

בס"ד

**"דברי חכמים פדרבנות וכמשמרות נטועים
בעלי אספות נתנו מרעה אחד"**

(קהלת י"ב, י"א)

בעלי אספות אלו ת"ח שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה ת"ל כולם נתנו מרעה אחד אל אחד נתנו פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר א-להים את כל הדברים האלה אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

(הגיגה גב)

עשה אזניך שומעת ולמוד ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו.

(רש"י שם)

קובץ תורני - הלכות פסח

המכון לפרסומים הלכתיים שע"י בית המדרש גבעת אסף

נר ישראל יעקב

לע"נ ר' ישראל יעקב הופמן ז"ל

אדר א' תשע"ז
עורך: ינון קליין

מותר לצלם ולהעתיק לצרכים פרטיים בלבד

נשמח לקבל תגובות לחוברת
לכתובת: בית מדרש גבעת אסף
ת.ד. 311 בית אל
bm.gasaf@gmail.com
אתר: www.bmgasaf.org.il

עיצוב: רחלי  עיצובים • 052-8756409

לזיכרון עולם בהיכל ה'
לע"נ

הרב **אברהם פימונטל ורעייתו**
ז"ל

אשר מסרו את חייהם לקירוב ישראל
לאביהם שבשמים
ולהנחלת תורה ועבודה
במשפחתם ובסביבתם
ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ אחינו היקר

מיכה אליעזר בן יחזקאל נפתלי ותמר

קירשנבויים

נקטף בדמי ימיו בי"ג שבט תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ

צבי יהודה גרוסמן ז"ל

מזכיר הישוב גבעת אסף לשעבר, אשר פעל בנחישות
ובמסירות נפש במשך למעלה מארבע שנים קשות
להמשך אחיזתנו בגבעת אסף ולביסוס הישוב במקום.

הסתלק בפתאומיות ביום ב' בשבט תשע"ו.

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן עניינים

5.....	מצבת זכרון
7.....	פתח דבר
9.....	מאמרים
11.....	הפקרת חמץ על מנת לזכות בו אחרי פסח
	הרב אריאל אדלר שליט"א-מאברכי בית מדרש גבעת אסף, ראש כולל רוח צפונית- אדם
21.....	תערובת חמץ בתבלינים
	הרב אביאל ניסים כהן שליט"א - מאברכי בית מדרש גבעת אסף
27.....	שיעור מיל בהלכה
	הרב חנניה גסצ'ו סהלו שליט"א - מאברכי בית מדרש גבעת אסף
35.....	ברכת מעין שבע בערב פסח שחל בשבת
	הרב איתי כהן שליט"א - מאברכי בית מדרש גבעת אסף
47.....	אכילת כרפס יותר מכזית בליל הסדר
	מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א - ראש בית המדרש גבעת אסף
73.....	מצוות הנשים בליל הסדר
	הרב ינון קליין שליט"א - ר"מ בבית מדרש גבעת אסף
89.....	ברכה על הלל בליל פסח
	הרב ליאור פנחס שליט"א - מאברכי בית מדרש גבעת אסף

תוכן עניינים מורחב

א. הפקרת חמץ על מנת לזכות בו אחרי פסח

שאלה | א. מהו הפקר? | ב. האם מועיל הפקר בינו לבין עצמו? | ג. הפקר בלב
ד. הערמה באיסור דרבנן | ה. הערמה בהפקרת חמץ | ו. סיכום

ב. תערובת חמץ בתבלינים

שאלה | א. איסור משהו חמץ בפסח | ב. חוזר וניעור | ג. האם היתר בהיתר בטל
ד. להלכה

ג. שיעור מיל בהלכה

פתיחה | א. הגדרת יום ולילה | ב. עלות השחר והנץ החמה | ג. הגדר ההלכתי של בין
השמשות | ד. שיעור מיל | ה. הנפקא מינא בשיעור מיל | סיכום

ד. ברכת מעין שבע בערב פסח שחל בשבת

שאלה | א. תקנת ברכת מעין שבע | ב. מחלוקת בליל פסח שחל בשבת | ג. טעם
המקובלים לאמירת מעין שבע | ד. מחלוקת הפוסקים והמקובלים | ה. מעלתם וקדושתם
של רשב"י והאר"י | ו. הכרעה כמקובלים במחלוקת הפוסקים | ז. סיכום הדברים

ה. אכילת כרפס יותר מכזית בליל הסדר

שאלה | א. האם אמירת הגדה והלל נחשבת הפסק? | ב. האם צריך לברך ברכה אחרונה
אחר אכילת כרפס? | ג. ביאור כוונת השו"ע במה שכתב שיאכל פחות מכזית | ד. האם
יוצא ידי חובת כרפס כשאוכל פחות מכזית? | ה. הסוברים שצריך לברך בורא נפשות-
סוברים שצריך לאכול כזית | ו. הסוברים לברך ענט"י על טיבול ראשון- סוברים שצריך
לאכול כזית | ז. חשש לשיטת הר"י בברכת בורא נפשות על פחות מכזית | ח. חשש
לברכה שאינה צריכה | ט. ברכת בורא פה"א על המרור | י. שיטת הגר"א בנידון דידן
יא. מדברי האחרונים בנידון דידן | יב. סיכום | יג. העולה לדינא

ו. מצוות הנשים בליל הסדר

א. אכילת מצה - שני דרכים בביאור דברי התוס', פטור נשים מסוכה, האם צריך
בעלות במצת מצווה | ב. מרור - נשים במרור בזמן שיש קרבן, נשים במרור בזמן הזה
ג. הסיבה | ד. ארבע כוסות - האם יש נשים שחייבות רק ג' כוסות?, ארבע כוסות על
מיץ ענבים, סדר בשתיית הכוסות | ה. סיפור יציאת מצרים | ו. סיכום

ז. ברכה על הלל בליל פסח

שאלה | א. מקור דין הלל בערב פסח | ב. הבנת הראשונים | ג. מנהג אמירת הלל
בבית הכנסת | ד. איסור ברכה שאינה צריכה | ה. שיטת הרמב"ם בברכה שאינה צריכה
ו. שיטת השו"ע בברכה שאינה צריכה | ז. מחלוקת בברכה שרוב הפוסקים נקטו לברך
ח. סב"ל נגד מרן | ט. סב"ל במקום מנהג | י. תשובה

מצבת זכרון

קובץ זה יוצא לע"נ דודי זקני ר' ישראל יעקב (ג'ין) הופמן ז"ל שנלב"ע בראש השנה תשע"א. נולד בל' תשרי תרפ"ג בעיר חוסט שבסלובקיה לאביו ר' יהודה הי"ד ולאמו חנה הי"ד, יהודים פשוטים ויראי א-לקים.

העיר חוסט באותם ימים הייתה עיר גדולה לא-לוקים ובה גדל והתחנך, כשכמוהל וסנדק של ר' ישראל יעקב הופמן משמש רבה של העיר הגאון הרב יוסף צבי דושינסקיא זצ"ל (לימים הראב"ד של העדה החרדית בירושלים), אף למד בת"ת בעיר יחד עם בנו של רב העיר מי שנודע לימים כגאון רבי ישראל משה דושינסקיא זצ"ל (לימים ממלא מקום אביו בירושלים). דו"ז סיפר לי כי בילדותו בחוסט כל היהודים (אף אלה שלצערנו לא היו שומרי מצוות) לא פתחו את חנויותיהם בשבת ולא חיללו שבת בפרהסיה (יוצאים מן הכלל היו בתי המרקחת שע"פ החוק הממשלתי היה חובה לפותחם בשבת). עוד סיפר כי בעת שהגיע לביקור בירושלים ביקר את ידידו מילדות הגרי"מ דושינסקי זצ"ל וכשפנה אליו בתואר 'הרב' השיב לו הגרי"מ "אל תקרא לי הרב הרי אנו חברים מהחידר".

בשנת תרצ"ו נסע לעיר פרשוב ללמוד בישיבת 'תורת חיים' בראשותו של הגאון הרב משה חיים לאו זצ"ל הי"ד.

בשנת תש"ג נשלח דו"ז למחנה עבודה, מאוחר יותר נשלחו הוריו ואחיו לאשוויץ (היחידים מהמשפחה שניצלו מעול השיעבוד הנאצי היו אחיו משה ז"ל שעלה לאה"ק, ואחותו סבתי שושנה ז"ל שהספיקה לברוח מחוסט לאמריקה באנייה האחרונה שיצאה מצ'כוסלובקיה). בשואה ארוורה זו נרצחו אביו ואמו הי"ד, אחיו שמואל ואברהם הי"ד ואחיותיו שרה ומלכה הי"ד (הוא ויבלח"א אחיו דוד ואחותו מרים שרדו את השואה הנאצית).

לאחר המלחמה לא נפלה רוחו והחליט לשקם את חיו ולמסדם מחדש, היגר לשיקגו שבאמריקה שם למד בישיבה והתגורר בתחלה אצל אחותו סבתי שושנה ז"ל וסבי מורי הרב שלמה ברנר ז"ל.

בשנת תשי"ד נשא לאישה את מרת גרט ז"ל (נפטרה בשנת תשנ"א).

בשנת תשנ"ו נשא בזיו"ש את תבלח"ט מרת פלה הי"ו.

הצטיין מאוד במצוות 'מבשרך אל תתעלם' היה ראש וראשון לסייע לכל אחד מהמשפחה המורחבת שהיה זקוק לאיזו עזרה או סיוע ואף לא נרתע מלהוזיל מהונו לצורך סיוע זה. היה אוהב תורה ומוקיר רבנן, השתתף בשיעורי תורה רבים, והיה שמח מאוד בתלמידי חכמים.

עניין נוסף הוא אהבתו הגדולה לארץ הקודש, על אף שהתגורר באמריקה קיים את דברי הגמרא "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון א"ר מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה" (כתובות עה א), הרבה לבקר בארץ ישראל בכל הזדמנות שהייתה לו, ולא נרתע מלהגיע לארץ אף בזמנים קשים של פיגועים וכד' ר"ל וזאת למרות שרבים אחרים פחדו לעשות זאת.

אהבתו זו לאה"ק עמדה לו זכה להיפטר מן העולם בתוכה ברה"ש תשע"א ולהיטמן בעפרה בבית העלמין בנתניה.

בכך זכה למעלה הגדולה של הנקברים באדמת ארץ הקודש כמו שכתב החסד לאברהם (מעין ג' נהר יט) "כבר נודע כי ארץ עליונה היא נקראת ארץ החיים, והרמוז בה וקבור בארץ ישראל סוד נשמתו עולה אל ארץ החיים העליונה. אמנם הקבור בחו"ל הוא סוד חו"ל העליונה דהיינו בסוד עולם מ"ט והם הנקראים מתי חו"ל ואינם חיים, כי סוד החיים העליונים אינה נמשכים לחו"ל העליונה, כי החיים העליונים הוא סוד הת"ת הנקרא עץ החיים, הוא סוד התורה שהיא נובלת חכמה של מעלה שעליה נאמר והחכמה תחיה בעליה, ומשם נמשך עד הגיעו לארץ החיים מלכות, ואינו מתפשט משם לחוצה כדי שלא יהנו הרשעים מהם שהם חו"ל, ששם סביב רשעים יתהלכון, ולזה מתי חו"ל אינם חיים כלומר אינם מקבלים מאותם החיים הנצחיים הנשפעים, והכוונה שהם אינם חיים בהיותם מתי חו"ל עד תחייתם ועלייתם לארץ ישראל".

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

גיורא בן א"א דוד יהודה ברנר

כתח דבר

"וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הַמִּצְוֹת" (שמות יב יז).

התורה משתמשת בשורש שמר פעמים רבות ביחס למצוות הפסח וכן ביחס למצוות השבת (עי' משך חכמה על הפסוק הנ"ל). מדוע? כשהערוך השלחן (או"ח סי' תל סע' ד) מסביר מפני מה נקראת השבת שלפני פסח שבת הגדול הוא כותב "דשבת תלוי בפסח ופסח בשבת. דשבת הוא אות על חידוש העולם ופסח הוא אות על השגחה וחיבת ישראל וזה בלא זה לאו כלום הוא כמובן".

פסח ושבת הם יסודות האמונה הישראלית. כשמלך הכוזרים (ספר הכוזרי מאמר א) שואל את החבר על אמונתו, החבר משיב "אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול הטוב לשומרה, ועונש הקשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים". המלך כמובן מתפלל מהתשובה, וכי לא היה ראוי להאמין בבורא העולם? והחבר משיב לו במשל מלך בני הודו הידוע.

הנס הגדול של יציאת מצרים הוא העדות לעם ישראל ולכל באי עולם על כוחו וגדולתו של הקב"ה, על הבריאה כולה ועל הבחירה בעם ישראל.

לכן, מדגישה התורה, 'שמור' – עשה משמרת למשמרת, ראה כיצד לקיים שבת ופסח בדיוק כפי רצון הקדוש ברוך הוא.

לא זו, אף זו: התורה רמזה במצוות פסח גם על אופן קיום כל המצוות. על הפסוק איתו פתחנו, כותב רש"י (שם בשם במכילתא): "רבי יאשיה אומר אל תהי קורא את המצות אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצווה אלא אם באה לידך עשה אותה מיד".

את המצוות יש לקיים בזריזות, בחשק ובשמחה. הגרי"מ חרל"פ (מי מרום ב עמ' קצג) שואל שאלה עמוקה – מאחר ופירוש 'עבירה גוררת עבירה' הוא שלא שייך לעבור עבירה בלי שיהיה לפני עבירה אחרת, קשה, "צבתא בצבתא אתעביד, צבתא קמייתא מאן עבד, עבירה גוררת עבירה, עבירה קמייתא היכי אתעביד"? ומשיב "כל התרשלות באיזה מצות עשה, אם בזהירותה אם בזריזותה, מפנה מקום להאורב הזה שיוכל לתפוס ולהשיגור".

ורמזה תורתנו הקדושה עניין זה דווקא במצוה זו, מן הסיבה האמורה למעלה שמצוות הפסח היא יסוד האמונה ובה ראוי לרמוז אל דרך קיום התורה והמצוות בכלל.

והנה כידוע, החמץ הוא רמז אל היצר הרע, שאור שבעיסה (עי' שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תקמו), ובשביל להנצל ממנו צריך זהירות וזריזות, זהירות בלאוים וזריזות בעשין (עי' מסילת ישרים ריש פ"ו). וכמובן אי אפשר להיות זהיר או זריז ללא ידיעת ההלכה.

בית מדרשנו חרת על דגלו, מיום הקמתו לפני שש שנים וחצי, את לימוד ההלכה, הוראתה והפצתה. בעזרת ה', אנו מתקדמים בשלשת התחומים האלו בעוז ובמרץ.

בלימוד – אחרי שסיימנו ללמוד הלכות איסור והיתר ונבחנו עליהם (במבחני הרה"ר) בהצלחה, התחלנו השנה ללמוד הלכות פסח ויו"ט בעיון, תוך כוונה להבחן באדר תשע"ז.

בהוראה – חלק מהאברכים זוכים ולומדים דרכי פסיקה מעשית אצל פוסקים חשובים ובעלי ניסיון. כמו כן אנו מתעתדים בעז"ה לפתוח בשנה זו בית הוראה לצבור הרחב.

בהפצה – בית המדרש ממשיך כשנים קודמות בכתיבת חוברות וספרים במסגרת המכון לפרסומים הלכתיים. במסגרת זו יצא השנה לאור ספרו של ראש בית המדרש, שו"ת בגדי שש וכן קובץ זה אותו אתם אוחזים בידיכם. כמו כן, נפתח אתר אינטרנט המאגד מאמרים ותשובות מרבני ואברכי בית המדרש וכן שיעורי שמע הנמסרים בבית המדרש.

מודים אנחנו לך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש.

תודה גדולה בשם כל אברכי בית המדרש לראש בית המדרש מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א שאנו זוכים להנות מאורו ומתורתו, בשיעוריו ובתשובותיו לכל שואל בדבר הלכה וחלקו רב בעריכת הקובץ הנוכחי ובהגהתו. יזכהו ה' להמשיך להפיץ תורה והלכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

תודה נוספת גם היא בשם כל האברכים לרב אורן חושנגי שליט"א, ר"מ בבית מדרשינו, על תשובותיו הרחבות והמעמיקות בסבלנות ובחיוך ועל הערותיו למאמרים. יזכהו ה' להפיץ את תורתו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

אמרו חז"ל "אם אין קמח אין תורה" (אבות ג יז). תודה גדולה למנהל המסור ר' חנן הכסטר הי"ו ולצוות המסור ר' אסף וולברג הי"ו ור' יעקב יונגרייס הי"ו על דאגתם היום יומית לקיומו הפיזי של בית המדרש ועל עבודתם הגדולה והחשובה למטרה זו, וכל העוסקים בצורכי ציבור באמונה, הקב"ה ישלם שכרם.

בסיום הדברים נודה לשייבה הקדושה 'מרכז הרב' ולעומד בראשה הגאון הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, על העצה והסיוע במשך כל שנות קיומו של בית מדרשנו.

ויה"ר שזוכה כולנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, לכיין לאמיתה של תורה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

ינון קליין

מאמרים

הרב אריאל אדלר שליט"א מאברכי בית מדרש גבעת אסף ראש כולל רוח צפונית- אדם

הפקרת חמץ על מנת לזכות בו אחרי פסח

וז"ל: "ההפקר, אף על פי שאינו נדר, הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו".

המקור לדברי השו"ע הוא הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב הל' יד), וכ"כ הטור (חו"מ שם).

ועיין בב"ח (שם) שכתב וזה לשונו, "כתב הרמב"ם ההפקר הרי הוא כנדר ואסור לחזור בו, פירוש שיחזור ויאמר אני חוזר מדיבורי כיון שלא עשיתי קנין, אלא הרי הוא כנדר דכתיב ביה לא יחל דברו, ואעפ"י שהוא עצמו יכול לזכות בו, זהו מדין הפקר אבל לא מתורת חזרה".

וכתב ע"ז בקצות החושן (שם ס"ק א):

"והנה מסופקני לפי מה שמבאר דהא דאסור לחזור אינו אלא משום דהוי כמו נדר שאסור לחזור, א"כ נראה דהפקר אינו עושה קנין, דאי עושה קנין מאי ענין נדר לכאן הא תיפוק ליה דכבר יצאה מרשותו, אלא ע"כ נראה דהפקר אינו קנין אלא הא דאינו יכול לחזור בו היינו מתורת איסור בל יחל. וא"כ הפקיר ומת אפשר דהוא של היורשין כיון דאינו אלא משום נדר, והנודר ומת אין היורשין מחויבין לקיים נדרו וכמבואר בסימן רנב ברמ"א (סע' ב)...

אמנם פ"ק דשבת (יח ב) במה שאמרו שם לבית שמאי דס"ל שביתת כלים דנר וגיגית אפקורי מפקיר להו, נראה דהפקר עושה קנין דאם אינו עושה קנין אלא משום נדרו הוא דאסור לחזור בו א"כ אכתי שלו הוא ומצווה על שביתת כליו. אלא דלפי מ"ש הרשב"א בחידושו שם (ד"ה גיגית) דאפקורי מפקיר להו

שאלה:

האם מותר לאדם להפקיר את חמצו באמצע המדבר כשדעתו לחזור ולזכות בו לאחר הפסח?

בשאלה זו יש כמה צדדים לדון בה ואלו פרטיהם:

א. האם מועילה צורת הפקר כזו להוציאה מרשותו או שמא עדיין עומד החמץ ברשותו וממילא עובר על "בל יראה ובל ימצא"?

ב. במידה וזה אסור האם האיסור מדאוריתא או מדרבנן?

ג. האם נחשב הדבר הזה להערמה או לא, ובמידה שכן האם יש בזה איסור בל יראה ובל ימצא?

א. מהו הפקר?

קודם כל צריך לברר מה פעולת ההפקר עושה, ומצד מה ההפקר כבר לא שייך יותר למפקיר.

אם נאמר שההפקר עושה קנין בחפץ שהפקיר כלומר שנחשב למתן רשות לאחר לזכות בו אזי מסתבר שאין שום משמעות להפקרה בינו לבין עצמו ולא יצא החמץ מרשותו אא"כ זכה בו משהוא אחר. ומצד אחר אפשר לומר שההפקר אינו מתן רשות אלא הפקעת רשות של הבעלים וא"כ אין צורך שאחר יזכה בו על מנת שיצא מרשות הבעלים.

בשו"ע (חו"מ סי' רעג סע' ב) משמע שהפקר לא יוצא מרשותו, אלא שאסור עליו כנדר

צדקה דצדקה לא חזיא אלא לעניים אבל הפקר בין לעניים בין לעשירים. ומדאמרין הפקר היינו צדקה אלמא דהוא מתורת נדר. אלא דבעיני יפלא דא"כ הו"ל להרב המגיד ומגדל עוז והגהת מיימוני להראות מקום זה. ועוד דכיון דאיבעיא להו בש"ס יש יד להפקר ועלתה בתיקו, וע"ש בר"ן (ד"ה ולענין הלכה) דכתב ספיקא לקולא, א"כ מוכח דאינו מתורת נדר וצדקה, דאי בתורת נדר וצדקה ודאי יש יד לנדר וצדקה, והיכי כתבו כולם בפשיטות דהפקר מתורת נדר כיון דהיא גופה מספקא בש"ס אם הוא מתורת צדקה או לא וצ"ע" [עכ"ל קצות החשן].

לסיכום רואים שדעת הרמב"ם היא שלאחר שאדם הפקיר חמץ או כל חפץ אחר כל עוד שלא זכה בו אדם אחר החפץ או החמץ עדיין ברשותו אלא שהוא כבר לא יכול לחזור בו מדין "בל יחל דברו". ועל סמך הרמב"ם פסק השו"ע שההפקר הוא כמו נדר.

אולם יש קצת להקשות על הבנת הקצות בפירוש דעת הרמב"ם שהרי הרמב"ם כותב בסוף דבריו שאף שהאדם עצמו יכול לחזור ולזכות בחפץ אין זה מדין נדר אלא מדין הפקר. ואם נאמר כדברי רבינו הקצות והבנתו ברמב"ם שכל עוד שלא זכה אחר לא יצא החפץ מרשותו למה צריך האדם לחזור ולזכות בו? וגם אם נרצה לתרץ שכוונתו שיחזור לזכות בו לגמרי מבלי שירבוץ עליו שוב איסור בל יחל דברו שהרי כבר קיים דבריו בזה שהפקיר, גם זה אי אפשר לומר שהרי כל זמן שלא זכה בו אחר עדיין נמצא החפץ ברשותו ורק ברגע שיזכה אחר ואז יזכה לבעלים הראשונים יפטר מדין בל יחל דברו, ודוחק לומר שזו הייתה כוונתו דהוי ליה לפרש.

לכן נראה לי להסביר בפשיטות שהרמב"ם כלל לא התכוון לומר שלהפקר אין דין קנין וגם הרמב"ם סבירא ליה שההפקר מוציא את החפץ מבחינה קניינית מרשות

היינו הפקר ב"ד, ע"ש שכתב דלב ב"ד מתנה עליהן, א"כ ניחא דהפקר ב"ד ודאי עושה קנין ויוצאה לגמרי מרשות בעלים. אלא בהא דאמרו פרק ר' אליעזר דמילה (שבת קלא ב) גבי ציצית הואיל ובידו להפקירו, ופירש רש"י (ד"ה הואיל) דנפיק מרשותיה ותו לא רמי חיוביה עליה ע"ש, א"כ משמע דלגמרי יוצאה מרשותו, דאי מטעם נדר אכתי שלו הוא אלא שאסור לחזור בו. ואפשר לומר דנהי דהוי שלו מכל מקום אינו ברשותו כיון דאסור לחזור בו ודבר שאינו ברשותו נמי חשיב כמו שאינו שלו ופטור מציצית..

אמנם מה נעשה שלא מצאתי מקור הדין מאין יצא להם דהפקר הוא משום נדר, וכל הפוסקים ראשונים גם אחרונים הלכו אחרי דברי הרמב"ם בזה ולא ידענו איו מקור הדבר הזה. והנה שם בפ"ב מהלכות נדרים כתב הכסף משנה שהוא פשוט סוף פרק אין בין המודר. וכן רמזו עליו במגדול עוז ובהגהת מיימוני ע"ש. ואנחנו לא נדע משם ראייה לזה אלא להא שכתב הרמב"ם שם ואפילו זה שהפקיר דינו בו כדין כל אדם, אבל במה שכתב הרמב"ם דהפקר הוא כנדר ואסור לחזור בו לא נמצא שם מזה.

והנה ראיתי בב"י אור"ח סי' תלד במ"ש הר"ן דשלוחו אינו יכול לבטל, דכיון דביטול מתורת הפקר שליח לא מצי לבטל שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום. וכתב עלה הב"י בטעמא דהפקר ליתיה ע"י שליח, דהיינו משום דהפקר מתורת נדר כדמוכח פ"ק דנדרים וכדכתב הרמב"ם בהלכות נדרים, וכיון דדין נדר יש לו ומש"ה לא מהני שליחות שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום.

ונראה מדבריו דהא דהפקר מתורת נדר מקומו הוא בפ"ק דנדרים. והיינו מדאמרין פ"ק דנדרים (א) יש יד להפקר או דלמא אין יד להפקר, היינו צדקה וכו' או דלמא שאני

שלא יזכה בו עובר בבל יחל כמו נזיר ששונה יין (נדריים ג ב) שעובר בבל יחל אעפ"י שנשאר נזיר ועיין תשובת אבנ"מ (סי' טו) והכ"נ כיון שאמר הפקר מותר מה"ת לכל אחד לזכות בו ואם מוחה בו עובר בבל יחל".

עוד הסבר לדעת הרמב"ם נמצא בשערי יושר (ש"ה פי"ג) וז"ל, "דלענ"ד ענין ההפקר הוא כלול משני ענינים יחד, דיסודו הוא נדר וגמר ענינו הוא דנפיק מרשות בעלים לגמרי, וענין הנדר הוא ג"כ דלא כמו שרצה לפרש בקצוה"ח שהוא מצות גברא באופן שאם מת בטל נדרו, אלא הוא התפסת החפץ כמו צדקה שמתיחד לעניים והפקר בין לעניים ובין לעשירים, ובנדר של התפסת החפץ לא פקע נדרו אף אם מת, ועי"ז נעשה השתנות על פי רצון הבעלים להפקיע את קנינו לגמרי, ונעשה אינו שלו, וכמו שבהקדש איכא נדר התפסת החפץ ליחד כל תשמישיו לגבוה, וכן השתנות קנין שיוצא מרשות בעלים ונכנס לרשות גבוה, כמו כן הוא ענין הפקר לענין הוצאה מרשות בעלים, וזהו הדרך האמיתי לענ"ד, ולקמן בפרק כג יתבאר ענין זה, עכ"ל. ושם בפרק כג הסביר הרב שיש בהפקר שני ענינים האחד הוא ייחוד החפץ לשימוש הכל, והשני הוא סילוק רשותו ממנו. ונמצא לפי זה שענין הגדרת הפקר כנדר שייכת בייחוד החפץ לשימוש לכל.

ב. האם מועיל הפקר בינו לבין עצמו?

ולגבי מספר הנוכחים בשעת ההפקרה מובא בבבלי (נדריים מה א) מחלוקת אמוראים "איבעית אימא, הא דאפקריה באנפי תרין, והא דאפקריה באפי תלתא, דאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק כל המפקיר בפני שלשה הוי הפקר, בפני שנים לא הוי הפקר. ור' יהושע בן לוי אמר דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר, ומה טעם אמרו בשלשה? כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעדיין".

הבעלים אלא שהוא בא לחדש שיש לדבריו גם דין נדר שלא יוכל לחזור בו ואי הדר ביה עובר ב"בל יחל דברו". וממילא מבוארים כל הקושיות שהקשה רבינו הקצות החשן.

ולאחר כתבי זאת מצאתי שזכיתי לכוון לדברי "כתר המלך" על הרמב"ם (שם) וז"ל: "אמנם לפי מה שבארנו לעיל בפ"ב מהל' חמץ ומצה ניחא הכל דיש שני דברים גבי הפקר חדא מה שמסלק עצמו ויצא ע"י דיבורו מרשותו וזה ילפינן משמיטה לב"ה מקרא דונטשת יש נטישה אחרת ולב"ש מתעזוב דגבי לקט שכחה ופאה עזיבה אחרת, ואחרי כן מה שאינו יכול לחזור זהו מטעם נדר שלא יחל דברו אבל מרשותו יצא גם בלא דין של נדר רק מתורת קנין דמריבין מהני לימודים שמסולק מידו. וא"כ ניחא בעכו"ם שהפקר פוטר דנהי דבל יחל ליתא גביה מ"מ הסיילוק מתחת ידו יצא דנדר הוא לענין רק שלא יהא יכול לחזור בו. וא"כ ניחא נמי גבי יורשין שעמד הקצוה"ח דודאי אם הפקיר יצא מתחת רשותו תיכף גם בלא סברת איסור בל יחל ונדר אשר אינו אצל היורשין וא"כ אם רוצה אחר ויכול לזכות כיון דהוא לא חזר וזכה קודם מיתה א"כ נשאר הפקר משעה שהפקירו דזהו עיקר הסיילוק וכיון דלא חזר נשאר הפקר כמבואר מריבוי דקראי דונטשת או תעזוב וכיון דהוא לא חזר היורשין לא יוכלו לבטל הזכיה שזכה אחר תחלה דלאו בידם לחזור ממה שאביהם הקנה בזה שסילק עצמו דזה מהני כמבואר".

ועוד מצאתי שגם המשנה הלכות (ח"ו סי' נח) כותב בשם המחנה אפרים שמעולם לא עלתה על דעת הרמב"ם שהפקר לא עושה קנין וז"ל, "אלא דבסוף כתב דמה שכתב הרמב"ם הפקר הרי כנדר מעולם לא עלתה על דעתו דאינו עושה קנין ואינו יוצא מרשותו ואפילו חזר ושואל על נדרו כלומר על הפקרו אינו כלום אלא דכוונת הרמב"ם דאם לאחר שהפקיר מוחה לאחר

נלמד מדין שביעית וגם שם נחלקו ר' יהושע בן לוי ור' יוחנן לגבי הפקרת קרקע, שר' יוחנן סבירא ליה שצריך להפקיר בפני ג' דאי לאו הכי אם יבחר המפקיר להכחיש לא תצא הקרקע מתחת ידו. ואילו ר' יהושע בן לוי סבירא ליה דלא בעי ג' וממילא משם מבואר שר' יהושע בן לוי לא מצריך שתהיה אפשרות לאחר לזכות, שהרי בקרקע אם לא יהיו ג' לעולם יוכל המפקיר להכחיש ובכהאי גוונא לא יועילו אחד או שנים ובעי דווקא שלוש, ואם כן גם בינו לבין עצמו מועיל ההפקר.

ומה שבנדדים נקט לשון "אפילו באחד" לאו דווקא הוא אלא אפילו בינו לבין עצמו ומה דנקט אחד לאפוקי מדברי ר' יוחנן [עכת"ד הדרישה].

ומכל מקום משמע שגם לדעות אלו מדרבנן לא מועיל ההפקר בינו לבין עצמו.

ובבאור הגר"א כתב שהרמ"א כאן פליג בתרתי דלפי שיטתו אם הפקיר בפני אחד אפילו מדרבנן מהני אבל לשו"ע אינו מועיל אלא מדאורייתא.

הראיה לכך מהמעשה המובא בבא מציעא (ב) ברבי ישמעאל ברבי יוסי שקנה חבילת עצים מאדם שביקש ממנו לעזור לו להטעינו על כתיפו ואח"כ הפקיר את חבילת עצים בפני אותו אדם, אותו אדם זכה באותה החבילה וחזר לבקש מר' ישמעאל ברבי יוסי להטעין עליו את החבילה, ר' ישמעאל בר' יוסי שוב קנה ממנו את החבילה וחזר להפקיר אותה וכשראה שאותו אדם שוב רוצה לזכות בה אמר לו ר' ישמעאל שלכל העולם הפקיר חוץ מלאותו ברנש. והגמרא מיד מקשה וכי הפקיר כזה מועיל והרי אינו הפקיר עד שיפקיר לכל כשמיטה, ומתרתת הגמרא שבאמת הפקיר ר' ישמעאל ברבי יוסי לכל, אלא שהטעה את אותו אדם בדברים שאין בהם ממש. ומוכרחים לומר

ונפסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' רעג סע' ז), "המפקיר את הקרקע, כל הקודם והחזיק בה זכה. דין תורה, אפילו הפקיר בפני אחד ה"ז הפקר ונפטר מהמעשרות, אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני ג', כדי שיהיה אחד זוכה, אם רצה, והשנים מעידים".

ורמ"א הביא את דעת הרא"ש "דאפילו בינו ולבין עצמו הוי הפקר".

ויש לעיין בשיטה זו שהביא רמ"א.

מקור דבריו הוא הטור (ח"מ סי' רעג) שכתב "וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאם הפקירו אפילו בינו לבין עצמו הוי הפקר".

ועיין בפסקי הרא"ש (נדדים פ"ד סי' יא) שכתב "וקיימא לן בכל דוכתי הלכה כרבי יהושע בן לוי לגבי רבי יוחנן הילכך הוה הפקר מן התורה אפילו באחד והוא הדין אפילו בינו לבין עצמו".

והדרישה (ס"ק ה) פירש שהרא"ש פסק כן ע"פ דברי רבינו שמשון. אלא שהקשה מנין לרבינו שמשון שר' יהושע בן לוי סובר דאף בינו לבין עצמו מועיל ההפקר הרי ר' יהושע בן לוי כתב שאפילו באחד הוי הפקר, ויש מקום גדול לחלק בין ההפקר בפני אחד לבין הפקר בינו לבין עצמו. שכשמפקיר בינו לבין עצמו אין אף אחד שיכול לזכות ובפני אחד יש.

[ונראה בעיני שאפשר לקשר דבר זה להבנה השרשית לגבי מה ההפקר עושה. שאם נאמר שהוא רק מדין נדר ודאי שאין נ"מ אם יש שם אחר שיזכה בו או לא אבל אם נאמר שיש לו דין של קנין יותר מסתבר שצריך לפחות אחד שיכול לזכות. ומכל מקום יתכן לפרש שגם אם נאמר שהפקר הוא רק מתן רשות לאחר לזכות יועיל ההפקר גם כשאין אחר שיוכל לזכות בו.]

ותירץ הדרישה שכיוון שעיקר דין ההפקר

ורמ"א הוסיף "אבל יכול להשכירה או להשאילה, ולהתנות שיחזירנה לו קודם השבת, אבל לא מהני אם מתנה עם הא"י שתנוח בשבת, כי אין האיני יהודי נאמן על כך".

וממשיך השו"ע "ואם השאילה או השכירה לאינו יהודי, והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת ועיכבה בשבת, יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתי קנויה לא"י, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא".

ורמ"א כתב "ואם רוצה, יכול להפקירה לפני ג' בני אדם כדין שאר הפקר, ואפילו הכי אין שום אדם יכול לזכות בה דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיע מעליו איסור שבת".

הרי שלשו"ע די בהפקר בינו לבין עצמו ולא בעינן ג' אנשים או עכ"פ אחד?

ובספר מחצית השקל (סי' רמו ס"ק ט) הביא את הסתירה שיש בדברי השו"ע והביא עליו שני תירוצים תירוץ ראשון בשם השביתת שבת שכתב שבאמת לעולם לא מהני הפקר בינו לבין עצמו אלא שכאן נתן השו"ע עצה לאדם כדי שינצל מאיסור דאורייתא לפחות לדעת הרא"ש שפוסק שמועיל הפקר בינו לבין עצמו, ואחר כך תירץ בעצמו שבנידון דידן אפילו לדעת הרמב"ם שסובר שמהתורה לא מועיל הפקר בינו לבין עצמו הכא יודה שמועיל זו"ל, ולענ"ד יש לומר, דהא טעמיה דרמב"ם דבינו לבין עצמו לא מהני כלל, כיון דהפקר ילפינן משמיטה דכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה, מתיבת ונטשתה דרשינן יש לך נטישה אחרת שהיא כשמיטה, והיינו הפקר, לכן בעינן דומיא דשמיטה דעכ"פ אחד יכול לזכות בו, מה שאין כן בינו לבין עצמו אין שום אדם יכול לזכות בו, דהא לא נודע לשום אדם... ואם כן י"ל דבשבת מודה הרמב"ם דגם בינו לבין עצמו מהני דבר תורה, על פי מה שכתב הרב ב"י על דברי הרבינו פרץ שהביא הטור זו"ל, כתב הר"ר

שלא היה לפני ר' ישמעאל ברבי יוסי אלא אותו אדם בלבד שאם נאמר שהיה שם עוד אדם אחר למה לא הפקיר ר' ישמעאל בפעם השניה בפני האדם האחר ובכך לא היה צריך לדחות את אותו אדם בדברים שאין בהם ממש.

מסוגיה זאת הביא הדרישה ראיה שלא מועיל הפקר בינו לבין עצמו מדרבנן, שאם היה מועיל למה לא הפקיר ר' ישמעאל ברבי יוסי בינו לבין עצמו ולא יצטרך לדחות את אותו אדם בדברים שאין בהם ממש.

ולאותם דעות שצריך להפקיר לכתחילה בפני ג' תירצו התוס' (שם ד"ה אפקרה) שבאמת היו שם ג' וזה שלא עזרו הם לטעון ע"ג אותו חצוף הוא משום שאף הם היו זקנים. ועוד אפשר לתרץ גם שבאמת ג' לא היו אבל כשהפקיר בפני אחד ממילא כבר אין מדאורייתא דין של גזל למי שיקח את העצים ושלגזל דרבנן לא חשש ר' ישמעאל.

ממילא נשמע מכאן שגם מי שסובר שמדאורייתא מועיל ההפקר בינו לבין עצמו יוכל לתרץ כאן שר' ישמעאל רצה עכ"פ שגם בגזל דרבנן לא יכשלו העוברים ושבבים. או לחלופין אפשר לתרץ שאכן ר' ישמעאל הפקיר בינו לבין עצמו אלא שאותו אדם שעמד שם שמע שהפקיר ומיד זכה בעצים.

ולמסקנה יוצא שהשו"ע ס"ל דמדאורייתא בעינן הפקר לפחות בפני אחד ולא מהני הפקר בינו לבין עצמו ורבנן תיקנו שיפקיר בפני ג'. ולרמ"א אף בינו לבין עצמו מהני ההפקר מדין תורה, אבל רבנן הצריכו שיפקיר לפחות בפני אחד.

אלא שמצאנו סתירה לדין זה מדברי השו"ע בהלכות שבת (או"ח סימן רמו סע' ב) זו"ל, "אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לאינו יהודי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו".

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רסה), מצאתי עוד חילוק שמתרץ את הסתירה וז"ל, "אמנם לעיקר דינא נלפענ"ד להעמיד דברי כ"ג ולהביא ראיה לדבריו מדברי המגן אבות הקדמון שהעלה בדין הפקר דיש ב' מיני הפקר.

א. הפקר שעושה קנין ומוציא מרשות בעלים וזה ההפקר הוא דבעי דוקא בפה ובפני שלשה.

ב. ויש מין הפקר שני שאינו עושה קנין אלא הפקר של סילוק רשות כגון אבדה וחמץ, והפקר של סילוק רשות איתא בחזרה וההפקר של חמץ הוא הפקר של סילוק רשות ואינו עושה קנין ואיתא בחזרה".

והנה לפי החילוק שמציין המשנה הלכות נוכל לתרץ שכל דברי מרן בחושן משפט שהפקר צריך ג' הוא דווקא על מין ההפקר הראשון שעל ידו מזכה לאחר ואילו בשבת דיבר מרן על מין הפקר השני שבו רק מסלק רשותו ובהפקר זה אין שום צורך שיעשה בפני ג' אנשים כיוון שאין בדעתו לזכות לאחר, וכן בהפקרת חמצו דהתם בודאי שאין לו שום רצון לזכות לאחר אין צריך להפקיר בפני ג'. ולפי זה ודאי מהני להפקיר במדבר בינו לבין עצמו אם לא שנמצא סוג של פסול בזה מצד של הערמה.

ג. הפקר בלב

ומעיון בדברי המאירי ב"מגן אבות" (ענין יח) נראה שאף אמירה בפה לא צריך וז"ל, "והרי מצינו הפקר שאף בלא דבור ובלא מחשבה עושה הפקר מן הסתם אם מצד מיאוס הדבר או מצד פחיתותו אם מצד טורח לקיטו אם מצד היותו מתיאש אם מחמת שחושב שנאבד לגמרי, או שחושב שכבר זכה בו אחר.

עד שמתוך דברים אלו כללנו שם שההפקר חלוק לשלשה דרכים:

פרץ, ויפרש בשעת הפקר שאינו מפקירה אלא ליום השבת כו', כדי שלא יזכה בה אחר, ואף על פי שאינו מפקירה לגמרי הוי הפקר (כן הוא שם בנדרים מד א דאפילו מפקירה לזמן הוי הפקר), ונראה דאפילו בסתם נמי דעתו לזה, שהרי אינה מפקירה אלא להפקיע איסור שביתת שבת, עכ"ל הטור. וכתב הרב ב"י דהר"ר פרץ על כרחך סבירא ליה דבעינן דוקא שיפקיר בפני שלשה, דאי אפילו בינו לבין עצמו, למה צריך לפרש שמפקירה רק ליום השבת, הוה ליה להפקירה בינו לבין עצמו ומי יזכה בה. ודחה הרב ב"י וז"ל, כיון שהדבר ידוע שכל מי שבהמתו ביד גוי הוא מפקירה בשבת, סתמו כפירושו, דאפילו מפקירו בינו לבין עצמו הוי הפקר מדאוריתא כו', הלכך איכא למיחש שמא יזכה בה אחר, ולכן צריך לפרש כו', עכ"ל" [עד כאן מהמחצית השקל].

נמצא דבשבת אפילו מפקיר בינו לבין עצמו מכל מקום נודע לאחרים ואומרים מסתמא לא עבר על שביתת בהמתו ובודאי הפקירה, ואם כן מודה הרמב"ם דמן התורה אפילו בינו לבין עצמו הוי הפקר, מכל מקום מדרבנן בעינן דוקא שלשה, נמצא א"כ שמה שלא מועיל הפקר בינו לבין עצמו הוא רק מצד שאינו ידוע לאף אדם אבל בנידון דידן שכו"ע יודעים שאדם מפקיר כדי להנצל מאיסור שבת גם לשיטת הרמב"ם, שהשו"ע קאי כוותיה, מועיל ההפקר בינו לבין עצמו.

ולפי זה לו יצוייר שאדם יפקיר חמץ בינו לבין עצמו במקום דשכיחי רבים אף על גב שברגע ההפקר אין שם איש, ההפקר יועיל מדאורייתא כיוון שפשוט הדבר שיודע לרבים. וכן בציוור אחר אם יפקיר באמצע המדבר בינו לבין עצמו ולפני כן יתלה שלט במקום ציבורי שהולך להפקיר את חמצו גם כאן לכו"ע יועיל ההפקר מדאורייתא. ומכל מקום מדרבנן אליבא דפסק השו"ע צריך להפקיר בפני ג' ולשיטת הרמ"א ע"פ הסבר הגר"א יכול להפקיר בפני אחד.

מערים ושותה מן החדש? התם לא מוכחא מילתא, הכא מוכחא מילתא.

אמרו ליה רבנן לרב אשי, חזי מר האי צורבא מרבנן, ורב הונא בן רבי חיון שמייה, ואמרי לה רב הונא ברבי חלוון שמייה, דשקל ברא דתומא ומנח בברזא דדנא, ואמר לאצנועיה קמיכוניא. ואזיל ונאים במברא, ועבר להך גיסא וסייר פירי, ואמר אנא למינם קמיכוניא. אמר להו, הערמה קאמרת? הערמה בדרבנן היא, וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחילה".

וכתב על זה רש"י (ד"ה הערמה בדרבנן) "הכי גרסינן הך הערמה לאו באיסורא דאורייתא הוא אלא באיסורא דרבנן, דאי נמי עביד ממש בלא הערמה אדרבנן הוא דעבר, הלכך, דצורבא מרבנן הוא לא אחמירו עליה, דהוא לא אתי למעבד לכתחילה להדיא בלא הערמה, לעבור שם לפני הכל".

ובשולחן ערוך (או"ח ס' שיד סע' יא) נפסק דין זה להלכה, "אסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו מפני שהוא ממרח, אבל בשאר דברים, דלית בה משום מירוח, מותר. ואם היה היין יוצא דרך הנקב, אסור לסתמו ואפילו ליתן בו שום דרך הערמה לומר שאינו מכויין אלא להצניעו שם. ואם הוא ת"ח, מותר לו להערים בכך".

וכתב עליו המגן אברהם (ס"ק טז) "נ"ל דאף דהאידינא דאין לנו ת"ח וכמו שכתב בסי' שלח, מ"מ בדין זה שרי הואיל והרמב"ם סבירא ליה דהערמה זו מותר לכל אדם. ופשוט בשעוה דאם מרח חייב חטאת או בשמן דגזרינן אטו שעוה אפילו לת"ח אסור להערים אפילו בהנחה בעלמא. והאי שעוה צ"ל דהכינו לתשמיש מאתמול דאל"כ אסור בלא"ה משום מוקצה דלאו כלי הוא".

וכדברי המג"א נפסק גם במשנה ברורה (ס"ק מה - מו).

מהם שצריך שלשה ושיפיקרנו דרך כלל לכל אדם, כגון שבא להפקיר איזה דבר שבידו מצד רצונו בלא שום סבה נודעת לנו.

ומהם שצריך דבור ואמירה אלא שנעשה אף ביחיד, והוא כל דבר שסבת הפקרו נודעת בו אם מצד שמירת נדנוד עבירה כגון נר וגיגית לבית שמאי או שמירת פחיתות מעלתו כגון מעשה של ר' ישמעאל שהזכרנו, ויש במין זה זה שבטול בלבו נעשה כאמירה והוא בטול חמץ מתוך חומר הענין דמי הוא ומפקיר אף במחשבה [נראה שצ"ל שמתוך חומר הענין מפקיר אף במחשבה], והרבה מפרשים כן בגיגית ונר וקדרה לב"ש.

והשלישי שהוא הפקר מן הסתם לכל אדם אם מצד שימאס הדבר ולפחיתותו אם מצד הדברים שהזכרנו וכל אחד נדרש לפי ענינו כמו שהארכנו בדברים אלו בשני של מציעא (לא א)".

ומתוך דברי המאירי הללו אפשר לתרץ שדעת השולחן ערוך בהלכות שבת נסמכת על דעת המאירי ואף נפסק כן להלכה וא"כ אין צורך לדחוק שכל תקנת השו"ע היתה דווקא אליבא דהרא"ש וכדי להנצל מאיסור דאורייתא. ולפי דבריו גם בחמץ לא צריך הפקר בפני ג' ואפילו אין צורך שיוציא מפיו ודי בהנחת החמץ במקום מדבר.

ד. הערמה באיסור דרבנן

אלא שעדיין נשאר לדון אם כוונתו לזכות בחמץ אחר הפסח אינה פוסלת את ההפקרה מצד הערמה.

בתלמוד בבלי (שבת קלט ב) למדנו בדיני הערמה: "אמר רבה בר רב הונא, מערים אדם על המשמרת ביום טוב לתלות בה רמונים, ותולה בה שמרים. אמר רב אשי, והוא דתלה בה רמונים. מאי שנא מהא דתניא מטילין שכר במועד לצורך המועד, שלא לצורך המועד אסור, אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים, אף על פי שיש להן ישן

הערמה משא"כ בשכר דאיכא דניחא ליה בחדש טפי מן הישן, ובפ"ק דביצה (זב) גבי עירובי תבשילין אמרו ואם הערים אסור ואמרינן דהחמירו רבנן טפי ממזיד, ובפרק כל כתבי הקדש (שס) איכא פלוגתא דתנאי בהערמה, וכן במסכת משקין, והטעם בכל זה לפי שאין כל ההערמות שוות ולא כל הענינים ושעות שוות בדבר זה".

ה. הערמה בהפקרת חמץ

ובענין הערמה בהפקרת חמץ יש דיון.

האו"ז (סי' רמו) כתב שמוותר להפקיר חמץ קודם שעה שביעית ע"מ לזכות בו אחר הפסח ושרי אפילו באכילה. והביא ראיה לדבריו מהירושלמי מסכת שביעית (פ"ט הל' ד), "ר"ג אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן הבית תני והלכה כדבריו חזקיה אמר וכו' אתא שאול לר' יאשי' א"ל חמי לך תלתא רחמין ואבקרנה קומיהון קפודקאי דצפרין שאלון לר' אמי כגון דלית לאולן עמא רחום ולא שאיל שלם היך צורכה מיעבד א"ל כד תחמון רגליא צללא תיהוון מפרק ליה לשוקא ומבקרין ליה וחוזרין וזכין ביה". ופי' ר"ש משאנ"ץ צ"ל (שביעית פ"ח מ"ט) "קפודקאי בני אדם קפדנים שלא היו להם אוהבים ואם יפקירו יזכו בהם ולא יחזירו להם והורה להם ר' אמי דכשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואח"כ יזכו הא למדת שהמפקיר על מנת לחזור ולזכות הוי הפקר אף על פי שיחזור ויזכה בו" ע"ש.

ורמ"א הביאו בדרכי משה (או"ח ס' תמה סע' א) וכתב עליו דקולא גדולה היא ושאין לסמוך על דבריו, ועוד שגם האו"ז חזר בו משמועתו.

ומובא על דין זה במשנה ברורה (סי' תמה ס"ק יח) "אלא יבערנו, והאחרונים חולקין ע"ז דאם הפקירו וזרקו למקום הפקר קודם זמן האיסור שוב אין עליו חובת ביעור כמ"ש

מאידיך גיסא מצאנו גם חומרא בהערמה. במסכת ביצה (זב) למדנו "אבל מבשל הוא ליום טוב, ואם הותיר, הותיר לשבת, ובלבד שלא יערים. ואם הערים אסור. אמר רב אשי: הערמה קא אמרת, שאני הערמה דאחמירו בה רבנן טפי ממזיד".

וכתבו על זה בתוס' (ד"ה ובלבד) "ובלבד שלא יערים פרש"י בשתי קדרות שיאמר אני צריך להזמין אורחים או יבואו לי אורחים אבל בקדרה אחת מותר להערים ולהרבות דהא חזינן לעיל דאפילו מיום טוב לחברו שרי בכך. ואם תאמר מאי שנא מההיא דרב אדא דמערים ומלח גרמא גרמא וי"ל דשאני התם דהוי עבוד אוכלין בעלמא ומשום שמחת יום טוב התיירו דאי לאו הכי חייש שמא יסריח הבשר וממנע ולא שחיט אבל הכא מיירי בבשול דחמור וגם היה יכול לעשות תקנה על ידי עירובי תבשילין מבעוד יום".

ובשולחן ערוך (או"ח סי' תקכו סע' כד) נפסק "אם הערים לבשל ב' קדרות לצורך היום, והותיר אחת לצורך מחר, אסור לאכלה".

וקשה הדבר והלוא גם דיני עירוב הם מדרבנן? ועוד שיש גם סוג של הערמה דשריא לכתחילה לכל אדם כמובא בביצה (יאב) שמערים אדם ומולח גרמא גרמא אע"ג שאין צריך אלא לחתיכה אחת?

וכתב על ענין זה הריטב"א (שבת קלט ב ד"ה כתבו התוס') "כתבו התוס' אין למדין דבר מדבר לענין הערמה, כי לא כל הערמות שוות, דאיכא הערמה דשריא לצורבא מרבנן בלחוד כי הכא, ואיכא דשריא לכו"ע כההיא דמסכת יום טוב (יאב) דאמר רב יהודה מערים אדם ומולח כמה חתיכות ואף על פי שאינו צריך אלא לחתיכה אחת, ואיכא הערמה דאסורה כדתניא בפרק כל כתבי הקדש (שבת קיז ב) הציל פת נקיה לא יציל פת הדראה, משום דפת נקיה לכו"ע חשיבא טפי מפת הדראה ולא שייך בה

ס"ל דמדאורייתא הוה הפקר גמור אלא שחכמים חששו לערמה כיון שאינה מפקירה לחלוטין ולענין שבת לא חששו לערמה" [עכ"ל המשנה הלכות].

ו. סיכום

נראה לי שבציוור קיצוני כמו שהעמדתי אין להקל כלל וכמו שגם הדרכי משה החמיר שלא לסמוך על דברי האו"ז. אבל אם באמת ובתמים התכוון להפקירו על דעת שלא לזכות בו ואין בו הערמה נראה דשרי בדיעבד אע"ג שהפקירו בליבו בלבד ושלא כמו שכתב המשנה ברורה שם שמצריך להוציאו בפיו. וכל זאת על פי דברי המאירי במגן אבות וכמו שמובא במאמר.

לסימן תלג* [ויש מצדדין לפרש דגם דעת השו"ע כן הוא אלא דמירי בגווני אחריתא עיין במ"א וח"י ושי"א] אלא דאפילו אם הניחו במקום המופקר לכל צריך שיפקירו לגמרי בפיו ובלבו ולא יהיה בדעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור כל זמן שלא זכה בו אחר".

ועל כל פנים רואים שגם המשנה ברורה לא התיר בהייתה כוונתו לחזור ולזכות בו לאחר הפסח.

וכן מצאתי שבשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' צח) דן לגבי ההבדל בין הפקר בשבת לבין פסח ואע"ג שבשניהם כוונתו לחזור ולזכות וז"ל, "ולא דמי למפקיר בהמתו בשבת בלבדו וג"כ דעתו לחזור ולזכות בו בלילה ואפ"ה הוי הפקר דהתם לא התירו ז"ל אלא כיון שא"א באופן אחר ולא התירו לכתחלה אלא בשכבר הבהמה ביד גוי שא"א בע"א דמהאי טעמא נמי מועיל הפקר שלא בפני ג' ודלא כסמ"ק שמתיר לכתחלה ע"י הפקר שלא בפני ג' דמסתמא מפקירה בלי ערמה כדי להפקיע מעליו איסור שבת כמה שכתבו התוס' שבת (יח ב) ולסברא זו גם בחמץ מועיל הפקר לכתחלה שלא בפני ג' דלא חיישינן לערמה כמ"ש.

אבל אנן סמכינן אסברא זו אלא היכי דא"א בענין אחר כמ"ש תוס' שם וכ"כ הרא"ש ולזה הסכים הב"י וכל האחרונים סי' רמו. אבל בעלמא גזרו שלא הוה הפקר גמור עד שיזכה בה אחר כמבואר בשו"ע חו"מ סי' רעג (סע' ו) ועיין נדרים (מד א) בפ"ה המפרש והרא"ש בשם הרא"ם ובר"ן שם ומדברי הרא"ש והר"ן שם משמע דאפשר דמדאורייתא לא הוה הפקר גמור והסמ"ק

(א) הערת העורך: עיין מנחת חינוך מצוה ב אות כב בעניין זה. י.ק.

הרב אביאל ניסים כהן שליט"א מאברכי בית מדרש גבעת אסף

תערובת חמץ בתבלינים

בפסח אסור במשהו? [עד כאן מהבניין אב].

והנה, אם יש בתבלינים חמץ, האדם עלול לעבור על איסור משהו חמץ תוך מחשבה שמאחר וניקה את ביתו מחמץ, עשה פסח כהלכתו, ולא היא.

נראה בעז"ה במאמר את גדר משהו חמץ בפסח, וכמה מדיני תערובות. ולהבין על מה עוברים אם בכלל על תערובת זו.

א. איסור משהו חמץ בפסח

הגמרא בפסחים (כט ב) מביאה מחלוקת משולשת בדין תערובות חמץ בפסח:

אמר רב: "חמץ בזמנו (בפסח), בין במינו בין שלא במינו - אסור. שלא בזמנו (אחרי פסח), במינו - אסור, שלא במינו - מותר".
הגמרא מסבירה שחייבים להסביר שרב מדבר על משהו חמץ, מזה שהוא מתיר שלא בזמנו שלא במינו, שהרי אם מדובר בנותן טעם למה להתיר". וטעמו של רב הוא משום שהוא סובר כר' יהודה שמין במינו במשהו, ובפסח גזר על שאינו מינו ממינו.

שמואל אמר: "חמץ בזמנו, במינו - אסור, שלא במינו - מותר. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - מותר". שמואל סובר גם הוא כרבי יהודה, ולכן במינו במשהו אסור. אך לא גוזר על שאינו מינו אטו מינו. ומתיר אחרי פסח הכול, כי סובר כרבי שמעון שמתיר כל תערובת אחרי פסח.

שאלה

תבלינים שמעורבים בהם מחמשת מיני דגן, האם שייך בהם ביטול לפני הפסח? השאלה נדונה כבר בשו"ת בנין אב לראשל"צ הגר"א בקשי דורון שליט"א (ה"ד סי' כג) וכך ביאר את השאלה:

"נשאלנו אודות התבלינים הכשרים לפסח, על אף שהתבלינים נבדקים ונטחנים בהשגחה מיוחדת מחשש לחמץ, המפקח על הכשרות לא הסתפק בבדיקה ושלח את התבלינים לבדיקת מעבדה, בבדיקה התברר שיש אחוז מזערי בתבלינים מסוימים שמקורו מחמשת מיני דגן, לאור תוצאות הבדיקה במעבדה ביררו גרגירי התבלינים בירור אחר בירור ונמצאו גרעיני שעורה בין התבלינים, כיון שהדבר נתגלה לאחר יצור כמות גדולה ששווקה ככשרה לפסח, נזקקנו לשאלה מה דין התבלינים שהוכשרו לפסח וכיצד לנהוג להבא.

בקשתי לברר על אתר מה עושים בשאר בתי החרושת לתבלינים, האם מודעים לבעיה, וכיצד מכשירים התבלינים לפסח, והתברר שמלבד מקומות שבהם כמות היצור קטנה ושם בוררים את הגרעינים הנטחנים ביד, במקומות הגדולים בדרך כלל התבלינים נטחנים מבלי בירור שהכמות מכילה גרעיני תבלינים בלבד, כך שהבדיקה אין בה כדי להבטיח שלא יתערבו גרעינים מחמשת מיני דגן, וגם במקומות שבוררים ביד, כיון שכמות השעורה מזערית, הבירור אין בו כדי להבטיח שלא ישאר משהו חמץ, והשאלה אם יש להכשיר התבלינים לפסח, לפי שחמץ

(א) יוצא שכל פעם שאנו אומרים שמותר זה רק אם יש ששים נגד האיסור. אך אם יש טעם ודאי אסור.

בדרכי משה (שם ס"ק א) מוסיף שאם יש לנו ספק על דין זה של משהו בפסח נסמוך על דעת השאלות שמתיר אם יש 60 מול החמץ. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תמוז ס"ק ב). ובשו"ת יביע אומר (ח"ב אר"ח סי' כג ס"ק יא) מצרף ספק זה לעוד ספק להקל³.

[ובשאלה מדוע להחמיר לאסור במשהו דווקא בחמץ בפסח, ביאר רש"י (פסחים שם ד"ה שלא במינו) שמחמירים בפסח משום שבפסח חמץ אסור בכתו. ומקשה שהרי יש עוד דברים בכתו שלא מחמירים? ומתרץ שחמץ לא בדלים ממנו כל השנה לכן מחמירים יותר.

מאידך, הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה) כתב שמחמירים משום שחמץ, זה דבר שיש לו מתירים.

ועוד פסק מרן (סי' תמוז סע' ג) שאם נתן טעם בתוך הפסח אפילו משהו אסור. וז"ל "חטה שנמצאת בע"פ בתרנגולת מבושלת, מותר לבטלה בס'. אבל אם חממו התרנגולת בפסח

רבי יוחנן אמר: "חמץ בזמנו, בין במינו ובין שלא במינו - אסור בנותן טעם (שיש פחות משישים נגד האיסור). שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - מותר". רבי יוחנן סובר כחכמים שבין במינו בין שלא מינו בנותן טעם, ולכן רק בנותן טעם אסור בפסח. ומתיר אחרי פסח הכול, כי סובר גם כרבי שמעון.

ומסיימת הגמרא "אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - אסור במשהו, כרב. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - מותר, כרבי שמעון. ומי אמר רבא הכי? והאמר רבא: רבי שמעון קנסא קניס, הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא! הני מילי בעיניה, אבל על ידי תערובת לא. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: כי הוינן בי רב נחמן, כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא, אמר לן: פוקו וזבינו חמירא דבני חילא".

להלכה כתב הטור (סי' תמוז סע' א) "חמץ בפסח הסכימו רוב המפרשים שאוסר תערובתו בין במינו בין שלא במינו במשהו חוץ מבשאלות שפוסק בנותן טעם (בשישים) ואין נוהגין כן".

ובשו"ע (סי' תמוז סע' א) פסק "חמץ בפסח אוסר תערובתו בין במינו בין שלא במינו, במשהו, אפילו בהנאה". והוסיף רמ"א "וצריך לשרוף הכל, ולא סגי בפדיון דמי החמץ ולמכור השאר. מיהו כלים שנתבשל בהם, מותרים לאחר הפסח ואין צריכין שבירה או הגעלה".

ומוסיף השו"ע "ודין תערובתו כדין שאר התערובות, אלא שמה שאוסר בשאר תערובות פחות מס' אוסר בחמץ במשהו. אבל אם בשאר תערובות לא היה צריך ששים אלא קליפה או נטילת מקום, אף בחמץ כן. שחם בחם בלא רוטב די בקליפה כשאר איסורים. וכן אם נגע ככר חמץ בככר מצה ושניהם חמין ואין שם דבר המפעפען, לא אסור אלא מקום מגעו בלבד לפי שאינו מבליע יותר".

(ב) **הערת ראש הכולל:** יש להעיר שנחלקו הפוסקים מתי וכיצד אנו מצרפים את שיטת השאלות, דהנה בשו"ת הרמ"א (סי' כח) ובשו"ת משאת בנימין (סו"ס סט) משמע כמש"כ ידיד הרב הכותב שליט"א דכל שיש צד נוסף או ספק נוסף להקל סומכים על שיטת השאלות, וכ"כ בשו"ת יבי"א וכמו שהביא הרב הכותב. וע"ע במג"א (סי' תסז ס"ק לג) ומאידך עי' במג"א (סי' תמוז ס"ק מא) ויש ליישב ואכמ"ל.

איברא שהחק יעקב (סי' תמוז ס"ק א) כתב בנ"ד "ומ"מ למעשה נראה מדבריהם שאין סומכין על זה אא"כ דאיכא **עוד הרבה צדדים להקל**", ועיי"ש בחק יעקב שרצה לדייק שזו גם כוונת הרמ"א והמשאת בנימין. וכ"נ שהיא דעת רוב הפוסקים שכ"כ הבאה"ט (סי' תמוז ס"ק א), הגהות מעשה רוקח על השר"ע (סי' תמוז סע' א), פרמ"ג (משב"ז סי' תמוז ס"ק יט ד"ה אמר הכותב), משנ"ב (סי' תמוז ס"ק ב) וס"ק טו ובשעה"צ ס"ק כ) וכ"כ עוד פוסקים. **ג.ב.**

שנראה מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ב) שסובר שחוזר וניעור משום שסובר שחמץ זה דבר שיש לו מתירים, וכן הרי"ף אבן גיאת. ורבינו ירוחם כתב שהוא דעת הרשב"א, ועוד מהגאונים.

להלכה פסקו מרן ורמ"א (סי' תמז סע' ד) "אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בס', אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. הגה: ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח. ומיהו בדבר יבש שנתערב או שיש לחוש לתערובת, כגון פת שנפל ליין אף על פי שנטלו משם, אסור בפסח דחיישינן שמא נשארו בו פירורין ונותנין טעם בפסח".

יוצא שמרן ורמ"א פסקו שלא אומרים חוזר וניעור. אך בדבר יבש רמ"א חשש למשהו ולכן מחמיר.

אך צריך להדגיש שאפילו שלא אומרים חוזר וניעור, אם בישל בתוך הפסח בין אם בוטל חד בתרי ואפילו שבוטל בשישים לפני פסח, התבטיל יהיה אסור. משום שהוא יתן טעם בפסח.

מקור לדין זה רואים ביו"ד (סי' קט סע' ב), שרואים שם שאפילו שחד בתרי בטיל אם בישל ואין שישים אסור הכל משום שנתן טעם (כך כתב מ"א סי' תמז ס"ק יא).

חשוב לדייק שלדון בדין חוזר וניעור בתערובת זו של חמץ בתבלין, אפשר להתחיל רק לסוברים שקמח שהתערב בקמח נחשב לח. כמו שהביא הב"י (סי' תמז) בשם תרומת הדשן שקמח בקמח שמתערב יפה מקרי לח בלח.

ד) **הערת ראש הכולל:** אמת שרוב הפוסקים ביארו ברמב"ם דס"ל שחמץ חו"נ אך יש שחלקו בזה, עי' למשל בהגהות בית דוד על הטור (בטור מהד' המאור עמ' עב ס"ק 4) שכתב כמה ראיות חזקות שגם הרמב"ם ס"ל שחמת אינו חו"נ. **ג.ב.**

בעוד שהחטה בתוכה, חוזרת ליתן טעם בתוכה בפסח והוי במשהו".]

יוצא לפי האמור לעיל, שהתבלין הזה שמעורב בו חמץ, אם נשתמש בו בפסח ייתן טעם משהו בתוך פסח ולכן יאסור לנו את כל התבטיל.

ב. חוזר וניעור

אלא שנשאר לדון עוד בדין חוזר וניעור שהרי החמץ בתבלין נתבטל קודם הפסח בשישים².

נחלקו בתערובת חמץ לפני הפסח שיש בה שישים מול החמץ, כך שבדיני שאר תערובות האיסור בטל. האם גם פה נגיד שהאיסור בטל לפני הפסח ומותר, ואז שנכנס פסח כבר אין פה חמץ כלל. או שכשנכנס הפסח הוא חוזר וניעור.

כתב הרא"ש (פרק כל שעה סי' ה) "חמץ משש שעות ולמעלה הרי הוא כשאר איסורין ובטל בשישים ומותר אף בפסח כיון שנתבטל קודם הפסח". וכמותו פסקו המרדכי (רמז תקנד), הגהות מיימוניות (דפ' קושטא הל' חמץ ומצה פ"ד הל' ח), סמ"ג (לאוין עח) תרומת הדשן (סי' נה), וכן סבר הטור (סי' תמב), שאחרי שהביא את סברת רב נטרונאי שאוסר יין שהיה שם חיטה לפני פסח כתב וז"ל, "ואני תמה למה אסרו היכא שנתערב קודם הפסח שהרי כבר נתבטל בס' ורי"ף פסק כחכמים שאין לאו לא בתערובת חמץ ולא בחמץ נוקשה אלא איסור דרבנן ולפי זה מותר לערבו בתחלה לפני הפסח ולהשהותו עד לאחר הפסח ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל".

את שיטת החולקים שסוברים שחמץ שנכנס פסח חוזר וניעור הביא הב"י (סי' תמז). שכתב

ג) נראה שלא שייך להגיד שיש כל כך הרבה חמץ בתוך התבלינים ואין שם שישים, שהרי אז הוא היה פוגם בטעמם של התבלינים.

ג. האם היתר בהיתר בטל

בשו"ת החת"ס (או"ח סי' קז) כתב שהסוברים שחמץ בפסח אינו חוזר ונייעור טעמם שחמץ שמו עליו ואם כן קודם הפסח שם איסור עליו וחל עליו דין ביטול קודם הפסח. והסוברים חוזר ונייעור ס"ל דחמץ היתרא מקרי והיתר בהיתר לא בטל, וכשמגיע פסח אינו מתבטל דחמץ בפסח במשהו.

אבל בנדון דידן המציאות שונה, שהדגן שבתבלין קודם הפסח הוא היתר גמור, שהרי לא נתחמץ (באופן שלא נרטב בתהליך הייצור), ורק בפסח כשנותן התבלין בתבשיל מחמיצה שבולת השועל ואז דינו במשהו, ובמה יתבטל?

הרב חננאל כהן במאמרו (בספר ויען שמואל סי' כא^ה) מביא הרבה ראשונים כמו הראב"ד התרומה, האו"ז ועוד, שסוברים שלא אמרין חוזר ונייעור, וגם שחמץ לפני הפסח היתרא מקרי. ועוד מביא את האו"ז (ע"ז סי' ער) שכתב שזה לא קשור אחד בשני בכלל, ושהיתר בהיתר בטל. ומביא שם שתי ראיות: א. שרואים שתוחב כף חולבת בקדירה של מים ויש במים שישים, החלב שיצא מהכף בטל. ב. מזה שחמץ קודם הפסח בטל, שאם לא היה בטל היה אסור במשהו אף שנכנס פסח.

אך הנודע ביהודה (או"ח סי' עב) דן באבקת סוכר שיש חשש שנתערב בה קמח. ומסביר שקמח בקמח זה יבש ביבש. וגם חולק שם על האו"ז בדין ביטול היתר בהיתר ומתריך את שתי ראיותיו: א. זה שהכף החולבת בטלה בשישים מים, זה לא שבטלה, אלא שלא איכפת לנו אם המים האלו עכשיו יפלו לבשר. ב. החמץ באמת לא בטל הרבה לפני הפסח אלא ביטולו הוא משעה שישית שיש עליו שם איסור, אך עדיין אין איסורו

(ה) מובא בכתבי יד בפרוייקט השו"ת מתחת הכותרת חוזר ונייעור.

במשהו. ועוד מסביר הנודע ביהודה שאם יכין את הסוכר הזה בפסח עצמו אז בתוך החג הוא מתחמץ וקונה שם חדש, ובזה כולי עלמא סוברים חוזר ונייעור.

יוצא שלסוברים שהיתר בהיתר בטל, התבלינים יהיו מותרים בפסח. אך לסוברים שהיתר בהיתר לא בטל אז יהיה אסור להשתמש בתבלינים אלו בפסח משום שהם מחמיצים בתוך הפסח ונהפכו לאיסור שאוסר אפילו במשהו, כמו שראינו בתחילת המאמר.

בשו"ת בנין אב (ה"ד סי' כג) מביא את קושיות הנודע ביהודה על האו"ז, ומסביר שלכאורה באמת לא דומים איסורי בשר וחלב וצמר רחלים בצמר גמלים, לאיסור חמץ לפני פסח. שהרי עליהם חל איסור לערבם מה שלא חל כלל על היתר שעוד לא החמיץ. ולכן אין אפשרות ללמוד מהם לחמץ. אך מביא את דברי הגר"ש שקוף (שערי יושר ש"ג פ' כב) שמתריך שצמר רחלים וגמלים כן דומה לחמץ לפני הפסח, משום שאין איסור לערבב את סוגי הצמר השונים, אלא האיסור ללבוש אותם כן מעורבים.

וכך פסקו מרן ורמ"א בשו"ע (סי' תמז סע' ד) "אם נתערב החמץ קודם פסח ונתבטל בשישים אינו חוזר ונייעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. הגה: ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח, מיהו בדבר יבש שנתערב או שיש לחוש לתערובות כגון פת שנפל ליין אע"פ שנטלו משם אסור בפסח דחיישינן שמא נשארו בו פירוורים, ונותנין טעם בפסח".

משמע שמרן פוסק שאין חוזר ונייעור וגם שקמח זה לח בלח וכן רמ"א יתיר פה בתבלינים למרות שהוא סובר יש חוזר ונייעור ביבש. משום שהוא סובר שקמח זה לח בלח שהרי פסק (בס"י תנג סע' ג) "אם לא ביררו החיטים מאכילת עכבר אין בכך

מצאנו לכך מקור, מידי ספיקא לא נפקא".
ואז ע"י צירוף ספק זה נצרף את סברת
השאלות שסובר שחמץ בפסח בטל
בשישים גם בתוך הפסח. כמו שכתב בד"מ
(הנ"ל) שכשיש צד להתיר נסמוך אדברי
השאלות.

אך לפי הסבר המשנה ברורה (סי' תמז ס"ק
ג) לסברת הרמ"א שמחמיר בחוזר וניעור
יבש, לא יהיה ברור אם פה בקמח רמ"א
יתיר. שהרי מסביר שהחומרה היא משום
שהחמץ בעין, ובתבלינים הקמח בעין.
ועוד טעם מביא המשנה ברורה (שם ס"ק
לז) שהחשש הוא שהחמץ יתן טעם בתוך
הפסח, וגם לפי טעם זה אולי רמ"א לא
יתיר פה, משום שהקמח יתן משהו טעם
בתבשיל ויהיה אסור.

אך אם נסביר שהקמח המעורב בתבלינים
כבר לא נראה בעין, וגם לא יתן טעם משום
שטעם התבלינים חזק וביטל את טעם
הקמח עוד לפני הפסח. אז גם רמ"א יתיר
משום חוזר וניעור כמו לח בלח.

ודעת מרן אם הוא יתיר תערובת תבלינים
זו או לא, תלוי במחלוקת החת"ס והנודע
ביהודה בביטול היתר בהיתר. שלסברתו
של החת"ס יהיה מותר בידעבד (שאלו
התבלינים שיש לו) ולנודע ביהודה יהיה
אסור.

אך בשביל לצאת לדעת כל השיטות בדיעבד,
יכול לפני הפסח להרטיב קצת את התבלינים
ואז אם יש בהם חמץ הוא יחמיץ לפני פסח
ויהיה מותר בפסח על ידי ביטול, ולא חוזר
וניעור.

כלום. הגה: וכן אם לא ביררו ממנו אותו
דגן שצמח, מיהו צריך לראות שאין בו כל
כך שלא יהא שישים כנגדו מן ההיתר". יוצא
שאם יש שישים אפילו לכתחילה אפשר
לטחון החיטים, לפי שקמח בקמח מיקרי
לח בלח שאינו חוזר וניעור.

מזה שמרן לא מצריך לברור את החיטים
שאכל העכבר אין אפשרות להוכיח, משום
שאולי הוא מתיר כי הוא סובר שרוק העכבר
לא מחמיץ. אך את סברת רמ"א אפשרי
ללמוד מפה משום שהוא ממשיך וכותב על
הדגן שצמח שלא בררו, וכתב שלא אוסר.

וכך מסביר במשנה ברורה (שם ס"ק יז) "אף
שדגן שצמח מחמת לחלוחית הארץ הוא
חמץ גמור, מכל מקום כשלא ברר אין לאסור
לפי שמתבטלין בתוך החטים הכשרים,
ומותר לטחון הכל ביחד. והסכמת הרבה
אחרונים דמותר לאפות אפילו בפסח, ואף
דבפסח אסורו במשהו, כבר נתבטל קודם
פסח בשישים, וקמח בקמח מקרי לח בלח
ואינו חוזר וניעור. מיהו, בעל נפש יחמיר
לעצמו לאפות קדם פסח כשיש מצמחים".
ובשער הציון מסביר שזה לא מקרי מבטל
איסור, משום שאין כוונתו לבטל.

ולכן יש לדייק שיהיה מותר רק אם
התבלינים טחונים דק דק!

ועוד סברה להתיר בדעת רמ"א מביא בספר
בנין אב (שם ס"ק ג) מתוך הסברם של המקור
חיים ושערי יושר על רמ"א למה מחלק
בדין חוזר וניעור בין לח ליבש. והסברם
הוא שלח בלח שהוא נעשה כמקשה אחת
סביר שלא יבא לידי חימוץ כלל, שהרי חמץ
בפסח אוסר במשהו אבל לא מצינו שכל
משהו מחמיץ, ואולי רק חיטה בתרנגולת
מחמיצה אך גרגיר של חמץ לא מחמיץ.
ע"כ. אך סברה זו קשה למה שלא יחמיץ
הגרגיר אפילו שהוא קטן? אולי בגלל קושי
זה מסיים בעל בנין אב שם כך "כיון שלא

ד. להלכה

נביא את הפסיקה של הבנין אב (שם) לרבני ישראל¹:

לכבוד

רבני ישראל די בכל אתר ואתר

שלום רב

מבדיקה שנערכה במפעלים השונים בפסח הקודם התברר כי חלק מהתבלינים כגון חבה סודה (קצח), חילבה, חרדל, כוסברה, וכמון מגיעים למפעלים כשהם מעורבים בכמות לא מבוטלת של חיטה שנטחנת ומגיעה למוצר הסופי ככשרה לפסח, על מנת למנוע מצב זה הוחלט:

א. לא ימכר כלל חילבה טחון. חילבה גולמי, גרגירים, ילווה בכיתוב "עלול להכיל גרגירי חיטה יש לברור לפני השימוש".

ב. כוסברה גרגירים תלווה בכיתוב "עלול להכיל גרגירי חיטה יש לברור לפני השימוש".

ג. כמון גרגירים ילווה בכיתוב "עלול להכיל גרגירי חיטה יש לברור לפני השימוש". טחינה בכשרות רגילה בלבד יקלטו כמון רק ברמה 1% שינופה 3 פעמים בנפה צנטרפוגלית חשמלית 12 מ"ש ולאחר מכן יבדק מדגם של אחוז אחד ובמידה ותימצא חיטה יחזור תהליך הניפוי על עצמו.

ד. פלפל שחור ינופה במכונת ניפוי ויאושר אח"כ גם בכשרות למהדרין.

ה. מפעל שאין ברשותו נפה חשמלית צנטרפוגלית יוכל לרכוש תבלינים ממפעלים שברשותם נפה כזאת ובתנאי שכל משלוח ילווה בתעודת כשרות נילוות ועליה חותמת "נופה ונברר ע"פ נהלי הכשרות של הרה"ר לישראל בהשגחת הרבנות המקומית".

ו. קצב הברירה הידנית לא יעלה על 10 ק"ג לשעה למשגיא.

ונכון לכתחילה לשטוף היטב התבלינים ולשרותם במים, כך שגם אם יצמאו שעורים בודדות, יחמיצו לפני פסח, ואז בודאי יהיה ככל חמץ שלפני הפסח שבטל, ולא יחמיץ בפסח עצמו.

והנה בפסח עצמו נשאלתי ע"י מי שמהדר וקנה גרגירי כמון שטוחן בביתו מטעמי כשרות, ובפסח עצמו מצא שעורה מבוקעת לאחר ששטף התבלינים, ובא בשאלה, ואסרתי לו הכמון כולו, כיון שחמץ בפסח במשהו, והכמון דבר חריף הבולע, ועל כן מלבד ההוראות לבתי החרושת והאריזה הטוחנים לפני פסח, יש להזהיר הקונים גרעיני תבלינים לטחינה בפסח שיבררו היטב הגרעינים כדרך שבוררים אורז על מנת שלא להכשל באיסור משהו בפסח.

(1) הערת ראש הכולל: ע"ע בזה בשו"ת שמע שלמה לראשל"צ הגר"ש עמאר שליט"א (ח"ה סי' ד). ג.ב.

הרב חנניה גטצ'ו סהלו שליט"א מאברכי בית מדרש גבעת אסף

שיעור מיל בהלכה

משמר והיום מלאכה". מתוך דברי נחמיה בן חכליה (נחמיה ד טו - טז), מבואר, כי הלילה מתחיל מצאת הכוכבים "ואנחנו עושים במלאכה, וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים. והיו לנו הלילה משמר, והיום למלאכה". מבואר כי צאת הכוכבים, הוא זמן הפסקתם ממלאכה.

עוד שם בגמ' אמרו "זה הכלל: דבר שמצותו ביום כשר כל היום. דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה".

רש"י (שם ד"ה וכולן) על המשנה פירש, דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאיין בו צריכיין להמתין עד הנץ החמה. וכן פירש רע"ב (מגילה פ"ב מ"ד) שמדברי נחמיה משמע שעלות השחר הוא תחילת היום, "ולא אמרו עד הנץ החמה אלא כדי לצאת מספק לילה, לפי שאין הכל בקיאיין כשיעלה עמוד השחר".

ובמסכת שבת (לה ב) מבואר שהלילה מתחיל בצאת הכוכבים ולא בשקיעה, שכן "אמר שמואל כוכב אחד יום, ב' בין השמשות, ג' לילה". וברור שלשיטת שמואל הלילה הוא רק בצאת הכוכבים.

עוד ראייה בזה ממה שפסק מרן בש"ע (סי' תקסב סע' א) לגבי כל תענית שלא שקעה עליו חמה, דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים. והסיף על זה הרמ"א "דהיינו שיראו ג' כוכבים בינונים או שהלבנה זורחת בכח ותאיר על הארץ".

ובאמת שכן מפורש ברמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"ד) שכתב "משתשקע החמה עד שיראו

פתיחה

כתב בספר סדר זמנים בפתיחה (אות ב): "וכדי לבוא לביאור הדברים וישוב הספיקות, אקדים הקדמה אחת כללית לבאר ענין שיעור היום והלילה, אשר בתקופת ניסן ותשרי שהיום והלילה שוים י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה, היאך הם נחשבים אם מעלות השחר עד צאת הכוכבים או מנץ החמה עד שקיעתה, שרבו בזה המחלוקת בין הראשונים, שדעת רוב הפוסקים הראשונים שנחשב מנץ החמה עד השקיעה, שבזה נשתווה היום עם הלילה. (ודעת התוס' מוכח בכמה מקומות שנחשב מעלות השחר עד צאת הכוכבים) וכן דעת הרבה מהאחרונים וכן הכריע הלבוש (ס' רסז סע' ב), והשיג הלבוש שם על התרומת הדשן".

אשתדל במאמר זה ללכת בדרך זו, לסדר את השיטות השונות בדין זמני היום והלילה ולהביא את הכרעת הפוסקים בזה.

א הגדרת יום ולילה

במסכת מגילה (כ ב) שנינו "וכלן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". ומקשה הגמ' "מנהני מילי? אמר רבא דאמר קרא ויקרא אלהים לאור יום, למאיר ובא קראו יום. אלא מעתה, ולחשך קרא לילה, למחשיך ובא קרא לילה? הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא! אלא אמר רבי זירא, מהכא: ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואומר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. מאי ואומר? וכי תימא משעלה עמוד השחר לאו יממא, ומכי ערבא שמשא ליליא, ואינהו מקדמי ומחשכי, תא שמע והיו לנו הלילה

ב. עלות השחר והנץ החמה

עד כה הוכחנו שיום מוגדר כל זמן שהשמש לא שקעה ולילה מוגדר כשיוצאים ג' כוכבים. ועוד ראינו שיש זמן הנקרא בין השמשות שהוא בין השקיעה לצאת ג' כוכבים, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה.

ועתה נברר מהו הגדר ההלכתי של עלות השחר. כאמור לעיל המשנה במסכת מגילה (שם) מונה מצוות שעשייתם ביום ומבארת שיום היינו מהנץ החמה, אלא שבדיעבד אם עשה מעמוד השחר כשר.

ופירש הר"ן (מגילה ז א בדפ"ר) "משום דיום ברור הוא בהנץ החמה אבל מדינא מצי סליק צפרא יממא הוא ומשום הכי כולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (מגילה שם) וכבר הבאנו לעיל שכ"כ רש"י.

הנה מוכח מהראשונים הנ"ל שעלות השחר ודאי יום אלא שאין הכל בקיאין בו ולכן צריכים להמתין עד הנץ החמה. היינו שאם עושים את המצוות התלויות ביום מעלות השחר יוצא בהם ידי חובתו בלי שום ספק.

אבל הרמב"ם (למשנה מגילה שם) פירש "וחשבנו את היום מעלות השחר לפי שנאמר בעזרא מעלות השחר עד צאת הכוכבים וקרא זמן זה יום והוא אמרו והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. וכל זה למי שעבר ועשה ובשעת הדחק, אבל לכתחלה אחרי עלות השמש".

ונראה שיש בזה מחלוקת. שזמן עלות השחר לפי פירש רש"י וסיעתו, הוא יום גמור לכל דבר ועניין אלא שחכמים חששו שאין הכל בקיאין בו ולכן גזרו להמתין עד הנץ החמה. אבל לפי פירוש הרמב"ם ניתן לומר, שעיקר יום הוא אחרי הנץ, אלא שבדיעבד הקלו חכמים להחשיב כבר מעלות השחר כיום.

שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודין בו להחמיר בכל מקום, ולפיכך אין מדליקין בו, והעושה מלאכה בין השמשות בערב שבת ובמוצאי שבת בשוגג חייב חטאת מכל מקום, וכוכבים אלו לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינוניים, ומשיראו שלשה כוכבים אלו הבינוניים* הרי זה לילה ודאי".

מאידך במקום אחר ברמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"ח הל' י) הגדיר באופן אחר את סוף היום, שכתב: "ומאימתי יתחייב כרת על אכילת הנותר, אם קדשי קדשים הם חייב עליהן מאחר שיעלה עמוד השחר, ואם קדשים קלים הם חייב עליהן משקיעת החמה של יום שני שהוא תחלת הלילה של יום שלישי".

ויש להסתפק בזמן שמתחילת השקיעה עד צאת הכוכבים – האם הוא יום או לילה, או שלדינים מסויימים נחשב יום ולאחרים לילה.

וכן מהאבן עזרא (בראשית א יח ד"ה ולמשול) שכתב: "יום התורה, משעת צאת השמש עד בואה, והלילה מעת ראות הכוכבים. וצדקו האומרים עפ"י שלשה עדים. ודע כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה שיראה כמו אור בעבים, וכן הבקר אור קודם זריחת השמש. ובצאת אור השמש ביום, ואור הלבנה בלילה, יבדילו בין האור ובין החשך".

מעתה תחילת היום הוא תיכף משעלה עמוד השחר בלא שום ספק כלל, כמובאר ברמב"ם, אבל לענין לילה, מתחילת השקיעה הוא בכלל הספק אם נחשב ליום או ללילה.

(א) יש לתת לב על השינוי בין לשון הרמב"ם ורמ"א ללשון מרן הש"ע. שהם כתבו כוכבים בינוניים והוא כתב כוכבים קטנים. ועוד חזון למועד.

והנה, מרן הש"ע מרא דארעא קדישא סתם (בסי' רסא סע ב) כרבינו תם, ומרן החיד"א בספרו ברכ"י (סי' רסא) כתב ליישב המנהג באר"י שנהוג לפסוק כהגאונים ומעיד "וכן נתפשט המנהג בעיר קדשינו ירושלים ת"ו וחברון ת"ו מזמן גדולי הדורות אשר לפנינו", וכן כתב בפשיטות הפרי חדש (סי' תרעב ס"ק א).

וכתב בפסקי תשובות (אורח חיים סימן רלג אות ת, הערה 48) "ואחרי מנהג זה נגדרו גם קהילות אשכנזים והסכימו לדיעה אחת לפסוק כהגאונים וכן נהג לפסוק הגר"ש סלנט זצ"ל כהגאונים בין לקולא בין לחומרא. ואחריו הגרי"מ טיקוצינסקי בלוחו וכל עורכי הלוחות בארץ ישראל, אלא שישנם חסידים ואנשי מעשה הנוהגים לעצמן להחמיר כרבינו תם עכ"פ במידי דאורייתא".

עוד כתב שם, שמותר להתפלל מנחה (שהיא מדרבנן) אף בזמן בין השמשות דר"ת, **וכל שכן בזמן בין השמשות דהגאונים**, שלשיטת ר"ת עדיין יום הוא וטעם הדבר הוא: **"שהמנהג הפשוט זה עידן ועידנים בין בקרב האשכנזים ובין בקרב הספרדים לנהוג כשיטת הגאונים"**. ולכן "נהגו להקל (עכ"פ בדיעבד למי שאיחר להתפלל לפני השקיעה) להתפלל מנחה בזמן בין השמשות דהגאונים, והיינו עד י"ג דקות וחצי אחר השקיעה, ובשעת הדחק יוכל לסמוך על כמה מגדולי הפוסקים אשר נקטו לחשב שיעור מיל 24 דקות, ולדבריהם משך זמן בין השמשות הוא 18 דקות מהשקיעה, ובצירוף שלדעת ר"ת עדיין לא הגיע זמן בין השמשות"³.

ב) **הערת ראש הכולל**: ובדעתי הפעוטה נתקשתי במה שראיתי רבים שמקילים בזה כדבר פשוט, ולענ"ד אין הדבר ראוי ונכון כלל להקל להתפלל מנחה בבהש"מ דר"ת וכמש"כ לקמן שהעיקר כשיטת הגאונים והגר"א ואין להקל כנגד דעתם. ועי' בהגהות

ג. הגדר ההלכתי של בין השמשות

ידועה מחלוקת הגאונים ור"ת, בזמן בין השמשות (עיין ב"י אר"ח סי' רסא), לכן לא נשוב עליה כאן, אלא נביא את מחלוקת פוסקי דורינו הלכה למעשה כיצד לנהוג.

בשו"ת דברי יציב (אר"ח סי' קיד) כתב: "ובגוף ההלכה אם כר"ת או כהגאונים, כבר פסק הב"י מרא דארעא דישראל באו"ח סי' רסא סע' ב כר"ת, ונמשכו אחריו גדולי הרבנים הספרדיים מהר"ח אבולעפיא, שבסו"ס חנן אלקים בתקנה ח' יצא בחרם חמור רח"ל שלא להקל נגד שיטת ר"ת כי איסור סקילה הוא, וכ"כ הגאון ר"ש לניאדו [הוב"ד בחנן אלקים דף קנא], והגאון מהר"ח אלפאנדרי בקונטרס קידושא דבי שמשא ס"א וחכמי זמננו הביאו חבל פוסקים מגדולי ספרד שפסקו כר"ת, והעיד הב"ח בתשובותיו בסי' קנ"ד שרוב המחברים תפסו פי' ר"ת להלכה ושכן מנהג כל ישראל עיין שם, וכ"כ המג"א בסי' רסא ס"ק ט-י ובסי' שלא ס"ק ב, וש"ב הרה"ק בדברי חנה האריך והרחיב בזה והביא כשבעים פוסקים ראשונים ואחרונים שהסכימו לשיטת ר"ת".

מאיךך בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' סב) כתב "בספיקא דיומא ובין השמשות, כי עלינו לסמוך ולנהוג בדרך כלל כשיטת הגאונים ואנשי ארץ ישראל מאז ומקדם לפני שנות דור, ולא משנה הדבר אם לאחר מיכן מחפשים ומוצאים עוד כמה וכמה דיעות רוא"ח דקיימה בשיטת ר"ת. וכפי שמצינו שקובע מסמרות בזה בספר הנודע בתי כהונה ח"ב סימן ד', אף כי לפי הספרים הנמצאים נראה שרוב הראשונים תפסו עיקר כסברת ר"ת, מכל מקום הואיל ובמספר הדורות מדור דור סוגיין דעלמא דלא כוותיה, אית לן למימר שמאז ומקדם גמרו רוב הראשונים דלא כר"ת אלא שלא זכינו לדבריה' בכתובים, וכענין מ"ש הרב מהריק"ו ז"ל בתשובה שרש נ"ד ענף ב' עיין עליו עכ"ל"ק".

התכונה, ואף ששאר המחברים לא כתבו מזה, הוא בשביל שלא ידעו, אבל על הגאונים הללו ראוי לסמוך בשביל חכמתם בכל החכמות" וכתבו בספריהם דשיטת הגאונים עיקר (הגר"א בביאורו בסי' רסא ס"ק יא וביו"ד סי' רסב ס"ק ט, והרב בסידורו סדר הכנסת שבת, ושניהם לטעם אחד נתכוונו כי דעת ר"ת הוא נגד החוש ומוכחשים מהמציאות וכו'), וגדולי הדורות מתקופתם ואילך חששו לשיטת הגאונים עכ"פ לחומרא (לענין שבת וזמן ברית מילה וכדו') זולת במקומות יחידים שעדיין החזיקו כשיטת ר"ת בין לקולא בין לחומרא (וכגון במחזורותיו של החת"ס זי"ע וכפי שמעיד בספרו שו"ת חת"ס או"ח סי' פ ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' צא וסי' קמחז), אולם במשך מרוצת השנים הלך ונעלם מכללות הציבור אותן קהילות אשר החזיקו גם לקולא כרבינו תם, ורובם וככולן של קהילות הקודש בכל מקומות מושבותיהם חששו גם לשיטת הגאונים לחומרא, אמנם כאמור לעיל אות' ו' לענין עניינים דרבנן וכגון תפילת מנחה עדיין החזיקו רבים מגדולי הדורות במנהג הקדום ולהקל כפי זמן רבינו תם וכפי שמעיד בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כג ששמע מפי הגה"ק משינאווא זי"ע ששמע מרבו שר שלום מבעלזא זי"ע שאין בידינו אפשרות להכריע כר"ת או כהגאונים עד ביאת הגואל וצריכים להחמיר כשני הדיעות, אמנם לענין תפילת מנחה נהג הגה"ק מבעלזא הנ"ל להתאחר ולהתפלל בבין השמשות דרבינו תם, עכתו"ד, והכרעת המשנ"ב בזה שאף למקילים להתפלל מנחה לאחר השקיעה יקפידו עכ"פ לא לאחר עד לזמן בין השמשות דרבינו תם. עכ"ל הפסקי תשובות^ה.

ד) הערת ראש הכולל: עי' שו"ת באר משה (ח"ב סי' סא) ג.ב.

ה) הערת ראש הכולל: לעיקר דינא נ"ל בדעת

עוד כתב (שם הע' 47) בשיטת ר"ת: "שכן היה המנהג הנפוץ עד לזמני הרב בעל התניא והגר"א זי"ע עפ"י פסק השו"ע סי' רסא סע' ב ועוד מקומות ועפ"י רוב גדולי הפוסקים נושאי כלי הטור והשו"ע שסתמו כר"ת ואף להקל לענין זמן כניסת שבת וכד' וכפי שכתב הב"ח (סי' רצא) 'ומיהו כבר נהגו העולם להקל עפ"י פירוש ר"ת'.

עד שבאו שני המאורות הגדולים הנ"ל: (שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' לד 'וידוע ששני הגאונים הללו היו חכמים מחוכמים בשאר החכמות ובחכמת

אור חדש לספר מעש"ר (סי' סד) שכתב "וראוי לכל אשר נגע יראת ה' בלבו לחוש לדברי מרן גאון הגאונים הגר"א ז"ל ולהקדים תפלת המנחה קודם השקיעה, וכ"ש באיסור שבת שלא יכנס חלילה בספק איסור סקילה, ולא לעשות מצות אנשים מלומדה ולמשוך את המון העם שסוברים שאין זה אלא מדת חסידות".

ואף בבהש"מ דשיטת הגאונים אין להקל בזה לכתח' שהרי דעת כמה מגדולי הפוסקים ומכללם השלט"ג, הלבוש ולחם חמודות (עי' משנ"ב סי' רלג ס"ק יד ובשעה"צ ס"ק יח) שתפילת מנחה היא רק קודם שקיעה"ח. וכן דעת רבנו הגר"א (בהגר"א סי' רסא ס"ק יא, אמרי נעם ברכות כט ב וע"ע מעש"ר סי' סד) שאם אינו יכול לסיים תפילת מנחה קודם שקיעה"ח לא יתחיל להתפלל אלא יתפלל ערבית פעמיים. ובמשנ"ב (שם) כתב בזה "ולכן לכתח' צריך כל אדם ליהזר להתפלל קודם שקה"ח דוקא דהיינו שייגמור תפלתו בעוד שלא נתכסה השמש מעיינו ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אח"כ בצבור ובדיעבד יוכל לסמוך על דעת המקילים להתפלל אחר שקיעה עד רבע שעה קודם צה"כ... אך כ"ז בדיעבד ושעה"ד גדול אבל לכתח' בודאי אין לאחר זמן המנחה עד אחר שקיעה וכ"ש שיש ליהזר מאד שלא לאחר עד סמוך לצאה"כ וכבר אחז"ל במערבא לייטי אמאן דמצלי עם דמדומי חמה דלמא מטרפא ליה שעתא". ג.ב.

ג) כלומר, הגר"א ובעל התניא.

ד. שיעור מיל

בגמ' פסחים (צג ב) איתא, "לעולא ורבה בר בר חנה מהלך אדם ביום ארבעים מילין. מעמוד השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין. משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשה מילין. פשו להו תלתין מצפרא לאורתא". ופירש רש"י: מהלך אדם בינוני וביום בינוני דתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוין.

ובדף צד (א) מסיים במילתיה דרבה בר בר חנה, **"נמצא עוביו של רקיע, אחד מששה ביום"**.

ומותבינן מברייתא, "ר' יהודה אומר מהלך אדם בינוני ביום ארבעים מילין. מעמוד השחר עד הנץ החמה ארבעה מילין. משקיעת החמה עד צאת הכוכבים

עיי"ש מילתא בטעמא. ומה שיש המחמירים כשיטת ר"ת הוא בגדר חומרה אך לעיקר דינא לרבים העיקר כהגאונים ומנהגם של רוב ישראל תורה הוא בין להקל ובין להחמיר.

ועי' בשו"ת אגר"מ (או"ח ד סי' סב, יו"ד ד סי' יז) דס"ל שאין בידנו להכריע בין השיטות ולכן חובה עלינו להחמיר כשתי השיטות. אמנם הבה"כ (סי' רסא ד"ה מתחלת) כתב ביחס לשיטת הגאונים והגר"א "למעשה בודאי **צריך ליזהר** כדעת הגר"א והרבה מן הראשונים והפוסקים הנ"ל דמיד אחר התחלת השקיעה היינו משעה שהחמה נתכסה מעינינו **הוא איסור גמור שלא לעשות מלאכה וח"ו להקל בזה**", אך ביחס לשיטת ר"ת כתב הבה"כ (שם ד"ה שהוא) **"ונכון לכתח"ל לצאת דעת ר"ת וכל הני רבוותא המחזיקים בשיטתו שלא לעשות מלאכה במוצ"ש עד שיושלם השיעור דד' מילין"**.

[ויש עוד להעיר בזה בדברי הגר"ז צ"ל שלכא' דבריו בשו"ע שלו סותרים את פסקיו בסידור שלו, ועי' בזה במכתב הגר"מ שניאורסון צ"ל מלויבאוטש (נדפס בתחילת שו"ת בני ציון ח"ב) שהעיקר כמ"ש בפסקי הסידור שפסקינן כשיטת הגאונים ודלא כשיטת ר"ת]. ג.ב.

הענינה דודאי קיי"ל כשיטת הגאונים בין להקל ובין להחמיר ומנהגן של רוב רובם של ישראל יעיד בזה, וכמש"כ בזה בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' צו) שכן עיקר כדעת הגאונים "נקטינן השתא מדברי הגאונים ז"ל **דנהירא להו שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא ומכל הני רבוותא קמאי וקמאי דקמאי ורוביהו דבתראי** דבין השמשות מתחיל משתכנס כל עגולת השמש באופק ולא תראה על פני תבל עד צאת ג' כוכבים בינוניים ושיערו ג' רבעי מיל. וידוע הוא דכל המפרשים והמחברים שכתבו סתם ולא חילקו בשקיעות כר"ת ז"ל לא סבירא להו כותיה דלא באו לסתום כי אם לפרש".

[ויש להעיר בדעת מרן השו"ע שאמת שמדבריו בס' רסא משמע דס"ל כר"ת אך יש לדעת שבשו"ת בית דוד ובספר קצוה"ש (ח"ג דף סט ע"א) כתבו שמדברי השו"ע ביו"ד (סי' רסו סע' ט) מוכח שחזר בו השו"ע וס"ל לעיקר הדין כשיטת הגאונים (ועי' בשו"ת יבי"א ח"ב או"ח סי' כא ס"ק יד שהביאם וחלק עליהם עיי"ש)].

והגדיל בזה מאוד רבנו הגר"א בביאורו (או"ח סי' רסא ס"ק יא וע"ע יו"ד סי' רסב ס"ק יא) והאריך להוכיח שהעיקר כשיטת הגאונים ושיטת ר"ת אינה אפשרית כלל באופק א"י ובבבל וממילא א"א שבכזאת דיברו התנאים והאמוראים. ולפלא על ידידי הרב הכותב שליט"א שעל אף שהביא במאמרו את דברי הגר"א חבר זצ"ל בספרו סדר זמנים, לא הביא את מש"כ בנ"ד וז"ל (סדר זמנים סי' ה ס"ק ג ד"ה אבל לפי) "ולפי מש"כ רבינו הגדול הגר"א ז"ל בהכרעתו בראיות עצומות שמתחילת השקיעה מתחיל זמן בהשמ"ש וישב קושיית ר"ת בטוב טעם ודעת **עד שכל הרואה יראה כי דבר ה' אמת בפי אליהו בתירוץ הקושיא הזאת ומשמיא אסכימו עלי' לכוין לאמיתתה של תורה ליישב כל הסוגיות**, ובהיות כן נבאר כל הסוגיות ויתיישבו כל המקומות".

וע"ע בדברי הגר"ד שפירא זצ"ל בשו"ת בני ציון (ח"ב סי' טז) שכתב קונטרס שלם בנ"ד והוכיח בראיות חזקות וחותרות שהעיקר כשיטת הגאונים וכן שרוב הפוסקים טעו בהנבט כוונת ר"ת וסיעתו

שהארבעה מילין לשיטתו, הם עשירית מלגאו של הארבעים מילין שיש מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. ואין זה ענין למחלוקת הלבוש בסימן רלג (ס' א וס' רסז ס' ב) עם הרב תרומת הדשן (ס' א) דס"ל בדין פלג המנחה לחשוב מעמוד השחר ועד צאת הכוכבים, והלבוש ס"ל מהזריחה עד השקיעה, וכן בכל מקום שהוזכר שעות כגון באכילת חמץ ותפלת השחר. ע"ש. דהתם פליגי בדינים התלויים בזמני היום. אבל הכא ר' יהודה סימנא בעלמא אשמעינן דזמן עמוד השחר עד הנץ החמה, הוא אחד מעשרה ביום שמתחיל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. ומה בכך דמה שקודם הזריחה ושחר השקיעה שייך ללילה להלבוש, מ"מ קראו יום בדרך ההשאלה, או משום דקיי"ל מעמוד השחר יממא הוא... **וגם הרמב"ם שכתב שעה וחומש זמניות**, על כרחך היינו עשירית הזמן מלגאו שיש מעמוד השחר עד צאת הכוכבים ולא מהזריחה עד השקיעה. דהא לר"י דמצפרא לאורתא לב מילין, הוה ארבעה מילין מעמוד השחר עד הנץ החמה שמינית היום מלגאו דהיינו שעה ומחצה זמניות. וכ"ש לעולא דמצפרא לאורתא תלתין מילין הוה ארבעה מילין טפי משמינית היום. וכ"ש דלדידיה מעמוד השחר עד הנץ החמה חמשה מילין, דהוה שתות היום דהיינו שתי שעות זמניות. אלא ודאי כוונת הרמב"ם עשירית היום מעמוד השחר עד צאת הכוכבים ואליבא דר"י וכאמור"י [ע"כ מדברי האיש מצליח].

והנה בדין זה יש לכאורה סתירה בשיטת הרמב"ם.

שכן ראינו לעיל שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש ששיעור מיל הוא יח דקות. לכאורה זה סותר מה שכתב בפירושו המשנה בפסחים (פ"ג מ"ב) לגבי שיעור מיל "והוא שיעור מן הזמן שהוא שני חומשי שעה משעות ההשויה". דהיינו כד דקות.

ארבעה מילין. **נמצא עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום**.

ופירש רש"י: "ר' יהודה קחשיב לכוליה יומא מעמוד השחר ועד צאת הכוכבים. מיהו בהא מותבינן דקתני הכא ל"ד מילין מהנץ החמה ועד שקיעתה, ותיובתא דרבא ודעולא דאמרי שלשים מילין".

יוצא מזה דלכולי עלמא ארבעים מילין ליום מעמוד השחר ועד צאת הכוכבים ביום בינוני דתקופת ניסן ותשרי. וכשתחלקם ל"ב שעות היום, עולה שלשה מילין ושליש לשעה. דהיינו שיעור מיל הוא י"ח דקות.

ממילא, לעולא דמעמוד השחר עד הנץ החמה יש זמן מהלך חמשה מילין, עולה שהזמן הוא שעה ומחצה (זמניות). ולר' יהודה שהפרש בין עמוד השחר לנץ הוא ארבעה מילין, הזמן הוא שעה וחומש.

וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה (ברכות פ"א מ"א) וז"ל, "ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השמש, בכדי שעה וחומש מן השעות הזמניות".

[שעות זמניות היינו- שמחלקים את הזמן מעמוד השחר עד צאת הכוכבים לשתים עשרה.]

ובשו"ת איש מצליח (ה"א אר"ח ס' טו) כתב דוגמא מציאותית על מנת לבאר את החשבון. אם יש לדוגמא עשר שעות מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, כשתחלקן ל"ב, נמצא ששעה זמנית היא חמישים דקות משעה שווה. חמישית השעה הזו היא עשר דקות. ואם כן שעה וחומש זמניות שווה במקרה זה לשעה אחת שווה.

וכתב באיש מצליח: "ולעולם תקח עשירית מלגאו של הזמן שיש מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, וכמו שאמר ר' יהודה אחד מעשרה ביום, שכוונתו ביום שמתחיל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. כמו

ולהלכה יש ג' שיטות בזה:

1. יש שכתבו ששיעורו הוא שמונה עשרה דקות. לפי שמחשבים בחשבון זה את שתיים עשרה שעות היום, מעלות השחר עד צאת הכוכבים. והן שבע מאות ועשרים דקות. וחלק האחד מארבעים עולה ליח דקות.

2. יש שכתבו, דשיעור מיל הוא עשרים וארבע דקות. לפי שאין בכלל חשבון יב שעות היום אלא השעות שמהנן החמה עד השקיעה.

3. שיטה נוספת דשיעור מיל הוא עשרים ושתיים וחצי דקות. והיא אליבא דרבי יוחנן שם, שמעלות השחר עד הנץ, ומהשקיעה עד צאת הכוכבים, האדם הולך ה' מילין.

[ויעויין בש"ע (סי' תנט סע' ב), ובביאור הגר"א וחק יעקב שם].

ה הנפ"מ בשיעור מיל

יש כמה נפקא מינות לאופן החישוב לענייני פסח.

1. לעניין אכילת חמץ בערב פסח, שאסור משעה רביעית, ויש לדעת מהי שעה זו וכיצד מחשבים אותה. ויש בזה מחלוקת כאמור לעיל. וכתב בספר סדר זמנים (הנ"ל) "חלילה להקל במליחה, לפי החשבון מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אלא יש לחשב לפי חשבון מעלות השחר עד נץ החמה. ונמצא עולה החשבון כ"ב דקות וחצי. וכן להיפוך יוצא לנו קולא גדולה לענין חמץ בערב פסח שמותר לאכול עד סוף שעה ד' מהיום שנחשבים ג"כ מנץ החמה. ודברי החק יעקב (סי' תמג ס"ק ז) שכתב בשם ספר מנחת כהן דלענין זה שהוא דרבנן חשבינן היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים, הם תמוהים מאוד, שהרי אדרבא אם נחשוב מעלות השחר הוא חומרא וא"כ היאך תלה בזה שהוא רק מדרבנן".

2. עוד נפ"מ לענין חימוץ עיסה שהייתה

ובשו"ת איש מצליח (שם) הביא שלשה דרכים ביישוב הסתירה:

א) דהרמב"ם פוסק כר"י דמזריחה עד השקיעה ל"ב מילין שעולה המיל כ"ב דקים וחצי. והנך ארבעה מילין שיש מעמוד השחר ועד הנץ החמה דהווי שמינית היום מהזריחה עד השקיעה, ועשירית היום מעמוד השחר עד צאת הכוכבים, עולים שעה ומחצה שוות ביום בינוני שיש מהזריחה עד השקיעה יב שעות שוות. והן הן שעה וחומש משעות הזמניות דהיינו כשתחלוק כל הט"ו שעות שוות שיש מעמוד השחר עד צאת הכוכבים ליב. ומ"ש בפסחים המיל שני חומשי שעה, לאו דוקא אלא פחות מעט אף על פי שאין בלשוננו כ"ף. ולפי האמת אינם אלא כ"ב דקים וחצי וכמ"ש הרב שושנים לדוד.

ב) דהרמב"ם פוסק כעולא דמזריחה עד השקיעה ל' מילין שעולה המיל כ"ד דקים וכמ"ש בפסחים. אבל גם עולא מודה שאין הולכים מעמוד השחר ועד הנץ החמה רק שמינית היום מהזריחה עד השקיעה דהיינו לדידיה שלש מילין ושלשה רבעי מיל, והם ג"כ עשירית היום מעמוד השחר ועד צאת הכוכבים שהולכים רק לז' מילין וחצי. והא דקאמר מ' מילין, ומעמוד השחר עד הנץ החמה חמשה מילין, ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין, היינו משום דמקדמי מיל ורביע קודם עמוד השחר ומחשכי מיל ורביע אחר צאת הכוכבים. אבל מעמוד השחר ממש ליכא אלא ג' מילין וג' רבעים שעולים לחשבון המיל כ"ד דקים, שעה ומחצה שוות והן שעה וחומש זמניות וכאמור. וזה דרכו של הארי הח"י (הרב חק יעקב).

ג) דהרמב"ם פוסק כר"י וכדרך הראשון. ומ"ש בפסחים כד דקים משום דהכי הוי מנוניא לטבריה דקיי"ל כריש לקיש בשיעור חימוץ מיהא וכמ"ש הרב חתם סופר".

מונחת שיעור מיל בלא עסק, שלפי מ"ש יש כאן קולא דעד 22.5 דקות אין חשש לחלק מהפוסקים, אך לא להלכה שכן נפסק להלכה ששיעור מיל הוא יח דקות. שכן בהלכות מליחה פסק מרן (יו"ד סי' סט סע' ו) שעל הבשר לשהות במלחו כדי הילוך מיל שהוא י"ח דקות, וכן הוא בש"ך (ס"ק כה).

ו. סיכום

ראינו שהגדרת שיעור מיל תלויה בשאלה כיצד מחשבים את שעות היום ובמחלוקת כמה מהלך אדם ביום וכן במחלוקת האם היום מתחיל בנץ או בעלות השחר.

להלכה נפסק ששיעור מיל הוא 18 דקות ויש לזה כמה נפקא מינות.

הרב איתי כהן שליט"א מאברכי בית מדרש גבעת אסף

ברכת מעין שבע בערב פסח שחל בשבת

שאלה

כאשר חל יום טוב בשבת קיימת שאלה האם צריך להזכיר בתפילה את שני המועדים או לא ולהלכה כן מזכירים, מקשה הגמרא לגבי ליל שבת שאומרים בו ברכת מעין שבע ולא מזכירים בברכה את היום טוב מתרצת הגמרא שכל הסיבה לברכת מעין שבע הוא משום סכנה ולכן לא צריך להזכיר (כפי שנראה להלן). ומה היא הסכנה שבעקבותיה תוקנה ברכת מעין שבע? מתוך כך יש לשאול מה הדין בליל פסח שהוא ליל שימורים 'שמור מן המזיקין', האם כשחל בשבת אומרים בו ברכה מעין שבע או לא?

א. תקנת ברכה מעין שבע

בגמרא שבת (כד ב) למדנו "וקיימא לן הילכתא כרבא. דאמר רבא יו"ט שחל להיות בשבת שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יום טוב שאילמלא שבת אין שליח צבור יורד ערבית ביו"ט הכי השתא התם בדין הוא דאפילו בשבת נמי לא צריך ורבנן הוא דתקוני משום סכנה".

ופירש רש"י משום סכנה – "מזיקין שלא היו בתי כנסיות שלהן בישוב וכל שאר לילי החול היו עסוקין במלאכתן ובגמרן מלאכתן מתפללין ערבית בביתן ולא היו באין בבית הכנסת אבל לילי שבת באין בבית הכנסת וחשו שיש שאין ממהרין לבא ושוהין לאחר תפלה לכך האריכו תפלת הצבור".

וכן מובא בהרחבה במחזור ויטרי (ח"א עמ' 83) "דהא ניתנה רשות למזיקין כדתניא בערבי פסחים (ק"ב ב) לא יצא יחידי בלילה לא בלילי

רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת, היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו... וחשו רבנן שמא בתר דנפקי ציבורא איכא מאן דלא צלי בהדי ציבורא ויתפלל יחידי ויסתכן. עמדו ותקנו לשליח ציבור ברכה אחת מעין שבע, ואי איכא דלא צלי יכוון ליבו לכולהו תיבות דמעין שבע ויענה אמן על חתימתו ותעלה לו ברכה זו במקום ה-ז' ברכות ויפטר ויוצא מהן ידי חובתו".

מהגמרא מבואר שברכת מעין שבע תוקנה בעקבות סכנה מהמזיקין. לפי זה לכאורה בליל פסח שהוא לילה השמור מהמזיקין ונקרא ליל שימורים אין כל סכנה.

שכן כתוב בתורה (שמות יב מב) "ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שימורים לכל בני ישראל לדרתם" ופירש רש"י "שימורים לכל בני ישראל לדרתם, משומר ובא מן המזיקין כענין שנאמר ולא יתן למשחית".

וכן מבואר בגמרא פסחים (קט ב) "אמר רב נחמן אמר קרא 'ליל שימורים' ליל משומר ובא מן המזיקין".

אלא שבגמרא ראש השנה (יא ב) למדנו "ר' יהושע אומר בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל, מנלן, אמר קרא ליל שימורים ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית ואידך לילה המשומר ובא מן המזיקין". ואם כן יש מחלוקת בין רבי יהושע ורבי אליעזר כיצד דורשים את הפסוק, וכלל

"דלא נתקנה אלא מפני המזיקין וליל פסח הוא ליל שימורים". וכן נראה שפסק הגר"א וכן במשנה ברורה (ס"ק ט).

ג. טעם המקובלים לאמירת מעין שבע

אמנם לפי המקובלים צריך לומר ברכה מעין שבע גם בליל פסח שחל בשבת. הטעם מבואר בדברי האריז"ל שאומר שבברכת מעין שבע יש עוד טעם עפ"י הסוד וז"ל בשער הכוונות (דרוש ב ענין ערבית ליל שבת) "והנה עתה בליל שבת אינה יכולה לעלות במדת יום ולכן נשארת במקומה בנה"י שהם מדת לילה והארה של המוחין שלה העומדים בחג"ת יורדת למטה עד המוחין שלה אבל היא אינה עולה. וזה סוד ברכת מעין ז' של ליל שבת והוא כי נודע כי כל חזרת העמידה דש"ץ היא בחג"ת ולכן בשחרית דימי החול שהיא עולה ממש בחג"ת הנקרא מדת יום לכן יש חזרת העמידה גמורה אבל עתה שאינה עולה שם אמנם עכ"ז יורדת הארה משם אליה לכן היא חזרת מעין ז' ולא גמורה בז' ממש אח"ך בויכולו הג' של הקידוש מקבלת הארה מג"ר דז"א על דרך הנזכר בחג"ת וזה סוד מה שצריך לקבל הכוס בב' ידיו כמבואר אצלנו וע"ש".

עפ"י דברי האריז"ל מבואר שיש הארה מיוחדת שנמשכת מכוח אמירת ברכת מעין שבע והוא תיקון נצרך בסדר התפילה ואינו קשור ישירות לענין המזיקין.

ממילא יש לומר שצריך לאמרה גם בליל פסח. וכן משמע מהבן איש חי (פרשת וירא ש"ב סע' י) שכתב "ברכה מעין שבע, אין עיקר טעם שלה מה שאמרו רבותינו ז"ל שנתקנה בשביל המאחרין בבית הכנסת שבשדה, אלא באמת יש בה צורך גדול על פי הסוד והוא במקום החזרה. לכן, גם אם מתפללין ציבור בבית חתנים ואבלים וכיוצא שאין שם ספר תורה, חייבין לומר ברכת מעין שבע, וכן פשט המנהג בירושלים לאמרה

נקוט בידינו במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע – הלכה כרבי יהושע. ואם כן יש לשאול למה בגמרא בפסחים נפסק כרבי אליעזר? מתרצים התוספות (ראש השנה שם ד"ה לילה) שרבי יהושע מסכים גם לדרשת רבי אליעזר שכולם מודים שהוא ליל השמור מן המזיקין שהרי תיקנו ארבע כוסות ולא חששו לשליטת המזיקין בזוגות".

ב. מחלוקת בליל פסח שחל בשבת

ואכן ישנה מחלוקת האם בערב פסח שחל בשבת אומרים ברכת מעין שבע. כתב הטור (ס' תפז) "כתב בעל העיטור על שם רבינו נסים שכשחל בשבת אין אומר ברכה מעין שבעה שנתקנה בשביל המאחרים בבה"כ שלא יזיקום המזיקים והאידינא אין צריך דליל שמורים הוא".

וכתב הבית יוסף (ס' תפז) "מה שכתב רבינו נסים שכשחל בשבת אין אומרים ברכה אחת מעין שבע. כתבו גם כן הכל בו וגם ה"ר דוד אבודרהם כתב שיש אומרים כן אלא שכתב ומיהו נהגו לאמרה אבל עכשיו פשט המנהג שלא לאמרה".

אמנם בשיבולי הלקט (פסח ס' ריט) כתב, "ליל שבת ויום טוב אין מזכירין של יום טוב בברכה אחת מעין שבע שאילמלא שבת אין שליח צבור יורד לפני התיבה ערבית וכל שאר ימים טובים דינם שוה בזה" ומזה שכתב 'כל' ולא חילק, משמע שלשיטתו גם בליל פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע.

להלכה פסק השולחן ערוך (ס' תפז סע' א) "ואין אומרים ברכת מעין שבע" והט"ז (ס"ק ג) ביאר

(א) הערת העורך: ראה ברמ"א (ס' תפ סע' א. ס' תפא סע' ב) שני מנהגים שהשתרשו עקב היות ליל פסח ליל שימורים. יק.

במחלוקת פוסקים לצד מסוימים? וכן מה תוקף דברי האריז"ל במחלוקת הפוסקים? וכן תוקף דברי הרש"ש ושאר מקובלים שהדברים לא מפורשים בדברי האריז"ל?

[אמנם בסוגיה דידן גם בדברי המקובלים ישנה מחלוקת. שהרי האריז"ל לא כתב בפירוש אם אומרים ברכת מעין שבע בפסח שחל בשבת וכן מפורש שלא צריך לומר בדברי החיד"א (שיורי ברכה סי' תרמב) "ואני שמעתי שעפ"י האריז"ל אין לומר ברכה מעין שבע ליל פסח". וכן כתב הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' כה) "ואנא עבדא בתר דסגינדא דיקר אורייתא דרבינו הרש"ש ז"ל, אומר אני שדבריו תמוהים מאד. ובשלמא אילו היה מביא ראיות ע"ד האמת נגד הפוסקים החרשת. אולם נראה שע"פ הסוד אין לה מקום. וכמ"ש בעצמו. וכן ראיתי למרן החיד"א וכן כתב הרב הגדול ר אברהם ענתבי (חכמה ומוסר אות קצט) שכן הדין עפ"י דברי רבינו האריז"ל". והמשיך בתשובתו להביא ראיות נגד דעת הרש"ש בענין הנ"ל].

על השאלה כיצד דברי קבלה יכולים להכריע במחלוקת הפוסקים הרי לא בשמים היא, כתב הראשל"צ הגר"מ אליהו זצ"ל (אמרי מרדכי ח"א עמ' טו): "איך ניתן לפסוק על פי הזוהר והמקובלים, הרי לא בשמים היא? ואיך ניתן לפסוק על פי גילוי אליהו ורוח הקודש הרי גם נביא לא יכול לחדש דבר ולפסוק על פי נבואתו? ועוד שאלו איך פסקו הלכה כבית הלל על פי בת קול, הלא אין משגיחים בבית קול? הרי בכל מקום נאמר הלכה כבית הלל בגלל הבת קול. ועוד

בכל מקום שמתפללים בעשרה, אף על פי שאין שם ספר תורה. וזה המנהג נתפשט מזמן רבנו הרש"ש ז"ל, וכמו שכתוב בספר "פרי האדמה" וכן הנהגתי פה עירנו יע"א בעזרת השם יתברך".

ואמנם הבן איש חי לא דיבר מפורש לענין פסח אך בכך החיים (סי' תפז ס"ק כב) כתוב מפורש בעניינינו "עכשיו פשט המנהג שלא לאומרה ולכן פסק כאן השולחן ערוך שלא לאומרה אמנם הרש"ש ז"ל (נהר שלום כה ב) כתב יום טוב דפסח שחל להיות בשבת צריך לומר ברכת מעין שבע כשאר יום טוב שחל בשבת אף על פי שנראה שאין מקום מכל מקום צריך לאומרה גם בליל פסח שחל בשבת כיוון שהזכרה בתלמוד (שבת לד ב) ולא חילקו בין פסח לשאר יום טוב ואותו חילוק שכתב הר"ן הוא מסברא עכ"ל. וכן כתב הר"פ (לב חיים ח"ב סי' צה) שיש לאומרה ושכן נוהגים בעירו אזמיר. וכן הוא עתה מנהג בית אל ההולכים על פי תורת האריז"ל לאומרו כמו שכתב הרב שמן ששון ז"ל בפתח עניים בסדר כוונות הפסח. וכבר כתבנו בכמה מקומות שבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל ועל כן נהרא נהרא ופשטיה" [עד כאן מהפך החיים].

וכן פסק הראשל"צ הגר"מ אליהו זצ"ל (סידור קול אליהו עמידה לשלוש רגלים) "אם חל פסח בשבת אומרים ויכולו וברכת מעין שבע".

ד. מחלוקת הפוסקים והמקובלים

אם כן, אנו רואים שקיימת מחלוקת בשאלתנו בין הפוסקים למקובלים. ויש לשאול כיצד לפסוק האם לפי הסוד והרש"ש או לפי הכרעת השולחן ערוך והאחרונים? ועוד יש לשאול, כשיש מחלוקת הפוסקים ויש הכרעה לפי הקבלה לאחד הצדדים כיצד נוהגים? וכן צריך לשאול הרי "לא בשמים היא" וכיצד דברי קבלה שהם באים ע"י גילוי אליהו הנביא ורוח הקודש יכולים להכריע

ב) הערת העורך: ע"י שם הגדולים לחיד"א (ח"א ערך רבנו יעקב החסיד) ובספרו עין זוכר יעיר אהון (מערכת א אות טו) ובאריכות בהקדמת הג"ר ראובן מרגליות זצ"ל לשו"ת מן השמיים (הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' ד-ו). י.ק.

מדבריו מובן שאין קושיה ודברי רשב"י והאריז"ל פסקו מחמתם בנגלה וכוחם ברוח הקודש סייעם. אלא שעדיין צריך לשאול מה הכוונה שכוחם ברוח הקודש סייעם? וננסה להביא מעט ממעלתם בכדי להבין מהו כוחם ברוח הקודש.

ה. מעלתם וקדושתם של רשב"י והאריז"ל

כתב מהר"ח¹ (רבי חיים ויטאל תלמיד האריז"ל הקדוש) בהקדמה לעץ חיים "רוב דברי הרשב"י ע"ה בספר הזהר ובתיקונים ובמדרש שיר השירים הכל נגלה אליו ע"י אליהו הנביא ז"ל וכו' וע"י נשמת הצדיקים המתגלים אליו בכל דור ודור אשר זה ענין ספרא דרע"מ, שכלם ויכוח הרשב"י ע"ה עם נשמת משה רבינו ע"ה.

וכנזכר בהקדמת ספר התיקונים ע"ש באורך בהקדמת הב' דף יג ע"א וז"ל בהוא זמנא דאתחבר האי חיבורא רשותא אתייהב לאליהו הנביא ז"ל לאסכמא עמהון ביה ולכל מארי מתיבתן דלעילא ותתא וכל חיילין דמלאכין עילאין ותתאין ונשמתין עילאין דצדיקים למהוי עמהון באסכמותא וריעותא וכו'.

ובזה יסכר פי הדוברי עתק בגאווה ובוז על הקדוש מלאך ה' צבאות רשב"י ע"ה וכל ספרו ספר הזהר אשר אף בתלמודא דידן במס' סוכה בפרק לולב וערבה (מה ב) אמרו שם עליו א"ר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כלו

שאלו על הגמרא האומרת כי המן שהיה יורד עומר לגולגולת היה מודיע במדויק למשה ולישראל מי גנב עבד ממי, וכן לגבי אישה מעוברת שילדה היה מודיע אם זה בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון, וזאת לפי כמות העומר שהיה יורד בפתח האוהל. וא"כ, איך פסק משה רבנו על פי המן? ועוד שאלו איך טיהר רשב"י על פי נס בית הקברות בטבריה? ומכיוון שגם לנביא עצמו אסור לפסוק על פי נבואתו, וח"ו חייב מיתה אם פסק על פי נבואה, איך רשב"י והאריז"ל פסקו הלכות והסבירו אותם על פי הסוד?

ומחמת תוקף השאלות צריך להבין שאין כאן שאלה כלל, אלא שיסוד הענין הוא אחר והוא שכל הנפסק בזוהר ובדברי האריז"ל נפסק ע"י גדולי הלכה שידם רב להם בתורת הנגלה. ומי לנו גדול מרשב"י שמתורתו אנו חיים. ועל גדולתו של האריז"ל בפשט ותורת הנגלה ניתן ללמוד מדברי המהר"ח על האריז"ל. שהיה מעיין שישה פירושים של פשט בהלכה ופירוש שביעי על דרך הסוד (עץ חיים שער רוח הקודש יא ע ב). וברור הוא שגדולי עולם אלו פסקו דבריהם על פי חכמתם בתורת הנגלה, וכוחם ברוח הקודש סייע להם להעמיד הלכה על בוריה, וכמו שסייע לכל חכמי ישראל מאז ומעולם² [עד כאן מדברי הראש"ל צ הגר"מ אליהו זצ"ל].

ג) **הערת ראש הכולל:** עי' מש"כ בזה באורך בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' מז) בעניין מחלוקת בין הזוה"ק לתלמוד ובין הפוסקים למקובלים, מתי יש לחוש לדעת הזהר ומתי לא, וראה שם שכתב שברור שגם לשאר התנאים היו כוונות ע"פ הסוד בדבריהם בנגלה, **ושהיכן שהתנאים האחרים חלקו על הרשב"י אפי' רשב"י עצמו לא עשה כדעת עצמו נגד דעת חבריו** והביא לדבריו ראיות. ועיי"ש שביאר גם מתי כן עושים כדעת הזוהר והמקובלים. וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סו"ס נא) שדעתו שאין לערב

דברי הלכה ודברי קבלה וע"ע בעין יצחק (לראש"ל צ הגר"י יוסף שליט"א, ח"ג עמ' רסד- רצז). ובעניין הליכה אחרי המקובלים בענייני תפילה, שבזה בעיקר דן מחבר המאמר, עיין בעין יצחק שם (עמ' רצז) שכתב שמאחר וכל עיקרה של התפלה היא בעניינים על פי הקבלה, בדרך כלל הולכים בזה אחרי האריז"ל הקדוש. גב.

ג"כ ענין ריב"ז ע"ה שאמרו עליו שלא הניח מקרא ומשנה וכו' והויות דאביי ורבא עם שהיו אמוראים ושים לבך והבן בדברים אלו. וזכור נא מאמר רשב"י עצמו ובאדרא רבא בפ' נשא דף קלב ע"ב וז"ל אמר רשב"י כלהו בוצינין חברייה דאתין בהאי עזקא קדישא אסהדנא עלי שמיא עילאה דעילאין וארעא קדישא עילאה דעילאין דאנא תמי השתא מה דלא חמא ב"נ מיומא דסליק משה זמנא תניניא לטורא דסיני וכו' ועוד דאנא ידע דאנפי נהירין ומשה לא ידע כי קרן עור פניו" [עד כאן מדברי מהר"ח].

ואלו דבריו (שם) על מעלת רבו הקדוש האריז"ל - "והנה היום אביע חידות ונפלאות תמים דעים כי בכל דור ודור הפליא חסדו אתנו אל ה' ויאר לנו ע"י השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור כנזכר וגם בדורינו זה אלוקי הראשונים והאחרונים לא השבית גואל מישראל ויקנא לארצו ויחמול על עמו וישלח לנו עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלקי החסיד מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה מלא תורה כרמון במקרא במשנה בתלמוד בפלפול במדרשים והגדות במעשה בראשית במעשה מרכבה בקי בשיחת אילנות בשיחת עופות בשיחת מלאכים מכיר בחכמת הפרצוף הנזכר כרשב"י בפרשה ואתה תחזה יודע בכל מעשי בני אדם שעשו ושעתידיים לעשות יודע במחשבות ב"א טרם יוציאו מן הכח אל הפועל יודע עתידות וכל הדברים ההווים בכל הארץ ולמה שנגזר תמיד בשמים יודע בחכמת הגלגול מי חדש ומי ישן ואיפת האיש ההוא באיזה מקום תלויה באדם העליון ובאה"ר התחתון יודע בשלהבת הנר ולהבת אש דברים נפלאים מסתכל וצופה בעיניו נשמות הצדיקים הראשונים והאחרונים ומתעסק עמהם בחכמת האמת מכיר בריח האדם כל מעשיו ע"ד ההוא ינוקא בפ' בלק וכל החכמות הנזכרים היו

מיום הדין כו' ראיתי בני עליה והם מעטים אם אלף הם אני ובני מהם אם מאה הם אני ובני מהם אם ב' הם אני ובני מהם עם היות שהיו בדורו כל התנאים ר"מ שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה ור"י ור' יוסי ע"ה וכיוצא בהם ראשי תנאים וחלילה וחס מלהאמין שהיה משבח את עצמו אף אם אינו כן כי לא היה נכתב בתוך התלמוד ובלי ספק לא יסבור זה אלא איזה מין או אפיקורוס.

גם בבראשית רבה (פרשה לה) וז"ל ויאמר אלקים זאת אות הברית וגו' לדורות עולם א"ר יודן לדרת כתיב וכו' ר' חזקיה מוציא דורן של אנשי כנה"ג ומביא דורו של רשב"י ר' חזקיה אמר כן אמר רשב"י אי בעי אברהם למקרביה עד גבאי ואנא מקרבנא מגבאי עד מלכא משיחא והרוצה לידע זכות דור אנשי כנה"ג ותכלית מעלתם יסתכל בפרקי היכלות בפ"ל ועכ"ז אמר ר' חזקיה מוציא דורם של אכה"ג ומביא תחתיהן דורו של רשב"י ז"ל ושם ביאר הטעם כי בזכותו הוא עצמו לא נראתה הקשת כנזכר שם משמיה דאליהו ז"ל דריב"ל ז"ל גם איתא בתלמוד ירושלמי וז"ל א"ר עקיבא לר' שמעון דיין שאני ובוראך מכירין ערכך עכ"ל.

והנה יש מוציא דבה על ספר הזוהר באומרים כי הנה בריש הקדמת התקונים בדף ב ע"ב כתב שם ההוא מאמר של אותו אמורא שהיה נקרא רבה בר חנה דהוה קאזל בחדא ספינתא וחזא חד צפור וכו' וכן בפרשת פנחס בר"מ דף רפג ע"ב וז"ל והא אתמר דאיהו צפרא דבר בר חנה וכו' עוד שם בפרשה פנחס דף ר"ו ע"ב ענין ר' אלעזר בן פדת האמורא וכאלה רבות.

ומי פתי יסור הנה ישגיח ויראה כי כל דברי הרשב"י ע"ה הם ברוח הקודש והיה רואה בעיניו כל נשמות החכמים אף אותם העתידיים להבראות וכמעשה שאירע גם לר' שמעאל בביריתות דפרקי היכלות ע"ש וזה

כן ציווהו במתיבתא דרקיע לחיות שארית בארץ והדברים עתיקים כבשים לבושך. ואז בעלותו מארץ מצרים סמך ידיו עלי והאיר עיני בקצת הקדמות אמיתיות שורשיות שמסרו לו ממתבתא דרקיע וקוב"ה, להחיות שארית בארץ, ומפי אליהו ז"ל שנתגלה אליו תמיד. ורשותא יהבי ליה לגלות תמיד רזין סתימין על התיקונים והזהר שלא נתגלו מימות רשב"י ואילך.

ולולא כי יגורתי מפני אף וחמה קנאה המתגבר עלי ימצאו באנשי דורנו חכמים בדעתם ויקשו ערפם לבלתי האמן כי יש אלקים בארץ, ויראתי פן מקנאתם בשומעם גדולתו ונפלאותיו ח"ו יטילו פגם בקדשים ויאמרו מאן גבר בגוברין הלא גם בנו דבר ה', ולולא זאת הייתי מספר מקצת דרכיו ונפלאותיו אשר עיני ראו ולא זר, דברים מבוהלים לא נראו בכל הארץ מימות תנאים כרשב"י וחביריו.

ומרשב"י עד הראב"ד ז"ל היתה החכמה הזאת הולכת מפה אל פה ואליהו ז"ל נגלה אליהן לקצת מהחכמים עד הרמב"ן, והרמב"ן ז"ל עד מורי זלה"ה לא היה מי ששייג חכמה זו על אמתתה כמוהו. כי היה יודע במשנה ותלמוד ואגדות ומדרשות ע"כ דבר ודבר כמה פנים בפרד"ס ומעשה בראשית ומעשה מרכבה בשיחות עופו' ובשיחות דקלים ואילנות ועשבים בסוד כי אבן מקיר תזעק ושלחובי פחמים ובשיחת מלאכים והיה מדבר ברוחות מהגלגולים רוח טוב ורוח רע והיה מכיר בריח הבגדים כמו אותו ינוקא דפ' דברים ובעופות אלמים ומביא נשמת אדם בעודו חי ומדבר עמו כל צורכו וחפצו ואח"כ מסירהו [נ"א מחזרים להם] והיה רואה נשמות בעת צאתם מהגוף ובבתי הקברות ובעלותן בכל ע"ש לג"ע והיה מדבר עם נשמת הצדיק' שהם בעה"ב והיו מגלין לו רזי תורה וגם היה יודע חכמת הפרצוף ושרטוטי הידים ופתרון חלומות

אצלו כמונחים בחיקו בכל עת שירצה בלתי יצטרך להתבודד ולחקור עליהם ועיני ראו ולא זר דברים מבהילים לא נראו ולא נשמעו בכל הארץ מימי רשב"י ע"ה ועד הנה. וכל זה השיג שלא ע"י שמוש קבלת מעשיות ח"ו כי איסור גדול יש בשמושם אמנם כ"ז היה מעצמו ע"י חסידותו ופרישותו אחרי התעסקו ימים ושנים רבים בספרים חדשים גם ישנים בחכמה הזאת ועליהם הוסיף חסידות ופרישות וטהרה וקדושה היא הביאתו לידי אליהו הנביא שהיה נגלה אליו תמיד ומדבר עמו פה אל פה ולמדו זאת החכמה וכמו שאירע להראב"ד ז"ל כנ"ל בשם הרקאנטי ואף אם פסקה נבואה רוח הקדש ע"י אליהו ז"ל לא פסק".

וכן כתב בפרי עץ חיים שבדמשק (מכת"י הרח"ו ז"ל): "אמר הצעיר והזעיר הרח"ו בראותי תשוקת החרדים אל דבר ה' ראיתי לחבר הס' הזה ולהאיר עיניהם בקצת הקדמות שקבלתי ממורי זלה"ה כאשר אבאר ומהם תוכל לאחוז ולקחת מעץ חיים כאשר תראה בעז"ה דברי בנוים על הקדמות נעלמות שנתגלו למורי זלה"ה ברוה"ק עפ"י אליהו ז"ל".

והיום אביע חידות ונסים ונפלאות תמים דעים כי כמו שבכל דור ודור אלקי הראשונים ואחרונים הפליא חסדו עמנו, כן היום הזה חשף את זרוע קדשו ושלח לנו עיר וקדיש מן השמים נחית הרב החסיד המקובל האלקי כרשב"י בדורו כמהר"י לוריא זלה"ה. וממצר מצרים קראנו י"ה ועננו במרחב י"ה, בארץ קדושה ורחבת ידים עיר גדולה לאלקים של חכמים ושל סופרים, צפת תובב"א גליל העליון. כי שני שנים קודם פטירת הרב זלה"ה בא אנוס ממצרים עפ"י הדבור, כי כן הוגד לו ברוה"ק כי הגיע עת פקודת רוחו להשיבה אל מקומה לאלקים אשר נתנה לו. וגם זה במצרים נצטוה עפ"י הדבור והפקיד מזער מקצת חכמתו הגדולה והנפלאה כי

התכוון הגר"מ אליהו באומרו שרוח קודשם סייעם שרואים מעלתם המיוחדת. הרי רשב"י זכה לגילוי של נשמת משה רבנו והאריז"ל זכה לגילויים של תנאים ואמוראים ואליהו הנביא היה נגלה להם בקביעות מתי שרק חפצו והשיגו מעלות עליונות ומיוחדת שלא נאמרו לגבי שאר הגדולים וזכו לגלות את חכמת הקבלה.

ו. הכרעה כמקובלים במחלוקת הפוסקים

נשוב לשאלה כיצד להתיחס לדברי הקבלה במחלוקת הפוסקים ויש בזה מספר כללים.

בבית יוסף (או"ח סי' לא) הביא מחלוקת ראשונים בעניין הנחת תפילין בחול המועד. הטור כתב "וחולו של מועד יש מסתפקים בו אם הוא זמן תפילין ומניחין אותן בלא ברכה. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה מניחן בברכה".

אמנם כותב הבית יוסף "ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש ואחר כך מצאו שכתב רשב"י (בזוהר הקדוש) לא להניחם ועל כן נמנעו מלהניחם". והביא הב"י את דברי הזוהר וכתב בסוף דבריו, "ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רשב"י (בזוהר) המפליג כל כך באיסור הנחתן".

וכן כתב בענין אמירת קדושת יוצר ביחיד (או"ח סי' נט) שהרא"ש כותב שיכול לאמרה "ואף על פי שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד נראה לעניות דעתי שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי הזוהר וכמו שכתבתי בסימן לא בדין הנחת תפילין בחול המועד".

וכן מפורש ממקור נוסף בבית יוסף לענין קריאת התורה, אם העולה קורא ביחד עם השליח ציבור, שיש מהראשונים שאמרו

על אמיתתם ובגלגולים ישנים וגם חדשים והיה מכיר במצח אדם מה מחשב ומה שחלם ומה פסוק קרא בעליית נשמתו לג"ע בלילה והיה מלמד פי' שורש נשמתו והיה קוראו במצחו זכיות ועבירות שחישב והיה נותן לכל א' ואחד תיקון [עונם ולחברים נתן להם יחודים לכל אחד] כפי הבחי' המיוחדת או לשורש נשמתו האחוזה בשורש של אדה"ר והיה יודע כמה טעיות נפלו בספרים והיה יודע להכות בסגורים והיה יודע כל מה ששנו החברים והיה מלא חסידות ודרך ארץ וענוה ויראת ה' ואהבת ה' ויראת חטאו וכל מדות טובות ומע"ט היה בו.

וכל זה היה יודע בכל עת ובכל שעה ורגע וכל החכמות האלו תמיד היו מונחים בחיקו ועיניו ראו ולא זר וכל זה השיג מרוב חסידותו ופרישותו אחר התעסקו ימים רבים בספרים ישנים גם חדשים בחכמה זו ועליהן הוסיף חסידות ופרישות וטהרה וקדושה וזהו הביאו לידי רוה"ק.

והיה אליהו ז"ל נגלה לו תמיד וזה ידעתי מפיו באמונה ואף אם אין גילוי בדורינו זה לנביא וחזוה אפ"ה לא נמנע רוה"ק מלהיות מרחפת על פניו המאירות הראוין לו, כמ"ש מענין הראב"ד ז"ל. והנה הדברים עצומים והם יתנו עידיהן אשר יצדקו ויעידון ויגידון בחיבור זה כל רואיהם כיכרום כי דברים כזה אי אפשר לשום אדם נברא להשיג בשום שכל ומדע לולי עפ"י הופעת רוה"ק ממרום, וע"י אליהו ז"ל, כנזכר בתיקונים דאת עתיד לאתגלייא בסוף יומיאי וכו'.

ואלו באתי לכתוב כל אשר קבלתי ממורי זלה"ה לא יספיקו כל עורות אילי נביות כמפורסם [עד כאן מדברי מהרח"ו].

אולי מדברי קודש אלו ניתן להבין מה

(ד) הערת העורך: עוד משבחי האריז"ל ראה בספר עמק המלך (לרבי נפילתי בכרך הקדמה ג פ"ד) יק.

הפוסקים והזוהר נוטה לצד מסוים פוסקים כשיטת הזוהר.

הרמ"א חולק על הכלל של הבית יוסף שבמחלוקת הפוסקים הולכים לשיטת הזוהר וכתב במפורש (דרכ"מ או"ח סי' קמא ס"ק ב) "ואין לזוז מדברי הפוסקים אף אם היו דברי הזוהר חולקים אליהם כן נראה לומר שלא כבית יוסף שכתב שלא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים והוצרך לעשות פשרה בניהם".

כאמור מהבית יוסף מובן הכלל בדברי הזוהר, שיכריע במחלוקת הפוסקים. אך לענין כתבי האריז"ל לא מפורש בדבריו. אלא שבאחרונים מצאנו כללים בשאלה זו.

בברכי יוסף (או"ח סי' מו) כתב "יש נוהגים לברך הנותן ליעף כח ואין וכו'. עתה נתפשט המנהג בגלילותינו לברך זאת הברכה, עפ"י כתבי רבינו האר"י זצ"ל. כי אף דקבלנו הוראות מרן קים לן דאלמלא מרן אף הוא ראה דעת קדוש האר"י זצ"ל, גם הוא יורה לברכה. ומה גם שכתב הרב כנה"ג דאיכא מאן דשמע דהדר ביה מרן בסוף ימיו. וכן ראוי לנהוג".

ומובן מדבריו שהולכים לפי דברי האריז"ל אפילו נגד דעת מרן. אמנם צריך לשאול מהי הסברה שמרן היה חוזר בו לו ראה דברי האריז"ל?

ובגמ' לא נזכר רק לפניו, א"ל רבינו (הגר"ח) הלא בנותן מטתו בין צפון לדרום הם מוחלקים, השיב שאינם מחולקים רק שהפ' בזה"ק הוא בענין אחר ואמר לו הפ' בזה"ק ומיום ששמע רבינו זאת אמר שהדברים הם בלי פקפוק ס"ל לרבינו הגר"א זיע"א שלעולם (פרט למקרה אחד) אין מחלוקת בין הזוהר לתלמוד, אלא שכנראה לא ביארו נכון את הזוהר או את התלמוד. וע"ע בזה בערוה"ש (או"ח סי' כה סע' ט). [לפי"ז יובנו היטב דברי השאילת יעב"ץ (בסימן שהבאנו לעיל) במש"כ שכל שאפשר לבאר את התלמוד על דרך הזה יש לעשות זאת]. ג.ב.

שצריך לקרוא ואם לא יקרא יש חשש ברכה לבטלה, וכתב הב"י (או"ח סי' קמא), "וכיון לדברי הזוהר אסור לקרות אלא אחד לבד ועכשיו שנהגו שש"צ הוא הקורא העולה אסור לקרות אע"פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים ועוד דהא איכא למימר דכל שהעולה שומע מה שש"צ קורא ומכוין לבו לדבריו הרי הוא כקורא דשומע כעונה (סוכה לח ב) הילכך צריך ליזהר העולה מלקרות עם ש"צ ומיהו אפשר שאפילו לדברי הזוהר רשאי לקרות והוא שלא ישמיע לאזניו כן משמע מהלשון השני שכתבתי דמדמה ליה לתפלה שאסור להשמיע לאזניו ואע"פ שבלשון הראשון שכתבתי לא הזכיר אלא דיבור אפשר דכל שאינו משמיע לאזניו לא קרי ליה דיבור וכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאזניו".

ולמדנו מדבריו שני כללים. כאשר דברי התלמוד והזוהר סותרים פוסקים לפי שיטת התלמודי, אמנם כאשר יש מחלוקת

ה) הערת ראש הכולל: בסוגיא זו אם העולה יקרא יחד עם הקורא יש להעיר שלמעשה יש בה מחלוקת הן בין הפוסקים והן ע"פ הסוד, דעי' בט"ז (סי' קמא ס"ק ג) שחולק בזה וסובר שא"צ העולה לקרוא (וכתב דבריו ע"פ הפשט). ומאידך גם בכוננת הזוה"ק מצאנו מחלוקת דעי' בדרכ"מ (סי' קמא ס"ק ב) ובהגר"א (סי' קמא ס"ק ז) שביארו שכוונת הזוהר רק שלא ישמיע לאחר וע"ע בזה במג"א (סי' קא ס"ק ג) ובשעה"צ (סי' קמא ס"ק יב). ג.ב.

ו) הערת ראש הכולל: עי' בקונטרס עץ החיים (אות קכא, נדפס בסוף ס' נפש החיים) "שמעתי ממנו (הגר"ח מולאזין) שהגר"א אמר שהזוהר אינו מחולק בשום פעם עם הגמ', רק שאין יודעים הפ' בזהוהר או בגמ' ע"כ אומרים שהם מחולקים. לבד דין א' אינו נוהג ע"פ זוה"ק והוא להתרחק ד"א מסיבי המתפלל

שקבלו הוראת מרן ז"ל אומרים אותו בלתי פקפוק כי נגד דברי רבינו האר"י שדבריו הם ברוה"ק ע"פ אליהו זכור לטוב אין הולכין בתר מרן ז"ל.

ועל כן השתא גם לדידן אין ללמוד לנ"ד מדין ברכו דקדיש כי יש לומר דוקא התם שגילה רבינו האר"י ז"ל בפירוש בחיוב אמירתו שיש בו טעם כפי הסוד בזה נהגנו כמותו אבל בברכו של עליית ס"ת מנ"ל שיש לברכו כונה וטעם בפ"ע ודילמא גם רבינו האר"י ז"ל יודה דברכו של עליית ס"ת נתקן בשביל הזמנה והתחלה לברכה הבאה אחריו" [עד כאן מהרב פעלים].

וכן בשו"ת אור לציון (מבואות יסודות בדרכי ההוראה) כתב לגבי דברי האריז"ל "נוהגים כדבריו כאילו הם ודאי גמור. ולכן קי"ל שלא אומרים ספק ברכות להקל נגד דברי האריז"ל, וכמ"ש החיד"א בשו"ת אור"ח סימן תכא, וכן כתב בשו"ת רב פעלים ח"ד סימן ח. ואף במקום שיש מחלוקת בין מרן להאריז"ל, נקטינן כדברי האריז"ל, וכמ"ש החיד"א בברכ"י בס' מו (אות יא) לענין ברכת הנותן ליעף כח, וראה גם בשו"ת ברכה בס' תכא (אות א), ע"ש. וכן כתב רבנו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (ח"ד סי' נ), כי נגד דברי רבינו האר"י שדבריו הם ברוה"ק ע"פ אליהו זכור לטוב אין הולכין בתר מרן ז"ל. ע"ש. וראה גם בספר ארץ חיים (אור"ח סי' מו סע' ה) שכתב שמנהג ארץ ישראל ללכת אחר הכרעת רבינו האריז"ל אפילו נגד פסק מרן ז"ל".

מדבריהם למדנו שכשיש מחלוקת בין מרן השולחן ערוך לאריז"ל הולכים אחרי האריז"ל. אמנם בנידון דידן לא מדובר בדברי האריז"ל אלא בדברי הרש"ש ומהיכן נלמד שאומרים את אותו הכלל גם לדבריו?

בשו"ת רב פעלים (ח"ד - אור"ח סי' א) כתב "שאלה מי שלא ישן בתחילת הלילה והגיע

בשו"ת טוב עין (סי' ז) כתב "הרב כנה"ג סימן מו כתב שהעיד ת"ח א' מארץ הצבי ששמע שמרן חזר בו בסוף ימיו והיה אומרה בשם ומלכות על פי הקבלה ועל פי זה נהגו קצת לברכה בשם ומלכות וגער בהם שלא מפני עדות ששמע נניח מ"ש מרן. ועוד שלא נזכרה בגמרא כמו שטען מרן כמ"ש הרא"ש. ואני בעניי אומר כי רבינו האר"י זצ"ל כל הנפלאות אשר גילה היה בכ"ב חדשים והיו תלמידיו מעלימין דבריו ובסתום חכמה. ומרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולתו. והן בעון נח נפשיה דרב האר"י ז"ל בימי מרן. ויתכן שאח"כ ידע מרן מתלמידי האר"י ז"ל שכך היה אומר וחזר בו. והיינו כמו שכתבתי שאלו בעלי נוסחא האחרת ידעו דברי רבינו האר"י ז"ל היו חוזרים בהם".

וכתב בשו"ת רב פעלים (ח"ד אור"ח סי' ה) "ודע דאע"ג כי המנהג פשוט עתה במקומינו ובשאר מקומות בדין ברכו דקדיש בתרא דאומרים אותו גם בשבתות ויו"ט הפך פסק מרן ז"ל וכן העיד רבינו חיד"א ז"ל במחבר"ר סי' רפו ס"ק ד בארץ הצבי וארץ מצרים המנהג לומר ברכו גם בשבת ויו"ט אחר קדיש בתרא ע"ש, וכן העיד הרב מאמר מרדכי ז"ל על מקומו ע"ש וכן העיד הרב המג"ה בש"ץ דף ריב ע"ד על מנהג קושטא ואגפיה ע"ש הנה זה ידוע שהמנהג נתפשט ע"פ דברי רבינו האר"י זלה"ה שאמר צריך לאומרו גם בשבת ויו"ט כי אמירת ברכו בקדיש בתרא הן בחול הן בשבת לאו משום להוציא אחרים י"ח כדנקטי הפשטנים אלא יש בו צורך לאומרו גם לאותם שכבר אמרו ברכו קודם יוצר שיש לזה סוד וכונה בפני עצמה. וכתב בספר מנחת אהרן דף קעט ע"ב שסגולתו להעלות הניצוצות כמבואר ליודעי חן ע"כ ע"ש, ועל כן מאחר שגילה רבינו האר"י זיע"א שאמירת ברכו בקדיש בתרא חובה היא ע"פ הסוד להכי גם באתרי

גם דברי רבינו האר"י זלה"ה אשר גילה מפי אליהו זכור לטוב הקדמות גדולות ודרושים, שמהם נתבאר קצת דברי הזוהר וקצת דברים מן האדרות ג"כ נאמרו ונכתבו בהעלם גדול, שאפילו חכם גדול שבחכמים וגאון גדול שבגאונים א"ל לו להבין הדברים על בוריין מתוך חכמתו ושכלו, אפילו אם יש לו כל ספרי הקודש של הקבלה, כי אם רק ע"י קבלה איש מפי איש עד מהרח"ו שקבל מפי רבינו האר"י ז"ל, שקיבלם מפי אליהו זכור לטוב, יען כי יש דברים שא"ל לכתבן וא"ל לציירם בקלמוס, אלא רק ע"י מסורת מפה לפה, ומי לנו גדול מרבינו המקובל האמיתי רבינו שלום שרעבי זצ"ל, שיגע בעשר אצבעותיו בחכמה זו והפליא עצה הגדיל תושיה, והיה בקי בספרי רבינו האר"י ז"ל כמו ספר תנ"ך.

ז. סיכום הדברים

במאמר דנו בשאלה האם מברכים ברכת מעין שבע בפסח שחל בשבת. ראינו שיש מחלוקת ראשונים האם לברך ושולחן ערוך פסק לא לברך, אמנם דעת הרש"ש שצריך לאומרה וכן פסקו לשיטתו כף החיים ועוד מספר אחרונים.

שאלנו כיצד ניתן לפסוק לפי הקבלה במחלוקת הפוסקים? הבאנו את שיטת הבית יוסף לגבי ספר הזוהר הקדוש שסברתו היא שהזוהר מכריע במחלוקת הפוסקים. שאלנו מה הדין כשהמקור הוא לא מהזוהר אלא מהאריז"ל והבאנו דעת החיד"א, בן איש חי והאור לציון שסוברים שבמחלוקת האריז"ל מול שולחן ערוך וכל שכן שאר אחרונים שפוסקים לשיטת האריז"ל. עוד שאלנו מה יהיה כשהפסיקה לא מפורשת באריז"ל אלא בדברי הרש"ש וראינו שהרב פעלים כותב שהרש"ש מכריע במחלוקת פוסקים וכן פוסקים לשיטתו.

חצות והוא לא ישן עדיין ורוצה לומר תיקון חצות וללמוד עוד מעט וישן עד אור הבוקר. אם יברך ברכות השחר קודם תיקון חצות אחר חצות או טוב להניח ברכות השחר כולם עד שיקום ממטתו באור הבוקר תשובה מנהגנו זה הוא ע"פ סברת רבינו הרש"ש ז"ל בנהר שלום שהביא הרב שלמי צבור דף מו ע"ג וע"ד שהקפיד מאד להזהר לומר ברכות השחר בחצות לילה". עולה מדבריו שאף על פי שיש מחלוקת בדבר הולכים לפי סברת הרש"ש.

ולהבין מעלת הרש"ש נביא את מה שכתב בשו"ת רב פעלים (י"ד ס' נו), "והוא כי ידוע, שספר הזוהר והתיקונים וכ"ש אדרא רבא ואדרא זוטא הם דברים עמוקים מאד מאד, ונכתבו בחכמה נפלאה ונוראה אשר בדבור אחד רצוף דברים הרבה, והכל נאמר בהעלם גדול מאד, וכמ"ש הסבא קדישא בפרשת משפטים דף ק ע"ב, בריה דיוחאי ידע לאסתמרא ארחוי, וכתב על זה רבינו מהרח"ו בשער מאמרי רשב"י בשם רבינו האר"י ז"ל, הכונה כי נשמות הצדיקים יש שהם מצד בחינתם יש להם כח לדבר בנסתרות וסודות התורה דרך כסוי והעלם גדול, כדי שלא יובנו אלא למי שראוי להבינם, ורשב"י ע"ה היתה נשמתו מבחינה זו שהיה בה כח להלביש הדברים ולדורשן, באופן שאף אם ידרשם לרבים לא יבינם אלא מי שהוא ראוי להבינם, ולכן ניתן לו רשות לכתוב ספר הזוהר, ולא ניתן רשות לרבותיו או לראשונים שקדמו לו לכתוב ספר בחכמה הזאת, עם היות שודאי היו יודעים בחכמה הזאת יותר ממנו, אבל הטעם הוא שלא היה בהם כח להלביש הדברים כמוהו, וזמ"ש הסבא ע"ה בריה דיוחאי ידע לאסתמרא ארחוי וכו'. ובזה תבין גודל העלם ספר הזוהר אשר כתב הרשב"י ע"ה שאין כל מוחא ומוחא וכל להבין דבריו. והנה לאו דוקא דברי רשב"י באדרות ובזוהר נאמרו בהעלם גדול, אלא

(ז) הערת ראש הכולל: שמחתי לקרוא את דבריו המקיפים והנאים של ידידי הרב הכותב שליט"א,

וכעת מובן שיטת הפוסקים לברך ברכת מעין שבע שחל בשבת שהדברים מפורשים

ה' הרש"ש זיע"א לומר מעין שבע בנ"ד, אך מידי מחלוקת בין המקובלים לא יצאנו, דראשית הנה הרב חיד"א (ברכ"י סי' תרמב ובש"י"ב שם ס"ק א) כתב שע"פ האר"י ז"ל אין לאומרה לביל פסח שחל בשבת. וכן מהר"ח גאגין זצ"ל (עי' דברי שלום ח"ב בתחילתו 'מנהגי הק"ק בית א-ל יכב"ץ" אות א וע"ע שו"ת לב חיים ח"ב סי' צה ד"ה והנה עתה ורוח חיים סי' תפז ס"ק ג) הביא את דברי הרש"ש זצ"ל וחלק עליו וכתב שע"פ הסוד אין מקום לאומרה. ועי' בחזו"ע (פסח סוף עמ' רלד) שהביא מהמקובל ר' אפרים הכהן זצ"ל שאמר שאף הרש"ש לא מצא הכרח ע"פ הסוד לאומרה. ויש להביא גם את דברי מהר"ש ויטאל זצ"ל בספרו חיים שנים ישלם (הביאו בשו"ת יבי"א ח"א או"ח סי' נה ס"ק יט) במש"כ שאין לומר מעין שבע בבית חתנים ובבית אבלים ולכאור' ה"ה לנ"ד שלא יאמר לביל פסח שחל בשבת, וכעין זה כתב גם המקובל מהר"מ אלבאז זצ"ל בסידור היכל הקודש (דף לא ע"ד). ממילא מידי מחלוקת בין המקובלים לא יצאנו.

א"כ לפי"ז בנ"ד נלענ"ד שיש לנו מציאות הפוכה, דהיינו מחלוקת בין המקובלים והכרעה אחת אצל הפוסקים ובכגון זה, אף אם לא נכנס לשאלה אם להכריע מהמקובלים או מהפוסקים יש לנו לנהוג כדעת הפוסקים.

ויש עוד להביא בזה מש"כ מהר"א מזרחי זצ"ל בשו"ת הרא"ם (סי' א) שדין שהוא ע"פ הקבלה מסור הוא לאנשי הקבלה והסוד ואין להורות אותו לרבים. ויש להביא בזה גם את לשונו של הגאון המקובל מהר"י אלגאזי זצ"ל בספר שלמי ציבור (חלבי השלמים) "ובכלל זה צריך כל אדם להיות צנוע בכל המנהגים אשר יתנהג ע"פ קבלת איש האלקים האר"י זלה"ה, שלא לפרסם עצמו בין הנוהגים להקל ע"פ התלמוד וע"פ הפוסקים אשר מפייהם אנו חיים, בין להקל, בין להחמיר. וכש"כ שאינו יכול להכריח בהם למי שאינו נוהג כדברי הרב זלה"ה, וכמש"כ בתשובת הגאון הרא"ם זלה"ה...". ג.ב.

אמנם לענ"ד ההסתכלות של הכותב במהלך מאמרו שיש כאן מחלוקת בין הפוסקים אם לומר מעין שבע ולכן עלינו להכריע כדברי המקובלים, איננה תמונה מדויקת. דהנה ראשית כל יסוד דבריו שיש בנ"ד מחלוקת בין הפוסקים בנויה על מה שכתב לדקדק מלשון השבלי הלקט, והנה אף שראיתי שבשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סי' כה ס"ק ב) כתב ג"כ בדומה לדברי הרב הכותב שליט"א ללמוד מלשון שבלי הלקט, אך לענ"ד לכאורה אינו מוכרח, וניתן אולי גם לבאר שמש"כ מתחילה שבלי הלקט "ליל שבת ויו"ט אין מזכירין של יו"ט בברכה אחת מעין שבע" היינו ביו"ט שני של שביעי של פסח (ואלי אף ביו"ט שני של תחילת פסח שאשפר שאינו כ"כ ליל שימורים), ומש"כ בהמשך דבריו "וכל שאר ימים טובים דינם שווה בזה" שמזה רצה ידידי הכותב שליט"א לדייק שאומרים מעין שבע ביו"ט א' דפסח שחל בשבת, לענ"ד ג"כ אינו מוכרח ד"ל שכוונת השבלי הלקט שבכל יו"ט שאומרים מעין שבע כשחל בשבת אין מזכירים של יו"ט, אך אין מכאן ראיה לגבי יו"ט א' דפסח שהרי בו אין אומרים כלל מעין שבע. וגדולה מזו דהנה עי' בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' טז) שכתב בנ"ד "אבל כשחל פסח בשבת אין לאומרם כלל ואפילו באותו הזמן לא היו אומרים אותה דלא שכיח מזיקין דלילה המשומר מן המזיקין היא וכן כתבו כל הפוסקים וזה שרוצה לאומרה דעת חצוני הוא ואין ראוי לקרותו מחלוקת ולא לחוש לו". וע"ע ביב"א שם שהביא עוד הרבה ראשונים שכתבו שלא לומר מעין שבע בנ"ד ומכללם המנהיג, מחזור ויטרי, ריטב"א בשם התוס', מאירי, ריב"ש, רשב"ש ושלט"ג. וממילא אף אם הדיוק שכתבו מדברי השבלי הלקט הוא נכון (דס"ל שיש לומר מעין שבע אף ביו"ט א' דפסח) עדיין השבלי הלקט הוא כמעט יחיד בדבר זה נגד רוב רובם של הראשונים ונגד הכרעת כל הפוסקים האחרונים וא"א לומר שהדבר נמצא במחלוקת בין הפוסקים.

מאידך אף שלצערי אין לי יד ורגל בתורת הקבלה המסורה לקדושי עליון, אך יש לעורר שאף שאמת נכון הדבר שרבים מהמקובלים כתבו כדברי קדוש

בדברי הרש"ש ומה שהקשה הגר"ע יוסף ביביע אומר (שם) שאין טעם על פי הסוד אלה רק לפי הפשט ובטעם לפי הפשט אין להכריע כרש"ש מול דברי גאונים, כתב להשיב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז סי' טו) "דיש חיוב גמור על פי הסוד לאומרה דלא שייך בזה לומר ספק ברכות להקל, דקולא זו נפיק מינא חורבא דאם לא יאמר, הרי הוא מגרע בתיקון התפלות והעולמות והרי הוא בחינת חסרון שלא יוכל להמנות, ומעוות לא יוכל להתקן וע"כ אין לנו לזוז מדברי הרש"ש זיע"א שאמר בפה מלא, שצריך לאומרה".

ומבואר בדבריו שיש טעם לדברי הרש"ש גם לפי הסוד ולא רק לפי הפשט.

(ח) הערת ראש הכולל: עי' להגרע"י זצ"ל בספר חזו"ע (פסח עמ' רלא-רלו) שכתב להשיב על דברי הגר"ע הדיאה זצ"ל בשו"ת ישכיל עבדי. ג.ב.

מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א ראש בית המדרש גבעת אסף

אכילת כרפס יותר מכזית בליל הסדר

שאלה

אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא".

ומבואר שנחלקו רב הונא ורב חסדא בכה"ג שישנו אותו ירק גם לטיבול ראשון דכרפס וגם לאכילת מרור דלדעת רב הונא מברך באכילת 'כרפס' בורא פרי האדמה ואח"כ בעת אכילת 'מרור' מברך על אכילת מרור. ואילו לדעת רב חסדא בעת אכילת 'כרפס' מברך שתי ברכות, בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ואילו בעת אכילת 'מרור' לא מברך.

וביאר רש"י ורשב"ם בשיטת רב חסדא שאע"פ שקיים מצוות אכילת מרור בעת אכילת כרפס בכל זאת חוזר ואוכל מרור משום דבעינן שני טיבולים.

והנה התוס' (קטו א ד"ה מתקיף) כתבו בביאור שיטת רב חסדא "והדר אכיל חסא בלא ברכה - ונראה דא"צ לברך בפה"א אע"ג דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעיל ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון מ"מ ברכת המוציא פוטרן דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שהרי ירקות גוררין הלב וקרי ליה נמי למרור פרפרת הפת... וה"ר יוסף טוב עלם כתב בסדרו למה שאר ירקות באין תחלה לפטור חזרת מברכה ראויה לה וליתא דהא משום היכירא באין ולא שייך כאן חבילות אלא בתרי מילי ועוד דרב חסדא מברך שתיהן אחזרת ועוד דמשמע דלא פטר ליה פת ושמא אינו מחשיבו פרפרת הפת כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית".

והנה שיטת התוס' היא שיטת ר"י (כ"כ)

כתב השו"ע (סי' תעג סע' ו) "נוטל ידיו לצורך טבול ראשון ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה ואוכל, ואינו מברך אחריו". ויש להבין כוונת השו"ע במש"כ שיקח פחות מכזית, האם כוונתו שרשאי לקחת פחות מכזית ואין חייב לקחת כזית (שלא כמו בשאר אכילות הסדר), או שכוונתו שעדיף שיקח דווקא פחות מכזית, ואולי ר"ל שחייב לקחת דווקא פחות מכזית. וכן יש לברר אם דינו זה של השו"ע הוא מוסכם או שיש מגדולי הפוסקים שחולקים בזה וס"ל שיאכל דווקא כזית מהכרפס.

ובס"ד נבאר הדברים ויה"ר מלפני הי"ת שלא נכשל בדבר הלכה.

א. האם אמירת הגדה והלל נחשבת הפסק?

בגמרא פסחים (קיד ב) "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל. היכא דליכא אלא חסא מאי, אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה ואכיל, ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל. מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה. בסורא עבדי כרב הונא, ורב ששת בריה דרב יהושע עביד כרב חסדא. והלכתא כוותיה דרב חסדא. רב אחא בריה דרבא מהדר

לדעתיה ונגע. וכ"כ הרא"ש (פ"י סי' כו, תוס' רא"ש קיד ב ד"ה פשיטא) שהוא יסוד שיטת מ"ד דהוי הפסק ועי' בדברי הרא"ש שנביא לקמן שדוחה את הראיה מנטי' וממילא לא קשה למאן דפליג על ר"י.

ודעת הר"י טוב עלם שהביאו התוס' שברכת בפה"א דכרפס פוטרת את המרור, וממילא צ"ל דס"ל שאמירת ההגדה לא נחשבת הפסק.

(א) ובעצם הספק בנטי' יש לעורר קצת (מה שדנתי בזה עם יד"נ הרב אייל שמאי שליט"א) שהרי קי"ל שכל ספק בנטי' להקל (עי' משנה ידיים פ"ב מ"ד ובטור וב"י או"ח סי' קס וע"ע מה שבס"ד הערתי בכלל זה בספרי 'בגדי שש' סי' ז עמ' נה סי' סח ס"ק יב) וא"כ לכאור' מדוע חוזר ונוטל. ועוד תגדל השאלה דאף אם א"ת להחמיר עליו ויטול הרי כיוון דהוא ספק אם נגע מדוע חוזר ומברך והרי הוי ספק ברכות.

והנלענ"ד לבאר בזה שמדקדוק לשון הראשונים בנ"ד נלמד שמחמת אריכות הזמן באמירת הלל והגדה, אינו 'ספק' אם נגע, אלא הוא ודאי או קרוב לודאי שנגע, שכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב (חור"מ פ"ח ה"ו) "שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה" ומשמע דודאי הסיח ואינו ספק. וכ"נ מלשון הרא"ש שהבאנו לקמן שכתב "דהא אסח דעתא באגדתא והלילא". [ממילא נצטרך לדחוק לבאר כנ"ל גם בכוונת הגמרא במה שאמרה "דילמא אסוחי אסחיה לדעתיה ונגע".]

ועוד אפשר לתרץ ע"פ שיטת הראב"ד בהשגות (ברכות פ"ו הט"ו) שכתב לגבי הכלל שמקילים בספק בנטי' "ועם כל זה אם יש לו מים לרחוץ אמרינן לו קום רחוץ והוציא עצמך מן הספק" וא"כ ה"ה כאן שלכן מצריכים אותו בנטילה שניה מחמת הספק שמא נגע (אלא שעדיין צ"ע לגבי מה שמברך).

ומיד"נ הרב אורן חושנגי שליט"א שמעתי לתרץ שנ"ד אינו נחשב ספק בנטי' אלא ספק בהיסח הדעת, ובספק היסח הדעת צריך להחמיר, וממילא כיון שנתחייב ליטול ידיו גם צריך לברך.

בתוס' ר"פ קטו א ד"ה אבל וכ"כ בט"ז סי' תעג ס"ק ח ובקר"נ פסחים פ"י ס"ק ר) ומתבאר מדברי התוס' דס"ל שברכת בפה"א שברך על הכרפס אינה פוטרת את המרור כיון שאמירת ההגדה שביניהם היא הפסק. אלא דס"ל שברכת המוציא שבירך על המצה פוטרת את המרור כיון שהמרור נחשב דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה.

וכדברי התוס' משמע גם באגודה שכתב (פסחים פ"י סי' צז) "...והוה מברך תחילה אמרור בטיבול ראשון בפה"א ועל אכילת מרור. ואותה ברכה מועלת לטיבול שני כמו ברכת תקיעה שמיושב מועיל לתקיעות שמעומד, והלכה דמצות צריכות כוונה. והדר אכיל חסא וא"צ לברך בפה"א דחשיב בא מחמת סעודה". וביאור דבריו שברכת בפה"א דכרפס לא פוטרת את המרור אלא שברכת המוציא לחם פוטרתה. [ורק לעניין ברכת אכילת מרור דכרפס, שהיא ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין, לא נחשבת אמירת ההגדה כהפסק (וכמו בתקיעות)].

וכדברי התוס' (ר"י) בביאור הסוגיא כתבו גם בשו"ת תמים דעים (סו"ס לא), שו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו סי' שיב), המנהיג (הל' פסח סוף עמ' תפב), תוס' ר' יהודה החסיד (ברכות מא ב ד"ה א"ר פפא) בשם רבו, שבלי הלקט (סי' ריח דף צג א) בשם ר' אביגדור, רמב"ן (מלחמות פסחים כד א), ר' שמואל מפלייש (אור"ז סי' רנו) בשם ר' משולם, מהר"ם מרוטנבורג (פסקים ומנהגים ח"א סי' תנב, תשב"ע קטן סי' צט, מהר"ח אור"ז סי' ריג), מרדכי (פסחים לח ריש עמודה ג), רבנו דוד (קט ב ד"ה ואם תשאל) ותוס' ר"פ (קטו א).

[ויסוד דברי ר"י וסיעתו דס"ל שהגדה הוי הפסק הוא ע"פ מה דאיתא בגמ' לקמן (קטו ב) "אדבריה רב חסדא לרבנא עוקבא ודרש נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני... נטילת ידים תרי זימני למה לי הא משא ליה ידה חדא זימנא, אמרי כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דילמא אסוחי אסחיה

נטילה היינו משום דילמא אסח דעתיה ונגע במקום הטנופת ידיים עסקניות הן אבל לענין אכילה כיון שבירך בורא פרי האדמה על הירקות וחזרת לפניו ודעתו לאכול ממנו לאו נמלך הוא ואין כאן לא היסח הדעת ולא שינוי מקום שיהא צריך לברך שהרי חברים שעקרו רגלם לילך לבהכנ"ס או לבהמ"ד אע"פ שהתפללו ושינו מקומם אם הניחו שם מקצת חבריהם לא הוי היסח הדעת כל שכן הכא שיושב במקומו אע"פ שקורא ההגדה לא הוי היסח הדעת". ומבואר דמתחילה ס"ל כר"י דאמירת הגדה והלל הוי היסח הדעת והפסק, אלא שבמסקנת דבריו צידד כרשב"ם דלא הוי הפסק, די"ל דלענין אכילה כיון שהמרור לפניו ודעתו לאוכלו אין כאן לא היסח הדעת ולא שינוי מקום וממילא ברכת בפה"א דכרפס מהני למרור.

וכדעת ר"י טוב עלם ורשב"ם וסיעתם בביאור הסוגיה שאמירת ההגדה לא הוי הפסק כתבו גם הר"י גיא¹ (שערי שמחה ח"ב הל' פסחים עמ' קב), ראב"י² (ח"ב סי' תקכה ד"ה ולאחר), שבלי הלקט (סי' ריח דף צב ב) בשם ר' ישעיה, תניא רבתי (סי' מז) בשם ר' ישעיה, עיטור (הלכ' מצה ומרור קלג עמודה ד), חינוך (מהד' מהר"ק מצוה י), תלמיד הרשב"א (חידושים פסחים קיד ב ד"ה שאר) והמאירי (קיד ב ד"ה כל שיש).

ב. האם צריך לברך ברכה אחרונה אחר אכילת הכרפס

והנה ביארנו שיסוד מחלוקת הראשונים הנ"ל היא האם אמירת הלל והגדה נחשבת הפסק רק לענין נט"י או גם לשאר דברים. נפק"מ של המחלוקת הנ"ל תהיה בשאלה האם ברכהמ"ז דלבסוף פוטרת את הכרפס או שאינה פוטרת.

והיינו דלשיטת ר"י וסיעתו אמירת הגדה והלל הוי הפסק וממילא צ"ל שברכהמ"ז אינה פוטרת את אכילת הכרפס. ולעומת זאת צ"ל דאליבא דר"י טוב עלם ורשב"ם

כעין דברי הר"י טוב עלם מצאנו גם ברש"י (קיד ב) שביאר בתחילת סוגייתנו "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקי- מברך מעיקרא אירקי בורא פרי האדמה, דאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה, וכיון דיש לו שאר ירקות הכי שפיר טפי שיברך בורא פרי האדמה על הירקות תחלה, דהיינו ברכה הראויה להם **ויפטור את המרור הבא אחריו מברכת בורא פרי האדמה**, ואח"כ יברך על החזרת על אכילת מרור". וכעין זה כתב רש"י גם בספר פרדס הגדול (סי' קלב).

וכן רשב"ם (קיד ב) ביאר בתחילת סוגייתנו "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך- מעיקרא בטיבול ראשון אשאר ירקות בורא פרי האדמה דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה דכיון שיש לו שאר ירקות הכי שפיר טפי שיברך בפה"א תחלה דהיינו ברכה הראויה להן ויפטור את המרור מברכת פרי האדמה ואח"כ יברך על החזרת על אכילת מרור".

ומבואר דגם דעת רש"י ורשב"ם שברכת בפה"א דכרפס פוטרת את ברכת המרור, והיינו דס"ל שאמירת הגדה שבאמצע אינה הפסק.

והרא"ש כתב (פסחים פ"י סי' כו וכעין זה בתוס' הרא"ש שם) "...פי' רשב"ם ואין צריך לברך בורא פרי האדמה לפי שנפטר בברכה שבירך על הירקות. ולא נהירא דהא אסח דעתא באגדתא והלילא דאמרין לקמן הנוטל ידיו בטיבול ראשון צריך שיטול ידיו בטיבול שני משום דאסח דעתיה באגדתא והלילא. ומה שאין מברכין בפה"א על המרור היינו משום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וחובה הוא להביא מרור אחר מצה הלכך הוה כדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שאין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם... ונ"ל דלא קשה לפי' רשב"ם דנהי באגדתא והלילא הוי היסח הדעת לענין

אלא דהמרור עצמו שייך להסעודה ונפטר בהמוציא ובברכת המזון אבל טיבול ראשון אין שייכות להסעודה משום הפסק הגדה והלל".

ואמנם בשו"ת הרשב"א (ה"א סי' עב) מצאנו דרך אחרת דז"ל שם "ועוד היכא דאיכא שאר ירקי שאינו מברך על מרור בפה"א ואע"פ שהפסיק בין ברכת שאר ירקי לאכילת מרור כוס שני וההגדה וברכת אשר גאלנו. ואע"פ שראיתי מפרשים שזו פרפרת היא וקיימא לן בריך על הפת פטר את הפרפרת. מדעתי שאין דברים אלו נכונים כלל, שלא אמרו אלא בפרפרת שהיא נאכלת על הפת כלפתן ומשום דבריך על העיקר פטר את הטפילה הא לאו הכי לא, דהיינו דאמר רב פפא דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ושלא מחמת הסעודה היינו כל שלא בא ללפת את הפת ושאינו בא להשביע בפת. **ומרור אינו בא ללפת ואדרבה צריך הוא לאכלו בפני עצמו. וכן אינו בא להשביע בפת. וא"כ מי פטרו לזה מברכת הנהנין, אלא שאני אומר שנפטר בברכת שאר ירקות. ועל כן אני אומר שמברך אחר אכילת מרור בורא נפשות כדי לפטור את שאר הירקות ואת המרור בברכה שלאחריהם. וכדרך שאמרו דברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם. ועל אלו אני סומך ועושה מעשה. וכבר דנתי לפני רבותי בדברים אלו ושמעתי תשובתם. ודרך זה יותר נכון ומוסכם בעיני".**

ומבואר דאף דס"ל שאין אמירת ההגדה נחשבת הפסק, וברכת הכרפס פוטרת את המרור, הרי שלעניין ברכה"מ"ז ס"ל לרשב"א שאין ברכה"מ"ז פוטרת לא את הכרפס ולא את המרור, וצריכות ברכה אחרונה בפני עצמה.

וסיעתם שאמירת ההגדה לא הוי הפסק, ממילא ברכה"מ"ז פוטרת גם את הכרפס.

וכ"כ כמה מהראשונים בהדיא לתלות את המחלוקת זו בזו.

דז"ל ר' פרץ (הגהות סמ"ק סי' רכ ס"ק א) "ויש נפקותה בין שני הפירושים הללו, לרשב"ם אין מברכין בורא נפשות רבות אחרי הירקות של טבול ראשון לפי שעדיין הוא זקוק לאכול מרור ע"י אותה ברכה של ירקות ולפי פירוש שני צריך לברך".

וז"ל הטור (סי' תעג) "ולר"י מברך אחר הטיבול בנ"ר ולרשב"ם א"צ לברך אחריו ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל". ועו"כ הטור (סי' תעה) "ויברך על אכילת מרור ויאכלנו בלא הסיבה ולא יברך עליו בפה"א ופי' רשב"ם לפי שנפטר בברכת בפה"א שבירך על הירקות בטיבול ראשון ולכך אומר שאין לברך אחר טיבול ראשון בנ"ר ור"י אומר צריך לברך אחריו בנ"ר ומה שא"צ לברך על המרור בפה"א לפי שחשוב כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה וא"א הרא"ש ז"ל הסכים לדברי הרשב"ם".

וכן ביאר הט"ז (שם) "...והפלוגתא היא בין ר"י לרשב"ם דר"י ס"ל דהגדה והלל הוי הפסק בין הטיבול להסעודה כמו שכתוב לענין נטילה שצריך ליטול שנית לסעודה כמ"ש בס"א, ה"נ לענין ברכה אחרונה על הטיבול ואין ברכה"מ"ז של הסעודה פוטר אותה, אבל הרשב"ם ס"ל כמו שפי' הרא"ש דדוקא לענין נטילה חשיבה ההגדה הפסק דדלמא נגע במקום המטונף בנתיים אבל לענין ברכה אחרונה לא כמו שא"צ לברך בפה"א על המרור מטעם דנפטר בברכה זו שעשה בטיבול הראשון ה"נ לענין ברכה אחרונה של הטיבול הא' פטור ממנו דשייך להסעודה וכאלו אכלו בתוך הסעודה, ור"י ס"ל דלאו משום טעם זה פטור מן בורא פרי האדמה ומברכה אחרונה במרור

נמצא שיש לפנינו ג' שיטות בראשונים בסוגיא דידן:

1. שיטת ר"י וסיעתו דאמירת הגדה חשיבא הפסק והמרור חשיב בא מחמת הסעודה, ולכן צריך לברך אחר הכרפס בורא נפשות. [וכ"כ בהדיא שצריך לברך בורא נפשות אחר הכרפס בסידור רס"ג (מהד' מס עמ' קלו), המנהיג (שם), מחזור ויטרי (ח"א עמ' 270) בשם ר' משולם, שבלי הקלט (ס' ריח דף צג א) בשם ר' אביגדור, תניא רבתי (ס' מז) בשם ר' אביגדור שאמר בשם ר' יצחק ב"ר שמואל, תוס' ר"י החסיד (שם), תשב"ץ קטן (שם) ובשור"ת מהר"ח או"ז (ס' ריג) וכ"כ עו"ר]. וברכת המוציא פוטרת את המרור לפניו ואילו ברכת המזון פוטרת את המרור לאחריו.

2. שיטת ר"י טוב עלם ורשב"ם וסיעתם שאמירת ההגדה לא נחשבת הפסק וכן שכרפס ומרור נחשבים באים מחמת הסעודה, ולכן המרור אינו צריך להפטר בברכת המוציא כיון שכבר נפטר בברכת הכרפס, ואילו ברהמ"ז פוטרת גם את המרור וגם את הכרפס מברכה שלאחריה, וא"צ לברך בורא נפשות. [וכ"כ בהדיא בעיטור (שם) שא"צ לברך בורא נפשות, וכן הוא בסמ"ג (מ"ע מא ד"ה גרסינן בפרק ערבי פסחים)

טיבול ראשון בורא נפשות" שמשמע לכאור' שס"ל שהפת אינה פוטרת את המרור ולכן יקפיד שלא לברך בורא נפשות ע"מ שברכת ברהמ"א דכרפס תפטור את המרור. לענ"ד נ"ל שלשון הטור אינה בדווקא ורק אין חייב לברך (אלא ימתין ויפטור את המרור בברכת ברהמ"א דכרפס ואת הכרפס בברכהמ"ז דלבסוף) אך אם רוצה הרשות ביזו לברך בורא נפשות (ותפטור ברכת המוציא את המרור), וראיה לדבר שלעיל (ס' תעג) כתב הטור "ולרשב"ם אין צריך לברך אחרי בורא נפשות". וכ"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ס' לח ס"ק פח ד"ה אכן לפי) שכתב שכוונת הטור במש"כ שם "אין צריך" היא "דאין חייב לברך".

והנלענ"ד בביאור הדברים דהנה לעיל הבאנו דשיטת ר"י היא דמרור נפטר בברכת הפת כיון דהוי דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה. והנה הרשב"א פליג על ר"י בשני דברים, האחד דס"ל לרשב"א שאמירת הלל והגדה לא חשיב הפסק, והשני שהמרור (וכ"ש הכרפס) לא חשיב בא בתוך הסעודה מחמת הסעודה וכמו שאין ברכת המוציא פוטרתו ה"ה שאין ברהמ"ז שלבסוף פוטרתם. ואמנם בדעת רוב הראשונים (ר"י טוב עלם ורשב"ם וסיעתם) שפליגי על ר"י נראה לבאר דפליגי על ר"י רק בזה דס"ל שאין אמירת ההגדה חשיב הפסק, אך במה דס"ל לר"י דהמרור חשיב בא מחמת הסעודה לא פליגי על ר"י, וממילא מה שאמרו כל הני ראשונים דברכת הכרפס פוטרת את המרור, אין כוונתם שא"א שברכת המוציא תפטור את המרור אלא שאין צורך שברכת הפת תפטור את המרור כיון שכבר נפטר בברכת הכרפס. ממילא לשיטתם ברהמ"ז דלבסוף תפטור גם את הכרפס וגם את המרור, שהרי מחד הם נחשבים כבאים מחמת הסעודה ומאידך אין אמירת ההגדה נחשבת הפסק.

וכן מפורש בריטב"א (הלכות סדר ההגדה מהד' מה"ק עמ' יג ד"ה אח"כ) שכתב שישנם שני טעמים מדוע לא מברכים ברהמ"א על המרור, הן מצד שברכת הכרפס פוטרתו, והן מצד שברכת המוציא פוטרתו. וכן ראיתי שדקדק בכנה"ג (הגב"י סו"ס תעה ד"ה וכ"ת) ממה שהב"י כתב "ושלא כדברי הרשב"א שכתב בתשובה שצריך לברך עליו ברהמ"א" ודקדק הכנה"ג שמה שהב"י לא כתב שאליבא דרשב"ם צריך לברך ברהמ"א נראה שהוא משום שבזה רשב"ם מודה לר"י דאף אם בירך בורא נפשות על הכרפס א"צ לברך ברהמ"א על המרור כיון שברכת המוציא שבירך על המצה פוטרתו.

ב) ומה שיש לכאור' להקשות מלשון הטור (ס' תעה) שכתב אליבא דרשב"ם "ולכן אומר שאין לברך אחר

ג. ביאור כוונת השו"ע במש"כ שיאכל פחות מכזית

כתב השו"ע (שם) "נוטל ידיו לצורך טבול ראשון ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה ואוכל, ואינו מברך אחריו".

[והנה במש"כ השו"ע שלא יברך בורא נפשות ניתן לבאר בשתי דרכים דהנה בהגהות עטרת צבי על השו"ע (ס"ק יז) ביאר שמש"כ השו"ע שאינו מברך בורא נפשות הוא "הואיל דאוכל פחות מכזית", אמנם רבים מהאחרונים ביארו שכוונת השו"ע שאפי' אם אכל כזית לא יברך בורא נפשות וכמו שנביא לקמן].

והנה טעמו ונימוקו של מרן השו"ע נתבאר בב"י שם, דהנה הטור (סי' תעג) כתב "ולוקח ירקות ויברך בפה"א ומטבל כדי לעשות שינוי בשביל התינוקות שישאלו כי זה הוא שינוי שטובלין קודם סעודה מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים וא"צ כזית מהם".

והנה מלשון "אין צריך" שכתב הטור משמע דס"ל שאם רוצה רשאי לאכול כזית מהכרפס אלא שאינו חייב לאכול כזית (ודלא כמו שאר אכילות שבלי ליל הסדר שחייב לאכול לפחות כזית).

וכן מתבאר ממש"כ הבי"ב ביאור דברי הטור

שלפניו בפעם אחת, ודעתו שבעוד כחצי שעה יחזור לאכול מהם, אלא שירא פן ישכח מלברך ברכה אחרונה נראה שיברך ברכה אחרונה על אכילתו עתה, ואח"כ אין צריך לברך על פירות שיאכל, כיון שהיה דעתו לאכול עוד מהם, ורק אם יאכל עוד כשיעור יברך ברכה אחרונה. ויוצא מזה שגם לכתחילה אפשר לברך ברכה אחרונה על דעת להמשיך לאכול, כגון שחושש לשכוח הברכה, וא"כ צ"ל שברכת נפשות לא חשיבה היסח הדעת **כשדעתו להמשיך לאכול**, וצ"ל שזו הייתה כוונת המחז"ו שמש"כ לברך הוא משום דשמא ישכח, וכנידון האחרונים הנ"ל.

ובמנהגי מהר"ש מנוישטט (סי' כח ס"ק ב וסי' שצח ס"ק ד) וכ"כ עו"ר.¹

3. שיטת הרשב"א דהגדה לא נחשבת הפסק וכן שכרפס ומרור לא נחשבים באים מחמת הסעודה, וממילא נאמר דמחד א"א לברכת המוציא לפטור את המרור, ומוכרחים לברכת בפה"א דכרפס שתפטור את המרור, ומאידיך א"א לברכהמ"ז לפטור את הכרפס והמרור ולכן אחר אכילת המרור מברך בורא נפשות ופותר בזה את הכרפס ואת המרור מברכה אחרונה. וכדברי הרשב"א כתב החינוך (שם) וכן ר' חיים ב"ר שמואל תלמיד הרשב"א בספרו צרור החיים (דיני הסדר עמ' קכח) וכ"כ בחידושי תלמיד הרשב"א (שם קיד א ד"ה עד) וע"ע כעין זה בספר אהל מועד (שער הפסח דרך ה נתיב ח).

[ובעניו נתיב דברי המחזור ויטרי שמוחד (ח"א עמ' 270 אות מט) כתב שברכת בפה"א דכרפס פוטרת את המרור, ומאידיך (שם עמ' 279) כתב שמברך על הכרפס בורא נפשות, והרי אם בירך בורא נפשות אחר הכרפס איך תועיל ברכת בפה"א שלפניו לאכילת המרור שבאה לאחר זמן. ואין לומר שכוונתו כדעת הרשב"א שיברך בורא נפשות רק אחר המרור, שהרי כתב המחזור ויטרי (שם) בפירוש שברכת בורא נפשות היא אחר אכילת הכרפס ז"ל "לאחר שתיית כוס ראשון וברכתו שלאחריו יקח מן הירקות אייקא או צרפויל ויטבול בחרוסת ומברך בורא פרי האדמה ואוכל ומאכיל, ומסתברא דצריך לברך **אחריו** בורא נפשות רבות" וצ"ע.²]

ג) ושמעתי מידי"נ הרב דביר אזולאי שליט"א לתרץ בזה בדוחק ע"פ דעת הפוסקים הסוברים ליישב ע"פ דעה בפוסקים (ע' בחזו"ע טו' בשבט וברכות עמ' קע"ז בשם ספר מאורי אור וע"ע מג"א סי' קצ ס"ק ג, בהל"כ סי' קצ סע' ב ד"ה אחר וד"ה יברך) הסוברים שהאוכל פירות כשיעור ואינו רוצה לאכול כל הפירות

כבר כתבתי בסי' תעג דברי הרא"ש שכתב דעל ירקות דטיבול ראשון כיון שמברך עליהם בפה"א ואין מזכיר עליהם אכילה א"צ מהם כזית ומשמע שאם רצה לאכול מהם כזית או יותר הרשות בידו והרמב"ם כתב שאוכל מהם כזית ולכאור' נראה דכיון דלהרא"ש רשאי לאכול כזית ולהרמב"ם צריך לאכול כזית יותר טוב לאכול כזית דלכור'ע שפיר עביד מלאכול פחות מכזית דלהרמב"ם לא נפיק ידי חובתיה אבל נראה לומר דכיון שאם יאכל כזית צריך לברך אחריו לדעת ר"י כמו שנתבאר בסי' תעג ואם יאכל פחות מכזית אינו צריך לברך אחריו **טפי עדיף** לאכול פחות מכזית מלאכול כזית שאם מברך אחריו לדעת רשב"ם הוא ברכה שאינה צריכה ואם אינו מברך אחריו נהנה מהעולם הזה בלא ברכה לאחריו וכיון שאכילה זו אינה אכילת חובה אלא כדי שיהיה היכר לתינוקות בפחות מכזית נמי סגי וכן **ראוי** לנהוג. ובפשטות הדברים משמע כדברינו לעיל שהב"י בא לתת **עצה** שיותר טוב ויותר ראוי שלא לחוש לדעת הרמב"ם ולאכול פחות מכזית מאשר לאכול כזית ולהכנס למחלוקת אם חייב לברך בורא נפשות, דאם בירך הוא לשיטת רשב"ם ברכה שאינה צריכה, ואם לא בירך הוא לשיטת ר"י נהנה מהעולם הזה ללא ברכה.

[וע"ע בלשון המשנ"ב (סי' תעג ס"ק נג) שכתב "לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה אם יברך אותה או לא ע"כ **טוב יותר** שיאכל פחות מכזית שלא יהא בו חיוב כלל לכור'ע".]

ואם צדקו דברינו ממילא יוצא שהשו"ע שקל בדעתו הגדולה את הרווח וההפסד שבכל פתרון ועצה, ומסקנתו להעדיף שלא לחוש לשיטת הרמב"ם דס"ל דבעינן דווקא לאכול כזית כרפס, מאשר להיכנס לספק אם לברך אחריו בורא נפשות (וזאת למרות שגם הוא מודה שיש בזה הפסד במה שלדעת הרמב"ם לא יצא יד'ח וכמש"כ הב"י בסי' תפנ).

וז"ל, "ומש"כ וא"צ מהם כזית- שם אהא דתניא גבי מרור אכלו לחצאין יצא כתב הרא"ש משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית, אבל בירקות הראשונות שמברך עליהם בפה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה א"צ מהם כזית וכ"כ הרשב"א בתשובה דא"צ שיעור דאינו בא אלא להיכר אבל הרמב"ם כתב שצריך לאכול כזית. וכתבו הגהות כזית זה לא ידעתי מה טיבו דכיון דאין טיבול זה אלא להתמיה התינוקות בכל דהו סגי עכ"ל".

אלא שאח"כ הוסיף הב"י "ומצאתי בתשובת מהרי"ל ז"ל בורא נפשות רבות איכא פלוגתא אי צריך לאמרה אחר טיבול ראשון על כן אני אוכל פחות מכזית לאפוקי נפשי מפלוגתא אע"ג דהמיימוני כתב כזית הא מחו ליה כמה עוכלי בעוכלא ע"כ". ואח"כ הביא הב"י את תשובת הרשב"א שהבאנו לעיל שכתב שיברך בורא נפשות אחר המרור ויפטור את הכרפס וגם את המרור.

ובפשטות משמע לענ"ד בכוונת דברי הב"י, שדבריו אלה עומדים ע"ג מה שהביא קודם ממחלוקת הראשונים אם בעינן גם בכרפס לאכול דווקא כזית או שבכרפס אין חיוב לאכול כזית, ומביא השו"ע כעצה את דברי המהרי"ל שיאכל פחות מכזית ויצא מספק דברכת בורא נפשות.

ממילא אם צדקו דברינו יש לבאר בכוונת לשון השו"ע הנ"ל דמש"כ "ויקח מהכרפס פחות מכזית... ואינו מברך אחריו" שאין כוונתו לאסור לאכול כזית אלא שמציע שלכתח' נכון לנהוג כמהרי"ל ולאכול פחות מכזית וממילא לא יצטרך לברך בורא נפשות. וכן מתבאר מהט"ז (סי' תעג ס"ק ה) שכתב בבאיור דברי השו"ע "על כן **טוב** שיאכל בענין שלא יהא בו חיוב כלל".

וכ"נ לבאר גם במש"כ הב"י (ריש סי' תפנ) "ומש"כ ולוקח פחות מכזית משאר ירקות.

יצא ידי כולם, יש לכאוף להבין כנ"ל בטעמם ונימוקם דהיינו שהעדיפו שלא לחוש **לדעת יחיד** דרבנו הרמב"ם דבעינן דווקא כזית ומאידך להתיר את יתר הספקות דברכת בורא נפשות על כרפס וברכה ראשונה על מרור.

וכן משמע שהבין הפר"ח (סי' תעג סע' 1) שכתב בביאור פסק השו"ע "ומש"כ פחות מכזית. **כן דעת רוב הפוסקים** דכיון דאין טיבול זה אלא להתמיה התינוקות בכל דהו סגי, אבל דעת הרמב"ם דגם בטיבול זה צריך שיאכל כל אחד ואחד כזית".

וכ"כ המהר"י עייאש בהדיא בספרו מטה יהודה (סי' תעג ד"ה דין 1) דהטור והב"י לא חיישי לשיטת הרמב"ם כיון שהוא דעת יחיד ז"ל "ודע דהטור סי' תעג הביא בסתם דטיבול א' א"צ כזית כיון שאינו אלא להתמיה התינוקות **והשמיט דעת הרמב"ם ז"ל דמצריך כזית והטעם דס"ל להטור דסברתו היא סברא יחידית** ולכך גם הרא"ש לא הזכירה, וכבר כתבו הגמ"י וז"ל כזית זה לא ידעתי מה טיבו, וגם מרן ב"י ז"ל הביא בשם תשובת מהרי"ל דסברת הרמב"ם ז"ל מחו לה כמה עוכלי בעוכלא ע"ש, ולכך השו"ע אע"פ שדרכו להזכיר סברתו לפחות בשם י"א **בכאן סתם כדעת רוב הפוסקים וכדעת הרשב"א ז"ל דא"צ שיעור** דאינו בא אלא להיכר".

והמטה יהודה (שם) הוסיף לכתוב בנ"ד "ומ"מ מדברי כולם נשמע דהרוצה לאכול כזית אין כאן בית מיחוש אלא דסגי בפחות מכזית ותדע שהרי מפלוגתא דר"י ורשב"ם ז"ל שהביא הטור לענין ברכת בנ"ר אם יברך אחר טיבול א' ע"כ מיירי באכל שיעור כזית ואשכחן להרא"ש ז"ל דס"ל כרשב"ם ז"ל דאין לברך אחריו כמש"כ הטור משמו ואעפ"כ ס"ל להרא"ש ז"ל דא"צ כזית אלמא דאם ירצה שיאכל כזית רשאי וכן מוכח

ובפשטות נראה טעמו דמרן השו"ע דכיון שהרמב"ם הוא יחיד בדבר זה, וכבר "מחו ליה כמה עוכלי בעוכלא" כלשון המהרי"ל שהביא הב"י הנ"ל, ממילא העדיף הב"י להכריע בזה כדעת רוב הראשונים נגד הרמב"ם ולהרוויח בזה שלא להיכנס לספק אם לברך בורא נפשות אחר האכילה.

ובאמת כשנעייין במקור עצתו של השו"ע נראה לכאוף כדברינו, דהנה עצה זו נזכרה כבר בדברי ר' פרץ בהגהות סמ"ק (סי' רכ ס"ק א) "מיהו טוב שלא יאכל מן הירקות כזית כדי שלא יברך בורא נפשות רבות, וגם יפטור מרור מבורא פרי האדמה כי כן יסד רבינו יוסף טוב עלם בסלוק שלו למה ירקות באו תחלה כדי לפטור מרור מברכה הראויה לה".

וכ"כ בהדיא בשו"ת מהרי"ל (סי' נח ס"ק ב וע"ע סי' כה וע"ע בספר מהרי"ל סדר ההגדה סי' טו) וז"ל "תשובה ברכה אחרונה, מסיק מהר"ם וראב"י"ה לברך על כל הכוסות חוץ מכוס שני, וכן התוס', אכן באשרי מסיק דאין לברך אלא לאחר רביעי, וכתב דמי שממעט בברכות הרי זה משובח וכן נהג מורי ע"ה הר"ר שלום מנוויטשטאט, ואני הצעיר תלמידו אחריו. והיא היא הפלוגתא דאחר טיבול ראשון, ועל כן איני אוכל כזית בטיבול ראשון, **אף כי יש כתבו דצריך כזית, ובזה אין לצאת ידי כולם בשום צד**... ועוד דמ"מ אינו מתוקן, דלרבותינו דבעי דברכה בורא פרי האדמה שעל טיבול ראשון פוטרת מרור מברכת נהנין, א"כ יצטרך לברך על טיבול שני ברכה דנהנין, אם ברך ברכה בורא נפשות רבות אחר טיבול ראשון, וליתר רבותינו הוי טיבול שני בא מחמת סעודה ולא בעי ברכה, **וממה נפשך אין לצאת ידי כולם**". ועצה זו הובאה גם בשו"ת מהר"י וייל (סי' קצג ד"ה ויקח איפ"א).

ממילא אחר רואינו זאת דאף לפי עצתם לא

שאכל כזית לא יברך וכמ"ש בב"י דנקיטינן כהרשב"א והן הן דבריו בש"ע שם דיקח פחות מכזית לכתח' ולא כזית אלא דאם בדיעבד אכל לא יברך. וזה פשוט דהגם שכ"ב"י דנקיטינן כהרשב"א שלא יברך אחריו הרי בסי' תפ"כ בהדיא בב"י דראוי לכתח' ליקח פחות מכזית לאפוקי נפשיה מפלוגתא וכמ"ש מהרי"ל וכ"כ בהגהת סמ"ק. ומסתמא כן דעתו בש"ע. וכ"כ עוד מהאחרונים לחלוק על המטה יהודה.

עוד ראינו בדברי המטה יהודה שס"ל שהשו"ע הכריע כמ"ד שאם אכל כזית א"צ לברך אחריו בורא נפשות, והוכיח ע"פ זה את דבריו לעיל שהרי הרא"ש ס"ל שאם אכל כזית א"צ לברך בורא נפשות ואעפ"כ כתב שא"צ לאכול כזית, וממילא שאי אכילת כזית אינה תלויה בספק אם לברך בורא נפשות (ודלא כמהרי"ל).

וכן ראיתי בבית ארזים (סי' תעג ס"ק עט) שכתב שמה שלא חששו לדעת הרמב"ם משום שסברו שדעתו דעת יחיד.

והנה אחר רואינו כל זאת, הרי שאם צדקנו בהנ"ל וביחוד בטענתנו העיקרית דמה שלא חייש השו"ע לרמב"ם הוא משום שסבר שהוא דעת יחיד (וכמ"ש"כ הפר"ח והמטה יהודה), ממילא נתקשתי בענייני בכל הנ"ל משום שאחר העיון נראה שדעת הרבה מהראשונים כהרמב"ם דבעינן דווקא כזית וכמו שנבאר לקמן.

ד. האם יוצא ידי חובת כרפס כשאוכל פחות מכזית

בעניות דעתי נראה שאין שיטת הרמב"ם דעת יחיד בנ"ד, אלא זו שיטה גדולה בדברי הראשונים, וראשית נביא לשון הרמב"ם (ח"מ פ"ח ה"ב) עליו דיברו המהרי"ל והב"י.

וז"ל, "מתחיל ומברך בפה"א ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל

בפשיטות מהראיה שהביא הפר"ח בשם הבית חדש... וכ"נ דעת השו"ע שכתב ואינו מברך אחריו דפירושו כשאכל כזית וזה פשוט. ואע"ג דמרב"י כתב בשם תשובת מהרי"ל שכתב וז"ל בנ"ר איכא פלוגתא א"צ לאומרו אחר טיבול א' ע"כ אני אוכל פחות מכזית לאפוקי נפשי מפלוגתא ע"כ. לאו למימרא דמפני סברא זו כתב השו"ע דוקא פחות מכזית ופחות הוא דווקא, דהרי לענין הלכה ודאי דדעתו בב"י כדעת רשב"ם שהרי כתב בשם הרב המגיד שכתב בשם הרשב"א ז"ל שאינו מברך אחר טיבול זה, וסיים הב"י ז"ל דהכי נקטינן וכיון דהרב המגיד כתב בסתם דעת הרשב"א וגם מרב"י כתב דהכי נקטינן וגם דעת הטור נראית כן שהרי הביא סברת רשב"ם באחרונה וגם כתב דלזה הסכים הרא"ש ז"ל, א"כ לא נשאר ספק לענין דין ברכה אחרונה דהעיקר כדעת מ"ד דאין מברכין. ועל הנחה זו פסק בש"ע דאינו מברך אחריו. ומהרי"ל ז"ל חומרה בעלמא הוא דעבד, ומה שהעתיקו מרב"י ז"ל אינו אלא לאפוקי שאין צריך כזית ודלא כדעת מגן דוד ומג"א ז"ל שכתבו פחות מכזית דכתב הש"ע הוא כדי לאפוקי נפשינן מפלוגתא דליתא לענ"ד ואע"ג דמרב"י גופיה כ"כ... מ"מ האמת יורה דרכו דבש"ע דעתו כדכתבתי".

והנך רואה בדברי המטה יהודה שביאר בדעת השו"ע שכל כוונתו היא שאינו חייב לאכול כזית אך אם ירצה לאכול כזית הרשות בידו. וביאר המטה יהודה שהשו"ע לא חייש כלל לחומרת המהרי"ל ואע"פ שהביאה בב"י הרי שמש"כ בשו"ע אינו משום חומרת מהרי"ל.

[ואמנם החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח ס"ק ע"ו וע"ע ס"ק פח) הביא את דברי המטה יהודה וחלק עליו בזה וכתב "דנראה פשוט **דעת מרב"י דלכתח' לא יקח אלא פחות מכזית כרפס** וכמ"ש בב"י משם מהרי"ל לאפוקי נפשיה מפלוגתא אלא דאם אירע

לגבי הכרפס "והאי טיבול עביד ליה כעיקר מצוה".

וממילא אחר רואינו זאת מתבאר כי עצתו אמונה של רבנו השו"ע אינה פשוטה כל כך, שהרי לדעת הרבה מהראשונים ורש"י והרמב"ם מכללם לפי עצתו שיאכל פחות מכזית לא קיים כלל את מצוות חכמים בטיבול ראשון, ולפי מה שנביא לקמן נראה שכן דעת עוד הרבה ראשונים, וממילא מה שהבאנו לעיל מהמהרי"ל והשו"ע שמחמת חוסר ברירה יעדיפו שלא לחוש לדעת יחיד דהרמב"ם, הוא קשה שהרי אין הרמב"ם יחיד בזה כלל.

ה. הסוברים לברך בורא נפשות – סוברים שצריך לאכול כזית

מצאנו כמה מהראשונים שתלו את ברכת בורא נפשות אחר הכרפס בשאלה "אם" אכל כזית מן הכרפס, דכ"כ בשבלי הלקט בשם רבנו אביגדר (צג א) ובתניא רבתי (שם) בשם רבנו אביגדר וכ"כ בחידושי תלמיד הרשב"א (קיד א ד"ה מטבל וד"ה עד).

ואמנם רוב הראשונים לא תלו כלל את השאלה אם לברך בורא נפשות במה שאכל כזית אלא רק במחלוקת הנ"ל אם הגדה והלל הוא הפסק, וממילא פשוט דבריהם דס"ל שצריך לאכול דווקא כזית, ואם צדקנו בזה נמצא לפנינו שרוב רובם של הראשונים ס"ל דבעינן לאכול דווקא כזית.

וזכינו לכוון בדברינו אלה לדברי המנחת חינוך (מצווה כא ס"ק ד) שממש"כ החינוך שצריך לברך בורא נפשות אחר הכרפס הוכיח המנ"ח דס"ל לחינוך שצריך לאכול דווקא כזית.

וכן ראיתי כעין דברינו להגר"י קאפח זצ"ל, דהנה כתוב בספר 'תשובות ופסקים' לראב"ד (סי' נה) "כתב הראב"ד בתשובת ברכת הכרפס לאחריו ליכא כלל והלא אף ברכת היין בקדוש אינה, ר"ל שאינו מברך

פחות מכזית". [ועי' בביאורי הגר"י קאפח זצ"ל לרמב"ם (שם ריש ס"ק ד) מש"כ בביאור הכפילות לכאורה שבלשון הרמב"ם].

וכדברי הרמב"ם להצריך לאכול דווקא כזית (או יותר) כתב גם רש"י בספר פרדס הגדול (סי' קלב) ז"ל "נוטל מן הירקות ומברך בפה"א, טובל בחרוסת טובל ומאכיל בני ביתו **כזית** ולאחר הגדה א"צ לברך על הירקות אלא טובל בחרוסת ואוכל בלא ברכה, ושתי טבילות הללו זכר הם לתינוקות שישאלו מה נשתנה הלילה הזה".

[ויש לעורר ע"פ דברי רש"י אלו, על מה שכתבו חלק מהראשונים דכיון שהוא רק ע"מ שישאלו התינוקות לכן א"צ כזית, והרי בדברי רש"י רואים אנו בהדיא שאין כל סתירה בדבר ואע"פ שכתב שהוא בשביל התינוקות, בכל אופן כיון שחז"ל חייבו לעשותו ממילא מחוייב לעשותו ככל אכילה מחוייבת אחרת והיינו בכזית].

וכן דעת עוד ראשונים שצריך לאכול כזית מהכרפס דכ"כ הראב"ן (מהד' אבן שלמה ח"א מס' פסחים קסו א), ראב"ה (סי' תקכה ד"ה ואח שקידש), מרדכי (פסחים דף לג ע"ג), רשב"ץ (יבין שמועה דף ל"ה ד"ה תניא), אבודרהם (סדר ההגדה), אהל מועד (סדר ליל פסח) נדפס בקובץ מוריה תשנ"ח עמ' יא ועיי"ש ס"ק 27) ור' אברהם מפראג (הביאו הדרושה סי' תעג ס"ק ה).

ובביאור טעמם נראה ע"פ מש"כ המ"מ על הרמב"ם (שם) "לפי שאין אכילה פחותה מכזית", ויעויין גם באו"ז (סי' רנו) שכתב לגבי אכילת מצה ומרור "שכל שיש באכילתו חובה אין בפחות מכזית" [וכעת ראיתי בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' יז) שרצה להוכיח שכן היא דעת האו"ז עצמו דבעינן דווקא כזית. ועי' בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' שפג ס"ק ה) שביאר בזה את שיטת החולקים על הרמב"ם].

וכן נראה לכאוף דבעינן כזית גם מלשון מחזור ויטרי (ח"א עמ' 270) וזאת ממה שכתב

ואני אומר דכיון שצריך נטילת ידים דבעי כזית כדין אוכל פת שצריך נטילת ידים דלא מסתבר דבפחות מכזית אע"פ שמברך עליו המוציא ליבעי נטילת ידים כיון שאינו אלא משום סרך תרומה".

ובשו"ע (סי' קנח סע' ב-ג) איתא דעל פחות מכזית פת א"צ ליטול ידיו, ובאחרונים שם נחלקו בזה לדינא (עיי"ש במשנ"ב ס"ק י) די"א כשו"ע שא"צ נט"י על פחות מכזית פת וי"א שנטול ידיו ולא יברך.

ולגבי דבר שטיבולו במשקה כתב שם המשנ"ב (ס"ק כ) שהסברא הפשוטה היא שכ"ש שאם אין בו כזית לא צריך נט"י, אלא שבהגה שם העיר המשנ"ב דמדברי הטור אצלנו (סי' תעג) משמע שבדבר שטיבולו במשקה צריך נט"י גם על פחות מכזית. ואמנם בבהל"כ (סי' תעג סע' ו ד"ה פחות) כתב להוכיח מדברי הרשב"ץ הנ"ל כעיקר סברתו דלעיל שא"צ נט"י בדבר שטיבולו במשקה אא"כ יש בו כזית (ולעניין מעשה נשאר בזה בצ"ע לדינא). ומצאתי שהביאו כסברת הרשב"ץ והמשנ"ב גם בשם המשכנ"י (שו"ת עמודי אש קונטרס קבוצת נדחים סי' ו ס"ק ו סוד"ה והנה לא).

וכ"כ הגר"ש קלוגר בספר קרבן פסח (סי' תעג סע' ו) שטעמו של הרמב"ם שמצריך כזית הוא משום שמצריכים נט"י בברכה ואינו אלא בכזית. וכן בבית ארזים (סי' תעג ס"ק עח) כתב "ואפשר עוד לומר בטעם הרמב"ם כיון דמצרכינן נט"י ודאי בעי לאכול כזית דבפחות מכזית לא בעי נט"י דלא להוי חמיר מן הפת והרי הרמב"ם

על הגפן ועל פרי הגפן על כוס ראשון כיון שדעתו לשתות עוד ואע"פ שמברך על כוס שני בשביל הפסק ההגדה משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר אבל לאחריו לא מברך כיון שדעתו לשתות עוד וכן הדין נמי בכרפס שאין לברך אחריו כיון שדעתו לאכול אח"כ המרור שהוא ירק". ובהגהות הגר"י קאפח על 'תשובות ופסקים' (שם ס"ק 2 וע"ע בביאורו לרמב"ם חו"מ פ"ח ה"ב ריש ס"ד) העיר על פי מש"כ הראב"ד שלא יברך בורא נפשות אחר הכרפס "נראה ברור שדעתו כדעת הרמב"ם בהלכות חו"מ דבעי כזית, שאם לא כן אין מקום לדבר על ברכה אחרונה...".

וכעת ראיתי שזכינו לכוון בטענתנו גם לדעת הגר"ע יוסף זצ"ל, וחיילי דידי ממש"כ בשו"ת חזו"ע (ח"א ריש סי' יז) שדעת רס"ג כהרמב"ם דבעינן דווקא כזית וצ"ע לדברי רס"ג בסידור, והמעייין בסידור רס"ג (במקום אליו צ"ע הגרע"י) יראה שלא נזכר שם בהדיא שיאכל כזית, אלא צ"ל שהגרע"י הוכיח זאת ממש"כ רס"ג בפשטות שצריך לברך אחריו בורא נפשות (וכן יש לכא' להוכיח ממש"כ רס"ג שצריך לברך ענט"י וכדלקמן). וכן מבואר בהדיא כדברינו ממש"כ שם הגרע"י לגבי שיטת הראב"ד עיי"ש.

וכ"כ כדברינו גם הגרמ"מ קארפ שליט"א (הלכות חג בחג פסח פכ"ד ס"ק 10) בדקדוק לשון המחזו"ו שכתב בפשטות שצריך לברך בורא נפשות.

וממילא כיון שרבו מאוד הראשונים שכתבו בפשטות לברך בורא נפשות אחר הכרפס צ"ל שדעת הרבה מהראשונים שיאכל דווקא כזית, ואין זו דעה יחידאה.

ו. הסוברים לברך ענט"י על טיבול ראשון - סוברים שצריך לאכול כזית

כתב הרשב"ץ (יבין שמועה מאמר חמץ לה א סוד"ה תניא) "והרשב"א ז"ל כתב דכיון דמשום היכרא דתינוקות הוא פחות מכזית סגי,

(ד) ומה שיש שם חילוקי גירסאות בדברי הב"י בשם הרוקח והשו"ע (עיי"ש במג"א ס"ק ד, בהגר"א ס"ק ז ומאמר ס"ק ו) אינו נפק"מ לנ"ד דאף אם נאמר דהעיקר שכל שאוכל כזית צריך נטילת ידים, עדיין מתבאר שבפחות מכזית א"צ נט"י.

מוכרח דבעינן דווקא כזית דאל"כ הוי ברכה לבטלה (היינו ע"פ סברת הרשב"ץ והמשנ"ב הנ"ל וע"ע בשעה"צ סי' תעג ס"ק ע).

והרי כיון שרבים מהראשונים כתבו בהדיא שיברך בנטילה זו ברכת ענט"י דכ"כ בהדיא בסידור רס"ג (שם) וכ"כ החינוך (שם) וכ"כ הטור (שם) בשם הגאונים ושכ"ר' שמעיה בשם רש"י וכ"כ עוד הרבה ראשונים דבעינן לברך על נט"י. וממילא כיון שרבו הראשונים דס"ל דבעינן לברך על נט"י מוכרח לכאור' דס"ל דבעינן דווקא כזית (ע"פ סברת הרשב"ץ והבהל"כ).

ז. חשש לשיטת הר"י בברכת בורא נפשות על פחות מכזית

נלענ"ד לעורר עוד דבר מה, שבדלותי לא זכיתי להבין בעצתו אמונה של מרן הב"י, שיאכל פחות מכזית ע"מ שלא להיכנס לספק אם לברך בורא נפשות.

דהנה בתוס' ברכות (לט א) איתא "בצר ליה שיעורא - היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור אבל בברכה שלפניו אפי' פחות מכשיעור דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה בין לענין אכילה בין לענין שתיה אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו על כן יש לזהר לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות והר"י היה אומר בבורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא".

ומבואר דמה דפשיטא לן דאינו מברך בורא נפשות על פחות מכשיעור (ובזה רצינו לצאת מכל ספק), גם הוא אינו מוסכם שחלקו בזה תוס' והר"י.

ובב"י (סי' רי ד"ה וכן מסתפקין) הביא שרוב הראשונים ס"ל כתוס' שגם לברכת בורא

מצריך נט"י בברכה עי' בפ"ח מה' חו"מ לכך בעי אכילה כזית".

ועי' להגר"ח קניבסקי שליט"א שכתב (שונה הלכות סי' תעג סע' לא) שמש"כ הגר"א לברך ענט"י בטיבול ראשון הוא דווקא באכל כזית. וע"ע בזה בשו"ת חיים שאל (שם) שנתקשה ג"כ שהרי משמע דא"צ נט"י על פחות מכזית וא"כ אם נאמר דלא בעינן כזית בכרפס מדוע צריך נט"י ועיי"ש מה שתירץ בזה בדרך אחרת.

[ומצאנו אחרונים שחלקו בזה על סברת המשנ"ב וס"ל שבדבר שטיבולו במשקה בעינן נט"י גם על פחות מכזית, עי' בזה במאמר (סי' קנח סוף ס"ק ו) ובשו"ת עמודי אש (שם), וע"ע בשו"ת בנין שלמה (סי' יא) שמתחילה (ד"ה וראיתי לחקור) כתב כהבהל"כ שהדבר פשוט שדבר שטיבולו במשקה אינו חמור מפת ובפחות מכזית א"צ נט"י, אלא שאח"כ (ד"ה אמנם מתוך) חזר בו מהסברו הנ"ל וכתב שדבר שטיבולו במשקה חמור מפת בזה שחייב נט"י גם על פחות מכזית עיי"ש. וע"ע בשו"ת יהודא יעלה (יו"ד ריש סי' קעג) שכתב ג"כ כהמשנ"ב בדין נט"י שא"א שדבר שטיבולו במשקה יהיה חמור מפת, אלא שלפי"ז כתב שממה שהטור מצריך טיבול לכרפס פחות מכזית ממילא צ"ל שהטור פליג על השו"ע וס"ל שגם פת פחות מכזית צריך נט"י].

והנה אם נאמר שהעיקר כסברתו הפשוטה של המשנ"ב וכמו שמפורש ברשב"ץ ממילא מוכח מסוגיא דפסחים ומדברי הראשונים שהצריכו נט"י לכרפס דבעינן לאכול דווקא כזית, ואף א"ת שס"ל שאינו חייב לאכול כזית אלא רק אם ירצה הרשות בידו לאכול כזית ולכן הצריכו נט"י בכל מקרה, הרי כל זה אפשרי רק לדעת הראשונים שאינם מצריכים לברך על נט"י אך לשיטת הראשונים המצריכים בזה ברכת על נט"י

כמ"ד דברכה לבטלה הוי איסור דאו' ד'לא תשא' (עי' סי' רטו ס"ק כ שהמשנ"ב נסתפק בזה) וממילא במילתא דאו' איננו מתחשבים בדעת יחיד, ואילו הכנה"ג קאי כמ"ד שברכה לבטלה הוי איסור דרבנן וממילא במילתא דרבנן אנו מתחשבים גם בדעת יחיד (לפחות בשעה"ד). ויש עוד מה להאריך רבות בזה וע"ע מש"כ בכל זה בספרי 'בגדי שש' (סי' ז) ואין זה מקומו.]

ח. חשש לברכה שאינה צריכה

יש לעיין ביחס למה שהבאנו לעיל מהב"י (סי' תפח) שכתב "אבל נ"ל דכיון שאם יאכל כזית צריך לברך אחריו לדעת ר"י כמו שנתבאר בסי' תעג ואם יאכל פחות מכזית אינו צריך לברך אחריו, טפי עדיף לאכול פחות מכזית מלאכול כזית שאם מברך אחריו לדעת רשב"ם **הויא ברכה שאינה צריכה** ואם אינו מברך אחריו נהנה מהעולם הזה בלא ברכה לאחריו", דמשמע דס"ל לב"י דכיון דס"ל לרשב"ם שאפשר לברכהמ"ז דלבסוף לפטור את הכרפס מברכת בורא נפשות, ממילא אם יברך בורא נפשות עובר על איסור ברכה שאינה צריכה.

והנה אמת נכון הדבר שדעת הרבה מהפוסקים כפשטות דברי הב"י דיש לחוש בכגון נ"ד לברכה שאינה צריכה וכמו שהאריך בכעין זה בספר ברכת ה' (ח"א פ"א ס"ק 15) עיי"ש, וע"ע בחק יעקב (סי' תעג ס"ק כט), מאמ"ר (סי' תעג ס"ק ג ד"ה ברם) ובמחצה"ש (סי' תעג ס"ק יח). ועוד משמע דס"ל לשו"ע (סי' תעג סעי' ו) לדינא דאם אכל כזית לא יברך ועיי"ש במג"א (ס"ק יח), בהגר"א (ס"ק לד), חק יעקב (שם), מאמ"ר (שם) ומשנ"ב (ס"ק נו) וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ז א"ח סי' ז ס"ק ח).

אמנם נלענ"ד לעורר שגם דבר זה אינו פשוט ומוסכם ויש בזה כמה צדדים וצורפים לומר שבנ"ד אין חשש לאיסור ברכה שאינה צריכה וכמו שנבאר בס"ד.

נפשות בעינן שיעור אלא שהביא שהרא"ש (ברכות פ"ו סי' טז) מספקא ליה בזה אולי העיקר כהר"י.

וא"כ הדרינן לעיקרא, דאף לעניין ספק דברכת בורא נפשות לאחר טיבול ראשון לא יצאנו מן הספק במה שאכלנו פחות מכזית דהרי לשיטת הר"י גם בכה"ג צריך לברך בורא נפשות.

ולכאו' היה לנו לדחות ולומר דכיון שרוב הראשונים חלקו על הר"י וס"ל שאין לברך על פחות מכזית וכן פסק השו"ע בהדיא (סי' רי סעי' א) שאינו מברך על פחות מכזית, ממילא אין להתחשב כלל בדעת הר"י ולהחשיבו כספק וע"ע במשנ"ב (סי' קס ס"ק מז). ובאמת כתב בשעה"צ (סי' רז ס"ק ו) "ולא נוכל לצרף דעת ר"י שסובר דלברכת בורא נפשות רבות א"צ שיעור, דהלא התוספות והרמב"ם והרשב"א פליגי עלה, וכן סתם השו"ע בפשיטות לקמן בסי' רי עיי"ש, א"כ זה לא נחשב לספק כלל, ונשאר רק ספק אחד". וע"ע בשעה"צ (סי' רי ס"ק ב) שצירף בזה כמה ספיקי לומר ג"כ שיברך בורא נפשות אך לא כתב לצרף בזה שיטת הר"י דברכת בורא נפשות היא תמיד גם בפחות מכזית וכנ"ל.

מאידך עי' בכנה"ג (הגה"ט סי' רי) שם צירף את שיטת הר"י לשאר ספקות ע"מ להכריע שהאוכל חצי זית מז' מינים וחצי זית מדבר שברכתו בורא נפשות, שיברך אחריו בורא נפשות.

[ובדרך הפלפול נראה לבאר מחלוקתם כך, דהנה כתב הערוה"ש (יר"ד סי' קי סעי' קיא) "וכן ראיתי מי שכתב שבהכרעת רמ"א נגד הב"י אין לעשות דעת ב"י לספק והם דברים תמוהים אצלי ורק **דיעה יחידית נגד רבים באיסור דאורייתא** אין לצרף לספק אבל במידי דרבנן ובשעה"ד גם זה הוה ספק...". והנה בנ"ד דעת הר"י היא דעת יחיד נגד רבים, ואולי אפשר לומר דהמשנ"ב קאי

וניקרי ביה ומשני ר"ש בן לקיש משום ברכה שאינה צריכה אלמא כיון דיכול לפטור עצמו מברכה שניה קרי לה ברכה שאינה צריכה."

וכעין זה מצאנו גם ברשב"א (ברכות יא ב ד"ה השכים), ריטב"א (רה"ש לד א ד"ה ודברי רבינו), ר"ן (רה"ש יא א ברי"ף ד"ה שאלו), רא"ש (הלכות תפילין ס' טו) וכן הוא בעוד ראשונים וע"ע במג"א (ס' רטו ס"ק ו) ובברכ"י (או"ח ס' ס"ק ו).

ואמנם הרי"ף במגילה (יד א) הביא את הסוגיא ביומא ז"ל "גרסי" בפרק בא לו כהן גדול... אמאי תגלל ספר תורה עד דמטי לחומש הפקודים וניקרי ביה א"ר ששת זאת אומרת אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד הצבור וניתי ס"ת אחריני וניקרי ביה רב הונא בר יהודה אמר משום פגמו של ראשון והנ"מ חד גברי בתרי ספרי הוא דהוי פגמא אבל תלתא גברי בתלתא ספרי כגון ר"ח טבת שחל להיות בשבת לא הוי פגמא" וממה שהרי"ף לא הזכיר כלל לטעמא דר"ל משום ברכה שא"צ, אלא רק לטעמא דרב הונא משום פגמו של ראשון מוכח בפשטות דס"ל כרב הונא ולא חייש בכה"ג לברכה שאינה צריכה.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב בפה"מ (יומא פ"ז מ"א) "ומה שהצריכו לקרות ובעשור שבחומש הפקודים על פה לפי שאין איש אחד קורא בשני ספרי תורות משום פגם ראשון, וגם אין גוללין ספר תורה בצבור משום כבוד צבור, ולכן לא יגלול ספר תורה עד שיגיע לחומש הפקודים וגם לא יקרא בספר שני". ומבואר שלא הזכיר הרמב"ם כלל לטעמו של ר"ל אלא רק לטעמא דרב הונא. וכן בהלכות כתב הרמב"ם (עבודת ייה"כ פ"ג ה"י) "...ובעשור שבחומש הפקודים עד סוף הענין קורא אותו על פה, ולמה קורא על פה שאין גוללין ספר תורה בצבור, ולמה לא יקרא בספר אחר, לפי שאין אחד קורא

דהנה ראשית יש לדון במציאות שלנו שהרי גם אם יברך בורא נפשות מדוע נחשב הדבר כברכה שאינה צריכה, והרי מחמת מה שאכל כזית כרפס נתחייב ברכה אחרונה וא"כ ברכת בורא נפשות היא לכאוף "ברכה הצריכה", ומניין לנו לומר שמחויב הוא להמתין לברכת המזון גם בנ"ד, שהרי כשבירך בורא נפשות על הכרפס עדיין לא אכל כלל פת ולא נתחייב עדיין בברכהמ"ז.

והנה יסוד הדין של הסוברים שיש איסור משום ברכה שא"צ בכגון נ"ד נסמך על הסוגיא ביומא (ע א) "ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה, אמאי נגלול וניקרי, א"ר הונא בריה דרב יהושע א"ר ששת לפי שאין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד ציבור. ונייתי אחרינא ונקרי, רב הונא בר יהודה אמר משום פגמו של ראשון ור"ל אמר משום ברכה שאינה צריכה". ומתבאר שהשאלה האם במה שגורם ע"י מעשהו שיצטרך לברך ברכה נוספת יש איסור של ברכה שאינה צריכה נתון במחלוקת בין רב הונא בר יהודה ור"ל, דלרב הונא אין בזה משום ברכה שאינה צריכה (ולכן כתב שהוא משום פגמו של ראשון) ואילו לר"ל יש בזה משום ברכה שאינה צריכה.

ומצאנו בהדיא בתוס' (מנחות לו א וע"ע חולין פז א תוד"ה ומכסי ובח' הרמב"ן חולין פז ב) שכתבו ע"פ הסוגיא ביומא "מכאן מדקדקים כשאדם שוחט עופות או בהמות הרבה וסח בין עוף לעוף שחוזר ומברך ומ"מ עבירה היא בידו כדאמרינן הכא שחוזר עליהם מערכי המלחמה ושמא שאני תפילין שמצוה אחת הן אבל התם שאם ירצה ישחוט ואם ירצה לא ישחוט ומיהו מסתברא דכיון דיכול לפטור בברכה אחת אין לו לדבר כדי שיהא זקוק לברכה שניה כדמוכח בפרק בא לו ובאלו נאמרין דתנן נוטל ס"ת וקורא באחרי מות ואך בעשור ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה ופריך בגמ' ונייתי ספר תורה

ביומא וכתב לבאר גם את שיטת הרמב"ם כעין שיטת המרדכי (ששתי הסברות בגמ' הם להלכה), ז"ל המהרשד"ם "ואע"ג שהרמב"ם ז"ל לא הביא בפה"מ ולא בהלכות עבודת י"ה אלא הטעם הראשון ולא הביא טעם ר"ל היינו שלא חש להאריך ומ"מ לא מצינו בשום מקום שדחה אותו אדרבה הוא ז"ל הזהיר הרבה על ברכה שאינה צריכה..."

אלא שמאידך ראיתי בשו"ת לב שלמה (למהר"ש הלוי אב"ד איזמיר ס' ד ד"ה אמנם במעט וד"ה ועוד אשוב) שהביא לדברי מהרשד"ם בביאור שיטת הרמב"ם ודחה אותם והוכיח מתוך דברי הרמב"ם בהלכות תפילה שא"א לומר דחייש בכה"ג לברכה שאינה צריכה וממילא צ"ל שהעיקר שהרמב"ם לא ס"ל לטעמא דר"ל. והוסיף להוכיח כנ"ל ממה שהגמ' ביומא שם שו"ט אליבא דטעמא דרב הונא ולא אליבא דטעמא דר"ל. וכתב שכן דעת הפוסקים שהעיקר כסברת רב הונא ולא כסברת ר"ל עיי"ש. והוסיף שאף הרא"ש שהביא בנוסף לטעמא דרב הונא גם לטעמא דר"ל לאו משום דס"ל שיש בכה"ג איסור ברכה שא"צ, אלא שרק ממידת חסידות יש לו להימנע בכה"ג מלגרור לברכה ובמלתא כל דהו דחינן לחשש דברכה שאינה צריכה. וכן מצאתי במקו"ח (ס' רון סע' ד) שכתב דלא קיי"ל כטעמא דר"ל.

ובשו"ת עמודי אש (ס' ב ס"ר א) כתב שגם במשכנות יעקב הוכיח כנ"ל בדעת הרמב"ם ורש"י (שיובא לקמן) דלא ס"ל כטעמא דר"ל. וכן הוא בשערי דעה (ס' יט ס"ק ג ד"ה ועכ"פ) שכתב ג"כ ללמוד מדברי הרמב"ם ורש"י שמוכרח דס"ל כרב הונא ולא ס"ל לטעמא דר"ל, ושכן מוכח מהסוגיא ביומא ממה ששו"ט אליבא דרב הונא ולא אליבא דר"ל, והוסיף שא"א לומר שתפסו את שני הטעמים לעיקר (ודלא כמהרשד"ם הנ"ל). והוסיף שם השערי דעה להוכיח שכן היא גם דעת הראב"ה. [והקשה על המרדכי שמחד

בשני ספרים משום פגם ראשון". ובאמת בנשמ"א (ס' ה ס"ק א ד"ה ולכן נ"ל) דקדק מלשון הרמב"ם הנ"ל דלא ס"ל להלכה כר"ל אלא ס"ל שבגרימת ברכה שאינה צריכה אין איסור. וע"ע במש"כ הגר"י קאפח זצ"ל בפירושו לרמב"ם (תפלה פ"ז ס"ק מט).

וראיתי גם בשו"ת הרמ"ע מפאנו (ס' נט) שמשמע מדבריו שחשש ברכה שאינה צריכה אינה אלא בכגון שכבר בירך על אותו דבר וקעת מברך עליו שוב ללא סיבה (ומבאר שם אחרת את הגמ' ביומא עיי"ש) ומשמע שבכגון נ"ד ס"ל שכשמברך בורא נפשות ע"מ לפטור את הכרפס שאכל ממנו כזית, אין כל חשש לברכה שאינה צריכה. [ועי' בבאר שבע (סוטה מא א ד"ה ויען) שהביא את דברי הרמ"ע מפאנו וחלק עליו].

ואמנם המרדכי (מגילה ס' תשצג) דן כיצד לנהוג כשנמצא טעות בס"ת, ובתוך דבריו כתב "ותו יש לחוש להביא ס"ת אחרת כדאמרינן ביומא ובסוטה גבי כ"ג דקורא אחרי מות בס"ת ובעשור לחדש שבחומש הפקודים קורא על פה ופריך בגמ' ונייתי ס"ת אחריתי וניקרי ומשני ר"י מפני פגמו של ראשון ר"ל אמר מפני ברכה שאינה צריכה פרש"י שאם היה מביא ס"ת אחרת היה הקורא צריך לברך לפניו ולאחריה הלכך קורא ע"פ דבחד ברכה נפיק ואע"ג דליכא פגמו של ראשון שהרי פגומה היא וחסרה היא מיהו משום דר"ל יש לחוש משום ברכה שאינה צריכה דלא פליגי אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי".

ומבואר דס"ל למרדכי שאין כלל מחלוקת בין רב הונא לר"ל ולכו"ע שני הטעמים אמת וא"כ לפי דבריו תובן שיטת רוב הפוסקים דס"ל דבכה"ג יש איסור של ברכה שאינה צריכה וכנ"ל.

וראיתי בשו"ת מהרשד"ם (או"ח ס' א) שנקט לחוש לברכה שאינה צריכה בכגון הגמ'

ברכה אחת על תפילין של ראש ודי בכך, וממילא במה שסח וגרם **ללא צורך** להתחייב בעוד ברכה הוי ברכה שאינה צריכה, אמנם בנ"ד הרי מחויב לאכול כרפס קודם לסעודה, וכשבירך עליו בורא נפשות זהו קודם אכילת הפת ועדיין לא נתחייב כלל בברכהמ"ז וממילא בכה"ג אפשר שגם לשיטתם אין חשש ברכה שאינה צריכה^ה.

וכעת ראיתי בחמד משה (סי' רמט ס"ה) שכתב ג"כ שממה שלא הביא הרמב"ם לטעמא דר"ל משמע דס"ל שלא הוי ברכה שאינה צריכה, והוסיף בזה דאף למ"ד דהלכה כר"ל שיש בזה משום ברכה שאינה צריכה, גם הוא יודה שאם עדיין לא אכל את המאכל השני שע"י ברכתו האחרונה יוכל לפטור את הראשון, לא שייך בזה ברכה שאינה צריכה. והוא ממש כמש"כ לעיל מסברא דנפשי דכיון שמברך בורא נפשות על הכרפס קודם שאוכל את הפת ועדיין לא נתחייב בברכהמ"ז ממילא לא שייך בזה כלל שם ברכה שאינה צריכה, ושמחתי שזכינו לכוון לדברי הגאון חמד משה זצ"ל.

(ה) ושמעתי מידיל"ג הרב דביר אזולאי שליט"א כדמות ראייה לטענתנו זו והיא מדברי תרה"ד (סי' לב ונפסק בב"י), שאף שיש דיני קדימה בברכות, מ"מ זה דווקא במונח לפניו, אך לא במה שעתידי לאכול. ומרן כתב בב"י (סי' ריא ד"ה ומ"ש רבינו) בשם ה"ר פרץ "ואפילו כל אדם בביתו אפשר אע"פ שבדעתו לאכול כמה מיני פירות אם מביאין לפניו אחת אחת, ראשון שמביאין לפניו מברך עליו אע"פ שהיה ראוי לאחר ברכתו למין השני הבא אחריו, ולא אמרו להקדים אלא כשכל המינים מונחים לפניו, וכדקתני מתני' היו לפניו מינים הרבה". הרי כל דין הקדמה בברכות, הוא רק כשהמאכלים מונחים לפניו על השולחן, ואין לחוש למה שיש לו במקום אחר בבית. וכדעת הב"י פסק המג"א (סי' ריא ס"ק י). וכן הוא בכה"ח (שם ס"ק כג) בשם האחרונים. וה"ה בנד"ד, שעתידי לאכול רק אחרי זמן רב, אחר ההגדה.

פסק גם כר"ל ובמקום אחר הביא את שיטת הראב"ה בשתיקה ולא חלק עליו עיי"ש. ויש עוד להביא בהנ"ל מה דאיתא בגמ' מנחות (לו א) "א"ר חסדא סח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך, סח אין לא סח לא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן על תפילה של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין, אביי ורבא דאמרי תרויהו לא סח מברך אחת, סח מברך שתים. תנא סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה". והנה לפי מש"כ לעיל אליבא דהב"י והפוסקים שעיימו היה לנו לבאר שעבירה היא בידו מצד מה שגרם שיצטרך לברך ברכת 'על מצות תפילין', מה שלא היה צריך לעשות אם לא היה סח, וממילא עבר מצד מה שגרם לברכה שאינה צריכה, וכעין זה מבואר שם בתוס' (ד"ה סח).

אמנם רש"י שם פירש "סח בין תפילה לתפילה – ולא בירך על של ראש אלא סמך על ברכה ראשונה. עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה – כדאמרינן בפרק משוח מלחמה הירא ורך הלבב מעבירות שבידו". ולכאור' ממה שלא ביאר רש"י שהעבירה היא מצד מה שגרם לברכה שאינה צריכה אלא ביאר שמדובר בכה"ג שלא קיים את החיוב לברך ברכה מיוחדת על תפילין של ראש (מחמת מה שסח), מוכח דס"ל שאין איסור של ברכה שאינה צריכה בכה"ג. וע"ע בנשמ"א (שם ד"ה ונ"ל דזהו) במש"כ בביאור שיטת רש"י. ועי' בבאר שבע (סוטה מד ב ד"ה עבירה) שהביא את שיטות הראשונים שחולקים על רש"י.

ואמנם נלענ"ד דאף לראשונים דס"ל דעבירה היא בידו היינו במה שגרם לברך ברכה על תפילין של ראש, אין ראייה לאיסור בנ"ד, שהרי שם יש לו את האפשרות לברך רק

ס' המצות שלא תחשב הגדה היסח הדעת יש לברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות. כי שמא ישהה בהגדה עד שיתעכל הטיבול ראשון במיעיו נמצא שלא ברך אחריו". והיינו דס"ל שכיון שיש חשש שההפסק בהגדה יתארך עד שיתעכל המזון וממילא יצא שלא בירך כלל ברכה אחרונה, ולכן צריך לברך ואין לחוש בזה לברכה שאינה צריכה.

[וע"ע במג"א (סי' קצ"ג) במש"כ בביאור דברי הטור וע"ע בשו"ת זכור ליצחק (הרי"י סי' נב ד"ה אכן עוד וד"ה האמנם) במש"כ בביאור דברי המג"א הנ"ל].

ומצאתי לא"א מבוטשאטש (שם ד"ה ספק) שכתב שבספק גרם ברכה שאינה צריכה אין איסור, וכגון שיש לו ספק אם יתעכל המזון שאכל לפני הסעודה, אינו פוטר את מה שיאכל בסעודה ומברך שוב ולא חיישינן לברכה שאינה צריכה, וממילא מכוונים דבריו עם דברי מהר"ח או"ז הנ"ל שכיון שיש לחוש שיתעכל הכרפס משך זמן אמירת ההגדה, יש לו לברך בורא נפשות ולא להמתין לברכהמ"ז. וע"ע במש"כ הא"א מבוטשאטש (סי' תעד) לגבי הברכות על ד' כסות.

[וע"ע במש"כ בשו"ת מנח"ש (ה"א סי' יח ס"ק י ד"ה ברם) לבאר מדוע לא חיישינן לעיכול הכרפס למרות שמשך אמירת ההגדה לוקח זמן ארוך, ולענ"ד הקלושה יש להקשות על דבריו מדברי מהר"ח או"ז הנ"ל וצ"ע].

ויש לצרף לכל הנ"ל סברא נוספת דהנה ידועים דברי התוס' (רה"ש לג א ד"ה הא) דס"ל שהפטור מן הדבר ועושהו מותר לברך, ופסקו שם שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ובתוך דבריהם העירו התוס' דאין לחוש בזה משום ברכה שאינה צריכה ולא דלא תשא ז"ל "ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא דהיא דרשה דרבנן דהא אמר בפרק מי

וגדולה מזו ראיתי בא"ר (ס"ק כד) שכתב שאף אם כבר אכל פת בכל זאת יברך בורא נפשות דודאי אין הכרפס שלפני הסעודה נפטר בברכהמ"ז. וע"ע בשו"ת לב שלמה (שם ריש ד"ה ועוד אשוב), ברכ"י (שם ד"ה אמנם נראה) וא"א מבוטשאטש (סי' רטו סע' ד ד"ה לא היה).

סברא נוספת להתיר לברך בורא נפשות בנ"ד היא ע"פ מש"כ באבן העוזר (סי' ריב סע' א) דאף מאן דס"ל דקיי"ל כסברת ר"ל בסוגיא ביומא לא אמר דבריו אלא דווקא בכה"ג שיכול לפטור את שניהם בברכה הראויה להם (וכגון שם שעל שתי הקריאות מברך ברכה"ת וממילא עדיף שיברך פעם אחת ולא שתיים), אך במקרה שיפטור אחד מהם בברכה שאינה הברכה העיקרית שתיקנו לו חכמים בזה לא אמרינן שאסור לגרום לברכה שאינה צריכה. ולפי"ז יש לנו לומר בנ"ד דכיון שהברכה שתיקנו חז"ל לכרפס היא ברכת בורא נפשות ממילא אם יברך ברכתו הראויה לו ולא ימתין לפוטרו בברכהמ"ז לא חשיב גורם ברכה שאינה צריכה. ועל' באבן העוזר (סי' רח סע' יז) ובשעה"צ (סי' קעו ס"ק ג), וע"ע בהגהות מעשה רוקח (על המג"א סי' רטו ס"ק ו) ובא"א מבוטשאטש (שם ד"ה ברכה אחרונה על היין וד"ה מי שמושיט). וגדולה מזו מצאתי בשערי דעה (שם) שכתב שכל שמירי בשתי ברכות שונות (כגון ברכת בפה"ג וברכת הטוב והמטיב) אין בזה חשש ברכה שאינה צריכה (ורק כתב שם לחוש משום חביב עיי"ש).

ועוד נראה לעורר בנ"ד שאף אם בד"כ מחובתו שלא לברך בורא נפשות אלא להמתין לברכת הפת ולברך ברכהמ"ז על כל המאכלים, הרי שבנ"ד אפשר שמכיון שהוא הפסק גדול מאוד בין אכילת הכרפס לאכילת הפת, ממילא אין לו להמתין עד ברכהמ"ז דלבסוף. וכעין זה כתב בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' ריג) כשדן לגבי ברכת בורא נפשות על טיבול ראשון "ואני סבור שאפי' לפי דברי

מים בתוך הסעודה (סי' קעד סע' ד) דלא חייש בזה השו"ע לברכה שאינה צריכה עיי"ש וצריך לי עיון בשיטתו.]

וע"ע לחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח ס"ק פח) שלגבי לשון הטור (סי' תעג) "ולרשב"ם א"צ לברך אחריו ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל" ביאר החיד"א "דרבינו בעל הטורים כתב בשם רשב"ם דא"צ לברך ומשמע דאין חייב לברך" ומשמע דס"ל שלא חיישי בזה לברכה שאינה צריכה [והוא דלא כמש"כ בשו"ת חזו"ע (ח"א ריש סי' יח) שהטור טעה בלשונו במש"כ שלרשב"ם "אין צריך לברך" אלא היה לו לכתוב "שאיין לו לברך אחריו" כיון שיש בזה משום ברכה שאינה צריכה. ואחבה"מ מכהד"ג נלענ"ד דדברי רבינו הטור בלשונו הזהב אמת ויציב דלא חייש בזה לברכה שאינה צריכה מאחד מכל הטעמים הרבים שהבאנו. ועוד תגדל תמיהתי בדעתי העניה על הגאון חזו"ע זצ"ל שהרי הוא עצמו בהמשך דבריו שם הביא את לשון הרא"ש (הלכות פסח בקצרה) שצידד כדעת רשב"ם וכתב בפירוש "ואין צריך לברך בורא נפשות רבות על הירקות" ולא העיר בזה, וכי נאמר שגם הרא"ש טעה בלשונו במש"כ "אין צריך", אלא נעלנ"ד העיקר כמש"כ שלא חיישי בזה לברכה שאינה צריכה].

ועי' בפר"ח (סי' תעה סע' ב ד"ה ומיהו) שכתב שאם אכל כזית מהכרפס יברך אחריו בר"נ ולא חייש בזה לברכה שאינה צריכה.

המורם מכל האמור לענ"ד הקלושה שחשש זה של ברכה שאינה צריכה בנ"ד אינו מוחלט כ"כ, ולפי הרבה מהפוסקים יש לערער עליו, וכמו שמצאנו שמונה צדדים ושיטות לפיהם אין בנ"ד משום ברכה שאינה צריכה.

והיינו מצד שיטות הפוסקים דס"ל שהגדה הוי הפסק וממילא חייב לברך בורא נפשות על הכרפס. וכן מצד דעת הפוסקים דס"ל שאין איסור בגרם ברכה שאינה צריכה, וכן

שמתו ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא **ולא אסרינן מספק משום לא תשא** ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' א-לקיך תירא הני מילי בלא ברכה" ומבואר מדבריהם שכל שמברך ע"מ לצאת מן הספק אין לחוש בזה לברכה שאינה צריכה וללאו דלא תשא. וכן מפורש בנ"ד שפסק הב"ח (סי' תעג עמ' תקב ד"ה ולענין הלכה) לגבי ברכת בורא נפשות דליל הסדר שכתב את עצתו (הנ"ל) וכתב שכיון שמה שמכון שלא לצאת בברכת הפת הוא בשביל להוציא עצמו מפלוגתא, אין בברכת בורא נפשות שמברך משום גרם ברכה שאינה צריכה.

וכ"נ לכאו' מדברי הא"א מבוטשאטש (שם ד"ה לא היה) שכתב שאם קידש על יין אין לו לברך עליו ברכה מעין ג' דהוי ברכה שאינה צריכה, אלא יפטור אותו בברכהמ"ז של הסעודה וזאת "כיון דלכו"ע פטור ברכהמ"ז", ומשמע שאם הייתה מחלוקת אם ברכהמ"ז פוטרת את היין או לא, לא היה חשש ברכה שאינה צריכה במה שהיה מברך מעין ג' על היין עיי"ש.

ולכאו' נראה גם ע"פ דברי הא"א שהבאנו קודם לכן לגבי ספק אם נתעכל המזון שאכל מתחילה, דה"ה דכל ספק ברכה שאינה צריכה לא חשיב ברכה שאינה צריכה, וממילא ה"ה בנ"ד שיברך בורא נפשות, שהרי נחלקו הפוסקים אם ברכהמ"ז פוטרת את הכרפס. וע"ע בהמשך דבריו (שם סוד"ה מברך) שכתב לגבי אפשרות שישנה מקומו בשביל להתחייב שוב בברכה, ז"ל "וכן הוא ממילא אם כ"ע ספק בהלכה או גם אם יש איזה הכרע בהלכה ניחא ליה מצד מדת חסידות להיות חושש בהלכה, ועי"ז מברך מעין ג' על העבר, אין בכך משום ברכה שאינה צריכה וקיל היטב". [ויש עוד להעיר בכל הנ"ל בדין מי שמברך בשביל לצאת מן הספק, ממש"כ השו"ע עצמו לגבי דין שתיית

צריכה ויברך בורא נפשות על אכילת כזית כרפס, נדרש ממילא לשאלה אחרת. שהרי לעיל ראינו שחלק ממשמעויות המחלוקת אם סעודה הוי הפסק היא לגבי השאלה האם צריך לברכת בפה"א שבירך על הכרפס ע"מ לפטור את המרור, וא"כ א"ת שהמרור אינו נפטר בברכת המוציא שבירך על המצה ומאיך נאמר שיברך בורא נפשות על הכרפס ממילא יצא שיאכל מרור ללא ברכה לפניו.

והנה כשנחזור לראשית דברינו ניזכר במש"כ לעיל דאליבא דרוב רובם של הראשונים מרור נחשב בא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, ויכולה ברכת המוציא לפוטרו ככל שאר המאכלים שבסעודה [וע"ע בזה בערך השלחן (טייב ס' תעג ס"ק יב ד"ה ומ"מ נראה)], ורק לשיטת הרשב"א ותלמידיו ולשיטת החינוך אין ברכת המוציא פוטרת את המרור.

ויש לחקור בזה האם מה שנקטו הרשב"א וסיעתו שאין המרור נחשב בא מחמת הסעודה ואין ברכת הפת פוטרתו הוא משום שמרור הוא מאכל שבמהותו אינו מאכל הבא בד"כ כחלק מסעודה (ועי' תוס' פסחים קטו א ד"ה והדר). או שטעמם משום שכאן בעת קיום מצוות אכילת המרור חייב לאוכלו למצווה ובפני עצמו ולא כחלק מהסעודה, וממילא גם אם בד"כ זהו מאכל שנחשב חלק מהסעודה והסעודה פוטרתו, הרי שבנ"ד אין הסעודה פוטרתו (עי' פרישה סי' תעה ס"ק ג). והנה מלשון תשובת הרשב"א והחינוך הנ"ל נלענ"ד שאין להוכיח בהדיא כאחד מהצדדים הנ"ל.

ונלענ"ד נפק"מ בין שני ההסברים הנ"ל, בכגון המציאות בימינו שבד"כ אוכלים חסה למרור, והרי בימינו חסה היא מאכל שמאוד מקובל לאכול בתוך הסעודה וממילא ודאי שנחשבת כבאה מחמת הסעודה ונפטרת בברכת הפת. אמנם אם נאמר שסברת

מצד מה שעדיין לא אכל פת ולא נתחייב ברכהמ"ז (וכעין שכתב החמד משה), וכן שיטת הא"ר דס"ל שא"א לברהמ"ז לפטור את הירקות שאכל לפני הסעודה. וכן מצד שיטת האבן העוזר שאם מברך את הברכה המיוחדת לו אין בזה משום ברכה שאינה צריכה, וכן מצד דעת השערי דעה שבשתי ברכות שונות אין משום ברכה שאינה צריכה, וכן מצד שיטת מהר"ח או"ז והא"א שכל שיש חשש שיתעכל המזון יברך ולא ימתין, וכן מצד שיטת התוס' והפוסקים שהלכו בשיטתו שהמברך משום ספק אין בזה משום ברכה שאינה צריכה.

ממילא נלענ"ד שיש מכך חיזוק למה שנתקשינו לעיל בעצתו אמונה של מרן הב"י זיע"א שהעדיף לצאת מחשש ברכה שאינה צריכה ולהיכנס לספק אם קיים תקנת חז"ל במה שאוכל בטיבול ראשון פחות מכזית, שהרי כפי שראינו מחד דעת רבים מאוד מהראשונים שצריך לאכול דווקא כזית, ומאיך בנ"ד יש הרבה צדדים וסברות לדחות את החשש של ברכה שאינה צריכה.

[ואמנם ידעתי שיש שיטענו שאין כל נפק"מ במה שהבאתי הרבה צדדים וספיקות וצירופים לכך שאין לחוש בנ"ד לברכה שאינה צריכה, כיון שלגבי סב"ל כל שאין הדבר מוסכם על כל הפוסקים אנו מורים שלא לברך ואפי' נגד כמה וכמה ספיקות, וה"ה לברכה שאינה צריכה. אמנם לענ"ד אין הדבר נכון לגבי דין סב"ל וק"ו שאינו נכון לגבי ברכה שאינה צריכה וכבר ביארתי טעמי ונימוקי בספרי בגדי שש (סי' ז) עיי"ש באריכות ואכמ"ל].

ט. ברכת בורא פה"א על המרור

ואמנם בכל דברינו לעיל דנו בחשש ברכה שאינה צריכה במה שמברך בורא נפשות על הכרפס, אלא שאם צדקנו בדברינו לעיל דיש לצדד שאין בנ"ד משום ברכה שאינה

זן ולכן צ"ל שאינה פוטרת את המים, וכתב הברכת ראש שזו גם כוונת הרשב"א בתשובה שהביא הב"י בסי' תעג שיברך בורא נפשות על המרור. ודבריו אלו הם כעין הסברא שהצענו לעיל שסיבת הרשב"א היא משום שאין רגילות לאכול מרור כחלק מהסעודה (וממילא בנ"ד שרגילים לאכול חסה כחלק מהסעודה יודה הרשב"א שנפטר בברכת המוציא ובברכהמ"ז).

[ומצאתי כעין סברא זו גם בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קפג ד"ה ולכאורה) אלא שהוא כתב זאת כסברא מצד עצמה וללא קשר לשיטת הרשב"א.]

וא"כ בנ"ד י"ל דהעיקר לדינא דברכת המוציא פוטרת גם את המרור, דכן דעת רוב רובם של הראשונים ואף בדעת הרשב"א וסיעתו הרי לא ברירא לן שיחלקו בכגון שאוכל חסה שרגילות לאוכלה כחלק מהסעודה, אלא יסכימו ג"כ שהפת פוטרתה וכדברי הפרח שושן והברכת ראש.

י. שיטת הגר"א בנידון דידן

עתה באתי לברר בנ"ד שיטת רבנו הגאון זיע"א.

והנה בבהגר"א (סי' תעג ס"ק לב) ביחס לדברי השו"ע שיאכל פחות מכזית הביא את כל הסוגיא הנ"ל ולא כתב כלל לחלוק בזה על דברי השו"ע [וע"ע בשעה"צ (ס"ק ע) במש"כ ע"פ דברי הגר"א שיברך ענט"י בנטילה לטיבול ראשון. ומאידך עי' בשו"ת בנין שלמה (סי' יא) שפליג על סברת השעה"צ הנ"ל וס"ל שאף להגר"א מה שצריך כזית היינו דווקא בפת אך בדבר שטיבולו במשקה אף בפחות מכאן חייב בנטילה וברכה].

ואמנם בספר מעשה רב (סי' קצא) כתוב "ונוטלין לידיים ומברכין על נטילת ידיים ומטבל בחומץ ומברך בפה"א ואוכל כזית" וא"כ דברי רבנו הגר"א מפורשים בספר הנהגותיו שצריך לאכול דווקא כזית מהכרפס.

הרשב"א היא משום שאינו אוכלו כחלק מהסעודה אלא רק לשם קיום המצווה, ממילא גם בנ"ד יהיה דבר זה נכון ולא תפטור ברכת הפת את המרור.

וחיפשתי בספרים ומצאתי מחד בשו"ת גינת ורדים (כלל סי' לב ד"ה ומ"מ הרשב"א) שנסתפק בכעין ספקינו וכתב שיותר נכון לבאר שהרשב"א חולק רק באכילת מרור בליל הסדר כיון שאכילתה היא לשם מצווה ולא ע"מ להיות טפילה לפת (וממילא משמע שאין לחלק בזה בין סוגי המרור שהרי בכל מקרה אוכלם לשם מצווה). וכתב שכן ראוי לבאר ברשב"א ולקרב שיטות הראשונים זו לזו (והיינו שבסתם אכילת מרור שאינה לשם מצווה יסכימו שברכת המוציא פוטרתו) משום ש"אין ראוי להרבות במחלוקת ללא צורך". וכן ראיתי בספר דבר בעיתו להגר"א טיקטין (סו"ס תעג ד"ה אח"ז) שכתב ג"כ לבאר שמה שס"ל שאין הפת פוטר את המרור הוא משום שאוכל את המרור רק לשם מצווה.

ומאידך מצאתי בשו"ת פרח שושן (או"ח כלל א סי' ו ד"ה וראיתי להרב) שהביא את דברי הגינת ורדים הנ"ל וכתב לדחותם ושאין זה עיקר לבאר כך ברשב"א, וכתב שהרי מצאנו בכמה ראשונים שכתבו בהדיא שזה שמצווה לאכול מרור בליל הסדר הוא סברא לחזק את מה שחשיב חלק מהסעודה ונפטר בברכת המוציא, ואם יבאר היפך מכך בשיטת הרשב"א (דהיינו שמה שהוא מצווה לאכול מרור זו סברא שבגללה לא תפטור ברכת המוציא את המרור) ממילא אינו ממעט במחלוקת אלא מרבה במחלוקת. ועוד ראיתי בספר ברכת ראש (לג"ר אשר הכהן זצ"ל אב"ד עערשאב וטיקטין, ברכות מב ב ד"ה תוד"ה ורב ששת ס"ק ב) שדן בעניין אם ברכת המוציא פוטרת מים בתוך הסעודה וכן אם ברהמ"ז פוטרת מים אלו, ובתוך דבריו כתב שהרשב"א כתב בזה שברכהמ"ז אינה פוטרת מה שאינו

במעש"ר ובבהגר"א בדין בורא נפשות על הכרפס נראים לדעתנו הקלושה כסותרים זה את זה וצ"ע, וע"ע מש"כ בזה בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קפג) [ומש"כ בהמשך המעש"ר לגבי השבע ברכות כבר העיר בזה בהגהות אור לישירים וע"ע בזה בהגדת ר' שמואל אביגדור זצ"ל].

והנראה בזה למעשה שהנוהגים כשיטת רבנו הגר"א יברכו בורא נפשות וכהכרעתו בביאור הגר"א, שכיון שציידדנו לעיל שאין כאן משום ברכה שאינה צריכה ממילא יותר נכון שיברך ויצא יד"ח לכו"ע. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א (שונה הלכות סי' תעג סע' לב) שאם אכל כזית ס"ל להגר"א שיברך בורא נפשות.

[ומה שיש לעורר שאם נאמר דס"ל להגר"א לברך בורא נפשות על הכרפס ממילא נצטרך לדון לגבי ברכה ראשונה דמרור, כבר כתב בזה בבהל"כ (ד"ה ואינו מברך) דס"ל לגר"א שמרור חשיב בא מחמת הסעודה ונפטר בברכת המוציא וכדעת רוב רובם של הראשונים].

יא. מדברי האחרונים בנידון דידן

והאמת צריכה להיאמר שאף שהשו"ע ועוד רבים מגדולי הפוסקים כתבו שיאכל פחות מכזית וככל דברינו הנ"ל (עי' בשו"ת אגודת אזוב או"ח סי' ו שהאריך מאוד בבירור כל זה והעלה לעיקר כשיטת השו"ע), הרי שכשנעיין בזה נמצא להרבה מגדולי האחרונים דס"ל שיאכל דווקא כזית בטיבול ראשון, והוא כדעת רוב הראשונים (לפי ענ"ד וכנ"ל) ודעת רבנו הגר"א, והוא ככל טענתנו וסברתנו עד כאן.

ראש וראשון הוא רבנו מהר"ל בספרו גבורת ה' (פ"נ עמ' רז) שהאריך להוכיח מתוך סוגיית הגמ' דהעיקר כשיטת הרמב"ם שצריך לאכול כזית וסיים בזה "ואע"ג דלא הוי טבול ראשון רק משום היכר תינוקות, כיון דהיכר תינוקות ממה שאוכלין שתי פעמים

ובהגהות זרע גד על המעשה רב (שם) כתב שספר הנהגותיו של רבנו הגר"א הוא המכריע וצריך לאכול דווקא כזית. וכ"כ בהגדת תלמידו הגה"ק רמ"מ משקלוב זצ"ל שהצריך לקחת כזית לכרפס. וכ"כ החי"א בהגדה שלו (תולדות אדם ה' ע"א) שהגר"א היה מקפיד לאכול כזית. וכ"כ גם בספר שערי רחמים (סי' קכא). ונראה עיקר בדעת רבנו הגר"א כמו שכתוב במעשה רב וכמו שהעידו גדולי תלמידיו שכן נהג למעשה.

ואמנם מה שצריך בירור בדעתו הוא האם ס"ל שאחר אכילת הכזית כרפס יברך בורא נפשות או לא יברך. והנה במעשה רב סיים בזה "ואוכל כזית ואינו מברך אחרונה" והיינו דס"ל כפשטות השו"ע שאף אם אכל כזית לא יברך.

אמנם בבהגר"א (סי' תעג ס"ק לד) אחר ששו"ט בדברי השו"ע שלא יברך בורא נפשות אפי' אם אכל כזית סיים בזה "...ונראה דאזלי לשיטתייהו ובפלוגתא דסי' תעד... ולפיכך פסק הש"ע יפה הוא לשיטתו אבל לדעת הר"ב שם גם כאן צריך לברך". וכוונתו שכל דין זה נכון דווקא לשיטת השו"ע דס"ל שלא מברך על כל כוס וכוס מד' כוסות בפני עצמו, אך לשיטת הרמ"א דס"ל לברך על כל כוס וכוס, ממילא ה"ה שצריך לברך בורא נפשות אחר הכרפס. והנה מבואר בספר מעשה רב (שם) שהגר"א נהג כרמ"א לברך על כל כוס וכוס, וא"כ צ"ל דס"ל לברך אחר הכרפס בורא נפשות וכנ"ל [וע"ע בט"ז (סי' תעג סוף ס"ק ח) שכתב ג"כ כהגר"א לתלות המחלוקת זו בזו ז"ל "ונראה דבפלוגתא זו שייכא עוד פלוגתא לענין ברכה אחרונה של כוסות הראשונות דלר"י צריך לברך ולרשב"ם א"צ לברך". וכ"כ בהלכה ברורה (לגר"ד פנחס אויערבך אב"ד פרנקפורט סי' תעג ס"ק יד) שהמחלוקת תלויות זו בזו].

וא"כ נשארנו במבוכה שדברי רבנו הגר"א

וכן בהלכה ברורה (שם) כתב שהעיקר לדינא דיאכל כזית ולא יברך אח"כ בורא נפשות (וזאת ע"פ מנהגם שלא לברך על כל כוס וכוס).

ועי' בשו"ת שאגת אריה (סי' ק ד"ה ואומר אני) שצידד להוכיח מגוף הסוגיא דהעיקר כדעת הרמב"ם שצריך כזית (אלא שכתב שם גם ליישב דעת החולקים על הרמב"ם). וכן המהרא"ל צינץ בספרו מגן האלף (סי' תעג ס"ק ג) כתב ג"כ שנראה כשיטת הרמב"ם והביא מדיליה הן את ראיית המהר"ל לשיטת הרמב"ם והן את ראיית הב"ח לשיטת הרמב"ם (ונשאר בצ"ע).

ויש עוד להביא בזה מש"כ במור וקציעה (סי' תעג ד"ה דף רכ"ה וסי' תעה ד"ה בפה"א) שהעיקר כרמב"ם שצריך לאכול דווקא כזית, והמו"ק לשיטתו (בסי' רי בקונטרס לחם רב) דס"ל שגם לברכה ראשונה צריך שיעור.

וא"כ ראינו בהדיא שדעת רבים מאוד מהראשונים שצריך לאכול דווקא כזית, וכן פסקו כמה מגדולי עולם מהאחרונים והם המהר"ל, ב"ח, הגר"א, היעב"ץ, וההלכה ברורה. וכ"נ לכא' דעת החות יאיר, שאגת אריה, מהרא"ל צינץ והתורת חסד מלובלין.

ויש לצרף לזה את שיטת המטה יהודה הנ"ל שביאר שכונת השו"ע שאם ירצה לאכול יותר מכזית הרשות בידו, וכן יש לצרף לזה שיטת הבה"כ (סי' תעג ד"ה פחות מכזית) שהקשה על הסוברים שצריך פחות מכזית ממה דבעינן נט"י ונשאר בזה בצ"ע לדינא.

וכן נהגו למעשה החזו"א (עי' פסק"ת סי' תעג ס"ק 123) והגר"ז מבריסק (הגדה של פסח מבית לוי עמ' קח) לאכול כזית. וכן צידד הגר"א אליהו ראם זצ"ל (מק"ק פסח ח"ב סי' מ) שהעיקר שיאכל כזית.

וכן בספר בית ארזים (סי' תעג ס"ק עח) כתב בזה "אבל הרמב"ם כתב שצריך לאכול כזית עכ"ל

ירקות ואין אכילה פחות מכזית, ולכך צריך בטבול ראשון גם כן כזית וכך הלכתא וכך ראוי לנהוג". והחוות יאיר בהגהות מקו"ח לשו"ע (סי' תעג סע' ו ד"ה פחות מכזית) העיר על דברי השו"ע מדברי המהר"ל בגבורות ה' הנ"ל ומשמע דס"ל גם לחו"י כמהר"ל דבעינן דווקא כזית. וכן בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' מט ס"ק ב) כתב לחזק את הוכחת המהר"ל דבעינן דווקא כזית ולדחות את דברי החולקים עליו.

וכן הב"ח (סי' תעג עמ' תק) כתב להוכיח כדעת הרמב"ם ז"ל "ונראה בעיני ראייה ברורה מדאמר בגמ' היכא דליכא אלא חסא א"ר הונא מעיקרא מברך אמרור בפה"א ואכיל ולבסוף מברך עליה על אכילת מרור ואכיל מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה אלא א"ר חסדא מעיקרא מברך עליה בפה"א ועל אכילת מרור ולבסוף אכיל חסא בלא ברכה והלכתא כוותיה דרב חסדא והשתא אי איתא דבטיבול הראשון לא בעי כזית מאי אתקפתא דרב חסדא הא ודאי כיון דלא אכיל כזית מעיקרא לא מצי לברך עליה על אכילת מרור וליכא למימר לאחר שמילא כריסו וכו' אלא ודאי דלרב חסדא אף בטיבול ראשון בעינן כזית ולכך אתקיף ליה לאחר שמילא כריסו וכו'". וכן במסקנת הדין כתב הב"ח (שם עמ' תקב) שיאכל כזית ועיי"ש שכתב עצה מה יעשה עם הספק לגבי ברכת בורא נפשות. וע"ע בישועות יעקב (סי' תעג סוף ס"ק א ועיי"ש גם ס"ק ה) שכתב ג"כ כעין הוכחת הב"ח לשיטת הרמב"ם עיי"ש.

[ועי' בפר"ח (סי' תעג סע' ו ד"ה ומש"כ פחות) שכתב לדחות את ראיות המהר"ל והב"ח. ועי' בקר"נ (פסחים פ"י סי' כה ס"ק פ) שדחה את דברי הפר"ח וביאר אחרת בזאת, וע"ע בשו"ת גור אריה יהודא (או"ח סי' ס"פ) ובשו"ת תורת חסד (שם).]

פוטרתם וימתין לברך בורא נפשות עד אחר אכילת המרור.

ב. השו"ע כתב שיאכל פחות מכזית ולא יברך בורא נפשות (יש מהאחרונים שביארו כוונתו שלא יברך בורא נפשות כיון שאכל פחות מכזית אך רוב האחרונים ביארו שכוונתו שגם אם אכל כזית לא יברך בורא נפשות), וטעמו משום ש"ל שמחד אם יברך ישנו חשש גדול לברכה שאינה צריכה, ומאיידך דעת המחייבים לאכול כזית היא דעת יחיד של הרמב"ם ורוב הראשונים חלקו עליו ואינם מצריכים כזית.

ג. המטה יהודה ביאר שכוונת השו"ע שאין צריך לאכול כזית אך אם רוצה הרשות בידו, אמנם הרבה אחרונים הבינו שהשו"ע מצריך לכתח' לאכול **דווקא** פחות מכזית.

ד. נראה שדעת הרמב"ם אינה דעת יחיד אלא זו דעת רוב הראשונים, שע"מ לקיים תקנת חכמים בטיבול ראשון צריך לאכול לפחות כזית, שכ"כ בפירוש הרמב"ם, רש"י, ראב"ן, ראב"ה, מרדכי, רשב"ץ, אבודרהם, אהל מועד ור' אברהם מפראג. וכן צ"ל בדעת כל הראשונים הרבים שכתבו בסתמא לברך בורא נפשות אחר אכילת הטיבול ראשון ולא חילקו בין אכל כזית ללא אכל כזית.

ולפי הרשב"ץ והבה"ל"כ ועוד אחרונים הסוברים שאין נט"י בדבר שטיבולו במשקה אא"כ אכל כזית, צ"ל שכל הראשונים שאמרו שצריך נט"י לטיבול ראשון מצריכים לאכול כזית.

ה. כיון שעצת הב"י לאכול פחות מכזית היא ע"מ לצאת מהספק אם לברך בורא נפשות אחר הכרפס, יש לערור משיטת הר"י דס"ל שמברכים בורא נפשות גם על פחות מכזית, ונחלקו האחרונים אם שיטתו דחווה היא לגמרי או שחוששים לה.

ו. נלענ"ד שבנ"ד אין לחשוש לברכה שאינה

לולא דברי החולקים ע"ז הייתי ג"כ אומר כך מסברא דכיון שחכמינו קבעו אכילה וברכה והחמירו בה כ"כ לחזור עליו ואפי' אם אין לו רק חזרת יאכלנו ב' פעמים מסתברא דבעי אכילה חשובה ככל שאר האכילות שבתורה והרי אין לנו בתורה אכילה פחותה מכזית ולמה יגרע זה". ועיי"ש עוד שהביא עוד ראיות לשיטת הרמב"ם.

וכן הגר"מ שטרנבוך שליט"א (מועדים ומננים ח"ז סי' קפג) נוטה לומר שהעיקר שיאכל כזית וע"פ זה כתב לחדש שלשיטה דבעינן כזית ממילא הוי ככל אכילות הסדר ויצטרך לאוכלו גם בהסבה.

יב. סיכום

א. מצאנו ג' שיטות בראשונים בביאור הסוגיא בפסחים לגבי השאלה האם אמירת הגדה והלל היא הפסק ביחס לאכילת הכרפס והמרור (וראינו מספר נפק"מ מכך).

שיטת ר"י וסיעתו שאמירת הגדה והלל חשיב הפסק וממילא אין ברכת בפה"א שבירך על הכרפס יכולה לפטור את המרור, וצריך לברך בורא נפשות על הכרפס, וברכת המוציא פוטרת את המרור ככל הדברים הבאים מחמת הסעודה.

שיטת רשב"ם וסיעתו שאמירת ההגדה והלל לא נחשבת הפסק וברכת בפה"א של כרפס פוטרת גם את המרור, ולכן לא יברך בורא נפשות על הכרפס אלא ברכהמ"ז שבסוף הסעודה פוטרתו, אמנם אם בירך בורא נפשות א"צ לחזור ולברך בפה"א על המרור כיון שהמרור נחשב בא מחמת הסעודה ונפטר בברכת המוציא.

שיטת הרשב"א וסיעתו שאמירת הגדה והלל אינה הפסק וכן שמרור אינו נחשב בא מחמת הסעודה ואינו נפטר בברכת המוציא, ולכן ברכת בפה"א שבירך על הכרפס פוטרת גם את המרור, אך אין ברכהמ"ז שלבסוף

ט. דעת השו"ע ורבים מהאחרונים שיאכל דווקא פחות מכזית. אמנם דעת המהר"ל, ב"ח, הגר"א, היעב"ץ וההלכה ברורה שיאכל כזית. וכ"נ לכאו' דעת החות יאיר, שאגת אריה, מהרא"ל צינץ והתורת חסד מלובלין. וכן דעת החזו"א והגרי"ז, וכ"נ דעת הג"ר אליהו ראם זצ"ל, הבית ארזים והגר"מ שטרנבוך שליט"א [ויש לצרף בזה את שיטת המטה יהודה הנ"ל שביאר בשו"ע שהרשות בידו לאכול כזית, וכן את דברי הבהל"כ שכתב להוכיח מדין נט"י שצריך לאכול כזית].

יג. העולה לדינא

נלענ"ד דמי שיש בידו מנהג מבורר מאבותיו לנהוג כדעת רוב האחרונים שהסבירו בכוונת מרן השו"ע זיע"א לאכול דווקא פחות מכזית, אין לו לשנות מנהגו וימשיך לאכול פחות מכזית, ואנו לא באנו לשנות מנהגם של ישראל תורה. [ויש לי להעיר בעניין מנהגן של ישראל בנידון דידן שבדקתי בהרבה הגדות ישנות (ניקשלוברג שנת קנ"ח, ואדי אלחאגרה שנת ר"מ, פראג שנת רפ"ז, פראג שנת ש"ן, אמשטרדם שנת תכ"ב, אמשטרדם שנת תע"ב) ובאף אחת מהן לא נזכר שצריך לאכול פחות מכזית (וזאת אע"פ שנכתבו בהן הרבה מהלכות הסדר)].

אמנם מי שאין בידו מנהג מבורר להקפיד כנ"ל, נראה לענ"ד הקלושה שיותר טוב לחשוש לדעת רוב הראשונים ולאכול דווקא כזית מהכרפס. ולגבי ברכת בורא נפשות לאחר הכרפס, הרי שהספרדים שהולכים בתר פסקי השו"ע ולא מברכים על כל כוס וכוס, גם לא יברכו בורא נפשות אחר הכרפס. ואילו האשכנזים ההולכים אחר פסקי הרמ"א והגר"א ומברכים על כל כוס וכוס, גם יברכו בורא נפשות על הכרפס (וא"צ לחזור ולברך בפה"א על המרור כיון שנפטר בברכת המוציא)¹.

צריכה וזאת משמונה טעמים וצירופים שונים. א- שיטת הראשונים דס"ל שהגדה הוי הפסק וממילא חייב לברך בורא נפשות על הכרפס.

ב- שיטת הרי"ף וסיעתו דס"ל שאין איסור בגרם ברכה שאינה צריכה.

ג- שיטת החמד משה שכיון שעדיין לא אכל פת ולא נתחייב ברכהמ"ז לא שייך בזה ברכה שא"צ.

ד- שיטת הא"ר דס"ל שא"א לברהמ"ז לפטור את הירקות שאכל לפני הסעודה.

ה- שיטת האבן העוזר שאם מברך את הברכה המיוחדת לו אין בזה משום ברכה שאינה צריכה.

ו- שיטת השערי דעה שבשתי ברכות שונות אין משום ברכה שאינה צריכה.

ז- שיטת מהר"ח או"ז והא"א שכל שיש חשש שיתעכל המזון יברך ולא ימתין.

ח- שיטת התוס' וסיעתם שהמברך משום ספק אין בזה משום ברכה שאינה צריכה.

ז. נראה שאם בירך בורא נפשות על הכרפס א"צ לחזור ולברך בפה"א על המרור (ואין לחשוש לשיטת הרשב"א), וזאת הן מצד מה שרוב הראשונים חלקו על הרשב"א וס"ל שהמרור נחשב כבא מחמת הסעודה ונפטר בברכת המוציא, והן מצד מה שבימינו שאוכלים בד"כ חסה למרור הרי זה מאכל שרגיל לבוא כחלק מהסעודה ואפשר שגם הרשב"א יודה שנפטר בברכת המוציא (וכמו שביארו בדבריו הפרח שושן והברכת ראש).

ח. לפי דעת הגר"א צריך לאכול דווקא כזית. ואת דין ברכת בורא נפשות שאחר הכרפס תלו הגר"א והט"ז במחלוקת השו"ע ורמ"א אם מברך על כל כוס וכוס מד' כוסות. ונלענ"ד שהעיקר לשיטת הגר"א שאחר שאכל כזית יברך בורא נפשות, והמרור נפטר בברכת המוציא.

(1) ואם יטענו כנגדי ממה שהביא הבהל"כ (ס' תעג

ובמה שנשאלתי פעמים רבות שמצוי אצל ילדים שמחמת אריכות הסדר הם יושבים רעבים זמן רב (והפתרון לומר להם לאכול לפני כניסת החג פעמים רבות שאינו מועיל כידוע), והשתתפותם במהלך הסדר נפגמת מאוד, וממילא נפגמת אחת ממצוות עשה דאורייתא היותר חשובות של ליל הסדר והיא מצוות 'והגדת לבנך'. נלענ"ד שיש לתת להם לאכול כזית (ויותר) בטיבול ראשון ע"מ שיהיו שבעים עד אחר אמירת ההגדה וההלל, שנראה שלצורך קטנים יש לסמוך בזה על דעת רוב הראשונים והרבה מגדולי האחרונים שסוברים שיאכל כזית ואף שהוא נגד מנהגם כדעת השו"ע.

הנלענ"ד כתבתי והי"ת יצילנו משגיאות ויזכנו להיות מהמורים תורת אמת לצאן קדושים.

ד"ה ואינו מברך) מהמג"א ועוד אחרונים שלא תלו את ברכת בורא נפשות על הכרפס בשאלה אם מברך על כל כוס וכוס, נשיב בזה שהרי גם לשיטתם אין מכאן ראיה הפוכה שאין לברך בורא נפשות על הכרפס אלא רק שאינו חייב לברך, וממילא משום הספק יש לחוש לשיטת הגר"א והט"ז שצריך לברך בורא נפשות, ואין לחוש בנ"ד לברכה שאינה צריכה מכל הטעמים שהארכנו להביא לעיל.

הרב ינון קליין שליט"א ר"מ בבית מדרש גבעת אסף

מצוות הנשים בליל הסדר

באותו הנס? כמו שמצאנו בחיוב קריאת מגילה (מגילה שם) לנשים ובחיוב ארבע כוסות (פסחים קח ב וראה להלן בהמשך המאמר). ותירצו התוס' שני תירוצים, "וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לא מהיקשא. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות".

- שני דרכים בביאור דברי התוספות
ויש לכאורה שני דרכים ללמוד את התירוץ הראשון. אפשר לומר שכוונתם היא שאילולי ההיקש היינו מחייבים נשים מדרבנן וזו נראית במבט ראשון הדרך הפשוטה יותר בדבריהם. ואפשר לומר שסברה זו (שאף הן היו באותו הנס) לא נאמרה אלא במצוות דרבנן, אך במצוות דאורייתא לא, ופירוש דבריהם "לא מחייבא אלא מדרבנן" הוא שרק במצוות דרבנן יש לסברת שאף הן היו באותו הנס כוח לחייב ולא במצוות דאורייתא (ולא כמו שנראה במבט ראשון שפירוש דבריהם הוא שהאשה לא הייתה מתחייבת באכילת מצה אלא מדרבנן ולא מדאורייתא).

ומה שמצריכנו לביאור זה על אף הקושי הקטן שיש בו מלשון התוס', הוא דבריהם במסכת פסחים (קח ב ד"ה היו) "והא דאמרין דפטורות מסוכה אף על גב דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס". ודברים אלו אין להם ביאור אלא באופן השני. כלומר, סברת 'אף הן היו באותו הנס' לא

במשנה קידושין (כט א) שנינו "וכל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות". אולם יש מצוות יוצאות דופן, שלמרות שהן מצוות עשה שהזמן גרמן גם נשים חייבות בהן. בליל הסדר יש כמה מצוות כאלה.

א. אכילת מצה

בגמרא פסחים (מג ב) למדנו "דאמר רבי אליעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה".

ומבואר שנשים חייבות באכילת מצה בליל הסדר מדאורייתא. אע"פ שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא שבד"כ נשים פטורות, כאן שיש היקש ללאו, חייבות מדאורייתא.

אמנם בירושלמי (פסחים פ"ח ה"א) יש בזה מחלוקת. "מצתן מה היא? ר' לעזר אמר חובה רבי זעירא אמר רשות. רבי הילא אמר דברי הכל". כלומר, לרבי לעזר חובת מצה תלויה בחובת קרבן פסח, למ"ד שאשה חייבת בקרבן, חייבת במצה. לרבי זעירא כנ"ל, אלא שהוא סובר כמ"ד שאשה פטורה מקרבן. לעומתם רבי הילא סובר שגם הפטורים מקרבן חייבים במצה וטעם הדבר בהמשך הדף, כמו הלימוד שבבבלי שהבאנו לעיל.

והקשו התוס' (מגילה ד א ד"ה שאף הן) "למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו

ופטורה מן הסוכה" ופשוט הדברים שאפילו מדרבנן הייתה פטורה (בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן במגילה שם תירץ שמאחר ויש גזירת הכתוב לפטור נשים מסוכה לא רצו חכמים להטיל עליה חיוב דרבנן).

אכן מצאנו מחלוקת אחרונים בהסבר דברי התוס'. הגאון רבי עקיבא איגר (חידושי רעק"א מגילה שם ד"ה תוד"ה שאף) כתב "למ"ש תוס' דאי לאו הקישא דמצה לחמץ לא היו נשים מחויבות במצה דהך סברא דאף הן היו באותו הנס לא הוי סברא דאורייתא".

מאיך בפרי מגדים (אשל אברהם סי' תעב ס"ק טז) כתב "ועיין תוספות מגילה ד א ד"ה שאף הן, משמע במצה נמי מדרבנן ראוי לחייב נשים, והיקשא לדין תורה". כמו כן בחידושי השפת אמת למגילה (שם ד"ה שאף הן היו) הבין כדרך הראשונה, שלתוס' יש סברה לחייב מדרבנן מכח אף הן היו באותו נס, שכתב "שוב ראיתי דבמרדכי משמע כמו שכתבתי דרק דרבנן שייך האי טעמא (אף הן היו באותו הנס), אך לשון התוס' לא משמע הכי".

וכן כתב הגאון חיד"א בברכי יוסף (סי' תעג ס"ק טו).

– פטור נשים מסוכה

ולשיטה זו צריך ליישב מדוע לא נחייב נשים בסוכה מדרבנן? תירוצו אפשר ללמוד מדברי הגרי"ד סולובייצ'יק (אגרות הגרי"ד הלוי, הלכות חנוכה פ"ד הל' ט - יא) שתירץ את קושיית התוס' באופן אחר. לשיטתו סברת 'אף הן

שלדעת רבי יהודה אסור לנשים לסמוך, ופירש רש"י (ד"ה הא נשים) שהאיסור הוא משום בל תוסיף. ושם בגמ' מתבאר שכן הוא בכל מצוות עשה שהזמן גרמא, וממילא יש לקרוא את הגמ' באופן זה: אמרו לו משם ראייה! אשה היתה ופטורה מן הסוכה, ולכן עשתה סוכה שהיא פסולה, על מנת שלא תעבור על איסור בל תוסיף לשיטתך, ולכן לא אמרו לה דבר- כי לא עברה על בל תוסיף. וע"ע בהגהות מהר"ץ חיות.

נאמרה אלא במצוות דרבנן ולא במצוות דאורייתא.

ואף על פי שידוע שבעלי התוס' רבים הם, ואין הכרח לטעון שהלכו בשיטה אחת בכל המקומות, כאן נראה שעדיף לומר שהתוס' במגילה למדו כתוס' בפסחים. שאם לא נלמד כך, קשה, סוף סוף, מפני מה לא התחייבו הנשים במצוות סוכה מדרבנן, מסברת 'אף הן היו באותו הנס? וזה שאינן חייבות אפילו מדרבנן מוכח בסוכה (בב) במעשה של הליני המלכה שאמרו "משם ראייה", אשה הייתה

לעיתים הגמרא משתמשת במושג 'משם ראייה' כתמיה ולעיתים בניחותא- לדוגמא, במסכת סוכה במשנה (פ"ב מ"ז) למדנו "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר? אמרו להן בית שמאי משם ראייה, אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימך".

רש"י (כח א ד"ה משם) פירש שהמילים 'משם ראייה' נקראות בתמיה, וכוונתם שאין להביא ראייה מאותו מעשה של רבי יוחנן בן החורנית.

אך התוס' יו"ט כתב שאפשר לקרוא את המילים 'משם ראייה' גם בניחותא, וכוונתם שאמרו בית שמאי לבית הלל, אדרבא! משם ראייה! מאותו מעשה יש ראייה לשיטתנו, שהרי אמרו לו שאם נהג כך לא קיים מצוות סוכה מימיו. (וע"ע בספר 'מר קשישא' ערך משם ראייה).

במעשה של הליני המלכה, בפשטות 'משם ראייה' הוא בתמיה, שאמרו חכמים לרבי יהודה שאין להביא ראייה מהלני המלכה לפי שהיא אשה ופטורה מן הסוכה ולכן לא אמרו לה דבר.

אך בהגהות הרש"ש כתב שאפשר לומר שגם כאן הוא בניחותא- לפי שבמסכת ראש השנה (לג א) למדנו

אקרא האזרח להוציא הנשים, וכיון דבפרט זה עצמו אתא הלכתא למפטר נשים, לא מחייבו מרבנן, דכל דרחמנא אמר בפרטות, לא מתקני רבנן מידי. וזו קצת ראייה לדברי הט"ז לכאורה, אף דהרב קאי בגזרות דרבנן.

–האם צריך בעלות במצת מצווה?

לבירור שעסקנו בו עד כאן יש נפקא מינא להלכה, אך לא לעניין אכילת מצה בליל הסדר, בו אנו אוחזים.

שהרי כבר ראינו לעיל שנשים חייבות באכילת מצה מדאורייתא וכפי שפסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"י) "הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים".

ואף על פי שכך הלכה פסוקה, ניתן לפלפל עוד קצת בסוגיה ומתוך חיוב הנשים ללמוד גדר חדש באכילת מצה.

בגמרא פסחים (לה א) הובאה מחלוקת רבי מאיר וחכמים אם יוצאים יד"ח מצה באכילת מצות של מעשר שני. והגמרא מבררת שיסוד דברי רבי מאיר הוא גזירה שווה מחלה למצה, בחלה כתוב "והיה באכלכם מלחם הארץ" ובמצה כתוב "לחם עוני", כמו שבחלה חייב רק הבעלים, כך במצה אי אפשר לצאת אם אין בעלות, ומעשר שני לשיטת רבי מאיר (קידושין נד ב) נחשב ממון גבוה ופטור מחלה וממילא לא יוצאים בו ידי חובה בפסח. לכאורה פשוט הגמרא היא שחכמים לא חולקים על רבי מאיר שבמצה צריך דין ממון ובעלות. מחלוקתם היא בשאלה האם מעשר שני הוא ממון גבוה או ממון של הבעלים.

והנה פסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז) "אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו". ופירוש דבריו

היו באותו הנס' נאמרת רק במקום בו הנס מודגש בקיום המצווה, בלשונו "דהנס הוא דין וחלות בפני עצמו בעצם קיום המצווה". לדוגמא, במצוות נר חנוכה, פרסום הנס אינו רק טעם החיוב, אלא עצם ההדלקה היא פרסום הנס. בלשון הגרי"ד "והרי הך שאף הן היו באותו הנס מצינו רק גבי נר חנוכה ומקרא מגילה וארבע כוסות, והוא משום: דבכל הני מצות דין נס אינו רק טעם המצוה אלא דנאמר בעצם קיום ומעשה המצוה, וכדחזינן דאיכא ברכה מיוחדת עליה, אבל קידוש ומצה, נהי דאיכא בהם זכרון הנס, אבל דין קיום וחלות בפני עצמם בעצם מעשה המצוה הרי ליכא, ואם כן לכאורה כל הך טעמא של אף הן היו באותו הנס לא שייך".

אלא שלפי זה נחייב נשים באמירת ההגדה בליל הסדר לפחות מדרבנן (וכן כתב בברכי יוסף הנ"ל), שכן אמירת ההגדה היא פרסום הנס, לא פחות משתיית ארבע כוסות. ולפי דברי התוס' פסחים הנ"ל לא נחייבן בסיפור יציאת מצרים אפילו מדרבנן (ובסברה זו זכיתי לכיון לספר כפי אהרן, המובא בשדי חמד מערכת חמץ ומצה סי' טו אות ט) וראה להלן.

עוד תירוץ לשאלה מדוע לא נחייב נשים במצוות סוכה לסברה זו. כתב החיד"א (שם) "מכאן יש ראייה למ"ש הט"ז באו"ח סי' תקפ"ח (ס"ק ה) וביר"ד סי' קיז (ס"ק א) דכל דבר שמבואר בכתוב בפירוש אין כח ביד חכמים לעשות הפך, דהרי כפי דברי התוס' הללו דגם אי לאו הקשא דכל שישנו, היו חייבות הנשים במצה מטעם שאף הן, א"כ ליחייבו בסוכה מדרבנן אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, למ"ד דסוכה משום ענני כבוד, ולדעת התוס' דפירוש שאף הן היו באותו הנס, היינו שהיו בכלל הנס והן טפלות, וגם הנשים היו תוך ענני כבוד. אלא דאיכא למימר דשאני סוכה דאיכא הלכתא למפטינהו, כמ"ש בסוכה דף כח ואסמכוה

דבעל קעבדה ואין זה דין ממון שלה... וא"כ האם נאמר דכל אשה שיש לה בעל אינה יכולה לצאת ידי חובת מצה, אם לא בדרך רחוק וזר דהיינו שיתן לה הבעל הכזית מצה בתורת מתנה גמורה דאז רשותו מסתלק, אבל בנתן לאשתו בליל ערבי פסחים מצה על שולחנו סתם אף שרשות בידה לאכול, מ"מ כיון דאינה יכולה למכור וליתנה במתנה לאחרים ואין לה בזה דין ממון לא תהיה האשה יוצאת בו ידי חובת מצה, וזה הוא דבר שאי אפשר לאומרו כלל".

וזוהי ראייה שבסתם מצה אין דין ממון וחיוב בעלות.

ב. מרור

נאמר בתורה (שמות יב ח) "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָהּ הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מֵרִים יֹאכְלֶהוּ" ושוב (במדבר ט יא) "בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֲרֵבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מִצּוֹת וּמֵרִים יֹאכְלֶהוּ".

למדנו שאכילת מרור בזמן שיש קרבן פסח מדאורייתא. בזמן הזה שלצערנו בעו"ה אין קרבן, אכילת מרור רק מדרבנן (פסחים קכ א).

-נשים במרור, בזמן שיש קרבן

יש לדון בחיוב הנשים בזמן שינהג מרור מדאורייתא במהרה בימינו אכ"ר.

ברש"י (פסחים צא ב ד"ה לית ליה) ברור שמצה ומרור יחדיו, ואם חייבות לאכול קרבן פסח עם מצה, הוא הדין שחייבו מרור. כלשונו, "והא ליכא למימר דליהדר אמרור לחודיה, דסתמא מצה ומרור בהדי הדדי כתיב, על מצות ומרורים, וכשם שנשים באכילת מצה חובה הכי נמי במרור".

וכך משמע בירושלמי (פסחים שם, קידושין פ"א ה"ז) ששאלו "מצתן (כלומר חיוב נשים במצה) מהו? אמר ליה חובה רבי זעירה אמר מחלוקת. ר' הילא אמר דברי הכל מתניתא מסייעא לדין ומתני' מסייעא לדין. מתני' מסייעא לר'

שבכל אלו הדברים לא יוצאים מדין מצוה הבאה בעבירה שלא יוצאים בה ידי חובה.

ולכאורה קשה, למה הרמב"ם צריך את הטעם של מצוה הבאה בעבירה למצה גזולה, הרי המצה לא של הגזלן ואין לו בה דין ממון?

את השאלה הזו שאל היד המלך (הגאון רבי אלעזר סג"ל לנדא, נכד הנוב"י, על הרמב"ם שם) ותירץ באריכות רבה (תוך הרחבה וביאור גדול בגדרי מצוה הבאה בעבירה) שחיוב בעלות במצה אינו אלא במצת מעשר שני וטבל לשיטת רבי מאיר, אך בכל אופן אחר אין חיוב שיהיה במצה דין ממון ובעלות ויוצא ידי חובה גם במצה שאינה שלו.

אחת מראיותיו היא הסוגיה בה אנו אווחזים, חיוב נשים במצה. וכך ביאר, אם במצה גזולה לא יוצאים כי אין בה דין ממון, גם במצה שאולה לא יוצאים כי אין בה דין ממון. ואף על פי שבמציות אין דבר כזה מצה שאולה לאכילה, כי שאלה חוזרת לשואל כמו שהיא ואם המצה נאכלת זה לא שאלה, כי אי אפשר להחזירה, על כל פנים מצאנו אופן של אכילה ללא דין ממון באשה שיש לה בעל.

שאשה חייבת במצה "והלא כל מה שקנתה האשה קנה בעלה וכל אשר לה שייך הגוף לבעלה. ואף אם נתן לה בעלה המצה לאכלה, מ"מ אין עדיין להאשה ע"י נתינה זו דין ממון במצה, דהא אם נתנה האשה המצה זו לאחר במתנה או הקדישה מדעת עצמה שלא מדעת בעלה אין מתנתה והקדשה שוים מאומה, ואם המקבל מתנה כזו מאשה שיש לה בעל קידש בה אשה אין האשה מקודשת, ומשום דלא נתן הבעל המצה רק אדעתא לאכלה אבל לא ליתנה או למכרה לאחר, ואין לך אין לה דין ממון גדול מזה דאין בידה למכור אם לא מדעת בעלה, ואם מכרה או נתנה מדעת בעלה הרי שליחותא

לדבריו יסוד חיוב נשים במרור הוא מסברת 'שאף הן היו באותו נס'.

ולכאורה יש להקשות. שבגדר 'אף הן היו באותו הנס' נחלקו הראשונים. רש"י והרשב"ם (שם) פירשו "שאף הן היו באותו הנס. דאמר במס' סוטה (יא ב) בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו וכן גבי מקרא מגילה אמר הכי משום דעל ידי אסתרו הוה וכן גבי חנוכה במס' שבת (כג א) לשון מורינו הלוי". ובתוספות (ד"ה היו) הקשו "וקשה דאף משמע שאינן עיקר ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד". ובמרדכי (פסחים לז ב) פירש שאף להן נעשה נס.

ומרור בזמן הזה דרבנן (פסחים קא א) וטעם אכילתו על מנת שזכור את השעבוד במצרים, ולפי זה יש נפקא מינא במחלוקת הראשונים. אם נאמר כתוס', שאף הן היו באותה סכנה מובן למה יהיו חייבות במרור מדרבנן מטעם זה. אך אם נאמר כרש"י ורשב"ם שהיו באותו הנס, שבזכותן נגאלו ישראל, לכאורה לא שייך לחייבם במרור מאותו טעם, שבמרור אין זכר לנס. ואם כן, מדוע כתב הב"י שמטעם 'שאף הן היו באותו הנס' חייבות במרור?

אפשר ליישב שמתוך הכרת המרירות וזיכרון הצרות יש פרסום גדול יותר לנס. שלפי גודל השיעבוד וחוזקו – גודל הנס ותפארתו, ושייך לחייב נשים במרור מטעם שהיו באותו נס, שגם להן יהיה זיכרון לגודל הנס על ידי זיכרון השעבוד.

והנה בשו"ע (סי' תעב סע' יד) שינה המחבר מלשון הטור וכתב "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו לילה", ובזה השמיט את סוף דברי הטור "כגון מצה ומרור" וצריך לבאר.

לכאורה ניתן לומר שכוונת המחבר הייתה להרחיק מטעות, שלא יבואו לומר שנשים

זעירא חזרת מצה ופסח לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות מתניתא מסייעא לר' הילא נאמר [דברים טז ג] לא תאכל עליו חמץ ונאמר שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני את שהוא בבל תאכל חמץ הרי הוא בקום אכול מצה ונשים הרי הן בבל תאכל חמץ הרי הן בקום אכול מצה והא תנינן כל מצות עשה שהזמן גרמא האנשים חייבים והנשים פטורות אמר ר' מנא חומר הוא מצות עשה שהיא באה מכח בלא תעשה".

ופירש בפני משה (ד"ה מתני' מסייעא) "מתני' מסייעא לר' זעירא. דקתני חזרת מצה ופסח לילה הראשון חובה אלמא למ"ד פסח חובה מצה נמי חובה דהא דמצה בלילה הראשון חובה נפקא ליה מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הכתוב קבעו עליו חובה ומאן דמיחייב בפסח מתחייב נמי במצה ולמ"ד פסחן רשות מצתן נמי רשות".

עולה מהנ"ל שאם נשים חייבות בקרבן פסח, חייבות גם במצה ומרור. ולכשנזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים יתעורר הדין למעשה.

נשים במרור בזמן הזה

בזמן הזה, לפי האמור לעיל, היה מקום לפטורן ממרור. שחיוב המרור תלוי בחיוב הקרבן ואם אין חיוב קרבן אין חיוב מרור. מאידך אולי שייך לחייבן מדין שאף הן היו באותו הנס או מסברות אחרות, ונבאר.

בגמרא פסחים (קא א) למדנו "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס... תנורבנן הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות".

וכתב הטור (או"ח סי' תעב) "ואחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם ובכל מצות הנוהגות באותה לילה כגון מצה ומרור". ופירש הב"י, שדברי הטור מיוסדים על הגמרא הנ"ל,

מצות ומרורים יאכלוהו. ואף על גב דמרור בזמן הזה דרבנן מכל מקום כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וממילא שגם חייבות בכל מצות הלילה שכולן עניין אחד הן. ועוד שהרי בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים ולכן פשיטא שהחיוב עליהן בכל מצות הלילה שהוא רק משום גאולת מצרים".

ובחיי אדם (כלל ק סע' יב) כתב בעניין זה "ולכן צריך להזהיר בני ביתו שלא יזלזלו בכל זה, ובפרט באכילת מרור שמזלזלין בו מאוד".

ג. הסיבה

שנינו במשנה (פסחים פ"י מ"א) "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שישב ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי".

ופירש רש"י (צט ב ד"ה ואפילו) "ואפילו עני שבישראל לא יאכל, בלילי פסחים, עד שישב כדרך בני חורין, זכר לחירות, במטה ועל השלחן". וברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) פסק "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ולא חילק בין זמנם לזמננו שאין הסבה נהוגה בכל יום.

אבל הראב"ה (סי' תקכה) כתב "ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב, שאין רגילות בני חורין להסב, ישב כדרכו". וכ"כ הראב"ן (פסחים קסד ע"ד) "והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתנו ואין לנטות ימין ושמאל". ולשיטתם אין להסב היום.

ובהג"ה מיימוניות (חמץ ומצה פ"ז ס"ק ב) הביא דברי הראב"ה וכתב עליו, "אמנם יחידאה היא" וברא"ש (פסחים פ"י ס"ב) ובטור (או"ח

פטורות ממצות ההגדה וסיפור יציאת מצרים. שלקמן נראה שיש פוסקים שסוברים שנשים אינן חייבות בסיפור יציאת מצרים, לפי שאין לחייבן מסברת 'אף הן היו באותו הנס' אלא במצוות דרבנן (כדברי התוס' לעיל). ומדאורייתא פטורות לפי שמצווה זו היא מצוות עשה שהזמן גרמא.

אילו היה המחבר כותב "כגון מצה ומרור" היה מקום לטעות, שבאלו חייבות- מצה מדאורייתא ומרור וארבע כוסות מדרבנן, אך משאר מצוות הלילה פטורות. שינה המחבר וסתם "כל מצוות הלילה" ואין מקום לטעות בדבריו.

אולי אפשר להסביר באופן נוסף. בביאור הגר"א (סי' תעב ס"ק כט) כתב שהטעם שחייבות בכל המצוות הוא מאותו טעם שחייבות בכוסות. ולכאורה קשה שהרי מה שחייבות במצה הוא מהיקש, כל שישנו בבל תאכל חמץ כמבואר בגמרא. אלא שהגר"א בא לבאר מדוע המחבר השמיט את לשון הטור "כגון מצה ומרור", לפי שבבית יוסף כתב שיסוד החיוב הוא מכח שאף הן היו באותו הנס, וטעם זה לא שייך במצה. לכן שינה המחבר מלשון הטור וסתם 'שאר מצוות', כאשר כוונתו למצוות דרבנן בהן חייבות הנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס.

בשו"ת בית דוד (הג"ר יוסף דוד מסלונקי, או"ח סי' רנו) ביאר מפני מה נשים חייבות במרור בליל הסדר, אחרי שלפי דברי התוס' אין לחייבן מסברת שאף הן היו באותו הנס, אלא במצוות דרבנן. ותורף דבריו הוא שהחיוב במרור הוא דאורייתא בזמן שיש קרבן, בזמנינו שמרור מדרבנן, חויבו הנשים מכח 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' ולא מסברת שאף הן היו באותו הנס.

כדברים האלה כתב בערוך השלחן (סי' תעב סע' טו) "כיון שחייבות במצה חייבות גם בפסח ומרור שהרי איתקשו זה לזה כדכתיב על

(ב) הערת ראש הכולל: עיין בהגדה שלמה (נספחות

למיזגי". גם בטור כתב דברים אלו אלא שכתב בה"ג במקום שאלתות ובב"י תמה והעלה דאפשר שגם בה"ג כתב כשאלתות ולכן כתב הטור בשמו ולא חש להזכיר דעת השאלתות.

הב"ח (ד"ה אשה) מעיר שתי הערות חשובות. א. לשיטת הרשב"ם קשה למה אשה חשובה צריכה הסבה, שאם הטעם הוא מפני שאימת בעלה עליה, הרי גם אשה חשובה צריך שתהיה אימת בעלה עליה. ב. לשיטת השאלתות קשה מה שייכות המילים אשה אצל בעלה שבגמרא, והרי אם הטעם הוא משום דרך הנשים מה הבדל בין אצל בעלה ללא. והעלה הב"ח שהעיקר כדברי השאלתות וכתב שמה שכתוב בגמרא "אצל בעלה", הוא טעות סופר והכניסוהו תלמידים טועים.

הנצי"ב כתב ביאור אחר בדברי השאלתות (העמק שאלה, שם אות ה), "נראה דפשיטא דמשום מרות בלחוד אי אפשר לפטור ממצות הסיבה", הרי השאלתות עצמו באר שטעם הפטור בתלמיד הוא שכבוד התורה עדיף על הסיבה, ולא הסתפק בטעם שהתלמיד כפוף לפני הרב וירא ממנו. ממילא מוכרחים לומר שעיקר הפטור בנשים הוא שלא היה דרכן להסב. הטעם שלא היה דרכן להסב הוא שהיו רגילות להיות עם הבעל ומשום כבודו ומוראו לא הסיבו וגם כשהיו לבדן לא הסיבו כי לא הורגלו בכך. ומה שכתוב בירושלמי 'אשה אצל בעלה', הכוונה היא למצב הרגיל ולא לטעם הפטור. ומבואר לפי זה החילוק באשה חשובה, שדרכה להסב כשהיא לבדה, וממילא צריכה להסב בפסח אפילו כשהיא עם בעלה, שהטעם של כבוד בעלה ומוראו לא מספיק לפטור.

למעשה – בשו"ע (סי' תעב סע' ד) פסק שאשה אינה צריכה הסבה וחשובה צריכה הסבה, ורמ"א הוסיף שנשים שלנו חשובות הם

סי' תעג) כתבו שאם שתה כוס ראשונה בלא הסיבה, צריך לחזור ולשתות ולהסב. ומוכח שהם סוברים שגם בזמן הזה יש להסב.

ובדרכ"מ (סי' תעב ס"ק א) הביא את דברי מהר"י ברונא שמצווה להסב בכל הסעודה. ומשמע אף בזמן הזה. ועוד הביא מהמרדכי שגם עני צריך להסב.

וכן משמע מדברי השו"ע (סי' תעב סע' ב-ז, סי' תעג סע' ב, סי' תעה סע' א) שגם היום בעינין הסיבה מעיקר הדין, ואם לא הסב חוזר ומסב.

מה הדין בנשים? גם הן חייבות להסב?

בגמרא פסחים (קח א) שנינו, "אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה". ונחלקו הראשונים בביאור פטור האשה מהסיבה.

בשאלתות (צו שאילתא עז) כתב "אשה אינה צריכה הסיבה, מאי טעמא לאו דירכא דנשי למזגא" והרשב"ם (ד"ה אשה) כתב, "אשה אינה צריכה הסיבה. מפני אימת בעלה וכפופה לו" ובהמשך הביא את דברי השאלתות. ומשמע שהם שני פירושים נפרדים.

לשאלתות אינה צריכה להסב מפני שאין זה דרכה להסב ולא הוי דרך חירות בכך. לעומת זאת לרשב"ם הטעם הוא מפני אימת בעלה. ונפ"מ לרווקה, גרושה או אלמנה, שאין שייך בה אימת בעלה ולפי טעם הרשב"ם תתחייב בהסבה ולטעם השאלתות פטורה גם באופן זה.

וכך כתב הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ), "אשה לא בעי הסיבה פירש רשב"ם מפני אימת בעלה שכפופה לו ולפי זה אלמנה וגרושה בעו הסיבה ובשאלתות דרב אחאי כתב דלאו דרכם דנשי למיזגי ולפי זה אפילו אלמנה וגרושה נמי אבל אשה חשובה אורחא

סי' ה) שהביא עוד הרבה ראשונים שסוברים בזה כדעת ראב"ה. ג.ב

כוחם וחילם בפלפול ובסברה.

שרש"י במשנה פירש בטעם ארבע כוסות, שהם כנגד ארבע לשונות של גאולה כמבואר לעיל. אולם בגמרא (שם) פירש רש"י שתקנו ארבע כוסות "שלשה כנגד שלשה כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר ורביעי ברכת המזון". ומדוע שינה מפירושו במשנה? ולמרות ששני הטעמים הללו נמצאו בירושלמי ובמדרש עדיין קשה למה לו להביא את שניהם ולא הסתפק באחד מהם? ואם סובר שצריך את שניהם למה לא כתבם כאחד במשנה?

בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' טו אות ו) הביא מכתב מהגר"ח ברלין שמכוח שאלה זו ברש"י חידש דין בחיוב נשים בארבע כוסות.

וז"ל הגר"ח ברלין "אף אני אענה חלקי לבאר דברי רש"י על פי המבואר במדרש רבה פרשה ו' והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי ד' גאולות יש כאן כנגד ד' גזרות שגזר עליהם פרעה וכנגדן תיקנו חכמים ארבעה כוסות בליל פסח עכ"ל.

והנה מה הן ארבע גזרות בפרטן אין מבואר כאן במדרש אבל מבואר במדרש בשלח פרשה כ"ו לא שלותי מגזרה ראשונה וימררו את חייהם ולא שקטתי מגזרה הב' אם בן הוא והמיתן אותו ולא נחתי מגזרה ג' כל הבן הילוד וכו', הרי שלש גזרות וגזרה רביעית מבוארת גם כן במדרש שמות לעיל פ"ה על גזרת התבן שזו היתה גזרה רביעית וכנגד ארבע גזרות הללו אמר הקדוש ב"ה ארבעה לשונות של גאולה וכנגדן תיקנו ארבע כוסות.

ומעתה יש לחקור דהרי שתי גזרות מהם השנית והשלישית לא גזר פרעה אלא על הזכרים אבל על הנקבות לא גזר אלא ב' גזרות הראשונה והרביעית ולמה התחייבו נשים בארבע כוסות, לא היה להן להתחייב אלא בשתי כוסות. לא מבעיא לפירוש

אך לא נהגו להסב לפי שסמכו על שיטת הראב"ה שכתב שבזה"ז א"צ להסב.

ובביאור הגר"א (ס"ק ז) הביא בגדר אשה חשובה מרבנו מנוח (הביאו כס"מ חו"מ ז ח) שאשה חשובה היא "שאינה צריכה להתעסק בצרכי הבית בתיקון המאכל".

ובמשנ"ב (ס"ק יב) ביאר שאשה אינה צריכה הסבה לפי "דסתם אשה אין דרכה להסב בשום פעם".

הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (פסח ח"ב עמ' ו) כתב "מנהג הספרדים ועדות המזרח שהנשים מסיבות, מפני שאין דרך להקפיד, ואין לשנות. ומכל מקום בדיעבד אם לא היסבו הנשים יצאו ידי חובה, ואינן צריכות לחזור ולשתות".

ד. ארבע כוסות

במשנה פסחים (פ"מ"א) שנינו, "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי". ופירשו שם רש"י ורשב"ם שארבעת הכוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה הנאמרים בפרשת וארא: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי.

מקור הדברים הוא בבראשית רבה (פרשת וישב פח) ושם ישנם עוד טעמים למה תקנו ד' כוסות (ראה להלן).

ובגמרא (פסחים קח א) מפורש שנשים חייבות בארבע כוסות - "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". וכבר הזכרתי בראש המאמר את מחלוקת הראשונים בהסבר המושג שאף הן היו באותו הנס.

– האם יש נשים שחייבות רק בשלש כוסות?

אמנם, על אף שחיובם נראה פשוט, גם כאן מצאו האחרונים מקום להתגדר ולהראות

לחוש לטעמא אחרינא דכוסות שנאמרו בשר המשקים יש לתת לה ג' כוסות שנאמרו בחלומי אבל לברכת המזון אין צריך ליתן לה כוס מן התמחוי, כן נראה לדעתי בדעת רש"י. עכ"ל הגר"ח ברלין (השדי חמד קורא עליו 'הגאון עליון נר"ו').

והשדי חמד דחה את דבריו מכמה טעמים:

א. לשיטת הגר"ח ברלין לא מובן מהיכן למד ריב"ל חיוב ארבע כוסות לנשים. שאילו היה לומד מן המדרש לא היה מחייבן אלא בשתי כוסות, ואילו היה למד מלשון כוס אצל פרעה ואחת לברכת המזון לא היו לו לחייבן אלא שלש?

ב. הגר"ח ברלין עמד על שינוי רש"י מהמדרש, שבמדרש כתוב ד' כוסות אצל פרעה ובגמרא פירש רש"י ג' כוסות. אולם, בעל המאמר במדרש ובירושלמי הוא ריב"ל, אותו אמורא שעל דבריו כתב רש"י מה שכתב, הנאמר שריב"ל סותר עצמו מהבבלי לירושלמי? ובהמשך דבריו כותב השדי חמד שלרש"י הייתה גרסא אחרת בירושלמי.

ג. הדחייה החזקה ביותר לדברי הגר"ח ברלין היא שהטעמים שנתנו במדרש ובירושלמי לארבע כוסות אינן אלא רמז ואסמכתא, אבל התקנה עומדת גם בלי טעמים אלו. בלשון השדי חמד "כך נראה לחז"ל לתקן להודות לה' ד' פעמים בלילה הזה ולפי שאין אומרים שירה אלא על היין תקנו ארבע כוסות של יין... ואף אי לא שייכי הני רמזי איתא לתקנתא דרבנן".

ד. "ואף לטעם דכנגד ד לשונות של גאולה נראה לי דנשים חייבות בכלהו דמפני שאף הן היו באותו הנס ראו חז"ל לכללן בהדי גברי בתקנתא דידהו, ולא פלוג רבנן והשוו תקנתם שכולם חייבים בכל ארבע כוסות".

[ובדברי אגדה נראה לומר שבמדרש הנ"ל למדנו "וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים

המפרשים שאף הן היו באותו השיעבוד ודאי קשה שהרי לא היו אלא בשתי הגזרות ולא בארבע, אלא אפילו לפירוש המפרשים שאף הן היו באותו הנס היינו שבזכותן נגאלו ג"כ קשה ארבע כוסות בנשים מאי עבידתיתו? אמטו להכי כשהגיע רש"י למימרא דריב"ל נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס שביק טעמא קמא דארבע גאולות ונקיט טעמא אחרינא כנגד הכוסות של שר המשקים. אלא ששינה רש"י מלשון הירושלמי ששם איתא כנגד ד' כוסות של שר המשקים והיינו משום דמנו גם לשון הפתרון של יוסף, אבל רש"י תמך יתדותיו על ממרא דרבא בפ"ק דסוטה דף ט ע"א ובחולין דף צב ע"א דרק שלשה כוסות נאמרו במצרים ולא חשבינן רק הנאמר בחלום ולא מה שנשנה הדבר בפתרונו של יוסף, והיינו משום דאם נחשיב גם לשון כוס האמור בפרשה בקיום הפתרון ויתן הכוס על כף פרעה והיה חמש כוסות. אלא ודאי לא חשבינן אלא האמורים בחלום שר המשקים לבד והן שלשה כוסות ורביעי ברכת המזון וכן כתב גם בספר פתח עינים לרב חיד"א גאון.

אלא דבמשנה דריש פרקין הוכרח רש"י ז"ל למינקט טעמא דד' גאולות דהרי שנינו שלא יפחתו לו מארבע כוסות ואפילו מן התמחוי ואי משום הכוסות של שר המשקים לא היה לנו ליתן מן התמחוי רק ג' כוסות שהרי בכל השנה כולה אין חייבים ליתן מן התמחוי כוס ברכת המזון ומאי שנא האידנא? לכן פירש רש"י במשנה הטעם משום ד' גאולות ומיושבין דברי רש"י כמין חומר דשפיר איצטריכו הני תרי טעמי תריצי.

ולפי דברינו יוצא לנו דין חדש דאשה המקבלת מן החמחוי אין חייבים גבאי צדקה ליתן לה מן התמחוי רק ג' כוסות ממה נפשך דאי משום טעמא דד' גאולות הרי אינה צריכה רק ב' כוסות אלא שכדי

ד' מלכויות. כנגד התפילה על העתיד היא התקנה כנגד ד' כוסות של ישועה לעתיד לבוא.

ואחד מסגולותיו של חג פסח הוא לחזק אותנו באמונה. חלק גדול ומרכזי באמונה הוא האמונה בהשגחה פרטית. וכנגד זה זוהי התקנה כנגד ארבע כוסות שנאמרו אצל יוסף. שהרי כל סיפור מכירת יוסף וירידתו למצרים היה הכל בהשגחה פרטית. וכמו שאמר יוסף לאחים, "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים". וכן במעשה יוסף עם שר המשקים ושר האופים, נענש יוסף על שאמר לשר המשקים, "אם זכרתני", לפי שהיה לו להאמין בה' שהוא המתיר אסורים, בהשגחה פרטית.

ועוד נראה שהדבר מתיישב היטב עם סדר הכוסות, שכוס ראשונה היא בקידוש, ואומרים בו זכר ליציאת מצרים, שזה על העבר. וכוס אחרונה היא בהלל הגדול, שיאמר גם לעתיד לבוא בבוא משיח צדקנו במהרה בימינו. כוס שניה היא אחר אמירת מה נשתנה קודם ההגדה, שעניינה סיפור יציאת מצרים שזוהי השגחת ה' יתברך עלינו. וכוס שלישית בברכת המזון כנגד ההודאה על ההווה].

– ארבע כוסות על מין ענבים

אולם בסוג היין הטוב לארבע כוסות, ייתכן שיהיה הבדל בין איש לאישה.

תחילה נבאר מהו היין הטוב ביותר לארבע כוסות. בירושלמי (שקלים פ"ג ה"ב) למדנו "אמר רבי ירמיה מצוה לצאת בין אדום שנאמר (משלי כג לא) אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו וגומר". משמע שיין לבן פחות טוב מין אדום.

ובב"י (סי' תעב) הביא מהרמב"ן בב"ב (צ"ב ד"ה חמר) שכתב, "ושם מצאתי בירושלמי א"ר ירמיה מצוה לצאת בין אדום מאי טעמא אל תרא יין כי יתאדם, ומשמע דאפילו בדיעבד

ד' כוסות של לילי פסח". ומכאן מביא המדרש ד' טעמים לשתיית ד' כוסות:

א. "א"ר הונא בשם ר' בנייה כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי". וכן הוא בירושלמי פסחים (פ"ה א') ושם אמר רבי יוחנן בשם רבי בנייה.

ב. "רבי שמואל בר נחמן אמר כנגד ארבע כוסות שנאמרו כאן, וכוס פרעה בידי וגו', ונתת כוס פרעה וגו'. וכן הוא בירושלמי (שם) בשם ריב"ל.

ג. "רבי לוי אמר כנגד ד' מלכויות". וכן הוא בירושלמי (שם)

ד. "רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ד' כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את עובדי כוכבים, הה"ד כי כה אמר ה' אלהי ישראל אלי קח את כוס היין החמה, כוס זהב בבל ביד ה' וגו', ימטר על רשעים וגו', וכנגדן הקדוש ברוך הוא משקה את ישראל ד' כוסות של ישועה לעתיד לבא, שנאמר ה' מנת חלקי וגו', כוס ישועות אשא, תערוך לפני שלחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רויה, כוס ישועות כוס ישועה אין כתיב כאן אלא כוס ישועות אחד לימות המשיח ואחד לימות גוג". וכן הוא בירושלמי (שם) בשם רבנן אלא שלא דרשו את הפסוק תערוך לפני שלחן, ומנו את כוס ישועות כשתי כוסות.

ונראה שאפשר לאחד את ארבעת הטעמים להסבר אחד. לפי שבהגדה אנו מודים לשעבר, "עבדים היינו לפרעה במצרים וכו'". מודים על ההווה "בכל דור ודור קמים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם". ומתפללים על העתיד לבוא "לשנה הבאה בירושלים הבנויה".

והרמז בארבע כוסות הוא כנגד זה. כנגד ההודאה על העבר, היא התקנה כנגד ד' לשונות של גאולה שנאמרו ביציאת מצרים. כנגד ההודאה על ההווה, היא התקנה כנגד

וכתב המרדכי (תוס' מערבי פסחים) "וא"ת פשיטא וכי בעי שמחת יום טוב ד' כוסות? ושמא י"ל כיון דתיקנו רבנן ד' כוסות וגם צריך יין בשביל שמחת יום טוב כדפרישית אם כן צריך שיהא אותו יין מארבע כוסות".

ומדבריו נלמד שלארבע כוסות צריך יין משמח. ובפרי חדש (סוף ס' תפג) "בתשובות מהר"ש הלוי חלק יו"ד סימן יב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא ידי חובה במי צימוקים, משום דחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח. וליתא, דהא אמרינן בפרק ערבי פסחים (קח ב) שתאן חי יצא, וכמו שכתוב לעיל בסימן תעב סעיף ט אף על פי שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשותו דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבד דמי".

וכתב הגרצ"פ פראנק זצ"ל במקראי קודש (פסח ח"ב ס' לה) "ולכאורה הטעם דין צימוקים אינו בכלל יין המשמח הוא משום שאין בו אלכוהול (ואינו משכר), ולפ"ז גם מיץ ענבים אינו בכלל יין המשמח הואיל ואין בו אלכוהול ואינו משמח. וברש"י (ב"מ סו ב) משמע דהסגולה של יין ישמח לבב אנוש הוא לא משום הטעם המשובח שיש בו אלא משום שהוא משכר... וממילא מיץ ענבים שאין בו אלכוהול ואינו משכר אינו בכלל יין המשמח".

מתוך הדברים האלה יצא בהררי קודש (ד"ה משום דחכמים תקנו) ללמד זכות על הנשים שיוצאות ידי חובת ארבע כוסות בשתיית מיץ ענבים. "משום שלגביהן אין חיוב לשתות יין משום שמחת יו"ט וכלשון הרמב"ם, וממילא אין הידור אצלן לצאת ידי חובת ארבע כוסות דוקא ביין המשמח".

סדר בשתיית הכוסות

אחר שראינו שיש חיוב ארבע כוסות לנשים, העיר המשנה ברורה שחייבות גם בסדר שתיית הכוסות, ונבאר.

לא יצא, דעד שיהיה בהן מראה יין דיעבד הוא, ומצוה לצאת דיעבד נמי הוא, דגמ' דילן לאו לכתחלה בלחוד היא דהא מנא תיתי, אי בעי קרא כעין דכתיב לענין קדוש אפילו דיעבד נמי, ואי לא לכתחלה נמי כשר דהא ראוי וחשוב הוא ועולה על שלחן מלכים, ולית לן בגמרא דילן לא יביא ואם הביא כשר לענין קדוש". משמע שאפילו בדיעבד יין לבן פסול לקידוש וה"ה לארבע כוסות.

אמנם הוסיף הב"י שבהלכות קידוש בסי' ערב הביא שדעת הר"ף, הרמב"ם והרא"ש לא כרמב"ן ושביעבד יוצא ידי חובה גם ביין לבן בין בקידוש ובין בד' כוסות. וכן היא דעת הרוקח (ס' רפג).

ובטור (ס' תעב) כתב "ויראה שאם הלבן משובח מן האדום, שהוא קודם". וכך פסק רמ"א (ס' תעב סע' יא).

ובט"ז (ס"ק ט) הביא שהטור כתב דווקא כאן שצריך יין אדום ובהלכות קידוש לא הזכיר זאת, לפי שיש עוד טעם ליין אדום דווקא, זכר לדם בני ישראל שהרגו המצרים, שהיה פרעה שוחט בני ישראל כמובא במדרש (שמות רבה פרשה א, מא). וכ"כ המג"א (ס"ק יג) והמשנ"ב (ס"ק לח).

והוסיף הט"ז שבזמננו שהיו עלילות דם לא לקחו יין אדום כדי שלא יעלילו עליהם שדם הוא. וכ"כ בח"י (ס"ק כב). עולה מכל הנ"ל שהיין הטוב ביותר לארבע כוסות הוא יין אדום.

יש עוד גדר בארבע כוסות. בגמרא פסחים (קח ב) אנו למדים "שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא" ופירש רשב"ם "משום שמחת יו"ט כדתניא לקמן (קט א) ושמחת בחגך במה משמחו ביין", וכך פירשו גם התוס' (ד"ה ידי יין) "פירוש ידי שמחת יום טוב דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יום טוב אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות".

יצא, אבל בזה אחר זה יצא כירושלמי ואין מחלוקת התלמודים].

ובביה"ל (ד"ה שלא כסדר) הביא את דברי המג"א שכל שלא אמר הגדה בנתיים לא יצא ואפילו אם יש הפרש זמן גדול בין הכוסות. ודקדק להוכיח כן מדברי הרשב"ם הנ"ל שכתב "שלא על סדר משנתינו". אולם הביא דמלשון הש"ס לא משמע הכי אלא שהקפידא היא רק בבת אחת, דהיינו או כרש"י בכוס אחת או כשאר מפרשים בזו אחר זו מיד. ולפ"ז אומר הביה"ל שאע"פ שעבר איסור במה שלא הסמיך הכוסות להגדה, לא הפסיד הכוסות ועלו לו בדיעבד.

והוסיף וכתב, "ודע דלפי מה שפסק השו"ע דנשים חייבות גם כן בד' כוסות כאנשים אם כן צריכות ליהזר שיאמרו סדר ההגדה על כל כוס וכוס או שעל כל פנים ישמעו מבעליהן דאי לאו הכי לדעת הפר"ח אפילו בדיעבד לא יצאו בשתיית הכוסות דהוה כמו ששתאו בבת אחת ואפילו לדעת הב"י שלא הפסידו בדיעבד מצות כוסות מכל מקום תקנת חכמים הוא לשתותן על סדר הגדה דכל מצות הנוהגות באותו לילה נוהגות גם בנשים וכמבואר בסעיף יד".

ה. סיפור יציאת מצרים

בספר החינוך (שהולך על פי רוב בשיטת הרמב"ם, מצוה כא) כתב על מצוות סיפור יציאת מצרים, "ונוהגת בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן. ועובר עליה ביטל עשה". ובמנחת חינוך (אות 1) הקשה מניין יצא לבעל החינוך דבר זה וכתב "דבר זה חידוש גדול אצלי, למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות". והוא מוסיף שלא מצא ברמב"ם בשום מקום שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים. אדרבא, כשכתב כשכתב הרמב"ם מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים חייבות בהן, לא הזכיר מצווה זו. וז"ל הרמב"ם בהלכות ע"ז

במשניות פסחים (פ"י משניות ב, ד, ז) שנינו "מזגו לו כוס ראשון בית שמאי אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום... מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו... מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר".

ומשמע שיש סדר לשתיית הכוסות. ובגמרא (קח ב) למדנו "שתאן בבת אחת יצא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא 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 השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא". ובב"י (סי' תעב) גרס בגמרא יצא ידי חירות ידי ד' כוסות לא יצא, ולא כגרסתנו יצא ידי יין. וברא"ש וטור וב"י (שם) פסקו שתאן בזה אחר זה לא יצא, לפי שיש לשתותן על הסדר.

וכן הוא בשו"ע (סי' תעב סע' ח) וביארו הט"ז (ס"ק ז) והמג"א (ס"ק ח) שפירוש על הסדר הוא כסדר שתקנו חכמים דהיינו שיאמר ההגדה בנתיים.

ובגמ' שם פירש רש"י שתאן בבת אחת-שעירה ארבעתן בתוך כוס אחד. וברשב"ם הקשה, "ולא נהירא דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד דהאי רביעית אינו אלא למעוטי פחות מרביעית אבל טפי מרביעית בכוס אחד חשוב כוס אחד. ונ"ל דהכי פירושו בבת אחת שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין". וכ"פ בתוס' (בד"ה בבת אחת).

[ועיין ביפה עיניים שכתב לבאר שהעיקר כדברי רש"י, לפי שבירושלמי איתא שתאן בכרך אחד יצא, דהיינו שאפילו כולם יחד יצא יד"ח. ולפי רשב"ם ותוס' יהיה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אולם לפירש"י אתי שפיר שדווקא כשכולן בכוס אחת לא

שמבינים הנשים והקטנים, או יפרש להם הענין וכן עשה ר"י מלונדרי כל ההגדה בלשון לע"ז, כדי שיבינו הנשים והקטנים".

ונחלקו האחרונים בטעם הדבר. בשו"ת בית דוד (הנ"ל סי' רנו) ביאר "דאין הטעם מפני שהנשים חייבות בקריאת הגדה שהרי מ"ע שהזמן גרמא היא... אלא משום חיובא דידן שאנחנו הגדולים חייבים להגיד לנשים" לפי ששורש החיוב בסיפור יציאת מצרים בליל פסח הוא 'והגדת לבנך ביום ההוא', המצווה היא לספר למישהו את הניסים ונפלאות עשה הקב"ה עם אבותינו בהוציאו אותם מארץ מצרים. עוד אחרון שסובר כמותו להלכה הביא בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' טו אות ט) מספר כפי אהרן שנשים אינן חייבות בקריאת הגדה של פסח ולכן לא ראוי שיעשו סדר לעצמן.

הגאון חיד"א בברכי יוסף (סי' תעג ס"ק טו) הוכיח שיש ראשונים שסוברים שמכוח סברת שאף הן היו באותו הנס, ניתן לחייב אפילו מדאורייתא. לדוגמא רבי יוסף איש ירושלים (ראה בתחילת המאמר בדברי התוס') סובר שאילולי ההיקש 'כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה' היינו פוטרם אשה מאכילת מצה מגז"ש מסוכות. לשיטתו מוכרח שסברת אף הן היו באותו הנס מועילה לחייב אפילו דאורייתא, שאם לא כן מדוע היינו חושבים להביא גזירה שווה לפטור הרי היא פטורה ועומדת מכוח מצוות עשה שהזמן גרמא. ואין סברה לחייבה שמחמתה היינו צריכים להביא גז"ש לפטורה אלא סברת אף הן היו באותו הנס, ומכאן שסברה זו מחייבת אפילו בדאורייתא.

וכך הולך החיד"א ומונה עוד ראשונים שסוברים כך וכותב שדבר זה נעלם מעיני הבית דוד.

גם במשנה ברורה (סי' תעג ס"ק סד) נתן טעם

(פי"ב הל' ג) "כל מצות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים, וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות".

ומוסיף המנחת חינוך, שאין לחייב נשים בסברת שאף הן היו באותו הנס, כי כתבו התוס' (ראה דבריהם בתחילת המאמר) שסברה זו אינה אלא בדרבנן ולא בדאורייתא.

ועוד, אומר המנחת חינוך, בשאגת אריה (סי' יב) הוכיח שבכל השנה נשים פטורות ממצוות קריאת שמע לפי שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, אף על פי שקוראים בשחרית ובערבית, לפי שכל אחת מהן היא מצווה נפרדת. תדע, שאילו לא קרא ביום, אין צריך לקרוא בלילה שתי פעמים, שזמנה של יום חלף עבר ועתה יש לפניו מצווה אחרת. קל וחומר להזכרת יציאת מצרים בליל הסדר שהוא פעם אחת בשנה שאין הנשים חייבות בה לפי שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא.

אלא שבשולי המנחה העירו על דברי המנחת חינוך ממניין מצוות העשה שבספר המצוות לרמב"ם, ששם משמע שנשים חייבות בספור יציאת מצרים מדאורייתא. לפי שמנה שם ששים מצוות הכרחיות שמתוכן יש ארבע עשרה מצוות שנשים לא מצוות בהן. באותן ארבע מצוות הרמב"ם ציין שנשים פטורות. במצוות סיפור יציאת מצרים, היא המצווה המאה חמישים ושבע למניין הרמב"ם, לא כתב שנשים פטורות ומשמע שלשיטתו נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מדאורייתא.

אכן בשאלה זו נחלקו האחרונים.

כתב רמ"א (סי' תעג סע' ו) "ויאמרו בלשון

בליל פסח מדאורייתא ולפירוש שני פטורו אפילו מדרבנן.

והולך הגר"מ פיינשטיין ומוכיח מן הרמב"ם טור ושו"ע שהם סוברים כפירוש ראשון, והתוס' סוברים כפירוש שני. לכן הוא מעלה להלכה שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מדאורייתא ומוציאות אנשים ידי חובה.

כאמור הגר"מ פיינשטיין למד בדברי הראשונים שההיקש כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה הוא לכל מצוות הלילה. אלא שלא חייבים לומר דבר זה כדי לחייב נשים במצוות סיפור יציאת מצרים מדאורייתא.

שכן במהר"ם שיק (על תריג מצוות מצוה כא) הוכיח מהגמרא בפסחים (לו א) שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מתוך שחייבות באכילת מצה. וזו הראייה, בגמרא נאמר, "רבי עקיבא האי דקרינן ביה עוני, כדשמואל דאמר שמואל לחם עני לחם שעונין עליו דברים הרבה". ואותו לחם שעונין עלו דברים הרבה הוא המצה ואשה חייבת בה וממילא חייבת באמירת ההגדה.

הדברים מבוארים יותר בשו"ת יד רמ"ה (לג"ר רפאל מרדכי סולובי סי' יז) בדרך זו:

בהגדה של פסח אנו אומרים את דברי המכילתא "והגדת לבנך ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". וכך הביא הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנז) "והמצוה הקנז היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן... והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו יתברך והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ובא הפירוש והגדת לבנך יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

לדברי רמ"א "שהרי גם נשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה וכנ"ל בסימן תעב סע' יד"י וכחיד"א.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ה'סי' כ'אות לג) הוכיח שדעת הרמב"ם, הטור והשו"ע שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מדאורייתא. תורף ביאורו הוא שבחייב נשים בארבע כוסות יש בגמרא (פסחים קח א-ב הובאה לעיל) ברייתא ויש מאמר של רבי יהושע בן לוי. בברייתא כתוב שנשים חייבות ללא הזכרת טעם החיוב, וריב"ל כתב טעם לחיוב לפי שאף הן היו באותו הנס.

ואפשר לבאר בשתי דרכים. דרך ראשונה ההיקש 'כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה', בא לחייב בכל מצוות הלילה. ומה שנחלקו הברייתא וריב"ל הוא האם גם במצוות דרבנן מספיק ההיקש או שלמצוות דרבנן צריך טעם חדש, שאף הן היו באותו הנס. דרך שניה והיא דרך התוס', ההיקש לא בא אלא לחייב אכילת מצה ומשאר מצוות הלילה פטורות הנשים, שהן מצוות עשה שהזמן גרמא. אילו ארבע כוסות היה דאורייתא היו הנשים פטורות גם ממנו, ואינן חייבות אלא מפני שארבע כוסות מדרבנן ואף הן היו באותו הנס.

נמצא, אומר הגר"מ פיינשטיין, שלפירוש ראשון חייבות נשים בסיפור יציאת מצרים

(ג) ובהמשך דברי המשנה ברורה אזהרה מעשית היוצאת מדין זה: "ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש וכשיגיע לר"ג אומר כל שלא אמר וכו' תכנוס ותשמע עד לאחר שתיית כוס ב' שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא ונוהגין שגם קוראין אותן שתשמע סדר עשרה מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על מצרים כדי להגיד להם כמה נסים עשה הקדוש ברוך הוא בשביל ישראל".

דרשו חז"ל (פסחים קטז ב) ואנו אומרים בהגדה "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה".

ונזכה לאכול מן הפסחים ומן הזבחים בבית המקדש בירושלים הבנויה במהרה.

מדברים אלו ברור שמלבד המצווה להזכיר יציאת מצרים כל יום וכל לילה, יש מצווה מיוחדת לספר ביציאת מצרים בעת אכילת מצה ומרור שנאמר 'בעבור זה'.

ומאחר והדברים תלויים אחד בשני, ודאי שאשה חייבת בסיפור יציאת מצרים, כמו שחייבת במצה.

ואין להקשות מהגמרא (פסחים קטז ב) בה מבואר שהלימוד 'לחם עוני- שעונים עליו דברים הרבה' הוא אסמכתא. לפי שהביטוי 'דברים הרבה' מתייחס להלל, לברכות וכדומה ולא לעצם החיוב לספר ביציאת המצרים, כפי שמשמע מלשון המגן אברהם (ריש סי' תפג). [עד כאן תורף דברי שו"ת יד רמ"ה הנ"ל].

מכל הנ"ל עולה שפוסקים רבים סוברים שאשה חייבת בסיפור יציאת מצרים בליל פסח מדאורייתא.

ואפילו אם נאמר שאינה חייבת מדאורייתא, כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' קכו), שעל כל פנים מדרבנן תהיה חייבת לקרוא את ההגדה. "כיון דמחוייבות בארבע כוסות וצריך לשתותם על הסדר היינו לומר הלל והגדה בינתיים ממילא מחוייבות בהגדה וסברא כזו איתא בתוס' סוכה דף לח עא בד"ה מי שהיה דחייבות בהלל בליל פסח ע"י שחייבות בארבע כוסות שצריכין לומר הלל".

ו. סיכום

נשים חייבות בכל מצוות ליל הסדר: אכילת מצה ומרור, ארבע כוסות, סיפור יציאת מצרים וקריאת ההגדה.

אלא שיש הבדלים באופן קיום המצוות בינן לבין הגברים- בהסבה, נחלקו הפוסקים והמנהגים אם נשים מסיבות או לא, בשתיית ארבע כוסות אם יש הידור לנשים ביין או שדי במיץ ענבים.

הרב ליאור פנחס שליט"א מאברכי בית מדרש גבעת אסף

ברכה על הלל בליל פסח

ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו ואם אי איפשר להן גומרין את כולו ההלל אין פוחתין ממנו ואין מוסיפין עליו".

ובירושלמי סוכה (פ"ד הל' ה) "תני, שמונה עשר יום ולילה אחד קוראים בהם את ההלל, ח' ימי החג, וח' ימי חנוכה, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח, **ולילו**".

ובבבלי ערכין (יא) למדנו "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוידק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת". ויש בגמרא זו גירסא אחרת, מבעל היראים (דלקמן) שמוסיף "שמונה עשר ימים ולילה אחד... **לילו של פסח**".

ב. הבנת הראשונים

לפי המקור במסכת סופרים יוצא שיש לומר הלל בבית הכנסת ולברך עליו, והנה מהגמ' בערכין לפי הגירסא שיש בידינו נראה שאין על היחיד לומר הלל בליל פסח, אולם לפי הגירסא של היראים (ס' רסב, ובדפוס ישן ס' קכה) משמע שיש לומר הלל בליל פסח ומסתמא שיש לברך עליו.

והנה כתב הרשב"א (ברכות יא ב) "והלכך עיקר תקנת קריאתו בבית הכנסת היה ולא בבית ובקריאת בית הכנסת הוא שתקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה אבל בבית לא". ונראה מדברי הרשב"א הנ"ל שגרס בערכין כמו היראים ולכן פסק לברך על הלל בבית הכנסת כמו שכתוב במסכת סופרים.

שאלה:

האם ספרדי שלא נהג לגמור את ההלל בערב פסח רשאי לשנות ממנהגו ולגמור ולברך על הלל?

א. מקור דין הלל בערב פסח

במסכת סופרים (פ"כ הל' ז) שנינו "ר' שמעון בן יהוידק אומר, ימים שמונה עשר ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן, שמונת ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של **פסח ולילו**, ובגולה אחד ועשרים יום ושני לילות. ומצוה הן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גליות, ולברך עליהן, ולאומרן בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים".

ובתוספתא סוכה (פ"ג הל' ב) שנינו "שמנה עשר יום ולילה אחד קוראים בהם את ההלל, ואלו הם, שמונת ימי חג הסוכות, שמונת ימי חנוכה, יום טוב הראשון של פסח, **ולילו**, ויום טוב של עצרת".

ובתוספתא פסחים (פ"ה הל' ח) שנינו "בני העיר שאין להן מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין

(א) וזאת למודעי: במאמרי הבאתי הרבה ראשונים ואחרונים מהם מצויים ומהם שאינם מצויים. את דברי רבים מהם מצאתי בעיקר בשיעור של ראש הכולל מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א וכן בדברי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, בנו הגר"י יוסף שליט"א ובדברי הגר"מ לוי זצ"ל (בספריהם שהובאו בהמשך המאמר).

לעיין ברכת התורה שהראשון מברך ויכול אפילו לצאת לשוק והשביעי יכול לברך בסוף.

אולם בהמשך דבריו הביא הר"ן את שיטת הגאונים שלא מברכים על הלל כלל, ובסוף דבריו הביא שיטת הרשב"א ופסק כמותה.

והנה לכאורה קשה שהרי הרשב"א תפס שעיקר אמירת תקנת הלל היא בבית הכנסת וא"כ מה שייך התירוץ על הגמ' בערכין והרי זה לא בשעת המצווה? ובאמת לא קשיא כלל שהרי בגמ' בערכין כתוב רק על יחיד ולא על רבים וממילא אין שום ראייה מהגמ' בערכין לעניין הלל בבית הכנסת.

ג. מנהג אמירת הלל בבית הכנסת

והנה כתב הטור (או"ח סי' תעג) "בענין ברכת ההלל איכא פלוגתא דרבוותא ריצב"א אי היה מברך עליו ב' פעמים. אחת קודם אכילה ואחת אחר אכילה וכן היה נוהג ה"ר מאיר מרוטנבורק וכ"כ רב האי ורב צמח ורב עמרם.

אבל הרי"ן גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל וכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך דברכות אינן מעכבות ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה."

וסיים הטור "ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם תניא ר"ש בן יוצדק אומר י"ח ימים

בליל הסדר' (אות א) בקובץ זה שדן בזה באריכות.

י.ק.

ג) וכ"כ התוס' בבכורות (יד א ד"ה ימים) שכן הוא המנהג.

והמאירי (ברכות יד א, פסחים קיז ב) נסמך על הירושלמי שיש לברך על הלל בערב פסח ולאומרו בבית הכנסת.

אולם בספר הרוקח (הל' פסח סי' רפג) כתב "ועל קריאת הלל שבלילי פסחים פירשו הגאונים שאין מברכין עליו בתחלתו לפי שמפסיקין בו ואוכל סעודתו ואינו אלא כקורא בעלמא רב צמח גאון זצ"ל לפי שמפסיקין בו בסעודה רב האי גאון זכרונו לברכה פירש שאינו אלא כקורא בתורה. אבל במסכת סופרים כתיב דבשני לילות של פסח גומרין את ההלל אבל בפרק ב' דערכין (י א) לא חשיב להו".

והוסיף שם עוד "ובה"ג כתב אין מברכין בלילי פסח לגמור את ההלל שחולקין אותו באמצע דהכי סדר ר"ב צמח גאון. וכן במחזורים דרב עמרם בסדר הפסח ולגמור את ההלל אין מברכין בלילי פסח שחולקין אותו באמצע סעודה".

וא"כ מובן מדברי הרוקח שלא גרס כמו היראים והבין שהמקור בחז"ל מדבר על ההלל שקוראים בסדר ולא על זה שבתפילה, וממילא יש מחלוקת בין הבבלי למסכת סופרים והלכה כמו הבבלי, ובא להסביר מדוע לא אומרים הלל בברכה בבית.

וכ"כ הראב"י (ה"א שו"ת סי' קסח) שאין לאומרה כלל בבית הכנסת.

והנה הר"ן (פסחים כו א מדפ"ר ד"ה מאי ברכת השיר) האריך בדבר וכתב שאפילו אם לא נגרוס בגמ' בערכין ליל פסח, אין זה קושיא ששם לא מונים כלל הלל שבעת עשיית מצוה כמו שלא מנו במשנה שם הלל שבשעת שחיטת פסחים, והנה עיקר אמירת הלל הייתה בשעת הסעודה, וצריך לברך עליו, וכתב הר"ן שאין הסעודה הפסק בהלל בגלל שהסעודה היא חלק מהמצוה², וכן מצינו

ב) **הערת העורך:** עיין במאמר 'שיעור אכילת כרפס

איתא בגמ' ברכות (ג א) "ואמר רב ואיתימא ר' לא ואמרי לה ר' יוחנן ור' ל' דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא", והנה לפי פשט הגמ' נראה שיש כאן איסור דאורייתא, אולם ניתן ג"כ לומר שכוונת הגמ' לומר שהוא איסור דרבנן שעשו לו סמך מדאורייתא על איסור לא תשא.

והנה איתא בגמ' בתמורה (ג ב) "אלא אי אמרת מוציא ש"ש לבטלה, אזהרתיה מהיכא? אלמה לא? והכתיב: 'את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד!' ההוא אזהרת עשה הוא", והנה אפשר להבין מפשט הגמ' שבהזכרת שם ה' יש רק אזהרת עשה מהתורה ולא איסור דאורייתא של איסור לא תשא, אולם ניתן ג"כ לומר שיש כאן גם זה וגם זה.

וכתב רב אחאי גאון בשאלתות (יתרו שאלתא נג), "שאלתא דאסר להון לדבית ישראל לאישתבועי בשיקרא בשמא דקב"ה וכל מאן דמשתבע בשיקרא בשמא דקב"ה לית ליה מחילה לעולם דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וגו' ולא מיבעיא אישתבועי בשיקרא אלא אפי' אפוקי שם שמים לבטלה אסור מדאפקיה קרא לא תשא ולא כתיב ולא תשבע דאפילו אדכורי שם שמים לבטלה... ומאן דמברך נמי ברכה שאינה צריכה הוה ליה כמוציא שם שמים לבטלה וקאים בלא תשא דרב ור' לא ואמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא".

שליט"א הולך מכאן ואילך בדרכו של הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בדין סב"ל, ואמת שאין אני מגיע לקצה קרסולו של הגר"ע אך תורה היא, ובענ"ד נראה אחרת בכל זה ופעמים רבות אין להמנע מלברך מחמת חשש לסב"ל והדברים נכתבו בארוכה בספרי בגדי שש (ס' ז) עיי"ש ואכמ"ל. ג.ב.

ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו".

והנה כתב מרן בשו"ע (ס' תפז סע' ד) "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות".

וכן שיטת האר"י הקדוש (שער הכוונות דף פא ע"ב).

וכתב הרמ"א "כל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל".

והנה כתב המשנ"ב (ס"ק טז) שמנהג הספרדים לאומרו.

וכתב החיד"א בברכי יוסף (ס"ק ט) שגם במקום שלא נהגו לאומרו יש להנהיג לאומרו ולברך עליו.

והנה פסק הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (פסח עמ' רכח) שאפילו מי שלא נהג צריך לשנות מנהגו ולברך.

ולכאורה יש לשאול מדוע לא אומרים כאן ספק ברכות להקל? ואפילו שלא אומרים סב"ל במקום מנהג, כאן מנהגו שאין לברך ומדוע ישנה ממנו?

על מנת להשיב על זה יש להקדים כמה כללים בדיני ברכות.

ד. איסור ברכה שאינה צריכה

ראשית נחקור האם המברך ברכה שאינה צריכה עובר על לאו דלא תישא מדאורייתא?⁷

ד) הערת ראש הכולל: יש להעיר שיש רבים מהאשכנזים שנהגו ג"כ לומר הלל בברכה בליל פסח בבהכנ"ס עי' להגר"מ ט בלוח ובספר א"י (ימ' סב), שו"ת אגר"מ (או"ח ב ס' צד) ועוד. ג.ב.

ה) הערת ראש הכולל: ידידי היקר הרב הכותב

ס' רסו) ובשו"ת הראב"ן (ס' פז).

וכבר כתב הגאון רבי משה אמאריליו בשו"ת דבר משה (ח"ג או"ח ס' יד) "רובא דהפוסקים סבירא להו דאיסור ברכה שאינה צריכה דהוי מדרבנן".

אולם רואים בבירור שהגאונים סוברים שזה איסור דאורייתא.

והנה יש הרבה מהראשונים שיש להסתפק בדעתם, לדוגמא כל הראשונים שנביא לקמן כתבו שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום 'לא תישא' וניתן להבין בהם שהם סוברים שזהו איסור דרבנן והלא תישא הוא אסמכתא בעלמא אולם ניתן ג"כ לומר בדעתם שזהו איסור דאורייתא גמור.

כתב בשו"ת מהר"י ווייל (ס' קנב) וז"ל "מאד הפריז הר"ר אלעזר שדחף החזן מעמוד בתוך התפילה וחטא גדולה חטא. האחד כיון שהוצרך החזן לפסוק ונמצא שגרם לעבור לא תשא על הברכות הראשונות שעשה בכך". ולא ברור האם כוונתו מדאורייתא או מדרבנן.

וכן הוא בשו"ת הרשב"ש (ס' תכח) "א"כ קריאתו אינה קריאה והצבור לא יצאו בקריאתו והוא עבר על לא תשא שני פעמים שהרי הוא מברך לפניו ולאחריה וכל המברך לבטלה עובר משום לא תשא כדאיתא בפרק אין עומדין, והצבור אסור לענות על ברכתו אמן שכל ברכה שלא נתברכה כתקנה אין עונין אחריה אמן כדאיתא בפרק אלו דברים בברכות". ויש להסתפק בדעתו כנ"ל.

ובדרך זו יש להסתפק בדברי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג ח"ד ס' תקט), פסקי מהר"ק (ס' רסד), שו"ת הריב"ש (ס' תח), שו"ת הרשב"א בשם ר"י (ח"ז ס' קג), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כב ח"ב), רי"ץ גיאת (הל' ראש השנה עמ' נז), מחזור ויטרי (ס' קיט), ספר ליקוטי הפרדס מרש"י (יא א), ספר העיטור

ומלשון "ומאן דמברך נמי ברכה שאינה צריכה הוה ליה כמוציא שם שמים לבטלה וקאים בלא תשא" שכתב השאלתות הבין השאלת שלום (כמו שנראה לקמן) שהוא איסור דאורייתא, אמנם בהעמק שאלה (ס"ב) הבין מהשאלתות הוא דרבנן.

ורבים כתבו שהוא מדאורייתא, עיין בתשובת הגאונים (שערי תשובה ס' קטו), ספר הישר (דף פא ע"א), ספר העיתים (ס' קמג), האגור (הל' ציצית ס' ח) בשם רב פלטוי גאון, ספר האשכול (הל' ציצית דף פ ע"ב) וברבנו מנוח (הל' שופר פ"ב ס"ק ב).

אולם יש מהראשונים דס"ל שהוא מדרבנן.

שכ"כ תוס' ר"ה (לג א ד"ה הא) וז"ל, "ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא דהיא דרשה דרבנן דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות כא א) ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא ולא אסרינן מספק משום לא תשא ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה ג) א - ד א) מדכתיב את ה' אלהיך תירא הני מילי בלא ברכה".

וכ"כ הרא"ש בשם ר"ת (קידושין פ"א ס' מט) וכ"כ הראש עצמו (תוספות הרא"ש עירובין צו א ד"ה דילמא סבר).

וכן בספר המכריע (ס' עח), בחידושי הרא"ה (ברכות כא א), בספר החינוך (מצוה תל'), בר"ן (ר"ה ט ב בדפ"ר ד"ה ולעניין ברכה), בתרומת הדשן (ס' לז), בשו"ת תשב"ץ (ח"ג ס' מא) ברבנו יונה (ברכות לט ב ד"ה כל המברך), בשו"ת בנימין זאב (ס' רמה), בחידושי הריטב"א (שבת כג א ד"ה אמר אביי), בספר אור זרוע (ח"ב הל' ראש השנה

ו) **הערת העורך:** עיין במנחת חינוך שהעיר שהחינוך כאן הולך לשיטת התוס' ושינה מדרכו לילך אחרי הרמב"ם. וראה לקמן בדברי מחבר המאמר, שדן בשיטת הרמב"ם ולא זכר את המנחת חינוך שסובר גם כן שלרמב"ם הוא מדאורייתא. י.ק.

שמביא הרמב"ם מביא גם את לשון הפסוק) וכן מדייק ממש"כ הרמב"ם "כנשבע לשוא", אלא שאח"כ (ד"ה יען) כותב התשובה מאהבה שדברי הרמב"ם המפורשים בתשובתו (סי' קה) עדיפים על הדקדוק מלשונו בהלכות.

ובברכ"י (או"ח סי' מו ס"ק ו) כתב לתרץ שאין סתירה בין תשובות הרמב"ם וכוונתו בסי' כו שכתב שהוא מדברי חכמים הוא שבאמת ברכה שא"צ הוא איסור דאו' וכפשט הגמ', אלא שכוונת הרמב"ם שם היא שהרי כל המברך ע"פ תקנת חכמים אינו בגדר ברכה שא"צ ולא עבר כלל על לא תשא, אלא כיון שחכמים אמרו שבמקום ספק לא יברך ממילא הדר דינא לעיקרו והוי ברכה שא"צ וממילא עבר מדאו' על לא תשא.

אולם בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ז ס"ק א) כתב לתרץ שלרמב"ם הוא באמת איסור דאו' אך הוא קל יותר מסתם איסור דאו' כיון שאינו מפורש בקרא, ולפי"ז כתב ליישב את לשון הרמב"ם בתשובה (סי' כו) "והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא" שבמש"כ "והם אמרו" אין כוונתו שהוא מדרבנן אלא כוונתו שאינו מפורש בקרא אלא חכמים דרשו כך מקרא (והוא דין דאו' ככל לימוד מקרא). וכן הביין בשו"ת המבי"ט (ח"א ס' קז) בדעת הרמב"ם (כלומר הביין ברמב"ם שאומר שזה דאורייתא) וכ"כ המג"א (סי' רטו ס"ק ו) בדעת הרמב"ם, וכתב הגרי"ח בס' רב ברכות (קטו ב) שכן עיקר בדעת הרמב"ם, וכ"כ בס' חינוא וחסדא (ח"ג קז ע"ד) בדעת הרמב"ם. וכן העלה בשו"ת אבני צדק (או"ח סי' יז וסי' מו) ובשו"ת שאילת שמואל (סי' ב) ובס' מצוות המלך (עד א) וכ"כ הגר"י פירלא בחיבורו על ס' המצות לרס"ג (ח"ב רכז ע"ד), וכ"כ המשנה ברורה (סי' רטו ס"ק כ), וכ"כ הפרי חדש (סי' ז). ובשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח ריש סי' י וציין לדבריו גם בהגהות רע"א על המג"א שם) כתב שגם הבני דוד כתב שלרמב"ם הוא איסור דאורייתא. וכ"כ בצל"ח (ברכות ס א ד"ה כוח).

(ש"ג הל' מילה נג א), ספר המנהגות (ר' אשר מלוניל ט א), ספר המנהיג (הל' פסח עמ' תנה), שבולי הלקט (ענין תפילה סי' לא), אהל מועד (שער הברכות דרך א), מגן אבות (למאירי ענין יד) בשם הרמב"ן ואיסור והיתר (הארזך שער נח).

ה. שיטת הרמב"ם בברכה שאינה צריכה

ועתה אחרי שהבאנו מחלוקת הראשונים בעניין נברר דעת הרמב"ם. הנה כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הל' טו) "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמך". ויש לעיין אם כוונתו שעובר על איסור דאו' של "לא תשא" וכפשטות הגמ' הנ"ל, או שכוונתו לאיסור דרבנן כמו שיש לדייק מלשון "כנשבע" שכתב הרמב"ם.

והנה הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (חכמי לוניל סי' כו וע"ע שו"ת הרמב"ם סי' שלג) כתב "והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא" ומשמע לכאורה מדבריו שהוא איסור דרבנן.

אמנם בתשובה אחרת בפאר הדור (סי' קה) כתב הרמב"ם במפורש "אבל בלא ברכה לא לפנייה ולא לאחריה מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאו' הוא שנושא שם שמים לבטלה ואין ראוי לעשות כך מפני הספק וזה כלל גדול שבכל מצוה בין מדאו' בין מדרבנן אם נסתפקנו בה אם יברך או לא עושה אותה בלא ברכה". ומפורש בדבריו שבברכה שאינה צריכה עובר מדאו' על לאו דלא תשא. וא"כ יש לפנינו לכאו' סתירה בדברי הרמב"ם אם הוא איסור דאו' או דרבנן.

והנה כתב בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב דף יג ע"ב ד"ה כ"ז כתבתי) שיש לדקדק מלשון הרמב"ם בהלכות ברכות שלרמב"ם הוא איסור דרבנן וזאת ממה שלא הביא הרמב"ם את הפסוק של לא תשא (למרות שבד"כ באיסורי תורה

אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה", ומוכח ממנו שדרך שבח אין בזה איסור?

והנה מצאתי בספר עין יצחק (ח"ב עמ' שעג) שכתב "והנה בקובץ ישורון העיר בעצם יסוד הדבר דברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, והרי אינו אלא משבח לשמו יתברך ולדוגמא כשמברך בלי אכילת פרי 'ברוך אתה ה...'. מה העוול שנותן לו בזה על בריאת פרי העץ, ופיאר שם לפי מה דאיתא התם (ברכות לג ב) ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול והגיבור והנורא והאדיר והעיוזו והחזק וכו', המתין עד שיסיים א"ל סיימתיהו לכולהו שבחי דמרך, אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דמשה רבנו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, לא הוינן יכולים למימר להו ואת אמרת כולי האי, משל מלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו".

וא"כ רואים שברכה שאינה צריכה היא גנאי כי תקנו אותה חכמים בניגוד להזכיר סתם שבח של ה', וזוהי כוונת הרמב"ם שברכה שאינה צריכה היא איסור תורה ממש.

ו. שיטת השו"ע בברכה שאינה צריכה

פסק מרן בשולחן ערוך (י"ד סי' שלד סע' לז) "השומע הזכרת השם מפי חבריו לשוא, או שנשבע בפניו לשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה, חייב לנדונו. ואם לא נידהו, הוא עצמו חייב נידוי, וצריך להתיר לו מיד, כדי שלא יהא מכשול לאחרים".

וכתב מרן במקום אחר (או"ח סי' רטו סע' ד) "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". ובאמת מפשט לשונו של מרן מבינים שהוא הכריע בזה שזה איסור דאורייתא וכדעת הרמב"ם, אלא

אולם הגאון החזון איש (או"ח סי' קלז אות ה) כתב לתרץ באופן אחר וז"ל "כתב במ'א סי' רט ס"ק ו לדעת הרמב"ם פ"א מהלכות ברכות הלכה טו דמברך ברכה שאינה צריכה דאורייתא, ואין זה מוכרח דהר"מ העתיק דברי הגמ', ואף שהוסיף שהוא כשבועת שוא להדגיש איסורו כתבו, ועל כן אין כאן ל"ת מהתורה שהרי במוציא שם שמים לבטלה, ג"כ לא עבר בלא תעשה מהתורה כדאמר תרומה (ד א) שאין בה הזהרת לאו, וגם בלשון המגן אברהם שכתב דכן משמע בתמורה אינו מדויק, דודאי בגמ' לא אמרו אלא מוציא שם שמים לבטלה, אבל דרך הודאה לאו לבטלה הוא, ורשאי אדם לנסח תפילה ותהילה לה', ורק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה, ואין מקום לחלק בזה בדאורייתא".

א"כ רואים שהוא הבין ברמב"ם שאיסור זה הוא דרבנן לגמרי [ובשו"ת יביע אומר (ח"א אר"ח ס' לט אות ז) דחה את דבריו].

וכן משמע מתוכן דברי הנשמת אדם (ח"א כלל ה ס"ק א) וכתב לבסוף "וא"כ אני תמה על כל האחרונים דאסרו לברך מספק, ומכל מקום ח"ו להקל נגד כל האחרונים".

וכ"ד הא"ר (סי' רטו ס"ק ה) והקרן לדוד (סי' ס"א אות ד).

וא"כ יוצא עד עכשיו שרוב ככל רבותינו הראשונים והאחרונים הבינו את דעת הרמב"ם כדאורייתא, וכפשט לשונו ודלא כהחזו"א.

אולם קצת קשה על שיטת הרמב"ם מסברא. כיצד יכול להיות שאדם שבא לשבח את ה' עובר על איסור לא תשא (זה קושיית הנשמת אדם שנראה לקמן) שנחשבת כאיסור הנשבע לשקר? והרי הרמב"ם עצמו כתב (הל' שבועות פ"ב הל' יא) "לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד

ולפי זה כתב בילקוט יוסף (הלכות ברכות ק"ש סע' לה) "נשים פטורות ממצות קריאת שמע, מפני שיש זמן קבוע לקריאת שמע, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. לפיכך פטורות הן גם מברכות קריאת שמע ערבית ושחרית, ואף על פי שראוי להן להחמיר על עצמן ולקרוא קריאת שמע כדי לקבל עליהן עול מלכות שמים ועול מצוות, מכל מקום אינן רשאות לברך ברכות קריאת שמע בשם ומלכות, שיש בזה חשש איסור ברכה לבטלה. [לדעת הרמב"ם וסיעתו מרביתנו הראשונים, שסוברים שאסור לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא שמקיימות אותן. וכן דעת מרן השלחן ערוך, וספק ברכות להקל]. ולכן יש להעיר למורות של בית הספר החרדי בית יעקב, שילמדו את הבנות הספרדיות המתחנכות אצלם, שלא תברכנה ברכות קריאת שמע בשם ומלכות. והוא הדין בברכות של פסוקי דזמרה, ברוך שאמר וישתבח, שלא יברכו אותן בשם ומלכות".

הגר"מ לוי זצ"ל בספר ברכת ה' (ח"א עמ' ל) השיג על הבנה זאת במרן וכתב שאין הכרעה באחרונים בדעת מרן האם פסק כדעת הרמב"ם שיש כאן איסור דאורייתא או כדעת התוס' והרא"ש, ויש אחרונים שהבינו בו כך ויש אחרת ולפי זה כתב "הנה לפי מה שכתבתי בס"ד שרוב הראשונים סוברים שברכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן בלבד ואין הכרע בדעת מרן, א"כ אין לנו מופת חותך לאסור לספרדיות לברך ברכות קריאת שמע, רק לכתחילה לא תברכנה בהזכרת ה' לחוש לדעת הרמב"ם, אבל המברכות אין למחות בידם".

והוסיף (שם ח"ד עמ' לא הערה 34) וכתב שאפילו יותר נראה בדעת מרן שפסק כדעת רוב הראשונים שהוא סובר שזהו איסור דרבנן,

שגם ניתן לומר בגלל שכתב "כנשבע לשוא" שזה איסור דרבנן והפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

וכאן כתב עליו המשנה ברורה (ס"ק כ) "הוא לשון הרמב"ם ומקורו ממה דאיתא בגמרא כל המברך ברכה שא"צ עובר משום לא תשא את שם וגו', ומ"מ דעת כמה ראשונים דעיקר האיסור הוא מדרבנן כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה וקרא אסמכתא בעלמא אבל אם הוא מזכירו להשם ח"ו לבטלה בלא ברכה לכו"ע יש בו איסור תורה שהוא עובר על מ"ע דאת ה' אלהיך תירא שהיא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה כדאיתא בתמורה דף ד כי זהו מכלל היראה שלא להזכיר שמו הגדול כ"א בדרך שבח והודאה מה שמחויב אבל לא לבטלה".

א"כ רואים בבירור שהמשנה ברורה הבין במפורש במרן שהכריע בזה כדעת הרמב"ם שיש בזה איסור דאורייתא של לא תישא.

אולם המג"א (סי' רטו ס"ק ו) כתב "כנשבע לשוא דאמר' דעובר משום לא תשא וגו' מ"מ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא (תוס' סוף ר"ה והרא"ש פ"ק דקידושין) ודעת הרמב"ם שהוא דאורייתא". ורואים שהבין במרן שפסק שזה דרבנן כדעת הרא"ש והתוס'.

וכן הבין בדעת מרן האליה רבה (סי' רטו ס"ק ה) שכתב "מ"מ אינו אלא מדרבנן כיון שמברך" ורואים ממנו שהבין בדעת מרן כתו"ס והרא"ש בפירוש.

והנה כתב הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"א אור"ח סי' לט אות ח) "וכן הסכימו האחרונים בדעת מרן, דאיסור ברכה שא"צ מה"ת, וכדעת הרמב"ם. ולפ"ז ג"כ יפה פסק שאין לנשים לברך על מ"ע שהז"ג". והביא שם עוד נימוק שככה פסקו כמעט כל הגאונים ונראה בדבריו שזוהי סברא חזקה ומשמעותית.

ומבואר מדבריו שבמחלוקת שאינה שקולה הלך מרן אחר רוב דעות ולא חוששים למיעוט הפוסקים לומר סב"ל. ועיי"ש בתחילת דברי השבות יעקב שמוכח מדבריו אף יותר מכך שבכל מקום שדעת ג' עמודי ההוראה רי"ף, רמב"ם ורא"ש לברך לא חושש מרן לשאר דעות לומר סב"ל (ומשמע אפי' שאר דעות הם רוב דעות) ופוסק לברך.

וכן מצאנו בשו"ת בית דוד (או"ח סי' שלז) שכתב "ולענין ברכת התפילין שמעתי אומרים שאין לברך עליהם דכיון דאיכא פלוגתא הוי ספק ברכה לבטלה וכיון דברכות אינן מעכבות אין לברך עליהן. ולענד"נ לברך משום דאין שייך לומר כן אלא במחלוקת שקול אבל במחלוקת כזה שנמצאו רבים לצד אחד, אין כאן חשש ברכה לבטלה כלל שהרי שפיר קאמר אשר צונו להניח תפילין כי כן צונו בהדיא בתורה אחרי רבים להטות, - והו"ל כאלו צונו להניח היום תפילין וזה כלל פשוט וגם שריר וקיים לענד"ד".

ובשו"ת אשדות הפסגה (אבה"ע סי' יד ד"ה ועיין במהרי"ד) הביא לדברי הבית דוד הנ"ל והביא שהגט פשוט חלק עליו, והאשדות הפסגה כתב שהיכן שהפסק ברור ברוב מנין ובנין כשיטה אחת ושכן הסכמת האחרונים ודאי שהעיקר כדברי הבית דוד.

וכן משמע מההלכות קטנות (ח"א סי' קלו) וכן הוא בשו"ת זכור ליצחק (סי' ג ד"ה וגם) ובשו"ת דברי חזקיהו (ח"א או"ח סי' ז) בשם שו"ת ויקרא יהושע, וכ"כ בשו"ת נשמת כל חי (ח"ב סי' סג) בתשובת בנו הגר"י פלאג'י. וכ"כ בשד"ח (ח"ו מע' ברכות סי' א אות יח ס"ק ד) בשם שו"ת לב חיים ושו"ת משנת ר' אליעזר (והביא שם השד"ח גם חלק מכל הני רבוותא שהבאנו לעיל).

והרא"ל מו"ר ראש הכולל הרב גיורא ברנר שליט"א עוד ראינו בזה מש"כ הגר"ז (סי' תלה קו"א ס"ק א) בדין מי שלא בדק לפני

ואף כתב שבדעת הרמב"ם עצמו אין הכרע בדבר.

ולשאלה זו נפקא מינא לדין. ראינו שדעת הגר"ע יוסף זצ"ל שברכה שאינה צריכה דאורייתא וממילא יש להקל (או להחמיר) בספק ברכות ולא לברך ושוב מתעוררת שאלתנו, מדוע פסק לברך על ההלל בליל פסח? ולמה לא אמר סב"ל?

ז. מחלוקת בברכה שרוב הפוסקים נקטו לברך

ניסיון ראשון ליישב את שאלתנו, נלמד מכלל שנכון לדעת הרבה מהפוסקים, והוא שלא אומרים סב"ל נגד רוב הפוסקים.

שכן כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' א) "אכן אי קשיא הא קשיא לכאורה ממה שפסק הב"י בש"ע באו"ח (סי' רו סע' ו) נטל בידו פרי לאכלו וברך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס צריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון, ומקור הדין הביא בב"י בשם שיבולי לקט וז"ל מצאתי לרב נסים גאון המברך על הכוס ונלקח ממנו אותו כוס ובא לשתות כוס אחר חוזר ומברך פעם שניה וה"ה לכל דבר, וראיה מירושלמי הדין דנסיב תורמס' ומברך עליה וכו' ומסתברא דלא אפשט בעיין ושמא סבר הגאון לשוויה כתיקו דאיסורא ולחומרא עכ"ל. וכ"כ הב"י ס"ס קמ שם באו"ח וז"ל והפוסקים פסקו כההיא דנסב תורמסא לחומרא וכמו שיתבאר בסי' רי בסע' ד. הרי דפסק בספק ברכה חומרא והוא סותר לכל מ"ש דדעת הב"י לפסוק להקל בספק ברכות וכמ"ש באמת שם בב"י בשם הכל בו ואבודרהם בשם הראב"ד. אכן אחר העיון גם הא לא קשיא מידי דהמעייין בהרא"ש והמרדכי והאגודה פ' כיצד מברכין מבואר דהאי בעיין איפשטא בירושלמי דצריך לברך שנית וכן דעת הרמב"ם פ"ד והטור והר"ר יונה, ולכן פסק הב"י כדעת רוב הפוסקים ומשמעות הירושלמי".

וכ"כ החיד"א גם בברכי יוסף (אור"ח סי' ז אות ג) "והגם דאנן בארץ הצבי אתכא דמרן סמכינן, מ"מ בענייני ברכות נקטינן להקל, דשב וא"ת עדיף במקום איסור ברכה. דמעיקרא, כולהו ברכות אינן מעכבות. וכך ראיתי רבותי נוהגים".

וכ"כ מהר"י עטייה בספר רוב דגן (קונטרס אות לטובה סימן כא) וכ"כ בשו"ת אוהל יצחק הכהן (חלק אור"ח סימן יד). וכ"כ בשו"ת דבר משה (ח"ג אור"ח סי' יד) וכ"כ הבן איש חי (ש"א בראשית סע' ז) וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ה אור"ח ס' מב אות ג) וכ"כ בספר ברכת ה' (ח"א עמ' עז) וכן פשט המנהג בכל עדות הספרדים.

וממילא אנו צריכים לחפש יישוב אחר לשאלתנו.

ט. סב"ל נגד האר"י

ואולי יש ליישב, שמאחר ואף האר"י אומר לברך על ההלל בליל פסח (כאמור לעיל), פסק הגר"ע כמותו – לפי שלא אומרים סב"ל נגד האר"י. ונעייין מעט בדיון זה.

הגר"ע יוסף זצ"ל (יביע אומר ח"ב אור"ח סי' כה אות יב) פסק בנחרצות שאומרים סב"ל נגד האר"י, וכן פסק הרב שלום משאש. אולם הבן איש חי (פרשת בראשית אות י) פוסק שלא אומרים סב"ל נגד האר"י וכ"כ הרב משה לוי בברכת ה' (ח"א פ"ב עמ' צה-קא).

[והנה לגבי ברכת לבנה כתב הגר"ע יוסף זצ"ל (יחזקאל דעת ח"ב סי' כד) "ותימה על מרן הש"ע שהוא נאמן ביתו של הרמב"ם, וכאן לא השגיח בדבריו שסובר שלכתחילה מברך ביום הראשון, ואף שהרוצה לחוש למ"ש במסכת סופרים להמתין שלשה ימים יכול לעשות כן, אבל להמתין לכתחילה עד אחר שבעה ימים, זה תמוה מאד. וכתב ע"ז מרן החיד"א, דלא קשה מידי, שמרן סובר שאילו הוה שמיע ליה להרמב"ם שעל פי הקבלה צריך להמתין שבעה ימים, גם הוא היה פוסק כן. אלא שבימי הרמב"ם לא נתגלו

הפסח שבדוק בתוך הפסח ולגבי הברכה כתב הגר"ז שיברך ונימק זאת "אף שהט"ז מסתפק בזה אין ספיקו מוציא מידי ודאי של המ"א והחק יעקב והלכך לא שייך כאן ספק ברכות להקל ועוד שהמה הרבים". ולכאורה משמע מדבריו כדברינו לעיל כשאין המחלוקת שקולה אין חוששים לדעת המיעוט לומר סב"ל.

אלא שיש לדחות דבר זה, שכן הרבה פוסקים חולקים וסוברים שאומרים סב"ל גם נגד רוב הפוסקים. שכ"כ בשו"ת דבר משה (ח"ג אור"ח סי' יד ד"ה מ"מ כיון דמצינן) ובשו"ת קרן לדוד (אור"ח סו"ס א סוד"ה ועפ"י האי) ובספר הלכה ברורה (סי' רט שעה"צ ס"ק כח), וכן בספר עין יצחק (ח"ב עמ' שעד) וכן בספר ברכת ה' (ח"א ע"מ עב) וכן ביביע אומר (ח"ה אור"ח ס' מב) כתבו כדבר הזה בשם הנר מצוה, בירך את אברהם, חסד לאברהם אלקלעי, טהרת המים, מעט מים, לב חיים, זבחי צדק, מעשה איש, צל הכסף, ישיב משה.

וכן מבואר בשו"ת ישכיל עבדי (ח"א אור"ח סי' ט ס"ק ל).

וממילא בנידון דידן לא יהיה לנו עזר מכלל זה, שהרי אנו אוחזים בדעת הגר"ע יוסף והוא סובר שאמרין סב"ל גם נגד רוב הפוסקים.

ה. סב"ל נגד מרן

והיינו יכולים לתרץ, שפסק הגר"ע יוסף שגם מי שנהג לא לברך על הלל בליל פסח, ישנה מנהגו ויברך, מיוסד על כלל אחר בהלכות ברכות. והוא שלא אומרים סב"ל נגד מרן. ובנידון דידן, פסק מרן לברך.

אלא שכתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' טו) שקיבל מרבותיו שהכלל ספק ברכות להקל הוא ג"כ נגד מרן משום חומר איסור ברכה שאינה צריכה שכרוך באיסור לא תישא שנאמרו בו דברים חמורים מאד, ושב ואל תעשה עדיף".

אולם האמת שאינה ראייה, שאין זה טעמו אלא בגלל המנהג שעוקר הלכה עיי"ש].

ובספר תבואת שמש (א"ח סי' סז) הביא הגר"ש משאש זצ"ל ראיות שלא עושים כמו הזוהר והאר"י נגד מרן, וכתב "שקיבלו סברתו אבותינו ורבותינו ז"ל כאלף פוסקים, ומרן בראשי תיבות מאתים רבנים נסמך", וכתב שדווקא אם נחלקו הפוסקים והזוהר לצד אחד עושים כמותו, וגם העלה להלכה שעושים ס"ס נגד האר"י ז"ל כמו שעושים נגד מרן.

כמו כן גם הביא את דברי הישמח לב והשיורי ברכה שאין אומרים אומדנא במרן שאילו היה יודע דעת האר"י היה חוזר בו, והביא שכ"כ הגר"ע יוסף ביביע אומר לתמוה על אומדנא זו, וכן העלה הרב שאול קצין, וכ"כ בספר ירך יעקב שיש לחוש לברכה לבטלה על פי שלפי הסוד צריך לברך, וכן הביא עימו הרבה מקורות לזה שמרן פסק נגד האר"י.

ובמקום אחר (שם סי' יב) האריך הגר"ש משאש זצ"ל לסתור שיטת הפוסקים כאר"י נגד מרן וכתב שם "פוק חזי שזה חמש מאות שנה עברו וכל העולם פוסקים כהשולחן ערוך ולא כהאר"י ז"ל, זולת מקצת מקובלים כהחיד"א והבן איש חי שמחמירים כמותו, והולכים אחריו בסגירת עניים, וכן אמר הרב האר"י ז"ל עצמו, שלא נתנו דבריו אלא למצניעהו, ועושים אותם בצנעה, ולא לכל אדם שאין להם יד בקבלה".

ובמקום אחר (שם סי' כה) הביא את דברי כנסת הגדולה (הגהות הבי"א א"ח סי' מו) שאמר שבא תייר אחד ת"ח מארץ הצבי, והעיד ששמע שמרן חזר בו והיה אומר ברכת הנותן לעיניך כוח בהזכרת שם ומלכות וגערתי בהם, שלא מפני עדות המעיד ששמע ע"פ השמועה, נניח מה שכתב ונבוא לידי ברכה לבטלה, ועוד שהטענה שכתב מרן מאחר שלא נזכרה

תעלומות חכמה. וכבר הרמ"ע מפאנו סי' עח פירש הסוגיא לפי סברא זו. ושוב מצאתי להמאירי שג"כ פירש כן. ע"כ. ובשו"ת עולת שמואל (סי' ס) ג"כ תמה מאד על מרן הש"ע בזה. ע"ש. ולפי מה שכתב מרן החיד"א ניחא, ותשקוט הארץ. וראה בספר מגיד מישרים (על שיר השירים), שהמגיד אמר לו למרן הבית יוסף, שעל פי הקבלה אין לברך על הלבנה אלא לאחר שיעברו עליה שבעה ימים וכו'. ע"ש. וכן כתב הגאון המקובל רבי שלום שרעבי, בסידור הרש"ש, שאין לקדש הלבנה אלא עד שיעברו עליה שבעה ימים שלמים מהמולד. וכן כתב הגאון רבי זלמן בעל התניא בסידורו (והובאו דבריהם בכף החיים סי' תכו ס"ק סא). והנה מכאן רואים שהגר"ע יוסף זצ"ל אומר לפסוק כדברי האר"י נגד דברי הפוסקים?

אולם אין זה קשה כלל שהיכן שניתן לעשות גם דברי האר"י וגם את דברי הפוסקים כך עושים. ועוד שהרי יש כאן סב"ל שאם יברך בראשון לפי המקובלים יש כאן ברכה לבטלה ולכאן עדיף לברך בזמן שטוב לכו"ע, ואין כאן ראייה.

ולכאורה יש להביא ראייה ששיטתו היא לא להתחשב במקובלים במקום הפוסקים, שבשו"ת יביע אומר (ח"ט א"ח סי' ח) כתב בדין ברכת 'שעשה לי כל צרכי' בתשעה באב וביום הכפורים, "המנהג בכמה קהלות לברך ברכה זו אף בתשעה באב וביום הכפורים. וכן עיקר לפי שיטת הפוסקים, מפני שמותר לנעול נעלים שאינם של עור, כגון של גמי ושל לבדים. ואפילו של עור מותר לנעול במקום שיש חשש סכנת עקרב. ועוד שברכה זו היא ברכה כוללת", ולכאורה נראה להוכיח שהגר"ע לא חושש לדעת המקובלים לומר סב"ל בגלל שהפוסקים אמרו לברך!

(ז) **הערת העורך:** עיין במאמר 'ברכת מעין שבע בערב פסח שחל בשבת', בקובץ זה, שדן בשאלות אלו באריכות יק.

שאומרים סב"ל נגד האר"י. ולכן אע"פ ששיטת האר"י שיש לברך על ההלל בליל פסח, עדיין צריך ביאור למה פסק כך הגר"ע יוסף ולא חשש לברכה שאינה צריכה?

י. סב"ל במקום מנהג

ולא מצאנו נחת אלא בכלל זה^ט, דאין אומרים סב"ל במקום מנהג.

שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן לד) "ראה, בפלוגתא דרבוותא בברכות לא מברכים מספק כלל, אא"כ ידענא דנהוג עלמא לברך".

וכ"כ בשו"ת מהר"י קולון (שורש ט) וז"ל, "ואף על גב דפשיטא שהיו מברכים עליו לפי מנהגינו שאנו מברכים אהלל דר"ח כדברי ר"ת ושאר הגאונים ולפי דעתו של רב היה באותו מנהג משום ברכה שאינה צריכה ואמר' בפ"ה דברכות דעובר משום לא תשא וגו' מ"מ סמך על מנהג אבותיהם ולא רצה לבטלה ואף על גב דפשיטא דרב גדול הדור היה והיה קרי בכהני בבבל כדמסיק במגלה פרק הקורא, ופשיטא שהיה בידו למחות שלא יקראו כאשר היתה דעתו נוטה ואפילו הכי לא רצה לשנות מנהג אבותיהם, קל וחומר בן קל וחומר שאין מי בדור הזה שיוכל לשנות מנהג המקומות הנהוג על פי אבות הקדמונים דפשיטא שהיו בני תורה וקבעו מנהגם על פי התורה והמצוה ואפילו כנגד ההלכה אזלינן בתר מנהג היכא שהמנהג הוקבע על פי חכמי המקום".

ט) ויש עימדי עוד הרחבה רבה בגדרי סב"ל בכלל, ואין כאן מקומה ובעזרת ה' אזכה לפרסם את הדברים בעתיד.

י) **הערת העורך:** על חשיבותם של מנהגים נכתב רבות, ראה לדוגמא בשו"ת חת"ס (אר"ח סי' נא) שכתב "ידענא פאר רום מכ"ת שלא ילעג עוד על מנהגי ישראל שנעלם טעמם ממנו כי ממקור מים חיים הם נובעים, ורגיל אני לומר כל המפקק על נימוסי' ומנהגו צריך בדיקה אחריו כי מי שתורתו

בש"ס אין לנו רשות לברך, טענה יפה היא, כמ"ש הרא"ש על ברכת פדיון הבן שמצא בתשובות הגאונים שאמחר שלא נזכרה בג"מ אין לאומרה. וטוען הגר"ש משאש שדבר זה נעלם מעיני החיד"א שהביא ראייה מדבריו להפך, וכתב שהובא לידו תשובת מוהר"ר שמואל עמאר כת"י (שהיום הודפסה בספר דברי שלום ואמת או"ח סי' א) שכתב ככל דבריו.

והוסיף הגר"ש משאש ואמר שגם החיד"א עצמו בברכי יוסף (סי' תפט אות ה) כתב לגבי ספירת העומר בליל שני של פסח "ראיתי מדקדקים שבליל יום טוב שני נוהגים לעשות הסדר, ואחרי ככלות הסדר כלו, מברכין על ספירת העומר. ונותנים טעם נכון על דרך האמת. ונראין הדברים. אך מה נעשה דלפי הדין אסור לאכול עד שיספור, ומה גם דבכל אורך הסדר קרוב שישכח מלספור" ומדבריו ראייה שהוא סובר שדברי הפוסקים קודמים לדברי הקבלה.

ובסוף דבריו שם הביא הגר"ש משאש זצ"ל את דברי רבנו הגר"ע יוסף זצ"ל בספר הליכות עולם (ש"ש ויצא אות ב) וז"ל, "כי חכמת האמת לא ניתנה אלא לצנועים הנוהגים בהצנע לכת, כי האר"ז ז"ל בעצמו לא אמר לציבור לשנות המנהג, וכל הנוסאות שתיקן היו לו לעמו ולסיעתו הולכים בדרכיו". וע"ש באריכות רבה בזה.

[ודע, שבספר ברכת ה' (ח"ה ע"מ 41) צירפו העורכים התכתבות בין הרב אמיר דאדוואנד שליט"א לרב מאיר יונה שליט"א. ודבריהם סובבים על עניין הפסיקה כאר"י נגד הפוסקים עיי"ש^י]

עכ"פ למדנו, ששיטת הגר"ע יוסף היא

ח) **הערת העורך:** עיין בקובץ זה במאמר 'ברכת מעין שבע בערב פסח שחל בשבת' ובהערות ראש הכולל למאמר. י.ק

יא. תשובה

מעתה מובן מדוע פסק הגר"ע יוסף שאף מי שלא מברך על ההלל בליל פסח, ישנה את מנהגו ויברך ולא חשש בזה לסב"ל.

שהרי דעת מרן לברך וכן הוא המנהג ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל כאמור.

וכ"כ הט"ז (או"ח סי' מד ס"ק ז) לגבי ברכת הנותן ליעוף כוח דאף שלא הוזכרה בתלמוד כן הוא המנהג וכן יש לנהוג ולברך.

וכ"כ הרב פלאגי בכמה מקומות ובהם שו"ת לב חיים (ח"ב סי' קמב), משא חיים (דף מח ע"ד) ועוד. וכ"כ חסד לאברהם אלקלעי (או"ח סי' יח) וכ"כ בשו"ת אוהב משפט (או"ח סי' ח) וז"ל "ונגד המנהג לא אמרינן סב"ל כנודע".

וכ"כ הבן איש חי (ש"א לך סע' טו), "לילה לאו זמן ציצית הוא, שנאמר וראיתם אותו, פרט לכסות לילה, אבל כסות סומא חייב בציצית מפני שישנו בראיה אצל אחרים, ולכן אפילו אם ילבשנו הסומא חייב להטיל בו ציצית. ובסה"ק רב פעלים הבאתי בתשובתי שם דברי הרה"ג הרח"ף ז"ל בלב חיים סי' ק', שכתב אף על גב דקי"ל סומא חייב בציצית, מ"מ מאחר דאיכא מ"ד הסומא פטור, יקיים מצות ציצית בלא ברכה משום ספק ברכות להקל, ושם העלתי בראיות מאחר דפשט המנהג שהסומא מברך, יש לו לברך ואין לחוש לספב"ל. וגם הרח"ף ז"ל עצמו כ"כ בספר מל"ח סי' י אות מח במקום שיש מנהג לא אמרינן ספב"ל. וזהו מנהג פשוט שהסומא מברך על הטלית".

וכ"כ הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביא אומר (בהרבה מקומות ובהם: ח"ב או"ח סי' כה אות יג. ח"ג יו"ד סי' יז אות י, ח"ד או"ח סי' כג אות יד) וכ"כ בעין יצחק (ח"ב עמ' תמה, ועייין שם שהביא שם המון נפק"מ לכלל הזה), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"א או"ח סי' ז) באריכות.

אומנתו ויראת ה' חתולתו ובילדי נכרים לא יספיק לא יתן לחטוא את בשרו". וידועה ומפורסת בזה דרכו של מו"ר ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל הגר"א שפירא זצ"ל, שהרבה פעמים כשהיו שואלים אותו כיצד לנהוג, היה משיב: 'מה שעשתה סבתא', 'מה שעשה אבא' וכדומה. יק.

רשימת הפרסומים שיצאו עד כה ע"י המכון לפרסומים הלכתיים שע"י בית מדרש גבעת אסף



קובץ תורני 'בעלי אסופות'

קובץ שנתי למאמרים תורניים בהלכה שנכתבו ע"י חברי בית המדרש בתוספת מכתבים תשובות ומאמרים מרבנים שונים.

קובץ תש"ע:

מאמרים בעניין שימוש בדוד שמש בשבת, שימוש בסיר לבישול איטי בשבת, בישול בדבר גוש בשבת ועוד.

קובץ תשע"א:

כולל מאמרים בעניין החזרת זרם החשמל בראש השנה, דחיית מילה משבת, האם שבת הותרה או דחיה במקום פקו"נ ועוד. בנוסף התפרסמו בקובץ גנוזות מהגרא"צ פרלמוטר זצ"ל, הגר"י קאפח זצ"ל והגרי"נ רוזנטל זצ"ל.

קובץ תשע"ב:

כולל מאמרים בעניין עדיפות תפילת ותיקין ע"פ תפילה ברוב עם, שמיעת מוזיקה בספירת העומר, תקיעת שופר בשופר מעובד, חובת הרופא לרפאות וחובת החולה להתרפאות, דין ספק שניתן לבררו ועוד.

קובץ תשע"ג:

כולל מאמרים בעניין הכנת בית תפילין של ראש מכמה עורות, הברכה על 'אינג'רה', הזכרת שם שמיים בלימוד תורה ובזמירות שבת, נסיעת אחיות לבית החולים וחזרתן בשבת, שמירת שבת בבית אבות, ערכם של חיי שעה בחולה סופני ועוד.

קובץ תשע"ד:

כולל מאמרים בעניין מקור איסור בשר בחלב, נתינת בשר בחלב לכלבי הפקר, המתנה בין בשר לחלב לקטן, טחינת פירות כתחליף לבדיקתם מחרקים, שאריות אכל בין השינים לעניין בשר בחלב וטבילת נדה ועוד. כמו כן התפרסמה בקובץ תשובה מכת"י של הגר"א גרינבלט זצ"ל מחבר שו"ת רבבות אפרים.

קובץ תשע"ה:

כולל מאמרים בעניין גדר עובדין דחול, צרירות דם שנמצאה בעוף אחרי המליחה או אחרי הבישול, נ"ט בר נ"ט, בליעה על ידי חיתוך בסכין, נאמנות גוי באיסור והיתר, רוטב בשרי שקרש בכלי פלסטיק חלבי, שימוש באותו תנור לבשר וחלב, דבר שבמניין ודבר חשוב, חומרות בהלכה.



סדרת חוברות בהלכה (אות היא לעולם, טעמו וראו)

סדרת חוברות בהלכה הנוגעות בהלכות המעשיות והמצויות, שנכתבו ע"י ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר. הסדרה מתייחדת בהסברת יסודות הנושאים בצורה בהירה השווה לכל נפש, ובנוסף הרחבות והוספות למצויים בסוגיות ומעוניינים להעמיק בהם, וכן תוספת של פרטי הלכות בכל אחד מהנושאים.

עד כה יצאו לאור שתי סדרות:

אות היא לעולם (הלכות שבת):

חימום מאכלים בשבת, הלכות רפואה בשבת, מלאכת בורר, הלכות מוקצה, דיני הכנה משבת לחול

טעמו וראו (הלכות כשרות):

בשר וחלב ח"א (הרחקות בין בשר לחלב). בשר וחלב ח"ב (שימוש בתנורים למאכלי בשר וחלב).

ספר 'וסעדו לבכם'

ספר על הלכות בשר בחלב נכתב ע"י ר"מ בבית המדרש ינון קליין- בספר מבוארות למעלה מחמישים שאלות מצויות ויום יומיות בדיני בשר בחלב ביניהן: המתנה אחרי גבינה צהובה, מפות נפרדות לחלבי ובשרי, אכילת לחמניות שנאפו על תבנית בשרית בסעודה חלבית, דיני דבר חריף, כלי זכוכית נפרדים, שימוש במדיח כלים אחד, שימוש בכיריים (גז, חשמל, קרמי) לבשרי וחלבי, שימוש בתנור חד תאי ודו תאי ובמיקרוגל ועוד שאלות רבות.

הספר מתאים לכל המעוניין למצוא הלכה פסוקה ברוב השאלות המצויות בכל בית בעניינים אלה, כמו גם ללומדי טור ושו"ע יו"ד המבקשים להגיע מהלימוד בראשונים ובאחרונים, להכרעה בשאלות המתעוררות בדורות האחרונים.

מאמרים תשובות וברורי הלכות בארבעת חלקי השו"ע. חובר ע"י ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א.

בספר 77 סימנים, בהם נידונים עניינים רבים מכל חלקי השו"ע. בין השאלות הנדונות בספר: ברכת שהחינו על תפילין חדשות, הברכה על מיץ פירות טבעי, שימוש בארון חימום בשבת, סלסול פאות בשבת, שמירת שבת בבית אבות, הסבה לאטר יד, חאלקה בחוה"מ פסח, בישול בשר בחלב לצרכים מדעיים, ריבית בלקיחת עמלה ע"י גמח"ם, כתיבת המילים בית א-ל, מצוות או קנה מיד עמיתך ועוד שאלות רבות ומגוונות.

כמו כן, הובאו בספר תשובות מגדולי הפוסקים אל המחבר ומשא ומתן בדבריהם. הספר מצטיין בהיקף גדול ובעיון מעמיק בלשונות הפוסקים, באופן שכל שאלה נדונה בעמקות ממקורותיה הראשוניים ביותר ועד פוסקי דורינו.



לרכישת הפרסומים,
וכן למשלוח תגובות למערכת ניתן לפנות ל:

בית מדרש גבעת אסף

ת.ד. 311 בית אל מיקוד 90631

טלפון: 054-8189882 (תא קולי)

פקס: 153-547888645

דוא"ל: bm.gasaf@gmail.com

אתר אינטרנט: www.bmgasaf.org.il

