

זכרון יצחק משה

הערות וביאורים בהלכות ליל הסדר



יוצא לאור ע"י כולל לרבנות ולדיינות - חב"ד
מיסודו של בית מדרש להוראה ומשפט - רחובות



בית הוראה

הבית הוראה עונה לכל שאלותיכם בד' חלקי השו"ע בצורה ברורה ומנומקת
ע"פ פסקי רבותינו נשיאי חב"ד.

לכל שאלה הלכתית או בירור מנהג, קריאה במאגר התשובות ומאמרים
הלכתיים, שיעורי וידאו ועוד הינכם מוזמנים להיכנס לבית ההוראה באינטרנט:

www.Halacha.co

מוקד טלפוני:

08-6997999

המוקד הטלפוני פועל בימים א' - ה בין השעות 10:00 עד 13:00, ומהשעה

15:00 עד 17:00. יום ו' עש"ק מהשעה 10:00 עד 13:00.

בימי חוה"מ זמנים מיוחדים ויש להתעדכן בטלפון.

תוכן העניינים

5.....	פתח דבר.....
7.....	דבר מלכות.....
19.....	הפטור מהסיבה ומסיב הגה"ח הרב מאיר אהרון שליט"א
25.....	בגדר אכילת מצה בשבעת ימי הפסח הגה"ח הרב שלמה גלעדי שליט"א
34.....	בגדרי מצות 'והגדת' ומדוע לא נקבע לה ברכה בפני עצמה הרב יונג בוטה
49	מי שהוא אנוס ואינו יכול לומר את כל נוסח ההגדה הרב אברהם יצחק בראך
55.....	בענין אכילת האפיקומן אחרי חצות הרב הלל מנחם געז
77	מצה ומרור כרוכין הרב אלכסנדר דרורי
79.....	סדר הפסח ואמירת הגדה מקוצרת לחולים (וקטנים) הרב ישראל הלפרין
89.....	בענין חטיבות מצוות שתיית ד' נוסות בליל הסדר הרב שמואל חכמון

- 93..... מי שאין לו יין בליל הסדר כיצד ינהג
הרב יצחק טיידי והרב ברוך פייבישביץ
- 101..... נרדם והתעורר אחר חצות
הרב יוסף יצחק מייהיל
- 108..... שתיית ארבע כוסות שלא על סדר ההגדה
הרב ישראל מעמוף
- 118..... שתיית ד' כוסות זה אחר זה.
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 125..... קמחא דפסחא מהקורן לידידות
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 132..... דיני ליל הסדר למי שאינו אוכל מצה.
הרב יצחק שלמה קרביצקי
- 155..... שו"ת בהלכות ליל הסדר
הרב חיים הלל רסקין
- 159..... וויסקי.
הרב שמואל גרסי
- 177..... והחי יתן את לבו

פתח דבר

לקראת חג הפסח שמחים אנו להוציא לאור חוברת מיוחדת העוסקת בענייני החג ומנהגיו, שכתבו אברכי כוללנו החשוב הלנים בעומקה של הלכה בכל חלקי השלחן ערוך מתוך דיבוק חברים ופלפול התלמידים, בהכוונתם של ראש הכולל מורנו הרב מאיר אהרן שליט"א וראש הישיבה הרב שלמה גלעדי שליט"א, ובטיפולם המסור של מנהלי הכולל, הני תרי צנתרי דדהבא האחים הרבנים אליעזר ושלמה מזרחי שי', וכבר פקיע שמיה של הכולל בארץ ובעולם, שממנו אבן ופינה לטיפוח דיינים, רבנים ושלוחים המשמשים בקודש בקהילות שונות מתוך הצלחה וסייעתא דשמיא.

הקובץ הנוכחי יוצא לאור לזכר נשמת חברנו היקר ר' יצחק משה ב"ר חיים רחילוביץ ע"ה, שנלקח מאתנו בחטף לאחר מחלה קצרה בי"ח שבט שנה זו.

ר' יצחק היה סמל ודוגמא לשקידה, התמדה ועקביות בלימוד התורה, ולמרות שלא היה 'מחוייב' לסדרי הכולל משום צד חיצוני, בערה בו התשוקה לדעת את תורת ה'. החברים זוכרים שאפילו ביום שהכניס את בנו לחופה הגיע אל הכולל בכדי לא להפסיד את שיעורו המיוחד של הרב גלעדי שליט"א, ומה שלמד היה אצור היטב בזכרונו הפנומנלי. גם בעת שהותו בבית הרפואה, תוך כדי שהוא מזדכך ביסורים קשים, דאג להתעדכן בהספק הלימודים בכולל מתוך כוונה להשלים זאת בכוחות עצמו.

אין ספק בלבנו שכתובת חידושי תורה ומאמרים תורניים הם הדבר המתאים ביותר להנציח את זכרו של מי שכל ימיו היה שוחר דעת ותבונה, ויהיו הדברים לעילוי נשמתו. כאן המקום להודות לכל המסייעים במלאכה ובראשם הרב אברהם יצחק בראך שי' אשר עמל שעות רבות כדי לערוך את הדברים ברוב כשרון ודאג שיצא דבר מתוקן, וכן תודות לרב יצחק זיירי שי' ולרב הלל מנחם געז שי' שדאגו שיצא קובץ הזה לאור, ובודאי שזכות הרבים תעמוד לידם ולבני משפחתם.

ויהי רצון שהקובץ הזה יהיה לנחת כ"ק אדמו"ר ולתועלת הקורא, ושנוזכה כבר בפסח הבעל"ט לעלות לרגל בבית המקדש השלישי ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים' בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו ממש. אמן כן יהי רצון.

בברכת פסח כשר ושמח
אברכי הכולל

ב' ניסן תשע"ז
יום הסתלקות הרבי הרש"ב

דבר מלכות*

כוס חמישי וכוסו של אליהו ענין אחד או שני ענינים

א. ברמב"ם הל' חמץ ומצה (בסיום "סדר עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר"¹ לאחר כוס הרביעי²): "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב³ עד על נהרות בבל, וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

המקור לכוס חמישי⁴ הוא בברייתא⁵ לפי גירסת הגאונים⁶: חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון.⁷

(1) רפ"ח.

(2) שם ה"י.

(3) תהלים פרק קלו.

(4) הדיעות והשקו"ט בכוס חמישי —

ראה טור או"ח סתפ"א ובכ"י שם.

אנציקלופדי חלמודית ערך ארבע כוסות.

בארוכה הגדה שלמה (להר"מ כשר)

בסופו. תו"ש מילואים לחלק ט ס"א.

(5) פסחים קיח, רע"א.

(6) ראה הנסמך בהערה 4.

(7) בכ"י שם בחלתו: הרי"ף והרמב"ם

גורסין בברייתא כוס ה' אומר עליו הלל

הגדול. ובהגדה של פסח למהר"ל קרוב

לסופה (לשון לימודים — דין כוס ה'):

וכתב בספר רבינו מנוח על הרמב"ם: "מהא שמעינן דאסור למשתי יין אחר ארבע כוסות, דאי ס"ד דשרי, אמאי מצרכינן ליה למימר עליו הלל הגדול, אלא לאו ש"מ דאין לו לשתות, אבל אם רצה לשתות צריך לומר על אותו כוס דומיא דרביעי מענינא דהללא ומענינא דיציאת מצרים, ובלאו הכי אסור לשתות".

מדבריו מובן שמפרש את דברי הרמב"ם שכוס חמישי הוא רשות⁸, ומש"כ "ויש לו למזוג" היינו היתר, "אם רצה לשתות צריך לומר על אותו כוס כו", כשיטת כמה מהגאונים⁶ שכוס חמישי הוא רשות ממש, שחלוי לגמרי ברצונו.

אולם לכאורה אין פירוש זה מתיישב בלשון הרמב"ם, שהרי מסיים (כנ"ל) "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות", ואם לדעת הרמב"ם אין כוס חמישי בגדר חובה כלל, היה לו לכתוב בקיצור "וכוס זה אינו חובה"⁹, ומאריכות לשון הרמב"ם משמע שגם כוס החמישי יש בו משום "חובה" ורק ש"אינו חובה" (כל כך) כמו ארבעה כוסות¹⁰.

כך הוא גירסת כל המפרשים רק הרשב"ם לא גרס כוס ה' רק כוס ד' כו' ודבריו בטלים נגד כל המפרשים. אבל להעיר שכגירסת הרשב"ם הוא גם ברש"י שם ותורה רביעי (הגרפס שם קיז, ב).

8) וכ"ה בשלטי גבורים פסחים שם: ומי"י וסמ"ג וטור כתבו שהוא רשות. ובמעשה רוקח על הרמב"ם כאן מביא עדותו של הר"א בן הרמב"ם: ואבא מארי ד"ל ה"י נוהג שאחר גמר ההלל ה"י סומך לו ההלל הגדול על כוס רביעי ואח"ז מברך ברכת השיר ואח"כ בפ"ה ושותה כוס רביעי ה"י מכוין לכלול קריאת הלל הגדול על כוס של יין וגם שלא להוסיף על ארבעה כוסות ע"כ (וממשיך במעשה רוקח) ולפ"ז צ"ל דמ"ש רבינו אח"ז יש לו למזוג וכו' הכוונה דמעיקר הדין אין איסור להוסיף אמנם הנכון שלא להוסיף.

וראה לקמן הערה 10.

9) או שגם תיבות אלו מיותרות. דמכיון שלשון הרמב"ם "ויש לו" בכ"מ מורה על היתר לא על חיוב (ראה לדוגמא הל' תפלה פי"ג ה"ד. ה"ז. ועד"ז בכמה מקומות בספרו), אינו צריך להסיוס "וכוס זה אינו חובה". ועוד דאז הר"ל להרמב"ם לומר "ורשאי למזוג" או "ויכול" וכיו"ב (ראה עד"ז ברמב"ם הוצאת פרענקל בשינוי נוסחאות גירסא "ויכול" "רשאי" בסוף דברי הרמב"ם כאן "ויש לו לגמור את ההלל כו").

10) ומה שהרמב"ם — בפועל לא מזג כוס חמישי (ע"פ עדות בנו הנ"ל) אף שפסק כן בספרו כנ"ל, צע"ג, והחשש שהרואה יטעה שצריך לשתות חמשה כוסות — לא מצינו כירוב שזה יפסוד מחיוב שעליו. — ואולי חזר בו מהפס"ד

וכ"מ ברין פסחים¹¹ שכותב בדברי ר' טרפון:

דד' כוסות חובה והחמישי רשות ואם רצה לשתות כוס חמישי ולומר הלל הגדול, אי נמי דמצוה מן המוכחר¹² לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והיינו לישנא דאומר עליו הלל הגדול וכך מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה,

היינו שמפרש דעת הרמב"ם שכוס חמישי הוא מצוה מן המוכחר¹³, ולכן מוסיף הרמב"ם "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות", שאע"פ ש"יש לו למזוג (שזוהי מצוה מן המוכחר)" מ"מ "כוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות".

אלא שלכאורה גם פירוש זה אינו מתיישב לגמרי, שאם כן היה לו להרמב"ם לכתוב בפירוש (כלשון הרגיל בכמה מקומות): ומצוה מן המוכחר למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול (וכיו"ב).

ומלשון הרמב"ם משמע שאמנם יש בו משום חיוב, אבל אי"ז מצוה (עכ"פ — מן המוכחר) ממש (ולכן אומר הרמב"ם רק "יש לו למזוג כו'").¹⁴

מזוגים כוס חמישי ואין שותים אותו

ב. ויוכן ע"פ דיוק הלשון בדברי הרמב"ם:

בענין הד' כוסות פוסק הרמב"ם¹⁵: כל כוס וכוס מארבעה כוסות

חמישי הרי זה משובח. וראה בארוכה הגדה שלמה שם.

13) אבל י"ל דמ"ש הר"ן "וכך מטין דברי הרמב"ם" קאי רק על כללות דבריו, שמפרש בגמ' שר' טרפון אינו חולק עם תנא דידן, ולא כדעת בעל המאור שם.

14) ואולי י"ל דלכן כתב "וכך מטין דברי הרמב"ם", היינו שרק נוטין לצד זה היינו דלא הוי רשות, אבל אין דעת הרמב"ם דהוי מצוה (מן המוכחר).

15) הלי' חמץ ומצה פ"ז ה"י.

בספרו (ודלא כפי' המעשה רוקח — שבלאה"כ צע"ג איך אפשר ליישבו כלשון הרמב"ם).

ובכל אופן צע"ג שלא העיר הר"א על הסתירה ממש"כ בס' היד. וראה לקמן הצרה 48.

11) הובא (בחלקו) כבי"י שם.

12) ראה גם השגות הראב"ד לרי"ף פסחים שם: ומצוה לעשות כדבריו (כדברי ר"ט) .. ות"ק נמי לא יפחתו לו מד' כוסות קאמר אבל הוסיף עליהם

הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה (וכותב גם מה שאומרים על כל אחד מד' הכוסות), ולאח"ז – ב"סדר עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר"¹ הוא מפרט בכל כוס שהוא שותהו, בכוס ראשון: "מברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום וזמן ושותה"¹, בכוס שני: "ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני"¹⁶, בכוס שלישי "מברך ברכת המזון על כוס שלישי ושותהו"¹⁷, בכוס רביעי "מברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום"¹⁶,

ואילו בכוס חמישי אומר הרמב"ם (כנ"ל) רק "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול" ואינו מסיים "מברך בורא פרי הגפן ושותה"¹⁸.

וע"פ הידוע גודל דיוק לשונו של הרמב"ם, מובן מזה שכונתו לדייק זה גופא, שאת הכוס החמישי אינו שותה, אלא רק מזוג אותו ואומר עליו הלל הגדול.

וכמו שמוכן גם מדבריו לפני"ז: "ואח"כ מזוג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל .. ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה, חוץ מן המים", הרי פשוט שהרמב"ם לא יכתוב תיכף בהמשך דבריו ההיפך מזה, ששותה כוס יין מיד לאחר כוס רביעי.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

הרמב"ם סובר כדעת אלו המפרשים¹⁹ שר' טרפון מחולק עם דעת

(16) שם פ"ח ה"ה.

(17) שם ה"י.

(18) ודחוק לומר הפי' ברמב"ם דמכין שכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות לכן אין מברכין עליו בפה"ג בפ"ע (ראה גם טאו"ח סר"ס חפ"ו. הגש"פ למהר"ל לשון לימודים דין ברכת הכוסות – אלא שלדעתם אין מברכין בפה"ג על כל כוס, משא"כ לדעת הרמב"ם), כי מכין שהרמב"ם מסיים לפני"ז "ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים" יש לומר שהוא כדן נמלך שאז צריך לברך

(ראה ר"ן פסחים קט, סע"ב (סד"ה לענין על הגפן). וראה בפרטי הדינים ד"נמלך" בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קעד. ועצ"ע). – ובכל אופן הול"ל ושותה.

(19) בעל המאור שם. וראה רא"ש שם סל"ג, הטעם שהרשב"ם גרס רביעי "ואם בא לומר כוס חמישי רשות ואם ירצה יעשה כוס חמישי הכי הוה ל"י למימר הרצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול אבל לפי גירסת הספרים משמע דל"י טרפון וי"א כוס חמישי הוה ל"י חובה כו".

התנא דידן, אם מחוייבים בארבעה כוסות או בחמשה כוסות, ולפי"ז צ"ל לכאורה שהלכה כדעת תנא דידן ואינו מחוייב אלא בארבעה כוסות, לאידך מצאנו שהגמרא שקו"ט אליבא דר"ט²⁰ מה שאומרים על כוס חמישי ("מהיכן הלל הגדול"), ומשמע מזה שדעת ר"ט מקובלת להלכה.

איך צריך איפוא לנהוג בפועל? לכאורה אפשר היה לומר, שכיון שהוא ספק, יש להחמיר כדעת ר"ט ולשתות כוס חמישי²¹, אך אי אפשר לעשות כן, כי לדעת חכמים שאינו מחוייב אלא בארבעה כוסות, אסור לשתות כוס חמישי (וכמוש"כ הרמב"ם שלאחר קיום מצות ד' כוסות "אינו טועם אחר כך כלום .. חוץ מן המים").

אשר ע"כ מכריע הרמב"ם: "ויש לו למזוג כוס חמישי" ותו לא, שלא ישתה אותו, וממילא יוצא ידי שניהם: אינו שותה אלא ארבעה כוסות בלבד, אולם הוא מוזג כוס חמישי לצאת ידי דעת ר"ט.

התועלת במזיגה לא שתייה

לכאורה מהי התועלת במזיגת כוס (החמישי) כשלא שותים אותו?

הנה מצינו דוגמתו בהלכה — מזיגת כוס ואמירה עליו מנבלי ששותים אותו — בסעודה שהתחילה בערב שבת וקידוש עליו היום, שלכמה דיעות מברך ברכת המזון על הכוס, אע"פ שאי אפשר לשתותו (עד לאחר קידוש)²², ועד"ז הוא גם לגבי כוסות ליל פסח.

בכלל יש בזה שני ענינים^{22*}: (א) שתיית הכוסות, (ב) האמירות שתיקנו חכמים על כל אחד מהן (ארבעה) כוסות, ולכן פוסק הרמב"ם,

20) ראה מלחמות ור"ן שם. אלא דלדעתם, כיון דשקלו וטרו אמוראי בר"ט אלמא דהלכתא כוותי'. ראה לקמן בפנים ס"ד.
21) ראה בעל המאור שם.
22) ראה טושו"ע (ואדה"ז) אר"ח סרע"א ס"ו (סי"ב). וראה רמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ג.
22*) ועיין שו"ע אדה"ז אר"ח סק"צ ס"ד.

20) ראה מלחמות ור"ן שם. אלא דלדעתם, כיון דשקלו וטרו אמוראי בר"ט אלמא דהלכתא כוותי'. ראה לקמן בפנים ס"ד.
21) ראה בעל המאור שם.
22*) ועיין שו"ע אדה"ז אר"ח סק"צ ס"ד.

בענין כוס חמישי שצריך למחוגו "ולומר עליו הלל הגדול" (אע"פ שאי אפשר לשתותו), לצאת ידי דעת ר"ט עכ"פ בענין זה.²³

ד. ועוד יש לומר:

הרמב"ם מפרש (כמ"ש כו"כ מפרשים²⁴) שאין ר"ט חולק על הת"ק (שמצוה לשתות רק ד' כוסות), ופירוש דברי ר"ט (לגירסתו) "חמישי אומר עליו הלל הגדול" הוא שצריך (רק) לחוג את הכוס "ולומר עליו הלל הגדול"²⁵ אבל לא לשתותו.

כוס החמישי אינו בגדר מצות "ד' כוסות"

ומילתא בטעמא: כוס החמישי חלוק ושונה משאר ארבעה הכוסות בגדר קיום המצוה, ובפרט בהחפצא של המצוה:

בענין ד' הכוסות איתא בגמרא²⁶: "ארבע כסי תיקני רבנן דרך חרות כל חד וחד נעביד ב' מצוה" וכמו שכתב הרמב"ם לפני זה¹⁵ "כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר".

היינו שאע"פ שי"ל (גם) לדעת הרמב"ם ש"כל אחד ואחד (מד' הכוסות) הוא זירות ומצוה בפ"ע" (כלשון אדמו"ר הזקן בשלחנו²⁷), אעפ"כ הם כולם באותו גדר וסוג של מצוה: א) המצוה השווה בכל ד'

לפסחים שם: ועיקר מלתי דר' טרפון לא היא בעיקר שתיית כוס חמישי אלא במה שהיא אומר עליו. אלא שלדעתו ר"ט לא מצריך כוס חמישי לחיובא אלא שאם רצה לשתות הרשות בידו לשתות כוס חמישי".

(26) פסחים קז, טע"ב.

(27) סתע"ד ס"ב.

(23) ואולי י"ל שכזה אין חשש גם לת"ק — גם לא חשש דלא תוסיף (ע"ד במ"ע מה"ת ד' פרשיות ותפלין) כיון שמחלקו, ואינו שותהו.

(24) ראה מלחמות, ר"ן וראב"ד. ובכ"מ.

(25) להעיר מחידושי רבינו דוד בונפיד

כוסות — שתי לחירות, ב) כל אחד מהם הוא מצוה בפ"ע באמירה ובברכה עליו.

משא"כ כוס החמישי אינו בגדר קיום מצות ד' כוסות: שכן את הכוס החמישי א) אינו שותה, ב) האמירה עליו אינה בסוג האמירה שעל ד' הכוסות — לדעת הרמב"ם²⁸ אינו חותם את האמירה שעל כוס החמישי בברכה²⁹, משא"כ האמירה שעל ד' הכוסות הוא חותם כל אחת מהן בברכה³⁰.

ואולי יש לומר, שהכוס החמישי שאומר עליו הלל הגדול, מ"הודו לה' כי טוב עד נהרות בבל", הוא הלל והודאה על כללות ד' הכוסות שקיים מצותם, ובכללות יותר — הודאה על כל המצוות ועשיות שקיים בלילה זה, ואכ"מ].

דיוק הלשון — "ויש לו למזוג"

ה. עפ"ז יובן דיוק לשון הרמב"ם "ויש לו למזוג כוס חמישי" (ולא "מצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי" וכיו"ב):

הלשון "מצוה מן המובחר" מורה (בדרך כלל) על הוספת שלימות בקיום מצוה זו³¹, יתירה מזו: הכוונה בזה היא — לא רק תוספת "מובחר" בקיום המצוה שע"י הגברא בלבד, כי אם שהמצוה היא מן המובחר, מעלת "מן המובחר" היא בהתפצא של המצוה [וע"ד לשון הרמב"ם³² בענין גרות חנוכה³³: "מצותה שיהי' כל בית

ג' ובכוס ד' — שם ה"י.
31) ראה גם לקו"ש חט"ז ס"ע 187 ואילך — בנוגע לשון "מצוה מן המובחר" שבשו"ע אדה"ז או"ח סתקכ"ז סכ"ה.

32) הל' חנוכה פ"ד ה"א.
33) להעיר בהשייכות לענינו — ד' כוסות — ממש במגיד משנה לרמב"ם שם הי"ב דמ"ש הרמב"ם "אפילו אין לו מה יאכל .. שואל או מוכר כסותו ולקח

28) משא"כ לשאר דיעות הגאונים כו' — ראה טור שם (סתפ"א. וראה גם סו"ס תפו) ובהמובא בהגדה שלמה (שבהערה 4) ס"ה.

29) ראה שלטי הגבורים לרי"ף פסחים שם: ומדברי רבינו וגם מדברי מ"י מוכח דאין חותמים בשום ברכה כשעושה כוס חמישי.

30) כדברי הרמב"ם בכוס א' דקידוש — רפ"ח, ובכוס ב' — שם ה"ה, ובכוס

ובית מדליק נר אחד .. והמהדר את המצוה כו' והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, שההידור בזה הוא הוספה במצות נר חנוכה גופא; בהחפצא דנרות חנוכה כמבואר במק"א³⁴].

ומכיון שלשיטת הרמב"ם אין כוס חמישי בגדר מצות ד' כוסות, לא שייך שהכוס החמישי הוא "מן המוכחר" במצות (ד') כוסות, ולפיכך כותב הרמב"ם "ויש לו למזוג כוס חמישי" — כציווי וחובב בפ"ע, בלשון שונה "ויש לו". ולכן מאריך הרמב"ם בלשונו "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות", להדגיש שכוס החמישי אינו חובה כשאר כוסות, אלא רק "ויש לו" בלבד, וכנ"ל.

כוס חמישי, וכוס של אליהו — שני דברים שונים

1. יש אומרים³⁵ שהטעם שמוזגים כוסו של אליהו קשור עם כוס חמישי — מאחר שמחלוקת היא בגמרא אם חייב בכוס חמישי, ולא אפסקא הלכתא, על כן, מחמת הספק, מוזגים כוס חמישי ואין שותים ממנו. ומטעם זה הוא נקרא כוסו של אלי' לרמוז שכשיבוא אליהו ויברר כל הספיקות, יתברר גם הספק בענין כוס זה, אולם מדברי ה"חק יעקב" ושו"ע אדמו"ר הזקן מוכח ששני דברים נפרדים הם: אדמו"ר הזקן מביא בשלחנו³⁶ (פסק הרמ"א³⁷) "אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין .. אם לא לצורך הרבה כגון שהוא איסטניס או שהוא תאב הרבה לשתות .. ואם אין לו שאר משקין רק יין יש להתיר לו לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול ונשמת וישתבח עד החתימה", ובסימן הקודם אומר אדמו"ר

"מהררין" ולשון "מצוה מן המוכחר" (וכלשון הרמב"ם שם).

35) כן הובא בס' טעמי המנהגים (ח"א עיני פסח) ס"י תקנא כשם הגר"א. וראה לקמן הצרה 40.

36) ס"י תפא ס"א.

37) שו"ע או"ח שם.

שמן ונרות ומדליק" — נראה שלמרו ממה שנתבאר פ' ד' מהל' חו"מ (ה"ז) שאפילו עני שבישראל לא יפתחו מר' כוסות והטעם משום פרטומי ניסא. וכ"ש בנ"ח כו".

34) ראה לקו"ש ח"כ ע' 209. ובהערה

14 שם, די"ל שזהו החילוק בין לשון

הזקן³⁸ (מהחק יעקב³⁹) "ונוהגין במדינות אלו למזוג כוס א' יותר מהמסובין וקוראין אותו כוס של אליה הנביא".

ומובן מזה שהם שני דברים שונים לגמרי ועד כדי כך א' שבאו בשני סימנים נפרדים, ב' נקראין בשמות שונים ("כוס של אליהו") ו("כוס חמישי"), ופרטיהם ודיניהם שונים זה מזה: "לשתות כוס חמישי" התיירו למי שצריך כו' ובאופן זה צריך לומר עליו הלל הגדול כו', משא"כ כוס של אליהו "נוהגין במדינות אלו" (ולא רק שיש להחזיר). ג' חילוק הכי גדול — מחזיגים רק "כוס אחד יותר מהמסובין" ושייך לסדר כל המסובים, לא כוס לכל אחד, משא"כ כוס חמישי, שהתיירו לכל אחד (הזקוק לזה).

שמזה מובן גם לשיטת הרמב"ם בכוס חמישי (שכנ"ל סובר שאינו היתר סתם או רשות, כי אם ויש לו — חיוב) שהחיוב אינו למזוג כוס אחד לכל המסובים, אלא כוס לכל אחד שמקיים מצות ד' כוסות, וכדיוק לשונו "יש לו למזוג", ולא "יש למזוג (סתם) כוס חמישי"⁴⁰.

הצד השווה שבשני הכוסות — המעלה מעבודת האדם

ז. ביאור הענין (בדרך אפשר) בפנימיות הענינים (א) מה שכוס חמישי וכוסו של אליהו הם שני דברים נפרדים בעניניהם ודיניהם כנ"ל: ויתירה מזו (ב) נמצאים בהם ענינים הפכיים, שבכוס חמישי פוסק הרמב"ם "ויש לו למזוג כוס חמישי" אבל אין נוהגים כן לפועל, ובשו"ע נפסקה הלכה⁴¹ שאינו אלא היתר לאיסטניס או⁴² מי שתאב

38) ס"ה תפ ס"ה בסופו.

39) שם סק"ו.

40) בהגדה של פסח למהר"ל שם (ברברי נגידים): ולפיכך נראה לי שכוס ה' די שישתה אותו רק ראש הבית בלבד .. וכזה יוכן הטעם שנוהגים לעשות כוס ה' מן הכוס שהכינו מקודם לכבודו של אליהו הנביא כו'. אבל אי"ז כפי דעת הרמב"ם באם נפרשה שאינו שותה הכוס,

כנ"ל טו"ג, ושהוא מחוג לכ"א בפ"ט מהשוחים ד' כוסות, כפשוטו לשונו, ולא כפי ההלכה שנפסקה בשו"ע אדה"ז והוי ב' ענינים, כ"א בפ"ע.

41) והבי"י בשולחנו לא הביאו בכלל.

42) ולהעיר שגם הרמב"ם עצמו לא נהג בזה בפועל כעדותו של בנו הר"א בן הרמב"ם, כנ"ל הערה 8. וראה לקמן הערה 48.

לשתות, ואילו לגבי כוס של אליהו הוא היפוכו של דבר, שכוס זה אינו נזכר בגמרא וראשונים, אלא באחרונים, ודוקא כוס זה נהגין בו בכל תפוצות ישראל.

וי"ל ההסברה בזה: בשני כוסות אלו יש צד השווה (לפמשנ"ת) שאין שותים אותם, ורק מוזגים אותם, שמזה מוכן ששניהם קשורים בעבודה ומדריגה כזו שהיא למעלה מעבודת האדם במעשה כפועל (בשתי"), וזהו הפירוש הפנימי במה שסיים הרמב"ם "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות", כי זה קשור במדריגה שלמעלה מחובה (וכידוע הביאור⁴³ בענין תפלת ערבית רשות)⁴⁴. וכך הוא גם בענין כוסו של אליהו שקשור בענין הגאולה שהיא למע' מעבודת האדם.

ח. אעפ"כ יש חילוק ביניהם, שכוס חמישי מדגיש שהוא ענין שבא בהמשך (חמישי) לעבודת האדם, משא"כ כוסו של אליהו הו"ע בפ"ע שאינו בא כחמישי והמשך לר' הכוסות, היינו להעבודה שלפנ"ז.

וי"ל הביאור בזה: שהמשכה שע"י כוס החמישי באה דוקא ע"י ואחרי שלימות עבודת האדם לפנ"ז. ע"ד המבואר בענין אתעדל"ע הג' שנמשכת דוקא לאחר שהאדם מכין "אתר שלים"⁴⁵.

ולכן נזכר כוס חמישי בגמרא ובזמן הגאונים והרמב"ם, ובאותם הזמנים ה"י שנהגו למזוג כוס חמישי כל אחד לעצמו (ולעבודתו) — כי⁴⁶ עבודתם שלהם — דהראשונים כמלאכים כו' ואכשור דרי — בתמי"⁴⁷ — כליל הסדר ובשתיית ד' כוסות היתה באופן נעלה יותר ובשלימות, ובמילא היתה עבודתם כלי לקבל המשכת המדריגה הלזו

סע"א. וראה גם הגש"פ למהר"ל כאן (דברי נגידים בסופו).

(45) ראה לקו"ת שה"ש שם, א ואילך.

(46) ראה ער"ז בקונטרס ענינה של תורת החסידות בשוה"ג להערה 78.

(47) יבמות לט, ב ובפרש"י שם.

(43) ראה לקו"ת סוכות פ, סע"ג. שה"ש כד, ב. ביאור"ו לאדמו"ר האמצעי (יג, סע"ד ואילך) ולהצ"צ (ח"א ע' פח ואילך).

(44) ראה אוה"ת וארא (כרך ז) ס"ע

ביתקפה. אוה"ת לך (כרך ד) תרדע.

(החמישית), הקשורה בכוס החמישי⁴⁸. משא"כ בדורותינו אלה דעקבתא דמשיחא, שהעבודה אינה בשלימות כ"כ שתהא כלי ראוי (אתר שלים) למדריגה הנעלית, לכן אין כוס חמישי נוהג בדורותינו.

כוס של אליהו — מבטא את האמונה

אבל כוסו של אליהו קשור באמונת ישראל בביאתו [כמובן מהמשך דברי ארמור'ר הזקן, שההנהגה בדבר כוסו של אליהו מביא אדה"ו בהמשך להתחלת הסעיף⁴⁹ "ובקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישינים שם בליל פסח כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול .. ונוהגין במדינות אלו כו" שמוזה מובן ופשוט שהוא קשור ושייך לאמונה בגאולה העתידה].

שאמונה זו נמצאת אצל כל אחד מישראל, שכולם מאמינים בני מאמינים, ללא הבט איך הוא אופן עבודתם בכוחות הגלויים, הרי יש בכ"א תמיד (בגלוי ועכ"פ בפנימיות נפשו⁵⁰) האמונה בביאת המשיח (ולא רק "מאמין בו" כי אם גם מחכה לביאתו⁵¹) — שהיא ציווי השם בתושב"כ וכתושבע"פ⁵² ואדרכא⁵³; ככל שהתקופה מאוחרת יותר בעקבתא דמשיחא, קרוב יותר להגאולה, מאירה אמונה זו בישראל ביתר שאת וביתר עז.

ולפיכך נתגלה ונתפשט מנהג זה "למזוג כוס א' יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא" דוקא בדורות האחרונים, אף שבדורות הקודמים לא מצאנו מנהג זה (בגלוי), וזהו: (א) "כוס אחד" (ב) הוא יותר מכל (— מכללות) המסובין.

49) ועד"ו בחק יעקב שם.
50) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.
51) רמב"ם הל' מלכים רפ"א: פ"ב סה"ב.
52) רמב"ם שם.
53) ראה גם בהנמנן בהערה 46.

48) ומה שהרמב"ם לפועל לא נהג כן — י"ל שהוא בכדי להעלות גם אלו שלא היו יכולים להגיע למדריגה זו דאמירה על כוס ה', ולכן "הי' מכוין לכלול קריאת הלל הגדול על כוס של יין", אף שאי"ז מגוף ועצם האמירה על כוס ד'.

ועפ"ז יש לבאר דיוק לשונו של אדה"ז "למזוג כוס א' יותר מהמסובין וקורין אותו כו" שבוזה מרמז אדה"ז שאליהו הנביא בא ונעשה אחד מהמסובין בשולחן הסדר, כי אמונת בני"י בליל זה, לילה שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו" שבאה בגלוי ובגשמיות (כוס ויין), היא עצמה מביאה ומעוררת שאליהו הנביא יימצא בכל סדר, כ"יותר מכל המסובין" אבל ביחד עם זה כוסו עומד ביחד ועל שולחן אחד עם כוסות המסובין, "אחד מן המסובין".



הפטור מהסינה ומסיב

הגה"ח הרב מאיר אהרון שליט"א
ראש הכולל 'אור יעקב אור זרוע' להוראה ודיניות
וראש המכון 'בית מדרש להוראה ומשפט'.

כתב הבאר שבע סימן כא: "כל ימי הייתי תוהה על זה המאמר [דהירושלמי] ועל הא דאמרו לא דייך מה שאסרה תורה, היאך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אנו עושים הרבה דברים למאות ולאלפים שאנו פטורין מן הדין, משום חומרא ופרישות, וכך צוו החכמים קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי וכהנה רבות. והיה לכאורה בעיני ליישב שלא אמרו כל הפטור מן הדבר וכו' אלא דוקא על דבר שלא יכול לבוא לידי איסור דאז לא שייך ביה חומרא ופרישות". והביא את המעשה בירושלמי הנ"ל, וכתב, "הרי קמן מבואר דאילו על דבר שיכול לבוא לידי איסור [היינו שישכחו להתפלל מנחה] אמרו כל הפטור מן הדבר וכו' – [ואדרבה, מדברי ספר התרומה בהלכות תפילין משמע בהדיא דלא אמרו הפטור מן הדבר וכו' אלא דווקא על דבר שיכול לבא לידי איסור ועושה משום חומרא ולא בדבר שלא יכול לבוא לידי איסור כמו תפילין וכהנה רבות]. ובסוף התשובה

א.

כתב המגן אברהם סימן תעד ס"ק ו: כל הפטור ומסיב נקרא הדיוט (ט"ז, רש"ל). ויצא לו דין זה מהירושלמי פ"ק דשבת [בירושלמי איתא מעשה ברבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק שהיו אוכלים באחד מבתי הכנסת שבעליה והגיע זמן המנחה להתפלל, קם ר' שמואל בר יצחק להתפלל, אמר לו רבי מיישא ולא כן לימדתנו רבינו, אם התחילו אין מפסיקין, ואם אתה רוצה להחמיר על עצמך הא תני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אמר לו והרי שנינו חתן פטור מקריאת שמע ואם רוצה לקרוא יכול לקרוא, השיב לו, משנה זו כרבן גמליאל שאמר לתלמידיו, איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת. וביאר הפני משה, קריאת שמע שאני שיש בה קבלת מלכות שמים].

הוסיף המגן אברהם וכתב: ובאמת כתב הבאר שבע דצריך להתיישב בדבר שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירין בדבר שאנו פטורים בו, ע"כ.

ולשרטט בכל השיטות מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו, נקרא הדיוט. אבל אם אינו יודע ליישר השיטה בלא שרטוט טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהיה הכתב מיושר ושווה משום זה אלי ואנווהו ואפילו אם יודע לישר אף בלא שרטוט ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר, אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא, אלא כדי לכתוב יותר ביושר (שהוא הידור מצוה). ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא. (במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו וגם אין בה משום הידור מצוה, אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבוא לידי איסור אינו נקרא הדיוט, וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים שהן אחת משתיים או לסייג וגדר שלא יבאו לעבור על איזה לא תעשה אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך או משום הידור לאיזו מצות עשה אפילו של דברי סופרים, אבל במקום שלא שייך הידור כגון היושב בסוכה בשעת הגשמים הרי זה הדיוט כמ"ש בס"י תרל"ט וכן כל כיוצא בזה)."

מדברי המגן אברהם לעיל גבי שרטוט למדנו, דאם אינו עושה משום חומרא אלא משום סיבה צדדית, אינו נקרא הדיוט, אך מדברי רבינו דכתב במוסגר על השרטוט שהוא הידור מצוה, משמע

כתב, "ושמא י"ל שלא אמרו קדש עצמך במותר לך אלא דוקא שלא ילך אחר המותרות, אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה תורה. וכה"ג מה שאמרו עשו משמרת למשמרתי, ועדיין הדבר צריך עיון".

כתב המגן אברהם סימן לב ס"ק ח (על האי דינא דאין צריך לשרטט בתפילין כי אם שיטה עליונה, ואם אינו יודע ליישר השיטה בלא שרטוט ישרטט כל השורות), "ולא אמרו בירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט אלא כשאותו אותו בדרך חומרא, אבל הכא שאינו מכויץ לכך שהרי אינו דבר איסור דשייך ביה חומרא ואינו משרטט אלא כדי לכתוב ביושר יותר אינו הדיוט, עיין סימן תרלט ס"ז [נשם כתב הרמ"א וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם (כשיורדים גשמים) אינו מקבל שכר ואינו אלא הדיוט] ובאמת צריך להתיישב בדין זה דמצינו הרבה חומרות שמחמירין על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט וגם בספר באר שבע תמה על זה, "עכ"ד.

ב.

בשוע"ר הלכות פסח סי' תעב סי"ג פסק כהמגן אברהם: כל מי שפטור מהסיבה ומסיב הרי זה נקרא הדיוט. וכן בהלכות סוכה סימן תרלט סכ"ג פסק הרמ"א שאם אינו יוצא מן הסוכה בשעת הגשמים, אינו אלא מן ההדיוטות. ובהלכות תפילין סימן לב ס"ח כתב וז"ל: ואין לו להחמיר

“ענין הנדרים הוא כדברי המשנה: נדרים סיג לפרישות’ - בכך שהאדם אוסר על עצמו דברים המותרים מצד עצמו ונוהג בפרישות, שבכלל הרי זו העבודה של ‘קדש עצמן במותר לך’.

אף שלגבי נדרים נאמר בירושלמי, “דייך מה שאסרה לך התורה” הרי זו הוראה רק למי שמתנהג באופן של “עשה האלקים את האדם ישר”, כשהוא אדם כפי שאדם ראוי להיות, אינו צריך לפרוש מדברים המותרים; אדרבה - אסור לו; עליו החובה לעסוק בדברים שהם פחותים ממנו (דצ”ח שלמטה ממדבר) כדי להעלותם. אבל כאשר מתנהגים באופן של ‘המה בקשו חשבונות רבים’, חיפוש אחר כל החשבונות וההצטדקויות כיצד להיות שקוע בעולם, אין הוא מרכבה לאלקות, ויש לו תענוג בדברים הגשמיים, הרי אז, לא רק שלא יעלה את הדבר הגשמי על ידי שישתמש בו, אלא אדרבה, התאוה והתענוג שיש לו בהדבר מאכל וכדומה תוריד אותו (ותפעול גם ירידה במאכל), לכן חייבת להיות אצלו סדר של נדרים ופרישות.

בדומה לזה הוא גם טעם הגדרים והסייגים השונים שתקנו חז”ל, בעיקר, בזמן בית שני. בזמן בית ראשון האיר אלוקות בגילוי; גם בשבעים שנה שלאחר החורבן הראשון, עדיין נותר במדה מסוימת, רושם גילוי האלוקות שהיה בבית ראשון, אבל בבית שני היה חסר

דלא ס”ל כהמגן אברהם, דמשום דעושה לסיבה צדדית אינו נקרא הדיוט אלא משום דהוי הידור מצוה.

נמצא לדעת רבינו שתי דרכים המה שבהם אינו נקרא הדיוט, או שעושה להידור מצוה אפילו מצוה של דברי סופרים, או שעושה לסייג שלא יעבור על איזה לא תעשה ואפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריכים לכך.

ג.

על פי דברי השוע”ר יש ליישב את קושיית הבאר שבע, מהמעשה שבירושלמי ברבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק, התם אין כל סייג וגדר לאיסור שהרי בוודאי התחילו את סעודתם לפני סמוך למנחה שבוודאי לא עברו על דברי המשנה שלא יאכל אדם סמוך למנחה, וגם בוודאי היה להם שהות להתפלל אחר סעודתם, ממילא אין כאן גדר וסייג לאיסור כל שהוא ואפילו לאיסור דרבנן, משום הכי אמר לו רבי מיישא “ואם אתה רוצה להחמיר על עצמך הא תני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושה נקרא הדיוט”.

ומה שהקשה הבאר שבע ממה שאמרו חז”ל לא דייך מה שאסרה תורה, פירש כ”ק אדמו”ר מליובאוויטש בליקוטי שיחות ח”ב פרשת מטות אות א’ (לקו”ש בלה”ק עמ’ 57). ואלו דבריו:

מערכת הכ"ף כלל טז) הקשה, ממה שאמרו בירושלמי דאם אונן רוצה להחמיר על עצמו ולקיים המצוה אינו רשאי, מפני כבודו של מת, משמע דאם לא מפני כבודו של מת יכול להחמיר על עצמו ואיך יברך והרי הוא פטור, ונקרא הדיוט. עוד הביא שם בשדי חמד את קושיית השלטי גיבורים על הוראת רבינו תם דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, והא אמרינן בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושה נקרא הדיוט, וע"פ דעת שוע"ר יש ליישב, דהואיל והמצוות ישנם בכל אדם, אלא אדם זה פטור מסיבות צדדיות כגון אונן, נשים, יש לומר שבקיומם חשיב כעין?? הידור של מצוה ולכן אינו נקרא הדיוט. ראה לדבר מהא דאיתא בגמרא (בבא קמא דף פז.) אמר רב יוסף מריש הוא אמינא מאן דאמר הלכה כרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות קא עבידנא יומא טבא לרבנן, מאי טעמא, דלא מקפידנא ועבידנא מצות. וכתבו שם התוספות ד"ה וכן היה רבי יהודה פוטר מכל מצוות האמורות בתורה, דגם לדעת רבי יהודה דס"ל דסומא פטור מכל המצוות מכל מקום ס"ל דמדרבנן חייב סומא במצוות. הרשב"א ס"ל דלדעת רבי יהודה סומא פטור מכל המצוות ואפילו מדרבנן, על פי דברי הרשב"א משמע דאפילו דסומא פטור לגמרי מכל מקום יש עניין במצוות שמקיים ולפחות לא נפקא מהידור של

בגילוי אור הקדושה ומשום כך גבר חושך הלעומת זה, תקנו אז גדרים וסייגים, כדי שיוכלו להתמודד בחושך הגדול של הלעומת זה.

ולכן מדור לדור, ככל שגבר החושך, כך הוסיפו יותר ויותר חומרות, גדים וסייגים".

ובהמשך הדברים (אות ה) כותב: "פרישות שבנדירים אינה רק משום שהדברים המותרים בהם הוא שוקע עלולים להביאו להכשל בדברים האסורים - כי אם משום שעצם ההשתקעות בענייני היתר אינה רצויה, כי על ידי העסק בענייני העולם, נעשה אצלו העולם למציאות התופסת מקום, היפך ההרגש ש'אין עוד מלבדו'".

ומה שכתב בספר באר שבע ראייה מספר התרומה, דעת שוע"ר אדרבה ספר התרומה ס"ל דבדבר שיכול לבוא לידי איסור בזה לא אמרינן דהפטור ועושהו נקרא הדיוט אלא דוקא כאשר אין יכול לבוא לידי איסור, בזה אמרינן דנקרא הדיוט, וכך כתב בהג"ה דפירוש הב"י דחוק, אבל לפי מש"כ הים שלמה שבמגן אברהם ס"ק ח יע"ש במרדכי והק"א (והתרומת הדשן סימן קא) אתי שפיר כפשוטו.

ד.

בקונטרס נשמת אדם כלל קמו להרב חיי אדם (הובא בשדי חמד כללים

שפתיו ברור מללו דאם הפטור הוא צדדי כגון נשים, כיון שיש ענין בקיום המצוה, יכולים לקיימה ולברך עליה וכן בטלית שאולה, מצד עצמה היא טלית המחוייבת בציצית, אלא דבר צדדי גורם לפוטרה מציצית, וזה משום שהיא שאולה, אך אם רוצה יכול להטיל בה ציצית אפילו תוך שלושים ולברך עליה.

ואע"ג דכתבו התוספות (חולין דף קי: ד"ה טלית) ולענין ברכה נראה שאין לברך על השאולה אע"פ שאומר ר"ת דנשים מברכות אסוכה אע"ג דפטורות דוי אינה מצווה ועושה, מדאשכחן רב יוסף דאמר מאן דאמר לי הלכה כרבי יהודה וכו' ואם לא היה יכול לברך כל הברכות לא היה שמח בדבר, מ"מ לא דמי לטלית שאולה, דהתם אדם אחר היה חייב שאינו סומא או שאינה אשה, אבל הכא כל אדם פטור כשאינו שלו, ואעפ"כ המברך לא הפסיד, ע"כ. הרי קמן דלדעת התוספות יש לחלק בין נשים המברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא לבין טלית שאולה, ובשוע"ר דימה ביניהם ועשאו שווים, הנה מקור דברי השוע"ר הוא מהמגן אברהם ס"ק ה, וכתב שם במחצית השקל דאע"פ שכתבו התוספות דאין לדמות בין נשים שמברכות לבין טלית שאולה מ"מ ממה שסיימו שהמברך לא הפסיד, נראה שיש קצת דמיון ביניהם וזה כוונת השוע"ר.

מצוה ולכן אמר רב יוסף עבידנא יומא טבא לרבנן, אבל אי נימא דאין עניין כלל במצוות, מאי עבידנא, יומא טבא לרבנן איכא הכא, הרי לא עביד מאומה, ויתרה מזו נקרא הדיוט, וטעמא כדלעיל הואיל וישנם מצוות אלו, אלא דרב יוסף פטור מסיבה צדדית משום דהיה סומא, לכן יש עניין בקיום המצוות אבל דבר שלכו"ע אין מצווה וודאי שהעושהו נקרא הדיוט.

ה.

והדברים מבוארים בדברי שוע"ר, דגבי השואל טלית מחבירו כתב בסי' יד ס"ה, אם רוצה להטיל בה ציצית תוך שלשים יום ולברך עליו הרשות בידו, ואע"פ שהוא פטור מן הדבר יכול לומר וצונו להתעטף כמו שהנשים מברכות על כל המצות שהם פטורות מהם מטעם שיתבאר בסי' יז ס"ג וז"ל שם: ומ"מ אפילו נקבות וודאים וכן עבדים אם ירצו להתעטף בציצית ולברך הרשות בידן כמו שנוהגין בשאר מצות עשה שהזמן גרמא ויכולין לומר וצונו להתעטף בציצית אע"פ שהן אינן מצווין מפני שהאנשים מצווים על כך וגם הן כשמקיימין מצות שהם פטורים מהם אעפ"י שאין להם שכר גדול כמצווה ועושה מ"מ קצת שכר יש להם לכן יכולות הן לברך על כל מצות שהן פטורין מהם אם עושין המצות כתיקונן בענין שהאנשים יכולים לברך עליהם".

ו.

ואע"ג דכתב בשוע"ר גבי סוכה דאם ירדו גשמים ונשאר בסוכה נקרא הדיוט ואע"פ שאחרים שלא יורד עליהם גשמים חייבים, ולמה לא יחמיר על עצמו וישאר בסוכה ויקיים מצוות סוכה, היינו טעמא משום דבעי תשבו כעין תדורו, וכיון דאין זה כעין תדורו, אין כל קיום מצוה בשהותו בה כאשר יורדים גשמים, הוכה לדבר, הרי גם הולכי דרכים פטורים מן הסוכה ואעפ"כ כתב בשוע"ר סי' תרלט סט"ו המהלך בדרך בימי הסוכות אם הוא אוכל וישן על פני השדה במקום שאין שם ישוב כלל אין צריך לטרוח ולעשות לו סוכה אפילו יושב כל החג במקום אחד

בשדה ויש לו סיפוק לעשות לו סוכה במקום הזה אף על פי כן אין צריך לטרוח בשביל כך אלא אם יש שם במקום חנייתו סוכה מוכנת עשויה לשם צל הרי זה יושב בה וכו' עכ"ל, הרי קמזן דהולכי דרכים דפטורים מן הסוכה אעפ"כ אם יש לו אפשרות בנקל לישב בסוכה ישב בסוכה, ואינו נקרא הדיוט, והיינו טעמא כדלעיל. ולהעיר בענין ישיבה בסוכה בזמן הגשמים, מצאנו לכמה וכמה צדיקים שנהגו לישב בסוכה גם בזמן ירידת הגשמים ובפרט בלילה הראשון, ויש שהיו גם מברכים לישב בסוכה, עין בשערי תשובה שם ובפסקי תשובות שם, ובאוצר מנהגי חב"ד תשרי.



נגדר אנילת מצה בשבעת ימי הפסח

הגה"ח הרב שלמה גלעדי שליט"א
ראש הישיבה

אולם בדברים טז, ח נאמר: ששת ימים
תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה'
אלקיך לא תעשה מלאכה.

הרי מפסוק זה משמע לכאורה שצריך
לאכול מצה ששה ימים ואילו ביום
השביעי אין צריך לאכול מצה אלא
לשבות ממלאכה, ואם כן הכתובים
סותרים זה את זה.

ב.

יישוב הסתירה הנ"ל

הגמרא במסכת פסחים ק"כ הביאה
ברייתא העומדת על הסתירה ומיישבת
אותה. וזה לשון הברייתא: "ששת ימים
תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה'
אלקיך, מה שביעי רשות אף ששת ימים
רשות, מאי טעמא הוי דבר שהיה בכלל
ויצא מן הכלל ללמד, לא על עצמו יצא
אלא ללמד על הכלל כולו יצא, יכול אף
לילה הראשון רשות, תלמוד לומר על
מצות ומרורים יאכלוהו, אין לי אלא בזמן
שבית המקדש קיים, בזמן הזה שאין בית
המקדש קיים מניין, תלמוד לומר בערב

א.

הסתירה לכאורה בפסוקי התורה.

נאמר בתורה שמות יב, טו על פסח
דורות: שבעת ימים מצות תאכלו.

וכן נאמר שם בפסוק יח: בראשון
בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו
מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב.

וכן נאמר שם כג, טו: את חג המצות
תשמור שבעת ימים תאכל מצות.

וכן נאמר בויקרא כג, ו: ובחמשה עשר
יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת
ימים מצות תאכלו.

וכן נאמר במדבר כח, יז: ובחמשה עשר
יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות
יאכל.

וכן נאמר בדברים טז, ג: לא תאכל עליו
חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם
עוני.

הרי שמכל ששת הפסוקים הנ"ל נראה
לכאורה שיש ציווי לאכול מצה בכל
שבעת ימי הפסח.

מצה כל שבעה אלא שאינה חובה רק בלילה הראשון וכו'.

אבל השדה חמד במערכת חמץ ומצה דחה פירוש זה וכתב שם וזה לשונו: "אין לדקדק מלשון זה דחיובא הוא דליכא הא מצווה איכא, דכל כי האי גוונא איבעי ליה לפרושי בהדיא, אלא ודאי סתמו כפירושו דאינו לא חובה ולא מצווה אלא רשות עכ"ל.

ובכל זאת ליישב את כפילות לשון הרמב"ם ראיתי שכתב על זה הר"י קאפח בפירושו על הרמב"ם שם וזה לשונו: כבר העירו רבים שזה לכאורה כפל מיותר, ונראה דלא היא אלא צריכי דאי כתב רק מצוה הוה אמינא שאינו חייב לרדוף אחריה דומיא דאכילת בשר קדשים ושיירי מנחות שהן מצוה ומנאן רבינו בכלל מצוות עשה, קמ"ל חובה, ואי אשמעינן רק חובה הוה אמינא שאין מברכין עליה דומיא דמים אחרונים שאמרו עליהן בחולין ק"ה חובה ואין טעונין ברכה, קמ"ל מצווה, עכ"ל.

עכ"פ דעת הרמב"ם בפשטות שאין באכילת מצה כל שבעה שום מצווה אלא רשות.

(2) כתב רבינו מנוח (הובא על הרמב"ם שם) וזה לשונו: ומשום האי טעמא לא מברכינן על אכילת מצה אלא בלילה הראשון, שהוא עיקר החובה. ואינו יכול להיפטר מאכילתה, אבל שאר הימים לא. דאי בעי לא אכיל אלא פירות וקטניות,

תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה, עד כאן לשון הברייתא.

נמצאנו למדים מכאן שרק בלילה הראשון של פסח יש חובה לאכול מצה, אבל בשאר הימים אכילת מצה אינה חובה אלא רשות.

אבל עדיין יש לחקור מה כוונת הברייתא במונח 'רשות' האם הכוונה שהיא כמו אכילת פת בימי חול רגילים שאין בה מצווה כלל או הכוונה היא שאין היא מצוה מחוייבת כמו תפילין אבל היא מצווה שאינה מחוייבת כמו ציצית. ובלשון האחרונים בזמננו, שאין היא מצווה חיובית אלא מצווה קיומית.

ג.

להלן כמה דיעות שאין בזה מצווה כלל

(1) כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פרק ו' הלכה א' וזה לשונו: "מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן... אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה ומשיאכל כזית יצא ידי חובתו".

אמנם ספר מקראי קודש ח"ב עמ' קסט עמד על זה שהרמב"ם חזר לכתוב "אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה" והסיק מזה שהרמב"ם סובר שיש מצווה לאכול

שאינ מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ, מה שאין כן בסוכה". הרי שדעתו מפורשת שאין מצווה באכילת מצה כל שבעה וכנראה שזו הבנתו בדעת הטור והשלחן ערוך, וכדעת רבינו מנוח.

(5) כתב בשו"ע הרב סימן תע"ה סעיף ל"ב וזה לשונו: אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד, שנאמר בערב תאכלו מצות. אבל בשאר כל הלילות וכל הימים אינו מזהר אלא שלא לאכול חמץ, דהיינו שאם רוצה לאכול פת שנילושה במים יזהר שלא תבא לידי חימוץ, אלא יאפנה כשהיא מצה שלא נתחמצה עדיין. ועל זה אמרה תורה שבעת ימים תאכל מצות, כלומר ולא חמץ. אבל אם לא רצה לאכול פת שנילושה במים אלא שאר מיני מאכלים הרשות בידו, ואף על פי שביום טוב חייב לאכול פת, כמו שנתבאר בסימן קפ"ח, מכל מקום יכול לאכול פת שנילושה במי פירות שהיא מצה עשירה, עכ"ל. לעניינינו [ואע"פ שאחר כך כתב שבמדינות אלו אין נוהגים במצה עשירה כלל, היינו מפני חשש חימוץ, אם מפני חשש תערובת מים במי הפירות, או מפני חשש לדיעה שגם מי פירות בלבד מחמיצין. ואם כך צריך לאכול ביום טוב או בשבת שבינתיים פת ממצה לא עשירה. מכל מקום אין זה מדין מצווה לאכול מצה אלא מדין מצוות עונג שבת ויום טוב שצריך לאכול בהם פת, ואין זה עניין למצוות אכילת מצה]. הרי מפירוט

או פת אורז ודוחן. ונמצא שאינו מצווה לאכול מצה, אלא שלא יאכל חמץ. הא למה זה דומה לאוכל בשר בקר וצאן או שאר בהמה טהורה שאינו מברך אקב"ו לאכול בשר פלוני. דהכי קאמר רחמנא לא תאכלו חזיר, אך אם תרצה לאכול בשר, אכול בשר כבש או שור. והכא נמי לא תאכל חמץ, אך אם תרצה לאכול פת דגן אכול אותו מצה. אבל אינו מצווה אותך על המצה. ונמצא שאין כאן מצווה כלל, ומשום הכי אין מברכין עליה. כך זכורני שכתב אבא מרי בשם החכם ר' שמואל בן שלמה, "עכ"ל.

הרי דבריו ברור מללו, שאין באכילת מצה כל שבעה שום מצווה כלל.

(3) כתב הטור באורח חיים סי' תע"ה וזה לשונו: ואין חיוב אכילת מצה אלא בליל הראשון, אבל מכאן ואילך אם ירצה לאכול דבר אחר הרשות בידו. רק שלא יאכל חמץ. ואפילו בליל ראשון יוצא בכזית. עכ"ל. וכן כתב השו"ע סי' תע"ה סעיף ז' וזה לשונו: אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד ואף בלילה הראשון יוצא בכזית.

ומשלא פירשו בהדיא שבשאר הימים אין חובה אבל יש מצווה משמע בפשטות שבשאר הימים אין מצווה כלל, כמו שכתב השדה חמד שהובא לעיל.

(4) כתב המגן אברהם באורח חיים סימן תרל"ט ס"ק מ"ה וזה לשונו: מה שאין מברכין על מצה כל שבעה היינו משום

ימים מצה לשם מצווה וכן צריך לאכול כל השבעה לחם עוני ולא מצה עשירה.

(2) כתב האבן עזרא בשמות יב, טו וזה לשונו: והנה הזכיר על הפסח שבעת ימים תאכל מצות, חיוב על דרך הפשט.

וכן כתב בשמות יב, כ וזה לשונו: ואין בכל מושבותיכם תאכלו מצות, רשות. כמו ששת ימים תיעשה מלאכה רק חיוב למען תזכור.

וכן כתב בשמות כ"ג פסוק ט"ו וזה לשונו: והנה כתוב שבעת ימים תאכל מצות כמו חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים והנה הוא חיוב, ואין כמוהו ששת ימים תעשה מעשיך כי אחריו כתוב שתשבות ביום השביעי ואין ככה שבעת ימים תאכל מצות, ועוד למה לא כתב שבעת ימים לא תאכל חמץ, עכ"ל.

הרי מפורש שדעתו שיש מצוה לאוכל מצה בכל שבעת הימים ואף על פי שהשתמש בלשון 'חיוב' מכל מקום יש לומר שכוונתו 'מצוה' שהרי לא יחלוק על הברייתא הנ"ל שרק בלילה הראשון היא חובה, מן הכתוב בערב תאכלו מצות.

(3) על הפסוק (שמות יב יח) בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב כתב רש"י בשם המכילתא וזה לשונו: עד יום האחד ועשרים למה נאמר והלא כבר נאמר שבעת ימים לפי שנאמר

דבריו גם כן משמע שאין מצווה באכילת מצה כל שבעה, ובפרט שבדרך כלל הוא סומך על המגן אברהם והוא הרי כתב מפורש שאין בזה מצוה וכו'.

ועדיין יש לבאר לפי הדיעות הנ"ל שאין באכילת מצה כל שבעה שום מצווה, למה כתבה התורה שבעת ימים תאכל מצות, כיון שאינה אלא רשות לאכול מצה, מה ההווה אמינא לחשוב שאין לנו רשות לאכול מצה כל שבעה.

ראיתי מובא בשם תוספות רי"ד על הירושלמי פאה פ"א ה"ג שכתב: שלולי שכתבה התורה שבעת ימים תאכל מצות היינו אומרים שכל יום שאוכל מצה לשם מצווה עובר על בל תוסיף ולכן כתבה התורה שהוא רשות ואינו עובר על בל תוסיף, אבל אין הכי נמי שאין בזה מצווה כלל.

ד.

להלן כמה דיעות שיש בזה מצווה אלא שאינה חובה

(1) על הפסוק (דברים טז, ג) לא תאכלו עליו חמץ שבעת ימים תאכלו עליו מצות לחם עוני, תרגם יונתן בן עוזיאל וזה לשונו: לא תיכלון על פסחא חמיע, שובעה יומין תיכלון לשמיה פטיר לחם עניא".

ממה שכתב "תיכלון לשמיה פטיר לחם עניא" משמע שצריך לאכול בכל השבעה



חובה אלא בלילה הראשון היינו מפרשים שהכוונה רק לימים ממש אבל אם אכל רק בלילות לא קיים הפסוק וזה דוחק).

עכ"פ נראה ברור שהחזקוני סובר שיש עניין לאכול מצה כל שבעה, אלא שאינה חובה שיקבל עליה שכר ועונש כמו בלילה הראשון.

וכן כתב החתם סופר בשו"ת יורה דיעה סימן קצ"א לבאר תוספות מסויים וזה לשונו: "ולזה יש לומר דסבירא להתוספות כשיטת החזקוני על התורה (שמות יב, יח) דמצווה איכא באכילת מצה כל שבעה אף על גב דהיא רשות, ואי בעי לא אכיל כלל ומשום הכי אין מברכין כל שבעה על מצה עכ"ל.

(4) כתב בעל המאור בסוף מסכת פסחים וזה לשונו: ויש שואלין באכילת מצה כל שבעה מה הטעם שאין אנו מברכים עליה כל שבעה כמו שמברכין על הסוכה כל שבעה דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה ומכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה.

ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות מה שאין כן בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג', ימים והוא חייב לישון בסוכה ולטייל בה ... זהו טעם שמברכין על הסוכה כל שבעה ימים ואין מברכין על מצה כל שבעה ימים וטעם נכון".

ימים לילות מיניין תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים.

והקשה עליו החזקוני (הובא בחומש עוז והדר) וזה לשונו: היאך מצינו למימר לילות מיניין הרי כתיב לעיל מיום הראשון עד יום השביעי ואפילו לילות משמע (פירוש: הרי בפסוק טו נאמר שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שארו מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי וסובר החזקוני שהפסקה האחרונה מתייחסת גם לתחילת הפסוק ואם כן גם הלילות במשמע שיש לאכול מצה).

ותירץ החזקוני וזה לשונו: על ידי דוחק יש לומר יש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתן ועונש כשאינן עושין אותן כגון מצה בלילה הראשון, ויש לך דברים שאין מקבלין שכר בעשייתן ועונש כשאינן עושין אותן כגון מצה מליל ראשון ואילך, ומכל מקום במצות, מצות תאכלו שבעת ימים כתיב, והכי קאמר פירוש רש"י שנאמר שבעת ימים, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הלילות קיים הוא הפסוק הזה של שבעת ימים מצות תאכלו, לילות מיניין כלומר אם אכל כל שבעת ימים מצה מיניין שקיים את הפסוק, תלמוד לומר עד יום העשרים ואחד, עכ"ל לעניינינו (פירוש: כי מהפסוק מיום הראשון עד יום השביעי אפילו אם מוסב גם על שבעת ימים תאכל מצות כיון שאכילת מצה כל שבעה אינה

אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת, ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה, עכ"ל לעניינינו. ויש שהביאו סימוכין לדעתו מהגמרא פסחים קז, שנאמר שם: רבא הוי שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא, כי היכי דנגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא. ומשמע שיש מצווה לאכול הרבה מצה בלילה הראשון מלבד כזית החובה. אבל לענ"ד יש לדחות ראיה זו כיון שיש על כל פנים מצווה מדרבנן לאכול כמה זיתים מלבד החובה לבציעה לכורך ולאפיקומן ויש מצריכים חמשה כזיתים ולכן שתי הרבה יין כדי שיאכל את כל הכזיתים בתאבון, אבל שאר אכילת מצה אינה מצווה אפילו בלילה הראשון לפי הדיעות הנ"ל מלבד דעת המהר"ל.

ו.

הסתירה לכאורה ברעת הרמב"ם:

כתב הרמב"ם במורה מבוכים ח"ג פרק מג וזה לשונו: אבל אכילת המצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים אותו ולא היה עניינו ניכר כי פעמים רבות אוכל האדם מין אחד מן המאכלים יומים או שלשה, אבל יראה עניינו ויתפרסם סיפורו בהתמדת אכילתו מחזור שלם (שבעה ימים)."

הרי לנו לכאורה סתירה למה שכתב בהלכות חמץ ומצה וכפי שפרשו אותו

הרי לנו מדבריו מפורש שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה אלא כיון שאינה הכרחית לכן אין מברכין עליה.

(5) כתב במעשה רב מהגר"א אות קפה וזה לשונו: שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצווה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה אף על פי כן מצווה מדאורייתא היא, וכן פירשו (לגבי תפילין) יום טוב אינו צריך אות, פסח – מצה, סוכות – בסוכה, ועוד כמה ראיות. והיה (הגר"א) מחבב מאד מצוות אכילת מצה כל שבעה וביום טוב האחרון היה אוכל סעודה שלישית אף שלא היה אוכל שלוש סעודות בשאר ימים טובים מפני חביבות מצוות אכילת מצה שזמנו הולך לו".

ה.

להלן דיעה שאין מצווה בכל שבעה, אבל בלילה הראשון כל מה שאוכל יש מצוה:

כתב הב"ח בסימן תעב ד"ה השמש, וזה לשונו: וכתב המהר"ל מפראג דמדקאמר בגמרא השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, דמשמע דיעבד יצא, יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה ואי אפשר להסב יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה דלגבי השמש הוי דיעבד, אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה דכל אכילה של המצה אפילו

כאילו אכל כל שבעה". וצריך לבאר מדוע ייחשב כאילו אכל מצה כל שבעה אף על פי שלא אכל אלא בלילה הראשון.

(2) כתב הט"ז או"ח סימן תרס"ח ס"א וזה לשונו: חג המצות כל שבעת הימים והלא אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון ובשאר הימים אין חיוב אלא מניעת חמץ, ולמה יקראו כל הימים חג המצות, והיה לקרותם חג אסור חמץ, אלא דהכל נגרר אחר לילה ראשונה ובשבילה באו כל הימים, עכ"ל.

וצריך ביאור מה השייכות שיש לשאר הימים על לילה הראשון שיהיה נקרא חג המצות בשבילו?

(3) כתב בזוהר פרשת תצווה (עמ' 366) וזה לשונו:

השתא אית לן לאסתכלא, בפסח נפקו ישראל מנהמא דאתקרי חמץ כתיב (שמות יג) ולא יראה לך חמץ וכתיב (שם יב) כי כל אוכל מחמצת מאי טעמא בגין יקרא דההוא נהמא דאתקרי מצה, השתא דזכו ישראל לנהמא עלאה יתיר לא יאות הוה לאתבטלא חמץ ולא אתחזיא כלל, ואמאי קרבנא דא חמץ הוה דכתיב סלת תהינה חמץ תאפינה (בשבועות).

ותו דהשתא ביומא דא אתבטל יצר הרע ואורייתא דאתקרי חירו אשתכחת, אלא למלכא דהוה ליה בר יחידאי וחלש, יומא חד הוה תאיב למיכל, אמרו ייכול בריה דמלכא אסוותא דא ועד דייכול ליה

רבינו מנוח והשדי חמד ועוד כמובא לעיל.

ז.

הסתירה לכאורה בדיעת אדמו"ר הזקן:

כתוב בביאורי הזהר לאדמו"ר הזקן (הובאו בספר שו"ת הרב של הרב שלמה הלוי סגל בסי' כט) וזה לשונו: "מה שכתוב בגמרא פסחים ק"כ ע"א מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות יש בו קצת מצוה וכו', כמו בתפלת ערבית דכתבו התוספות (ברכות כו ד"ה טעה) והוא מוכרח בגמרא דגם למאן דאמר רשות אין לבטלו בכדי ואם טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים וכו', וכך יש לומר בענין רשות דאכילת מצה כל שבעה וכו' טוב יותר לאכלה ולא לאכול פירות ושאר דברים שאינן מצווה. הרי לנו לכאורה סתירה למה ששמע מפשטות דבריו בשלחן ערוך כמובא לעיל.

ח.

כדי ליישב את הסתירות הנ"ל נקדים מה שכתב בעל הפרדס יוסף על דברי הזהר, אור החיים והמ"ז בנדון, בלהלן:

(1) כתב אור החיים (שמות יב טו) וזה לשונו: וטעם אומרו שבעת ימים מצות תאכלו אינו אלא רשות, ואולי שדיבר בסדר הזה לומר כי מעלה עליו הכתוב

אכילת מצה, כי בכל יום כל מה שיתמרק החמץ מתפשט בו המצה ובשביעי נשאר רק החיות של כזית מצה ראשונה, ולכן נקרא כל שבעה ימים חג המצות כי איסור חמץ רק לקיים מצוות המצה ואתי שפיר אור החיים והט"ז דשבעה ימים נגררים אחר לילה ראשונה. עכ"ל

מ.

יישוב הסתירה ברמב"ם:

על פי הדברים הנ"ל אפשר לישב את הסתירה הנ"ל בדעת הרמב"ם הנ"ל, והיינו שהוא באמת סובר שאין מצווה באכילת מצה כל שבעה בפועל אלא רשות, אבל מכיון שאכילת המצה בלילה הראשון אינה גומרת פעולתה אלא לאחר שבעה ימים רצופים ללא חמץ לכן כשהוא נזהר מחמץ כל שבעה הרי זה כאילו אוכל מצה כל שבעה בכח וכל שכן אם גם אוכל בפועל, ולכן כתב במורה נבוכים טעם למצה כל שבעה וכו'.

י.

יישוב הסתירה באדמו"ר הזקן

וכן על פי הדברים הנ"ל אפשר ליישב את הסתירה הנ"ל בדעת אדמו"ר הזקן והיינו שגם אם הוא סובר באמת שאין מצווה באכילת מצה כל שבעה, אבל כיון שאכילת המצה בלילה הראשון צריכה להימשך פעולתה עד יום השביעי ומובן

לא ישתכח מיכלא ומזונא אחרא בביתא, עבדו הכי, כיון דאכל ההוא אסותא אמר מכאן ולהלאה ייכול כל מה דאיהו תאיב ולא יכיל לנזקא ליה, כך כד נפקו ישראל ממצרים לא הוי ידעי עקרא ורזא דמהימנותא אמר קודשא בריך הוא יטעמון ישראל אסותא ועד דייכלון אסותא דא לא אתחזי להון מיכלא אחרא, כיון דאכלו מצה דאיהי אסותא למיעל ולמנדע ברזא דמהימנותא, אמר קודשא בריך הוא מכאן ולהלאה אתחזי לון חמץ וייכלון ליה דהא לא יכיל לנזקא לון".

וצריך ביאור הרי התרופה שהיא המצה נאכלת בלילה הראשון ולמה נאסר חמץ כל השבעה?

(4) כתב הפרדס יוסף בפרשת בא עמ' עט לבאר הנ"ל וזה לשונו:

אך יש לבאר על פי הרמב"ם פרק ה הלכה כ' משבועות בנשבע שלא יאכל שבעה ימים הוי שבועת שוא שאי אפשר שיהיה שבעה ימים בלי אכילה. ומעתה יש לומר כמו שמשוהו חמץ אוסר מדרבנן, כך מדאורייתא כזית מצה הראשונה שהיא רפואה צריכה להיות בלי שום תערובת חמץ ולא תגמור פעולתה שיהיה רפואה עד שיתמרק כל החמץ, ולכן נאסר החמץ כל שבעה כדי שביום השביעי יתמרק כל החמץ, וכשיבא יום השביעי לא ישאר שום חיות ותערובת חמץ, רק כזית מצה ראשונה לבדו יהיה בו ולפי זה כל השבעה ימים שאינו אוכל חמץ גורם שיתקיים בו



אם נאמר שאין כוונתו שהיא מצווה ממש כמו ציצית אלא שיותר טוב לאכול מצה כל שבעה כדעת אדה"ז בביאורי הזהר אתי שפיר שאין על זה שכר מצווה ממש, ודוק נמי שכתב הלשון: "אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הוא הפסוק הזה של שבעת ימים מצות תאכלו" ולא כתב סתם שקיים מצווה.

ולפי הנ"ל יש לנו עוד טעם מלבד טעמו של התוספות רי"ד למה כתבה התורה כמה פעמים אכילת מצה כל שבעה לדעות שאינה מצווה כלל, והוא מפני שאף על פי שאינו חובה ואינה מצווה אבל כיון שפעולתה נמשכת כל השבעה ויש עדיפות לחזק את פעולתה במשך ימי השבעה לכן כתוב שבעת ימים מצות תאכלו וכו'.

שאם אוכל מצה כל שבעה הוא מחזק את פעולתה ולכן כתב בבאורי הזהר שטוב יותר לאכלה גם בימי השבעה ויש בזה קצת מצווה אבל לא מצווה ממש.

י"א.

פירוש חדש ברעת החזקוני

והשתא דאתינא להכי נראה לומר שגם החזקוני סובר שאין אכילת מצה כל שבעה מצווה ממש כמו ציצית וכדומה שהרי כתב עליה שהיא מן הדברים שאין מקבלים שכר בעשייתן ועונש כשאין עושין אותם וראיתי מקשים עליו למה אין מקבל שכר בעשייתן והלא כשאדם מקיים מצות ציצית הוא בוודאי מקבל שכר על זה אף על פי שאינה חובה אבל

בגדרי מצות 'והגדת' ומדוע לא נקבע לה ברכה בפני עצמה

הרב יונג בוטה

מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנן להודיע חוקי האלהים ותורתיו וקבלו וקיימו שכר המצוות עליהם ועל בניהם בזה ובכא. ע"כ. [והוא הדין גבי שבת, כדתנן (שבת קטו). כל כתיבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהם בין שאין קורין בהם וכו'. ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה בין שאין קורין) כגון כתובים ורבינו הלוי אמר דאפילו יחידיים אין קורין בהם כדקתני טעמא משום ביטול בית המדרש דמשכי לבא ובשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים שעוסקין במלאכה כל ימות החול ובתוך הדרשה היו מורין להם הלכות איסור והיתר וטוב להן לשמוע מלקרות בכתובים. ע"כ. ופסק מרן (סי' רצ ס"ב): אחר סעודת שחרית קובעים מדרש לקרות בנביאים ולדרוש בדברי אגדה, ואסור לקבוע סעודה באותה שעה. ע"כ. וכתב הפמ"ג (שם באשל אברהם): הדרשה להורות דינים או מוסר לא פלפול. יעו"ש. אמנם בפסחים (ו סוע"א) איתא: כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות. מאי טעמא דתנא קמא שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני. ע"כ. וכתב הב"י (סימן תכט) דנראה מדברי הר"ן שמ"ש 'שואלין' אין רצונו לומר שחייב לשאול ולדרוש אלא רוצה לומר שהשואל אז הוה שואל כענין (עיי' יו"ד סימן רמו סי"ד) אלא דבפסח עצמו חייב לדרוש וכו'. יעו"ש. אמנם מפירושו רש"י נראה שצריך שלשים יום לפני הרגל ללמוד ההלכות, כדכתב רש"י (סנהדרין ז: ד"ה בשבתא דריגלא): שבת ששואלין בו בהלכות הרגל והיינו שלשים יום קודם הרגל וכו'. עכ"ד הב"י

א. כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"א): מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים לביל חמישה עשר בניסן, שנאמר (שמות יג, ג): "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", כמו שנאמר (שם כ, ח): "זכור את יום השבת". ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר (שם יג, ח): "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואע"פ שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. ע"כ. וכן הוא בספר המצוות (עשה קנז). יעו"ש. וכ"כ הטור (סוף סימן תפא) בשם רבינו יונה: לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח¹ וביציאת מצרים

(1) כדאיתא בשלהי מגילה (לב סוע"א): ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענייניו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה וידבר): למה הוצרך לכתוב כאן 'וידבר משה' וכי כל המצוות כולן לא אמרן משה לישראל מהו 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל'. מלמד שהיה



מיד (יהושע ח, ט): "וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק" אמר רבי יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה, ע"כ. נקט בעומקה של הלכה להורות כנ"ל. וכן מהא דתנן בברכות (כח:), ת"ר, בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. ע"כ. ובגמ' (שבת קלח:), ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל, שנאמר (עמוס ח, יא): "הנה ימים באים נאם ה' אלהים והשלחתי רעב בארץ לא רעב לחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'". וכתוב (עמוס ח, יב): "ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא 'מצאו'". דבר ה' זו הלכה וכו'. ע"כ. ובגמ' (שבת סג.) א"ר ירמיה א"ר אלעזר שני תלמידי חכמים המחדידין זה לזה בהלכה הקב"ה מצליח להם. שנאמר (תהילים מה, ה): "והדרך צלח". ע"כ. ועוד איתא התם (שבת פח.) עה"פ "משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה" אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה וכו'. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה דין) דדין היינו תורה. ע"ש. וכן נראה מדברי רש"י (ברכות ג:) גבי הא דאיתא התם: "לא אמן אלא בדברי תורה", רש"י שינה מלשון הגמ' וכתב "אלא לדבר הלכה". ובגמ' (ב"ב קמה:) אמר רבי זירא אמר רב מאי דכתיב (משלי טו, טו): "כל ימי עני רעים" זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה רבא איפכא. ע"כ. ופירש רשב"ם (ד"ה רבא אמר): כל ימי עני רעים זה בעל משנה שאינו יכול להורות הלכה מתוך משנתו וגם כי כשחולקתו זו על זו אינו יכול לתרץ וטוב לב זה בעל הגמרא שיודע משניות על עיקרם ובקי בטעמיהם ויש בידו כח להורות הלכה למעשה. עכ"ד. ובחגיגה (י.) "וליוצא ולבא אין שלום" (זכריה ח, י), אמר רב: כיון שיוצא אדם מדבר הלכה לדבר מקרא שוב אין לו שלום. ושמואל אמר זה הפורש מתלמוד למשנה. ור' יוחנן אמר אפילו מש"ס לש"ס. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה שיוצא אדם): שאין הוראה מדבר מקרא שהמשנה מפרשה סתימת התורה. ע"כ. ובעירובין (נד.) ר' זירא אמר מהכא (משלי טו, כג): "שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה

יעו"ש באורך. ופסק מרן (סימן תכט ס"א): שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום. ע"כ. ובביאור הלכה (שם ד"ה שואלין) דייק מלשון מרן דס"ל כהר"ן והוסיף דדבריו הן דברי הרשב"א בסוף פרק ד' דמגילה, אבל כמה ראשונים פליגי עליהו וכו' ואם כן נמצא דעת הר"ן והרשב"א יחידאין הם נגד כל הראשונים הנ"ל וכו' יעו"ש באורך. ובשו"ת יביע אומר (ח"ב אור"ח סימן כב ס"ק ו) האריך בדבר וכתב דדעת הרבה פוסקים כמ"ש הרשב"א והר"ן ואינם יחידים כלל. וכן העלה להלכה (שם ס"ק יב) כדעת מרן הבי"ו והשו"ע שאין חיוב גמור ללמוד הלכות פסח מפורים ואילך, ומותר לכל תלמיד חכם להמשיך בלימודו במקום שלבו חפץ. ומכל מקום המורים הוראות לרבים או הנותנים שיעורים ומרביצי תורה לקהל ה' צריכים ללמוד בעצמם בהלכות אלו ולהיות בקיאים בהם להשיב לשואלם דבר ה' זו הלכה וכו'. וכמ"ש האחרונים ז"ל שזהו העיקר מה שצריכים לדרוש לעם ה' וכו'. עכ"ד יעו"ש. אכן מו"ר בשו"ע המקוצר (סימן פ ס"א) כתב: ומלבד זה צריך להקדים לשאול ולדרוש בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום מפני שהלכותיו מרובות וצריכים כולם לדעת איך יתנהגו בדברים שאין להם תקנה בתוך הפסח כגון בעיור החמץ והגעלת הכלים. לפיכך מנהיגו ללמוד בציבור מאז, הלכות פסח. עכ"ד. וכבר אמרו (ברכות ח.) אמר רב חסדא מאי דכתיב (תהילים פז, ב): "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. ע"כ. וכן נראה מכמה דוכתי בש"ס, דעיקר העמל בתורה הוא בלימוד ההלכות, כדאיתא בגמ' (תענית י.): "אל תרגזו בדרך" (בראשית מה, כד), אמר רבי אלעזר אמר להם יוסף לא אחיו אל תתעסקו בדבר הלכה שמה תרגזו עליכם הדרך. ע"כ. מדקאמר "אל תתעסקו בדבר הלכה" מכלל דפשיטא ליה דזה היה עיסוקם בתורה בענייני הלכה. וע"ע בספר אהל משה (פרשת ויגש אות ב). וכן מהא דאיתא במגילה (ג עמ' א - ב): והכתיב (יהושע ה, יג): "ידיה בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו". אמר לו אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה. אמר לו על איזה מהן באת. אמר לו, עתה באתי.

ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה

טוב" אימתי שמחה לאיש בזמן שמענה בפיו. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה אמתי): שיודע לדרוש הלכות חג בחג דבר אחר אימתי שמחה לאיש אימתי אדם שמח בתלמודו בזמן שיש לו מענה כששואלין ממנו דבר הלכה. ע"כ. ובע"ז (ד.) משתבח להו' ר' אבהו למיני ברב ספרא אדם גדול הוא שבקו ליה מיכסא דתליסר שנין יומא חד אשכחיהו אמרו ליה כתיב (עמוס ג, ב): "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם". מאן דאית ליה סיסיא (וכתב במסורת הש"ס דבשאלתו פ' תשא איתא "סוסיא") ברחמיה מסיק ליה אישתיק ולא אמר להו ולא מידי רמו ליה סודרא בצואריה וקא מצערו ליה אתא רבי אבהו אשכחניהו אמר להו אמאי מצעריתו ליה אמרו ליה ולא אמרת לן דאדם גדול הוא נולא ידע למימר לן פיורשא דהאי פסוקא אמר להו אימר דאמרי לכו בתנאי בקראי מי אמרי לכו. ע"כ. וכתב בספר עיני יצחק רפפורט (ע"ז ד. ד"ה משתבח) וז"ל: מכאן ראייה ברורה שלא רצו חז"ל לעסוק בתנ"ך כל כך שיהיו בקיאים בפשטי דקרא מפני שעשו עיקר עסקם בתורה בדברים הנוגעים להלכה תחילה. עכ"ל. ובשבת (קיד.) ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה. ע"כ. וכמ"ש הרמ"א (יו"ד סימן רמב ס"ל): ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והישר. ע"כ. והוא מדברי מהרי"ק (שורש קע). יעו"ש. וע"ע בלקט יושר (מבוא ליו"ד), ובמאירי (יומא כו.), ובשו"ע (יו"ד סימן שמ ס"ז), ובש"ך (סימן רמו ס"ק ה), ובפמ"ג (או"ח סוף סימן קלו בא"א), ובמשנ"ב (סימן קנה ס"ק ג), ובבית הלוי (פרשת יתרו ע"פ עלית למרום וכו'), ובספר ברית כהונה (או"ח ח"א מערכת ל אות טו), ובשו"ת אדני נחושת (בהקדמה לחלק א), ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סימן לה אות ב), ובשו"ת משנה הלכות (תניינא ח"א סימן קי, ובח"ג בפתיחה כבוד תורה ס"ק ב), ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תקמג). ואכמ"ל.

לאבותינו עד שתחטפנו שינה וכו'. יעו"ש. וכן פסק מרן (סימן תפא ס"ב): חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה. ע"כ. אך רביים² נתקשו מה כוונת רבינו הרמב"ם במה שהזכיר כאן שבת.

אך לפני שנבוא לבאר דברי הרמב"ם יש להקדים, דיסוד מצות 'והגדת לבנך', כדי להגיע למצות האמונה וידיעת ה', וכמו דכתיב (שמות י, א-ב): "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותתי אשר שמתי במ וידעתם כי אני ה'". וכתב בספר 'חקל תפוחין' (פ' תרומה): וזהו סיום הפסוק 'וידעתם כי אני ה' וידעתם' הוא לשון 'דעת' שהוא בחינת הדביקות וכו'. יעו"ש. וכמ"ש בדרשות חת"ס (ח"ב פסח תקס"א רסה. ד"ה מצוה) כי ענין הסיפור איננו לפלפל בהלכה וכו' אך לספר בניסי ה' ונפלאותיו. יעו"ש. כי בפלפולא דאורייתא לא תמיד אפשר להרגיש את

(2) עיין באור שמח (שם), ובספר אש תמיד (פסחים קטז. עמ' קצז) בשם הגר"ח מבריסק, ובספר בית ציון (סימן ד), ובספר נתן פריו (פסחים קנט. ד"ה ונראה), ובשו"ת ציץ אליעזר (חכ"ב סימן כז אות ג), ובספר תולדות יצחק (ח"ב סימן לא).

נכ"ח. ובזה פירש מהר"ם ז"ל כוונת הכתוב "צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו". היינו שהצדיק תמיד נזהר לצייר שם הוי"ה בכל דרכיו במהלכו. והחסיד מצייר שם הוי"ה גם בכל מעשיו הגשמיים כמ"ש "בכל דרכיך דעהו" וכו'. עכ"ד. וע"ע בשו"ע (סימן רלא), ובט"ז (אה"ע ריש סימן כה)].

ובגמ' (מכות כד.) בא חבוקק והעמידן על אחת שנאמר "וצדיק באמונתו יחיה". ע"כ. וזו תכלית הבאת י' המכות, כמ"ש האור החיים הקדוש (שמות י, ב): אכן כוונת הכתוב היא כי בא ה' להודיע כי אין תכלית הכוונה בהבאת האותות בקרבן לעשות נקמה בפרעה אלא לחזק האותות שהם עיקר האמונה בלב ישראל וכו'. יעו"ש. וע"ע בכלי יקר (שמות יג, יז), ובכתב סופר עה"ת (פ' מצורע), ובשו"ת חתן סופר (סימן עט ד"ה עוד עמ' קמד), ובספר שערי רחמים (עמ' רכב אות יח ד"ה א"נ). וזו תכלית יציאת מצרים כדי להגיע למתן תורה, כמ"ש "בהוציאך את העם ממצרים" וגו'. ובמתן תורה, נאמר 'אנכי' ולא יהיה לך'. וביאר המהרש"א (מכות שם) שהיא האמונה 'אנכי' מעשיין ולא יהיה לך' מלאוין. וכן רמז דוד "כל מצוותיך אמונה" ר"ל שכל המצוות נכללים במצוה הראשונה שהיא האמונה. יעו"ש. וע"ע בגמ' (שבת קה:). וכמ"ש הרמב"ן (שמות כ, א): אמר 'אנכי ה' - יורה ויצוה אותם שידעו ושיאמינו

הדביקות בשלמות כראוי.³ [למרות שאף אם אינו מרגיש, אותו הרגע שהוא עוסק בתורה הוא דבוק בה', וכדתנן (אבות ג, ו) דאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה כנגדו שנאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". יעו"ש. וע"ע בנפש החיים (שער ד' פי"ט). וכבר כתב הרמ"א (ריש סי' א'): 'שויתיה' לנגדי תמיד' הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים וכו'. יעו"ש. וביאר הגר"א דזוהי כל מעלות הצדיקים. יעו"ש. וכדאיתא בברכות (סג.) איזו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה "בכל דרכיך דעהו". ע"כ. וע"ע בברכות (נה סוע"א), ובשבת (לא סוע"א), וביומא (עב:).

וכמ"ש מו"ז הרה"ג ר' משה מימון זצוק"ל אב"ד דומ"ץ בגאבס, בספה"ק המילואים למשה (פ' בשלח ד"ה ויאמר) ע"פ מ"ש הרב עוד יוסף חי בשם האר"י ז"ל ע"פ (משלי ד, כה): "עיניך לנכח יביטו". שצריך האדם לצייר במהלכו ג' שמות הוי"ה שהם א' מימין וא' משמאל וא' מלפניו ושלשה היות אלו מספרם

(3) כמ"ש בנפש החיים (שער ד' פ"ב) שהרי כמה הלכות מרובות יש בש"ס שבעת אשר האדם עוסק בהם הוא צריך לעיין ולהעמיק מחשבתו ושכלו בענייני הגשמיות שבהם כגון קנין ופתחי נדה שהן הן גופי הלכות וכללי דיני 'מגו' של רמאות שהיה הרמאי יכל לטעון, וכמעט בלתי אפשר שיהא אצלו גם הדבקות בשלמות כראוי. עכ"ד.

שחסידיה הראשונים היו שוהיין שעה אחת שלימה בכל תפילת י"ח משלש תפילות שבכל יום וכו'. ולא היו חוששין לביטול תורה אף שתלמוד תורה כנגד כולם. מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות. ומצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות תלמוד תורה וקודמת אליה כמ"ש "ראשית חכמה יראת ה'". עכ"ל. וע"ע בספר הבתים (מהדורת הרב משה הרש"ר מצות עשה ד'), ובב"ח (ריש סימן מז). ועוד כתב בשו"ע אדמוה"ז (שם ה"ו): אך מכל מקום גם חסידים הראשונים לא היו רשאים להשהות כל כך בתפילה אלא מפני שלמדו כבר תחילה כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה וקיימו ידיעת התורה שמתוך שחסידיה הם הייתה תורתם משתמרת ומתקיימת בידם ולא משתכחת מהם. רק שמצות תלמוד תורה היא והגית בו יומם ולילה וכנגד מצוה זו שקולה מצות הדביקות האמתית ביראה ואהבה אמתית ליפטר ממצוה זו כדין כל העוסק במצוה פטור מהמצוה אבל לא כנגד מצות ידיעת התורה וליפטר ממנה ח"ו וכו'. עכ"ל.

וע"פ זה נראה לבאר הא דהקשו על הרמב"ם הנ"ל, מאי טעמא דהזכיר הכא שבת. ומה הקשר בין "זכור את היום הזה", ל"זכור את יום השבת". ועל פי דרכנו יתיישב בס"ד, דכמו גבי שבת,

בה', כי יש ה' והוא אלהים, כלומר הווה וקדמון מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלהים להם, שחייבים לעבוד אותו. עכ"ד.

ובבן יהוידע ביאר דב' פעמים 'אמונה' גמטריא 'צדיק' כי אין נקרא צדיק עד שיהיה לו אמונה כפולה מבית ומחוץ, ולכן אמר "וצדיק באמונתו יחיה" ב' אמונתו יחיה, גם שני אמונות בענייני הנפשיות ובענייני הגופניות. יעו"ש. וכדרך שאמרו (ברכות לג:) שהכל בידי שמים. יעו"ש. וכדאיתא בביצה (טז.) כל מזונותיו של אדם קצובין לו. יעו"ש. היינו בענייני הגופניות. וברש"י (מגילה כה. ד"ה חוץ) מבואר שגם היראת שמים בידו יתברך, שכתב ז"ל: שהיכולת בידו להכין לבבנו אליו דכתיב "הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי ישראל" (ירמיהו יח) ואומר "והסירותי את לב האבן מבשרכם" (יחזקאל לו). עכ"ל. וע"י האמונה שהכל בידי שמים בא האדם לתפילה, וע"י התפילה לדביקות בה', וכדאיתא בשו"ע (סימן צח ס"א). יעו"ש.

ובזה מתורץ מאי דקשיא מהא דאיתא בברכות (לב:) דחסידיה הראשונים היו שוהיין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהיין שעה אחת. יעו"ש. והיאך לא חששו לביטול תורה, הלא מסקינן (סנהדרין צט:) דאדם נברא לעמל תורה. יעו"ש. אלא ביאר בשו"ע אדמוה"ז (פ"ד מהל' ת"ת ה"ה): ואפי' בתפילת י"ח אמרו



יציאת מצרים שבה. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ג): אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קורין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה וכו'. ע"כ. וכמ"ש הביאור הלכה (סימן א ס"א) בשם החינוך דמצות זכירת יציאת מצרים אחת משש מצוות תמידיות. יעו"ש. וטעמא דנתייחד זכירת יציאת מצרים יותר משאר הגלויות עיין שו"ע האר"י ז"ל (סימן סו).

וראיתי בפמ"ג (בפתיחה להל' ק"ש) דהקשה כן על דברי הרמב"ם דחייב לספר ביציאת מצרים באותו הלילה וגם על הקרא קשה 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר' והא בכל יום מחוייב בלילה גם כן, וכי תימא 'והגדת' באורך ובהוצעה, זה לא ניתן להאמר כלל דודאי נוסח הגדה הכל דברי חז"ל ומן התורה כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא וכו'. ותיירץ (בתירוץ השני) דסובר הרמב"ם ז"ל כי למען תזכור יום צאתך כל ימי חיך, זכירה בלב סגי ודי בכך, ובליל פסח צריך שיגיד בפה כדכתיב 'והגדת לבנך', וסתם הגדה נמי בפה וכו'. עכ"ד יעו"ש. אמנם בשו"ת שאגת אריה (סימן יג) האריך בדבר, והעלה דאין אדם יוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור. יעו"ש. ובספח שבח פסח (ד: ס"ק ב) כתב בשם הרא"ם בתשובה (ח"א סימן מא) שהשומע מאחר סיפור יציאת מצרים יוצא כאילו

דאיתא בגמ' (שבת קיח סוע"א) כל המשמר שבת כהלכתו אפי' עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו. ע"כ. וביאר הב"י (סימן רמב) ע"פ הא דאיתא בירושלמי (סוף פ"ג דנדריים) מפני ששבת שקולה כנגד כל המצוות. שהיא מורה השגחה וחדוש העולם ותורה מן השמים. וכיון שהוא שומר שבת ודאי הע"ז שעובד אין מפני שמאמין בה ולכן יש לו תוחלת מחילה על ידי תשובה. מה שאין כן בעובד ע"ז לפי שעולה בדעתו שיש בה ממש שהוא רחוק לשוב בתשובה. עכ"ד. וכ"כ הרמב"ן (שמות כ, ח) וז"ל: ולכך אמרו חז"ל (חולין ה.) שהשבת שקולה כנגד כל מצוות שבתורה, כמו שאמרו בע"ז, מפני שבה נעיד על כל עיקרי האמונה בחדוש ובהשגחה ובאמונה וכו'. עכ"ל. וע"ע בב"ח (סימן רמב) ובערוך השולחן (שם ס"ג), ובמשנ"ב (סימן רסח ס"ק יט). עי' גם בפרישה (סי' ת"ל סק"א) וזה גם יסוד מצות 'והגדת' דעל ידי כך מתחזקת אמונתנו בה' יתברך, וכנ"ל.

ב. אך צ"ע מאי שנא ליל חמשה עשר משאר זמנים, הא לעולם יש מצוה לזכור את יציאת מצרים, כדתנן בברכות (יב:) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות. ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה מתני' מזכירין) פרשת ציצית בק"ש ואע"פ שאין לילה זמן ציצית דכתיב 'וראייתם אותו וזכרתם' אומרים אותה בלילה מפני

אמרו בעצמו שהשומע כעונה יעו"ש. והביא דבריו הכנסת הגדולה (סימן תעא בהגהות הטור שיטת י"ב) לענין סיפור יציאת מצרים בליל פסח. יעו"ש. ובספר שבח פסח על דבריו: לדידי מספקא לי טובא דדילמא הרא"ם מיירי דוקא בסיפור יציאת מצרים של שאר ימות השנה אבל לא לענין ליל פסח שהחיוב הוא להגיד לאחרים כמו שנאמר "והגדת לבנך" וכו'. עכ"ד יעו"ש. וע"ע בשו"ת הסבא קדישא (ח"ג או"ח סימן ו), ובשו"ת חזו"ע (סימן יט ד"ה ואעיקרא), ובספר אבני ציון בשם הגרש"ז אורבך (עמ' נח), ובשו"ת אדני פז (ח"ד סימן סו).

ג. וכתב האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה עמ' רכ): והקשה הריא"ף למה אין מברכים קריאתה כמו שמברכים על קריאת מגילה והלא מצות עשה היא שנאמר "והגדת לבנך ביום ההוא" וכו'. ותירץ כי במה שאומר בתחילה בקידוש "זכר ליציאת מצרים" יצא. והרשב"א כתב טעם אחר שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא אלא כל המרבה הרי זה משובח. עכ"ד.⁴ וע"ע בתשובת

דאינו מסוים במה יתענג לכך אין לברך וכו'. יעו"ש. וראיתי בספר אוצרות יהושע (סימן כה ס"ק ג) שכתב על דבריו שצ"ע שכתוב בגמ' ובפוסקים במה מענגו יעו"ש. ונראה כוונתו להא דאמרו (שבת ק"ח): במה מענגו רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אמר בתבשיל של תרדין ודגים גדולים וראשי שומין. ע"כ. ופירש רש"י: חשובין היו להן. יעו"ש וכמ"ש המשנ"ב (סימן רמב ס"ק א) בשם הלבוש דכל מקום יענגוהו לפי מאכלים החשובים להם עונג, והא דפסק מרן (סימן רנ ס"ב) ירבה בבשר ויין ומגדנות, הואיל ומן הסתם רוב בני אדם מתענגים בכך. יעו"ש. ועוד איתא התם: דאפי' דבר מועט שעשאו לכבוד שבת הרי זה עונג שבת. יעו"ש. וע"ע במחזיק ברכה (סימן רמב ס"ק ג). ובביאור דברי התורת שבת נראה לומר, דאכן מבואר במה מענגו אך אינו דבר מסוים, ולכן אין לברך עליו כמו שאין מברכין על דבר שאין לו קצבה כעין שתירץ הרשב"א, ועוד תירץ בתורת שבת הנ"ל דכל תענוגי שבת מצוה חזא היא ואם כן כשתברך להדליק נר של שבת יוצאין בו על כל תענוגי שבת וכו'. יעו"ש. ובשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן סא אות ט) ביאר טעמא דאין מברכים על מצות עונג שבת ואכילת שלש סעודות, שכל זה הוא בכלל לכבוד את השבת ואם כן הוא נכלל במה שמברכין 'מקדש השבת'. יעו"ש. והיינו כדברי הרי"ף וסיעתו גבי סיפור יציאת מצרים. ובשו"ת פרי השדה (ח"ב סימן ס אות ה ד"ה והנה) ביאר הטעם משום שאפשר שאין כוונתו לשם שמים לא הוי מצוה כלל לכך ל"ש ברכה ואינו דומה לשאר מצוות שמקיים המצווה אפי' בלא כוונה. יעו"ש. וע"ע משנ"ב (סימן ס ס"ק ז). אך לדידי העני קשיא לי, דמשמע מהכא לכאורה דהנאה שאדם נהנה במצוה גרע מהמצוה, והא איתא בפסחים (ח סוע"א) האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא הרי זה צדיק גמור. ע"כ. וכן הוא בב"ב (י:). יעו"ש. ופירש רש"י (ד"ה הרי זה): בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה ומתכוין אף להנאת עצמו שיוזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו. ע"כ. וע"ע ברוח חיים (אבות א, ג). וכתבו בתוס' (ד"ה שיוזכה) דהא דתנן (אבות א, ג) אל תהיו כעבדין המשמשין

(4) ועיין בספר תורת שבת (סימן רסג ס"ק ז) דהקשה מ"ט דאין מברכים על אכילת ותענוג שבת, שהרי אסור להתענות בשבת ולדעת הרשב"א הוא דאורייתא כמ"ש בסי' רפח, ואמרינן בפסחים (סח:): הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. וכו'. וביאר דכיון

מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה וכו'. יעו"ש. אכן בספר 'עניינו של יום' (ח"ו ענייני הגדה עמ' לה) הביא בשם ספר 'זרע יצחק' שכתב לבאר דברי הרשב"א בזה"ל: יש לומר בשלמא תרומה מברכין תחילה ואחרי זה מפריש או מעט או רב והוי הברכה עובר לעשייתן, מה שאין כן כשמברך 'וציונו לספר ביציאת מצרים' באלו שתי תיבות 'יציאת מצרים' יוצא ידי חובה והוי הברכה והמצוה כאחד ולא הוי עובר לעשייתן. עכ"ל.

אמנם בספר בינת יששכר בלוך (ב): ד"ה המגיד) מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. וקשה אטו בשאר מצוות שבתורה אינו כן כל המוסיף שפיר מוסיף. אבל בא לתרץ קושיא הנ"ל, דמצוה עלינו לספר וכו' ואם תאמר למה אין מברכין, ותירץ כל המרבה הרי זה משובח וכו'. עכ"ד יעו"ש. ובספר 'קרא דאורייתא (הגדה של פסח עמ' פג) כתב, ואם כן הרי זה מצוה שאין לה קצבה ושיעור ולהכי אין מברכין. יעו"ש דהקשה הא ת"ת נמי מצוה שאין לה שיעור. וע"ע בספר אהל מועד (ח"ב סימן צח עמ' תלד). וכדתנן בריש פאה אלו דברים שאין להם שיעור וכו'. יעו"ש. ות"ת אין לה שיעור לא מדאורייתא ולא מדרבנן כמ"ש רע"ב

הרשב"א (ח"א סימן יח), ובמאירי (סוף פ"ק דברכות). וכעין מ"ש המג"א (סימן קו סוף ס"ק ד) דאין מברכים על התפילה מפני שאין לה קבע. יעו"ש. וביאר הפמ"ג ע"פ הא דאיתא בברכות (כא). הלואי שיתפלל כל היום. יעו"ש.

וראיתי למהר"ל מפראג בספרו גבורות ה' (סוף פרק סב) שכתב: והרשב"א ז"ל תירץ דכיון שאין שיעור לדבר דאפילו אמר דבר אחד מסיפור יציאת מצרים סגי לכך לא תקנו ברכה על זה. ואין זה דבר מספיק, דמה בכך שיוצא בסיפור אחד וכי בשביל כך לא יברך וכו'. יעו"ש. אלא ביאר שם הטעם משום דעיקר הדבר היא

את הרב על מנת לקבל פרס, היינו ככה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט הרי זה צדיק גמור. ע"כ. וכן לכאורה הוא הדין הכא גבי עונג שבת, דמכיון שעושה קידוש ומרבה באכילה יותר מבשאר ימים, חשיב הריבוי באכילה מצוה, כדפסק מרן (סימן רנ ס"ב) יעו"ש. ואע"פ שאינו מכין להדיא כוונה מיוחדת לשם שמים, והנאתו לא גרע מהמצוה. וע"ע משנ"ב (סימן רנו ס"ק מט). ובשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן סא אות ח) הביא בשם רב אחאי גאון דאין מברכים על אכילת ערב יום הכיפורים משום דאין מברכים על מצוה שאינה ניכרת שעושה אותה לשם פועלו. יעו"ש. ואולי זו כוונת הרב פרי השדה, ולא לומר דלא הוי מצוה כלל. וע"ע. וע"ע למהרש"ם בדעת תורה (סימן רעד ס"ד), ובשד"ח (מערכת ברכות ס' א אות טז), ובערוך השולחן (סימן רסג ס"א), ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג סימן לה), ובשו"ת באר משה (ח"ח סימן רלד אות ג), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סימן כב), ובשו"ת השבי"ט (ח"ב עמ' קג), ובשו"ת אז נדברו (ח"ט סימן א). ואכמ"ל.

בפסחים (יז:) נטלו ויצא בו מברך אקב"ו על נטילת לולב. וכתבו התוס' (ד"ה בעידנא) וא"ת כיון דנפק ביה היאך מברך, והרי צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י דאע"ג דנפיק אכתי עוסק במצוה הוא שצריך לנענע בקריאת ההלל. וכ"כ התוס' (סוכה ג'ט.). והרא"ש (סוף פ"ג דסוכה מב.) "דאע"ג דהנענוע של הלולב אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ואינו מעכב אעפ"כ שפיר מברך על נטילת לולב וחשיב עובר לעשייתו וכו' הואיל ויש בדבר מצוה משום מן המוכחר, חשיב שפיר כעובר לעשייתו". ואם כן גם כאן הגם שהזכיר יציאת מצרים בקידוש, ראוי עדיין לברך על ההגדה כדי לקיים סיפור יציאת מצרים כראוי, שנאמר "ואמרת לבנך עבדים היינו במצרים ויצויאנו ה' וכו', ומתחיל בגנות ומסיים בשבח. וכמ"ש ג"כ בשו"ע אדמוה"ז (סימן תעג סמ"ג) שחובה על הכל לומר מתחילה עבדים היינו עד הרי זה משובח, ומתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו' עכ"ד החזו"ע יעו"ש.

ובשבולי הלקט (סימן ריח ד"ה ברוך) כתב: ומצות הגדה היא מצות עשה והייתה טעונה ברכה אלא שנפטרת בקריאת שמע והרי קריאת שמע טעונה ברכה לפניה ואחריה וכו'. או יש לומר מה שאומרים בסוף גאלנו היא ברכת ההגדה שהרי יש בה הזכרת מצה ומרור ופסח וכו'. ועל כן פותחין בה בברוך וחותרין

שם. וכדאיתא בגמ' (מנחות צט:). יעו"ש. ובירושלמי (ברכות פ"ט סוף ה"ה): ר' חלקיה בשם ר' סימון העושה תורתו עתים הרי זה מיפר ברית וכו'. ע"כ. וע"ע רש"י (תהילים קיט, קכו).

ובהגדה של פסח 'יחל ישראל' (עמ' נח) כתב לתרץ ע"פ מ"ש הגר"י פערלא בביאורו לספר המצוות של הרס"ג דברכת התורה היא ברכת הנהנין. יעו"ש. וכן ראיתי בקהילות יעקב (ברכות סימן כב עמ' סט ד"ה עוד) שכתב: דבתלמוד תורה מלבד שהברכה היא ברכת המצוות ככל מצוות שבתורה יש בה גם כן דין ברכה כעין ברכת הנהנין. וזהו ע"פ מ"ש הט"ז (יו"ד סימן רכא ס"ק מג) בהא דמבואר בשו"ע (שם) דהמודר הנאה מחברו יוצא בלולבו של המדיר ביו"ט שני וטעמא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו (עיין ר"ה כח.). ואילו בסעיף י"א שם מבואר דבאסר ספרו על חברו אסור חברו ללמוד בו. ומבאר הט"ז הא דלא אמרינן בההיא דסעיף י"א להתיר מטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו משום דדין מצוות לאו ליהנות ניתנו אינו אלא בשאר מצוות אבל תלמוד תורה הנאה מקרי דמשמחת את הלב דהא אסרינן ללמוד בימי אבלו ובט"ב מה"ט דדברי תורה משמחין וכו' עכ"ד יעו"ש. וע"ע בלבוש (סימן מז סו'), ובספר שלמי שמחה (ח"ב סימן סו).

וגבי מ"ש האבודרהם בשם הרי"ף כתב בשו"ת חזו"ע (סימן יט) הרי אמרו

אינו יכל לומר 'וציונו' מפני שעדיין הוא בבחינת כאילו היה מעובדי ע"ז, ולאחר הסיפור שיכל לומר 'וציונו' אז הוא נכלל בברכת 'אשר גאלנו' וכו'. עכ"ד.

ובהגדה של פסח 'מעשה ניסים' (ט ע"א ד"ה ומה) להגר"י מליסא כתב הטעם משום כי עינינו הרואות שבכל דבר שתקנו ברכה בגוף המצוות לא תקנו על צוותו העשיות המצוות כי אינו בדין לתקן ברכה על ברכה. דהא ברכת המזון גם כן מצות עשה דאורייתא הוא ולא תקנו לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לברך על המזון', אלא ודאי כיון שמברכין את ה' יתברך בגוף המצוה אינו בדין לתקן ברכה על ברכה ומטעם זה לא תקנו גם כן כאן כיון שכבר תקנו ברכה אגוף הגאולה והוא ברכת 'אשר גאלנו' לא תקנו עוד ברכה אחרת על זה. עכ"ד.

והרא"ש בתשובה (כלל כד סימן ב) כתב וששאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהם כגון הפרשת בכורות וכל המועדים שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שציוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשים לו (וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים). עכ"ד.

בברוך לפי שהיא מטבע ארוך. עכ"ד. וכן ראיתי במאירי (ברכות יב:) שכתב: וראיתי מי ששאל למה אין אנו מברכים אשר קדשנו במצוותיו וציונו להזכיר את יציאת מצרים, וכן לק"ש וכן להתפלל. ואיני רואה מקום לשאלה זו שהרי ק"ש נתקנו לה ברכות שראוי להם לפטור ברכה זו וכו'. והזכרת יציאת מצרים בלילי הפסח בהגדה יש מי שמזהיר שלא לברך עליה לפניו ואע"פ שיש ברכה לאחריה שהרי אפשר לו לסמוך על אמת ואמונה שכבר ברך וחתם 'גאל ישראל' אע"פ שאין הטעם ברור מ"מ המנהג כן הוא, אלא שיש חולקים ומברכים. יעו"ש.

אולם בדרשות חת"ס (לפסח תק"פ רסח: ד"ה מה) כתב דיש מתרצין שנכלל בברכת דאשר גאלנו, ואינו מובן לכאורה דלמה אין מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה. וי"ל דאיתא בפרק ערבי פסחים (פסחים קטז.) מתחיל בגנות ומסיים בשבח עבדים היינו, מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו'. והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא היה מעובדי ע"ז ועכשיו קרבו המקום לעבודתו והיום בלילה התחיל לעבוד ה' בתחילה במצוות הנהוגות אותו לילה. והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה מפני שקודם הטבילה אינו יכל לומר 'וציונו' (פסחים ז:). הכי נמי קודם סיפור יציאת מצרים

להזכיר יציאת מצרים בליל פסח בפה
בכהאי גוונא לא תיקנו ברכה. יעו"ש.

ובשו"ת חתן סופר (סימן עט ד"ה והנה)
ביאר דברי הרא"ש, דעיקר מצות סיפור
יציאת מצרים הוא בכל השנה במחשבה
בעלמא כמו שנצטוינו 'למען תזכור את
יום צאתך', וגם בליל פסח הוא על דרך
זה אלא שנתוסף בו מצות 'והגדת' דהיינו
כשישאל הבן, כמו שמקרא מלא בפי'
ואתחנן "כי ישאלך בנך מחר לאמר",
ובאה המצוה בלילה ההוא לפרש לו
הענין באר היטב יותר מכל השנה וכיון
שאינן זו מצוה בפני עצמה אלא מצות
זכירת יציאת מצרים שבכל השנה אלא
בביאור יותר, ועיקר מצוה זו שבכל השנה
היא בהזכרה כמ"ש "למען תזכור" על
כן אין מברכין. וזהו כוונת הרא"ש וכו'.

עכ"ד. וע"ע בספר שיח יוסף (ח"ג סימן
מח). ואפשר שכן מדויק מלשון הרמב"ם
(פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"א) שכתב:
'מצות עשה של תורה לספר בניסים
ונפלאות' וכו' שנאמר "זכור את היום
הזה" וכו'. יעו"ש. אך בשו"ת חזו"ע הנ"ל
כתב דאכתי לא איפרוק מחולשא, וכמו
שהקשה אח"כ המערכי לב ממה שכתבו
הרמב"ם והסמ"ג שמצות עשה מן התורה
לספר בליל ט"ו בניסן בניסים ונפלאות
שנעשו לאבותינו וכו'. עכ"ד יעו"ש.

ועוד כתב בספר שבח פסח (ב). קדש
אות ב ד"ה ועפ"ז): כיון דנפקא לן מקרא
דחייב לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו

וביאר בספר שבע פסח (ב). כלומר כיון
שאינן זה אלא בלב אין מברכין. וכתב:
ואע"פ שאינן משיבין אחר הארי החי מכל
מקום תורה היא וללמוד אני צריך ואמינא
דלאו הרא"ש חתום עלה דהאי תשובה
דהלא קרא צווח 'והגדת לבנך ביום
ההוא לאמר" וכיון דמדאורייתא חייב
להגיד לבנו ניסי יציאת מצרים הרי הוא
צריך להוציא הדברים בפיו. ואי לזאת
יש להשיב ע"פ מ"ש הרשב"א (סימן
יח) שכל מצוה שאינה תלויה כולה במי
שעושה אותה אלא תלויה גם כן באחר
כגון מתנות עניים וכיוצא אין מברכין
עליה יעו"ש. ואם כן בנידון זה גם כן כיון
שאינן מקום למצוה זו אלא בצירוף בנו
אין מברכין עליה. עכ"ד.

וכן האריך להקשות על הרא"ש בשו"ת
חזו"ע (סימן יט). יעו"ש. והביא שם
את דברי בעל החקרי לב בספרו מערכי
לב (דרוש סד קמו): שכתב ליישב קצת
קושיית הרב שבח פסח, דס"ל להרא"ש
דמדאורייתא סכי בזכירת הלב אפי' בליל
פסח, והמצוה להגיד לבנו היא בכלל
מצות תלמוד תורה, דכתיב "והודעתם
לבניך ולבני בניך, ומכל מקום מדרבנן
מצוה להזכיר בפה, ואע"פ שלא תקנו
ברכה על זה, דדוקא על מצוה שעיקרה
מדרבנן כגון נר חנוכה ומקרא מגילה תקנו
ברכה, אבל כשעיקר המצוה מן התורה
לקיימה בלב, אלא שהוסיפו לתקן שיש

נקיים את ההודאה לה' יתברך רק בגלל שכך ציוונו ולא מהרגש הלב, אזי אין אנו באמת מודים לו, אלא מקיימים הציווי שציוונו, שהודאה צריכה לבוא מהלב בכוונה אמיתית להודאה, ו"שפת אמת תיכון לעד" (משלי יב, יט).

ובהגדה של פסח 'מעשה ידי יוצר' להגרה"ש קלוגר (בפתיחה) כתב ע"ד מ"ש במדרש פ' כי תבוא ששאל מהו שיהיה מותר בקריאות הרבה שנו חכמים אין מפסיקין בקללות וכו' אמר הקב"ה אינו בדין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך וכו'. והכונה על דרך הכתוב "בכל צרתם לו צר" ולכך אין ראוי לברך על צרת ישראל להורות שהקב"ה מצטער בצרתן של ישראל ואין נח לו להתברך וכו'. ולפ"ז הוא הדין נמי בסיפור יציאת מצרים כיון דהמצוה הוא להתחיל בגנות ולסיים בשבח ולכך כיון שבסיפור ההגדה יש גנאי לישראל מה שהיו תחילה עבדים וכפופים לפרעה ולכך יש לומר שהיה עיקר מצות סיפור הגדה שלא יתגאה האדן ביו"ט לומר שכחו ועוצם ידו עשה לו החיל הזה לכך נצטוו לספר האיך היו מתחילה משועבדים ושפלים ביד מצרים ולא היה בידם להציל את עצמם לולי שהקב"ה הצילם ולכך כיון שבתחילת הסיפור מתחיל בגנות ישראל כדי להשפילם להיות נמוכי רוח לזאת אין רצון הקב"ה שיתברך הוא על ככה כיון שיש לישראל גנאי בסיפור הזה אין רצונו של הקב"ה

שינה וכו' אלא לפי שבתוך הסיפור הוא מפסיק בסעודה ובכמה דברים אחרים ואינו עושה המצוה בבת אחת על כן אין מברכין על מצוה זו. יעו"ש.

ובשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן סא אות ח) כתב דלא תיקנו חז"ל ברכה אלא על מצוות 'שמעיות' דהיינו אותן שאין השכל גוזר לקיימם ובגזירת המקום עלינו לעשותם. מה שאין כן באותן מצוות שהן 'שכליות' לא תיקנו וכו'. יעו"ש שהביא סימוכין לדבריו. ובשפת אמת (פסח תרמ ד"ה כל) כתב: ומה שאין מברכין ברכת המצוות על סיפור יציאת מצרים, יש לומר שהוא דבר המוטל עלינו בעצמינו גם אם לא היינו מצווין על זאת, ולא שייך על זה ברכה כדאיתא (פסחים קטז). עבדא דמפיק ליה מאריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא אית ליה לשבחא. עכ"ד.

אמנם בשו"ת גנזי יוסף (סוף סימן ג) כתב דקשה לומר כן מלבד כי גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, וא"כ מברכין על אשר קדשנו במצוותיו וציוונו, עוד זאת הלא גם המצוות השכליות צריכים לקיים רק מחמת ציווי כנודע וכו' כאשר ציוונו ה' ולא מחיוב שכל האנושי וכו'. יעו"ש. אך לדידי העני קשיא לי, איברא דגם את המצוות השכליות צריכים אנו לקיים כי כך ציוונו ה' יתברך, אך הנראה לענ"ד דלא שייך לומר זאת על מצות ההודאה, וכדברי השפת אמת. וטעמא, משום שאם

היא כדי להכין את עצמו לעשיית המצוה ולקבלת הקדושה, דהיינו שהוא נזקק לאתערותא דלתתא כדי לקבל קדושת המצוה ותיקונה. אבל בשעת סיפור יציאת מצרים שאז זוכים למדרגת יציאת מצרים שאז זכו ישראל לקדושה בלי שום הכנה וכענין בחפזון יצאתם ממצרים, וזוכים לכל המדרגות אף בלי אתערותא דלתתא, ולכן אין צריך לברך על סיפור יציאת מצרים דזוכין לפעולת הברכה גם בלא הברכה. עכ"ד.

ובעניי חשבתי לומר דטעמא משום דאין מברכים על הקלקלה, דבכלל הזכירה לזכור המכות, ואיתא בגמ' (מגילה י:) בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין ביים ואתם אומרים שירה. ע"כ. וכמ"ש ביפה ללב (ח"ג סימן תרפ"ג ס"ק ג) דמזה הטעם אין מברכים על מצות עשה דזכר עמלק לפי שעל השחתה לא מברכין אפילו אהשחתה דאומות העולם, מדחזינן דאמר הקב"ה 'מעשה ידי טובעים ביים ואתם אומרים שירה' וכו'. יעו"ש. אך צע"ק דעכ"פ אמרינן הלל, ואע"ג דאפשר לומר דהתם לא מוזכר רק שבח והודיה על הצלתנו ולא על מפלת מצרים, מ"מ בשירת הים מוזכר גם ענין מפלת המצרים, אלא דעל שירת הים אין מברכים ועל ההלל מברכים, וממילא טעמא דמסתבר הוא, משום דאין מברכים על הקלקלה.

שיהיו בניו מקוללין והוא מתברך ולכך לא נתקן ברכה לפניו כיון שתחילתו הוא גנאי לישראל אך אחרי הסיפור שסוף הסיפור הוא בשבח לישראל לכך תקנו ברכה לאחריה ברכת 'אשר גאלנו' ואתי שפיר וכו'. יעו"ש.

ובספר להורות נתן (מועדים ח"ב עמ' קעז ד"ה אולם) כתב ע"פ דברי האר"י ז"ל (פע"ח שכ"א פ"א) דבשאר זמנים עולים במדרגות לאט לאט תחילה קטנות ואח"כ גדלות, אבל בפסח נכנס הכל ברגע אחד כענין 'בחפזון יצאת', והטעם כי בשעת יציאת מצרים הוצרך הקב"ה להעלות את ישראל שלא כדרך הטבע ברגע אחד כדי להוציאן מעבדות לחירות, ואין זה מכח תפילתנו אלא שהקב"ה למען רחמיו הפליא לעשות הדבר הזה. יעו"ש. וכתב הריטב"א (פסחים ז:) הטעם שמברכין על המצוות, כדי שיתקדש תחילה בברכה, ויגלה ויודיע שעושה אותה מפני מצות ה' יתברך, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש, למעשה שהיא עבודת הגוף. יעו"ש. והנה אמרו ז"ל בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, והרמב"ם (פ"ז מחמץ ה"ו) הוסיף וכתב 'כאילו הוא יצא עכשיו משעבוד מצרים'. נמצא דבשעת סיפור יציאת מצרים ממשך על עצמו מדרגת יציאת מצרים. ומשום הכי לא הצריכו חז"ל לברך על מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כל עיקר הברכה

יותר ויותר במקור הקדושה ושלא נצטרך
אזהרות והזכרות שלא נטה מדרך הימין,
אע"ג שעכשיו כן היא, ומצוה רבה היא
מ"מ כיון דבאה על ידי מקלקלתא לא
תקנו ברכה על זה וכו'. עכ"ד.

ובשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ת או"ח
סימן נד) כתב: דזהו כלל גדול בדין דכל
מצוה שהיא נסמכת למצוה אחרת ואי
אפשר לקיים השנייה בלתי הראשונה לא
תיקנו עוד לברך שנית על השנייה אחר
שכבר בירך על הראשונה וכו'. וכמו כן
אנו נאמר בזה כיון דמצות סיפור יציאת
מצרים באותה הלילה היא רק כסמוך
למצות מצה כמו שדרשו בעבור זה לא
אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור
ופשיטא דבאין לו מצה ומרור פטור
ממצות עשה דסיפור יציאת מצרים
באותה הלילה וכו'. ועוד יותר נראה ליתן
טעם במה שלא תיקנו ברכה על מצות
סיפור יציאת מצרים לפי מ"ש התומים
(סימן צז) ליישב קושיית הרשב"א ז"ל
מ"ט לא תקנו ברכה על מצות צדקה,
משום שהוא קללה ופורעניות דאם היינו
זוכים היה מקוים בנו "אפס כי לא יהיה
בך אביון" ועוונותינו גרמו על כן אין
לברך עליו. וכ"כ אנו נאמר במצות סיפור
יציאת מצרים דמקרא מלא הוא "לא
יאמר עוד חי ה' אשר העלה את ישראל
מארץ מצרים" (ירמיה כ"ג) ואם כן זה
שמוטל עלינו חובה לספר ביציאת מצרים
היא מין קללה דאם היינו זוכים לא היינו

ובדומה לזה ראיתי בשו"ת חתן סופר
(סימן עט ד"ה ולענ"ד) שכתב הטעם
משום שאין מברכים אמקלקלתא אך לא
מצד הצער של טביעת מצרים אלא מצד
שהיה לנו לזכור מבלי שנצטרך להזכירנו,
ואלו דברי קדשו: דהנה כל ענין זכירה
הוא מאשר בא להשכיחו וכל שכחה
הוא חסרון שלימות האדם אשר מקור
מקומו טמא מחטאת האדם, וכל שקרוב
לקדושה יותר שם אין שכחה מצוי כל
כך, וכעין מה שאמרו חז"ל אילו היו
ישראל שומעים התורה מפי הקב"ה לא
היו שוכחים לעולם, וע"י ששמעו מילוד
אשה על ידי זה בא השכחה, ובהסתלקות
אדון הנביאים משה רבינו נשתכחו שלשת
אלפים הלכות, כי בהסתלקות הקדושה
מתגברת כח הטומאה והשכחה גוברת.
והנה כל עיקר מה שהזהירה התורה אותנו
כמה פעמים והרבה לנו מצוות המורים
על זכירת יציאת מצרים, חרפה היא לנו,
שנצטרך התעוררות מרובה כל כך לבל
נשכח את בוראינו גואלינו יוצרינו ונשים
נפלאותיו נסיו ונפלאותיו אשר הראה
לנו נגד פנינו בכל עת ובל נטה מדרך
האמת וכו'. והנה כל זה לחולשת כוחינו
ודביקותנו במקור הקדושה ובנטיית בני
אדם אחר החומר העכור היא בעוכרינו
שנצטרך לאזהרות, על כן לא שייך
לברך על אשר קדשנו במצוותיו וציונו
לזכור, כי אין מברכין על דבר הבא על
ידי מקלקלתא, כי טוב היה לנו לדבק

יהי רצון מלפני המקום ב"ה שנזכה
לביאת גואל צדק, ונזכה לאכול מן
הזבחים ומן הפסחים במהרה בימינו אמן.

מספרים אף דאמרינן בסוף פ"ק דברכות
לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא
שתהיה טפלה לביאת הארץ מ"מ כיון
שתהא טפלה לסיפור לא היה לברך עליה.
עכ"ד.



מי שהוא אנוס ואינו יכול לומר את כל נוסח ההגדה

הרב אברהם יצחק בראך

המשנה מביאים דברי רבן גמליאל, "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו". אח"כ הלל, וברכת אשר גאלנו.

היינו שמחלק ההגדה בסיפור יציאת מצריים. 1. מתחיל בנגות ומסיים בשבח 2. "ודורש מארמי אוכד אבי" 3. דברי "רבן גמליאל" 4. הלל וברכת אשר גאלנו.

כדי שנוכל לחלק ולמצוא סדר עדיפות הדברים, צריך לחקור אחר טעם אמירת חלקי ההגדה, ומזה נוכל בס"ד לידע מה דין קדימה יש כאן.

"מתחיל בנגות ומסיים בשבח"

בגמ' שם, חולקים רב ושמואל, "מאי מתחיל בנגות?" רב אמר: "מתחילה עע"ז היו אבותינו" שמואל אמר "עבדים היינו".

הרי"ף והרא"ש פוסקים: "והאידנא עבדינן כתריוויהו". שאומרים גם "עבדים היינו" וגם "מתחילה". והנה מצאנו בספר גבורות ה' למהר"ל מפראג על נוסח ההגדה אריכות ההסבר בטעם דברי

שאלה: מי שהוא אנוס, כגון חולה או משמשיו או רופא, שאין עתותיו בידו, ואינו יכול לומר את כל ההגדה בסידרה מה יבחר לומר? ומדוע?

הנה אמירת ההגדה ענינו הוא: סיפור יציאת מצרים. שהיא מצוות עשה מן התורה. וכמו שכתב הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה א' "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו' ומנין בליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא ל אמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

מהו השיעור של מצות סיפור יציאת מצרים?

בענין מצוות סיפור יצי"מ איתא בפסחים (דף קט"ז:) במשנה: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו, מתחיל בנגות ומסיים בשבח". "ודורש מארמי אוכד אבי עד שייגמור הפרשה כולה". ובהמשך

המשנה: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח".
ונביא בקיצור תמצית הדברים.

כי קודם שנספר ישועת ה', נספר הצרה והצער שקדם לו, שלשם כך פעל ה'. להדגיש את רצון ה' להטיב לנו, ושזו הייתה כוונתו בהוציאנו ממצרים להוציאנו מהצרה הזאת, ולשם כך צריך לספר את הגנות קודם.

בעולם הזה אי אפשר להגיע למעלה עליונה, לפני שעוברים מצב נמוך. וכלשון המהר"ל: "שאינן המקבל ראוי אל מעלה הגדולה האלוקית, שיהיה כך מתחילתו. לפיכך המעלה אלוקית יוקדם לה גנות ולבסוף יעלה למעלה אלוקית".

"כי השבח שקדם לו הגנות יותר שבח, כמו שתראה היום, קודם לו לילה".

נוכל להבין מזה שעניין "מתחיל בגנות" הוא "העצמה" של הסיפור כדי להבליט את הפלאות סיפור יציאת מצרים.

מה נשתנה?

המקור לכך הוא המשנה. והמקור בתורה, כהקדמה ופתיחה למצות והגדת לבנך, אומר הכתוב "כי ישאלך בנך לאמר" מכאן לומדים שסיפור יציאת מצרים צריכה לבוא באופן של קושיא ותירוק.

ובדברי המהר"ל בספר גבורות ה' (ע' רכ"ג) מצאנו ביאור לכך ע"פ הפשט. וז"ל: "כי הידיעה היא נקנית מן המורגש אל המושכל" נפי' כדי שיהיה ידיעה

נקנית בנפש צריך שזה יתחיל ממהו שאיכפת לך ממנו, וזה נולד על ידי שקשה לך משהו "והמצות הם כמו סולם לעלות בהן אל הידיעה השלימה. ולכך יש לו להתחיל מן המורגש מה נשתנה" עכ"ל. וביארו החידושי הרי"מ והבני יששכר שכל דבר שבא באופן של שאלה ותירוק נקלט יותר טוב אצל האדם מאשר דבר שבא בצורה ישרה. וכן רואים בהמשך בדברי רבן גמליאל "פסח שאכלו אבותינו על שום מה" בלשון שאלה, והתשובה על שום שפסח וגו'.

עברים היינו

זוהי הפיסקא שמתחילה את אמירת ההגדה. והמקור הוא כמובן משנה הנ"ל. ויש בפיסקא זו תקציר של סיפור יציאת מצרים.

והתירוק על הקושיא מה נשתנה.

מעשה ברבי אליעזר ורבי עקיבא ור'

מרפון

לגבי מקור פיסקא זו כותב הרבי מליובאוויטש בהערה, וז"ל: פיסקא זו ישנה כבר בסדר של רע"ג ונזכרת בתוס' ד"ה דחשיב (כתובות דף ק"ה, א.) וד"ה אמר (ע"ז מ"ה א.) ובתוס' מציין מקומה לאגדת הפסח. ולע"ע לא מצאתיה בשום מדרש. עכ"ל

מצד אחד הוא לא חלק מסיפור יציאת מצרים, ומצד שני הוא מספר עד כמה

להבין שאמירת דברים אלו אינם חלק מסיפור יציאת מצרים, רק ענין הנוגע לקיום מצוות הפסח.

בפי' "זבח פסח" לה"אברבנאל" מפרש על פיסקא זו: וז"ל: ולפי שלא ידענו מה הוא הסיפור שהוא חובה בלילה הזה שאין ראוי לפחות ממנו כל אשר בשם ישראל יכונה, אם הסיפור כולל כל המאמרים וההגדות אשר קדמו [שכתובים לפני"כ במשנה], או כי די במקצתם.

ובעבור זה תיקנו מסדרי ההגדה לקרוא באחרונה המשנה הזאת שביאר בה רבן גמליאל הדברים שהם חובה גמורה להזכירם בזה הלילה, שאם לא אמרם או שחסר אחד מהם לא יצא י"ח.

ואע"פ שאכל הפסח המצה והמרור, לא יצא ידי חובתו, אם לא סיפר עניינם בפה. והם פסח, מצה ומרור.

לפי שסיפור היציאה ממצרים יכול עניין הגלות שמורה עליו המרור.

ועניין הגאולה יורה עליו המצה, ומכת בכורות והצלת ישראל ממנה יורה עליו הפסח.

אבל ציווה רבן גמליאל שידרוש אותם כדרך שואל ומשיב, שכל אחד מישראל ישאל "על שום מה" בכל אחד משלושה שברים האלה, ישיב עם הטעם והסיבה למה צווה הקב"ה בהם.

קיימו התנאים את סיפור יציאת מצרים, עד כדי כך שלא הלכו לישון, "והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה"

עניין "ארמי אובר אבי"

בעל ההגדה, מתחיל העניין "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי" ופירש "המחזור וויטרי" על הגדש"פ: "צא ולמד שהקדוש ברוך הוא מצילנו מיד הקמים עלינו" ולא רק ביציאת מצרים אלא כבר ראינו בלבן שה' הצילנו מידי. [וכן פירשו גם שיבה"ל ואבודרהם על ההגדה.]

נמצאנו למדים שטעם הזכרת פרשת לבן הארמי, הוא לספר ולהגדיל השבח להקב"ה, שהקב"ה מצילנו לא רק ממצרים אלא מכל הקמים עלינו, כנוסח ההגדה לפני כן "והיא שעמדה לאבותינו שלא אחד בלבד וגו' אלא שבכל דור ודור וגו'"

"דברי רבן גמליאל"

בהמשך המשנה הנ"ל "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. פסח מצה ומרור. האבודרהם בפירושו על ההגדה, מפרש פיסקא זו וז"ל: פי' אע"פ שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא י"ח אם לא יאמר ג' דברים אלו למה הם באים. שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה. הר"ן בפסחים בפירושו על משנה זו מפרש וז"ל: כלומר שלא קיים מצוותן כראוי, אבל המצווה קיים, דמדרבנן הוא. [פי' האמירה היא מדרבנן] מפירושים אלו לכאורה ניתן

ולומדים עניין זה מהפסוק שאומר בהמשך שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא [מסביר המהרש"א: שביום ההוא מורה על זמן מרוחק, בעוד כמה דורות]. ואז צריך לומר "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, [ולא: עשה ה' להם בצאתם].

והרמב"ם אומר בהלכות חמץ ומצה פ"ז הלכה ו'. שזהו מטעם: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים" כאילו אתה בעצמך היית עבד ונפדית.

מובן מכל זה שפיסקא "בכל דור ודור" הוא חלק בלתי נפרד מעניין סיפור יציאת מצרים. כי הוא האופן איך צריך לספר.

ואותנו הוציא משם

כדברי הגמ' בפסחים דף קט"ז ע"ב. שצריך לומר "ואותנו הוציא משם". וכמו שאומרים בעבדים היינו "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

דלכאורה קשה איך יכול להיות שהיינו משועבדים לפרעה במצרים והרי פרעה אינו קיים היום? ואף אם נאמר שמלכי מצרים נקראו פרעה, הרי א'. בזמן המשנה כבר לא קראו המלכים במצרים פרעה? כך הקשה האבודרהם (ומשום הכי השמיט האבודרהם תיבת לפרעה") ב'. ועדיין גם לפי השמטת תיבת פרעה נשאר עדיין תיבת במצרים וקשה הרי כל המלוכה של מצרים כבר בטלה? ומתוך הרבי וז"ל:

וכל מי שאמר הדברים האלה כבר יצא ידי חובתו. והמוסיף בסיפור ההגדות שנוכרו מקודם וזולתם, הרי זה משוּבַח. עכ"ל
נמצאנו למדים דלפי דברי ה"זבח פסח" דברי רבן גמליאל הם עיקר בסיפור יציאת מצרים.

ר' יוסי הגלילי

מקור פיסקא זו היא במכילתא בשלח יד, לא. ובהערה של הרבי על ההגדה וז"ל: בהגדת הרמב"ם ליתא. אבל ישנם בסידור רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, מחזור ויטרי, זבח פסח, סידור האריז"ל וכו' עכ"ל

פיסקא זו גם אינה חלק מסיפור יציאת מצרים עצמו אלא דרושים ודיוקים בעניין המכות, איך היו.

"בכל דור ודור"

המשך לשון המשנה: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים"

ובהגדה של פסח של הרבי מליובאוויטש. מביא בהערה, דברי אדמוה"ז בתניא פרק מ"ז שמוסיף אחרי המילים בכל דור ודור "ובכל יום ויום" "כאילו הוא יצא היום ממצרים".

ויש כאן פירוש הפשוט: שמהשנה מבארת באיזה אופן צריך לספר הסיפור של יציאת מצרים.



ברכת אשר גאלנו

וברכת אשר גאלנו היא הברכה על הגאולה, במקום שעשה ניסים לאבותינו. כדברי המחזור ויטרי.

אחרי כל הנ"ל יובנו דברי אדמוה"ז בשולחנו סי' תע"ג סעי' מ"ג וז"ל:

ועיקר נוסח ההגדה שתיקנו חכמים חובה על הכל, הוא מתחילת עבדים היינו, עד הרי זה משובת. ואח"כ מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו בו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובר אבי, [שהוא עד דצ"ך עד"ש באח"כ] ואח"כ פסח שהיו אוכלים בו' מצה זו בו' מרור זה בו' ככל דור ודור בו' ואותנו הוציא משם בו' לפיכך בו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל. ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנחגו כל ישראל מדורות הראשונים. עכ"ל.

המסקנא היא כמו שכתוב בשו"ע אדמוה"ז, לכאורה, מטעם הנימוקים שכתבנו לעיל. כמובן שבהקדמה להגדה יש את אמירת "מה נשתנה" שמופיע בשולחן ערוך בסעיפים הקודמים.

והשאלה הנשאלת היא, מה יעשה אדם שאין לו אפשרות לומר אפילו את כל מה שנחשב עיקר ההגדה. מה מתוכם יבחר לומר.

התשובה היא, שבלית ברירה כשהוא אנוס יאמר כסדר הזה:

1. מה נשתנה.

2. עבדים היינו.

יש לומר לתרץ נוסח שלנו- שבטל מפני שביציאת מצרים ירדה מצרים מגדולתה. ואח"כ הייתה בעליות וירידות וגם נכבשה ע"י אחרים. אבל אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הייתה נשאת בתוקפה וכל הנימוסים ומנהגי המלוכה היו נשמרים. (ולהעיר מילקוט שמעוני רמז ר"ל: כשיצאו ישראל ממצרים בטלה מלכותן של מצרים.)

נמצאנו למדים שחלק מענין סיפור יציאת מצרים הוא הידיעה שאותנו הוציא משם, כי אם לא היה מוציא את אבותינו גם אנחנו עדיין היינו שם.

לפיכך

המקור הוא במשנה, ועניינו הוא עד כמה חייבים להודות לה', והוא בעצם קישור בין סיפור יציאת מצרים לאמירת הלל, ומסיים ונאמר לפניו הללו'.

הלל

שני המזמורים הראשונים של הלל, הם חלק בלתי נפרד, מסיפור יציאת מצרים. כי זהו שבח והודאה על כל מה שסיפרנו בעניין השיעבוד והגאולה. משא"כ שאר הלל מדבר על העתיד, ולכן לא כלול בחלק הראשון שענינו סיפור יציאת מצרים. (זבח פסח)

מספר "האנצקלופדי" רפואית הלכתית של הרב שטיינברג. עמ' 410 [ואחד ממקורותיו מביא בהערה 103 שהוא משולחן ערוך אדמוה"ז הנ"ל] וז"ל:

אם יש מעט זמן, יקיים את מצוות ליל הסדר לפי הקדימויות הבאות:

יקדש על היין, יברך בורא פרי האדמה, ויאכל פחות מכזית כרפס; ישאל 'מה נשתנה' ויאמר 'עבדים היינו וכו' עד הרי זה משובח'; יאמר 'רבן גמליאל היה אומר וכו'; יאמר שני מזמורי הלל, ויברך ברכת 'אשר גאלנו וכו'; ישתה כוס שני; יטול ידיו בברכה, ויברך ברכת המוציא, וברכת על אכילת מצה, ויאכל כזית מרור בכדי אכילת פרס; יאכל כזית מצה בכדי אכילת פרס לשם אפיקומן; יברך ברכת המזון; ישתה כוס שלישי. אם יש לו עוד זמן יגמור הלל, יאמר 'נשמת', וישתה כוס רביעי.

ומסיים: ואם חושש שבליל הסדר עלול להגיע למצב שלא יהא לו פנאי אפילו לסדר המקוצר, יעשה מראש שאלת חכם כיצד לנהוג.

ונזכה כולנו לעשות הסדר כהלכתו ולאכול מן הזבחים ומן הפסחים.

3. פסח. מצה. ומרור. וההסבר שלהם.

4. ברכת אשר גאלנו.

ונראה לעניות דעתי לומר שאם יש לו עוד זמן:

הסדר יהיה כך:

1. ב' הפרקים הראשונים של הלל – כי מטרת סיפור יציאת מצרים היא ההודאה לה' על הניסים.

2. לפיכך – כי זה הקדמה להודאה.

6. מתחילה עד סוף פרשת ארמי. כי זוהי השיטה השני' ב"מתחיל בגנות ומסיים בשבח". שגם לפיה נפסקת ההלכה.

7. בכל דור ודור ואותנו הוציא משם. כי זה כבר חיזוק לסיפור יציאת מצרים כפי שהסברתי לעיל.

8. מעשה בר' אליעזר ור' טרפון ורבי עקיבא. ששם מדובר על איך קיימו ה"תנאים" מצווה זו. ומהם נלמד לעשות.

8. דרשת ר' יוסי הגלילי. שדורש באיכות המכות.

9. כמה שיספיק לפי סדר ההגדה.

לסיום העניין נצטט "סדר מקוצר" למי שהוא בגדר אנוס.



בענין אכילת האפיקומן אחרי חצות

הרב הלל מנחם געז
מרכני בית ההוראה

כ"ק אדמו"ר: ד"ה קודם חצות: (תוד"ה לאתויי מגילה כ"א.) כמו הפסח שלא הי' נאכל אלא עד חצות.

ולכאורה אין לומר שהזהירות מלאכול האפיקומן קודם חצות היא רק בלילה הראשון ולא בלילה השני שהרי רבינו כתב בעצמו (סי' תפ"א ס"א) בנוגע לשתייה אחרי אכילת אפיקומן שבליילה השני אף שמעיקר הדין אין איסור לשתות משקה שאינו משכר אחרי אכילת אפיקומן מ"מ המהדרין נזהרים גם בזה והוא מסיק שם וז"ל: אבל בשאר הדברים הנוהגין בלילה זה אין חילוק בין ליל א' לליל ב' בשום ענין. ע"כ. מלשונו משמע בבירור שאף משעיקר הדין שתייה מותרת ביום השני מ"מ בנוגע לשאר דיני ליל הסדר אין לחלק בין לילה הראשון לשני, כולל גם לענין אכילת אפיקומן שצריכה להיות לפני חצות גם בלילה השני.

לפני שנתחיל לבאר את מקור הלכה זו בע"ה נציין מה שכ"ק אדמו"ר אמר בהתוועדות (הודפס) בתורת מנחם ח"ג ע' 17: ע"פ נגלה, בשו"ע כו', לא מצינו טעם (ובשיחות קודש הלשון הוא איז שווער

א.

מנחם חב"ד בנוגע לזמן אכילת אפיקומן

בספר המנהגים חב"ד ע' 38 כתוב: מנהג בית הרב, בקבלה מדור דור, להתחיל סדר הראשון תיכף אחר תפלת ערבית ושלא להאריך בו, כדי לאכול האפיקומן קודם חצות לילה. לא כן הסדר השני, אשר עורכים אותו בשעה מאוחרת בלילה והאדמו"ר מאריך בביאור ההגדה ובעניני תורה והתעוררות לעבודה. וכ"ה בהיום יום ט"ו ניסן וז"ל: בסדר הראשון היה אאמו"ר מקצר בכדי לאכול האפיקומן לפני חצות, אבל בשני היה מאריך. מתחיל לפני שעה ט וגומר בשעה ג-ד אחר חצות, והיה מאריך בביאור ההגדה.

לכאורה הנהגה זו תמוה לאור פסק השו"ע סי' תע"ז ס"א ש"יהא זהיר לאכלו קודם חצות", וכ"ה בשו"ע רבינו שם ס"ו וז"ל: צריך ליזהר לאכול האפיקומן קודם חצות לילה כמו הפסח שלא היה נאכל אלא עד חצות.

ובפסקי הסידור הלשון הוא עוד יותר חזק: 'וצריך לאכלו קודם חצות', ובהגדת

כמה נקודות למעיין, ובודאי שאין אנשים כערכינו יכולים להבין את מנהגייהם והליכותיהם של רבותינו נשיאי ישראל אשר נהירין להם שבילי דרקייעא. וכבר נאמר 'צדיקים דומים לבוראם' ואין מחשבותם מחשבותינו.

ב.

מקור הדין

אומרת המשנה בפסחים קכ: "הפסח אחרי חצות מטמא את הידים", וביאר הרשב"ם שאחר חצות הפסח הוא נותר כיון שחיוב עד חצות, וגזרו חכמים שנותר מטמא הידיים". הגמ' מעירה שלכאורה משנתנו היא כרבי אלעזר בן עזריה שלמד גזירה שווה מהפסוק "ואכלו את הבשר בלילה הזה", דנאמר כאן "בלילה הזה" ונאמר להלן (שמות יב, יב) "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה" מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות, היינו דמן התורה הזמן עד חצות. אבל רבי עקיבא חולק וסובר שזמן קרבן פסח מן התורה הוא כל הלילה. ובגמ' שם: אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו. לפי זה יוצא לדידן שאכילת אפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, שהאוכל אפיקומן אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, ולרבי עקיבא יצא.

ונחלקו הפוסקים הלכה כמאן, כי למעשה ישנם מקומות שפסקו סתם כרבי

צו געפינען א טעם' = קשה למצוא טעם) לחלק בזמן אכילת האפיקומן בין הסדר הראשון לסדר השני, אבל, מובן וגם פשוט שכיון שכך נהגו רבותינו נשיאינו, בודאי הי' להם טעם על זה, ע"פ פנימיות הענינים. ומלבד הטעמים הפנימיים שבזה ישנו גם הטעם הפשוט – שבסדר השני היו נוהגים להאריך בביאור ההגדה, ובמילא היתה מתאחרת אכילת האפיקומן עד לאחר חצות. ע"כ.

משמעות דבריו הק' הוא שאף שאין כל כך מה לרדן בזה ע"פ נגלה מכיון שקשה למצוא טעם לחלק בין ליל ראשון לליל שני, מ"מ יש להנהיגה זו טעם ע"פ סוד. אלא שאח"כ מוסיף שיש כן 'טעם פשוט', והוא שבסדר השני נוהגים להאריך בביאור ההגדה. ולכאורה נשאלת השאלה וכי ביום הראשון אין מצווה לספר ביציאת מצרים ובביאור ההגדה? ועוד, למה ביאור ההגדה 'ידחה' ההלכה שנפסק בשו"ע להיזהר לאכול לפני חצות? ועוד, שידוע (אוצר מנהגי חב"ד – ניסן ע' ק"כ) שהרבי הרש"ב היה נוהג לבאר ההגדה בלילה הראשון בחצי השני של ההלל כדי שסיפיקו לאכול האפיקומן לפני חצות כנהוג, א"כ למה לא נהגו כך גם בלילה השני ובוזה היו מקיימים שני הדברים, גם אכילת האפיקומן לפני חצות וגם ביאור ההגדה?

לפני שנמשיך יש להבהיר שמה שנכתוב כאן הוא בדרך אפשר כדי להעיר

שלא יבוא לידי עבירה, אלא שלדעת השבח פסח כל זה רק לקרבן פסח שהוא דאורייתא וכן לאכילת מצה הראשונה אבל לאפיקומן ודאי שלפי הרמב"ם אין לחשוש דהוי גזירה לגזירה כיון שגם אפיקומן דרבנן.

ובשו"ת בית הלוי סי' ל"ד אות ג' רצה להחמיר יותר באפיקומן דכתב שאף לדעת הרמב"ם יש לכתחילה לאכול את האפיקומן לפני חצות וגם רבי עקיבא מודה בזה, כי מכיון שאכילת אפיקומן הוא זכר לקרבן פסח הוא גם צריך להיות דומיא דקרבן פסח ששם הרמב"ם כתב בפירוש שאכילתו עד חצות דאל"כ איזה זכר יש כאן, ולפי זה יוצא שבאפיקומן החמיר הרמב"ם יותר מאכילת מצה כי האפיקומן צ"ל זכר לקרבן פסח שהיה נאכל עד חצות דווקא.

אבל הרבה פוסקים סוברים שלרמב"ם אכילת אפיקומן היא כל הלילה כפשוטו, ועיין בשדי חמד (באסיפת דינים מערכת חמץ ומצה אות י"א) בשם המשכנות יעקב סי' זק"ן שהעיקר כהרמב"ם שמצוותו כל הלילה, וכ"ה בישועות יעקב ריש סי' תע"ז שאם לא הספיק יאכל אחרי חצות, וכ"ה בעטרת צבי שם סק"ב שאם לא הספיק יצאים י"ח גם אחרי חצות דמה שמצוותו בלילה כשר כל הלילה. וכ"ה נראה מדגול מרבבה שם אלא שמסיק שמ"מ לא יברך כי ספק ברכות להקל.

אלעזר בן עזריה כפי ששמע מברכות ב., בפסחים ק"כ:, זבחים נ"ו:, וכ"פ רבינו חננאל שם, תוס' מגילה כ"א. ד"ה לאתווי, מרדכי פסחים שם, ועוד, ואילו במקומות אחרים פסקו סתם כרבי עקיבא שזמן הפסח עד עלות השחר וכ"ה במגילה כ"א. שכתבה הגמ' שדבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה לאתווי אכילת פסחים ודלא כראב"ע, וכ"פ הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"ח הט"ו, מאירי פסחים שם ועוד, ומה שאמרו עד חצות הוא רק מדרבנן כדי להרחיק את האדם מן העבירה אבל באמת החיוב מן התורה הינו עד עלות השחר.

וכ"ה בנוגע לאכילת מצה בזמן הזה, הרמב"ם (בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א), המגיד שם, הגהות מיימוניות, י"א שגם הרי"ף (שהשמיט דברי רבא) ועוד פוסקים שמצוותה כל הלילה כרבי עקיבא דקיימ"ל הלכה כרבי עקיבא מחבירו (מגילה כ:), אבל הרא"ש (שצידד להחמיר כרבי אלעזר מפני הספק), תוס', רשב"א (שו"ת סי' תמ"ה) ועוד סוברים שהלכה כראב"ע שמצוותה עד חצות. וכתב הפרי מגדים (באשל אברהם) סק"א שלכן באפיקומן השו"ע כתב בסי' תע"ז ס"א בלשון "יהא זהיר" לחשוש למחמירים, ולכן אם לא הספיק לאכול לפני חצות יאכל אחרי חצות מידי ספיקא לא נפקא.

וראה שבח פסח בסימן 'צפון' אות ב' שכתב שגם הרמב"ם שפסק כר"ע מ"מ מדרבנן יש לחשוש לאכלו עד חצות כדי

זהו דווקא מצד מעשה האכילה דקרבן פסח אבל לכו"ע קדושת הקרבן זמנו כל הלילה ולכן מותר הפסח נאכל כל הלילה. ע"כ. ואע"פ שהוא דיבר רק בנוגע לאיסור טעימה עד עלות השחר מ"מ אפשר אולי לצרף סברא זו לדידן שהוי רק זכר לקרבן פסח שזמנו כל הלילה.

ועוד יש להוסיף ע"פ מה שהעיר בשו"ת זכרון יהודה או"ח סי' קמ"ד וקמ"ה, שהרא"ש שהוא מקור לדברי השו"ע לאכול אפיקומן לפני חצות הוא התכוון בעיקר על אכילת מצה (הראשונה) שחייבים לאכול מדאורייתא גם בזמן הזה, ובנוגע לאפיקומן לא הזהיר אלא על מנהג ר"ת שנהג שגם האפיקומן תאכל לפני חצות. ותמה על השו"ע איך עשה מטפל עיקר ומעיקר טפל, שהזהיר על אכילת אפיקומן שזה לכאורה רק לחוש לר"ת ולא הזהיר על אכילת מצה דאורייתא שתהיה לפני חצות.

על תמיהתו על השו"ע אפשר לתרץ שכוונת השו"ע היא שאם יאכל אפיקומן לפני חצות הוא ממילא יאכל המצה הראשונה גם לפני חצות דבכלל מאתים מנה, אלא שמ"מ מדבריו למדים על היחס שנותן להתייחסות של השו"ע לאפיקומן לפני חצות למרות שזה רק כדי לחשוש לדברי ר"ת. ובפרט ששלשת עמודי ההוראה שעליו נשען מרן השו"ע לא פסקו שהחיוב אכילת אפיקומן הוא עד חצות, הרא"ש כתב זאת בעיקר כדי

ועיין במשכנות יעקב סי' קל"ט שמסיק שהמברך לא הפסיד, וכותב שהעיקר כרבי עקיבא שכן רואים שרוב התנאים נהגו כמותו, ומביא ראיה מהסיפור של רבן גמליאל, רבי אלעזר בן עזריא ורבי עקיבא שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה המסופר בהגדה, שידוע שסיפור יציאת מצרים תלוי בזמן הפסח כי הוא צריך להיות 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' ולפי זה מוכרח ממה שהיו מספרים ביצי"מ כל הלילה שלדעתם זמן אכילת הפסח הוא כל הלילה.

וכן הוא בתשובת האבני נזר הידועה חאו"ח סי' שפ"א (ועיין אגרות משה ע' קכ"ב בהסבר דבריו למרות שלמעשה לא הסכים לידרו), שמדבריו משמע שלפי רבי עקיבא במצה בזמן הזה חכמים לא גזרו עד חצות ולכן אם הוא רואה שהוא מאחר הוא יכול לאכול מצה מיד ולהתנות שאם הלכה כראב"ע הרי אכל את האפיקומן לפני חצות וימתין עד אחרי חצות ללא טעימה כל שהיא ואז יאכל סעודתו ואפיקומן שוב אחרי חצות כרבי עקיבא שזמנו כל הלילה. וראה בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' מ"א מש"כ לחזק דבריו, דודאי שלרבי עקיבא אין לומר שגזרו חכמים עד חצות וכ"ש באפיקומן שהוא דרבנן.

ובמועדים וזמנים (ח"ז סי' קפ"ח) גם תמה על התנאי של האבני נזר, אלא שהוא כותב שגם לשיטת ראב"ע שזמנו עד חצות

כדי שלא יבוא טעם דרבנן (מרור) ויבטל דאורייתא (אפיקומן). (עיין תורת מנחם חי"ד ע' 16. ע"ד שכתב רבינו בשלחנו סי' תע"ה סי"ז בנוגע לאכילת מצה עם מרור שלא יצא ידי חובה מהאי טעמא).

והנה, התוס' (מגילה כא. ד"ה לאתויי) שהרבי ציין בהגדה נראה לכאורה שסובר שאפיקומן דאורייתא (ובתוס' פסחים ק"כ. ד"ה באחרונה יש גם משמעות כזאת אולם למעשה נראה כמסופק), ומביא את המשנה בפ"ק דברכות ממעשה הידוע דבניו של רבן גמליאל שבאו מבית המשתה וכו' אמר להם כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ומביא את מסקנת הגמ' בברכות ט. שהמשנה היא לפי שיטת ראב"ע שהרי מנו במשנה כמה דברים שזמנם עד עלות השחר ואילו קרבן פסח לא הזכירו שמזה משמע שמשנה זו אליבא דראב"ע שזמנו עד חצות. ומסיים התוס': וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הזה דאורייתא, אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא. ולהלן נבאר בע"ה. מדברי התוס' שכתב: 'וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפילו מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזמן הזה הזה דאורייתא', אף שלא כתב בפירושו שסובר שאפיקומן דאורייתא (כרש"י ורשב"ם) מ"מ מזה שכולל

לחשוש למנהג ר"ת, הרי"ף השמיט מימרא דרבא כנ"ל והרמב"ם פסק שהחיוב כל הלילה. וכן השלחן גבוה שם סק"ד סובר שדעת השו"ע להיזהר לכתחילה אבל לא לעיכובא.

ולמעשה ראינו שכמה וכמה פוסקים לא הקפידו בזה כמובא במנהגי בעל החת"ס (פ"י סי"ד) שהחתם סופר היה מאריך עד שעה או שעתיים אחרי חצות ולא היה מקפיד לאכול האפיקומן לפני חצות. ובנוגע למנהג בית הרב שהקפידו רק ביום ראשון לאכול לפני חצות לא שפסקו כראב"ע אלא שיהיה ל'זכר' קרבן פסח, וכשנדייק בלשונם 'היו מפקידים' 'מהדרים' לשונות אלו מוכיחים שלא פסקו כראב"ע אלא שהיו 'מהדרים', ובהמשך בע"ה נרחיב קצת בזה.

לפני שנמשיך בגוף הענין, נקדים כמה הקדמות קצרות ואח"כ נבוא לבאר דברינו בס"ד, וכדלהלן:

ג.

אפיקומן דרבנן

נחלקו הראשונים מה הטעם לאכילת אפיקומן, בפסחים קי"ט: דעת רש"י ורשב"ם (ד"ה 'אין מפטירין') שאכילת אפיקומן דאורייתא, הם ביארו שאוכלים את האפיקומן בגמר הסעודה שהוא לזכר המצה שהיינו אוכלים עם הפסח. ולחשוש לשיטתם שאפיקומן דאורייתא אנו לא אוכלים מרור עם האפיקומן ביחד

הגמ' שם בדף ד' שואלת, חכמים שאמרו ק"ש עד חצות כמי הם סוברים, ומסקנת הגמ' שהם סוברים כרבן גמליאל שמותר לקרוא ק"ש עד עלות השחר אלא שחששו חכמים ועשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה.

וכ"פ הרמב"ם בהל' קריאת שמע פ"א ה"ט שזמן ק"ש הוא עד חצות, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו שלא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק אדם מן הפשיעה. וכתב המגיד משנה שמה שכתב בק"ש כדי להרחיק את האדם מן הפשיעה היינו שחוששים שמא יפשע ויאכל וישתה וכו'. אבל לאירך בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א כתב שאכילת מצה כל הלילה ולא חשש שיפשע, אולם בנוגע לקרבן פסח כתב בהל' קרבן פסח (פ"ח הט"ו) שקרבן פסח עד חצות. וכן בהל' מעשה הקרבנות (פ"ד ה"ב) כתב עד חצות כדי להרחיק את האדם מן הפשיעה, וכן בפירוש המשניות ריש ברכות (שאפילו חלבים ואברים גזרו חכמים עד חצות וכ"פ בהל' תמידין ומוספין פ"א ה"ו, ועיין לקוטי שיחות ח"ג ע' 948 ואילך בהסבר שיטת הרמב"ם).

וראה בקובץ האהל תשמ"ג סי' ב' (ע' י"ט) שטעם החילוק בין ק"ש לאכילת

אכילת מצה ואפיקומן ביחד לחייבם לאכלם קודם חצות ומפריד מאמירת הלל אחרי האפיקומן שאין צורך לאומרו לפני חצות כיון שהוא מדרבנן משמע שסובר שאפיקומן דאורייתא. (שוב ראיתי שכן למד השבח פסח סי' 'צפון' שהזכרנו בדעת התוס').

אולם הרא"ש סובר שטעם אכילת אפיקומן הוא 'זכר לקרבן פסח' וממילא הוא דרבנן וכן פסקו השו"ע ושו"ע"ר סי' תע"ג ס"ג ועוד.

ד.

האם אכילת אפיקומן שונה מדין ק"ש

במשנה הידוע בריש מסכת ברכות, המשנה מתייחסת לסוף זמן קריאת שמע של ערבית, רבי אליעזר אומר עד סוף אשמורה הראשונה, חכמים אומרים עד חצות, רבן גמליאל אומר עד עלות השחר. ואז מספרת המשנה: מעשה ובאו בניו מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את שמע. אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר, חייבין אתם לקרות. ולא זו בלבד אמרו, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואיברים, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. וכל הנאכלים ליום אחד, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן, למה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק אדם מן העבירה.

עלות השחר, ואע"פ שגם קרבן פסח הוא מצווה בשעתה מ"מ חששו בגלל חיוב כרת שבו אם יתעכב, אבל הקטר חלבים ואברים שלשיטת הרמב"ם (דלא כרש"י) גם בזה חכמים גזרו אע"פ שאינו חייב כרת מ"מ אין בו הענין דחביבה מצווה בשעתה. ועוד טעם לחילוק שבין מצה לקרבן פסח, שאכילת המצה יוצא ידי חובה ע"י כזית אחד שבזה לא חששו לפשיעה, משא"כ לאכול קרבן פסח שאולי גם ע"י אכילה כל הלילה יעברו על כל תותירו בזה חששו. וע"ש שכתב כמה טעמים בזה. אבל ק"ש עשו סייג משום שהוא קבלת עול מלכות שמים.

ה.

סיפור יציאת מצרים

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א): מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת.. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.

וממשיך שם בה"ב: מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך. לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה

מצה הוא שמכיון שק"ש נוהג כל יום חששו שמא יאכל וישתה לפני ק"ש וירדם ויבטל ק"ש ולכן תקנו חכמים שיקרא לפני חצות, משא"כ אכילת מצה שנוהג פעם (או פעמיים בחו"ל) בשנה שהמצווה חביבה עליו לא חוששים שיפגעו, ולכן הרמב"ם פסק עד חצות בק"ש ולא במצה. וכן מצינו אותו רעיון במגן אברהם סי' תרפ"ז סק"א בנוגע לקריאת מגילה בלילה, שכיון שהמצווה חביבה עליו לא גזרו. וכ"ה באגרות משה הנ"ל, ובאותו רוח כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' מ"א סק"ה), שבק"ש חששו יותר היות ואין בו הנאת הגוף משא"כ מצה שיש הנאת הגוף. ועיין עוד מזה בשאגת אריה דיני ק"ש סי' ד' ד"ה יתשובה לדבר זה.

וכן, כותב בקובץ האהל הנזכר, שעד"ז יש לחלק בין זמן קרבן פסח שתיקנו שיאכל עד חצות כיון שביטולו הינו לאו, ועוד, שאכילתו אחרי הזמן כרוך בחיוב כרת, משא"כ אכילת מצה שאין באכילתו אחר הזמן משום איסור לאו או כרת, העמידוהו על דין תורה שיאכל עד עלות השחר.

וראה צלח ברכות ט., שכתב טעם לחילוקי דינים שהזכרנו, שהטעם שהרמב"ם בעצמו חילק בין אכילת מצה שזמנו כל הלילה לבין קרבן פסח שחכמים גזרו עד חצות, הוא כי מצד שחביבה מצווה בשעתה ודאי שלא יפגעו באכילת מצה להתעכב עד אחרי

א' מדובר בעצם סיפור יציאת מצרים לכששלעצמה שאינה תלוית בבן, אשר על כן הרמב"ם כתב בהלכה א' שחייב אע"פ שאין לו בן, אבל בהלכה ב' הוא מצוות ו'הגדת' שהוא להודיע לבן בלשון שהוא מבין ולפי דרגת הבנתו שפדה ה' אותנו ויוציאנו לחירות.

ולכאורה דבריו רמוזים כבר בספר המצוות להרמב"ם מצווה קנ"ז שכבר כלל בדבריו את שתי מצוות האלו, לספר לבן והחייב מצד עצמו לספר, והוא ע"ד שכתב בשו"ע רבינו סי' תע"ג ס"מ: ואם אין לו בן הרי אשתו חייבת לשאול אותו ואם אין לו אשה הוא שואל את עצמו מה נשתנה.

הרי שלא רק כאשר יש לו בנים אלא אפילו אחרים ואפילו הוא נמצא בינו לבין עצמו חייב לספר ביציאת מצרים. וראה תוספתא פסחים פ"י ה"ח, וכ"ה בספר החינוך מצווה כ"א.

ובמנחת חינוך שם אות י' כתב שלמד זאת מדברי הרמב"ם הנ"ל שהביא לראי' מזכירת שבת, שלכאורה לא מובן מה ההיקף ביניהם, ולדעתו בא ללמדנו שצריך להוציא בפה. וראה בספר הרמב"ם והמכילתא דרשב"י ע' ס"א כמו שזכור דשבת חייב לזכרו אפילו בינו לבין עצמו כמו"כ סיפור יציאת מצרים. וראה לקוטי שיחות חלק כ"א פ' בא ג' ביאור על זה.

במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן.

ובספר המצוות עשה קנ"ז בהרחבה יותר: וכל מה שיוסיף לספר ולהאריך בדברים בהגדלת מה שעשו בנו ומה שענו אותנו המצרים ואיך נפרע לנו ה' מהם, ולהודות לו יתעלה, על כל החסד אשר גמלנו הרי זה משבח, כמו שאמרו: "כל המאריך לספר יציאת מצרים, הרי זה משבח".

וכן פסק הרמ"א סי' תע"ג ס"ו ורבינו שם סמ"ב: שאפילו לא שאלו בנו הוא צריך לספר לו, ובלשון שמבינים הקטנים והנשים, וכלשון רבינו: יפרש להם הענין לפי דעתם, אם הם מבינים הרבה יפרש להם הכל.

ובהמשך מביא ספר המצוות את לשון המכילתא: "מכלל שנאמר 'והיה כי ישאלך בנך' יכול אם ישאלך אתה מגיד לו: ואם לאו - אין אתה מגיד לו? תלמוד לומר: והגדת לבנך - אף על פי שלא שאלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן; בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מנין? תלמוד לומר: ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה".

ומדייק בס' מחנה יוסף (להגאון הרב חנני' יוסף אייזנבאך שליט"א) שהרמב"ם מלמד ב' מצוות מיוחדות, בהלכה

הזקן צריך שיהיה דווקא דרך סיפור. וראה בלקוטי שיחות חכ"א (ע' 71 הערה 31) שלדעת אדמו"ר הזקן זה שההגדה צריכה להיות דרך סיפור הוא לעיכובא (ועיי' עוד מזה בספר השיחות תרצ"ז ע' 219, תורת מנחם חכ"ב ע' 219).

ולא רק סיפור בעלמא אלא באופן כזה שיקיים 'והגדת לבנך' שזהו ע"י שמוסר הדברים כפי כוח שכלו והבנתו של הבן, אשר ע"כ אע"פ שהמצווה לספר ביציאת מצרים הוא כל הלילה מ"מ יש חשיבות ומעלה להתחיל מתחילת הלילה, כמו שכתב בספר המצוות (עשה קנ"ז) שחייב לספר מתחילת הלילה. וכמו"כ למדו מ'והגדת לבנך' שעיקר ההגדה הוא בשעה שהנעורים ערים.

ז.

בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

והנה, אמירת ההגדה עיקרה 'בשעה שמצה ומרור יהיו מונחים לפניך' דהיינו על מצה שראוי לצאת עליה ידי חובה, כמו שכתב הטור סי' תע"ג וכן נפסק בשו"ע ר' סי' תע"ג ס"כ וסל"ו, ומוכרח לומר שרבינו הזקן התכוון שיהיו מונחים לפניו כפשוטו, דהא בסי' תפ"ג בנוגע למי שאין לו יין פוסק השו"ע שאע"פ שמקדש על המצה (בלית ברירה) לא יאכל מרור לפני אמירת ההגדה, וכותב רבינו: לפי שמן הדין אין נכון כלל לאכול מצה ומרור קודם ההגדה (שהרי במצות ההגדה נאמר

ו.

אופן ההגדה

ידוע השאלה מה בין סיפור יצי"מ בפסח לבין זכירת יצי"מ בימות השנה, וכתב בספר החינוך מצווה כ"א שבפסח צריך 'לזכור' הניסים, ולא סגי בהרהור אלא צריך שיוציא מפיו. ובמנחת חינוך שם מביא בשם הפרי חדש שלצאת ידי חובת סיפור יציאת מצרים ע"פ תורה סגי בהזכרת יציאת מצרים לחוד. אבל הרבה חלקו על זה וסוברים שהשוני שבין סיפור יציאת מצרים לליל הסדר לבין הזכרת יציאת מצרים שחייבים בכל יום ולילה הוא מצד שבימות השנה יוצאים י"ח ע"י הזכרה בעלמא משא"כ בליל הסדר שחייב להיות 'סיפור'. וכן משמע בספר המצוות להרמב"ם הנ"ל וראה גם מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצווה כ"א, וכן לדין ידוע דברי רבינו הזקן (בספר השיחות) מהמסופר שרבינו הזקן שאל את הצמח צדק בקטנותו מה הסיבה שלא מברכין על ההגדה ולא ידע, והעיר האדמו"ר האמצעי שלכאורה כבר יצא ע"י אמירת זכר ליציאת מצרים בקידוש כשיטת הרי"ף או ע"י זכירה בעלמא כהרשב"א (הובא באבודרהם) ורבינו הזקן לא הסכים לשיטתם כי חייבים שיהיה דרך סיפור דווקא והטעם שלא מברכים הוא ע"ד שלא מברכין על ברכת המזון. דהיינו שההגדה היא בעצמה דיבור של ברכה ואין לברך על הברכה. נמצא שלפי רבינו

מצה ומרור, כל הלילה. וכ"ה בתרומת הדשן סי' קל"ז שמונחים לאו דווקא אלא הכוונה בשעה שראוי לאכול מצה ומרור. וממילא לשיטתם שזמן יצי"מ תלוי באכילת מצה ניתן ללמוד מהמעשה בראב"ע, רבי עקיבא וכו' שהיו מסובים בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, (ששם נכח גם ראב"ע) שאכן זמן אכילת מצה כל הלילה.

אולם יש הסוברים (כ"ק אדמו"ר, הגדה של פסח אמרי שפר ד"ה כל המרבה ועוד), שזמן מצה וסיפור ההגדה אינם תלויים זה בזה וכי גם לראב"ע שזמן אכילת מצה עד חצות, סיפור יצי"מ כל הלילה, והמעשה הנ"ל יש לומר שבאמת ראב"ע וסייעתיו אכלו את המצה עד חצות, וסיפרו ביצי"מ כל הלילה.

אלא שלפי זה יש לשאול שהרי רבינו סובר (סי' תע"ג ס"כ ועוד) שצריך שיאמר ההגדה על המצות שיצא בהם ידי חובתו, ולפי זה קשה שהרי פסק (סי' תפ"א) שסיפור יציאת מצרים כל הלילה, וא"כ איך יכול להיות שנצריך שיניח כל הלילה מצה שיצא בה ידי חובתו, וקושיא זו היא הן לפי ראב"ע שכבר אכל מצות ומרורים עד חצות וממשיך לספר כל הלילה, והן לר"ע שודאי שיאכלו את המצה לפני סוף החיוב סיפור יציאת מצרים וא"כ איך נקיים שיהיו מונחים לפניך ממש.

ועוד, שבמשנת כ"ק אדמו"ר יש לכאורה סתירה כביכול, כי בהגדה ד"ה

והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה ודרשו חכמים בעבור זה בעבור מצה ומרור המונחים לפניך ואם כבר אכל מהם האיך שייך לומר בעבור זה. ע"כ. הרי שלפי רבינו צריך שיהיו מונחים לפניו כפשוטו.

ה.

זמן סיפור יציאת מצרים

והנה, המנחת חינוך מצווה כ"א אות ב' ועוד, סוברים שזמן סיפור יציאת מצרים וזמן אכילת מצה תלויים אחד בשני אשר על כן לדעת ראב"ע גם מצוות סיפור יציאת מצרים עד חצות, ולר"ע עד עלות השחר.

ולפי זה, אם חוששים לראב"ע שסיפור יציאת מצרים עד חצות, מובן איך יאמר ההגדה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך כפשוטו, כי מכיון שחייב לאכול המצה קודם חצות, ממילא גם ההגדה יאמר לפני חצות היות וההגדה נאמרת לפני אכילת המצה, ואחרי חצות כבר אין לו חובת סיפור יציאת מצרים, אבל אם נאמר כרבי עקיבא שגם זמן מצוות ההגדה כל הלילה, קשה, כי לשיטתו שחובת אפיקומן כל הלילה א"כ גם סיפור יצי"מ כל הלילה ואיך ישאר עד אז מצה ומרור שיצא בהם ידי חובה מונחים לפניו כפשוטו, אלא יש לומר שלשיטתו שסיפור יצי"מ ומצה זמנם תלויים אחד בשני לא צריך מונחים ממש אלא זמן הראוי לאכול



השו"ע סי' תפ"א שעל זה נאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' ובזה לא הוזכר כלל הענין ד'והגדת לבנך', ויש עוד פרט והוא הסיפור שחייבים לספר מצד 'והגדת לבנך' באופן המובנת לבן ולנוכחים כל אחד לפי שכלו, וגם אחרי שהוא קרא את ההגדה וסיפר את מה שאירע לנו וקיים מצוות 'והגדת לבנך' עדיין חייב עליו לספר גם לאחר שיצא ידי חובה המינימלית של אמירת ההגדה.

ולכאורה יש לזה משמעות גם מהשיחה הנ"ל, שכ"ק אדמו"ר אומר שמה שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה בבני ברק אינו קשור עם קרבן פסח אלא עם המצווה דסיפור יצי"מ שהוא ענין ההגדה. ע"כ. דלכאורה לא מובן למה צריך להדגיש שזה קשור לסיפור יצי"מ הרי זה גופא מה שעושה, הוא מספר ביציאת מצרים.

ולכן נראה לומר שיש את עיקר ההגדה שע"י יוצא ידי חובת ו'הגדת לבנך' שהוא ע"י קריאת וסיפור ההגדה באופן המתקבל לבן ולנוכחים, דבזה יוצא ידי חיובו באופן המינימלי, ובנוסף לכך יש את הפרט השני שהוא הסיפור שבא אחרי שכבר קיים את 'והגדת לבנך' שזה גדר נוסף בסיפור שהוא ענין ריבוי הסיפור, בכמות ובאיכות, ע"ד שכתב בדרך פקודיך מ"ע כ"א (חלק המעשה אות ה'): 'יש לחקור ולדרוש ע"י פסוקי התורה הניסים והנפלאות עד מקום שיד שכלינו

מצווה עלינו לספר ביצי"מ מונה כ"ק אדמו"ר שש סיבות לפרש החילוק בין מצוות סיפור יצי"מ של ליל הסדר לבין חיוב זכירת יציאת מצרים שקוראים בכל יום ולילה, וטעם השישי הוא: שסיפור יצי"מ כל הלילה (או עד חצות לראב"ע) אף שכבר ספר בתחילת הלילה. משא"כ זכירת מצרים של שאר לילות, אם הזכיר פעם אחת לא צריך להזכיר עוד. ע"כ. מזה משמע לכאורה שלדעת כ"ק אדמו"ר זמן סיפור יציאת מצרים ואכילת מצה תלויים זה בזה, שהרי כתב בפירושו במוסגר שלראב"ע שסובר שקרבן הפסח נאכל עד חצות, סוף זמן סיפור יציאת מצרים הוא גם עד חצות.

ולאידיך, למד מהמעשה שהיו יושבים בבני ברק הנ"ל שמזה שנכח שם גם ראב"ע מוכרח לומר שסיפור יציאת מצרים וקרבן פסח אינם קשורים אחד לשני, ולכן סיפור ביציאת מצרים כל הלילה גם אלו שסברו שקרבן פסח עד חצות. (ראה שיחת ליל ב' דפסח תשכ"ו).

ז.

ב' אופנים בסיפור יציאת מצרים

ונראה לחלק כאן ע"ד שהבאנו לעיל בשם המחנה יוסף שיש שני פרטים וחיובים בסיפור יציאת מצרים, יש את החיוב לספר ביציאת מצרים לשלעצמה והוא בכללות מתחילת הלילה עד עלות השחר או עד 'שתחטפנו שינה' כלשון

ככמות או באיכות. וראה גם בהגדת אמרי שפר ד"ה וכל המרבה מש"כ בזה. וראה בשיחת ליל ב' דפסח תשח"י (הערה 2) שלא צריך לספר רק דרך סיפור בעלמא אלא שכל אחד צריך לבאר ולהסביר בזה כפי ידיעותיו וכפי הכוחות שניתנו לו מלמעלה. ומש"כ בסי' תפ"א שחייב לספר כל הלילה יש לומר שאין הכוונה 'חובה' אלא שיש מצווה לספר כל הלילה שעדיין זמן הסיפור יצי"מ, וכיון שכבר יצא י"ח משיעור המינימלי ניתן לומר 'כל המרבה ה"ז משובח".

ולפי זה אתי שפיר, שבאמת אין סיפור יציאת מצרים קשור עם זמן אכילת קרבן הפסח, ומה שכ"ק אדמו"ר כתב בהגדה שראב"ע סובר שגם סיפור יצי"מ עד חצות התכוון לעיקר הסיפור שזהו ענין ההגדה דזמנו עד חצות לשיטתו, דמכיון שלראב"ע זמן אכילת האפיקומן היא עד חצות וההגדה נאמרת לפני זה, מובן שכשיאכל האפיקומן כבר יהיה אחרי ה'מגיד'. ואחרי זה יספר ביציאת מצרים כל הלילה מצד מצוות סיפור יצי"מ לכשלעצמה. וכמו"כ לר"ע, היות וזמן קרבן פסח כל הלילה הרי שלא מוגבל בזמן מסויים לאכילת האפיקומן וא"כ זמן ה'מגיד' הוא כל הלילה, אלא שאחרי ה'מגיד' כבר קיים מצוות סיפור מצד 'והגדת לבנך' ואחרי זה צריך עדיין להתעסק בזה עד שתחטפנו שינה אלא שהוא מגדר אחר, סיפור יציאת מצרים

מגיע.. ובזה כל המרבה ה"ז משובח'. ע"כ. וכן בלימוד הלכות הפסח כל הלילה עד שתחטפנו שינה, שזה הענין של חיוב הסיפור לכשלעצמו.

וי"ל שזהו משמעות הרמב"ם בפ"ז ה"א, שדיבר על סיפור יציאת מצרים וכתב 'ואפילו אין לו בן', שבעצם הלכה זו אינה מדברת על 'והגדת לבנך' המוזכר 'אח"ז בה"ב, אלא על חיוב הסיפור לכשלעצמו, שלא משנה עם מי הוא נמצא, ואפילו בינו לבין עצמו, חובה עליו לספר ביציאת מצרים.

ולפי זה י"ל שזהו כוונת הרמב"ם כשמסיים שם בה"א לגבי סיפור יציאת מצרים 'וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו ה"ז משובח' מה שלא כתב בה"ב בנוגע ל'והגדת לבנך', שדווקא בחיוב סיפור יציאת מצרים שייך לומר 'כל המרבה' שהוא דבר שאין לו שיעור, אבל בה"ב דיבר על קיום 'והגדת לבנך' לבד שבזה יכול לצאת ידי חובה בשיעור מינימלי של קריאת וסיפור ההגדה בסדר 'המגיד'.

ועוד יש להוסיף, שלפי זה מובן מה שאמרו 'כל המרבה ה"ז משובח' שלכאורה תמוה למה אמרו 'כל המרבה ה"ז משובח' הרי בלאו הכי זו חובה, אלא שה'מרבה' גם מתייחס לאופן שמספרים, שאפשר לקרוא את ההגדה ולספר מה שכתוב בה שאז יוצא ידי חובתו, ועליו אומרים שכל המרבה ה"ז משובח,

אמירת הקידוש לפני הזמן ובא להזהיר שדווקא בזמן לילה יקדש שאז הוא זמן הראוי למצה וכו' וכמו שממשיך התרומת הדשן סי' קל"ז שהוא מקור דברי רבינו 'דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו' דהיינו שבא להדגיש שבנוגע לאמירת הקידוש לא יועיל שיניח מצה קודם הזמן כיון שמכרחים לקדש 'בזמן הראוי לאכול מצה', אבל בנוגע להגדה ודאי שיש להניח מצה ומרור בשעת ההגדה לפניו כפשוטו.)

וזה לכאורה אחד הטעמים ע"פ נגלה שרבותינו נשיאנו היו מבארים את ההגדה דווקא בחצי הראשון של ההגדה ולא בחצי השני, כמובא בתורת מנחם הנ"ל, כדי לקיים סיפור יציאת מצרים על מצה הראוי לצאת בה ידי חובתו דזהו עיקר ההגדה.

ובדרך הרמז כתב בתורת מנחם חי"ד ע' 17 שהרבי הריי"ץ לא היה מבאר כלל בחצי השני של ההגדה מכיון שכתוב 'בין (כוס) שלישי לרביעי לא ישתה', וכיון שיין מורה על הבנה והשגה, לכן לא היה מסביר את ההגדה בין כוס שלישי לרביעי כיון שאז 'לא שותים' דברי הבנה והשגה.

י.

סיפור יצי"מ או אכילת אפיקומן לפני

חצות

ונחזור לעניינינו, הזכרנו לעיל מה שמובא בתורת מנחם: שבסדר השני היו נוהגים להאריך בביאור ההגדה, ובמילא

לכשלעצמו כפי ידיעותיו וכוחותיו ובוזה כל המרבה הרי זה משובח.

וי"ל, שלכן ראינו אצל רבותינו נשיאנו שהיו מבארים רק החלק ה'מגיד'. ורק אחרי הסדר היו מתוועדים ומבארים את ההגדה לחסידים. וכן זה מיישב מה שרבינו כותב (בסי' תע"ג ס"כ) שצריך שמצה ומרור יהיו מונחים לפניו שזה דווקא בחלק ה'מגיד' שהוא עיקר מצוות יציאת מצרים ולא במה שירחיב אח"כ.

ויש ראי' לזה מלשון רבינו שם ס"כ, שכותב ג' טעמים למה צריך להביא לפניו את המצות ומרור וז"ל: כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.. ועוד שצריך לומר עליו מרור זה כו'. ע"כ.

ולכן, אם כבר אמר את ההגדה וכבר אמר 'מצה זו' ו'מרור זה' כבר לא צריך שיהיו מונחים לפניו.

(ואין להקשות בנוגע לדעת האדמו"ר הזקן שיהיה מצה ומרור מונחים ממש לפניו, מהא שכתב הוא בעצמו שאין להקדים הקידוש לפני הלילה משום שצריכים שיהיה: 'בזמן הראוי לאכילת מצה', שמה שכתב 'בזמן הראוי' אינו בא לומר שמספיק להגיד את ההגדה בזמן הראוי ולאפוקי שיהיה לפניו ממש, שיש לומר בפשיטות שכוונתו רק לשלול

להרחיק את האדם מן העבירה), אבל כל זה ל'זכר' בלבד ואין איסור לאכלו אח"כ כל עוד שאוכל לפני עלות השחר, וא"כ איך יפסיק ויקצר בסיפור יציאת מצרים אשר עיקרה בעת ההגדה וכמו שנפסק בשו"ע תע"ג שהזכרנו ובסי' תפ"א ס"ב שמצווה לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, ולא יתכן שתיקנו שיצטרך להפסיק בסיפור יציאת מצרים שהוא דאורייתא כדי לקיים 'זכר' לקרבן פסח, ובפרט שכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח. ולכן י"ל שמש"כ השו"ע ש'יזהר' היינו שימרה לסדר שולחנו וכל ההכנות, וכן בסעודה לא יאריך יותר מדאי כדי להגיע לאכילת האפיקומן לפני חצות. אלא שאם כדי לאכול האפיקומן בזמן יצטרך להפסיק בסיפור יציאת מצרים ולא יוכל לומר כל מה שהוא יודע על הניסים והנפלאות ברור שבזה השו"ע לא דיבר ועדיף לספר בשבחו של מקום. עכת"ד.

מדבריו רואים בברור שסיפור יצי"מ שהוא דאורייתא אינה נדחית מול זמן אכילת אפיקומן דרבנן שכל טעמו הוא רק ל'זכר' קרבן פסח (ובפרט שכל זה רק לפי ראב"ע כי לפי ר"ע בלאו הכי מצוותו כל הלילה).

נדייק כאן שהחלק ד'כל המרבה ה"ז משובח' אינו דאורייתא אלא רק מדרבנן אלא שמ"מ יש לו חשיבות מיוחדת כי

היתה מתאחרת אכילת האפיקומן עד לאחר חצות. מדברים אלו ניתן להבין על חשיבות ביאור ההגדה עד כדי כך שהוא 'טעם פשוט' למה איחרו אכילת ההגדה עד אחרי חצות.

וכן ראינו בתורת משה השלם מבעל החת"ס פ' בא עה"פ 'ואכלתם אותו בחפזון': רומז שיאריך בסיפור יציאת מצרים כל כך בשעה שמצה ומרור ופסח מונחים לפניו עד שלבסוף יהיה הזמן בהול לאכול פסח קודם חצות או קודם עמוד השחר באופן שתהיה האכילה גופא בחפזון ובהילולות, והנסיון מוכיח. עכ"ל. ובס' מנהגי חת"ס הנ"ל הזכרנו שבפועל לא כל פעם עלתה בידו לאכול לפני חצות, וכמו שכותב לאח"ז (סט"ו) שהאריכות של אמירת ההגדה היתה משום שהיה מתרגם לילדים וילדות כל תיבה ותיבה ומבאר הענין. וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ס"א בסופו) שמשום חינוך סיפור יציאת מצרים עדיפה מאכילת אפיקומן לפני חצות וסומכים על החת"ס והראשונים שפוסקים כרבי עקיבא.

וראה בקובץ האהל שהזכרנו, ששם האדמו"ר מערלוי ז"ל מסביר הנהגת זקנו החתם סופר, שאחרי שהסברנו לעיל שהשו"ע סובר ששיעור מצה כל הלילה (וכ"ש אפיקומן שהינו דרבנן) ומה שאמרו שנאכל עד חצות הוא משום שאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח שהיה נאכל עד חצות (משום גזירת חכמים

א' אפשר לאכול אחרי חצות והוא ממה שנשמע מהתוס', ומכיון שבזמן הזה אכילת אפיקומן היא רק מדרבנן, ומלבד ה'זכר' לקרבן פסח, אין חיוב לאכול לפני חצות אלא שמ"מ היה טוב להחמיר לחוש לשיטת ר"ת כפי שהזכיר הרא"ש אבל כ"ז לחומרא בעלמא אבל מדינא למדים מהתוס' שהקל להלל שלדידן גם באפיקומן אפשר לאכול אחרי חצות (אלא שלמעשה נשאר בצ"ע).

ובפרט שיום טוב שני של גלויות הינו מדרבנן כנ"ל, והטעם שקיימו שני ימים הוא כדי לקיים מנהג אבותיהם שהיו עושים שני ימים כמו שנפסק בריש סימן ת"ר, הרי יש בליל שני תרי דרבנן כי האפיקומן גם ביום הראשון אינו אלא מדרבנן 'זכר לקרבן פסח' שזהו עיקר הטעם שאוכלים אותו לפני חצות כפי שהזכרנו לעיל, וא"כ ליל השני שהוא גם מדרבנן הוי תרי דרבנן, ובפרט כאשר צריכים לקיים סיפור יציאת מצרים שעיקרו דאורייתא באופן של סיפור וזהו לעיכובא לדעת רבינו הזקן, לכאורה ודאי שביום השני זמן אכילת האפיקומן שהוא בתרי דרבנן נדחה מול סיפור יציאת מצרים שהוא דאורייתא. ואע"פ שחכמים עשו דבריהם יותר משל תורה, הטעם הוא מכיון שחששו לזילותא דיום טוב, אבל כ"ז נאמר דווקא בנוגע לקידוש וכדומה שניכר שמחלק בין שני הימים ואז הוי זילזול משא"כ באכילה לפני או אחרי

הוא דרבנן שהוא קשור ובא בהמשך לדאורייתא.

י"א.

חילוק בין ליל ראשון לליל שני

אבל לכאורה אי אפשר להסתפק בזה לדידן שרבותינו הקפידו בלילה הראשון לסיים לפני חצות הרי שהחזיקו מזה כפסק ברור ומעשי ורק בלילה השני לא היו מקפידים לסיים לפני חצות, והיו אפילו מתחילים מלכתחילה בשעה מאוחרת.

והנה, כבר הזכרנו לעיל דברי התוס' במגילה כ"א., שכתב בסוף דבריו שהלל שאחרי אפיקומן לא צריך לומר לפני חצות היות ועיקרו דרבנן, היה ניתן לכאורה ללמוד היתר לגבי אכילת אפיקומן אחרי חצות בליל השני, שהרי מכיון שלדידן מקפידים בליל הראשון לאכול לפני חצות זכר לקרבן פסח, היינו יכולים להקל מצד אחר, שהרי אנחנו יודעים שליל השני שהוא יו"ט שני של גלויות חיובו מדרבנן וא"כ היה ניתן להשוותו עם דברי התוס' שכמו שחלק השני של ההלל שחיוב אמירתו אינו אלא מדרבנן אשר על כן איננו מחוייבים לקרות חלק זה לפני חצות, כמו כן אכילת אפיקומן ביום השני שחיובו דרבנן אין חיוב לאכול לפני חצות. וכן סובר האמרי נועם ח"ב (מועדים) תשובה ד' ומסקנת המנחת אלעזר (בשו"ת ח"ב סי' נ"ח אות ג') שמקבל דמיון זה (ומסקנתו שגם בליל

ולא הספיק, ולמחרת אמר שמה שהדגול מרבכה סובר שאין לברך אחרי חצות על אכילת מצה דספק ברכות להקל, הנה ספק ברכות להקל אין פירושו שלא יברך, כי למנוע יהודי מלברך ולהודות לה' אין זה קולא כי אם חומרא, וכן הסביר הרה"ק מלובלין ז"ל שספק ברכות להקל היינו שיכול לברך.

ולפי זה מובן, שבלי ליל השני כיון שהיו מספרים ביצי"מ פשוט הטעם למה היה אפשר לאכול את האפיקומן אחרי חצות.

י"ב.

אין חילוק בין ליל א' לליל ב'

גם אם נאמר שיום שני קיל טפי בדברים שלא ניכר שיש זלזול, עדיין קשה מש"כ רבינו (סי' תפ"א ס"א) שאין חילוק בין ליל ראשון לליל שני.

והנה מקור דברי רבינו הוא משבלי הלקט, וז"ל השבלי הלקט בסוף סי' רי"ח בשם הגאונים: כך ראינו שמהדרין מן המהדרין נוהגין ליל שני כראשון ואין אכלין אחר ברכת המזון כלל ואין שותין אלא כוס שאמר עליו את ההלל, מאי טעמא חיישינן לספיקא דאמרינן ספק חמשה עשר ספק ששה עשר הוא ואנן כל בני הישיבה והמהדרין שבישראל נוהגין ליל שני כליל ראשון לכל דבריו זכר לפסח... אין להקל בדבר לשנות בין לילה ראשון לליל שני שלאחר שעשינוהו קודש איך נעשהו כחול. ע"כ.

חצות אין בזה זלזול כיון שאינו ניכר, והמנחת אלעזר (ח"ב סי' נ"ח) גם מעלה סברא זו. ויש לומר שאדרכה ע"י שהוא מספר ביצי"מ והניסים והנפלאות בודאי ובודאי שהוא מקדש את היום עוד יותר וליכא למיחש לזלזול.

ועוד יש להוסיף באופן אחר קצת, ע"פ מש"כ בס' בנין שלמה (על הל' פסח סי' כ"ט), שביום השני אם אוכל מצה אחרי חצות אין לברך על אכילת מצה' כיון דאיכא ספק ספיקא, ספק אם עדיין יום טוב או חול המועד ואם תימצי לומר יו"ט אולי הלכה כראב"ע, ולדין אע"פ שבנוגע לאכילת מצה ראשונה צ"ע אם נפסוק כמוהו (ובפרט שלא הסכים להתיר לאכול לכתחילה אחרי חצות היות והגאון המזרחי ז"ל סבירא ל'י דכל ספק ספיקא לכתחילה אסור) מ"מ לדין בנוגע לאפיקומן אפשר לצרף האי סברא שליל שני קל בהרבה מכוח ספק ספיקא זה, ספק אם הוא חול המועד ספק אם הלכה כרבי עקיבא.

דרך אגב, בנוגע לאכילת מצה ראשונה בליל שני לא הוזכר אם רבותינו היו אוכלים גם אותה אחרי חצות או רק אפיקומן. וצ"ע למעשה בפרט שבלי הראשון עיקרו דאורייתא. ומ"מ נזכיר כאן מה שסיפר בשו"ת עני בן פחמא סי' י"א בשם האדמו"ר מאלכסנדר הזקן ז"ל שהוא היה מקפיד לאכול מצה לפני חצות ושנה אחת התאחר בליל השני

בליל השני) וז"ל: וע"כ נאמר יראת ה' הוא אוצרו. שיראה עילאה הנקראת יראת ה' צריך להסתיר כדרך סגולת מלכים שמצניעין אוצרותיהם. וע"כ מצניעין את האפיקומן קודם חצות לבל ירגישו בו הקליפות. ואחר חצות לוקחין אותו משם. ונקרא 'אפיקו מן' שהוא אפיקו מנא שצריך להוציא הכלים משם. ע"כ.

יוצא מדבריו, שאדרבה היה מקפיד להוציא האפיקומן דווקא אחרי חצות. אך ראה מש"כ בקונטרס שירי מנחה על תשובת בעל מנחת אלעזר שהזכרנו לעיל, שלמרות שדברי הרה"ק מדינוב נאמרו בליל ב' מ"מ התכוון גם לליל א', ובשני הלילות הקפיד לאכול האפיקומן אחרי חצות, והוא סמך על אכילת מצה שאכל לפני חצות, אבל עיין בהגהות הצבי והצדק שם שהכוונה דווקא בליל השני. וכ"ה באמרי נועם שנצייץ להלן.

וראה בס' דרכי חיים ושלום להרה"ק מקאמארנא, שבלילה הראשון היה נזהר לאכול הכזית לפני חצות אבל בלילה השני היה לכתחילה מתחיל בשעה מאוחרת ומסיים אחרי שכבר האיר היום.

ובשלחן הטהור סי' רל"ה ס"ד וז"ל: ומזה אני נוהג דבליל שני של פסח וליל שני של שמ"ע ש"ת שלא לומר הגדה עד אחר חצות כי מעיקר הלכה כרבינו דזמן מצוה כל הלילה ויש לנו ראיות הרבה על זה כדעת רבינו הוא העיקר ועכ"פ בליל שני אני סומך עליו להלכה.

ויש לומר בדרך אפשר, שדברי השבלי הלקט נאמרים כאשר מישהו בא לעשות מעשה כל שהוא שמחלל את הקודש ע"י שגורע ומפחית מחשיבות החג או מנהגי ודיני החג שאז הוא עושה מיום קודש למשהו חול כביכול, אבל להתעכב בשביל סיפור יציאת מצרים שזהו כבודה ומטרתה של קריאת ההגדה, מזה לא איירי השבלי הלקט. ועדיין צ"ע בזה.

(איך שלא יהיה מובן שאין רשות לאף אחד להחליט מדעתו מה נקרא זלותא או לא. רצינו רק להעיר בדרך אפשר על הנהגה של גדולי עולם שכל מנהגם והליכותיהם יסודותם בהררי קודש.)

י"ג.

צדיקים שלא חששו לאכול אחרי חצות

והנה מצאנו אצל כמה צדיקים ואנשי מעשה שבליל השני לא היו מקפידים, ויותר מכך, יש שהיו מקפידים להתחיל דווקא אחרי חצות בליל השני. ראה בס' אבן השתיה (תשל"ז) ע' צ' שכתב שביום הראשון היה מקפיד לאכול האפיקומן לפני חצות אבל בליל ב' לא הקפיד. וראה סידור הגאונים והמקובלים והחסידים (חלק י' מהרב משה יאיר ויינשטוק ז"ל) שאסף מנהגים שונים בזה, וכתב (ע' קט"ו) שכן נהג הרחא"ש ממונקטש ז"ל.

ובטעם הדבר, הרה"ק רב מנחם מענדל מרינוב ז"ל כתב בספרו מנחם ציון בדרושי ההגדה ד"ה יחץ (דרוש שאמר

וכן למדים ממה שבליל השני קוראים כבר ק"ש על המטה כרגיל כמו בכל שבת ויום טוב, כמובא בהיום יום ט"ז ניסן. (אלא שצ"ע קצת כי בשיחת ליל ב' דפסח תשכ"ב אות א'ב' המשמעות היא שליל שימורים הוא בשני לילות של פסח שלכן בשניהם פותחים את הדלת. וכן בפסח מעובין אות ש"ס כותב שבשני הלילות אומרים ק"ש קצר. ובלשון רבינו בסי' ת"פ ס"ה בנוגע להשאיר את הדלת פתוחה כותב 'ליל פסח' לשון יחיד.)

לסיכום, זמן אכילת אפיקומן בליל השני קל יותר מליל הראשון מכיון שיש כמה צדדים להקל, הן מצד דהוי יום טוב שני של גלויות דהוא מדרבנן וכן האפיקומן הוי דרבנן, והן מצד שיש בו ספק ספיקא. וכן, אינו מוריד שום ערך וחשיבות מקדושת ליל הסדר אלא אדרבה הוא מספר הניסים והנפלאותיו אשר עשה ה' לאבותינו ולנו. ויש את ה'טעם הפשוט' שהיו מספרים ביציאת מצרים, שזמן אכילת אפיקומן נדחה בפני סיפור יציאת מצרים שעיקרה מן התורה. ובנוסף לזה יש טעם הכמוס ע"ד שראינו לעיל ע"פ הסוד.

ויש להוסיף שגם אחרי שהסברנו גודל ענין סיפור יצי"מ אין להקשות דא"כ למה היו מקפידים בליל הראשון לאכול לפני חצות, ויש לומר שאע"פ שיש מעלה להאריך ב'מגיד' שהוא חלק העיקרי של ההגדה, מ"מ היות שמצוות אפיקומן היא

וכן הוא בס' אמרי נועם ח"ב (מועדים) תשובה ד' נתן טעם על זה בהרחבה יותר שדווקא בליל ב' היו מקפידים להוציא האפיקומן מתחת הכר אחרי חצות, וביאר שם ששליטת החיצונים נמשך עד חצות ולכן היה מצניע עד אחר חצות, אלא שטעם זה שייך רק בנוגע לליל ב' אבל בליל א' אין לחוש לחיצונים כי ליל שימורים הוא.

וראה מש"כ הזכר דוד מאמר ג' פכ"ז שהלילה עד חצות הוא זמן שלטון הקליפות וכחות הטומאה לכן ע"י האכילה לפני חצות מכניעים אותם בזמן ממשלתם. ע"כ. ולפי הנ"ל יש לומר שדווקא בליל הראשון שיש שמירה מותר אבל לא בליל השני.

ובתורת חיים (קכ"א א') כותב האדמו"ר האמצעי: לפי שביום א' דפסח נמשך מבחי' מקיף דחסד הכללי דאבא והוא בחי' רב חסד דע"י דבי' אחיד אבא שהוא מקור החסדי' שבבחי' מקיף] שהוא דוקא והוא ענין ענני כבוד כידוע... גם כאן במקיף זה דחסד עליון דאבא שביום א' דפסח נשמרו מאליו מיניקת החיצונים וכמ"ש ליל שמורים הוא לה' כו'. עכ"ל.

נמצא מכל זה, שליל ראשון שהוא ליל שימורים הוא יום מיוחד שאין יניקת החיצונים ולכן ליכא למיחש למזיקים ויכול לערוך את הסדר גם לפני חצות משא"כ ליל השני שהוא כבר לא ליל שימורים.

שה"ה בנוגע ל'וצריך לאכול קודם חצות', שבא לאשמועין הנהגה מעשית מיידית ש'צריך לאכול' עכשיו קודם חצות, דאחרי שעבר כל הסדר אין כבר מקום לומר 'יזהר', ש'יזהר' פירושו שיזהר ויזדרז בעריכת הסדר כדי שיאכל אפיקומן בזמנו, וזהירות זו מקומה בשו"ע (סי' תע"ז ס"ו) 'צריך להיזהר', שע"י זה ידע להזדרז כדי לאכול האפיקומן בזמנו, אבל לא בהגדה כיון שבמקום שבו הוא עומד יותר נשאר לו רק לאכול 'צריך לאכול'.

ונוסיף בדרך אפשר, (דמצינו שינוי בין המהדורות השונות של שו"ע, במהדורת שהודפסה בניו יארק רשום שרבינו הזקן ציין לתוס' הנ"ל אבל במהדורה החדשה וכן במהדורה עתיקה שהודפס בשקלאוו, וכן מהדורת ווארשא תרל"ה) רבינו הזקן ציין שמקור הדין לאכילת אפיקומן לפני חצות הוא ר"ת אולם כ"ק אדמו"ר ציין בהגדה לתוס' (מגילה כ"א.) ולא לר"ת.

בפשטות אפשר לומר כ"ק אדמו"ר היה לו מהדורה אחרת. אבל לפי האמור לעיל יש לומר בדרך אפשר, מלשון רבינו שכתב 'צריך להיזהר' משמע שאף שלא פסק כראב"ע מ"מ רצה להחמיר ולחוש לשיטתו לכתחילה כמו שהבאנו לעיל באריכות, ולכן כתב 'צריך להיזהר' זהירות בעלמא, וזה מתאים לדברי הרא"ש שכתב לגבי אכילת מצה 'ונכון להחמיר' וחשש למנהג ר"ת בנוגע לאפיקומן אבל אין זו הלכה פסוקה, ולכן ציין רבינו 'ר"ת'

חשובה מאוד ובפרט בליל הראשון, וגם לחשוש לשיטת התוס', לכן הקפידו על כך.

ואין זה גורע ממצוות סיפור יציאת מצרים כיון שעצם העובדא שממהרים לאכול האפיקומן לפני חצות זה גופא חלק מה'מגיד' שע"י הבן שואל ומסבירו (ראה לקוטי שיחות חכ"ז עמוד 38).

י"ד.

הלשון 'צריך לאכול קודם חצות'

ונוסיף עוד נקודה בדרך אפשר, למה רבינו הזקן נקט בסידורו בסימן 'צפון' הלשון 'צריך לאכול' קודם חצות, ולא השתמש במילה ל'היזהר' כמו שכתב בשולחנו 'צריך להיזהר'. ובפרט שכמה מילים לפני זה בנוגע שלא לשתות אחרי אפיקומן כתב 'ויזהר' שלא ישתה.

ונראה שהוא ע"ד מה ש"ק אדמו"ר מסביר בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים (הובא בשלחן מנחם ח"ב ע' של"ט) בנוגע ללשון רבינו בסימן 'צפון' ו'יזהר' שלא ישתה אחר אפיקומן' דלמה הזהיר על שתיה ולא אכילה, ואחד ההסברים הוא שבסידור לא בא רבינו הזקן ללמד אותנו הלכות כיון שמקומם בשו"ע אלא בא לומר לנו הנהגות שצריכים לקיים באותו רגע, ולכן הזהיר על שתיה כדי שבשלב זה של הסדר עומד בזמן האחרון שיוכל לשתות כדי צרכו כדי שלא יבוא להיות צמא אח"כ. ובדרך אפשר נאמר

שלשיטת התוס' גם לאחר שפסק כראב"ע מ"מ רואים שבמידי דרבנן כמו הלל אחר האפיקומן לא חשש וא"כ לדידן שפוסקים כמו הרא"ש שאכילת אפיקומן דרבנן אין לחשוש ומותר לאכול אפיקומן אחרי חצות, ומש"כ התוס' שגם אפיקומן יאכל לפני חצות אזיל לשיטתי דס"ל שאפיקומן דאורייתא. ולפי זה יש לומר שמה שציין כ"ק אדמו"ר לתוס' היינו כדי שנחשוש (בליל הראשון) לאכול אפיקומן לפני חצות אבל לא בגלל שיטת ראב"ע לבד שזה כבר מובן מדברי רבינו הזקן שלחנו שהיא שיטת ר"ת כפי שציין שם, אלא גם לחשוש ולהדגיש חשיבות וחומרת הענין שלשיטת התוס' (ורש"י ורשב"ם) אפיקומן דאורייתא ולכן לכתחילה יש לחשוש ולנהוג חומרא משום הני שני סיבות, והוא ע"ד שלא תקנו לאכול מרור עם האפיקומן כדי שלא יבוא הטעם דרבנן שהוא המרור לבטל את טעם אפיקומן שהוא דאורייתא דכל זה שאפיקומן דאורייתא הוא רק לפי הני פוסקים (למרות שלא פוסקים כמוהם למעשה) ובכל זאת חוששים להם, וכן ע"ד שחוששים לכתחילה לשיטתם לאכול שני זיתים לאפיקומן לחשוש לשיטת רש"י ורשב"ם למרות שלא פוסקים כמותם. ולכן, מש"כ בשוע"ר וצריך להיזהר היינו לחשוש לראב"ע ע"ד שר"ת חשש לו ולכן ציין ר"ת, אבל בהגדה כ"ק אדמו"ר ציין לתוס' שבזה התווסף

שהלשון 'להיזהר' מתאים לזהירות לחשוש למנהג ר"ת. לאידך בהגדה כתב וצריך לאכול היינו שאין להתייחס לזה כעין זהירות אלא מעין חובה, וזה יותר מתאים לתוס' (מגילה כ"א. ד"ה לאתויי) שהוא פסק כראב"ע בצורה גורפת. ואע"פ שלא פוסקים כמוהו מ"מ חוששים לדבריו לכתחילה, כי אפיקומן הוא 'זכר לקרבן פסח' ולכן צריך להיות 'כמו הפסח שלא היה נאכל אלא עד חצות' כמו שמוסיף כ"ק אדמו"ר, שאפיקומן היא מצווה גדולה וכמו שמוסיף רבינו הזקן בשלחנו סי' תע"ג סל"ה: כי אפיקומן היא מצווה חשובה שהוא לנו במקום הפסח, דלשון 'במקום הפסח' היינו שצריכים לנהוג כקרבן פסח.

והנה, מלשון התוס' שדייקנו בדבריו לעיל אות ג' שנראה לכאורה דסבירא לי' שאפיקומן דאורייתא, וזאת מפני שאל"כ היה לו לכלול אכילת אפיקומן עם דין אמירת הלל שאחרי האפיקומן שהתייחס אח"כ. ושכן משמע בתוס' פסחים ק"כ. ד"ה באחרונה (למרות ששם למעשה נראה כמסופק). שלפי זה מובן למה כ"ק אדמו"ר הוסיף 'כמו הפסח' כי למרות שאפיקומן הוא 'במקום הפסח' עד כדי כך שנזהרים לאכול קודם חצות, ועוד זאת, שמציין לתוס', מ"מ כ"ז לכתחילה, אבל בעצם הוא רק דרבנן 'זכר לקרבן פסח'.

ועוד יש להוסיף, לאור מש"כ בס' שבח פסח סי' 'צפון' אות ב' בסופו,

האפיקומן. וענה לו לפי שכתוב בהגדה צפון. ושאל שוב: א"כ לא יהי' כתוב בהגדה צפון ולא יצטרכו להצפין? וענה לו, הוא נתינת כח לבער את הצפון בלבו של אדם הוא היצה"ר, ככתוב" ואת הצפוני ארחיק גו", שאפיקומן נותן כח על זה, כי האפיקומן אין בו טעם, כן העבודה עם נה"ב אצל בטעמים שכלים, רק בגזירות – ניט ניט יע ניט. היינו מה שאין צ"ל – א"צ להיות. ומה שצריך לעשות – צריך לעשות.

(ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א): הרי הקושיא במקומה עומדת היצה"ר הלא נקרא בכמה שמות, וא"כ הי' אפשר לבחור בשם אחר של היצה"ר, ובמילא לא יצטרכו להצפין את האפיקומן? אך הענין הוא, כי יש רע הגלוי ורע הנעלם. וזהו"ע צפון, שצריך לתקן לא רק את הרע הגלוי, כי אם גם את הרע הנעלם – צפוני. זאת אומרת, אשר גם אם פעל בעבודתו שאינו מרגיש בנפשו רע כלל, מ"מ אין זה מספיק עדיין, כי אפשר אשר נשאר עדיין בתוכו רע בהעלם.

ונסיים במה שכתב הבן איש חי בפירושו על התהילים 'חיים והשלום' פרק כ"ב עה"פ 'א-לי א-לי למה עזבתני רחוק מישועתי דברי שאגתי', שהסיבה מהסיבות המאריכים את הגלות הוא כי אע"פ שהורגל לבקש משיח אבל הוא משפה ולחוץ ולא בלב שלם. ולמה דוחים את בואו ואומרים 'לשנה הבאה

גם חומרת וחשיבות ענין ה'אפיקומן' שלסברתו הוא דאורייתא כנ"ל (או מעין דאורייתא לפחות ואכ"מ). אלא שכל זה רק לכתחילה ד'מקפידים' ו'מהדרים' כדי שיהיה 'כמו הפסח', אף שלמעשה אנחנו פוסקים כהרא"ש שאפיקומן דרבנן, ועוד שהרבה פוסקים לא חששו לראב"ע בנוגע לאפיקומן כלל.

אבל כאמור לעיל בארוכה כ"ז שייך בליל הראשון אבל לא בליל השני משום כמה צדדים.

למעשה, אין אחרי דבר המלך כלום, וכפי שאמר בתורת מנחם שם, שכל אחד שיש לו לפחות קצת שייכות לרבי, אפלו אם רק שמע ממנו כמה מילים, צריך להתנהג כמו רבו, ומסיים שם (סוף אות י"א): ובנדו"ד, בנוגע לעריכת הסדר השני שיש להתחיל בשעה התשיעית ולסיים כמה שעות לאחר חצות.

מ"ז.

הוראה מהאפיקומן

ולחביבותא דמילתא נביא כאן מה שסיפר הרבי בהתוועדות (הודפס) בתורת מנחם חכ"ב ע' 233: כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע לקח למלמד לבניו (הרד"א ואדמו"ר נ"ע) את ר' שלום קיידאנער. הוא הי' למדן גדול וכו'.

פעם שאל ר' שלום אצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, מפני מה צריך להצפין את

ולא מתכוון באמת שכבר היום נהיה
בירושלים.

ושנזכה תיכף לקיום היעוד 'ואת
רוח הטומאה אעביר מן הארץ' בבית
המקדש השלישי 'ונאכל שם מן הפסחים
ומן הזבחים', ו'לשנה הזאת בירושלם'
ומלכינו בראשנו. אכי"ר.

בירושלים, היינו צריכים לומר 'היום
בירושלים'. וזהו פירוש הפסוק, היהודי
צועק 'א-לי א-לי למה עזבתני' בגלות?
והתשובה היא כי: 'רחוק מישועתי דברי
שאגתי' היינו שאני מרחיק הישועה
בשאגתי 'לשנה הבאה בירושלים'

מצה ומרור כרוכין

הרב אלכסנדר דרורי
דומ"צ ורב מחלקת סת"ם בבית ההוראה

וביאור הענין הוא, שהרי אם נאכל מצה ומרור כרוכים, לא נצא ידי חובת אכילת מצה לכו"ע, כי המרור (שחיובו מדרבנן) מבטל את טעם המצה,

ואם נאכל מצה ומרור בנפרד, הרי לדעת חבריו של הלל יצאנו ידי חובה, ואילו לדעת הלל, כיון שתקנת חז"ל לאכול מרור זכר למקדש ובזמן שבהמ"ק היה קיים לא היה יוצא יד"ח אלא במרור הכרוך עם מצה, גם היום חייב לאכול מצה ומרור כרוכים דווקא, ואם אכלן בנפרד לא יצא יד"ח, עד שיאכלן כאחד.

ואם נאכל מצה ומרור כרוכים יחד, לא נצא ידי חובה לדעת חבריו של הלל, כיון שהמצה כעת היא לא מצווה כלל, אלא רק מנהג כדי לקיים כורך כבזמן הבית, וא"כ טעם המצה הזה מבטל את טעם המרור של תקנת חז"ל, ולכן צריך לאכול מרור ללא מצה.

וכיון שלא נפסקה הלכה כהלל או כחבריו, אנו נוהגים לאכול גם מצה לבד,

א.

בגמ'¹ מבוארת מחלוקת הלל וחבריו, האם צריך לאכול מצה ומרור כרוכים יחד או לא. לדעת הלל צריך לאוכלם כרוכים דווקא, ולדעת חבריו אין צריך לאוכלן יחד, ואם אכלן יחד יצא ידי חובתו.

וכל זה הוא דווקא בפני הבית, שאז חיוב אכילת מרור הוא מן התורה, שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו". אמנם לאחר החורבן, חיוב אכילת מרור הוא מדרבנן בלבד, ואילו חיוב אכילת מצה נשאר מדאורייתא. שנאמר "בערב תאכלו מצות,, ולא נאמר שם פסח.

ומבאר הגמ', שמצוות דאורייתא אינן מבטלות מצוות דאורייתא, וכן מצוות דרבנן אינן מבטלות מצוות דרבנן, אך מצוות דרבנן מבטלות מצוות דאורייתא, וכיון שלא נפסקה הלכה כהלל או כחבריו, יברך על המצה, ואח"כ על מרור, ואח"כ יכרוך מצה ומרור ויאכל בלא ברכה, זכר למקדש בהלל.

נסמכים על המצווה לא תסור, וכל הדחיה לדברי בה"ג היא רק לענין מנין המצוות, והרמב"ן הקשה על הרמב"ם, דלפי דבריו יוצא שבעצם כל המצוות דרבנן הינן בעצם מצוות מדאורייתא, אלא שהן אינן מצוות פרטיות, אלא מכלל המצווה "לא תסור", וא"כ איסור מוקצה גם הוא מדאורייתא, וחייב מלקות וסקילה, וכן אין מקום להקל באיסורי דרבנן אפילו במקום ספק, שהרי הם נסמכים בעצם על איסור תורה?

הרמב"ן ביאר את דעת הרמב"ם, שכאשר תיקנו חז"ל מצווה, הם עצמם קבעו שגדרה יהיה שבספק מקילין, וכך גם כל הפרטים שבמצוות אלו, זהו גדר תקנתם, ומסיים הרמב"ן שאלו דברים שאינן הגונים.

יש ביאורים רבים בדעת הרמב"ם, ונתמקד בהסברים שמתרצים קושיה בשיטת הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה.

דהנה לדעת הרמב"ם שמצוות דרבנן באות מכח מצווה דאורייתא, יש להקשות מדוע פסק שטעם המרור מדרבנן מבטל טעם המצה דאורייתא, הרי גם המרור הזה הוא חיוב מדאורייתא דועשית ככל אשר יורוך?

יש שתירצו את דעת הרמב"ם⁴ שהחילוק בין מצוות דרבנן למצוות דאורייתא,

וגם מרור לבד, וגם מצה ומרור כרוכים יחד² כדי לצאת ידי חובת כל הדעות.

ב.

כתב הרמב"ם³ בגדר מניין המצוות, שמצוות דרבנן (כגון נר חנוכה ומקרא מגילה), אינן יכולות להיכלל במנין המצוות, ומנין המצוות הוא רק תרי"ג מצוות, והגורם לכך שראה הרמב"ם לבאר ענין זה, כיון שלפניו כתב בה"ג בספרו גם מצוות מדרבנן במנין המצוות.

וכתב הרמב"ם, שהגורם לספר המצוות למנות גם מצוות דרבנן במנין המצוות הוא היות ומברכין אשר קדשנו במצותיו וצווננו, והיכן ציווננו? שנאמר "על פי התורה אשר ירווך... לא תסור", ומזה נלמד גם למצוות עשה וגם למצוות לא תעשה.

והקשה הרמב"ם על הבה"ג מדוע לא מנה גם מצוות לא תעשה, וכן מצוות נוספות דרבנן, וכתב הרמב"ם שהוא לא מונה מצוות דרבנן, דא"כ יגיע המספר לאלפים רבים.

מדברי הרמב"ם כאן ובהלכות ממרים נראה שהוא עצמו סבור שמצוות מדרבנן

(2) ונתבאר כל זה היטב בשוע"ר סי' תע"ה סעיף טו והלאה. וכו' הוא ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח' הלכה ח'.

(3) ספר המצוות שלו, שורש הא'. ועיי' לקו"ש חלק כ"ט פרשת שופטים.

(4) הלב שמח שורש הא', על פי הרשב"ן.

והוא, שאין כוונת הרמב"ם לומר שכל המצוות דרבנן באות מכח המצווה "לא תסור", אלא לבאר שהתורה נתנה כח לחכמים לחדש ולהוסיף מצוות בתנאים מיוחדים כפי המבואר בהלכות ממרים, אלא שצריך ביאור מדוע אין איסור "בל תוסיף" במצוות אלו? ועל כך מבאר הרמב"ם, כיון שהתורה נתנה כח לחכמים להוסיף ולחדש מצוות, הרי זה בגדר מצוות התורה, ואין בזה איסור בל תוסיף, אך ברור שמצוות אלו אינן בגדר מצוות דאורייתא, אלא תקנה מדברי חז"ל בלבד,

ולפי"ז אכל מצה עם מרור, כיון שמרור זה אינו מצווה מדאורייתא כלל, הרי טעם המרור מבטל את טעם המצה.

ולאידך גיסא, כיון שמצוות דרבנן הם לא דבר מנותק מן התורה⁸, לכן גם דבר חולין יכול לבטל את המצווה דרבנן, ולכן אם אוכל מצת חולין עם מרור מתקנת חז"ל, הרי ביטל טעם המצה את טעם המרור, וק"ל.

(8) בלקו"ש מבאר שיש מצוות מן התורה שהמעשה המתחייב מהן אינו חלק מן התורה, כגון שמירת הוראות הרופא המתחייבות ממצוות "ונשמרתם", הרי אין כל פעולה שהאדם עושה בגדר מצווה, ואילו כאשר קורא את המגילה ומדליק נר חנוכה מקיים מצווה, כיון שבמצוות דרבנן גם הפעולות הינן מצווה.

דאף במצוות דאורייתא מצינו שיש חילוק בין המצוות, כגון עשה דוחה לא תעשה⁵, והוא הדין שמצוות דרבנן נידחות מפני מצוות דאורייתא.

ולפי התירוץ זה, יש לומר דבאמת גדר זה של מרור שהוא רק זכר למקדש, קל יותר מאשר מצוות אכילת מצה, ולכן מבטל טעם המרור את טעם המצה.

והרבי בלקו"ש⁶ הקשה על טעם זה⁷, שדחוק לומר שדבר כל כך מרכזי הרמב"ם לא כתב בפירוש, ועוד קושיות נוספות, וביאר את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות באופן מחדש,

(5) בספר לחם יהודה תמה דהרי במצוות עשה לא מצינו חלוקה בין עשה לעשה, וא"כ מדוע עשה דאורייתא גובר על עשה דרבנן? ובספר ויקהל משה(להגרמ"ש קליין) כתב לתרץ דמצינו עשה שיש בו כרת שדוחה עשה שאין בו כרת (פסחים נ"ט) ע"ש. ובספר החינוך מצווה תצ"ה כתב "על פי התורה אשר יורון, אלו הגזרות והמנהגות", ונראה שלא מחלק בין הגדרים השונים בתקנות חז"ל, וכן הרמב"ם כתב במצוות "לא תסור" שדווקא בבית דין הגדול חל חיוב זה, אף שמקושתו על הבה"ג הביא תקנות חז"ל רבות, ובלקו"ש חלק כ"ט עמוד 105 מחלק בין מצווה שעיקרה ממצוות חז"ל כגון מגילה, לבין מצווה שעיקרה דאורייתא, וחז"ל תיקנו רק בפרטים מסוימים. וראה שם הערה 33

(6) שם.

(7) הנידון שם הוא על עצם מנין המצוות, מדוע הרמב"ם לא מונה את המצוות מדרבנן במנין המצוות.

סדר הפסח ואמירת הגדה מקוצרת לחולים (וקטנים)

הרב ישראל הלפרין
דומ"צ בבית ההוראה
ורב ארגון "לב חב"ד" - לפעילות חב"ד בבתי הרפואה

נאמר "והגדת"⁴. ובטעם הדבר שצריך להיות ההגדה בדיבור דוקא, כתב בספר החינוך⁵, שהיות ובדיבור מתעורר הלב, לכן צריך להיות הסיפור בדיבור בפיו דוקא כדי שיתעורר לכו בדבר⁶.

(4) החינוך שם. וראה בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר (ד"ה מצוה עלינו) שמונה ענין זה - שסיפור יציאת מצרים בליל פסח צריך להיות בדיבור - בין ששת החילוקים ששונה מצות ליל זה ממצות זכירת יצי"מ בכל יום. ועיי"ש במה שהעיר רבנו על דברי השאג"א בסי' יג. ואכמ"ל.

(5) שם.

(6) ולהעיר ממ"ש בכמה מקומות שהכוונה תלויה בלב דוקא ולא בדיבור, וכמו מ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' תלד, ד"ח) לגבי אמירת כל חמירא: "ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו וכו'.. וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו.. ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר.. לפיכך בארצות הללו שאין עמי הארץ מבינים גם לשון ארמי צריך ללמדם ולהזהירם שיאמרו נוסח הביטול בלשון שהם מבינים שהרי עיקר הביטול הוא בלב לפיכך צריך להבין בלב מה שהוא מוציא בשפתו.

א.

מצות סיפור יציאת מצרים בליל הפסח היא מ"ע דאורייתא¹, ומצוה זו היא, שבליל טו בניסן כל אחד מישראל יהלל וישבח השם כפי צחות לשונו, על כל הניסים שעשה לנו בענין יציאת מצרים, שגאלנו, ולקח נקמתנו מהם². וגם אם אין לו בן שמסיב עמו בליל זה, מחויב לספר לאחר שיושב עמו, ומ"ש בתורה 'והגדת לבנך' - לאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה. ואפילו אם יושב לבדו צריך לספר בינו לבין עצמו³. ויתירה מזו המצוה היא שישפר סיפור יצי"מ בפיו דוקא, ולא יוצא ידי חובתו בהרהור ומחשבה לחוד שהרי

(1) שנאמר והגדת לבנך וגו'. וכמבואר בפסחים קטז, א. ברמב"ם חו"מ ז, א. ובשו"ע סי' תעג סעיף מ

(2) החינוך מצוה כא.

(3) ראה בכ"ז בספהמ"צ לרמב"ם עשה קנו.

ובחינוך שם.

הסדר בשפתם וכהבנתם⁸. וכבר בהגדה מצינו שהפיסקא 'הא לחמא עניא' נכתבה בארמית, כדי שיבינו זאת גם עמי הארץ, וזאת מכיון שבעת שנתקן נוסח זה, דברו כל העם ארמית, ולכן נתקן בלשון זו, וכבר עמד רבנו בהגדתו⁹ על הסיבה ששאר חלקי ההגדה הם בלה"ק ולא בארמית שהיתה מדוברת אז, ובפרט 'מה נשתנה' שהיא בלה"ק ולא בשפת העם המדוברת - ארמית, והלא צריכה היא להיות מובנת לקטנים במיוחד? ותירוץ שחלק זה של ההגדה ('מה נשתנה') נתקן כבר בזמן הבית, כמובא במשנה בפסחים¹⁰, ובזמן הבית לה"ק היא היתה השפה המובנת לכל, לכן נשאר הנוסח בלה"ק. משא"כ בתקופה מאוחרת יותר שתיקנו פסקת 'הא לחמא', תיקנוה בשפה המדוברת אז. אבל מעיקרא ועד עתה נשאר והווה הציוריי לפרש סיפור יצי"מ בשפה שמובנת לנוכחים לפניו.

ב.

מצות סיפור יציאת מצרים חלה גם על הנשים (היינו שיש להן בעצמן חיוב לספר ביציאת מצרים, ולא רק שיש חובה על האנשים לספר להן), אמנם נחלקו הראשונים האם מצות הנשים בסיפור היא

ולכן גם ההגדה צריכה להיות מובנת ומתאמת לפי יכולת השומעים, וכמו שכתב אדה"ז בשלחנו: "ולפיכך צריך לומר ההגדה בלשון שמבינים הקטנים והנשים או יפרש להם הענין לפי דעתם, אם הם מבינים הרבה יפרש להם הכל"⁷.

מדברי רבנו הללו גם למדנו שהמצוה לספר היא לכל בין גדולים ובין קטנים, כמ"ש רבנו שצריך שיהיה "בלשון שמבינים הקטנים והנשים", שהם לפעמים לא מבינים את לה"ק שבהגדה, ומתוך דבריו מובן שאצ"ל שצריך לספר גם לאנשים הגברים שמסובים בשלחן

..אבל אותן עמי הארץ וכן נשים שאינן יודעים כלל ענין הביטול וכוונתו.. אף על פי שאמרוהו.. לא יצאו ידי חובתן שהרי עיקר הביטול וההפקר הוא בלב שאם אינו מפקירו בלבו אף על פי שהוא אומר שמפקירו אין זה כלום..".

הרי משמעות הדברים שהכוונה תלויה בלב ולא באמירה בפיו. ואלו בנדון דידן אומר החינוך שהאמירה בפיו מסייעת הכוונה? אך הנראה פשוט ההבדל בין המקומות, דבס"י תלד (וכיוצ"ב) עוסק באמירה של אחד שלא מבין פירוש המילות ולא מכיר השפה, בזה ברור שהדיבור אינו מסייע או מעלה כלל בכוונה, והכל תלוי בלב דוקא, אבל כשמבין השפה, הרי שכאשר קורא המילים בקול, הקול מעורר הכוונה (ראה של"ה שער האותיות אות ק ס"ק קעה. לקו"ת אחרי כה, סע"ד. שוע"ר סא, ה). ולכן בענין זה שדרוש התעוררות הלב לזכור ניסי השם ונוראותיו שעשה עמנו, יש לעשות כל מה דאפשר לעורר מקסימום כוונת הלב, ולזה צריך להוסיף הדיבור בפה נוסף על כוונת הלב.

(8) וכנ"ל שמ"ש לבנך הוא לאו דוקא, ראה פסחים קטז, א שם.

(9) ד"ה הא לחמא.

(10) שם.

(7) ס' תעג, מב.

קצת בספר החינוך¹⁴ שהחידוש במצות סיפור יצי"מ שבליל פסח (על זכירת יצי"מ שבכל השנה) שצ"ל בדוקא בדרך שאלה ותשובה.

ד.

עתה בבואנו לדון על מי שקשה לו להיות נוכח בכל אמירת ההגדה הן מצד שהוא קטן שהגיע לחינוך או אשה שעסוקה גם בטיפול בילדים ובמטבח וכו' ולא תמיד יכולה לשבת כל משך אמירת ההגדה ליד השלחן¹⁵, וכן ביתר שאת קיימת שאלה בחולה שאינו מסוגל להישאר בנוחות לאורך זמן ולקרוא ההגדה, מהו עיקר חיוב ההגדה שעליהם לאומרו בליל הסדר?

ביסוד בסדר ההגדה שאומרים בליל זה איתא בש"ס¹⁶: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מ'ארמי אוכד אבי' עד שיגמור כל הפרשה כולה". ובהמשך לזה כתבה הגמ': "מתחיל בגנות ומסיים בשבח. מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו. [ושמואל] אמר: עבדים היינו". וכתבו

מדאורייתא או מדרבנן (דעת החינוך¹¹ שהיא מדאורייתא ורבים תמהו על מקורו. ורבינו בהגדתו (ד"ה מצוה עלינו לספר ביצי"מ) הביא שכן היא גם דעת הר"י בתוס' עי"ש). ודעת רוב הפוסקים היא שמצות הסיפור בנשים היא מדרבנן. שהרי הן פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג, ומצווה שמיוחדת דוקא לליל פסח היא בודאי בכלל המצוות הללו שהזמ"ג. ורבינו בהגדתו (ד"ה הנ"ל) מדייק שכן היא גם דעת אדה"ז, שחיוב הנשים בזה הוא מדרבנן¹².

גם הקטנים והקטנות מחויבים בסיפור יציאת מצרים בלילה זה מדין חינוך¹³.

ה.

עוד מדייק רבינו בפרושו להגדה (ד"ה הנ"ל) שלדעת אדה"ז מצות סיפור יציאת מצרים שבליל פסח לא צריכה להיות בדרך תשובה דוקא, ולא זו מגדרי המצוה כלל, אלא שפעולת השאלה היא דרך לעורר הילד שירצה שיספרו לו ענין מעשה לילה זה ונסי יציאת מצרים, וכן משמע רי"ף, רשב"א ורמב"ם שלא הזכירו תנאי זה מגדרי המצוה, בשונה מכך היא דעת המנחת חינוך, ה'שבח פסח', וכ"מ

14 בעלי דעה זו הובאו בהגדת הרבי ד"ה הנ"ל.

15 ראה משנה ברורה סי' תעג, ס"ק סד לגבי המשרתת, וכן כל כיוצ"ב.

16 בפסחים דף קטז, א.

11 שם.

12 ראה סי' תעב סכ"ה.

13 סי' תעב שם.

וממשיך עד גמר עשרת המכות ודברי רבי יהודה - דצ"ך עד"ש באח"ב²².

עוד איתא במשנה²³ שם: "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח - על שום כו' מצה על שום וכו' מרור על שום וכו' ", וביאר הרשב"ם שם: "כל שלא אמר - שלא פירש טעמן", דהיינו שלא סגי באמירת הכותרת פסח מצה ומרור אלא יש לבאר טעמן וענינם של דברים הללו בליל הפסח.

ע"פ הנ"ל כתב אדה"ז: "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח ואחר כך מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים"²⁴. למרות שמקורו של אדה"ז הוא מהרמב"ם (כמצוין במ"מ) אך בניסוח הדברים כפי שניסחם אדה"ז התחדשו כמה חידושים ונפק"מ

רבותינו הראשונים¹⁷ שבימינו ('האידנא') נוהגים לעשות כדעת שני האמוראים, ולומר הן את עבדים היינו והן את מתחילה עובדי ע"ז וכו'. ומוסיף הרב¹⁸ ע"פ האבודרהם¹⁹ ועוד, שהיות ויש גורסים שם בש"ס שהדעה לומר 'עבדים היינו' היא לא דעת שמואל אלא דעת רב או דעת רבא, ומכיון שבכל מקום שנחלקו רב ושמואל, אם זה מחלוקת ב'איסורי' - הלכתא כרב, וכן איתא בש"ס שהלכתא כרבא לגבי אביי (בר מיע"ל קג"ם)²⁰, וא"כ לגירסאות אלו שדעת רב/רבא שאמירת 'עבדים היינו' היא ה"מתחיל בגנות" - יש לומר דוקא 'עבדים היינו' (כי הלכתא כוותיהו), ולכן הקדים מסדר ההגדה אמירת 'עבדים היינו' תחילה, ואח"כ "מתחילה עו"ז כו'", אף שהענין המסופר בפייסקא "מתחלה עובדי עבודה זרה וכו'" קדם למאורע של "עבדים היינו"²¹.

ואח"כ יש לומר את דרשת 'ארמי אבד אבי' כפי שמופיעה בנוסח ההגדה, דהיינו שמתחילים מהפייסקא "צא ולמד"

17) רי"ף והרא"ש והר"ח בפירוש הסוגיא שם, וכן באבודרהם (סדר ההגדה ופירושו, עבדים היינו). וציין להם הרבי בהגדתו ד"ה עבדים היינו.

18) בהגדתו ד"ה עבדים היינו

19) שם.

20) קידושין נב, א.

21) הרבי בפירושו להגדה שם, ע"פ מ"ש

באבודרהם.

22) ראה הגדת הרבי ד"ה צא ולמד כו' וד"ה

ויגר שם דצ"ח עד"ש באח"ב. והבן.

23) פסחים קטז א"ב.

24) שוע"ר סי' תעג סעיף מג.

ההגדה סביב השולחן ולומר ההגדה, צריכים לומר לפחות כל הקטעים הנ"ל. ואף בקטנים שהגיעו לחינוך ומסוגלים לקרוא הנ"ל, צריך לחנכם שיאמרו כל הנ"ל לפחות, ולסיים לאחר הנ"ל את הפיסקאות שבהגדה מ"לפיכך כו' עד סיום ברכת אשר גאלנו - 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' (ראה להלן הנוסח כולו מסודר בצורה רצופה).

וכמובן כל הנ"ל הוא המינימום, אך מי שיכול חל עליו הציווי ד"כל המרבה לספר", שהיא גם חלק מחידוש וייחוד מצות סיפור יצי"מ בלילה זה²⁷, ואף בחולה, כשיכול יש לו להתאמץ ולומר ההגדה כתיקונה, אך לכה"פ יאמר עיקר ההגדה כנ"ל.

וכאמור לעיל מדברי אדה"ז מבואר ש"צריך לומר ההגדה בלשון שמבינים הקטנים והנשים או יפרש להם הענין לפי דעתם, אם הם מבינים הרבה יפרש להם הכל" דהיינו שצריך לבאר בשפה מובנת למסובים שומעי ההגדה - את תוכנם העיקרי של פסקאות הנ"ל. ומסתבר שגם במצבים שאינו יכול להאריך ולקרוא את ההגדה בלשונה מילה במילה, ומסביר לנוכחים את תוכן כל הפיסקאות הנ"ל, יצאו יד"ח.

לדינא לגבי הגדרת עיקר ההגדה, וכפי שיבואר להלן.

[במ"ש אדה"ז לומר את פסקת בכל דור ודור כו' ואתנו הוציא משם כו' כחלק 'מעיקר ההגדה' - אולי י"ל שפיסקא זו היא הדגשת החלק ש"מסיים בשבח" (כנזכר לעיל שאמרה הגמ'²⁵ ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח"), ומהו השבח שבזה? מבואר באבודרהם (שם): "ופי' ומסיים בשבח - שהוציאנו הקב"ה ברכוש גדול ממצרים שהיינו שם עבדים" וכנראה אין הדגשת היציאה ברכוש גדול תנאי עיקרי בשבח, אלא עיקר השבח שיצאנו ממצרים שהיינו עבדים שם, ולזה אומרים הפיסקא: "ואותנו הוציא משם כו'". ואף שכבר בפיסקא ד"עבדים היינו" הזכרנו השבח ש"ויוציאנו ה'" ומה טעם יש לכופלה שוב? ואפשר שכאן בפיסקת 'בכל דור ודור הוא' ה"סיום בשבח" למ"ד שמתחיל בגנות הוא מ"מתחילה עו"ז וכו'" ויל"ע²⁶].

לאור זאת נמצאנו למדים מענה לשאלתנו מהו עיקר חיוב ההגדה שיש לאומרו בליל הסדר, ולכן גם אלו שאינם יכולים לשבת כל משך אמירת

(25) פסחים קטז, א.

(26) ועיין עוד בהגדה שלמה עמ' 31 כמה שיטות בהסברת היכן ה"מתחיל בגנות" והיכן ה"ומסיים בשבח".

(27) ראה הגדת רבנו שם ד"ה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, בחילוק השישי.

גם אמירת התחלת ההלל כנוסח ההגדה שלפנינו.

[ואם אינו מסוגל לומר כעת³³ התחלת ההלל, יכול לדלג ההלל ולומר מיד הברכה, ולהשלים ההלל מתחילתו בזמן אמירת הלל, (אחר ברכה"ז)].

אמנם אם מחמת חוליו לא יכול לאכול את המצות או המרור או שניהם יחד, אזי באמירתו ברכת אשר גאלנו ידלג על המילים 'לאכול בו מצה ומרור', דהיינו משמיט מלהזכיר את מה שלא אוכל בפועל, ויאמר "והגיענו הלילה הזה, כן ה' אלוקינו יגיענו וכו'" וגומר הברכה³⁴.

כמו"כ באמירת 'מצה זו וכו' או 'מרור זה וכו'', חולה כהנ"ל צריך לדלג על

אדה"ז בס"י תעג, מג. כתב שזה חובה על הכל, כחלק מעיקר ההגדה. וכן במשנ"ב תעג, ס"ק סד משמע שאמירה זו מעכבת אם לא נאמרה, ולא יוצא ידי חובתו בלעדי זה. ואף שהרבי בביאורו להגדה, ד"ה "לא יצא ידי חובתו", ביאר: "לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל יצא מן התורה" עכ"ל. משמע שאין זה מעכב מקיום מצות סיפור יציאת מצרים מדאורייתא? אך אין זה קושיא, כי החיוב שכותב כאן אדה"ז הוא חיוב מדרבנן "שתקנו חכמים חובה על הכל". ומדרבנן יש חיוב לאומרו בליל הפסח, ולא רק מצוה מן המובחר. ולכן נראה שאין להקל כ"כ מלומר פיסקא זו, וידחוק עצמו לפחות לאמירת תמצית הענין ותוכנו, כנ"ל בפנים.

(33) מחמת קושי להמשיך הרבה זמן בהגדה ללא אכילה וכיוצ"ב.

(34) חיי"א כלל קל, יז.

ה.

כל הנ"ל הם החלקים בהגדה שלפי אדה"ז נכללים "בעיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים"²⁸ חובה על הכל²⁹ וכאשר רוצה לומר נוסח ההגדה מקוצר אך לקיים על ידו לכתחילה את מצות סיפור יצי"מ בליל פסח כמו שציוונו השי"ת בתורתו בתורה 'והגדת לבנך'.

אמנם כשיש חולה שאינו מסוגל גם לאמירת הקטעים הנ"ל, יכול בדיעבד להקל יותר, ולהסתפק בקיצור מזה, דהיינו שיאמר תחילה רק פיסקת 'עבדים היינו'³⁰ ללא אמירת 'מתחילה עו"ז וכו' (ולסמוך על הדעה שזהו החלק של "מתחיל בגנות" וכהגירסא שזו דעת רב, או רבא), ובאמירתו את המילים מילים 'יוציאנו ה' מקיים את ה"מסיים בשבח"³¹.

ואח"כ יאמר: 'פסח שהיו וכו'', 'מצה זו וכו'', 'מרור זה וכו'' עד סיום הברכה, לקיים דברי רבן גמליאל³², וכולל בתוכו

(28) אמנם מדאורייתא יוצא בדיבור בעלמא מענין יציאת מצרים, ראה הגש"פ של הרבי ד"ה לא יצא ידי חובתו. וראה לקמן הערה 32.

(29) ס"י תעג, מג.

(30) ראה בכ"ז גם מ"ש בנשמת אברהם ס"י תעז, א 1. בשם הגרשז"א.

(31) וראה לקו"ש ח"ז עמ' 81.

(32) הגרש"ז סובר שאמירת רבן גמליאל וכו' היא רק מצוה מן המובחר ולכן פסק שרק אם אפשר יוסף קטע זה (ראה נשמת אברהם שם). אמנם מלשון

4. רבן גמליאל היה אומר³⁶ וכו' עד סיום הברכה "ברוך אתה ה' גאל ישראל".

במקרה שגם זה ארוך מדי, ואין החולה יכול לומר אף בנוסח זה, ניתן בדיעבד לקצר יותר, דהיינו:

נוסח ההגדה המקוצרת במצבי דיעבד יכולים להשמיט אמירת 'מה נשתנה', להתחיל סעיף 1 דלעיל. ולעבור תיכף לסעיף 4 דלעיל, ויכולים להתחיל שם מהפיסקא: 'פסח שהיו [אבותינו] אוכלים בו' 'מצה זו בו' 'מרור זה בו', ואח"כ אומרים פסקת: 'כל דור ודור בו' ואותנו הוציא משם בו' לפיכך וכו', אם יכולים להמשיך עד סיום הברכה מה טוב, ואם לא אפשרי, אזי מיד אחר המילים 'ונאמר

המילים "שאנו אוכלים". ויאמר: "מצה זו על שום וכו'", "מרור זה על שום וכו'"³⁵.

לאור הנ"ל ולנוחות המעיין מסוכם בזה למעשה נוסח מעשה ה'סדר' בקצרה, כולל ההגדה המקוצרת באופן של לבתחילה לשיטת אדה"ז (דהיינו שזהו עיקר ההגדה, ובמקום הצורך אפשר להסתפק בזה), והנוסח המקוצר למצבי דיעבד במפורט לקמן.

תחילה יש לומר הקידוש ולשתות כוס א', ולשאול מה נשתנה (אחד יאמר וכולם שומעים),

ואח"כ יאמרו עיקר ההגדה [לכתחילה] כדלהלן:

1. 'עבדים היינו' עד 'הרי זה משובח'.

2. 'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו'

3. ממשיך עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי. דהיינו עד גמר עשרת המכות ודברי רבי יהודה - דצ"ך עד"ש באח"ב.

(36) בשאר הפוסקים ובכללם המ"ב מזכירים בעיקר חובת אמירת תיבות: 'רבן גמליאל וכו', ובחלקם מובן שזה רק כותרת אבל הכוונה שיש חובה גם להמשיך אח"כ עד סיום הברכה, אבל הצד השווה שבכולם שמשמע מדבריהם שצריכים לומר גם פסקת הכותרת: "רבן גמליאל היה אומר וכו', אבל אדה"ז (סי' תעג, מג) מלכתחילה השמיט זאת, וצייין להתחלת הפיסקא מהמילים: 'פסח שהיו אוכלין וכו', 'מצה וכו'. אמנם בנוסח זה המקוצר [לכתחילה], לא נמנעתי מלציין לומר מתיבות: 'רבן גמליאל וכו', כי הציבור רגיל להקפיד על אמירתם ואין כדאיות לשנות מהדברים שהציבור רגיל ומקפיד עליהם, ובפרט שאין בזה אריכות יתירה. ומה גם שיש בזה סיוע להבנת האמירה הבאה אח"כ, ומוסיפה בכוונת המסובים, השומעים והאומרים, שידעו שמי שלא אומר הקטעים הללו לא יוצא יד"ח. משא"כ בנוסח המקוצר בדיעבד דלקמן, השמטתי זאת.

(35) כן נ"ל לומר ע"פ המובא בבאר היטב סי' תעג ס"ק כז גבי סומא.

המזון השלמה, ורק אם לא ניתן לאומרה כרגיל יעשו בקיצור כדלהלן):

נוסח ברכת המזון מקוצרת לסדרים ציבוריים שמצבם לא מאפשר לומר הכל כתיקונו, לליל פסח שחל ביום חול. ניסחו הגה"ח הרב חיים שלום דיימש שלימ"א.

ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטובו, בחן בחסד וברחמים, ומפרנס לכל ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא. ברוך אתה ה', הזן את הכל.

נודה לך, ה' אלוקינו, על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ונתת לנו ברית ותורה ולחם לשובע, ועל הכל אנחנו מודים לך. ברוך אתה ה', על הארץ ועל המזון.

רחם, ה' אלוקינו, על ישראל עמך, ועל ירושלם עירך, ועל מלכות בית דוד משיחך, וזכרנו לטובה ביום חג המצות הזה, ובנה ירושלם עיר הקודש במהרה בימינו. ברוך אתה ה', בונה ברחמיו ירושלם. אמן.

ברוך אתה ה', אלוקינו, מלך העולם, [הא־ל אבינו מלכנו, המלך] הטוב ו[ה] מטיב. [לכל בכל יום ויום. הוא היטיב לנו, הוא מטיב לנו, הוא יטיב לנו. הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו לעד]. [ההוספות שבחצאי ריבוע הם שלי ע"פ המבואר בסי' קפח, א].

ואח"כ מברכים הגפן ושותים כוס ג'.

לפניו הללויה³⁷ - ידלג ההלל ויעבור לברכה: 'ברוך אתה ה' כו'.. אשר גאלנו וגאל.. כו'.. 'ברוך אתה ה' גאל ישראל'.

ואח"כ מברכים הגפן ושותים כוס ב'. ואח"כ רחצה³⁸, מוציא, מצה, מרור, כורך, שלחן עורך, צפון, ברך (ברכת

37) למרות שונאמר לפניו הללויה היא בפשטות כעין כותרת לקריאת ההלל שלאחריה, ואם אינו אומר ההלל אזי למה יאמר תיבות אלו? אך מלשון הרבי בפירושו להגדה ד"ה "לפיכך שהוציאנו וכו'" משמע שיש ענין בעצם הזכרת שבח זה 'הללויה' שהוא שבח עשירי, וגדול שבכולם, ע"ש. לכן כתבתי לאומרו בכל אופן, גם כשמדלג ההלל. (וראה עוד בענין תיבה זו וענינה מ"ש החת"ס בתורת משה על הגדה של פסח ד"ה הללויה).

38) ואם יש קושי באכילת מצה לזקנים וחולים, יכולים להקל להם שכל כזית יהיה רק 11 גרם (כשיטת הרמב"ם שהכזית שליש ביצה, ראה משנ"ב סי' תפו ס"ק א), [אך כשמסוגלים לאכול מעט יותר, יש להם לקחת לזית הראשון (מוציא מצה) שהוא מדאורייתא, מצה במשקל 17-16 גרם (לפי הנפסק שזית דאורייתא מחשבים אותו כחצי ביצה (שוע"ד תפו, א), ולפי החישוב שחישב את מידת הנפח במצה בספר מידות ושיעורי תורה יז, ב.]. ואם גם זאת לא מתאפשר להם לאכול, יכולים להסתפק באכילת כזית אחד בלבד בכל ליל הסדר, ואזי יאכלו כל התבשילים של הסעודה במשך ליל הסדר, בלי נטילת ידיים והמוציא, ואחר גמר הסעודה יטלו ידיהם בלי לברך על נטילת ידיים (שהרי אוכלים פחות מכביצה, כמבואר בסי' קנח, ב), ויברכו את ברכת 'המוציא' וברכת 'על אכילת מצה', ויאכלו את הכזית הזה כאפיקומן הנאכל בסיום הסעודה על השובע, ולא יטעמו אחריו כלום, שישאר טעם המצה שמורה בפיהם. ויקיימו כזית זה את מצות אכילת מצה דאורייתא (ראה שוע"ד סי' תפכ, ג).

לא מסוגל לומר כל זאת, אזי יסמוך בשעת הדחק זו על דעת חלק הראשונים שסוברים שבאמירת הקטע 'ההלוך' לבדו (שמופיע בסוף ההלל), נחשב אמירת 'ברכת השיר', ולכן במקרה זה, מיד אחר סיום הקטע של יהלוך, אחר המילים "כי אתה א-ל" יוסיף את המילים: (שאינם כתובים בהגדה, אך אומרים אותם בכל פעם שמסיימים ההלל): "ברוך אתה ה' מלך מהולל בתשבחות"⁴².

ואז מברך הגפן, ושותה כוס רביעית. זה הנוסח בקיצור נמרץ, והשי"ת ישלח דברו וירפא תומי כל חולי ישראל בכל מקום שהם - אכי"ר, ונזכה השתא לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בביהמ"ק השלישי, בירושלים עיה"ק, בריאים ושמחים בבנין עיר הקודש והמקדש. ובב"א.

(42) ראה שו"ע אדה"ז תפ, א שם.

ואח"כ אומר/ים (או שומעים- שומע כעונה³⁹) את ההלל, אם יכולים כולו מה טוב, ואם דילגו לפני כן על חלק הראשון של ההלל (לפני כוס ב'), יאמרו כעת מתחילת ההלל שדלגו לעיל עד סופו. וממשיכים עד סיום ברכת ישתבח ברצף (כנוסח שבהגדה).

ואח"כ מברכים הגפן ושותים כוס ד. ואם אינם יכולים לומר כל ההלל השלם, יאמרו חלקו ודיו לענין חיוב הלל דפסח⁴⁰, וצריך לומר אחר ההלל את 'ברכת השיר'⁴¹, ולכתחילה יש לומר פיסקת 'יהלוך' שבסיום ההלל, וגם את נשמת וישתבח..הבוחר בשירי זמרה וכו' חי העולמים, (לצאת לדעת כל הפוסקים מה נכלל בברכת השיר). אך אם החולה

(39) ראה שו"ע"ר סי' תעג, כד ונב, ואכמ"ל.

(40) כמבואר בנו"ב מהדו"ק או"ח סי' מא.

(41) ראה סימן תפ, א.



בעניין חשיבות מצוות שתיית ד' כוסות בליל הסדר

הרב שמואל חכמון

(מן התמחוי) (וכן כתב הריטב"א בשם רבינו יחיאל עמוד כ') זאת אומרת שצריך להכניס עצמו למעמד של עני שבעניים שמקבל מן התמחוי ובלבד שיהיה לו יין לד' כוסות.

והבית יוסף באותו סימן דלעיל, לאחר שהביא את שתי הפירושים האלו, הביא פי' שלישי של המרדכי. שמדובר במקרה שיש לו מזון שתי סעודות, ואם לא בשביל ד' כוסות לא היה נזקק ליטול מן התמחוי, ובשביל ד' כוסות, אמר שיתנו לו גבאי צדקה אפילו מן התמחוי. משמע מפירוש זה שנותנים לו ד' כוסות מן התמחוי אפילו שיש לו מזון ב' סעודות בשונה מפי' הריטב"א, שלא נותנים לו כל עוד שיש לו מזון ב' סעודות אלא ימכור אותם ובזה יקנה יין לד' כוסות.

ובשו"ע בסימן תע"ב

סעיף י"ג נפסק כפירוש הרשב"ם אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילווה או ישכיר עצמו לד' כוסות.

והאדמוה"ז פוסק בסימן תע"ב סעיף ל' אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ואין לו

במסכת פסחים דף צ"ט: אומרת המשנה: אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

כדי שנבין היטב הלכה זו נקדים את המשנה שמובאת במסכת פאה פ"ח מ"ז: מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי. זאת אומרת שהתמחוי זה סוג של צדקה שמחלקים אותה לעניים שאין להם אפילו מזון שתי סעודות.

הרשב"ם על המשנה בפסחים מפרש: "ואפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה דהיינו עני שבעניים שאין לו אפילו מזון שתי סעודות, אם לא נתנו לו גבאי צדקה, ימכור מלבושו, או ילווה, או ישכיר עצמו, בשביל יין לד' כוסות. זאת אומרת: שלדעת הרשב"ם מטילים עליו אחריות שלמרות שלא נותנים לו, הוא צריך לדאוג לעצמו, כדי שיהיה לו יין לד' כוסות.

הטור כתב בסימן תע"ב סעיף י"ג וזה לשונו: ואפילו אין לו אלא מזון שתי סעודות ימכרם ליקח יין לד' כוסות אף על פי שיצטרך אח"כ ליטול מהצדקה

שדנו אמוראים בדברי רבי טרפון מהיכן מתחיל הלל הגדול, סימן שהלכה כמותו. והסוגיות בכל הפרק נסובים והולכים על ארבע כוסות, ולא על חמישה.

אלא מוכרח לפרש כדברי הגאונים ז"ל, שארבע כוסות חובה, וחמישי רשות. ואם רצה לשתות אותו, אומר עליו הלל הגדול. תירוץ ב': שמצוה מן המוכרח לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול וכן משמע מהלשון אומר עליו הלל הגדול וכך נראה מדברי הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח" הלכה י"י

הראב"ד בהשגות על המאור (הרז"ה) כותב שהארבע כוסות הוקבעו כנגד ד' לשונות של גאולה. והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, והכוס חמישי הוקבע כנגד והבאתי. וזה שת"ק לא דיבר על כוס חמישי כי התכוון לומר שלא יפחתו לו מארבע, אבל באמת אם הוסיף כוס חמישי, הרי זה משובח.

המרדכי כותב בדף ל"ד ע"א: בקושי התירו לאיסטגניס וחולה להוסיף כוס חמישי אם לא יכול להתאפק מלשתות עד גמר ההלל ובעלילה (בתחבולה) צוּו עליו לומר בו הלל הגדול, ברכת השיר נשמת כל חי שתקנו אנשי כנסת הגדולה.

רש"י והרשב"ם בדף קי"ח עמוד א' לא גרסו את הברייתא כגירסת הרי"ף, אלא כך: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר

מעות לקנות יין לארבע כוסות שלא נתנו לו הגבאים חייב ללוות או למכור כסותו או להשכיר את עצמו בשביל יין לד' כוסות או שאר משקין במקום שהם חמר מדינה וכו'

נמצאנו למדים שמצות ד' כוסות חשובה עד כדי כך שבשונה משבת ששם אומרים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. בעניין ד' כוסות נפסק להלכה, שצריך להצטרך לבריות, העיקר שישתה ד' כוסות.

האם יש כוס חמישי בליל המדר?

בריי"ף דף כ"ו עמוד ב' כותב: תנו רבנן חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון. ועל זה כותב הר"ן: כתב הרז"ה ז"ל: שרבי טרפון חולק על המשנה שאמרה שלא יפחתו לו מארבע כוסות, ומשמע מזה שאין כוס חמישי, ואילו רבי טרפון חולק וסובר שיש כוס חמישי, ואומר עליו הלל הגדול, [וי"א ה' רועי לא אחסר] ואין הלכה כמוהו. ועל כך אומר הר"ן שלא ברור מה שאומר הרז"ה, שהרי אם הברייתא חולקת על המשנה, הגמ' הייתה צריכה לומר, כמאן לא כרבי טרפון ולא כיש אומרים (כתוב בברייתא אחרי דעת רבי טרפון) ועוד מקשה עליו, אם כן איך יכול להיות, שלא נמצא תנא ששונה ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין ר' טרפון אומר חמישה ועוד מקשה, מזה

לאחר שחטפתו שינה, מותר לו לשתות. ויש חולקין על זה ואומרים: שמעיקר הדין אסור לשתות כל משקה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה של האפיקומן, חוץ ממים וכיוצא בהם, כגון מי זנגביל, ומי שורש, ומי תפוחים, שמבשלים מים עם תפוחים, אבל עפיל טראנק שעושים באשכנז שכותשין התפוחים בבית הברד, ויש לו טעם גדול, אינו כמים ואסור לשתות. ויש לחוש לדבריהם, אם לא לצורך הרבה, כגון שהוא איסטניס, או שתאב הרבה לשתות, יש לסמוך על סברא הראשונה להתיר לו לשתות שאר המשקין שאינן משכרין. ואם אין לו שאר משקין רק יין, יש להתיר לו לשתות כוס חמישי, ולומר עליו הלל הגדול ונשמת וישתבח עד החתימה. והוא שלא יאמר על כוס רביעי וכו'.

יוצא אם כך שגם האדמוה"ז פוסק כמרדכי, שאם הוא איסטניס או תאב לשתות ואין לו שאר משקין יתירו לו לשתות יין בתור כוס חמישי. אבל בדרך כלל אין לשתות כוס חמישי.

הרבי מליובאוויטש בהמלך במסיבו (עמודים קל"ו קל"ז) התנגד בחריפות לרעיון הנהגת כוס חמישי בדורנו שהוא היפך פסק דין השולחן ערוך והאחרונים מורי ישראל והפוסקים שנתקבלו מכל ישראל.

אבל מה שנקרא כוסו של אליהו שנוהגים למוזגו הוא לאקשור לכוס חמישי

הלל הגדול דברי רבי טרפון. ואם כן כלל לא מוזכר כלל כוס חמישי.

נמצא שיש ג' דעות בקשר לכוס חמישי: דעת הרמב"ם והראב"ד: מצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי.

דעת המרדכי: מי שאיסטניס או חולה שלא יכול להתאפק מלשתות עד גמר ההלל התירו לו לשתות לפני ההלל הגדול כוס רביעי ואז יאמר הלל הגדול וברכת השיר ונשמת כל חי על החמישי.

דעת רש"י והרשב"ם: אין מושג כלל של כוס חמישי.

והמעשה רוקח מביא בשם רבינו אברהם בן הרמב"ם שאביו הרמב"ם נהג לשתות רק ארבע כוסות ולא היה מוסיף.

והשו"ע סימן תפ"א לא מדבר על כוס חמישי, משמע שפוסק כרש"י ורשב"ם. אבל הרמ"א כותב: ומי שהוא איסטניס, או תאב הרבה לשתות, יכול לשתות כוס חמישי, ויאמר עליו הלל הגדול. משמע שפוסק כמרדכי.

והאדמוה"ז סימן תפ"א סעיף א" פוסק: אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין או שאר משקה המשכר, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח, וביציאת מצרים. ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה. ואם יהא מותר לו לשתות, יש לחוש שמא ישתכר ולא יעסוק ויספר כלל אבל

יותר. ובלשונו של אדמוה"ז בשו"ע סימן ת"פ סעיף ה' ונוהגין במדינות אלו למזוג כוס אחד יותר מהמסובין, מורה על בואו של אליהו הנביא והיותו אחד המסובין בשולחן הסדר.

שבדברי הרמב"ם, שהיתה נהוגה בזמן הגאונים והראשונים. אבל בדורותינו היא לא נהוגה. ואילו המנהג למזוג את כוסו של אליהו, נתגלה ונתפשט דווקא בדורות האחרונים, כשקרובים יותר לגאולה, ואור האמונה בביאת המשיח מאיר בתוקף



מי שאין לו יין בליל הסדר כיצד ינהג

הרב יצחק טייירי והרב ברוך פייבישביץ

ומברך אמרור ואכיל, והדר כריך מצה ומרור ואכיל בלא ברכה".

ועתה נבוא לבאר דברי הרי"ף שאמר "שרי ברישא המוציא ובצע עלה דריפתא".

והנהגה הטור הביא דברי הרי"ף בסי' תעה סעיף ז וז"ל כתב הרב אלפס שאין צריך אלא שתי מצות, אחת פורסה לשניים ומברך על חציה המוציא ועל אכילת מצה וחציה השני לאפיקומן, והשלמה לכריכה.

ולפי זה מסביר הב"ח שהסיבה שרי"ף כותב שמיד אחרי ברכת המוציא יבצע, בניגוד לכל שבתות השנה שהלחמים נשארים שלמים עד אחרי הקידוש ורק אז בוצע. הוא משום דהרי"ף לשיטתו שסובר שבפסח מברכים כבר ברכת המוציא על פרוסה ובמילא היא כבר לא שלימה, לכן יכול מיד אחרי ברכת המוציא לבצוע, וחושש לשיטת ר' חייא בפרק כיצד מברכים וז"ל הב"ח: "ומשום הכי הצריך לבצוע לאלתר קודם קידוש דכיון דאיפסיקא הלכתא בפרק כיצד מברכים לט ע"ב כר' חייא אליבא דרבא שאחר שיסיים ברכת המוציא בוצע מיד,

בטור סי' תפ"ג מביא שיטת הרי"ף וז"ל: כתב רי"ף (דף כז מדפי הרי"ף) וז"ל: "ומאן דלית ליה חמרא בלילי פסחא מקדש אריפתא, מידי דהוה אשבתות וימים טובים [כשאין לו יין]

והיכי עבדי? שרי ברישא המוציא ובצע עלא דרפתא, ומנח ידי עילוה עד דאמר קידושא [פי': עושה קידוש ובתוך הקידוש מברך המוציא במקום הגפן ויניח ידו על המצות עד סוף הקידוש] כשם שאוחזים בכוס יין בקידוש, ב"י].

(ובצע עלא דריפתא): פי' בוצע המצה. ובמילים אלו נדון בהמשך מה כוונתו בזה.

ובתר דגמר קידושא מברך לאכול מצה ואכיל. והדר מטביל בשאר ירקי [כרפס]¹ ועקר להו לפתורא ויאמר הגדה [כי הכזית שאכל כי הוכרח לעשות קידוש על המצה, אבל מכיון שצריך לומר הגדה לפני אכילת מצה לכן את הכורך יאכל אחרי ההגדה, ב"ח] ובתר הכי אמר מה נשתנה וכולה הגדה עד גאל ישראל,

(1) הרי"ף לשיטתו דהטעם דכרפס מטעם להתמיה התינוקות שמטבילים פעמיים.

והקשה המגן אברהם וז"ל: וצריך עיון למה לא יבצע הא' קודם קידוש דמכל מקום יהיה לו לחם משנה?

ומתוך המגן אברהם וז"ל: לכן נראה לי דדברים אלו לקוחין מדברי הרי"ף. שסבירא ליה דאין צריך אלא ב' מצות אבל אנו שלוקחים ג' בוצע הא' קודם קידוש, דהא מספקא לן אם צריך לברך על הפרוסה וכמו שכתוב סי' תעה וכן מובא בב"ח.

דהיינו שהמגן אברהם למד שהבציעה שמזכיר המחבר אחר המוציא כוונתו ליחץ.

ולכן מבאר שלשיטתנו שלוקחים ג' מצות, יכול לעשות 'יחץ' גם לפני ברכת המוציא. ומה שכתב המחבר 'יחץ' אחר ברכת המוציא, זה רק לפי שיטת הרי"ף.

והנה להרי"ף שסובר שצריך רק ב' מצות, ובאופן הרגיל כשמקדש על יין הרי המנהג הוא שעושים 'יחץ' לפני ברכת המוציא, ולפי זה מברך המוציא על מצה שלמה וחצויה ולא על שני שלימות.

ומדוע בנידון דידן שמקדש על הפת מקפיד שה'יחץ' יהיה אחרי ברכת המוציא.

וביאר המחצית השקל: דכיון שכאן הוא מקדש על המצות בעינין שיהיו שלימות בעת ברכת המוציא בשביל הקידוש.

וכו' מכל מקום הבציעה צריכה שתהיה תיכף לסיום הברכה מה שאין כן בכל שבתות וימים ובים כשמקדש על הפת דבעינן שיקדש על תרתי שלימתא, הלכך אינו בוצע עד אחר שיסיים כל הקידוש על השלמות, כדלעיל סי' רעב בשם רב האי גאון".

לפי כל זה מובן דלשיטת הרי"ף צריך לעשות יחץ לפני ברכת המוציא.

והנה הב"ח ראינו שכתב דלא כשיטת הרי"ף בהמשך דבריו בסי' תפג סעיף ב ד"ה "ומה שכתב והר"י גאת", בסוף הסימן.

וז"ל: עוד צריך להיות נזהר לפי מנהגינו שמברכין על השלמה, שלא יבצע אלא עד אחר גמר הקידוש. ודלא כהרי"ף וכו'. אבל לדידן דבעינן שלמות משום לחם משנה כמו בשאר שבתות וימים טובים, לא יבצע מן השלימה אלא עד אחר גמר הקידוש, ואחר כך מברך על אכילת מצה, ובוצע מן הפרוסה, ואוכל מכל אחד כזית ביחד.

והנה המחבר סי' תפג כתב "מי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש ומברך על אכילת מצה ואוכל, ואחר כך אוכל שאר ירקות ומסלק השולחן, ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור ואוכל ואחר כך כורך מצה ומרור ואוכל".



והנה בשו"ע אדמוה"ז מביא פסק המגן אברהם. סימן תע"ה סעי' ה'. וכותב בפירושו: שאת הקידוש עצמו, יעשה על העליונה ועל הפרוסה.

ונשאלת השאלה מדוע לא יעשה קידוש גם על השלימה התחתונה שאז יהיו לו שני שלימות לקידוש?

והנה אפשר להסביר שהסיבה שהמגן אברהם לא חשש לשיטת ר' חייא הוא, כי לשיטתו, יש ספק על מה צריך לברך, על השלימה או על הפרוסה. וכן מאיזה מצה צריך לאכול כזית, מהשלימה או מהפרוסה. ולכן, מפני הספק, אי אפשר לנהוג כשיטת ר' חייא לבצוע אחרי המוציא. כי אולי צריך לברך על אכילת מצה על השלימה.

וכפי שכתב הטור סי' תע"ה בתחילתו וז"ל: "מפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלימה על אכילת מצה, לכן הרוצה לצאת ידי שניהם יאחז שתיים בידו ומברך המוציא ועל אכילת מצה זה אחר זה ואחר כך יבצע משתיים יחד וכו'".

ועל שאלה א' יש לומר שמה שהב"ח חשש לר' חייא, הוא רק לפי הראשונים שסוברים שברכת המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה.

ובהקדים לשון הטור בסי' תעה וז"ל: ויטול ידיו ויקח הקערה שהמצות בתוכה כסדר שהניחום השלימה למעלה

הלבוש² פסק כהמחבר, ואליה רבה ביאר דבריו כמגן אברהם, אבל הקשה וז"ל: וצ"ע דאם כן בעלי השו"ע והלבוש דס"ל דלוקחים ג' מצות למה לא כתבו כן? לכן נאה לי דס"ל דאין צריך לפרסו [מצה הא'] קודם קידוש כי באותו פעם לא ישאלו התינוקות".

יוצא לנו מזה, דדעת האליה רבה: שכיון שהיחץ הוא גם בשביל להתמיה התינוקות, ואם יעשה יחץ קודם קידוש, לא יתמיה אותם. ולכן לשיטתו, יחץ הוא אחרי ברכת המוציא.

והנה על שיטת המגן אברהם ישנם שני קושיות: א' מדוע לא חשש לשיטת ר' חייא שיש לבצוע רק אחרי ברכת המוציא. ב' הקושיא דלעיל מדוע בנידון דידן דווקא מצריך הרי"ף ב' מצות שלימות בברכת המוציא. ותרין המחצית השקל דהוא בשביל הקידוש. ונשאלת השאלה מהו היסוד להצריך ב' שלמות עבור קידוש.

וגם אם תמצי לומר שצריך להקידוש ב' שלימות, הקושיא מתגברת אם כן לא יבצע עד סוף הקידוש ומדוע בוצע מיד אחר ברכת המוציא לפני ברכת הקידוש?

(2) הלבוש פסק וז"ל: יטול ידיו ויברך המוציא שהיא במקום ברכת הגפן דקדים לקידוש ובוצע וגו' וכתב עליו האליה רבה תפ"ג ס"ק ב' פ"י: פורס המצה הא' והשניה לא יבצע, עד שיברך על אכילת מצה, וזה לפי דברי הרי"ף וכו', אבל אנחנו שלוקחים ג' מצות בוצע הא' קודם קידוש שהרי ב' נשארנו לחם משנה, וצ"ע.

ובטעם הדבר מובא בהגדה של הרבי וז"ל "אף שמכוון לפטור בברכה זו גם אכילת מצה הג' וכמו שמסיים".

הרבי שואל הרי המצה של כורך גם נפטרת בברכה הזאת וא"כ יש לאוחזה? וי"ל כדי להראות שבכ"ז עיקר שייכות ברכה זו היא למצות א' וב', ואפ"י לדעת הלל וכדלקמן פסקא כורך לדעת הלל הזקן: בזמן שיש פסח אינו יוצא אלא א"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד ובזמן שאין פסח אינו יוצא ידי חובת מצה שוא מן התורה אלא אם אוכל בפני עצמה] א"כ יוצא שגם לדעת הלל היום יוצא ידי חובת מצה, במצה הראשונה, וע"כ צריך להדגיש שבמצות א' וב' יוצא ידי חובה ולא בזה הג' שבה משתמש לכורך. עוד הוא מתרץ "ויותר נראה לומר שהוא כדי שלא יטעה ויבצע גם ממצה הג' וכמו שמצינו שמצניע האפיקומן מפני טעם זה [לדעת היעב"ץ שמצניע האפיקומן כדי שלא יטעה ויאכל אותו]"

והנה משני טעמים אלו משמע, שזה שצריך להשמיט את המצה השלישית, זה בעיקר שלא תהיה בידו כשמברך על אכילת מצה.

וא"כ יותר קשה למה כאן אומר שישמיט המצה לפני הקידוש, הרי צריך בעיקר לשמוט לפני על אכילת מצה ולא דווקא מיד אחרי ברכת המוציא?

והנה אדמוה"ז כתב "יבול להשמיט ידו מתחת התחתונה ויניח ידיו וכו' "

והפרוסה תחתיה ויברך על השלמה המוציא ויבצע ולא יאכל עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ויאכל משתיהן ביחד כזית מכל אחת וכו' מפני שיש מי שאומר שמברך על הפרוסה המוציא ועל השלמה על אכילת מצה לכן הרוצה לצאת ידי שניהם יאחז שתיהן בידו ומברך המוציא ועל אכילת מצה מיד זא"ז ואח"כ יבצע משתיהן יחד וכו' עכ"ל.

והנה, רואים שהטור כתב, שמיד אחרי המוציא צריך לבצוע. ולכאור' משום דעת ר' חייא שיש לבצוע מיד אחרי ברכת המוציא, לכן לא יבצע מיד, אלא יברך קודם על שתיהם, ויבצע משתיהן אחר שתי הברכות, וא"כ גם כאן אחרי שבירך המוציא ואחרי הקידוש.

ואף שהב"ח אמר שצריך לבצוע אחרי הקידוש [כדי שבשעת הקידוש יהיה לו שלימות ולא כהרי"ף שהצריך שלימות] כדי לחשוש לדעת ר' חייא בכ"ז מפני הספק בוצעים רק אחרי ברכת על אכילת מצה. וע"כ גם כאן לא נבצע אחרי הקידוש, אלא רק אחרי ברכת על אכילת מצה.

והנה לגבי השאלה השניה, י"ל: שהרי מצאנו שגם כשמברך באופן הרגיל על המצות, אוחז בידיו את שתי השלימות והפרוסה באמצע, ומשמיט השלישית. כ"כ במנהגי המהרי"ל ומביאו האדמוה"ז בסי' תע"ה סעי' ה'. והמשנ"ב ס"ק ב'.

ולכן כשאין יין מקדש על הפת, דהיינו שיברך עליה המוציא לפני הקידוש ושיאחז אותה.

והנה המג"א בסי' ער"ב ס"ק ז' ד"ה "על הפת": ומניח ידיו עליו כמ"ש בסי' תפ"ג עכ"ל. וכתב ע"ז המחצית השקל: והטעם, כי בשעת ברכת המוציא יש להניח שתי ידיו עליו, כמו שכתוב לעיל. וכיון שמקדש עליו אין ראוי להסיר יד אחת בשעת הקידוש. והנה רואים שבקידוש עצמו לא צריך להניח את שתי הידים על המצה, אלא רק בגלל שברך לפני כן המוציא, שאז צריך להניח את שתי ידיו, ע"כ משאיר גם בקידוש את ידיו. א"כ יוצא שיש לחלק בין המוציא של הקידוש, לקידוש עצמו. שבהמוציא צריך שתי ידים, ובקידוש מספיק רק שיאחז. וכן משמע במהר"ם חלאוה עמ"ס פסחים בקכ"א ע"ב כתב וז"ל: כתב רב אלפסי ז"ל ומאן דלית ליה חמרא בלילי פסחים מקדש אריפתא והיכי עביד שרי ברישא המוציא ובצע ליה לריפתא ומנח ידיה עליה עד דגמר קידושא עכ"ל למדנו שאין צריך להגביה הפת כדרך שמגביהים הכוס דאין זה הדור כל כך, אלא מניח ידיו עליו ודיו.

הנה מדבריו רואים ג"כ שאין צריכים להחזיק בלחם משנה בקידוש. ומביא טעם שזה לא הדור, וא"כ להניח הידיים זה רק בברכת המוציא.

ומזה שכתב יכול, משמע, שאין חובה להשמיט מיד אחרי המוציא, אלא העיקר שלא יהיה בידו בשעת ברכת על אכילת מצה.

כדי להבין דברי אדמוה"ז, נקדים לבאר הטעם שיכול לקדש על הפת. דהנה תוס' בפסחים דף קו' ע"ב ד"ה מקדש וכו' מביא פירוש הרשב"ם שמקדש על הלחם, ושאלו למה יכול לקדש על הפת, ובהבדלה לא? ותרצו וז"ל "דאיכא טעמא דכיון שמצוה לסעוד סעודת שבת שייך קידוש על הפת אבל הבדלה אין ענינה אצל פת אלא דוקא על היין דשייך בכל הודעה ושירה" עכ"ל.

דהיינו שזה שיכול לקדש על הפת כי יש מצוה לסעוד בשבת. ולכן אף שפת זה לא יין, ששייך בכל דבר הודעה ושירה, בכ"ז היות שיש מצוה לאכול בשבת אומרים עליו קידוש.

וי"ל עוד יותר. דהנה יש מחלוקת קא' ע"א אם קידוש חייב להיות במקום סעודה או לא. רב אמר שלא חייב להיות במקום סעודה, וכך סובר גם ר' יוחנן. ושמואל אמר אין קידוש אלא במקום סעודה. ופירש הרשב"ם: ואם קידש ולא סעד באתו מקום לא יצא ידי חובת קידוש ע"כ"ל. א"כ יוצא שגם בקידוש רגיל שיש יין, בכ"ז צריך גם את הפת לקידוש. ז"א שקידוש הוא גם על היין וגם על הפת.

א. הב"ח שהסביר שהרי"ף מדבר "בבוצע" על הבציעה של ר' חייא. וז"ל: ומאי ראייה היא זו, ומ"ש דאמרינן התם שיבצע מיד אחר המוציא דמשמע דלא ימתין עוד ליתא, דפשיטא דלא ימתין עוד, והתם לא איתמר הני אלא לענין שלא יבצע קודם גמר המוציא. כמ"ש הכסף משנה[פ"ז מהלכ' ברכות ה"ב]

דהיינו שהמאמר מרדכי חולק על הב"ח בהבנת דברי ר' חייא. וסובר שר' חייא התכוון בזה רק: שלא יבצע קודם סיום ברכת המוציא. לא כהב"ח שלמד שבא ללמדינו, שלא יפסיק בין ברכת המוציא לבציעה.

וע"כ כשמקדש אחרי הברכה, אין סיבה שיבצע מיד.

חוזרת הקושיא על הרי"ף, למה יבצע קודם קידוש?

ב. לפי הבנת הב"ח בדברי הרי"ף, מדוע לא בוצעים תמיד מיד אחרי המוציא?

ואפשר להוסיף עוד, מה שהקשנו לעיל בדברי המחצית השקל והחק יעקב, שהסבירו שהבציעה כאן זה היחץ.

למה לא יעשה קודם קידוש? והקשינו על תירוץ המחצית השקל.

אבל המאמר מסביר שמה שכתב הרי"ף "שרי המוציא ובצע לריפתא" לאו דווקא שזה אחרי המוציא, אלא

עפ"ז יובנו גם דברי אדמוה"ז שלא צריך בשעת קידוש להחזיק בלחם משנה א. מדין רגיל של קידוש, שגם כשיש יין. למרות שהקידוש קשור ג"כ ללחם, בכ"ז לא אוחו בו ב. גם כשמקדש על הלחם עצמו, וצריך לאחו בו בכ"ז יש הבדל בין ברכת המוציא שאז זה אחיזה בשתי ידיו, משא"כ בקידוש זה רק אחיזה.

ב. וא"כ גם לענין הלחם משנה הדין הוא שרק יהיה לפניו אבל לא צריך להחזיק את הלחם משנה.

ולכן אומר אדמוה"ז שישאיר שתי ידיו עליו, אבל לא צריך להחזיק בשתי השלימות.

וכן כתב אדמוה"ז בסי' ער"ב סי' ב' ואין צריך שיבצע משתיהן אלא שיאחו שתיהן בידיו ויבצע מאחת מהן שהרי לא נאמר לחם משנה אלא בלקיטה דהיינו אחיזה [ורשאי להשמיט השניה מידו בשעת הבציעה ודי במה שאחו שתיהן בשעת ברכת המוציא] עכ"ל.

א"כ יוצא שדין אחיזת שתי חלות זה רק לענין ברכת המוציא, ולא לענין קידוש, שאז צריך רק לאחו בחלה אבל לאו דווקא לאחו את שתי השלימות.

אך עדיין קשה ההסבר של המחצית השקל בדברי הרי"ף.

למה יבצע קודם קידוש אם כל הלחם משנה הוא בגלל הקידוש.

והנה המאמר מרדכי הקשה ב' קושיות



העולה מכל הנ"ל

1. שיטת הרי"ף עפ"י הסבר הב"ח ש"בצע" הוא, לחוש לדעת ר' חייא. ובוצע אחרי המוציא מיד, קודם קידוש.
2. עפ"י שיטת המג"א כמבואר בדבריו [החק יעקב והמחצית השקל] בצע פירושו יחץ ובוצע אחרי המוציא כי צריך לחם שלם בהמוציא משום שזה המוציא על קידוש.
3. המאמ"ר בצע זה יחץ אבל בוצע לפני המוציא ומה שכתב הרי"ף שרי המוציא ובצע לאו דווקא
4. עדיפות דברי המאמ"ר א. הב"ח לא מובן. למה לא בוצע תמיד כשיש לו יין אחרי המוציא של המוציא מצה 2. למה לא יבצע אחרי הקידוש הרי ההסבר בדברי ר' חייא זה שהעיקר לא יבצע לפני שגמר ל ב. דברי המחצית השקל לא מובנים שאם צריך לחם משנה כולל הקידוש למה לא ישאיר שלם בקידוש עצמו וכן דברי הביאור הלכה קשה למה מצריך לחם משנה ולפי דברי המאמ"ר שבוצע לפני היינו יחץ] מובן הכל
- דברי האדמוה"ז שאמר שיברך המוציא וישמיט המצה השלישית כי בקידוש בשונה מברכת המוציא יש רק לאחוז אבל אין דין שחייבים לתפוס אלא רק לאחוז קצת

לפני המוציא בצע לריפתא. וכן משמע מהראב"יה.

והנה הביאור הלכה מסביר בדעת הרי"ף וז"ל אזיל לשיטתיה דסבירא ליה דאין צריך להניח על הסדר כי אם שתי מצות וע"כ אף דבעלמא כשמקדש בשבת ויז"ט על הפת, לא יפרוס הפת עד שיגמור הקידוש, הכא דקריה רחמנא לחם עוני, ומה דרכו של עני בפרוסה, לכן בוצע קודם הקידוש. ורק בשעת המוציא טוב שיהיו שתיהם שלמים, כדי שיקיים בזה לחם משנה. ולפי שיטת הרי"ף שמברך בפסח המוציא על הפרוסה, קשה למה צריך לרי"ף לחם משנה, הרי מספיק מצה וחצי ששם שתי מצות ועושה יחץ לפני המוציא.

אבל לפי דברי המאמ"ר מובן, שאומר שבוצע לפני ברכת המוציא.

וראיה לכך: הראב"יה בסי' תקכ"ה סדר ליל פסח כתב וז"ל: ומאן דלית ליה חמרא בלילי פסחא מקדש אריפתא מידי דהוה אשבתות וימים טובים ומנח ידיה אריפתא ובצע, ומברך המוציא, ומנח ידיה אריפתא עד דגמיר קידושא ומברך לאכול מצה, ואכיל. עכ"ל.

משמע מדבריו שקודם בוצע ורק אח"כ מברך המוציא.

בדעת המחצית השקל צריך בהמוציא,
אבל בקידוש עצמו לא צריך.

בדעת המאמ"ר לא צריך לא בהמוציא
ולא בקידוש עצמו.

בדעת הביאור הלכה טוב שיעשה
בהמוציא שלימות, ובקידוש לא צריך
שלימות.

ולכן לענין השאלה מי שבצע את המצה,
הא' מיד אחרי ברכת המוציא קודם שעשה
קידוש וכעת אין לו בקל לחם משנה
שלימים יכול לסמוך על דעת הרי"ף שלא
הצריך בקידוש עצמו לחם משנה לפי כל
הדעות בהסבר האחרונים.

עוד הוסיף הכף החיים שיש לעשות
נטילת ידיים לפני הקידוש ופשוט

5. לנוהגים בג' מצות בדעת המחבר
דעת המג"א יעשה יחץ לפני המוציא
ולא יבצע עד אחרי על אכילת מצה וכ"כ
בשוע"ר

דעת הב"ח יעשה יחץ לפני המוציא
ויבצע אחרי קידוש לפני ברכת אכילת
מצה

דעת האליה רבה לא יעשה יחץ לפני
המוציא אלא אחרי יעשה את היחץ
6. האם צריך לחם משנה בקידוש?

דעת הרי"ף לפי הב"ח: לא צריך
שלימות, לא בהמוציא, ולא בקידוש.

נרדם והתעורר אחר חצות

הרב יוסף יצחק מייחיל

מוסבים דברי הגמ', וכן במסכת ברכות פ"א מ"א, ובמסכת זבחים פ"ז מ"ח) סתם רבי כמותו. וכן פסקו הראב"ן {סוף מסכת פסחים}, הראב"ה {סי' תקכ"ה}, היראים {סי' צ' וצ"א}, התוס' {זבחים נז. ד"ה ואב"א, מגילה כא. ד"ה לאתויי}, והמרדכי {סוף מס' פסחים}.

אולם הרמב"ם {הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"א, הלכות קרבן פסח פ"ח הט"ו} פסק כרבי עקיבא, וביאר בדבריו הרב המגיד {הלכות חמץ ומצה שם} שהוא משום דקיי"ל "הלכה כר"ע מחבירו". ואע"ג דאיכא סתם משנה שפוסק כר"א בן עזריה, הרי איכא סתם משנה אחרת {מגילה פ"ב מ"ו} שפוסק כר' עקיבא, וא"כ "מה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי" {יבמות קא:} וחוזרים לכלל שההלכה כר"ע מחבירו. וכן ס"ל לרי"ף שההלכה כר' עקיבא {הובא בביה"ל סי' תע"ז ד"ה ויהא זהיר וכו'}, וכן פסקו ר"י מן גיאת {עמוד צז}, המאירי {פסחים שם}, ובעל העיטור {קלה:}.

ודעה שלישית בזה היא דעת הרא"ש {פ' ערבי פסחים סי' לח} והר"ן {מגילה ז. בדפי הרי"ף ד"ה זה הכלל, וכן בפסחים

שאלה:

מי שנרדם בערב פסח וקם בליל הסדר רק לאחר חצות הלילה, איך עליו לערוך את הסדר?

תשובה:

איתא בגמ' מסכת פסחים {קכב,}: "ואכלו את הבשר בלילה הזה" – ר"א בן עזריה אומר: נאמר כאן "בלילה הזה" ונאמר להלן [במכת בכורות] "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה", מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. אמר לו ר"ע: והלא להלן נאמר "ואכלתם אתו בן חפזון" עד שעת חיפזון (שנחפזו לצאת והיינו עלות השחר-רשב"ם)! אם כן מה ת"ל "בלילה"? יכול יהא נאכל כקדשים ביום, ת"ל "בלילה" – בלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום.... אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו... דכיון דאיתקש לפסח (שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" – ר"ח) כפסח דמי.

ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה: רבינו חננאל {שם} פסק כר"א בן עזריה, ומנמק זאת מהא דבמשנה (שעליה

לברך). אבל שיטת אדה"ז {בסי' ס"ז ס"א} בהדיא אינו כן (וס"ל דרק בק"ש תיקנו חכמים ברכתו גם בספיקו), וכמו שכתוב גם בשו"ת צמח צדק {או"ח סי' ג אות א'} {דהיכא דיש ספיקא האם הגברא הוא בר חיובא וולא האם יצא כבר} אין מברכים). ובס' משכנות יעקב {הובא להלן} רצה להוכיח מהסיפור בהגדה על החכמים שהסבו בבני ברק כל הלילה שנפסקה ההלכה כר' עקיבא. אלא שבהגדה של פסח של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו {גם מובא להלן} מבואר בהדיא דלא כהמשכנות יעקב.

והנה, הרמ"א כותב שם: ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות. וכן נפסק בשו"ע רבינו {שם}: ולכתחילה טוב להקדים את עצמו לגמור את ההלל שאחר ברכת המזון קודם חצות. ומקור דבריהם מהר"ן {פסחים שם} שכתב שבתוס' החמירו אפילו בקריאת ההלל לקרותו קודם חצות. וכן כתב גם הרשב"א {ברכות דף ט.} בשם התוס'.

ונראה שמקור דברי הר"ן הוא מברייתא שהובא במסכת ברכות: ...והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר. וכתב על זה הצ"ח שרואים מכאן שקריאת ההלל לאכילת פסח שייך, וכדברי המשנה בפסחים {פ"ט מ"ה} "וטעון הלל באכילתו". וכשם שחלקו ראב"ע ור"ע באכילת קרבן פסח, כן

כז: בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן {והרשב"א על מס' ברכות ט.}, שמפני הספק {הי סתמא בתרייתא, ועוד שמא גם לר"ע מצוה להרחיק את האדם מן העבירה} אנו מחמירים לאכול האפיקומן קודם חצות.

ולענין הלכה, נפסק בשו"ע {סי' תע"ז ס"ג ובשו"ע רבינו בס"ו}: ויהא זהיר לאוכלו [האפיקומן, שהוא זכר לפסח, ולכמה ראשונים הוא גם עיקר מצות אכילת מצה מה"ת {עי' ערוך השלחן ריש סי' תע"ז}] קודם חצות. ובבאר הגולה {ס"ק ג} מבאר שדעתו של השו"ע היא כדעה השלישית דלעיל.

והדגול מרובה כותב על זה, דנראה לו שמי שאירע לו אונס ואינו יכול לאכול פרוסת המוציא עד חצות לא יברך על אכילת מצה, דספק ברכות להקל. והביה"ל {ד"ה ויהא זהיר וכו'} ביאר בדבריו, שאף שבודאי חייב לאכול מצה דשמא הלכה דמן התורה זמנו כל הלילה, עכ"פ לא יברך על אכילת מצה, הואיל והרבה ראשונים [דעה הראשונה דלעיל] פוסקים דזמנו עד חצות. ובמשנ"ב {סק"ו} נפסק כהדגמ"ר.

ועיינן בס' מקדש ישראל ע' רנ"ז שרוצה להוכיח שמי שמברך על אכילת מצה לאחר חצות יש לו על מי לסמוך, מהא דרוב פוסקים {הובאו בהגהות הגר"א סי' תרפ"ח} ס"ל דמברכים על ספיקא דאורייתא (ומביא שכן כתב האור שמח {הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג} שיש

אבל בשו"ת חזון עובדיה {ע' קפח} מובא שלא לברכו, שהרי ברכה זו נתקנה על הכוס הד' שאומרים עליו את ההלל, ולכן מאחר שיש ספק במצות שתיית הד' כוסות (וכדלקמן), לכן, כ"ש בברכה זו, שנכנסת לכלל של ספק ברכות להקל, אין לאומרה. וכן נפסק בספר "נשמת אברהם" {לעניין חולה, בסי' תע"ז}.

והנה, בביאור הגר"א בהגותו לשו"ע כתב שסיבת החומרא להקדים לומר הלל לפני חצות הוא בשביל כוס רביעי. ומקור דבריו ממנהגי מהרי"ל {הלכות ליל הסדר קרוב לסופו} שכותב: והד' כוסות צריך לשתותם קודם חצות.

אבל כבר דייק הרב ח"א אשכנזי בספרו על הלכות ליל הסדר {עמוד רע"ב} דמהא שסתם רבינו כאן ולא הזכיר "שלא יסיים ההלל וההגדה" (כמו שהזכיר בכמה מקומות), משמע שאין כוונתו יותר מאשר ההלל. וכן מוכח מהא דלא דקדקו בבית הרב לומר הלל בבית הרב קודם חצות, דגם שתיית כוס רביעי לא הייתה קודם חצות. ובטעם הדבר, ביאר שם הרב אשכנזי בשם אביו ז"ל ע"פ מ"ש הכלבו בטעם שאין אוכלים לאחר האפיקומן, שמכיון שיש חיוב בסיפור יציאת מצרים כל הלילה ע"כ צריך שירגיש טעם מצה בפיו. ולכן, ייתכן שכשם שמכחו על כך ש"טעם מצה בפיו" לעניין חיוב סיפור יציאת מצרים, כך שמכחו על "טעם מצה" (שכבר קיים לפני חצות) לעניין חיוב

נחלקו באמירת הלל. (אבל ראה לקמן שיטת הגר"א בזה).

אולם החק יעקב {סק"ג} מביא דברי התוספות במס' מגילה {כא. ד"ה לאתויי} שחולקים ואומרים שבהלל שלאחר האפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא (משא"כ אכילת מצה שהוא מדאורייתא) ונראה מזה ששיטת התוס' היא כשיטת רש"י ורשב"ם שאכילת האפיקומן היא מדאורייתא, ודלא כערוה"ש, ואכ"מ]. וכן הביא הרבי בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים {ע' לח}, שאין מדקדקין בזה בבית הרב. וכ"ה בספר המנהגים מנהגי חב"ד {ע' 41}.

ולכן במי שישן עד חצות, ברור דינו שיכול לומר ההלל אחרי חצות. ואפילו לשיטת הרמ"א לאומרו קודם חצות, הרי כבר דייק המשנ"ב {סק"ז ושעה"צ ו} מדברי אדה"ז (שאמר "טוב להקדים") שבדיעבד אין להחמיר בזה.

וכן לעניין ברכת יהללך אחרי הלל, פסק בשו"ת בנין שלמה {סי' כט} שיכול לאומרו לאחר חצות. וטעמו, שהרי אמירת יהללך בלילה זו אין עיקר עניינו ברכה שבחתימת ההלל, אלא ברכה בפני עצמה ברכת השיר {פסחים קיח}. ולכן אפילו לאלה שסוברים שחייבים לומר הלל לפני חצות, מודים הם שברכה זו מברכים אפילו לאחר חצות. וכן הובא להלכה בכף החיים {תע"ז סקי"ד} ובמשנ"ב {שם}.

לדייק מהא דכתב בסימן תע"ב {ס"ב}: כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה (שבִּלְשׁוֹן הַזֶּה הַדְּגִישׁ עוֹד יוֹתֵר מִדְּבַרֵי מְקוֹרֵר־הַתְּרוּמַת הַדְּשָׁן (שכתב רק ד"בעי נמי דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור) שדין ד' כוסות שייך רק בזמן של אכילת מצה), משמע מזה, שאין לברך ברכה נפרדת לאחר חצות לאלו השיטות שפוסקים כראב"ע. ולכן נראה שגם לשיטת רבינו, אין לברך בנפרד על כוס הד' מחשש ברכה שאינה צריכה. וכן פסקו עוד הפמ"ג {תע"ג א"א סק"א} ודרך החיים {סי' קכג ס"ג}.

ומעניין לעניין באותו עניין, נביא את דברי הדה"ח הנ"ל במילואם: אם לא אמר ההגדה עד לאחר חצות יאכל מצה בלא ברכת על אכילת מצה (ובנתיב החיים {סק"ב} מדייק משו"ע רבינו {סי' תעה} שאין לו תשלומין בברכה זו גם בשאר לילות וימים) ולא יברך בפה"ג על כל כוס רק על כוס ראשון ואחר הד' כוסות יברך ברכה אחרונה וכן מרור יאכל בלא ברכת על אכילת מרור.

והנהגה במ"ש שאין לברך בפה"ג אלא על הכוס הראשון, והשמיט הכוס הג' שלאחר ברכת המזון, צריך ביאור למה אינו מברך עליו, והלא יכול לברך כמו בשאר ימות השנה? איברא שאפשר לבאר כוונתו לפי מה שפסק רבינו בסי' קפב {ס"א} שמנהיגו שאין היחיד מברך על הכוס.

כוסות אחרונים. ובספר נטעי גבריאל ביאר עוד בטעם מנהג בית הרב, שהוא משום ששמכו על דברי א"א תניינא {בסי' תע"ז} שאין צורך למעט בסעודה כדי לגמור ההלל קודם חצות, וכן אין ראוי לדלג מהסדר הנכון היטב בשביל זה.

ולעניין בדיעבד, כתוב בשו"ת בנין שלמה {שם} שלדעת הגר"א יש לומר שאין לברך על כוס הרביעית. ונימק זאת מהא דבשאר ימות השנה אם בירך בפה"ג על כוס של ברהמ"ז פיטר כל הכוסות שישתה אחריו, משא"כ בליל פסח שכל כוס מצוה באנפי נפשי' הוא, מברכים על כל כוס בנפרד. משא"כ במקרה שלא שתה כוס הרביעי כמצותו (לדעת הגר"א), אין לברך עליו ברכה בפני עצמו שכבר נפטרה ברכתו בברכת הכוס הג'. עיין בספר נטעי גבריאל {ע' תקסה} בשם הויגד משה שביאר כוונת הבניין שלמה היא דווקא עם לא אמר גם את ההגדה עד אחר חצות (דאז חסר עיקר העניין של פסח, שעלי' נתקנו הד' כוסות, קודם חצות). אבל כשנתאחר רק עד שתיית כוס רביעי בודאי יכול לברך גם לפי דעתם.

ולכן, במקרה שלנו שלא קרא את ההגדה עד לאחר חצות הלילה, הרי לפי דעת הגר"א וההולכים בשיטתו ברור דינו שאין לברך ברכה נפרדת על כוס הד' (כיון שאין מצוה כ"כ בשתייתו). משא"כ לשיטת אדה"ז לא ברור שיטתו האם יכול לברך על כוס הרביעי. ברם, יש

מיבעי לדעת ר' עקיבא, אלא אפי' לדעת ר' אב"ע כתוב בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (פיסקא "כל אותו הלילה") שיש עניין בסיפור יצי"מ עד עלות השחר. וראי' לזה מדברי ההגדה עצמה: וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח.. מעשה בר"א ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ור"ט... והיו מספרין ביצי"מ כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית. הרי ר' אב"ע עצמו היה נוכח באותו מעמד שסיפרו על יצי"מ כל הלילה. והיינו משום דס"ל דאף מידי חיוב סיפור יציאת מצרים נפקא, מידי חיוב זכירת יציאת מצרים "כל ימי חיך-להביא הלילות" לא נפקא. (ועיין בס' עמק יהושע דרוש לשבת הגדול, שמחדש מפיסקא זו בהגדה שלראב"ע אכן יש חיוב בסיפור יצי"מ אפי' לאחר חצות, וכן רוצה לומר גם בעל ה"מנחת חינוך" {מצוה כ"א} אבל קשה לומר כן מהמכילתא דלהלן). והנה, אף שהעירו הרבה אחרונים (שו"ת משכנות יעקב {או"ח סי' קנ"א} ועוד) מהמכילתא {פ' בא ספ"ח} שגם בסיפור יצי"מ ס"ל לר"א דמצוותו עד חצות, הרי הם עצמם מוכיחים מהסיפור הנזכר שבסופו של דבר הכריעו כר"ע שמצוותו כל הלילה. ובין כך ובין כך, מידי ספיקא לא נפקינן, ולחוש (לכה"פ) לדעת ר"ע, יאמר כל ההגדה.

וא"כ, הרי במקרה שלנו כשיברך על הכוס השלישי שלא כמנהג העולם, מוכיח שהוא עושה כן רק משום החובה של ד' כוסות, ומשום שלפי ראב"ע אין מצוה בזה לאחר חצות, הרי הוא נכנס לבעיה של ברכה שאינה צריכה. אבל עדיין נשאר לנו הבעיה שלכאורה ברהמ"ז מפסיק בין כפה"ג הראשון לכוס השלישי! שהרי כתב רבינו בסי' ק"צ {ס"א} שכל מה שאוכל ושותה אחר ברכת המזון סעודה אחרת היא, ומשום זה צריך לברך בורא פרי הגפן על הכוס של ברכת המזון לאחר שסיים ברכת המזון. וא"כ גם כאן, למה אינו מברך כאן עוה"פ כפה"ג (וכן כתב רבינו לעניין כוס ג' בס' תע"ד {ס"א} עיי"ש)?

אלא שכבר הקדימנו המסגרת השולחן {בסי' קיט סקי"א} בקושיות אלו, ולכן נטה מדעת הפמ"ג ודה"ח וכתב שאין לברך על כוס ב' וד' (מאחר שכבר בירך על כוס א' וג', וכבר פספס הזמן לאמירת ברכות נפרדות), אבל על כוס ג' שפיר יש לברך. ובהגדת "ויגד משה" (סי' ו אות ד') ביאר דברי הפמ"ג ודה"ח שאין כוונתם לפטרו מברכת הכוס הג', אלא על ברכת הכוס הד'.

ומ"ש שאין לברך על אכילת מרור, ג"ז פשוט, שכמו דאיתקש אכילת מצה לקרבן פסח, כן איתקש אכילת מרור לקרבן פסח ("על מצות ומרורים יאכלוהו").

ולעניין אמירת ההגדה, פשוט הדבר שיוכל לאומרו עד עלות השחר. ולא

שהסיבה למה כאן מחמירים היא בצירוף עם דעת הרמב"ם והראב"ה דספה"ע בזמן הזה היא מדאורייתא.

והנה בדעת אדה"ז בדבר, נראה שגם בס"ס דאורייתא בברכות הולכים לקולא, שהרי אע"פ שבשו"ע שלו כתב דמותר לברך על הציצית בביה"ש, מדינא דס"ס (ספק שמא יום הוא, ואפי' אם הוא לילה ספק שמא ההלכה כהרא"ש דכסות יום בלילה חייבת בציצית), הרי בסידורו חזר בו, וכתב דאין לברך על הציצית ביה"ש. וראה מ"ש הגרא"ח נאה בבדי השלחן {ס"י ז סק"ג} ובפסקי הסידור {מב} שס"ל לאדה"ז בכללות דיני ס"ס בברכות (ואפי' במצוה דאורייתא) להקל (עיי"ש בבדה"ש שנראה שכותב שאדה"ז יחזור מדבריו גם לעניין ספה"ע). ואף שבלקו"ש חיי"ז {ע' 466} כותב כ"ק אדמו"ר שאין לזוז מפסק אדה"ז בדיני ספה"ע, הרי "היכא דאיתמר איתמר" ואין זה שייך לכאן.

אבל מהא דמביא כ"ק אדמו"ר בהגש"פ שלו בכ"מ (ובעיקר בפיקא זו עצמה דברי הראשונים שברכת אשר גאלנו נאמר במקום ברכת "שעשה ניסים", וברכת "שעשה ניסים" הוי ברכת השבח (אלא שעדיין יש לדון בזה ואכ"מ), משמע שאכן אם בירך ברכת אשר גאלנו, יש לו על מי לסמוך. וכן משמע ממשנ"ב תע"ז סק"ו בסופו, עיי"ש.

אלא שלעניין הברכה שבסוף ההגדה (אשר גאלנו), יש מחלוקת הפוסקים האחרונים בזה. דבס' פתחי תשובה {ס"י תע"ז} וכן בס' כה"ח {תעז סק"י} הובא, דמהא דכתב המג"א {בס"י תפ"ה סק"א} שאין תשלומין להגדה אחר הפסח, שנאמר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ולפ"ז יש לומר שהוא הדין לאחר חצות דהוה ספיקא דדינא אם הוא זמן מצה, וספק ברכות להקל. אבל הגר"ע יוסף בשו"ת חזון עובדיה {ס"י כג} פוסק שחייב לברך. ונימוקו, דהא כאן יש ב' (ויותר) ספיקות: (1) שמא הילכתא כהרי"ף והרמב"ם דזמן מצה ומרור כל הלילה וכו"ע. (2) ברכת אשר גאלנו אין עניינה רק על ההגדה, אלא גם במקום הברכה "שעשה ניסים" שלא אמר בקידוש (וכמ"ש הרבה ראשונים) הובאו שם ובהגש"פ לנשי"ד בכ"מ) והוי ברכת שבח בפני עצמה. (3) יש מן האחרונים שסוברים דאין סיפור ההגדה תלוי במצה ומרור. וכיון דהוי ספק ספיקא, הרי אפי' למ"ד דאין מברכים על ס"ס, שאני הכא דמצות הגדה מדאורייתא היא, ודמי למה שנפסק בשו"ע בהלכות ספירת העומר {ס"י תפט ס"ח ובשו"ע רבינו בסכ"ה} שבספק אם דילג לילה א' ולא ספר, יספור בשאר הימים בברכה משום ס"ס: (1) שמא לא דילג. (2) שמא הלכה כאותן פוסקים שכל יום מצוה הוא בפ"ע. ומבאר הגרע"י



מרור" וימשיך בכורך ובשולחן עורך. אח"כ יאכל האפיקומן (מפני שחייב בו לדעת ר"ע), ימזוג כוס שלישי ויברך ברכת המזון. יברך בפה"ג על הכוס הג', יכוין להוציא בזה גם הכוס הד', ישתה, וימשיך בקריאת "שפוך חמתך" והלל כרגיל. בסוף ההגדה, יאמר ברכת השיר (ולדעת הגר"ע יוסף אין לאומרה), וישתה כוס הד' בלי ברכה ראשונה. יאמר ברכה אחרונה "על הגפן" עבור כל הכוסות, ויסיים ב"לשנה הבאה בירושלים".

ולסיכום: מי שקם אחרי חצות יתחיל את הסדר כרגיל, יעשה קידוש ויכוין לפטור גם את הברכה על הכוס השני, יאכל כרפס (פחות מכזית, כמובן), ויתחיל ההגדה. יאמר את כל ההגדה עד ברכת "אשר גאלנו", וברכת "אשר גאלנו" עדיף שיאמר בלי שם ומלכות (וכדברי הכה"ח הנ"ל ומחשש ברכה לבטלה), אלא שאם אמר יש לו על מי לסמוך. ואח"כ ישתה הכוס השני בלי ברכה. יטול ידיים, יאמר "המוציא" אבל לא ברכת "על אכילת מצה", יאכל מרור בלי ברכת "על אכילת

שתיית ארבע כוסות שלא על סדר ההגדה

הרב ישראל מעטוף

מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא".

ואכן בפרי חדש חלק על דין זה האחרון וסיים: "ליתא, אלא עיקר כדברי הטור [סי' תע"ב, כנ"ל] וכדכתיבנא".

ב.

תירוץ ה"ביאור הלכה"

בביאור הלכה⁵ כתב בהסבר דברי הב"י שכוונתו היא על אדם ש"שהה בינתיים", ד"אף דוודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות". וכן הביא בשם ה"מאמר מרדכי", וש"כעין זה כתב גם-כן בנהר שלום שם".

ביאור דבריו: דעת הבית יוסף שרק כששתה את ארבעת הכוסות ממש בבת אחת, לא יצא בדיעבד. אך אם הפסיק

א.

סתירה לכאורה בדברי הבית יוסף

נאמר בגמרא¹: "שתאן [את ארבע הכוסות] בבת אחת, רב אמר² ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא³. ומפרש רשב"ם: "שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופין".

וכן פסקו הטור והמחבר בשו"ע סי' תעב⁴: "שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא". משמע שכששתה את ארבעת הכוסות שלא על הסדר שתיקנו חכמים, לא יצא בדיעבד.

לאידך, בסי' תפד כתב הב"י: "ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון, שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון,

(1) פסחים קח ע"ב.

(2) נ"א אמר רבא.

(3) לרי"ף והרמב"ם גירסה אחרת בגמרא זו,

ואכ"מ.

(4) סעיף ת.

(5) סי' תעב ד"ה שלא כסדר.

סמוכין בזה אחר זה שלא על הסדר שסדרו אותן חכמים בארבע כוסות לא יצא".

(ואין לומר שכוונת הר"ן "סמוכין" היינו רצופים ללא הפסק בינתיים, ואם שהה בינתיים יצא בדיעבד. דאם כן "ליפלוג וליתני בדידיה", והוה ליה לכתוב "שתאן סמוכין בזה אחר זה ללא הפסק בינתיים לא יצא", ומדכתב "שלא על הסדר שסדרו אותן חכמים", משמע שכל עוד לא ישתה כסדר שסדרו חכמים, לא יצא).

עוד הביאו מדברי הריטב"א והמאירי שכתבו גם כן שבעינן אף בדיעבד שישתה על הסדר שתיקנו חכמים, ולפי כל זה כיצד יתכן שהב"י יכתוב בפשיטות ש"ודאי יצא" נגד דעת כל הראשונים?

ד.

דיוקים בלשונו הזוהב של אדה"ז

ונראה לבאר כל זה, בהקדים כמה דיוקים בלשונות אדה"ז בנושא זה.

דהנה בדין זה של "שתאן בבת אחת", כתב אדה"ז (סימן תעב סעיף טז): "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת

קצת (בזמן) בין כוס לכוס – יצא, אף שלא עשה זאת לפי הסדר שתיקנו חכמים.

אגב, עיינתי בספר "נהר שלום" ודבריו לכאורה רחוקים מדברי הביאור הלכה, שכתב שם וז"ל: "כוונתו (של הבית יוסף) דאע"ג דהשתה ארבעתן מיד אחר קידוש זה אחר זה לא יצא ידי כוסות, מכל מקום מי שאינו יודע ברכת המזון ושותה לבום ג' אחר אכילת האפיקומן לשם מצות ד' כוסות ודאי יצא, דאף על פי שתקנו כוס ג' על ברכת המזון לא אמרו שתהא ברכת המזון מעכבתו".

חזינן שכתב כן רק על אדם שעשה את כל הסדר כפי שתיקנו חכמים, ושתה את כוס הג' במקומה אחר אכילת האפיקומן, אלא שלא בדרך על הכוס ברכת המזון, על זה כתב ש"ודאי יצא". אך לא מצינו רמז בדבריו שיסבור כן אף לגבי אדם ששתה את ארבעת הכוסות בזה אחר זה אלא ששהה בינתיים].

ג.

קושיות האחרונים על ה"ביאור הלכה" והנה, הקשו אחרוני זמננו על תירוץ ה"ביאור הלכה", כיצד יתכן לומר שהב"י אינו מצריך בדיעבד שישתה כסדר שתיקנו חכמים, והוא עצמו כתב בב"י (בסי' תע"ב): "וכתב הרא"ש שתאן בבת אחת, פירוש שלא כסדר, אלא מזג ארבע כוסות ושתאן זה אחר זה, וכן פירש הר"ן והמרדכי", והר"ן כתב במפורש: "שתאן

(6) למעט "חידושי רבינו דוד" שכתב במפורש כהסבר ה"ביאור הלכה".

כמו כן בסי' תעט⁷ כתב אדה"ז: "הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד ועל השלישי יברך על מזונו (ואם לא עשה כן לא יצא ידי חובת ד' כוסות כמו שנתבאר בסי' תע"ב)".

ואחר הדקדוק ניתן לראות שינוי נוסף בין המקומות: בסעיף המדבר על שתיית הכוסות על הסדר (סעיף ט"ז), כותב זאת אדה"ז ללא סוגריים כלל, בסעיף המדבר על חינוך הילדים כותב זאת אדה"ז בתוך סוגריים, ובסימן תע"ט כותב אדה"ז ללא סוגריים שיאמר את ברכת המזון על כוס שלישי, ובסוגריים מוסיף שאם לא עשה זאת לא יצא, וטעמא בעי לכל שינויים אלו.

דיוק נוסף: בסי' תעב (סעיף ט"ז) כותב אדה"ז: "ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות", ולכאורה היה די לכתוב "ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו לא יצא ידי ד' כוסות", מדוע מוסיף אדה"ז גם את המילים "אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה"?

[ואין זה ייתור לשון גרידא, אלא כעין סתירה מדיוקא דרישא לדיוקא דסיפא, ודו"ק].

המזון ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר שיתבאר".

ויש לדייק בדבריו מדוע כתב "שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל", ולא כתב באופן פשוט, שיש לומר על כוס ראשונה את הקידוש, על כוס שניה את ההגדה, על כוס שלישית את ברכת המזון, ועל כוס רביעית את ההלל?

יתר על כן: בהמשך הסימן (סעיף כה) מצינו שאכן כתב אדה"ז בלשון זו, לגבי חינוך הקטנים בליל הסדר, שכתב שם: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו . . . שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון . . . ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי)".

ומדוע כאן (סעיף טז) דייק לכתוב שבין כוס לכוס יפסיק וכו'?

[כמו כן נאמר בגמ'⁸: "רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", וא"כ כיון שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, מובן שצריך הפסק ברור בין הכוסות].

ובפשטות נראה, דאף שישהה זמן בין הכוסות, עדיין נראה רק ששתה יין ("ידי יין יצא"), אך לא ניכר "הפסק" בין הכוסות שקשור עם מצות חכמים ("ידי ארבע כוסות"), ורק כשמפסיק בין הכוסות באמירות מסוימות (או מעשים), כפי שהביא אדה"ז את אכילת מצה) שמחויבים בלילה זה, אזי נקרא "הפסק" חשוב בין הכוסות, וכעת ניכר ששתייתו היא לצורך מצות חכמים, ולא סתם שתיית יין. ואולי לכן הבינו הראשונים שרק כששותה את הכוסות "על הסדר", יוצא "ידי ארבע כוסות".

ו.

ביאור דעת הב"י על פי דברי אדה"ז

על פי הנ"ל, אולי י"ל שהבין אדה"ז בדעת הב"י, שישנם שני עניינים הקשורים למצות ארבע כוסות [ראה הערה⁹]:

(8) שם קט ע"ב.

(9) שו"ר בספר "הלכות ליל הסדר" שהביא חילוק בללי זה [וכן כתב שם כמה מהדברים שכתבנו כאן], אך בדברינו חילקנו בתוך העניין הראשון, בין האופן של "לכתחילה" ובין האופן של "דיעבד" (ע"פ דיוק בלשון אדה"ז, כדלקמן), ושעפ"ז מתורצת הסתירה בדברי הב"י.

ה.

הסבר דעת הרשב"ם

עוד יש לבאר, מגין הבין הרשב"ם (וכן שאר הראשונים, כנ"ל) שכוונת הגמרא "שתאן בבת אחת", היא "שלא על סדר משנתנו", והלא פשט הלשון "שתאן בבת אחת", הוא בבת אחת ממש? ובפרט שרש"י מסביר את כוונת הגמ' ש"עירה ארבעתן לתוך כוס אחר", וא"כ אף שחלקו הראשונים על דעת רש"י, והוכיחו שכוונת הגמ' ששתאן בארבע כוסות נפרדים, אך מדוע להתרחק יותר מדעת רש"י, ולומר שאף אם שתאן רחוקים זה מזה אך לא עשה זאת על סדר משנתנו, לא יצא? (וכפי שהקשה כל זה ב"ביאור הלכה" שם).

ויש לומר שטעמו של הרשב"ם (והראשונים) הוא:

א. אם נאמר שדי בשיהוי בין הכוסות, אם כן נתת דבריך לשיעורים, שהרי תמיד כשאדם שותה כוסות נפרדים שוהה הוא כהרף עין בין כוס לכוס, ומהו השיעור שעליו נאמר שהוא הוא המחלק בין הכוסות?

ב. לשון הגמ' היא "ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא". היינו שאדם שעשה כן, אי אפשר לומר שהוא לא שתה יין, אך אין בשתייתו את מצות חכמים שתיקנו את תקנת ארבע כוסות, כיון ששתה את ארבעת הכוסות בבת אחת.

ועפ"ז מדוייקת לשונו של אדה"ז כפתור ופרח, שלאחר שכתב "ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו", לא כתב מיד "לא יצא", דאז ניתן היה לחשוב שצריך את ההפסק ה"מלא" בין הכוסות, לכן הוסיף אדה"ז "אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה", דהיינו שלא עשה שום הפסק (באמירה או מעשה) בין הכוסות, רק בזה "לא יצא ידי ד' כוסות".

ב. עניין נוסף: לעשות מצוה על כוס וכוס, על כוס ראשונה לעשות קידוש, לומר את ההגדה על כוס שניה, לברך ברכת המזון על כוס שלישית, ואת ההלל על כוס רביעית. עניין זה בא כתוספת והידור לארבע כוסות, ואינו חלק מתקנת ד' כוסות. וכלשון אדה"ז (סי' תע"ט שם): "הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד".

ויע"ד הנאמר¹⁰ לגבי הפת של עירוב תבשילין: "מצוה מן המובחר להמתין מלאכול הפת של ערובי תבשילין עד אחד משלש סעודות השבת כדי לבצוע עליו אם הוא ככר שלם שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת", ובמקור הדין בגמ'¹¹ נאמר: "הואיל ואתעביד בה מצוה חדא, נעביד בה מצוה

א. שתייתם על הסדר שתיקנו חכמים, היינו סדר הזמנים שתיקנו חכמים היכן לשתות כל כוס וכוס.

ובזה עצמו ישנו ה"לכתחילה", דהיינו שההפסק בין הכוסות הינו הפסק "מלא", "שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון".

וישנו ה"דיעבד", שגם אם לא הפסיק בכל דברים הללו, די בזה שעשה הפסק מועט ע"י חלק מ"הדברים הללו" [היינו שבין כל כוס וכוס הפסיק הפסק מועט ע"י אמירת חלק מההגדה או ההלל וכיו"ב], שגם אז ישנו "הפסק" חשוב בין הכוסות, וניכר ששתה את ארבעת הכוסות עבור מצות חכמים, אך אם לא אמר או עשה אף חלק מהדברים הללו, אלא שתה את ארבעת הכוסות בבת אחת, לא יצא, אף אם שהה בינתיים, כיון ששהייה זו אינה נחשבת "הפסק" כנ"ל.

וראיתי עוד בספר הנ"ל שכתב באו"א ליישב את הסתירה הנ"ל (נקודת דבריו: כוננת הב"י בסי' תפ"ד היא רק שאין חיוב לומר ברכת המזון על כוס שלישי, ולכן אי"ז נחשב ברכת המצוה. אך איה"נ שצריך להפסיק עם ברכת המזון בין כוס שלישי לרביעי), אך עדיין לא העלה ארוכה, כיון שלשונו של הב"י היא ברורה: "ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון", ולפי דבריו עדיין "חייבים" אנו את ברכת המזון עבור הארבע כוסות – כדי להפסיק ביניהם, כנ"ל. ודו"ק.

10) שוע"ר סי' תקכז סכ"ה.

11) ברכות לט סע"ב, וראה שבת קיז סע"ב שנאמר בצורה מעט שונה.

ז.

ישוב הסתירה לכאורה שבדברי הבית
יוסף

ע"פ כל הנ"ל ניתן ליישב את הסתירה
לכאורה בדברי הבית יוסף, שהבאנו
בתחילת דברינו:

בסי' תע"ב פוסק הב"י בשו"ע שאם
לא שתה את ארבעת הכוסות על הסדר –
לא יצא ידי חובה, וכוונתו שלא אמר או
עשה שום דבר מהסדר שתיקנו חכמים,
אלא שתה את ארבעת הכוסות ללא הפסק
בינתיים, שבזה אכן לא יצא ידי חובה.
וכן י"ל שכוונתו בב"י על הטור, שהביא
את דיעות הראשונים שאם לא שתה על
הסדר לא יצא, שגם בזה כוונתו על אדם
שלא שתה על הסדר כלל, ללא שום חלק
מהסדר שתיקנו חכמים.

אך בסי' תפ"ד עוסק הב"י בברכת
המזון, האם ברכת המזון נחשבת כברכת
המצוה בליל הסדר, מחמת שבלעדיה
לא מתקיימת מצות ארבע כוסות. ובזה
אכן כותב הב"י ש"ארבע כוסות אפשר
לקיימן בלא ברכת המזון, שאע"פ שכל
כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות
תיקנו על ברכת המזון [היינו עניין הב'
שהבאנו לעיל], מכל מקום אם שתאן
שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא"

אחריתי", בדיוק אותו הלשון שנאמר בגמ'
בנדרו"ד "כל חד וחד נעביד ביה מצוה",
כדלקמן].

ז.א. שלאחר שתיקנו חכמים את מצות
ד' כוסות, אמרו ג"כ לעשות מצוה על כוס
וכוס, אך בוודאי שאין זה מעכב בדיעבד,
ואם לא עשה זאת יצא ידי חובת ד' כוסות.
מקור דין זה הוא מדברי רבא בגמרא:
"ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל
חד וחד נעביד ביה מצוה", מלשון זו
משמע כנ"ל, שלאחר שרבנן תיקנו את
מצות ארבע כוסות, נוסף עוד עניין שהוא
לעשות מצוה על כוס וכוס.

[עפ"ז ניתן לתרץ קושיא נוספת שעולה
על דין המופיע בסעיף לפני זה¹²: מעיקר
הדין¹³ אדם ששתה כוס ללא הסיבה, צריך
לחזור ולשתות בהסיבה. ולכאורה מה
יתקן בכך שיחזור וישתה בהסיבה? הלא
צריך לשתות את הכוס (השלישית למשל)
על ברכת המזון, וכעת כששתה שוב כוס
ללא הסיבה, אינו שתה זאת על ברכת
המזון?

ולפי הנ"ל מתורץ, כיון שהמצוות
הנעשות על כוס וכוס, אינם חלק מתקנת
ד' כוסות, ואינם מעכבות בדיעבד,
כנ"ל¹⁴].

(12) סי' תעב סט"ו.

(13) למעשה ישנם חילוקים, ראה שם.

(14) אך לכאורה תהיה קושיא זו על דברי
הפר"ח, שלדעתו עניין זה הוא מעכב. אך אין זו קושיא

חזקה, דניתן לומר שכל ששתה סמוך למצוה, וכוונתו
עליה, נחשב ששתה על מצוה זו. ודו"ק.

שתה "שלא על הסדר שתיקנו חכמים", מבינים אנו שמדובר על אדם שהחפיר דברים מהסדר שתיקנו חכמים, כגון ברכת המזון וכיו"ב, אך לא נרחיק לכת להסביר שמדבר על אדם שלא עשה שום דבר מהסדר שתיקנו חכמים. ודו"ק].

ח.

דעת הפר"ח בסוגיות אלו

עד כאן ביארנו בדא"פ את דעת הב"י בסוגיא זו.

ובהסבר דעת הפרי חדש י"ל:

לאחר שאמרו חכמים לעשות מצוה על כוס וכוס, "כל חד וחד נעביד ביה מצוה", שוב נכנס זה לסדר שתיקנו חכמים. ולפי"ז אף מה שכתבו הראשונים על הגמרא (פסחים ק"ח) שאם שתה שלא על הסדר שתיקנו חכמים לא יצא, היינו אף שהחסיר פרט זה מהסדר שתיקנו חכמים, דהיינו שלא עשה מצוה על כל כוס וכוס, לא יצא.

ואולי י"ל מקור לזה בנמרא: בדברי רבא (פסחים ק"ז, ב) נאמר: "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה". ולכאורה המילים "דרך חירות" מיותרות, דהול"ל "ארבע כסי תיקנו רבנן, כל חד וחד נעביד ביה מצוה"?

וי"ל בדא"פ שכוונת רבא היא שע"י שעושים מצוה על כוס וכוס, ע"ז נראה ששתיית הכוסות היא "דרך חירות"

— שבזה כוונתו שאם לא עשה את הסדר ה"מלא" שתיקנו חכמים, אלא הפסיק בין הכוסות רק באמירת הגדה למשל, ללא ברכת המזון, בוודאי שיצא ידי חובה, כיון שעשה הפסק כלשהו בין הכוסות.

[ואם ישאל השואל: "ומה ראית" להסביר בצורה שונה את אותו מטבע לשון שכתב הב"י?]

שתי תשובות בדבר:

א. אין זו אותה לשון. בסי' תעב כתב המחבר "שלא כסדר", ובזה ניתן להבין שכוונתו שלא עשה שום דבר מהסדר (ובפרט שלשונו היא "זה אחר זה שלא כסדר", וכדלקמן). אך בסי' תפד כתב הב"י "שלא על הסדר שתיקנו חכמים"¹⁵, ובזה ניתן להבין שכוונתו שלא עשה בדיוק כפי הסדר שתיקנו חכמים, אלא עשה זאת בצורה אחרת (שעשה "הפסק" מועט כנ"ל).

ב. ועיקר: זהו "דבר הלמד מעניינו". בסי' תעב עוסק המחבר באדם השותה את הכוסות "זה אחר זה", ולכן כשכותב על כך "לא כסדר" מבינים אנו שכוונתו שלא עשה שום דבר מהסדר של חכמים. אך בסי' תפד עוסק הב"י רק בנוגע לברכת המזון, האם ניתן לעשות ארבע כוסות ללא ברכת המזון, ולכן כשכותב כאן שהאדם

(15) ואף שגם בסי' תעב ציין לר"ן, והר"ן כתב "שלא על הסדר שתיקנו חכמים", בכ"ז עדיין אין זה לשונו של הב"י עצמו.

שם: "שכנראה הם מרבינו ז"ל עצמו . . שנסגרו מפני הספק בכדי לחזור ולשנות פרק זה" (עייין שם שהביא טעמים נוספים, אך כולם אינם מתאימים לכאורה בנדו"ד).

ולפי"ז מסודרים דברי אדה"ז כפתור ופרח:

דהנה אוי"ל שהסתפק בפסק ההלכה האם כבית יוסף או כפרי חדש, ולכן בסי' תע"ב סעיף טז, כותב את ההלכה כפי שהיא לכולי עלמא – שיש להפסיק בין הכוסות (בחלק ממצות ארבע כוסות, שעסקינן בה בסימן זה¹⁶), וכל שלא עשה אף הפסק מועט בין הכוסות לא יצא ידי חובה, שבזה אף הב"י מודה.

ובסי' תע"ט כתב שלא במוסגר "יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד ועל השלישי יברך על מזונו", שזהו גם לכולי עלמא (דזהו גמרא מפורשת שיש לעשות מצוה על כל אחד ואחד, אלא שמחלוקתם היא אם זה מעכב).

אך במוסגר מוסיף אדה"ז: "(ואם לא עשה כן לא יצא ידי חובת ד' כוסות כמו שנתבאר בסי' תע"ב)", שדין זה הוא רק אליבא דהפרי חדש, ולזאת הכניס זאת

(ולא סתם שתיית יין, "ידי יין"), כיון שהכוסות קשורות למצוות ולא שותים את הכוסות "סתם" (ובפרט שחלק מהמצוות מדגישות את עניין החג, בזה מודגש עוד יותר עניין החירות).

ולפי"ז מה שכתוב בגמרא (שם קח, ב) "שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא", י"ל שלהבנת הפרי חדש, כל עוד לא עשה זאת "דרך חירות", דהיינו שלא עשה מצווה על כל כוס וכוס, עדיין לא ניכר שמקיים את מצות ארבע כוסות, אלא רק ששותה יין ("ידי יין יצא").

מ.

פסיקת אדה"ז במחלוקת זו

ומעתה יש לבאר מה פסק אדה"ז במחלוקת זו.

דהנה, דייקנו לעיל, שבסי' תע"ב סעיף טז לשונו של אדה"ז היא שיש "להפסיק" בין הכוסות, ואילו בסעיף כ"ה כותב (לגבי חינוך הילדים) לגבי אמירת הקידוש "על כוס ראשון" וכן בכל שאר הכוסות, וכן הוא לשונו בסי' תע"ט.

וי"ל ע"פ דברי הרא"ח נאה (במבוא לקונטרס השלחן), שמביא שם כמה הסברים מדוע דברים מסוימים כתובים בסוגריים בשולחן ערוך אדה"ז, ובנדו"ד י"ל שהסיבה היא הטעם האחרון שהביא

16 משא"כ הא ד"ש לעשות מצוה בכל אחד ואחד", אף שנכון הוא לכולי עלמא, כדלקמן, אך אין זה חלק מתקנת ד' כוסות (לדעת הב"י), ואין צורך להזכיר זאת כאן, אלא כשמגיעים לפירוט של הכוסות לאחר מכן, כותב אדה"ז איזה מצוה יש לעשות על כל כוס.

הב"י והפר"ח תהיה גם לגבי חינוך הילדים:

לפי הב"י אין חיוב מצד מצות חינוך, אלא רק שישתו את ארבע הכוסות בזמנים שתיקנו חז"ל, אך אין חיוב לחנכם לשמוע (למשל) את "גמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעית" (ראה הערה¹⁹), כיון שזה שעושים מצווה על כל כוס וכוס, אין זה אלא כעין "מצוה מן המוכחר" (ראה לעיל לגבי עירוב תבשילין).

משא"כ לדעת הפר"ח חלק מחינוך מצות ארבע כוסות היא שהילדים ישמעו את הדברים עליהם נאמרים הארבע כוסות, מאחר שלשיטתו המצוות הנעשות על ארבע הכוסות הם חלק ממצות ארבע כוסות.

ועפ"ז מובן מדוע גם את דין זה (שיש חיוב לחנך את הילדים לשמוע את הנאמר על ארבע הכוסות) שם אדה"ז במוסגר, כיון שמסתפק לגבי דעת הפר"ח, כנ"ל.

בלקו"ש ח"א עמ' 289, ועיינתי שם ולא מצאתי אלא הפניה לקובץ "נועם" (חוברת ד') ש"האריך שם בנדו"ד ההר"ב זולטי", ובכל מאמרו שם דן רק לגבי פרטי המצוה, ולא גבי הידורים. ויש להאריך בכל זה ואכמ"ל.

19) אף לגבי הקידוש, ההגדה וברכת המזון, שיש חיוב לחנכם מצד המצוות הפרטיות האחרות, עדיין אין זה מכלל חינוך מצות ארבע כוסות, ולכן לדעת הב"י אין צורך להזכיר זאת כאן בסימן העוסק במצות ארבע כוסות.

אדה"ז במוסגר, היינו שמסתפק האם לפסוק כדעת הפרי חדש, כנ"ל¹⁷.

וכמו כן יש לומר לגבי לשון אדה"ז במוסגר בסי' תעב סעיף כה, וכדלקמן.

י.

חינוך הילדים במצות ארבע כוסות

והנה, לגבי חינוך הילדים מצינו שאין חיוב לחנכם בדבר שהוא רק הידור מצוה¹⁸, וא"כ י"ל שמחלוקת הנ"ל בין

17) והא דכותב אדה"ז "כמו שנתבאר בסי' תע"ב", י"ל שכוונתו שבסי' תע"ב נתבאר הדין אימתי "לא יצא ידי חובה" (אף שלא מוזכר שם במפורש דין זה של הפרי חדש), וכאן מוסיף שזהו אף במקרה דידן, שלא בדרך ברכת המזון על כוס שלישי, ג"כ "לא יצא ידי חובה", לדעת הפרי חדש. ועצ"ע.

18) ראה מחצית השקל (סי' תרע"ז סק"ח) שכתב: "דנהי דמחוייב לחנכו היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, אבל בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הידור מצוה, אינו מחוייב לחנך בו הקטן" עיי"ש עוד בדבריו, וראה פרמ"ג (סי' תרע"א משב"ז א) שהקשה בפשיטות: "מהדין לא שייך חינוך" (ודברי הרמ"א שעליהם הקשה ניתן ליישב ע"פ מחצה"ש הנ"ל, ואכמ"ל), וראה ביאור הלכה (סי' תרע"ד ד"ה ולדידן) שהביא גם מהמאירי שפסק כן.

ואף שבלקו"ש חל"ה עמ' 63 בשם רבינו מנוח כתב: "שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלימות", הנה הפרש רב יש בין פרטי המצוה שנוגעים לשלימותה, ובין הידורים.

וראה שיחות קודש תשל"ו (ח"ב עמ' 453 בתרגום חופשי): "דעת רוב האחרונים נוטה שהחינוך יהיה לא רק בכללות ענין המצוה (או עיקר המצוה), אלא גם ב[פרטין] המצוה עם כל הידוריה", אך י"ל שהכוונה כאן היא ל"הידורים" שהם חלק מהמצווה, משא"כ בנדו"ד. ובפרט שנכתב שם שמחלוקת זו נסמנה



ב"ז לפלפולא בעלמא ואינו למעשה.
אך זאת יש לזכור, שוודאי אין דעת אדה"ז
להקל בה"ביאור הלכה" שבשיהוי זמן מה
בין הכוסות יוצא כדיעבד. ופשוט.

לסיכום: אוי"ל שסובר אדה"ז בדעת הב"י,
שדי בהפסק מועט של אמירה או מעשה
(הצריכים להיאמר או להיעשות בליל
הסדר) בין הכוסות, ויוצא בזה כדיעבד.

שתיית ד' כוסות זה אחר זה

הרב יהודה ליב נחמנסון
מח"ס צהר המשפט, שו"ת השלוחים ועוד
דומ"צ בבית ההוראה

הרשב"ם מהו בבת אחת: "שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין" (וראה גם רש"י ותוספות שם מה שכתבו בפירוש בבת אחת). כלומר, השותה את ד' הכוסות בזה אחר זה ברצף, ללא הפסקה ביניהם בקיום מצוות הסדר, יצא ידי חובה.

בהמשך הסוגיא מסבירה הגמרא שאין הכוונה שבשתיית הכוסות ברצף יוצאים ממש ידי חובה, אלא רק "ידי יין יצא" אבל "ידי ארבעה כוסות לא יצא". ופירש הרשב"ם (ד"ה ידי יין) שעל ידי שתייה זו יצא "משום שמחת יום טוב כדתניא לקמן 'ושמחת בחגך' במה משמחו ביין, אבל ידי ארבעה כוסות לא יצא, וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר". כלומר, על ידי שתיית ד' כוסות ברצף מקיימים את המצווה הכללית לשמוח ביום טוב ביין אך אין בכך קיום מצוות ארבעה כוסות (ע"ע בתוד"ה ידי יין, רמב"ם הל' מצה פ"ז ה"ט).

הפרי חדש (סי' תעב סעיף ח ד"ה לא יצא) העתיק להלכה את דברי הרשב"ם

שאלה:

בסדרים-מרכזיים הנערכים לביל פסח על ידי השלוחים, משתתפים לעתים יהודים שאינם נוטלים חלק בתחילת הסדר ומצטרפים בעיקר בהגיע השלב של 'מוציא מצה' ו'שולחן עורך'. עם זאת, בדרך כלל לא תהיה להם התנגדות לשותה בתחילה את ב' הכוסות הראשונות. השאלה היא, האם שתיית ב' הכוסות הראשונים זה אחר זה ברצף תיחשב כשני כוסות נפרדים לענין מצוות ד' כוסות, או שמא רק כאשר הכוס הראשון נשתה אחרי הקידוש והשני אחרי אמירת ההגדה ייחשבו לב' כוסות?

תשובה:

א.

דעת אדה"ז בשותה ד' כוסות זה אחר זה

בגמרא פסחים (קח, ב) איתא: "אמר רב יהודה אמר שמואל, ארבעה כוסות הללו כו' שתאן בבת אחת יצא". ופירש



ולא יצא". ובאמת כך משמע גם מסתמות לשון אדה"ז הנ"ל.

אבל הביאור הלכה מעיר על כך: "אכן מלשון הש"ס משמע דליכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת כו', אבל אם שהה בינתיים, אף דוודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מכל מקום בדיעבד לא הפסיד הכוסות".

לדברי הביאור הלכה, משמעות לשון הגמרא הנ"ל "שתאן בבת אחת כו' ידי ד' כוסות לא יצא" היינו רק כשתאן ברצף ממש בזה אחר זה מבלי לשהות כלל בינתיים, אך אם הפסיק ביניהם בשהייה, אף שלא אמר ההגדה בינתיים כתקנת חכמים – יצא ידי חובה בדיעבד, ודלא כמשמעות הרשב"ם ופסק אדה"ז¹.

ג.

אנום ששתה ד' כוסות זה אחר זה

והנה הפרי מגדים (סי' תעד משבצות זהב ס"ק א) דן אודות מצבים של שעת הדחק, ובתוך דבריו מתייחס למצב של אדם "שאין לו הגדה ואינו יודע לומר הגדה", ומסיק ש"מכל מקום יש לו לשתות ד' כוסות". בהמשך דבריו מביא הפרי מגדים את דברי הרשב"ם דלעיל שבשתיית ד' כוסות ברצף אין כלל

שאם שתה ד' כוסות זה אחר זה מבלי להפסיק ביניהם צריך לחזור ולשתות עוד ג' כוסות נוספים.

וכך פסק למעשה אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' תעב סט"ז), והוסיף לפרט את סדר ההפסקות שצריך לעשות בין הכוסות: "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר". כלומר, קיום מצוות ד' כוסות הוא רק אם מפסיק בין הכוסות על ידי אמירת ההגדה וכו' כפי הסדר שתקנו חז"ל, אבל אם שתה אותם בזה אחר זה מבלי להפסיק ביניהם באמירת ההגדה וכו' לא קיים כלל מצווה זו.

ב.

דעת הביאור הלכה בהנ"ל

הביאור הלכה (סי' תעב ס"ח ד"ה שלא כסדר) דן בענין מהות ההפסקה שצריך לעשות בין שתיית ד' הכוסות, וכתב: "מדברי הרשב"ם כו' משמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתיים – אפילו שהה בין כוס לכוס, מקרי 'שלא כסדר'

(1) ראה קובץ עם התורה מהדו"ג חוברת טו תשנ"ז עמ' סו בביאור מחלוקת זו.

ד.

אנוס שקיים חלק מהמצווה

היסוד לחידושו של הפרי מגדים שאנוס שמקיים חלק מהמצווה יוצא ידי חובה ממש ולא רק 'זכר' למצווה, יכול להתבאר על פי מה שכתב הפרי מגדים עצמו בפתיחתו הכוללת לביאורו (חלק ג סעיף ז), וזה לשונו:

"חקירה אחת וגדולה היא, והוא מצות עשה שמחויב האדם לעשותה כו', והנה יצויר דמן התורה יוצא בה, וחז"ל אמרו שצריך לעשותה על צד בחינה שיוצא אף מדרבנן, המשל בזה – סוכה, מן התורה יוצא בסך שגידולו מן הארץ ואין מקבל טומאה, וחז"ל פסלי כו' משום גזירת תקרה וכדומה, אי אין לו סככים כי אם הנך, מיבעיא לי אם יקיים על כל פנים מצות עשה דסוכה מן התורה [מפני ש] כהאי גוונא לא גזרו לעקור מצות סוכה כו', או לאו ואיסורא נמי יש בה דלא לייתי למסרך ולעשות כן תמיד, או דלמא במקום ביטול מצוה לא גזרו". והעלה הפרי מגדים: "יש לומר זה בעושה במזיד לא יצא אף מן התורה, מה שאין כן באנוס ואין לו סכך אחר יש לומר לא גזרו בהאי גוונא, שוב ראיתי הדבר מפורש במגן אברהם סי' תרכט אות כב כל דבר האסור משום גזירה אי אין לו אחר מסככין בו". והכלל בזה הוא (סעיף ח): "כל מילי דרבנן אמרו במצוות עשה שצריך לעשות

מצווה, שלפי זה לכאורה אין כל תועלת בשתיית ד' כוסות מבלי לומר ההגדה ביניהם, ולמרות זאת מסיק הפרי מגדים למעשה: "ומכל מקום יש לומר דישתה ד' כוסות לזכר". כלומר, אף אם אינו מקיים בשתייתו את מצוות ד' כוסות שתקנו חכמים ממש, מכל מקום כדאי לשתות ד' כוסות אפילו ברצף בזכר למצוות ד' כוסות.

אך בסוף דבריו מוסיף הפרי מגדים ומחדש: "ואפשר היכא שאנוס בהגדה דיצא ידי ד' כוסות". כלומר, מה שאמרנו שאם שתה ד' כוסות ברצף קיים רק זכר למצווה, היינו כשעשה זאת במזיד, אבל אם עשה כן מחמת אונס – קיים בכך לא רק זכר למצוות ד' כוסות אלא יש לו הזכות של המצווה ממש [אלא שמציין שבכהאי גוונא "וודאי ברכה דפרי הגפן לא יברך כי אם אקידוש ואכוס ברכת המזון לבד, ועל הגפן ברביעית". וזאת מפני שבפועל אין הפסק בין הכוסות].

את דברי הפרי מגדים הללו הביא הכף החיים (סי' תעד ס"ק ו) להלכה, וכך פסק גם הפתחי תשובה (סי' תעד): "מי שאינו יכול לומר הגדה מכל מקום ישתה ד' כוסות, ולא יברך ברכת בורא פרי הגפן כי אם אכוס של קידוש ושל ברכת המזון דהא לא הפסיק בהגדה".

כך גם בהלכות ברכת המזון (סי' קפה ס"ג) פסק אדמו"ר הזקן, שאף שההלכה היא ש"אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא שהרהור אינו כדיבור, ומכל מקום אם מחמת חולי או אונס אחר אינו יכול להוציא בשפתיו צריך להרהר בלבו כו' הואיל והיא מן התורה". כלומר, כיון שהא שהמהרהר בלבו לא יצא הוא תקנה מדרבנן, כאשר הוא אנוס ואינו יכול להוציא בפיו חייב לעשות המצווה כפי שהיא מעיקר דין התורה.

על פי זה אפשר אולי לומר שזהו היסוד לפסק הפרי מגדים הנ"ל שאנוס שאינו יכול לומר ההגדה יוצא ידי חובת ד' כוסות ממש גם כששתאן ברצף שלא כפי שתיקנו חכמים, וכדלהלן אות ה.

וראה גם ערוך השלחן (סי' תעב סי"א) שכתב בתוך דבריו: "נראה לי אם לא שתה אחד מהכוסות בשעתו, כגון שלא שתה אחר קידוש, ישתהו אחר כך שהרי אין לזה תקנה אחרת, וכן בכל הכוסות". משמע מדבריו שאם כבר קיים את כל מצוות הלילה, ישתה כל הכוסות זה אחר זה ויוצא בזה. ומסתבר שטעם הדבר הוא כאמור, דכיון שכבר קיים את כל מצוות הלילה ואינו יכול לחזור ולקיימן כדי לשתות כסדר תקנת חז"ל, הרי הוא כאנוס.

כעין זה כתב הגרש"ז אורבך בספר הליכות שלמה (מועדי השנה ניסן פ"ט סי"ז) גבי "מי שלא היה לו יין וקיים שאר

כך, אם הזיד ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא, ובאנוס יצא". הוה אומר, כאשר מדובר באופן ש"אי אפשר לו – לא גזרו [ו]מקיים המצווה על פי דין תורה" (שם ח"ד סי' יא).

עולה מדבריו שכאשר חז"ל ציוו לעשות מצווה דאורייתא בתנאים ואופנים מסוימים שתיקנו הם, אם עשה את המצווה במזיד כפי שהיא מן התורה, לא נחשב שקיים כלל המצווה. אך מי שנאנס ואינו יכול לקיים את המצווה עם כל פרטיה כפי שתקנו חז"ל, אם ביכולתו לעשות את המצווה כפי שהיא מעיקר דין התורה – יקיימנה ונחשב לו הדבר כאילו קיים המצווה ממש².

והנה אדמו"ר הזקן בהלכות סוכה (סי' תרכט סל"ג) פסק כהמגן אברהם הנ"ל שהביא הפרי מגדים כסמך לדבריו, וזו לשונו: "בשעת הדחק שאין להם במה לסכך, מסכיין בנסרים אפילו יש בהם ארבעה טפחים אם אי אפשר בענין אחר, והוא הדין בכל דבר האמור משום גזרה". כלומר בשעת הדחק שאי אפשר בענין אחר אפשר לסמוך על עיקר דין התורה אף שמדרבנן הדבר פסול.

(2) ראה שו"ת אמרי בינה (אורבאך, חאו"ח ריש סי' יד): "אף דעל כל פנים היכא דאי אפשר לקיים המצווה כפי תנאיו וחייבו דרבנן יוצא על כל פנים המצווה מדאורייתא, זה דווקא באם אז לא היה באפשרות לעשות כפי אשר תקנו חז"ל".

אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותם עליו – הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס, ואף על פי ששמע אחר כך שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על מעותם”.

וכך מבואר בשו”ת תורת חסד (לובלין, ח”א סי’ מט אות ח) ש’אנוס’ אינו רק מי שנחלה או שאנסוהו נכרים וכדומה, אלא גם “אנוס בדעתו” שפיר אפשר לקראו אנוס, ועד”ז כתב האור שמח על הרמב”ם (הל’ שבת פ”א ה”ח ד”ה אמנם) ש”אנוס בדעתו אינו בגדר שוגג” נראה משמעות תוספות ביבמות לה, ב ד”ה ונמצאת מעוברת, ובשו”ת אחיעזר ח”ג סי’ פג אות א. ובשו”ת בנין ציון סי’ לג חידש שאנוס שעושה חלק מהמצווה יכול לברך עליה. וע”ע שו”ת יביע אומר ח”א סי’ טו אות ב, ספר יש סדר למשנה פסחים פ”ו מ”ד].

על פי זה נראה שאותם יהודים שמחמת שלא קיבלו חינוך יהודי אין להם ‘כלים’ לעת עתה לשבת מתחילת הסדר ולומר את ההגדה, שפיר אפשר לקרותם ‘אנוסים בדעתם’ בכך שאינם מכירים בחשיבות המצווה ותנאיה, ועל כן כשאין ברירה אחרת גם אם ישנו כמה מכוסות הסדר ברצף ייצאו ידי חובת ד’ כוסות לגמרי.

מצוות הלילה כדינו, ואחר כך נזדמן לו יין, מסתבר שיברך בורא פרי הגפן וישתה ארבע כוסות בזה אחר זה”.

ובשולי הגליון (הע’ לז) ביאר: “דמסתבר לכאורה דאף דקיי”ל דאם שתאן בזה אחר זה לא יצא, היינו כשעדיין מוטל עליו לקיים כל מצוות הלילה הגדה ומצה והלל, ואז חובת חכמים היא לשתותן על הסדר דוקא, אבל בנדו”ד שכבר קיים כל המצות לכאורה מקיים המצוה בשתיה זו, וכיון דלא מסתבר שיתחייב לומר ההגדה לכן נראה דישתה אותן בזה אחר זה, ופשוט שיברך בכהאי גוונא רק פעם אחת בורא פרי הגפן”.

מפשטות דבריו נראה שהבין שעל ידי שתייה זו יוצא ידי חובה לגמרי. והביאור בזה הוא כאמור, דכיון שעד עתה היה אנוס באי-קיום שתיית הד’ כוסות, לכן כאשר בלית ברירה שותה אותם זה אחר זה נחשב הדבר כאילו קיים המצווה.

ה.

גדר ‘אנוס’

הבאנו לעיל מדברי הפרי מגדים (סי’ תעד שם) שאנוס לענין קיום מצות ד’ כוסות כתקנתן הוא “מי שאין לו הגדה ואינו יודע לומר הגדה”.

והנה בנוגע לרוב ככל היהודים שאינם שומרים תורה ומצוות בזמננו שייכים דברי הרמב”ם בהלכות ממרים (פ”ג ה”ג) שנחשבים כאנוסים בדעתם, וזו לשונו: “בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו

כפי שתקנו חכמים צריך להשתדל לקיים מה שיכול ועולה לו הדבר כאילו קיים המצווה ממש, על דרך זה יש לומר גם בנידון דידן, שמי שנאנס ואינו יכול לקיים את מצוות ד' כוסות מדרבנן בשלמות עם כל פרטיה – דהיינו שיקיימו בשתייתו ב' העניינים דחירות ועשיית מצוה עם כל כוס, עדיין צריך להשתדל לקיים מה שבאפשרותו – דהיינו עניין החרות שיש בשתיית ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה³, ולכן כתב הפרי מגדים ש"היכא שאנוס בהגדה דיצא ידי ד' כוסות" ממש⁴.

(3) ראה שיח האורים, קצבורג, עמ' קפו א בביאור הפרי מגדים: "אפשר שנאמרו בזה כעין ב' תקנות, תקנה אחת לשנות ד' כוסות דרך חירות, ותקנה נוספת לשנות את הכוסות על סדר הברכות, ובגוונא דאנוס וכיו"ב יקיים עכ"פ את עיקר התקנה, וזהו לשנות ד' כוסות דרך חירות".

(4) ואמנם, בהלכות ברכת המזון (שם) חילק אדה"ז בין מצוות דאורייתא שחייב להשתדל לקיים אפילו רק את עיקר דין תורה כשאינו יכול לקיים גם מה שתקנו חכמים – לבין מצוות דרבנן, וז"ל: "מי שהוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו שאר ברכות שהוא חייב בהן מדברי סופרים אין צריך להרהר בלבו מן הדין כו', אלא שאף על פי כן יש לו להרהר הברכה שנתחייב בה כי ה' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה". כלומר, בדברים שהם מדברי סופרים אין לאנוס חובה מן הדין לעשות חלק מהם, אלא שעליו להשתדל לכתחילה לעשות כן ויקבל שכר על כך. לפי זה, ד' כוסות שהם מדרבנן [הד' כוסות תקנו חכמים", סי' תעב סי"ד], אין האנוס צריך מן הדין לקיים חלק מהמצווה, אלא שלכתחילה יש לו לעשות כן.

אך על פי דברי הרבי המובאים בפנים שחלוקת הד' כוסות אינה רק מפני שצריך לשייך לכל אחת

ו.

סיבת תקנת ד' כוסות

עוד יש להוסיף בתועלת שתיית ד' כוסות אפילו ברצף –

דהנה בליקוטי שיחות (חי"א פרשת וארא אות ו) מדייק הרבי מתוך דברי אדה"ז שישנם ב' פרטים בתקנת חז"ל בד' הכוסות, האחד הוא מה שכתב אדה"ז בדיני הסיבה (סי' תעב סי"ד): "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלת", דהיינו שעניינם של ד' הכוסות הוא החרות; והפרט השני הוא שצריך לשייך כל כוס מד' הכוסות לחלק מסוים מההגדה – קידוש, הגדה, ברכת המזון וכו' (שם סט"ז): "הואיל ותקנו חכמים לשנות ד' כוסות בלילה זה, יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד" (סי' תעט ס"א), וכפי שכתב הדרישה (סי' תפד ס"ק ב): "ארבע כוסות תקנו חכמים ותקנו כל אחד על דבר מיוחד" [ראה עוד בית יוסף שם]. פרט זה (השני) הוא נוסף על הפרט הראשון, ובלשון השיחה: "משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות".

על פי זה יש לומר, שעל משקל דברי הפרי מגדים לעיל שבאדם אנוס ש"אי אפשר לו לא גזרו [ומקיים המצווה על פי דין תורה], כלומר שכאשר האדם אינו יכול לקיים מה שצוותה התורה בשלמות

הכוס באמצע הגדה יצא אף קודם ברכת אשר גאלנו דברכות אין מעכבות ואמירת ההגדה אין לה שיעור, ונמצא ששתה אחר ההגדה". כלומר, גם באמירת חלק מההגדה יוצאים ידי חובת ה'הפסק' שצריך להיות בין הכוס הראשונה לכוס השניה (ראה קובץ הלכות פסח פסקי רבי שמואל קמנצקי פ"כ אות ל עמ' רעו ובשוה"ג).

על פי דבריו נראה להציע לשליח העורך 'סדר' עם יהודים שלחלקם אין סבלנות לקרוא את כל ההגדה, שיצרף אותם ל'סדר' לקראת 'מוציא מצה', ויעשו קידוש בזריזות ולאחר מכן יאמר עימם קטע קצר מההגדה, וישתו כוס ב' וימשיכו בעריכת הסדר עם כל הציבור.

ח.

מסקנה

יהודי המשתתף בליל סדר ציבורי ומסיבות שונות לא ניתן לתת לו לשותת את ד' הכוסות על סדר ההגדה, יש ענין שישתה את ד' הכוסות אפילו ברצף (וכמובן יברך בורא פרי הגפן רק פעם אחת ולא ד' פעמים).

ז.

אמירת חלק מההגדה

כלל נוסף מצאנו בדברי ערוך השלחן (סי' תעב סי"א): "יראה לי דאם שתה

מהן מצוה ממצוות הסדר אלא גם כנגד ד' לשונות של גאולה, מסתבר שכאן יש אף חובה מן הדין לשתות ד' כוסות ברצף (כשאי אפשר לו לשתותן כסדר), ולא דמי למי שאינו יכול להוציא בפיו ברכה מדרבנן שמן הדין פטור לגמרי.

וגם אם תאמר שלדעת אדה"ז בנידון דידן מן הדין אינו חייב כלל לשתות ד' כוסות ברצף למרות שאין אפשרות שישתה אותם על הסדר, הנה כאשר עסקינן בקירוב יהודים לאביהם שבשמים יש מקום להשתמש גם בדעות בהלכה שאיננו נוהגים כמותן בדרך כלל, ועל דרך מה שמצאנו באגרות קודש כרך טו עמ' רצו שבשנים הראשונות עודד הרבי לעשות בארץ ישראל גם 'היתר מכירה', אף שהביע את הסתייגותו מלסמוך על היתר זה, וזאת על מנת ש"על ידי זה יצילו גם אלו שלמרות ההוראות יעשו גם ממלאכות שלא התיירו" (ואגב יש לציין שבשנים מאוחרות יותר, במכתב הנדפס באגרות קודש כרך כז עמ' תלב, שלל הרבי לחלוטין את תועלת היתר המכירה, וזאת משום שהתנאים אז השתנו, ואכ"מ), וכיוצא בזה הורו כמה מפוסקי דורנו שכאשר עוסקים בקירוב יהודים לאביהם שבשמים ניתן להשתמש, כאשר אין אפשרות אחרת, גם בדעות שלא נפסק כמותן להלכה [הוראת הגר"ש וזנר, ראה 'רב רבנן' עמ' רעז בשם תלמידו הרב סיני הלבארטשטם אב"ד שיכון ג' בבני ברק; וכן העיד הרב זכריה בן שלמה ביום עיון ברקאי בשם הגר"ש איירבאך].

קמתא דפסחא מהקרון לידידות

הרב יהודה ליב נחמנסון
מח"ס צהר המשפט, שו"ת השלוחים ועוד
דומ"צ בבית ההוראה

השולחן ערוך כאן משמע שאסור לישראל ליהנות מצדקה זו אפילו בצנעה ולא רק בפרהסיא⁵. בטעם הדבר כתבו הפוסקים⁶, כי כאן מדובר בנכרי הנותן בכוונה "דוקא לעניי ישראל", ומכיון שבאופן זה יש לנכרי "זכות גדול" בכך, המקבל ממנו גורם "להאריך הגלות" ועובר על הפסוק⁷ "ביבוש קצירה תשברנה" שעליו דרשו חז"ל⁸ "כשיכלה לחלוחית זכות של עובדי כוכבים אז ישברו".

בנידון דידן, מן המפורסמות הוא שרוב ככל כספי 'הקרון לידידות' מגיעים ממיליוני גויים נוצרים אוונגליסטים. אותם נוצרים מאמינים שתרומתם ליהודי ארץ ישראל מסייעת להתגלותו של 'אותו האישי' בארץ ישראל ואז כולם יקבלוהו עליהם למשיח (עפ"ל). אמונה זו נחשבת מניע מרכזי לתרומותיהם ליהודים (יש

שאלה:

האם מותר לקבל תמיכה כספית מ'הקרון לידידות' המציעה תרומות לנזקקים ולמוסדות וארגונים יהודיים בארץ ישראל?

תשובה:

צדקה מגויים – שני איסורים

בשולחן ערוך¹ נפסק ש"אסור לישראל ליטול צדקה מן הגויים בפרהסיא". טעם האיסור הוא כי יש בכך "משום חילול ה'" בעיני הגויים², שיאמרו "כמה מגונה אומה זו שאין מפרנסין ענייהם"³.

בסעיף הבא כותב השולחן ערוך עוד⁴: "מלך או שר גוי ששלח ממון לישראל לצדקה כו' נוטלין ממנו וינתן לעניי גוים בסתר כדי שלא ישמע המלך". מדברי

(5) ערוך השולחן שם ס"א.

(6) ט"ז שם ס"ב.

(7) ישעיהו כז, יא.

(8) בבא בתרא י, ב ובפרש"י שם.

(1) יו"ד סי' רנד ס"א.

(2) ט"ז וש"ך שם ס"א.

(3) לבוש שם ס"א.

(4) שם ס"ב.

הטעמים האמורים – א. משום חילול ה'; ב. משום הוספת זכויות לגויים והארכת הגלות חס ושלום.

כן פסקו לאיסור: הרב יוסף שלום אלישיב¹¹; בד"ץ העדה החרדית ירושלים¹²; הרב נסים קרליץ¹³; הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו¹⁴; הרב דב ליאור¹⁵; בית דין רבני חב"ד¹⁶.

פברות להיתר ודחייתם

(א) בשו"ת זרע אמת¹⁷ כתב שענין "חילול ה'" בקבלת צדקה מגויים קיים דוקא כאשר הישראל מעצמו פונה אליהם ומבקש צדקה – "דמבזי נפשיה לילך בין

לזכור שעיקרון יסודי בדת הנצרות הוא 'מיסיון' שפירושו – מצות הפצת הנצרות מתוך מטרה לנצר את האנושות כולה⁹. בנוסף, את סיועם הכלכלי ליהודי ארץ ישראל הם מפרסמים בריש גלי בדרכים שונות ובכך מראים שעם ישראל זקוק להם.

בענין חילול ה' שיש בנטילת תרומות מהקרן הנ"ל, יש להוסיף ולציין את הידוע ומפורסם, שנשיא 'הקרן לידידות' ומייסדה שהינו יהודי חבוש כיפה, נוהג להטיף לנוצרים ולעודדם לתרום לקרן זו באמצעות שכנוע שזוהי הדרך הטובה ביותר לפרסם את 'הבשורה הנוצרית' ליהודים¹⁰. כל בר דעת מבין ש'עידוד' שכזה מעצים את חילול ה' שיש בבקשת ובקבלת תרומות אלו.

על פי זה מובן שאסור למוסדות וכן ליחידים לקבל תמיכה מהקרן הנ"ל, מב'

11) השקדן ח"ג עמ' 197, ובמכתב בשמו מפ' בהעלותך תשס"א.

12) במכתב מתאריך ח"י סיון תשס"ב, הרבנים: ישראל יעקב פשר, מאיר ברנדסדורפר, אברהם יצחק אולמן.

13) במכתב מתאריך ט"ו סיון תשס"ב.

14) במכתב מאדר תשס"ד.

15) מכתב מכ"ו אדר תשס"ד.

16) במכתב מחודש אייר תשס"ט.

יש לציין שבמכתבי רבנים אחרים שראיתי שפרסמו 'היתרים' שונים בענין זה, לא מצאתי התייחסות עניינית לחששות ההלכתיות המבוארים בפנים, אלא עמדו בעיקר על חששות אחרים כגון: שמה הנוצרים ישפיעו מרעיונותיהם על מקבלי התרומות וכו', והאריכו להסביר מדוע לדעתם חששות אלו אינם קיימים.

לענין קרנות של גויים שאינן מיועדות ליהודים דווקא אלא לכלל האוכלוסייה, ראה שו"ת רבני אירופה סי' עו.

17) ח"ב יר"ד סי' קיב דף קלא, א.

9) ראה ספר בית הכנסת כהלכה עמ' רמז. והדברים ידועים ומפורסמים, גם באתרי אינטרנט שונים.

10) הלחן ציטוטים מדבריו – (1) "זה בדיוק מה שאני הפכתי להיות, יהודי למען יש"ו" (מתוך דבריו לידידו הנוצרי, הכומר ג'אמי בוקינגהם, בתרגום מספרו 'The Journey Home' עמ' 204). (ב) "האם אתם לא חושבים שכאשר יהודי רץ למקלט בשעה שטילים נופלים, והוא רואה על המקלט שלט עם כיתוב 'נתרם ע"י נוצרים עם האבה לישראל ולעם היהודי', זו דרך להפצת 'הבשורה' [=הנצרות] באופן הרבה יותר יעיל מאשר חלוקת פליירים בכיכר העיר" (תרגום מסרט וידיאו של הרצאה לקבוצת נוצרים).

ב"מלך" או "שר" התורם, ולא בתרומות של סתם גויים¹⁸.

אבל מדברי הט"ז מוכח שלא כדבריהם. כי מצאנו בפוסקים¹⁹ שהתקשו בדברי השולחן ערוך הנ"ל, שמצד אחד כתב "אסור לישראל ליטול צדקה מן הגויים בפרהסיא", משמע שבצנעה מותר כי אז אין חילול ה', ומצד שני כתב ש"מלך או שר גוי ששלח ממון לישראל לצדקה כו' נוטלין ממנו וינתן לעניי גוים", ונתבאר שזה משום "ביבוש קצירה" למנוע את הארכת הגלות, מטעם זה משמע שאסור ליהודים להשתמש בצדקה זו גם בצנעה. ותיירץ על כך הט"ז²⁰: "שאיך שייך ביבוש קצירה אלא כשהעובד כוכבים מכוין דוקא לעניי ישראל ובזה מייקר שם ישראל בזה יש זכות גדול כו', משא"כ ברישא שהעובד כוכבים אין כוונתו דוקא על ישראל אלא הוא מצד טבעו רחמן על כל הפושט יד אין זה זכות גדול ולית ביה משום ביבוש קצירה".

מבואר מדברי הט"ז שהכל תלוי בכוונת התורם, וכל שכוונתו לתרום דוקא לישראל, גם אם הוא נכרי יחיד ולא

הגויים שפלים ונבזים לפשוט ידו ליטול כאחד הריקים", אבל כאשר "המלך מעצמו נותן סך מה מאוצרו להקל העול מעל האסורים דרך כלל, דאין בזה ביזיון אם יטלו גם היהודים האסירים חלקם, דהדבר פשוט דאין בזה שום חילול ה'".

בנידון דידן לא ניתן להשתמש בהיתר זה, כי כאמור לעיל, הגויים תומכי קרן זו מייעדים את תרומותיהם במפורש עבור יהודים ולא "דרך כלל" (לגויים ו"גם" ליהודים). כמו כן, המוסדות או היחידים המעוניינים לקבל מכספי הקרן צריכים להגיש בקשה להנהלת הקרן שאינה אלא שלוחתם ובאת-כוחם של הגויים התורמים (ולכן העובדה שמנהלי הקרן עצמם יהודים אינה סיבה להיתר וכדלהלן). יתירה מזו, נשיא הקרן עצמו, טורח להטיף לגויים ולהתחנף אליהם בפומבי כדי שיתנו את תרומתם. נמצא שיש כאן פשיטת יד מובהקת מצד היהודים אל הגויים. ומאחר והדבר נעשה בפרהסיא ממש, שהרי מיליוני הגויים התורמים עצמם מודעים לכך שיהודים פונים אל הקרן ומבקשים את תמיכתה, ובנוסף הגויים התורמים עצמם מפרסמים זאת בכל העולם כולו, יש כאן חילול ה' ממש.

(ב) יש שכתבו שאיסור קבלת צדקה מן הגויים משום "ביבוש קצירה" נאמר דוקא

18 ראה שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' לג אות ה שכתב לדייק כן מדברי הרמב"ם והשו"ע. וראה עוד שם שהביא כן בשם שו"ת בית שערים א"ח סי' סא ויו"ד סי' שלח, ובשם ספר ראשון לציון סי' רנד ס"ב.

19 דרישה יו"ד שם.

20 יו"ד סי' רנד ס"ק ב.

כולי האי", "אבל פשיטא דעבודתו ע"ז גמורה היא". כלומר, בזמננו כשנוצרי נשבע בשם אליליו כוונתו לשיתוף שאינו אסור עליו, אבל בשעה שהנוצרי משתחוה לצלב או מנשקו בכנסייה ודאי נחשב לעובד עבודה זרה. וכך נוקט הרבי בפשטות בכמה מקומות²³ שגם בזמננו נחשבת הנצרות עבודה זרה ממש.

ועוד והוא עיקר, הנוסח המופיע בדפוס השולחן ערוך הנפוצים שאסור ליטול צדקה "מן העובדי כוכבים" – הוא שינוי שנעשה מאימת הצנזור, אבל בדפוס הראשון של השולחן ערוך הנוסח הוא "אסור לישראל ליטול צדקה מן הגוים". הרי שלפי פשט סתימות לשון השולחן ערוך אסור זה אינו תלוי בעבודה זרה אלא עצם נטילת הצדקה מן הגוים אסורה מחמת חילול ה' ומחמת הארכת הגלות כנ"ל. וכך כתב גם רש"י בסנהדרין²⁴ שהנוטלים צדקה "מן הנכרים" מחללים את שם ה'. משמע מלשונו "נכרים" סתם אף אם אינם עובדי עבודה זרה. וידועים דברי הבית מאיר²⁵ ש"טוב ללמוד מסתימתן של ראשונים יותר מפירושן של האחרונים".

"מלך" או "שר", יש בכך משום "ביבוש קצירה" ולכן הדבר אסור גם בצנעה. וכאמור לעיל, בנידון דידן אין ספק שכוונת התורמים היא דווקא לישראל, ועל כן קיים כאן האיסור של "ביבוש קצירה".

(ג) יש שכתבו²¹ שהאיסור ד"ביבוש קצירה" קיים דוקא כשהתורמים הם גויים עובדי עבודה זרה או רשעים, אבל גויים שהם "מלכי חסד ורודפי צדק ואינן בכלל עובדי עבודה זרה" אין בהם איסור זה. והוסיפו וכתבו שבזמננו גם הנוצרים אינם בכלל עובדי עבודה זרה, וכמו שכתב הרמ"א באו"ח סי' קנו שבזמננו אין איסור לעשות שותפות עם גוי מחשש "שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא ישמע על פיך", וזאת "משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודת אלילים ואע"ג דמזכירין העבודה זרה מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר" והרי "אינם מוזהרין על השתוף".

אבל יש להעיר על דבריהם, דכבר כתב בשו"ת חתם סופר²² שגם לדעות שהנוצרים בזמננו "לאו עובדי עבודה זרה נינהו", זהו רק "לענין אזיל ומודה וכן לענין סתם יינם דלא אדיקי בזה"ז

(23) לקוטי שיחות חל"ז עמ' 198. בשולחן

מנחם ח"ד יו"ד א סי' יט.

(24) כו, ב.

(25) סי' תמג ס"ב ד"ה ואולם בעיקר.

(21) שו"ת זרע אמת ח"ב יו"ד סי' קיב דף קלב,

ג.

(22) יו"ד סי' קלא.

(ה) יש שכתבו²⁷ שהטעם ד"ביבוש קצירה" אינו קיים ב'הקרן לידידות' משום שהנוצרים האוונגליסטים אינם מייעדים כסף זה ליהודים דוקא.

אבל כפי שנתבאר לעיל, המציאות היא הפוכה ובאמת תרומותיהם מיועדות במפורש ובמיוחד עבור יהודים.

זאת ועוד, הט"ז²⁸ כתב שגם אם "מפרנסין גם כן עניי עובדי כוכבים עם ישראל", אם "העיקר בשביל עניי ישראל בזה הקפידו משום ביבוש קצירה". לפי זה, גם אילו היתה מטרת התורמים גם עבור גויים, מאחר ועיקר מטרתם עבור יהודים, יש בכך משום "ביבוש קצירה".

(ו) יש שטוענים שכיון שנשיא 'הקרן לידידות' הינו יהודי, נמצא שאין העניים מקבלים צדקה ישירות מן הגויים אלא באמצעות יהודים ולכן הדבר מותר.

אך כאמור, בנטילת צדקה מן הגויים קיימים שני איסורים – חילול ה', ו"ביבוש קצירה" דהיינו הארכת הגלות ע"י הוספת זכויות לגויים. והנה, לענין איסור "ביבוש קצירה" מצאנו בפוסקים²⁹ שאם הנתונה מהגוי ליהודי תהיה על ידי 'ממוצע מפסיק', כגון שהגוי יתן את התרומה ליהודי עשיר "לשם מתנה" והעשיר יתננה

(ד) יש מי שכתב מסברא²⁶ "דביחיד שייך רק טעמא דביזוי ולא טעמא דביבוש קצירה, וברבים שייך רק טעמא דביבוש קצירה ולא טעמא דביזוי". לדבריו בנידון דידן, אם נטילת הצדקה היא על ידי "רבים" לא קיים חילול ה', ואם היא על ידי "יחיד" לא קיים הטעם דביבוש קצירה.

אך כאמור לעיל, מדברי הט"ז הנ"ל מוכח שלא כדבריו, שהרי כתב שהטעם שבסעיף הראשון הנ"ל התיר השו"ע ליטול צדקה מן הגויים שלא "בפרהסיא" ולא חשש לאיסור "ביבוש קצירה" הוא משום ששם מדובר בגוי ש"אין כוונתו דוקא על ישראל", ולא כתב משום ששם מדובר בישראל יחיד, נמצא שאדרבה מדברי הט"ז עולה שכל שכוונתו "דוקא על ישראל" קיים הטעם ד"ביבוש קצירה" גם בישראל יחיד.

וגם הסברא השניה שכתב שביזוי וחילול ה' שייך דוקא בישראל יחיד ולא ברבים, אינה מוכרחת כלל, ואדרבה לפי הביאור שהבאנו לעיל מהפוסקים בטעם דחילול ה' – שהגויים יאמרו "כמה מגונה אומה זו שאין מפרנסין ענייהם" – מסתבר שכאשר "רבים" נוטלים החילול ה' גדול יותר.

(27) קובץ אמת ומשפט עמ' כט.

(28) שם.

(29) ראה הגהות חכמת שלמה על שו"ע יו"ד

סי' רנד.

(26) שו"ת דעת כהן יו"ד סי' קלב.

ההלכתי שבאיסורים דרבנן "יש ברירה"³¹, כלומר איסור דרבנן המעורב בהיתר ולא ניתן לזהותו, ניתן לסמוך על כך שמה שנוטל מהתערובת הוא מהאחוזים המתורים. בנידון דידן, מדברי השולחן ערוך משמע שאיסור נטילת צדקה מגויים הוא איסור דרבנן³². לפי זה, הנוטל כסף מ'הקרן לידידות' יכול לסמוך על כך שכסף זה מקורו בתרומות של יהודים³³.

אבל עדיין אין בכך להתיר את האיסור לגמרי, כי סברת "יש ברירה" אינה מועילה לענין הנימוק הראשון הנ"ל של "חילול ה'". שהרי איסור זה עיקרו ענין

לעני, או שהגוי יפקיר את תרומתו והעני יטלנה מן ההפקר, בזה נפסקה התרומה מן הגוי ואינה מתייחסת אליו; אבל אם הממוצע המעביר את הכסף מהגוי לעני היהודי אינו אלא "שלוחו" של הגוי או "גבאי שלו", הרי זה כאילו העני קיבל מהגוי עצמו. בנידון דידן, מסתבר ש'הקרן לידידות' מוגדרת "גבאי" ו"שליח" של הנוצרים לחלק את כספם ליהודים, ואינה בבחינת 'ממוצע מפקיק', ולכן קיים עדיין טעם האיסור ד"ביבוש קצירה".

אבל גם בלאו הכי, לענין "חילול ה'" בודאי לא מועיל ה'ממוצע' היהודי של 'הקרן לידידות', כיון שכאמור כבר מפורסם בכל העולם שמטרת קרן זו היא לאפשר לגויים לתרום ליהודים, ואם כן עיקר הטעם דחילול ה' – שהגויים יאמרו "כמה מגונה אומה זו שאין מפרנסין ענייהם" – עדיין קיים.

סברת יש ברירה לענין ביבוש קצירה ולענין חילול ה'

על פי פרסומי 'הקרן לידידות', אמנם רוב ככל התרומות מתקבלות מנוצרים אוונגליסטים, אך יש מעט שבמעט תרומות המתקבלות גם מיהודים. באם הדברים אכן נכונים, יש מקום לומר שמשום כך לא קיים טעם האיסור משום "ביבוש קצירה"³⁰. וזאת על פי הכלל

(31) ראה שו"ע שם סי' שלא סי"א.

(32) ראה שו"ע חו"מ סי' לד סי"ח שהמקבל צדקה מן הגויים בפרהסיא פסול לעדות "מדבריהם" מפני שהוא בכלל "הבזויים" ש"אין מקפידים על עדות שקר". והוא כדעת הרמב"ם בהלכות עדות פי"א ה"ה. ולא נקט השו"ע כרש"י בסנהדרין כו, ב שטעם הפסול הוא "דהוי חילול השם מחמת ממון, הוה ליה כרשע דחמס". וראה שו"ת זרע אמת ח"ב יו"ד סי' קיב דף קל, ד שלדברי רש"י "פסולים מדאורייתא". והטעם שלא נקטו הרמב"ם והשו"ע כרש"י, ראה רשימות חוברת קנט עמ' 21 משום שה"טעם דבזיון מרווח טפי, דכי מפני חילול השם מחמת ממון יחשב לוקח ממון שלא כדן כעד דחמס". ואין לזה סתירה לדברי הט"ז והש"ך ביו"ד סי' רנד המובאים לעיל שכתבו בדעת השו"ע שטעם איסור נטילת צדקה מהגויים הוא משום חילול ה', דודאי הרמב"ם והשו"ע מסכימים לטעם זה, אלא שלדעתם אין בטעם זה כדי לפסולו לעדות מדאורייתא משום "רשע דחמס", ולכן פסלוהו לעדות מדרבנן מטעם שהוא בכלל "הבזויים".

(33) וראה שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סוף סי' כב, שסברת "יש ברירה" נאמרת גם כאשר אחוזה ההיתר נמוכים מאוד.

(30) וכן כתב בשו"ת דעת כהן יו"ד סי' קלב.

בכספים שהתקבלו מ'הקרן לידידות' אלא מיהודים אחרים³⁴.

ה"פרהסיא", כלומר הפרסום המביש שיהודים נוטלים צדקה מגויים, ולענין זה – סברת "יש ברירה" לא מעלה ארוכה כלל, כי גם אם תאמר שהכסף שנוטלים היהודים מקורו בתרומות של יהודים, מכל מקום בכל העולם כולו מפורסם שכספי קרן זו מקורם בנוצרים התומכים ביהודים וזוהי כל מטרת הקרן, והם אף מתפארים בזה ומפרסמים זאת, נמצא שמכל מקום יש כאן חילול ה' שהרי כל הרואים חושבים שמקבלים מנוצרים.

נשילה מקופה המקבלת מהקרן לידידות

למרות כל האמור, מסתבר שמותר לנזקקים לקבל 'סלי מזון' או 'תלושי קנייה' מ'מפעל רווחה' וכיוצ"ב המקבל תרומות גם מיהודים וגם מ'הקרן לידידות', כי אף שמנהלי אותו 'מפעל רווחה' עוברים על חילול ה' בבקשם תמיכה מקרן זו (כי כאמור הדבר נעשה בפרסום לעיני כל העמים), הנזקקים אינם מוסיפים בחילול ה' זה בקבלת התמיכה. וגם לענין "ביבוש קצירה" אין לנזקקים לחשוש, כי בנוסף לסברת "יש ברירה" שהתרומות שמקבל 'מפעל הרווחה' הוא מהתורמים היהודים של 'הקרן לידידות', הרי 'מפעל הרווחה' עצמו מקבל תרומות גם מיהודים, והנזקקים יכולים לסמוך שהתמיכה שהם מקבלים אין מקורה

(34) ואין לומר שהנזקקים עוברים בקבלת התמיכה משום 'מסייע לדבר עבירה' – בכך שמחזיקים את ידי מנהלי מפעל הרווחה להמשיך לעשות חילול ה' בקבלת תרומות מ'הקרן לידידות' – כי לא ברור כלל שאם יסרבו הנזקקים יראי ה' לקבל את התמיכה מהסיבה הנ"ל תיכף יפסיקו מנהלי מפעל הרווחה לקבל תרומות מ'הקרן לידידות', שהרי יש להם אפשרות לחלק את התרומות למטרות רבות אחרות (לנזקקים שאינם מודעים או אינם חוששים לבעיה בקבלת צדקה מ'הקרן לידידות'), ונמצא שהשפעת הנזקקים על ענין חילול ה' בקבלת התמיכה מוטל בספק גדול. ועיין עוד שו"ת מגדל צופים ח"ד סי' לו.

דיני ליל הסדר למי שאינו אוכל מצה

הרב יצחק שלמה קרביצקי
מרכני בית ההוראה

פוטרת ברכת מעין ג'. עיי' סדר ברה"נ
פ"א הי"ז).

ועוד כתב שהיכא שיש לו יין בתוך
הסעודה אזי נפטרים ב' הכוסות
הראשונים בברכת המזון כמו היין שבתוך
הסעודה, כיון שנפטרו בברכה ראשונה
אחת. וביאר דעת הרי"ף שאירי במקום
שאינו לו יין נוסף לשתות בתוך המזון.
(אמנם טעם זה לא שייך לשיטתנו שאנו
מברכים עוד ברכה של בורא פרי הגפן על
כוס שני, דאז ברכת הגפן של כוס שני היא
הפוטרת את היין שבתוך הסעודה.)

ב. הרא"ש (סוסי" כד) סובר שיש קודם
המזון נפטר בברהמ"ז מכל מקום, אף
כאשר אינו פוטר יין שבתוך המזון, כיון
שהיין ממשיך תאות האכילה ולכן הוא
מכלל הסעודה. ולכן גם היכא שאינו
שותה יין בתוך הסעודה, מ"מ אין צורך
לברך על הגפן אחר כוסות הראשונות.
(עיי' שוע"ר סימן קע"ד קו"א סק"ז
שמוכח שאדה"ז הביין מדבריו שסברה זו
נאמרה גם לגבי כוס א' של קידוש למרות
שזה כוס של מצוה, אלא שסובר שלהלכה
לא קיי"ל סברה זו לגבי כוס של מצוה.)

יש לדון לגבי כמה פרטים במהלך
ליל הסדר שהדין ישתנה כשאין אפשרות
לאכול מצה מחמת שהוא רגיש לגלוטן
וכיו"ב, או כשאין לו מצה כלל.

א.

לגבי ברכה אחרונה על הכוסות

מצינו בזה כמה שיטות בראשונים:

שיטת הרי"ף (פסחים כד): הוא
שמברכים על הגפן אחרי כוס ב' וד'.
והביאור בזה הוא שסובר שברכת המזון
הוי הפסק בין כוס ב' לכוס ג' ולהכי
צריך לברך אחרי ברכה אחרונה. לפי זה
בנידון דידן שאין לו מצה ואין כאן סעודה
שמפסיקה, לכ' שוב גם לדעתו יהיה סגי
בברכה אחרונה שיברך אחרי כוס ד'
שיפטור את כל הכוסות.

והנה הרבה ראשונים סוברים שאין
לברך אלא אחר כוס ד'. מצאנו בראשונים
כמה ביאורים:

א. המאור סובר שאין לברך ברכה
אחרונה על כוסות הראשונים היות וברכת
המזון פוטרת ברכת מעין ג'. (אמנם
להלכה קיי"ל שלכתחילה אין ברהמ"ז

אחד והברכה האחרונה על כוס ד' פוטרת הכל, והשאלה מתחילה שהיות ויש ברכת המזון והוא הפסק הרי שוב אין לפטור כוסות שלפני ברכת המזון ע"י הכוסות שלאחרי ברכת המזון, (ועל זה מתרצים שברכת המזון גופא פוטרת אותם), או שבלי דין סעודה היינו מחייבים אותו לברך אחרי כוס א', כיון שיש הפסק גדול בינתיים ולא אמרינן שהכל נחשב כמושב אחד להפטר אחרי ברכה אחרונה של כוס ד'.

והנה ישנה שיטה נוספת, שיטת הר"ח, הביאו הטור, הסובר שב' כוסות הראשונות היות והם חלק מהסעודה, אין לברך אחריהם ברכת על הגפן. אמנם אחר כוס ג' שזה כבר אחרי המזון שוב מברך על הגפן, וכמו כן אחר כוס ד' מברך שוב על הגפן. חזינן שסובר שלולא דין סעודה, באמת היה צריך לברך אחרי כל כוס. דהא אפי' בין כוס ג' לד' סובר שיש לברך עוד פעם. ובנידון דידן שאין לו מצה באמת צריך לברך על הגפן אחרי כוס א'. (ובאמת דעת האבי עזרי המובא בטור סובר שבאמת צריך לברך אחרי כוס א', ג' וד'. והסביר הב"י את דעתו משום דס"ל שהפסק שלא מענייני אכילה ושתיה חשיב הפסק. ולכן רק בין כוס ב' וג' שמפסיק בענייני סעודה אינו צריך לברך עוד. והר"ח פליג עליה לגבי כוס קידוש וסובר שזה נחשב חלק מהסעודה אבל מיד אחרי הסעודה באמת צריך לברך

ג. הרשב"א בתשובה חלק א' סי' עב כתב מבאר שהסיבה שאין לברך על הגפן אלא אחר כוס ד' הוא מפני שברהמ"ז פוטר יין מברכת מעין שלש, כיון שהטעם שהיין אינו מחוייב בברהמ"ז, אף שהוא עדיף על פת, הוא מפני שאין אדם קובע סעודתו על היין (ברכות לה, ב), אמנם יין שבא בתוך המזון כיון שקובע סעודתו עליו ראוי שברכת המזון תפטור אותו, ולפיכך יש לברך ברכה אחרונה רק אחר כוס רביעי.

ד. והנה המאור שם וכן הר"ן והרמב"ן במלחמות שם כתבו בשם רב האי גאון שהכוס האחרון הוא שפוטר הכוסות הראשונים. ובהסברת הדבר כתב הר"ן: "דאע"ג דברכת המזון מפסיק אין לנו הפסק שיהא קובע ברכה לאחריו שאין לנו הפסק גדול מנמלך שהוא קובע ברכה לפניו ואין קובע ברכה לאחריו". (והוא פליג על הדין שברכת המזון פוטר מעין ג', ולדעתו רק כוס ד' יכולה לפטור). ובאופן אחר קצת הביא המאור בשם רבינו האי "כיון דחד מושב נינהו וליכא נמלך בברכה לבסוף סגי".

והנה מעתה יש לדון היכא שאין לו מצה כלל, וכבר לא שייכת סברות המאור, הרא"ש והרשב"א הסוברים שכוסות הראשונות נפטרים בברכת המזון האם אז יתחייב בברכה אחרונה על כוס א' עכ"פ אם לאו. היינו האם בלי הסעודה היה ברור שהכל נחשב כמושב

דבר סוברים כהרי"ף שלולי היה הפסק של ברכת המזון, ודאי שהברכה באחרונה אחרי כוס ד' היה פוטר את כל הכוסות.

וכן יש להוכיח מלשון הרא"ש, שאחרי שהביא דברי הרי"ף שמברך אחרי כוס ד' כותב "ולמאי דפרישית" אין צריך לברך אלא אחר כוס ד'. והסביר בקרבן נתנאל אות כ שכוונתו הוא למה שכתב קודם לגבי ברכה ראשונה שאין קריאת ההגדה וההלל מפסקת, וה"ה גבי ברכה אחרונה אינם מפסיקים. חזינן שסובר שלולי שברכת המזון היה מפסיק, הרי זה ברור שכוס ד' היה פוטר את כל הכוסות דאין כאן הפסק.

ד. והנה ישנה עוד שיטה בראשונים בסיבת הפטור של ד' כוסות, והוא דעת רב האי גאו ורב שרירא גאון המובא בטור בסימן תעד שברכה האחרונה של על הגפן של כוס ד' פוטרת גם את הג' כוסות הראשונות.

ובביאור סברתם כתב הב"ח שם וז"ל: טעמו משום דכוס ראשון וכוס שני ברכת המזון פוטרתן ונמצא כשמברך אחר רביעי פוטר אותו ואת השלישי וכן כתב הרשב"א בתשובה בסימן ע"ב. היינו שהב"ח תפס שאין כאן סברה מיוחדת, אלא זהו באמת דעת הרשב"א הנ"ל.

אמנם יעויין בדברי הר"ן והמאור בסוגיא, מוכח שרב האי ורב שרירא דיעה אחרת להם בנידון:

אחרי כוס ג'). אלא שלגבי כוס ב' יש לדון דהיות ושותה כוס ב' ומיד אחר כך אוכל סעודה רק בלי נטילת ידיים, ומתכוון לשתות עוד כוס יין בסופה בשביל כוס ג' שוב לא יצטרך לברך על הגפן ביניהם.

אמנם אם הראשונים הנ"ל היו סוברים כהר"ח הרי היו מחייבים לברך על הגפן אחרי כוס ג'. והרי באמת סוברים שאין צריך, משמע שלא סוברים כוותיה ביסוד הדין שכל כוס הוא ענין בפני עצמו.

אמנם עדיין יתכן לדון שרק הפסק מועט בין כוס ג' לכוס ד' לא חשיב הפסק אך בין כוס א' לכוס ד' באמת הוי הפסק.

והנה בדברי הר"ן על הרי"ף כתב וז"ל: "ולענין על הגפן ועל פרי הגפן כתב הרב אלפסי ז"ל שנראין הדברים שהוא מברך אותו בתר תרי כסי קמאי ובתר תרי כסי בתראי. בתר תרי כסי קמאי היינו לומר שהוא מברך אותו קודם ברכת המזון שאי אפשר לפטור יין של אחר ברכת המזון ושלפניו בברכה אחת שהרי ברכת המזון מפסקת ביניהם כדרך שהיא מפסקת לענין ברכה ראשונה שקובעת לו ברכה.".

הרי מבואר לדעתו שבאמת הסעודה וברכת המזון הם היוצרים הפסק בין הכוסות ובאמת לולי הסעודה ודאי שלא היה מברך אלא ברכה אחת לבסוף. נמצא שכל ביאורים האלו שבאו להסביר מדוע יוצאים ידי חובת ברכה אחרונה על כוסות הראשונות על ידי ברכת המזון, ביסוד של

ברכה אחרונה אחרי כוס א', ומציין למגן אברהם בסימן קע"ד ושם המגן אברהם מזכיר רק את הפרט הב' שברכת המזון לא נחשב להפסק. ועכ"פ לנידון השאלה דיין, ברור שלדעת ראשונים אלו, שגם ללא סעודה הכל נחשב כמושב אחד ומברכים על הגפן רק אחרי כוס ד'. והנה עיין בשוע"ר סימן תע"ג סעיף יו"ד שאדה"ז כתב וז"ל:

"אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה אפילו שתה רביעית ויותר בין שהוא יין בין שהוא שאר משקין שהם חמר מדינה לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם צריכים ברכה לאחריהם לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בברכת המזון שלאחר הסעודה כמו שנתבאר בסי' קע"ד וקע"ז ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי ואף על פי ששונה הרבה בינתים אין בכך כלום (שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסי' קפ"ד וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם)".

וביאור כוונתו בסברא הא' במה שכתב "הרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם צריכים ברכה לאחריהם", כתב בספר "הלכות ליל הסדר" להרב ח"א אשכנזי (עמוד רנ"ח) שכוונתו לדין הרא"ש הנזכר לעיל, שיין שקודם

וז"ל הר"ן: "דאע"ג דברכת המזון מפסיק אין לנו הפסק שיהא קובע ברכה לאחריו שאין לנו הפסק גדול מנמלך שהוא קובע ברכה לפניו ואין קובע ברכה לאחריו. וכן דעת רב האי גאון ז"ל שאינו מברך על הגפן ועל פרי הגפן אלא לבתר כולהו כסי" עכ"ל. (והר"ן פליג על הדין שברכת המזון פוטר מעין ג', ולדעתו רק כוס ד' יכולה לפטור).

ובאופן אחר קצת הביא המאור בשם רבינו האי "כיון דחד מושב נינהו וליכא נמלך בברכה לבסוף סגי". והרמב"ן מצטט: "אלא לאחריו אמאי מחייב על כל חד וחד הא יתיב ודעתו על שאר כוסות הללו הלכך מברך ברכה אחרונה ודיו עכ"ל. הא חזינא שזהו סברה נוספת: ובפרטיות מודגשים כאן ב' נקודות: א. שהכל מושב אחד ודעתו על כל הכוסות כולם ולכן יש לברך ברכה אחת. ב. הוספת הר"ן: שברכת המזון לא חשיב הפסק לגבי חיוב ברכה אחרונה. ולפי דברינו לעיל הרי גם הרי"ף ושאר הפוסקים מסכימים לפרט הא'. וכל הויכוח נסוב אודות פרט ב' אם ברכת המזון הוי הפסק, שזהו סברת רוב הראשונים (אלא שלרי"ף בגלל ההפסק צריך לברך אחר כוס ב' ושאר הראשונים סוברים שנפטר ע"י ברכת המזון) ולפי הר"ן אין ברהמ"ז נחשבת להפסק.

וכן יש להוכיח, שלהלן אדה"ז מציין לר"ן ורמב"ן כטעם הב' מדוע אין מברך

והנהגה לפי טעם הא' בנדרון דידן היכא שאין לו מצה ושוב אין סעודה, הרי זה תלוי במה שכתבנו לעיל שיש לדון אם בהאי גוונא צריך לברך על כוס ראשון, והסקנו שנראה שאם אין לו פת, ודאי שיש לו לברך רק על כוס אחרון כיון ששוב אין הפסק של ברכת המזון.

ב.

דין עיכול בסעודה שלא אוכל בה מצה:

אמנם במה שכתב בדין עיכול בסברה הב', ומחדש בזה סברה מחודשת, בזה י"ל שיהיה נ"מ למעשה לפי אלו שמבארים את דין העיכול בליל הסדר באופן אחר.

דהנה בסברא של טעם השני כתב: "ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי, ואף על פי ששוהה הרבה בינתיים אין בכך כלום (שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסימן קפ"ד, וכל

הסעודה, נפטר בברהמ"ז כיון שבא לגרר תאוות האכילה, וזה כוונתו: אף שייך קידוש הוא בא למצוה ולא לגרר, וא"כ לכאורה אין בו את סברת הרא"ש, אמנם כיון שקידוש הוא מצרכי הסעודה, הרי זה דומה לייך סתם שבא מחמת הסעודה ונפטר בברכת המזון, וזהו שצייין לרא"ש. וזהו ע"ד מ"ש בסי' קע"ד "לפי שהוא שייך לסעודה שאין קידוש אלא במקום סעודה ולכן נפטר בברכת המזון כמו יין שלפני הסעודה שהוא בא מחמת הסעודה". וזה כוונתו לציין לסימן קע"ד. והנה זה שאין מזכיר סברת שאר הראשונים דלעיל הוא מפני שדברי המאור שברהמ"ז פוטרת מעין ג' אינו מוסכם להלכה, וכנ"ל. וכן זה שהיא פוטרת היין שבתוך הסעודה אין שייך לכוס ראשון שעליו אנו דנים, היות ואנו מברכים על כוס שני בורא פרי הגפן, הרי הכוס שני פוטר היין שבסעודה מברכה ראשונה!.

את הברכה של כוסות ב' וג', ע"ש שמיך סברה זו בדברי אדה"ז. לפי זה מובן מדוע כאן שאיירי אודות ברכה אחרונה אחרי כוס א' אינו מציין להרשב"א דהרי אנו מברכים בורא פרי הגפן על כוס ב', ממילא נמצא שכוס א' אינו פוטר הכוסות הבאים מברכה ראשונה נמצא שלדין לא מהני סברת הרשב"א ויצטרכו לברך ברכה אחרונה על כוס א'. ורק בסימן תעד שמדבר אודות ברכה אחרונה של שאר כוסות, שם מציין לרשב"א במיוחדות סימן רב, שכותב את אותו סברה כמו בסימן עב, היות ודוקא בשאר כוסות מתאימה סברת הרשב"א).

(1)

אמנם יש לעיין מדוע אינו מציין לסברת הרשב"א הנ"ל. ובפטר שבסימן רע"ד לגבי הכוסות הבאים, כן מציין להרשב"א. ואולי יש לומר על פי שכתב בספר הלכות ליל הסדר הנ"ל הערה 179 שבאמת בדברי הרשב"א המחדש שהיין שבתוך הסעודה כיון שקובע סעודתו עליו, ראוי שברכת המזון תפטור אותו, אין עדיין ביאור מדוע ברכת המזון פוטרת גם את כוסות הראשונים. ומבאר שם שבאמת הרשב"א הולך בפרט זה לפי שיטת המאור שכוסות הראשונים נפטרים כיון שמברכים רק על כוס א' וברכה ראשונה פוטרת גם



זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם).
 הביאור בזה:

הנה במה שציין לסימן קפ"ד הנה באמת בסימן קפ"ד לא נזכר כלום מזה. ועיי' בספר הלכות ליל הסדר הנ"ל עמ' רס שביאר שכוונתו למגן אברהם שם סק"ט שהקשה כיצד בסעודות הגדולות מפסיקים ד' וה' שעות בין האכילה וברהמ"ז ומיישב שכיון שכיון שעוסקים בשתיה ופרפראות כלא נתעכל דמי. למדנו מכאן שהסעודה אינה מתעכלת כל זמן שעוסק באכילה.

אמנם באמת רבינו מחדש כאן יותר מפשטות המ"א בסימן קפ"ד: פשטות המגן אברהם שאכילת הפרפראות גורמת שהאכילה לא תתעכל (שהרי מדבר שם על סעודה גדולה ששיעור עיכול שלה הוא זמן רב. ועל כן אכילת מעט פרפראות באמצע הד' וה' שעות גורמת שאין זמן עיכול). אבל כאן יש אף את הזמן שבין כוס ראשונה לשנייה, שזה הרבה יותר מזמן עיכול (ע"ש פלוגתת המג"א והט"ז לגדר שיעור עיכול) ובכל זמן זה, (מאחר הכרפס) אינו טועם, ואעפ"כ אומרים שהשתיה אינה מתעכלת. כלומר לדעת רבינו עצם זה שבדעתו לאכול בעתיד, זה גורם שהאוכל לא יתעכל.

והנה הגרש"ז אויערבאך בספר שמירת שבת כהלכתה (פמ"ח הע' קיט) כתב לתרץ קושיא זאת, שלכאורה עובר שיעור עיכול באמירת ההגדה, ומתרץ דכיון שעוסק בצורך הסעודה, היינו אמירת

(2) יש להעיר דלפי ביאור זה, למרות שאין אתנו יודע עד מה, וגבהו דרכי הרבי משכלנו מ"מ אולי יש לבאר מה שהרבי נהג לחלק כוס של ברכה במשך ריבוי שעות, ורק אחר כך לברך ברכה אחרונה למרות שלכאורה הרי עבר שיעור עיכול? - אלא שלפי ביאור זה ששיעור עיכול תלוי בכוונת האדם, שוב י"ל שהיות וכל המזיגת יין מהכוס של ברכה הוא המשך אחד מהברכה, והרבי רצה להמשיך ולחלק ולא להפסיק ע"י ברכה אחרונה, יתכן שמסקן על זה שלא רצה שיתחיל תהליך של עיכול.

זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם).
 הביאור בזה:

הנה במה שציין לסימן קפ"ד הנה באמת בסימן קפ"ד לא נזכר כלום מזה. ועיי' בספר הלכות ליל הסדר הנ"ל עמ' רס שביאר שכוונתו למגן אברהם שם סק"ט שהקשה כיצד בסעודות הגדולות מפסיקים ד' וה' שעות בין האכילה וברהמ"ז ומיישב שכיון שכיון שעוסקים בשתיה ופרפראות כלא נתעכל דמי. למדנו מכאן שהסעודה אינה מתעכלת כל זמן שעוסק באכילה.

אמנם באמת רבינו מחדש כאן יותר מפשטות המ"א בסימן קפ"ד: פשטות המגן אברהם שאכילת הפרפראות גורמת שהאכילה לא תתעכל (שהרי מדבר שם על סעודה גדולה ששיעור עיכול שלה הוא זמן רב. ועל כן אכילת מעט פרפראות באמצע הד' וה' שעות גורמת שאין זמן עיכול). אבל כאן יש אף את הזמן שבין כוס ראשונה לשנייה, שזה הרבה יותר מזמן עיכול (ע"ש פלוגתת המג"א והט"ז לגדר שיעור עיכול) ובכל זמן זה, (מאחר הכרפס) אינו טועם, ואעפ"כ אומרים שהשתיה אינה מתעכלת. כלומר לדעת רבינו עצם זה שבדעתו לאכול בעתיד, זה גורם שהאוכל לא יתעכל.

ובביאור דברי רבינו כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' א אות יח) "הרי השמיענו הגרש"ז בזה הסבר הגיוני

שאינו אוכל המצה, מ"מ יסדר קערה עם מצות בכדי להתמיה התינוקות. ובפרט לפי מה שכתב הרבי בהגש"פ, שיש ענין בעריכת הקערה עצמה ברוחניות העניינים:

יסדיר כו' הישראל ועליו כו'. "אצלנו הסדר ישראל לוי כהן, יל"ך - ורומז ג"כ שהוא כבר מהלך בעבודתו - ולא כל"י. בכלל: המצות - רומזים לכלים, מה שמיחים על המצות - לאורות. ולכן נוהגים לקחת מצות כפופות - בית קבול, שזהו ענין כלי האמיתי" (שיחות פסח תרח"ץ).

כמו"כ יש לומר שיש לו להביא ג' מצות דוקא על פי מה שכתב הרבי:

"בג' מצות. שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון למה לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר, והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עגות כו', וגמירי אותו זמן פסח הי', וי"א זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב". (מעשה רוקח טז, נח).

ועיי' להלן בדין קידוש במקום סעודה אם צריך מדינא להביא המרור בתחילת הסעודה.

ד.

דין קידוש במקום סעודה

בסימן תע"ג סעיף כ"ה כתב אדה"ז:

ההגדה שהוא מחוייב בה קודם הסעודה, אין זה חשיב הפסק אף שעובר שיעור עיכול. וגם אין נכון להפסיק בברכה אחרונה שאז יראה שהקידוש לא במקום סעודה.

היינו שנקט בפשיטות שזהו דין בסעודה ולכן אין בעיה של שיעור עיכול. ולפי זה מובן שבנידון דידן שאין דין סעודה כיון שאינו אוכל מצה, שוב יש כאן שיעור עיכול, וצריך לברך ברכה אחרונה על הכוס הראשון. (והיות וזה נראה כהפסק לגבי קידוש במקום סעודה, צריך להזהר בזה לגבי דין קידוש במקום סעודה וכדלקמן).

אמנם לפי סברת אדה"ז גם אם אינו אוכל מצה מ"מ אינו מברך אחר כוס ראשון מחמת סברתו שהאצטומכא עדיין פתוחה, וכנ"ל.

ג.

עריכת הקערה למי שאינו יכול לאכול מצה

יש לדון לגבי עריכת הקערה למי שאינו אוכל מצה.

דיש לומר שתלוי בשיטות הראשונים במה שמביאים את המצה והמרור לפני ההגדה. שלפי טעם הר"ן (כד, ב ד"ה הביאו (הא' והב'')) מה שזהו בכדי להתמיה התינוקות, י"ל שגם בנידון דידן

שהיו להם שלחנות קטנים לפני כאו"א ולא היו מביאין השלחן עד אחר קדוש ומשא"כ בדורות האחרונים. ועיין בתוד"ה שאין (פסחים ק,א)."

ובנידון דידן שאינו אוכל מצה יש לדון בכמה פרטים:

א אם אין לו מצה כלל, יש לדון אם סגי בהבאת המרור לחוד. דאדה"ז כתב "הבאת המצה והמרור". ולכ' יוצא מכך, שגם אם מביא מרור מהני לענין קידוש במקום סעודה.

אמנם, שאלה זאת תלויה האיך הוא מקיים את דין הקידוש במקום סעודה. דהנה כתב אדה"ז בסימן רע"ג סעיף ז בדין קידוש במקום סעודה:

"הורו הגאונים שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה אין צריך שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה ויכול לאכול אח"כ הסעודה במקום אחר".

ובסעיף ט' שם: "יש אומרים שאפילו שתה רביעית יין מכוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה ולא הצריכו סעודה במקום קידוש אלא כשלא שתה רביעית שלמה אלא רוב רביעית ויש לסמוך על דבריהם לעת הצורך כגון בקידוש שבבית הכנסת או מילה ואין

ונהגו להביא כל הדברים אלו לפני בעל הבית מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות (כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמרור).

היינו שבכדי לקיים קידוש במקום סעודה בלילה זה שיש הפסק גדול בין הקידוש לסעודה, אנו מביאים המצה והמרור, וזה חשיב התחלת הסעודה והוי קידוש במקום סעודה.

ובפועל מנהגנו הוא לערוך הקערה לפני קידוש כפי שביאר הרבי בהגדה:

"יסדר על שולחנו קערה. בטור ושו"ע (סי' תע"ג ס"ד) מבואר שגם עתה מביאין הקערה רק אחר שתית כוס ראשון, ורק שולחנו יהי ערוך מבעוד יום (ר"ס תע"ב). בסי' קול יעקב משמע דהקערה יסדר על השולחן קודם הליכתו לביהכנ"ס וקודם אמירת סדר קרבן פסח. וכ"מ קצת בשל"ה ריש מס' פסחים. אבל בסי' הרש"ר כתב: "כשיבוא לביתו (אחר תפלת ערבית) ישמח ויאמר כו' ותכין הקערה עם המצות כנ"ל סידורו.

וכן אנו נוהגין לסדר הקערה בלילה וקודם קידוש, וכדמוכח גם מסידור רבינו שכתב ע"ד הקערה בין סדר ק"פ לקידוש. וכ"כ גם בפרמ"ג מש"ז סתפ"ו. ומ"ש במשנה (פסחים קיד, א) מזגו לו כוס א' כו' הביאו לפניו מטבל כו', י"ל כפירוש ר"ח (הובא שם בתוס') דהיינו הביאו את השלחן, וזהו דוקא בימי חכמי הש"ס

שמחוייב באמירת ההגדה, רשאי להאריך בה כמה שירצה, וחשיב כמתעסק בצרכי הסעודה, שהרי עונין עליו דברים הרבה. ולכ' לפי זה הרי זה דין בסעודה דווקא, והיכא שאינו אוכל פת, שוב הוי הפסק. (וכפי שכתבנו לעיל לענין עיכול לדעתו).

ולפי זה יצטרך לשתות רביעית שלימה בכוס א', ולא יוכל להמתין עד כוס ב'. אמנם אין זה מוכרח, ויש לעיין.

(ועכ"פ אם רואה שיקח לו הרבה זמן לומר את ההגדה, ויודע שיצטרך לברך על הגפן לדעתו של הרגשז"א וכפי שכתבנו לדעתו, פשיטא שאינו יכול לסמוך על כוס ב' לענין קידוש במקום סעודה.)

ה.

דין אמירת ההגדה היכא שאינו אוכל

מצה

א. הגם שכתוב שחייב אמירת ההגדה הוא רק בשעה ש"מצה ומרור מונחים לפניך", מ"מ גם מי שאין לו מצה מחוייב לומר את ההגדה. כי הכוונה "בשעה שמונחים", הוא בשעה שראוי לאכול מצה ומרור. (משבצות זהב סוף סימן תפ"ה, מנ"ח מצוה כ"א, תרומת הדשן קל"ז).

וכן הוכיח הרבי בהגש"פ סימן מגיד בפסקא "לפניך":

"לפניך. במכילתא ובמדרש שכל טוב יש גירסא לפניך על שולחנך, וכ"מ

שם קטן להשקותו מכוס של ברכה ישתה גדול רביעית שלמה ויתכוין לצאת ידי חובתו כמו שנתבאר בסימן רס"ט (ומכל מקום אם אפשר טוב שישתה עוד רביעית שלמה מלבד רוב רביעית שיוצא בו ידי חובת קידוש כדי לצאת לדברי הכל)".

היינו שאדה"ז סובר שלכתחילה יש לשתות רביעית נוספת מלבד הרביעית של כוס הקידוש. והיות ובלילה הזה ששותים ד' כוסות, קשה לשתות עוד רביעית, יש לדון אם יש לסמוך שזה שעת הדחק ולצאת ידי חובה בשתיית רביעית בכוס א', (ויש להזהר לשתות רביעית שלימה, אף שבסימן תע"ב סעיף י"ט פסק שגסי ברוב רביעית לד' כוסות), או שנאמר שיכול לסמוך על כוס ב' שישתה בסוף ההגדה. ואם נאמר שיכול לסמוך על כוס ב', הרי יצטרך לדינא שיהיה לו מרור על הקערה, בכדי שלא יהיה הפסק בין הקידוש עד הסעודה. (אמנם יש לדון שדין זה שהביאו המצה ומרור מהני לתחילת סעודה, הוא רק היכא שנוטל ידיו ואוכל פת אז חלה עליו דין סעודה גמורה (וכמו סברת הראשנים שהקידוש הוא כבר חלק מהסעודה לענין על הגפן) אבל שתיית כוס יין אין לזה דין סעודה לענין זה וצ"ע.)

והנה האחרונים כתבו טעם אחר להא שאין כאן בעי' של קידוש במקום סעודה: בספר שמירת שבת כהלכתה פרק נ"ד אות נ"ד כתבשם הגרשז"א: "דכיון

בספר "תורת היולדת" (במהדורה חדשה פרק מו הערה י"ב) להסתפק בזה:

"יש להסתפק במי שאינו יכול מצה, כגון יולדת לאחר ניתוח, האם יביאו לפניה מצות, כדי שתאמר עליהן ההגדה, כמו שנאמר "לחם עוני", ודרשו רז"ל, לחם שעונים עליו דברים הרבה [פסחים ל"ו], או מכיון שאינה ראויה לאכול מצה, א"כ אין ענין שיהיו לפניה.

צדדי הספק הם, האם אמירת ההגדה בשעה שהמצה והמרור מונחים לפניו, חיובו הוא מצד מצות ההגדה שתיאמר כשיש מצה ומרור מונחים לפניו, ולכן כשאינה יכולה לאכול מצה, מ"מ תהיה המצה מונחת לפניה כדי שההגדה תיאמר עליה, או שמא הלכה זו היא מהלכות אכילת מצה ולכן יולדת שלא תאכל מצה, אין צורך שבשעת אמירת ההגדה תהיה מצה מונחת לפניו. ויעויין ויגד משה סימן ב' שהביא את דברי המאירי בפסחים קט"ז, א שכתב, הבאת המצה והחזרת, כדי לקרות על זה ההגדה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו". מלשון זה משמעף שהוא דין במצות ההגדה. ולכן אעפ"י שאינה אוכלת מצה, מ"מ תהיה מצה מונחת לפניה בשעת אמירת ההגדה. וכעין זה בלקוטי הגרי"ז החדשים שדן במצות יציאת מצרים על מצה ומרור והוכיח דמונחים על שולחנו הוא חלק מהסיפור". ע"כ.

במאמר החמץ להרשב"ץ. וי"ל דלפי גירסא זו יודעים אנו מיתור הלשון דשני תנאים לחייב בספור יצי"מ: בשעה שמחוייב במרור או מצה, כשיש אצלו מרור או מצה. משא"כ לפי גירסתנתו"ו..

"והנה בביאור סהמ"צ להרס"ג (שם) האריך בזה ומסיק דלדעת כמה ראשונים אם אין לו מצה פטור מספור יצי"מ. וצ"ע דהרי, לכמה דעות, מה שאין מברכין על ההגדה הוא מפני שיצא כבר באמירת זכר ליצי"מ שבנוסח הקידוש, כמובא לעיל. והקידוש הוא בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניו, כי לא היו מביאין השולחן עד לאחר שקידש וכו"ל. וגם אלו הנותנים טעם אחר למה שאין ההגדה טעונה ברכה, אין קושיא זו סיבת מחלוקותם. ודוחק לומר בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ואכמ"ל".

היינו שלפועל דין ההגדה אינו קשור לדין מצה מונח לפניו, וגם מי שאין ברשותו מצה ומרור חייב במצות סיפור יציאת מצרים.

ב. אמנם עיי' במנחת חינוך שם שאחרי חצות להפוסקים כראב"ע שאין מצות אכילת מצה אלא עד חצות אזי גם מצות יציאת מצרים הוא עד חצות דהוי בזמן שיש חיוב אכילת מצה. ולפי זה גם אם אין לו מצה, מ"מ יש להזהר לומר ההגדה לפני חצות.

ג. בדין אמירת הגדה אי צריך לאמרה על המצות גם אם אנו אוכל מצה, כתב

ולשון אדה"ז "לא אמרתי אלא" בשעה שמצה מונחת לפניו משמע שזה לעיכובא. ע"ד מ"ש בסימן תע"ג סעיף ג', שלשון זה הוא לעיכובא. וכ"כ בספר הלכות ליל הסדר בסימן תע"ג אות ט'.

ולפי זה נראה ודאי שלאדה"ז יש להביא מצה בפני מי שאומר ההגדה, כי זה לעיכובא. (אף אם אינו אוכל את המצה בפועל.) וכמו"כ יש לומר מי שיש לו רק מרור אך אין לו מצה מלשון אדה"ז משמע שיש דין שיאמר ההגדה על המרור, ויש להביא מרור לפניו.

דין יחץ:

בהמשך להנ"ל שיש ענין שההגדה תיאמר על המצה, י"ל שיש לו לעשות "יחץ" בכדי שההגדה תיאמר על לחם עוני, דהיינו פרוסת מצה, וכמ"ש הרבי בהגדתו:

"יחץ ויקח כו' מקדים לפרוס המצה קודם הגדה (ר"ן בשם ר' האי גאון), כי ההגדה צ"ל על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו דהיינו לחם עני - פרוסה (פסחים קטו, ב ושם)".

אלא שיש לעיין אם אינו אוכל אם זה משנה איזו מצה הוא שובר, דהרי זה ששובר האמצעית דוקא כתב הרבי:

"וצריכה שתהי' בין ב' מצות השלימות (ברכות לט, ב) כי ברכת המוציא שהיא קודמת לברכת על אכילת מצה היא על השלמה (תוד"ה הכל שם וכן עיקר -

והנה יעויי' בדברי אדה"ז בסימן תע"ג סעיף כ' ז"ל:

"אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה שלוש מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה. שנאמר לחם עוני, ודרשו חכמים לחם שעונים עליו דברים הרבה, דהיינו אמירת ההגדה. ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ולפיכך צריך שיהיה גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה, ועוד שצריך לומר עליו מרור זה כו'".

היינו שנקט שצריך לומר את ההגדה על המצה דוקא. ובאמת זהו פלוגתא בראשונים אם צריך לומר את ההגדה על המצה דוקא אם לאו.

דיעויין בב"ה סימן תע"ג אות י"ב שהדרשה של לחם עוני הוא לאו דוקא "דעליו אין פירושו עליו ממש, אלא הכי פירושו על ענין הלחם עונין דברים הרבה, שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצה שרומז לחירות, ולכן מתחילין הא לחמא עניא ועליו נמשך בענין ההגדה". ע"ש שהביא ראי' מהרמב"ם. (ויש להביא עוד ראיות לכאן ולכאן מכו"כ שיטות בראשונים ואכ"מ)

אמנם אדה"ז נקט כפשטות דברי הטור, וכן תוס' קי"ד, ד"ה הביאו הב'. שצריך לאמור את ההגדה כשהמצה לפניו.

עליה דברים הרבה. ומסיים שלא יאמר ברכת יהללוך בחתימה. היינו שלדעת המגן אברהם ברכת אשר גאלנו שהיא ברכה על ההגדה נתקנה על המצה. (שלכן ברכת אשר גאלנו לא נתבטלה גם באין לו י"ן.)

ולפי זה יהיה גם נפקא מינא להיפך, שהיכא שאין לו מצה, שוב לא מברך ברכת אשר גאלנו. וכן כתב החיי אדם בכלל ק"ל שלפי המגן אברהם אם אין לו פת, אינו מברך ברכת אשר גאלנו.

אמנם החיי אדם פליג עליו בזה וסובר שברכת אשר גאלנו הוא במקום ברכת שעשה ניסים, (דכן סוברים הד"מ והחק יעקב) ולכן גם מי שאינו אוכל מצה ויין, יש לו לברך ברכת אשר גאלנו. וכן פסק המשנ"ב בביאור הלכה סימן תפ"ג ד"ה "עד גאל ישראל".

ולמעשה בנידון שלנו היכא שאין לו פת, לפי המג"א אינו מברך ברכת אשר גאלנו ולפי החיי אדם מברך.

(אמנם לפי האמור לעיל לגבי דין אמירת הגדה על הפת, י"ל שגם אם אינו אוכל מצה, אם אומר את ההגדה על המצה סגי. ולפי"ז הנ"מ ביניהם תהיה רק אם אין לו שום מצה וצ"ע.)

אמנם בדעת אדה"ז, למרות שבדרך כלל פוסק כמו המגן אברהם, מ"מ כאן נראה שחולק עליו.

שו"ע רבינו סתע"ה ס"ה וס"ז) ומשום אין מעבירין על המצות צריכה השלמה להיות למעלה". ולפי"ז היות ואינו אוכל המצה, שוב אין נ"מ איזה מצה הוא שובר.

אמנם אם הוא בעל משפחה, בכל אופן עושה יחץ בכדי לחלק לבני משפחתו לאפיקומן.

כמו"כ יש לומר שהיות ויש עניין רוחני ביחץ, כדלקמן, לכן יש לו לחצות בכל אופן.

דהנה הרבי כותב בהגדתו: "כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע - (ומובן אשר כן עשה גם בנו כ"ק מו"ח אדמו"ר) הי' שובר את האפיקומן לחמש חתיכות. - פעם נזדמן שנשבר לשש חתיכות - והניח אחת הצדה. - ביאר אשר מצה האמצעית היא כנגד יצחק. וצ"ל שבירה ובה' חתיכות - המתקת ה' גבורות דיצחק באפיקו מן, השפעת מזון, חסד דאברהם". (שיחות תרח"ץ). ובשביל ענין זה י"ל שבכל אופן יש לו לעשות "יחץ".

ו.

דין ברכת אשר גאלנו למי שאינו אוכל מצה

נראה שזה תלוי במחלוקת הפוסקים:

דהנה המחבר בסימן תפ"ג סעיף א' פסק דאף אם אין לו כוס יברך ברכת גאל ישראל. וביאר המגן אברהם שהמחבר סובר שההגדה נתקנה על המצה שעונין

בבורא פרי הגפן שבירך על כוס ראשון וכן לא יברך על כוס רביעי לפי שנפטר במה שבירך על כוס שלישי ואף על פי שהפסיק הרבה בינתיים באמירת ההגדה והלל כיון שאין כאן היסח הדעת משתיה שהרי כשבירך על כוס ראשון היה יודע שישתה עוד כוס שני וכן כשבירך על כוס שלישי היה יודע שישתה עוד כוס רביעי וגם בשעת אמירת ההגדה לא הסיח דעתו משתיה שהרי אם היה רוצה היה יכול לשתות באמצע ההגדה מעיקר הדין ואף בין שלישי לרביעי שאסור לשתות מכל מקום כיון שהכוס עומד לפניו ודעתו לשתות ממנו כשיסיים ההגדה הרי לא הסיח דעתו משתיה ולפיכך אין צריך לחזור ולברך על השתיה.

ומה שצריך לברך על כוס שלישי של ברכת המזון אף על פי [ש]כשבירך על כוס ראשון היה בדעתו לשתות עוד ג' כוסות הטעם הוא לפי שברכת המזון הוא גמר וסילוק על הסעודה שאכל הרי זו חשובה כהפסק והיסח הדעת משתיה כיון שבשעת ברכת המזון אי אפשר לו לשתות שאי אפשר לשתות ולדבר כאחד אבל אמירת ההגדה וההלל אף על פי שגם כן אי אפשר לו לשתות ולדבר כאחד אף על פי כן אינה חשובה הפסק והיסח הדעת משתיה שאמירה זו אינה גמר וסילוק על מה שקודם לכן (עיין סימן קע"ח):

סעיף ב': "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי לפי שד' כוסות

דו"ל בסימן תפ"ג סעיף ג': (בהמשך לדין מי שאין לו יין) "משא"כ ברכת אשר גאלנו שמברך אותה אף בלא כוס, לפי שנתקנה כנגד ברכת שעשה ניסים לאבותינו, שמברכין על כל הניסים בלא כוס" עכ"ל. הרי שלא כתב את טעמו של המגן אברהם, אלא כתב את טעמו של הדרכי משה והחק יעקב, היינו שסובר שאין ברכה זו קשורה לפת, ולפי"ז בציוור שלנו שאין לו פת, עדיין יצטרך לברך ברכת אשר גאלנו.

ועיי' בספר "הלכות ליל הסדר" שהקשה מדוע אדה"ז לא הביא את טעמו של המגן אברהם. ותירץ שזהו מפני שאדה"ז סובר שברכה זו של אשר גאלנו נאמרת רק על היין. ולפי הנ"ל י"ל שאין כוונת אדה"ז לומר שזה ברכה על היין, אלא בא לשלול שאין זה ברכה על המצה, ונ"מ היכא שאין לו מצה, מ"מ מברך ברכה זו.

ז.

ברכה ראשונה על כוס ג' היבא שאינו אוכל מצה

עי' בשוע"ר סימן תע"ד סעיף א - ב שהביא אדה"ז ב' שיטות לגבי ברכה על היין בד' כוסות. בסעיף א' כתב דעת הרא"ש, ובסעיף ב' הביא דעת הרי"ף והרמב"ם וכן פסק רמ"א:

סעיף א: "יש נוהגין שלא לברך בורא פרי הגפן על כוס שני לפי שנפטר

מ"מ יכול לברך גם על כוס ג', היות והוא מצוה בפני עצמו.

אמנם יש לומר שיתכן שבהאי גוונא שאינו אוכל מצה כלל אינו יוצא ידי חובת כוס ג', ולפי זה יתכן שאינו מברך עליו.

דהנה איתא בגמ' (קח, ב) "שתאן בבת אחת, רב אמר כו' ידי ארבע כוסות לא יצא. ופרשב"ם: "ונראה לי דהכי פירושו, בבת אחת שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופין".

והנה המחבר פסק (תעב סעיף ח') וז"ל: "צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא. וביאר הביאור הלכה (שם ד"ה שלא כסדר) שהגם שהמגן אברהם כתב שצריך לומר ההגדה בינתיים, ואם שהה בין כוס לכוס לא יצא, מ"מ מלשון הש"ס משמע שאין קפידא רק שיהיה ממש רצופין אך בשהה ביניהם סגי. ולכן אם שהה למרות שעבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כתקנת חכמים, מ"מ יצא ידי חובת ד' כוסות.

הרי יוצא שהבין שהמחבר פליג על רשב"ם ואין צריך להפסיק דוקא באמירת הברכות, וסגי בשהייה בין הכוסות. ולפי דעתו, בנידון דידן, שאינו אוכל מצה ואינו מברך ברכת המזון, מ"מ היות ושוהה בסעודתו, שפיר יכול לצאת ידי חובה בכוס ג'. (וכ"כ במשנה ברורה עוז והדר בסימן תפ"ג הערה ל"ו, שלפי ביאור הלכה זה, גם אם אינו מברך ברכת

אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

והנה בנידון שלנו שאין לו מצה, הרי לפי דיעה א' אינו צריך לברך אף לפני כוס ג', היות ואינו מברך ברכת המזון, ואינה חשובה הפסק בין כוס ב' לכוס ג'.

ולגבי השיטה הב' הסוברת שיש לברך לפני כל כוס, נאמרו בראשונים כמה ביאורים:

א. עיי' ברמב"ן שהביא דעת הגאונים וז"ל: "ארבע כוסות הללו כל אחד ואחד טעון ברכה לפניו משום דבתר קידושא אתסר ליה למשתי עד שדורש מארמי או בד אבי וחותרם בגאולה ומן כדאמר הב לן ונברין ברכת המזון אסור למשתי עד דמברך ומן כדמברך בין שלישי לרביעי לא ישתה ואיתסר ליה עד שאומר הלל הגדול וברכת השיר" עכ"ל. ולפי סברה זאת היכא שאין לו מצה, ושוב לא נאסר לאכול מ"הב לן ונברין", באמת אין לו לברך לפני כוס ג'.

ב. אדה"ז פסק כהטעם של המגן אברהם שכל כוס מצוה בפני עצמו הוא ולכן מברכים על כל כוס.

לכ' יוצא שבנידון דידן לפי פסק אדה"ז, גם אם אין לו פת ואינו מברך ברכת המזון,

אמנם הב"י סובר שגם אם לא אמר את הברכות על הכוסות, מ"מ יצא.

ומשטחיות לשון אדה"ז נראה שהוא פסק כמו הפר"ח. וכ"כ בספר משנה ברורה ב"פסקי הרב" על הביאור הלכה שם.

אמנם כד דייקת נראה שלאדה"ז ההפסק בין הברכות הוא המעכב הברכות על הכוס. דלשונו הוא "בין כוס ראשון לשני ובין כוס שני לשלישי וכו'".

וכן מוכח מזה שלא הזכיר קידוש. כי קידוש אינו הפסק בין הכוסות. (משא"כ לפי הפר"ח הקידוש הוא חלק מדין זה, שיאמרו על כוס ראשון.) וכן מוכח ממה שהוסיף "אכילת מצה", שאין לה קשר עם הכוסות עצמם, והרי היא הפסק בין הכוסות. (וכדלקמן.)

ובנדו"ד, הרי לפי הפר"ח ודאי שאינו יוצא ידי חובתו היכא שאינו מברך ברהמ"ז על הכוס.

ולפי אדה"ז, בפשטות נראה שהיות שאינו מפסיק בברכת המזון הרי זה לעיכובא, ואינו יוצא ידי חובת כוס ג'.

אמנם אולי אפשר לומר, שהיות ולדעתו זהו רק הפסק בין הכוסות, אזי גם אם אינו מברך ברכת המזון, אלא מברך בורא נפשות, (או מעין ג' אם אוכל תמרים וכיו"ב) הרי זה סגי להיחשב הפסק ויוצא ידי חובה בכוס ג'. [נדנראה שזה ודאי שחייב לברך ברכה אחרונה על מזונו

המזון היכא שאין לו לחם מ"מ יוצא ידי חובת כוס ג'). וכמו"כ לפי המגן אברהם, היות והפסיק בהגדה, יצא.

וכמו"כ ראיתי מציינים לחכמת אדם שכתב: שלענין כוס שלישי שהוא כוס של ברכת המזון ישתה אחר הסעודה, ואם אינו אוכל, יאמר איזה דבר תורה או סיפור מיציאת מצרים, ואח"כ ישתה כוס שלישי. (ציינו לסי' קל סעיף י"ז אך לא מצאתי שם בזה, ואולי זה טעות בציון.

אמנם אדה"ז נראה שחולק על זה כי פסק בסעיף ט"ז כאן וז"ל:

"צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון. ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו, אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ד' כוסות, אלא כולם נחשבין לו לכוס אחד, וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר שיתבאר.

הרי שפסק שזה לעיכובא שישתה את הכוסות "על הסדר".

והנה נחלקו הב"י והפר"ח בסימן תפ"ד אי אמירת הברכות על הכוסות מעכבת. שהפר"ח סובר שזה מעכב לומר את הברכות על הכוסות. דלפי הפר"ח הרי זה מעכב, שזה היה התקנה שיאמרו את הברכות על הכוסות דוקא.



עצמה (כיוון שכוס שלישי אינו בכלל הד' כוסות) אמנם מהמבואר בסי' תע"א סעי' י"א נראה שהבופה"ג שעל כוס ברכהמ"ז לא תועיל לכוס הד', ששם מדובר אודות מי שכבר התחיל סעודה לפני הלילה, ואומר שיפרוס מפה ויקדש, ולא יברך כי הוא באמצע סעודה. ומוסיף, ולפי מנהג מדינות אלו צריך לברך, בין על כוס ראשון בין על כוס שני. משמע שצריך לברך בכל מקרה, גם אם על פי הדינים הרגילים של ברכות הנהנין לא צריך לברך.

(אלא שסיים שלפי מה שכתב שם בהמשך, שכאשר לא יצא ידי חובת כוס ברכהמ"ז, גם כוס רביעי אין לו, גם כאן לא יברך על כוס רביעי).

אמנם לפי מה שכתבנו שכיוון שזה בעיקר דין ב"הפסק", גם בזה אדה"ז כותב איך לתחילה יש לעשות הפסק בין הכוסות, לקיים מה שחז"ל תיקנו לאכול מצה, אבל באמת גם אם אינו יכול לקיים תקנת חז"ל לאכול מצה, (וודאי אם אוכל מצה שאינה שמורה), הרי זה סגי להיות הפסק בין הכוסות.

ושמעתי מידידי הרב אליהו רפפורט שליט"א עצה, שאחר שאכל פת יברך על הכוס, וישתה רוב רביעית, ויתן לאותו של אכל פת לשתות, דכך הוא ישתה מכוס שברכו עליו ברהמ"ז. דכן פסק אדה"ז בסימן רע"ב סעיף כ"ד, וז"ל: "ואם הכוס ששתה כעל הבית ממנו הוא גדול ומחזיק כמה רביעיות יכולין בניו ובני

לפני ששתה כוס ג', למרות שאינו מברך ברהמ"ז, דאם לאו איזה היכר יהיה שזה אחד מד' כוסות, ולא כוס ששתה תוך מזונו? (וזהו אפי' להמשנ"ב שמהני ששוהה, מ"מ צריך להיות היכר שזה לד' כוסות ולא חלק מסעודתו, ורק היכר ששתה ד' כוסות לא בסעודה ושוהה שאז ניכר עכ"פ שעושה לשם ד' כוסות, ויש לדחות).]

והנה עוד יש לדון בנידו"ד, דיתכן שיש חיוב לאכול מצה בין הכוסות דוקא:

לשונו של אדה"ז כאן בסע' ט"ז הוא: "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר ... ובין שני שלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון".

וכתב בספר הלכות ליל הסדר (סי' תע"ב ס"ק ז') "ויש לעיין מה ראה רבינו להוסיף שאף אכילת מצה בכלל ד' כוסות, ובפרט: בפשטות כוונתו למצוות אכילת מצה. ואם כן יוצא חידוש, שמי שאין לו מצה שמורה כלל אינו מקיים מצוות כוס שלישי. הנה יוצא לנו מכאן שמי שאין לו מצה, לא מקיים מצוות ד' כוסות בכוס שלישי, ע"כ לא יברך עליו".

והוסיף (בהערה 176) ועוד נפק"מ אם יברך בורא פרי הגפן על כוס רביעי: דאם כוס ברכת המזון אינו מד' כוסות יתכן שברכת בופה"ג שעל כוס ברכהמ"ז תועיל לכוס ד' שאין בזה את הסברא דסימן תע"א סעי' ב' שמברכין על כל כוס כוון שכל כוס הוא חרות ומצוה בפני

המרור גם כן אין צריך לברך בורא נפשות רבות אפילו אכל מהירק כזית דכיון שהמרור נפטר בברכת בורא פרי האדמה שעל הירקות לכן גם הירקות נפטרים בברכה אחרונה של המרור דהיינו בברכת המזון שהמרור הוא בא בתוך הסעודה והוא טפל לסעודה ונפטר בברכת המזון כמו שאר פירות הבאים בתוך הסעודה שאין צריך לברך לאחריו שהם נפטרים בברכת המזון ואם אירע שבירך בורא נפשות רבות אחר הירקות צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן היא שהכל כשהם חיים צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור.

ויש חולקים על כל זה ואומרים שכיון שמפסיקין הרבה בין אכילת הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל לפיכך אין המרור נפטר בבורא פרי האדמה שעל הירקות ומה שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינם צריכים ברכה לפנייהם שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת המוציא כמו שנתבאר בסי' קע"ז וכיון שהמרור אינו נפטר בברכת בורא פרי האדמה שעל הירקות חייב הוא לברך בורא נפשות רבות אחר הירקות אם אכל כזית".

ביתו לצאת במה שנשתייר בכוס משתיית בעל הבית, ובלבד שיגיע רוב רביעית לכל אחד ואחד. וכל מקום מצוה מן המובחר ליתן כוס לכל אחד ואחד בפני עצמו, כדי שכל אחד ישתה מכוס מלא, שזה הידור מצוה כמו שנתבאר בסימן קפ"ג.

הנה באמת יש לחקור אם תקנת חז"ל שיאמרו הברכות על הכוס הוא דין בהכוס, שיאמרו עליו ברכות, דאז הרי זה מועיל בנדו"ד, שאחר בירך על הכוס ונתן לו לשתות, או שזה דין בגברא שהוא צריך לברך הברכות על הכוס, אלא שאם מברך הברכות בעצמו, יכול לשתות גם מכוסו של השני, ואז לא מהני עצה זו ויש לעיין.

ה.

דין אמירת האדמה על המרור היבא שאינו אוכל מצה

הנה בדין ברכת "אדמה" על המרור הביא אדה"ז בסימן תע"ג סעיף יז פלוגתת הפוסקים, וז"ל:

"וצריך שיהיה הירק ממיני ירקות שברכתן היא בורא פרי האדמה כשאוכלן חיים כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה ואע"פ שמפסיק בינתיים בהגדה אין בכך כלום מטעם שיתבאר בסי' תע"ד ולפיכך לא יברך בורא נפשות רבות אחר ירק זה אפילו אכל ממנו כזית כדי שלא יצטרך לברך בורא פרי האדמה על המרור ואחר

ויש לעיין אם יכול לטעום משהו אחר לפני כן, אך בכדי לצאת מידי ספק ברכות לכ' מותר לו, וצ"ע).

ז.

דין הסיבה למי שאין לו מצה

עיי' בלקו"ש חלק י"א שיחה א' לפרשת וארא שהרבי חוקר בדין הסיבה אי הוי מצוה בפני עצמה, או הוי דין באכילת מצה וכיו"ב. ובנוגע לעניינו יש לדון בכמה פרטים: א. מה שכתב שם בהערה 9 שאם אין לו שום אוכל ושתי' לפי הדיעה הסוברת שהסיבה הוא דין בפני עצמו יש חיוב בהיסבה לחוד. ולפועל מסיק שיש ב' הדינים בהסיבה, ובאמת בציוור זה יש לו להסב לבד. ולפי זה יש לדון בכמה אופנים:

א. אם אינו יכול לאכול מצה ולא לשותות יין, יש לומר שחל עליו חיוב הסיבה במה שאוכל בשולחן עורך, ואינו רק מצוה מן המובחר כפי שנפסק בשולחן ערוך.

ב. אם אינו לאכול מצה, למרות שיכול לשותות יין, י"ל שלמרות שאנו נוהגים שאין אוכלים את הסעודה בהסיבה, מ"מ בנידון זה יש לומר שיאכל חלק מהסעודה בהסיבה לקיים שם הסיבה באכילה. ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז הל' ו') "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשותות והוא מיסב דרך חירות".

ובסעיף יח שם הסיק: "ולענין הלכה יש לחוש לב' הסברות ולכן לא יאכל מהירקות כזית שלם שלא יצטרך לברך אחריו בורא נפשות רבותקלד לפי סברא האחרונה ואם אירע שאכל כזית לא יברך בורא נפשות רבותקלה שלא יברך לבטלהקלו לפי סברא הראשונה ואם אירע שבירך בורא נפשות רבות וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן שהכל כשהן חיים אף על פי כן לא יברך בורא פרי האדמה על המרוקלז שלא יברך לבטלה לפי סברא הב'".

והנה בנידון דידן שאינו נוטל ידיו, הרי לפי השיטה הסוברת שהסעודה היא הפוטרת מברכה ראשונה, הרי דידן שאין סעודה, הרי לדעתם יש לברך האדמה על המרור, וכאן כבר אי אפשר לחוש לב' השיטות. אמנם לפועל, הרי ספק ברכות להקל, ועוד שאדה"ז פסק שלמעשה אף אם אוכלים כזית מן הכרפס, אין לברך ברכה אחרונה.

ועוד בנידון דידן הרי הוא אוכל סעודה, ומן הסתם אוכל סלטים וכיו"ב ומברך עליהם בורא פרי האדמה, הרי יכול לברך על מכל כזה ולפטור המרור ככולי עלמא. (דהגם שדעתו בשעת אכילת הכרפס לאכול המרור, אך אינו יודע בפרטיות איזה סוג אוכל מכינים לו, ולכן גם לדיעה א' יצטרך לברך האדמה עליהם.)

(אמנם יש לעיין בזה דיתכן שצריך לאכול המרור מיד אחרי ההגדה מדינא,

בזה"ז מצוה מדאורייתא באכילתו, לכן משתמשים בה גם לזכר לאכילת המצוה דקרבת פסח, ובפרט להסוברים דבכל כזית מצה שאוכל בלילה זה מקיים מצות בערב תאכלו מצות".

לפי טעם זה דהגרש"ז, היכא שאין לו אפשרות לאכול מצה, לכ' שוב י"ל שיאכל עוד פעם מרור זכר לפסח, דגם מרור מוזכר בפסוק עם אכילת הפסח דכתיב "על מצות ומרורים יאכלהו", והיכא שאין לנו אפשרות לעשות זכר עם מצה שהיא מדאורייתא, עכ"פ יש לנו לאכול מרור מדרבנן, שיהיה זכר למקדש.

אמנם יעוין בשבלי הלקט (סדר פסח סימן שי"ח) שהקשה קושיא זו, מדוע אין אוכלים מרור זכר לפסח, ומדוע אוכלים דוקא מצה, וז"ל: וכתב אחי ר' בנימין נר"ו יש לתמוה מה טעם עושים מצה אפיקומן ואין עושים מרור אפיקומן הלא שניהם כתובים בפסוק אחד כדכתיב על מצות ומרורים יאכלהו וי"ל הואיל ואמר רבא מצה בדה"ו דאורייתא ומרור מדרבנן ותניא כוותיה ש"מ דהלכתא כוותיה הלכך עבדינן ליה למצה אפיקומן זכר לפסח שהיא מדאורייתא ולא עבדינן ליה למרור אפיקומן וזכר לפסח שהרי מרור אפי' עיקר אכילתו שאנו אוכלין אותו עתה אינו אלא זכר למה שהיינו אוכלין אותו בזמן הפסח מדאורייתא ועתה אוכלין אותו מדרבנן וכיון שהוא זכר לעצמו אינו עושה זכר לאחרים

י.

דין אפיקומן למי שאין לו מצה

הנה יש לדון אם צריך לאכול מרור לאפיקומן במקום המצה.

דהנה נחלקו הראשונים בגדר אכילת האפיקומן. ונאמרו בראשונים כמה ביאורים:

א. שיטת הרשב"ם (ק"ט, ב ד"ה אין מפטירין) שהאפיקומן שאנו אוכלים היום הוא זכר למצה הנכאלת עם האפיקומן.

ב. שיטת הרא"ש (ערבי פסחים סימן לד) הוא שהאפיקומן הוא זכר לאכילת הפסח עצמו. (לרמב"ם יש דיעה אחרת בענין, ואין זה נוגע לענייננו.)

להלכה אדה"ז פסק להלכה כמו הרא"ש: וז"ל בסימן תע"ז סעיף ג': ועכשיו שאין לנו פסח צריך כל אחד לאכול כזית (מצה) זכר לפסח מלבד המצה שאכל לשם אכילת מצה. (עיי' ההמשך לקמן).

והנה הטעם שאוכלים מצה לאפיקומן אף שאין דמיון בין בשר למצה ביאר הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה מועדים עמ' ד"ש הע' 352 וז"ל: "דעת הרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' ל"ד) דאפיקומן אינו זכר למצה הנאכלת עם הפסח אלא זכר לבשר הפסח עצמו, וצ"ב איזה זכר יש במצה להפסח ואיך שייכי אהדדי. ונראה דכיון דהמצה היא המאכל היחיד שיש לנו



ויוקשה ביותר דלהלכה אנו חוששים לדעת הרשב"ם:

דהנה לגבי מספר הכזיתים שצריך לאכול לאפיקומן כתב המהרי"ל (סדר ההגדה עמ' קטו סי' לח) שלכתחילה יקח ממצה באחרונה כביצה והיינו שני זיתים ולכל הפחות לא ימעט מכזית. וכן פסק אדה"ז להלכה בסימן רע"ז סעיף ג' שם: "וכתחילה טוב לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. ואם קשה עליו לאכול ב' זיתים עכ"פ לא יפחות מכזית".

וביאר הב"ח (סי' תעג ד"ה ומ"ש וחציה) וז"ל "ונראה דהטעם הוא משום דראוי להחמיר לאכול אפיקומן שני זיתים על פי פירוש הרשב"ם (קיט ע"ב ד"ה אין מפטירין) אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. ולפי זה יוקשה כנ"ל, להלכה מדוע אין אנו אוכלים גם מרור? ובפרט שהרא"ש הבין בדעת הרשב"ם שבאמת אוכלים מרור גם באפיקומן? וכן הביא הטור דיעה זו בסימן תע"ז?

והנה בשיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תשט"ו (תורת מנחם ח' יד ע' 16) הקשה הרבי קושיה זו וז"ל "ועפ"ז מתורצת קושיא בדין האפיקומן

עם הפסח, באמת אין חובת הסיבה, שאין זה זכר לחירות.

(ולרש"י קח, א ד"ה מרור אינו צריך הסיבה שהטעם שמרור אינו צריך הסיבה הוא מפני שהוא זכר לעבדות, יש לייצג בו גם אם מתכוונים שזה זכר לפסח.

ולפי דבריו מובן שאין שום אפשרות שמרור ישמש כזכר לפסח.

אמנם כל זה הוא לשיטת הרא"ש הסובר שהאפיקומן הוא זכר לפסח, לדעתו אין אפשרות לעשות זכר זה על ידי מרור. אבל לשיטת הרשב"ם שאכילת האפיקומן הוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח, עדיין יש מקום להבין מדוע אין אוכלים גם מרור ביחד עם האפיקומן זכר למרור הנאכל עם הפסח³. (ולא במקום זכר לפסח עצמו כהרא"ש).

(3) לפלפולא יש לומר שיש חילוק לדינא בין אם אוכלים מרור כזכר לקרבן פסח (לשיטת הרא"ש), או אם אוכלים מרור

לזכר המרור שאכלו עם הפסח (כשיטה זו) לענין הסיבה:

שלגבי אכילת מרור בהסיבה כתב אדה"ז בסימן תע"ה סעיף י"ג "אף על פי שאין צריך להסב באכילת מרור מטעם שנתבאר בסימן תע"ב, מ"מ אם רצה להסב רשאי".

ובסימן תע"ב סעיף י"ד ביאר: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו ואין בידינו להצריכו להסב אבל מכל מקום המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר:

הרי שזה רק בדברים שהם זכר לחירות, ולפי"ז לפי הרא"ש שאוכל מרור באפיקומן זכר לפסח, יש חובת הסיבה. ואילו לפי הרשב"ם שזה זכר למרור הנאכל

ויאכלו קודם המרור בכדי שישאר טעם המצה בפיו.

דהנה הרא"ש כתב על אפיקומן לדעת רשב"ם: "וא"כ צריך לעשות כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד הלל וסיעתו ואף לרבנן מצוה לאוכלו ביחד". והסביר הב"י בכוונת הרא"ש: "כלומר זה אחר זה בסמוך". הרי חזינן שדעת הרשב"ם בעצמו הוא כן שבאמת אוכלים את המרור והמצה כל אחד בפני עצמו.

והקרוב נתנאל הסביר שבאמת כוונת הרא"ש היא כפשוטו שיש לאכול המרור עם המצה ביחד, אבל מסביר שכוונת הרא"ש היא שאף לרבנן אם רוצה לאוכלן ביחד יכול ומקיים מצוה כמו דהוי מצוה אם אוכל כל אחד בפ"ע. (היינו שזה חולקים על הלל הוא אם חייב לאכלם ביחד, אך אם רוצה יכול לאכלם יחד. וגם לדעתו יוצא שיש אפשרות לאכול המרור בנפרד מהמצה). ויש לעיין בזה.

י"א.

**היכא שזוה מסוכן עבודו לאכול מצה,
אי מותר לו לאכול ולברך**

עיי' בשו"ת חזון עובדיה סימן ל"ג שדן באריכות אם מותר לו לאכול מצה היכא שזה יזיק לבריאותו.

ומסיק שאם הרופאים אומרים שודאי יזיק לבריאותו ולהביאו לידי חולי אפי' שאינו סכנה, אינו רשאי להחמיר.

שלכתחילה טוב לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח – דלכאורה מדוע אין אוכלים גם זית שלישי זכר למרור הנאכל עם הפסח? ועל פי הנ"ל יובן: אילו היו אוכלים גם זית שלישי זכר למרור – בהכרח שיהיה זית של מרור ולא זית של מצה במקום המרור (כפי שאוכלים זית של מצה במקום הפסח) שהרי הטעם שאוכלים מצה במקום הפסח ולא בשר הוא כדי לשלול כל דמיון לקרבן פסח שלא יהא נראה כאוכל קדשים בחוץ. (..) ומכיון שטעם זה אינו שייך בנוגע למרור – הרי אילו היו אוכלים זית שלישי זכר למרור בהכרח שהיו אוכלים זית של מרור עצמו. וממשיך: "וזית של מרור א"א לאכול יחד עם האפיקומן כי לדעת רשב"ם יוצאים ידי חובת מצה באכילת האפיקומן דווקא כיון שהחויב דאכילת מצה הוא לאכלה על השובע ונמצא שמצת האפיקומן היא דאורייתא ואם יאכלו יחד עמה מרור שהוא דרבנן – הרי אתי מרור דרבנן ומבטיל למצה דאורייתא" עכ"ל.

והנה במקרה שלנו שאין לו מצה יש לדון אם יצטרך לאכול מרור כי אין את הבעיה ש"מבטיל לי' למצה. אמנם לאידך יש לומר שכיון שלא תיקנו לאכול מרור ביחד עם האפיקומן לא פלוג בתקנתם.

(עוד יש לדון גם לפי תי' זה למה לא יאכל מרור בפ"ע, ולא ביחד עם המצה, (שאז שוב אין חסרון ד"מבטיל ליה")



וממשיך: "ומ"מ אם הרופאים מסתפקים בדבר בדבר, אם יחלה על ידי אכילת מצה, ויפול למשכב אם לאו, נראה שיאכל כזית מצה בברכה, משום שיש ספק ספיקא להחמיר, שמא הלכה כמהר"ם שי"ק ודברי מלכיאל וסיעתם שחולי שאין בו סכנה אינו פוטר ממצות עשה דאורייתא, ואם תמצי לומר שהלכה כהבשמים ראש והחלקת יואב והבנין שלמה דפטיר ועטיר ממצות עשה, אפי' אין לו סכנה, שמא לא יחלה באכילת מצה, ובפרט שמכיון שלא ברי היזיקא שלוחי מצוה אינן ניזוקין ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

ואף על פי שאין לסמוך על ספק ספיקא לענין ברכה, כאן שהיא מצוה דאורייתא ברוכי נמי מברכינן וכמ"ש כיו"ב התרומת הדשן (סימן לו).
 אמנם למעשה הרי אדה"ז פליג בדין ספק ספיקא, ומסיק בסידורו שאין לברך גם אם יש ספק ספיקא, וחזר בו ממה שפסק בסימן תפ"ט, שבספק ספיקא לחומרה יש לברך.

דהנה בשולחנו פסק אדה"ז (סי' יח ס"ח): "אם מתעטף בציצית... יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים".

וביאר בקצות השלחן (בדי השלחן סי' ז ס"ג): "דהא בבין השמשות הוא ספק

אמנם בסדור חזר בו רבינו ופסק רבינו שגם בספק ספיקא אמרינן ספק ברכות להקל, ולכן פסק שם (סוף הלכות ציצית): "אין לברך על הציצית... בערב אחר תחילת השקיעה שאז הוא תחלת בין השמשות".

וביאר ב"פסקי הסדור" להגראח נאה (סמ"ב): "אבל בסידור החמיר בספק ברכות, דאפילו במקום ספק ספיקא לא יברך"⁴ (וזה מחלוקת באחרונים כידוע). ולפי זה למעשה בנידון דידן יש לכ' לאכול בלי ברכה⁵.

(4) אמנם עיי' בספרו של הרב שלום בער לזין על הלכות ספירת העומר הערה 202, במה שכתב. ולפי זה יתכן שישתנה כאן הדין. וצ"ע.

(5) והיום שיש אפשרות להשיג מצות משיבולת שועל שאין בזה בעי' של גלוטן, אבל לפעמים לא מצליח להשיג מצות כאלו השמורות משעת קצירה, יש לדון אם מותר לאכול מצה שמורה מחיטה רגילה למרות שיחלה, רק עבור הידור מצוה. וידוע הסיפור של כ"ק אדמו"ר שבימי הזעם בצרפת דן עם הרב רובינשטיין אם מותר להסתכן עבור הידור מצוה, ולפועל הרבי הבריא את הגבול לאיטליה בכדי להשיג אתרוגי קלבריה.

מצה ומרור או שתית ד' כוסות באופן זה, ולכן אם מאכילים אותה מצה או יין דרך צינורית אל תברך ואם יכולה לשמוע את הברכות מאחר מה טוב ויכוון להוציאה (מנחת יצחק ח"ג י"ח)

י"ג.

לימוד הלכות מצה למי שאינו אוכל מצה

כתב בספר ויג"מ עמ' קצ"ז שמי שאינו יכול לאכול מצה או מרור ראוי שילמד הלכותיהן בזמן אכילתם ויחשב לו כאילו קיים המצוה. וזה על פי הגמ' במנחות דף ק"י כל העוסק בתורת הקרבנות, כאילו הקריב אותם.

י"ב.

דיני חולה שאינו יכול מצה

א. כתב בשו"ת לבושי מרדכי (פ"א סימן פ"ו, פ"ז) חולה שבגלל כאבים אבד תאבונו ואינו יכול לאכול לקיים מצות אכילת מצה שכל אוכל תתעב נפשו מותר לו לקחת תרופות שיאפשרו לו לאכול אפי' אם מעורב בהם חשש חמץ, כיון שהחמץ שבתרופות הוא חמץ נוקשה, וגם הוא שלא כדרך אכילתו, אתי מ"ע דאורייתא של אכילת מצה ודוחה איסור דרבנן של חמץ נוקשה.

ב. יולדת שמזינים אותה בצינורית (זונדה) אינה יוצאת ידי חובת אכילת

שו"ת בהלכות ליל הסדר

הרב חיים הלל רסקין
דומ"צ בבית ההוראה
רב בכפר חב"ד ב'

הראשונה של הארבע כוסות) יש אלמנט
של חיוב 'דאורייתא'.

איזה גודל סכס רצוי לבחור?

פוסק אדמו"ר הזקן, (סימן תע"ב סט"ז
—סי"ט) שמלכתחילה צריך לשתות את
כל הכוס, לכן, מי שקשה לו לשתות יין
שיסדר לו כוס קטנה שמכילה לפחות 86
גרם (גימטרייה כוס).

[לרבי הייתה כוס שמכילה בערך 120
גרם (יש בזה הידור)].

אם גם כמות כזו קשה לשתות, מספיק
לשתות 'רוב רביעית' (כ-44 גרם). אבל,
יש לשים לב לשתות 'רוב רביעית' בפרק
הזמן שלוקח לשתות 'רביעית' שלמה
(שזה פחות מעשרים שניות).

האם ניתן לשתות ד' כוסות באמצעות
קש?

אדמו"ר הזקן בסימן תע"ב ס"כ כותב
שלכתחילה יש לשתות הרוב רביעית
בבבת אחת בלי הפסק אשר לכן, צריכים
להיזהר משתייה בקש, שדרכה אי אפשר
לשתות הכוס בבת אחת ובנוסף היא גם

קדש

מהו מהות החיוב של קידוש בליל הסדר?

נאמר בתורה "זכור את יום השבת
לקדשו". תיקנו חז"ל שהדרך לבצע
זכירה זו היא על ידי כוס של יין. מכך
יוצא, שכאשר עושים קידוש בליל שבת,
מקיימים מצווה מן התורה.

אבל בנוגע ליו"ט כולל לליל פסח פוסק
אדמו"ר הזקן סי' רע"א ס"ד שהקידוש
בליל יו"ט הוא חיוב מדרבנן.

שואלים על כך האחרונים, הרי בספר
הבה"ג מובא, שהחיוב לעשות קידוש
בליל-הסדר, נלמד ממה שנאמר בתורה
"זכור את יום צאתך מארץ מצרים", אם
כך לכאורה, החיוב הוא מן התורה?

מתרץ ה'ברכי יוסף' סי' רע"א סק"ב,
שבאמת החיוב הוא מדרבנן, והלימוד
מהפסוק הוא רק בגדר אסמכתא שחכמים
עשו חיזוק לדבריהם.

הרבי בביאור שלו להגדה (סימן
קדש) מציין שבקביעות שליל-הסדר חל
בשבת, יוצא שבקידוש (וממילא גם בכוס

2. יש נוהגים שכל אחד מקדש בעצמו, כולל הנשים (וכך היה נוהג בהסדר אצל הרבי - רק שאי אפשר להוכיח משם, כי הנשים ישבו בחדר נפרד).

היתרונות:

א. שמקיים את המצווה החשובה הזו בעצמו.
ב. היות וחלק מהקידוש הוא סיפור יציאת מצרים, כדאי שכל אחד יקיים זאת בעצמו.

ג. הנשים - שכבר ברכו "שהחיינו" בהדלקת נרות - שותות מיד לאחר ברכות הקידוש, ואמירת 'שהחיינו' של בעל הבית לא תחשב להן להפסק בין הקידוש לשתיתן.

שולחן ערוך

האם מותר לאכול כליל הסדר בשר על האש או מעושן?

אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך סימן תע"ו ס"א כותב, שמנהגנו שלא אוכלים מאכלים צלויים כליל הסדר, כיוון שהם דומים לקרבן פסח שהיה נאכל צלוי.

ובסעיף ג' הוא מפרט שם יותר שדין זה מיוחד למאכלים שצריכים שחיטה. לכן, גם עוף או הודו צלוי לא אוכלים כליל הסדר, אבל דגים, ירקות או ביצים צלויים מותרים.

בנוסף, מדברי אדמו"ר הזקן שם סעיף ד' למדים, שגם "צלי קדר" ("פירוש

יכולה לגרום שלא יספיקו לסיים 'רוב רביעית' בזמן של שתיית רביעית.

מי שותה היין ?

למרות שבכל ליל שבת אפשר לשמוע קידוש ממישהו אחר, בנוגע ליל-הסדר כותב אדמו"ר הזקן בסימן תע"ב סכ"ב: "מה שאין כן בארבע כוסות של פסח, שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית, אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות".

זאת אומרת, שחובה על כל אחד לשתות את כוס הקידוש שלו.

מי אומר הקידוש?

מצינו שני מנהגים שכל אחד מהם יש לה יסודות מוצקים

1. יש נוהגים שבעל הבית מוציא את כולם ידי חובת הקידוש (מגדר שומע כעונה).

היתרון: 'ברוב עם הדרת מלך', כולם יוצאים בקידוש אחד.

נקודת שאחרונים מציינים שיש לשים לב אליהן:

א. לא לענות "ברוך הוא וברוך שמו", כי זה נחשב הפסק, ויש שאלה גדולה, כאשר ענה, האם יצא ידי חובת הקידוש.

ב. כדאי שכל המשתתפים ירימו את הכוס, כדי להראות שגם הם עושים קידוש.



אבל יש לשים לב שאם הוא כבר מלא וצריך להכריח את עצמו לאכול מהאפיקומן, זאת לא נקראת אכילה כלל ואינו יוצא ידי חובתו.

צפון

כמה אפיקומן צריך לאכול?

הרבי בהגדה שלו סימן צפון מסביר שבנוגע לטעם אכילת אפיקומן בזמנו יש ב' דעות:

- א. זכר לקרבן פסח.
- ב. זכר למצה שהיו אוכלים עם קרבן הפסח.

בפועל אוכלים ב' 'כזיתים': אחד זכר הקרבן ואחד זכר המצה.

אם קשה לו לאכול ב' 'כזיתים', יכול לקחת 'כזית' אחד, ולהתנות שהוא אוכל זכר לפסח אם זו הדעה הנכונה, ואם הדעה של זכר למצה היא העיקרית - הוא אוכל זכר למצה.

יש לאכול כל 'כזית' בתוך זמן אכילת פרס, שהוא 4 דקות.

מה שיעור ה'כזית' באפיקומן?

אדמו"ר הזקן בסימן תפ"ו סעיף א' מסביר שקיימות בראשונים שתי דעות לגבי שיעור 'כזית':

- א. 'כזית' שווה לשיעור חצי ביצה.
- ב. 'כזית' שווה לשיעור שליש ביצה.

שנצלה בקדרה בלא מים ושום משקה, אלא מתבשל במוהל היוצא ממנו" (נקרא 'צלוי'. לכן, כדי להימנע מהבעיה הזו, גם באפייה בתנור, יש להוסיף לעוף או לבקר רוטב, כמו יין, מיצים או אפילו מים.

מכל האמור יוצא, שיש להימנע מלאכול בשר מעושן בליל הסדר, מפני שגם הוא סוג של צלייה בלי מים.

כמה מותר לאכול בסעודה קודם האפיקומן?

כותב אדמו"ר הזקן בסימן תעו סעיף ה "יש ליזהר שלא לאכול ולא לשתות בסעודה זו הרבה יותר מדאי שלא יאכל האפיקומן באכילה גסה דהיינו שאינו תאב כלל לאכול שאז אינו עושה [מצוה] מן המובחר שאף שהאפיקומן הוא זכר לפסח והפסח היה נאכל על השובע דהיינו שהוא שבע כבר ולכן אוכלין האפיקומן אחר גמר כל הסעודה ... מכל מקום צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול אבל כשאינו מתאוה כלל ואוכל הרי זו אכילה גסה ואין זו מצוה מן המובחר אבל מכל מקום יוצא ידי חובתו באכילה זו."

יוצא לפי זה שיש ליזהר שלא לאכול ולא לשתות בסעודה זו הרבה יותר מדאי כי אכילת האפיקומן צריכה להיות לשובע, שתהיה קצת תאוה לאכול. אבל כשאינו מתאוה כלל ואוכל, הרי זו אכילה גסה ואין זו מצוה מן המובחר.

מה הדין במים?

לפי המבואר לעיל לפי שתי הדיעות, מן הדין מותר לשתות מים או סודה אחרי הסדר שהם לא משכרים ולא מבטלים טעם.

אבל, בכל זאת הרבי בהגדה שלו סימן צפון מדייק מדברי רבנו הזקן בהגדה "ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן", שמנהגנו לא לשתות כלום אחרי האפיקומן, אפילו מים.

לכן, לפני אכילת האפיקומן כדאי לוודא שאכל ושתה מספיק,

בחו"ל שיש יו"ט שני בליל הסדר השני פוסק אדמו"ר הזקן שמותר לשתות כגם משקין שמבטלים הטעם (כל זמן שלא משכר) אבל בכל זה מדגיש הרבי שיש להדר גם אז בכדי להיות בכלל המהדרים "נמצא מוציא עצמו מכלל המהדרין ועובר על דברי חכמים שאמרו לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל"

עד מתי לא שותים?

מצינו מחלוקת אחרונים יש אומרים עד 2-3 שעות אחרי הסדר, ויש המהדרין עד עלות השחר.

מי שנרדם והתעורר באמצע הלילה וכואב לו הראש, מותר לו לשתות גם לפני עלות השחר, עדיף מים או סודה.

כיוון שמצוות אפיקומן היא מדרבנן, לכן כותב אדמו"ר הזקן שאפשר לסמוך על השיטה ששיעור 'כזית' הוא קטן יותר (שליש ביצה) ובמשקל 19 גרם (בערך שלישי מצה כשיש 17 מצות לקילו).

קיים שיעור קטן יותר המבוסס על נפח (בערך מחצית מהשיעור הזה), אבל בליל הסדר לכתחילה סומכים על שיעור זה, רק כאשר יש צורך.

נוהגים להשתמש בחצי השני של ה'יחץ', וכן מקובל לתת חתיכה קטנה לאישה ולאחרים שאין להם קערה, והם יוסיפו את שאר השיעור ממצות אחרות.

אחרי הסדר

האם מותר לשתות תה או קפה שחור אחרי הסדר?

אדמו"ר הזקן בסימן תע"ח סעיף א' ותפ"א ס"א מביא מחלוקת בנוגע למה לא אוכלים ושותים אחרי האפיקומן:

א. אם ישתה משקה משכר לא יוכל ללמוד כל הלילה סיפור יציאת מצרים והלכות הפסח.

ב. כדי שלא יבטל טעם המצה מפיו.

הנפקא מינה בין השיטות, לגבי משקים שאינם משכרים.

להלכה הוא פוסק שיש להחמיר אם לא לצורך גדול.

וויסקי

הרב שמואל גרסי
מרכני בית ההוראה

ב' טעמים: הרשב"א: שמחמת שנבלע היין בכלי בצונן הוי בליעה מועטת, ואין לחוש שיתן טעם במשקין [וכן פוסק המחבר בסימן קכ"ב ס"ה, אך הטור הב"ח ט"ז וש"ך שם חולקים]. הרא"ש: משום שטעם היין במשקין הוא פגום. הר"ן: שהמשקים נבלעים בכלי ומבטלים ומקלישים את טעם היין הבלוע בכלי.

וזהו אפילו בדבר חריף וכדברי השו"ע "וכן מותר למלוח בהם" ואע"פ שהב"ח מחמיר בזה, מ"מ כבר פסקו להתיר שם הש"ך והט"ז.

אמנם הש"ך שם סקט"ז כתב דהיינו דווקא בדרך ארעי ולא בקבע, וצ"ל לסימן קכ"א ס"ה. ושם מבואר שדיעבד שווה לדרך עראי ושרי, וכאן אנו דנים שכבר עירב הגוי.

אלא שמ"מ י"ל שעכשיו שאנו דנים אם מותר לקנות משקה זה מהגוי חשיב כלכתחילה ואסור, וכן מבואר ברמ"א סימן ק"ח ס"א שעצם הקניה מהגוי חשיב כלכתחילה, אלא שכבר מבואר בפמ"ג שם משב"ז סק"ד ובשפ"ד סק"ו ששם שאני משום שי"א דריחא מילתא

מאמר זה עוסק בבדיקה ההלכתית שחלק מיצרני הוויסקי מיישנים את הוויסקי בחביות שנלוועות מסתם יינם [יין של גויים שאסרוהו חכמים] - אמנם זה נופא אם מיישנים בחביות הבלועות מיין או לא ואף אם מיישנים בחביות הבלועות ביין מ"מ החביות עוברות תהליך מסויים ואי חשיב כהגעלה - ידוע ומפורסם הדיון בין רבנים ומשגיחים זה בכה וזה בכה.

אשר על כן אין במאמר זה נגיעה כלל בכחירת המציאות, אלא רק דיון הלכתי בצד המחמירים שדעתם שהחביות בלועות ביין בשעה שמיישנים בהם את משקה הוויסקי.

הנחת משקים בכלים שנלוועים מיין גויים

נפסק ביור"ד סימן קל"ז ס"ד "כלים האסורים מחמת יין של עכו"ם מותר ליתן לתוכם בין מים בין שכר בין שאר משקים, ובלבד שידיח בתחילה לחלוחי היין שעל פני הכלים". ומבואר בראשונים

משקה הויסקי בכלי בלוע מיון עכו"ם אמנם התברר שבכוונה [עכ"פ חלק מהיצרנים] משרים את הוויסקי בחביות של יין כדי שישפגו את הטעם היין שבלוע בחבית, וא"כ ברור שאין הטעם היין שנבלע בוויסקי פגום, אלא אדרבה משביח הוא את הוויסקי, דאם לא כן לא היו מחזרים אחר חביות אלו דווקא להשרות בהם את הוויסקי.

מ"מ כבר נפסק ביר"ד סימן קל"ד ס"ה שיין עכו"ם שנתערב במים, אם יש במים ששה חלקים כנגד היין, הכל מותר. [וראה גם בסימן קכ"ג ס"ח בדברי הרמ"א ובש"ך שם סקט"ז].

ובט"ז סימן קי"ד סק"ד וסק"ו כתב שכ"ש אם נתערב בשאר משקים שאם יש מהם ששה חלקים נגד היין, מותר. אמנם בנקודות הכסף שם חלק עליו שזהו דווקא במים, אך בשאר משקים צריך שישים, וכפשט לשון הרמ"א שם בס"ד וס"ו, וכן דעת המ"א באו"ח סימן ר"ד סקט"ז.

אך אף לדיעות שצריך שישים, כבר נפסק בסימן קל"ה סי"ג שהיין נבלע בכלי רק בכדי קליפה, וכן הוא בסימן קל"ז ס"א, ובסתמא יש שישים כנגד קליפת הכלי [שדוקא כנגד כל הכלי אין שישים בתכולת הכלי כמבואר בש"ך סימן צ"ג סק"א ובסימן קל"ז סק"ט, אך כנגד הקליפה איכא שישים] כמבואר בש"ך

היא ולשיטתם אפילו בדיעבד אסור [ואין ההיתור של בדיעבד לכו"ע] ועוד שהחמירו בפת, ולכן אסר הרמ"א לקנות מהגוי.

ואדרבה בסימן קכ"ב ס"ו כתב הרמ"א להיפך שקניה מגוי מקרי דיעבד, וכן הוא בט"ז סימן ק"ח סק"ד. וראה גם בסימן קי"ד ס"ד וס"ו שגוי שעירב יין או שמרים במשקין אם יש שישים מותר לקנות מהם, משמע שלא חשיב ביטול איסור לכתחילה. וראה עוד מזה בדרכי תשובה סימן ק"ח סק"כ שדנו בזה הרבה אחרונים, והרבה מתירים דחשיב כדיעבד ומותר לקנות אף אם ביטל הגוי איסור בתערובת.

אמנם הרדב"ז מחמיר שאם ביטל הגוי איסור בתערובת, אסור לישראל לקנותו משום שחשיב כביטול איסור לכתחילה, וכן כתב בשו"ת כתב סופר או"ח סימן פ"ז. – וי"ל שזהו דווקא בביטול איסור שהוא חמור טפי, משא"כ כאן שהוא מותר אף ע"י ישראל בדרך עראי.

ומלבד זאת ראה בדרכי תשובה סימן קל"ז סקי"א שיש חולקים על הש"ך ומתירים אף בקבע.

ואף לדעת הש"ך זהו משום החשש שמא ישתמש באותם כלים ביין, וכאן אין זה שייך כל-כך דהא אף אם ישתמשו הגויים באותם כלים ביין מה בכך, דהא אין חשש שנבוא לשתות את היין הזה.

וכדמוכח מהרבה בני אדם שמערבים מעט יין במים להמתיק ולהטעים המים, ואעפ"כ דעת הט"ז ועוד שמותר, אלא ע"כ טעם ההיתר הוא שאמרה תורה שיין במים אחד בששה הוא נקלש וכבר אינו חשוב לייין אלא הוא קיוהא בעלמא, ואף שיש בו טעם יין ומטעים את המים, מ"מ אין זה יי"ג שאסרה התורה, אלא קיוהא בעלמא שמותר [וע"ד בשר שנמלח שאע"פ שאחר מליחתו יוצא ממנו נוזל אדום מ"מ אין זה דם שאסרה תורה אלא מוהל בעלמא ומותר].

ומ"ש הרמ"א בסימן קי"ד ס"ו ששמרי יין שנתנום לטעמא אפילו באלף לא בטיל, אין האיסור מחמת לחלוחית היין שבשמרים שהוא נותן טעם במשקה, אלא שמחמת היין השמרים אסורים והשמרים מאחר והם מחמיצים את המשקה נאסר כל המשקה משום שהשמרים ניתנו שם לטעמא ולהחמיץ ולא בטל [ולא חשיב לאיסור בלוע, יעווי"ש]. אך גוף טעם היין ודאי בטל וכנ"ל.

אך צ"ע דהא לשון הד"מ שם בסימן קי"ד סק"ב "אם רגילין לתת בו היין להחמיצו או להפעימו אינו בטל בשישים", וא"כ משמע שאם היין מטעים את המשקה אפילו באלף לא בטל, וכן דעת המנחת יצחק ח"ב סימן כ"ח אות ה'.

אלא שמ"מ זהו דווקא אם באמת מורגש טעם היין בוויסקי, אך אם אין מורגש הטעם ודאי בטל וכמבואר בש"ך

בסימן קל"ז סק"ט וסקי"ז, וראה עוד בש"ך סימן ס"ט סקס"ה].

אמנם הש"ך שם בסימן קל"ה סקל"ג ובסימן קל"ז סק"ט מחמיר שאם שהה בו היין מעת לעת נבלע בכל הכלי [ואף שלשונו הוא "אם היה ידוע שהיה יין נסך בתוכו יום שלם הוה ליה כבוש וכבישה אוסר כל הכלי", מ"מ המעיין בדבריו בסימן קל"ז סק"ט יראה שלאו דווקא אלא ה"ה אף בסתם יינם. דהא לא התיר בסתם יינם אלא משום שיש ספק שמא לא נתן בהם הגוי יין, וא"כ כשודאי נתן בהם יין אף בסתם יינם אמרינן שבלע בכולן].

אך בשו"ת אגרות משה יור"ד ח"א סימן ס"ב האריך לפסוק כדעת הט"ז שבטל בששה וכן דעת שו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן כ"ח, יעווי"ש.

ואף לש"ך שבלוע בכל החבית וצריך שישים יש לדון ע"פ דברי הצ"צ בשו"ת יור"ד סימן ס"ז.

מילתא דעביד לטעמא

אלא שמאחר וכנ"ל היצרנים בכוונה מיישנים את הוויסקי בחביות היין בשביל שיתן טעם מיוחד בוויסקי, נפל כל היתר הביטול בבירא, דהא 'מילתא דעביד לטעמא' אפילו באלף לא בטיל כנפסק ברמ"א סימן צ"ח ס"ח ובסימן קי"ד ס"ו.

אמנם בשו"ת אגרות משה הנ"ל מתיר, משום דהא ודאי גם כשנתערב יין גויים, אחד בששה במים אין טעם היין פגום,

סמכינן על טעימה בפחות משישים [ראה בפמ"ג סימן צ"ח שפ"ד סקכ"ט], אך בעינינו שגוף האיסור בטל בשישה ואף בשישים, ואין אנו דנים אלא על הטעם אפשר שאף הם יסכימו שסמכינן על טעמא של רוב בני אדם, וכן משמע בדעת החו"ד בחידושים סקי"ח.

אמנם חזי לדעת היד יהודה סימן צ"ח בפירושו הקצר סק"ז ובארוך סק"ה ובהשמטות שבסוף הספר, ובפירושו הקצר סקמ"ב, שס"ל שאף ביותר משישים צריך דווקא אדם הבקי בטעמים, ולדעת הרמ"א שהיום אנו כלל לא בקיאים בטעמים, אין לסמוך על טעימה כלל.

אך לאידך גיסא מצינו חולקים דהנה דעת הרשב"א בחידושו חולין צ"ז ע"א ובתורת הבית הארוך בית ד' שער א' דף ט"ז סוף ע"א ובשו"ת ח"א סימן תצ"ו שאין צריך שיהא בקי בטעמים אלא כל שרוב בני אדם לא מרגישים את הטעם מותר [אלא שמסיים שראוי לחוש למחמירים], וכן כתב הר"ן בחולין ל"ד ע"ב, והרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פט"ו ה"ל וכמו שמבארו הב"י [אמנם הגר"א בסק"ה סובר שאף לרמב"ם צריך שיהא אדם שבקי בהכרת הטעם], וכן פסק המחבר בסימן צ"ח ס"א. וכן הוא בשו"ת הרמ"א סימן נ"ד ז"ל "א"כ בנדון זה שרוב הכותים טועמין אותו ולא מרגישים בו טעם חזיר".

סימן צ"ח סק"כ, שמה שאמרינן 'מילתא דעביד לטעמא לא בטל' אין הכוונה שלא מתבטל לעולם, אלא שמאחר שהוא עשוי לטעמא מסתמא מורגש טעמו אפילו באלף, אך אם באמת אין מרגישים טעמו ודאי שבטל ומותר.

טעם המורגש למומחים

ויש לדון בטעם שמורגש למומחים אך לא לרוב בני אדם, מה דינו:

הנה הריב"ש סימן רפ"ח מבאר את הטעם שאמרה הגמרא שטועמים ע"י כפילא, או בכדי שיהא נאמן שאומן ודאי לא ירע אומנתו או משום שצריך אדם שבקי בטעמים.

וראה בש"ך סימן צ"ח סק"ב בשם מחותנו הרב גרשון בדעת הרא"ש והפוסקים שמצריכים קפילא ומסל"ת, שזהו משום שבנוסף לנאמנות מחמת שהוא מסל"ת צריך גם כפילא כדי שיהא בקי בטעמים, וכן כתב המנחת כהן ספר התערובות חלק א' פרק ז' בדעת המצריכים קפילא ומסל"ת.

וכן ראה בלבוש סימן צ"ח ס"א, חו"ד סימן צ"ח ביאורים סק"ב וח' ובחידושים סק"ד, ובבכור שור בחידושו לחולין צ"ז ע"א הביאו הפ"ת סימן צ"ח סק"ג שלדעת הרמ"א בזמנינו אין אנו בקיאים בטעמים ולא סמכינן אף על טעימת ישראל.

אמנם אף לדעתם אפשר שזהו דווקא בפחות משישים ומשום דעת רש"י שלא

דף מ"ז עמ' ב' במ"ש בדעת התוס' "דכיון דלאו כפילא הוא איכא למימר דמיטעי קא טעי ואמר בדדמי שאין בו טעם" וכן בסוף העמוד בדעת הרא"ש "אבל היכא דאיכא לומר דטעי", שמשמע שמה שהצריכו כפילא הוא רק משום החשש שלא ידקדק בטעם ויטעה ויאמר שאין טעם, אבל טעם שרוב בני אדם לא טועמים אינו אוסר. וזהו גם לשונו בדף מ"ו עמ' ד' בדעת התוס' "אי משום דס"ל דלאו כפילא אינו מבחין הטעם", והוא כלשון שכתב בדעת רש"י בדף מ"ו עמ' ב' "וצריך לומר דקפילא צריך להבחנת הטעם", ושם משמעות דבריו כנ"ל שרק חוששים שמא לא ידייק בטעמים.

וכן הוא בחידושים על הש"ס לצמח צדק חולין פרק ז' דף קס"ח עמ' ב' שטעם שאינו נרגש לכל הטועמים אינו טעם.

וכן הוא בשו"ת יור"ד סימן ס"ז אות ג' שדן על דבר סוכר שהיו מערבים בו קצת דם להצלילו, וז"ל "הכא נודע עכ"פ מהסתם שצוקער זה טעמו כשאר הוט צועקר (ואף אם מבינים גדולים יבינו שינוי קצת הרי טעם שאינו נרגש לרוב העולם אינו טעם. ועוד דגם המבינים ירגישו שינוי אבל מ"מ טעם צוקער הוא, רק מין צוקער אחר)".

- נמצא שכל שרוב בני אדם אינם טועמים טעם יין בוויסקי מותר.

נ"מ"ש בפשיטות בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן כ"ח אות ט"ו שהבדיקה צריכה

וכן פסק הב"ח סק"ג והש"ך סק"ה שבישראל סמכין על טעימה אפילו אם אינו קפילא, משום שודאי לא משקר. משמע שכל החומרא בגוי שהצריכו חלק מהדיעות שיהא קפילא הוא רק משום שחוששים שמא ישקר, אך לא משום שצריך להיות בקי בטעמים. וזהו משום שכל טעם שאינו לרוב בני אדם אינו טעם. וכן מ"ש הרמ"א שהיום אין סומכים על עכ"ם בפחות משישים הוא מטעם נאמנות, ולא משום שאין בקיאים בטעמים. וכן משמע טפי במקור דברי הרמ"א שהם מספר האגור סימן א'רס"ג ז"ל "לא ראיתי ולא שמעתי נוהגים... שיהיו מטעמין האיסור לקפילא ארמאה... ולכן לא אכתוב המחלוקת שיש בנאמנות של קפילא ארמאה", וכן משמע במנחת כהן ספר התערובות חלק א' סוף פרק ז'.

וכן פסק הפמ"ג בסימן מ"ב משב"ז סק"ב ובסימן צ"ח שפ"ד סק"ה בזבחי צדק סימן צ"ח סק"ח, וכף החיים סימן צ"ח סקי"ד.

ועוד ועיקר שכן הוא בשו"ת צמח צדק בשער המילואים סימן ס"ט דף מ"ו עמ' ב' שכתב בדעת רש"י שדווקא בגוי צריך יהא בקי בטעמים, משום שגוי לא נותן דעתו כ"כ להבחין, אך ביהודי מאחר ויודע שאיסור והיתר תלויים בטעימתו ודאי מדייק היטב. – ומזה משמע שטעם שרוב בני אדם לא טועמים אינו אוסר. וזהו גם משמעות דבריו בהמשך התשובה

שכשיש ממשו של האיסור בתערוכת והוא ניכר, אזי כשאוכל מהתערוכת כזית לוקה [לרבי אליעזר, ולחכמים עכ"פ איכא איסור כמ"ש הרי"ף] ואע"פ שחלק מהכזית הוא מחלק ההיתר שבתערוכת, לוקה. וזהו אפילו שאין מורגש טעם האיסור בחלק ההיתר, אך עכ"פ צריך שיהא מורגש הטעם החדש שחידש האיסור בהיתר.

אך 'טעם כעיקר' הוא כשאין ממשו של האיסור ניכר אלא נימוח ומ"מ אם יש בתערוכת טעם האיסור ממש [ולא מספיק טעם חדש שנוצר מהאיסור] אינו בטל, ובזה דינו שאסור מהתורה דווקא אם אוכל כזית מהאיסור עצמו בכדי אכילת פרס, אך מה שאוכל מההיתר אינו מצטרף לאיסור תורה. דהיינו שטעם האיסור שבתערוכת עושה רק שלא יתבטל האיסור אך לא נהפך ההיתר לאיסור מהתורה.

הנה מבואר שדעת בעל המאור, שאין טעם שהתחדש ע"י האיסור נחשב ל'טעם כעיקר', ולכן כשהאיסור נימוח בתערוכת, האיסור בטל ברוב, מאחר ואין בתערוכת טעם של האיסור. ורק כשניכר ממשו של האיסור שאז האיסור אינו בטל אלא אף משפיע על ההיתר שעומו ומצרפו לאיסור, צריך שיהיה עכ"פ מורגש בהיתר טעם מחודש שחידש האיסור בהיתר.

וא"כ נמצא שכשלא ניכר ממשות האיסור, אין הטעם שנתחדש בתערוכת ע"י האיסור חשיב טעם שאוסר. וכ"ש

להיות ע"י מומחים דווקא שיטעמו אם יש טעם היין בוויסקי או לא, הוא משום שהולך בשיטת המחמירים הנ"ל].

היין משביח ונותן בוויסקי טעם חדש

אך עדין יש לדון שאף אם אין מורגש טעם היין, מ"מ עכ"פ היין הבלוע בחבית משביח את טעם הוויסקי [אף שאת טעם היין עצמו אין מורגשים כנ"ל] ואת מרקמו ומזיגתו כדו'.

הנה הצמח צדק בשו"ת יור"ד סימן ס"ז דן בזה מדברי בעל המאור פסחים י"ג ע"א שביאר שד' מיני מדינה המוזכרים במשנה שבתחילת פ"ג בפסחים שעוברים עליהם בפסח, אין טעם חמץ המעורב בהם מורגש, אלא שהחמץ יחד עם שאר הדברים יוצר טעם חדש שלישי, וז"ל "כל העירובין השנויים במשנתנו אף על פי שהם עשויים לטעם טעמן משתנה ע"י העירוב לטעם אחר, שאין טעם האיסור שהוא דגן נראה בעירוב אלא שהוא מסייעו לתת לו טעם חדש, וטעם זה שהוא מחדש בעירובו גרם לו להתבער בפסח ולעבור עליו באזהרה ואינו מתבטל ככל האיסורין שבתורה", וא"כ לכאורה איסור שיוצר טעם חדש בתערוכת אסור כל עוד שלא בטל טעם זה החדש.

אך כתב אדמו"ר הצ"צ שהמעין בדברי בעל המאור יראה שאדרבה בעל המאור החשיב טעם זה רק להיתר מצטרף לאיסור' אך לא ל'טעם כעיקר'. דהיינו

ה' 'ועוד דאף לו יהי כן [שיהיה טעם חדש שנוצר ע"י האיסור מורגש בתערובת], יש להקל [שאינו אוסר] וכן"ל.

ואע"פ שלא סמך ע"ז לבד בשביל להקל למעשה וצירף לזה עוד סברות להקל, וכמ"ש בתחילת אות ה' 'ומיהו אף כי זו סברא והיתר נכון לומר דהדם בטל ברוב מצד שאין ממנו שום נתינת טעם ופנים חדשות הוא הטעם בצוקר, אעפ"כ למעשה נצרך עוד להעזר כדי להקל...".

מ"מ כאן יש להקל שפיר, מאחר ונדון אדמו"ר הצ"צ הוא כשאין שישים כנגד האיסור, אך כאן שגוף האיסור בטל כמבואר לעיל בשישה ואף בשישים, ולא נשאר אלא הטעם החדש שנותן היין הבלוע במשקה הוויסקי, יש להתיר זאת שפיר משום 'זה וזה גורם'.

והן אמת שבדברי אדמו"ר הצ"צ בשם הכריתי ופליטי משמע בפשטות שס"ל שעצם הטעם החדש הוא כטעם האיסור ולא שייך בו 'זה וזה גורם', וא"כ אף אם יש שישים מ"מ מאחר שמורגש הטעם החדש שהוא כמו טעם איסור, לא בטיל, וכדבר דעביד לטעמא. וכן משמע באות ה' ז"ל 'ואף אם באנו לחוש לטעם חדש אין לחוש כ"כ דודאי לא יהיה ממנו טעם חדש באמת כיון שנשאר רק פחות משישים, ועוד דאף לו יהי כן [שיהיה טעם חדש אף שיש יותר משישים נגד האיסור] יש להקל כנ"ל [דהוי זה וזה גורם ולא ככריתי ופליטין], משמע שלדעת הכריתי

בנידון שלנו במשקה הוויסקי שאין כלל את ממשות האיסור אלא רק את טעם היין הבלוע בחביות, שאין הטעם החדש שנוצר בוויסקי ע"י היין חשיב לטעם האוסר. וכ"ש בנידון שלנו שיש לרוב הדיעות אף דין ביטול ליין הבלוע, וכן"ל. ומה שפעולת דבר האיסור [היין הבלוע] מורגש בתערובת במה שחידש טעם בתערובת, וא"כ לכאורה הוי כמעמיד ומחמץ שלא בטיל, מ"מ מאחר שהטעם החדש נוצר ע"י חיבור של האיסור וההיתר יחד והיינו היין הבלוע עם משקה הוויסקי, א"כ הוי זה וזה גורם ושרי⁶.

אך עוד ראה שמביא שם הצ"צ את דברי הכריתי ופליטי בסימן ק"ג פליטי סק"ב שמשמע מדבריו, שאיסור שיוצר בתערובת טעם חדש זהו מה שאמר הש"ך שם סק"ב שדבר שאינו נותן טעם לא לשבח ולא לפגם אסור וצריך ביטול, ולא הוי 'זה וזה גורם'.

אלא שמ"מ ראה בצ"צ שם שמצדד להקל כביאורו בבעל המאור, שכתב באות ג' 'יש ג"כ לצדד להקל ולומר... ובאות

6) ודעת הרמ"ה הביאו הטור ביו"ד סימן קמ"ב והט"ז שם סק"ד ש"זה וזה גורם' בעכו"ם אסור, אין זה אלא באיסורי עבודה זרה, אך לא מדבר בשאר איסורי עכו"ם כאשר יעויין שם. וכן ראה באדמוה"ז בקונטרס אחרון סימן תמ"ה סק"ו שדין זה הוא דווקא באיסור עבודה זרה שאוסר במשהו, ומשם למדים לחמץ בתוך הפסח שזהו זה וזה גורם אסור, משא"כ בסתם יינם שבאינו מינו אינו אוסר במשהו.

סימן פ"ז סקל"ו שמחמץ הוי נותן טעם ממש ואעפ"כ שרי משום זה וזה גורם. וכן הוא בפסקי דינים לאדמו"ר הצ"צ יור"ד סוף סימן פ"ז במה שמצדיק דברי הש"ך, שמבואר שם לענין שאור תרומה ושאר חולין שהחמיצו את העיסה שאף כשהאיסור נותן טעם יחד עם ההיתר מ"מ כל שאין האיסור לבדו יכול ליתן טעם הוי זה וזה גורם ושרי [וכל האיסור הוא דווקא כשיש באיסור לבדו ליתן טעם שאז לא הוי זה וזה גורם].

וא"כ כ"ש בנדון דידן שאין מורגש טעם היין אלא שע"י טעם היין הבלוע בחביות יחד עם משקה הוויסקי נוצר ונעשה טעם חדש, שחשיב ודאי 'זה וזה גורם' ושרי.

ואף בגוף טעם היין שמטעים את הוויסקי יש בו 'זה וזה גורם' וכמו שכתב בשו"ת משנה הלכות ח"י סק"ט, דהנה מדוע נותנים את הוויסקי בחביות שבלעו יין, יכולים שפיר ליקח מעט יין ולשפוך ישירות לתוך משקה הוויסקי, אלא שמזה מוכח שטעם היין לכשעצמו אינו נותן את הטעם הרצוי בוויסקי, אלא דווקא ע"י שהייתו בחביות עץ אלון, ונמצא שטעם היין שנותן במשקה הוויסקי הוא עצמו נוצר מהיין ומהחבית עץ אלון, והוי זה וזה גורם, ושרי.

דבר שדרכו בכך

בסימן קל"ד סי"ג פסק השו"ע שכל המשקים של עכו"ם שדרכם לערב בהם

ופליטי אף כשיש שישים כנגד האיסור כל שיש טעם חדש מהאיסור לא בטיל.

מ"מ הרי מבואר בב"י או"ח סימן שי"ח ס"ט שהביא את דברי שבלי הלקט בשם רבינו שמחה לענין מלח שנתנו בשבת על בשר ביורה רותחת, והתירו רבינו שמחה משום שודאי נמלח הבשר לפני כן אלא שלא נמלח כל צורכו, וא"כ נמצא שטעם המלח שמורגש עכשיו בבשר הוא מצד שתי המליחות המליחה של קודם השבת והמליחה שנעשתה בשבת והוי 'זה וזה גורם' ושרי. והביאו הרמ"א שם להלכה, וכן פסק אדמוה"ז שם סט"ז.

ואף שהביא אדמוה"ז שיש חולקים, והיא דעת הט"ז סקט"ו שס"ל במקרה הנ"ל דלא הוי זה וזה גורם, מפני שהמלח המותר ניתן בבשר תחילה, והוא לא הצליח להטעמו, וא"כ מלח האיסור שניתן אח"כ הוא זה שהטעים את המאכל, ולא חשיב זה וזה גורם כלל.

אך במקרה שההיתר והאיסור ניתנו יחד להטעים, לכו"ע הוי 'זה וזה גורם' ושרי. הנה אף שטעמם של האיסור וההיתר שווה והטעם המורגש במאכל הוא טעם המלח שנעשה משניהם מהמלח המותר והמלח האסור, מ"מ שרי.

ולהעיר נמי משו"ת הר"ן סוף סימן ע' שכתב בשאור של תרומה ושל חולין שנפלו לעיסה והחמיצו שכל שיש שישים ובטל האיסור אפילו איכא טעמא אמרינן זה וזה גורם ומותר, וראה בש"ך



וכן פסק אדמוה"ז בסימן תמ"ב ס"ו "דבר שדרך עשייתו הוא ע"י תערוכת חמץ כגון מוריים משימין בו לחם קלוי אע"פ שיש בו שישים כנגד הלחם, מ"מ כיון שדרך תיקון המוריים הוא ע"י לחם הרי הוא חשוב ואינו בטל במוריים אפילו באלף".

וא"כ לכאורה יש לאסור את הוויסקי משני הטעמים: א. משום שבאיסורים שמחמת העכו"ם אוסרים אפילו במשהו ואין בטלים. ב. משום שדרכן בכך ליישן את הוויסקי בחביות יין.

אך מ"מ יש לדון להיתר:

א. דהנה ראייתו של הרשב"א בתשובה מד' מיני מדינה שהוזכרו במשנה בפסחים מ"ב ע"א כותח הבבלי וכו', שמוכיח משם שאע"פ שאין בו טעם חמץ מ"מ אסור מאחר ודרכו בכך.

אך בבעל המאור שם ביאר שאמנם אין בו טעם חמץ אך מ"מ החמץ משנה את התערוכת לטעם חדש ולכן אינו בטל. והנפק"מ בנידונינו, שאם אסרו דווקא כשמשנה את הטעם לטעם חדש א"כ כשיש שני דברים שגורמים לשינוי הטעם וכמו בוויסקי וכמבואר לעיל הרי זה וזה גורם ומותר, משא"כ לרשב"א אע"פ"כ אינו בטל.

ובמלחמות לרמב"ן ובהשגות הראב"ד שם מבואר שבארבעה מיני מדינה מורגש טעם החמץ ולכן אסור. - אמנם בפירוש

יין או חומץ אסורים, ואפילו אם יש בהם שישים ואין בהם טעם יין, מ"מ אסור. והוא ע"פ דברי בעל המאור חולין מ"ב ע"ב והראב"ד והרמב"ן המובאים ברמב"ן בחידושו על ע"ז ל"ה ע"א ובר"ן ע"ז י"ג ע"ב ובחולין מ"ב ע"ב, וכן דעת הרשב"א בתורת הבית הארוך בית ג' שער ו' ובתשובת הרשב"א ח"ג סימן רי"ד ובח"א סימן ק"י.

ובטעם הדבר נאמרו ב' טעמים:

א. שבכל איסורי אכילה שבאים מחמת העכו"ם אסרו חכמים אפילו במשהו, כדי להרחיק את ישראל מהם [דהיינו כשעירוב האיסור וביטולו היו בבית הגוי, משא"כ כשהתבטל אצל הישראל מותר].

ב. בתשובת הרשב"א הוזכר טעם נוסף, שכל דבר שדרכו בעירוב זה אינו בטל.

- [וראה בשו"ת דברי יוסף לרב יוסף אירגאס בסוף סימן כ"ח שגם הטעם הא' שאסרו חכמים באיסורים שמחמת העכו"ם זהו דווקא בדבר שדרכם בכך לערב בו איסור. וכן הוא משמעות תשובת הרשב"א בח"ג סימן רי"ד. - ומ"מ איכא נפק"מ בין הטעמים שלטעם הב' הדין כן גם בשאר איסורים].

- ובדין זה שכל דבר שדרכו בכך, חשיב ולא בטיל, מצינו זאת גם בראב"ד בפירושו לע"ז ע"ד ע"א והביאו הרא"ש בע"ז פ"ה ס"ל.

קל"ד סי"ג שדבר שדרכו בכך לא בטיל וכתשובת הרשב"א, אך לא ס"ל שכל איסורי עכו"ם לא בטלים, ולכן בסימן קט"ו בחמאת עכו"ם פסק שאם בישלה, מתבטלים צחצוחי החלב הטמא, משום שהחלב הטמא אינו עומד ואין דרך תיקון ועשיית החמאה ע"י חלב טמא.

וכן משמע באדמוה"ז סימן תמ"ב בקונטרס אחרון שכתב על מ"ש הרשב"א שכל דבר שדרכו בכך אינו בטל "שבירור"ד [סימן קל"ד סי"ג] הסכימו הכל לדברי הרשב"א, ולכאורה מדוע כתב שהסכימו הכל לדברי הרשב"א, הרי אפשר שכל הדין שם זהו דווקא באיסורים שמחמת העכו"ם, שהחמירו בהם חכמים כשדרכן לערבם שלא יהיו בטלים, אך בשאר איסורים לא סבירא להו שלא בטלים? אלא מוכח מזה דעת אדמוה"ז, שהטעם שכתב בתשובת הרשב"א ח"ג סימן רי"ד הוא טעם אחד שכל דבר שדרכו בעירוב אינו בטל, וזהו הטעם למה שפסק השו"ע בסימן קל"ד סי"ג.

וכן מוכח ממה שכתב אדמוה"ז שגם דעת הראב"ד שכל דבר שדרכו בכך לא בטל, שמזה מוכח שאף המשך דברי הרשב"א לענין איסורי גויים שעליהם סיים 'וכן דעת הראב"ד' הוא מאותו הטעם שכל דבר שדרכו בכך אינו בטל. — וא"כ נמצא שלא פסק השו"ע כדיעות שאיסורי עכו"ם לא בטלים.

הראב"ד לע"ז ע"ד ע"א מביא טעם נוסף ע"ד דברי הרשב"א [ובהמשך נדון בו].

ולגבי ראייתו מהנכבשין וגבינות עכו"ם, הנה דעת הר"י איבן מיגאש והרמב"ם שהטעם שאוסרים אפילו במשהו זהו מטעם אחר, שהוא איסור מעמיד ולא בטל אפילו באלף. ומובאת דעתם בפירוש הראב"ד לע"ז ל"ה ע"א ובחידושי הרמב"ן והמאירי שם ובר"ן ע"ז י"ז ע"ב ובחולין מ"ב ע"ב. וכן כתבו טעם זה הרא"ם והריטב"א בע"ז ל"ה ע"א.

והן אמת שפסק השו"ע בסימן קל"ה סי"ג כדעת הרז"ה הראב"ד הרמב"ן והרשב"א שכל דבר שדרכן של עכו"ם לערב בהם איסור, אסור אפילו במשהו, אך ראה בסימן קט"ו ס"ג שפסק כרמב"ם שחמאת עכו"ם שבישלה עד שהלכו צחצוחי חלב מותרת משום שהם מועטים ומתבטלים, ומבואר בבי"ש שם שזהו שלא כראב"ד והרשב"א הנ"ל שאין ביטול לאיסורים שמחמת העכו"ם.

ובפשטות נראה לומר שנקט להקל בסימן קט"ו מאחר ויש מהגאונים שהתירו את חמאת הגויים לגמרי וסבירא להו שלא גזרו בה חכמים כלל, לכן נקט השו"ע שאף אם נחוש לצחצוחי חלב מ"מ נסמוך בזה על הדיעות ששייך באיסורי גויים דין ביטול.

ועוד ראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן כ"ח שביאר שהשו"ע פוסק בסימן



של עכו"ם לא הלכו בו חכמים אחר נותן טעם.. אלא כיון דשכיח בהו מעמא אוסרין אותן לעולם כדי שלא יפרצו, הנה תלו דין זה דווקא בדבר שמצוי שיש בו טעם איסור, ומחמת זה אסרו חכמים שאף אם יהיה פעמים שאין טעם איסור מ"מ איסורו עומד, [אמנם בדברי הר"ן בחולין מ"ב ע"ב אין משמעות זאת, אך זהו משום שכתבו בקיצור וציינו לחולין]. – וא"כ בוויסקי שהכל מיוצר אותו דבר ואין בו טעם יין, מותר. ואף שיש סוג וויסקי שיש בהם טעם יין, מ"מ כל סוג וסוג הוא מוצר ושם אחר וחשיב בפני עצמו, ולא שייך לגזור זה מחמת זה.

- אמנם בעל המאור חולין מ"ב ע"ב ובית הבחירה למאירי ע"ז ל"ה ע"א ובחולין קט"ז ע"ב ובתשובת הרשב"א לא הזכירו זאת, וא"כ משמע שאסרו הכל אפילו בדבר שלא מצוי בו טעם כלל. אך מ"מ אין מוכרח שחולקים.

ועתה נדון בטעם הב' שכל דבר שדרכו בכך לא בטיל

א. הנה אדמוה"ז בסימן תמ"ב ס"ו הביא את הדין שדבר שדרכו בעירוב זה אינו בטל, ובס"ז כתב "וכל זה כשיש בתערובת ממשות חמץ.. אבל אם אין ממשות חמץ כלום בתוך התערובת אלא טעמו בלבד... מדברי סופרים אסור לקיימו בפסח" יעווי"ש. וממה שלא כתב טפי שאף כשאין בו מעט החמץ [כשיש שישים] מ"מ אם הדרך תיקון עשייתו כך

וכן פסק להקל בנודע ביהודה מהדורא תנייתא יור"ד סימן נ"ו¹, וכן כתב בגליון מהרש"א על השו"ע שם.

- וראה ברמ"א סימן קי"ד ס"ו שאף בשכר שדרכן ליתן בהם שמרי יין, מ"מ בטל בשישים.

אמנם לאידך גיסא יש להעיר משו"ת צמח צדק יור"ד סימן ס"ו אות ב' שכתב להיפך שבתשובת הרשב"א איכא ב' טעמים לאסור משום שדרכו בכך ועוד משום שכל איסור שבא מחמת העכו"ם אינו בטל. ועיקר טעמו של הרשב"א הוא הטעם הב' שאיסורי גויים לא בטלים. – וא"כ אפשר שזהו גם הטעם לפסק השו"ע שם בסימן קל"ד סי"ג. ומה שפסק בסימן קט"ו ס"ג י"ל כנ"ל שהוא משום שבלאה"כ יש שמתירין לגמרי.

ב. עוד יש לדון בגוף שיטת הראב"ד והרשב"א:

ותחילה נדון בטעם שכתבו שבאיסורים שמחמת העכו"ם אוסרים אפילו במשהו.

דהנה בחידושי הרמב"ן ע"ז ל"ה ע"א ובתורת הבית הארוך בית ג' שער ו' ובר"ן ע"ז י"ז ע"ב כתבו "דבכל דבר

(7) והביאו הצמח צדק בשו"ת יור"ד סימן ס"ז אות ב' ובקובץ יגדיל תורה' שנה ו' חוברת ד' (מ"ז), ובקובץ כבוד חכמים עמ' קכ"ט. - ובגוף דברי הנו"ב שכתב שאף השו"ע פסק שלא כרשב"א, ראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן כ"ח שתמהו על הנו"ב דהא פסק כרשב"א בסימן קל"ד סי"ג בפירושו.

כדברי הרשב"א, ברור שכן הוא גם ברשב"א, שמ"ש הרשב"א בתשובה "כל שעיקרו כן אינו בטל... כל הדברים שרגילין לתת לתוכם שום דבר איסור אין אותו דבר איסור מתבטל... כל שדרכן לעשות כן אסור ואינו בטל", אין כוונתו שכל דבר שרגילים ודרכן ליתן בו איסור אינו בטל אף שאינו מתקן ומכשיר את המאכל, אלא כוונתו כבתחילת דבריו "כל שעיקרו כן אינו בטל" שדווקא כשהאיסור הוא עיקר ומתקן עשיית התערובת [ומחמת זה רגילין ודרכן ליתנו בתערובת] אז אינו בטל. וכן מוכח מלשון אדמוה"ז בקו"א "אלא ודאי דהטעם הוא משום שדרך תיקון עשייתו כו' כמ"ש הרשב"א".

וזה ברור גם בלשון אדמוה"ז בגוף דבריו בשו"ע, שאע"פ שכתב "אבל דבר שדרך עשייתו הוא ע"י תערובת חמץ" אין כוונתו שכל שדרך עשייתו כן הוא אינו בטל, אלא דווקא כמו שכתב בתחילה בצד השלילה "שאין דרך תיקון עשייתו ע"י תערובת חמץ" וממילא ה"ה על צד החיוב, שמה שאינו בטל זהו דווקא כשדרך תיקון עשייתו הוא ע"י תערובת חמץ, וכבהמשך לשונו "כיון שדרך תיקון המורייס", וכן כתב בפירושו בקו"א "אלא ודאי דהטעם הוא משום שדרך תיקון עשייתו כו'", והיינו כנ"ל שדווקא בדבר שכל תיקון ועשיית גוף המאכל הוא ע"י האיסור אז אמרו חכמים שלא בטל, אבל

אף שאין בו ממשות חמץ אסור לקיימו מדברי סופרים, משמע שכשאינן ממשות האיסור בתערובת לא אסרו חכמים אלא בטל כדינו. – וא"כ בוויסקי שאין מערבים בו יין ממש, אלא שהוא מונח בחביות שהיו בהם יין, אין בהם ממשות ובטל שפיר לפי הטעם הב'.

ב. בקונטרס אחרון לאדמוה"ז סימן תמ"ב סק"ה כתב שגם הראב"ד והרא"ש סבירא להו כרשב"א שדבר שדרכו בכך לא בטיל.

והנה לשון הראב"ד בפירושו לע"ז ע"ד ע"א שביאר שמה שאסרה המשנה בפסחים מ"ב ע"א כותח הבבלי וכו' הוא "משום נותן טעם הרבה, ולא עוד אלא שגוף המאכל אינו נעשה זולתו", והביאו הרא"ש בע"ז פ"ה ס"ל וכתב "שאין גופי המאכל נעשה זולתי החמץ שיש בהן וכיון שהחמץ שיש בהן הוא מכשיר המאכל הרי הן חשובין כאילו הכל חמץ", הנה מפורש שכל הדין שדבר שדרכו בכך אינו בטל זהו דווקא במאכל שהאיסור מכשיר את המאכל ואין גוף המאכל נעשה בלעדו. – וא"כ בוויסקי אף אם היין ניתן בשביל להטעימו מ"מ ודאי שגוף משקה הוויסקי נעשה בלעדי היין [כדמוכח מסוגי וויסקי שנעשים אף בחביות שאינם בלועות מיין], ואין היין ניתן בשביל להכשירו אלא רק להטעימו.

ומדברי אדמוה"ז בקו"א שם שצירף דעת הראב"ד והרא"ש וכתב שדעתם

ועוד זאת, שכל דברי הר"ן שבספיקא דרבנן לקולא [חוץ מערלה שביעית וע"ז] זהו בנידון הגמרא שמדברת בצובע בנד באיסורי הנאה, אך בדברי מאכל ושתייה דנו בזה האחרונים עוד, וכדלהלן.

דהנה הראב"ה הביאו המרדכי במתחילת מסכת ביצה סימן תר"מ כתב שאם ליבנו מאכל בביצה שנולדה ביו"ט אסור, משום: א. שהיא ניתנה בשביל שיתן חזותא וטעמא כתבשיל ולא בטיל [וראה בתורת חטאת כלל ע"ד ס"ב שהעתיק דברי המרדכי וכתב "לפי שהחזותא ניכר ואינה בטילה" ולא הזכיר 'טעמא']. ב. משום שהוא דבר שיש לו מתירין.⁹

ועפ"ז פסקו המנחת כהן בספר התערובות ח"ג פ"ג, והחק לישראל לרב חנניה קאזיס סימן ק"ב [להעיר מהדרכי תשובה סימן ק"ב סק"ל שכתב את דברי החק לישראל בהיפוך וכדעת הגר"א דלהלן] וכן משמע¹⁰ בש"ך סימן ק"ב סק"ה, שכל דבר שנתנוהו בשביל שיתן צבע ומראה בתערובת אינו בטל כל עוד

בלאה"כ אף שהדרך והרגילות ליתן את האיסור בתערובת האיסור בטל כדינו.

חזותא

הגמרא בבא קמא ק"א ע"א דנה אם חזותא מילתא היא או לא ונשאר הדבר בספק כמבואר בפוסקים וכמובא בשו"ת הר"ן סימן ע' בנידון עיבוד עורות לצורך מנעלים שכשהיו צובעים אותם היו נותנים בהם חומץ של סתם יינם, ומכריע שמאחר והוא דרבנן אזלינן לקולא.

אלא שמוסיף הר"ן וכותב להחמיר באיסורי ע"ז שאסורים אף בהנאה, מצד ההנאה שבחזותא – דהיינו שאף שבדרבנן אמרינן שחזותא לאו מילתא היא ולא חשיב ממשות איסור, אך מ"מ מצד ההנאה אסור⁸ – ואף שכתב הר"ן "שאינן הדברים מראים כן להחמיר אלא שנדחוק עצמנו כדי שלא להקל בע"ז יותר מערלה ושביעית", מ"מ סוף סוף החמיר [וראה מזה עוד בשו"ת חקרי לב יור"ד ח"א סימן ס"ח], וא"כ בנידון שלנו במשקה הוויסקי שהיין נותן בו צבע וגם לשם כך ניתן, גם כן יש להחמיר.

(9) ולהעיר מיד יהודה סימן ק"ב בפירוש הארוך סק"ט שכתב שהראב"ה לא אסר אלא רק מסתפק אם בטעמא וחזותא יש לאסור ולכן צירף את הטעם השני שמאחר ויש לו שעת היתר הוי כדבר שיש לו מתירין ולא בטיל.

(10) כתבתי לשון משמע, משום שביד יהודה סימן ק"ב בסוף פירוש הארוך סק"ח מבארו שסמך על מ"ש בסק"ו, דהיינו שע"י החזות אחשיב למתקן את המאכל וחשיב כמין במינו שאינו בטל בדבר שיש לו מתירין.

(8) כן מבארים דבריו הנודע ביהודה או"ח תניינא סימן ג', ובפרי תואר סימן ק"בסק"ג, ומתמצים בזה את קושיית הפר"ח בסימן ק"ב סק"ה. וראה גם בזכרון אברהם לרב אברהם אבלי בסימן ק"ב ובספר חק לישראל לרב חנניה קאזיס בסימן ק"ב שעמדו בזה.

[וחולקים שם על הפרמ"ג דלעיל והפרי תואר דלהלן]. – ולפי דבריהם אין לאסור את מראה היין שבמשקה הוויסקי.

וכמו-כן יש להתיר ע"פ דעת הפר"ח סימן ק"ב סק"ה שאינו מחלק בין צביעת בגד לדברי מאכל ובשניהם הוי ספק, ובאיסור דרבנן נקטינן לקולא, ואף בסתם יינם פסק להקל. ובדרכי תשובה סימן ק"ב סק"ל מביא שכן פסק גם החת"ס בהגהותיו.

וראה בגר"א סימן ק"ב סק"ו שג"כ אינו מחלק בין צביעת בגד לדברי מאכל, אלא שמחלק בין דבר שאסור באכילה בלבד לדבר שאסור בהנאה. שדבר שהוא רק באסור באכילה לכו"ע חזותא לאו מילתא היא, וכל הדיון בגמרא הוא דווקא בדבר שיש בו איסור הנאה, שכל הספק בחזותא הוא רק מצד ההנאה שממנו. וכן דעת הפרי תואר סימן ק"ב סק"ג, כריתי ופליטי סימן ק"ב סק"ג חוות דעת סימן ק"ב סק"א וכנפי יונה לרב יונה לנאדסופר סימן ק"ב. – וא"כ לכאורה בנדון שלנו שהוא סתם יינם ואסור בהנאה חזותא מילתא היא.

אלא שאעפ"כ יש מקום להתיר אף לגר"א והפרי תואר משום שסוף סוף אף באיסורי הנאה הוא ספק בגמרא וא"כ באיסור סתם יינם שהוא דרבנן יש להקל, ואף שהר"ן בתשובה מחמיר בסתם יינם כמו בערלה ושביעית מ"מ הרי כתב "שאינן הדברים מראים כן להחמיר",

שמראהו ניכר, ולפמ"ג אפילו מהתורה אינו בטל. – ולשיטתם מה שהסתפקה הגמרא אי חזותא מילתא היא זהו דווקא בדבראינו לאכילה אלא הנאה וע"ז דנה גמרא אי חשיב המראה להנאה או לא. אבל באיסור אכילה שנתערב בהיתר שאסור לאוכלו עד שיתבטל, וכל עוד שהוא ניכר אינו בטל, א"כ ה"ה אם ניכר במראהו אינו בטל.

וכן מצדד הפמ"ג יור"ד סימן ק' משב"ז סק"א אלא שמ"מ בסיום דבריו משאיר זאת בספק אם חזותא באיסור דרבנן מילתא היא או לא.

אך ראה במנחת יעקב כלל ע"ד אות ה' מיקל טפי, ואדרבה ס"ל שהגמרא הסתפקה דווקא בצביעת בגדים, אבל מאכלים מאחר ועיקרם לאכילה וטעמא אינם נאסרים אלא בטעם, אבל חזותא ודאי לאו מילתא היא בדברי אכילה, ומשמע שם בדבריו שאף בדבר מאכל שיש בו גם איסור בהנאה מ"מ חזותא לאו מילתא היא, משום שעיקרו תלוי בטעם, ורק כשיש טעם אסור נאסר הוא אף בהנאה [כן משמע ממ"ש 'ועוד נ"ל דאפילו ערלה ושביעית... היינו דווקא לענין בגד' כי ערלה ושביעית אסורים אף בהנאה, ואעפ"כ לא אסרום אלא בצביעת בגד, אך לא במאכלים]. וכן דעת היד יהודה סימן ק"ב בפירוש הארוך סק"ח ובקצר סק"י [עיי"ש באריכות], וזכרון אברהם לרב אברהם אבלי בדבריו על סימן ק"ב

בטלים¹¹. נמצא שחזותא לבד לאו מילתא היא.

ג. כוונת השו"ע היא לדברי התוס' ביצה ל"ט ע"א ד"ה 'משום' שביארו שלגבי דין 'דבר שיש לו מתירין' שאינו בטל במין במינו, כל שבא לתקן את התבשיל מקרי מין במינו לענין דבר שיש לו מתירין ואינו בטל. וכוונת השו"ע שכל שנתן את הביצה לחזותא ולטעמא חשיב מין במינו לענין דבר שיש לו מתירין ואינו בטל. (כן משמע במ"א סק"ז ובט"ז יור"ד סימן ק"ב סק"ו, וכן ביאר בכנפי יונה). – [דע כי לדעת המחבר שכתב המ"א סק"ו שאף כשאין ממשות האיסור אלא טעמו בלבד אינו בטל בדבר שיש לו מתירין, א"כ ה"ה אם ניתנה הביצה רק לחזותא או רק לטעמא משום שמתקן את התבשיל וחשיב מין במינו (אמנם המ"א עצמו בסק"ז נקט שאף למחבר הוא דווקא כשיש שניהם 'חזותא וטעמא' אך ראה בקונטרס אחרון לאדמוה"ז סימן תקי"ג סק"ד שדחה דברי המ"א אלו). אך לדעת הרמ"א שפוסק ביור"ד סימן ק"ב ס"ה שאם יש רק את הטעם של האיסור ולא ממשו בטל הוא בשישים, נמצא

ובצירוף דעת הרמ"א שבסימן קל"ג ס"א שבזמנינו סתם יינם מותר בהנאה יש להקל שפיר.

ועתה נבוא לדברי השו"ע שפסק להלכה בסימן תקי"ג ס"ג שאם ליבנו תבשיל בביצה שנולדה ביו"ט התבשיל אסור אף אם יש בו שישים משום שהיא ניתנה לחזותא וטעמא ואינה בטילה.

וא"כ לכאורה ברור בשו"ע שגם באיסורי אכילה חזותא מילתא היא. – אלא שכבר עמדו בזה הדיעות הנ"ל שסוברות שחזותא לאו מילתא באיסורי אכילה, וביארו דבריו:

א. חזותא נכתב אגב גררא, דהא ודאי שאף אם איכא רק טעמא לבד לא בטיל, ולא כתבו הראב"ה והשו"ע אלא לחומרת הענין לומר שיש בתבשיל לא רק טעמא אלא אף חזותא. אבל באמת חזותא לבד בטיל ולא מילתא היא (מנחת יעקב שם).

ב. במ"א שם סק"ז כתב שדווקא כשיש שניהם גם טעמא וגם חזותא אז מצטרפים שניהם ולא בטלים, ויש לבארו כפירוש הפרי תואר והיד יהודה (שם) שמדובר שטעם הביצה הוא לא טעם גמור, ולכן הוא אינו אוסר לבדו את התבשיל ורק כשיש עימו חזותא מצטרפים יחד ואינם

(11) וראה ביד יהודה שם בפירוש הארוך סק"ט שכתב שאף הראב"ה לא אסר אלא הסתפק בטעמא וחזותא אם יש לאסור ולכן צירף את הטעם השני שמאחר ויש לו שעת היתר הוי כדבר שיש לו מתירין ולא בטיל.

ויש לדקדק עוד ולומר שדין זה שחזותא לאו מילתא היא, אין זה מחמת ספק [וכדעת הפר"ח] אלא כדיעות שבדברי מאכל לא שייך כלל חזותא [עכ"פ באיסורי אכילה], דאילו היה ס"ל לאדמוה"ז שדין זה הוא רק מספק, א"כ מאחר שמבואר בס"א שביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת או בשבת אחר יו"ט אסורה מהתורה, א"כ הוה ליה למימר טפי שביצה האסורה מהתורה אף אם אינו מתקן את התבשיל כל דאיכא חזותא לא בטיל, משום שהוא ספק דאורייתא ולחומרא. – וממה שלא כתב כן משמע שס"ל שחזותא לאו מילתא היא עכ"פ באיסורי אכילה.

ועוד שאף לדיעות שחזותא מילתא היא מ"מ במשקה הוויסקי נראה שאין היין הוא שנותן את כל צבעו ומראהו, כי גם בלא היין צבע הוויסקי הוא צהוב-חום אלא שהיין מוסיף בו צבע¹², ונמצא א"כ דאיכא זה וזה גורם ושרי, וכמו שכתב בפירושו בשו"ת הר"ן סימן ע' שבחזותא אף אם נחמיר דמילתא היא מ"מ יש להתיר בזה וזה גורם, ואף שהפר"ח ביו"ד סימן

שבדווקא נקטו 'חזותא וטעמא' שדווקא כשיש חזותא וטעמא ביחד לא בטיל, אבל טעמא לבד בטיל, (וכן הוא בתורת חטאת כלל ע"ד סוף ס"ב והביאו הש"ך ביו"ד סימן ק"ב סק"ט).

ד. חזותא אע"פ שלאו מילתא היא מ"מ חשיב 'משהו', ולכן בשאר איסורים שיש בהם דין ביטול אמרינן שחזותא לאו מילתא היא, אבל בדין דבר שיש לו מתירין [שבזה מדבר השו"ע] שדינו שבמין במינו אוסר אפילו במשהו ואינו בטל, ובאינו מינו בטל משום שאינו ניכר כלל וכאילו אין בו מהאיסור כלום, א"כ כאשר איכא חזותא חזר להיות האיסור להיות ניכר עכ"פ ב'משהו', ו'משהו' אינו בטל בדבר שיש לו מתירין אף באינו מינו, ונעשה ה'אינו מינו' כ'מינו' (כריתי ופליטי וחור"ד שם).

וראה באדמוה"ז סימן תקי"ג ס"ז בדין זה של ביצה שנולדה ביו"ט שליבנו בה תבשיל שאינו בטל שכתב שהטעם הוא משום שכל שהוא לתיקון התבשיל מקרי מין במינו ולא בטיל בדבר שיש לו מתירין, וכדברי התוס'. – וממה שהשמיט את הטעם הראשון של הראב"ה וכ"ש ממה שהשמיט אף את לשון השו"ע 'מידי דלחזותא וטעמא עביד לא בטיל' [אע"פ שיש שביארו שכוונתו לדברי התוס'] משמע שס"ל שחזותא לאו מילתא היא עכ"פ באיסורי אכילה.

(12) ואל תאמר שצבע היין הוא אדום-בורדו, והיין גורם רק למראה האדמומי בוויסקי, וממילא אין כאן זה וזה גורם. משום שהצבע שמעוניינים בו היצרנים הוא הצבע הסופי של משקה הוויסקי והוא משולב ממספר גורמים: היין, החבית ומשקה הוויסקי, ודווקא שילובם הוא שמביא לצבע הרצוי.

אך זה אינו, דהא כשנסלק את צבע הוויסקי, ונשאיר רק את הצבע שנותן בו היין ודאי שלא נגיע ע"י היין לבדו לצבע שאותו רוצים יצרני הוויסקי, ונמצא א"כ שהצבע שנתן היין לבדו לא חשיב כניתן עבור צבע וחזותא, דהא אינו עושה כלל פעולתו, ובזה לכו"ע חזותא לאו מילתא היא כמבואר בפר"ח סימן ק"ב סק"ה בדבריו בסוגריים "שנתנו בתבשיל אדעתא דחזותא" וכן הוא בפמ"ג הנ"ל בד"ה 'אמנם חזותא' שכתב "בעינן עביד לכך ונתנו אדעתא דכך".

ומלבד זאת יש לצרף את דברי הצמח צדק בפסקי דינים סוף סימן פ"ז שמביא דיעה נוספת ב'זה וזה גורם' ומבארה בהרחבה, שדווקא בדבר שהוא נותן טעם אמרינן שאם האיסור יכול לגרום לבד לא אמרינן זה וזה גורם, אך בדבר שאינו נותן טעם אלא שרק עושה פעולה בתערובת היתר [וכגון מעמיד], אע"פ שהאיסור יכול לעשותה לבד, מ"מ מאחר שסוף סוף לא עשאו לבדו אלא נמצא עימו היתר שווה לו, אמרינן שפיר 'זה וזה גורם' [אמנם מדברי אדמוה"ז הנ"ל לא משמע לחלק כן שהא כתב דבריו בסימן תמ"ב סי"א במעמיד, וכן בסימן תמ"ה סי"א אין מדובר בנותן טעם].

נמצא א"כ מסקנת הדברים שאין לאסור מצד החזותא שנותן היין במשקה הוויסקי.

ק"ב סק"ה תמה עליו שאם אמרינן חזותא מילתא היא לא שייך להתיר משום זה וזה גורם, כבר הסירו הרבה אחרונים קושייתו ראה בנודע ביהודה או"ח תניינא סימן ג', פרי תואר סימן ק"בסק"ג, זכרון אברהם לרב אברהם אבלי בסימן ק"ב ובספר חק לישראל לרב חנניה קאזיס בסימן ק"ב, ועוד.

וכן פסק הפמ"ג בסימן ק' משב"ז סק"א בד"ה 'ויצא לנו הדין' שבזה וזה גורם לחזותא, שרי"ג.¹³

ועדין יש לבעל דין לחלוק ולומר, שכל דין 'זה וזה גורם' זהו כשהאיסור לבדו אינו יכול לעשות את פעולת האיסור לבד, כמבואר ביור"ד סוף סימן פ"ז בט"ז סקי"ג ובש"ך סק"ל"ו, ובאדמוה"ז סימן תמ"ב סי"א ובסימן תמ"ה ס"י ובקונטרס אחרון סק"ו. — ובנידון שלנו הרי אף אם נסלק את צבע הוויסקי [ונחשיבהו כשקוף] וניתן בו רק את צבע היין עדין ודאי שיהיה חזותא צבע ומראה במשקה מחמת היין בלבד וא"כ לא אמרינן בזה 'זה וזה גורם'.

(13) וצריכים אנו להיתר זה של 'זה וזה גורם' גם לדעת הפרי תואר והיד יהודה שבטעם שאינו גמור עם חזותא יש לאסור, כי גם בוויסקי נאמר שהטעם החדש שיוצר היין הוא כטעם שאינו גמור ובצירוף החזותא יש לאסור, וצריכים אנו להיתר של 'זה וזה גורם'.

חדש", וכן כתב הט"ז ביור"ד סימן קמ"ב סקט"ז, והש"ך סקכ"ה וכ"ו. וראה בר"ן בע"ז כ"א ע"א שדין זה וזה גורם הוא מדין ביטול, ולכתחילה אסור משום שאין מבטלין איסור לכתחילה. – וא"כ יש לדון אם חשיב שיצרני הוויסקי מבטלים עבורנו את היין הבלוע בחביות, ובעז"ה יפורסמו הדברים בקובץ הבא.

אך עדין יש לדון, דאע"פ שהיין הבלוע בחביות בטל במשקה הוויסקי, מ"מ הרי נפסק להלכה ביור"ד סימן צ"ט ס"ה וס"ו שאסור לבטל איסור לכתחילה. וכן יש לדון בהיתר של 'זה וזה גורם', דהא הוא דווקא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור כמבואר בתוס' פסחים כ"ו ע"ב ד"ה "בין



•

”והחי יתן
אל לבו”

•

כי בחכמה אתברירו

הרבה דברו על נדיבות לבו של ידידנו ר' יצחק משה רחילוביץ ע"ה בנתינת צדקה בגלוי ובסתר ביד רחבה ומאור פנים.

בבואנו לקיים "והחי יתן אל לבו", ברצוננו להתמקד במדה טובה שנטועה הייתה בר' יצחק ע"ה והנחתה אותו בכל צעדיו – מדת האמת.

אנקדוטה אחת המשקפת את מדתו זו: לפני כעשר שנים ישב ר' יצחק בהתוועדות חסידים לקראת סיום יום ב' דראש השנה כנהוג, ועל השולחן היה מונח בקבוק יין משובח ויוקרתי שהביא מביתו לכבד בו את המשתתפים. ההתוועדות נמשכה עד למוצאי החג, כשלפתע כבה החשמל. התחילו לחפש אדם שכבר הוציא את החג, ובינתיים אחד הנוכחים הביא מהרחוב גוי שידליק שוב את האור. הגוי נכנס, הדליק את האור והסתכל סביבו תוך שהוא מתמקד בבקבוק היין שעל השולחן. הציעו לו להתכבד בכוסית, אך הוא סירב ויצא. אחד הנוכחים העיר שעל פי קבלה קיימת הקפדה לא לשותות מיינ שהביט בו נכרי, ושכך נהגו גם רבותינו נשיאי חב"ד. כתוצאה מהערה זו, נמנעו המשתתפים מלשתות עוד מבקבוק יין זה בהמשך ההתוועדות.

מספר אותו אחד שהעיר את ההערה האמורה: הבחנתי שלר' יצחק, שטרם להביא יין יקר זה עבור ההתוועדות, נגרמה עגמת נפש מכך שהקהל נמנע מלהשתמש בו. ישבתי וכתבתי לו בצורה מסודרת את המקורות להידור זה, תוך ציון לדברי רבי מנחם הבבלי בעל הריקנטי והנהגת רבותינו נשיאנו. ר' יצחק קרא את המכתב בעיון, סבר וקיבל. מאותו רגע העניין נמחק לחלוטין.

כזה היה ידידנו ר' יצחק ע"ה, גדול במידות ובענווה, ובהשלטת המוח על הלב. בדרך כלל, פגיעה אישית, בפרט ברבים, גוברת על הוראת השכל. לא כך אצל ר' יצחק, כשהבין את מהות העניין – מיד פעל ונהג כך מבלי להתחשב בהטיות הלב.

כך גם הייתה ההתקרבות שלו לחסידות חב"ד. תיכף כשהבין את האמת שבהתקשרות לרבי ובאורה של תורת החסידות, עשה את כל הנדרש בלא להסתכל ימינה ושמאלה ומבלי להתחשב כלל ב'מה יאמרו הבריות'. את המניעות והעיכובים הוא הניח על הצד, וקיבל את דרכי החסידות והנהגותיה עד לפרטי פרטים.

כחלק מחתירתו אל האמת, היה ר' יצחק משתדל בהידורים והידורי הידורים בקיום המצוות. למשל, קודם חג הסוכות היה רוכש בדמים מרובים שני אתרוגים, האחד

'קלבריא' מאיטליה, והשני 'זן קלבריא' מכפר חב"ד, באמרו שלאור המצב כיום בקלבריא קשה לוודא שהאתרוג שמגיע משם שמור מחשש הרכבה, ועל כן קנה גם אתרוג מכפר חב"ד מגידולי האתרוג שבירך עליו הרבי, שבהם אין שום חשש הרכבה. כזה היה ר' יצחק, חסיד, מקושר ו'בעל מחדש' בהידורי מצוות.

*

הפסוק במשלי (י, ח) אומר: "חכם לב יקח מצוות". ר' יצחק היה סמל ל'חכם לב'. בכל מקום חיפש בעצמו את הדברים שהם בבחינת "מת מצווה", כמו קניית דברי מזונות, תה וסוכר, פינת גמ"ח לדפים וכלי כתיבה לאברכי הכולל שי', כשהוא עושה זאת בצורה מסודרת ועקבית, במסירות למופת, תוך אכפתיות ושימת הלב אל הפרטים שיגרמו לאחרים לשמחה ומנוחת הדעת.

ר' יצחק היה דוגמא חיה לכל רואיו בקיימו בעצמו "מצווה הבאה לידיך אל תחמיצנה" (רש"י שמות יב, יז). כאשר נודע לו דבר מה, ראה בכך שליחות ממרום לטפל ולהתמסר לעניין. תמיד השקיע מהונו ומאונו בנתינה ועזרה גשמית ורוחנית לזולתו, כאשר כמה וכמה פעמים נסע למקומות שונים בכדי למסור שיעורים בתניא, כמוכן בהתנדבות.

כל הנ"ל הן דוגמאות לאדם חכם – היודע להשקיע במקום הנכון, לשים את האצבע על הדברים החשובים באמת בעולם ובחיים, וכל זה מבלי לצפות כלל להוקרה בקולות תרועה (כמקובל בדורנו), אלא לעשות פשוט בשביל שלזולת יהיה טוב.

תנצב"ה