מ"ע
אדר
תשע"א

גיליון מקיף לבירורי הלכה ומנהג

אליבא דהלכתא

גיליון רשת כוללי הערב "אליבא דהלכתא" שעל ידי ישיבת "חברת אהבת שלום"

רמת בית שמש, ביתר עילית, ברכפלד, רמות, בית וגן, רוממה, נוה יעקב, רמת שלמה, גאולה, רמת אשכול, גבעת שאול,
קרית יובל, בני ברק, רכסים, קרית ספר, נתיבות, חיפה, אופקים, אשדוד, מעלה אדומים, אלעד, תל ציון, צפת

הלכות קידוש ובציעת הפת
טוש"ע ומשנ"ב סימנים רס"ט - רע"ד

גנזי הלכה

תשובות וחידושים מכת"י רבותינו נ"ע
עורך: הרב שלום הלל

הגאון רבי **שלמה אליעזר אלפנדארי** זלה"ה
בעל שו"ת סבא קדישא

הגה"ק סבא קדישא רבינו שלמה אליעזר אלפנדארי זלה"ה, מגאוני הדורות האחרונים ומתקיפי ארעא דישראל. נולד בקושטא בשנת תקפ"א לערך לאביו רבי יעקב אלפנדארי זצ"ל. כבר בצעירותו נודע כגאון מופלא ושקדן עצום, וביראתו אשר קדמה לחכמתו. וכך בעודו צעיר לימים הקים עבורו הגביר סי' אברהם פואה ז"ל ישיבה, אליה נתקבצו תלמידי חכמים רבים כאשר רבינו עומד עליהם כראש ומנהיג. מישיבה זו יצאו גדולי תורה מופלגים אשר נודעו לאחר מכן כחכמים בעלי שם.

בשנת תרנ"ט כאשר נתפנה כסא הרבנות בדמשק נתמנה רבינו כחכם באשי וראש הרבנים בדמשק, במשרה זו כיהן עד שנת תרס"ט. בשנת תר"ע עלה לארץ ישראל ונתיישב בצפת שם נבחר לראש ומנהיג עד שנת תרע"ח. את שנותיו האחרונות בילה בקדושה וטהרה בעה"ק ירושלים ת"ו שם נפטר בשיבה טובה ומופלגת ביום כ"ב אייר תר"ץ. על מצבתו נחרת: 'בקבר זה מקור חכמה נקבר ועולם בא בעורון, בואו בני ציון ובמרירות עליו תיללו בשברון, כי חק ספוד ובכות עלי מקום בו נקברו לוחות וארון, ה"ה רבינו הגאון הגדול שר התורה מקור הבינות, ושמעו הלך בכל המדינות, צדיק יסוד עולם, מרן שלמה אליעזר אלפנדארי זצ"ל, משבט יהודה ממשפחת בצלאל. עלה לישיבה עליונה למנוחה שאננה זקן ושבע ימים ביום ג' כ"ב אייר שנת התר"ץ'.

מתוך חיבוריו הרבים אשר הותיר אחריו בכת"י נדפסו אחר פטירתו (רובם בהשתדלות הרה"צ רש"א מרגליות זצ"ל): שו"ת מהרש"א (ירושלים תרצ"ב); שו"ת הסבא קדישא, ג' חלקים (שם תשל"ג-ד'); 'לימוד זכות' בדין אתרוג המורכב (שם תשל"ב); 'אפקעתא דמלכא' בעניני שביעית בזמן הזה (שם תשל"ט); 'אש"א עיני' הגהות והוספות למערכות בעל דברי אמת (שם תשל"ז). אמנם רובי כתיבותיו נותרו עדיין בכת"י, ובהם אוצר בלום של דרושים יקרים ונכבדים, ותשובות ופסקים נוספים, ובפרט חיבורו הגדול 'ויקהל שלמה' המכיל זכרונות מערכות וכללים בכל מקצועות התורה. לפנינו כמה ערכים בהלכה בדיני טועה בתפלת שבת ועניני קידוש, מתוך חיבורו כת"י הנ"ל הנמצא בשלבי עריכה יחד עם שאר כתביו על ידי מכון אהבת שלום.

[תפלת שבת]. עיין שו"ע או"ח סי' רס"ח[4] דאם הזכיר של שבת בתוך י"ח אעפ"י שלא קבע ברכה לשבת יצא. והקשה מג"א[2] דהא בסי' תפ"ז[3] פסק דאם חתם ביום טוב מקדש השבת לא יצא אעפ"י שהזכיר של יום טוב באמצע כיון שחתם שלא כדין, וכל שכן כשלא קבע ברכה כלל. ותירץ דכאן גרע טפי כשחתם בשל יום אחר. ותוספת שבת[4] כתב דתירוצו דחוק דהא קיי"ל בסוף סי' ק"ח[5] דהטועה ומזכיר מאורע של שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסק, וא"כ ה"ה נמי בזה לא יזיק מה שחתם בשל יום אחר כיון דעכ"פ הזכיר של יום טוב באמצע. אבל בסי' תפ"ז[6] תירץ מג"א דשם מיירי בשלא הזכיר של יום טוב באמצע, ע"כ, ויש להשיב על דבריו. ועיין ברכי יוסף סי' ת"ץ[7], וערך השולחן סי' ר"ט[8] ותפ"ז[9] ות"ץ[10], ובסוף ספר אשדות הפסגה בקונטרס סדר ליל י"ד וט"ו למהר"ח אבואלעפיא דף ט"ו ע"ד ואילך. ועיין יד אהרן[11].

וכתב ראש יוסף להרב מהר"י אישקפה בסי' תפ"ז[12] וז"ל, וכתבו התוספות פ"ק דברכות[13] שאם טעה ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט. אם כן נפקא מכאן שאם חשב שהוא שבת דלא יצא אפילו שחזר בתוך כדי דבור ונזכר שהוא יו"ט ואמר מקדש ישראל והזמנים, כיון דמעיקרא שחשב שהוא שבת או לא חשב שהוא יו"ט. ותימא הוא דהא קיימא לן דתוך כדי דבור כדבור דמי. ואולי דלא שייך למימר שחשב שהוא שבת ותוך כדי דבור חזר ונזכר ואמר מקדש ישראל והזמנים, וכיון דלא שייך לומר כן משום הכי כתבו התוספות כן. ונראה לי דאם חתם מקדש השבת ישראל והזמנים, דיצא, כיון שהזכיר ישראל והזמנים, וימים טובים נמי אקרו שבת וכו', ועוד דהכל הולך אחר החיתום, ודברי התוספות הם כשחתם מקדש השבת לבד אלא שחזר ואמר מקדש ישראל והזמנים. ונראה מדברי התוספות דאם טעה ואמר מקדש השבת והיה יודע שהוא יו"ט ואחר כדי דבור חזר ואמר מקדש ישראל והזמנים דאינו יוצא, ע"כ. ועיין לשון למודים באו"ח דף י"ט[14], וקול אליהו ח"ב או"ח סי' ג', ודברי מרדכי קריספין או"ח סי' ז' וח', וע"ע פרח שושן[15] סי' [ג'], ושלמי ציבור[16] ושלמי חגיגה[17].

מערכות מהרש"א אלפנדארי זלה"ה בכתי"ק

[תפלת שבת]. עיין מחזיק ברכה סי' רס"ח[18] דכתב דבליל שבת ויו"ט אי שכח להזכיר של שבת ושמע מעין שבע דיצא. וראיה מאוכל פירות [ממין] שבעה ומזונות דכוללם, ואי

1. סעיף ד'. 2. ס"ק ה'. 3. סעיף א'. 4. שם ס"ק ו'. 5. סעיף י"ב. 6. ס"ק ב'. 7. אות ו'. 8. אות א'. 9. אות ב'. 10. אות ה'. 11. סי' ק"ח הגהב"י דף ע"ה ע"ב שיטה נ"ה. 12. אות ב'. 13. י"ב ע"א ד"ה לא. 14. הל' קריאת שמע סי כ"ח. 15. או"ח כלל ד'. 16. חלק שלמי יחיד סי' ד' דף קע"ב ע"ב. 17. הל' ר"ח סי' ד' דף ר"ל ע"א והל' ר"ה סי' ג' דף ש"ח ע"א. 18. אות ט'.

בגיליון:

מפתח עניינים מפורט
לפי סדר הסימנים
בעמ' קל"ז חדש!

אשה שהתפללה
אם יוצאת ידי חובת קידוש מדאורייתא
גנזי הלכה עמ' ב'

לשייר בכוס הקידוש מעט יין
עד סעודת שחרית
גנזי הלכה עמ' ד'

יציאת חובת קידוש באמירת "שבת טוב"
עובר אורח עמ' ה'

קידוש על יין מענבים שאין בהם גרעינים
עיון הלכה עמ' ז', נתיבי המנהגים עמ' כ'

אם אמרינן ספק ברכות להקל
כשרוב הפוסקים סוברים לברך
שערי הלכות עמ' ח'

באלו תפלות של שבת אומרים תיבות
"זכר למעשה בראשית"
לאמתה של הלכה עמ' י'ב

לתת לקטן מאכל קודם קידוש
הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' מ"ט,
הערות והארות עמ' קי"ג

עשיית קידוש בכוס חד פעמי
נתיבי המנהגים עמ' י"ט, שיח הלכה עמ' ל"ה,
מקור הלכה עמ' נ"ד

נשים שרוצות לאכול או לשתות בשבת
בבוקר האם חייבות בקידוש
מקור הלכה עמ' כ"ט

אכילת פיצוחים אחרי הקידוש
אם חשיב הפסק
הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס"ז

כיסוי החלות במפת ניילון שקופה
שהלחם נראה ממנה
שיח הלכה עמ' ל"ה, מקור הלכה עמ' נ"ג

חלות קפואות ללחם משנה
נתיבי המנהגים עמ' כ"א, מקור הלכה עמ' ע"א,
ביני עמודי עמ' ע"ו ועמ' פ"ג

קידוש על מיץ ענבים
הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס',
הערות והארות עמ' קי"ח

האם עדיף קריאת שנים מקרא ואחד
תרגום על המתנת האוכלים בביתו
הערות והארות עמ' ק"ל

רשת כוללי ערב
אליבא דהלכתא
שע"י ישיבת חברת אהבת שלום

גליון זה יוצא לאור לעילוי נשמת הורי הנדיבים החשובים המסייעים והתומכים בהחזקת רשת הכוללים

המרומם
אברהם בן אלמון הררי ז"ל
נלב"ע כ"ז טבת תשכ"ב
וזו' המרוממת
שרה עליזה טובה בת מזל הררי נ"ע
נלב"ע ו' טבת תש"ן

מוהר"ר **פרץ**
בן מוהר"ר **שמואל נטע** ע"ה **גראס**
נלב"ע כ"ב בטבת תשנ"ז
וזו' החשובה מרת **יענטא**
בת מוהר"ר **אשר** ע"ה
נלב"ע י"א ניסן תשס"ד

הרה"ח ר' **נחום יואל**
בהרה"ח **חיים יעקב** ע"ה
הלפרין
מגזע המהרש"ל ובעל סדר הדורות
נלב"ע בשם טוב
ביום ה' בכסלו תשמ"ז

שכח ובירך על המחיה דפשיטא דמברך אח"כ על העץ. ובס' מאמר מרדכי שם[49] פסק להיפך, וכ"כ בס' נד"מ קרני ראם בסי' (רט"ז) [ריי"ח], וכ"כ הרב המגיה בשלמי חגיגה בדיני ר"ה סי' ג' אות ז' דף ש"ו. וע"ע במ"ש זכור לאברהם אביגדור סי' ג"ם דף י"ב ע"ד, ומים רבים ה"ד עקרי הד"ט[20].

וכתב בזכרונות תפארת אדם אות ת'[21] וז"ל, מי שהתפלל בשבת תפלת יו"ט אלא שחתם מקדש השבת, נראה דיצא לכו"ע, לפי מ"ש המחב"ר סי' רס"ח [דחתימה הויא כברכה קצרה], ומהיות טוב ישמע מהש"ץ ויכוין וכו', ע"ש.

[קידוש]. לענין קידוש אמרו במכילתא פרשת יתרו[22] על פסוק[23] זכור את יום השבת לקדשו, בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא קדושה ליום קדושה ללילה מנין, תלמוד לומר[24] ושמרתם את השבת, אין לי אלא שבת יום טוב מנין, תלמוד לומר[25] אלה מועדי ה'. והרמב"ם פרק כ"ט מהל' שבת הל' ח"י כתב, כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים, שכולם שבתות ה'. וכן לשון הסמ"ג[26] וז"ל, המועדות כולם נקראו שבתות ה' וצריך לזוכרם בתפלה ועל הכוס כמו שבת, ע"כ.

וי"ל דכיון דהמכילתא מפיק לה מדכתיב אלה מועדי ה' והוא מדכתיב אחריו מקראי קודש, מנ"ל שהטעם הוא מפני שכולם שבתות ה'. ונראה דס"ל דאינו משום דכתיב אחריו מקראי קודש, אלא דכונת המכילתא כן הוא, דשם בפרשת אמור בפסוק אלה מועדי ה' אח"כ כתוב מלבד שבתות ה', ואמרו בתורת כהנים פסקא י"ב רבי עקיבא אומר מה תלמוד לומר אלה מועדי ה', אם לענין ימים טובים כבר נאמר ימים טובים שנאמר מלבד שבתות ה', ואומר[27] ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, ע"כ. וע"ע בפרק אין דורשין [חגיגה] דף ח"י ע"א.

וכתב הרב המנהיג הל' ערובי תבשילין סי' צ"ו וז"ל, וראינו שנקראו הימים טובים שבתון כמו שבת בראשית וכו', וכתיב בפסח[28] למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, וכתיב בחג[29] וזכרת כי עבד היית, ואתיא זכירה לזכרו על היין כל יו"ט ויו"ט דאתקוש מועדי ה' זה לזה, מעתה דינם לכל דבר כשבת זולתי באוכל נפש כדאמרן. על כן אמרו[30] שאסור לקנות ולמכור וכו' כדרך שאמרו בשבת שאסור שכתוב[31] וקראת לשבת עונג וכבדתו מעשות דרכיך וכו', ע"ש דבריו. ונראה כונתו דאין לומר דאין לדרוש גזירה שוה מדעתנו, משום דכיון דיו"ט אקרי שבת גילוי מלתא בעלמא. וזהו נמי כונת הג' בה"ג[32], ועיין חיים שאל ח"ב[33].

[קידוש]. עיין שאגת אריה סי' ב' דהוכיח דאין שום קדימה למצוה דאורייתא נגד מצוה דרבנן, היפך מאי דס"ל להפר"ח[34], ממ"ש בברכות דף נ"א[35] דקידוש היום דאורייתא, ואפילו הכי ברכת היין דרבנן קדמה. ועיין שב שמעתתא[36] שער ח' אות ט"ז. ועיין להרב מהרח"א גאגין ז"ל בנימוקיו לס' אהל מועד הנד"מ[37] דף כ"ג מ"ש על דברי שאגת אריה הנ"ל, ולא ראה שכל האחרונים עמדו על דבריו, וכמ"ש במ"א. וע"ע בפני יהושע ברכות ריש פרק אלו דברים[38], וצל"ח[39], וחתם סופר[40], וכתב סופר[41], ובתשובה מאהבה[42].

[קידוש]. עיין מג"א סי' רע"א[43] דמן התורה סגי בקידוש דבתפלה. ועיין חוות יאיר[44] מה שהביא שיש מי שהקשה ע"ד ממ"ש הרא"ש[45], והוא תירץ. ועיין תוספת שבת סי' רע"א[46] מה שהשיג על דבריו. ועיין שם בתוספת שבת ס"ק ג' שכתב דאשה אע"ג שהתפללה לא יצאת ידי חובה דאורייתא כיון שלא נתכונה ע"ש. וי"ל דא"כ גם באיש יש לומר כן. וע"ע חתם סופר[47], ועיין פרי מגדים[48].

[קידוש]. עיין שאגת אריה סי' ס"ב דאם אין לו יין ביו"ט כי אם רק כוס אחד והוא ערב שבת דיניח בשביל קידוש יום שבת. וכ"כ המג"א ריש סי' ער"א[49]. ופרי מגדים שם[50] כתב דאף אי יהיה קידוש על היין דאורייתא וקידוש יו"ט דרבנן, על כל פנים כיון דלא מטי זמן חיוב של שבת, וזמן מצוה דרבנן עתה, מצוה דרבנן קודמת, דהא דאין מצוה דאורייתא נדחית מפני דרבנן היינו כשהגיע זמן שניהם.

[קידוש]. במ"ש המרדכי[51] דאיך יוצא ידי חובת קידוש דאורייתא בזמן התוספת דהוי דרבנן, ה"ד מג"א סי' רס"ז[52], עיין מהרי"א בס' יהודה יעלה ח"א או"ח סי' ס"ד. ובמ"ש המג"א, עיין חיי אדם[53], וארעא דרבנן סי' תס"א[54].

[קידוש]. עיין מנחת חינוך במצוה ל"א דף מ"ב דהביא דברי ש"ס דפסחים דף קי"ז[55] שאמרו דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש מגזירה שוה דלמען תזכור וכו'[56] וכתיב[57] זכור את יום. והביאוהו הרי"ף[58] והרא"ש[59] והרמב"ם ג"כ מביאו בנוסח הקידוש[60], והצ"ע על החינוך שלא הזכירו.

וכתב שהוא פשוט דהוי דאורייתא מכיון דיליף מגזירה שוה. ובכן תמה על דברי המג"א סי' רע"א[61] דכתב דיוצא ידי חובתו בתפלה, וכ"כ הדגול מרבבה[62], וגם תמה[63] ע"ד ט"ז סקי"ט בנמצא חומץ דכתב דיצא ידי חובתו בלא יין מדאורייתא, דהוא מן התימה דבלאו הכי כבר יצא ידי חובתו מדאורייתא בתפלה, וכן ס"ל לפרי מגדים[64] וכל האחרונים. ולדעתו אדרבא יש לתמוה עליהם דאיך יצא ידי חובתו דאורייתא כיון דתפלה אין בה הזכרת יציאת מצרים, ע"ש דבריו באורך דלפי דעתו הדבר ברור דאינו יוצא ידי חובה מדאורייתא בתפלה כיון דאינו מזכיר יציאת מצרים.

וכתב עוד דאי לא קידש בליל שבת דמקדש כל היום, זה ודאי דאורייתא. וכתב עוד שם דאם לא קידש והגיע בין השמשות צריך לקדש כדין מי שלא נטל לולב. ועיין פרי מגדים בפתיחה[65] בעניני ספק ברכות. ולפי מ"ש במ"א דיוצא ידי חובה בתפלה אף שלא הזכיר יציאת מצרים, אזדא ליה כל זה. ועיין ארחות חיים[66] וכלבו[67] דיש מזכירין יציאת מצרים בתפלת ערבית, וגם במעין שבע. ועיין חתם סופר או"ח סי' טו"ב וסי' כ"א דכתב דאינו יוצא ידי חובת קידוש בתפלה מדאורייתא מפני דהוי כמכוין שלא לצאת, וכאלו לב חכמים מתנה. וגם דבריו תמוהים.

[קידוש]. אי קידש ונמצא חומץ, עיין משחא דרבותא סי' רע"א[68] דף ג"ן משם לבוש[69], ויש לעמוד על דבריו. וע"ע בחסד לאברהם[70], וזכור לאברהם[71], ושער שלמה[72].

[קידוש והבדלה]. עיין חינוך מצוה ל"א דיני המצוה כגון נוסח הקידוש והבדלה איזהו וכו', וכן נוסח קידוש יום טוב והבדלתן וכו', ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ובנקבות, ואף על פי שהוא מן המצות שהזמן גרמא, שכן למדונו חכמינו ז"ל[73] שהנשים חייבות בקידוש והבדלה, ע"כ. ונראה שאף שחז"ל לא פירשו לנו בגמ' לענין הבדלה שחייבות הנשים, סבירא ליה דודאי גם הבדלה הוי בכלל קידוש היום. ונראה ג"כ מסתמיות דבריו דחיוב הנשים הוא ג"כ בקידוש והבדלת יו"ט, דגם זה הוא בכלל מ"ש דנשים חייבות בקידוש היום. ונראה מדבריו ג"כ דגם קידוש יו"ט והבדלה הוי דבר תורה כמו בשבת, מדסתם ולא כתב דביו"ט הוא רק דרבנן, שדרכו בכך לבאר בכל מקום.

וראיתי במנחת חינוך שכתב ע"ד הרב המגיד[74] דס"ל דקידוש יו"ט דרבנן, דלא כתב הרב מאין הוציא, דמלשון הר"מ[75] שכתב שכולם אקרו שבתות ה' אפשר דהוא מן התורה כמו שבת. וכתב דלדעתו אפ"ל דתלוי בשיטות הפוסקים אי שביתת בהמה נוהג ביו"ט, דלמ"ד[76] דאינו [נוהג] משום דשביתת בהמה גבי שבת כתיב ולא ילפינן יו"ט משבת, ה"נ כן, ולדעת הסוברים[77] דילפינן אף דשביתת בהמה בשבת כתיב, ה"נ שוה יו"ט לשבת אף מן התורה, ע"כ.

וכתב עוד שם ולענין נשים בקידוש יו"ט אי נימא שהוא מן התורה אפשר שהוא שוה לשבת, אך אי נימא שהוא מדרבנן אפשר דאין נשים חייבות, כמו הבדלה לקצת סוברין דכיון שהוא דרבנן אין נשים חייבות, ע"כ.

ועיין עוד שם שהביא דברי הרא"ש פרק ערבי פסחים[78] ע"ש רבינו יונה שכתב דאף שאין אורחים בבית הכנסת אין הקידוש ברכה לבטלה, כי קידוש במקום סעודה אינו אלא דרבנן, על כן יוצאים ידי קידוש דאורייתא אותם שאינם יודעים לקדש. והרגיש הרב דלדעת המג"א[79] יצאו ידי קידוש דאורייתא בתפלה, ותירץ דיוצאין אותן שאין יודעים להתפלל, ע"כ. וי"ל דגם בזה יצאו בברכת מעין שבע, ובמ"א כבר עמדתי ואכמ"ל. ועיין תוס'[80] והרא"ש פרק ערבי פסחים[81] הביא דבריהם מג"א סי' רפ"ט סק"ד.

וראיתי עוד שם שעמד ע"ד הרא"ש שם שדחה דברי רבינו יונה משום דנראה דלא הוי קידוש כלל שלא במקום סעודה. וכתב שהם דברי תימה שלא ראה בשום פוסק דלא יצא ידי קידוש בדברים בלבד, ומה שהביא ראיה מדקאמר[82] בקידושא דהכא לא נפקיתו, אין ראיה, דמדרבנן לא נפקי על כן צריך לקדש פעם שניה, עכ"ל. ומזה זמן רב כתבתי דכונת הרא"ש להקשות דלפי שיטתו של רבינו יונה דס"ל דבתפלה אין יוצאין ידי חובה משום דעל היין הוי דאורייתא, כמו שיש סוברין כן כמ"ש במ"א, בעינן נמי במקום סעודה ואכמ"ל. וע"ע במ"ש ערך השולחן ביו"ד סוף סי' רל"ט[83] בשם ראב"ן[84] דעל היין הוי דאורייתא.

וכתב עוד שם שלא מצא בפוסקים כשלא הבדיל במוצאי יו"ט אי יש תשלומין, בודאי לשיטת הסוברים דמוצאי שבת דוקא יום א' א"כ הוא הדין [יום] אחר יו"ט, ועיין סוף פרק מי שאחזו[85] ורא"ש[86] והר"ן[87] שיטות לענין זה, ועיין אהע"ז סי' קמ"ד[88] וחו"מ סוף סי' ג"ם[89], וא"כ אפשר דיו"ט יש לו תשלומין כל שנקרא אחר יו"ט לכל מר כדאית ליה, וצ"ע על הפוסקים שלא ביארו. וע"ע משחא דרבותא[90], וזכור ליצחק[91], ואות אמת[92], וחתם סופר[93].

ובמקום אחר הבאתי מ"ש הריטב"א, הביא דבריו השיטה מקובצת פ"ק דביצה דף ד'[94] גבי מה שאמרו דרב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה. ואח"כ ראיתי בס' (גבול) [קהל] יהודה להרב מהר"י אשכנזי בשיטה לביצה שם[95] דהביא משיטה מקובצת להרב מהר"א לפפא וז"ל, וכתב הרשב"א ז"ל דאפשר דרב אסי הוה חתים בין קדש לקדש, דקדושת יום א' שהוא מן התורה חמירא מב' של דבריהם, ולפיכך הקלו בב' לגבי מת, ואפילו ביו"ט של ראש השנה אע"ג דקדושה אחת היא, הר"ן ז"ל, ע"כ. והרב גבול יהודה הנ"ל כתב ע"ז וז"ל, וק"ק למאן דאית ליה דהבדלה אינה אלא מדברי סופרים, מהא דרב אסי דמבדיל מיומא טבא לחבריה משום דמספקא ליה, ולדידהו ספיקא דרבנן הוא וניזיל ביה לקולא, ואף דנימא דלא הוה מזכיר בה שם ומלכות מ"מ לא הו"ל למיחש ולאומרה וככל ספיקא דרבנן דאיתיה בעלמא, ע"כ. וכונתו מבוארת דהוא מכוין להקשות למאן דס"ל גבי הבדלת שבת דהוי דרבנן[96], ויש לתמוה דטפי הו"ל להקשות גם לדעת הרמב"ם[97] ודעימיה דהוי דאורייתא, דהיינו דוקא בשבת אבל ביו"ט אפילו קידוש גופיה דרבנן כדכתב הרב המגיד בשמו, ונמשכו אחריו המג"א[98] וכל האחרונים.

ועיין עוד שם להרב גבול יהודה שם בסוף דבריו דכתב דלדעת הרמב"ם[99] דס"ל דאין אדם מערב ומתנה בזמן הזה, וביאר דעתו הרב המגיד דחכמים עשאוהו קדש מדרך הודאי, ניחא דאנן לא מבדילינן מי"ט לחבירו, ע"כ. ולענ"ד אין זה מן הישוב, דכיון דכל הגדו' נדחה קרו לה, וי"ל, ובמ"א כת' בזה.

---

19. ס"ק ט'. 20. עי"ש סי' י"ב אות כ"ג. 21. סי' י"א. 22. פרשה ז'. 23. שמות כ' ה'. 24. שם ל"א י"ד. 25. ויקרא כ"ג ל"ז. 26. עשין כ"ט. 27. ויקרא כ"ג ל"ט. 28. דברים ט"ז ג'. 29. שם ט"ז י"ב. 30. ביצה ל"ו ע"ב. 31. ישעיה נ"ח י"ג. 32. ריש הל' קידוש. 33. סי' מ"ג. 34. סי' ס"ז ד"ה אמנם. 35. ע"ב. 36. להר"א לעוו, בעל שמן רוקח, פראג תקס"ז. 37. ח"א, ירושלים תרמ"ו. 38. דף נ"א ע"ב ד"ה אלו דברים. 39. שם ד"ה שהיין גורם. 40. שם ד"ה מאי. 41. או"ח סי' כ"ו. 42. או"ח סי' רל"ט. 43. ס"ק א'. 44. סי' י'. 45. פסחים פ"י סי' י"ז. 46. ס"ק א'. 47. בגליון השו"ע שם. 48. אשל אברהם שם ס"ק א'. 49. ס"ק א' ד"ה ודע. 50. אשל אברהם ס"ק א'. 51. מגילה פ"ב רמז תשצ"ח. 52. ס"ק א'. 53. כלל ו' סי' ג'. 54. מערכת ס' ערך סומא. 55. ע"ב. 56. דברים ט"ז ג'. 57. שמות כ' ח'. 58. שם כ"ו ע"א מדפי הרי"ף. 59. שם פ"י סי' ל"א. 60. הל' שבת פכ"ט ה"ב. 61. ס"ק א'. 62. ע"ד המג"א שם ס"ק ב'. 63. בדגול מרבבה ע"ד הט"ז שם. 64. משב"ז וא"א שם ס"ק א'. 65. להל' תפלה ד"ה והוי. 66. תפלת ער"ש סי' י"ג. 67. סי' ל"ה דיני תפלת ערבית של שבת. 68. סעיף ט"ו. 69. שם סעיף י"ז. 70. או"ח סי' ה'. 71. מערכת ה' ערך הבדלה. 72. סי' כ"ג. 73. ברכות כ' ע"ב. 74. הל' שבת פכ"ט ה"ח. 75. שם. 76. ביצה כ"ג ע"א תוס' ד"ה חרס. 77. כל בו סי' נ"ח הו"ד בב"י סי' תצ"ה. 78. פסחים פ"י סי' ה'. 79. סי' רע"א ס"ק א'. 80. פסחים ק"ו ע"ב ד"ה מקדש. 81. סי' י"ז. 82. שם ק"א ע"א. 83. אות י"א. 84. מסכת סוטה (דף מ"ב ע"ג). 85. גיטין ע"ז ע"א. 86. גיטין פ"ו סי' י"ד. 87. פסחים כ"א ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מי. 88. סעיף ו'. 89. סעיף כ"ט. 90. סי' תר"א סעיף א'. 91. סי' פ"א. 92. הל' קידוש סי' ג'. 93. או"ח סי' י"ז, יו"ד סי' ר"ג ד"ה מ"ש. 94. ע"ב ד"ה רב אסי. 95. ד' ע"ב ד"ה והא רב אסי. 96. עיין מ"מ שבת פכ"ט ה"א וב"י סי' רצ"ו. 97. שם הלכה י"ח. 98. סי' רע"א ס"ק א'. 99. הל' יו"ט פ"ו הט"ו.

גנזי הלכה

תשובות וחידושים מכת"י רבותינו נ"ע
עורך: הרב שלום הלל

הגאון המקובל רבי **יעקב צמח** זלה"ה
בע"ס נגיד ומצוה

'החכם השלם המקובל האלהי כמה"ר יעקב חיים צמח זלה"ה'[1], 'גדול בדורו'[2], ומגדולי מעתיקי השמועה ומוסרי חכמת הקבלה לדורות. נולד למשפחת אנוסים בפורטוגאל שנת שמ"ד לערך. בהיותו כבן ל"ה נמלט מעיר מולדתו והגיע לשאלוניקי בשנת שע"ט. משם עלה לעה"ק צפת ת"ו ובה עסק בתורה 'ששה שנים בתלמוד והרמב"ם וש"ע'[3]. לאחר זמן פנה לדמשק לישיבת רבינו שמואל בן מהר"ח ויטאל ז"ל, שם עלה ונתעלה בחכמת האמת, ואף זכה לגלות כתבי מהר"ח ויטאל ז"ל מהדורא בתרא שהיו גנוזים בקבר ולא היו אף בידי בנו הרש"ו ז"ל, ועל פיהם סידר את רוב חיבוריו אשר הפכו לספרי יסוד בחכמת קבלת רבינו האר"י ז"ל. בשנת ת"ג לערך חזר לארץ ישראל וקבע מדרשו בעה"ק ירושלים ת"ו, על תקופה זו כותב רבי דוד קונפורטי ז"ל בספרו קורא הדורות[4]: 'ומשם הלך לדור בירושלים וקבע בית מדרש בביתו, ושם היו לומדים קצת חכמים בס' הזוהר וכתיבות הרב מהר"י לוריא אשכנזי. ואני הכותב למדתי בבית מדרשו קצת ימים בס' הזוהר עם פי' אור יקר להרמ"ק וכתיבות הרב ז"ל'. בשנת תכ"ז חלי"ש בירושלים, ושם מנוחתו כבוד.

חיבורים רבים כתב וערך רבינו ז"ל רובם בחכמת האמת, מהם נדפסו ומהם נותרו עדיין בכתיבת יד. אחד מחיבוריו הראשונים שכתב עוד בדמשק ולא נדפס עדנה הוא ספרו 'רנו ליעקב' כת"י. על עניינו ואופן התהוותו של חיבור זה כותב רבינו בהקדמתו[5] כי מנהג רבו הרש"ו ז"ל היתה לקבוע ישיבה בביתו בדמשק בכל ליל שישי ויום השבת, לשם היו מתאספים גדולי החכמים בעירו, והיה קורא לפניהם מתוך כתבי אביו הרח"ו ז"ל. רבינו ז"ל שנמנה אף הוא עמהם, היה מעלה על הכתב במוצאי שבת על פי זכרונו את אשר שמע וראה אצל רבו הרש"ו ז"ל, ועליהם הוסיף הגהות וחידושים ממנו ושאר שמועות מתלמידי רבינו האר"י ז"ל. חיבור זה עמד בכת"י לפני ג"ע החיד"א ז"ל ואף תיארו בספרו שם הגדולים[6] וז"ל: 'רנו ליעקב, חיבר הרב המקובל מהר"י צמח ממה ששמע מהרב מהר"ש ויטאל בדמשק, שהיו לומדים אצלו כל יום הששי ויום ש"ק בערב, והרב מהר"ש אומר להם מס' עץ החיים וס' עץ הדעת טוב, והוא כותב מה ששמע ממנו. ואני ראיתי ספר זה כ"י ויש בו חידושים רבים, וגם ממהר"י צמח עצמו'. לתועלת המעיינים ראינו ללקט מתוך ספרו כת"י זה דברים השוים לכל נפש בעניני ג' סעודות השבת ועונג שבת, ובהם גם 'דרוש ששמע כמה"ר יוסף דון דון מפי מורי זלה"ה' בענין האכילה בשבת. בראש הדברים הדפסנו גם את הקדמת המחבר ז"ל בשלמותה לרוב ערכה. ה' יזכנו לראות חיבור זה בדפוס בקרוב.

ספר רנו ליעקב

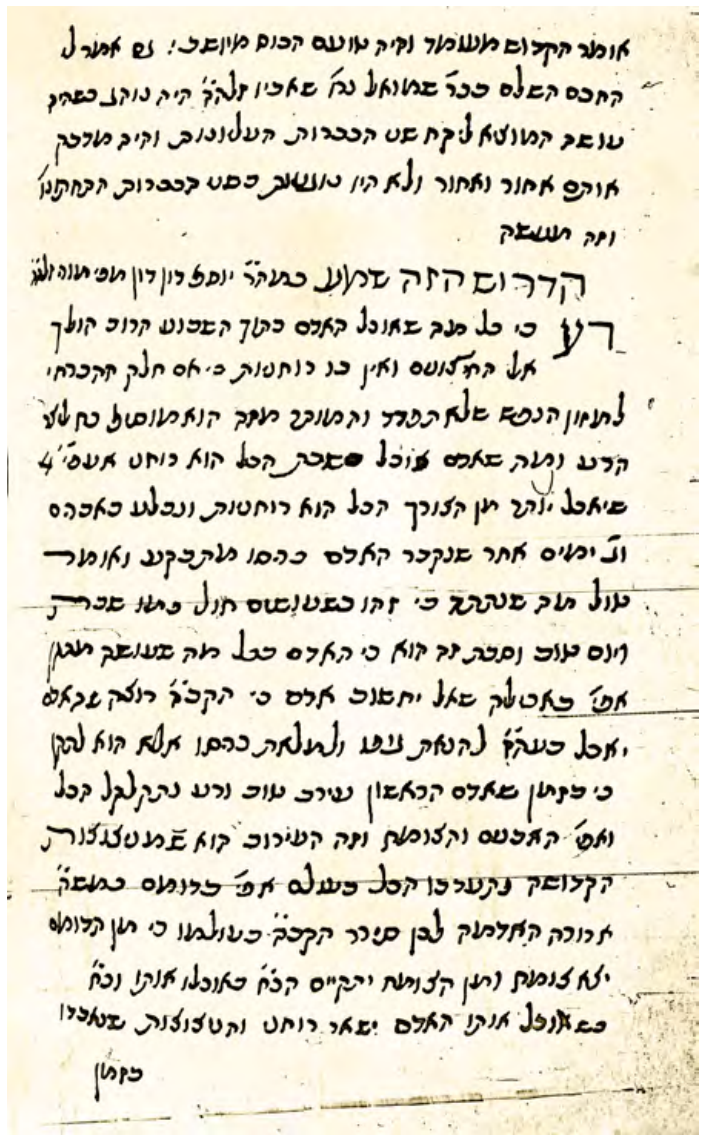
הקדמה

אמר **צמח**, למזכרת חסרונו בזכירתו המועט, תמצא בחיבור זה בכל פרשה ופרשה מה ששייך בה מן הזוהר או פירוש על איזה דבר של הפסוקים. והנה צריך להודיע אל רואה ספר זה שלא ידון אותי כי אם לכף זכות, כי באתי בגודל שנים ולא למדתי אומנות ספרים, ולכן צריך לדלג דרך אהבה הטעות שודאי יש כאן בין באותיות בין בתיבות בין בדקדוקי לשון בין בסדר הדברים, כי ראיתי שאם אין אני לי מי לי, כי עד עתה שהיה ריוח בכיס היה לי כח ליתן שכר סופרים לפעמים לשנים יחד, ואחר שנתיבש ריוח הזמן ונשאר כיס כיס קרי, כתבתי זה לעצמי כדי שיהיה לי למשמרת עבודת הנלוים לה'.

והנה כל מה שכתוב לכאן הוא מן ספרי הרב זלה"ה ממה שזכרתי מעל פה בחושקי בחכמה זא"ת האמ"ת, ובודאי שלא זכרתי לא הסדר ולא הישוב ולא הלשון, כי מן הפ"ה אל הכת"ב יש הרחק גדול, כי בודאי שהוספתי על השמועה תיבות ואותיות וגרעתי גם כן, כי בפעם אחד לא נכתב בזכירה סדר ששמעתי.

והנה יש לשבח לאדון כתיבות אשר בידו כתיבות כל חיי"ם זלה"ה, והוא בנו החכם השלם הדיין וגו' כמה"ר שמוא"ל בקורא שמו **שמואל ויטאל** נר"ו, כי ידענו כי נאמן הוא באוצרות ה' אוצרות חיי"ם זלה"ה, ובסתרותיו וגנזיו הוא פרי מצדיק ע"ץ חיי"ם, והוא שם ספר הראשון הנקרא שם כתבו בקרבו, וספר השני עץ הדעת טוב בלתי מעורב רע כלל, והם שני עצים ביד אחד הנז'. והנה גדולת אלו הספרים הוא על כמה פנים, גדולה מכלם על שיש כמה דרושים שעדיין לא נגלו ממנו, בין על הזוהר, בין על דברי רז"ל, בין על משניות, בין על תלמוד, בין על מדרשים, בין על דברי רשב"י, בין על הפסוקים, בין על היחודים, בין על הכוונות, על הגלגולים, על תקוני הנפש, על המנהגים, על המעשיות, על חלומות, על חסידות הרב זלה"ה, על גדולתו, על כל מיני חכמות שלו, על כל דבר ודבר של הנז' יש כמה דברים נפלאים עמוקים, כלם ברורים, כלם חידושים, מלא כל הספרים כבודם. גם מה שכתוב אצלנו כתוב שם באופן אחר יותר מסודר מיושר מיושב ומובן, כנראה שכלו חדוש אצלנו. גם מנהג שם קודם כל דרוש לומר הקדמה קטנה בקיצור והיא כולל כל הדרוש כלו, ואחריה אומר הדרוש באורך בתוספת לראיות כמה משלים כמה פסוקים שחסרים בספרינו. גם יש דרושים שלמים דרך קיצור בכוללות בלשון צח ובסדרו ובמיתוק וביושר לשונו מובן יותר ממה שכתוב בספרינו באורך. גם בכל דרוש ודרוש יש בספרים שלנו כמה טעיות וראיות לרעה.

סוף דבר הכל נשמע כי בליל ששית לשבת ובשבת אחרי סעודה שלישית היינו שומעים מן החכם שמ"ו[7] דרושים וכונות שבאותם הספרים, והיינו קוראים בזוהר, ובשמעי איזה דבר היה כל היום זוכרו כדי לכתבו במוצאי שבת, ובודאי שנחלפו כמה דברים, ועכ"ז תמצא לכאן כמה דברים ממה שכתוב אצלינו, ומהם תדע כמה טעיות נפלו בהם ומהם כמה קושיות בתיקו מש"כ שם. גם לשם יש כמה קושיות אמתיות ותירוצם שלא יש בספרינו, וזה מפני שתור"ת אמ"ת היתה בפיהו, כי האמת והחיי"ם אהבו, כי כל הדרושים כלם קדושים ובתוכיותם ה' וכלם לשם שמים וסופן להתקיים וגם תחילתם.



רנו ליעקב בכתי"ק רבי יעקב צמח זלה"ה

גם כתבתי כאן כמה שמוש קבלה מעשית כדי לראות גדולת הפסוקים והשמות לבד, ושם בצידו תמצא עונש המשתמש מהם. הנה אני צמח אומר בכל נפשי ולבבי כפי מה ששמעתי וראיתי לשם באותם הספרים במה שבספרינו, שנתכון הרב זלה"ה כיצחק לדרש ולפרש כל מה שדי להבין כל התורה כלה על דרך אמיתותו, וכך כל דברי רז"ל עליהם השלום, כי כל דרושים והקדמות הם כללים להבין דברים הנז' בכל הפרטים למבקש אותם בספרים.

עוד נ"ל כי גלוי חכמה זאת עתה בדורות גרועות הוא כדי שיהיה לנו מגן עמה לאחוז בלב שלם באבינו שבשמים כי באותם הדורות הרוב היו אנשי מעשה וחסידים והמעשים טובים היו ניצולין אותם מכל המקטרגין, ועתה שאנו רחוקים משרש העליון כמו שמרים בתוך החבית, מי יגן עלינו אם לא קריאתינו בחכמה הנפלא והעמוקה הזאת, ובפרט על דרך שכתב הרב זלה"ה שהנסתרות נעשו כמו נגלות, כי בדור זה מושל הזנות והמלשינות ולשון הרע ושנאה שבלב, ונתפשט הקליפה באופן שמתבייש האדם לנהוג דברי חסידות, והש"י יגן עלינו וימחול עונותינו אמן.

~~~

יניח י"ב ככרות על השלחן. **צמח**: כמו סדר הכתוב בכוונות וכו'.

נטילת ידים של הסעודה בליל שבת צריך להיות מעומד, וזהו גם כן בשאר הסעודות של שבת. **צמח**: אמרו הרב ר' **חיים** זלה"ה היה נוהג למזוג כוס של הקידוש קודם, ואח"כ היה אומר הקידוש מעומד, והיה טועם הכוס מיושב. גם אמר לי החכם השלם בכ"ר **שמואל** נר"ו שאביו זלה"ה היה נוהג כשהיה עושה המוציא ליקח שני הככרות העליונות והיה מדבק אותם אחור ואחור ולא היו נוגעות בשני הככרות התחתונות, וזה מעשה.

הדרוש הזה שמע כמה"ר יוסף דון דון מפי מורי זלה"ה[8]

דע כי כל מה שאוכל האדם בתוך השבוע, הרוב הולך אל החיצונים, ואין בו רוחניות כי אם חלק ההכרחי למזון הנפש שלא תפרד, והמותר מזה הוא מוסיף כח ליצר הרע. ומה שאדם אוכל בשבת, הכל הוא רוחני, אעפ"י שיאכל יותר מן הצורך הכל הוא רוחניות ונבלע באברים. וג' ימים אחר שנקבר האדם כריסו מתבקע ואומר טול מה שנתת בי[9], זהו כשעושים חול כמו שבת ויום טוב.

וסבת זה הוא, כי האדם בכל מה שעושה מתקן, אפילו באכילה, שאל יחשוב אדם כי הקב"ה רוצה שהאדם יאכל בעולם הזה להנאת גופו ולמלאת כריסו, אלא הוא לתקן, כי בזמן שאדם הראשון עירב טוב ורע נתקלקל הכל ואפילו האבנים והצומח, וזה העירוב הוא שמניצוצות הקדושה נתערבו הכל בעולם אפילו בדומם כמש"ה[10] ארורה האדמה, לכן סידר הקב"ה בעולמו כי מן הדומם יצא צומח, ומן הצומח יתקיים הבעל חי באוכלו אותו, ובעל חי כשאוכל אותו האדם ישאר רוחני, והניצוצות שנאבדו בזמן אדם הראשון חוזרים לו בהדרגות אלו, ולכן באכילה הוא מרויח ומוסיף כח לנשמתו, וזה ישיג האדם ע"י הברכות שמברך ברכת הנהנין, שע"י הברכה ההיא לוקחת הנפש חלקו רוחני והוא מזון הנפש. ובזה יתורץ מה שמקשים הפילוס[ופ]ים איך יתכן שהנפש הרוחנית נזונת מדבר גשמי בראותינו שכשאינו אוכל ימות.

ונחזור לענין, כי השאר ישאר פסולת, וזש"ה[11] כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו', כלומר לא על הגשמות אלא

---

1. לשון מהר"מ ן' חביב ז"ל בהספדו על רבינו (נדפס בקובץ 'עדות', ירושלים תשמ"ט, עמ' ט'). 2. לשון ג"ע החיד"א (ברכי יוסף או"ח סי' תע"ה אות ז'). 3. שם הגדולים בערכו. 4. ויניציאה תק"ו, דף מ"ט ע"א (מהדורת אהבת שלום, עמ' קע"ג). 5. ראה גם בהקדמת ספרו קול ברמה (נדפס מכת"י בס' כתבוני לדורות עמ' ק"י): 'והנה בדמשק ראיתי החברים יצ"ו עוסקים בספרי הרב זלה"ה וזוהר, בבית החכם השלם כמוהר"ר שמואל ויטאל בנו של הרב ר' חיים ויטאל ז"ל, ובביתו היו קוראים כל חצי יום השבת מחצי יום ואילך וכל ליל ששי. והנה בידו יש שני ספרים גדולים כתיבה דקה, שם האחד עץ החיים, ושם השני עץ הדעת טוב, ושני העצים הם ביד החכם הנזכר בנו של הרב ז"ל. וכל מה שראיתי איזה חידוש שם כתבתי אותו בספר אחד ונקרא שמו רנו ליעקב, והוא מסודר בפרשיות ותפלות וגלגולים ושאר דברים'. 6. מערכת ספרים ערך 'רנו ליעקב'. 7. =שמואל ויטאל. 8. עיין ספר הגלגולים פרק ל"ח, והמורם ממנו בס' מדבר קדמות מערכת א' אות נ"ד. 9. שבת קנ"א ע"ב. 10. בראשית ג' י"ז. 11. דברים ח' ג'.
~~~

על הרוחניות שהוא הניצוצות הקדושות שהוא מוצא פי ה' ויפח באפיו נשמת חיים[12]. ולזה תיקן הקב"ה בכורים ותרומות ומעשרות ולקט וגו' וכן חלה והמוציא וד' ברכות על המזון, כדי שע"י מצות אלו יתוקנו הניצוצות שבתוכו ויתעלה. וכשיבא לפני האדם לחם עשוי, יאמר המוציא לחם, כי באכילתו יוציא הניצוץ וידבק בנשמתו ע"י המוציא זה, כמו שאמרנו לעיל כי על כל מוצא פי ה' שהיא הנשמה.

ובאילן תחילה יש ערלה, ואסור לאכול הפרי עד ג' שנים שהם שני ערלה, כי כמו שהולד ערל ועדין לא נכנס בו הנשמה לגמרי עד שיפתח הדלת שהוא סגור שהוא הברית שהוא ממש מעונת ערלה, כך האילנות עדין הניצוץ ההוא לא נכנס בו מהדומם שהוא הארץ עד ג' שנים, ולכן צוה הקב"ה שלא לאכול עד ד' שנים, כי מאחר שאכילת הצומח הוא לתקן ולהוציא ממנו הניצוץ, עד ג' שנים לא תפס מהארץ רוחניות עדין, ולזה אסור לאכול ממנו, ובזה יובן מש"ה[13] ובשנה הרביעית יהיה כל פריו וגו'.

וכמה טורח לדגן עד שיהיה ראוי למאכל אדם, כפועל הזה סמוך לגהינם, כמו שגהינם יעבור הנפש כמה עונשים משונים זו מזו אחר יציאת הנפש מן הגוף, עד שיעלה למעלה ויהיה ראוי לידבק בשכינה ממש לחזור לשכינה בסוד ואתם הדבקים בה' וגו'[14], ג"כ אכילת הצומח הוא התדבקות לגופו וההדמות, וקודם שיבא לגרם זה כמה הם העונשים שיש לצומח, כי הקצירה כמו המיתה, ואח"כ העימור והדישה והברירה וטחינה והרקדה והלישה, ואפיה שהוא התנור שוה לגהינם של אש, ואח"כ האכילה שהיא ההדמות לאוכל ע"י ברכת המוציא שהיא הסבה אחרונה ליציאת הניצוץ להתדמות לאדם.

וג"כ בבעל חי הוא יותר נראה כל מה שאמרנו, שהיא מעלה יותר מעולה, שיש הרבה מצות תלויות בה כדי להוציא הניצוץ כשבא לאכול ממנו ישראל, תחילה מעשר וראשית הגז ומתנות. וקרבנות שהם קדושה יותר מעולה, שהוא קרבן שאוכל ממנו בעליו והכהן והאימורים לאישים, ויש בו מעלה, והיה בתוכו כ"כ קדושה שהיא כולה כליל והיו אוכלים אותו למעלה, כל כך ניצוצות קדושה היו בו, וזהו האכילה של מעלה, קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו[15], כלומר שהיא אכילתי להקריב לי, כמו שע"י אכילת אדם מקריב המזון להיות אדם, כך היו בבהמות כ"כ קדושה שלא היה בא בגודלו באכילתן אפילו לכהנים אלא למעלה. ואל תתמה מזה, שהרי הרשב"י ע"ה אמר ברמז למבין[16], אדם כי יקריב מכם, רמז שיש בתוך הקרבנות ניצוץ אחד מנשמתכם. ואחר שהבעל חי יש לו כל תוצאות אלו קודם שיאכל אותו האדם, יראה מזה שיש קדושה בו, כמה עונשין יעבור קודם שיהיה ראוי לאכילה ממש, כמו שיקרה לאדם כשמת קודם שיקריבהו מיכאל השר הגדול המקריב הנשמות במזבח של מעלה כדי שיעלו להתדמות ליוצרם, שישראל הם עמוסים מני בטן, ודברים אלו ברומו של עולם ודי למבין. ונחזור לענין, כי כמו ששוחטין הבהמה בסכין כשר בלתי פגימה כדי שלא ירגיש המיתה, כי כל דיני שחיטה וה' דברים מיוסדים בסוד גדול, שע"י הדינים האלו הסכין יהיה בדוק וכו' יהיה ראוי לאכילה להקרבת אדם להדמות ליסוד הראשון, כך זה האדם המת. ותדע מהרשב"י ע"ה השבעה עידנין וכו', השניה יציאת הנשמה שהוא יציאת מצרים שהוא מצד הגוף כמו שתראה בדרוש אחר. ומלאך המות שוחט אותו, אם הוא צדיק וכשר שוחט אותו בסכין בדוק, ואם ח"ו הוא רשע שוחט אותו בסכין פגום ועושה אותו נבלה, לפי שפגימתו עולה ויורד כנחש שהוא נחש הקדמוני, וזש"ה[17] יחיו מתיך נבלתי יקומון, שהם מתיך הנשחטים יפה, ונבלתי שנשחטו בסכין פגום יקומון בלבד בלי רוח כדי שיראו בטובתם של צדיקים ובזה יקבלו עונשם, כמ"ש בר"מ, כי האבות אפילו בסכין בדוק כשר אינו מטריח להם, אלא כדגים שהם נבראים בים שהיא התורה שאסיפתם היא שחיטתם.

וכמו שהאדם אחר המיתה יש בו חיבוט הקבר שחובטים אותו במקלות ויעשו אבריו שחטא חתיכות חתיכות כדי לנער ממנו הזוהמא, כמו שאמרו בפרקי רבי אליעזר[18] עומקים לו ארונו ובאים שני מלאכים וכו', כך לבהמה אחר עונש השחיטה שהיא המיתה מפשיטים עורה ע"י חביטות, ואח"כ חותכין בשרה איברים איברים, ואח"כ מולחים אותה יפה כדי להסיר ממנה זוהמת הטומאה שהוא הדם שהוא הנפש, והנפש החוטאת היא תמות. וכמו שבאדם אחר כל עונשים אלו מוליכין אותו לגהינם של שלג ששה חדשים ושל אש ששה חדשים שהם י"ב חדש, כך הבהמה אחר שחותכין אותה מרחיצין אותה כמה פעמים במים ואח"כ מבשלים אותה ואח"כ היא ראויה למאכל אדם, כשם שעונשין לנפש להדמות ליוצרה.

נחזור לענין, שהדברים כולם חוזרים ליסודם שהוא אדם ממדרגה למדרגה מדומם ולמעלה, והאדם שהוא המדרגה האחרונה קרוב לשי"ת שיש לו נשמת חיים כמש"ה[19] ואתם הדבקים בה', אם יתנהג בחסידות ויקיים כל התורה והמצות, כשימות יעלה במדרגה מעולה וילך למעלה. ואם יהיה להפך ויעשה פעולות בעל חי אחר האכילה והמשגל, זה האדם כשימות הוא יחזור ליסודו ותכנס נשמתו בבעל חי. ואם יהיה יותר רעה, יוריד אותו לצומח. ואם יהיה יותר רעה, יוריד אותו לדומם. ואדם אחר שהוא קרובו שיש לו קורבה עם נשמתו, מתקן אותו ומוציא אותו מן המצרים האלה או מדומם מצומח או מבעל חי שהוא אסור שם.

וזהו סוד אסור או מותר, כי מה שהוא אסור באכילה ישאר הניצוץ חבוש בתוכו שלא יתוקן להדמות לאדם. וטרח ר"ל שעדין מבלע בתוכו שאינו יכול לצאת משם.

ועוד מצינו גלגול בדומם, אבן מקיר תצעק לצאת אותו רוח ממנה, וזה יותר קשה מכלם הוא האבן שהוא דומם יבשה שלא יוצא ממנה שום תועלת, כמו נבל[20] וימת לבו ויהי לאבן, וזה היה לבן שבא בנבל, ומלבן בא ינוס ויומברוס כמו שאמר הרשב"י ע"ה[21], והם עשו את העגל והביאו נפש לבן שם בעגל ויצא שור אוכל עשב נתגלגל בבעל חי אוכל עשב אח"כ בא כדומם בנבל.

וזה מצינו בפסוק[22] בכל אות נפשך תאכל בשר, כלומר כשתתאוה נפשך להמשיך אליך אז תאכל בשר. וג"כ כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם[23], מדבר במלאך המות שהולך ומסטה, ואומר לו הקב"ה **כי תצור אל עיר** הוא האדם, **להלחם עליה** לתופסה בקטרוגו, ותראה שבעץ יש בתוכו מגולגל, **לא תשחית את עצה כי האדם עץ השדה**, אותו עץ ממש אדם הוא, **לבא מפניך במצור** שבסיבתך שאתה רודף אותו להזיקו הוא נכנס במצור ההוא של העץ לשמור את עצמו ממך, כשהולך תוך כף הקלע בורח מן השטן ומכניס עצמו בדומם או צומח המקום הגזור וראוי לו, ואז השטן כשנכנס בתוכו אינו יכול להזיקו.

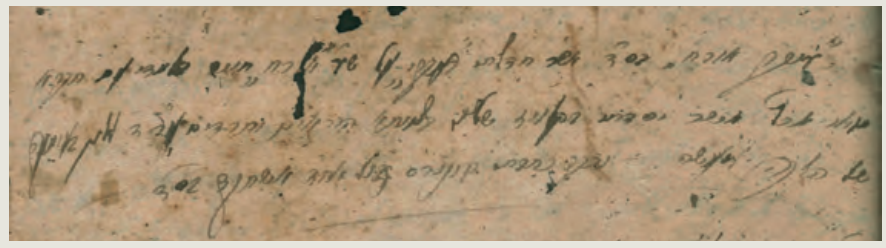
גם תבין סוד הפסוק[24] אסוף אסיפם וגו' אין תאנים בתאנה והעלה נבל. ותבין פסוק[25] **ואספת דגנך**, תאסוף הניצוצות הנסגרים והמובלעים בתוכו שהם דגנך ממש, **ונתתי עשב בשדך לבהמתך** ואח"כ **ושבעת** שהיא שביעת הנפש באסוף ובמשוך אליו הנאבד ממנו. **השמרו לכם** אם לא תשמרו את התורה, **ועצר את השמים וגו'** ויהיה הכל יבש, **והאדמה לא תתן יבולה** הניצוצות המובלעות בה, וזהו האיבוד שלהם שלא תהיה לניצוצות עילוי שהיו עולים ממדרגה למדרגה כנז'. וזהו שאמרו[26] גדול יום הגשמים כקיבוץ גליות, כי ע"י הגשמים יעלו הניצוצות של צומח ויתקבצו הניצוצות העולות שם.

ונחזור לטעם שאמרנו כי כל מה שאוכל האדם בחול יותר ממה שראוי להתקיים נפשו, כמש"ה[27] צדיק אוכל לשובע נפשו, וכל המותר נקרא פרש חגיכם[28], ומוסיף כח אל החיצונים, ואינו אוחז להשלמת נפשו כי אם המיעוט הצריך להתקיים. ומה שאוכל בשבתות וימים טובים, הכל הוא רוחניות ונבלע באיברים. וזה היה הויכוח של הלל ושמאי[29], שהלל כשהיה מוצא דבר נאה שומר אותו לשבת כדי שיעשה הכל רוחניות, ושמאי היה לוקח ביום א' וביום ב' אם היה מוצא אחרת יותר נאה ממנה היה אוכל הראשונה, לפי שהיה סובר כי כיון שהיה לוקח אותה ליום השבת חל עליה קדושת שבת ואפילו שהיה אוכל אותה בחול היה נבלע באיברים.

~~~

טוב לקראת בכל סעודה של שבת שמונה פרקים ממסכת שבת. ומה שמורי זלה"ה היה נוהג הוא כי בסעודת של הלילה היה קורא ארבעה פרקים ראשונים, ובסעודת של שחרית ארבעה פרקים הסמוכים להם, ובסעודת של מנחה היה קורא ארבעה פרקים הסמוכים אל אותם של שחרית. ולפעמים כשהיה מתעסק בדברי תורה על השלחן לא היה אז קורא כי אם פרק אחד לבד.

אחר שכבר קרא הפרקים של משנה, יאמר בכל סעודה פזמון אחד מג' פזמונים שסדר מורי זלה"ה על שלשה סעודות אלו, הראשון לחן מתי יבושר עם, והשני גם כן, והשלישי לחן אלהי עז תהלתי.

אחר שאמר הפזמון יטול ידיו למים אחרונים, ותכף צריך לומר ברכת המזון.

צריך האדם להזהר מאד מלהפסיק בין נטילת מים אחרונים לברכת המזון, כי פעם אחד היינו לפני מורי זלה"ה, ובא חכם אחד ואמר לו שזה כמה ימים היה כואב לו כתפו, והשיב לו מורי זלה"ה כי בא לו כאב זו מפני שעבר על דברי רז"ל, כי מה שאמרו[30] שתכף אחר נטילה ברכה רצונם לומר אחר נטילת מים אחרונים ברכת המזון, והוא עבר על דבריהם שהפסיק ביניהם ולא אמר אחר נטילה תכף ברכה, כי אחרי מים אחרונים קרא פרק אחד דמשנה, ולכן כאב לו הכת"ף מפני שלא אמר תכ"ף ברכה.

הנה צריך כשיאמר הקידוש או ברכת המזון להיות הכוס בידו כנגד החזה וכו'. וצריך להניח בכוס של ברכת המזון וכן בכוס של הקידוש מעט יין בשלחן עד סעודת שחרית.

אחר ברכת המזון אם ירצה יקרא ארבעה פרקים ממסכת עירוב, ויכוין בעירוב הם אותיות ע"ב רי"ו.

מורי זלה"ה היה ישן שנים או שלש שעות בשבת אחרי סעודת של שחרית, ואמר כי השינה מכלל עונג שבת היא.

טוב לקראת בשבת קבלה לבד, כמו שהיו נוהגים הקדמונים. והטעם הוא כי הקבלה היא בעולם האצילות אשר הוא משפיע ביום השבת, והנה עולם האצילות הוא קדש גמור אשר אין שם קליפין כלל, וזה רמוז בפסוק[31] **ה**שתחוו **לה'** **ב**הדרת **ק**דש שר"ת קבלה[32], והיא בעולם האצילות הנקרא קדש, וכן השבת.

מורי זלה"ה היה נזהר שלא לדבר בשבת כי אם בלשון הקדש, וכשהיה מפרש איזה דרוש לחברים לפעמים היה מבארו בלע"ז כדי שיבינוהו היטב. וגם היה נזהר שלא לדבר דברי חול בשבת אפילו בלשון הקדש.

אמר מורי זלה"ה כי הזוכה בנפש יתירה בשבת, אז אין מאירים במצחו העבירות שעשה, כי תוספת הנפש והארתו מכסה אותם בשבת. ואם האדם הוא טמא קרי ניכר במצחו ואין הארת נפש היתירה מכסה אותה עד שיעשה טבילה ויסיר מעט הרושם ממצחו כי אז אינה ניכרת כל כך.

צריך האדם לשמור מאד שלא לאכול לחם העשוי מן הגויים ואפילו שקנה אותו מפלטר ישראל, ואפילו בספק לא יאכל אותו, וצריך לחקור אם עשה אותו ישראל, כאשר נוהגים בצפת תוב"ב שרוב פלטרים ישראלים הם.

גם צריך לשמור מאד שלא לאכול שום לב בהמה חיה ועוף, מפני שנפש הבהמית שורה שם, ואם אדם אוכל אותם מדבק בו אותו נפש הבהמית וגורם לו טפשות ושכחה. וגם לפעמים אם יתגלגל איזה רוח באותה הבהמה, ידבק בו, כי משכן הרוח הוא בלב.

צריך להזהר שלא לאכול תרמוסים המתוקים מן הגויים, ולא אפונים הנקראים קודאמש, שאעפ"י שאינם עולים על שלחן מלכים השרים אוכלים אותם. **צמח**: בסוד[33] הלא שרי יחדיו מלכים, כמה שהיו תחלה מלכים הם עתה שרים, דרושים דף רל"ט.

הנה כבר אמרנו בכוונות האכילה כי צריך אדם לכוין מאד בברכות הנהנים כדי לתקן הנוגע בדומם או צומח או בעל חי, כי לפעמים בכל אלו המדרגות יש מגולגלים לפעמים רשעים ולפעמים ניצוצות טובות, והנה לפעמים באוכל אדם איזה דבר ובו איזה מגולגל רשע גמור, ואם אינו יודע בזוהר או בחכמת האמת יכול להזיקו ולהפכו לרשע כמוהו אם לא יכוין מאד בברכת אותו המין. ולכן לפעמים תמצא אדם שכל מעשיו טובים ובפתאום נהפך למינות או בלבול שכל, כמו שהיה ליוחנן כהן גדול שנעשה צדוקי[34], כי האדם שאינו צדיק גמור אם יאכל איזה מגולגל שהוא רשע גמור לא די שאינו מתקנו אלא שמהפכו לרשע כמוהו. וכשהאדם יכוין בברכות אז אין לו כח להזיק לו.

---

12. בראשית ב' ז'. 13. ויקרא י"ט כ"ד. 14. דברים ד' ד'. 15. במדבר כ"ח ב'. 16. ויקרא א' ב'. 17. ישעיה כ"ו י"ט. 18. מסכת שמחות, ספר חיבוט הקבר פ"א. 19. דברים ד' ד'. 20. שמואל-א' כ"ה ל"ז. 21. זוה"ק פרשת כי תשא דף קצ"א ע"א. 22. דברים י"ב כ'. 23. שם כ' י"ט. 24. ירמיה ח' י"ג. 25. דברים י"א י"ד-י"ז. 26. תענית ח' ע"ב. 27. משלי י"ג כ"ה. 28. מלאכי ב' ג'. 29. ביצה ט"ז ע"א. 30. ברכות מ"ב ע"א. 31. תהלים כ"ט ב'. 32. עיין מדבר קדמות מערכת ק' אות י"א. 33. ישעיה י' ח'. 34. ברכות כ"ט ע"א.
~~~

עובר אורח

הגהות וחידושים על סדר שו"ע או"ח
מכת"י הגאון האדר"ת זצ"ל



עובר אורח

בס"ד אשר חדשתי "בעברי" על שו"ע "אורח" חיים בלמדי עם חברא מגיני ארץ אשר יסדתי בקלויז שלנו, בצוותא היראים וחרדים על דבר ד', ללון בעומקה של הלכה למעשה.

סימן רעא

סעיף א'. **כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד.** נ"ל שצריך להחיש אכילתו כדי שלא יתאחר עד זמן חצי שעה קודם צאת הכוכבים שאז אסור לו לאכול יותר, כמ"ש לעיל סי' רל"ה[1], ועיין לעיל סי' רס"ז ססק"א במג"א.

מג"א סוף סק"א. **ואם אין לו אלא כוס אחד של שבת קודם.** י"ל"ע בזה דביו"ט איכא נמי מצות שמחה ביין, עיין לקמן סי' תקכ"ט[2]. ותו, דבהבדלה איכא דס"ל דא"א כלל בפת[3], א"כ טפי עדיף להבדלה על היין מקידוש על היין. וי"ל דיו"ט מקודש טפי, דהא חזינן דבגדי יו"ט צריכין להיות חשובים משל שבת כמ"ש שם[4], וא"כ ה"נ נימא דכבוד יו"ט קודם לכבוד שבת. ומהא דשמחה י"ל דבליל יו"ט לא שייך שמחה[5] ולעומת זה בשבת יש עונג.

[שם]. מש"כ דאם אין לו אלא כוס אחד של שבת קודם, צל"ע דהא יכול לקדש על הפת, ואדרבה י"ל כיון דקיי"ל[6] בזמן הזה אין שמחה אלא ביין, א"כ אדרבה שמחת יו"ט עדיף מקידוש היום על היין דרבנן, ולרמב"ם[7] אף ביין שמחת יו"ט מה"ת בזה"ז, ואף בליל יו"ט ראשון, וכמש"כ במק"א בס"ד. ועיין לקמן סעיף י"א דאף הבדלה קודמת לקידוש (יו"ט) [היום], וה"נ י"ל דאצטריך להניח למחר להבדיל בין שבת ליו"ט על היין. ואולי מיירי הכא ביו"ט קודם השבת[8]. ואולם מענין אין מעבירין על המצות כשהוא קודם, נראה דלא שייך כ"כ כמש"כ במק"א בס"ד בהא דשבת כ"ג ב', ואכ"מ.

סעיף ב'. [מג"א] סק"ב. לענ"ד נראה דבמגילה שצריך לקרותה בטעמים וקול באשה ערוה, על כן אסורה לקרותה לפניהם (ובא"א י"ל דתקרא בלא טעמים, עיין לקמן סי' תר"צ), משא"כ בקידוש.

סעיף ג'. **[כבוד יום קודם לכבוד לילה].** נראה להליץ בעד מנהגינו שאוכלים הדגים בלילה ואין מניחין לכבוד יום, לפי המנוסה דביום מתקלקל הוא ובלילה משובח טפי, על כן י"ל דבכה"ג לא אמרי' כבוד יום קודם, וצע"ק. שוב ראיתי מ"ש בשערי תשובה.

סעיף ד'. **אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים.** ובתפלה אסור רק לאכול, ועיין מג"א סק"י, ולא ידעתי טעמא מאי חמיר.

ונראה מדברי המג"א דאין איסור אכילה קודם (התפלה) [הקידוש] שלא יבא לשכח מלקדש, ע"ש, ולא כמו שדנתי בחי' מכמה שנים בס"ד, ונפ"מ טובא לדינא, דוק ותמצא.

אסור לטעום כלום. אולי י"ל דמהאי טעמא חמיר הכא מתפלה דקיי"ל[9] דמותר טעימה כביצה ופירות, דכאן צ"ל הקידוש בכניסתו וא"כ שמא יאחר יותר וכל שהוא בכניסתו יותר מצוה מהודרת היא, ועדיף מתפלת ערבית דגם שם מוקדם עדיף משום זריזין מקדימין כמש"כ החיי אדם[10] - ובזה י"ל קושית תוס' ור"ן[11] המובא במג"א סק"ו, מ"ט צריך פורס מפה ומקדש ובתפלה אינו כן. רק לדברינו תקשה עדיין מהבדלה.

[ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק]. מספקא לי ענין קידוש קבעה, מתי קבעה, אם מתוספת חול על הקודש או משעת צאת הכוכבים. שוב מצאתי מ"ש הרי"ף ונו"כ פרק ערבי פסחים[12].

[ואחר כך] מברך המוציא. עיין מג"א סק"ב דגביל לתורי הוא איסור דאורייתא, ועל כן שם א"צ להפסיק, ודבר זה נעלם מהרב בעל עקרי דינים סי' [ט'] אות [ל"ב] שהביא בשם תשו' ספרדית שנתעצם בקושיא זו. ועיין מש"כ בקונטרס חדשים לבקרים בענין זה להשיג על הרב החסיד בעל הש"ע שכתב בפשיטות דגביל לתורי הוא אסמכתא בעלמא, דאשתמיטתיה דברי המג"א. ונשמט שם להעיר מדברי הבה"ג בהלי' יו"ט שכתב אהך דביצה כ"א ב' דמרבה אני את הכלב שמזונותיו עליך דכתיב לכלב תשליכון אותו, מבואר דמה"ת הוא, ועיין רש"י פסחים כ"ב א'[13] בשם המכילתא, ויש לגמגם בזה ואכ"מ. - ולדברינו שם דמעבד אין ראי' כלל כהך דב"ק פ"ז ב', י"ל דאה"נ בעבד חרש שוטה וקטן או סומא דחייב במזונותיו כבבהמה.

ואולם קו' המג"א י"ל ע"פ דברי הט"ז סק"ז דכשאוכל תיכף שאני, ונ"ל דגם בהבדלה ס"ל להט"ז הכי אף דיש לחלק כמובן, וא"כ גם מגביל לתורי לק"מ, ודוק.

[ט"ז סוף סק"ד]. מש"כ הט"ז דכשפורס מפה ומקדש מ"מ לערבית א"צ להפסיק, קשה לי לע"ד מ"ט לא, הא כבר מופסק ועומד משום הקידוש.

[מג"א] סק"ה. מש"כ בשם הב"ח דאפילו קיבל שבת מבעוד יום אסור לטעום כלום, היה נראה לענ"ד לולי דברי קדשו דלחלק דכשקיבל שבת מבעוד יום אין ענין קידוש חמור משאר מצות דאין איסור בטעימה, דדווקא כשבא בזמנו אז י"ל דאסור משום דהקידוש צריך להיות בתחלת היום, וכמ"ש לעיל סי' רל"ה במג"א סק"ד, ועיין סק"ד בכאן, משא"כ כשקיבל שבת מבעוד יום הו"ל כמו שאר מצות דאינו אסור לאכול מקודם רק כדי שלא ישכח לעשות המצוה, אבל טעימה בעלמא מותר. ועיין היטב בסעיף ד' וסעיף ה' ובמג"א סק"י.

[שם] סק"ו. מה שהקשה הגרע"א ז"ל, נלע"ד דאה"נ שזהו תירוץ הר"ן.

[שם] סק"ט. לולא מסתפינא הו"א דשאני שבת דקובע לכל העולם ביחד וחמירא טובא, ועל כן הו"ל היסח הדעת ועל כן צריך לברך אח"כ, משא"כ בכ"מ, וי"ל בזה הרבה. - ועיין מג"א סקי"ב מ"ש שם דאסור לאכול עד שמבדיל, ושאני התם דגביל לתורי דהו"ל דאורייתא, ולע"ד תמוה להתיר להפסיק ולברך ברכה לבטלה דלשיטת הרמב"ם[14] הוא לא תעשה דאורייתא, ומה בכך שישתה קודם הבדלה. ורק דאסור לאכול קודם בהמתו הו"ל רק סמך בדאורייתא, וצע"ק.

[באה"ט] סק"ט. מש"כ ספק ברכות להקל, תמוה בברכה ראשונה, ועיין רשב"ם[15] ורש"ל ורש"א בפסחים ק"ב א'[16].

סעיף ה'. **אע"פ שאינם רשאים.** הדבר מפליא[17]. ואולי י"ל למש"כ במק"א בס"ד לחקור אם מהני שאלה לקבלת שבת כמו דמהני לכל הנדרים, וא"כ י"ל דכיון דקיי"ל[18] דאין נשאלים לנדרי מצוה רק מדוחק, א"כ אולי לזה הכוונה, אך עדיין צ"ע[19].

סעיף ו'. יש לעיין דלכאורה ה"ל לדון בזה דתדיר ומקודש הי מינייהו קודם.

וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון [אע"פ שמברך קודם קידוש]. נ"ל דלסברא זו מותר לטעום מכוס של ברכת המזון, די"ל דחיוב הדאורייתא של קידוש היום כבר יצא בהזכרתו בברכת המזון, וליכא למימר דהא מ"מ מדרבנן צריך קידוש היום על הכוס, דהא הזכיר נמי על הכוס ג"כ, רק די"ל דאין יוצאין בזה מדרבנן לחומרא משום דאין עושין מצות חבילות חבילות[20], ועיקר הכוס בשביל ברכת המזון ולא בשביל שבת. עכ"פ משום זה י"ל דמותר לו לטעום מכוס של ברכת המזון שלא יהא גנאי להכוס, ודוק.

הג"ה. **ויש אומרים כו' דאזלינן בתר תחלת הסעודה.** עיין מג"א ס"ס קפ"ח[21] מש"כ בשם תשובת רמ"א[22] לחלק בין אם יש בתוספתו מצוה ע"ש, וא"כ בהכנסת השבת דיש ג"כ מצוה לא אזלינן בתר התחלת הסעודה שהיה בחול, ויל"ח.

ויש מחלוקת אם יטעום. נ"ל דלהמ"ד דלא יטעום צריך שישתה אח"כ ב' כוסות, וא"כ ממילא הו"ל כבר קידוש במקום סעודה כמ"ש לקמן סי' רע"ג[23] להגאונים, ואתי שפיר המשך דברי הרמ"א שכתב גם אם יאכל כו' דס"ל דהני פלוגתות הא בהא תליא.

ויש מחלוקת אם יטעום. נראה לכאורה באם נאמר דהא דאסור לו לטעום מכוס של ברכת המזון קודם שמקדש לא הוי הפסק, א"כ יוכל לקדש תיכף ואח"כ ישתה כוס של קידוש ואח"כ כוס של ברכת המזון, וא"כ שניהם כאחד טובים דהו"ל קידוש במקום סעודה, עיין לקמן סי' רע"ג סעיף ה', ועיין מג"א[24].

ויש מחלוקת כו' אם צריך לאכול מעט אחר הקידוש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה. תמוה לי תיפוק ליה משום דצריך לאכול בלילה, דהא לא אכל סעודת הלילה כלל. ואולי בשתיית הכוס סגי, ועיין לקמן סי' רע"ג סעיף ה'. ואפשר לומר דיאכלנה ביום, עיין תוס'[25] ורא"ש[26] פסחים ק"א א'. שוב מצאתי במג"א לקמן סי' רע"ד שהעיר בזה ע"ש סק"ב, ובמ"ש שם בס"ד.

[שם]. י"ל דהכוס הא' הוא במקום סעודה, ותליא כולם הא בהא.

סעיף ח'. **אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד יש לו תשלומין.** מבואר דאין דין הקידוש ביום מטעם תשלומין, (אלא) דאם לא כן לא היה מועיל תשלומין למזיד, אלא שמצות קידוש הוא כן שכל יום השבת זמנו. אולם בחיבורינו חשבונות של מצוה[27] הארכנו בס"ד לומר דאולי מדאורייתא מהני תשלומין גם למזיד, ואין הכרח דאין במצוה דאורייתא תשלומין כמש"כ בענין קריאת שמע[28].

ושם נסתפקתי במי שלא קידש כל השבת, וקרוב למוצאי שבת מבעוד יום הבדיל על הכוס, כבברכות כ"ז ב' וסי' רצ"ג[29], ושוב נזכר שלא קידש עדיין, אם מחויב הוא לקדש, דהא מן התורה עדיין שבת הוא, או דכיון שכבר מבעוד יום אף שלא הניח תפילין כל היום לא יניח עוד, וכל שכן הכא. והעליתי שי"ל דכיון דאסור במלאכה כמ"ש שם התוס'[30] אם כן כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, גם על זמן השמירה, וכה"ג בחמץ כבפסחים כ"ח ב', וחייב לקדש. ובזה אתי שפיר קושית הטורי אבן ראש השנה כ"ז א'[31] דלאביי דס"ל בברכות כ' ב' [דלא אמרינן] כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, לדידיה למה שמור וזכור בדיבור אחד נאמרו, ע"ש. ולדברינו ידרוש לזמן השמירה שחייב בזכירה. עוד דתני לומר דאם אין מצוות צריכות כוונה[32] י"ל דבהבדלתו שאמר המבדיל בין קודש לחול אולי כבר יצא ידי חובת הקידוש ג"כ, וכמ"ש הגרע"א ז"ל בחידושיו[33] שמן התורה יוצא גם כשאומר שבת טוב, אלא שבאמת מדברי הר"מ ריש פרק כ"ט לא משמע כן, ואכמ"ל.

סעיף ט'. **צריך שתהיה מפה פרוסה.** עיין מג"א ב' טעמים, ופשוט הנפקותא כשמקדש על הפת. וכן מ"ש שם סקכ"ג, נפ"מ במקדש על הפת דלרש"י ור"ן[34] אפשר רק בשותה ולא באוכל, וצע"ק.

[שם]. עיין באה"ט[35], ונפ"מ בסעודה שלישית גם כן.

סעיף י'. **מקדש על כוס מלא יין כו'.** הוא שיטת הרמב"ם[36] דזהו כוס של ברכה דבברכות נ"א א', וקצת קשה לי דא"כ למה אמרו[37] משגרו לאנשי ביתו, תיפוק ליה דצריך שיטעמו המסובין, עיין לקמן סעיף י"ד. וי"ל.

הג"ה. **רק כשמתחילין עומדין קצת כו'.** לא הבנתי דהא בכל הקידוש נמצאים כמה שמות להדיא, ומי עדיף אחד המרומז בר"ת מהרבה האמורים להדיא[38].

[ונוהגים לישב אף בשעה שאומר ויכולו]. קשה לי מ"ט לא יצרך כל הקידוש מעומד, דהא קיי"ל בברכת המצות דצ"ל מעומד, עיין מג"א ריש סי' ח'[39], והרי קידוש היום מברכת המצות הוא, ואף קידושא רבא מיקרי ברכת המצות כמבואר בר"ה כ"ט ב', וצ"ע.

[שם]. לכאורה היה נ"ל לדון דצריך לעמוד בעת קידוש היום דשבת ויו"ט, דהא כתב המג"א סי' ח' דבכל ברכת המצות צריך לעמוד, וא"כ הא נמי ברכת המצות הו"ל, וכמבואר בר"ה כ"ט ב' דמה"ט כל אחד מוציא חברו ע"ש, ואף בברכת המוציא י"ל דצריך לעמוד, ואנו אין נוהגין כן.

[מג"א] סקכ"א. צ"ע קצת אם יצרך לברך בורא פרי הגפן גם כן.

[שם סקכ"ב]. מ"ש מג"א סקכ"ב מגירסת כי הוא יום תחלה, עיין מ"ש גם באורי הגר"א ז"ל[40], ומש"כ במק"א בס"ד.

סעיף י"ד. **כמלא לוגמיו.** מספקא לי אם כמלא לוגמיו של המקדש בעינן אם גדול הוא, או סגי בשל השותין.

סעיף ט"ו. [מג"א] סקל"א. מש"כ המג"א דקידוש נמי צורך סעודה, לכאורה הול"ל דסעודה צורך קידוש משום דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכדמוכח דצ"ל כן בנידון דהכא דהפסיק בברכת הקידוש.

סימן רעב

סעיף א'. **ולא על יין מגולה אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי.** עיין מש"כ בס"ד בחי' לסוכה סוף פ"ה, וצ"ע מנ"ל בזה"ז.

סעיף ג'. **מצוה לברור.** קצת נראה דצ"ל לבחור, ועיין באה"ט[41].

סעיף ח'. **מקדשין על יין מבושל.** עיין מש"כ באורי הגר"א ז"ל דיכין דנשתנה לגריעותא דאנן מברכין שהכל בשלקות כל שכן דאין מקדשין עליו. והקשתי מכמה שנים בס"ד דשם[42] לרב קיימינן. ואולם י"ל בפשיטות דאין זה קשה לדברי הרא"ש בברכות שם[43], ע"ש היטב בפרש"י והרא"ש. - ואולם יש להקשות למה לא אמרו דממעט הדלה גפן ע"ג תאנה דפסול לנסכים[44] וכמו שהזכיר הגר"א שם, ואולי בלא זה פסול משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, ועיין מש"כ בס"ד בחידושי תורה באורך.

סעיף ט'. הג"ה. **או ישמע קידוש מאחרים.** קאי על הרישא.

סימן רעג

בדין קידוש במקום סעודה, נ"ל לדון דכשמקדש מבעוד יום אפשר לומר דא"צ קידוש במקום סעודה, דעדיין לא חל עליו חובת שבת וקידוש, ולא שייך משום קידוש במקום סעודה רק היכא דמקיים וקראת לשבת בזמנו, ולא כשמוסיף מעצמו. ואתי שפיר קושית המפרשים בסי' רס"ז[45] מהא דשמואל אמר דמקדש מבעוד יום על הכוס א"כ מוכח דמותר לאכול מבעוד יום, די"ל דאז א"צ קידוש במקום סעודה, ודומה למש"כ ב**חוקות החיים** סי' כ"ה בס"ד, וכמדומני כבר דנתי בזה במק"א בס"ד[46].

בלא זה י"ל כמש"כ הט"ז לקמן סק"ד לדעת הרמ"א, וכמובן.

סעיף ד'. בהג"ה. **בשחרית בשבת.** אולי לא דק בלישניה ואף יו"ט במשמע, כמ"ש לעיל סי' רע"א בהג"ה סעיף י"א.

סעיף ה'. **כתבו הגאונים [וכו'].** מבואר מדברי הגאונים דאף ברביעית של הכוס של קידוש נמי סגי, ועיין מג"א סקי"ב ובט"ז[47]. ולעיל סי' רע"א סעיף ו' דכתב הרמ"א דיש מחלוקת אם צריך לטעום כלום דצריך קידוש במקום סעודה, והרי צריך לשתות כוס של בהמ"ז ושל קידוש, והרי יצטרך לשתות כולם, עיין לעיל סי' (קפ"ז) [ק"צ][48] דמשום ספק צריך לשתות רביעית, ובלא זה הארכתי במק"א בס"ד מנ"ל לחלק בין כוס של קידוש ובהמ"ז לענין ברכה אחרונה. והקושיא דאיך יצויר קידוש [שלא] במקום סעודה, לק"מ, דנפ"מ במקדש על השכר, עיין לעיל סי' רע"ב סעיף ט', וגם במקדש לאחרים. ושוב הראוני קצת באבן העוזר, ומהעדר הזמן לא עמדתי על דעתו כעת.

ודוקא אכל לחם או שתה יין אבל פירות לא. עיין מג"א סקי"א דצריך מיני תרגימא מה' מינים, צל"ע דה"נ ליסגי מז' המינים והרי קיי"ל[49] בתמרים דזייני. **אבל פירות לא.** נראה לי דבתמרים שפיר יוצאים, דהא קיי"ל דמזון זייני כברכות י"ב א', ולעיל סי' ר"ח סי"ז דאם בירך ברכת המזון עליהם יצא, ואם כן י"ל דיוצאים בהם ידי חובת סעודה שצריך לקידוש.

[מג"א סקי"א]. מש"כ המג"א דאם אכל מה' מינים יצא, והוסיף הגרע"א[50] מדברי תהר"י בברכות דדווקא סעודה בעינן, והיינו ממש"כ תהר"י[51] דהא דצריך לחזור כשלא הזכיר שבת ויום טוב בברכת המזון, הוא משום שצריך קידוש במקום סעודה. ועיין לעיל מג"א סי' קפ"ח סק"ט, ע"ש. לא זכיתי להבין ד"ק התהר"י, דהא שם בברכות מ"ט א' מרא דשמעתא דצריך לחזור הוא רב, והרי רב עצמו לא סבירא ליה כלל דין קידוש במקום סעודה בפסחים ק"א א', יעוש"ה. ועיין מש"כ בחיבורינו חשבונות של מצוה בס"ד[52].

[באה"ט] סק"ו. י"ל דנפ"מ כשמוציא אחרים והם הרי לא שתו. ותו יש ליישב קושית הפר"ח, דהא מעט הוא היותר ממלא לוגמא עד רביעית, ואנן רביעית בעינן.

סעיף ז'. **יש אומרים שאין מקדשין אלא לאור הנר.** עיין מ"ש לעיל סי' רס"ז בס"ד לענין אכילה מבעוד יום בלא נר, ולולי מסתפינא הו"א דזהו מחלוקת האמוראים בשבת כ"ה ב' אם הדלקת הנר מצוה או חובה, ע"ש.

---

1. סעיף ב'. 2. סעיף א'. 3. שו"ע סי' רצ"ו סעיף ב'. 4. סי' תקכ"ט סעיף א'. 5. עיין שאגת אריה סי' ס"ח. 6. פסחים ק"ט ע"א. 7. הל' יו"ט פ"ו הי"ח. 8. עיין פמ"ג ולבושי שרד. 9. שו"ע סי' רל"ב סעיף ג'. 10. כלל ל"ד דין ה'. 11. שבת ד' ע"א ד"ה ומיהו. 12. כ"א ע"ב. 13. עיי"ש בד"ה אותו. 14. הל' ברכות פ"א הט"ו. 15. ד"ה להודיעך. 16. וע"ע תוס' ברכות י"ב ע"א ד"ה לא, ובגליון הש"ס שם. 17. ראה חשבונות של מצוה (מצוה ל"א אות ז'): 'ולא מצינו כמדומני כסגנון הזה להמציא תקנה למי שרוצה לעבור על האיסור לכתחילה, ומה לנו ולהם'. ועיין לקמן סי' רצ"ט ס"ב במשנ"ב. 18. יו"ד סי' ר"ג סעיף ג'. 19. עיין חשבונות של מצוה שם. 20. ברכות מ"ט ע"ב, וש"נ. 21. סקי"ח. 22. סי' קל"ב אות ה'. 23. סעיף ה'. 24. סקט"ז. 25. ד"ה ובקידושא. 26. סי' ה'. 27. מצוה ל"א אות ד'. 28. לעיל סי' נ"ח סעיף ז'. 29. סעיף ג'. 30. בברכות שם סוף ד"ה צלי. 31. ד"ה זכור. 32. עיין מג"א לעיל סי' ס' ס"ק ג'. 33. לעיל על דברי מג"א ס"ק א'. 34. עיין מג"א שם. 35. סקי"ד. 36. הל' שבת פכ"ט ה"ז ובמ"מ שם. 37. בברכות שם. 38. כן תמה רבינו גם בקונטרס אלה יעמדו (הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשס"ד, עמ' ל"ז), ע"ש. 39. סקכ"ב. 40. סקכ"ה. 41. סקכ"ה. 42. ב"ב צ"ז ע"א וע"ב, ורב הלא ס"ל בברכות ל"ח ע"ב דשלקות מברכין עליהן בפה"א. 43. פ"ו סי' ט"ו. 44. בכורות י"ז ע"א. 45. אהבת שלום, ירושלים תשס"ד, עמ' ל"ז), ע"ש. 46. עיין דברי רבינו לעיל סי' רס"ז סעיף ב' על מג"א סקכ"ב. 47. סקכ"ד. 48. סעיף ג'. 49. ברכות י"ב ע"א. 50. שם. 51. דף ל"ו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ברכת. 52. מצוה ל"א אות ו'.

בינת שמחה

הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג
זצללה"ה

אם מחלל שבת יכול להוציא בקידוש

א' שאל לענין אם מחלל שבת רח"ל יכול להוציא בקידוש.

והנה לענין חשש יין נסך יש כמה אופנים שאין חשש, א' יין מבושל. ב' אם רק אחז בידו וראו שלא נגע [ביין], ואח"כ העמיד ושתה אחר (עיין יו"ד סימן קכ"ה סעיף י'). ג' אם יש כוס לפני השומע, אולי אפילו שלזה הוי כנשפך הכוס [דהא יינו יי"נ], אולי לא נגרע. (צל"ע בל"נ בדין נשפך הכוס למברך ולא לקח אחר, אם השני יוצא עכ"פ. - ועוד צ"ע דאולי לגבי המחלל שב"ק עצמו אין לו דין יין נסך כלפי עצמו, א"כ אין זה כנשפך. אך כמדומה שיש דיון בזה, וכגון לענין חתן וכלה מחללי שבת רח"ל אם מותר לתת להם לשתות).

ולענין עצם לצאת יד"ח הנה לכאורה אכתי הוא בדין ערבות כלפי דידן, ולכאורה אדרבה יש לדון אם הוא יוצא על ידינו, דאולי אין לנו ערבות כלפיו כשם דאין לנו דין לאפרושי מאיסורא לפי"ד הדגול מרבבה יו"ד סימן קנ"א בדעת הש"ך, עי"ש. (ועיין זה ברישׁ הלכות ריבית סימן קנ"ח דיש דעה דאנו מותרים להלוות לו בריבית, דאינו בגדר אחיך, והוא אסור לו להלוות לן בריבית, וה"נ כאן הוא אינו אחינו דנהיה ערבים עבורו, אבל אנו אצלו אחיו דהוא ערב בעדנו).

אך צ"ע דאולי כשם דחזי' בדין שחיטה שמי שאינו "בר זביחה" לא ראוי לפעול דין זביחה, וכן בדין "בר קשירה וכתיבה" שמי שאינו בקשירה אינו בכתיבה, ה"נ כאן כיון דשמור וזכור תלויים זה בזה, ולכן אשה דהיא בשמירה היא ג"כ בזכירה, ע"כ זה שהוא אינו בר שמירה אינו גם בזכירה, **דזכירתו** כליתא וכאילו אינו מקדש, וגם הוא כנשאר בלי קידוש. - ולפי"ז יצא דיענש על אכילתו משום אוכל בלי קידוש גם אם קידש. - ולפי הנ"ל אין לו שום עצה, כי מדידן לא יצא כיון דאין אנו ערבים עבורו. ועוד דאם הוא אינו בר זכירה, הרי מה שיוצא מדידן אינו עדיף משהוא בעצמו מקדש, דשומע כעונה, וכשם דענייתו לאו כלום ה"נ שמיעתו.

ואולי אפשר לתלות זה בחקירה של שומע כעונה, דאם **שמיעתו** גרידא היא שפתו שיוצא בה, א"כ הרי זו שמיעתו שלו ולא עדיפא מענייתו כנ"ל. אבל אם נימא דשומע כעונה הוא שדיבורו של **המוציא** מתייחס לו, א"כ זה דיבור של שומר שבת.

אך יתכן דז"א, דגם לפי הצד שמשום שהדיבור מתייחס לו, המכוון שלא משום השמיעה גרידא, אלא **שהדיבור** מיוחד לו, אבל זה כדיבורו שלו שע"י שמיעתו הוא **כמעביר** את יחס הדיבור אליו והדיבור נעשה **שלו**, וע"כ לא עדיף מדיבורו ממש.

אם צריך להחמיר ג"כ על המים שמוזגים לכוס קידוש משום גילוי

הנה הפוסקים ביארו דגם האידנא צריך להחמיר בגילוי לקידוש משום הקריבהו נא לפחתך. וצריך עיון אם החומרא היא שלשרים לא נותנים מגולה אע"פ שאין חשש נחש, והיינו שלגבי דידהו נוהגים מעליותא של **הרחקה** מחשש נחש. וזהו הביאור בגמ' סוכה (נ' ע"א) שלר' נחמי' מחמירים בסיננו במסננת לגבי מזבח, והיינו שלשרים לא סומכים על הסינון, וא"כ ה"ה האידנא כשאין נחשים מצויים, או דילמא שלשרים לא נותנים כשנמר הריח ע"י הגילוי.

וכנראה שבזה הסתפק המג"א בס"ק א' במש"כ דאפשר דאין קפידא בשעה מועטת, דהפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אא"כ נמר ריחו וטעמו. והיינו שנטה שהטעם הוא בגלל שנמר הריח. והמ"ב כתב דכן החליטו האחרונים, אך מ"מ כתב דבמקום שהיין מצוי בזול צריך להחמיר ביש לו אחר. והיינו דבזה מחמרינן כהצד שקפידת הגילוי, שנוהגים כחומר הגילוי של חשש נחשים.

ולפי"ז מה דהסתפק הפמ"ג במ"ז ס"ק א' בעביד טיף טיף דאין בו משום גילוי דאולי לא נאסר, דאפשר הפחות והסגנים לא קפדי כ"א ביש חשש, חוששים אף האידנא, משא"כ בזה. היינו אם הא דהקריבהו וכו' היינו משום דהם נוהגים סלסול בעצמן גם במה שהעולם מקילים, וזהו רק במסננת או לגבי הא דהאידנא, משא"כ בעביד טיף טיף דאין כלל חשש לא נהגי סלסול, או"ד דהם קפדי בכל גווני. וזה נפק"מ לדידן לגבי שעה מועטת דחיישינן במקום שהיין מצוי, דאולי בזה לא חיישינן. משא"כ בעמד שעה מרובה, פשוט דאפילו בטיף טיף אסור.

ולפי כל הנ"ל יוצא דגם על מים למזיגה צריך להקפיד, דהא הם מצויים. אך אם בריכת המים של העיר יש בה מקומות פרוצים, יתכן דהוי כמו ביין שאינו מצוי, וכאן אין נפק"מ בין שעה מועטת או מרובה, כיון דלא שייך במים נימור ריח וטעם. אך אם הבריכה וחבית המים שבבית סגורים, יש להקפיד לקחת מהברז ולא מקומקום שיש בו נקב החוטם. ואם החבית פתוחה יתכן דצריך לקחת אצל שכנו.

וכן במזג היין בכוס לקידוש, פשוט דצריך ליזהר בגילוי שעה מרובה, דגם בדיעבד לא יוכל לקדש. ולענין גילוי שעה מועטת, אסור לעשות כן לכתחילה, דרק בדיעבד מקילים כיון שאין מצוי בזול. אך אם מניח א' לשמור יתכן דמותר לעשות כן, כיון דבשעה מועטת אין חשש נימור ריח, וחשש גילוי אין כאן כיון דשומרו.

אך אכתי צ"ע דאולי לכתחילה יש ליזהר בשעה מועטת משום חשש נימור, דיש קצת נימור אלא שאינו כל כך כדי לאוסרו דיעבד. אך מ"מ לגבי המים מסתבר דבשומרים אין קפידא כלל אפילו בשעה מרובה.

בענין יין מגולה לקידוש - ובירור דעתם של המג"א והפמ"ג בזה

לענין יין מגולה עיין מ"ב [סי' ער"ב ס"ק ג']. והנה עיין בב"ח [ע"ד הטור שכתב "למעוטי מגולה אפילו סננו במסננת. וכתב הרי"ץ גיאת אפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי". כתב הב"ח, דיליף לה מהא דסינון במסננת דמועיל לר' נחמיה לגבי שתיה, ואפי"ה פסול לגבוה משום הקריבהו נא לפחתך, ה"נ האידנא דליכא חשש נחשים אפי"ה פסול לגבוה].

ובפמ"ג מ"ז ס"ק א' מתבאר דהא דהקריבהו נא לפחתך הוא דהפחות והסגנים האידנא מקפידים על מגולה משום גילוי של **נחשים**, ובגלל כן חוקר לענין משקה דעביד טיף טיף. (עיין אז נדברו ח"א סימן ז' שהעיר שיש נפ"מ גם לענין **מבושל**. - ולכאורה זה נפ"מ לענין מיץ ענבים העובר תהליך של בישול מסויים. - ועיין יו"ד סימן קכ"ג לענין גדר מבושל. ועיין אגרות משה [יו"ד ח"ב סי' נ"ב] ושבט הלוי [ח"ב סי' נ"א]. ואולי זה ג"כ הגדר לענין מבושל בגילוי).

ואולם במג"א כתב הקולא של שעה מועטת, וכתב דגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד בכך, רק אם נמר ריחו. - א"כ לכאורה זה לא כדרך של הפמ"ג במ"ז, דהרי לדרכו הקפידא של הפחות והסגנים הוא בגדר גילוי של נחשים, והרי זה אפילו בשל רגע.

והיה אפשר לומר שהפחות האידנא לא קפדי כל כך בגדר גילוי אפילו של רגע, אלא בשהיה יותר משעה מועטת אז הוא דחיישי גם האידנא לחשש גילוי דנחשים. ובזה את"ש לבאר הענין, דלכאורה אם למג"א הקפידא על שעה מועטת רק משום נמר ריחו, א"כ זה כבר לא כדרך הפמ"ג, דהרי ממ"נ אם יש שיעור של נמר ריחו אזי גם בטיף טיף (וה"ה במבושל) לא מהני. ואם אין שיעור זה א"כ גם בסתם יין מקיל המג"א. - ודוחק לומר שהפמ"ג כתב שם אליבא דט"ז אשר לא הזכיר הקולא של שעה מועטת.

אבל לפי הנ"ל אפשר לומר דאכן עיקר קפידא שילפי' מהטור בשם רי"ץ גיאות לענין האידנא, הוא על קפידת גילוי דנחשים. אלא שלדברי **המג"א** קפידא זו היא בגדר החשש אנושי של הפחות האידנא, שזה לא בשעה מועטת - כי האידנא לא חיישי כל כך עד כדי שיעור של גילוי כעיקרא דדינא. ולפי"ז יתכן שהיה אפשר להקל על זמן כזה שעוד לא חיישי לריעותא של הנחשים, וע"ז צמצם המג"א קולא זאת שצריך ג"כ קפידא שלא יהא נמר ריחו. - אשר לפי"ז יתכן שאם למעשה רואים שלא נמר ריחו וטעמו, אזי צריך רק לבחון אם אין זה בגדר של הקפידא אצל הפחות לענין חשש גילוי דנחשים.

ומה שב"אז נדברו" הזכיר חשש של **מיאוס**, וכתב לעיין בב"ח, לא ראיתי ב"ח שהזכיר זאת. אך לכאורה הדבר נכון שבאופן שחיישי פחות וסגנים לחשש מיאוס, ג"כ יש בזה משום הקריבהו וכו'. ובאופן כזה לא מהני גם כן ביין טיף טיף או מבושל.

ולפי כל הנ"ל, **ביין שנתגלה תוך ארון קטן**, ואשר ברור שלא נשתנה ריחו וטעמו, יתכן דלענין **גילוי דנחש** אפילו אם הארון לא בדוק, דבזה בעיקרא דדינא דגילוי, אסור כמבואר בפר"ח יו"ד סימן קט"ז, מ"מ יתכן דבחשש אנושי של הפחות לא חיישי באופן זה אפילו בכמה ימים, משום דבארון לא מצוי כ"כ ריעותות ולא קפדי, וזה אפילו בכמה ימים יותר משעה מועטת בגילוי ממש.

ולענין **מיאוס** תלוי באופן המציאות של הארון, אם הוא ארון שמונחים בו דברים עדינים וכדו', שנמצא במקום נקי מרחשים מאוסים וכדו', אזי אין חשש זה. ואם יש חשש של מיאוס יתכן שצריך להחמיר. וחקירת **הפמ"ג** הוא באופן שרואים שלא נמר ריחו וטעמו, ואין שם איזה חשש מיאוס, ורק היה מגולה זמן כזה שעל שאר יין יש קפידא של גילוי דנחש, דיתכן שבזה שאין בו דין גילוי, כבר לא שייך קפידא זאת. - וכנראה שהצד השני של החקירה דסו"ס קפדי, לא מחלקי' בזה וכמו בהא דר' נחמי' בסינון.

ולפי הנ"ל כונת המג"א [במש"כ "וגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אא"כ נמר ריחו וטעמו"], שבזמן **מרובה** קפדי הפחות משום גילוי דנחשים, ולא בדיעבד של זמן מועט, ורק אם נמר ריחו קפדי גם בזמן מועט.

ועיין שם באז נדברו מה דכתב בשם דברי מלכיאל ח"ד סימן א' לענין גדר השיעור של נמר ריחו שהוא עד ה' או ו' שעות - ולפי הנ"ל לכאורה זה כבר זמן רב לענין גילוי דנחשים גם לגבי האידנא.

אך יתכן דאין הדבר כן, דעל כמה שעות באמת עוד אין קפידא [של גילוי], ורק על לילה שלימה יש קפידא וכדו'.

ומש"כ באז נדברו בסוף הסימן בהערתו, לענין שרואים שלא נמר היין, וכתב להחמיר על לילה א'. ולכאורה כונתו משום שבזה כבר יש לחוש לנמר טעמו וריחו, אע"ג דרואים דאינו כן. אבל לפי הנ"ל אפשר לומר דאי משום כך, אין לחלק אם סו"ס חזינן שלא נמר, אלא דאפ"ל דשפיר י"ל כן, משום דעל זמן כזה כבר יש קפידא אנושית של חשש גילוי דנחשים.

ואשר לפי הנ"ל יתכן שבהיה פתוח בתוך ארון גם בלילה א' אין קפידא, דשם אין הקפידא אנושית על חשש גילוי דנחשים גם בלילה א', אלא יתכן שגם בעל אז נדברו לא יחמיר בזה משום דשם גם אפשר לומר שלא נמר ריחו אפילו בשיעור של לילה א' כיון שנשמר תוך הארון.

שו"ר בכף החיים סימן ער"ב ס"ק ז' שכתב בשם בית יהודה לפסול בנמר ריחו וטעמו, **או** עבר עליו לילה א'. וכתב הכה"ח דמשמע דבלילה א' אע"פ שלא נמר ריחו וטעמו. וכתב דכ"כ בבן איש חי. ולפי הנ"ל את"ש משום דבזה יש הקפדה של נחשים לפי קפידא אנושית.

וע"ע שם בס"ק ט' שכתב להקל בהי' תוך ארון, אא"כ נמר ריחו. ומשמע אפילו בהיה לילה א' כן, ולא כתב חילוק אם הארון בדוק או לא, ולפי הנ"ל את"ש משום דבזה אין קפידא אנושית האידנא.

ועיין שם בס"ק י' מש"כ לענין דיעבד אם קידש, אם יחזור לקדש, וכתב דבברכי יוסף מצדד כן, ודכן כתב בספר מחנה יהודא והביאו בפתח הדביר. אך הכה"ח פקפק בזה וס"ל דלא יחזור לקדש עי"ש (ובס"ק י"ב כתב בשם פתה"ד להקל בספקו של הפמ"ג) - ועי"ש בס"ק י"א שהזכיר החשש של מיאוס (אך שם איירי גם באיסור, דהא כתב איסור ומיאוס של יתושים וזבובים).

עין הלכה

הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג
זצללה"ה

גיל הקטן לענין חינוך בברכה

סימן רס"ט. מ"ב ס"ק א'. אבל המ"א כתב בשם הפוסקים דמותר ליתן אפילו לקטן שהגיע לחינוך (היינו **כבר שית כבר שבע** כל חד לפום חורפיה), ואדרבה אם יתן וכו' יהיה ברכת המברך לבטלה דהא לא הגיע **לחנכו בברכה**.

לפי מה דמשמע לקמן ולפי המבואר בסימן ק"ץ בשו"ע הגר"ז, א"כ המכוון כאן שבשיעור זה הוא חינוך ברכה, אע"ג דאינו אכתי בחינוך קידוש והבדלה. (וכהערת ר"י הוכברגר).

באיסור ספיה לקטן

מ"ב ס"ק א'. ואפילו לפי המבואר לקמן בסי' שמ"ג דאסור להאכיל בידים לקטן וכו' הכא שרי מפני כמה טעמים עיין במ"א, וה"ה דמותר להאכיל לקטנים וכו'.

עיין שו"ע הגר"ז סימן שמ"ג [סעיף ו' ז' דכשאינו לצרכו של הקטן אלא לצורך הגדול, יש לחוש לשמא יסרך בכך ויעשה כן כשיגדיל. ולכן מטעימים לתינוק קידוש של ביהכנ"ס, כיון שאי"ז בקביעות דפעמים יש אורחים לא אתי למסרך. אבל כשהוא לצורך התינוק אין לחוש שיסרך כשיגדיל].

בענין ערבות בנשים

סימן רע"א. סעיף ב'. בשעה"צ ס"ק ט'. עיין בפמ"ג בפתיחה שמסתפק בזה דאולי אשה אע"פ שמחוייבת אינה בכלל ערבות שתוכל להוציא כשיצאת כבר ונשאר בספק, וגם הדגמ"ר הלך בשיטה זו וכו'.

עיין שו"ת מוצל מאש (למהר"י אלפנדרי זצ"ל) סוף סימן י"ב דס"ל כמש"כ כאן בשם הפמ"ג והדגול מרבבה. ועיין בה"ל סימן תרפ"ט סעיף א' ד"ה ונשים [שסתם כדברי הפמ"ג].

עוד בענין ערבות בנשים

עוד בשעה"צ. וגם הדגול מרבבה הלך בשיטה זו שאינה יכולה להוציא. אבל הגרעק"א בתשובה סימן ז' וכן בחידושיו חולק על הדגמ"ר, והאריך להוכיח בראיות דאשה במה שמחוייבת מן התורה היא בכלל ערבות ויכולה להוציא, ע"ש.

וז"ל רעק"א בחידושיו: ולענ"ד דאין חילוק בין אנשים לנשים לענין ערבות וכו', והרי גבי ינאי מלכא ומלכתא דכריכו ריפתא משמע דאם היה אוכל שמעון בן שטח **כזית** שפיר עבד. והא אם נשים מחוייבות בבהמ"ז דאורייתא איך היה יכול להוציא לאשת ינאי דהיא מחוייבת מדאורייתא, ור"ש בן שטח מדרבנן והא ליכא ערבות. זולת שנאמר דנשים אין ערבים לאחרים, אבל אנשים ערבים גם לנשים, א"כ עכ"פ נפשט ספיקו דהגאון הנ"ל, עכ"ד.

ורנ"ק העיר שהדגול מרבבה בספרו צל"ח עמ"ס ברכות דף כ' ע"ב ד"ה אא"ב דאורייתא, עמד בזה. וכתב ליישב דכיון שינאי אכל ושמעון בן שטח ערב עבורו, שוב נקרא שמעון בן שטח מחוייב מן התורה ומוציא את הנשים (-עיי"ש שכתב בלשון **ואולי** וכו') - והעיר הנ"ל שדברי הצל"ח מובנים ביותר למש"כ בחזו"א או"ח סימן י"ט ס"ק א', עי"ש. [שכתב דמה שיכול להוציא מי שאינו מחוייב את המחוייב יד"ח, משום דע"י הערבות מקרי מחוייב].

אם חשיב על הכוס כשאומר מלה במלה עם המקדש

בה"ל ד"ה דאיתקש זכור לשמור. עיין במה שכתבנו במ"ב דאם אינה יכולה לקדש בעצמה תאמר עמו מלה במלה וכו', דעת הגאון רע"א בתשובותיו סימן ז' דמוכח שס"ל דאם אינה יוצאת בקידושו אין לה קידוש על הכוס.

עיין עולת שבת סימן רע"ג ס"ק ה' משמע לכאורה דלא ס"ל כן [דע"ד השו"ע שם בסעיף ו' שכתב דאם קידש בביתו ושמע שכינו ושולחנו ערוך לפניו יוצא בו, כתב דמשמע דאפילו יודע לקדש יוצא כשחבירו מכוין להוציא, מיהא נ"ל דעדיף יותר לקדש בפיו כשיודע וכו', דמצוה בו יותר מבשלוחו. - ומשמע דאיירי באותו אופן ששומע משכנו, רק דר"ל דעדיף שיקדש בפיו]. - ועיין תוספת שבת (ס"ק י') שע"ז עכ"פ לא השיג.

להזכיר של שבת בבהמ"ז, כשהתחיל סעודתו ער"ש מבעו"י

סעיף ו'. מ"ב ס"ק ל. וכ"ז דוקא כשלא אכל משחשיכה מאומה, אבל אם אכל **מעט** גם משחשיכה לכו"ע צריך להזכיר של שבת.

אולי אפילו בפחות מכזית. (עיין סימן קפ"ד שמתפרש לישנא ד"מעט" על פחות מכזית. ועיין לקמן במ"ב ס"ק ל"ה דמתפרש לשון כזה על כזית).

עמידה וישיבה בקידוש וביקנה"ז

סעיף ט'. בהג"ה. ויכול לעמוד בשעת הקידוש, ויותר טוב לישב.

עיין מ"ב סימן רצ"ו ס"ק כ"ח לענין יקנה"ז [דלפי מש"כ כאן הרמ"א בקידוש, יוצא דביקנה"ז לכו"ע טוב לברך מיושב, אף שבהבדלה שם פליגי וס"ל להרמ"א דהבדלה מעומד].

ולפי"ד המחבר, אם נימא שס"ל שגם ברכת הקידוש אומר מעומד (עיין בערוך השולחן שדן בזה) א"כ אפ"ל שגם ביקנה"ז עומד, כיון דס"ל לטעם של הכלבו [לעמוד בקידוש] משום דהוי כיוצא לקראת המלך. [-ועיין מש"כ שם ע"ד המ"ב].

ישיבה בקידוש אם הוי לעיכובא לדעת הגר"א

שעה"צ ס"ק נ"א. דהנה על דברי רמ"א (-שכתב ויותר טוב לישב) רמז הגר"א לעיין בברכות מ"ג תוד"ה הואיל, וסיים דכן עיקר. ובתוספות תמה שם על מנהגינו שאין אנו לא יושבין ולא מסובין בשעת הבדלה [וה"ה בשעת קידוש]. ותירצו שם את המנהג דקביעתנו כדי לצאת הוי כמו ישיבה לדידהו, ומ"מ סיימו ע"ז **דטוב ונאה** למבדיל וגם לשומעים שישבו וכו'. **ומסתפקנא** אם כוונת הגר"א כמו שתמהו התוס' מתחילה **דהישיבה הוא לעיכובא**, או כמו שסיימו לבסוף.

תמוה דאיך יתכן דלהגר"א יש עיכוב בזה דמשמע דהיינו דאפילו דיעבד לא יצא יד"ח, דהרי לעיל בסימן קס"ז ס"ק ס"ה מבואר במ"ב להדיא דדעת הגר"א כדעת השו"ע דבכל גווני יוצאים יד"ח בדיעבד גם בלא קבעו.

ואפילו תימא דמלשון תוס' בשאלתם משמע דהוי לעיכובא, י"ל דהיינו משום דתוס' ס"ל כדעת הראשונים שהביא המג"א בסימן קס"ז דס"ל דיש עיכוב בלי קביעות.

וא"כ חקירת שעה"צ כאן אליבא דהגר"א צריכה להיות, אם כוונת הגר"א דבעינן כן לכתחילה מדינא - כדרך התוס' בשאלתם (ורק דלדידהו הוי לעיכובא ולהגר"א לא מעכב), או דכונתו רק משום דטוב ונאה - כמש"כ התוס' במסקנתם.

ועיין עליות אליהו דף ט"ז ע"ב שכתב שהגאון מהר"ח אמר שראה שהגר"א עמד בעת הבדלה, א"כ מוכח דלא סבר הגאון לעיכובא.

להוציא אחרים בקידוש כשאין טועם המקדש

סעיף י"ד. בשו"ע. אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא.

עיין סימן ק"ץ סעיף ד' בה"ל ד"ה מהמסובין [שכתב דכאן לא חילק המחבר אם המסובין יכולים בעצמם לברך או לא, וכמו שחילק לקמן סימן רע"ג ס"ד, דכיון שיוצא בעצמו בקידוש יכול להוציא בכל גווני].

בדעת הגאונים דטעימת המקדש לעיכובא - לענין הבדלה

בשו"ע. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר.

עיין מ"ב [דקידוש עדיפא להו משום שהוא ד"ת ואסמכו אקרא לקדש על היין]. - ויתכן דה"ה לענין הבדלה - עיין לקמן סימן רצ"ו מ"ב ס"ק ל"ד [דנשים חייבות בהבדלה דהוא נמי בכלל זכור הוא, למ"ד הבדלה ד"ת. וגם למ"ד דרבנן מ"מ תקנוה דומיא דקידוש]. - וצ"ע אם לפי דעת החולק שם [דס"ל דנשים אינן מחוייבות בהבדלה], נפק"מ גם לכאן. - ואולי הטעם המבואר שם [שנשים משו"ה מחוייבות בהבדלה] לא שייך כאן [לענין טעימת המקדש], עכ"פ למ"ד דהבדלה היא ד"ת.

ועיין לקמן סימן רצ"ט מ"ב ס"ק כ"א [דהמתענה ג' ימים וג' לילות יכול להבדיל וליתן לאחרים לשתות, והמג"א חולק וס"ל דישמע מאחרים].

שו"ר בשו"ע הגר"ז סוף סעיף כ"ה שכתב דדין הבדלה כשאר כל הדברים שמודים הגאונים שדי בטעימת א' מהמסובין כמלא לוגמיו.

ולכאורה צ"ע על מש"כ הגר"ז, דהרי הגר"ז בסימן ק"ץ סעיף ד' במוסגר כתב טעם על הא דקידוש, משום הא דזכור וכו' שיזכרו על היין, וע"כ בעינן שהמזכיר ישתה. וא"כ לפי מש"כ לקמן סימן רצ"ו מ"ב ס"ק א' שגם הבדלה נכללת בהא דזכרו וכו', א"כ גם בה ניבעי שהמזכיר ישתה. ואפילו למ"ד דהוי מדברי סופרים, הרי מבואר גם דאסמכוהו אקרא.

וא"כ גם כשכבר התפלל דלכו"ע הוי מדרבנן, מ"מ מסתמא גם בזה הוי כאסמכוהו אקרא.

וגם [-אם נאמר בהבדלה כהגר"ז-] לפי"ז הרי את"ש הא דבשבת חזון איתא בסימן תקנ"א שנותן לתינוק. - ואולי משום דכדי שלא ישתה יין סמכינן על סברת החולקים על הגאונים.

ועיין בשו"ע הגר"ז סימן רצ"ו סעיף י"ט. ואולי לפי ביאורו שם בדעת החולקים בין קידוש להבדלה לענין נשים [דהבדלה אינו ענין לשמירת השבת שיש לומר בזה שאיש ואשה שוין, אלא דבר בפנ"ע הוא שתקנו חכמים וכו'. יעו"ש], אולי שייך הסבר זה גם לנידוננו. - מ"מ צ"ע אליבא דמ"ד דהוי ד"ת, דהרי משמע שם שכתב ההסבר רק אליבא דמ"ד דהבדלה מדברי סופרים, ע"כ אפשר לחלק, אבל למ"ד מד"ת א"א לחלק - וא"כ הרי שוב לדעה זו אזי אליבא דהגאונים יוצא שצריך שהמזכיר הוא יטעום. [-וע"ע בסימן רצ"ט מש"כ שם].

שתה אחר את כוס הקידוש ובירך בעצמו הגפן על שתייתו, אם יצא המקדש יד"ח קידוש

מ"ב ס"ק ע"ט. אבל אם שתה אחר שלא כיון עליו בברכה, ואותו האחר בירך מחדש, משמע שאין יוצאין בטעימתו, ודינו כאילו נשפך הכוס לקמן.

עיין שו"ע הגר"ז סימן ק"ץ [ב' דעות בטעם שתיית כוס של ברכה, **דעה א'**. דהוא מעיקר דין כוס של ברכה, דהיינו לומר שירה על **היין שישתה ממנו** איזה אדם מישראל שתיה חשובה. **ודעה ב'**. דכיון דכל שירה הנאמרת על היין תקנו חכמים שיסדרו אותה אצל ברכת היין, ולכן צריך שישתה ממנה כדי **שלא יהא גנאי לברכת היין** שיאמרו שלא לצורך הוא, עי"ש].

ולכאורה לפי ב' הדעות שכתב שם מהני [לצאת יד"ח] גם אם האחר יברך בעצמו. (ומש"כ שם שבקידוש גרע, היינו לדעת הגאונים שיש לחוש לדעתם לכתחילה).

וע"ע בשו"ע הגר"ז סימן רצ"ה ס"ד במוסגר [דהמבדיל בביהכנ"ס צריך שישתה הכוס מי שיוצא יד"ח בהבדלה זו, אבל אם משקה ממנו לתינוקות אין שום אדם יכול לצאת יד"ח בהבדלה זו כיון שלא שתה מהכוס אדם שיוצא יד"ח בהבדלה זו]. וצ"ע דלכאורה לכו"ע יוצא יד"ח הבדלה, דלדעה א' הרי סגי אפילו בלא הגיע לחינוך, ורק שיש חסרון שהברכה של הגפן תהיה לבטלה, ולדעה ב' הרי ג"כ מהני אפילו נתן לתינוק שלא הגיע לחינוך. (ולדעה א' משמע דלענין חינוך תליא בהגיע לחינוך ברכות, והיינו דהרי מבואר שם דהנידון בזה בגלל הברכה שלא תהיה לבטלה). - ועיין שו"ת הר"ן סימן נ"ב בשם הרשב"א שכתב [דאם לא שתה המברך, רק תינוק שלא הגיע לחינוך, הרי"ז] "כמו שלא שתה ממנו אדם" - אך כנראה ג"כ כונתו בשביל **הברכה** - וזהו כדעה א' שבשו"ע הגר"ז סימן ק"ץ, ומ"מ לענין דיעבד יצא יד"ח המצוה, ורק דהוי ברכה לבטלה לדעה הא', ולדעה ב' מהני גם לכתחילה.

ועיין מש"כ בבדי השולחן (שער קצוה"ש) סימן צ"ז ס"ק ו' [שהעיר ע"ד הגר"ז סי' רצ"ה ס"ד ונשאר בצע"ג].

אך יתכן שמש"כ כאן המ"ב לא הוי כהא דהגר"ז סימן רצ"ה, דיתכן שכאן מצריך שיצא ע"י ברכת הגפן אבל לא בעינן שיצא יד"ח בקידוש. - אך צ"ע אם הוי כאילו נשפך מה מועיל אם יצא רק בברכת הגפן, ואם נסבור שזה כנשפך הרי יותר מסתבר דס"ל דבעינן שהשותה יהא א' מאלו שיצא יד"ח בקידוש זה.

שו"ר דרק **לדעה א'** יצא [-באופן הנ"ל ששתה מי שבירך בעצמו], דבזה רק נשאר שהמברך שקידש בירך לבטלה. אבל שתיית האחר מהני, דלא גרע מתינוק שלא הגיע לחינוך שיצא ע"י שתייתו, ורק דלכתחילה צריך הגיע לחינוך בגלל שלא יהא לבטלה.

אבל **לדעה ב'** נראה שם שאם מברך האחר בעד שתייתו לא מהני, וכנראה דלעיכובא דאז נשאר ה"גנאי". - ולפי"ז אם האחר באמצע סעודתו וא"צ לברך, מהני כבר גם לדעה ב' דאז כבר אין "גנאי", דלא גרע מתינוק שלא הגיע לחינוך (ורק דלגאונים - בקידוש צריך דוקא שישתה המקדש מלא לוגמיו, ויש בזה חומרא לב' השיטות).

ואם המקדש שתה מעט והאחר שתה מלא לוגמיו (או השלים עד מלא לוגמיו - למאי דפסקינן לקמן ס"ק ע"ג דמצטרף), אזי לכו"ע מהני בין אם האחר א"צ לברך ובין אם בירך על שתייתו.

כדי אכילת פרס באכילת ב' בנ"א

מ"ב ס"ק ע"ג. ובדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו, אך שלא ישהה ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס.

במש"כ בספר אפיקי ים ח"ב (סימן ב') להשיג על המ"ב לענין שלא שייך צירוף בכדי אכילת פרס כשב' שותים, הראני הרב ר' פייביל ורהפטיג שב"שפת אמת" סוף פ"ב דזבחים (ל"א ע"ב) דן בזה בגמ' שם וברמב"ם, לגבי חישב לאכול לב' בנ"א אם הוי פיגול [ופשטינן דמצטרף]. ויש שם בעיא לגבי חישב לאכול יותר מכדי אכילת פרס [ודחו שם בגמ' הפשיטות]. ודן שם בשפת אמת אם בעיא א' תלוי' בחברתה. ועיין מש"כ שם לענין פסק הרמב"ם בזה [שפסק גם ביותר מכדי אכ"פ שמצטרף, שהוא מכש"כ מהא דאכילת ב' מצטרפת], ודון מינה לענייננו.

יין מענבים שאין בהם גרעינים

סימן ער"ב. סעיף א'. בשו"ע. אין מקדשין על יין שריחו רע וכו'.

לענין ענבים שאין להם גרעינים. עיין כה"ח ס"ק מ' [שכתב בשם דע"ק שבכלל ענבים הם ע"פ מש"כ הרד"ק בישעיה ה' ע"ש]. ועיין שדי חמד אסיפת דינים פאת השדה מערכת ברכות סימן כ"ג [שכתב שאין ללמוד דין והלכה למעשה ממפרשי המקראות, ומביא הדעות בזה ומאריך לבאר דברכתן שהכל].

יין שריחו רע - לענין ניסוך המים בדיעבד

בה"ל ד"ה אין מקדשין וכו'. ואה"נ דבדיעבד גם בניסוך היין אינו פסול וכ"ש בקידוש.

עיין בספר בירורי הלכה מש"כ בזה בשם מכתב מרן המ"ב זצ"ל בזה [וסיים הח"ח שם במכתבו וז"ל. ובאמת היה צריך לסיים בסופו **ומה דפסלה ברייתא בדיעבד לענין ניסוך אפשר דהוא מדרבנן** כמו וכו' עכ"ל]. ועיין בבירור הלכה תנינא שהעתיק השמטה שנדפסה בא' המהדורות [-הודפס כבר כהיום בכמה הוצאות].

תיקון הפגימה רק כשאין שותים מכוס המברך

סעיף י"ז. שעה"צ ס"ק פ"ט. ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו, כמו שכתב הרא"ש.

עיין תפארת שמואל על הרא"ש ברכות פרק ז' סימן ט"ו אות י' [דמש"כ הרא"ש דצריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס לתקן פגימתן, הוא כשכל א' מברך על כוס שלו, עי"ש].

ועיין בטור סימן קפ"ב בב"ח ד"ה צריך. ובדרישה ס"ק ג'.

שיעור האכילה שיהא קידוש במקום סעודה

סימן רע"ג. סעיף ה'. מ"ב ס"ק כ"א. מועט. היינו עכ"פ שיעור כזית.

וז"ל הגהות רעק"א. מג"א סק"י וז"ל דכזית מיהא בעינן. באשל אברהם סימן תרל"ט סקט"ז כתב דסבירא ליה דוקא כשמקדש על הכוס, אבל מקדש על הפת בעינן ב' זיתים.

מש"כ "דסבירא ליה" אולי צ"ל דס"ל להלבוש, דעיין שם דדבריו דבעינן ב' זיתים קאי אליבא דלבוש. ודבליל א' של סוכות [שיוצא בו יד"ח בכזית] סגי בכזית א'. - ועיין כאן סימן רע"ג מ"ז ס"ק א' שנוטה דלא בעינן ב' כזיתים.

ולכאורה בקידוש על היין צריך רק המקדש לשתות ב' כוסות, א' בשביל קידוש וא' בשביל סעודה, אבל השומעים סגי להו בכוס א' בשביל סעודה. וא"כ גם בפת יהא כן שרק הבוצע צריך לאכול ב' כזיתים, אבל להשומעים סגי בכזית א' (ובליל א' של סוכות סגי גם למקדש בכזית א').

ואם המקדש כבר יצא, א"כ ביין יתכן דסגי ליה בכוס א' עבור קידוש, והמקדש לא צריך כוס ב' כיון שאינו אוכל שם, והשומעים שותים כוס א' בשביל סעודה. וא"כ גם בפת אם הבוצע כבר יצא קידוש, סגי שיאכל כזית א' בשביל קידוש, והשומעים כזית א' בשביל סעודה.

אך אולי זה אם המקדש כבר יצא ידי קידוש **וגם ידי סעודה**, בזה נחשב הכזית שהוא אוכל כמו אכילה בשביל **הקידוש** שלהם, ואכילת השומעים נחשבת בשביל **הסעודה**. אבל אם המקדש [שכבר יצא בעצמו יד"ח] קידש על יין, ועכשיו בוצע לאכול סעודתו, צריך שיאכל ב' כזיתים, א' עבור קידוש שלהם וא' עבור סעודתו, דאי לא"ה לא ניכר שיש כאן קידוש.

אך לכאורה אפשר ג"כ שהם יאכלו את הב' הכזיתים, א' לקידוש וא' לסעודה - ולכאורה גם אם הוא כבר יצא לגמרי ידי קידוש וסעודה, אפשר שהוא לא יאכל ולא ישתה. ובמקדש על יין ישתו הם ב' כוסות והוא גם לא כוס א'. ובמקדש על פת יאכלו הם ב' כזיתים והוא לא גם א'.

שלימות בלחם משנה - בחסר מעט - ותיקונו

סימן רע"ד. סעיף א'. בשו"ע. בוצע על שתי ככרות (שלימות). **ובשע"ת**. ועיין בשו"ת חכם צבי סימן ס"ב וסימן ס"ג, ודעתו דלחם חסר תלוי בפלוגתת הרא"ש והר"י ז"ל (ערובין פ"א), דלהרא"ש אם החסרון אינו יותר מחלק א' ממ"ח לא מקרי חסרון, ולהר"י אפילו בחסרון מועט נמי לא מקרי שלם.

ואם כן לפי"ז כיון דלגבי ערוב פסק בשו"ע (סימן שס"ו) כהרא"ש, א"כ ה"ה בלחם משנה. אך אולי לדעת הט"ז בסימן תרע"ח דלחם משנה דאורייתא, יש להחמיר. (ולענין מש"כ הט"ז שם דג' סעודות דאורייתא, עיין בבה"ל סימן רס"ג ס"ב ד"ה אין - מש"כ בזה שרוב הפוסקים סברי שהוא דרבנן). אך עי"ש בפמ"ג שכתב דלחם משנה הוי אסמכתא. (ואולי לדברי הפמ"ג הללו נתכוין הבה"ל, ולמד ממנו גם לענין ג' סעודות). אך עיין בקרבן נתנאל (אות ג') שכתב לומר שגם להרא"ש לא יהא ראוי ללחם משנה גם בחסרון מועט, רק אם הפריש חלה יהא ראוי לחם משנה [שזה אינו חסרון אלא תיקונה].

ועיין בחזו"א (ק"א ב') שהעיר שלדידן שחלת האור בכל שהו שלא יהא ראוי בכל שהו, וסיים להקל.

והנה במה ששכיח אצלנו שמשתפשף בכמה מקומות בחלה, אולי אין זה בגדר חסרון משהו, וזה רק קילוף קרומי החלה ואי"ז חסרון בגוף החלה - וצ"ע בל"נ.

ועיין אשל אברהם (בוטשאטש) בסימן ש"ח שכתב דקיי"ל דבניטל כדי חלתו הוי חסר. אך סיים דאולי לכתחילה נכון שלא יחסר כל שהוא.

ועיין שו"ת ציץ אליעזר חלק י"א סימן כ"ד או"ז בשם ספר יגל יעקב חאו"ח סימן ל"ז לענין החזרה לתנור [דנהוג עלמא להפריד הלחמים שנדבקו יחד ולהחזירן לתנור שיאפה קצת במקום הנשוך], (וע"ע שם בסוף סימן כ"ה).

לרשום בסכין בכבר קודם ברכה

סימן רע"ד. סעיף א' מ"ב ס"ק ה'. והמדקדקין רגילים לרשום בסכין קודם ברכה.

עיין כף החיים ס"ק י"א, ובדעת תורה מש"כ בשם הצל"ח (בברכות ל"ט) שלא ס"ל כן. ועיין שם בכף החיים ובדעת תורה מה שכתבו בזה. [בכה"ח ציין לספר בית מנוחה שהביא לדברי הצל"ח וכתב שדבריו נכונים, ולכן מסיים בכה"ח דשב ואל תעשה עדיף. ובדע"ת ציין לשו"ת מגדל השן שדחה לדברי הצל"ח, ולשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך החדשים שכתב לבצוע בשבת כמש"כ בסימן קס"ז].

ג' סעודות למי שאינו אוכל בליל שבת

סעיף ד'. מ"ב ס"ק ט'. אם יש לו אונס שאינו יכול לקיים סעודת ערבית ידחה הסעודה עד למחר.

עיין לקמן סימן רצ"א סעיף א' [ברמ"א בשם הרא"ש שכתב זאת האפשרות של השלמה למי שלא אכל בליל שבת].

שונה הלכות

מרן הגאון
רבי חיים קנייבסקי שליט"א

שערי הלכות

הרה"ג
יעקב חי בן שמעון שליט"א

בעזה"י י"א טבת תש"ע

הנה ידידנו הריי"ח בן שמעון סידר כל מנהגי הספרדים והמקובלים על או"ח כי המ"ב לא דיבר בדרך כלל רק על מנהגי האשכנזים ויפה סידרם

חיים קנייבסקי

סימן רסט. דין הקידוש בבית הכנסת

א בימי חז"ל היו מקדשין בבהכ"נ להוציא י"ח האורחים שאוכלין ושותים בבהכ"נ לכן נוהגין גם היום בכמה מקומות לקדש בבהכ"נ בשבת ויו"ט [מלבד ליל א' של פסח וע"ל סי' תפ"ז דין ט'] אע"פ שאין אורחים ואין לבטל המנהג[א] ויטעים הכוס לקטן שהגיע לחינוך [דהיינו כבר שית כבר שבע כל חד לפי חורפי' (וע"ל סי' שמ"ג דין א')] ואם אין קטן שהגיע לחינוך יכוין המקדש לצאת בזה ידי קידוש[ב] וישתה רביעית ויברך ברכה אחרונה ויוצא בזה [וע"ל סי' רע"ג דין ד'] ומ"מ יכול אח"כ לחזור ולקדש בביתו ולהוציא ב"ב ומהדרין אחר יין [ואפשר דבבהכ"נ דוקא איין מקדשין] ונוהגין לקנות בדמים מי שיתן יין לבהכ"נ לקידוש והבדלה ונהגו לעמוד כשמקדשין בבהכ"נ וזה מועיל לעייפות הברכים ובא"י נוהגין שלא לקדש בבהכ"נ (ס"א וסק"א ה' ו' ושה"צ וע"ל סי' רע"א דין כ"ה וסי' רע"ג דין ו').

ב מותר להאכיל לקטנים בשבת בשחרית לפני קידוש[ג] ואסור לענותו (סק"א וע"ל סי' רע"א דין י' וסי' שמ"ג דין א').

סימן ער. לומר משנת במה מדליקין

א נוהגין לומר פרק במה מדליקין ויש אומרים אותו קודם ערבית[א] ויש אומרים אחר ערבית קודם קידוש של ביהכ"נ ואין לאמרו ביו"ט אפי' חל בשבת או ביוה"כ שחל בשבת ולא ביו"ט שחל בע"ש ולא בשבת חוה"מ אבל בשבת חנוכה[ב] נהגו לאמרו[ג] (ס"א ב' וסק"ב ד' ה' וע"ל סי' נ' דין ב' כשאומר במה מדליקין יעשה קול ניגון דמשניות וע"ל סי' קל"ב דין כ"ו בענין הקדיש שאחר במה מדליקין וע"ל סי' ער"ה דין ז') [ד].

סימן רעא. דיני קידוש על היין

א מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים ומדברי סופרים שתהא קידוש זה על היין[א] וכתב המג"א דמדאורייתא יוצא בקידוש שאומר בתפלה [אבל לא במה שאומר שבתא טבא[ב]] לכן אם ספק לו אם קידש או לא א"צ לחזור ולקדש דספיקא דרבנן לקולא וקטן שהגיע לחינוך שלא התפלל [וי"א אפי' התפלל] יכול להוציא אפי' לגדול בקידוש אם הגדול כבר התפלל ויש לפקפק בזה הרבה דהא לא כיון לצאת בתפלה וקיי"ל מצות צריכות כוונה וגם יש פוסקים דקידוש על היין או על הפת הוא מה"ת ועוד מכמה טעמים לכן יש למנוע מלצאת ע"י קטן ואפי' יזהר השומע לומר עמו מלה במלה ג"כ נכון למנוע מזה אם לא שמוחה לפניו ג"כ פת או יין בעת הקידוש מיהו אם הוא בן י"ג אף שאין יודע אם הביא ב' שערות יש להקל להוציא מי שכבר התפלל[ג] (סק"ב ובה"ל ד"ה מיד וד"ה דאיתקש ושה"צ וע"ל סי' ס' דין י"ד שצריך לכוין בקידוש ועי' סי' ס"ב דין ג' אם יכול לקדש בכל לשון ובסי' פ"ד דין ג' אם מותר לקדש בחדר הבלן וע"ל סי' קע"ד דין י' לענין ברכה אחרונה על כוס של קידוש ושם דין י"ב אם פוטר כל המשקין).

ב קידוש יו"ט הוא מדרבנן ומ"מ יש לו כל דין קידוש של שבת ואם יו"ט חל בע"ש ואין לו אלא כוס א' מניחו לשבת שהוא מה"ת ואע"ג שיכול לצאת בתפלה מ"מ עיקרו מה"ת וביו"ט יקדיש על הפת ובפמ"ג מפקפק קצת בזה (סק"ב ושה"צ).

ג מי שאין ידו משגת לקנות יין לקידוש וצרכי סעודה אם אין לו פת בלילה וליום יקנה פת[ד] ויקדש עליו וכן למחר ביום השבת ואם יש לו פת צריך להקדים יין לקידוש הלילה לשאר צרכי סעודה דלילה ודיום וליין לקידוש היום אא"כ פת חביב עליו יותר מיין שאז יקדש על הפת ויקנה צרכי סעודה (ס"ג וסק"ז ח' י' ובה"ל ד"ה מוטב ובענין נר וקידוש מי קודם ע"ל סי' רס"ג דין י') [ה].

ד אם יש לו לקידוש לילה ואין לו לקידוש היום ולסעודת היום יקנה פת עם כסא דהרסנא לצורך הסעודה וזה קודם ליין ואם יש מותר יקנה יין לקידוש היום (סק"ז ובה"ל ד"ה מוטב) [ו].

ה אם יש לו מעט מיני מגדים טוב יותר שיניחם לצורך סעודת היום מלסעודת הלילה וביש"ש קורא תגר על שאין נזהרין בזה ואדרבה מוסיפין בליל שבת[ז] (ס"ג וסק"ט).

ו כשיבא לביתו יכהר לקדש ולאכל מיד ואם מסתפק שבבהכ"נ לא קרא ק"ש בזמנה מהנכון לקרות ק"ש מקודם ואם יש עדיין יותר מחצי שעה קודם הלילה[ח] יכול לקדש ולאכל אם כבר קבל שבת מפלג המנחה ולמעלה ומ"מ לכתחלה יותר טוב למנוע מזה[ט] שיש מפקפקין שאין להקדים קידוש עד הלילה וע"ל סי' רס"ז דין ג' (ס"א וסק"א ב' ובה"ל ד"ה מיד וע"ל סי' רל"ה דין ה').

ז אם אין תאב לאכל יכול להמתין מלקדש עד שירעב שכבר יצא ידי קידוש מה"ת בתפלה להרמב"ם כנ"ל דין א' ומ"מ אם יש בזה משום שלום בית או שיש בביתו משרתים או אורחים ובפרט אורח עני לא יאחר בכל גווני שאין יכול לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר (סק"א).

ח מהנכון לבעה"ב שיזכיר לבני ביתו שיכונו לצאת בקידוש ובעה"ב יכוין להוציאם (סק"ה וע"ל סי' רע"ג דין ה' ו' ז' ח' מדין להוציא אחרים בקידוש).

ט נשים חייבות בקידוש מה"ת ומוציאות את האנשים ואפי' כבר יצאו ידי קידוש [כמו באנשים כדלקמן סי' רע"ג דין ה'] ובלבד שתכוין להוציאם והם יכונו לצאת (וע"ל סי' תרפ"ט בבה"ל ד"ה ונשים וי"ל) ולכתחלה יש להחמיר שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה דזילא מילתא (ס"ב וסק"ד ה' וע"ל סי' פ"ח דין ח' וע"ל סי' קצ"ג דין ד' אם אשה שאינה מבינה לה"ק יוצאה ידי קידוש).

י זמן גדלות באיש בן י"ג שנה ובאשה בת י"ב שנה (סק"ו וע"ל סי' שמ"ג דין א' שיעור חינוך קטן לקידוש והבדלה וע"ל סי' רס"ט דין א' ב' וע"ל דין ל"ב).

יא קטן אפי' לא התפלל אין מוציא את האשה ואפי' כבר התפללה ראוי להחמיר ואפי' הוא בן י"ג שנה אין מוציא את האשה דחיישינן שמא לא הביא שערות[י] עד שתתמלא זקנו או שיהא לו ריבוי שער בזקנו ולכן תקדש האשה בעצמה ואם אין יודעת תאמר עמו מלה במלה מראשו ועד סופו ולא תכוין לצאת בקידושו ובזה יותר נכון שיהא פת או יין מונח גם לפני' בעת הקידוש ולא תסמוך על מה שהנער אוחז הכוס או הפת בידו וזה מהני אפי' בקטן ביותר ואם התפללה יש לסמוך על נער בן י"ג שנה שמכוין להוציאה והיא תכוין לצאת כנ"ל דין א' (סק"ג ושה"צ ועי' בחזו"א או"ח סי' כ"ט ס"ק ג' ה' וע"ל סי' קפ"ב דין ט').

יב שני אנשים אם רוצים להוציא בני ביתם לא יקדשו כאחת דתרי קלי לא משתמעי (סק"ג) ובסי' תפ"ח סק"ח כתב המנהג שמקדשין שנים או יותר יחד בשבת וביו"ט או כשיושבין בסוכה כמה בע"ב ומקדשין להוציא ב"ב ואע"ג דתרי קלי לא משתמעי מ"מ כיון דהקידוש חביב להן נותנין דעתן ושומעין ומ"מ יותר טוב שלא יקדשו בבת אחת היכי שצריכין להוציא ב"ב אלא זה אחר זה.

יג צריך שתהי' מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו ודי שיהי' הפת מכוסה עד אחר קידוש מיהו טוב יותר שיהי' מכוסה עד אחר המוציא [וכן הדין בשחרית] ואפי' מקדש על הפת צריך לכסות במפה (ס"ט וסקמ"א וע"ל סי' רס"ב דין ב').

יד כשמקדש על הפת יניח ידיו על המפה ועל הלחם משנה בשעת קידוש וכשיגיע להמוציא יגלה הלחם משנה ויניח ידו עליהם ויברך המוציא וכשיגיע להשם יגבי' שניהם למעלה[יא] עד שיגמור השם ואח"כ יניחם ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה[יב] ויניח ידו עליהם עד שיגמור הקידוש (סקמ"א).

טו אסרו חכמים לטעום כלום אפי' מים מיד בכניסת השבת קודם שיקדש ואפי' לא קבל עליו שבת כיון שנעשה ספק חשיכה ואם קבל עליו שבת אפי' עדיין היום גדול אסור אא"כ יקדש ויאכל[יג] [אם יש חצי שעה קודם זמן ערבית כנ"ל דין ו' ע"ש ואח"כ בלילה יתפלל ערבית] ואפי' אין לו אלא כוס א' יקדש עליו ויברך ברכת המזון בלא כוס ולא יאכל קודם שיקדש אבל מותר לרחוץ פיו במים (ס"ד וסקי"א י"ב י"ג וע"ל סי' תרצ"א דין ט') ומי שאין לו יין לקדש ולא שאר משקין ולא חתיכת פת ויש לו תבשיל ופירות וכיו"ב י"א שאם מצפה שיביאו לו איזה דבר לקדש עליו ימתין איזה שעות ועכ"פ א"צ להמתין יותר מחצות[יד] ואם הוא אדם חלש א"צ להמתין ויאכל מה שיש לו בלא קידוש ויסמוך על מה שהזכיר קידוש היום בתפלה ולכשיביאו לו אח"כ בלילה פת או יין אומר עליו כל נוסח הקידוש ויסעוד כזית עכ"פ (סי' רפ"ט סק"י ולענין שחרית יתבאר בע"ה שם דין ד' וע"ע בסי' רצ"א סוף דין ט').

טז בדיעבד אם טעם ואפי' עבר ואכל ושתה צריך לקדש אח"כ בלילה[טו] ולא אמרי' שימתין עד למחר כדי שיבא הקידוש קודם הטעימה (ס"ז וסקל"ז).

יז הי' יושב ואוכל מבעו"י והגיע זמן קידוש צריך להפסיק [אבל לא יברך ברהמ"ז אלא פ"א בסוף] ופורס מפה ומכסה הפת ומקדש ואח"כ חוזר ואוכל[טז] וא"צ לברך המוציא[יז] ואם שתה יין מקודם א"צ לברך בפה"ג אלא קידוש לבד וכן על יין שישתה

שערי הלכות

סימן רסט

א. ובשו"ע כתב דטוב יותר להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס, ושכן מנהג ארץ ישראל.

ב. דין זה דלצאת ידי סעודה בכוס של הקידוש, מבואר לקמן סי' רע"ג דין ד' ובשע"ה שם.

ג. ואף דדעת הרמב"ם וכן פסק בשו"ע בסי' שמ"ג דאסור לספות לקטן אפילו באיסור דרבנן, הכא שרי, עיין ב"י כאן הטעם. וכ"ז גם בקידוש הלילה, וכנ"ל בדין הקודם דמטעים הכוס לקטן.

סימן ער

א. וכן מנהגינו, וכתב ע"ז בשו"ע והוא הנכון, מיהו לא נתבאר בשו"ע להדיא אי אמרינן ליה קודם קבלת שבת או אחריו, ומ"מ מטעמו שכתב דטעם אמירת במה מדליקין כדי שיזכור הדברים שצריך לומר בתוך ביתו ויזהיר לבני ביתו, וא"כ אחר ערבית אין נ"מ, לכאורה לפי טעם זה צריך לומר פרק זה קודם קבלת שבת. ועיין פתה"ד סק"ב. ויש בזה מנהגים חלוקים. ואמנם בין מזמור הבו למזמור שיר לא יאמרו, וכמ"ש בכה"ח סק"ד, כיון דלפי סודן של דברים צריכים להיות סמוכים זל"ז. ומ"מ פיוט לכה דודי שאומרים קודם מזמור שיר לא הוי הפסק, כיון שהוא מדבר בענין קבלת שבת, וע"כ אף שלא נזכר בדברי רבינו האריז"ל המנהג לאומרו. ואמנם בבית אל לא נהגו לאמרו, ועיין מש"כ לעיל בשע"ה בסי' רס"ב אות י"ז.

ב. ובברכ"י סק"ב כתב שבארץ הצבי האידנא נהוג עלמא שלא לאומרו, ועיין כה"ח סק"ט שהביאו.

ג. הנה לענין אמירתו בבית האבל, כתב הב"י ביו"ד סוף סי' שצ"ג בשם הכלבו דלא אמרינן ליה. אמנם בשו"ע כאן לא הזכיר דבריו, וכתב בפתח הדביר בסק"ג דהיינו טעמא דהשמיטו, כיון דהכלבו ס"ל טעמא דאמירת במה מדליקין מפני המתאחרין, ובבית האבל ליכא מתאחרין. אבל למרן שאומרים אותו לפני ערבית כדי שיזכור דיני ההדלקה ויזהיר לב"ב, א"כ הוא הדין בבית האבל צריך לאומרו. ואמנם יש כמה אחרונים שכתבו שלא לאומרו, וכ"כ באור לציון פרק מ"ג אות ח', אלא שכתב שא"א במשך כל השנה. וצ"ע דהלא במקור הדברים הוא על שבעת ימי האבילות, ודנו האחרונים מצד שמועה בבית האבל, ומה שייכות לשנה.

ד. ומנהגן של ישראל מתקנת הקדמונים לומר שיר השירים בערב שבת, וכ"ה מנהג בית אל לאומרו אחר קבלת שבת, ועיין כמה טעמים למנהג זה בפתח הדביר בסי' ר"ס סק"ח, והביאו כה"ח שם ס"ק כ"ז, ושם בסק"ח אזהרה שלא ידבר באמצע קריאת שיר השירים שלא יגרום ח"ו שום קיצוץ ופירוד, ואפילו בשאר לימודים אסור, כ"ש בשה"ש.

סימן רעא

א. כ"ה שי' הרמב"ם ורוב הראשונים. אמנם בדעת השו"ע היה מקום לומר דס"ל דהוא מדאורייתא, מדכתב בב"י בסי' תרע"ח בטעמא דנר חנוכה קודם ליין לקידוש הלא קידוש הוא מדאורייתא, ותי' דאפשר לקדש בפת, וכתב הב"ח שם דמבואר דס"ל דיין לקידוש מדאורייתא, וכן מבואר בדברי הט"ז והעט"ז שם, וכ"כ הגרעק"א בסי' רס"ג על המג"א סק"ד וכאן ברישא הסי' לדעת הר"ן דהוי דאורייתא. ומבואר דהכי ס"ל למרן. אמנם הראש יוסף בשבת כ"ג ע"ב כתב דאף לדעת הר"ן הוי היין מדרבנן, דכוונתו הוא דעיקר הקידוש דאורייתא, ע"כ חמיר יין דידיה, אלא דכיון דאפשר לקדש על הפת ע"כ נר חנוכה קודם, וכ"נ שלמד הלבוש בסי' תרע"ח שם. ועפי"ז א"א להוכיח בברירות לדעת הב"י דס"ל היפך סברת רוב הפוסקים הנ"ל.

ב. עיין ביאוה"ל סוד"ה דאיתקש שהוכיח כן מדברי הרמב"ם דבעינן זכירת שבח וקידוש, ודחה בזה דברי הגרעק"א שהסתפק לומר דאפשר דסגי מדאורייתא שיאמר שבתא טבא. אמנם בכה"ח סק"ג הבי"ד המחבר" בשם הרשב"א בכת"י דמספיק לזכרו בפיו. וכן פסק באור לציון בפרק כ' תשובה א', דטוב שהאשה תאמר שבת שלום, דבזה תצא יד"ח קידוש דאורייתא, ובזה יהא חיובה שוה לבעלה שיצא את הדאורייתא בתפילתו ויוכל להוציאה בקידוש בשופי. אמנם במקור הדברים בתשובת הרשב"א שנדפסה בח"ד סי' רצ"ה, כתב דבענין שבח וקילוס, ומבואר דגם הוא ס"ל דלא סגי בהזכרה בעלמא, וכפסק המשנ"ב. ועיין בחוט שני ח"ד פרק פ"ה אות א' כתב דאמירת שבת שלום חשיב דרך שבח.

ג. והבא"ח פרשת בראשית אות י"ב החמיר בזה.

ד. ולאו דוקא כזית לצאת ידי חובתו, אלא יקנה פת כל צרכו ולא יענה את עצמו כיון דאפשר לקדש על הפת. כה"ח ס"ק י"ד. ובשו"ע הגר"ז ס"ג כתב דגם לחם משנה קודם ליין, אבל בתהלה לדוד סק"ו הוכיח מהמג"א דיין קודם ללחם משנה. וכתב דלדעת הגר"ז יוצא דפת לסעודה שלישית קודם ליין, דהלא סעודה שלישית קודם ללחם משנה, א"כ כ"ש שיקדום ליין, וגם יוצא עוד דיין לקידוש הוא בכלל עשה שבתך חול, יעוי"ש.

ה. עיין כה"ח ס"ק י"ג דהביא מכמה אחרונים להתיר להוציא דרך כרמלית בין השמשות ע"י זה עוקר וזה מניח לצורך יין לקידוש, יעוי"ש.

ו. כתב בבן יהוידע בשבת דף קי"ד ע"א דאם יש לו מעות לבגדים לשבת או לקידוש, יקנה בגדים ויקדש על הפת, יעוי"ש.

ז. ושם ביש"ש כתב דגדר בעצמו שלא אכל דגים בליל שבת, כדי שיהא חשיבות לסעודת היום שאכל בה דגים, והביאו השע"ת, אבל בכה"ח ס"ק ט"ז כתב דיעשה כן במאכל אחר ולא עם דגים, דכיון דעפי"ד רבינו האריז"ל צריך לאכול דגים בליל בשבת לא ימנע מלאכלם.

ח. עיין מש"כ לעיל בסי' רס"ז בשע"ה אות ז'.

ט. ובב"י מבואר דמ"ש ימהר לקדש היינו אפילו מבעו"י, וכ"כ הט"ז. ועיין עוד לעיל בסי' רס"ג דין ב' ובשע"ה שם.

י. ע"ל בשע"ה אות ג' דעת הבא"ח, והוא הדין להוציא נשים, ועיין עוד ברב פעלים ח"א או"ח סי' י'.

יא. עפי"ד רבינו האריז"ל יגביה הפת בתיבת המוציא, אמנם אם בשבת יש להגביה הפת, עיין לקמן בסי' רע"ד בשע"ה אות ה'.

יב. והבא"ח פרשת בראשית אות כ"ח וכה"ח ס"ק נ"ג לא כתבו לחזור ולכסות.

יג. ועפי"ד רבינו האריז"ל לא נכון לעשות כן, כיון דסדר עליית העולמות והתיקונים הנעשים תחילה בקבלת שבת, ואח"כ בברכו וק"ש ועמידה ובויכולו וברכת מעין שבע, ואח"כ התשלום הוא באמירת ויכולו שעל הכוס ובברכת הקידוש, וא"כ אם יבוא לקדש ולאכול קודם תפילת ערבית הרי הוא מהפך הסדר, כ"כ בכה"ח ס"ק כ"ב. ועיין עוד במש"כ הכה"ח בסי' רע"ב סק"ג דעדיף לקדש על הפת אחר ערבית, מלקדש על היין קודם ערבית.

יד. ומ"מ בספק אם יביאו לו, אין צריך להמתין אפילו עד חצות, דאין לענות את עצמו אפילו עד חצות מספק. מטה יהודה בסי' רפ"ט סק"ו, והביאו הכה"ח שם ס"ק כ"ה.

טו. ואסור לו לטעום כלום משנזכר עד שיקדש. הגר"ז סט"ו, בא"ח פרשת בראשית אות י"ט, והביאם כה"ח ס"ק מ"ט, וכתב דצריך לאכול פת אחר שיקדש כדי שיהא הקידוש במקום סעודה.

טז. ועפי"ד רבינו האריז"ל הנ"ל באות י"א דצריך להתפלל קודם, כתב הכה"ח ס"ק כ"ו דהיותר נכון להפסיק סעודתו, ויברך ברהמ"ז על מה שאכל ויתפלל ויקדש, כדי שיבוא הכל על הסדר.

יז. הנה מרן בשו"ע פסק בסתמא דחוזר לברך המוציא אחר הקידוש, והביא הדעה שלא יברך בי"א, ומבואר דפוסק להלכה לברך, ועל ברכת הגפן בקידוש אם שתה יין קודם לכן כתב שלא יברך. וכתב בב"י הטעם שעל ברכת היין לא יברך, כיון דהכי איתא בירושלמי, וכן פסקו הרי"ף והרא"ש, וגם שהוא ספק ברכות דאזלינן ביה לקולא. משא"כ לגבי ברכת המוציא דס"ל להרי"ף והרא"ש לברך, וכ"כ רוב בנין ורוב מנין הפוסקים, לכן פסק לברך [וכתב המאמ"ר סק"ד דחזינן מדברי מרן שסמך על הכלל של ספק ברכות להקל רק מטעם דהכי

אח"כ תוך הסעודה א"צ לברך בפה"ג וכן אם מקדש על הפת א"צ לברך המוציא ואם כבר אמר הב לן ונברך או שנטל ידיו למים אחרונים פורס מפה ומקדש[יח] וצריך לברך בפה"ג ואח"כ אוכל עכ"פ כזית שיהא נחשב לקידוש במקום סעודה [לפי שהסעודה הראשונה היתה של חול] וצריך לברך המוציא (וע"ל סי' קע"ח דין ב' לענין הב לן ונברך) ואם רוצה לצאת בזה ידי סעודת שבת צריך לאכול כביצה פת[יט] כדלק' סי' רצ"א דין ג' ע"ש וכשמברך ברהמ"ז צריך להזכיר של שבת כיון שאכל ג"כ משחשיכה (ס"ד ו' וסקט"ו ט"ז י"ח כ"ז ל' ל"ב ל"ד ל"ה ושה"צ וע"ל סי' קפ"ח דין י"ד).

יח שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום מבעו"י [דאי משחשכה בלא"ה אסור להם לטעום כלום כנ"ל דין ט"ו] נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיקדשו אע"פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך תחלה בפה"ג ואח"כ ישתו דהוי היסח הדעת [ודוקא שאמרו בואו ונקדש אבל מה שהחשיך לבד אין עושה היסח הדעת שיצטרכו לחזור ולברך בפה"ג] ואם מקדשין דעת המג"א שא"צ לברך בפה"ג על כוס של קידוש וכן על היין שישתו אח"כ ולפי שיש דעות הרבה בדינים אלו ראוי לכל בעל נפש ליזהר שלא יבא לידי כך (ס"ה וסקי"ט כ"א כ"ב).

יט מי ששכח לקדש עד אחר שבירך ברכת המוציא ונזכר קודם שטעם פרוסת המוציא יקדש על הפת [ויצוה להביא לפניו עוד לחם משנה ואין זה הפסק] ולא יאמר ויכלו רק תוך הסעודה (וע"ל דין כ"ז) ויתחיל ברכת אשר קדשנו ואח"כ יאכל ואם נזכר לאחר שאכל קצת יקדש על היין אם יש לו וא"צ לברך שנית המוציא[כ] על מה שיאכל אח"כ [וכ"ש אם מקדש על הפת שא"צ לברך המוציא] ובהבדלה אם נזכר אחר המוציא קודם שטעם יטעום פרוסת המוציא ואח"כ יפסיק ויבדיל על היין וי"א שא"צ להפסיק אלא גומר סעודתו ואח"כ מבדיל (ס"ה וסקכ"ג כ"ד כ"ה כ"ו ועי' סי' רצ"ט דין ד' שסתם דצריך להפסיק).

כ אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד[כא] יש לו תשלומין למחר כל היום עד ביה"ש ואומר כל הקידוש של לילה מלבד ויכלו וצריך שיהא קידוש במקום סעודה ואם נזכר ביה"ש יאמר הנוסח של קידוש בלי הזכרת שם ומלכות בפתיחה וחתימה כיון שי"א שכבר יצא ידי קידוש מדאורייתא בתפלה [ואם לא התפלל יברך ברכה גמורה[כב]] ודוקא שנזכר באמצע סעודה שלישית כדי שיהא קידוש במקום סעודה וגם שיוכל לטעום מכוס הקידוש דאל"ה אסור לטעום קודם הבדלה ואפשר דאיסור טעימה לפני הבדלה שהוא מדרבנן נדחה מפני קידוש שעיקרו מדאורייתא (ס"ח וסקל"ח ל"ט ושה"צ).

כא כוס של קידוש צריך שיהא מלא יין ויהא הכוס שלם ומודח היטב מבפנים ומבחוץ וכל שאר הדברים שטעון כוס של ברכה שנתבאר בסי' קפ"ג ושלא יהא פגום דהיינו שאם שתה אחד ממנו לא יקדש עליו אא"כ אין לו כוס אחר ואין יכול לתקן פגימתו [כמו שנתבאר בסי' קפ"ב כל דיני פגום] אז יקדש עליו ובקידוש של לילה אפשר שיותר טוב שיקדש על הפת (ס"י וסקמ"ב מ"ג מ"ד).

כב טוב שיזהרו המקדש והשומעים לישב לכתחלה בשעת הקידוש ועכ"פ צריכין ליזהר שיקבעו השומעין עצמן יחד בשעת הקידוש כדי לצאת ולא יהיו מפוזרין ומפורדים והולכים א' הנה וא' הנה שאין זה קביעות כלל ואין יכול להוציאן [ולענין דיעבד עי' לעיל סי' קס"ז דין כ"ג וסי' רי"ג דין ב'] ונוהגין לעמוד קצת כשמתחיל יום הששי ויכלו השמים ואח"כ ישבו (ס"י וסקמ"ו וע"ל סי' רס"ח דין ז' וצע"ק).

כג כשמתחיל[כג] יתן עיניו בנרות והוא רפואה לעינים מיהו אין מדקדקין בזה כ"כ וכשמקדש יתן עיניו בכוס של ברכה[כד] (ס"י וסקמ"ח).

כד המקדש צריך לטעום מהכוס שיש בו רביעית יין לכן אם אין לו יין מספיק לקידוש היום והלילה ישפוך לכוס אחר וישאיר בכוס ראשון רביעית [ואף שלא יהי' הכוס מלא אין מעכב אם אין לו כוס אחר קטן (וע"ל סי' קפ"ג דין ה')] [כה] ויטעום מהכוס הראשון כמלא לוגמין[כו] ואח"כ ישפוך היין שבכוס אחר לכוס זה שבזה מתקן פגימתו ויוכל לקדש עליו למחר אם יש בו עתה רביעית ואם לא ישאר רביעית אחר שיטעום כמלא לוגמין אם הוא יין חזק שאחר המזיגה יוכל לקדש עליו כדלקמן סי' רע"ב דין י"ב יזהרו להשלימו לרביעית (סי"א וסק"נ נ"א נ"ב נ"ג).

כה אם יש לו יין בצמצום שאין מספיק לקידוש ולהבדלה אפי' אחר המזיגה מוטב שיניחנה להבדלה שא"א על הפת משיקדש עליו ולא יהי' לו יין להבדלה וכ"ש שהבדלה קודמת לקידוש של היום וי"א[כז] דקידוש הלילה עדיף מהבדלה ואפי' לדעה ראשונה אם יש לו שכר להבדלה מוטב לקדש על היין ולהבדיל על השכר[כח] ואפי' ביום קידוש קודם להבדלה בכה"ג מיהו מה שנהגו לקדש בבהכ"נ וגם להבדיל בזה לכו"ע הבדלה שהוא להוציא רבים יד"ח עדיף מקידוש שאינו אלא מנהג ואם יש לו שכר להבדלה צ"ע (סי"א וסקנ"ה נ"ו ושה"צ).

כו י"א שטוב לקדש על כוס גדול שישאר מכוס זה לקידוש היום ולהבדלה ויתקננו בכל פעם שלא יהא פגום ויקח בכל פעם כוס קטן מהקודם כדי שיהא מלא[כט] והאחרונים פקפקו בזה וכתבו שטוב יותר לעשות כמנהגינו (סקנ"ז).

כז אומר ויכלו ואח"כ בפה"ג ואח"כ קידוש ואם שכח לומר ויכלו בקידוש אומרו באמצע סעודה על הכוס (ס"י וסקמ"ה וע"ל סי' קע"ד דין ט"ז שאומר סברי) ואם טעה וחתם מקדש ישראל לא יצא אף שהזכיר של שבת באמצע (סי' תפ"ז סק"ב).

כח לכתחלה צריך לקדש על היין לפני נט"ל[ל] ובדיעבד אם נטל ידיו אעפ"כ יקדש על היין[לא] ואין זה הפסק אבל למזוג הכוס בחמין אחר נטילה קודם המוציא אין לעשות כן דהוי היסח הדעת והשומעין יכולין ליטול ידיהן קודם קידוש[לב] כיון שאין מקדשין בעצמן רק יוצאין בשמיעה (סי"ב וסקנ"ה ס"א ס"ב וע"ל סי' רמ"ט דין ה' אם מותר לאכל מזונות בין קידוש לסעודה).

כט אף מי שהפת חביבה לו יותר מיין יכול לקדש על היין[לג] (סקנ"ט וע"ל סי' רע"ב דין א').

ל המקדש על הפת להוציא השומעין יזהרו ליטול ידיהן בשוה עם בעה"ב כדי שיוכלו לכוין לצאת ג"כ בברכת המוציא ולא כאותן שאין רוצין לצאת בברכת המוציא ומברכין המוציא לעצמן אחר הקידוש שיצאו מהבעה"ב שמהפכין סדר הקידוש (סקס"ג וע"ל סי' קס"ז דין ט"ז וסי' תפ"ג דין ג').

לא שיעור רביעית יש ליזהר לכתחלה שיחזיק הכוס כג' ביצים עם קליפתן[לד] ועכ"פ כשני ביצים עם הקליפה ובקידוש של שחרית שהוא מדרבנן יש להקל דדי שיחזיק כביצה ומחצה עם הקליפה ויש מחמירין דתמיד צריך שיחזיק כג' ביצים (סקס"ה ובה"ל ד"ה של) וכן פסק בחזו"א ושיעורו מאה וחמשים גרם[לה] (וסימנך כוס הגון בגימטריא ק"נ) (שיעורין של תורה).

לב צריך שישתה המקדש מכוס של קידוש כמלא לוגמיו [ואפי' הכוס גדול שמחזיק כמה רביעיות די בזה] דהיינו כל שיסלקנו לצד א' בפיו ויראה כמלא פיו בריוח [וא"צ לשתות כל הכוס אפי' לכתחלה[לו]] ומשערין בכל אדם לפי מה שהוא ובאדם בינוני הוא רוב רביעית ומ"מ א"צ לשתות יותר מרביעית לשום אדם ואם מלא לוגמיו דידי' הוא פחות מרוב רביעית אפשר דצריך שישתה רוב רביעית אא"כ הוא קטן פחות מבן י"ג יש להקל דדי במלא לוגמיו דידי' וגם בגדול יש להקל אם אין לו יין דדי שישתה כשליש מכוס של ג' ביצים בקליפתן אם זה מלא לוגמיו דידי' (סי"ג י"ד וסקס"ז ס"ח ובה"ל ד"ה צריך וד"ה והוא וד"ה של) ובחזו"א פסק שא"צ רוב רביעית וסגי במלא לוגמיו דידי' (או"ח סי' ל"ט סקט"ז) ואסור להפסיק בשתיית מלא לוגמיו כדי שתיית רביעית ועכ"פ כדי אכילת פרס ואם הפסיק כדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא וצריך ליזהר בזה כשמקדש על י"ש שאז מצוי להכשל בזה (סקס"ח).

לג בדיעבד[לז] אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא ואפי' שתיית כל המסובין מצטרפין בדיעבד לכמלא לוגמיו[לח] אפי' לא טעם המקדש כלל אך שלא ישהה ע"י שתיית כולן יותר מכדי אכילת פרס ואם בין כולם לא טעמו כמלא לוגמיו אף בדיעבד לא יצאו[לט] אך לכתחלה נכון ליזהר בזה מאד שישתה עכ"פ אחד כמלא לוגמיו ודוקא מי שכיון לצאת בברכתו[מ] אבל אם לא כיון לצאת וברך בעצמו אין יוצאין בטעימתו ודינו כנשפך הכוס דלהלן ודוקא קידוש אבל בשאר דברים הטעונים כוס סגי לכו"ע שיטעום אחר[מא] (סי"ד וסקס"ד ס"ט ע"ב ע"ג ובה"ל ד"ה וי"א ועי"ל סי' ק"צ דין ג').

שערי הלכות

איתא בירושלמי, וכ"ה דעת הרי"ף והרא"ש, אבל בברכת המוציא כיון דרוה"פ סוברים לברך לא חש לספק ברכות, ושכן מצינו למרן בב"י בדוכתי טובא וכגון בסי' ט' גבי חוטי פשתן בבגד פשתן, דפסק כדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש לברך, אף דהוא נגד דעת הגאונים ור"ת, וע"כ ה"ט כיון דרוה"פ סברי לברך, אף דהרב המגיד פירש לדעת הרמב"ם שלא יברך ושכ"ד הרז"ה, לא חש לסב"ל, ובפרט די"א בדעת הרמב"ם דס"ל לברך, וכן מצדד בב"י, ולכן פסק בזה המאמ"ר לברך וכפסק מרן. והנה אעיקרא דמילתא במקום שיש רווה"פ דסברי לברך אי אמרינן בזה סב"ל, כתב הבית דוד סי' של"ז דכיון דהתורה צותה לנו אחרי רבים להטות, א"כ אין כאן חשש ברכה לבטלה, ובפתח הדביר בסי' ק"צ בקונטרס כסא דחיי דף ר"י ע"ד ד"ה ותא חזי, הביא כמה פוסקים דסברי כדבריו, והם העולת שמואל בסוף סי' ז', ומוהר"ח מודעי, ומוהרי"ץ מאיו בעל שרשי הים, ועוד אחרונים, וכן הביא בשדי חמד באס"ד מערכת ברכות סי' י"ח אות ד' כמה פוסקים דסברי כדבריו. ולהנ"ל כ"ה דעת מרן, ויש להוכיח כן מדעת מרן בדוכתי טובא, וכמ"ש המאמ"ר כאן דכן מצינו בעוד הרבה מקומות. אמנם מצינו גם לאידך גיסא מקומות שמרן חש לספק ברכות גם במיעוט פוסקים, וכמ"ש בב"י בסי' תרמ"ט גבי לולב היבש בשעת ההדח דלהראב"ד אינו מברך עליו, ורוה"פ סברי לברך, וכמ"ש הב"י שם מדברי הגאונים והרמב"ם בפרק ח' מהלכות לולב הלכה א', והרא"ש ותוס' רי"ד ומרדכי בשם היראים, והתוס' בסוכה דף ל"א ע"א ד"ה לא והראבי"ה והגהות מיימוניות, ובכ"ז סיים הב"י דכל הפסולים נטולי נטלינן ברוכי לא מברכינן, הרי דחש לשיטת הראב"ד לענין ברכה נגד כל הפוסקים. וכן עוד בסי' קנ"ח גבי טיבולו במשקה, ובסי' תפ"ט סעי' ח' גבי שכח לספור יום אחד, יעוי"ש. וכבר הקשה כן הלק"ט מסי' ט' הנ"ל לסי' תרמ"ט, יעוי"ש. וגם מצינו בכמה אחרונים שכתבו דבכל ספק במחלוקת הפוסקים אמרינן בברכות לקולא, אפילו במקום שרוב הפוסקים סוברים לברך, וכמ"ש בפתח הדביר שם מהדבר משה בח"א סי' ל"ח ועוד מקומות שחלק על הבי"ד הנ"ל, יעוי"ש טעמו. וכ"כ השו"ג בסי' תקנ"ה סוף סק"א, והזצ"צ בשו"ת שבסוף ח"א סוף סי' א', וכן בספר טהרת המים במערכת ב' אות נ' ושם בשיורי טהרה במערכת ב' אותיות ל"ט מ', וכ"כ בישכיל עבדי ח"א סי' ט' אות ל', וכ"ה שיטת הבא"ח והכה"ח בדוכתי טובא. וכבר הארכתי בענין זה במק"א באריכות, והעולה דהגם דלמעשה נקטינן לקולא וחיישינן למיעוטא מחמת חומר דלא תשא, מ"מ לאו מילתא פסיקתא היא, ולא מיבעיא דלא חיישינן לשיטה יחידאה, אלא אפילו במקום שיש כמה פוסקים שלא לברך אם רובא דרובא ס"ל לברך אזלינן בתרייהו ומברכינן, ויותר מזה דמצינו לכמה פוסקים דלא חיישי אפילו למיעוט חשוב ופסקו לברך, וכ"נ דעת מרן בכמה דוכתי, ולכן א"א לקבוע בזה מסמרות, וצריך לדון כל מקום בראיות מהש"ס והסברות לאותו נידון. ומ"מ במקום שגם מרן גילה דעתו בהדיא לברך, יש להוסיף דברי הרחיד"א דכתב בחיים שאל ח"ב סי' ט"ו דהגם דאמרינן דספק ברכות להקל נגד מרן, מ"מ המברך כדעת מרן אין מוחין בידו, ויש עוד מה להאריך בנידון זה טובא בכמה צירופים נוספים בזה, ואכמ"ל].

יח. מרן סתם כשי' הרי"ף והרמב"ם דבנטל ידיו למים אחרונים אינו יכול להמשיך לאכול, ובעי לברך ברהמ"ז, וכמ"ש לעיל בסי' קע"ט סעי' א' [ועי"ש בשוה"ל בדין ב' ובמש"כ שם בשע"ה, ויל"ע לענין מעשה, יעוי"ש]. כ"כ המשנ"ב כאן מדברי האחרונים, אמנם במאמ"ר סק"ח ד"ה לכן כתב דמזה דהרמב"ם והשו"ע לא הזכירו שנטל ידיו, ואם הוא דבר כ"כ הכרחי לעיקר דין זה, למה כתבו גמר סעודתו והשמיטו נטל ידיו, וע"כ כתב דאם גמר סעודתו, כיון שהגיע זמן קידוש שאוסר עליו לאכול חמיר טפי, וצריך לברך ברהמ"ז מיד, וכ"כ בספר בני ציון. והנה מרן פסק לברך על כוס ראשון, ואח"כ על כוס שני יעשה קידוש, והוא כשי' הרי"ף והרמב"ם, ובזה יש ג' מחלוקות [שעליהם כתב הרמ"א דלהוציא נפשו מפלוגתא יעשה כסברא אחרונה]: א. אם יזכיר שבת בברכת המזון, ובזה מרן פסק שיזכיר, ואף שבסי' קפ"ח פסק מרן דאזלינן בתר התחלת הסעודה, כתב המג"א כאן ס"ק י"ד דמספקא ליה ואזיל הכא והכא לחומרא, ובנה"ש בסי' קפ"ח סק"י כתב דמרן ס"ל דחיוב ההזכרה חל בין בשעה שאוכל ובין בשעה שמברך. ב. אם יטעום מכוס של ברהמ"ז קודם הקידוש, דבזה יש ב' שיטות באחרונים, וכמו שהביא המשנ"ב כאן בס"ק ל"א. ולכאורה יש להוכיח מהב"י שלא ישתה, שאחר שהביא קושית הרא"ש על הרי"ף שלא יוכל לשתות, הביא דברי האורחות חיים שישתה אחר הקידוש, וכן הביא המאמ"ר, והסכים כן יותר מהדעה השניה ושכ"כ הב"ח יעוי"ש, ובפרט עפ"י מש"כ המג"א בסי' רצ"ט סק"ז ועוד אחרונים דכ"ז למ"ד דברהמ"ז טעונה כוס, אבל כיון דפסקינן [בסי' קפ"ב יעוי"ש בשע"ה ריש הסי' מה שהבאנו מדברי הזוה"ק ורבינו האריז"ל] לעיקר הדין דברהמ"ז אינה טעונה כוס, אין לשתות. ואמנם שם כ"כ לגבי הבדלה, ומרן ס"ל בהבדלה שישתה את הכוס, אינה ראיה לכאן, דהתם שרי להמשיך בסעודתו כיון שהתחיל בהיתר משא"כ כאן, ועפי"ז יצא שלא ישתה, ויל"ע עוד בזה. ג. אם צריך לאכול אח"כ לצאת ידי חובת קידוש, הנה הר"ן כתב לדעת הרי"ף דיצא בסעודה שאכל קודם הקידוש, וכ"כ המאמ"ר לדעת הרי"ף והרמב"ם שמרן פסק כמותם, והוסיף דגם לדעת הרא"ש דלא ניחא ליה האי טעמא, הרי אם שותה את הכוס של ברהמ"ז אחר הקידוש וכנ"ל, הרי הוא יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה, וכ"כ בתהלה לדוד סק"ק י"ב, והוסיף דהרא"ש דהקשה דיצטרך לאכול לא ס"ל דיוצא ביין דין קידוש במקום סעודה. אמנם בסק"ט כתב לדעת הר"ן דנראה דדין קידוש במקום סעודה יוצא, אבל לא סגי לסעודת שבת ויצטרך לסעוד אח"כ, אך אין צריך להסמיכו לקידוש.

יט. יעוי"ש שכתב יותר מכביצה, והוא מדברי המ"א שם בסק"א, וכדקי"ל גבי סוכה בסי' תרל"ט דכביצה בדיוק עדיין הוי עראי, וכדקאמר בגמ' סוכה כ"ו ע"א כדטעים בר בי רב ועייל לכלה. אמנם חלקו עליו שם הברכ"י בסק"ב והמטה יהודה שם בסק"ב, דכיון שהר"ן והטור והשו"ע כתבו כביצה, ולא כתבו יותר מכביצה, ש"מ כביצה דוקא. ועי"ש בכה"ח סק"ה דכתב דיש להחמיר בדאפשר ליה כדברי המג"א. וכ"כ בבא"ח בפרשת וירא אות ט"ז יותר מכביצה, ולכן אמר שיאכל שיעור י"ל דרה"ם. וכ"כ באור לציון יותר מכביצה, אלא דכתב דביצה זו שיעורה בביצה קלופה, והוא כארבעים וחמש גרם.

כ. כ"כ הט"ז, אף לדעת השו"ע לעיל בדין י"ז ושם בשע"ה אות ט"ו דפסק דיברך המוציא, הכא שאני, יעוי"ש החילוק. אבל הפמ"ג לדעת המג"א והמאמ"ר פליגי, וסברי דלדעת מרן צריך לברך, וכמבואר כ"ז בשעה"צ אות ל"א. ולענין הלכה צ"ל דלא יברך, ואף אי נימא דהתם יברך, וכנ"ל בשע"ה אות ט"ו, הכא דלא ברירא לדעת מרן נקטינן דסב"ל.

כא. מדקאמר בין מזיד, מבואר דמה דיכול לקדש למחר אינו מדין תשלומין אלא שכן זמנה, דהלא אין תשלומין במזיד, והוא כשיטת הרמב"ם, ועיין מש"כ בב"ח, ועיין מש"כ לקמן בשוה"ל בסי' רצ"ט דין ז' ובשע"ה שם.

כב. וכ"פ הבא"ח פרשת בראשית אות י"ט.

כג. ובבא"ח פרשת בראשית אות כ"ט כתב דתיכף בכניסתו לביתו כשמגיע למקום השולחן יסתכל בנרות [ועיין שעה"כ דף ס"ז ע"א], וע"ש שכתב כל פרטי סדר הקידוש עפ"י סדר המתוקן מרבינו האריז"ל בשעה"כ.

כד. וכתב הבא"ח שם שיסתכל ביין אחר המזיגה, ויכוין בהסתכלות בעין ימין ג' חמשה הויו"ת שעולים ג' עין, וכן בעין שמאל, וכתב דיש בזה עוד סודות עמוקים, אך זה כל אדם פשוט יוכל לכוין. ועוד כתב דמנהגינו לראות את המצח ביין, ולכוין כי מצח מספר הצלחה.

כה. הנה אף שמרן בשו"ע כתב דישפוך לכוס אחר, וישתה מהכוס השני ולא מכוס הקידוש כדי שלא יפגמנו, מ"מ כתב בכה"ח סק"ס ס"ט דכיון דעפ"י סודן של דברים צריך לשתות מכוס שקידש עליו בעצמו, ע"כ יעשה כמ"ש כאן, והוא מהמג"א. [ולפי"ז אף דלדעת המג"א אם ישפוך לכוס אחר רביעית שפיר יוכל לשתות ממנו, דהעיקר שישתה מכוס שיש בו רביעית, להנ"ל לאו יאות הוא].

כו. היינו דבכוס הראשון היה בו רביעית ועוד מלא לוגמיו, וע"כ ישתה מלא לוגמיו, ויחזיר מהכוס השני ויתקן הפגימה, ועיין כה"ח ס"ק ע"א שהביא מהכנה"ג ועוד אחרונים, שאם אין לו לקידוש למחר, ואין לו גם כמלא לוגמיו חוץ מהרביעית, יוכל לשתות אפילו משהו כדי שישאר לו יין למחר.

כז. כן הביא המשנ"ב מכמה פוסקים, אבל בשו"ע פסק כדעה ראשונה.

כח. לכאורה היינו דוקא כשאין יין בעיר והוי השכר חמר מדינה, ועיין מש"כ בזה לקמן בסי' רצ"ו בשוה"ל בדין י' ושם בשע"ה.

כט. ובכה"ח ס"ק נ"ה כתב דעפי"ד רבינו האריז"ל צריך שיהא כל כוס בפנ"ע, דכ"א בחינה אחרת.

ל. וכדעת מרן, וכ"ה עדה"ס דהקידוש הוא גמר מה שנעשה בתפילה, אבל הנטילה היא בחינה אחרת, ועיין כה"ח ס"ק ע"ו.

לא. בשו"ע פסק כשי' הרי"ף [כפי שביארו הר"ן] והרמב"ם דבכה"ג גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ויקדש על הפת. ובכה"ח ס"ק ע"ז כתב דינהוג כשי' הרמ"א בזה לקדש על היין, כדי שלא יפסיד מהסדר הנעשה בליל שבת בלקיחת הכוס והיין והשתיה, ולכן אפילו אם בירך על נטילת ידים יעשה כך, עכ"ד. אבל באור לציון פרק כ' תשובה ו' כתב כמ"ש מרן לקדש על הפת.

לב. לפסק השו"ע, וכ"ה עדה"ס, יקדשו קודם ואח"כ יטלו, וכמ"ש בכה"ח ס"ק ע"ט. ומ"מ כתב באור לציון פרק כ' תשובה ו' דלענין דיעבד אם נטלו, יוכלו לשמוע קידוש על היין בין נטילה לבציעה.

לג. כ"כ המחצית השקל בשם הב"י בסי' רע"ב, ועי"ש בס"ט ובמאמ"ר שם סק"ה.

לד. היינו ביצים שלנו, וזה להשיטות דנתקטנו הביצים ולזה צריך ג' ביצים, אמנם לדידן דנקטינן פשוט דאין לחוש לזה, וכדמוכח ברמב"ם שכתב כ"ז דרה"ם, והדרה"ם לא השתנה, וכמ"ש באור לציון בפתיחה לח"ג מכל גדולי הדורות ששיערו באותו דרה"ם, א"כ סגי בכביצה ומחצה, ועיין עוד מש"כ בזה לקמן בשע"ה בסי' תפ"ו בהרחבה.

לה. ונקטינן לשיעור רביעית כ"ז דרה"ם, שהוא קרוב לשמונים גרם לשיטת הרמב"ם, וכנ"ל בסי' י"א בשע"ה אות י"ג.

לו. עיין כה"ח ס"ק פ"ג שהביא בשם ספר המנהיג שיש בזה משום מצוה מן המובחר לשתות את כל הרביעית.

לז. היינו דלכתחילה יש לחוש לדעת הגאונים דלא יצא בטעימת אחר וכמ"ש בשו"ע, וע"כ כתב הכה"ח ס"ק צ"ב דאם הוא בעה"ב ואינו יכול לשתות, יוכל לסמוך על שיטה זו ולקדש וישתה קימעא [שיעור גרונו ושילך סביבות לוגמיו וכמ"ש שם בס"ק פ"ו], אבל באור לציון פרק כ' תשובה ח' כתב דלכתחילה אפילו אם הוא ראש הבית לא יקדש אם אינו יכול לשתות מלא לוגמיו ואחר יכול, ואם קשה הדבר יכול לסמוך להקל, עכ"ד.

לח. ובאור לציון פרק כ' תשובה ח' כתב דבקידוש הלילה עדיף שיקדש על הפת אם יודע שאין מי שישתה לבדו כמלא לוגמיו, כיון דמרן סתם כמ"ד שאין שתיית שנים מצטרפת, והביא את הדעה השניה בי"א, ודוקא בקידוש היום שלא ניכר קידוש על הפת יסמוך על דעה זו.

לט. הנה בב"י כתב שלא יצא המצוה כתיקונה, ולכאורה נסתר מסט"ו [כאן בשוה"ל לקמן בדין ל"ז], ובמג"א כתב דמרן חזר בו, וכ"כ כמה אחרונים לדעתו, ובאור לציון פרק כ' תשובה ז' כתב דיצא, ומ"מ יראה לשמוע קידוש מאחר, ונראה דלחזור ולקדש יש לחוש לספק ברכות, ועיין לקמן בשע"ה אות מ"ג ביאור הדברים.

מ. עיין אור לציון פרק כ' תשובה ח' דפליג ע"ז דאין הדבר מוכח כן בשו"ע, יעוי"ש.

מא. ועיין באור לציון שם שכתב דבכוס ברהמ"ז לכו"ע ל"מ צירוף דהוא משום

לד מצוה מן המובחר שיטעמו כולם ודי בטעימה בעלמא וא"צ מלא לוגמיו רק לאחד ומי שיש לו יין מעט מוטב שיטעום אחד כשיעור והמסובין לא יטעמו כלל כדי שישאר הנותר לקידוש או להבדלה (סי"ד וסקע"א).
לה אם שותים כולם מכוסו לא מקרי ששותים מכוס פגום אע"ג ששתה הוא קודם דחשובין כמקדש עצמו ואם יש לפני כל אחד ואחד כוסות פגומין צריך לכתחלה שישפוך המקדש לכל כוס וכוס קודם שישתה המקדש ובזה מתקן פגימתן[מב] ואסור להם לשתות קודם שיטעום המקדש וכן אם הי' להם כוסות ריקנים והמקדש שפך להם לא ישתו לפני שטעם המקדש אבל אם הי' להם כוסות שאינן פגומין א"צ לשפוך לכוסם ורשאים לשתות קודם שישתה המקדש (סט"ז י"ז וסק"פ פ"א פ"ב פ"ג ושה"צ).
לו קידש וקודם שטעם הפסיק בדיבור א"צ לחזור ולקדש כ"ז שלא הסיח דעתו אבל צריך לחזור ולברך בפה"ג ואם הפסיק בדברים השייכים לסעודה וכ"ש בדברים השייכים לקידוש לא הוי הפסק בדיעבד וא"צ לחזור ולברך (סט"ו וסקע"ה ע"ח).
לז אם נשפך הכוס קודם שטעם [ואפי' לא נשפך כולו רק שלא נשאר בו כמלא לוגמיו] א"צ לחזור ולקדש אם לא הסיח דעתו ולא יצא ממקומו בנתים אלא יביא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג[מג] ואם הי' דעתו תחלה[מד] בשעת ברכה לשתות יין יותר (וכ"ש אם נשאר יין בכוס) א"צ לברך ג"כ בפה"ג אלא ישתה תיכף כוס אחר בלא ברכה ובלבד שלא יפסיק בדבור שלא מענין הקידוש ואם הסיח דעתו ויצא ממקומו בנתים קודם שטעם מכוס אחר צריך לחזור ולקדש[מה] (סט"ו וסקע"ז ע"ח ובה"ל ד"ה וה"ה) וכתב המג"א אם קידש שחרית על שכר ונשפך הכוס א"צ להביא אחר כי י"א שדי במה שמברך המוציא על הפת והגרעק"א חולק ע"ז (סקע"ט).
לח קידש על כוס יין ונמצא שהוא חומץ או מים אם הי' יין מונח לפניו בכלי על השלחן או על הספסל בעת הקידוש ודעתו הי' לשתות ממנו אח"כ א"צ לקדש ולא לברך בפה"ג שנית[מו] וישתה מהן תיכף מלא לוגמיו [וי"א דה"ה אם אין יין לפניו והי' פת לפניו על השלחן א"צ לקדש מחדש רק יבצע תיכף על הפת ודי בברכת המוציא וזה צ"ע וכ"ש אם קידש קודם נט"י דלא מהני] ואם לא הי' יין לפניו יקח כוס אחר של יין ויברך בפה"ג ויקדש שנית שהרי לא קידש על היין מיהו אם הי' בדעתו מתחלה בשעת ברכה לשתות יין יותר א"צ רק לקדש ולא לברך בפה"ג [ויש מפקפקין ע"ז] וכ"ז כשנמצא מים או דבר שאינו משקה כלל אבל נמצא שכר או שאר משקה שהוא חמר מדינה באותו מקום א"צ ליקח כוס אחר לקידוש אלא יברך עליו שהכל וישתה (סקע"ח ושה"צ).

סימן ערב. על איזה יין מקדשים

א בלילה יש ליזהר לכתחלה[א] שלא לקדש על שום משקה אפי' הוא חמר מדינה אלא על היין וגם על הפת אין לקדש אם יש יין בעיר ואם אין יין בעיר יקדש על הפת[ב] ולא על שאר משקין ויניח ידיו עליו עד גמר הקידוש (וע"ל סי' רע"א דין י"ד) ואם הפת חביב עליו יותר מהיין יש מתירין לקדש על הפת אפי' יש לו יין[ג] ואפשר שע"ז סומכין העולם להקל בזה ואם היין אין מתקבל לו ונהנה ממנו בודאי אפשר להקל בזה (ס"ט וסקכ"ז כ"ח ל"ב ובה"ל ד"ה ואם).
ב וכ"ז בלילה אבל ביום אין לקדש על הפת לכתחלה[ד] לכן אם אין יין בכל העיר יקדש על השכר או שאר משקין[ה] אם הוא חמר מדינה דהיינו שעיקר שתיית ההמונים הוא משכר ושאר משקין ויברך עליו שהכל אבל חלב ושמן לא יקדש עליו שאין רגילין לשתותו למשקה וכן מים אפי' שתיית כל המקום ההוא רק מים לא מהני ולענין מי דבש ושאר משקין ע' סי' רצ"ו דין ט' וכל זמן שאין יין מצוי בכל העיר בשנה זו הוי חמר מדינה ואם יש שם יין אלא שהוא ביוקר מקרי יין מצוי ואם אין יין ישראל מצוי אע"פ שיין גוי מצוי לא מקרי מצוי ע"ז ומ"מ הוי שאר משקין חמר מדינה ומ"מ אם מצוי לו יין יברך עליו אפי' ביום ובמדינותינו שהיין ביוקר ורוב שתיית המדינה משאר משקין לא נהגו אפי' הגדולים להדר אחר יין[ו] וסומכין על דברי המקילין בזה ביום וכן מי שחביב עליו יין שרוף יכול לקדש עליו ביום לכתחלה במדינתינו שהוא חמר מדינה רק שיזהר ליקח כוס המחזיק רביעית ולשתות ממנו מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית [ובדיעבד או בשעת הדחק שאין יכול לשתות מלא לוגמיו ואין לו יין ושאר משקין אפי' שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו כנ"ל סי' רע"א דין ל"ג] ומי שמברך גם ביום על היין ודאי עושה מצוה מן המובחר (ס"ט וסקכ"ד כ"ה כ"ט ל').
ג מי שאין שותה יין משום נדר אם יכול לילך אל אחרים שמקדשין לעצמן יעשה כן ויצא מהן ואם לאו יקדש על הפת אבל לא יקדש על היין וישתו אחרים המסובים עמו דכיון שיודעים בעצמן לברך בפה"ג אין יכול להוציאם אם אין שותה בעצמו (ס"ט וסקל"ג ל"ד).
ד יין מגיתו מקדשין עליו לכן סוחט אדם אשכול של ענבים מע"ש ואומר עליו קידוש היום אע"פ שהוא חדש לגמרי ומ"מ מצוה מן המובחר ביין ישן שכבר עברו עליו מ' יום (ס"ב וסק"ה ו').
ה אין מקדשין לא בלילה ולא ביום וכן אין מבדילין על היין או שכר שמסריח קצת מחמת שמונח בכלי מאוס [אע"פ שריחו וטעמו יין ומברכין עליו בפה"ג] ואפי' אין לו יין אחר ואפי' בדיעבד משמע ברמב"ן דלא יצא וצ"ע ואם אין מסריח רק שנקלט בו ריח אחר ע"י החבית משמע ג"כ ברמב"ם דפסול וצ"ע (ס"א וסק"א ב' ובה"ל ד"ה אין וד"ה על וד"ה שריחו).
ו וכ"ש שאין מקדשין על יין שריחו יין וטעמו חומץ כל שבן"א נמנעין לשתותו מפני חמיצותו ואפי' לא עלה עליו קרום לבן דאפי' בפה"ג אין מברכין עליו כנ"ל סי' ר"ד אבל על היין שריחו חומץ וטעמו יין מקדשין עליו וכן מקדשין על היין שבפי החבית[ז] אע"פ שיש בו נקודות לבנות ויש אוסרין עד שיסננו להעביר הנקודות ואם יש עליו קרום לבן לכו"ע אין מקדשין עד שיסיר הקרום. ומקדשין על היין שבשולי החבית אע"פ שיש בו שמרים ועל יין שחור ועל יין מתוק שנתבשלו הענבים יותר מדאי ועי"ז הוא מתוק מאד [ואם הוא מתוק מאד מחמת הפירות עצמן צ"ע] ומ"מ אף דמקדשין על כל אלו אפי' לכתחלה מ"מ מצוה מן המובחר לבחור יין טוב ולכן טוב שלא יקח מסתם יין שבמרתף עד שיראה תחלה אם אינו מקולקל (ס"א ג' וסק"ד ז' ח' ט' ובה"ל ד"ה ועל ושה"צ).
ז לכתחלה מצוה לחזור אחר יין אדום ואם אין לו אדום או שאינו משובח המנהג להקל לקדש על יין לבן לכתחלה [וכ"ש אם הוא לבן יותר מדאי שאין להקל אלא בכה"ג] ואם הוא חמר מדינה מקדשין עליו ביום כנ"ל דין ב' וכן מבדילין עליו לכו"ע (ס"ד וסק"י י"א י"ב ושה"צ).
ח אין לקדש על יין מגולה[ח] אפי' האידנא דלא קפדינן אגילוי מיהו אם עמד שעה מועטת מגולה אין להקפיד האידנא כ"ז שלא נמר טעמו וריחו ודוקא במקום שהיין ביוקר אבל המקדש על השכר יהא זהיר בזה ובאין לו אחר אין להקפיד בדיעבד גם בשכר כמו ביין (ס"א וסק"ג).
ט שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים אם ראוי לברך עליו בפה"ג כמשנ"ת בסי' ר"ד דין י"ד מקדשין עליו (ס"ז וסק"ח וע"ע סי' ר"ד דין ט"ו) ויין היוצא מענבים בוסר דהיינו שאין הגרעינין נראה מבחוץ[ט] אין מברכין עליהן בפה"ג ומעין ג' ואין מקדשין עליהן ואם רובן נגמרו אף שיש ביניהן שאין הגרעינין נראין כשר לקידוש (חזו"א מעשרות סי' א' סק"ה).
י ענבים שנצטמקו בחמה או ע"י תולדות האור וכתש הצמוקים ונתן עליהן מים ותוסס ג' ימים מקדשין עליו [ולכתחלה נכון ליזהר שיסחוט הצמוקים ג"כ ולא די בשרי' ואז לא בעי תסיסה ג' ימים] והוא שיש בהן לחלוחית קצת בלא שריי' אבל אם אין יוצא מהן שום לחלוחית אף אם ידרכום ברגל או בקורה אלא ע"י שרי' לבד אף בפה"ג אין מברכין עליו וכ"ש שאין מקדשין עליו וצריך ליזהר ליתן צמוקים כ"כ במים[י] עד שיהיו הצמוקים מעט יותר מאחד בששה נגד המים שאם יש ששה חלקים מים וחלק א' מלבד צמוקים הוא ברכה לבטלה [אא"כ הוא חמר מדינה יכול לקדש עליו בשחרית ויברך שהכל] ומשערין הצמוקים כפי עת נתינתן במים ולא כפי נפיחתן אח"כ ע"י המים שנכנסו בהן ויש פוסקים שסוברים דכל זמן שיש בו טעם יין מקדשין עליו ומ"מ כל י"ש יזהר בזה וסתם יין שלנו יש בו שיעור הזה ומ"מ מי שחננו ה' שהיכולת בידו מצוה לברור יין טוב ויפה לקידוש שי"א שמשערין א' מד' במים ולא א' מששה וגם ס"ל דמשערין נגד הלחלוחית היוצא מהצמוקים ולא נגד כל הצמוקים (ס"ו וסקט"ו ט"ז י"ז ובה"ל ד"ה מקדשין ושה"צ).
יא י"א שאין לקדש על יין מבושל או שיש בו דבש אפי' כל שהוא או מי דבש או צוקער [אע"פ שמברכין עליו בפה"ג[יא]] ואם יש לו יין אחר יש לחוש לדעה זו אבל אין לו אחר או שאינו טוב כמו המבושל או שיש בו דבש המנהג להקל וכן על קונדיטון שהוא יין ודבש ופלפלין אע"פ שנשתנה טעמו וריחו ע"ז וכן לבשל הצמוקים ולסנן היין ולקדש עליו יש להקל בכה"ג שאין לו אחר כזה ויש מחמירין שלא נקרא יין עד שיהי' תוסס ג' ימים אחר בישול הצמוקים (ס"ח וסק"כ כ"א כ"ב כ"ג) ויין מעושן יש פוסלין (בה"ל ד"ה מקדשין).
יב יינות חזקים אע"פ שראוי למוזגו על חד תלת מיא מ"מ מקדשין עליו חי אך מצוה מן המובחר למוזגו כראוי ובלבד שלא יחלישנו יותר מדאי[יב] והמברכין על היין שאין בו אלא מתיקות בעלמא וטעמו כמים מברכין לבטלה ואין יוצאין ידי קידוש ויינות שלנו יותר טובים בלא מזיגה[יג] (ס"ה וסקי"ג י"ד).
יג אחר קידוש א"צ לברך ברכה אחרונה דבהמ"ז פוטרתו ואפי' לא הי' לו יין כלל תוך הסעודה ואפי' אין מברך ברהמ"ז על הכוס (ס"י וסקל"ח וע"ל סי' קע"ד דין י'[יד] שיותר טוב שיכוין לפוטרו בברהמ"ז).
יד ברכת היין של קידוש אפי' קידוש קודם נט"י כמנהגינו פוטרת יין שבתוך הסעודה שלאחר הסעודה קודם ברהמ"ז מברכת בפה"ג (ס"י וסקל"ו ושה"צ וע"ל סי' קע"ד דין ו'[טו]).

שערי הלכות

שמחה, ומ"מ אין צריך שישתה המברך, יעוי"ש בסוף הביאורים.
מב. ואף דשתייתם לא מעכבת וכנ"ל בדין הקודם, מ"מ לכתחילה מצוה לשתות מכוס שאינו פגום. כה"ח ס"ק ק"ז.
מג. ומוכח דהשתיה מעכבת, והקשה המג"א מדברי הב"י דכתב דאם לא שתה לא יצא המצוה כתיקונה, אבל לא שלא יצא כלל, וכתב דמרן בשו"ע חזר בו, והא"ר והמאמ"ר כתבו דאצ"ל שמרן חזר בו, אלא דמ"ש דאינו יוצא המצוה כתיקונו אם אינו שותה את אותו הכוס אלא כוס אחר, אבל אם אינו שותה כלל אינו יוצא, וכ"כ המט"י לדעת מרן דכשאינו שותה כלל אינו יוצא יד"ח, וכן הסכימו הרבה אחרונים ודלא כלבוש, וכ"כ בכה"ח ס"ק צ"ט. אמנם באור לציון פרק כ' תשובה ז' כתב דבדיעבד יצא וכמ"ש בב"י, ומש"כ כאן להביא כוס אחר היינו כדי לעשות המצוה כתיקונה. ומ"מ יל"ע למעשה אחר הסכמת האחרונים הנ"ל, וגם באור לציון הנ"ל כתב דטוב להחמיר ולחזור ולשמוע קידוש כדי לעשות המצוה כתיקונה, וגם כדי לחוש לשי' המג"א.
מד. גם כשלא היה בדעתו לשתות יש אופנים שלא יברך, וע"ל בסי' ר"ו דין י"א ושם בשע"ה.
מה. ע"ל בשע"ה אות מ"ג דלא ברירא מילתא לדעת מרן דיחזור, ולכאורה יש לחוש לספק ברכות דנקטינן להקל, ויצא יד"ח קידוש ע"י אחר אם אפשר לו, וצ"ע.
מו. ובמאמ"ר ס"ק כ' ובמט"י סק"ב וער"ה סק"ה כתבו שלא יצא, דאין כוונתו בקידוש רק על הכוס שבידו, ומ"מ י"ל דסב"ל דהרבה אחרונים הסכימו עם דין זה שכתב הט"ז, ועיין שעה"צ אות פ"ו וכה"ח ס"ק צ"ז.

סימן ערב

א. נקט כלשון הזה כיון דס"ל למשנ"ב דדבר זה אינו מוכרע, ושגם המחבר לא הכריע בזה להלכה. ונראה דלדידן יש להחמיר בזה שלא לקדש על השכר, דכ"נ דס"ל למרן לעיקר הדין, כמבואר בב"י לשי' הרמב"ם דאין מקדשין על השכר כלל ושכן עיקר, ומה שכתב כאן בשו"ע בי"א השלישי דעת הרא"ש, היינו דאין בזה הפסד בבוקר, אבל בלילה לא יקדש על השכר כלל. וכ"כ בכה"ח ס"ק נ' לדעת מרן, אלא דמה שסיים דאם אין לו בלילה לא יין ולא פת יקדש על שאר משקין, צ"ע דהא לפסק מרן הו"ל ברכה לבטלה, ועיין ברכ"י סק"ח.
ב. ובאור לציון פרק כ' תשובה כ' כתב דאפשר לקדש על פת הבאה בכיסנין, ואף שאין הדבר מוסכם, מ"מ היכא שקובע עצמו על שיעור קביעות סעודה נראה דלכו"ע יוכל לקדש על הפה"כ, ועיין שש"כ פרק נ"ג הערה כ"ו.
ג. וכ"כ הב"י לדעת הרמב"ם, ועיין מאמ"ר סק"ה.
ד. לכאורה דעת מרן דאין לקדש על הפת כלל, ועיין בשע"ה לעיל ריש הסי', ובסוף סי' רפ"ט.
ה. היינו דוקא משקין המשכרים. כ"כ באור לציון פרק כ' תשובה י"ט. ואמנם בקידוש היום אם אין לו שאר משקין, יקדש גם על מיץ פירות או תה לצאת ידי הדיעות המקילין בזה, דאין בזה חשש ברכה לבטלה, וע"ל בשע"ה בסוף סי' רפ"ט. ובהבדלה לא יבדיל עליהם מספק ברכות, ובקידוש הלילה בלא"ה לא יוכל לקדש עליהם, וכנ"ל באות א'. ועיין שש"כ דספסק דאין צריך משקה המשכר, יעוי"ש בפרק נ"ג ס"ט ובפרק ס' ס"ג ד' ה' ושם בהערות, והצריך משקה ששותין אותו מחמת חשיבות ולא מחמת צימאון. שוב נדפס שלחן שלמה להגרש"ז אויערבאך, וכתב בסי' רצ"ו להתיר קפה עם חלב, וכתב דהמובחר מיץ טבעי כמו מיץ תפוזים או תפוחים וכדו'.
ו. לדעת מרן השו"ע כל שיש יין בעיר לא יקדשו עליו בכ"ג, וכ"כ במטה יהודה סי' רפ"ט סק"ה, וע"ל באות הקודמת גבי קידוש היום, והוא הדין הכא.
ז. וכ"ה דעת מרן.
ח. ואם קידש אין צריך לחזור ולקדש, ועיין ברכ"י סק"א שמצדד בזה להחמיר לענין דיעבד, ובכה"ח סק"י ואור לציון פרק כ' תשובה י"ז כתוב שלא לחזור בדיעבד.
ט. ע"ל בסי' ר"ב בשוה"ל דין ז' ושם בשע"ה השיעור בענבים לברכת העץ, ושם לענין ברכה אחרונה, והוא הדין הכא.
י. עיין מש"כ לעיל בשע"ה בסי' ר"ד על השוה"ל בדין י"ג י"ד.
יא. ולענין מבושל כתב המשנ"ב לדעת הי"א דס"ל דיברך שהכל, אך מרן בסי' ר"ב הבין אף לדעת הרמב"ם לברך הגפן, ועי"ש בב"י השיטות בזה. ומ"מ לדינא המנהג פשוט לברך ע"ז הגפן.
יב. הנה בענין שיעור מזיגת היין במים ביינות שלנו, נתפרסם בשנים האחרונות שלדעת מרן צריך שיהיה רוב יין, ולהרמ"א אחד מששה, וזה צ"ע דבמקור הדברים נראה דאין מחלוקת לגבי היינות שלנו, ובשום מקום לא הוזכר בדברי מרן שצריך רוב יין, ומאידך אין בדברי הרמ"א מקור להקל ביינות שלנו, דהנה ז"ל מרן בשו"ע בסי' ר"ד סעי' ה': שמרי יין מברך עליהם בפה"ג, נתן בהם מים אם נתן שלושה מדות מים ומצא ארבעה, הו"ל יין מזוג ומברך בפה"ג וכו', והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל ביינות שלנו שאינם חזקים כ"כ אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בפה"ג, ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. וכתב הרמ"א שם בהגהה: ובלבד שלא יהא היין אחד מששה במים, כי אז ודאי בטל. והנה מקור דברי מרן שביינות שלנו החלושים משערינן כפי דרך המזיגה באותו מקום, הוא מדברי רבינו יונה שהביאו הב"י שם, ומקור דברי הרמ"א הוא מדברי האגור שהביא תשובת מהרי"ל [וג"ז הביאו הב"י שם] שכתב דאע"ג דבעלמא פסק ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא, מ"מ לענין ברכה חד בשיתא בטיל, דלא חשיב טעמא לענין ברכה, ואי הוה יותר מחד בשיתא הולכים אחר הטעם אי רגילי אינשי למישתי במקום יין מברך, עכ"ד. ומבואר דהמהרי"ל נתן גבול של אחד מששה, אבל לא חולק דביותר מאחד מששה צריך לבדוק לפי הטעם, וביינות החלושים שלנו ודאי שלא יועיל חד בשש. ומה שהביאו הרמ"א בהגהה, הוא כלפי מה שכתב בשו"ע דאזלינן ביינות החלושים שלנו בתר הטעם, כתב דאפילו אם המצא תמצא ענבים משובחים ויצא יין משובח שאפשר למוזגו במים רבים, מ"מ צריך שיהא לפחות יין בשיעור של חלק אחד מששה במים. וכבר הקשו האחרונים בדברי הרמ"א, והובא במשנ"ב ס"ק ל"א, הלא השו"ע בא להחמיר ביינות שלנו שהם חלושים שאפילו חד בארבע בטל, וא"כ איך מיקל הרמ"א בזה יותר, וכתב דבשו"ע מיירי על שמרים והרמ"א ביין עצמו, ובס"ק ל"ב הביא המשנ"ב דביותר מאחד בששה במים שם יין עליו, ובלבד שיהא בו טעם יין, ונמצא דהרמ"א לא נחלק ע"ד השו"ע אלא מבאר דבריו, דיש גבול של אחד מששה. ומה שמרן לא הזכיר כן בשו"ע, כיון שאינו מצוי בימינו שיהא יין שאפשר למוזגו בשיעור זה, וכ"כ בתהלה לדוד סק"ג דהרמ"א בא לפרש דברי השו"ע, ומ"מ אף אי נימא דיש מחלוקת בין מרן להרמ"א בגבול שיעור המזיגה [ואכמ"ל בזה], מ"מ ביינות שלנו לא נחלקו, דתלוי אם נשאר בו טעם יין ודרך למזוג כן באותו מקום. והשיעור ביינות שלנו לא נתבאר לא בדברי מרן ולא בדברי הרמ"א, אלא כתבו לפי הטעם של אותו חוזק היין ולפי דרך המזיגה, ולכן כתב בעו"ת סוף סק"ז דעכשיו שאין נוהגים למזוג היין במים כי היינות שלנו רפויים מאד, אם נתערב בו מעט מים, אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מהיין, אפילו הכי אין מברכים עליו הגפן, מיהו למעשה צ"ע, עכ"ל. והביאו הא"ר סק"י, וכתב דלכן השמיט הלבוש דברי הרמ"א, ובפמ"ג בא"א ס"ק ט"ז כתב דביינות שלנו שאין חזקים כל שיש בו רוב מים ראוי לברך שהכל, והביא כן הכה"ח בס"ק ל"ב. והנה ברור הדבר דיש בזה ב' תנאים: חדא שישאר בו טעם יין, ועוד שכן דרך המזיגה באותו מקום, וכ"כ להדיא המהרי"ל גופיה הנ"ל, וכן במג"א שהביא שם בס"ק ט"ז נוסח אחר בדברי המהרי"ל כתב ג"כ ב' התנאים הנ"ל, וכ"כ מוהר"א אזולאי על הלבוש שם, הגר"ז בס"ט והמשנ"ב שם בס"ק ל"א, ועוד אחרונים. וע"כ מה שדרך היקבים למזוג היין, עדיין לא מספיק להורות לברך עליו הגפן אם לא נשאר בו טעם יין, וכיון שידוע שמוסיפים אלכוהול ושאר חומרים להשביח טעמו, ע"כ א"א לבדוק אם נשאר בו טעם יין. וראיתי דיש שכתבו דכיון דכן דרך היקבים למזוג, הו"ל דרך המזיגה ומברכינן הגפן, ולהמבואר זה אינו. ומה שרצה להביא ראיה לדבר מיין קונדיטון שיש בו מיעוט יין, דהלא הוא שליש יין שליש דבש שליש פלפלין, ומברכינן עליו הגפן וכמבואר בסי' ר"ב ובמשנ"ב שם סק"ן, דכיון שבאו להשביח את היין א"כ הם טפלים ליין ואין היין בטל בהם, וברור שאין זה ראיה, חדא דמיירי ביינות שבזמנם, ובשו"ע הביא את עיקר הדין. ואפשר דצריך לשער כפי ערך זמנינו, ועוד דהתם כל התערובות שעירב ביין הם באים להטעים את היין, וע"כ טעם היין עיקר והם טפלים, משא"כ כשמוסיפים מים הלא המים הם מחלישים כח היין, וא"כ באופן שהמים בשיעורם בטלו כח היין וטעמו, א"א לומר שטעם היין עיקר לגבי המים, ובטל המים ביין, ומה שנוסף טעם ע"י החומרים שהוסיפו ביין, הלא טעם זה ברכתו שהכל. וכ"כ באור לציון בפרק כ' תשובה י"ח דצריך לטעום חוזק היין כדי לבדוק אם נשאר בו טעם יין אחר המזיגה, והיין של היקבים א"א לבדוק ע"י טעימה, וא"א לבדוק חוזק היין, ובפרט במיץ ענבים שהוא ללא אלכוהול צריך זהירות יותר, דבמעט מים בטל ממנו טעם היין. והעולה מן האמור דבין לדעת מרן הב"י ובין לדעת הרמ"א במזיגת יינות שלנו יוכל לברך הגפן אם נתקיימו שני התנאים, חדא שישאר בו טעם יין, ועוד שכן דרך המזיגה באותו מקום, ואם חסר אחד מהתנאים לא יוכל לברך הגפן.
יג. ומ"מ יש למזוג אותם ג' טיפין כדי לקיים מצות מזיגה, והסוד הנרמז בה, כמ"ש רבינו האריז"ל, והביאו כה"ח סי' רע"א ס"ק נ"ח, ועי"ש דברי הרש"ש.
יד. יעוי"ש מש"כ בשע"ה שם.

סימן רעג. שיהי' הקידוש במקום סעודה

א אין קידוש אלא במקום סעודה ואם קידש ולא סעד או שסעד במקום אחר לא יצא ידי קידוש וצריך לחזור ולקדש ודוקא כשהלך בחדר אחר[א] אפי' באותו בית או מבית לחצר אבל בחדר אחד מפנה לפנה אפי' הוא טרקלין גדול ואפי' לא ה' דעתו בשעת קידוש לילך לשם ואח"כ נמלך והלך א"צ לחזור ולקדש ומ"מ לכתחלה[ב] טוב שלא לסור ממקום שקידש שיש מחמירין גם מפנה לפנה אם לא שהי' דעתו בעת שקדש לאכל בפנה אחרת וי"א[ג] שאם ה' דעתו לצאת לאכל מהני אפי' מחדר לחדר[ד] כ"ז שהם תחת גג אחד או מעלי' לבית ואפי' אין רואה מקומו הראשון ומ"מ לכתחלה לא יעשה כן אלא במקום דוחק אא"כ רואה ג"כ מקומו הראשון וגם הי' דעתו לזה יש להקל אף לכתחלה ויש מקילין[ה] דכל מקום שיכול לראות אפי' מקצת מקומו הראשון ואפי' דרך חלון מקרי מקום אחד ואפי' מבית לחצר או לבית אחר כ"ז שאין מפסיק ביניהם שביל היחיד הקבוע בימות החמה ובימות הגשמים ואין לסמוך ע"ז רק לענין דיעבד בשעת הדחק שלא יכול לסעוד במקום הקידוש [ואפי' לא הי' דעתו לזה מתחלה] אבל בלא"ה יזהר מאד שלא להקל מבית לבית ע"י ראיית המקום כי יש מחמירין אפי' דיעבד (ס"א ב' ג' וסק"ג ד' ו' ז' ח' י' י"א ושה"צ ובה"ל ד"ה וכן).

ב י"א דסוכה שבתוך הבית כגון שהוסר היציע ואין שם הפסק מחיצה אחרת רק מחיצת הסוכה מקרי מקום א' עם הבית ויש מחמירין בזה דהוי הפסק לכן טוב כשירדו גשמים וקידש בבית ואח"כ רוצה לסעוד בסוכה שישתה מתחלה רביעית יין במקום שקידש כדלקמן וכן אם קידש בסוכה ואח"כ ירדו גשמים וצריך לילך לביתו יאכל מתחלה כזית פת בסוכה אבל אם הסוכה עשוי' חוץ לבית שמחיצות הבית מפסיקות לכו"ע הו"ל כמחדר לחדר (ס"א וסק"ה ושה"צ).

ג צריך לאכל במקום קידוש לאלתר ולא יפסיק אפי' זמן קצר ובדיעבד אם יצא לחוץ וחזר למקומו יש דעות בזה לכן לכתחלה יזהר בזה מאד אך בדיעבד ובפרט כשהי' צריך לעשות צרכיו אין להחמיר לקדש שנית ואם לא יצא לחוץ אך הפסיק זמן בין הקידוש להסעודה אם הי' ההפסק מצרכי הסעודה [כגון שהלך מפנה לפנה או מעלי' לבית לאכל וע"י ההליכה נשתהה] לא הוי הפסק ואם לא הי' מצרכי סעודה אם הי' דעתו בשעת קידוש להפסיק בדברים אחרים והפסיק אפי' הי' ההפסק אח"כ מחמת אונס ואח"כ אכל במקום קידוש לא יצא[ו] אבל אם הי' בדעתו לאכל מיד ואח"כ אירע אונס ולא אכל מיד אלא אח"כ יצא[ז] [ובבה"ל מפקפק בזה ובפרט אם הי' הפסק גדול] ואם לא הפסיק כלל רק אכל מיד אע"ג שבשעת קידוש הי' דעתו להפסיק ולילך למקום אחר ואח"כ נמלך ולא הפסיק יצא (ס"ג וסקי"ב י"ג י"ד ט"ו ובה"ל ד"ה או).

ד אם אכל כזית פת ואח"כ עקר ממקומו יצא ידי קידוש דהוי במקום סעודה וא"צ לחזור ולקדש במקום השני [וע"ל סי' קע"ח דין א' דלכתחלה לא יעקור עד שיברך ברהמ"ז] וכן אם אכל כזית מיני תרגימא מה' מיני דגן[ח] [והגר"א החמיר דלא מהני מיני תרגימא וכ"ש שאר דברים אפי' בקידוש של יום רק יקדש במקום סעודה גמורה] ויש מקילין דאם שתה רביעית של יין מלבד הכוס של קידוש מהני ג"כ ויש מקילין[ט] עוד דאפי' בכוס של קידוש אם שתה כל הרביעית מהני ובקדוש של שחרית אם אין לו יין כ"כ יש להקל [ובכוס של מילה יותר טוב][י] ליתן לתינוק לשתות] אבל בשל לילה אין כדאי להקל[יא] אפי' שתה כוס רביעית מלבד הכוס של קידוש ומיני פירות[יב] אפי' אכל מהן הרבה או שכר ושאר משקין אפי' הי' חמר מדינה לא מהני כלל [לכן ההולכין לבית חתן או מילה ואין שם כיסנין אחר קידוש רק מיני מגדים לא יטעמו כלל דמה שהמקדש שתה הכוס לא מהני רק להשותה ולא לאחרים] ומי שחלש לבו קצת ואין לו עתה מחמשת המינין לסעוד אחר הכוס יש לסמוך על המקילין דגם פירות מהני בשחרית אבל בלילה אין לסמוך ע"ז דכמה ראשונים חולקים ע"ז ואפי' יין לא מהני כנ"ל רק במקום הדחק (ס"ה וסקכ"א כ"ב כ"ג כ"ה כ"ו כ"ז ושה"צ ובה"ל ד"ה כתבו).

ה אין אדם מברך להוציא חברו בברכת המוציא של ג' סעודות של שבת אא"כ אוכל ג"כ אבל בקידוש בין של לילה ובין של יום יכול להוציא חברו וגם בברכת בפה"ג בין לגדול בין לקטן ואפי' אינו מבני ביתו אע"פ שהוא אין רוצה לצאת או שכבר יצא בעצמו ידי קידוש וכן אם קידש על הפת יכול להוציאו בברכת המוציא ומקרי במקום סעודה דלדידהו הוי מקום סעודה [ואם אין יוצא עתה בהקידוש יזהר המקדש שלא יטעום עמהם שאסור לטעום עד שיקדש] וכ"ז אם אין יודעים בעצמן לקדש אבל אם יודעים בעצמם לקדש אפי' הם קטנים לא יקדש להם מי שאין יוצא עכשיו או שכבר יצא[יג] ובדיעבד אם קידש להם יצאו (ס"ד וסקט"ז י"ז י"ט כ' ובה"ל ד"ה והוא ושה"צ וע"ל סי' קס"ז דין ל"א) ואם אין מבין ע"ל סי' קצ"ג דין ד'.

ו כל המקדש לאחרים צריך שיכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא לכן הש"ץ שמקדש בביהמ"ד בזמנינו לא יצא השומע אפי' נתכוין לצאת ורוצה לסעוד שם אא"כ נתכוין הש"ץ להוציאו (סק"ל וע"ל סי' רע"א דין ח').

ז המקדש בביתו על יין או על פת ושמע שכנו בבית אחר ונתכוין לצאת והוא נתכוין להוציאו יצא והוא ששלחנו ערוך לפניו או שרוצה לערוך השלחן לאלתר [ואם שכנו אין יודע לקדש מהני הקידוש שלו אפי' אין אוכל בעצמו כנ"ל דין ה'] וי"א דגם לכתחלה יכול לעשות כן וצ"ע (ס"ו וסקכ"ח כ"ט ובה"ל ד"ה ואם).

ח אלמנה שאין יודעת לקדש בעצמה לא תוכל ליכנס בבית אחר לשמוע שם קידוש כיון שאין סועדת שם כלל אלא יכנס אחר לביתה לקדש לפני' אפי' אין יוצא עתה בהקידוש וכנ"ל (סק"כ).

ט צריך לאכל במקום הנר ואם מצטער הרבה מפני האויר או הזבובים יכול לקדש בחצר ואוכל שם אע"פ שאין רואה הנר[יד] [אבל לא יקדש בבית ויאכל בחצר כנ"ל דין א'] והפמ"ג מצדד שיותר טוב שיקדש בבית ויאכל מעט ואח"כ יגמור סעודתו בחצר (ס"ז וסקל"א ל"ב וע"ל סי' רס"ג דין כ"ג).

סימן רעד. דין בציעת הפת

א צריך לבצוע בין ביו"ט על שני[א] ככרות שלמות [ויש דעות אם הוא מה"ת או מדרבנן] וגם הנשים חייבות בלחם משנה ואוחז שתיהן בידו בשעת המוציא ובוצע בליל שבת התחתונה[ב] וצריך להניח התחתון קרוב אליו מן העליון שיפגע בו תחלה או שיקח העליונה בשעת ברכת המוציא ויניחנה למטה וביום השבת ובליל יו"ט בוצע על העליונה והטעם ע"פ קבלה וכמה פוסקים ס"ל שצריך לבצוע שניהם[ג] וכן הסכים הגר"א [ואם חס על ההוצאה יעשה ג' חלות גדולות וג' קטנות[ד] ובכל סעודה בוצע א' גדולה וא' קטנה] והעולם נוהגין כדעה ראשונה (ס"א וסק"א ג' ד' ה' וסי' רע"א שה"צ אות י"א) וכשאומר השם של הברכה יגביהם[ה] ב' הככרות (סי' קס"ז סקכ"ג).

ב עוגה שנשרפה קצת ועדיין לא נחתך ממנה י"א דיוצאין בו לענין לחם משנה (סק"ב וע"ל סי' קס"ח דין ב' שאם אין לחם שלם יכול לחבר ב' חצאי לחם ע"י קיסם ובלבד שהקיסם לא יהא מוקצה וע"ע שם אם נדבקו הלחמים).

ג נכון שהבוצע יכוין לפטור ברכת המוציא כל המסובין וגם יאמר להם שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה (סק"ב).

ד כשמוציא אחרים יאמר ברשות רבותי אע"פ שהוא הבעה"ב או הגדול (שם).

ה אם אין לו פת שלמה אין מעכב ויכול לקדש אפי' על כזית פת (שם ומש"כ לענין פת הבאה בכיסנין ל"מ[ו] וע"ל דין י"א וע"ל סי' רצ"א דין ו' וע"ל סי' קע"ז דין א' שבשבת פת פוטר כל הבא תוך הסעודה אפי' אין אוכל רק מעט פת) [ז].

ו כ' הפמ"ג אם אין לו בשבת פת ישראל כ"א פת גוי מותר לאכל ממנו ע"ש (סק"ד וע"ל סי' רמ"ב דין ט"ז).

ז לא יחתוך בכבר עד אחר הברכה והמדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם הברכה[ח] (סק"ה וע"ל סי' קס"ז דין ד' אם שכח וחתך).

ח מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה (ס"ב וע"ל סי' קס"ז דין ו' וע"ע בסי' ק"ע דין י"ט שבשבת יכול לאכל שום ובצל מראשו משום חיבוב שבת וע"ל סי' רמ"ב דין י"ז בענין פשטידא שאוכלין בליל שבת וע"ל סי' רנ"ז דין כ"ג לאכל חמין בשבת).

ט אע"פ שנתן הבוצע לפני כל אחד ואחד את חלקו אין המסובין רשאין לטעום אע"פ שיש לפניהם פת עד שיטעום הבוצע ואם יש לפני כל אחד לחם משנה יכולין לטעום אע"פ שלא טעם הוא אף שיוצאין בברכתו (ס"ג וסק"ז ח' וע"ל סי' קס"ז דין כ"ז וע"ש דין ל' כיצד פורס אבל בשבת).

י אפי' לדעת המקילין בסעודה שלישית שאפשר לעשותה בלא פת כדלקמן סי' רצ"א דין ו'[ט] אבל בסעודת ערבית ושחרית א"א לעשותה בלא פת (ס"ד וסק"ט וע"ל סי' ער"ה דין ו' בענין זמירות שאומרים וע"ל סי' תק"ס דין י' שאין לזמר בשבת רק אותן שירים שנתקנו על הסעודה ולא פיוטים אחרים וע"ל סי' ר"פ דין ב' בענין לאכל שום בליל שבת וע"ל סי' ק"ח דין ב' שלא להסיר בשעת ברהמ"ז הפת שנשאר ושם דין ז' שאין מכסין הסכין בשעת ברהמ"ז בשבת וע"ל סי' א' דין כ"ג שאומרים שיר המעלות וע"ל בסי' קפ"ח דיני רצה בברהמ"ז ובסי' קפ"ה דין ד' לברך ברהמ"ז בקול רם ובסי' קפ"ח דין ב' נוסח ברהמ"ז בשבת ובסי' קפ"ט דין ג' ד' שאומרים הרחמן כמו בחול ואומרים מגדול ישועות וגו' וע"ל סי' ר"ח דין ה' שצריך להזכיר רצה בברכה מעין ג' וע"ע בסי' קע"ז סוף דין א').

יא אם יש לו אונס[י] שאין יכול לקיים סעודת ערבית יעשה למחר ג' סעודות ובלבד שיקדש בלילה ויאכל מיד אחר הקידוש כזית מה' המינים או שישתה רביעית יין כנ"ל סי' רע"ג (סק"ט וע"ל סי' רצ"א דין ב').

שערי הלכות

טו. יעוי"ש עוד בדין ג' ובשע"ה שם.

סימן רע"ג

א. בסי' רע"ג פסק המשנ"ב [בשוה"ל דין ג'] דמחדר לחדר בדיעבד ל"ה שינוי מקום, וכאן פסק לחומרא, עיין מש"כ בשש"כ פרק נ"ד הערה ל"ב.

ב. עיין שעה"צ אות ד' מחלוקת לדעת מרן אי ס"ל להחמיר לכתחילה, ומ"מ לענין מעשר אין נ"מ בזה, דבלא"ה כמה פוסקים מחמירים בזה, וכמ"ש במשנ"ב, וע"כ לכתחילה יזהר בזה, וכ"פ בבא"ח פרשת בראשית אות ג'.

ג. כתב הכנה"ג דאין הלכה כי"א זה, כיון דהסתם בשו"ע ברישׁ הסעיף לא חילק בזה, ובמאמ"ר בסק"א דחאו בשתי ידים, דהכא הי"א מוסיף עוד דין שלא נזכר בסתמא, ואין ראיה דפליג ע"ז, וע"כ שפיר נקטינן הכי להלכה, ומ"מ לכתחילה לא יעשה כן, וכמ"ש במשנ"ב ובביאוה"ל לחוש לדעת החולקים.

ד. ומבואר דל"מ דעתו מבית לבית אפילו לענין דיעבד, וכ"פ בבא"ח פרשת בראשית אות א' להדיא.

ה. ע"ל אות ג', והוא הדין בי"א דהכא.

ו. הנה בדין זה יש ג' שיטות, דבשכנה"ג הגב"י אות י' כתב דאם נתכוין לשהות ושהה בכ"ג לא יצא, וכ"ד הגר"ז, ומהריק"ש כתב דאם היה השהות תוך שיעור עיכול יצא, ובגו"ר כלל ו' סי' כ' כתב דלענין דיעבד בכ"ג יצא ולא יחזור לקדש. ולענין מעשה כתב הבא"ח ש"ב פרשת בראשית אות ד' לחוש לסברת הא"ר דסב"ל ולא יחזור לקדש בכ"ג, ובאור לציון פרק כ' תשובה כ"ד לא חש לה, והחמיר כדין סמוך דעלמא חצי שעה, והיינו בתוך חצי שעה יצא, ויותר מחצי שעה לא יצא, ובקצות השולחן סי' פ"א בבדה"ש כתב להחמיר בכדי אכילת פרס. והנה גם לגבי שיעור עיכול שכתב המהריק"ש, יל"ע בשיעור הזמן שלו, דהלא הגו"ר שם הבין בטעמו של המהריק"ש דכלתה לה הנאתו של הקידוש אחר שעבר זמן עיכול, ולא מצטרף לאכילה שלאחריו, וכתב דשיעור עיכול הוא של שתיה, דזוטר שיעוריה משיעור עיכול של אכילה, אמנם מדברי מהרי"ל ואלי [בביאו בכה"ח כאן ס"ק כ"ט] ביישובו על קושית הכנה"ג עפי"ד המהריק"ש, ומבואר בדבריו דשיעור זמן ההמתנה הוא שעה או שתים, מ"מ לכאורה צ"ל השיעור כעיכול של שתיה, והוא עפ"י המבואר בסי' קפ"ד במשנ"ב דמשערינן בשיעור שעה וחומש, ומיירי שם על פירות ויין שהזכיר בשו"ע שם, ואמנם בכה"ח שם כתב לחוש ולא יברך יותר משיעור חצי שעה, ואפשר דלענין קידוש במקום סעודה שפיר יש להקל כמ"ד שמשערינן בשיעור שעה וחומש, ומ"מ אם מרגיש צמאון ודאי דעבר שיעור עיכול של שתיה, כמבואר בשו"ע סי' קפ"ד שם. ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א סי' כ"ו, וצ"ע [ועוד יש לעיין לדברי המהריק"ש דתלי בשיעור עיכול, האם באופן שחשב מראש שיאכל אחר שעה אי מהני, כמו כשהתעכב שעה, ה"נ בחשב כן לכתחילה, או די"ל שבמחשבתו צ"ל מיד ממש, ואם חשב לאח"ז אפילו מעט לא מהני, ואף אם נאנס לא יצא. ועיין בדברי הרחיד"א בברכ"י בשיו"ב אות א' ובער"ה סק"ב, וצ"ע].

ז. ומבואר דבאירע אונס מהני דוקא אם היה בדעתו לאכול מיד, אבל בסתמא מהני דוקא כשאכל לאלתר, וכן מפורש יותר במשנ"ב ס"ק י"ג, וקשה בזה דממ"נ דאם רגיל לאכול מיד הוי כדעתו לאכול מיד, ואם לא הו"ל כדעתו שלא לאכול מיד, ואם נאמר בסתמא היינו באופן שפעמים אוכל מיד ופעמים מתעכב, עדיין קשה דבסק"ק י"ד כתב להדיא דדעתו שלא לאכול מיד היינו להפסיק בדברים אחרים, ומשמע דסתמא מהני כשנאנס, וצ"ע.

ח. והוא הדין תבשיל מחמשת מיני דגן. אור לציון פרק כ' תשובה כ"ח, אבל אורז לא.

ט. כ"ד מרן והרמ"א, ונחלקו בזה האחרונים, ובברכ"י בשיו"ב סק"ג אף שכתב דאנן אין לנו אלא דברי מרן, מ"מ כתב דיש לחוש לדעת האחרונים להחמיר בזה בקידוש הלילה שלא לסמוך על רביעית יין, והביאו בכה"ח ס"ק ל"ח, יעוי"ש שהביא דעות האחרונים בזה. ובאור לציון פרק כ' תשובה כ"ו כתב לסמוך ע"ד מרן גם בקידוש הלילה, כיון שכן המנהג, וכמ"ש בארץ חיים [וכ"כ בשער המפקד (דף נ' ע"א).

י. ודעת מרן ומור"ם דיכול לשתות מכוס של מילה, וכתב בפרי האדמה בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה ח' דכן נהגו בירושלים לשתות ביום שיש ברית מילה, וכ"כ באור לציון שם תשובה כ"ז.

יא. מקורו מדברי הגרעק"א שהביא מהפרישה בסי' רס"ט שתלה במחלוקת אי שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם, דלמ"ד שטעון מהני, ולמ"ד דלא טעון לא מהני, אמנם נראה דמרן לא ס"ל לתלות זה"ז, דהלא פסק בסי' קע"ח סעי' ה' [בשוה"ל ריש דין ב', ועיין מש"כ שם בשע"ה] ביש בתרא דרק חמשת מיני דגן טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וא"כ היאך פסק כאן דמהני ביין, ומוכח דס"ל דלא תלי זה"ז [והפרישה עצמו בסו"ד הקשה ע"ד הב"י לפי סברתו, ואפ"ל דלא ס"ל הכי ולק"מ]. ולפי"ז אפ"ל דלדעת מרן לא נימא דכל הנך ראשונים פליגי ע"ד הגאונים.

יב. ולענין תמרים, עיין כה"ח ס"ק מ"ב שהביא מחלוקת בזה, וסיים דיש להחמיר.

יג. עיין משנ"ב דהוא מפני דיש חולקים, וס"ל דאפשר להוציא אף את הבקי, אבל בשו"ע כאן פסק דאם יצא מוציא רק אינו בקי, והכי נקטינן, אף דדעת הפר"ח בסי' תקפ"ה לחלוק, וכמ"ש בכה"ח סי' קס"ז ס"ק קל"ב. ומ"מ לענין דיעבד שפיר י"ל דיצאו, דסב"ל ולא יקדשו שוב, ועיין מש"כ בשע"ה לעיל בסי' ח' אות י', ולקמן בסי' תקפ"ה על השוה"ל בדין ח'. אחר כתבי זאת ראיתי בתהלה לדוד סי' ח' סק"ג לדעת מרן דיצא אינו מוציא את הבקי רק לכתחילה, דהא בשו"ע סי' ס"ט כתב גבי פריסת שמע דאפילו אותו ששמע יכול לפרוס, דרק אם יש בקי באותם שלא שמעו מוטב שיפרוס הבקי, ובב"י הביא מקור הדברים מדברי הבה"ג וסיים וכן ראוי לעשות, ומשמע דהוא רק לכתחילה, ולפי"ז מש"כ כאן בשו"ע והוא שאינם יודעים, הוא לחוש לדעת הבה"ג, ויל"ע עוד.

יד. עיין כה"ח לעיל בסי' רס"ב סק"א וסק"ב, ובסי' זה ס"ק מ"ו וס"ק מ"ז, דמדברי הזוה"ק ורבינו האריז"ל משמע דצריך כל הסעודה במקום הנר, יעוי"ש.

סימן רע"ד

א. הנה עפי"ד הזוה"ק ורבינו האריז"ל יש לסדר י"ב חלות על השולחן, ומסודרים כמין שני סגולים כפולים, ויבצע מהשנים העליונות שבד' האמצעיות, והביא כן בבא"ח פרשת וירא אות ט"ו, ובכה"ח סי' רס"ב סק"ב, יעוי"ש סדר הבציעה. ומי שא"א לו לסדר י"ב חלות, לפחות יסדר ארבע חלות עפי"ד הזוה"ק בפרשת פינחס, והביא כן בבא"ח שם ובכה"ח שם סק"ג, ויניחם ב' ע"ג ב' ויבצע מהשנים העליונים, ואם חסר לו מהי"ב לא יניח כפי המזדמן אלא ד' דוקא, והוא הדין אם יש לו ג' חלות יניח רק שנים כפי עיקר הדין. כה"ח שם.

ב. ואנו אין לנו אלא דברי רבינו האריז"ל דאף בליל שבת יבצע מהעליונה. כה"ח כאן סק"ב, וכפי המבואר לעיל באות הקודמת. וכתב באור לציון פרק כ"א תשובה א' כדי לצאת גם דעת מרן, דמבואר דהכרות אחת ע"ג השניה, וגם לצאת מה דמבואר בשעה"כ שיבצע על ככרות שעומדות זו אצל זו, שנוטל ב' העליונות הנ"ל ומדביקם זל"ז. וע"כ כתב באור לציון דיטול משנים העליונות שבד' האמצעיות וכנ"ל, וידביקם ופניהם לצדדים, ויטה הככרות מעט באלכסון ויבצע על הככר הימני, ובזה יצא לכו"ע. אבל הגרי"מ הלל שליט"א בספרו גבורת הארי סי' ג' אות י"ח כתב דאין לעשות פשרות בדברי רבינו האריז"ל, דאפשר דבעינן דוקא ישר, דכך נעשה התיקון למעלה, ובתלמוד לא מפורש להדיא בהיפוך, וע"כ נקטינן כדברי האריז"ל כהווייתם, ועי"ש עוד מש"כ לדחות ראיות האור לציון.

ג. ובשו"ע פסק דיבצע אחת, וכ"ה בשעה"כ שיבצע הימין וכנ"ל.

ד. ומ"מ לא יקח לחם פחות מכזית, דנחלקו בזה האחרונים אי מהני ללחם משנה, וכמו שהביא בכה"ח סק"ח, ועו"ש מדברי הגרח"פ דאפילו לי"ב לחמים לא יביא לחם פחות מכזית.

ה. עפי"ד רבינו האריז"ל יגביה בתיבת המוציא, אמנם אם בשבת יגביה הפת נראה דנחלקו בזה המקובלים, דבשמן ששון על שער המצוות בפרשת עקב בכוונת הבציעה כתב דבשבת דיש ב' ככרות למטה מהשנים שבידו לא יגביה, יעוי"ש דמיישב בזה מה שהקשה בדברי רבינו האריז"ל, ועיין מש"כ שם בשערי ששון בביאור הענין, אמנם בכה"ח בסי' קס"ז ס"ק ל"ב כתב דגם בשבת יגביה [וצ"ע לפי דבריו ליישב קושיית השמן ששון שם, ואכמ"ל]. והנה בבא"ח בשנה שניה פרשת וירא אות ו' כשמסדר סדר הבציעה בשבת, לא הזכיר להגביה הפת בברכה, הגם שבשנה ראשונה פרשת אמור בסדר הבציעה הזכיר.

ו. ומ"מ באין לו אחר יקח פהב"כ להשלים ללחם משנה או לי"ב לחמים. כה"ח סק"ו, יעוי"ש מדברי האחרונים, ושם דאם קובע סעודה עליו שאוכל ג' וד' ביצים ומברך עליו המוציא, הו"ל כלחם גמור ויוצא בו לחם משנה.

ז. ויוכל להשלים ללחם משנה בלחם קפוא. אור לציון פרק כ"א תשובה ב', ועיין עוד בשש"כ פרק נ"ה אות י"ב.

ח. עיין כה"ח ס"ק י"א דהביא מהצל"ח ובי"מ דשוא"ת.

ט. יעוי"ש מש"כ בשע"ה.

י. עיין כה"ח ס"ק י"ז דישתדל מאד לקיים כל אחת בזמנה, יעוי"ש מאמר הזוה"ק שהחמיר בזה.

לאמתה של הלכה

הגאון רבי יעקב משה הלל שליט"א
ראש ישיבת "חברת אהבת שלום"

תיבות "זכר למעשה בראשית" באלו תפלות דשבת אומרים אותם

שאלה

ראיתי בספרי פוסקי האחרונים ז"ל שהביאו בשם האר"י ז"ל שצריך לומר תיבות "זכר למעשה בראשית" רק בתפלת ערבית ובמוסף של שבת, ולא בשחרית דשבת, ולא מצאתי כעת היכן כתב רבינו האר"י ז"ל דבר זה, וטעמו ונימוקו. וגם בספר בן איש חי (ש"ב פרשת תולדות אות י"ד) כתב שלא נמצא בכתבי רבינו האר"י ז"ל טעם מפורש לזה, דמשמע קצת ממנו שידע לזה מקור מהאר"י ז"ל, ורק טעמו של דבר לא נתבאר שם. ואבקש מכת"ר שיאיר עיני בתורתו לגלות לנו מקור הדבר, ושכמ"ה.

תשובה

דעות הפוסקים והמקובלים בשם האר"י ז"ל שאין אומרים זכר למעשה בראשית אלא בערבית ובמוסף ומקורותיהם וטעמיהם בזה

א. כתב בספר שלמי חגיגה (דף ר"ח ע"ב) וז"ל: בעמידה של שחרית של שבת אית דגרסי "זכר למעשה בראשית", וכן במנחה[1]. וכתב הרב [האר"י] זלה"ה כי אין לאומרו כי אם בערבית ובמוסף, לא זולת עכ"ל. והובא בשערי תשובה (סימן רפ"א סוף ס"ק א'), וכן בחסד לאלפים (שם), ובכף החיים למהרח"ף ז"ל (סימן כ"ח אות ה"ן), ובכף החיים להרי"ח סופר ז"ל (סימן רפ"א אות טו"ב). וכן הוא בסידור הרש"ש ז"ל דפוס וכת"י, ובסידור בית עובד וחוקת עולם.

ונראה שהמקור לזה בכתבי רבינו האר"י ז"ל הוא בשער הכוונות (דרוש מוסף שבת דף ע"ג סוף ע"ד) שכתב וז"ל: ונמצא כי בחזרת תפלת שחרית אז [המלכות] היא סוד העולם הזה, והיתה שוה בכל אורך ז"א שבמקומו בימי החול, ועדיין לא עלתה אל העולם הבא. אבל עתה [במוסף] עלתה בחג"ת דאו"א, ואז נקראת בן העולם הבא ממש וכו'. ולכן היא עתה קונה שם חדש יותר מעולה, והוא וכו' א"ל הוי"ה. ועוד כי שם א"ל הנזכר הוא גם כן במילוי כזה: אל"ף למ"ד הוי"ה, והם בגימטריא רי"א, כמנין ר"ת ב'ראשית, א'להינו, ו'אלהי א'בותינו ר'צה וכו', עכ"ל. (וכן הוא בפרי עץ חיים ריש פרק כ' דשער השבת דף ק"ב ע"ב). וכתב שם הרש"ו ז"ל (הובא בהגוב"י אות ח') וז"ל: נלע"ד שהרב סובר כי גם בתפלת מוסף צריך לומר כמו בלילה בלשון הזה: חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית אלהינו ואלהי אבותינו רצה וכו'. ואף גם זה עדיין חסר לתשלום רי"א אחד, ואלו הם ר"י וע"ה יעלו רי"א, עכ"ל. הרי לן בפירוש דלגבי ערבית פשיטא ליה להרש"ו ז"ל שאומרים "זכר למעשה בראשית", אלא שהוסיף דכיון שהרב ז"ל רמז כוונה בתיבות זכר למעשה בראשית וכו' גם בתפלת מוסף וכנ"ל, מוכח דכך צריך לומר גם במוסף כמו בערבית, אבל בשחרית לא.

והגם דאמירת "זכר למעשה בראשית" בתפלת ערבית דשבת לא נזכר בפירוש בשער הכוונות, ואם כן למה היה פשוט לו להרש"ו ז"ל שכן אומרים בערבית, נראה דטעמו דכיון שתפלת העמידה דערבית עוסקת בענין מעשה בראשית, לכן פשיטא דשייכת אמירה זו בערבית. וכן פירש הגר"א מני ז"ל בתשובה בנידון זה שהשיב למרן הרי"ח טוב ז"ל (מכתב מאליהו כת"י מכתב ג' שאלה ב'). וכן מצאתי בספר חרדים (פרק ז') דבתפלת ערבית עיקר הזכירה הוא מעשה בראשית, שכתב וז"ל: כי שלש תפלות המחולקות בשבת, תפלת ערבית שאומרים בה ויכולו, רמז לשבת בראשית שבו נברא העולם. תפלת שחרית שאומרים בה שני לוחות אבנים הוריד בידו, רמז לשבת מתן תורה, כדאמרינן בגמרא דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה. ובמנחה, כנגד לעתיד לבוא המזומן לעולם שכולו שבת וכו', עכ"ל עי"ש. הרי להדיא כנ"ל דתפלת ערבית דשבת כל נוסחתה סודרה בנושא מעשה בראשית.

בספר משנת חסידים הביא כוונות וטעמים נוספים בזה, ודיון בדבריו

ב. אלא דשוב ראיתי להרב משנת חסידים (במסכת ערבית דשבת פרק ה' משנה ד', ובמסכת שחרית דשבת פרק ח' משנה ז', ובפרק י' משנה ה'), שכתב דבערבית יאמר זכר למעשה בראשית, והכוונה שזווג יעו"ר הוא ביסוד העיקרי. ובשחרית אין אומרים זכר למעשה בראשית מפני שאינו כן, שהז"א אינו כמו במעשה בראשית עם נוק', כי הוא במקום או"א, והיא במקום ז"א. ובמוסף יאמר זכר למעשה בראשית לפי ששני היסודות דזו"ן שוים, והם מזדווגים. ושוב הביא הכוונה הנזכרת דר"ת בראשית, אלהינו ואלהי אבותינו רצה, גימטריא שמות אל"ף למ"ד הוי"ה כיעו"ש. ועיין חמ"י (חלק שבת דף מ"ז ע"א, ודף פ"ב רע"ד) שכתב כדברי הרב משנת חסידים הנזכרים ממש. וכן הוא בסידור האר"י דפוס זאלקאווא, ובסידור להר' שבתי, ובסידור ר' אשר, ובסידור חסד לאלפים להר"א טובייאנא ז"ל עי"ע. (אמנם בסידור הר"י קאפיל מובא להגיד זכר למעשה בראשית גם בשחרית, ולא נזכר כלל מכל הכוונות הנזכרות עי"ש).

והנה הכוונות והטעמים הנ"ל שכתב בספר משנת חסידים, לא נזכרו בדברי רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות. אמנם חפשתי ומצאתי הדבר מפורש בספר פרי עץ חיים בענין תפלת מוסף (דף ק"ב ע"ב בדפוס דובראוונא) וז"ל: וצ"ל בסוף המוסף זכר למעשה בראשית, כי היסודות דזו"ן הנק' זָכָר שוין הם, ומזדווגים בתפלת מוסף בלחש וכו' עיש"ב. וכן הוא בפרי עץ חיים דפוס קארעץ (דף פ"ח ע"ב). אבל בענין ערבית שאומרים, ושחרית שאין אומרים, לא מצאתי שם טעם לדבר בפירוש. ועוד דכפי זה עדיין אין מוכח שאומרים זה דוקא בערבית ובמוסף ולא בשחרית. ונראה שהרב משנת חסידים וחמ"י ושארי המקובלים שהזכירו כוונות הנזכרות, היה להם זה באיזה נוסח של ספר הכוונות שאינו תחת ידינו. ומכל מקום מרן הרש"ש ז"ל לא הביא בסידורו מכל זה מאומה, לא מיניה ולא מקצתיה, אלא דוקא דברי שער הכוונות בענין מוסף לכוין בר"ת בראשית אלהינו וכו', ותו לא מידי. ונראה שלא סמך ידיו על הנזכר שם בפרי עץ חיים שיצא מפי מהרח"ו ז"ל, אלא דקים ליה שהוא מדברי התלמידים, ואין לסמוך עליו.

שו"ר בספר פרי עץ חיים כת"י שלמד בו מרן הרש"ש ז"ל, ושם איתא למ"ש בספר פרי עץ חיים (דף ק"ב סוף ע"ב): וצריך לומר בסוף המוסף זכר למעשה בראשית, ע"כ ותו לא, ולא סיים עלה מ"ש בנדפס: כי היסודות דזו"ן הנקראים זָכָר שוין הם, ומזדווגים בתפלת מוסף דלחש, ע"כ. ולמעשה אותו הקטע, מקורו הוא מספר "רנו ליעקב" להר"י צמח ז"ל, וכמצויין עליו בכת"י "מעץ חיים", (וכנודע לבקיאים שכל המובא בהגהות פע"ח בשם ע"ח הוא מספר הנ"ל). מוכח מזה שהמלקטים נוסחאות הפרי עץ חיים שנדפס בדברוואנא הוסיפו כוונה זו, ואינה ברת סמכא כלל. וכן בפרי עץ חיים דפוס קארעץ (דף פ"ח ע"ב) מסתיים אותו קטע בתיבות ולכן צ"ל בסוף מוסף זכר למעשה בראשית, ותו לא, וכמו שהוא בספר הכוונות של הרמ"ף ז"ל, ושל הרש"ש ז"ל, בלי אותו תוספת שבפרי עץ חיים דפוס דובראוואנא. וכן נמצא כמה פעמים בספר פרי עץ חיים הנ"ל ציון לעיין בספר משנת חסידים, (עי"ש בדף כ"ד ע"ג, ובדף נ"ח ע"א). ואפשר שהגיהו לשון הפרי עץ חיים על פי הכוונה המובאת בספר משנת חסידים, שהוא הביאה מאיזה מקור של תלמידי האר"י ז"ל דליתא קמן. ולכן מרן הרש"ש ז"ל לא הביאה בסידורו.

כוונות שנתבארו בספרי התלמידים אין לסמוך עליהם וצידודים ופרטים בזה

ג. וכבר הזהירנו מרן הרש"ש ז"ל בספרו נהר שלום (דף ל"ד ע"א), שאין לסמוך אלא על כתבי הרח"ו ז"ל האמתיים, ואסר הלימוד בכתבי שאר התלמידים וכו' עיש"ב. ועיין היטב בהקדמת מהרח"ו ז"ל לעץ חיים (דף ד' ע"ד), ובהקדמת ביאור הגר"א לספרא דצניעותא, מ"ש מהר"ח מוולאזי'ן ז"ל לבאר שיטת רבו הגר"א ז"ל בזה, ואכמ"ל. אבל במקום אחר (בספרי "אהבת שלום" מאמר גדול השלום סימן ה', ובפרט שם מעמוד פ"א ואילך) כתבתי הנלענ"ד בזה באריכות, ובראיות ברורות בס"ד, שדברי התלמידים המובאים בתוך דברי מהרח"ו ז"ל, שהוא ז"ל בעצמו לקטם וכנסם לתוך חיבוריו, וכמ"ש בהקדמת עץ חיים (דף ה' רע"א), אינם בכלל כתבי התלמידים שאין ללמוד בהם, אלא בכלל חבורי מהרח"ו ז"ל נחשבים, ולא שייך בהו איסור הלימוד בהם. ומכל מקום אין דברי התלמידים ההם, אפילו שהזכיר מדבריהם בכלל כתבי הרח"ו ז"ל, תמיד מכוונים אל האמת, ופעמים מרן הרש"ש ז"ל מביא מדבריהם בסידורו, ופעמים לא. ועיקר הקפידא והאיסור הוא ללמוד בכתבי התלמידים שחברו קונטרסים נפרדים, או שהוסיפו שמועות וכוונות שאינן בכלל כתבי מהרח"ו ז"ל, כמו שנמצא לרוב בספרי פרי עץ חיים המודפסים, וכדוגמא דקמן. ועיין בדברי האדמו"ר מזידיטשוב ז"ל בריש ספרו פרי קודש הילולים מ"ש בזה, עיש"ב. וכאן קצרתי מאד, אבל לענ"ד הדברים הנ"ל הם ברורים מכמה טעמים. דאם נאמר שדעת מהרח"ו ז"ל היא לאסור במוחלט הלימוד גם בדברי התלמידים שהביאם הוא בעצמו, אם כן למה לקטם וכנסם לתוך חיבוריו. וכן מרן הרש"ש ז"ל למה פעמים מביא וקורא מדבריהם, אלא ודאי כדכתיבנא. ומ"ש מרן הרש"ש ז"ל "וכשיזדמן לפני דבר מדבריהם אני מדלגם וכו'", הכוונה רק על אותם הקונטרסים שחברום התלמידים כספרים בפני עצמם, שלא הביא מהם הרח"ו ז"ל בספריו, ואיירי מרן הרש"ש ז"ל במ"ש שהיה מדלגם, באופן שהיו כרוכים אותם קונטרסים ביחד עם כתבי האר"י ז"ל האמתיים, כנמצא לרוב בספרי כת"י. וכן ראיתי כמה כת"י שהיו תחת ידי מרן הרש"ש ז"ל ושמו חתום עליהם, ובהם כרוכים יחד דברי הרב ז"ל עם דברי התלמידים. או יתכן דאיירי באופן שהוסיפו ליקוטים משמועות התלמידים סביב לדברי הרב ז"ל, שדבר זה נמצא לרוב כנודע בספרים כתבי יד. ועל כגון דא כתב מרן הרש"ש ז"ל שכשיזדמן לו דבר מדבריהם, היה מדלגם.

הדרן למלתין דלכן הזהיר מרן הרש"ש ז"ל שלא להשתמש בספר משנת חסידים וחמ"י, כי הם מביאים בספריהם גם שמועות וכוונות שמקורן מכתבי שאר תלמידי האר"י ז"ל. ועיין בהקדמת ספר משנת חסידים שכן כתב להדיא, שאינו מביא בספרו אלא מדברי האר"י ז"ל, כפי שכתבם הרח"ו ז"ל או אחד משאר תלמידיו עי"ש. וז"ל מרן הרש"ש ז"ל בנהר שלום (דף ל"ג סוע"ג) בתשובתו לחו"ר המערב: גם בעיני יפלא איך כת"ר משגיחים על דברי ספרי שאר המקובלים, כגון חמ"י ומשנת חסידים וכיוצא, שדבריהם מעורבים ומיוסדים על שאר תלמידי הרב ז"ל אשר לא סמך עליהם. ואין ראוי לסמוך אלא על דברי הרב ז"ל ותלמידו מהרח"ו זלה"ה, עכ"ל. וכבר הארכתי גם בענין זה בספרי אהבת שלום (במאמר גדול השלום סימן ד' מעמוד נ"ט ואילך) עיש"ב ותרו"ץ. ועל כל פנים לאור דברים אלו נתבארה היטב שיטת הפוסקים האחרונים ז"ל, שהביאו בשם האר"י ז"ל דיש לומר "זכר למעשה בראשית" דוקא בתפלת ערבית דליל שבת ובמוסף דשבת בלבד.

ראיה מסידור ק"ק ספרדים דשנת רפ"ד שגם בערבית אומרים זכר למעשה בראשית ושכן דעת האר"י ז"ל

ד. והנה בסידור נוסח ק"ק ספרדים שנדפס בויניציאה בשנת רפ"ד, שעליו סמך הרח"ו ז"ל את יתדותיו לענין קביעת נוסחאות התפלה של רבו האר"י ז"ל, לא הזכיר תיבות "זכר למעשה בראשית" אלא בערבית ליל שבת בלבד. וכן הוא בסידורים הנדפסים בויניציאה בשנת ש"ה וש"ו ותצ"ח, וכן בסידור הנדפס באמשטרדם תכ"א. אולם בסידור כתב יד של מהר"י צמח ז"ל שבעצם כתי"ק, לא הביא נוסח "זכר למעשה בראשית" אלא במוסף, והביא שם את הכוונה הרמוזה בר"ת בראשית אלהינו ואלהי אבותינו רצה, וסיים וז"ל: ואין לומר זכר למעשה בראשית כי אם במוסף, כי ב"מקום כבודו" אמר שהוא א"ל מלא והוי"ה דמ"ה, והארה שנתוספה לה כאן היא הוי"ה פשוטה שהוא כנזכר, עכ"ל. פירוש כי בלחש דמוסף באמירת "זכר למעשה בראשית" ניתוסף בה שם א"ל והוי"ה פשוטה, ובתיבת איה דקדושת כתר, נתמלאה ההוי"ה במילוי אלפי"ן ונעשית א"ל יו"ד ה"א וא"ו ה"א (עיין שער הכוונות דף ע"ד ע"א המקור לזה). יוצא לן מזה שמהר"י צמח ז"ל חולק על הרש"ו ז"ל במה דפשיטא ליה דבערבית ליל שבת גם כן אומרים זכר למעשה בראשית, וס"ל למהרי"ץ שרק במוסף אומרים אותו.

והנה נראה דיש להכריע שהאמת בזה עם הרש"ו ז"ל, דבסידור רפ"ד גרס רק בערבית "זכר למעשה בראשית", ואם היה דעת האר"י ז"ל לא לאומרו, היה צריך מהרח"ו ז"ל להעיר בזה בדרוש נוסח התפלה שבשער הכוונות (דף נ' ע"ד), ולהשמיענו שאין לאומרו בערבית. ומדלא עשה כן, מוכח בסתמות שאומרים אותו בערבית כמ"ש בסדור רפ"ד. ומעתה מאחר שהרב ז"ל שוב עשה רמז וכוונה לאמירתו גם במוסף, מוכיחים הדברים כמ"ש הרש"ו ז"ל בהגהתו, וכהסכמת מרן הרש"ש ז"ל בסידורו, וכהסכמת רבני הפוסקים האחרונים, שיש לאומרו בערבית ובמוסף דוקא.

והנה בספר משנת חסידים כתב עוד לגבי אמירת "זכר למעשה בראשית" בערבית (במסכת ערבית דשבת פרק ה' משנה ד') וז"ל: אחר כך יאמר ישמחו במלכותך ועד בראשית, שבו כ"ד תיבות, והם כ"ד קשוטי כלה, עכ"ל. וכן הביאו כוונה זו בסידור האר"י ז"ל המיוחס אל הרמ"ז, וכ"ה בסידור האר"י דפוס זאלקווא ובסידור לר' אשר ולר' שבתי. וברוב סידורי האר"י ז"ל שבכת"י ליתא לכוונה זו. וכן לא מצאנו אותה לא בשער הכוונות ולא בפרי עץ חיים. וגם מרן הרש"ש ז"ל לא הביאה, מוכח דאינה ברת סמכא, הגם שעל כל פנים בערבית בודאי צריך לאומרה, וכמ"ש בסידור רפ"ד הנ"ל וכנזכר בהגהת הרש"ו הנ"ל.

העולה לדינא:

ה. איך שיהיה, הרי שבנידון דידן מרן הרש"ש ז"ל הביא בסידורו רק הכוונה של ר"ת ב'ראשית א'להינו ו'אלהי א'בותינו ר'צה, במוסף שבת קדש, ותול"מ. וגם הביא בסידורו בערבית הנוסח "זכר למעשה בראשית" בלי שום כוונה. ובשחרית השמיטו. ולדברים האלו לא נתן טעם ונימוק כלל, ולא הזכיר בהם שום כוונה, מלבד אותה הכוונה הרמוזה בר"ת ב'ראשית א'להינו ו'אלהי א'בותינו ר'צה שבתפלת מוסף. וכל זה הוא כדעת הרש"ו ז"ל בהגהתו, וכהסכמת הפוסקים הנ"ל, ולכן מינה אל תזוע.

---

1. לא מצאנו כעת בשום פוסק שיאמר להדיא דאומרים במנחה דשבת "זכר למעשה בראשית". ובשער הכוונות (דף ע' ע"א) כתב בפירוש דאין לומר כלל "ישמחו במלכותך וכו'" במנחה. ובסידורי הראשונים ראינו שזה אומר בכה וזה בכה, יש אומרים כן רק בערבית, ויש רק בשחרית, ויש במוסף, ויש בשלשתם, ויש בשתים. ובאבודרהם לא נזכר כלל בשום תפלה דשבת לומר "זכר למעשה בראשית". ובכל בו נראה דאומרים אותו בכל התפלות, וצ"ע לעת הפנאי. ואולי נפל טעות סופר בדברי הרב שלמי חגיגה, וצ"ל או "ערבית" או "מוסף"

תשובות ופסקים

הרה"ג יוסף זונדל שוב
קריית ספר

תפילת ערבית וקידוש בליל שבת לאחר פלג המנחה

בשו"ע (סימן רע"א סעיף א') איתא: כשיבוא לביתו יהמר לאכול מיד.

ובביאור הלכה (ד"ה מיד) כתב: ואפילו קודם חשיכה. כן כתב הט"ז, ואזיל לשיטתיה בסימן רל"ה ס"ק ג', אבל לפי מה שכתב המ"א בסימן רס"ז והבאתיו שם במשנה ברורה ס"ק ו', יש להחמיר בתוך זמן חצי שעה דקודם לילה משום חובת ק"ש, דלא נפיק במה שקרא מקודם בבית הכנסת להרבה פוסקים, ובפרט לדידן דנוהגים בכל יום להתפלל מעריב בזמנו ולהתפלל מנחה אחר פלג המנחה וכמו שכתב היד אפרים שם. וכל זה בתוך חצי שעה, אבל קודם שהגיע הזמן דחצי שעה מותר לקדש ולאכול בשבת ע"י קידוש זה, דיוצא בו ידי קידוש כל שהוא מפלג המנחה ולמעלה, וכמבואר שם בסימן רס"ז סעיף ב'. ומכל מקום לפי מה שהתעורר שם המ"א להקשות לדידן דמתפללין מעריב בזמנו, ומנחה אחר פלג המנחה, אלמא דלא ס"ל כר"י, האיך אנו יוצאין בזה, ואף שמיישב זה ע"ש, מכל מקום לכתחלה טוב למנוע מזה, כנלענ"ד. ואודות דברי הט"ז הנ"ל לענ"ד לולא דבריו הייתי אומר דאין כונת הטור כלל במה שאמר מיד לזרז לדבר זה, רק שבא הטור לומר דבהגיע זמן חיוב קידוש, דהיינו אחר שהוא לילה שאז מתקדש היום, מצוה לעשות דבר זה תיכף ולא לאחר, דלשון זכרהו על היין בכניסתו משמע משמתקדש היום, וכן משמע ברש"י פסחים ק"ו ע"ש, אבל לא בא לומר שמצוה לזרז עצמו לקדש משום שהוא קיבל מעצמו עליו השבת. ואפשר דיש לחלק בין מעט קודם חשיכה ובין הרבה, אף דהוא ג"כ אחר פלג המנחה. ומצאתי און לי מלשון הרמב"ם להסברא שכתבתי לחלק להט"ז בין מעט קודם חשיכה ובין הרבה, כי הרמב"ם סיים וכתב בפרק כ"ט הלכה י"א שמצות זכירה היא בין בשעת כניסתו ובין קודם לשעה זו כמעט, משמע שס"ל דאפילו לרבנן דר' יהודה מותר לקדש מעט זמן קודם חשיכה, ומקרי דבר זה שכבר הגיע זמן חובת המצוה של קידוש לכו"ע, וע"כ ממילא נכון להקדים לזמן זה, משא"כ בזמן הרבה קודם אף שהוא אחר פלג המנחה, ומותר לסמוך על שיטת ר' יהודה, לא מצינו אפילו לר' יהודה שיהא נכון להדר אחר זה, כנלענ"ד להסביר סברת הט"ז.

ובשו"ע (סימן רל"ג סעיף א') איתא: עיקר זמן [של תפילת מנחה] מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה, ולר' יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף י"א שעות חסר רביע, ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד [ויש לכל אחד משניהם קולא וחומרא, היינו דלענין מנחה דעת ר' יהודה אינה אלא לחומרא, דאין להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, אבל ממילא יש קולא לענין מעריב דמשם ואילך נחשב כלילה לענין שיוכל להתפלל תפלת מעריב (היינו רק התפלה עצמה, דאילו זמן קריאת שמע של ערבית לכו"ע בצאת הכוכבים הוא וכדלקמן בסימן רל"ה), ולרבנן הוי קולא לענין תפילת המנחה דמתפללין עד הערב, וממילא חומרא לענין תפילת הערב דאין להתפלל קודם חשיכה - משנה ברורה ס"ק ה'], והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה, שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, ואם עושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה באותה שעה [אלא קודם פלג - משנה ברורה ס"ק ז']. ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה [ר"ל עד בין השמשות שהוא ספק לילה - משנה ברורה ס"ק ח'], אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה [ר"ל סוף שקיעה - משנה ברורה ס"ק ט'], ואם בדיעבד התפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה יצא, ובשעת הדחק יכול להתפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה.

ובמשנה ברורה (ס"ק י"א) כתב: ר"ל דאף אם דרכו תמיד להתפלל מנחה אחר פלג, מכל מקום יכול להתפלל תפילת ערבית ג"כ בזמן הזה, ומכל מקום אין להקל בזה רק אם על כל פנים באותו היום התפלל מנחה קודם פלג, אבל אם באותו היום גופא התפלל מנחה אחר פלג שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה, דהוי תרתי דסתרי באותו יום גופא. וכל זה אם מתפלל ביחידי, אבל ציבור שהתפללו מנחה, וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפלת ערב, ויתבטל תפלת הציבור לגמרי, הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה. ועיין לקמן בסימן רל"ה סעיף א'.

ובשו"ע (סימן רל"ה סעיף א') איתא: ואם הציבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע הזמן קורא קריאת שמע בלא ברכות.

ובמשנה ברורה (ס"ק י"ב) כתב: והנה בזמנינו נהגו רוב העולם לקרות ק"ש ולהתפלל אחר צאת הכוכבים כדין, מיהו באיזה מקומות בבתי כנסיות יש עדיין מנהג הישן שמתפללין תיכף אחר מנחה, אף שהוא מבעוד יום קצת, והמתפלל במקומות האלו יראה לחזור ולקרות ק"ש כשיגיע הזמן. ולפחות יראה לקרות כל הפרשיות על מטתו כדין, ויכוין לצאת בזה המצות עשה של קריאת שמע. ובאיזה מקומות יש מנהג שהותיקין אינן קוראין קריאת שמע עם הציבור, אלא שותקין עד שמונה עשרה, ומתפללין עמהם וממתינין אחר התפלה עד צאת הכוכבים וקורין ק"ש וברכותיה, ואין חוששין לסמיכת גאולה לתפלה, וגם מנהג זה נזכר בדברי הקדמונים עיין בב"י, ואשרי המתפלל מעריב בזמנו בציבור, ועיין מה שכתבנו בביאור הלכה בשם המעשה רב.

ובביאור הלכה (ד"ה ואם הציבור) כתב: ובמעשה רב אות ס"ה כתב דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד אם אי אפשר לו לאסוף עשרה בזמן קריאת שמע, ואף בשבת דעתו שם שיתפלל בזמנה דוקא.

[בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן ס') כתב: בדבר שאלתך איך להתנהג כשהציבור מתפללים מעריב תיכף עם השקיעה, אם להתפלל עמהם גם קריאת שמע וברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ולקרוא אחר כך בזמנה קריאת שמע אחר צאת הכוכבים בלא ברכות, או להתפלל רק שמונה עשרה עמהם ולקרוא בזמנה אחר צאת הכוכבים קריאת שמע וברכותיה, עיי"ש מה שהאריך.

ומסיים: עכ"פ לדינא יש לך שתי שיטות ואין שייך להכריע לנו בזה, ודעביד כמר עביד וכמר עביד, אבל לתרוייהו חזינן דתפילה בציבור עדיף מלהתפלל אחר כך ביחידות אחר צאת הכוכבים. ומסתבר שהוא כשמתפללים בשעה שלעולם אין מתפללין מנחה, אבל אם הוא בזמן שמתפללין לפעמים גם מנחה דהוי תרתי דסתרי, וכ"ש בהתפלל באותו יום ממש מנחה, אף שהציבור מקילין מפני הדוחק גם בזה שהוא מפני שהקלו בתפילה, אין ברור כל כך דתפילה בציבור עדיף אף בזה, ורשאי היחיד להמתין עד אחר צאת הכוכבים גם בתפלה. ועיין בביאור הלכה שבמעשה רב של הגר"א סובר דלעולם תפלה בזמנה עדיף מתפלה בציבור, אבל כיון שהוא נגד רוב הראשונים אין לנהוג כמותו אלא מי שנוהג כמותו בכל דבר, אבל על כל פנים מכריע זה שבאם הוא בזמן שהם תרתי דסתרי שהוא חסרון גם בדין התפלה, שטוב להמתין עד אחר צאת הכוכבים אף שלא יהיה בציבור. ואף אם נפקפק בזה, ונימא שיותר טוב להתפלל בציבור משום מעלת תפילה בציבור, אף באופן שהוא תרתי דסתרי כיון שעל כל פנים התירו לציבור, מכל מקום נראה דבזה לא יקרא קריאת שמע והברכות, כיון שגם התפלה הוא רק מדוחק אין לקרוא הקריאת שמע והברכות, שעלייהו ליכא דוחק זה, דאין עלייהו דין תפלה בציבור, ולכן באופן כזה אין לעשות כהשו"ע, דכשמקימים הציבור לקרות מבעוד יום יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ומתפלל עמהם, אלא כרב האי גאון שרק יתפלל עם הציבור שמונה עשרה, ויקרא רק קריאת שמע כדי להתפלל מתוך דברי תורה בלא הברכות, כי לקרוא בזמנה עם הברכות עדיף מלמיסמך גאולה לתפלה].

ובשו"ע (סימן רס"ז סעיף ב') איתא: ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד.

ובמשנה ברורה (ס"ק ג') כתב: משמע מדברי המ"א דאפילו הנוהגין להתפלל מעריב בזמנה, מותרים להתפלל בליל שבת מבעוד יום, ובלבד שיהיה מפלג המנחה ואילך, דכיון דמצותה להוסיף מחול על הקודש, וכבר קיבל שבת עליו, יכול לסמוך על דעת הסוברים דהוי כלילה לענין תפילה, אך הנוהג כן יזהר על כל פנים בערב שבת להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, כדי שלא יהיה תרתי דסתרי אהדדי [היינו דלדעת ר' יהודה בגמרא זמן מנחה נמשך רק עד פלג המנחה, ומשם ואילך הוא זמן תפלת ערבית, ולדעת רבנן זמן מנחה הוא עד סוף היום, וזמן מעריב הוא בערב], וי"א דבציבור יש להקל להתפלל מעריב מבעוד יום אף אם התפלל מנחה אחר פלג המנחה, ונ"ל שאין לסמוך על זה רק כשהוא מתפלל מעריב על כל פנים בבין השמשות ובשעת הדחק, אבל לא כשהוא עדיין ודאי יום, וקריאת שמע יחזור ויקרא כשהוא ודאי לילה.

ובמשנה ברורה (ס"ק ה') כתב: הטעם דכיון שקיבל עליו שבת והוסיף מחול על הקודש, נחשב כשבת לענין זה דיכול לקדש ולאכול מיד, ויוכל לגמור סעודתו מבעוד יום, ויש חולקין וסוברים שיזהר למשוך סעודתו על הלילה ויאכל כזית בלילה, וטעמם דכיון דהג' סעודות ילפינן ממה דכתיב אכלוהו היום כי שבת היום לה' וגו', בענין שיקיים אותם ביום שבת עצמו, ולכתחלה נכון לחוש לדבריהם.

ובמשנה ברורה (ס"ק ו') כתב: ואם לאחר שהתפלל מעריב אין עד הלילה חצי שעה, יש ליזהר שלא להתחיל לאכול אלא ימתין עד הערב, ויחזור ויקרא קריאת שמע בלא הברכות ואחר כך יאכל, והואיל ולהרבה פוסקים לא יצא ידי חובת קריאת שמע קודם הלילה, מיהו הנוהג להקל בזה אין למחות בידו, דיש לו על מי לסמוך. וכל זה לענין היתר אכילה, אבל לענין קריאת שמע גופא דהוא דאורייתא אין לסמוך, ויזהר לקרותה בלילה לצאת ידי חובת קריאת שמע.

[ובתורת שבת (סימן רס"ז ס"ק ב') כתב: כתב המג"א דלדידן שמתפללין מבעוד יום, אסורים להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע, ולפי מה שכתבתי בס"ק הקודם פשוט דשרי, דמידי דהוי לילה לענין שבת הוא הדין לענין קריאת שמע, ולא שייך הכא לומר שמצד חומרא ימתין עד הלילה דהחומרא קולא היא, שהרי צריך לאכול מיד בבואו מבית הכנסת, כמ"ש ברישׁ סימן רע"א.

וכתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ז הערה ק"ו ובתיקונים ומלואים) בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל, דדברי התורת שבת תמוהים, דהרי גם לרבנן של ר' יהודה דאסרי להתפלל ערבית לפני צאת הכוכבים, מכל מקום מהני שפיר לענין שבת, וכדמוכח מהגמ' ברכות דף כ"ז ע"א דהני דמצלי של שבת בערב שבת סברי דוקא כר' יהודה, ולרבנן לא אמרינן מיגו דשבת לתפילה. והטעם שאנו מקילים הוא רק משום דאסיקו בגמ' דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוסיפו להקל אפילו בציבור וגם בשבת כמבואר במ"ב סימן רס"ז ס"ק י"א, שזה רק מפני הטורח לאסוף עוד פעם את הציבור, ולא לענין קריאת שמע דאורייתא, אבל לא משום מיגו דמהני לענין שבת].

ובערוך השלחן (סימן רס"ז סעיפים ג'-ו') כתב: כתבו הטור והשו"ע דמקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, וכן כתב הרמב"ם בפרק ג' מתפלה ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית, והיינו שעה ורביע קודם השקיעה, ואף שבחול מתפלל באותו זמן מנחה, מכל מקום בערב שבת יכול להתפלל אז ערבית, ואין זה כסתרי אהדדי דמפני תוספת יכול לעשות כן, וגם יש טעם גדול בדבר להקדים ערבית של שבת, דהנה תפלת ערבית תקנו כנגד אברים ופדרים שהקריבו בלילה מתמיד של בין הערבים, ועתה הרי אסור בלילה להקריבן כדכתיב עולת שבת בשבתו, ולא עולת חול בשבת, ואם כן בהכרח שהקריבו האברים והפדרים מבעוד יום, ולכן גם התפלה שכנגדן ביום, אמנם המנחה של ערב שבת בהכרח שיתפלל קודם פלג המנחה, דביום אחד אי אפשר לעשות תרתי דסתרי, ויש מי שאומר שבציבור גם בכה"ג מותר.

מיהו על כל פנים חזינן דרבותינו הקדמונים צוו לנו להקדים תפלת ערבית מבעוד יום, וגדר גדול הוא לשבת להמון ונשים ועמי הארץ שעינם רק אל זמן התפלה בבית הכנסת, ואם יאחרו להתפלל בבית הכנסת הרבה הרבה בכל עיר ועיר, שידליקו נרות אחר השקיעה כאשר עינינו רואות ואזנינו שומעות לדאבון לבבינו בכמה עיירות גדולות וקטנות שמאחרים להדליק נרות, ובאים לידי חילול שבת, רחמנא ליצלן מהאי עונשא רבה, וחוב קדוש על הרב והיראים שבעיר להתפלל מבעוד יום למען למנוע חילול שבת קודש. ויש שמתאמצים להתפלל ערבית בזמנה בשבת, ועתידים ליתן את הדין, דידוע שבזה תלוי שלא יחללו שבת בעיר, והמזרז בהקדמת כניסת שבת זכות שבת קודש תגן עליו, וכבר הארכנו בזה בכ"מ מפני שידוע לנו שהקדמת התפלה מעמדת השבת וקדושתה על מכונה.

וכמו שיכול להתפלל מבעוד יום, כן יכול לעשות קידוש מבעוד יום, כמ"ש הרמב"ם בפרק כ"ט דין י"א וז"ל: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אע"פ שלא נכנסה השבת, עכ"ל. וכתב המגיד משנה שאע"פ שמבעוד יום קידש, מותר לו לערב לאכול בקידוש זה וכו', עכ"ל. ויש להסתפק בכוונתו, אם כוונתו דלאכול צריך דווקא בלילה, ולכן אומר דהקידוש עולה לו, ואי משום שצריך קידוש במקום סעודה יכול לאכול כזית מזונות אחר הקידוש, או שכוונתו דאם אוכל בלילה יצא בקידוש זה, אבל לעולם יכול לאכול מבעוד יום ויצא בזה ידי סעודת שבת. וכן מבואר מדברי רבינו הבית יוסף שכתב: ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד, עכ"ל. וכן כתב בספר תרומת הדשן שהיו גומרים סעודת שבת מבעוד יום, וגם בימי הגמ' נראה שהיה כן, דבריש ברכות אמרינן משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות, וכתבו התוס' שם בריש ברכות שהיתה מבעוד יום ע"ש, ולכן כן עיקר לדינא. ויש שכתבו בשם ספר חסידים דצריך לאכול כזית בלילה, וחומרא בעלמא הוא ממדת חסידות, וטעמא דכל אחר פלג המנחה כשקיבל תוספת שבת הוי כלילה גמור, ולא מיבעיא לרוב הפוסקים דתוספת שבת דאורייתא, אלא אפילו להרמב"ם דלא ס"ל תוספת כמ"ש בסימן רס"א, מכל מקום כיון דמקבל עליו התוספת הוי כלילה ממש לענין שיוצא בקידוש שעשה מבעוד יום על חיובו בלילה, כיון שמיד יבא לידי חיוב, לכן יכול להמשיכו גם מקודם בתוספת קדושה, שהרי התורה נתנה לו רשות על זה.

והנה רבינו הבית יוסף בספרו הגדול הקשה דאיך אכלו מבעוד יום, הא אסור לאכול קודם קריאת שמע, ותירץ דכיון שקרא מפלג המנחה אפילו למי שסובר שצריך לחזור ולקרות משחשיכה, מכל מקום מותר לו לאכול קודם, ע"ש. אמנם אני נוהג לקרוא קריאת שמע קודם קידוש, דאכילתנו תמיד הוא בלילה, מפני דאין אנו מקדימין כל כך, ובודאי נכון לעשות כן.

ובחיי אדם (הלכות שבת כלל ו' סעיף א') כתב: אף שנוהגין כל ימי החול להתפלל מעריב בזמנו, מכל מקום מי שתאב לאכול, ופשיטא משום שלום בית, יכול להקדים בליל שבת ולהתפלל עם הציבור מפלג המנחה ואילך, ומותר לקדש ולאכול מבעוד יום.

ובתשובות והנהגות (ח"ה סימן ע"ג) כתב: איתא בשו"ע (ר"ס רס"ז) ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד (ועיי"ש בב"י דזהו אפילו לנוהגין כל השבוע כרבנן, מכל מקום בערב שבת מקדימין להתפלל מפלג המנחה), ועל פי זה רבים נוהגים בימות הקיץ להתפלל מעריב מיד בפלג המנחה ולקדש מיד לסעודה. ולע"ד נראה דהמנהג צ"ע טובא, דהנה לרוב הקדמונים מועיל קידוש מבעוד יום רק משקיבל עליו תוספת שבת, וכבר ביארנו במקום אחר דהא דמועיל לקבל תוס' שבת מפלג המנחה, היינו רק לרבי יהודה, אבל לרבנן זמן תוספת שבת לפי שיטת ר"ת הוא מהשקיעה, וכן הוא להדיא בלבוש (ר"ס רס"ז), ולגאונים דמהשקיעה הוא בין השמשות וע"כ דתוספת שבת קודם לשקיעה, נראה דהשיעור לרבנן הוא מסמוך לשקיעה, וזהו בתוך חצי שעה שזהו שיעור סמוך בכל מקום. וא"כ לדידן שנוהגין כל השבוע כרבנן, נראה שרק למעריב שהוא דרבנן בלבד נוכל לסמוך כרבי יהודה, אבל לענין קידוש שהוא דאורייתא אין לנו להקל כרבי יהודה, וצריך לקדש מזמן תוס' שבת לרבנן. ומש"כ בשו"ע שמתפלל בפלג המנחה ומקדש מיד אחר תפילת מעריב, היינו משום דאזיל לשיטתו בסימן רס"ג דס"ל כשיטת ר"ת דזמן פלג המנחה הוא ג' מינוט (דקות) זמניות קודם לשקיעה, ואם כן כשמתחיל להתפלל מעריב בפלג המנחה, הרי עד שגמר מעריב ומקדש לסעודה כבר הגיע זמן השקיעה שהוא זמן תוספת שבת גם לרבנן, אבל לדידן שמתפללין בפלג המנחה כפי שיטת הגאונים שהוא שעה ורביע קודם השקיעה, מנ"ל לסמוך להקל לקדש קודם זמן תוס' שבת לרבנן. ומה עוד שבביאור הלכה (סימן רס"א ד"ה מפלג) כתב דהא דמועיל לקבל שבת מפלג המנחה, היינו רק מדרבנן, וזמן תוס' שבת מדאורייתא הוא רק מהשקיעה. ונראה דלגאונים דמהשקיעה הוא בין השמשות, זמן תוס' שבת דחל מדאורייתא הוא מסמוך לשקיעה, והיינו בתוך חצי שעה, ואם כן כשמקדש מופלג מהשקיעה לכו"ע לא קיים המ"ע מדאורייתא, ועל כן נלע"ד דהמקדימין לקדש קודם חצי שעה לשקיעה, צריכין ליזהר לומר אחר כך בלילה "זכור את יום השבת לקדשו", ויכוונו לצאת בזה המצות עשה דאורייתא דקידוש. מיהו עדיף שיקיים המצות עשה דאורייתא בקידוש על הכוס, ואם על כל פנים לא מאחר הקידוש עד השקיעה, שאז כבר חל שבת מן התורה לכו"ע, על כל פנים לא יקדים קידוש יותר מחצי שעה קודם השקיעה, שאז מקיים מצות קידוש מדאורייתא על הכוס לשיטת הגאונים. ומה עוד שברמב"ם לא הזכיר כלל דמועיל קידוש מפלג המנחה, ורק כתב שמצות זכירה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט, ונראה דשיעור מעט הוא חצי שעה קודם, והנוהג כדברינו לקדש בתוך חצי שעה לשקיעה יוצא גם שיטת הרמב"ם.

ומסיים שם: ולכן לענ"ד למעשה דאף שיש מקור בפוסקים למנהג להקדים מאד הקידוש בליל שבת, ראוי לדידן להדר שתהא על כל פנים סמוך לשקיעה דהיינו כחצי שעה.

ועיין עוד מה שהוסיף הגאון בעל התשובות והנהגות שליט"א במאמרו ב"אליבא דהלכתא" (גליון מ"ז עמ' י"ח), דראוי שלא יקדים להתפלל שמונה עשרה בערב שבת קודם חצי שעה לשקיעה, דהלא חז"ל תיקנו שבתפילה נקיים מצות קידוש מן התורה, וכשמקדימין להתפלל קודם חצי שעה לשקיעה אין יוצאין מצות קידוש מן התורה. ומה שכתב בשו"ע שבערב שבת מקדימין להתפלל מעריב מפלג המנחה, הא השו"ע ס"ל כשיטת ר"ת דצאת הכוכבים הוא ע"ב מינוט (דקות) אחר השקיעה (וכמ"ש בסימן רס"ג), וס"ל גם כן שפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים, ואם כן פלג המנחה הוא ממש קרוב לשקיעה והיינו ג' דקות קודם השקיעה, ועל כן שפיר יכול להתחיל להתפלל ולקדש מפלג המנחה ולקדש אח"כ, דהרי מהשקיעה הוא זמן תוספת שבת מן התורה. אבל להקל להתפלל בליל שבת מפלג המנחה לפי חשבון הגר"א והלבוש, שהוא שעה ורביע קודם השקיעה, צע"ג.

ומסיים שם: ומיהו בימות הקיץ קשה מאוד לקיים המצוה כהלכתה, שצאת

אליבא דהלכתא

הכוכבים מאוחר מאוד, שאם ימתין להתפלל מעריב כדין ולאכול אחר כך, אז הילדים כבר עייפים בסעודה, ושולחן שבת הוא היסוד והעיקר לחינוך ילדי ישראל, ועל כן מגודל הדחק יש שמקדימין להתפלל מיד בפלג המנחה, והיינו שעה ורבע לפני השקיעה, אבל על כל פנים כשאפשר ישתדלו מאוד שהקידוש יהא מחצי שעה לשקיעה, ולא יהא קודם חצי שעה לשקיעה. ואם מוכרח להקדים גם הקידוש קודם חצי שעה, צריכים ליזהר לומר אח"כ בלילה "זכור את יום השבת לקדשו", ויכוונו לצאת בזה המצות עשה דאורייתא דקידוש. ויעוין עוד מה שכתב בתשובות והנהגות ח"ב סימן ס"ט.

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן ע"ד) כתב: בכמה מדינות בחו"ל שבקיץ הימים ארוכים מאד, והשקיעה היא מאוחרת, נוהגים בערב שבת להתפלל קבלת שבת וערבית מבעוד יום, ולחזור ולקרוא קריאת שמע בלילה, ויש יחידים המחמירים להתפלל ערבית עם קריאת שמע וברכותיה תמיד בלילה, ואם אינם יכולים לקבץ מנין מתפללים ביחידות, על פי דברי הביאור הלכה (בסימן רל"ה) בשם הגר"א במעשה רב (הלכות ליל שבת סק"א) תפילת ערבית אפילו בשבת בזמנה דוקא, ואף ביחיד אם אי אפשר במנין עשרה, עכ"ל. אבל זה רק לתפילת ערבית, דאילו קבלת שבת (לכו נרננה וכו' לכה דודי וכו' מזמור שיר ליום השבת) יתכן וראוי לומר עם הציבור, משום ברוב עם הדרת מלך, לקבל שבת מלכתא בציבור בנעימה קדושה, דממילא אחרי שרוב הציבור קיבלו שבת, המיעוט נגררים אחריהם על כרחם (שו"ע סי' רס"ג ס"ב) ואסורים בעשיית מלאכה. ואם יחידים יקבלו שבת מאוחר, יכשלו בעשיית מלאכה אחרי שהקהל קיבלו שבת. והשאלה איך לנהוג בזה אליבא דהלכתא. ונקדים בס"ד מקור הדברים, בטושו"ע (סי' רל"ג ס"א) פסק דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד (ברכות כ"ז ע"א), שיכול לנהוג תמיד או כרבנן [להתפלל מנחה עד הערב וערבית מצאת הכוכבים] או כר' יהודה [מנחה עד פלג המנחה, ואחר כך ערבית], ולא יעשה תרתי דסתרי, בפרט לא ביום אחד, כי אם בשעת הדחק דוקא, כאשר קשה לקבצם פעמיים, או לעכבם בבית הכנסת מזמן מנחה עד ערבית (רא"ש ריש ברכות בשם ר"ת דבתפלה הקילו, ב"י וב"ח ומג"א סק"ז). והתחלקו המנהגים בזה, דבשו"ע (סי' רל"ג ס"א) כתב "ועכשיו שנהגו" להתפלל מנחה עד הלילה, אין להתפלל ערבית (עד צאת הכוכבים, מ"ב ס"ק ט'). ומשמע שכן נהגו להתפלל ערבית בלילה. והרמ"א (בהג"ה שם) כתב ולדידן "במדינות אלו שנוהגין" להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך, בפרט בליל שבת (סי' רס"ז ס"ב). וכן כתב בדרכי משה (סי' נ"ג אות ג') בשם מהרי"ל, מי שנעשה בן י"ג שנים בשבת, אינו יכול להיות ש"ץ בערבית בליל שבת, לפי שאנו מוסיפים מחול על הקודש וכו' מבעוד יום וכו', עכ"ל. הרי שנהגו להתפלל ערבית מבעוד יום. וזה במדינות אירופה שבקיץ הימים ארוכים מאד והשקיעה מאוחרת, אבל בארץ ישראל נהגו כהשו"ע הנ"ל. [ומה שכתב הרב"י (סימן רל"ג) ועכשיו נהגו העולם להקל בכך, ואע"פ שמתפללים מנחה אחר פלג המנחה לא נמנעו מלהתפלל ערבית גם כן באותה שעה (כר"ת שבתפלה הקילו), יש לפרש כונתו על מנהג מקומו בארץ ישראל, שהקילו בתרתי, ושעל זה כתב בשו"ע שאין לעשות כך, או שעל דברי הרא"ש שהביא מיד אחרי זה קאי, שבארצות אירופה נהגו כן]. ואלו שהתפללו ערבית לפני השקיעה אחרי פלג המנחה, גם כן התחלקו במנהגיהם לגבי קריאת שמע. ר"י ור"ת בתוס' (ריש ברכות) למדו זכות על המנהג להתפלל עם קריאת שמע וברכותיה אחרי פלג המנחה מבעוד יום, דלא בעינן זמן שכיבה ממש, אלא הזמנים של התנאים הנזכרים בגמ' משעה שבני אדם נכנסים להסב. וכן כתב בשו"ע (סי' רל"ה ס"א): ואם הציבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום יקרא עמהם וכו'. הרי שנהגו כן רבים, וכ"כ פסקי התוס' (מנחות, פרק הקומץ רבה סימן קי"ח). אבל להלכה פירש השו"ע הנ"ל שהיחיד יחזור ויקרא בלילה קריאת שמע. ויש נהגו להתפלל אחרי פלג המנחה רק שמונה עשרה, ובלילה אמרו ברכות ק"ש [ב' לפניה וב' לאחריה] עם הק"ש, ולא חשו לסמיכת גאולה לתפלה. כן הביא הרא"ש (ריש ברכות) מרב האי גאון שבארץ ישראל עושים כן. ובהסברו של מנהג זה צריך לומר דכיון שטורח להתאסף שנית לתפילת ערבית, התפללו שמו"ע תפלה בציבור, והרויחו בזה תפלה בצבור, וגם לא מיחזי כיוהרא שיחיד פורש מהציבור (עיין בה"ל ד"ה ומיהו), והשלימו אחר כך קריאת שמע בברכותיה כל אחד בביתו. ואי משום עמי הארץ, שאם לא יקראוה בציבור לא יקראו ק"ש אח"כ כלל (כעין מש"כ המ"ב סי' רל"ה ס"ק ח'), מסתמא לא היו בארץ ישראל אז עמי הארץ רבים, ויש לסמוך שיקראו קריאת שמע וברכותיה בלילה, וזה עדיף מסמיכת גאולה לתפלה. [ומש"כ השו"ע (סי' רל"ג ס"א הנ"ל) שנהגו להתפלל מנחה עד הלילה, ומשמע שהתפללו ערבית בלילה כנ"ל, צ"ל דבמשך כמה מאות שנים מרה"ג עד הרב"י נשתנה המנהג בא"י]. ומובא בשם תולדות החפץ חיים ז"ל (שכתב בנו), שנהג כן בעצמו בליל שבת, והוא המנהג שהזכיר בשו"ע (סי' רל"ה ס"א הנ"ל) שקראו ק"ש בברכותיה והתפללו שמו"ע מבעוד יום, ובלילה קראו המדקדקים ק"ש בלבד בלי ברכותיה, דעדיף להו לסמוך גאולה לתפלה בבית הכנסת, מאשר לקרוא קריאת שמע בברכותיה בביתו. והרויחו בזה גם ע"ה שקראו ק"ש בברכותיה עם תפילת שמו"ע מבעוד יום, וסמכו על ר' יהודה ותוס' (ריש ברכות הנ"ל) להתפלל וגם לקרוא ק"ש מפלג המנחה (כמ"ב סי' רל"ה ס"ק ח' הנ"ל). ובשו"ע הרב (סי' רס"ז ס"ב) הביא מנהג ב' וג' הנ"ל.

ולגבי תפילת קבלת שבת וערבית בליל שבת, כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ג' הלכה ז') ויש לו להתפלל תפילת ערבית של ליל שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, עכ"ל. ואין להוכיח מזה שדעתו שצריך להתפלל לכתחילה לפני השקיעה, שהרי מסיק גם לענין מוצ"ש בזה הלשון: וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת וכו', ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים, עכ"ל. אלא כמש"כ הכסף משנה ויש לו להתפלל, כלומר כבר אפשר לו לעשות כן, והיינו אם לא יתפלל מנחה אחרי פלג המנחה, עכ"ד. וכן בהלכות שבת פרק כ"ט הלכה י"א כתב הרמב"ם: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום וכו', וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום וכו', עכ"ל. וכבר כתב הביאור הלכה (רס"י רע"א) שהכוונה בשתי הלכות אלו שיכול לעשות כן, ואין הכוונה שמצריך לעשות כן לכתחלה, והראב"ד (בהלכות תפלה שם) משיג דאין ראוי לעשות כן [להתפלל מבעוד יום] אלא לצורך שעה, והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה, עכ"ל. מבואר דהראב"ד ס"ל שהתפללו רק תפילת העמידה של שבת מבעוד יום, וקריאת שמע קראו בלילה בברכותיה, בלי סמיכת גאולה לתפילה (כמנהג ב' הנ"ל), ועל זה כתב שרק מהדחק עושים כן, ולא ס"ל דלצורך תוס' שבת יהא נחשב כשעת הדחק. אבל הרמב"ם הרי כתב: ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחר צאת הכוכבים עכ"ל, דהיינו דלדידיה קורין בלילה רק ק"ש (כמנהג ג' הנ"ל). וכ"כ הקובץ: ובתפילת ערבית מבעוד יום אומר ק"ש בברכותיה [ול"ח לומר מבעוד יום אשר בדברו "מעריב ערבים", כמו דלא חיישינן להתפלל תפילת העמידה מבעוד יום], וסומך גאולה לתפילה. ואולי נחלקו אם מותר לומר ק"ש בברכותיה מבעוד יום, דלהרמב"ם סמיכת גאולה לתפלה עדיף, והתפילה מבעוד יום לקבל שבת, וצריך לסמוך לה גאולה, לכן אומר ק"ש בברכותיה ג"כ מבעוד יום, ולהראב"ד אם מתפללים מבעוד יום אי אפשר לומר ברכות ק"ש, דשייכות רק לק"ש בזמנה בלילה, ואם יקרא ק"ש בברכותיה בלילה אין סמיכת גאולה לתפלה, לכן רק מדוחק ולצורך שעה התירו להתפלל תפילת העמידה מבעוד יום, וק"ש בברכותיה בלילה.

ומה שלהרמב"ם רשאי להתפלל רשאי להתפלל מבעוד יום, ומשום כך גם לקרוא קריאת שמע בברכותיה מבעוד יום, הוא משום קבלת תוספת שבת, ולכן אינו צריך להמתין עד הלילה כי יש ב' אופני קבלת שבת, הא' כמו שכתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק ל' הלכה ב') איזהו כבוד וכו' שמצוה לרחוץ וכו', ומתעטף ויושב בכובד ראש מייחל להקבלת פני שבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך [כר' ינאי (שבת דף קי"ט ע"א) דלביש מאניה ואמר בואי כלה בואי כלה, משמע שלא יצא לקראתו], וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת, ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך [כר' חנינא (שם) דאמר "בואו", משמע שאמר לרבים כן, ור"ל לתלמידיו, ונקט הרמב"ם לתרוייהו]. הב' לקבל השבת על ידי שמתפלל בכניסת השבת תפלת קבלת שבת (כהרמב"ם הלכות תפלה פרק ג' הלכה ז' הנ"ל). ומובן מאליו שכאשר בא המלך, צריך לצאת לקראתו, או על כל פנים לקבל פניו מיד בבואו, ולא לתת לו להמתין עד שנקבל פניו, כן צריך לקבל השבת מיד בבואו, וקמ"ל שכמו שיוצאים לקראתו אפילו כברת ארץ, כן מותר לקבל השבת מפלג המנחה. ולכן מבואר במג"א (סי' רס"ז ס"ק א') שגם הנוהג תמיד כרבנן (דברכות דף כ"ז ע"א) להתפלל מנחה עד הערב ואחר כך מעריב, רשאי בערב שבת לנהוג כר' יהודה, להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, ואחר זה לקבל שבת. ולהרמב"ם מקבל שבת בתפלה (אם ירצה), ולראב"ד יתפלל עם קריאת שמע וברכותיה בלילה, וצ"ל לדידיה שיקבל שבת על ידי בואי כלה כהאמוראים הנ"ל. להלכה פסק בשו"ע (סימן רס"ז סעיף א') כהרמב"ם, ועיין במשנה ברורה שבליל שבת משום תוספת שבת יכול לנהוג כר' יהודה, להתפלל עם הציבור אחרי פלג המנחה, ויתפלל מנחה לפני פלג המנחה, ובשו"ע הרב (סימן רס"ז סעיף ב') כתב שנכון להקדים שמצוה להוסיף מחול על הקודש. ודעת הגר"א (הזכרנו בתחילת דברינו) שיתפלל ערבית בלילה אפילו ביחידי, אבל קבלת שבת יאמר עם הציבור וכנ"ל. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן ס') כתב שרק הנוהג תמיד במנהגי הגר"א יעשה כן, ואם לאו ינהוג כהשו"ע.

ומסיים שם במשנת יוסף: למעשה לצאת כל השיטות בקריאת שמע ובמעריב, טוב לקבל שבת כרבע או כשליש שעה לפני השקיעה, כדי שיאמר בואי כלה [שהיא קבלת שבת] כמה דקות לפני השקיעה, ואחר כך יאריכו במזמור שיר ליום השבת וב"כגוונא" (לנוסח ספרד) או בבמה מדליקין (לנוסח אשכנז), עד שיתפללו ערבית ויקראו קריאת שמע בזמן המוקדם של שלשת רבעי מיל אחרי השקיעה, והרוצה להחמיר יקרא קריאת שמע אחר כך בודאי לילה על פי שיטת ר"ת. מעתה לענין כמה מדינות הנ"ל בימי הקיץ הארוכים מאד, אם אינם יכולים להתאחר עם תפלת קבלת שבת עד לפני השקיעה, משום ביטול עונג שבת, בפרט עם ילדים שנרדמים, ראוי להתפלל מנחה לפני פלג המנחה (שעה ורבע זמנית לפני השקיעה) [כמסקנת המשנה ברורה סימן רס"ז ס"ק ג' לא לסמוך על דרך החיים המקיל להתפלל מנחה וגם מעריב אחרי פלג המנחה], ואז יוכל לקבל שבת אחרי פלג המנחה, ומאז יש עליו קדושת תוספת שבת ואיסור מלאכה, ולגבי תפילת מעריב, אם יכול ינהוג כהגר"א להתפלל מאוחר במנין [או ביחיד, אם נוהג כהגר"א]. ואם אינו יכול מפני הסעודה עם המשפחה והילדים, אז ינהג כהשו"ע (סי' רס"ז סעיף א') שיתפלל עם הציבור קבלת שבת ומעריב, ובביתו כשיגיע זמן קריאת שמע יקרא.

וכן שמעתי מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דבמקום הצורך מקילים להתפלל מעריב ולקדש לאחר פלג המנחה.

ובקצות השלחן (סימן כ"ז ס"ק י"ב) כתב: ועיין בצמח צדק משניות ברכות פרק א' דדעתו דמי שנוהג שמתפלל לעולם ערבית אחרי צאת הכוכבים כרבנן, אין צריך להקדים התפלה קודם זמנה משום תפלה בציבור, ודין זה של השו"ע הוא רק לנוהג כר' יהודא שמתפלל תמיד מנחה קודם פלג המנחה, ואחר פלג המנחה מתפלל לפעמים ערבית, רשאי להקדים מעריב בציבור אף שלא הגיע עדיין זמן קריאת שמע.

ובכף החיים (סימן רס"ז ס"ק ג') כתב: ממה שכתב בשער הכוונות דקבלת שבת תהיה בעת שקיעת החמה ממש, משמע דתפלת ערבית תהיה בלילה. וכן בספר נימוקי או"ח להגה"ק בעל המנחת אלעזר זצוק"ל (סימן רל"ה) כתב: מה שהביא בשערי תשובה בשם האריז"ל שהיה מדקדק להתפלל ערבית מבעוד יום, וכתב בשלמי ציבור שקריאת שמע של ערבית היה אומר אחר כך בצאת הכוכבים, הנה אנחנו לא מצאנו כלל זה בכתבי האריז"ל האמתיים שער הכוונות ופרי עץ חיים, ולא שמיעא לן (דהאריז"ל), כלומר לא סבירא לן דיצא כן מפיו הקדוש. וכן ראיתי בגינת ורדים הספרדי בגן המלך הנספח שם (סימן צ"ו), שכתב דלדידן לכתחלה אין להתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, ואם יש שנוהגין כן יש לבטל מנהגן.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ג הערה ס"ג) כתב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שהשו"ע (שכתב שאפשר להדליק נרות שבת מפלג המנחה) אזיל כשיטת הר"ת דלילה הוא ד' מילין אחרי שקיעת גוף השמש מן השמים (סימן רס"א סעיף ב'), ואם כן פלג המנחה הוא עם השקיעה הראשונה, ע"ש בביה"ל ד"ה להקדים, ואם כן הרי ודאי ניכר שההדלקה היא לצורך שבת, ומ"ש הרמ"א בסימן רס"א סעיף ב' דצריך לקבל שבת, היינו מפני שמצרף גם דעת הגאונים (דמיד עם שקיעת השמש מתחיל בין השמשות, סימן רס"א סעיף ב' בביאור הלכה ד"ה י"א). אולם לפי המנהג שלנו (דמיד עם השקיעה מתחיל בין השמשות) אפילו אם מקבל שבת לאחר פלג המנחה, אין להקדים לפני הזמן הרגיל כי אם בשעת הצורך.

וכתב הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א בהגהות ביצחק יקרא על המשנה ברורה (סימן רס"ג סעיף ד'): דעת אדמו"ר [מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל] לא היתה נוחה מתפילת ערבית בעוד היום גדול משום נוחות, כגון שלא ירדמו הילדים וכדו'.

וכן בהליכות שלמה (ח"א פרק י"ד דבר הלכה ס"ק ד') כתבו בשם מרן זצוק"ל דאין לפקפק על הנוהגים להתפלל מעריב מפלג המנחה ואילך רק בערב שבת, אע"פ שמבואר בשו"ע (סימן רל"ג סעיף א') לענין תפילת ערבית מפלג המנחה ואילך שאין לאחוז ב' המנהגים אלא יעשה קביעות בדבר, דערב שבת שאני, שמקבלים אז עליהם תוספת שבת, כמ"ש הפני יהושע ריש ברכות ובדף כ"ז עייש. ובארחות הלכה שם כתבו: ועיין גם במאירי ברכות כ"ז דס"ל דאין צריך קביעות דוקא, והביאו המחזיק ברכה סימן רל"ג ס"ק ב'. ומכל מקום לא היתה דעת מרן זצוק"ל נוחה כל כך ממה שהתחילו להנהיג כן בכמה מקומות בארץ ישראל, ואף שאין לאסור הדבר, מכל מקום ראוי לבני תורה לקבל שבת בזמנה (ולהשכיב הקטנים לישון בערב שבת כדי שיהיו נעורים בתחילת הלילה), דאין זה נכון להנהיג שבאותו מקום יהיה לחלק מהציבור חול ולחלק מהם שבת.

וכן בארחות רבינו (ח"א עמ' ק"ח אות ל"ז) כתב: נשאל מו"ר במוסד ילדים שקשה להם לצום כמה שעות, אם מותר להקדים תפלת ערבית בליל שב"ק מבעוד יום לאחר פלג המנחה כדי שיוכלו לאכול מוקדם. ואמר לי מו"ר שאין לשנות ממנהג העולם שכבר נהגו היום להתפלל ערבית בלילה, ולילדים שיתנו מזונות ופירות מבעוד יום.

וכן בקובץ תשובות למרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (ח"א סימן כ"ג) כתב: הריני בזה להודיעו כי כן אני מורה ובא להשואלים אותי כי יש לעשות כל טצדקי לא להתפלל לפני הזמן - פה בארצה"ק שהמנהג המקובל בין רוב אשכנזים להתפלל בזמן - וזה בגלל כמה עקולי ופשורי שיש בזה (אם לא במקרים מיוחדים) כמו שהאריך כת"ר [הגר"א שלזינגר שליט"א], והקיף כל הבעיות ההלכתיות הקשורים בזה מכל צדדיו - בטוב טעם.

וכן בהלכות שבת בשבת להגרמ"מ קארפ שליט"א (פרק ו' סעיף ח') כתב: מדינא פסק השו"ע דרשאין להקדים לקבל שבת אחר פלג המנחה ולהתפלל אז תפילת ערבית, וחוזר וקורא קריאת שמע בלילה, אך יש בזה הרבה פרטים בין בעצם חישוב זמן הפלג, דלהרבה פוסקים הוא רק שעה ורבע זמנית קודם צאת הכוכבים, בין לענין ברכות קריאת שמע די"א שאינו שייך לפלג, וכן לענין זמן הקידוש די"א שמתחיל רק עם השקיעה או סמוך לה, וגם י"א שאין לנהוג כן להתפלל מפלג המנחה כר' יהודה אלא במקום דחק ואונס, לפיכך נהגו בארץ ישראל שמתפללים ערבית בצאת הכוכבים בכל השנה [כרבנן ולא כר' יהודה], והורו גדולי ישראל שאין לשנות המנהג כן בארץ ישראל, ולהקדים להתפלל בפלג המנחה הראשון שאז יש בזה הרבה שאלות ודחוקים, אלא אם כן במקום צורך גדול ושלום בית ראשי להתפלל ביחידות או במקום שיש כבר מנין קבוע בזה, או אצל בני ספרד, אבל בשום אופן אין להנהיג כאן תפילה בציבור בזמן פלג המנחה במקום שלא נהגו כן, אבל בחו"ל שהזמן מתאחר מאוד יש בדבר משום שלום בית, ומה טוב שאלו הנוהגים כן שיקבעו המנין בזמן פלג המנחה לפי צאת הכוכבים, ויקדשו על כל פנים סמוך לבין השמשות. ועל פי רבינו הגר"א ז"ל גם בכל שבת אין להתפלל קודם צאת הכוכבים. וכן כתב המג"א בשם רבינו האר"י ז"ל. ועיי"ש מה שהאריך בהערה 42, והביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שבארץ ישראל אין לנהוג כן אלא במקום צורך גדול, כגון שלום בית שכתב החיי אדם, או שהילדים ובני הבית תאבין לאכול טובא כמש"כ בחיי אדם שם, ואין להניח כן בשום אופן לעשות מנינים לזה, והנצרך הנ"ל יתפלל ביחיד או אצל בני ספרד שכבר נהגו כן בדרך כלל בזמן פלג השני, או במקום שיש כבר מנין קבוע בזה [ולא ניחא ליה כלל במנין כזה], וכל הנ"ל לא התיר אלא מדוחק גדול.

וכן בשו"ת משנה הלכות (חי"א סימן ר"ד) כתב: מיהו לעצם ההלכה גם אני הארכתי קצת בדבר זה שאין לעשות כן [לקבל שבת ולהתפלל מעריב ולקדש מבעוד יום], והגם שמצוה להוסיף מחול על הקודש, אבל הלא אמר לה רב ובלבד שלא יקדים, וכ"ש כי האי הקדמה, ובאים על ידי זה כמה פעמים לידי חילול שבת, שלפעמים הבעל הולך להתפלל קבלת שבת וחוזר הביתה ואשתו עדיין לא גמרה לבשל, ועוד יותר מדברת על הטעלעפאן או לא הדליקה נרות, ובאין לידי חילול שבת, שאם הבעל כבר קיבל שבת הרי האשה נגררת אחריו, ואין לי פה להרבות בענינים שיגרמו על ידי זה, ובפרט אותם שאינם בזהירות יתירה במצות שבת יקדימו לאכול, ואח"כ הולכים לטייל בחברות וכיוצא בזה, ליבי לפומי לא גליא, ובתחילה בהיתר ואח"כ באיסור, ולכן מוטב לבטל מנהג זה כל שאפשר לפענ"ד, וכנראה דגם אז לאו כו"ע עשו כן, דאם לא כן מאי רבותא שרב צלי של ערב שבת, אלא נראה דכו"ע לא עשו כן.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דאין לקבל שבת ולהתפלל מעריב בפלג המנחה, דזהו נגד מנהג בני אשכנז בארץ ישראל, רק בני ספרד נהגו להתפלל מעריב לאחר פלג המנחה.

וכן שמעתי מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א דמנהג בני אשכנז בארץ ישראל להתפלל מעריב בליל שבת דוקא לאחר צאת הכוכבים, ואין לעשות בארץ ישראל מנינים לתפילת מעריב לאחר פלג המנחה. ובן אשכנז שיש לו שעת הדחק גדול שצריך להתפלל מעריב לאחר פלג המנחה, שילך להתפלל במנין של בני ספרד.

קידוש וסעודת ליל שבת מבעוד יום ותפילת ערבית לאחר צאת הכוכבים

במשנה ברורה (סימן רע"א ס"ק י"א) כתב: אם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול, ולהתפלל ערבית אחר כך בלילה, רשאי, ובתנאי שיהיה יותר מחצי שעה קודם זמן מעריב, כדלעיל בסימן רל"ה סעיף ב'.

ובמעשה רב (סימן קי"ז) כתב: זה לשון הרב המאור הגדול המפורסם המנוח מה"ו חיים כ"ץ, עיין סימן רע"א במגן אברהם ס"ק ה' שכתב, ונ"ל דאם רוצה [לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול, ולהתפלל ערבית בלילה רשאי], ושמעתי בשם הגאון החסיד שאמר שזה אינו נכון, מדאמרינן בברכות (דף כ"ז ע"ב) רב צלי של שבת וכו', ת"ש אמר רב נחמן אמר שמואל כו', משמע דוקא כשמתפלל תחילה אז יכול לקדש מבעוד יום, אבל כשאינו מתפלל אינו יכול לקדש. וכן מצאתי בראב"ן סי' ק"ע שכתב והמתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום מדעת, מקדש נמי על הכוס מבעוד יום, משמע דוקא שהתפלל תחילה, עכ"ל הרב ר' חיים כ"ץ.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דאין לשנות את הסדר ולאכול בליל שבת לפני השקיעה, ולהתפלל מעריב אח"כ לאחר צאת הכוכבים. ובמקום הצורך שרוצים להקדים הסעודה, שיתפללו מעריב מיד לאחר השקיעה ולקדש ולאכול סעודת שבת לאחר התפילה, ויחזרו לקרוא קריאת שמע לאחר צאת הכוכבים.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דאין לקבל שבת מוקדם מבעוד יום בלי להתפלל מעריב ולקדש ולאכול סעודת שבת, ואחר האוכל להתפלל מעריב.

ובהלכות שבת בשבת (פרק ז' סעיף ב') כתב: עיקר זמן מצות הקידוש הוא בכניסת היום או סמוך לכניסת היום מעט, ומפלג המנחה יכול לקדש, וי"א דוקא משקיעת החמה, או סמוך לכניסת היום מעט, ונקטו הפוסקים דמפלג המנחה יכול לקדש, וראה במקורות שעיקר זמן פלג המנחה אינו ברור, ויש בזה הרבה עקולי ופשורי, ושהמנהג כאן בארץ ישראל שלא להתפלל ולקדש אלא אחר צאת הכוכבים, אלא אם הוא במקום דחק גדול כשלום בית וכדו', וראה במקורות. ומדינא יכול להקדים לקדש ולסעוד סעודת שבת מפלג המנחה [קודם חצי שעה לפני צאת הכוכבים], ותפלת ערבית בלילה בצאת הכוכבים, וזה עדיף על המקדימין להתפלל ערבית. ולדעת הגר"א אין לעשות כן, אלא יש להקדים קבלת שבת ותפילת ערבית לקידוש וסעודת שבת, וכן על פי הסוד.

ובמקורות שם כתב בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דאף דעדיף לנהוג לאכול סעודת שבת מפלג המנחה, ולהתפלל תפילת ערבית בצאת הכוכבים, מלהתפלל ערבית מפלג המנחה, שבזה יוצאין לכו"ע ברכות ק"ש וק"ש ותפלה בזמן, וגם קידוש דאורייתא מתקיים בערבית, מכל מקום אין לעשות כן להקדים הקידוש והסעודה לתפילה, אלא כמנהגנו לעשות הכל אחר צאת הכוכבים.

ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי דמי שיש לו צורך להקדים הסעודה בליל שבת, עדיף שיתפלל מעריב מיד בשקיעה ויאכל אח"כ את הסעודה [ויש לחזור ולקרוא ק"ש לאחר צאת הכוכבים], ואם אינו יכול לנהוג כנ"ל שיקדש ויאכל הסעודה לאחר פלג המנחה, ויתפלל מעריב לאחר צאת הכוכבים, וזה עדיף משיתפלל מעריב לאחר פלג המנחה.

המקבל שבת לאחר פלג המנחה
האם אשתו ובני ביתו נגררים אחריו

בפרי מגדים (סימן רס"ג משבצות זהב ס"ק ג') כתב על הא דכתב הרמ"א אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שתתנה תחילה, ואפילו תנאי בלב סגי, אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו: ומ"מ מסעיף י' דאשה המדליקה אסורה ושאר בני הבית מותרים, אף שאשה המדליקה היא עקרת הבית, והם נמשכים אחר דעתה תמיד, אפילו הכי הקילו בהדלקה, והרי בתפילה בסעיף י"ב המיעוט נמשכים אחרי הרוב, ומשמע הוא הדין אחר גדול הבית, ואם כן חזינן דתפילה חמורה מהדלקה. ובשבות יצחק (בדיני נר שבת פרק י"ט) כתב: וצ"ב דמאחר שיש סברא לדמות גרירת בני הבית אחר ראש הבית לגרירת המיעוט אחר הרוב, גם כשקיבל ע"י הדלקה ויכול להתנות הרי עכ"פ קיבל שבת, ואמאי לא יגררו אחריו, וי"ל דקבלה ע"י הדלקה כיון דתליא ברצונו דמיא לנדרי מצוה, ואינו יכול לחייב בני ביתו בנדרים שנדר לעצמו, משא"כ בקבלה ע"י תפלה שאין קבלתו תלויה ברצונו, ואינו יכול להתנות או להתיר קבלתו כנדרי מצוה, אלא חלה עליו בעל כרחו, בני ביתו נגררים אחריו דומיא דמיעוט אחר הרוב.

וכן בערוך השלחן (סימן רס"ג סעיף כ"ב) כתב: לפי מה שנתבאר דהיחיד נגרר אחר הרבים מבית הכנסת שלו, לפי זה יש להסתפק אם בבית הכנסת שהוא מתפלל שם כבר קבלו שבת, והוא עדיין בביתו ונאסר במלאכה, אם גם בני ביתו נאסרו במלאכה, ואם לא הדליקו בביתו נרות עדיין אסורים להדליק, דנגררו אחר הבעל הבית, או דילמא דרק הוא אסור במלאכה, אבל בני ביתו מותרים. ואין לדמות זה למה שנתבאר בסעיף י"ח דהאשה שהדליקה קבלה שבת, וכל בני ביתה מותרים במלאכה, דהאשה אינה נחשבת לעיקר שבני ביתה יגררו אחריה, אבל האיש אפשר שבני ביתו נגררים אחריו, וצ"ע לדינא דאולי זהו כעין גרירה דגרירה, דהוא נגרר אחר הבית הכנסת שלו, והם נגררים אחריו, ולא אמרינן גרירה לגרירה, כעין דאיתא בשבת (ע"א ע"א) לענין חיוב חטאת.

משמע מדבריו דאם הבעל עצמו קיבל שבת, אשתו נגררת אחריו, דאז לא הוי גרירה לגרירה.

ובארחות שבת (פרק כ"ז הערה נ"ג) הביא את דברי הפמ"ג הנ"ל, וכתב על זה: אמנם המשנ"ב לא הביא דבריו, ומשמע מסתימת המשנ"ב וש"פ שאינם סוברים כהפמ"ג בזה. וגם מסברא יש לעיין בדברי הפמ"ג, דלכאורה אין לדמות גרירת מיעוט הציבור אחרי רובו לגרירת בני הבית אחר גדול הבית, דלגבי גרירת מיעוט אחר הרוב י"ל דהוי כעין תקנה והסכמה של הציבור, אך אין זה שייך בקבלת שבת של גדול הבית.

ובשבות יצחק (שם) הביא בשם ספר שתילי זתים שכתב: בעיר שהיו בה בתי כנסיות הרבה, אין אחת נמשכת אחר חברתה, וצ"ע אם בני הבית של כל אחד נמשכים אחריו, וי"ל דשאני בעל הבית עם בני ביתו שאע"פ שמחשיב עצמו עליהם, לא ניחא ליה שיהיו נמשכים אחריו ליאסר במלאכה, ע"כ. מבואר דס"ל דהגרירה תלויה בדעת בעל הבית, וס"ל נמי דבסתמא לא ניחא ליה שיגררו אחריו.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן ל"ז) כתב: הנה כשהבעל קיבל עליו שבת מבעוד יום אם האשה נמי נאסרה במלאכה, לכאורה פשוט שאינה נגררת אחריו, דכמו שאינו יכול לחייבה בנדרים שנדר אף שהוא למיגדר מילתא, ואף באמר בפירוש שאף היא תיאסר ותתחייב, כמו כן אינו יכול לאוסרה במלאכה כדין תוספת שבת בקבלתו עליו לא רק בסתמא, אלא אף בפירוש שהוא מקבל שבת גם לאסור את אשתו אינו כלום. ואף שקבלת שבת אינו מדין נדר, דהא אין על זה לאו ועשה דנדרים, אלא עשה דתוספת שבת להסוברים שהוא מדאורייתא, משום דכן הוא דין התוספות שאין לזה שיעור אלא מאחר פלג המנחה מעת שקיבל עליו שבת, היינו שקראו בשם שבת הוא איסור התוספת, ועיין בשע"ת סימן רס"א שכתב בשם הח"צ שמאחר הקבלה הוא בעשה, מ"מ הא רק בקיבל עליו נאסר מדין תוספת, ולא שייך לחייב את אשתו בקבלתו, אך אולי יש מקום לאוסרה במלאכה דלצורך הבעל כגון לבשל עבורו, עיי"ש מה שהאריך בזה, ומסיים שם: אבל מן הראוי להחמיר שלא תעשה מלאכה לצורך בעלה, אבל מלאכות שלא שייכי להבעל אין לאוסרה מצד קבלתו.

עוד כתב שם: והנה כל זה הוא בקבלת הבעל עצמו, אבל בקבלת כל הקהל נאסרו כולם אף אם יש מיעוט שלא קיבלו, שהמיעוט נמשכים אחריהם בעל כרחם, כדאיתא בסימן רס"ג סעיף י"ב, וליכא נידון כלל דאז נאסרה האשה מצד עצמה. אבל יש לידון באם יש בעיר בתי כנסיות הרבה, שאין אחת נמשכת אחר חברתה כדאיתא במ"ב שם ס"ק נ"א, והאשה הולכת לבית הכנסת אחר או אינה הולכת כלל לשום בית הכנסת, איך הוא דין האשה כשהבעל קיבל שבת בבית הכנסת שמתפלל בעוד היום גדול, ובבית הכנסת האחר לא קיבלו שבת. והנכון לע"ד דאם מה שקבלו שבת בבית הכנסת שמתפלל הבעל הוא לכוונת מצוה לקדושת השבת, שיהיה תוספת יותר גדול, או בשביל חשש שלא יבואו להתאחר במלאכה, והוא מנהג קבוע שם, הוא בדין מנהג שעל האשה להתנהג במנהגי הבעל כשיש חילוקים בין מקום האשה למקום הבעל, כדביארתי בתשובה שהאשה שנעשית ברשות הבעל היא בדין מי שהלך ממקום אחד למקום אחר, ודעתו שלא לחזור, שהוא בדיני המקום שבא לשם בין לחומרא בין לקולא, שהרי מקומה קבוע להיות אצל הבעל, וממילא מוכרחת לקבל שבת כמנהג מקום בעלה, ואף שלא קבלה היא נמשכת גם בע"כ, ואסור לה לעשות אפילו מלאכת עצמה. ואם רק נזדמן שבשבת זו החמירו מאיזה טעם לקבל שבת קודם, אין זה בדיני מנהג, ולא נמשכת אחר הבעל ומותרת במלאכת עצמה בפשיטות, ובמלאכת הבעל אף שאין לאוסרה בבירור מן הראוי להחמיר כדלעיל. ואם אינו לכוונת קדושת השבת אלא משום שאין רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלם בימי החול, כמו שהוא בהרבה בתי כנסיות במדינה זו, וכדחזינן שרק בימות הקיץ שהימים ארוכים עושין כן ולא בימות החורף שהימים קצרים, אין זה כלל בדיני מנהג, ולא נאסר אלא הבעל שקיבל כבר שבת, שמ"מ הוא קבלה אף שאינה לשם מצוה, אבל האשה לא נאסרה ומותרת במלאכת עצמה בפשיטות, ובמלאכת הבעל שעל כל פנים חלה קבלתו עליו מן הראוי להחמיר, כדלעיל.

וכן בשו"ת מהר"י שטייף (סימן מ"ב) כתב: ע"ד שעורר אם רשאית האשה להדליק נרות אחר שהבעל כבר קיבל שבת. הנה מנהג כזה נזכר כבר במג"א סימן רס"ג ס"ק י"א שנמצא כן בקובץ שמברכין על הנרות בשבת אחר יציאת בית הכנסת, וסיים לא מר' דרבינא חתים עלי', ואולי נהגו כן בחופה שאיחרו מלהדליק עד אחר החופה, וביני וביני יצאו כבר מבית הכנסת ועדיין היה יום, כנזכר בב"ח בסימן רס"א. ומצינו ביולדת או כשהאשה הולכת לבית הטבילה שמאחרת מלהדליק בעוד שהוא יום, ולפעמים כבר קיבלו שבת בבית הכנסת, אמנם זה באקראי, דבקביעות היחיד נגרר אחר רוב הציבור כמבואר באו"ח סימן רס"ג סעיף י"ב, ומלשון השו"ע דרק אחרי הציבור היחיד נגרר, אבל אין נגררת אחר בעלה.

וכן כתב בשו"ת באר משה (ח"ב סימן ט"ו): נשאלתי מהרבה בע"ב דקהלתי וחוץ מקהלתי וגם לרבות רבנים בעלי הוראה, איך הדין בהני אנשים המקבלים שבת בימי הקיץ, כב' שעות ויותר לפני צאת הכוכבים, אם בני ביתם נגררים אחריהם בעל כרחם לקבל שבת או לא, כי הרבה פעמים הבעל הבית סיימו תפילת ערבית דליל שבת, וזמן הדלקת נרות הקבוע עפ"י חשבון מעלות השחר וצאת הכוכבים עדיין לא הגיע. השבתי, דבר זה צ"ע רב, ונלך בעקבי רבותינו גדולי עולם לשאוב מים חיים ממעין טהור שלהם, ומה' מענה לשון אבקש שח"ו אל אכשל בדבר ד' זו הלכה, ולמעשה אין היא נגררת אחריו בע"כ, אולם טוב ונכון הוא שתדליק לפני זמן שהוא מקבל שבת באמירת ברכו, אבל לא תדליק כשהוא הולך לבית הכנסת שהוא זמן מוקדם מאוד.

ובסימן ט"ז שם כתב: מצאתי מקור נאמן לפשוט ספקתינו, דהגאון בעל תוספת שבת (סימן רס"ג אות כ"ח) עמד על המחקר למה במוצאי שבת שהוא אפוקי יומא וחמור מקבלת שבת שהוא עיולא יומא, גם אם רוב הציבור לא התפללו ערבית רשות ביד יחיד להתפלל ערבית ולעשות מלאכתו, ותירץ דשאני מוצאי שבת דאין מצוה בהוספה יתירה כבערב שבת, כמ"ש סימן רצ"ג ס"ק ג' וסימן רצ"א סעיף ב' וסימן תקנ"א, עכ"ל. ואם כן בהני אנשים המקבלים שבת כשתי שעות ויותר לפני הלילה, אין כוונתם שלימה אך ורק למען קדושת תוספת שבת, דהלא בחורף בימים קצרים מקצרים הרבה בתוספת שבת בערב שבת, אם כן אין בהוספה גדולה כזו מצוה כל כך שיהיה בכחו לגרור בני ביתו אחריו. וזה לכאורה ראיה אלימתא וחזקה, אולם לא נחה דעתי לגמרי, דמאחר שיש לפנינו תירוץ אחר על חקירה זו, היינו תירוצו של השבות יעקב, וכן תירוץ התוספות שבת בעצמו בתירוצו הראשון, אין לנו לאחוז בתירוץ זה של התוספות שבת ולבנות בנין ולפסוק הלכה ולמעשה אפילו להחמיר, וכ"ש להקל, באופן שלא נפשט ספקתינו עדיין בהחלט. חוץ ממה שמבואר לכאורה מהפרמ"ג במשב"ז שדעתו נוטה שהבני בית נגררים אחר גדול הבית, רק לבסוף הניח הדבר בצ"ע כדרכו בקודש מתוך ענוה יתירה ומיראת ההוראה כידוע, אבל דעתו נראה שהב"ב נגררים אחר גדול הבית. אבל אחר העיון אין מדברי המשב"ז שום ראיה לשאלה שלפנינו, דהרי ידוע שכל אלו שמקדימים קבלת שבת בימות הקיץ, לערך ג' חדשים אחר הקיץ, היינו אחר הימים הארוכים מאוד, כטו"ב שעות או יותר או חסר מעט, אין מקדימין לקבל שבת בעוד היום גדול רק כבימות החורף כשהימים קצרים, ולערך ח' ט' חדשים בשנה האשה מקבלת שבת בהדלקת נרות קודם לבעלה, והבעל מקבל שבת בברכו, אם כן בזה גילה הבעל דעתו באלו הח' וט' חדשים, שהם רוב ורובא דרובא של כל השנה כולה, שדי לו בתוספת קדושת שבת, אלא אדרבה רוצה ודורש וכן היא מחוייבת על פי הלכה לקבל שבת מעת ההדלקה, שהוא הרבה יותר קודם זמן קבלת שבת שלו שהוא בזמן תפילת ברכו, וכל מה שמקבל שבת בימות הקיץ בימים הארוכים ביותר, לא משום קדושת תוספת שבת הבוער בקרבו הוא עושה, אלא פשוט מטעמא שכבר עייף ויגע מאוד, ולעול ולמשא הוא להמתין עד הלילה עם האכילה, וגם אינו רוצה לילך לישן עם אצטומכא מלאה, ולכן רוצה לאכול בעוד היום גדול. ועוד, הלא גם בזמן הקיץ אם אירע לו טרדות בערב שבת אז גם הוא בעצמו מתפלל תפילת ערבית בזמן הנהוג, ואינו מקדים להתפלל, והיא היינו אשתו מדלקת הנר קודם קבלת שבת שלו שהוא בברכו, ואם כן למה תהיה היא ובני ביתה מוכרחים לקבל שבת כשהוא מקבל שבת אם הם אינם רוצים, דאם הם רוצים אז אין שאלה כלל לפנינו, ועיקר השאלה אם בע"כ מחוייבת לקבל שבת כשהוא מקבל שבת, ועיקר קבלת שבת שלו אינו מטעמא דקדושת תוספת שבת שמשתוקק כל כך אחריו. והפרמ"ג במשב"ז בודאי לגדול הבית כזה כיון, שכל כוונתו להרבות בתוספת קדושת שבת, ולא רק בימות הקיץ אלא גם בכל השנה, ועם כל זה לבסוף כתב וצ"ע, ק"ו בן ק"ו בנידון דידן בודאי הדבר צ"ע כדת מה לפסוק להלכה ולמעשה.

ובסימן י"ז שם כתב: עלה בדעתי להביא ראיה גדולה שאין האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת דידיה, מהא דאמרו שבת (כ"ג ב') דביתהו דר' יוסף הות מאחרה ומדלקת לה (נר של שבת סמוך "לחשיכה"), אמר לה רב יוסף תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן, סברא לאקדומה (בעוד היום גדול), אמר לה ההוא סבא תנינא (שונה אלי) ובלבד שלא יקדים (דלא מינכרא שהיא של שבת) ושלא יאחר, ע"כ. ועיין בר"ן (על הרי"ף דפוס ווילנא דף יו"ד ע"ב) שנתקשה מאוד איך ולמה המתינה דביתהו דר' יוסף להדליק נר שבת כל כך סמוך לחשיכה, והסביר הענין בדרך נכון למה עשתה כן, ושכל כוונתה היתה לשם שמים לעשות סמוך לחשיכה. ועתה אם אמת הדבר שהאשה נגררת אחר קבלת שבת של הבעל, וכי עולה על הדעת שר' יוסף היה ממתין לקבל שבת סמוך לחשיכה, בודאי היה מקבל שבת הרבה לפני חשיכה, ואם כן היתה מחוייבת לקבל שבת ולהדליק הנרות כשבעלה רב יוסף קיבל שבת על עצמו, ולישנא דביתהו דרב יוסף "הות מאחרה ומדלקת לה" משמע שכן הי' נוהגת, ואיך עשתה כן, אלא ע"כ אין האשה נגררת אחר בעלה. ולכאורה יש לדחות ראיה זו בפשיטות ובקלות, דבאמת איך הניח רב יוסף שתעשה כן זמן זמנים טובא, וע"כ צ"ל דרב יוסף היה טרוד בלימודו, וסמכא דעתיה שבודאי היא מדלקת בזמן כדת וכדין, ותיכף כששמע ממנהגה אמר לה שלא כדין עושה, דתנינא לא ימיש עמוד הענן וכו', ומאחר שהוא לא ידע ממנהגה ותיכף כששמע מה שהיא עושה, הגם שישר וטוב היה פעולתה לפי דעתה כאשר ביאר לנו הר"ן (שם הנ"ל), אמר לה שלא יפה היא עושה בזה שממתנת כל כך עם ההדלקה עד סמוך לחשיכה, וכמו כן לא היתה היא יודעת בדין שהיא נגררת אחר בעלה. אבל זה אינו, ודחי' זו אינה דחי', דרש"י פירש: עמוד הענן של יום משלים אורו לעמוד האש, שהיה עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן, "אלמא אורח ארעא בהכי", וכן כתב ברש"י על הרי"ף "אלא אורח הכי", אם כן לפי זה רב יוסף לא הוכיח אותה אלא מצד "אורחא הכי", והי' לו לומר שעל פי דין מחוייבת לקבל שבת לפני זה, לפי שהוא מקבל שבת זמן מה קודם "סמוך לחשיכה", ואיננו ממתין עם קבלת שבת "סמוך לחשיכה", באופן שראייתנו קמה וגם נצבה בעזהי"ת. עוד לי ראיה לפום ריהטא שאין האשה נגררת אחר בעלה, דעל הא דאמרו (שבת דף כ"ג ע"ב) ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, כתב בשלטי הגיבורים (אות ד') על המרדכי (פרק ב' דשבת סימן ער"ה) הובא במג"א (סימן רס"ג ס"ק י' בקצירת האומר), וז"ל: ובלבד שלא יקדים ולא יאחר. נ"ל שמכאן סמכו הקדמונים לשגר תינוקותיהם מבית הכנסת לבתיהם להשמיע הדלקת נר בזמנה, לפני אמור ש"ץ ברכו שהוא קבלת קידוש היום, ולא יקדימו להדליק קודם תפילת המנחה ולא יאחרו תפילת מעריב. צפנת פענח, עכ"ל השלט"ג. הרי לך דרק בשביל שלא יהיו הנשים בכלל "ולא יאחרו" שהוא סמוך לחשיכה, הוצרכו לשלוח תינוקותיהם להשמיע זמן הדלקת הנרות, הא בלאו הכי אם הציבור היו מתפללים בעוד היום גדול, ולא היו הנשים בזמן קבלת קידוש היום באמירת ברכו בכלל, ולא יאחרו, לא היו משגרים תינוקותיהם לביתם להודיע להנשים שידליקו הנרות, ש"מ שאין הנשים נגררים אחר בעליהם בדין קבלת שבת. אבל זה אינו, דהלא הדין מפורש שהמיעוט נגרר אחר הרוב, וכ"ש אם בבית הכנסת ששם מתאספים כל הציבור, ובפרט בימיהם אז, בודאי הנשים נגררים אחר קבלת שבת בבית הכנסת. ולפי"ז יש לומר דהקדמונים ס"ל פי': תנינא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, הכוונה שלא יקדים קודם תפילת מנחה, "ולא יאחר" אחר קבלת קידוש היום בברכו דציבור בבית הכנסת. ואם כנים דברינו בביאור דברי השלטי גיבורים בשם הצפנת פענח משמיה דהקדמונים אז נקרב לבאר שאלתינו, אך אקדים הקדמה קטנה ונחוצה לברר הלכה זו, על הא דפסק המחבר (סעיף י"ב) שאם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם בעל כרחם, כתב המג"א (ס"ק כ"ד) ואם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת אין נמשכין אחר המיעוט, וכן בעיר שיש בהכ"נ הרבה אין אחת נמשכת אחר חבירתה, אלא אותן בני אדם שדרכן לילך לבית הכנסת אחר אותן בני אדם נמשכין אחר אותן בית הכנסת שדרכן לילך שם, ואותן שדרכן לילך לבית הכנסת אחרת נמשכין אחר בית הכנסת אחרת (מחצית השקל שם). הנה בנידון שלפנינו עושין ב' מנינים, מקצתן מתפללים בזמן המוקדם הרבה, ומקצתם כבכל השנה זמן מועט אחר זמן הדלקת נרות. והדבר פשוט יותר מביעתא בכותחא שאפילו אם רוב הקהל מתפללים בזמן המוקדם, בכה"ג אין המיעוט נמשכין אחר הרוב של אותו בית הכנסת כי אם הרוב כשהם מקבלים קידוש היום, אז באמת זמן הראוי לקבל שבת, בכה"ג המיעוט נגרר אחריהם, וכמבואר מהראיה שהביא המרדכי, אבל אם הרוב בעצמן אומרים ויודעים שהם מקדימים לקבל שבת לצורך עצמן ולהנאתן, יהיה מאיזה טעם שיהיה, עכ"פ לאו מטעמא דמיגדר מילתא, והם בעצמן בימי החורף אינם מקבלים שבת בזמן מוקדם, וגם אין ברצונם ואין בדעתם ואין בכוונתם להכריע המיעוט שיהיו נגררים אחריהם, בודאי לא חל על המיעוט דין קבלת שבת, ואם כן כמו שאין בכח רוב המנין אז להמשיך המיעוט אחריהם על פי הדין האמת, כמו כן אין בכחם לגרור אחריהם בני ביתם אם הדין שאין האשה נגררת אחר בעלה, רק אחר הציבור המתפללים בבית הכנסת כשהם מתפללים בזמן, שלפי דעתם אז זמן הראוי, שכל ירא שמים וחרד לדבר ד' יקבל עליו קדושת שבת, וזה ברור בעזהי"ת.

וכן בתשובות והנהגות (ח"ג סימן פ"ה) כתב: נדרשתי לאשר שאלוני במנין כאן שמקדימין מאד קבלת שבת, שמתפללין מנחה לפני פלג המנחה ומיד אחר כך מעריב, דכשמגיע הביתה ג' רבעי שעה לפני השקיעה, ואשתו רק אז מדליקה נרות, ועורר השואל כיון שאצלו כבר קיבל שבת מיד לאחר ברכו, וכ"ש שהוא עם תפילת ערבית, שמא נגררת אחריו ואסורה להדליק שגם אצלה דינה כשבת. ונראה לע"ד פשוט, שעיקר הדין שמיעוט הקהל נגררים אחר הרוב, היינו מאחר שרובם קיבלו שבת, לא נוכל לתת ליחידים לנהוג מנהג חול דמיחזי כשתי תורות, וע"כ ראוי לכולם לאחוז לחומרא, אבל בנ"ד אמנם המקדימין מקילין לקבל שבת מוקדם כדי שיוכלו לאכול עם בניהם, מ"מ כה"ג שאין בהקדמה שום סייג או סרך מצוה, לא נגררים האחרים אחריהם. ובמק"א הבאתי הנהגת הגר"ח מבריסק זצ"ל למעשה שבית שהאשה קיבלה שבת והדליקה בו נרות חשש לעשות מלאכה באותו בית, דומיא דעיר שהמיעוט נגרר אחר הרוב, כן הוא הדין בבית, דאי אפשר שלזה יהיה שבת ולזה יהיה חול, ומאחר שהדליקה לחומרא, נגרר אחריה לענין איסור מלאכה, והבאתי חולקין שאין הבעל נגרר אחר אשתו, אבל בזה שהנידון שהאשה תיגרר אחר בעלה, שמא היה מקום לסייג להחמיר, אבל בנ"ד שזהו קולא רק לכמה חדשים מפני הכרח [דאף דמצוה היא להקדים כניסת השבת, ומ"מ כאן לא נעשה בשביל כך, אלא שהתפלל תפלת שבת לפני השקיעה כדי שיוכלו לאכול מוקדם], ואינהו גופייהו לא ניחא להו שנשייהו ינהגו כמותם ממש ויקבלו שבת מוקדם,

לע"ד ההכרעה בזה היא דאף שאין צריך לכוין השעה שאומרים "ברכו" בבית הכנסת ולהדליק לפני השעה ההיא, רק ישערו באיזה שעה הבעל יגיע הביתה, ויקפידו להדליק הנרות קודם שהבעל מגיע לביתו, דכשבא לביתו צריך להיות שבת שמה, ואין לחלל שבת כשיגיע הביתה להדליק הנרות, ועל כן החיוב לנשים להדליק לפני שיגיע, אבל לא אמרינן שהוא גורר אשתו כשאין בזה סרך מצוה, ורק בקהלות אשכנז שנהגו כל השנה להקדים טובא כסייג לשבת, אזי כשבעיר שבת גם לאשה הוי שבת, וצריכה מדינא להקדים. שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סוף סימן ל"ח שנגע בסברא כעין זו, לחלק שלא נגררים ואינה חייבת לקבל שבת כמוהו, ולע"ד חייבת עכ"פ להדליק הנרות לפני שבעלה חוזר הביתה, ומה גם מלעסוק במלאכת בעלה בביתו צריכה לפרוש כשאצלו שבת, ורק לעצמה מותר לה להמשיך בעבודה או להדליק נרות, ובלבד דכשיבא הביתה ימצא נרות דולקין כדי שלא תדליק בפניו, אכן אם מחמיר כל השנה להקדים שבת כמנהג האשכנזים חייבת כמוהו, שהיא חייבת בסייגים שלו. ובני המופלג הרב אפרים זלמן שליט"א העיר נהי שמצד האשה מותר לה להדליק נרות, ואינה חייבת לקבל שבת משום בעלה, הא אכתי הבעל גם חייב במצות הדלקת נרות, ולכאורה נמצא דהוא יוצא כאן בהדלקת הנרות לאחר שקיבל שבת, מיהו נראה שהבעל מקיים מצותו כשיש בבית נר, אף שאצלו כבר שבת, וכיון שסוף כל סוף שהדליקו עבורו לפני שקיעה, אף שאצלו זהו לאחר שבת יוצא בכך יד"ח המצוה. וכן מבואר מדברי הפוסקים בסימן רס"ג דאשה שהולכת לטבילה יש אומרים שמדלקת הנרות ע"י גוי לאחר שחוזרת לביתה, וי"א שאף מברכת על הדלקתו, ואף דלדידן לא קיימא לן הכי, היינו מפני שאין שליחות לעכו"ם, וכן דעת הדרך החיים שהשליח מברך ולא המשלח (מובא במ"ב ס"ק כ"א ע"ש), הא מיהא חזינן דשייכיה מצות הדלקת הנרות לאחר קבלת שבת, מעתה בכאן שמדליק ע"י ישראל ורשאי לעשותה שליח, כמבואר בשו"ע סוס"י רס"ג שאם קיבל שבת לפני בין השמשות מותר לומר לישראל לעשות מלאכה עבורו, על כן שפיר מועלת הדלקתה עבורו. וע"ש בתשובות אגרות משה שאשה כעבד לבעל, ומצווה על מלאכת בעלה בשבת כמו עבד במלאכת האדון, ודבריו צ"ע שחיובה אינו כעבד ואין לה תואר עבד, והאיך נחייבה בשביתה בשבת כשביתת עבד.

וכן שמעתי מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דאין האשה נגררת אחר בעלה בקבלת שבת.

וכן כתב בהגהות ביצחק יקרא על המשנה ברורה להגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א (סימן רס"ג סעיף ד'): האשה אינה נגררת אחר בעלה אם קיבל שבת בעוד היום גדול.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן ל"ה) כתב: אשר שאל בענין שיש פה זכרון מאיר מנין שמתפללים ק"ש ומעריב בעש"ק, מבעוד יום קודם הדלקת נרות משום שעון הקיץ, ונמצא הבעל מקבל שבת קודם האשה, מה הדין של האשה אי שרי לה לעשות מלאכה ולהדליק נרות, ולא אמרינן שנגררת אחרי הבעל בקבלתו, והעיר ממש"כ בזה בתשובת אגרות משה מאו"ח סימן ל"ח, והעיר בטוטו"ד ותש"ח לו. להלכה יראה לענ"ד שהאשה נגררת אחרי קבלת שבת של הבעל ברכו או מזמור שיר ליום השבת, לא מבעיא אם הבעל מתפלל ביחידות בתוך ביתו וקיבל שבת בתפילה, ועל ידי זה פירש ממלאכה שבני ביתו נגררים אחריו, ומסברא יראה דבזה אין הדלקת הנרות בתוך הבית קובעים אלא קבלת הבעל, והאשה צריכה להדליק לפני תפילת הבעל, דע"כ לא כתב הרמ"א (סימן רס"ג סעיף ז') דאין שאר בני הבית אסורים במלאכה ע"י הדלקת האשה, היינו שאין האשה מחייבת שאר בני הבית, אבל הבעל כן מחייבם אם פירש כדין קבלת שבת, אלא אפילו הוא מתפלל במנין קטן, ורוב בני העיר עדיין לא קבלו שבת, ואמרינן סימן רס"ג סעיף י"ב דהמיעוט נמשך אחרי הרוב היינו לחומרא, אם הרוב קבלו שבת ומיעוט לא קבלו, אבל אם המיעוט קבלו הלא מבואר שם סעיף י"א אף על פי שלא קבלו הקהל ולא התפללו, אם קדם יחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו שבת ואסור במלאכה, ולא מהני אפילו תנאי בזה. ואם כן פשוט מנין שלם של יחידים כאלה שחל שבת עליהם על פי הלכה, ופשוט בעיני כיון שהוא קבלה על פי הדין שבני ביתם נגררים אחריהם, והא דאשתו וב"ב נגררים אחריהם הוא בדרגא דהמיעוט נגררים אחרי הרוב, ועדיף מזה דאשתו כגופו ונמשכת אחריו, מראיות שאין צריך להעלותם על הכתב, וכל איש שורר בביתו. אלא דראיתי להגאון בעל אגרות משה שם שר"ל דבימות הקיץ שהימים ארוכים, שגם אנשים שבכל השנה מקבלים במאוחר, מכל מקום בקיץ מקדימים, ואינו לכוונה של קדושת שבת אלא כדי שלא לשנות זמן האכילה מהרגלם בחול [או בשביל התינוקות שלא ישנו], אין זה בכלל מנהג, ולא נאסר רק הבעל שקיבל שבת כבר אבל האשה לא נאסרה, ומותרת במלאכת עצמה בפשיטות, ובמלאכת הבעל שעכ"פ חלה קבלתו עליו מן הראוי להחמיר, עכתו"ד האג"מ. ובמש"כ לחלק בין מלאכת האשה למלאכת הבעל צע"ג, אבל עצם סברתו לחלק דאלו שמתפללים רק מפני הימים הארוכים, אעפ"י שהבעלים עצמם המתפללים נאסרים, מכל מקום אין האשה נגררת אחריו בזה כיון שאינו לכוונת קדושת שבת, במחכ"ת לא נראה כלל, דמה נפ"מ מאיזה סיבה מקבלים שבת מבעוד יום, ומדוע נקרא זה קבלת שבת שלא לשם קדושת שבת, דהא מקבל שבת מפלג המנחה ולמעלה, וכזה נהגו כל הקדמונים כמבואר בתשובת תה"ד שהלכו לטייל אחרי סעודת שבת והי' עוד יום גמור, והם מקבלים שבת בכוונת התפילה, ובהלכה הרי זה קבלת שבת לשם קדושת שבת גמורה, וחלים עליהם כל ההלכות, ובכלל זה שהאשה נגררת אחרי הבעל. ואפילו למש"כ הגאון אג"מ, מכ"מ הדלקת נרות נקרא מלאכת הבעל ואשה כיון שגם הוא מצווה, ועיקר חיוב הממון עליו, אלא שהאשה מוחזקת במצוה במעשה ההדלקה בשם הבעל, וכמו הפרשת חלה, וכמבואר בפוסקים.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דהאשה נגררת אחר בעלה, ואם בעלה קיבל שבת הרי היא אסורה במלאכות האסורות בשבת.

וכן כתב בספרו חי"א סימן כ"ד, הו"ד לעיל.

וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן ל"ט): האשה צריכה להדליק הנרות קודם קבלת שבת של בעלה, וכל שכן אם רוב העיר כבר קיבלו שבת, ואם רוב העיר עוד לא קיבלו שבת, אם בעלה בבית הכנסת וקיבל שבת היא נמשכת אחר בעלה. ויעוין עוד מה שכתב בחלק ה' סימן ל"ז אות ה'.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דיש להחמיר דאם הבעל קיבל שבת לאחר פלג המנחה ויתפלל מעריב, שאשתו נגררת אחריו, ואסור לה לעשות מלאכות האסורות בשבת, לכן שתדליק את הנרות לפני שהבעל מתפלל מעריב.

נתיבי המנהגים

הרה"ג אליקום דבורקס שליט"א
מו"צ בד"ץ "שארית ישראל"

פריסת מפה על החלות בשבת קודש

כתב הטור או"ח סימן רע"א לגבי קידוש בש"ק וז"ל: "אעפ"י שצריך שיערוך שלחנו מבע"י, ודאי צריך שיהיה ערוך ומסודר במקום אחר, ומ"מ אין מביאין אותו לפניו אלא עד אחר הקידוש, כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת. הלכך אם הביאוהו קודם הקידוש פורש עליו מפה כאילו אינו כאן, ומקדש ומסיר המפה", והמקור לדבריו הוא מדברי הגמרא בפסחים דף ק' ב' "אין מביאין את השלחן אלא א"כ קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש", וכתבו ברשב"ם ובתוס' שם דהטעם לכך הוא כמו שמפורש בשאילתות דר"א גאון פרשת יתרו סימן נ"ד מפני כבוד השבת, דהיינו אחרי שקדשו את השבת, משום כבוד שבת צריך לעשות סעודה, ואם החלות כבר נמצאים בשלחן, א"כ לא יהיה היכר שהסעודה היא מחמת שקדשו את השבת, ולכן מכסים את החלות במפה, וזה נחשב כאילו החלות אינם נמצאים בשלחן, וע"י שמסירים את המפה אחר הקידוש זה נחשב כאילו הביאו את הסעודה לאחר הקידוש.

וכתבו התוס' שם להסביר מדוע אין אנו נוהגים כדברי הגמרא, אלא פורסים מפה על החלות, משום שבימיהם היו להם שלחנות קטנים לפני כל אחד ואחד, אבל שלחנות שלנו גדולים הם וקשה להביאם אחר קידוש, וכדי שלא יהא הפסק בין קידוש לסעודה רגילין אנו לפרוס.

הרא"ש מביא טעם נוסף מהירושלמי שפורסין מפה שלא יראה הפת בושתו, דהיינו כי בפסוק שמזכיר את שבעת המינים מוזכר פת לפני היין, והיה מן הדין להקדים אותו בברכה. ובמרדכי בריש פרק ערבי פסחים כתב בהוספת נופך, דאם הפת תהיה מגולה יצטרכו לברך עליו קודם, ולכן מכסין החלות במפה ואז נחשב כאילו אינו נמצא בשלחן. טעם שלישי כתב הטור וז"ל: ואני שמעתי טעם לעשות זכר למן שהיה מונח כמו בקופסא, טל למעלה וטל למטה, וזכר לזה נותנין המפה תחת הפת ואחרת על גביו. טעם רביעי מובא בס' טעמי המנהגים (אות רע"א) דלכן מניחים את החלות בע"ש מבעו"י קודם הדלקת הנר, כדי שלא יהא השלחן בסיס לדבר האסור ולא יהא רשאי לטלטל את השלחן, וע"י שמניחים החלות על השלחן נחשב השלחן בסיס לדבר האסור והמותר, וההיתר חשוב יותר מהאיסור שהרי הוא צריך לקיים סעודת שבת. ואכן בספר מעשה רב מובא שהגר"א נהג שבעת קידוש על היין לא היה הפת מונח על השלחן.

והנה מוצאים אנו השלכות הלכתיות לפי אותן הטעמים שהבאנו, דלפי הטעם שלא יראה הפת בושתו יוצא שאם מקדש על הפת כשאין לו יין אין צריך לכסות הפת, אבל לפי הטעם שדומה למן גם כשמקדש על הפת צריך לכסות. וכתב במשנ"ב (שם ס"ק מ"א) דאנו נוהגים גם כשמקדשים על הפת מכסין. וכך משמע בט"ז (שם ס"ק י"ב). כמו"כ מוצאים אנו בפוסקים שלטעם שלא יראה הפת בושתו מיד אחר הקידוש מגלה המפה, אולם לטעם שדומה למן, צריך שיהיה מכוסה עד אחר ברכת המוציא. וכ"כ בחיי אדם. (עי' שו"ת אבני ישפה סימן ס"ב).

כתבו האחרונים להסתפק האם רק בשלחן של המקדש צריך להיות מכוסה, או שמא גם בשאר השלחנות לאלה ששומעים הקידוש מהמקדש צריך הפת להיות מכוסה, ומציינים שבס' לקט יושר ח"א עמוד נ' כתב במפורש דרק לפני המקדש החלות צריכות להיות מכוסות, ומסתבר דלפי הטעם שלא יראה הפת בושתו, רק המקדש שהוא מברך צריך לכסות ולא שאר הקהל. ומובא בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן ר' בשם הגרש"ד מונק זצ"ל, שהמדקדקין נוהגין שגם מי ששומע הקידוש צריך לכסות החלות, אבל אין להרעיש בזה. ובשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א מביא דכיון שיש דין שומע כעונה בקידוש, צריכים גם השומעים לכסות לכתחילה.

כתב בס' זכל"א ערך שלחן: דלהטעם שיהיה דוגמת המן גם בסעודה שלישית יש לכסות. וכך מובא בבן איש חי פרשת חיי שרה סעיף י"ב. אולם כבר כתב בערוך השלחן בסימן רצ"א סעיף י' דאין העולם נוהגין כן.

כתב בשו"ת באר משה ח"ו סימן קל"ד "ורע עלי המעשה שעתה הנהיגו לפרוס מפה צבוע מכל מיני צבועים על השלחן, וגם המפה למעלה צבוע. ושלא כדין עושין, דמבטלין טעם שמביא הטור רמז טל למטה וטל למעלה שיהיה לבן, וישר היה בעיני שישנו מעשיהם ויעשו כיסוי חלות אך ורק לבנים, וכן יעשו הטבלא לבן מב' צדדים".

בשו"ת אז נדברו חלק ג' תשובה ח' כתב שאין צריך לכסות את העוגות שמונחות על השלחן בעת הקידוש, עפ"י דברי הט"ז בסימן רצ"ט סק"ח דכתב להסביר לגבי הבדלה על היין דכיון דאין רשאי לאכול קודם הבדלה, הו"ל כאילו אינו, ומה בושת לפת יש כאן, דרק לגבי קידוש אומרים שיש לכסות את הפת כיון שאפשר לקדש על הפת. אולם אי אפשר להבדיל על הפת א"כ אין שייך בזה בושת, וא"כ במיני מזונות שאי אפשר לקדש עליו לא שייך בזה בושת. אולם כ"ז מעיקר הדין, אבל נכון להחמיר לכסותם דיש שלוקחים ללחם משנה מזונות, עיין קיצור שו"ע סימן ע"ז ס"י שמקדש ביום על מזונות יש לקחת שתים שלימות (וכמדומה שלא נהגו כן), ולכן יש לכסותם למעלה ולמטה.

קידוש מבעוד יום בערב שבת

מובא בגמ' ברכות דף כ"ז ע"ב - רב צלי של שבת בערב שבת, אומר קידוש על הכוס או אינו אומר קידוש על הכוס, ת"ש דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. וכך פסק השו"ע בסימן רס"ז ס"ב שמפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד. משמע שאפשר לקדש מבעוד יום, דאל"כ אי אפשר לאכול בלא קידוש. ובחידושי הרא"ה (שם) כתב וז"ל: "בודאי תוספת מחול על הקודש מהתורה, וכיון שאין לתוספת הזו שיעור מהתורה, בכל שהוא יצא ידי חובה, ואם בא להוסיף יותר כשקיבל תוספת זו בתפילה או בקידוש חלה עליו קדושת היום מדין תורה, וזהו שיצא ידי קידוש באותה שעה (של התוספת), שאף קדושת שעה זו מן התורה". ומבואר מדבריו דמה שמועיל קידוש בתוספת, כיון שחלה קדושת שבת מהתורה באותה שעה ולכן אפשר לקדש.

וכך משמע באור זרוע (הלכות ערב שבת סימן י"ד) דהביא את שיטת ר"ת דתוספת שבת ויו"ט מדרבנן, והקשה דא"כ איך אנו מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעוד יום, שאינו שבת כי אם מדרבנן, ונמצא ידי חובת קידוש וסעודת שבת מהתורה, והוכיח מכאן דתוספת שבת דאורייתא, לכן מתפלל של שבת בע"ש ומקדשים על הכוס מבעוד יום, **דהואיל וקבלה עליה** הויא ליה שבת דאורייתא. ומבואר מדבריו דמה שיכול לקדש מבעוד יום, כיון שע"י תוספת שבת חל עליו קדושת שבת מהתורה.

השיטמ"ק בברכות דף כ"ז כתב לחדש דמה שאפשר לקדש בע"ש על הכוס, היינו דווקא **משקיעת החמה** ואילך, ומוסיף "ואם תשאל לקידוש דאורייתא היכי מצי למימר מבעוד יום, הא אמרן דתוספת מחול על הקודש **משקיעת החמה** ולהלן דאורייתא הוא" (עי' ב"ח או"ח סימן רע"א). וכ"כ בחידושי הרא"ה ברכות דף כ"ז וברי"ף (שם). ומשמע דלא כמש"כ בשו"ע שמפלג המנחה ואילך יכול כבר לקדש.

בביאור הגר"א (שם) כתב דמקור דברי השו"ע שאפשר לקבל שבת מפלג המנחה ולאכול מיד, הוא מדברי הגמ' ברכות הנ"ל. ולכאורה שמואל לא עסק בענין הסעודה, אלא רק מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס, וא"כ מה הראי' מדבריו שאפשר לאכול גם מבעוד יום. וכתב בס' דמשק אליעזר להסביר כוונת דברי הגר"א, שהיה שמואל סובר שצריך קידוש במקום סעודה, ואם שמואל אומר שמתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קידוש על הכוס, על כרחך שאוכל מיד כדי לקיים הדין של קידוש במקום סעודה (עי' שו"ת מנחת שלמה למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל סימן ג').

ומה שאפשר לקדש מפלג המנחה הוא עפ"י דעת ר' יהודה בברכות דף כ"ו שזמן תפילת מנחה עד פלג המנחה, ומכאן ואילך מתחיל זמן ערבית, ולדעת המחבר בשו"ע סימן רס"ג סעיף ב' זמן זה הוא שעה ורביע קודם הלילה, ולדעת הלבוש והגר"א הוא שעה ורביע קודם השקיעה (עי' משנ"ב סימן רס"ג סקי"ט).

והנה בתוס' ברכות ד"ב ע"א כתבו ליישב המנהג שמתפללין ערבית וקורין ק"ש מבעוד יום, שסוברים כאותם תנאים שאומרים שזמן ק"ש משעה שקדש היום, וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב והיינו סעודת שבת, והיא היתה מבעוד יום, ומאותה שעה הוי זמן תפילה, ומשמע שנהגו לאכול סעודת שבת מבעוד יום אינו מזמן פלג המנחה.

כתב השו"ע סימן רע"א ס"א - כשיבוא לביתו **ימהר לאכול מיד**, כוונתו שיקדש מיד כמש"כ המג"א ס"ק א', היינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו, וכן מבואר בדברי הט"ז בס"ק א' שכתב וז"ל: "לאכול מיד ואפילו קודם שתחשך, ומותר לאכול בשבת ע"י קידוש זה (ב"י בשם רשב"ם)". בביאור הלכה ד"ה מיד הבין שכוונת הט"ז שחייב להזדרז אפילו קודם ביה"ש, וכך דעת הדרישה סימן רע"א דכיון דיכול להקדים את השבת ממילא מחויב (עי' שו"ת בנין עולם סימן ז'), והשיג עליו וז"ל: "ואודות דברי הט"ז הנ"ל לענ"ד לולא דבריו הייתי אומר דאין כוונת הטור כלל במה שאמר מיד לזרז לדבר זה, רק שבא הטור לומר דבהגיע זמן חיוב קידוש **דהיינו אחר שהוא לילה** שאז מתקדש היום, מצוה לעשות דבר זה תיכף ולא לאחר, דלשון זוכרהו על היין בכניסתו משמע תיכף משקדש היום".

בשו"ע הרב סימן רע"א סעיף ב' ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ב סימן ר"א) כתבו ביתר ביאור, דהיינו לומר דאם יצא מביהכנ"ס מבעוד יום ובא לביתו, אעפ"כ יכול לקדש, דכיון שהוסיף מחול על הקודש הרי זה אצלו כניסת שבת, אעפ"י שעדיין יום הוא יצא, כמש"כ בביאור הלכה.

הפמ"ג בסימן רצ"ט כתב דמדברי הרי"ף בפרק ערבי פסחים דף ק"ה משמע דקודם בין השמשות אסור לקדש, דעדיין לא הגיע הזמן לקידוש, ומה שרב התפלל של שבת בערב שבת תפילה שונה, אבל קידוש על הכוס מותר דווקא מבין השמשות. אולם יש להעיר על דבריו, שהרי שמואל אומר מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קידוש על הכוס, הרי דדינם שוה, וכשם שמותר להתפלל כך מותר לומר קידוש על הכוס (עי' שו"ת שואל ומשיב הנ"ל ושו"ת פרי יצחק סימן ט').

אולם יש אומרים שאין צריך למהר לקדש עד הלילה שהוא זמן כניסת שבת, וכך מובא בטור סוף סימן רצ"ג וז"ל: "וכתב הרי"ץ גיאות כיון שנהגו כל ישראל כרבנן שאין מתפללין ערבית אלא משחשיכה, אין להתפלל של שבת בע"ש, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת יום וביציאתו", ומבואר ברי"ץ גיאות שאין לקדש מבעוד יום אלא בלילה, שאז הוא זמן כניסת השבת. וכן כתוב בשלטי הגיבורים בפסחים דף ק"ה דאי אפשר לקדש בשבת עד צאת הכוכבים, דזמן הראוי לקידוש הוא בעיצומו של השבת, דכמו דאין השבת קובעת למעשה עד שתחשך ה"ה קידוש משתחשך. אמנם אף דמשמע בברכות כ"ז ע"ב רב צלי של שבת בע"ש, כתב השלטי הגיבורים (שם) אעפ"י שכך הלכה שאפשר להתפלל מבעוד יום, אין להתפלל של שבת בע"ש, ואפילו בימיהם לא היו מתפללין אלא כשיש אונס גדול. וכ"כ רב פלטוי גאון שעשה כן בשעת הדחק כיון שלא היה מצוי לו יין בעיר, שהיה צריך לילך, והקדים והתפלל וקידש מבעו"י, וכמובא בתשובות הגאונים חמדה גנוזה סימן ק"ג ובשו"ת הרי"ד סימן קט"ז.

המרדכי בפ"ב דמגילה סימן תשצ"ח מביא: ונשאל ה"ר טוביה מוינא האם סומא פוטר בניו ובני ביתו מקידוש, והרי ר' יהודה סובר דסומא פטור מכל המצוות, א"כ לא חייב אלא מדרבנן, ואיך דרבנן מוציא מי שחייב מדאורייתא. ומשיב דמצינו בקידוש עצמו דמתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס, והרי דעת ר"ת דתוספת שבת לפניה הוא מדרבנן, ועכ"ז יוצא בקידוש שמקדש מבעוד יום דאינו אלא מדרבנן, ידי קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך, גם הסומא מוציא את המחוייבים דאורייתא אעפ"י שאינו מחוייב אלא מדרבנן. אמנם מעיר ע"ז דהרי לגבי נשים מובא דנשים שמחויבות מדרבנן אין מוציאות את האנשים שחייבים מדאורייתא, וי"ל דשונה נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל הסומא יכול לבוא לידי חיוב דאורייתא אם הוא יתפקח, ולכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן, אע"ג דלא יכול להביא עצמו לידי חיוב דאורייתא באותה שעה, וכמו שמצינו בקידוש דיכול לקדש מבעוד יום, אע"ג שלא יכול להביא עצמו לידי חיוב דאורייתא באותן שעות, עכ"ז מועיל זה שחייב מדרבנן לדאורייתא כיון שאח"כ יבוא לידי חיוב דאורייתא (עי' בדברי המרדכי במנחת חינוך מצוה ל"א, ישועות יעקב סימן רע"א, שו"ת כתב סופר סימן צ"ט ואמרי בינה סימן י"א).

ברבינו יונה בברכות דף כ"ז כתב בשם הר"י מאורליינש דאעפ"י שתוספת שבת די בכל שהוא, אפ"ה אם מוסיף הרבה יותר בכלל תוספת הוא, ואעפ"י שאפשר לומר שאינו אלא מדרבנן, אפ"ה אסור לעשות בו שום דבר כמו תוספת כל

שהוא. אולם קשה איך אפשר לקדש מבעוד יום, הרי אעפ"י שחלה קדושת שבת, אבל הרי תוספת מדרבנן, ואיך יוצאים יד"ח קידוש מהתורה בזמן שאינו נחשב לשבת כי אם מדרבנן.

כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת הלכה ג' שצריך להדליק נרות שבת קודם שקיעת החמה, וכתב הכסף משנה וז"ל: "רבנו לא הזכיר פה דין תוספת מחול על הקודש, והרב המגיד בפ"א מהלכות שביתת עשור כתב דהטעם משום דלית ליה תוספת דבר תורה אלא לגבי עינוי יוה"כ בלבד, ומשמע דדבר תורה שכתב הרב המגיד לאו דווקא, דמדרבנן נמי לית ליה תוספת". והיוצא שסובר הכס"מ בדעת הרמב"ם שאין מצות תוספת שבת ויו"ט כלל. אולם הגר"א בביאורו סימן רס"א כתב דגם הרמב"ם מודה שיש דין תוספת מדרבנן, שהרי זהו התקיעות המבוארות בשבת ל"ה ע"ב שש תקיעות היו תוקעין בערב שבת, ובתקיעה השלישית היו מדליקין, ומזה שהדליקו לפני השקיעה משמע שכבר קבלו עליהם שבת מדין תוספת, וגם הרמב"ם סמך ע"ז שהזכיר דין התקיעות בפרק ה'.

אמנם כתבו האחרונים דמזה אין ראיה כלל, דכבר כתב בשו"ת חכם צבי סימן ח' ובשו"ת פרי יצחק סימן י"א דהתקיעות הם תקנה דרבנן כדי להפריש את העם ממלאכה, ולא יכשלו בחילול שבת, ולא בגלל שרצו לקיים מצות תוספת שבת, ממילא אין ראיה לרמב"ם שסובר שיש דין תוספת בשבת.

הבית יוסף בסימן רס"א כותב שהרמב"ם לא סובר כלל דין תוספת שבת ויו"ט, ולכאורה קשה איך אפשר לקדש מבעוד יום, כמבואר בברכות דף כ"ז שרב צלי של שבת בע"ש וקידש על הכוס, וכ"פ הרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת הי"א, והרי סוף סוף עדין לא שבת ולא חל קדושת שבת, כיון שאין מצות תוספת שבת בשבת כלל, וא"כ איך מועיל קידוש בזמן שהוא חול לגמרי.

וכתבו האחרונים להסביר דברי הרמב"ם, דהרמב"ם כתב בפרק כ"ט מהלכות שבת וז"ל: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אעפ"י שלא נכנסה השבת וכו', שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט", הרי שסובר הרמב"ם שאין צריך שיהיה קידוש כלל בשבת, אלא קודם לשבת, וזהו מעצם מצות הקידוש לעשות קודם שבת. בס' שמור וזכור סימן ח' מביא מש"כ בתוס' הרא"ש ברכות דף כ"ז ע"ב שביאר הספק לרב שהתפלל של שבת בע"ש, אם גם יכול לקדש מבעוד יום או לא, דהספק אולי צריך דווקא בשבת, ומסקנת הגמ' כיון שכתוב זכור "את יום" השבת, דמשמע סמוך לכניסתו מדלא כתוב זכור "ביום" השבת, הרי דעיקר מצות קידוש היא לפני השבת. וכ"כ הנצי"ב במרומי שדה פסחים דף צ"ט ע"ב ובפרי מגדים סימן רע"א סק"א.

כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפילה הלכה ז' דאפשר להתפלל תפילת ערבית של שבת מבעוד יום, לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. וכתב בס' פרי יצחק (להגר"י בלזר זצ"ל) ח"א סימן ט' להסביר דברי הרמב"ם, לפמש"כ הרב המגיד בפ"א מהלכות שביתת עשור בשיטת הרמב"ם, דמן התורה דין תוספת הוא רק ביוה"כ לענין עינוי, אבל לא לענין עשיית מלאכה לא ביוה"כ ולא בשבת. ובב"י או"ח סימן רס"ה כתב דמש"כ הרב המגיד "דין תורה" לאו דווקא, דגם מדרבנן אין תוספת, א"כ איך אפשר להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, והרי בזמן שמתפלל הוא עדיין חול, וע"כ כתב הרמב"ם משום דתפילת ערבית רשות לא מדקדקין בזמנה, הקילו להתפלל בחול תפילת שבת, ומה דאפשר לקדש מבעו"י אין זה משום תוספת שבת, אלא דיש לו לקדש על הכוס ע"ש אעפ"י שלא נכנסה השבת.

התוס' בפסחים דף צ"ט ע"ב כתבו בשם הר"י מקורביל והרא"ש ברכות פ"ד סי' ו' ופסחים פ"י סי' ב' שמקדש מבעוד יום, וגם הסעודה יכול לגמור מבעוד יום. והמג"א בסימן רס"ז סק"א כתב וז"ל: "כתוב בשלה"ק בשם ספר חסידים דמ"מ צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים ג' סעודות בשבת", וכ"כ הב"ח בשם מהר"ל מפראג. הפרי חדש בסימן תע"ב כתב דדעת הרשב"א דגם התחלת אכילה צריכה להיות בלילה, וכך מביא הט"ז סימן רצ"א ס"י בשם מהרש"ל שנהג שלא לאכול בליל שבת עד הלילה, ועל זה מעיר הט"ז כיון דתוספת מחול על הקדש הוא מדאורייתא, א"כ יצא שפיר אפילו גמר קודם הלילה.

יש שהסבירו דלפי הרמב"ם שאפשר לקדש מבעו"י, אין זה מדין תוספת אלא משום דיש לקדש אעפ"י שלא נכנסה, אולם סעודת שבת צריך שיהיה דווקא ביום שבת כיון שעד שהתחילו לא שבת, ע"כ נהג מהרש"ל שלא לאכול שום סעודת שבת עד הלילה כדי לצאת דעה זו (עי' שו"ת משיב דבר (להנצי"ב) ח"א סימן י"ח וקוב"ש ח"ב סימן ל'). אולם בא"ר הובא בפמ"ג סימן רס"ז כתב הטעם משום דסעודת שבת נלמד משלש פעמים שכתוב "היום", ומשמעו שצריך בעיצומו של יום ולא בתוספת שבת, ולכן חייב לאכול הסעודה בלילה (עי' בס' אשר לשלמה סימן י"ג).

בשו"ת תורת רפאל סימן ח' כתב דאף לגבי סעודת שבת ההתחלה צריכה להיות בלילה ולא מבעוד יום, אבל לא סעודת יום טוב, דהרי כתב הא"ר הטעם שצריך דוקא בעיצומו של יום השבת ולא בתוספת, משום שכתוב "היום" לגבי ירידת המן, כמובא בשבת דף קי"ז ע"א, וא"כ זה דווקא בשבת שכתוב היום, אבל ביו"ט לא מצינו שצריך לילה ממש, וגם המהר"ל מפראג לא כתב דינו רק בשבת, אבל ביו"ט אפשר לאכול הסעודה מבעוד יום (עי' בס' אשר לשלמה (להגר"ש ברמן זצ"ל) סימן י"ג).

נפסק בשו"ע או"ח סימן תע"ב סעיף א' דאין אומרים קידוש בליל פסח עד שתחשך, וכתב המג"א ס"ק א' דהטעם הוא משום דכוס של קידוש הוא אחד מד' כוסות כולן צריכים להיות בלילה (תרוה"ד), והיינו דכתבו התרומת הדשן בסימן קל"ז ובס' אבודרהם דיני פסח ומצה, דהיות ומצה א"א לאכול אלא בלילה ממש כדכתבו התוס' בריש פרק ערבי פסחים, והיינו משום דהוקש לפסח, ובפסח כתוב לילה, ולכן גם ד' כוסות וכל מצוות האמורות בלילה צריכין להיות בזמן הראוי לאכילת מצה, דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש, ובשבילה בא הקידוש. וכ"כ הט"ז (שם) סק"א. ולכאורה כוונתו מדין אין קידוש אלא במקום סעודה. וכ"כ בפמ"ג (שם) וישועות יעקב וערוך השלחן (שם) דצריך שיהיה במקום סעודה ובזמן הראוי לסעודה. ולפי"ז יוצא נ"מ שבין הטעמים לענין סוכות, דלפי טעמו של תרומת הדשן מותר לקדש בסוכות מבעוד יום, דהרי לא שייך את הטעם של ד' כוסות ומצה, אבל לטעם הט"ז כיון דהאכילה גם בסוכות צריכה להיות דווקא בלילה שיהיה במקום סעודה, לכן גם הקידוש צריך להיות בלילה.

אולם מוצאים אנו חידוש גדול בחידושי חתם סופר פסחים צ"ט ע"ב ובשו"ת חת"ס או"ח סימן כ', דדוקא לעניני אכילה פסח מצה ומרור זמנה משתחשך, אבל לקדש אפשר משתשקע החמה כמו בכל שבת ויו"ט, ומוכיח זאת שהגמ' (שם) מקשה מאי איריא ערבי פסחים, אפילו ערבי שבתות ויו"ט נמי. ולכאורה היה אפשר לומר דבא לחדש דאסור בערבי פסחים גם לקדש עד שתחשך, ואילו בשבתות ויו"ט אפשר לקדש קודם, אלא ודאי דמותר לקדש מבעוד יום משתשקע החמה. ועי' בהגהות אמרי יהודה שבסוף הגדה של פסח חתם סופר, שתמה על החתם סופר שזה נגד השו"ע שאי אפשר לקדש עד שתחשך, ובס' בירור הלכה מהדורא תליתאה סימן תע"ב כתב שהחתם סופר כתב לשם חידוש ולא לשם פסק (עי' שו"ת ודרשת וחקרת סימן ע"ג).

וכ"כ האבודרהם בסדר ההגדה דמצוה לשתות הד' כוסות בזמן אכילת מצה, וכ"ה בהגדה של פסח (בריסק) משמו של הגרי"ז זצ"ל, דכיון דד' כוסות הם משום דרך חירות, על כן צריך שיהא בזמן שהיה החירות. וכן מביא בס' הליכות הגר"ח עמ' ס"א דבליל פסח צריך לקדש בלילה אחר צאת הכוכבים, דהקידוש בליל פסח הוא חלק מסיפור יציאת מצרים, וזה צריך דווקא בלילה.

ועוד כתב החת"ס (שם) דסיפור ההגדה ג"כ יכול להיות משתשקע החמה. וכתבו האחרונים להעיר דדבריו הם לכאורה כנגד דרשת המכילתא בא פרשה י"ז שזמן אמירת ההגדה הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכן מובא בתרומת הדשן סימן קל"ז. ומשום כך נראה דהמנהג הוא כדעת השו"ע דאין מקדשין בפסח מבעוד יום אלא משתחשך, והיינו מצאת הכוכבים ולא בין השמשות, וכפי שמובא בשו"ע הרב (שם) דכתב "עד שיהיה ודאי חשיכה", וכ"כ בפירוש החיי אדם כלל ק"ל בדיני הסדר ס"ג, והבן איש חי פרשת צו אות כ"ח, והמשנ"ב (שם) סק"ה, ובשער הציון אות ו' מביא בשם מהר"ם חלאווה דכתב שאעפ"י שאפשר להיינו ספק חשיכה, עכ"פ נראה עיקר דצריך לילה ממש. בשו"ת בנין שלמה ח"ב סימן ל"ג כתב שאם קידש קודם בין השמשות בזמן תוספת יו"ט, ידי קידוש יצא כמו בשאר ימים טובים דתוספת הוא מן התורה, אלא שמצות ד' כוסות לא יצא, על כן יש לו לשתות בלילה עוד כוס ואח"כ יאמר ההגדה.

בדיעבד אם קידש מבעוד יום מובא בכף החיים (שם) אות ו' בשם ספר שלחן גבוה דבדיעבד יצא יד"ח, ורק לענין אכילת כרפס לא יצא אף בדיעבד, וכן מסיק הוא עצמו דיצא בדיעבד משום ספק ברכות להקל, וגם כמו שבתות ויו"ט שמקדשין מבעוד יום, וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה סימן א'. ויותר מזאת הרשב"ץ בספרו יבין שמועה כתב **שאין המנהג לדקדק לקדש בלילה דווקא**, אלא אפשר לקדש מבעוד יום כיון שמוסיפין מחול על הקודש, אולם דעת הט"ז ותרוה"ד דלא יצא אף בדיעבד, משום דכוס הקידוש שהוא אחד מד' כוסות חייב להיות דווקא בלילה כמו מצה ומרור, או משום דקידוש בעינן במקום סעודה שזמנה דווקא בלילה.

האם יוצאים במצות קידוש בהרהור

דנו האחרונים באדם שציוו עליו הרופאים שלא לדבר תקופה מסויימת היות ונקרעו לו מיתרי הקול, האם יעשה קידוש בעצמו אולם ע"י ההרהור (מחשבה), או שלא יקדש בהרהור אלא חבירו יוציאנו מדין שומע כעונה.

והנה כתב הרמב"ם בפרק כ"ט מהלכות שבת ה"א - מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, וכ"כ בס' החינוך מצוה ל"א. וכתב הפרי מגדים בסימן רע"א בא"א ס"ק ב' וז"ל: "אי קידוש יוצא בהרהור, יש לומר כאן זכור בלב, ועי' מגילה", וכוונתו דאדם יוצא ידי קידוש בהרהור עפ"י דברי הגמ' במגילה י"ח ע"א - זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה, ועפ"ז במגילה דנאמר "לא תשכח" צריך דווקא בפה, אבל קידוש דלא כתוב אלא "זכור" גם בהרהור יוצא. אולם יעוין בפירוש תפארת ישראל על המשנה בתענית פ"א משנה א' שכתב שאמנם סתם זכירה היא בלב כדמוכח בגמ' מגילה הנ"ל, אבל בקידוש שונה שכתוב "זכור את יום השבת **לקדשו**", היינו קידוש באמירה, ויותר מזאת נעלם מדברי הפמ"ג מש"כ בתורת כהנים "זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבבך כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך", הרי מפורש שזכירת שבת הוא בפה, וכן מובא ברמב"ן פרשת כי תצא עה"פ זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים.

בספר המצוות להרמב"ם עשה קנ"ה כתב "שציונו לקדש את השבת **ולומר דברים** בכניסתו וביציאתו", וכן הוא בסמ"ג עשין כ"ט.

יש שהוכיחו מתוס' שאינו יוצא בהרהור, דכתבו התוס' בסוטה ל"ב ע"א ד"ה קריאת שמע, להקשות על המשנה "אלו נאמרים בכל לשון", מדוע לא כתבו גם קידוש שהוא נאמר בכל לשון. ותירצו שבקידוש יוצא אעפ"י שאינו מבין הלשון, ואילו השנויים במשנה יוצאין בכל לשון דווקא כשמבינים אותו לשון, ומשמע שאינו יוצא בקידוש בהרהור, שאל"כ אין מקום לקושיית התוס', שהרי לא שייך לכתוב יוצאין בכל לשון מאחר שאפילו בהרהור יוצאין. וכ"כ סברא זו הרשב"א בברכות דף ט"ו ד"ה ור' יוסי. ועי' בשאגת אריה סימן י"ג שהאריך להוכיח שאינו יוצא יד"ח קידוש בהרהור (עי' רש"ש מגילה דף י"ח). וא"כ מי שחולה ואינו יכול לקדש, יש לו לשמוע מאחר שיתכוין להוציאו ידי חובה, וגם הוא נתכוין לצאת, ולא יצא חובת קידוש בהרהור (עי' חידושי הלכות על ההגדה סימן ה', שו"ת הרדב"ז ח"א סימן ו', שו"ת קרן לדוד או"ח סימן פ"ה, שו"ת יחו"ד ח"ו סימן כ"ח, ס' מכתב לחזקיהו ח"א חידושים מסכת שבת דף ל"א, שו"ת שאילת יעקב (פרגר) סימן כ"ו, שו"ת באר משה (שטרן) ח"ג סימן מ"ז ושו"ת באר שרים ח"ד סימן ב').

האם מותר להתחיל קידוש בויהי ערב ויהי בוקר

בגמ' (מגילה כ"ב. תענית כ"ז.) מובא הדין שביום הראשון [של מעמדות] בראשית ויהי רקיע, ותנן עלה בראשית בשנים יהי רקיע באחד וכו', אלא בראשית בשנים חמשה פסוקי הויין וכו', רב אמר דולג ושמואל אמר פוסק, ורב דאמר דולג מ"ט לא אמר פוסק, קסבר כל פסוקא דלא פסקי משה אנן לא פסקי ליי. ומבואר מדברי הגמ' שכל פסוק שמשה רבינו לא פסקו לא פוסקים, והיינו שאסור לקטוע פסוק באמצעו אם לא הפסיקו משה רבינו.

וכן מובא בגמ' ברכות י"ב ע"ב - אמר רבי אבהו בקשו לקבוע פרשת בלק בק"ש, ומפני מה לא קבעוה משום טורח ציבור, מ"ט וכו' אלא א"ר יוסי בר אבין משום דכתיב בהאי קרא "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו", ולמה האי פסוקא ותו לא גמרי, כל פרשה שפסקה משה רבינו פסקינן, דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן.

עי' בטו"א ר"ה ל"א, א' דהקשה מגמ' מגילה כ"ב. ותענית כ"ז., דאמרינן בקריאת התענית, כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, משמע דעל פסוקא לחוד קפדינן, אבל על פרשה כולה לא, ותי' כי קפדינן על כולה פרשה, דוקא באין דעתו להשלימה לאחר זמן, כגון פסוק דכרע שכב לחוד, דהא אין דעתו להשלים כלל לכולה פרשה דבלעם, אבל היכי דדעתו להשלים, בפסוקא קפדינן, אכולה פרשה לא. וכ"כ המג"א בריש סי' רפ"ב, לענין הא דבמקדש היו מחלקין פרשת האזינו, שהיו קורין בכל יום מהשבוע מהתורה בסדר הזי"ו ל"ך, כמ"ש המחבר בשו"ע סי' תכ"ח ס"ה, ותי' כיון דדעתו להשלימו מחר שרי.

בשו"ת חתם סופר או"ח סימן י' הקשה **איך מתחילין בקידוש בליל שבת בויהי ערב ויהי בוקר יום השישי**, הרי הוא באמצע פסוק (בראשית א, לא) המתחיל וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד ויהי ערב וגו', והרי כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ומיישב המנהג דמה שמתחילים בזה הוא שרוצים לצרף שם הוי-ה לראשי התיבות **יום ה**שישי **ויכולו ה**שמים, ולא נכון להתחיל מתחילת הפסוק וירא אלוקים את כל אשר עשה וגו' טוב מאוד, כי חז"ל דרשו טוב מאוד זה המות, וכיון שאי אפשר בענין אחר מותר להפסיק. (עי' שו"ת שאלת יעקב סימן קל"ד מה שמביא שם). אולם יש שנהגו להתחיל בלחש מתחילת הפסוק "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", וכ"כ ערוך השלחן סימן רע"א סכ"ה, אולם מנהג רוב העולם לומר רק התיבות ויהי ערב ויהי בוקר.

עוד הביא החתם סופר שדן בתירוץ בשם ספר מגן גיבורים או"ח סימן נ"א וסימן ס"א, דכיון דפיסוק טעמים הם הלכה למשה מסיני, לכך במקום שהטעם הוא באתנחתא או בזקף קטן הפסק הוא, לכן אפשר להפסיק שם. כעין סברא זו כתוב בשו"ת רב פעלים ח"א סימן י"א ובשו"ת תורה לשמה סימן שע"ד (עי' שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סימן ט"ז, שו"ת חוקי חיים ח"ג או"ח סי' כ"ה, וספר נפש חיה סימן נ"א וס"ז). בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן כ"ו מיישב המנהג עפי"מ דמבואר בירושלמי פ"ד דתענית ה"ג דויהי ערב ויהי בוקר יום ששי הוא פסוק בפני עצמו. וכ"כ בשו"ת משנת יעב"ץ סימן נ' ונ"א.

בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן קכ"ד כתב דזה הכלל נאמר דוקא כשרוצה לומר הפסוק בדיוק משום חיוב או דרשה, אבל אם אומר רק בדרך צחות מותר, וכעין זה הביא בכף החיים סימן רע"א אות ס"ו בשם פתח הדביר שרק בדרך קריאת פסוקים אסור לחלק, אבל בדרך תפילה ושבח מותר, וכעין זה כתב המג"א ריש סימן רפ"ב, וכך משמע בנשמת אדם כלל ה' אות ב' (עי' שו"ת זכר יהוסף או"ח סימן ל"ו, שו"ת מהרש"ם ח"ג סימן שנ"ט, שו"ת מנחת יצחק בהקדמה לחלק ה' ושו"ת פאת שדך (מונק) סימן כ"ו). עי' ביעב"ץ קידושין דף ל' דהכלל כל פסוקא וכו' לא ידוע שפיר, והכל לפי המנהג, וכן כתב בשו"ת דברי חיים ח"ב יור"ד סימן ס' (עי' שו"ת בכרי יעקב ח"ו סימן קע"א).

ידועה הערת הגר"א [הובא בכתר ראש להגר"ח מוואלוז'ין וכן במעשה רב השלם] לגבי אמירת קידושא רבא שיש הנוהגים לומר על כן ברך וכו', והעיר הגר"א שיש בזה משום כל פסוקא וכו', וכתב שצריך להתחיל מתחילת הפסוק דהיינו זכור את יום השבת לקדשו. בעקבותיו העיר גם הגר"ח לגבי אמירת וזאת התורה, שמסיימים עפ"י ד' ביד משה, ואף שיש בזה משום קטיעת פסוק, ולכן כתב שצריך לומר עפ"י ד' יחנו וכו' להשלמת הפסוק. הבאנו לעיל הערה נוספת של האחרונים לגבי מה שמובא בסידור בית יעקב לגר"י עמדין בלשם יחוד של ספירת העומר וספרתם כו' חמישים יום, ולא מסיימים והקרבתם מנחה חדשה, וכתבו להעיר הרי יש בזה משום קטיעת פסוק.

נר חנוכה קודם לקידוש היין בשבת

מובא בגמ' שבת דף כ"ג ע"ב - בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומא ניסא, בתר דאבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומא ניסא. וכך נפסק בשו"ע סימן תרע"ח סעיף א' - ואם יש לו לשל שבת ואין לו לנר חנוכה ולקידוש היום, יקנה לנר חנוכה משום פרסומא ניסא. וכתב הרשב"א בחידושיו (שם) "הא דקאמר משום פרסומא ניסא, משום דאי לאו הכי קידוש היום הוה עדיף, דקידוש על היין מצוה מן המובחר, ומשום שאפשר לקדש על הפת הוא דאמרינן דנ"ח עדיף, הא לא"ה קידוש היום עדיף דהוי דאורייתא". וכך מובא בהלכות גדולות סימן ט' "נ"ח עדיף משום פרסומא ניסא דאפשר דמקדש אריפתא". וכן כתוב בר"ן בדף י' ע"א מדפי הר"ף, ובשבלי הלקט סימן קפ"ה, ובבית יוסף סימן תרע"ח ד"ה מי שאין. ומשמע שאם אין לו לא פת ולא יין, פת עדיף מנ"ח שמקיים בו שני ענינים קידוש וסעודה. וכן כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובה סימן ק"ט. וכן כתב בחידושי שפת אמת שבת דף כ"ג שאם אין לו פת, פשיטא שהפת קודם כדי שיעשה בו מצות סעודת שבת, ויוצא בו גם ידי חובת קידוש, שאין קידוש אלא במקום סעודה. וכן דעת הב"ח (שם) והגרע"א סימן רס"ג דעדיף לקנות פת. ויש גם ראי' מלשונו של הרמב"ם בהלכות חנוכה פרק ד' - הרי שאין לו אלא פרוטה אחת, ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום, ולמה לו להרמב"ם להאריך, היה לו לכתוב הרי שאין לו אלא פרוטה ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה קודם, ומדמאריך וכתב יין לקידוש רצה להשמיענו דווקא לגבי יין קודם ולא לגבי פת. וכך מובא במשנ"ב סי' תרע"ח ס"ק ד' וז"ל: "ומיירי דיש לו פת, דאי אין לו פת קניית הפת דוחה אפילו לנר של שבת, וכש"כ נר חנוכה וקידוש היום".

אולם מדברי המאירי דף כ"ג ע"ב משמע אחרת, שכתב "נר ביתו וקידוש היום כגון שאין לו יין ולא פת הראוי לקדש עלי', עם כל זה נר ביתו עדיף". וכן כתוב בחידושי רבינו יהונתן מלוניל בשבת דף כ"ג, ובריטב"א (שם) כתב "ואפשר ג"כ שיוצא בקידוש של תפילה כמו שיוצאים ביוה"כ. הב"ח (שם) הכריע כן לדינא שאפילו אין לו לא פת ולא יין לקדש עליהם נ"ח קודם, וכן בס' עולת שבת (שם) כתב "מה שכתב יקנה לנ"ח משום דאפשר לקדש בפת, ויוצא מדאורייתא ואפילו אין לו פת". ובפרי חדש (שם) כתב "מסתברא שאפילו אם אין לו יין ופת נ"ח קודם, משום שהרי נפק מקידוש מן התורה בצלותא, והשתא הוי ליה קידוש על הפת או על היין מדרבנן, ונ"ח קודם משום פרסומא ניסא". אולם לשיטות שהטעם שנרות חנוכה עדיף מיין לקידוש, משום שאפשר לקדש על הפת, נראה שאם אין לו פת לקדש הוא קודם לנרות חנוכה. בשו"ת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סימן אלף תקל"ד) כתב לחדש דאפילו היה לפניו נר ביתו ונ"ח וקידוש היום בשבת שחל בחנוכה, ואם יקנה נ"ח ויין לקידוש יספיקו המעות לשתיהם, ואם יקנה נר לביתו ידחו שניהם, נ"ח וקידוש היום, מ"מ נר ביתו עדיף דגדול השלום. ועי' במסכת חולין דף קמ"א דעשה דמצורע עדיף משאר עשה משום דגדול השלום, וביבמות דף ס"ה דמותר לשנות מפני דרכי שלום, ואפילו עם עכו"ם כמובא בגיטין דף ס"א, וביור"ד סימן רכ"ח סעיף כ"א דמשום דברי שלום נקרא דבר מצוה. ועי' בילקוט נשא סימן תשי"א כמה גדול כוחו של שלום. ועי' בתוס' כתובות דף פ"ו בשם הירושלמי דאין מגלגלין שבועה אצל אשה משום שלום בית (עי' שדי חמד פאת השדה מערכת הג' סימן ל"ז).

בס' חיי אדם כלל ס"ח אות א' הקשה על מה שאמרו בשבת דף כ"ג נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום בית, דתיפוק ליה שמצות הדלקת נר ביתו הוא מבעוד יום, ומצות קידוש הוא בלילה, ואין מעבירין על המצוות. וכן מה שאמרו בגמ' שבת דף כ"ג דנ"ח קודם לקידוש היין משום פרסומי ניסא, קשה תיפו"ל דנ"ח מבעוד יום וקידוש היום בלילה, ואין מעבירין על המצוות. ותירץ על פי מש"כ התוס' ביומא דף ל"ג ע"א ד"ה אין מעבירין, דלא אמרו כן אלא אם צריך לקיים שניהם, אבל אם צריך לקיים מצוה אחת לא שייך כלל זה. וכן תירץ בס' ארצות החיים סימן כ"ו (עי' בכ"ז שו"ת דברי מלכיאל ח"א או"ח סימן י"ב, ושו"ת אהל משה להגרא"מ הורביץ זצ"ל ח"ב סימן ק"כ).

דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה
בראי ההלכה והמנהג
מקור הדין

כתוב בשמות ל"ד כ"ג "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", ומפסוק זה למדו חז"ל בגמ' גיטין ד"ס ע"ב ובתמורה י"ד ע"ב דין דברים שבכתב וכו', וז"ל: דרש ר"י בר נחמני כתיב "כתב לך את הדברים האלה", וכתיב "כי על פי הדברים האלה", הא כיצד, דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה, ודברים שבע"פ אי

אתה רשאי לאמרם בכתב. ונחלקו הפוסקים אם איסור זה מהתורה או מדרבנן, התשב"ץ חלק א' סימן ב' כתב שאיסורו מהתורה, וכ"כ בארעא דרבנן סימן קס"ב, ישועות יעקב סימן מ"ט, שו"ת חתם סופר או"ח סימן ר"ח ויור"ד סימן רנ"ד ובשו"ת קול אריה סימן י"ב. המשך חכמה בפרשת שופטים י"ז י"ט כתב שדבר זה נרמז ממה שאמרה תורה "והיתה עמו וקרא בו", ולא בע"פ. ובחרדים (פרק מצוות התלויות בעינים) מבואר שזה איסור דאורייתא. אולם בספר אבן שלמה על הראב"ן סימן מ"ב הביא ראיות שאינו אלא מדרבנן, וכך משמע בשו"ע הרב סימן מ"ט ובברכי יוסף ובמחזיק ברכה סימן מ"ט (עי' שדי חמד כללים בפאת השדה מערכת ד' כלל ד').

טעמי האיסור

בשו"ת הרדב"ז סימן אלף ר"ה כתב "שכיון שניתנה התורה בכתב יש לנו לנהוג בה כעין נתינתה". הב"י בסימן מ"ט כתב הטעם כיון שבתורה שבכתב יש דברים שניתן לראותם רק בכתיבה, כאותיות יתירות וחסרות וכמילים הנכתבות בצורה שונה מהקריאה, ואם יאמרו בע"פ א"כ בציר להו. המבי"ט בהקדמה לקרית ספר כתב וז"ל: "שהקריאה בכתב מצטיירים סודותיה, ואם קורא אותה על פה תפחת מעלתה זו". היראים סימן רס"ח כתב הטעם שאם היינו אומרים דברים שבכתב על פה, היו מתייאשין לכותבם ולא היו מאמינים עמי הארץ בתורה כ"כ, כי היו אומרים לא נכתבו וחכמים רצונם אמרו, ומוסיף מאחר וכל האיסור אינו אלא מדרבנן לא גזרו אלא להוציא אחרים ידי חובתם, אבל כשהוא קורא לעצמו אינם נותנים האחרים אוזן ולב ודעת, ולא יבואו לידי תקלה. התוס' רי"ד מהדו"ב מגילה י"ז ע"ב כותב הטעם שחששו שמא יטעה וישכח חלק מהמילים ויצטרך להפסיק באמצע, כיון שלא ידע את המשך הפסוק. (עי' שו"ת הלכות קטנות ח"א סימן ט').

הקורא לעצמו

התוס' בגמ' תמורה י"ד ע"ב ד"ה דברים כתבו שהאיסור לקרוא דברים שבכתב בע"פ הוא דווקא כשקורא להוציא אחרים ידי חובתו, אבל כשקורא לעצמו מותר, וכן דעת התוספות ישנים יומא דף ע' ד"ה ובעשור, וכן הביא הטור בסימן מ"ט בשם אביו הרא"ש, והסמ"ג הלכות מגילה והיראים סימן קכ"ח. ומשמע שבכל מקרה אסור לומר פסוקים בעל פה כשמוציא אחרים, ואף דאין אמירת הפסוקים לצורך מצות תלמוד תורה. בס' משנת יעב"ץ (להגר"ב ז'ולטי זצ"ל) סימן ל' כתב שזה מבואר גם בדברי הרמב"ם, שהרי כתב דין זה שדברים שבכתב אסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת, בפי"ב מהלכות תפילה ה"ח בדיני קריאת התורה בציבור, ולכאורה למה לא כתב זאת בהלכות תלמוד תורה שדברים שבכתב אסור ללמוד בע"פ, ומוכרח דסובר כדעת הרא"ש דכל אחד לעצמו מותר ללמוד דברים שבכתב בעל פה, ורק להוציא ציבור ידי חובתן אסור ללמוד דברים שבכתב שלא מן הכתב, ולכן כתב הרמב"ם זאת בדיני קריאת התורה.

והנה כתב הרמב"ם שם בפי"ב מה' תפלה הי"א: "אין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם וכו', ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה". והיינו דהתרגום הוא דברים שבעל פה, שאי אתה רשאי לאומרן בכתב. ולכאורה צ"ע דלמה כתב הרמב"ם דין זה בדיני קריאת התורה בציבור, שלא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, הלא זה דין בכל לימוד תורה שבעל פה, שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב.

ואשר נראה לומר בדעת הרמב"ם, דכשם שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, היינו דוקא להוציא ציבור ידי חובתן, אבל כל אחד לעצמו שרי ללמוד תורה שבכתב על פה, כך הוא הדין בדברים שבעל פה שאי אתה רשאי לאומרן בכתב, היינו דוקא כשלומד תורה שבעל פה ברבים, אבל כל אחד לעצמו שרי לכתוב דברים שבעל פה, וללמוד תורה שבעל פה מתוך הכתב.

וזה מבואר בדברי הרמב"ם, דכתב בהקדמתו ליד החזקה וז"ל: "רבינו הקדוש חיבר המשנה, ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש, לא חיברו חיבור "שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה", אלא בכל דור ודור ראש בי"ד או נביא שהיה באותו הדור "כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד "כותב לעצמו" כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה, אלא במדה משלש עשרה מדות, והסכימו עליהם בי"ד הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש, והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכו' וחיבר מהכל ספר המשנה וכו', כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל". הרי כתב שעד רבינו הקדוש לא חיבר חיבור "שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה", אבל כל אחד לעצמו" זכרון השמועות ששמע מרבותיו, מביאור התורה ומהלכותיה, כלומר שעיקר הדין הוא שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, היינו לאומרן מן הכתב ברבים, אבל כל אחד לעצמו מותר לו לכתוב תורה שבעל פה. ואשר ע"כ הביא הרמב"ם דין זה שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, בדיני קריאת התורה בציבור, שהמתרגם לא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, כיון שהוא מלמד תורה שבעל פה ברבים, באופן זה נאמר הדין שדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב.

היראים במצוה רס"ח הקשה, כיון דלומדים דאסור לומר בע"פ תורה שבכתב מפסוק, מה נפ"מ אם אומר לעצמו או שמוציא אחרים, ומתרץ דכל האיסור הוא רק מדרבנן, ומטעם דאם היינו אומרים דברים שבכתב על פה היו מתייאשים לכותבם, וגם לא היו מאמינים עמי הארץ כ"כ, כי היו אומרים לא נכתבו וכו', ומאחר שהוא מדרבנן לא גזרו אלא להוציא אחרים ידי חובתם, אבל כשקורא לעצמו אינם נותנים האחרים אוזן ולב ודעת, ולא אתי לידי תקלה, עכ"ל. וכן הוכיח באבן שלמה על הראב"ן סימן מ"ב, ובמגן גבורים סימן מ"ט. אבל בשו"ת תשב"ץ ח"א סימן ב' ובארעא דרבנן סימן קס"ב ובשו"ת חתם סופר יור"ד סימן ס"ב ובסימן ר"ח ורנ"ד כתבו דהוי איסור תורה.

אמירת ויכולו בליל שבת כשמוציא אחרים

יש לדון באמירת ויכולו בליל שבת בזמן הקידוש, האם יכול לומר הפסוקים בע"פ, דהרי בקידוש הלילה הרי מוציא בניו ובני ביתו באמירת ויכולו כמבואר במשנ"ב סימן רע"א ס"ק מ"ח, ומבואר ברא"ש עמ"ס שבת פט"ז סימן ה' דבאמירת ויכולו הרי הוא מוציא את בני ביתו ידי חובה, וכ"כ בתוס' פסחים דף ק"ו ע"א ד"ה זכרהו, וא"כ לכאורה צרך להקפיד ולומר ויכולו מתוך הכתב, דהרי יש שיטות שסוברות שאף לדעת השו"ע דדברים השגורים ורגילים בפי הכל מותר לאמרם ע"פ, אין להוציא אחרים, ושכן היא דעת המשנ"ב, וכ"כ הב"ח מובא בבאר היטב (שם), וא"כ צריך לומר ויכולו מתוך הכתב. ויעוין בס' שמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק מ"ז סעיף ל"א שכתב שאמירת ויכולו בליל שבת ג"כ ראוי להזהר לאמרו מתוך הסידור מטעם זה, ובפרט כשמוציא אחרים ידי חובתם, וכך מובא בספר שפתי שושנים פ"ח ס"ט שמרן הגרי"ש אלישיב שליט"א מקפיד לקרוא ויכולו מתוך הכתב, כדי שיוכל להוציא את בני ביתו ידי חובתם. ודעת הגר"ש דבליצקי שליט"א בסוף ספר שפתי שושנים, דהמנהג שאומרים ויכולו בע"פ ומוציאים בזה את ב"ב ידי חובה.

יעוין בס' חידושי הלכות על הלכות פסח והגדה של פסח מהגאון רבי שמואל אביגדור אבד"ק דק"ק קרלין זצ"ל, ושם בפירוש לקידוש נמצא כתוב וז"ל: "יש ללמוד להנשים ששומעות הקידוש שיאמרו בחשאי ויכולו מלה במלה עם בעה"ב המוציאם, דאל"כ אסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, כדי להוציא לאחרים, ואם בעה"ב אומר בסידור אז אין צריכין לומר אחריו". ובהמשך דבריו מביא מה שיש ללמד זכות מה שאינן אומרות מלה במלה, ומסיק לבסוף וז"ל: "ולכן לדינא שפיר יש לנהוג כמש"כ שיאמרו הנשים מלה במילה עם המקדש".

הגאון בעל שו"ת ציץ אליעזר זצ"ל האריך בענין זה בספרו חלק י"ז סי' ס"ג, ומסיק שם להיפך דאדרבה מצוה מן המובחר לומר ויכולו דקידוש בעל פה. ותוכן דבריו דכיון דנותנים לאמירת ויכולו דיני הגדת עדות, ובעדות יש הדין ד'מפיהם ולא מפי כתבם', א"כ מתחילה כשתיקנו לאומרו בכניסת שבת תיקנו שיאמרוהו בע"פ. ומביא ראי' דמצינו סברא כעי"ז בשו"ת החת"ס חיו"ד סי' קצ"א דהתיר לומר תהלים בע"פ אע"פ דהם דברים שבכתב, כיון דמעיקרא הכי תקנו ששירי התהלות יאמרו ע"פ, דהא א"א שיהיו הלויים המשוררים בביהמ"ק ועושי הפסח קוראים מתוך הספר, וכיון דהכי תקון מעיקרא שוב א"צ להקפיד כלל לומר מתוך הספר, דכיון דאשתרי אשתרי. וכך נימא נמי לענין ויכולו דכיון דתקנוהו משום עדות, כך תקנו מעיקרא שיאמרוהו בע"פ בדוקא, דבעדות בעינן מפיהם ולא מפי כתבם.

ונראה דהמיקל לומר ויכולו בע"פ יש לו על מי לסמוך, וכפי שכתב בספר עולת תמיד סק"ב ובשלחן הטהור מ"ט סעיף א' דבשגור בפי כל מותר אף להוציא הרבים ידי חובתן, ובפמ"ג בא"א (סק"א) כתב להתיר אף לדעת הב"ח.

מובא בס' טעמי המנהגים אות רצ"ה שהט"ז היה מקפיד לומר את הקידוש מתוך ספר, אחד מפני קדושת האותיות, ועוד דאם יקדש בע"פ אפשר שכשיסב עם הארץ יתבייש האורח על שאינו יודע בע"פ, ולא יאמר מהסידור למרות אי ידיעתו. בזוה"ק (ח"ב דף ר"ז ע"ב) מובא "ובעי בר נש למסהד סהודא בה (קידוש) בחדוה ברעותא דלבא, וכל מאן דיסהיד מכפר על כל חוביי", ומבואר דכפרת העוונות ע"י אמירת ויכולו מותנית באמירתה בשמחה ובכוונת הלב, ממילא מסתבר שמתוך הכתב יש יותר כוונת הלב.

טעימת יין מכוס של קידוש

בטור או"ח (סימן רע"א) כתב וז"ל: "ואם היו המסובין שנים או רבים, ולא טעם המקדש, וטעם אחר כמלא לוגמיו, כתבו הגאונים שלא יצא, אלא אם כן טעם המקדש וכו', וא"א ז"ל [הרא"ש] כתב שגם בקידוש יוצאין בטעימת אחר", עכ"ל. והובא ג"כ בשולחן ערוך או"ח סימן רע"א סי"ד (ועיין ב"העמק שאלה" שאילתא נ"ד סק"ד מש"כ בזה).

ובביאור מחלוקת זו, אם צריך שדוקא המקדש ישתה מלא לוגמיו מכוס הקידוש או שיכול גם אחד השומעים לשתותו, כתב בזה בספר "מעגלי צדק" למו"ר הגאון רבי דוב צבי קרלנשטיין שליט"א (או"ח סימן י"א ופסח אות ל"ו), דהנה בגמ' פסחים (דף ק"ה ב') איתא על כל כוס של ברכה "המברך צריך שיטעום", וכתב רש"י עירובין (דף מ' ב') ד"ה ליתבי וכו', דהטעם שצריך לטעום מכוס של ברכה הוא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו אדם לאלתר, ותהא ברכת היין על בורא פרי הגפן שלא לצורך, עכ"ד. ובספר "תהלה לדוד" (או"ח סימן ק"צ) הקשה על זה מדברי הגמ' פסחים דף ק"ז א', דאמרו שם "המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא", ולדברי רש"י דכל הטעם שצריך טעימה מכוס של ברכה הוא רק כדי שלא תהיה ברכת בורא פרי הגפן שלא לצורך, אם כן הרי סגי לזה אם יטעם טעימה כל שהוא, ולמה צריך לשתות מלא לוגמיו, וכתב שם דצריך לומר לפי רש"י דדוקא בכוס של קידוש צריך לטעום מלא לוגמיו, אך בכל כוס של ברכה כגון בשבע ברכות או ברית מילה וכיו"ב אין צריך שישתה מלא לוגמיו, ומספיק טעימה גרידא, ומה דקיי"ל דגם בכוס של ברכת המזון צריך שישתה מלוא לוגמיו זהו דלא כרש"י, עיי"ש.

והוכיח מזה במעג"צ (שם), שדין טעימה בקידוש אינו רק משום דין הטעימה הכללי של כל כוס ברכה, אלא נאמר בזה דין מיוחד של טעימה בקידוש, ויסוד הדבר הוא דבדין קידוש על היין נאמרו ב' דינים, א', לקדש על כוס יין, והיינו שיהיה כוס לפניו בשעת הקידוש. ב', שיהיה הקידוש על שתיית יין, ועל ידי ששותה יין אחר הקידוש הרי זה נחשב שקידש על שתיית יין, ולכן אף דבכל כוס של ברכה אין צריך שישתה מלא לוגמיו, מ"מ בקידוש צריך שישתה מלא לוגמיו, כדי שהקידוש ייעשה על שתיית יין, וזהו ג"כ הטעם שסוברים הגאונים הנ"ל דבקידוש צריך שיטעם דוקא המקדש בעצמו, דכיון דנאמר דין בקידוש שיהיה על "שתיית יין" אזי צריך שישתה בעצמו, דדוקא אז הרי זה נחשב שהיה מעשה קידוש על שתיית יין, כי צריך שיהיה הקידוש על שתיית יין של עצמו, ולא על שתיה של אחרים, ומה דיצאו השומעים אף שלא שתו, זהו משום שמתייחס להשומעים קידוש עם כל התנאים שנאמרו בברכת הקידוש, וכמו שכתב החזון איש בספרו על או"ח סימן כ"ט, ולכן הרי זה נחשב כמו שעשו השומעים קידוש על שתיית יין, עכ"ד.

ובשולחן ערוך הגרש"ז (או"ח סימן ק"צ ס"ד) הביא שיטת הגאונים וז"ל: המקדש בעצמו צריך לטעום במלוא לוגמיו, ואם לאו לא יצא, משום שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ואמרו חכמים זכרהו על היין, כלומר "על שתיית היין לכבוד היום", ולפיכך המזכירו על היין שהוא המקדש שותה ממנו בעצמו, וראוי לחוש לזה לכתחילה כמש"כ בסימן רע"א, עכ"ל. והיינו, דכיון דבקידוש יש דין שיהיה על "שתיית יין" לכבוד היום, לכן צריך שישתה בעצמו, ומה שכתב שיש לחוש לדעת הגאונים לכתחילה כן כתב בשו"ע או"ח (סימן רע"א סי"ד), ורק אם המקדש חולה או שאינו יכול לשתות יין אז מקילין בדיעבד ליתן לאחרים לשתות, עיי"ש.

ועוד כתב במעג"צ (שם) לדון, איך הדין אם קידש אחד על היין ולא שתה, אלא נתן לאחר לשתות, האם לדעת הגאונים לא יצא גם השותה, או דרק המקדש לא יצא, אך השומע השותה כן יצא ידי חובת קידוש, שהרי מדין שומע כעונה מתייחס אליו הקידוש והוא גם שתה. אך יש לומר דאע"ג דהשומע הוא כעונה, מ"מ אין זה נחשב שהיה לו מעשה קידוש על שתיית יין, משום דרק אם מעשה הקידוש בפועל היה על שתיית יין אזי הרי זה נחשב קידוש על שתיית יין, אבל אם מעשה הקידוש בפועל לא היה על שתיית יין אזי אין זה נחשב קידוש על שתיית יין, אפי' אם מדין שומע כעונה נחשב כאילו עשה מעשה קידוש, וזהו תלוי לכאורה בהחקירה בדין שומע כעונה (עיין בחזון איש או"ח סימן כ"ט), והוכיח (שם) מדברי שו"ע הגרש"ז (סימן רע"א סכ"ה) דלפי הגאונים גם השומע השותה לא יצא, ולא רק המקדש לא יצא, עיי"ש.

בשולחן ערוך (או"ח סימן ק"צ ס"ג) כתב, דכל הברכות שצריכות כוס, כמו ברכת המזון וכיו"ב, צריך לשתות ממנו מלא לוגמיו, ובביאור הגר"א (שם) כתב דזהו נלמד מדין כוס של קידוש, שצריך לשתותו מלא לוגמיו, וב"מעגלי צדק" (שם) תמה על זה, שהרי לענין קידוש כתב השו"ע (סימן רע"א) דראוי לחוש לדעת הגאונים שהמקדש עצמו ישתה מלא לוגמיו, ואילו בשו"ע (סימן רע"א סי"ד) כתב דגם הגאונים מודים דבשאר כוסות של ברכה אין צריך שישתה בעצמו, עיי"ש, ואם כן הרי רואים שזהו ב' דינים נפרדים, ויעויי"ש מש"כ בזה.

והנה בגמ' פסחים (דף ק"ו א') למדו דין קידוש על היין מהפסוק זכור את יום השבת וגו', זכרהו על היין, ובתוס' (שם) ביארו דזהו משום שנאמר "זכרו כיין הלבנון", וכן "נזכירה דודיך מיין" דזכירה היא ביין, אכן בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא נ"ד) כתב וז"ל: "ומנלן דעל היין, דאמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יהונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין וכו'", עכ"ל, וב"העמק שאלה" (שם) כתב, דלפי טעם הגמ' הרי זה דין מיוחד בקידוש, אך לפי השאילתות הרי זה דין כללי, גם בקידוש וגם בכל כוס ברכה, דאין אומרים שירה אלא על היין, עכ"ד.

קידוש במקום סעודה

בטור או"ח (סימן רע"ג) הביא דעת הגאונים, דלענין "קידוש במקום סעודה" אין צריך לאכול אחרי הקידוש דוקא פת, אלא יכול ג"כ לצאת ידי חובה על ידי אכילת מזונות, וכן הביא בשו"ע או"ח (שם סימן רע"ג) את השיטות הסוברים דיכול לעשות קידוש גם על מיני מגדים, ועיין בב"י ובהרמ"א ובמשנה ברורה שם, וכן בשלטי הגבורים עמ"ס פסחים פרק ערבי פסחים ד"ה ונראה בעיני וכו', מש"כ בזה.

אולם בתוס' ר"י עמ"ס ברכות (דף מ"ט ב') כתב, דלענין קידוש במקום סעודה צריך דוקא שיהא זה סעודת פת, וכן הובא ב"סידור הגר"א" במעשה רב על רבינו הגר"א זצ"ל שהקפיד לאכול פת אחרי הקידוש, עיי"ש.

ובביאור מחלוקת זו כתבו האחרונים בזה, דזהו תלוי מהו הטעם שצריך לעשות קידוש במקום סעודה, דהנה בפי' הרשב"ם עמ"ס פסחים (דף ק"א א') ד"ה אף ידי קידוש וכו', כתב ב' טעמים לדין זה, א', משום שנאמר (ישעיה נ"ח) וקראת לשבת עונג וגו', דבמקום הקריאה דהיינו הקידוש שם יהיה עונג. ב', סברא הוא דכיון דנקבע לנו לעשות קידוש דוקא על היין, וכמו שלמדו בגמ' פסחים דף ק"ו א' מהפסוק זכרהו על היין, אזי מסתמא צריך שיהיה זה יין חשוב, ויין חשוב הוא יין שבא עם הסעודה, עכ"ד. והנה לפי הטעם השני הרי פשוט דדין קידוש במקום סעודה הוא דין מדיני והלכות הקידוש, שצריך שיהיה על יין חשוב דהיינו יין הבא עם הסעודה, אך לפי הטעם הראשון של הרשב"ם יש לדון, אם זהו דין מדיני הקידוש שיהיה במקום עונג, או דזהו דין מדיני והלכות סעודות שבת שצריך שיהיה קידוש וקריאה יחד עם העונג, והא דאמרינן בגמ' שם דאם קידש שלא במקום סעודה צריך לחזור ולקדש במקום סעודה, היינו רק משום דמדיני הסעודה הריהו חייב לקדש, ולכן חייבוהו לחזור ולקדש בשעת הסעודה, אך אין זה משום שהיה חסרון בעצם הקידוש כשנעשה שלא במקום סעודה (ועיין בספר "מעגלי צדק" פסח אות ל"ו ואות ל"ז מש"כ בזה), ומעתה הרי אם דין קידוש במקום סעודה הוא מדיני הסעודה, אזי ודאי צריך לקדש במקום סעודת פת, שהרי חובת סעודת שבת יוצאין בפת דוקא, וכיון דמדיני הסעודה של עונג שבת הוא שיקדשו בשעת הסעודה, אזי חייבין לקדש בשעת סעודת הפת. אכן אם דין קידוש במקום סעודה הוא דין בהקידוש, ולא דין בהסעודה, אזי יש לומר דסגי אף במזונות, דיתכן דזהו כבר נחשב "קריאה במקום עונג", וכן אם הטעם הוא משום שצריך שיהיה יין חשוב, אולי גם יין שבא עם מזונות נחשב יין חשוב, וצ"ע בזה.

בהמאירי פסחים (דף ק"א א') כתב, דאם אינו יכול לאכול סעודת שבת, או משום חולי או משום תענית חלום וכיו"ב, אזי יוצא ידי חובת קידוש גם בלי סעודה, ואכן יעויין בהר"ן שם שכתב דזהו ליתא, וכל שלא אכל לא יצא ידי חובת קידוש, עיי"ש. וכבר ביארו בזה, דגם זה תלוי בהחקירה הנ"ל, דאם דין קידוש במקום סעודה הוא דין בהסעודה ולא בהקידוש, אזי אם הוא פטור מחובת הסעודה אין שום חסרון אם יקדש בלי סעודה, כי בהקידוש אין דין שיהיה במקום הסעודה, ודין זה הוא רק מדיני הסעודה, ומן הסעודה הרי הוא פטור, אכן אם דין קידוש במקום סעודה הוא דין בהקידוש, אזי אף שהוא אנוס בזה שאינו אוכל סעודה, מכל מקום אינו יכול לקיים ג"כ מצות הקידוש, שהרי אינו במקום סעודה.

ויעויין עוד ברמב"ם פ"ל מהל' שבת ה"ט, שסובר דאף סעודה שלישית צריך לקובעה על היין, ועי' בטור או"ח סימן רצ"א בשם הרא"ש מה שהק' על זה, ובס' מעג"צ שם כתב בזה, דאם נאמר דדין קידוש במקום סעודה הוא מדיני הסעודה, אזי יש בודאי יש להבין למה גם בסעודה שלישית יש דין זה, עיי"ש.

ובענין "קידוש במקום סעודה" ראוי לציין מה שכתב בספר "בן איש חי" (שנה ב' פרשת בראשית בהקדמה): "קידוש במקום סעודה, אפשר לומר בדרך רמז, שלא יוקדש האדם בקדושה יתירה, לפלוט הסיגים הבלועים בו, אלא במקום סעודה, כאשר יהיה נזהר בו באכילתו בכל אשר צריך וכו', כי בעניני האכילה הוא יסוד לכל תיקוני עבודת הקודש שיעבוד האדם את בוראו", עכ"ד.

מצוה בו יותר מבשלוחו לענין קידוש

המקדש מוציא אחרים ידי חובתן במצות קידוש מדין שומע כעונה. המקור לזה הוא מדברי הגמ' סוכה ל"ח ע"ב דלומדים דין שומע כעונה מזה שהש"ץ אומר ברוך הבא בהלל, והקהל עונין בשם ה', ובברוך הבא סומכין עליו ואין עונין לא התיבות עצמן ולא הלוויה, מכאן לשומע כעונה, ופירש"י מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיוון לבו לשמוע, אעפ"י שלא ענה יצא, וכן למתפללין בציבור שליח ציבור אומר קדושה או יהא שמיה רבה ישתקו בתפילתם וישמעו בכוונה, והרי הם כעונים.

התוס' בברכות דף כ"א ע"ב כתבו דאף שיוצא ידי"ח בתפילה ע"י שמיעה דשומע כעונה, מ"מ כשעונה ממש **"איכא הידור מצוה טפי"**, למדים מזאת דאף שיכול לצאת ידי"ח בשמיעה, מ"מ יש גדר הידור מצוה בקיום המצוה באופן המושלם, ואף ששומע כעונה הוא אף לכתחילה ולא דין בדיעבד, מ"מ יש הידור מצוה בקיום המצוה בפועל ע"י ענייה ממש.

מובא בשו"ע או"ח סימן רע"ג סעיף ו' "שאם קידש בביתו ושמע שכינו ושלחנו ערוך לפניו, יוצא בו, דשפיר הוה מקום סעודה, וכגון שנתכוון השומע לצאת ומשמיעו להוציאו". וכתב בעולת שבת (שם) "משמע אפילו יודע לקדש יוצא בשחבירו מכוין להוציאו, מיהו נ"ל דעדיף יותר לקדש בפיו כשיודע, דהרי אמרינן בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, וכן כשמסובין בשלחן של בעה"ב יאמרו עמו נוסח הקידוש מלה במלה, ויכוונו לסיים קודם המקדש מעט כדי שיוכלו לענות אמן על ברכת המקדש". ומבואר מדבריו דאף בקידוש לכתחילה יש לקדש בעצמו משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכ"כ הפרי מגדים סוף סימן ר"צ שיש בקידוש הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו.

אולם בס' תוספת שבת (שם) סק"י חולק ע"ז, וסובר דלגבי קידוש לא שייך ענין של מצוה בו, דכיון דק"ל שומע כעונה **מיקרי בו ממש**, והביא ראיה מזה שמבטלין בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך, כמובא בברכות נ"ג ע"א ובשו"ע סימן רח"צ סעיף י"ד. בס' פתח הדביר או"ח סימן רע"ג ג"כ סובר דבקידוש לא אומרים מצוה בו, דמה שמצריכין דיקיים הוא בעצמו את המצוה משום דאל"כ וחבירו יעשה הוא כעין זלזול במצוה, דאין להמשלח חלק במצוה, משא"כ בקידוש דהמצוה באמירה גרידא, כיון שלא שייך שיברך ויאמר בשביל חבירו, ועיקר הקיום תלוי בו שאם לא ישמע הברכה מהמברך ולא יכוין לא יצא ידי חובה, א"כ אף כשחבירו מברך עבורו חשוב שהוא עצמו בירך, **והוא כעושה המצוה בגופו.**

והנה כתב השו"ע או"ח סימן רצ"ו סעיף ז': "אפילו שמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת, אם נתכוונו שלא לצאת מבדילין בבית". ובכף החיים (שם) סק"י כתב דהסמ"ע כתב בחו"מ סימן רצ"א דת"ח אין סומכין על ההבדלה שבבית הכנסת, והוסיף המג"א (סק"י) דמדובר כשיש לו בני בית, וכן ראוי לנהוג כל אדם כדי להוציא בני ביתו, **וגם כדי לקיים המצוה בעצמו**, דמצוה בו יותר מבשלוחו, ומבואר מדבריו דאף בהבדלה דיוצא מדין שומע כעונה עדיף דיעשה הוא בעצמו ולא ע"י שלוחו.

מוצאים אנו במעשה רב להגר"א זצ"ל אות קל"ג: "בכל שבת הוא עולה לשישי, ובארבע פרשיות עולה למפטיר, ופרשת זכור **קורא בעצמו הפרשה בתורה**". וכתב בשו"ת בנין שלמה ח"א סימן נ"ד להסביר, דהנה קריאת פרשת זכור לא דומה לשאר קריאות שבתורה, דבהם לא נתקן אלא אם יש ציבור מחוייבין לקרוא בתורה ולשמוע, אבל אין חיוב על כל אדם ואדם, משא"כ פרשת זכור החיוב על כל אחד ואחד, ואם אין לו ס"ת מחוייב לקרוא מתוך החומש, ומשו"ה היה הגר"א קורא פרשת זכור בעצמו, דכיון דמוטל על כל יחיד ויחיד לקרותה, א"כ שייך בה ענין של מצוה בו יותר מבשלוחו, משא"כ בשאר קריאות שאין קפידא בזה.

ולכאורה משמע מדברי הגמ' בפסחים דף ק"א ע"א דלא כעולת שבת, דמובא (שם) "אלא לרב למה ליה לקדושי בביתיה כדי להוציא בניו ובני ביתו", ז"א אעפ"י שיוצאים יד"ח בביהכנ"ס ידי קידוש, מ"מ מקדש בביתו כדי להוציא את בני ביתו. ולכאורה אם אומרים דבקידוש לכתחילה אומרים הדין מצוה בו יותר מבשלוחו, א"כ מה קשה להגמ' לרב למה לקדש בביתו, הרי צריך לכתחילה לצאת יד"ח, ומשום כך קידש ולא התכוון לצאת בשמיעתו מאחר, ומוכח שלא אומרים בקידוש מצוה בו יותר מבשלוחו, דהיות שיוצא ע"י דין שומע כעונה נחשב כאילו הוא מקדש בעצמו. (עי' שו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן קס"ז).

ברוב עם הדרת מלך

יש לברר כשבאים אורחים לסעוד, האם עדיף שאחד יקדש לכולם ויוציא את כולם ידי חובתם, משום הכלל "ברוב עם הדרת מלך", או עדיף שכל אחד יקדש בעצמו משום הכלל "מצוה בו יותר מבשלוחו".

והנה הכלל ברוב עם הדרת מלך שיש לתקוע במוסף ולא בשחרית, כמובא בגמ' ר"ה דף ל"ג ע"ב, ובגמ' ברכות דף נ"ג ע"א - ת"ר היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם, בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובה"א אחד מברך לכולם משום שנאמר "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), ובגמ' שם מובא טעמם של ב"ש מפני ביטול בית המדרש, ופירש"י שבזמן שאחד מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגירסתם כדי שיתכוונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן. וע"ש בתר"י דף ל"ט (מדפי הרי"ף) שדייק עוד יותר, וכתב דצריכין כולן לשמוע הברכה כולה ולענות אמן אחר המברך, ונמצא שמתבטלין בעניית אמן יותר ממה שיתבטלו כשיברך כל אחד ואחד בפ"ע וכו'.

להלכה נפסק בשו"ע רח"צ סי"ד כמו ב"ה, דאם היו יושבים בביהמ"ד והביאו להם אור אחד מברך לכולם, וא"כ מבואר דעדיף לקיים מצוה ברוב עם הדרת מלך, אפילו אם הוא על חשבון ביטול תורה של תיבה אחת. ומשמע דבמקום שאין בו ביטול בית המדרש גם בית שמאי ס"ל דאחד מברך לכולם. וכ"כ בשו"ת המבי"ט סימן קי"ז. וכ"כ בס' תוס' שבת סימן רע"ג סק"י דבקידוש אחד מברך לכולם, דהא אפילו בית המדרש מבטלין משום ברוב עם הדרת מלך, א"כ כש"כ בקידוש אחד מוציא לכולם.

אולם יש אומרים שעדיף שכל אחד יקדש לעצמו משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכפי שכתב העולת שבת הנ"ל דעדיף שיקדש האדם עצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ודוחה ענין של ברוב עם. בס' תוספת שבת כתב להעיר ע"ז דעדיף שאחד יקדש לכולם משום ברוב עם הדרת מלך, אולם בס' תורת שבת סי' רע"ג סק"ה כתב להעיר על דברי התוספת שבת, דאין ראי' לגבי ברכת האור שאחד מברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך, וזו ברכה קצרה, ויכולים כולם לכוין, בזה אומרים דעדיף שאחד יברך לכולם, אבל קידוש שהיא ברכה ארוכה שאין יכולים לכוין, אולי יותר טוב שכל אחד יברך לעצמו (עי' פני יהושע ברכות דף נ"ג בגדר של ברוב עם, ושו"ת להורות נתן ח"ו סימן כ"ח סק"ב).

הוצאת ממון עבור קידוש בשבת

ראוי להזהר לקנות בממונו יין לקידוש (וכן לשאר מצוות כגון ד' כוסות ומצה וכדומה), **שלא לקדש על יין שקיבל בחנם**, אבל אם קיבל במתנה יין לקידוש, והנותן מקפיד שביין זה ישתמש דווקא לקידוש ולא לדבר אחר, צריך לקדש על יין זה. וכ"כ בשו"ת חוות יאיר סימן רל"ב בסופו "וכאשר הנותן מקפיד יש לחשוש לגזל אם לא ישתמש לפי כוונת הנותן".

מובא בגמ' ברכות ד"ט ע"ב לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, וגם לקראת מלכי העמים, ובהמשך הגמ' מובא שרבי זירא אומר שהוא סמך גאולה לתפילה ואירע לו נזק, אמר רבי יוסי בן אליקים איזה היזק נגרם לך, האם זה שהוכרחת להביא הדסים לבית המלך שהיה כרוך בהוצאות רבות, אין זה נחשב הפסד לפי שהיית צריך לשלם אף ממון רב כדי לראות פני המלך וכו'. כתב בס' חדשים גם ישנים (שם) "ונראה ללמוד מזה בכל מצוה כשרוצה לקיימה, שישתדל לקיימה גם שיתן שכר על זה", ולמעשה כבר כתוב בזוה"ק פרשת תרומה דף קכ"ח ע"א (עפ"י תרגום) - מי שרוצה להשתדל לקיים איזו מצוה מעשית, ועי"ז להשתדל בתקון השכינה, צריך שלא ישתדל בה בריקם ובחנם, כלומר לא ישתדל לקבלה במתנה, אלא צריך האדם להשתדל בה כפי כח עשרו, ולא יקמץ מממונו לצורך קיום המצוה, כמו שנאמר "ולא יראו פני ריקם כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך" (דברים ט"ז), פירוש שישלם בעד המצוה כפי יכלתו וכו', כי לא יזכה האדם ע"י מעשה המצוה ההיא להמשיך עליו רוח קדושה אלא בשכר מלא, כי החיצונים הנקראים ריקנים יכולים לאחוז במצוות שהם בחינם. בס' אגרא דפרקא אות ר' כתב לפרש דברי הזוהר "אסור לנטלא ליה במגנא ובריקניא", במגנא הוא בחנם, בריקנא היינו שצריך להכין המעות מקודם, ויאמר זה אני מכין למצוה פלונית, ועי"ז תחול הקדושה על המעות, ע"ש. ועי' במג"א סימן ר"ג שיאמר על כל דבר שקונה את זה לכבוד שב"ק, וכתב במחצית השקל (שם) וז"ל "שע"י הדיבור יחול קדושת שבת על אותו דבר, כי הדיבור באדם לא דבר ריק הוא".

האוה"ח פרשת משפטים פרק כ"א פסוק ד' מביא בשם הזוה"ק וז"ל: "כי במילי דמגנא (בחנם) הוא זינייהו דההיא סטרא, ולזה לא שלטי בדבר מצוה שעושה האדם בדמים יקרים, וכן תמצא שכל דבר טומאה בא בחנם, משא"כ דבר מצוה וקדושה צריך להם טורח גדול ודמים יקרים". ויתכן שעיקר טעמו של הזוה"ק הוא משום שהוא זלזול במצוה לקחת בחנם, וא"כ במקום שלא טרח צריך לשלם ע"ז כסף, ולהיפך אם מוציא ממון הרבה על המצוות מראה שהמצוה חשובה לפניו. וכן משמע מדברי בעל השדי חמד מערכת המ' כלל קצ"ח שכתב בסוף דבריו וז"ל: "שלא נאמרו דברים אלו לעיכוב ולביטול מצוה או הברכה מפני זה, אלא ראוי לעשות כן להראות חיבתו בתורה ובמצוות בגופו ובממונו, ולכן נ"ל אם אי אפשר לקיים המצוה בקנין כסף כי אם בחנם, ודאי אין לו להתבטל מהמצוה מפני זה". וכן כתב בס' חרדים בהקדמתו למצוות בתנאי השבעה עשר וז"ל: "שלא יעשה המצוה חינם, אלא יקנה אותה בשכר שלם ולא יקפיד כלל, כדי להעביר רוח הטומאה", וכ"כ בשלה"ק שער האותיות אות ו'.

בחיי אדם סימן ס"ח סעיף ט"ז הביא מקור לדברי הזוהר מדוד המלך שאמר לארונה "ולא אעלה עולות לה' בחנם" (שמואל פכ"ד פסוק כ"ד), ולכאורה אם נותן לו חבירו אתרוג במתנה מחמת שהיה חייב לו הכרת הטוב שחשוב תשלום, כמובא במגילה כ"ו ע"ב לגבי מכירת ביהכנ"ס, או שנותן מתנה לאדם חשוב שחשוב תשלום, כמובא בקידושין דף ז', במתנה שניתנה לאדם חשוב אפשר לקדש בו אשה. ולפי ההסבר שקיום מצוה בחינם נראה כמזלזל במצוה, א"כ באופנים אלה ששילם על המצוה שנקרא תשלום לא צריך לשלם יותר, אמנם מדברי החיי אדם הנ"ל משמע למרות שזה היה מתנה לאדם חשוב, וגם מסתמא היו לארונה הכרת הטוב לדוד המלך, יש קפידא שלא לקחת בחינם. אמנם יש שדוחים ששם היו צריכים לעצור את המגפה, והיו צריכים לזה זכויות גדולות, ועוד יש לומר שדוד המלך לא רצה לקבל מתנות מגוי.

בס' כף החיים סימן תנ"ד ס"ק ל"ט וסימן תרמ"ט ס"ק ד' כתב דמש"כ בשם האריז"ל דכשלקח מצוה אמר להמוכר קח לך מה שתחפוץ ותן לי המצוה, לא נאמרו רק ליחידי סגולה, אבל שארית ישראל יכולין להשתדל שיתנו להם פחות ממה ששאלו, אך יזהרו שלא לומר איני רוצה מצוה בכך ממון, והאומר כן הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה. השדי חמד מערכת מ' כלל קצ"ח כותב בשם הזוה"ק דאם יש ביכלתו לקיים מצוה בקנין כספו, ומקיימה בחינם ע"י שנותנים לו מתנה, אינו מקבל שכר עליה. בס' נוהג כצאן יוסף כתב שלא לברך על מצוה שבאה לו בחנם, כפי שמובא בכף החיים סימן תרמ"ט. המשנה ברורה בסימן תקפ"ד ס"ק ח' וכף החיים (שם) ס"ק כ"ג כתבו שראוי לכל אדם ירא שמים להשתדל לעלות לתורה בימים הנוראים, וגם במקומות שמוכרים את העליות יקנה אותם כפי יכלתו, שיש עילוי במצוה שבאה אליו בדמים ממצוה שבאה לו בחינם. וכן מובא בשו"ת חוות יאיר סימן קל"ב לגבי אדם ששלחו לו ד' כוסות ומצות בחינם, שעדיף לקחת בכספו היות ומצוה בשכר עדיף.

המג"א בסימן קל"ב סק"ב כתב שמוטב לשכור אדם שיאמר קדיש מאשר שיאמר בחנם, ואולי זה משום שכשמקבל שכר מקפיד יותר על הקדיש, ואין זה נוגע לענייננו. והמקור לזה שמצוה בשכר עדיפה, נלמד מדברי האור החיים (שמות כה, ז), שהטעם שנזכרו האבני מילואים בסוף אע"פ שהיו במעלה מהזהב וכו', כיון שהגיעו שלא ע"י חיסרון כיס וטורח, כמבואר ביומא (עה.) שהעניים היו מביאים את אבני השוהם וכו', אם כן משלחן גבוה היו מביאים בלא טורח ויגיעה ובלא חסרון כיס, אשר על כן סידר נדבתם אחר כל הנדבות שמביאין מכיסם ועל ידי טורח.

בשו"ת תורה לשמה (סימן ג') כתב שאם יש ב' סנדקאים, ואחד קנה בכסף, א"כ מצוותו מעולה יותר, ולכן הוא קודם גם לקריאת התורה [במקום שנהוג לעלות את מי שהוא סנדק]. ועיי"ש שחידש שאם יש לו אתרוג שקנה, ואח"כ בא לו אתרוג בחינם יותר מהודר, יברך על מה שקנה, אע"פ שהשני מהודר ומשובח יותר, אלא שהוסיף שאח"כ ינענע גם באתרוג השני.

בחפץ חיים עה"ת פרשת חיי שרה ובס' שער בת רבים פרשת חיי שרה, כתבו דמשו"ה קנה אברהם הקבר מעפרן בכסף מלא ולא רצה ליקח בחנם, עפ"י דברי הזוה"ק שהחמיר מאד שלא לעשות המצוה בחינם אלא להוציא ע"ז מעות, וזהו מש"כ רש"י (בראשית כג, ט) בכסף מלא - אשלם כל שוויה, וכן דוד אמר לארונה שמשלם בכסף מלא, שהרי דוד קנה מקום המקדש, וזה דבר מצוה.

האחרונים כתבו לציין את דברי המדרש תנחומא (סימן י"ח) עה"פ "ולקחתם לכם" - תני רב חייא במקח ולא בגזול, במקח ולא בחנם (עי' אוה"ח ויקרא כ"ה ל"ט). כתב בס' נועם אלימלך פרשת בא "מש"כ ויקחו חנם בלא מצוה, ופירשו המפרשים מצוה שבאה לו בחינם בלא טורח ובלא מעות, לאו מצוה הוא בשלימות. וזה הפירוש על מצות, קרי ביה על מצות ומרורים יאכלוהו, דהיינו שיעשה מצוות שבאים לו לאדם בטורח ובקושי כמרור".

והיה נ"ל ע"פ דברי השיטה מקובצת ביצה דף ט"ז בשם הריטב"א דמה שכתוב בגמ' מזונותיו של אדם קצובים מר"ה ועד ר"ה, חוץ מהוצאת בניו לת"ת ושבתות ויו"ט, דה"ה כל הוצאות של כל המצוות הוא בכלל חוץ שאמרו בגמ', ולא נקטו הוצאות שבת אלא משום דשכיח ורגיל, וא"כ י"ל כיון שמעות שמוציא עבור המצוה לא נכלל בכלל מזונותיו הקצובים, אין לו לקמץ ממון עבור המצוה.

ונראה דאם האתרוג שנותנים לו במתנה גמורה יפה יותר ממה שיכול לקנות יקבל המתנה (עי' פמ"ג או"ח סי' קנ"ג באשל אברהם ס"ק כ"ה). ויתכן לפי הסברו של השדי חמד שצריך להראות חיבתו לקיום המצוות, והיות והאדם הוא רוצה לקיים המצוה ביתר הידור, ולכן אף אם זה בא בחנם לא גרע, עי' בשערי תשובה סימן תרע"ג ס"ק א' שכתב אף דמועיל באתרוג מתנה ע"מ להחזיר, עדיף לקיים המצוה בשלו, עי"ש (עי' ט"ז או"ח סימן שס"ט ס"ק ב' י"ג). כתב בשו"ת שבט הקהתי ח"ב סימן ריי"ח: מי שיכול להשיג ערבות בחנם מאילן של הפקר, האם יש ענין שיקח הערבות בממונו ולא ליקח בחנם, וכתב כיון שכתוב בגמ' מנחות כ"ז ע"א וכך נפסק בשו"ע או"ח סימן תרנ"א סעיף י"ב, דד' מינים שבלולב מעכבין זא"ז, וכל הד' מינים נחשבים למצוה אחת, א"כ די מה שמוציא הוצאות עבור האתרוג ושאר המינים, ולא צריך שעל כל חלקי המצוה יפזר עליו מעות. וראי' לזה יש מדברי שו"ת חוות יאיר סי"ס רל"ב שכתב - דאם שלחו לאחד יין לקידוש ולד' כוסות, מ"מ טפי הידור ודקדוק מצוה אם קונה הדבר מכיסו דלא הוי מסטרא דחנם, ולכן למנהג אשכנז שבלילי פסח שולחין יין לד' כוסות יזהר ליקח מכל יין גם ממנו כוס אחד, וא"כ גם בנ"ד מועיל אם חלק מהמצוה הוא מממונו, אולם לקחת ערבות בהושענא רבה שהוא מנהג הנביאים, כיון דהוא מצוה בפ"ע ולא חלק ממצות ד' מינים, אם לא גדלו הערבות בחצירו ולא טרח בהן לא יקחם בחנם אלא ישלם עבורם. ואולי אם האילן הוא במקום רחוק, ומוציא הוצאות כדי ליסע לשם, לא נקרא שהמצוה באה לו בחינם.

מובא בשו"ע או"ח סימן נ"ג סעיף כ"ב ששליח ציבור בשכר עדיף מאשר ש"ץ בחינם. באור זרוע כתב שדין זה הוא כמו שמצינו בכהנים ולויים שלוקחים תרו"מ חלף עבודתן, ה"ה ש"ץ, שהתפילה היא כקרבן. (עי' שו"ת מהריט"ץ הישנות סימן ק"ד). עוד טעם מובא שמי שעובד בכסף אינו מתעצל, כמובא בגמ' ב"ק פ"ה רופא בחנם שוה חנם. עוד טעם מצינו שבשכר עדיף, והוא עפ"י הש"ך חו"מ סימן ק"ה סעיף א' ששליח בשכר הוי מעלה יותר משליח בחנם, שבשכר נחשב ממש ידו כידו, וא"כ כ"ש לגבי ש"ץ שהוא שליח הציבור. ועי' בס' אפיקי מגינים (שם) שלפי זה עדיף ש"ץ בשכר, גם אם הש"ץ בחנם טוב יותר מש"ץ שבשכר, כיון שבזה הש"ץ הוא כמו הציבור, אולם בפרי מגדים מצדד אחרת שהש"צ שהוא מעולה עדיף עייש.

כמו"כ אין קונין יין לקידוש מכסף מעשר, כפי שמובא בשו"ת רב פעלים חלק ב' סימן ס"ד בשם ס' ביי"ד של שלמה וז"ל: "לסוכה ולולב נר חנוכה וקידוש היום והבדלה וארבע כוסות ומצה וכו' וכיוצא במצוה שבממון, ואף דכולם מצוות הן לא נפקי ממעות מעשר אלא מן החולין" [ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"ט סימן א' פ"ב].

כוס של ברכה העשוי מנייר או פלסטיק

מובא בשו"ע או"ח סימן קפ"ב וסימן רע"א דכוס של קידוש דינו ככוס של ברכה, וכוס של ברכה לומדים מנטילת ידים כמובא באחרונים (עי' שו"ע או"ח סימן קנ"ט). והנה כתבו לדון גדולי האחרונים מה הדין לגבי כוסות העשויים מנייר או מפלסטיק חד פעמי, האם הם כשרים לקידוש וכן לנטילת ידים לסעודה.

יש מן האחרונים שכתבו כיון שכוסות אלו צריכין להשתמש בהם ולהשליכן אח"כ, ממילא כוסות כאלו לא מקבלים טומאה כי אין שם כלי עליהם, מאחר ולא משתמשים בהם בקביעות אלא לצורך זמן מועט, ואח"כ זורקין אותם לאשפה, ממילא ה"ה שאין עליהם דין כלי שיוכלו לקדש בהם וכן ליטול בהם הידים, וכך משמע מהמשנה במסכת כלים פי"ז מט"ו. בשו"ת שרגא המאיר סימן נ"ה כתב לציין את דברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות כלים ה"ז, דקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה, ולכן אין להתיר כלים חד פעמים רק בשעת הדחק. ומביא שם שהגאון מפאפא כתב לו שמותר לכתחילה להשתמש בכוסות אלה, וכותב שאין ראי' מקרן דקרן לא נעשה לשם כלי, ולא ניכר כלל שהוא לכלי, משא"כ בכוסות אלו שמתחילת עשייתם עשויים בצורה כזאת שישמש לשתות מכלי זה, ויותר מזאת כוסות אלו יכולים לשמש לא רק לפעם אחת אלא לכמה פעמים, ורק מפני שמחירם זול ביותר משליכים אותם אחר הסעודה, ברור שיש ע"ז שם כלי בגלל שעשויים ככלים. וכך פסק בשו"ת ציץ אליעזר חי"ב סימן כ"ג, ולכן מותר לקדש ולברך ברהמ"ז בכוסות אלו לכתחילה.

יש שכתבו להוכיח דגם לגבי נטילת ידים נחשב לכלי, דהרי ממי חטאת לומדים דצריך כלי, והרי שנינו במסכת פרה פרק ד' משנה ה' אפילו כלי גללים וכלי אבנים ואדמה כשרים למי חטאת. הגם ששם כתוב כלי בתורה, ומפרש הר"ש (שם) דהגם דלענין טומאה לא נחשב כלי, מ"מ הכא חשיבא כלי, והטעם הוא מדכתיב מים חיים אל כלי, משמע איזה כלי שיהיה ולא אמר הכלי, כמש"כ הרמב"ם (שם). ונט"י לומדים ממי חטאת כמש"כ הרשב"א (הובא באו"ח ריש סימן קנ"ט) ולא צריך כלי חשוב, ולכן כל כלי שהוא עשוי להחזיק בו מים הוי כלי, אפילו אם אינו חשוב כלל, ואפילו לכתחילה כמו כלי גללים (עי' שו"ת וישב משה (זורגער) ח"ב סימן ס"ח).

בשו"ת באר משה ח"ג סימן נ"ה כותב דיש להחמיר ולא לקדש בכוסות אלו, היות ואין זה דרך כבוד לעשות קידוש בכוסות כאלו, דהיינו משום הידור מצוה. בשו"ת אגרות משה ח"ג או"ח סימן ל"ט כתב לאסור על פי המבואר בגמ' ברכות נ' ע"ב בתוס' ד"ה מודים, ובשבת ע"ו ע"ב בתוס' ד"ה כדי, שנאמר בכוס של ברכה שיהיה הכוס גופו כלי שלם, וכך נפסק בשו"ע סימן קפ"ג ס"ג, וכתב המג"א (שם) דאפילו נשבר רק בסיס שלמעלה פסול, אף שגוף הכוס שלם, וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של ברהמ"ז, כמובא בסימן רע"א סעיף י', משמע שצריך שיהא הכוס נאה, שרק כוס כזה כשר לברהמ"ז ולקידוש, ולכן רק בשעת הדחק גדול מותר להשתמש בכוסות אלו, היות וכוס חד פעמי אין לו שום חשיבות. אולם בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל ועוד אחרונים כתבו דאין ראי' מנשבר הבסיס של הכוס, שהרי הכלי שם מתחילה היה עשוי עם בסיס, ולכן כשנשבר ממנו לאחר מכן פסולו משום שבור, ולא נקרא יותר חי כפי יצירתו (עי' תוס' ב"ב צ"ז ע"ב ד"ה עד), משא"כ בכוסות חד פעמי שכך הוא מתחילת יצירתם, והוא חי כפי הווייתו ולא נחסר ממנו כלום. ועי' בשו"ת מנחת יצחק חלק י' סימן ר"ג ובשו"ת חלקת יעקב ח"ב סימן קט"ו כדברי האגרות משה.

בס' חוט שני הלכות שבת ח"ד להגר"נ קרליץ שליט"א כתב: "כוסות חד פעמי העשויים מפלסטיק, אם מנהג העולם באותו המדינה שאחר שימוש חד פעמי זורקים אותו לאשפה אין לקדש עליו, אבל אם לפעמים משתמשים בו שוב לאחר ששוטפים אותו, הרי הוא כשר לקידוש".

בשו"ת אור לציון ח"ב מהגרב"צ אבא שאול זצ"ל פרק י"א שאלה ו' כתב לגבי נטילת ידים, דיש ליזהר שלא ליטול בכלים אלו אלא א"כ בדעתו להשתמש בהם באופן קבוע, אבל אם בדעתו לזרקו לאחר נטילה לא יטלו בו ידיו, ובדיעבד שאין לו כלי אחר יטול ידיו בלא ברכה, וטוב שייחד אותה לשימוש קבוע ואז יטול בברכה. אולם אין ליטול ידים בשקית חלב אפילו אם מייחד אותה לכך, משום שהכלי של נט"י צריך שיעמוד בפני עצמו כמבואר בשו"ע בסימן קנ"ט סעיף ג'. בשמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק מ"ז הערה נ"א מביא בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל וז"ל: "נראה דכוסות כאלו שמיוחדין לכך, וגם אנשים חשובים משתמשים בהם בסעודות חשובות, אין להקפיד ביותר אם אין כוס אחר". ודעת בעל שבט הלוי שליט"א להכשיר כוסות חד פעמיות לכוס של ברכה, וכך דעת הגר"ב זילבר זצ"ל בס' אז נדברו ח"ו סימן מ"ח להכשיר, אם לא מחמת הידור מצוה לחזר על כוס יפה הימנו.

כוס של כסף זהב וזכוכית

והנה כתבו האחרונים להסתפק אם ראוי למי שהיכולת בידו ליקח כוס של זהב לקידוש. והנה בסידור בית יעקב להגאון יעב"ץ זצ"ל בדיני ערב פסח דף רנ"ז כתב בזה"ל: "יקח כוסות יקרות, ואם תשיג ידו יהיו מכסף". וכעין זה מובא בכף החיים או"ח סימן תע"ד אות י"א שאם השיגה ידו יקח כוס כסף בליל הסדר, דכסף רומז לחסד, וכוס בגימטריא אלוקים שהוא דין, ואם הוא כוס של כסף יהא ממותק. וכך מובא בסידור האריז"ל, אולם מטעם אחר, משום זה קלי ואנוהו לכבוד השכינה. וכ"כ בכף החיים סימן תע"ב ס"ק י"א שכך כותב המהרש"א בברכות נ"א ובפסחים ק"ט, ובכוס גימטריא אלוהי"ם, היינו הכוס כשלעצמו רומז על מידת הדין, וכוס של ברכה בא להפך מדת הדין לרחמים. בשו"ת להורות נתן ח"ד סימן כ"ה כותב דבקדמונים לא מצאנו קפידא שלא ליקח כוס של זהב, ומש"כ היעב"ץ ליקח של כסף אין כוונתו להוציא של זהב, אלא שדיבר בהווה דלא שכיחי שתשיג ידו לעשות כוס של זהב. וכעין זה מוצאים אנו שכותב הבאר היטב או"ח סימן תרע"ג סקי"ג בשם סדר היום, דמי שידו משגת יעשה מנורה של כסף לחנוכה, ואילו בס' חסד לאברהם (מעין ב' נהר נ"ח) כתב דמנורה של זהב לחנוכה.

הגאון החכם צבי נהג ליקח לכוס של ברכה כוס של זכוכית דווקא, כפי שמעיד בנו הגאון רבי יעקב עמדין זצ"ל בסידורו וז"ל: "והיה אבי מורי בוחר בכוס עגול של זכוכית בהיר ויפה לכוס דברכה, לא בגביע כסף וזהב אף שלא חסרו לו כלי כסף וזהב, והיה נותן טעם לשבח על בחירתו זאת משום "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו", ש"מ דשבח הוא ליהנות גם ממראיתו, וטוב מראה עיניים מהלך נפש וכו', ועוד ירויח בזה כי בכלי זכוכית יראה היטב על כל דבר מאוס הצף או משוטט ושוקע בתוכו, מה שלא יראה וימצא בכוס של זהב".

בס' נזירות שמשון או"ח סימן תע"ב כתב - מובא במד"ר במגילת אסתר עה"פ "והשקות בכלי זהב", דטוב יותר לשתות בכלי זכוכית יפים מבכלי זהב כדברי היעב"ץ, וכך נהג הגר"י קניבסקי זצ"ל כפי שמובא בהגדה של פסח קהילות יעקב עמ' שי"ד.

קידוש בישיבה או בעמידה

כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ט ה"א, וז"ל: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר זכרהו

זכירת שבת וקידוש". החתם סופר בהגהותיו על השו"ע סימן רע"א כתב בטעם שציוו לקדש את יום השבת, הואיל ואין בשבת שום קום ועשה, רק לשבות ממלאכה, ואינו ניכר שהוא לשם מצוה אם אינו זוכרהו בכניסתו, והיינו דציוה השי"ת לקדש את השבת, לגלות שמה שאנו שובתים ממלאכה הוא לשם ד'. וכ"כ בפירושו תורת משה פרשת נצבים: וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש ביום וביציאתו בהבדלה. בס' החינוך מצוה ל"א כתב הטעם, "שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ושלאחריו", והיינו לשבח להקב"ה שנתן לנו את יום השבת, שהוא גדול יותר משאר כל הימים, אבל הקידוש ביום הוא רק חיוב דרבנן.

באופן אמירת הקידוש בליל שבת אם הוא בישיבה או בעמידה, מצאנו מנהגים שונים, יש נוהגים לקדש בישיבה, וכשמתחילים יום השישי ויכולו השמים עומדים לכבוד ד' המרומז בראשי התיבות. מקור למנהג זה הוא מדברי הכלבו סימן מ"א שכתב, וז"ל: "וקידוש ג"כ שהוא כמו שאנו יוצאין לקראת מלך היה לנו לאומרו מעומד, אלא לפי שאין קידוש אלא במקום סעודה צריך לישב". ומבואר מדבריו, דמטעם קידוש במקום סעודה יש לישב בקידוש, ולהשאר בישיבה עד הסעודה. הלבוש בסימן רע"א מציין את דברי הכלבו, בתוספת נופך, וז"ל: "ומן הדין היה לנו לעמוד בעת שמקדשין לכבוד המלך, שאנו יוצאין לקראתו, אך לפי ההלכה דאין קידוש אלא במקום סעודה, אנו נוהגים לישב, כדי שיהיה ניכר שאנו נתיישבנו לאכול הסעודה, ולכך אנו מקדשין במקום הזה".

יש שנהגו לעמוד בעת אמירת "ויכולו", ואח"כ יש לשבת עד סוף הקידוש, וכך משמע מלשון השו"ע סימן רע"א, וז"ל: "אומר ויכולו מעומד, ואח"כ אומר בורא פרי הגפן ואח"כ קידוש", ומשמע שזה שכתב ואומר ויכולו מעומד דרק ויכולו אומר מעומד, אבל ברכת הגפן וברכת הקידוש אומר בישיבה. והטעם דיש לומר ויכולו מעומד, כתב בס' המנהיג הלכות שבת סימן ו' בשם הרמב"ם, לפי שהוא עדות על בריאת שמים וארץ, ועדות יש לומר בעמידה. וכך מובא באבודרהם סדר מעריב של שבת: ואת הקידוש אומר בישיבה כדי שיהא קידוש במקום סעודה. בספר מהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות בתולדות אדם אות כ"ז) מביא, דמנהגו של החתם סופר ותלמידו המהר"ם שיק לומר ויכולו מעומד, וברכת הגפן והקידוש מיושב, כמשמעות לשון השו"ע, וכן נהג הכתב סופר כפי שמובא בשו"ת התעוררות תשובה או"ח סימן ק"ל.

יש נוהגים לומר את כל הקידוש מתחילתו ועד סופו בליל שבת בעמידה, וכן הוא מנהג האר"י ז"ל, ואח"כ טוענים הכוס בישיבה. והטעם, שאין ראוי לת"ח לאכול ולשתות מעומד. וכן הביא בכף החיים סימן רע"א אות מ"ד בשם ס' מטה משה. וכך משמע מלשון הב"י בסימן רע"א שהביא מש"כ הכלבו, דמעיקר הדין צריך לקדש מעומד לכבוד המלך שאנו יוצאין לקראתו, אך לפי שאין קידוש אלא במקום סעודה צריך לישב, והוסיף: "ולי נראה דמקדש מעומד כיון דסמוך לשלחן הוא נקרא קידוש במקום סעודה, שהרי לדעת הרמב"ם בחג הסוכות צריך לקדש מעומד". ומשמע מדבריו דכל הקידוש צריך לקדש מעומד כשהמלך שאנו יוצאין לקראתו. אולם כל זאת לגבי קידוש הלילה, אולם בקידוש היום יש שכתבו דנכון לישב בקידוש של שחרית - המקדש והשומעים, ואף אלו שנהגו לעמוד בקידוש הלילה נוהגים בקידוש היום לשבת. וכן מובא בברכי יוסף סימן רפ"ט אות ב', והחיד"א בספרו עבודת הקודש מורה באצבע אות ק"ס ובכף החיים סימן רפ"ט אות ה'. ולכאורה הטעם הוא כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, וכפי שכתב הכלבו הנ"ל. אולם בשו"ת בשמים ראש סימן ע"ד כתב, שאנשי מעשה עומדים בכל קידושי השבת משום כבוד השבת. וכ"כ בס' ליקוטי מהרי"ח ענין קידוש, ועל כן כל אחד ינהג כפי שנהגו אבותיו, וכפי שמובא במג"א סימן רע"א ס"ק כ"ב שכל מנהג יש לו טעם ויסוד, ואין לשנות שום מנהג שנהגו אבותינו.

יש להיזהר שהשומעים היוצאים ידי חובתם מן המקדש, יעמדו מקובצים במקום אחד סביב השולחן, ולא יהיו מפוזרים אנה ואנה ולא יסתובבו הלוך ושוב. וכ"כ המשנה ברורה סימן רע"א ס"ק מ"ו, דזה לא נקרא קביעות כשלא עומדים במקום אחד.

זמירות בשבת קודש

מנהג ישראל לשיר זמירות בסעודות שבת קודש, ושבח יקר וגדולה נותנים להקב"ה אשר ברא את השבת. המקור לכך הוא מדברי הגמ' מגילה י"ב ע"ב עה"פ "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" (אסתר א, י), אמר רבא יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותים מתחילים בדברי תורה ובדברי תשבחות, אבל עכו"ם שאוכלים ושותים אין מתחילין אלא בדברי תפלות, וכן מובא במד"ר אסתר פ"ג סי' י"ג. לזמירות שבת מוצאין אנו סימוכין בתורה, וכפי שאמרו חז"ל עה"פ "ויכל אלוקים ביום השביעי", אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן בואו ואימרו שירה (בראשית רבה פ"י). במדרש שוחר טוב (תהלים צ"ב) מובא "זכור את יום השבת לקדשו", והם מכבדין אותו במאכל ומשתה וכו', ולא עוד אלא כשהוא נכנס אנו מקבלים אותו בשירין ובזימרין שנאמר "מזמור שיר ליום השבת". בעל הרוקח כתב: יש מזמרים זמירות ושבח בשבת להקב"ה. בס' חסידים אות רע"א מוסיף קצת נופך: מצוה שישב וירנן בשבתות שנאמר "מזמור שיר ליום השבת" (תהלים צ"ב). הזמרה בשבת מעבירה את האדם לעולם נשגב ומרומם, יותר מזה שבו הוא נמצא כל ימות השבוע.

כתב האור זרוע בהלכות שבת סימן מ"ב: תקנו רבותינו והוסיפו מזמורים לכבוד השבת, כגון השמים מספרים כבוד א-ל, ועוד תקנו נשמת כל חי וכו', והיינו טעמא שהוסיפו אלו שבחות בשבת, דאשכחן שלא בחר הקב"ה ביום השבת בשבחות של מלאכי השרת, כי אם בשבחות ישראל, דאמרינן במדרש עה"פ (ישעי' ו') "שש כנפים לאחד", מלאכי השרת משוררים כל ימות השבוע, משורר בכנף את יומו, דהיינו ששה כנפים לששה ימים, ביום השבת אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם אין לנו כנף שנשורר לפניך, תן לנו כנף שביעי ונשורר לפניך היום, אמר להם ה' יש לי כנף אחד בארץ שמשורר לפני היום, שנאמר "מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק" (ישעי' ו'). ונראה בעיני דהיינו דכתיב "את ה' האמרת היום", כלומר ביום המיוחד דהיינו שבת, "וה' האמירך היום" שחפץ בך ביותר ממלאכי השרת, ולכן כתבו התוס' בסנהדרין ל"ז ע"ב בשם תשובת הגאונים שעל סמך דברי המדרש הנ"ל אין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת. (עי' בס' מרגליות הים סנהדרין (שם), ובס' שפת אמת פ' ויקרא שנת תרמ"ח).

בליקוטי מהרי"ח מביא מס' חסידים סימן תשמ"ז שהביא בשם רבינו משולם וז"ל: "משום דכתיב ויברך אלוקים את יום השביעי, ואין יודעין במה ביירכו, אלא מה שאמר איוב בקללה יש לעשות להיפך גבי ברכה, באיוב כתוב אל תבוא בו רננה (איוב ג'), מכאן שיש לרנן בשירות ותשבחות".

על סמך דברי המדרש הנ"ל כתב היעב"ץ בסידורו: מנהגנו לשורר ולרנן בשבתות תוך הסעודה, ובפירוש אמרו חז"ל בשה"ש עה"פ וברח דודי, שכן דרכן של ישראל משהן אוכלים ושותים, ושמחין בשירות ותשבחות, והאומרם מביא טובה לעולם, וה' דבק בו ומקשיב לקולו, ומתרצה ומקיים העולם שלא יחרב, ושבת הוא עת הזמיר לה'. (עי' בס' פלא יועץ ערך שיר). בס' מנורת המאור (ח"א פ"ג נר ג' כלל ג') כותב מה טיבן של זמירות, זמירות רוצה לומר זמורות, שכשם שהמזמר בגפנים יקוץ כל הזמורות, ויניח מה שראוי להלב (היינו השורש, ומה שהוא רק לצמוח ומה שיבש בו יקוץ ממנה), כך הזמירות שאנו אומרים יסירו ויקצצו כל המכשולות שיש לנו לפני השם יתברך, וכשתבוא תפלתנו תהיה נשמעת ורצויה לפני ה' יתברך.

יוצא מה שאנו שרים ומשבחים להקב"ה הוא על התחדשות הבריאה, וזה מה שאנו אומרים בתפילה "ויום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת", לכן "טוב להודות לה'".

במדרש שיר השירים פרק ח' סי' י"ב מובא עה"פ "ברח דודי וגו'" וז"ל: "בשעה שאומות העולם אוכלים ושותין ומחרפין ומנאצין בעריות שמזכירין, באותה שעה חושב הקב"ה להחריב עולמו, והתורה נכנסת ומלמדת סנגוריא, ואומרת רבש"ע עד שאתה מביט באלו שמחרפים ומכעיסים לפניך, הביטה בישראל עמך שמברכים ומשבחים לשמך הגדול ובזמירות ובשבחים (שבת קודש), ורוח הקודש צווחת "ברח דודי", ברח מאומות העולם והדבק בהם בישראל".

מובא בחידושי הגרי"ז עה"ת שהקשה על מה שכתוב בתהלים צ"ב מזמור שיר ליום השבת, מה שייכות של מזמור זה ליום השבת דאין מוזכר בו מענין השבת כלל, ותירץ דיש חיוב להודות להשי"ת על כל חידוש שאנו רואים בבריאה, מברכין יוצר אור ומעריב ערבים על חידושו בכל יום, ועל הזיקין ועל הזוועות אומר "עושה מעשה בראשית", וכן אדם הראשון כשמצא לפניו בריאה מחודשת ועולם כולו מחודש, היה הדין נותן לומר שירה על זה, ועד יום השבת עוד לא נגמרה הבריאה כולה כמו שכתוב "ויכל אלקים ביום השביעי" (בראשית ב, ב), ומובא באבות פ"ה משנה ו' עשרה דברים נבראו ערב שבת בין השמשות, וא"כ לא ראה אדה"ר את מציאותם עד יום השבת, שאז היתה תכלית כל הבריאה, ועל כן כשהגיע יום השבת אמר "טוב להודות לה'" "מה גדלו מעשיך", דהיינו שבת וקילוס על כל מעשה בראשית (הובא בהגדה של פסח מבית לוי, ח"א עמ' צ"ט).

וכתוב באחרונים **שחיוב זה יוצאים ע"י קידוש**, וכמו שכתב הרשב"א בתשובותיו ח"ד סימן רצ"ה דפסוקים ד"ויכולו" דרך שבח וקילוס למי שציוה על השבת, וכתב בס' פרדס המלך דנראה לומר שבכל שבת ושבת הבריאה מתחדשת, ולכן צריכים להרבות בשירה וזמרה כמו אדם הראשון ששר בפעם הראשונה שירה להקב"ה בשב"ק.

נהגו לשורר זמירות במוצש"ק, ובפרט בסעודת מלוה מלכה. מקור לכך אנו מוצאים מש"כ רבנו שמחה בעל מחזור ויטרי סימן קנ"א, שמביא תשובת רבי יוסף טוב עלם וז"ל: "ומה שאומרים זמירות במוצש"ק מנהג כשר הוא, משל לבני מדינה המלוים את המלך בקולות וכינורות ונבלים, כך ישראל מלוים את השבת שהיא כלה בשמחה ובשירים". וכ"כ באור זרוע ח"ב סימן צ"ה ובמנהיג הלכות שבת סימן ע"ה. בעל השלה"ק במסכת שבת די"ז מביא מש"כ בס' תולעת יעקב וז"ל: "מה שמוסיפין מחול על הקודש מביניהם, וקשה עליהם מאד פרידתו, ולפיכך מעכבין אותו, ומרוב חיבתם בו מלווים אותו בשירות ותשבחות כענין "ונשלחך בשמחה ובשירים".

וזה תואם למש"כ במס' תענית דף כ"ז ע"ב: אמר ר"ל נשמה יתירה ניתנה בו באדם בע"ש, ובמוצש"ק נוטלים אותה, שנאמר "שבת וינפש", כיון ששבת אבדה נפש (עי' רש"י במס' ביצה ט"ז ע"א ד"ה נשמה יתירה). וא"כ כיון שבמוצש"ק הלכה הנשמה היתירה, במקום זה שרים זמירות ותשבחות, שעי"כ לא מרגישים כ"כ את איבוד הנשמה היתירה, וזהו מ"ש בברכות נ"ג ע"ב שבציפורי היו מגמגמין את הכלים (בבשמים) בגלל איבוד הנשמה היתירה. ויעויין בפירוש רבינו חננאל ביצה ט"ז ע"א וז"ל: נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם בע"ש, שנאמר "כי ששת ימים עשה ה' את השמים והארץ וביום השביעי", כלומר כל שנבראו בעולם להתענג מהם נשמתן ביום השביעי נבראו, ומתרווחות ומתגדלות בשבת, וכיון ששבת ווי אבדה נפש, כלומר נתמעטה הנשמה. ואולי לפ"ז י"ל שזה ענין של זמירות בשבת קודש, היות ויש לאדם נשמה יתירה דהיינו רחב לב למנוחה ולשמחה, כמש"כ רש"י בביצה ט"ז ע"א, לכן אדם יש לו את ההשפעה לשורר זמירות בשב"ק. ואח"כ מצאתי בפירוש מעשה בצלאל על הריקאנטי בסימן קט"ז שכתב שמנהג טוב לומר זמירות במוצש"ק, עפ"י מש"כ רבנו יונה בברכות דנ"ג שבציפורי מנהגם לגמר הכלים במוצש"ק לכבוד שבת (שעברה), שמראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת, וכדי להתנחם מהצער שיש מפרידת השבת היו מגמגמין הכלים להריח ריח טוב, וה"נ י"ל דהזמירות במוצש"ק הוא להתנחם מצער פרידת השבת, וכבוד שבת הוא.

יין מענבים ללא חרצנים

יש לדון כשקונים ענבים ללא חרצנים ועושים מזה יין, האם אפשר לקדש על יין זה ולברך עליו בורא פרי הגפן, דיתכן דענבים ללא חרצנים לא נקראים בשם "גפן", שהרי נאמר בפרשת נזיר "כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל" (במדבר ו, ג), א"כ משמע דבגפן יש חרצנים, והיות וענבים שאין להם חרצנים לא נקראים בשם גפן, אי אפשר לברך ע"ז בורא פרי הגפן.

פולמוס הלכתי בענין זה מוצאים אנו בשדי חמד פאת השדה מערכת ברכות סימן כ"ג, המהר"ץ חיות בתשובותיו שדה יצחק סימן ג' סובר שגפן יש לו חרצן, ולכן ענבים שאין בהם חרצנים ודאי אינו ממין הגפן, ומציין את המשנה בשביעית פ"ד משנה י' הענבים משיגרעו, ופירש הרמב"ם משיעשו גרעינים, ואם יש ענבים בלי גרעינים היה לתנא לומר מתי הזמן שלהם, ומשמע דענבים ללא גרעינים אינם נקראים בשם גפן. ויותר מזאת הרחיק לכת דיש לחשוש שענבים אלה הם בוסר, דכל זמן שאין בהם גרעינים הם בוסר, ואין מברכין עליהם ברכת בורא פרי העץ. ומשום כך הוא הגיע למסקנא שאין לברך על היין שנעשה מענבים שאין להם חרצנים ברכת בורא פרי הגפן.

הגאון הגדול ממינסק זצ"ל בעמח"ס אור גדול, דעתו כדעת המהר"ץ חיות, כפי שמודפס בשו"ת באר משה ח"ב בקונטרס כליל תפארת סימן ג', ואף הורה לבעלי היקבים שבעירו מינסק להפסיק את יצור היין מענבים ללא חרצנים. וכך נפסק בשו"ת לב יהודה סימן י"ג. הגאון האדר"ת זצ"ל נסתפק בזה, והריץ שאלתו להגאון מהרש"ם בדבר זה כפי שמופיע בחלק ו' סימן ל"ח ובחלק ז' סימן קכ"ה.

אולם רוב גדולי הפוסקים סוברים שענבים ללא חרצנים בכלל גפן הם, ומברכין ע"ז בורא פרי הגפן, המהרש"ם הנ"ל מציין את דעתו של הגאון בעל דעת קדושים שכך פוסק, ומביא ראיה מדברי הרד"ק בירמיה ב' פסוק כ"א על הפסוק "ואנכי נטעתיך שורק כולו זרע אמת", פירוש שורק הוא הגפן המשובח, ואומר כי בענביו לא יצמא חרצנין, וכן הגאון מלבי"ם שם הביא מה שכתב רבינו יצחק בן גיאת ששורק הוא המין הטוב מן הגפנים, שלא ימצא בהם חרצן, וכן כתב הרד"ק בישעיה פרק ב' פסוק ב', ומשמע מדבריו שענבים ללא חרצנים אלה הם מן המשובחים שבגפנים, ומסיים המהרש"ם דכדאי הוא לסמוך על דברי הרד"ק.

בס' נשמת חיים ממרן הגאון רבי חיים ברלין זצ"ל סימן י"ב מובא וז"ל: "הנני מורה לברך על הקרינרינקעס (ענבים ללא חרצנים) ברכת ענבים בורא פרי העץ וברכה מעין ג', ועל היין הנעשה מהם בורא פרי הגפן, והוראה זו לא הוראה שלי, אלא שכך מקובלני מפ"ק מר אבא הגאון זצוק"ל (מרן הנצי"ב), והיה אומר דהם מין מיוחד ממיני הענבים, וכמה מינים יש בענבים, כמבואר בשו"ע או"ח סימן רכ"ה, וא"כ יש ב' מינים של ענבים, מין אחד עם חרצנים, ומין ב' בלא חרצנים, והם ג"כ ענבים, ומזה עצמו הוא ראיה שהם ענבים, ממה שעושים מהן יין, ויין שלהם סעיד ומשמח, משא"כ יין תפוחים ושאר פירות אינו סעיד ומשמח", עכ"ד הנצי"ב זצ"ל.

רבי חיים ברלין זצ"ל מציין לספר "עמר נקא" לרבינו עובדיה מברטנורא ז"ל, על מה שפירש"י בשם המדרש על הפסוק "ויטע כרם", כשנכנס לתיבה הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים, דלכך נקט אלו השני מינים משום דאין להם גרעינים ליטע כמו התמרים התאנים והרימונים. וכך פסקו הגאון מרוגטשוב זצ"ל בשו"ת צפנת פענח חלק ג' סימן ק"ע, בשו"ת אבני חפץ להגאון רבי אהרן לוין זצ"ל סימן י"ט, ומרן הגאון מטשעבין זצוק"ל בשו"ת דובב מישרים חלק ב' סימן י"א.

בס' מנחת שבת סימן ע"ז ס"ק ט' כתב בענין זה וז"ל: "בענין יין הנעשה מענבים והם קטנים ואין להם גרעינים, בכל סביבותינו נוהגים לקדש עליהם ולברך על יינם בורא פרי הגפן, ואין פוצה פה ומצפצף, וכך כתב המורה הוראה מקישנוב בכתב ידו שהרבה גדולים הסכימו שהוא יין גמור, ומקדשים עליו ומברכין עליו בורא פרי הגפן, וכן פסק הגאון רבי יוזפא מברדיטשוב, וכן נהגו הלכה למעשה בביתו". וכך פסק בכף החיים סימן רע"ב אות מ'.

אמירת סברי מרנן

מובא בגמ' ברכות מ"ב ע"ב: בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, לאחר המזון אחד מברך לכולם. ובדף מ"ג מפרשת הגמ' שבתוך המזון כל אחד מברך לעצמו, מפני שאין בית הבליעה פנוי שהם עסוקים באכילה. וכתבו התוס' (שם) ד"ה הואיל, שיש מפרשים כשאמר "סברי מרנן", והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיוצאין בברכתו, אכן רבינו אלחנן חולק ע"ז. המרדכי (ברכות סימן קמ"ה) כתב שנהגו העולם שלא כדעת רבינו אלחנן, וכ"כ הרמ"א בדרכי משה סימן ק"ע אות ד' בשם הגהות מיימוניות הלכות ברכות אות ט', אבל הרא"ש ברכות סימן ל"ד הסכים לדברי רבינו אלחנן, דבכל ענין כל אחד ואחד מברך לעצמו. ולהלכה חולקים בזה המחבר והרמ"א בסימן קע"ד ס"ח, המחבר פסק כהרא"ש שכל אחד מברך לעצמו, והרמ"א כתב וי"א דאם אמר להם "סברי רבותי" וישמעו יכוונו לברכה ולא יאכלו ויענו אמן, אחד מברך לכולם, וכן המנהג.

כתב הב"ח סוף סימן קע"ד דבקידוש והבדלה ובהמ"ז, אע"ג דבית הבליעה פנוי שאינם עסוקים באכילה אומרים סברי, שלא לחלק מברכת היין שבתוך הסעודה, וכן מבואר בשבלי הלקט סימן ק"מ. ומוסיף הב"ח בשם רבו הרה"ג ר' הירש שור ז"ל, שקיבל מהגדולים דלפי"ז אף שמברכין ברכת אירוסין ונישואין בחופה, ג"כ אומרים סברי מרנן. **וכתב הב"ח וכן אנכי נוהג**. אולם המג"א (שם) סקי"ז כתב שכעת לא נוהגין כך, ודווקא במקום שנוטלים רשות אומרים סברי במקום רשות, אבל בחופה ומילה שאין נוטלין רשות אין לומר סברי כלל.

האבודרהם (ענייני קידוש ליל שבת) כתב שאמירת סברי היא שהוא נוטל רשות מן היושבים שם לשתות תחילה, וזהו מ"ש "סברי מרנן", כלומר ברשותכם ובדעתכם רבותי שאברך ואשתה תחילה, ומה שהן עונין לו לחיים פירש בתניא רבתי סימן כ"ד כאדם המשיב דרך כבוד לחבירו, אומר לו רצוני לעשות כך וכך, והוא משיבו תעשה לחיים ולשלום. (עי' שבלי הלקט סימן ק"מ).

עוד כתב בשבלי הלקט הנ"ל וז"ל: "בשם רבינו יצחק ב"ר יהודה ז"ל מצאתי למה אומרים סברי על היין, ולא על הלחם והשכר, לפי שהיין הביא קללה לעולם והזיק בימי נח שנשתכר מן היין, וקילל את כנען בנו, על כן אומרים "סברי", כלומר תבינו שיש בדעתי לשתות מדבר שיצא ממנו קללה, וגם אתם בדעתכם לשתות, והלואי שלא יזיק לי כלום, וע"כ רגילין בני אדם להשיב אחריו לחיים, כלומר לחיים יהיה לך אותה שתיה לשום היזק. וכך מובא במטה משה סימן שמ"ט (עי' דעת זקנים מבעלי התוס' ויקרא ט' י').

אמירת לחיים

נהגו העולם כששותים יין או משקין המשכרין אומרים זה לזה "לחיים", וכתבו האחרונים לציין דברי הגמ' (סנהדרין מ"ג): "א"ר חסדא היוצא ליהרג (מיתת בי"ד) משקין אותו לבונה בכוס של יין כדי שתטרף דעתו, שנאמר (משלי ל"א) "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש". ועל כן אנו אומרים שהמשקה הזה יהיה לחיים ולא למות, כאותו שהוציאוהו למות. וכ"כ בס' "פתח עינים" שבת ס"ג. ועוד כתבו לציין דברי הגמ' בעירובין דס"ח עה"פ "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש", דלא נברא יין בעולם אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, ופירש רש"י (שם) לרשעים ששותין ושמחין ומקבלין עולמן בחייהם, לאובד - היינו רשע שנטרד והולך לו. וא"כ אנו אומרים לחיים ולא לאבדון כרשעים הקרויים מתים, וכן לא כאלו ששותין משום אבילות על מתים להרגיע הצער. (עי' בארוכה בענין זה בשו"ת "גנזי יוסף" סימן קמ"ב).

כתב האדמו"ר ממונקאטש זצוק"ל בספרו נימוקי או"ח סימן רפ"ט, שלא לומר לחיים על כוס של ברכה דהיינו קידוש והבדלה, אולם האחרונים כתבו לציין דברי המדרש תנחומא פרשת פקודי דמשמע שגם בהם אומרים לחיים, וז"ל המדרש: "וכן שליח ציבור שיש בידו כוס של קידוש או הבדלה, והוא אומר סברי מרנן, ואומרים הקהל "לחיים", כלומר כי לחיים יהא כוס זה". אולם כבר נהגו העולם דעל כוס של מצוה אין אומרים לחיים. אולם בני עדות המזרח נוהגים שאומרים לחיים גם באמירת קידוש והבדלה.

יש שכתבו שקודם נוהגים לומר לחיים, ואחר כך מברכין על היין ושותים, והביאו ראיה מדברי הגמ' (שבת ס"ז) מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו, ועל כל כוס וכוס שהביא אמר לחיי תלמידי החכמים. ויש לדקדק בלשון "שהביא", דלכאורה מלה זו מיותרת, ולכן כתבו לדייק שבשעה שהביא מיד אמר, והיינו קודם הברכה והשתיה. אולם ה"פרי מגדים" או"ח סימן קע"ד כתב: קודם צריך לברך על הכוס ולשתות, ואח"כ לומר לחיים, דבכוד שמים עדיף לפני כבוד בשר ודם, ואין ראוי להקדים כבוד ב"ו לכבוד המקום ב"ה. וכך מצינו בגמ' נדרים ל"ב ע"ב דמלכי צדק נענש על שהקדים לברך את אברהם אבינו ע"ה, ואח"כ בירכו להקב"ה.

בס' "אלף למגן" או"ח סימן תקפ"ג כתב אסמכתא לדברי ה"פרי מגדים", דהרי אמרו חז"ל במדרש פרשת לך לך, ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם בן נח, וע"י שהקדים ברכת עבד לברכת רבו נדחה מכהונתו, על כן ראוי לאדם להזהר בזה שיברך תחילה וישתה מעט, ויאמר לחבירו לחיים ושותה השאר.

מובא בספר "טעמי המנהגים" בשם ה"חתם סופר" שהקפיד כששותים יין או משקה שיאמר "לחיים" בלבד, ולא יאמרו "לחיים טובים", כי אלו שתי התיבות בגימטריא "קללה ח"ו", וכן יאמרו "לחיים ולברכה" או "לחיים טובים ולשלום". (עי' בבעלי התוס' עה"ת עה"פ "ויבא לו יין").

ונראה דלא רק על שתיית יין אומרים לחיים, אלא גם על שאר משקין המשכרין. וכ"כ בס' "כתר שם טוב" עמוד קמ"ה דהטעם שאומרים לחיים, מפני שהיין נועד ליוצאים ליהרג מיתת בי"ד או כדי לנחם לאבלים, שנאמר "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש" (משלי ל"א). וא"כ כתוב מפורש בפסוק לאו דווקא יין, אלא אפילו שאר משקין.

מצות לחם משנה

כתוב בגמרא שבת דף קיז: אמר ר' אבא חייב אדם לבצוע על שני ככרות, דכתיב "ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד" (בשלח טז, כב). נחלקו הפוסקים אם לחם משנה מצוה דאורייתא או דרבנן, הט"ז בסימן תרע"ח בהלכות חנוכה מבאר שלחם משנה קודם לנר חנוכה, מכיון שלחם משנה הוא מן התורה ונר חנוכה מדרבנן. ומסבירים שהמילים "לחם משנה" בפסוק הם מיותרים, ואם כן הדרשה של ר' אבא היא דרשה גמורה. וכן דעת רבינו מנוח בפירושו על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח, וכן דעת החתם סופר בשו"ת או"ח סימן מ"ו בשם הגאון בעל מנחת יעקב סימן י"ב. וכן דעת הגה"ק מבוטשאטש סימן רע"ב. אבל המגן אברהם בסימן תרי"ח בהלכות יום הכיפורים פוסק שחולה שאוכל ביו"כ אינו חייב בלחם משנה, מכיון שאינו אלא תקנה, וביו"כ לא תיקנו. וכן העלה החיד"א בברכי יוסף סימן תרע"ח, והשואל ומשיב מהדורא ה' סימן פ"ו.

נשים בחיוב לחם משנה

אעפ"י שמצות לחם משנה היא מצות עשה שהזמן גרמא, עכ"ז גם אנשים וגם נשים שווין הם בחיוב זה, וכן כתב המרדכי (הביאו הב"י בסוף סימן רע"ד) בשם ר"ת כיון שאף הן היו באותו הנס דירידת מן לחם משנה ביום הששי, וירידת המן היה לאנשים ונשים בשוה, לכן חייבות בלחם משנה כאנשים.

קטן בחיוב לחם משנה

קטן חייב בלחם משנה, וכ"כ בשו"ת משיב הלכה סימן קס"ז בדברי חפץ, ובס' מגיני חיים סימן רע"ד, והיינו קטן שהגיע לחינוך, וכל אחד לפי חריפותו וידיעתו, שכל שיודע ענין שבת הרי זה נקרא הגיע לחינוך ומחוייב בלחם משנה, והטעם לזה דאף הקטנים היו באותו הנס, דומה לזה שנשים חייבות מטעם זה.

חלות קפואות

האם אפשר לצרף ללחם משנה חלה קפואה והיא קשה כאבן, ואינה ראויה לאכילה אלא כשיופשר לאחר זמן. בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן מ"ב כתב דאפשר לצרפה ללחם משנה אפילו בשעה שהיא עדין אינה ראויה לאכילה, דכיון דראויה הפת לאכילה לאחר זמן בלי שום תיקון, ורק כעבור קצת זמן יסור הקרירות מעצמו, נחשב לפת שראויה לאכילה. אולם בשו"ת שבט הלוי ח"ו סימן ל"א ובס' שמירת שבת כהלכתה פרק נ"ה הערה ל"ט, מביא בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שיש להחמיר שלא לצרפה ללחם משנה.

בנידון זה נשאל הגר"י פישר זצ"ל (הובאו דבריו בס' מאור השבת ח"א בפניני המאור אות כ"ז), ובתחילת דבריו כתב דיש לדון אם אין בו משום מוקצה, דלכאורה כיון שבין השמשות אינה ראויה לא לאדם ולא לבהמה, וא"כ הוקצה הפת בין השמשות מאכילה, ואף דבאפשרותו להפשירה וא"כ הוי גמרו בידי אדם, דומיא דתמרים שנתן עליהם מים בערב שבת דמותר לאכלם בשבת (ראה משנ"ב סימן ש"י ס"ק י"ט), מ"מ זהו רק אחר שנעשו לאכילה, ולא אומרים שיהיו מוקצים מחמת דבין השמשות לא היו ראויים, משא"כ כאן דבזמן שהוא מטלטלו הוא אינו ראוי לשום דבר, א"כ יש לדון בו דהוי מוקצה.

ונשאל שוב, אף אם נימא דהוא מוקצה, האם יכול לצרפו ללחם משנה בלא שיטלטל את הפת המוקצה. והשיב, דאחר זמן התבונן בזה וראה דעל פי רוב גם בזמן שהיא קפואה, אפשר לחתוך ממנה חתיכה קטנה בקצהו שהיא ראויה לאכילה, א"כ איננה מוקצה וראויה היא לאכילה, ושפיר מצטרפת ללחם משנה. ע"כ. והנה משמעות דבריו דאם אינו ראוי לאכילה כלל, אין הפת מצטרפת ללחם משנה.

בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ד סימן מ' כתב דאין על החלה הקפואה שם של מוקצה, היות והנה אפשר להוציא אותה מהפריזידר בליל שבת או בשבת בבוקר באופן שתופשר ותהיה ראוי לאכילה, ופעולת הפשרה אינה קשורה בשום מעשה אלא ממילא קא אתיא, ולכן נראה דאפשר לצרף ללחם משנה חלה קפואה, **ואפילו לסעודה שלישית**, הגם שאין סופה להפשירה לפני מוצש"ק ואין ע"ז חשש מוקצה.

קידוש בסעודה שלישית

כתב הרמב"ם בפרק ל' מהלכות שבת הלכה ט': "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת, וחייב אדם לקבוע כל סעודה משלשתם על היין". יש שלמדו מדברי הרמב"ם שצריך לקדש בסעודה שלישית, וכך הבינו רבינו יונה ברכות דף מ"ט ובחידושי המאירי לפסחים דף ק"ן, אולם דעת המהר"ם חלאווה פסחים דף ק"ו בדעת הרמב"ם שאין צריך לקדש בסעודה שלישית. וכך כתב הכסף משנה על הרמב"ם (שם), ומסביר דברי הרמב"ם דהיינו ששתה יין בסעודה אבל לא שיקדש קודם סעודה. וכ"כ הרדב"ז סימן ב' אלפים ק"צ, והמהר"ם אלשקר סימן ק"ו, ובס' מעשה רקח על הרמב"ם (שם). וכן כתב לדייק בס' יסודי ישורון מערכת סעודה שלישית ממש"כ הרמב"ם בפרק כ"ט מהלכות שבת "מצוה שיברך על היין קודם סעודה שניה", משמע שדוקא לסעודה שניה צריך לקדש. ובב"י סימן רצ"א מביא כן משאר הפוסקים שא"צ לקדש, והם רבינו ירוחם בשם הרמ"ה, ושו"ת הרמב"ן סימן נ"ד, ובשבלי הלקט ענין שבת סימן צ"ג, ולכן מסיק שלהלכה אין צריך לקדש, אבל המקדש לא הפסיד כיון שעכ"פ אפשר לפרש בדברי הרמב"ם שצריך לקדש. וכך נפסק בשו"ע סימן רצ"א סעיף ד': אין צריך לקדש בסעודה שלישית. ומש"כ הרמב"ם "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין", כלומר שישתה באמצע סעודה יין, שזה **מכבוד יום השבת**, אבל לא יקדשו על יין זה. ומסיק המשנ"ב בסימן רצ"א ס"ק כ"א "**טוב להדר לברך על היין בתוך הסעודה בכדי לצאת דעת הרמב"ם**" (עי' שו"ת רב פעלים ח"ב סימן נ"ד).

בס' מנחת ערב סימן מ"ה מובא שמרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הסתפק בדברי המשנ"ב אם צריך לשתות שיעור רביעית או מספיק במעט יין, ומסתבר דהגם שלשון הרמב"ם הוא שצריך "**לקבוע** על היין", מ"מ אין לדייק מזה שצריך שיעור חשוב של רביעית, דיש לפרש הכוונה בדבריו דצריך לכבד הסעודה בשתיית יין (יותר מבימות החול שאינו שותה יין בסעודתו), ומספיק לזה מעט יין [וכן נהג מרן זצ"ל לשתות מעט יין בסעודה שלישית]. וכך מובא בס' חוט שני להגר"נ קרליץ שליט"א בפרק שמונים וחמש וז"ל: "ונראה דסגי בשתיית יין כל דהו, ואין צריך רביעית ולא כוס שיש בו רביעית, ובזמן הגמ' שעיקר השתיה בסעודה היה יין היו קובעים על היין ממש (עי' ברכות מ"ב ע"ב), אבל בזמנינו שאין רגילין לשתות יין בסעודה לשם שתיה, אלא בשבת ויו"ט שרוצים להחשיב הסעודה ע"י היין מספיק אף בפחות מרביעית". והנה מדברי הב"י שביאר כוונת הרמב"ם שצריך רק שישתה יין בתוך הסעודה, יש לעיין לפי"ז דה"ה בסעודה ראשונה ושניה אעפ"י שקידש על היין קודם הסעודה, צריך לכבד את הסעודה עצמה בשתיית יין. אמנם נראה דדוקא בסעודה הראשונה והשני שמקדש על היין קודם הסעודה, אין צריך לשתות בתוך הסעודה.

עוד יוסף חי

בירור וליבון במשנתו של מרן ה"בן איש חי"

הרה"ג שלום עוויל שליט"א
בעמח"ס "פסקי בן איש חי"

אם יוצאין ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילה ובדין עשה מצוה דאורייתא שלא באופן שתיקנו רבנן קידוש שלא על הכוס

א. הרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת ה"א כתב, מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו זכירות שבח וקידוש, ולכן מן התורה יוצא אדם ידי חובתו בתפלת ערבית של שבת, ורק חז"ל תיקנו לברך על היין. מיהו יש אומרים כל שיש לו יין אינו יוצא מן התורה ידי חובת קידוש בתפילה וכו', ע"ש. וע"ע במ"ב סק"ב ובביאור הלכה ד"ה מיד.

והנה מקור דין זה מהא דתנן בסוכה דף כ"ח ע"א, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים. אמרו להם ב"ה לב"ש לא כך היה מעשה, שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר. אמרו להם ב"ש משם ראיה, אף הם אמרו לו, אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימיך. והתוס' סוכה דף ג' ע"א ד"ה דאמר, כתבו, דלב"ש אסור לישב בסוכה ושולחנו בתוך הסוכה משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, והעושה כן לא קיים מצות סוכה כלל אף מדאורייתא. וזה מה שאמרו לו, "לא קיימת מצות סוכה מימיך", דאף מדאורייתא לא קיימת, ע"ש. ומבואר דהמקיים מצוה דאורייתא בפסול דרבנן, לא קיים מצוה כלל. אולם הר"ן (דף י"ב ע"ב מדפי הרי"ף) פירש, לא קיימת מצות סוכה מימיך, היינו מצוה כתיקונה.

והפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אות ח' כתב גבי מצות קידוש בליל שבת, שעל ידי תפילת העמידה כבר יוצאין ידי חובת קידוש מן התורה, וכמש"כ המ"א סימן רע"א סק"א דכיון שהזכיר שבת יצא ידי חובתו מה"ת. אולם לפי דברי התוס' בסוכה דף ג' יוצא, דהואיל וחז"ל אמרו לקדש על הכוס, אם כן אף מן התורה לא יצא, ואם שמע אח"כ מקטן שהגיע לחינוך לא יצא, ע"ש. ועפ"ז כתב בבן איש חי הנ"ל די"א דכל שיש לו יין אינו יוצא גם מה"ת בקידוש בתפילה.

אולם המ"א סימן רע"א סק"ב כתב, דאשה חייבת בקידוש מן התורה, ואין קטן שהגיע לי"ג שנה יכול להוציאה ידי חובה, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות. וכתב ע"ז הדגול מרבבה, דהני מילי באשה שעדיין לא התפללה ערבית, אבל אם כבר התפללה ערבית, כבר יצאה ידי חובת קידוש מן התורה, ואתי דרבנן ומפיק דרבנן. וכ"כ הא"ר אות ג'. ולפ"ז אפילו קטן פחות מי"ג שנים יכול להוציאה, וגם איש שהתפלל ערבית יכול קטן להוציאו [ואם גם הקטן התפלל ערבית הוי תרי דרבנן, ותלוי באשלי רברבי, ע' מ"א סימן קפ"ו סק"ג] וכו', ע"ש. ולכאורה לדברי התוס' זה אינו, דהרי גם המתפלל לא יצא ידי חובת קידוש מה"ת בתפילה, כיון שרבנן תיקנו לקדש על הכוס, וכמבואר בפמ"ג שם. ואולי הדגול מרבבה נקט להלכה כדברי הר"ן. ועיין בשד"ח בס' מכתב לחזקיהו סוכה דף ג' שנקט להלכה כר"ן ודלא כתוספות, וצ"ע.

ובפשוטו יש לומר, דשאני האוכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית שעבר על דברי חכמים, ולכן עקרו חכמים את מצותו לגמרי, משא"כ המתפלל תפילת העמידה בליל שבת שלא עבר איסור כלל, ואדרבה עשה את המוטל עליו, שפיר יצא ידי חובתו מה"ת. וכן ראיתי בדבר אברהם ח"ב סימן כ"ו סק"י שביאר, דמה שאמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימיך, שגם מדין תורה לא יצא, היינו משום שעבר על דברי חכמים שאמרו שלא לישב לאכול בפתח הסוכה ושולחנו בתוך הבית, והוי ליה כמצוה הבאה בעבירה, ע"ש. וכן כתב כעין זה בשו"ת עונג יו"ט או"ח סימן ט', דכיון דנפסק כב"ש שאין לישב לאכול בפתח הסוכה, והוא נקט כב"ה ולכן אכל בפתח הסוכה, יש כאן איסור שעובר על אחרי רבים להטות, והוי מצוה הבאה בעבירה, ע"ש. ולפי זה המתפלל תפילת העמידה והזכיר קידוש בתפילתו כהלכה, יוצא ידי חובתו מה"ת, דאין בדבר איסור כלל. ובדעת הפמ"ג צריך לומר, שאין זה קנס משום שעבר על דברי חכמים, אלא שחכמים אמרו שזו היא צורת המצוה, וכתיב ככל אשר יורוך. ועיין בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ד אות י"א.

ועוד יש לומר, דבמצוות דאורייתא שתיקנו חכמים לקיימם באופן מסוים, מצאנו שני סוגים, סוג אחד מצוה דרבנן שבאה בתורת גדר ומשמרת לדאורייתא, וסוג אחר מצוה דרבנן שבאה בתורת תוספת על המצוה דאורייתא לקיימה באופן טוב יותר וכדו', ואינה משום גדר וסייג, ויש לומר דמה שכתבו התוספות שרבנן אמרו שהמקיים את המצוה שלא באופן שתיקנו הם, לא קיים גם את הדאורייתא, היינו דוקא בגוונא שהמצוה דרבנן באה בתורת גדר וסייג לדאורייתא, וכדין יושב בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית, דחז"ל חששו שמא ימשך אחר שולחנו ויתבטל ממצות סוכה כלל. אבל בגוונא שהמצוה דרבנן באה בתורת תוספת והידור גרידא, וכדין קידוש על הכוס, לא העמידו דבריהם לעקור גם את הקיום דאורייתא. ומה שכתבו התוספות גבי מה שנחלקו ב"ש וב"ה בברכות דף י' ע"ב דלב"ה קורא אדם ק"ש כדרכו, ולב"ש ביום כשעומד ובלילה כששוכב, וכתבו התוס' דאם קרא בלילה בדוקא בשכיבה, לא קיים מצוה כלל לא מדאורייתא ולא מדרבנן, היינו דגם שם הוא משום גדר וסייג וכמו שביאר השטמ"ק שם, שמא יקבעו אחרים הלכה כב"ש, ואפשר דאתי לידי ביטול קריאת שמע, דאי לא מצי מוטה לא קרי קריאת שמע.

אדם שלא אכל ובירך ברהמ"ז כדי לפטור חבירו, האם חבירו יצא י"ח מה"ת

ב. השו"ע סימן קצ"ז ס"ד כתב, מי שאכל כזית ונתחייב בברכת המזון רק מדרבנן, יכול להוציא ידי חובה אף את מי שאכל כדי שביעה. ומקור דבריו בתוס' ברכות דף מ"ח ד"ה עד, שכתבו, דמדין תורה יכול אדם להוציא את חבירו בברכת המזון אע"פ שלא אכל כלל, כיון שחבירו כבר אכל, וכל ישראל ערבין זה לזה. אלא מפני שנראה כאומר שקר במה שאומר שאכלנו והוא לא אכל, הצריכוהו חכמים שיאכל כזית מתחילה.

ובשו"ת ציץ הקודש ח"א סימן ל"א סק"ד כתב, דיש לחקור כיצד הדין אם זה שלא אכל כלל עבר ובירך לחבירו שמחויב בברכת המזון מן התורה, האם צריך השני שאכל לחזור ולברך, והאם חיובו מן התורה או מדרבנן. ולכאורה נראה דלשיטת התוס' בסוכה דף ג' דאם עבר על דין דרבנן לא יצא י"ח גם מה"ת, צריך לחזור ולברך מן התורה. ולר"ן מה"ת יצא, ורק מדרבנן צריך לחזור ולברך. אלא דיש לומר דבמקום איסור לא תשא לא גזרו וכו', ע"ש.

ונראה שהדבר תלוי בשני הביאורים שכתבנו, דלביאור הראשון דכל שעבר על דברי חכמים לא יצא ידי חובתו, א"כ הכא נמי לא יצא ידי חובתו. ולביאור השני דרק בתקנת חכמים שהיא לסייג לדין תורה לא יצא ידי חובתו, א"כ בנידון דידן שאינה תקנה משום גדר וסייג, שפיר יצא ידי חובתו מן התורה.

טבל עם חציצה דרבנן האם עלתה לו טבילה מה"ת

ג. בשו"ת שואל ומשיב מה"ק ח"ב סימן ק"ו כתב, אשה שטבלה ואחר טבילתה מצאה על גופה חציצה דרבנן כמו מיעוט המקפיד, לא עלתה לה טבילה גם מן התורה, דכיון דרבנן אמרו שטבילה זו לא מועילה, שוב אינה מועילה גם מן התורה, ע"ש. וכן כתב לדון בשו"ת בית יצחק יור"ד ח"ב סימן ל"ב סק"ג, דלפי דברי התוספות סוכה דף ג' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, אם כן כשביטלו רבנן טבילת כלים ברביעית, לא הוי טבילה אף מן התורה. וכן כשטבל ונמצא בו דבר החוצץ במיעוט המקפיד, לא הוי טבילה אף מן התורה. מיהו גוף דברי התוספות דבר חידוש, ע"ש.

ולפי מה שכתבנו הדבר תלוי בשני הביאורים הנ"ל, דלביאור הראשון דכל שעבר על איסור דרבנן לא יצא ידי חובתו, אם כן בטבל עם חציצה במיעוט גופו, יצא ידי חובתו מן התורה, שהרי רבנן לא אסרו לטבול עם חציצה כזאת, ורק אמרו שלא עלתה לו טבילה. ושאני מקרא והטה או אכל בפתח הסוכה, שסבר לנהוג דלא כדעת רוב חכמי ישראל, ועבר על מש"כ אחרי רבים להטות, וכמש"כ העונג יו"ט. א"נ שעבר על דברי חכמים שאמרו שאסור לאכול בפתח הסוכה שמא ימשך, וכמש"כ הדבר אברהם. ולביאור השני שבתקנת חכמים שהיא סייג לדברי תורה, לא יצא ידי חובתו גם מה"ת, אם כן גם בטבל עם חציצה במיעוט גופו שהוא סייג לדברי תורה, וכדאיתא בסוכה דף ו' ע"ב, לא יצא ידי חובתו מה"ת.

והנה בשו"ת בית יצחק כתב להקשות על יסוד זה, מהא דקי"ל בשו"ע יור"ד סימן ר"א סעיף ס"ט מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר, משום דהוי ספק מים שאובין, ע"כ. ואמאי לא נימא דכל דפסול מדרבנן שוב פסול גם מן התורה, והוי ספק דאורייתא, ע"ש.

ונראה ליישב בהקדם מה שכתב הרמב"ם בסה"מ שורש א' וז"ל, כי כל מה שציוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו, כבר ציוה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לעשותו, והוא אומרו על פי התורה אשר יורוך וגו'. והזהירנו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו, ואמר לא תסור וגו', עכ"ל. והקשה הרמב"ן כיון דכל איסורי דרבנן בכלל לא תסור הוא, אם כן איך הקילו באיסורי דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, כיון דכל מה שאמרו חכמים הרי הוא מן התורה בכלל לא תסור. ובספר זוהר הרקיע כתב ליישב, שכך הורשו מאת מתקני התקנות ללכת בהם לקולא כדי להפריש ביניהם לדין תורה, ע"ש. ולפי זה יש לומר נמי בנידון דידן, דמלכתחילה אמרו רבנן דבכל ספק בדינם אזלינן לקולא, אם כן בספק מים שאובין שרי לטבול גם מדרבנן, ושוב ליכא בזה חיסרון מה"ת.

ולפי זה יתיישב נמי משה"ק בבית יצחק שם על מה שהוכיח המהרי"ק דפסול זוחלין מן התורה, מדחיישינן שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין, ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ודחה הבית יצחק דאחר שרבנן פסלו מים זוחלין, שוב הוי חיסרון מה"ת ולא אזלינן בספיקו לקולא, ודלא כמהרי"ק, ע"ש. ולמבואר י"ל דשפיר הוכיח המהרי"ק דפסול זוחלין מה"ת, דאי תימא מדרבנן א"כ בספיקו לכו"ע יש למיזל לקולא וכמבואר.

אדם שלא התפלל נוסח התפילה ורק אמר בקשה אחת האם יצא י"ח מן התורה

ד. הרמב"ם בפ"א מה' תפילה כתב, שחיוב תפילה בכל יום הוא מדאורייתא, אבל נוסח התפילה י"ח ברכות שלוש פעמים ביום הוא מדרבנן, דמדאורייתא סגי בשבח בקשה והודאה. ובספר דרך פקודיך בהקדמה א' אות ח' כתב, דאם במזיד לא התפלל י"ח ברכות ורק אמר בקשה אחת, לא יצא ידי חובתו אף מן התורה, דאחר שתיקנו חז"ל נוסח התפילה שוב אינו יוצא אף מה"ת בפחות מזה, וכדין יושב בסוכה שסככה בנסרים שדעת הפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אות ז' נוטה דלא יצא י"ח אף מה"ת, ע"ש.

ולפי מה שכתבנו יש לומר, דלביאור הראשון שהיכא שעבר על איסור דרבנן במצוותו לא יצא י"ח אף מה"ת, א"כ באמירת בקשה אינו עובר באיסור מדרבנן, אלא דמדרבנן לא סגי בהכי, ושפיר יוצא ידי חובתו מה"ת. [ורק באופן דכוונתו לחלוק על דברי חכמים, ולכן אומר בקשה אחת ולא יותר, אפשר שלא יצא י"ח]. וכן לביאור השני שרק במקום שתקנת חכמים היא משום גדר וסייג לדין תורה לא יצא ידי חובתו, א"כ בתפילה שאין תקנת חכמים משום סייג לדין תורה אלא הוספה לדין תורה, יצא ידי חובתו מן התורה.

בירור הוכחת הרב פעלים מדברי השבלי הלקט

ה. בשו"ת רב פעלים ח"ד או"ח סימן ב' הביא מספר שבלי הלקט חלק א' כת"י שבלת ח' (הובא בחיד"א בדבש לפי מערכת ד' אות ד'), שכתב וז"ל: וכל איש מקבל שכר כל מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים, שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולים, כדאמר פרק אלו הלוקין אמר רב חזינן לתפילי דבי חביבי דתפרי בכיתנא, ולית הלכתא כוותיה, ובודאי דרב חייא הגדול היה לו שכר תפילין כשאר החסידים ואע"פ שתפורות בפשתן, עכ"ל. ומבואר דאף שהתפילין היו פסולות, עם כל זה כל שדעתו לשמים יש לו שכר תפילין. וזה דלא כתוס' סוכה שכתבו היפך מזה, שרבי יוחנן בן החורנית לא קיים מצות סוכה מימיו אף שכוונתו היתה לשמים. אלא שיש לומר דעל דרך ההפלגה אמרו כן, להעמיד ולחזק דבריהם במסמר קבוע וחזק כדי לקבוע ההלכה אצלו מכאן ולהבא, אבל אה"נ גם הם מודים כי מה שעשה מקודם לפי תומו שחשב שהדין הוא כך ולבו לשמים, יש לו שכר שלם על מצותו, ע"ש.

ונראה דאין סתירה מדברי התוס' לדברי השבה"ל, דכוונת התוס' דמי שלא עשה את המצוה כתיקונה לא קיים את המצוה, ואם יזדמן לו שוב באותו היום אותה מצוה יהיה חייב לקיימה, אך מ"מ אפשר שיקבל שכר בשמים מדין מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, וכמש"כ השבלי הלקט. [אך אכתי יל"ע דכל שלא הוכרעה ההלכה, מוטל על כל חכם לנהוג כפי דעתו, וא"כ שפיר נהגו רב חייא ורבי יוחנן בן החורנית, ומצוותם היא מצוה מושלמת].

בירור הלכה

הרה"ג מרדכי קרליבך שליט"א
רו"כ תורת רפאל - "אהבת שלום"

בעניני א. ערבות ב. אע"פ שיצא מוציא ג. שומע כעונה
ביסוד דינא דאע"פ שיצא מוציא מדינא דערבות

השאילתות [סי' נ"ד ד"ה ברם] כתב וז"ל, ברם צריך, אילו מאן דקדיש ונפיק ידי חובתיה מהו לאפוקי לאחרים ידי חובתיהון, מי אמרינן כיון דהא איפטר ליה הוה ליה כקטן ואסיר ולא מפיק, או דילמא כיון דחיובא דאיכא עלייהו דבעי קדושי ומיזל לעולם [כ"ה גירסת הנצי"ב], וכל חד וחד מישראל מיחייב בערבותא דחבריה [דכל ישראל ערבים זה לזה], וכמאן דלא איפטר דמי, ומפיק אחרים, ברכת הלחם וברכת היין וכו', עכ"ד.

ומבואר מדבריו דלולא דינא דערבות אינו יכול להוציא את חבירו משום שאינו בר חיובא, ובדינא דערבות נתחדש שבאמת עדיין בר חיובא הוא מחמת חיובו של חבירו. וכן הוא לשון הריטב"א [הלכות ברכות פ"ה ה"ב]. ובר"ן ר"ה [דף כט.] כתב וז"ל, כל ישראל ערבין זה לזה, וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי, והעתיקו במג"א [סי' קס"ז סק"מ] כלשונו, יעוי"ש, וכן הוא רווח בלשון הראשונים.

נמצא, דהנה הלכה רווחת היא דהשומע כעונה [ומקורו בסוכה (דף לח:) מדכתיב דברי הספר אשר קרא מלך יהודה, ואף ששפן קראן מ"מ יאשיהו שמע], ואך שיהיה בדין לומר דכיון שיצא כבר שוב אינו בר חיובא, ותנן בר"ה [דף כט.] דמי שאינו בר חיובא אינו מוציא את המחויב, קמ"ל דאע"פ שיצא מוציא דכל ישראל ערבים זה לזה, ומאחר דבר חיובא הוא, ממילא הדר דינא דמוציא את חבירו מכח ההלכה של שומע כעונה.

אמנם מה שיש להקשות בזה בסדר דברי הר"מ, וז"ל [פ"א ברכות ה"י] כל הברכות כולן אף ע"פ שבירך ויצא ידי חובתו, מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן, כדי להוציאן, חוץ מברכת ההנייה שאין בה מצוה שאינו מברך לאחרים, אלא אם כן נהנה עמהן, אבל ברכת ההנייה שיש בה מצוה, כגון אכילת מצה בלילי הפסחים, וקידוש היום, הרי זה מברך לאחרים ואוכלין ושותים אף על פי שאינו אוכל עמהן.

ואח"כ כתב הר"מ [הי"א] וז"ל, כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה, היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה, לא יצא ידי חובתו עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמוהו, עכ"ד, הנה דין ערבות הביא תחילה, ואח"כ הביא דין שומע כעונה. ותמוה לכאורה, שכן בפשוטו מן הראוי להביא תחילה הלכות שומע כעונה, שהרי דינא דערבות אינו דין בפנ"ע להוציא את חבירו, אלא בא לסלק ריעותא דאינו בר חיובא לאחר שכבר יצא, והדר דינא להוציאו מדין שומע כעונה, וכמבואר כן בדברי השאילתות הריטב"א והמג"א הנ"ל, דמאחר דינא דערבות נעשה זה בר חיובא, וממילא מוציאו כדין כל שומע כעונה, ואילו דברי הר"מ שהביא תחילה דינא דערבות, צ"ע.

בגדר דין ערבות א. נעשה בר חיובא ב. יכול לברך עבור חבירו
ונפ"מ לענין אם עניית אמן מעכבת כשמוציא חבירו מדין ערבות

אשר מוכרח ומבואר בזה בדעת הר"מ דדינא דאע"פ שיצא מוציא הוא פרשה מחודשת, בה נתחדש שיכול להוציא את חבירו ידי חובתו, בלא דינא דשומע כעונה כלל.

וחלוקים המה בזה, שכן המברך ברכה לעצמו ומוציא את חבירו ידי חובתו בדין שומע כעונה, בזה חבירו מצטרף עם דיבורו וברכתו של זה המברך לעצמו, ובזה יסוד הדין הוא מדין שומע כעונה, שעצם שמיעתו מצרפתו עם דיבורו וברכתו של המברך, ואילו מי שאינו מברך לעצמו [כיון שכבר יצא], ואינו מברך אלא לזולתו, בזה עיקר הברכה היא ברכת השומע, וזהו דקמ"ל בדין ערבות דיכול לברך ברכה שתהא ברכת חבירו. באופן דלפי זה אין אנו צריכין כלל לומר שבדין ערבות נאמר שהמברך נעשה בר חיובא, דאפשר שבאמת אין צריך כלל להיות בר חיובא, כי מאחר שכבר יצא ידי חובתו שוב אינו בר חיובא, ואף גם זאת אינו נחשב כבר חיובא מחמת מה שערב על מצוותיו של חבירו, ואך דבדין ערבות נתחדש דכל ישראל כגוף אחד המה, וממילא שפיר יכול כל אחד להעמיד ברכה עבור חבירו [והוא שגם המברך שייך להמצוה דחשיבא ברכה].

ויסוד לזה מדברי הגרע"א בגליונו [או"ח סי' רי"ט ס"ד] שכתב וז"ל, בכל ברכת המצות דקי"ל אם יצא מוציא, מ"מ כיון דאין המברך מחויב בברכה זו עתה, לא יצא בה בלא עניית אמן.

[ומקור דבריו, דהנה איתא בברכות (דף נד:) דאם אחד נתחייב בברכת הגומל, ובא חבירו ובירך אשר גמלך כל טוב וענה אמן, יצא, ומבואר דאם לא ענה אמן לא יצא, והקשו הראשונים דהלא כל מברך ברכה יצא השומע אף בלא עניית אמן, ובטור [סי' רי"ט] הביא בשם הרא"ש דכל שמברך לחבירו לא יצא אא"כ בעניית אמן, וכן פסק בשו"ע ס"ד, וע"ז באו דברי הגרע"א הנ"ל, דא"כ ה"ה במברך לחבירו מדין ערבות דכוותה]. אשר מפורש מדברי הגרע"א דלא כמשמעות דברי הראשונים הנ"ל בגדר דין ערבות, שכן אם דין ערבות בא רק לסלק הריעותא במה שנפקע חיובו ע"י שכבר יצא, א"כ אין שום טעם לומר דבמקום שמוציא את חבירו מדין ערבות עניית אמן מעכבת, ואשר ע"כ דפרשה חדשה היא שיכול להוציא את חבירו ידי חובתו מדין ערבות, ובזה הוא שחידש הגרע"א דבפרשה זו עניית אמן מעכבת, מה שאינה מעכבת כלל בדין שומע כעונה.

ובחידושי הגאון ר' אריה ליב [ח"א סי' ה'] הביא דברי הגרע"א הנ"ל והאריך בזה וז"ל, היכא שמברך בשביל אחרים, לא יועיל מטעם שומע כעונה, ובעינן דוקא שיענה אמן, והאמן שעונה אינו עניית אמן בלחוד, אלא שכך הוא נוסח הברכה שמברך לאחרים, שהאחד מברך והוא עונה אמן, והאמן נכנס בכלל נוסח הברכה, ולכן אם לא יענה אמן לא יצא ידי חובתו, יעוי"ש בארוכה, והדברים ברורים ומחוורים.

והגרא"ל הביא סמך לדבריו [דבמקום שע"י ברכת המברך הו"ל כמברך השומע עניית אמן מעכבת], דהנה כתב הר"מ [פ"ח תפילה הי"ט] ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין, עכ"ד, ובפשוטו צ"ע למה הוצרך הר"מ לכתוב הך דינא דעונין אמן, והרי כבר כתב הר"מ [פ"א ברכות הי"א] דכל הברכות יוצא ידי חובתו בשומע אף שלא ענה אמן.

אשר ע"כ בזה, דיסוד דין תפילת הציבור בחזרת הש"ץ אינו מדינא דשומע כעונה, אלא דתפילת הש"ץ עולה לכל הציבור להיות תפילה זו תפילת הציבור, וזה חיילא דוקא ע"י תפילת הש"ץ ועניית הציבור, ולכן עניית אמן דידהו מעכבת, וכבר הארכתי במקו"א לענין הרבה הלכות שם מצינו הלכה זו דעניית אמן מעכבת, משום דאין הענייה באה כענייה בעלמא, אלא כטופס עצם הברכה שזה אומר וזה עונה.

ויש להוסיף בזה הא דמבואר בברכות [דף מז:] דעניית האמן הוא חלק מן הברכה, ומה"ט המברך ברכת המוציא לא יבצע הלחם עד שיגמרו כולם לענות אמן, וביותר מזה הכריע הרמ"א [סי' קס"ז ס"ב] שהמברך צריך לכוין לצאת ידי"ח עניית אמן שהשומע עונה, וביאר הגר"א דעניית האמן חלק מעניית הברכה, ויעוין בביאוה"ל [סי' קכ"ד ס"ט וסי"א] בשם הגרע"א דעניית האמן הוא חלק מהברכה.

הלא מעתה מבוארים יותר מה שנתבאר, דמה שמוציא את חבירו בדין ערבות אינו מדין שומע כעונה, אלא דכל החפצא של הברכה הוא ברכה לחבירו, ומה דל"ה ברכה לבטלה הוא רק בצירוף עניית אמן של השומע, שכך חלה הברכה באמירת המברך ועניית השומע, וכמש"נ דאי"ז מדין שומע כעונה, אלא דעניית האמן היא חלק מהברכה, שפיר מתקיים בברכת המברך שהוא מצטרף עם עניית האמן להיות כברכת השומע.

והראני הרב הגאון ר' עקיבא מדלוב לשו"ת כת"ס [או"ח סי' כ"ז] וז"ל, צריך עיון [במי שיצא ומוציא] אם יענה השומע אמן, כיון דהמברך אי"צ לאותה ברכה, רק להוציא, אין צריך לומר אמן, וגם אין ראוי, דהו"ל כעונה אמן על ברכת עצמו, או נימא כיון דהמברך מוציאו משום ערבות, דגם הוא מחויב בחיובו, יכול וצריך לענות אמן, וצד זה רחוק בעיני, דאין מחויב לברך לו ולהוציאו, רק שאפשר לו מצד ערבות, ונראה יותר דלא יענה.

הרי שלכאורה זה גופא הוא ספיקו של הכת"ס, האם דין ערבות משווי ליה להמוציא כבר חיובא ומעתה מוציא את חבירו מדין שומע כעונה, א"כ גוף הברכה של המברך היא, וא"כ השומע צריך לענות אמן, אך אם מדין ערבות נאמר שיכול לברך עבור חבירו, א"כ גוף הברכה היא ברכת השומע, א"כ אין מן הראוי לענות אמן על ברכה דידיה, והן הן דברי הגרע"א דכל דמברך לחבירו הרי זה ברכה של חבירו.

וכלפי מה שטען בכת"ס שאין לענות אמן על ברכה דידיה, כבר נתיישב הדבר עפ"י דברי הגאון ר' אריה ליב, שכן באמת עניית אמן דידיה אינה באה כענייה על ברכת חבירו, אדרבה, בזה צדקו דברי הכתב סופר דמן הראוי שלא יענה אמן על ברכתו שלו, אלא יסוד הדין הוא מעיקר דין הברכה ותכסיסה, וכנ"ל, וביותר למש"נ דעניית אמן באה כהשלמת אמירת הברכה, דרק על ידי זה שזה מברך וזה עונה אמן נעשה כברכה דידיה.

בשו"ע [יו"ד סי' י"ט ס"ג] כ' שנים השוחטין ב' בע"ח יכול א' לברך ולהוציא חבירו, וכתב בט"ז [סק"ג] דקמ"ל דאי"צ הסיבה [כבברכת הנהנין באו"ח סי' ר"ג], והק' בפמ"ג [יו"ד סי' א' בשפ"ד סקל"ב] דהלא לדעת הט"ז [סקי"ז] מבואר בשו"ע [שם ס"ז] דיכול לברך לחבירו ברכת שחיטה מדין ערבות, וכ"ש דאי"צ הסיבה, ותירץ דה"מ במברך לחבירו, אך במברך לעצמו וחבירו יוצא ס"ד דבעינן הסיבה, וביאר הרב הנ"ל ע"ד הנ"ל.

בירושלמי ברכות [פ"ג ה"ג] איתא בלשון זה, תנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן, הא אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא, א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת וגו', מי שאכל הוא יברך. ר' יוסי וריב"פ הוו מתיבי', אמרו לא מסתברא בקרית שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו, ע"כ.

משמע בירושלמי דרק דין ערבות ליתא בברכה"מ ובקר"ש ותפילה, אך דין שומע כעונה שפיר י"ל דמהני [אמנם באחרונים נקטו בדעת הירושלמי לא כן], אשר למש"נ הדברים מחוורים היטב, שכן דין שומע כעונה יוצא השומע מכח שמיעתו, וא"כ זה שפיר נחשב שמבקש רחמים על עצמו מכח דינא דשומע כעונה, אך בדין ערבות נאמר שהברכה היא ברכה של שומע ע"י אמירת המברך, זה נחשב שהמוציא מבקש רחמים עליו.

בפלוגתת האחרונים בדין ערבות במוציא
א. איש ואשה ב. קטן ואשה

ושמעתי מאאמו"ר שליט"א דברים נפלאים, דהגרע"א והחולקים עליו אזלי לטעמייהו בכמה דוכתי, והוספתי בזה עוד מקומות שמצינו דאזלינן לטעמייהו, ועוד נפ"מ לדינא בפלוגתתם, וכפי שיבואר.

הרא"ש בברכות [פ"ג סי' י"ג] הביא מה שאמרו בברכות [דף כ:] שאם נשים בברכת המזון רק דרבנן, אינה יכולה להוציא את הרבים ידי חובתן, והקשה הרא"ש שהרי אמרו בברכות [דף מח.] שמי שאכל כזית [וחייב בברהמ"ז מדרבנן] יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, הרי דאתי דרבנן ומפיק דאורייתא, ותירץ הרא"ש וז"ל בקצרה, לא דמי, דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לפיכך כשאכל כזית [ונתחייב מדרבנן] מוציא את האחרים שאכלו כדי שביעה, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.

ובדגול מרבבה [או"ח סי' רע"א על המג"א סק"ג] פירש דברי הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות, ועפי"ז חקר היאך יכול האיש שהתפלל תפילת ערבית להוציא את האשה ידי"ח בקידוש [באם האשה לא התפללה], דהרי כל מה שיכול להוציא את זולתו אחר שכבר יצא הוא מדין ערבות [דאע"פ שיצא מוציא], ואם אשה אינם בכלל ערבות היאך יוציאנה ידי"ח [וצידד דאפשר שאשה אינה ערבה לאחרים, אך הזכרים ערבים גם לנקבות].

והגרע"א בהגהותיו השיג על דברי הדגול מרבבה, דודאי נשים בכלל ערבות ויש בהם דין אע"פ שיצא מוציא, וראיה לזה, דבברכות [דף מח.] איתא דינאי המלך והמלכה אכלו [ומסתמא אכלה כדי שביעה], ואמרו שם דאם שמעון בן שטח היה אוכל כזית היה יכול להוציאם ידי"ח, והרי מה שיכול להוציא מי שאכל כדי שביעה הוא מדין ערבות, הרי מפורש שיש דין ערבות לנשים [זולת אם נחלק דמ"מ נשים לזולתם אין דין ערבות].

וכבר עמד בזה הצל"ח עצמו [בעל הדגול מרבבה] בברכות שם, היאך יוכל להוציא את אשתו של ינאי, וכתב דכיון דאילו היה שמעון בן שטח אוכל כזית פת היה יכול להוציא את ינאי המלך מדין ערבות, דהלא הוא ערב על חיובו של ינאי, וא"כ נעשה ר"ש בן שטח בר חיובא מחמת חיובו של ינאי, ומאחר שנעשה בר חיובא שפיר יכול להוציא אף את אשתו של ינאי מדין שומע כעונה [וכבר השיג הגרע"א עליו גם בגליון הצל"ח]. [וכזאת ממש כתב הצל"ח בברכות (דף כ:) ליישב מה שמבואר שם ששמעון בן שטח היה יכול להוציא את ינאי המלך והמלכה בברכת המזון מדין ערבות, והקשה שם לפי מה שהעלה שאין דין ערבות בכהנים, והרי ינאי המלך כהן היה כמבואר בקידושין (דף סו.) וכתובות (דף כו:), ותירץ דודאי היו מסובין שם עוד אנשים, וא"כ מדין ערבות נעשה שמעון בן שטח מחוייב כלפיהם, וממילא יכול לברך גם לינאי הכהן].

והעירוני בזה ליישב קושית השפ"א בפסחים [דף קא.] דאמרו שם לדעת רב דס"ל דיוצא ידי חובת קידוש אף שלא במקום סעודה, א"כ מאחר שכבר קידשו בבית הכנסת למה חוזר ומקדש בביתו, ומשני להוציא בניו ובני ביתו, והקשה בשפ"א לדעת הדג"מ היאך יכול להוציא את אשתו, הרי אין דין ערבות להוציא הנשים, ולדברי הדג"מ עצמו ניחא, דכיון שמוציא את בני ביתו מדין ערבות ממילא יכול גם להוציא את אשתו.

[ועי' פמ"ג (או"ח סי' תרפ"ט בא"א סק"ד) שצידד דהאשה שיצאה ידי"ח בקריאת המגילה אינה יכולה להוציא אחר, דהנשים אינם בכלל ערבות (וסותר משנתנו [או"ח סי' תפ"ט בא"א סק"ב] שכתב ככל דברי הגרע"א, וציינו רע"א בגליון צל"ח), והנה דעת הדג"מ שם והפמ"ג שם דקטן אינו בכלל ערבות אף במצוה שמחוייב, והגרע"א סי' ז' נחלק עליהם, ולמש"נ אזלי לטעמייהו דאשה אינה בכלל ערבות כלל, וא"כ כ"ש קטן].

אכן דעת הגרע"א בזה ע"כ דלא כדברי הצל"ח, דאף ששמעון בן שטח יכול להוציא את ינאי המלך מדין ערבות, מ"מ את אשת המלך אינו יכול להוציא ידי"ח [לפי דעת הדג"מ], וצ"ע במאי נחלקו הגרע"א והצל"ח.

והפשוט דהגרע"א והצל"ח אזלי לשיטתם, דדעת הצל"ח דע"י דין ערבות נעשה כבר חיובא, ומעתה מוציא את חבירו ככל שומע כעונה, אולם דעת הגרע"א דמה שמוציא את חבירו בדין ערבות אינו שייך לפרשת שומע כעונה, דהתם ברכת המברך היא, ואילו במוציא את חבירו מדין ערבות נחשב כעושה ברכה לאחרים, וא"כ לינאי המלך עצמו יכול להעמיד ברכה, ולא לאשתו [לדעת הצל"ח בשי' הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות].

איתא בפסחים [דף נד.] דרבי היה מברך במו"ש על האש לחוד, ואח"כ בהבדלה על הכוס חזר ובירך להוציא את בניו וב"ב, והקשה בחזו"א [או"ח סי' ל"ה סק"ז] למשמעות דברי הראשונים דאין דין ערבות בברכת האור [דאינה חובה כ"כ], היאך חזר ובירך בביתו, ותירץ דרבי הוציא את ב"ב הקטנים ומדין חינוך כמבואר בר"ה [דף כט:], וצ"ע שהרי נזכר שם בניו וב"ב, והריטב"א פירש דב"ב היינו אשתו דחייבת בהבדלה.

ובפשוטו יש ליישב, דכיון דחייל תורת ברכה לצורך חינוך בניו, הרי ממילא שפיר יכול להוציא גם את אשתו אף שאין בזה דין ערבות, אלא דיש לומר דגדר מה שיכול לברך לבניו הוא כדין ערבות שמברך עבורם, ואף בברכת הנהנין דאין דין ערבות מדין חינוך חייב לברך עבורם, וא"כ הו"ל ברכה זו כברכה דידהו, וממילא אינו יכול להוציא את אשתו, וכמובן שזה תליא בפלוגתת הגרע"א והדגול מרבבה לענין ערבות.

[ואמנם בחזו"א שם כתב דמי שמברך ברכת הנהנין לצורך בניו אינו יכול להוציא את הגדול, דלדידהו לא חשיבא ברכה, עכ"ד, ולכאורה כוונתו דאין זו ברכה אלא לצורך חינוך, וצ"ע דהלא קטן יכול להוציא את הגדול שנתחייב מדרבנן כמפורש בברכות (דף כ:), (ורק באם הקטן חייב מתרי דרבנן אינו מוציא), הרי דמצוה דחינוך סגי להוציא הגדול ידי חובתו, וצ"ל דכוונתו על דרך הגרע"א דברכה זו היא של בניו].

ואזלי לטעמייהו מיניה וביה, דהנה תנן בר"ה [דף כט.] דכל שאינו בר חיובא אינו מוציא את חבירו, ועכ"ז דעת הדג"מ דלהוציא את חבירו מדין ערבות יכול, והביאור הוא דע"י דין ערבות נהפך להיות בר חיובא, אך הגרע"א ס"ל דאין נהפך להיות בר חיובא, באופן דע"כ דמדין ערבות נתחדש שהברכה נעשית לברכת השומע, שאז אין דין שיהא המברך בר חיובא, ואך דאם המברך אינו בר חיובא אין דין ערבות ואינו יכול להוציא.

בפלוגתת רבותא בדין ערבות לענין א. בל תוסיף ב. טעימת כוס קידוש
ובחובת ערבות א. מחלקי חובת מצוה דידיה ב. לדאוג למצוה דחבריה

בשו"ע [או"ח סי' רע"ג ס"ד] כתב דיכול אדם לעשות קידוש עבור חבירו,

ואף שאין המקדש שותה מן היין כלום אלא השומע, והקשה הגרע"א דהלא דעת הגאונים היא דהמקדש צריך לטעום מכוס ברכה, והובאה שיטתם בשו"ע [סי' רע"א סי"ד], ותירץ הגרע"א וז"ל, צריך לומר דהכא במקדש רק להוציא האחרים, מיקרי הם המקדשים, עכ"ל, והדברים מופלאים משום מה יחשבו הם כמקדשים אם יוצאים מפי המקדש.

[והגרע"א הוכיח כהגאונים מהא דפסחים (דף קא.) שהיו מקדשים על היין בביהכ"נ לאפוקי אורחים יד"ח, וקשה דהלא המקדש אינו שותה (דלא יצא ידי קידוש שלא במקום סעודה), וע"כ דסגי בטעימת השומעים כדעת הגאונים, אך דחה ראיה זו די"ל דהגאונים לשיטתייהו דיין הוה ג"כ מקום סעודה, וא"כ י"ל דהמקדש שתה שיעור שחייב בברכה אחרונה, והגר"א (סי' רע"א סי"ד) דחה דמיירי שאחד מהאורחים קידש וטעם].

הרי דהגרע"א אזיל בזה לשיטתו בשלישית, דבמקום שהוא מברך לעצמו, ובא חבירו ויוצא ידי חובתו מדין שומע כעונה, אזי בזה נחשבת הברכה ברכתו של המברך, ואך שהשומע יוצא ידי חובתו בשמיעתו, אך כאשר אינו מברך לעצמו אלא לאחר ומדין ערבות, נחשבת הברכה לברכתו של השומע המחוייב, וממילא צריך השומע לטעום כדין המקדש. [וזהו דלא כשיטת הראשונים דדין ערבות רק משויה ליה להמברך כבר חיובא].

עוד יש להוסיף דהגרע"א לטעמיה אזיל, דהנה איתא בר"ה [דף טז:] דדין בל תוסיף ליכא אלא בזמנו של המצוה, וכתבו בתוס' דאף אחר שכבר יצא יד"ח שופר עדיין חשיב זמנה של מצוה, כיון שיכול להוציא את חבירו בשופר [כעין מה שאמרו שם לענין נשיאות כפים, דאף לאחר שכבר נשא כפיו היום עדיין נחשב כזמן המצוה, כיון שאם ימצא ציבור אחר ישא כפיו שוב].

והגרע"א שם הקשה על דברי התוס', דמה ענין תקיעה לברכת כהנים, התם הכהן עצמו מקיים מצות עשה, משא"כ התוקע שאינו אלא מוציא אחרים ידי חובתן, אבל זמנו כבר עבר ליה. והשיב לו החת"ס בתשובותיו [או"ח סי' קס"ז] ובחידושיו לר"ה וז"ל, לפום ריהטא נראה ליישב, דאדרבא, דהא הך אע"פ שיצא מוציא היינו טעמא משום דכל ישראל ערבין, ה"ל כאילו הוא חייב עדיין במצות עשה, ולא סגי ליה דלא תקע וכו'.

הרי שוב אזיל בזה הגרע"א לשיטתו ברביעית, דמה דיכול להוציא את חבירו בדין ערבות, אי"ז משום דנעשה כאילו לא יצא יד"ח, אלא דבאמת הוא עצמו אינו בר חיובא, ואך דנתחדש בזה דיכול לתקוע לחבירו, ואשר לכן נקט דזה לא משוי ליה כזמנו של מצוה, אולם דעת החת"ס כדעת הצל"ח דכל שהוא ערב לחבירו הרי"ז כאילו לא יצא יד"ח, וא"כ ודאי דחשיב זמנו של המצוה, והדברים ברורים מאד.

באופן אחר העירוני לחקור ביסוד דין ערבות, האם הוא מחלקי כל מצוה ומצוה, דדעת הגרע"א שכשם שהוא חייב בתפילין ובברכת המזון כך חייב בתפילין ובברכת המזון דחבריה, וממילא דכל שהוא פטור מתפילין אין דין ערבות לתפילין דחבריה, ודעת הדג"מ דהוא חיוב כללי לדאוג למצוותיו של זולתו, והיה שייך דין ערבות אף אם פטור בהמצוה [וכעין זה האריכו לחקור בכמה מילי, א. לפני עור, ב. איסור חצי שיעור]. בסוטה [דף לז:] נחלקו בדין הערבות, לדעת ר"ש כל אחד קיבל ערבות על תרי"ג מצוות של חבירו, ורבי הוסיף דכל אחד קיבל ערבות גם מה שחבירו ערב לכל אחד מישראל, ולמש"נ יל"ד, דלדעת רבי הערבות נתחדשה בכל מצוה ומצוה, ובכלל חובת הערבות לתפילין דחבריה כייל בזה מה דחבריה חייב בערבות לכולם, אך לדעת ר"ש הערבות היא חיוב כללי לדאוג למצוות דחבריה, וכיון דאין זה כמו מצוה דידיה, אין על זה ערבות.

ובעירובין [דף לב.] נחלקו בדין החבר שמכר לע"ה פירות טבלין, דדעת רבי שיעשר החבר שלא מן המוקף, דעדיף שיעבור איסור קל בכדי להציל את הע"ה מאיסור טבל, ורשב"ג פליג התם, ולמש"נ י"ל דרבי אזיל לשיטתו, דבדין ערבות נאמר דנתחייב במצוות דחבריה, וא"כ כל שיכול להפריש את הע"ה מאיסור חמור הרי"ז כאיסור דידיה, וא"כ מוטב שיעבור איסור קל לבל יעבור איסור חמור, וכעי"ז כתב הגרי"פ [ח"ג ע' ר"ט].

עוד בפלוגתת רבוותא קמאי ובתראי בדין הערבות וגדרו
נפ"מ א. באינו מחוייב ב. להוציא בקידוש למי שקיבל שבת

והנה לדעת הדגול מרבבה למדנו דאף מי שאינו בר חיובא בהמצוה יכול להוציא את חבירו מדין ערבות, ואף דתנן בר"ה [דף כט.] דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, בפשוטו הוא משום דמדינא דכל ישראל ערבין זה לזה שפיר נחשב כבר חיובא, ובמקום שאינו בכלל ערבות בזה צריך להיות בר חיובא בהמצוה, ורק מי שאינו בר חיובא בהמצוה וגם אינו בכלל ערבות אינו מוציא את זולתו.

והגרע"א שם השיג עליו דלפי"ז יקשה בהא דאיתא במגילה [דף יט:] דחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת קריאת מגילה [למ"ד דאם לא השמיע לאזניו לא יצא], והטעם לכך הוא משום דאינו מחוייב בדבר כיון דא"י להשמיע לאזניו, והכי קיי"ל בשו"ע [או"ח סי' תקפ"ט] דחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים ידי חובת שופר, וקשה למה לא יוציא אחרים ידי חובתן מדין דערבות, וצע"ג.

ובאבנ"ז [או"ח סי' תל"ט] כתב ליישב השגת הגרע"א, דהטעם שאין החרש יכול להוציא את חבירו במגילה ובשופר, אין זה משום שאינו מחוייב בדבר, אדרבה, בכמה דוכתי מבואר דאף מי שהוא אנוס עכ"ז נחשב כמחוייב בדבר ואך דפומא הוא דכאיב ליה, באופן דע"כ אין הטעם משום שאינו בר חיובא, אלא הוא משום דכיון שאינו משמיע לאזניו אין זה נחשב כדיבור כלפי דידיה, ולכן אינו יכול להוציא את זולתו.

והכריח לזה, דהנה בסוגיא דברכות [דף טו:] מבואר דאף למ"ד דאם השמיע לאזניו יצא, מ"מ מאחר דלכתחילה לא יצא ה"נ לכתחילה אין מוציא את זולתו, ולדברי הגרע"א אין לזה שום מובן, דהלא באמת להך מ"ד ודאי שהוא בר חיובא, ולמה לא יוציא את חבירו, ומוכרח מזה דהטעם הוא משום שלא נשלם גדר הדיבור, דלכתחילה צריך להשמיע לאזניו, ולכן לכתחילה לא יברך לחבירו, וכ"ה בקובה"ע [סי' מ"ח סקי"ד].

ובאבנ"ז הביא ראיה לזה מדברי השבות יעקב [ח"ב או"ח סי' ל"ג] שחידש דמי שהוא כבד שמיעה ואינו יכול לשמוע אלא אם צועקים באזנו, וקרא קר"ש באופן שהוא עצמו אינו יכול לשמוע, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כיון שהוא עצמו אינו יכול לצאת ידי חובתו בקריאה כזאת, ובזה ודאי שהגברא בר חיובא שהרי יכול לקרוא בקול גדול ולצאת יד"ח, ועכ"ז כל דלדידיה לא חשיב דיבור אינו מוציא את זולתו בכזאת.

[ואמנם דבריהם מכוונים כלפי מקרא מגילה, דכל שאינו שומע לא נשלמה תורת הדיבור, אך בתקיעת שופר לכאורה ב' ענינים חלוקים המה, דתקיעה לחוד ושמיעה לחוד, ובהתקיעה יוצא השומע במה שהתוקע מוציאו יד"ח, ובהשמיעה יוצא יד"ח מצד שמיעתו, וא"כ מה שהתוקע אינו שומע אינו מגרע במעשה המצוה, וצ"ל אף בזה דהשומע יוצא יד"ח מדין שומע כעונה, ולכן חסר במעשה המצוה כל שאין התוקע שומע].

אשר נראה גם בזה דהגרע"א והדגול מרבבה אזלי לטעמייהו מיניה וביה, דלדעת הדג"מ דכל עיקר דין ערבות הוא רק לאשוויי להמוציא כבר חיובא, אך מה שמוציא את השומע הוא ככל דין שומע כעונה, א"כ חזרנו לכללא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, ולכן כל שאין כאן תורת גדר ומעשה מצוה כלפי התוקע והקורא אינו יכול להוציא את חבירו, ולא יועיל דין ערבות בזה כלל.

אכן לדעת הגרע"א נראה לחדש דאין צריך שיהא לזה תורת דיבור ומעשה מצוה כלפי המוציא, דסגי לן מה דחשיב כדיבור כלפי השומע, דשמיעת השומע תשלים את הריעותא של אינו משמיע לאזניו [כמו שחידש הגרע"א לפי דעתו דהמקדש לצורך חבירו מדין ערבות, אזי לדעת הגאונים (דבקידוש בענין טעימת המקדש) בענין טעימת השומע, כי הוא נחשב כמקדש], ומדאינו יכול להוציא הוכיח דחרש נחשב אינו בר חיובא כלל.

ברם יש להעיר דהגרע"א סותר משנתו, דהנה כתב בשו"ע [או"ח סי' תר"ץ ס"י] דמי שיודע אשורית ולעז אינו יוצא ידי חובתו בלעז, והביא הגרע"א בשם הירושלמי והר"ן וז"ל, ואינו יכול להוציא בלעז ללועז שאינו יודע אשורית, וכיון דבקורא אינו יכול לצאת ידי עצמו בזה הוה לזה כמו אינו מחוייב בדבר, עכ"ד, וקשה דהלא בזה המוציא ודאי בר חיובא הוא, ועכ"ז מאחר דאין זה מעשה מצוה כלפי המוציא לא יצא השומע.

ואשר ע"כ צ"ל בדעת הגרע"א, דמי שיודע אשורית ולעז הרי שקריאת לעז לא חשיבא כלל קריאת מגילה, ולכן אף שקריאה זו שקורא לחבירו מ"מ אין לזה שם מעשה מצוה כלל, משא"כ חרש שאינו שומע [למ"ד דכשאינו משמיע לאזניו לא יצא] חשיב דיבור, ויש לזה שם מעשה מצוה, ואך שדין נוסף הוא שצריך היוצא ידי חובתו לשמוע, ובזה הוא שהקשה הגרע"א על הדג"מ למה החרש אינו יכול להוציא את הפקח.

[והגרע"א לשיטתו אזיל שכתב (מהדו"ק סי' ל') וז"ל, קיי"ל דכל הברכות צריך לכתחילה להשמיע לאזניו, משום דילפינן מק"ש דכתיב שמע, השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך, הרי אף דמוציאו מפיו דבודאי הוי דבור מעליא, מ"מ בעי דוקא השמעת אוזן ג"כ, א"כ י"ל דנהי דכתיבה כדיבור דמי, מ"מ הוי רק כשפתיו נעות וקולו לא ישמע, עכ"ד, והארכתי בפרשת וארא, הרי מבואר מדבריו שאין כאן ריעותא בעצם הדיבור].

ולכאורה נפ"מ במי שתקע שופר ולא נתכוין למצוה [דהוא לא יצא למ"ד מצוות צריכות כוונה], האם יוצא השומע שנתכוין לשם מצוה [למ"ד בר"ה (דף כט.) דלא בעינן כוונה להוציא חבירו], דבהגהות מהר"ב רנשבורג כתב בשם הגר"א דיצא השומע, ואילו בחידושי ר"ש ר"ה [סי' א'] כתב בדעת הר"ח דלא יצא כיון שבלא כוונה אין כאן מעשה מצוה כלל, ולהנ"ל י"ל דכיון דמוציא חבירו מדין ערבות סגי בכוונת השומע.

עוד נראה דהגרע"א לשיטתו שכתב [או"ח סי' רס"ז ס"א] וז"ל, מסתפקנא אם אחר שלא קיבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקיבל עליו שבת, די"ל דלזה שלא קיבל דהוא חול אצלו הוה כאינו מחוייב בדבר, כההיא דירושלמי [הובא בתוס' יבמות (דף יד.)] בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך, דהוה אינו מחוייב בדבר, או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא.

באשר נראה, דבפשוטו אין לזה שם קידוש יום השבת כאשר הוא אצל המברך יום חול, וא"כ לדעת הדג"מ נראה דאינו יכול להוציא את זולתו שקיבל שבת, ואך דדברי הגרע"א אלו מכוונים לשיטתו דיסוד דין ערבות הוא להעמיד קידוש לזולתו, באופן דלפי"ז נמצא דהחפצא של הקידוש הוא קידוש יום השבת, דמאחר דמברך עבור השומע אזי נחשב הקידוש שנעשה ביום השבת, כדברי הגרע"א הנ"ל דהשומע נחשב המברך.

והראני הרה"ג יונתן לוי לספר רחש לבב [סי' כ"ג להגר"ש בירנבוים חתן הגרע"א] שנשאל השואל בב' בנ"א העומדים לפני הנה"ח, א' רוצה לקרוא קר"ש דערבית [למה דקי"ל דהאנוס יכול לקרוא עד הנה"ח] והב' קר"ש דשחרית, האם יכול א' להוציא שניהם יד"ח, וכתב שאם לא יצא יכול להוציאם, אך אם יצא ובא להוציאם מדין ערבות בזה א"א להעמיד לזה קר"ש של שחרית ולזה קר"ש של ערבית, ועמש"כ המחבר [סי' כ"ה].

עוד בפלוגתת רבוותא קמאי ובתראי בדין הערבות וגדרו
נפ"מ א. בעוסק במצוה ב. בקטן ג. בסומא ד. לנשים ה. במצוה דרבנן

כתב המהר"ח או"ז [סי' קפ"ג] וז"ל, בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות כל זמן שהם בבית רבם, ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהוו כנשים שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מ"ע שהזמ"ג, ולהכי יוכלו להוציא בתקיעת שופר את החייבים, ולא אמרינן דלא אתי הפטור ויוציא את החיוב, דכל ישראל ערבים זה בזה, וכדאמר בר"ה דכל הברכות אעפ"י שיצא מוציא.

ונראה דתליא בפלוגתת הראשונים שהובאה לעיל בארוכה, דלדעת השאלתות דכל מה שנתחדש בדין ערבות הוא זה דנעשה בר חיובא במצוותיו של חבירו, א"כ מה יושיענו דינא דערבות למי שהוא פטור מכל המצוות, דכמו שהוא פטור במצוותיו כמו"כ פטור במצוותיו של חבירו, אך לדעת הר"מ והגרע"א ניחא, דלדבריהם י"ל דאף שהוא פטור מן המצוה, הרי"ז יכול לעשות מעשה מצוה לחבירו [אם בעצם בר חיובא הוא בהמצוה].

וגדולה מזו מצינו בחידושי הג"ר אלעזר משה הורביץ בברכות [דף מח:] בשיטת רש"י, דאילו היה קטן חייב מדרבנן היה יכול להוציא גדול [שנתחייב מה"ת], וקשה דהלא אשה דחייבת מדרבנן ועכ"ז אינה מוציאה את האיש שאכל כדי שביעה כמפורש בברכות [דף כ:], ותירץ דנשים אינם בכלל ערבות כמבואר בראש"ש, אך קטנים הם בכלל ערבות כמבואר במדרשים, ואילו היה חייב מדרבנן היה יכול להוציא את המחויב מדאורייתא.

וכעי"ז צידד בישועות יעקב [סי' י"ז סק"א] דהסומא בכלל ערבות, ואף למש"כ הרא"ש ברכות [פ"ג סי' י"ג] דהאשה אינה בכלל ערבות, היינו משום דכתיב כל איש ישראל, למעט נשים [ונחלקו בזה הגרע"א והדגול מרבבה כנ"ל], אך הסומא איש ישראל הוא לכל דבר, ואמנם צ"ע דהיאך יתכן שהסומא יהא פטור ממצוות, ומחויב בערבות דחבריה, וכ"כ בנו"ב מהדו"ת [או"ח סי' קי"ב] בפשיטות דאין הסומא בכלל ערבות, וצ"ע.

אשר נראה, דאילו דין ערבות תלוי במה שמחויב לדאוג שזולתו יקיים את מצוותיו, אין שייך בקטן ובסומא לחייבם בערבות, אך אם עיקרו להיותם כגוף אחד שיוכל האחד לברך עבור השני, זה שייך אף בקטן וסומא.

עוד נראה דנפ"מ גם לאידך גיסא, בגוונא שהאדם שבא לצאת ידי חובתו אינו מחויב בהמצוה [כפי שיבואר בכמה פנים], דלפי דעת השאילתות דכל דינא דערבות הוא לאשוויי להמוציא לבר חיובא, א"כ במצוה שאין חבירו חייב בה אין דין ערבות, שכן דין ערבות ליכא אלא במה שחבירו חייב כמובן, אך לדעת הר"מ והגרע"א י"ל דכל ישראל כגוף אחד, ויכול לעשות ברכת המצוות לחבירו אף שאין חבירו בה. והנה הגרע"א [סי' ק"צ ס"ד] כתב, דבאופן שהמברך ברכת המזון אינו טועם מן הכוס אלא אחר, לא יברך בפה"ג אלא הטועם, למה דקי"ל דברהמ"ז אינה טעונה כוס, וא"כ אין בזה דין ערבות לברך לזולתו כדין ברכת המצוות, אמנם בביאוה"ל [ד"ה יטעום] כתב דבחכם צבי [סי' קס"ח] מבואר שלא כדבריו, וכן מוכרח בב"י, וביאר בביאוה"ל בטעם מה דשייך דין ערבות כיון דלכו"ע הוא עכ"פ למצוה מן המובחר לברך על הכוס.

אשר למש"נ י"ל דתלוי בפלוגתא הנ"ל, שכן לדעת השאילתות אין שום מקום לדון בזה בדין ערבות, אחר שאין בר חיובא בחיובו של חבירו, אך לדעת הר"מ והגרע"א יש מקום לדון שיש דין ערבות דכגוף אחד המה, אשר לפי"ז נראה דאף לפי דברי הגרע"א דפליג וס"ל דאין בזה דין ערבות, היינו משום דס"ל דלמ"ד דברהמ"ז אין טעון כוס היינו שאין לזה חלות שם כוס של ברכה כלל, וממילא פשיטא שאין בזה דין ערבות.

ויסוד לזה, דהנה כתב המהרי"ל [הל' שופר סי' י"ד] דמי שיצא כבר ידי חובת שופר ותוקע לנשים יכול לברך עבורן, והשיג עליו בדרכי משה [או"ח סי' תקפ"ט סק"ב] וז"ל, נראה דאסור, שהרי אמרו בר"ה [דף כט.] כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם והיין וה"ה לכל ברכת הנהנין, הואיל ואינו מחוייב בדבר אסור לחבירו לברך בשבילו, וכ"ש בברכות אלו שהנשים בעצמן עדיף שלא לברך [בכל מ"ע שהזמ"ג].

ומצאתי בחידושי הריטב"א בר"ה [דף כט:] שנסתפק בזה וז"ל, וכיון דאיכא צד מצוה ונוטלין שכר, נראין דברים כדברי האומר שאם רצו לברך יברכו, ומכל מקום הבא להוציאן אם יצא אינו מברך, דכיון דרשות היא הוה ליה ברכת הנהנין שאין מוציא לאחרים בברכה אלא כשמוציא לעצמו, ויש אומרים דהכא כיון דלאו רשות גמור הוא דהא איכא צד מצוה רשאי לברך, והראשון נכון יותר, וכן כתב רבינו אפרים.

אשר נראה לכאורה דהריטב"א אזיל בזה לשיטתו, דהלא כבר הובא לעיל דדעת הריטב"א [הלכות ברכות שם] דיסוד דין ערבות הוא לאשוויי כמי שאינו בר חיובא ולא יצא ידי חובתו, א"כ שפיר כתב בחידושיו לר"ה דאין יכול להוציא את הנשים בברכת השופר, אחר דאין הנשים מחויבות בכך, וכ"ה גם דעת הר"ן והמ"א כמש"נ, אולם לדעת הר"מ והגרע"א דיסוד דין ערבות הוא לעשות מעשה מצוה עבור חבירו י"ל דמהני.

ברם יש לתמוה, שהרי מפורש בריטב"א שם ובשו"ע [סי' תקפ"ט ס"ו] וברמ"א דאף מי שכבר יצא יכול לכתחילה להוציא את הנשים בתקיעת שופר, וקשה היאך יכול לתקוע עבור הנשים, והרי אינן חייבות בכך, וכשם שאין דין ערבות כלפי הברכה, כמו"כ כלפי המצוה נימא דאין דין ערבות, ולתקוע ביו"ט ללא צורך יש בו משום איסור שבות לדעת כמה ראשונים, וביותר דהלא מפורש ברמ"א דהנשים מברכות לעצמן, וצ"ע.

ולכאורה יש ליישב, דהנה בביאוה"ל הנ"ל אחר שהכריע שיש דין ערבות גם במצוה מן המובחר כההיא דכוס של ברהמ"ז, העיר על דבריו מדברי הד"מ הנ"ל שאין ערבות על ברכת השופר לנשים, ותירץ דהתם אין כאן מצוה מן המובחר כלל, ומעתה י"ל דבתקיעת שופר יש להם לנשים שכר על מעשה המצוה שהם משתתפות עמנו, וא"כ יש בזה דין ערבות, משא"כ כלפי הברכה שאין בזה שום מצוה מן המובחר לברך כמבואר בד"מ.

סוף דבר למדנו מדברי כל הפוסקים שיש דין ערבות גם במצוה עבור הנשים, וכל זה מבואר לסברת הר"מ והגרע"א שיסוד דין ערבות הוא משום שיכול להעמיד מצוה לחבירו, והוא לפי שכל ישראל נתערבו זה בזה להיות כגוף אחד, לכן יכול כל אחד להעמיד את המצוה עבור

חבירו, ובכלל זה גם הנשים שגם המה בכלל ערבות, אך אם נימא דיסוד דין ערבות משום חובתו לדאוג לשני, זה ליתא בנשים שאין חייבות במצוה כלל.

ויש להקשות, דהלא כתב הרא"ש דאשה אינה יכולה להוציא איש בברהמ"ז אם היא פטורה משום דנשים אינם בכלל ערבות, ומדברי הגרע"א מבואר דאין סברא כ"כ לחלק בין נשים לאנשים או להיפוך, וא"כ נמצא דגם איש לא יוכל להוציא את האשה בברהמ"ז מדין ערבות, וקשה ממה שיכול להוציא את האשה בתקיעת שופר, וכמש"נ מדברי רבוותא קמאי ובתראי דלא נחלקו אלא לענין הברכה ולא לענין התקיעה. והנראה לחדש עפ"י המבואר בדברי הראב"ד בפירושו לתו"כ פרשת ויקרא, דכל המצוות ניתנו גם לנשים אלא שניתנו להם בתורת רשות, וא"כ שפיר יש בזה דין ערבות להיות כולם כגוף אחד לענין כל המצוות [ואך דאינה יכולה להוציא איש לפי שאינה בת חיובא], משא"כ בברכת המזון דהאשה מופקעת מזה לגמרי, ובזה שפיר כתב הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות כלל, לא אנשים לנשים ולא נשים לאנשים.

אמנם כל הנ"ל אינו מכוון לדעת הריטב"א הנ"ל דס"ל דיסוד דין ערבות הוא לאשוויי בר חיובא וכדברי השאילתות, דא"כ היאך יכול איש להוציא את האשה בתקיעת שופר, והרי האשה גופה אינה בת חיובא, וצ"ע.

וביותר צ"ע דבמג"א [סי' קצ"ו סקי"א] כתב וז"ל, ועי' סי' תקפ"ט ס"ו דאם כבר הבדילו האחרים אסור להבדיל לנשים, עכ"ל, וכוונתו להוכיח מדברי הרמ"א הנ"ל. ברם צ"ע בזה, שהרי המג"א שם פסק כדעת הב"ח דלכתחילה יכולה לברך על הבדלה כמו שמקיימת מצות שופר, והרי כל מה שאין ערבות על ברכת השופר הוא לפי שאין לה מצוה בכך, אך כלפי ברכת הבדלה דהוי כמצות שופר, ועל מצות שופר הרי יש ערבות, וצ"ע.

ונראה עפ"י מה שיבואר לקמן שנחלקו רבוותא במה שיכול אדם להוציא את חבירו בתקיעת שופר אחר שכבר יצא, דדעת הרי"ץ גיאות [הל' שופר] דצריך להגיע לדין ערבות, ובפשוטו הוא לפי דבלא דין ערבות אינו יכול להוציא משום שכבר אינו בר חיובא בדבר, אך דעת כמה מרבוותא קמאי דכל תקיעה ותקיעה חשיבא תקיעת מצוה, וממילא יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, וא"כ מיושבים דברי הריטב"א וגם דברי המג"א, ואכ"מ.

הצל"ח בברכות [דף מח. ד"ה שם ומדקטל ודף מח: בתוד"ה עד] כתב, דלא נכנסו בערבות כי אם על מצות שהן מן התורה, אבל על מצות שהוסיפו חכמים מדבריהם לא נכנסו בערבות, וכן משמע בסוטה [דף לז: תוד"ה אמר] שעל תרי"ג מצות קבלו ערבות, והרי מצות דרבנן אינם נכללים במספר תרי"ג מצות, והביאור עפ"י שיטת הר"מ והשו"ע [חו"מ סי' קל"א סי"ג] דאין ערבות חלה על דבר שאינו קצוב, ומעתה בשלמא תרי"ג מצות כבר שמענו וידענו קצבה שפיר נשתעבדנו בערבות, אבל מצות שעתידין חכמים לגזור זה דבר שאין לו קצבה בשעה שקבלנו הערבות, עכ"ד [ובמקו"א הארכתי בדין ערבות בדיני דאורייתא שאינם בכלל תרי"ג].

והנראה בזה דהצל"ח לטעמיה דיסוד דין ערבות הוא לפי שהוא מחויב לדאוג לקיום מצוותיו של חבירו, וכלשון הרא"ש שם שערב הוא בעבורם, ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות, וזה ליתא בדבר שאינו קצוב וכנ"ל, אך לסברת הר"מ והגרע"א דיסוד דין ערבות הוא משום שנשתתפו להיות כגוף אחד, שפיר י"ל דאף שאין קבלת ערבות על מצוות דרבנן, מ"מ כבר נשתתפו להיות כגוף אחד לענין קבלת המצוות.

דין ערבות א. בברכת השליח ב. קודם מתן תורה ג. בברכת אירוסין

בביאור הגר"א [אה"ע סי' ל"ד ס"א] העיר, דהנה בפרשת וישלח [פכ"ד פנ"ט] כתיב ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחותינו את היי לאלפי רבבה, ובתוס' כתובות [דף ז: ד"ה שנאמר] הביאו הא דתניא במסכתא דכלה [פ"א מ"א] שמהך קרא המקור שצריך לברך ברכת אירוסין, ובתוס' הוכיחו מזה דאף כאשר השליח מקדש מברכין ברכת אירוסין, עכ"ד התוס', ונקשה דהלא כאן לא בירך החתן, אלא אחיה ואמה של רבקה ברכו.

והנה נחלקו הראשונים מי מברך ברכת אירוסין, דעת הר"מ [פ"ג אישות ה"ג] דהמקדש מברך ברכת אירוסין, וכתב הריטב"א בכתובות [דף ז:] שהר"מ אזיל בזה לטעמיה דס"ל דברכת אירוסין היא ברכת המצוות של מצות הקידושין, וממילא מוטלת ברכה זו על החתן [או שלוחו שמקדש עבורו], אכן דעת הריטב"א דברכת אירוסין ברכת השבח הויא, וא"כ ודאי דאף אחר יכול לברך, והרמ"א [אה"ע סי' ל"ד ס"א] הביא פלוגתתם.

ואשר זהו שהוכיח הגר"א ממעשה דרבקה דאף אחר יכול לברך ברכת אירוסין, שהרי אחיה ואמה בירכו ברכת אירוסין, וכיוון לראיה זו גם בהאלף לך שלמה למוהרש"ק [סי' ק"י], ובטיב קידושין [אה"ע שם סק"ב].

וביותר יש להוסיף ולהעיר, דהנה דעת הר"מ [פ"ג אישות שם], דשליח שקידש אשה עבור משלחו מברך ברכת חתנים, וכתב בב"י מקור לזה ממשמעות הברייתא דמברכין ברכת אירוסין בבית אירוסין, והשיג המהרש"א בכתובות שם על הב"י דבחינם דחק למצוא מקור לדעת הר"מ, ונעלם ממנו דברי התוס' שהוכיחו ממסכת כלה דשליח מברך ברכת אירוסין ממעשה דאליעזר, וכ"ה בביאור הגר"א [אה"ע שם סקי"א].

הלא מעתה נמצא דמקור דברי הר"מ דשליח מברך ברכת אירוסין הוא ממעשה דרבקה, ונקשה טובא ממה שאחיה ואמה בירכו ברכת אירוסין, שהלא לשיטת הר"מ עצמו אין אחר יכול לברך אלא המקדש, וצ"ע.

ובפשוטו יש ליישב עפ"י מה שהעלה המקנה בקונטרס אחרון שם סק"א, דאף לשיטת הר"מ מעיקר הדין יכול אחר לברך ברכת אירוסין, ואך שיש לחוש שמא המקדש יחזור בו ולא יקדש, ונמצא שברכתו לבטלה, ועפי"ז העלה לדינא דבשליח שבא לקדש שפיר יכול אחר לברך, שהרי בין כך אין הבעל לפנינו ואין כאן חשש חזרה, יעוי"ש, ולפי"ז ניחא מעשה דרבקה שנתקדשה ע"י שליח ושפיר יכול אחר לברך בכה"ג, ופשוט.

אכן בריטב"א בכתובות ביאר שיטת הר"מ [שאחר אינו יכול לברך] לפי שברכת אירוסין הויא ברכת המצוות, וברכת המצוות מוטלת על עושה המצוה [דלא כשיטת הריטב"א עצמו דברכת אירוסין הויא ברכת השבח ויכול כל אחד לברכה], ולפי"ז שוב צ"ע במעשה דרבקה היאך בירכו ברכת אירוסין לשיטת הר"מ דרק החתן או שלוחו יכולין לברך ברכת אירוסין, והיה מן הדין שרק אליעזר יהא יכול לברך ברכת האירוסין, וצ"ע.

ובפשוטו נראה, דהנה עיקר דברי הריטב"א [דלדעת הר"מ דברכת אירוסין ברכת המצוות ברכה זו מוטלת רק על החתן או שלוחו] צ"ע, דמ"מ למה לא יוכל אחר לברך עבור החתן, הלא מפורש בר"ה [דף כט.] דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא [ויעוין בט"ז יו"ד סי' א' סק"ז], וע"כ דודאי אחר יכול לברך, ואך דיכול לברך רק אם החתן או שלוחו שומעין את הברכה ומוציא אותם ידי חובתם, וצ"ת.

הלא מעתה ניחא היטב שיטת הר"מ שלבן ובתואל בירכו ברכת אירוסין, דאף דלשיטת הר"מ החתן או שלוחו צריכין לברך, מ"מ ודאי דאם מברכין עבור החתן או שלוחו והוא שומע שפיר דמי, ואדרבה מעתה צ"ע שיטת הגר"א והפוסקים שהוכיחו ממעשה דרבקה ואליעזר שאחר יכול לברך ברכת אירוסין, וקשה דהלא נתבאר דאף הר"מ מודה דאחר יכול לברך באופן שהוא מוציא את החתן ידי חובתו, וצ"ע.

ובפשוטו יש ליישב דברי הגר"א והפוסקים, דהנה יסוד הדין שיכול להוציא את חבירו בכל ברכת המצוות, היינו מדינא דערבות, כמבואר ברש"י בר"ה שם [ד"ה אע"פ] שכל ישראל ערבין זה לזה, והך מילתא אינו שייך קודם מתן תורה, דאף אם נהגו כדין ישראל, מ"מ דין ערבות תליא במה שבאו כל ישראל בברית, ואף ישראל עצמן לא היו יכולים להוציא זה את זה עד שבאו בברית בערבות מואב, ונעשו ערבים זה לזה. אכן נראה בזה ליישב שיטת הגר"א והפוסקים באופן אחר, והוא דהנה יסוד מה שהשליח מברך ברכת המצוות, אין זה משום דהוא מחויב בהמצוה, שהרי באמת אינו מחויב בהמצוה כלל, ואך דמאחר שהוא עושה מעשה המצוה ממילא מוטל עליו לברך, דעיקר תקנת ברכת המצוות הוא שתהא הברכה כחלק ממעשה המצוה, ואף גם זאת דכל שאינו מברך הרי שיש בזה ריעותא במעשה המצוה [והארכתי בפרשת כי תבוא].

הלא לפי"ז נראה דבר חדש, דאף דיכול אחד לברך עבור חבירו [מדין ערבות], זהו משום דמאחר שזה מחויב לברך ממילא יכול חבירו להוציאו ידי חובתו, אשר נראה דזהו דוקא כלפי מי שהוא מחויב בהמצוה, דכיון שהוא מחויב בהמצוה עם ברכתה, ממילא יכול חבירו להוציאו ידי חובת ברכה, ונמצא דמעיקר חובת המצוה מוטלת עליו חובת הברכה, וכך הוא הדין דכל שהוא מחויב בברכה יכול חבירו להוציאו ידי חובתו.

אכן השליח אינו מחויב לא בהמצוה ולא בברכתה, ואך דדינא הוא דעושה מעשה המצוה מברך לפניה, כי כן הוא צורת מעשה המצוה, ולפי"ז נראה דאין השליח מחויב בהברכה, אלא שע"כ צריך לברך מדיני מעשה המצוה, וממילא נראה שאין אחר ערב לברך עבורו [למה הדבר דומה לאחד שנשבע שיברך ברכת שהכל, דלא נימא דעתה נעשה מחוייב לזאת שאחר יכול לברך עבורו, דאין חובתו מעיקר דין הברכה].

אשר בזה מיושב היטב ראיית הגר"א דאחר יכול לברך ברכת אירוסין, ממה שלבן ובתואל בירכו, והקשיתי דהלא אף לדעת הר"מ דרק החתן או שלוחו מברכין, מ"מ אחר יכול לברך עבורם מדין ערבות, אכן למש"נ דאף דאחר יכול לברך ברכת אירוסין עבור החתן, מ"מ אם אין החתן שם אלא השליח אין אחר יכול לברך עבור השליח, וכיון שיצחק לא עמד שם אלא אליעזר, מוכרח שאחר יכול לברך ברכת אירוסין.

ואם באנו לפלפל י"ל דתליא בפלוגתת הגרע"א והדגול מרבבה, שכן לדעת הצל"ח הרי כל אחד בעולם נעשה בר חיובא בברכה זו של מעשה קידושין אלו, דהלא הקידושין מצות עשה היא וממילא חייב בברכה, וא"כ המברך נעשה בר חיובא בברכת האירוסין, אך לדעת הגרע"א יסוד דין ערבות דהואיל והוא ערב לחבירו יכול לברך עבורו, א"כ י"ל דהוא ערב רק להמקדש, אך אין ערב לשליח, וממילא אין אחר יכול לברך לשליח.

ברם בזה לא נתיישבה דעת הר"מ, למש"נ למעלה דדעת הר"מ כדעת הגרע"א, וא"כ לפי"ז מן הראוי שלא יועיל דין ערבות לשליח המקדש, אלא דבאמת בלא"ה נתבאר דאין שייך דין ערבות באחיה ואמה של רבקה.

דקדוק הכתובים בקבלת ערבות א. כל איש ישראל ב. טפכם נשיכם וגרך

והנה לשון הכתובים בפרשת נצבים [פכ"ט פ"ט] אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל, טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימיך, לעברך בברית ה' א'להיך ובאלתו אשר ה' א'להיך כורת עמך היום וגו', ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת, כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום וגו' ואת אשר איננו פה עמנו היום.

רבוותא גדולי האחרונים דקדקו לשון הכתובים, כלפי מה שנחלקו רבוותא קמאי בדינא דכל ישראל ערבים זה לזה, האם נאמר זה רק בכל איש ישראל, או גם בנשים, או גם בעבדים, ואם נאמר בגרים.

איתא בתנחומא שנכנסו כאן בברית הערבות, וז"ל, כולכם ערבים זה בזה וכו', אפי' צדיק אחד ביניכם כל העולם כולו בזכותו עומד, שנאמר וצדיק יסוד עולם, וכשאחד מכם חוטא כל הדור לוקה, וכן אתה מוצא בעכן וכו', ומידה טובה מרובה וכו', לכך נאמר כל איש ישראל, ולא גדולים שבכם בלבד אלא אפי' טפכם נשיכם וגרך, לכך נאמר כל איש ישראל, עכ"ל, הרי מפורש שכולם נכנסו בכלל ערבות אנשים נשים וטף וגרים.

ובסנהדרין [דף מג:] יליף דין ערבות מסוף הפרשה דכתיב הנסתרות לה' א'להינו והנגלות לנו ולבנינו, ולדעת התנחומא נלמד גם ממה שכתוב כאן 'כל איש ישראל' שכולם ערבים [ואף דמפורש בסנהדרין שם שלא נעשו ערבים עד שעברו את הירדן, פרש"י לק' (פכ"ט פכ"ח) שמשה השביעם כאן, ולא נעשו ערבים עד שקיבלו עליהם בהר גריזים, עי' אוה"ח כאן ובצל"ח ברכות (דף כ:)].

והנה שיטת רש"י נדה [דף יג: ד"ה כספחת] ותוס' קידושין [דף ע: ד"ה קשים] דאנו איננו ערבים בעד הגרים, ועפי"ז דחו רש"י ותוס' פירוש המפרשים דקשים גרים לישראל כספחת לפי שהם אינם זהירים במצוות ואנו ערבים עליהם, וכתבו רש"י ותוס' להוכיח כן מסוטה [דף לז:] שישראל קיבלו עליהם ערבות של ס' ריבוא זה בזה, והרי הגרים והערב רב אינם בכלל מנין ס' ריבוא, וע"כ דלא קיבלו עליהם ערבות לגרים.

ותמהו האחרונים מהנך כתובים עפ"י דברי המדרש שקיבלו ישראל עליהם ערבות גם בעד הגרים, כמבואר כאן וגרך אשר בקרב מחניך, והיינו גר צדק כמבואר בפסיקתא, וצ"ע.

והנה הרא"ש בברכות [פ"ג סי' י"ג] כתב וז"ל, איש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את האחרים [בברכת המזון], דכל ישראל ערבים זה בזה [ורק מדרבנן אי אפשר לו לברך אא"כ אכל כזית כדלקמן], אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן, עכ"ד. הרי דשיטת הרא"ש דאשה אינה בכלל ערבות, וכן מבואר לדעת רש"י ותוס' הנ"ל דמי שאינו בכלל ס' ריבוא אינו בכלל ערבות, ופשוט.

ותמהו האחרונים בזה על שיטת הרא"ש מהמבואר כאן ובמדרש שקיבלו עליהם ערבות גם על הנשים, וכן קשה על דברי התוס' הנ"ל דכל מי שאינו בכלל מנין ס' ריבוא אינו בכלל ערבות, וצ"ע. ובחקרי לב [או"ח סי' מ"ח] ובזרע אברהם [הקדמון או"ח סי' י"ב] תירצו דהכא לא הוזכר ענין הערבות כלל, ורק שקיבלו עליהם את כל המצוות בכריתת ברית, וזה תמוה שהרי מפורש במדרש שקיבלו עליהם ערבות וגם על הנשים.

עוד נתקשו האחרונים במה דמבואר בכתובים ובמדרש דאף הטף באו בכלל הערבות, והרי זה צ"ע היאך אפשר שהטף פטור מכל עונשים ומצוות שבתורה, ועכ"ז יהא חייב בדין ערבות לזולתו, וצ"ע, ואפשר דהכוונה היא שאם הקטן יעבור עבירה יענשו כולם על ידו, ואמנם זה צ"ע לכאורה דהלא הטף אינו חייב במצוות כלל [ויעוין מה שחידש בתבואות שור (סי' ב' סקמ"ה) דהקטן מוזהר בלאוין אלא שאינו נענש], וצ"ע.

ולענ"ד יש לתמוה מהא דשבת [דף נה.], דאמר רבי אחא ברבי חנינא וכו' אמרה מדת הדין לפני הקב"ה רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו, אמר לה הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים, אמרה לפניו רבש"ע היה בידם למחות ולא מיחו, אמר לה גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם, אמרה לפניו רבש"ע אם לפניך גלוי להם מי גלוי, והיינו דכתיב זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו, הרי דאף טף בכלל.

ובהגהות הגאון ר' אלעזר משה הורוויץ ברכות [דף מח:] כתב דבמדרשים מבואר דאף הקטן בכלל ערבות, ואשר לפי"ז כתב שמן הדין היה שהקטן יוכל להוציא את הגדול במצוות, ואף שהקטן אינו מצווה במצוות מדאורייתא, לא גרע מכל אחד שכבר יצא שיכול להוציא את זולתו מדין ערבות, ובזה ביאר מה שפרש"י בברכות [דף מח. ד"ה עד] שהקטן אינו יכול להוציא גדול משום שאינו מצווה כלל ואף לא מדרבנן, והוא מחודש, וכפי הנראה נחלקו בזה הגרע"א [סי' ז'] והדגול מרבבה באם הקטן ישנו בערבות, ודעת הגרע"א שהוא בכלל ערבות ואע"פ שיצא מוציא, ודעת הדג"מ י"ל דאם אשה אינה בכלל ערבות כ"ש קטן.

והנה נחלקו האחרונים בביאור דברי הרא"ש הנ"ל, דדעת הדגול מרבבה [סי' רע"א על המג"א סק"ג] דנשים אינם בכלל ערבות כלל וכלל, ואך שיש להסתפק אם היינו דוקא נשים לאנשים, אך נשים לאנשים אפשר שחייבים הם בערבות, אכן הגרע"א כתב דאין שום נפ"מ בין איש לאשה, וכל כוונת הרא"ש היא רק דבמצוה שהאשה פטורה אין בזה דין ערבות, אך במצוה שהיא חייבת הרי שהאיש והאשה שוין בזה.

ובשו"ת מוצל מאש [להמהר"י אלפנדרי סי' י"ב ד"ה עוד] חקר כן כלפי מה שכתב הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות, האם הוא דווקא במצוות שהיא פטורה, והסיק וז"ל, מסתברא דהערבות אינה תלויה בחיוב, אלא כך גזרה חכמתו יתברך דנשים אינם ערבות לאנשים ולא האנשים להם, דאם היה תלוי בחיוב המצות כמה מצוות יש לכהנים משא"כ בישראל, היתכן לומר שבאותן מצוות אינם ערבים ישראל בשביל הכהנים.

אשר מעתה קשה קושית המוצל מאש על שיטת הגרע"א דכוונת הרא"ש דכל שאינו בר חיובא במצוה מסוימת אין בו דין ערבות, וכי אין דין ערבות לישראל על הכהנים במצוות שריבה להם הכתוב [ואמנם האחרונים העירו בזה, שהרי בקידושין (דף ע:) הוכיחו בתוס' (ד"ה קשים) דאין דין ערבות בגרים ממה דמשמע בסוטה (דף לז:) דלא קיבלו ערבות אלא לס' ריבוא, ואין הגרים בכלל, וא"כ ה"נ כהנים ולויים, ועי' לקמן], וצע"ג.

דקדוק הלשון וביאור הכתובים בחובת הערבות בנשים וגרים גדר קבלת ערבות א. שכר ועונש כאיש אחד ב. בכל מצוה ומצוה במסוים

והנראה בזה דבדין ערבות נאמר ב' ענינים חלוקים, א. שכל ישראל כגוף אחד, וכאשר האחד חוטא כולם לוקין, ומידה טובה מרובה שכאשר יש צדיק אחד הרי כולם נשכרים עבורו, ב. דין ערבות במסוים לענין קיום המצוות, שכל אחד ערב במסוים לקיום מצוותיו של חבירו ושלא לעבור על מצוות התורה, ובכלל זה נתחדש מה שאמרו בר"ה [דף כט.] דאע"פ שיצא מוציא, ופירשו הראשונים שכל אחד ערב עבור מצוות חבירו.

הלא מעתה נראה, דמה שנאמר כאן בפרשה הוא שכל איש ישראל עם הטף והנשים העבדים והגרים, כולם באו בערבות להיותם כולם כאיש אחד, ובזה אף הטף שאינם חייבים במצוות, מ"מ כגוף אחד המה כל בני ישראל כולם לזאת, שאם האחד מהם צדיק כולם נשכרים, ואם אחד חוטא כולם לוקין, ואין זה שייך לחובת המצוות שנצטוו, ואך שהשכר והעונש באה כאחד על כל האומה דכל ישראל כולם אחד הם.

ברם דין נוסף של ערבות נתחדש בעיקר חובת המצוות, שכאשר ניתנו המצוות לכל אחד ואחד מישראל, ניתנו גם חובת הערבות להיות כל אחד ואחד מישראל ערב לזולתו, הן לקיום מצוותיו והן לימנע מעבירה. וזהו שאמרו בסוטה [דף לז:] ר"ע אומר כללות ופרטות [של מצוות] נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב, ואין לך כל

דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ"ב בריתות, ר"ש בן יהודה איש כפר עכו אמר משום רבי שמעון אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וש"נ, ע"כ, ומזה הוכיחו בתוס' דגרים אינם בכלל ערבות.

אשר למש"נ ניחא מאד, שכן התם מיירי בדין ערבות המסוים של קיום כל מצוה ומצוה, ובזה שפיר י"ל דליכא דין ערבות אלא במי שנמנה בין ס' ריבוא מישראל, והמה הגדולים, פרט לנשים ועבדים וגרים וקטנים, ומה דמפורש בתנחומא כאן דאף הטף והנשים והגרים באו בכלל ערבות, היינו השכר ועונש הכללי שיש לכל ישראל כאחד, ובתורת כללות כל עם ישראל הרי שהטף והנשים והעבדים כולם כאחד המה.

וכבר עמד על כך המהרש"א בסוטה [דף לז:] במה שמפורש שם שישראל נעשו ערבים זה לזה בסיני ובאהל מועד ובערבות מואב, והלא מפורש בסנהדרין [דף מג:] שלא קיבלו ישראל עליהם ערבות עד שעברו את הירדן [ודוחק לומר שמשה השביע אותם ג' פעמים ולא קיבלו עליהם עד שעברו את הירדן בהר גריזים כמש"נ לעיל, ויעוין ברש"י כאן], ותירץ דהתם קאי כר' יהודה דס"ל דמשעברו את הירדן קיבלו ערבות גם על הנסתרות, אך גם מתחילה היו ערבים זל"ז על הנגלות, אכן דעת ר' נחמיה שם דלא קיבלו עליהם ערבות על הנגלות אלא משעברו את הירדן, עכ"ד, וצ"ע דהתם משמע דלית מאן דפליג על הערבות בסיני ואהל מועד.

אשר נראה בזה למש"נ, דחובת הערבות הבאה עם חובת המצוות ניתנה יחד עם השבועה והאלה של קבלת התורה, שכך ניתנה תורה לכל אחד מישראל להיותו ערב למצוות זולתו, ומכח זה שנו חכמים בר"ה [דף כט.] דאע"פ שיצא מוציא, ופירשו הראשונים דכל ישראל ערבין זל"ז בתרי"ג מצוות, אך להיות כל אחד נענש ונשכר במעשיו של חבירו, זה ענין אחר שנתחדש בכתובים כאן מדכתיב כל איש ישראל וגו' והנגלות לנו ולבנינו.

והנה האחרונים דקדקו בלשון הכתובים לכאן ולכאן, דמצד אחד הוזכרו כל איש ישראל לחוד, ואמרו במדרש דממה דכתיב כל איש ישראל נלמד שכולם כאחד בקבלת הערבות, ורק בקרא שאח"כ באו הטף והנשים והגרים לעצמם, ומאידך מפורש במדרש דאף טף ונשים עבדים וגרים באו בכלל ערבות [והמהרי"ט בקידושין שם כתב ליישב, דאיש ישראל קיבלו ערבות אף על נשים וכו', ואילו גרים ונשים לא קיבלו ערבות לזולתם].

אשר למש"נ הדברים מחוורים, דהנה אף במעמד זה בערבות מואב קיבלו ישראל עליהם את עול כל המצוות, ועם קבלת כל התורה והמצוות קיבלו עליהם גם את הערבות, ומעתה בדין הערבות חלוקים המה בזה, שכל איש ישראל קיבלו עליהם ערבות של כל מצוה ומצוה לכל אחד מס' ריבוא מישראל, ובזה איש ישראל חולק דין לעצמו, ברם כלפי מה שכל ישראל כאחד בערבות של שכר ועונש בזה אף הנשים והגרים בכלל.

וחלוקים המה ביסודם, שכן הערבות האמורה כאן אין זה כלפי חובת גברא כלל, אלא דין בשכר ועונש בלבד, ואילו דין ערבות המוזכר שם, עיקרו מחמת החובה שמוטל עליו לדאוג שזולתו יקיים כל מצוותיו.

והנה יש לדקדק לשון הכתובים, דהנה משפט הלשון הוא במקום שבא כמה פרטים, דו' החיבור כתוב מן השני והלאה בכל אחד, או באחרון בלבד, ואילו כאן כתוב ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם, הרי שלא כתוב ו' בכולם אלא בשוטרים, דמשמע דהשוטרים המה באו באחרונה במנין, ושוב כתוב אח"כ כל איש ישראל, וצ"ע דהו"ל לכתוב ראשיכם וגו' שוטריכם וכל איש ישראל, והיא קושיא חמורה בדקדוק הכתובים.

והנה בקרא שני חזר הכתוב וכתב טפכם נשיכם וגרך, הרי דמאחר דפסוק חדש הוא חזר ומנה בזה כמה פרטים בלא ו', ובאחרון [גר] כתב ו' החיבור, וזהו באמת כמשפט הלשון, אך בפסוק ראשון צ"ע מה שהקשיתי.

ונראה בזה, דהנה נחלקו רבותא בפירוש הכתוב שבטיכם, דלדעת רש"י היינו ראשי שבטיכם, ואילו כל אנשי ישראל נמנו במה דכתיב כל איש ישראל, ואילו הרמב"ן פירש דשבטיכם היינו כל אחד מן השבטים, יעוי"ש, אשר לפי דברי הרמב"ן נראה בפירוש התנחומא, שבאמת נמנו כולם בתחילה, א. ראשיכם ב. שבטיכם [היינו כל ישראל] ג. זקניכם ד. שוטריכם, ועל כולם הוא אומר 'כל איש ישראל', שכולם כאיש אחד.

ומעתה ניחא לשון הכתובים, שכן באמת שוטריכם הוא האחרון במנין זה שנמנה בפסוק זה, ועל כולם הוא אומר כל איש ישראל, באופן דלפי"ז מדוקדק מאד מה שנתבאר דהך דינא ד'כל איש ישראל' לא נאמר אלא באנשי ישראל, אך הטף הנשים והגרים לא נכנסו בכלל ערבות, ולכן לא נכנס הך מילתא דכל ישראל אלא אחר פסוק ראשון, ואמנם יעוין במדרש שם דמבואר דאף נשים ועבדים בכלל ערבות.

פלוגתת רבוותא בדין הערבות בגרים

ברש"י נדה [דף יג: ד"ה כספחת] הביאו שי"מ מה דקשים גרים לישראל כספחת, דהוא משום שאין זהירין במצוות כ"כ וישראל ערבים להם, וברש"י דחה פירוש זה שהרי בסוטה [דף לז:] משמע דישראל נעשו ערבים זה לזה לס' ריבוא מישראל, וערב רב שהיו גרים לא היו במנין זה, ובתוס' [ד"ה קשים] צידדו ליישב וז"ל, מה שהקשה רש"י י"ל לפי שלא ידע חשבונן, מיהו במכילתא אמר דערב רב היו כפלים כיוצאי מצרים, עכ"ל.

והמהרי"ט בקידושין [דף ע: על תוס' ד"ה קשים] הקשה על דברי רש"י ותוס', דהלא בשבועות [דף לט.] אמרו לענין שבועת הברית לקיום התורה, אין לי אלא אותם העומדים שם, דורות הבאים וגרים העתידים להתגייר מנין, ת"ל ואשר איננו פה, כדמוכח בקראי כאן דכתיב וגרך אשר בקרב מחניך וגו' לעברך בברית, וכיון שהגרים בכלל ברית ודאי דהמה בכלל ערבות הנלמד מהך קרא דכתיב כל איש ישראל כמש"נ. וצידד ליישב שיטת רש"י ותוס', דמאחר שקבלת ערבות היתה במאמר 'כל איש ישראל' כמבואר במדרש, יש לדקדק דרק איש ישראל נכנסו לערבות, ואילו 'טפכם נשיכם וגרך' באו בברית המצוות, ולא נכללו בערבות.

ודחה המהרי"ט בב' פנים, א. אטו טף ונשים לאו בכלל ערבות המה, וע"כ דמה דכתיב אח"כ טפכם נשיכם וגרך באו גם לכלל ערבות, ב. י"ל טף ונשים וגרים באמת אינם ערבים עלינו, שהרי אין בידם למחות, ואתי שפיר דלא הכניס טף ונשים וגרים בכלל כל איש ישראל, ואתא נמי שפיר דלהכי לא חשיב בסוטה שם הערבות של הגרים, דלא חשיב אלא אותם שכולם ערבים זה לזה, פרט לטף נשים ועבדים שלא נתערבו עלינו.

ובחקרי לב [או"ח סי' מ"ח ד"ה ואנכי] תמה על המהרי"ט וז"ל, שהרי בפרשה זו לא באו ישראל בערבות כלל, כמבואר בסנהדרין [דף מג:] דישראל נעשו ערבין זה לזה רק אחר שעברו ישראל את הירדן בזמן יהושע, לר' יהודה על הנסתרות ולר' נחמיה על הנגלות, הרי מוכרח דלא נכנסו בערבות כאן בזמן משה, בפרט למה שנראה מדברי הראשונים דהלכה כר' נחמיה דלפני שעברו ישראל את הירדן לא היה ערבות כלל. והנה בסוטה [דף לז:] מפורש דקבלת ערבות היתה ג' פעמים, א. בסיני ב. באהל מועד ג. בערבות מואב, שבכל קבלת התורה וכריתת ברית עליה קיבלו עליהם ערבות, וכבר תמהו האחרונים שזה דלא כהמבואר בסנהדרין [דף מג:] דלא קיבלו עליהם ערבות אלא משנכנסו לא"י, ועמד על כך במהרש"א בסוטה שם, וכתב דסוגיא דסוטה קאי כדעת ר' יהודה דישראל נתחייבו זה על זה על הנגלות לפני שנכנסו לארץ.

ומעתה כתב בחקרי לב, דלעולם י"ל דבפרשה דידן לא נזכר דין ערבות, רק כריתת ברית על התורה, ובזה באו בברית כל איש ישראל עם הטף והנשים העבדים והגרים, ומה שאמרו במדרש כל איש ישראל דכל ישראל ערבים זה לזה, אין זה מדין ערבות, אלא התם בגדולי ישראל והדיינים שעליהם מוטל לכוף לקיים את התורה, ויישב בזה דקדוק המהרי"ט שרק אח"כ מנה נשים ועבדים, שעליהם ודאי דלא מוטל לכוף את ישראל.

ואשר ע"כ כתב בחקרי לב, דמה שהוכיחו רש"י ותוס' דגרים אינם בכלל ערבות, אין זה מדקדוק לשון הכתובים כאן, אלא מהמבואר בסוטה שם דלא קיבלו ישראל ערבות עליהם אלא על ס' ריבוא, ובכלל מנין זה ליתא לגרים, ואף דלפי"ז נדייק שגם נשים וטף אינם בכלל ערבות לפי שאינם בכלל מנין זה, זה יש ליישב דלא כלל את הנשים לפי ששם מבואר שהיה ברית של ללמוד על כל מצוה, משא"כ נשים שאינם בכלל ת"ת.

ברם באמת מפורש במדרש תנחומא כאן דפרשה דידן בעסק הערבות מיירי, וז"ל, כולכם ערבים זה בזה וכו', אפי' צדיק אחד ביניכם כל העולם כולו בזכותו עומד, שנאמר וצדיק יסוד עולם, וכשאחד מכם חוטא כל הדור לוקה, וכן אתה מוצא בעכן וכו', לכך נאמר כל איש ישראל, ולא גדולים שבכם בלבד אלא אפי' טפכם נשיכם וגרך, לכך נאמר כל איש ישראל, עכ"ל, הרי מפורש שהוא מדין ערבות, ודברי החקרי לב צ"ע.

ומאידך גם יש לתמוה על דברי המהרי"ט, שהמהרי"ט דקדק לשון הכתובים דרק איש ישראל קיבלו עליהם ערבות, לאפוקי טף נשים עבדים וגרים, ואילו באותו מדרש מפורש שאף הטף והנשים והגרים בכלל, ובאמת אף דברי רש"י ותוס' הנ"ל צ"ע שכתבו לדקדק מתוך שמעתתא דסוטה דלא קיבלו ישראל ערבות אלא על ס' ריבוא אנשים, ולא על הגרים, ואילו כאן במדרש מפורש שקיבלו עליהם ערבות גם על הגרים, וצ"ע.

נמצא מכל זה, דרש"י ותוס' כתבו דגרים אינם בכלל ערבות, המהרי"ט פירש שהם למדו כן מדקדוק הלשון כאן, ולכן תמה דא"כ מדקדוק לשון הכתובים נימא דאף טף ונשים לא יהיו בכלל ערבות, ואילו בחקרי לב כתב דהכרח רש"י ותוס' הוא מסוגיא דסוטה, באופן דשפיר יש לחלק בין גרים לטף ונשים, ואילו למש"נ מדברי התנחומא מבואר דגרים ישנם בכלל ערבות, שכן ילפותא דערבות קאי גם על הנשים והגרים.

ומה שיש לתמוה לדעת רש"י ותוס' דגרים אינם בכלל ערבות, דהלא לא אישתמט בשום מקום בדברי הפוסקים דגר שיצא בתקיעת שופר או במקרא מגילה אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, וכן להיפוך, וצ"ע.

אשר לכאורה היה מקום לדון עפ"י מה שנתבאר לעיל דבדין ערבות מצינו ב' ענינים, א. שכל ישראל כגוף אחד אשר כולם נענשים על חטא האחד, ב. דין מסוים בקבלת המצוות, ומש"כ הראשונים שלא נעשינו ערבים עבור הגרים, היינו להיותם איתנו כגוף אחד, שעל זה הוא דדנו בתוס', אך כלפי הערבות דקבלת מצוות בזה שפיר י"ל דאף הגר שנצטווה במצוות שייך בכלל ערבות, ולכן נוהג בגר דין אע"פ שיצא מוציא.

אך זה אינו, דהתוס' הוכיחו דגרים אינם בכלל ערבות מסוגיא דסוטה שם מיירי בקבלת ערבות של המצוות, ודוחק לומר דלא הוזכרו שם כיון שלא באו לכלל ערבות להיותם מכלל איש ישראל, וצ"ע.

בפלוגתת רבוותא בדין הערבות בנשים

הרא"ש בברכות [פ"ג סי' י"ג] הביא מה שאמרו בברכות [דף כ:] שאם נשים בברכת המזון רק דרבנן, אינה יכולה להוציא את הרבים ידי חובתן, והקשה הרא"ש שהרי אמרו בברכות [דף מח.] שמי שאכל כזית [וחייב בברהמ"ז מדרבנן] יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, הרי דאתי דרבנן ומפיק דאורייתא, ותירץ הרא"ש וז"ל בקצרה, לא דמי, דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את האחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לפיכך כשאכל כזית [ונתחייב מדרבנן] מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.

ובדגול מרבבה [או"ח סי' רע"א על המג"א סק"ג] פירש דברי הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות, ועפי"ז חקר היאך יכול האיש שהתפלל תפילת ערבית להוציא את האשה ידי"ח בקידוש [באם האשה לא התפללה], דהרי כל מה שיכול להוציא את זולתו אחר שכבר יצא הוא מדין ערבות [דאע"פ שיצא מוציא], ואם אשה אינה בכלל ערבות היאך יוציאנה ידי"ח [וצידד דאפשר שאשה אינה ערבה לאחרים, אך הזכרים ערבים גם לנקבות].

והגרע"א בהגהותיו השיג על דברי הדגול מרבבה, דודאי נשים בכלל ערבות ויש בהם דין אע"פ שיצא מוציא, וראיה לזה, דבברכות [דף מח.] איתא דינאי המלך והמלכה אכלו [ומסתמא אכלו כדי שביעה], ואמרו שם דאם שמעון בן שטח היה אוכל כזית היה יכול להוציאם ידי"ח, והרי מה שיכול להוציא מי שאכל כדי שביעה הוא מדין ערבות, הרי מפורש שיש דין ערבות לנשים [זולת אם נחלק דמ"מ נשים לזולתם אין דין ערבות].

[והצל"ח עצמו (בעל הדגול מרבבה) עמד בזה, וכתב ליישב דמאחר שאכל בסעודה זו גם ינאי המלך, א"כ נעשה שמעון בן שטח בר חיובא מחמת חובת הערבות לברכת המזון של ינאי, וממילא יכול להוציא אף את הנשים, דכל שהוא בר חיובא אין צריך לדינא דערבות, ולקמן בענין הערבות בכהנים ולויים הבאתי מדברי הצל"ח בברכות (דף כ:) כסברא הזו, יעוי"ש].

ולזה כתב הגרע"א דכוונת הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות בהנך מצוות שאין היא מצווה, כגון בברכת המזון לפי צד זה שהמה פטורות, ובזה הוא שכתב הרא"ש דאין יכולות להוציא את האנשים מדין ערבות.

ובחקרי לב [שם ד"ה והנה ראיתי] הביא למרן מלכא בספר עץ החיים שתמה על שיטת הראשונים דנשים אינם בכלל ערבות ממה שמפורש כאן נשים, ודחו בזרע אברהם [ד"ה עוד] וחקרי לב שם דכאן לא מיירי בקבלת ערבות אלא בקבלת המצוות, אכן כבר הובא לעיל דברי המדרש דילפינן מכאן דין ערבות, ולדעת הגרע"א נפלא מאד דבאמת נשים בכלל ערבות, אך לדעת הדגול מרבבה צ"ע מהך מדרש דמבואר דנשים בכלל ערבות.

ובמהרי"ט בקידושין כתב, דלעולם נשים בכלל ערבות לענין שאנו ערבים עליהם, אך הם אינם ערבים עלינו, והטעם לזה שאין סיפק בידם למחות, ואשר לפי"ז יישב מאד לשון הכתובים, דבתחילה כתיב כל איש ישראל, שבאמת רק איש ישראל קיבלו עליהם ערבות, והערבות כוללת גם כלפי טפכם ונשיכם והגר, אכן הטף והנשים והגרים הם עצמם אינם בכלל ערבות כלפי דידן, ולכן חילקם הכתוב לב' כתובים.

בחקרי לב [ד"ה והרי] הוכיח דנשים בכלל ערבות, א. בשבת [דף נד:] אמרו דפרתו של ראב"ע היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים, ולא שלו היתה אלא של שכנתו, ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו, וכן מפורש בסוטה [דף כז:] דעל עוון בניו ובנותיו נתפס האב דנחשב כאינו מנוקה מעוון. אלא דבזה י"ל כמסקנת המהרי"ט דאיש נכנס בערבות על מצוות הנשים, ואילו הנשים אינם ערבות לאנשים וכנ"ל.

אלא שבחקרי לב הקשה שוב מהא דאיתא בע"ז [דף יח.] דר' חנינא בן תרדיון נענש על שהיה הוגה את השם באותיותיו, מיד נגזר עליו שריפה, ועל אשתו שתצא להריגה על שלא מיחתה בו, ומסיק שם דמכאן למדנו שכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על אותו העון, ובפשוטו זה מהלכות הערבות, הרי מפורש שאף הנשים מחוייבות בערבות לאנשים, ויקשה מכאן על שיטת הראשונים דנשים אינם בכלל ערבות, וצ"ע.

ולעניותי יש לתמוה עוד מהא דשבת [דף נה.], דאמר רבי אחא ברבי חנינא וכו' אמרה מדת הדין לפני הקב"ה רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו, אמר לה הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים, אמרה לפניו רבש"ע היה בידם למחות ולא מיחו, אמר לה גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם, אמרה לפניו רבש"ע אם לפניך גלוי להם מי גלוי, והיינו דכתיב זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו, הרי דאף טף ונשים בכלל.

ובחקרי לב [או"ח סי' מ"ח ד"ה והרי] כתב דמקור דברי האחרונים דנשים אינם בכלל ערבות הוא משום דמקור הערבות נלמד מדכתיב וכשלו איש באחיו, ונדרש איש ולא אשה, ועפי"ז כתב דאין שום מקום לחלק בין ערבות אנשים לנשים, או ערבות נשים לאנשים, יעוי"ש, ובאמת דיותר מזה יש לדרוש ממה דכתיב כאן כל איש ישראל, ונשים אינם בכללם, אך הרי מפורש בתנחומא דאף נשים שהוזכרו בהמשך בכלל הך ערבות.

ובזרע אברהם [הקדמון למוהר"א יצחקי או"ח סי' י"ב (תצ"ג)] השיג על המהרי"ט, דא"כ אין נפ"מ בין ערבות דידן לערבות דטף נשים ועבדים וגרים, שהרי גם ערבות דידן ליתא אלא כשיכול להוכיח ולהחזיר למוטב כמפורש בשבועות [דף לט.] וסנהדרין [דף כז:], וא"כ שוב יקשה למה חילקן הכתוב לב' חלוקות, באופן דמשמע מזה לאידך גיסא דנשים וגרים אינם בכלל ערבות כלל, והנך קראי מיירי רק לענין קיום המצוות.

ובזרע אברהם שם [ד"ה איך] כתב דמוכרח מכל הראיות הנ"ל דכוונת הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות רק באותן המצוות שאינה מצוות בהן, אך במצוות שהיא מצווית בהן הרי היא בכלל ערבות על האנשים.

ובשו"ת מוצל מאש [להמהר"י אלפנדרי סי' י"ב ד"ה עוד] חקר כן כלפי מה שכתב הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות, האם הוא דווקא במצוות שהיא פטורה, והסיק וז"ל, מסתברא דהערבות אינה תלויה בחיוב, אלא כך גזרה חכמתו יתברך דנשים אינם ערבות לאנשים ולא האנשים להם, דאם היה תלוי בחיוב המצוות כמה מצוות יש לכהנים משא"כ בישראל, היתכן לומר שבאותן מצוות אינם ערבים ישראל בשביל הכהנים.

אשר למש"נ הדברים מיושבים, דכל מה שכתב הרא"ש דהנשים אינם בכלל ערבות, היינו רק בדין הערבות שניתנה במסוים לכל מצוה ומצוה, דבזה י"ל דנשים הופקעו מכלל הערבות להטיל עליהם לדאוג לקיום מצוות זולתם, אך כלפי מה שנתערבו כל ישראל להיות כולם כאחד, להיות נשכרים בצדקות האחד ולהיות נענשים ברשעות האחד, בזה כל איש ישראל כולם כאחד באו בברית הערבות, עם נשיהם טפם וכל הנלוים אליהם.

והדברים מוכרחים מיניה וביה, דהנה כתב הצל"ח בברכות [דף כ'] דלא קיבלו ישראל עליהם ערבות אלא בתרי"ג מצוות בלבד, וכלשון התוס'

בסוטה [דף לז: ד"ה אמר], באופן דלפי"ז צ"ע למה נענשה אשתו של ר"ח בן תרדיון, והרי החומר והעונש שיש בהוגה את השם באותיותיו אינו מכלל תרי"ג [אף אם נימא שעובר בעשה דאת ה' א'להיך תירא], בפרט למה דמסיק שם דמעיקר הדין שרי ונענש רק לפי שהיה בפרהסיא, וצ"ע.

אכן למש"נ הדברים נפלאים, דכל דברי התוס' דלא קיבלו עליהם ערבות רק על תרי"ג מצוות, היינו כלפי דין הערבות שבאה כאחד עם המצוה, אך דין הכללי שכולם נענשים עבור האחד, ודאי נוהג בכל האיסורים.

ומיושבת בזה היטב גם קושית החקרי לב [או"ח סי' מ"ח ד"ה אך את] להמבואר בסוטה [דף לז:] דקבלת ערבות לא היתה אלא מבן כ' שנה, והטעם לכך י"ל דדין ערבות עיקרו עונש בידי שמים, ומאחר שאין מענישין בידי שמים עד שיהא בן עשרים לכן לא נכנסו לכלל ערבות, וכי בפחות מבן כ' שנה ליתא להך דינא ששנו בר"ה דאע"פ שיצא מוציא מדין ערבות, אכן למש"נ דין ערבות של מצוות הוא ענין אחר, והוא מאז שהוא בר חיובא.

בפלוגתת רבוותא בדין הערבות בכהנים ולויים

בשו"ת מוצל מאש [להמהר"י אלפנדרי סי' י"ב ד"ה עוד] הביא דברי הרא"ש בברכות [פ"ג סי' י"ג] שכתב וז"ל, איש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים [בברכת המזון], דכל ישראל ערבים זה בזה [ורק מדרבנן אי אפשר לו לברך אא"כ אכל כזית כדלקמן], אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן, עכ"ד, וכתב שיש לפרש שאין נשים בכלל ערבות באותן המצוות שהנשים פטורות.

ותמה על דברי הרא"ש, דאם היה תלוי בחיוב המצות, הרי כמה מצוות יש לכהנים משא"כ בישראל, היתכן לומר שבאותן מצוות אינם ערבים ישראל בשביל הכהנים, ולזה כתב לפרש דכוונת הרא"ש שהנשים אינם בכלל ערבות אף במצוות שהן מחוייבות, אבל כהנים וישראל ערבים זה לזה, עכ"ד, אכן הארכתי לעיל דדעת הגרע"א דכל שאינו בר חיובא אינו בכלל ערבות, ושוב צ"ע למה ישראל ערבים במצוות הכהונה.

והארכתי לעיל בישוב קושיתו, דבדין ערבות נאמרו ב' ענינים, א. שכל ישראל כגוף אחד, וכאשר האחד חוטא כולם לוקין, ומידה טובה מרובה שכאשר יש צדיק אחד הרי כולם נשכרים עבורו, ב. דין ערבות במסוים לענין קיום המצוות, שכל אחד ערב במסוים לקיום מצוותיו של חבירו ושלא לעבור על מצוות התורה, ובכלל זה נתחדש מה שאמרו בר"ה [דף כט.] דאע"פ שיצא מוציא, ופירשו הראשונים שכל אחד ערב עבור מצוות חבירו.

ועפי"ז נתבאר דכל דברי הרא"ש דכל מי שאינו בר חיובא אינו בכלל ערבות, היינו רק כלפי דין הערבות המסוימת שניתנה בכל מצוה ומצוה, ובזה הוא שכתב הרא"ש דאין אשה יכולה להוציא את האיש לפי שאינה מחוייבת בדבר, ואף מדין ערבות אינה מחוייבת בדבר, אך דין הערבות שנתחדשה בפרשה זו שכולם כאיש אחד, זה ישנו בכל בני ישראל עם טפם ונשיהם וכל הנלוים, ולכן אנו ערבים גם על מצוות הכהונה.

עוד נראה ישוב נפלא לקושית המוצל מאש, דבאמת כל אחד מישראל ניתנה לו כל מצוות הכהונה, והוא עפ"י מה שאמרו בסוטה [דף לז:] דכל פרשה ופרשה שבתורה ניתנה בד' בריתות, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ואשר לפי"ז נראה דאף שברית 'לעשות' שבמצוות הכהונה לא ניתנה אלא לכהנים, מ"מ ג' בריתות ללמוד וללמד ולשמור ניתן אף לישראל, וא"כ כל אחד מישראל נחשב בר חיובא בפרשת מצוות הכהונה.

ויסוד לזה הארכתי במקו"א, דהנה בתוס' יבמות [דף ה. ד"ה ואכתי] כתבו דאף דלאו דהשחתת זקן חשיב לאו שאינו שוה בכל מאחר שאין נוהג בנשים, מ"מ לאו דאלמנה לכה"ג נחשב כלאו השוה בכל, שהרי כל הנשים שבישראל מוזהרות בלאו זה לבל ינשאו לכהן גדול באלמנותן, והקשו האחרונים דה"נ לאו דאלמנה לכהן גדול אינו נוהג בישראלים, ולמה אין זה מחשיבו כלאו שאינו שוה בכל, ועמש"כ הגרע"א שם.

ותירץ באבנ"ז [או"ח סי' שצ"ב סק"ב] ובהקדמתו לספר אגלי טל [ד"ה ובחרתי], דכל ישראל בכלל האיסור שנצטוה הכהן גדול לבל ישא אלמנה, דאף שלא הוזהרו ישראל מלישא אלמנה, מ"מ כל ישראל מחויבים במצות תלמוד תורה של פרשה זו, ונמצא דכל ישראל בכלל הברית שנכרת עמהם בחורב ללמוד וללמד ולשמור, ודוקא מצוה שאין האשה בכללה נחשב כלאו שאינו שוה בכל, כיון דנשים פטורות מת"ת, עכ"ד.

בברכות [דף כ:] מספק"ל נשים בברכת המזון דרבנן או דאורייתא, ונפ"מ אם יכולה להוציא את הרבים ידי חובתן, ופרש"י דמספק"ל לפטור את הנשים שלא קיבלו חלק בארץ, ובתוס' [ד"ה נשים] תמהו דא"כ למה הוה מצי להסתפק גם בכהנים אם יכולים להוציא את הרבים ידי חובתן, ודנו האחרונים דכהנים ודאי יכולים להוציא הרבים ידי חובתן מדין ערבות, ורק בנשים מספק"ל משום שאינם בכלל ערבות.

ובצל"ח שם כתב להוכיח דדעת התוס' דכהנים אינם בכלל ערבות, שהרי בקידושין [דף ע: ד"ה קשים] הוכיחו בתוס' שהגרים אינם בכלל ערבות ממה דמבואר בסוטה [דף לז:] דישראל נעשו ערבים זה לזה לס' ריבוא, ונשים אינם בכלל זה המנין, ומעתה כתב הצל"ח דמוכרח דאף כהנים אינם בכלל ערבות, שהרי אף הכהנים והלויים אינם בכלל מנין זה [ועדיין יש לדון האם אנו ערבים לכהנים, ויעוין כעין זה לעיל לענין נשים].

וביאר הדברים וז"ל, הנה הערבות הזה התחיל בערבות מואב, ובמדרש תנחומא ישן איתא לפי שהברית שקבלו בחורב הפרו ואמרו אלה אלהיך ישראל לפיכך הכניסם בשבועת האלה, ולפי"ז כהנים ולוים שעמדו באמונתם ולא הפרו ברית שקבלו בחורב לא הוצרכו להכניס בשבועת האלה, וגם מן הפסוק נלע"ד ראיה דכהנים לא נכנסו בערבות שבהר גריזים והר עיבל, כדמוכחי קראי שהכהנים והלוים עם הארון עמדו למטה באמצע והפכו פניהם לכאן ולכאן ואמרו ברוך וארור וכמפורש בסוטה [דף לז], נמצא שהכהנים והלוים הם היו הגוזרים, והשבטים ענו אמן וקבלו הגזירה, ואף שבלוים משמע שם וכו', הכהנים ודאי כולם למטה.

ובחקרי לב [או"ח סי' מ"ח ד"ה ואחר החיפוש] כתב לאידך גיסא דכהן ודאי שהוא בכלל ערבות, ותמה על דברי התוס' בקידושין הנ"ל דלדבריהם נמצא דכהנים אינם בכלל ערבות לפי שלא נמנו בכלל ס' ריבוא, וצ"ע, והנה להמבואר בתנחומא הנ"ל שקיבלו עליהם ערבות מהך קרא דהכא דכתיב כל איש ישראל, כהנים ולויים בכלל, ובמוצל מאש הנ"ל גם נקט דאף באותן מצוות שריבה הכתוב לשבט הכהונה ודאי יש דין ערבות.

והצל"ח הקשה על דבריו מהא דאיתא בברכות [דף מח.] ששמעון בן שטח לא אכל כדי שביעה, והיה יכול להוציא את יצאי המלך וחבורתו מדין ערבות, וקשה דהלא יצאי כהן היה [קידושין סו. וכתובות כו:], הרי להדיא שיש דין ערבות לכהנים, ותירץ דהתם כבר נתחייב שמעון בן שטח מדין ערבות לברך עבור כל האנשים שהיו בסעודה, וממילא יכול להוציא גם את יצאי הכהן, ואזיל לשיטתו בזה מה שכתב לענין ערבות בנשים.

[ובעיקר דברי הצל"ח העירוני מהאליהו רבה (פי"ב) שפנחס בן אלעזר הכהן לא מיחה בבני אפרים ולא התיר נדרו של יפתח, לכן נתפס על עוון שפיכת דמים, שכל ישראל ערבין זה לזה, משל לספינה שנקרעה בה בית אחד, אין אומרים נקרע בית אחד בספינה, אלא נקרעה כל הספינה כולה, שנאמר הלא עכן בן זרח מעל, ע"כ, ולמש"נ לעיל י"ל להיפוך, דכהנים כ'ספינה אחת' עם ישראל לענין שכר ועונש, ורק ערבות שבכל מצוה ליכא].

בב"מ [דף י:] מבואר שכהן שאמר לו לישראל שלוחו לך וקדש לי אשה גרושה, לדעת רבינא יש שליח לדבר עבירה, לפי שהשליח אינו בר חיובא, וכתבו בתוס' [ד"ה דאמר] וז"ל, וא"ת ואפילו אמר לכהן נמי [שהרי אינו בר חיובא לקדשה לזולתו], וי"ל דכהן מיקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב, אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עור כשמקדשה לכהן, כיון דאי מקדשה לעצמו לא מיחייב לא מיקרי בר חיובא, וצ"ב.

ובביאור דברי התוס' אמר הרב מפוניבז' [ונדפס באהל מרדכי] דבר נפלא, דהנה באמונת שמואל [סי' י"ד] חידש דליכא איסור לפני עור להכשיל באיסור שהוא עצמו אינו מוזהר עליו, והביאור הוא דמכלל איסור דידיה הוא שלא יכשיל את חבירו, ולכן כל שהוא מותר אין איסור להכשיל, והקשו האחרונים מהמבואר בתוס' שם דישראל מוזהר שלא לקדש גרושה לכהן מדין לפני עור, הגם דישראל אינו מוזהר באיסור זה. ואמר הרב מפוניבז' דבכלל איסור לפני עור איכא תרתי, א. מכשלת איסור, ב. להשיא עצה רעה, ומעתה י"ל דאף לדעת האמונת שמואל דאם הוא אינו מוזהר אין איסור להכשיל את חבירו, היינו דוקא שאין כאן איסורא דמכשלת עוון, אך מ"מ ודאי דלא גרע ממשיא עצה רעה לחבירו דאסור [ומה שהתיר האמונת שמואל מיירי דוקא במכשיל לנכרי, דהתם אין איסור להשיאו עצה רעה, ורק להכשילו בעבירה אסור]. ומעתה ביאר דברי התוס', דכהן שהוא עצמו מוזהר לקדש גרושה לעצמו, ממילא במכשיל כהן אחר עובר בלפני עור של מכשלת איסור, ולפני עור זה נצמח מכח איסור דידיה, ולכן שפיר חשיב בר חיובא, משא"כ בישראל שאינו בר חיובא במעשה זה, אף שהוא עובר בלפני עור, אין זה פרט מדיני האיסור של הפרשה, אלא רק משום דהוה כמשיא עצה רעה, משום זה ודאי לא יחשב בר חיובא לאשוויי כמעשה עבירה, עכ"ד.

ברם עדיין קשה למה לא נחשיב מעשה זה של קידושי גרושה לכהן כמעשה עבירה מדין ערבות, שהרי בדין ערבות נתחייב כל אחד מישראל בקיום מצוותיו של כהן, ואם נימא דאין דין ערבות לישראל במצוות הכהונה [כסברת הגרע"א לענין נשים דכל שאינו בר חיובא אין דין ערבות] ניחא, אכן לסברת המוצל מאש כדבר פשוט דיש דין ערבות לישראל במצוות הכהונה, ושוב צ"ע למה לא יחשב כמעשה עבירה, וצ"ע.

אשר למש"נ נראה [כעין דברי הרב מפוניבז' לענין לפני עור], שהרי נתבאר דדין ערבות דכל מצוה [שהוא מצווה על מצוותיו ומוזהר על עבירותיו של זולתו], זה ליתא בישראל כלפי מצוות הכהונה לפי שישראל אינו בר חיובא, ואך דמ"מ כל ישראל יענשו בעבירת הכהן [ובודאי אם הוא מכשילו הרי הוא יענש מדין ערבות], אך הרי מה שיענש על כך משום שכל ישראל גוף אחד זה לא משויה ליה כבר חיובא בהמצוה.

[ובפרשת כי תבוא (פכ"ז פי"ב) הערתי על דברי התוס' בב"מ הנ"ל דישראל נחשב כאינו בר חיוב במצוות הכהונה, והרי למש"נ לעיל דכל מצוות הכהונה ניתנו גם לישראל לקיום הברית של ללמוד וללמד ולשמור, נמצא אף ישראל יחשב כבר חיובא בפרשיות אלו, וכתבתי ליישב עפ"י דברי הרב מפוניבז' הנ"ל דבאמת מה דכהן נחשב בר חיובא אינו משום שניתן לו איסור גרושה לכהן אלא משום לפני עור, יעוי"ש].

[ובפנים מאירות (ח"א סי' ס"ו ד"ה סתירה) תמה על שיטת הצל"ח ממה שאמרו ביבמות (דף פח:) דאם כהן נשא גרושה כופין ומכין אותו, הרי להדיא דישראל ערבין גם על מצוות הכהונה, ודבריו צ"ע, דמלבד מה די"ל דהתם מדינא דלאפרושי מאיסורא, וגם מדין כפיה על המצוות, הגם במצוות כהונה יש ילפותא מיוחדת מדכתיב וקדשתו, ויליף ביבמות שם שמכין אותו על כך, ויש להאריך, ועמש"נ בזה בפרשת אמור].

פלוגתת האחרונים בדין הערבות בסומא

בישועות יעקב [סי' י"ז סק"א] כתב וז"ל, אני מסתפק אם סומא הוא בכלל ערבות, דאפשר אף דפטור מן המצוות [לר' יהודה בב"ק פז.], מ"מ כיון דהוא בגדר ישראל עכ"פ לענין מצוות לא תעשה הרי הוא בכלל ערבות, ונכנס בברית בכלל כל איש ישראל, כמו מי שאוכל שיעור שאינו חייב בברכת המזון, מ"מ בר חיוב הוא ונכנס בכלל ערבות וכו', ואינו דומה לנשים שכ' הרא"ש שאינן בכלל ערבות שאינן כזכרים בקרא דקבלת הברית.

ובפשוטו נראה דתלוי בפלוגתת גדולי האחרונים, דלדעת המוצל מאש דינא הוא דהנשים נתמעטו מערבות, דאיש ישראל כתיב למעט אשה, אך הסומא הרי הוא בכלל, וכדיוקו של הישועות יעקב שהוא בכלל 'כל איש ישראל', ואילו לדעת הגרע"א יסוד הדבר תלוי במי שהוא מצווה בהפרשה, וא"כ כשם שהנשים במצוות שאינם מצוות אין בהם דין ערבות, כמו"כ הסומא שהוא פטור מן המצוות אינו בכלל ערבות, ופשוט.

בנודע ביהודה [או"ח מהדו"ת סי' ק"ב] הביא לדברי התוס' שכתבו בכמה דוכתי דאף לר"י דסומא פטור מכל המצוות, מ"מ יכול לקיימן ולברך עליהן ברכת המצוות, והוסיף דאי אפשר לומר דיכול לומר וציונו מדין ערבות שהוא חייב לדאוג שכולם יקיימו את המצוות, דכיון דסומא פטור מכל המצוות והחוקים ממילא אינו בערבות, עכ"ל, ובפשוטו דבריו ברורים, דהיאך אפשר לומר דפטור ממצוותיו וחייב במצוות של זולתו.

והפשוט בזה עפ"י מה שהארכתי לעיל בביאור דברי הגרע"א, דביסוד דין ערבות נתחדש שיכול כל אחד להעמיד מצוה או ברכה לחבירו, וא"כ נמצא דאף אם נימא שאין הסומא חייב לדאוג לקיום מצוותיו של חבירו, מ"מ יכול לעשות מצוה ולברך לצורך השני, שכל זה נתחדש בדין ערבות שכל ישראל כגוף אחד וערבין זה לזה שיכול כל אחד לעשות מצוה לחבירו, ואף בנשים הוה אפשר לומר כן לולא שנתמעטו מדין הערבות.

ובחקרי לב הק' מהא דאיתא בפסחים [דף קטז:] אמר ר' אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא בעבור זה וכתיב התם בנינו זה וכו', ופריך שם דהלא ר' יוסף ור' ששת היו אומרים הגדה בביתם, ומשני דסברי מצה בזה"ז דרבנן, יעוי"ש, וקשה שמא הוציאו את כל בני הבית מדין ערבות, דהלא משמע התם דקי"ל כדעת חכמים דסומא חייב במצוות זולת ממצות הגדה, וע"כ דכל שאינו מחוייב אינו בכלל ערבות, וצ"ע.

ויצא לצדד [שם ד"ה הן] דהסומא באמת אינו בכלל ערבות, דהנה בתוס' בקידושין שם כתבו דרק מי שהוא בכלל מנין ס' ריבוא הוא בכלל ערבות, והסומא אינו בכלל ס' ריבוא יוצאי צבא, דמה לסומא להיות במלחמה, ואף להמבואר במכילתא שבשעת מתן תורה נתרפאו כל הסומין, אכן הרי מבואר במדרש שיר השירים [פ"ד פ"ז] שאחר שעשו את העגל חזרו למומם, וע"כ דאף למ"ד סומא חייב במצוות אינו בכלל ערבות, וצ"ע.

ובפרשת ואתחנן [פ"ו פ"א] הבאתי בקושית הראשונים כלפי מה דנשים פטורות ממצות עשה שהזמ"ג אף מדרבנן, ואילו הסומא חייבוהו חכמים אף למ"ד שהוא פטור מדאורייתא, ובפסקי הרא"ש קידושין [פ"א סי' מ"ט] ובתוס' ראש"ש בקידושין [דף לא.] כתב וז"ל, ומה שחייבו סומא מדרבנן, ואשה פטורה לגמרי [מדרבנן], יש לומר דהוא ממין בר חיובא. ודברי הרא"ש מכוונים עם דברי הישועות יעקב שהסומא ממין בר חיובא. והנראה בביאור דבריהם, דהנה בדברי יחזקאל [סי' כ"ח סק"א] כתב, דממה שאמר ר' יוסף שהיה עושה יו"ט למי שיבשר לו שהלכה כר' יהודה שהסומא פטור מן המצוות, מוכרח דמצוות שהסומא מקיים חשיבי כמעשה מצוה לכל דבר, ואשר לכן שמח ר' יוסף במה שהוא מקיים מצוות אף שהוא פטור מהן, דאם נימא דאין בהם קיום מצוה למה שמח ר' יוסף, הרי ודאי יש מעלה בבר חיובא דהוי מעשה מצוה גמור.

הלא מעתה נראה דחלוקים המה הפטורין ממצוות, הסומא לחוד, והאשה לחוד, דהאנשים והנשים ב' מינים חלוקים המה, ומין האנשים מין המחויב הוא, ואילו מין הנשים מין שאינו מחויב הוא, ואשר לכן אשה שעושה מעשה מצוה הרי שבהחפצא אין זה מעשה מצוה גמור כזה של האיש, שאלו המצוות המסוימות שהנשים פטורות מהם, לאנשים ניתנו ולא לנשים, ואך שיכולות להשתתף במעשה המצוה שנצטוו האנשים.

ברם חלוק הוא הסומא דממין בר חיובא הוא, וכשניתנו המצוות הרי שניתנו לכל האנשים והסומא בכלל, ואף שהסומא לעצמו יש לו פטור מן המצוות, אכן לא נפטר אלא מן החיוב, אך החפצא דמצוה ניתן לו בשוה כמו לכל ישראל, וכדהוכיח לזה הדברי יחזקאל שלא נגרע מעשה מצוה של הסומא משל איש אחר ממה ששמח ר' יוסף במה שהוא פטור מן המצוות [אלא שהדברי יחזקאל כתב כן גם לגבי אשה, ולמש"נ הוא חלוק].

והן הן דברי הרא"ש ליישב מה שחייבו חכמים את הסומא, ואילו את הנשים לא חייבו, דהוא לפי שעיקר המצוות שהז"ג לא ניתנו לנשים באשר מין הנשים חולק שם לעצמו, ולכן אף חכמים לא חייבו אותם, ברם הסומא הרי הוא בהחפצא מין שהוא מחויב, ומעשה מצוה דידיה חשיב כמעשה מצוה של אחר לכל דבר, ואך שהתורה פטרה אותו באשר הוא סומא, וחכמים שראו צורך לכך חייבוהו במצוות, יעוי"ש שהארכתי עוד.

ובש"ך [יו"ד סי' קנ"א סק"ו] הביא דברי התוס' בשבת [דף ג. ד"ה בבא] דאף במקום דליכא לפנ"ע [בתרי עברי דנהרא] אסור לסייע ידי עוברי עבירה מדרבנן, וכתב הש"ך דזה אינו נוהג בנכרי ומשומד, אבל בישראל הרי הוא חייב להפרישו [ואף בקטן בי"ד מצווין להפרישו], והדגול מרבבה הקשה למה מומר כנכרי, הרי אמרו בסנהדרין [דף מד.] דישראל שחטא ישראל הוא, ולכן פירש דכוונתו דאין דין תוכחה כשעובר במזיד. והאחרונים כתבו דעדיין יש להקשות על הש"ך דמ"מ לא יהיה חובת הפרשה מן האיסור מדין ערבות, שהלא כל ישראל ערבין זה לזה, והגאון מקובנא [אה"ע סי' א' סק"ו] כתב דבמומר אין חובת תוכחה כלל, דכתיב הוכח תוכיח את עמיתך, מי שאיתך בתורה ובמצוות [כעין שדרשו בב"מ לא.], וה"נ אינו בכלל ערבות כלל, דלא קיבלו ישראל ערבות רק עבור בני ברית כדמשמע בפרשה דידן דהערבות היא רק לבני ברית, ומאחר שמומר אינו בר ברית [עי' תוס' סנהדרין עב: (ד"ה בן)], אינו בדין ערבות, אלא שהקשה על זה ממה שאמרו בסנהדרין [דף מד.] שהיה חיוב ערבות כלפי עכן אף שהיה מומר, ובמקו"א הארכתי אם עכן מומר היה, ואכ"מ.

בש"ך [יו"ד סי' רפ"א סק"ח] הביא בשם המרדכי דממזר אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, וכתב בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ב סי' ל"א די"ל דכוונתו דממזר אינו בכלל ערבות, דערבות ליכא כ"א בכשרי קהל, ולכן אינו יכול להוציא רבים ידי חובתן אחר שכבר יצא הוא יד"ח עכ"ד [ובפרשת כי תצא הארכתי להוכיח מזה דאיסור ביאה דממזר יסודו משום שיצא מקהל לענין חתנות, ואכ"מ].

ובעזרת השם עוד יבואר במקומו בל"נ הרבה בדין ערבות לענין אכילת פת בשבת קודש, דלמה אין בו דינא דאע"פ שיצא מוציא.

הוראת הלכה

חכמי ורבני בית ההוראה
שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום"

טעימה לקטן קודם הקידוש

שאלה: שו"ע סי' רע"א סעי' ד', אסור לטעום קודם קידוש, ויש לדון בקטן שהגיע לחינוך מהו השיעור שראוי לחנכו בכך, דהרי בעיקר מצות חינוך הוא מחוייב כאשר מבין ענין הקידוש כמבואר בסי' שמ"ג (משנ"ב סק"ג), אלא שיש לדון האם צריך למונעו מהאכילה דזהו דין נוסף, וזהו רביתיה וצורך גידולו, ומאידך הרי יכול לאכול קודם השבת, ואינו דומה לקידוש בבוקר דהוי כצום עבורו. וכן יש לדון האם בסמוך ממש לקידוש שצריך להמתין מעט, האם יש יותר חיוב לחנכו בכך.

תשובה: במשנ"ב (סי' רס"ט ס"ק א') כתב בשם המג"א שמותר לתת לקטן לאכול קודם קידוש של הלילה, ואף שהיה יכול לאכול לפני שבת, עכ"פ כשלא אכל לפני שבת, וכעת רוצה לאכול מותר לתת לו כיון דהוי רביתיה, אך אם הקטן רוצה לאכול איזה ממתק וכיו"ב לתענוג ופינוק בעלמא, נר' שיש בזה מצות חינוך, לחנכו שאסור לאכול את זה קודם קידוש, וכן בסמוך ממש לקידוש, נר' שיש לחנכו שיחכה קצת עד שיעשו קידוש, אך הכל לפי הענין, ואם קשה לו לחכות אף מעט עד שיעשו קידוש, אין לצערו ומותר לתת לו לאכול קודם הקידוש.

כבוד יום וכבוד לילה

שאלה: במשנ"ב סי' רע"א סק"ט מבואר בשם המהרש"ל שצריך להוסיף דווקא בסעודת היום יותר מסעודת הלילה, דכבוד יום עדיף. וצ"ב במי שיש לו חלה גדולה יותר, האם צריך לשומרה לסעודת היום, או שאין בכך קפידא ויכול להשתמש בה בלילה, הואיל ובלילה יש לו צורך יותר מפני הסועדים, ורוצה שיהיה לו בריוח.

תשובה: מה שכבוד יום עדיף מכבוד לילה, זהו באופן שעי"ז לא יחסר לו לסעודת הלילה, אבל אם עי"ז עלול שיחסר לו לסעודת הלילה, ויהיה לו צער ובושת פנים מזה כנ"ד, ודאי שזה עדיף על המעלה של כבוד יום עדיף מכבוד לילה.

הבאת הפת בשעת הקידוש

שאלה: בסי' רע"א סעי' ט' מבואר דבשעת הקידוש צריך שהפת תהיה מכוסה, ויש לדון האם יש צורך להביא הפת לשולחן בשעת קידוש, או דסגי שיביאנה אחר הקידוש.

תשובה: כיון ששולחנו צריך להיות ערוך קודם הקידוש, לכן צריך שיהיה עליו פת, ומפה מתחתיו ומפה מעליו, כמש"כ השו"ע וכל הפוסקים.

שיעור מלא לוגמיו בקידוש

שאלה: בשו"ע סי' רע"א סעי' י"ג מבואר שצריך לשתות מכוס של קידוש מלא לוגמיו, ושיעורו רוב רביעית, ובביאוה"ל (ד"ה והוא רובו) צידד אם מי שמלא לוגמיו דידיה פחות מרוב רביעית, ראוי שישתה רוב רביעית כשיעור מלא לוגמיו לשאר בני אדם, אמנם לאחר מכן בביאוה"ל (ד"ה של רביעית) דן בזה לפי שיטת הצל"ח דהרביעית כפול, דלפי"ז לכאורה יהיה צריך ג"כ להכפיל את שיעור המלא לוגמיו, אלא שהסיק להקל דסגי ברוב רביעית השיעור הקטן משום דתרי חומרי לא מחמרינן, וכתב דלכן מי שאין לו יין הרבה ישתה רק מלא לוגמיו דידיה, ומשמע קצת דמ"מ לכתחילה ראוי שישתה רוב רביעית בשיעור הגדול.

ויש לדון כיצד ראוי לכתחילה לנהוג בזה, לפי מש"כ בהלכות ברכות (סי' קע"ד סעיף ו' ד"ה וכן) דראוי שלא לשתות יותר ממלא לוגמיו כדי שלא להכנס לספק ברכה אחרונה, וא"כ אם ישתה רוב רביעית בשיעור הגדול, ממילא שותה רביעית בשיעור הקטן, ובמשנ"ב משמע שראוי להמנע מזה, וצ"ע למעשה כיצד לנהוג.

תשובה: יש לנהוג כדמשמע מהמשנ"ב בביה"ל (סי' רע"א) לכתחילה ראוי לשתות רוב רביעית של השיעור הגדול, שהוא רביעית בשיעור הקטן, וכיון דמה ששותה רוב רביעית של השיעור הגדול זהו כדי לחוש לדעות דס"ל דרביעית הוא כשיעור הגדול, לדידיה הו"ל ספק ספיקא של"צ לברך ברכה אחרונה על היין ששתה קודם הסעודה, ספק שמא כהפוסקים דיין של קידוש הוי מצורכי הסעודה ונפטר בברהמ"ז, וספק שמא רביעית הוא כשיעור הגדול ולא נתחייב בברכה אחרונה. וכל זה רק כדי ליישב את דברי הביה"ל שלא יסתרו דבריו אהדדי ודו"ק, אבל לקושטא דמילתא נר' שמנהג העולם הוא שלא לחוש לדברי הביה"ל (בסי' קע"ד סעיף ו') בד"ה וכן, אלא שותים לכתחילה רביעית ביין של קידוש, וסומכים על מה דקיי"ל העיקר להלכה דיין של קידוש הו"ל מצורכי הסעודה ונפטר בברהמ"ז, ולפ"ז פשוט שלכתחילה ראוי לשתות רביעית ביין של קידוש, כמש"כ כה"ח (בס"ק פ"ג) בשם ס' המנהיג שמצוה מן המובחר לשתות רביעית בקידוש, וכ"כ הבא"ח בש"ש פר' בראשית (סכ"ג), ועיי"ש. ואפשר שאף המשנ"ב בהל' שבת הסתייג מדבריו בביה"ל (סי' קע"ד ס"ו), דעיין בדבריו (בסי' רע"ב ס"ק ל"ז) דנקט בפשטות דיין של קידוש הו"ל מצורכי הסעודה ונפטר בברהמ"ז, ולא הביא שום רמז ממש"כ בביה"ל (בסי' קע"ד ס"ו) שיש לחוש לדעות דס"ל שאינו נפטר בברהמ"ז, עיי"ש.

בדין קידוש על כוסות שחסר בהם כשיעור

שאלה: במשנ"ב סי' רע"א ס"ק ע"ח מבואר דאם יש לפניו כוסות יין, חל הקידוש על כולם, ונפק"מ לענין אם נשפך כוסו או נמצא חומץ, משא"כ אם הכוסות פגומים לא חל ע"ז הקידוש. ויל"ע באופן שהכוסות אין בהם שיעור אך לא פגומים, אם חל עליהם קידוש, ונפק"מ גם אם בכה"ג שיש לפניו כוס עם קצת יין דיכול לשתות ולא זקוק לכוסו של המקדש לכתחילה.

תשובה: מלשון השו"ע (סעיף י"ז) שכתב א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין אא"כ היו פגומים וכו' ע"כ"ל, משמע שדוקא אם הם פגומים זקוקים לכוסו, הא לאו הכי אפי' שאינם מלאים ואין בהם רביעית אינם זקוקים לכוסו, וי"ל דהיינו משום שדוקא כשהיין שלהם פגום ומקולקל לקידוש, לא חל עליו הקידוש, וצריך לתקן את היין שלהם ביין שלו, אבל אם היין שלהם מתוקן לקידוש רק שאין בו רביעית, כיון שהמקדש מקדש על יין שיש בו רביעית, הקידוש חל על כל היין שרוצים לשתות בקידוש אפי' שאין בו שיעור רביעית.

בשפיכת המקדש קודם המזיגה לכוסות ריקנים של המסובים

שאלה: בשו"ע סי' רע"א סעי' י"ז כתב דבכוסות פגומים של המסובים צריך המקדש לשפוך מכוסו לכוסם, וכתב המשנ"ב דהיינו קודם שישתה הוא כדי שלא יפגמנו, אך אם שותים מכוסו אחרי ששתה הוא לא הוי פגום לדידהו, דחשיבי כמקדש גופא (שעה"צ שם). ויל"ע באופן ששותים מכוסו, אך לא ממש מכוסו אלא שמוזג לכוסות ריקנים שלפניהם כמו שנהוג היום בהרבה מקומות (ובפרט לאורחים), אם יש ג"כ להקפיד שימזוג קודם שישתה דדמי לכוסות פגומים, או דבכוסות ריקנים חשיב נמי כהמשך שתיית המקדש (כיון שהוא אותו יין ששתה ממנו המקדש), וכמו שנוהגים העולם לא להקפיד למזוג לפני.

תשובה: דעת הגר"נ קרליץ שליט"א בס' חוט שני ח"ד (פפ"ה ס"ק ז') שאם שופך לכוסות ריקנים שלהם, אין צורך לשפוך לכוסם קודם שישתה, דבכוסות ריקנים חשיב נמי כהמשך השתיה של המקדש, ומש"כ המשנ"ב שדוקא ששותים מכוסו לא הוי פגום, אבל אם שופך לכוסם הוי פגום, זהו כשהכוסות שלהם פגומים, וכ"ה דעת מקצת חכמי הישיבה, אבל דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בס' שלחן שלמה (סי' רע"א הערה כ"ט) שדוקא ששותים מכוסו לא הוי כוס פגום, אבל אם שופך לכוסות ריקנים שלהם חשיב לכוס פגום, וציין לשפתי חכמים בראשית (פי"ח פסוק ט' אות כ') שכתב דעיקר המצוה בכוס של ברכה הוא, לשתות מאותו כוס שבירכו עליו, עכתו"ד עיי"ש. וכ"כ בס' ששש"כ (פמ"ח סי"א), עיי"ש. וכ"מ קצת מהריטת שעה"צ שכתב ורק אם שופך לכוסן בעינן שישפוך קודם שישתה, ולא כתב ורק אם שופך לכוסם "הפגום" צריך שישפוך קודם שישתה, ולכן נר' דראוי להחמיר בזה שישתו כולם מכוסו, ואם לא ניחא להו בהכי, אחר ששתה יוסיף יין בכוס לתקנו וימזוג לכוסות שלהם.

בדין קידוש מכוס מתכת ישנה שריחה נודף

שאלה: סי' ער"ב סעי' א' מבואר דאין מקדשין על יין שריחו רע, ובביאוה"ל ד"ה שריחו כתב להחמיר גם אם נקלט ביין ריח רע מהחבית, ואי"ז מהיין גופא, דג"כ אין לקדש בו משום דפסול לנסכים ומשום הקריבהו נא לפחתך. ויל"ע באותם גביעים ישנים (מאוד) שיש בהם ריח וטעם של מתכת שנדבק ביין, אמנם לכאורה הוא רק בזמן השתיה מגביע זה, ואי"ז נדבק ביין ממש (ואם יערנו לכוס אחר מסתמא לא יריח בהם), ומאידך כ"ז ששותה הוא מרגיש ריח הפגום וג"כ קצת טעמו.

תשובה: נר' שרק שיש ריעותא ביין שריחו רע, חשיב למקולקל ופסול לקידוש, אבל שריחו טוב ואין בו שום ריעותא כשר לקידוש, ומה שבכלי יש ריח זה לא מעלה ומוריד בכשרות היין, וחסר רק בהידור מצוה שמקדש בכלי גרוע, וכ"מ מלשון הביה"ל שכתב שאם נקלט בו ריח ע"י החבית וכו' עיי"ש, דמשמע שאם הריח לא נקלט ביין הוא כשר לקידוש, אפי' שהחבית יש לה ריח לא טוב.

קידוש על מיץ ענבים ויין

שאלה: בשו"ע סי' ער"ב סעי' ב' מבואר דאפשר לקדש על יין מגתו, ובפשטות כך הדין במיץ ענבים המצוי אצלינו, אמנם במשנ"ב כתב דמצוה מהמובחר לקדש על יין ישן, ובסעי' ח' הביא די"א שלא לקדש על יין שיש בו דבש, ובמשנ"ב כתב דהוא הדין אם יש בו סוכר, אכן בתחילה סתם דיין זה כשר, וכ"כ הרמ"א דהמנהג כן. ויש לדון על מה עדיף לקדש, על יין מתוק שכידוע מעורב בו הרבה סוכר, ויש בו מחלוקת האם כשר, או מ"מ הוא ישן והוי מצוה מהמובחר, או עדיף לקדש על מיץ ענבים שאין בו תוספות, ומעיקר הדין כשר לכו"ע. ודילמא מיץ ענבים גרוע מיין מגתו, כיון דאין ראוי לתסוס.

תשובה: דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א דכיון שמיץ ענבים שלנו לא ראוי לתסוס צריך לחוש לדעת הכנה"ג והרדב"ז שברכתו שהכל, ואין לקדש עליו, והובאו דבריו בס' שבות יצחק הל' פסח (פי"א ס"ג), וס' וזאת הברכה (עמוד 306) עיי"ש. ולפ"ז עדיף לקדש על יין עם סוכר, אך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ד'), ושו"ת מנ"י ח"ח (סי' י"ד) ושו"ת שבה"ל ח"ט (סי' נ"ח) חלקו ע"ז וס"ל דכשר לקדש עליו, עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז עדיף לקדש על מיץ ענבים שכשר לכו"ע, מאשר לקדש על יין שיש בו סוכר ויש בו מחלוקת.

קידוש על יין לבן בזמנינו

שאלה: בשו"ע סי' רע"ב סעי' ד' כתב דלדעת הרמב"ן יין לבן פסול לקידוש אף בדיעבד, וי"ע האם היינות המצויין בינינו הנקראים יין לבן אם הם בכלל זה, דשמעתי שיש רוצים לחלק בזה, יורונו המורים ושכמ"ה.

תשובה: בפשטות לא נראה לחלק ביניהם, מאחר שמהב"י והאחרונים משמע דכל שאינו אדום ונוטה ללבן, אפי' שאינו לבן פסול לקידוש לרמב"ן, וזה לכאו' קיים גם ביינות לבנים שבינינו, וע"ע בערוה"ש (ס"ק ב') עיי"ש.

קידוש על יין מבושל המזוג ביין חי, ודין יין מפוסטר

שאלה: בשו"ע סי' רע"ב סעי' ח' כתב די"א שאין מקדשין על יין מבושל, וי"ע האם שרי למזוג יין חי ביין מבושל, דאפשר דלא גרע ממזיגה במים דשרי, או דהכא גרע דנחשב חלק מהיין וחשיב יין מבושל.

עוד י"ע ביינות שלנו שיש עוברים תהליך פיסטור, האם הוה בכלל בישול דפסול לדעה זו.

תשובה: בכה"ח (ס"ק מ"ג) כתב בשם שו"ת הגאונים שבסו"ס נהרות דמשק (סי' ד'), דאם מוזג יין מבושל ברוב יין שאינו מבושל, הוי מזיגה כדין ומקדשין עליו, עיי"ש. ובירן מפוסטר נר' דתלוי במחלוקת הפוסקים אם דינו כמבושל לגבי מגע גוי, דלדעת האג"מ יו"ד ח"ג (סי' ל"א), ושו"ת מנ"י ח"ז (סי' ס"א) ועוד חכמי דורינו הלא בספרתם, דס"ל דחשיב כיין מבושל וגרוע שלא גזרו עליו דלהוי יין נסך במגע הגוי, א"כ גם לגבי קידוש חשיב כמבושל, בעוד שלדעת שו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' כ"ה), וקובץ תשובות ח"א (סי' ע"ה ע"ו), אור לציון ח"ב (פ"כ ה"ט), שו"ת שערי יושר ח"ב יו"ד (סי' ז') דס"ל דלא חשיב כיין מבושל וגרוע, וגזרו עליו במגע הגוי, גם לגבי קידוש לא חשיב כמבושל, וכשר לקדש עליו לכתחילה.

קידוש ביום על יין מבושל ויין שיש בו דבש

שאלה: במש"כ השו"ע סי' רע"ב סעי' ח' די"א דיין מבושל פסול, וכן יין שיש בו דבש, וי"ע דלכאורה כ"ז דוקא בקידוש של לילה, די"א דאין מקדשין על חמר מדינה, ועכ"פ פת עדיפא, משא"כ ביום דשרי חמר מדינה, ויש מתירין אף לכתחילה, א"כ לכאורה לא גרע מחמר מדינה, וכגון מיץ ענבים שלנו אף אם נחשיבו מבושל, וכן ביש בו סוכר לכאורה שרי לקדש עליו ביום, יורונו המורים ושכמ"ה.

תשובה: אי הכי נמי דלא גרע מחמר מדינה, אלא דלסוברים דבקידוש היום לכתחילה צריך לקדש על יין, אי חשיב חמר מדינה אינו לכתחילה, וכן לדעת הרמב"ם [הובא בביה"ל בד"ה שמקדשין] שס"ל דאף בקידוש היום אין רשאי לקדש אלא על יין, אינו כשר לקידוש היום.

קידוש על כיסנין או מיני מזונות

שאלה: בשו"ע סי' רע"ב סעי' ט' מבואר דמי שאין לו יין לקדש יקדש על הפת, וי"ע בגוונא דאין לו רק פת הבאה בכיסנין או מיני מזונות, האם חשיב קידוש בכה"ג, או דדוקא פת ממש התירו.

תשובה: אם קובע עליו סעודה [בשיעור קביעות סעודה], יכול לקדש עליו לכתחילה, אבל אם לא קובע עליו סעודה, בשעת הדחק שאין לו כ"כ אפשרות לקדש על יין או פת, יכול לקדש על פת הבאה בכיסנין, ולסמוך על הפוסקים דס"ל דאפשר לקדש עליו, כמש"כ בס' ששש"כ (פנ"ג סעיף ז' והערה כ"ד) בשם כמה פוסקים, עיי"ש. וכ"כ באור לציון ח"ב (פ"כ ס"כ), עיי"ש.

בדין קידוש על פת כשלא אוהב את היין

שאלה: סי' ער"ב, לכאורה מבואר בב"י ושו"ע דלכתחילה אפשר לקדש על פת בליל שבת אם חביב לו, ובאופן שהיין לא טעים לו גם בביאוה"ל כתב דלכתחילה יכול לקדש על הפת. ולכאורה לדינא אדם שיש לו יין יבש, והוא סובל משתייתו ואינו טעים לו כלל, לכאורה ראוי לכתחילה לקדש על הפת לשיטת הב"י, ויל"ע אם לדינא כן הוא, כי לא מצינו כ"כ נוהגין כן באדם שלא אוהב יין וכדומה.

תשובה: אפשר דמה שאין נוהגים כן, היינו משום שחוששין לדעת ר"ת שהביא המשנ"ב (בס"ק ל"ב) דס"ל שאין מקדשין כלל על הפת.

אכילת פיצוחים וכיו"ב אחרי הקידוש האם חשיב הפסק

שאלה: בשו"ע סי' רע"ג סעי' א' הביא הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה, וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר כמש"כ הרמ"א שם סעי' ג', ויל"ע במה שיש נוהגין להפסיק בין הקידוש לסעודה באכילת פיצוחים וכיוצ"ב, ואח"כ נוטלין לידים, האם חשיב הפסק כיון שלא נוטל ידיו לפת, או דילמא כיון דמתחילים בזה הסעודה אף שאין זה פת, סוף סוף חשיב תחילת הסעודה כיון שאח"כ אוכלים פת.

תשובה: לכתחילה ראוי להמנע מזה, מאחר ובפשטות אכילת פיצוחים אינו בא לפתוח את התיאבון, אך מי שקים ליה בנפשיה שהפיצוחים פותחים לו את התיאבון, נר' שיכול לאוכלם לפני הסעודה, דבכה"ג י"ל דחשיב כקידוש במקום סעודה. כמו שנהגו יוצאי מרוקו לאכול סלטים וזיתים וכיו"ב, או יוצאי תימן לאכול פירות קודם הסעודה לפתוח התאבון, כמש"כ באור לציון ח"ב (פ"כ סכ"ה), עיי"ש. אך עיין במעשה איש ח"ה (עמוד צ"א) שכתב שהחזו"א לא היתה דעתו נוחה במה שיש נוהגים לאכול דגים אחר הקידוש, ולפ"ז כ"ש שיש להמנע מלאכול פיצוחים אחר הקידוש.

נטילת ידים בחדר אחר כשחוזר לאכול במקום הקידוש

שאלה: שם בשו"ע במש"כ די"א שאם קידש במקום אחד ע"ד לאכול במקום אחר ש"ד, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר. ויל"ע לפי"ז האם שרי ללכת ליטול ידים בחדר אחר ולחזור לאכול במקום הקידוש, דכמו דמהני ע"ד לאכול בחדר אחר, הוא הדין היציאה לחדר אחר על מנת ליטול ידיו לא תחשב הפסק, או דשאני הכא דדעתו לאכול באותו חדר, א"כ היציאה למקום אחר הוי הפסק, יורונו המורים ושכמ"ה.

תשובה: כיון שהיציאה לחדר אחר לנט"י היא מצורכי הסעודה, ועל דעת כן מקדשין שיטלו ידים במטבח וכיו"ב, אין זה נחשב להפסק, וכ"כ בס' ששש"כ (פנ"ד סי"ג), וע"ע שם (הערה מ"ד) במקורות שהביא לזה מדברי המשנ"ב, עיי"ש. וכן הוא מנהג העולם בפשטות, דאף אדם אין לו ברז לנט"י בסלון שמקדשין שם, וכולם יוצאים למטבח וכיו"ב לנט"י, ולא היה מי שפקפק בזה מעולם.

קידוש במקום סעודה לאלתר

שאלה: בשו"ע סי' רע"ג סעי' ב' מבואר דצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, ובמשנ"ב כתב דלא יפסיק אפילו זמן קצר, וצ"ע השיעור בזה, דלפעמים יש מסובים רבים ומתעכבים בנטילת ידים.

תשובה: כיון שהוא לצורך הסעודה אין בזה חשש הפסק כנ"ל, ועוד דבס' חוט שני ח"ד (פפ"ה ס"ק ט') כתב שדוקא שהייה שיש בה שיעור של היסח הדעת חשיב להפסק עיי"ש, ובנ"ד ודאי דלא הוי שהייה שיש בה היסח דעת מהסעודה. ועוד דדעת הגרי"ש אלישיב שליט"א דשהייה של כמה דקות אינו נחשב להפסק, והובאו דבריו בס' וזאת הברכה (פ"ד הערה 27) עיי"ש, וכמדומה שאף שיש מסובים רבים זה לא לוקח יותר מכמה דקות, א"כ מכל הלין טעמים נר' שאין בזה בית מיחוש.

בדין לחם משנה באינם שלימות

שאלה: בסי' רע"ד סעי' א' כתב השו"ע דיבצע על שתי ככרות וכו', ומבואר בפוסקים בכמה מקומות דמעלת לחם משנה היינו בהיותם שלמים, והוא מלבד המעלה שיש בכל ברכה שתהיה על ככר שלם, בלחם משנה הוא מדין הלחם משנה שיהיה שלם (ולכן כתב הרמ"א שבשבת נזהרים לא לחתוך לפני הברכה אפילו מעט). ויל"ע באופן שאין שלם האם אכתי יש ענין לברך על שני חצאים, או דכל שאינו שלם אינו בכלל מעלת לחם משנה, ונפק"מ גם באופן שיש לו שלם אחד אי עדיף לחלקו לשנים ולבטל מעלת השלם, או דלא מקיים בזה בלא"ה לחם משנה, או גם אם מקיים מ"מ עדיף מעלת השלם. וכן יש לדון ביש לו חתיכה גדולה ולא שלימה, אם ג"כ עדיף לחלק ולוותר על מעלת גדול (שהוא פחות משלם), או דגם בכה"ג לא לחלק משום דבלאו הכי לא מקיים לחם משנה.

תשובה: דעת המנ"י בשו"ת שבסוה"ס (סי' ש"כ) דאף כשהלחם חתוך שפיר חשיב לחם משנה, והביאו בשו"ת חת"ס או"ח (סי' מ"ו), אלא שהחת"ס חלק עליו עיי"ש, וכן בשו"ת משיב דבר (סי' כ"א) כתב דאזלינן בתר איך שבא לפנינו, ואם בא לפנינו חתוך שפיר מיקרי לחם משנה, עיי"ש. וכ"כ בערוה"ש (סוס"ע ה') דאף בשני פרוסות חשיב לחם משנה, עיי"ש. ולכן אף כשיש לו שני חצאים, יברך עליהם דמקיים בזה מצות לחם משנה לכמה פוסקים, וכ"פ בס' ששש"כ (פנ"ה סעיף י"ז), עיי"ש. אך באופן שיש לו רק לחם א' שלם, אף שבשו"ת משיב דבר [הנ"ל] פסק דיחתוך את השלם לשנים שלא בפניו, דעדיף להפסיד את המעלה של שלם, ולהרויח את המעלה של לחם משנה, ואזיל לשיטתו דס"ל דכשבאו לפניו חתוכים לשנים חשיב לחם משנה, עיי"ש. כמדומה דמנהג העולם שלא כדבריו, ונר' דהיינו משום דמדברי הרמ"א (בסי' רצ"א ס"ד) שכתב, דלא יהיה לו בסעודה שלישית פחות מכזר א', וכן מדברי שאר האחרונים והמשנ"ב שם (ס"ק כ'), משמע דס"ל שעדיף לברך על השלם, ובחתוך לשנים [אפי' שלא בפניו] לא מקיים כל כך מצות לחם משנה. וע"ע בשו"ת מנ"י ח"י (סי' כ"ד) משכ"כ בזה. אך באופן שיש לו חתיכה א' גדולה, בזה נראה שעדיף לחתוך אותה לשנים שלא בפניו, דכה"ג כיון שע"י שחותך לשנים לכמה פוסקים חשיב לחם משנה, נראה שזה עדיף על המעלה של גדול.

הרה"ג חיים פרזון שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש ורו"כ אהל משה

האיר המזרח

רבני בית ההוראה שע"י ישיבת "אהבת שלום"
הגאונים רבי מנשה שוע ורבי דוד פנירי שליט"א

שינויים בפסיקה לשיטת רבותינו הספרדים זיע"א מהנפסק בספר משנה ברורה

אמירת משנת במה מדליקין בשבת חנוכה ובשבת חוה"מ

כתב מרן (סי' ע"ר ס"ב) לגבי משנת במה מדליקין, שיש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בע"ש, ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה, וכתב הרמ"א בהגה (שם) שאין נוהגין כן בחנוכה, ושבשבת של חול המועד אין אומרים אותו.

הנה לגבי שבת של חנוכה כתב הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ב') לדברי מרן עצמו בספרו ב"י, שכתב שלא ראה שנמנעים לאומרו, וכתב הרב חיד"א שהאידנא נהוג עלמא בארץ הצבי שלא לאומרו, וסיים בזה שנהרא נהרא ופשטיה. הביא דבריו בספר כף החיים (אות ט').

ולגבי שבת של חול המועד כתב השיירי כנסת הגדולה (הגהות ב"י אות א') שכתב שבשבת של חול המועד מנהגם לאומרו, הביא דבריו בספר כה"ח (אות י"ב), וסיים בזה שנהרא נהרא ופשטיה.

שמותר להתפלל ולקדש מבעוד יום

כתב מרן (סי' רע"א ס"א) "כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד", ע"כ. וכתב הבה"ל (ד"ה מיד) שלכתחילה יותר טוב להמנע מלקדש מבעוד יום, ע"ש. אמנם רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ש פ' בראשית אות י"ג) כתב שלכתחילה מותר להתפלל ולקדש מבעוד יום (ושלכתחילה יש להזהר שלא יהיה תוך חצי שעה מזמן קריאת שמע). וכתב שכן נהגו העולם בכמה מקומות לקדש מבעוד יום, וסיים שהמחמיר לקדש בודאי לילה תבוא עליו ברכה, אך המחמיר לקדש בודאי לילה לא יתפלל מבעוד יום, וימתין הרבה עד לילה ודאי לקדש, דלכתחילה צריך לקדש מיד אחר התפילה, אלא יעשה כמנהג האר"י ז"ל לקבל שבת כשהחמה בראש האילנות, דאז עד שיתפלל ערבית ויבוא מבית הכנסת ויאמר הפסוקים והפיוט והזוהר שנוהגים קודם, יהיה זמן חשיכה ויקדש.

שנער בן י"ג שנה ויום אחד שאין ידוע שהביא ב' שערות אינו מוציא לגדול אף כשהתפלל

כתב הבה"ל (סי' רע"א סוף ד"ה מיד) שבאופן שהאיש כבר התפלל, יכול נער בן י"ג שנה שאין ידוע לנו שהביא שתי שערות להוציא לאיש בקידוש מכח ס"ס, א' שמא הביא שתי שערות, ועוד שמא יצא האיש בתפילה, ע"ש. אמנם רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ש פרשת בראשית אות י"ב) כתב להחמיר בזה, שכל שיש בו ספק שמא לא הביא שתי שערות אינו מוציא לא את האיש ולא את האשה, ואף על גב שהם התפללו תפילת ערבית אינו מוציאם, וכמש"כ בספרו מקבציאל.

גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך בהמ"ז

כתב מרן (סי' רע"א ס"ו) "אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך בהמ"ז, מברך בהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני, וצריך להזכיר של שבת בבהמ"ז אע"פ שמברך קודם קידוש. וי"א דאף בגמר סעודתו אינו מברך בהמ"ז תחילה, אלא פורס מפה ומקדש ומברך המוציא ואוכל מעט, ואח"כ מברך בהמ"ז", ע"כ. וכתב הרמ"א בהגה שהכי נהוג להוציא את נפשו מפלוגתת סברא ראשונה, ע"כ. ואנן שקי"ל כדעת מרן, נקטינן כהדיעה הראשונה שהביאה מרן בסתם.

שמנהגינו בליל שבת לומר קידוש מעומד

כתב מרן (סי' רע"א ס"י) "ואומר ויכולו מעומד, ואח"כ אומר בפה"ג ואח"כ קידוש", ע"כ. וכתב הרמ"א בהגה שיכול לעמוד בשעת הקידוש, ושיותר טוב לישב, ושנוהגים לישב אף בשעה שאומר ויכולו, רק כשמתחילין עומדים קצת לכבוד השם, כי מתחילין יום השישי ויכולו השמים. הנה כתב בספר שער הכוונות דצריך לעמוד בשעת הקידוש, וכ"כ בספר פרי עץ חיים, הביא דבריו בספר כף החיים (אות ס"ב). וכ"כ רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ש פ' בראשית סוף אות כ"ט) שבלילה כל סדר הקידוש והברכות צריך להיות מעומד על פי הסוד, וכתב שהענין שהשתיה תהיה מיושב, אע"פ שכן העיד רבינו הרב חיים ויטאל ז"ל שכך נהג רבינו האר"י ז"ל, אין קפידא בזה ע"פ הסוד, אלא זהו מהלכות דרך ארץ של הסעודה. והביא לדברי הגמ' (גיטין ע.) שאומרת ששלשה דברים מזיקין גופו של אדם, ואלו הן, אכל מעומד ושתה מעומד ושימש מטתו מעומד. וכתב שהעולם שאין מקפידין על שתיית מעומד, אפשר שס"ל שההיזק הוא כשעושה את כל הדברים הנ"ל, וסיים שעכ"ז מאחר שראינו עדותו של רבינו חיים ויטאל ז"ל על מנהג רבינו האר"י ז"ל בכך, צריכים אנו להזהר בזה. ועע"ב בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סי' מ"ה) שהביא שכן כתב להדיא בסידור הרש"ש "אח"כ ישב במקומו וישתה יין מכוס הקידוש". ומ"מ בקידוש של יום אנו מקדשים בישיבה, וכ"כ הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (סי' רפ"ט אות ב') שכן משמע מדברי ספר שער הכונות שסידר מהרש"ן, שקידוש היום הרב היה נוהג לאומרו מיושב, ושכן נהגו רבנן קדישי בעיה"ק ירושלים ת"ו, וכ"כ בספר חסד לאלפים (סי' רפ"ט אות ב'). וכ"כ הכף החיים (סי' רפ"ט אות ה'). וכן מבואר בדברי הבא"ח הנ"ל שכתב וז"ל: ודע כי "בלילה" כל סדר הקידוש והברכות צריך להיות מעומד ע"פ הסוד, ע"כ. הרי שרק בלילה צריך לעשות להקידוש מעומד, וביום יאמרו מיושב.

סדר הקידוש על הפת

כתב המ"ב (סי' רע"א ס"ק מ"א) בשם הא"ר והדה"ח שכתבו שכשמקדש על הפת יניח ידיו על המפה ועל הלחם מסנה בשעת הקידוש, וכשיגיע להמוציא יגלה הלחם מסנה ויניח ידו עליהם ויברך המוציא, וכשיגיע להשם יגביה שניהם למעלה עד שיגמור השם ואח"כ יניחם, ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה, ויניח ידו עליהם עד שיגמור הקידוש. ע"כ. הנה רבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (ש"ש פ' בראשית אות כ"ח) כתב בזה שכשאין לו יין כלל ומקדש על הפת, יטול ידיו בשביל ברכת המוציא וישב במקומו, ויאמר ויכולו בעוד הפת מכוסה, ואח"כ יגלנו ויברך המוציא, ואינו בוצע, ויאמר אז ברכת הקידוש בעוד שתי ידיו על הפת ובוצע ואוכל, ע"ש. הרי שלא הצריך להגביה להפת, וכן לא הצריך לכסות להלחם במפה לאחר ברכת המוציא. וכ"כ הכה"ח (אות ג"ן). ובהערת חכמי ורבני בית ההוראה שליט"א הוסיפו על ענין הגבהת הככרות בעת ברכת המוציא וז"ל: ואדרבה משמע משער המצוות פר' עקב דבשבת לא יגביה הככרות, דז"ל שם: "ולכן אל תגביהם למעלה ותרחיקם מב' ככרות התחתונות".

סדר הקידוש למי שאין לו אלא כוס יין אחד ללילה ולבוקר

כתב מרן (סי' רע"א ס"א) "אם אין לו אלא כוס אחד מקדש בו בלילה, ואינו טועם ממנו שלא יפגימנו, אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני, ולמחר מקדש במה שנשאר בכוס ראשון, ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום ונחסר ממנו בלילה, מוזגו למחר להשלימו לרביעית, והיינו דוקא כשיש לו כוס אחר להבדלה, שאל"כ מוטב שיניחנה להבדלה שא"א בפת, משיקדש עליו ולא יהא לו יין להבדלה. ואם יש לו שני כוסות מצומצמים אחר מזיגה, יקדש בלילה באחד ויבדיל על השני, ולא יקדש ביום דקידוש הלילה עדיף", ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק נ"א) לדברי המ"א (ס"ק כ"ד) שכתב כדעת התוס' (פסחים ק"ה) שכתבו שכוס של חובה צריך להיות הטעימה דוקא מכוס שיש בו רביעית יין, ושעל כן הנכון שישפוך תחילה מהכוס הראשון לכוס אחר, ושיזהר שישאר בו רביעית יין, ויטעם מהכוס הראשון כשיעור מלא לוגמיו, ואח"כ ישפוך היין שבכוס אחר לתוך כוס זה, דבזה נתקן פגימתו, ויקדש עליו בבוקר אם יש בו עתה רביעית יין, ע"ש. הנה ידוע דאנן קי"ל כדעת מרן שפסק כדעת הרא"ש ורבינו ירוחם, והביאם בב"י (ד"ה כתב רבינו ירוחם). וכ"כ רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ש פ' בראשית אות כ"ב). ועע"ב בא"ר (ס"ק כ"ג) ובנתיב חיים.

שכשנטל ידיו תחילה מקדש על הפת

כתב מרן (סי' רע"א ס"ב) "אחר שקידש על כוס נוטל ידיו ומברך ענט"י, ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא יקדש על היין אלא על הפת", ע"כ. וכתב הרמ"א בהגה שי"א דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, ושכן המנהג פשוט במדינותיהם ושאין לשנות חוץ מליל פסח, ע"ש. וכתב המ"ב (ס"ק ס"ב) בשם האחרונים דטפי עדיף לקדש על היין קודם נט"י וכדעת מרן, אמנם סיים שאם כבר נטל ידיו קודם הקידוש בזה יש לעשות כהרמ"א דאעפ"כ יקדש על היין. הנה אנן קי"ל כדעת מרן שסובר שכשנטל ידיו תחילה יקדש על הפת, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"כ ס"ו), אלא שכתב שכ"ז בנמצא לבדו, שכשיש עמו עוד בני בית אם הוא ראש הבית יקדש הוא על הפת והשאר יקדשו על היין, וכשאינו ראש הבית ישמע הקידוש מראש הבית מכיון שאין בזה הפסק, וטעמו דחש לשיטת הרמ"א הנ"ל כשאפשר.

והנה מש"כ המ"ב (ס"ק נ"ח) שבני ביתו שאינם מקדשים בעצמם אלא יוצאים בשמיעתן מבעה"ב, יוכלו ליטול ידיהם קודם, ע"ש. הנה כתב בספר כף החיים (אות ע"ט) שלפי סודם של דברים אין חילוק בזה, ושגם הנשים יטלו אח"כ, ע"ש. וכן המנהג.

שאין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו

כתב מרן (סי' רע"א ס"ד) "אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור, והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר", ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק ע"ג) על מש"כ מרן שראוי לחוש לדברי הגאונים, דה"מ לכתחילה, שבדיעבד הסכימו האחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו, אך שלא ישהה ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס, ע"ש. הנה ידוע שאנן ק"ל בכל מקום כדעת מרן, וכאן הרי פסק בסתם שאין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו. ומש"כ מרן לחוש לדברי הגאונים, ה"מ לחוש לכתחילה, ומעיקר הדין ס"ל שבשתיית אחד מן המסובים יצא, ומ"מ בעי שאותו אחד ישתה כמלא לוגמיו ולא ע"י צירוף, וע"כ גם בדיעבד כששתו המסובים באופן שרק בצירוף כל השותים יש כשיעור מלא לוגמיו, ואף אחד מהם לא שתה שיעור מלא לוגמיו, שישתה המקדש או לכל הפחות אחד מן המסובים כשיעור מלא לוגמיו.

ובהערת חכמי ורבני בית ההוראה שליט"א הוסיפו וז"ל: אך אם לא עשו כן, ורק בצירוף כל השותים יש כשיעור מלא לוגמיו, יצאו בדיעבד (אול"צ פרק כ' שאלה ז'). ואם יודעים שאין מי שיכול לשתות מלא לוגמיו, בקידוש הלילה יקדש על הפת, ובקידוש היום ישתו כולם כדי שיצטרף ביחד למלא לוגמיו (שם שאלה ח').

שבעינן שיעור רוב צימוקים כנגד המים

כתב במ"ב (סי' ער"ב ס"ק ט"ז) ובבה"ל (שם ד"ה מקדשין) לדברי הפוסקים שסוברים ששיעור הצימוקין שצריך שיהיו במים כדי לברך עליו בורא פרי הגפן, הוא מעט יותר מאחד מששה, ע"ש. הנה הפוסקים הנ"ל אזלי בשיטת הרמ"א, שכ"כ בסי' ר"ד ס"ה לגבי שמרי יין שנתן בהם מים, ע"ש. ומ"מ כבר כתבנו שם שלדינא בעי שיהיה ביין רוב כנגד שמרי היין, וה"ה בנידון דידן בעינן שיהיה רוב צימוקים כנגד המים.

ובהערת חכמי ורבני בית ההוראה שליט"א הוסיפו וז"ל: עי' אול"צ ח"ג פרק ט"ו שאלה ד' בביאורים שכ' שיתן מים כמדת הצימוקים, דהיינו שכנגד כלי אחד של צימוקים יתן אחד מים, ובצימוקים המלאים דבש יכול ליתן אף שני כלים או כלי וחצי מים על כל כלי של צימוקים, וביבשים יתן פחות והכל תלוי בטעם, ועי' כה"ח סי' ר"ד ס"ק ל"ג שכ' שאין ליתן מים יותר מכנגד הצימוקים אחר שנתגדלו.

שמותר לבשל צמוקין ולסנן היין ולקדש עליו

כתב המ"ב (סי' ער"ב ס"ק כ"ב) שמותר לבשל הצמוקין ולסנן היין ולקדש עליו, ושיש מחמירין דלא נקרא יין עד שיהיה תוסס ג' ימים אחר בישול הצימוקין, ע"ש. הנה בספר ברית כהונה (מערכת יין אות ז') כתב שלענין מה שיש אומרים שצריך לשרות הצמוקים במים שלשה ימים, ושיש אומרים מעת לעת, לא ראינו מי שעושה כן ביין צמוקים, אלא יש שמבשלים הצימוקים במים וסוחטים אותם, ויש שדכים אותם במדוכה עם מים וסוחטים אותם, וכמה פעמים יהיה זה בערב שבת קרוב למנחה ומקדשים עליהם. וכ"כ בשו"ת שמחת כהן (ח"ב סי' נ"א). וכן דייק הרב חזקיה מדיני בספרי שדי חמד (מערכת יין נסך אות א') מלשון מרן. וכ"כ רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ש פ' בלק אות ט').

שגם בבוקר שמותר לקדש על השיכר ה"מ כשאין יין מצוי בעיר כלל בשנה זו

כתב מרן (סי' ער"ב ס"ט) "במקום שאין יין מצוי י"א שמקדשין על שיכר ושאר משקין חוץ מן המים, וי"א שאין מקדשין, ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השיכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השיכר, שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא, שאם יברך על הפת תחילה אין כאן שינוי, ודברי טעם הם". וכ"כ הרמ"א בהגה שכן המנהג פשוט כדברי הרא"ש. והנה כתבו הפוסקים שגם בבוקר שמותר לקדש על השיכר, ה"מ במקום דהוי חמר מדינה, דהיינו שאין מצוי יין בכל העיר בשנה זו, ועיקר שתייתן הוא משיכר ושאר משקין, ואפי' אם יש יין מצוי אלא שהוא ביוקר מקרי שיש יין מצוי. והנה כתב המ"ב (ס"ק כ"ט) שבמדינתם שהיין ביוקר, ורוב שתיית המדינה הוא משאר משקין, לא נהגו אפילו הגדולים להדר אחר יין שהקידוש שלו הוא רק מדרבנן לכולי עלמא, וסומכין עצמן על דברי המקילין בזה, אלא שסיים שמי שמברך גם ביום על היין ודאי שעושה מצוה מן המובחר, ע"ש. הנה במדינותינו לא שמענו ולא ראינו מנהג שכזה, ואין לנו אלא דעת מרן שכתב על דברי הרא"ש שדברי טעם הם, שבכל גווני בלילה כשאין לו יין יקדש על הפת, וביום רק במקום דהוי השיכר חמר מדינה, דהיינו שאין יין מצוי בכל העיר בשנה זו, ועיקר שתייתם הוא שיכר, יקדש על השיכר, ובמקומינו שבחסדי ה' מצוי יין בשפע גם ביום אין לסמוך לכתחילה לקדש על השיכר גם כשאין יין מצוי לו.

שאין לקדש לאחרים באופן שאינו אוכל עמהם אלא לשאינם בקיאים

כתב מרן (סי' רע"ג ס"ד) "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה. ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש כקידוש היום דמי, ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה, והוא שאינם יודעים. ואם עדיין לא קידש לעצמו, יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו", ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק כ') לדברי הפר"ח והארצות החיים, שס"ל דבכל גווני יוכל להוציאם, ושמסיק הארצות החיים שרק לכתחילה המצוה שיקדש בעצמו, ע"ש. וע"ע בבה"ל (ד"ה והוא שאינם). הנה אנן נקטינן כדעת מרן שס"ל שרק כשאינם יודעים יכול להוציאם באופן שאינו נהנה עמהם.

שיעור שתיית יין להחשב קידוש במקום סעודה

כתב הרמ"א (סי' רע"ג ס"ה) שכששותה יין כשיעור חשיב קידוש במקום סעודה, דהיינו שישתה רביעית יין. וכ"ד מרן בב"י. והמ"ב (ס"ק כ"ז) הביא לשיטת הלבוש שס"ל שאינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה, אפילו אם ישתה שיעור רביעית, אלא שצריך לשתות רביעית יין מלבד הכוס של הקידוש, ע"ש ובשעה"צ (ס"ק כ"ט). והנה דעת המטה יהודה, הערך השלחן (אות ז'), האבן העוזר והגנת ורדים (כלל ג' סי' כ') כדעת מרן, וכתב בספר פרי האדמה (ח"א דף ל"ג ע"א) שכן נוהגין בירושלים, ע"ש. וכן עיקר. אלא שכתב הרב חיד"א בספרו שיורי ברכה (אות ב') שבקידוש הלילה יש לחוש לדעת האחרונים ולהחמיר.

וכמו כן מש"כ המ"ב (ס"ק כ"ו) שאם חלש לבו קצת ואין לו עתה מחמשת המינים לסעוד אחר הכוס, שדעת איזה אחרונים דיש לסמוך בשחרית על השלטי גבורים שס"ל דאף בפירות די, דכל סעודת שבת נחשבת קבע, ע"ש. הנה לדידן בכל גווני אין לזוז מדברי מרן שסובר (שם) דבעי אכילת לחם או יין, או פת הבאה בכיסנין עי' מ"ב ס"ק כ"ו וכה"ח ס"ק מ"א.

סדר בציעת הפת

הנה בסדר בציעת הפת רבו הדעות, וכנזכר בש"ע (סי' רע"ד ס"א) ובאחרונים (שם), ולמעשה כתב בזה רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ש פ' וירא אות ט"ו) לדברי רבינו האר"י וז"ל:

"צריך לבצוע על שתי ככרות בכל סעודה משלש סעודות, ויהיו שלמות זכר למן דכתיב ביה (שמות טז, כב) "לחם משנה". וגם הנשים, אם אוכלים לבדם, חייבים גם כן בשתי ככרות, וכנזכר בפוסקים ז"ל. מיהו, לפי דעת רבנו האר"י ז"ל צריך לסדר בשלחן שתים עשרה ככרות בכל סעודה משלש סעודות (ששה זוגות, שהם י"ב), ובארבע ככרות האמצעים יכוין שהם כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה ברוך הוא, ושתים העליונות הם כנגד אות יו"ד ואות וא"ו, שהם אותיות הזכרים, ושתים שתחתיהם הם כנגד שתי ה"ן, שהם אותיות הנקבות: ה"א ראשונה תחת אות יו"ד שבצד ימין, וה"א אחרונה תחת אות וא"ו שבצד שמאל. וכשתברך ברכת "המוציא", תקח שתי ככרות העליונות, שהם כנגד אותיות יו"ד וא"ו, ותחברם יחד דבוקים אחור באחור, ובזה נעשים ככר אחד שיש לו שני פנים משני צדדיו, שיהיה בזה כדמיון לחם הפנים שבמקדש. ותאחזם בין שתי ידיך, שתהיה ימינך על פני ככר היו"ד ושמאלך על פני ככר הוא"ו, ובעוד שתי ככרות אלו בידך, צריך שיהיו מונחים בידיך כנגד שתי ככרות התחתונים, שהם כנגד שתי ה"ן, כדי שישפיעו הזכרים בנקבות, ותברך אז ברכת "המוציא" בעודם בין ידיך. ואחר שתגמור הברכה, תבצע מלחם הימני, שהוא כנגד אות יו"ד, שיעור כזית, ותטבלנו שלשה פעמים במלח ותאכלנו, ותכוין לשם מצות סעודת שבת, וגם תכוין דכזית זה הוא כנגד אות יו"ד דשם הוי"ה. ואחר שתאכל ותטעם מכזית זה, אז תיכף תבצע עוד מככר הנזכר שיעור כביצה ותתן לאשתך, ותכוין כי זה הוא כנגד אות יו"ד של שם אדנ"י, ותכוין אז לשם השלוב של הוי"ה אדנ"י, שהוא שם יאהדונה"י. והוא הדבר אשר יסד רבנו האר"י ז"ל בפיוט שלו: "למבצע על רפתא, כזיתא וכביעתא, תרין יודין נקטא, סתימין ופרישין". אחר כך תבצע לשאר המסובין. ותזהר בעת שתבצע את כזית שלך וכביצה של אשתך, שלא תשמיט ככר השני, שהוא כנגד אות וא"ו, מידך, אלא תבצע בעודו מחובר בידך עם אותו ככר שאתה בוצע ממנו. וסדר זה תעשהו בשלש סעודות. ואם לא נמצא לך שתים עשרה ככרות, תסדר ארבע ככרות, אך ודאי מצוה רבה להשתדל לסדר שתים עשרה ככרות כפי הציור שרשמנו לעיל, וסדר זה הוא המיוסד על פי דברי רבנו האר"י הקדוש זלה"ה כנזכר בשער הכוונות", ע"כ.

מקור הלכה

הרה"ג רבי יצחק חיים שרבאני שליט"א
ר"מ ישיבת חברת "אהבת שלום" ורב קהילת "תורה ותבונה" רמב"ש

בדיני קידוש

א. חולה שצריך לאכול בשבת בבוקר לפני התפילה, האם חייב בקידוש, או שיכול לאכול ללא קידוש, ולאחר שיתפלל יקדש. ב. נשים שרוצות לאכול או לשתות בשבת בבוקר לפני שמתפללות, או שאינן מתפללות, האם חייבות בקידוש. ג. מי שרוצה לאכול או לשתות בין שחרית למוסף האם חייב בקידוש.

תשובה

עיקר הדבר תלוי מתי חלה חובת קידוש ביום השבת, האם תיכף כשיאיר היום, וכמו בערב שבת שמיד שחשכה חייב בקידוש, כמ"ש הטור סי' רע"א (סעיף ד') וז"ל: ואסור לטעום כלום בין מים ובין יין משתחשך עד שיקדש, וכתב הב"י ע"ז וז"ל: בפרק ערבי פסחים איכא מאן דאמר טעם אינו מקדש, ואע"ג דאסיקנא טעם מקדש, מכל מקום משמע דלכתחילה אסור לטעום, מדלא אמרינן טועם ואח"כ מקדש, ואמרינן נמי התם דשבת קבעה נפשה, כלומר קובעת לקידוש שאסור לטעום עד שיקדש, עכ"ל. וכן פסק בשו"ע שם סעי' ד', וז"ל: אסור לטעום כלום קודם שיקדש אפילו מים, ואפילו אם התחיל מבעוד יום צריך להפסיק, שפורס מפה ומקדש וכו', עכ"ל. וכתב המ"א שם סק"ה אסור לטעום וכו', ומשחשכה אפילו לא קיבל שבת, ואם קיבל שבת אפילו מבעוד יום אסור לטעום וכו', עכ"ל. וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק י"א, וז"ל: אסור לטעום - וזהו רק איסור דרבנן, והטעם כיון דחיוב של הקידוש חל עליו מיד בכניסת השבת, ואפילו לא קיבל עליו שבת בהדיא, דכיון שנעשה ספק חשיכה ממילא חל עליו שבת, ואם קיבל עליו שבת, אפילו עדיין יום דינא הכי. ואם רוצה לקבל שבת מבעו"י ולקדש ולאכול, ולהתפלל ערבית אח"כ בלילה רשאי, ובתנאי שיהיה חצי שעה קודם זמן מעריב, כדלעיל בסי' רל"ה סעי' ב', עכ"ל.

וא"כ יש לומר דהוא הדין בקידוש היום שתיקנו חכמים לקדש קידושא רבא, החיוב חל משיאיר היום, וא"כ א"א לטעום כלום משיאיר היום עד שיקדש מקודם, וכן כתב הטור בסי' רפ"ט בדיני קידוש הבוקר, וז"ל: וצריך שיהיה גם זה הקידוש במקום סעודה, ושלא יטעם קודם. וראיתי לאדוני אבי הרא"ש ז"ל שהיה שותה מים בבוקר קודם תפילה, שכיון שלא חל עליו עדיין חובת קידוש עד לאחר תפילה, אינו אוסרו מלטעום, ומשום "ואותי השלכת אחרי גויך" ליכא, דבמים ליכא גאוה, עכ"ל.

נמצא דלדעת הטור בדיעה ראשונה, אסור לטעום קודם קידוש משיאיר היום, וע"ז כתב שאביו הרא"ש לא סבר כן, אלא ששתה מים קודם תפילה, ומשום שאין חובת קידוש בבוקר רק לאחר התפילה.

ובסי' פ"ט כתב הטור וז"ל: וכתב אבי העזרי שמותר לשתות מים (לפני התפילה) דלא שייך בהו גאוה, ודוקא בחול, אבל בשבת ויו"ט כתב דאסור משום הקידוש, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה שותה מים בשבת בבוקר קודם תפילה, שאין הקידוש אוסרו כיון שעדיין לא הגיע זמנו, עכ"ל. ונמצא שסברא זו האוסרת לשתות מים משיאיר היום קודם תפילה מחמת חובת הקידוש, היא סברת הראבי"ה. והב"י כתב שם בסי' פ"ט וז"ל: ומצאתי כתוב בשם רבינו טוביה דוקא בחול, אבל בשבת ויו"ט שצריך לברך [על הכוס] על שולחנו קודם אכילה אסור לשתות, עכ"ל. וכן כתב בארחות חיים בשם הר"מ, וזכורני שראיתי כתוב בספר אחד שמתיר לשתות אפילו בשבת ויום טוב, ולא מיתסר מפני שלא קידש, משום דכל שלא התפלל, אכתי לא מטי זמן קידוש [בדק הבית: והוא מ"ש רבינו שהיה נוהג הרא"ש] וזה נראה עיקר, וכל שכן שיש פוסקים שמתירים לשתות מים קודם קידוש כמו שיתבאר בסי' רע"א, עכ"ל הב"י.

ונמצא דאעפ"י שהביא הב"י עוד פוסקים הסוברים כדעת הראבי"ה, והם רבינו טוביה והארחות חיים בשם הר"מ, מ"מ הכריע להקל בזה כדעת הרא"ש, והוסיף עוד חיזוק לדבר, והוא שיש פוסקים שמתירים לשתות מים קודם קידוש, כמו שיתבאר בסי' רע"א, ושם כתב הב"י ד"ה "ואסור לטעום כלום" בשם הרב המגיד שהביא בדעת הרמב"ם שמותר לשתות מים קודם קידוש כמו שמותר קודם הבדלה. והרשב"א אוסר, וכן דעת הטור שאסר לשתות אפילו מים, וסיים הב"י שאפשר שגם הרמב"ם לא התכוון להתיר שתיית מים קודם קידוש אלא קודם הבדלה, ע"ש. ועיין בהגהות והערות לטור סי' רע"א שהעירו מדוע לא נסתייע הב"י מסברת הראב"ד, שדעתו שמותר לאכול קודם הקידוש דשחרית, ע"ש.

וגם בסי' רפ"ט כתב הב"י לענין מחלוקת הראבי"ה והרא"ש, ודבר פשוט הוא דכהרא"ש נקטינן.

וכל מה שכתבנו כאן מדובר בבריא שקם בבוקר ומתכונן להתפלל ורוצה לשתות קודם התפילה, בזה הכריע השו"ע כדעת הרא"ש שמותר לשתות ואין צריך לקידוש. אבל כשמדובר בחולה שמותר לו לאכול לפני התפילה, בזה אפשר לומר שיודה הרא"ש שיהיה טעון קידוש לפני אכילתו, דעד כאן לא אמר הרא"ש שחיוב הקידוש מגיע לאחר התפילה, אלא באדם בריא שלא שייך לגביה חיוב קידוש לפני התפילה, משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון שאסור לאכול לפני התפילה א"כ לא שייך לקדש אז, וא"כ יוצא שעדיין לא חל חובת קידוש, וע"כ מותר בשתיית מים.

משא"כ במי שכן יכול לקיים קידוש במקום סעודה לפני התפילה, כגון חולה וכיוצ"ב, א"כ חל עליו חובת קידוש משיאיר היום, ויהיה אסור אפילו בשתיית מים ללא קידוש, ולדעת החולקים על הרא"ש ואוסרין בכל גוונא לשתות לפני התפילה, יתכן שסברתם היא דמה שאין יכול לקיים קידוש במקום סעודה לפני התפילה מחמת האיסור לאכול קודם התפילה, זו לא סיבה שלא תחול חובת קידוש משום כך, ואע"פ שאין יכול לקיים עדיין קידוש במקום סעודה בגלל סיבה צדדית שהיא התפילה, מ"מ אסור לו לטעום עד שיתאפשר לו לקדש ואז יאכל.

והחילוק שכתבנו בדעת הרא"ש לחלק בין בריא לחולה, עדיין אפשר לדחות ולומר שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין בזמן חיוב הקידוש, וקבעו לקדש לאחר התפילה, כיון שבדרך כלל זמן הסעודה הוא אחרי התפילה, ולפי"ז בריא וחולה דינן שווה שלא חל עליהם חובת קידוש אלא לאחר התפילה.

ומצינו שאלה זו בספר שו"ת פרי הארץ לגאון ר' ישראל מאיר מזרחי זצ"ל מרבני ירושלים הקדמונים, הובאו דבריו בכמה ספרי האחרונים, ושם הזכיר הסברות שכתבנו אם חיוב הקידוש אינו חל אלא לאחר התפילה, או שתלוי דוקא היכא דאפשר לקיים קידוש במקום סעודה, ובתחילה כתב כסברא ראשונה, שלפי"ז גם החולה יכול לאכול ללא קידוש קודם התפילה, ואח"כ החליט כסברא שניה שחובת הקידוש תלויה באפשרות של סעודה, וע"כ בנידון דידן כיון שיכול החולה לקיים קידוש עם סעודה, א"כ יתחייב בקידוש קודם התפילה לפני שאוכל.

והביא ראיה לדבריו מדברי הב"ח והמג"א בסי' רפ"ו, שכתב הב"ח על דברי הטור ומה שיש מקשין היאך יתכן לאכול קודם מוסף בשבת ויו"ט, והלא אסור לטעום עד שיקדש כמו שכתב בסי' רפ"ט, איכא לתמוה עליהם וכו' אלא דהדבר פשוט שצריך לקדש, והכי קאמר יטול ידיו ויקדש ויברך המוציא ויאכל ויברך ברכת המזון, ואח"כ יתפלל מוסף דזמנה כל היום, וליכא הכא קושיא כלל, עכ"ל הב"ח. ויותר מבואר במג"א שם סי' רפ"ו סק"א על דברי מר"ן השו"ע סעי' ג', דכתב מותר לטעום קודם תפילת המוספין, דהיינו אכילת פירות או אכילת פת מועט אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אבל סעודה אסורה, עכ"ל השו"ע. וכתב המג"א וז"ל: ואע"ג דאסור לאכול קודם קידוש, ואין קידוש אלא במקום סעודה, י"ל דדי שישתה כוס יין אחריו כמ"ש בסי' רע"א סעי' ה', או שיטעום פירות ויתפלל במקומו ויאכל אח"כ הפת. ואין לומר דלא חל עליו חובת קידוש, דהא רשאי לאכול מעט פת וחל עליו קידוש, וכ"מ בב"ח וכו', עיי"ש, עכ"ל. מבואר בדבריו דחובת קידוש תלויה בזמן שאפשר לאכול ולקדש במקום סעודה, וכיון שמעיקר הדין מותר לאכול לפני תפילת מוסף לפחות כביצה פת כמבואר במג"א שם סק"ב, א"כ זה גורם שחל חובת קידוש, וא"כ לפי"ז בנידון החולה מאחר שרשאי לאכול לפני התפילה חל עליו חובת קידוש, ואסור לו לטעום כלום קודם שיקדש.

ועדיין היה אפשר לומר שדוקא בין שחרית למוסף שהיתר האכילה הוא לכל אדם, אז תיקנו חז"ל חובת קידוש, אבל חולה שרשאי לאכול לא חייבו אותו בקידוש לפני תפילת שחרית, אבל מ"מ כיון שאכילה לפני מוסף זה לא דבר כ"כ מצוי, ורובא דעלמא אין אוכלין לפני מוסף, ומה גם שאין קובעים אז סעודה לדעת השו"ע, ע"כ אפשר להשוות אכילה לפני מוסף שמחייבת קידוש, לאכילת חולה לפני התפילה שיתחייב בקידוש.

אלא שעדיין נראה שכ"ז תלוי במחלוקת במי שאוכל לפני מוסף אם חייב לקדש, שאמנם הב"ח והמג"א הנ"ל פסקו שחייב לקדש, אבל לעומתם יש פוסקים שכתבו שמותר לאכול לפני מוסף ללא קידוש, עיין באליה רבה סי' רפ"ו סק"ט שכתב מתחילה שהאוכל לפני מוסף צריך לקדש (וכמ"ש המג"א), ואח"כ כתב: ונראה לי דבשעת הדחק שאין לו יין ופת רק פירות, וחלש ליביה, מותר לטעום בלא קידוש, דיש לסמוך בזה על הראב"ד בהשגות (פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה י') שהתיר לטעום קודם קידוש של יום. ועוד, דבזה יש לסמוך על הנחלת צבי שכתב בסי' רפ"ט דלא חל קידוש קודם מוסף וכו', עי"ש. ועוד מצאנו בעטרת זקנים סי' פ"ט שכתב ואף קודם תפילת מוסף מותר לשתות, כי לא הגיע עדיין זמן קידוש (מהרש"ל בהגהות), וא"כ לאותם פוסקים הסוברים שלא חל חובת קידוש עד לאחר תפילת מוסף, ואעפ"י שאפשר לקיים קידוש במקום סעודה לפני מוסף, א"כ כ"ש חולה שאע"פ שמותר לו לאכול לא חל עליו חובת קידוש קודם התפילה.

ועיין בביאוה"ל סי' רפ"ט סעי' א' ד"ה חובת קידוש, שכתב וז"ל: ומי שהותר לו לאכול ולשתות קודם תפילה, כגון שהוא לרפואה, וכדלעיל סי' פ"ט סעי' ג', פשוט שצריך לקדש מתחילה, עכ"ל. ותמה עליו בספר אור לציון חלק ב' פרק כ' אות י"ד, דמנין פשוט לו להביאוה"ל, שהרי חובת קידוש היא רק לאחר תפילת שחרית, וכמ"ש המג"א בסי' רפ"ו סק"א. ולפי מ"ש יש מקום לחייב קידוש לחולה קודם התפילה, וראוי להחמיר ולקדש, ומ"מ צריך לקדש שוב לאחר התפילה כדי לצאת יד"ח להסוברים שאין חובת קידוש אלא לאחר התפילה.

ולענין נשים הרוצות לשתות או לאכול בבוקר קודם שמתפללות אם צריכות לקדש מקודם, הדבר תלוי מה חיובן של נשים בתפילה, ואם יש לגבן איסור אכילה לפני התפילה. והשו"ע בסי' ק"ו סעי' א' כתב וז"ל: ונשים ועבדים אף על פי שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפילה, מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, עכ"ל. וכתב המג"א סק"ב וז"ל: כ"כ הרמב"ם דס"ל דתפילה מ"ע דאורייתא היא, דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכו'. אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום, ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר. והרמב"ן סובר תפילה דרבנן, וכן דעת רוב הפוסקים. ועיין בתוס' ברכות דף כ' ריש ע"ב. ובסמ"ק כתב שמצוה להתפלל בעת צרה, עכ"ל המג"א. ויוצא מדבריו שיש מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן אם חיוב התפילה מדאורייתא, דדעת הרמב"ם שיש חיוב מדאורייתא להתפלל, ואין שיעור וזמן לתפילה זו. ומסביר המג"א דהשו"ע ס"ל כהרמב"ם, וע"כ די בתפילה כל דהיא. ואמנם לדעת הרמב"ן תפילה מדרבנן, והנ"מ שלדעת הרמב"ן נשים חייבות בתפילה כאנשים, והטעם או משום שבמצוה דרבנן אין לפטור מצד הזמן גרמא (כן משמע מרש"י ברכות כ' ע"ב ד"ה וחייבין בתפילה) או משום שכיון שתפילה רחמים היא, וע"כ לא פטרו חכמים את הנשים מצד הז"ג, וע"כ חייבות בכל התפילות כאנשים (לבד מתפילת ערבית שהיא רשות), והמג"א כותב על דעת הרמב"ן שכן דעת רוב הפוסקים.

וכ"כ בשו"ע הגר"ז שם סעי' ב' וז"ל: נשים ועבדים אע"פ שפטורין מק"ש חייבים בתפילה, מפני שהוא מ"ע שלא הז"ג, שזמני התפילה הם מדברי סופרים. ועיקר מצות התפילה היא מן התורה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, איזו עבודה שבלב זו תפילה, אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה, ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת שירצה, ומשהתפלל פעם אחת ביום או בלילה יצא יד"ח מן התורה. וע"פ סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין שמו"ע בתמידות שחר וערב, לפי שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומן התורה יוצאות בזה, ואפשר שאף חכמים לא חייבום יותר. אבל יש אומרים שעיקר מצות תפילה היא מדברי סופרים, שהם אנשי כנה"ג שתיקנו י"ח ברכות על הסדר להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה, וערבית רשות, ואע"פ שהוא מצות עשה מדברי סופרים שהזמן גרמא, והנשים פטורות מכל מ"ע שהז"ג אפילו היא מדברי סופרים כגון הלל וקידוש הלבנה, אעפ"כ חייבו אותן בתפילת שחרית ומנחה הואיל ותפילה היא בקשת רחמים, וכן עיקר (מ"א בשם רוב הפוסקים) וכו' עי"ש, עכ"ל הגר"ז. והם דברי המג"א, אלא שהרחיב הדברים יותר. ועיין בערוך השלחן סי' ק"ו סעיפים ה' ו' ז', שהאריך לבאר השיטות. ויוצא ברור מדבריהם שיש ב' דעות בענין חיוב תפילה לנשים, או כדעת הרמב"ם שיוצאות בבקשת רחמים בכל נוסח ובכל זמן, או כדעת הרמב"ן שחייבות כאנשים בשחרית ומנחה, אבל לא מצאנו שיתחייבו הנשים בתפילה אחת, דהיינו שחרית או מנחה כמו שרצו לומר כמה פוסקים אחרונים, אלא כאחת מב' הדעות שהזכרנו, וזיל בתר טעמא דהיינו אם חייבות מן התורה יוצאות בבקשת רחמים כנ"ל, ואם מדרבנן אז חייבות בשחרית ומנחה כמו הגברים.

ולענין איסור אכילה לפני התפילה מסתבר שאין לחלק בין נשים לאנשים, כיון שגם נשים חייבות בתפילה לכל שיטה כמו שהזכרנו, וכל עוד שלא התפללו או לא אמרו אפילו בקשת רחמים, עדיין חיובא רמיא עליהן להתפלל, ושייך האיסור של "ואותי השלכת אחרי גויך" ו"לא תאכלו על הדם". (ולאותם הסוברים שחייבות בתפילה אחת שחרית או מנחה, אם יבחרו להתפלל מנחה ולא שחרית, יתכן שלא יהיה להן איסור אכילה בשחרית, אבל כבר כתבנו שאין דיעה זו ברורה). ולפי"ז לא יתחייבו נשים בקידוש אלא לאחר שמתפללות כאחת משתי הדעות שהזכרנו, ואם עדיין לא אמרו אפילו בקשה כל שהיא, אזי לכל הדעות לא חל עליהן עדיין חובת קידוש, ורק הנפקא מינה בין ב' הדעות תהיה אם אמרו כבר איזו בקשה, אם בזה יצאו ידי"ח תפילה, וכבר מותרות לאכול, וממילא יחול עליהן חובת קידוש, או שצריכות להתפלל שחרית (ומוסף) כדיעה ב', וכל עוד לא השלימו התפילה לא יחול עליהן עדיין חובת קידוש.

ועיין שדי חמד בשו"ת אור לי שבסוף הספר סימן ח', שהתקשה בדברי המג"א שכתב דלדעה א' יוצאות הנשים יד"ח תפילה באמירת בקשה כל דהיא, וכתב דמשמע מדברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות תפילה הלכה ב' שא"א לצאת יד"ח תפילה אלא אם כן יש בה בתחילה שבח הקב"ה ואח"כ שאילת צרכיו, ואח"כ שוב שבח והודיה, עי"ש, ושכן משמע בילקוט בפרשת וזאת הברכה. וא"כ איך כתב המג"א שיוצאות הנשים באיזו בקשה בעלמא. אבל כתב השדי חמד שם דעכ"פ אם אומרות ברכות השחר וברכת התורה יוצאות יד"ח מדאורייתא, כיון שבברכת התורה לחוד יש שבח ושאלה והודאה, ושכ"כ הרב ישועות יעקב, וא"כ לפי"ז כשמברכות ברכות השחר וברכת התורה יצאו יד"ח תפילה לדעה א'.

והיה אפשר לומר, שלדעה א' כיון שאין זמן קבוע לתפילה, ויכולה האשה להתפלל איזו תפילה אפילו בסוף היום, א"כ לא תאסר באכילה בבוקר לפני התפילה, וא"כ יחול עליה חובת קידוש מיד בבוקר. אבל מדברי הפמ"ג א"א סי' רפ"ט לא משמע כן, שכתב שם בסוף הסימן וז"ל: עיין תוספת שבת כאן דנשים יוצאות באיזה בקשה כמ"ש המג"א סי' ק"ו סק"ב, וא"כ לדידהו חמור ואסורים לשתות בבוקר מים אחר שאמרו קצת בקשה, דהוה כהגיע חובת קידוש, וי"ל דיש דעת הראב"ד ז"ל, עם ספק דאפשר חייבין בתפילה מדרבנן כמו אנשים, ובפרט למי שמתפללת תמיד דשרי, עכ"ל. ויוצא מדברי הפמ"ג שאם די לה לאשה בבקשה קצת, א"כ לאחר שאמרה הבקשה מתחייבת בקידוש. ועכ"פ לפני שאמרה אפילו בקשה, ודאי שלא חל עליה חובת קידוש, ולכאורה מדוע והרי אין זמן קבוע לבקשה, וע"כ אינה אסורה לאכול קודם, וע"כ כיון שלגבה בקשת רחמים דינה כתפילה, ויש סוברים שחיובה מדאורייתא, ע"כ אינה מותרת לאכול לפני כן, ועדיין לא חל עליה חובת קידוש, אבל אם אמרה איזו בקשה יש מקום להסתפק, שאם די לה באותה בקשה לצאת יד"ח תפילה, א"כ יהיה מותר לה לאכול אח"כ ויחול עליה חובת קידוש, וכנ"ל.

ומכל הנ"ל יוצא שאם רוצה האשה לשתות לפני התפילה ללא קידוש, עדיף שתעשה זאת עוד לפני אמירת ברכות השחר, שאז לכו"ע עדיין לא חל עליה חובת קידוש, ועכ"ז אם אמרה כבר ברכות השחר יש עדיין מקום להקל לשתות ללא קידוש, כדברי הפמ"ג לדעת הראב"ד שסובר שאין איסור טעימה לפני קידוש הבוקר, ובצירוף הדעה שמחייבת נשים בתפילה כאנשים, ובפרט למי שמתפללת תמיד כנ"ל בדברי הפמ"ג.

ועכ"פ אשה המטופלת בילדים שאינה פנויה להתפלל כלל, שבאופן זה כתבו הפוסקים שפטורה מן התפילה (עיין אור לציון חלק ב' פרק ז' אות כ"ד) אותה אשה מתחייבת בקידוש מיד בבוקר ואינה רשאית אפילו לשתות ללא קידוש. ולכאורה טוב שתרגיל את עצמה לומר לפחות ברכות השחר (שזה דבר קל), ובאופן זה תוכל לשתות קודם הברכות ללא קידוש כנ"ל.

אח"כ הראוני שהבן איש חי ז"ל בפרשת בראשית שנה שניה אות י"ח כתב וז"ל: אבל הנשים משעלה עמוד השחר חל עליהם חובת קידוש, ואסורין לשתות מים קודם קידוש, מפני דיש אומרים דנשים קיימי אדינא דאורייתא, שאין להם נוסח קבוע ולא זמן קבוע לתפילה, ובפעם אחד ביום שיאמרו נוסח תפילה יצאו ידי חובתם, ואם כן לדידהו אין הקידוש תלוי בתפילה, ולפיכך משעלה עמוד השחר אסורין לטעום מים קודם קידוש, וכמו שכתב הרב "חסד לאברהם" בתשובה אורח חיים סי' ו', יעויין שם, עכ"ל הבא"ח. ומשמע מדבריו דאע"פ שיש חיוב לנשים לומר איזו בקשה שירצו, מ"מ אין עליהן איסור לאכול קודם תפילתן, וע"כ חל עליהן חובת קידוש משעלה עמוד השחר, ואסורות לטעום אפילו מים ללא קידוש. וזה לא כמו שכתבנו למעלה. וראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב סי' נ"ב הערה מ"ו שנתקשה בדברי הבא"ח, וכתב לתרץ שהבא"ח מדבר לאחר שאמרה איזו תפילה שאז חל עליה חובת קידוש. אבל לכאורה אין זה במשמעות דבריו. ואולי אפשר לומר בכוונת הבא"ח שמדבר בנשים שאין מתפללות כלל, אפילו לא דברי בקשה בנוסח שלהן, וע"כ חייבות בקידוש מעמוד השחר. אבל בתשובת חסד לאברהם שמציין הבא"ח נראה יותר שכיון שאין להם חיוב להתפלל תפילתן דוקא בשחרית, וכל היום זמנם, ע"כ אין בהם משום ואותי השלכת אחרי גויך. אבל עכ"ז סיים החסד לאברהם שיותר טוב שיאמרו הנשים איזו בקשה על המזוזה, ושוב יקדשו, ואח"כ ישתו הקאו"י. ונראה שחשש בזה שאולי יש להן איסור אכילה קודם הבקשה, ואין חייבות עדיין בקידוש אלא לאחר שיתפללו משהו, וכמו שכתבנו למעלה.

לקט הלכה

הרה"ג צבי ויסבלום שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש

במנהג הקידוש בבהכ"נ (מסי' רס"ט)

א. קידוש בבהכ"נ: איתא בגמ' פסחים ק"א ע"א שהיה המנהג לקדש בבית הכנסת, ונהגו כן כדי להוציא יד"ח קידוש את האורחים האוכלים סעודתם בבהכ"נ (ועיין תוס' וראשונים שהקשו מאיסור אכילה בבהכ"נ, ויישבו בכמה אופנים, היינו או שהיו אוכלים בחדרים הסמוכים והיו שומעים משם קידוש של בהכ"נ, ועוד, ועיין משנ"ב סק"ג).

ב. האידנא: והנה הראשונים דנו האידנא שאין מצוי אורחים האוכלים בבהכ"נ אם יש מקום עדיין למנהג זה, או דכיון דאוכלין בביתם (וא"א לצאת בקידוש זה דהרי אין קידוש אלא במקום סעודה) לא יקדש, **והסיקו דמקום שנהגו לקדש** משום דס"ל דהתקנה הקדומה לא בטלה, ותקנות חכמים קבועות ואין בטלות, כמו שמצינו בכמה מקומות שאף שליתא תו להטעם, מ"מ תקנה אינה בטלה (וכמו ברכה מעין ז') (ס"א). וכן המנהג במדינות אשכנז, ואין לבטלן כי הרבה גאונים יסדוהו (רשב"א) (סק"ה). **ולדעת כמה ראשונים** טוב להנהיג שלא לקדש משום חשש ברכה לבטלה, ושכן מנהג ארץ ישראל. ועיין בטור וב"י עוד כמה טעמים למנהג המקדשין, ובסמוך יתבארו כמה פרטים במנהג המקומות שמקדשין.

ג. בשבת ויו"ט: המנהג לקדש בשבת ויו"ט מלבד בליל א' של פסח, דבפסח אין עני שבישראל שאין לו יין לד' כוסות (ואפילו במקום שאין יין בעיר כ"א בבהכ"נ ג"כ אין לקדש) (סק"ה, וסי' תפ"ז סק"י).

ד. ש"צ המקדש לא יטעום מהכוס: דהרי אין קידוש אלא במקום סעודה (ס"א וסק"ב), אלא יתן לקטן לטעום, **י"א דוקא קטן שלא הגיע** לחינוך, **וי"א להיפך** דבקטן שלא הגיע לחינוך גם ברכתו לבטלה, שהרי אין חייב לחנכו לברכה, אלא יתן **דוקא לקטן שהגיע לחינוך,** ואף דנקטינן שאסור לספות לקטן בידים להאכילו איסור אפילו דרבנן, מ"מ הכא מותר, **וכן מותר להאכיל לקטנים בשחרית שבת קודם קידוש ואסור לענותו.**

ואם אין קטן שהגיע לחינוך יחשוב המקדש לצאת בקידוש זה, וישתה רביעית שיהא חשוב מקום סעודה, ויברך אחריו, ומ"מ יכול לחזור אח"כ ולקדש ולהוציא בני ביתו בביתו (סק"א ועיין שעה"צ סק"א).

ואף שהמקדש עצמו אינו יוצא, מ"מ יוצאים האחרים (המתכוונים לצאת יד"ח ואוכלין שם) מדין ערבות בברכת המצוות (סק"ד).

ה. עומדין בשעת קידוש שבבהכ"נ: ומובא בבה"ג דהוא מועיל (רפואה) לעייפות הברכים (סק"ו).

ו. קונים המצוה בדמים: מי שיתן יין לבהכ"נ לקידוש והבדלה, ומחזירן אחר "יין" (ובפמ"ג מסתפק דאולי בבהכ"נ "יין" דוקא). (סק"ה ושעה"צ סק"ד).

אמירת משנת במה מדליקין (מסי' ע"ר)

א. במה מדליקין: נוהגים לומר פרק במה מדליקין, לפי שיש בו דין הדלקה – והג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכה, **ולכן הנכון לאמרו קודם תפילת ערבית** (שהיו מקדימים להתפלל מבעו"י), ועי"ז ידע במה מדליקין – ויזכור הג' דברים ויזהיר עליהם (סק"א). **ואם הוא בבהמ"ד** וכדו', ישלח מי שיזהיר בני הבית ע"ז (סי' ר"ס ס"ק י"ד). **ויש מקומות** שהי' מנהגם **לאמרו אחר תפילת ערבית,** וכ' במנהגי מהרא"ק **הטעם** כדי שאם יאחר מלהתפלל יהיה לו שהות להתפלל בעוד שהקהל אומרים אותו (סק"ב).

ב. אם להקדים הקידוש שבבהכ"נ לאמירתו (להנוהגים לאמרו אחר ערבית): להב"ח יש לאמרו אחר קידוש דעיולי יומא עדיף, ומקדימין אותו כמה שאפשר, **ויש מקומות** שאומרים קודם קידוש, וכ' בפרישה הטעם דנר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף (סק"ב).

ג. במנהג אמירתו בזמנים שונים: 1. **יו"ט שחל בע"ש,** יש שאין אומרים, וכן נוהגים מפני דאין יכול לומר "ישרתם". 2. **יו"ט שחל בשבת** ג"כ אין אומרים, דלא פלוג בין יו"ט ליו"ט (סק"ג), (ובשו"ע הגר"ז כ' הטעם דמהרין לשמחת יו"ט). 3. **ביוה"כ שחל בשבת** ג"כ אין אומרים (סק"ה). 4. **בשבת של חוה"מ** ג"כ אין אומרים, ולהאמור לעיל בטעם האמירה מפני המאחרים לבהכ"נ, ה"ט דבשבת חוה"מ אין אומרו שאין רגילים להתאחר, דאין עושין בהם מלאכה. 5. **בשבת חנוכה** יש שאין אומרים אותו מפני שמזכירין בו שמנים הפסולים לשבת וכשרים לחנוכה, אכן אין המנהג כן בחנוכה (ס"ב וסק"ד) (והטעם דמה שלא חוששים להזכירם, הוא דסיבת כשרותם בחנוכה הוא משום חומרא דחנוכה שאסור להשתמש לאורה - בית יוסף).

במצות קידוש על היין והמחוייבים בה (מסי' רע"א)

א. קידוש היום של שבת: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת, דכתיב "זכור את יום השבת לקדשו", ונחלקו בזה הראשונים, **לדעת הרמב"ם והרבה ראשונים: מדאורייתא** יוצא במה שמזכיר זכירת שבת וקידוש היום **בדברים, וחכמים** תקנו שתהא זכירה זו על היין (או פת) (וכן נקט במג"א והוכיח כן מגמ'), **ולדעת כמה ראשונים** (ר"ן רשב"א ר' יונה והרא"ש) שקידוש **על היין** (או פת) **הוא ג"כ מה"ת** (ולד' הרא"ש אף הא דבעינן שיהא הקידוש במק"ס הוא ג"כ מה"ת, אבל לר' יונה וכו' זה רק מדרבנן, ומדאורייתא סגי שמקדש אף שאינו סועד שם) (וביאוה"ל יישב לשיטתם ראיות המג"א מהגמ').

ב. קידוש היום ביו"ט: הוא רק מדרבנן, ומ"מ יש לו כל דין קידוש של שבת, ואם חל יו"ט בע"ש או במוצ"ש ואין לו אלא כוס אחד, יניחנו לשבת שהוא מה"ת, ומשמע במג"א דאף שהתפלל של שבת (ויו"ט במוצ"ש), מ"מ עדיף שעיקרו מה"ת (והפמ"ג מפקפק בזה כשהיו"ט בע"ש, אם יניח ג"כ מלקדש מפני שבת שלמחר).

ג. זכירת יציאת מצרים בקידוש: וצריך להזכיר בו יציאת מצרים דכתיב "זכור" וכו', וכתיב "למען תזכור" את יום צאתך וכו', ומשמע בביאוה"ל **דזהו מדאורייתא,** ולצד אחד מצדד קצת דאולי אינו אלא מדרבנן (ביאוה"ל ד"ה מיד). ועיין בטור שהאריך בכוונת זכירת יצי"מ שבקידוש.

ד. הזכרת שבת שבתפילה: כ' המג"א (למה שנוקט כהרמב"ם ורוה"פ שבקידוש בדברים יוצא יד"ח מה"ת) **דאם התפלל כבר** שמו"ע של שבת **יצא יד"ח מה"ת,** ושוב אינו חייב אלא מדרבנן (והוכיח כן מהגמ'), **ונפ"מ** דאם ודאי התפלל ונסתפק אח"כ אם קידש על היין א"צ לחזור ולקדש, כיון דשוב אינו אלא ספק דרבנן (ובסמוך יבואר אי"ה עוד נפ"מ), **וכ' במשנ"ב וביאוה"ל דיש לפקפק בזה הרבה,** דמסתמא אין דרך העולם לכוין לצאת מ"ע זו בתפילה, והרי קיי"ל דמצוות צריכות כוונה וא"כ לא יצא, ומשמע בדבריו דאדרבה **עדיף לכוין שלא לצאת בזה,** כדי שיהיה קידוש שמקדש על הכוס מדאורייתא לכל הדעות (ויוצא בזה גם הדעות שעל הכוס מדאורייתא, וגם שיש שם הזכרת יצי"מ, משא"כ בתפילה) (ומ"מ מיישב בדוחק לשיטת המג"א איך נחשב לו שהזכיר יצי"מ, אף שאינו כלל בנוסח התפילה של שבת) (סק"ב, וביאוה"ל ד"ה מיד).

ה. נשים חייבות בקידוש כאנשים, ואף שהוא מ"ע שהז"ג, מ"מ נשים חייבות בו **דאתקש "זכור" ל"שמור",** וכשם שחייבות בשמירה ממלאכה כן חייבות בזכירת השבת, **ויכולה להוציא את האנשים** (כיון שחיובם שוה) (כן דעת רוה"פ), אלא שלכתחילה יש להחמיר שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה, דזילא מילתא (ס"ב וסק"ד) [א.ה. ועיין שעה"צ סק"ח דזהו דלא כב"ח ורש"ל שאין אשה יכולה להוציא לאיש, וכדעות דאינם מוציאות אותם בקריאת מגילה (בסי' תרפ"ט ס"ב). ועיין ט"ז סק"ב שיישב זה, דבמגילה יש דעות שאין חייבות בקריאה אלא בשמיעה, משא"כ ששוות לגמרי לאנשים.

ו. אשה שקדשה כבר אם יכולה להוציא אחרים מדין ערבות: בפמ"ג ודגו"מ נסתפקו דאולי אף שחייבת בקידוש, אינה בכלל ערבות להוציא האחרים כשהיא כבר יצאה מקודם יד"ח, **וברע"א** האריך להוכיח דהיא בכלל ערבות כאיש ויכולה להוציא, וכן נקט במשנ"ב (סק"ה ושעה"צ סק"ט) [א.ה. ובדגו"מ מסתפק גם באיש שהתפלל אם יוכל להוציא האשה שלא התפללה, כיון דהוא רק מדרבנן והיא מה"ת, ושמא אין לאיש ערבות על אשה, וברעק"א דחאו).

ז. קטן אם יכול להוציא לאיש גדול או לאשה: הנה חיוב קטן שהגיע לחינוך אינו אלא מדרבנן, ולפיכך אינו יכול להוציא לגדולים לא לאיש ולא לאשה, **שאין דרבנן מוציא את המחוייב מדאורייתא, ואפילו** הוא **בן י"ג** שנה ויום אחד **ג"כ אינו מוציא,** שמא לא הביא ב' שערות (ובמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, שכיון שהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימנים, **עד שיהיה ריבוי שיער בזקנו**). **ויש בזה כמה פרטים:**

1. **כשהאיש והאשה לא התפללו עדיין,** שאז ודאי חיובם דאורייתא, לכו"ע אין הקטן יכול להוציאם. ואם אין יודעים לקדש בעצמם, **יאמרו עמו מלה במלה, ונכון שיהיה יין או פת מונח לפניהם,** ויכוונו לצאת באמירה **שלהם** ולא בקידוש של הקטן (שהרי אין יוצאים על ידו), וזה מהני אף בקטן ביותר. ואם אין מונח לפני הגדול פת או יין, יש למנוע מלצאת על ידו, אף אם הגיע לי"ג שנים ויום אחד, וכנזכר לעיל [ומה שלא החליט כן בבירור שאין יוצא כשאין כוס לפניו, היינו מפני שיש כמה צדדים שיוצא גם בזה (הובאו בביאוה"ל סוד"ה מיד וד"ה דאתקש), או כהסוברים דיש מקום לסמוך כשדעתו על כוס שביד המקדש (שע"ת סי' רצ"ו), או דאולי כיון שאומרים הנוסח בעצמם שוב אינו אלא דרבנן, ולענין זה יוצאים בקידוש של הקטן, ועכ"פ כשהוא בן י"ג ויום א' (רע"א וחזר מזה), ועוד צדדי עצות שהובאו ברע"א ובביאוה"ל, אכן כל אלו דוחקים, והעיקר שיש למנוע מזה]. [א.ה. ועיין סי' קצ"ג סק"ה שכ' לענין נשים שיוצאות מהאנשים הגדולים, שיאמרו עמם מילה במילה בלחש, ולא הזכיר שצריך שיהא לפניהם כוס, וצ"ת].

2. **אם האיש והאשה התפללו כבר, והקטן לא התפלל עדיין: כ' המג"א שיכול להוציא** לגדול כיון ששתיהם חיובם הוא דרבנן, **ובתו"ש** מחמיר בזה לענין **"אשה"** אף שהתפללה, דמי יודע אם כיוונה לצאת בתפילה, **ודעת המשנ"ב לפקפק בזה** גם באיש כיון שבד"כ לא מכוונים לצאת יד"ח (ומעוד טעמים כפי שנתבאר לעיל שיש להסתפק בזה אם יוצא יד"ח בקידוש שבתפילה). **אכן אם הקטן בן י"ג ויום אחד** (והגדול התפלל כבר), בזה הסכים המשנ"ב **לסמוך לצאת על ידו מכח ס"ס** שמא הביא ב' שערות, ושמא יצא כבר הגדול בתפילתו.

3. **אם הגדולים התפללו וגם הקטן התפלל:** יש דעות באחרונים אם מהני בזה, שהוא תרי דרבנן והם חד דרבנן (שעה"צ סק"ב וסק"ד [ועיין עוד בתשו' רעק"א סי' ז']).

זמן הראוי לקידוש

א. זריזות בקידוש בכניסת היום: כשיבוא לביתו **מצוה להזדרז ולמהר** לקדש מיד, כדי לזכור שבת בעת תחילת כניסתו, דכל כמה דמקדמינן ליה טפי עדיף (סק"א), **וכ' בביאוה"ל** דהיינו עכ"פ **אחר צאת הכוכבים,** אבל קודם לכן אין מצוה להזדרז (ודוחה דעת הט"ז שהבין דמצות הזריזות הוא גם מבעו"י הרבה), ומסתפק דאולי יש לקיים דבריו אלו במעט סמוך לחשיכה (ע"פ הרמב"ם) (ביאוה"ל ד"ה מיד).

ב. ואם אין תאב לאכול: יכול להמתין מלקדש עד שירעב כדי שתהא אכילתו לתאבון, שכבר זכר את השבת בתפילתו (ויוצא בזה המ"ע דאורייתא להרמב"ם), ומ"מ נראה דכשיש בזה משום שלום בית או שיש לו משרתים ושאר אורחים, וכ"ש אורח עני, לא יעכב מלקדש בשביל שהוא יאכל לתיאבון, אלא ימהר לקדש (סק"א).

ג. ואם מסופק שמא לא קרא בבהכ"נ ק"ש בזמנה (והגיע זמנה): מהנכון שיקרא ק"ש מקודם (כדי שלא יאכל קודם ק"ש, וגם שהיא תדיר), ואח"כ יקדש (סק"ב).

ד. לקדש על היין מבעו"י: יכול להקדים ולקדש מפלג המנחה (ובט"ז ופרישה הבינו דאף יש ענין להזדרז בזה) [א.ה. ועיין לעיל סי' רס"ז אם צריך למשוך הסעודה עד הלילה או לא], **ובביאוה"ל** הביא ע"פ המג"א **לפקפק בזה** למנהגינו כל השבוע כחכמים דר' יודא (ואף שיישב זה במג"א, מ"מ לכתחילה טוב לימנע מכך). (ביאוה"ל ריש ד"ה מיד) [א.ה. המג"א קאי שם על תפילת ערבית, אלא שהביאוה"ל העיר עפי"ז גם לענין קידוש].

ואם הוא בחצי שעה הסמוכה לצאה"כ: בט"ז משמע **דיכול** ג"כ לקדש, **ובמג"א מחמיר** משום ק"ש [ובפרט להנ"ל, וטוב לימנע מלקדש מבעו"י למנהגינו כחכמים) (ביאוה"ל ד"ה מיד).

ה. אם לא קידש בלילה: בין בשוגג ובין במזיד, יש לו תשלומין למחר כל היום, ויאמר אז כל נוסח הקידוש מלבד "ויכולו" (שגמר מלאכת ה' היתה בלילה). **ואם הוא כבר בה"ש של שבת למוצ"ש: אם לא התפלל** של שבת שאז חייב ודאי מדאורייתא, יאמר כל ברכת הקידוש (ובשעה"צ מביא ב' צדדים אם ישתה הכוס אז או לא (לפני הבדלה), אא"כ הוא אז באמצע סעודה שודאי ישתהו), **ואם התפלל של שבת** מצדד בפמ"ג דיאמר הנוסח בלי הזכרת שם ומלכות בפתיחה וחתימה (סעיף ח' וסקל"ט-מ' ושעה"צ סקמ"ז). [א.ה. יל"ע במש"כ בלא שם "ומלכות", מה חסרון יש בהזכרת מלכות - ובפמ"ג כ' לשון "בלי פתיחה וחתימה"].

באיסור טעימה קודם קידוש, ובדין נמשכה סעודתו מע"ש לשבת

א. אסור לטעום (מדרבנן) קודם קידוש כלום ואפילו מים (**ורחיצת הפה** בעלמא מותרת, שאינו מתכוין להנאת טעימה), **והטעם** דהוא כעין איסור אכילה קודם המצוות, לפי **שחל עליו כבר חובת קידוש** מתחילת בה"ש שספק חשיכה, או קודם לכן משקבל עליו שבת (ס"ד סקי"א-י"ג).

[וכ' בשו"ע הגר"ז (ס"ט), דאף דבשאר מצוות לא אסרו טעימה בעלמא, דאין לחוש שמא ימשך בה וימנע מהמצוה, בקידוש (והבדלה) החמירו לפי שעיקר מצותן בתחילת זמנם סמוך לכניסת השבת (ויציאתה)], [א.ה. ברמב"ם התיר שתיית מים קודם קידוש וכמו קודם הבדלה, ולא נקטינן כן].

ב. עבר וטעם באיסור: בין בשוגג ובין במזיד, ואפילו אכל ושתה, מקדש תיכף משנזכר (ולא ימתין עד הבוקר כדי שיהיה הקידוש קודם טעימה) (ס"ז וסקל"ז).

ג. בירך ברכת המוציא על הפת ונזכר קודם שטעם שעדיין לא קידש: [אם אין לפניו לחם משנה ימתין בשתיקה שיביאו לו, ואח"כ] יקדש על הפת ברכת מקדש השבת, ויאכל ממנה, ו"ויכולו" יאמר בתוך הסעודה, אבל לא יקדש על היין בין המוציא לטעימה משום הפסק. **ואם נזכר אחר שכבר טעם מהפת:** בזה יקדש עכשיו על היין, וברכת המוציא לא יחזור שנית למאי דקיי"ל כהי"א בסעיף ד' (וכדלקמן, ולהט"ז הכא לכו"ע א"צ לחזור שנית המוציא), **ואם אין לו יין** (ונזכר אחר שטעם מהפת), יאמר עכשיו על הפת ברכת מקדש השבת לחוד (ס"ה ברמ"א, וסקכ"ג-כ"ה, ושעה"צ). [א.ה. עמש"כ ימתין "בשתיקה", וראיתי בספר שונה הלכות דין י"ט שכ' "מצוה" להביא וכו' ואין זה הפסק, וציינו לסי' קס"ז ס"ו, ויש להעיר בזה דלכתחילה אסור להפסיק אחר הברכה אפילו לצרכי סעודה (וכוונת המג"א לכאו' אהמתנה גרידא, ולא להפסיק בדיבור].

ואם בירך המוציא על פת קודם הבדלה, בזה יטעום תחילה מהפת שלא תהא ברכה לבטלה, ואח"כ יבדיל על היין, דאין הבדלה על הפת (וי"א דיכול לסיים אכילתו קודם שיבדיל) (סקכ"ו).

ד. התחיל סעודה מבעו"י בהיתר: מ"מ צריך להפסיק אכילתו כשהגיע זמן חובת קידוש (ואף שבשאר מצוות אם התחיל בהיתר יכול להמשיך, שאני הכא לפי שעיקר הקידוש נתקן במקום סעודה של שבת, ומלפניה - סקי"ד), ומ"מ א"צ לברך ברהמ"ז מקודם (וגם אין בקידוש היסח הדעת לו, דאין היס"ד לברכה אחרונה), **אלא יכסה הפת במפה, ויקדש על היין.** ואם כבר שתה יין בסעודה **א"צ לחזור ברכת הגפן** שנית, אלא יאמר ברכת מקדש השבת לחוד וישתה הכוס (וגם יין ששותה אח"כ בסעודה, א"צ ברכה שנית) (סק"ט).

אבל ברכת המוציא י"א דצריך **לחזור ולברך,** דכלפיו הוי ברכת הקידוש הפסק והיסח הדעת, **וי"א** דאין הקידוש הפסק, **ואין חוזר ומברך המוציא, וכן יש לנהוג** דספק ברכות להקל (סקי"ז י"ח).

ואם מקדש על הפת: בזה לכו"ע סגי בהמוציא שבתחילת סעודתו, ויאמר רק ברכת מקדש השבת, ואין חוזר שוב המוציא [דהרי ברכת (הגפן או) המוציא של קידוש נאמרות תמיד קודם ברכת מקדש השבת, וודאי אינו היס"ד להם, ודוקא ב"המוציא" כשאינו של קידוש נחלקו] (סקט"ז).

וטעם כסוי הפת במפה בשעת הקידוש: כדי שתראה הפת כאילו הובאה עתה לכבוד סעודת השבת (סקט"ו), (וכן בכל קידוש פורס מפה, ומטעם שיבואר אי"ה).

ובאופן זה שמקדש וממשיך הסעודה, אף אם יש לו רק כוס אחד, ושוב לא יהיה לו כוס לברהמ"ז, מ"מ כוס דקידוש עדיף ולא יאכל קודם שיקדש בשביל כוס ברהמ"ז (סקי"ב).

ה. היו שותים (בלא סעודה) וחשך עליהם היום: אסורים להמשיך ולשתות דצריכים לקדש מקודם, וכ' הט"ז דמ"מ אין עצם האיסור עושה היסח הדעת לברכת הגפן שכבר בירכו (כל שלא אמרו בעצמם בואו ונקדש וכדלקמן), ולכן אם שותים (אע"פ שאין רשאים) **א"צ לברך הגפן** (סקכ"ב) [א.ה. ומשמעות הט"ז דה"ה אם רוצים **לקדש** עתה סגי בברכת מקדש השבת בלא הגפן, כיון שלא אמרו כנ"ל אלא חשך היום מעצמו, **ובמש"כ** (השו"ע) **"אע"פ שאין רשאים", ולכאו' אטו ברשיעי עסקינן,** ואולי הכוונה באופן שמנועים מלקדש כגון שאין כוס וכד', ואנוסים לשתות בלא קידוש, ואשמועינן דיחזרו לברך הגפן או דלא יחזרו (להדעות והאופנים)].

ו. היו שותים ואמרו מבעו"י בואו ונקדש קידוש היום: חלה עליהם ע"י אמירה זו שבת (כקבלת שבת), ואסורים שוב לשתות עד שיקדשו, **ואם רוצים לשתות בלא קידוש** (אף שאסורים – ועיין הערה באות הקודמת), חייבים לברך "הגפן" שנית, דהוי כהיסח הדעת משתיה זו קודם קידוש (ע"י אמירתם), **ואם רוצה לקדש לד' העו"ש והט"ז** גם כן יצטרכו לברך שוב הגפן על כוס של קידוש, **ולהמג"א** (ועוד) **וכן נקט המשנ"ב אין חשוב היס"ד** מכוס של קידוש במה שאמרו "בואו ונקדש", ואין מברך הגפן שנית רק ברכת מקדש השבת, (וכ' המג"א) דמ"מ מאחר שיש בזה הרבה דעות יראה לימנע לכתחילה מלבוא לידי כך (ס"ה, סקי"ט-כ"א, ושעה"צ סקכ"ה).

ז. אם גמר סעודתו קודם שקדש היום ולא אמר עדיין הב לן ונברך, וגם לא נטל ידיו מים אחרונים: בזה שוה דינו למי שקדש היום באמצע סעודתו שפורס מפה ומקדש, ואין מברך הגפן על הקידוש וכו' (כנ"ל באות ד') (סקכ"ז) (ובשעה"צ סקל"ג מסתפק קצת בד' הגר"א אם בזה לכו"ע פורס מפה, ומצדד דגם הגר"א שוה בזה לשאר האחרונים).

ח. אם גמר סעודתו ואמר הב לן ונברך: אבל לא נטל ידיו מים אחרונים, גם בזה פורס מפה ומקדש, **אלא שצריך לברך** הגפן שנית בקידוש דהוי היסח הדעת (ובמג"א מסתפק בזה בהב לן ונברך אם פורס מפה ומקדש), (סקכ"ז, ושעה"צ סקל"ד).

ט. אם גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים וקדש עליו היום, יש בזה **ב' דעות** עיקריות בראשונים (ובסמוך נפרט), **1. ד' הרי"ף:** דיברך **ברהמ"ז** על כוס, **ואח"כ יקדש** על כוס שני (ס"ו). **2. ד' י"א והטור** דגם באופן זה **פורס מפה ומקדש,** דסובר דעל כרחך יצטרך אחר הקידוש לאכול מיד, שיהיה קידוש במקום סעודה, וכיון דע"כ צריך לאכול ברהמ"ז שבנתים למה לי, ודינו כמו המקדש באמצע סעודתו, **ולכן** פורס מפה ומקדש, **וצריך לברך גם הגפן** על הקידוש, **וגם המוציא** על הפת מאחר שהסיח דעתו ע"י הנט"י של מים אחרונים, ונסתלק לגמרי לכו"ע מאכילה הראשונה, ויאכל כזית פת עכ"פ שיחשב קידוש במקום סעודה, ועדיף כביצה ומעט יותר כדי לצאת סעודת שבת לכל הדעות (סקל"ג-ל"ה ושעה"צ סקמ"ג).

וכ' הרמ"א דנוהגים כדעה שניה, מאחר דבדעת הרי"ף יש כמה ספקות, ויש כאן גם חשש ברכה שא"צ אם יברך ב' פעמים ברהמ"ז, ולכן יפרוס מפה ויקדש וכנ"ל (סקל"ו).

י. פרטים בדעת הרי"ף: 1. אם יזכיר בברהמ"ז שמברך על סעודת יום שישי הזכרה של שבת (רצה) או לא: לדעת הרא"ש צריך להזכיר רצה בברהמ"ז זו אף שהסעודה היתה בחול, מ"מ אזלינן בתר השתא בשעה שמברך ועכשיו הוא שבת (ומ"מ אם שכח להזכיר ודאי אינו חוזר לכו"ע (סקכ"ט ועיין שעה"צ סקל"ה מש"כ), **וי"א דלא יזכיר רצה** דאזלינן בתר תחילת הסעודה (וכ' רמ"א דכן עיקר), **ואם אכל מעט משחשיכה** לכו"ע יזכיר רצה (סקכ"ל).

2. אם לטעום כוס של ברהמ"ז קודם קידוש: י"א דיברך בפה"ג על כוס ברהמ"ז, **ויטעמנו** כמו בכל כוס ברהמ"ז, ואין זה כטועם קודם קידוש **כיון ששייך הכוס לסעודה שהיתה קודם חובת הקידוש** (כשלא נמשכה ללילה), וממילא שוב א"צ לברך הגפן על כוס שני של קידוש רק ברכת מקדש השבת, **וי"א דהוא בכלל איסור הטעימה,** ולכן יקדש קודם על כוס שני וישתהו, ואח"כ יטעום מכוס של ברהמ"ז (סקל"א).

3. כוס של קידוש צריך להיות כוס אחר, ולא יאמר שניהם על אותה כוס, דאין עושין מצוות חבילות חבילות (סקכ"ח).

4. האם צריך לאכול שוב אחרי כוס של קידוש: גם בזה נחלקו, די"א דעולה הסעודה שאכל מקודם ליחשב הקידוש "במקום סעודה", וא"צ לאכול עוד, וי"א דכיון דהסעודה היתה בחול אין נחשב לקידוש במקום סעודה, וצריך לאכול עתה בשבת עכ"פ מעט (סקל"ב) [א.ה. **מעשה** שקידשו על כוס יין של טבל ואכלו הסעודה, ואח"כ נודע להם שה' היין טבל ולא יצאו יד"ח קידוש, וקידשו שנית על יין כשר, **ונסתפקו אם צריכים לחזור ולסעוד** שיהא קידוש במקום סעודה, ולכאורה יש להוכיח מכאן דאין צריך, דדוקא באופן שהסעודה היתה בחול אין נחשב כלל לקידוש במקום סעודה, אבל כשהיתה סעודת שבת גמורה לכאו' כשמקדש שוב באותו מקום תיכף אחר הסעודה יעלה לו לקידוש במקום סעודה אף שלא יאכלו שנית, ועצ"ת (וכעין נדון זה בנודע אח"כ שהכוס היתה פסולה ע"י נקב באופן שצריך לחזור ולקדש, כמבואר בשעה"צ סי' קפ"ג סקי"ד)].

יא. קידוש בשעה שביעית: עיין בה"ט סק"א מה שהעתיק ממג"א בזה, ובאחרונים דקדקו דהל' מורה על שעה ראשונה של שבת בכל גווני, והמזלות הולכים בשעות שוות, יעויין.

בסדר הקידוש

א. צריך שתהא מפה פרוסה על השולחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על גביו: ויש בזה ג' טעמים, **א. שלא יראה הפת בשתו,** שאין מקדשין עליו אלא על היין, ובשארי מקומות יש לו דין קדימה. **ב. זכר למן** שהיה מכוסה בטל מלמטה ומלמעלה. **ג. שיהא נראה שהפת באה עתה לכבוד סעודת השבת** (ולא כהמשך למה שהיתה שם מאכילת ע"ש), **ויש בזה כמה נפ"מ, 1. במקדש על הפת** לא שייך טעם דבושתו, אבל לטעם דזכר למן ויקרא דשבת צריך לכסות. **2. בשחרית דשבת** לא שייך טעם של יקרא דשבתא, אבל טעם בשתו ומן איכא. **3. עד מתי ישאירנו מכוסה,** ד' הפמ"ג דלכל הטעמים א"צ להיות מכוסה אלא עד אחר קידוש, ולהחי"א לטעם ד"מן" טוב שיהיה מכוסה עד אחר המוציא (ס"ט וסקמ"א ושעה"צ סקמ"ח מ"ט).

ב. צריך המקדש לכוין להוציא השומעים והם יכוונו לצאת: ומהנכון שבעה"ב יזכיר לב"ב שיכוונו לצאת (סק"ה). ועיין עוד סי' רע"ג סעיף ד' לענין אם יכול להוציא את הבקיאין אם הוא עצמו אין דעתו לצאת בקידוש זה.

ג. לא יקדשו שנים יחד להוציא השומעים, דתרי קלי לא משתמעי (אבל לעצמם מהני) (סוסק"ג) [והראוני לסי' תפ"ח סק"ח שנהגו להקל בזה משום דחביב להם ויהבי דעתם (כמו במגילה), ושעדיף ליזהר בזה].

ד. כוס של ברכה: צריך שיחזיק הכוס רביעית (לפחות), ושיהא בו כל התנאים שנזכרו בכוס של ברכה המבוארים בסי' קפ"ב-קפ"ג.

1. שיהיה הכוס "מלא": ובאופן שיש לו כוס גדולה ואינה מלאה, ואין לו כוס אחרת קטנה הימנה שיכול לערות היין לתוכה, מותר בשעת הדחק לקדש עליה, ובלבד שיש בה רביעית יין (סקמ"ב).

2. ויהיה הכוס שלם (ועיין סי' קפ"ג שעה"צ סקי"ד דאם יש נקב בשוליו ויוצא דרכו היין מעכב בדיעבד, ועי"ש שאר פרטים בענין זה דשלם) (סקמ"ד).

3. ויהיה מודח היטב מבפנים ומבחוץ (סקמ"ד), ועיין עוד סי' קפ"ג ס"א [א.ה. לכאו' יש לשים לב גם אם שטפו במים בפנים ובחוץ, אם יש פרורים וכדו' על הצלחת שמונח הכוס עליה שלא יתלכלך הכוס מהם בשוליו, ולדעת הגר"א שם אולי הוא לעיכובא].

4. ובשעת הקידוש יתן עיניו בכוס שלא יסיח דעתו ממנו, אכן **בתחילת הקידוש יתן עיניו בנרות,** והוא סגולה לרפואת עינים (סקמ"ח מ"ט) [א.ה. וגם השומעים יתנו עיניהם בכוס כמבואר סי' קפ"ג סקט"ז, וסי' רצ"ו סק"ג].

ה. צריך שלא יהא היין פגום: דהיינו שאם שתה ממנו א' **בפיו** אפילו משהו פגמו ואין לקדש עליו, אבל טעימה באצבע וכדו' אינה פוגמתו (סי' קפ"ב ס"ג) (ועיין סי' קפ"ב ס"ו שאפשר לתקן פגימת היין ע"י שיוסיפו לתוכו מעט יין או מים שאינם פגומים, ונתקן עי"כ מפגימתו). **ואם יש לו רק יין פגום** ואין לו דרך לתקנו, יכול לקדש עליו בשעת הדחק, וי"א דבקידוש של לילה עדיף בכה"ג לקדש על הפת (סקמ"ג).

ו. עמידה בשעת קידוש או ישיבה: אומר ויכולו מעומד שהוא עדות על מעשה בראשית, ואח"כ ברכת הגפן וקידוש, ויכול לעמוד בשעת הקידוש, [ומסיים הרמ"א] דיותר טוב לישב, ונוהגים לישב אף בשעה שאומר "ויכולו", רק כשמתחילין "יום השישי ויכולו השמים" עומד מעט לכ' השם שנרמז בו בר"ת, **ואם שכח לומר ויכולו** בקידוש יאמרנו אח"כ בתוך הסעודה (סקמ"ה). **וטעם** מנהג הרמ"א לישב: **י"א** דהוא טפי כקידוש במקום סעודה ע"ז, **ולד' הגר"א** הוא דהיכא שרוצה לפטור אחרים בעינן קביעות ע"י ישיבה, וגם השומעים צריכים לישב, אכן מצדד המשנ"ב דגם להגר"א אינו לכתחילה, אבל מהני גם בעמידה, **אלא שיזהרו** שיקבעו השומעים עצמם יחד בעת הקידוש כדי לצאת, **ולא יהיו מפוזרים** ומפורדים והולכים א' הנה וא' הנה, דזה לא מקרי קביעות כלל (ומה שיושבים גם בויכולו כיון שכבר אמרוהו בבהכ"נ מעומד שוב א"צ להקפיד) (סקמ"ה מ"ו ועיין שעה"צ).

בדין שתיית הכוס בקידוש

א. צריך לשתות מלא לוגמיו בקידוש, ואם לא שתה שיעור זה לא יצא, ובשיעור זה מהני לכתחילה וא"צ לשתות כל הכוס (כדבעינן בד' כוסות של פסח) (סי"ג וסקס"ד וביאוה"ל ד"ה צריך) [א.ה. ועי' א"ר כ"ז, ועיין עוד ביאוה"ל סי' קע"ד ס"ו ד"ה וכן במה שדן לענין ברכה אחרונה], וצריך לשתות שיעור זה בתוך כדי שיעור שתיית רביעית, ועכ"פ לא יפסיק בו יותר מכדי אכילת פרס, ואם הפסיק בו יותר מכא"פ אף בדיעבד לא יצא (סקס"ח).

ב. שיעור מלא לוגמיו היינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו (וא"צ שיהיה מלא פיו מב' הצדדים), **והוא רובו של רביעית באדם בינוני, ובאדם גדול** משערין לפי גדלו (שהוא יותר מזה) (ובמרווח ולא דחוק), ומ"מ א"צ לשתות יותר מרביעית (סי"ג וסקס"ו ס"ח וביאוה"ל ד"ה והוא), (**ובביאוה"ל** הביא די"א דשיעור מלא לוגמיו של בינוני יותר מרובו של רביעית, והוא רק מעט פחות מרביעית, וכן נקטינן לענין יוה"כ, ומ"מ לענין קידוש שהטעימה דרבנן לא החמיר השו"ע כדעות אלו (ד"ה והוא רובו), **וטעם לשיעור מלא לוגמיו** דהוא שיעור חשוב דבזה מייתבא דעתיה דאדם (סקס"ה).

ג. אדם קטן אף שהוא גדול בשנים, א"צ אלא **כמלא לוגמיו דידיה, אף שהוא פחות מרוב רביעית, ובביאוה"ל מפקפק** דאולי לענין קידוש תקנת חז"ל שישתה **רוב הכוס של רביעית** (ובפרט להדעות (ר"ן) דמלא לוגמיו הוא רק מעט פחות מרביעית), **והניח בצ"ע. ובקטן שאינו בן י"ג** שמקדש משום חינוך, בודאי יש לסמוך להקל כמלא לוגמיו דידיה (ביאוה"ל ד"ה והוא).

ד. האם צריך רביעית בכוס בשעת טעימת ה"מלא לוגמיו": לדעת **השו"ע** יכול אחרי שקידש לשפוך מהכוס לכוס אחר שיעור מלא לוגמיו ולשתותו, וא"צ שבשעת הטעימה יהיה בכוס רביעית, אבל **להמג"א** צריך בשעת הטעימה שיהא בכוס רביעית (סקנ"א) [א.ה. וכגון פעמים שמפני חשש חולי (שלא לסכן שאר השותים), ששופך המקדש מכוסו לכוס אחרת קודם טעימתו, ולהמג"א צריך ליזהר שבשעת טעימת המקדש יהיה בכוסו רביעית].

ה. שיעור רביעית: לפי חשבון ו' ביצים ללוג יוצא דרביעית הלוג הוא ביצה ומחצה, ומשערים בביצה עם קליפתה שהוא קרוב למלא שתי ביצים בינוניות בלא קליפתן. **וידוע קושית הצל"ח** שלפי חשבון הגמ' בפסחים של רביעית באצבעות (ע"פ שיעור מקוה מ' סאה אמה על אמה ברום שלוש), נמצא שביצה ומחצה שלנו הם כמעט חצי משיעור רביעית שע"פ האצבעות, והוכיח עפי"ז שביצים שלנו נתקטנו, וצריך להיות השיעור קרוב לכפול (כשלוש ביצים שלנו עם קליפתן), (ובביאוה"ל העיר ע"ז לפי מדידת מלא לוגמיו שמדד הוא), **ומסיק הביאוה"ל** דלענין דאורייתא (כגון כזית מצה וכדו') ודאי יש לחוש לדבריהם, וכן לענין קידוש של לילה שעיקרו דאורייתא ג"כ נכון לחוש לכתחילה לדברי הסוברים כשיטת הצל"ח. ולענין קידוש של שחרית ושאר כוס של ברכה, כ' דיש לסמוך על מנהג העולם להקל בזה, אלא שעכ"פ ראוי שיחזיק ב' ביצים בקליפתן, ועפ"י המדידה שמדד הביאוה"ל המלא לוגמיו של ב' צדדי הפה שהוא קרוב לב' ביצים בקליפתן).

אכן לענין שתיית המלא לוגמיו, כ' דבזה גם להצל"ח יש לסמוך להקל לשתות כמלא לוגמיו **דידיה,** שהוא רוב רביעית קטנה אף כשאינו אלא כשליש הכוס, שהרי מעיקר הדין נקטינן דמשערין באדם קטן לפי קטנו, ואף שהביאוה"ל פקפק בזה, מ"מ הכא דהוא תרי חומרי לא עבדינן. (סקס"ח, וביאוה"ל ד"ה של רביעית יעוי"ש). [א.ה. ועיין חזו"א סי' ל"ט סקט"ז במה שהעיר על מדידת המלא לוגמיו של בעל המשנ"ב].

ו. טעימת המקדש עצמו מהיין: י"א דצריך שהמקדש בעצמו יטעום (כשיעור) מהיין, ואם הוא לא טעם לא יצאו יד"ח קידוש (ובשאר כוס של ברכה לכו"ע מהני טעימת אחר). **ולדינא** נקטינן דאף **שלכתחילה** חוששין שיטעום **המקדש דוקא,** מ"מ בדיעבד סגי בטעימת **אחד מהשומעין** ששותה מלא לוגמיו, אף שהמקדש אינו טועם כלל (והיינו כשהשומע יצא בברכת הגפן מהמקדש, אבל אם האחר מברך בעצמו שלא יצא אין טעימתו מועילה, ודינו כנשפך הכוס [א.ה. ומשמעות הא"ר דכיוון לצאת היינו בהגפן, וא"צ שיהא יוצא בקידוש וכגון שכבר קידש מכבר]) (סעיף י"ד וסקס"ט ע"ג, ועיין ביאוה"ל ד"ה שאם).

ז. טעימת שאר המסובין: לכתחילה סגי בשתיית המקדש, וכן יוצאים בשתיית א' מהשומעין השותה מלא לוגמיו, ושאר השומעין א"צ לטעום כלל, ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם טעימה בעלמא (ויכוונו לצאת אז גם בהגפן של המקדש ולא יברכו אח"כ). ואם יש לו יין בצמצום לקידוש והבדלה, מוטב שיטעום האחד כשיעור ולא יטעמו השאר כלל, כדי שישאר לקידוש והבדלה של מחר (סקע"א וסקס"ג) [א.ה. מש"כ דלא יברכו אח"כ, הוא ע"פ הדה"ח המובא לענין המוציא – ומסיים ע"ז בדה"ח דלענין הגפן אף שאין חייבים לשתות, מ"מ ג"כ יזהר לכוין לצאת כדי שלא יהיה ברכה שא"צ (ובמהדורת דרשו קצרו בהעתקתו), ועיין מט"א סי' תרכ"ה באלף למטה סוף אות ע"ד במנהג הנוהגין לברך בפה"ג בפ"ע].

ח. צירוף טעימת שאר המסובין לשיעור מלא לוגמיו: י"א ד"בדיעבד" אף שלא טעם אחד מלא לוגמיו שלם, אלא השומעים טעמו מעט מעט (כל א' מעט), **ובין כולם טעמו מלא לוגמיו בתוך כדי אכילת פרס** יצאו (ואפילו לא טעם המקדש כלל), ובביאוה"ל הביא שאין כן דעת הרבה ראשונים, ושיש לפקפק הרבה בהיתר זה דצירוף, ואף שאין למחות ביד המקילין שיש להם על מי לסמוך, **מ"מ לכתחילה נכון ליזהר בזה מאד, ובדיעבד יצא** (ס"ק ע' ע"ב, וביאוה"ל ד"ה וי"א, ועיין שעה"צ).

ט. טעימת המסובין קודם המקדש: אם יש גם לפני המסובים כוסות עם יין שאינו פגום, **א"צ להמתין** בסיום הקידוש עד אחר שיטעום המקדש, אלא יכולים לשתות מכוסו מיד, **ואם כוסותיהן עם יין פגום** דאז ראוי לכתחילה שישפוך המקדש מכוסו שאינו פגום לכוסן קודם טעימתו, כדי לתקן פגימתן (אף שאין טעימתן מעכבת כלל, מ"מ לכתחילה מצוה שיטעמו מכוס שאינו פגום), **וכן אם כוסותיהן ריקים** שזקוקים ליין שבכוסו, **צריכים להמתין** מלטעום מכוסם שמזג להם אחר קידוש קודם שיטעום, עד אחר טעימת המקדש כיון שהיו זקוקים לכוסו. **ובאופן ששותין כולם מכוס של ברכה,** אף שכבר שתה הוא אין נחשב הכוס לפגום, דחשובים כמקדש גופו (סט"ז י"ז ומשנ"ב ושעה"צ יעוי"ש) [א.ה. ויש לדון כאן בב' נדונים, א. אם גם בשותין שיירי כוס הקידוש כשמזגן לכוסות אחרים אין נחשב לפגום או דוקא בכוסו ממש, ועיין מה שכתבתי בזה בסי' קפ"ב אם דין זה מוסכם, ותלה בכוונת הט"ז סי' קפ"ב סק"ד. ועיין שו"ע הגר"ז סי' ק"ץ סעיף ה' שמשמע דלכתחילה עדיף לתקנו קודם מפגימתו, ובמה שציינו להמשנ"ב סי' תע"ב סקל"א ואכמ"ל.

ונדון הב' אם דוקא ביש בכוס המסובין רביעית שאינה פגומה יכולים לטעום קודם המקדש, או דאפילו מעט יין (שאינו פגום) סגי, וכל' השו"ע "ריקנין". ועיין שו"ע הגר"ז הנ"ל ובמשב"ז סי' קפ"ב סק"ד. ובקידוש יש סברא נוספת להחמיר, שוב מצאתי בהגהות הברוך טעם בסוה"ס שדייק כן מלשון השו"ע דסגי אף כשאין רביעית, ועצ"ת].

פרטים בקידוש (כגון נשפך הכוס, שח בנתים, נמצא שכוסו מים ועוד)

א. כלל הדברים: באופן שאירע תקלה פעמים שיוצא רק ברכת הגפן ולא קידוש, ופעמים שאין יוצא ידי קידוש, ויש בזה הרבה פרטים. וכלל הדברים דבאופן **שבשעת קידוש הי' כדינו** יוצא ידי הקידוש (ובלבד שתהא שתי' לבסוף), ובאופן שלא הי' ראוי בשעת הקידוש לא יצא ידי"ח קידוש (ופעמים שברכת הגפן עצמה יצא), ואי"ה יבוארו.

ב. בשח המקדש קודם שטעם מהכוס: אם היה הדיבור **מענין הקידוש,** או אפילו **מענין הסעודה,** בדיעבד לא הוי הפסק וא"צ לחזור ולברך, ואם הי' דיבור סתם, ידי ברכת קידוש יצא, וחוזר ומברך בפה"ג (שהפסיד אותה ע"י השיחה בינה לטעימה), ושותה הכוס של קידוש (סעי' ט"ו וסקע"ה).

ג. נשפך הכוס אחר הקידוש קודם שטעם ממנו (ולא נשאר בו מלא לוגמיו): ג"כ אינו מגרע הקידוש, אבל ברכת הגפן הפסיד וחוזר ומברך הגפן. ואם הי' דעתו בשעת ברכה לשתות עוד יין (חוץ משל קידוש), א"צ לברך שוב כלל, אלא שותה תיכף כוס אחר ויזהר שלא ידבר בינתים (וכנ"ל אות ב') (סקע"ו ע"ז).

ואם יצא ממקומו בינתים קודם שטעם מכוס אחר, בזה צריך לחזור ולקדש (דע"י היציאה הסיח דעתו משתיית הכוס, והוי כאילו קידש ולא שתה כלל שאפילו קידוש לא יצא) (סקע"ח בתחילתו).

ד. קידש בשחרית על שיכר ונשפך הכוס: כ' **המג"א** דא"צ להביא כוס אחר, די"א דדי במה שמברך המוציא על הפת, **והרעק"א** (הקשה עליו – דא"כ למה בקידש על יין שחרית ונשפך לא אמרינן זה), **וחולק עליו** דאין הפת מהני כלום (סקע"ט) (ועיין גר"ז וצ"ת).

ה. מי שקידש על כוס כסבור שהוא יין ונמצא מים וכדו' משאר משקין, 1. אם הי' ממשקה שהוא חמר מדינה יצא ידי קידוש בדיעבד, וחוזר ומברך שהכל על הכוס (דסמכינן כנראה לענין דיעבד על הדעות דיוצא בחמר מדינה בליל ש"ק).

2. אם הי' הכוס מים או שאר משקין (שאינם חמר מדינה), **אם לא הי' דעתו לשתות עוד יין צריך לחזור ולקדש, וגם ברכת בפה"ג,** דהרי קידש על כוס שאין ראויה ואינו כלום.

3. ואם הי' דעתו לשתות עוד יין: ידי חובת בפה"ג יצא, וחוזר ומקדש ברכת קידוש לבדה.

4. ואם הי' דעתו לשתות עוד, והיין מונח לפניו על השולחן בעת הקידוש: הוי כאילו קידש על כל היין שבשולחן וא"צ לחזור ולקדש (וודאי אין חוזר על ברכת הגפן), (ואף דיש חולקים בזה וסוברים דמהני רק לענין הגפן שלא לחזור, מ"מ יש לסמוך על המקילין בזה).

5. י"א דאפילו אין יין לפניו, אבל הפת מונחת לפניו על השולחן, הוי כאילו קידש על הפת, ויבצענה תיכף אחר קידוש ודי בברכת המוציא לחוד, ויש חולקים דודאי לא שייך לומר שכוונתו היתה על הפת, וכן מצדד השעה"צ לעיקר דודאי אין לסמוך בזה על הפת, ובפרט באופן שלא הקדים ליטול ידיו מקודם דפשיטא דלא שייך לומר דכוונתו על הפת, וחוזר ומקדש כדין (סקע"ח ושעה"צ).

ו. לשייר מקידושא לאבדלתא: כ' המג"א בשם שכנה"ג דטוב לקדש בליל שבת על כוס גדול, וישייר באותה כוס יין לקידוש של מחר ויתקנו מפגימתו, ויתנהו בכלי קטן יותר שיהא מלא, וכן ינהוג מקידוש היום להבדלה שיהא נמצא שמאותו יין שתה בב' הקידושים ובהבדלה. **והאחרונים נחלקו** דעדיף לעשות כמנהגינו שבכל פעם מקדש על כוס של רביעית, ולא שישייר משיירי כוס הקודמת (מדין חי – בסי' קפ"ג) (סקנ"ז).

ז. בדין נטילת ידים קודם קידוש: להשו"ע לא יטול ידיו אלא אחר קידוש, **ואם נטל מקודם** קידוש **יקדש על הפת** משום הפסק, וגם משום דאז מראה דריפתא חביבא ליה (עכשיו מפני שהוא רעב וממהר לאכול פת) (יעויין בסי' רע"ב בביאוה"ל סעיף ט' ד"ה ואם), **ולדעת הרמ"א לכתחילה** יכול ליטול ידיו מקודם, שאין קידוש נחשב הפסק כיון שהוא צורך הסעודה, ואחר הקידוש שותה הכוס, ומברך המוציא ובוצע, וס"ל דעדיף לנהוג כן מאחר דכשאין לו יין ומקדש על הפת נוהג כן ליטול מקודם, וע"כ טוב לנהוג תמיד באופן אחד (ובלבד שלא ימזוג הכוס בחמין אחר הנטילה דהוי היסח הדעת) (חוץ מליל פסח שמפסיקין בהגדה) דלא יטול. **ודעת כמה אחרונים** דלכתחילה ודאי יטול אחרי הקידוש דבזה יוצא לכו"ע, ובדיעבד אם נטל ידיו קודם קידוש, מצדד במשנ"ב (ושעה"צ) דבאופן זה יסמוך על הרמ"א ויקדש על היין (סי"ב משנ"ב וביאוה"ל ושעה"צ). **ובאופן שמקדש על הפת** יזהרו **גם בני הבית** ליטול ידיהם מקודם, כדי שלא יצטרכו אח"כ לברך המוציא בפני עצמם, וזה אסור לכתחילה לעשות דמהפכין סדר הקידוש לומר קידוש היום ואח"כ המוציא, וכן צריכים ליזהר לכוין בהמוציא כדי שלא יצטרכו לעשות אח"כ המוציא בפ"ע מטעם הנ"ל (דעושין כב"ש במקום ב"ה להקדים יום לברכת יין – פת) (סקס"ג).

בסדר הקדימויות ובמי שיש לו יין בצמצום

א. מי שאין ידו משגת לקנות כל צרכי השבת שהם פת, ויין לקידוש הלילה – והיום, וצרכי סעודה, ויש לו רק לחלק מהם, איזה מהם יקדים לקנות:

1. "פת" לסעודת הלילה והיום: הוא המוקדם לכולם, דחייב לאכול פת ביום ובלילה (ועיין סי' רס"ג שנתבאר לענין סעודה שלישית), ויקדש בלילה על הפת.

2. יין לקידוש הלילה: אם ידו משגת יותר לקנות גם כוס אחד של יין, מוטב שיקדש עליו בלילה כיון דעיקרו מדאורייתא, משיקדש עליו ביום שהוא מדרבנן, ואע"ג דבלילה יכול לקדש על פת, וביום אין מקדשין על פת וישאר עי"כ בלא קידוש, מכל מקום לילה עדיפא. [א.ה. ולכאורה גם בזה אם ריפתא חביבא ליה יניח היין לקידוש היום, מכ"ש דשאר צרכי סעודה דבסמוך].

3. וכן קודם יין לקידוש הלילה לשאר צרכי הסעודה, **אבל אם ריפתא חביבא**

ליה יותר מיין, נראה דאז טוב שיקדש על פת, ויקנה במעות אלו שאר צרכי סעודה לקיים בזה מצות "עונג".

4. יין לקידוש של יום קודם לשאר צרכי סעודה: כשיש לו פת, ובביאוה"ל מסתפק דאולי דוקא כשיש לו עכ"פ כסא דהרסנא וכדו', אבל בלא"ה צרכי סעודה יקדמו ליין של קידוש היום.

5. כבוד יום קודם לכבוד לילה: לענין שאר צרכי סעודה, כגון שיש לו מעט מגדים מוטב שיניחם לסעודת היום, וביש"ש קורא תגר על שאין נזהרים בזה, ואדרבה מוסיפין בליל שבת (שלא כדין) (כל הנ"ל מסעיף ג' משנ"ב וביאוה"ל).

6. יין לקידוש הלילה ויין להבדלה: לדעת **השו"ע** אם יש לו כוס אחת יין **עדיף להבדיל עליו,** ובליל שבת יקדש על פת, מאחר דהבדלה א"א בפת, **ויש חולקים** דאע"פ כן קידוש הלילה על יין קודם אף שלא יבדיל עי"ז. **ואם יש לו גם שיכר** וכדו', **בזה גם להשו"ע** יקדש בלילה על יין, והבדלה יעשה על שיכר, שלכו"ע יכולין להבדיל בשיכר (סקנ"ו).

7. יין לקידוש היום ויין להבדלה: כגון שיש לו ב' כוסות יין, ושותה האחד בקידוש הלילה והשני יבדיל על היין ולא יקדש ביום כלל (שו"ע סוסי"א), **אכן כשיש לו גם שיכר** בזה עדיף לקדש על **יין בלילה וביום** (מפני כבוד השבת), והבדלה יעשה על השיכר (ולדעת שו"ש באופן זה אם רוצה להבדיל על היין – וביום לקדש על השיכר, רשאי). (סקנ"ו משנ"ב ושעה"צ).

8. יין לקידוש והבדלה של בהכ"נ: עדיף להבדיל שהוא להוציא הרבים יד"ח, מלקדש שאינו אלא מנהג (ואין יוצאין בו), ובשעה"צ נסתפק אם זה נאמר גם באופן שיש לו גם שיכר, ומ"מ עדיף להבדיל על היין ולא יקדש כלל, או שבזה יקדש על היין ויבדיל על השיכר, והניח בצ"ע (סקנ"ו ושעה"צ סקנ"ז).

ב. מי שיינו מצומצם: אם יש בכוסו יין שיכול למזגו, ויהי' בו רביעית ועוד שני מלא לוגמיו, יקדש בלילה וישתה רק מלא לוגמיו (אבל לא סגי בפחות מזה, ודלא כהא"ר שמיקל באופן זה, דהיינו **להשו"ע** שופך אחר קידוש שיעור מלא לוגמיו לכוס אחרת, ושותה ממנה כדי שלא יפגום שאר היין, **ולהמג"א** (הסובר דצריך שיהא בשעת הטעימה בכוס רביעית) ישפוך מעט מהיין לכוס אחר, וישתה מכוס הראשון מלא לוגמיו ויחזור ויתקן הפגימה ע"י היין שבכוס האחר, **ולמחר** יקדש במה שנשאר, ואם יש לו כוס קטנה יותר יעביר היין לתוכה כדי לקדש לכתחילה על "מלא" (ובדיעבד כשאין לו כוס נוספת אין מעכב, ויקדש אע"פ שאינו מלא), וביום יקדש וישתה מלא לוגמיו (בדרך הנ"ל) וישאר להבדלה רביעית יין. (סקנ"ו-נ"ג).

ואם אין לו רק כדי רביעית ועוד מלא לוגמיו אחד: יקדש בלילה וישתה מלא לוגמיו (בדרך הנ"ל), והרביעית יניח להבדלה, וביום לא יקדש כלל (היינו כשיש לו רק יין ואין לו שיכר, וכפי שנתבאר לעיל, וכן בדין הסמוך לקמן).

ואם יש לו רק רביעית אחת: או יותר כל שאין מלא לוגמיו עודף על רביעית (כשהיין מזוג או כשאינו ראוי למזגו – דאם ראוי למזגו ימזגנו ויעמוד על יותר), **מבואר דינו לעיל** (אות א' 6).

בדיני יין הראוי לקידוש (מסי' ער"ב)

א. יינות הראויים ושאינם ראויים לקידוש: יש כמה יינות שאף שברכתן הגפן, מ"מ אינם ראויים לקידוש וכפי שיבואר אי"ה, ויש יינות הראויים לקידוש ומ"מ אינם מן המובחר. [וכל שבדיעבד כשר לנסכים ודאי כשר לקידוש, ויש שפסול לנסכים וכשר לקידוש].

ב. יין המובחר לקידוש: מצוה לברור יין טוב לקידוש, וטוב שלא יקח יין סתם מהמרתף עד שיראה תחילה שאינו מקולקל (סוף סעיף ג' וסק"ט), ולכתחילה יחזר על יין **אדום** (אא"כ הלבן משובח דאז יש דעות וכדלהלן) (סק"י), ושיהיה **ישן** שכבר עברו עליו מ' יום (סק"ה), ועוד פרטים אי"ה יבוארו.

ג. יין שריחו רע: שמסריח קצת מחמת שהי' מונח בכלי מאוס וקיבל ריח מהכלי, אף שטעמו וריחו של יין (ולא חומץ) **וברכתו הגפן** (סק"ב), מ"מ **אין מקדשין עליו** משום "הקריבהו נא לפחתך וגו'", וכן **אין להבדיל עליו** (ודלא כרע"א שמסתפק לענין קידוש דשחרית והבדלה), ואפילו אין לו יין אחר לא יקדש עליו. **וכן אין לקדש על שיכר שריחו רע** (סק"א וביאוה"ל ד"ה על), **ובדיעבד אם קידש עליו,** ברמב"ן משמע דלא יצא, וביאוה"ל מסתפק לד' שאר פוסקים (ובמהדו"ק צידד בדיעבד יצא, ובמהדו"ב תיקן ונוטה דלא יצא, והניח בצ"ע) (סק"א וביאוה"ל ד"ה אין).

ד. יין שקיבל ריח אחר מכלי שעמד בו: אבל אינו ריח רע, בביאוה"ל נסתפק בזה וכ' דמשמעות **הרמב"ם** בפיה"מ (לענין יין מעושן) **דפסול לקידוש,** ומסתפק בדעת שאר הראשונים אם גם בזה יש החסרון של "הקריבהו לפחתך", וסיים בצ"ע (סק"ג בשעה"צ, וביאוה"ל ד"ה שריחו).

ה. יין מגולה שעמד משך זמן בגלויו, **אין מקדשין** עליו, ואף דאין אנו מקפידין על גלוי כיון שאין מצוי נחשים אצלנו, מ"מ אסור משום "הקריבהו" וכו'. **ואם עמד רק שעה מועטת מגולה** (ולא נמר טעמו וריחו), אם היין הוא ביקר אין להקפיד בגילוי מועט ומקדשין עליו, ואם היין בזול, וכן שיכר שהוא בזול, יזהר גם מגלוי מועט זה (ויקדש על אחר), ואם אין לו יין ושיכר אחר אין להקפיד בזה (סק"ג ועיין שעה"צ).

ו. יין שריחיה חמרא וטעמה חלא (חומץ), והיינו כל שחמוץ שבני אדם נמנעין לשתותו מחמת כן (אף שלא עלה עליו קרום לבן), **ברכתו שהכל** (ולא הגפן), וכ"ש **שאין מקדשין** עליו (סק"ד ועיין שעה"צ). ואם נתקלקל לגמרי והוא חזק וכו', אין מברכין עליו כלל (סי' ר"ד סקכ"ד, ועי"ש ס"ב-ד' בענין זה עוד פרטים). **ואם ריחו חומץ וטעמו יין: מותר לקדש עליו** (וברכתו הגפן) סוס"ג.

ז. יין מגיתו שלא עברו עליו מ' יום מקדשין עליו, וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום (ונתחדש גם דאף שעדיין יום הוא יכול לקדש מפה"מ ואילך), **ומ"מ מצוה מן המובחר ביין ישן** (בן מ' יום ומעלה) (ס"ב משנ"ב ושעה"צ).

ח. יין שבפי החבית שיש בו קמחין: דהיינו נקודות לבנות מקדשין עליו, ויש אוסרים עד שיסננו, ואם יש עליו **קרום לבן** גם לדעה א' אין מקדשין, ואם הסיר הקרום אין להחמיר (סק"ז).

ט. יין שבשולי החבית שיש בו שמרים: מקדשין עליו (ס"ג).

י. יין שחור מקדשין עליו (ס"ג).

יא. יין מתוק: אם מתיקותו מחמת **שנתבשלו הענבים בחמה יותר מדאי:** כשר לקידוש, **ובאופן** שמתיקותו מחמת **סוג הענבים** שמתוקים יותר מדאי, בשו"ע משמע דגם זה כשר, וכ"כ הפמ"ג (לדעת החולקים על הרמב"ם), **ובביאוה"ל תמה בזה** ונראה דנוטה לאסור, ומסתפק בזה (סק"ח וביאוה"ל ד"ה ועל יין).

יב. יין לבן מקדשין עליו, ולכתחילה יחזר על יין אדום, אא"כ הלבן יותר משובח שמקדש עליו, **ולדעת רמב"ן הלבן פסול** לקידוש **הלילה** אפילו בדיעבד, והמנהג כהמתירין, **וכ' הא"ר דנכון לחוש לדברי רמב"ן** כשהיין לבן יותר מדאי, אא"כ הוא שעה"ד דאין לו אדום או שאין האדום משובח כמותו, דאז מקדשין על הלבן, **וקידוש היום** וכן הבדלה **גם לרמב"ן מותר** על יין לבן (ס"ד משנ"ב ושעה"צ).

יג. יין מבושל – ויין שיש בו דבש (או צוקער וכדו'): מקדשין עליו (ואפילו נשתנה טעמו וריחו עי"ז), **וי"א שאין מקדשין עליו** (ופליגי אם נשתנה למעליותא או דנשתנה לגריעותא, **וסוברים** האוסרים **דגם אין מברכין הגפן** עליו), **והמנהג לברך הגפן** בכל גווני, **ולענין קידוש** אם יש יין אחר ושוה להם יקדש על האחר, **ואם אין אחר** או שהם טובים יותר מהאחר **יקדש עליהם** (ס"ח משנ"ב ושעה"צ).

יד. יין מעושן: להתוס' פסול דאשתני לגריעותא, ולהרמב"ן כשר כמו מבושל (ביאוה"ל ס"ח ד"ה מקדשין).

טו. יין חי מקדשין עליו אף שהוא חזק, ומ"מ **עדיף למזגו** כראוי, **אבל מזיגה יתירה** שאין בו אלא מתיקות בעלמא וטעמו כמים, הוי ברכה לבטלה ואין יוצאין ידי קידוש, **ויינות שלנו** טובים יותר בלא מזיגה (ס"ה ומשנ"ב). (ושיעור המזיגה שיהא דרך בני אדם למזגו כן באותו מקום, ושיהי' בו טעם וריח יין, ובלבד שלא יהא במים **ו' חלקים כנגד היין,** דהיינו שיהי' יותר משביעית יין. וביינות שלנו שהם חלשים ואין דרך למזגן בכ"כ מים, בעינן טפי יין (סי' ר"ד סקכ"ט-ל"ב).

טז. שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים, אם ראוי לברך עליו הגפן מקדשין עליו (ס"ז). (ובסי' ר"ד מבואר שיעור זה **לענין שמרים,** כל שנותן שלש מדות מים עליהם ומוציא ארבע, דהיינו שעכ"פ יש במשקה זה **רבע יין,** וגרוע מיין שמזיגתו ששה חלקים מים וחלק א' יין), והיינו ביינות שלהם החזקים, אבל ביינות שלנו לא סגי בזה, ומשערים כשיעור שמוזגין יין באותו מקום. **ולענין חרצנים** אם נדרכו בקורה שיעורם כשמרים, ואם נדרכו ברגל שנשאר הרבה לחלוחית בתוכם, אפילו נתן ג' מדות מים ומצא רק ג' מהני, ובלבד שיהא טעמו וריחו יין, ושלא יהא במים ששה נגדם (סי' ר"ד ס"ה סקכ"ט וס"ו סקל"ד-ל"ו ושעה"צ שם).

יז. יין צמוקים: שנעשה מענבים שנצטמקו בין ע"י החמה ובין ע"י תולדות האור, אף דפסולים לנסכים מ"מ לקידוש כשרים, ודרך עשיית היין מהם הוא שלוקח הצמוקים וכותשן (וא"צ לסחטן ג"כ), ונותנין עליהם מים ותוסס, וכשנשרה ג' ימים נקרא יין (ולכתחילה טוב ג"כ ליהדר לסחטן) (שעה"צ סקכ"ג). **וצריך שיהא צמוקים שיש בהם לחלוחית** גם בלא השריה במים, **דאם הם יבשים** כ"כ ורק ע"י השרי' במים נעשים יין, אין לקדש עליו, ואף **אין ברכתו הגפן** (סקי"ז).

וצריך ליזהר שיהא בצמוקים **יותר מא' בשבעה מהמים** (דהיינו שיהא יותר מחלק א' צמוקים מול ו' חלקים מים). **ונחלקו בזה, די"א** דמשערין הצמוקים **אחר שנפחו** מהמים, **וביד אפרים ודה"ח** סוברים דמשערין הו' חלקים כנגד הצמוקים **היבשים קודם השריה.** (והיד אפרים מסתפק).

וד' המשכנ"י להחמיר שמשערין רק נגד **לחלוחית** שיצאה מהצמוקים, וע"י **סחיטתן** (ולא סגי בשריה לבד ג' ימים, וכשסחטן ס"ל דא"צ לתסוס), וגם החמיר להצריך שיהא חלק א' בלחלוחית זו נגד **ג' חלקי מים** (וכענין חמרא דדרי על חד תלת מיא, שהוא חלק א' מארבעה) (סקט"ז).

ויש מקילין דא"צ אפילו א' מז' במים, וסגי כל שיש בו טעם וריח יין, דכח הצמוקים הנכנס במים עדיף ממזיגת יין (שעה"צ סקכ"ז). **ולמעשה** אם יש לו היכולת בודאי עדיף שיקנה יין מובחר וטוב לקידוש, אבל העיקר לדינא כהמצריכים ו' חלקים מים, ויותר מא' בששה צמוקין (ובדרך העשי' הנהוגה יש א' מששה גם נגד הצמוקים בנתינתן קודם שנפחו). **ואם יש יותר מששה במים נגדן** – ודרך בנ"א לשתותן באותו מקום כך, דינם **כחמר מדינה לקדש עליו בשחרית,** ומ"מ ברכתן **שהכל** (שעה"צ סקכ"ו).

ואם מבשל הצמוקים במים ומסננן, מותר לקדש עליו (ויש מחמירין דגם בזה צריך תוסס ג' ימים) (סקכ"ב).

בדין קידוש על חמר מדינה ופת

א. קידוש בחמר מדינה [דהיינו במקום שאין יין של ישראל מצוי (ואפילו ביוקר אין) ושותים משקים אחרים] מקדשין עליו, וי"א שאין מקדשין, **וד' הרא"ש** דמקדשין, אלא **דבלילה עדיף לקדש על פת,** דכיון שבא לצורך סעודה חשיב טפי, **ובבוקר עדיף לקדש על החמר מדינה** (שאין לו היכר כ"כ כשמקדש על הפת ואומר רק המוציא, ולכן יקדש על החמר מדינה).

ולדינא לענין קידוש הלילה: אם יש יין בעיר יקדש דוקא עליו ולא על פת, דלר"ת אין מקדשין בפת כלל, וגם לשאר ראשונים עיקר המצוה ביין אא"כ פת חביבה וכדלקמן. **וכשאין יין בעיר:** יקדש על פת, ולכתחילה יזהר **שלא לקדש על שיכר כלל,** דלהרבה פוסקים אין יוצאים בחמר מדינה יד"ח קידוש הלילה (סקכ"ז). **ואם הפת חביבה עליו יותר מהיין** [שתאב לאכול יותר מלשתות], י"א דבזה יקדים הפת אפילו כשיש לו יין, ואפשר שע"ז סומכין העולם להקל (לקדש על הפת אף במקום יין), וראוי לחוש להחמיר כשיש יין, אא"כ אין היין מקובל עליו ואינו נהנה ממנו (סקל"א וביאוה"ל ד"ה ואם יין).

ב. חמר מדינה נחשב משקה החשוב שרגילים לשתותו למשקה במדינה כל השנה תדיר (ולא רק בפסח או לפרקים), ואין שם יין כשר מצוי, **אבל "חלב ושמן"** אינו בכלל משקה שרגילים לשתותו כמשקה, **"ומים"** אף שרגילין לשתות כמשקה אין נחשבים משקה חשוב (סקכ"ה), **וכן "קוואס ובארשט"** אין נחשבים משקה חשוב (כמדו' שהם כמו משקה ממותק או מוגז) [ובח"א מיקל להבדיל על "קוואס" בשעה"ד, וכשהוא עיקר שתיית אותה העיר, ובמשנ"ב מסתפק דאולי כוונתו כשעשאו כעין משקה חשוב] (סי' רצ"ו סק"י), **וי"ש** במקומות שרגילין לשתות **חשיב חמר מדינה,** אלא שצריך ליזהר שהכוס יחזיק רביעית וישתה מלא לוגמיו (ובשעה"ד שאין יכול לשתות כ"כ, יכול לצרף שתיית השומעין בתוכא"פ) (סק"ל). וכשיש יין מצוי אין כל אלו חמר מדינה, ולהרמב"ם אם רוב שתייתם שיכר נקרא חמר מדינה [ומ"מ אין נפ"מ כיון שאסר זולת בהבדלה] (ביאוה"ל ד"ה שמקדשין).

ג. בקידוש היום נהגו להקל על שיכר, אף שיש יין מצוי כיון שהוא ביוקר (ואף שאינו כ"כ "חמר מדינה" משום דיש יין, מ"מ כיון שרוב שתיית המדינה משאר משקין הקילו בזה), **ולכתחילה ודאי מן המובחר לקדש גם ביום על יין דוקא** (סקכ"ט), **ומברך עליו שהכל** קודם ברכת המוציא, ועי"ז יהא ניכר שהוא לקידוש היום (סקל"א).

ד. הנהגת הקידוש על פת: כשמקדש יניח ידיו על המפה והלח"מ בשעת הקידוש כולו, ובעת אמירת המוציא יגלה המפה ויניח יד על הפת, וחוזר ומכסה וכו' (סי' רע"א סקמ"א, וסי' רע"ב סקכ"ח).

ה. מי שאין שותה יין משום נדר שעליו, יכול לקדש וישתו האחרים שעמו, **ולמג"א** יקדשו האחרים השותים דוקא ולא הוא. ואם אין אחרים אצלו לכו"ע יקדש על הפת, או ילך אצל אחרים המסובין ומקדשין לעצמם (סקל"ג-ל"ד ושעה"צ).

ו. ברכת היין של קידוש פוטרת יין שתוך הסעודה, ואף בנט"י אחר קידוש, כיון שבא לצורך סעודה. ואין מברכין אחריו דברהמ"ז פוטרתו, ואפילו לא שתה תוך הסעודה (ס"י משנ"ב ושעה"צ).

בדין קידוש במקום סעודה – מה נחשב "מקום" סעודה (מסי' רע"ג)

א. אין קידוש אלא במקום סעודה: דכתיב "וקראת לשבת עונג", במקום "עונג" (סעודה) שם תהא "קריאה" (קידוש), דהיינו שצריך שהאכילה תהיה במקום שקידש (סק"א), וגם צריך לאכול לאלתר ולא לשהות בין קידוש לסעודה (רמ"א ס"ג), ובסמוך יבואר אי"ה מה נחשב "מקום אחד" לענין זה, גם יבואר אי"ה ביצא בנתיים וחוזר לאכול במקום הקידוש, ומה נחשב סעודה לענין זה. עוד מבואר **עצה טובה,** שכל מקום שאם ישנה חייב שוב לקדש, או באופן שיש בזה דעות בפוסקים, **טוב שיאכל במקום שקידש כזית פת** (וכיו"ב, מדברים הנחשבים סעודה לענין זה) **ובזה יוצא מכל חשש.**

ב. שינוי מקום "מפינה לפינה" באותו חדר: דעת הר"ן שאם קידש בפינה זו ואוכל בפינה אחרת באותו חדר לא יצא יד"ח קידוש, וכל הראשונים חולקים ומתירים, **ולכתחילה טוב לחוש** להר"ן ולאכול באותה פינה, **ומ"מ בנמלך** ואכל בפינה אחרת ודאי יצא, **ואם הי' דעתו** לאכול בפינה אחרת (אף שבמ"א נוטה להחמיר לכתחילה גם בזה שלא לשנות, מ"מ) מסתברא דאין להחמיר בזה ויכול לשנות מקומו לשם, ואפילו הוא טרקלין גדול ורחוק הרבה, וגם משתהה ע"י ההילוך לשם מ"מ שרי (ס"א סק"ב ג' י"ג בסופו, ושעה"צ סק"ב-ד').

ג. שינה מקומו מחדר לחדר באותו בית: אם לא הי' דעתו מתחילה, **ונמלך** אחר קידוש לאכול בחדר אחר (אפילו באותו בית), **צריך לחזור ולקדש** (אא"כ יאכל במקום שקידש כזית פת וכדו') (ס"ב וסק"ד). **ואם הי' דעתו מתחילה לכך** בשעת קידוש, שיאכל בחדר השני או מבית לעליה וכדו', **א"צ לחזור ולקדש,** ומ"מ לכתחילה אין לעשות כן אלא במקום הדחק (רק יטעום מקודם וכנ"ל), אא"כ הוא גם רואה מקומו דבזה נר' להקל לכתחילה בדעתו לכך (ס"א וביאוה"ל ד"ה וכן עיקר).

ד. מבית לבית אחר (שלא תחת אותו גג) לא מהני אפילו דעתו לכך (ס"א), ועיין בסמוך בדין רואה את מקומו.

ה. אם "רואה מקום" שקידש ממנו ממקום השני שאוכל בו: י"א דבאופן זה מהני ליחשב "מקום אחד", ואפילו מבית לחצר או לבית אחר, ובלבד שלא יהא היחיד (או הרבים) הקבוע המפסיק בין הבתים ("וקבוע" הוא שהולכים בו בין בימות החמה ובין בימות הגשמים), **ונחשב רואה מקומו** אף כשרואה רק מקצת ביתו, ואפילו רק דרך חלון וכדו'.

ולענין מעשה אם נקטינן כדעה זו יש ג' שיטות, **א. לאבן העוזר** אפילו בדיעבד אין מהני מידי מה שרואה מקומו (במבית לבית), **ואפילו הי' דעתו לכך. ב.** לדה"ח ג"כ לא מהני אפילו בדיעבד **אא"כ הי' דעתו** לכך (ואז מהני בצירוף ד' הר"נ גאון דדעתו מהני אפילו מבית לבית). **ג.** ושיטת שו"ע הגר"ז (וכן דעת המשנ"ב): **דמהני ראיית מקום** אף שלא הי' דעתו, **ודוקא בדיעבד ובשעת הדחק** שאין יכול לסעוד במקום הקידוש, אבל בלא שעת הדחק **יזהר מאד שלא להקל** בזה מבית לבית, **לחוש להסוברים דלא מהני** (ובבית א' מחדר לחדר נתבאר לעיל, דיש להקל לסמוך לכתחילה בדעתו לכך אם גם רואה מקומו) (סק"ו ז' שעה"צ סק"ח).

ו. מבית לסוכה (וכגון שנכנס או יוצא מביתו לסוכה ולהיפך מפני הגשמים בין קידוש לסעודה), **אם הסוכה עומדת תוך הבית** (שהסיר חלק מהגג וסיכך על גביו, ועשה מחיצות לסוכה בתוך ביתו, ואין הפסק מחיצות זולתן): **להרמ"א** והרבה פוסקים נחשב **"מפינה לפינה",** מאחר שאין מחיצות הסוכה עשויות לתשמיש אלא לשם מצות סוכה בלבד, ואפילו לא הי' דעתו לכך אין חוזר ומקדש, **וכמה אחרונים פליגי,** דכיון דסו"ס הסוכה עשוי' מחיצות בפ"ע דינו **כמחדר לחדר,** ובלא דעתו לכך חוזר ומקדש, **ולכן** אם רוצה לצאת אחר קידוש **מביתו לסוכה,** יראה מקודם לשתות **רביעית יין** בבית שיהי' נחשב "מקום סעודה", וברוצה ליכנס **מסוכה לביתו** יאכל **כזית פת** שיהא מקום סעודה, ואח"כ יעקור לביתו.

ואם עומדת חוץ לבית סמוך לו (שמחיצות הבית מפסיקות ביניהן): דינו כמחדר לחדר דבעינן "דעתו", ולהלבוש כיון שדרך ליכנס ולצאת מפני הגשמים הוי ג"כ כ"דעתו" אף שלא התנה כן בפירוש.

ואם הסוכה עומדת בתוך החצר: ואינו סמוך לפתח ממש, הוי "מבית לחצר", דאפילו דעתו לכך לא מהני [אא"כ רואה מקומו] (סק"ה ושעה"צ וביאוה"ל ד"ה ומבית).

ז. אם יצא לחוץ וחוזר למקומו: י"א דא"צ לחזור ולקדש, דלא נקרא שינוי מקום כיון שחוזר ואוכל במקום הקידוש (שכנה"ג), **ויש סוברים** דחשיב שינוי מקום **וחוזר ומקדש** (פתה"ד בשם נ"צ). **ובדעת המג"א** שכתב דביצא ממקומו צריך לחזור ולקדש שנית, הרבה אחרונים פירשוהו אף בחוזר למקומו, אבל התו"ש ומחה"ש פירשוהו באכל במקום השני דוקא, **ומסקנת המשנ"ב וביאוה"ל** דלכתחילה בודאי יזהר בזה מאד שלא לצאת לחוץ קודם שיסעוד (לחוש להמצריכים קידוש שנית), **ומ"מ בדיעבד** אם יצא וחזר למקומו לא יחזור לקדש שנית (דלשכנה"ג היא ברכה לבטלה), **ובפרט** באופן שהוצרך לנקביו וכדו' בודאי לא יחזור ולקדש, כיון דנחשב כהפסיק בדברים שמצרכי הסעודה. **אכן באופן שנשתהה** בין קידוש לסעודה (מחמת אונס וכדו'), **וגם יצא ממקומו וחזר:** בזה ד' **הרבה אחרונים שחוזר ומקדש** (כן פי' בביאוה"ל ד' המג"א והאחרונים שביארוהו בחוזר למקומו), **ומ"מ לא ברירא** דין זה, (סקי"ב י"ג, ושעה"צ סקי"ג, וביאוה"ל ד"ה לאלתר).

בדין דסעודה לאלתר

א. קידש ולא סעד, אף שהי' כן דעתו שלא לסעוד כלל וגם לא במקום אחר, ג"כ **אין יוצא** וחוזר ומקדש, דנחשב חסרון של קידוש שלא במקום סעודה (סקי"א ועיין ביאוה"ל ד"ה אף ידי).

ב. קידש על דעת שלא לסעוד לאלתר: ונמלך וסעד מיד **יצא, אבל אם נשתהה** ולא סעד מיד, אף שהעיכוב אח"כ הוא מחמת אונס **לא יצא,** אף שלבסוף אכל שם, ואם הי' השהוי מחמת **צרכי הסעודה לא הוי הפסק** (סקי"ג י"ד).

ג. קידש ע"ד לסעוד לאלתר ונשתהה אח"כ באונס וכדו': כיון שהי' בדעתו בשעת קידוש לאכול לאלתר, אף שנתעכב ונשתהה כל שלא יצא למקומו **ג"כ יצא** [ובביאוה"ל (ד"ה או שיהא) כ' להסס במקור דין זה בנשתהה שלא

לצורך סעודה, וגם דאולי דוקא רק בשיהוי מעט מועיל ולא בשהוי גדול]. (ואם גם יצא חוץ למקומו, נתבאר לעיל דלהרבה אחרונים חוזר ומקדש, ומ"מ לא ברירא דין זה) (סקי"ג).

ד. קידש ע"ד שלא לסעוד לאלתר וגם שיאכל במקום אחר: אעפ"כ אם נמלך ואכל מיד במקום הקידוש אין חוזר ומקדש (וכמו בדין א', ודלא כלבוש) (סקט"ו ושעה"צ).

מה נחשב "סעודה" לענין קידוש במקום סעודה

א. כזית פת: אם אכל במקום הקידוש כזית פת ודאי יצא, ויכול אח"כ לשנות מקומו לאיזה שירצה שכבר יצא יד"ח קידוש, ומ"מ לכתחילה לא יעקור קודם שיברך ברהמ"ז, ובדיעבד כשעקר א"צ לברך ברהמ"ז עד שיגמור הסעודה. (סקכ"א כ"ג כ"ד).

ב. מיני תרגימא מחמשת המינים: ג"כ נחשב עי"ז למקום סעודה (והגר"א הי' נזהר בזה לאכול סעודה גמורה של פת דוקא ולא מיני תרגימא, ואפילו בקידוש היום) (סקכ"ה וביאוה"ל ד"ה כתבו).

ג. יין: דעת הגאונים דע"י שתיית רביעית יין יצא יד"ח קידוש במקום סעודה, כיון שהיין סועד הלב, **וברעק"א ותו"ש** הביאו ד' הרבה ראשונים **דיין אין מועיל** להחשב מקום סעודה, **ועל כן אין להקל בזה אלא במקום הדחק** (ס"ה וסקכ"ה כ"ו). (ובשעה"צ (סקכ"ט) מסתפק אם יש לסמוך ע"ז גם בקידוש הלילה).

ושיעור היין שיוצא בו יד"ח קידוש (להגאונים) **הוא רביעית, כשיעור ברכה אחרונה** (והבין הרע"א דלהסוברים בסי' ק"צ דשיעור ברכה אחרונה בפחות – ה"ה לענין קידוש, אבל הפמ"ג מצדד דלענין קידוש במקום סעודה לכו"ע יצטרכו רביעית דוקא) (סקכ"ב), **וי"א** שאפילו שותה בהקידוש רביעית יין לא יצא, **רק צריך לשתות רביעית יין מלבד כוס של קידוש**, וכן נקוט הרבה פוסקים, **ומ"מ באין לו כ"כ יין** יכול לסמוך על המקילין ברביעית אחת של הקידוש, ודוקא לענין קידוש שחרית (סקכ"ז ושעה"צ סקכ"ט). **וכל זה** אין מהני אלא **לשותה בעצמו**, אבל היוצאים בשמיעתן הקידוש אם לא שתו רביעית בעצמם לא יצאו יד"ח (אם אין טועמים מיני תרגימא מחמשת המינים) (סקכ"ו).

ד. פירות וכדו' אפילו אכל מהם הרבה אין חשוב סעודה כלל, **ולכן אם "שומע"** קידוש כגון ההולכים לבית חתן וכדו', **ואין שם** יין או פהב"כ **אלא מיני מגדים ופירות** וכדו', **אין לו לטעום כלום** שלא יצא חובת קידוש, **ודעת השלטי הגבורים** דגם בפירות מהני, **ואין לסמוך ע"ז**, אא"כ **חלש לבו** קצת ואין לו מה' מינים לטעום, בזה דעת איזה אחרונים דיוכל לסמוך בפירות, ובשחרית דוקא (סקכ"ו).

ה. שיכר ושאר משקים אף כשהם חמר מדינה ומקדש עליו, מ"מ לא מועיל ליחשב סעודה, ולא דמי ליין דסעיד (סקכ"ה).

ו. כוס של מילה: למבואר לעיל הי' מהני ליתן לסנדק ולמוהל שישתו רביעית (או רביעית חוץ מהכוס), אבל נוהגין ליתן לתינוק (רמ"א ס"ה).

בדין המקדש להוציא אחרים (ועוד פרטים)

א. האם יכול לקדש להוציא אחרים יד"ח: אם גם הוא יוצא בקידוש זה, ודאי יכול להוציא כל השומעים כשמכוין להוציאם ומכוונים לצאת, **אבל כשאינו יוצא עמהם** וכגון שכבר קידש בעצמו, או שאין מכוין לצאת בעצמו (וכגון שאין סועד ומקדש להוציא הסועדים כאן), **אם אינם יודעים לקדש בעצמם** ("אינם בקיאים") שפיר דמי, **ואם הם בקיאים: לדעת השו"ע אין יכול להוציא את הבקי** אלא כשיוצא בעצמו ג"כ (ולא מהני מה ששותה המקדש הכוס וכגון שכבר יצא), **והאחרונים נחלקו** דודאי **יכול להוציא גם את הבקיאים,** אלא דמ"מ **לכתחילה המצוה שיקדש בעצמו**, כיון שהוא בקי והמוציאו אין יוצא עתה, **ואפילו קטנים** אם יודעים לקדש בעצמם יקדשו הם (ובביאוה"ל תמה על משמעות הב"י שגם בדיעבד אינו מוציא להבקי) (סקט"ז וסקכ"ו וביאוה"ל ד"ה והוא ושעה"צ סקכ"ב). [א.ה. לכאו' יש סיבה נוספת שיקדשו הם כשהוא אין יוצא לעצמו, מטעם דצריך טעימת המקדש עצמו לכתחילה כמבואר סי' רע"א סעיף י"ד, ועיין בהגרעק"א כאן שדחה טעם זה].

ב. המוציא לאחרים ואינו אוכל עמהם: יצאו השומעים כיון דלהם הוא מקום סעודה, וכן יכול לקדש ולהוציא הקטנים מדין חינוך, **אבל הוא אסור לטעום** (אם לא שיצא כבר יד"ח מקודם) עד שיקדש במקום סעודתו, ואע"פ שאין יוצא בעצמו יכול להוציאם אפילו בברכת הגפן של הקידוש, ואפילו בשחרית, וכן במקדש על הפת מוציאם ג"כ בהמוציא (ואף שאין מי שיצא מוציא בברכת הנהנין, הכא כיון דבכלל הקידוש הם חשיבי כברכת המצוות). אבל ברכת המוציא של הסעודה (כשאינו מקדש עליו) אין נחשב כברכת המצוות ואין מוציא, אא"כ אוכל בעצמו [ודלא כהלבוש דיכול להוציא בהמוציא ג"כ מטעם דשייך ג"כ לקידוש דקידוש במקום סעודה]. (ס"ד וסקט"ז-י"ט).

ומשמע בשעה"צ סק"כ דאף שהמקדש עצמו מתענה יכול להוציא האחרים בקידוש, דאין נחשב כפטור מהדבר, ומה שאינו חייב לקדש לעצמו (ויתן הכוס לאחר לשתות) הוא משום דכיון דהוא לא יסעד אינו יכול לקיים קידוש, אבל ודאי שנחשב מחוייב (כ"נ הפירוש בשעה"צ). [א.ה. וכן משמע בב"י בפלוגתת המרדכי והרי"ו, ועיין בבגדי ישע על המרדכי אות ל"א ופרישה סק"ד, וע"ע מג"א סי' תקצ"ז סק"ג בשם מהר"ם].

ג. אלמנה שאין יודעת לקדש בעצמה: לא יועיל שתכנס לשמוע הקידוש בבית אחר ותאכל בביתה, אלא יכנס אחר ויקדש לה ויוצאת בזה (והיא תשתה הכוס – שהרי הוא אסור לטעום כלום כשאינו סועד שם בעצמו וכנ"ל) (סק"כ).

ד. המקדש בביתו ושכנו שומע הקידוש בבית השני: אם מכוין להוציאו ומכוין השומע לצאת, מהני אף שהוא בבית אחר (ובשעה"צ (סקל"א) העיר במקור דין זה שיכול אף מבית לבית, דאולי רק מחדר לחדר יעוי"ש), ובלבד שיסעוד תיכף או שדעתו לכך (היינו שלא ישתהה אח"כ מלסעוד, דאל"כ אינו קידוש במקום סעודה), **וכן יכול** להוציאו בהמוציא כשמקדש על הפת (אבל "המוציא" שאינו של קידוש אינו מוציאו, דהרי צריך שיהיו קבועים יחד במקום אחד להוציא בברכת הנהנין), ובאין השכן בקי יכול לקדש כן ולהוציאו, אף שהוא עצמו יצא כבר יד"ח, **ודעת המג"א דאפילו לכתחילה** יכול לעשות כן לקדש בביתו ולהוציא לשכנו שבבית האחר, **ובביאוה"ל** פקפק בזה דלכתחילה לא יעשה כן, **ודוקא בדיעבד** מהני (יעוי"ש באורך מה שמעיר בזה). (ס"ו וסקכ"ח כ"ט וביאוה"ל ד"ה ואם).

ה. אבל ש"ץ שמקדש בביהכ"נ (כמנהג המבואר בסי' רס"ט), אין השומע יוצא אף שרוצה לסעוד במקום שמיעתו, אא"כ נתכוין להדיא להוציאו, דבלא"ה אין כוונת הש"ץ אלא למנהג בעלמא ולא לחובת קידוש (סק"ל).

ו. מה נחשב כוונה לשומע: אם כיוון לשמוע ולצאת יד"ח שפיר דמי, **ואם כיוון רק לשמוע** כ' הביאוה"ל דאם התפלל כבר דיצא הדאורייתא בתפילה, והקידוש עתה הוא דרבנן, לד' המג"א דמצות דרבנן אין צריכות כוונה יצא בדעתו "לשמוע", אכן יש בזה הרבה לפקפק מכמה צדדים, ויזהר לכוין לצאת יד"ח קידוש (ביאוה"ל ד"ה וכגון).

ז. קידוש במקום הנר: לכתחילה יזהר לקדש ולאכול בחדר שיש שם נר דולק משום "עונג", **ואם הוא נהנה יותר בחצר** (שאין בה נר) מפני האויר או הזבובים שבבית, **י"א** דאעפ"כ יקדש ויסעוד בבית מפני הנר, **וי"א** דיכול לקדש אף שאין נר (באופן זה שנהנה יותר שם ומצטער הרבה במקום הנר), **וכ"נ מהשו"ע, ובפמ"ג מצדד** דאעפ"כ עדיף שיקדש ויסעוד מעט במקום הנר, ואח"כ יצא לחצר לגמור הסעודה, ובלא צער ודאי יזהר מאד לקדש במקום הנר שכן דעת הרבה פוסקים (ס"ז משנ"ב וביאוה"ל).

בדין לחם משנה (מסי' רע"ד)

א. מצות לחם משנה שיבצע על ב' ככרות שלימות זכר למן דכתיב לקטו לחם משנה, **וגם ביו"ט** צריך לבצוע על לחם משנה, **ונשים** גם הם מחוייבות שאף הם היו בנס המן (סק"א).

ב. בציעה על לחם משנה: סדר הבציעה שבשעת ברכת **המוציא** אוחז **ב' הככרות** בידו, וכשגומר הברכה **בוצע אחת** מהם ש"לחם משנה" לא נאמר אלא גבי לקיטה, כ"ד השו"ע (וכרוב הראשונים). **ודעת הרשב"א** דגם בבציעה עצמה חותך ב' הלחמים (וכ"כ רש"ל ושל"ה והגר"א), ולשיטה זו אם חס על ההוצאה יעשה ג' ככרות גדולות וג' קטנות, ובכל סעודה יבצע אחת גדולה ואי' קטנה, **והעולם נהגו כהשו"ע** (סק"ד).

ג. 1. סדר הבציעה: בליל שבת בוצע על התחתונה, וביום השבת, וכן ביו"ט בלילו ויומו בוצע על העליונה (היינו להשו"ע דלא כהרשב"א דלעיל), והטעם ע"פ הקבלה. **וכדי שלא יהא כמעביר על המצוות** במה שבוצע בליל שבת על התחתונה, כ' הט"ז להניח התחתון קרוב אליו יותר מן העליון, ועי"ז יפגע בתחתון תחילה, או שיקח העליון בשעת ברכת המוציא, ומניחן אותה למטה ובוצעין עליה (מג"א) (סק"ה) [א.ה. עיין בה"ט, ויל"ע כשמקדש על היין איך יעשה].

2. ובשבת אין חותכין קודם הברכה כמו שחותך בחול הכיכר (ומשייר קצת מחובר שיהיה שלם, אבל בשבת לא, דחיישינן שישבר ולא יהיה לחם משנה), והמדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם ברכה (סק"ה).

3. מצוה לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, והוא לחבב סעודת שבת, וכיון שאין עושה כן בחול רק בשבת לא מחזי כרעבתנותא (ס"ב וסק"ו).

ד. הבוצע פוטר בהמוציא כל המסובין: כן נכון לנהוג שיכוין לפטרן בהמוציא, ושהם יכוונו לצאת כדי שיצאו כולם בלחם משנה, **וכשמוציא** האחרים יאמר **ברשות רבותי** דרך ענוה אף שהוא הגדול. **ואין המסובין רשאים לטעום** אף שהבוצע נתן כבר לכל א' חלקו עד שיטעום הבוצע, ואפילו יש לכל א' ככרו בידו מתחילה, גם צריכים להמתין על טעימת הבוצע, כל שאין להם לח"מ, אבל **אם יש לפני השומע לחם משנה, יכול לטעום** קודם לבוצע אף שיצא בברכתו (סק"ב וסעיף ג' ומשנ"ב).

ה. לחם שנשרף קצת בקצהו, ועדיין לא נחתך ממנו חלק השרוף, י"א דיוצא בו ידי לחם משנה, ועיין שע"ת (סק"ב) [יעוי"ש שדן ג"כ בכיכר שמרים חלתה ממנה, או בכיכר שהוצרכה קליפה מחמת איסור].

ו. לחם משנה בפת הבאה בכיסנין: משמעות האחרונים דאם קובע עליו סעודתו באופן שברכתו המוציא וברהמ"ז, יוצא בזה יד"ח סעודת שבת, ולכאורה ג"כ לחם משנה, ועיין בשע"ת כאן סק"א (ואולי כוונתו כשאין קובע עליו, וע"ע בשע"ת סק"ב).

ז. אם אין לו פת שלימה אינו מעכב, **ויכול לקדש** אפילו על כזית פת (סק"ב).

ח. הסועד הרבה סעודות בשבת (אפילו יותר מג"ס), צריך לכל סעודה ב' ככרות (סי' רצ"א ס"ד ברמ"א).

ט. יש מקילין בסעודה ג' בכיכר אחת, [ובאין לו סגי בפרוסה כביצה], ולכתחילה יש להחמיר ליקח שנים גם לסעודה ג' וכנ"ל אות ח' (סי' רצ"א ס"ד וסק"כ כ"א).

י. ב' סעודות של שבת של לילה ושל שחרית, **א"א לעשותם בלא פת,** אף שלענין סעודה ג' יש דעות, בב' סעודות ראשונות כו"ע מודו דהם עיקר כבוד השבת. ואם יש לו אונס שאין יכול לקיים סעודת הלילה, יאכל למחר ג' סעודות ביום, ועכ"פ יקדש בלילה ויאכל כזית מחמשת המינין או שישתה רביעית יין (ס"ד וסק"ט) [ואם לא קידש בלילה, עיין סי' רע"א ס"ח שיקדש ביום בנוסח הברכה של הלילה (מלבד ויכולו), ושיהא במקום סעודה יעוי"ש].

המנהג ונעמו

הרב אליהו נכס
כולל "אליבא דהלכתא" קריית ספר

בענין קידוש בין שעה שישית לשביעית

שו"ע סימן רע"א סעיף א': כשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד. ועיי"ש במ"א שכתב: לאכול מיד – היינו לקדש, כדי שיזכור שבת בכניסתו, ועיין סימן רע"ג סעיף ג'. וכתב בתקוני שבת שיקדש קודם הלילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו' הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק. וכן כתב בתשובות מהרי"ל סימן קס"ג. ומנחם עזריה בתשובה (שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן ב') [כתב] שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין, שכבר זכר אותו בכניסתו בבית הכנסת, עי"ש. ובירושלמי ריש ברכות איתא שדרך לאכול שעה או ב' בלילה, וכן משמע ברש"י (ברכות) ריש דף ג' (ד"ה קשיא דרבי מאיר).

ועיין במחצית השקל שביאר ענין המזלות, וכתב שכ"ז רק בזמן שהיום והלילה שווים, וז"ל: עיין ברש"י במסכת שבת דף קכ"ט ע"ב (ד"ה דקיימא) שכתב שתחלת יום ד' נתלו מאורות ברקיע, וכן ז' כוכבי לכת שסימנם שצ"ם חנכ"ל, וכל אחד משמש שעה אחת, ואחר זה משמש שעה כוכב שאחריו, וכן חוזרים חלילה, נמצא תחלת יום ו' משמש שעה ראשונה כוכב נוגה, ואחריו כוכב, ואחריו לבנה, אחר זה חוזרים חלילה שצ"ם חנכ"ל, הרי עבר מיום ו' עשרה שעות, נשאר מן יום שתי שעות, ומשמש בהן שבתאי ואחריו צדק ואחריו מאדים, א"כ צדק משמש סוף יום הששי שהוא שעה י"ב, ומאדים שאחריו תחלת ליל שבת, והוא ממונה על חורבן ומלחמה והוא בממשלת ס"מ. ועיין ברש"י עירובין דף (כ"ו) [נ"ו] (ע"א ד"ה ואין). אך סדר הילוכן אינן שעות זמניות אלא שעות ההשואה, א"כ דברי תקוני שבת אינן אמורים אלא בזמן שיום ולילה שוים, שתחלת שעה שביעית מן שעות ההשואה והיא שעה ראשונה מן יום ו' אז משמש נגה, וכן בשעה ששית אחר חצות היום משמש צדק. וא"כ בזמן שאין יום ולילה שוים ליתא לדברי תקוני שבת, כן נראה לפענ"ד. ועיין בתשובת צמח צדק סימן י"ד לענין חשבון התקופות.

ועיין בספר עולת שבת שכתב: מה שכתב ימהר לאכול מיד וכו', כתבו האחרונים (עיין ספר תיקוני שבת) דיקדש קודם שנכנס מזל מאדים, דתחלת ליל שבת משמש מזל מאדים וסמאל מושל עליו, ובשעה אחרונה של ערב שבת משמש מזל צדק ומלאכו צדקיאל, והם שני מלאכים שאמרו חז"ל (שבת קי"ט ע"ב) אחד טוב ואחד רע, והנה טוב שלא יקבל את השבת בקידוש בממשלת הרע רק בממשלת הטוב, והרע בעל כרחו יענה אמן, ואם לא קידש מבעוד יום ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים ויקדש.

ועיין במהרש"א תענית דף ח' ע"ב שזה הטעם של תוספת שבת, וז"ל: שמש בשבת צדקה כו' יראי שמי כו'. פירש"י יראי שמי שומרי שבת, עכ"ל. ועי"ל דמשמע ליה דאיירי בשבת מהאי לישנא דשמש צדקה, והוא מבואר כי מהלך ז' המזלות סדרן הוא שצ"ם חנכ"ל, ותחלת הלילות של ז' ימי השבוע כצנ"ש חל"ם, ותחלת היום חל"ם כצנ"ש, נמצא בשבת בתחלת הלילה מתחיל מאדים, ובתחלת היום מתחיל שבתאי, וב' מזלות אלו מאדים ושבתאי מורים על הרע כמפורש בפרק מפנין ובפרק מי שהחשיך, וכוכב צדק שהוא מורה על הטוב כדאיתא שם הוא משמש אותה שעה שקודם ליל שבת קודם מזל מאדים, וגם הוא מתחיל שעה אחת על יום שבת אחר מזל שבתאי, ומטעם זה ציונו הקב"ה לקבל שבת בתוספת שעה אחת קודם הלילה שמתחיל מאדים, שעדיין צדק משמש באותה שעה שקודם לילה, וכן ביום השבת לא כתיב בו בבקר, שיש לשהות שעה אחת על היום לפי שבאותה שעה משמש מזל שבתאי עד שיתחיל לשמש אח"כ מזל צדק, ולפי שבאותה שעה שקודם לילה עדיין הוא יום והשמש זורחת במזל צדק, וכן שעה אחת ביום מתחיל נץ החמה במזל צדק, על כן אמר שמש צדקה, שהשמש הוא במזל צדק בסוף ערב שבת בתחלת שבת קודם מאדים, וגם הוא במזל צדק בתחלת זריחתה ביום שבת אחר שבתאי, והיינו וזרחה לכם יראי שמי בקבלת שבת בין ביום ובין בלילה, שתהיה השמש במזל צדק, מרפא בכנפיה.

ועיין בספר נוהג כצאן יוסף אות כ"ד שכתב שרק לא יאכל בשעה שישית, וז"ל: כתב מג"א כשמקדש בביתו יראה שיקדש קודם הלילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו, ובסוף יום ו' מזל צדק ומלאכו צדקיאל, והם ב' מלאכים המלווים לו לאדם כשיוצא מבה"כ ליל שבת, אחד רע ואחד טוב, לכן יקדש בצדק או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים ויקדש. ובעל עשרה מאמרות בשו"ת כתב שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין. ולי המנהיג נראה טוב יותר אם אינו תאב ימתין מלאכול, אבל יקדש ויברך המוציא, וימתין אחר שאכל פרוסת המוציא.

ועיין בכף החיים פאלאג'י סי' ל"ו אות י"ב שכתב: קידוש בשעת מאדים, ובספרי זוטא רוח חיים סימן רע"א עשיתי סמוכות מהזוהר הקדוש, דצריך בסעודה ראשונה ובסעודה שלישית להוסיף בה מחול על הקודש, דהיינו בכניסתו וביציאתו, יעוין שם בסיעתא דשמיא. ובספר חסד לאלפים סימן ער"א כתב, דהגם דצריך להסמיך תלתא ויכולו זה אחר זה, עם כל זה יאריך בזמירות של קודם הקידוש עד שיהיה לילה, והנה רובא דעלמא אינן נוהגים לא זה ולא אותו, דיש מהם דהוא על הרוב, דמקדשים בתוך שעה י"ב, ויש אחר י"ב, ומיעוטא דמיעוטא הוא דימתינו עד שעה מהלילה, ואני למדתי עליהם זכות, להורות דישראל אינן תחת המזל, דהראיה מהשבת עצמו, דאנו עושים היפך המזל, כמו שכתב הרב אברהם בן עזרא כן, אל תר"א יין כי יתאדם, ואחר זמן מצאתי בספר אדני פז, ובספר מחצית השקל, דעשו חשבון דחששא זו אינה אלא בזמן דשעות היום והלילה שוין, ויהיה זה בניסן ותשרי, מעלה ומטה, עיין בדבריהם הנעימים. וצדיק הראשון שהביא זה, הוא הרב מגן אברהם סימן ער"א, דהזהיר דיקדש בצדק ולא במאדים, או ימתין עד שיעבור מאדים.

ועיין בספר מהרי"ח שכתב שכשיש אורחים עניים אפשר לקדש, וז"ל: ועיין עוד במג"א שם בשם התיקוני שבת שבתחלת ליל שבת היא מזל מאדי"ם, והיא ממשלת הס"מ, ובסוף יום וי"ו היא מזל צד"ק, לכן יקדש קודם הלילה כדי שיקדש במזל צדק, או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדי"ם [ועיין במחה"ש דהכוונה היא כי משעה ששית לאחר חצות היום עד שעה שביעית היא מזל מאדים, ודברי התיקוני שבת אמורה בשעה שהיום והלילה שוין, עי"ש]. ועיין בס' מגיד תעלומה על מס' ברכות שמביא סמך לזה מירושלמי הנ"ל שמביא המג"א ע"ש. והנה אם כי בודאי ראוי ליזהר בזה, אך כל ערום יעשה בדעת, כי מי שיש אצל שלחנו אורחים עניים אשר הם רעבים וצמאים, א"כ גדול כח מתנת עניים שמהפכין מדת הדין לרחמים, ואל תשגיח על הצדיקים החסידים שאף שיש להם אורחים אשר באו לחסות תחת כנפיהם, ורובם אין מקדשין עד שעה ז', כי אותן אנשים אשר באים לקבל פני רבם יודעין מנהג רבם, וממ"נ כן באו וטועמין מבעוד יום לשבר רעבונם, ושמעתי בשם הרב הקדוש מו"ה שמעון מיערישלאב זצלל"ה כשהי' מקדש בין שעה ששית לשביעית, הי' אומר הפיוט אב הרחמן הוא ירחם עם עמוסים ויזכור ברית איתנים ויציל נפשותינו מן השעות הרעות וכו'.

ועיין בשו"ת נחלת פנחס אות ל"ט שכתב: אי שרי לקדש בליל שבת קודש בשעה השביעית, תשובה: נשאלתי בדבר זה ע"י אחד מאברכי כולל באבאב באנטווערפען יצ"ו, והנה אין שום איסור בדבר לקדש בשעה השביעית, אכן הרבה נזהרים בזה ובפרט חסידים ואנשי מעשה, וכן נהיגי גבן, ועי' בשו"ע או"ח סי' רע"א מג"א סק"א שכתוב בתיקוני שבת שיקדש קודם הלילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו' הוא מזל צדק לכן יקדש בצדק, וכ"כ בתשובות מהרי"ל סי' קס"ג, ומ"ע בתשובות כתב שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין, שכבר זכר אותו בכניסתו בבה"כ, ע"ש. ובירושלמי ריש ברכות איתא שדרך לאכול שעה או ב' בלילה, וכ"מ ברש"י ריש דף ג', עכ"ד שם. וכ"כ בשו"ע הרב שם ס"ג שיש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה, דהיינו שעה תוך הלילה, לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים, וסמא"ל מושל עליו, וכבר נת' שלכתחלה יש לו לקדש מיד בבואו מבהכ"נ מבע"י, עכ"ד שם. ועי' בס' נוהג כצאן יוסף הל' שבת אות כ"ד, ובשו"ת יגדיל תורה מהד"ת סי' פ"ב, ובתשובות וביאורים בשו"ע מהדת"ל סי' פ"א אשר הוא שש שעות אחר חצות האמצעי. ועי' בספר ליקוט פסק הלכה ומנהג סי' י' סי"ג ובהערות שם הביאור ע"ד דהוי חצות האמצעי, ועי' בשו"ת בית אבי ח"ג סי' מ"ד, ובנטעי גבריאל הל' שבועות פי"ג אות י"ט סקל"ב וסקל"ג, ועיין ג"כ בס' שמירת הגוף והנפש ח"א סי' קכ"ט, וכן בהסכמה בתחלת הספר הנ"ל מהגר"מ קליין שליט"א גאב"ד אונגוואר בהערות שם, והגר"ד אליעזרוב שליט"א מו"צ בעיה"ק ירושלים תובב"א ומח"ס שו"ת שאלי ציון כתב אלי אשר אין נוהגים להחמיר בזה, ובמחיכת"ה הנה פוק חזי אשר הרבה חסידים ואנשי מעשה החמירו בזה כדעת שו"ע הרב, וכן נהיגי גבן אנ"ש חסידי ליובאוויטש, ועי' בשל"ה הקדוש ע"ז, וע"כ לכתחלה בודאי שאין לקדש בשעה השביעית, ויקדש מיד בבואו מבהכ"נ מבע"י, ואם איחר ימתין, וכן מנהגינו. ושמעתי פעם מפי הגר"ל ביסטריצקי שליט"א מו"צ בצפת ת"ו דמורה לקדש על יין לבן, ועי' עד"ז בשו"ת משכנות יעקב סי' ק"ו, ועי' במנחת שבת סי' ע"ז סק"ה שיר"ש יזהר שלא לקדש על יין לבן, דהא מצות קידוש הוא על יין טוב ואדום, כמבואר בשו"ע או"ח סי' ער"ב ס"ג ובמשנ"ב שם סק"ט, ועי' ס"ד סק"י-סקי"ב, ושעה"צ אות כ', ובשו"ת בארות אברהם סי' ט"ז. ואע"פ שלמעשה התירו רוב הפוסקים, מ"מ אדום משובח, ובפרט אם אפשר להמתין ה"ז משובח, וגם בשו"ע הרב לא חילק בזה, וע"כ אע"פ שיש קהלות ויראים ושלמים שנהגו מקדמת דנא להקל בזה, וקדשו בשעה השביעית, וע"ע מ"ש בערה"ש, ונהרא נהרא ופשטי', מ"מ למעשה יש להזהר בזה כדעת שו"ע הרב וגדולי הפוסקים ולנקוט לחומרא, כנעל"ד בזה.

ועיין בספר פרדס המלך עמוד רכ"ד שכתב שהמנהג רק בחו"ל ולפי שעות זמניות: בחוץ לארץ אין עושים קידוש בין שעה ששית לשביעית, אלא או קודם שעה ששית או בתחלת שעה שביעית והלאה. כך נהגו רבוה"ק לבית סאדיגורה ובויאן, וכן נהג הרה"ק רבי ישראל מהוסיאטין זיע"א, והרה"ק רבי יצחק מבוהוש-שפיקוב זיע"א כשקידש בביתו שלא בפני הציבור. אולם הרה"ק רבי ישראל מבויאן-לייפציג זיע"א לא נהג כן (ואולי מפני חולשתו כידוע). בימים שאין היום והלילה שווים, מחשבים שעות אלו כפי הזמן דהיינו שעות זמניות. אין מקילין בזה גם מי שיש לו אורחים רעבים או ילדים קטנים עייפים. אולם הרה"ק רבי יצחק מבוהוש-שפיקוב זיע"א כשעשה קידוש בקלויז לא המתין מחמת טרחא דציבורא, אבל בביתו המתין עד אחר שעה שביעית, אבל בארץ ישראל אין להחמיר בזה.

ועי"ש באות ו' במקורות שכתב: הנה בעל מחצית השקל (סי' רע"א סק"א) כתב, שדברי התיקוני שבת הנ"ל (ריש הערה ה') שיקדים לקדש בצדק או יאחר ממאדים, אינם נאמרים אלא בזמן שהיום ולילה שווים, ע"ש [דהיינו בין שעה 6 לשעה 7 בערב]. וכן כתב בשו"ע הרב (שם ס"ג) דהיינו שעה שביעית אחר חצות, וכן איתא בהגהות נזירות שמשון (שו"ע ומג"א שם), כף החיים (פאלאג', סי' ל"ו סי"ב), ושו"ת חקי חיים (ח"ב או"ח סי' נ"ב אות ב'), וכ"ה מנהג פיטסבורג (זמירות אמונת אברהם עמ' ל"ב), וכך נהג הרה"ג בעל מנחת יצחק גאב"ד ירושלים עיה"ק (קובץ קול התורה גליון מ"ב עמ' י"ט).

אכן בספר משה אמת ותורתו אמת (מנהגי החתם סופר) מוכיח מהשל"ה הקדוש דדין זה נאמר גם בימים שאין השעות שוות. וכן מפורש להדיא בקיצור של"ה (הנהגת ליל שבת עמ' קנ"ה), וז"ל: מחשבין השעות כמו בתקופה הן בימים ארוכים הן בימים קצרים, ולעולם משש עד שש כו'. וכן עיין בספר ויגד משה (סי' ט"ו אות א') שכתב, דמרש"י ברכות (נ"ט ע"ב) ושבת (קכ"ט ע"ב) נראה דהם שעות זמניות, וכן מורה לשון "תחלת ליל שבת" שכתב המגן אברהם, ע"ש. וכן הוא מנהגינו.

ועיין בשו"ת בית אבי חלק ג' סימן מ"ג שכתב: ובדבר שאלתו במקור הדבר שהרבה מאנשי מעשה נוהגין שלא לקדש בליל שבת קודש קודם שעה שביעית, מהו המקור לזה, הנה המג"א (בריש סי' רע"א) מביא מספר תקוני שבת שכתב שאז שולט המזל מאדים, לכן טוב שיקדש קודם בזמן שליטת מזל צדק בסוף יום ששי, ועיין רש"י עירובין דכ"ו מש"כ בזה, ובגה"ש שם כתב שזה מהשעות ההשואה ולא שעות זמניות, לכן תמיד מחשבין כן מן שעה 6 עד שעה 7 בין בקיץ בין בחורף, כן נהגו תמיד אנשי מעשה שלא לקדש בליל שבת קודם שעה 7, אבל הרבה מגדולי ישראל לא הקפידו על זה.

ועיין בספר ישראל והזמנים סימן כ"ז פרק א' שכתב השעה המדוייקת, וז"ל: ולפי מה שכתבנו לעיל סי' ז' דהמורה שעות בעירינו ניו יארק (שנתחלק המורה שעות עפ"י חכמי אוה"ע בסדר לכל העולם), אינו מכוון למורה שעות עם 4 מינוט, זאת אומרת שבשעה 5.56 הוא כבר שעה 6 על מורה שעות האמיתי, וכן בשעה 11.56 הוא שעה 12, לפי"ז אותן בני אדם שנזהרין מלקדש בין שעה 6 לשעה 7 כמו שכ' המג"א הנ"ל, לא יקדשו משעה 5.56 עד שעה 6.56, שאז הוא בין 6 ל-7 על מורה שעות האמיתי, ודו"ק. ובירושלים עיה"ק שהשעה מוקדם עם 21 מינוט, לא יקדשו משעה 5.39 עד שעה 6.39, וכן בשאר עיירות ישערו תמיד כפי השעה האמיתי באותו המקום.

ובקיץ במקומות שמוסיפים שעה א' על המור"ש, ידקדקו שלא יקדשו אז בין שעה 7 לשעה 8, שאז לפי המור"ש האמיתי הוא בין שעה 6 לשעה 7 (וכחשבון השעות הנ"ל באות הקודם), ועי' מה שכתב בדבר זה בס' בירור הלכה מהדורא תליתאי (זילבער, סי' רע"א).

אמנם בערוך השולחן ס"ק י"א כתב שאין להקפיד לקדש בין שעה שישית לשביעית, וז"ל: כתב רבינו הב"י בסעי' א' כשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד, עכ"ל. והיינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו [מג"א סק"א], וממילא דיאכל מיד משום קידוש במקום סעודה, ואפילו קודם שתחשך [ט"ז סק"א], ויכול לאכול ע"י קידוש זה [שם]. וכבר ביארנו בזה בסי' רס"ז ע"ש, ופשוט הוא דאם אינו יכול עדיין לאכול שיוכל להמתין איזה שעות בלילה [מ"ע בתשו']. וראיתי מי שכתב שיקדש דווקא קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו' הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק [מג"א שם]. ולענ"ד הוא תמוה, דח"ו לומר שאנחנו תחת המזלות, ואדרבא ראיתי בקדמונים שהאומות הקדמונים היו יושבים בשבת בחושך ובוכים, מפני שהמזלות של שבת מורים לרעה, והקב"ה צוה אותנו להיפך להדליק הרבה אור ולהתענג עצמינו להראות שאנו למעלה מהמזלות, ואותנו לקח ד' להוציאנו ממערכת השמים, ואיך נאמר כזה וצע"ג, והבוטח בד' חסד יסובבנו.

וכן כתב בספר תורת שבת סי' רע"א אות א' וז"ל: כתב הע"ש והמג"א בשם התקוני שבת שאצל ראשית חכמה הקצר, שיקדש קודם הלילה כדי שיקדש במזל צדק ולא במאדים, ולא דקדקו דהוי להו למימר קודם שעבר שעה י"ב, דדוקא אם היום ולילה שוים מזל מאדים משמש בתחלת ליל שבת, עי' שבת דקכ"ט רש"י בד"ה דקיימי' לי' וד"ה מעלי שבתא, וכ"כ בשו"ת מהרי"ל ס"ס קס"ג. ולע"ד אין לדקדק אצלינו בכך, מאחר שמוכח שהארץ עגולה, ותחילת הלילה אצלינו במקום אחר היא תחלת היום או אמצע היום, כידוע ליודעים מעט, ועל זה י"ל שומר מצוה להקדים ולקדש ולענג את השבת, לא ידע דבר רע.

ועיין בספר משמרת שלום מקאידינאוו סי' כ"ז אות ג' שכתב: מנהג אבוה"ק זי"ע לקדש תיכף אחר תפלת ערבית, ולא היו חוששין לחשש שעה ראשונה. ובהערה ג' שם כתב: ולא היו חוששין וכו', היינו שהמ"א הביא בשם ספר תו"ש שלא לקדש בשעה א', היינו בשעה שביעית שאחר חצות היום, מפני שליטת מזל מאדים, אבל הם לא חששו לזה כלל רק כפשטות לשון הש"ע (סי' רע"א) ממהרין לקדש וכו'. וכן הסכים הגר"א בביאורו. ובאמת הוא פלא לחשוש בשבת בענינים כאלו, הלא אז"ל בזוה"ק וכל שולטני רוגזין ומארי דדינין כולהו ערקין וכו' ולית שולטנא אחרא בכולהו עלמין, ע"כ אני נוהג ללמוד בליל ניטל כשחל בליל שבת, הגם כי בחול נוהגין שלא ללמוד, בליל שבת לפע"ד אין שום חשש מהאי טעמא דכתבינן.

ועיין בספר מגדים חדשים עמ"ס ברכות דף ו' ע"ב שתי' קושיות המשמרת שלום, וז"ל: ויש להעיר עוד מפסחים (קיב, ב) לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת היא, ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין, וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו, ע"ש. הרי מבואר דאדרבה בליל שבת שכיחי מזיקין טפי, והנה כבר הקשו כן בזוהר פ' ויקהל (רה, א), ואי תימא הא תנינן דלא יפוק בר נש יחידאי לא בליליא רביעאה דשבתא ולא בליליא דשבתא, ובעי בר נש לאסתמרא, והא אמרן דבליליא דשבתא נטירין בני נשא מכל מקטרגין דעלמא ולא בעינן לצלאה על נטורא, ותירצו שם בזוהר לחלק בין יחיד לרבים, דאע"ג דלכלל ישראל השבת הוא שמור מן המזיקין, מ"מ יחיד אפשר דאיתרע מזליה וצריך שמירה אף בשבת, ע"ש. והמג"א או"ח (סימן רס"ז סק"ג) הביא דברי הזוהר, ויישב בזה המנהג שאומרים גם בשבת ושמור צאתנו וכו', אף שאין חותמין בשומר עמו ישראל, דבשבת אין צריך שמירה, היינו על כלל ישראל, אבל ושמור צאתנו קאי על כל יחיד ויחיד, ע"ש. ובט"ז שם (סק"א) כתב ליישב המנהג, דהא דשבת הוא שמירה לישראל, היינו דוקא אם שומרים אותה כראוי, ולכך מתפללים ושמור צאתנו, אחרי שאין אנו מחזיקים עצמנו לשומרי שבת כהלכתו, ע"ש.

וראיתי במחצית השקל שם, שהקשה על מ"ש דבשבת אין המזיקים שולטים, וז"ל: אבל לא ידעתי, אדרבה בשבת שכיחי טפי מזיקים, ואפשר דמ"מ אין להם רשות להזיק, ע"כ. ודבריו צ"ע, דהרי שם היכא שמבואר דבשבת שכיחי טפי מזיקים, והוא בגמרא פסחים הנ"ל, שם מפורש וכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל. ובמחכ"ת לא ראה דברי הזוהר שהביא המג"א בפנים, ששם הקשו קושיא זו כנ"ל, וע"כ צ"ל כמ"ש שם דיש חילוק בין יחיד לרבים, או כמ"ש הט"ז כנ"ל. ובזה מיושב גם מ"ש בשבת (כד, ב) דברכת מעין שבע שאומרים בליל שבת נתקן משום סכנה, ופירש"י סכנת מזיקין לאלו שמתאחרים בבית הכנסת, ע"ש.

והריעב"ץ בסידורו (בשחרית דשבת במזמור יושב בסתר) כתב: יושב בסתר נקרא שיר של פגעים, שהוא מעביר רוח הטומאה והמזיקין, ועם שכתוב בזוהר שבכניסת שבת מתעברים ומסתתרים בנת"ר, ע"כ צ"ל דוקא כשישראל שומרים שבת כהלכתה, משא"כ כשאינן נזהרים כראוי, אז אדרבה מתגברים בליל ש"ק לפי שהוא שעת שליטתן, כמ"ש רז"ל בערבי פסחים, ע"ש. והלום ראיתי בספר משמרת שלום (סימן כ"ז אות ג'), בענין מש"כ המג"א (סימן רע"א) שלא לקדש בשעה שביעית מפני שאז הוא שליטת מזל מאדים, כתב שאין לחשוש בשבת בענינים כאלו, שכבר אמרו בזוה"ק כל שולטני רוגזין ומארי דדינין כולהו ערקין וכו'. וכתב עוד שהיה נוהג ללמוד בליל ניטל כשחל בליל שבת, מהאי טעמא דבשבת אין חשש למזיקין, ע"ש. ויש להעיר בדבריו טובא, לפי"מ שביארנו והבאנו מדברי הזוה"ק שכל יחיד ויחיד צריך שמירה אף בשבת. ועיין בס' שיח שרפי קודש ח"א (אות תקכ"ב) בשם החידושי הרי"ם, ומתבאר שגם בליל שבת בניטל נהגו שלא ללמוד, ע"ש. וע"ע בס' זכרון יהודה מנהגי מהר"ם א"ש בענין לקדש בשעה שביעית, ע"ש.

ועיין בספר זכרון יהודה (מנהגי מהר"ם א"ש) דף כ"ה שכתב: נהג כדברי התקוני שבת והרמ"ע, הביאם המג"א הלכות שבת סי' רע"א ס"ק א', כי התקוני שבת כתב שיקדש קודם לילה כי אז שולט מזל צדק, ובתחילת ליל שבת שולט מזל מאדים, ואין לקדש באותה שעה, וכתב הרמ"א אם אינו תאב לאכול ימתין ולא יקדש אותה שעה, והיינו ביומא דניסן ויומא דתשרי שתחילת הלילה הוא משעה ששית אחרי חצות היום עד שעה שביעית. ויעויין במג"א ובית אפרים שם. ואמר כי הדבר תמוה בעיניו, כי מה ענין שליטת מזל מאדים לקדושת שבת, הלא בשבת כל שולטני רוגזין ומארי דדינן כולהון ערקין ואתעברו מינה כדאיתא בזוהר, ורק אמר הואיל ויצא מפי הרמ"ע והביאו המג"א, וכבר התחיל לנהוג כן, אינו משנה ממנהגו. ובדבריו הקדושים אמרתי לתרץ הפסיקתא, הביאו הילקוט בסוף פ' כי תצא בקיצור על הפסוק זכור את אשר עשה לך עמלק, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה אתה אמרת זכור את יום השבת לקדשו, ואמרת זכור את אשר עשה לך עמלק, האיך יתקיימו שתי זכירות הללו, אמר משה אינו דומה כוס של קינדיטין (פ' יין מבושם) לכוס של חומץ, זה זכור לקדש ולשמור וזה זכור להשמיד ולהרוג. והנה אינו מובן מה היה שאלת ישראל מה ענין זכירת שבת לזכירת עמלק. ולפי דברי האמ"ו זצ"ל יש לפרש, דהנה איתא זכור את יום השבת, זכרהו בכניסתו, כי מיד שיכנוס יום השבת הוא צריך לזוכרו ולקדשו, אמנם בעת ההוא שולט מזל מאדים, והוא מזלו של הידוע שרו של עמלק, והאיך יכולין אז לזוכרו, אמנם באמת בשבת אין לו שום שליטה על עם ה' שומרי שבת כהלכתו, ואדרבה שמירת שבת יהיה הגורם למחייתו של עמלק, וכמאמר הגמרא אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא היה כל אומה ולשון שולט בהם, ואז כשלא שמרו שבת ראשונה מיד ויבא עמלק, וא"כ כשנשמור השבת כהלכתו יהי' הגורם למחייתו. והנה זה יש לומר בפירוש הפסיקתא, כי ישראל אמרו אחרי כי המצוה הוא לזכור את אשר עשה עמלק, והנה עדיין הנה יש לו שליטה בעולם, וא"כ האיך יקויים זכור את יום השבת לזכור אותו בכניסתו, הרי בשעה ההוא מזלו וכוכבו שולט, לזאת השיב לו משה אינו דומה כוס של קונדיטין לכוס של חומץ, זה זכור לקדש ולשמור, כי בשומרינו את השבת אין לו שום שליטה על עם ישראל, כי כל מארי דינין מתעברין, וזה זכור להשמיד ולהרוג, כי גם על ידי שמירת שבת נזכה שימחה שמו מן העולם, ויהי' השם שלם והכסא שלם, יהי' רצון שנזכה לזה בב"א.

ועיין בספר ברית עולם קידוש אות מ"ט שכתב: י"א שנזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה, אלא קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה, לפי שבשעה ראשונה הוא מזל מאדים (מ"א סי' רע"א בשם תיקוני שבת ומביאו הגרש"ז). ותמיד הייתי מצטער ע"ז היתכן שהדבקים בד' ותורתו יפחדו מהמזלות, וראיתי כעת בספר משמרת שלום מהאדמו"ר מקאידינאוו דמנהג אבותיו לא לדקדק בזה, ומביא שם כן מביאורי הגר"א, ומביא ממה שאמרו בזוהר וכל שולטני רוגזין ומארי דדינא כולהן ערקין וכו' ולית שולטנא אחרא בכולהו עלמין. ורבנו יהונתן ביערות דבש רגיל לפרש דמה שאמרו כל השומר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, דדור אנוש טעו וסברו שמצוה לעבוד למזלות השמים, כמו שכתב הרמב"ם, אבל יום השבת המוכן לחורבן ושפיכות דמים מצד מערכת השמים, ואנו עושים אותו ליום מנוחה ותענוג, בזה אנו מודים שאנו לא עומדים תחת מערכת השמים רק תחת השגחתו הפרטית. ובחורבן האחרון כשעונות גרמו ומדת הדין נצחה, והסיר השגחתו מעמו וצאן מרעיתו, ונמסר לאומה שפילה ושר ומזל שלהם, אז רוב הפורענויות והגירושין כפי שנמסר התחילו דוקא בשבת, ויקוים ב"ב וינקום נקמת דם עבדיו השפוך, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. [מיהו פשוט דבמקום שנהגו כן שח"ו מלשנות המנהג].

שי"ח הלכה

תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א

נערך ע"י הרב אברהם חיים שצ'יגל כולל "אליבא דהלכתא" - קרית ספר

בדין חובת הקידוש

כשיש לו ספק אם אמר קידוש כיצד חוזר ומקדש

שאלה: הנה קי"ל (בסי' רע"א) שמצוות קידוש הוא "דאורייתא", וילפינן זאת מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", ובמקום "ספק" אם קידש חוזר ומקדש, שספק דאורייתא לחומרא (אלא שדן המ"ב (ס"ק ב') שיוצא מה"ת ידי חובת קידוש "בתפילה", שמה"ת א"צ קידוש על "היין", רק שיזכרהו בשבח וקידוש, ומכיון שיוצא יד"ח "בתפלה" מן התורה, ואח"כ קידוש על היין הוא "דרבנן", א"כ בספק אם קידש אין חוזר ומקדש).

ויש להסתפק כשיש לו "ספק אם קידש", שחוזר ומקדש מדין ספק דאורייתא לחומרא (וכגון שלא התפלל עדיין), האם חוזר ומקדש כל נוסח "ברכת קידוש", או שמספיק שיאמר "דברי שבח וקידוש" בלי נוסח הברכה, שנוסח הברכה הוא רק דרבנן, ואולי מספק א"צ לומר כל נוסח הברכה, וצ"ע.

תשובה: לכאורה בברכה. (דולה ומשקה, עמוד ק"נ).

[א"ה: הנה מצאתי שהמ"ב (סי' רע"א ס"ק ל"ט) כותב, שאם לא אמר "קידוש הלילה" כל הלילה והיום, ונזכר בבין השמשות, דעת הפרי מגדים שיאמר את "נוסח הקידוש" בלי הזכרת שם ומלכות (בפתיחה וחתימה). ובשעה"צ (ס"ק מ"ז) כתב שכוונת הפרי מגדים כשכבר התפלל, שקידוש "דרבנן", אבל אם לא התפלל עדיין שקידוש "דאורייתא", צריך לומר את הקידוש בנוסח של "ברכה גמורה", מכיון שהוא ספיקא דאורייתא, והוא ממש מפורש כמו שכתב מרן שליט"א לענין ספק "אם כבר קידש", שחוזר ומקדש כל נוסח הברכה, ודו"ק היטב.

ויתכן הביאור בזה, שכשם שמצאנו בראשונים, שכשיש ספק אם קרא ק"ש וברכותיה, חוזר וקורא ק"ש "עם ברכותיה", אפי' שרש ק"ש מן התורה, מ"מ תקנו ברכות כל זמן שקורא ק"ש (וכן נפסק בשו"ע סי' ס"ז ע"ש), ה"נ כל "שהקידוש" צריך לאומרו מספק דאורייתא, אומרו כבר "בנוסח הברכה", אפי' שנוסח הברכה דרבנן.

ויותר מזה מצאנו, שיש שיטות ראשונים שבכל מצוה של "ספק דאורייתא", חוזר גם לברך "ברכת המצוות", שכשיש מצוה תקנו עמו גם ברכה על המצוה.

ובמ"ב דרשו (מס' 43) הקשו מ"ש מלולב ושופר "בבין השמשות", שפוסק המ"ב (סי' תקפ"ח ס"ק א' וסי' תרנ"ב ס"ק ב') שאין צריך לברך מספק, ויש לחלק. ועי' עוד במ"ב (סי' ס"ז ס"ק א') בענינים אלו, ע"ש].

דין שינה קודם קידוש הלילה כיצד

שאלה: הנה כתב המ"ב (בסי' רע"א ס"ק א') בדיני קידוש על היין, שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב, וצ"ע באחד שהוא עייף ורוצה לישן לפני הקידוש, האם יש לחשוש שמא ירדם (ולא יקוץ עד הבוקר) ואסור, או שלא חיישינן, וצ"ע.

תשובה: ימנה שומר. (אש התורה, תורת חיים, בכת"י).

[א"ה: ויש נידון גדול, אם יש חיוב לעשות "קידוש וסעודה" קודם "חצות" הלילה מדין עונג שבת, ויש כמה דיוקים במ"ב בזה, ויש גם נידון אם יש תקנת איסור חצות כמו בק"ש וערבית].

האם עדיף קידוש ברוב עם או בעצמו

שאלה: כשיש לאדם שתי אפשרויות, או לקדש "בעצמו", או לשמוע קידוש מאחרים, וכששומע מאחרים הוא יותר "ברוב עם", מה יעדיף יותר.

תשובה: ברוב עם. (שאלת רב, עמוד שי"ט).

[א"ה: בענין זה יש הרבה סתירות, שמצד אחד בשו"ע (בסי' רצ"ח סעי' י"ד) כתוב לענין "בורא מאורי האש", שאם יושבים כמה יחד בבית כנסת, ומביאים לפניהם אש, "אחד מברך לכולם", ולא כל אחד לעצמו, מטעם "ברוב עם הדרת מלך", כמבואר שם במ"ב (ס"ק ל"ו).

והוסיף המ"ב שאפי' שנגרם "ביטול תורה" שכולם צריכים לשתוק ולכוין, מ"מ ברוב עם עדיף, והוא דינא דגמ' בברכות (דף נ"ג).

ומאידך, השו"ע (בסי' ו' סעיף ד') לענין "ברכת השחר", הביא מנהג שכל אחד מברך לעצמו, ואין יוצאים אחד ע"י השני, וגם כשמשמיעים אחד לשני, הוא רק לזכות אחרים באמן, אבל אין מתכוין להוציא ואין מתכוונים לצאת.

ובשע"ת שם (ס"ק ו') הביא כמה אחרונים המפקפקים, שמדוע לא נאמר "שאחד יוציא את כולם", מטעם ברוב עם הדרת מלך.

ובשו"ע (סי' ח' סעי' ה') לענין ציצית הביא, שאם כמה מתעטפים בציצית יחד, יעשו מה שירצו, או שאחד יברך ויוציא את כולם, או שכל אחד יברך לעצמו, ובמ"ב (ס"ק י"ג) הביא בשם הגאון והפמ"ג והרעק"א, שעדיף שאחד יברך לכולם, משום "ברוב עם", ומסיים המ"ב שלא נהגו כן בזמנינו, והטעם כתב בשם החיי אדם שאין הכל בקיאין לכוין להוציא אחרים, וכן להתכוין לצאת.

ועכשיו נחזור לענינינו לענין "קידוש", האם עדיף שאחד יוציא את כולם מדין "ברוב עם", או שכל אחד יברך לעצמו, יש סברא לכאן ולכאן, ובבורא מאורי האש כתוב שעדיף שאחד יוציא אחרים, ובברכת השחר כתוב שכל אחד יברך, ובציצית כתוב שמה שירצו יעשו, שיש סברא שאין מכוונים להוציא ולצאת. ומדוע הכריע מרן שליט"א שברוב עם עדיף, וצ"ע.

ושמא סובר מרן שליט"א, שהכל נשאר לפי "המנהג", ובקידוש נהגו שאחד מוציא אחרים, ולכן חוזר לסברא שברוב עם עדיף, וצ"ע. ויתכן הטעם שכולם יושבים לסעודה ביחד, נמצא שיותר מתכוונים לצאת ולהוציא, ומיהו צ"ע שבסי' קס"ז (סעי' י"א) מבואר לענין "המוציא", שבמסובין יחד הרשות בידם או שאחד יוציא או שכל אחד יברך לעצמו, ולא חייבו לעשות ברוב עם אפי' שמצטרפין יחד, ומ"ש מקידוש, ושמא קידוש הוא מצוה השייכת יותר לרבים, וצ"ע].

באיסור שתיה קודם קידוש

דין ברכה על מאכל שאוכל באיסור קודם קידוש

שאלה: הנה כתב השו"ע (בסי' רע"א סעי' ה') שאם ישבו בסעודה בע"ש וחשך עליהם השבת, ואמרו בואו ונקדש, הוי היסח הדעת, ואסור להם לשתות עד שיקדשו, ואם שותים "באיסור" קודם קידוש צריכים לברך בפה"ג, שיש כאן היסח הדעת, ונתחייבו בברכה ראשונה.

וקשה מדוע יש כאן ברכה, הרי זהו "אכילה באיסור", והשו"ע פסק (בסי' קצ"ו סעי' א') שהאוכל מאכל באיסור, אין מברך עליו לא בתחילתו ולא בסופו, וכמש"כ המ"ב שם, שמכיון שעושה עבירה באכילתו "אין זה מברך אלא מנאץ", ומדוע כאן כתב השו"ע שהאוכלים באיסור יברכו ברכת הנהנין, וצ"ע.

תשובה: אין החפץ אסור אלא הזמן, ועוד דמשכחת לה במקום פיקוח נפש. (דולה ומשקה, עמוד קנ"א).

[א"ה: הנה יש לעיין בתשובת מרן שליט"א, שכתב שכשאין החפץ אסור מברך, ששם (בסי' קצ"ו) כתב השעה"צ (ס"ק א') שגם "בכוס יין לנזיר", דינו הכי שאין מברך לפניה ולאחריה, ובשע"ת שם הביא לענין "נשבע" שלא יאכל, שלפניה בוודאי לא יברך (וע"ש לענין לאחריה), ובאלו אין החפץ איסור. וי"ל שכאן עדיף שזהו איסור של "זמן" לבד, וגרע יותר, ודו"ק].

דין קידוש על הפת

יסוד דין קידוש על הפת שצריך שיהיה על לחם משנה

שאלה: הנה הרמ"א (סי' רע"א סעי' ה') כותב, שמי ששכח לעשות קידוש על היין, ובירך "המוציא" על הפת ובצע, ולפני שטעם נזכר שלא קידש, הדין הוא שבשביל שלא יהיה הפסק בין ברכת המוציא לטעימה, אומרים לו שלא יקדש על יין, אלא יקדש על הפת, ויביא עוד פת אחד שיהיה לו "לחם משנה", ויאמר עליו נוסח קידוש (הברכה של אשר קדשנו) בלי המוציא, ויאכל.

ונשאלת השאלה: שהרי מצוות "לחם משנה" כבר קיים כשבירך המוציא על ב' לחמים, ועכשיו רק חוזר על "ברכת הקידוש", ומה הענין שיהיה לו מחדש לחם משנה.

תשובה: ס"ל כיון שמקדש על הפת צריך שיהא לחם משנה, שיהא קידוש על סעודת שבת. (שאלת רב, עמוד שי"ט).

[א"ה: ביאור הדבר נראה (בנוסח אחד) שדין "קידוש במקום סעודה", הוא לפי גדרי "סעודת שבת", ודין "לחם משנה" הרי הוא הגדרה "בסעודת השבת", שזהו סוג הסעודה שאוכלים בשבת "פת כפול", ולכן זהו הצורך בקידוש כשמקדש על הפת שיהיה לחם משנה.

אבל מלשון מרן שליט"א משמע נוסח אחר, שזהו לא מדין "קידוש במקום סעודה", אלא מדין "קידוש על הפת", שקידוש "על פת" פירושו לפי חשיבות של פת של סעודות שבת, שזהו "בפת כפול" של לחם משנה, ודו"ק].

דין כיסוי הפת במפה

דין כיסוי "שקוף" על החלות בשעת קידוש

שאלה: הנה כתב השו"ע (בסי' רע"א סעי' י') שצריך "לכסות את הפת" בשעת קידוש, וכתב המ"ב (בס"ק מ"א) שיש בזה ב' טעמים, טעם א' הוא מהירושלמי כדי "שלא יראה הפת בושתו" (שבדין שיקדשו על "הפת", שיותר חשוב "מיין", ומכיון שמקדשים על היין צריך לכסות הפת), וטעם שני כתב הטור שהוא "זכר למן" שהיה מכוסה מלמעלה ומלמטה (ובמ"ב מובא כל הנפ"מ שיש בין הטעמים).

ויש להסתפק בכיסוי ע"י "ניילון שקוף", האם מועיל לכיסוי או לא, שלכאורה תלוי בטעמים, שלפי הטעם של "שלא יראה הפת בושתו" לא יועיל, שכאן הוא עדיין נראה, ולפי הטעם של כיסוי "זכר למן" סוף סוף מכוסה הוא, וצ"ע.

תשובה: מועיל. (אש התורה, תורת חיים, עמוד ר"ז).

[א"ה: משמע שסובר מרן שליט"א, שגם לטעם של "לא יראה הפת בושתו" מועיל כיסוי "שקוף", ולכאורה הטעם כמו שכתב לי פעם אחת מרן שליט"א שאין הטעם "כלפי הפת", אלא "כלפינו", שלא ננהג באופן של "מביישים", וכשאנחנו עושים "פעולת כיסוי" סגי, וכן בספר אורחות רבינו (ח"א עמוד ק"ט) כתב בשם מרן הסטייפלר זצוק"ל, שמועיל כיסוי "שקוף" על פת בשעת קידוש.

ובמ"ב דרשו (מס' 44) הביאו, שדעת מרן הגר"נ קרליץ שליט"א שלא מועיל כיסוי **שקוף** לטעם זה, ובשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל הביאו שמועיל כיסוי שקוף, ע"ש.

ומענין לענין, לענין "כיסוי הגוף בבגדים" (המבואר בשו"ע בתחילת או"ח), מפני "כבוד השכינה", כתב לי מרן שליט"א שמועיל "כיסוי שקוף", והוא חידוש נורא].

כיסוי פת של חבירו בשעת קידוש

שאלה: בדין שקיי"ל (בסי' רע"א סעי' ט') שצריך לכסות הפת בשעת הקידוש על היין, ומטעם המבואר בירושלמי שלא יראה הפת בושתו, ויש להסתפק האם צריך לכסות רק את הפת "שלו", או גם את הפת של "שאר המסובין" שבסמוך לו, וכן יש להסתפק האם יאסר חבירו מלאכול פת בשעה שהוא עושה קידוש, מחמת שצריך לכסות פת של חבירו, או שאין יכול לאסור על חבירו לאכול ע"י שעושה קידוש, וצ"ע.

תשובה: א"צ לכסות רק שלו. (שאלת רב, עמוד שי"ט).

[א"ה: עי' במ"ב דרשו (מס' 45) לענין מי שמוציא בקידוש את כל המסובין, שרוב הפוסקים סוברים שכל המסובין צריכים לכסות את הפת בכל השולחנות, ע"ש ועי' תשובה הבאה].

דין כיסוי החלות בישיבה כשאחד מקדש ומוציא את כולם

שאלה: בדין "כיסוי הפת בשעת הקידוש", איך צריך לנהוג בישיבה, כשאחד מקדש ומוציא את כולם, ויש שולחנות נפרדות, האם צריך לכסות הפת בכל השולחנות של השומעים, או רק בשולחן של המקדש, וצ"ע.

תשובה: טוב לכסות. (דרור יקרא, עמוד שע"ט).

דין כיסוי מזונות בשעת קידוש

שאלה: קיי"ל שצריך לכסות "הפת" בשעת קידוש, ויש להסתפק כשעושים קידוש, ויש "מזונות" על השולחן, אם גם צריך לכסות המזונות, או לא.

תשובה: טוב לכסות. (דולה ומשקה, כת"י).

[א"ה: יש לעיין לאיזה טעם זה, האם מצד "שלא יראה הפת בושתו", ובזה גם מזונות, או מטעם של "זכר למן" שהיה מכוסה, וגם מזונות נחשב זכר למן, או ששני הטעמים שייכים גם במזונות, וצ"ע].

דיני הכוס של קידוש ככוס של ברכה

האם אפשר לעשות קידוש בכוס חד פעמי

שאלה: יש להסתפק האם אפשר לעשות **"קידוש"** "בכוס חד פעמי" או לא, ויסוד הספק האם זה נחשב כלי או לא [וכן נפ"מ לענין "נטילת ידים", האם אפשר ליטול ידיים בכוס חד פעמי, או לא, וצ"ע].

תשובה: ר' משה פיינשטיין זכרונו לברכה פוסל. (דולה ומשקה, עמוד ק"נ).

[א"ה: נמצא בתשובות אגרות משה (או"ח ח"ג סי' ל"ט), ושם היה הציור בכוס חד פעמי העשוי "מנייר" (אבל מסתמא ה"ה בכוס חד פעמי העשוי מ"פלסטיק" של זמנינו), וטעמו שם לפסול מטעם שאין לו "חשיבות", מכיון שמשתמשים בו רק "פעם אחת", ומדמה זאת לכוס "שאינו שלם" שפסול שאין לו "חשיבות", וכמו כן בחד פעמי, ומסיים שאולי יש להקל "בשעת הדחק" כשאין לו כוס אחרת, ע"ש. (ואולי הטעם שגם בכוס שאינו שלם מבואר (בסי' קפ"ג) שכשר בדיעבד, ע"ש).

ושמעתי שיש כאלו שמעידים, שראו את מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל בסוף ימיו עושה קידוש על כוס חד פעמי "מפלסטיק", ושאלו אותו שהרי דעתו "לפסול" חד פעמי, ואמר שדיבר דווקא בחד פעמי של נייר, ולא בחד פעמי של פלסטיק, וצ"ע.

ובספר אורחות רבינו (ח"א עמוד ק"י) הביא שדעת מרן הסטייפלר זצוק"ל, לפסול כוס חד פעמי העשוי מנייר, ויש לו הוכחה על זה ממשניות בכלים ע"ש, והרה"ג ר' יוסף שוב שליט"א הביא בהגהותיו על ספרי דולה ומשקה, שדעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל ומרן הגרי"ש אלישיב שליט"א להקל בכוס חד פעמי, ע"ש. וכן בספר דרור יקרא (עמוד שס"ב), הביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, שכוס חד פעמי הוא "לכתחילה", ע"ש].

דין קבלת כוס של קידוש בשתי ידיו

שאלה: הנה בשו"ע (בסי' קפ"ג ס"ד) מבואר גבי כוס של "ברכת המזון" שיש לקבלו בשתי ידיו, וצ"ע מה הדין בכוס של "קידוש", שכתב המחבר (סי' רע"א ס"י) דכוס של קידוש בעי כל דיני כוס של ברכה, המפורטים בהלכות ברכת המזון, א"כ האם כוס של קידוש גם צריך מדינא לקבל בשתי ידיו, וצ"ע.

תשובה: נכון. (אש התורה, תורת חיים, בכת"י).

[א"ה: כמדומני שמרן שליט"א כתב לי לפני כמה שנים בזה שזהו רק כשמקבל הכוס "מיד חבירו", ולא במגביה כוס משולחן].

בפרטי דין כוס מלא לענין קידוש

שאלה: הנה בכוס של "ברכה", קיי"ל שצריך להיות על "כוס יין מלא", כמבואר (בסי' קפ"ג), ויש להסתפק בקידוש של ליל שבת, כשאין לו מספיק יין, אי מותר להניח בתוכו קצת ענבים או קוביות קרח, בכדי שיהי' מלא כברכת ה', או לא.

תשובה: עי' שונה הלכות סי' רע"א דין כ"א שכל הדינים כמו שנתבאר בסי' קפ"ג. (אש התורה, תורת חיים, בכת"י).

[א"ה: הנה בסי' קפ"ג מבואר, שאם אינו מלא יכול לתת בתוכו "פירור פת" להגביהו (אבל לא פירורים הרבה שזה מאוס), וממילא יתכן שכמו כן יכול לתת גם ענבים או קוביות קרח, שהעיקר שזה גבוה ונראה מלא, וצ"ע].

עשיית קידוש על בקבוק יין

שאלה: מי שאין לו "כוס", ורוצה לקדש עם "הבקבוק", האם מועיל, או לא.

תשובה: אין נכון. (שאלת רב, עמוד שי"ט).

[א"ה: מציינים בזה את דברי הרמ"א (סי' רע"א סעי' י'), שכתב שצריך לתת עיניו בכוס של ברכה בשעת הקידוש, ומסיים הרמ"א ועי' סי' קפ"ג סעי' ד', ושם כותב הרמ"א ועל כן אין לוקחים כוס שפיו צר (שקורין גלוקגלאז) לברך עליו.

אבל צ"ע, שהרי המ"ב כותב שם (בס"ק י"ח) שהאחרונים חולקים על הרמ"א, שמספיק לראות את הכוס, וא"צ לראות את מה שבפנים, ומסיק המ"ב שכשאין יכול להשיג כלי אחר יכול לקחת בקבוק צר, וצ"ע א"כ מדוע החמיר מרן שליט"א בזה, וצ"ע].

תיקון פגימת כוס של ברכה ע"י מים וקרח

שאלה: מבואר בשו"ע (סי' קפ"ב סעי' ו') שיכולים לתקן "כוס פגום", ע"י שיוסיפו בו יין או מים, ונסתפקו אם יכולים גם לתקן ע"י שיוסיפו בו **"קרח"**, שאח"כ הוא מפשיר ונהפך למים, ששמא בתחילה הוא כעץ בעלמא, ואין נחשב לתיקון כלל, או שנלך אחר סופו, וצ"ע.

תשובה: מסתבר דמהני. (הליכות חיים, ח"א עמוד פ"ט).

[א"ה: לא נתברר כל הצורך אם צריך "להמתין" להפשרת הקרח, או שכבר "מיד" כבר נחשב תיקון הפגימה, ע"ש סופו, וצ"ע].

האם בפה"ג שעושים ברית בשבת עולה גם להחשב לקידוש

שאלה: כשעושים "ברית בשבת", והמברך מברך "בפה"ג", מדין כוס של ברכה של ברית מילה, האם עולה גם לשם "קידוש", ואח"כ כשאוכלים אין צריך לעשות עוד קידוש, או שאין עושים מצוות חבילות, ואין עולה לקידוש, וצ"ע.

תשובה: אפשר לסמוך ואין לחזור. (דולה ומשקה, כת"י).

[א"ה: בספר הליכות חיים (ח"א עמוד צ"א), הביא שזה מחלוקת האחרונים (הכת"ס והשד"ח), ושאל למרן שליט"א על זה, ודייק ברמ"א (סי' רע"ג סעי' ה') שאין חשש, וענה לו מרן שליט"א גם כן, שמשמע באמת שאין בזה חשש של חבילות, ע"ש.

ומאידך מפורסם שדעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א לחלוק על זה, שאין עושים מצוות חבילות חבילות, ואחד סיפר לי שראה כשהיה ברית בשבת אצל מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, וחתנו הגר"ע אויערבאך שליט"א נתכבד בברכות, ואמר לו מרן הגרי"ש שליט"א שילך קודם לצד ויעשה קידוש ויאכל מזונות, ורק אח"כ יברך את הברכות, שלא יהיה בכוס אחד גם כוס קידוש, וגם כוס של ברית מילה, ודו"ק].

דיני ההנהגות בשעת הקידוש

לשנות ממנהג אביו בעמידה בקידוש

שאלה: הנה בשו"ע (סי' רע"א סעי' י') הובא כמה דעות בענין קידוש "בליל שבת", אם אומרים אותו "בעמידה" או "בישיבה", ודעת האומרים לאומרו "בעמידה" הוא מטעם שיש כאן עדות באמירת ויכולו, ולכן צריך לאומרו בעמידה כעדות (וי"א שרק אמירת ויכולו בעמידה), וטעם האומרים לאומרם "בישיבה", או מצד "קביעות", שנקבעים יחד שיוציא אותם המקדש, וכן מטעם "קידוש במקום סעודה", שבישיבה נחשב יותר במקום סעודה, ובקידוש היום משמע שאין מחלוקת, ולכו"ע אומרים אותו בישיבה.

ויש להסתפק במי שמנהג אביו גם בקידוש "יום", לאומרו **"בעמידה"**, האם מותר לשנות ממנהגו "לשבת", שזהו מנהג שלא כהלכה, או שגם במנהג זה אסור

לשנות, ואמרי' בו אל תטוש תורת אמך, ולא ישנה ממנהג אביו.
תשובה: מותר. (דולה ומשקה, עמוד קנ"א).
[א"ה: בפשטות משמע שבמנהגים של קידוש "בלילה", אין לשנות מנהג אביו, ואם אביו נוהג "לעמוד" בקידוש, אסור לשנות ולישב, וצ"ע, ועי' בתשובה הבאה].

לשנות ממנהג אבא שנוהג לעמוד בקידוש
שאלה: מעשה שהיה, באחד שמנהג אביו וסבו "לעמוד בקידוש והבדלה", ואמר לו סבו בשבע ברכות שלו, שאפי' שאביו וסבו "עומדים" בקידוש והבדלה, אבל יכול הוא (החתן) לשנות ולנהוג כהחזו"א "שיושבים בקידוש והבדלה", וכך נהג. ושואל אם באמת עשה כהוגן, או שעובר באל תיטוש וכו', וצ"ע.
תשובה: יפה עשה שכ"ד הגר"א שדוקא מיושב. (תשובות הגר"ח, עמוד קל"ח).
[א"ה: צ"ע מה עם איסור של "אל תיטוש", ושמא במחלוקת בהלכה אין אל תיטוש].

מהו ההיתר לומר בקידוש בעל פה פסוקי ויכולו
שאלה: הנה קיי"ל (בשו"ע סי' מ"ט) "דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", ומכח זה אסור לומר פסוקים בע"פ, אלא שיש היתר (שם בשו"ע) בפסוקים "ששגור בפי כל" (שאומרים בעל פה), כגון ק"ש וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן, לאומרם בע"פ, ובמ"ב (ס"ק ו') הוסיף שאין להוסיף דברים שלא כתובים בשו"ע מפורש.
ועוד הביא שם במ"ב (ס"ק ב'), שדעת הגר"א שעיקר ההיתר באמירת פסוקים בעל פה, הוא מטעם "שאין מוציאים אחרים ידי חובתן", שעיקר האיסור באמירת פסוקים שבכתב בע"פ, הוא "כשמוציא אחרים ידי חובתן", ע"ש.
ולפי"ז קשה במנהג העולם שאומרים בקידוש את פסוקי "ויכולו" בע"פ, על מה נהגו להקל בזה, שמצד ששגור בלשון בני אדם לאומרו בע"פ, הרי המ"ב מחמיר, שרק מה שמוזכר בשו"ע שם מותר, ויש כאן גם את האיסור של שיטת הגר"א של "מוציא אחרים ידי חובתם", שהרי עיקר תקנת אמירת "ויכולו" בקידוש, להוציא את בני הבית בעדות זו של ויכולו, ואיך אומרים אותו בעל פה, וצ"ע.
תשובה: סומכים על זה ששגור. (דולה ומשקה, עמוד קנ"א).
[א"ה: הנה בשאלת רב (עמוד ש"כ) גם שאל שאלה זו (והוסיף שם בשאלתו, שגם מרן שליט"א נוהג כן לאומרו בע"פ), והשיב מרן שליט"א, בדברים השגורים המנהג להקל, ע"ש].

אמירת חצי הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי" לפני קידוש
שאלה: הנה בקידוש של הלילה, כתוב ברמ"א (סי' רע"א סעי' י') שאומרים "יום השישי ויכולו השמים", שנרמז בו אותיות שם השם בר"ת, ומנהג העולם (כמו שנדפס בסידורים) שמתחילים ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי (ומקורו מהלבוש).
וקשה שקיי"ל שאין אומרים "חצי פסוק" (דכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינן), וכל זה הוא "חצי פסוק" [שהפסוק מתחיל בחציו הראשון וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, ומסיים ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי, וא"כ איך אומרים חצי פסוק], וצ"ע. ואולי יש באמת להמנע מלאומרו מטעם כן.
תשובה: יש מקפידין. (מענה ר"ח, עמוד מ"ט).
[א"ה: יש להסתפק, האם זהו רק על המנהג של אמירת "ויהי ערב ויהי בוקר", או גם על המנהג של אמירת "יום השישי" (שמנהג זה הובא ברמ"א), שלכאורה מ"ש זה מזה, ששניהם חצי פסוק, ואולי מכיון שיום השישי יש לו צירוף משמעות עם הפסוק של ויכולו השמים (כמנין שם השם), נהפך כחלק ממנו, ומותר לאומרו יחד עמו, וצ"ע].

הסגולה של הסתכלות בנרות בקידוש כלפי השומעים
שאלה: כתוב ברמ"א (סי' רע"א סעי' י') וכשמתחיל (הקידוש) "יתן עיניו בנרות", וכתב המ"ב (ס"ק מ"ח) שהוא סגולת רפואה לעינים שכהו ע"י פסיעה גסה.
ויש להסתפק שהלשון משמע שהולך על "המקדש", אבל יש לדון "לענין השומעים" האם גם אצלם יש את הסגולה כשמסתכלים על הנרות, או לא.
תשובה: גם ליוצאים. (תשו' הגר"ח, עמוד קל"ח).
[א"ה: ע"ש עוד שכתב מרן שליט"א, שגם אם רואה הנרות דרך "זכוכית" מועיל, ומצאתי כתוב בשם מרן שליט"א, שאין מועיל הסתכלות בנרות כשמסתכל ע"י "מראה"].

בנוסח שאומרים לפני הקידוש "סברי מרנן ורבותי", אימתי אומרים אותו
שאלה: הנוסח שאומרים לפני הקידוש "סברי מרנן ורבותי", אימתי אומרים אותו ואימתי לא, ואיך הדין כשאוכל רק עם "אשתו" מה יאמר, וכן כשאוכל גם עם "בניו", מהו הנוסח שיאמר, וצ"ע.
תשובה: נוהגים (כמדומה) אם יש רק אשה לומר "סברי", ואם בן גדול קצת אמרינן נמי סברי מרנן. (תשובות הגר"ח, עמוד קל"ט).
[א"ה: ובכתבי תלמיד מצאתי בשם מרן שליט"א, שכשאוכל רק עם "אשתו ובניו", יש שאין אומרים "רבותי"].

דיני הטעימה מכוס של קידוש
האם מועילה שתיית יין של אחר השומע קידוש, כשיוצא רק בברכה ולא בקידוש
שאלה: הנה כתב השו"ע (בסי' רע"א סעי' י"ד) שאם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו, יצא, וכתב המ"ב (ס"ק ס"ט) הטעם, שמכיון שהמסובין שמעו מתחילה את הברכה, והוא כיון עליהם להוציאם, מהני טעימתם לכולם.
ויש להסתפק באופן שהשומע כבר יצא ידי "קידוש", ומה שנתכוין לצאת הוא רק "בברכת בפה"ג" ולא בקידוש, האם מועיל טעימתו לפטור את כולם או לא (האם צריך שיצא בשמיעתו גם חובת קידוש, או שמספיק שיוצא בברכת בפה"ג, כדין ברכת הנהנין), וצ"ע.
תשובה: דעת החזו"א היתה שאינו יכול להוציא את הרבים בטעימתו, שבמוצאי שבת חזון היה נוהג לחפש אחר קטן שעדיין לא שמע הבדלה, כדי שיצא בהבדלתו ידי חובת הבדלה, ולא רק ידי חובת ברכת הגפן, אלא שיתכן שהחזו"א הסתפק בזה, ולמעשה החמיר על עצמו. (קרא עלי מועד פ"ה הערה ה', הובא במ"ב דרשו סי' רע"א מס' 75).

דין עשה קידוש ושתה את היין ואח"כ הקיאו
שאלה: יש להסתפק במי שעשה קידוש ושתה יין ואח"כ "הקיאו", האם יצא יד"ח או לא.
תשובה: יצא. (דולה ומשקה, עמוד ק"נ).
[א"ה: ובספר שאלת רב (עמוד שי"ט) כתב השאלה בנוסח דומה: המקדש ומקיא, לפני שהספיק לאכול כזית, האם יחזור ויקדש, תשובה: לא, ע"ש].

דין השומעים קידוש ודברו לפני שהמקדש שתה מלא לוגמיו
שאלה: יש להסתפק, כששומעים קידוש בשבת, ויוצאים בשמיעתם ידי חובת קידוש, והפסיקו "בדיבור" קודם ששתה המברך "מלא לוגמיו", האם יצטרכו לעשות עוד הפעם קידוש, או שיצאו ידי חובה בדיעבד.
תשובה: יתכן. (אש התורה, תורת חיים, בכת"י).
[א"ה: לפי הכלל ששמעתי, שעיקר תשובות מרן שליט"א הוא לצד א' שבשאלה, א"כ עיקר התשובה "שיתכן" הכוונה שצריכים לעשות קידוש פעם שניה].

כיצד מקיימים מצוות שתיה מכוס של קידוש לכל אחד ואחד
שאלה: כתוב בשו"ע (סי' רע"א סעי' י"ד) ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, ובמ"ב (ס"ק ע"א) כתב שהכוונה "טעימה בעלמא", ואין צריך מלא לוגמיו.
ויש להסתפק האם צריך דווקא לשתות "מכוס של הקידוש", שזהו דין שתיה "מכוס של ברכה", או שמספיק לשתות גם מיין שב"בקבוק", שהעיקר ששותה וחל אצלו "הברכה" של בורא פרי הגפן, וצ"ע.
תשובה: מכוס קידוש. (גם אני אודך, ח"ב עמוד כ"ו).
[א"ה: עי' מקורו בתשובה הבאה].

שאלה (המשך): מהו המקור של מש"כ מרן שליט"א, שצריך דווקא לשתות מכוס של קידוש.
תשובה: עי' שער הציון סימן רע"א אות פ"ט. (גם אני אודך, ח"ב עמוד כ"ו).
[א"ה: הנה דברי השער הציון שם, הם על מה שכתוב שם בשו"ע ובמ"ב, שיש עצה נוספת לקיים מצוות "טעימה לכל אחד ואחד", כשיש כוס לפני כל אחד ואחד בשעת הקידוש, ושותה כל אחד מכוסו, ואם הכוסות שלפניהם פגומים צריך שיתן "מכוס המברך" קצת לכוס כל אחד ואחד, ועי"ז מבטל את פגימת כל הכוסות, ושותים מכוסות של עצמם.
אבל בכה"ג יש תנאי, שיתן קצת מכוס המברך "לפני ששתה קצת" מכוסו, שאחר ששתה קצת "ונפגם כוסו", אין יכול לתקן פגימת שאר הכוסות בכוס הפגום שלו.
ועל זה כתב השעה"צ (באות פ"ט) בזה"ל: וכששותין כולם מכוס של ברכה, אע"ג דהוא שותה מתחילה מקרי מכוס שאינו פגום, דחשובים כמקדש גופא, עכ"ל.
וכוונת מרן שליט"א להוכיח מכל זה שדין "שתיית כל המסובין למצוה מן המובחר", הוא לא סתם דין שתיית יין בעלמא, אלא דין שתיית "כוס של ברכה", ויש בו שני אופנים, או "מכוס המקדש עצמו" (ואז אין חסרון של פגום), או מכוסות של עצמם, אבל צריך כוסות שאין פגומים (או שמתקנן ע"י כוס המברך), אבל סתם מיין שעל השולחן לא מהני, ודו"ק.
ומצאתי בספר מענה ר"ח (עמוד מ"ט) שכתב מרן שליט"א, שבכוס שלפני כל אחד ואחד צריך שיהיה "רביעית", שאז כוסות כולם נחשב כוס של ברכה, ע"ש].

אמאי אין חוששים לסכנה בשתיה מכוס המקדש
שאלה: קיי"ל (בסי' ק"ע סעי' ט"ז) שאין לשתות מכוס ששתה בו אחר, מחמת חשש סכנה של חולי, וצ"ע איך בקידוש שותים מכוס של המקדש, ואין חוששים לחשש סכנה, וצ"ע.
תשובה: שומר מצוה לא ידע דבר רע. (דרור יקרא, עמוד שע"ט).

על איזה יין מקדשין
בדין יין מגולה "זמן מרובה" לקידוש, כשאדם נמצא בחדר
שאלה: הנה כתב השו"ע (סי' רע"ב סעי' א') שאין לקדש על "יין מגולה", אפי' בזמנינו שאין מקפידין על גילוי (ומקורו מהטור בשם הרי"ץ גיאות), וכתב המ"ב (ס"ק ג') שהטעם משום "הקריבהו נא לפחתך" (שזהו מאוס ולכן אין לקחתו לקידוש, אפי' שמותר בשתיה).
ומוסיף המ"ב שבזמנינו אין להקפיד בנתגלה "שעה מועטת", ורק "בזמן מרובה", שכבר נמר טעמו וריחו, עכ"ל.
ויש להסתפק האם דין זה של מגולה שייך לדין "מגולה הכללי", ואסור דוקא כשלא היה שם אדם בחדר, שיש חשש של ארס נחש, אבל כשאדם נמצא שם ושומר (ואין חשש ארס נחש) מותר, או שדין זה של מגולה שנמר טעמו וריחו דין אחר הוא, וגם כשאדם נמצא שם ושומר אסור, וצ"ע.
תשובה: אולי. (שמירת נפש, תשובה ס"א).
[א"ה: הנה במ"ב דרשו (כאן מס' 4) הביאו בשם הקצות השולחן ומרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל, שדנו בכוס של ד' כוסות שעומד "זמן רב מגולה", כל הזמן של ההגדה, מדוע אין נפסל, ולא דנו להתיר מצד שאדם נמצא שם בחדר, משמע שסוברים שאין חילוק ותמיד אסור, שכאן זהו דין אחר של מגולה.
ובספר דרור יקרא (עמוד שנ"א) כתב בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, שגדר איסור של יין מגולה זמן מרובה לקידוש, הוא כשדרך העולם להתייחס ליין זה "שאינו יין מכובד", מחמת שהיה מגולה זמן מרובה].

דין יין מגולה לקידוש למחמירין בגילוי
שאלה: הנוהג להחמיר בגילוי גם בזה"ז (כדעת הגר"א וכן הקפיד החזו"א), כשיש לו רק יין מגולה שנתגלה "זמן מועט" (ולא רק בשיעור "זמן מרובה" שפוסל השו"ע לכולם), האם יכול לקדש עליו, ולסמוך במקום מצוות קידוש על המקילים בגילוי בזה"ז, או לא.
תשובה: צריך לקדש על פת. (שמירת נפש, תשובות מ"ט נ"א).

כיסוי דף להציל מגילוי
שאלה: המכסה את הכוס עם יין ע"י "דף", האם מועיל להציל מחשש גילוי, או לא.
תשובה: דעת החזו"א שהוא כיסוי טוב ואין חשש גילוי. (שמירת הגוף והנפש ח"א סי' מ"ד ס"ד בהערה, הובא במ"ב דרשו סי' רע"ב מס' 5).

מיץ ענבים שמעורב בו מים אם כשר לקידוש
שאלה: הנה נתפרסם דעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, שמיץ ענבים שמעורב בו מים פסול, ויש להסתפק איך קיי"ל בזה, ומי שנהג שנים רבות לקדש על מיץ ענבים (הנמכר), שמעורב בו מים, האם צריך לשנות מנהגו, וצ"ע.
תשובה: כמדומה שהחזו"א הקל בזה, אם יש לו טעם מיץ ענבים. (דולה ומשקה, עמוד ק"נ).
[א"ה: וכן מובאים דברי החזו"א במעשה איש (ח"ה עמוד ט"ז), ובאורחות רבינו (ח"א הוספות עמוד ט"ו), והוסיף שם שאמרו למרן הסטייפלר זצוק"ל, שגאון אחד אומר שאין להוסיף מים במיץ ענבים, ואמר מרן הסטייפלר זצוק"ל שהם דברים מחודשים, ואין לחדש דברים מחודשים.
ועי' חוט שני למרן הגאון ר' ניסים קרליץ שליט"א, בקובץ ענינים שבסוף הל' ריבית, שמאריך בזה טובא, ע"ש. ובמ"ב דרשו כאן (מס' 11), הביאו הרבה שיטות בזה (לכאן ולכאן), ע"ש.
ובדעת החזו"א עצמו, נקטו (שם) שיש הסוברים שתלוי רק "בטעם מיץ ענבים" [כמו שמשמע כאן בתשובת מרן שליט"א, וכן משמעות דבריו בעוד כמה ספרים], ומאידך בחוט שני מביא בשם מרן שליט"א בשם החזו"א שתלוי גם ב"כמות" של המיץ ענבים, שצריך לפחות "חצי" מיץ ענבים.
והביאו (שם) עוד דיעות החולקים, והם דעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל (בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ד'), וכן דעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (בשבות יצחק קונטרס זמן שמחתינו עמוד פ"ה), שאין להוסיף מים למיץ ענבים, זולת כמה טיפות מים (לצאת שיטת המקובלים).
ועוד הביאו נידון לשיטות "המקילים" להוסיף מים, שדעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל, שאין מצטרף המים לשיעור, ודעת מרן הגר"נ קרליץ שליט"א שמצטרף, ע"ש].

דין קידוש לכתחילה על מיץ ענבים למי שהוא חביב לו יותר מיין
שאלה: הנה כתוב בשו"ע (סי' רע"ב סעי' ב') שאפשר לקדש על יין מגתו, שלא עברו עליו ארבעים יום, וכן סוחט אדם אשכול של ענבים, ואומר עליו קידוש היום.
ובמ"ב (ס"ק ה') כתב שמצוה מן המובחר ביין ישן שעברו עליו ארבעים יום, ומשמע שגם מיץ ענבים (של דין סוחט אדם) הוא לא מצוה מן המובחר.
ויש להסתפק במי שמיץ ענבים חביב לו יותר מיין, האם הוא לכתחילה, ומצוה מן המובחר לקדש עליו, או לא.
תשובה: מותר. (דולה ומשקה, עמוד ק"נ).
[א"ה: כנראה הטעם שמעלת "חביב", שווה למעלה של "מצוה מן המובחר ביין", ולכן הוא לכתחילה, ודו"ק].

דין יין לבן שמערבו עם יין אדום לענין לכתחילה
שאלה: הנה בשו"ע (סי' רע"א סעי' ד') הביא מחלוקת אם מקדשים על יין לבן, שי"א שכשר, ודעת הרמב"ן שפסול, ולהלכה מסיים השו"ע שהמנהג כהמכשירים, ובמ"ב (ס"ק ו') כתב שלכתחילה לכו"ע צריך יין אדום, והמחלוקת לענין בדיעבד.
ויש להסתפק במי שיש לו יין לבן, ומערב בו קצת יין אדום, ונצבע כולו, האם יש לו מעלת יין אדום, או לא.
תשובה: אין מועיל להחשב כיין אדום. (שבת לישראל עמ' תע"ו, הובא במ"ב דרשו סי' רע"ב מס' 42).
[א"ה: וכן כתב מרן שליט"א בשאלת רב (עמוד שכ"ב) שיין אדום הוא משובח, ואין מועיל לצובעו ע"ש, ולענין מיץ ענבים, האם יש מעלה למיץ ענבים אדום יותר ממיץ ענבים לבן, כתב שם מרן שליט"א שיתכן שיש להדר אם אפשר במיץ ענבים אדום, ע"ש. ועי' בספר דרור יקרא (עמוד ש"נ) בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א לחלק בין יין למיץ ענבים, וכן ע"ש לחלק שבזה"ז שהלבן משובח כמו אדום, אין חילוק ביניהם].

האם הבטחות ר' אלעזר הגדול הוא גם במקדש על מיץ ענבים
שאלה: איתא במדרש (הובא בא"ר) שר' אלעזר הגדול הבטיח כמה הבטחות למי שמקדש "ביין", ונסתפקו האם מקדש ב"מיץ ענבים" יש לו גם הבטחות אלו, או רק במי שמקדש ביין, וצ"ע.
תשובה: כן. (דולה ומשקה, עמוד ק"נ).
[א"ה: הנה שמעתי מעשה, באחד שהיה מעוכב שידוך, ובא למרן שליט"א לקבל ברכתו, ומרן שליט"א יעץ לו לעשות הבדלה על יין, עפמש"כ בגמ' (שבועות דף י"ח:) שהוא סגולה לבנים זכרים, וממילא ק"ו שהוא סגולה לשידוך, ומשמע שיש יותר סגולה ב"יין" ממיץ ענבים, וצ"ע (ופ"א שאלתי זאת למרן שליט"א, ואיני זוכר תשובתו). ויתכן שיש הבדל בין סגולות ר' אלעזר הגדול לסגולה זו.
ואחד אמר לי שאמר לו מרן שליט"א שאפי' שאפשר לפרש בגמ' שיין לאו דוקא, וה"ה מיץ ענבים (ורק לא חמר מדינה), מ"מ מכיון שכתוב יין, שיעשה ביין דווקא. ויתכן שסובר מרן שליט"א שכל דבר שכתוב בגמ', יש בזה גם "נסתר", ובנסתרות יתכן שיין דווקא].

האם מותר לקחת יין מחבירו בלא רשותו (לצורך קידוש) מדין ניחא ליה לאיניש וכו'
שאלה: יש להסתפק מי שאין לו יין, ויש כאן יין של חבירו (ולא נמצא כאן לשואלו אם מסכים שיקח ממנו יין), האם מותר לו לקחת מיינו, מדין ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממונו, וכמו שמצאנו לענין טלית ותפילין וספרים (בדברים שאין מתקלקלים), שמותר להשתמש לצורך מצוה, וצ"ע.
תשובה: צ"ע אם רשאי לאוכלן משום ניחא ליה וכו'. (אש התורה, תורת חיים, עמוד רי"ג).
[א"ה: לא נתברר כל הצורך, אם השאלה היתה גם "בדעתו לשלם" על היין, או להחזיר אח"כ יין אחר, ואם גם באופן זה היתה השאלה יוצא שגם בזה ענה מרן שליט"א שיתכן שלא נאמר בזה ניחא ליה, והביאור שיתכן שכל דין ניחא ליה לאיניש נאמר ב"שימוש" בדבר של חבירו, אבל לא מצאנו דין זה ב"כילוי" דבר של חבירו, אפי' שדעתו לשלם, שאולי אין אדם חפץ שיקחו ממנו את שלו לגמרי.
והעירו שהמ"ב (סי' א' ס"ק ב') כתב: ומ"מ חלילה לעבור שום איסור עבור חסרון נטילת ידיים, כגון וכו' או ליקח מים שהכין חבירו עבור עצמו, אם לא שברור לו שיתן תיכף תמורתן אחרים, עכ"ל. מבואר שמותר לקחת ע"מ להחזיר, ושמא כשמחזיר מיד שאני, וצ"ע].

דין חמר מדינה בזה"ז בכמה סוגי משקאות
שאלה: יש להסתפק מי שאין לו יין או מיץ ענבים, האם אפשר לקדש על משקאות הנפוצים בזה"ז, כגון בירה, תה וקפה ומיצים טבעיים, מדין חמר מדינה, או לא.
[ויסוד הספק אם דין של "חמר מדינה" המבואר בסי' רע"ב סעי' ט', קיים גם בזמנינו במשקאות של זמנינו או לא, וצ"ע].
תשובה: בא"י אין לנו חמר מדינה, ואין להבדיל רק על יין. (הליכות חיים, ח"ב עמוד פ"ז).
[א"ה: הדברים ידועים שכך אמר מרן החזו"א, והביא זאת מרן שליט"א בשמו בכמה וכמה מקומות, ודו"ק. ובאורחות רבינו (ח"א עמוד קכ"ח) מביא שמרן החזו"א הסתפק על "מיץ תפוזים טבעי" אם נחשב חמר מדינה.
ויסוד שיטתו של החזו"א, שלענין "בירה" בזה"ז אינו חמר מדינה שאינו המשקה הנפוץ ביותר, והמשקאות הנפוצים ביותר עיקרם מים עם תוספות טעם, ואין לזה דין חמר מדינה, ודו"ק].

דיני קידוש במקום סעודה
בדין קידוש במקום סעודה אם מותר לצאת מהחדר
שאלה: הנה בשו"ע (סי' רע"ג סעי' א') האריך בדין "שינוי מקום" לענין "קידוש במקום סעודה", והביא שיש שיטות שמועיל "רואה את מקומו", שיחשב קידוש

במקום סעודה [כשאוכל במקום שרואה אותו ממקום הקידוש].
וכן הביא שיש שיטות שמועיל שינוי מקום "כשדעתו בשעת הקידוש" לשנות מקומו, ואז מועיל גם מחדר לחדר, ובבה"ל [ד"ה וכן עיקר] מסיק לדינא שמחדר לחדר ודעתו מתחילה לשנות מקומו, הוא רק "בדיעבד" (ולא לכתחילה), אבל כשמצטרף גם רואה את מקומו הראשון, וגם "דעתו לשנות מקומו", מועיל גם לכתחילה [כן פוסק הבה"ל], ע"ש.
והנה צריך לברר מה דעתו של החזו"א, האם סמך להקל בזה או לא, ובמיוחד כשיוצא מהחדר וחוזר לשם, שאולי קיל יותר, וצ"ע.
תשובה: נזהר בזה. (דולה ומשקה, עמוד קנ"א).
[א"ה: וכן הביא בספר אורחות רבינו (ח"א עמוד קי"ב), שמרן שליט"א העיד בפניו שמרן החזו"א הקפיד שלא יצא מחוץ לחדר ליטול ידים, והיה מקפיד שהנט"י יהיה בחדר של הקידוש, ואין סומכין על הקולא של "דעתו לכך" בצירוף "רואים את מקומו", וכן הקפיד מרן הסטייפלר זצוק"ל על כך [ולענין שאר המסובין בתחילה הקפיד שיטלו כולם בחדר, ובסוף ימיו הקל למסובין שיטלו מחוץ לחדר], וכן הקפיד מרן הח"ח כעדות תלמידו ר' שלמה בלוך].

דין לצאת מהחדר ולחזור למקומו כשהיה דעתו לכך

שאלה: בביה"ל (סי' רע"ג ד"ה וכן עיקר) כתב, שאין לקדש לכתחילה ולצאת לחדר אחר, מכח זה "שדעתו לכך בשעת קידוש" (רק בצירוף "שרואה מקומו" ממקום הקידוש).
ויש להסתפק, האם זהו רק כשיוצא לחדר אחר "ונשאר שם", או גם "כשחוזר למקומו" אין להתיר ע"י דעתו לכך בשעת הקידוש, ויסוד הספק שבחוזר למקומו יש צירוף של שיטת הכנה"ג (הובא במ"ב ס"ק י"ב ובבה"ל ד"ה לאלתר, באריכות) שסובר שתמיד מועיל, וכאן מצטרף גם הצד שדעתו מתחילה לכך, ואולי בצירוף שניהם יהיה מותר לכתחילה, וצ"ע.
תשובה: יש להזהר. (שאלת רב, עמוד שכ"א).
[א"ה: יתכן שמקורו של מרן שליט"א מהמעשה עם החזו"א, שהחמיר ליטול ידים בחדר של הקידוש ולא לצאת מהחדר, א"כ מוכח שצריך להחמיר גם כשדעתו לכך, וגם כשחוזר למקומו הראשון].

לחזו"א שאין לצאת מהחדר אחר הקידוש אם זה גם לשומעים

שאלה: ידוע שדעת החזו"א להחמיר שאין לצאת מהחדר אחר הקידוש לנט"י, אפי' כשהיה דעתו בשעת הקידוש לצאת, וכן אפי' כשרואים את המקום ממקום הקידוש [ודלא כמה"ב שמיקל בצירוף ב' הדברים].
ויש להסתפק האם החמיר כן רק "למקדש", או גם "לשומעים" את הקידוש, וצ"ע.
תשובה: כל אדם. (מענה ר"ח, עמוד מ"ט).

בדין קידוש במקום סעודה כשאכל והקיא אם יצא

שאלה: הנה קי"ל (בסי' רע"ג סעי' א') דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכמש"כ המ"ב (ס"ק א') שלומדים זאת מהפסוק "וקראת לשבת עונג", שבמקום "עונג" שם תהא "קריאה" של קידוש, ובסעי' ג' כתב השו"ע שאם קידש ולא סעד, אף ידי קידוש לא יצא.
ויש להסתפק, איך הדין באדם שעשה קידוש ואכל סעודה, והקיא את סעודתו, האם יצא ידי חובת קידוש, או לא.
תשובה: יתכן שיצא. (אש התורה, תורת חיים, בכת"י).
[א"ה: הנה יש לעיין לענין מצוות "עונג שבת" (של סעודות שבת), כשאכל והקיא, אם קיים מצוות עונג שבת וא"צ לאכול שוב, או שלא קיים מצוות עונג שבת וצריך לאכול שוב.
(ולכאורה תלוי ביסוד "עונג שבת", אם זהו רק "הטעם" של הבליעה ועריבות החיך, שאז אחר שאכל ונהנה כבר קיים המצווה, ומה אכפת לי שהקיא אח"כ, ההנאה שנהנה כבר נהנה, או שזהו בצירוף "הנאת השביעה", שזה אין כשהקיא מיד, וצ"ע).
ואם ננקוט שקיים מצוות "עונג שבת" ניחא היטב, שגם נחשב במקום "עונג" שם תהא "קריאת" קידוש ויצא, אבל אם ננקוט שידי חובת "עונג שבת" לא קיים, צ"ע מדוע ידי חובת קידוש כן קיים, וצ"ע.
ושמא אין תלוי ב"מצוות עונג שבת", רק ב"חשיבות" של עונג שבת, והחשיבות לפי הנאת גרונו, ודו"ק].

אם מיץ ענבים כיין לענין ששתייתו תחשב קידוש במקום סעודה

שאלה: הנה כתב המ"ב (בסי' רע"ג ס"ק כ"ה) וכ"ש אם אכל מיני תרגימא מחמשת המינים דיצא ידי קידוש במקום סעודה, אבל שאר משקין אין יוצא בהן, דלא סעיד הלב כמו יין. וצ"ע אי מיץ ענבים יחשב סעודה כיין, או דינו כשאר משקים ולא יצא.
תשובה: כיין. (אש התורה, תורת חיים, בכת"י).
[א"ה: ובמ"ב דרשו (מס' 34) הביאו שדעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שלא מהני מיץ ענבים להחשב כסעודה, והרבה פוסקים סוברים כמרן שליט"א שמועיל, ע"ש].

דין קוגל ודייסא בקידוש במקום סעודה

שאלה: הנה בדין קידוש במקום סעודה, הביא השו"ע (בסי' רע"ג סעי' ה') שהרבה ראשונים סוברים ש"יין" נחשב לסעודה, אבל "פירות" לא, וכתב על זה המ"ב (בס"ק כ"ה כ"ו) שכ"ש כשאכל מיני תרגימא מחמשת מינים שיוצא, שהם יותר חשובים לסעודה מיין, ונקראים מזון, אבל שאר פירות אין נחשבים לסעודה כלל.
ויש להסתפק איך הדין ב"קוגל ודייסא מחמשת מיני דגן", האם מועיל לקידוש במקום סעודה או לא, שיש להם דרגא קצת פחות "ממזונות אפויים", שבהם אפי' כשקבע סעודתו עליהם אין מברך ברהמ"ז, ואולי לא מהני לקידוש במקום סעודה, וצ"ע.
תשובה: מהני. (הליכות חיים, ח"א עמוד צ"א).
[א"ה: הטעם פשוט, שאין תלוי כלל בשם "פת" רק בדין "מזון", והעיקר שהוא חמשת מיני דגן "שמזין", ודו"ק. (ודרך אגב: ידוע שקוגל לדעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דינו כאפיה, ודעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שהוא כמבושל).

ופ"א שאלתי את מרן שליט"א על "אורז", האם מועיל לקידוש במקום סעודה, וענה לי "שמועיל", שהעיקר תלוי "במזון" שמזין.
ועוד ידוע חידושו של מרן החזו"א (הובא בדרך שיחה ח"א עמוד רנ"ז), שמי שע"פ הרפואה אוכל רק "ירקות", ואצלו זהו הסעודה שלו, יוצא בזה דין "קידוש במקום סעודה", שכלפיו זהו הסעודה שלו.
ומרן שליט"א הוכיח זאת מ"המן" שמשם נלמד דין סעודת שבת, וזה לא היה לחם של "דגן", ומדוע זהו נחשב "כלחם", וע"כ שתלוי בזה שזה סעודתם, ולכאורה יש לחלק שמן היה "מזין", אבל ירקות אין "מזין", וצ"ע].

מהו הזמן שאסור להפסיק בין הקידוש לסעודה

שאלה: בדין "קידוש במקום סעודה", כתב הרמ"א (סי' רע"ג סעי' ג') שצריך לאכול במקום קידוש "לאלתר", וכתב על זה במ"ב (ס"ק י"ב) ולא יפסיק אפי' "זמן קצר".
והנה צ"ע מהו השיעור של "זמן קצר", שלא נתפרש שיעורו, ומאידך רואים שבליל הסדר, בין הקידוש לסעודה מפסיקין זמן מרובה של אמירת ההגדה, ומדוע באמת נחשב זאת לקידוש במקום סעודה, וצ"ע.
תשובה: היסח הדעת. (הליכות חיים, ח"ב עמוד פ"ה).
[א"ה: מבואר בדברי מרן שליט"א, שאין תלוי ב"שיעור של זמן", אלא בהיסח הדעת, וכשאין מסיח דעת, כגון בליל הסדר, גם זמן רב אין מקלקל. ובמ"ב דרשו (כאן מס' 13), הביאו שגם מרן הגר"נ קרליץ שליט"א דעתו שתלוי ב"היסח הדעת".
ומאידך הביאו שדעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א שתלוי ב"דקות מועטות", וקשה לפי"ז מליל הסדר, וצ"ל עפמש"כ שם לתרץ (בשם הגר"י וינברג זצוק"ל) שנחשב זאת כ"צרכי הסעודה", שכך היתה התקנה לספר ביציאת מצרים ואח"כ לאכול הסעודה, ולכן אין כאן חיסרון של הפסק בין הקידוש לסעודה (וכן שמע מו"ח הגר"מ דרורי שליט"א ראש ישיבת חמד, ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א סברא זו), ודו"ק].

כמה ענייני קידוש שמצאתי כתוב מפי השמועה בשם מרן שליט"א

א. לכתחילה צריך שיהיה הכוס של קידוש "מלא", גם בשעת השתיה.
ב. נוהגים לעשות "עיטור" עם "ששת כוסות מסביב", ולא ממלאים את הכוסות (ועי' אורחות רבינו (ח"א עמוד ק"י) מנהגו של מרן הסטייפלר בזה כהגר"א).
ג. יש להסתפק אם צריכים השומעים "ליתן עיניהם" בכוס של קידוש, שאולי "שומע כעונה".
ד. המנהג להביא את "החלות" קודם קידוש "ולכסותם", ולא להשאירם בחדר אחר עד אחר הקידוש.
ה. כשיש "בקבוק מלא על השולחן", וכיון עליו לשם קידוש, יכולים לשתות ממנו, אבל י"א שצריך להחזיק ביד דווקא.
ו. בלילה גם כשלא שמע "בפה"ג", ושמע הברכה יצא.

ע"פ בקשת מרן שליט"א
אין להורות הלכה למעשה ע"פ התשובות

מרפסן איגרי

מדור השאלות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

א

אמירה לגוי לגבי הולכת כיס

שו"ע סי' רס"ו סעי' א': "מי שהיה בא בדרך... והיו עמו מעות... נותן כיסו לאינו יהודי להוליכו... ואפילו לא נתן לו שכר ע"ז". ע"כ.
ובפשוטו כוונתו דאע"פ שלא קצץ לו שכר ואדעתא דישראל קעביד, מ"מ שרו רבנן משום שאדם בהול ושמא יבוא לטלטל ד' אמות ברה"ר.
וצ"ע מאי ס"ד דליבעי קציצה, הלא כיון דמייחד לו מלאכתו לשבת אין יתרון אם קוצץ לו דמים, וכן לפי"ז צ"ע מדוע הא"ר (הובא במשנ"ב כאן) כתב דטוב לקצוב לו שכר על ההולכה.
לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

ב

איסור צעב"ח במקום הפסד

שו"ע סי' רס"ו סעי' ט': "ולא יניחם ע"ג הבהמה משום צער בעלי חיים", ובביאוה"ל ד"ה "ולא יניחם" כתב בשם הרמב"ן והרשב"א דאפילו במקום שא"א לו לפרוק בנחת וכדו', יפרוק המשאות אע"פ שיפסיד כליו, ולא יניחם ע"ג הבהמה משום צעב"ח.
וצ"ע דלפי הידוע איסור צעב"ח הוא דווקא שמצערה בחינם מבלי תועלת, אבל במקום שיש לו תועלת לא חיישינן, וא"כ הוא הדין הכא לישתרי משום הפסד ממונו.
לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

ג

ביטול כלי מהיכנו במקום שיכול לנער מיד

במשנ"ב סי' רס"ו ס"ק כ"ז כתב: "ואע"ג שקודם שיסיק לשומטם כולם בנחת שלא ישברו הכלים, הרי הם מבוטלים מהיכנם באותה שעה ע"ז, אפילו הכי התירו חכמים לעשות כן שלא יהיה הפסד ע"י השבירה", ע"כ.
הרי לנו דביטול כלי מהיכנו אפילו לשעה קלה אסור, וצ"ע מלעיל סי' רס"ה סק"ה שהתיר ליתן כלי תחת הנר של שעווה במקום חשש דליקה, כיון שיכול לנערו מיד, ומשמע דלא חשיב מבטל אפילו לשעה, וצ"ע במאי עסקינן, דלא מסתבר שהצריכוהו לעמוד שם כל שעה כדי שיוכל לנער מיד כשיפול. ואם נאמר כיון שאם יעמוד שם יוכל לנער מיד, תו לא חשיב מבטל אפילו לשעה, א"כ גם במשאות שע"ג בהמה נימא כן שאינו חשוב מבטל כלי מהיכנו אפילו לשעה, כיון שיכול לנערם מיד ע"י כמה בני אדם שכל אחד ינער מיד. וא"ת כיון שעכ"פ צריך לנערם בנחת ולא בבת אחת, זה מחשיבו לביטול כלי לשעה, הלא גם בכלי שתחת הנר צריך לנערו בנחת כדי שלא יהיה פסיק רישא אצל כיבוי.
[הערת העורך: עי' מ"א שם סי' רס"ה סק"ב שכ' דשם נמי חשוב מקום הפסד, "דהא איכא למיחש ח"ו לדליקה"].
לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

ד

מדוע התירו לרוץ דווקא בנזכר בכיסו בעודו הולך

במשנ"ב סי' רס"ו ס"ק ל"ו כתב דאם נזכר שכיסו עליו כשעמד לפוש, אסור לו לרוץ עמו אע"פ שלבסוף מכניסו כלאחר יד, וצ"ע למה אסרו הלא אין כאן איסור תורה.
לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

ה

שתיית רביעית לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה

בסי' רס"ט כתב המחבר דנוהגים לקדש בביהכנ"ס ונותן לקטן לשתות, וכתב המשנ"ב סק"א דאם אין קטן שהגיע לחינוך ישתה כשיעור רביעית שיהא חשוב במקום סעודה, ויצא בזה ידי קידוש כמש"כ סי' רע"ג סעי' ב'. ופלא הוא, דשם כתב הרמ"א שמותר לתת למוהל או לסנדק לשתות כוס מילה בשחרית אם שותין כשיעור, ומבאר המשנ"ב ס"ק כ"ז ד"א רביעית, וי"א שצריך עוד רביעית מלבד קידוש, ובשער הציון שם ס"ק כ"ט כתב דכך שיטת רוב האחרונים וכשיטת הלבוש, ובקידוש לילה אין להקל ואפילו אם ישתה עוד כוס. ויל"ע אם נסמוך ע"ז דכמה ראשונים חולקים ע"ז, ומש"כ הרעק"א רק דבקידוש שחרית יש לסמוך על המקילים, והכא איירי בקידוש בלילה לפי סדר ההלכה כאן דקתני שישנים בביהכנ"ס, א"כ איירי בלילה ואיך הקיל בזה.
יעקב שפיגל – נוה יעקב

ו

בדין קידוש בבית הכנסת

בסי' רס"ט בדין קידוש בבהכ"נ הקשו הראשונים איך האורחים אוכלים בבהכ"נ, וכתבו התוס' דאוכלים בחדרים הסמוכים, ורק הקידוש עצמו עושים בבהכ"נ. וצ"ע למש"כ הבאה"ל ריש סי' קנ"א דאפי' שתיה אסור בבהכ"נ, איך שותים מהיין של קידוש, ובשלמא לתירוץ המנהיג דסעודת שבת הוי סעודת מצוה ניחא, אבל לתוס' דלית להו הך היתר קשה. ובפרט לר' נטורנאי גאון דאינו משום מצות קידוש אלא לרפואה, וכן למש"כ האבודרהם דהוא מעין פרסומי ניסא, צ"ע אם חשיב כה"ג סעודת מצוה.
דוד שיפרין - קרית ספר

ז

האם בשבת היו מאחרים לבא או לא

כ' המ"ב סי' ע"ר סק"א: ובמקומות שנוהגין לאמרו אחר תפילת ערבית, כ' במנהגי מהרא"ק הטעם כדי שאם יאחר אדם מלהתפלל יהא לו שהות להתפלל בעוד שיאמרו במה מדליקין, עכ"ל. ומאותו טעם תיקנו לומר מעין ז' אחר תפילת מעריב, מפני המאחרים לבוא, כמבואר במ"ב לעיל (סי' רס"ח סק"כ) דנתקנה משום סכנת המזיקים, שלא ישארו המאחרים יחידים בביהכ"נ. וצ"ע איך כל זה יתיישב עם מש"כ השו"ע לעיל (סי' קל"ג) ולק' (סו"ס רפ"ו) דבשבת ויו"ט אין אומרים "ברכו" אחר קדיש בתרא, וכ' הרמ"א דאפי' הנוהגים לאומרו בחול, בשבת אין לאמרו, דהכל באין לביהכ"נ קודם ברכו, ולכאו' דינים אלו סתרי אהדדי (ברם במ"ב לעיל סק"ב נראה דקאי אשחרית, וכ"נ מסדר הסימנים בשו"ע, וי"ל).
ותו צ"ע, דהלא קי"ל בשו"ע (סי' רל"ו ס"ג) מצא צבור שקראו ק"ש ורוצים לעמוד בתפילה, יתפלל עמהם, דתפילת הציבור עדיפא ממסמך גאולה לתפילה (מ"ב), וא"כ על מה ממתינים, ואם משום ק"ש הלא ממנ"פ, אם לא הגיע הזמן בלא"ה לא יקרא ק"ש עתה אלא ימתין לזמן, ואם הגיע הזמן והציבור התפללו בזמן פלג כמנהגם שהתפללו מוקדם (כמבואר בסי' רס"ג ובסי' רס"ז), א"כ כל הציבור צריכים לחזור ולקרות ק"ש, ולא מסתבר דמשום שרצונם לקרוא ק"ש וברכותיה דוקא בביהכ"נ תיקנו כן, וכן לא מסתבר דמשום היחידים שהקפידו לסמוך גאולה לתפילה אף בשבת משום טעמא דתדיר ושאינו תדיר (כנודע בשם הגרח"ס), תיקנו להם תקנה זו, דהלא זה נגד הלכה דתפילת ציבור עדיפא, וכ"ז צ"ע, וי"ל.
אברהם שקלאר - מודיעין עילית

ח

האם מותר לאחר הסעודה אם אינו תאב לאכול

כתב השו"ע סימן רע"א סעיף א' שימהר לביתו לעשות קידוש מיד, וכתב המשנ"ב ס"ק א' שיש ענין להקדים כל כמה שאפשר, וזה דרשה בגמרא "זכרהו על היין בכניסתו", משמע תיכף משנכנס שבת.
וכתב עוד המשנ"ב דאם אינו תאב לאכול ורוצה לחכות כדי לקיים מצוה מן המובחר, דהיינו לאכול כשהוא רעב, יכול להמתין, כי כבר יצא הקידוש מדאורייתא בתפילה.
ולכאורה קשה, שאפי' שיצא כבר יד"ח הקידוש דאורייתא, ועכשיו אין כבר אלא מצוה דרבנן, הלא גם המצוה דרבנן הוא "להזכיר על היין סמוך לכניסתו", וידחה מה שהוא רוצה לקיים הסעודה כשהוא רעב שאינו אלא מצוה מן המובחר.
ועוד קשה במה שנשאר המשנ"ב בסוף ס"ק ב' ובביאור הלכה (סוף ד"ה ומיד), שקשה מאוד לסמוך על המ"א שסובר שיצא הקידוש דאורייתא בתפילה, למה לא כותב אחרי זה שלפי זה אסור לו להמתין עד שיהא רעב, שצריך לחוש שלא יצא בתפילה.
ברוך צבי פדווא – בני ברק

ט

בענין אם יכול להמתין מלקדש עד שירעב

סי' רע"א סק"א: אם אינו רעב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב, שכבר זכר את השבת בתפלתו בבה"כ ויוצא בזה המ"ע להרמב"ם. וצ"ע למש"כ המ"ב לקמן להקשות דמסתמא לא מכוין לצאת ידי קידוש בתפלה, כיון דדעתו לקדש כהוגן במקום סעודה, וכ"כ בהגהות חת"ס כאן דבשבת לא יכוין לצאת בתפלה כדי שיצא ידי חובת קידוש דאורייתא מן המובחר, וא"כ יצטרך למהר לאכול מיד גם כשלא תאב.
דוד שיפרין - קרית ספר

י

בענין העדפת קידוש של שבת על פני קידוש יו"ט

כתב המשנ"ב סי' רע"א סק"ב: אם חל יו"ט בערב שבת ויש לו יין בצמצום, ישייר היין לשבת ויקדש ביו"ט על הפת, ע"כ. ובשעה"צ סק"ג הוסיף בשם המ"א דאע"פ שבליל שבת מקדש אחר התפילה, ואז (לדעת המ"א) חיובו בקידוש הוא מדרבנן,

מ"מ כיון שקידוש ליל שבת עיקרו מה"ת עדיף הוא על קידוש יו"ט.
ולכאורה יש להעיר מדברי המשנ"ב בהלכות חנוכה (סי' תרע"א סק"ז) שכתב שם שאם השמן ביוקר מוטב להדליק בנרות שעווה הזולים יותר, משום שע"ז יוכל לקיים ההידור של מוסיף והולך ממה שיקיים ההידור של הדלקה בשמן, ומפני שהשמן ביוקר יוכל להדליק רק נר אחד בכל לילה. ובשער הציון שם אות ח' בשם תשובת בנין ציון כתב דכ"ז נכון לשאר ימי החנוכה, אבל בלילה הראשון יקפיד להדליק בשמן אפילו אם ע"ז לא יוכל לקיים בשאר הלילות מוסיף והולך, משום שחביבה מצוה בשעתה, ולכן לא דחינן הידור מצוה דהשתא אע"פ שהוא חשוב פחות, מפני הידור מצוה של מחר אע"פ שהוא חשוב יותר.
ולפי"ז למה לא נאמר ה"נ בנדו"ד ונעדיף קידוש יו"ט שהוא לפנינו, על פני קידוש של שבת שהוא למחר.

לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

יא
גדרי היסח הדעת

בסי' רע"א סק"ה דעת הט"ז דאף דאם היו שותים וחשך עליהם היום א"צ לברך על היין כשמקדש, ומ"מ כשאמר בואו ונקדש הקידוש עצמו מברך הגפן ואף על כוס כמבואר בס"ה שכשאמרו בואו ונקדש האמירה עושה היסח הדעת. ולא הבנתי דבריו, דאיסור שתיה לבד לא הוי הפסק, רק בקידוש איכא סברא דמשתיא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, והב לן ונבריך שאני דהוא היסח הדעת גמור מאכילה, דבאמת אין דעתו לאכול אח"כ, ועדיף בזה מבהמ"ז דהרי דעתו לשתות כוס של ברכה, וא"כ איך קבלת שבת יהיה הפסק לעין אמירת קידוש. ובשעה"צ מציין שכן דעת מהרי"ק שכל שנאסר עליו לשתות צריך לברך, ולדבריו לכאורה צריך לברך גם בס"ד דהיו שותים וקידש היום (וכ"כ במשכנות יעקב להלכה ע"פ המהרי"ק ע"ש), ולא הו"ל לשעה"צ להביאו, דפשיטא דלא קיי"ל כן.
ודעת המג"א (הובא במ"ב סקכ"א) דא"צ לברך על יין קידוש, דממנו לא הסיח דעתו, אכן אם שותים יין אחר צריך לברך, וביארו הח"א והגר"ז דכיון דבאמירה מקבל שבת ונאסר לו לשתות, הוי אמירה כהב לן ונבריך, והוי היסח הדעת משתיה אבל לא מקידוש, דהרי מקידוש לא הסיח דעתו דאמר בואו נקדש. והוא דבר תמוה, דאותו כוס יין ששותה תלוי באיזה כוונה שותה אותו לקבוע דין היסח הדעת כלפיו. גם גוף הך סברא דהוי היסח הדעת לא הבנתי, דהרי דעתו לקדש ולהמשיך לשתות, ולא דמי להב לן ונבריך דעניינו להסתלק משתיה (אף שדעתו על כוס של ברכה, לא מהני לענין היסח הדעת, דבהמ"ז הוי הפסק, ולא שייך שיפטר בברכה של הסעודה).

דוד שיפרין - קרית ספר

יב
בספק אם קידש יקדש בברכה

כתב בביאוה"ל סי' רע"א ס"ב ד"ה דאיתקש זכור לשמור: "ואח"כ פקפק מאוד וכתב דכיון דמברכת לעצמה לא שייך לומר דיוצאת בשמיעה דשומע כעונה, א"כ ברכתה שבפיה לבטלה". וצ"ע דכיון דבדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וממילא הוה כספק דאורייתא אם יצאה או לא, ומספק יש לה לחזור ולקדש, ומהו שכתב דהוה ברכה לבטלה. וצ"ל דכיון דמדאורייתא סגי בדברי קידוש בעלמא, ולא בעינן ברכה, ע"כ הוה הברכה לבטלה, אולם לקמן בשעה"צ אות מ"ז הביא מהפמ"ג דכשיש ספק דאורייתא חוזר ומקדש בברכה, והיינו דיש לו לקיים הדאורייתא כפי הצורה שתיקנו חכמים (כעין ספק קרא ק"ש שחוזר וקורא בברכותיה), וזה דלא כפי משמעות הערוך"א לעיל.

זלמן לוברבום – רמת בית שמש

יג
מצות עונג שבת בסעודה בפת חרבה

בביאוה"ל סי' רע"א ס"ג ד"ה מוטב שיקנה יין, העיר על המ"א שכתב דיין לקידוש היום קודם לשאר צרכי סעודה, ויקיים סעודה בפת בלבד. ותמה הביאוה"ל הלא מצות עונג שבת היא עשה מדברי קבלה, ובפת חרבה אין מקיים מצות עונג, וכן במה מינכר כבוד היום.
ולכאורה למה לא נוכל לומר שכבוד יום מתקיים בזה גופא שמקדש על היין, שבזה מייחד את סעודת היום משאר סעודות החול, וכמו שהביא השו"ע (סי' ער"ב ס"ט) בשם הרא"ש, עיי"ש. ועוד נוכל לומר שמצות עונג שבת בסעודה נמי מקיים בכוס של קידוש, שהרי מצוה לברוך יין ערב.

לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

יד
בענין תקנתא לרשיעי

בסי' רע"א סעי' ד' כתב השו"ע שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו, ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיקדשו אע"פ שאינם רשאים, צריכים לחזור ולברך תחילה בפה"ג ואח"כ ישתו. ומעודי תמהתי דאטו תנא הכא תקנתא לרשיעי. ואין לומר דנפק"מ לפיקוח נפש, דא"כ לא נופל הלשון אע"פ שאינם רשאים. וגם אין לומר דנפק"מ דמיד הוי היסח הדעת, וצריכין לברך שוב על כוס הקידוש, דבמשנ"ב מבואר דלמ"א אין צריך לחזור ולברך אלא אם שתו קודם קידוש ולא בכוס קידוש, וצע"ג.

אחד מבני החבורה – רמת שלמה

טו
בענין היסח הדעת מחייב ברכה

בשו"ע סי' רע"א סעי' ה' כתב: שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו, ומקור הדברים הוא מהרמב"ם, ועי"ש ברמב"ם שכתב דהוא הדין אם אמרו בואו ונברך נאסר עליהם לאכול עד שיברכו, והיינו דכיון שהסיחו דעתם ורצו להפסיק הסעודה, חל עליהם חובת ברכה, והוא כדעת רש"י ברכות מ"ב ע"א. והנה בשו"ע לעיל סי' קע"ט פסק דלא כהרמב"ם, וס"ל דאין צריך לברך ברהמ"ז, אלא אם רצה מברך ברכה על המאכל ואוכל, וא"כ יש להעיר במה דמחלק השו"ע, דהכא פסק כהרמב"ם, ונהי דיש לחלק, עכ"פ בדעת הרמב"ם נראה דזה לשיטתו.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

טז
השותה אחר שנתחייב בקידוש אם יברך

בסי' רע"א סעי' ה' כתב מרן שאם אמרו בואו ונקדש ואח"כ רצו לשתות, אעפ"י שאין רשאין, צריכים לחזור ולברך בורא פרי הגפן, ובמשנ"ב שם הוסיף דהוא הדין אם חשכה אעפ"י שלא אמרו בואו ונקדש.
ולכאורה כיון דכעת אסורים בשתיה, ואיסורא עבדי בשתייתן, איך יברכו עליה, והרי ק"ל לעיל סי' קצ"ו סעי' א' שהאוכל דבר איסור, ואפילו דרבנן, אין מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף (וכאן הוי איסור דרבנן כמבואר במשנ"ב ס"ק י"א). ואף דיש לחלק בפשטות, שכאן האיסור הוא מצד הזמן, אך לא המאכל או המשקה עצמו דבר איסור [ועיין משנ"ב סי' ר"ד ס"ק מ"ו שכתב חילוק זה, אך דאיירי התם במקום סכנה, כיעוי"ש. ועיין תוס' שבת י"ב ע"ב ד"ה ר' נתן, שגם חילקו כן גבי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. אך אין זה ענין לנד"ד, ופשוט]. אך נראה להוכיח דאין לחלק כן בכאן, דהנה הרשב"א בתשובה חלק א' סי' תשצ"ד נשאל אם חולה שצריך לאכול ביוה"כ אם מברך המוציא וברהמ"ז או לא, וכתב דאף באוכל טבל לא אמרו אלא שאין מזמנין עליו, אבל לא שאין מברכין עליו. ואף שהרמב"ם כתב דבאוכל טבל אינו מברך, אבל מנין לו, והראב"ד כבר תפש עליו בזה. עכת"ד הרשב"א. ואם חילוק זה דלעיל נכון, מה ענין טבל לכאן, ומה נפק"מ אם מברך על טבל אם לאו, דאף אם נאמר כהרמב"ם דלא מברך, היינו משום דהוא אסור בעצמותו, משא"כ אוכל ביוה"כ שהזמן אוסרו. ואם נאמר דאף טבל אינו חשוב אסור בעצמו, דהא אם מפריש עליו ממקום אחר מתקנו, הנה מ"מ פסק מרן השו"ע דאין מברכין על הטבל, וכדברי הרמב"ם. ואפילו טבל טבול מדרבנן, כמבואר בב"י סי' קצ"ו [ודוחק גדול לומר בדבריו דדוקא באיסור מעצמו פסק שלא יברך, אך בטבל יחלק, כנראה שם בבירור דאינו כן, דהא בטבל קמיירי].
ומה דפסק מרן בשו"ע סי' תרי"ח דהאוכל ביוה"כ מברך, הוא משום דמצוה קעביד וחי בהם כמבואר שם בב"י. ואף מכאן ראיה דאין לחלק להכא דהזמן גורם, דאל"כ למה לי האי טעמא.

שלמה בר כוכבא – תל ציון

יז
שתיית כוס ברהמ"ז לפני קידוש

מי שגמר סעודתו וקידש היום, לדיעה א' בשו"ע [סי' רע"א ס"ו] מברך מיד ברהמ"ז, וכתב הרמ"א שיש מחלוקת אם מותר לשתות את כוס ברהמ"ז לפני קידוש, וביאר המשנ"ב בטעם המתירים דס"ל שהכוס שייך לסעודה והוה כהמשך הסעודה. ויש להתבונן, דבשלמא אם היינו אומרים סברא זו בכוס ברהמ"ז של סעודה ג' ניחא, דשם ק"ל שיכול להמשיך בסעודתו גם בלילה, וכיון דחשבינן להכוס המשך הסעודה, ממילא מותר לשתותו לפני הבדלה. אבל בנדו"ד לגבי קידוש, מה מהני לומר שהכוס הוא חלק מהסעודה, הרי גם אם היה אוחז בתוך הסעודה ממש, כיון שקידש היום נאסר באכילה, וכל שכן בזה שגמר סעודתו.

אברהם ממן – בני ברק

יח
אופן השלמת הקידוש בביה"ש כשלא התפלל

בסימן רע"א סעיף ח' מביא המחבר הדין דאחד שלא קידש בלילה יש לו תשלומין כל היום, וכותב הפמ"ג בא"א (והובא במשנ"ב ס"ק ל"ט) דאם משלים בבין השמשות יאמר בלי פתיחה וחתימה, משום ספק ברכה לבטלה. ומביא שם בשעה"צ ס"ק מ"ז דדווקא אם התפלל, דאז אולי יצא יד"ח קידוש בתפילה, והוי ליה ספיקא דרבנן, אך בלא התפלל יאמר הברכה כרגיל בפתיחה וחתימה, משום דהוי ספיקא דאורייתא. אך לכאו' צ"ע, דכדי לצאת קידוש דאורייתא לכאו' אין צריך דווקא ברכה, כמבואר ברישׁ הסימן, דהעיקר שיזכיר שבח וקידוש של שבת ויצי"מ גם בלי ברכה, וכמו שכתוב בהדיא שם בביה"ל ד"ה "דאתקש", לגבי הדין להוציא אשה, ולמה מתירים לו לומר הברכה, הלא כדי לצאת הספיקא דאורייתא יספיק שיאמר שבח וקידוש של שבת ויצי"מ, ויצא בזה יד"ח קידוש דאורייתא.

משה פיליפ - בני ברק

יט
קידוש בבין השמשות

המשנ"ב בסי' רע"א ס"ק ל"ט הביא בשם הפמ"ג שמי שלא קידש בלילה וגם לא ביום ונזכר ביה"ש, יאמר את ברכת הקידוש בלי שו"מ, כיון דהוה ספיקא. וצ"ע, נהי דביה"ש ספק הוא, מ"מ מצד דינא דתוספת שבת הוה ודאי שבת, שהרי זמן התוספת הוא אחר ביה"ש, והוא ודאי שבת, וכל שכן שביה"ש הוה ודאי שבת. וכשם שבכניסת שבת אפשר לקדש בזמן התוספת, הוא הדין ביציאתו. ואם היינו אומרים שלצד שביה"ש הוא לילה אז זמן התוספת מיד אחר השקיעה, ניחא, אולם בפשוטו אינו כן, אלא זמן התוספת הוא אחר ביה"ש לכו"ע. [כ"מ בר"ן (הובא בב"י סי' רס"א ד"ה ודע) שכתב בלשון ודאי שהתוספת אחרי ביה"ש].

אברהם ממן - בני ברק

כ
אמירת ויכולו ביום

בט"ז סי' רע"א ס"ק י"א (והובא במשנ"ב ס"ק מ') כתב שבתשלומין לא יאמרו ויכולו, כיון שגמר מלאכת ה' היתה בלילה. וצ"ב, דא"כ ה"ה באחד שמקבל שבת בפלג המנחה שלא יאמר ויכולו, דמבואר בסי' רס"ז דעדיין יום הוא, אלא דהתורה נתנה רשות לקבל שבת מוקדם מפלג המנחה והלאה, אך למעשה לא אמרה תורה דהיה לו ממש דין לילה, וכמבואר שם דהרבה פוסקים סוברים דבסעודת הלילה צריך שלפחות כזית יאכל בלילה ממש. ואפי' המקילים לאכול מבעוד יום, לא מפני דסברי דהוי לילה, אלא דסברי דכיון דנתנה התורה רשות להוסיף מחול על הקודש אפשר לאכול ג"כ אז, וכמו"כ מבואר שם בשעה"צ דק"ש ודאי לא יוצאים, דכיון דהוי עדין יום א"כ איך אפשר לצאת אז יד"ח אמירת ויכולו, ובשלמא דאין צריכים לאסור לו לומר, אך לכל הפחות לכאו' הי' צריך לחייבו לומר ג"כ בלילה ממש, דאז היתה גמר מלאכת ה', וצ"ע.

משה פיליפ - בני ברק

כא
טעם אמירת ויכולו בקידוש בבית

בסי' רע"א סעיף י' מבואר דאומר בקידוש ויכולו מעומד, ומבואר במשנ"ב ס"ק מ"ה דהטעם דצריך לאמרו מעומד משום דהוא עדות, ועדות בעינן מעומד, ואעפ"י שאמרו בביהכ"נ חוזר לאמרו בבית כדי להוציא בניו וב"ב, ע"כ. וקצת צ"ב, דמה שייך בעדות להוציא אחר, ועל הטור עצמו אין קשה כ"כ, דכאן אינו כותב כלום משום עדות, רק דצריך להוציא ב"ב, וממילא אפשר לומר דאין הטעם משום עדות בבית, אלא משום עצם התקנה לומר ויכולו, אך מלשון המשנ"ב מבואר, דהטעם שחוזר לומר בבית הוי משום עדות, וצ"ב איך שייך בדין עדות להוציא אחר.

משה פיליפ - בני ברק

כב
בענין ישיבה בקידוש

בשו"ע סי' רע"א סעי' י' כתב ואומר ויכולו מעומד ואח"כ בפה"ג ואח"כ קידוש, ומשמע דאף הקידוש שרי מעומד, וכן מבואר בב"י. ויש להקשות ממש"כ השו"ע סי' רצ"ו סעי' ו' דאומר הבדלה מיושב, ומקורו מהתוס' ברכות מ"ג ע"א דכיון שמברכים בפה"ג צריך ישיבה בשביל קביעות, וא"כ צ"ב למה בקידוש לא הצריך השו"ע ישיבה מה"ט, ובאמת הגר"א כאן כתב מה"ט להצריך ישיבה אף בקידוש, אך השו"ע צ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

כג
בענין קידוש והבדלה מעומד

בסי' רע"א סעי' י' כתב הרמ"א ויכול לעמוד בשעת הקידוש, ויותר טוב לישב, ובמשנ"ב ס"ק מ"ו הביא דהגר"א הסכים לזה מטעם דכשמוציא אחרים יד"ח בעינן קביעות, ובישיבה מקרי קביעות, ובשעה"צ (סקנ"א) הסתפק האם כוונת הגאון דאף בדיעבד מעכב או רק לכתחילה, דהנה הגאון כתב עיין ברכות מ"ג תוד"ה הואיל וכן עיקר, וז"ל התוס' שם: צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים, היאך אנו פוטרין זא"ז מיין ומהבדלה [וי"ג מיין הבדלה, וכ"ה במרדכי, ועיין לקמן] אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין, ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא, ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם.
ויש לעיין בלשונם שכתבו היאך אנו פוטרים זא"ז מיין ומהבדלה, דמה השאלה מיין, ומה השיבו על הבדלה, וע"כ גבי יין השאלה על המתכוונים לצאת יד"ח בברכת היין ולשתות אח"כ יין [דכדי לצאת יד"ח הבדלה אין צריך לצאת בברכת בפה"ג, כדלקמן סי' רצ"ו במשנ"ב ס"ק ל"ג]. וגבי הבדלה הנה משמע מתירוץ התוס' דודאי יש בה קביעות מעצמה ולא הוצרכו ליתן טעם לזה, רק דכתבו דכיון דקובעים עצמן לצאת יד"ח הבדלה, מהני הקביעות נמי לענין ברכת בפה"ג. והנה לפי"ז ע"כ לגרוס מיין הבדלה, דהיינו דהשאלה מיין גרידא, דבהבדלה לא קשה להו מידי.
ובשעה"צ הנ"ל הביא דהתוס' תירצו דקביעתינו כדי לצאת הוי כמו ישיבה לדידהו, והוא פלא דבתוס' כלל לא נזכר מזה. והוא דחוק מאד לומר דזהו שכתבו התוס' דמתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה, דרצו לתרץ בזה היאך יוצאים בהבדלה, ותי' דקובעים עצמן לצאת והוי כמו ישיבה, דלא משמע הכי כלל.
ומש"כ הגאון לדברי התוס' הנ"ל, י"ל דכוונתו דלענין המסובין אם רוצים לטעום מיין הקידוש צריכין לישב, וכלל לא מיירי לענין האם יצאו יד"ח קידוש, אבל בשעה"צ הנ"ל ודאי ל"מ הכי.
ולקמן סי' רצ"ו סעי' ו' כתב השו"ע אומר הבדלה מיושב, וכתב הגאון וז"ל: מתני' שם (בברכות מ"ב ע"א) הסיבו וכו' [ר"ל הסיבו אחד מברך לכולן], וישיבה דידן כמו הסיבו, תוס' שם, וכן עיקר [והוא דברי התוס' שם ד"ה הסיבו ולא התוס' מ"ג הנ"ל]. וכתב בשעה"צ הנ"ל ע"ד הגאון דמשמע מדבריו דצריך מדינא ישיבה, וסיים דעי"ש בב"י דהסכים למסקנת התוס' [דכתבו דטוב וראוי למבדיל לשבת], וע"כ דכוונתו הוא רק לכתחילה, וצ"ע בכוונת הגר"א, עכת"ד.
[ועיין בסי' קס"ז סעיף י"ד במ"א ס"ק כ"ו דמשמע מדבריו דסובר דבעינן שישבו דוקא על שולחן אחד, והגאון פליג עליה התם דלא בעי שולחן אחד, ואפשר דכוונת הגאון דכתב דישיבה דידן כמו הסיבו וכן עיקר, היינו דאין צריך שולחן אחד, ולכן השו"ע כאן לא הצריך שישבו על שולחן אחד אלא כתב דאומר מיושב. וקצת משמע כן, דהא בתוס' דף מ"ב הנ"ל לא מוזכר מידי גבי הבדלה, רק בדף מ"ג, והיה לגאון לציין לדבריהם בדף מ"ג, ולהנ"ל מבואר דהוציא מדבריהם דלדידן ישיבה כמו הסיבו, ואין צריך טפי מישיבה, וצ"ע עוד גם בדבריו בסי' קס"ז ובדברי התוס' ברכות מ"ב].
ומיהו מדברי השו"ע דכתב דאומר הבדלה מיושב, מוכח כהבנת המשנ"ב בדברי התוס', דהא בב"י מבואר דהסיבה דמבדילין מיושב דאנו אין לנו אלא דברי התוס', דכתבו דטוב למבדיל ולשומעים לישב, ובשו"ע אי אפשר לפרש דהיינו כשרוצה להוציאם בברכת הגפן, דלא מיירי בהכי, אלא התוס' הם שהזכירו היין. ומיהו עיין בטור הוצ' שירת דבורה דהביאו בשם הגהות חבר בן חיים, דכוונת התוס' דצריכים לישב אם רוצים לצאת בברכת בפה"ג.
והנה הוא סברא פשוטה לחלק בין קביעות דבפה"ג לקביעות דהבדלה, דהטעם דצריך ישיבה בברכת בפה"ג דכיון דדרך לשתות מיושב, א"כ כשעומד ויוצא יש חוסר בקביעות, משא"כ בהבדלה וקידוש דהם ברכת המצוות. ולפי"ז אי נימא דקושיית התוס' דוקא כשרוצים לצאת בברכת בפה"ג ולשתות אח"כ, א"כ לענין לצאת בברכת הקידוש אין שום ספק דיוצאין [ועיין בהגהות מרדכי על סי' קמ"ה], וצ"ע.

אחד מבני החבורה – רמת שלמה

כד
נטילת ידים לפני קידוש היום

עיין סימן רע"א סעיף י"ב בהג"ה, די"א דלכתחילה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכתב המשנ"ב ס"ק ס"א דהטעם דיעשה כן לכתחילה, דאם מקדש על הפת צריך ליטול ידיו קודם, ולכן כדי לנהוג תמיד באופן אחד, אף כשמקדש על יין יטול ידיו קודם, ומקורו מהא"ר. ולכאורה לפי הטעם הזה של הא"ר, בשבת בבוקר דאין מקדשים על הפת דאין היכר, לעולם יקדש קודם שיטול, דלא שייך הטעם שינהגו באופן אחד. ועיין סימן רפ"ט סעי' א' בהג"ה בסוגריים. ועיין משנ"ב שם סק"ד דכתב דלפי פסק הרמ"א בליל שבת הוא הדין בשבת בבוקר יקדש אחר הנטילה, וצ"ע. ובאמת קשה על הא"ר עצמו, דהלבוש פסק להדיא בליל שבת וביום שבת דיטול קודם קידוש, ובליל שבת כתב הא"ר טעמו שהכל יהיה באופן אחד, וביום שבת לא כתב הא"ר מידי, ושם לא שייך הטעם שכתב בליל שבת.

יאיר שלמה קרוסקל – רמת בית שמש

כה
שיעור שהיה בשתיה כדי אכילת פרס או כדי רביעית

כתב במ"ב סי' רע"א ס"ק ס"ח: "ודע עוד דהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק הרבה בינתים, דהיינו שלא ישהה מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית", וצ"ע דבסי' ר"י סק"א ובשעה"צ אות י"ב מבואר דמכריע להלכה שהשיעור של שתיה הוא כדי אכילת פרס כמו שיעור של אכילה, ועוד דעי' בס"ק ע"ג שכ' "ובדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו, אך שלא ישהה ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס", והיינו שנקט בפשטות שהשיעור הוא כדי אכילת פרס, ולא כמש"כ לעיל ס"ק ס"ח.

חיים אשכנזי - בני ברק

כו
אי סמכינן לכתחילה דזמן שתי' [לקידוש ולברכה אחרונה] הוי בשיעור אכילת פרס

שו"ע סי' רע"א סי"ג: צריך לשתות מכוס של קידוש מלוא לוגמיו, וכתב במשנ"ב (ס"ק ס"ח) וז"ל: ודע עוד דהשיעור מלוא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק הרבה בינתיים, דהיינו שלא ישהה מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית, ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס. ובשעה"צ (אות ס"ט) ציין לדברי הגר"א בסי' תרי"ב דבשתי' נמי שיעור הפסק כא"פ כמו באכילה. ביאור הדברים דבשו"ע הלכות יוהכ"פ (סי' תרי"ב ס"י) איתא: שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין. וי"א ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות, ע"כ. והיינו דנחלקו ב' הדיעות בשיעור זמן שתיית רביעית

שיהי' בזה איסור מד"ת בשותה ביוהכ"פ, והן: א. שיטה קמייתא הוא דבעי שישתהו בכדי שתיית רביעית [והוא שיעור זמן מועט מאד, אולי כי' עד ט"ו רגעים, וצ"ע]. ב. ושיטה בתרייתא הויא דשיעורו בכדי אכילת פרס [שהוא מב' עד ד' דקות]. ושורש פלוגתתם הויא האם שיעור ברכה אחרונה בשתי' הויא כשיעור הכללי דאיתא בכ"מ במידי דאכילה, והיינו בכדי אכילת פרס, או אפשר דשתי' קובע דין לעצמו, ושיעורו כדי שתיית רביעית. וכתב במשנ"ב שם (סקל"א) וז"ל: מלשון המחבר משמע דהעיקר כדעה א', אבל הפר"ח והגר"א כתבו דהעיקר כדעה השני', עכ"ל. וזהו דכתב בדוכתין דלדברי הגר"א אפשר לשתות את הכוס בשיעור אכילת פרס, ולא בעינן דוקא בשיעור שתיית רביעית. וצ"ב דהמשנ"ב בהלכות ברכות (סי' ר"י סק"א) הביא דנחלקו הפוסקים בדין טה"ע וקאפ"ע (תה וקפה) שהדרך לשתותו כשהוא חם, אם מברך ברכה אחרונה כששתאו בתוך שיעור אכילת פרס, דבמחצית השקל ובח"א מצדדים שלא לברך, וכ"כ בדה"ח, וסיים המשנ"ב עלה דכן הוא מנהג העולם. והנה כל פלוגתתם הויא כמובן לדעה קמא, הא לדעה בתרא ודאי סגיא כל ששתאו בתוך כא"פ, וכמפורש שם במשנ"ב ובשעה"צ (אות י"ד), וצ"ב איפא מ"ט סתם המשנ"ב התם הלכה שלא לברך, ואילו בדוכתין מבואר בדבריו דיש לסמוך אף להקל [והיינו דמד' השו"ע בהל' יוהכ"פ הו"מ למימר דמה דפסק כהפר"ח קולא], וביותר יש לתמוה דלענין ברכה אחרונה הא לדעה קמא נמי איכא פלוגתא, וא"כ כ"ש דהו"ל להקל בדבר מאחר דאיכא תרתי למעליותא, א. דלדעה בתרא בודאי אפשר לברוכי, ב. ועוד דאף לדעה קמא י"א דאפשר לברך, ומ"מ הכרעת המשנ"ב שלא לברך [ואפשר דמה"ט באמת מנהג גדולי הדורות הי' לברך, כמרנן הגרא"ז מלצר החזו"א הגרשז"א ועוד], וד' יאיר עינינו.

משה לייב לוי – רמת בית שמש

כז

בשיטת הרמב"ם דשאור ודבש פסולים

יל"ע לשי' הרמב"ם דיין שיש בו מעט דבש או שאור פסול לקידוש, דא"כ כל יין יפסל לקידוש דהא טמא הוא, ויין טמא פסול לגבי המזבח, אלא דאין קידוש ניסוך ע"ג המזבח, ואין פסולי מזבח פוסלים בקידוש, ורק מה שנפסל גוף היין לנסך אף הוא אינו ראוי לקידוש, וא"כ גם כשמעורב בו דבש אף דגם היין עצמו נפסל למזבח (עי' חי' הגרי"ז), מ"מ הא פסולו הוא דאין מקריבין לגבי המזבח שאור ודבש ואינו מפסולי היין. וכן הק' הרמב"ן ב"ב צ"ז ד"ה ויש, וכ' דאין להשיב ע"ז, ולכאורה הוא ראיה גדולה לדבריו, וצ"ע.

יהודה לוי - רמת בית שמש

כח

האם ברכת בפה"ג דקידוש היא חלק מהקידוש

ידוע שיטת רש"י עירובין מ' ע"ב, וכן מוכח מהריטב"א שם, וכן מתבאר בדברי הראב"ן הובא במג"א סי' תרכ"א בענין מילה ביוהכ"פ, דברכת בפה"ג דקידוש הוא חלק מהקידוש, ודין השתיה הוא רק משום גנאי, ועיין. וצ"ע מדברי הגמ' ר"ה כ"ט ע"ב דמסתפקת בברכת בפה"ג דקידוש וברכת המוציא דמצה אם יצא ומוציא, ופושטת מדין קידוש דאם יצא מוציא, והרי ברכת המוציא דמצה ודאי אי"ז חלק מהמצוה אלא ברכת הנהנין, וא"כ נראה דאף ברכת בפה"ג דקידוש לא הוה חלק מהקידוש, דאל"ה איך פושטים מקידוש לברכת המוציא דמצה, וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

כט

מפני מה אין מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש

סי' רע"ב ס"ח "מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהן", הנה בראשונים נאמרו שני שיטות מפני מה אין מקדשין עליהן, דעת הגאונים שהובאו בטור דבכה"ג לא הוה יין וברכתו שהכל, ודעת הרמב"ם דהוא מהדין דכל שאין ראוי לנסכים אין מקדשין עליו. ובשו"ע לא נתפרש לאיזה שיטה נתכוון, ובפשוטו כיון דבהלכות ברכות פסק ללא חולק דיין מבושל ויין שיש בו דבש ברכתו הגפן, א"כ ברור דמה דכאן הביא שיטה דאין מקדשין עליו הוא מטעמו של הרמב"ם דהוא הלכה מסויימת בקידוש, אולם במשנ"ב ס"ק י"ט ביאר דכוונת השו"ע היא לשיטת הגאונים דברכתו שהכל (ועיין ס"ק כ"ג וז"ל ד"יש לחוש לדעת היש אומרים שמחמירים בזה שלא לקדש, ולענין ברכה כבר נפסק בפשיטות בסי' ר"ב דמברכין עליו בפה"ג", ונראה הביאור דהטעם דמברכין שהכל הוא מפני שנשתנה כדין כל פרי הראוי חי ובישלו דמברך עליו שהכל, ובזה כתב המשנ"ב בסי' ר"ו סק"ג בשם הפנים מאירות דבדיעבד אם בירך עליו העץ יצא, וממילא לענין ברכות לא חש השו"ע להזכיר השיטה החולקת כיון דגם לשיטה זו יצא בדיעבד במה שבירך בפה"ג, ורק לענין קידוש דהוא נוגע לגבי דיעבד, בזה הביא לשיטה דאין מקדשין עליו), ומאידך בס"ק כ"א כתב "אפילו אם נתן בו דבש כל שהוא – רמב"ם", ובודאי דלפי הגאונים רק בעירב הרבה דבש עד שנשתנה טעמו אזי תהיה ברכתו שהכל, וא"כ המשנ"ב מזכה שטרא לבי תרי בביאור שיטת הי"א דאין מקדשין עליהן. ועיין בבאר הגולה שציין על שיטה זו "הר"ר שמעיה בשם רבינו שלמה ורי"ץ גיאות ורב האי והרמב"ם", הרי דאף הוא פירש דברי השו"ע ע"פ שני השיטות.

והנה הרי נפק"מ טובא בין הני שיטות, לבד החילוק שכבר נתבאר לענין עירב בו טיפת דבש, הרי די"ל עוד חילוק לענין מה דמבואר בסוף הסימן דבמקום שיש יין אין מקדשין על שכר, ומעתה במקום שיש רק יין מבושל או יין שיש בו דבש, לי"א שאין מקדשין עליהן האם יכול לקדש על שכר, הרי זה תלוי, דלדעת הרמב"ם אין מקדשין על שכר כיון דסוף סוף איכא יין, ומה לי בכך שיש בו חסרון דאין לקדש עליו מחמת דאינו ראוי לנסכים, אולם לדעת הגאונים דברכתו שהכל ואין זה יין, שפיר יכול לקדש על שכר גם בדאיכא באותו מקום יין מבושל או יין שיש בו דבש, וצ"ע.

שלמה שפירא – רמת בית שמש

ל

ביאור דברי הי"א שאין מקדשין על יין מבושל או קונדיטון

בשו"ע סי' רע"ב סעי' ח' כ' מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהן, וכ' המ"ב בשם התו"ש דהי"א ס"ל דאישתני לגריעותא, ומוסיף המ"ב ואפי' בפה"ג אין מברכים עליהם אלא שהכל. ומקור הדברים בטור בשם כמה ראשונים, אכן בטור הביא גם שיטת הרמב"ם דהטעם דאין מקדשין משום דאין ראוי לנסך ע"ג המזבח.

ויל"ע אמאי לא נקטו התו"ש והמ"ב טעמיה דהרמב"ם בביאור הי"א שהביא השו"ע, דהא השו"ע בסי' ר"ב כ' דעל יין מבושל או קונדיטון וכו' מברכין בפה"ג, ולא הזכיר הדעה שמברכים שהכל, וחזינן דלא חש להאי דעה אפי' לענין סב"ל, וא"כ מה דכ' כאן י"א שאין מקדשין, ע"כ דכוונתו להרמב"ם, וס"ל להשו"ע דאע"ג דלא אישתני לגריעותא ומברכין עליו בפה"ג, מ"מ אין מקדשין עליו כיון דאין ראוי לנסך ע"ג המזבח, וכן משמע מד' הב"י בסי' ר"ב ע"ד רבינו ירוחם, יעוי"ש.

ישראל ששון - אשדוד

לא

בדין קידוש על הפת בבוקר

בשו"ע סי' רע"ב סעי' ט' כתב: "ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר וכו'", משמע דמהני קידוש על הפת רק שיותר טוב לקדש על השכר.

וצ"ע דבסי' רפ"ט סעי' ב' כתב ואם אין לו שכר ושאר משקים אוכל בלא קידוש, משמע דלא מהני פת וחשיב כאוכל בלא קידוש.

יאיר בן סלומון – נתיבות

לב

להוציא אחרים יד"ח קידוש כשהם בקיאין

כתב הרמ"א סי' רע"ב ס"ט: "ומי שאינו שותה יין משום נדה, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו", וכ' במ"ב ס"ק ל"ג "ובמג"א הכריע דאסור בזה לקדש על מנת שישתו אחרים, כיון שהם יודעים לברך בעצמן בפה"ג וכדמוכח לקמן סי' רע"ג ס"ד, אלא הם יקדשו בעצמן והוא יקדש על הפת". וקשה דכל מה שמבואר לקמן בסי' רע"ג ס"ד של"מ להוציא אחרים יד"ח אם הם בקיאין, זהו דוקא אם הוא לא יוצא יד"ח, כגון שיצא כבר ידי קידוש או מפני שאינו אוכל עמהם, וכמש"כ במ"ב ס"ק כ' "דאם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם בקידוש שלו **אם אינו יוצא אז בעצמו** בהקידוש", והרי המג"א מיירי באופן שהוא יוצא יד"ח בקידוש זה. ועוד צ"ע דהלא בביה"ל שם פסק להדיא שיכול להוציא יד"ח אם קידש, אע"ג דהם בקיאים, וצ"ע.

חיים אשכנזי - בני ברק

לג

בדין ערבות ושומע כעונה בקידוש כשהשומעים בקיאים

כתב הרמ"א בסי' רע"ב סעי' ט': ומי שאינו שותה יין משום נדה, יכול לקדש עליו וישתו המסובין עמו, ובמשנ"ב ס"ק ל"ג הביא דברי המ"א דאסור בזה לקדש ע"מ שישתו אחרים, כיון שהם יודעים לברך בעצמם בפה"ג, וכדמוכח לקמן סימן רע"ג סעי' ד', אלא הם יקדשו בעצמן והוא יקדש על הפת, עכ"ד. וצע"ג, דבסי' רע"ג סעי' ד' אכן כך פסק השו"ע, אך המשנ"ב שם בס"ק כ' הביא דעת הפר"ח וארצה"ח דנחלקו על השו"ע, וס"ל דיכולים לקדש בכה"ג, וכן הסכים בביאוה"ל שם ד"ה והוא, והניח דברי הב"י בזה בצע"ג עי"ש, א"כ היאך פסק כאן בסתמא כהשו"ע, ונמצאו דבריו סותרים אלו לאלו.

וביותר צע"ג, דבסימן ק"צ בביאוה"ל ד"ה מהמסובין, אחר שגם שם חלק בתוקף על השו"ע וכתב ד"דבריו דחויים מהלכה", כתב לחלק בין דברי השו"ע לנידון שהביא שם מהחכ"צ, דהשו"ע מיירי בדין ערבות דיצא מוציא, ועל כן הצריך שיהיו השומעים בקיאין, אך בדין שומע כעונה כשהמברך עצמו צריך לצאת יד"ח, אף השו"ע מודה דשפיר מוציא את הבקיאין עי"ש. וא"כ צ"ע טובא, דבנידון הרמ"א דהכא הא חפץ המברך לקדש בכדי לצאת בעצמו יד"ח קידוש כמבואר לכל מעיין, ולדבריו בביאוה"ל שם דברי השו"ע בסי' רע"ג סעי' ד' לא שייכים לנידון זה כלל ועיקר, דהשו"ע מיירי בדין "ערבות", והרמ"א מיירי בדין "שומע כעונה", ונמצא דמתרי טעמי סתר המשנ"ב שיטתו בדין זה, ומצוה ליישב.

מרדכי ברגר – אלעד

לד

בדין ברכה אחרונה על יין הקידוש הסמוך לסעודה

שו"ע סי' רע"ב ס"י: ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ואינו טעון ברכה לאחריו דבהמ"ז פוטרתו, בין שהוא על הכוס בין שאינו על הכוס. מקור הדברים הוא בתוס' ר"פ ערבי פסחים (ק' ב' סוד"ה ידי יין) שכתבו וז"ל: הלכך אם בירך על היין לפני המזון ודעתו לשתות בתוך המזון, א"צ לברך אחריו על הגפן ולא תוך המזון בפה"ג, אבל אם נמלך אינו פוטר, וגם צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש, עכ"ל. וכדבריו כתב נמי הרא"ש בפסקיו (שם סו"ס ד') כדברי התוס' [ועיי"ש בתפארת שמואל (אות א') ובקרבן נתנאל (אות ס') ובהגהות מהרש"ל ע"ד הש"ס (שם) ובמהרש"א ואכמ"ל]. וכה"ג כתב הרא"ש להלן בדבריו שם (סי' כ"ד), דתמה על הרי"ף דכתב דב' כוסות ראשונות טעונים ברכה אחרונה קודם הסעודה, והקשה הרא"ש עלי' וז"ל: ודברי רב אלפס תמוהים, שכתב שמברך בתר תרי דמקמי סעודתא, דעל כוס שני למה יברך, והלא הוא פוטר את היין שבתוך המזון, דקיי"ל יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון. ומבואר עכ"פ בדבריהם דכל דכיון לפטור את היין שבתוך הסעודה, א"צ לברך קודם הסעודה ברכה אחרונה, וטעם הדבר הוא דמאחר דכוונתו לפטור את היין שבתוך הסעודה, הרי לא גמר שתייתו, ולהכי לא בעי ברוכי ברכה אחרונה על מה ששתה קודם הסעודה, וברהמ"ז פוטר הכל. ושוב הוסיף הרמ"א בהג"ה, וציין לדברי השו"ע לעיל (סי' קע"ד ס"ו) דמבואר התם דאפי' אי לא הויא לי' יין בתוה"ס, מ"מ יין של קידוש שייך לסעודה, ומיהו על יסוד זה פליגי התוס' (שם) וס"ל דאי לא שתה יין בתוך הסעודה אינו נפטר בברכת המזון, וכן פליגי ע"ז הרמב"ן במלחמות (שם) ובר"ן (שם), יעו"ש. ולמדנו איפא דאי לא שתה יין בתוה"ס הויא מילתא דתליא בפלוגתא, הא אי דעתו לשתות יין בתוך הסעודה, והיתה דעתו בברכתו לפטור את היין שבתוה"ס, מילתא ברירא היא דמהני אז ברהמ"ז דידי' לפטור את היין שקודם הסעודה.

ומעתה יש לתמוה ע"ד הביה"ל (סי' קע"ד ס"ו ד"ה וכן) דכתב תקנה לענין המקדש קודם סעודתו – שיכוין בברהמ"ז לפטור את היין של קודם הסעודה, ולכאו' תקנה זו לא תיקן לגמרי ומכמה אנפין: א. דאיכא לדעת כמה ראשונים [ה"ה הרמב"ן והר"ן, הו"ד בביה"ל להלן (סי' ר"ח סי"ז ד"ה אבל) יעו"ש] דס"ל דברהמ"ז אינו פוטר את היין אפי' בדיעבד. ב. ועוד, דהא אפי' לשאר ראשונים דפליגי [והכי פסק בשו"ע שם] הא לא הויא אלא בדיעבד, ואמנם תקנה דלעיל עדיפא דמהניא לדברי הכל, ועוד דהויא אפי' לכתחילה, וצ"ע. ג. ועוד איכא לעיוני, דהנה איתא בשו"ע (סי' ר"ו ס"ב) דאם בירך בפה"א על פה"א, וכיון נמי לפטור את פה"ע יצא יד"ח, דבדיעבד ברכת בפה"א פוטרת פה"ע, מיהו בשע"ת (סק"א) הו"ד במשנ"ב שם (סק"י) הביא חולקים דלא מהני, כיון דיש לברכה על מה לחול. וכה"ג נמי מצינו בהא דאיתא בפ"ו דברכות (מ"ב א') בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, וכתב בשיטמ"ק (מ"ב א' ד"ה בירך) שאף אם כיון בפירוש לפטור לא יועיל, והיינו הטעם דיש לברכה על מה לחול, והו"ד במשנ"ב (סי' קע"ו סק"א) יעו"ש. הרי חזינן עכ"פ בזה דאף ברכה הפוטרת בדיעבד, לאו מילתא ברירא היא דמהניא כשבירך על דבר א' כראוי, וכיון להועיל על דבר שאי"ז ברכתו הראוי, דבכה"ג אפשר דתו לא יועיל אפי' דיעבד. ויל"ע לפ"ז דא"כ לא הועיל תקנת הביה"ל לכוין לפטור ברהמ"ז, מאחר דה"נ יש לברכה על מה לחול, וצ"ע איפא מ"ט הכא נקט הביה"ל דמהניא כוונתו ליפטר מברכה אחרונה על היין, אע"פ דיש כבר לברכה על מה לחול, ואפשר דברכה אחרונה שאני, ועכ"פ ל"ה מילתא דברירא, וצ"ע טובא מ"ט לא נקט מילתא דשוה בפי כל, וצע"ג [ועי' במדור 'ביני עמודי' מש"כ בזה בס"ד].

משה לייב לוי – רמת בית שמש

לה

המקדש ע"מ שישתו אחרים

כתב הרמ"א בסי' ער"ב סעי' י"ט: "ומי שאינו שותה יין משום נדה, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו, ואם אין אחרים עמו יקדש על הפת ולא על היין", ובמשנ"ב ס"ק ל"ג מביא מהמג"א שחולק ע"ז, וס"ל דאסור לקדש ע"מ שישתו אחרים כיון שהם יודעים לברך בעצמן בפה"ג וכדמוכח בסי' רע"ג סעי' ב', אלא הם יקדשו בעצמן והוא יקדש על הפת, עי"ש.

ויל"ע דהא יש לחלק בין הכא לסי' רע"ג סעי' ד', דהתם מיירי במי שמקדש רק לאחרים ולא לעצמו, שהוא אינו רוצה לצאת בקידוש הזה, וע"ז כתב השו"ע שם דזה דוקא אם הם אינם יודעים, דאם הם יודעים אז עדיף שהם יקדשו בעצמם, אבל היכא שגם האחרים יודעים, דהא שתיית המקדש אינו מעכב, כדמצינו כבר בסי' רע"א סעי' י"ד דבדיעבד מהני בשאחר שותה מלא לוגמיו, והמחבר מביא שם דעת הגאונים שצריך דוקא המקדש לשתות, וכתב ע"ז השו"ע שראוי להחמיר כדבריהם, וא"כ צ"ע איך כתב המג"א שאסור לעשות כן משום סי' רע"ג, וצ"ע.

ועוד יל"ע דהא הדין הזה של סי' רע"ג שממנו נובע דברי המג"א הוא דלא כהלכתא אליבא דהמשנ"ב, דהא המשנ"ב בס"ק כ' מביא מהפר"ח שחולק וס"ל דבכל גווני יכול להוציאם, וגם בארצות החיים מסיק דמדינא יכול להוציא בכל גווני, אך לכתחילה המצוה שיקדש בעצמו כיון שהוא בקי, וגם חבירו המוציאו אינו יוצא עתה בקידוש, ועי"ש עוד בביאוה"ל ד"ה והוא, שכל הדין הוא לכתחילה, עי"ש, א"כ צ"ע על המשנ"ב שהביא דברי המג"א בלי חולק, והא המשנ"ב ס"ל דהדין דבסי' רע"ג הוא דלא כהלכתא, וצ"ע.

ושוב ראיתי דהמשנ"ב בעצמו בסי' ק"צ בביאוה"ל ד"ה מהמסובין, ממש הק' הקושיות הנ"ל, ולא על המג"א אלא על החכ"צ, דהדין שם הוא שאם המברך ברהמ"ז אינו רוצה לטעום מכוס של קידוש, יכול אחד מהמסובין לטעום כשיעור, וכתב החכ"צ שזה דוקא אם המסובין אינם יודעים בעצמם לברך, אבל אם יודעים אז אסור לברך ע"מ שיטעמו אחרים. והמשנ"ב חולק ע"ז וכתב דאין להביא ראיה מסי' רע"ג, "חדא דדברי המחבר שם דחויים מהלכה כמו שהבאתי שם בביאוה"ל בשם האחרונים", ועוד דלא דמי כלל, דשאני התם שהוא כבר יצא וא"כ ל"ל לקדש ולברך וכו', משא"כ כשמברך גם לעצמו, עי"ש שהוכיח כנ"ל, וא"כ דברי המשנ"ב כאן שסתם כהמג"א הוא צע"ג.

וביותר יש לתמוה, דבסי' רצ"ט סעי' ו' כתב הרמ"א "ומי שמתענה ג' ימים וג' לילות ישמע הבדלה מאחרים וכו'", וכתב שם המג"א לעיין בסי' ער"ב סעי' ט' שיכול להבדיל ומישהו אחר ישתה. וצ"ע דהא המג"א כאן חולק על דין זה, וא"כ איך כתב עצה זו להבדלה, וכתב הגר"ז בסי' ער"ב שהמג"א חזר מדינו, והסכים להרמ"א שיכול לעשות כן, ולכן בהבדלה נתן עצה זו, וא"כ לפי"ז כל הדין של המג"א כאן הוא דלא כהלכתא, דהא המג"א עצמו חזר מזה. אולם באמת זה ל"ק על המשנ"ב דהא מוכח דלא ס"ל כהגר"ז, דהתם בסי' רצ"ט ס"ק כ"א כתב דאין לעשות עצה זו כיון שהמג"א בסי' ער"ב שדי בה נרגא (וצ"ע דהא המג"א בעצמו כתב כן שם וכנ"ל, וצ"ע).

יעקב הכהן זלצר – רמת בית שמש

לו

בענין שינוי מקום מחדר לחדר

כתב בביה"ל בסי' רע"ג ס"א ד"ה וכן עיקר: "מ"מ לענין מחדר לחדר בודאי נכון לחוש לכתחילה לדעת הר"ן שמחמיר בזה, מיהו אם גם רואה מקומו נראה דיש להקל אפילו לכתחילה אם דעתו לזה בעת הקידוש".

מבואר בביה"ל דס"ל דיש להחמיר כדעת הר"ן כשמשנה מחדר לחדר, דלא סגי בדעתו לזה, אלא בענין גם שיראה את מקומו ואז מהני, וכ"כ בשעה"צ לעיל אות ד', ויל"ע אי לענין מחדר לחדר סגי שיראה את מקומו, דהא ראיית מקום עדיף מדעתו, דהא חזינן דראיית מקום מהני אפי' מבית לבית, משא"כ דעתו מהני רק למחדר לחדר, והביה"ל החמיר שלא סגי דעתו לזה במחדר לחדר וכמש"כ הר"ן, ויל"ע אי ס"ל להביה"ל להחמיר שלא סגי בראיית מקום גרידא מחדר לחדר, או דבזה סגי לחודיה בלא דעתו לזה, ורק כשדעתו לזה לחודי' לא סגי, ובעי' ראיית מקום עמו. והנה מלשון הביה"ל משמע דס"ל דראיית מקום לחודיה נמי לא סגי, שכ' "מיהו אם גם רואה מקומו נראה דיש להקל אפילו לכתחילה אם דעתו לזה", הרי מפורש דגם ברואה את מקומו הצריך שיהיה דעתו לזה.

וצ"ע דהיכן מצא שיטה כזאת דמחמירה מחדר לחדר כשרואה את החדר השני, דע"כ לא החמיר הר"ן מחדר לחדר אלא כשדעתו לזה בלא ראיית מקום, דהא הר"ן גופיה כתב שמהני ראיית מקום אפי' מבית לבית, וגם הפוסקים שהביא בשעה"צ אות ח' של"מ ראיית מקום לא מיירי אלא מבית לבית, ולא מיירי כלל מחדר לחדר.

חיים אשכנזי - בני ברק

לז

בענין דעת השו"ע אי מוציא בקידוש לבקי

פסק השו"ע בסימן רע"ג סעי' ד' דאין ערבות לבקי, והיכא שאינו יוצא יד"ח בקידוש שעושה עתה לא מצי להוציא אחר שהוא בקי, והרמ"א הסכים לזה. וצ"ע דבסימן תקפ"ה סעי' ב' לענין ברכת תקיעת שופר, כתב הב"י והובא ברמ"א שם דאף חבירו יכול לברך בשבילו הברכות, ומשמע דאף בבקי מיירי. כמו"כ צ"ב דבסי' תקצ"ד סעי' א' מבואר בעצם התקיעה יכול להוציא אף לבקי, וצ"ע דהא אין ערבות לבקי. ועיין בחיי"א דמוכח דס"ל דאין ערבות כלל לבקי. כמו"כ צ"ע מברכות דקריאת מגילה, דמבואר בסי' תרצ"ב סעי' ג' דאף שיצא מוציא, ואין חילוק בין בקי לשאינו בקי, ורק המשנ"ב בב' המקומות ציין לזה, הגם שאיהו הכא חולק על השו"ע, מ"מ ס"ל דלכתחילה עדיף שהיוצא במצוה הוא יברך, ואילו השו"ע שס"ל דאף לענין דיעבד לא יוצא לא זכר כלום.

יהושע גלעדי – אלעד

לח

קידוש של שבת שחרית על כוס של מילה

ברמ"א סי' רע"ג סעי' ה' כתב: ולפי"ז היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור. ויל"ע מהא דקיי"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ואיך יצא יד"ח קידוש של שבת שחרית בכוס של מילה. עוד יש להעיר לפי מש"כ הר"ן בפרק ערבי פסחים, בהא דבקידוש של יום אומר הנוסח בפה"ג, דבמה ניכר שזה קידוש, וכתב דבזה שמייחד היום במה שלוקח יין ומברך עליו בפה"ג, ניכר שיום זה נבדל משאר ימים, וא"כ במקום שמביא היין מדין המילה לא ניכר שהוא לקדושתו של יום, וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

לט

בדין ברכת בפה"ג דקידוש אי בעי קביעות או לא

סי' רע"ג ס"ו: ואם קידש בביתו ושמע שכנו ושולחנו ערוך לפניו, יוצא בו, דשפיר הוי מקום סעודה, וכגון נתכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא. ובמשנ"ב (ס"ק כ"ח) כתב דה"ה אפי' לכתחילה מצי למיעבד הכי לקדש בביתו כדי שישמע שכנו הדר בבית אחר. ובביאור הלכה (ד"ה ואם) נתקשה מהא דאיתא להלן בשו"ע (סי' רצ"ו ס"ו) דהבדלה אומר מיושב, ופירש הגר"א משום דבעינן קביעות, וא"כ הכא היאך מוציאין זא"ז אחר דלית להו שום קביעות בדבר, וכתב דבשלמא לד' השו"ע הו"מ למימר דמילתא דקאמרי' הכא הוי דיעבד, אבל לד' המג"א דכתב דאפי' לכתחילה הוא קשיא, ונתקשה טובא במילתא, עיי"ש מה שיישב בדוחק.

וקשה הא המג"א גופי' יישב משנתו, דבדברי המג"א בדוכתין (סקי"ג) מבואר דהיינו טעמא דמהני להוציא בזה האופן, לפי דבפה"ג דקידוש היום חובה הוא לאדם, ומה"ט הא קיי"ל (סי' קס"ז ס"כ - סי' רע"ג ס"ד) דאפי' יצא מוציא, ושניא משאר ברכה"נ דאין מוציא א' את חבירו אא"כ נהנה עמהם, וממילא לא בעינן בזה קביעות כלל, ולזה פירש המג"א דה"נ דכוותא ליכא כלל דינא דקביעות בהנהו מילי. ואף דהמג"א לא פירש הדברים להדיא, כן יש ללמוד מדבריו ממש"כ שם דברכת המוציא (כשאין מקדש על הפת) א"א להוציא בכה"ג, ומאי חילוק יש בדבר, אלא ע"כ דהיינו טעמא דשניא קידוש היום לפי דהוי חיובא לזה ליתא בהא דינא דקביעות כלל. וכן מפורש בשו"ע הגר"ז (סי' רי"ג ס"א) שהביא להאי דינא וז"ל: בד"א (דבעינן קביעות) ביין הרשות, אבל ביין קידוש והבדלה פוטר אחד את חבירו אפי' בעמידה, ואפי' אין עומדים במקום אחד, אלא כ"א בביתו שאחד מקדש או מבדיל בביתו, ומתכוין להוציא שכנו, ושכנו שומע על הכוס בידו ושותה, הואיל והיא חובה ואינה כברכת הנהנין, עכ"ל. הרי מבואר בדברי קדשו באר היטב דקידוש היום שאני, ולהכי הוא דמהני להוציא בלא קביעות משום דהוי כעין ברכת המצוות. [ובאמת כבר העלה החזו"א (או"ח סי' י"ט סק"ח) ביסוד זה ליישב קושיית התוס' (ברכות מ"ג א' ד"ה הואיל) היאך אנו מוציאים בברכת בפה"ג, וכתב החזו"א דקידוש והבדלה הוי כברכת המצוות ולא בעי קביעות כלל, ונתקשה אתוס' דלא כתבו כן. ויישוב הדברים ע"י בהמשך דברי הגר"ז האמורים (שם) דמבואר דד' התוס' קאי באופ"א, והדברים מאירים ושמחים, והארכנו בזה בס"ד במדור 'ביני עמודי יעו"ש], ודו"ק.

ואמנם אי קשיא להו ע"ד המג"א, טפי מהא הוי בעי הביה"ל לאקשויי לדעת המג"א (סי' קס"ז ס"ק כ"ח) דאפי' בדיעבד אינו יוצא, א"כ אפי' לענין דיעבד לא הוי בעי להוציל, ועל כרחך נצטרך לחלק אליבי' דהכא בקידוש שאני, וכמבואר באמת מדבריו. ואדרבא נראה דלהכי הוכרח המג"א לביאור זה דבפה"ג דקידוש א"צ קביעות, לפי דהוי קשיא לי' דאי בעינן קביעות - לא הוי מועיל אפי' בדיעבד כשיטתו, ולאחר דחידש דברכת היין דקידוש לא בעי קביעות, שפיר הוא דכתב דאף לכתחילה יכול להוציא את שכנו אשר בביתו. הא לד' השו"ע והגר"א נוכל באמת לומר דלעולם ברכת היין דקידוש בעי קביעות [וכדס"ל באמת להגר"א כמבואר בדבריו (סי' רע"א ס"י בהג"ה - סי' רצ"ו ס"ו) יעו"ש], ומה דמהני להוציא שכנו בביתו לא מהני באמת אלא בדיעבד, וצ"ע.

והי' אפשר לומר דהביה"ל לא הוי ניח"ל בביאור זה דהמג"א, אחר דבעי ליתובי בדברי השו"ע אף לפי"ד הגר"א (סי' רע"א ס"י בהג"ה - סי' רצ"ו ס"ו) דפליג וס"ל דאף בפה"ג דקידוש בעי קביעות, ולא מהני מה דהוי חיובא דלא ניבעי קביעות [וכריהטת ד' התוס' בברכות הנ"ל], ולזה הוכרח לביאור חדש דכל כה"ג חשיב נמי קביעות, ודו"ק.

אלא דא"כ יתעצם מה שהקשינו לעיל, דהו"מ הביה"ל לומר דלדברי הגר"א באמת ענין זה להוציא חבירו בבית אחר אינו אלא בדיעבד, וכל ד' המג"א דהוי לכתחילה אינו אלא לשיטתו דאית לי' דבפה"ג דקידוש היום הוי כעין ברכת המצוות, וצע"ג [וע"ע במדור 'ביני עמודי' מש"כ בזה בס"ד].

משה לייב לוי – רמת בית שמש

מ

בשומע כעונה לקביעות סעודה

סי' רע"ג ס"ו בביאוה"ל ד"ה ואם קידש, כתב "אם לא שנדחוק עצמנו דכיון שמכוין השומע לצאת מקרי קביעות אפילו אם הוא בבית אחר", אינו מובן לי כלל מה תירץ בזה, הרי גם בסי' רצ"ו וסי' קס"ז מכוונים לצאת ואעפ"כ בענין קביעות, ולא נחשב ע"י כוונתן לקביעות.

יאיר בן סלומון – נתיבות

מא

אין מעבירין בבציעת הפת – מחלוקת הט"ז והמ"א

כתב השו"ע סי' רע"ד ס"א דיש לבצוע על החלה התחתונה, והקשו האחרונים הא קי"ל דאין מעבירין עה"מ, וא"כ צריך לבצוע על העליונה. וכתב המ"א שכדי לצאת את שתי הדעות יקח את החלה שהיתה עליונה בויכולו, וחל כלפיה הדין של אין מעבירין, וכשמברך המוציא יניחנה למטה ויבצע עליה, ונמצא מקיים שניהם, גם בוצע על התחתונה, וגם בוצע על מה שחל עליו דין קדימה, עכד"ק. וצ"ע נהי דבשעת ויכולו היתה חלה זו עליונה, מ"מ כעת שהפך הסדר והשניה היא העליונה, ודאי עליה חל הדין של אין מעבירין.

והנה ביומא נ"ח ע"ב מבואר שהכה"ג ביוה"כ אחר שהזה את המתנות שעל הפרוכת, ובא להזות ע"ג מזבח הזהב, לא היה מתחיל מקרן מערבית דרומית, ואע"פ שבה פוגע תחילה לשיטת ר"ע, אלא מתחיל מקרן מזרחית דרומית, משום שיש גזה"כ ויצא אל המזבח - שצריך לצאת תחילה למזרחו של מזבח ואח"כ להתחיל במתנות. ואחרי שיצא לשם, נמצאת קרן מזרחית דרומית קרובה אליו, ולכן בה מתחיל. ואח"כ היה עובר למערבית דרומית מדין תשלומין דאין מעבירין, כלומר היות ומתחילה היה סמוך לקרן זו, והיה ראוי שיתחיל בה, ורק מפני הגזה"כ הנ"ל נתרחק ממנה, לכן יש לקרן זו דין קדימה. מבואר מכ"ז דאע"פ שיש דין קדימה מסויים לדבר שהיה קרוב ונתרחק, מ"מ לא אלימא לאקדומי למה שבפועל קרוב כעת, וקשיא להמ"א.

והט"ז כתב שמנהגו לקרב אליו לפני המוציא את החלה התחתונה, וממילא בה פוגע תחילה, מבואר בזה דס"ל שלפני ברכת המוציא לא חל עדיין דינא דאין מעבירין, דאם היה חל ודאי לא שרי לקרב אליו את הרחוק. והטעם שלא חל, כיון ועדיין אינו ראוי לאכילה עד אחרי הברכה לא חשיב כמונחים לפניו המצוות, ודלא כהמ"א שנקט שכבר בשעת ויכולו חל דינא דאין מעבירין.

וצ"ע דבגמ' הנ"ל מבואר שחל דין אין מעבירין כלפי הקרן המזרחית, למרות שעדיין אינו ראוי לקיים בה את המצוה, וצ"ל הטעם דכיון שבידו לעשות שתהא ראויה למצוה חשיב ראוי כבר כעת. ולפי"ז הוא הדין בנדו"ד שראויה החלה לברך עליה ולאכלה, חשיב ראויה למצוה גם קודם הברכה, ואמאי ס"ל להט"ז שלא חל עליה דינא דאין מעבירין.

אברהם ממן – בני ברק

מב

אין מעבירין בבציעת הפת

כתב השו"ע סי' רע"ד ס"א שיש לבצוע על הפת התחתונה, והקשו האחרונים הא קי"ל אין מעבירין על המצוות, וצריך א"כ לבצוע על העליונה. ולא זכיתי להבין קושייתם, דלכאורה הדבר תלוי היכן נמצאת ידו בשעת ברכה, דאם ידו הימנית אוחזת בשעת ברכה בעליונה, אה"נ דהיא קרובה אליו, ועליה חל הדין של אין מעבירין, אבל אם אוחזת בתחתונה עליה חל הדין, ואם באמצע כלל לא חל הדין.

אברהם ממן – בני ברק

מג

אין מעבירין על המצוות בבציעת הפת

בסי' רע"ד הקשה הב"ח על דין השו"ע שבליל שבת בוצע על התחתונה, דהרי אין מעבירין על המצוות, וכל האחרונים טרחו לישבו באופנים שאין חשש איסור זה. ולא זכיתי להבין למה נחשב שמעביר על המצוות במה שנוטל התחתונה, דמהיכ"ת שנחשב שפוגע ראשונה בעליונה, דילמא בתחתונה, דאף אם העליונה קרובה יותר לראשו מדוע שהראש יקבע, הלא אדרבה מסתבר שהיד הפוגעת בלחם היא הקובעת, והרבה פעמים היא קרובה טפי לתחתונה [או דנבא ונחלק שצריך לבצוע את מה שידו אוחזת או פוגעת בו], וצ"ע.

משה אהרן ארלנגר - מודיעין עילית

מד

חיוב נשים בלחם משנה

מ"ב סי' רע"ד סק"א "וגם הנשים מחוייבות בלחם משנה, שהיו ג"כ באותו הנס". והנה יעויין לעיל סי' רע"א בשעה"צ אות י"א שהביא מהט"ז דלחם משנה דאורייתא, ובתוס' פסחים ק"ח ע"ב מבואר דבדאורייתא לא אמרינן אף הן היו וכו', וצ"ע.

לומדי בית המדרש – רמת בית שמש

מה

אם אפשר לצאת בקידוש הלילה בקידוש במקום סעודה ע"י רביעית

כתב המ"ב סי' רע"ד ס"ק ט': "אם יש לו אונס שאינו יכול לקיים סעודת ערבית, ידחה הסעודה עד למחר שיאכל ג' ס' ביום, ובלבד שיקדש בלילה ויאכל מיד אחר הקידוש כזית מחמשת המינים, או שישתה רביעית יין כמ"ש בסי' רע"ג". וצ"ע דעי' בסי' רע"ג בשעה"צ אות כ"ט שכ' שם שבקידוש של לילה אין להקל לצאת יד"ח בקידוש במקום סעודה ע"י רביעית יין, ואפי' אם ישתה עוד רביעית יין יש לעיין אם יש לסמוך ע"ז, וכאן הלא מיירי בלילה ואפ"ה התיר ע"י רביעית יין אחת.

חיים אשכנזי - בני ברק

יש"כ להרה"ג יהודה לוי שליט"א מכולל אליבא דהלכתא רמב"ש על סיועו המרובה בעריכת מדור זה

מרפסן איגרי

מדור התשובות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

ברכת יישר כח מרובה למרנן ורבנן הגאונים רבי חיים קניבסקי שליט"א ורבי נתן קופשיץ שליט"א ששמו עינם הטובה ליישב תמיהות האברכים כיד ה' הטובה עליהם.

א

ספק ספיקא להתיר מלאכה בשבת

כתב בשו"ע סי' רס"א סעי' א': ספק חשיכה והוא בין השמשות אין מעשרין את הודאי וכו', דהיינו שאין לעשות שום מלאכה חוץ מאלו שהתירו, וכתב המשנ"ב סק"א בשם הב"ח והמ"א דאפילו אם הוא מסופק אם הגיע בין השמשות נמי אסור. וביארו הביאוה"ל (ד"ה בין השמשות) דלכאורה אמאי לא נימא ס"ס, ספק לילה או עדיין יום, ועוד ספק האם הגיע בכלל זמן זה, דזה אינו, דכיון דהוא חסרון ידיעה לא הוי ספק, דספק חסרון ידיעה אינו נכנס בגדר ספק. והוסיף הביאוה"ל (בסוגריים) דאפילו לענין מעשר דהוא דרבנן, נמי אין אנו מתירין במסופק האם הגיע זמן בין השמשות. וכוונתו דאין זה כלל ספק, וכיון דיש צד שהוא שבת אסור אפילו במלאכות דרבנן. ויעויין לקמן סי' שכ"ה סעי' ז' במשנ"ב ס"ק ל"ב, ושם איירי השו"ע בגוי שליקט פירות, וספק לנו אם ליקטן בשביל ישראל, או אפילו ליקטן בשביל ישראל אלא שספק האם ליקטן היום או ביום חול, בכל כה"ג אסורים בו ביום, ולמוצ"ש מחלוקת האם צריך להמתין בכדי שיעשו או לא.

וכתב שם המשנ"ב (ס"ק ל"ב) דמה יהיה הדין אם נצטרפו ב' הספיקות, ספק ליקטן בשביל ישראל או לא, ונמי ספק האם ליקטן חיים או לא, וכתב המשנ"ב דלענין שבת עצמה אסור, אבל במוצ"ש אפשר להתיר משום דהוי ס"ס. ודין זה לקוח מהתוספת שבת והפמ"ג והח"א, ויעויין בתו"ש שכתב מה טעם ההיתר, דאע"ג דזה דבר דאיכא לבירורי [וא"כ לא הוי ס"ס כיון דהוא ספק חסרון ידיעה], לא חיישינן, ועושים ספק ספיקא ומותר במוצ"ש.

ולכאורה הדברים סתרי אהדדי, דכאן הביאוה"ל (סי' רס"א) לא מוכן להתייחס לזה כס"ס אפילו למילתא דרבנן, מפני שהוא ספק חסרון ידיעה, ובסי' שכ"ה המשנ"ב משתמש בזה כס"ס ומתיר במוצ"ש, וצ"ע. ואולי אפש"ל דכאן לענין להתיר במוצ"ש דיש דעות דבלא"ה שרי מיד, א"כ יש יותר מקום להקל בס"ס, ועדיין צ"ע.

א. עקיבא - נתיבות

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: איכא לברורי וחסרון חכמה הם שני ענינים נפרדים.

הנה בסימן שכ"ה הקושיא יותר עצומה, דשם אין אפי' ספק אחד, דהא איכא לברורי גם האם ליקטן בשביל ישראל וגם אימתי ליקטן, וא"כ היאך התירו שם, אלא צ"ל דשאני איסור מעשה נכרי בשבת ולמוצאי שבת משאר איסורי דרבנן, דמעשה נכרי אינו איסור בעצם, אלא אסור משום שמא יבא לומר לו לעשות בשבת, ואף מיד במוצ"ש אסרו עד כדי שיעשו, משום שמא יאמר לו בשבת כדי שיהא מוכן לו מיד למוצ"ש, ולכן כאשר נצטרף שני ספקות, אע"פ שהם במציאות, לענין מוצ"ש דיש בזה פלוגתא סמך להתיר דלא חיישינן בכהאי שיבא לומר לו בשבת, דיודע שרק כאן התירו לו בגלל שיתכן שנעשה בהיתר, אבל בשאר איסורי דרבנן ספק במציאות לא יכול לבוא ולעשות ס"ס, דהוא איסור עצמי.

דוד אפנג'ר - בני ברק

ב

קבלת שבת שעתיים קודם הלילה

בביאוה"ל סי' רס"א ס"ה שעה או שתים, תמה ע"ד הרמ"א דמשמע ממנו דאפשר לקבל שבת שעתיים קודם השבת, מהא דכתב המג"א דא"א לקבל שבת קודם הפלג, עי"ש שנדחק בזה מאד.

ומאד יפלא, דבדרכי משה הארוך בסוף הסימן כתב הרמ"א להדיא דיש בזה פלוגתא, דדעת מהר"ם [הוא ט"ס וצ"ל מהר"ח א"ז] דאפשר לקבל שבת ב' שעות קודם הלילה, וטעמו דכמו דבשביעית ל' יום לפניה יש דין תוספת, ול' יום הם חלק א' מי"ב בשנה, ה"נ בשבת זמן תוספת הוא חלק א' מי"ב בשבת דהיינו ב' שעות עי"ש, ולא הכריע בפלוגתא כלל. והפליאה תגדל דהעתיק דבריו בבאר היטב סק"ו, עי"ש דכתב דרוב הפוסקים כתבו כן, ואפשר דהוא נפק"מ לדינא, דדעת הרמ"א דמי שקיבל שבת ב' שעות קודם הלילה אין לו לעשות מלאכה, וצע"ג.

ד. מ. – רמת שלמה

הנה הרמ"א בסימן רס"א סעיף ב' כתב **מפורש** דהזמן שאפשר לקבל שבת הוא מפלג המנחה, וכן לקמן סימן רס"ג סעיף ד' כתב השו"ע דאפשר להקדים לקבל שבת ובלבד שיהא מהפלג, והרמ"א לא חלק, וכן בסימן רס"ז סעיף ב' כתב השו"ע ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת וכו', וכתוב בסוגרים ועיין לעיל סי' רל"ג כיצד משערין שיעור פלג המנחה, א"כ מוכח ברור דהרמ"א סובר דרק מפלג המנחה יכול לקבל שבת, וע"ז הקשה הביאור הלכה למה נקט הרמ"א לשון שעתיים.

דוד אפנג'ר - בני ברק

ג

בענין תנאי בהדלק"נ

בב"י סי' רס"ג הביא מהמרדכי שיש תמיד לעשות תנאי בהדלקת נרות, כדי שלא תהיה בעיה של טלטול הנר שהדליקה בו שהוא מוקצה לאחר ההדלקה, והדרכי משה שם כתב שכן נוהגים, ומאידך ברמ"א שכתב שיש לעשות תנאי, המג"א כותב שזה הוי רק במקום הצורך ולא תמיד. וזה פלא, שהרי מקור הרמ"א זה המרדכי, ולפי"ז תמיד צריך לעשות תנאי כדי שלא תהיה בעיה של טלטול. ובאמת שבלשון הרמ"א משמע כהמג"א, אך זה עצמו צ"ב מדוע שינה מפסקו בדרכי משה.

ועוד קשה, שאם באמת תמיד צריך לעשות תנאי, מדוע שלא יברכו ואח"כ ידליקו לכו"ע, הרי עושה תנאי. ואם ס"ל לרמ"א שידליק ואח"כ יברך, א"כ עד הברכה אינו מקבל שבת, ומה צריך לעשות תנאי, הרי אין בעיה של טלטול, ואיך שני דינים אלו מסתדרים, ובדרכי משה זה מובא סעיף אחר סעיף, והפלא הוא שבדרכי משה נראה שכל הענין של תנאי זה מצד טלטול, וברמ"א נראה שזה מצד אחר, וצ"ע.

אליהו בן עבו – רמות

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: ס"ל שלכתחלה אין ראוי לעשות כן.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: התנאי של המרדכי הוא עד הברכה, שיש דיעות שבהדלקה בלבד הוי קבלת שבת. והרמ"א מיירי שהתנאי הוא בברכה שלא תקבל שבת, וזה רק לעת הצורך כמש"כ המ"א.

בפשטות הדברים מסודרים וברורים ביותר, ואין סותר זה את זה כלל, ונענה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, קודם כל על מה שהקשה בתחילה דהב"י מביא מהמרדכי דצריך להתנות, ובדרכי משה כתב שכן נוהגים, לכאו' המעיין בדרכי משה אין רואה זאת, רק דהדר"מ מביא דכמו"כ כתב בספר "מנהגים שלנו", ואין כוונתו שאנו נוהגים כן. ומה שכתב אח"כ על דין הקדימה הברכה או ההדלקה, לפי הנ"ל מתיישב גם זה, דהדרכי משה אות ב' הביא דהמרדכי סובר לברך קודם ההדלקה, ולכן פוסק ג"כ דצריך להתנות, אך מביא שם דאנו נוהגים לברך אחר ההדלקה, ולכן אין אנו צריכים להתנות, וכמו שכותב בהדיא ברמ"א, ואין סותר כלל לדרכי משה, דלא אמר שם כלל דאנו נוהגים כהמרדכי וכנ"ל.

משה פיליפ - בני ברק

לדעת הרמ"א כהפוסקים דקבלת שבת היא בברכה, וע"כ תברך אחר הדלקה, שוב אין צריך תנאי מצד הנר שמדלקת בו, כיון דמכבה אותו קודם הברכה, אמנם הרמ"א כתב דבשעת הצורך שרוצה לא לקבל שבת בשעת הדלקה והברכה, לאיזה צורך תתנה כמו המרדכי דמועיל תנאי.

דוד אפנג'ר - בני ברק

ד

הנאה מהנרות כשעדיין הוא יום

במשנ"ב סי' רס"ג ס"ק מ' הביא דהמ"א דקדק מלשון השו"ע דכתב דהמדליקין בבית ואוכלים בחצר, אם הנרות לא דולקות עד הערב הוי ברכה לבטלה, ודקדק המ"א דמוכח דאם אוכל בבית אף דעדיין הוא יום לא הוי ברכה לבטלה.

ולכאורה תמוה דהא מנ"ל, דאפשר דמש"כ השו"ע "ואוכלים בחצר" ולא כתב "ואוכלים בבית ביום" [דזהו עיקר דקדוק המ"א], היינו משום דאם אוכלים ביום, כיון דעכ"פ יש תוספת אורה אין שייך לומר ע"ז "דהוי ברכה לבטלה", הואיל ואיכא מ"ד דמברכין על תוספת אורה, אבל לעולם למ"ד דאין מברכין על תוספת אורה, אז גם כשמדליק ביום אף דאוכל במקום נר, אם אין דולק הנר בלילה הוי ברכה לבטלה. ובפרט דידוע דדרך השו"ע להעתיק הלשון מן מקור הדברים, ובב"י הביא זה בשם מהרי"ל, ומהרי"ל גופיה דנקט לשון זה, איהו גופיה סובר דמברכין על תוספת אורה, ומשום הכי שפיר יש לדקדק כן לשיטתו, אבל לאור זרוע דס"ל דאין מברכין על תוספת אורה, אפשר דאף במדליק ביום ואוכל כנגד הנרות ואינן דולקות בלילה הוי ברכה לבטלה, וצ"ע.

ד. מ. – רמת שלמה

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: מהיכי תיתי נימא כן, והרי גם בזמן האו"ז היו אוכלים את סעודת שבת ביום, ואין זה נקרא תוספת אורה רק כשהדליקו כבר לכבוד שבת.

אה"נ דהוי רק לשיטת מהרי"ל ודעימיה הסוברים דמברכים על ריבוי אור, דכך פסק המג"א בס"ק ט', ולשיטת האור זרוע לא יוכלו לברך. אך אין המג"א צריך לפסוק כפי האור זרוע, ופשוט.
משה פיליפ - בני ברק

בב"י סימן רס"ג לקראת סופו הביא בשם הא"ח שיש מקומות שהנשים נוהגות להדליק נר קודם שיגיע זמן ההדלקה, וקוראים לו נר של חול, עיי"ש שביאר למה עושות כן, והשאלה הנשאלת לדעת הב"י והשו"ע דאין מברכין על תוספת אורה, א"כ היאך נשים אלו מדליקות אח"כ נר שבת ומברכות עליו, והב"י יישב מנהגם ולא סתר אותו ולא ביטלו, אלא דהחילוק מבואר דתוספת אורה היינו אם כבר יש נר שהודלק לכבוד שבת, או אור אחר שהודלק לכבוד שבת, וקיימו בו התקנה, אבל אם יש אור שאינו לכבוד שבת אלא לצורך חול, יכול להדליק נר לכבוד שבת ולברך עליו, ואין זה נקרא תוספת אורה אלא עצם חיוב חז"ל [וראה מה שכתבנו בגליון הקודם של "אליבא דהלכתא" במדור הערות והארות לענין פלורוסנט וכדו' היום], א"כ יוצא דגם אם יש אור יום אין הדלקת נר ביום נוגעת בענין תוספת אורה, אלא הוא עצם חיוב חז"ל, ולכן מדייק המ"א דברי השו"ע.
דוד אפנג'ר - בני ברק

ה

בענין קבלת שבת בהדלקת הבעל

כתב השו"ע סי' רס"ג סעי' י' די"א דחלה קבלת שבת בהדלקת הנרות, והביא בזה פלוגתא אם מהני תנאי או לא מהני, ולשיטת הפוסקים דלא מהני תנאי ע"כ דבעצם הדלקת הנרות [או הברכה, עיין בב"י] ישנו מעשה של קבלת שבת, ולא רק מצד מה שמקבל על עצמו בדעתו בנוסף בשעת הדלקת הנרות. ובמשנ"ב ס"ק מ"ד כתב אמש"כ הרמ"א דמועיל לדינא תנאי, דעכ"פ שלא לצורך אין להתנות, דחש לשיטת החולקין דלא מהני תנאי [וביותר חזינן בס"ק מ"ג דעדיף להתפלל בליל שבת שתיים, מלהתנות בהדלקת נרות לא לקבל שבת ולהתפלל של חול אח"כ, ומבואר דאפילו הכי לא חשיב צורך, ולא משמע כמו שיש שדחקו שכוונת המשנ"ב רק בליכא שהות כלל להתפלל, דהוא אוקימתא, ובמשנ"ב סתם לא כן, אמנם בלא"ה קשה מס"ק מ"ד].
וא"כ צ"ע במש"כ המשנ"ב ס"ק מ"ב דבבעל שמדליק אין מנהג ומותר במלאכה, וצ"ע דהרי לשיטות החולקים דלא מהני תנאי, א"כ גם בעל שמדליק ע"כ דמקבל על עצמו שבת, כיון שאי"ז מצד קבלתו אלא מונח בגוף ההדלקה [והברכה], וא"כ המשנ"ב דחייש לשיטות החולקים היאך סתם להקל בהדלקת הבעל, וצ"ע.
שמעון בן גיגי - רוממה

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כל החשש שלא מהני תנאי הוא משום שנהגו הנשים לקבל שבת בהדלקה או בברכה, ולכן בשעה"ד אמרינן דאדעתא דהכי לא קיבלו עלייהו, אבל באנשים דליכא מנהג ש"ד.

נראה דאף למנהג הנשים שמקבלות בהדלקה, היינו משום דאצל האשה אין מעשה קבלה נוסף חוץ מהדלקה והברכה, ולכן נהגו להחמיר אם לא התנתה, אבל בבעל כיון שהוא מקבל שבת בתפילה לדעה העיקרית החולקת על בה"ג, א"כ אף אם ידליק אין זו קבלה עבורו, ולא חששו בו לדעת בה"ג כיון שיש לו קבלה ברורה אחרת, ולכן גם אין צריך להתנות.
דוד אפנג'ר - בני ברק

ו

תפילה בטעות

כתב השו"ע סי' רס"ג סעי' י"ד: אם ביום המעונן טעו ציבור וחשבו שחשכה, והדליקו נרות והתפללו תפילת ערבית... ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל, וביאר המשנ"ב שכיון שרצונו היה להתפלל בלילה, ואילו היה יודע שעדיין יום לא היה מתפלל, נמצא שהיתה תפילתו בטעות ואינה תפילה.
וצ"ע ממש"כ מרן בסי' רל"ג סעי' א' "ואם בדיעבד התפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה יצא", משמע שהיה סבור שמותר להתפלל כעת, ואם היה יודע שאסור לא היה מתפלל, ובכ"ז תפילתו תפילה. ודוחק לחלק בין טעות במציאות לטעות בדין.
אברהם ממן – בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ודאי יש חילוק בין טעות בדין לטעות במציאות, והרי במקח שנעשה באיסור קי"ל המקח קיים, אף אם יש טעות בדין, ואם יש טעות במכירה המקח בטל.

החילוק בזה דבסימן רס"ג איירי בקבלו שבת בטעות, וע"כ קבלת שבת לא חלה, ויוצא דהתפלל תפילת שבת בחול, ואף בציבור היה להם לחזור ולהתפלל משום כך, אלא דלא הטריחו ציבור לזה, ואולי גם משום דתפילת ערבית מעיקרא אינה חובה אלא קבלוה עליהם, אבל ביחיד אין שייך להתפלל תפילת שבת בחול. אבל ביום חול דלדברי ר' יהודה התפלל תפילה בזמן, א"כ לא חסר כאן כלום, דאע"ג דהיה רוצה להתפלל בלילה, ולפלג לא היה דעתו, מ"מ להתפלל כן היה דעתו, ועשה כן והתפלל גם בלילה לר"י, א"כ לא חסר כאן כלום וודאי יצא.
דוד אפנג'ר - בני ברק

ז

הדלקה בשמנים פסולים ביו"ט

בביאוה"ל סי' רס"ד ס"א ד"ה לנר של שבת, הביא מהגמ' דביו"ט שרי להדליק בכל הפתילות והשמנים שאסרו חז"ל, וצ"ע לפי הרמב"ם בפיהמ"ש שכתב דהטעם באלו הפסולים דמתוך שהוא עמום וחשוך שמא יניחם ויצא, א"כ אמאי ביו"ט מקיים בזה הדלקה, וכן הק' התפארת יעקב יעוי"ש.
יהושע גלעדי – אלעד

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: בגמ' אי' שמא יטה.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: חז"ל אסרו רק משום שמא יתבטל לגמרי ולא משום חשש ברכה לבטלה, וביו"ט כיון שיכול להדליק בטוב שוב אח"כ אין חשש.

לכאו' הטעם מפני שביו"ט הותרה הבערה, ולכן לא חיישינן שיצא, אלא יביא פתילה אחרת, וידליקה באש העמום הבוער עתה. (ולא בגפרור וכדו' דאסור משום נולד, וכמבואר כ"ז בסי' תק"ב).
משה פיליפ - בני ברק

ביו"ט כיון שיכול להטות א"כ שוב לא יצא, אלא יתקן הנר, ורק בעיטרן שאין לו חומר אחר להדליק וידליק בגלל המצוה, ומשום הריח רע לא יוכל לשבת ויצא, בזה אסור בין בשבת בין ביו"ט כמבואר בבה"ל הנ"ל, ואין לו תקנה אלא לכבותו א"כ למה ידליק.
דוד אפנג'ר - בני ברק

ח

בענין הדלקה בעיטרן ביו"ט

בבה"ל סי' רס"ד ס"א ד"ה לנר, כתב דלכאורה אין מדליקין בעטרן ביו"ט, לפי מה דקיי"ל לעיל בסי' רס"ג ס"ה דביו"ט נמי מברכין על הדלקה, אלמא דביו"ט נמי חובה, וא"כ שמא יניחנו ויצא, עכ"ד.
וצ"ב בדברי הבה"ל, דבשלמא בשבת אם יניחנו ויצא א"כ נמצא שסעד בחושך, וביטל בזה כבוד שבת לרש"י ותוס' שם, משא"כ ביו"ט שהותרה מלאכת הבערה, הרי אם יפריע לו ריח העיטרן ויצא יכול להדליק שם ביו"ט גופא נר אחר, וצע"ג.
יהודה לייב סגל - קרית ספר

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: מבעיר נר חדש אסור עי' סי' תק"ב.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אולי לא יהיה לו מקום לסעוד.

במה שהקשיתי שהרי ביו"ט מצי להדליק, וא"כ מאי איכפת לן שיניחו ויצא הרי ידליק שם, י"ל דבאמת אם יצא לא יהיה חייב להדליק, דכל מה שחז"ל תיקנו הוא רק להעמיד נר, אבל אם יצא לא נתבטל המצוה, וממילא לפ"ז י"ל דזוהי הגזירה, דכיון שאם יצא לא יתחייב להדליק נר אחר, לכך חיישינן שיצא ולא ידליק נר אחר [כיון שהרי יהיה פטור אז מדינא].
יהודה לייב סגל - קרית ספר

בשלמא על הרמב"ם שכתב בכל הפסולים הטעם משום שהוא עמום וחשוך, מובן אמאי ביו"ט אפשר להדליק בהם, כיון שהותרה מלאכת הבערה וידליק אחר בהם, אך בעטרן אפי' אם ידליק אחר, עדיין יפריע לו הריח של נר העטרן, ולא יוכל לכבות, דביו"ט אסור לכבות, וכמבואר כ"ז בסי' תקי"ד.
משה פיליפ - בני ברק

עיין מה שכתבתי בתשובה לשאלה ט'.
דוד אפנג'ר - בני ברק

ט

הדלקה בעיטרן ביו"ט

כ' הבה"ל סי' רס"ד ס"א ד"ה לנר: ולכאו' בעטרן גם ביו"ט אין מדליקין, לפי מה דקיי"ל דביו"ט נמי מברכין על הדלקה, וא"כ שמא יניחנו ויצא, עכ"ד.
ולכאו' תיקשי טובא, הא בבה"ל (שם ד"ה והשלהבת) העלה המ"ב דבמקום דיש לחוש לשמא יטה, ואין לו שמנים אחרים כ"א פסולים, מוטב שיתבטל מצות הדלקה, מלבד נר עיטרן דמוטב שידליקו כיון דכל החשש שמא יניחנו ויצא, ואין להניח הודאי מפני הספק.
ומעתה ע"כ שכל דברי המ"ב הנ"ל גבי עיטרן ביו"ט מיירי ביש לו נרות כשרים, וא"כ למה יאסר עליו להדליקו, הא אם יפריע לו הנרות יש לו אפשרות לטלטל אותו הנר ולהדליק נר כשר אחר במקומו, ואם אין לו נרות אחרות אלא עיטרן פשיטא דשרי, דאם בשבת התיר להדליקו כ"ש ביו"ט דשרי, וצ"ב.
אברהם שקלאר - מודיעין עילית

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: שמא לו יהא לו נר אחר ולהבעיר אסור כנ"ל.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: הביאוה"ל מיירי דצריך לטרוח להשיג נרות כשרים, וע"כ כתב דגם ביו"ט צריך לטרוח.

הנה יש להעמיד בברירות דברי הבה"ל ד"ה לנר, דבא לומר דאדם הבא לקנות ליו"ט נר לא יקנה עיטרן, וכן אם יש לו עיטרן לא יסמוך עליו, אלא יקנה נר אחר כיון שחובה להדליק נר גם ביו"ט, ואיירי כאשר אין לו נר אחר, וכוונת הבה"ל דגם ביו"ט אין מדליקין, היינו דלכן יכין מבעוד יום נר אחר ולא יסמוך ע"ז. ואף לדברי השואל שהבין דאיירי הבה"ל ביש לו נרות אחרים, יש להשיב דהיאך יברך על עיטרן בזמן שיתכן שאין יוצא בו ידי נר על סמך שיש לו נרות אחרים, הלא יש הפסק גדול בברכה, דאף אם נאמר דבהדליק נר שעה וכבה באמצע סעודת יו"ט, מדליק נר אחר על סמך ברכה ראשונה, מ"מ הכא בעיטרן שבירך על נר שאין ראוי לא היה לברכה מקום לחול כלל, ולא מהניא למה שהדליק אח"כ, והויא ברכה לבטלה.
עוד יש להוסיף מסברא דאדם שיש לו נר אחר אין לו להדליק בעיטרן, דאף אם לא יגיע למצב שיצא, מ"מ הריח הרע ודאי מצערו, ויש בזה חסרון עונג וכבוד שבת.
דוד אפנג'ר - בני ברק

גם ביו"ט החיוב להדליק במקום אכילה וע"ז מברכים, והיה מקום לומר דלא סמכינן כלל אהא דידליק נר אחר במקום אכילה, דשמא אדרבה יתעצל מלהדליק, אכן מדכתב הביאוה"ל לפי מאי דקי"ל **דמברכין** על הנר ביו"ט, יתכן דחשש דאף אם נסמוך ע"ז שידליק במקום אחר, אם ילך לאכול שם מ"מ יוצא שבירך לא במקום אכילתו, וכיון שמברך צריך להדליק במקום שאין חשש שימנע מלאכול שם (ויש לדחות הדיוק במ"ב, דמש"כ מברך היינו דחזינן דהוא אותו גדר חיוב כנרות שבת).
דוד שיפרין - קרית ספר

י

האם גזרינן אטו שיבוא לידי כיבוי

בסי' רס"ד סעיף ג' מביא המחבר דאסור להדליק בצרי, שמא יסתפק ממנו, וכן בסי' רס"ה סעיף א' וב' מובא דאין להניח השמן בכלי נפרד מהפתילה ג"כ מאותו חשש, דהיינו שמא יסתפק מהשמן בשבת, ונמצא מכבה, ולדינו של המחבר הסכימו הט"ז המג"א והמשנ"ב מאחר והם כתובים בהדיא בגמ'.
אך לכאו' קשה מאוד מה ההבדל כאן למה שכתוב בסי' רע"ה בדין לקרות בפני נר של שעוה, דלא גזרינן גזירה מפני חשש איסור דרבנן, והניחא למחבר לא קשה, דהוא כותב שם דאסור לקרות בפני נר שעוה, אך הב"ח והמהרש"ל מקילים, וכמותם סוברים הט"ז והמג"א דמותר לקרות בפני נר של שעוה, והטעם מסביר שם במשנ"ב דאין שייך שמא יטה רק שמא ימחוט, והוי מלאכה שא"צ לגופה לדידן דפסקינן כר"ש, וממילא הוי רק דרבנן ולא גזרינן. וביותר קשה לשיטת הט"ז בסי' רע"ח, שמאריך שם בראיות דלדידן דקי"ל כר"ש לא גזרינן גזירה אטו כיבוי רק אם עוסק בפעולת כיבוי, וכהתוס' בפרק כירה מז: ד"ה מפני, וגם המג"א מזכיר דברי התוס' הנ"ל בסי' רס"ה ס"ק א', ובשעוה פוסק כב"ח. וצ"ב בחילוקי הדינים בטעם של גזירת כיבוי, למה כאן גזרינן, ובמקום אחר לא גזרינן.
משה פיליפ - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כנראה שלהסתפק מצרי הוא חשש קרוב, וכן בשמן אם הוא בכלי אחר, ואין מדמין גזירות להדדי, והמשנ"ב בסי' רס"ה סק"ב העיר דבר זה.

הנה בגזירות חז"ל פעמים שאין גדר ברור, כיון שכל מקום גזרו לפי ראות עיניהם המעמיקה שיש צורך לגדור בו, אמנם גם כאן יש חילוק ברור, דדין שמן בכלי נפרד דסימן רס"ה, החשש גדול שיסתפק בגלל חסרון שימת לב, כיון שאין ניכר בנטילת השמן שהוא מכבה במיוחד שהוא בכלי נפרד, ובצרי דסימן רס"ד אע"פ שאינו בכלי נפרד, כיון שיש לו ריח טוב לא ישים ליבו שמכבה, כיון שאין ניכר ממש הכיבוי, אבל במחיטת נר שהוא כיבוי בידים ממש שמוריד הפחם הבוער שבשלהבת, בזה לא חששו לחולקים שם על השו"ע שיבא לעשותו, ורק אם היה דאורייתא או למ"ד דמלאכה שא"צ לגופה דאורייתא גוזרים, כגון שלא יקרא שמא יטה, אבל למ"ד משאצ"ל דרבנן במחיטה לא גזרו.
דוד אפנג'ר - בני ברק

יא

בשיטת המהרי"ל גבי נתינת כלי מבעוד יום תחת השולחן והסרתו לאחר האכילה

שו"ע סי' רס"ה סעי' ג': אין נותנין כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף, מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו וכו', ע"כ.
ובמשנ"ב ס"ק ו' כתב וז"ל: עוד עצה אחרת כתב בתשובת מהרי"ל, והסכים עמו המג"א, דישים כלי מבעוד יום תחת השולחן, ובשבת אחר האכילה יסיר את השולחן, והכלי עומד מעצמו תחת הנר, ואף דהוא גורם בשבת לבטל כלי מהיכנו על ידי הסרת השולחן, מכל מקום שרי כיון שאינו מבטלו בידים בשבת. ועוד, דהא אין אנו נזהרים מלהשים כלי בשבת על השולחן תחת הנר אע"פ שנופל בו שמן, כי אין מתכוין לכך, הכי נמי אין מתכוונים כשמסיר השולחן אלא להצלת השולחן שלא יפול עליו הנר, ע"כ. והובאו הדברים בב"י שם ד"ה ומ"ש.
ולא זכיתי בעניותי להבין הדברים, הלא סיבת הדבר שאסרו לתת כלי בשבת תחת הנר לקבל השמן הנוטף, הוא מפני שדעתו להשתמש בשמן זה לאחר השבת, וע"כ אינו רוצה לנערו ולהפסידו, והוה מבטל כלי מהיכנו בשבת ואסור, כמפורש כ"ז בב"י עיי"ש, והובא במשנ"ב סק"ג, עיי"ש, ומטעם זה התירו לתת כלי תחת נר של שעוה או של חלב, ומטעם דכיון דאפשר לנער מיד האיסור מתוך הכלי כמ"ש סי' רע"ז, לא חשיב מבטל כלי מהיכנו, כמפורש כ"ז במשנ"ב סק"ג. מעתה צע"ג על פסק מהרי"ל, הלא מיירי שם בפירוש במי שאין מתכוין להסתפק מן השמן, ועיקר כוונתו בשימת הכלי והסרת השולחן הוא להצלת השולחן שלא יפול עליו הנר, א"כ אינו שונה משימת כלי תחת נר של שעוה או חלב, שהרי בכל שעה אפשר לנער האיסור מתוך הכלי, ומאי חידוש או עצה חדשה איכא בדבריו אלו, וצע"ג.
אכן פסק מהרי"ל עצמו היה מקום ליישב, דס"ל כדעות שהובאו בב"י שם לעיל מיניה דכל שהניח דבר האסור מדעתו מיקרי מניח, ונעשה הכלי בסיס לדבר האסור ואסור לנערו, ובפירוש איתמר שם בב"י דהני דס"ל להתיר להניח כלי תחת נר של שעוה או חלב, ס"ל כדעת בעל התרומה (המובא בטור סי' ש"ט) דלא מיקרי מניח אפילו הניח האיסור מדעתו, אלא אם כן דעתו שישארו שם כל השבת, אבל אם היה דעתו ליטלם בשבת הוי שוכח, ושרי לנער אבן שעל פי החבית ומעות שעל הכר, עיי"ש.
ומעתה אפ"ל דהמהרי"ל ס"ל כשיטות דחשיב מניח, ולדעתו אכן יהיה אסור ליתן כלי תחת נר של שעוה או של חלב אף דיכול לנער האיסור בכל שעה שירצה, מפני דבכל אופן כוונתו לכך וחשיב מניח, ויאסר לו לנער וחשיב מבטל כלי מהיכנו, ומשום כך הוכרח למצוא עצה של הסרת השולחן דיחשב עי"ז "גורם" ביטול כלי מהיכנו ושרי כיון שאינו מבטלו בידים, ודו"ק.
אכן המג"א והמשנ"ב ושאר פוסקים דס"ל להלכה דחשיב כשוכח, ומשום כך התירו לשים כלי תחת נר של שעוה או חלב, ולא חשיב לדעתם מבטל כלי מהיכנו אפילו לשעה כיון שבכל זמן יכול לנער האיסור, א"כ לדעתם שרי לכתחילה להסיר השולחן, ולא חשיב אפילו גורם ביטול כלי מהיכנו, כיון שדעתו להציל השולחן ולא להסתפק מן השמן, וצע"ג.
וקשה לומר שהביאו פסקו ע"מ להתיר גם כשמתכוון להשתמש בשמן לאחר השבת, דא"כ מהו טעם הנוסף שהביאו: ועוד, דהא אין אנו נזהרים מלהשים כלי בשבת על השולחן תחת הנר וכו', הכי נמי אין מתכוונים כשמסיר השולחן אלא להצלת השולחן וכו', ודו"ק, וצ"ע.
יהודה הלל – רמת בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בשמן אין דעתו לנער משום דיתלכלך הבית וגם יופסד השמן, ואף דאין דעתו עבור השמן מ"מ לא יפסיד השמן בידים, ואפשר דגם אסור משום בל תשחית.

גם כשכוונתו בהנחת הכלי לא בשביל השמן, מ"מ אם יספיק שמן בכלי לא ישפכנו, אלא יחוס עליו להשתמש בו, ושפיר הוי ביטול כלי מהיכנו לשעה.
דוד שיפרין - קרית ספר

יב

אי יש לאסור נתינת מים בעששית בשבת כשמדליק אינו יהודי לצורך חולה

סי' רס"ה סעי' ד': ומכל מקום מותר ליתן מים בעששית שמדליקין בה בערב שבת, כיון שאינו מתכוין לכבוי אלא להגביה השמן. הגה: ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי, מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן לא הוי אלא גרם כיבוי, וכן נוהגין, ע"כ.
ובמשנ"ב ס"ק י"ז הוסיף בביאור דברי השו"ע, דכיון שאינו מתכוין לכיבוי

לא גזרינן שיעשה כן בשבת, ולא ביאר לן האי חששא דמה יעשה בשבת. ולהבין דברי השו"ע נקדים דברי התוס' (שבת מ"ז ע"ב ד"ה מפני שמקרב) שהוא מקור לפסק זה, וז"ל: ומה שרגילים לתת מים בזכוכית שקורין לאמפע"א, ונותנין עליה שמן בע"ש, אין זה קרוי קירוב כיבוי, דכיון שאין מתכוין לכיבוי כלל אלא להגביה את השמן לא שייך למיגזר מידי שמא יעשה בשבת, ושרי אפילו לרבי יוסי וכ"ש לרבנן, דאל"כ אפילו בלא מים אסור, שהניצוצות נופלין בשמן, עכ"ל.

הנה סתמו התוס' דבריהם, ולא פירשו לן הא דכתבו "דלא שייך למיגזר מידי שמא יעשה בשבת". ולענ"ד נראה פשוט דאין כוונתם שיעשה כנ"ל בשבת להוסיף מים תוך השמן בגוונא דשכח, ומיניה דהיה מקום ללמוד דהיה פשוט להם לאסור תוספת מים בשבת, דממקום שבאו להוכיח היתרם הנ"ל נלמד כוונתם, והוא במה שהוסיפו בסוף לשונם "דאל"כ אפילו בלא מים אסור, שהניצוצות נופלין בשמן", כיוונו לרמוז בזה קושיא גדולה, דאי ס"ל לש"ס דכשאין שום מחיצה בין המים לניצוצות חשיב מקרב כיבוי ואסור לכו"ע, א"כ אפילו בלא נתינת מים ליתסר, שהרי כשהניצוצות נופלין על השמן כבין הן. ומשום קושייתם זו הכריחו יסודם, והוא דהכל תלוי בכוונתו, דכשמכוין בנתינת המים לכיבוי הניצוצות, אף שעשה כן בע"ש, ואף שאינו עושה שום מעשה בידים בכיבוי הניצוצות, גזרו חכמים שבסופו של דבר עלול הוא לעשות בידים בשבת, אבל כשאין כוונתו כלל לכיבוי הניצוצות אלא להגבהת השמן כדי שיתקרב השמן לראש הפתילה, שוב גם אם בסופו של דבר יפלו ניצוצות ויתכבו בשמן או במים שתחת השמן, לא איכפ"ל שהרי אינו עושה שום דבר בידים, והכל הם גזירות חכמים שלא יבוא לעשות בידים, ובאופן זה לא גזרו כלל, כיון שהאדם עצמו לא מתכוין לכך, ופשוט. והדברים מפורשים בלשון הר"ן (דף ס"ג מדפי הרי"ף ד"ה ניצוצות) וז"ל: ויש לתמוה במה שנהגו עכשיו לתת מים לתוך העששיות, ואמאי, הא מקרב כיבוי הניצוצות הניתזין, ולא עוד אלא אפילו בלא נתינת מים נמי ליתסר, שהרי כשהניצוצות נופלין על השמן כבין הן. ואיכא למימר "דלא אסרו אלא בנותן על מנת לכבות, דאי שרית ליה אתי לכבויי בידים", אבל נותן שמן בעששית על דעת הדלקה הוא ולא על דעת כיבוי. ואף המים שנותנין לתוכה נמי על דעת כן הוא, כדי שיתקרב השמן לראש הפתילה, ומשום הכי שרי, עכ"ל.

ונפק"מ לדינא לפי"ז, דלדעת השו"ע כשמדליק אינו יהודי אפילו בשבת לצורך חולה, שרי ליה "ואפילו לישראל" לתת מים בעששית קודם הדלקת הנר, כיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להדלקה, אין שום חשש שיבוא לכבות בידים. [וכ"ש הוא לדעת השו"ע בסי' של"ד דס"ל דגרם כיבוי שרי לכתחילה, דקיי"ל כרבנן].

ואכן כן פסקו בפשיטות השערי תשובה ומחזיק ברכה בסעי' זה, וז"ל השע"ת: כיון שאינו מתכוין לכיבוי, ולפי זה אפילו בשבת כשמדליק אינו יהודי לצורך חולה. ובא"ר חולק על זה, עיי"ש. ובמחזיק ברכה כתב, דבמקומות שנוהגים להדליק בעששיות, ונותנין תחילה מים ואח"כ שמן, ובשקורין אינו יהודי עושה כן מעצמו כמנהג העיר, מותר וכו', וכן ראיתי מעשה בארץ הצבי, ע"ש, עכ"ל. [נראה, דכיוון להוסיף בתוספת פסקו של המחז"ב, לאורויי לן דאף לישראל שרי להוסיף מים, ודו"ק].

אכן בביאוה"ל ד"ה כיון שאינו מתכוין תמה על פסק השע"ת, דמקורו מהמג"א, ובמג"א מפורש דחידוש דינו הוא רק לשיטת הרא"ש, דס"ל דבעששית דשמן אין כיבוי כלל, דאפילו לא יתן לתוכה מים, כשיכלה השמן תכלה הפתילה, וכתב המג"א דלטעם הרא"ש אף בשבת מותר ליתן מים לעששית אם מדליקה אינו יהודי לצורך חולה, אבל לשארי פוסקים גם המג"א מודה דאסור, כדאיתא באליה רבה, ולפלא על השע"ת, ואולי חסר איזה תיבות בדבריו, שצריך לכתוב מתחילה דברי הרא"ש. זהו תורף דברי הביאוה"ל, ועיי"ש עוד מה שביאר בפסק המחזיק ברכה.

ואני בעניותי תמה מאוד, דאיה"נ המג"א כתב דינו לטעם הרא"ש [ולא הוסיף דלשארי הפוסקים ישתנה הדין], אך מהיכ"ת שלא יצא הדין כן במפורש גם לדעת השו"ע, אחר שתלה הטעם להדיא דבאינו מתכוין לכיבוי אין חשש שיעשה כן בשבת.

ואף אם נרצה לדחוק מאוד ולויישב, דהיתר זה נאמר דוקא בערב שבת, אבל בשבת גופא, אף שאינו מתכוין, לא שייך לומר דלא גזרינן שיעשה כן בשבת, כיון שהוא עומד בשבת, וכן מפורש בתהלה לדוד, ורמז לזה באליה רבה, ועיין כעי"ז ביישוב קושיא אחרת בביאוה"ל ד"ה גרם כבוי, עיי"ש ודו"ק.

אכן כנ"ל שהוא דחוק, דהלא הגזירה שמא יעשה כן בשבת, לא שיוסיף מים בשבת, שהכל יודעים שהוא אסור, או משום מבעיר דמקרב השמן לפתילה, או שהוא קרוב לכיבוי שמא יגע מים בשמן, אלא הגזירה היא שמא יעשה כיבוי בידים [כמו בכלי עם מים תחת הנר, דהתם הגזירה היא שיגביה הכלי תחת הניצוצות, וכדתי' התוס' שם], ובעששית אין שום חשש כעי"ז, כיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להדלקה, וכדתי' הר"ן, וצ"ע.

אכן תרבה מאוד התמיה לדעת הרמ"א דס"ל דאפילו במתכוין לכיבוי שרי, דמאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן "לא הוי אלא גרם כבוי", ולדעתו פשוט מאוד שאף בשבת יהא שרי להוסיף מים קודם הדלקה, דהלא גם לרבי יוסי דס"ל דגרם כיבוי אסור, היינו דוקא בנותן מים "אחר ההדלקה", וכההיא דמחיצות (עיין סי' של"ד), "ודוקא בשבת". אכן כשם שלא אמר ר' יוסי בערב שבת כדאמרינן בפשיטות בש"ס שם, ולא גזרינן ע"ש אטו שבת, הוא הדין בכ"ש שלא גזרינן בשבת קודם שהדליק "אטו גרם כיבוי". ולפי"ז אין שום טעם וסברא שבעולם לאסור על הישראל או האינו יהודי לתת מים בשבת "קודם ההדלקה" (כשמדליק א"י לצורך חולה), דהא לא הוי אפילו גרם כיבוי, וודאי אין לגזור "אטו גרם כיבוי". וכל מה שהחמיר הרמ"א בסי' של"ד דגרם כיבוי שרי רק במקום פסידא, הוא דוקא בשבת, וגם דוקא אחר שהודלקה הדליקה (כמפורש בביאוה"ל ד"ה גרם), אבל קודם שהדליק מהיכ"ת לאסור.

וביותר, דהשו"ע בסי' תקי"ד סעי' ג' התיר אפילו קירוב כיבוי באופן שעדיין לא הדליק. ואף האוסרים שם, עיי"ש משנ"ב שם, לכאורה לא אסרו אלא במקרב כיבוי, אבל בגרם כיבוי לא שייך קודם שהדליק. ועיין עוד בתהל"ד מש"כ כעי"ז, ועיי"ש במה שדחק, וצע"ג.

יהודה הלל – רמת בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לכאורה בשבת עצמו חששו לשיטת רש"י מ"ז ע"ב דזה נקרא כיבוי ממש בנותן מים בתחת הנר, ולכן אפילו קודם הדלקה אסור אטו אחר הדלקה.

יג

בדין הדלקה ברוב היוצא

סי' רס"ה סעי' ח', המדליק צריך שידליק ברוב היוצא, והיינו דומיא דהדלקת המנורה, וכמש"כ הלבוש והובא במשנ"ב. ופשוט לכאורה דהוא רק דין לכתחילה, אך לענין עיכובא יוצא יד"ח לפי כל הטעמים של נר שבת. אמנם עיין בבן איש חי (שנה שניה פרשת נח הלכה ט"ו) שכתב "שאם לא ידליק אלא ראש הפתילה ויסלק ידו ממנה, חשיב כאילו דלקה מאליה ואינו מקיים מצוה בהדלקה וכו'". ולכאורה משמע שלא יוצא יד"ח עכ"פ של המצוה של הדלקת הנר, וצ"ע אמאי לא חשיב מעשה דידיה כמו לכל התורה כולה (ואין צריך להגיע לזה לדין אשו משום חציו), וצ"ע לדינא.

שמעון בן גיגי - רוממה

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: חידוש גדול.

יד

בענין מציאה שלא זכה בה מבעו"י

שו"ע סי' רס"ו סעי' א': אבל אם מצא מציאה אין יכול ליתנה לגוי, אלא אם כן באה לידו מבעו"י דהשתא הויא ככיסו, ומשמע לכאורה דאם יזכה בה בשבת לא נחשב ככיסו שחייס עליה, אלא כדבר שלא טרח בה שאין חייס עליו, ולא הותר בו היתרא דמי שהחשיך, ונשנה בסעיף ז', ושם הוסיף בביאוה"ל (לענין היתר דפחות פחות מד' אמות) דאין בזה ההיתר דע"י אדם אחד כיון שהוא מציאה (ומיירי בדוקא שאינו מוקצה וכו'), ונשתלש בסעי' י"ג מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו אע"פ שירא פן יקדמנו אחר.

ויש לתמוה במש"כ הביאוה"ל סעי' י"ג (ד"ה מצא) דאם עבר והגביהו בשבת יראה לטלטלו עכ"פ אח"כ פחות פחות מד' אמות, והוא לכאורה נגד מה שנתבאר במשמעות השו"ע סעי' א' וכנ"ל, דאם לא זכה בה מבעו"י במציאה אסרו חכמים בכל האופנים (והרי עיצה דפחות מד' אמות ע"י אדם אחד הוא ודאי גרוע טפי משאר הדרכים, כמבואר בסימן זה).

[והנה בא"ר וכמה אחרונים הקילו במציאה ע"פ משמעות המג"א דיש אופן להקל בה ע"י גוי, ופירש הא"ר דהיינו במקום שלא הגביהה כלל שעדיין לא זכה בה, בזה יוכל לומר לגוי להביאה, דבזה אין נחשב שהגוי עושה אלא בשל עצמו כיון שישראל לא זכה עדיין, משא"כ אם עבר והגביהה דאז הישראל זכה בה, כיון שהי' בשבת הוי מציאה שלא התירו חכמים בשום אחד מהדרכים (אף שלא היתה מוקצה והגביהה בהיתר), ובשו"ע הגר"ז פירש דבאופן שהמציאה בתוך עיר המוקפת, אלא שהיא מוקצה, בזה יש מקום להקל ע"י גוי וכו', אבל בדברי הביאוה"ל לכאורה ב' התנאים אינם, דהרי זכה בה, וגם דע"כ באינה מוקפת איירי מדהצריך פחות פחות מד' אמות, וא"כ מ"ט וכמאן סבירא ליה לדחות דין זה דמציאה אסורה. ודוחק לומר דמשום דאיירי בכיס המוקצה נקט "באה לידו מבעו"י", והוא הדין באה לידו בשבת (באיסור מוקצה), וזכה בה עתה ששוב היא ככיסו דידיה, דלכאורה איירינן בכל גווני אף בדברים שאין אסורים משום מוקצה מדלא חילק בזה להדיא].

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אולי הביאוה"ל מיירי דלא ידע דאסור, ואחר שבא לידו נזכר, או בא לשאול דהוי כזכה מבעו"י, וצ"ע.

עיין מה שכתבתי בתשובה לשאלה ט"ז.

דוד אפנג'ר - בני ברק

טו

בעבר והגביה מציאה משחשיכה

בסי' רס"ו סעי' א' כתב המחבר דאם מצא מציאה אינו יכול ליתנה לאינו יהודי, אלא אם כן באה לידו מבעוד יום, דהשתא הויא ככיסו, ומשמע מדבריו דאם לא באה לידיו מבעו"י אלא משחשיכה, בכה"ג אינו יכול ליתנה לאינו יהודי. וכן בסעי' ז' לאחר שמביא המחבר את הדינים דאם אין עמו אינו יהודי שמניח על החמור או נותנו לחש"ן, מביא דאם אין עמו שום אחד מכל אלו יטלטלנו פחות פחות מד' אמות, וכתב המחבר דכ"ז דוקא כיסו או מציאה שבאה לידו, אבל אם לא בא לידו לא, וכתב המשנ"ב בס"ק י"ט דכ"ז היינו שבא לידו מבעו"י, ומשמע דאם בא לידו משחשיכה ליכא היתרא כלל. ובסעי' י"ג כתב המחבר מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו אע"פ שירא פן יקדמנו אחר, וכתב בביאוה"ל ד"ה מצא ארנקי, דאם עבר והגביהו יראה עכ"פ אח"כ לטלטלו פחות פחות מד' אמות, ולבסוף יזרקנו לאחריו כדי שלא יהיה הנחה, וצ"ע דהא לעיל הוכחנו מהשו"ע ומהמשנ"ב דליכא היתרא כלל אם לא בא לידו מבעו"י, וכאן שרי בעבר והגביהו משחשיכה, וביותר קשה דתפס הביאוה"ל הקולא היותר גדולה דטלטול פחות פחות מד' אמות, וצ"ע.

רפאל משה כהן - קרית ספר

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כנ"ל.

עיין מה שכתבתי בתשובה לשאלה ט"ז.

דוד אפנג'ר - בני ברק

טז

אימתי מותר לטלטל פחות פחות מד' אמות

כתב הביה"ל סי' רס"ו ד"ה מצא ארנקי "אם עבר והגביהו יראה לטלטלו פחות פחות מד"א", ויל"ע דלעיל ס"ק י"ט כתב דהיתר טלטול פחות מד"א הוא רק כשבא לידו מבע"י.

מרדכי רפאלי - בני ברק

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: כמדומה שהוא רק לכתחלה.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כנ"ל.

עיקר החילוק הוא בין בא לידו ללא בא לידו, והפשט בזה יש לבאר בב' אופנים, או דברגע שבא לידו מרגיש האדם כאילו דבר זה כבר שלו כמו חפץ שהיה לו מכבר, ולא יניחנו ויכול לבוא לידי איסור, אבל מה שעדין לא הגביה אין הרגשתו כאילו הפסיד אלא שלא הרויח, וע"כ אין חשש שיעבור איסור. או דחז"ל קבעו גדר דמה ששייך לאדם שרי לטלטל, ומה שעדין לא שייך אסור, וכאן כיון שכבר הגביה הוי שייך לו, וא"כ דינו שוה להגביהו מע"ש, ומה שכתוב דשרי רק "בבא לידו מבעוד יום", היינו משום דאין שום אופן היתר מלבד זה. ומוסיף הבה"ל מה הדין כאשר בא לידו באיסור, ואמר דדינו שוה לבא לידו בהיתר, ואפי' בטלטול פחות מד' אמות שהוא החמור שבהיתרים.

דוד אפנג'ר - בני ברק

יז

האם מותר לתת לגוי בשבת על מנת להוציא

במשנ"ב סי' רס"ו ס"ק ג' מביא שאם א"א לו לתת החפצים לגוי, או ליטול מן הבהמה כל פעם שהיא עומדת ולחזור להניחו כשהיא עומדת, ימכור הבהמה לגוי או יפקירנה, וע"י זה לא יעבור על איסור שביתת בהמתו, ומסיים המשנ"ב שאפי' מכר או הפקיר יזהר שלא יתן לגוי או לעגלה שום דבר שלקחו מהבהמה בער"ש, אלא יאשר בידם עד מוצ"ש, משום שאסור ליתן לגוי בשבת על מנת להוציא.

ולכאורה קשה, דהא במחבר כתוב שמותר לתת החפצים שלו לגוי אפי' אם כבר חשיכה, דהיינו משום שאדם בהול על ממונו התירו האיסור "שאסור לתת לנכרי על מנת להוציא".

ואין לתרץ שכאן מדובר שמכר או הפקיר גם החפצים שהיו על החמור, וממילא על החפצים הללו כבר אינו בהול עליהם, חדא שלמה ליה להפקיר או למכור הכל, הלא מספיק שימכור הבהמה לבד [וזה בעצם קשה על המשנ"ב שבין הדברים אומר "שמכר הכל", שמשמע שצריך גם למכור החפצים]. ועוד, שאפי' נניח שמכר או הפקיר הכל גם החפצים, הלא כשלוקחם בידם בער"ש זכה בחזרה בחפצים, וא"כ בהול עליהם כמו שרואים אצל מציאה.

וביותר צ"ע מה שכתוב "כל מה שלקחו ישאר בידם עד מוצ"ש", היאך אפשר להשאיר בידם, הלא הוא הולך עכשיו בדרך, ואם לא התרנו לו להניחו על החמור או לתת לגוי איך נתיר לו לקחת בידו.

ברוך צבי פדווא - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בע"כ דאם נטלו מבעו"י חפצים אין ממשיך ללכת ונשאר עם החפצים שם, או שנתנם את החפצים במקום משומר, ושוב אין היתר לתת לנכרי.

ביאור לדברי המשנ"ב הללו כתבנו ב"אליבא דהלכתא" גליון מ"ח בדף ק"ג.

דוד אפנג'ר - בני ברק

יח

הערה בדין הרמ"א לענין מי שהחשיך לו בדרך דמניח כיסו על החמור

סי' רס"ו סעי' ב': אם אין עמו אינו יהודי, מניחו על חמורו, וכדי שלא יהא חייב משום מחמר, אי איכא עקירה והנחה, מניחו לאחר שעקרה יד ורגל ללכת, דלאו עקירה היא, וכשהיא עומדת נוטלו הימנה, ולאחר שתחזור ותעקור רגלה יניחנו. הגה, והוא לא ירכב על החמור אלא ילך ברגליו וכו', ע"כ.

הנה מקור דברי הרמ"א הם בריב"ש בתשו' סו"ס ק"א, ורשב"ץ בתשו' ח"א סי' כ"א, והובאו בב"י סוף הסימן. ושם מיירי אמי שרוכב ע"ג החמור בלא שום משא, והנידון שם מצד החי נושא את עצמו, ואם האוכף בטל לרוכב, עיי"ש, והחמירו שתוך התחום טוב לו שילך ברגליו משירכב ע"ג החמור, עי"ש.

ולאמור צע"ג, מה ס"ד דהרמ"א להוסיף דין זה אמ"ש השו"ע בסעי' ב', הלא שם מיירי אמי שהחשיך לו בדרך ועמו כיס או שאר משא, שכשאין עמו אינו יהודי התירו לו להניחו ע"ג החמור, ובתנאי שלא יהא חייב משום מחמר, וע"כ יניחנו ע"ג חמורו אחר שעקרה יד ורגל, ויקפיד ליטלו הימנה כשעומדת (ולרמב"ם קודם שעומדת, עיין ביאוה"ל ד"ה וכשהיא עומדת), וא"כ מוכרח שמיירי בגוונא שאינו רוכב עליה, דאי ברוכב, איך שייך שעלה עליה אחר שעקרה יד ורגל, ואיך שייך שיטול הימנה כשהיא עומדת, הא לא יועיל נטילתו הימנה כשהוא עדיין רכוב עליה, דעדיין חשיב הנחה. ובמקור הדין מפורש דמיירי באופן שאין עליו שום משא, וא"כ צ"ע מה שייכות דין זה לענין האמור בסעי' ב', וצ"ע.

יהודה הלל – רמת בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: הרמ"א לא מיירי בגוונא של המחבר, וכתב דין נוסף שהוא לא ירכב בגוונא שאין לו חפצים, או שיש עוד אינו יהודי איתו.

יט

ביטול כלי מהיכנו לפי שעה

במשנ"ב סי' רס"ו ס"ק כ"ז כתב דאף דקודם שישמט בנחת ה"ה מבטל כלי מהיכנו באותה שעה, מ"מ התירו. וצ"ב דלעיל סימן רס"ה ס"ק ה' כתב דאם אפשר לנער המוקצה אחרי שנפל, ל"ח ביטול כלי מהיכנו אפילו לפי שעה.

מרדכי רפאלי - בני ברק

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: כאן צריך שישמט ואינו קל.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בסי' [רס"ה סק"ה] אין לו שום צורך שיהא מונח עליו אפילו לזמן, משא"כ בסי' רס"ו יש לו צורך עכ"פ בשעה שינערו שיהיה על הכרים שלא ישבר הכלים, והכרים משמש לכלים המוקצים לפי שעה.

המ"ב ביאר דבריו בבירור, דבסימן רס"ה יש חילוק בין שעוה וחלב לבין פחם, דשעוה וחלב יכול לנערם מיד בנפילתם ולכן שרי, אבל בפחם שהוא בוער אין יכול לנערו מיד וע"כ אסור, ואע"פ שמתכבה בזמן קצר מ"מ אין יכול מיד לנערו, והוי מבטל כלי לאותה שעה שהוא גם אסור, ולכן בסימן רס"ו היה צריך לאסור להניח כרים אף בכלי זכוכית קטנים, כיון דמ"מ עד שינערם בנחת הוי ביטול כלי לשעה, דומיא דאסור בפחם, וע"ז תירץ דהתירו משום ההפסד לנער בנחת.

דוד אפנג'ר - בני ברק

כיון שצריך לנער בנחת שלא ישברו הוי ביטול כלי מהיכנו לשעה (כמבואר בפוסקים).

דוד שיפרין - קרית ספר

כ

למה לדעת הרמ"א אסור לעשות ההיתרים שבשו"ע

בסי' רס"ו סעיף י"ב כתב הרמ"א שמי ששכח כיסו עליו בשבת, אם הוא בשוק אסור להביאו לביתו, רק מתיר חגורו והוא נופל, ע"כ. דהיינו שאסור לעשות כל ההיתרים שלמדנו בתחילת הסימן ללכת פחות פחות מד' אמות או לתת לנכרי וכדומה.

וכותב המשנ"ב שאם ירא להניחן שם מותר להכניסו לביתו על ידי העצות שכתוב בתחילת הסימן, משמע מזה שמה שהרמ"א אוסר להביאו לביתו, משום שהוא נמצא בשוק ויכול להשאירו שם, וממילא אינו בהול, ולא התירו

לו כל ההיתרים, ולכן באופן שירא שמא עכו"ם יקחו יתיר הרמ"א.
ולכאורה קשה, שבביאור הלכה ד"ה דהוא הדין, מסביר שהמחבר [כאן] מדבר באופן שהחשיך בדרך ולא מקרי פשיעה, ומוסיף הביאור הלכה "וזהו טעם הג"ה שבסמוך", פירוש שהרמ"א אוסר כיון ששכח ויצא בשבת לשוק מקרי פשיעה, ועל כן אסור לעשות ההיתרים וצריך לזרקו שם, ומוסיף המשנ"ב "וכן משמע מביאור הגר"א", פירוש שהגר"א משוה דין הרמ"א לדינו של המחבר בסעיף ח', שכמו ששם הוי פשיעה ה"ה גם כאן, ולכן אסור לעשות שום היתר להכניס הכיס לביתו, וזה הכל סותר למה שכתוב במשנ"ב שבאופן שיש הפסד מותר לעשות ההיתרים שבתחילת הסימן, וצ"ע.
ברוך צבי פדווא - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המשנ"ב לא התיר את כל העצות רק ע"י גוי, ומש"כ ס"ק ל"ו היינו כשנזכר כשהוא מהלך.

כא

בענין חשכה לו בדרך ותפילין בראשו

בדינא דשו"ע בסי' רס"ו ס"י דחשכה לו בדרך ותפילין בראשו, לכאורה צ"ע, דהא המניח תפילין בשבת למצוה עובר משום בל תוסיף [ולכן תפילין הוי מ"ע שהזמן גרמא], א"כ למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אדם זה צריך לכוין דוקא שאינו מקיים מצוה, דאי לאו הכי יעבור על בל תוסיף, ויותר מזה דאף למ"ד צריכות כוונה כאן כיון שמלכתחילה ביום הניחם לשם מצוה, א"כ אף עתה עומד באותה כוונה, והיה לו לכוין שלא לשם מצוה, וסעיף זה חוזר על עצמו בסימן ל' בהלכות תפילין, ואף שם לא נזכר פרט זה, ולכאורה פלא למה אין חשש לזה.
דוד אפנג'ר - בני ברק

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אין מובן השאלה, בודאי מכוין.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: שלא בזמנה אינו עובר רק בכוונה לשם מצוה, וכאן אדרבה הוא רק רוצה להביאו למקום משומר.

יתכן דכיון שהצריכו לכסות, ממילא ניכר מדבריו שאין מקיים מצוה ורק לוקח אותם למקום מוצנע, אמנם הטעם שנתנו לכיסוי הוא משום הרואים, והיה צריך לבאר דהוא גם משום שאינו לשם מצוה.
אברהם גולדברג - בני ברק

כיון שרצה לחלוץ תפיליו מחמת שבת, ומפני איסור הוצאה אינו חולץ, ודאי לא הוי המשך של ההנחה לשם מצוה, ואף הנחה סתמא נראה דלא חשיב, דכיון שרצה לחלוץ הרי אינו חפץ במצות תפילין. ויותר מזה כתב החת"ס ר"ה כח: דאף למ"ד מצוות א"צ כוונה, מ"מ אם מכוין למצוה אחרת אמרינן מינה מחריב בה, ולכן המגילה שהיה דורשה ומגיהה לכו"ע לא יצא אם לא כיון ליבו, ויתכן דלדבריו כל שעושה את המצוה מחמת איזה דין, כגון מחמת איסור הוצאה, מחריב בה, ולא חשוב מעשה מצוה כלל, וצ"ע בסברא זו.
דוד שיפרין - קרית ספר

כב

קבלת שבת במקדים להדליק

כתב השו"ע סי' רס"ז סעי' ב': ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית, עכ"ל. מבואר בדבריו שהקבלת שבת נעשית בתפילת ערבית ולא בהדלקת נרות. וצ"ע דכיון שמדליק מוקדם בפלג המנחה, חייב לקבל אז שבת וכדלעיל סי' רס"ג סעי' ד'.
אברהם ממן – בני ברק

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: כוונתו בפסוקי קבלת שבת.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: מיירי שמתפלל מיד אחר הדלקה.

בסימן רס"ג אין כונת השו"ע שחייב לקבל שבת בהדלקה, אלא שחייב סמוך להדלקה לקבל שבת שיהא ניכר שהדליק לכבוד שבת, כמו במקבל שבת סמוך לשקיעה דאין מקבל ממש בהדלקה אלא בתפילת ערבית לרוב ראשונים, ה"ה הכא אם מדליק ומקבל שבת בסמוך שפיר.
דוד אפנג'ר - בני ברק

מקור לשון זה הוא בטור, והוא ע"פ התוס' ברכות כז. דכתבו דהא דלא יקדים היינו "דאינו מקבל שבת מיד, אבל הכא מיירי שמקבל שבת מיד", משמע לאו דווקא שמקבל שבת בהדלקה, אלא ה"ה במקבל שבת סמוך להדלקה ש"ד. ויותר מפורש בתר"י שם (ד"ה רב צלי) וז"ל: "י"ל דהנ"מ (שלא יקדים) כשאינו מקבל שבת **עד הערב**, דכיון דאינו מקבל שבת עד הערב אין לו להקדים ההדלקה, אבל כשמקבל שבת מבעו"י ומדליק תחלה **סמוך לקבלה**, אע"פ שעוד היום גדול אין בכך כלום". מבואר להדיא דאף שאינו מקבל שבת בהדלקה עצמה ש"ד.
דוד שיפרין - קרית ספר

כג

בדין שכח להזכיר משיב הרוח בליל שבת

בביאוה"ל סימן קי"ד ד"ה מחזירין הביא חידושו דהגרע"א, דמי ששכח להזכיר משיב הרוח בתפילת ערבית של ליל שבת אין צריך לחזור, משום דלא גרע מהתפלל רק מעין שבע דיצא בדיעבד, עי"ש. ויעויין בדברי רע"א בגליונו על השו"ע שם דסמך דבריו ע"ד המג"א בסי' רס"ח ס"ק ט"ו, דיחיד המתפלל רק ברכת מעין שבע יצא בדיעבד. ויש להקשות, דבביאוה"ל כאן ד"ה ושמע מש"ץ הביא דברי המ"א האלו, ולא סמך עליהם להלכה כלל משום דהא"ר והגר"א חולקים ע"ז, א"כ תו אין מקור לחידושו דרע"א, ונמצאו דברי הביאוה"ל סותרים אלו לאלו, וצ"ע.
מרדכי ברגר - אלעד

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: מ"מ אפשר דדיעבד אין חוזרין כיון דיש דעות בזה.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: דעת הביאוה"ל דכיון דאם כיוון לשל ש"ץ יצא, כמבואר בשו"ע סי' רס"ח סעי' י"ג וביאוה"ל ד"ה או, א"כ אינו מעכב, ועי"ש במשנ"ב ס"ק כ"ח. ומש"כ דביחיד אינו יוצא, היינו משום דלא נתקנה ביחיד. ובלא משיב הרוח אינו יוצא ביחיד. ואף דמלשון הרעק"א משמע דהוא עפ"י המ"א, צ"ל לרווחא דמילתא כ"כ.

מה שהביא רע"א שם בסי' קי"ד ראיה דווקא מהמג"א כאן ס"ק ט"ו, קצת צ"ע דמהמחבר גופיה איכא ג"כ ראיה, דהמחבר פוסק דאפשר לצאת מהש"ץ ע"י שמיעת ברכת מעין שבע, ואפי' שאין הש"ץ מזכיר 'משיב הרוח', ואולי זאת סבר המשנ"ב, ודבריו כלל אינם סותרים זא"ז, דאה"נ דחולק כאן על המג"א בדין דיחיד לא יאמר אותו, אך לדינא דהמחבר מודה, וממילא מהמחבר גופיה יש ג"כ ראיה לדינא דהמשנ"ב שמביא בביה"ל ד"ה "או שלא התפלל" דה"ה במשיב הרוח, דיצא לו הלכה זו מהמחבר עצמו, ופשוט.
משה פיליפ - בני ברק

מה שחולקים על המג"א הוא משום שלא נתקן מעין ז' ליחיד, אלא צריך להתפלל כל הברכות, אבל שפיר ילפינן מיניה שהקילו שבליל שבת יכול להתפלל מבלי להזכיר גשם. ובאמת צ"ע אמאי הוצרך רע"א בסי' ק"ד למילף זאת מהמג"א, תיפוק ליה מעיקר ברכת מעין ז' שכתבו הגאונים שנתקן להוציא את המאחרים, ושמא מייתי ראיה שגם ליחיד הקילו בלי הזכרת גשם ולא רק לציבור. ולפי"ז ק"ק על המ"ב, דאף דעיקר הסברא לחלוק על המג"א משום דיחיד צריך להתפלל תפלה שלימה, מ"מ אם רע"א נחית לחלק בין יחיד מציבור, שמא גם לענין הזכרת גשם רק ביוצא על ידי ש"ץ הקילו, אבל מי שחייב בז' ברכות צריך להתפלל כתיקונו, וחוזר כששכח גשם.
דוד שיפרין - קרית ספר

מה שהק' בדין שכח להזכיר משיב הרוח בתפילת שבת, עמדו על הערה זו במ"ב מהדורת דרשו שם על הביאוה"ל הערה 44, והביאו את דברי הגרי"ש אלישיב שליט"א (בשלמי יוסף כולל פונביז' ביצה סי' ק"ד) שכוונת רע"א שלא גרע מאילו היה מתפלל רק מעין שבע שיצא בדיעבד, אין כוונתו להוכיח מיחיד שהתפלל, אלא מזה שמועילה שמיעת ברכת מעין שבע מהש"ץ ויוצא יד"ח, מוכח שאין הזכרת הגשם מעכבת בליל שבת, ולפי"ז מתורץ שבאמת יחיד שיאמר מעין שבע אפי' בדיעבד לא יוצא, כמו שפוסק הביאוה"ל כאן.
אליהו רביד - אשדוד

יפה שאל בחכמה, מיהו ביישוב דברי המשנ"ב נראה בס"ד, דכל מה דהשיג הביה"ל ע"ד המג"א אינו אלא לענין יחיד, ומטעם שלא נתקנה תפילת מעין ז' ליחיד אלא לש"ץ, אבל לענין זה השומע מהש"ץ דמפורש בשו"ע בדוכתין דיוצא יד"ח, סבר הביה"ל דאף דא סגיא למישמע כיסוד הגרעק"א דאין הזכרת גשמים מעכבת, ומשום דלא מסתברא מילתא דלענין מעין ז' הזכרת גשמים מעכבת, ובתפילת מעין ז' ההזכרה מעכבת, ודו"ק.
ובדברי הגרעק"א דהוכיח רק מדברי המג"א ולא הוי סגי לי' מד' השו"ע וכסברת הביה"ל, נראה לבאר בס"ד בתרי אנפין: א. י"ל דהגרעק"א פירש למילתא דב' דרכים נינהו, וכשאמרו דיוצא בתפילת מעין ז', אי"ז מאותה תקנה של תפילת ז', וסבר הגרעק"א דלענין מעין ז' הוא דאמרו דאין הזכרת גשמים מעכבת, ומ"מ בעי הגרעק"א למימר דזה שדילג משיב הרוח יצא יד"ח מדין מעין ז', דוכי שהאריך בברכות גרע [והמעיין בלשונו שם יראה כן בדקדוק הדברים דז"ל: א"כ במה שהתפלל סדר התפילה כראוי רק שלא הזכיר גשם, הא לא גרע ממעין שבע, וצריך לי עיון לדינא, עכ"ל. והוא מפורש כמש"כ בס"ד], ומה"ט שפיר הוצרך לדברי המג"א דאף יחיד שהתפלל מעין ז' יצא, דבלא זה לא מרווחינן מידי בזה דמעין ז' מהניא בלא הזכרת גשמים, אחר דביחיד אינו יוצא בברכת מעין ז' [ולפי דרך זו נצטרך לומר דהביה"ל נקט כיסוד הגרעק"א ולא לגמרי מטעמי', אלא הוסיף עוד מדילי' וכמשנ"ת], ודו"ק.
וקרוב הדבר לומר דמה שחתם הגרעק"א בסו"ד 'וצריך לי עיון לדינא', הויא מחמת האי ענינא, דלעולם עיקר הדבר הא פשוט דיוצא במעין ז' אף בימות הגשמים, אלא דבהא גופא איבע"ל למילתא אי בתפילת ז' איכא למייתי עלה מדין מעין ז' ובתרתי: א. משום ד' המג"א דאפשר דיחיד לית לי' תקנה זו [והיינו דמיבע"ל האם ההלכה בהאי מילתא כהמג"א. א"נ י"ל דהא התפלל תפילת ז', אלא דמייתינן עלה מדין מעין ז', אפשר דבזו ליכא קפידא דהחולקים על המג"א]. ב. דאפשר דמעין ז' לחוד ותפילת ז' לחוד, וא"א לבוא בתפילת ז' מדין ברכת מעין ז', וק"ל.
ב. א"נ י"ל דלרווחא דמילתא הוא דנקט לה, ולעולם עיקר יסוד הגרעק"א הוי באמת כדברי הביה"ל, דמאחר דחזינן דבברכת מעין ז' אין ההזכרה מעכבת, ה"ה בתפילת מעין ז' בעי לצאת יד"ח, ולפ"ז יצא יד"ח מדין תפילת ז' ולא מדין ברכת מעין ז', וכמשנ"ת בדעת הביה"ל. והדברים נפלאים ומאירים ת"ל, ותשו"ח להרב השואל שליט"א שעורר לכ"ז, ורווחא שמעתתא בסייעתא דשמיא.
משה לייב לוי – רמת בית שמש

הנה ידועה החקירה האם כאשר חיסר יעלה ויבא בתפילה שצריך לחזור ולהתפלל עבורה, האם התפילה שהתפלל היא תפילה מעולה, אלא שכיון שצריך גם להזכיר המאורע חייבו חז"ל לחזור כל התפילה ולהזכיר, ונמצא ב' תפילות בידו, או דכיון שחיסר יעלה ויבא הוי תפילה חסרה, דהיום צריך תפילה עם יעלה ויבא ולכן צריך לחזור ולהתפלל, ולצד הראשון החילוק פשוט, דבלא הזכיר גשמים הוי חסרון תוספת דעיקר ברכת גבורות – מחיה המתים אמר, אלא שחיסר פרט חשוב, אמנם יש תפילה בידו, וע"כ סמך הבה"ל על המ"א דאינו חוזר, משא"כ הזכרת שבת שחיסר כל הברכה של הזכרת שבת הוי כתפילה עם חצי ברכות, דאינה אלא חצי תפילה, והוי כלא התפלל כלל, וע"כ הביא דעת הגר"א ולא סמך על דיעבד דהמ"א. ואף לצד השני בחקירה הנ"ל, י"ל דאף אם חשיב לענין יום זה כתפילה חסרה, מ"מ חשיבא תפילה אלא שחסרה, דאת כל הברכות אמר, ויסמוך על המ"א, אבל בלא הזכיר שבת כיון שחסר ברכה הוי חצי תפילה, וע"כ אין לסמוך על המ"א.
דוד אפנג'ר - בני ברק

כד

בענין התפלל מוסף במקום שחרית ונזכר קודם שעקר רגליו

כתב המשנ"ב סי' רס"ח ס"ק י"ז דהמחליף שחרית בשל מוסף, אם סיים התפילה יחזור ויתפלל שחרית, ויצא בתפילת מוסף שהתפלל, יד"ח מוסף, ואם נזכר קודם שעקר רגליו יחזור לישמח משה. וצ"ע דכיון דאין הסדר מעכב בדיעבד לענין אם עקר רגליו, א"כ גם בלא עקר רגליו אמאי יחזור ויברך ברכות לבטלה, ולא יסיים תפילתו ויצא בזה יד"ח מוסף, דלכאורה לגבי ברכות לבטלה הוי נמי דיעבד, וצ"ע.
שמעון בן גיגי – רוממה

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: לא הוי כדיעבד.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אין זה ברכה לבטלה מה שצריך לחזור, וכמו הדין אם לא אמר מטר ונזכר אחר שומע תפילה, דהדין דחוזר לברך עלינו, אף דאם חזר לשומע תפילה ואמר טו"מ יצא.

הקושיא אמיתית, וצ"ל דיש כאן גדר חז"ל, דהא אף באדם ששכח יעלה ויבא בר"ח שחייב לחזור התפילה, היה מקום לשאול דכיון דהתפלל אע"פ ששכח המאורע למה יחזור כל הברכות שכבר אמר בצורה מושלמת ולא חיסר בהם דבר, אלא חזינן דחז"ל ראו ברוח קדשם דיש גדר של תפילה מושלמת, ואם חיסר בתפילה המושלמת שוב אין כאן חשבון של ברכה שאינה צריכה, וחוזר על כל הברכות שכבר אמר כדי להשלים תפילתו ולהזכיר המאורע. ואמנם כאן בתפילת מוסף לפני שחרית בעצם התפילה אין חסר כלום, אבל שחרית כנגד תמיד נתקנה, ולהתפלל לפניה מוסף הוי לשנות גדרי התפילה, ולכן כל עוד לא סיים התפילה אין כאן עדיין תפילה מושלמת, וע"כ עדיף שיחזור ויתקן לשחרית, ואז כל גדרי התפילה יהיו מושלמים, אבל אחרי שכבר סיים התפילה דמצד עצם התפילה יש כאן תפילה מושלמת, אלא שחסר בסדר של התפילה, בזה אמרו חז"ל שעדיף שלא יחזור כיון שבעצם התפילה לא יוסיף כלום, ומוסף זמנה כל היום.
דוד אפנג'ר - בני ברק

מהא דכתבו הפוסקים דהמתכוין לשם שחרית יצא ידי מוסף, ולא כנדבה דהמתכוין לשם נדבה לא יצא ידי תפלת חובה, וע"כ דנדבה וחובה שני דיני תפלה, משא"כ שחרית ומוסף הוא חיוב להתפלל פעמיים, אלא דכדי שיעלה התפלה למוסף צריך להזכיר קרבנות, ובשחרית להזכיר שבת ולא להזכיר קרבנות, ומדין תדיר חייב להתפלל שחרית לפני מוסף, וכל עוד שעוסק בתפלתו חייב לתקן תפלתו שתעלה לשחרית, שצריך להיות לפני מוסף, ורק כשגמר תפלתו אמרינן דיצא ידי שחרית דתדיר לא מעכב. ואף דיהיה ברכה לבטלה, ראשית לא הוי ברכה לבטלה גמורה (כמברך על פרי ונאבד), דאין לברכה על מה לחול כלל, משא"כ בזה דאמר דרך תפלה, ויותר מזה כתב האלי' רבה סי' תרפ"ד ס"ח בבירך על קריאה של חנוכה לפני קריאה של ראש חדש, צריך להפסיק ולקרוא קודם ר"ח משום תדיר, **ואי משום ברכה לבטלה** (מה שבירך על קריאה של חנוכה) **לא משום זה נעשה איסור אחר** (פירוש לעבור על תדיר), **דשוגג הוא על ברכתו**, וה"ה הכא שוגג הוא על ברכותיו לבטלה, וצריך לחזור לישמח משה להתפלל כדין שחרית קודם (ואף להחולקים שם על הא"ר, יתכן דהוא משום אין מעבירים על המצוות, ולא משום ברכה לבטלה).
דוד שיפרין - קרית ספר

כה

בטעה והתפלל מוסף של שבת במקום שחרית לשם שחרית

במשנ"ב סי' רס"ח ס"ק י"ז כתב דאם עקר רגליו חוזר לראש ומתפלל תפילה כהוגן לשם שחרית, "אבל של מוסף לא יתפלל עוד", כי כבר יצא בתפילה הראשונה ידי מוסף אף שכוונתו היתה לשם שחרית, ע"כ. וממשיך המשנ"ב דאם נזכר קודם שעקר רגליו, אפילו באמצע ברכה מג' אחרונות פוסק באמצע ומתחיל ישמח משה. ולכאורה תמוה, דמאחר שעלתה לו לשם מוסף וכבר אוחז בג' אחרונות (או אחריהם קודם שעקר), למה לא נאמר שיעלה לו שפיר למוסף ויסיימנו כדין מוסף, ושוב יאמר אח"כ שחרית, ולא נצטרך לכמה ברכות לבטלה של האמצעיות והג' אחרונות, ויש ליישב.
צבי וייסבלום - רמת בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כנ"ל.

עיין מה שכתבתי בתשובה לשאלה כ"ד.
דוד אפנג'ר - בני ברק

לכאורה היכא דעדיין לא סיים ברכת שים שלום לא קשיא, דהדין הוא שתמיד קודם למוסף, ורק אם הקריב מוסף קודם יצא, ולכן הוא הדין בתפילה, ואין כאן שאלה של לכתחילה ודיעבד, וממילא כל שלא גמר התפילה ועדיין לא יצא יד"ח, א"כ כאילו לא הקריב עדיין מוסף שמחוייב בתמיד קודם. ולענייננו בשחרית, אע"פ שיהיה ע"ז ברכות לבטלה, מ"מ נדחים הם מפני החיוב להתפלל כסדר, ושאני היכא שגמר שהוא מפני שכבר יצא יד"ח, ולא משום הברכות לבטלה, ודו"ק. אמנם היכא דסיים שים שלום ורק אוחז באלהי נצור, דגם בכה"ג מבואר במשנ"ב דחוזר לראש, הא ודאי תקשי דהרי לענין יציאה יד"ח יצא כבר יד"ח, דאם יפסיק כעת יצא כבר, ורק היכא שיש דין לחזור אכתי יכול לחזור, אך היא גופא תקשי אמאי יחזור כיון שחשיב שהקריב קרבן מוסף לפני שחרית וכבר יצא יד"ח, ודו"ק.
שמעון בן גיגי – רוממה

כו

אם היוצא י"ח יאמר יחד עם המוציא אותו

בסי' רס"ח ס"ק כ"ח מביא המשנ"ב שיטת הדרך החיים, וכמו"כ הובא במג"א כאן, דיחיד שלא התפלל שמו"ע טוב שיאמר ברכת מעין שבע עם הש"ץ יחד, ולכאו' צ"ע עפ"י מה שמביא לקמן בביה"ל סי' רע"א סעיף ב' ד"ה דאיתקש, שיטת רע"א דמקשה בתשובה על הדין באשה היוצאת י"ח קידוש מקטן, דא"א שתאמר עמו מילה במילה, דממ"נ אינה יוצאה, דאם יוצאה בקידוש של עצמה הלא א"א דאין לה יין, ובקידוש של הקטן א"א לצאת דהרי היא אומרת לעצמה. ולכאו' לפי סברתו צריך להיות ג"כ בנ"ד כך, דאיך יאמר ברכת מעין שבע עם הש"ץ, הלא ברכת מעין שבע לש"ץ נתקנה, וכמובא בסעיף ה', וא"כ ממ"נ הוא עצמו אסור לומר זאת, ומהשליח ציבור אינו יכול לצאת, וכטענת רע"א דהלא הוא בעצמו אומר. ואולי רע"א יחלוק עליהם, או דיש הבדל המחלק בין שני הדינים, וצ"ע.
משה פיליפ - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ודאי חלוק זה, ובפרט לגבי שמקרי מעין שבע בציבור.

השואל כתב דתפילת מעין שבע לש"ץ נתקנה, נראה דהגדר קצת שונה, דלשון הבה"ל דהגר"א אומר שלא נתקנה ברכה זו ליחיד, והיינו שנתקנה לציבור אלא שהשליח ציבור אומר אותה בשליחות כולם, וכאילו כולם אומרים אותה ביחד, ואדם זה שצריך לצאת ראוי שיאמר עם הש"ץ, ושוב הוי כאומר אותה עם כל הציבור, וזוהי התקנה למעין שבע שכל הציבור

יאמרו אותה, רק שהש"ץ אומרה בשביל כולם, ואדם זה עושה זאת בעצמו עם כולם.

דוד אפנג'ר - בני ברק

בגוף הדין אם יוצא שומע כעונה בזמן שמברך, עיין מ"ב סי' קס"ז סקמ"ה דאם שמע המוציא בזמן שבירך ענט"י לא יצא, דהרי צריך להבין ולשמוע מה שאומר המברך, ולא להפסיק בדברים אחרים, ואז שומע כעונה, פי' דלא חשיב שומע כה"ג, ובשעה"צ שם הוסיף ומסתברא אפי' אם יאמר שכוונתי אז בלבי לברכת המברך ג"כ לא יצא, דכיון שדיבר באמצע הברכה לא עדיף השומע מהמברך בעצמו ברכת המוציא כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא, משמע דבסתמא אמרינן דלא כיון, אבל שייך שיאמר כוונתי לשמוע, ולפי"ז ה"ה במעין שבע, אבל באמת הוא ענין אחר לגמרי.

דהנה בקה"ת כתבו הרבה אחרונים דנכון לקרוא יחד עם הבעל קורא כדי שישמע היטב (ואף להגר"א ודאי דיצא כשקרא, ורק מעלה בעלמא שלא יקרא), ובמ"ב סי' רפ"ה סקכ"ד הכריע דמותר לקרוא בלחש מילה במילה עם הש"ץ, ואין להחמיר בזה כיון שמכוין לשמוע גם כל תיבה מהש"ץ. ומאידך בסי' תר"ץ ס"ה מביא המ"ב מחלוקת אחרונים אם יוצא במגילה כשקורא יחד עם הש"ץ, ומקור המחמירים שם (עיין מאמ"ר שם באריכות) הוא תשו' הרשב"א סי' תס"ז "דאינו שומע בזמן שקורא, אלא נותן דעתו בקריאתו במגילה הפסולה" (ויתכן דבמעט תיבות יודה הרשב"א אם ברי לו ששמע), וע"כ דשאני מגילה דבעינן לדין שומע כעונה, דהוא חיוב לקרוא את כל המגילה, משא"כ קה"ת הוא משום ת"ת, וכל שעוסק באותו ענין יחד עם הבעל קורא ש"ד (והרי התה"ד מיקל אפי' שמו"ת בזמן קה"ת), ואינו מדין שומע כעונה אלא הוא עסק התורה בציבור, וכן מוכח מהא דקטן עולה למנין ז' דאינו מדין שומע כעונה.

ונראה דלהתפלל מעין שבע עם הש"ץ דמי יותר לקה"ת, דחשוב כה"ג תפלת ציבור כיון שמתפלל יחד עם הש"ץ, וכל מתפלל עם חזרת הש"ץ הוא כן, דהרי כתב בתה"ד דחשוב כעונה אמן אחר הקל הקדוש ושומע תפלה, ולכאורה ביאורו דאין החיוב אמירת אמן אלא מה שמצטרף לברכת הש"ץ, וכשמתפלל אתו יחד הרי מצטרף לתפלתו, ומעין זה אשכחן לענין זימון דלדעת האחרונים צריך לשמוע בהמ"ז מהמברך, וכיון דחיישינן שלא ישמעו טוב מברך יחד עם המברך, ולסיים לפניו לענות אמן אחריו, וביאר הגר"ז סי' קפ"ג "אע"פ שאין מזמנין אלא כשמברכים בהמ"ז בבת אחת שאחד מברך לכולם, ולא כשכל אחד מברך לעצמו, מ"מ כיון שעד החתימה אומרים יחד עם המברך ה"ז כאמירה אחת, וגם החתימות חוזרים ושומעים מפי המברך ועונים אמן אחריו, כמו שאחד מברך לכולם ממש", עכ"ד.

ולכן בקידוש ודאי בעינן שומע כעונה גמור, וכשאומר לעצמו צריך להכריע אם יוצא ע"י עצמו או ע"י מה ששומע, וזהו דכתב הגרע"א דאם יוצא בשמיעתו, א"כ מה שמברך בעצמו לבטלה, דאין בקידוש תקנת קידוש לציבור כחזרת הש"ץ וזימון.

דוד שיפרין - קרית ספר

הנה המעיין בתשו' הגרעק"א (שם) יראה דלא הוי קשיא לי' דכיון שאומר בפיו א"א לו לצאת מחבירו, דאדרבא מצינו הרבה בדברי הפוסקים דאע"פ דשומע כעונה, מ"מ עדיף שיאמר נמי בפיו. ראשון לציון הוא מה דאיתא בשו"ע (סי' קל"ט ס"ב) בהלכות קריאת התורה דדין הוא דהעולה לתורה חייב לומר מילה במילה עם הקורא, אע"פ דודאי א"א לסמוך על מה שמוציא בפיו, דל"ה קריאת ציבור דבעינן שיהיו י' שומעים [ואי הקורא קרא שלא כהוגן, והעולה קרא כהוגן, לא יצאו יד"ח קריאה. וכבר הי' פ"א דעובדא הכי הוי, וכן הורו המורים ופשוט], ומ"מ חזינן דאין קריאת העולה בפיו מעכבת שיצא מהקורא. וכה"ג מצינו נמי בכל השומעים דשריא להו למיקרי מילה במילה עם הקורא, ואדרבא המג"א (סי' קמ"ו ס"ב) כתב בשם המטה משה דלכתחילה יעשה כן, דבל"ז א"א לכוין היטב, וכן הביא במשנ"ב שם (סקי"ד) בשם כמה אחרונים, הרי לן בזה דאין קריאתם בפה מעכבת לצאת מפי הקורא. איברא דראי' זו יש לדחות קצת, דאפשר דקריאת התורה שאני דלא בעינן ממש לדין שומע כעונה, וצ"ע. מיהו עוד מצינו כן בכמה דוכתי דחזינן דד"ז לא אכפ"ל, וגדרן של דברים הוא דדיבור השומע מצטרף עם המברך, ומגו שניהם הם יוצאים יד"ח. וכל עיקר קושיית הגרעק"א הויא דאי יוצא מה ששמעה מפי הקטן, א"כ מה שאומרת בפי' הוי לבטלה, ולזה כתב שם הגרעק"א דאומרת לעצמה רק הדברים שאין בהם הזכרה. ומעתה י"ל דכל מה דקשיא לי' להגרעק"א הויא רק באופן דא"א לו לצאת במה שאומר בפיו, אבל אי מהניא לצאת במה שאומר בעצמו, לא הוי קשיא לי' מידי, ונראה להאמור דנעשו כחטיבה אחת, ולזה בדאיכא תפילת ש"ץ בברכת מעין ז', והוא באמירתו עם הש"ץ מצטרף אתו יחד, שפיר מצי לצאת יד"ח אף באמירתו הוא, ודו"ק.

משה לייב לוי – רמת בית שמש

כז

בענין טעה בתפילות שבת

א. בסימן רס"ח סעיף ג' כתב הבה"ל ד"ה ושלא בכוונה דברי תה"ד, לענין שאם זכר שהוא שבת ואתקיל והתחיל אתה, כיון שלשון זה שייך לתפילות שבת יכול לתקן עצמו לתפילת שבת אף בישמח משה, אמנם אם אמר כבר חונן צריך להשלים ברכת אתה חונן, והביא ראיה דאם התחיל באתה כאשר זכר שהיום שבת חשיב אתקיל מילולי, מהמרדכי לענין תפילת יו"ט, עיי"ש. ותמה הבה"ל על תה"ד דאף כאשר אמר אתה חונן שאינו שייך לתפילות שבת, יוכל להמשיך בשל שבת, דהא כאשר חותם ביו"ט מקדש השבת אינו שייך ליו"ט כלל, ונשאר בצ"ע. ולענ"ד לא זכיתי להבין קושיית הבה"ל, דלגבי מקדש השבת כיון דאינו שייך כלל לנוסח יו"ט, לכן כאשר ידע שיו"ט ואתקיל יכול לתקן, אבל בהזכיר אתה חונן כיון דמעיקר הדין היה צריך לומר אף בשבת אתה חונן, א"כ כאשר הזכיר חונן הוי שייך לתפילה עצמה, וצריך להשלים ברכת החול אף באתקיל, כיון שמוכח שהתחיל ברכת חול, ובזה אין פטור מלומר ברכות החול בשבת, אבל באמר אתה שמתפרש גם בשל שבת, כיון דאתקיל מסיים בשל שבת. ובאמת על דברי המ"ב דאין מקדש השבת שייכים ליו"ט, אפשר לומר יותר מכך דאף על פי שמקדש השבת אינו שייך לנוסח יו"ט, מ"מ גם יו"ט נקרא שבת, אלא דשבת נקרא שבת שבתון בתורה, ולכן גם ביו"ט אמרינן מזמור שיר ליום השבת, רק שצריך לתקן הנוסח דאינו מטבע שטבעו חכמים, אבל באתה חונן אין קשור לשבת כלל אלא לחול.

ב. אמנם באמת דברי תה"ד שהביא ראיה מדברי המרדכי קשים מאידך גיסא, דדברי המרדכי בברכות סימן ל"ב הם דברי התוס' בברכות דף יב. ד"ה לא, והובאו דבריהם בבה"ל בהל' ברכות סימן ר"ט סעיף ב' ד"ה ותוך, ושם בסוגיא איירי לענין אדם שבשעה שאומר תחילת הברכה דהיינו שם ה' טעה במחשבה בסיום הברכה שצריך לסיים, כגון שהחזיק שיכר וחשב שהוא יין, ואמר שם ה' על דעת הגפן, ובסוף סיים טוב ואמר שהכל, והגמ' נשארת בספיקא מה דינו, וכתבו התוס' דמ"מ אם ידע בשעה שאומר שם ה' מה צריך לסיים, אלא שנתקל בלשונו וסיים לא טוב, ומיד תוך כדי דיבור תיקן, ודאי יוצא ואינו קשור לספיקא, כיון שפתח בדעת טובה וסיים תוך כ"ד טוב, ורק בתחילה נתקל בלשונו, והביאו הדוגמא של יו"ט שבשעה שאמר שם ה' ידע שיו"ט, ורק נתקל בלשונו וסיים מקדש השבת, ותיקן תוך כ"ד וסיים כראוי ליו"ט, א"כ אינו נוגע כלל לנידון תה"ד, דשם הא דבעינן שידע שהוא יו"ט משום שכאשר אומר שם ה' בעינן שידע מה צריך לסיים, וכיון שידע בתחילה ואח"כ תיקן תוך כ"ד שפיר יצא, אבל הכא מה אכפת לן שידע שהיום שבת, וכאן גם לא יועיל תיקון תכ"ד כיון דהוא ענין שברגע שהתחיל תפילת חול, שוב הפכה ברכה זו לחלק מתפילתו, דמעיקר הדין היה צריך לאומרה אף בשבת, וסברת תה"ד שכתב שאתה שייך לתפילות שבת וחשיב טועה בין תפילה לתפילה, אינה מספקת, דהא בהיה כונתו לחול צריך לגמור הברכה, ועל כרחך צריך גם לסברת כונה, ולזה אין ראיה מהמרדכי, וצ"ע.

ג. עוד יש להקשות על פסק השו"ע כדברי תה"ד בהא דאם התחיל "אתה" אדעתא דחול צריך להמשיך ברכת אתה חונן, אע"פ שאמר רק אתה, דהלא תה"ד מביא ראיה לדבריו מספירת העומר דבירך אדעתא דהיום ד' ובאמת היום ה', אפי' יסיים בהיום ה' לא יצא, א"כ כיון שפתח אתה אדעתא דחול לא יצא, והלא השו"ע בהל' ספירת העומר סימן תפ"ט סעיף ו' פוסק דיצא אע"פ שפתח אדעתא דהיום ד', דמ"מ סיים היום ה', א"כ ה"ה הכא לא תפריע הכוונה, ואע"פ שאמר אתה נחשבנו כטועה בין התפילות ולא איכפת לן בכוונתו.

דוד אפנג'ר - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: א. זה נכון מאד, ודברי מרן המ"ב צע"ג.

ב. התה"ד מביא ראי' מהמרדכי והתוס', דאף דמקרי אמירה מ"מ זה לא קילקל את הבא"י, וה"נ אמירת אתה אף דמקרי אמירה, אין זה אמירה של אתה חונן, כיון שלא הי' כוונה לאתה של חול.

ג. בשו"ע שפסק שיצא היינו דאפילו בלא ברכה יצא, ודעת התה"ד הוא שגם הספירה חלק מהברכה, כמש"כ בשעה"צ סי' תפ"ט.

כח

בדין סב"ל בטעה בתפילת שבת

פסק השו"ע סי' רס"ח סעי' ג': אם היה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר קודם שאמר חונן, הוה ליה התחיל בשל חול ואמר אותה ברכה. ומבואר בב"י דכן הדין אף בערבית ובמנחה, דיכול לסיים "אתה קדשת" או "אתה אחד", ומ"מ צריך לסיים "אתה חונן". והמשנ"ב בסק"ו הביא דעת המ"א דפליג, וס"ל דבערבית ובמנחה יסיים כתפילת שבת ולא באתה חונן, עי"ש. וכתב בכך החיים ס"ק י"ב דלהלכה יש להורות כהמ"א ודלא כהשו"ע, משום דלענין ספק ברכות אזלינן אף כנגד מרן, ומשום הכי לא יסיים בשל חול אלא בשל שבת. וכ"פ בשו"ת אור לציון חלק ב' פרק י"ט, יעוי"ש שדן בגדרי הכלל דסב"ל בתפילה. ולכאורה צ"ע הוראה זו, דהא מבואר להדיא בסעיף ב', ומקורו מהגמ', דאם התחיל בטעות תפילת חול גומרה ואין צריך להפסיק, וביאר הטעם המשנ"ב, וכן הוא בכה"ח, דמעיקר הדין היה בעי לצלויי אף בשבת י"ח ברכות, אלא דחז"ל לא אטרחוהו משום כבוד שבת, ומשום הכי כשהתחיל הברכה גומרה, וחזינן להדיא דאין בנידון זה כלל נידון של ספק ברכה לבטלה, דבסב"ל הרי צריך להפסיק באמצע (וכמו דקי"ל דבטעה בתפילות שבת בין זו לזו, ודאי דצריך להפסיק באמצע משום ברכה לבטלה, יעויין משנ"ב סק"ח), וא"כ מדוע לא נפסוק בזה כפסק השו"ע דיגמור ברכת אתה חונן, דל"ש כלל לכללא דסב"ל נגד מרן. ואולי יש לדון בזה משום דלכתחילה אין להתפלל דלא כתיקון חז"ל. אמנם אי"ז שייך לנידון סב"ל כלל, והדר דינא דבני ספרד צריכים לפסוק בזה כהשו"ע. ועוד, דבלשונם נקטו דמשום סב"ל הוא, וצ"ע.

מרדכי ברגר - אלעד

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כוונת הכה"ח ברכה שאי"צ, ועיין לקמן אות כ"ט.

כפה"נ למד השואל פשט בלא אטרחוהו רבנן שלא חייבוהו, אבל אם רוצה הרשות בידו. אמנם בפשוטו אחרי שלא תקנו כך חכמים, אסור לעשות כך והוה ברכה לבטלה. ומ"מ אם קרה והתחיל ברכה של חול, חוזר וניעור עליו חיובו הראשון בברכה זו.

אמנם עדיין יש לשאול שאלה זו מכיוון אחר [ואולי זו כוונת השואל], שהרי להמשיך ולומר מילת חונן אין בזה חשש ברכה לבטלה, ואחרי שעשה כך הוה לכו"ע התחיל בשל חול, ותו אין כאן חשש ברכה לבטלה. ונהי דהוה גורם ברכה שאי"צ, כבר כתב הה"כ בשאלה הבאה את הכלל המבואר בפוסקים שכל שעושה כן כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא ל"ה ברכה שאינה צריכה.

ואולי י"ל שמה שאמרו חכמים אם התחיל גומר זה דוקא בהתחיל בשוגג, אבל מי שהתחיל במזיד כדי שיחול עליו חיוב ברכה זו בזה לא חל, ולכן הוה ספק ברכה לבטלה.

ועוד י"ל שמה שמצאנו שמותר לברך ברכה שאינה צריכה כדי להוציא עצמו מידי ספק, זה דוקא בברכה שמחוייב בה ממש, משא"כ בברכה זו שמלכתחילה לא היה חייב בה, והוא הכניס עצמו לחיובה, לא אלים חיובה כדי להתיר בשבילה ברכה שאינה צריכה.

אברהם ממן – בני ברק

הנה ד"ז פשוט דאם בכוונה מוסיף בתפילת שבת ברכות של חול, עבד שלא כדין, ונראה דגדרו כעין ברכה לבטלה, אע"פ דלא הוו ממש כברכה לבטלה, וממילא שפיר איכא למיסבר דמורינן להקל בזה משום סב"ל, וע"ע בתשובה כ"ט.

משה לייב לוי – רמת בית שמש

כט

בענין הנ"ל

בסי' רס"ח סעיף ג' פסק השו"ע: אם היה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר קודם שאמר חונן, הו"ל התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה וכו'. ובמשנ"ב כתב שהב"י נוקט שדין זה קאי גם בערבית ומנחה, שתחילת ברכה אמצעית מתחילה ב"אתה" כביום חול, ואמנם המ"א פליג ע"ד הב"י, שבתפילות מנחה וערבית יכול להמשיך הברכה האמצעית של שבת, דדוקא בשחרית שמינכר בדיבורו שהוא לשם חול, משא"כ במנחה וערבית דלא מינכר בדיבורו שהוא לשם חול.

ולכאורה היה נראה לומר שלדינא ינהג כהשו"ע, הואיל ואין פה חשש של ברכה לבטלה, דלפי מה שמבואר בפוסקים בסי' זה שמעיקר הדין צריך לומר בשבת כל י"ח ברכות כביום חול, אלא בשביל לא להטריח חז"ל תיקנו לומר רק ז' ברכות, ולכן אם טעה והתחיל מקצת ברכה של חול ממשיך את אותה ברכה.

א"כ י"ל לפי"ז דשפיר יכול לגמור הברכה, דאינו אומר ברכה לבטלה, וברכה שאינה צריכה אין כאן כיון שבשביל לאפוקי נפשיה מספק ברכות ל"א ברכה שאינה צריכה, וכמו שמבואר בספרי הפוסקים בכללי ספק ברכות, ובשו"ע בסי' קע"ד גבי שתיית מים באמצע הסעודה.

ואם כנים דברינו צ"ע, דהכף החיים והאור לציון פסקו לדינא כדעת המ"א משום ספק ברכה לבטלה.

אברהם בר ששת – רוממה

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לא דמי לאפוקי נפשיה מפלוגתא דמותר לגרום ברכה שאי"צ, דהתם יש חשש שיחסר לו ברכה, משא"כ כאן דלא חסר שום דבר, וחשש הפסק בתפילה ג"כ אין כאן דהרי ממשיך אתה קידשת, וגם כוונת הכה"ח אפשר לברכה שאי"צ.

לכאורה יש לבאר שיטתו, דהנה מה שמצינו שאם התחיל ברכה של חול גומרה, ולכתחילה אין מתחיל, אי"ז ענין של לכתחילה ובדיעבד, שבדיעבד יכול לומר ברכות של חול, אלא דרבנן תיקנו לא להזכיר של חול, וכל התקנה היא לא להתחיל, ולא אם התחיל שבזה לא תיקנו מפני הטעם שבפוסקים. ופשוט הרי שגם לפוסקים שמותר בשבת לגרום לברכה שאינה צריכה בשביל מאה ברכות, שאין יכול להתפלל של י"ח מטעם שבדיעבד אפשר להתפלל ג' ברכות של חול, והיינו כנ"ל דכל שרבנן תקנו לא להתפלל הוא כגדר ברכה לבטלה, אלא שכל שהתחיל לא בכה"ג תיקנו ויכול להמשיך. וממילא בסוגיין דאמר מילת אתה, ולשיטת הרמ"א ל"ח שהתחיל, א"כ כל שאוחז עתה לפני שהתחיל א"כ הוא ברכה לבטלה אם ימשיך שלא כתקנ"ח, ומה שרוצה לצאת מהספק הוא צורך צדדי, והוא לרמ"א בכלל ברכה לבטלה, ושאני אם התחיל דבכה"ג מעיקרא לא תיקנו להפסיק.

שמעון בן גיגי – רוממה

עמש"כ לעיל בסמוך בתשובה כ"ח, ויש להוסיף עוד, דהן אמת דספק ברכות להקל אמרינן משום ברכה לבטלה, ולא בברכה שאינה צריכה, מיהו ב' גווני ברכה שאינה צריכה היא: א. דהי' יכול ליפטר באופן דאיכא שום סיבה לזה [וכגון לברך שהכל קודם סעודתו (סי' קע"ד ס"ז), או לכוין שלא לפטור את היין שבתוך הסעודה (סי' קע"ד ס"ד) וכדו'], לזה מקילינן לברוכי [דכל ענין ברכה שא"צ הוא משום דמרבה בברכות בכדי, וכל כהאי גווני דאיכא טעם לזה, לא מיחשיב אינה צריכה]. ב. מיהו איכא גווני דגם בשעת ברכה אפשר לו שלא לברך, בזו אף דיש מקום לברך, ד"ז לא מצינו קולא הנזכרת, ובזו תו מחמרינן דספק ברכות להקל, ושפיר נתיישב הערתו הנכבדה בס"ד.

משה לייב לוי – רמת בית שמש

ל

פתח בברכה מסויימת ונתכוין לברכה אחרת

אם בירך שהכל, ובפתיחה היה דעתו לברך בפה"ג, מבעי לן בברכות יב. אם יצא, ולכאורה הספק אם כוונה בפתיחה מעכבת, ובתוס' שם כתבו דאף אם מצות א"צ כוונה הכא גרע דהוי כוונה הפנית, וכן כתב בתר"י שם, ומשמע דכל הספק משום דסיים כהוגן, ולפי"ז אם סיים שהכל וחשב שאומר בפה"ג לא יצא, דהיה לו כוונה הפוכה בכל הברכה. אכן המג"א סי' רס"ח כתב דהמתפלל מוסף והתכוין לשם שחרית יצא ידי מוסף, וצ"ע. גם בענין תשלומין קיי"ל דבעינן כוונה לשם חובה (בתפלה הראשונה), ואם לאו לא יצא, וצ"ע מ"ש כוונה לשם נדבה או לשם תשלומין מכוונה לשם שחרית.

דוד שיפרין - קרית ספר

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: שחרית ומוסף אינם דברים אחרים, ושניהם מקרי תפילת שבת, וכן שחרית ומנחה.

הנה כשסיים הברכה כדין אפי' אי במחשבתו הי' כמו שפתח, לא מצינו דלא יצא, וריהטת הדברים הוא דיצא, וכדמשמע באמת הכי מד' המג"א שהביא בדבריו דאם התפלל תפילת מוסף והתכוין לשם שחרית יצא, ואמנם הטיב לשאול מה חילוק יש בין הדברים. ומאידך לענין תפילת תשלומין, אי כיון תפילה ראשונה לתשלומין לא יצא יד"ח, מאחר שדינו הי' להקדים תפילת חובה, אע"פ שתפילתו היתה כהוגן, ומה נשתנה זה מזה, אתו"ד הנעימים.

ברם נראה דשני השאלות יש ליישבן בתשובה אחת, דמה דמצינו דכוונה הפנית מעכבת, כשאין בירור להיפך ממה שהוציא מפיו, וכגון פתיחת הברכה דהוי כעין ברכה כללית וכדביאר בחזו"א, לזה איכא למיסבר דכשכיון במחשבתו לברכה אחרת הרי"ז מעכב, דמאחר דהברכה סתמית היא, בזה מעכבא ממה דחשב במחשבתו להיפך, אבל כשבירך ברכה ראוי' והיינו שסיים ברכתו כדין, ורק חשב במחשבתו שהוא מברך ברכה אחרת, בזה לית לן במחשבתו מידי, דדברים שבלב נינהו. וכה"ג בתפילה שהתפלל תפילת מוסף והתכוין לשם שחרית, מאחר דמה שהוציא בפה הוי מעליא, לא מהניא לקלקולי במחשבתו מידי. אמנם לענין תפילת תשלומין דדינו להקדים תפילת חובה, והוא חשב במחשבתו לתפילת תשלומין, בזו בדין הוא דלעכב, דהא ליכא בתפילתו 'הוכחה' שלא כמחשבתו, והכל ראוי איפוא ליקבע לפי דעתו [וכדהוי הכי דינא דאם התחיל תפילת חובה ונזכר שהתפלל, ובעי לסיים תפילתו לשם נדבה, אינו יכול. והיינו טעמא דדברים אלו נקבעים אך לפי דעת האדם, דהא במה שמוציא מפיו אין חילוק בין הדברים], בזה ודאי כל דכיון לשם תפילת תשלומין לא יצא יד"ח, ודו"ק.

משה לייב לוי – רמת בית שמש

מקור הלכה

הרה"ג יוסף משדי שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" בני ברק, ומו"צ בד"ץ "שארית ישראל"

סימן רסט
הלכות קידוש[1]
קידוש בבית הכנסת בליל שבת

א. מנהג קדום נהגו בחו"ל שלאחר תפלת ערבית בליל שבת עושים קידוש בביהכנ"ס, ואותם שנהגו כן בודאי יש להם על מה לסמוך לכתחילה (ועי' להלן), ומכל מקום כיום בזמנינו יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת, וכל שכן שאין להנהיג כן מחדש לעשות כן [אלא אם כן הוא מקום שיש כאלה מבאי בית הכנסת שאינם עושים קידוש בביתם, וכן אם הוא בית כנסת מרכזי שמצויים בו אורחים תדיר, וכיוצא, יש מקום לכך להנהיג בו עשיית קידוש][2], ואם יש אורחים הלנים בביהכנ"ס ואין להם יין והם אוכלים שם, יקדשו להם להוציאם ידי חובה[3].

[ובמקומות שנהגו לעשות קידוש זה גם כשאין אורחים, מכל מקום לא ישתה המקדש בעצמו אלא יתנהו לקטן, ודווקא לקטן שהגיע לחינוך[4] (והוא בערך בגיל שש, או פחות או יותר לפי חריפות שכלו של הילד)[5], ואותו קטן ישמע הברכה ויכוין לצאת י"ח[6], ואם אין קטן יתנהו לגדול, או ישתה בעצמו[7]. והנכון יותר בכל מנהג זה שהמקדש יכוון לצאת י"ח קידוש באותו קידוש, וישתה רביעית יין, כדעת הפוסקים שע"י רביעית יין ה"ז נחשב כקידוש במקום סעודה, ובכך יצא י"ח קידוש. ולא יחזור לקדש שנית בביתו, אלא אם כן כדי להוציא את בני ביתו[8]. ובעת הקידוש בבית הכנסת יעמדו כולם[9], וגם ביום טוב מקדשין, ועיין בהערה[10]]. ואותם האורחים שמתארחים בביהכנ"ס יזהרו לכתחילה שלא לאכול סעודתם בביהכנ"ס אא"כ מחמת דוחק גדול, אבל לכתחילה יאכלו בחדר הסמוך לביהכנ"ס[11]. וצריך להודיע למקדש שיכוון להוציא את אלה הרוצים לצאת בקידוש שעשה[12].

---

1. כללים בקצרה למעיין:
א. כל מקום שמובא מחלוקת השו"ע והרמ"א, ההלכה בזה לבני ספרד כהשו"ע ולבני אשכנז כהרמ"א. וכן אם כתוב שו"ע ואחרונים. [אמנם יש יוצאים מן הכלל, ומבוארים בהלכה או בהערות].
ב. כל מקום שמובא ב' דעות, בדרך כלל ההלכה בזה כפי הכללים הידועים בשו"ע והפוסקים, שסתם ויש הלכה כסתם, ויש ויש הלכה כבתרא. [ויש בזה עוד פרטים לפי הענין ומבוארים בהערות].
ג. כל מקום שכתוב "סימן", היינו לפי סדר סימני השו"ע, וכן "סעיף" הם לפי סעיפי השו"ע, ואם כתוב "הלכה" היינו כפי סדר ההלכות שמסודרים באותיות לפי סדר. ואם כתוב "הערה" היינו המקורות להלכות.
2. בפסחים (קא.) איתא שהיו מקדשים בבית הכנסת להוציא את האורחים ידי חובתן, עיין שם (ואמנם בשו"ת שב יעקב סי' י"ד דקדק מלשון הגמ' שלא היה זה מנהג פשוט, אולם בשו"ת חת"ס סי' קמ"ג השיב ע"ז). ומזה נתפשט המנהג עד היום בכמה קהילות בחו"ל כידוע. ואע"פ שאין אורחים בביהכנ"ס מ"מ עושים זאת. ובטור (סימן רס"ט) הביא מנהג זה ותמה עליו איך נוהגים כן שלא לצורך, והוי ברכה לבטלה. ועי' ברא"ש (פסחים שם סימן ה') שכתב משם ר' יונה ליישב המנהג דס"ל דאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה מ"מ כ"ז רק מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא בקידוש אף ללא סעודה, ועושים כן כדי להוציא י"ח דאורייתא וכו'. ואמנם כתב הרא"ש דזה אינו מחוור בפשט הדברים, שמשמע שקידוש ללא סעודה אינו כלום (וכנראה עפי"ז פשיט"ל להטור דאין מנהג זה נכון). מ"מ שפיר יש ליישב על דרך זה את המנהג שעושים כן כדי להוציא י"ח קידוש מדאורייתא, ומשה"ק הרא"ש יש ליישב ולומר דאינו קידוש בכלל, דמשמע היינו מדרבנן, אבל ודאי מהני מדאורייתא. ועוי"ל בזה, גם יש ליישב עפ"ד רבינו ניסים גאון (שהבאנו להלן בסי' רע"ג) שאם מקדש על דעת לאכול במקום אחר, מהני להחשב קידוש במקום סעודה אפילו כשזה בבית אחר. ולדבריו יוצא אף את הדין דרבנן שבזה. עוד ישוב בזה מתבאר מדברי רב נטרונאי גאון, ה"ד בטור שם, שהוא מהני לרפואה וכו'. אמנם בפירוש דבריו נתחבטו המפ' הרבה (כיעוין בטור ובב"י ובט"ז עוד), ואין להאריך כאן בזה. [ועיין בשו"ת מן השמים (סימן כ"ה) מה שכתב עוד בטעם הדבר שמקדשין בביהכנ"ס, עיי"ש]. והטעם העיקרי בזה נראה דהוא מש"כ הר"ן (פסחים שם) ועוד הרבה ראשונים שתקנה זו היא ככל התקנות, שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה כדאשכחן בדוכתי טובא. (ואמנם יש הרבה לפלפל בהאי כללא, ונתבאר במקום אחר בתשו' בעניין ריבית בעכו"ם, עיין שם כמה פרטים, ועוד במק"א במכתב תשו' בסי' רמ"ב, וה"נ י"ל כאן דלא תיקנו כן מעיקרא אלא במקום שיש אורחים, הלא"ה אין לעשות כן. אולם אין הדבר מוכרח, וכיון שמ"מ חזינן שהמשיכו לנהוג כן, י"ל דהכי קים להו דומיא דחזרת הש"צ שנאמרת בכל אופן. ואף בזמן חז"ל שפיר תיקנו זאת בלא לבדוק אם צריכים או לא צריכים, דכיון דפעמים שצריכים תקנו לעולם לעשות כן. ויותר י"ל שהוא נעשה כמו חלק מסדר תפלה והנהגה בבהכנ"ס). ודברי הראשונים הללו הובאו בב"י, ואעפ"כ סיים שבארץ ישראל המנהג שלא לקדש, וכתב והוא הנכון. ע"כ. אכן מבואר בהמשך הדברים בב"י, דאע"פ שכתב כן מ"מ לא סגר הדלת בעדו לבטל המנהג. עיין בב"י להלן (סוד"ה וכתבו הגהות), ודו"ק. ויעוין בלשונו בשו"ע (שם) שכתב "ונוהגים לקדש בבית הכנסת" וכו', וזה טעם המקומות שנהגו לקדש בביהכנ"ס, אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבהכנ"ס, וכן מנהג א"י, עכ"ל. ואעפ"כ כמה אחרונים החזיקו מאד במנהג זה, עיין במשנ"ב (סק"ה) שנהגו לקדש בביהכנ"ס ומהדרין אחר יין, ונוהגין לקנות בדמים המצוה מי שיתן יין וכו', שם סיים שאין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו, עיי"ש. וכ"כ האחרונים. ובכה"ח (רה"ס) כתב שכן נהג המהרי"ל לקנות מצוה זו וכו'. וע"ע שם כמה פרטים בענין. (וכ"ה בכה"ח אות ח'). ולהלן (באות ט') הביא מהשב יעקב שביהכנ"ס שהתחילו להנהיג כן וכו', אין למחות בידם כי הוא מנהג ותיקין ע"ש הדין וכו'. ויש באחרונים שכתבו שאפשר לנהוג כן לכתחילה בין מבני אשכנז ובין מבני ספרד. [והדבר ידוע שקהילות רבות בחו"ל נהגו כן, הן אצל הספרדים, והן אצל האשכנזים]. ועיין בשו"ת מן השמים (סימן כ"ה) שמצוה לקדש ולהבדיל בביהכנ"ס, משום ברוב עם וכו' עיי"ש, וכ"ה רבינו האריז"ל שחיזרו אחר קניית היין לבית הכנסת. וע"ע באור זרוע (סי' תשנ"ב) שמאריך ברוב תוקף לחזק מנהג זה, וכי אסור לערער עליו כלל וכלל, עיי"ש. ועכ"פ לדינא כיום בא"י אף אצל האשכנזים כמעט ולא מצוי שמקדשים בביהכנ"ס (אא"כ נותנים שיעור מזונות כדי לצאת י"ח קידוש במקום סעודה), ואין לשנות. ויש לבאר עוד בדין זה להלכה, דהנה בלשון השו"ע ס"ה מבואר שאף במקום שנהגו כן, "יותר טוב להנהיג" שלא לקדש בביהכנ"ס, עיי"ש. (וה"ט מפני שיש כמה פקפוקים בזה וכמש"כ בב"י, וזה מלבד שהמנהג בא"י שלא לקדש). ומשמע לכאו' שאף במקום שנהגו כן, יותר טוב לשנות המנהג ו"להנהיג" שלא לומר, אולם אפשר לפרש שאם כבר נהגו אין לשנות המנהג מאחר שיש להם על מה שיסמכו, ומש"כ "להנהיג", היינו באופן שנפתח בית כנסת חדש וכדומה, שלא ינהגו כן, אלא שהלשון "להנהיג" משמע טפי שאף אם נהגו כן יש לשנות. ובזה מבוארים דברי המשנ"ב בסק"ה שהעיר ע"ז שמנהגם לעשות קידוש בביהכנ"ס ושאין לבטל המנהג, עיי"ש. אולם לפי השו"ע משמע טפי שעדיף לבטל המנהג שנהגו כן, אלא שאף לשו"ע אינו חיוב אלא "שיותר טוב" להנהיג כן. ובפרט שרבים ועצומים בראשונים ובאחרונים ס"ל שיכולים לקיים מנהג זה, א"כ ודאי שיש ע"מ לסמוך ויכולים להמשיך המנהג. ועכ"פ בשנפתח בית כנסת חדש בודאי שאין ראוי לעשות כן לנוהגים כהשו"ע. [ורק בני אשכנז אם ירצו יכולו לעשות כן, וכמש"כ המשנ"ב. אמנם י"ל שכ"ז רק בזמנם ובחו"ל, אולם בא"י שגם האשכנזים אין נוהגים בזה, הדר דינא כהשו"ע שלא לנהוג כן. אמנם החזו"א ועוד גדולים הורו שיכולים להמשיך בזה אף בא"י. וע"ע בשו"ת הר צבי ח"א סי' קנ"ג וכן בשרידי אש ח"ב סי' קנ"ז ובחלקת יעקב ח"ב סי' נ"ו ועוד באחרונים שהאריכו בזה אם להנהיג כן מחדש, ואכמ"ל]. והוספנו דכל שכן שאין להנהיג כן מחדש, שמאחר שבבית כנסת זה לא נהגו מעולם, למה יכניס עצמו לכך. ומכל מקום הוספנו במוסגר שבמקום שיש כאלה מבאי ביהכנ"ס שאינם מקדשים בביתם, אפשר לנהוג כן, וכמו שמצאנו בחלקת יעקב הנ"ל ועוד באחרונים כיוצ"ב, והרי זוהי מטרת התקנה הקדומה, ומהני בזה כדי להוציא רבים י"ח בדבר זה ועיקרו דאורייתא. וי"א שקידוש על הכוס מדאורייתא, וכדלהלן בסי' רע"א. וגם ע"פ הקבלה יש בזה ענין גדול, כידוע. וכן בביכנ"ס מרכזי שתדיר מגיעים לשם אורחים, הנה מקרוב נשאלתי בזה ואמינא בעניותי דיש מקום לנהוג כן, דהן רבים עתה עם הארץ והשבה"ם, ויש לחוש שיהיו מהם שלא יקדשו מאיזו סיבה, והוי כחזרת הש"צ שתקנו חז"ל ועוד כהנה, וכמובן שכל מקרה לגופו. וישאלו חכם כיון שיש בזה שיטות ומנהגים שונים.

3. ובזה אף השו"ע והפוסקים החולקים מסכימים לזה, שהרי זו היא עיקר התקנה.
4. שו"ע (שם), והב"ח כתב שיתננו לקטן שלא הגיע לחינוך, שהרי יש איסור לאכול ולטעום לפני קידוש, ע"כ. וטעמו הוא דאע"פ שבב"י ביאר בב' דרכים טעם ההיתר לתת לתינוק, מ"מ ב' טעמים אלו הם על צד הדוחק ליישב הדבר, שכתב שסומכים על המתירים אפילו לגדולים, ועוד כתב מפני שאי אפשר בענין אחר (והיינו שאם לא ישתו נמצא שברכתו לבטלה, והוי כעין מ"ש דניח"ל לאניש לעבור עבירה קלה שלא יעבור חבירו עבירה חמורה, וק"ו בקטן). ולכן צמצם הב"ח את האיסור וכתב להשקותו לקטן שלא הגיע לחינוך, אבל במג"א הביא תשו' הר"ן (סימן נ"ב) בשם הרשב"א שאדרבה אסור לתת לקטן שלא הגיע לחינוך שאם יתן לו נמצא שלא תיקן כלום, שהרי קטן זה לא הגיע לכדי חינוך לברכות, ונמצאת ברכת המברך לבטלה (וע"ע במג"א שם לבאר ההיתר דאכילת קטן קודם קידוש, דהיינו לתקנתו של קטן וכו', עיין שם). וכן פסקו האחרונים. (וע"ע כה"ח אות ב', ושם כתב דה"ה שאין ליתן לחרש ושוטה). ולפי"ז פשוט דה"ה שלא יתננו לחרש ושוטה דלאו בני חינוך הם (עיין פמ"ג כאן, וה"ט דאינם בני חינוך כלל, וגרועים טפי מקטן, עי' פמ"ג בסימן רס"ו ומ"ש שם). ובעיקר הנידון דהוי ברכה לבטלה אם יתנו לקטן, היה מקום לדון ממאי דחזינן בהל' יוה"כ (סימן תרכ"א ס"ג) בהגה שמברכין על המילה עם כוס ונותנים לתינוק הנימול, ושכן מנהגם, עיי"ש. ואמנם השו"ע שם פסק שלא יביאו כוס כלל, וכן אנו נוהגים (וע"ע כיוצ"ב בהל' ט"ב סימן תקנ"ט ס"ז, ועיין שם בב"י). ומ"מ חזינן מדברי הרמ"א דאע"פ שמברכים הגפן, אפשר לתת לתינוק הנימול לשתות ושפיר דמי. ואף השו"ע דפליג יש מקום לומר דהוא מטעם אחר שאין צורך לכוס (ועיין בב"י סי' תקנ"ט וסי' תרכ"א), וי"ל. ועכ"פ דעת הרמ"א הכי וכ"כ הפוסקים שם, ואילו כאן בקידוש חששו לברכה לבטלה. ויעויין במג"א (סימן תרכ"א סק"א) שבקידוש דהכא אם נותנים לקטן שלא הגיע לחינוך הויא ברכה לבטלה, משא"כ בברית מילה שהברכה היא עבור התינוק עצמו, עיי"ש. וזו סברא מחודשת. ויעויין במג"א (סימן תקנ"ט סק"ט) שעמד לבאר מאי שנא בברית מילה ביוה"כ שאפשר ליתן לקטן הנימול, ואילו בט"ב בעינן שיהיה גדול קצת שחייב בחינוך, וביאר דבט"ב שהוא מדרבנן לא מחמירים כולי האי (וציין שם שגם בקידוש בעינן שיהיה גדול קצת), ועוד עמדו בזה הפוסקים. ובתשו' הר"ן (הנ"ל) משם הרשב"א מבואר דאה"נ אסור לעשות כן, והביאם כה"ח (שם אות ט"ז), אבל הראב"ן (פ"ג דעירובין) כתב שטעימת הכוס הזו אינה אלא משום גנאי שלא יאמרו שלא לצורך בירך, ולכן די בטעימת קטן, עיי"ש. וכן מבואר במג"א (סק"ג), ובשו"ע הגר"ז (סעיף ה') נמי כתב דאע"פ שכוס של ברכה צריך להטעימו לקטן שהגיע לחינוך דווקא (וכ"פ בעניננו סימן רס"ט ס"ג), מ"מ בכה"ג שאני, עיין שם ואת"ש. [ודרך אגב יש לציין דבמה שדנו בב"י והאחרונים אם מותר לספות לקטן כשאינו איסור בחפצא, ומשמע מהב"י שיש להחמיר, ויל"ב. וכ"ה בב"י (סימן תרי"א) בשם הר"ן. ויש בזה אריכות באחרונים. ועיין במאירי בעירובין (מ.) דמותר. וע"ע בתשו' הריב"ש סימן שצ"ג שצ"ד ובחקרי לב סי' ס"ט ועוד באחרונים].
ולענין אם צריך לשתות מלא לוגמיו כדלהלן (סימן רע"א סי"ג), או שמספיק טעימה כל שהוא, נראה שתלוי הדבר אם יש ענין שהקטן יכוון לשמוע את הקידוש ולצאת בזה, וא"כ צריך לשתות ג"כ כמלא לוגמיו, וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש שישתה כמלא לוגמיו, ולפי"ד הכה"ח שהבאנו בהערה הבאה מבואר שהקטן יוצא בזה י"ח קידוש, אלא שלדידיה כתב שישתה רביעית, והיינו כדי שיהיה ג"כ קידוש במקום סעודה. ואכן אם רוצה לצאת י"ח צריך סעודה, אמנם מצד קידוש יוצא עכ"פ, ויל"ב. [ושיעור מלא לוגמיו בקטן, עי' בביאור הלכה שם ד"ה והוא, שדן אם זה כמלא לוגמיו של הקטן או שצריך שישתה לפחות רוב רביעית, עיי"ש. ולדינא נוטה להקל כמלא לוגמיו שלו, עכ"פ לענין קטן שמקדש משום מצות חינוך, ואע"פ שכאן זה בגלל הקידוש של הגדול, מ"מ הרי הגדול לא נצרך לזה, וכבר ביארנו בסי' רע"א סי"ג שא"צ שישתה כמלא לוגמיו של גדול, אלא כמלא לוגמיו של קטן, כיון שהוא השותה, ואזלינן לפי השותה, וכמשנ"ת בסי' רע"א שם. (וגם הוא מנהג של ביהכנ"ס דקיל טפי, ועוד יעוין בסימן רע"א סי"ג והלאה, שהרי מן הדין יצא בברכת הקידוש אפילו בלא שתיה כלל, ואינה ברכה לבטלה כמבואר שם בסט"ו. וכלפי שיצא י"ח כתיקנה המבואר שם בסי"ג הרי בלא"ה אינו נצרך, ומצד כבוד הכוס בודאי איכא בהכי, ודו"ק). וע"ע שם בביה"ל בד"ה של רביעית]. אבל לפי מה שדקדקנו שם שהצורך בשתיית הקטן הוא משום ברכת בורא פרי הגפן א"כ די בשתיה כל דהוא, ועיין מה שכתבנו שם. והבאנו שכ"ד הגרשז"א שא"צ שישתה כשיעור, עיי"ש. וכ"כ עוד באחרונים. וע"ע גם בדברי הראשונים שהבאנו בהערה קודמת, ודו"ק. ומ"מ נראה שראוי ונכון שישתה הקטן כשיעור מלא לוגמיו, שהרי יש בזה מ"מ משום כבוד הכוס שצריך לשתות ממנו שיעור חשוב, וכדלהלן בסי' רע"א סי"ג, וגם כאן יש לנהוג בכל כוס ברכה, ואף לצד שבאים לפטור האורחים מקידוש הלא כתבו הפוסקים שאם לא שתו מהכוס כשיעור לא יצאו י"ח. ואף למה שביארנו להלן שם שלא יצא מצוה כתיקנה, אבל ידי קידוש יצא, מ"מ צריך לעשותו כתיקנה. ואם אי אפשר בקטן אחד שישתה כשיעור, יתנו לכמה קטנים, וכמש"כ בשש"כ פמ"ט. וע"ע שם שי"א שהקטן ישתה כשיעור רביעית אולם אין נוהגים כן.
5. יש גדולים בזמנינו שכתבו שהוא כבן 5-6 ויש שאמרו כבן 7-6 (וכ"ה במשנ"ב כאן), ותלוי לפי חריפות הילד אם מבין ענין הברכה כמש"כ הפוסקים, וכיום מלמדים את הילדים ומבינים יותר.
6. היינו שיכוון לצאת בברכת בפה"ג, כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה, וכנ"ל. שהרי בגלל זה משקין לקטן.
ועיין כה"ח סוף אות ב' שהוסיף שיעמידוהו כדי שיצא ידי חובת קידוש, וישתה רביעית כדי שיהא קידוש במקום סעודה, עיי"ש. ויש להעיר דזו חומרא שהוסיף הכה"ח. דהלא אנו מדברים ועוסקים לנוהגים היתר בקידוש ביהכנ"ס, ואין חשש כלל בעצם הקידוש שהרי תקנה לא זזה ממקומה, ורק החשש הוא בגלל כבוד הכוס וברכת בורא פה"ג בגווני שאין טועמים ממנו, ולזה אמרו הפוסקים שיטעימנו לתינוק, ולפי"ז בודאי צריך להעמיד את התינוק כדי שישמע את הברכה של בורא פרי הגפן. אבל בשביל שישמע כל ברכת הקידוש זה לא שמענו, דאדרבה י"א שלא יוצא בקידוש זה. [ואין לומר דכמו שהתירו לו לקדש מצד דתקנה לא זזה ממקומה, דהכי נמי יוכל לברך הגפן בכל גווני (ויובאר עפ"ד הגמ' בר"ה כט. דבפה"ג שייך לקידוש). זה אינו, דכל עיקר התקנה היתה בשביל הקידוש גרידא, אבל מצד ברכת הגפן לעולם היו חייבים לשתות]. ושוב התבוננתי דיש לפרש דהכה"ח כתב זאת לפי מה שהביא לפנ"כ את דברי המג"א בשם הב"י, בטעם שמשקין את התינוק קודם קידוש, וכתב שי"א שאפילו גדול יוצא בקידוש זה וכו', עיין שם. ולפי טעם זה אה"נ דגם בקטן צריך שישמע את הקידוש. אולם באמת תיבות אלו "שיוצא בקידוש זה", אינם בב"י אלא זו הוספה של המג"א, וכבר העיר כן במחצית השקל, וביאר את ד' המרדכי הללו שלא כהמגן אברהם, אלא כוונתו רק מצד איסור שתיה קודם קידוש גמור, עיין שם. ולפי"ז אין ענין בזה שהקטן ישמע את הקידוש. איברא שעדיין יש לומר כדברי הכה"ח שכך ראוי שיהיה עכ"פ למעשה, מצד החשש לסוברים שבזה"ז שאין אורחים אזי גם הקידוש לבטלה. ולכן אע"פ דאנן עסקינן במנהג שמקדשים בלא חשש, מ"מ נכון לחוש לאוסרים, וכמנהג א"י שסיים השו"ע, ושו"ר שגם בא"א מבוטשאטש מהדו"ק נראה כן שיוצא בקידוש, שהרי לכן כתב שישתה כשיעור מלא לוגמיו (ועיין בהערה קודמת). אמנם י"ל שזה משום כבוד הכוס מכל מקום שישתו ממנו כשיעור. ומאחר שמ"מ האורחים יוצאים בו, ונוסף ע"ז סברת הכה"ח שיצא י"ח קידוש להדיא, וגם ישתה רביעית, שבזה יוצא מידי כל חשש ספירה וכו', ומ"מ זו חומרא גדולה. ועכ"פ לפי עיקר הדין נראה שאין בזה חשש ברכה לבטלה מצד הקידוש, שהרי אין יוצאים בזה י"ח למעשה, וגם הקטן לא יוצא בזה, ורק משום מנהגא כתבו להניח למנהג זה, וכמש"כ השו"ע וגם האחרונים יישבו המנהג בזה (וע"ע להלן סימן רע"א סי"א במג"א, ובשעה"צ שם ובאחרונים), וא"כ א"צ להקפיד כולי האי שהקטן ישמע את הקידוש, שהרי הקידוש נעשה כדין, אלא שבברכת היין בודאי יש קפידא, וזה עיקר הדין. ודו"ק. ושו"ר אח"ז שכן דעת הגרשז"א (כמובא בשש"כ פמ"ט הערה י"ט ובח"ג שם) שיתכן שצריך הקטן לצאת רק בברכת בפה"ג, ועל ברכה זו מקפידים שלא תהיה לבטלה, אבל בברכת הקידוש א"צ שיכוון לצאת, שכיון שהקידוש הוא לא במקום הסעודה, משום שהקטן אינו שותה כמלא לוגמיו, שזהו השיעור לצאת י"ח קידוש וכו' (ועי' בהערה קודמת), א"כ לא יועיל לו מה שיכוון לצאת בקידוש, ע"כ. אמנם לפיה"א נראה שראוי שישתה הקטן כמלא לוגמיו שבזה יש מעליותא לכוס של ברכה, וכיון שאנו רואים כאילו אורחים יוצאים בזה י"ח, יש לעשות ג"כ ככל שאר דיני הקידוש, שישתו כמלא לוגמיו, וכנ"ל בהערה הקודמת, וממילא יכוון לצאת בזה. ולפי"ד הכה"ח טוב שגם יכוון לצאת בעצמו י"ח קידוש וישתה רביעית שלימה, אך כ"ז אינו מדינא, שמן הדין די שישמע ברכת בפה"ג, ותו לא.
7. לשון הפוסקים "נותנים לגדול" (מג"א), אולם בא"ר (וה"ד בכה"ח אות ג') כתב דנראה דלאו דווקא, והוא עצמו נמי יכול לשתות, ואדרבה עדיף שהוא ישתה בעצמו, עיי"ש. והיינו דיותר מסתבר שישתה בעצמו, אע"פ שאמרו (בר"ה כט.) שמוציא את חבירו גם בבפה"ג, מ"מ עדיף שתהיה ברכה לעצמו, ועיין להלן בסימן רע"א בסעיף י"ד שלכתחילה המקדש עצמו צריך לשתות ולא ליתן לאחרים, עיי"ש. ולפי עיקר הדין א"צ לשתות רביעית, אלא די בשיעור מלא לוגמיו שהוא שיעור השתיה הנצרכת למי שעושה הקידוש, וכדלהלן בסי' רע"א סי"ג, אבל בטעימה לבד לא סגי, וכיון שהוא מוציא אחרים, וכאילו הם לפנינו שצריכים לשמוע ברכת הקידוש, יש לנהוג ככל הפרטים שישתה כשיעור, וישתה בעצמו, ואם אינו יכול לשתות יתן לאחר, ואם גם אחר אינו יכול לשתות, יוכלו לשתות ע"י צירוף של כמה אנשים, וכמש"כ בשו"ע סימן רע"א סי"ד, ושמא עדיף בכה"ג להסתפק בטעימה כדעת הסוברים שמספיק טעימה, ובכך לא יצטרכו כולם לטעום, ועכ"פ יותר טוב שישתוהו קטנים ויתחלקו ביניהם וכנ"ל, והיותר טוב מכולם הוא שישתה רביעית וכנ"ל.
8. דבכך יוצא מידי כל חשש, עפמש"כ השו"ע (סימן רע"ג) שעל ידי שתיית רביעית יין יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, וא"כ באופן זה אין צריכים להתחבט בהיתרים, אלא הוא קידוש גמור שעושה לעצמו, ואינו חוזר לקדש אא"כ להוציא את ב"ב - ונ"ל דאופן זה אף להשו"ע ולכו"ע הוא דין גמור ולכתחילה. ועי' משנ"ב סק"א, וכן בכה"ח אות ד'.
9. עיין בהגה. וע"ע בכה"ח סוה"ס, ומבואר שבין המקדש ובין הציבור יעמדו, וה"ז מועיל לעייפות הברכיים, וכמש"ש. [ולענין נתינת היין על העיניים לרפואה, לא נהגו בזה, עי' כה"ח אות ו'].
10. כ"כ הפוסקים שגם ביו"ט מקדשין, וגם בלילי סוכות [ועיין בביכורי יעקב סימן תרמ"ב סק"ט שמותר אף ששותה רביעית], ואמנם יש מקומות שנוהגים שלא לקדש בלילי סוכות, אולם הנכון יותר לקדש גם בלילי סוכות, וכמש"כ בשש"כ פמ"ט ס"ג, חוץ מפסח, וכמש"כ שהרי לכולם יש ד' כוסות.
ועיין בחת"ס סי' קמ"ג שאפשר ביו"ט לברך שהחיינו בקידוש שבביהכנ"ס ויחזור ויברך בביתו, וע"ע שם ובשש"כ שם עוד פרטים בזה, ואכמ"ל.
11. מג"א (סק"ב), עפמ"ש בשו"ע (סימן קנ"א) שאסור לאכול בביהכנ"ס [ומה שהפוסקים כאן נקטו "בבית הכנסת", לאו דווקא בפנים ממש]. והביאוהו האחרונים. אמנם עיין כה"ח כאן (אות ז') שבדוחק גדול יש להתיר לאורחים, ע"כ. ויעוין בכה"ח (סימן קנ"א אות י"ב) שהביא שיטות הפוסקים לענין אכילה של אורחים בבית הכנסת, שי"א שאין היתר אלא רק בחו"ל ולאחר חורבנם, וי"א אף בעת בניינם, ויש הסוברים שאפילו בביהכנ"ס שבא"י שלא מועיל תנאי בעלמא, ג"כ מותר לאורחים לאכול שם, וסיים דכיון שיש בזה פלוגתא יש ליזהר בכל מה דאפשר שלא יאכלו בביהכנ"ס אפילו בחוץ לארץ, ובשעת הדחק יש לסמוך על סברת המתירין, עיי"ש. אמנם צריך לעיין שם בסעיף י"א, ואם כוונתו לד' השו"ע שם דבביהכנ"ס של א"י אין מועיל תנאי, א"כ בא"י יהיה אסור, אבל לד' ר"י שהביא שם מבואר דאפילו בכל א"י מיירי, וכ"מ בכה"ח. וע"ע שם. ובמשנ"ב בסי' קנ"א סק"ה ובשעה"צ שם אות ז' מבואר שמותר להאכיל האורחים בביהכנ"ס דווקא בחו"ל שנבנו על תנאי, עיי"ש. ואף שיש אוסרים אף בחו"ל, מ"מ כיון שהוא מקום הדחק אין להחמיר, כיון שהוא צורך מצוה.
ויש לבאר דאע"פ שהם שומעים את הקידוש ואוכלים בחדר אחר, ה"ז מותר, וכמשנ"ת בסימן רע"ג שמאחר שבדעתם לכך יש לסמוך על המתירים בזה, ואף שיש מחמירים מ"מ כאן מפני הדוחק מותר (וכ"ש שם הואים את מקצת המקום שקידשו בו). אמנם אם זה בבית אחר, הסכמת רוה"פ דלא מהני דעתו לכך, ולכן באופן זה ישתדלו לעשות קידוש במקום אכילתם, ואע"פ שיש שהתירו גם בבית אחר כאשר בדעתו לכך עפ"ד ר' ניסים גאון, וכמו שיבואר שם, ואף באחרונים שפירשו עפי"ז את כל ענין קידוש ביהכנ"ס שמועיל אע"פ שאוכלים בבית אחר, מ"מ אינו לכתחילה.
12. והיינו שאם יש אורחים או יש מי שהוא שרוצה לצאת, צריך להודיע למקדש שהרי קידוש זה אינו אלא מנהגא, ואין דעת המקדש להוציא בזה י"ח, שהרי בדרך כלל אין יוצאים ממנו, וכה"ג כתב המשנ"ב להלן (בסימן רע"ג סק"ל) ובשעה"צ שם אות ל"ד, עיין שם. וכן מבואר בב"י שם להדיא.
[ובעצם הדין אם האורח בקי באמירת הקידוש, הלא היה ראוי שהוא יעשה הקידוש (וכמשנ"ת להלן בר"ס רע"א ס"ב ועוד). אולם הלא המנהג להקל בזה. ובפרט בקידוש בביהכנ"ס, שי"ל שהוא נעשה כמו סדר התפילה, ולכן יש להקל כנלעו"ד, ולכן אפילו אם המקדש לא יוצא בזה י"ח ג"כ מותר].

ברכת הבנים

ב'. מנהג ישראל לברך את הילדים בליל שבת אחר התפלה, או בכניסה לבית, ויש בזה ענין גדול. ובפרט יש לברך את הקטנים, והמנהג המצוי שהאבות מברכים, ויש נוהגים שהרב מברך. ועיקר הברכה תהיה שילכו בדרך ה' יתברך, ויכול להוסיף בברכה עוד מהדברים הנצרכים. ועיין בהערה עוד כמה פרטים באופן וסדר הברכה[13].

ויש שנוהגים לברך את הילדים בין הקידוש לסעודה, ומכל מקום יש למעט בהפסק[14]. [ויש נוהגין לברך את הילדים גם במוצאי שבת][15].

וקודם הברכה, ינשקו הבנים והבנות ידי אביהם ואמם, ויש בזה ענין גדול [ותהיה הנשיקה ביד ימין ובגב היד][16], ומלבד כל זה, יש ענין גדול לנשק ידי אימו קודם הקידוש[17].

סימן רעא

זמן הקידוש

א'. כשיבא לביתו לאחר תפלת ערבית ימהר לקדש קידוש היום, ולאכול מיד (ומכל מקום יצא מביהכנ"ס בנחת, אך שלא יתעכב בשיחות מרעים ללא צורך)[18].

אמנם אם הוא שבע ואינו רוצה לקדש מיד מפני שאינו תאב לאכול, יכול להמתין[19]. אבל אין ראוי להגיע למצב כזה[20], ובפרט אם יש לו אורחים ובני בית, ובפרט כשיש לו אורח עני אזי אין לו להמתין כלל, אלא יקדש מיד ויאכל מיד, אפילו שאינו תאב לאכול. (ועיין בהערה עוד פרטים בהנהגת האדם עם בני ביתו)[21].

ואם הוא עייף ורוצה לישן קודם קידוש, אין נכון לעשות כן, אבל יכול לילך לנוח מעט אם הוא עייף הרבה, ויבקש מאחד שישמור עליו ויעירנו, ותלוי לפי הענין[22].

ואפשר לעשות הקידוש בכל שעה שהיא, ואין לחשוש מלעשות הקידוש בשעה ראשונה, אע"פ שמזל מאדים שולט באותה שעה, וכבר נהגו העולם להקל בזה ושומר פתאים ה'[23].

ב'. כבר נתבאר לעיל (בסימן רס"ז ס"ב) שיש להקדים להתפלל ולקדש אפילו מבעוד יום, ואף בזה ראוי למהר ולקדש[24].

---

13. עיין בכל זה בסידור היעב"ץ בסדר ליל שבת (אות ז') שכתב כן לברכם אחר התפלה או בכניסה לבית, שאז חל השפע וכו'. והביאו בכה"ח בסימן רס"ב אות טו"ב [וע"ע שם שגם לגדולים צריך לברך, ומ"מ בפרט יש לברך הקטנים שצריכים סיוע רוחני, עיין שם. וגם נראה עפמשנ"ת במקומו בענין זה שאין לקטן יצר הטוב עד גיל מצוות]. ומניחין שתי ידיהם על ראשיהם של הילדים כמו שמצינו בכל המברכים וכו'. וכן היה מנהג אביו (החכם צבי), עיין שם בכל לשון קדשו [וע"ע בשאלת יעב"ץ ח"ב סי' קכ"ה. וע"ע גם בשד"ח בענין נישוק ידי הרב]. ונזכר גם בחת"ס או"ח (סו"ס כ"ג) ועוד. וכבר נזכר כן במעבר יבק בשפתי רננות פמ"ג כמו שהביא הכה"ח שם, ובטעם הדבר כתב שם כי אין שטן ופגע רע בשבת שיקטרג על הברכה, עיי"ש [נ"ב. ועי' בדברינו בסי' רס"ח בענין המזיקים בשבת. וי"ל]. וביעב"ץ הנ"ל ועוד בסה"ק נקטו משום שחל השפע וכו'. ובחת"ס שם כתב מפני שבימות החול טרודים, וא"א לכוון מחשבתם.

ויש להוסיף את דברי הספורנו (בפרשת ויצא לב, א) שכתב שברכת האב אשר היא על בניו בכל נפשו, בלי ספק שתחול יותר, בסגולת צלם אלוקים המברך, וכמשי"כ בעבור תברכני נפשך, עיי"ש, וכידוע שתפלת ההורים על בניהם מועילה הרבה. [וכ"כ גם בפלא יועץ (ע' ברכות) שתפילת ההורים קרובה להתקבל, עיי"ש]. ומ"מ מה שראיתי בכמה בתי כנסיות שיש נוהגים שהרב הוא המברך, ה"ז ג"כ מנהג טוב ונכון, שכח התורה גדול, ובמקום רינה תהא תפלה. וכ"כ היעב"ץ שם ועו"א, וכמו שהביא בכה"ח שם שמקבלים ברכה הן מההורים והן מהגדולים, עיי"ש. [אמנם העיר שם הפתה"ד שלא יביאו לגדולים לנשק ידיהם בעת שאומרים עלינו לשבח, או כשאומרים פיוט יגדל אלוקים חי וכו', מפני שמפסידים הברכה, שהרי הרב אינו יכול לברכם אז, והוסיף שאף שיש מעלה גם בעצם הנשיקה בידי הרב, ומפני שהרבנים מחדשים וכותבים הלכות בכל יום, ויש באצבעותיהן קדושת התורה כתובה באצבע אלוקים וכו', ובודאי ישיגו בזה תועלת גדול, מ"מ עדיף יותר לנשק ידיהם בעת שיכולים לברך]. וע"ע בכה"ח שם שקודם שינשק ידי הרב יאמר לשם יחוד וכו', הריני בא לקיים מצות כיבוד ת"ח ולנשק את ידם וכו', עיי"ש.

ואופן הברכה, הנה ביעב"ץ הנ"ל מבואר שיש לברך בב' ידים, והביא שכן נהג אביו החכם צבי ז"ל, וכה"ג מובא בלקט יושר ע' נ"ז. וע"ע בשו"ת בארמשה ח"ד סימן כ"ה מש"כ בזה. וע"ע בפחד יצחק לאפמרונטי אות ב' מש"כ בזה. אולם הגר"ח פלאג'י בנפש כל חי מערכת ב' אות ל"א כתב להשיב ע"ז. וכ"כ בפתח הדביר שהעלה לנשק רק ביד ימין, וביד זו בלבד תהיה הברכה, עיי"ש. וה"ד בכה"ח שם. וע"ע בספר שיבת ציון שער ה' הערה ל"ט, ויציין שם שאביו היה נוהג כן לברך בימיו, אולם כשהיה מברך ת"ח נשוי או חתן וכלה או חולה וכיוצא היה מניח ב' ידים. [וע"ע שם בסוף הערה ל"ח שכאשר היה מי שהוא חולה, היה עושה ברכת כהנים ע"י עשרה מברכים, ואפילו שיהיו מהם נשים וקטנים, כדי שיהיו מאה אצבעות מונחות על ראש המתברך בסוד מאה ברכות, וראו נפלאות]. ויש לציין שגם בעצם הנחת ב' ידים בכלל, יש שחששו בזה לאיסור, וכשיטת הגר"א (המובאת בתורה תמימה במדבר ו כב, וסידור הגר"א ועוד), אמנם רוה"פ לא חששו לזה, ועיין בשד"ח מערכת נ' כלל ל"ט ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן ח'. ועיין בזה במשנ"ב סימן קכ"ח, ובלקט הקמח שם כתב שכיון שמניחין הידים על הראש הוי היכרא, ואכמ"ל. וכל אחד יעשה כמנהגו.

וסדר התפלה בזה מבואר בסידורים, אולם יש להוסיף, א'. שתחלה צריך לברך להקב"ה (וכמשי"כ בזוה"ק ח"א סוף דף רכ"ז ועוד בסה"ק). וכ"כ החיד"א בדבש לפי (מערכת ב' אות ט') שח"א היה נוהג לפני הברכה לומר יתברך שמו של הקב"ה, ואח"כ מברך לאיש, עיי"ש. וכן כיום יש נוהגים לומר לפני הברכה "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" [ויש לעיין כשמברך כמה בנים בזא"ז, אם צריך לומר כן לכל אחד ואחד, ומסתבר שאם זה בסמיכות אחד אחר השני א"צ לומר כל פעם מחדש]. ב'. יש אומרים שאפילו שמברכים לאדם צריך להזכיר את שמו, ועפמש"כ רבינו בחיי (בפ' בלק) שאפילו שרואה אותו צריך להזכיר שמו. וכ"כ בסוכת שלום (מגרידיץ, סוף כלל ה') וכתב שאין הכרח להזכיר פלוני בן פלוני רק די בשמו, אמנם יש להעיר ע"ז שבגמרא בברכות (דף לד.) איתא שהמתפלל על חבירו א"צ להזכיר את שמו, שנא' אל נא רפא נא לה, ולא קמדבר שמה של מרים, ע"כ. וביעב"ץ גם הקשה ממש"כ בזוה"ק עה"פ מיד אחי מיד עשיו, ובפשטות החילוק הוא כפי הידוע שאם זה בפניו א"צ להזכיר שמו, ושלא בפניו צריך, וכ"מ ממש"כ בשו"ע יו"ד סימן של"ה ס"ה, וכבר כתב היעב"ץ שם שאין לחלק בין בקשת רפואה לבקשת הצלה, ודו"ק. ושו"ר שכ"כ המהרש"ם בברכות שם בשם המג"א סימן ק"ט סק"א שדווקא בפניו א"צ להזכיר שמו, עיי"ש בשם מהרי"ל. ובאמור שהוא מוכח בזוה"ק שהזכיר היעב"ץ (והוא בפ' וישלח דף קס"ט). ועל כרחינו לומר כן שלא יסתור לדברי הגמ' דברכות הנ"ל, ואכן כ"כ ג"כ בבן יהוידע בתענית (דף כה.), וע"ע בדבריו בברכות שם. וכן עיקר [ואדרבה דנו אם להזכיר שם האם או שם האב כידוע, שבזוה"ק (פ' לך לך דף פ"ד) מבואר להזכיר שם האם. וכן מבואר בגמ' דשבת (דף סו:) ובפרש"י וברש"ל שם, וכ"כ בפוסקים בכ"מ]. ג'. בספר הנ"ל כתב שהנוסח הנכון להתחיל לקוראו בשמו בפסוק ינחה עליך "פלוני" רוח חכמה ובינה וכו' (בישעיה י"א, עיי"ש), וטוב להתחיל בפסוק מהתורה "אלקים יחנך בני" (ור"ת שם אב"י, במספרם י"ג מידות), ואח"כ יוסיף הברכה "ישמך אלוקים כאפרים" וכו' "יברכך" וכו' [וראיתי מס' אמרי פנחס שכשאומר ישימך וכו' יכוין שלא ישלוט בהם עין הרע, וכמש"פ רש"י בפסוק הנ"ל בבראשית מח, טז]. ואח"כ יאמר ינחה עליך הנ"ל ויוסיף עוד כפי שירצה, וכפי הנצרך, ולנקיבה יאמר אלוקים יחנך בתי וכו', עיי"ש. אמנם הנוסח הכתוב בכל הסידורים, ובסה"ק עיקרו הוא "ישימך" וכו' (לבן כאפרים ומנשה, ולבת כשרה רבקה וכו') ויברכך וכו' (ואם ירצה יוסיף ככל האמור).

ומבואר שיכול להוסיף מה שירצה, וכבר ביארנו במקומו (בסו"ס רפ"ח) שאין לחוש בזה לאיסור שאלת צרכיו, וע"ע בדברינו לעיל בסימן רס"ג בהלכה א' בהערה גבי תפלה בעת הדלקת נרות, עיי"ש. ואפשר שגם כאן הוא עת רצון, וכמש"כ היעב"ץ ועוד בסה"ק וכמש"ש, ולכן שרי, ויל"ב. וגם יש לומר שברכה שונה מתפלה, וכה"ג הבאנו בסו"ס רפ"ח מתשו' מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל, וע"ע שם. ועוי"ל. וכל שכן לפי מה שכתבנו שעיקר הברכה על רוחניות שילכו בדרך התורה והמצוות ויר"ש ומידות טובות, ובזה ודאי אין חשש כלל של שאילת צרכיו, וה"ה שמותר לבקש על זיווג ובנים וכו', ועיין ביעב"ץ והאחרונים הנ"ל שיכול להוסיף עוד משלו, וכ"כ עוד מחכמי המקובלים שלאחר הברכה יוסיף מה שירצה מפני שאז צינורות השפע מוריקות ברכה לכל, וע"ע בספר החיים לאחי המהר"ל מש"כ בזה.

[וד"א, יש לציין שהראו להחת"ס עה"ת פ' נשא שדרך לברך הבנים בלחש, עיי"ש. אולם אינו מוכרח שהוא בגלל כוונה מסוימת. ואולי הוא רק לתועלת הכוונה שלא יטרד מסיבות שהם. ושו"ר גם בספר שיבת ציון שער ה' י"ט בהערה שהביא מאביו שאמר מדנפשיה שמבקשים בקצרה ובלחישה, והוא ע"פ מה שאמרו שאין לשאול צרכיו בשבת, ומ"מ חפצי שמים מותרים, וכיון שלא מצאנו לחז"ל שכתבו כן יבקש בלחישה ובקצרה, ע"כ. ואת"ש. ועוד חשבתי על דרך מ"ש שאין הברכה שולטת אלא בדבר הסמוי מן העין, ואם יהיה סמוי מטביעות עינא דקלא (כלשון הגמרא בגיטין דף כג.) ה"ז עדיף טפי, ודו"ק].

ולענין עמידה בעת הברכה, הנה לא ראיתי שיש ענין בעמידה, ומסתברא שאפשר גם בישיבה, והעיקר שיהיה בכוונה, וכל לבבות דורש ה'.

14. הנה היה מקום לחוש בזה, שהרי כתב השו"ע (בר"ס רע"א) למהר לקדש, אולם ז"א, שהרי העיקר הוא הקידוש שמקדים לקדש השבת (וסעודה הרי עושה אח"כ ויועיל למפרע), וגם זה מן הצורך, ובודאי אין לבטלו. ואמנם עדיין היה נכון לחוש כשהוא בין הקידוש לסעודה, לפמש"כ הרמ"א (בסי' רע"ג) שלא יעשה הפסק כלל, וא"כ יותר טוב היה לעשות זאת לפני הקידוש, וכן עיקר, ומ"מ יש להניחם במנהגם, ויבואר לפי"ד הפוסקים הסוברים שכל שאין היסח דעת שפיר דמי, ולאו דווקא שיהיה מיד כ"כ, וע"ע מה שכתבנו שם. מאחר שלפעמים טרודים ולא מיושבים כ"כ עד לאחר הקידוש, והרי תפלה ג"כ בעיא צילותא להתפלל כראוי, ורחמנא ליבא בעי. וגם נראה שיש סמך למנהגם לפי טעמא דמילתא המבואר בסה"ק שהוא עת רצון גדול, ויש שמחה בעולמות העליונים וראוי להתקבל הברכה, וכמש"כ במעבר יבק במאמר שפתי רננות פמ"ג שאין שטן ופגע רע בשבת שיקטרג על הברכה, שנדחה מע"ש לנוקבא דתהומא רבא, וכ"כ עוד בספרים הנ"ל. ובודאי שאחר שנעשית בחינת הקידוש שעל הכוס, שהוא קידוש מעלי טפי, מתעוררים החסדים ביתר שאת והוא זמן ראוי לברכה [ומ"מ ימעטו מהפסק ככל האפשר].

15. כן ראינו בכמה מקומות שהאב בירך ילדיו סמוך ונראה לברכות ההבדלה, והרי כל ברכות ההבדלה הם לסימן טוב בתחלת השבוע, וא"כ כמו"כ ראוי לברך את הילדים [ואולי טוב להוסיף גם את פסוקי הברכה המוזכרים בסידורים המלוקטים מפסוקי התנ"ך. וכעי"ז ראיתי לג"א שליט"א בברכתו לחולה שהזכיר את כל פסוקי הרפואה שבתורה, ודבר בעיתו מה טוב]. וכן ראיתי בכמה ביהכנ"ס שהרב מברך את הילדים. והלום מצאתי שכ"כ הגאון יפה ללב (בסימן רצ"ו סק"א ג') שנהגו באשכנז לברך את הילדים במוצ"ש כמו בליל שבת. ויציין שכן מוכח מהדרכי משה והבאר היטב להלן (סימן תקנ"ט סק"ב) בשם מהרי"ל ז"ל, ושכן נהג מהר"א לארידו.

16. עיין בחמדת ימים דמ"ח ובכה"ח שם, וכ"כ עוד בסה"ק, וכמו שהביא בספר שיבת ציון שער ה' ל"ח-ל"ט.

ויש לברך תחלה הגדולים ואח"כ הקטנים [הגם שהבאנו לעיל שהקטנים צריכים סיוע טפי, ויש להקפיד טפי לברכם, מ"מ כעת שבא לברכם יקדים הגדול, וכן בשאר הדברים בבית יש להקדים הגדול (והיינו בדברים של כבוד וחשיבות, דאילו בדברים שהם צורך הגוף כמו אכילה ושתיה יש ליתן להנצרך קודם ולפי הענין)]. וכמו"כ תחלה יש לברך הבנים שעוסקים בתורה ואח"כ הבנות, וע"ע בשב"צ שם. [ונוסף ע"ז ראיתי שיש מנשקים ידי ההורים גם אחר הברכה, וזה כנראה רק מדרך כבוד גרידא, שנפטרים מהם בכבוד].

17. כמבואר בשעה"כ דף ע' ע"ג ובפע"ח שי"ח פי"ד ועוד בסה"ק, וכן נהג האר"י והובא בכה"ח סי' רס"ב, ויש בזה ענין גדול והוא חוץ מהנשיקה שקודם הברכה, אך יכולה לברכו מיד אח"כ, שממילא כבר נמתקו הדינים. ויעוין בפתה"ד שם שקודם שינשק ידי אמו יאמר לשם יחוד וכו', הריני בא לקיים מצות כיבוד או"א לנשק ידי או"א וכו', וה"ד בכה"ח שם [וראוי לעשות כן גם לאביו וגם לאמו, ובלשם יחוד אחד סגי].

[נ"ב. סימן ע"ר הובא לעיל בסי' רס"ז ס"א].

18. לשון הטור הוא יהמר לאכול מיד, וכ"ה בשו"ע (ר"ס רע"א). והנה בטור ובב"י ביאר הטעם עפמ"ש בפסקים (קו.) זכור וכו' זכרהו על היין, ולכן כמה שמקדים טפי עדיף. ולכאו' צ"ב א"כ למה נקטו "לאכול" מיד, הלא הול"ל "יקדש" מיד, ובמג"א רה"ס נרגש בזה, וכתב דהיינו לקדש מיד. ועדיין צ"ב למה נקט כן. ויש לבאר דכוונתו ג"כ לקדש, אלא דכיון דהוא חייב לקדש בשביל לאכול נקט לאכול (ועיין משנ"ב מה שהוסיף ע"ד המג"א מפמ"ג). ולכאו' היה נראה לבאר בתוספת ביאור, א'. דרצה לכלול בזה ולרמוז למה שכתב הרמ"א להלן (סימן רע"ג ס"ג) שצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, ובמשנ"ב שם סק"י מיירי שאפילו לזמן קצר לא יפסיק, ושפיר רמז בזה השו"ע שהכל צריך להיות מיד, וממילא נשמע דודאי שיש לקדש מיד. ב'. דהנה אין קידוש אלא במקום סעודה (פסחים קא.), ומבואר שללא סעודה אינו קידוש כלל, כיעוין ברא"ש (שם). וע"ע להלן סימן רע"ג, ולפי"ז י"ל דמה שנקט השו"ע לאכול מיד, היינו משום דכל זה הוא בכלל זכירה על היין, שהרי לולא האכילה אין לקידוש תוקף, ואמנם מן התורה יוצא בדברים (כמש"כ הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת ועוד), וא"כ זכירה גמורה היתה כאן, אולם כיון דלשון הגמרא הוא "זוכרהו על היין" שפיר לא הוי זכירה על היין לולא סעודה, שהרי קידוש זה ללא סעודה אינו קידוש, ורק לאחר האכילה נשלם ענין הקידוש. ויש מקום לדחות ביאור זה עכ"פ, דמ"מ לאחר שאוכל הרי הקידוש הראשון למפרע הוי קידוש ושפיר דמי, ויש לפלפל.

ויש לדקדק בלשון הפוסקים שנקטו "כשיבוא לביתו ימהר" וכו', ומשמע שכל המהירות הוא רק אחר שהגיע לביתו. ולכאו' היה לומר שימהר גם בהליכתו לביתו, והול"ל בלשון "ימהר לבא לביתו" לקדש וכו', וכל כה"ג. ויש לתרץ, א). כדי שלא יבואו לטעות לצאת מביהכנ"ס בחפיזה (שהרי בברכות דף ו: איתא שאסור לפסוע פסיעה גסה בצאתו מבית הכנסת כדי שלא יראה עליו כמשוי, ונפסק בשו"ע סימן צ' סוס"ב). ב]. כדי שלא יבא לטעות לפסוע פסיעה גסה בשבת (שהרי נפסק להלן בסימן ש"א בתחלתו שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, עיי"ש בשו"ע ורמ"א). וזה נראה טעם יותר עיקרי, שהרי אם מהטעם הראשון הרי מותר כשזה לדבר מצוה (וכמש"כ המשנ"ב בסימן צ' שם), ולכן נראה כטעם שני, ובפרט שמצאנו בראשונים שיש ללכת בשבת בנחת, כאילו כל מלאכתו עשויה וכו', ודו"ק. אלא שעדיין ק"ק, דמ"מ היה צריך להזהיר שלא יתערבו בדרך וישוחחו סתם כך, כמו שיש ביושבי קרנות הרחוב בעו"ה, ואיברא שבתשו' הרמ"א (שנזכרה במג"א, ועי' שם בפנים התשו'), איתא שלא יהיו נדחפים וכו', מ"מ בודאי שלא לשהות ולהתעכב שלא לצורך. ועכ"פ יש ליישב כאמור. ולמעשה, הא והא איתא, כלומר שיצא בנחת מביהכנ"ס. וכן בדרך לביתו ג"כ ילך בנחת, אך שלא להתעכב סתם כך בשיחות מרעים יושבי קרנות, רק באמירת שבת שלום זל"ז וכדו' לאהבת ישראל ולכבוד שבת, וכל לבבות דורש ה'.

ויש לציין שגם ת"ח הרוצה ללמוד, מ"מ אין זה הזמן להתעכב כיון שמוטלת עליו מצות הקידוש, וצריך למהר לקדש, וע"ז נא' בקהלת לכל זמן ועת, ועיין בשבת (דף קיט.) דר' זירא מהדר אזוגי דרבנן וא"ל במטותא מינייכו לא תחלונייה, ע"כ. ופרש"י כשראה אותן זוגות זוגות ומדברין בתורה, מחזר אחריהם, ואומר להם במטותא מינייכו לכו והתעסקו בעונג שבת, ולא תחללוהו לבטל תענוגים, ע"כ. וכה"ג פי' הטור בסו"ס רפ"ח ס"ז, עיי"ש. ואמנם אפשר לדחות ששם עיקר הקפידא שלו היתה באופן שהיו רעבים, וזה בודאי אינו ראוי, והוא איסור וכמבואר בסימן רפ"ח, וע"ע שם במשנ"ב סקכ"ד. ודו"ק לענייננו. ומ"מ מדברי רש"י מבואר שעצם שמבטל התענוגים אינו ראוי, ועכ"פ לכאו' הוא טעם אחר שיש להקדים, והיינו משום עונג שבת, מלבד הענין שצריך למהר להקדים ולקדש השבת בכניסתו (והוא הנידון דסימן רפ"ח ס"ז עייש"ה, ושם הוא מצד עונג שבת, וכאן הוא מצד מצות קידוש). ודו"ק. [וא"ת א"כ למה ר' עקיבא בפסחים (קט.) לא אמר הגיע עת לעמוד מביהמ"ד, רק בפסח וכו' ולא בכל שבת, וי"ל בכמה אופנים, ואין להאריך]. ואם ירצו ללמוד יוכלו ללמוד אחר הסעודה, וידוע מעלת הלימוד בליל שבת ובפרט אחר חצות, ויש לציין למשנ"ב סי' רפ"ט סק"ה ללמוד תורה במקצת קודם סעודה, עיי"ש. אולם זה רק בסעודת היום ולא בסעודת הלילה, ואף בסעודת היום, יעוין מה שכתבנו שם בהערה, ודו"ק. [ועי' במשנ"ב סי' רפ"ט סק"ה, וי"ל].

19. כ"כ המג"א (סק"א) בשם הרמ"ע מפאנו וכו', וכן פסק המשנ"ב שם. וטעמו מפני שיצא י"ח זכירה מדאורייתא בתפילה. [ועיין בדברינו בסימן רמ"ט גודל החשיבות והנחיצות לאכול סעודת שבת לתיאבון, והוא מגדר כבוד שבת, ולכן יכול להמתין, ודו"ק].

20. מפני שמפסיד מעלת הזריזות בקידוש שילפינן לה מקרא דזוכרהו בכניסתו וכמש"כ הראשונים, ובפרט שמצאנו לרבים הסוברים שאין יוצא י"ח קידוש דאורייתא בתפלה, כיעוין בחי' רע"א כאן ובביאור הלכה כאן באורך, והאריכו בזה האחרונים טובא (ובאמת בכה"ח ושאר פוסקים לא כתבו כדי המשנ"ב שאפשר להמתין, והשמיטו ענין זה). ולכן כתבנו עכ"פ שלא יגיע למצב כזה, ואף המשנ"ב מודה בזה.

וכדי להגיע למצב כזה, יזהר האדם שיהיו עיניו בראשו, למעט באכילתו בערב שבת, וככל הפרטים שנתבארו בס"ד לעיל בסימן רמ"ט.

ומה שכתב הרמ"ע בפנים התשו' (שנזכרה במג"א הנ"ל) שלא יהיו נדחפים לביתם וכו', הוא נכון גם בלא"ה (ועיין עוד להלן בהערה הבאה ד"ה ודע), ומ"מ צריך למהר.

21. משנ"ב (סק"א).

[והגם הלום מצאתי בספר דבר אברהם (ח"ב סימן ב') שכתב ששמע הערה נפלאה בשם רבינו החפץ חיים מראדין, שהמארח עני לסעודת שבת מיד בבואו לביהכנ"ס צריך למהר לסעוד, דהא קיימי עניים ולאלתר עובר בבל תאחר (נ"ב, עיין פ"ק דד"ה), וכתב ע"ז והוא הערה נפלאה, ומ"מ כיון שאין העולם נזהרים בזה חיפש למצוא להם זכות, שהמארח עני דעתו שיאכל בזמן שגם הוא יאכל, והוי כקבע זמן לצדקה, עיי"ש. (שו"ר בספר מעדני אשר על פסח שהאריך בזה). ואיתא שרבינו הח"ח לא היה אומר שלום עליכם ואשת חיל, אלא היה מקדש מיד מטעם הנ"ל, וצ"ע. (וכן יעשו ביום צום כגון י' בטבת שחל בערב שבת). ועכ"פ די באמירת "שלום עליכם" פעם אחת בכל קטע].

ומאד צריך זהירות שלא יגרום צער למסובים, ע"י חסידותו בהארכת התפילות והבקשות שמובאים בסידור, וכל אחד ינהג כפי ענינו, והכל לפי הענין. וראיתי הלום בספר יוסף אומץ (הקדמון אות תרל"ו) שכתב בזה"ל: דלאו שפיר עבדי המאריכים בטיולים ובשיחות בשבת "ואפילו בדברי תורה", ומאחרים אכילתן ומצערין בני הבית, וקטנים וקטנות שצריכים בשבת יותר מבחול, דבודאי איסור גדול, שהרי הקפידה תורה מאד על צער בעלי חיים, מכל שכן צער בני אדם ילדיו מעשה ידיו, וכ"ש ביום שבת וכו', עכ"ד. ועי' פסחים (קט.) אמרו עליו על ר' עקיבא שמימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מביהמ"ד חוץ וכו', וגם בזמן מועט צריך להזהר שלא לצער.

[וגם ב"ליל הסדר" עצמו, הגם שמצוה לספר ביציאמ"ם, כל ערום יעשה בדעת שלא יגרם צער לאחרים, והחכם עיניו בראשו, וכדלהלן בסמוך, ולכן ההנהגה בד"כ לקצר בעניני ההגדה ולהאריך אח"כ בסעודה ולאחריה, וכן כתבו באורחות חיים דף פב. שאותם החכמים שהיו מספרים ביציאמ"ם כל אותו הלילה, זה ודאי היה אחר הסעודה, שהרי בפסחים (דף קט.) איתא שחותפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא ישנו, ופרש"י שאוכלים מהר. וכן ראיתי בהשגות הראב"ד (פ"ז מהל' מצה ה"ג) שהביא פירוש שממהרים לאכול כדי שהתינוקות לא ישנו, עיי"ש. וכן ראיתי באחרונים שהעירו בזה שכאשר יש ילדים קטנים, יש לקצר בסיפור יציאמ"ם עד אחר הסעודה, ואכמ"ל. ותלוי לפי הענין, לפי גיל הילדים וטבעם ולפי ענין המשפחה].

ודע, שעיצה טובה קמ"ל, שיתנו לבני הבית לטעום איזה דבר מועט קודם שילכו לביהכנ"ס לתפלת מנחה של ערב שבת, שבזה תתיישב עליהם דעתם ולא יהיו בהולים אחר האוכל, ויוכל לקדש בנחת (וכעי"ז ביארנו במקומו ענין אכילת ביצים שנהגו בכמה קהילות לאחר הקידוש בליל הסדר (והיינו פחות מכשיעור), וביארנו שהוא מטעם זה שיוכלו לקרוא ההגדה כראוי). ועיין גם בפלא יועץ (ע' הנאה) וז"ל: מנהג אנשי מעשה לאכול או לשתות שום דבר שערב לחיכם בקבלת שבת, כדי לקבל שבת בשמחה וכו'. ע"כ. והוא ענין אחר. ועכ"פ יזהרו שלא יהיה אלא בכדי טעימה שתתיישב דעתם (וכעין המבואר בברכות כח:), ולא יותר שלא תתמלא כריסם, וימנע כבוד שבת. ושו"ר הלום בס"ד דברים מפורשים עד"ז בס' פלא יועץ (ערך התעוררות), וז"ל: ומילתי אמורה שלכל דבר צריך הכנה מקודם וכו', שלא יהא רעב, ולא יהא מטומטם בשינה וכו', וכל אשר בכוחו לעשות יעשה, וישתה קאוי (קפה) ומרק טוב קודם קריאת ההגדה וכו', ע"כ. וה"ה בכ"ז לענין ליל שבת שיוכל להנהיג הכל כראוי. ודברים אלו כתבתים לפני שנים רבות. ולעיל בסימן רמ"ט הבאתי כן בשם ספר אחד. וכעת נזכרתי שכבר קידמתי בזה כאן. [נ"ב. ובכללן של דברים נמצא סמך מפורש למה שביארנו בס"ד אודות המנהג הנ"ל של אכילת ביצים].

22. עיין בשש"כ פמ"ז הערה ק"א שהביא מהגרשז"א שנסתפק במי שהוא עייף אם יכול לישן, מאחר שכל היום זמנו. וע"ע שם שהעיר מכמה צדדים שאין ראוי לעשות כן. ונלענ"ד שלישן ממש ולבטל הקידוש בלילה אינו ראוי כלל, אבל יכול לילך לנוח מעט בתנאי שישים שומר שיעירנו אחר זמן מה, וה"ז כממתין עד שיהיה לו תיאבון.

23. עיין מג"א כאן סק"א שהביא משם התיקוני שבת שאין לקדש בתחלת ליל שבת שאז שולט מזל מאדים וכו', אלא יקדש קודם הלילה, וכ"ה במהרי"ל, ע"כ. וה"ד בכה"ח (אות ב') בשתיקה (וע"ע בלשון הגר"ז ס"ג). וע"ע במחה"ש. וע"ע בשיבת ציון שער ה' ח' בביאור הענין, ולעצם הדין כתב בשם אביו שהיו מהזקנים הת"ח בבגדד שנזהרו בזה, אך הוא עצמו לא היה חושש לזה, עיי"ש. וע"ע בספר נשמת שבת סימן מ' שהביא הרבה הנהגות ועדויות של צדיקים וחסידים שלא חששו לזה, או שחששו לפעמים, וע"ע שם שכשיש אורח אין להחמיר בזה וכו' [וגם כשחל עשרה בטבת ביום שישי, לא שמענו ולא ראינו שהקפידו ע"ז]. ולעצם הדין הנה נהוג עלמא שלא לחוש לזה, ואכן ישראל מעל המזל הם (ועי' ערוה"ש סי"א). וגם המהרי"ל הנ"ל שהביא שיש נזהרים בזה, לא כתב אלא שיש להקדים וכו'. אולם אם אירע שאיחר בודאי אין לו להמתין מלקדש את השבת בכניסתו, ואדרבה גדולה מצוה זו של "יהמר לקדש" כמש"כ בשו"ע ובפוסקים, להגן עליו מכל צרה, ומאחר ולדעת רבותינו הראשונים ומרן השו"ע יש להקדים הקידוש בלא לחוש למזלות כלל, והמשנ"ב ועוד רבים השמיטו ענ"ז לגמרי, וגם מאלה שנחתו לענין המזלות לא כתבו כן בהדיא, שלא לקדש אלא שיקדים יותר, ושאר פוסקים ומקובלים לא חששו לזה כלל, ולא שמיעא להו כלומר לא ס"ל להאי מילתא, לכן אין לחוש בזה כלל, וזכות השבת גדול לאין שיעור, להגן על האדם מכל צרה וצוקה.

24. נבאר בזה בעזה"י: הנה השו"ע (ר"ס רע"א) כתב כשיבא לביתו יהמר לאכול מיד

ודע עוד, שאדם ההולך בדרך בערב שבת ונזדמן לו יין, ולאחר זמן לא יהיה לו יין בשבת, צריך לקדש גם מבעוד יום. ובתנאי שיהיה לאחר פלג המנחה, ואפילו כשעדיין לא התפלל ערבית של שבת. ולאחר הקידוש נאסר בעשית מלאכה[25]. וי"א שאם יש לו פת עדיף לקדש על הפת כדי שלא לשנות את הסדר, אלא אם כן הוא התפלל כבר ערבית, שאז יוכל לקדש על היין גם מבעו"י[26].

ומן האמור יש ללמוד שמן הדין יכול אדם לעשות קידוש על היין ולסעוד סעודת שבת אע"פ שלא התפלל ערבית, ורק אח"כ יתפלל ערבית, ומ"מ אין ראוי לעשות כן מן הסתם שלא במקום צורך[27].

ג'. בכניסתו לביתו יאמר "שבת שלום" בקול רם ובשמחה יתירה[28], ואפילו אם הוא יחידי יאמר כן לכבוד שבת[29]. ולאחר מכן יאמר את התפילות והאמירות כמובא בסידורים[30].

ונזכיר כמה פרטים מענינים אלו:

א]. הדברים הנהוגים לאומרם בכל מקום, הם כדלהלן:

"שלום עליכם" מלאכי השרת וכו'[31]. ויש בזה כמה בתים: "בואכם" לשלום, "ברכוני" לשלום, "בשבתכם" לשלום, "בצאתכם" לשלום[32], ודי לומר פעם אחת כל בית, ויש שאומרים שלש פעמים כל בית[33]. [ואומרים "מלך" מלכי המלכים, ולא "ממלך"][34].

ואחר כך אומרים פסוקים "כי מלאכיו יצוה לך" וכו', ואח"כ אומרים "אשת חיל"[35].

ב]. יש מוסיפים עוד דברים:

"יהא רעוא מן קדם" וכו'[36]. ויש אומרים שלא לומר את הסיום "ויפרקינן מכל צרה" וכו', משום שאילת צרכיו בשבת[37]. ויש אומרים שאפשר לומר כולו בלא חשש[38].

ויש אומרים דברי הזוהר הקדוש בפרשת ויקהל "יומא דא מתעטרא" וכו'[39]. וכן פיוט "אזמר בשבחין"[40], וכן נוסח "לשם יחוד" שסידר רבינו הבן איש חי קודם הקידוש[41]. וכן אומרים "מזמור לדוד ה' רועי" וכו'. והוא מסוגל לפרנסה[42].

ובכל הוספות אלו יש להתבונן ולעשותם רק כאשר בני ביתו אינם עייפים או רעבים, וכן כשאין אורחים, וכיוצא, כדי שלא יצא שכרו בהפסדו[43].

ודע, שכפי שרגיל בכל שבת, כך המנהג בליל שבת שחל בו יום טוב[44].

קידוש מן התורה או מדרבנן

ד'. מצות עשה לקדש את השבת בדברים בלבד, וחז"ל תקנו שיהיה הקידוש על הכוס[45] (ואף ביו"ט דעת הרבה ראשונים שסוברים שקידוש בדברים הוא מן התורה, ויש חולקים)[46].

נחלקו הראשונים אם אדם התפלל תפלת שבת אם יוצא בתפלה י"ח קידוש מן התורה, או שאינו יוצא חובת הקידוש מן התורה רק בנוסח הקידוש שעל הכוס. והנראה שיש לדון את זה כספק[47].

(והיינו לקדש ולאכול מיד וכמשנ"ת). ובפשטות נראה דקאי אחרי דבריו לעיל (בסימן רס"ז ס"ב) שמקדשין אפילו מבעו"י, ואעפ"כ קאי שימהר. כנ"ל בפשטות. וכן נר' שלמד הט"ז כאן בשו"ע. וע"ע בטור כאן דמשמע כפירוש זה שיש למהר גם כשמקדש מבעו"י. וכן יש לבאר בריהטת דבריו, וכן מבואר בב"י שביאר דהיינו כל שנכנס לביתו ימהר לקדש, ומייתי ע"ז דברי הראשונים שיש מצוה לקדש מבעוד יום וכו'. ומבואר בב"י שכ"ה דעת הרמב"ם והרא"ש והרשב"א. ומבואר דתרתי קאמר, שיהיה מבעו"י וגם שימהר, ויש לפרש שפיר שיהיה ד"ז למהר גם מבעו"י. אכן עי' בפרישה סוסק"ד שהביא ממהרש"ל להחמיר בזה, עיי"ש. אולם אינו מוכרח לדינא. וכ"מ מסתימת שאר הפוסקים שמותר. וע"ע במג"א בד' הרמב"ם. וע"ע בדברינו בסי' רס"ז מה שהערנו על הבאים להחמיר בזה. ובביה"ל (רה"ס) הביא ד' הט"ז שמש"כ בשו"ע למהר היינו אפילו קודם חשיכה, וכתב דהט"ז כשיטתו בסי' רל"ד, אבל להמג"א וכו' יש להחמיר בתוך חצי שעה שקודם השקיעה [נ"ב ובזה אינו קושיא בעצם ד' הט"ז, דהא עכ"פ יש לפרש למר כדאית ליה דהיינו קודם החצי שעה, ולמר כדאית ליה דאפילו תוך החצי שעה שרי, אלא כוונתו דלדינא א"א לומר סתמא דכל לפני שחשיכה שרי, דהא לדברי בסי' רס"ז אסור לאכול תוך חצי שעה לשקיעה, איברא דגם בזה הבאנו שם שהרבה מקילים, ושפיר דמי], ודחה את ראייתו מהטור (איברא דלפמ"ש יש לבאר שפיר דהא הטור כתב סתמא, ושפיר יש לפרש דקאי על דבריו בסי' רס"ז שמקדש מבעו"י), ודחה גם ראייתו מהרשב"א (והיינו מצד שברשב"א לא כתוב שזו מצוה, וכוונת דבריו של הביה"ל דממ"נ אין ראיה לט"ז דהטור לא מיירי מבעו"י, והרשב"א לא מיירי שזו מצוה), והוסיף להוכיח מגמ' דברכות (כז:) שרב התפלל מבעו"י, ואעפ"כ לא מיהר לקדש (ובשלמא ממה שלמד י"ל דבמקום מצוה שפיר דמי, וגדול ת"ת וכו'. אבל ממה שהלך להזיע הוא קשה באמת, ושמא היה בזה ג"כ כבוד שבת, או שכך היה נוהג לפני האוכל, ועי' רמב"ם פ"ד מדעות בהנהגה קודם האכילה. וא"נ שלא היה תאב וכהמשנ"ב סק"א, או משום בריאותו, או ליתן הפוגה אחר שלמד כל היום, וע"ע בברכות דף יג:, ועוי"ל עד"ז. ומש"כ הביה"ל לחלק בין הרבה למעט, יעוין בפרישה סק"ד שהביא כעי"ז ממהרש"ל, ודו"ק). ומכ"ז הוכיח דאין מצוה למהר כשזה מבעו"י, וביאר סברתו בזה משום דלא מטא זמן חיובא, אבל מעט קודם חשיכה אה"נ דצריך להקדים, ע"כ. וכבר הערנו בביאור הדברים, וע"ע בב"י.

וי"ל"ע מהו הגדר דזמן חיובא, וכנראה כוונתו דאפילו שיש כאן תוספת שבת, מ"מ לא הוי בגדר שבת (דלא מבעיא למ"ד דתו"ש דרבנן, אלא אפילו למ"ד דהוי דאורייתא מ"מ הוא מצוה מיוחדת). וכבר חקרו האחרונים בגדר תוספת שבת, אי הוי כמו שהקדים את השבת גופא, או שזה זמן חדש, ונת' במק"א [אלא שלפי"ז צ"ב מ"ט דמעט קודם שפיר דמי להקדים (ואולי תלוי כפי עיקר הדין והחיוב בתוספת שבת), ויל"ב]. ובעצם הדברים יש לבאר שנראה שנחלקו בזה המפרשים בדין קידוש מיד בתחלת כניסת השבת, האם הדבר תלוי בכניסת יום השבת, או שזה תלוי בו, כלומר בזמן שאפשר לו. והשו"ע נקט שתלוי ביום השבת, והביה"ל נוקט שתלוי בו. ויש לציין דמעין זה מצאנו בב"י ביו"ד סימן קצ"ז גבי טבילה בזמנה מצוה, והקשה הלא בזמנינו דיושבת על כל טיפה כחרדל ז'נ, א"כ לעולם לא הוי טבילה בזמנה, וכתב שזמנה הוא תלוי בזמן שאפשר לו, ועמש"ש.

עוד יש להעיר דלכאו' אם ענין ההקדמה הוא כדי לקבל שבת מוקדם, א"כ די לו במה שיקבל שבת בתפלה וכדו', ובזה באמת איתא בפוסקים (סימן רס"ז ס"ב) שמצוה להקדים [ויש לציין עוד לדברי השעה"צ (בסימן רע"ב אות י"ב) שביאר ההיא דסוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום (ב"ב צ"ז רע"ב), דאתי לאשמעינן רבותא דמותר לקדש מבעו"י, והיינו מפלג המנחה וכו', עכ"ד. איברא דבמשנ"ב (שם סק"ו) ביאר מימרא זו באו"א, וזה את"ש למה שנתבאר לעיל שכתבנו כמה מן הפוסקים דלא רק שיש היתר בזה, אלא אף עדיפות הוא לקדש מוקדם, איברא שגם הפירוש של השעה"צ יש לפרש לדעתם שפיר].

25. כן ראיתי במג"א (ר"ס רע"ב). ויש להוסיף כמה הערות, א'. דאם הוא לא התפלל מנחה לא יוכל להתפלל אח"כ (כדלעיל סי' רס"ג סט"ז). ב'. ואם אין לו שהות לתרוייהו, אפשר שיתפלל ערבית שתים ויעשה קידוש, ולא מסתבר לומר שיתפלל ולא יעשה קידוש, שהרי הקידוש להרבה פוסקים הוא דאורייתא, ואפילו אם נאמר שיוצא י"ח קידוש בתפלה (כהמג"א ר"ס רע"א, ועמש"כ שם), מ"מ הוא יפסיד את המצוה דרבנן, וא"כ אפשר שלא יתפלל, ולא נחשב שהפסיד תפלת מנחה שהרי הוא מתפלל תשלומין. אמנם יש לדחות דמ"מ כעת זמנו הוא התפלה, ואין לו לחוש לקידוש שעדיין לא הגיע זמנו, וכעין נידון הרדב"ז והאחרונים במי שנתנו לו לצאת יום אחד מבית הסוהר, וכעי"ז כתבנו לדון בסי' רס"ג, וי"ל. ועכ"פ אם יש לו פת הרי הוא יכול לקדש על הפת ולא יבטל התפילה. ג'. אם הוא עושה קידוש לא יועיל תנאי בשום אופן שאינו מקבל שבת, דומיא דמש"כ הב"י (בסימן רס"ג) שאין מועיל לעשות תנאי בתפלת ערבית של שבת, דכיון שהזכיר שבת בפיו אין לו קבלה גדולה מזו, עיי"ש. וה"ה כאן. ואפשר דק"ו הוא משום שכל עיקרו הוא בא כדי לקדש את השבת.

26. כ"כ בכה"ח (סימן ער"ב ס"ג) שלפי"ד האריז"ל אין לשנות את הסדר, ועדיף לקדש על הפת, אא"כ כבר התפלל ערבית מבעו"י שאז יוכל לקדש אח"כ [ודיוקו שדייק דמיירי לפני התפילה הוא ברור, שהרי כתב המג"א שאסור בעשיית מלאכה, ואם איתא הרי נאסר בלא"ה בגלל התפלה, ותו דהא פשיטא שיקדש מבעו"י דלמה לא, הרי יש עדיפות לקדש מבעו"י, כמבואר בפוסקים בסי' רס"ז ס"ב].

27. הנה לעיל מבואר שאין הסדר מעכב. וכ"כ במשנ"ב סק"א שאפשר לקדש ולסעוד ואח"כ להתפלל ערבית, וכ"כ בשש"כ ועוד. ולכן שמעתי מגדולי ההוראה שהורו כן. אולם מ"מ כתבנו שאין לעשות כן בשופי, א]. שהרי בימות החול אנו נוהגים שלא להתפלל ערבית מבעו"י, וחשבינן לה כלילה, וכן העיר בביה"ל (בס"א ד"ה מיד) מה"ט שלכתחילה עדיף לימנע מלקדש קודם הלילה, עיי"ש, הגם שע"פ דין שרי. ב]. ע"פ הסוד אין ראוי להפך הסדר, וכדרך שכתב הכה"ח הנ"ל, ומ"מ במקום צורך מותר.

ואם לא קיבל עליו שבת, ורוצה לקדש להוציא אחרים י"ח, עיין בחי' הגרע"א כאן שנשאר בצ"ע בזה. והגרשז"א בשש"כ פנ"א הערה מ"ח ס"ל שבשעה"ד אפשר להקל בזה ליחידים ובאופן עראי, אך לא לנהוג כן בקביעות, ובמק"א נת' בזה אי שייך בכה"ג ערבות כשלא חל עליו החיוב, וי"ל.

28. שעה"כ (דף ע:) מפני שהוא כחתן המקבל את הכלה בשמחה גדולה ובסבר פנים יפות, ע"כ. וה"ד בבא"ח ש"ש פ' בראשית ובכה"ח סימן רס"ב אות ו'. [ובזוה"ק זו"ח (פ' אחרי דף ס') איתא שאם אדם נכנס לביתו בשמחה, ויקבל אושפיזין בחדוה וכו', ואיניש ואתתיה בחדוה, באותה שעה שכינה אומרת זה שלי הוא, ע"כ. ומכאן מקור להנ"ל. ודרך אגב יש לציין במש"כ עוד הזוה"ק "ויקבל אושפיזין בחדוה", שיש לפרש זאת על זה שצריך להזמין אורחים עניים בשבת, וכפי שהבאנו לעיל בסימן ר"נ הלכה ה', והוא מהזוה"ק ברעיא מהימנא פ' עקב ובח"ב דף פח: ובתיקו"ז תיקון כ"א דף נ"ח, עיי"ש. וא"כ אפשר שלזה יכוונו דברי הזוה"ק שיקבל האורחים בשמחה].

29. שהרי הוא לכבוד השכינה, שבת מלכתא, ולכן גם ביחידי יאמר כן.

30. וזה מלבד סדר הקפת השולחן, והרחת הבשמים, והסתכלות על הנרות, ושאר ענינים המובאים בשער הכוונות (דף סז:), ונזכר בבא"ח פ' בראשית, ובכה"ח בסימן רס"ב.

31. עפמש"כ בשבת (דף קיט:) ובזו"ח (פ' אחרי) ששני מלאכים מלוים את האדם בבואו מבית הכנסת וכו', והובא נוסח זה בבא"ח וכה"ח שם.

32. ויש לציין שבחלק מהבתים יש עוררים, אולם המנהג לומר את כולם, ולכל שאלה יש תשובה, ונזכיר בקצרה, א]. "ברכונו" לשלום. יש מקשים הרי אין לבקש ממלאך שיעזרהו (וכמש"כ בירושלמי ברכות פ"ט ה"א, וע"ע בפיהמ"ש להרמב"ם פ"י דסנהדרין העיקר הה' ועוד). וי"ל דהא בלא"ה הם מברכים אותו, וכמש"כ בגמ' שם, וה"ז כמזכיר להם לברכו, או כמזמין את הברכה שיש בזה ענין כידוע. (ולעצם הענין יש לציין שרבים נוהגים לומר "ברכוני" לשון יחיד, ומ"מ כמה גדולים נקטו בלשון רבים וכמ"ש בספר שיב"ע ע' רי"ב, כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל בכלל ובפרט, אולם י"ל שכיון שלכל אחד יש מלאכים שלו הרי תפקידם לברכו בלבד, כך שמעתי. ועוד נ"ל שהרי הם מברכים שכך יהיה לשבת הבאה, והיינו המצב הזה, וכולל כולם. ויל"ב. וכ"א יעשה כרצונו). ב]. "בשבתכם" לשלום. יש מקשים הרי המלאכים עומדים ואינם יושבים (וכמש"כ בזוה"ק פ' תרומה דף ק"ע. ואכן בסידור הגר"א ועוד מסידורי אשכנז אין נוסח זה). וי"ל שיושיבה זו הוא מלשון עכבה (וכמו שמצאנו במגילה דף כא. ובכ"ד). ג]. "בצאתכם" לשלום. יש מקשים למה יאמר למלאכים לצאת, ולא ישאירם עימו. וי"ל שאין זה שמשלח אותם, אלא ר"ל שכאשר ילכו בבא העת שהם הולכים, שיהיה לשלום. וא"נ למלאכי חול קאמר. ועוי"ל. (ועיין בזה להחיד"א במחב"ר סי' רס"ב ובעוי"ח, וש"א).

33. המנהגים ידועים, ומ"מ מה שאומרים ג"פ נראה שהוא לחזק הענין, וכמו שמצאנו בחז"ל בכמה ענינים, בקצירת העומר, בהתרת נדרים וכו'. ובאמת שסגי בפעם אחת, ובפרט כשבני הבית רעבים גם צמאים, או עייפים, וכן אם יש אורחים וכיוצא.

34. שזה המשך לתיאור המלך קוב"ה, וכ"ה בסידור היעב"ץ, ובכה"ח פלאג'י סי' ל"ו אות י"ג ובבא"ח פ' בראשית הלכה כ"ט, ועוד באחרונים.

35. כנזכר בבא"ח פ' בראשית וכה"ח סי' רס"ב ועוד. וע"ע בשיבת ציון שער ה' י"ב.

36. עיין שער הכוונות (דף עא:), וה"ד באחרונים דלהלן. וע"ע בתורה לשמה סימן מ"ט.

37. הנה יש שפקפקו בזה משום שאלת צרכיו (עיין בשו"ת יוסף אומץ סימן מ"ד ובשו"ת רב פעלים ח"ב סימן מ"ו שהעירו בזה). וכן הגר"ח פלאג'י בכה"ח סימן ל"ו אות י' כתב שלא נהגו לאומרו. וכן הגרי"ח סופר בכה"ח סימן רס"ב סוף אות ח' כתב שלא לאומרו.

38. ואין בזה משום שאלת צרכיו כיון שהוא נוסח קבוע ורגיל (עיין בדברינו סו"ס רפ"ח). וכן כתב הגרי"ח בתורה לשמה סימן ק"ג וברב פעלים ח"ב סימן מ"ו ועוד באחרונים.

39. כנזכר בבא"ח וכה"ח ומובא בסידורים. ויש נוסחאות בדברים נוספים, וכמו שהובא בספר לשון חכמים.

40. כן הובא בשער הכוונות (דף עב:) לאומרו אחר האכילה. (וע"ע מש"כ בזה החיד"א ביוסף אומץ שם). אולם כיום נהגו לאומרו קודם האכילה, וטעם הדבר, יעוין בחמדת ימים דף נא: ובשו"ת תורה לשמה סימן פ'.

41. כמובא בסידורים, ובכלל קודם כל מצוה הפליגו באמירת "לשם יחוד" ומעלותיו, עיין בספר שיב"ע שם י"ח.

42. בשער הכוונות (דף עא:) איתא לומר מזמור זה קודם הכוס של הקידוש, בין בלילה ובין ביום בשחרית ובין במנחה, ע"כ. וכ"ה בבא"ח פ' בראשית [והחיד"א במחב"ר סי' קס"ו אות ב' כתב לאומרו גם בחול, וכ"כ ע"א לאומרו גם בחול, ושמתפללים תפלה קצרה לבקש על מזונותיו. וכ"ה בבא"ח ש"א פ' אמור לאומרו קודם כל סעודה], ובסידורים לא הובא מזמור זה רק בשחרית, וצריך לתקן הדבר.

43. עיין בדברינו לעיל בריש הסימן ובהערות שם דברים נפלאים, ותן לחכם וכו'.

44. כ"כ רבינו הגרי"ח בשו"ת ר"פ בחלק סוד ישרים סימן י"ג, וע"ע בבא"ח פ' בראשית, אמנם ראיתי שיש שהקילו ביו"ט, והמנהג לאומרו גם ביו"ט.

45. כ"כ הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"א). והיינו דמן התורה יוצא באמירת נוסח הקידוש (ולהלן נזכיר דין הקידוש בתפלה), וחז"ל תיקנו שיאמרוהו על הכוס, או שיאמרו נוסח קידוש אפילו באופן שהתפלל והוי רק מדרבנן, מ"מ יאמרו נוסח זה על הכוס שנית.

ויש לדון בההרוה אם יוצא י"ח קידוש או שצריך דווקא לקדשו ב"דברים", אבל בהרהור אע"פ שזכר שבת ושבח שבת אפשר שלא יוצא י"ח, דהנה בפמ"ג כאן בא"א סק"ב כתב עפמש"כ בגמ' דמגילה (דף ח) זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלב וכו', ולפי"ז בקידוש שלא נאמר לא תשכח י"ל זכור בלב. אולם הנה בתורת כהנים בפ' בחוקותי איתא להדיא זכור את יום השבת לקדשו יכול בלב, כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך, עיי"ש. ומוכח דאינו יוצא י"ח בהרהור (וע"ע בתפארת ישראל ריש תענית מש"כ בזה באו"א). וכבר הוכיח כן מרן החיד"א בספרו דבש לפי מערכת ז' אות כ"א ועוד בכ"מ. וכ"כ עוד באחרונים. ונפ"מ בזה לחולה שלא יכל לקדש בלילה והרהר קידוש בליבו, שאינו יוצא בזה י"ח (אפילו שהבאנו במקומו שיש כמה ראשונים הסוברים שהרהור כדיבור). ויצריך לחזור ולברך בפיו ברכת הקידוש כשיתאפשר לו.

46. במשנ"ב (סוף סק"ב) כתב כדבר פשוט שקידוש יו"ט הוא מדרבנן, והוא מד' המג"א כאן, ועי' בחי' רע"א כאן. (וכ"כ הכה"ח כאן אות ו' בשם האחרונים). אולם באמת אין הדבר פשוט, והרבה ראשונים ס"ל דגם ביו"ט הוי דאורייתא, והובאו דבריהם בספר חזו"ע הל' פסח ח"א סימן ב'. והביאו בס' בירור הלכה (זילבר) מה"ת ע' ל"ז ועו"א. ונפ"מ בזה פשוטה לענין ספק, כשלא התפלל האם חוזר על הקידוש או לא (אולם לדינא מ"מ הוי ספק, וסב"ל).

עוד יש להעיר במה שכתב המשנ"ב (שם) דאם אין לו רק כוס אחת אזי ישאירנו לשבת, ולא ישתמש בו ביו"ט אפילו שהוא לפני השבת [ועיין בשעה"צ שם סק"ג דביאר דאפילו בשל שבת אם התפלל הוי דרבנן לכמה דעות, מ"מ עיקרו הוי מן התורה, ע"כ. (ועמש"כ בהערה שלישית מכאן). ולכאו' יש להוסיף דביו"ט הוי תרי דרבנן, אולם ז"א, אלא הוי תקנה קבועה לקידוש, ולכן פשוט דלא נקט זאת]. ולכאו' נראה דלפי הראשונים הנ"ל דגם קידוש של יו"ט דאורייתא, א"כ אדרבה ראוי לקדש בו כבר כעת ביו"ט. חדא דאין מעבירין על המצוות, ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה [ויש להאריך בענ"ז הרבה, דאע"פ שבאופן שיוכל לקיים המצוה אח"כ בהידור טפי, י"ל שלא נאמר כלל זה. אולם אין הדבר פשוט, וידועים דברי הרדב"ז בתשו' ח"א סימן י"ג שנסתפק באדם שהיה בבית הסוהר ונתנו לו רשות לצאת יום אחד, ולפניו יום שהוא פחות במעלתו מיום אחר שאחריו, האם יחדה את יציאתו לאותו יום שבו רבה המעלה, או שיצא עכשיו שאין מעבירין על המצוות, ופסק שיתפלל באותו יום ולא יחמיץ המצוה, עיי"ש. וה"ד המשנ"ב (סימן צ' סקכ"א), והאריכו בזה האחרונים, עיין בבאר היטב שם אות י"א ובאחרונים טובא, ובספר שדי חמד ועוד, וא"כ ה"נ יש לומר עד"ז]. ובצירוף השיטות שגם קידוש של יו"ט דאורייתא, א"כ שפיר י"ל שיקדש על של יו"ט דכעת, ואע"פ שראיתי בכה"ח כאן שנהגו בסברא זו, שכתב דהיה אפ"ל "דמצוה דרבנן השתא עדיף", ואעפ"כ פסק לדחות הקידוש בכוס לשבת, מ"מ י"ל שכתב כן ע"פ שיטתו לעיל דקידוש יו"ט דרבנן, אבל להאמור דקידוש יו"ט דאורייתא, א"כ מסתבר דבנידון זה יקדש קידוש של יו"ט שכעת.

ולענין נשים בקידוש יום טוב, נחלקו בזה הפוסקים, שהגר"ז ס"ה ס"ל שנשים חייבות בו, וכ"כ באגרות משה ח"ד סימן ק', וביאר זאת דיו"ט דומיא דשבת, והוכיח כן גם מחיוב נשים בד' כוסות בליל הסדר, וע"ע שם. אולם הגרע"א בתשו' מהדו"ק סי' א' ובהשמטות שם ס"ל שנשים אינן חייבות בקידוש יו"ט כלל, ואף לא מדרבנן דהוי מ"ע שהז"ג, ולדבריו יוצא שהנוהגים כמרן השו"ע שאין הנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, לא יקדשו בעצמן כלל, וכ"כ בשש"כ פמ"ד הערה כ"ו בשם הגרשז"א. אמנם למעשה לדינא יכולות הנשים לקדש בעצמן ביו"ט. ואף בנות ספרד הנוהגות בדרך כלל כמרן השו"ע שלא לברך על מ"ע שהז"ג, מ"מ בזה הם חייבות, וכמשנ"ת דהוי חיוב דאורייתא וכמו שבת. וכ"כ באחרונים, ואכמ"ל.

47. מדברי הרמב"ם (הנ"ל) מתבאר שיוצא י"ח בתפלה, שהרי כתב שמה"ת יוצא בדברים, וא"כ בפשטות יוצא בתפלה שהוא מזכיר שם קדושת שבת. וכן דייק המגן אברהם (ר"ס רע"א), והביא לזה עוד ראיות כיעוין שם. [ומה שכתב נראה לי דיוצא י"ח וכו', ק"ק הלא כן הדבר מבואר כבר בתשו' הרמ"ע מפאנו (סימן ב') שהביאו המג"א עצמו למעלה בדבריו, דמבואר מיניה נמי בפשטות שיוצא י"ח קידוש בתפלה]. וכ"כ עוד ראשונים, וכמו שהביא בכה"ח כאן (אות ג') משם הרשב"א בתשו' ח"ד וכן מדברי ר' ישעיה בספר המכריע. וע"ע שם. וס"ל בפשטות דמה"ת יוצא י"ח בתפלה. ויעוין עוד בכה"ח להלן (סימן רפ"ט אות כ"ה) שכתב דמשמע בראש"ש ובתוס' (פ' ער"פ) דה"ה בקידוש הלילה, אם אין לו פת אוכל בלא קידוש, וכתבו מקום שאין יין, ובביהכנ"ס א"א לקדש בפת לאורחים, ש"צ אומר ברכה אחת מעין ז' ויוצאים בזה (והוא כתפלה הנ"ל. ולפי המבואר להלן שצריך הזכרת זכר ליציאת מצרים, וי"א שהאמירה שבק"ש מועילה גם לזה, ה"נ צ"ל כן, וזה דחוק טפי שיועיל בריחוק כזה, אא"כ נאמר כהישוב הנוסף דהזכרת יצי"מ אינו חיוב מדאורייתא, וכדלהלן). וא"כ אם נמי יוצא במה שמקדש בתפלה, וכמ"ש ר"ס רע"א, וע"ע להלן בהלכות הסמוכות ובהערות על זה, ויבואר עוד בכל ענין זה אם יוצאים י"ח בתפלה. ויבואר להלן שאף בדעת הרמב"ם י"ל שקידוש של היין הוא דאורייתא.

ומאידך מצאנו לכמה ראשונים שסוברים שהקידוש על הכוס הוא מה"ת, וכמו שהעיר בחידושי רע"א בגליון השו"ע על המג"א, וכתב בהערה א' שמדברי המג"א שבסימן רס"ג (והיינו מדברי הר"ן שמובא שם בדבריו) מוכח לכאו' דקידוש של היין או על הפת דאורייתא, ועוד כתב בהערה ב' ואולם קשה לי מדברי הרא"ש [כנראה מדבריו בפ' ער"פ סימן ה'. וע"ע בב"י ר"ס רס"ז ועוד מ"ש מדברי הרא"ש וכן בביה"ל כאן] שהוכיח שקידוש במקום סעודה הוי דאורייתא, ממה שהיו צריכים להוציא את האחרים ידי חובה בבי כנישתא, והא מקדשים לצאת ידי דאורייתא. וקשה הא לענין דאורייתא כבר יצאו בתפלה, ודוחק לומר דדלמא מקדשין בשביל אותם שאינם יודעים להתפלל [יש לבאר חדא דדוחק להקידוש הוא להם, דהא מיירי בסתמא, ותו נ"ל דהלא יכולים לצאת י"ח בשמיעת החזן שחוזר ברכת מעין שבע, ובודאי שיכול לצאת מזה כדין, אם אינו יודע להתפלל (כמבואר לעיל שלהי סימן רס"ח שיין שם, ובמה שכתבנו שם), וא"כ ודאי שגם הם יוצאים י"ח בתפלה, ואדרבה חייבים לכוון לשמוע מהש"צ כיון שאינם יודעים להתפלל, ודו"ק]. והוסיף עוד רע"א וגם לכאו' לאו דווקא בתפלה, אלא כל שמזכיר שבת ואומר "שבתא טבתא" ג"כ יוצא, דמ"מ הזכיר שבת, ודו"ק [ויש לציין דבביאור הלכה סוד"ה דאיתקש הביא ד' רע"א הללו, ותמה ע"ז דהלא הרמב"ם כתב שצריך זכירת שבת וקידוש, ע"כ. ובדוחק אפשר דאף להרמב"ם י"ל דכל כה"ג שפיר דמי, דכוונתו לתת לנו דוגמא לכך שצריך הזכרה. ויותר יש ליישב ד' רע"א לפי דברי הרשב"א בתשו' (הנ"ל) דכתב שבזכירה בעלמא די, וכגון בואי כלה וכו', וה"נ דבהזכרת שבתא טבתא שפיר דמי. איברא שיש לדון גם ברשב"א דכל זכירה בעלמא אה"נ דלא תועיל, ולכך הביא דוגמאות כגון בואי כלה וכו', אבל "שבת שלום" י"ל שאינו מועיל, ומ"מ יש מקום ליישב דברי הרע"א כדברי הרשב"א, ודו"ק]. וכן דעת עוד ראשונים שצריך לקדש על הכוס מדאורייתא, ובתוס' בפסחים (קו:) ד"ה זוכרהו כתבו דנראה דקידוש על היין הוא אסמכתא בעלמא ומדרבנן, כדאשכחן בנזיר (ג:) מיין ושכר יזיר לאסור יין של מצוה כיין הרשות, וסיימו שם: ועוד מצינו לומר דקידוש על היין דבר תורה, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זה מדרבנן, ע"כ. אבל פשט דבריהם מורה דהקידוש על היין הוא מדרבנן, וכ"כ בפסקי תוס' שם. אלא דיש לבאר דעיקר הנידון של תוס' הוא לענין אמירתו על היין, אולם עצם אמירת הקידוש וברכתו שפיר י"ל דהוי דאורייתא, ואינו מבואר לגמרי בתוס' אם יוצא י"ח בתפלה, ותו א"צ מדאורייתא, או שאמירתו אח"כ בביתו הוא דאורייתא, ובתח"ד משמע דשפיר יוצא י"ח בתפלה כשאומר שם ויכול, וכל הנידון הוא אם על היין הוא דאורייתא או לא. וכ"ה דעת כמה אחרונים, ובהם הט"ז (בסימן זה סק"ט), דמבואר בדבריו שקידוש היום שעל הכוס הוא מדאורייתא, ולא יוצא י"ח בתפלה, כיעוי"ש. וכן הרגישו בזה הפמ"ג שם, וכן בדגול מרבבה, וכן דעת עוד אחרונים.

[ובדעת המשנ"ב אין הדברים ברורים כ"כ, וכנראה דנוקט דהוי ספיקא, וכיעוין בריהטת דבריו במשנ"ב בכ"מ ושעה"צ שם ק"ז, וכן בביה"ל סוד"ה מיד "דמדי ספיקא לא נפקא", עיי"ש. אמנם מיירי לצד אחד. וי"ל. ומ"מ רואים בכל דרכו שלא הכריע בזה, והוי ספק. גם התבוננתי דבדוכתי טובא נקט המשנ"ב דהברכות המוכרחות מה"ת זה רק ברהמ"ז (ולענין ברכת התורה אע"פ שצידד בזה המשנ"ב (בר"ס מ"ז) דהוי דאורייתא, ולא לסמוך על המקילין, מ"מ בעלמא ראיתי דנקט דהחיובות מן התורה זו ברהמ"ז ולא הזכיר ברכה"ת, ואולי תנא ושייר). אמנם ראיתי במקום אחד ששם הזכיר שקידוש הוא מן התורה, והוא בסימן פ"ח סק"ו, עיין שם. והנראה בזה דהתם מיירי לאותם שלא התפללו, כמבואר שם דמיירי במחמירות על עצמן וכו', אבל בעלמא שהתפללו כבר, בזה לא נקט דהוי דאורייתא לגמרי, ודו"ק. ויש לציין עוד לדברי המשנ"ב (בסימן תרע"ח סק"ו) שכתב בלשונו דקידוש היום יכול לקדש על הפת, והוסיף ובלאו הכי קידוש על היין הוא רק מדרבנן, דמן התורה יוצא בזכירת דברים בעלמא, עכ"ל. ומשמע דכוונתו שיוצא בתפלה.

אליבא דהלכתא

ומאחר שאיש מהעדים לא ראה את המעשה בעיניו, אלא כולם ראו רק את הגופה, הרי שאין כאן עדות ראייתית לרצח, אלא עדות נסיבתית בלבד. (ואכן, בעקבות עדויות אלו הוחלט בבית המשפט לזכות את הנאשם מחמת הספק.)

ואולם, בניגוד לעדות הנסיבתית, העדות הישירה היחידה שהובאה בפני בית המשפט היתה עדותו של הנאשם עצמו, שטען כי הרג את המנוח בהגנה עצמית. לטענתו, המנוח תקף אותו ראשון, ובמהלך הקטטה שנפלה ביניהם הוא הצליח לחטוף את הסכין מידו של המנוח ולדקור אותו בה. לדבריו, הוא לא התכוון להרוג את המנוח, אלא רק להגן על עצמו מפני התקיפה.

בית המשפט דחה את גרסתו של הנאשם, בין היתר משום שלא נמצאו כל סימני פציעה על גופו, ולא נמצאו כתמי דם על בגדיו. בנוסף, בית המשפט קבע כי גרסתו של הנאשם אינה עקבית, שכן בחקירתו במשטרה הוא טען שהמנוח תקף אותו בסכין, ואילו בעדותו בבית המשפט טען שהמנוח תקף אותו בידיים בלבד. בית המשפט קבע כי שינוי זה מעיד על כך שהנאשם מנסה להתאים את גרסתו לראיות שהוצגו נגדו.

בסופו של דבר, הורשע הנאשם ברצח בכוונה תחילה, ונידון לעונש מאסר עולם. בית המשפט העליון דחה את ערעורו של הנאשם על הכרעת הדין, וקבע כי בית המשפט המחוזי נתן משקל ראוי לכך שהנאשם נמלט מהמקום ולא הזעיק עזרה, ולכך שלא נמצאו כתמי דם על בגדיו. בית המשפט העליון הוסיף כי גם אם היה מקום לייחס לנאשם חלק מסוים של אשם תורם, הרי שהדבר אינו מצדיק הפחתה בעונש, שכן מדובר במעשה אכזרי ומתוכנן.

פרשת "הבית הלבן"

בשנת תשנ"ב (1992) הוגשה לבית המשפט המחוזי בתל אביב-יפו כתב אישום נגד שלושה נאשמים, בגין עבירות של סחר בסמים מסוכנים בכמויות גדולות, ייצור סמים מסוכנים, הלבנת הון והחזקת נשק. הנאשמים היו מפקד יחידה בכיר בצבא, קצין בדרגת סגן-אלוף, ואזרח שהיה בעל מפעל לייצור מזון. לפי כתב האישום, השלושה הקימו ביחד מעבדה לייצור אמפטמין בבית בשכונת "הבית הלבן" בראשון לציון, ובמשך כשנתיים ייצרו ומכרו דרכה כמויות גדולות של סמים. הכסף שהתקבל הוסווה באמצעות חברות דמה ועסקאות פיקטיביות.

המשפט נמשך כשנתיים ושמונה חודשים, ובמהלכו נשמעו עדויות של עשרות עדים, בהם שוטרים, חוקרים, רואי חשבון ומומחים לכימיה. הסנגורים ניסו לטעון שהנאשמים פעלו תחת לחץ ואיומים מצד גורמים עברייניים, אך בית המשפט לא קיבל טענה זו. השופטים קבעו כי מדובר בתכנון מקדים ומפורט, שנעשה מתוך מניע כלכלי ברור, ולא מתוך כורח. הנאשמים לא הציגו כל ראיה לכך שהיו נתונים לאיום ממשי על חייהם או על חיי משפחותיהם.

בגזר הדין נקבע כי מעשיהם של הנאשמים חמורים במיוחד, משום שהם ניצלו את מעמדם הצבאי והאזרחי כדי לבצע את העבירות, ופגעו באמון הציבור במוסדות המדינה. בית המשפט גזר על כל אחד מהם עונש של 18 שנות מאסר בפועל, קנס כספי גבוה ופסילה מלכהן בתפקידים ציבוריים למשך עשר שנים. בנוסף, הוטל על הנאשמים לשלם פיצוי כספי לקופת המדינה בגין הרווחים שהפיקו מהעבירות. הערעור שהגישו לבית המשפט העליון נדחה בשלמותו.

פרשת "הגן הסגור"

בשנת תשנ"ה (1995) הוגשה לבית המשפט המחוזי בירושלים כתב אישום נגד שלושה נאשמים, בגין עבירות של סחר בסמים מסוכנים בכמויות גדולות, ייצור סמים מסוכנים, הלבנת הון והחזקת נשק. הנאשמים היו מפקד יחידה בכיר בצבא, קצין בדרגת סגן-אלוף, ואזרח שהיה בעל מפעל לייצור מזון. לפי כתב האישום, השלושה הקימו ביחד מעבדה לייצור אמפטמין בבית בשכונת "הגן הסגור" בראשון לציון, ובמשך כשנתיים ייצרו ומכרו דרכה כמויות גדולות של סמים. הכסף שהתקבל הוסווה באמצעות חברות דמה ועסקאות פיקטיביות.

המשפט נמשך כשנתיים ושמונה חודשים, ובמהלכו נשמעו עדויות של עשרות עדים, בהם שוטרים, חוקרים, רואי חשבון ומומחים לכימיה. הסנגורים ניסו לטעון שהנאשמים פעלו תחת לחץ ואיומים מצד גורמים עברייניים, אך בית המשפט לא קיבל טענה זו. השופטים קבעו כי מדובר בתכנון מקדים ומפורט, שנעשה מתוך מניע כלכלי ברור, ולא מתוך כורח. הנאשמים לא הציגו כל ראיה לכך שהיו נתונים לאיום ממשי על חייהם או על חיי משפחותיהם. זאת ועוד, בגזר הדין נקבע כי מעשיהם של הנאשמים חמורים במיוחד, משום שהם ניצלו את מעמדם הצבאי והאזרחי כדי לבצע את העבירות, ופגעו באמון הציבור במוסדות המדינה. בית המשפט גזר על כל אחד מהם עונש של 18 שנות מאסר בפועל, קנס כספי גבוה ופסילה מלכהן בתפקידים ציבוריים למשך עשר שנים. בנוסף, הוטל על הנאשמים לשלם פיצוי כספי לקופת המדינה בגין הרווחים שהפיקו מהעבירות. הערעור שהגישו לבית המשפט העליון נדחה בשלמותו.

פרשת "הגן הסגור"

בשנת תשנ"ה (1995) הוגשה לבית המשפט המחוזי בירושלים כתב אישום נגד שלושה נאשמים, בגין עבירות של סחר בסמים מסוכנים בכמויות גדולות, ייצור סמים מסוכנים, הלבנת הון והחזקת נשק. הנאשמים היו מפקד יחידה בכיר בצבא, קצין בדרגת סגן-אלוף, ואזרח שהיה בעל מפעל לייצור מזון. לפי כתב האישום, השלושה הקימו ביחד מעבדה לייצור אמפטמין בבית בשכונת "הגן הסגור" בראשון לציון, ובמשך כשנתיים ייצרו ומכרו דרכה כמויות גדולות של סמים. הכסף שהתקבל הוסווה באמצעות חברות דמה ועסקאות פיקטיביות.

המשפט נמשך כשנתיים ושמונה חודשים, ובמהלכו נשמעו עדויות של עשרות עדים, בהם שוטרים, חוקרים, רואי חשבון ומומחים לכימיה. הסנגורים ניסו לטעון שהנאשמים פעלו תחת לחץ ואיומים מצד גורמים עברייניים, אך בית המשפט לא קיבל טענה זו. השופטים קבעו כי מדובר בתכנון מקדים ומפורט, שנעשה מתוך מניע כלכלי ברור, ולא מתוך כורח. הנאשמים לא הציגו כל ראיה לכך שהיו נתונים לאיום ממשי על חייהם או על חיי משפחותיהם. זאת ועוד, בגזר הדין נקבע כי מעשיהם של הנאשמים חמורים במיוחד, משום שהם ניצלו את מעמדם הצבאי והאזרחי כדי לבצע את העבירות, ופגעו באמון הציבור במוסדות המדינה. בית המשפט גזר על כל אחד מהם עונש של 18 שנות מאסר בפועל, קנס כספי גבוה ופסילה מלכהן בתפקידים ציבוריים למשך עשר שנים. בנוסף, הוטל על הנאשמים לשלם פיצוי כספי לקופת המדינה בגין הרווחים שהפיקו מהעבירות. הערעור שהגישו לבית המשפט העליון נדחה בשלמותו.

פרשת "הבית הלבן"

בשנת תשנ"ב (1992) הוגשה לבית המשפט המחוזי בתל אביב-יפו כתב אישום נגד שלושה נאשמים, בגין עבירות של סחר בסמים מסוכנים בכמויות גדולות, ייצור סמים מסוכנים, הלבנת הון והחזקת נשק. הנאשמים היו מפקד יחידה בכיר בצבא, קצין בדרגת סגן-אלוף, ואזרח שהיה בעל מפעל לייצור מזון. לפי כתב האישום, השלושה הקימו ביחד מעבדה לייצור אמפטמין בבית בשכונת "הבית הלבן" בראשון לציון, ובמשך כשנתיים ייצרו ומכרו דרכה כמויות גדולות של סמים. הכסף שהתקבל הוסווה באמצעות חברות דמה ועסקאות פיקטיביות.

המשפט נמשך כשנתיים ושמונה חודשים, ובמהלכו נשמעו עדויות של עשרות עדים, בהם שוטרים, חוקרים, רואי חשבון ומומחים לכימיה. הסנגורים ניסו לטעון שהנאשמים פעלו תחת לחץ ואיומים מצד גורמים עברייניים, אך בית המשפט לא קיבל טענה זו. השופטים קבעו כי מדובר בתכנון מקדים ומפורט, שנעשה מתוך מניע כלכלי ברור, ולא מתוך כורח. הנאשמים לא הציגו כל ראיה לכך שהיו נתונים לאיום ממשי על חייהם או על חיי משפחותיהם. זאת ועוד, בגזר הדין נקבע כי מעשיהם של הנאשמים חמורים במיוחד, משום שהם ניצלו את מעמדם הצבאי והאזרחי כדי לבצע את העבירות, ופגעו באמון הציבור במוסדות המדינה. בית המשפט גזר על כל אחד מהם עונש של 18 שנות מאסר בפועל, קנס כספי גבוה ופסילה מלכהן בתפקידים ציבוריים למשך עשר שנים. בנוסף, הוטל על הנאשמים לשלם פיצוי כספי לקופת המדינה בגין הרווחים שהפיקו מהעבירות. הערעור שהגישו לבית המשפט העליון נדחה בשלמותו.

פרשת "הגן הסגור"

בשנת תשנ"ה (1995) הוגשה לבית המשפט המחוזי בירושלים כתב אישום נגד שלושה נאשמים, בגין עבירות של סחר בסמים מסוכנים בכמויות גדולות, ייצור סמים מסוכנים, הלבנת הון והחזקת נשק. הנאשמים היו מפקד יחידה בכיר בצבא, קצין בדרגת סגן-אלוף, ואזרח שהיה בעל מפעל לייצור מזון. לפי כתב האישום, השלושה הקימו ביחד מעבדה לייצור אמפטמין בבית בשכונת "הגן הסגור" בראשון לציון, ובמשך כשנתיים ייצרו ומכרו דרכה כמויות גדולות של סמים. הכסף שהתקבל הוסווה באמצעות חברות דמה ועסקאות פיקטיביות.

המשפט נמשך כשנתיים ושמונה חודשים, ובמהלכו נשמעו עדויות של עשרות עדים, בהם שוטרים, חוקרים, רואי חשבון ומומחים לכימיה. הסנגורים ניסו לטעון שהנאשמים פעלו תחת לחץ ואיומים מצד גורמים עברייניים, אך בית המשפט לא קיבל טענה זו. השופטים קבעו כי מדובר בתכנון מקדים ומפורט, שנעשה מתוך מניע כלכלי ברור, ולא מתוך כורח. הנאשמים לא הציגו כל ראיה לכך שהיו נתונים לאיום ממשי על חייהם או על חיי משפחותיהם. זאת ועוד, בגזר הדין נקבע כי מעשיהם של הנאשמים חמורים במיוחד, משום שהם ניצלו את מעמדם הצבאי והאזרחי כדי לבצע את העבירות, ופגעו באמון הציבור במוסדות המדינה. בית המשפט גזר על כל אחד מהם עונש של 18 שנות מאסר בפועל, קנס כספי גבוה ופסילה מלכהן בתפקידים ציבוריים למשך עשר שנים. בנוסף, הוטל על הנאשמים לשלם פיצוי כספי לקופת המדינה בגין הרווחים שהפיקו מהעבירות. הערעור שהגישו לבית המשפט העליון נדחה בשלמותו.

[והרוצה לצאת ידי חובת קידוש בתפלה יכוון בפירוש שרוצה לצאת י"ח בתפלה, שמצוות צריכות כוונה, ולכן חולה שאינו יכול לקדש על היין, או מי שאין לו לחם ויין, יזהר לכוון בתפלה לצאת י"ח קידוש, וכמו כן ביום הכיפורים שאין קידוש על הכוס, יש לכוון לצאת י"ח בתפלה. אבל בשאר שבתות השנה וימים טובים עדיף יותר לכוון שלא לצאת י"ח בתפלה, ויכוון לצאת י"ח בקידוש שעל הכוס][52].

דין נשים בקידוש

ה'. נשים חייבות בקידוש של שבת מן התורה כמו אנשים, ויכולה להוציא אנשים ידי חובה[53]. ואמנם יש אומרים שאין ראוי לכתחילה שאשה תוציא איש י"ח, ובפרט אם אינו מבני ביתה, אולם מן הדין מותר, ולכן במקום צורך כל שהוא בודאי אין להחמיר בזה[54].

אשה יכולה להוציא איש, ואיש יכול להוציא אשה, ואפילו אם התפלל המוציא י"ח וזה שיוצא לא התפלל י"ח, ואפילו אם האיש או האשה עשו קידוש גמור על הכוס ויצאו י"ח לגמרי, יכולים לחזור ולקדש למי שלא יצא י"ח, מפני שיש לאשה דין ערבות כלפי איש, וכן לאיש יש דין ערבות כלפי אשה, ולכן אע"פ שיצא יכול להוציא[55]. וכן אשה יכולה להוציא אשה אחרת.

דין קטנים בקידוש

ו'. קטן שהגיע לחינוך (כבן שש) מחויב בקידוש מדרבנן, משום מצות חינוך[56], ומ"מ אם הוא רעב או צמא ומשתהים לעשות את הקידוש, אין הקטן צריך להמתין עד הקידוש, ומותר ליתן לו לאכול ולשתות[57], בין בקידוש היום ובין בקידוש הלילה[58]. ואפילו הוא קטן שהגיע לחינוך (כבן 9-10. ועיין בהערה[59]). ומ"מ אין נכון ליתן לו ממתקים ומגדנות שאין בהם צורך לבריאות גופו[60]. ולכן אין ליתן לו לאכול סוכריות וכדו'[61].

ז'. קטן אפילו שהגיע לחינוך, כיון שחיובו הוא מדרבנן, אינו יכול להוציא ידי חובה בקידוש אנשים גדולים שחיובם מן התורה, בין איש ובין אשה[62]. ואם הגדול התפלל תפלת ערבית, יש מקום להקל לקטן שיוציאו י"ח, באופן שהקטן עצמו לא התפלל ערבית. ולכן בדיעבד אם אין הגדול יכול לעשות קידוש בעצמו, יוכל לצאת באופן זה י"ח. אבל לכתחילה יש להחמיר שלא לצאת על ידי קטן בשום אופן, ורק אם אי אפשר כלל לעשות קידוש בעצמה תעשה כן[63]. [ובקטן ביותר שאינו בר הבנה, אין שייך לצאת בשום אופן][64].

נער שמלאו לו שלוש עשרה שנה ויום אחד, ולא נבדק אם היו לו ב' שערות או לא[65], אזי, אם לא התפללו ערבית אסור לסמוך עליו שיוציאם י"ח[66]. אבל אם התפללו ערבית, ה"ז מותר לסמוך עליו להוציאם, ואפילו שהוא ג"כ התפלל ערבית. ולכתחילה יש להחמיר בזה, ובפרט אם גם הנער התפלל ערבית[67].

והנכון ביותר שאם אינו יודע לקדש בעצמו, שישמע מהקטן את נוסח הקידוש, ויאמר אחריו מילה במילה[68], ולכתחילה ראוי שיהיה לפניו כוס יין או פת כדי לסמוך בקידושו על מה שלפניו. ובדיעבד די שיתן עיניו בכוס שביד הקטן ויאמר בעצמו הקידוש ודיו (אבל ברכת בורא פרי הגפן לא יאמר כלל כיון שאינו טועם)[69].

פועל גדול בשמים גם בהרהור, כידוע.

וכה"ג יש לעשות מי שאינו יכול לאכול מאיזו סיבה שהיא, וממילא אינו יכול לקדש וכדלהלן בסי' רע"ג.

52. כן כתב בהגהות חתם סופר (במג"א כאן), ולכן ביום כיפור יכוין לצאת י"ח בתפלה, כיון שאינו מקדש על הכוס (ומצוות צריכות כוונה, כמבואר בשו"ע סימן ס'). ואילו בשאר שבתות השנה וימים טובים יכוין מפורש שלא לצאת י"ח (לחוש לסוברים שמצוות א"צ כוונה), ובכך יקיים מצוה מן המובחר שיהיה הקידוש דאורייתא על הכוס (וכ"כ המשנ"ב כאן סק"ב דהוא המובחר, עיי"ש). ונראה שאפילו לפי"ד המחצית השקל והאחרונים שהזכרנו לעיל שסוברים שאפילו אם לא כיון יצא י"ח, כיון שכלול בדבריו הקידוש, מ"מ כ"ז מן הסתם עכ"פ, אבל כשכיון להדיא שלא לצאת אה"נ שלא יוצא. אלא שיעוין לעיל במה שהארכנו בדין קידוש דאורייתא או דרבנן, ושם בענין מצוות צריכות כוונה בקידוש זה הבאנו שיש מקום לומר דלדעת המג"א ודעימיה אין ראוי לעשות כן, אלא אדרבה יש לעשות ב' קידושים בתפלה על הכוס, ויש ליישב, ועמש"ש, ויש להוסיף. ומה שכתבנו שגם חולה שאינו אוכל יכוין בתפלה, כן יוצא ע"פ הנ"ל, וכ"כ בשש"כ מהגרשז"א.

ואם לא כיון כוונה זו, אעפ"כ לא יחזור ויאמר נוסח הקידוש ביוה"כ, ואפילו חל בשבת, עיין בספר ברכ"י בשו"ע סימן ער"ב בשם ספר המכריע וספר הבתים, ושם כתב משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, ע"כ. אכן עיין במשנ"ב (סו"ס תרי"ח) שאפילו חולה האוכל ביום כיפור אין לו לעשות קידוש, דיש חשש ברכה לבטלה, וציין שכ"כ האחרונים. ועיין בהערה הקודמת. אולם יוכל לומר את נוסח הקידוש בלא הזכרת שם ומלכות, ולצאת בזה י"ח דאורייתא בשופי, ויכוין לצאת בזה י"ח ואת"ש, וכן יעשה מי שלא כיון בתפלה ביוה"כ לצאת י"ח. ואם הוא גם לא התפלל מאיזו סיבה שאינו יכול, וגם אינו אוכל, לכאו' י"ל שיאמר הברכה של הקידוש בלא שו"מ לצאת את המצוה דאורייתא, עיין רמב"ם פכ"ט מהל' שבת (ואולי יש עדיפות לאומרו על הכוס, אך לא ישתה ממנו ולא יאמר ברכת בפה"ג).

ודרך אגב, יש לציין לדברי הכה"ח (סימן רע"ג אות ד') שטוב לומר בביתו פסוקי ויכולו ביוה"כ שחל בשבת, עיי"ש. אכן ביה"ל שהובא שם כתב שלא ראה נוהגין כן, והרוצה להתחסד נראה שיעשה כן בצנעא.

53. שו"ע סימן רע"א ס"ב, ומחוייבת ממש כמותם. וע"ע להלן בענין טעימה קודם קידוש שאף אשה צריכה ליזהר בזה, וע"ע באחרונים.

54. הנה יש אומרים שאשה לא תוציא איש, כמו שכתב הב"ח כאן עפמש"כ בשו"ע (סימן תרפ"ט). ובאחרונים תירצו, א'. דשאני התם שיש ספק בנוסח הברכה לאשה שאינו כמו של איש, משא"כ בנידו"ד (ט"ז). ב'. דשאני התם דזילא בהו מילתא שאשה תוציא רבים, וכמש"כ התוס' בסוכה (לח), משא"כ בנידו"ד (מג"א). וע"ע במג"א כאן משם הראשונים. ולענין להוציא את בני ביתה יש להתיר לכתחילה, אפילו לד' התוס' (הנ"ל) דלא אמרו כן אלא באופן שמוציאה רבים, אבל במוציאה את בני ביתה שפיר דמי, ובמשנ"ב כאן (סק"ד) כתב בשם האחרונים שלא להוציא אנשים שאינם מבני ביתה דזילא מילתא (ואע"פ שהתוס' כתבו שלא להוציא "רבים" לאו דווקא, דעכ"פ ה"נ הוי זילותא). ומה שהוספנו שלא להוציא איש, ומשתמע אפילו מבני ביתה נמי, הוא משום שכן הדרך הראוי לנהוג (וידועים ד' החסד לאברהם ועוד בסה"ק בענין הנהגת הבית בנשים וכו' שהוא במידת דין, ונ"ל בזה מ"ש בשלחי סוכה תבא מארה וכו'), ואכמ"ל. ובכה"ח כאן חשש לכתחילה לדברי הב"ח והאחרונים שאשה לא תוציא לכתחילה. אולם מן הדין ודאי מותר, וכמו שהשיבו עליו הט"ז. וע"ע בברכי יוסף כאן סק"א ועוד באחרונים מש"כ בזה שאין לחוש כלל, ויותר יש להזהר כשמברכת לאנשים שאינם מבני ביתה, ומ"מ מן הדין מותר בכל אופן.

55. בשו"ע (שם) כתב שיכולות להוציא אנשים י"ח. ובדגול מרבבה כתב שהוא מסתפק באופן שהאיש התפלל ערבית והאשה לא התפללה ערבית, א"כ האיש יצא מדאורייתא י"ח קידוש (ביצא י"ח קידוש בתפלה, וכמש"כ לעיל שכ"כ הרבה אחרונים, ובודאי שיש לחוש להם) ואינו מחוייב מדאורייתא, וא"כ הא דקי"ל בר"ה (כט.) דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, וה"ה בקידוש (כמבואר שם), הרי זה מדין ערבות (כמש"כ שם רש"י), וא"כ הרי כתב הרא"ש (בברכות כ:) דאשה אינה בכלל ערבות וכו'. והשתא אומר הדגמ"ר דזה ברור שאשה לא יכולה להוציא איש באופן שהוא יצא י"ח. ומסתפק הדגמ"ר באופן הפוך, שהאיש רוצה להוציא אשה אם יכול להוציא. וע"ע בספרו צל"ח בברכות (דף כ:) שכתב בפשיטות שכשם שהנשים אינן בכלל ערבות, וכן כתבו בחכרי לב סי' מ"ח, ועוד באחרונים. (והפמ"ג בפתיחה נסתפק כיוצ"ב דאשה לא תוכל להוציא איש, וע"ע גם בביה"ל סימן תרפ"ט ס"א ד"ה ונשים, אמנם בפמ"ג כאן סק"א כתב דמוציאה י"ח בכל גווני'). אכן עיין בהגהות הגאון רע"א (כאן) וכן בתשובותיו (סימן ז') שחולק על הדגמ"ר, ודחה את ראייתו מד' הרא"ש, דכל שאמרו אינה מוציאה י"ח היינו מצד דלא הויא בר חיובא כלל, ולעולם אשה בכלל ערבות, עיי"ש. וכבר קדמו בזה גדולי עולם, שהגאון מהרי"ט בקידושין (דף ע:) ס"ל שנשים אינן עריבות לאנשים [משום שאין בידן למחות באנשים], אולם האנשים ערבים על נשים. וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (סימן קכ"ד) ועוד באחרונים, ובאמת שכן מצאנו להדיא בריטב"א בהל' ברכות (פ"ה ה"ב) שכתב שאיש יכול להוציא אשה אפילו יצא כבר, עיי"ש. ובודאי שכן הלכה אחר שמפורש כן בריטב"א, ואמנם להיפך עדיין לא שמענו, שהאשה מוציאה את האיש אפילו כשיצאה, אולם מ"מ מדברי הריטב"א לא ראינו בהיפך, ומצאנו כמה פוסקים דס"ל שמוציאה י"ח בכל אופן, וכהגרע"א הנ"ל והפמ"ג כאן, וכ"פ המשנ"ב וכה"ח כאן. וע"ע בספר לוית חן ס"ח ובספר בירור הלכה זילבר מש"כ בזה, ואכמ"ל. ומ"מ הנה כאמור המשנ"ב (סק"ה) ובשעה"צ סק"ט הסכים לדברי רע"א דאשה בכלל ערבות, וכ"פ בכה"ח אות ז' ועוד באחרונים (וע"ע בחזו"א סימן כ"ח סק"ז, וע"ע בשש"כ פנ"א הערה כ"ג מ"ש מהגרשז"א). וכן עיקר. [ולכן לא מבעיא באופן שהוא התפלל והיא לא התפללה או בהיפך, שיכולים להוציא אחד את השני בכל אופן (דבזה יש לצרף השיטות שאין יוצאים י"ח בתפלה), אלא אפילו באופן שעשו קידוש על הכוס, וכעת רוצה האיש או האשה שלא עשו קידוש ואף לא התפללו לצאת י"ח, דשפיר דמי].

56. ככל המצוות שצריך לחנך קטן [והוא הדין קטנה], והיינו מגיל שיודעים ענין שבת, והוא כיום בערך בגיל 5-6, ותלוי לפי חריפותו של הילד.

57. עיין בב"י (סימן רס"ט) בטעם שמטעימים לקטן יין של בית הכנסת, וכתב א'. משם הגהות מיימוניות (פכ"ט) דכל איסור זה בנבילות וטריפות דלא ספינן להו (כמש"כ ביבמות קיד:), אבל כאן שאינו אלא איסור עשה שפיר דמי. אולם הב"י העיר ע"ז ממה שכתב (בסימן שמ"ג) שאפילו איסור דרבנן אסור לספות לתינוק. ותירץ עוד ב'. כיון שיש מתירים אפילו לגדול, סמכינן עלייהו בכה"ג. ועוד תירץ ג'. כיון שא"א בענין אחר, שהרי אם לא ישתה תהא ברכת הגדול לבטלה לכן התירו לו, ע"כ. ונמצא לפי"ז בעניננו באופן שאין צורך זה, ולא שייכי טעמים אלו, א"כ יהיה אסור להאכיל לתינוק קודם קידוש. אכן במג"א (שם) הוסיף לתרץ ד'. עפמש"כ הב"י (שם) בשם הרשב"א והר"ן, דלא נאסר לספות לקטן בכל מידי דהוי רביתא דתינוק כגון אכילה ושתיה, שהרי אפילו ביוה"כ מותר להאכילו ולהשקותו, ואין מחנכין אותו אפילו לשעות (כמש"כ בסי' תרט"ז), ועל כרחך דיש חילוק בין דבר שהזמן גורם לאיסור לבין האיסור בחפצא, וכתב המג"א וק"ו כאן [ובפשטות כוונתו דכאן אינו איסור כרת וקיל טפי, ולכאו' איכא למיפרך דאדרבה התם הקילו עליו שהרי אי אפשר שיתענה כל היום, וכיון שכן גם תענית לשעות לא אמרינן ולכן הקילו שם, אבל כאן שהוא לזמן קצר עד שיעשה קידוש נימא שיחכה לקידוש, או שיעשו לו קידוש ויצאו י"ח אגב הקטן. וי"ל דמ"מ ס"ל דהוי בגדר "תענית", וזה שכתב המג"א וכו' דאסור "לענינו" וכו']. וע"ע מה שדן שם אי חיישינן דלמא אתי למסרך, עיין שם וביד אפרים ובמחצית השקל מה שביארו. [ויל"ע עוד בדברי המגן אברהם כאן, ממה שכתב בעצמו להלן סי' תקנ"א סקל"א לענין בשר ויין לקטן וכו'. ויש ליישב, ואכמ"ל].

נמצא לפי טעם אחרון יש להקל, ולכן לדינא אם הוא פחות מגיל חינוך ודאי שמותר להאכילו ואסור לענותו כלל, אבל בקטן שהגיע לחינוך היה מקום להחמיר בזה, אלא דיש להקל כטעם הנ"ל, וכן יש באחרונים שהביאו צירופים להקל בזה, ולכן כתבנו שאם משתהים בקידוש וכדו' יש להקל. ולסיומא דמילתא ראיתי כעת במשנ"ב (סימן ק"ו סק"ה) שכתב על קטן שהגיע לחינוך בזה"ל: שרשאי ליתן להם לאכול קודם תפלת שחרית, כמו שכתוב בסימן רס"ט ושמ"ג לענין להאכילם קודם קידוש, עכ"ל. ובפרט יש להקל בזה עד גיל 9-10 לפי מה שכתבנו להלן בסימן שכ"ח סי"ז שבגיל זה הוי כחולה שאיכ"ס שהתירו לו כמה דברים בשבת, ודו"ק. ובמקום צורך יש מקום להקל עוד קצת יותר מזה לפי הענין.

58. שאין חילוק בזה כמבואר בפוסקים. ובקידוש בשחרית קיל טפי, מאחר שדעת הראב"ד ועוד שאין איסור טעימה קודם קידוש.

59. עיין בסוף ההערה שלפני הקודמת.

60. שהרי כל ההיתר משום דהוי רביתיה. אמנם אם זה אוכל ושתיה, אע"פ שהוא גם טעים אין בזה קפידא.

61. הזכרנו דוגמא מצויה, כשזורקים סוכריות על חתן וכדו', שאין ליתן לו לאכול [אא"כ זה משקיט את רעבונו], ואם הוא אוכל מעצמו עיין להלן בסי' שמ"ג, וביותר יש להקל בזה ביום, שדעת כמה ראשונים שאין איסור טעימה קודם קידוש, ולקטן יש להקל טפי.

62. פשוט בכל דוכתא שאין חיוב דרבנן מוציא חיוב דאורייתא, והוא בכלל מ"ש בר"ה (כט.). כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח, וכ"כ הפוסקים. [וכל שכן לראשונים (שהבאנו בענין זימון בקטן) דס"ל שאין חיוב על הקטן כלל, אלא החיוב על הוריו לחנכו, וע"ע להלן, אך א"צ לכל זה].

63. הנה הבאנו לעיל מחלוקת אם יוצא י"ח מדאורייתא בתפלה, ולדעת הסוברים שיצא י"ח א"כ חיובו הוא רק מדרבנן, ויוכל לצאת י"ח. ואם לא יצא י"ח מה"ת בתפלה, אסור. ובמשנ"ב (סק"ב) כתב שקטן יכול להוציא י"ח לגדול שהתפלל, לפי דעת המג"א שיוצא י"ח בתפלה. אבל כתב שיש לפקפק בזה, וכתב דלכן יש למנוע מזה. והגדיל לעשות, דאפילו אומר מילה במילה אסור וכו', ע"כ. (וע"ע גם בשעה"צ (סק"ד) שהביא ד' התו"ש שאפילו כשהתפללה והקטן לא התפלל, נמי יש לחוש, דמי יודע אם כוונה והוי כמו ס"ס לחומרא). אכן כ"ז לפום שיטתיה (בביה"ל כאן) שיש לפקפק ע"ד המג"א. אבל אחרי דמצאנו כד' המג"א בתשו' הרשב"א ועוד הרבה ראשונים (וכדברי כה"ח), אפשר לסמוך ע"ז כשאי אפשר לצאת באופן המועיל (וכ"כ במפורש כמה אחרונים כאן).

ועל כל פנים כל זה כשהקטן לא התפלל, אבל אם התפלל כבר אין לגדול לצאת ממנו י"ח, דהוי תרי דרבנן, וכמש"כ בשעה"צ אות ב' בשם הדה"ח [ודין זה מבואר בתוס' בברכות (דף יט:) שנחלקו בזה אי מוציא בכה"ג, עיי"ש]. ואף שהביא שהח"א בהל' ברכות חולק ע"ז, מ"מ יש להחמיר (והמשנ"ב עצמו בסימן קפ"ו סק"ז לא ס"ל כח"א דהתם), והרי אפילו בכה"ג שהקטן לא התפלל ג"כ משמע מסתימת המשנ"ב שיש לפקפק ע"ז שלא יצא י"ח, וא"כ כ"ש כשהתפלל. וע"ע גם בשעה"צ דלהלן סק"ד שהעיר כן בשם הדגמ"ר שאם האשה כבר התפללה יכול הקטן שלא התפלל להוציאה, אבל אם הוא התפלל דתו הוי תרי דרבנן אצל הקטן ה"ז תלוי בפלוגתא, ע"כ. ומבואר דס"ל כן להלכה. ואמנם ראיתי בהגהות הגרע"א שהעיר ע"ז הערה נפלאה דאינו נחשב תרי דרבנן, דהא קיי"ל דאע"פ שיצא מוציא, וא"כ לא הוי תרי דרבנן אלא חד דרבנן, כי כלפי מה שיצא בתפלה לא נקרא פטור, שהרי גם גדול יכול להוציא אחר שהוא התפלל, ואין לנו לדון אלא מצד פטור דקטנות, והוי חד דרבנן ומוציא שפיר חד דרבנן, ע"כ. וכעי"ז יעויין בחיי אדם בהל' ברכות כלל ק' דין כ"ג, וציינו בשעה"צ שם כאן סק"ב. ומ"מ למעשה בודאי יש להחמיר בזה, דאפילו אתי"ל כהגרע"א מ"מ דלמא בקטן אין דין ערבות. ושו"ר בס"ד אחז"ר שכ"כ החזו"א סימן כ"ט סק"ה בביאור טעם החולקים דס"ל שאין ערבות לקטן, ולכן אין הקטן יכול להוציא י"ח אא"כ הוא באותה דרגת חיוב, עיי"ש. וכבר האריכו בזה האחרונים בנידון דערבות בקטן, עיין בספר בירור הלכה מהר"א זילבר, ונת' במקומו. (וזאת ועוד, שהרי י"א שאינו יוצא בתפלה וכמו שהערנו לעיל, ובפרט כשלא כיון לצאת י"ח. ובודאי יש לחוש מאד דשמא לא יצא מה"ת, ואין הקטן יכול להוציא. ונוסף עכ"ז שיש ראשונים דס"ל שאין על הקטן חיוב כלל אפילו מדרבנן, ורק על הוריו מוטל מצות החינוך, ואולי גם בזה תלוי אם יש ערבות בקטן, ולכן דינו להקל בנידו"ד עכ"פ כשהיא לא התפללה והוא התפלל).

ולמעשה, הנה לכתחילה בודאי שאין להקל בזה לצאת ע"י קטן, ואפילו כשהגדול התפלל והקטן לא התפלל, שהרי כו"כ פקפוקים יש בזה, דשמא אינו יוצא י"ח מה"ת בתפלה (ואפילו אם כיון לצאת י"ח בתפלה ג"כ רבים ס"ל שאינו יוצא), וא"א לקטן להוציאו כלל (וכל שכן מן הסתם שלא כיון), ובפרט שיש ראשונים דס"ל שחובת חינוך בקטן אין פירושו שהקטן חייב, אלא החיוב על הוריו לחנכו, וכמו שהזכרנו לעיל. ונת' במקומו בענין זימון בקטן בדברי הראשונים בפ"ז דברכות, ולכן אין להקל לכתחילה. ומכל מקום אם אי אפשר באופן אחר וכגון שהוא חולה, ואין שם גדול אחר שיוציאנו י"ח, אפשר להקל בזה וככל הנ"ל, וכמו שכתבנו האחרונים להלכה. וחשבתי עיצה להועיל בזה טפי, שהגדול יאמר שבח שבת בפיו וזכר ליציאמ"ם, ויכוין לצאת בזה י"ח מה"ת [ולפי דברי רע"א גם "שבת שלום" מהני, ואמנם בביה"ל העיר ע"ז, אולם כתבנו שיש מקום ליישבו עפ"ד הרשב"א בתשו', ועכ"פ אם לא יועיל לא יזיק]. ואם כן אם יכולה לומר דבר מועט זה ראוי לעשות כן, ושו"ר כעי"ז בביה"ל ד"ה דאתקש. וע"ע להלן שאם אפשר לומר עימו כל נוסח הקידוש מילה במילה, ה"ז עדיף, וכך נכון לעשות, ורק אם אי אפשר מותר.

64. פשוט ומבואר בכל דוכתא דבכה"ג אינו כלום (והוא בערך מגיל 6 ומטה, ותלוי לפי חריפותו של הילד). אמנם באומרת עמו מלה במילה, וכדלהלן בד"ה והנכון ביותר, שפיר דמי, וכמו שהעיר בזה המשנ"ב סק"ג.

65. ומצאנו בשו"ע (סימן נ"ה ס"ט) ובאחרונים שם ועוד בכמה דוכתי, ע"פ הגמ' דנדה (מט.) דאיתא לחזקה דרבא בקטן שהגיע לכלל שנים דמסתמא הביא סימנים, ואעפ"כ מבואר שם ובכ"ד שאין סומכים ע"ז במילי דאורייתא, אלא רק במילי דרבנן, כידוע. (וגם נידון מצד רובא, וגם דאפשר לברורי, אא"כ מחשש שמא נשרו, וכמש"כ המפ', ואכמ"ל). ושיעורו הוא כשלא יודעים אם הביא ב' שערות או לא, עד שיתמלא זקנו כמבואר בחו"מ (ר"ס ל"ה). ולא מועיל בזקן העליון ב' שערות (אחרונים שם). ונזכר במשנ"ב כאן (סק"ג), והוסיף בשער הציון דא"צ נתמלא כל זקנו, אלא די כשיש ריבוי בזקנו, ע"כ. וע"ע באחרונים שם בחו"מ ע"ד השו"ע שם ס"א וס"ב עוד פרטים בענין.

66. כנ"ל דבמילי דאוריתא לא סמכינן עליה.

67. בביאור הלכה (סוף הראשון) כתב: ודע עוד שאם הוא נער בן י"ג שנה, אע"פ שכתב המג"א דלא חשבינן ליה גדול עד שיביא ב' שערות ודאי, מ"מ אם האיש התפלל כבר, נראה שאפשר לסמוך ע"ז מכח ס"ס, ספק דילמא הביא ב' שערות, ועוד דפן יצא האיש בתפלה, דאף לפי סברתינו דחוששין, מ"מ מידי ספיקא לא נפקא, ע"כ. (וכן במשנ"ב סק"ג ושעה"צ אות ז'). ולענ"ד יש להקשות ע"ז מדברי הפוסקים ביו"ד (סימן ק"י) דספק ספיקא בתרי גופי לא אמרינן, וכאן הוא תרי גופי גמור, ספק אחד בקטן וספק שני באדם (וע"ע מש"כ ביוסף תואר יבמות בענין ס"ס בת"ג), והלום מצאתי יותר מפורש בבן איש חי (ש"ש בראשית) שכתב שאינו יכול להוציא לגדול אפילו כשהגדול התפלל כבר, עיי"ש. איברא דבשו"ת רב פעלים ח"א (סימן י') ביאר טעמו דהוא מפני שחשש לדעת התו"ש דס"ל שאין יוצאים י"ח בתפלה מפני שלא מכוונים, עיי"ש. ואי מהאי טעמא הרי יש מיישבים זאת כאמור לעיל דהרבה ראשונים ס"ל שיצא י"ח, ושפיר יש לסמוך ע"ז, ולכן לדינא לכתחילה יש להחמיר, ואם אי אפשר מותר לסמוך ע"ז.

ויש לדון באופן שגם הנער הזה התפלל כמו הגדול, ובכה"ג יש כמה צדדים, א). לצד שהוא גדול כבר, שפיר דמי ומוציא י"ח, וה"ז פלגא להיתר. ב). לצד שהוא קטן, יש לדון מצד אחד שיכול להוציא גם בכה"ג, ואע"פ שהוא תרי דרבנן (גם קטן וגם שהתפלל כבר), והאיש הוא חד דרבנן שהרי התפלל, מ"מ הרי זה שנוי בפלוגתא אי תרי דרבנן מוציא לחד דרבנן, וה"ז מצטרף להתיר, וזה רק סניף להקל שהרי זה ספק שאינו שקול, שהרי בצד זה יש יותר צדדים להחמיר, שהרי אפשר שתרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן, ואף את"ל שמוציא, אולי הגדול לא יוצא י"ח בתפילה, ואין הקטן מוציאו. אמנם לפי"ד רע"א אינו נחשב תרי דרבנן אלא חד דרבנן, כיון שאע"פ שיצא מוציא מדינא, ועיין לעיל מה שכתבנו בזה. ועוד יש לדון בכל זה במה שנתבאר בספר יוסף תואר עמ"ס יבמות סי"ב בדין ס"ס באופן שיש לפניו ב' ספיקות שרוצים להזדווג, ולמעשה לכתחילה יש להחמיר בכל אופן (וגם במשנ"ב מבואר שכל הקולא הוא לדעת המג"א, ומשמע דלפי מה שפקפק בסק"ב אינו כן). ובדיעבד יש להקל בכל אופן בצירוף השיטות הנ"ל אי יוצא מה"ת או מדרבנן.

ונראה גם כאן דכיון שא"א לו לקדש בעצמו, יראה הגדול להזכיר בפיו שבח שבת וקילוסו, כדי לצאת י"ח קידוש מה"ת (וכמו שכתבנו לעיל בדין קטן), כיון שיש לחוש שלא כיון לצאת י"ח בתפלה, ומאחר שא"א לו לקדש בעצמו, ראוי לעשות כן לצאת י"ח לכו"ע (ושוב ראיתי דמיון לכך בביה"ל ד"ה דאיתקש שיעץ לומר ויכולו וכו' עיי"ש, ודו"ק).

ומ"מ אף באופן כזה ראוי לכתחילה שיקדש בעצמו או שישמע מאחר אם אפשר לו.

ויעוין בשש"כ פנ"א הערה ל"ח בשם הגרשז"א שאם נער בן י"ג רוצה להוציא בן גילו, אינו רשאי, שיש לחוש בזה שמא הוא לא הביא ב' שערות וחבירו הביא ב' שערות, ואין דרבנן מוציא לדאורייתא, עיי"ש. אולם במקום צורך מותר מאחר שיש כמה צדדים בדבר. ועיין ביוסף תואר עמ"ס יבמות סי"ב, עי"ש. ובכל עיקר הנידון בנער בן י"ג, ראיתי הלום באחרונים שהאריכו טובא אי הוי חזקה גמורה, ולפי"ז יש להקל טפי בכל זה, ואכמ"ל.

68. כ"כ המשנ"ב (סק"ג) שבזה עדיף טפי מלהכנס לדחקים, ויאמר הקידוש בעצמו. וכיוצ"ב מבואר בסימן קצ"ג, עיין שם. ואמנם לענין קטן שלא נעשה בן י"ג שנה, כתב במשנ"ב (סק"ב) שיש למנוע מזה מלעשות כן, אולם באמת מן הדין יש לצרף בזה צדדים להקל. ולכן כתבנו סתמא על כל האמור לעיל, והוא לפי מה שיבואר דהדין הוא שעושה קידוש בעצמו וסומך על הכוס שביד הקטן, ושפיר דמי. ואדרבה בקטן יש להזהר בזה יותר לעשות כן ולומר בעצמה מילה במילה מאשר לצאת ממנו י"ח. ואולי בנער שמלאו לו י"ג שנה אפשר להקל טפי כדברי הפוסקים דהויא חזקה גמורה, דבא לכלל שנים בא לכלל סימנים.

69. עיין במשנ"ב (סק"ג), וביאר בביה"ל (ד"ה דאיתקש) שזה כדי לצאת דעת הגאון רע"א בתשו' (סימן ז') שאם אין לפניה כוס והיא מברכת לעצמה, א"כ אינו נחשב קידוש על הכוס, עיי"ש. [וע"ע שם לענין ברכה לחצאין אי מהני חצי באמירה שלו, וחצי בשמיעה כדין שומע כעונה, עיי"ש. ונפ"מ בזה לכל מילי דברכות דיש נוהגים לומר חצי בעצמם, ובמקומו (בדין שומע כעונה) הארכנו בזה, דלדעת רע"א מועיל שתאמר חלק מהברכה בעצמה. ומשה"ק החזו"א מהא דלא מברכים חצי בשמיעה וחצי באמירה, כבר כתבנו דל"ק על הגאון רע"א, אלא דס"ל דשאני היכא דיש לה שם ברכה, אבל המברך דודאי מהני להועיל גם לשומע, ודווקא חצי ברכה שהיא ללא משמעות כלפי המברך זה שלא מועיל לגבי השומע, וכמשנ"ת במקומו. וכ"כ בקהילות יעקב בברכות, ועוד רבים. וז"ב]. אולם בסתימת הביה"ל בר"ס רע"א סוד"ה מיד משמע דמהני, אלא ששוב הביא להגרע"א, ועכ"פ גם בשו"ת רב פעלים (בח"א סימן י' ובח"ב סימן מ"א) כתב לסמוך ע"ד הברכ"י (סימן רצ"ה) בשם מהרי"ז, שבדיעבד אפילו אינו אוחז את הכוס אלא רואהו ביד

אליבא דהלכתא
חוברת מיוחדת לענייני שבת

דיני שומע כעונה בקידוש

ח'. בני הבית ששומעים קידוש מפי בעל הבית, צריכים להזהר בכל כללי "שומע כעונה", דהיינו לשמוע היטב את כל הברכה מתחלתה עד סופה[70] (ויזהרו שלא לשוח באמצע, ולא לענות ברוך הוא וברוך שמו, לכתחילה[71]).

ויכוון המקדש להוציא ידי חובה, והשומעים ג"כ יכוונו לצאת י"ח[73]. ולכן מהנכון שבעל הבית יזכיר לבני ביתו שיכוונו לצאת[73], ויש נוסח "לשם יחוד", כמובא בסידורים[74], וכן נוהגים לומר קודם הקידוש "סברי מרנן" והשומעים עונים "לחיים". ויש כמה טעמים באמירה זו, ובזה יועיל גם כן לעורר את השומעים לכוון לברכה[75] [ואם הוא יחידי, גם כן יש ענין בזה][76].

וכן נכון להזהר לכתחילה שהשומע יבין את שפת המשמיע ויבין לשון הקידוש[77], ובדיעבד אף אם לא הבין יצא י"ח[78].

ויכול בן אשכנז לצאת ידי חובה מבן ספרד, וכן להיפך. ואין שינוי המבטא מעכב[79]. וכמו כן אם הוא נצרך לקדש לציבור כללי כגון שהוא מקדש בבית חולים וכדו', יזהר לברך כפי נוסח השומעים, כדי שיבינו, ולכן גם אם הוא אשכנזי יוכל לברך בהברה ספרדית, כדי שיבינו כולם, ואין לו לחשוש על שינוי המבטא באותו עת[80].

ומן הראוי, שרק אדם אחד יאמר בקול רם את נוסח הקידוש, ולא שני אנשים, כדי שישמעו השומעים היטב[81]. ואם יש רעש, כגון מחמת תינוק שבוכה וכיוצא, יגביה קולו כדי שישמעו כולם היטב ויצאו י"ח[82].

ט'. מן הראוי שהשומעים יכוונו לצאת י"ח גם בברכת "הגפן" ולא יברכו אותה בעצמם[83], והיינו כשבדעתם לשתות מהיין, אבל אם אין בדעתם לשתות מן היין, א"כ אינם מחויבים אלא בשמיעת ברכת הקידוש בלבד, ולכן אם לא שמעו ברכה זו אינו מעכב[84].

וכ"ז בקידוש הלילה, אבל ביום ברכת "הגפן" הוא כל הקידוש, ויש לשומעו היטב[85]. [ובהבדלה ג"כ אין ברכת הגפן מעכבת][86].

י'. אם אירע שלא שמעו את כל נוסח ברכת הקידוש, מחמת רעש, או שהמברך הבליע תיבות וכדו', אזי, אם שמעו את עיקר הברכה שהוא הזכרת שם ה', ומלכותו, וקצת מענין שבח שבת, יצאו בדיעבד י"ח (ועיין בהערה האם אמירת זכר ליציאת מצרים מעכבת)[87].

והחוששים שלא ישמעו את הברכה, כגון שבעל הבית מבליע תיבות וכדו' (או כשיש הרבה אנשים וכו'), יאמרו את ברכת הקידוש כולה בשקט, ויראו את הכוס שביד המברך ויצאו בכך י"ח[88].

ודע, שאע"פ שאחז"ל מצוה בו יותר מבשלוחו (קידושין מב.), מ"מ לענין ברכות אין בזה חשש כלל שישמע הברכה מחבירו ויצא ידי חובה, ואדרבה, ברוב עם הדרת מלך[89].

אחרים, יוצא י"ח הן בקידוש והן בהבדלה, עיין שם. ולעצם הדין בפשטות מהני שיוצא י"ח ברכת הקידוש, וכן מוכח להלן בסוף הסימן (סעיף ט"ו) במשנ"ב, שאם נשפך היין וכדו' מהני ליה אם היה היין על השולחן או הספסל, עיי"ש. ואמנם יש לומר שבגלל שנמצא בידי חבירו גרע טפי מחמת שאין זה בידו, ואחיזת חבירו מעכבת, אולם ז"א נהירא. ושו"ר אחרי כותבי שבחזו"א סימן ר"ט סוסק"ג כתב לבאר כן בטעם הדבר שא"א לכוין בקידוש על הכוס שבידי חבירו, ועוד הוסיף שאין שני אנשים יכולים לקדש על כוס אחת, עיי"ש. אולם כ"ז ליישב דעת הסוברים כן. ויש לבאר איפוא שכאשר הכוס ביד אחר אין ניכר בזה החשיבות שלפני הסעודה תקנו עשיית קידוש, ודו"ק. אולם דעת המתירים ברורה, דמ"מ אין כאן מה שמפקיע את הדבר, וכיון שחז"ל תקנו קידוש ועל כוס שפיר דמי. [ונמצא ג' ביאורים בכוונת המג"א שציין לסימן קצ"ג, א'. דברי רע"א הסובר שתאמר בעצמה את העיקר. ב'. דעת הביה"ל שתיקח כוס ותאמר בעצמה. ג'. דעת הר"פ שתתן עיניה בכוס ותאמר הקידוש בעצמה].

וזה ברור שהמדובר הוא רק לגבי ברכת הקידוש, אבל ברכת הגפן אי אפשר לה לברך באופן שאינה טועמת, דכיון שאינה טועמת איך תברך הגפן והוא ברכה לבטלה.

70. רמב"ם (פ"א מברכות הי"א) ושו"ע (סימן רי"ג), ועי' לקמן מהו העיקר המעכב בברכה לגבי דיעבד [א'. בהלכה הבאה ובהערה שם. ב'. ובהלכה שאחר כך הובאו הפרטים].

71. בדבר עניית ברוך הוא וב"ש, מבואר בפוסקים שאין לענות בברכה שאדם יוצא בה י"ח, וכיעוין בדגמ"ר (בסימן קכ"ד), וכ"כ שם הגר"ז וערוה"ש, וכ"פ במשנ"ב שם (סקכ"א) ובכה"ח ועוד רבים באחרונים.

ובדיעבד אם ענה ב"ה וב"ש, דעת הרבה פוסקים דהוי הפסק ולא יוצא י"ח, וכמו שהעיר בזה הגר"ז שם דאפשר שאם הפסיק לא יצא י"ח, כיון שהוא הפסק בין שם ה' למלכות, והוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, עיי"ש. וכ"כ באגרות משה ח"ב סימן צ"ח ושט"כ פמ"ז, ועוד באחרונים. אולם הנה במשנ"ב שם כתב שבחיי אדם נשאר בצ"ע בזה לענין דיעבד, עיי"ש. ולדינא סיים המשנ"ב שבדיעבד אין להחמיר בזה, עיי"ש. וע"ע גם במשנ"ב (סימן קפ"ג סקכ"ו) לענין סח באמצע, וכה"ג בשעה"צ (סימן קס"ז אות מ"ג), והזכרנוהו במקומו בהל' ברכות ואכמ"ל, ולכן נראה שבדיעבד אם שמעו את הברכה יצאו י"ח, ולא יחזרו לברך שנית, שספק ברכות להקל.

72. שו"ע (סימן רי"ג ס"ג). ובמקומו דיברנו בזה לענין דיעבד, דהוא לעיכובא.

אמנם מצאנו במשנ"ב בסימן ס' בשם הפוסקים שאדם שבא לבהכנ"ס לשמוע שופר או מגילה, מן הסתם הרי הוא כמכוין לצאת, שהרי לכך הוא בא, וא"כ ה"ה כאן שנתקבצו כולם לשמוע הקידוש דהוי ככוונה לצאת, ואמנם לכתחילה נכון לכוין להדיא לצאת י"ח, מ"מ בדיעבד בודאי יצא, וכאמור שי"ל שבכה"ג לכו"ע יוצא י"ח [ועיצה טובה לומר ה"לשם יחוד". וכדלהלן].

73. משנ"ב (סק"ח). והעיקר הוא שידעו מזה בידיעתם, וטוב להזכיר כן תמיד, ועיין בהערה הקודמת, ולהלן.

74. יזדע נוסח לשם יחוד שתיקן רבינו יוסף חיים כמובא בסידורים (והוא כמש"כ בבן איש חי פ' בראשית לשון חכמים ח"א סי' ג'), ויועיל בזה לכוין לקיים המצוה ולהוציא י"ח (ובסידור הרש"ש הוזכר לשם יחוד, ובכוונה לצאת מ"ע דאורייתא של קידוש, ועיין לעיל בריש הסימן בענין קידוש דאורייתא או דרבנן שם בסוף ההערה, שעמדנו ע"ז דהא אינו דאורייתא לרוה"פ אלא דרבנן, עמ"ש). וזה מלבד שגם בכל המצוות ראוי לומר לשם יחוד, וכידוע מרבינו האר"י (בשער רוה"ק דף יב.) ועוד רבים בסה"ק, כידוע. ויש לזה סמך בזוה"ק, ודלא כמש"כ בנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' צ"ג ותנינא או"ח סי' ק"ז) לפקפק בזה, וכבר השיבו ע"ז האחרונים, ואכמ"ל.

75. הנה בדבר אמירה זו, מצאנו המקור לכך ממדרש תנחומא (פ' פקודי), וגם בתיקוני הזוהר (תיקון כ"ט), וכן בראשונים ובאחרונים טובא הזכירו מזה. ויש כו"כ טעמים לזה, אם כדי שלא יחשבו שהיין הזה הוא ליוצא להרג ח"ו (בסנהדרין מה.), או כששאלו מהסנהדרין אחר ההריגה מה דינו (וכמש"נ במדרש שם), ועוד כמה טעמים. וע"ע בהערה הבאה ע"פ התיקוני זוהר.

ולענייננו, הנה באבודרהם כאן הביא פירוש שיתנו דעתם לשמוע הברכה, הן כדי שלא יסתכנו אם אין בית הבליעה פנוי (כההיא דברכות דף מב.), וע"ע שם. וע"ע בב"י סימן קס"ז מדברי הראשונים שהוא כדי שיתנו דעתם לצאת, וכה"ג בסידור רש"י סי' תכ"א בשם ר"י טוב עלם. וכן המציאות שדבר זה מעורר אותם להקשיב, וכעין להכניסם בדברים.

76. הנה לפי כל הטעמים ע"פ הפשט, אין ענין לומר כן אלא כשמוציא אחרים י"ח ולא ביחיד (ואכן כ"כ בסידור היעב"ץ שאין אומרים כן ביחידות). אבל יש לדון ע"פ הסוד, שהרי בתיקוני זוהר (תיקון כ"ד) מבואר שיש סוד בדבר, וכ"ה בשעה"כ (דף עד.) ועוד, ולפי"ז אה"נ שיש לאומרו אף ביחידי (אף שחלק מהטעמים הוא בכדי שיענו השומעים, מ"מ נקוט מיהא פלגא). ואכן כ"כ הגר"ח פלאג'י בכה"ח סי' ל"ו אות י"ט שע"פ סוד יש לאומרו תמיד, וגם ביחיד. וכ"ה בבן איש חי פ' בראשית.

77. שו"ע (סימן קצ"ג ס"א) ועוד.

78. כ"כ הד"מ (שם), ובהגה (סימן קצ"ט), וכן מבואר בהרבה אחרונים, לכן בדיעבד יצא י"ח.

79. הנה מעשים שבכל יום שיוצאים י"ח ממבטא שונה זמ"ז, וכבר האריכו בזה האחרונים שאין בזה חשש ולא מידי, ואף לכתחילה יוצאים י"ח מעיקר הדין (זולת בפ' זכור שראוי להחמיר לכתחילה שכ"א ישמע במבטא שלו). ועיין בזה בשו"ת שרידי אש ח"ב סימן ה', ודו"ק, וענין זה רחב מאד, ואין כאן מקומו להאריך.

80. הנה בעצם הדבר אם אשכנזי יכול לשנות המבטא שלו למבטא ספרדים, היה מי שאסר, והשיב עליו בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב סי' ג' וכן בח"ג, וע"ע גם בשו"ת בית אבי ח"ד סי' ק"ט ובמהרש"ם סי' ל"ה ועוד באחרונים, וכן הוכיח בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ס"ז ממנהגו של הגר"נ אדלר רבו של החת"ס וכן הגאון בעל ההפלאה ששינו לשונם למבטא ספרדי. וע"ע מש"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' כ' אות ב' שמי לנו גדול מרבינו האר"י שהיה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל, ובכל השנה היה מתפלל עם ספרדים וכו'. וע"ע גם בביאור הגר"א לתיקוני זוהר תיקון י"ט דף ל"ח, ועוד. [והבאתי כ"ז לא בכדי שישנו את מנהגם, ועיין שו"ת יצחק ירנן ח"ד סי' ט' ובספר שפת אמת. וידועים דברי החזו"א, וכבר השיבו ע"ז טובא. וגם כעת ראיתי בקובץ תורני מוריה חשון תשע"א תשו' מהגר"י גרוסמן זצ"ל בענין כזה. וי"ל ע"ד. ואכמ"ל. ובלא"ה אין צריך להאריך בזה, שכ"א עושה כמנהגו. אלא שעכ"פ בנידו"ד יש לעשות כן ולא לחוש]. ועכ"פ בנידו"ד שמוציא אחרים י"ח נכון לברך בלשון ספרדית כדי שיבינו כולם, מפני שזו השפה המדוברת, ורבים אינם מבינים הברה אשכנזית הן ליטאי וכל שכן חסידי. ומאחר שהוא בא להוציא אחרים, צריך לברך בשפתם כדי שיבינו, וכמשנ"ת. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן כ"ח אות ב', עיי"ש. (והביא שם מהגר"נ אדלר הנ"ל, וכן הביא מהרידב"ז שקרוב לומר שהברה זו היא הנכונה והמתוקנת יותר). וכל שכן אם כל הציבור כולו ספרדי, שיש לברך במבטא זה, מאחר שהם יוצאים י"ח, וכן דעת הגרשז"א זצ"ל שש"צ אשכנזי שהוא אצל ספרדים יתפלל ויקרא בהברה ספרדית, וכן היה נוהג בחופות של ספרדים לברך בהברה ספרדית. ואמר הטעם משום שהוא מוציא אותם י"ח, וכמו שכתוב כל זה בספר הליכות שלמה פ"ה סעיף כ' עיין שם, ואכמ"ל.

וכ"ז בלשון הקודש, אבל בלשון לעז לא יצא אפילו בדיעבד (עי' שו"ע סי' תר"צ ס"ט). ובאופן זה אין לו תקנה אא"כ יוכל לומר אחריו מילה במילה. [ואם יוכל לעשות כן יש לעשות כן אפילו באופן שמברך בלשון הקודש, אם השומע אינו מבין].

81. משנ"ב כאן (סק"ג בסופו). וכ"כ עוד באחרונים.

והנה למעשה אין נכון שיאמרו נוסח הקידוש אלא רק המקדש שהכוס בידו, והם יצאו י"ח ממנו, והטעם: אי]. משום הדין דתרי קלי לא משתמע, וכדי שלא יפריעו לאחרים (ולפי"ז אם הם לבדם לא היה צריך להיות בזה איסור, שכל אחד יוצא לעצמו). ב]. משום ברוב עם הדרת מלך (ובמקומו בענין ברכה ברוב עם, הארכנו בכל כללי ופרטי ענין זה לצאת י"ח בשמיעה מאחר, עיי"ש). ג]. אם אין כוס בידו, אין ראוי לומר הברכה בלא כוס (וכמו שהבאנו לעיל בדין קטן ובהערה שם, שרק כשאין ברירה אפשר לעשות כן, אולם לכתחילה אין לעשות כן, וכמו שכתבו כמה אחרונים והובאו בביה"ל, וכמו שהבאנו ביאור החזו"א בזה עיין שם, ודו"ק).

ובליל פסח שפיר דמי, כיון שכל אחד כוסו בידו ומותר, ודווקא בתנאי שלא יפריע לשומעים. וכמו"כ אם השני אומר בשקט דשפיר דמי, אבל אם הוא אומר בקול ומפריע לשני שרוצה לכוין ולצאת בשמיעה, אין לעשות כן. איברא שבמשנ"ב (בסימן תפ"ח סק"ח) כתב שיש נהגו ששנים מקדשים יחד אפילו כשמוציאים בני ביתם, כיון שהקידוש חביב להם ונותנים דעתם לשמוע, וכמו שמצינו לענין מגילה שמותר לשנים לקרוא יחד. אך הוסיף שם שמ"מ טוב להחמיר בדבר, עיי"ש. אלא שנשאר לדון עכ"פ מצד מעלת ברוב עם, שעדיף שאחד יברך ויוציא כולם. אמנם מן הדין יכולים כולם לברך, ומאחר שחביב עליהם הדבר שפיר דמי, וכמו"כ יש בזה כמה פרטים (וכמו שנתבאר שם), ודון לנידו"ד.

ויש לציין, דבאופן ששנים אומרים קידוש, אם אחד סיים לפני שחבירו שתה לא יענה אחריו אמן, מפני שזה הפסק בין הברכה לשתיה, ובדיעבד עניית אמן אינה הפסק, וכה"ג באחרונים (סימן קכ"ד וסימן קס"ז), וכ"כ הכה"ח בעניננו גופא להלן (אות ק"ד).

82. שאל"כ לא ישמעו היטב, ויש חשש שלא יצאו י"ח. ועיין בחו"ש פפ"ה סוסק"א שאין בזה חסרון של תרי קלי, כיון שקול הבכי אינו מענין הקידוש, עיי"ש. אולם מ"מ יש להזהר כדי שישמעו היטב.

83. עיין משנ"ב להלן (סקס"ג) במקדש על פת וכו', שלא יברכו בעצמם ברכת המוציא, וישמעו ברכת הקידוש עיי"ש. ושם מדובר שהם מברכים המוציא לאחר ברכת הקידוש, וע"ז מקפיד שם שאסור לעשות כן מפני שמהפך את הסדר. ומשמע לכאו' שאם הם מברכים בעצמם המוציא קודם ששומעים ברכת הקידוש, הוא מותר לכתחילה. ואכן באמת הוא מותר לגמרי מן הדין. (ואין בזה כל חשש של חלקו בשמיעה וחלקו באמירה, שהרי הם ברכות נפרדות, והוא ממש כמבואר בסימן קצ"ג, וזה ברור). ועכ"פ גם במשנ"ב מדויק שבקידוש על היין אין חשש זה. וכאמור דהסברא ברורה דשאני ברכת המוציא שצריכה לכל אחד, ולכן אין להם להפך הסדר, משא"כ בברכת היין, ודו"ק. [ושו"ר שכ"כ להדיא במקור הדברים בדרך החיים בדיני קידוש ס"ב]. אלא שמ"מ אין ראוי לעשות כן, מלבד שי"א שברוב עם הדרת מלך, כמשנ"ת במקומו בס"ד בעניני שומע כעונה עיי"ש, וכיון שבלא"ה שומעים את ברכת הקידוש כך ראוי שישמעו את ברכת הנהנין שעימו, ועוד שיכול לגרום הפסק עד שיתחיל המקדש, וגם לפעמים יטעו וימשיכו בברכה זו ולא ישמעו היטב את ברכת הקידוש וכו'.

וגם יל"ע באופן שאין להם כוס בידם, ודעתם לשתות אח"כ מכוס הקידוש, שאולי יש עדיפות גם מצד שאינו אוחז את המאכל בידיו כפי הראוי כמבואר בשו"ע (סימן ר"ו ס"ד), וכאשר המברך מכוון לפוטרו שפיר דמי טפי, דהוי מעליותא דמהני ליה אחיזתו של המברך. וע"ע גם בהלכה הבאה ובהערה שם.

ואם רוצים לצאת י"ח בברכת הגפן צריך לכוין לצאת י"ח, ולשמוע כל הברכה כולה. והנה נשאלתי מאחד שלא שמע את הנו"ן של הגפן, ואמרתי שלא יוצא י"ח, שהרי לא שמע את כל עיקר הברכה. ושוב שמעתי שכן הורה גדול אחד שליט"א. אמנם הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר בשם החזו"א שיוצא י"ח. אולם זה חידוש נורא, דהא מדין שומ"כ אייתינן לה, ולא סגי באומדנא, וה"ז כאילו המברך בירך בורא פרי "הגפ", שאין לזה משמעות כלל. ואפשר דאה"נ סגי באומדנא כאשר משאר הדברים ניכר הדבר, כעין שפת לעז שיוצאים, וא"נ כההיא דמגילה (דף כד:) באנשי חיפה וכו', עיי"ש. ונראה שגם דעת הגרשז"א כן, וכמבואר בשולחן שלמה סי' רצ"ו ס"א גבי הבדלה שלא שמעו אות ל' אחרונה של המבדיל בין קודש "לחול", ואמר שלא יצא כיון שנשמע כמו "לך", עיי"ש. ומשמע דהלא"ה שאין לו משמעות אחרת, שפיר דמי. ודו"ק.

[ואכן זו שאלה קשה ביותר שיש לשאול ג"כ על מה שמצוי בקריאת המגילה, שכולם יוצאים בשמיעה. ולכאו' לא ימלט שלא שמעו איזו אות מהמגילה (ובפרט באותיות הסופיות שנבלעות בין המילים, כידוע), וממילא ה"ז כאילו לא אמר את אותה אות, וכשמשתנה המשמעות לא יוצא י"ח. וזה צע"ג. אכן במק"א בתשו' הארכנו טובא בענ"ז שראוי לשומעים לומר מילה במילה עם הש"צ, ובפרט מפני שעשויים להסיח דעת לרגע מועט בעת המגילה, וכעין מש"כ הרא"ש גבי ברכת יוצר, כמובא בטור סימן נ"ט ועוד כה"ג גבי ברהמ"ז במשנ"ב סי' קפ"ג, ואכמ"ל].

84. פשוט שברכת הנהנין אינה לעיכובא (כמבואר להלן בסימן זה בכ"ד), ונפ"מ פשוטה שאם לא שמעו ברכה זו יצאו י"ח.

ומצאתי ראיה לזה שברכת בורא פרי הגפן אינה מעכבת את הקידוש, מההיא דסימן רע"א (סעיף ד') בהיו אוכלים מתחילה אינם אומרים אלא ברכת הקידוש בלא ברכת היין, ע"כ. אלא שאי מהא יש מקום לחשוב דשאני התם דברכת הגפן הקודמת שייכת גם לזה, ושפיר נפטרים בה, והוי כאמרו אותה על הכוס (וע"ע להלן בסוה"ס לענין מי שקידש ונשפך היין אי יכול לשתות משאר היין ויהני ליה), אבל בעלמא י"ל דגרע טפי. אולם ז"א נהירא כ"כ, שברכה קדומה של הגפן קשורה לקידוש זה (ושו"ר הלום שכן כתבו הוכחה זו באחרונים, עי' בשו"ת אגר"מ ח"ב סימן מ"ה, ובהר צבי סי' קנ"ו ועוד). וכן מוכח מדברי הרשב"א בחי' בברכות (דף מו.) ע"פ הגמ' הנ"ל בהיו אוכלים מבעו"י, וה"ד בב"י סוה"ס, כיעוי"ש. וכ"ה בפשטות שאין מעכבת ברכת בפה"ג לשומעים. ושוב מצאתי שכ"כ גם באול"צ פ"כ תשו' ב' ועוד באחרונים טובא, ודלא כהגרי"ז מבריסק שאמר דהוא חיוב, ומ"מ לכתחילה טוב לשמוע הכל, מחשש טעות וכו'.

85. פשוט. ולכן יש לשמוע היטב, וגם נו"ן של הגפן, וכמו שהערנו לעיל בהערה שלפני הקודמת.

86. כן מבואר במשנ"ב (סימן רצ"ו סקל"ג). וגם זה סייעתא להאמור בהערה שלפני הקודמת.

87. כן פשוט דבדיעבד אינו מעכב אלא הזכרת שם ומלכות וענין הברכה. [ואין צריך גם פתיחה וגם חתימה לעיכובא, אלא בחד מהם סגי בדיעבד, כמשנ"ת במקומו]. ובמקומו הארכנו בזה, ולכן ה"נ אם שמעו את העיקרים האלו יצאו בדיעבד, ואף שיש פרטים שיש בהם מחלוקת, מ"מ הוי ספק ברכות להקל אחרי שכבר התפלל ויצא י"ח מה"ת.

[ואם לא שמעו ברכת הגפן, פשוט הוא שאינו מעכב שאינו חלק ממצות הקידוש, וכמו שהערנו לעיל בהלכה הקודמת ובהערה, ושכן יש לדייק מדברי השו"ע להלן (בסעיף ט"ו) שפסק להביא יין אחר כשנשפך, וכ"כ האחרונים שם. ומשמע דבכה"ג הוא לעיכובא, והתם אינו אלא מצד שמ"מ יש מצוה לשתות מן הכוס כשיעור המבואר שם, ולא מצד עצם המצוה של הקידוש, שבזה נראה שיצא מ"מ בעצם ברכת הקידוש, ודו"ק. ולענין השומעים ודאי שאין קפידא בשמיעת בפה"ג, ושו"ר שכ"מ בגר"ז בסי' ער"ב בקו"א אות ב', ועוד באחרונים טובא], ומן האמור יוצא שאם בעת שהתחיל את הקידוש ובירך בורא פרי הגפן ועדיין לא התחיל ברכת הקידוש, נכנס איזה אדם לבית, יכול לצאת י"ח בשופי במה שישמע את ברכת הקידוש. ואין קפידא במה שלא שמע ברכת בורא פרי הגפן.

ויל"ע דלכאו' ה"ה שצריכים לשמוע "זכר ליציאת מצרים", כמו שהאריך הביאור הלכה (רה"ס), ואע"פ שבתפילה לא תקנו כן, אולם בקידוש על הכוס שפיר י"ל שהוא מעכב, שהרי ב' טעמים של הביה"ל היינו מצד דלא תיקנו בתפלה, או מצד שסמכו על יציאת מצרים שאומר בקריאת שמע, ובלאו הכי הרי ודאי שהוא מעכב בדיעבד, כדמוכח בדבריו שהוא לעיכובא [ואם איתא דאינו לעיכובא לא היה מתחבט הביה"ל וכל האחרונים באמירה זו]. ואפילו לד' החיד"א שהבאנו בס"ד לעיל בענינה דקידוש בתפלה דתירץ דהוי אסמכתא, ואין אמירה זו לעיכובא (וכן מבואר בתשו' הרשב"א ח"ד הנ"ל שא"צ מדאורייתא הזכרת יצי"מ), מ"מ הלא כל זה נאמר כדי לתרץ דמדאורייתא נפיק גם ללא הזכרה זו, אולם אחרי שחז"ל תיקנו את נוסח הברכה בתנאי אמירה זו, א"כ כלפי זה נימא שלא יצא י"ח שיצטרך לחזור, דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות שצריך לחזור (ועי' בפירוש הרשב"ם בפסחים קיז: ויל"ב). ואמינא בזאת ע"פ מה שהעיר הביאור הלכה (אצלינו) דהרמב"ם השמיט זאת בהלכותיו, ולא כתב שצריך להזכיר זכר ליציאת מצרים, עיי"ש. אולם באמת דחוק ליישב זאת ע"פ שיטה יחידאה זו (שהרי הר"ף והרא"ש וכל הראשונים פסקו כן שצריך להזכיר זכר ליציאת מצרים), ותו, דהלא העיר הביה"ל עצמו שאינו כותב זאת כפירוש לדעת הרמב"ם, אלא בתורת קושיא, שהרי הרמב"ם בסה"מ (מצוה קנ"ה) אכן כתב שצריך להזכיר זכר ליציאת מצרים, וא"כ בודאי שאין לנו לומר שהרמב"ם השמיט זאת כי לא ס"ל כן. וביותר נראה לבאר שיטת הרמב"ם שלא כתב כן בהלכותיו, מפני שסמך על נוסח הקידוש שהזכיר בספרו, ושם אכן הזכיר אמירת זכר ליציאת מצרים, ולפי"ז את"ש קושית הביה"ל, וכבר כתב כן המנח"ח (מצוה ל"א) לבאר כן דעת הרמב"ם (והביה"ל לא ראה את המנח"ח בפנים, כמבואר בדברי, א"נ י"ל שלא תירץ זאת כדלהלן בסמוך). ואמנם ראיתי בשו"ת חתן סופר (סו"ס ל"ב) שהביא ד' המנח"ח, וכתב עליו ואדרבה הרי הרמב"ם השמיט אמירת זכר ליציאת מצרים, ומה שכתב המנחת חינוך שהרמב"ם לא כתב כן בהלכותיו, הוא מפני שסמך על נוסח הקידוש שלו, כתב ע"ז הח"ס דאין זה מספיק, דהלא היה לו לכתוב דין זה במפורש שנזכר בש"ס, ולכן כתב הח"ס שם שהרמב"ם סמך ע"ד הגמ' (שם קו.) דלא ס"ל כראב"י, ולכן לא כתב שצריך הזכרת יצי"מ. [ויש להוסיף טפי, דאף אם זכרו בנוסח הקידוש ומבואר שצריך לאומרו, אבל עדיין אין ידוע לנו אם אמירה זו לעיכובא, או שהיא כשאר המילים שבקידוש שאינם לעיכובא. וא"כ אם הרמב"ם היה סובר כן היה לו להזכיר זאת שצריך לזכור הזכרה זו בקידוש לעיכובא, והיינו לפי מאי דאתינן לומר דהוי לעיכובא, ודו"ק. אכן השתא דאתינן להכי מבואר בדעת הרמב"ם דס"ל שצריך הזכרה זו ואינה לעיכובא]. אכן דברי הח"ס הללו תמוהים, ודיברו בו מן האחרונים, ואכמ"ל. ותו דיותר מסתבר כאמור דהרמב"ם סמך על דבריו בספר המצוות (ע"פ ביה"ל), או על דבריו בנוסח הקידוש (כד' המנח"ח). וטפי מסתבר לומר כן, ולא להשוות את הרמב"ם כיחידאה נגד כל הראשונים וסתמא דהש"ס שצריך הזכרה זו. (ואף את"ל כן שכך דעת הרמב"ם, מ"מ תהיה ההלכה ככל הראשונים, ואף אין אומרים סב"ל ע"פ דעה יחידאה כמש"כ השד"ח ועוד אחרונים). ואכתי נשאר לנו לדעת אם הוי לעיכובא, ולפי"ז בפשטות אם לא הזכיר זאת יצטרך לחזור (אכן לא ראיתי כן מפורש באחרונים, וצע"ע).

עוד יש לעיין לפי האמור שנראה שאם לא אמר "זכר ליציאת מצרים" שאינו יוצא, היאך הדין אם אשה לא שמעה אותו, שהרי יש דעות שאשה פטורה מזכירת יציאת מצרים (עיין לעיל בסימן ע' סק"ב ואחרונים). ומאידך הלא נתבאר לעיל שאשה יכולה להוציא איש, ולא נחשבת שאינו מחויב בדבר, אכן בשש"כ פנ"א הערה כ"ג הביא מהגרשז"א שביאר שאין הזכרת יצי"מ בקידוש ככל החיוב של הזכרת יצי"מ בקריאת שמע שחרית וערבית, אלא הוא מחיובי קידוש, וכך הוא צורת התקנה של הקידוש להזכיר בה יצי"מ [והיינו למ"ד דהוא דרבנן, ואסמכתא בעלמא, וה"ה למ"ד דהוי דאורייתא, מ"מ הוא ממצות הקידוש], ולכן יכולה האשה שחייבת בקידוש להוציא את האיש, ע"כ. וממילא גם באשה י"ל שהזכרה זו מעכבת.

88. לפמשנ"ת לעיל שמן הדין אפילו אין לפניהם כוס או פת ג"כ יוצאים י"ח (כמש"כ הברכ"י והר"פ), ודלא כהגאון רע"א. ואמנם לכתחילה אין לעשות כן, וכמו שביארנו שם שלכתחילה צריך להחזיק הכוס בידו, וכמו שנקט הגרע"א והובא בביה"ל, וכן הבאנו ביאור החזו"א בזה שא"א לקדש על כוס שביד חבירו, אולם במקום צורך אפשר להקל. ובפרט שהדבר יכול להביא למחלוקת וגדול השלום וכו' כידוע, ובפרט שיש בזה חשש של מלבין פני חבירו ברבים רח"ל, לכן העיקר שמספיק להסתכל בכוס שביד המברך ולומר את "ברכת הקידוש" בלבד. [ולא ברכת הגפן אם אינם טועמים].

שו"ר הלום בכה"ח להלן (סימן רע"ג אות מ"ד) שהביא מהאחרונים שיוכלו המסובין לומר ברכת הקידוש מילה במילה עם המברך אע"פ שאין הכוס בידם, עיי"ש (וגם הוא ציין לדברי הברכ"י סי' רצ"ה), וסיים דהגם דלכתחילה אין לעשות כן, מ"מ מי שאזניו כבדות ואינו יכול לשמוע, או שבעה"ב זקן ומגמגם בלשונו וא"א להם לקדש בפ"ע, מכמה סיבות הכרחיות (והיינו כנ"ל מפני השלום), זה האדם יכול ליתן עיניו בכוס שביד בעה"ב שמקדש עליו ויאמר בלחש ברכת הקידוש כולו וכו'. וכ"כ הבן איש חי, ע"כ.

ונשאלתי באחד שבליית בריה נתארח במקום אחד עם מומר, ומחמת זקנותו כיבדוהו באמירת קידוש, והנה ע"פ דין אי אפשר לצאת י"ח ממומר, ואמינא שבאופן זה יאמר בעצמו נוסח הקידוש ויכוון על הכוס שבידי המומר. [ואמנם מצד יין נסך יש לדון, והיינו כשאינו מבושל (או מפוסטר למאן דאית ליה הכי), שלכאו' הוא מאוס ופסול לקדש עליו, וכעין המבואר להלן סי' ער"ב, ואכן כ"כ הפוסקים שאסור לקדש עליו, וכמו שהביא בכה"ח אות י"ג עיין שם, ושם הביא שי"א מצד שממלא כריסו באיסור, עיי"ש. אולם אף בלא"ה נמי. ואע"פ שהוא רק איסור בשתיה ולא בהנאה, וכאן אפילו הנאה ליכא כיון שאינו אלא לצורך המצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ויותר נכון באופן זה לעשות הקידוש על הפת, וכמו שכתבנו בסי' ער"ב ס"א, עיי"ש].

89. הנה בעולת שבת סימן רע"ג ס"ה כתב שעדיף לאדם לקדש לעצמו משום מצוה

י"א. אדם שיצא י"ח ורוצה להוציא אחרים שלא יצאו עדיין ידי חובתן, הרי הוא רשאי להוציאן י"ח, ואף ברכת הגפן יכול להוציאן י"ח. בד"א באופן שאינם יודעים לקדש בעצמם, אולם אם יודעים לקדש בעצמן אין להוציאן י"ח מאחר שהוא כבר יצא י"ח, ורק בדיעבד אם קידש להם יצאו י"ח. ופרטי הדינים הללו נתבארו להלן בסוף סימן רע"ג.

י"ב. אם אין ידו משגת לקנות גם פת לסעודה, וגם יין וגם צרכי סעודה הן ביום והן בלילה, יש להקדים לקנות כפי הסדר דלהלן[90]: תחלה יקנה פת ללילה, ויקדש על הפת[91]. אם יש לו פת ללילה, יקנה אחר כך עוד פת ליום[92], ואח"כ יקנה יין לקידוש הלילה[93]. [וזה קודם אע"פ שאין לו ב' לחמים ללחם משנה[94], ואפילו רק כזית פת דיו בכך ויקנה אח"כ יין. ואם אין מספיק לו הפת לשובעו יקנה כפי שצריך פת, ויקדש עליו אע"פ שאין לו יין][95].

אם יש לו גם יין לקידוש הלילה, יקנה עוד מעט לצרכי סעודת היום מלבד הפת. ואם יש לו מעט לצרכי סעודת היום, יקנה יין לקידוש של היום, ועיין בהערה[96], ואם יש לו עוד אפשרות יקנה לצרכי סעודת לילה[97].

וצריך לדעת שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ולכן צריכין להזהר שסעודת היום תהיה יתירה על סעודת לילה, ולפחות ישאיר לו איזה דבר חביב שיהיה מיוחד ליום[98].

טעימה קודם הקידוש

י"ג. אסור לטעום כלום קודם הקידוש[99], ואפילו מים אסור לשתות[100] [ומכל מקום גם אם עבר וטעם קודם הקידוש, ואפילו סעד סעודה גמורה, צריך לעשות קידוש מיד כשנזכר בטעותו, ולא ידחה את הקידוש למחר, ויאכל כזית אחר הקידוש כדין][101]. ואיסור זה חל מעת שחל עליו חובת קידוש, דהיינו משקיעת החמה, ואפילו שזה זמן בין השמשות ולא הגיע זמן צאת הכוכבים, ואם הוא קיבל עליו שבת, אזי אפילו מבעוד יום אסור לטעום[102].

ואם אין לו אפשרות לקדש בשום אופן, לא יתענה בשבת, אלא יאכל בלא קידוש[103].

י"ד. מן האמור לעיל יוצא שאיש או אשה שקבלו שבת (על ידי אמירה בפה, או בהדלקת נרות, כל אחד כמנהגו), אסור להם לטעום כלום, וגם לא מים, ואפילו אם הקבלה היתה לפני השקיעה[104]. ואם אחר שקיבלה שבת הרגישה שהיא צמאה, מותר לה לשתות מים עד השקיעה, ועיין בהערה[105]. ולכתחילה אם יודעת שצמאה לא תקבל עליה שבת, ותעשה תנאי בהדלקתה שאינה מקבלת שבת[106], ולאחר השקיעה אין שום היתר לשתות כלום עד שתעשה קידוש כדין[107]. [ודין קטן בזה נתבאר לעיל הלכה ו'].

ויש להזכיר עוד פרטים:

א]. אסור לטעום התבשילין אפילו אם לא טעמם לדעת אם הם מתוקנים כראוי, אבל יכול לטעום בלא לבלוע[108].

ב]. שטיפת הפה מותר קודם הקידוש, כיון שאינו מכוון לכוונת טעימה, וגם ביותר מרביעית מותר[109].

ג]. חולה שצריך לבלוע כדורים זמן מה קודם הסעודה, וכיוצא, מותר לו לבלען, ואף לשתות קצת מים כדי להקל על הבליעה, אבל לא עם שאר משקין[110]. ואפילו אם הוא יכול לקדש כעת, אלא שרוצה להמתין לקדש עם בני ביתו, מותר לו לקחת התרופה כשנצרך לו עתה[111].

היה אוכל מבעוד יום

ט"ו. היה אוכל מבעוד יום ונמשכה סעודתו, והגיע זמן הקידוש[112], צריך להפסיק את אכילתו ולעשות קידוש ורק אח"כ ימשיך לאכול[113]. ולכן יפרוס מפה לכסות את הלחם[114], ויקדש על היין. ואם הוא כבר בירך "הגפן" על היין בתוך סעודתו או לפניה, אינו מברך שוב ברכת הגפן, אלא רק ברכת הקידוש ושותה. וגם לא יברך ברכת המוציא אח"כ כשימשיך לאכול. וכל שכן אם הוא מקדש על הפת כשאין לו יין וכדומה, לא יברך המוציא, שהרי הוא באמצע אכילתו וכבר בירך בתחלה[115]. [אמנם אם נמלך מלאכול, וכגון שנטל ידיו למים אחרונים, צריך לחזור ולברך שוב, בין על היין ובין על הלחם][116].

ודין זה מצוי, אם אירע שעשו חתונה וכדו' בערב שבת[117], וכן ביו"ט שחל במוצאי שבת, שהתחיל סעודה שלישית מבעו"י, והגיע שקיעה, הרי זה צריך לנהוג ככל האמור[118].

ט"ז. היו אוכלים מבעוד יום, והחליטו לעשות קידוש שבת מבעוד יום, אסורים לאכול ולשתות עד שיקדשו. ואם רצו לחזור ולשתות או לאכול, למרות שאסור להם כיון שלא עשו קידוש, מ"מ אם עושים כן בכל זאת צריכים לחזור ולברך המוציא[119], וכן על

בו יותר מבשלוחו, אולם כבר השיג עליו בתוספת שבת סק"י שאין לומר כלל זה לגבי שומע כעונה, דכיון שהוא כעונה הוי כמברך, עיי"ש. וכ"פ בכה"ח שם אות מ"ד. ויש לבאר דהא לא מבעיא אם עונה אמן על ברכת המברך, דבודאי הוא כמו המברך ממש, וכמו שהוכחנו בס"ד בהל' ברכות (בענין כוונת שומע ומשמיע ועוד) מדברי הראשונים שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו ממש. ובודאי הכי הוא, אלא אף אילו לא היה עונה אמן, ג"כ יש מקום לומר עפמש"כ הראשונים בגדרי שומע כעונה, עיין בתוס' סוכה לח: וברכות כא:, ונתבאר במקומו. ואדרבה הזכרנו לעיל שיש מעלה לצאת י"ח בשמיעה מאחד, דברוב עם הדרת מלך. ויש בזה כו"כ פרטים, וכמשי"ת בענין זה באליבא דהלכתא על המשנ"ב ח"א, ואכמ"ל. [וה"ה בזה לענין הבדלה].

90. ע"פ שו"ע סימן רע"א ס"ג והאחרונים.

91. כ"כ המג"א (סק"ג) דמה שכתב השו"ע דיין קודם היינו כשיש לו פת (ועיין שם ב' טעמים, ועי' במחה"ש, ויש לצרף דברי הביאור הלכה ד"ה מוטב). וע"ע בשעה"צ סקי"א. וכ"כ הפוסקים כדבריו במשנ"ב וש"א, ע"כ. [ואציגה כאן מאשר דקדקתי, א'. בלשון המג"א שכתב "מוטב" שיקנה פת דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, וצ"ע דאם איתא דאינו מקום סעודה הלא הוא איסור גמור לקדש דהויא ברכה לבטלה, ולא יוצא בקידוש זה, וכ"ה סיום המג"א גופיה דהא אין קידוש אלא במקום סעודה. ב'. במשנ"ב (סק"ז) הזכיר רק את טעמו השני של המג"א, וקשה למה לא הזכיר טעם קמא. ואפשר שיש לבאר ב' השאלות עד"ז דמיירי שיכול לשתות רביעית יין (דהא יין יש לו, כדאיירינן בהו"א לפי חידושו של המג"א), וא"כ ה"ז מקיים את עיקר הדין של קידוש במקום סעודה ע"י שתיית רביעית, ולפי"ז את"ש הכל. ומש"כ המג"א "מוטב", היינו דמן הדין יוכל לצאת בשתיית כוס היין. ומה שכתב להחמיר מ"מ דאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו דחשש לסוברים שאינו יוצא י"ח. ויבואר דבשו"ע (סימן רע"ג ס"ה) איתא דיוצא י"ח בשתיית רביעית יין (וכ"כ לעיל סי' רס"ט), אבל הרמ"א שם כתב דנהגו ליתן לתינוק וכו', ומשמע דלא יוצא ברביעית יין, ויעוין עוד שם שביארנו שז"א פשוט כלל לסמוך על שתיית יין, עיי"ש. ויתירה על כך שיש מהאחרונים הסוברים שאין די ברביעית אחת, וכיעוין במג"א (שם סק"ב) וכ"ה במשנ"ב (שם סקכ"ז) דצריך לשתות כוס נוספת (וע"ע בכה"ח שם אות ל"ח). וע"ע ג"כ במשנ"ב (שם סוף סקכ"ה) בשם כמה אחרונים שכתבנו בשם כמה ראשונים דאף בעיקר הדין שיוצאים י"ח בשתיית יין זה אינו מוסכם, עיין שם וכמשנ"ת שם בס"ד. וא"כ שפיר אפ"ל דהמג"א מיירי בכה"ג, וחושש להחמיר שתהיה סעודה אליבא דכו"ע ולכן כתב דאין קידוש וכו', אלא דמ"מ אינו חיוב גמור דהא אפשר לצאת ברביעית יין כעיקר הדין, ולכן כתב "מוטב". ואף שזה קצת דוחק בלשונו, שפיר י"ל כן, ודו"ק].

ויש לציין בזאת א'. לדברי הביאור הלכה (ד"ה מוטב) שמן הדין מותר לקדש על הפת לכתחילה, ולא מבעיא לדעת הב"י בסימן ער"ב שבפת חביבא קודם, אלא אף להרמ"א מ"מ בכה"ג מותר להרויח מצות עונג שבת, עיי"ש. ב'. בכה"ח (אות י"ד) כתב שאם הוא מצטער יכול לקנות גם יותר מכזית, ואין מחויב לקנות יין, עיין שם. ובפשטות י"ל כן שבניד"ד קיל טפי.

92. משנ"ב סק"ז דהא חייב לאכול פת בלילה וכן למחר ביום השבת, ע"כ. והוא מדברי קבלה.

93. ע"פ השו"ע ומג"א הנ"ל והאחרונים. וכ"מ במשנ"ב ריש סק"ז.

94. בשעה"צ (סקי"א) הביא ד' הט"ז (סימן תרע"ח) דלחם משנה דאורייתא [וכי עפי"ז ניתן לומר שיש להקדים קניית לחם משנה יותר מיין לקידוש, ואפילו שיש לו פת אחת מ"מ ראוי לקנות עוד פת ללחם משנה, וה"ה אם יש לו כמה לחמים ואינם שלמים]. והעיר ע"ז דאין כן דעת המג"א והאחרונים, ע"כ. ואכן דבר פשוט הוא דאף דיש לזה אסמכתא אבל אינו דין דאורייתא, ולכן כל שיש לו פת אחת די בכך ויקנה אח"כ יין בנשאר, ואע"פ שגם יין דרבנן באופן שהתפלל, מ"מ הרי כתב המשנ"ב (סק"ז) דיש לו עיקר מן התורה ועדיף טפי (וכן מבואר בב"י כאן, וע"ע ג"כ בשעה"צ סק"ג), יותר מלחם משנה אפילו נימא דאית ליה אסמכתא, ועדיף משאר מצות דרבנן.

95. ועיין בכה"ח כאן שכתב דדי בכזית (דהוא עיקר הדין דסעודת שבת). והוסיף עוד דאם אין לו כל צורכו יקנה יותר פת, ולא יצטער בשביל יין, שהרי אפשר לקדש על הפת, ע"כ. וז"ב עפמש"כ לעיל. ומ"מ מבואר איפוא דכשיש לו כזית פת דיו בכך (כשלא מצטער) ויקנה אח"כ יין לקידוש, ואע"ג דאפשר לקדש על הפת, מ"מ עיקר התקנה על יין, וזה חידוש.

96. הנה במשנ"ב (שם) כתב דיין לקידוש היום וצרכי סעודה, מ"מ אפשר דדי לו בפת, והמותר יקנה יין לקידוש וכו' (מג"א). ועיין בביאור הלכה (סוד"ה מוטב) שהקשה ע"ז דהלא מצות עונג היא מצות עשה מדברי קבלה, ובפת חברה הרי אינו מקיים מצות עונג (כשבת קיח:), ובמה מינכר כבוד היום בכך, וסיים ואולי כוונתו עם כסא דהרסנא והשאר ליין, ע"כ. וא"כ מבואר איפוא דצריך עוד מעט לצרכי סעודה, ולפחות כסא דהרסנא כדבריו. ואף שבמשנ"ב לא הזכיר מזה, וגם בביה"ל לא החליט בודאי, אלא בלשון "אולי", מ"מ נראה כן להלכה. (ובאמת אף הם כתבו בלשון "אפשר", וכ"מ במשנ"ב דכתב "אף דמסתבר" וכו'. ומוכח דאינו מכריע לגמרי דהיין עדיף יותר מכבוד השבת באופן דמינכר עכ"פ), ולכן היוצא איפוא דהסדר הוא פת ליום, אח"כ תוספת לכבוד הסעודה, ואח"כ יין לקידוש.

ומ"מ כל זה ביין לקידוש היום, שבזה אמרינן שעדיף צרכי סעודה, אולם ביין לקידוש הלילה מבואר לעיל שהוא קודם לצרכי סעודה, וכ"מ במשנ"ב. איברא שלפי הטעם דצרכי סעודה מקיימים בו עונג שבת, דהוא מצוה מדברי קבלה, א"כ גם בקידוש הלילה היה עדיף שיקנה קודם צרכי סעודה, מ"מ גם קידוש הלילה חשיב טפי. ואף י"א שהוא דאורייתא, הגם שרוב ככל הפוסקים ס"ל דעל היין מדרבנן, ומ"מ עיקרו דאורייתא. ועדיין צ"ע שמאחר שאפשר לקדש אריפתא למה לא יעשה כן, ומש"כ המשנ"ב סק"ח שהרי אם יש יין אין מקדשין אריפתא, צ"ע דהא מ"מ הוא רק עדיפות, ומנא לן שיקדים בגלל כן למעלת צרכי סעודה, ואף ביין היום היה אפ"ל שעדיף מלילה. וע"ז י"ל דמ"מ הוא מעולה ששייך לדאורייתא, ועדיף מזה שכולו עיקרו מדרבנן, אלא שבשביל כסא דהרסנא וכדו' עדיין יש לומר שהוא עדיף. ושו"ר באחרונים שעמדו בזה עד"ז, ובפרט בפת חביב לו לפי הב"י, ודו"ק. ומ"מ בפנים נקטנו כהמשנ"ב, ואכמ"ל.

97. דכבוד יום קודם לכבוד לילה כמבואר בשו"ע שם, ואע"פ דבמג"א הביא לשון הזוהר הקדוש דמוכח מיניה דכבוד הלילה עדיף (מדנקט שם בלשון "אפילו"), וכן דקדק הלבוש שם (וע"ע בכה"ח ובכ"מ בזוה"ק במעלת סעודת הלילה שמסתכלים ע"ז בשמים וכו'), מ"מ עדיין אין הכרח גמור שיקדים לכל מילי, ותו דקיי"ל כהש"ס והפוסקים, ובפרט שאינו מפורש להיפך בזוהר והקבלה, כידוע.

98. שו"ע (שם), ועיין משנ"ב (סק"ט) בשם מהרש"ל שקרא תגר על שאינם נזהרים בזה, ואדרבה מוסיפים בליל שבת, ע"כ. (ונראה למצוא קצת סמך לזה עפ"ד הזוה"ק שהבאנו בהערה הקודמת, ודו"ק). ומבואר מהפוסקים דכל עיקר הסעודה של יום תהיה יותר מלילה, ולפחות להשאיר דבר חביב אחד, וכעין מש"כ המהרש"ל הובא בשע"ת, עיין שם. ואכמ"ל.

99. בפסחים (קו:) איתא פלוגתא בזה, אבל מ"מ לכו"ע אסור לכתחילה, כמו שדקדק הב"י מהלשון "טעם" מקדש. ומשמע דווקא דיעבד. וכ"פ בשו"ע (סימן רע"א ס"ד), ואיסורו מדרבנן כמש"כ האחרונים.

100. טושו"ע שם. ועיין בב"י שיש לומר שאין חולק בזה. אולם בפשטות מדברי הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"ה מוכח שמותר לשתות מים. וכן הסכים לדבריו חד מקמאי בספר הבתים ע' רי"ז. ומ"מ שאר כל הראשונים ס"ל לאסור, והוכיחו כן מהירושלמי וכו'.

101. כ"כ הפוסקים וכדלהלן בסי' זה, שאף אם עבר וטעם מקדש, ואף שבדיעבד אפשר לקדש גם מחר, אין זה לכתחילה, אלא יקדש מיד שנזכר בטעותו, ויאכל כדי שיהיה קידוש במקום סעודה.

102. מג"א ומשנ"ב (שם). ועיין במג"א להלן (סק"י) במה שדייק מהכס"מ לענין ספק חשיכה, וכתב לדינא דזהאי מעת שנהיה ספק חשיכה אסור לאכול אע"פ שאינו לילה ודאי, וכ"מ בכל הפוסקים כאן, וכ"כ הגר"ז כאן ועו"א. [ועיין עוד במשנ"ב בסי' תע"א סקכ"א שצריך להפסיק קודם ביהמ"מ]. והדין הנוסף הוא שגם מבעוד יום גמור ה"ז מקבל עליו שבת באמירתו (וכיוצ"ב במשנ"ב שם סק"ט). וע"ע בזה בהלכה הבאה מה שיבואר.

103. שו"ע (סימן רפ"ט ס"ב), ונתבאר להלן סו"ס רע"ב בהלכה בד"ה באופן.

104. כן מבואר יוצא מדברי השו"ע ושאר פוסקים בנידון הנ"ל, וכ"פ המשנ"ב סקי"א וש"א [ודין זה בין בשבת ובין ביום טוב]. וכשמדליקה נרות, נתבאר לעיל בסי' רס"ג אם מקבלת שבת בהדלקה. ואמנם אף שנת' שיש לחוש גם בסתמא שמקבלת שבת, מ"מ במקום צורך כה"ג אפשר להקל, ודו"ק.

105. כ"כ במנחת שבת סי' ע"ז אות ב'. וה"ד בשש"כ סופמ"ג ועוד באחרונים. וע"ע בגר"ז ס"ט ובקו"א שם וכן בתורת שבת סק"ו שעיקר הקפידא הוא מזמן בין השמשות או כשקבלה שבת בתפלת ערבית, וע"ע למהרש"ם בקו' אהבת שלום שבסו"ס מנחת שבת, שמבואר להקל מאחר שהוא קודם ביהמ"מ, ובמקום צער שאין היא יכולה לקדש יש להקל, עיי"ש. ולכאו' היה מקום לדון להתיר אפילו בביהמ"מ, כאשר מרגישה צורך לשתות והיא מצטערת מכך או שטרודה מזה, שהרי קיי"ל בסי' רס"א ובסי' שמ"ב שכל דבר שטרוד ונחפז עליו מותר בביהמ"מ, וה"נ אין בו איסור דאורייתא. אולם ז"א, דשאני התם שהקילו בזה חז"ל לעשות מלאכה דרבנן, אולם בקבלת שבת חמיר טפי, וכאן הוא גדר מיוחד, שכיון שקיבל שבת חייב להתחיל את האכילה ושתיה לכבוד שבת, וא"כ א"א להתיר לטעום קודם לכן, שהרי הוא היפך הענין שצריך שיהיה רצוי. ועוי"ל בפשטות שהרי לענין איסור טעימה הלא היא יכולה לקדש, ודיינו להקל בזה עד השקיעה (שהרי גם קודם השקיעה הלא אפשר לעשות קידוש מן הדין, כיעוין במשנ"ב סקי"א).

ומכל מקום אין להקל אלא במים כפי הצורך ולא ביותר מזה. ועיין בשש"כ שם סופמ"ג שבשעת הצורך אפשר להקל גם בשתיית תה. אמנם בהערה הביא מקצוה"ש שרק בתנאי, עיי"ש. ויל"ד מ"ט בכלל אסור בתה (והרי אינו כמו לפני התפלה שיש בזה גאוה וכו', ואף שם מן הדין מותר, וכמש"כ האחרונים. וכמו"כ הלא קודם הבדלה שמותר מים וכמש"כ ר"ס רצ"ט, הרי כתבו האחרונים שמותר גם תה בלא סוכר). וי"ל שיש למעט ככל האפשר. ואי"נ שזה פוגם בכבוד שבת, ומכל מקום אם יש צורך מוכח שמותר, ולפי"ז לכאו' ה"נ לענין אכילה, אם מרגישה שהיא רעבה יהיה מותר לה לטעום איזה דבר.

106. היינו, שאם אפשר עדיף שתטעם קודם ההדלקה, אולם אם הזמן מצומצם יכולה להדליק ותתנה, שהרי הוא לצורך ושרי לכו"ע, וכמשנ"ת בסי' רס"ג. שו"ר אח"כ בקצוה"ש סי' ע"ד בבדה"ש סקי"ז שכתב שאולי אפשר לעשות כן, עיי"ש. ובפשוטו אפשר לעשות כן לכתחילה.

107. כ"מ בכל הפוסקים הנ"ל. ולכן תעשה קידוש [ואפילו כשהוא קודם תפלת ערבית מותרת], ותאכל דבר מה לצאת י"ח קידוש במקום סעודה. או עכ"פ תשתה רביעית יין, וכדלהלן בסי' רע"א.

108. שמאחר שאסור לטעום אפילו כל שהוא במשמע, ואף שבסו"ס ר"י מבואר שבטעימה בעלמא קיל טפי, דל"ח, מ"מ הרי אפשר לפלוט (וכה"ג מצאנו בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן קס"ט גבי טעימה בער"ש חזון, שיטעם ויפלוט, וי"ל).

109. משנ"ב סקי"ג, וע"ע במנח"ש שם אות ג' שמותר לשטוף במים אפילו ביותר מרביעית, אבל בשאר משקין מותר עד רביעית, וע"ע בשו"ע סו"ס ר"י ואחרונים שם.

110. להקל על הבליעה מותר כיון שאינו מכוין להנאת טעימה, ולכן אין לעשות כן בשאר משקין. וכ"ה בשש"כ פנ"ב ס"ג, עיי"ש. וכה"ג בחו"ש פפ"ה שלא לאכול סוכר עם התרופה, אע"פ שאינו יכול לאוכלה בלא זה, ולכן יעשה קידוש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן י"ח.

111. כ"כ במנח"י שם גבי נטילת כדור נגד כאבים שמותר, וא"צ לעשות קידוש לבדו, עיי"ש. ונראה שאם היא תרופה שאין לה הכרח עכשיו, ויכול ליטלה גם אחר הקידוש, ואין בזה שום חיסרון ע"פ הרפואה, ימתין, אמנם אם חושש שישכח, והוא דבר רפואי חשוב נראה שמותר, כיון שמ"מ אין לו בזה הנאת טעימה, ולכן מיד שנזכר יכול ליטול התרופה [וכדור מציצה אין לקחתו קודם תפלה כשיש לו טעם], וע"ע בחו"ש פפ"ה סוסק"ד.

112. והיינו משעקעה החמה וכו', וכנ"ל בהלכה קודמת.

113. מג"א בשם הר"ן (וכ"ה במשנ"ב) שכן נתקן שיעשה קידוש קודם אכילה, וכ"פ בשו"ע (שם).

114. טעם הדבר כדי שתראה הסעודה כאילו היא באה לכבוד השבת (כ"כ המג"א ומשנ"ב והאחרונים, והוא לשון התוס' בר"פ ערבי פסחים כיעוי"ש), וכתב המשנ"ב דאע"פ שהוא צריך לעשות כן בכל עת שיושב לקדש (כשו"ע להלן ס"ט), מ"מ כאן החידוש שאפילו שהוא בתוך הסעודה צריך לעשות כן.

ויש להוסיף שבתו"ש אות ח' כתב גם כאן הטעם שלא תתבייש הפת שלא עושים עליה קידוש, ויעוין להלן בטור (על סעיף ט') שכתב שהכל תלוי בזה שמתבייש מצד שלא "מברכים" עליו, אע"פ שהוא מוקדם בפסוק, ומבואר שבושתו אינו בגלל שלא עושים עליו קידוש אלא בגלל שלא מברכים עליו ברכת הנהנין (כמבואר בברכות דף מא. שכל הקודם בפסוק לארץ קודם לברכה). וכן משמע במג"א שם שכתב שהיה צריך להקדימו כמבואר (בסימן רצ"ט), והיינו דשם כתוב שצריך להקדימו "בברכה". ואמנם מצאנו שם בט"ז וכן במשנ"ב שם שכתבו בלשון שהפת לא יתבייש "שאין מקדשין עליו", ולא נקטו שאין "מברכין" עליו, ואפשר דלאו דווקא הוא, שכוונתם באמת לברכה, שכל המקדש מברך עליו ברכת הנהנין. אמנם עיין בדרכי משה להלן סק"ז בשם המרדכי שאם הפת היה מגולה היה צריך לקדש עליו. ובאמת אפשר לומר דאע"פ שכך כתב הטור, וכך עיקר הנידון שתלוי בברכה, מ"מ מזה נשמע שגם באופן שלא מקדש עליו ג"כ הרי זו בושה, שהרי נתנו לו חשיבות לברכה, וכמו כן היה מסתבר שיהיה חשוב גם לקידוש וא"כ שפיר הוי בושה לפת (ונראה שזה מדוקדק במשנ"ב שם סקמ"א שכתב שבושתו שלא מקדשין עליו, והוסיף בלשונו ע"ד הט"ז "והוא יש לו דין קדימה בשאר מקומות", והיינו כאמור שממילא גם כאן היה צריך להקדימו). ובעיקר הדברים יש לציין דנראה שודאי אין הכוונה שהפת מתבייש, דאטו בושה שייך בפת, ואדרבה מיד נאכלת, אלא היינו מצד האדם שצריך שיגיש בזולת, ובמדרש איתא שמרע"ה לא רצה להכות היאור משום הכרת הטוב, ודו"ק.

115. הנה בטור הביא מחלוקת בענ"ז, ובב"י ביאר שיטות הראשונים ומחלוקתם עיין שם, ואין להאריך בזה. ושם הביא הב"י שדעת הרי"ף לענין ברכת המוציא שיברך, ואעפ"כ מודה הוא שלא מברך על היין, וכ"כ הרא"ש וכו'. וצ"ב החילוק ביניהם, וביאר הב"י שמה שמצריך ברכה תחילה על הלחם לדעתו אינו בגלל שנאסר לאכול קודם הקידוש עצמו והויא הפסקה, שלפי"ז גם על יין יצטרך לברך שהרי נאסר מלשתות, אלא ההפסקה שנגרמת היא בגלל הקידוש עצמו שהוא עצמו גורם הפסקה, ולכן צריך לברך על הלחם, אבל על היין א"א לומר שיברך, שהרי כן הוא סדר הקידוש עצמו שמברך הגפן עוד לפני הקידוש, ואת"ש. (ועיין בט"ז סק"ד שביאר ד' הרא"ש בעי' ברכה, משא"כ חשיבה שהיא ללא הפסק רק איסור לחוד, וזה אינו מצריך ברכה, משא"כ בלחם). וע"ע בב"י להלן (ד"ה ועל) ע"ד הירושלמי שאפילו שאסור לאכול עד שמקדש, מ"מ אינו מזקיק ברכה ליין שנית, עיין שם [וע"ע בט"ז משה"ק מהפסק בתפילה (סימן קע"ח), וע"ע במג"א ובלבוש, ואכ"מ].

ובשו"ע הביא ב' דעות, האחת בסתם שהמקדש על היין אינו מברך על היין ומברך על הפת, ודעה שניה בלשון י"א שאינו מברך המוציא, וכן הלכה (בכל האחרונים, ועי' בב"ח), שאין מברך שום ברכה לא הגפן ולא המוציא, וסומך על מה שבירך כבר. [וליל פסח שמברכים על כל כוס מד' כוסות, עי' בשו"ת מנח"ש שכך תקנת חז"ל, וה"ז כאילו מכוון שלא לפטור כוסות אחרים].

116. שבזה דינו ככל דיני נמלך המבואר (בסימן קע"ט), ויעוין שם הפרטים.

ולענין אמר הב לן ונברך בלא נטילת ידיים באחרונה, עי' בח"א (כלל ו') שכתב בענייננו גופא שצריך לחזור ולברך. ובכה"ח כאן (אות ל') העיר ע"ז שא"צ לחזור אלא א"כ כבר נטל ידיו עיי"ש. ואכמ"ל.

117. עיין בדברינו בסימן רמ"ט איזו סעודה מותר לעשות בערב שבת, וע"ע שם.

118. כן כתב הגריש"א בקובץ תשובות ח"ב סימן ט"ז.

119. שו"ע (סימן רע"א ס"ה), והוא מלשון הרמב"ם (בפ"ד מהל' ברכות ה"ח). ויש אריכות בביאור שיטת הראב"ד והראשונים בזה. ועיין שם בכס"מ שביאר הדברים היטב.

ודין זה אינו כדין האמור לעיל (משו"ע סעיף ד') שאינו חוזר לברך, שכאן שהחליטו ע"י אמירה שיעשו קידוש הרי זה כמו שנמלכו מלאכול וצריכים לחזור ולברך, כן ביארו האחרונים וכ"כ המשנ"ב ואת"ש, אבל אם הגיע ספק חשיכה ונאסרו בלאו הכי, אם חוזרים לאכול א"צ לחזור ולברך, וכמשנ"ת לעיל. והיסוד הוא שהאמירה נחשבת היסח דעת, באופן שהיא גורמת איסור, ולכן צריך לחזור ולברך, משא"כ חשיבה שהיא ללא אמירה. וכמו"כ אמירה בלא איסור ג"כ לא עושה היסח דעת, וכגון שיאמר שאינו אוכל רק עוד חמש דקות, ורק באמירה ואיסור הוי היסח דעת, ועי' ט"ז ומפ' [ויש לדון בלא ידע שיש איסור בזה, וכל כה"ג הלא אינו היסח דעת, וה"ז ק"ו מהמשנ"ב בסקכ"ב בהמשך].

שאר דברי מאכל ומשקה[120], אבל על היין של הקידוש אינם צריכים לברך אם שתו כבר לפני כן יין בסעודתם[121]. ועכ"פ כאמור אסור להם לאכול ולא לשתות עד שיקדשו[122]. ולכתחילה ראוי להזהר שלא לבא לידי כך[123].

י"ז. גמר סעודתו וקידש היום טרם שבירך ברהמ"ז, ישנם ב' דרכים איך ינהג לענין ברכת המזון והקידוש, וכמו שיבואר [והיינו כשכבר נטל ידיו למים אחרונים. אבל אם לא נטל ידיו, יפרוס מפה על הפת ויעשה קידוש היום, ואם כבר שתה יין בסעודתו לא יברך הגפן בקידוש זה[124], וגם אם אמר "הב לן ונבריך", כל עוד לא נטל ידיו למים אחרונים, יקדש קודם ברהמ"ז. ועיין בהערה[125]].

דרך א' - מברך ברכת המזון על כוס אחת[126] (ומזכיר רצה והחליצנו)[127], ולא מברך בורא פרי הגפן בסופו ולא טועם ממנו[128], ואח"כ לוקח כוס אחר[129] ואומר עליו קידוש היום עם ברכת בורא פרי הגפן ושותה. ואח"כ ראוי שיעשה סעודה[130], ודיו. ואם הוא מברך הגפן בכוס הראשונה של ברכת המזון ושותה ממנה, לא יחזור לברך שוב הגפן על כוס הקידוש[131].

דרך ב' - לא יברך ברכת המזון, אלא קודם כל יפרוס מפה ויקדש קידוש היום עם ברכת בפה"ג ושותה, ואח"כ מברך המוציא על הפת[132], ואוכל שיעור כזית[133]. ויותר נכון שיאכל כביצה שיצא בזה ידי סעודה ראשונה של שבת[134], ואח"כ מברך ברכת המזון. ולדינא, השו"ע סתם בדבריו כדרך ראשונה, והרמ"א כתב שטוב לנהוג כדרך השניה, ועיין בהערה[135].

שכח לקדש

י"ח. אדם ששכח ובירך על הלחם המוציא לחם מן הארץ, לפני שעשה קידוש, ונזכר שלא קידש עדיין, אזי: אם הוא לא טעם מן הלחם, יביא לפניו עוד לחם שיהיה לחם משנה, ויאמר על זה את ברכת הקידוש בלבד (בלא ויכולו) ואחר כך יטעם מן הלחם[136]. ויש אומרים שקודם יטעם, ואחר כך יקדש, ושוב ימשיך לאכול.

ואם נזכר לאחר שכבר טעם מן הלחם, יעשה קידוש אחר כך מיד, ועיין בהערה אם באופן זה יעשה הקידוש על הפת או על היין, ומכל מקום באופן שמקדש על הפת לא יברך המוציא, שהרי כבר בירך לפני כן[137]. [ואם גמר כל סעודתו, ואחר כך נזכר, מבואר להלן בסעיף ז'].

ואם נזכר לאחר שנטל ידיו קודם שבירך ברכת המוציא, אם אין לו יין יעשה קידוש על הפת, ואם יש לו יין, דעת הרמ"א שיוכל לקדש על היין ויברך הגפן וישתה, ומיד אח"כ יברך המוציא ויאכל, אבל לדעת מרן השו"ע לא יעשה קידוש על היין, אלא רק על הפת וכנ"ל[138].

ואם אירע כן בהבדלה שבירך המוציא לחם לפני שהבדיל, יטעם מעט ואחר כך יעשה הבדלה[139], ואם רק נטל ידיו ונזכר שלא הבדיל, יבדיל על היין וישתה, ומיד אח"כ יברך המוציא ויאכל[140]. ואם שכח בתפלתו "אתה חוננתנו", שבאופן זה אם יטעם יחזור על התפילה, אפשר שמותר לטעום ויחזור להתפלל[141]. [ואפשר שהוא הדין בקידוש היום שיטעם מן הפת, כיון שאי אפשר לקדש עליו, ויחזור לקדש אח"כ על היין][142].

י"ט. אדם שטעם קודם שקידש אע"פ שהיה אסור לו לטעום כלום, בכל זאת יעשה קידוש אחר כך[143], מיד כשנזכר[144]. ואפילו אכל ושתה הרבה צריך לקדש אחר כך[145].

---

120. דלא הוצאנו להלן בסמוך אלא יין, ואפילו על יין שאינו של הקידוש צריך לברך כדלהלן בסמוך.

121. בשו"ע כאן פסק שצריכים לחזור ולברך גם ברכת הגפן ולא חילק בין שתיות היין, אולם המג"א (סק"י) כתב שכיון שלא הסיחו דעת מהשתיה של הקידוש א"צ לברך, וזו פלוגתא גדולה באחרונים עיין בשעה"צ (ס"ק כ"ה), עיין שם, ומ"מ נראה ששפסק ברכות להקל ואינו מברך הגפן על יין הקידוש.

ומבואר עוד (באחרונים ובמשנ"ב סקכ"א ובשעה"צ שם) שכל מה שחולק המג"א שלא לברך על היין, היינו על היין של הקידוש או יין ששותה לאחריו, אבל יין ששותה קודם הקידוש סובר שצריך לברך, עיין שם. ויל"ע בסברא זו, דכיון שסובר שלא הסיח דעת א"כ גם על שתיה שקודם לכן לא יברך, דהיינו הך מצד שלא הסיחו דעת משתיית היין. וצ"ל שכיון שההיסח דעת הוא מחמת האמירה הגורמת איסור, א"כ מה שנאסר הוא בכלל ההיסח דעת, אבל היין של קידוש אינו בכלל, שהרי אדרבה הוא בא לזה, והוא רוצה לברך על היין עם הקידוש בסדר הקידוש, וממילא לא שייך בזה היסח דעת. וכן מה ששותה אח"כ שהוא נגרר מחמת היין של הקידוש שעליו לא הסיח דעת, משא"כ היין שלפני הקידוש הוא בכלל האיסור, ודו"ק. ויש להוסיף ולבאר שאע"פ שהוא כעין היסח דעת לחצאין, אין בזה חשש, וה"ז כמו שבירך על קערה מלאה פירות שלפניו, ונטלו ממנה מחציתה, שבזה הוא היסח דעת ממה שנטלו, ומהמחצית שלא נטלו אינו מסיח דעת, וממילא אם יחזירו את המחצית השניה, ה"ז חייב לברך עליה, אמנם לא דמי ממש, שכאן הוא אותו יין אלא שהוא לחצאין בזמן, ויל"ב.

122. כאמור לעיל שכבר נתחייבו בקידוש, ומלבד זאת איכא פלוגתא גם בזה, וכמש"כ המג"א ומשנ"ב שבעל נפש יזהר וכו'.

123. מג"א ומשנ"ב סוסקכ"א, והיינו שיש דעות שבאומר "בואו ונקדש" חייב לברך על הכוס, וכמש"כ בשעה"צ אות כ"ה.

124. והוא ממש הדין המבואר בשו"ע סעיף ד' בקידש עליו שבת בעודו בסעודתו, עיין שם הפרטים.

125. כ"כ האחרונים. וכ"פ המשנ"ב (סוף סקכ"ז).

ולענין ברכה כתב המשנ"ב (שם) שצריך לברך הגפן גם באמירת הב לן ונבריך לבד, וכמו שמבואר לעיל (סימן קע"ט ס"א). והוסיף בכה"ח (כאן ובכ"מ) דכ"ז לגבי ברכת היין, אבל המוציא לא יברך כיון שיש בזה מחלוקת (עיין בכה"ח שם אות ב') וסב"ל.

126. שו"ע סימן רע"א ס"ו כיון שנתחייב לברך ברהמ"ז, ומש"כ שמברך על כוס אחת היינו כשיש זימון בשלשה, אבל ביחיד קיי"ל שא"צ כוס (עי' כה"ח סי' קפ"ב ומ"ש שם).

127. כיון שכעת שבת מזכיר רצה והחליצנו, וכ"פ השו"ע כאן, וא"ת הלא פסק השו"ע (בסימן קפ"ח) שהולכים בענין זה אחר תחלת הסעודה, והיא הרי היתה בחול. ובמג"א (סקי"ד) כתב דהשו"ע מסופק בזה, ולכן פסק בכל מקום להזכיר כיון שאין בזה קפידא, עיי"ש. אולם יל"ע דבכ"מ חזינן דמספק לא אומרים, ובפרט כשאינו לעיכובא. ועיין בדברינו סו"ס רס"ג בהערה. ועכ"פ אינו שקר שהרי באמת הוא שבת, ולכן יכול לומר. וע"ע בפרישה כאן, ובאחרונים. ואכמ"ל.

ועכ"פ אם שכח לומר "רצה" אינו חוזר, דאינו אלא מספיקא, וכמש"כ הפמ"ג בא"א סקי"ד (שהזכירו בשעה"צ אות ל"ה), ואף למ"ד שצריך להזכיר מ"מ י"ל שבנידו"ד אינו לעיכובא.

ואם שכח לומר אינו חוזר (משנ"ב סקכ"ט, וכמש"כ בשעה"צ שהרי אין שייך הטעם דלא סגי שלא יאכל פת).

128. כן יש לפרש לפי דרך זו, משום די"א שלא יטעם קודם קידוש, וכמו שהביא דעה זו הרמ"א (ס"ו). ועיין הביאור בב' הדעות הללו במשנ"ב (סקל"א), ודו"ק. (וע"ע להלן בהערה ד"ה דאמנם).

129. ולא על כוס ראשון, מפני שאמרו בפסחים (קב.) אין עושים מצוות חבילות חבילות, עיי"ש.

130. כן יש לפרש לפי דרך זו, משום שיש מחלוקת אם יוצא י"ח קידוש במקום סעודה במה שאכל תחלה, עיין בטור וב"י שהביא בזה פלוגתא דקמאי, דהר"ן כתב שכיון שגמרו שם סעודתן הרי זה נקרא שפיר במקום סעודה. אולם להלן הביא מהרא"ש שתמה על דברי הרי"ף, וכתב שאם כוונתו שאין צריך סעודה כיון שסעד מקודם, לא מסתבר טעמיה, ועיין בחי' רע"א על המג"א סקי"ג, וצ"ב. ועכ"פ איכא פלוגתא בזה, וכיון דיש לחוש לדעה זו, וכמו שהזכיר הרמ"א בהגה כאן, וכ"כ שפיר ראוי לאכול מעט.

ונראה ברור שאפילו אם נאמר כהראשונים הסוברים שהאכילה שעשה לפני הקידוש מועילה לקיים דין קידוש במקום סעודה [וכן נראה לכאו' הדין לדעה זו הראשונה שסתם השו"ע, ולא הזכיר שיאכל בה מעט, וכ"מ מהרמ"א בהגה ע"ז, ולכן כתבנו בפנים בלשון "ראוי", ולא כמו בדרך השניה ששם חייב שהיא לדעת החולקים], מ"מ זה רק כשהסעודה היתה סמוכה ממש לקידוש, אבל אם אינו סמוך לו (ואפשר שזה לאחר חצי שעה, וע"ע להלן בדין קידוש במקום סעודה), א"כ בזה לכו"ע חייב לאכול כדי לקיים מצות קידוש במקום סעודה.

ועיין להלן בדרך השניה כמה צריך לאכול, ונתבאר שלכתחילה יאכל כביצה עיי"ש. ונראה דה"ה בנידו"ד.

אמנם זה אינו, שדין הכזית הוא לקידוש במקום סעודה, ודין הכביצה הוא לקיים "סעודת שבת", וזה הרי יכול לקיים אח"כ, ואדרבה טוב בכה"ג שישהה מעט, כדי שיאכל הסעודה לתיאבון, וכמשנ"ת לעיל ר"ס רע"א במשנ"ב. (אא"כ יש לו תיאבון גדול, ותלוי לפי הענין). ודו"ק.

131. דאמנם כתבנו לעיל שלא ישתה לאחר ברכת המזון (והשתיה אינה מעכבת לדין ברהמ"ז טעונה כוס), מ"מ אם הוא עושה כן שפיר דמי (והם ב' דעות בפוסקים, וה"ד במשנ"ב סקל"א), אבל לא יברך בשום אופן פעמיים, רק פעם אחת או בברהמ"ז או בקידוש, ומ"מ נ"ל דטפי יש לנהוג כמו שכתבנו בתחלה שלא לטעום כך לבסוף, וזה עפ"ד הרמ"א בהגה שחשש לסוברים שלא ישתה, וע"ע בחי' רע"א ע"ד הגה כאן שכתב באמת דאה"נ שלדעה הראשונה לא ישתה, ודו"ק, ומ"מ אין בזה כ"כ קפידא.

132. כ"ז ברור ומבואר יוצא מד' הפוסקים, והטעם שבמברך ב' ברכות אלו למרות שלא בירך עדיין ברהמ"ז, הוא מפני שנטל ידיו למים אחרונים והוי כדבר חדש, וכ"כ המשנ"ב (סקל"ד).

133. כן משמעות השו"ע "ואוכל מעט", וכד' הפמ"ג וה"ד במשנ"ב שיהא קידוש במקום סעודה. וע"ע בסי' רצ"א ובמשנ"ב שם.

134. שעה"צ (סקמ"ג) שבכדי לצאת י"ח סעודת שבת מבואר (בסימן רצ"א ס"א) שצריך שיעור כביצה, וע"ע במשנ"ב בסי' רצ"א שם. וע"ע בכה"ח כאן שכתב ג"כ שאם אפשר לו יאכל כביצה, כדי שתהא אכילת קבע לכבוד שבת וכו'.

אמנם גם כאן יש להעיר את אותה הערה שכתבנו לעיל ד"ה אמנם, שלכאו' עדיף להשהות סעודה זו לזמן מאוחר יותר, כדי שיאכלנה לתיאבון, ותלוי לפי הענין.

135. הנה הרמ"א כתב כדרך השניה, וטעמו כדי לצאת י"ח כל הספיקות שהעיר הרמ"א לפני כן, ואולם השו"ע כתב דעה ראשונה בסתם, ומשמע שכך מסכים טפי להלכה (דקיי"ל הלכה כסתם, עי' בפמ"ג כאן בשם הש"ך ביו"ד. וכ"כ רוב ככל הפוסקים. וכך פשטה הוראה), ורק הוסיף וי"א וכו', והיא הדעה השניה, ונראה דכיון שלדעה ראשונה יש כמה פקפוקים, י"ל דבאמת עדיף כדעה בתרא אע"פ דאנן קיי"ל כדעת מרן, ויבואר להלן. אלא שנ"ל לבאר שפיר את דעת מרן השו"ע, ולפי"ז לדידן בודאי אפשר לנהוג כדעה א' אף לכתחילה, אלא שהוספנו בדרך א' כמה דברים, כדי לצאת אליבא דכולי עלמא, ועי' להלן בסמוך).

ויבואר דהנה יש כאן ד' פרטים ונזכירם אחת לאחת, ואת התיקון לדעת השו"ע:

א'. שיש מחלוקת אם מזכיר של שבת בברהמ"ז (הערת הרמ"א הראשונה). ועי' בחי' רע"א שכתב שזה לא קשה דכבר הכריע הרמ"א שלא להזכיר, וצ"ב והלא זה גופא קשיא דהלא י"א שצריך להזכיר, ואע"פ שאינו לעיכובא מ"מ אינו נוהג ככולי עלמא (אע"פ שבדיעבד אינו חוזר, וכנ"ל ממשנ"ב סקכ"ט ושעה"צ שם), ויש ליישב. ועכ"פ נ"ל דאף לדעת השו"ע שאומר שאכן צריך להזכיר רצה, נמי לא קשה, דהא כבר כתב המג"א (סקי"ד) דאה"נ שאף לשו"ע ה"ז ספק אם להזכיר או לא, ואעפ"כ כתב המג"א שאין קפידא אם יזכיר שלא לצורך, וכיוצ"ב מבואר לעיל (סו"ס ק"ח) שאם הזכיר מאורע שלא בזמנה לא הוי הפסק, עיי"ש. איברא דעדיין קשה, הלא זה אינו לכתחילה, ולכתחילה ודאי שאסור להזכיר לשוא (וע"ע בט"ז שם שחולק ע"ז, וכמו שהעיר המחה"ש). ונראה דמ"מ כאן שבאמת הוא יום שבת בודאי, אע"פ שיש לומר שהולכים אחר תחלת הסעודה ופטור מלהזכיר, מ"מ ה"ז נקרא בזמנה, ולכן אינו קפידא לדינא, ושפיר דמי. ודו"ק.

ב'. שיש מחלוקת אם יטעם מכוס של ברהמ"ז קודם שיקדש (הערת הרמ"א השניה), וכבר כתבנו בס"ד דאה"נ שלדעה ראשונה לא יטעם ולא יברך הגפן על כוס ברהמ"ז (וכ"כ בחי' רע"א הנ"ל), ואת"ש. (ואם הוא טועם כפי החולקים, בלא"ה אינו מברך רק ברכה אחת, ונת' לעיל, ומ"מ כתבנו שיותר נכון שלא לטעום).

ג'. אם צריך לאכול לאחר הקידוש, כדי שיהא קידוש במקום סעודה (הערה אחרונה של הרמ"א). וכבר כתבנו לדעה זו דאכן יטעם לאחר הקידוש (וכ"כ בחי' רע"א), ואת"ש.

ד'. שאם יברך ברכת המזון כדת, נמצא שאחרי שיאכל שוב יצטרך לברך שנית ברהמ"ז, ונמצא שגורם ברכה שאינה צריכה (כך העירו באחרונים, ונזכר גם במשנ"ב סוף סקל"ו). ועל פי זה לא יועיל מה שכתב רע"א שינהג כדרך הראשונה שסתם השו"ע (כך העירו האחרונים, וכן העיר בשעה"צ אות מ"ה). אולם לענ"ד יש ליישב דעת הגאון רע"א ודעת השו"ע בדרך זו הראשונה, ע"פ מה שנתבאר בס"ד בכמה דוכתי שכל שיש צורך באיזה דבר מותר לגרום ברכה שאינה צריכה, דכל כה"ג הוי לצורך, וכדאשכחן בשו"ע (סימן רצ"א ס"ג) שפסק שמותר לחלק סעודת שחרית לשתיים כדי לקיים סעודה שלישית, ואין בזה חשש לברכה שאינה צריכה, וכן מצאנו שנחלקו הפוסקים אם מותר לגרום ברכה שאינה צריכה כדי לגרום שיזכה לברך מאה ברכות, כידוע. וכן מצאנו עוד בבן איש חי (בספרו בא"ח ובשו"ת ר"פ בדוכתי טובא) שהחזיק בדברי התבואות שור שמותר לברך ברכה שאינה צריכה בכדי לצאת ידי הפוסקים שחלוקים בענין, ועי"ז יצא י"ח לדעתם ג"כ. וה"נ י"ל כעין זה, שהרי טעם הדעה הראשונה הוא, שכיון שנתחייב בברהמ"ז חייב לברך מיד, אם כי שצריך להבין קצת הקפידא בזה. וביאר המשנ"ב בסקכ"ז שהקפידא הוא משום שנטל ידיו, ותיכף לנטילה ברכה (כמש"כ בשו"ע סימן קע"ט, ונת' במקומו). וא"כ בכל כה"ג י"ל דלא נחשב ברכה שאינה צריכה. אלא שיל"ע האם בכל צורך יהיה מותר ברכה שאינה צריכה, וכן יש לדון בדינא דתיכף אם גורם לברכה אחרת, ויל"ב. ומ"מ מאחר דהכי ס"ל לשו"ע, וע"ע בדבריו (ר"ס קע"ט) שאחר שנטל ידיו למים אחרונים אסור לאכול עד שיברך ברהמ"ז, לכן אין להקל בזה לבני ספרד, ומ"מ המיקל כדעה ב' ג"כ יש לו ע"מ לסמוך. – ולמעשה כיון שתירוץ זה אינו יושב גמור, ויש עדין פקפוק בזה לדעה א' מטעם זה שגורם ברכה שאינה צריכה, וגם מפני שאר קושיות, לכן נראה שאף שיש לסמוך ע"כ, מ"מ דרך שניה היא גם דרך טובה, ודעבד כמר עבד.

136. הרמ"א בשו"ע (שם ס"ה) שיוכל לקדש על הפת, ופשוט שאפילו אם יש לו יין מחויב לקדש על הפת דווקא באופן זה כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

ויוכל להביא לפניו לחם משנה אע"פ שעדיין לא טעם מהפת, ואינו הפסק, כמבואר בשו"ע (סימן קס"ז ס"ו) שכל שהוא לצורך הסעודה אינו הפסק (וכ"כ האחרונים בענייננו ג"כ), ולכן הן במעשה בלבד שהולך להביא לחם נוסף בלא דיבור כלל שבזה ודאי מותר [שהרי מן הדין הפסקה ע"י מעשה בלבד אינו הפסק, כמבואר בבעל המאור (ופסחים נט.) שרשאי לשתות וכו', עיין שם. וכ"כ באחרונים טובא. ואע"פ שאסור לכתחילה להפסיק גם ללא דיבור כמבואר בדוכתי טובא, וע"ע בכה"ח סימן קס"ז אות מ"ה לענין הליכה, אמנם זה ענין אחר ומבואר גם לענין טלית וכו'. וכן מבואר בראשונים בפסחים (קט:) לענין הפסק בשתיה, ועכ"פ בדיעבד אינו הפסק]. ואפילו אם צריך לומר לבני ביתו במפורש שיביאו לו לחם משנה ג"כ נראה שמותר, עפ"ד השו"ע (שם) שכל שהוא מענין דברים שמברכים עליו כגון הביאו לחם וכו', עיין שם. וגם כאן הדין כן. ואע"פ שהצורך בלחם משנה הוא לצורך הקידוש ולא לצורך עצם האכילה של פת זה, מ"מ הדין שווה, שאחרי שאנו מתירים לו לומר ברכת הקידוש, בודאי שלצרכה צריך שתהיה כדין עם לחם משנה, ולכן מותר לומר במפורש להביא לחם משנה (ושו"ר שכ"כ הגר"ז סט"ו. וע"ע בשש"כ פנ"ב הערה ע"ט מהגרשז"א). אמנם אם יכול להביא בעצמו ללא דיבור עדיף יותר, שהרי מבואר בב"י (שם), וכן פסק הרמ"א בהדיא שלכתחילה לא יפסיק אפילו לצורך סעודה. וכיון שכתבנו כבר שבמעשה בלבד אינו הפסק, אם כן ודאי שראוי לעשות כן להביא בעצמו ללא דיבור. וזה ברור שלא יאמר "ויכולו" שהרי אינו מעיקר הקידוש, והרי זה הפסק שלא לצורך כ"כ בין הברכה לטעימה. [ונראה דבדיעבד אינו חוזר ואינו נחשב הפסק גמור, שהרי מ"מ בעיקרו הוא אמירה השייכת לקידוש, וכעין שהתרנו להביא לחם משנה, אע"פ שיש לחלק ביניהם, מ"מ לענין דיעבד אפשר שלא הוי הפסק].

אבל צריך לומר "ויכולו" בתוך הסעודה, וכמש"כ המשנ"ב. וצריך לאומרו על הכוס, וכמבואר בטור להלן וכן במשנ"ב סוסקמ"ה. וע"ע להלן בסוף סעיף י', ובהערה שם מה שכתבנו בזה.

ועיין בשיו"ב להחיד"א שהביא מספר הבתים שחולק על הדין הנ"ל שהביא הרמ"א, ולדעתו כיון שמתחילה לא בירך המוציא לשם קידוש הוי הקידוש הפסק, וכ"ש שהוא הפסק בין הברכה לאכילה. ולכן צריך לטעום מפרוסת המוציא קודם שיקדש כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה ויקדש אח"כ, וצריך לחזור ולברך המוציא, ע"כ. וזה כסברת הרי"ף שהקידוש הוי הפסק. ואף שלא קיי"ל כן לענין ברכת המוציא וכדלעיל משום סב"ל, מ"מ בנידו"ד י"ל לאידך גיסא שיטעם ולא יעשה הפסק מספק, ואה"נ שלא יברך המוציא. ואכן כן פסק בספר בית מנוחה בדיני הקידוש אות י"ג שיטעם מפרוסת המוציא, ולא יחזור אח"כ לברך המוציא. והעירוני שכ"כ עוד באחרונים. וכן נלענ"ד שהיה ראוי לעשות כן לטעום ואח"כ לעשות קידוש (ולהלן בהלכה הבאה יבואר אם הקידוש על היין או על הפת), ואח"כ ימשיך לאכול בלא ברכה שנית.

137. הנה בכה"ח כאן (סוף אות ל"ח) כתב בפשיטות שבאופן זה יקדש על היין אם יש לו, מאחר שכבר טעם, ואין בזה חשש הפסק לברכת המוציא, עיי"ש. אולם לכאו' יש לדון בזה, דהנה חשבתי בעניותי שד"ז תלוי בשיטות השו"ע והרמ"א שלהלן סעיף י"ב בנטל ידיו, דגלי אדעתיה דריפתא חביבא ליה ומקדש על הפת לפי השו"ע. וא"כ ה"נ שטעם, הלא ודאי הוי גלי אדעתיה, ולפי השו"ע יצטרך לקדש על הפת, ושוב אמינא דשמא לאחר שכבר טעם שוב בטלה חביבותו כ"ה ועדיף על היין, אמנם העירוני לחשוב די"ל שלכו"ע ראוי לקדש על הפת בכה"ג, שהרי לפי"ד השו"ע עועד פוסקים אם הוא מקדש על היין ה"ז צריך לחזור ולברך המוציא, וא"כ אף דאנן קיי"ל דסב"ל, מ"מ יש לחוש לזה, ועדיף יותר לקדש על הפת, שהוא לחם משנה ויקדש ע"ז, כנלענ"ד. וע"ע בדברינו להלן בסעיף ז' ובהערות שם, ודו"ק.

138. לכאו' היה נראה שיעשה קידוש על הפת שעי"ז לא יגרם הפסק בין הנטילה לברכת המוציא, שהרי בכך הוא מפסיק הן בברכת בורא פרי הגפן, וכן בשתייתו. ובשו"ע (ר"ס קס"ו) הביא ב' דעות אם צריך ליזהר מהפסק בין הנטילה לבציעה או שא"צ ליזהר, והלכה כי"א בתרא שצריך ליזהר. וכ"פ הרמ"א שם. וא"כ היה ראוי ליזהר גם כאן, ובפרט בזה שהוא מדבר באמירת הגפן (כיעוין באחרונים שם שדיבור הוי הפסק וכו'), אלא דכיון שהשו"ע (שם) סיים בלשון זהורית "וטוב ליזהר", א"כ אינו מעיקר הדין כלל, וכיון שיש עדיפות לקדש על יין כמבואר להלן (בסימן רע"ב), ומאידך מצאנו שאין קפידא כ"כ בקידוש על פת (עיין בב"י שם בחביבא ליה, ובסמוך). ומ"מ למעשה נחלקו בזה השו"ע והרמ"א (בסעיף י"ב), לדעת השו"ע מקדש על הפת, ולדעת הרמ"א שם מקדש על היין, וכן מדוקדקים ד' הרמ"א (כאן) שתפס בלשונו לשבח לקדש עד שבירך המוציא, והוא משום דס"ל דאם זה קודם המוציא יקדש על היין, אבל לדעת השו"ע דלהלן סי"ב דין זה של הרמ"א יהיה שייך גם בנזכר לאחר נטילה וקודם המוציא, ודו"ק. ואותם י"א שהזכרנו בפנים זו דעת הרמ"א, וכאמור לדעת מרן השו"ע יקדש על הפת. [ומצאתי בכה"ח (שם אות ע"ז) שכתב שאף אם נסכים לד' השו"ע שכשבירך ענט"י יעשה קידוש על הפת, מ"מ אם לא בירך אע"פ שנטל ידיו, אזי ע"פ הסוד יעשה קידוש על היין דווקא. ויל"ב].

139. כן סתם המשנ"ב (סקכ"ו) שאח"כ צריך להפסיק, ושוב ציין שבמג"א בר"ס רצ"ט כתב דלהפוסקים הבדלה דרבנן א"צ להפסיק אלא גומר סעודתו ואח"כ מבדיל, ע"כ. אולם להלן בסימן רצ"ט בשעה"צ (אות ו') דחה דברי המג"א וס"ל דאף למ"ד דרבנן צריך להפסיק. וע"ע להלן בעוד ג' הערות כמה פרטים לדינא.

140. כן נראה דכאן אין חולק בזה, וכיון דמן הדין לא הוי הפסק בין נטילה לבציעה, וגם יש איסור לאכול קודם הבדלה, ודאי שיעשה הבדלה על היין, ודו"ק. ולכאו' הלא כתב הרמ"א (בסימן קס"ו ס"א) שאם שוהה כדי הילוך כ"ב אמה הוי הפסק. וכאן הרי שוהה הרבה, וי"ל א'. דאינו לעיכובא בדיעבד (ע' כה"ח שם אות ח'). ב'. דהוי לצורך כדי שיוכל לאכול ולא יעבור איסור באכילתו, וכל כה"ג אינו הפסק (כעין ד' הכה"ח שם אות ט' בניגוד וכו'). ודו"ק.

141. הנה יש להסתפק בזה, אך כתבנו שאפשר דשרי, והיינו מפני שכבר בירך, ושלא תהיה ברכתו לבטלה (עיין שו"ע סי' ר"ו ובפוסקים). ואע"פ שבאופן זה יצטרך להתפלל שוב, אפשר שאינו לבטלה אלא שחיסר הזכרה (וכבר נחלקו בזה הראשונים). ונוסף ע"ז י"ל שכיון שבשעתו הועילה התפלה לזמן, שוב אין זה לבטלה, וכמו שביארנו במקומו גבי שאלה על הפרשת תרו"מ או חלה, שאע"פ שחכם עוקר למפרע אין זה לבטלה, וכמש"כ בשו"ע, ודו"ק.

142. כן התעוררנו לחשוב, דאע"פ שהשו"ע מיירי בהבדלה, ה"ה גם בקידוש היום דהא א"א על הפת, אלא שיל"ע דדילמא בזה שהקידוש הוא לצורך הסעודה יהיה מותר, דהוי מצרכי הסעודה.

ויש לעורר בכל הנ"ל שאנו אומרים שיטעם:

א]. דנראה שמותר לטעום רק פירור ולא יותר, כיון שלכתחילה אין לטעום קודם קידוש או הבדלה וכו'.

ב]. הנה במקומו בהל' ברכות הבאנו מחלוקת פוסקים מהו נחשב טעימה, שמאז מותר להשיח, שי"א בעצם הכנסה לפיו, וי"א רק אם בלע מעט, והרבה אחרונים החמירו שיבלע, אולם הבאנו מהמאירי ועוד שסגי בהכנסה לפיו, וא"כ ה"נ נימא הכי. וי"ל דמ"מ כיון שחיישינן לכתחילה שיבלע, ה"נ צריך לבלוע, ועוד דמאחר שהתירו טעימה, א"כ הכל בכלל ההיתר.

ג]. ידוע שנחלקו האחרונים בבירך על מאכל חלב קודם שנשלמו שש שעות מאכילת בשר אם מותר לו לטעום, וכן נחלקו באחרונים כה"ג בבירך ביום התענית אם מותר לטעום, והכל כדי שלא יהיה ברכה לבטלה. וי"א שכיון שאסור לו לטעום אין לעשות כן, ולכאו' מכל הנידון כאן מוכח להיתר, ויל"ב.

143. שו"ע (סימן רע"א ס"ז) ע"פ הגמ' בפסחים (קו.) וכמו שביאר הב"י. (ולאפוקי מהב"ח, ועיין ט"ז ומג"א וש"א).

וקידוש זה יש לדון אם הוא על הפת או על היין, שבפשטות היה אפשר לומר דהוא על היין, וכה"ג כתב הכה"ח בסעיף ה' אות ל"ח, אולם שם הערנו בעניותינו שנראה מב' צדדים שעדיף יותר לקדש על הפת בלחם משנה, וה"ד בנידו"ד.

144. ואפילו בלילה מיד, וא"צ לחכות למחרת בבוקר שיהיה קודם טעימה. אחרונים ומשנ"ב.

145. כ"כ המשנ"ב ממשמעות הרמב"ם. וצ"ל דהחידוש הוא דלא נימא דכיון שאכל ושתה הרבה יחכה באופן זה למחר, דקמ"ל דשגם בכה"ג יעשה הקידוש מיד.

וקידוש זה יהיה על היין, ואע"פ שלדעת השו"ע להלן בסעיף י"ב אם טעה ונטל ידיו גלי אדעתיה דריפתא חביבא ליה, ומקדש על הפת, מ"מ אחר שאכל ממנו ושבע, י"ל שעדיף

ולאחר הקידוש, צריך לאכול שוב אפילו אם כבר אכל כל סעודתו, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה[146]. וכדי שיוכל לקיים סעודת שבת, ראוי לאכול כביצה[147]. ויש אומרים שאין צריך לאכול שוב אם גמר כל סעודתו, מאחר שכבר אכל סעודתו בשבת[148], ומכל מקום אם אינו בסמוך לסעודה הרי זה חייב לאכול שוב לכל הדעות[149].

כ'. אם טעה ולא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד, יוכל לקדש למחר כל היום[150] (חוץ מאמירת ויכולו שזמנה רק בלילה)[151].

ואם כבר הגיע השקיעה והוא נמצא בבין השמשות, הדבר תלוי, שאם התפלל אחת מתפילות שבת אפילו תפלת שחרית או מוסף, ואפילו אם אמר שבח שבת וענינו בעל פה ללא תפילה, הרי יצא י"ח מן התורה, ונמצא שהוא חייב בקידוש מדרבנן, וכיון שבין השמשות הוא ספק לילה אינו יכול לברך, שספק ברכות להקל. אבל אם לא הזכיר שבח שבת וכדו' הרי הוא מחויב בקידוש מן התורה, וספק לחומרא, ומברך[152].

ובאופן שנזכר אחר שגמר קידוש היום, חוזר ואומר ברכת הקידוש על כוס יין. ואם לא הסיח דעתו משתיית יין, אינו חוזר ומברך שנית ברכת "בורא פרי הגפן", ושותה[153].

כיסוי הפת בעת הקידוש

כ"א. צריך שיהיה השולחן ערוך מבעוד יום, שיהיה הלחם עליו[154], ובעת הקידוש תהיה הפת מכוסה באופן שלא תראה את היין[155], וגם בשחרית תהיה הפת מכוסה[156], ויהיה כיסוי מעל הפת וגם מתחת לפת[157], ולא יגלה את הפת עד לאחר גמר הקידוש[158]. גם בעת שעושה קידוש על הפת, יכסה את הפת בעת אמירת "ויכולו", ויניח ידיו על המפה שעל הלחם משנה[159], אבל בעת ברכת המוציא יגלה את הפת ויניח ידו עליה ויגביהנה. ויש מנהגים חלוקים בזה בסדר ההנהגה בעת ברכת המוציא ובקידוש, עיין בהערה[160].

גם כאשר אוכלים מיני מזונות לאחר הקידוש, יש לכסות אותם בעת קידוש היין, אם הם לפניו, ועיין בהערה[161].

אם אין לו מפה רגילה לכסות, יוכל לכסות במפת ניילון שקופה[162], וכן אם יש בה נקבים, וכיוצא[163], וכן די מן הדין בכיסוי מלמעלה, אע"פ שנראית בצדדים[164].

כוס הקידוש ואחיזתו

כ"ב. יש להקפיד בכוס הקידוש וכן בכוס ההבדלה כפי הדינים המבוארים בכוס של ברכה (שו"ע סימן קפ"ג, ובפוסקים שם)[165], והיינו שיהיה הכוס כולו מלא יין, ואם אינו מלא יעבירנו לכוס אחר קטן כדי שיהיה מלא[167], ובתנאי שיהיה בו רביעית (עיין בהערה מהו שיעור רביעית)[168]. ובדיעבד יקדש גם אם אינו מלא[169], וכן יקפיד שלא יהיה הכוס פגום, דהיינו שלא שתו ממנו. [ואם שתו מזה יתקן אותו ע"י שישפוך לתוכו מעט יין שאינו פגום, ואם אין לו יין יתן בו מעט מים מכוס שלא שתו ממנה (או מהברז, אך יזהר שלא יחליש המים את כח היין, וכדלהלן בסי' ער"ב)][170]. ובדיעבד יקדש גם אם הוא פגום או שאינו מלא וכדו', ובתנאי שיש בו רביעית על כל פנים[171]. ויש עוד פרטים המבוארים שם[172].

יותר על יין [והסברא שם משום שחביבות מהני ליה במעליותא יותר מחשיבות של יין בעלמא, וא"כ כאן אינו כן], וכן מוכח מנידון הפוסקים דלהלן בסמוך.

146. דלא שנא מהאמור לעיל (בסעיף ו') שיאכל כזית או כביצה, ואמנם יש בזה מחלוקת אם סעודה שהיתה לפני הקידוש מועילה לקידוש שאחריו או לא, מ"מ נתבאר לעיל שיש לחוש לזה שיאכל אח"כ. (ובפרט כאן שאכילתו היתה באיסור, וי"ל). ושו"ר בכה"ח כאן (אות מ"ט) בפשיטות שכתב שיאכל מעט כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ולכאו' כן ס"ל להמשנ"ב כמו שכתב המשנ"ב להלן (בסעיף הבא סקל"ח). וכאן לא הוצרך לכותבו משום דהמדובר כאן שטעם בלבד ומסתמא יאכל אח"כ. [ויש לציין שמצאנו כה"ג במשנ"ב (בסי' תקפ"ח סק"א) שמי שלא תקע בשופר עד ביהמ"מ יתקע בלא ברכה, וכה"ג כתב במשנ"ב (בסימן תרנ"ב סק"ב) גבי לולב, עיי"ש. והיינו משום שהמצוה דאורייתא והברכה דרבנן וספק לקולא, אולם כאן הברכה עצמה היא דאורייתא, ולכן אפשר לאומרה בכל אופן, וכה"ג בספק אם בירך ברהמ"ז חוזר].

וכבר הזכרנו לעיל שאפילו הסוברים שמועיל להחשב קידוש במקום סעודה, בגלל מה שאכל לפני כן, זה רק כשאוכל מיד בסמוך.

147. והיינו שמשום קידוש במקום סעודה היה די בכזית, אולם משום סעודת שבת ראוי לכתחילה בכביצה, וכנ"ל בהלכה הקודמת. וע"ע מה שכתבנו שם בהערות ד"ה אמנם, ושייך גם לכאן.

148. כן ראיתי בגר"ז סט"ו שאינו צריך לאכול שוב, עיי"ש. ומה שהעיר בכה"ח הנ"ל מסעיף ו' דמחמרינן לאכול שוב, תירץ הגר"ז דשאני התם שהסעודה היתה מבעו"י אלא שהחשיך עליו, אולם כאן שהסעודה היתה בלילה א"צ סעודה אחרת, עיי"ש. והכה"ח לא הזכיר דבריו, ואולי דלא ס"ל כוותיה, ומ"מ לכאורה נראה שהלכה בזה כהגר"ז, שהרי אפילו התם כשאכל מבעו"י י"א שא"צ לסעוד שוב, וא"כ כ"ש בזה שיש להקל.

אלא שמצאתי הלום גם במשנ"ב סו"ס רפ"ט שכתב באחד שלא היה לו יין ואח"כ הביאו לו, שצריך לקדש ואח"כ לסעוד כזית, עיי"ש. ואולי יש לומר דשאני התם שלא היה סמוך לסעודה, ולכן חייב לאכול שנית (וכדלהלן בהערה הבאה), אלא שק"ק מסתימת דברי המשנ"ב שם. ושמא מן הסתם איירי באופן זה שמדובר שיביאו לו יין בלילה מאוחר וכו', ואפשר איפוא דס"ל כהכה"ח הנ"ל, וסבירא להו שעצם הדבר שהסעודה לא היתה אחר הקידוש גרע.

149. דאם אינו סמוך, איך יחשב קידוש במקום סעודה. ולכן אם נזכר אחר זמן, ודאי לא מהני, ופשוט.

150. שו"ע (סעיף ח'). וכתב הכה"ח דהוא הדין בקידוש של יו"ט (מג"א סי' רצ"א), והיינו שאומר כל ברכת הקידוש כולו.

עוד כתב בכה"ח שיכוון לצאת ידי חובת קידוש של יום ושל לילה יחד, עיי"ש. והיינו ששוב א"צ לקדש לקידושא רבא. (ופשוט גם כן שצריך לעשות סעודה אח"כ, משנ"ב). וכ"כ בערוה"ש סכ"א שאם לא קידש בלילה ומקדש בבוקר קודם הסעודה, א"צ ב' קידושין. וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' ג' ועוד באחרונים, ופשוט.

151. הגה (שם) והטעם שבלילה היתה גמר מלאכת ה', עי' בטור וב"י ואחרונים.

152. דין זה מתבאר מד' המשנ"ב (סקל"ט) ושעה"צ אות מ"ז דתלוי אם התפלל או לא.

וע"ע גם בבא"ח ש"ש פ' בראשית סי' י"ט. והרי זה כעין שכתבנו לעיל בס"א גבי המסופק אם קידש או לא, עיין שם. ועוד האריכו בזה באחרונים ואכמ"ל.

והוספנו בתוך הדברים דהיינו באחת מתפילות השבת איזה שהם, והוא לפי מה שהארכנו לעיל בס"ד בענין זה אם מספיק אמירת שבח שבת בכל שהוא או לא, והנה לפי מה שביאר הביה"ל (ר"ס רע"א) לא מועיל לצאת בתפילה אלא רק בתפלת ערבית משום שמזכיר יציאת מצרים (כמבואר בפסחים קיז:), כמו שביאר שם שהוא סומך על היצי"מ שהזכיר בק"ש וכו'. (ולענין תפלת שחרית שלאחר ק"ש יש לדון, ומ"מ למבואר שם אינו מועיל לגמרי כיעוין). אבל שאר תפילות שבת, או אפילו בתפלת ערבית אם לא הזכיר יצי"מ, אם כן לא יצא י"ח בתפלה לבד, ואעפ"כ כתבנו שבכל תפילה שהיא יוצא י"ח מה"ת, והוספנו דאפילו באמירת שבח שבת כל שהוא יוצא י"ח, והוא לפי מה שביארנו שם דעת רע"א בחי' שאמר שאפילו אמירת "שבת שלום" מועילה, ואע"פ שהקשה עליו הביה"ל, כבר תירצנו זאת בס"ד עפ"ד תשו' הרשב"א שאומר שמספיק הזכרת שבח שבת וקילוסו, וא"כ יוצא מה"ת בכל אופן [אלא שלענין אמירת שבת שלום כשלעצמה, יש לדון שאינו מהני, דלא הוי בכלל הזכרת שבח שבת וקילוסו כדבעי, ולכן דקדקנו כאמור בפנים שזה בהזכיר שבח שבת]. ולכן בכל אופן שהוא אם הזכיר שבח שבת א"כ הרי זה מחויב רק מדרבנן לרוב הראשונים, כמו שהארכנו בזה לעיל. ואע"פ שיש אומרים שאינו מועיל לצאת י"ח בתפלה, וכמו שהבאנו לעיל, וא"כ הוי ספק ספיקא לחומרא שיברך, דילמא לא יצא י"ח מה"ת והרי הוא מחוייב. ואת"ל שיצא י"ח מה"ת, מ"מ דילמא כעת הוא יום ויכול לקדש עדיין. אולם באמת יש לדון בס"ס זה, וגם מדין ס"ס המתהפך וכו'. גם יש לדון אי הוי ס"ס השקול (וכיוצ"ב כתבנו לעיל בתחלת דיני קידוש בענ"ז לענין אדם המסופק אם קידש, עיי"ש וקיצרתי). ובפשטות אפילו בהזכרת שבח שבת כל שהוא מדו כל הני ראשונים (שהרי נתבאר שא"צ הזכרת יצי"מ לעיכובא מה"ת) ולאו דווקא בתפלה, וא"כ סב"ל. אמנם אפשר לעשות שבאופן זה יחזור עכ"פ להזכיר נוסח הקידוש כולו ללא פתיחה וחתימה, ויצא בשופי מן התורה לדעת רוב הראשונים.

ואם סעד כבר סעודה שלישית ובירך ברהמ"ז ונזכר שלא קידש, כתב בשש"כ פנ"ב הערה ק"ג מהגרשז"א שחייב לקדש ולחזור לאכול שוב, עיי"ש. אמנם יש לדון לפיה"א לעיל כשאוכל בסמוך לסעודה, אי חייב לאכול שוב.

ועיין בשש"כ פמ"ז הערה ל"א מהגרשז"א שדן בהבדיל מפלג המנחה ונזכר שלא קידש, שאם יעשה קידוש הוי כתרתי דסתרי.

153. דברים פשוטים. ולענין היסח דעת מברכת הגפן יבואר להלן במקומו.

154. בשבת (קיט:) איתא שיהיה שולחן ערוך מבעוד יום, עיין שם. ואמנם בטור ביאר שבזמנם היה השולחן ערוך במקום אחר, ולאחר שקידוש היו מביאים את השולחן לפניו, וכתב שבזה"ז יש טורח להביא את השולחן הגדול אליו, ולכן רשאי להניח את הפת על השולחן ויכסנו בעת הקידוש, עיי"ש. ויש ללמוד מדבריו שזו קולא שהקילו על האדם משום טורח, ובאמת אם לא מניח את הלחם על השולחן עדיף יותר. אולם מ"מ למעשה אין עושין כן, א) משום ב' הטעמים הנוספים שבטור. ב). שגם לטעם זה צריך שעכ"פ יהיה ערוך במקום אחר, וזה אין עושין. ולכן צריך שיהיה הלחם בשולחן בעת הקידוש אלא שיהיה מכוסה.

ועריכת השולחן הוא ע"י הנחת הפת עליה, אבל אין צריך לשים את דברי המאכל על השולחן, ודי בהנחת הפת לכתחילה שהיא עיקר סעודת שבת. וכ"מ בטור וב"י ובכל הפוסקים. ולכן אף אם רוצה לחמם את הלחם עוד קצת על הפלאטה וכדו', מ"מ יראה להניח לחם משנה ערוך על השולחן, ולא שיביאנו אח"כ. וכך מנהגן של ישראל, וע"ע לעיל (סימן רס"ב) בענין עריכת השולחן והבית מבעוד יום.

155. יש ג' טעמים בענין הכיסוי, א'. שלא יראה הפת בושתו שלא מקדימין לקדש עליו (וביאור הבעיה בזה כתבנו בס"ד באר היטב בסעיף ד' בהערה לענין הדין היה אוכל ומקדש, שכתוב שם שפורס מפה ומקדש). ב'. זכר למן שהיה מכוסה (טור). ג'. כדי שתראה הסעודה לכבוד שבת (כן הזכירו האחרונים, ונזכר ג"כ בשעה"צ אות מ"ח, ומקורו טהור בתוס' ר"פ ערבי פסחים).

ויש בזה כו"כ נפ"מ כמבואר בטור ובב"י ובמשנ"ב ובפוסקים, וכתבנו שלא יתראה הלחם. הוא לפי טעם א' הנ"ל, שלפי טעם זה צריך שיהיה מכוסה לגמרי ולא יראה את היין כלל כנ"ל. אולם יש לומר שגם לטעם זה א"צ שלא יראנו כלל, שהעיקר הוא שיעשה סימן לכך, וכעין מה שביארנו להלן לענין מפה שקופה, ודו"ק. ועוד יל"ד שהשו"ע נקט את הטעם משום זכר למן, אמנם י"ל שמסכים גם לשאר הטעמים, ונקט טעם זה משום שנתחדש בו הענין שיהיה כיסוי גם מתחת, ושפיר יש לומר שרק החלק של "תחת הפת" שמוזכר בשו"ע הוא לטעם של זכר למן, אבל ההמשך שמפה אחרת "על גביו", אה"נ שחוזר לפי כל הטעמים, וכ"מ בפמ"ג במש"ז סקי"ב, אך אינו מוכרח, ובפרט שהעתיק לשון הטור דמיירי רק לפי טעם של זכר למן.

ויש לציין שבפרי מגדים במש"ז סקי"ב דקדק שהמפה השניה תהיה מכוסה על כל השולחן, וכ"מ בטור שפורס מפה כאילו אינו כאן [אולם ז"א מוכרח, דגם על הפת בלבד הוא כאילו אינו כאן], ואמנם בשו"ע אין ראיה, דמיירי גם בפת וגם בשולחן, דהרי מיירי בשתיהם, אלא שמ"מ מדקדק הפמ"ג מלשון "על גביו" לשון זכר דקאי על השולחן, עיי"ש. אולם העירוני שכבר בטור מבואר שנקט לשון "על גביו" וקאי על הפת (ולא הזכיר שולחן, והוא בטעם של זכר למן), ומוכח שאפשר לפרש כן על הפת, ולא על כל השולחן, ואכן כן עמא דבר שאין מכסים רק את הפת ולא כל השולחן.

156. משנ"ב ואחרונים, ע"פ טעמים הנ"ל.

ויש שנהגו לכסות גם בסעודה שלישית, וכמש"כ באשל אברהם מבוטשאטש כאן ברה"ס. וזה ניחא רק לטעם דזכר לטל, אולם לשאר טעמים א"צ לזה, ונ"ל שאף משום הטעם דזכר לטל א"צ, ודי במה שהוא עשה בעת הקידוש [וכמשנ"ת לעיל]. ושו"ר בערוה"ש סימן רצ"א ס"י שכתב שא"צ, והוסיף בסימן רצ"ט ס"ד שאף שעשאם זכר למן יש לעשות כן, אולם עיקר הטעם הוא משום בושת הפת, עיי"ש. ולענ"ד יש להעיר, דהלא ודאי יש לנו לחוש גם לטעם של זכר למן וכמו שהביא השו"ע להדיא, ויותר נ"ל כמו שכתבנו שדי לנו במה שנעשה כבר בבוקר, וכן המנהג פשוט. אמנם יש שמכסים גם במשך היום, אולם מן הדין א"צ.

157. שו"ע (סעיף ט'). ופשוט גם בזה שהוא בין ביום ובין בלילה, דמאי שנא (והוא ע"פ טעם ב' הנ"ל זכר למן).

ונראה שמסקיף במפה שעל השולחן (וכמו שהבאנו לעיל בסימן רס"ב, ושם הזכרנו כמה פרטים בזה, כיעוי"ש). ונחשב בזה ככיסוי שמתחת לפת, וא"צ כיסוי מיוחד לפת, משום שמפה זו עולה לכאן ולכאן, והעיקר שאינו על השולחן, ואמנם יש המהדרים לשים איזה דבר מתחת לפת מלבד המפה, ועי"ז ניכר טפי, ותע"ב. ושו"ר שכ"כ בחו"ש שא"צ מפה נוספת, והוסיף שאף אם יש קרש של החלות אין הוא חוצץ בין הלחם למפה, עיי"ש. ונראה הטעם מפני שהוא טפל ללחם. וכה"ג כתבנו במקומו בתשו' שאם שמים קרש תחת התינוק בברית מילה, אין זה חציצה לרגלי הסנדק. וכן בהל' הוצאה הוי טפל וכל כה"ג, ונראה כן גם בנידו"ד דלא מבעיא הקרש שחותך עליו שאינו חוצץ, אלא גם הכלי שרגילים להניח בו הלחם אינו חוצץ (ומ"מ אם שם בלא חציצה י"ל שעדיף טפי).

158. עיין במשנ"ב בשם הח"א שרק אחר גמר ברכת המוציא יוכל לגלות, אולם שאר פוסקים נקטו שיכול לגלות אותו אחר גמר הקידוש (והוא ע"פ כל הטעמים הנ"ל, וכמו שביאר בשעה"צ שאפילו לטעם של זכר למן די בכך שהיה בזמן הקידוש). וכן הלכה. וברור הדבר שאין קפידא לגלות בדווקא, אלא נידון זה אם נצרך לו לגלותו, שבזה כתבנו שלמעשה לא יגלה עד לאחר הקידוש.

ונראה שמ"מ גם אחר גמר הקידוש יש עדיפות ומעלה להשאירו מכוסה עד זמן ברכת המוציא, לפי הטעם של זכר למן (שנקט אותו השו"ע, וכנ"ל), וכל שנשאר עוד יש בזה מעלה טפי (ואע"פ שבשעה"צ כתב שדי בכך, היינו ההכרח). ונוסף ע"ז העירוני די"ל שרק אז ניכר הרמז של זכר למן, משום שקודם לכן הרי חייב לכסותו גם מצד שאר הטעמים, ורק כעת ניכר הרמז של זכר למן.

159. אחרונים ומשנ"ב שם (סקמ"א) ע"פ הטעמים. ומה שכתבנו בעת אמירת "ויכולו", הוא כמבואר בהערה הבאה.

160. במשנ"ב (שם) הביא מהאחרונים דבאופן זה שמקדש על הפת יניח ידיו על המפה שעל הלחם משנה בשעת הקידוש [ונראה כוונתו לאמירת "ויכולו", שאם לא כן אין דברים מובנים כלל, שהרי אמירת הקידוש היא לאחר ברכת המוציא דומיא דיין. וע"ע כיוצ"ב מפורש במשנ"ב בלהלן על סעיף י"ב סקס"ג שאיסור הוא להפך סדר הקידוש, עיי"ש. ודו"ק. ושו"ר שכ"כ הכה"ח בפשיטות בסדר הדברים. ואמנם הנה בכה"ח בסי' קס"ז אות ל"ב מוכח שהנהנה היינו בלא אחיזה, עיי"ש. אולם ע"פ הפשט אה"נ שראוי לאוחזו, ושו"ר שכ"כ הפמ"ג]. ואח"כ כשיגיע להמוציא יגלה את הלחם משנה ויניח ידיו עליהם [ובפשטות נראה דהיינו לאוחזם בידיו (ובאופן שעדיין יהיו מונחים על השולחן), שהרי כך הדין בכל ברכות הנהנין]. ויברך המוציא, וכשיגיע להשם יגביה שניהם למעלה עד שיגמור השם ויחזור ויניחם [וענין הגבהה זו היא גם בשאר זמנים]. ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה ויניח ידו עליהם עד שיגמור הקידוש. ע"כ. ועפי"ז כתבנו בפנים. ואמנם שוב ראיתי הלום בכה"ח סוף אות נ"ג שכתב מדנפשיה שיגלה את הלחם בעת המוציא, ומבואר שגם בברכת הקידוש יהיה מגולה, ולכאו' היה עדיף לעשות כן שלא לגרום הפסק בחנם, אולם מאידך הרי צריך לכסות את הפת, ובפשטות הכיסוי הראוי נעשה בעיקרו בעת ברכת הקידוש, וכן משמעות האחרונים.

ומה שכתבנו שיש מנהגים חלוקים בזה, היינו: א). להמשנ"ב, בויכולו מניח ידיו על המפה שעל הלחם, ואח"כ כשבא לברך ברכת המוציא יגלה הלחם משנה, ויניח ידיו על שתיהם ויברך המוציא, וכשיגיע להשם יגביהם למעלה, וכשיסיים השם יניחם, וישארו מגולים עד גמר המוציא ויחזור ויכסה בעת ברכת הקידוש ויניח ידו עליהם בעת הקידוש. ב). לדעת הכה"ח כאן סוף אות נ"ג, הסדר כנ"ל, אלא שמעת ברכת המוציא ישאר הפת מגולה גם בעת הקידוש שאחריו (וכ"ה בבא"ח פ' בראשית סכ"ח). ויש עוד פרט שחולק בו הכה"ח (והוא לעיל בסימן קס"ז סל"ב) ע"פ האריז"ל שאין להגביה הפת בשם אלא בהמוציא, והיינו שבתחלה יניח ידיו עליו ובעת "המוציא" יאחזנו בין שתי ידיו, והיינו שיגביהנו וישלים כך את הברכה [ועיין להלן בסימן ער"ד ענין הנחת י"ב חלות או ד' חלות והסדר בזה].

161. כך זכורני שהעירו באחרונים, ובאמת הדבר פשוט לפי הטעמים הנ"ל, דהא הוא קודם בברכה (כמבואר בסימן ר"י"א, וע"ע שם בסעיף ה'). וכן יש לדון גם ע"פ שאר הטעמים. ודבר זה מצוי בעיתות שמחה שעושים קידוש בבית הכנסת ומביאים מזונות, שלפי האמור יזהרו לכסותם [נ"ב. עיין בדברינו לעיל בסי' רמ"ט שיש עדיפות שלא לאכול מזונות כלל קודם הקידוש, ועיין מה שכתבנו שם].

והעולם אין נזהרים בזה (ודוחק לומר דבדווקא לפת נתקן כן), ומ"מ יש להזהיר ע"ז, ומה שלא נזהרים בזה הוא כנראה בגלל שמביאים הרבה מזה לכלל הסועדים וטירחא רבה היא לכסות. ולכן לכאו' יש עדיפות שקודם שיביאו ויערכו את השולחן יעשו את הקידוש, ולא יביאו את המזונות רק לבסוף מפני שא"א לכסותם כראוי. (ומצד הטעם של זכר למן, לא שייך כאן כיון שלא היה זה אלא בלחם). אלא שבזה מפסידים שהשולחן אינו ערוך בעת הקידוש (אא"כ יערכוהו במקום אחר), ולכן יש לכסות במפה אחת גדולה על הכל, או במפיות קטנות על צלחות המזונות, ותע"ב.

אמנם כ"ז ע"פ הסברא הפשוטה, וכ"כ עוד באחרונים. אולם בדברי הגרשז"א מצאנו ב' ישובים למנהג העולם, עכ"פ בחלקם: א'. שאם אין הקהל טועמים מן היין, א"צ לכסות רק המקדש והטועמים מן היין (שש"כ פמ"ז הערה קכ"ה). ב'. ששולחנות שאינם לפני המקדש א"צ (שם ובשולחן שלמה פט"ז ס"ג), אולם באגר"מ ח"ה סימן כ' אות י"ח פליג, ומ"מ אם אין טועמים מהיין אפשר להקל. [ובעת אחרי כותבי ראיתי בספר פסקי תשובות ח"ו עמוד ש"ג שכתב לענין הבדלה שאם דעתו לאכול לחם או מיני מזונות לא יניחם על השולחן עד אחר שיבדיל או יכסם במפה, עיי"ש. – אמנם אם אינו אוכל מהם אין חשש, ופשוט. וכ"ל דה"ה בנידו"ד אם יש מזונות, אבל דעתו לאכול רק מהלחם, אין חשש וא"צ לכסותו, והוא מובן שפיר לפי כל הטעמים. וכן מבואר בדברינו בהל' ברכות בענין סדר קדימה בברכות, שאין שום קפידא כל שאין בדעתו לאוכלו בעת ההיא, וכ"ש שאינו אוכל ממנו כלל.

162. דהנה נראה שכיסוי במפת ניילון שקופה תלוי בטעמים, ולפי כל הטעמים מהני זולת לטעם שלא יראה הפת בושתו, ולכן לכל הפחות יכסו במפה זו. ויותר טוב שתהיה מפה שאינה שקופה אם אפשר, כדי לצאת גם את הטעם של בושתו של פת, שבפשטות לא מהני במפה שקופה. ושו"ר שכבר עמדו בזה, שבחו"ש פפ"ה כתב שלפי הטעם של בושת הפת אינו מועיל [ויש להוסיף עוד שזה בפרט לפי הביאור ע"ד המוסר עפ"ד המדרש שמרע"ה לא הכה היאור מפני שעשה לו טובה, אע"פ שהוא דומם, שזה מפני הנפש של האדם, ולא רק בשביל הדומם גופיה, וכמש"כ בספרים, וא"כ ה"נ י"ל בנידו"ד]. והגרשז"א בשש"כ פמ"ז הערה קט"ו ס"ל שמועיל להחשב כיסוי, שהעיקר הוא שיהיה מכוסה. ע"כ. וכן דעת הגרח"ק שליט"א, ולכאו' צ"ב איך זה מועיל, ונראה לבאר א'. שעצם זה שהוא מכוסה ה"ז מראה את חשיבותו. ב'. שהגדר בכיסוי זה אינו רק שלא יראה, אלא שיחשב כאילו הוא אינו נמצא כאן, ורק אח"כ מביא אותו, ומטעם שכל כה"ג שאינו נמצא כאן אין בו דין קדימה וכמש"כ הפוסקים, וכמשנ"ת בהל' ברכות. ועוי"ל עד"ז. ואת"ש דמהני כל כיסוי, ודו"ק. ועוד י"ל בזה שדין זה אינו אלא סימן בעלמא, ולפי"ז אפשר לכתחילה לצאת י"ח במפת ניילון.

163. כן נראה ע"פ הנ"ל, שאע"פ שהיא מפה העשויה מעשה רשת וכדו' שפיר דמי.

164. כן נראה ע"פ הנ"ל דמן הדין סגי בהכי, ומ"מ אם אפשר לכסות היטב עדיף טפי.

165. שו"ע (סימן רע"א ס"י). ועיין בסימן קפ"ג כל הפרטים.

166. שו"ע (שם), ונזכר באחרונים כאן. ואם לא הדיחו אינו מעכב.

ויש לבאר, שלפי הפשט ענין ההדחה הוא משום נקיון גרידא, ולכן אם הוא נקי לגמרי א"צ הדחה, וכמבואר יוצא מדברי המשנ"ב בסימן קפ"ג סק"א שאם הוא נקי ואין בו שיורי כוסות א"צ הדחה, וכן אם קינחו במפה, עיי"ש. וע"ע שם בסק"ג שאם נקיה לגמרי א"צ הדחה, וכ"כ הגר"ז ועוד מן האחרונים. ולפי"ז אם הדיחה אתמול והניחה במקום שמור, א"צ הדחה נוספת. [וע"ע במשנ"ב בסימן תע"ג סקס"ח שבשיירי מצוה שבכוס א"צ הדחה, עיי"ש. אמנם בליל הסדר הצריכו שטיפה בין כוס לכוס, וכמש"כ המשנ"ב בסימן תע"ט, ועיין בשולחן שלמה סקי"ז מה שביאר בזה]. אמנם אימותינו הצדקניות נהגו להדיח הכוס בכל אופן, ואפילו אם הוציאוה מהארון נקיה, וע"פ הפשט אפשר שנהגו כן להידור מצוה, דשמא נתלכלך או התמלא אבק מהאויר, וכיוצא, אכן יש בזה גם טעם ע"פ הסוד שהוא מסדר והנהגת הקידוש, וכמש"כ בכה"ח שם אות ד' כדמשמע בזוה"ק ובתיקונים בסוד ההדחה והשטיפה. ולכן אפילו אם הוא נקי עושין כן. ובשעה"ד כשאין לו מים, סגי לקנחו יפה במפה מבית ומחוץ, וכמש"כ בכה"ח שם אות ה'.

167. שו"ע כאן. ומשנ"ב כאן, וכן להלן על סעיף י"א. ואם נשפך מן היין ועדיין לא קידש ראוי שיוסיף עליו, ואף אם קידש, עיין בא"א מבוטשאטש ובשש"כ פמ"ז הערה פ"ד.

168. ואם אין בו רביעית א"א לקדש עליו כלל, והוא עיקר הדין ולעיכובא, ובלא זה אינו כוס של ברכה.

ושיעור רביעית, יש כמה שיעורים, ומבוארים במשנ"ב להלן בסעיף י"ג סקס"ח, עיין שם. והזכרנו הדינים בזה להלן בסעיף י"ג בהערה שם. ובקצרה: שמנהגינו בני ספרד ובני תימן כשיעורו של הגרא"ח נאה, ושיעורו כ-86 מ"ל, וכן המנהג הפשוט, וכן היה המנהג המצוי בירושלים גם אצל האשכנזים, וכמו שהעידו רבני העדה החרדית בדורות קודמים, ועוד, וכן אנו נוהגים. ויש מבני אשכנז שנהגו ליקח 137 מ"ל עפ"ד הביה"ל שם להחמיר, וכ"ה בקצשו"ע בקונטרס השיעורים, וה"ד בשש"כ פמ"ז ס"ט. ולדעת החזו"א השיעור הוא 150 מ"ל, ובמק"א נתבאר בזה, ואכמ"ל.

169. שו"ע (להלן סי"א) וכמו שדייק המשנ"ב שם. וכ"כ המשנ"ב כאן סקמ"ב. וע"ע בשעה"צ להלן (אות נ"ד) שכך מבואר במאמר מרדכי בביאור השו"ע (דהתם משמע שאינו לעיכובא) ושכן כתב בהדיא בשו"ע הגר"ז, ושכן נראה, ע"כ.

170. שו"ע כאן. והפרטים מובאים בשו"ע (סימן קפ"ד) ובפוסקים שם, ונזכר גם באחרונים כאן, ובסי"א. [וכתבו האחרונים דגם אם מוצץ בקשית, ראוי לתקנו בהוספת יין או מים].

171. דהא אינו לעיכובא. ואמנם במשנ"ב סקמ"ג הביא מהא"א דאפשר שבקידוש של לילה טוב יותר לקדש על הפת, יעויי"ש. אולם סתימת הפוסקים ל"מ כן. ועיין כה"ח אות נ"ו שכן כתבו הפוסקים לקדש על היין אפילו אם הוא פגום או חסר בכוס.

172. עיין שו"ע סימן קפ"ג עיטור בכוסות (אך לא נהגו בזה), ועיטוף. ועיין להלן.

אליבא דהלכתא
מוסדות ישיבת תורת חיים אוהבת שלום

כוס פשוטה העשויה מפלסטיק או מנייר (הנקראת כוס חד פעמי, משום שלאחר השימוש זורקים אותה), מותר לקדש עליה [אמנם משום הידור מצוה טוב לקחת כוס נאה, שנא' "זה אלי ואנוהו", ודרשו חז"ל (שבת קלג:) התנאה לפניו במצוות][173]. ואם אין לו כוס יכול לקדש גם על היין שבבקבוק[174].

וסדר אחיזת הכוס שנוטלו בשתי ידיו, ואוחזו אח"כ בימין[175].

וטוב להשאר בעת הקידוש עם בגדי השבת, כמו החליפה והכובע המיוחדים לשבת[176]. ויש מהדרים להשאר כך גם בעת הסעודה[177]. אולם מן הדין אין חיוב בזה[178].

הנהגת הקידוש

כג. עומד[179], ואומר "יום השישי – ויכולו השמים" וכו'[180], ויעמדו השומעים מסביב לשולחן ולא יהיו מפוזרים ומפורדים אנה ואנה (ועיין בהערה)[181]. וכך יאמר הקידוש כולו בעמידה. ובגמר הקידוש ישב ואחר כך ישתה[182].

ובתחלת הקידוש יסתכל בנרות, ובעת הקידוש עצמו יתן עיניו בכוס[183]. ואם אינו יודע נוסח הקידוש בעל פה, יכול לקרוא מתוך הסידור[184].

ודע, שיש להזהר שישמעו בני ביתו אמירת "ויכולו"[185], ואם לא אמר "ויכולו" כלל צריך לחזור ולאומרו על הכוס, ואפילו אם נזכר באמצע סעודתו צריך לאומרו על הכוס[186], ועיין בהערה[187].

פרטי דינים

כ"ד. אדם שיש לו יין בצמצום, והוא צריך לעשות קידוש בלילה, וקידוש ביום, והבדלה למוצאי שבת, ואין מספיק לו היין דיו, יבואר להלן סדר הדברים והעדיפות כיצד לנהוג[188].

אם יש לו כוס אחת בכדי רביעית בצמצום[189], יניחנה להבדלה. ויעשה קידוש על הפת[190], וי"א שעדיף לעשות את הקידוש על היין[191]. אולם דעת מרן השו"ע וכמה אחרונים כדעה ראשונה[192], וביום יאכל ללא קידוש[193].

בד"א כשאין לו שיכר, אבל אם יש לו חמר מדינה דהיינו שיכר וכדו', שאפשר להבדיל על זה (ויבואר בסימן רצ"ו), יעשה ההבדלה בשיכר, והקידוש על היין[194]. ואפילו אם יש לו יין לקידוש הלילה, אבל לקידוש היום אין לו יין, גם כן עדיף שיקדש ביום על היין, והבדלה יעשה בשיכר[195].

כ"ה. אם יש לו עוד יין חוץ מן ההבדלה, יעשה ממנו קידוש בליל שבת[196].

ואם יש לו עוד מעט יין בצמצום לאחר שיעשה קידוש ליל שבת, יש בזה כמה דרכים כדי שלא יפגום את היין ע"י שתייתו מהכוס בלילה[197]: א'. יקח כוס אחרת ריקה, ולאחר גמר אמירת הקידוש לפני שישתה מן היין, ישפוך לכוס הריקה מעט כדי לטעום

---

173. הנה מצאנו בשו"ת אגרות משה ח"ג סימן ל"ט שכתב לא לקדש על כוס פשוטה כזו העשויה מנייר עבה או קרטון, כיון שהוא חד פעמי ואין לו חשיבות, והרי קיי"ל שכוס של ברכה יהיה שלם בלא פגם, ודבר כזה מסתברא ליה שהוא גרוע יותר מכוס פגום מפני שאין לו חשיבות כלל, ואינו ראוי לא לקידוש ולא לברהמ"ז, ע"כ. (והביאו בשש"כ פמ"ז סי"א). אולם בפשטות אינו מוכרח, דשא"ה שיש לו פגם ורואים הפגם לפנינו. אולם כאן הלא כמות שהיא הרי היא ראויה לשימוש, ובפעם הזו הלא היא כוס מעלייתא, ולכל דיני התורה שם כוס לה, ועי' בשו"ת מנח"י ח"י סי' כ"ג שהביא ג"כ מהרב מסטמאר להחמיר בזה. אולם מצאנו שאר כל האחרונים שפסקו להיתר, וכיוויין בשו"ת באר משה ח"ג סי' נ"ה, והביא שם שגם הרב מסטמאר לא אסר לקדש ע"ז. (ובשו"ת וישב משה סי' ס"ה הביא ששמע שהרב מסטמאר הקפיד ע"ז רק משום הידור מצוה. אמנם בשו"ת שרגא המאיר ח"א סי' נ"ה הביא משמו שאסר משום שאינו כלי, אולם הביא עוד מהגאון מפאפא שאמר שמותר לקדש עליו לכתחילה, וכ"ה בספרו שו"ת ויען יוסף סי' ס"ה). וכ"כ להתיר לקדש עליו הרבה אחרונים, כהגרשז"א בשש"כ שם הערה נ"א, ויבדל"א הגר"ש וואזנר כמו שהביאו בשו"ת חיי הלוי ח"א סי' כ"ב, וכן בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כ"ג ובשו"ת רבב"א ח"ג סי' ק"נ ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' קי"א ואז נדברו, ועוד רבים באחרונים. ורק משום הידור מצוה ראוי שיהיה כוס נאה.

174. שהרי שם כלי עליו. (ועי' במשנ"ב להלן סקע"ח).

175. עיין שו"ע סימן קפ"ג שנוטלו בשתי ידיו, אולם אח"כ אוחזו בימין, עיי"ש. וע"ע גם בסוה"ס שגם איטר יד י"א לאוחזו בימין, ובכה"ח כתב שע"פ הקבלה גם איטר יש לו לאוחזו בימין כל אדם, עיי"ש. ולדעת רבינו האר"י יש להזהר שאחר יושיט לו את הכוס בשתי ידיו, והוא יקבלנו ממנו בשתי ידו, וכמש"כ בשעה"כ דף ע, וכן הובא בבא"ח בסדר הקידוש, וכן בכה"ח.

ויעוין שם עוד ענינים, והביא שם משעה"כ שיעמיד את הכוס על ה' אצבעות, ויש לזה סמך בזוה"ק בהקדמת בראשית דף א'. ובשו"ת יצחק ירנן ח"א סימן ל"ה באיר שיש לאחוז את הכוס כשהאצבעות זקופות, והכוס מוקף מסביב בגובהן של האצבעות, ולדבריו לא יניח על הכף יד, ולא על האצבעות כשהן פשוטות, עיי"ש. אמנם יש שלמדו באו"א, ואכמ"ל.

176. כן מבואר בשל"ה ובא"ר בסי' קפ"ג ועוד. וע"ע בשיבת ציון שער ה' י', עיי"ש. ואכן מצאנו כיוצא בזה בברכת המזון, שכתבו המשנ"ב והאחרונים שילבש מלבושו העליון וכו'. ובודאי שגם בקידוש ראוי לעשות כן, שהרי זהו דין עיטוף, ועוד מסתברא שגם בקידוש ראוי לעשות כן לפמ"ש לעיל בהר"ס שי"א שקידוש היום מן התורה, ועכ"פ לכו"ע עיקרו מה"ת. [ואפשר שגם בקידוש היום ראוי לעשות כן].

ושאר המסובים, עיין בשש"כ שם בהערות שמאחר ששומע כעונה, א"כ ראוי שגם השומעים יעשו כן, עיי"ש. אמנם הלא המקדש הוא זה שעושה את כל תנאי הברכה באחיזה וכו'. [ועיין להלן בסי' רע"ג גבי קידוש במקום סעודה לשומעים ובהערה שם]. וי"ל דמ"מ יש בזה חשיבות המצוה ג"כ.

177. כן נהגו כמה חסידים כמש"כ בשיבת ציון שם, וע"ע גם בשיבת ציון בשער ו' סכ"ח שהביא בשם אביו, שרבינו הגרי"ח היה מזהיר בדרשותיו לציבור שישבו באימה ובכבוד מעוטפים בבגד צנוע, ושלא להניח מרפקי ידיהם על השולחן וכו', עיי"ש. וכן ראיתי הרבה שנהגו כן, ועכ"פ בכזית ראשונה של המוציא. ויש לציין שבודאי יש בזה כבוד הסעודה וכבוד השבת, וידוע ג"כ מש"כ בשו"ת תורה לשמה שיש ענין להיות עם בגד עליון בעת הלימוד, ודון לנידו"ד.

178. לא מבעיא בסעודה שהיא חסידות יתירה, אלא אף בעת הקידוש אינו חובה, עי' בשו"ת יצחק ירנן ח"ד סימן ל"ו. אמנם יש מחמירים בזה לכתחילה.

179. בשו"ע (סעיף י') כתב לומר ויכולו מעומד, והיינו שעד הסוף יהיה מעומד. וכ"כ בכה"ח (אות ס"ב) שכן נהג רבינו האר"י. וכן המנהג פשוט, ואכמ"ל. וכן מנהגינו.

אבל הרמ"א (שם) כתב שיותר טוב לשבת, ושכן נוהגים, וכפי ששמעתי גם מבני אשכנז רבים נוהגים לעמוד, וכל זה הוא לעצם ברכת הקידוש, אולם לענין "ויכולו" הרבה נהגו לעמוד, וכמבואר בשו"ת אגר"מ ח"ה סימן ט"ז אות ה' (וע"ע בקצוה"ש סי' ע"ט בבדה"ש סקי"ד שמנהגם לעמוד בהכל ע"פ הסוד). אמנם גם בזה מנהג החזו"א לשבת, וכן היה נוהג החפץ חיים, כמובא בספרים, וכל אחד יעשה כמנהגו.

ויש להעיר, שכשאומר "ויכולו" לכאורה היה ראוי שיאמרנו מתוך הסידור, שהרי קיי"ל שדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן על פה (וכמש"כ בגיטין דף ס', וכ"פ בשו"ע או"ח סימן מ"ט). וביותר היה ראוי להזהר בזה בנידון דידן שהוא מוציא את הנשים י"ח וכנ"ל, שהרי בזה לכו"ע אסור לאומרן על פה (וכמש"כ התוס' בסמ"ס תמורה דף י"ד עיי"ש, וע"ע ברדב"ז בתשו' ח"א סי' קל"ה, וה"ד במשנ"ב שם סק"ב עיי"ש). אמנם המקילים בזה יש להם ע"מ לסמוך, עפמש"כ השו"ע (שם סי' מ"ט) שבדבר שהוא שגור בפי כל אין חשש זה, עיי"ש. ואף שהמג"א שם ועוד החמירו, אולם מפשטות דברי השו"ע מוכח להיתר, ואף כשמוציא אחרים במשמע, וכ"ה בעו"ת שם ובפמ"ג ועו"א, וע"ע בכה"ח. ועכ"פ מדינא מותר. וגם יש לצרף שיטת הראבי"ה (סימן תתע"ח), ואכמ"ל. ועכ"פ בברכת הגפן והקידוש יש ליתן עיניו בכוס, ולא להסתכל בספר (אם הוא יודע נוסח הברכה בעל פה), וכמו שכתבנו להלן בהלכה זו.

180. בשו"ע לא הזכיר אמירת "יום השישי" רק "ויכולו", אולם הרמ"א כתב שאומרים "יום השישי". וכך אנו נוהגים גם כן, והוא ע"פ הקבלה, כמש"כ בכה"ח כאן בנוסח הקידוש.

ומה שמותר לומר חצי פסוק אע"פ שאמרו בברכות (דף יב:) שאסור לומר חצי פסוק, הנה האריכו באחרונים טובא, שבכה"ח כאן (אות ס"ו) הביא משם ספר פתח הדביר שכל שהוא דרך תפילה מותר, וכ"כ עו"א ה"ד בביב"א ח"י סי' י"ב. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"א סי' י"א משם הח"א, וע"ע בספר שיבת ציון שער ה' מש"כ בזה, וכעת הגיעני שו"ת הרי בשמים ח"א שהאריך בזה, ואכמ"ל בזה. [ולהלן בסי' רפ"ט ס"א נגענו קצת בענ"ז גבי אמירת פסוק "על כן בירך" וכו', שלפני הקידוש ביום].

181. הנה לדעת הסוברים שצריך לעמוד יש ב' טעמים, א). כיון שצריך קידוש במקום סעודה, יש לשבת שלא יהיה כחוכא ואיטלולא, וכמש"כ הכל בו המובא בב"י (וההסבר בזה שאינו ניכר כ"כ ששייך זל"ז בענין אחד ממש), וזו כוונת הרמ"א מן הסתם, אולם הגר"א נקט טעם אחר. ב). ע"פ המבואר בכמה דוכתי שהרוצה להוציא את חבירו בברכת הנהנין, צריך שישבו יחד שתראה קביעות ויוכל להוציאו י"ח, וכמש"כ בסימן קס"ז. (ועיין בשעה"צ שנסתפק אם זה לעיכובא, ונוקט שלדעת הגר"א לעיכובא, ולהב"י אינו לעיכובא). והנה לטעם א' אינו לעיכובא לכו"ע, ועי' בב"י שאף לכתחילה, אולם לטעם ב' יש להזהר טפי, ולכן אע"פ שאנו סוברים שיקדשו מעומד ולא חוששים לזה, מ"מ צריך עכ"פ שיהיו במקום אחד ולא מפוזרים ומפורדים כמש"כ המשנ"ב (סקמ"ו). וע"ע שעה"צ (אות נ"א).

ולכאורה כל נידון זה הוא רק לגבי ברכות הנהנין, אבל אם אינם שותים אלא רוצים לצאת רק בברכת הקידוש בלבד, מועיל לצאת בכל אופן (עי' להלן מה שציינתי ובאחרונים. וכ"כ הפמ"ג בא"א סי' ר"י"ג ועוד). אולם באמת ז"א פשוט, שמבואר במשנ"ב כאן שאפילו לצאת ידי חובת קידוש אין לעשות כן בלא קביעות, וכ"מ גם בביה"ל להלן בסימן רע"ג ס"ו, ועוד. [וגם י"ל"ד בזה בלשון התוס' בברכות (דף מג.) שמוכח שגם בברכת הקידוש וההבדלה צריך קביעות, אמנם מהמשך דבריהם ל"מ. וגם י"ל"ד בסברא].

ודין זה מבואר בכמה מקומות: א'. בשו"ע (סימן קס"ז סי"א) איתא אם היו שנים או רבים, אחד מברך לכולם (ובמקומו נת' אם כך ראוי לעשות תמיד ברוב עם או שאין ראוי). ודווקא הסיבו שהוא דרך קבע, אבל אם היו יושבים בלא הסיבה כיון שאינם נקבעים יחד כל אחד מברך לעצמו, ואם אמרו נאכל כאן או במקום פלוני, כיון שהכינו מקום לאכילתן הוי קבע ואפילו בלא הסיבה, וסיים השו"ע דכיום שאין רגילין בהסיבה, הישיבה בשולחן אחד היא הקובעת וכו', עיין שם לשונו. ב'. בשו"ע (שם סי"ב) דהיו רוכבים על החמור שאם הם עומדים במקום אחד מצטרפין, אבל אם הם מפוזרים ומפורדים בשדה לא מצטרפין, ע"כ. (ומקור זה ציין המשנ"ב כאן בשעה"צ שקנ"ב, מפני ששייך למה שכתב במשנ"ב שלא יהיו מפוזרים אנה ואנה). ג'. בשו"ע (שם סי"ג) כתב שאם לא קבעו מקום, אע"פ שאמרנו שצריך כל אחד לברך לעצמו, מ"מ אם כיון המברך להוציאם, והם נתכוונו לצאת, יצאו. ע"כ. ד'. בשו"ע (סימן ריי"ג ס"א) כתב שעל כל ברכות הנהנין צריך לשבת בעת שמוציא אחד את האחרים, עיין שם. ומבואר מכ"ז שצריך קביעות לצאת י"ח, ולכן כתב הרמ"א שצריך לשבת, אולם אנן דקיי"ל שעומדים, צ"ל שמ"מ נראה כקביעות גם בכה"ג, ובפרט שכך הוא הדרך לצאת י"ח בקידוש שהוא נעשה מעומד, א"כ זו עצמה הקביעות, ואין בזה כל חשש, אלא שאעפ"כ כתב המשנ"ב כנ"ל שמ"מ לא ילכו אנה ואנה שבזה נמצא שאינה קביעות.

[והנה נשאלה שאלה, שמצוי שכשיש נשים בשולחן (וכמובן שצריך זהירות לבלתי היות שם ערוב, והכל תלוי לפי הענין, כפי אופן המשפחה והמקום והזמן), ויש מהן שבעת הקידוש נוטלות הכוס שלהן ופונות לצד הבית משום צניעות, או לאיזה ענין, ויש לברר האם זה ראוי, או שצריך לעמוד סביב השולחן. ויש לומר שכל שהוא באותו חדר אינו נחשב מפוזרים אנה ואנה, ובשו"ע (בסי' קס"ז סי"ב) לענין מפוזרים בשדה שאני שאינו מקום קביעות, אבל כאן בחדר אחד שפיר דמי. ובפרט כשעושות כן כהרגלן הוי מקום קביעות. ונוסף על כך מה שיבואר בסמוך דקיי"ל שאינו לעיכובא. ועיין מה שכתבנו להלן בסוף ההערה הזו בשם הביה"ל, ולפי"ז ניחא שיוצאים בזה לכתחילה].

ובדיעבד שלא נקבעו במקום אחד, אם כיוונו השומעים לצאת והשומע להוציא י"ח, יצאו ידי חובה, וכמבואר בשו"ע הנ"ל סי' קס"ז ועוד, וכן מבואר באחרונים טובא, ואין כאן המקום להביאם, רק נציין לדברי הכה"ח בכמה דוכתי שציין לד' הפוסקים בזה ואידך זיל גמור. (וכאמור הדבר מבואר בהדיא בשו"ע סימן קס"ז סי"ג). עיין בכה"ח בסימן קס"ז אות פ"ד פ"ו ובאות צ"ה באורך. וע"ע ג"כ בדברי בסימן ריי"ג, ודו"ק, וכבר כתבנו לעיל שי"א שכל נידון זה הוא לגבי ברכות הנהנין דווקא, והיינו לענין שתיית הכוס שלאחר הקידוש. וע"ע להלן בב"י (סימן רצ"ו) גבי הבדלה, דכשקובעים עצמם לצאת י"ח בהבדלה יוצאים גם על היין, עיי"ש. ויעויין בביאור הלכה להלן (סימן רע"ג ס"ו) בד"ה ואם קידש.

ובאמת יל"ע למבואר בשו"ע שם (בסימן רע"ג ס"ו) דיכול לקדש לשכנו שגר בבית אחר ושומע אותו, וכתב המשנ"ב (שם) דהוא אפילו לכתחילה, ומבואר דכל שמכוון לצאת י"ח הוי קביעות אפילו בבית אחר (וכ"ה בבה"ל שם), ואם כן מבואר שא"צ כלל קביעות בבית אחד, וכ"ש שא"צ בשולחן אחד ואפילו לכתחילה, וכל שהוא במקום סעודה שפיר דמי [ואכן בשעה"צ בסימן ריי"ג סק"ב מבואר שגם אם יושבים כל אחד בשולחן בפני עצמו הוי קביעות, וכמו שהיה כן בזמן הגמ', עיי"ש. איברא שיש לומר שאדרבה בגלל שנהגו ה"ז דרך הקביעות (ובפרט שהיו שולחנות קטנים, וכמבואר בש"ס בכ"ד), אולם בזה"ז אפשר דגרע טפי, דאין זה דין קביעות, וי"ל]. ומ"מ במשנ"ב כאן כתב להקפיד ע"ז. וי"ל.

182. כ"כ הכה"ח כאן בשם האחרונים. [והוא מדברי שכנה"ג ויפ"ל כאן. וכ"ה בכה"ח פלאג'י סי' ל"ו אות כ', ועוד. וכן נהג רבינו האר"י, וכמובא בפע"ח שי"ח פי"ד. וכ"כ לעשות כן בבא"ח פ' בהר]. והוא משום מנהג דרך ארץ שלא לשתות בעמידה (ואפשר אף אם עושה כן שלא ישפך הכוס, מחמת תנועתו לשבת, וטעם מעט מראש הכוס, נמי אינו ראוי. ומ"מ מן הדין אינו אסור, ובפרט שהוא טעימה בעלמא, ועכ"פ עדיף לשבת).

183. כ"כ הרמ"א (סעיף י"), ובפשטות היינו שלפני ברכת "הגפן" יסתכלו בנר, ובד"מ כאן מבואר שיסתכל כשאומר "ויכולו", והיינו משום שזה נחשב תחלת הקידוש, ודו"ק. אבל מברכת הגפן וגם בקידוש יסתכל תוך הכוס (ועי' בד"מ ובאחרונים כמה ביאורים באופן ההסתכלות אם בנר וגם בכוס, ותרוייהו כאחד א"א, ומסתברא כאמור לעיל). אמנם יש חכמים שנהגו לראות הנר אחר ברכת הגפן. ולכאו' לפי המבואר אפשר שהוא הפסק ללא צורך, אולם ז"א, דכל כה"ג הוא מסדר הקידוש ואין בזה הפסק, ואמנם בכה"ח לעיל (בסימן רס"ב אות ז') כתב שמסתכל על הנרות מיד בכניסתו לבית, עיי"ש. אולם בד"מ כאן ועוד בראשונים מבואר שגם בעת הקידוש יש ענין בזה, ולכן שפיר אפשר לנהוג כן. ולסיכום: עפ"ד האר"י יסתכל בנרות מיד כשנכנס בבית, ולפי"ד הפוסקים יראה גם בעת הקידוש או בתחלת הקידוש, ומה טוב שיעשה כן גם בכניסתו לבית וגם כשמתחיל הקידוש, וכן יש נוהגים להסתכל בנרות פעם אחת קודם קידוש ופעם נוספת בסיום ברכת הגפן [ועיין בבא"ח פ' בראשית ובכה"ח כאן כל סדר הקידוש והנהגתו בהכנה במעשה ובדיבור].

והשומעים ג"כ ראוי שיתנו עיניהם בכוס שהרי שומע כעונה, ויעשו כן שלא ישיחו דעת, וכך ראוי לעשות כדין המבואר להדיא בטור סימן רצ"ו ס"א בענין הבדלה (וכ"פ הרמ"א בסי' רצ"ו ס"א), ובודאי ה"ה בנדו"ד אא"כ הם רוצים לראות את שפתיו שמועיל להם לשמיעה (כעין הגמ' בכריתות דף ו', אמנם שם הוא יותר מועיל בשביל ההבנה).

184. שהרי עיקר הסיבה שיתן עיניו בנר, הוא כדי שלא יסיח דעתו מן הברכה, וא"כ כאן שאינו יודע בעל פה בודאי יוכל לקרוא בסידור, ופשוט. ומ"מ אם יודע בעל פה, הנכון הוא שיסתכל בכוס, ויש בזה כמה ענינים ע"פ הסוד כמבואר בסה"ק, עיין בשו"ע סימן קפ"ג ס"ח ע"פ הזוה"ק פ' תרומה, וכן בכה"ח כאן אות נ"ח, עיי"ש.

185. שהרי מטרת האמירה בקידוש להוציא בני ביתו, וכדלעיל בטור סימן רס"ח. וע"ע בשו"ע שם ואחרונים. [והנוהגים לשבת בקידוש, יכולים לשבת גם באמירת ויכולו, כמש"כ במשנ"ב סקמ"ז ע"ד הרמ"א שם. (והיינו טעמא דמ"מ הוא א"צ לכך, ומוציא י"ח גם כשהוא עצמו אינו נוהג בכל תנאי האמירה. ובמק"א נת' בדין ערבות שמוציא י"ח, אם צריך כל תנאי הוצאה י"ח, ואכמ"ל). אמנם במשנ"ב כאן סוסקי"ט כתב שהמנהג לאומרו מעומד בקידוש וכו'].

186. כן מבואר בטור כאן שאומרו להוציא בניו ובני ביתו ואומרו על הכוס, עיי"ש. וכ"כ במשנ"ב סוסקמ"ה, ומקורו מהמג"א בשם המטה משה. וכאמור שכן מדוקדק בטור. וע"ע בא"ר, ודו"ק. [ואם אין לו כוס יאמרנו בלא כוס].

ויל"ע כשאמרו בלחש, ובני ביתו לא שמעו ולא יצאו י"ח, שגם בכה"ג יש לאומרו על הכוס, שהרי אמירה זו נתקנה לבני ביתו.

187. יש לציין באופן שהוא אומר "ויכולו" על הכוס באמצע סעודתו, א]. שלכאו' צריך לשתות ג"כ מהכוס, משום כבוד הכוס. ומסתבר שצריך לכתחילה שיעור מלא לוגמיו שהוא גדר טעימה (ומ"מ סגי במשהו, וכדעת הראבי"ה ועוד, ומאחר שבלא"ה כ"ז רק חומרא והידור). ב]. שאם לא כיון לשתות עוד בסעודתו, ה"ז צריך לברך הגפן, ומ"מ ברכת הגפן תהיה אחר אמירת ויכולו, כדי שאמירת ויכולו לא יהיה הפסק בין הברכה לשתיה (שש"כ פנ"ב הערה פ"ה מהגרשז"א).

188. והכל מבואר עפ"ד השו"ע (סימן רע"א סי"א) והאחרונים, כמו שנציין בעזה"י.

189. עיין בספר שיעורי תורה (סימן ג') שזה כ-86.5 גרם וקצת פחות, וע"ע להלן על סעיף י"ג בהערה ד"ה בספר ושם נתבאר, ושייך לכאן.

190. שו"ע שם בסו"ד. וזה פשוט בסברא דהרי קידוש יוכל לעשות על הפת כפי עיקר הדין, ואם יעשה קידוש על היין הרי יפסיד ברכת ההבדלה, ודו"ק.

191. כ"כ כמה אחרונים כמש"כ המג"א (סקכ"ה) עפ"ד התוס' בפסחים, וכ"כ הנחלת צבי בשם מהרש"א.

ויש לציין שאף לדעתם מ"מ כל המדובר לענין קידוש בבית, אבל לענין קידוש והבדלה בביהכנ"ס ודאי שההבדלה עדיפה יותר, ויעשה הבדלה על הכוס (שהרי הקידוש בביהכנ"ס אינו אלא מנהג בעלמא כמבואר בסימן רס"ט, ולדעת השו"ע שם בלא"ה עדיף לא לקדש בביהכנ"ס וכו'). וכן מבואר פשוט מד' המג"א שם. וכ"כ המשנ"ב סוסקנ"ז.

192. כאמור לעיל שכ"ה דעת השו"ע. ועי' בלשון המג"א שכתב, ומיהו אפילו לד' הרב"י וכו', וקצת משמע שאינו פסק לגמרי דלא כוותיה. ובאמת בעיקר ראייתו של המג"א מתוס' בפסחים, ומקורו כמבואר במחה"ש במקומו, כבר נתעורר המחצית השקל עצמו בסו"ד דיש לומר דמה שכתבו התוס' שקידוש עדיף, הוא משום דאזלי לשיטת ר"ת שסובר שאין מקדשין על הפת, אבל לדידן שמקדשים על הפת, הא ודאי בסברא פשוטה שיהיה הקידוש על הפת. (וכפי הסברא שהבאנו לעיל בדעת השו"ע). ובאמת אע"פ שמחצית השקל כתב שהוא דוחק, נראה דהיינו לפי המג"א שחולק, אולם באמת שפיר יש לומר כן, בפרט כדי שלא לחלוק על השו"ע ודעימיה. ותו דבא"ר (לקמן סימן רצ"ו סקי"ט) כתב כן להדיא, דאכן התוס' התם אזלי בשיטת הסוברים שאין מקדשין על הפת, עיין שם. נמצא מכ"ז שאין לנו ראיה לומר דלא כהשו"ע, וממילא אנן בדידן דהלכה כהשו"ע. ומה גם דנראה שאין בזה כ"כ קפידא, ושפיר מסתבר כן כאמור. ואין להאריך, לכן נ"ל לעשות כדרך השו"ע בשופי.

193. כ"ה לכל הדיעות. בין את"ל שבלילה על היין ובין את"ל שהבדלה על היין. ואע"פ שאפשר בלילה על הפת, מ"מ כיון שעיקרו דאורייתא, עדיף טפי לעשותו כתיקונו, וכן מבואר לעיל בסעיף ג', עיין בדברינו שם.

194. כ"כ המג"א (שם) דבזה מסתבר שאף השו"ע מודה, וכ"ה במשנ"ב כאן. והיינו בקיום התנאים שאפשר לקדש בשיכר המבואר להלן בסימן ער"ב לענין קידוש, וכן בסימן רצ"ו לענין הבדלה כיעוין שם.

195. כ"כ המג"א (שם) מטעם הנ"ל דאפשר בשיכר, והוסיף עוד דנפשו של אדם קצה בשיכר בשחרית, ורוב העולם אין שותים רביעית [ולכאו' קשה, א'. הרי כפי הידוע הרגילות של אותם שותי שיכר היא בבוקר. וצ"ל דמ"מ אינם שותים רביעית אלא טעימות בעלמא, ומשום שלא טעמו עדיין, והרי זה שורף את המעיים, ולכן בלילה שכבר אינו אליבא רקניא יותר יכולים לשתות רביעית. ב'. ועו"ק לי הלא א"צ רביעית ודי ברוב כמבואר להלן (סעיף י"ג), וצ"ל דלאו דווקא קאמר ולעולם גם בזה קשה לשתות, וכן מבואר בהדיא במשנ"ב (להלן סוף סקס"ח) שמצוי להכשל במקדשים בשחרית על יין שרף שלא שותים מלא לוגמיו בתוך שיעור הזמן הראוי, עיי"ש]. וכ"פ המשנ"ב. ועיין בשעה"צ (אות נ"ו) בשם שלחן עצי שיטים שכתב שהמג"א הפריז על המדה, ולעולם יוכל לעשות איך שירצה, ומ"מ סיים שהרבה אחרונים העתיקו דברי המג"א.

ויש לציין לענין קידוש והבדלה בבית הכנסת, שכתבנו לעיל בהערה (ד"ה ויש) שעדיף לעשות הבדלה על הכוס, מאשר לעשות קידוש על הכוס בבהכנ"ס שאינו אלא מנהג בעלמא, ועי' בשעה"צ (אות נ"ז) שהסתפק אם דין זה של המג"א חוזר גם לענין זה שיש כוס שכר אחת, שגם בזה יותר טוב להבדיל על היין וקידוש לא יעשה בכלל, או שכוונתו של המג"א רק לענין שיש לו כוס יין אחת בלבד ולא שכר. אבל אם יש לו שיכר אפשר שגם בבהכנ"ס יעשה קידוש על היין, והבדלה יעשה על היין, ע"כ. ובאמת שיש להסתפק בזה הרבה, דמצד אחד חזינן דאדרבה דעת השו"ע אינה נוחה כ"כ מקידוש בביהכנ"ס (כמבואר בסימן רס"ט בב"י ובשו"ע עיישה"), וא"כ שפיר נימא שלא יקדש כלל. ומאידך יש לומר שכיון שכך נהגו, ויש להם על מי לסמוך (ובפרט שיש באמת כמה פוסקים שכתבו שהוא מנהג נכון וטוב לזכות את הרבים שלא עושים קידוש וכו'), א"כ אין ראוי לבטל לגמרי את הקידוש הזה, ובפרט שיוכל לעשות הבדלה על שיכר כדין. ולדינא מצאתי בא"ר כאן שהעתיק את ד' המג"א הללו לענין ביהכנ"ס על הדין של שיכר, ולכאו' מפורש שזה חוזר גם על מקרה שיש לו שיכר, ונפשט ספיקו של השעה"צ. וכן משמע קצת ג"כ בסדר הדברים של המג"א דקאי על כל מה שכתב לפניו, ולכן אפילו שיש לו שיכר להבדלה עדיף לעשות הבדלה על היין, וקידוש לא יעשו באותה שבת.

196. שו"ע (הנ"ל) וכה"פ, שעדיף קידוש ליל שבת מקידוש היום. וכבר נתבאר כן לעיל בסי' רע"א ס"ג, ולעיל סוף הלכה קודמת.

197. והיינו שהוא מקדש על כוס מלאה כדין (בסעיף י'), ומאידך יש חיסרון בזה שאם ישתה ממנה יפגום את היין [ונוסף ע"ז שאי אפשר להעביר לכוס אחרת ולשייר רק כמלא לוגמיו, וכמ"ש המשנ"ב סקנ"א מהמג"א]. לכן יבואר להלן עיצות הכיצד להשאיר יין למחר ולא לפגום את היין.

ממנה[198] שיעור מלא לוגמיו[199]. וישמור את הכוס הראשונה לקידוש של מחר, וכן דעת השו"ע וכמה אחרונים[200]. ב'. יקח כוס ריקה, ולאחר גמר הקידוש קודם שישתה ישפוך לתוכה רביעית יין הנצרכת לו למחר, והוא ישתה מהכוס הראשונה שעליה עשה את הקידוש, וכן דעת כמה אחרונים, ועיין בהערה[201]. ג'. אם יש לו עוד קצת יין באיזה כלי, מלבד הכוס שעליה הוא מקדש כשהיא מלאה, יוכל לשתות מן הכוס שעליה הוא מקדש. ואחר כך יתקן את הפגימה שנעשית ע"י שתייתו באופן שיתן לאותו כוס מעט מן היין המתוקן שבכלי[202]. ד'. אם אין לו שום אופן אחר, או שאין לו רק כוס אחת, ישפוך מעט לידו לאחר גמר הקידוש, ולאחר שישתה מהכוס יתקן ע"י שישפוך מידו לכוס[203]. ה'. ואם אין לו אלא יין פגום בלבד, כבר נתבאר שבדיעבד מקדש גם על יין פגום[204].

ובכל האופנים הנ"ל שיש לו יין מצומצם, היינו שכבר מזגו במים כפי האפשר, אבל אם עדיין לא מזגו במים יוכל למזוג בו מים כפי הדין המבואר להלן בסימן רע"ב, ועי"ז יהיה לו יין בריוח[205].

כ"ו. יש שנהגו לקדש על כוס גדולה של יין, ולמחרת מוסיפים עליה יין חדש למלאות את הכוס, ובכך מתוקנת פגימתה, ובהבדלה ג"כ עושים כדרך זו שמוסיפים על היין הנשאר מקידוש היום[206]. ולמעשה אין לנהוג כן, אלא כפי המנהג הפשוט שבכל פעם מקדשים על כוס חדשה ויין חדש[207].

הקידוש ונטילת ידים לאחריו

כ"ז. סדר הדברים צריך להיות שקודם יעשה קידוש על הכוס, ורק אחר כך יטול ידיו לברכת המוציא, ואין לשנות[208]. בין המקדש בעצמו, ובין השומעים אותו ומכוונים לצאת ידי חובה[209]. [ויש קצת מבני אשכנז שנוטלים ידים ומברכים על נטילת ידים, ורק אח"כ עושים קידוש, ואחר כך מברכים המוציא[210], ויזהרו על כל פנים שלא לעשות הפסק ע"י מזיגת הכוס וכדומה[211]. וימעטו ככל האפשר בהפסק[212]. ומכל מקום נתבאר כבר שאין לעשות כן, אלא כדעה ראשונה שהיא דעת השו"ע וכל הפוסקים[213].

כ"ח. אם נטל ידיו קודם הקידוש, י"א שהפסיד את הקידוש על היין, ויוכל לקדש רק על הפת (ועיין בהערה עוד פרטים בענין)[214]. וי"א שאף על פי כן יקדש על היין[215], ודעת מרן השו"ע כדעה ראשונה, ודעת כמה אחרונים כדעה שניה[216]. [ודיני קידוש על הפת יבואר בסימן ער"ב].

דיני השתיה מכוס הקידוש

כ"ט. צריך לשתות מכוס הקידוש שיעור חשוב (כדלהלן)[217]. ואם לא שתה כפי הנצרך לא יצא ידי המצוה כתיקנה, ומ"מ אין ברכתו לבטלה[218]. ושיעור השתיה תלוי לפי האדם[219]: באדם בינוני – הוא שיעור כמלא לוגמיו, והיינו רוב רביעית[220] [ולהגרא"ח נאה כ – 44 מ"ל][221].

---

198. כן דעת השו"ע (סעיף י"א). ואמנם במג"א (סקכ"ד) העיר על דבריו מדברי התוס' בפסחים (קה.), וכתב שאם הב"י היה רואה את התוס' באותה השעה היה פוסק כן. אולם כבר האריכו הרבה אחרונים לפלפל בדברי התוס', והרבה אחרונים דחו ראייתו של המג"א, עיין באליה רבה, ומ"ש ע"ז בתוספת שבת ובמחצית השקל כאן. וע"ע בספר נתיב חיים ועוד.

199. כ"כ המשנ"ב (סק"נ) שחייב לשתות מלא לוגמיו, ובשעה"צ (אות נ"ג) ביאר הדברים שאם ישתה פחות מזה לא יצא כדלהלן (סעיף י"ד), עיין שם. וכתבנו כן בלשון י"א מפני שיש חולקים, כמש"כ הא"ר (וה"ד בשעה"צ שם) שכיון שרוצה שישאר למחר די בשתיה כל שהוא. והנה בשעה"צ כתב דזה לא נהירא, אולם ראיתי בכה"ח (אות ע"א) שמתחלה כתב שישתה מלא לוגמיו, ושוב כתב אי נמי י"ל דכל שהצריכו מלא לוגמיו היינו בשאינו צריך למחר, אבל אם הוא צריך שישאר למחר די בטעימה כל שהוא, והביא שכן כתבו כמה אחרונים, וצע"ע לדינא. [וע"ע בכה"ח להלן אות ע"ב שפירש ד' השו"ע (במ"ש ולא היה בו אלא רביעית) לב' הפירושים הנ"ל, עיי"ש].

ולכאו' נראה שב' הצדדים יש להם יסוד, דהנה בגמ' פסחים (קו.) מבואר שלא יצא ידי חובה בפחות מרביעית. וכן החזיק בזה כפשוטו בביה"ל (סעיף י"ד) ד"ה צריך. וכ"פ במשנ"ב בפשטות. אולם מאידך מצאנו בב"י (ד"ה ונראה) שכתב שאם נשפך הכוס אינו ברכה לבטלה, ומה שכתוב לא יצא היינו שלא יצא ידי מצוה כתקנה, ויש לזה סעד וכו'. (וכ"פ בשו"ע בס"ו). ויש לפרש עפי"ז דאה"נ דאינו דין גמור לעיכובא (וע"ע בכה"ח אות פ"ב). ולפי"ז י"ל דבנידו"ד אה"נ שאפשר להסתפק במעט. ויש להוסיף דמלבד זאת יש לצרף שיטת הראבי"ה המובא בב"י להלן שמספיק אף טעימה מועטת, אלא שעדיין צ"ע להלכה דהלא השו"ע כתב שצריך "טעימה", וסתם טעימה בכוס של קידוש היינו טעימה חשובה, וכדלהלן סי"ד דהיינו מלא לוגמיו, והרי לא קיי"ל כדעת הראבי"ה הנ"ל כלל (והרי בשו"ע שם לא הביא שיטתו כלל, למרות שהביא שם ג' דעות בהאי דינא). ואף שאין לו מספיק, מ"מ לא מצאנו להקל בזה, ובפרט בלילה שיכול לקדש על הפת.

ואם כן נראה שאם יש לו רביעית בצמצום יניח אותה לבוקר, ובלילה יעשה קידוש על הפת, ואם יש לו בערך רביעית ומחצה באופן שיכול לטעום מלא לוגמיו וישאיר ממנה למחר, יעשה כן גם בלילה שיקדש על היין, וישאיר רביעית למחר, וככל האופנים המבוארים בפנים.

200. וכמו שהזכרנו בהערה שלפני הקודמת. ומ"מ עיין בהערה הבאה דמסתבר שגם הדרך השניה טובה, ואדרבה י"ל שה"ז עדיף, עיי"ש.

201. כן דעת המג"א, כמו שהבאנו לעיל בהערה הקודמת לזו שבסמוך, מפני שצריך לשתות מכוס של הקידוש דווקא, וע"ע בכה"ח (כאן) שכתב שכן ראוי להיות ע"פ הסוד, עיין שם.

ולדינא נראה לכאו' שאע"פ שהשו"ע כתב שישתה מהכוס השניה ששפך אליה, מ"מ אפשר שאין בזה קפידא כ"כ, וטפי עדיף לצאת י"ח לכו"ע ולשתות מכוס הקידוש, והכוס השניה ישאיר למחר. [ולכאו' היה טוב יותר שישייר לו בכוס הראשונה רק כמלא לוגמיו, אולם כבר כתב המשנ"ב בסקנ"א מהמג"א שצריך להיות הטעימה מכוס שיש בו רביעית].

202. עיין כה"ח (סוף אות ס"ט). וא"ת למה השו"ע לא כתב עיצה פשוטה זו, ויש לומר משום שאי אפשר לו להשאיר מעט בקנקן מפני שנצרך שתהיה לו כוס מלאה. (וע"ע במחצית השקל כאן משם הא"ר ומש"כ בזה). ויש לבאר עוד, שהרי אין ראוי לעשות קידוש על כוס פגומה אע"פ שמתקנה אח"כ (וכמש"כ הא"ר על סיום המג"א סקכ"ה, וע"ע בהלכה הבאה). ולכן אם יש אפשרות אחרת יש לעשות כן. ומ"מ אם אין אפשרות, וכגון שהשניה אינה מכילה את כל השיירים וכדו' בכדי שיהיה לו רביעית, א"צ לעשות כן, ולמעשה כל שאפשר לעשות באופן שלא יהיה פגום כלל מעיקרו, יש לעשות כן, ולא שיפגום ויתקנו, ולכן העיקר לכתחילה כמשנ"ת לעיל באות א'-ב'.

203. עיין במחה"ש ובא"ר, ובמש"כ לעיל בסמוך.

204. כמבואר (בסימן קפ"ב ס"ז).

205. פשוט ע"פ הפרטים דלהלן בסימן ער"ב, וכ"כ האחרונים כאן.

206. במג"א (סוף סקכ"ה) הביא מנהג זה, וע"ע בפרישה ובאחרונים. וטעם הדבר ע"פ הגמ' לפירושם, הוא מפני שיש חביבות לעשות כמה מצוות על דבר אחד, והיינו כההיא דחולין (לט.) דהואיל ועשו בו מצוה יעשו בו מצוה אחרת. [וכבר מצאנו כן מכמה דוכתי שכתבו כן הפוסקים, כגון להלן בסימן רצ"ז גבי הדס לבשמים של הבדלה, וכ"כ הפוסקים בנרות חנוכה. ועוד].

ועיין בפמ"ג (בא"א סקי"ח) שאין בזה משום אין עושין מצוות חבילות חבילות (וכדלעיל ס"ו שצריך ב' כוסות, עיי"ש), שכל הקפידא הוא רק כשהמצות נעשות שתיהן בפעם אחת, אבל כאן שיש הפסק זמן ביניהם אין זה חבילות, ואדרבה יש עדיפות בכך עיי"ש, והיינו דבכה"ג הוי כמו שיירי מצוה, ושפיר דמי.

וזה פשוט שאף לנוהגים כן צריך, א'. שיתקן את היין אח"כ, ואינו שיור בלבד. (וכ"כ האחרונים במחה"ש וא"ר ועוד). ואכן זה מוכרח גם כדי שיהיה מלא, וכדלהלן. ב'. שיראה שהכוס יהיה מלא לקידוש היום ולהבדלה (כ"כ האחרונים. ובמחה"ש וכן המשנ"ב כתבו שיקח כוס קטן יותר משל לילה, אולם בפשטות י"ל שמוסיף יין הרבה על הכוס הגדולה, וע"ז יש כוס מלא, ושו"ר שכ"כ בהגה"ו כאן).

207. הא"ר פקפק ע"ז, וכתב דאדרבה עדיף לברך בכל פעם על יין המובא מחנות כדלעיל (סימן קפ"ג ס"ב) וכו'. [והיינו שהמג"א גופיה (שם סק"ג) כתב שעדיף לקנות יין לקידוש סמוך למצוה, והוא ענין "חי" המבואר בברכות (קא.) לחד פירושא, וע"ע בשו"ע סי"א, ועיין בזה עוד במג"א ובא"ר ואחרונים שם, ואכמ"ל]. והוסיף עוד דבקושי יש לתקן פגום, עיין לעיל (סקכ"ג), ומה לנו להכניס בתחלה לזה, ע"כ. (והיינו כמו שכתבנו לעיל להעיר על דברי השו"ע והפוסקים למה לא כתבו עיצה פשוטה שיתקן את היין שנפגם, ודו"ק, ודוחק לומר דמיירי באופן שא"א לו לעשות כן, דהלא אפשר לעשות כן ע"י שפיכה מעט לתוך ידו וכו'). וכן כתב המשנ"ב בשם המאמ"ר שכך ראוי לעשות. [אמנם המאמ"ר אתי עלה מדין אחר, מצד שאם ישתה מכוס הקידוש יחסר לו, ואין כאן כוס מלא, עיי"ש. וד"ז הלא יישבו המשנ"ב שם שכל פעם יקח כוס קטנה יותר, עיי"ש]. גם יש לציין שע"פ הסוד יש ענין להדיח הכוס כל פעם, ואפילו נקיה ובכל אופן (וכנ"ל בסעיף י'), ומשמע דאף בשיירי מצוה נמי, וע"ע שם. וע"ע גם בכה"ח כאן (אות נ"ה) שמבואר ג"כ שעפ"ד האריז"ל אין לעשות כן.

ומכאן יש ללמוד, שהרוצה להדר בקידוש לא יקח יין שנפגם ויתקנו ע"י מעט יין, אלא יקח יין חדש לגמרי. (וע"ע גם בהערות להלכה קודמת).

208. שו"ע (סימן רע"א סי"ב). ועיין בטור ובב"י אריכות בשיטות הראשונים בזה. והעולה מדברי הטור בסו"ד והב"י בסו"ד שאין לנהוג ליטול ידיים קודם הקידוש, שבזה יוצא י"ח לכולי עלמא, עיין שם. וטעם הדבר מבואר בב"י, א'. משום חשש הפסק (כן נקטו כמה ראשונים, ועיין במשנ"ב שנקט טעם זה וכ"ה באחרונים), ואע"פ שהוא לצורך הסעודה, מ"מ אינו לגמרי, וגם שיכול לעשותו לפני כן. ועי' באחרונים. ומ"מ נראה דמן הדין אינו הפסק, ועיין בט"ז ומג"א (ר"ס קס"ז), אמנם עיין בה"ח (שם אות ב'), ומ"מ בפשטות אינו הפסק, כיוצ"ב אשכחן לענין הבדלה כיעוין (בסימן קע"ד ס"ד), ובמשנ"ב שם סקי"ד, עיין שם. ב'. משום דבאופן זה לא יוכל לקדש על היין אלא רק על הפת (עי' בב"י משם הר"ן, וכ"ה בשו"ע, אמנם התם מיירי לענין דיעבד שכבר נטל, ועי' בביה"ל). ג'. עיין בכה"ח כאן (בכל דרכו) שהקפיד בזה מאד ע"פ הסוד שלא לשנות סדר הדברים, וכ"כ עוד בכה"ח סימן קס"ו אות ב'.

209. הנה במשנ"ב (סקנ"ח) כתב שהשומעים מותרים מפני שאין בזה הפסק כ"כ, עיי"ש. [וע"ע בטור דכל כה"ג שהוא בשמיעה לא הוי הפסק "כולי האי", אלא שנראה מריהטת לשונו דבאמת ה"ז נחשב הפסק אלא שאינו הפסק גמור. אמנם נראה דזה תלוי בהגדרת דין שומע כעונה, כדאשכחן שנחלקו בתוס' בברכות (דף כא:) אי הוי הפסק או לא, ואף למאי דקיי"ל שאינו הפסק, מ"מ י"ל דס"ל דנחשב קצת הפסק. וזו דרגה אמצעית בחקירה של שומע כעונה, והדברים ארוכים ואכ"מ. ויותר י"ל דהפסק במקצת שנמצא כאן הוא בעצם השהיה, אע"פ שאינו מדבר בפיו]. אולם לדינא לא קיי"ל כן, חדא דע"פ הטעמים הנ"ל נראה שיש מקום לאסור גם באופן זה, א'. מטעם הפסק (וכמשנ"ת דגם בשהייה בעלמא יש לחוש להפסק. וע"ע בסימן קס"ו ובהגה שם ובאחרונים לענין הפסק בשהייה בין נטילה להמוציא, וכנ"ל. ומלבד כ"ז הלא השו"ע לא נקט טעם של הפסק, אלא מצד דחביבא ליה, וא"כ ממילא י"ל שבאופן זה יקדש על היין (וכדרך שהביא הרמ"א ממנהגם), ועכ"פ הלא מאחר שנתבאר לעיל שצריך את ב' הטעמים, א"כ בחסרון אחד מהם שוב י"ל שצריך לקדש על היין דווקא, ומלבד כ"ז הנה ע"פ הסוד י"ל כן בכל גווני לקדש על היין, וא"כ בנידו"ד עכ"פ י"ל שלכו"ע יקדש על היין, ודו"ק.

עוד נסתפקתי באופן שנטל ולא בירך על נטילת ידיים, שלכאורה אם מצד הפסק הלא אין כאן חשש הפסק, אבל מצד דגלי אדעתיה דפת חביבא ליה, הלא גם כאן הוא מגלה בכך בעצם הדבר שנטל ידיו, ומה לי אם בירך או לא בירך, וראיתי בב"ח (בסי"ד) שכתב אם נטל ידיו "ובירך" וכו', עיין שם. וגם בכה"ח אות ע"ז כתב דהיינו דווקא כשבירך, ועיין להב"ח הנ"ל, אולם לכאו' לפי"ד מרן השו"ע שנקט הטעם מצד דגלי אדעתיה, א"כ יהיה הדין בכל אופן שהוא שיקדש על הפת. ועכ"פ מאחר שכתבנו לעיל שאנו צריכים לב' הטעמים, אבל בטעם אחד יש לקדש על היין, ובצירוף דברי הכה"ח ע"פ הסוד, נראה שבכה"ג אה"נ שיקדש על היין, וכאמור בדיבור הקודם, ודו"ק.

215. משנ"ב (סקס"ב) שאף דלא קיי"ל כהרמ"א, מ"מ אם כבר נטל ידיו יוכל לקדש על היין.

216. דעת מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו לקדש על הפת, וכן הלכה. וכך הסכימו כמה אחרונים גדולי ארץ כמש"כ בשעה"צ (אות ס"ב), ואמנם בני אשכנז יכולים לנהוג כהמשנ"ב. ועיין כה"ח שדעתו נוטה לפסוק דלא כהשו"ע ע"פ הסוד, אלא שמבין השיטין ניכר שאינו מכריע כן לגמרי. וגם נראה דבכה"ג אין כ"כ הכרח ע"פ הסוד לעכב על קידוש ביין. וע"ע גם בדבריו מה שהעיר, ואין להאריך.

[נ"ב. דברי המשנ"ב כאן (סקס"ג) הזכרתים לעיל בסוף ההלכות של סעיף ב', ד"ה מן הראוי לענין קידוש על היין, עיי"ש. ולענין קידוש על הפת הזכרנוהו להלן בסימן ער"ב סעיף ט', עיין שם].

217. ויבואר ע"פ השו"ע (סימן רע"א סי"ג), והפוסקים. ועיין בביה"ל כאן מ"ש בתקנת חז"ל בזה.

218. בגמ' בפסחים (קז.) איתא דבפחות משיעור מלא לוגמיו לא יצא, וכ"ה בטור. וכן סתם במשנ"ב (סקס"ד) שלא יצא י"ח, עיי"ש, ויותר מזה יעוין בביאור הלכה כאן (ד"ה צריך) שכתב ואפילו בדיעבד הוא לעיכובא כדאיתא בגמרא וכו', עכ"ד. ולכאו' צ"ב שלא ציין לדברי הב"י להלן שכתב דמה שאמרו שלא יצא, היינו שלא יצא ידי מצוה כתיקנה, עיי"ש. (וכ"ה בכה"ח אות פ"ב). וכן מתבאר להלן (סעיף ט"ו) שאפילו אם נשפך היין ולא טעם ממנו, מ"מ יצא י"ח ברכת הקידוש וא"צ לחזור עליה כלל. ויש לבאר ולומר דמ"מ כל זמן שלא הפסיק, יוכל לתקן זאת ע"י שישתה שוב שיעור הנצרך, ודנו בזה האחרונים להלן סעיף ט"ו, ודו"ק. ואכן באמת מדברי כל הפוסקים שם בסי"ד-ט"ו נראה דלא יצא כלל, וצריך שישתה לצאת י"ח למפרע, וע"ע במג"א (סקל"ב) שכתב שאפילו השו"ע עצמו נראה שחזר בו, עיין שם. ובאמת בלבוש סי"ג מפורש להדיא שאם לא שתה מלא לוגמיו הוי ברכותיו לבטלה, ועל כרחך לפרש כמו שכתבנו שרק אם אח"כ שתה מלא לוגמיו עכ"פ מיין אחר יצא, הלא"ה לא יצא כלל, ושו"ר אח"ז שכ"כ באחרוני זמנינו, עיין חלקת יעקב ח"א סי' צ"ד ובספר בני ציון ליכטמן סקכ"ו. אמנם סתימת הב"י משמע שבכל גווני יצא י"ח, וי"ל. וכן הבאנו מהכה"ח. וכן מצאנו הלום להנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא נ"ד ע' שנ"ג שכתב שהקידוש יש בו גם משום כבוד שבת, ומה שהגאונים כתבו שלא יצא, היינו שלא יצא י"ח כבוד שבת אבל ידי קידוש יצא, ע"כ. אמנם זה חידוש שהשתיה הוא משום כבוד שבת, ואולי היינו שיש בזה כבוד הברכה וכבוד הכיסוי כמו שכתבנו המ'.

ובטעם הדבר שאם לא טעם יצא י"ח, נראה משום שעיקר הקידוש הוא האמירה על הכוס, והשתיה הוא תנאי לדבר, וכ"ש אם היה בדעתו לשתות אלא שאח"כ נמלך ולא שתה דיצא י"ח, ויבואר עפ"ד הריטב"א בחולין (דף קו.) גבי נטל ידיו ובירך שאם נמלך אח"כ מלאכול אין ברכתו לבטלה, וביארנו בתשו' במק"א משום שהמצוה נעשית, וההמשך הוא תנאי בעלמא, ולכן בדיעבד אין ברכתו לבטלה (וכה"ג נת' בסי' רע"ג ס"א גבי קידש ולא סעד במקום הקידוש), אלא שלפי"ז יהיה הדין כן רק כשנמלך ולא כאשר מתחילה היתה דעתו לכך שלא לשתות [ואמנם אין לחלק בין נאנס לנמלך בדעתו, וכמש"ש. ולכן גם כאן הב"י דיבר בכלליות בכל האופנים שכל שלא טעם יצא י"ח, ומ"מ אם מתחלה קידש בלא דעת לטעום י"ל דהוי ברכה לבטלה]. אלא שסתימת הדברים משמע שבכל אופן יצא, ומשמע איפוא שהסברא היא שאין הטעימה לעיכובא כלל, אלא רק תנאי בכוס של קידוש. וכאמור שכ"כ הכה"ח שרק לא יצא כתקנה, ושו"ר באול"צ פ"כ סי' ז' שג"כ צידד כן שיצא בדיעבד וא"צ לחזור ולקדש [וכן בהבדלה, ובמק"א נת' עוד בזה]. אמנם כתב דמ"מ טוב לשמוע את הקידוש או ההבדלה מאחר. וכן מצאתי בשבט הלוי ח"ח סימן מ"ד שכתב שאף אם לא טעמו כלל יצא מן הדין, וכבר הבאנו שכ"מ בדברי הנצי"ב, אינבא שאין דברים אלו מוסכמים, וכנ"ל, ואכמ"ל.

219. עיין בתוס' בפסחים (דף קז.) ד"ה אם טעם, וביומא (דף פ.) שתלוי גם כאן ביתובי דעתא, וכמובא במשנ"ב כאן, ובביה"ל להלן סי"ד ד"ה ויש אומרים. [וע"ע בביה"ל ד"ה של רביעית]. והסברא בזה היא דכיון ששיעור שתיה הוא כדי שתהיה שתיה חשובה, אם כן ה"ז נידון לפי כל אחד באשר הוא, דלדידיה הוי שתיה חשובה.

ויש לעיין בזה, באופן שהמקדש הוא גדול, והטועם הוא קטן, ומסתבר בזה פשוט שהולכים אחר השותה בפועל, שכפי שתייתו הרי יש לזה שם "טעימה", וכיון שטעם כפי השיעור שלו יצאו י"ח בודאי (וכן הוא סתימת הפוסקים בסי' רס"ט גבי הטעמת היין בקידוש של בית הכנסת, שיש ליתן לקטן שיטעם ממנו כשיעור מלא לוגמיו). אמנם אם הם יוצאים י"ח באופן שהמקדש טועם מחצה, והקטן מוסיף לטעום כדי להשלים הטעימה כשיעור (וכמבואר בשו"ע להלן סי"ד לחד מ"ד), היאך נדון לאחי מילתא, ואיתי להגרשז"א (בשש"כ פמ"ח הערה צ"ב) שחצי מלא לוגמיו של קטן מצטרף לחצי מלא לוגמיו של הגדול, עיי"ש. ודלא כמו שיש מן האחרונים בזמנינו שכתבו באו"א, ואין להאריך. [וכל דברינו כאן הם מלבד סברת הראבי"ה שהביא בב"י להלן שסובר שדי בטעימה כל שהיא לצאת ידי חובה].

220. פסחים (קז.) ומלא לוגמיו היינו בצד אחד באופן שאם יסלקנו יראה מלא, עיין בתוס' שם ושא"ר, וכ"פ השו"ע כאן. [ובעיקר פי' מלא לוגמיו, עי' תוס' שם וכו'. ויש לציין לדברי ההגה (בסעיף י"ד) שפירשו "פירוש כמלא פיו", וקשה קצת למה לא פירשו כן לעיל. וי"ל בפשטות משום שכן מתבאר מלשון השו"ע שם להדיא. איברא שדבר זה מצאתי הרבה בשו"ע שפירושי ההגה הללו נאמרים במקום אחר, והיה צריך להקדימם, ובכלל ידוע שאין הוספות אלו מהרמ"א, וכמש"כ בביה"ל ד"ה רנ"ט ובסי' שי"ז ס"ב ועוד. וכן כתבו עוד רבים ועצומים באחרונים, וא"צ לאוסף]. ויש לציין לשו"ע (סימן ק"צ ס"ג) שבעלמא אין לשתות מלא לוגמיו, מפני שיש בזה ספק אם באופן זה טעון ברכה אחרונה או לא, אבל כאן בלא"ה אין מברכים ברכה אחרונה (כמו שביארנו בס"ד באורך להלן סוף סימן ער"ב ועיי"ש), וא"כ אין שום חשש.

221. בספר שיעורי תורה (סימן ג' דין ו') כתב דשיעור כוס של רביעית לקידוש ולהבדלה ולברכה אחרונה, ולכל דבר ששיעורו ברביעית, הוא כלי המחזיק עשרים ושבע דרהם מן המים שהם 86.4 גרם, וכלי המחזיק 86.4 סמ"ק זהו רביעית, עיין שם. וכמבואר ברמב"ם בפיהמ"ש (פ"א מעדיות מ"ב) שבדק ומצא ששיעור הרביעית מן המים הוא כד' דרהם, עיין שם. וידוע שאם נבא לדון לפי משקל הדבר עשוי להשתנות בין הדברים, ויש לחשב את שיעור הגרם הללו, לפי כמות הנפח במשקים אחרים, והיינו 86.4 סמ"ק בכל הדברים (והיינו מ"ל שכתבנו). וכפי המפורסם נתנו בהם סימן שכוח בגימטריא 86. [נ"ב. וכבר מצאנו כיוצא בזה ביומא (עו.) שכתבו שכוסו של דוד המלך מחזיק רכ"א לוגין, כגימטריא של כוסי "רויה" עיי"ש. וה"נ נאמר בנידוננו, אלא דשיעור הגרם אינו שיעור תורה].

ואמנם יש עוד הרבה חשבונות והערות בענין השיעורים, מ"מ זו הדרך המפורסמת למרות שאינו בצמצום, והוא בערך כשיעור הנ"ל קצת פחות, אלא שבלאו הכי אי אפשר לצמצם את השיעור, ולעולם צריך להוסיף מעט לצאת מידי ספק, וע"ע בביה"ל סוד"ה

ובאדם גדול – הוא לפי שיעור מלא לוגמיו שלו, ולכן צריך לשתות יותר מרוב רביעית ותלוי לפי גודלו, ומ"מ אינו צריך יותר משיעור רביעית[222].
ובאדם קטן – כתבו האחרונים להקל כפי מלא לוגמיו שלו, ולכן אפילו בפחות משיעור רוב רביעית מותר[223], ובפרט יש להקל בזה לקטן פחות מגיל י"ג שנה שמקדש לעצמו[224].
ומצוה מן המובחר שגם אדם בינוני לא יפחות משתיית רביעית[225]. ומכל מקום אין צריך לשתות כפי רוב הכוס ששותה בו, ודי ששותה כפי השיעורים הנזכרים[226].
ל'. שיעור השתיה האמור לעיל (כמלא לוגמיו לפי כל אדם באשר הוא), צריך לשתותו כדרך שתיית רביעית[227], דהיינו שתהיה השתיה בנחת אבל ללא הפסק[228]. ובדיעבד כשאין לו ברירה אחרת כלל, ואינו יכול לשתות אלא כשיעור זמן בכדי אכילת פרס [שהוא תוך 7 דקות וי"א 4 דקות][229], יצא. ומכל מקום לכתחילה אם לפני שהוא מקדש, בדעתו שלא לשתות רביעית בבת אחת, לא יקדש בעצמו, אלא ישמע מאחר, ועיין עוד בהערה[230].
ודע, שאם אדם מקדש על משקה קר מאד או חם מאד, וקשה עליו שתיית רביעית בפעם אחת, יוכל לשתות מעט מעט בכדי אכילת פרס, אמנם לכתחילה ימתין עד שיהיה ראוי לשתיה מעטו[231].
ל"א. לכתחילה ראוי שהמקדש יטעם מכוס הקידוש כשיעור הנצרך (הנזכר לעיל)[232]. ואם הוא עשה קידוש וקשה לו לשתות שיעור מלא לוגמיו כדין, או שהיין מזיקו, יכול לתת לאחד מהמסובים שישתה הוא שיעור מלא לוגמיו[233], ועדיף יותר שיהיה גדול מבן י"ג שנה, אמנם גם בקטן שהגיע לחינוך מועיל[234]. ובתנאי שאותו אדם ששותה מהכוס שמע את הברכות של הקידוש ונתכוון לצאת י"ח, וגם המברך כיון להוציאו[235]. וטוב שמ"מ יטעם גם המקדש מעטו[236].
בדיעבד הגמור כשאין ברירה אחרת, ואי אפשר לאחד לשתות כשיעור בפני עצמו, אם שתו כמה מן המסובין כל אחד מעט, ועל ידי צירוף שתייתם יש שיעור מלא לוגמיו, יצא י"ח[237], ובתנאי שלא היה הפסק ביניהם יותר משיעור כדי אכילת פרס[238] [היינו תוך 7 דקות, וי"א 4 דקות][239], וטוב שגם המקדש יטעם מעט, וכנ"ל.

והוא רובו. והנה יש להעיר אחרי כל זה, ששיעורים אלה הם לפי מה שחקרו ומצאו בשיעור הדרהם שהיה להרמב"ם, וכן נהגו בני ספרד מעולם, אולם במקום אחר (בהערות לסי' רמ"ב) לענין שיעור הפרשת חלה הבאנו שחקרו ומצאו כיום ששיעור הדרהם הוא פחות מהמקובל (והוא כ-3 גרם, או 2.8, וכיוצא), ולפי"ז נשתנה השיעור לפחות מכך. ומאחר וכל דרהם נתברר שהוא כ-3 גרם, א"כ שיעור רביעית יין די בכ-80 גרם, ומ"מ כתבנו בפנים את השיעור שהיה מפורסם, ועכ"פ לכתחילה ראוי להחמיר ולא לצמצם, ובכגון דא המליצו עשה לך ר"ב והסתלק מן הספק [אמנם למעשה אפשר למדוד ע"י בקבוק או כלי שנתות וכדו', וכיון שזו מדידה של מצוה מותרת בשבת, וכמו שיבואר במקומו].
ועיין במשב"ב כאן (סקס"ח) שהביא ב' שיעורים לשיעור רביעית, שהרבה אחרונים כתבו שהוא כשיעור ביצה וחצי עם קליפתה (וכך סתם שם בתח"ד). והוסיף שיש מחמירים שהשיעור בזה"ז שהביצים נתקטנו הוא כפול, וממילא צריך שיהיה שיעור שלוש ביצים, ע"כ. והוה קשיא לי על שיטת המחמירים (והיא שיטת הצל"ח בפסחים דף קט. שכך עלה בידו בבדיקה ע"פ שיטת הרמב"ם וכו'), דהלא במציאות מלא לוגמיו אינו רוב רביעית כלפי השיעור שכתבנו, ואנן קיי"ל שמלא לוגמיו הוא רוב רביעית, וא"כ אפילו אם נאמר שהביצים בזה"ז נתקטנו, אולם ביותר ממחצית אינו מסתבר כן. ושו"ר בביאור הלכה (ד"ה של רביעית) שהביא דברי הצל"ח (הנ"ל), ושכ"כ בשו"ת חת"ס (סימן קכ"ז), והעיר כהערה הנ"ל, וכתב דנמצא שהשיעורים סותרים זה את זה, ומסיק דראוי לחוש למחמירים במילי דאורייתא, או אפילו במילי דעיקרים מן התורה. [היינו קידוש הלילה שמן הדין יוצא בתפלה לדעת המג"א והרבה פוסקים, כמבואר לעיל ר"ס רע"א. ומשמע כאן דמסיק המשנ"ב דיצא י"ח בתפלה, ולעיל השאיר זאת בספק גדול. וי"ל שכתבו כן לרווחא דמילתא, דעכ"פ לכו"ע הוי עיקרו מה"ת, וכמשנ"ת שם ובסעיף ג' גבי סדר קדימה ועוד הרבה. אינבא דזה אינו חמור ממש כמו כל מילי דאורייתא, ויש ליישב].
ולדינא מסיק הביה"ל (הנ"ל, וכן נקט בקצרה במשנ"ב), א'. לענין שיעור רביעית שבכוס – ראוי להחמיר כשיעור ג' ביצים, ובפרט במילי דאורייתא, או שעיקרם מן התורה כקידוש ליל שבת, ולפחות יהיה כשיעור ב' ביצים, ובדיעבד די בשיעור ביצה וחצי, ובמילי דרבנן יש להקל לכתחילה שיהיה כביצה ומחצה [ועיין כה"ח אות פ"ד]. ב'. לענין שיעור שתייתו – די בשיעור מלא לוגמיו לפי האדם. (ואפילו הוא קטן, ובמלא לוגמיו שלו יש פחות מרביעית), ע"כ.
ולמעשה: מנהג בני ספרד ועוד בק"ק, וכן היה מנהג ירושלים גם אצל האשכנזים לשער שיעור רביעית כשיעור הנ"ל, והוא כ-86.5 גרם (או 87 גרם, כיון שא"א לצמצם), וכן האריכו באחרונים שהעיקר הוא כפי השיעור הקטן (וע"ע בספר וזאת הברכה בענ"ז), וכן המנהג פשוט. והמחמיר במילי דאורייתא לשער ביותר מזה, כפי שיעור הגאון הצל"ח ודעימיה תע"ב, אולם מן הדין השיעור הוא כאמור. ולכן בכוס יהיה כשיעור רביעית הנ"ל, ובשתייתו די לשתות רוב שיעור הנ"ל, ותו לא מידי.
ויש הנוהגים להחמיר כמש"כ הביה"ל שיהיה כשיעור ג' ביצים, והוא כ-137 מ"ל וכמו שהביא בשש"כ פמ"ז ס"ט, ולדעת החזו"א השיעור הוא 150 מ"ל, וכל אחד יעשה כמנהגו.

ובאמת שכשיעור החזו"א מצאנו בספר פתה"ד סי' ק"צ שהביא מח"א שכתב שהשיעור הוא כמו נ' דרהם (ולפי הידוע שנתברר היום שהדרהם הוא 3 גרם א"כ יוצא שרביעית הוא 150), אולם כבר כתב הפתה"ד שם לדחות שיטה זו, וכי אינו אלא כד' דרהם, ועוד מצאנו גם בשו"ת מעט מים סוסס"ז שהביא מח"א שכתב שהוא כמו נ' דרהם, וכתב ע"ז שכבר מחו לה אמוחא כל רבני האחרונים, ומנהג אבותינו ורבותינו מימי עולם שנהגו לשער רביעית כד' דרהם, עיי"ש. וכבר האריכו באחרונים טובא, ואכמ"ל. ואנו כתבנו בפנים את השיעור הנהוג אצלינו בני ספרד וכן בני תימן, וגם בני אשכנז בירושלים, כידוע, וכפי שנתברר לדעת הרמב"ם ועוד [ואין בזה חשש ברכה לבטלה כלל, מלבד המנהג, דהא מן הדין יוצא הדאורייתא בכל אופן, ואף מדרבנן אין לחוש, וכמש"כ הסטייפלר בהקדמה לשיעורין של תורה, וע"ע להלן בהערה שאחרי הבאה, ועוי"ל בכ"א ואין להאריך].
222. מג"א והאחרונים, וכן פסק המשנ"ב שם, וכתב דמ"מ יותר מרביעית אין צריך.
223. עיין בביה"ל (ד"ה והוא) שכמו שבגדול השיעור הוא לפי גודלו, כך בקטן השיעור לפי קוטנו, ושכן מבואר באחרונים, אלא הוא נסתפק בזה דשמא הצריכו בשבת שיעור "רוב כוס שמקדש עליו" (ויש לבאר דלשונו כאן הוא לאו דווקא, וכוונתו לרוב רביעית כמו כל אדם ביינוני, דאילו לפי הכוס שלו, בודאי א"צ לשתות רוב הכוס, כמבואר בכל הפוסקים, וכ"כ המשנ"ב גופיה בסקס"ז). ומ"מ לדינא נ"ל דיש להקל בזה מכמה טעמים, א'. דכל הפוסקים מתירים בזה, כמש"כ הביה"ל בהדיא. ב'. גם מה שהקשה הביה"ל, הרי אינו מוכרח, ע' בביה"ל כאן גופיה (ומ"מ הוא כשלעצמו חושש לדבריו, ועיין להלן ד"ה ושל רביעית). ויעוין גם בחז"א (סימן ל"ט סקט"ז) שהעיר עוד שמפורש בר"ן בפסחים (דף כב. מדפי הרי"ף) שאע"פ שלענין ד' כוסות יש לשתות רוב כוס דווקא, מ"מ בקידוש די במלא לוגמיו (ודלא כהתוס' בפסחים שם בדף קז. ד"ה אם שיעורים שוים הם). ג'. יש לצרף עוד בס"ד שיטת הראבי"ה שהביא הב"י (ד"ה מצאתי כתוב) שסובר שגם בכל אדם א"צ שיעור מלא לוגמיו, אלא טעימה בעלמא (ויתפרש דהיינו באופן שתעבור השתיה סביבות לוגמיו וכו'), עיין שם. (וע"ע בכה"ח להלן אות פ"ו שהשתמש בסברא זו לענין אדם ששונא את היין ומזיקו וכו', וה"נ י"ל בנידו"ד). ד'. דהוי מילי דרבנן (לפמש"כ רוב הפוסקים דיוצא י"ח מדאורייתא בתפלה, כמשנ"ת בס"ד לעיל ר"ס רע"א) וספיקו לקולא, ובפרט אחרי כל האמור לעיל, וחשש ברכה לבטלה ג"כ אין בזה וכנ"ל. ודו"ק.
224. שבזה אף הביה"ל (שם) מסכים, עיי"ש. ואמנם גבי קטן השותה בהבדלה של שבת חזון לבני אשכנז, כתב המשנ"ב (בסימן תקנ"א סק"ג) שישתה הקטן את רוב הכוס, עיי"ש. ומ"מ כבר ביארנו דבלא"ה מותר כפי מלא לוגמיו שלו. וע"ע מה שכתבנו עוד אופן להקל בזה בהערות לסימן רס"ט, ודו"ק.
225. כה"ח (אות פ"ג) בשם ספר המנהיג, ע"כ. ומ"מ הוא חומרא וחסידות, לפי מאי דקיי"ל ככל הפוסקים. איברא שמ"מ יש ענין בזה, שהרי ראינו גם לשיטת הגאונים שמצוה לשתות את כל הכוס, וכמש"כ הרא"ש בפסחים (דף קז.), בשם ר"ע גאון ור' צמח גאון, והובא גם בטור ובב"י כאן. [וע"ע בב"י להלן בסי' ד' משם מרדכי ישן וכו', שסברו שמלא לוגמיו יותר מרביעית וכו', אך בלא"ה אינו מתאים לכו"ע, ואין להאריך]. וע"ע בהערה הבאה.
ויש לבאר עוד, דלכאו' תיקשי הא יש לנו לחוש לשיטת הגאונים משום ספק ברכה לבטלה, שהרי אם הוא שותה פחות מכשיעור לא יצא, וכמש"כ הפוסקים, וי"ל. אן]. שזו מחלוקת במצוה ולא בברכה, ואין בזה לחוש לדין ספק ברכות. ב]. שהרי הוא רק דין דרבנן, וכמש"כ המשנ"ב בד"ה והוא רובו (ולכן חזינן שהשו"ע היקל בספיקו, וכמש"ש). ובאשר לספק ברכות אין לחוש כ"ה, דלרוה"פ הוי מדרבנן, והאריכו בזה באחרונים טובא. ג]. שהרי כתבו הפוסקים שאין הפירוש שלא יצא כלל, אלא היינו שלא יצא מצוה כתיקנה, וכנ"ל. וע"ע להלן בסט"ו, ולכן אין לחוש, ודו"ק.
226. מג"א ואחרונים. וה"ד במשנ"ב (סקס"ז), דלא דמי לפסח, ועי' בביה"ל.
ויש מן האחרונים בזמנינו שכתב שיש חיבוב מצוה לשתות כל הכוס (ולדבריו כ"ש שיש ענין לשתות רוב הכוס), אולם מסתימת כל הפוסקים ל"מ כן, ולא שמענו כזאת, אלא לענין ד' כוסות שיש לשתות כל הכוס, ומשום ששם יש דין "לשתות הכוס", אבל כאן אינו אלא דין "טעימה", אלא ששיעור חשוב של טעימה הוא רוב רביעית, וא"צ יותר מזה (וכמו שביארו כ"ז בב"ח בסימן תע"ב והזכירו הביה"ל ד"ה צריך ועו"א). אמנם י"ל שכ"ז מדינא, אולם למצוה מן המובחר יש ענין בזה, ועכ"פ משום חיבוב מצוה, ואכן מצד חיבוב מצוה שפיר י"ל כן, שבזה שגומר הכוס מראה שהמצוה חביבה לו [ודרך אגב, יש לעורר שהרי מבואר בסוה"ס שיש חיבוב מצוה שיטעמו כולם, עיי"ש. אכן כפי שביארנו הוא ברור, שהעיקר הוא שיגמרו כל היין שבכוס, ולכן כשאין עוד מי שישתה שאר הכוס, שפיר החיבוב מצוה כשיגמור בעצמו הכל]. ומ"מ מן הדין די ברוב רביעית, או על כל פנים ברביעית למצוה מן המובחר (וכנ"ל בהערה הקודמת), ותו לו.
ונלענ"ד שאם יש אפשרות שהוא ישתה רביעית שלימה או כל הכוס וכו', או שיטעמו גם האחרים, בודאי עדיף יותר שיטעמו האחרים, שזהו הידור שכתוב בשו"ע, ועדיף מההידור הנ"ל שאינו בשו"ע.
227. משנ"ב (סוף סקס"ח). שאין להפסיק בשתייתו אלא ב"כדי שתיית רביעית", והוא עיקר הדין בכל הפוסקים. וע"ע בהערה שבסמוך שביארנו כן עפ"ד השו"ע (סימן תרי"ב ס"י) שפסק כדעת הרמב"ם דהעיקר תלוי בכדי שתיית רביעית.
228. כן איתא בתשו' הרדב"ז (בלשונות הרמב"ם סימן קמ"ה), וכן פירש בפי' על הרמב"ם (פי"ד ממאכלות אסורות ה"ט). ומצאתי לרבינו המשנ"ב בשעה"צ (סימן ר"י סק"א) שכתב דלדעתו סתם שתיית רביעית משערין כדרך שתיית בני אדם שאין שותים בבת אחת כי אם בשתי פעמים, כפי מדת דרך ארץ המבואר בשו"ע (סימן ק"ע ס"ח). ועיין שם בשעה"צ שם שביאר דמש"כ הרמב"ם (הנ"ל) שתה מעט וחזר ושתה, דאם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין, היינו שלא הפסיק יותר מכדי שתיית רביעית וכו', ע"כ. [ועדיין צ"ע השיעור, ועי' בהל' נט"י בסי' קס"ב במשנ"ב שם סק"ל, וי"ל]. אכן לענ"ד נראה דאף את"ל כהמשנ"ב, מ"מ בזה"ז שאני, שכיום הדרך היא לשתות רביעית יין בבת אחת, וכ"ש במיץ ענבים וכו'. וכבר כתבנו במקומו בס"ד דבכל הדברים ששנינו משום מידת דרך ארץ תלויים לפי הזמן ולפי המקום, ואם לא נוהגים במנהג זה אין שום ענין להחמיר ולנהוג בזה (וכמובן באופן שהמנהג הזה הוא מנהג הוגן, ולא ח"ו כמנהג פורקי עול והדומה לזה), וכה"ג איתא לענין אחיזת פת יותר מכביצה ואכילתה דכיום שזה הדרך אין בזה חשש (עי' בס' וזאת הברכה פ"ב) ועוד. וה"נ בנידו"ד. ושו"ר בספר ברכ"ה ח"ב ע' מ"ט וע"א שהביאו ד' השעה"צ הנ"ל, והעירו כעין הנ"ל עפ"ד המג"א (סימן ק"ע סקי"ג) ששכר שלנו אינו חריף ומותר לשתות ממנו רביעית בפעם אחת, ע"כ. ופסק ג"כ כד' הרדב"ז עיי"ש. [ועיין בשו"ע והאחרונים (בסימן צ"ט) לענין שתוי דלא מתפלל, ושם מבואר א'. במשנ"ב (סק"א) דשאר משקין אין להם שיעור, אבל יין הוא ברביעית. ב'. כל הנידון שם בדין שתוי הוא בשותה בפעם אחת כמש"כ המשנ"ב (סק"ב), ועכ"פ אין ראיה מזה לנידון מידות דרך ארץ כלל]. וכפי האמור שפיר י"ל עוד כדברינו, דאף את"ל כן שאפילו אם אינו חריף צריך לשתות אותו בב' פעמים, מ"מ בזה"ז שלא נהגו כן אין חשש, וזה מנהג פשוט בכל העולם ששותים הרביעית יין בפעם אחת [אמנם מזה כשלעצמו מצאתי כעת לדחות הראיה, והוא לפי מה שמצאתי בספר תוספת שבת (סימן ער"ד סק"ד) שבשבת הוא דין מיוחד שיכול לשתות את הכוס בבת אחת, ולא מחזי כגרגרן מהאי טעמא, עכ"ד. והוא כההיא דברכות (לט:) בר' זירא דבצע אכולא שירותא עיי"ש, וא"כ נדחתה ראייתינו, ואמנם מ"מ יש ראיה למנהג זה משאר זמנים ששותים בבת אחת]. ובפרט נ"ל שיש לנהוג כן לשתות בפעם אחת, כדי שלא יבא לשהות בשתייתו הרבה ויכנס לספק ברכה, ומ"מ יכול לשתות בנחת. ושו"ר בשו"ת אול"צ ח"ב ע' רכ"א לענין אחר בהל' ברכות, שאי אפשר לדעת כמה אפשר לשהות בין שתיה לשתיה, והוי ספק, עיי"ש. וה"ה בנידו"ד.
229. הנה האריכו הפוסקים בשיעור כדי אכילת פרס, כידוע, ותחלה מצאנו בראשונים כמה הוא פרס, עי' ב"י ושו"ע סי' תרי"ב וכו'. והשיעור כדי אכילת פרס, הנה הרבה באחרונים כתבו שהוא כמו 7 דקות, כהביכורי יעקב סי' תרל"ט וכה"ח פלאג'י במל"ח סי' נ' אות ל"ג ועוד באחרונים טובא, אמנם בכה"ח סופר סימן ר"י אות ח' כתב שע"פ נסיון הוא בין 4-5 דקות, ויש עוד שיעורים אחרים לכאן ולכאן, ובשו"ת תורת חסד מלובלין סימן ל"ב כתב שהוא משתנה לפי סוג המאכל, עיי"ש, ולפי"ז יש לדון כאן, דהא ביין הוא מהר יותר, אלא שלפי פת הוא שוהה יותר.
230. משנ"ב שם כדעת הגר"א שגם בזה השיעור בכדי אכילת פרס, עיי"ש. וע"ע גם כן במשנ"ב (סימן ר"י סק"א) שהזכיר את המחלוקת לענין שתיית רביעית אם שתה בהפסקות, אם מצטרף אפילו בכדי אכילת פרס או לא, וכתב שם דהגר"א בביאורו פסק כדעה זו שאפילו בכדי אכילת פרס דינה הכי, עיי"ש. וכידוע דרכו לחוש הרבה לדעת הגר"א, ומ"מ יעוין שם שנראה דחושש לב' הדעות, עיי"ש בהמשך דבריו, ודו"ק.
ויש לבאר דאשכחן כבר בשו"ע בהל' יו"כ (סימן תרי"ב ס"י) דאם שתה מעט וחזר ושתה, דסתם שם השו"ע שאם יש מתחלת השתיה הראשונה עד סוף שתיה האחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין, והוסיף עוד בשם י"א ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס כמו צירוף אכילות, ע"כ. ומבואר איפוא שדעת השו"ע בסתם בעיקר שבשתיה הדבר תלוי בשיעור כדי שתיית רביעית (ושם באמת דעת הגר"א ופר"ח כסברת הי"א שתלוי בשיעור אכילת פרס), וכן הזכירו המשנ"ב בשעה"צ (סימן ר"י סקי"ב) שנראה דעת השו"ע כדעה ראשונה, וכפי שסתם [וממילא לענין חיוב ברכה אחרונה אין לברך, אם לא שתה בכדי שתיית רביעית, משום סב"ל]. וכ"כ המשנ"ב שם בסימן תרי"ב, ומ"מ הוסיף בשם י"א שהוא גם בשיעור כדי אכילת פרס, ומבואר מהשו"ע דחושש לאותם שיטות עכ"פ לחומרא, ואפילו לאחרונים הסוברים דהעיקר כמו סתימת השו"ע ולא חוששים כלל לי"א, אכתי דינא הכי בנידון הזה לחוש לשיטת הי"א. וכדחזינן בשו"ע להלן (סימן תרי"ח ס"ח) שאם חולה צריך לשתות, ישקוהו פחות משיעור וישהו בין שתיה לשתיה כדי אכילת ד' ביצים, ולפחות ישהו בין שתיה לשתיה כדי שיעור שתיית רביעית, עכ"ד. ומבואר דאכן חושש לשיטת הי"א, אע"פ שהביא בסתם שהעיקר תלוי בכדי שתיית רביעית [ולא נחיתנא מכאן לאותו נידון בכללי השו"ע, הגם דלכאו' משמע מכאן שכשהשו"ע כותב יש אומרים אחרי הסתם דעתו לחוש לדעת הי"א, ואמנם שכאן הוא שונה בגלל שהשו"ע גילה דעתו בהדיא, ויל"ב]. ומ"מ אף בנידון דידן לענין קידוש יש מקום לסמוך בדיעבד דהשיעור הוא בכדי אכילת פרס גם בשתיה, אע"פ שהוא לקולא נגד מה שהשו"ע סתם בהל' יו"כ, והיינו דווקא בדיעבד.
ולדינא בודאי אין להקל בזה לענין קידוש, חדא דהשו"ע בהל' יו"כ לא סתם כן ופסק שתלוי בכדי שתיית רביעית, וק"ו הכא לקולא דודאי יש ליזהר מזה, ונראה לכאורה שאם הוא יודע שלא יוכל לשתות כשיעור בכדי שתיית רביעית, אין לו לעשות קידוש בלילה (באופן שהתפלל כבר), מפני שספק ברכות להקל. ואף שכתבנו לעיל שמש"כ הפוסקים שאם לא טעם לא יצא, היינו שלא יצא את המצוה כתיקנה, ולעולם יצא י"ח ברכת הקידוש, מ"מ הרי אין זה מוסכם, וכמשנ"ת שם. ולכן לכתחילה אין נכון לעשות כן, אלא יש לשמוע מאחר, ודו"ק. והעירוני דשמא יש ליעץ שיכוון שלא לצאת י"ח בתפלה, ובאופן זה יהיה מוטל עליו חיוב קידוש דאורייתא, וכך יוכל לברך ברכת הקידוש, אלא שבזה הוא נכנס לספק שמא לא יצא את הקידוש דרבנן (דהיינו מה שתיקנו על הכוס), ולכן יותר טוב לשמוע מאחר אם אפשר. ומ"מ גם דרך זו טוב, דמ"מ אינו אלא ספק בדרבנן, ושפיר דמי. ועדיין צ"ע באופן שכיוון לצאת י"ח קידוש בתפלה, ואין לו אחר לצאת ממנו י"ח, האם יברך בעצמו, או שמספק ברכות לא יברך כלל. ובפשטות זה תלוי בהנ"ל אם "לא יצא", היינו שלא יצא כלל כהמג"א, או היינו שלא יצא "כתיקנה", וכמש"כ בב"י כאן. ולדבריו יוכל לברך בעצמו בדיעבד, ומ"מ מסתבר טפי שעדיף ליתן לאחר לקדש, וכמש"כ בהלכה הבאה.
עוד חשבתי בפשטות שאפשר באופן זה לקדש על הפת ובזה יוצא מידי כל חשש, ודו"ק. אלא שבבוקר אי אפשר לקדש על הפת, אמנם בבוקר בלא"ה אין קפידא, כיון שאין שם ברכת הקידוש, אלא בפה"ג גרידא, ואין בו שום חשש סב"ל.
[ויש לבאר דמש"כ המשנ"ב שם שביותר מכדי אכילת פרס לא יצא בדיעבד, היינו כמבואר במשנ"ב להלן סט"ו שיביא כוס אחרת וישתה כשיעור, אבל י"ל שיצא י"ח ברכת הקידוש עכ"פ כמבואר שם בשו"ע, ועמש"כ שם בס"ד].
ויש להעיר בזאת עוד מהנידון דלהלן (סעיף י"ד) אם טעימת המסובין מועילה לכוס הקידוש או לא, והביא השו"ע ב' דעות, האחת שלא מועיל רק שתיית אדם אחת, וי"א שמועיל. והנה לאותם י"א שמועיל הרי לא יהיה זה בשיעור של כדי שתיית רביעית, ואעפ"כ חזינן דמהני. ואפילו להחולקים עליהם שם משמע מכל ריהטת הדברים למעיין היטב שהנידון הוא משום שראוי שאחד ישתה שיעור חשוב כתקנת חז"ל ולא לחלקו לאחרים, ואילו מצד שלא שותים כשיעור אחד בלא הפסק לא קשה להם כלל, ובודאי שלכו"ע א"צ לחלק את היין לכוסות קטנים וכולם ישתו ביחד. דזה אינו במשמע כלל אלא שטועמים מכוס הקידוש, וצ"ל דאה"נ שגם זו בעיה קיימת ולא נקטו לאיסור מצד זה מפני שאינו הענין. ויעוין במשנ"ב שם (סקע"ג) שבאמת הזהיר לאותם שיטות שיוצאים י"ח בשתיית כמה אנשים, דמ"מ יזהרו שלא להפסיק יותר מכדי אכילת פרס (ועי' בשעה"צ שם במקומו). וצ"ל דאה"נ דכ"ז הוא דין בדיעבד, וגם דין זה של צירוף בכדי זמן של אכילת פרס הוא גם בדיעבד, והוא מיירי רק בדיעבד. (וע"ע מש"כ להלן בענ"ז ד"ה משנ"ב). וא"נ י"ל שהוא גדר אחר, עיין באפיקי יט.
231. כן העירני ח"א אודות מקרה זה שמצוי שהמשקה קר מאד, וכדי לשתות בכדי שתיית רביעית הוא דוחק בעצמו ושותה מהר, וי"ל איפוא שבאופן זה לא מועילה לו השתיה, ולא נחשב לו ששתה רביעית, שהרי זו שתיה שלא כדרכה [וכעין מה שמצאנו ברמב"ם פי"ג ממאכלות אסורות ה"א, וע"ע בדברינו בהל' ברכות בענין הנאת גרונו והנאת מעיו בברכות, שכתבנו לדון בכיוצ"ב לענין ברכה ראשונה, עיי"ש. ואולם לברכה אחרונה גרע טפי מחמת דל"ח אכילה], ומסתבר באופן זה שישתה מעט מעט בכדי אכילת פרס, ויצא כפי הדעות הללו, אמנם לפיה"א בפנים שלכתחילה אין לעשות כן אלא צריך שישתה בכדי שתיית רביעית, א"כ ה"נ יש להזהר לכתחילה להמתין עד שיפשיר ויוכל לשתות כראוי, ודו"ק.
232. בשו"ע (סעיף י"ד) הביא ג' שיטות בענין, ופסק בלשון "ראוי לחוש" לדברי הגאונים הסוברים שאם לא שתה בעצמו כשיעור לא יצא י"ח וכן עיקר לחוש, וכ"כ האחרונים, עיין בביאור הלכה ד"ה שאם שאין לזוז מדברי המחבר. [וע"ע בשו"ע בסי' ק"צ, ודו"ק].
ואם יודע שלא יוכל לשתות בעצמו, נראה לכאורה שלא יעשה קידוש בעצמו אלא יתן לאחר שיקדש, שכיון שיש חולקים קיי"ל ספק ברכות להקל. ועכ"פ לכתחילה יש להזהר בזה, וכמשנ"ת לעיל בהערה הקודמת ד"ה ולדינא, ויעוין שם שהבאנו עוד עיצה לזה, עיין שם. וככל המבואר שם ה"ה כאן, ודו"ק. ויש אפשרות לקדש על הפת, וכמשנ"ת שם, ואת"ש.
עוד כתב השו"ע דכל זה דווקא בכוס של קידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס, מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר, עכ"ל.
233. זו גם דיעה נוספת שהביא השו"ע שם, והיא דעה אמצעית, ויש לבאר דהשו"ע סתם בתחלת דבריו כדעה זו, ואח"כ הביא שיטת הי"א (דלהלן בסמוך), ואח"כ הביא שיטת הגאונים וכתב ע"ז שראוי לחוש לדבריהם, ע"כ. ויש לבאר דאמנם יש לחוש לגאונים, מ"מ עדיין יש לנו את הכלל של סתם ויש שהלכה כסתם, וכן מבואר בביאור הלכה (ד"ה ויש) להדיא, עיין שם. (והוא מילתא דתליא בסברא – וכיון שהשו"ע כתב בלשון "ראוי לחוש" לגאונים אינו עיקר הדין, דלעולם עיקר הדין הוא כדיעה זו), ודו"ק. [ועיין להלן ד"ה נ"ב]. וע"ע להלן בסוף ההלכה ובהערה אם לכתחילה עדיף באופן זה לקדש על הפת.
234. כיון שהגדול מחויב (ומה שנת' לעיל בסי' רס"ט שאני התם וכמשנ"ת שם), וכ"ה בשבט הלוי ח"ח ר"ס מ"ה שיתן לגדול, ואם אין גדול יתן לקטן.
235. כ"כ המשנ"ב (סקס"ט) דמשמע שאם שתה אחר שלא שייך לקידוש זה, אין יוצאין בטעימתו, והרי זה כמו שנשפך היין (דלהלן סט"ו). ויל"ע ממ"ש האחרונים (בסי' תקנ"א) דבמוצ"ש חזינן משקין הכוס של הבדלה לקטנים, ועי' בעירובין (מ:) וברש"י שם.
ונראה שכל הקפידא הוא דווקא שישמע ויצא ברכת הקידוש, אבל ברכת היין אין בה קפידא (וכמשנ"ת לעיל בסעיף א' שאין ברכת הגפן שייכת לעיקר הקידוש). ולכן אף אם לא שמע ברכת היין, יוכל לברך הגפן בעצמו ולשתות, ובזה יצאו כולם י"ח. וז"פ. (ושו"ר שכ"כ בשש"כ פמ"ח הערה כ"ו מהגרשז"א). ואע"פ שמשנה הסדר של הקידוש אין בזה קפידא.
236. כה"ח אות פ"ו ואות צ"ב לצאת דעת הראבי"ה שסובר שבטעימה מעט ג"כ סגי, ובכה"ג הוי נמי ס"ס דמהני, וע"ע בשש"כ פמ"ח הערה פ"ו שכתב טעם אחר מצד שבירך הגפן, וע"ע שם שכן היה נוהג החזו"א.
237. זו שיטת הי"א שבשו"ע (וכ"ה כמה אחרונים, עיין שעה"צ אות ע"ה). ואמנם באליה רבה פסק כדעה זו וכ"כ עוד אחרונים, מ"מ לדינא אין לנהוג כן אלא באופן דחוק ביותר כשאין ברירה אחרת, וכמו שכתבנו בפנים, וכמבואר בביה"ל ד"ה ויש, עיין שם. וסיים שם בביה"ל שמ"מ אין למחות ביד המקילין. וע"ע בביאור הלכה ד"ה שאם, עיין שם.
ויעוין עוד בביאור הלכה לעיל (סימן קע"ד ס"ב) ד"ה יין, עיין שם. [ויש להוסיף ביאור בענין, שהנה כתב הביה"ל כאן שהמג"א כתב שאף לדעה זו הוא רק בדיעבד, עכ"ד. ויש לבאר דהנה המג"א (סקל"ל) ד"ה שיטעמו כולם, כתב: ומיהו מי שיש לו מעט יין מוטב שיטעום כשיעור וכו'. "ואע"ג די"א דשתיית ב' מצטרפין, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה צריך שיטעום המקדש כשיעור", עכ"ל. ועיין בלבוש ביאור דבריו. והנה יש לבאר דבריו לכאו' בב' אופנים, א'. דכוונתו שאף לסוברים שאפשר לשתות בצירוף כולם, מ"מ הם עצמם סוברים שזה בדיעבד. ב'. דכוונתו דאע"פ שיש כאלה שסוברים כן, מ"מ כלפינו זה רק דין בדיעבד שהרי רבים חולקים עליהם (ומזה אפשר לשמוע קצת שסובר שיש מקום להקל אכן כשיטה זו, ועמש"כ לעיל מד' הביה"ל, ומכאן י"ל שמיקל קצת כשיטת הי"א, ודו"ק). והנה הגאון רע"א בחי' כתב להעיר עליו דבלא"ה עדיף לעשות כן שאחד יטעם בלבד, שהרי זה שנוי בפלוגתא, ועדיף לצאת י"ח כולי עלמא, ע"כ. ולכאו' נראה אה"נ דזו גופא כוונת המג"א, דמש"כ היינו בדיעבד היינו כלפי הדין למעשה, ואה"נ שזה משום זה גופא שהדבר שנוי במחלוקת, ומ"מ המשנ"ב בביה"ל הנ"ל, וכן בשעה"צ הבין ד' המג"א כפשטיה, וכהבנת הגאון רע"א שאף לאותם שיטות זה רק בדיעבד].
238. משנ"ב (סקע"ג), ויש להוסיף שגם באופן זה שישתה בכדי אכילת פרס, ג"כ אין הדבר פשוט כלל ועיקר, שרוב ככל הפוסקים חולקים ע"ז וסוברים שצריך בשיעור כדי שתיית רביעית כמבואר במשנ"ב לעיל (סקס"ח), ובכה"ג בכמה ב"א בכלל לא שייך כן. ומכאן ק"ק לי על פסק זה דלכאו' הוי בספק ספיקא לחומרא. ובפרט שב' הספיקות אינם שקולים, וכל אחד בפני עצמו נוטה יותר לחומרא כרוב דעות. והלום מצאתי להגאון בעל אפיקי ים בח"ב (סימן ב') שהקשה בדין זה דכיצד יועיל צירוף של כמה שתיות של בני אדם, הלא מצאנו שכדי אכילת פרס מועיל למצוה שיש על האדם לאוכלה והיא חובת גברא, וע"י שיעור אכילת פרס מצטרף הכל למצותו. אבל בקידוש שהמצוה

ואם הוא יודע לפני שהוא מקדש שלא יוכל לשתות כשיעור, לא יקדש בעצמו אלא יתן לאחרים, ואם גם אחרים לא יכולים לטעום כשיעור, אזי לא יעשה קידוש על היין כלל, אלא יקדש על הפת, ועיין בהערה[240].
ויש לדעת, שכל הדינים הנזכרים בהלכות הקודמות, שצריך לשתות כשיעור מלא לוגמיו, ובלא הפסקה, הוא בין כשמקדש לעצמו ובין כשמקדש לאחרים, ואף שהוא מקדש כמה פעמים בזה אחר זה לכמה אנשים, כגון שהוא רב בית החולים, חייב לשתות כשיעור בכל פעם, ואין מועיל אם ישתה כשיעור ע"י כל הקידושים יחד[241]. אמנם באופן זה שמקדש לאחרים, יש להקל לכתחילה שאחרים ישתו, ואין מוכרח שדווקא המקדש ישתה[242].

טעימת המסובין מהיין

ל"ב. מצוה מן המובחר שכל המסובין יטעמו מעט מכוס הקידוש[243], מלבד שתיית המקדש ששותה כשיעור הנ"ל. ומ"מ אין דבר זה חובה[244], ובפרט במקום שיש תערובת[245], וכן באופן שיש הרבה אנשים ונמאסים מזה וכדומה[246]. וכן באופן שאם ישתו כולם יחסר לו יין למחר לקידוש היום או להבדלה, בודאי שאין למסובים לשתות[247], וישתה רק המקדש כשיעור מלא לוגמיו, ודיו.
וכל זה בין בקידוש הלילה ובין בקידוש היום, שאין חובה למסובים לטעום מן היין[248].
ל"ג. באופן שהמסובים טועמים מכוס הקידוש, יכוונו לצאת י"ח בברכת בורא פרי הגפן שבקידוש, ולא יברכו בעצמם[249]. אבל אם לא כוונו לצאת בברכתו ושוב חזרו בהם ורוצים לשתות, צריכים לברך בעצמם[250]. ועיין בהערה עוד פרטים בזה. [ולהלן יבואר עוד מענין הטעימה לחיבוב מצוה].

דינים כלליים בענין טעות בקידוש

ל"ד. המקדש לא יפסיק בדיבור בין הקידוש לשתיית היין, עד שישתה כשיעור מלא לוגמיו[251]. וגם השומעים ראוי שלא יפסיקו בדיבור עד שישתה המקדש כמלא לוגמיו[252].
ואם המקדש הפסיק בדיבור לפני שטעם מן הכוס, יצא בדיעבד ידי חובת קידוש, ואין צריך לחזור ולומר ברכת הקידוש[253]. אבל צריך לחזור ולברך ברכת בורא פרי הגפן, כיון שהפסיק בדיבור[254], אלא אם כן זה היה דיבור מצורכי הקידוש או הסעודה[255]. ואם ענה אמן על ברכה אחרת, עיין בהערה אם זה הפסק[256].
והשומעים שכיוונו לצאת י"ח בברכתו, יצאו י"ח גם בברכת הגפן, ויכולים לשתות למרות שהמברך עשה הפסק[257]. ובאופן ששותים כשיעור, יוצאים כולם י"ח המצוה כתיקנה, ואין צריכים להביא כוס נוסף[258]. ואם השומעים הפסיקו בדיבור שלא מענין הקידוש או הסעודה, צריכים לחזור ולברך ברכת הגפן אם הם רוצים לשתות[259].
ל"ה. קידש ולפני שטעם ממנו נשפך הכוס, יצא י"ח ברכת הקידוש, אבל מ"מ הוא צריך לשתות, ולכן יביא כוס אחר. ואם לא היה בדעתו לשתות עוד יין חוץ מכוס הקידוש, צריך לחזור ולברך ברכת הגפן (בלבד)[260]. אבל אם היה בדעתו לשתות עוד יין, אפילו שלא היה היין לפניו, וגם לא חשב לשתות ממנו מיד רק אח"כ בסעודתו, מ"מ אינו חוזר לברך כלום[261] (אמנם אם שח בנתיים שלא מענין הקידוש או הסעודה, כבר נתבאר שצריך לחזור ולברך ברכת הגפן).

שהמשקה שבכוס ישתה, משום חשיבות כוס הברכה, לא מצאנו שאם יאכל בשיעור אכילת פרס ע"י כמה אנשים שיועיל עיי"ש (וכעי"ז העיר בשו"ת אבן ישראל ח"ח סי' כ"ב). אמנם הנה גם המשנ"ב ובשעה"צ הזכיר זאת, ושפיר י"ל שחז"ל נתנו גבול לדבר דכל כה"ג הוי חשיבות לכוס של ברכה, ושפיר דמי. והלום מצאתי להגר"ש ברמן ר"י פוניבז' בספר אשר לשלמה תנינא סימן א' שהוכיח כן מההיא דזבחים ל"א, ע"ש. וע"ע בגמרא דכריתות יב: יג, ויל"ב.
נ"ב. וכל דינים הנ"ל שהזכרנו (ב' אופנים) שאף אם לא טעם המקדש אלא המסובין יצאו י"ח, דין זה אמור אפילו כשהמברך לא טעם כלום (ומש"כ שלא טעם מלא לוגמיו, ל"ד, ואפילו לא טעם כלום נמי'). וכ"כ בדרך החיים (כמובא בביאור הלכה סוד"ה ויש) לענין הדיעה המקילה ביותר, וכל שכן לדעה השניה שהבאנו דודאי שרי. ופשוט. ומ"מ כתבנו שעדיף שהמקדש יטעם משהו לצאת דעת הראבי"ה, וכנ"ל.
239. באחרונים האריכו בדבר, והרבה נקטו שהוא כמו 7 דקות, וי"א 4 דקות, וכבר הזכרנו ענ"ז לעיל בהלכה הקודמת ובהערה שם, וכן האריכו בזה גבי שיעורין לחולה ביוה"כ, ושם מחמירים טפי כפי האפשר, משום חומר כרת.
240. דכיון שיש בזה פלוגתא, ולדעת הגאונים אסור לקדש בכה"ג, אם כן היה ליה חשש ברכה לבטלה, ואפילו בספק יש לנו לחוש לכך, ואפילו נגד השו"ע, וק"ו הכא דספק לחוש לדבריהם, וא"כ בודאי דלכתחילה אין לקדש באופן זה. ורק בדיעבד אמרינן שיצא י"ח, הא לאו הכי יש לחוש לכתחילה.
ודין זה הוא בעיקר באופן שאינו שותה ונותן לאחרים לשתות באופן שרק ע"י צירוף שתיית כמה מהם יהיה כמלא לוגמיו, שבזה גרע טפי (שהרי אף מרן השו"ע שסתם בתחילה שיצא י"ח הוא רק באופן שטעם אחד מן המסובין, ואין שתיית האחרים מצטרפת, ורק אח"כ כתב שי"א שאף שתיית האחרים מצטרפת), אולם אם רק אחד שותה כשיעור אפשר דשרי לכתחילה, ואמנם לכתחילה עדיף שהמקדש הוא ישתה, וכמש"כ השו"ע שראוי לחוש לגאונים, אולם באופן שגם האחרים לא יכולים לקדש (או שיש צורך מיוחד, וכגון שהוא אדם מבוגר או חשוב, ואין זה כבודו שנער קטון ינהג בם, וכל כה"ג), אפשר שיש להקל לכתחילה לקדש על היין ושאחד מהם ישתה ולא לקדש על הפת, ובפרט אם הוא טועם מעט (שיש לצרף שיטת הראבי"ה הנ"ל), ולכן כשאחד מהמסובין יכול לשתות כשיעור אפשר להתיר לעשות על היין, ולאו דווקא על פת, והיינו במקום צורך, וכאמור.
241. שהרי כל קידוש יש לו דין בפ"ע, ולכן בכל פעם צריך כמלא לוגמיו (וכ"כ בשש"כ פנ"א הערה נ"ד בשם הגרשז"א). ואם קשה לו לשתות כ"כ הרבה, אפשר ליתן לאחר שישתה, וכנ"ל. [ונתבאר בהערה הקודמת שאחד ישתה כשיעור, ולא יתחלקו ביניהם].
242. כן מבואר בשו"ע להלן (בסימן רע"ג ס"ד), וכפי ביאור הגרע"א שם שאף לדעת הגאונים אין שתיית המקדש מעכבת, אלא באופן שגם המקדש יוצא בזה י"ח. אבל אם אינו מקדש אלא עבור אחרים, אפשר לכתחילה שאחר ישתה, עיי"ש. ואיברא שהיה אפשר לתרץ באופן אחר, שהרי אף השו"ע לא כתב לאסור בזה אלא רק ש"ראוי לחוש" לדברי הגאונים, וא"כ שם שא"א י"ל דשרי. אולם ז"א מוכרח, דמ"מ הול"ל שאם אפשר שאחר יקדש וישתה שיעשה כן בעצמו.
243. שו"ע (שם).
ועוד פרטי דינים בזה יעוין בהלכה אחרונה של סימן זה.
244. הדבר פשוט שאינו אלא לחביבות בעלמא, וע"ע בכה"ח (אות פ"ט) משם הגאון ערה"ש, ודו"ק. ולכן אין להקפיד ע"ז כ"כ.
245. פשוט. ולענין אשתו נדה עיין ביו"ד (סימן קצ"ה) דשרי לה לשתות משייריו, אלא שיש בעיה אחרת מצד שיגור הכוס, ונתבארו פרטים אלו בארוכה בספר יוסף טוהר סימן קצ"ה.
246. פשוט ע"פ הנ"ל. וע"ע במס' דרך ארץ. ובמסכת תמיד (דף כז:) לענין שתיה מפה לפה, ומש"כ שם. וכ"כ בשו"ע (סימן ק"ע) שאסור לשתות מכוס וליתן לחבירו, עיין שם. ובמשנ"ב (ועי' שם בסט"ז ובסימן ר"ב). אמנם להלן בסוה"ס כתבנו אפשרויות לצאת מזה.
247. כ"כ המג"א (וה"ד במשנ"ב סקע"א), ופשוט. ובעיקר ביאור דברי המג"א ראה מה שכתבנו בס"ד בהלכה הקודמת בהערה.
248. מצאתי בספר מועו"ז ח"ג (סו"ס רמ"ג) שהזכיר דברי הגרע"ז סולובייצ'יק שהובא במועו"ז על הגש"פ שכתב שאם לא טועמים לא יוצאים י"ח, מפני שעיקרו של קידוש היום הוא ברכת הנהנין, ואם לא נהנו לא יצאו י"ח, עיי"ש. (וכל דבריו לענין קידוש היום דווקא, ופשוט). אולם מדברי כל הפוסקים שבהלכה זו שאמרו שאינו אלא לחיבוב מצוה ולא חילקו כלום, מוכח שלא כך, וכבר הוכחנו בזה לעיל ברה"ס והבאנו שכ"כ הפוסקים. ובודאי ברכת הגפן אינו לעיכובא וכן הטעימה לשומעים, אינו צריך כלל מן הדין, וכ"כ באחרונים טובא [יש לציין לדברי הרמ"א (בסו"ס ער"ב) במי שנדר שלא לשתות מן היין שאחר יקדש לו, וכ"ה בכו"כ דוכתי (וע"ע בנזיר ג:), ובפשיטות לא חילקו בין קידוש לילה או היום], ואכמ"ל.
249. שברוב עם הדרת מלך, וכיון שכבר מוציאם בברכת הקידוש, ה"ה שמוציאם בברכת בפה"ג, ולא יברכו בעצמם. (והארכנו במקומו בהל' ברכות בענין שומע כעונה בענ"ז, ובעת הובאו הדברים באליבא דהלכתא על משנ"ב ח"א). והיה אפשר לדון עוד באופן אחר שאם לא יעשו כן הרי הם משנים את הסדר, שבתחילה מברכים על הקידוש ואח"כ מברכים על היין ואסור להפוך את הסדר (עיין משנ"ב סקס"ג ובכה"ח בכ"ד ועוד), ואפשר דכיון שהמברך עשה כדין תו לא חיישינן לה, שהרי הם טועמים כאילו לטעימת הנאה בעלמא. ואילו היו רוצים לצאת בברכת הקידוש בלבד ללא ברכת היין, הרי ודאי שפיר עבדי, וכן הוא בכל אותם שאינם שותים שאינם מכוונים לברכת היין, וא"כ כשהמקדש שותה ואז נגמר הקידוש הרי הכל נגמר, ואם הם שותים כאילו לטעימה בעלמא, מ"מ טעם ראשון איכא. ומצד ברכה שאינה צריכה באופן זה דנו האחרונים, ונת' במקומו.
ויל"ע באותם שמסופקים אם יגיע אליהם הכוס לשתיה, או שעדיין מסופקים אם יטעמו מאיזה סיבה שהיא, ונראה דבאופן זה אין חשש אם יכוונו לא לצאת בברכתו, ויברכו אח"כ בעצמם מפני שהוא ספק, ואדם שמברך צריך שיהיה לו ברור שהוא עומד לאכול את הפרי, וכהיא דשו"ע (סימן ר"ו ס"ה), עיי"ש. ושם מבואר דדבר התלוי באחרים אם יביאו לו או לא הוא לעיכובא, ואפילו אם יברך בעצמו לא הויא ברכה וצריך לחזור ולברך, וק"ו באופן זה. [ולכן אפשר שאין לעשות תנאי שאם בסוף יגיע לו היין הרי הוא יוצא בברכה זו, דאע"פ דאשכחן תנאי כה"ג, עיין במשנ"ב ואחרונים (בסימן תפ"ט). מ"מ בענ"ז שבפועל אין לו ברירות אם תועיל לו ברכה זו, אין לסמוך ע"ז. כנלע"ד].
250. פשוט, דכיון שלא כוונו לצאת או הוא לא כיון להוציאם אינם יוצאים י"ח, כמבואר בשו"ע (סימן רי"ג) ועוד, ונת' במקומו.
וכאמור לעיל שאין בזה כל חשש, ולכן דין זה לכתחילה, ואין צריך כלל להחמיר ולא לשתות, ואדרבה מצוה הם עושים, א'. דטועמים מן הקידוש (וכמבואר לעיל דהוי חיבוב מצוה). ב'. דיוצאים י"ח הפוסקים הסוברים שצריך לברך תוך הסעודה על המשקה. וכתבו האחרונים (בבן איש חי ועוד) שראוי לשתות מעט קודם הסעודה, ולכוין לפטור את שתייתו שבתוך הסעודה, ודו"ק. ויעוין עוד להלן בסוף סימן ער"ב שנתבאר עוד בזה.
אם כוונו לשתות ולפני ששתו שחו שלא מענין הסעודה, לכאו' זו פלוגתא, דהשו"ע (בסימן קס"ז ס"ו) פסק שאם שח בין ברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, ובהגה שם הביא שיש אומרים שאם שח לאחר שטעם הבוצע לא הוי הפסק אפילו כשהם לא טעמו עדיין, ע"כ. וא"כ אם נחוש לפסק ברכות כבכל דוכתא, א"כ בכה"ג שכיוונו לצאת י"ח וגם המברך כיוון להוציאם וטעם הבוצע ואח"כ הפסיקו, יצאו י"ח בדיעבד, דספק ברכות להקל, אמנם לדידן דקיי"ל כהוראות מרן השו"ע יל"ע אם מותר להם לאכול בלא ברכה, ואפשר עוד דלדינא יצטרכו לברך בעצמם כדעת השו"ע, ולא לחוש לספק ברכות בזה, דהא מקור ד' הרמ"א הוא מהרוקח, וכבר כתב הב"י במקומו שם לדחות דבריו. וע"ע במג"א שם שהוכיח מדברי הראשונים שכולם סוברים כדעת הב"י, ואע"פ שגם הרמ"א ראה ד' הב"י וכ"ז חלק ופסק כהרוקח, מ"מ הלא הוי דעה יחידאה בראשונים. ואמנם בד"מ שם הביא שכן דעת האו"ז שבדיעבד יצאו י"ח. אולם בביאור הלכה (שם ד"ה אבל) כתב שאין ראיה מדברי האו"ז כשיטת הרוקח. וגם בדברי הרוקח כתב הביה"ל שיש להגיה בדבריו דקאי על המברך עצמו שהשיח אחר שטעם קודם שטעמו הם, עיי"ש. וסיים הביה"ל דהיוצא מזה דמהרוקח והאו"ז אין מקור לדברי הרמ"א, וקם דינא כדעת מרן הב"י כמש"כ האחרונים, ע"כ. הרי דלדינא פסק כהשו"ע, ואין בזה חשש סב"כ כלל, וק"ו לדידן דאזלינן אחרי דברי השו"ע, ובנוסף על כך ראיתי בכה"ח (שם אות נ"ח) שכתב דאפילו אם יברך בעצמו ג"כ אין בזה חשש כלל של ברכה לבטלה, שהרי הוא לא בירך בעצמו רק שמע בלבד, וא"כ אין לחשוש בכלל לסב"ל, עיי"ש. אלא שאין זה פשוט כלל שיכול לברך בעצמו, שהרי הבאנו בהל' ברכות שמוכח בראשונים שאסור לעשות כן, ובעיקר כשענה "אמן", שאז הוא כמוציא ברכה מפיו. ונוסף ע"ז שראיתי בשו"ת רב פעלים ח"ג סימן ז' שהביא שיש שרצו לומר שההלכה כדעת הב"י ואין לחוש לחולקים, והשיב הר"פ שזו סברת גדולי עולם, שאע"פ שראו את דברי הב"י בקושייתו בכ"ז פסקו כן, ובודאי דסב"ל עיי"ש, וכ"כ עוד באחרונים טובא, דסב"ל.
ויש להוסיף עוד שאף לדעת הרמ"א (שם) כ"ז יהיה נכון לגבי היתר שתיית יין לשיטתו, אבל עדיין יהיה אסור לשתות שאר משקין אע"פ שבעלמא הם נפטרים בברכת היין. ופשוט הוא דהא יין פוטר בגלל ששתו ממנו והשאר נטפל אליו, אבל בלא ששתו אין פוטר שאר משקין. ודו"ק, ולכן לדינא העולה מהנ"ל שאם המברך טעם לפני שהשומעים דיברו, אזי יצאו בדיעבד י"ח, אע"פ שדיברו לפני טעימה שספק ברכות להקל, ודווקא בדבר שעליו בירכו יצאו י"ח, אבל בדברים שנפטרים בברכה בגלל שנחשבים טפלים, לעיקר הדבר אינם נפטרים בהם עד שיטעמו מהעיקר.
251. שמלבד שבכל הברכות אסור להפסיק בין הברכה להנאה, או בין הברכה לקיום המצוה, עוד בה בנידו"ד שכל שלא שתה מהקידוש עדיין לא נסתיימה מצות הקידוש, וכן מבואר אצלינו בפוסקים, והוספנו שאין לדבר עד שישתה כמלא לוגמיו, משום שנראה שאע"פ שמצד ברכות הנהנין יצא גם בטעימה, מ"מ כיון שמוטל עליו לשתות כשיעור, הרי שלא נסתיים מצות הקידוש, ולכן אין לשוח כלל [אמנם אם שמע דבר שבקדושה, אפשר שיוכל לענות אם כבר טעם מעט, מאחר שאח"כ ישתה כשיעור, ויצא י"ח למפרע].
252. שהרי השתיה היא חלק מהקידוש, ועדיין לא נסתיים הקידוש. וכה"ג כתבו הפוסקים בכמה ענינים, ועיין בברכות מז. וגם בכוס של ברכת המזון כתבו הפוסקים שלא ידברו לא המברך ולא השומעים עד שיברך על הכוס, וה"ה בנידו"ד, וכ"כ בנידו"ד באגרות משה ח"ד סימן ע' אות א', ואמנם שאינו חמור כ"כ כמו המקדש, מאחר שלמפרע כשישתה כשיעור י"ח (וע"ע בשש"כ פמ"ח הערה מ-מ"ב מהגרשז"א), שמלכתחילה אין ראוי.
253. שו"ע (סימן רע"א סט"ו). ועיין בב"י, ומ"מ ה"ז חייב לשתות מן הכוס וכדלהלן, משום שאם לא כן הרי נתבאר בסעיף קודם (סי"ד) שלא יוצאים י"ח ללא טעימה כדין.
254. שו"ע (שם). ואע"פ שהיפך את הסדר פשוט שאינו מעכב, ומש"כ המשנ"ב לעיל (סקס"ג), הוא לכתחילה, שאסור להפך את הסדר.
255. פשוט כמבואר בהלכות ברכות (סימן קס"ז ס"ו), שכל שהוא שייך קצת לענין אינו הפסק, וד"ז הובא במג"א כאן ובמשנ"ב כאן, והחידוש כאן הוא שאפילו ענין הסעודה ג"כ אינו הפסק ולא רק ענין הקידוש מפני שגם הסעודה נחשבת מענין הקידוש, שהרי אין קידוש ללא סעודה. וכבר מצאנו שכל שיש איזה שייכות לדבר אין זה הפסק, ומהאי טעמא כתב המשנ"ב לעיל (בסימן קס"ז סקל"ז) גבי הפסק בברכת המוציא, שגם הפסק לצרכי סעודה, וכגון להביא כלי לסעודה וכדו', ג"כ אינו הפסק, עיי"ש. וכ"ש כאן, ודו"ק. [ואמנם במשנ"ב לקמיה סוסקע"ז כתב בלשונו ובלבד שלא יפסיק בדיבור "שלא מענין הקידוש", וי"ל דקיצר, הגם שטפי היה לו להזכיר את הרבותא, מ"מ לדבריו לא שנא].
256. הנה לכתחילה אסור לענות "אמן" על ברכה אחרת, בין אם היא ברכה שונה מזו, ובין אם היא ברכה כזו, וכגון ששמע קידוש אחר מחבירו, אין לו לענות אחריו אמן, וכמו שמצאנו לעיל (בסימן קס"ז ובמשנ"ב סקל"ה) גבי ברכת המוציא, עיי"ש. (וע"ע לעיל בסימן כ"ה סקל"ה כה"ג גבי תפילין, עיי"ש). אולם בדיעבד אינו הפסק כיון שהיא אותה ברכה, ושנוי במחלוקת הפוסקים (ועיין בזה בשש"כ פמ"ח הערה ל"ט). אולם אם ענה אמן על ברכה אחרת לגמרי הוי הפסק, ועיין בשש"כ שם ובהערה מ', עיי"ש. וקיי"ל שאפילו במילה אחת הוי הפסק, כידוע (ודלא כשיטה שהביא בשד"ח שרק ב-ג' מילים, ואכמ"ל).
ומכל זה נפ"מ מציוה לענין הבדלה שיש למברכים על האור ובשמים, ויזהר המבדיל שלא לענות אמן, ואם הוא עונה אמן ה"ז תלוי בנידון השש"כ שם בשם הגרשז"א כשזה ברכה הקשורה לאותו ענין, אבל היא אינה אותה ברכה שממנה אנו חוששים להפסק, עיי"ש. ודו"ק.
257. הנה בב"י (סימן קס"ז) הביא מהרוקח שיצאו י"ח, וחלק עליו, וס"ל שלא יוצאים י"ח בכך. וע"ע בביה"ל שם שכתב לבאר שאף הרוקח אינו סובר כן, ולכן היה נ"ל שלא יוצא, ומ"מ האחרונים חששו לסוברים שיוצאים י"ח (וכמש"כ בבא"ח פ' אמור ובכה"ח שם אות נ"ט), משום ספק ברכות להקל [ובכר הזכרנו זאת לעיל בהערה]. ולכאו' היה ראוי שיעשו הפסק גם הם (כדעת הסוברים שבשומע כעונה לא שייך ברכה לבטלה), ויברכו אח"כ בעצמם לצאת ידי הפוסקים הסוברים שלא יצאו י"ח, וכל כה"ג אינו נחשב גורם ברכה שאינה צריכה, כיון שעי"ז ניצול ויוצא י"ח דעת החולקים, ונת' במקומו בס"ד שכל כה"ג אינו בגדר ברכה שאינה צריכה (כ"כ התבו"ש, וה"ד בבן איש חי ובשו"ת ר"פ בכמה דוכתי), אולם אם הם ענו "אמן" מבואר בראשונים שנחשב כאילו בירכו בעצמם, וא"כ לאידך גיסא ה"ז כמו ברכה לבטלה, ואדרבה ראוי לשומעים לשתות מכוס שלהם בלא ברכה, שעל ידי זה ינצל המברך מברכה לבטלה, שהרי ברכתו הועילה להם לשתות, ונמצא שלא בירך ברכה לבטלה ואת"ש. (ולכן באופן זה אין צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו וכו', ודו"ק). ושמא הוא בכלל דינא דא"א לאדם חטא בכדי שיזכה חבירך (שבת ג:), אלא שזה תלוי בשוגג או מזיד, אכן יש לדון בזה שזה תלוי מה יותר חמור, האם שתיה בלא ברכה, או חשש ברכה לבטלה (דשמא אם ברכתו מועילה להם אינה לבטלה).
והיה מקום לומר שעדיף שיעשו הפסק בדיבור ויחזרו לברך בעצמם הגפן אם הם רוצים, א). כדי שלא ישתו בלא ברכה לצד שאינו מועיל. ב). דשמא אינו מציל את המברך, אולם היא גופא הספק וכנ"ל, ושפיר י"ל שראוי לעשות כן. ונוסף ע"ז שיש לחוש לדברי הפוסקים שאם הם ענו אמן וכיונו לצאת י"ח, הרי זה כאילו בירכו בעצמם, ויש בזה חשש ברכה לבטלה, והארכנו בזה במק"א, ונראה בנידו"ד שישתו, ובזה יכול להועיל גם בשבילו ועי' כה"ח שם, וע"ע להלן בהלכה הבאה בכיוצ"ב גבי נשפך הכוס].
258. ואע"פ שהמברך צריך להביא כוס אחר לשתיה, מ"מ בכה"ג יוצאים, שהרי שותים (ועי' לעיל סי"ד שבדיעבד יכול המקדש לצאת י"ח בשתיית השומעים).
259. שדין השומע כדין המברך בענ"ז, כמבואר בב"י (סימן קס"ז), וכ"כ כל הפוסקים שם כיעוין בכה"ח (שם אות נ"ח) באורך. [ואמנם בעלמא אם שתה המקדש והם שחו, יש אומרים שלא נחשב הפסק, ומ"מ יש להחמיר. וכתב כה"ח דבכה"ג דהוי בשמיעה ולא בירך בפיו אין לחוש לספק ברכות, עיין שם (ואף בלא"ה הרי כתבו האחרונים שאם היה הרמ"א וכו', רואה ד' הראשונים לא היה חולק וכו'), ואכמ"ל].
וע"ע שם בכה"ח ואחרונים בסימן קס"ז הרבה פרטים בענין הפסק, ובענין אם טעם אחד מהם עיין שם, וע"ע בכה"ח כאן אות צ"ה.
260. שו"ע (שם), ומה שכתבנו שחייב מ"מ לשתות, היינו כד' המג"א (סקל"ב) והאחרונים שאינו רשות בעלמא אם ירצה לשתות, אלא יש חיוב לשתות, ודלא כהלבוש עכ"ד, וכ"כ עוד אחרונים. (ועי' כה"ח אות צ"ט). וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"ד או"ח (סימן ע' אות א') בביאור ד' המג"א הנ"ז. ובשיטת השו"ע מבואר דס"ל דחיוב שתיית הכוס הוא לעיכובא, ובנשפך הכוס אם שתה מכוס אחר שהביאו לפניו, יצא, ואם לאו לא יצא. ובעיקר הדין י"ל מה מהני כוס אחר שישתה ממנו, מאחר שאין זה סתם שתיה בעלמא, ויל"ב.
ויש לציין, שאם יש יין לפני המסובים, ושתו כשיעור מלא לוגמיו שלהם יצאו י"ח, וכמבואר לעיל סי"ד, וכ"כ כה"ח אות ק', ע"כ. וע"ע בסימן י"ט ס"ב, ונת' במקומו באורך בע"ז. ויש לבאר דהוא הדין גם בכוס פגום שלהם, או אם הכוס שלהם היה חסר, ושתו מכוס שלפניהם, ויצאו בדיעבד י"ח קידוש, וגם ברכתו אינה לבטלה, שהרי הועילה להם ברכתו (וכמו שכתבנו לעיל). ואע"פ שאין ברכת הגפן להוציא אחרים כשהוא לא שותה עמהם, אולם כשהיא עם הקידוש הרי יכול לברך לאחרים (בר"ה כט), ודו"ק, ואם כן לכאורה באופן שהם שתו כשיעור אע"פ שלא היה זה מכוס הקידוש עצמו, יצאו י"ח, ואין צריך המקדש לחזר אחר יין לשתות. (ואע"פ שנידון המג"א כששתו מכוס הקידוש עצמו, מ"מ נראה דלא שנא, וא"כ גם בכוס פגום ואינו מלא דינא הכי, וכן מבואר בהדיא במג"א סקל"ב, עיי"ש. ואמנם בהוכחתו שם של המג"א בדין נשפך הכוס שמועיל בכוס אחר, והוכיח כן גם משתיית המסובין, עי' בתו"ש שהקשה ע"ז דהתם הוי כעושים בעצמם קידוש, ומ"מ לדינא לא פליג על המג"א דודאי מהני מכוס אחר, אמנם י"ל דכ"ז דווקא כשיש לפניהם כוס כשיעור הראוי לקידוש, ויל"ע. וה"נ בעניננו כנ"ל).
261. משנ"ב (סקע"ז) והכה"ח בשם האחרונים. והוספתי כמה פרטים המבוארים בפוסקים לענין דיני ברכה הפוטרת דברים אחרים.
ואם לא היתה כוונה מפורשת לשתות מהיין הנוסף, אלא בסתמא, אזי היא פלוגתא בפוסקים (סו"ס ר"ו), ונת' במקומו והזכרנוה להלן (בסימן רע"ד ס"א), בענין אופן הבציעה בד"ה ולפענ"ד, ושם מבואר דאם היה לפניו א"צ לחזור ולברך דהוי כדעתו בהדיא על הכל, ואע"פ שיש חולקים ע"ז, וכן נראה דעת השו"ע (סימן ר"ו ס"ו), מ"מ סב"ל וא"צ לחזור ולברך, וכמש"כ המשנ"ב שם ובביה"ל. והאריכו באחרונים שם וכאן, ואכמ"ל. אכן אם בעלמא אין דרכו לשתות חוץ מכוס הקידוש, ה"ז כמו שנמלך בדעתו, וכנוונה מפורשת שלא לשתות עוד וצריך לחזור ולברך, ואפילו כשזה נמצא לפניו, וכך מצוי שמוזגים מן הבקבוק ומשאירים את שאר היין על השולחן. ואעפ"כ לעולם אין דרכו לשתות עוד, ונוראה דהוי כנמלך. ואמנם באמת היה אפ"ל דנידון כסתמא, ולא כנמלך לגמרי, שהרי אם יארע לו צורך כל שהוא, אינו גומר ומחליט שלא לשתות עוד, אולם לכאורה כיון שבדרך כלל הוא אינו שותה (זולת איזה מקרה מיוחד שאינו מצוי כמעט) הוי כנמלך, ואמנם יש לדון דכיון דאשכחן בשו"ע (סימן קע"ט ס"א) דהאוכל פת אפילו אם גמר בדעתו שלא לאכול יותר אינו חוזר ומברך, וביארו הראשונים בחולין (פז:) דשאני התם שדרך להכנס מסעודה קטנה לסעודה גדולה, וכן הביאו האחרונים שם. (אבל בעלמא אם זה אכילת או שתיית ארעי חוזר ומברך). וא"כ אפשר דהכי נמי הכא הוי כנמצא בסעודת קבע הן בעצם שתיית יין (ועיין בפמ"ג המובא בביאור הלכה שם ד"ה אם רצה, שבכל מידי דקביעות אמרינן שדרך להכנס לאכילה גדולה) והן ממה ששתיה זו קשורה לסעודתו (שהרי לכן לא מברכים ברכה אחרונה (כמו שהבאנו בס"ד בסו"ס ער"ב), וכן היא עצמה צורך הסעודה), וא"כ אפשר דכל כה"ג לא יהיה דין נמלך בגמירות הלב בלבד, אולם מ"מ במציאות אינו קובע ע"ז, ונראה דהוי כנמלך. ושוב מצאתי דמיון לדברינו בדרישה (סו"ס ר"ו) עייש"ה, ודו"ק. וע"ע גם בספר שמירת שבת כהלכתה פרק מ"ח הע' קי"ב בביאור ד' השעה"צ, ונראה ג"כ כדאמרן. ולכן נלע"ד דמה שנוהגים העולם לשתות כוס הקידוש ותו לא, הרי זה כנמלך (אא"כ לפעמים הם שותים עוד), וצריכים

חומר נוסף באתר
אליבא דהלכתא
מוסד"י ישיבות חוברת אהבת שלום

ומכל מקום אם נשאר מעט בכוס או על השולחן שנשפך שם, יוכל לקחת טיפה אחת ולטעום ממנה, ובכך יצא י"ח ברכת הגפן שבירך שלא תהיה לבטלה[262], ומ"מ צריך להביא עוד כוס אחרת כדי לשתות ממנה כשיעור מלא לוגמיו, ועיין בהערה[263]. ואם נשאר בכוס כמלא לוגמיו ישתה מזה, ויצא י"ח[264].

ל"ו. באופנים הנ"ל (שנשפך היין, או שדיבר והפסיק בין הקידוש לטעימה), שנתבאר שאין צריך לחזור ולקדש, היינו כשלא עשה היסח הדעת בנתיים, אבל אם עשה היסח הדעת בנתיים, כגון שיצא מן המקום שהיה בו, צריך לחזור ולקדש, עיין בהערה[265]. ולהלן בסימן רע"ג יבוארו כל דיני קידוש במקום סעודה. [וכשאירע כן ביו"ט, מכל מקום לא יחזור לברך שהחיינו וכו', רק ברכת הגפן והקידוש][266].

ל"ז. אדם שנטל כוס בידו, וחשב שהוא עושה קידוש על היין, ונמצא שהוא משקה שכר, או כל חמר מדינה הראוי לעשות עליו קידוש, יצא י"ח קידוש[267], אבל צריך לחזור ולברך שהכל וישתה ממנו כשיעור מלא לוגמיו[268].

ל"ח. אדם שקידש וחשב שהוא יין, ונמצא שהוא מים או חומץ או כל דבר אחר שאין מקדשים עליו, צריך להביא כוס יין ולחזור ולקדש, וגם לברך ברכת בורא פרי הגפן[269].

אבל אם היה בדעתו לשתות מהיין אח"כ בשעת סעודתו ולא היה היין לפניו, אין צריך לחזור ולברך ברכת בורא פרי הגפן, אבל מ"מ צריך לחזור ולקדש[270].

ואם היה לפניו יין על השולחן, וגם היה בדעתו לשתות ממנו אחר כך, אזי אין צריך לא לברך בפה"ג, וגם לא לקדש שנית[271]. וה"ה אם יש לפניו על השולחן שכר או חמר מדינה וכיוצא שאפשר לקדש עליו, ובדעתו היה לשתות ממנו אחר כך, א"צ לקדש, אבל יברך שהכל וישתה ממנו כשיעור[272]. וה"ה אם יש לפניו פת וכבר נטל ידיים לפני הקידוש, א"צ לקדש, ורק יברך המוציא ויצא י"ח[273].

ל"ט. לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש מכוסו[274]. וכן הדין בכל הדברים שאחד פוטר את האחרים, שלא יטעמו לפני המברך[275].

במה דברים אמורים, כשהם זקוקים שישפוך לכוסם מכוסו, וכגון שכוסם ריקה, אבל אם יש להם כוס עם יין נפרדת לפניהם, אינם צריכים להמתין לבעה"ב ויכולים לשתות לפניו[276].

מ'. כאשר אדם עושה קידוש לאנשים אחרים, ואין רוצים לשתות ישירות מהכוס ששתה הוא ממנה, יש כמה אופנים שנוהגים לעשות:

א]. יש נוהגים למזוג לפני הקידוש מעט יין לתוך כל כוס וכוס של המסובים[277], והם אוחזים אותה בעת הקידוש[278], ואח"כ ישתה כל אחד משלו[279].

לחזור ולברך הגפן, כנ"ל. ודו"ק.

אכן יש לציין דבר' אופנים לא יצטרך לחזור ולברך שנית, א'. אם דרכו לשתות בתוך סעודתו (ובפרט לפמשנ"ת בס"ד להלן סו"ס ער"ב, שכך ראוי לנהוג כדי להמנע מחשש ביטול ברכה אחרונה, עיי"ש). ב'. אם הוא נוהג כעצת הכה"ח (בסימן ר"ו אות ל"ז) שבכל פעם שאדם אוכל או שותה יכוין לפטור כל מה שיבא לפניו מאותו המין וכו', עיין שם (והוא כעין ד' הרמ"א שם ס"ה). אמנם בפרט זה יל"ע בנידונינו וכל כה"ג שתמיד כך היא דרכו שלא שותה יותר, אם מועילה מחשבתו לפטור, שאחרי שבדעתו שאינו שותה, א"כ מה מועיל כוונה לפטור כל מה שישתה, הלא אין דעתו לשתות עוד במציאות והוי כנמלך, אמנם זכורני בע"א שיעצו כן האחרונים, אולם בגווני שלעולם אינו שותה עוד, נראה בפשטות דלא שייך כוונה לפטור שאר דברים. [וע"ע בהערות הבאות].

262. הנה בביה"ל (ד"ה והוא הדין) כתב שאפילו לא נשפך לגמרי, ונשאר בו מלא לוגמיו, צריך להביא כוס אחר, ע"כ. ולא ביאר הדין לענין ברכת הגפן. והנה נראה שיטעם מן היין שבירך עליו כדי שלא תהא ברכתו על הגפן לבטלה. (והרי בכל שהוא חלה הברכה, כמבואר בשו"ע סימן ר"י ובכ"ד שיש חיוב לברך על כל שהוא מאכל או משקה). ובפרט שאין למסובים יין לשתות (שכבר נתבאר שאם יש להם יין יוכלו לשתות משלהם ואין הברכה לבטלה).

263. ולענין ברכה על יין אחר נראה שהדבר תלוי אם היה בדעתו לשתות עוד, שאז לא יברך עליו, ואם לא היה בדעתו לשתותו יברך (וכנ"ל בהלכה קודמת), אלא שמצאתי בספר קצות השולחן (סימן ע"ט) ובבדה"ש שהעיר לנכון שאם נשאר מעט אזי אין צריך לברך על היין שיביא אח"כ, ואפילו לא היה בדעתו לשתות ממה שיביאו אח"כ, ע"פ המבואר (בסימן ר"ו ס"ה) שאם הביאו לו יותר מאותו המין א"צ לחזור ולברך, עיין שם באורך באחרונים ובמשנ"ב שם, ובכה"ח שם אות ל"ז. ועכ"פ בדיעבד כיון שבירך סתמא על מה שלפניו, אזי אם הביאו לו מאותו המין א"צ לחזור ולברך שנית. אכן כ"ז בסתמא, אולם אם נמלך במפורש שלא לשתות בודאי דצריך לחזור ולברך בכל אופן שהוא, אפילו יש לו מאותו המין, וז"פ. והנה לעיל הערנו דבד"כ כששותה מכוס הקידוש ואח"כ מניח הבקבוק, ולעולם לא שותה יותר, הוי כנמלך. ואם כן יצטרך לחזור ולברך הגפן. אלא שהבאנו דאפשר דמ"מ הוי בגדר סתמא, שאילו יבא אליו אורח וכו'. או שאיזה ילד יצא לשתות וישתה אחריו וכל כה"ג, א"כ לא הוי בגדר נמלך בהדיא, וא"כ אפשר דלא נחשב נמלך אא"כ סילקו ליין לגמרי, אולם עדיין צ"ע לפי הענין אם הוא ממש בגדר נמלך. ועיין במשנ"ב (סימן ק"מ סק"ז) לענין נמלך בקריאת ס"ת דאינו חוזר, עיי"ש. ולכאו' צ"ב מאי שנא מכל דוכתי (ובחי' הגרע"א שם הביא ממהריק"ש הסובר שחוזר, וע"ע בשעה"צ שם). אכן הביאור הוא משום דתלוי בדעת הציבור ול"ח נמלך לגמרי, וכעין מש"כ בשו"ת גינת ורדים (כלל א' סימן כ"ד) עיי"ש.

[ואחרי כותבי כ"ז ראיתי בשם הגרישו"א שליט"א (בס' וזאת הברכה פ"כ אות ו', ובפ"ת ע' תקנ"ט) שבזמנינו שאין צלילות הדעת מחמת רוב טרדות אין לנו גמירות מוחלטת להסתלק בדעתו, עיין שם. ואכן היא הוראה ברורה למעשה. וכה"ג כתבנו בס"ד בענינא דכל שיש בו מה' מיני דגן דאין לנו כ"כ ברירות בגמירות דעת, וכיוצ"ב יש לדון לענין אדם שחשב לתת צדקה ובנתיים העני הלך לו, וזה מצוי מאד, וידוע שהחזו"א היה אומר שכך דעת בני אדם שאין גומרים בדעתם לתת אלא כשיגיע ליד העני, ולהנ"ל הוא ברור טפי, שאין גמירות דעת וי"ל, ועכ"פ נ"ל בפשטות דמ"מ הכל לפי הענין, דזאדי אם הדבר מורה שנסתלק לגמרי, ודאי הוי סילוק כל שהוא באכילת ארעי. ואם כן אדם שרגיל לשתות כוס הקידוש בלבד, ולעולם לא הוסיף לשתות חוץ מזה, בוודאי הוי נמלך וחוזר ולברך ברכת הגפן].

264. והרי יש לו כשיעור, וכן מדויק בביה"ל (ד"ה והוא הדין), ויש לבאר דאע"פ שהבאנו לעיל שצריך לשתות מכוס שיש בה רביעית, וכן הבאנו להלן בסוף הסימן (וכ"ה במשנ"ב סקנ"א בשם המג"א), מ"מ כשנשפך א"צ לכך [ואמנם בשש"כ ח"ג פמ"ז הערה פ"ו הביא מהגרשז"א שלדעת המג"א צריך להוסיף יין בכוס עד שתהיה בו שיעור רביעית, עיי"ש. אולם י"ל דשמא כ"ז כשהוא רביעית של קידוש, ולא כשמביא מבחוץ, וי"ל דמ"מ איכא כבוד כוס, ואה"נ שעדיף שתהיה רביעית].

265. כ"כ המשנ"ב (סק"ח) וכה"ח כאן מהאחרונים [ובפשטות חוזר על ב' האופנים שבשו"ע]. וע"ע בזה בסי' רע"ג ס"ג.

ויש להוסיף ביאור בענ"ז, דהנה בב"י (בסימן זה) איתא בהדיא שאם נשפך הכוס יצא י"ח קידוש, ואע"פ שכתוב לא יצא היינו שלא יצא מצוה כתיקנה, ע"כ. (וראיתי שהעתיקו הכה"ח לעיל אות פ"ב, אע"פ שכאן באות ק"א פסק כד' האחרונים הנ"ל, וכן באות צ"ט הביא ד' המג"א שהשיג על הב"י, וכבר עמדנו ע"ז לעיל ברס"ג בענין שתיה כמלא לוגמיו בהערה, עיי"ש), ולפי דבריו לכאו' לעולם לא יצטרך לחזור ולקדש, שהרי תמיד יצא י"ח בדיעבד עכ"פ. (ועי' בביה"ל לעיל סי"ג ד"ה צריך שסתם דהוא לעיכובא, אכן זה ע"פ הפוסקים החולקים כדלהלן). וכך יש לפרש בשו"ע שא"צ לחזור ולקדש כלל, ומה שכתב שצריך להביא כוס אחר, י"ל בב' אופנים, א'. שזה רשות אם ירצה, ולעולם אינו חייב להביא (וכן ביאר הלבוש עפ"ד הב"י). ב'. יש לפרש דמה שצריך להביא כוס אחר הוא כדי לקיים את המצוה כתיקנה (כך נ"ל לבאר, וי"ע מ"ט לא ביארו כן הפוסקים). והנה המג"א (סקל"ב) תמה על הב"י, והוכיח מדברי הראשונים שבאמת אם לא שתה כדין לא יצא י"ח כלל, עיין שם ובאחרונים, וכתב שגם בשו"ע נראה שחזר בו, וס"ל שאם לא שתו כשיעור לא יצאו י"ח, ולכן חייב להביא כוס יין ולשתות כשיעור, ולכאו' כך היא ההלכה וכפסק האחרונים, אחרי שבראשונים מבואר בהדיא שלא יצא י"ח, וד' האו"ח שעליו מבוססים ד' הב"י הרי נסתרים מחמת עצמם, כמבואר בב"י להלן. ובפרט שבשו"ע יש לומר שחזר בו, ועדיין צ"ע בכל זה דכבר הקשו בערוה"ש (סל"ז סל"ח) ועו"א ע"ד המג"א, דהלא שפיר מבואר דעת מרן הב"י שאין הטעימה לעיכובא ויצא י"ח מצות הקידוש, ואין ראיה בהיפוך, עיין שם. וע"ע בא"ר ובח"ש מש"כ ע"ד המג"א, אולם יעוין להגר"י כהן זצ"ל בקו' בית הלל אייר תשס"ד בעמוד ז' בישוב דברי המג"א, וי"ב. וע"ע מה שכתבנו ברס"ג בהערה [ועי' במג"א שם שסיים דבריו אחרי שכתב שצריך לחזור ולשתות וכו', סיים ודווקא שלא השת

ב]. יש נוהגים שבגמר הקידוש הרי הוא שופך מכוסו לכוס אחרת, ויש בזה כמה אופנים: א). שקודם ששותה מהכוס הוא מוזג לכוס אחרת, ועיין בהערה[280], ואחר כך ישתה[281]. ואחר כך יעביר להם שישתו מהכוס, ואז יכולים גם כן לשפוך ממנה מעט מעט לכל כוס וכוס של המסובים[282]. ב). שימזוג רק לאחר שישתה מן הכוס[283]. ואע"פ שהוא שתה ממנו, אין בזה פגם, מאחר שהוא יין של הקידוש, ולכן יכול למזוג לכוסותיהם. ועיין בהערה[284]. ואפשר לעשות כן בין אם מוזג לכוס ובין אם מוזג לכוס שיש בה יין[285]. ויש שמסתפקים בקינוח שפת הכוס של הקידוש ושותים ממנה[286]. [ועיין בהערה סיכום הדברים][287].

סימן רעב

דיני היינות והמשקין הראויים לקידוש

יין שיש לו ריח

א'. אין מקדשין על יין שריחו רע, וכגון שיש לו ריח מסריח ואפילו קצת, הנגרם כתוצאה ממה שהיה מונח בכלי מאוס ונקלט בו הריח הרע, ולכן אפילו אם ריחו וטעמו כמו של יין אין לקדש עליו[288]. ואפילו אם אין לו יין אחר אסור[289]. [ואם תיקן את היין הזה על ידי שעירב בו יין אחר וכיוצא, באופן שפג ריחו הרע, נראה שמותר[290]. ויין שכך דרכו, שבתחלה ריחו רע, כגון יין מוסקט, אין בו חשש כלל, כיון שעתה הוא משובח[291].

ואם עבר וקידש עליו לא יצא ידי חובה, וצריך לחזור ולקדש[292]. ומ"מ מספק ראוי יותר לחזור ולשמוע קידוש מאחר[293].

ודין זה בין בקידוש הלילה ובין בקידוש היום[294].

וכמו כן כל דינים אלו בסוגי היינות הוא הדין לענין הבדלה (עי' בהערה)[295].

ב'. יין שריחו כריח היין אבל טעמו כטעם חומץ אין מקדשין עליו[296], והיינו כל שבני אדם נמנעים מלשתותו מחמת חמיצותו, ובאופן זה אפילו ברכת בורא פרי הגפן אין לברך עליו[297], ואין אנו בקיאין בשיעור זה, ולכן יש להמנע מלקדש על כל יין שמרגישים שהתחיל להחמיץ[298]. ואם ריחו כחומץ וטעמו יין, מותר לקדש עליו[299], משום שהעיקר הוא לפי הטעם. [ועיין עוד להלן הלכה ד'].

יין שהיה מגולה

ג'. יש להזהר שלא יהיה היין מגולה [הן לענין קידוש והן לענין הבדלה], ויש בזה ב' אופנים[300]:

א). יין שהיה מגולה, ואפילו זמן מועט, מדין הגמרא היה אסור לשתותו מחשש סכנה שמא שתה ממנו נחש. אולם בזמן הזה אין חוששים לכך מן הדין, כיון שאין מצויים נחשים בינינו[301]. ומכל מקום אף שאפשר לשתותו מן הדין, מ"מ אין לקדש

מלא לוגמיו וכו'.

אלא שעדיין אינו דומה כ"כ לאותו יין שעל השולחן דשפיר יש בו שיעור ברכה בפ"ע, וגם כאן לכאו' היה ראוי שיהיה לכל אחד בכוסו כשיעור רביעית דווקא [וכן משמע ממה שהצריכו שלא יהיו הכוסות שלהם פגומים, ומשמע שגם לדידהו צריך שיהיה דין כוס, וא"כ פשוט דה"ה שיהיה להם רביעית וכו', דדווקא כשטועמים מכוס של המקדש הרי זה כטעימה מכוס של ברכה, אולם בכה"ג ה"ז טעימת יין בעלמא, ואמנם יש לדון ולומר דדווקא כשהם פגומים הקפידו בכוסות שבידם, משא"כ באינו מלא, ודוחק]. אמנם גם בזה מהני לפמש"כ בסי"א שי"א שמצטרפת שתיית כל המסובין, וע"ע שם. ומ"מ יותר טוב היה שינהגו כפי המנהגים דלהלן, אולם אעיקרא דמילתא ז"א ראיה, שהרי ברכת הקידוש הוא יוצא בכל אופן, ורק בשביל השתיה הוא שותה יין אחר, והרי יכול להביא גם יין מבחוץ. וע"ז הרי ודאי לא חל ענין הקידוש כלל. וה"ה כאן נראה שאין לזה מעלת יין של קידוש, כיון שאין בזה רביעית, אא"כ אי אפשר לתת לכולם לטעום מאותו כוס של המקדש (כגון שיש הרבה אנשים, או אנשים זרים וכל כה"ג), אזי יכולים לעשות כן למזוג לכל אחד מעט [ויועיל גם כדי שיצאו ידי כמה פוסקים הסוברים שראוי לכתחילה לברך על מעט משקה לפני הסעודה, ולפטור מה שישתה בסעודה ממש (עי' להלן בדברינו בסימן ער"ב ס"י, ודו"ק), או מצד עונג שבת וכבוד שבת (עי' להנצי"ב בהעמק שאלה סי' נ"ד בדפו"ח ריש ע' שנ"ג שבקידוש הלילה יש גם כבוד שבת בשתייתו, וי"ל)].

278. כדין כל הברכות (בסימן ר"ו).

אמנם כל זה לענין ברכת הנהנין, דהיינו בברכת בפה"ג, אולם בברכת הקידוש א"צ לאחוז הכוס, שהרי אין להם כשיעור כוס, והם יוצאים בכל המקדש, ואדרבה י"ל דשמא הוא גורע טפי, ונראה כעושים קידוש על שלהם. ויל"ב.

279. הנה יותר טוב היה שישתו מהכוס עצמה (או כדלהלן שישפוך אחר שיטעם שבזה אין הפסק, וע"ע מה שביארנו להלן בעצם ד"ז לשפוך אחר ששתה), אלא שפעמים שנמאסים גם בזה, או מסיבות אחרות, ולכן אפשר לעשות כן, ואין בזה חשש כלל של הפסק אע"פ שהוא קודם הטעימה, כיון שהוא עושה כן לצורך טעימת האחרים, וכל זה נחשב מצרכי ודרכי הקידוש. ומלבד דהוי כמו הפסק לצורך וכגביל לתורי (וכבר מבואר בפוסקים שאף כשמפסיק לדברים אחרים הקשורים בסעודה, ול"ד לצורך מלח ולפתן, ג"כ נחשב צורך, וה"ה לצורך אחרים, עיין בהערה שאחרי הסמוכה). ומלבד דאינו הפסק בדיבור רק במעשה ובשתיקה, שזה קיל מכל האופנים, ופשוט. (ועיין בהערה הבאה שטוב יותר לשתות מהכוס שעליה הוא קידש).

280. שלכתחילה ישתה הוא קודם שיעביר להם מהכוס, חדא, שהרי הם יכולים לשתות רק אחריו (וכנ"ל בהלכה הקודמת ע"פ השו"ע סט"ז, וכמשנ"ת שם בזה). ועוד, דלמה לו לעשות הפסק בכדי, ולכן מיד ישתה.

281. ויש לבאר ולהאיר שבאופן זה שמוזג לכוס אחרת ריקה, מן הדין הוא יכול לשתות על איזה כוס שירצה, כלומר בין הכוס שעליה קידש, ובין הכוס שאליה הוא מזג. ומ"מ נ"ל שעדיף לשתות מכוס הקידוש שעליה קידש, ויתן לאחרים מהכוס השניה, והוא משום שיש מעלה ועדיפות לכוס שעליה קידש, ואע"פ שאינו מעכב, כדמוכח מכ"ד בגון בטעה ויש יין אחר לפניו, או כשאין לו כוס נוספת לקידוש נוסף או להבדלה שאז צריך ליזהר שלא לפוגמו, וכן מעוד דינים כיוצ"ב, וכל שכן כאן שהוא אותו היין שעליו בירכו, אלא שאינו אותו כוס שבודאי מעלייתא. ומ"מ ע"פ הקבלה ראוי לכתחילה לשתות מכוס הברכה עצמה, ולכן יעשה כאמור. אמנם כאמור שזה רק עדיפות בעלמא, אבל מן הדין רשאי לשתות גם מהכוס השנית.

282. ובאופן זה שעושה זאת לפני שטעם, ימזוג לכוס אחת, והם ימזגו זל"ז. והיינו דלכתחילה יעשו כן בעצמם, ולא יפסיק הוא כ"כ כדי למזוג לכולם, ואע"פ דבאשר להם דאיכא הפסק, כבר עמד בכיוצ"ב המג"א (בסימן קס"ז סקל"ד) ע"ד הרמ"א שיתן לכל אחד מפרוסת הבציעה קודם שיאכל הוא, והקשה הרי איתא (בסימן ר"ו ס"ג) שלא להפסיק יותר מכדי דיבור, ותירץ דשאני התם דהוא מכלל הטעימה (והיינו דהוי צורך הטעימה שיתן להם ואח"כ יאכל, וכל כה"ג לא הוי הפסק, כההיא דברכות דף מ. עיי"ש). אלא שהעיר ע"ז מהירושלמי דמבואר שרב חשש להפסק עיי"ש, ובמחה"ש. ונוסף על כך הא ודאי דכל היכא דאפשר לקצר בהפסק יש לקצר ככל האפשר, וכמבואר בתוס' בברכות לט: ובכ"ד. והגם דלפי פשטות הגמרא חזינן דשפיר עבדי הכי, שהוא עצמו חילק לכוסות שלהם, ומשמע דכל כה"ג אין קפידא מן הדין. וע"ע בשו"ע סי"ז ובמשנ"ב בשופך לכוסותיהם. ומה שנתבאר בהערה שאחרי הסמוכה.

283. ובזה יש עדיפות שאינו מפסיק בין הברכה לטעימה, הגם שנתבאר שמן הדין שרי, וכנ"ל בהערות הקודמות.

284. הנה נידון זה טעון ביאור לכאורה, שהרי מצאנו במשנ"ב (סקפ"ב) שכתב שישפוך המקדש מכוסו לכוסותיהם "קודם ששתה" המברך, ע"כ. ובפשטות ה"ט כדי שלא יהיה פגום. אולם מצאנו מן האחרונים שכתבו שכל דברי המשנ"ב הוא דווקא כשיש להם יין פגום בכוס, וצריך לתקנו, ולכן צריך שיהיה קודם שמקדש, אולם אם יש להם כוס ריקה אין חשש [והוא הדין אם יש להם יין שאינו פגום ורוצים להוסיף עליו לאיזה סיבה, אין בזה חשש], ע"כ. אמנם דבר זה טעון ביאור.

ויבואר, שהנה בכוס של ברכה אין חשש של פגם, כיון שהוא של ברכה, וכל שזו הכוס של הברכה אין בזה פגם כלל, וכמש"כ המשנ"ב בשעה"צ (אות פ"ט) שכאשר כולם שותים מכוס של ברכה, אע"ג שהוא שותה מתחילה מקרי מכוס שאינו פגום, דחשובין כמקדש גופא, ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו, ע"כ. והיינו שבכוס הברכה עצמו אין חשש של פגום, ולאו דווקא באותו כוס עצמו. אלא היין עצמו אין בו חשש של פגום, ולכן אף אם ישפוך ממנו לכוס אחרת ריקה, או לכוס אחרת שיש בה יין שאינו פגום, שפיר דמי ואין בזה פגם כלל, כיון שאין לזה שם "פגם" כששתו ממנו, מאחר שהוא של ברכה. ומה שבכל זאת אי אפשר לשפוך ממנו לתקן את הכוסות הפגומים, נ"ל הטעם משום שיש לזה שם "פגום", אבל הוא בגדר "פגום של מצוה", ולא "פגום" סתם, והיינו שבאמת יש לו קצת פגם מאחר ששתו ממנו. אלא שכיון ששתו ממנו למצוה אין זה גורע, ולכן כשלעצמו אין בו פגם כלל, אולם לתקן כוס אחרת לא יוכל לתקן. [ובאחר בסגנון אחר הגדרה זו, במשל למה הדבר דומה לאתרוג שנעשו בו מראות חומות מרוב משמוש היד, ויש שרצו לפוסלו מחמת שינוי מראה, והשיב החת"ס שזה כשר, מאחר שהוא של מצוה וכשיירי מצוה, ולכן אהני ליה שלא יחשב פגם, אולם לא יוכל להועיל לאחרינ].

אלא שיש להקשות על יסוד זה שמאחר ששתו ממנו אינו נחשב פגם, דהלא מצאנו לעיל (סעיף י"א), שהזהירו שלא לשתות ממנו כדי שלא לפגום אותו, כדי שיוכלו לעשות בו ברכה אחרת, עיי"ש. ולכאו' להנ"ל קשה הרי אינו נחשב פגום, ומה החשש לשתות ממנו ושוב לברך עליו בענין אחר. ואפשר ליישב: א). לפיה"א שיש פגם קצת (ולכן נת' שאינו מועיל לתקן יין אחר), אלא שלענין חיבוב מצוה שישתו ממנו אין זה גורע, וכנידון הנ"ל. אולם לענין שיברכו עליו ברכה אחרת, אין זה ראוי, ועדיף שלא יפגמוהו כלל, ודו"ק. ב). שלענין ברכה אחרת לא מהני, שאז הוא כדבר אחר שגורע בו הפגום. איברא דזה ניחא בהבדלה שלא לעשות עליו, אולם קידוש היום הלא הוא מענין "קידוש", וכמו קידוש הלילה, ואפשר דמ"מ הוא מצוה אחרת, ולכן יש לעשותו באופן שלא יהיה פגם.

285. שדווקא כשמוזג לכוס פגום, צריך שימזוג קודם שישתה, שאל"כ אינו מתקן, וכמשנ"ת בהערה הקודמת שאף שהוא אינו פגום כששותה ממנו, מ"מ אינו מתקן.

ויש לעורר ספק כשמוזג לכוס אחרת, הלא הוא בטל ברוב, שהרי מין במינו מה"ת ברובא בטיל, וא"כ שוב זה נחשב כיין רגיל דעלמא, ואינו נחשב כיין של מצות הקידוש [וכה"ג כתבנו בתשו' במק"א לדון גבי יין של סגולה מצדיקים וכיוצא, שאפשר שאם הוסיפו עליו משקה אחר הרי הוא בטל, ולא מהני כאותו היין עצמו שבירכו עליו]. ואולי שכאן שזה חביבות הקידוש שאני, שגם בזה ניכרת החביבות.

286. כן יש ללמוד מדברי הגמ' בתמיד (כז:) לא ישתה אדם מים וכו', וע"ע בבית יוסף (סימן ק"ע) מש"כ בענ"ז, ויעוין בשו"ע סי' ק"ע (סעיף ט"ז) שכתב שלא ישתה אדם מהכוס ויתן לחבירו מפני סכנת נפשות, ע"כ. והביא במשנ"ב שם הטעם כד' הגמ', משום שמא חבירו ישתה מחמת הבושה ויסתכן, עיי"ש. ועוד כתב השו"ע (בסעיף כ"ב) דאחר ששתית ונשאר יין בכוס לשתיית חבירך, קנח מקום נשיקת הפה משום מיאוס, ולא תשפוך משום בל תשחית, אבל אחר שתיית מים שפוך מהם דרך שם, ע"כ. ומה שבתחלה בסעיף ט"ז לא כתב עיצה לכך, עיין בלבוש דבסט"ז מיירי באסטניס, משא"כ בשאר אדם די לו בקינוח הכוס, אולם האחרונים חולקים דמשמע בגמ' דתמיד שלכל אדם די בקינוח עיי"ש, וביארו דלעולם די בקינוח, אלא שמתחילה הזכיר את עיקר הדבר בלא התקנה, וכמבואר בשעה"צ (שם אות ל') בשם הל"ח (ומה שחילק השו"ע לב' סעיפים נפרדים, הוא מחמת המקורות השונים בהלכה זו). ויעוין בזבחי צדק (ח"ב סימן כ"ז וח"ג סי' ח') שתמה על המנהג שמעבירים את הכוס של הקידוש מאחד לשני בלא לקנחה, ותירץ שאין ביננו אסטניסים, אבל אם באמת אדם יודע בעצמו שהוא אסטניס אין לו לשתות מכוס של הקידוש [ואדרבה הוא איסור של בל תשקצו כמבואר בכ"ד שם]. וע"ע שם ובבא"ח פרשת בראשית. אמנם יש להעיר שכ"ז אליבא דהלבוש הנ"ל, משא"כ לדעת החולקים הסוברים שכולם צריכים לקנח. ונ"ל שמה שאנו נוהגים כן, כאשר כתב הזב"צ, הוא בקרב בני הבית הקרובים שלא נמאסים כלל. ואם הוא נמאס לא יתבייש מלומר כן, אבל באדם זר אה"נ שלא עושים כן, וכל אדם שאינו מהמשפחה הקרובה בכלל זה, אלא שכפי המנהג מצוי הוא שנוהגים אף באנשים קצת רחוקים, וי"ל עפמש"כ המשנ"ב (סקכ"ו) שאם ירצה יוכל שלא לקחת, והעיקר שלא יתביישו, ועוי"ל בזה. [ובאמת זר בלא"ה יש לחשוש שמא יש לו איזה מחלה ח"ו, ורק אם אנו מכירים שפיר דמי, וכמתבאר במשנ"ב (שם) בביאור צוואת ר' אלעזר הגדול. וכן מבואר בכה"ח (שם אות נ"ט) שקינוח הכוס במקום נשיקת הפה, מיירי במכירו שאינו חולה, עיי"ש. וכן מבואר בזב"צ שם ובבא"ח שם].

287. ולסיכום: הנה לכתחילה יש לעשות כאופנים האחרונים שהזכרנו, דהיינו שכולם יטעמו מכוס של הקידוש עצמה, ואם נמאס קצת יקנחו שפת הכוס, ואם נמאסים גם בזה, אזי בגמר הקידוש אחר שישתה ימזוג מכוסו לכוסותיהם, וכיוצא. ואם גם זה לא ניחא להם, אז קודם שישתה ימזוג לכוס אחר, ויתן להם שיחלקו ביניהם מאותו כוס, והוא ישתה מהכוס שעליו קידש. ואם אין אפשרות בכך, יוכל לשתות כשיעור מהכוס שאליה מזג, והם ישתו בכוס הקידוש ואינו מעכב, ואם אין אפשרות בכל הנ"ל, ימזגו לתוך כוס לפני הקידוש [אולם אינו מועיל להם בזה מצד חיבוב מצוה בטעימה מהקידוש, משום שנראה שעיקר החיבוב בטעימה הוא מהכוס של הקידוש דווקא, אא"כ יהיה להם בכוסם רביעית, ולכתחילה גם שאר דיני כוס].

288. שו"ע (סימן רע"ב ס"א) בביאור האחרונים המובאים במשנ"ב (סק"ב), עיי"ש. (ומש"כ בשעה"צ דהיינו הך המובא בשו"ת, זה דלא ככה"ח כאן, עיי"ש בכל דבריו באות ב' ובאות ה', ועיין בסמוך בד"ה ודע). ומה שכתבנו שמסריח "קצת", כ"ה לשון המשנ"ב שם. ונראה דזה חמור יותר מהמבואר להלן לענין חומץ שצריך שבני אדם נמנעים לשתותו וכו', דכאן חמור טפי.

ודע, שבביאור הלכה (ד"ה שריחו רע) נסתפק ביין שקלט ריח מהחבית, אבל לא היה ריח מסריח, אם אסור לקדש עליו, ונוטה לומר שלא יקדש עליו, ונשאר בצ"ע, ע"כ. וכ"ה בשעה"צ אות ג'. ולענ"ד נראה שאין לחוש כל שלא נקלט בו ריח רע, שהרי מדויק בכל הפוסקים כאן שלא אסרו זאת אלא בגלל שריחו מסריח קצת, הא לאו הכי אין כל חשש.

ותו דמאי שנא מריחיה חלא וטעמיה חמרא, דמבואר בשו"ע ס"ג דכשר, ואדרבה בנידו"ד עדיף טפי. ותו יש להעיר שאין לדמות כל דבר לנסכים, כמו שכתב שם להוכיח בתוך דבריו דבכה"ג פסול לנסכים, שהרי איתא בפוסקים (ונזכר גם בכה"ח כאן) שאין לדמות כל דבר לנסכים עיי"ש (וע"ע בב"י בעניינא דיין לבן), ואדרבה ממש"כ שנקלט בו ריח רע מוכח דבלא"ה אין כל חשש [ואולי זה גופא בא לחדש השער אפרים המובא בבאר היטב עיי"ש, ובשעה"צ אות ג' תמה עליו עיי"ש], וגם המשנ"ב עצמו בהלכותיו לא נקט רק שריחו מסריח, ודו"ק.

289. משנ"ב כאן סק"א, ודלא כרע"א שנסתפק בזה, וכ"כ כה"ח (אות ד'), אלא שהוסיף בשם פתה"ד שאם עירבו עם יין אחר עד שפג ריחו הרע ה"ז מותר.

ובשכה, כתב המשנ"ב שם בסו"ד שגם כן אין מקדשין עליו באופן זה שריחו רע, ע"כ. איברא דלמעשה א"א לקדש על שכר, כמו שנתבאר להלן בס"ד (בסעיף ט'), ורק ביום אם אין יין יקדש על שכר כמו שנתבאר שם. ובאופן זה יש להסתפק אם יקדש על שכר זה שריחו רע, דהלא מן הדין לדידן בזה"ז א"א לקדש גם בבוקר על שכר, וכיון שאין לו יין בלא"ה אפשר שיקדש עליו ג"כ, שהרי זה עדיף מכלום. ואמנם בלילה אסור בכל אופן משום חשש ברכה לבטלה, אבל בבוקר הרי אין חשש ברכה לבטלה כיון שאינו אומר נוסח קידוש. ומאידך י"ל שעדיף שיקדש על הפת, ויצא לפחות כדעות הראשונים (שבב"י סי' רפ"ט) שגם בבוקר אפשר לקדש על פת, ואם יקדש על השכר הזה אפשר שכבר לא יחשב הפת כקידוש, ונמצא שמצות חז"ל לקדש בבוקר, קיימו על דבר בזוי, ולא הרויח לפחות את קידוש הפת, ואף אם לא יצא בשכר אלא בפת, הרי הוא כשותה לפני קידוש, אמנם כיידוע שהראב"ד ועוד מתירים בבוקר, וצע"ע.

290. כן נראה בפשטות דכיון דכל החשש משום הקריבהו לא לפחתך, שאם כן כשתיקנו שוב אין חשש, וכיוצ"ב מצאנו בגמ' דמנחות (סט.) בחיטין שהיו בגללי בהמה ובקר ואח"כ זרעם שנתקנו, עיין שם. ולכאו' אפ"ל דה"ה בעירבו ביין אחר מתוקן, אולם באמת אין ראיה כלל מההיא דמנחות, ששם מאחר שהוא זרע אותם נעשו מהות חדשה, וכדבר חדש שנולד דמי, ודו"ק. ואדרבה בנידו"ד גרע טפי, שהרי עם כל המאיסות שלו הוא נתערב, וגם בחיטין אלו הרי אם יתערבו באחרים יהיה זה מאוס ואסור. ודוחק לחלק ולומר דשאני חיטין שניכרים, משא"כ יין שנבלל היטב. ומ"מ אפשר דכיון שנתבטל ושוב אין בו ריח רע שפיר דמי, ובפרט אם זו בתערובת גדולה, שהרי כל הדברים שבעולם אם נתערבו בתערובת גדולה שוב אין בני אדם סולדים מזה, ואמנם מזה כשלעצמו אין ראיה, דאע"פ שאין בזה חשש של בל תשקצו (כיו"ד סי' קט"ז) מאחר שנתערב, אבל עדיין יש בו חשש של הקריבהו נא לפחתך, וא"כ י"ל דבתערובת הוא עדיין יהיה אסור, ומ"מ י"ל שאין זה פגם כ"כ (ואינו כמו שנפל בו עכבר שמאוס טפי), ולכן אם תיקנו מותר. וכן מבואר כבר בדברי הר"ד עראמה על הרמב"ם פכ"ט דשבת, דמהני עירב בו יין עד שנתבטל ריחו. וכיוצ"ב בפתה"ד כאן סק"א וכה"ח אות ד' כה"ג. ועוד באחרונים.

291. פשוט. ואף כל יין דרך עשייתו הוא שבעת התסיסה הוא סרוח, ומה שכתבנו גבי יין סרוח, כ"ה באול"צ פ"כ תשו' י"ז. וכאמור דזה פשיטא כיון שכך דרך עשייתו. וכ"ז הוא מלבד שיש לדון שבתיקן את היין מותר, וכנ"ל בהערה קודמת, וכ"ש בזה שהוא באופן טבעי.

292. הנה הכה"ח סוף אות ה' שכתב שאם שגג וקידש על יין זה י"ל דיצא וא"צ לחזור, כיון דקיי"ל קידוש על היין דרבנן, עכ"ד. והוא מסברא דנפשיה [ויש לבאר שאין זה ענין לכל הנידון דלעיל בר"ס רע"א אי קידוש היום דאורייתא או דרבנן, משום שקידוש על היין לכו"ע דרבנן הוא]. אכן במשנ"ב (סק"א) כתב דמשמע מדברי הרמב"ן המובא בב"י דלא יצא ע"כ, ובביאור הלכה (רה"ס) כתב שכן הביא ג"כ בברכ"י, ומה שכתב שם דלדעת הריטב"א יין אדום הוא למצוה בעלמא, כבר דחה זאת בעצמו דודאי יש חילוק גדול בין הדברים. והרחיב הביה"ל לדון אם איסור של הקריבהו נא לפחתך הוא גורם עיכוב או דהוי רק לכתחילה, ובעיקר דזה תלוי בענין כשלעצמו, אכן מצדד שם שיש מקום גדול להקל בזה, ומ"מ במשנ"ב פסק בסתם דלא יצא, וכפשטות הרמב"ן שלא יוצא י"ח. וע"ע בברכ"י שצידד בזה גם לדעת הריטב"א.

293. כדי לצאת דעת הסוברים שיצא י"ח, ואינו לעיכובא. ולכן משום ספק ברכות ראוי לעשות כן, ובפרט שאף הביה"ל צידד בזה (והרי גם המשנ"ב אחר שפסק להחמיר, ציין ועיין בביה"ל). וכ"פ הכה"ח ועוד באחרונים להקל בזה. ומ"מ אחר שברמב"ן מבואר שלא יצא, נראה שקשה להקל בזה, ולכן אם אין לו ממי לשמוע יחזור לקדש.

294. כ"כ בביה"ל (סוד"ה על יין), ובמשנ"ב (סק"א), דלא כהגרע"א שנסתפק בזה, ועיין בכה"ח שהבאנו בהערה הבאה, שהיקל בזה.

295. כ"כ המשנ"ב (סק"א), ודלא כרע"א שנסתפק בזה. ובפשטות זה לענין כל סוגי היינות, ולאו דווקא לענין ריחו רע. ובפשטות ה"ה לכל מילי, ונראה לכאו' דה"ה לענין דיעבד, דנתבאר לעיל שהדעת נוטה שצריך לחזור ולקדש, ה"נ צריך לחזור ולהבדיל, ועדיין צ"ע. ועיין בכה"ח (אות ו' ואות ח') שכתב התם דכל זה הוא גם לענין הבדלה, עיי"ש (ואפילו למ"ד הבדלה מדברי סופרים). וצריך עיון על מה שהביא הכה"ח להלן (אות כ"ז) את דברי רע"א, שאפשר שכל הפסולין שבסימן זה אינם לענין הבדלה או קידוש של שחרית, שהרי לא גרע משכר, וצ"ע. (אכן הביה"ל לא חלק על הרע"א בעיקר, אלא לאותם פסולים התלויים בדין הקריבהו נא לפחתך, ועדיין צ"ע). ומ"מ אפשר שכל סוגי היינות שאינם מצד החשש של הקריבהו נא לפחתך, אלא שיש להם סיבה אחרת שאינם בכלל יין גמור וכדו', מותר להבדיל עליהם או לקדש עליהם בשחרית, שדינם כדין חמר מדינה עכ"פ, ואע"פ שאין מקדשין לכתחילה על חמר מדינה אא"כ אין יין מצוי וכדלהלן, מ"מ בנידו"ד אפשר שמותר.

296. הגה (בס"א). והעירו האחרונים, א'. דזה פשיטא שאפילו ברכת בפה"ג אין מברכין. ב'. בביאור הגר"א (ה"ד בשעה"צ אות ו') הסכים לדברי תוס' שאין דבר כזה במציאות, שאם טעמו חומץ ודאי שגם נעשה חומץ מקודם, ע"כ. אמנם בעיקר הערה זו יש להעיר לכאו', דכיון דהכל תלוי בבני אדם כדלהלן, א"כ שפיר שייך שהוא רק התחיל להחמיץ, ואעפ"כ נמנעין מלשתותו, ומעשה בא לידי בציור כזה שטעמו המסובין מהיין וטענו שהוא טעם חומץ, וברחו לא הורגש חמיצות.

297. כמבואר בשו"ע (סימן ר"ד ס"ד). וכן הוזכר במשנ"ב והאחרונים כאן.

298. כ"כ בביאור הלכה (בסימן ר"ד שם) ד"ה כל. ועיין שם דלענין ברכה ישתה יין, ויפטרנו בברכה ראשונה ואחרונה, ע"כ. אבל בנידוננו אין ברירה אחרת, ולכן אין לקדש עליו כלל. ואין להחשיבו בכלל ספק לקולא, ומלבד דכל כה"ג הוי כספק מחסרון ידיעה, כמבואר בס"ד. ובעיקר הנידון דביה"ל הזה, מקורו במג"א (וכ"כ בח"א רישי כלל נ"ה ועי"א). אכן בדעת הב"י יל"ע בזה, דאמנם ביו"ד (סי' קכ"ג) הביא שאין בקיאין וכו', והוא מקור ד' המג"א, והובא בכה"ח (שם אות כ"ו), מ"מ מיד הביא הכה"ח (באות כ"ז) משם הב"י דשאני ברכה ממגע גוי, ומקורו משבה"ל, ומשמע לכאו' דלענין ברכה תלוי לפי האדם. אולם באמת נראה שעיקר דבריו שם לומר דכל שנרגש חומץ יברך שהכל, ולא יחשוש לזה שאינו מברך הגפן, אבל בהיפוך טפי יש לחוש שאם יברך הגפן על חומץ ה"ז גרוע, וכמו"כ לענין קידוש יש להחמיר לגמרי.

299. שו"ע להלן (סעיף ג'), והוסיף דמצוה מן המובחר לקדש על יין טוב לגמרי.

300. עיין שו"ע ס"א ובמשנ"ב, והוצרכתי להדגיש זה מפני שיש באחרוני זמנינו שטעו ועירבו ב' ענינים אלו, והם דברים נפרדים, ויש בזה כמה נפ"מ. ויש לזכור הקדמה זו שיש ב' ענינים, גילוי מחשש נחש, וגילוי מחמת שנמר טעמו וריחו.

301. הנה דין זה ידוע בגמ' שיש לחוש משום גילוי, ויש בזה גופא ב' ענינים, א). בגמרא דע"ז ובכ"ד מבואר שיש איסור לשתות משקין מגולין מחשש שמא שתה מהם נחש, ומטיל בו ארס והוא סכנה. וענין זה הוא אפילו בגילוי מועט ואפילו ביום, ומחשש שמא שתה מהם נחש. ב'. בגמ' בנדה (דף יז.) ארשב"י השותה משקין מזוגין שעבר עליהם הלילה מתחייב בנפשו ודמו בראשו, ע"כ. והוא דין שונה מהנ"ל, וענינו מעצם ששהה כל הלילה ורוח רעה, עיי"ש. והוא ענין אחר שיש בו כו"כ פרטים [שהרי מצד משקין מגולין ששתה מהם נחש, הוא גם בשעה מועטת וגם ביום. איברא שהגר"א בסוד' דרך ארץ פי"א לא גרס "שעבר עליהן הלילה", עיי"ש. אולם לגירסתינו הוא דין אחר. ואכן גם בצוואת ר"א הגדול איתא שהזהיר "בני הוי זהיר שלא תשתה מים מגולים בלילה, כי כמה מקטרגים משתכחים בעולם ובהם יוקשין בני אדם וחסרים כדגים הנאחזים בפח", ע"כ. ומבואר שיש קפידא מיוחדת בלילה, ונראה סמך לזה ג"כ מהזוה"ק פ' וישב (דף קפד:), שהזהיר בנטילת ידים במשקין שהיו מגולים, עיי"ש. ויתפרש שתיית הנחש היינו נחש הקדמוני. וכן מצאנו הלום גם במדרש שלשה וארבעה (או"מ ע' תקל"ט) שנקט

אליבא דהלכתא
מוסדות ישיבת תורת שאבטיח ירושלים

עליו[302]. ולמעשה, כתבו הפוסקים שאם היה מגולה זמן מועט אין להקפיד בזמנינו[303]. אמנם לכתחילה יש להזהר שלא להשאירו מגולה אפילו רגע אחד[304]. ומ"מ בדיעבד אם נתגלה מעט אפשר לקדש עליו, מאחר שאין מקפידין, ותלוי לפי הענין אם רגילים להקפיד ע"ז או לא. וביותר יש להזהר במשקין מגולים אם היה מגולה בלילה, ובאופן זה אין לקדש עליו. ועיין בהערה[305].

ב]. גם יין שהיה מגולה ולא נאסר כלל מחמת גילוי, וכגון שהיה בהשגחה שלא שתה ממנו נחש, ולא נפל בו לכלוך וכדומה, מכל מקום אם נמר טעמו וריחו אין לקדש עליו לכתחילה[306], ובדרך כלל בפחות משש שעות בודאי לא משתנה טעמו וריחו לא נמר. ותלוי לפי הענין[307].

ויין שהיה בכלי פתוח, אבל הוא היה בארון סגור או במקרר וכדו', אין בזה משום גילוי כלל, אך יש לבדוק שלא נשתנה טעמו, וריחו לא נמר[308], וכן אם היה עליו כיסוי כל שהוא ואפילו נייר, די בכך[309].

ובכל אופן אם אירע שהיה היין מגולה, אפשר לתקנו על ידי הוספת יין אחר כשר, ואז הוא בטל ברוב, וכשר[310].

ד'. מיץ ענבים מותר לקידוש, ואפילו אם נסחטו הענבים רגע אחד לפני הקידוש[311] (והיינו שנסחט מבעוד יום, אבל בשבת אסור לסחוט)[312], ומכל מקום מצוה מן המובחר לקדש ביין ישן, דהיינו שעברו עליו ארבעים יום מעת שנסחט[313], אא"כ הוא שונאו, או מזיקו[314].

ואחרי ששחט את הענבים, יסנן את החרצנים והזגים, כדי שישאר רק המיץ לבדו[315], ויזהר מאיסור "בורר", וכדלהלן בסימן שי"ט.

ומיץ ענבים שלנו שמוסיפים בו חומר מונע תסיסה, מותר לקדש עליו[316] [ועיין להלן בסעיף ה' כמה מים אפשר להוסיף בו].

יין שנגע בו גוי או מחלל שבת

ה'. אסור להבדיל ולא לקדש על סתם יינם של גויים[317]. וכן אסור לקדש על יין שנגע בו יהודי המחלל שבת בפרהסיא[318]. ואפילו אם אין לו יין אחר לא יקדש ע"ז אלא על הפת[319]. ואפילו כשאי אפשר לקדש על הפת, כגון בשחרית או בהבדלה, אעפ"כ אין לעשות כן על יין זה[320]. ולכן אם מומר עושה קידוש, אי אפשר לאדם אחר שיתן עיניו בכוס ויעשה קידוש, אלא יקדש על הפת[321].

ודע, שיש פרטים רבים בזה המבוארים בהל' יין נסך ביורה דעה סימן קכ"ג והלאה, ובהערה כאן כתבנו קיצור הדינים באיסור חמור זה[322]: א). עיקרי הדינים, ובאיזה מגע גוי נאסר[323], ב). באיזה סוגי יינות נאסר[324]. ג). דין מחלל שבת בפרהסיא, באיזה אופן

משקין מגולים שעבר עליהם הלילה, עיי"ש. וכ"כ עוד אחרונים שהוא ענין מיוחד]. וכעת נדון בענין משקין מגולין.

והנה מצאנו בראשונים שהקילו האידנא בגילוי, מחמת שאין נחשים מצויים במקומותינו, וכמש"כ התוס' בע"ז (דף לה:). וגם הרשב"א (בתוה"ק ב"ג ש"ה) אחר שהביא דברים שיש בהם משום גילוי, כתב שבמקומות אלו שהקילו משום גילוי, אפשר משום שאין הנחשים מצויים בינינו, ושומר פתאים ה', ע"כ. [נ"ב. ובמקומו נת' ששומר פתאים ה' נא' על כל סוגי הפתאים, בין בסכנה טבעית ובין בסכנה סגולית, וכדמוכח מכ"ד]. וע"ע בב"י בסימן קט"ז וכן בב"י סימן ס' מרי"ן, עיין שם. וגם הטור בסי' קט"ז אחר שהביא הדברים שיש בהם משום גילוי, כתב שהאידנא נהגו להקל אפילו בודאי מגולה שאין הרחשים מצויים, עיי"ש. וכ"פ בשו"ע יו"ד ריש סימן קט"ז שמשקין מגולים אסרום חכמים, אבל עכשיו שאין נחשים בינינו מותר, ע"כ. אמנם כמה אחרונים החמירו גם האידנא, וכמש"כ בפתחי תשובה שם משם השל"ה דשומר נפשו ירחק מזה, וראיה שהטור הביא כל ההלכות הללו, ע"כ. [נ"ב. יש לציין שהשל"ה עצמו כתב שיש נוהגים להקל בזה ושומר פתאים ה', אלא שסיים שהוא מנהג בשגעון וכו'. ודברי השל"ה הובאו גם בא"ר סו"ס ק"ע, והוסיף שגם בהנהגת החסיד הגר"א ז"ל כתוב שהיה נזהר מאד בדבר זה, ע"כ. [וכבר הבאנו שכך היתה גירסתו במס' ד"א הנ"ל]. ואכן כ"ה במעשה רב פ"י אות צ"ה. וכן יש מעשים בזה מהגר"א שהרגיש בתפלתו ששתה משקה מגולה (וכמו שהביא הגרח"ק בהקדמה לקונטרס שמירת נפש הנדפס בסו"ס עבודת מלך בע' ח'). וגם יזדע אשר אמר הגר"א שכל מצוה של חז"ל אף שפירשו לנו איזה טעם, הנה יש בה עוד כ"כ טעמים נסתרים, וכמש"כ במעשה רב הארוך סי' צ"ז (ועיין בעירובין דף כא: שעל כל דבר אמר שלמה ע"ה שלשת אלפים טעמים, וע"ע שם). וגם הפר"ח ביו"ד שם כתב להעיר שאמנם מרן השו"ע קיצר בדין משקין שנתגלו לפי שאין נחשים מצויין בינינו, אבל בארצות המערב יש הרבה מקומות דשכיחי בהו נחשים ועקרבים, וגם בירושת"ו אע"פ שאינם מצויין הרבה, מ"מ מצויין קצת, וראוי לכל ירא לנפשו להזהר בזה. והביא מעשה במצרים באחד ששתה משקה מגולה ומת, וכן שאר אנשים שאכלו מאותו תבשיל ונסתכנו הרבה, עיי"ש. וה"ד גם מרן החיד"א בשיו"ב שם אות ב'. וכן הרב בעל פאת השולחן בהל' ארץ ישראל סימן ב' אות כ"ח. וע"ע ג"כ בזבחי צדק שם אות א' שבמקומו לא שמענו מעולם שנזהרו בגילוי, ומצויים נחשים ואינן ניזוקין, ומ"מ ראוי לכל ירא שמים להזהר לכסות התבשיל וכו', עיי"ש. ועיין מהחזו"א שגם כן היה נזהר בזה טובא (אמנם נראה שהיה נזהר לעצמו בלבד, וכמו שמוכח ממעשה שהביא בספר ארחות רבינו ח"א ע' י"ח-כ"ט שהסכים שיתנו לאחרים שלא חוששים). ועכ"פ עיקר החשש בזה הוא משום שתיית נחש, ויש נחש הנקרא שפיפון שהוא כחוט השערה, ומזה נאמרו שאר הלכות, ואמנם בזה הוא חשש רחוק יותר, מ"מ ס"ל להני רבוותא הגר"א והחזו"א שיש עוד טעמים, והיינו כמו שנתבאר לעיל שיש עוד טעמים לכל דבר, ונוסף ע"ז מעין זה ממש, י"ל שחששו גם מרוק של שממית שהוא רעיל, וכמש"כ בזבחי צדק להזהר בזה הן מחמת רוק של שממית שהוא מרעיל, והן מצד שמצויים נמלים או עכברים העולים על התבשיל וכו', ע"כ. ואכן שמענו לאחרונה על ילדים שנסתכנו כששתו ממשקה שהיתה בו לטאה, רח"ל. וכן עד"ז אפשר שהזהירונו חז"ל משאר רוחשים המצויים, וכן מצאנו בספר העיתים סימן נ' שאכן כתב שהחשש הוא שמא נפל בו מידי, ודו"ק. וע"ע בכה"ח כאן אות י"א משם הגר"ח פלאג'י.

ומה שכתבנו בפנים שאין חוששים לכך "מן הדין", היינו שמאחר שהשו"ע הסכים למנהג שמקילים בזה, וכן המנהג פשוט בכל מקום, ופוק חזי. ואף כמה פוסקים שחששו לזה הלא כתבו ששומר פתאים ה', לכן מן הדין מותר. אמנם המחמיר בזה תבא עליו ברכה, וכדברי האחרונים שהזכרנו בדיבור הקודם. וקיבלתי מגדולים שליט"א שאמנם לא נהגו לחשוש במשקה מגולה ביום, אבל בלילה נהגו לחשוש, ואכן הוא מילתא דמסתברא שאז יש חשש גדול לכך, הן מחשש שתיית נחש, והן עפ"ד הגמרא בנדה, וכל האמור בתחלת ההערה עיין שם ובמוסגר. (ושו"ר הלום שכ"כ להדיא בשו"ת בית יהודה עייאש סימן מ"ג שהחמיר בקידוש רק אם עבר עליו לילה, וכ"כ בבא"ח פ' בראשית, וכ"ה בכה"ח אות ז'. וכ"כ עוד באחרונים שבלילה יש להחמיר, ואף ברוב לילה). ודו"ק. ומה"ט כתבנו להלן שיש להקפיד בזה גם לענין קידוש, ודווקא בגילוי בלילה.

ופרטי הדינים בהלכות "גילוי" רבים הם, מה נחשב יין מגולה ובאיזה אופנים, וכמה זמן נתגלה ובאיזה סוגי משקין, וכבר נזכרו דינים אלו ברמב"ם פי"א מהל' רוצח ושמירת נפש, וכן בטור יו"ד סימן קט"ז ובפרי חדש שם, כיעוי"ש. וכעת נדפס ספר עבודת מלך עמ"ס ע"ז, בסופו הובא קונטרס בדינים אלו על סדר דברי הרמב"ם, ושם פירט הפרטים בזה, עיי"ש. אך כבר כתבנו שאמנם לכתחילה יש להזהר, אולם בדיעבד קיי"ל להיתר, אלא שיותר אנו מחמירים בגילוי בלילה, ולא ביום. וכמו כן יש לציין שלענין קידוש יש להקל טפי מאחר שיש לנו לדון לפי המציאות, אם יש בו משום הקריהו נא לפחתך, וכדלהלן.

302. שו"ע סוס"א. שאע"פ שנתבאר בהערה הקודמת שהאידנא לא קפדינן בגילוי (וכמש"כ השו"ע יו"ד סי' קט"ז), מ"מ אין לקדש עליו, והוא משום הקריהו נא לפחתך.

303. כ"כ המג"א בדרך "אפשר", וכ"פ המשנ"ב סק"ג, והביא בשעה"צ שבדה"ח ושולחן עצי שיטים פסקו כן בהחלט. וכ"כ עוד אחרונים, וכמובא בכה"ח אות ז', עיין שם. והיינו שכיום אין דרך להקפיד ואף מלכים ושרים משתמשים בו [וזה כאשר הבאנו לעיל בסימן רס"ד בענין שמן זית למאור, שאין לנו לדון בדרגה גבוהה יותר ממה שרגילים בעולם הזה, ואף אם מלך היה רואה את הדבר היה נמנע, מ"מ אפשר שאין לנו לדון אלא כפי שהוא עתה, וכפי שכעת אפשר ליתנו לפני מלך].

ואמנם בעיקר הדין יש לציין, שהרי במשנ"ב סק"ג הביא מהח"א שכתב שדווקא כשהיין ביקר דלא קפדי כולי האי בגילוי מועט, אבל המקדש על השכר צריך להיות זהיר בזה. עיי"ש. ולפי דבריו יוצא שגם יין אם הוא בזול יש להקפיד שלא להקל בגילוי גם האידנא (ומה שכתב להחמיר רק בשכר, אורחא דמילתא נקט שהא היה המשקה הזול באותו זמן). אולם למעשה יש להקל האידנא, א'. שכיום ג"כ היין נחשב ביוקר, ועכ"פ הוא נחשב ביוקר לענין זה שאין מקפידין בו בגילוי. ב'. שאף בשכר הלא הח"א שם סיים שבדיעבד יש להקל. ג'. האחרונים סתמו בזה, ועכ"פ כיון שלמעשה האידנא לא קפדי, מותר.

ונראה שהנוהגים כהחזו"א להחמיר אף האידנא בגילוי, וככל מה שהבאנו לעיל, א"כ לשיטתם ודאי שאסור להקריבו נא לפחתך, ודו"ק. (ואפילו בדיעבד אם קידשו עליו אפשר שלא יצאו י"ח, וכמש"כ החיד"א בברכ"י ועוד באחרונים. ואמנם יש חולקים, אולם הם לשיטתם הרי לא יוצאים. וי"ל דמ"מ הוא רק בתורת חומרא. וא"נ דמ"מ יש לנו לחוש בספק ברכות, שמא כהפוסקים המתירים, ולכן בדיעבד יצא). אלא שמצאנו בחת"ס בתשו' (סימן ס"ה) שיין שלא הותר אלא בהפסד מרובה מותר לקדש עליו, וה"ד בכה"ח כאן (אות י"ד). ולפי"ז י"ל דאף להחזו"א אינו נאסר כ"כ בהפסד מרובה. [וכמו שמשמע לי מכמה ענינים שהורה החזו"א, וכמו שהביא בשמו הגרח"ק בסו"ס עבודת מלך, שהורה ליתן זאת לאנשים שאינם מקפידים, עיין שם. ואם הוא היה איסור גמור, הרי היה אסור לו ליתנם להם, וכדחזינן בפמ"ג ובביה"ל בסימן רצ"ו ס"ב. ובדברינו להלן בסוה"ס. וכן בדברינו בסו"ס רס"ג].

304. והיינו שאע"פ שנתבאר בסמוך שלא נפסל בגילוי בשעה מועטת, מ"מ לכתחילה יש להזהר, וע"ע בקובץ תשובות מהגריש"א בח"ג סימן מ"ה.

ומזה יש ללמוד שבלילה או ביום אחר שעושים קידוש יזהר לכסות היין מיד, ולא להשאירו בגילוי, שלא לבא לידי כך שיהיה גילוי (ואף בימות החול לכתחילה ראוי לכסות המשקין וכנ"ל), וגם כדי שלא יהיה נמר טעמו וריחו.

305. שמאחר שעיקר ההיתר הוא משום שהאידנא אין מקפידין, וגם מלכים ושרים משתמשים במשקה שהיה מגולה, לכן אין בזה חשש, א"כ זה תלוי לפי הענין, וכל שגם כיום מקפידים אין להשתמש. (וכן מוכח מהמשנ"ב סק"ג מהמג"א ומהח"א שדבר זה תלוי לפי הענין אי קפדי). ולכן גם האחרונים כתבו להקל רק בהיה מגולה זמן מועט, אבל בזמן מרובה אסור. ובכה"ח אות ד' כתב לאסור רק בנמר טעמו וריחו (אמנם אפשר שהוא "סימן" לגדר של זמן מרובה). והוסיף שכמו כן אם היה עובר עליו לילה אחת, אסור, וזה כאשר כתבנו לעיל בשם הרב בית יהודה שייאש. וכ"כ הבא"ח והכה"ח ועוד באחרונים, שכאשר היה מגולה לילה שלם אין לקדש עליו, שמזה ודאי מקפידים.

[אמנם בעצם הענין של יין שהיה מגולה כל הלילה, הנה נתבאר לעיל שיש ב' עניינים, א'. חשש שתיית נחש. ב'. טומאה השורה עליו וכנ"ל. והוא שתיית נחש הקדמוני הסט"א. והנה יש לדון כמה זמן אם היה מגולה בלילה, ועיין בספר שמירת הגוף והנפש ועוד באחרונים. ובלשון הכה"ח איתא שעבר עליו לילה, ויש שחששו גם ברוב לילה, ורובו ככולו. ויש באחרונים שהיו נוהגים לדון בזה אם היה מגולה בחצות, וכל שהיה מגולה עד חצות לא נפסל. ולא נתברר להו הטעם בזה. אמנם לפענ"ד הטעם בזה ברור לפי הטעם השני שכתבנו בגילוי, שהוא ע"פ הגמ' בנדה (דף יז:), וכפי שהבאנו לזה סמך מהסה"ק ששולט בזה רוח טומאה, ולפי"ז שפיר חששו רק בחצות, שהרי מצאנו כה"ג גם לענין הישן בלילה דטעים טעמא דמותא, שהוא רק כשישן בחצות, עיין בכה"ח ס"א-ד' ובסימן מ"ו, ואין להאריך. ואמנם הוא ענין מחודש שדנו בו מצד הטומאה. וגם יל"ד בלשון הגמרא דנדה שנקטו משקין "מזוגין", וע"ע שם. אמנם במדרש שהבאנו איתא משקין "מגולין", ועיין היטב, וקיצרנו בזה. ותן לחכם וכו'].

וכמו כן נראה לענ"ד שאם היה מגולה ברחוב וכדו', אפילו בזמן מועט אין לקדש עליו, משום שבזה בודאי מקפידים (מלבד דינא דיין שנעלם מן העין המבואר ביו"ד), ורק בבית אפשר להקל בזמן מועט, ודו"ק.

306. כן מבואר במג"א שבמשנ"ב סק"ג, וכ"כ האחרונים. [אמנם לענין דיעבד נראה שאינו מעכב, ועדיף מיין מגולה הפסול שדנו בו באחרונים לענין דיעבד].

307. עיין בקצוה"ש סימן מ"ו אות ב' שכתב שבד' שעות ודאי חשש, ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' א' כתב שבמשך 5-6 שעות בודאי שלא פג טעמו וריחו ומותר לכתחילה, וכ"כ עוד באחרונים. וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"א סי' ז' וש"א מש"כ בזה.

ויש לעיין בכ"ז, אם כל הקפידא של נמר טעמו וריחו הוא רק ביין ממש שיורד ממנו החריפות, או גם במיץ ענבים, ובפשטות גם במיץ ענבים יכול להיות כן, ומ"מ לדינא הוא תלוי במציאות אם נמר טעמו וריחו. [וצריך עיון עוד בזה"ז שיש עוד חומרים ביין, ואפשר אם כן שכבר היה בו נמר טעמו וריחו, אלא שבגלל החומרים אינו מורגש].

308. הנה מצד גילוי נחשים לכאו' אין חשש כאשר נמצא בארון סגור, וכ"כ בכה"ח כאן אות ט' ועוד באחרונים טובא. אלא שלכאו' זה קשה, שהרי ברמב"ם בהל' רוצח שם מבואר שגם בכה"ג יש דין גילוי, אא"כ בדק את התיבה שאין בה נחש. (ומקורו מתוספתא בתרומות וירושלמי שם). וכ"פ הפר"ח שם. ונראה דמ"מ כיון שלמעשה נקטינן שתלוי לפי הענין, א"כ כל שהיה מונח בתוך ארון וכדו', הרי שבמציאות אין מקפידין, ולא חוששים על נחש שהיה בו ולכן מותר, ודו"ק.

אלא שכל האמור הוא מצד גילוי מחשש נחש, אולם מצד שנמר טעמו וריחו, אפשר שנמר טעמו גם באופן זה, מאחר שהוא פתוח במקום גדול, ואפשר איפוא שנמר טעמו וריחו. אמנם ראיתי באול"צ פ"כ תשובה י"ז שבכה"ג שהיה בארון או מקרר אף טעמו אינו נפגם, עיי"ש. אולם צ"ע מנא ליה. ואולי כך הטבע, מאחר שמ"מ הוא סגור והאויר עומד. ומ"מ למעשה הוא תלוי לפי המציאות, ולכן אין נפ"מ בזה, וכל שנמר טעמו וריחו אין לקדש עליו לכתחילה.

309. שהרי מ"מ הוא כיסוי, וכן דעת החזו"א כמ"ש בשמו הגרח"ק בסו"ס עבודת מלך, ופשוט.

310. כ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' קי"א אות ב' שאפשר מן הדין לתקנו ע"י ביטול ברוב, וכ"כ עוד מן האחרונים. וע"ע בקובץ תשובות להגריש"א שם שדן בזה למקרה שנמר טעמו וריחו, וכתב שרק ע"י מים מקבל טעם טוב ולא ביין אחר. אמנם בפשטות אין בזה נפ"מ כ"כ, וכמשנ"ת שתלוי לפי המציאות אי מהני ליה או לא.

311. שו"ע (סימן ער"ב ס"ב), והוא גמ' בב"ב (צז:). ויש לציין לדברינו בהל' ברכות שאין הבדל בסוגי הענבים אם יש להם חרצנים או לא, אלא בכל אופן הנסחט מהם ברכתו "הגפן", ודינו כיין לכל דבר.

312. כמבואר בשו"ע בהלן (ר"ס ש"כ), עיין שם [ועי' שעה"צ כאן (אות י"ב). ויש להעיר דלדבריו היינו שיקדש לפני תפלת ערבית, שהרי השעה"צ יליף לה כנראה מסמיכות הדברים, דמשמע שמיד סמוך לקידוש הוא סוחט, אבל בכה"ח כאן אות ג' כתב שלפי האריז"ל אין להפך הסדר לקדש על היין לפני תפלת ערבית].

313. כ"ז במשנ"ב (סק"ה), ואינו מחויב בזה כלל אלא למצוה מן המובחר גרידא (כה"ח), ואדרבה יש לציין למבואר בהלן (סעיף ט') שאם הפת חביבה לו יותר מיין חריף וכדו', יקדש על החביב, אלא שביארנו שם שאינו אסור לקדש על היין בכה"ג, וכדברי הב"י שם, ומ"מ כל כהאי גוונא שגורם לו הדבר שלא יהיה היין חביב לו, י"ל שאין צריך להדר אחר זה.

ויש להבהיר דביניות שלנו (שעוברים פיסטור וכדו') פשוט שאין בהם שום מעלה אם עבר עליהם ארבעים יום, שהרי גם לאחר זמן הם במהותם כיום הלקחו בלא שום שינוי.

314. שלא מבעיא אם מזיקו, אלא גם בשונאו, או אפילו שאינו אוהבו א"צ לקדש על הישן, ואדרבה הכבוד ועונג שלו הוא בזה, ושפיר דמי לצאת בו כפי הדין.

315. שאל"כ אינו נקרא יין עד שיסיר את החרצנים והזגין, וכמו שמבואר בהל' יין נסך ביו"ד סי' קכ"ג סי"ז לענין מגע גוי ביין, וע"ע בדברינו להלן ס"ו גבי יין צימוקים, וכ"כ האחרונים.

316. הנה בדין זה נחלקו גדולים, שיש שאמרו שאין לו דין יין, כיון שאינו יכול להיות תוסס. ועיין בזה בשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן ד' ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' י"ד ובשו"ת שבט הלוי ח"ט סימן נ"ח. וכבר עמדנו בזה בהל' ברכות [ונדפס באליבא דהלכתא בהל' ברכות], וכתבנו שלמעשה אפשר לכתחילה לקדש עליו, וע"ע שם לענין ד' כוסות בפסח.

317. עיין כה"ח (אות י"ג) מדברי האחרונים בזה.

318. שדינו כיין נסך, ועיין להלן בסוף ההלכה מש"כ בזה.

319. שו"ת הלק"ט, וכן המאורי אור שה"ד בכה"ח שם. [ועיין במשנ"ב סקכ"ד דכל כה"ג חשיב אין יין מצוי].

320. כה"ח שם בשם המאורי אור, שאף הבדלה יוצא בתפילה.

321. עיין לעיל בסימן רע"א שבאופנים מסויימים כשאי אפשר לשמוע הברכה, או שהמברך אינו מבטא המילים כהוגן, אפשר לאדם לתת עיניו בכוס שביד המברך ולומר עליו נוסח הקידוש, אולם בנידו"ד א"א לעשות כן. ואף שהוא בלא"ה אינו שותה מהכוס, מ"מ עצם זה שהוא יין נסך א"א לקדש עליו (ומש"כ בכה"ח שם בשם המאורי אור שעדיף שלא להבדיל מאשר לטמא כריסו באיסור, ל"ד הוא, אלא עצם היין הזה אינו ראוי ואע"פ שאינו שותה). ובכל אופן אין נכון לצאת י"ח ע"י המומר, מאחר ודעת הרבה פוסקים שאין במעשהו שם מעשה מצוה. מג"א. אמנם זה תלוי בסוג המומר מה ענינו ומהיכן בא וכו', ונת' במק"א.

322. דיני יין נסך וסתם יינם ארוכים הם, והוא איסור חמור [והנכשל בזה יתענה ה' ימים (וכמש"כ הרמ"א ביו"ד סי' קכ"ג סכ"ו, ועי' בדרכ"ת שם שקפ"ו דקאי על יין נסך ולא על סתם יינם, אולם בקיצור של"ה כתב שזה גם על סתם יינם, וע"ע להחיד"א בשיו"ב). אמנם האידנא אין מורין להתענות (עיין בדברינו להלן ר"ס של"ד בהקדמה), והעיקר שיעשה תשובה בחרטה על העבר, ויתודה, ויקבל עליו שלא ישנה באיולתו (עיין פלא יועץ ע' אכילה ושתיה, ושו"ת משנה הלכות ח"ב סי' ל"ז). ומאד הזהירו ע"ז בזוה"ק פרשת שמיני דף מ' ובסה"ק, שהשותה סתם יינם עוקר נשמתו משורש הקדושה, ואין לו חלק לעוה"ב, ומי שאינו נזהר יכשל בגויה ח"ו, ומלבד עונש העובר על דברי חכמים, הוא מתגלגל בחמור ונלכד בחרם הקדמונים, רח"ל. עיין בשו"ת מן השמים ובחכמ"א כלל ע"ה ס"א, ובשיו"ב להחיד"א בסי' קכ"ג אות ב'. וכן הביא בספר בן איש חי פ' בלק אות א' מספר יין המשומר, שהקורא בו תסמרנה שערות ראשו וכו']. ולהלן נזכיר כמה דינים מצויים.

323. נזכיר בקצרה את עיקרי הדינים איזה גוי אוסר וכמה אוסר, ובאיזה אופנים אוסר: א]. ישנם כמה דרגות בזה, א). "יין נסך", דהיינו שניסכוהו לעבודה זרה, ה"ז אסור מן התורה בשתיה והנאה, ב). "סתם יינם", היינו כל יין של גוי אפילו שלא ידוע שניסכו לע"ז, ה"ז אסור מדבריהם בשתיה והנאה, ג). יין שלנו שנגע בו גוי ונאסר באופנים דלהלן, וכמבואר כ"ז ביו"ד שם, ובניסוך ממש אסור משום זבחי מתים כע"ז דף כט:, ובסתם יינם ומגען האיסור מדרבנן משום בנותיהם (ע"ז דף לו:). – אמנם כל זה בגוי שעובד ע"ז, אבל כיום שאין מנסכים לע"ז נחלקו הפוסקים אם מגע גוי אוסר גם בהנאה, ודעת הרמ"א שיש להקל בהפסד מרובה. לדעת מרן השו"ע בין סתם יינם של הגויים ובין המגע שלהם ביין שלנו אסור בהנאה לגמרי, ואין למוכרו לגוי או ליתנו במתנה, אלא יש לשופכו לארץ, ואין להקל בזה בזמן הזה (עיין שו"ע סי' קכ"ג ס"א וש"ך וש"א, ובבן איש חי פ' בלק אות ד'). – וישמעאלים שאין להם פסלים ואינם עובדים ע"ז, אין סתם יינם ומגעם ביין שלנו אסור בהנאה, אלא רק בשתיה בלבד, מפני שהם מודים ביחוד, ואין להם ע"ז כלל. אבל הגויים שדרכן לישא שתי וערב בבגדיהם, ויש להם ג"כ שתי וערב בבית תיפלתם שמשתחוים לו, יינם אסור גם בהנאה, כי אלו אין להם יחוד השם כראוי רק בשיתוף (בא"ח שם, ועוד באחרונים).

ב]. ספק סתם יינם ומגען של ישמעאלים מותר אפילו בשתיה, ולכן דבר הנעשה מתירוש המבושל של ענבים שמוכרים ישראל, ויש חשש שמעורב בו תירוש של גויים ישמעאלים שבאותו מקום, ה"ז מותר (באחרונים שם, ושכן העיד מהרח"ו שכן נהג רבינו האר"י). וע"ע בבא"ח שם אות ה' עוד דוגמאות בזה.

ג]. גוי קטן אפילו בן יומו אוסר במגעו את היין בשתיה, אולם בהנאה אינו נאסר אא"כ הוא מבין ענין עבודה זרה ומשמשיה, וישמעאלי קטן אינו אוסר במגעו אפילו בשתיה, מאחר שאין לו כוונה (בא"ח שם אות ב').

ד]. יין נסך שנתערב ביין היתר, אפילו באלף אינו בטל ואסור בשתיה והנאה, וסתם יינם שנתערב ביין כשר, לדעת מרן השו"ע הרי זה כמו יין נסך שאינו בטל אפילו באלף, ודינו כדין סתם יינם הנזכר לעיל. אבל יכול למכור את היין לגוי חוץ מדמי היין האסור המעורב בו, ולבני אשכנז סתם יינם בטל בשישים (שו"ע סי' קל"ד ס"א-ב').

ה]. כלים שהיה בהם יין האסור צריכים הכשר, ותלוי לפי סוגי הכלים, ויש שנכשרים בשהייה י"ב חודש, עיין בכ"ז בשו"ע סימן קל"ה.

ו]. מגע גוי בשביל לאסור בהנאה צריך ג' תנאים, א). שיתכוון ליגע, ולכן תינוק שאינו בר הבנה אינו אוסר בהנאה, וכנ"ל אות ג'. ב). שידע שהוא יין ולא דבר אחר. ג). שלא יהא עוסק בדבר אחר (שו"ע סי' קכ"ד ס"י). וכמו כן אם פתח הדלת של המקרר, אע"פ שהיה שם יין אינו נאסר. וגוי שנגע ביין ישראל להכעיס כדי לאוסרו, מותר אפילו בשתיה (רמ"א סו"ס קכ"ד), ובעל נפש מחמיר בשתיה (בא"ח שם אות י"ג כיון שהרמב"ם אוסר).

ז]. מגע גוי האוסר, הוא בין שנגע בידו או ברגלו (ולבני אשכנז נגיעה ברגל אוסר רק בשתיה, אבל לבני ספרד אוסר גם בהנאה). ובין שנגע בעזרת כלי או איזה דבר, או ששתה מהקנקן של היין, או שהגביה את הכלי כאשר הכלי היה פתוח ושכשך (ניענע) אותו, בכל זה נאסר בהנאה, אבל אם נגע ביין ולא שכשך כלל, ה"ז מותר בהנאה ורק אסור בשתיה. – ונגיעה בכלי בלא נענוע כלל אינו אוסר כלל. (שו"ע סי' קכ"ד ס"ח וש"ך סקמ"ג וש"א).

ח]. הגביה הכלי שבו היין ומזג ממנו, אע"פ שלא שכשך בו נאסר היין בשתיה, הן מה שנמזג ממנו, והן היין הנשאר בכלי (שו"ע סי' קכ"ה ס"א משום ניצוק, וכן אין למזוג יין כשר לתוך כוס שיש בה שיירי שתיית הגוי וכיוצא, משום שאוסר גם היין הכשר מדין קטפרס). וע"ע בזה בשו"ע יו"ד סי' קכ"ה ס"ח וש"ך סקט"ו בנדנד עיי"ש - וגם אם הגוי מוזג על ידי כפפות אסור (שטפלה הכפפה אליו, וכ"כ באגר"מ יו"ד ח"ב סי' נ"א). – מזג מים ליין, אם נתכוון למוזגו אסור (סי' קכ"ה ס"י).

ט]. גוי שראה את יינו של היהודי ולא נגע בו כלל, מן הדין מותר, ויש שהחמירו שלא לשתות אפילו בראיה בלבד. ואם הוא של ישמעאלים שאינם עובדים ע"ז, אין להחמיר בזה אפילו ממידת חסידות [בא"ח שם אות ט"ז – ונשאלתי מח"א לדעת המחמירים, אם זה רק כשראה את היין עצמו, או גם כשראהו דרך זכוכית של הבקבוק, ונראה שרק אם ראה את היין ממש אסור, דלא עדיף ממגע ופשוט, ובלא"ה הוא חידוש].

אוסר את היין[325].

ו'. יין שנמצא בפי החבית שיש בו כמין נקודות לבנות (הנקראות קמחין), מותר לקדש עליו, אמנם ראוי לסננו מתחילה להסיר את הנקודות הללו[326]. ואם עלה עליו קרום אין לקדש עליו, אא"כ הסיר את הקרום[327], וכן אם היין התליע, ולא השתנה, לא במראה ולא בטעם, אפשר לקדש עליו אם יסנן את היין[328]. ומ"מ מצוה לברור יין טוב לקידוש[329].

יין הנמצא בשולי החבית המעורב עם שמרים, מותר לקדש עליו[330]. וכן מותר לקדש על יין שחור[331], וכן על יין שהוא מתוק מאד[332]. וכן מותר לקדש על יין שריחו כריח החומץ, ובלבד שיהיה טעמו טעם יין[333].

ואע"פ שמותר לקדש על כל היינות הנ"ל, מכל מקום ראוי לברור יין טוב לפני כדי לקדש עליו[334]. ואם הוא רוצה לטעום את היין אם אינו חמוץ וכדו', יטעם ויפלוט[335].

[ודע, שיין שנעשה בו מלאכה, כגון שמדדו בו או שרו בו איזה דבר, יש אומרים שאין לקדש עליו][336].

יין לבן

ז'. יין לבן, מותר לקדש עליו, ויש אומרים שמצוה מן המובחר לחזר אחר יין אדום לקידוש[337], ובפרט אם הוא לבן יותר מדאי[338]. [ולהבדלה מותר בכל זה[339]. וכן בקידוש בשחרית, מותר בכל זה[340], וככל הפרטים שיבואר להלן בענין "חמר מדינה"].

ובזמנינו שהיין הלבן משובח כמו האדום, והיינו היין הצהוב הנעשה מענבים ירוקים צהובים, אפשר לקדש עליו לכתחילה, ואין צריך לחזר אחר יין אדום[341], וכמו כן במיץ ענבים אין הבדל כלל בין לבן לאדום[342].

ובכל אופן אין לערב האדום עם הלבן, כדי שיראה אדום[343].

מזיגת מים ביין

ח'. יין חי שלא עירבו בו מים כלל, מותר לקדש עליו לכתחילה, ואדרבה ככל שיש בו פחות מים הוא יותר טוב[344], ומ"מ נוהגין לפני הקידוש לטפטף לתוך הכוס ג' טיפות של מים על פי הסוד[345]. [אך יש להזהר שלא ליתן הרבה מים באופן שיחלש טעם היין, וכדלהלן בהלכה הבאה][346].

כמות מזיגת המים ביין

ט'. כמות מזיגת המים ביין כדי שיוכל לברך עליו "בורא פרי הגפן", למעשה הוא תלוי לפי חוזק היין, שאם מורגש בו טעם היין היטב לאחר המזיגה, ברכתו בפה"ג, אבל אם נחלש טעם היין, אפילו שהוא מרגיש בו מתיקות, ברכתו שהכל. ויינות שלנו שהם חלשים, אין להרבות בהם במזיגת המים, כמו שהיה בזמן קדום, אלא יש להזהר באופן שלאחר המזיגה יהיה טעמו וריחו כמו טעם יין ממש, וכדרך שבני אדם רגילים לשתות את היין במזיגה כזו. ובדרך כלל ביינות שלנו, מן הסתם יש להזהר שיהיה היין רוב והמים מועטים (כלומר שיהיה יותר מ-50% יין)[347], ואם אין רוב יין, ברכתו "שהכל", ולא "בורא פרי הגפן"[348]. וכמו כן אין לקדש עליו, והוא בחשש ברכה לבטלה[349].

י). אין שולחין יין עם גוי, אא"כ חתום בשתי חותמות, וכן כל דבר שיש בו איסור מהתורה צריך שתי חותמות, אבל דבר שאיסורו מדרבנן דיו בחותם אחד, ויש כמה פרטים באופן החותם (עיין שו"ע ובא"ח סו"פ בלק). ולכן הקונים יין יזהרו שיהיה ב' חותמות, כיון שמצוי שנהגהם המובילים גויים וכדו', וכן יש להזהר באולמות ומלונות וכיוצא. – ואם השאירו יין לבד עם גוי יש בזה כמה פרטים, ויעשו שאלת חכם.

324. להלן יבואר באיזה סוגי יינות אסור:

א). האיסור בכל סוגי היינות, יין, מיץ ענבים, יין צימוקים [זדווקא אם הפריד את המשקה מן החרצנים והזגים, ואם לא כן אינו נאסר כלל, ועיין שו"ע סי' קכ"ג ס"ג]. ואופני עשיית יין צימוקים יבואר להלן בסעיף ו'. אולם באופן שנעשו ע"י בישול אינו נאסר כדין יין מבושל. (וע"ע משנה הלכות ח"ג סי' כ"ד ובאר שרים ח"א סי' מ"ח). ולהלן יבואר דין יין "מבושל" ודין יין "מפוסטר".

ב). יין המזוג במים, אם יש במים יותר מששה חלקים כנגד היין, אין לזה דין יין כלל ואינו נאסר כלל, אבל בפחות מזה נאסר [עיין שו"ע סי' קל"ד ס"ה וסי' קכ"ג ס"ח בהגה וש"ך שם. ולהלן בדין יין מזוג נת' שאפילו לפוסקים דבעינן מעט מים, מ"מ לענין יין נסך החמירו, עיי"ש. וי"ל אם זה גם לענין סתם יינם דקיל טפי, ועוד י"ל לפמשנ"ת שם שבמציאות אם נשתנה טעמו גרע, א"כ יינות שלנו שהם חלשים אפשר שבנשתנה טעמו לכו"ע גרע מדין יין ואינו נאסר, ולכאו' לפמש"כ הש"ך סי' קכ"ג סקכ"ג יוצא שכל שאין מברכים עליו בורא פרי הגפן אינו נאסר, א"כ בכל גווני הוא, ויוצא איפוא שכל הדינים שנתבארו להלן בדין מזיגת היין בזמנינו, שייכים לענין יין נסך, שכל שאין ברכתו בפה"ג מדינא אינו נעשה יין נסך (ובפרט בסתם יינם דקיל טפי). וכן ראיתי כמה אחרונים שהקילו (וע"ע בספר יין מלכות). אולם עדיין יל"ע בזה לפי מה שמצאנו שכל שאין אנו בקיאים נאסר (וכגון מש"כ בשו"ע סי' קכ"ג ס"ו וש"ך שם סקי"ג, וכן בבא"ח פ' בלק סי"ד), ורק אם בודאי נפגם טעם היין עד שבודאי אין זה כיין, אז י"ל שאינו נעשה יין נסך].

ג). יין שמעורב בו דבש או שאר חומרים המשנים את טעמו, אינו נאסר במגע גוי (שו"ע סי' קכ"ג ס"ד ואחרונים שם). ויש שהקילו גם אם היה תוספת סוכר ביין (קובץ ישורון ח"י מהגר"מ גיפטר, ושם קובץ כ' מהגרי"א הנקין), אולם למעשה אין להקל, כיון שאין משנה טעם היין ממש, אלא רק מטעים אותו. (וכ"כ בשו"ת עמק המלך סי' ס"ח וע"ג, וע"ע בספר יין מלכות).

ד]. יין שהחמיץ אם הוא באופן כזה שמבעבע אם משליכין אותו לארץ, אינו נאסר (סי' קכ"ג ס"ו). ואם כשמשליכים אותו אינו מבעבע אלא רק מרתיח אסור, משום שאין אנו בקיאין בדבר (ש"ך שם ובאחרונים שם). ומי בוסר ג"כ אסור מפני שאין בקיאין (ב"ח שם).

ה]. תבשיל שיש בו יין ונגע בו הגוי אפילו קודם שהרתיח, אין בו משום יין נסך, והיינו כשאינו ניכר היין בעין (שם ס"ה). – יין קרוש אינו נאסר, ואם הפשיר אסור.

ו]. יין מבושל אינו נאסר, והיינו שהורתח על גבי האש שהתמעט מעט ממידת היין על ידי הרתיחה [סי' קכ"ג ס"ג ואחרונים שם ובא"ח וש"א. ודע, שבדרכ"ת סקי"ג הביא מהערך השולחן שזה רק אם הגוי יודע שהוא מבושל, ואז לא שייך ניסוך (ולפי"ז צריך לכתוב על הבקבוק שהוא מבושל, ואם אינו יודע לקרוא יצטרכו להודיעו). ועיין בשו"ת קנין תורה ח"ו סי' ס"ה ובשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' רכ"ח].

ויין "מפוסטר", יש אומרים שאין דינו כיין מבושל, ואסור [כן דעת הגרשז"א במנחת שלמה ח"א סי' כ"ה והאול"צ ח"ב סימן כ' אות י"ט, ומטעם שהפיסטור רק משמיד את החיידקים ואינו משתנה כלל ולא מתמעט מהמידה, וטעמו וריחו כיין רגיל, וכן דרך בני אדם לקרותו יין רגיל. וכן דעת הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות סימן ע"ה-ע"ו ובשו"ת משנה הלכות ח"י ב' סי' ל"ד]. ויש אומרים שדינו כיין מבושל [עיין בשו"ת מנח"י ח"ז סי' ס"א ובשו"ת אגרות משה ח"ג סי' ל"א. וכן הביאו בשש"כ פמ"ז הלכה י"ט וסתם כן להלכה, ואח"כ הביא שי"א להחמיר והיינו הגרשז"א הנ"ל. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב סי' ת"א. וכן כתב בשו"ת יצחק ירנן ח"ג סימן י' שדינו כמבושל. וכן ראיתי הלום בשו"ת יביע אומר ח"ח סי' ט"ו באריכות להקל בזה מן הדין, וכעת אין זה מקומו להאריך ביסודות הדברים]. ולמעשה נראה שלכתחילה יש להזהר ממגע גוי ביין מפוסטר, אולם בדיעבד אינו נאסר. וכמו כן במקום צורך או שעת הדחק אפשר להקל בזה לכתחילה, ששעת הדחק כדיעבד דמי.

325. הנה בעצם דין המחלל שבת יש כו"כ פרטים, מהו פרהסיא, ומה דין חילונים ובזמנינו וכו'. ויש שצידדו להקל בהם קצת, אולם למעשה קיי"ל שאוסר את היין במגעו, ובמקום צורך יש לדון, ואם יש צירוף להקל.

326. בשו"ע (סעיף ג') התיר לקדש עליו (ומשמע דא"צ לסננו), אבל הרמ"א הביא שיש אוסרין לקדש עליו אם לא סיננו, ולכן ראוי לעשות כן.

אכן צריך לדעת שבשבת אסור לסנן אא"כ באופנים מסוימים, ונתבארו להלן (סימן ש"ט ס"י), יעוין שם. [ואם אי אפשר לסננו, אפשר שיוכלו לקדש עליו, וכדעת מרן השו"ע שמשמע שאף בלא סינון כשר. ואף שיש חולקים, י"ל דמ"מ אינו ברכה לבטלה ושרי].

327. משנ"ב (סק"ז). ויעוין בכה"ח (אות כ') שכתב שזה תלוי בחוש הראות, אם רואים שנתחמץ פסול ואין מברכין עליו הגפן, ואם טעמיה חמרא מסננין אותו והוא כשר.

328. כה"ח (אות כ"א) משם הלב חיים.

329. עיין שו"ע שם בסו"ד שכתב כן לענין קמחים, ובפשטות הוא אפילו אם סיננו, ואע"פ שלפי השו"ע משמע דמיירי בלא סינון, וע"ז קאי דמצוה לברור, אבל אם סיננו י"ל שמותר לכתחילה. אולם זה אינו, שכל שאירע כן ה"ז מעיד על פגם ביין, וה"ה בהעלה קרום ג"כ מצוה לברור לו יין אחר טוב, וה"ה ליין שעלו בו תולעים.

330. שו"ע (שם). ומשמע דבזה א"צ לסנן (דלא כדין הקמחים הנ"ל), והטעם פשוט ששמרים ראוים לשתיה ואינם מורים על קלקול כלל, משא"כ קמחין.

331. שו"ע שם. ויש להבהיר דבב"י להלן (בענינא דיין לבן) הביא מהרמב"ן שהקשה יין כושי אמאי כשר, הרי יש דין שיהא יין אדום, ותירץ א. שהוא אדום שלקה (וכהיא דנדה דף י"ט, עיי"ש). ב'. שכושי אינו שחור לגמרי (וראייתו מדלא נקט שחור), ע"כ. אכן הטור כתב דיין כושי פירושו "שחור", אולם יש לפרשו כתירוץ ראשון של הרמב"ן. אכן עכ"פ לדינא בלא"ה לא קיי"ל כהרמב"ן, כמבואר בשו"ע (סעיף ד') שהמנהג כסברא ראשונה שאין להקפיד על יין אדום, וה"נ פשוט לענין יין שחור וכל כיוצ"ב, וכ"כ באחרונים שהלכה כהשו"ע.

332. שו"ע שם. ועי' בביה"ל כאן שהאריך גבי היין המתוק, ונתחבט בזה ע"פ המבואר במנחות (פז:), וי"ל. (ואיברא שהזכרנו לעיל שהאחרונים כתבו ונזכר בכה"ח ועוד שאינו כלל מוחלט שכל הפסול לנסכים פסול לקדש עליו, ואין לנו לפסול אלא מה שהזכירו הפוסקים).

ודע שזה אינו קשור לנתינת סוכר ביין, דהוא נידון אחר דלהלן סעיף ח', ויבואר שם.

333. שו"ע שם. והזכרנו לעיל דין זה, עוד הזכרנו דיש לחוש שמא התחיל טעמו להחמיץ, וכבר נתבאר שאין אנו בקיאין בזה.

334. שו"ע שם.

335. שהרי א"א לבלוע קודם הקידוש, אבל טעימה בעלמא מותר. וכמשנ"ת לעיל בסי' רע"א ס"ד. ובודאי א"צ גם לבלוע בכדי להרגיש ולהבחין בטעמו, ודי בטעימה ויפלוט.

336. כה"ח (אות י"ד) בשם הלב חיים שאסור לקדש עליו, עיי"ש. אך זה חידוש, ובדיעבד מסתבר שאינו מעכב.

337. עיין בב"י שהאריך בזה בביאור הגמרא דפסחים ובב"ב בבבלי, ובביאור הירושלמי דשקלים, והביא מחלוקת הראשונים בזה ושפירשו כל חד לשיטתיה. ובשו"ע ס"ה כתב בסתם שמקדשין עליו, ושוב הביא שהרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד, וסיים שמנהג העולם כסברא ראשונה, ע"כ. ומבואר שלמעשה הוא מותר לכתחילה. אמנם י"ל שכ"ז מדינא, ולעולם יש עדיפות לחזר אחר יין אדום. ואכן כ"כ המשנ"ב סק"א שלכו"ע מצוה לחזר אחר יין אדום וכו', עיי"ש. וציין המקור מב"י בשם הירושלמי.

אלא שלפענ"ד נראה שלדעת מרן השו"ע מותר לכתחילה, וכפי העולה מדברי הב"י והשו"ע, וכמו שיבואר. דהנה בב"י הביא שדעת רוב הראשונים שאין בזה חשש, ומכללם כך ס"ל לעמודי ההוראה כהרי"ף והרא"ש והרמב"ם שהשמיטו בעיא זו, ומשמע דס"ל שאפילו לכתחילה מותר ביין לבן. וכ"ה דעת הטור כמש"כ הב"י. ואילו הרמב"ן הוא יחיד שמחמיר בזה, והר"ן הביאו וכמו שהובא בב"י. וברטב"א מבואר שלכתחילה יש להחמיר. ובודאי שהב"י לא יפסוק כמותם נגד עמודי ההוראה ושא"ר שסוברים שאין לחוש בזה כלל. ונוסף ע"ז שהלום מצאתי הרבה ראשונים שכתבו להתיר בזה, כהר"י מטראני ועליות דר"י ומאירי בב"ב שם, וכ"ה באחרונים טובא. ובפרט שאף להמחמירים בזה נראה שאינו לעיכובא אלא חסרון מעלה, והיינו שהיין האדום משכר יותר, וזה מעיד על חשיבותו, וא"נ יש לומר דמשמע איפוא שהיין האדום הוא יש לו שם יין, אבל הלבן אינו כן. ויש לפרש דהיינו שהוא כמו סוג אחר, וכעין מה שהבאנו בהל' ברכות לדון על ענבים שאין בהם גרעינים, שיש שאמרו שאינו מין ענבים כלל אלא כמו פרי אחר, עיין שם. ואכן כן מצאנו ביד רמ"ה (בב"ב שם) דמשמע שאכן אין ראוי לקרותו יין, עיי"ש. ועכ"פ הרי לרוב ככל הראשונים מותר לכתחילה [ונוסף ע"ז יש לציין שיש ראשונים שאף כתבו שהלבן הוא מעולה, עיין בתוס' פסחים (דף קח:) ד"ה אף בשם רשב"ם. וע"ע באו"ז פסחים סימן רנ"ו שגם כן מבואר כן].

והנה המשנ"ב כתב שלכו"ע מצוה מן המובחר לחזר אחר יין אדום, וכ"כ עוד באחרונים. אולם כאמור שנראה שהשו"ע לא ס"ל כן, אלא דשרי אף לכתחילה, וכדעת רוב הראשונים, ובראשם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ובפרט שהעיד שכן המנהג, ובודאי אין ספק שדעתו להתיר לקדש ע"ז לכתחילה. ומש"כ המשנ"ב שלכו"ע מצוה מן המובחר וכו', היינו לדידיה, אולם לדעת השו"ע אינו כן, ולכן הבאנוהו בלשון י"א. וע"ע להלן בהערות הבאות.

338. במשנ"ב סקי"ב הביא מהא"ר שביין לבן יותר מדאי, נכון לחוש לדעת הרמב"ן שלא לקדש עליו, אלא בשעה"ד שאין לו אדום, או שהיין האדום אינו טוב, ע"כ. אולם גם זה אינו לדעת מרן השו"ע הנזכר בהערה הקודמת, שהרי הראשונים שהתירו משמע שהתירו בכל גווני. וכ"מ בטור להיתר בכל גווני אפילו בלבן יותר מדאי. ולכן השו"ע כאן סתם להתיר בכל גווני. וע"ע בכה"ח כאן שהביא ג"כ שירא ה' יזהר לכתחילה שלא לקדש על הלבן יותר מדאי, עיין שם. ועכ"פ גם זה אינו להשו"ע וכאמור. ולכן כתבנוהו כהמשך לדעת הי"א, ומ"מ חמיר טפי, ולכן ראוי להזהר בזה היכא דאפשר.

339. שו"ע ס"ד, וכדביאר המשנ"ב סקי"א דלא גרע משכר, דקיי"ל להלן בסימן רצ"ו ס"ב שמבדילין עליו אם הוא חמר מדינה, ע"כ. והיינו דל"ח מצד שהוא גרוע, אלא מצד שאינו יין, וכמו שהבאנו לעיל בהערה שלפני הקודמת, דאילו לצד שהוא גרוע א"כ גם על חמר מדינה אין ראוי לקדש, וכמש"כ המשנ"ב לעיל בסוסקי"א. וכאן כל הנידון הוא מצד אם הוא פחות ממעלת היין, ובעיקר הדין יבואר להלן בסעיף ט'.

340. משנ"ב שם, ובעיקר הדין יבואר להלן ס"ט. וע"ע כה"ח אות כ"ז דה"ה לכל הפסולים בסימן זה.

341. הנה כיום שהלבן משובח כמו האדום, אפשר שאין שום עדיפות באדום, ועד כאן לא דנו הפוסקים אלא באופן שהאדום משובח יותר, או אפילו שאינו משובח אלא בסתמא, דמ"מ אמרינן שהאדום משובח, אבל כאשר רואים שהם שוים מהיכא תיתי. ומש"כ במשנ"ב בסק"י שכאשר אין האדום משובח, ס"ל לדעה זו שמותר לכתחילה לקדש על הלבן, ומשמע שאינו לכו"ע. ואף בזה פליגי, וי"ל דהוא מן הסתם. אולם זה דוחק, ועוד דהא מצאנו במרדכי בפסחים פ' בתרא שהיין הלבן בריא לגוף יותר מן האדום, והובא ברמ"א באו"ח סימן קע"ה ס"ב. וע"ע במשנ"ב שם ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן י"ד מש"כ בזה, עיין שם. וא"כ אמאי נקטו כאן הפוסקים שהיין האדום עדיף. ובפשטות י"ל שהאדום משכר יותר, וכמש"כ המפ', ומ"מ זהו גופא חשיבות היין. ועדיין צ"ב מנ"ל להמשנ"ב למימר הכי, הלא בב"י מבואר שלדעת הראשונים שמותר בלבן, זה אפילו לכתחילה בכל גווני, ועכ"פ בזה"ז שרואים שהם שוים י"ל שאין עדיפות על האדום, ואכן בלבוש כאן ס"ד כבר העיר שבמדינות אלו שהלבן והאדום שוין בטבען, ולפעמים זה טוב מזה וכו', ולכן אין מדקדקין ואפילו לבן מאד, ע"כ. וזאת ועוד שעיקר הקפידא הוא בלבן מאוד, אבל יינות שלנו הלבנים שאינם לבנים מאוד אלא הם כולם צהובים, נראה שא"צ להקפיד כ"כ [ואולי ע"פ סוד יש ענין באדום, ובכדי שאח"כ ימתקוהו במים שהם חסדים כמש"כ בסה"ק, אולם לא מצאנו סמך לזה].

342. שמלבד האמור בהערה הקודמת, עוד י"ל שבמיץ ענבים כלל לא היה נידון זה, שדווקא ביין יש עדיפות לאדום, וכמש"כ המפ' שהוא משכר יותר וכו', אבל במיץ ענבים אין נפ"מ. ודוחק לומר דמ"מ יש עדיפות למיץ ענבים אדום מאחר שיכול לבא לידי היין החשוב, וי"ל. ועכ"פ בזמנינו אין נפ"מ וכמו שכתבנו לעיל, ודווקא בלבן מאד הוא גרוע. [שם יש לציין לאשר נתבאר בהל' ברכות דלמעשה אין חילוק בכל זה בין ענבים עם גרעינים לאלה שבלי גרעינים, וכמש"כ גם באחרונים טובא].

343. שמלבד שי"א שאסור לעשות כן משום צובע, ואף שאין צביעה במשקין ובאוכלין וכמש"כ סו"ס ש"כ, מ"מ יש לדון שכאן שכל עיקרו הוא לצבע אסור, וכמו העושה עין הצבע [וכ"כ להעיר בשו"ת לב חיים ח"ג סימן ע"ח, וע"ע בשו"ת ר"פ ח"ג סימן י"א]. ואיברא שמן הדין דעת רוב ככל הפוסקים שמותר, מאחר שאין צביעה במשקין, ואינו דומה לעין הצבע שהוא חומר לשימוש, אבל במשקין אין חשש כלל. ועי' בצי"א ח"י סימן מ"ז ושבה"ל ח"ט סי' ע"א ובח"י סימן נ"ו. ועדיין י"ל דהכא חמיר טפי, כיון שכל כוונתו לצבע למטרת מעליותא לקידוש, ולא בשביל צורך ונוי האכילה, אולם אף בזה יש באחרונים המתירים, וי"ל בזה גם סברא שהרי הנוי משפיע. ומאחר שמ"מ אמרו אל תרא יין כי יתאדם, והיינו שיש חשיבות לאדום, וה"נ הרי מ"מ הוא מערב אדום ומועיל טפי, ואינו פשוט. ועכ"פ עוד בה שראיתי להגרשז"א בשולחן שלמה סק"ב שאין זה מועיל לענייננו שיחשב אדום, וכ"ד הגרח"ק. והיינו שאינו תלוי בצבע, ואין זה סיבה אלא סימן למעליותא.

344. עיין שו"ע (סעיף ה') שצריך למזוג היין במים, עיי"ש. והרמ"א כתב שיינות שלנו יותר טוב שהם בלא מים, ע"כ. וכה"ג בשו"ע (סימן קפ"ג ס"ב) גבי כוס של ברכה שימזגנו (ושם מיירי בכוס ברכת המזון שימזגנו בברכת הארץ). והרמ"א שם כתב שמנהגם שלא למוזגו במים כיון שאין היין חזק, עיי"ש. וגדולי הפוסקים סתמו כדברי הרמ"א, ואכן כן המציאות גם בזמנינו שהיינות חלשים, ולכן אדרבה ככל שאין בו מים הוא יותר טוב. וע"ע ג"כ בכה"ח סוף אות ל"א דהגם שכתב הרמ"א וכו', אך אולי מיירי לנוהגים כהרמ"א, ועכ"פ לדינא ה"ז מציאות ברורה שתלוי לפי הענין, ולכן עדיף יותר שלא למוזגו כלל. [וע"ע גם בטור בסי' קפ"ג ובסי' תע"ב ובב"י שם].

ובפרט יש להזהר בזה במיץ ענבים שלא להוסיף בו מים, ועדיף שלא לשים בו מים כלל, כיון שיינות אלו חלשים, וכ"כ הגרשז"א במנחת שלמה ח"א סימן ד', וכ"ד יבל"א הגריש"א ועוד. ולכן הגם שמן הדין מותר להוסיף קצת מים (וע"ע להלן בהלכה הבאה), מ"מ יותר טוב שלא להוסיף כלל [ואע"פ שמצאנו בברהמ"ז שיהיה חי וכו', הנה ביין שלנו זהו חיותו, ועוד שיתקיים חי כפי שאר הפירושים המובא בפוסקים].

345. עיין בב"י סי' קפ"ג בשם הזוה"ק סוד נתינת המים ביין (בזו"ח רות דף מז: וע"ע בזוה"ק פ' בלק דף קפט:), וכ"ה רבינו האריז"ל וכמו שהביא בשמו בכה"ח (סימן רע"א אות נ"ח). ועיין שם הכוונה בזה (וכ"כ בכה"ח כאן ועוד). ועיין עוד מה שביאר בזה רבינו הבא"ח ש"ש פ' בראשית הלכה כ"ט, עיין שם. ועי' שם שיש לחלק ולעשות זאת בג' פעמים, וד"ז אין בו קפידא כלל גם להרמ"א הנ"ל ודעימיה.

346. ושם ביארנו שאי אפשר בזמנינו למדוד לפי הטעם, כיון שהיקבים מוסיפים סוכר וחומרי טעם נוספים, וצריך שישאר טעם יין ממש כמו שהוא באופן טבעי, ולכן בספק יש להזהר ולא להוסיף אלא טיפין בעלמא.

347. הנה ענין זה ארוך ומבואר בדברי הראשונים והאחרונים, ויש כמה שיטות בדבר, ונזכיר בקצרה. הנה בגמ' בשבת (דף עו:) שנינו המוציא יין בכדי מזיגת כוס יפה, ומאי כוס יפה כוס של ברכה, ואח"כ אמר רבה כוס של ברכה צריך שיהיה בו רובע רביעית, והיינו כל שימזגנו ויעמוד על רביעית, ואמר רבא אף אנן נמי תנינן וכו', ורבא לטעמיה דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא, לאו חמרא הוא, ע"כ. ומבואר שהמזיגה באופן שיהיה חלק אחד יין ועוד ג' חלקים מים, ומדברי רבא מבואר שיין שמזגוהו ביותר מג' חלקים אינו נחשב יין. ובגמ' דב"ב (דף צו:) גבי שמרי יין ג"כ מבואר הכי, שלא יהיה יותר מג' חלקים מים. וכל כה"ג אין ברכתו הגפן, עיי"ש. והנה נחלקו בזה הראשונים בע"ז (דף ל), שבריטב"א שם מבואר שכל שיש בו מים יותר מן הרביע, יצא מתורת יין לענין קידוש וברכה, ולא גזרו עליו יין נסך, עיי"ש. (וכ"ד רבו הרא"ה בבבה"ב דיני יין נסך דף נא). אבל הרשב"א והר"ן והרא"ש שם ס"ל שאף בשישית יין ג"כ יש בו משום יין נסך, וכ"ד האשכול סימן ס"א. אלא שי"ל שלענין ברכת בפה"ג וקידוש לכו"ע הוא שהרביע, וכ"מ סברא זו ברשב"א במשה"ב שם ועוד ראשונים. ועיין במהרי"ל סימן קמ"ב שכתב גבי יין מזוג במים פחות משיתא על חד, אזלינן בתר הטעם לפי מנהג המקום אם שותין יין במזיגה כזו, וכ"כ האגור ה"ד בב"י סימן ר"ד, עיי"ש. אמנם לפיה"א אין לזה ראיה מדברי הראשונים הנ"ל, די"ל שאנו יין נסך שאסור אף בשישית, משא"כ לענין ברכה. וע"ע בערוה"ש סט"ו שכתב שגם בזמן קדום היה הדבר חלוק לפי המקומות, שיש שנהגו לפי רבע ויש לפי שישית, ובין נסך החמירו עד קצה האחרון.

ובשו"ע סימן ר"ד ס"ה כתב: שמרי יין מברך עליהם בפה"ג. נתן בהם מים, אם נתן שלש מידות מים ומצא ארבעה, הו"ל כיין מזוג ומברך בפה"ג, ואם מצא פחות, אע"פ שיש בו טעם יין, קיוהב בעלמא הוא ואינו מברך אלא שהכל, והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כ"כ, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בפה"ג, ומסיק "ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום", ע"כ. ומבואר בשו"ע, א). שיינות שלנו שיעורם שונה מיינות שבזמן חז"ל. ב). שמשערים לפי שיעור המזיגה שבאותו מקום, וכ"ז מבואר בב"י בשם הרי"ף, וכ"כ עוד הרבה ראשונים (עיין בריטב"א ונימוקי' בב"ב שם, ובטור סי' קפ"ג ער"ב תע"ב ובב"י שם). והרמ"א שם כתב ע"ד השו"ע ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים, כי אז ודאי בטל, ע"כ. ומקורו מדברי המהרי"ל והאגור הנ"ל. ובפשטות משמע שחולק על השו"ע בשיעור התוספת של המים, שלהרמ"א אפשר עד שישית, ובאליה רבה שם סק"י כתב שהלבוש השמיט את דברי הרמ"א מפני שאין כן דעת מרן השו"ע, וכ"כ עו"א שלשהי"ע אין להוסיף כ"כ. אולם בזה המשנ"ב סקל"א כתב לתמוה ע"ד ההגה, דלכאו' אין לו ביאור, שהרי השו"ע בא להחמיר שביינות שלנו לא סגי שיהיה רק רביעית יין, ומהרמ"א משמע דמהני עד קרוב לששה חלקים מים. ובאמת שדברי האגור (שהם מקור הרמ"א) לא מיירי בשמרים, דבשמרים ודאי השיעור כמו שכתב המחבר, והוא מיירי ביין ענבים גופא שמוזגו עד קרוב לששה חלקים וכו', ומקורו מביאור הגר"א. וע"ע שם בהמשך דבריו. ולפי"ז אין הכרח דפליגי השו"ע והרמ"א. ואפשר איפוא שאף להשו"ע יכול למזוג ביותר מזה, אלא שהוא מיירי בשמרי יין, ובזה נוכל ליישב הדברים בפשיטות עם מש"כ בשו"ע יו"ד סימן קל"ד ס"ה גבי יין נסך, אע"פ שכתבנו שיש לחלק בין ע"ז לברכות. ונמצא שיש לומר שלא פליגי השו"ע והרמ"א. ויעוין עוד בכה"ח אות ל"א שהביא מהעולת תמיד שביאר שהרמ"א לא ס"ל מש"כ המחבר שמשערין לפי מה שנהוג למוזג, אלא כל שנרגש טעם היין היטב מברכין עליו בפה"ג, אע"פ שנוהגין למוזגו בפחות. ולהמחבר פשיטא שאין

וביותר יש להזהר במיץ ענבים, מפני שטעמו חלש, ולכן יש להזהר שלא להוסיף עליו אלא מעט מאד[350].
אמנם יש לדעת, שכיום אי אפשר לשום אדם לסמוך על טעימת היין, אם יש בו טעם יין ממש, כיון שמוסיפים בו סוכר וחומרי טעם וריח. ולכן יש לברר על היקבים אם הם מקפידים ע"ז. והאחריות מוטלת על נותני הכשרות, לבדוק את היין והמזיגה, קודם שיתנו בו את הסוכר וחומרי הטעם[351].
וכמו כן, יש להזהר שלא להוסיף מים על היין הנקנה בחנויות, מאחר שכבר הוסיפו בו מים, אא"כ הוא ידוע שלא הוסיפו בו מים, והוא 100% יין[352], אמנם טיפין קטנים של מים כנהוג קודם הקידוש, מן הסתם אינו פוגם, אך יזהר שלא יהיו אלא טיפין ממש[353].
[ויש לציין, שאע"פ שמותר להוסיף מים ביין עד מחצה, אולם שכר לכל הדעות אין להוסיף יותר מרובו, והעיקר שישאר טעם יין ממש לאחר המזיגה[354]. ובשאר משקין שנתערבו במים אפשר להוסיף יותר משכר, והעיקר שישאר טעם יין. וכבר נתבאר שלמעשה אין להוסיף יותר מרובו][355].
ודע עוד, שבכל פרטים אלו אין חילוק למעשה בין אשכנזים לספרדים, ולא כמו שנשתרש בעולם בטעות, ולכולי עלמא צריך להקפיד בכל הנ"ל[356].

יין צימוקים

י'. אפשר לעשות יין מצימוקים, וברכתו "בורא פרי הגפן", ודינו כיין לכל דבר[357].
ואופן עשייתו: שיקח צימוקים שנצטמקו באיזה אופן שהוא[358], ודווקא צימוקים שיש בהם לחלוחית גם לולא השריה וכגון אם ידרכו אותם וכדו', אבל ביבשים לגמרי אין לעשות יין[359], ולאחר מכן יכתוש אותם מעט וישרה אותם במים[360], ואחר כך יסחטם, והרי זה יין צימוקים[361]. או באופן אחר, אם ישרה אותם ג' ימים כדי שיתפסו, ואז א"צ סחיטה, והמים הללו הם נקראים יין צימוקים[362], וצריך להפריד את המים מן הצימוקים[363] [וברור שכל תהליך זה לא יעשה בשבת][364].
ושיעור המים שאפשר להוסיף כנגד הצימוקים תלוי בב' המנהגים שהזכרנו לעיל, אם צריך שיהיה המים פחות מחצי כנגד הצימוקים, או אפשר שיהיו הצימוקים מעט יותר מאחד מששה כנגד המים, ולמעשה הדבר תלוי לפי טעם היין, אם יש לו טעם יין ממש או לא[365], ויש לשער את מידות היחס הללו בעת שנותן את הצימוקים למים, ולא לאחר שהתנפחו במים[366]. ואחרי הכל צריך לברר שיורגש היטב טעם הצימוקים במים, ואז ברכתן בפה"ג ומקדשין עליהם[367].
והדבר ברור שלאחר שעשה יין צימוקים והוסיף מים בצמצום כפי הדין, אין להוסיף אח"כ עוד מים[368].
י"א. ישנם עוד סוגי יינות שנעשים משמרי היין ומהחרצנים, ועוד אופנים כיוצ"ב, ונתבארו הסוגים הללו בהלכות ברכות לענין ברכת בורא פרי הגפן, וכל שברכתו בפה"ג אפשר לקדש עליו[369].

יין מבושל, שיש בו סוכר, מוגז

י"ב. יין מבושל מותר לקדש עליו[370], וברכתו בורא פרי הגפן[371]. וכן המנהג פשוט, והמהדר לקדש על יין שאינו מבושל תבא עליו ברכה[372]. ויין מפוסטר כמו שמצוי היום מותר לקדש עליו לכתחילה[373].

מברכין בפה"ג כשהיין הוא רק חלק שישית, שלא מצאנו מזיגה כזו גם בימים קדמונים כ"א על חד תלת, וגם לדעת האגור צ"ל שיהיה באופן שנהוג לשתות כן. [וכמו כן במש"כ השו"ע שאפילו רמא תלתא ואתא ארבעה שאינו מברך עליו בורא פרי הגפן, אכתי לא כתוב בכמה אפשר להוסיף מים, ולא כתוב אלא שלא יהיה רבע, וגם שתלוי לפי המנהג באותו מקום וכו', וגם הא מיירי בשמרי יין, ובענבים אפשר להוסיף יותר].
וכל הנ"ל הוא ע"פ דין, אולם ביינות שלנו הדין שונה, וכבר כתב השו"ע הנ"ל שכל השיעורים האלו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כ"כ אפילו יש רבע יין אינו מברך בפה"ג, ומסיק שנראה שמשערים בשיעור שמוזגין יין שבאותו מקום, ע"כ. ואכן הוא ברור בסברא, וכדחזינן בכ"ד שיין שלנו חלש, ובודאי שממילא שיעור המזיגה פחות. אך עדיין לא ברור כמה אפשר להוסיף, ויש בזה ב' דרכים, א]. בעולת תמיד שם סק"ז כתב שעכשיו אין נוהגים כלל למזוג היין במים, כיון שהיינות שלנו רפויים מאד, ואם נתערב מים אפילו שהוא פחות מהיין אין מברכים עליו בפה"ג, ע"כ. וסיים בצ"ע למעשה, והביאו הא"ר שם סק"י, ונזכר בכה"ח אות ל"א-ל"ב. ומבואר לדבריו שבזה"ז אין להוסיף מים כלל. ב]. בפמ"ג שם בא"א אות ט"ז כתב שיינות שלנו אינם חזקים, וכל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל, ע"כ. והביאו הכה"ח שם אות ל"ב, ונוקט כן להלכה, ודלא כהעו"ת הנ"ל. וע"ע גם בתהל"ד שם סק"ג שכתב ע"ד העו"ת הנ"ל שכאשר הרוב הוא יין בודאי לא עדיף המים משאר משקין, דאזלינן בתר רובא, עיין שם. וכ"כ עוד באחרונים. [ולפי"ד העו"ת שם דאזלינן בתר רובא, י"ל שבמחצה על מחצה ברכתו ג"כ שהכל, ואמנם בכה"ח שם דייק מדברי הפמ"ג דמשמע שאם היין הוא מידה כנגד מידה יש לברך בפה"ג, עיי"ש. אולם הנה בערך השולחן סימן ר"ב אות ב' פסק עפ"ד הרשב"ץ שאם אין רוב יין, ברכתו שהכל, עיי"ש. איברא שלדינא אין כ"כ נפ"מ לפמש"כ להלן שכאשר הענבים מתוקים וכיוצא, אפשר להוסיף עוד קצת מים, והוא תלוי לפי הענין].
ויוצא מכל הנ"ל, שמן הסתם ביינות שלנו יש להזהר שיהיה רוב יין והמים מיעוט, ואם לא כן ברכתו שהכל. אלא שכתבנו בלשון "בדרך כלל", ו"מן הסתם", משום שמסתבר פשוט שאין זה סיבה אלא סימן, כלומר שהעיקר תלוי אם מורגש טעם יין היטב. וכלשון השו"ע והפוסקים, וזה עיקר הדבר. וממילא אם באמת היין חזק אפשר להוסיף יותר מרובו. ולאידך גיסא אם היין חלש וכמו מיץ ענבים, יש להזהר שלא להוסיף אפילו פחות מרובו מים. ושוב ראיתי כעי"ז באור לציון פ"כ תשו' י"ח שאפשר להוסיף מים רק בתנאי שיהיה מורגש בו טעם יין ממש, ואין מספיק שירגיש בעלמא, וכתב שבדרך כלל אין למזוג ביינות שלנו אלא פחות מרובו מים (נ"ב. וזה מדוקדק היטב בדקדוק לשון לפי מה שכתבנו לעיל עפ"ד הפוסקים, וכנ"ל בדיבור הקודם ובסופו). ורק ביינות חזקים כגון מענבים הבאים בסוף עונת הבציר, אז אפשר למזוג שלשה חלקים ואחד יין. ע"כ. וגם זה אינו בדווקא, אלא היינו שביינות חזקים אפשר יותר מרובו, והכל כפי הענין, אך מן הסתם הוא ברובו יין וכנ"ל. ומאחר שא"א לעמוד על הדבר בזמנינו, שעשוי להשתנות מפעם לפעם וגם באותו יקב עצמו, ולכן מן הסתם כל שלא נתברר בהדיא, יש להזהר שלא להוסיף יותר מרובו.
ודע עוד שיהיה היין רוב גם מהמים וגם מהסוכר ושאר החומרים ששמים ביין, ומכולם יהיה היין רוב וכמש"כ באול"צ, וכאמור שהעיקר שלא ישתנה טעם היין.
348. שכל שאין בו כשיעור הנ"ל, אין זה אלא כמים מתוקים, ויש להוסיף ולבאר שאפילו אם זה ספק אם זה כטעם יין ממש או לא, ג"כ יש לברך שהכל, שהרי על הכל אם אמר שהכל יצא. (ואמנם לכתחילה אם זה דבר שאפשר לבררו, כתבו הפוסקים שנכון לברר, וכמ"ש בברכות לה. ילך אצל חכם, ואיברא שא"צ לטרוח כ"כ, שהרי אפילו אם הוא רק דבר שהוא ספק מחסרון ידיעה, דל"ח ספק, מ"מ לא הטריחוהו כ"ה, וינהג ככל דיני ספק בברכות), ואילו אם יברך בורא פרי הגפן יש חשש שלא יוצא י"ח. ואע"פ שי"ל שאינו ברכה לבטלה, שהרי מ"מ הוא טועם טעם יין, וממילא אין זה משקר בברכתו (וכבר מצאנו כה"ג בפוסקים בסימן ר"ב ונת' במקומו בהל' ברכות, וכן במג"א רה"ס ובשע"ת ובסי' ר"ן), אולם דמאחר שאין דינו כיין הרי הופקע ממעלת יין (המבואר בברכות דף לה: בטעם שנשתנה למעליותא) וברכתו שהכל. ובאמת שעינין זה מצאנו שנחלקו בו הפוסקים, וכמו שכתבנו לדון בדין הטרימא, במש"כ התרוה"ד בתשו' כ"ט לענין הפאוידל"א, ופסקו הרמ"א בסימן ר"ו ס"ז שמברך שהכל, ואילו לדעת השו"ע משמע שברכתו העץ. וכתבנו לדון אי הוי חשש דספק ברכה לבטלה, וכדמשמע ממש"כ הרמ"א להלכה לחוש לברך שהכל. ומה"ט נקטו גם כמה פוסקים להלכה אע"פ שלדעת השו"ע אינו כן. ומוכח שיש בזה חשש דסב"ל, ומאידך יש באחרונים דלא כ"ל כן, ועיין בברכ"ה שם. ונת' במקומו בהל' ברכות, ואכמ"ל. [ואמנם מצד עצם מצות הקידוש י"ל שבדיעבד מהני, דלא גרע מחמר מדינה. הגם שיש בזה כו"כ תנאים, ולדעת השו"ע א"א לקדש על חמר מדינה, וכמשנ"ת במקומו להלן. מ"מ אף את"ל כן, מ"מ יש חשש מצד עצם ברכת "הגפן", וכאמור]. ולכן מן הסתם אם אין רוב יין יש לברך שהכל, ולהזהר בכך.
349. שהרי אין דינו כיין. ואין לומר דהוי משקה חמר מדינה, שהרי נתבאר להלן שלמעשה אין לקדש האידנא רק על יין, וכמש"כ בשו"ע, שהרי יין מצוי, ורק בדיעבד יצא מספק.
350. שמיץ ענבים חלש טובא (ולדעת הגרשז"א במנח"ש ויבדל"א הגרי"א אין להוסיף אפילו מועט), ולכן לפעמים גם פחות מרובו אסור (ועיין באול"צ שבענבים של סוף הבציר אפשר להוסיף יותר), ותלוי לפי הענין.
דבר פשוט שצריך שיהיה לו טעם יין לפני שמוסיפים בו סוכר ושאר חומרים, וממילא א"א לאדם לדעת מה מידת היין כלפי המים [הן לענין שיוכל לסמוך על יין זה לברך עליו הגפן ולקדש עליו, וכ"ש לענין שיוכל להוסיף עליו מים]. ולא דיינו שמוסיפים חומרים אלו, שיש בזה חשש פסל לאיזה ראשונים (וכדלהלן בסעיף ח'), אלא גם שהוא כסות עיניים על כמות היין שבו.
וזה בודאי שאין שום נאמנות לבעלי היקבים לומר כמה אחוזים יין יש במוצר, כיון שהם חשודים על הדבר, וכבר נודע לנו מת"ח גדולים על השערוריה שנעשית ביקבים. והרבה פעמים הרבנים נותני הכשרות רואים את המרכיבים, ובחדרי חדרים עושים בעלי היקב כרצונם בתוספת כמות גדולה של מים עם חומרים לכסות עיניים, ואת כל ונוכחת. וכן כתב באור לציון שם ע' קפ"ו שהם שומרים את הדברים בסוד, וכן העיר בספר שיבת ציון ח"א ע' רכ"ה ועוד באחרוני זמנינו.
ומה שכתבנו שהאחריות מוטלת על נותני הכשרות, הוא משום שאי אפשר לכל אדם לדעת מזה כאמור, ומאחר שהעולם סומכים עליהם וחושבים שהכשרות היא גם על דין היין, יש להזהר בדבר [ואמנם אין זה פשוט כאשר דנו הפוסקים לענין כשרות על מסעדה, שהם מאכילים אנשים בצומות וכו', וכמו שהביא בדרכי תשובה ועוד באחרונים. מ"מ יש להזהר מאחר שהכשרות ניתנת סמוך ונראה לכיתוב "שברכתו בורא פרי הגפן", וגם מפני שבכוחם לתקן פרצה זו, ובפרט אם הם עצמם כותבים גם שברכתו הגפן וכיוצא. ובודאי יזהרו שיהיה כדין]. ואף שידוע לי על כשרויות שאומרים שאינם אחראים אלא לרכיבי המוצר, ולא לדיני ברכות הכתובים עליו ושאר הדינים, מ"מ הנכון למי שבידו לתקן פירצה זו, ותע"ב.
ובאמת שאף בזה לא יצאנו כ"כ מידי ספק, שהרי אף אם יכתבו שהיין כשר אף לפי דעת מרן הבית יוסף, אין זה מוכיח שהוא כדין, שהרי כבר הראנו לעיל שיש כמה דרכים ללמוד דברי הב"י, אם מהני שיהיה היין שישית (וכמשנ"ת שי"ל שמש"כ ברביעית הוא בשמרים, ולא ביין ממש), או ברביעית או בפחות מזה (שהרי כתב שלא יהיה רביעית ולא נתפרש עדיין כמה) וכו'. ומאחר שקיי"ל לדינא שהוא תלוי לפי המציאות (וכמו שכתב השו"ע גופיה, וכן נתברר לעיל), א"כ שוב אין שום תועלת באמירה זו שהוא לפי הבית יוסף, אלא צריך בירור לפי הענין, וככל הכללים שכתבנו. ולכן אף אם יכתבו כן לא יועיל לנו, עד שיתברר שנותני הכשרות נהגו כפי הכללים הנ"ל, והן הנה היו בעוכרינו, ובידיעה מהעוסקים בזה שבמציאות יש הרבה שלא נוהגים כהוגן, ולכן יש לברר ולקנות רק מהמוחזקים שנוהגים כדין, וקיצרתי, ותן לחכם וכו'.
351. כן הערנו בסוף ההלכה הקודמת ובהערות שם, דהנה כידוע עפ"ד רבינו האר"י שיש להוסיף טיפין של מים ביין (והזכרנוהו בהערה שם). ומאחר שיש חששות בריבוי היין, לכן כתבנו שיש להזהר ולא ליתן אלא טיפין ממש, וא"צ שיהיה בדרך שפיכה ומזיגה, אלא גם בטיפין בעלמא יכוין בזה למיתוק הדינים ולסודות הנרמזים בו.
352. ככל האמור לעיל בריש ההערה הקודמת. ואם כתוב 100% יין אפשר להוסיף מים. [ובאופן זה מן הסתם אפשר להוסיף עד רוב וכנ"ל. ואם הוא מיץ ענבים אין ראוי להוסיף אלא מעט ממש, ואי אפשר לדעת ע"פ הטעם כיון שמוסיפים סוכר, אלא יאמוד בדעתו אילו היה מיץ ענבים לפנינו בלא סוכר וחומרים, כמה מים היה אפשר ליתן בו ולא ישתנה טעמו מטעם מיץ הענבים ממש כראוי].
ואם כתוב 100% טבעי, אין זה מוכרח שאין בו מים כלל, שהרי גם מים הוא טבעי (וא"כ אפשר שרצונם לומר שאין בו חומרים כימיים הניתנים לשמירה על המוצר, וכיוצא). אמנם אם המקובל בעולם שכאשר כתוב לשון כזה, הכוונה שהוא 100% יין, שפיר דמי.
[ואם אכן כן הוא, צריך כל אדם העושה ומוכר יין להזהר שלא לערב בו מים כלל, שלא להטעות את האנשים. ויעוין בשו"ע חו"מ (סימן רכ"ח) כמה פרטים בדיני הונאה, ודון לנידו"ד. ושם בשו"ע ס"ט-ט"ו כמה פרטים הקשורים אלינו ולמה שנתבאר לעיל].
353. כן הערנו בסוף ההלכה הקודמת ובהערות שם, דהנה כידוע עפ"ד רבינו האר"י שיש להוסיף טיפין של מים ביין (והזכרנוהו בהערה שם), ומאחר שיש חששות בריבוי היין, לכן כתבנו שיש להזהר ולא ליתן אלא טיפין ממש, וא"צ שיהיה בדרך שפיכה ומזיגה, אלא גם בטיפין בעלמא יכוין בזה למיתוק הדינים ולסודות הנרמזים בו.
354. הנה הרמ"א (בסימן ר"ב ס"א) כתב שאם נתערב יין בשכר אזלינן אחר הרוב, שאם הרוב הוא יין מברך בורא פרי הגפן, ואם הרוב שכר מברך שהכל, ע"כ. וביאר המשנ"ב שם שאע"פ דקיי"ל להלן (סימן ר"ד ס"ה) בהגה שדי אם יש ביין מעט יותר מאחד בששה כנגד המים, היינו דווקא במים שבזה לא שייך לומר שיתבטל היין כנגד המים שנמזגו בם, דהא נעשה הכל כמין אחד, משא"כ בשכר שאין דרך למזוג בו, וכשני יינות בעלמא דמי, ולכן כל שהוא הרוב הוא העיקר (והיינו כדחזינן להלן ר"ס ר"י ב במשנ"ב שם), וע"ע בשעה"צ שם (סקי"ד) ובביאור הלכה שם, ואכמ"ל.
אמנם הוספנו דמ"מ יש להזהר שבעיקר ישאר טעם יין, והיינו דהנה המשנ"ב שם דן כלפי דברי הרמ"א בסי' ר"ד ס"ה, והתם הלא קאי על זמן קדום שהיה נהוג ליתן הרבה במזיגה, אבל בזמנינו שהיינות חלשים וכמו שנתבאר ונחית דרגא, א"כ גם בזה יש לחוש שלא ישתנה טעם היין, ולכן יש להזהר בזה ע"פ המציאות לפי הענין.
355. כמבואר במשנ"ב (סימן ר"ד סק"ז) שדברי הרמ"א הנ"ל אמורים בשכר דווקא, משום שטבעו לחזק כח היין ולא להפסיד טעמו, ולכן כל סוגי השכר שוים בזה לשער עד רוב יין, אבל מיני משקין שפוגמים ומפסידים טעם היין, מיד שנתערב בהם כ"כ עד שנפסד טעם היין מברך שהכל. [ויעיין בהערה הקודמת בסמוך מה שכתבנו, ושייך גם לכאן].
356. הנה נשתרש כיום בעולם שיש הבדל בזה בין ספרדים לאשכנזים, ולמעשה ז"א נכון, שאמנם ביינות שבזמן קדום אה"נ שהיה קצת חילוק בזה, וכעין מה שנחלקו השו"ע והרמ"א בסי' ר"ד ס"ה גבי שמרי יין, אולם כבר נת' לעיל בהערה שבתחלת הלכה זו, שאין זה הכרח, מלבד שכל המחלוקת היתה בשמרי יין, הן לדעת הרמ"א דאפשר שלענין יין מודה, והן לדעת השו"ע שגם הוא החשיבו ליין ביותר מזה לענין יין נסך וכו'. ועכ"פ מאחר שנתבאר להלכה שיש לדון לפי המציאות, וזה כאשר כתב השו"ע בהדיא שם. וכ"פ המשנ"ב שם בכ"מ. וא"כ לכו"ע בענין שיהיה ככל הכללים שכתבנו, ודו"ק. [ועיין לעיל מה שהערנו לענין הכשרות ונותני הכשרות, ואכן אין בזה נפ"מ בין אשכנזים לספרדים, אלא שע"פ המציאות נשתרש שאצל הספרדים הקפידו יותר מחמת שחושבים אותו לחומרא יתירה לפי השו"ע, ויש לסמוך ע"ז טפי, אולם באמת גם האשכנזים צריכים להקפיד ע"ז, וכמו שאמרו החזו"א ועוד גדולים, ואדרבה ראינו להגרשז"א והגריש"א שהחמירו במיץ ענבים שלא להוסיף שום מים, וכן עזה"ד ביין, ואין להאריך].
357. שו"ע (סימן ער"ב ס"ו) והאחרונים, ויעוין בשו"ע (סימן ר"ב ס"י-א) עייש"ה, ומיניה יש לדון לכל הפרטים בנידו"ד. ובעצם הדבר כבר נחלקו הראשונים ובאחרונים טובא, אולם למעשה דעת רוה"פ שיין צימוקים כשר, וכן הסכמת השו"ע והפוסקים.
358. עיין משנ"ב (סקט"ו) דהיינו בין שנצטמקו בעץ, ובין לאחר שנתלשו ונצטמקו ע"י החמה או ע"י האור. ויעוין בכה"ח כאן (אות מ') משם הדעת קדושים, שאפילו שזה מענבים שאין בהם גרעינים מותר, ע"כ (והיינו לאפוקי מהאחרונים המערערים בדבר, וכבר הארכנו בזה טובא בהל' ברכות גבי ענבים בלא גרעינים).
359. הגה שם לביאור המשנ"ב. וכ"כ בשו"ע (סימן ר"ב שם).
360. משנ"ב ושעה"צ כאן.
361. עיין שעה"צ (אות כ"ג). ובאמת שכן עיקר הדין כמבואר באחרונים, וא"צ תסיסה ג' ימים, והסברא ברורה דכל שבלעו מים וסוחטם הרי בודאי שיש להם טעם צימוקים, ולכן באופן שסוחטם לבסוף א"צ שרייה ג' ימים, ואפילו לא זמן מעת לעת.
ודע, דאיתא באחרונים שאם בישל את הצימוקים במים גם כן הוא מועיל בודאי (עיין בשו"ע סימן ר"ב ס"י-א בהדיא שבתחלתו הזכיר מי בישול צימוקים, ואח"כ כתב ואם משך המים והבדילם מן הצימוקים הוה ליה יין). ובאופן זה בפשטות א"צ את התנאי שיהיה ג' ימים, ולמרות שלא סוחטם ג"כ מהני, ואמנם יש שאמרו שלא נקרא יין עד שיהיה תוסס ג' ימים, אולם נראה שזו חומרא גדולה ואפשר דלא קאי ע"ז, ובודאי עדיף בישול מכל שריה שהיא, ולכן בכל דהוה סגי, ואפילו בשריה הרבה פוסקים התירו ביום אחד (דדין כבוש כמבושל וכדו'), וה"ה בנידו"ד אם אין לו יין אחר, והוא בער"ש שא"א להמתין, יוכל לעשות כן ע"י הרתחת הצימוקים במים, ומ"מ צריך עכ"פ שיפריד את המים מהצימוקים כדלהלן. [ובעיקר הנידון דיין מבושל, עי' להלן (סעיף ח') שנחלקו בזה אם מקדשים עליו, ומ"מ לדינא פסקו האחרונים שמקדשין עליו, עי' משנ"ב סקכ"ב].
362. משנ"ב, ושעה"צ שם שלדעתו הראוי שישרה אותם ג' ימים, ואז א"צ לסוחטם. וכתב שהוא הנכון לכתחילה, ומבואר דהם ב' עיצות המועילות. אמנם יש משמעות בפוסקים שאדרבה עיצה הראשונה לסוחטם טובה יותר, וע"ע בבה"ל, ומ"מ לדינא ב' האופנים טובים.
363. עיין בשו"ע (סימן ר"ב ס"י-א) שכל שלא משך את הצימוקים מהמים ששראם בהם אין ברכתם הגפן, ועיין במשנ"ב שם, ובשעה"צ שם מה שביאר בזה, ועוד באחרונים.
364. שהרי יש בזה כמה חששות, באופן שסוחט אותם, וכן באופן שבורר ומסנן עי' סי' שי"ט, וכיוצא.
365. הנה בפשטות י"ל שדין זה כמו בענבים דלעיל, אלא שיש לדון אחרת למעליותא ולגריעותא, והיינו שכאן גרע טפי כיון שהם יבשים ואין בהם כ"כ לחלוחית כמו ענבים. ומאידך יש מעליותא מאחר שכל תמצית הענב מרוכזת בו, והרי לכן הם מתוקים מאד. ועכ"פ הנה בביה"ל (רד"ה מקדשין) הביא מהתו"ש שחלק על הבכור שור בזה, וסברתו שכח הצימוקים שנותנים טעם ביין הוא יותר חזק, עיי"ש. והאריכו באחרונים. והנה למעשה יעוין במשנ"ב כאן שמבואר שעד שישית אפשר הצימוקים כנגד המים, עיי"ש, ויעוין בכה"ח בסימן ר"ד סקל"ג שהביא המקילים בשישית, ושלדעת מרן משם רבינו יונה אין לתת אפילו על חד תלת. ובפרט לפי"ד העו"ת והאחרונים שיינות שלנו חלשים, א"כ ה"ה בנידו"ד. ולמעשה הנה יש באחרונים שהקילו בזה ביותר מרובו, אולם לענ"ד יש להחמיר בזה דלא עדיף שאר יין, ושו"ר שכ"כ באול"צ ע' קפ"ו בהערה. ומ"מ למעשה כבר כתבנו לעיל שתלוי לפי חוזק היין, וכעי"ז כתבו גם בנידו"ד בהגהות יצחק ירנן על ספר מאה שערים לריצ"ג ע' ג', וה"ד בשו"ת זכר שמחה סי' ל"א. ובודאי שה"ה גם כאן. כנל"פ.
366. כ"כ המשנ"ב (סקט"ז) יעוין שם, וסברתו ברורה כמש"כ שם שכיון שכל התנפחותם הוא ע"י המים, א"א להחשיבו לשער יותר ממנו, וע"ע בביאור הלכה הנ"ל מש"כ בזה, ונ"ל דאפילו לדידן שמחמירים שיהא רוב כנגד הצימוקים, נמי יש לחוש גם לדעה זו שיהיה רוב גם נגד הצימוקים לאחר נפיחתן, אמנם יש הרבה סברא להקל, דלא הוי ככל ס"ס בברכות דנקטינן בעלמא לחומרא, ושו"ר בכה"ח כאן שציין לדברי לעיל (סימן ר"ד אות ל"ג) שלא ישרה בהם מים אלא באופן שיהו הצימוקים רוב "אחר שנתגדלו", עיי"ש. ומ"מ נלענ"ד דנכון להחמיר לכתחילה, ובפרט בעניני ברכות וכאמור.
367. משנ"ב כאן, וכן לעיל בסי' ר"ד ס"ה, וכן בכה"ח כאן, שאם לא כן אזי אפילו ששם מים מועטים כפי הדין אינו מועיל, וכן מתבאר מד' השו"ע (בסימן ר"ד ס"ה ובסימן ער"ב ס"ה). והלום ראיתי בתשו' חזו"ע הל' פסח ח"א סימן ו' שהאריך טובא בכו"כ פרטים בענין עשיית יין צימוקים, ואכמ"ל. וע"ע גם בספר ברכ"ה.
368. שו"ת שו"ת כבר נתן בו מים כפי הדין הנ"ל, וכ"ה במשנ"ב (סימן ר"ד סקל"ב).
369. שו"ת כאן (סעיף ז'), וע"ע לעיל סי' ר"ד ובסי' ר"ב שהאריכו בזה שם, ואכמ"ל.
370. בשו"ע (סעיף ח') כתב דמקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהם, ובב"י הביא שיטות הראשונים בזה, שהיו מהגאונים שאסרו לקדש עליו, וכן דעת הרמב"ם שאין מקדשין עליו. אבל מאידך הרבה ראשונים כתבו להיתר, וביאר הב"י שיש להם משענת גדולה שסמכו ע"ד הירושלמי שמקדשים על יין מבושל, והשו"ע פסק בסתם שמקדשין עליו, ואמנם היה מקום לחוש לספק ברכות מכל מקום. אולם נ"ל שאין לחוש לזה, חדא דהרמ"א כתב שהמנהג לקדש עליו וכו', וכן המנהג כיום כידוע, וקיי"ל שאין אומרים סב"ל במקום מנהג. ותו דהא הוי ביה כמה ספיקות, דהרבה פוסקים הרי סוברים שברכתו הגפן ומקדשין עליו, ואף להחולקים י"ל דלא גרע מחמר מדינה, ואע"פ שנת' להלן שאין לסמוך על חמר מדינה בזה"ז במקומותינו, מ"מ מהני לסניף, וי"ל. ואעיקרא מצאנו כמה גדולים הסוברים שאפילו אם אין לו כוס יברך ברכה זו (עי' בברכ"י כאן משם מהר"י מולכו, וכ"כ עו"א, וכמדומה שכן דעת המאירי בברכות). ואף דלא קיי"ל כן, מהני לצירוף לספיקא, ועוי"ל. ובצירוף הא דמרן השו"ע והרמ"א וכל האחרונים פסקו להיתירא, בודאי דהכי נקטינן [ובמק"א נתבאר דעת הרבה פוסקים דכשיש ס"ס לברך, אע"ג דפשטה ההוראה שלא מברכים גם בכה"ג כמש"כ האחרונים, מ"מ אם השו"ע פוסק לברך בודאי שאין בזה בית מיחוש, והרי גם בכל ס"ס מן הדין היה צריך לברך, ומ"מ בנידו"ד שכן המנהג בודאי שרו]. וכ"כ באחרונים טובא.
371. כן פסק השו"ע (בסימן ר"ב ס"א) שמברכים על היין בפה"ג בין חי ובין מבושל ובין שעשוי קונדיטין. וכן משמע מהשו"ע כאן, וע"ע בב"י שם וכאן, ודו"ק. ויעוין בכה"ח (בסימן ר"ב אות י"ב) שהביא דברי הראשונים בזה, וסיים דהגם שהדין הוא שאומרים סב"ל אפילו כנגד הרוב ואפילו כנגד מרן ז"ל, ה"ד אם המחלוקת אם צריך לברך או לא, דאמרינן ספק ברכות להקל, אבל אם לכו"ע צריך לברך אלא שהמחלוקת אם יברך כך או כך, אז אזלינן בתר רוב דעות כשאר דינים [פרט זה לא זכיתי להבין כ"כ, דהלא מ"מ איכא חשש של ברכה לבטלה, שיש לחוש אפילו נגד השו"ע, ואין לתרץ דבדיעבד אם בירך הגפן יצא, דיש לחוש שפקעה מעליותא דהיין, ורק אח"כ כתב הכה"ח שאינו משקר וכו'. ויל"ב]. ובפרט בנידון כזה שהאמת הוא פרי הגפן ואינו משקר בברכתו, דיש ללכת אחר רוב דעות וכהסכמת האחרונים, ע"כ. וכן פסק כאן. [ונראה שעיקר הטעם הוא כמו שכתב בסו"ד דבכל אופן יצא י"ח מפני שאינו משקר, דאלת"ה אכתי הוה לן לחוש לסב"ל דילמא לא יוצא י"ח וברכתו לבטלה, ואף בטעם השני נמי יל"ע, ואכמ"ל]. ונראה שיש לצרף בזה שכן נראה המנהג, וכ"ל בסמוך, ודו"ק. (וע"ע בשו"ת מנחת שלמה סימן כ"ה מש"כ בזה עוד).
372. עיין כה"ח (אות מ"ד) שכ"כ בשם קיצושו"ע, ע"כ. ובזה יוצא ידי חובת הי"א שבשו"ע [ובפרט שכן דעת הגאונים והרמב"ם, וכ"ה דעת הרי"ף בתשו' סימן רצ"ה (שלא הוזכרה בב"י). וע"ע בשו"ת יצחק ירנן מה שכתב עוד בנידון זה]. איברא שכתבנו דלדינא הוא כיין גמור, שכן המנהג.
373. מכל הטעמים הנ"ל, ובפרט שיש לדון דלמא המפוסטר אינו כבישול לגמרי בענ"ז,

ואדרבה, אם הוא מארח בביתו יהודי המחלל שבת בפרהסיא ראוי שירתיח את היין, כדי שאם יגע בו אותו אדם וימזוג ממנו לכוס לא יעשה היין כיין נסך, ואם הוא יין מבושל אין בו דין יין נסך, וכן ביינות מפוסטרים אפשר להקל במקום צורך[374].
י"ג. יין שהוסיפו בו סוכר או דבש וכדו', כדי להשביח את היין, ברכתו בורא פרי הגפן ומקדשין עליו[375] [ואפשר להוסיף מעט סוכר ותבלינים ליין כדי להטעימו, ובלבד שלא ישתנה טעם היין כ"כ, אלא יהיה בו טעם יין ממש][376].
יין מוגז אפשר לקדש עליו[377].

שכר ושאר משקין [לענין קידוש, הבדלה, כוס ברהמ"ז]

י"ד. בליל שבת - אין לקדש בלילה על שכר או כל משקה אחר חוץ מיין. ואפילו אם אותו משקה הוא "חמר מדינה" עם כל תנאיו, אין לקדש על זה אלא רק על היין[378]. ואם אין לו יין יקדש על הפת[379].
ואם אין לו לא פת ולא יין אין לומר ברכת הקידוש בשם ומלכות, וכן על מיני מזונות אסור לקדש (אע"כ יש בו עכ"פ כמות שהיא כשיעור קביעות סעודה), אלא יאמר את הנוסח בלא הזכרת שם ומלכות[380].
ביום שבת - אין לקדש בקידוש שחרית על משקאות אחרים חוץ מן היין, אא"כ באופן שהמשקה הוא "חמר מדינה"[381]. ויש בזה כמה תנאים, והיינו: א'. כשלא מצוי בעיר יין, אבל אם מצוי יין אין לקדש על שכר בשום אופן, והיינו כגון שהגפנים התקלקלו באותה שנה וכדו', או שאין בנמצא יינות של יהודים רק יינות של גויים האסורים לנו בשתיה, וכל כה"ג. אבל אם יש יין בעיר, אפילו שהוא ביוקר, נחשב שיין מצוי, ואפילו אם הוא שונא את היין אסור לקדש על השכר, אלא רק על היין[382]. ב'. שיהיה אותו משקה חשוב, ושעיקר שתיית בני העיר הוא מאותו משקה, וי"א גם שיהיה משכר קצת, ויש בזה כו"כ אופנים ופרטים, והזכירו האחרונים דוגמא לדבר כגון ליקר לסוגיו, או בירה לבנה וכדו', אבל חלב ומיצים ממותקים אינם בכלל זה, ובתה וקפה נסתפקו האחרונים, ונכון להחמיר[383].
ולמעשה, במקומותינו אין דין זה מצוי כדי להתיר לקדש בשחרית על חמר מדינה, שהרי היין מצוי ועוד סיבות, וכן דעת מרן השו"ע[384]. [ואמנם יש מעטים מבני אשכנז שמקילים בזה גם היום, והוא משום שכך נהגו בחוץ לארץ, אבל כיום ובפרט בארץ ישראל ראוי להחמיר בזה[385], ומי שנוהג בזה צריך ליזהר בכל דיני קידוש, דהיינו שיהיה כוס המחזיק שיעור רביעית, וגם צריך לשתות ממנו מלא לוגמיו וככל הפרטים שנתבארו לעיל (בסימן רע"א), ובדיעבד שתיית כל המסובין מצטרפת][386]. אכן אם אין לו יין כלל, או שאין באפשרותו לשתות יין כלל, כגון מסיבת חולי וכדו', אזי בלילה יקדש על הפת, ואם אין לו גם פת לא יקדש בכלל, ויאמר בלילה הנוסח בלא שם ומלכות, אבל בבוקר יברך "שהכל" על חמר מדינה[387], ויזהר ככל האמור לעיל לשתות כשיעור.
בהבדלה - וכן בהבדלה אע"פ שמן הדין מותר לעשות הבדלה על משקה שהוא חמר מדינה[388], אולם בזה"ז שיין מצוי בכל מקום, אין להבדיל על שום משקה חוץ מיין[389], ואם אפשר לו לחפש לשמוע הבדלה אצל אחרים, יש לעשות כן[390].
ובכוס של ברכת המזון – אם אין לו יין, יכול לעשות על חמר מדינה[391].

אדם שמחמיר במשקה מסוים וחבירו מיקל

ט"ו. אדם שנוהג להזהר משתיית משקה מסוים (מחשש כשרות או מחשש שאי אפשר לקדש עליו)[392], מלבד שאינו יכול לקדש עליו או להבדיל עליו[393], גם אינו יכול ליתנו לאחרים המקילים בשתיית אותו משקה, שמאחר שלדעתו הדבר אסור, אינו יכול ליתנו לאחרים שישתו מזה[394].
וכמו כן לכתחילה אין לו לשמוע קידוש והבדלה מאותם המקילים באותו משקה[395]. אמנם בדיעבד כשאין לו יין אחר כשר, עדיף שישמע מאחרים שמברכים עליו, מאשר שלא ישמע כלל קידוש והבדלה[396].
ודע, שכל הנ"ל הוא באופן שלדעתו הדבר אסור מן הדין. אבל אם הוא מחמיר על עצמו מחמת זהירות ובדרך חומרא, יכול ליתנו לאחרים שיוציאוהו ידי חובה[397].

קידוש על הפת

ט"ז. במקום שמצוי יין, אין לקדש על הפת, אלא על היין[398]. אבל אם הפת יותר חביבה לו מן היין, מותר לכתחילה לקדש על הפת, ובפרט אם היין אינו מקובל עליו או שהוא שונאו, וקל וחומר אם הוא מזיקו דבודאי יכול לקדש על הפת לכתחילה [ודווקא בקידוש הלילה, אבל ביום אין אפשרות כלל לקדש על הפת]. ואם הוא מקדש על היין אפילו כשאין היין חביב לו, טוב וראוי הדבר[399]. וע"פ הקבלה יש להקפיד ביותר על יין לכתחילה[400].

וכמו שהעיר במנחת שלמה סי' כ"ה ובמנו"א ועוד.
374. דבכה"ג שיש לחוש ליין נסך, בודאי אין להחמיר מאידך יותר מעיקר הדין הנ"ל. ומש"כ לענין יין נסך שאינו בבישול, כ"ה בפוסקים, ולענין פיסטור נמי כן דעת כמה מגדולי הוראה, וכמו שהבאנו לעיל ברה"ס בענין יין שנגע בו גוי או מחלל שבת, עייש"ב. והלום ראיתי בספר יין מלכות הנד"מ שהביא שיש אוסרים והעיר עליהם, כיעוי"ש. וכבר כתבנו שם שאף שלכתחילה ראוי להמנע מזה, מ"מ במקום צורך יש להקל, שמעיקר הדין יש לסמוך שיין מפוסטר אינו נאסר במגע גוי [ובפרט במחלל שבת, שיש בפוסקים כמה צירופים], ודו"ק.
375. עיין בשו"ע (סעיף ח') ב' דעות אם מקדשין על יין שיש בו דבש, מפני שלדעת הרמב"ם אין לקדש עליו, כיון שאינו ראוי לנסך על המזבח, וכ"כ עוד ראשונים. אולם דעת רוב הראשונים להתיר. וכן השו"ע פסק בסתם להיתר, והרמ"א הוסיף שכן המנהג, וע"ע בהלכה הקודמת ובהערות שם, ושייך גם לכאן בכל הני צירופים שכתבנו שם.
ולענין סוכר גם כן יש להקל כדין הדבש, ואדרבה יעויין באז נדברו חי"ב סי' ג' שביינות שלנו שמוסיפים בהם סוכר מתחילת עשייתן שרי לכו"ע, עיי"ש, ויל"ב. וע"ע בשו"ת מנח"י ח"ט סי' כ"ו אות ג'. ומ"מ מעיקר הדין מותר וכנ"ל.
376. עיין כה"ח (בסימן ר"ב אות י"ח) מדברי הפוסקים שאפשר לערב ביין שליש דבש, ושליש פלפלין וכדומה ושליש יין, עיי"ש. אולם נלענ"ד שביינות שלנו שהם חלשים (וכמו שכתב הכה"ח בעצמו משם העו"ת והפמ"ג, וכמו שהזכרנו לעיל בדין מזיגת היין במים) אין להוסיף כ"כ, שהרי באופן זה ישתנה טעמו. ויש לציין גם לדברי האול"צ ע' קפ"ו שמאחר שאנו משערים את המזיגה שיהיה רוב יין, יש להזהר שיהיה רוב כנגד המים וכנגד הסוכר גם יחד, עיי"ש. ועכ"פ למעשה הכל תלוי לפי הענין אם יש בו טעם יין ממש או לא, וכמשנ"ת שם.
377. כ"כ האול"צ עשה עדיף מדין הסוכר, עיי"ש.
[אמנם יש לציין שאם אינו יכול לשתות ממנו רביעית בפעם אחת, אין ראוי לשתות ממנו, ע"פ המבואר בשו"ע סימן רע"א סי"ד, ורק בדיעבד מהני בכדי אכילת פרס, עיי"ש. ואמנם בד"כ אין זה קשה לרוב בני אדם לשתות רביעית ממשקה מוגז, ומ"מ אם קשה לו יש להזהר בזה, דאל"כ הוי שתיה שלא כדרכה, ולא נחשבת, ודו"ק].
378. בטור ובב"י הובאו השיטות בזה שיש מתירים לקדש על שכר, וכמו שכתב הרא"ש בפסחים פרק בתרא (סי' י"ז) לדעת ר"י ועוד. ושכן דעת רוב הגאונים דהיכא שהוא חמר מדינה מקדשין עליו, אבל דעת הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת) שאע"פ שמבדילין עליו, מ"מ אין מקדשין עליו. ולדינא, השו"ע (סעיף ט') כתב דבמקום שאין יין מצוי י"א שמקדשין על שכר ושאר משקין חוץ המים, וי"א שאין מקדשין, ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר וכו', ודבר טעם הם, ע"כ. ודעת מרן השו"ע לפסוק כדעת הרא"ש לחלק בין הלילה שאסור לקדש על שכר, לבין היום, חדא מעצם זה שהביא דעת הרא"ש באחרונה, ומוכח דדעתו לפסוק כן כפי הכללים שבידינו (ושו"ר שכ"כ בכה"ח אות נ'. וכבר ביארנו במקומו שכל כללים אלו הם תלויים בסברא, ואחרי שכך הכלל באופן זה שי"א וי"א הלכה כבתרא, ה"נ בענ"ז, ועוד שהרא"ש קאי על דברי הי"א, ופשוט). ובאמת הדבר מפורש גם במה שסיים השו"ע ודברי טעם הם, ודו"ק, ובמשנ"ב (סקכ"ז) כתב בדין זה דלכתחילה יש ליזהר שלא לקדש בלילה על שום משקה חוץ מן היין או פת וכו', דהרבה גדולי הראשונים מחמירין שאינו יוצא בזה ידי קידוש, ע"כ. אמנם במה שסיים וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה, הנה כבר כתבנו דלפי הכללים שבידינו הוי הכרעה ברורה כהרא"ש, ותו הבאנו דהשו"ע סיים בהדיא שהם דברי טעם, אכן י"ל שהמשנ"ב ס"ל דלשון זו אינה מורה על הלכה אלא הוא שבח וקילוס גרידא, אולם בפשטות בודאי נראה שכך דעתו, ויותר צ"ל בפשיטות דכיון דהשו"ע לא מיירי לענין דיעבד כשאין לו פת וכיוצ"ב, רק כתב סתמא שיעשה על הפת א"כ אין בזה הכרעה, וע"ע בדברינו להלן בהערה אחרונה של הלכה זו, ודו"ק). ועיין בהגה שכתב דהמנהג פשוט כדעת הרא"ש, ובפשטות קאי על כל דברי הרא"ש. ובאמת דבלא"ה נמי הרי מוכרח לחוש לדעות הראשונים שאוסרים, ותו דאפילו המתירים לא התירו אלא באופן שהוא חמר מדינה, ולמבואר בפוסקים (עי' משנ"ב סקכ"ד כ"ה) בזה"ז אינו מצוי.
379. שו"ע (שם), דלא קיי"ל כר"ת (בתוס' פסחים קו:) שסובר שאין מקדשין על פת, שהרי כל הראשונים חלקו ע"ז כמבואר בב"י. ויש לבאר ענין הקידוש על הפת, שבאמת בעלמא היה עדיף לקדש על הפת, שהרי יש לו דין קדימה על יין, אלא שמפני שאינו ניכר, לכן תקנו לעשות על יין. וגם מפני שהוא משקה חשוב המשמח אלוקים ואנשים, אבל כשהוא חביב הרי יש לו מעלייתא וחשיבות ושפיר אפשר לקדש עליו. [ויש להוסיף שיש לדון בזה ג"כ ממש"כ התוס' בנזיר דף ג, ועי' בר"ס רע"א]. ועיין להלן בסוף הסעיף סדר הקידוש על הפת.
380. הנה לכאורה זה פשוט שכשאין לו פת ולא יין שלא יקדש כלל, והויא חשש ברכה לבטלה לדעת הפוסקים הנ"ל, וצ"ע עמש"כ הכה"ח כאן (סוף אות נ') שיקדש על שאר משקין, שלא יתבטל מהקידוש. וצ"ע, א"ה. הלא נתבאר לעיל שיש לחוש שלא לקדש על שאר משקין, לחוש להרבה גדולי הראשונים שחולקים ע"ז. והיה אפ"ל דחושש לסוברים דקידוש היום מדאורייתא, וספק לחומרא. אולם ז"א, דבדבריו לעיל (ר"ס רע"א) מבואר דס"ל דקידוש היום דרבנן, עיי"ש. ותו נ"ל דכל כה"ג יוכל לומר את כל הנוסח בלא הזכרת ה' בפתיחה ובחתימה, ובכך יצא בודאי חובת קידוש מן התורה, וכמשנ"ת לעיל במקומו, אבל בדרך ברכה איך הוא מותר נגד הרבה הראשונים, וצ"ע. ב'. קשה דאם אין לו פת א"כ הו"ל קידוש שלא במקום סעודה, ואיך יוכל לעשות קידוש הלא הוי כברכה לבטלה, וכה"ק ביב"א ח"ג סימן י"ט דבודאי הוי ברכה לבטלה, ושם הזכיר מענין זה של פת הבאה בכיסנין. (והזכרנו שיזכיר את הנוסח בלא שם ומלכות, הוא עפמש"כ לעיל דבכך יוצא י"ח קידוש מדאורייתא, א"נ כמש"כ האחרונים בכיוצ"ב שלא תשתכח תורת קידוש במקומות שאין מצוי). איברא דלהשו"ע שסיים בלשון הרא"ש דלא יעשה על השכר אלא על הפת, משמע איפוא שאם אין לו פת אה"נ דיעשה על השכר (ועכ"פ דווקא בחמר מדינה), ואה"נ דהוא בתנאי שיאכל דבר מה לצאת י"ח מדין קידוש במקום סעודה (אולם השכר עצמו אינו מועיל לצאת בו בשתיית רביעית, דאע"פ שהוא עושה בו את הקידוש, מ"מ צריך מידי דסעיד כמבואר בסימן רע"ג עיי"ש, ודוקא יין עכ"פ או מזונות מהני), וכך היא שיטת הרא"ש שמן הדין אפשר לקדש על חמר מדינה, וכך כשאפשר בלילה לקדש על הפת עדיף טפי, ועדיין צ"ע מדין סב"ל, שהרי לדעת כמה ראשונים א"א לקדש כלל על חמר מדינה, וכמו שכתבו הרמב"ם והמ"מ בשם הרי"ץ גיאות, והר"ן ועוד (ומה גם שאף בדעת השו"ע אין הכרח כ"כ אם כוונתו גם לענין דיעבד, אע"פ שבפשטות ס"ל כהרא"ש לגמרי, אולם מדשינה בדבריו משמע קצת דחושש לאוסרים לקדש על חמר המדינה, ואין הכרח), וכ"ז מלבד שאין מצוי כ"כ התנאים של חמר מדינה, עמש"כ בסי' רצ"ו, ואכמ"ל.
381. וכמבואר בשו"ע (סימן ער"ב ס"ט) וכאמור לעיל שרק בבוקר אפשר לקדש על השכר בדיעבד ולא בלילה, וע"ע להלן שגם בהבדלה אסור.
382. דין זה שצריך שלא יהא יין מצוי הוא מפורש בשו"ע שם (ובבה"ל כאן ד"ה שמקדשין, ציין לדעת הרמב"ם שאפילו יין מצוי מותר, אם רוב שתיית המדינה הוא שכר), והפרטים שהבאנו מה נקרא מצוי ומה לא נקרא מצוי זכרו חלקם בב"י, והובאו גם במג"א (סק"ו) ובמשנ"ב כאן ובאחרונים, והם דברים ברורים. וההגדרה כפי הנראה היא אחת, והיינו שתהיה לו אפשרות להשיגה באיזה דרך שהיא באופן המותר. וע"ע בכה"ח אות נ"ה.
383. דין זה שיהא עיקר שתיית המקום מזה מבואר בראשונים, והיינו הך דחמר מדינה, וכן הובא במשנ"ב (סקכ"ד כ"ה) שיהיה חשוב ושעיקר שתייתם ממנו, ובזה דנו האחרונים בפרטי וסוגי המשקאות, ונזכרו דבריהם בספר פסקי תשובות כאן בכו"כ סעיפים כיעוין. ולא נפניתי לברר כל דבר, הן מפני שדינים אלו כאמור אינם מצויים, וכדלהלן, הן מפני שהדברים משתנים לפי המקום ולפי הזמן, ויעוין להלן סי' רצ"ו שהארכנו בזה עוד, עי"ש.
384. שהרי השו"ע (שם) כתב בהדיא שזה רק כשאין יין מצוי. וכ"כ בכה"ח אות נ"ה ועוד באחרונים. [ועוד שבד"כ הרבה מן המשקאות הללו וכמעט כולם אינם תואמים לכלל השני שהזכרנו, דאמנם יש בהם חשובים, אולם אין עיקר שתיית בני האדם מהם (ובחו"ל במקומות הקרים היו נוהגים בשתיית יי"ש, משא"כ כאן בארץ), ואם ימצא שרוב שתיית בני האדם מהם, א"כ לפעמים אינו חשוב]. ולכן וכמעט אין דין זה מצוי, אא"כ אירע ששהה באיזה מקום שאין בו יין, וכמו במקום נופש כל דהוא, שאין שם אנשים אחרים שאפשר לשמוע מהם או ליקח מהם יין.
ואדם שהיין מזיקו ואינו יכול לשתותו כלל, יש לדון אם יכול לקדש על שאר משקין, וכן אם נדר נדר שלא לשתות מהיין. ונראה פשוט דמ"מ כיון שהיין מצוי אין זה הופך את השכר ושאר משקין לחשוב, ולכן אין דנים בו באופן פרטי, ולכן אינו יכול לקדש עליו. אמנם למעשה אין נפ"מ, שהרי בלילה יכול לקדש על הפת לכתחילה, ובבוקר בלית ברירה יקדש על שאר משקין.
385. עיין משנ"ב (סקכ"ט) שהיו גדולים שהקילו בזה לכתחילה שהיין היה ביוקר וכו', וסיים ומי שמברך גם ביום על יין ודאי עושה מצוה מן המובחר, ע"כ. [ואם השכר חביב לו, כתב המשנ"ב ריש סק"ל שהשכר עדיף, עיי"ש. וע"ע גם במשנ"ב בסי' קפ"ב סק"ם]. ולענ"ד נראה דיש להחמיר בזה מדינא כאן בא"י עכ"פ, שהרי כו"כ צדדים שיש לאסור זאת, הן מפני שהיין מצוי, והן מפני שכאמור משקאות שלנו אינם תואמים לכללים שכתבנו בפנים (ובחו"ל היה מקום לסמוך ע"ז למנהגם אליבא דהאחרונים דלא ס"ל כשו"ע, וגם רוב שתייתו היה מזה וכמש"כ המשנ"ב, משא"כ כאן בא"י לכו"ע אסור), ובפרט שהוא גורם שלא לשתות כשיעור הנצרך. ואמנם נ"ל שהמשנ"ב לא רצה לעקור המנהג (וע"ע ג"כ בדבריו לעיל סימן רע"א סוף סקס"ח), אולם כאן בא"י בודאי שיש להחמיר בזה גם למנהגם.
ונשאלתי באדם ששומע קידוש מאחד שמקדש על שכר, אם יכול לצאת בזה י"ח. ונראה בפשטות שבודאי שלכתחילה אינו יוצא בזה, שהרי גם אם הוא היה מקדש, לא היינו אומרים שיצא י"ח. וכבר כתבנו להלן הלכה נפרדת בענין זה, ועיין שם כל הפרטים.
386. פשוט, ונזכר כ"ז במשנ"ב (סק"ל), ויש לציין לדברי המשנ"ב לעיל (סימן רע"א סקס"ח) שהזכיר מנהג זה, וכתב שלפחות ישתה את השיעור בכדי אכילת פרס (תוך 4 או 7 דקות), אבל לכתחילה יהיה בתוך שיעור זמן כדי שתיית רביעית, וכמשנ"ת שם.
387. הנה בלילה אסור לקדש ע"ז בודאי, והוי ברכה לבטלה, וע"ע מש"נ בהלכה הקודמת, אבל בבוקר שפיר דמי, שהרי אין לו ברירה אחרת, וזה בודאי עדיף לעשות כן, שהרי אין קידוש על הפת שאינו ניכר לכבוד שבת, ולכן לפחות יעשה היכר זה בשתיית שכר, ובכה"ג יש להקפיד א'. על סוג המשקה, שיקח כפי האפשר לו את המשקה החשוב ביותר והמתאים לכללים שכתבנו. ב'. שישתה כשיעור מלא לוגמיו וכו', וע"ע בדברינו להלן בסימן רפ"ט ס"ב.
וראיתי בשלחן שלמה להגרשז"א שאם הוא יכול לטעום טיפה אחת כל שהיא, יקדש על היין ויטעם ויתן לאחר לשתות. ואכן עיין בדבריהם בסי' רע"א, ודו"ק. ובקידוש בבוקר מותר בזה לכתחילה.
388. כמבואר בשו"ע (סימן רצ"ו ס"ב), וכנזכר לעיל שלא אסר השו"ע אלא בלילה.
389. מטעמים הנ"ל, דיין מצוי היום (וכל התנאים הנ"ל הם גם בהבדלה, וכמש"כ במשנ"ב שם) ושאר סיבות דאתי לידי תקלה, אולם בדיעבד שאין לו שום אפשרות להבדיל על היין, יש אומרים לסמוך על המקילים (וכמשנ"ת באול"צ דבהבדלה א"צ שיהיה יין מצוי, ועוד דאפשר שעל כל המשקין אפשר בדיעבד להבדיל כלשון השו"ע שם), וצע"ע. וע"ע מה שכתבנו במקומו. וכן מצאתי באחרונים טובא שאין להקל להבדיל על שכר וחמר מדינה וכדו' ואכמ"ל, דבזה עכ"פ יהיה מותר בעשיית מלאכה, ויש ליזהר בזה מאד דשמא יטעם קודם הבדלה על הכוס, ואם הוא לא הבדיל בתפלה צריך לחזור ולהתפלל, עיין שו"ע (סימן רצ"ד), וכ"כ המבואר שם.
390. עיין להלן בהל' הבדלה שצריך לחזר אחר הבדלה על הכוס (חוץ מנר ובשמים), וכמו"כ שיוכל לאכול וכו'.
391. עיין משנ"ב סימן קפ"ב סק"ט-י', ובכה"ג שאין חשש ברכה לבטלה, ולא אכילה קודם קידוש וכדו', אין חשש לכו"ע, ושפיר דמי לעשות כן. ומ"מ אף שזה קל, אם יש לו יין עדיף ביין. ויש לדעת, שמעלת ברכת המזון על כוס בזימון, גדולה ונשגבה, כמבואר בסה"ק טובא.
392. כגון: א). הנזהרים משתיית שכר "חדש" (ע"פ המבואר ביו"ד סימן רצ"ג ובאו"ח סימן תפ"ט ס"י'. והיא הדוגמא שנזכרה בפמ"ג סו"ס רס"ג ובהערות שם לענין המחמיר כרבינו תם במוצאי שבת ואינו יכול לומר למקילים לעשות לו מלאכה, והבאנו ראיה מהמבואר בשו"ע סימן תרכ"ד גבי העושה ב' ימים יום הכיפורים, שאסור לומר לאחרים לעשות לו מלאכה, וע"ע שם שכתבנו להחמיר בזה, שאשכנזי שאסור לו איזה דבר אינו יכול לומר לספרדי לעשות כן, וכן להיפך.
395. כן העיר בביה"ל (שם) להוסיף ע"ד הפמ"ג, שלדעתו גם בזה צ"ע איך ישמע מאחרים, עיין שם. והעיר על הפמ"ג דמשמע ממנו שבזה יכול לעשות כן, עיין שם.
396. כן נראה פשוט. ולא מבעיא לדעת הפמ"ג שיכול לשמוע מאחרים, אלא גם לביה"ל שהעיר ע"ז שגם זה צ"ע להקל בדבר, מ"מ כשא"א לו באופן אחר ישמע מאחר, ועדיף מאשר שלא ישמע ברכת הקידוש וההבדלה כלל. [והלא מצאנו שי"א שאם אין לו יין כלל שיכול לומר ברכת הקידוש בלא יין ופת (עיין בסימן רע"א, ומש"כ שם שתלוי למ"ד קידוש דאורייתא וכו'), אע"פ דלא קיי"ל כן. וכן בהבדלה יש שאמרו שאפשר לומר הברכה בלא יין (יעוין להלן בהל' הבדלה מש"כ בזה), אע"פ דלא קיי"ל כן].
397. כ"כ הביה"ל שם. וכה"ג כתבנו בסו"ס רס"ג גבי הנוהג כרבינו תם במוצאי שבת, עיין שם.
ויש לעיין מה הגדר בדבר אם הוא נוהג בזה מדינא או מתורת זהירות וחומרא, הלא תמיד הוא חושש מספק איסור. ונלענ"ד שהמבחן והסימן לדבר איך הוא יהיה נוהג בשעת הדחק כשאין לו ברירה אחרת, האם יקל כפי עיקר הדין או לא, וכל שעיקר הדין כמתירים נוכל להקל.
398. הגה (סעיף ט'). וזה ברור שעיקר המצוה לקדש על היין (רמב"ם פכ"ט מהל' שבת), ועיין בגמ' נזיר (ג:) עיין שם, ודו"ק. (וע"ע בשו"ע ובאחרונים בסימן תרע"ח).
399. הנה דעת ר"ת (בפסחים קו:) שאין מקדשין על פת, אבל כל הראשונים חלקו ע"ז, כיעוין בב"י. ומ"מ לכו"ע מצוה ביין טפי. ובב"י הביא דברי הרמב"ם שאם הוא מתאוה לפת יותר מיין, יקדש על הפת. וכתב הב"י דבהגהות איתא שדווקא כשאין לו יין מקדש על הפת, ולכן ראה שנוהגים לחזר אחר יין, ודייק מהגמ' כהרמב"ם שמותר בכל אופן. ושוב כתב ויש לומר שאע"פ שאם רצה להקדים החביב ולקדש על הפת הרשות בידו, מ"מ כשאינו מקדים החביב ומקדש על היין, כיון דמצוה מדברי סופרים לקדש על היין שפיר דמי, עכ"ל. וה"ד במ"א וע"א. והנה לשונו אינה ברורה כ"כ מהו צד הקולא ומה החומרא. ונ"ל דלדעת הב"י אם חביב לו הפת מותר לכתחילה על הפת, ובאמת אפילו בכה"ג אינו חייב, ואם ירצה לחפש אחר יין שפיר דמי, והיינו דלעולם איך שירצה יוכל לעשות ושפיר דמי. ועכ"פ פשט הפוסקים שמותר לכתחילה לקדש על היין כשרוצה מסיבת חביבא ליה וכו'. ועי' בד"מ שחיזק דברי הב"י, ובמג"א השיב על דבריו. ומ"מ כך הדין דבחביב לו הפת מותר, וכ"כ המשנ"ב (סוף סקל"ב) ושכן פסק בדרך החיים, אלא שמלשונו שסיים ואפשר שע"ז סומכים העולם להקל בזה, משמע שאינו לכתחילה לגמרי (ונראה שזה בגלל דבריו בבה"ל ד"ה ואם, כיעוין שם שנראה מדבריו, שרק אם אינו מקובל עליו מותר). ועכ"פ כ"ה דעת הב"י לדינא וכן נקטו האחרונים, וכן ציין זאת הביאור הלכה לדעיל (סימן רע"א ס"ג) ד"ה מוטב, עיין שם.
ומזה נסתפקתי באדם שאין לו מיץ ענבים, והוא אינו רגיל לשתות יין חריף, דבודאי לא חביב לו היין הזה, א"כ יוכל לכתחילה לקדש על הפת, לא מבעיא לדעת מרן הב"י והאחרונים, אלא אפילו להמשנ"ב דלהלן בסמוך, ומ"מ נלע"ד שאין לנהוג כן בקביעות לבטל תקנת חז"ל שתקנו לקדש על היין, אלא יש לו לחפש אחר מיץ ענבים שיוכל לשתותו היטב, ורק אם באמת הוא מקפיד שיהיה לו מיץ ענבים כדין, ואירע פעם שלא השיג וכדו', אזי יוכל לקדש על הפת אע"פ שיש לו יין. וגם זה תלוי לפי הענין עד כמה הוא מקפיד, עיין להלן.
והנה בעיקר הדין הדבר ברור שאם הפת חביבה לו יותר מן היין, מותר לכתחילה לקדש על הפת, והיה מקום לומר יותר מזה שהוא חובה לקדש על הפת ולא על היין, וכדחזינן בשו"ע (בסימן רע"א ס"ב) שאם נטל ידיו וכו' גלי אדעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא

אליבא דהלכתא

י"ז. המקדש על הפת, יטול תחלה את ידיו ויברך על נטילת ידים, ויניח ידיו על הפת, ואומר "יום השישי, ויכולו" וכו', עד "אשר ברא אלוקים לעשות". ואח"כ מברך "המוציא" ואינו בוצע. ואח"כ אומר ברכת הקידוש "אשר בחר בנו" וכו' עד "מקדש השבת", ובוצע[401]. ושאר הפרטים של כיסוי הפת בעת הקידוש, והגבהת הפת בברכת המוציא, מבוארים לעיל בסי' רע"א סעיף ט'[402]. ולכתחילה צריך שיהיה לו לחם משנה כדין, ובדיעבד שאין לו אלא לחם משנה, יעשה אפילו על לחם אחד שלם. ואם אין לו גם אחד שלם, יעשה אפילו על חתיכה בלבד שהיה בה כזית[403].

ויש לציין, שאם אחד מקדש על הפת והאחרים יוצאים ממנו ידי חובה, יזהרו לכוון לצאת י"ח גם בברכת המוציא ולא לברך אותה בעצמם[404]. ויכול לקדש לאחרים על הפת, אע"פ שהוא כבר יצא ידי חובת קידוש באיזה אופן[405].

י"ח. באופן שאין לו אפשרות לקדש כלל, כגון שאין לו יין ופת, והוא יודע שלא יגיע לו יין, או אפילו אם הוא מסופק אם יביאו לו, אין צריך להמתין כלל, ויכול לאכול מיד בלילה, או ביום ממה שיש לו[406]. אבל אם הוא יודע שצריכים להביא לו יין או פת, צריך להמתין בלילה עד קרוב לחצות הלילה, ואחר כך אם לא הביאו לו יאכל מכל שיש לו בלא קידוש, וכמו כן ימתין בבוקר, אבל אם הוא רואה שבושש מלבא, ונראה לו שאפשר שלא יביאו לו, יש להקל לאכול מיד, ובפרט לאדם חלש[407]. ובאדם חלש יש להקל יותר לפי הענין.

י"ט. דין "יין פוטר כל מיני משקין", וכן דין ברכה אחרונה על יין של הקידוש, נתבאר בגליון אליבא דהלכתא גליון 29 עמוד מ"ט ע"ש.

סימן רעג

דין קידוש במקום סעודה

א'. אין קידוש אלא במקום סעודה[408]. ולכן, אם קידש במקום אחד, אין לו ללכת למקום אחר ולסעוד שם, אלא צריך לסעוד במקום שעשה את הקידוש. ואם הלך למקום אחר, צריך לחזור ולקדש[409].

וכן אם שמע קידוש ואינו סועד שם לפחות מיני מזונות או רביעית יין, יזהר שלא לטעום כלום, שהרי זה כמו שאוכל בלא קידוש[410].

וכמו כן לא יקדש בעצמו, אם אין לו מה לאכול או שאינו יכול לאכול מאיזו סיבה שהיא[411]. ויש להזהר בזה, משום שמלבד שהוא מפסיד מצות קידוש, שהרי אינו יוצא בזה י"ח, גם ברכתו היא לבטלה[412].

ודע, דבכל הדינים הללו דין קידוש הלילה ודין קידוש היום שווים, אלא שבקידוש הלילה הדבר חמור יותר מקידוש היום. עיין בהערה[413].

ב'. ישנם כמה אופנים של שינוי מקום, ודיניהם שונים: א]. באותו חדר ממקום למקום. ב]. מחדר לחדר. (והוא הדין מקומה התחתונה של ביתו לקומה עליונה וכדו', שכולם שייכים לרשות אחת ובמקום אחד). ג]. מבית לבית או מבית לחצר וכיוצא. ונפרט הדינים:

א]. בחדר אחד שקידש בפינה אחת ובדעתו היה לאכול שם גם כן, ואח"כ נמלך בדעתו לאכול בפינה אחרת, מותר לאכול בפינה האחרת, כיון שהוא חדר אחד, ואפילו אם הוא טרקלין גדול מותר[414]. ומ"מ לכתחילה טוב שלא לשנות את הסעודה מהמקום שקידש בו אפילו באופן שהוא חדר אחד[415]. ואם בעת הקידוש היה בדעתו לאכול בפינה האחרת, מותר לכתחילה לאכול שם[416].

ונראה שאם הוא רואה ממקום אחד את המקום השני, גם כן אפשר לכתחילה לשנות מקומו, כיון שהוא באותו החדר[417]. ועיין בהערה עוד פרטים מה נחשב רואה את מקומו[418]. ואין צריך לומר כשהוא תוך ד' אמות מהמקום שקידש בו, ה"ז נחשב מקומו ממש, ויכול לכתחילה לשנות את מקומו בכל אופן שהוא[419]. ועיין בהערה שעל פי הקבלה יש להקפיד יותר שלא לשנות המקום כלל אפילו בחדר אחד[420].

יקדש על היין אלא על הפת, עכ"ל. ומבואר שהוא חיוב. אלא דכבר כתב המשנ"ב (שם סקנ"ט) דשאני התם שכבר נטל ידיו, אבל בעלמא אם לא נטל ידיו ורוצה לקדש על הפת דחביבא ליה, הוא בודאי עדיף, עכ"ד. והוא מוכרח מחמת דברי הב"י דילן שמבואר שאם הוא מקדש על היין למרות שהפת חביבא ליה הרשות בידו (שו"ר שכ"כ בשעה"צ שם אות ס' משם המחה"ש שכתב כן עפ"ד הב"י, והיינו כנ"ל). אמנם לפענ"ד נראה לכאו' דיש לומר דאה"נ שראוי לקדש על הפת יותר, והוי כעין דיני קדימה בברכות בשו"ע (סימן רי"א). וע"ע בזבחים פרק כל התדיר (פט: והלאה), וה"נ על דרך זה שראוי יותר שיקדש על הפת, וההיא דהב"י שכתב שגם אם מקדש על היין בכה"ג "שפיר דמי", הוא ישוב למנהג שנוהגים לחזר אחר יין, אבל לעולם דעתו נוטה יותר שיקדש על הפת לכתחילה. אמנם שם כתב בלשון ש"הרשות" בידו לקדש על הפת, אולם נראה דכתב כן כלפי עיקר הדין הידוע שצריך לקדש על היין, ולעולם יש לומר שעדיף לקדש על הפת (וצע"ע דאפשר שלצאת ידי שיטת ר"ת האוסר בפת, עדיף מדין חביב, אע"פ שכל הפוסקים מתירים לקדש על הפת, ובפרט שחז"ל תקנו לקדש על היין, ובודאי שי"ל דהכי עדיף טפי), ועיין להלן בסוף ההערה מה שכתבנו לדינא בזה.

ומ"מ זה ברור מכל הנ"ל דזה דין גמור לכתחילה שיוכל לקדש על הפת בכל אופן שהוא, אם חביב לו הפת יותר מן היין, וכל זה נאמר אפילו כשרק אינו חביב לו, אבל באופן שהוא שונא את היין או שהיין מזיקו, בודאי שיש להקל טפי לכו"ע לקדש על הפת לכתחילה, ועי' בביאור הלכה כאן (ד"ה ואם), ודו"ק. [ורק לענין עדיפות לקדש על יין למרות שאינו אוהבו, בזה נסתפקנו. ולדינא נר' דשפיר דמי לקדש על יין בכל גווני בלי כל חשש, שהרי כך עיקר תקנת חז"ל ודוחה דין קדימה הנ"ל, ובפרט לפמ"ש בכה"ח ועו"א ע"פ הקבלה לקדש כן על יין. ואמנם אם היין מזיק אותו בודאי צריך לקדש על הפת, ולא להזיק לבריאותו, ומ"מ אם בכ"ז מקדש על היין, לית לן בה במצד דיני קידוש].

400. כמבואר בזוה"ק ובדברי האריז"ל ועוד בכ"מ, וכ"ה בכה"ח כאן.

נ"ב, דברי הרמ"א כאן בסוף הסימן הובאו בסי' רע"א.

401. כה"ח כאן אות נ"ד, וכ"כ עוד באחרונים.

והנה יש לעיין בדין זה, דלכאו' היה ראוי לומר נוסח יום השישי ויכולו לפני הנטילה כדי למעט בהפסק בין הנטילה לבציעה, וכמבואר בשו"ע (סימן קס"ו) שטוב ליזהר שלא להפסיק, ויש לומר דהשו"ע לא אסר זאת בתוקף אלא בלשון "טוב ליזהר", וכל כה"ג ס"ל דלא חמור כ"כ, ויוכל לקיים הכל על הכוס בלא להפסיק בחלקים ממנו. עוד נ"ל דבאמת לק"מ, דכבר הקשה המשנ"ב כעי"ז (בסימן קע"ד סקי"ד) לענין הבדלה לאחר נטילת ידים דהלא הוי הפסק, ותירץ בשם האחרונים שכיון שדעתו לאכול ואינו רשאי לאכול בלא הבדלה אינו הפסק, אבל שאר דברי רשות אסור להפסיק, עיי"ש. ועוי"ל דזה ק"ו בעניננו, דאדרבה כל עיקר הקידוש טעון סעודה, שאין קידוש אלא במקום סעודה, וכל מטרת הנטילה ג"כ לסיבת הסעודה, אמנם לענין ויכולו נראה לכאו' שאינו קשור כ"כ לעצם הקידוש (וכמבואר בסימן רע"א סעיף י' דמפ' שחוזר ואומר ויכולו בקידוש זה להוציא את בניו ובני ביתו), ומ"מ י"ל דהכל ענין אחד, וכיון שאינו הפסק גמור בודאי שפיר דמי. ואמנם ראיתי להאגרות משה ח"ב (סימן מ"ח) שנשאל אם מותר להפסיק באיזו תפלה ובקשה בין נט"י להמוציא, וכתב לאסור בזה בתוקף, כיעוי"ש (ועיין שם כמה חידושים בדברי, לענין בל תוסיף, ולענין שברכתו על הנטילה לבטלה וכו', וצ"ע). ומ"מ גם הוא הזכיר דלענין קידוש ודאי שרי, כיון דהוא צורך האכילה. ונ"ל דאע"פ שבשאר תפילות אסר, מ"מ לענין ויכולו אפשר דשרי, דהוא בד"כ מתלווה עם הקידוש. ועדיין צ"ע, דכיון שהעיקר שיאמרנו בלילה ואפילו בתוך הסעודה, א"כ אפשר לאסור להפסיק. ואולי יש איזה ענין לאומרו קודם הסעודה דווקא, שלפני שיאכל ראוי שיעיד ויזכיר ויכולו על מעשה בראשית וכו', ולכן אינו הפסק, וצע"ע לדעת האגר"מ, ועכ"פ למבואר בכה"ח שפיר דמי לאומרו ואינו הפסק, ודו"ק.

402. עיין שם בהערה מחלוקת המשנ"ב ע"פ האחרונים, והכה"ח עפ"ד רבינו האר"י, עיי"ש.

403. הנה זה פשוט שלכתחילה צריך שיהיה לחם משנה כדין, ואם א"א יהיה על שלם (וע"ע להלן בסי' ער"ד כל פרטי דיני לחם משנה). ואם אין לו רק פרוס, בודאי יכול לקדש עליה. אלא שמסתבר דמ"מ בעינן שיהיה בה כזית, ובלא זה אין חשיבות לקדש עליה (והרי זה כמו שאין לו רביעית בכוס הקידוש). ויעוין במשנ"ב להלן (סו"ס רפ"ט) שיש לעשות קידוש על הפת (כשאין לו יין), ואפילו חתיכת פת ולא פת שלם, עיי"ש. ובכל אופן בעינן שיהיה בו כזית, דבלא"ה אין לו חשיבות.

ויש לבאר, דהנה לכאו' מצאנו עוד כיוצ"ב במשנ"ב להלן (בסי' ער"ד סק"ב) שכתב שאם אין לו פת שלימה אינו מעכב, "ויכול לקדש אפילו על כזית פת", ע"כ. ולכאו' צ"ב כוונתו, והיה אפ"ל דרצונו לומר כשעושה קידוש יעשה על כזית פת לכל הפחות, וככל הדרגות שכתבנו בפנים. אולם ז"א, דכוונתו בודאי לענין לחם משנה בברכת המוציא, וכפי הנידון שם. ומה שכתב "לקדש", היינו משום שבלא שיש לו כזית אינו יכול לקדש, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ומ"מ הדין שכתבנו נכון לכשעצמו, והיינו שאף אם יש לו כמה חתיכות קטנות לחם וכל אחת פחות מכזית, והוא צריך לעשות קידוש על הפת, לא יקח חתיכה קטנה ויקדש עליה, אלא יקח שיעור כזית (או יאסוף כמה חתיכות בידו עד שיהיה בהם כזית), ואז יקדש, שבפחות מכזית אין לו חשיבות. [ואם אין לו כזית לא עושה קידוש כלל, ויכול לומר את נוסח הקידוש בלא פתיחה וחתימה. וכן ראינו לעשות, וכמו שכתבנו לעיל בכ"מ].

404. כ"כ המשנ"ב (בסימן רע"א סקס"ג) משם הדרך החיים, ויש בזה ב' טעמים למה לא לעשות כן, א). כמש"כ המשנ"ב שם מהדה"ח, שאם לא יכוונו לברכת המוציא, רק יכוונו לצאת בקידוש היום, וברכת המוציא יברכו אח"כ, הרי הם עושין איסור, דמהפכין סדר הקידוש [והיינו דזה שמהפך הסדר, הרי הוא נוהג כמנהג בית שמאי בברכות (דף נא:) ולא כבית הלל, עיי"ש], עיין שם. ב]. עוד יש להוסיף שאם השומע יברך בעצמו ברכת המוציא, א"כ נמצא שלא קיים מצות לחם משנה (אא"כ הוא מברך על לחם משנה אחר שיש לפניו). ואמנם יש שהקילו בזה, אולם אינו לכתחילה ואינו ראוי כלל, וכמשנ"ת להלן בסימן ער"ד.

נ"ב. נידון הרמ"א לענין הנודר מן היין, וכן נידון המשנ"ב סקל"ג, הובא לעיל בסי' רע"א ס"ב.

405. שזה ככל קידוש על היין, שיכול להוציא אחרים.

406. בשו"ע (סו"ס רפ"ט) כתב שאם אין לו יין או שכר אוכל בלא קידוש, ע"כ. וקאי על שחרית, ובכה"ח (שם אות כ"ה) הביא מהמחזיק ברכה שאפילו בלילה אם יודע שרק מחר בודאי יהיה לו פת ויין, יכול לאכול בלילה מיד, וא"צ להצטער בשבת, ע"כ. (וחזר בו ממה שכתב בברכ"י סי' ער"ב אות ט', וצ"ע על הכה"ח שציין כאן במקומינו לד' הברכ"י. ועכ"פ ציין לדבריו בסימן רפ"ט הנ"ל). ובכה"ח שם הביא מהמט"י שאם לא ברור לו שיביאו לו לקדש, או שהוא מסופק אם יביאו לו, א"צ להמתין.

407. במג"א (סימן רפ"ט סק"ד), וה"ד בכה"ח, כתב שאם מצפה שיביאו לו [והיינו שיודע שצריכים להביא, שאם הוא מסופק כבר כתבנו שיש להקל לאכול מיד], ימתין בלילה עד חצות, ע"כ. ונראה פשוט דהיינו עד קרוב לחצות, אבל אכילתו תהיה לפני חצות, ועיקר הכוונה היא שימתין עד לסיום הזמן דשמא יביאו לו, אבל בודאי שאכילתו לא תהיה אחרי חצות, שאז נמצא שהפסיד את המעלה לאכול לפני חצות. [ויש לציין להמשנ"ב (בסימן תרל"ט סקל"ה) משם האחרונים שעפ"ד המג"א (הנ"ל) גם בליל יו"ט של סוכות אם יורדין גשמים ימתין עד חצות, עיין שם, ובשעה"צ אות ס"ה ס"ו, שזמן אכילת סעודה ראשונה לכתחילה עד חצות].

ובשחרית אם הוא מצפה שיביאו לו, עיין בכה"ח (שם) שכתב שימתין גם כן [ובפשטות גם לדבריו היינו עד חצות ותו לא], אכן נראה שאם הוא רואה שמתאחר, ובפרט בימות הקיץ הארוכים, א"צ להתענות כלל. ואם הוא רואה בשעה מסויימת שבודאי בושש מלהביא לו יין, יוכל לאכול מיד, ובפרט בבוקר יש להקל בזה, שהרי איסור טעימה בשחרית קל יותר מאיסור טעימה בלילה [שהרי דעת כמה ראשונים שאין איסור טעימה לפני קידוש היום, וכידוע דעת הראב"ד בתשר"ח סי' תתקכ"ט ועוד. ושוב התבוננתי דכן מבואר במג"א (סימן רפ"ט סק"ד) שהזכיר הכה"ח, ושם בסו"ד הזכיר שיטת הראב"ד, דעלייהו קא סמיך להקל בשחרית], וממילא נ"ל דאע"פ שראוי להמתין כשהוא מצפה שיביאו לו, מ"מ אם רואה שזו שעה שמסתבר ששכחו וכדו' שוב הוה ליה כספק ושרי, ואפשר דאפילו במצטער בלבד יש להקל, ובכל זה יש להקל ביותר באדם חלש, ודו"ק. ואכן בכל דהוא שיש צורך יש להקל בבוקר, וכמו שיבואר עוד להלן סימן רפ"ט בסופו.

408. בפסחים (קא.) נחלקו בזה, וכתבו הפוסקים כן לדינא, וכ"פ בשו"ע (סימן רע"ג ס"א), ויעוין להלן (בריש סימן רפ"ח בהערה) שהארכנו בביאור ענין האכילה בשבת, ובגדרי עונג שבת באכילה.

409. והם ב' דינים, א'. לאכול במקום שקידש, וכמו שדרשו "במקום קריאה שם תהא עונג", ובפרט שאפשר שאם לא יאכל שם נמצאת ברכתו הראשונה לבטלה. אכן להלן בהלכה ד"ה בכל האופנים ובהערות שם, הערנו דאפשר דאינו לבטלה, וכמו שהוכחנו שם בס"ד. ב'. שאם אוכל במקום אחר צריך לחזור ולקדש.

ודע, שדין קידוש במקום סעודה מבואר בפשטות בפוסקים דעיקרו מדברי סופרים ולא מדאורייתא, והיינו אפילו למ"ד קידוש על הכוס דאורייתא (שאינו יוצא בתפלה וכדלעיל ר"ס רע"א, או אף את"ל שגם כשיצא בתפלה, מ"מ מצוה מה"ת לקדש על הכוס), מ"מ בכל אופן אם קידש אע"פ שלא סעד יצא. אמנם באמת י"א דקידוש במקום סעודה הוא דאורייתא, כיעוין ברא"ש פ' ער"פ (סימן ה'), וה"ד בחי' רע"א ר"ס רע"א, וצ"ע. וע"ע בפמ"ג (סו"ס רע"ד). ואפשר שללא סעודה לא יצא אפילו ידי קידוש מה"ת, עיי"ש. אכן מש"כ שם מסוכה (ג.) דללא קיום התנאי של חז"ל לא יצא גם שם ידי החיוב מה"ת, ידוע הרבה בפוסקים שדחו הראיה, וכי חז"ל לא מפקיעים את המצוה, ונת' במקומו. (ועי' בספר יוסף טוהר בסימן קצ"ח בתחלתו גבי טבילה במיעוט המקפיד, אי הוי חיסרון בדאורייתא).

410. פשוט בשו"ע להלן (סעיף ד') ובשאר פוסקים, ועיין בברכ"י דלהלן (מדבריו כאן באות ב'), אבל אם יאכל באופנים המחשיבים את זה לסעודה כדלהלן שפיר דמי.

411. שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ולא יועיל לו בלא"ה. וכ"ה בתשו' הגאונים (שע"ת סי' ק"ה) שלא נאמר שמכיון שחייבים לקדש השבת בכניסתו יקדש בלא סעודה, אלא לא יקדש אלא במקום סעודה דווקא, עיי"ש. וכ"ה בברכ"י סימן ער"ב בשיו"ב בשם ספר המכריע וספר הבתים, וה"ד בכה"ח כאן אות ג'. וכ"כ עוד ראשונים.

412. והיינו כשיודע מתחילה שאינו אוכל שם הוי לבטלה, אולם בנמלך אינו לבטלה, וכמו שנתבאר להלן.

413. כל הסוגיא בסתמא קאי על קידוש הלילה, ובשו"ע להלן (סימן רפ"ט ס"א) הוסיף בלשונו לענין קידוש היום, שגם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה, עכ"ל. ומלשונו "והגה", משמע שהוא ממש כמו ביום. ועי' בבה"ל שם שציין לפרטי הדין הזה בסימן רע"ג, והיינו הך לתרוייהו.

ובברכ"י (אות א') הביא מהגנת ורדים שכתב דבקידוש היום דקיל טובא, המיקל כרב (בגמ' שיש קידוש שלא במקום סעודה) לא הפסיד, וכתב ולא באנו לומר לסמוך ע"ז לכתחילה. אכן בשעת הדחק ובשביל כבוד רבים יש לסמוך ע"ז להקל, ואין למחות בידי הרבים העושים כן, ע"כ (וה"ד בכה"ח אות ג'). ולפו"ר צל"ע מהיכא תיתי לומר דבקידוש היום יסמוך על רב, הלא אין פוסקין הלכה מן התלמוד, ורבותינו הראשונים הרי הכריעו כשמואל, וצ"ע. ועוד כתב הברכ"י (אות ב') דמדברי הגר"ר הנ"ל מבואר שלא היקל בכל זה בשעת הדחק ולכבוד רבים ובקידוש היום, אלא שלא למחות בידם, אבל בודאי כל אדם יזהר שלא לטעום מגדים או שתיה אם הוא לא אוכל סעודה, ואין מועילה שתיית המקדש לשומעים אא"כ הם יאכלו שם או ישתו ג"כ רביעית עכ"פ, ע"כ. (וה"ד בכה"ח אות ה', ועיי"ש מש"כ מהחסד לאלפים). ויש לבאר עוד דהא חזינן להרבה ראשונים דסברי דבשחרית אין איסור טעימה לפני הקידוש (והבאנו ד' לעיל בהערה בסימן ער"ב בס"ט בד"ה ובשחרית), ובודאי שיש לצרפם להיתרא.

ונפ"מ מצויה בכל זה בקידוש שעושים לאחר תפילת מוסף של שמיני עצרת קודם ההקפות, או כשיש איזו שמחה של ברית וכדו', ובעל השמחה עושה קידוש, שיש ליזהר שלא לטעום כלום אם אין שם שיעור מיני מזונות לקיום סעודה, וע"ע במשנ"ב להלן ס"ק כ"ו שהעיר כיוצא בזה במה שנוהגים לילך לבית חתן וכו', עיין שם. ומ"מ המבין יבין דברים הנ"ל שלא לעורר מחלוקת בעבור זה, וכדברי הגינת ורדים הנ"ל. [גם יש לצרף שיטת המהר"י כולי שהבאנו להלן, שסובר ששתיית יין או אכילת מזונות למקדש מועיל גם לשומעים]. וע"ע יב"א ח"ב סימן י"ט. אבל יש ללמד את המביא את המאכלים הללו שיזהר להביא כמות מספקת של מיני מזונות, ואז בודאי שמן הראוי להודיעם שיאכלו כשיעור, וזכות הרבים תלויה בו, וגם ששיעור כזית אינו במשקל אלא בנפח, וממילא שיעורו כשלושים סמ"ק (כקופסת גפרורים בזמנינו), ואם כן אין בזה כל טרחה.

ועוד הפרש יש בין קידוש הלילה לקידוש היום, שבקידוש הלילה אם הוא מסופק שמא הקידוש שעשה מועיל לו במקום השני, וכגון במקום שנחלקו בו הפוסקים, אין לו לחזור ולקדש, שספק ברכות להקל, אבל בקידוש היום אין חשש אם ישתה שנית ויברך הגפן (באופן שעושה הפסק בין שתיה ראשונה לשנייה). ולענין ברכה הראשונה אם נחשבת לבטלה כשמברך במקום אחר כדינו, עיין להלן סוף ס"א.

414. שו"ע (סימן רע"ג ס"א).

415. מג"א (ריש הסימן) כתב: אבל לכתחילה לא יעשה כן לאכול בפינה אחרת כשלא קידש שם, דהא יש אוסרין, ע"כ. וביאור דבריו הוא שדייק בלשון השו"ע שכתב אם קידש, ומשמע דמיירי בדיעבד, אבל לכתחילה גם להשו"ע אין ראוי לעשות כן, ומה שכתב שיש אוסרים, זו שיטת הר"ן, כמו שהזכיר בב"י כאן לגירסת הרי"ף. ולכן אע"פ שלדינא מותר כדברי שאר הראשונים, מ"מ יש לחשוש לזה לכתחילה. [ועיין במהר"ם חלאווה בפסחים (דף קא) שביאר דאע"פ שלענין ברכות אין חשיב שינוי מקום אפילו מבית לעליה (ועי' בזה בשו"ע ופוסקים בסי' קע"ח), מ"מ כאן לענין קידוש במקום סעודה חמיר טפי].

ואמנם הגאון רע"א כאן דחה את ד' המג"א וכי אין ראיה כלל מהשו"ע, ואדרבה נקט אם קידש, ואם היה המדובר בדיעבד היה צריך לומר שכבר הלך למקום האחר, והיינו דיעבד, אבל בעצם הקידוש הרי אינו דיעבד שהרי יכול לאכול שם, וא"כ אין מוכח מהשו"ע כלל דמיירי בדיעבד. ומש"כ כן, היינו לרבותא שאפילו שלא היה בדעתו בתחלה לכך אלא נמלך אח"כ, בכ"ז מועיל, ועדיף מחדר לחדר דלהלן, וכן כתב הגר"א דנמלך היינו לרבותא. ועכ"פ בשו"ע אין ראיה שחשש להחמיר לכתחילה, וכ"מ בביה"ל ד"ה וכן עיקר ובשעה"צ, ומן הדין משמע להיתירא, ומ"מ כתב המשנ"ב (סק"ג) לחוש לזה לכתחילה. [ודרך אגב יש לבאר בד' הפמ"ג בא"א שסיים דמ"מ כיון דאין טורח בזה למה לן לכתחילה לעשות כן, ולכאו' הוא ביאור לענין הלכתחילה דכאן. והיה אפ"ל שהוא ג"כ נרגש בלשון השו"ע "אם קידש", ולא כתב אם הלך וכמש"כ הגרע"א, וע"ז קאמר דאם קידש והוא עדיין כאן, אז יש להחמיר דאין טורח, אבל אם כבר הלך יש להקל. וכ"מ בלשון המשנ"ב והאחרונים שהחמורא לכתחילה היא שלא לסור ממקום שקידש, אבל אם כבר הלך למקום האחר יש להקל].

416. כ"כ המשנ"ב שם. ובשעה"צ אות ד' ביאר הטעם משום שבעצם דינו של המג"א לדייק כן בשו"ע אין הכרח, וכמו שהעירו הגרע"א והגר"א וכנ"ל. ותו שאפילו מחדר לחדר דעת הרמ"א בסעיף זה שמותר כשדעתו לכך, עכ"ד. ויש לבאר דמשמע מנייהו דחולקים על המג"א בפרט זה, ואילו להמג"א גם בדעתו לכך אסור לכתחילה. (וכ"מ בבה"ל ד"ה וכן עיקר). אולם לענ"ד ז"א מוכרח כלל, ואף להמג"א נראה שמותר בדעתו לכך, דכולי האי בודאי אין להחמיר, וכ"כ התהל"ד כאן אות א', וא"כ אין חולק בזה דבכה"ג שדעתו לכך מותר לכתחילה, וכל הקפידא שבשו"ע או לפי"ד המחמירים הוא רק ב"נמלך", אבל בדעתו לכך מהני.

417. הנה באחרונים סתמו להחמיר לכתחילה מפינה לפינה, ולא כתבו שזה רק כשאינו רואה, וסתמא דמילתא משמע שאם ברואה את מקומו ס"ל להחמיר, דאל"ה היו צריכים לומר זאת, שהרי בד"כ המציאות שבחדר אחד רואים כל המקומות (והרי גם מקצת המקום נחשב כמו שרואה את כל המקום, וכמש"כ המשנ"ב סק"ו). ומסתימת האחרונים מוכח שאפילו ברואה טוב להחמיר, ולכן יש שאמרו עפ"ד הקצוה"ש שבתוך ד"א אין חשש וכו'. אלא שלענ"ד נראה שברואה את מקומו אין להחמיר, שהרי עכ"פ בדעת מרן השו"ע הדבר ברור שכשדיבר בהולך מפינה לפינה, לא מיירי ברואה את מקומו, שהרי רק אח"כ כתב שי"א שאם רואה את מקומו מותר ואפילו מבית לחצר. ובין אם נאמר דבתחד"ד לא איירי בזה, מ"מ בכה"ג שרואה את מקומו ודאי שיש להתיר עכ"פ בחדר אחד. ונוסף ע"ז שכ"מ מדברי הראשונים, עיין במהר"ם חלאווה בפסחים שם ושא"ר. ועיין גם בספר הבתים ע' רי"ח שהביא דברי הרמב"ם (פכ"ט ה"ח) שא"צ לחזור ולקדש ממקום למקום, וכתב ע"ז, ואולם רבים מגדולי המפרשים פסקו שאפילו מפינה לפינה כל זמן שאינו יכול לראות המקום שקידש שם מהמקום שאוכל בו, צריך לחזור ולקדש, וכתב ונראים דברי הרמב"ם, ע"כ. ומבואר דלכו"ע מיהא ברואה את מקומו מהני. וכ"ה במגיד משנה שם. ועכ"פ לו יהי אלא שפקפ, הלא הוי ס"ס לקולא בדרבנן ובודאי שרי. אלא שעדיין צ"ע מה דלא מצאנו כן להדיא בפוסקים.

418. עיין במשנ"ב סק"ו שכל שיכול לראות את המקום שקידש ואפילו דרך חלון, ואפילו רק מקצת מקומו, נחשב הכל כמקום אחד, ע"כ. ויש לציין, א]. שמשמע שגם ביכול לראות, וא"צ שיראה בפועל (ושו"ר שהסתפק בזה בדע"ת ס"א אם צריך ראיה בפועל, והגרשז"א בששי"כ פנ"ד הערה כ"ב ס"ל שא"צ ראיה בפועל, וכ"מ מלשון המשנ"ב). ולכן גם אם גבו מופנה כלפי אותו מקום, די בכך, אע"פ שאינו רואה בפועל. ב]. א"צ שיראה את קרקעית אותו מקום, אלא גם אם רואה את אויר אותו מקום, כגון שהוא יסתכל מחלון, ה"ז רואה מקצת מקומו. ג]. אם הפתח נעול, אין זה רואה את מקצת מקומו, וכה"ג בביה"ל סימן קע"ח ס"א ד"ה ולפתח.

419. כדאשכחן בכל דוכתא, שכל ד"א ה"ז מקומו ממש, כמבואר בש"ס בכ"ד, וכן בהל' תפלה סימן צ' במשנ"ב סק"ס גבי קביעות מקום לתפילתו. ושו"ר שכיוצ"ב כתב בקצוה"ש סי' כ"ז בבדה"ש סק"ב בנידונינו. ויש להעיר דלפה"א א"צ לכ"ז, דבכה"ג שרואה מקצת מקומו שפיר דמי, אא"כ הוא קרן זוית וכדו' שאינו נראה ממקום למקום, אך גם זה אינו, שהרי עכ"פ רואה את מקצת מקומו.

420. והנה ע"פ הקבלה היה נראה שיש להזהר טפי שלא לשנות מקום מושבו כלל, אלא במקום הקידוש שם תהא הסעודה, וכמו שמשמע בלשון השער הכוונות בכ"מ, שכתב שלא לטעום כלום אם אין שם שיעור מיני מזונות לקיום סעודה, וע"ע במשנ"ב להלן ס"ק כ"ו שהעיר כיוצא בזה במה שנוהגים לילך לבית חתן וכו', עיין שם. ומ"מ המבין יבין דברים הנ"ל שלא לעורר מחלוקת בעבור זה, וכדברי הגינת ורדים הנ"ל. [גם יש לצרף שיטת המהר"י כולי שהבאנו להלן, שסובר ששתיית יין או אכילת מזונות למקדש מועיל

ב]. אם קידש בחדר אחד ורוצה לאכול בחדר אחר שנמצא באותו בית (דהיינו שכל המקומות תחת קורת גג אחת), או שקידש בעליית ביתו ורוצה לאכול בקומה התחתונה או להיפך[421], אזי: אם היה בדעתו בעת הקידוש לאכול במקום השני, מן הדין מותר לשנות מקומו, ואם לא היה בדעתו לכך, אסור[422]. ומכל מקום לכתחילה אין לשנות את מקומו אפילו כשהיתה דעתו לכך, אלא אם כן בשעת הדחק, מפני שיש חולקים בזה[423]. אבל אם הוא מקום שרואה ממנו את המקום שקידש בו, וגם היה בדעתו לאכול במקום הזה, מותר לכתחילה לאכול במקום השני[424]. והוא הדין אם המקומות קרובים באופן שיכול היה לשמוע במקום סעודתו את הקידוש שבבית האחר, וגם היה בדעתו לכך בעת הקידוש, שמותר לכתחילה[425].

ג]. אם הוא רואה את המקום שקידש בו ממקום שאוכל בו, אינו מועיל להחשב קידוש במקום סעודה, אם לא היה בדעתו לכך בעת שקידש[426]. אבל אם היה בדעתו בעת הקידוש לאכול במקום אחר, וגם הוא רואה משם את מקום הקידוש ואפילו מקצתו, מותר לאכול שם[427].

ואפילו כששני המקומות נפרדים כמו מבית לחצר, או מבית לבית כשאין הפסק של שביל היחיד ביניהם, ג"כ מותר לאכול שם בצירוף שני התנאים הנזכרים, וטוב להחמיר לכתחילה באופן זה כשאינו באותו בית, ולא ללכת למקום השני, אפילו בצירוף שני התנאים הללו[428], ואם נאלץ ללכת למקום השני לא יחזור ויקדש שם[429].

ויש לציין, שדעת כמה פוסקים שאפילו מבית לבית ויש הפסק ביניהם, ואפילו הבתים רחוקים זה מזה, מועיל אם היה דעתו לכך[430].

ג'. אם קידש בחג הסוכות בסוכה ואח"כ ירדו גשמים והוא נאלץ להכנס לביתו לסעודה, או שהיו גשמים יורדים וקידש בביתו ואח"כ פסקו הגשמים והוא רוצה להכנס לסוכה, אזי יש לדון ככל הנ"ל לענין קידוש במקום סעודה, ולכן אם הסוכה במרפסת ביתו ואין מחיצה בין הבית לסוכה, יכול לשנות את מקומו שהרי זה כמו מפינה לפינה[431]. אבל אם יש מחיצה שהיא דופן של הסוכה, י"א שזו כמו כל מחיצה והרי זה כדין מחדר לחדר, שאם לא היה בדעתו לכך צריך לחזור ולקדש, וי"א שכיון שזו מחיצה למצות סוכה אינה נחשבת מחיצה כלל, והנכון לצאת ידי כל הפוסקים ולאכול לפחות כזית ממיני מזונות, או ישתה רביעית יין כדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה כמקומו[432]. ואם זו מחיצת הבית עצמה ה"ז הפסקה גמורה, ומ"מ יש סוברים שגם בזה אין צריך לחזור ולקדש, שנחשב כמו שהיה בדעתו לאכול במקום אחר, ולכן גם בזה ינהג כפי האמור לעיל כדי להוציא עצמו מידי ספק[433]. ואם אי אפשר, יש לשמוע קידוש מאחר[434].

ד'. יכול אדם בעת שהוא מקדש לחשוב בדעתו ולהתנות תנאי, שהוא מקדש כאן על דעת שיוכל לאכול בכל מקום שירצה, ואז יוכל במקום הצורך לאכול בכל מקום שחשב עליו (ועיין בהערה כמה פרטים)[435]. והיינו כשאינו מבית לבית. ויש שהתירו בזה גם מבית לבית. אמנם לכתחילה אין לעשות כן, וככל האמור לעיל[436].

ה'. בכל האופנים הנזכרים שקידש במקום אחד על דעת לאכול שם, ואחר כך נמלך בדעתו לאכול במקום אחר, אין מחויב לדחוק את עצמו לאכול במקום הראשון. ואע"פ שעל ידי שיאכל במקום השני יצטרך לקדש שנית, וברכת הקידוש הראשון תהיה לבטלה, אין בזה חשש, כיון שבשעה שקידש היה בדעתו לאכול שם[437].

לא ישנהו וכו'. ועוד שהרי השכינה ומלאכים עימו, ואיך יאמר להם נגלה ממקום למקום, ע"כ. ואמנם לענ"ד אין הכרח כ"כ מלשון הנ"ל, וגם י"ל שכל שדעתו לילך למקום אחר, הוי כאילו הכין וזימן את אותו מקום ושפיר דמי, וחלה עליו קדושה. ויל"ב. אמנם לפי הטעם של הדבר בעיתו אינו פשוט. ומ"מ אף את"ל כן שמ"מ אינו ראוי לעשות כן, מ"מ זה רק כשהיה בדעתו לאכול בפינה אחרת, או ברואה את מקומו, שבכל אופנים אלו יש להזהר שלא לשנות ממקום למקום. אולם כל שהוא בתוך ד' אמות, נ"ל שאף לפי הקבלה אין חשש כלל, כיון שכל ד' אמות כמקום אחד דמי, וכמו שבתפלה מותר, ה"ה בזה. ודו"ק.

421. וכל זה גם כן כשהוא באותו בית, וביארנו בפנים דהיינו שהכל תחת קורת גג אחת, וכמו שכתב המשנ"ב סק"ח בשם האחרונים, ובאופן שהיה בדעתו לאכול בבית אחר לגמרי, לכאו' יש לחוש לסב"ל, דהא דעת ר"נ גאון (עי' שעה"צ אות ח') דמועיל דעתו אפילו מבית לבית, וצ"ע.

ואין ההיתר של חדר לחדר שבדעתו לכך, אא"כ הוא שייך לאדם אחד, וכמש"כ בשש"כ פנ"ד הערה כ"ז בשם הגרשז"א, וכה"ג בהל' ברכות. (וכך דקדקנו בלשון ההלכה). וה"ה לחדר המדרגות שהוא משותף לכמה אנשים, אין מועיל אפילו דעתו לכך, ע"כ. ונמצא ב' תנאים בענין, א'. שיהיה תחת קורת גג אחת. ב'. שיהיה הכל שייך לאדם אחד. ומה שצריך שיהיה הכל שייך לאדם אחד, הוא כעין מ"ש המשנ"ב סק"ז ברשות אחרת שמפסקת בין בית לבית עיי"ש, ומ"מ ההיא דמשנ"ב סק"ז מבית לבית, מיירי בתרוייהו של אדם אחד.

422. כן כתב השו"ע (סוף ס"א) בשם י"א. והיה אפשר להבין שאינו פוסק כן להלכה, ולכן סתם בתחלת הסעיף להתיר כך בחדר אחד, אולם אין הכרח שזה ככל "סתם ויש" שבשו"ע, שהרי בסתימת דבריו אין מבואר ההיפך מזה, שהרי שם איירי בנמלך, ואה"נ דבכה"ג מחדר לחדר אסור, אבל כאן מיירי שדעתו לכך ושפיר דמי. ומה שכתבנו בלשון יש אומרים ולא כהלכה ברורה, זה אינו קשה, דכיוצ"ב אשכחן טובא בשו"ע, ועכ"פ זה ברור שאינו ככל "סתם ויש" שבשו"ע שאין הלכה כהי"א. ושו"ר להמאמ"ר כאן סק"א שכתב כן דהשו"ע פוסק כדעה זו ודלא כשכנה"ג, עיין שם. ויעויין בהגה סוף הסעיף שכתב על דברי הי"א הללו שכן עיקר, וע"ע להלן בסמוך דגדולה מזו מתבאר בשו"ע סעיף ב', ודו"ק. [ויעוין במשנ"ב בסעיף א' (סק"ד) שכתב שמחדר לחדר אם נמלך צריך לחזור ולקדש, וכן להלן בסעיף ב' (סק"י), עיי"ש. אכן זה דין ברור, אולם לדייק מכאן שאם היתה דעתו דמהני, זה נכון רק בשיטת השו"ע וכאמור, אבל לדעתו של המשנ"ב הדין כדלהלן בהערה הבאה מהביה"ל (ד"ה וכן) שטוב להחמיר לכתחילה, ומ"מ דעת השו"ע היא כאמור דשרי].

423. היינו הר"ן. וע"ע בבה"ל ד"ה וכן עיקר שהוסיף דנכון להחמיר בזה, דהא להמג"א הנ"ל אפילו מפינה לפינה יש להחמיר לכתחילה, ע"כ. ונראה שהוא לשיטתו מבאר ד' המג"א גם בדעתו לכך, אבל הבאנו דנראה שאף להמג"א שרי בדעתו לכך. ועכ"פ נכון להחמיר בזה כשיטת הר"ן. ובשגם שהשו"ע הביאו בלשון יש אומרים, ואפשר שחשש לו מיהא לכתחילה, אע"פ שהבאנו מהמאמ"ר שכתב שגם השו"ע סובר כן, ועי' בכה"ח כאן מש"כ בסוף אות ט"ז.

424. ביה"ל הנ"ל בסו"ד. וע"ע להלן בהלכה הבאה.

425. ועיין בשע"ת כאן (ריש הסימן) שהביא דברי המחזיק ברכה בשם ספר הבתים, שאם קידש במקום אחד ודעתו לאכול בבית אחר קרוב לבית שקידש בו, באופן שהיה יכול לשמוע משם את הקידוש, הרי זה נחשב מקום סעודה, אע"פ שלא עמד שם בעת הקידוש, ולכן נהגו לקדש בבהכנ"ס וכו', עיין שם. וביאר השע"ת דמש"כ בשו"ע והוא שיהיו בבית אחד, היינו ברחוקים, ע"כ. ונראה סברתו דהוי כמו רואה את מקומו דנחשב הכל למקום אחד, ואת"ש. וראיתי בכה"ח אות ט"ו שהביאו, וסיים דלכתחילה לא יעשה כן, כדלהלן בסמוך, ושם בסמוך הביא שיש להחמיר בדעתו לכך. אבל הדבר צ"ב, דהלא שאני הנידון דהשע"ת שיש בה תוספת סברא להתיר, משום שגם היה יכול לשמוע את הקידוש שם, והוי כעין מה שהתרנו ברואה מקצת מקומו, דבצירוף דעתו לכך מותר לכתחילה, וה"נ י"ל עד"ז בנידוננו, שהרי הביא שם שכך דעת גדולי עולם שמועיל להחשב קידוש במקום סעודה, ובצירוף דעתו לכך ודאי מהני, ואולי לא ניח"ל לסמוך ע"ז דהויא כשיטה יחידאה. אולם ז"א מוכרח, שהרי כו"כ ראשונים ס"ל כן, וכמש"כ שם, ועוי"ל.

426. בשו"ע (ס"א) הביא י"א שכל שרואה את מקומו אפילו מבית לחצר א"צ לקדש, ע"כ. אבל במשנ"ב (סק"ז) כתב שאין לסמוך ע"ז כי אם בשעת הדחק, שלא יכול לסעוד במקום שקידש שם, אבל בלא"ה יזהר מאד שלא להקל בראיית המקום, מפני שיש מן האחרונים שמחמירין אפילו דיעבד, ע"כ. וע"ע בשעה"צ שם משם האבן העוזר גדולה מזו, עיי"ש. ובאמת כן נראה קצת מסתימת השו"ע בתחלת הסעיף שאין מועילה ראיית המקום, שהרי דן שם בחדר אחד מפנה לפנה שמותר אפילו נמלך, והיינו משום שזה נחשב מקום אחד, אבל מצד ראיית המקום לא איירי, ומוכח דלא מהני ראיית המקום כשאינו חדר אחד, ואם איתא הכי א"כ הוי ליה כסתם ויש דהלכה כסתם שאין מועיל באמת ראיית המקום, ולכן סתמנו שאין להקל בזה כלל, ולכן לכתחילה ישאר במקומו הראשון.

אבל אם אירע לו אונס שאינו יכול לאכול שם, אין לו לקדש שנית במקום האחר, שהרי ספק ברכות להקל, ובפרט שיש מקילים בזה במקום צורך כמש"כ המשנ"ב, ובודאי שספק ברכות להקל, כנלענ"ד.

427. עיין בשעה"צ (אות ח') שהביא פלוגתא דהאחרונים באופן זה שגם היתה דעתו לכך וגם רואה את מקומו משם, עיי"ש, ומשמע קצת דנוטה להחמיר. אבל היה נ"ל שמותר לדינא מדין ספק ספיקא, וכדעת הדרך החיים דמייתי שם, והוי כדרך שהתירו הפוסקים באופן הנ"ל בהלכה הקודמת שבצירוף תרוייהו מותר לכתחילה. אלא שיש לדון בזה באופן שזה ב' בתים, מפני שאין הספיקות שקולים, שבכל ספק כשלעצמו דעת רוה"פ אינה כן, שהרי ראיית מקצת המקום הרבה פוסקים לא ס"ל הכי, וכאמור שכן נראה דעת מרן, וכן הספק השני שדעתו לכך נמי לא מהני באופן זה מבית לבית, וכן דעת מרן בהדיא, זולת הר"ן גאון להרבה ראשונים (וכיעוין באליה רבה כאן). ולכן כתבנו באופן השני שנכון להחמיר לכתחילה, ואין להקל בזה כ"כ אא"כ כשמדובר גם כן בבית אחד, שהרי הספיקות הללו אינם שקולים, ותרוייהו נגד דעת מרן, ויש לפלפל בזה.

ובעיקר הנידון דאנו מקילים בספק ספיקא יש לדקדק, דהלא כתבו הרבה פוסקים שחוששים בברכות אפילו לס"ס, וא"כ איך נאמר כאן לסמוך מספק ספיקא שיוכל לאכול במקום אחר, הלא ברכתו הראשונה בחשש לבטלה. אבירא דכבר כתבנו להלן בהערה להלכה הבאה שאם עשה קידוש ונמלך, אין בזה חשש ברכה לבטלה, וא"כ לק"מ. אכן עדיין יש לעיין אם מכל מקום מותר לו לכתחילה לקדש על דעת שיסמוך על ספיקות אלו לאכול במקום אחר, שהרי כתבנו דבכל אופן אסור לסמוך בזה לעשות קידוש על דעת שלא לאכול שם, ורק בנמלך יש להקל, וכאן הרי אנו מתירים לו לכתחילה לסמוך ע"ז, וי"ל דמ"מ זה אינו נחשב כמברך על דעת שלא לאכול, אלא על דעת לסמוך על הפוסקים הללו, ואע"פ שהוא ספק קיל טפי, וצ"ע. אכן עיקר הדין שאין לברך כשיש ספק ספיקא, אינו פשוט, דהלא מן הדין הגמור בודאי שיש לברך אפילו בס"ס (ככל רובא דאורייתא, ונת' במקומו), אלא שכבר פשטה ההוראה להקל בברכות אפילו כשיש ס"ס לברך, כמש"כ הפוסקים. וכאן יש לצרף עוד סניף שנתבאר לעיל (ר"ס רע"א), שהרבה סוברים שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה, וא"כ קידוש על הכוס לפי' הוא חיוב דאורייתא, וכשהוא מקדש כעת הוא יוצא י"ח מדאורייתא עפי"ז. ובצירוף כ"ז שפיר יש להתיר לקדש לכתחילה, על דעת שיאכל במקום אחר, והיינו מ"מ כשיש לו צורך בדבר, וכנ"ל.

ולסיכום: בבית אחד כשגם דעתו לכך וגם רואה מקצת המקום, מותר לכתחילה (וכנ"ל בהלכה קודמת), אבל בב' בתים טוב לחוש ולהחמיר לכתחילה (מפני הערה הנ"ל), ואם זה ב' בתים וגם עם הפסקת שביל של רשות היחיד הקבוע, ה"ז חמור יותר ואינו בכלל היתר זה כמש"כ המשנ"ב סק"ז, ובמה שכתב ההגדרה בשביל הקבוע וכו', נראה דהיינו כההיא דפאה (פ"ב מ"א) בדברים המפסיקין לענין פאה, והובא גם בב"ק (סא.) ובכ"מ, עיי"ש. [וביאור בית אחד בכל האמור היינו מחדר לחדר או מקומה לקומה וכדו', כשהכל תחת קורת גג אחת, וכמשנ"ת בהלכה הקודמת].

ומה שכתבנו שאפילו רואה את מקצתו נחשב כרואה את מקומו, כ"כ המשנ"ב ובכה"ח כאן. אלא שיש לעיין מהי ההגדרה בזה של ראיית מקצת מקום, אם היינו פנים החדר, או שגם ראיית התקרה מהני, וכן צ"ע אם צריך שיראנה בעודו יושב ואוכל או גם באופן עמידתו, ונראה לכאו' שיש לדמות זאת לדיני קביעות לסעודה בהל' ברכות, וכגון בההיא דסימן קע"ח בכמה דוכתי, או בסימן קצ"ג ועוד, ולהלכה בכל אופן הוי רואה את מקצת מקומו, וכמו שהבאנו בהערות להלכה א', עיין שם עוד פרטים.

עוד כתבנו שאפילו רואה את המקום האחר מהחלון שפיר דמי.

428. כנ"ל בהערה הקודמת. [ועיין בשש"כ פנ"ד הערה ל"ג שבית וחצר המוקפים בגדר וכדו', ה"ז נחשב כמקום אחד. (עפמש"כ בסי' קע"ח במשנ"ב סקל"ז). ודינו כמחדר לחדר, שאם דעתו לכך מהני, ע"כ].

429. ונראה דזה אפילו בתנאי אחד ג"כ לא יחזור, דהא מצד רואה את מקומו הרי יש מתירים (כהי"א שבשו"ע), וא"כ שמא יצא י"ח, וסב"ל. ובאופן שבדעתו לאכול בבית אחר, הרי י"א שמועיל (עי' שעה"צ אות ח' משם ר"ן גאון), וא"כ לכאו' גם באופן זה בלבד יש חשש שכבר יצא וסב"ל. ועיין להלן.

430. הנה בשו"ע כאן ס"א הביא דעת הי"א דמהני דעתו לכך, "והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר וכו'", ע"כ. וכן נקט המשנ"ב, וכך סתמנו בכל דרכינו. אמנם הוספנו לציין דעת כמה פוסקים הסוברים להקל בזה אפילו מבית לבית, ואפילו שהמקומות רחוקים, והיא דעת ר"נ גאון המובא בשעה"צ אות ח'. ואכן אין זו דעה יחידאה, שכדעת ר"נ גאון כן דעת האו"ז, והוא ע"פ הירושלמי. ואע"פ שהתוס' ורא"ש (פסחים ק:) כתבו דהירושלמי באותו בית, וכ"כ עוד ראשונים. והר"ן כתב דלא קיי"ל כהירושלמי, וכ"כ עוד הרבה ראשונים. מ"מ הנה מצאנו להראבי"ה בפסחים סי' תק"ט ושבה"ל סי' ע', ועוד שהביאו דברי הרנ"ג, וע"ע גם במאירי (בפסחים קא.) בביאור ד' הרנ"ג [הגם שהטור כאן לא פירש כן]. ואפשר איפוא שיש לחוש לזה בדיעבד, משום ספק ברכות להקל. וכ"כ באחרונים לחוש לזה. [ויש שהסבירו בזה דין קידוש בבית הכנסת (המבואר לעיל בסימן רס"ט), וכמבואר בתשב"ץ ח"ג סימן ל"ב].

431. פשוט, דהא הכל נחשב חדר אחד, אע"פ שחלקו עשוי מתקרת אבן או עץ, וחציו השני מסכך כשר, ופשוט, וממילא הדין בזה כדין הנ"ל, ואין לומר דהכא גרע טפי כיון שבסוכות הדרך לאכול בסוכה בדווקא, והרי כתוב במפורש שלא לאכול בבית, ז"א נהירא, חדא דלא אשכחן סברא כזו, והכל תלוי אם דעתו לכך או שאין צורך בדעתו לכך וכו'. ואדרבה מפורש במג"א (סק"ב), ומובא להלן בסמוך, דאפילו כשיש מחיצה הוי כמו מפינה לפינה וא"צ לחזור ולקדש, וכך היא שיטתו, ומ"מ רואים מזה שאין סברא כזו שכוונה הפוכה שלא לצאת גורעת, ואין בזה כל חשש, ותו דאשכחן בלבוש (ה"ד בבה"ל רה"ס) שכתב סברא הפוכה, דאדרבה כל אדם שמקדש בביתו דעתו שאם יפסקו הגשמים יכנס לסוכה עיי"ש, וה"נ י"ל עד"ז במקדש בסוכה שדעתו שאם יהיו גשמים יכנס לביתו.

432. הנה הרמ"א (בס"א) כתב דמבית לסוכה חשיב כמו מפנה לפנה, עכ"ל. ובמג"א (סק"ב) ביאר כוונתו דאפילו אם יש מחיצה בין הבית לסוכה, אין נחשבת מחיצה, מפני שלא נעשית אלא למצוה ולא לתשמיש, ולכן הוי כמו מפנה לפנה, ע"כ. ויש להוסיף, א'. דבכה"ג אין הבדל בין אם קידש תחלה בבית או שקידש תחלה בסוכה, ואח"כ עובר לבית, שעיקר הדין הוא שמחיצה זו לא נחשבת כלל. ב'. עוד נ"ל פשוט שאפילו אם יש לו כבר ג' מחיצות כדין, והוסיף שם בין הבית לסוכה מחיצה נוספת, נמי אינה נחשבת מחיצה לדעה זו, דהא מ"מ לא נעשית לתשמיש, ולפרט דמצאנו משמעות בפוסקים (עיין בסי' תר"ל בכמה ענינים שם, וכמשנ"ת בס"ד בקובץ נתיבות תורה ח"ז במאמרינו עמ"ס סוכה) שיש מעליותא לעשות דופן רביעית בסוכה.

ובעיקר ד' המג"א הללו, עיין באחרונים שהשיגו על דבריו, והזכירם בביאור הלכה ריש הסימן, עיין שם. (וכן הוה קשיא לי ע"ז מהא דאשכחן בסוכה דף ז. מיגו דהויא דופן וכו', ויל"ב). ויש שישבו דבריו, והובא בביה"ל שלדעת הלבוש אפילו מחיצת הבית מהניא, ובמשנ"ב (סק"ה) הביא פלוגתא זו, וסיים דלכן צריך להוציא עצמו מידי ספיקא לשתות רביעית יין או לאכול כזית מזונות (דאילו סעודת המוציא הויא ליה טירחא, ובודאי אין להטריחו בכה"ג), והנה המשנ"ב לא הכריע בזה באופן שא"א לו לאכול שם דבר מה, ונראה דלדינא ספק ברכות להקל ולא יחזור לקדש, ומ"מ יש לו להשתדל בכל אופן שהוא לאכול שם דבר מה, שלא יכנס בחשש שברכתו הראשונה היא לבטלה.

433. הנה ד"ז אפילו להחולקים על הרמ"א לפי' המג"א הוי מחיצה מעליותא, אכן בביאור הלכה הביא שגם בזה דעת הלבוש ודרך החיים שא"צ לחזור ולקדש, דנחשב כמו שהיה בדעתו לכך מתחילה, שדרך הוא להכנס לבית בעת הגשמים, ואע"פ דלא אתני כאתני דמי עיי"ש. והוסיף שם בסוגריים דבשארי אחרונים לא ראה לאחד שיתפוס את דברי הלבוש לדינא, ע"כ, ובאמת במשנ"ב (סק"ה) הביא מהמג"א בכוונת הרמ"א דבכה"ג יש לפסוק לדינא דהיא נחשבת מחיצה גמורה, וכל שלא חשב במפורש על דעת לאכול במקום אחר אין לו היתר. ומ"מ יש לחוש לספק ברכה לבטלה אם יחזור ויקדש שנית, ולכן כתבנו שיוציא את עצמו מידי פלוגתא, ולנהוג גם באופן זה לשתות או לאכול שם כזית לצאת י"ח. אכן אם באמת לא עושה כן, צע"ג לדינא אם יסמוך על רוב ככל הפוסקים הסוברים שנחשב כחדר אחר לגמרי ויחזור לקדש, או שנחוש לאותם החולקים, ולא יחזור לקדש אם לא היתה דעתו במפורש לכך, וככל דיני ספק ברכות להקל דחוששים אפילו למיעוט פוסקים. והיה נראה לומר שהדבר תלוי כפי הענין, וכי אף להלבוש אין להקל אלא כשהיו השמים מרובים בעבים, באופן שהיה חשש גדול וניכר שירדו גשמים, ואז באמת יש לומר שזה כמו שהיה בדעתו להכנס לבית, אבל בלאו הכי אין זה כמו שבדעתו לכך, וצריך לחזור ולקדש בביתו, כנלענ"ד.

ועיין בבה"ל (סוד"ה ומבית) שכתב בשם הדה"ח שאם הסוכה במקום אחר, כגון בחצר, והוא הולך משם לביתו, אין לסמוך על שברת הלבוש שנחשב כמו בדעתו, אלא צריך שגם יראה מהבית את מקום הסוכה, ע"כ. ונראה בפשטות שהוא עיקר הדין שנתבאר לעיל שמבית לבית אין מועיל אפילו שבדעתו לכך (כשו"ע ס"א בשם י"א שרק מחדר לחדר יש להקל), וק"ו שכאן לא היתה דעתו כך בהדיא. אבל בצירוף שרואה את מקומו יש להקל, וכמשנ"ת לעיל משום ס"ס. אלא שכתבנו שם דאינו לכתחילה, ולכן ראוי לשתות רביעית יין או לאכול כזית ממיני מזונות ולהפטר, ואם לא עשה כן לא יחזור ויקדש, שבדיעבד א"צ לחזור, משום דספק ברכות להקל. וכ"ה בכה"ח אות י"א. [וע"ע שם לעיל שהערנו שי"א שאף במקומות רחוקים מועיל דעתו, וסב"ל].

[ודרך אגב נזכיר ביאור בדברי שעה"צ אות ה' שאם עוקר מסוכה לבית, יוכל לאכול כזית פת בסוכה וכו', וצ"ב כוונתו ומה בא להוסיף עמ"ש במשנ"ב, דהא גם רביעית מהני או כזית מזונות. ואולי כוונתו לענין לילה הראשון של סוכה, דמבואר בפוסקים (בסימן תרל"ט ס"ה) שי"א שאפילו כשיורדים גשמים יאכל שם כזית, וכיעוין בהגה ובשע"ת שם (דלא כהשו"ע ושא"פ), אלא דא"כ צ"ע הלשון "יוכל" לאכול. ואולי כוונתו לומר דבכה"ג א"צ להמתין עד חצות, ולאפוקי מהאחרונים הנזכרים במשנ"ב (שם סקל"ה). וקמ"ל דכאן לכו"ע א"צ להמתין, דהא ראוי לעשות כן שלא יגרם לו חשש שברכת הקידוש שלא לצורך. ואע"פ שאפשר לאכול כזית מזונות וכדו', ס"ל שאין לחוש אם יאכל פת, לכן הדגיש דבכה"ג יוכל לאכול פת כנ"ל].

ויש לציין מה שכתב בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נ"ד בהערה ל"ג) דאם הבית והחצר מוקפים בגדר וכדו', ה"ז כמקום אחד (עפמ"ש בסי' קע"ח במשנ"ב סקל"ז), ודינו כמחדר לחדר, שאם דעתו לכך מהני.

434. עיין כה"ח אות י"א. ובפרט בנידון האחרון שדעת רבים שאינו יוצא י"ח.

435. הנה בשו"ע ס"א בשם הי"א כתב שמועיל דעתו לכך מחדר לחדר, עיי"ש. ויל"ע אם מהני רק כשבדעתו בודאי לעבור למקום אחר או גם מספק, ונראה ללמוד מדברי הלבוש (שהובא בבה"ל ריש הסימן) שאם קידש בסוכה וירדו גשמים, רשאי לאכול בביתו אפילו כשיש מחיצה המפסקת בין הסוכה לבית, וטעמו הוא דמסתמא כיון דדרך הוא ליכנס לסוכה כשפוסקין הגשמים, לכן אף על גב דלא אתני כאתני דמי, עיי"ש. ומבואר שאם אדם מתנה שאם ירצה יוכל לאכול בחדר אחר דשפיר דמי, אע"פ שאינו ברור לו שיעבור למקום אחר, ואע"פ שיש חולקים עליו, עיין בביה"ל שם, מ"מ בעצם הסברא בעלמא שאם התנה שמותר לו לעשות כן שפיר דמי, ודוקא שם י"ל דמסתמא אינו נחשב תנאי, אבל כשהתנה במפורש שפיר דמי, ודוחק לומר שהם חולקים עליו בעצם הדבר שלא מועיל תנאי (וזה מלבד שיש אחרונים שהעתיקו דבריו כהדה"ח, וכ"כ בעו"ת כהאי סברא), ובסברא יש להבין זאת שפיר ככל דיני תנאים, דהצד הזה שחשב שאולי יאכל שם, די בכך להחשיב המקום כמקום סעודה, ואולי יש לחלק בין הנידון דהלבוש שזה תלוי בגשמים אם ירדו, וכאן זה תלוי בדעתו (ועי' בגיטין פ"ט, ובקידושין פ"ג, ושם מבואר דתנאי שאינו בידו גרע טפי), ועוי"ל בכ"ז, ועיין פסחים (קא.) במעשה דאביי, ואין להקשות מזה כלום, ועיין.

ולכן אם חשב בדעתו שאם ירצה ילך למקום אחר לאכול, שפיר דמי. ויש כאן כמה הבהרות, א'. אפילו שלא חשב על מקום מסוים, מ"מ י"ל שהכל נכלל בדעתו כמקום אחד, ויוכל לאכול היכן שירצה. ב'. אפילו שכל מחשבתו היא בספק, דשמא יאכל כאן במקום שקידש, מ"מ הרי התנה. [אך אם הוא סבירות רחוקה שילך מכאן לכאו' אינו מועיל, אמנם מצאנו כזאת בפוסקים לגבי אורח וכדו' לפטור בברכה אחרת שאר דברים]. ג'. וזו עיצה טובה לחשוב כן תמיד, שאם יאלץ לאכול במקום אחר שיוכל לעשות כן [וכעי"ז בכה"ח אות י"א עיי"ש]. אבל בסתמא אינו כן, דמן הסתם דעתו של אדם לאכול במקום שמקדש.

436. עיין בכ"ז לעיל בהלכה ב' אות ב-ג', עיין שם.

437. הנה בסברא פשוטה היה נראה דבאופן שמקדש קידוש נוסף, אזי ברכה הראשונה לבטלה (כשכך הדין כגון מבית לבית ונמלך, אבל אם אינו מן הדין ולא היה צריך לחזור ולקדש, אזי ברכה השניה היא לבטלה), או בעצם זה שלא הועיל לו הקידוש שקידש (באופן שאינו אוכל בשום מקום, וכגון שחלה וכדו', וכיעוין בשו"ע ס"ג ובמשנ"ב שם סקי"א), אזי ברכתו הראשונה היא לבטלה, שהרי היתה שלא לצורך, שהרי לבסוף לא אכל שם. ולפי"ז היה לנו לחוש בכל הנידונים הנ"ל ולהחמיר מאד שלא ילך למקום אחר, כדי שלא תהא ברכתו הראשונה לבטלה, והרי קיי"ל שחוששים בברכות בכל ספק לקולא, ואפילו בס"ס רבים המחמירים שלא לברך, וא"כ ה"נ בנידו"ד היה לנו לומר לו שידחוק את עצמו בכל אופן שהוא לאכול במקום שקידש, ואפילו אם כבו הנרות וכדו', שהרי אדם צריך ליזהר שברכה שהוא בירך לא תהיה לבטלה, כעין הא דכתב הב"ח (שלהי סימן ר"ו) משם מהר"ם גבי בירך על פרי ונמאס (והובא ד"ז גם בכה"ח שם אות מ"א), וכן כל כיוצ"ב, והכא נמי היה לו לדחוק עצמו שלא תהיה ברכתו לבטלה, ואפילו כשהוא רק ספק.

אלא שנתחבטתי בזה אחרי שמכל הסוגיא ודברי הפוסקים לא נראה שחששו לברכה הראשונה לבטלה. ומתחלה הוקשה לי בסוגיא דפסחים (קא.) דאמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש, ע"כ. והנה מבואר בפשטות שהיה עושה כן לכתחילה כשהיה נמלך בדעתו, ולא חשש שהברכה הראשונה לבטלה. ודוחק לומר שהיה זה במקרה אונס, ואתא להשמיענו בעיקר את זה שצריך לחזור ולקדש, שזה אינו נראה כלל, דלא מסתבר שזימנין סגיאין, כלשון הגמ' כולם היו במקרה של אונס (וזימנין סגיאין פשוט הוא דקאי על זה שהיה שמואל חוזר ומקדש, ולא קאי על ישיבת רב ענן שלפניו, דאם כן לאיזה צורך הוזכר זאת, ופשוט), וכן בהמשך הגמ' (שם) איתא דרב הונא קדיש ואיתעקרא ליה שרגא, ועיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה, ע"כ. והנה גם כאן לא חשש שברכה הראשונה שלו לבטלה. וזה תימה איך גדולים שכמותם לא חששו לזה, ואף רב הונא היה לו לטעום קצת בחושך כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, ופשוט שאין לדחוק ולומר שהיה זה מקרה אונס שלא היה להם שום אפשרות לאכול שם דבר מה, ומכל זה אמינא דאין בזה חשש ברכה לבטלה, ויבואר להלן.

אליבא דהלכתא

אמנם לכתחילה בודאי אסור לו לקדש באופן שיצטרך לחזור ולקדש שנית במקום אחר[438]. וכמו כן אם יש ספק בדבר אם חוזר ומקדש שנית או לא, וכגון באופנים הנזכרים לעיל, ראוי לו לאכול במקום הראשון מעט, כדי לצאת מידי כל ספק[439]. ו'. ודע, שבכל הנידונים האמורים, נתבאר בעיקר דין חובת סעודה במקום הקידוש, אבל לענין ברכת הקידוש בפעם הנוספת אין לחזור ולברך, אלא אם כן בתנאים הבאים:

א]. שיצא מחדרו למקום אחר.

ב]. שלא היתה דעתו בעת הקידוש שהוא יאכל במקום אחר.

ג]. שאינו רואה ממקום אכילתו את מקום הקידוש או מקצתו.

אבל אם אין את כל התנאים הללו אינו חוזר ומקדש, מפני שספק ברכות להקל[440].

ז'. אם קידש בבית אחד, והיה בדעתו לאכול שם, ואחר כך נמלך לאכול בבית אחר, צריך לחזור ולקדש במקום שרוצה לאכול שם[441]. והוא הדין אם קידש בחדר אחד ונמלך אחר כך לאכול בחדר אחר (ונתבארו הפרטים בזה לעיל).

ח'. אם קידש ולא אכל במקום הקידוש, בין אם אכל במקום השני, ובין אם לא אכל בשום מקום, נחשב לו כמו שלא עשה קידוש, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה[442]. (ונתבארו הפרטים בזה לעיל).

ואם היה בדעתו שלא לאכול שם, או שנמלך בדעתו שלא לאכול שם, ואח"כ חזר ואכל שם, יצא י"ח, כיון שלבסוף אכל במקום הקידוש[443].

קידוש סמוך לסעודה

ט'. צריך להזהר שלא לשהות בין הקידוש לאכילה, ומיד לאחר הקידוש יעשה את הסעודה[444]. ואין להפסיק אפילו זמן קצר שלא לצורך[445]. ועיין בהערה[446]. ואם דעתו לאכול מיד, אלא שנצרך לשהות עד הסעודה, כגון שהולך למקום מרוחק לצורך סעודתו (באופן שמותר לו מצד הדין של "אין קידוש אלא במקום סעודה"), או שהוא צריך להכין צרכי סעודה, וכן כל כיוצ"ב, מותר[447].

ובדיעבד אם שהה זמן מרובה, וגם לא היתה דעתו בעת הקידוש לאכול מיד, י"א שאינו יוצא י"ח וצריך לחזור ולקדש[448]. וי"א שיצא י"ח בכל אופן, וספק ברכות להקל[449], ומכל מקום אם שהה זמן רב ביותר מסתבר שלכולי עלמא צריך לחזור ולקדש, ועיין בהערה[450].

וכן יש להזהר שלא לישן כלל בין הקידוש לסעודה, ורק שינת עראי מותר, וכמבואר בהערה[451].

ואף אמנם דהוכחות אלו אם ירצה המתעקש יוכל לדחות, ולומר דהיה זה מקרה אונס גמור, שלא היתה שום אפשרות לאכול שם, אולם ז"א נכון, וח"א יצ"ו השיבני לדחות הראיות, דבאשר לראיה ראשונה י"ל שהיה זה בקידוש היום שאין בו חשש ברכה לבטלה שאינו אלא ברכת בפה"ג, ועל הראיה השניה מרב הונא אמר לדחות דהוא מפני שאין אכילה אלא במקום נר, ולכן הוצרך לאכול במקום אחר, עכ"ד. אולם באמת אף שיש מקום לזה, מ"מ לקושטא דמילתא אינו נכון, דבאשר לראיה הראשונה פשוט בכל הסוגיא לפניה ואחריה דמיירי בקידוש הלילה, וסתמא דמילתא בזה איירי (ואדרבה קידוש היום קיל טפי מקידוש הלילה, עיין בברכ"י ר"ס רע"ג משם הגינת ורדים, וי"ל), ועכ"פ כן הפשטות. ובאשר לראיה השניה ג"כ אינה דחיה, דאמנם יש שיטות כאלה, ונזכרו דבריהם בפוסקים (סו"ס רע"ג), אולם רבים החולקים ע"ז. וכן דעת השו"ע שמותר לאכול שלא לאור הנר, כמבואר בשוה"ט (סו"ס רע"ג). ואע"פ שבמג"א (שם סקט"ו) כתב דהוא דווקא במצטער הרבה, מ"מ אינו חמור כ"כ, ואם איתא דיש חשש ברכה לבטלה היה לו לאכול שם בודאי. ובלא"ה נמי הרי עיקר הדין הוא שאין חיוב אכילה במקום הנר, כמבואר בשו"ע (שם ובסי' רס"ג ס"ט), ומכ"ז מוכח שאין בזה חשש. גם בלשונות השו"ע והפוסקים כאן בכל סי' רע"ג חיפשתי ולא ראיתי מי שחושש על לשעבר, וכל הנידונים הם אם מותר לו לאכול במקום האחר, או אם צריך לחזור ולקדש, ובשחזר ומקדש שפיר דמי וכיעוין היטב, ותן לחכם.

ומכ"ז מבואר ברור שאין בזה חשש ברכה לבטלה, ואין לומר מפני שזה על העבר וקיל טפי, דז"א, דמ"מ נמצא למפרע שבירך לבטלה, ופשוט. ועיין תוס' ברכות (לט.) בשם הירושלמי שאם בירך על פרי ונפל ונאבד, ברכתו הראשונה לבטלה, וצריך לומר ברוך שם וכו'. (וכ"ה בשו"ע סימן ר"ו ס"ו). והיה נ"ל לומר דכאן אינו לבטלה, מפני שאינו ברכה על עצם הדבר שלא נתקיים, אלא הברכה על המצוה כתיקנה והרי קידוש לפנינו, אלא שיש תנאי נוסף להצריך סעודה, והוא תנאי שהתנו חז"ל כדי שהקידוש יועיל. וכל כה"ג שהחסיר את התנאי למצוה, אינו מחשיב את כל המצוה לבטלה, אלא יש לה קיום בעצמה אלא שלא קיים את התנאי, ובאופן זה הצריכוהו חז"ל קידוש נוסף בגלל חסרון התנאי. אבל הברכה הראשונה קיימת, אם כי שהיא אינה לצורך, והוי ככל ברכה שאינה צריכה, אבל מ"מ אינה ברכה לבטלה [וברכה שלא לצורך, גם היא כשלעצמה אסורה, כמבואר ביומא (ע.) ובתוס' ישנים שם ובחי' הריטב"א שם ושאר פוסקים וכידוע, ומ"מ כיון שיש לה על מה לחול אינו חמור כ"כ, ולכן אע"פ שלכתחילה אין לעשות כן, מ"מ אין בזה איסור]. ולכן אף שלכתחילה אסור לקדש באופן שלא אוכל שם (והיינו כשלא היה בדעתו על מקום אחר, שאם כן מותר כשאינו מבית לבית), מ"מ אם אירע שקידש ונמלך, אע"פ שחוזר ומקדש אין צריך לדחוק עצמו לאכול שם, מפני שבאמת אין ברכתו נחשבת לבטלה.

ואמינא להא מהא דאשכחן בחי' הריטב"א בחולין (דף קו:) שכתב כיוצ"ב לענין נט"י, שהנוטל ידיו לאכילה ובירך על נט"י ואח"כ נמלך ולא אכל עכשיו, אין בכך כלום, ואין מחייבים אותו לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. וביאר דבריו שם דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה בירך, וההיא שעתא היתה דעתו לאכול, וסיים שכן דן בזה לפני רבו (הרא"ה) והודה לדבריו, ע"כ. ומבואר ממנו ברור שאין זה בגלל שנטילת ידים נחשבת כמצוה בפ"ע ששייך לברך עליה, אלא באמת ודאי שהיא קשורה לסעודה, וכשסתם כך נוטל ולא אוכל, ודאי דהוי לבטלה. אלא דבנידון ההוא שנטל ידיו ובדעתו לאכול שפיר דמי. ומבואר ממנו תרתי, א'. שאם עשה דבר שעליו בפני עצמו יש ברכה, אין בזה ברכה לבטלה אם לא יקיים את התנאי של אותה הברכה, מפני שאין זה ככל דבר שמברך על המצות או על הנאה, שאם לא קיים המצוה או שלא נהנה שברכתו לבטלה, משום ששם את הדבר עצמו שעליו בירך הוא לא קיים. אבל בנט"י הרי נטל ידיו שפיר, ואת מה שבירך עליו הוא קיים, אלא שחיסר את התנאי שבשבילו בא הדבר שעליו בירך, וכל כה"ג נחשב שיש לברכה על מה לחול, ואינה נחשבת ברכה לבטלה. כנ"ל ביאור דבריו. ב'. עוד מבואר בלשון הריטב"א שגם זה הוא דווקא משום שדעתו היתה לאכול באותו זמן שנטל, אבל בלא"ה אסור, ומשמע שבכה"ג נחשבת הברכה גופא לבטלה. ויש לבאר משום שכל שלא חשב מעיקרא לאכול הוי כנוטל לשוא, דבזה נחשב שגם הברכה לא חלה על כלום, שהוא כמברך על נטילה שאינה של מצוה, ודו"ק. [ולא נמנע מלהזכיר להשדי חמד באספ"ד (ברכות סימן ט') שהאריך בדברי הריטב"א הנ"ל, ובסוף דבריו כתב שלכתחילה אין לסמוך ע"ז, עיין שם. אולם באמת במקומו הארכנו בזה טובא ליישב ד' הריטב"א מתשו' הרשב"א בח"א (סימן י"ח) ועוד. וכיון שלא מצאנו חולק בודאי דהכי הוי דינא, ובפרט שהשדי חמד עצמו בפאת השדה (סימן י"ט) הביא תשובה שהשיבוהו על תמיהתו, כיעוין שם, ובודאי שאין לחוש בזה לברכה לבטלה (וד' הריטב"א נזכרו בברכ"י סימן קנ"ח אות ו' ועוד), ונת' במקומו].

ומעתה ה"ה בקידוש שאסור לו לקדש על דעת שלא לאכול, ואם עשה כן ברכתו לבטלה, אלא אם כן יחזור ויתקן זאת, ע"י שיחזור ויאכל שם. אבל באופן שהיתה דעתו לאכול, ואירע לו שאינו יכול לאכול כלל, או שנצרך ללכת למקום אחר שלא היתה בדעתו לכך, אע"פ שצריך לחזור ולקדש אין ברכתו הראשונה לבטלה, ואין צריך לדחוק את עצמו ולאכול שם. [וע"ע בדברינו בסימן רע"א לבאר הענין של טעימה מכוס קידוש, עד"ז].

438. כמשנ"ת בהערה הקודמת, וזה פשוט ומבואר בפוסקים להדיא.

439. כן מבואר בדברי כמה אחרונים, שכאשר יש ספק ראוי שישתדל כפי האפשר לאכול כאן, כדי לצאת מן הספק, וכגון מה שהבאנו לעיל בסמוך גבי סוכה, ועוד כה"ג. וע"ע בשש"כ.

440. הנה עיקר דברינו לעיל הוא אם מותר לו לצאת ממקום הקידוש וכדו', ואם נחשב לו שיצא י"ח קידוש ע"י מקום סעודה, והבאנו דוגמאות שצריך להשתדל לאכול במקום הראשון וכו'. אבל באופן שבכל זאת הוא נאלץ ללכת למקום אחר, לא יחזור לומר ברכת הקידוש של ליל שבת, אלא אם כן מלאו התנאים הנזכרים, מפני שלולי כן ה"ז ספק בפוסקים, וספק ברכות להקל. ובאמת: תנאי א'. הוא ברור שאם לא יצא ממקומו בכל אופן שהוא אינו חוזר ומקדש (וכמו שכתב השו"ע בתחלת ס"א), ואפילו הוא חדר גדול כטרקלין גדול. תנאי ב'. שאם היה דעתו למקום אחר אין חוזר ומקדש, בין אם זה מחדר לחדר (והיינו הי"א שבשו"ע סוף ס"א), ובין אם זה מבית לבית (שיטת הרנ"ג שהזכיר בשעה"צ אות ח'), ומבואר הדבר באי"ר אות א' שכ"כ בשבלי הלקט). תנאי ג' מפני שאם רואה מקצת מקומו א"צ לחזור ולקדש אפילו מבית לחצר (שו"ע בס"א בשם י"א קמא), וממילא בכל אופן שהוא יש ספק, וסב"ל.

ופשוט הוא שכל זה בקידוש הלילה שיש בה ברכה מיוחדת, אבל בקידוש היום אין בזה חשש אם מקדש שנית, שאינו אלא ברכת הגפן ככל ברכות הנהנין (באופן שעשה הפסק בין השתיה הקודמת, או שנמלך מלשתות יותר).

441. שו"ע (סעיף ב') כתב בלשון אם קידש בבית אחד ע"מ לאכול שם, ונמלך לאכול בבית אחר, עיי"ש. וקשה לי חדא מה חידש בזה, ועוד שהרי מבואר בס"א להלכה שאפילו מחדר לחדר אם לא היה בדעתו לכך צריך לחזור ולקדש, וכאן משמע שמדובר מבית לבית, והא פשיטא. ויש לתרץ, א'. שבאמת כוונתו מחדר לחדר באותו בית, ואין הכרח. (ועי' בב"י סוף הסימן שהוא כנראה המקור לסעיף זה, וי"ל). ב'. דאפילו אם מיירי מבית לבית נמי לא קשה, דסבירא ליה דמחדר לחדר ומבית לבית היינו הך, דכל כה"ג נחשב שינוי מקום, ולכן אין לחלק ביניהם דהיינו הך ולאו דווקא הוא, ובאמת שהמשנ"ב (סק"י) כתב ע"ד השו"ע דהיינו אפילו בחדר אחר שבאותו בית, ולא נתקשה על לשון השו"ע, ועל כרחך משום דהיינו הך, ויש לדחות דהמשנ"ב מפרש כתירוץ א' שכתבנו. ועכ"פ י"ל כן שפיר, ואע"פ דאשכחן בעלמא שיש חילוק בין מחדר לחדר לבין מבית לבית כגון בהלכות ברכות וכדו', מ"מ בנידו"ד אין חילוק, וכמבואר בגמ' דפסחים ק"א.

וא"ת מה חידש כאן השו"ע, הלא הדבר מתבאר בסעיף א'. ויש לתרץ, א'. דלא חידש כלום, אלא שדרכו להעתיק הדינים שבגמ', וכיון שכך אירע מעשה (בפסחים קא.) ברב הונא, העתיקו. (וראה לעיל בהערה להלכה המתחלת אם קידש, מה שביארנו עד"ז). ב'. אפשר שהחידוש הוא בסיום דבריו שכתב צריך לקדש "במקום שרוצה לאכול שם", ומשמע שאם חזר למקומו אין צריך לחזור ולקדש, וכ"כ בכה"ח כאן ע"ד השו"ע, ואולי זה גופא החידוש. (וע"ע בכה"ח להלן אות כ"ז שהביא פלוגתא דהלבוש והפמ"ג בנידון כעין זה, עיי"ש היטב, והניחן ההוא גרע מדהכא, ויל"ב). וע"ע בהערה הבאה.

442. שו"ע (סעיף ג'), והאחרונים נתחבטו מה בא לחדש בזה, ותירצו, א'. במשנ"ב (סקי"א) בשם התו"ש שבא לחדש שלא רק אם מקדש במקום אחר גרע, אלא ה"ה אם לא מקדש בכלל ג"כ אינו נחשב קידוש, ולע"ד עדיין קשה, דמ"מ הוא גופא הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה, ומ"מ לומדים מהלכה זו לדינא שאדם שאין בדעתו לאכול, כגון חולה וכדו', לא יעשה קידוש, וה"ז ברכה לבטלה. ואפילו אם יקדש למחרת אינו מועיל כלום [ואם בדעתו לאכול כן מחר, אזי יעשה את הקידוש למחרת, לפני סעודתו]. ב'. בביה"ל (ד"ה אף) כתב שכוונת המחבר להעתיק מימרא דשמואל בגמ' (בדף ק:) שלא יצא לא ידי יין ולא ידי קידוש, ע"כ. וא"כ עיקר החידוש שבשו"ע הוא במש"כ אף ידי קידוש. (וע"ע מש"כ לעיל בהערה הקודמת, דפעמים שמעתיק דינים כפולים משום שנזכרו בגמ' ולא רצה לדלגם, וראה מה שציינתי שם, והיינו הלכה ב' וה"נ הלכה ג').

443. עיין בהגה סוף הסעיף, וה"ה גם באופן זה כיון שלבסוף אכל שם, ועיין בב"י סוף הסימן, ודו"ק, ואמנם אין הדברים פשוטים, שהלבוש באמת סובר שלא יצא י"ח אפילו כשחזר ואכל שם, אם היה בדעתו מתחלה שלא לאכול כלל, כיעוין בדבריו, והובא לשונו בפמ"ג במש"ז (סוף סק"ב), והוא נחלק עליו וס"ל שיצא. וכן ראיתי בכה"ח (אות כ"ז) שכתב כהפמ"ג בשם דרך החיים, וכן עיקר שספק ברכות להקל, ואדרבה לכתחילה יש לעשות כן, לחזור ולאכול במקומו, שלא יצטרך לעשות קידוש מחדש. (אא"כ יש לו סיבה מיוחדת, ועיין לעיל בהלכה ה').

444. הגה (בסימן רע"ג ס"ג) משם המהרי"ל שצריך לאכול במקום הקידוש "לאלתר", ע"כ. והוא ג"כ מאותו יסוד של דין קידוש במקום סעודה, שנתבאר בהלכות קודמות, והיינו שאם אינו סמוך ה"ז ניתוק בין הקידוש לסעודה.

ולפי"ז אמרתי לבאר בס"ד מה דאשכחן ברמ"א (סימן רע"א סי"ב) שכתב בשם י"א דלכתחילה טוב ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין, וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות, ע"כ. ומקורו מדברי התוס' בפסחים (קו:) בשם ר"ת, דהא דאמרו בית הלל (בברכות דף נא:) דמוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים, היינו בחול וכו'. ועי' בטור ובב"י בסימן רע"א, ובד"מ שם אות י'. ולכאו' צ"ב אכתי למה צריך לנהוג כן אם אפשר לעשות אחרת ולא לשנות מן הסדר הראוי, ובמשנ"ב (שם סקס"א) כתב דכיון דאינו הפסק סביבא ליה לרמ"א דטוב לנהוג כן לכתחילה, משום דכשאין לו יין ומקדש על הפת בעל כורחו צריך ליטול ידיו קודם הקידוש, ועל כן טוב לנהוג כן תמיד באופן אחד, עכ"ד. ולפענ"ד הוא טעם דחוק קצת, אבל לפי"ד הרמ"א כאן את"ש, דכיון שאסור להפסיק אפילו זמן קצר (עי' בהערה הבאה מש"כ בזה), לכן נהגו כן שפיר כדי שלא יגרם הפסק שלא לצורך שהוא איסור, ואת"ש היטב [אלא דלדינא בודאי אין לנהוג כן, ואין ליטול קודם הקידוש, כמשנ"ת שם].

445. מג"א משם המהרי"ל, וה"ד במשנ"ב (סקי"ב). והנה המשנ"ב לא ביאר כמה זמן אסור להפסיק [ועיין בערוה"ש אות ד' דמ"ש "לאלתר" אין הכוונה תיכף ומיד, אלא הכוונה שלא ימשוך זמן רב (כגיטין כז:), עיין שם]. ונ"ל להוכיח מד' המג"א (סק"ה) שאפילו זמן קצר מאד אסור להפסיק, דהא כתב שאם היה בדעתו לאכול מיד ולא אכל עד לאחר זמן, א"צ לחזור ולקדש, ולכן משמע בעובדא דרב הונא (בפסחים נא.) דדוקא משום שיצא ממקומו קידש שנית, אבל אם היה נשאר במקומו אע"פ שהפסיק עד שידליקו הנר א"צ לקדש, עכ"ד. ומתחלה הוקשה לי מה הראיה מהגמ', דילמא מיירי שיש נר במקום סמוך, וגו' נמצא במקום סמוך מאד, ואם כן אפילו הפסק לא היה, וא"כ אין שום ראיה (ואין לומר שהראיה מעצם זה שהגמ' הביאה מעשה זה, ועל כרחינו שזה כדי ללמוד פרט זה, ועי' במחצית השקל כאן. וזה אינו, דהא בא שם בעיקרו ללמד דין קידוש במקום סעודה, וכיעויין). ומזה אמינא דעל כרחך דאפילו זמן קצר אסור להפסיק, והרי בודאי יקח לו כמה דקות להדלקת הנר, וזה גם נחשב הפסק, וממילא ראייתו אתיא שפיר, ודו"ק.

446. הנה זמן שיעור קצר שאסור להפסיק בו לא נתפרש בפוסקים כאן, ואפשר איפוא משום שכל שלא הסיח דעת מהקידוש ה"ז נחשב סמוך. וכ"ה דעת החוט שני ח"ד בספ"ה סק"ט. אלא שז"א נראה, שמלשון הפוסקים ל"מ כן, אלא השיעור לזה הוא באמת קצר. ובסידור העב"ץ כתב דהוא שיעור כב' אמה, עיי"ש. (ב' ולפי חשבון של מיל שנקטו השו"ע והפוסקים שהוא 18 דקות, וכמו שנתבאר לעיל בסי' רס"א, עיי"ש, יוצא איפוא ששיעור כב' אמה הוא כ-12 שניות). ובקצוה"ש סימן פ"א בבדה"ש נקט שהוא כשיעור כדי אכילת פרס שבזה בודאי אין חשש, וביותר מזה צ"ע, ע"כ. וכן נקטו עוד גדולים שבדקות מועטות מותר לשהות. וכאמור שלפי"ד הקצוה"ש הוא בכדי אכילת פרס. ומאחר שהרבה פוסקים נקטו שהוא כ-7 דקות (וי"א 4 דקות), וכמו שהבאנו לעיל בסי' רע"א, ממילא ה"ה לנידון דידן. [וזה ודאי דלא כמו מי שכתב שאפשר לשהות עד חצי שעה, דזו טעות, דהא נקטו שיהיה "מיד", ולא כתוב שיהיה "סמוך", כדכתבו הראשונים בר"פ ער"פ וכיוצא].

447. הגה (שם) שבדעתו לאכול מיד שפיר דמי, ע"כ. וע"ע במשנ"ב. (ויעוין בכה"ח אות כ"ד מ"ש מהלבוש ומג"א ונפ"מ ביניהם, ויל"ב, ומ"מ בדיעבד ברור הוא שבכל אופן א"צ לחזור ולקדש, בין אם היה מצרכי הסעודה, ובין שלא מצרכי הסעודה כשהיה בדעתו לאכול מיד).

448. ברמ"א הנ"ל, וכן מדברי האחרונים המובאים במשנ"ב שם מבואר כן, דכל שחיסר ב' תנאים אלו לא יצא ידי חובת קידוש.

449. שע"ת (ריש הסימן) הביא מהגינת ורדים (כלל ב' סימן כ') שאף שלכתחילה צריך לסעוד מיד, מ"מ אם הוא חוזר לקדש הרי זו ברכה לבטלה, עכ"ד. וע"ע בכה"ח (אות כ"ט) משם מהרי"ל ואלי, שכתב שאפילו אם שהו לאחר הקידוש שעה או שעתיים אין חשש, שכך היה המנהג בליל יו"ט שני או ביו"ט שאחר השבת, עיין שם. [וכך העירו הפוסקים הנ"ל מענין ההגדה של פסח שעושים הפסק גדול, ואעפ"כ לא הוי הפסק, ודחו דשאני התם דכתיב לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה (כיעוין בפסחים לו:), והוי כצרכי הסעודה. וכן העירו באחרונים טובא, עי' זכור ליצחק בתשו' ע"ז, ועיין גם בס' קצות השולחן סי' פ"א בבדה"ש סק"ט, וכ"כ עו"א שכך היא צורת הסעודה, עי' צי"א חי"א סי' כ"ן]. וא"כ יש לחוש לזה בספק ברכות ולא לחזור ולקדש (וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל מש"כ בזה בשיטות הפוסקים, ואכמ"ל). וע"ע בבא"ח ובכה"ח ומנ"א ועוד באחרונים, ואכמ"ל.

ואם הוא שבע מאוד ואינו יכול לאכול, יאכל לפחות כזית מזונות [ושיעורו בנפח ולא במשקל (אם לא לחומרא לצאת מידי כל חשש), וממילא שיעורו כשלושים סמ"ק, ונתנו בו סימנים כקופסת גפרורים של זמנינו], או ישתה רביעית יין ויצא י"ח, ואח"כ יאכל כפי שירצה (כמש"כ כה"ח שם). אבל לכתחילה אין לשהות בלא לסעוד לפני כן, כדברי רוב האחרונים שפסקו כד' הרמ"א ומהרי"ל.

450. הנה לעיל הבאנו מהאחרונים שכתבו להקל אפילו בשהה זמן מה, אולם עדיין י"ל שהרי בודאי אם היתה שהיה מרובה, הלא הוי ניתוק בין הקידוש לסעודה, ואין זה נחשב קידוש במקום סעודה, ומסתבר שבזמן רב בודאי הוי הפסק.

אלא די"ל מהו הזמן הרב שזה הפסק, והלא הבאנו לעיל שי"א שגם בשהה זמן מרובה (ולא רק זמן קצר), ג"כ אינו חוזר מסב"ל. אמנם, הנה אם מצד דברי הגינת ורדים הלא הקפידא הוא כשלא עברה הנאתו מכוס קידוש, עיי"ש, וכעי"ז במהריק"ש כאן. והשתא אם מצד שיעור עיכול, הלא תלוי בכל דבר לפי עניינו, שאם זה בפת הוא 72 דקות, ובפירות כ-20 דקות, וביין אפשר שהוא ג"כ 72 דקות דהא מיסעד סעיד, אולם הרי אינו כלחם (ועיין להלן בענין מה נחשב קידוש במקום סעודה, ושם בהערות גבי יין, ודו"ק). וצ"ע. וכמו"כ אם כפי דברי הכה"ח ממהר"י ואלי הלא מוכח שגם בשעה או שעתיים אינו הפסק, וזה בודאי קשה, שהרי בכל מקום שיעור כזה הוי הפסק. וכן כתב הגר"ז לענין הפסק בלבישת הציצית, ועוד כה"ג. ומסתברא שבשתי שעות הוי הפסק. אלא שלפי"ד הכה"ח משמע שגם בזמן רב א"צ לחזור ולקדש, וכן מוכח מראיית הגינת ורדים ממה ששוהין בליל פסח, ודו"ק (הגם שז"א ראיה ברורה, וכנ"ל). וע"ע בשש"כ פנ"ד הערה מ"ז, וצ"ע.

451. וכן אסור ללכת לישון בין הקידוש לסעודה, אבל נמנום דרך ארעי מותר, והיינו אם הוא ישן על אצילי ידיו או על השולחן ה"ז מותר, אבל אם הוא ישן על מיטתו בפישוט ידים ורגליים, אזי אפילו רגע אחד הרי זה אסור. כ"ז בכה"ח (אות כ"ח).

אכן יש להאריך כאן בפרטי הדין מהו שינת קבע ומהו שינת ארעי, וכבר נחלקו בזה הפוסקים כנודע, ונזכרו דבריהם בשערי תשובה (סימן ד' אות י') באורך, ובביאור הלכה (שם סט"ז) סיכם השיטות, דיש אומרים שהוא כשיעור ג' שעות (אולם שיטה זו תמוהה מאד, והראיה שמביאים מהאריז"ל אינה ראיה לענ"ד דודאי שאני שבת, וע"ע בבה"ל שם, ואין להאריך), וי"א שהוא כשיעור חצי שעה, וי"א שהוא קצת יותר משלוש דקות, עכ"ד. ובכה"ח (שם אות נ"ה) נקט בפשיטות דהוא כשיעור חצי שעה. (וכ"כ במחזיק ברכה סימן ה' בקו"א). ועוד האריכו האחרונים [ועיין עוד להגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב סימן ס"ט שהאריך בזה עיי"ש, אולם עיקרו שם לענינים אחרים של רוח רעה וכו', ומ"מ הזכיר הדעות בשיתין נשמי וכו']. איברא שכ"ז צ"ב, דהא בגמ' (סוכה כו:) איתא דישן אדם בתפילין נשמי ארעי אבל לא שינת קבע, וכמה היא שינת ארעי כדי הילוך מאה אמה, ע"כ. וכ"כ החיי אדם (כלל ז' אות ח') כפשוטו שהוא כדי הילוך מאה אמה, עיי"ש. וכ"כ המאירי ועוד ראשונים (שם, ובברכות נג:), וע"ע בשאגת אריה סימן מ', עיי"ש. [וע"ע בב"י (בסימן מ"ד) לענין תפילין. ושם יש שהצריכו שישים ראשו בין ברכיו ג"כ, ועיין בזה בב"ח ובדרישה שם ובט"ז ושאר אחרונים, ומה גם דבעיקר שיעור הזמן בתפילין, עיין במג"א שכתב סתמא דאין שיעור לזה ובכל גווני אסור, וכ"ה בבית יוסף שם, ועי' כה"ח אות ד' ומשנ"ב סק"ד]. ואם כן יוצא ששינת קבע הוא זמן מועט ביום (ואין לדחוק ולומר דהגמ' אמרה שינת ארעי, ואילו שינת קבע הוא באמת יותר מזה, דכ"ז אינו נהירא, דאם כן הזמן דביני וביני בלא משמעות, וז"א מסתבר כלל). והשתא נבוא חשבון, דהלא נתבאר לעיל בס"ד (בסימן רס"א) דקיי"ל להלכה דשיעור מהלך מיל הוא י"ח דקות (כמו שפסק השו"ע ביו"ד סי' ס"ט ועוד), וא"כ יוצא ברור שהילוך מאה אמה הוא קצת פחות מדקה, ויעוין במג"א (סימן מ"ד סק"ג) שכתב שהוא חלק שישים ושבע מן השעה, עיי"ש והלבו"ש שם ציין לשו"ע ביו"ד סימן ס"ט הנ"ל.

[אמנם לסוברים דשיעור מהלך מיל הוא כ"ב דקות ומחצה או כ"ד דקות (כמו שהבאנו שם שיטות אלו), יצא שהוא יותר מדקה אחת עד דקה וחצי, והיינו שיעור כחלק חמשים משעה, וע"ע בכה"ח אות ד'. ובדרך אגב יש לציין ביאור בדברי המשנ"ב (סימן מ"ד סק"ד) שכתב בזה"ל: וי"א כדי הילוך מאה אמה, והוא חלק ס"ז משעה בקרוב, וכן פסק הגר"א בביאורו, עכ"ל. ולכאו' צ"ב, דהלא כתבנו שחלק ס"ז הוא לדידן דשיעור מיל הוא י"ח אמה, אבל לדעת הגר"א הלא הוא שיעור אחר וכנ"ל. וכן העירו ע"ז. אולם באמת נראה דכוונת המשנ"ב פשוטה על עיקר הדין שזה תלוי כפי שיעורי מיל, ואה"נ דלכל חד הוי כשיטתו כפי חשבון המיל שלו, ודו"ק, אמנם יל"ע לאיזה מדברי הגר"א נתכוון המשנ"ב]. וא"כ יצא לדינא שאסור לאדם לישון בין הקידוש לסעודה שינת קבע, דהכא נמי לענין קידוש יסוד האיסור הוא שלא יעשה הפסק, ולכן כשיעור שינת קבע בודאי אסור, והיינו בשיעור זמן קרוב לדקה שנתבאר שהוא נחשב שינת קבע.

מיהו כ"ז בישן על מיטתו, אבל אם ישן על אצילי ידיו, או מנמנם על כסאו, קיי"ל דאינו בכלל שינת קבע אפילו ביותר מזה, וכמבואר בטור או"ח (סימן מ"ז), והוא מתשו' הרא"ש (כלל ד' ס"א), וכן פסקו האחרונים שם [וכן דנו בזה הפוסקים ג"כ לענין הפסק בסעודתו, כיעוין בשו"ע (סימן קע"ח ס"ז) עייש"ה, ובמשנ"ב וכה"ח שם, ודון מיניה ג"כ לנידו"ד].

ויש לציין עוד למבואר לעיל בר"ס רע"א שלא לישן קודם הקידוש, וכמו"כ שבכל אופן יזהר לשים שומר שלא יאנס בשינה.

452. הנה כפי ששמעתי יש מהקהילות בחוץ לארץ שנהגו כן, כגון בני מרוקו שנהגו לאכול דגים או סלטים אחר הקידוש, וכן יש מקומות באשכנז ואמריקה שהיו עושים כן, וכן בני תימן נהגו לאכול פירות וכדו' קודם הקידוש. וכפי שבירדתי יש בזה ג' ענינים, א]. יש שעושים כן להשלים מאה ברכות בשבת, וכדי שלא יפטר באכילת הלחם. ב]. יש שעושים כן להמשיך התיאבון לאכילה. ג]. יש שעושים כן משום עונג שבת.

י'. דוגמאות של הפסק בין הקידוש לסעודה:
א]. יש שנהגו לאכול דגים או סלטים או פירות אחרי הקידוש קודם בציעת הפת. אולם יותר נכון לעשות כן רק אחר אכילת הפת, ולא להפסיק בין הקידוש לבציעה[452].
ב]. יש מברכים את הילדים בין הקידוש לסעודה, וימעטו בהפסק כפי האפשר[453].
ג]. אפשר להמתין לכל המסובים שיטלו ידיהם, ואפילו הם רבים, ואין בזה חשש הפסק[454].
ד]. במקום צורך אפשר לשהות מעט בשביל צרכי סעודה, וכן לטפל בתינוק, וכיוצא[455].
ה]. בליל הסדר מאריכים בהגדה בין הקידוש לסעודה, ואין בזה חשש כלל[456].
י"א. יש להזהר שלא לצאת אחר הקידוש למקום אחר[457], ובדיעבד אין צריך לחזור ולקדש, ובפרט אם יצא לצרכי סעודה[458], וכן אם צריך לעשות צרכיו, מותר לצאת[459]. ובכל אופן יש להזהר מאד שלא לשהות זמן רב בחוץ[460].
ודע, שעיקר הקפידא הוא כשיוצא מחוץ לביתו לרשות אחרת וכיוצא, אבל מחדר לחדר יש להקל, וכן כל דבר שרגיל להיות בחדר אחר, כגון שנוטלים ידים בחדר אחר, או לטפל בתינוק, או להביא דברים לצורך הסעודה הנמצאים בחדר אחר, וכל כיוצא בזה, מותר[461].
ואם נשאר איזה אדם בשולחן, אין זה הפסק, אפילו אם הוצרך לצאת חוץ לבית[462].

עוד מדיני קידוש במקום סעודה

י"ב. יכול אדם לקדש בביתו, ולהוציא ידי חובה את חבירו היושב בבית אחר ושומע את הקידוש שלו[463], ובתנאי שיקפידו על כל התנאים של שומע כעונה, כגון א'. לשמוע את כל הקידוש מתחלתו עד סופו. ב'. שהמקדש יכוון להוציא אותו י"ח, וגם הוא יכוון לצאת ידי חובה, וכן כל כיוצ"ב[464]. ולאחר הקידוש יסעד כל אחד במקומו ויצא י"ח[465]. ועוד מדיני שומע כעונה בקידוש נתבארו לעיל בסימן רע"א ס"ב.
י"ג. המקדש לעצמו וגם לאחרים, צריכים שניהם לאכול במקום הקידוש. ואם השומעים אוכלים שם והוא לא אוכל שם, הם יצאו והוא לא יצא. וכן אם הוא אוכל שם והם אינם אוכלים שם, הוא יצא והם לא יוצאים[466].
ויש מי שכתב לחדש שאם המקדש אכל במקום הקידוש, הרי זה מועיל גם לשומעים שיחשב להם הקידוש כקידוש במקום סעודה, אולם הסכמת הפוסקים שאין להקל בזה, ואם השומעים לא אכלו במקום הקידוש לא יצאו י"ח[467].
י"ד. אדם שאין לו מה לאכול, או שאינו יכול לאכול מאיזו סיבה שהיא, אין לו לקדש בליל שבת, אלא רק מחר כשיוכל לאכול אז יקדש קודם סעודתו[468]. ואם גם מחר לא יוכל לאכול, לא יקדש בכלל, ויכוון לצאת י"ח קידוש בתפלה[469]. ואם אינו יכול להתפלל יאמר נוסח הקידוש בלא פתיחה וחתימה[470], וכן יאמר ויכולו[471].
ומן האמור יוצא שחולה שאינו יכול לאכול, או אם הוא ניזון דרך צינור לתוך גרונו, או בכל אופן שאינו כדרך אכילה, אינו יכול לקדש, וינהג ככל האמור לעיל[472].
ובכל אופן אם יוכל לשתות רביעית יין, או לאכול כזית ממיני מזונות, ה"ז נחשב סעודה, וכדלהלן, ויוכל לקדש[473]. ואם כל מזונו של החולה הוא מפירות וירקות וכדו', יש אומרים שזה נחשב בשבילו סעודה, וחייב בקידוש, ולמעשה ישמע מאחר[474].

מה נחשב "סעודה" לענין קידוש במקום סעודה

ט"ו. סעודה הנצרכת לאחר הקידוש, כדי שיועיל הקידוש שעשה שיחשב קידוש במקום סעודה, אין צריך שהיא תהיה עיקר הסעודה שהוא רוצה לסעוד, אלא אפילו דבר מועט נחשב לסעודה ויוצא י"ח[475], כמו שיבואר [ומ"מ הוא חייב לסעוד סעודת שבת בפת].
ונחלקו הפוסקים באיזה דברים אפשר לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, ויש בזה כמה שיטות: י"א שאכילת פת הבאה בכיסנין נחשבת לסעודה[476], ודווקא כשאוכל מהם שיעור כזית[477], וי"א שגם שתיית יין נחשבת כסעודה[478], ודווקא כששותה שיעור

והנה אותם העושים כן להשלים מאה ברכות, ה"ז שנוי בפלוגתא רבתי וכמשי"ת להלן, ומעיקר הדין מותר, אע"פ שהיא כברכה שאינה צריכה, מאחר שרצונו לצאת י"ח מאה ברכה, והוי כברכה הצריכה לכך, ובמקו"א נת'. ועכ"פ יש ע"מ לסמוך, ומ"מ אין לשהות כ"כ, שהרי השהיה היא ללא צורך. ואכן אותם הנוהגים כן לאכול דגים וסלטים אינם שוהים כ"כ, הגם שלכתחילה אין לשהות אפילו זמן קצר, אמנם גם אם שוהים קצת י"ל שכיון שהם יושבים ושולחן לפניהם, אין בזה היסח הדעת. אבל אותם שעושים כן להמשיך תאות האכילה ה"ז קיל טפי, שכיון שהוא להמשיך תאות האכילה, ה"ז כמו לצורך הסעודה (ושו"ר שכ"כ באול"צ פ"כ תשובה ה'), ודו"ק. ויש עוד ענין שראיתי להמהרי"ץ בסידור עץ חיים ח"א דף קי"א, שבתימן נהגו אחר הקידוש לשהות בשתיה ואכילת קליות ומגדנות, והוא משום עונג שבת, וכמו שהזכרנו לעיל. אלא שטעמו לא ברירא לי, שהרי יכול לענג השבת אחר כך, ולמה ישהה ויעשה הפסק בין הקידוש לסעודה. והנה כשלעצמו היה אפשר לומר שזה קשור לסעודה, וגם מאחר שילפינן לה מקרא דבמקום קריאה תהא עונג, וה"נ הוא, אלא שהוא כתב ליישב זאת לפי"ד הגינת ורדים שדחה דברי הרמ"א, עיי"ש. ואי מהא בודאי קשיא, הא אין ראיות הגינת ורדים מוכרחות, כמו מה שהוכיח מליל הסדר, וכמו שהערנו לעיל, וכן העירו עוד באחרונים, ורק משום ספק ברכות יש מקילים, אבל לכתחילה ודאי שאין לעשות כן.
ולדינא, כבר כתבנו שיותר נכון שלא לעשות כן רק אחר בציעת הפת, וה"ט: א] מצד הטעם להשלים מאה ברכות הלא הוא שנוי בפלוגתא, ועוד שאפשר להשלים אח"כ בדברים כאלה ואחרים, אחר ברהמ"ז וכיוצא. ועוד, כדי שלא יצא שכרו בהפסדו שעשוי לשהות בין הקידוש לסעודה, ואינו לכתחילה כ"ה. ב] ומצד שממשיך תאות האכילה, הנה בזה"ז קשה לומר כן, אחר שבחול אין רגילים בכך. ג] מצד עונג שבת הלא אפשר לעשות כן אח"כ, וכמו שהערנו לעיל. ומלבד כ"ז הלא מצאנו שהקפידו חז"ל טובא שיכנס לסעודה שהוא תאב לאכילה (עיין בדברינו בסי' רמ"ט ועוד), ומאחר שמצוי שאחר אכילת דברים אלו אין תיאבון כ"כ אין לעשות כן, ודו"ק.
453. עיין בדברינו בזה בסימן רס"ט הלכה ב'.
454. אבל כשיש צורך מותר להפסיק, ולאו דווקא למברך אלא גם לשומעים, עיין משנ"ב סימן קס"ז סקע"ח, וכ"כ כמה מן האחרונים.
455. עיין משנ"ב סקפ"ב-י"ד, וש"א.
456. הנה לעיל הבאנו שמזה הוכיח הגינת ורדים להקל גם בשבת בעלמא, והערנו דשאני התם שזוהי התקנה, וגם שהסדר הוא כמ"ש חז"ל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י"ח סוף אות ג'.
457. שגם זה הוא בכלל דינא דקידוש במקום סעודה, ונתבאר שיש להזהר שלא יהיה ניתוק בין הקידוש לסעודה (וכן בברכות הנהנין שינוי מקום מעכב לפעמים, עי' בסימן קע"ח), ועיין בזה במשנ"ב סקי"ב מהאחרונים. וע"ע בביה"ל וכה"ח, ולכתחילה בודאי יש להזהר בזה.
458. עיין משנ"ב סקי"ג. ומבואר שאף לצרכי סעודה לכתחילה יש להמנע.
459. עיין משנ"ב שם. ואם צריך לנקביו אין להחמיר ע"ע.
460. שבאופן זה שגם יצא וגם שהה, אפשר שצריך לחזור ולקדש שנית, וכמו שהביא המשנ"ב סקי"ג במוסגר. וע"ע בשעה"צ שם, וע"ע בביה"ל.
461. שמחדר לחדר ודעתו לכך שרי, וכנ"ל בסעיף א', וה"ה בנידו"ד (ועיין כה"ח אות כ"ה מהתו"ש, ובמשנ"ב סקי"ב, ובערוה"ש). וכל דברים אלו שדרכו לעשותם, כגון לטפל בתינוק, או לילך ליטול ידים כדעתו לכך, ולנידון דידן מותר, וע"ע בערוה"ש סוס"ד, וע"ע בציץ אליעזר חי"ח סי' י"א.
462. שכאשר נשאר איזה אדם בשולחן אין זה עקירה, וכדחזינן בגמ' ובהל' ברכות סי' קע"ח שאם הניח מקצת חברים א"צ לחזור ולברך בשינוי מקום. וכ"כ בשו"ת הגר"י מסלוצק סו"ס ז' בשם הגר"ח מוולאז'ין, וכ"כ עוד באחרונים.
וממילא, אם נשאר אדם אחד די בכך, וכמו"כ א"צ לומר ולהודיע לאותו אדם שיהיה שומר עליו, אלא מן הסתם מהני, ומה שהעולם אומרים ומודיעים כשיוצאים, י"ל שהוא כדי שלא ילך גם אותו החבר ותתבטל הקביעות.
463. שו"ע (סימן רע"ג ס"ו). וכתב המשנ"ב דאפילו לכתחילה מותר. ועוד כתב המשנ"ב דה"ה כשמקדש על הפת, ועיין בביאור הלכה שנדחק למה לא יצטרך להיות במקום קבוע, דשמא כוונתם הו"ל כקביעות, עיי"ש. אולם דברים אלו דברים מחודשים מאד הן בסברא, וכ"מ גם מהגמ' והפוסקים דלעולם הוא מכוון, ואעפ"כ לא מהני, וצ"ע. [וכבר דיברנו בזה לעיל בסימן רע"א סעיף י' אם צריך שהמסובים יהיו סביב השולחן עיי"ש, ומ"מ אף אם נצריך כן, אינו אלא לכתחילה, ועיקר הקפידא בזה הוא משום ברכת הנהנין שבזה, כמבואר שם].
464. הנה תנאי א' הוא פשוט, וכן מפורש בשו"ע כאן שישמע שכנו, ופשוט (ועיין מש"כ בס"ד בסימן רע"א בתחלתו מה הם המילים שאם לא שמע השומע לא יצא י"ח), ותנאי ב' ג"כ פשוט בכל דוכתא שצריך כוונת שומע ומשמיע, עיין סימן ריי"ג, וע"ע בהגהות נתיב חיים ובהגהות חכמת שלמה על הט"ז בסימן רע"ג סק"ד, ודו"ק, וכן מפורש בשו"ע כאן. [ועי' במשנ"ב שכתב לנכון דבקידוש שבבהכנ"ס שאין עושים אותו אלא למנהג בעלמא (כמבואר בסי' רס"ט), ואין מצוי שאורחים יצאו בזה י"ח, אזי אם הוא רוצה לצאת י"ח (כגון שדעתו לאכול בחדר שבביהכנ"ס, או שרוצה לצאת עצם הקידוש מן התורה וכדו'), אזי לפני הקידוש יאמר למקדש שיכוין להוציאו י"ח, עיי"ש. וכבר מבואר כן בב"י להדיא]. ומה שכתבנו וכן כל כיוצא בזה, היינו כגון ההיא דלעיל בשו"ע (סימן זה ס"ד) שלא יוציא אחרים היודעים לקדש בעצמם אם הוא אינו יוצא בזה, וכן שאר דינים רבים שנצרכים לתנאי שומע כעונה, ונת' במקומו בסימן רע"א ס"ב.
465. וא"צ שיהיה ממש שולחן ערוך לפני השומע, כ"כ האחרונים. ומש"כ השו"ע הוא לאו דווקא, ופשוט.

466. כ"כ המשנ"ב והפוסקים בכ"ד, ועיין כה"ח (אות א') בשם הפמ"ג שאינו מועיל מה שאחרים אוכלים והוא לא אוכל, ובאופן זה הם יצאו והוא לא יצא, ע"כ. והוסיף הכה"ח דה"ה להיפך, עיי"ש. ויש לעיין דהא מצאנו בהל' ברכות לדעת הרמ"א דמהני טעימה של המברך לשומעים וכן להיפך, ועמדנו בזה בשילהי סימן רע"א, עיין שם. אכן מלבד שזה שנוי בפלוגתא רבתי, עוד בה שכאן לענין קידוש במקום סעודה חמיר טפי, וכמש"כ המהר"ם חלאווה בפסחים (קיא) ועוד. ולעצם הדין הנה מצאנו שכן דעת כל הפוסקים דלא מהני מה שהוא אוכל שם לשומעים שאינם אוכלים שם, וכמבואר בברכ"י כאן (אות ב'), וכן מבואר במשנ"ב כאן (סקכ"ו), ושאר כל הפוסקים.
467. הנה מפורסמים דברי המהרי"ץ כולי בעל המעם לועז (בפ' יתרו), שכתב דיכולים השומעים לסמוך על המקדש לגבי דין דקידוש במקום סעודה, אולם כאמור שדעת כל הפוסקים שאין להקל בזה, ויעוין בשו"ת צי"א ח"א סו"ס כ"ו מש"כ לצרפו לסניף בעניננו, ואינו אלא לסניף בעלמא כמו שכתב אח"כ בחלק י"ב סימן נ"ד אות ג', ועי' מה שציין שם מענ"ז [ומדברי משמע דאפשר להקל כדבריו בשעת הצורך ובקידוש היום דווקא עיי"ש, ואמנם דעת שאר הפוסקים אינה כן, אולם אפשר דיש לצרפו לסניף לדעות הסוברים שבקידוש היום מותר לטעום ללא קידוש, ועי' בצי"א שם ובמש"כ בסימן רפ"ו]. וראיתי בעטרת פז ח"א ע' שמ"ה בהערה שכתב לבאר דבריו ע"פ מה שכתבו הפוסקים בגדר שומע כעונה, שכל פעולות שעושה המברך ה"ז מועיל גם לגבי השומעים, כאילו הם במקומו ממש (עיין שם שהביא ד' הפוסקים בזה, והארכנו בזה במקומו טובא בעניינא דשומע כעונה). אולם נראה שיש לחלק דכל כלל זה אמור דווקא בדברים השייכים למצות השמיעה דאיירינן בה, והיינו כגון אחיזת הכוס בעת הקידוש, שאנו דנים את השומע כאילו אוחז בעצמו את הכוס, וכן לענין קריאה מתוך ספר וכיוצ"ב, אבל אכילת הסעודה הלא אין זה אלא תנאי הנצרך להחשיב את הקידוש, ואמנם השומעים יצאו י"ח כשומע כעונה, וגם עם תנאי הקידוש שבאחיזת הכוס וכדו', אבל לגבי הסעודה שהיא אח"כ י"ל שאינו מועיל לדידיה, שהרי הוא כבר התנתק ממצות הקידוש, ואיך נאמר לו שתועיל הסעודה שתהא לאחריה, ודו"ק. ויותר מזה דהסעודה אינה צורך לעצם המצוה, אולם היא מצוה בפ"ע, אלא שכשהוא מקיים אותה הרי היא מועילה למפרע על הקידוש להחשיבו כמצותו שתקנו חז"ל שיהא במקום סעודה, וכל שאינו בעצם מהות המצוה של המקדש אינו מועיל לשומעים, ועיין [ויש לחקור באמת בגדר קידוש במקום סעודה אם הוא ממצות הקידוש, ואכן בתר"י בברכות (לו: מדפי הרי"ף) מבואר דבא רק לקידוש ולכן אינו חוזר, עיי"ש. וה"ד במגא"א (סימן קפ"ח סק"ט), והעיר דמסי' רע"ג ס"ה לא משמע כן, ויש בזה אריכות גדולה אם מצות הסעודה באה לקידוש. ועיין באגרות משה ח"ד סימן ס"ג מש"כ באריכות בגדר הא דקידוש במקום סעודה, ולכאו' תלוי ביסוד הדין, עיין בדברי הבה"ג והרי"ף ר"פ ער"פ עיי"ש, וברשב"ם בפסחים (קא). עיי"ש, וע"ע בספיקו של המנח"ח מצוה ל"א בקידש במקום סעודה וחיסר הכוונה, ואכמ"ל]. ובכלל כיון דבעינן שבמקום קידוש יהיה הסעודה כדילפינן מקרא, ה"ז מחויב בכך, ואל"כ ה"ז חסרון בעצם הקידוש, ודו"ק, וכאמור שכן נקוט כל הפוסקים דהוא לעיכובא.
468. שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, וכל שאינו סועד אין יוצא בקידוש כמבואר כאן בכל הפוסקים, וכ"כ בתשו' הגאונים שע"ת סימן ק"ה, וה"ד בכה"ח אות ד', עיין שם, וכמו שהבאנו לעיל ברה"ס בהערה. וע"ע בשו"ת הרשב"א בשם הרס"ג, וכ"כ בתוס' רי"ד (בפסחים קו), וכ"ה בברכ"י בשיו"ב סי' ער"ב בשם ר"י בספר המכריע וספר הבתים עיי"ש, והובאו בכה"ח שם. וכ"כ בשו"ת מנח"י ח"ח סו"ס ל' גבי חולה עפ"ד הראשונים הנ"ל, וכ"כ באול"צ פ"א תשובה כ"ג שבכה"ג יסמוך על קידוש שבתפלה, וכ"כ עוד באחרונים. ודלא כמש"כ בשו"ת עמק הלכה סי' צ"א.
469. שאע"פ שמצוה מה"ת לקדש, ולא שייך להבטל ממנה, מ"מ הלא לדעת רבים מהראשונים יוצא י"ח בתפלה, וכמשנ"ת לעיל בר"ס רע"א, עיין שם. וה"נ לא יקדש בלא אכילה, שהרי אינו יוצא בכך, ואין לו להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה. (וכל שכן לדברי הפמ"ג שהבאנו לעיל ברה"ס בהערה, שבלא סעודה אף ידי קידוש דאורייתא אינו יוצא, אלא שכבר הערנו ע"ז דלא מילתא דפשיטא הוא). וכ"כ בברכ"י בסימן ער"ב בשיו"ב בשם ספר המכריע וספר הבתים, וה"ד בכה"ח אות ג', ושם כתב דמה"ט ביום"כ שחל בשבת לא מקדשין, עיי"ש. וכ"כ במנח"י הנ"ל ועוד באחרונים. ולכן יכוון בתפלה ויצא בכך.
[ומ"מ י"ל שצריך להוסיף בתפלה "זכר ליציאת מצרים", ואמנם כתבו הרבה מהפוסקים דאינו לעיכובא, וכנ"ל בר"ס רע"א בהערה. מ"מ הרי יש אומרים שהוא לעיכובא, ולהוסיף בתפלה אין בזה חיסרון, דהוא מענינא, ובפרט שבנוסח כמה מהראשונים היו תיבות אלו וכמובא באחרונים. וביותר"כ שיוצאים י"ח קידוש בתפלה, וכמו שהבאנו שם, הלא מזכירים בתפלה זכר ליציאת מצרים, ככל תפלת יוה"כ].
470. שבזה יצא י"ח קידוש דאורייתא אע"פ שאינו בהזכרת ה', וכמש"כ כמה ראשונים דסגי בהזכרת שבח שבת וקילוסו.
471. עיין כה"ח אות ד', ושם אפילו ביוה"כ היה ראוי לעשות כן.
472. מנח"י שם. שכל אכילה שאינה כדרך אינה נחשבת אכילה, וכמבואר בש"ס ובפוסקים בכו"כ ענינים, כידוע.
473. כמבואר להלן בדיני "סעודה" לגבי קידוש במקום סעודה.
474. הגר"ח קניבסקי שליט"א בשם החזו"א, שמאחר שזהו מזונו ה"ז נחשב בשבילו כסעודה, ויעויין בנשמת שבת.
475. בשו"ע (סימן רע"ג ס"ה) איתא בשם הגאונים, שמה שאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו אפילו אכל דבר מועט יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר, ע"כ. ויש לבאר דברי השו"ע דמשמע שמתחיל סעודתו במקום אחד וגומר במקום אחר, וכן משמע פשט הלשון וגומר סעודתו אח"כ (וקצת נראה שהבין כן המשנ"ב סקכ"ג בד"ה וגומר סעודתו). אולם ז"א מוכרח כלל, אלא כונתו לומר שיאכל דבר מועט ויברך ברכה אחרונה, וגומר סעודתו היינו שיעשה את עיקר הסעודה עם פת אח"כ כמו שירצה, והראיה ממה שכתב אכל דבר מועט או שתה יין, ומוכח דמה שכתב אח"כ וגומר סעודתו היינו שיעשה את סעודתו העיקרית בפני עצמה אחר כך. (ומה שכתב המג"א סק"ט שאם אכל לחם צריך לברך ברהמ"ז במקומו וכו', הוא דין בפני עצמו ואינו בהכרח שזה פשט בשו"ע, ודו"ק).
ומ"מ לדינא נראה פשוט שגם זה נכון כשלעצמו שיכול להתחיל סעודה במקום הקידוש (ולאכול כשיעור), ולפני ברכה אחרונה ילך לחדר אחר כנודע, ולמרות שמצד קידוש במקום סעודה לא יצא י"ח כשלא היתה דעתו לכך מתחילה, משום דמ"מ יצא י"ח במקום הראשון בעצם האכילה שם, ופשוט. ואם היתה דעתו לכך מתחילה, אע"פ שחושב על ב' מקומות בלא"ה שפיר דמי ובב' המקומות מועיל לצאת י"ח, וראה בסמוך). ונסתפקתי אם אכל חצי משיעור ברכה אחרונה במקום אחד, ואח"כ אוכל חצי שיעור במקום השני (באופן שהיתה דעתו לכך, ומהני כמו מחדר לחדר, לעיל סעיף א'), נראה דשפיר דמי ויצא י"ח, דכיון שהיתה דעתו על המקום האחר הרי מצטרף הכל ונחשב למקום אחד.
ובעיקר הנידון אם התחיל לאכול במקום אחד ורוצה להמשיך לאכול במקום אחר, יש בזה אריכות עצומה בשו"ע (סימן קע"ח) וברמ"א ובפוסקים שם טובא, ובכל אופן קיי"ל דספק ברכות להקל (הן בברכה ראשונה והן באחרונה), ומ"מ כבר נתבאר בכ"ד שמוטב לגרום ברכה שא"צ לדעת אחת מלבטל ברכה לגמרי לדעה אחרת (כד' התבו"ש, והבא"ח וש"א), וא"כ כל עוד אינו בכלל ברכה לבטלה, רק ברכה שא"צ, יש לעשות כן. וזהו הכלל בכל מקום, ואידך זיל גמור, ואכ"מ.
476. בשע"ת כאן (אות ז') הביא מהגינת ורדים (כלל ג' סימן י"ב) שנסתפק באכילת פת הבאה בכיסנין, וכתב דלפי הגאונים (המובאים בשו"ע כאן) שמתירים בשתיית יין, לא גרע פת הבאה בכיסנין, ע"כ (ואף האומרים שלא יוצא ביין וכמש"כ במשנ"ב סקכ"ה, מ"מ יוצא במזונות, וע"ע להלן שי"א שאינו יוצא רק בפת). וע"ע במג"א כאן (סקי"א) שכתב בלא"ה שפיר דמי ובב' המקומות מועיל לצאת י"ח, וראה בסמוך). ונסתפקתי אם אכל חצי משיעור ברכה אחרונה במקום אחד, ואח"כ אוכל חצי שיעור במקום השני (באופן שהיתה דעתו לכך, ומהני כמו מחדר לחדר, לעיל סעיף א'), נראה דשפיר דמי ויצא י"ח, דכיון שהיתה דעתו על המקום האחר הרי מצטרף הכל ונחשב למקום אחד.
ובעיקר הנידון אם התחיל לאכול במקום אחד ורוצה להמשיך לאכול במקום אחר, יש בזה אריכות עצומה בשו"ע (סימן קע"ח) וברמ"א ובפוסקים שם טובא, ובכל אופן קיי"ל דספק ברכות להקל (הן בברכה ראשונה והן באחרונה), ומ"מ כבר נתבאר בכ"ד שמוטב לגרום ברכה שא"צ לדעת אחת מלבטל ברכה לגמרי לדעה אחרת (כד' התבו"ש, והבא"ח וש"א), וא"כ כל עוד אינו בכלל ברכה לבטלה, רק ברכה שא"צ, יש לעשות כן. וזהו הכלל בכל מקום, ואידך זיל גמור, ואכ"מ.
476. בשע"ת כאן (אות ז') הביא מהגינת ורדים (כלל ג' סימן י"ב) שנסתפק באכילת פת הבאה בכיסנין, וכתב דלפי הגאונים (המובאים בשו"ע כאן) שמתירים בשתיית יין, לא גרע פת הבאה בכיסנין, ע"כ (ואף האומרים שלא יוצא ביין וכמש"כ במשנ"ב סקכ"ה, מ"מ יוצא במזונות, וע"ע להלן שי"א שאינו יוצא רק בפת). וע"ע במג"א כאן (סקי"א) שכתב בלא"ה שפיר דמי ובב' המקומות מועיל לצאת י"ח, וראה בסמוך). ונסתפקתי אם אכל חצי משיעור ברכה אחרונה במקום אחד, ואח"כ אוכל חצי שיעור במקום השני (באופן שהיתה דעתו לכך, ומהני כמו מחדר לחדר, לעיל סעיף א'), נראה דשפיר דמי ויצא י"ח, דכיון שהיתה דעתו על המקום האחר הרי מצטרף הכל ונחשב למקום אחד.
ובעיקר הנידון אם התחיל לאכול במקום אחד ורוצה להמשיך לאכול במקום אחר, יש בזה אריכות עצומה בשו"ע (סימן קע"ח) וברמ"א ובפוסקים שם טובא, ובכל אופן קיי"ל דספק ברכות להקל (הן בברכה ראשונה והן באחרונה), ומ"מ כבר נתבאר בכ"ד שמוטב לגרום ברכה שא"צ לדעת אחת מלבטל ברכה לגמרי לדעה אחרת (כד' התבו"ש, והבא"ח וש"א), וא"כ כל עוד אינו בכלל ברכה לבטלה, רק ברכה שא"צ, יש לעשות כן. וזהו הכלל בכל מקום, ואידך זיל גמור, ואכ"מ.
476. בשע"ת כאן (אות ז') הביא מהגינת ורדים (כלל ג' סימן י"ב) שנסתפק באכילת פת הבאה בכיסנין, וכתב דלפי הגאונים (המובאים בשו"ע כאן) שמתירים בשתיית יין, לא גרע פת הבאה בכיסנין, ע"כ (ואף האומרים שלא יוצא ביין וכמש"כ במשנ"ב סקכ"ה, מ"מ יוצא במזונות, וע"ע להלן שי"א שאינו יוצא רק בפת). וע"ע במג"א כאן (סקי"א) שכתב בלא"ה שפיר דמי ובב' המקומות מועיל לצאת י"ח, וראה בסמוך). ונסתפקתי אם אכל חצי משיעור ברכה אחרונה במקום אחד, ואח"כ אוכל חצי שיעור במקום השני (באופן שהיתה דעתו לכך, ומהני כמו מחדר לחדר, לעיל סעיף א'), נראה דשפיר דמי ויצא י"ח, דכיון שהיתה דעתו על המקום האחר הרי מצטרף הכל ונחשב למקום אחד.
ובעיקר הנידון אם התחיל לאכול במקום אחד ורוצה להמשיך לאכול במקום אחר, יש בזה אריכות עצומה בשו"ע (סימן קע"ח) וברמ"א ובפוסקים שם טובא, ובכל אופן קיי"ל דספק ברכות להקל (הן בברכה ראשונה והן באחרונה), ומ"מ כבר נתבאר בכ"ד שמוטב לגרום ברכה שא"צ לדעת אחת מלבטל ברכה לגמרי לדעה אחרת (כד' התבו"ש, והבא"ח וש"א), וא"כ כל עוד אינו בכלל ברכה לבטלה, רק ברכה שא"צ, יש לעשות כן. וזהו הכלל בכל מקום, ואידך זיל גמור, ואכ"מ.

אליבא דהלכתא

רביעית יין[479] (והוא כ-86 סמ"ק)[480]. ובדיעבד גם מיץ ענבים[481]. אבל שאר כל הדברים אינם נחשבים לסעודה[482]. ויש אומרים שאפילו פירות נחשבים במקום סעודה[483], ובפרט תמרים שסועדים את הלב[484].

ולהלכה, דעת מרן השו"ע והרמ"א שפת הבאה בכיסנין נחשבים לסעודה, וכן יין מגדים העשויים מחמשת המינין נחשבים לסעודה, אבל בפירות אין יוצאים י"ח[485].

ולמעשה נסכם את הדינים במה נחשב קידוש במקום סעודה: בפת הבאה בכיסנין - יוצאים ידי חובה בין בקידוש הלילה ובין בקידוש היום[486], ודווקא כשאוכל כשיעור כזית [נפח של כ-30 סמ"ק], וכל דבר שברכתו האחרונה היא "על המחיה" יוצא בו ידי חובת סעודה לענין קידוש במקום סעודה (וטוב בליל שבת שלא לסמוך על אכילת מיני מזונות אלא רק בלחם בלבד, כמו שיבואר לגבי יין)[487]. בשתיית יין - יוצאים ידי חובה, ודווקא כששותה רביעית יין, ומ"מ טוב לחוש בקידוש הלילה שלא לצאת י"ח בשתיית יין[488], ויש אומרים שאין מספיק לשתות רביעית מהיין שבכוס שקידש עליו אלא צריך רביעית נוספת. אולם למעשה יש להקל בזה בקידוש היום, אבל בלילה ראוי להחמיר כשיטה הזו להצריך את המקדש כוס נוספת, אלא שבלאו הכי נתבאר

חשוב, ונראה איפוא דה"ה בכל מיני מזונות שמברכין עליהם כך, דהרי ברכתם מעידה על חשיבותם, דכיון דנקראים מזון (עיין בברכות לה:) הרי יש להם חשיבות, וא"כ בכל גווני הוא, איברא דלפנינו איתא בתוספתא והוא בברכות (פ"ד ה"ד) דמברך עליהם בורא מיני כיסנין (ופי' שם דאתי כרב יהודה דלכל מין ומין תן לו כברכתו), והתם הוא ממיני דגן לגמרי. אולם ז"א מוכרח, וכיוון בב"י ובשו"ע (סימן קס"ח ס"ז) דאיכא כמה גווני פת הבאה בכיסנין, ועכ"פ כיון שמברכים עליהם מזונות יש להם חשיבות, ולא חילקו באיזה סוג מזונות, ויוצא בזה י"ח סעודה שלישית לפי אותם שיטות, וא"כ כמו כן לענין קידוש במקום סעודה שפיר יוצא י"ח, שהרי זה נחשב סעודה], ולדינא הדבר פשוט שכל שהוא מזונות ומברכין עליו על המחיה, בודאי שיש לזה חשיבות של מזון (מלבד שביארנו שאפשר דבכה"ג הוא גם מצטרף להיות סועד, ולכן מברכים ע"ז "על המחיה", אם כי שאינו מוכרח כ"כ דאפשר לדחוק דלא חילקו בברכות), ויוצאים בזה ידי סעודה שלישית (ועיין בקצוה"ש סימן צ"ב ובבדה"ש שם), וידי קידוש במקום סעודה.

477. משנ"ב (סקכ"א), וביאר שמה שכתב השו"ע להלן "שחייב עליו ברכה", קאי גם על זה, וע"ע גם בכה"ח אות ל"ז [והתם השו"ע מיירי בפת גמור, ומ"מ בודאי דבפת הבאה בכיסנין נמי דינא הכי].

478. שו"ע הנ"ל בשם הגאונים, וכן הסכימו הרבה אחרונים, עיין בכה"ח אות ל"ח.

ונתעוררתי בזאת, דהנה אשכחן בברכות (לה:) דיין טובא גריר ופורתא סעיד, עיי"ש, והשתא אם נאמר דמה שיוצא י"ח בשתיית יין הוא בגלל שהוא סועד, א"כ נימא שלא ישתה רק מעט ולא הרבה [ובעיקר השיעור של פורתא וטובא, לא נתברר בפוסקים, אכן המשנ"ב (סימן תע"א ס"א) כתב דמסתברא דבפחות מכוס או מרוב כוס לא סעיד, ואח"כ כתב שמשתי כוסות של רביעיות או רובן יש לחשוב להרבה שגורר תאות המאכל, ע"כ. וע"ע בשעה"צ שם. אכן דבריו אינם ברורים לגמרי, ועדיין נשארנו בספק מהו השיעור, ויש לציין לדבריו בביאור הלכה (סימן ר"ט ס"ז) שכתב דיין טובא גריר הוא לערך ג' כוסות של רביעית וכו', עיי"ש, וזה סותר למש"כ במשנ"ב בהל' פסח, שו"ע בכה"ח בהל' פסח שם שהביא דברי המשנ"ב שם (ומש"כ שם אחרונים כוונתו למשנ"ב), ובמק"א נתבאר]. ונראה ליישב על דרך מה שמצינו בביאור הלכה (סימן ר"ח ס"ז) שהעיר כעין זה על ד' השו"ע, שפסק שאם בירך ברהמ"ז על יין יצא, והקשה דהלא כ"ז בשתה פורתא, אבל אם שתה טובא הרי אדרבה זה גורר, ותירץ לבסוף דכיון ששתה בתחלה מעט ונתחייב בברהמ"ז, שוב לא פקע ע"כ. וה"נ י"ל עד"ז, דכיון ששתה פורתא בתחלה הרי נפטר ויצא מידי חיוב סעודה, ומה שגרם לעצמו אח"כ שיגרור תאות המאכל זה ענין אחר, ולא מצאנו שום חשש בזה, ודו"ק.

479. הנה השו"ע כאן כתב בזה"ל: או שתה כוס יין "שחייב עליו ברכה", עכ"ל. והנה בשו"ע (סימן ק"צ ס"ג) כתב שיש ספק בשיעור שתיית יין להתחייב בברכה אחרונה, האם זה בכזית או ברביעית (וכמ"ש בב"י שם מהרא"ש פי"ז דברכות שיש להסתפק אי מדמינן לה לאכילה וכו') עיין שם, וכיוצ"ב כתב השו"ע (בסימן ר"י סוס"א). ומספק אין מברכים אלא ברביעית [שהרי ספק ברכות להקל, וכמבואר בשו"ע (סו"ס ר"ט)] שכל הברכות שנסתפק בהן אינו חוזר ומברך חוץ מברהמ"ז, וכן כתבו כל האחרונים]. והשתא מבואר דמה שכתוב כאן בשו"ע שיעור שחייב ברכה, היינו כשיעור רביעית. ועי' בחי' רע"א (סימן ק"צ שם) שכתב דמד' השו"ע בסימן רע"ג נראה שדעתו כהסוברים שטעון ברכה ברביעית, ע"כ. וכ"כ המשנ"ב כאן (סקכ"ב) בשמו. ולענ"ד צ"ב, חדא דהשו"ע נקט את לשון הטור בשם הגאונים בלא שינוי מידי (וכידוע שכך דרכו הרבה), ודלמא באמת השיעור הוא בכזית. ותו ק"ל הלא השו"ע לא כתב בלשון שחייב עליו ברכה "בודאי", אלא נקט סתמא שחייב עליו ברכה, ולעולם לכל אחד כדאית ליה, למר בכזית ולמר ברביעית, ואילו למעשה איך לנהוג לא כתב כלום, וא"כ אפשר לומר דנקט את יסוד הדין ותו לא (וע"ע מש"כ להלן בהערה ד"ה במג"א והלאה), וי"ל דמ"מ מעצם זה דנקט השו"ע שחייב עליו ברכה, וזו כביכול משנה שאינה צריכה, דהלא היא גופא מספקא לן, ועל כרחך דכוונתו שטעון ברכה למעשה, והיינו ברביעית דלית בה ספק.

ודרך אגב יל"ד עוד, דהלא לכאו' הדבר מפורש בשו"ע (סימן ר"י ס"א) ששיעור ברכה אחרונה ברביעית, וכך סתם שם השו"ע (וכדעת הרמב"ם ורוב ככל הראשונים דס"ל הכי), ורק אח"כ כתב שיש מסתפקים לומר וכו', עיין שם. וידועים הדברים בשער בת רבים דכשהשו"ע סותם ואח"כ מביא דעת יש אומרים וכל כה"ג, הרי דעתו עיקר כמו שסתם, וא"כ ודאי דהכי ס"ל עיקר. ובפרט דכאמור כך שיטת רוב מנין ובנין בראשונים, והדברים ידועים וא"צ להאריך. וא"כ לא היה צריך הגרע"א להרחיק לכת להוכיח כן מהשו"ע כאן (דכאמור כשלעצמו איכא לדחות וכמשנ"ת בס"ד), ושפיר יכל להוכיח מהתם, ודוחק לומר דמה שכתב שם שיש מסתפקים בחיוב ברכה אחרונה, שהוא פירוש לדלעיל מיניה שמה שאין מברכים בפחות מרביעית הוא מחמת ספק ולא מדינא, ודוחק דסתימת דבריו לא משמע הכי, ותו דמה שתפס שם שיעור רביעית הוא דין ברור לפי פשוטו דומיא דכזית דנקט התם, ודו"ק, ואולי לא ראה הגרע"א כללים אלו לעיקר כולי האי, הגם שהם מילתא דתליא בסברא, ועוי"ל.

ועיין במג"א כאן (סק"ח) שגם הוא פירש את דברי השו"ע עליו ברכה דהיינו ששתה רביעית, והוסיף להוכיח כן מד' התוס' בפסחים (קא.), עכ"ד. והיינו שבתוס' שם כתבו דמיירי ששתו בבית הכנסת, והיינו במה שאמר ר' יוחנן דיצאו אף ידי יין וא"צ לברך בביתם. והתם שמואל אמר שלא יצאו ידי קידוש, מפני שאין קידוש אלא במקום סעודה. ומזה מוכיח המג"א דשתו בבהכנ"ס לא יצאו י"ח, כיון שלא היה כשיעור רביעית, ולכאו' צ"ע, דילמא באותם שלא קידשו שלא שתו כמלא לוגמיו רק טעמו טעימה בעלמא, ועיין בלבושי שרד דמיירי בשתו, ואולי סתמא דמילתא מיירי בהם, שהרי עליהם בודאי י"ל ידי יין יצאו. וע"ע במחצה"ש דכתב דכיון דאפקת מכל שהוא אוקמא ארביעית, ומ"מ הצד השווה בכולם שאינו מוכרח כ"כ.

וע"ע להלן בהערה ד"ה ממג"א, מה שכתבנו בביאור דעת הט"ז בענ"ז (דס"ל דשיעור ברכה אחרונה ביין הוא כשיעור כזית עיי"ש), ועוד הוספנו שם דברים בפלוגתא זו, וכתבנו שם שבודאי עיקר הדין דברביעית הוי חיוב ברכה אחרונה, ומ"מ במשנ"ב כאן בסו"ד סיים דמבואר בפמ"ג דאפילו את"ל דלברכה אחרונה א"צ רביעית, מ"מ לענין קידוש במקום סעודה צריך רביעית, ולכן אפילו אם שתה כזית לא אמרינן ביה ספק ברכות להקל, ויביא כוס נוספת (עי' בסי' רע"א סט"ו וכו'), ואם עבר זמן רב יחזור ויקדש דלא יצא י"ח.

480. עיין בספר שיעורי תורה ס"ג דין ו'. ובדברינו לעיל בסימן רע"א סי"ג, ובהערות נתנו סימן גימטריא כוס (וכעי"ז ביומא דף עו:).

481. הנה יש לדון במיץ ענבים אם מהני לצאת בזה י"ח קידוש במקום סעודה, ובמקומו בהל' ברכות עמדנו ע"ז אם מה שהיין "סועד" הוא מחמת חריפותו (אבל מיץ ענבים לא, כמו שאוכל ענבים בעלמא), או שגם מצד המין סעיד (ולא מצד החריפות, שהרי שיכר לא מהני). ואין להוכיח מהגמרא בברכות (דף לה:) שמברכין "הגפן" על מה שסעיד, שי"ל שזה נתקן על יין. ואגב זאת גם על מיץ ענבים, משום שיש במינו דסעיד, ודו"ק. והן עתה ראיתי שנחלקו בזה פוסקי זמנינו, שהגריש"א ס"ל דלא מהני, אולם הגרשז"א בשולחן שלמה ס"ל שמסעד סעיד. וכ"ה בחוט שני ספ"ה סקי"ג, וכ"ד הגרח"ק ועוד באחרונים.

ומ"מ נלענ"ד להלכה שאם אפשר לשתות יין עדיף טפי (מאחר שאין הסברא מוכרעת בזה, וכמש"ש). ובעיקר ראוי לחוש בזה בקידוש ליל שבת, ובפרט למקדש עצמו, אבל בקידוש היום יש להקל לכתחילה לצאת במיץ ענבים, וגם בלילה בדיעבד אפשר לסמוך ע"ז.

482. לאפוקי שיכר שאינו כמו יין, מפני שאינו סועד (מג"א סוסקל"א, ובמשנ"ב כאן). ובמקומו בתשו' בענין מיץ ענבים, כתבנו לבאר מה הגורם להחשב סעיד ביין.

483. כן היא שיטת הריא"ז ה"ד בשלטי הגיבורים, שיוצא י"ח בכל דבר, ויבואר דהמג"א (ריש סקל"א), וכן הביאו המשנ"ב כאן, כתבו בשמו שיוצא אפילו בפירות מטעם דכל סעודת שבת נחשבת קבע, ע"כ. ויש לציין דבשלטי הגיבורים אין מפורש דקאי על פירות, ושם כתב כן על אכילת "מיני מגדים", כיעויין שם. וא"כ יש ללמוד מזה דקאי על כל דבר, והמג"א תפס דוגמא בעלמא, איברא דבאמת מצאנו בכ"מ שקוראים לפירות בלשון מגדים (וכן משמע מהפסוקים המדברים בשיר השירים בענין מגדים). ומ"מ לכאו' זיל בתר טעמא, וכיון שטעמו הוא משום שכל סעודת שבת חשובה ואפילו סעודת ארעי, א"כ ה"ה לכל מידי דבר אכילה, ודו"ק. וכשיטת הריא"ז כן אשכחן להשבולי הלקט (סו"ס שד"מ) משם רבינו אביגדור, עיין שם [ויש לציין לדברי הראשונים שדנו גבי סעודה שלישית אם יוצאים ביין או בפירות, וכיעויין בב"י (סו"ס רצ"א) שמשמע קצת שכך יש לומר גם בשאר הסעודות עיי"ש, וכמו שלמדו ממנו שלא יוצאים י"ח ביין, ה"ה שלא יצאו י"ח בפת הבאה בכיסנין, באופן שאין הוא קובע עליה כעת סעודה, וכן מדברי הרשב"א שהביא התו"ש (והוא בברכות נא:) נמי משמע דבפת דווקא ולא בכל דבר אחר, וא"כ יצא לנו שאין לסמוך על פת הבאה בכיסנין, אלא שלא ראיתי מי שחשש לזה, ואף המשנ"ב לא חשש לדבריהם אלא ביין דווקא, ואפשר לומר אע"פ דפת הבאה בכיסנין יש לה מעלייתא יתירתא, שאפשר להחשיבה כלחם גמור אם תהיה קביעות סעודה. וגם היא מה' מיני דגן דחשיבא, ועדיין צ"ע. (ובדוחק אפ"ל דביין גם הרא"ש אוסר, כפי שהוכיח רע"א ע"ד השו"ע ס"ה).

484. בפמ"ג כאן (בא"א אות י"א) ציין לדברי המג"א (בסימן ר"ח) שתמרים סעדי וזייני, וכתב ואם כן י"ל שיוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה, ע"כ. אבל התו"ש (אות ט"ו) העיר ע"ז, דמה שכתב במג"א בסי' ר"ח דתמרי וסעדי הוא ט"ס, דלא מצינו זה בשום מקום, ולכן כיון דלא סעדי אלא זייני בלבד לא יוצאים בזה י"ח, ע"כ. וע"ע במחזיק ברכה (שם אות ו') שכתב עמש"כ התו"ש להעיר על המג"א, דזו אינה קושיא, דגם המג"א לא קאמר כן אלא ביין, עיי"ש. ויש להעיר דאמנם בברכות (יב.) איתא דתמרים מיזן זיין ולא אמרו שסועדים, אולם מצאנו באמת בכתובות (ס:) דתמרי משבען, וא"כ מוכח דבאמת סעדי, ואולי יש לדחוק דאין הכוונה שסועדים ממש כמיני דגן, אלא הוא הרגשת שובע בעלמא, כדאשכחן בעי"ז בברכות (לה:) ובחי' הריטב"א שם, אולם זה ק"ק דלשון שובע משמע דבאמת סעיד, ומכל מקום באמת הדין ברור כדברי המג"א דתמרים זנים וגם סועדים, ואינה טעות סופר כלל (וכ"כ במפורש החיי אדם כלל נ' דין ז', וכן כתבו עו"א אחר המג"א), דמצאנו חד מן קמאי המסייע לשיטתו בהדיא, והוא המאירי בברכות (דף יב.) שכתב בהדיא שהתמרים זנים וסועדים כפת עצמו, עיין שם, וחזר ושנה זאת שם כיעוין, הרי בהדיא דתמרים ג"כ סועדים. ולפי האמור את"ש, דאמנם מברכות שם אין כ"כ ראיה, מ"מ מכתובות היא ראיה נכונה. ומעתה י"ל דכיון דיין דסעיד יוצאים בו י"ח, א"כ ה"ה בתמרים, ודו"ק. אלא דמצאתי אחרי כל זה לכמה מרבותיה בתראי שזכינו לאורם בדורינו, שכתבו בהדיא דתמרים לא סעדי אלא זייני בלבד, ודינם ככל הפירות, והבאנו דבריהם להלן (בהערות בד"ה הנה תמרים, ובד"ה הנה ראיתי), וחזינן דסוד ה' ליראיו, ופלוגתת האחרונים היא פלוגתא דקמאי. וע"ע להלן שם לענין הלכה בתמרים.

485. כמבואר בשו"ע כאן וכל הפוסקים, ויש לבאר דאע"פ שמצאנו להלן בסימן רצ"א ס"ה גבי סעודה שלישית שי"א שיוצא י"ח בשתיית יין, ומשמע דאפילו בפירות, ואמנם השו"ע שם פסק להלכה שלא יוצא בפירות אלא רק בפת, אולם מ"מ הלא חזינן שיש סוברים כן, וא"כ ה"נ נימא שיוצא בזה בדיעבד. אלא שמאידך תיקשי אמאי השו"ע לא הזכיר כאן דעת י"א אלו שסוברים שיוצא י"ח, וכבר הזכרנו מזה לעיל. ובפשטות הא לא קשיא, דמאחר שהשו"ע שם הכריע שהעיקר לעשות כפת, לא חש להאריך ולומר שלא יוצא כפירות שהרי אין זה עיקר הדין, ולכן לא הוצרך להזכירו כלל. אולם אפשר ליישב באופן אחר שכאן לגבי קידוש חמיר טפי ופשיטא, ועוי"ל.

486. כמשנ"ת לעיל שכן היא דעת השו"ע (שהרי נקט יין, וק"ו פת הבאה בכיסנין דסעדי), ויעוין לעיל שם מה שהוספנו בזה. וע"ע בברכ"י (אות ו') שפסק כן, וכתב שכן המנהג ברוב המקומות ביום שבת שמקדשין ואוכלים מעט כיסנין וכו' (וכן הסכים הכה"ח כאן אות מ"א). איברא דאשכחן מי שפקפק בזה, כיעוין בשו"ת בנין עולם סימן ח' ועוד אחרונים [גם יש לדון מדברי רע"א בחי' כאן שהוכיח מאיזה ראשונים שלא יוצאים י"ח אלא בפת, וע"ע ג"כ בתו"ש כאן שהוכיח כן משיטת הרשב"א, וא"כ בודאי שיש לחוש, איברא דלהלן הבאנו דבריהם, וכתבנו שאין הדברים מוכרחים כ"כ]. וע"ע בהערה הבאה מה שכתבנו בזה. ומ"מ כל הפוסקים נקטו להיתירא, ובפרט שכן המנהג פשוט, אם כי שהיה אפשר לדון דמנהג זה לא נעשה אלא ביום דקיל טפי, אבל בלילה דחמיר לא, מ"מ הפוסקים כתבו כן לדינא, וכבר כתבנו לעיל שבכל אופן שיש בו מחמת שהמינין שברכתו לבסוף היא על המחיה, יוצא בזה י"ח, כסעודה לענ"ז. [ושיעור כזית נתבאר לעיל, ושיעורו בנפח של 30 סמ"ק כמבואר בפוסקים, והוא כקופסת גפרורים הנפוצה בזמנינו].

487. הנה היה נ"ל דאחרי החזינן במשנ"ב (סקכ"ה) דחשש לדברי הראשונים שלא יוצאים י"ח ביין, דהוא הדין שלא נכון לצאת י"ח בפת הבאה בכיסנין, שהרי אותם הראשונים שסוברים שלא יצא י"ח ביין, נראה מדבריהם שגם לא יוצא י"ח במיני מזונות אלא בפת בלבד, וכיעוין בתר"י (בברכות לו:) שהזכירוהו המג"א (בסימן קפ"ח סק"ט) ובחי' רע"א כאן וע"א כהתו"ש כאן, והוא הרי כתב שם שצריך לאכול "פת" לצאת י"ח קידוש במקום סעודה עיי"ש, וכמו שלמדו ממנו שלא יוצאים י"ח ביין, ה"ה שלא יצאו י"ח בפת הבאה בכיסנין, באופן שאין הוא קובע עליה כעת סעודה, וכן מדברי הרשב"א שהביא התו"ש (והוא בברכות נא:) נמי משמע דבפת דווקא ולא בכל דבר אחר, וא"כ יצא לנו שאין לסמוך על פת הבאה בכיסנין, אלא שלא ראיתי מי שחשש לזה, ואף המשנ"ב לא חשש לדבריהם אלא ביין דווקא, ואפשר לומר אע"פ דפת הבאה בכיסנין יש לה מעלייתא יתירתא, שאפשר להחשיבה כלחם גמור אם תהיה קביעות סעודה. וגם היא מה' מיני דגן דחשיבא, ועדיין צ"ע. (ובדוחק אפ"ל דביין גם הרא"ש אוסר, כפי שהוכיח רע"א ע"ד השו"ע ס"ה).

ומ"מ כתבנו דטוב לחוש, והיינו ע"פ האמור דבפשטות לא שנא, אלא שביארנו כבר להלן בסמוך (בב' ההערות הסמוכות) שיש להקל בזה, הן לאותם שלא קידשו בעצמם, והן למקדש עצמו כשזה בקידוש היום, ורק בלילה ולמקדש עצמו יש מקום לחוש, והכי נמי בענייננו, וכל האמור להלן ביין שייך גם כאן.

ומ"מ מן הדין הגמור יש לסמוך להקל גם למקדש עצמו, שכ"ה דעת רוב ככל הפוסקים ומרן השו"ע. ואף לדעת הראשונים החולקים, אין בזה הכרח כמו שביארנו לעיל, ולהלן בס"ד. ובפרט שכך סוגיאן דעלמא, ומ"מ טוב לנהוג בזה להחמיר וכאמור.

488. הנה דעת השו"ע שיוצאים י"ח ביין, אולם בחי' רע"א כאן בהגהותיו כתב שמדברי כמה ראשונים מוכח שאין יוצאים י"ח בשתיית יין (ויציין המשנ"ב סקכ"ה, והוסיף שכן כתב התו"ש). ודברי רע"א הם בב' מקומות, באות ו' (ע"ד השו"ע ס"ה) דלהרא"ש לא יוצאים י"ח ביין. וכ"כ עוד להלן אות ח' (ע"ד המג"א סקי"א) דלתר"י פ"ז דברכות מוכח דלא יוצא י"ח ביין. והוסיף שכן רמז לזה המג"א (סימן קפ"ח סק"ט). ובמשנ"ב (שם) כתב עפי"ז שאין להקל בשתיית יין אלא במקום הדחק, ע"כ. ויש להוסיף ע"ז, דגם בדברי התוס' בפסחים (נא.) ד"ה טעימו מידי, וכן בדברי הרא"ש (שם סימן ה') היה אפשר ללמוד שלא יוצאים י"ח ביין אלא רק בלחם, עיין שם. אולם כבר כתב הב"י לדחות זאת דקאי על עצם קיום מצות הסעודה דווקא. וראיתי בתוספת שבת שתמה על הב"י, דהא ודאי הכי משמע בתוס' וראי"ש שאין יוצאים י"ח אלא בפת (ולפי"ז גם במיני מזונות לא יוצאים), אולם באמת אין הכרח. וע"ע בתו"ש גופיה שיישב זאת.

והנה כאן סתם המשנ"ב ולא ביאר באיזה אופן צריך להחמיר, ומשמע בכל גווני הן ביום והן בלילה. אולם בשער הציון כאן (אות כ"ט) מבואר דעיקר הקפידא שלא לסמוך ע"ז, היינו בקידוש הלילה כיעוין, וה"נ נראה בענייננו. [ועיין לעיל (סימן רס"ט סק"א) שהיקל גם בליל שבת, וצ"ל דשאני התם בביהכנ"ס דקיל טפי].

והיה נ"ל יתירה מזו, דלדידן דקיבלנו הוראות מרן השו"ע, היה לנו לומר שיוצאים י"ח ביין גם בלילה, ואף אמנם דלמקדש ראוי להחמיר שהרי הוא מברך ברכת הקידוש, והוי חשש ברכה לבטלה לפי"ד החולקים, וקיי"ל דסב"ל נגד מרן, אולם נימא דהאחרים השומעים יצאו י"ח בשתיית יין, ואפילו בקידוש הלילה. ובפרט דהגאונים כתבו בהדיא שיוצא י"ח, וכן הביאם הטור, וכן יש ללמוד בדעת הרא"ש, וכבר כתבו הרבה אחרונים שמדברי הטור אפשר לדעת מהי דעת הרא"ש, ומה שהביא רע"א ראיה מהרא"ש שאין יוצאים י"ח בשתיית יין, זה אינו במפורש ויש לדון בראייתו. וכן הסכימו השו"ע והרבה אחרונים דיוצאים י"ח ביין, וא"כ לא אשכחן מאן דפליג אלא תר"י שהביאו הגאון רע"א והתו"ש, וע"ע בתו"ש שהוסיף להוכיח כן מד' הרשב"א בברכות, עיין שם. אלא דבדעת תורה כתב לדחות שאין ראיה מכל זה, עיין שם. (ואדרבה ראיתי להה"מ על הרשב"א בברכות דף נא: שציין לתשי' הרשב"א ח"ד סוס"י רצ"ה, דמשמע ממנו שסובר כשיטת הגאונים, ועיי"ש מש"כ בזה), והשתא יוצא אם כן דלא אשכחן מאן דפליג בהדיא על הגאונים, וא"כ אע"ג דיש צד לומר דקידוש הלילה דאורייתא (ועמש"כ לעיל ר"ס רע"א באורך), מ"מ כיון דאין הכרח גמור לכך וכנ"ל, ותו דאנן קיבלנו הוראות מרן השו"ע, הכי קיי"ל, ויוצא י"ח בכל גווני אפילו ביין, ובפרט שהמחלוקת עצמו לא יסמוך ע"ז אם אפשר.

489. במג"א (סקי"ב) כתב דהלבוש והב"ח כתבו דבעי שישתה עוד כוס מלבד הכוס של קידוש, והשתיה השניה נחשבת לסעודה, ע"כ (וסברתם ברורה, דהיין הבא לסעודה צריך שיהיה בפני עצמו לאחר הקידוש, והכי נמי כאן, וכיוצ"ב כתב הט"ז סוף סק"ד דהוא דומיא דאכל דבר מועט דנקט, עיי"ש, אלא שבאמת זה אינו הכרח גמור, דדילמא שאני הכא שכך המציאות שמקדש על יין, ובאים כאחד, ודו"ק). ובט"ז (סק"ד) כתב שמדברי הרמ"א והב"י מבואר שיוצא י"ח בשתיית שיעור מכוס הקידוש. והקשה ע"ז דאם כן כל קידוש לא יצטרך להיות במקום סעודה, דהא צריך לשתות מלא לוגמיו (כמבואר בסימן רע"ג ס"ג), וכתב דעל כרחך נראה דאין הכוונה שיצא י"ח בכוס שעליו קידש, אלא אחר שטעם מכוס של הקידוש כשיעור, ישתה אח"כ פעם שנית כשיעור ברכה אחרונה, וסיים כן, עכ"פ בי"מ). ומ"מ טוב שהמקדש עצמו לא יסמוך ע"ז אם אפשר.

והוה קשיא לי על ראייתו, א. דהלא בקידוש יוצא י"ח בשתיית מלא לוגמיו דווקא (כמבואר שם), והוא פחות מרביעית, והכא נתחדש שצריך לפחות רביעית דווקא. וע"ע מעין זה בב"ח כאן גופא בתחלת דבריו ד"ה כתבו שהעיר הערה כעי"ז, ודחה דשאני התם דאפשר ששתה כמלא לוגמיו, עיי"ש (אלא דהוסיף תירוץ אחר וכתב שהוא העיקר, וכנראה דלא ניח"ל ל"כ לאוקמי בהכי, וצ"ע). אכן על הט"ז כשלעצמו לא קשה בראשוני בט"ז (בסימן ק"צ סק"ג) דמן הדין ברכה אחרונה על המשקין היא גם ברוב רביעית, והוכיח כן בכמה ראיות, וכתב שזו דעת הרא"ש גופיה, אלא שסיים שר"י נסתפק בזה, ולכן כתב שטוב ליזהר לשתות יותר מרביעית, אבל באמת לא כתב כן דרך ספק גמור ככל הספיקות, שאם כן היה לו לומר אסור לברך וכו', כיעויין שם. ולפי"ז שפיר הוכיח הט"ז כאן דאין מועיל לצאת י"ח במה ששתה בקידוש. [ושו"ר בבאר היטב כאן שהביא מהאחרונים שתמהו על הט"ז, והבאה"ט יישבו לשיטתו וכמו שכתבנו. (וע"ע להלן). ובעיקר ד' הט"ז יש להאריך עוד בביאור התוס' ביומא (עט.) ובסוכה (כו:), וכן ע"ע בתוס' בברכות (בדף לט. ד"ה בצר, ובדף מט: ד"ה רבי מאיר), וע"ע בלשון התוס' רא"ש שם, ובדבריו בתשו' (כלל ד' דין י"ד), עיין שם, וה"ד באחרונים, ויל"ב, ואכמ"ל]. אלא שמ"מ כל הוכחה זו לשיטתו דווקא, אבל הרי כל האחרונים פסקו בהיפוך, דאדרבה עיקר הדין ששיעור ברכה אחרונה הוא ברביעית, כיעוין באליה רבה (בסימן ק"צ) שהאריך לדחות ד' הט"ז וכן שאר האחרונים, דאנן קיי"ל כשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ד) ששיעור חיוב ברכה אחרונה הוא ברביעית (וכ"ה דעת רוב מנין ורוב בנין בראשונים כידוע), וכן פסק מרן השו"ע (בסימן ר"י ס"א), וא"כ שוב אזדא לה ראיית הט"ז.

והיה מקום לומר דלעולם איכא קצת ראיה בכל גווני דהשו"ע מיירי על הענין והיסוד המחייב ברכה, ולא על אופן המחייב ברכה בפועל, היינו למר כדאית ליה ברביעית ולמר כדאית ליה (והרי אשכחן לשיטת התוס' הנ"ל דשיעור ברכה אחרונה בכמלא לוגמיו או בכזית). והשתא באמת קשה, דהלא לאותם שיטות בלא"ה נמי שותים כשיעור זה, וביותר יש להקשות מעצם הדין שדנו בגמ' (ר"פ ער"פ) להצריך קידוש במקום סעודה, ולאותם שיטות הרי זו הוכחה טובה דלמה הצריכו קידוש במקום סעודה, הלא בלאו הכי שותים מלא לוגמיו, ואת"ש. ומזה נלמד לדידן שצריך כוס נוספת, דהלא כעת לא מצינו עדיין מי שחולק בפרט הזה.

אלא שחשבתי לדון ולומר דאע"פ דלסברת תוס' תיקשי למה הצריכו קידוש במקום סעודה, אבל הרי בתוס' בפסחים (קא.) אפשר ללמוד שלדעתם אין יוצאים בלא"ה בשתיית יין אלא רק באכילת פת וכו', וכמו שנרגש בזה הב"י כאן, והתוספת שבת וכנ"ל. ואע"פ שדחו הכרח זה, עדיין אינו דחוי לגמרי, ושפיר י"ל שכתבו כן לדינא. וכבר הזכרנו מזה לעיל [ושוב זמנו לי משמים לראות באחרונים שלמדו באמת מד' התוס' בפסחים הנ"ל שגם לענין קידוש במקום סעודה איירי שלא יוצאים י"ח אלא בפת דווקא, ע' בס' להורות נתן על פרק ערבי פסחים ועוד אחרונים, והרי גם הב"י נתקשה בדברי התוס' הללו ובפרט התו"ש. ועוד יש להוסיף דזה נוסף להא דאשכחן כאלה מהראשונים הסוברים שאין יוצאים י"ח אלא בפת, כמבואר בתר"י בברכות (דף לו:), והזכירוהו המג"א בסימן קפ"ח סק"ט, ורע"א בחי' כאן, וכן הביאו עוד ראשונים דס"ל הכי, ואמנם יש לדון בראיות, ומ"מ שפיר אפ"ל כן, ועכ"פ בדעת תוס', ודו"ק]. וממילא עדיין נדחתה הראיה הנ"ל, דהא אכתי לא אשכחן הכרח שיהיה מי שיסבור שצריך כוס נוספת, והיינו כאמור דלשיטת התוס' שברכה אחרונה בכזית או בשיעור מלא לוגמיו, הא בלאו הכי סוברים שאינו יוצא ביין. (אע"פ שאינו הכרח גמור, וכנ"ל מד' הב"י והתו"ש כאן במקומו, ומ"מ אין ראיה). וא"כ אין ראיה שצריך רביעית נוספת. ולשיטת הגאונים בלאו הכי אין ראיה, דשפיר סביראי להו דצריך רביעית לברכה אחרונה (וכדעת רוב ככל הראשונים דס"ל כן). ולכן גם אם אין הראיה מתוך דברי השו"ע (אלא מעצם הדין דקידוש במקום סעודה), ג"כ אין לזה הכרח וכנ"ל.

ועוד היה מקום לדון ולומר סברא צדדית, דדילמא אף אותם הסוברים ששיעור ברכה אחרונה בכזית, מ"מ לענין להחשב סעודה לענין קידוש במקום סעודה גם הם יצריכו רביעית שהוא שיעור חשוב, אבל בפחות מזה לא מהני, והשתא אם כנים אנו בלא"ה אין שום ראיה לט"ז [שוב התבוננתי שכסברא זו שקידוש במקום סעודה צורך רביעית בלא קשר לדין ברכה אחרונה, הוא מבואר באחרונים מכבר, וכגון במג"א (סק"ח) שכתב שצריך לשתות רביעית, וכתב הלבושי שרד שם דכוונתו לתרץ קושית הט"ז (סק"ד). ולומר דסעודה לא מקרי אלא ברביעית, ומלא לוגמיו הוא רוב רביעית. (ולכאו' ק"ק, דאם המג"א לא ס"ל כהט"ז, א"כ למה כתב להלן סקי"ב כדעת הב"ח שצריך כוס נוספת, והרי הב"ח כתב באופן אחר ולא ניח"ל לתרץ כעי"ז, וי"ל. ויש לומר דאע"פ שאין ראיה, מ"מ ס"ל בסברא דשתיית יין דומיא דאכילת פת לאחר הקידוש, וכמו שכתבנו לעיל בד"ה במג"א, עיין שם במוסגר). והוסיף הלבו"ש דאע"ג דבסימן ק"צ נסתפקו אם שיעורו בכזית או ברביעית, וא"כ קשה לדעה דס"ל בכזית, וכתב ע"ז דלק"מ, דאין שיעור סעודה תלוי בחיוב ברכה אחרונה, אלא שיעור חשוב בעינן דהיינו רביעית, וע"ע שם. והוא ממש כדברינו בס"ד (ושם ג"כ עמד עמש"כ הגאונים דתלוי בחיוב ברכה, וכתב דהוא סימן בעלמא). ועוד מצאנו כסברא זו במשנ"ב (סוסקכ"ב) בשם הפרי מגדים, ואת"ש]. וזה מלבד מה שהערנו מקודם בסמוך לדחות ראיית הט"ז באו"א, ודו"ק.

ב'. ועוד הוה קשיא לי לדברי הט"ז, דמה מוכיח מאותו אדם המקדש דבלא"ה הוא שותה מלא לוגמיו, הלא כל הוכחה זו היא לאותו שמקדש והוא שותה מכוס הקידוש, ולדידיה אה"נ דלא היו צריכים לומר דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכל מה שאמרו זאת יש לומר דהיינו לאותם השומעים שהם הרי אינם שותים. אולם זה כשלעצמו לק"מ, שהרי

שטוב להחמיר בלילה שלא לצאת בין. ויותר יש לחוש בזה לגבי המקדש, אבל השומעים יכולים להקל אפילו בלילה לצאת י"ח בשתיית רביעית יין[489]. בפירות - אין יוצאים ידי חובה לא בקידוש היום ולא בקידוש הלילה[490], אבל בתמרים או באורז הסועדים את הלב, אפשר להקל בשעת הדחק ובקידוש היום בלבד, אבל בקידוש הלילה אין להקל[491], אבל בשאר הדברים אין להקל כלל ודינם ככל הפירות[492]. ואדם שליבו חלש קצת יכול לסמוך על הסוברים שיוצאים ידי חובה בפירות וכדו', ודווקא בקידוש היום[493]. ודע, שהגר"א היה מחמיר הן בקידוש היום והן בקידוש הלילה שלא לסמוך על שום דבר מאכל אלא על לחם גמור בלבד, והנוהג כן תבוא עליו ברכה, ובפרט ראוי לנהוג כן בקידוש הלילה[494], ובדיעבד - אם קידש בלילה על יין או פירות ושאר דברי מאכל, אפשר שאינו חוזר ומקדש, שספק ברכות להקל[495]. וראוי לשמוע קידוש מאחר.

ובכל אופן שהוא יצא י"ח קידוש במקום סעודה, אין לו לחזור ולקדש שנית לפני שאוכל אח"כ את סעודת השבת בפת, הן בלילה והן ביום, מפני שכבר יצא י"ח קידוש על ידי מה שסעד[496].

מי שיצא י"ח קידוש יכול להוציא אחרים

ט"ז. יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שהוא עצמו אינו אוכל עמהם. ויש בזה שני אופנים: א'. כגון שכבר יצא ידי חובה לפני כן, שכבר קידש וסעד בעצמו, בכל זאת יכול לחזור ולקדש לאחרים הצריכים שיקדשו להם, והוא יטעם מן היין. ב'. כגון שאין ברצונו לאכול שם אלא בביתו, והוא מקדש להם מפני שהם צריכים שיקדשו להם, והוא בדעתו שלא לצאת שם ידי חובה. ובאופן זה אסור לו לטעום מן הכוס, אלא יתן לאחד מן המסובין לטעום כשיעור, ועי"ז יצאו י"ח[497].

י"ז. ויזהרו השומעים לסעוד שם במקום שעשו את הקידוש, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה. ולכן אשה אלמנה שאינה יודעת לקדש בעצמה ואין מי שיקדש לה, לא תלך לבית אחר לשמוע קידוש ותחזור לאכול בביתה, אלא תאכל במקום ששומעת את הקידוש, או שיבואו לביתה לעשות לה קידוש ותאכל שם[498].

י"ח. דין זה שיכול להוציאם י"ח גם אם כבר יצא י"ח, הוא בין בקידוש הלילה ובין בקידוש היום[499], וכמו כן הדין שווה בין בקידוש של שבת ובין בקידוש של יום טוב[500].

וכן בכל המצות כולם יכול אדם להוציא את האחרים ולברך להם אע"פ שהוא אינו יוצא י"ח עמהם [בין במצוות דאורייתא ובין במצוות מדרבנן]. אבל בברכות הנהנין אסור לברך לאחרים אם אינו טועם בעצמו מן הדבר שעליו הוא מברך, חוץ מברכת הגפן שבברכת הקידוש, שיכול לברך לאחרים אע"פ שאינו טועם מן היין, מכיון שברכה זו נצרכת בשביל הקידוש, ונחשבת כחלק מן הקידוש, וכל כיוצא בזה[501].

מבואר בגמ' בפסחים (קא.) במעשה דרב ענן ובמעשה דרב הונא דאיתעקר ליה שרגא, שהנידון של קידוש במקום סעודה נאמר אף על המקדש, וא"כ לק"מ.

אכן אכתי הוק"ל ע"ד הט"ז דמאי ראיה היא זו, הלא איתא בשו"ע (סימן רע"א ס"י"ד) בשם י"א, דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, ובא"ר שם כתב להכריע כדעה זו (שו"ר במחה"ש על ד' המג"א סק"י"ב בסו"ד שכתב שכבר האחרונים דחו ד' הט"ז, דהא משכחת לה שלא טעם המקדש כלל אלא המסובים דדיעבד יצאו י"ח, עי"ש). אלא שבאמת הוכחתו ברורה, דהא בשו"ע שם פסק לדינא שלא להקל בזה, אלא שיש לחוש לדברי הגאונים שכל שלא טעם המקדש לא יצא, ובביאור הלכה שם (ד"ה שאם) ביאר דהיינו שסוברים הגאונים שצריך שיטעום המקדש עצמו כשיעור מלא לוגמיו, וכתב שכן הסכימו האחרונים לחוש לזה. ואע"פ שהא"ר פליג ע"ז וס"ל שהרבה ראשונים חולקים, וגם בדעת הגאונים זה אינו מוכרח (וע"ע בבה"ל ד"ה וי"ש), מ"מ אין לזוז מפסק השו"ע, עכ"ד. וא"כ מוכח דצריך שהמקדש בעצמו ישתה כשיעור, ואפילו אם נאמר שאינו דין גמור, רק חשש בעלמא שחשש השו"ע לדעתם, אכתי יש להוכיח כן מעצם השיטות הללו עכ"פ דמוכח דלמרות דבלאו הכי המקדש שותה, בכ"ז צריך מקום סעודה. והשתא ראיית הט"ז טובה. ומ"מ כבר כתבנו לעיל בדרך א' להעיר על הוכחה זו מסיבה אחרת (ויעוין באבן העוזר כאן שהאריך לדחות דברי הט"ז הנ"ל, והובאו דבריו בברכ"י בשיו"ב אות ב', וע"ע שם).

ולדינא, הנה סתימת השו"ע והרמ"א לענין כוס מילה וכן שאר פוסקים שא"צ כוס נוספת לקידוש, ומ"מ אין הכרח כלל, דדילמא כהט"ז והב"ח ודעימיה שצריך לשתות כוס נוספת, אע"פ שכך היא הפשטות וכמש"כ האחרונים בדעתם. ועי' במשנ"ב (סקכ"ז) שהביא ב' הדעות, ושם בשעה"צ (אות י"ט) כתב שבקידוש של שחרית אפשר להקל בזה, אבל בקידוש הלילה יש להחמיר לשתות רביעית נוספת, וכתב שבלאו הכי נראה שאין לסמוך על שתיית יין כלל מפני שיש חולקים, ע"כ. ועפי"ז כתבנו בפנים כמבואר. אלא שנ"ל דלפמשנ"ת לעיל בהערה הקודמת דאנן קיבלנו הוראות מרן השו"ע אפילו לקולא, א"כ הכי נמי יש להקל. ואמנם שיש חשש של ברכה לבטלה, וא"כ יש להחמיר, אולם זו מחלוקת במצוה, ורוה"פ ס"ל הכי. ועכ"פ כל זה דווקא לעושה הקידוש, אבל השומעים בודאי יכולים להקל בזה. ואמנם היה אפשר לדון בפרט זה דהוי ס"ס לחומרא, דילמא אין יוצאים י"ח ביין, ודילמא צריך רביעית נוספת חוץ מכוס הקידוש, אולם באמת אה"נ דהיינו דווקא למקדש, אבל לשומעים אין מזה נפ"מ, דבלא"ה שותים מכוס אחרת. ואפילו למקדש נמי נ"ל שלולי הסיבה של חשש ברכה לבטלה, יש להקל דלא הוי ס"ס מעליא, ובאמת שגם מצד חשש ברכה לבטלה אין כאן כ"כ, אחר שכן דעת רוה"פ, וכן המנהג עכ"פ ביום, ויל"ב.

ואמנם נר' דמ"מ טוב לחוש לחולקים, אולם מ"מ עיקר הדין להקל בזה, כמבואר דעת השו"ע והרמ"א בפשיטות, וכן דעת שאר אחרונים, ולא אשכחן שום סברא להחמיר, וגם הוכחת הט"ז אינה מוכרחת וכנ"ל, ועל כולנה שהפרי האדמה (ה"ד בכה"ח אות ל"ד) העיר שכך המנהג בירושלים. ואע"פ שיש לדחות ולומר דהתם זה היה ביום וקיל טפי (הן מצד חשש ברכה לבטלה, והן מצד שחיוב קידוש בלילה חמור טפי מצד איסור טעימה לפניו, והן מצד שי"א שמצותו דאורייתא, ובדעתו לצאת י"ח דאורייתא על היין), מ"מ לא אשכחן שחילקו בזה, ובודאי פשט ד' הפוסקים להיתירא. וע"ע בברכ"י בשיורי ברכה. אלא שכבר כתבנו דבלא"ה נכון להחמיר בלילה למקדש בעצמו. [ויש להוסיף עוד מה שכתבנו האחרונים דלפי דיעות אלו שצריך ב' כוסות, הוא הדין במקדש על הפת שצריך לאכול שני כזיתות, אחד לקידוש ואחד לסעודה, וכאמור טוב להחמיר כן בלילה ולמקדש בעצמו, אינה דהרבה אחרונים השמיטו מלהזכיר דין זה לגבי פת, גם ראיתי שיש מחלקים בין פת ליין, ע' להגרשז"א בשולחן שלמה, ואכמ"ל].

אכן זו תהיה נפ"מ באופן שהמקדש נאנס ולא יכול לשתות, ואחד מן המסובין הוא שותה את כוס הקידוש, דבכה"ג לפי"ד הב"ח והט"ז הרי צריך כוס נפרדת (שהרי בשתייתו נשלם הקידוש, וצריך כוס נוספת), והשתא לדידיה אין חשש ברכה לבטלה. ומ"מ איכא ספק דילמא צריך ב' כוסות, בנוסף לחשש דילמא אין יוצאים י"ח ביין. אולם לפי האמור ספיקות אלו אינם שקולים כלל, וגם ששתיתם נגד מרן, ועוי"ל. ולכן נר' להקל לדידהו אפילו בשחרית, אמנם אם הקידוש לא יועיל לשום אדם, או ע"פ ספק, שוב הויא ליה ברכה לבטלה למקדש שלא הועיל קידושו, וא"כ אע"פ שלדידיה אין איסור, מ"מ ראוי לחוש שלא תהא ברכה לבטלה לחבירו המקדש, אלא דבכה"ג י"ל דהוי כנמלך דלא הוי חשש ברכה לבטלה, כמשנ"ת בס"ד לעיל בסימן זה בסוף סעיף א', ועוד יש לפלפל. ואין להאריך. ועכ"פ ביום יש להקל בזה לכתחילה, ובלילה ראוי לחוש, כיון שבלילה הוא דאורייתא, וטפי יש לחוש המקדש בעצמו.

490. כדעת השו"ע כאן. ונראה שבדיעבד אם קידש ואכל פירות יצא י"ח, וא"צ לחזור ולקדש בלילה, שהרי יש אומרים שיוצאים י"ח בפירות (וכנ"ל בהערה ד"ה כן היא), וספק ברכות להקל. (ובפרט שיש מקילים בזה בשעת הדחק כדלהלן), ובשו"ת עין יצחק סימן י"ב בס"ק ג' שיוצאים י"ח בפירות). ונכון לחפש לשמוע קידוש מאחר (כשעבר זמן רב וכדו'), ויחזור ויאכל שם פת הבאה בכיסנין ושפיר דמי.

491. הנה תמרים סועדים את הלב, כמו שכתבנו לעיל (ד"ה בפמ"ג) שכ"כ המאירי בברכות (יב.), וכידוע שגם אורז סועד את הלב, וכמפורש בראי"ש בברכות (פ"ו סימן ח') דמאחי טעמא ברכתו מזונות [וע"ע בתוס' עירובין (ל.) דאורז עדיפא מכל הדברים גם מפני שקובעים ע"ז סעודה], וא"כ כיון דאשכחן שיוצא י"ח ביין, וכתב המג"א דה"ה בפת הבאה בכיסנין, א"כ י"ל דה"ה במינים אלו ג"כ. אמנם אם נרצה יש לחלק ולומר דיין וכן פת הבב"כ סעיד טפי ומעלתו יתירה, ומ"מ בשעת הדחק יש להקל בצירוף מש"כ לעיל בסמוך. [ובצירוף דברי הראשונים שהזכרנו לעיל ר"ס זה ובסימן ער"ב ס"ט בסופו, שיש ראשונים שסוברים שאין איסור טעימה ביום לפני הקידוש]. ומ"מ שלא בשעת הדחק נכון להחמיר גם בתמרים, שכך מורה סתימת השו"ע שאין יוצאים בפירות, וכ"כ הכה"ח כאן, ומשמע דבכל גווני לא יוצא בפירות, ואפילו בתמרים, וה"ה באורז. וצ"ל דמ"מ לא חשיבא כ"ה, אבל מצד שד"ז מיסעד סעיד נראה דשפיר יש להקל בזה, ומד' השו"ע אין ראיה, א'. דכיון דבשאר הפירות לא יוצאים י"ח נקט בלשון קצרה, ב'. דהוא העתיק את לשון הגאונים ולא נחית לשנות מדבריהם, אבל כיון שהאחרונים כתבו ההיפך (כה"ח כאן) אע"פ שאין דבריהם מוכרחים (וכנ"ל מד' המאירי), ומ"מ נכון לחוש לכתחילה ובפרט למקדש ובלילה.

שוב התבוננתי בדעת המאורות הנ"ל דבכלל לא ס"ל דתמרים סעדי [ודלא כהמאירי הנ"ל], ואדרבה ס"ל שהם זנים גרידא (עי' בברכות לה: ובחי' הריטב"א שם החילוק בין זה לזה), ואדרבה לכך הוקשה לו מהא דכולם ג"כ זנים (חוץ ממים ומלח בלבד שלא זנים כלל, אבל שאר דברים כולם זנים אע"פ שאינם סועדים, ואת"ש הביאור השני שכתבנו, ובעת הוא ברור באופן מרווח דהרי אה"נ דכל מילי מיזן זייני, ודו"ק). וחיפשתי ומצאתי בעזה"י סייעתא לזה בספר המנהיג (הל' סעודה אות קנ"ד), שכתב דמה שאמרו דתמרי מיזן זיין לאו דווקא הוא, דהא ברישׁ בכל מערבין איתא דכל מידי מיזן זיין חוץ ממים ומלח, והוסיף דיש אומרים דתמרי דווקא דסעדי ליבא וכו', ואין נראה דאי מסעד סעדי כיין ופת ליבריך עלייהו כיין ופת וכו', אלא ודאי לא סעדי אלא מיזן זיין כשאר מינים, ע"כ'. ומבואר אכן שהביא דיעות דתמרים סועדים (והיינו כד' המאירי הנ"ל), והוא עצמו פליג עלייהו, וכן יש להבין בדעת המאורות הנ"ל וכאמור. והשתא יוצא איפוא שגם לשיטתם אינו סועד אלא זן בעלמא, וא"כ בודאי שלא יועיל בנידו"ד להחשב קידוש במקום סעודה, ואין לסמוך ע"ז כלל, אלא ככל הפירות.

492. הנה ראיתי בספר המאורות (ברכות יב.) דמה שאמרו שם בגמ' דתמרא מיזן זיין לאו דווקא, וה"ה כל מידי נמי מיזן זיין חוץ ממלח ומים, ונקט תמרא משום שהוא מצוי (וה"ד באורחות חיים הל' ברכות), ולפי"ז לכאו' יוצא שאפשר לצאת י"ח בכל המינים כולם דומיא דתמרים. איברא דבתחלת דבריו כתב שהמפרשים כתבו שדווקא תמרים כן ולא שאר דברים, אלא שהוא תמה עליהם, וכתב דמי יוכל לומר שתאנים וענבים וגם רבים משאר פירות כגון אפרסקים ואגסים ותפוחים ושקדים ומיני קטניות ובשר ודגים ואורז ודוחן וכיוצ"ב, דלא זייני, ע"כ. ויש לבאר דבריו בב' אופנים, א'. דס"ל שבאמת רק דברים מסויימים זנים (כגון אותם שהזכיר, ואולי ה"ה כל כיוצ"ב כגון תפוחי אדמה וכדו', וע"ע בברכות (מד:) כרוב למזון וכו'), אבל שאר דברים ודאי אינם בכלל, ומה שסיים דכל מידי מיזן זיין חוץ ממים ומלח, לאו דווקא, אלא נקט מים ומלח שהם בודאי אין בהם שייכות למיזן זיין, משא"כ דברים אחרים שהם קצת זנים שבזה הכל כפי ענינו, ודוחק. ב'. והנכון יותר דבאמת כל הדברים כולם חוץ ממים ומלח זנים, ומה שכתב בתחלת דבריו על כמה סוגי פירות, היינו דרך הוכחה בעלמא לשיטתו, דכיון שאותם דברים בודאי זנים, על כרחך דתמרים לאו דווקא, אלא ה"ה כל מילי חוץ ממים ומלח, אבל שאר דברים ג"כ בודאי שדנים כן ויוצאים י"ח. ועכ"פ בעיקר שיטתו יש להעיר דהא המפ' דלא כוותיה, ומה שהקשה דמי יכול לומר וכו', לא בעיקר להבין כ"כ, דהא חז"ל הקדושים בודאי ידעו כל טבעי הבריאה בכללותם ובפרטותם (וכמש"כ בשבת דף פה. עה"פ בני עשו החורי וכו'), והם הזכירו דווקא תמרים (בברכות יב. ובכתובות י:), ועכ"פ כיון שכל הראשונים חולקים ע"ז כתבנו להחמיר אפילו בשעת הדחק, ועיין בהערה הסמוכה בסופה דבאמת יש חולקים על המאירי הנ"ל (יעוין שם שהבאנו כן מכמה ראשונים, עיי"ש). וא"כ בודאי ראוי להחמיר בתמרים [ובאורז היה מקום להקל טפי כמבואר בברכות (לז.) דברכתו מזונות, אולם בד' המאורות הנ"ל מבואר דאורז הוא ככל שאר הדברים, וא"כ י"ל שאינו סועד, ומה שמברכים עליו מזונות, הוא כעין ד' התוס' בעירובין (ל.) שקובעים ע"ז סעודה, וע"ע ביכו"ב בפמ"ג בסימן קע"ט אות ב' שיש קביעות בשאר מידי דמזון, וצע"ע]. ולא להקל בזה בלילה אפילו לשומעים, אא"כ זה ביום ובשעת הדחק שאז נראה להקל (בצירוף ספיקות הנ"ל) לסמוך על שיטת המאירי, ודו"ק.

493. כ"כ המשנ"ב (סקכ"ו), וע"ע מש"כ לעיל בהערות קודמות לצרף בזאת להקל ביום [ונראה שעדיף שיאכל אורז או תמרים וכנ"ל דעדיפי טפי]. ויש לציין עוד לדברי הגאון עין יצחק (סימן י"ב) מש"כ בזה, ובשו"ת מנחת יצחק ח"א (סימן ע"ג) עי"ש, וכפי שהערנו שמדברי הראשונים שבב"י סו"ס רצ"א משמע קצת שגם בפירות אפשר לצאת, ולאו דווקא בסעודה ג'.

ויש לבאר דהמשנ"ב מיירי בחלש ליבו קצת, וגם זה נקרא שעת הדחק [אבל אם חלש ליבו הרבה יש להקל בשופי, ואצ"ל בחשש פיקוח נפש, שבלא"ה דוחה כל התורה כולה]. ועיין לעיל (סימן ער"ב ס"ט) שהבאנו נידון באדם שמצפה שיביאו לו יין לקידוש, שצריך להמתין עד חצות, ואפילו במצטער נמי, והקילו בחלש ליבו קצת, וע"ע מה שכתבנו בס"ד בסי' רפ"ו לענין אכילה קודם מוסף.

ויש להוסיף דהמתירים בפירות הוא לאו דווקא, דבפשטות ה"ה לכל מידי דבר אכילה, כי מה הסברא שתהיה עדיפות בפירות (ובודאי אין לומר שנתכוונו לד' הראשונים הנ"ל בהערה הקודמת), וכדברי המאורות הנ"ל שאפשר בבשר ודגים וכו'.

494. מנהג הגר"א הוא בספר מעשה רב, וה"ד בביאור הלכה (ד"ה כתבנו), עיי"ש. אלא שקצת קשה מנא לן דהקפיד ע"ז מצד דיני סעודת שבת, דילמא מעשה שהיה כך היה, וכך היה דרכו בהנהגת סדר היום דלמה לו להתבטל מתורה לאכול פת הבאה בכיסנין, הלא בלאו הכי יצטרך לאכול סעודה בפת. ובפרט דהא בביאור הגר"א כאן ביאר דברי השו"ע דמ"ש במקום סעודה, היינו כל מידי דסעיד, ולכן ה"ה ביין, ולא הזכיר שאינו לכתחילה. אכן הא ל"ק, שכנראה ראו שהיה לו אפשרות כזאת ואעפ"כ לא עשה כן. (וגם יש לציין מ"ש בתשו' ח"א יו"ד סימן א' דלפעמים מוכיחים גם ממנהג שבשלילה כשלא עשו איזה דבר, והיינו באופן שהוא דבר המוכיח. וכיון שהגר"א לא עשה מימיו בהיפך, אע"פ שלפעמים יש סיבות כאלה, ממילא שפיר יש מקום להוכיח כן). וגם יש לדקדק שאולי עיקר מנהג הגר"א לא היה מצד קידוש במקום סעודת פת, אלא מפני סיבה אחרת, כגון א'. מש"כ בביאור הלכה (סימן רמ"ט ס"ב) סוד"ה מותר, שמן הראוי שלא לאכול שאר מאכלים קודם הסעודה כדי שיאכל לתיאבון, עיי"ש, אע"פ שמן הדין זה מותר. ב'. א"נ ע"פ הסוד, ועי' להלן בהערה אחרונה של הלכה זו משם החס"ל, ומ"מ כאמור כך הבין בעל מעשה רב.

ובאמת היה מן הראוי לנהוג כן, דהא ביין אשכחן לעיל כמה פקפוקים, ואע"פ שכתבנו ליישב הדין, מ"מ הרי ראינו להגאון רע"א והתו"ש שהוכיחו מהראשונים שלא יוצא י"ח אפילו ביין, והכי נמי במיני תרגימא, וממילא בודאי שיש לחוש לכתחילה להני רבוותא, ולסעוד לחם גמור (ואע"פ שמן הדין אפשר להקל בפת הבאה בכיסנין, שכך נקטו כל הפוסקים), וכמו שהרחבנו לעיל לגבי פת הבאה בכיסנין ולענין יין. אכן ביום שפיר דמי להקל בזה (שכך דעת הרבה ראשונים בהדיא, וכן דעת מרן השו"ע. וכן המנהג פשוט כמש"כ החיד"א וכה"ח ועו"א). אולם בלילה ראוי להחמיר.

495. שהרי ספק ברכות להקל, ודילמא כהראשונים הסוברים שיוצאים בפירות (וכתבנו דמסתברא לדעתם דלאו דווקא פירות, אלא ה"ה כל מיני מאכל), אבל שאר משקאות חוץ מיין אין יוצאים י"ח.

ובשיכר היה נראה שלא יוצא י"ח אפילו בדיעבד לפמש"כ המג"א, אלא שראיתי בשו"ת עין יצחק חאו"ח (סימן י"ב) שהעלה להקל בשעת הדחק, וא"כ אפשר דאם קידש בלילה לא יחזור לקדש, שהרי סב"ל.

496. פשוט דהא יצא ידי קידוש, ולעיל בסמוך נתבאר דאפילו בדברים שנחלקו בהם הפוסקים, נמי ספק ברכות להקל.

וראיתי דבר פלא בכה"ח (סימן רע"ג אות ה' בסופו) משם החס"ל, שטוב לחזור ולקדש ביום (דאילו בלילה ודאי אסור, והוי ברכה לבטלה בודאי) אפילו אם אכל פת הבאה בכיסנין או שתה יין, ע"כ. וצע"ג מנין לו דברים אלו (ולא מסתבר דהוא ע"פ הסוד). וחשבתי לומר שחשש להחולקים (הנזכרים בחי' רע"א ותו"ש על השו"ע), וכאמור לעיל שכך נהג הגר"א. אולם זה צ"ע, שאם כן לא היה לו לסמוך ע"ז לכתחילה, ואם כבר סמך ע"ז מ"מ לא יצטרך לחזור ולקדש, ובפרט בקידוש היום דקיל טפי (כנ"ל ריש הסימן בהערות), ודבר כזה לא שמיעא להו ולא סבירא להו לכל הפוסקים, בודאי שאין צריך לחזור ולקדש.

497. בר"ה (כט.) איתא אפשר לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דקיי"ל כל המצוות כולם אע"פ שיצא מוציא, ומבואר שם בגמ' דמותר להוציאם אפילו בברכת הנהנין המתלוות עם ברכת המצוה, כגון בקידוש על היין שיכול לברך גם ברכת הגפן. וכן פסקו כל הפוסקים, עיין שו"ע (סימן קס"ז ס"כ) ואצלינו (סימן רע"ג ס"ד). וכלול בזה ב' אופנים הנ"ל, א'. אם יצא כבר י"ח, וכמבואר בגמ' שם. ב'. אם אין בדעתו לאכול שם, דהיינו הך. וכ"ז מתבאר מדברי הרא"ש בפסחים פרק בתרא (סימן ה'), ושם הזכיר ראיה לכך מהגמ' דפסחים (קא.) למה לי לקדושי בבי כנישתא, להוציא אורחים ידי חובתן, וכתב הרא"ש דמסתמא אחד מבני העיר היה מוציאן י"ח אע"פ שלא אכל שם. ובטור הביא דין זה שיכול לעשות קידוש לאחרים אע"פ שאינו אוכל שם, ובתחלתו מיירי באופן שני שהבאנו, דהיינו שאין בדעתו לאכול שם (שהרי כתב שאסור לו לטעום וכו'). ובהמשך דבריו מיירי במי שקידש כבר לבני ביתו, ובא אצל אחרים לקדש להם. והנה עי' בב"י כשהתחיל לבאר ד' הטור, הביא ד' הרא"ש הנ"ל שהוכיח כן מהיא דפסחים הנ"ל, דאע"פ שאינו אוכל שם רשאי להוציאם י"ח, ושקיה לי למה לא התחיל כפי הסדר, ראשית מהגמ' בר"ה הנ"ל, וכך גם הוא מסודר בראש. ואח"כ יוסיף את ראייתו מפסחים, שהרי היא אינה ראיה מכרחת כשלעצמה [דדילמא באמת אחד מהאורחים היה מקדש, א"נ יש לדחות כעין מש"כ בחי' רע"א (על סעיף ד') בסו"ד, דהמקדש שתה רביעית, עיי"ש. וזה הרי מועיל עכ"פ לדעת השו"ע כמבואר להלן (סעיף ה'). וע"ע בב"י שכן דעת התוס' והרא"ש בפסחים (קא.), אם כי דהגאון עה"ש הוכיח מדבריהם איפכא, ועכ"פ לדעת השו"ע מיהא ודאי שיש לדחות כן]. וי"ל דכיון דהטור דיבר בנידונו הראשון על מקרה שלא יצא עדיין י"ח, לכך הביא מהיא דפסחים דהתם נמי מיירי בכה"ג, איברא דלכאו' בב' האופנים העיקר שווה שאינו יוצא י"ח, וצ"ל דמכיון שיש מקום לחלק בין המקרים, לכך דייק הב"י להביא לכל מקרה את הראיה המתאימה לו.

ומה שכתבנו באופן הראשון שיטעם מן היין, הוא פשוט, שהרי אין בזה שום חשש (ורק באופן השני יש חשש, כיון שהוא עדיין לפני קידוש, ואסור לו לטעום כלום). ומ"מ נ"ל גם באופן הראשון שאם הוא רוצה שאחד מן המסובין יטעם והוא לא יטעם כלל, ה"ז מותר לכתחילה, שהרי מצאנו בחי' רע"א עמש"כ השו"ע כאן (סעיף ד') שכתב שהמקדש לא יטעם, שהקשה דהא לעיל (סימן רע"א ס"י"ד) כתב השו"ע דראוי לחוש לדברי הגאונים שכתבנו שצריך שהמקדש ישתה בעצמו, ותירץ דצריך לומר דהכא דמקדש רק להוציא אחרים מקרי הם המקדשים, עכ"ד. [ועיין שם במקומו בהערה שכתבנו ליישב באו"א]. ומבואר מד' רע"א דכאן הוא דין מיוחד דנחשב שהם מקדשים, וא"כ בודאי שמותר להם לכתחילה לטעום מן היין [ואע"פ דרע"א מיירי באופן השני שלא יצא י"ח מכבר, מ"מ זיל בתר טעמא דהם כמקדשים בעצמם, וא"כ גם באופן שיכול לטעום בעצמו וכגון שכבר קידש וסעד, ג"כ יוכל ליתן להם לטעום, ופשוט. איברא דלפי תירוצינו לעיל (בסי' רע"א סי"ד) על קושית רע"א, שלא כתב כן השו"ע שם לחוש לדברי הגאונים אלא לכתחילה, ואם כן באופן שאסור לו לשתות, ואין ברירה אחרת (דהא מיירי באינם יודעים לקדש בעצמם כמבואר בשו"ע), ה"ז מותר שהרי אין ברירה אחרת, ושעת הדחק כדיעבד דמי. ונסמוך על הפוסקים שמתירים שהאחרים ישתו, והשתא לפי תירוץ זה לא יהיה מותר לעשות כן לתת לאחרים לשתות, אלא באופן השני שאין בדעתו לצאת שם אלא מאוחר יותר, אבל אם כבר קידש כמו באופן הראשון, ויכול לשתות בשופי, א"כ יהיה מחוייב באמת לשתות בעצמו, לצאת י"ח דעות אלו שצריך שהמקדש ישתה בעצמו, ומ"מ לדינא נראה לכאו' דבכל אופן יכול לתת למסובין לשתות, שסברת רע"א כשלעצמה ברורה דהם נחשבים כמקדשים בעצמם, וא"כ יכולים רק הם לשתות לכתחילה.

498. כ"ז ברור. והזהיר אזהרה זו במשנ"ב (סוף סק"כ). וע"ע בשו"ע (סעיף ו') ובמשנ"ב שם.

אבל אין מועיל לשמוע קידוש בבית השכן, ולחשוב בדעתה שתאכל בביתה, משום שמצית לבית אין מועיל מה שבדעתו לאכול בבית אחר (כמבואר בס"א וס"ב), וכבר ביארנו לעיל שאם שני החדרים של אנשים נפרדים, ה"ז נחשב כמו מבית לבית, למרות שזה באותו בנין. ולכן אין לה ברירה אלא לאכול במקום הקידוש, ותבקש שיבואו לעשות לה קידוש בביתה, וכמובן יזהרו מאד מיחוד, והדומה לזה, ועיין באהע"ז בהגה סוף סימן א', והרחק מן הכיעור והדומה לו כי לפתח חטאת רובץ.

499. כ"כ הב"י (בסימן קס"ז) ד"ה ולענין, ובב"י (סימן רע"ג) ד"ה ומ"ש דאע"ג, דכל האחרונים חלקו בזה על המרדכי והכי נקטינן, ע"כ. וכ"פ בשו"ע (סימן קס"ז ס"כ). והרמ"א כאן (בסימן רע"ג ס"ד), וכ"כ כל האחרונים כאן. ובמקומו בהל' ברכות בדיני אמן כעונה ויצא מוציא, הערנו דלכאו' גם שיטת רש"י (בר"ה כט.) כהמרדכי, שהרי ביאר את הספק אם יכול להוציא י"ח אגב ברכת היין, ומשמע דבפני עצמו אינו מוציא, וא"כ בקידוש היום שזה רק ברכת היין בלבד י"ל דאינו מוציא, ויישבנו זאת שרש"י כתב כן רק בפשט הגמ' ובדרך בשלמא, אבל לדינא אין חילוק שהרי מ"מ היא מצוה, ועוד דיברנו בזה שם בס"ד, ואכמ"ל. (ויש לצרף בזה מש"כ האחרונים שאין דרכו של רש"י להלכה אלא לפשט הגמ' גרידא, כיעוין ביד מלאכי ובשד"ח ועוד, וכאן ג"כ ביארנו דבריו ע"פ פשט הגמ').

500. כן מבואר בטור וב"י (סימן תפ"ד) ובאחרונים שם שגם בקידוש יו"ט מוציא י"ח. ויעוין בכה"ח (סימן קס"ז אות קל"ד) שכתב דהיה אפ"ל שיש לחלק בזה, דדוקא בקידוש של שבת שהוא דאורייתא (כמש"כ בפסחים (קו.) ובברכות (כ:), ופסקו הרמב"ם רפכ"ט מהל' שבת) אמרינן יצא מוציא, אבל בקידוש יו"ט דהוא דרבנן כדמשמע בברכות ובפסחים שם, וכ"כ מרן בכסמ"ע על הרמב"ם שם הי"ח, א"כ י"ל שאינו יכול לברך אם אינו נהנה, ושוב הזכיר ד' הטור וב"י הנ"ל, ע"כ. ויש להעיר, א'. דהרבה ראשונים באמת פסקו דקידוש יו"ט הוא גם דאורייתא, כמו שהבאנו לעיל ר"ס רע"א, כיעוין שם. ב'. ומאידך יש להעיר דהלא בשבת גופא הרבה אחרונים סוברים דהקידוש הוא מדרבנן, כיעוין במג"א ר"ס רע"א. ואף הכה"ח שם הכי סבירא ליה. אכן באמת כל זה לק"מ, דהלא מבואר בשו"ע דכל ההיתר להוציאם י"ח הוא דווקא כשהם אינם יודעים לקדש בעצמם, והשתא אם זה בכה"ג הרי בודאי שגם לא התפללו תפילת שבת, וא"כ בכה"ג בודאי הקידוש מן התורה, וכמשנ"ת שם באורך שכל הנידון אם זה דאורייתא או מדרבנן הוא בגלל הקידוש בתפלה, והשתא אחרי דקידוש של יו"ט לרוב הפוסקים הוא רק מדרבנן שפיר קשיא ליה. ומ"מ הדין ברור כדחזינן שגם בברכת הכרפס יכול להוציא את האחרים, והוא ראיה ברורה [וגם הערנו שם בחי' להלכות ברכות, ודרש"י בר"ה (כט.) באמת מפרש את הסוגיא בקידוש יו"ט], ובלא"ה נמי לפי ד' האחרונים כאן בטעמא דמילתא דכל ישראל ערבין ל"ל כן, דהא מ"מ מוטל עליהם חיוב קיום מצוה דרבנן, ושפיר איכא דין ערבות.

501. כ"ז מבואר בר"ה (כט.), ומזה נובעים כל הפרטים דבדברים שאינם של הנאה אין מוציא אם אינו נהנה, ובמצוות גם אם יצא מוציא. ומה שכתבנו דגם במצוות דרבנן יש

אליבא דהלכתא

י"ט. בברכת המוציא אין יכול להוציא אחרים אם אינו טועם עמהם, ואפילו בסעודות שבת שהם חובה, מפני שעיקרן להנאה ניתנו[502]. אבל אם עושה בלילה קידוש על הפת יכול לפוטרם גם בברכת המוציא אגב ברכת הקידוש[503]. ובשחרית אינו יכול לפוטרם בברכת המוציא אפילו אם אין להם יין, שהרי אין קידוש על הפת ביום[504].

כ'. בכל המצוות כולם כשאדם מברך להוציא אחרים ידי חובתם, אם זה באופן שהוא לא מקיים עמהם את המצוה, אין לעשות כן אלא אם כן השומעים אינם יודעים לברך בעצמם, אבל אם הם יודעים לברך בעצמם אין לברך להם אלא יקדשו בעצמם[505], ובדיעבד אם בירך להם גם באופן שיודעים יצאו י"ח[506]. ובקידוש היום אפשר להקל[507].

וכן הדין גם באשה שלא קידשה, ובעלה קידש כבר, שאם היא יודעת לקדש בעצמה תעשה קידוש בעצמה, ולא יקדש לה בעלה[508]. וכן אם ילד לא שמע קידוש יקדש לעצמו[509], וכל כהאי גוונא.

ודע, שכאשר השומעים אינם יודעים לקדש, ואחד מוציאם ידי חובה, הרי הוא יכול להוציאן גם ידי חובת ברכת "בורא פרי הגפן", אע"פ שברכה זו הם יודעים לברך בעצמם[510].

כ"א. מצוה לקדש ולאכול במקום שהנרות של שבת דולקים, ואם הוא נהנה לשבת בחצר מפני האויר וכדומה, יכול לקדש ולאכול שם אע"פ שאין הנרות דולקים שם, וגם אינו רואה את הנר, מפני שהנרות לעונג נתנו ולא לצער[511]. [ומכל מקום אין לקדש במקום אחד ולאכול במקום אחר, אפילו שדעתו לכך מתחילה][512].

ובזמן הזה שיש מנורות חשמל, והם דולקים, הרי זה כמו נר ויכול לאכול במקום שהחשמל דולק, וכן בכל אופן שיש שם אור מותר[513]. אולם לכתחילה טוב להדליק הנרות במקום האכילה, אפילו כשיש שם אור החשמל[514].

סימן רעד

דיני לחם משנה

א'. צריך לבצוע בשבת וביום טוב על "לחם משנה"[515], דהיינו שיהיו שתי ככרות שלמות בעת ברכת המוציא, ואח"כ יבצע עליהן[516] [ולהלן יבואר אופן הבציעה].

ולכן צריכים המסובים לשמוע ברכת המוציא מבעל הבית שמברך על שני לחמים, והוא יכוון להוציא אותם ידי חובה[517], ולאחר הברכה יבצע ויטעם מן הלחם, ויחלק לכל אחד חתיכה מאותו הלחם[518], אבל לא יברכו בעצמם על הפרוסה שקיבלו שבאופן זה אינם מקיימים מצות לחם משנה[519], ואמנם יש אומרים שאם כוונו לצאת ידי חובת לחם משנה ע"י הבוצע, ומקבלים מהלחם משנה חתיכה, יוצאים בכך אע"פ שלא כוונו לצאת בברכתו והם מברכים לעצמם. אולם למעשה יש להחמיר בזה לכתחילה

דין זה, הוא ברור ויוצא מדין קידוש היום ומדין ברכת הכרפס הנ"ל [וצריך לדעת עוד שבכל פרט יש להתבונן אם הוא עכ"פ בגדר מחויב בדבר שמוציא אחרים או לא (ר"ה כט), וכגון אשה הפטורה ממצות שופר אין מוציאה אחרים, והכי נמי בכל ענין ויש בזה הרבה פרטים, ונת' בהל' ברכות].

וביסוד הדבר לחלק בין דברים שהם מצוות לבין דברים שהם ברכות הנהנין, יש לעיין, דהנה מצאנו לענין ברכת הכרפס שיכול להוציא אחרים (כמבואר בסימן תפ"ד), אע"פ שאינו אלא אכילה, ומאידך לענין ברכת המוציא של סעודות שבת אשכחן בשו"ע (סימן קס"ז ס"כ) שאינו מוציאן י"ח, ועיין בט"ז כאן (סק"ג) שהביא דברי המרדכי שכתב דלעשות ברכת המוציא לאלמנה פשיטא דאסור, דהיינו ברכת הלחם, וכמו כן אדם המתענה תענית חלום בשבת לא יעשה ברכה לבני ביתו, דכיון דליכא רק בורא פרי הגפן (היינו בקידוש שחרית) שמא הוה כמו ברכת היין שאין יכול להוציא כיון שהוא עצמו אינו אוכל, עכ"ל. [והנה לדין א' שאסור לברך המוציא אם אינו טועם הסכים השו"ע (בסימן קס"ז ס"כ), אבל בדין הב' לא הסכים השו"ע כמבואר כאן, וא"כ צ"ב מאי שנא ומה הסברא לחלק]. והביא הט"ז בהמשך דבריו משם הלבוש, דגם במקדש על היין בליל שבת יכול לברך להם גם המוציא אחר זה, כיון דהסעודה היא חובה לקידוש דהא צריך להיות במקום סעודה. וקשה דהא כל ג' הסעודות בשבת הם חוב, ואמאי אינו יכול להוציאם בברכת המוציא, וכתב הט"ז דעל כרחך נ"ל דדוקא בקידוש דנתקן שלא להנאה אלא בשביל המצוה לכך נחשב מצוה ככל המצוות, ומוציא אחרים י"ח, משא"כ המוציא למרות שהוא חוב, מ"מ הוא חוב מצד ההנאה שרצו שיהנה בשבת, ואם באמת הוא נהנה בתענית א"צ לאכול כדאיתא בסימן רפ"ח, על כן אין מוציא אחרים וכו', אבל באכילת מצה שיש חיוב בעצם המצוה מוציאם י"ח, עכ"ד. והזכירו המשנ"ב כאן (סקי"ט), וכיוצ"ב איתא במגן אברהם (בסימן קס"ז סקמ"א) כיעוין שם. אבל בט"ז (שם סק"ז) כתב טעם אחר ממה שכתב כאן, והוא דשאני פת שאוכל גם בימות החול ואין ניכר שום שינוי, משא"כ קידוש היין, עיי"ש. (וע"ע בכה"ח סי' קס"ז אות ק"ל בשם המט"י כסברת הט"ז שם). ומ"מ כאן כתב הט"ז כסברת המג"א, ובאמת סברת המג"א הוא חילוק ברור מאד.

[ולא זכיתי להבין ד' הכה"ח בסימן קס"ז אות קל"ד שתלה את הנידון להוציא אחרים בקידוש יו"ט, לפי סברת הט"ז בסי' קס"ז והמט"י שהביא שם באות ק"ל, והלא הדבר מבואר היטב מאד גם לפי המג"א שסברתו כשלעצמה ג"כ ברורה מאד, דמ"מ הויא מצוה גמורה (אע"פ שהיא מדרבנן, וזה בלא"ה לא קשיא ליה התם), שאינה בשביל הנאתו, ובכל גווני ידחוק עצמו לקיים מצוה זו, וצע"ג. וע"ע בכה"ח (שם באות קל"ג) שג"כ חשש לד' הט"ז והמט"י לענין ברכת המוציא בליל יו"ט א' של סוכות, ולכאו' צ"ב דהלא להמג"א בודאי דינא הכי דיכול להוציא אותם י"ח, והיא סברא ברורה, ומנא לן לחדש כחידוש הט"ז בסי' קס"ז (שחזר בו לבסוף (בסימן רע"ג) וכתב כהמג"א), ולחלק חילוק צדדי בין דבר שניכר לשאינו ניכר. ועיין להלן בהלכה הבאה שהבאנו בסופה שאם עושה ברכת המוציא בבוקר בלא יין אינו יכול לפטור אחרים, ולשון הפמ"ג היא "דלא הוי קידוש בזה בשחרית, דבפה"ג ניכר הוא לקידוש היום וכו'", עכ"ל. וצ"ל פשוט דאין העיקר תלוי אם זה ניכר או לא ניכר וכסברת הט"ז והמט"י, דהא בלא"ה נמי כיון שאינו קידוש אינו כמצוה לפטור, ומה שהוסיף דלא ניכר הוא ביאור להא דאין לזה שייכות לקידוש].

502. שו"ע (בסימן קס"ז ס"כ) ודלא כהלבוש, ועיין לעיל בהערה הקודמת מה שביררנו החילוק בין זה לבין קידוש על היין.

503. כ"כ האחרונים כאן בסימן רע"ג, ולעיל בסימן קס"ז, דבכה"ג הויא לה ברכת המוציא כברכת היין של קידוש. וכן כתבנו לעיל בסו"ס ער"ב, וז"פ.

504. מפני שבבוקר אין שייך קידוש על הפת, ואינו אלא ככל ברכת המוציא בכל זמן (כ"כ הפמ"ג במש"ז כאן, וה"ד בכה"ח אות ל"ג), ועמש"כ לעיל בהלכה הקודמת בביאור ד' הפמ"ג.

505. שו"ע (סימן רע"ג ס"ד), וכמש"כ בטור בשם הבה"ג, והוסיף בב"י שכ"כ עוד ראשונים. אמנם רבים נהגו שאחד פוטר את חבירו בכל אופן, כידוע. (וכן מצאנו במשנ"ב בהל' מגילה כה"ג שנהגו להוציא בכל אופן). אולם לכתחילה מי שיודע לקדש יקדש בעצמו.

506. שהרי מצאנו בפר"ח (סימן תקפ"ה) שחולק ע"ד השו"ע בזה, והביאו במשנ"ב כאן, וכן בבאה"ל כאן (ד"ה והוא), וגם נראה שנוטה קצת לדעתם (אלא שיל"ד ע"ז ממקומות אחרים במשנ"ב), וכן דעת עוד אחרונים [ויש להעיר בזה, שאף בדעת השו"ע גופיה נראה שאין ראיה שדעתו לאסור, הן בשו"ע שכתב והוא שאינם יודעים, וי"ל שאינו אלא לכתחילה (ואמנם נראה שהמשנ"ב מדייק מלשון השו"ע שכתב בתח"ד ש"יכול" להוציא וכו', וע"ז קאמר והיינו רק כשאינם יודעים, ומשמע ליה שאם לא יודעים אינו יכול כלל, אולם לענ"ד ז"א מוכרח). וכן בב"י שכתב לחלק בזה, יל"פ פשוט דהיינו לכתחילה, ודלא כמו שתמה הביה"ל בצע"ג על הב"י, דהא בב"י אין הכרח כלל, וצ"ע]. ולכן בדיעבד בודאי יצאו י"ח.

ולכן יש להעיר ולסכם, לדוגמא באופן שאדם עשה קידוש וטעם פת הבאה בכיסיון וכדו', מפני שהמתין לאורח שיבא, ואח"כ הגיע האורח, ויושבים לעשות סעודת שבת, אזי יתן לאורח לעשות קידוש בעצמו באופן שהוא יודע לקדש, אבל הוא לא יקדש לו. אכן כל זה רק בקידוש הלילה דכיון שיצא כבר י"ח בקידוש שעשה מכבר לא יוציא את האחרים, אבל בקידוש בשחרית שאינו אלא ברכת בורא פרי הגפן בלבד, והמקדש ג"כ שותה מזה, אין בזה כל חשש, ויכול לחזור ולקדש למרות שכבר קידש מכבר.

וישנם עוד פרטים ודינים בענינים אלו, להוציא אחרים ידי חובה בברכות, והזכרנו מהם לעיל (סימן רע"א). ונתבאר בהרחבה בקונטרס הלכות ברכות בעניני שומע כעונה, ודיני ערבות.

507. כנ"ל שהרי יש מתירים לכתחילה, וי"א שכן המנהג ובצירוף דעת הראב"ד ודעימיה, שפיר אפשר להקל. ואמנם סתימת השו"ע להחמיר, מ"מ בצירוף הנ"ל יש לסמוך להקל במקום צורך.

508. כפי האמור ע"פ השו"ע שמי שבקי יקדש לעצמו ולא יצא מאחר. [ואע"פ שהרבה נהגו שהאשה שומעת מבעלה וכדו' ולא מקדשת בעצמה, וכ"כ בשש"כ, אולם נ"ל שזה יצא להם ממה שנשים בדור הקודם שעלו מחו"ל לא היו יודעות לקדש בעצמן, והיו ממתינות לבעליהן, אולם אם היא בקיאה ראוי שתברך לעצמה]. וזה מלבד שיש פוסקים הסוברים שאין לאיש ערבות על אשה, וכמו שהבאנו לעיל בר"ס הע"א ס"ב, עיין שם. ולכן האשה תקדש ולא האיש.

509. שמלבד שהילד בקי, עוד בה שהוא לחנכו, ויתן לו לברך.

510. הנה נשאלתי בזה, ואמינא בפשטות שלכאו' אחר שחז"ל החשיבוהו כחלק מן הקידוש, ולכן יצא מוציא אע"פ שהוא ברכות הנהנין (כר"ה דף כט. וככל הנ"ל), הוי כדבר אחד ומוציא. וכ"מ מסתימת הפוסקים שלא חילקו בזה, וכן המנהג פשוט. ושו"ר שכבר נסתפקו בזה בחס"ל כאן, וה"ד בכה"ח (אות ל"ו), וכתב דמסתברא שמוציא אותם גם בברכת בפה"ג, ע"כ. ובשו"ת חסד לאברהם סי' ז' צידד להחמיר, ושוב אמרו לו שהמנהג להקל וכו'. וע"ע שם. גם הגר"א מני בספר מעשה אליהו סי' רכ"ב כתב דמסתברא שמוציא י"ח גם בברכת בפה"ג. וכ"כ בבא"ח פ' בראשית, ועוד באחרונים. [ועיין בחס"ל שם שכתב שמ"מ טוב שישתה רביעית, וביאר הכה"ח לנכון דהיינו באופן שלא קידש כלל, אבל אם כבר קידש א"צ לשתות רביעית אלא די בטעימה כל שהיא, עיי"ש].

ולהלכה יכול להוציאם לכתחילה גם בברכת "הגפן".

511. בשו"ע (סימן רע"ג ס"ז) הביא י"א שאין מקדשין אלא לאור הנר, וי"א שאין הקידוש תלוי בנר, וסיים "והכי מסתברא" כדעה שניה. (ועיין בברכ"י אות ח', וה"ד בכה"ח כאן סוף הסימן, דאע"פ שבכל מקום הכלל הוא שדעת השו"ע לפסוק כי"א בתרא, מ"מ הוסיף כאן והכי מסתברא, מפני שגם דעתו מכרעת כמותם, ועיין בביה"ל ד"ה והכי שביאר באו"א). והנה נתחבטתי בלשונות הראשונים אם עיקר הקפידא הוא על הקידוש שיהא במקום נר או על האכילה, וצ"ע. וש"ר שכבר דקדקו בזה האחרונים, דבשו"ע הגר"ז מבואר דההקפדה על הסעודה, ובערוה"ש מבואר דההקפדה על הקידוש, עיי"ש. ולענ"ד היה נר' דבתרוייהו איכא קפידא זו גם על הקידוש וגם על הסעודה, ואמנם היה נ"ל דעיקר הקפידא בסעודה טפי, ומ"מ הרי בגמ' (פסחים קא) כתבו אתרוייהו, "לא מתקדיש לכו" "ולא מתאכיל לכו", ושפיר נראה דבתרוייהו ראוי להקפיד לכתחילה, אמנם זו היא ג' הרי"ף בגמ' (והובאה בב"י), אבל לפנינו וכן גירסת הרא"ש בפסחים שם הוא דלא מקדש לכו וכו', ומשמע דעיקר הקפידא הוא בקידוש, וצ"ע. ויש להאריך בזה בטעם הדבר אם משום שלום בית, או כרש"י (שבת כה:) משום כבוד שבת.

וכתבנו שמצוה לאכול ליד הנר, הוא ברור לכו"ע משום שלום בית וכו', ורק באופן שנהנה במקום אחר הקילו לו כפסק השו"ע, ובפרט דיש מקפידים הרבה לנהוג כי"א קמא ולאכול רק לאור הנר (וכך היה אפשר ללמוד מפשט הגמ' בפסחים קא. דלמא מיתעקרא לכו שרגא ולא מתקדיש לכו ולא מתאכיל לכו), וגם יש להוסיף מש"כ הכה"ח שכן הוא ע"פ הסוד לאכול במקום שהנר דולק. וע"ע בכה"ח (סימן רס"ג אות ט"ו) בשם הגר"ז שכתב בזה"ל: שחייב כל אדם כשאוכל סעודת הלילה לאוכלה אצל הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא, ועיקר מצות הדלקת נרות הוא נר זה שאוכל אצלו, ע"כ. ויש לבאר דבריו עפ"ד הרמ"א (בסימן רס"ג ס"ו), (ובעיקר ד' הכה"ח ע"פ הסוד, ע"ע בדברי בסימן רס"ב אות א' ז', וע"ע מה שכתבנו בס"ד בסימן רס"ה באזהרה שלא להדליק נרות על השולחן). ובאופן שהוא נהנה יותר בחצר, אבל הוא לא מצטער הרבה, כתב המשנ"ב (סקל"ב) שלא ילך לחצר אלא יקדש ויאכל כך לאור הנר [וע"ע שם שהביא מהפמ"ג דאם יכול לקדש בבית ולאכול שם מעט, ואח"כ יגמור סעודתו, ה"ז עדיף, ע"כ. (יל"ד שבפמ"ג מבואר שכתב כן בדרך אפשר). ויש להעיר לפענ"ד, א. שבדרך כלל זה גורם לו צער לאכול לפני סעודתו, ושוב אינו ראוי שיצטער, וכן יש להעיר לענ"ד שאם יעשה כן ויאכל דברים אחרים חוץ מפת גמור, אזי עדיף יותר שיקדש ויאכל בחצר, דהא כתבנו בס"ד לעיל (סימן זה ס"ה) שיש ראשונים המפקפקים באכילת שאר דברים במקום קידוש סעודה, והוי חשש ברכה לבטלה, ואדרבה עדיף שיקדש ויאכל בחצר דיצא בשופי י"ח, ואף לחולקים נמי נראה שבדיעבד יצא י"ח].

ויש להבהיר דכ"ז דעתו של המשנ"ב ועו"א, אבל לדעת מרן השו"ע מבואר דאפילו אם אינו מצטער אלא שנהנה יותר בחצר ג"כ מותר לו ללכת לשם, ולכאורה בתחלת דבריו "ואם הוא נהנה בחצר יותר", ודו"ק. ומה שכתב בסוף שהנרות לעונג נתנו ולא לצער, לאו דווקא שכאן זה צער, אלא הוא הגדרה כוללת, והעיקר הוא זה שהנרות "נתנו לעונג". ואם כן כיון שהוא נהנה יותר בחצר יכול לכתחילה ללכת לחצר. [ויש לדון בזה אכתי באיזה אופן מיירי לדעת השו"ע, דהנה לביאור הברכ"י הנ"ל בתחלת דברינו משמע דלדעת השו"ע אפילו תרוייהו שוים בבית כבחצר, אפ"ה יכול לעשות כפי רצונו, אבל לביאור הביאור הלכה הנ"ל זה רק כשעכ"פ יש לו הנאה בחצר יותר, אבל ללא כן לא, וכן העירוני לכך, ודו"ק]. ונראה שכן עיקר לדידן כדעת השו"ע ורוב הראשונים [ואין לומר דהוי חשש ברכה לבטלה, שהרי לכמה ראשונים אין לקדש שלא לאור הנר. וזה אינו, חדא דהבאנו לעיל בתחה"ד שי"א שעיקר הקפידא על האכילה, ותו דעיקר הנידון הוא סיבה צדדית של שלום בית, ואינו לעיכובא בעצם הקידוש, כנלענ"ד פשוט, והרי זה ברור לכו"ע דבמצטער הרבה יש להקל, ועל כרחך דאין בזה חשש ברכה לבטלה, ודו"ק]. ומ"מ נראה שהמחמיר תע"ב (ובפרט שכ"ה ע"פ הסוד עי' כה"ח). אכן אם הוא מצטער אין להחמיר שהרי אסור להצטער בשבת, והויא חומרא דאתי לידי קולא, אע"פ שאינו חמור הצער לאותם השיטות המצריכים במקום נר, וזה עדיף טפי, מ"מ השו"ע פסק כי"א בתרא.

ויש לציין בזאת למה שכתבנו לדון להלן בסי' ער"ה אמאי אין חשש איסור "שמא יטה", באכילה לאור הנר, עיין שם.

512. שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ונתבאר לעיל (סעיף א') שמצית לחצר אין מועיל מה שבדעתו לכך בעת הקידוש [ואף מחדר לחדר אין כולי עלמא מסכימים לכך, כמבואר שם]. אמנם בדיעבד כשאין ברירה, הבאנו להלן בסי' רע"ג שיש אומרים שא"צ לחזור ולקדש, כיעוין שם.

513. דכיון דכל הענין משום שלום בית וכו' או משום כבוד שבת (כעין ד' רש"י שבת כה:), אם כן כשיש אור כל שהוא כבר אין חשש, ואפילו אם אינו אור של מצוה (כגון שהיה החשמל דלוק שם מכבר), כיון שמ"מ יש אור שפיר דמי.

514. כן משמעות הפוסקים בכ"ד. ובפרט שאם יש אור חשמל דלוק, יש חשש בהדלקת הנרות כדין תוספת אורה, וע"ע בדברינו בסימן רס"ג ס"י בהלכה ל"ב ובהערות שם משנ"ת בזה. ומלבד זה נראה שיש בזה ג'כ ענין ע"פ הסוד, עיין בבא"ח ושו"ת ר"פ, וכן בכה"ח כאן אות מ"ז.

ונראה שאם הוא מכוין בהדלקת נרות החשמל שמדליקים לכבוד שבת, יש להקל יותר, שמלבד שע"פ דין מותר לפי השו"ע וכנ"ל, עוד בה שהרי באופן זה נחשב אור החשמל כמו נר שבת לגמרי, וכמו שכתבנו בסימן רס"ד בארוכה, עיין שם.

515. דין לחם משנה בשבת, מבואר בשו"ע כאן (סימן ער"ד ס"א). וכן ביום טוב כמבואר בשו"ע (סימן תקכ"ט ס"א), והכל הוא זכר למן שהיה יורד בערב שבת כפלים, ואף בעיו"ט היה כן, כמש"כ בב"י (שם).

ודין לחם משנה ילפינן לה בברכות (דף לט:) מקרא דכתיב לקטו לחם משנה, ומ"מ הדבר פשוט בכל הפוסקים שאינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא. ואף אמנם שמצאנו בט"ז בסימן תרע"ח שדין לחם משנה דאורייתא, אולם זה תמוה שהרי אפילו ג' סעודות שבת בעצמם אינם אלא מדרבנן, והדרשה דג' פעמים היום (שהובא בשבת דף קיז:), אינה אלא אסמכתא, וכל שכן לח"מ, וכן מבואר בהדיא בראשונים ובאחרונים טובא, ועיין במג"א ובתו"ש בסימן רנ"ד ובברכ"י בסימן תרע"ח, ואין להאריך.

516. ויש בזה ב' דינים, א'. שיהיו שתיים. ב'. שיהיו שלימות, ולהלן יבוארו הפרטים.

517. ויזהרו בתנאי שומע כעונה (כמו שהזכרנו בסימן רע"א בתחלתו ובסימן רע"ג), ולא יענו "ברוך הוא וברוך שמו", אלא רק אמן, ויזהרו מהפסק וכו'.

וכמ"כ לכתחילה צריך שישבו כולם במקומם, וכמש"כ בשו"ע בסי' קס"ז סי"א. וכה"ג כתבנו בסי' רע"א ובהערות גבי ברכת הקידוש. ואמנם אין זה לעיכובא, וכמש"כ הפוסקים שם. מ"מ לכתחילה יש להזהר בזה. [ועיין בערוה"ש כאן שהמדקדקים נוהגים שאינו מברך עד שכולם יושבים וכו'].

וכתב המשנ"ב (סק"ב): א. שצריך להודיע לשומעים שיכוונו לצאת י"ח, והיינו כדי שלא יברכו בעצמם, שאם יברכו בעצמם אינו נחשב להם כלחם משנה [ואם לא הודיעם לפני הנטילה מותר להודיעם גם לאחר הנטילה, דאע"פ שכתב השו"ע (סימן קס"ו) שטוב ליזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, מ"מ הכא שאני דהוי לצורך הסעודה, אע"פ שאינו לעצמו ובעצם הסעודה, ומהמשנ"ב הנזכר אינו ראיה, דאולי מיירי שיאמר זאת קודם לכן, וע"ע להלן בסמוך דמשמע דאומר כן גם לאחר הנטילה קודם המוציא, וכיון דהוי צורך הבציעה שפיר דמי, וכעי"ז אשכחן במשנ"ב (סימן קס"ז סקע"ח) שגם כשמפסיק לצורך אחרים הוי צורך סעודה גם לדידיה דלא הוי הפסק].

ב'. עוד כתב המשנ"ב (שם בסו"ד) שכשמוציא אחרים יאמר ברשות רבותי אע"פ שהוא הגדול והוא בעל הבית, מטעמי ענוה, עכ"ד. ומקור דבריו הוא משו"ע (סימן קס"ז סי"ד) בהגה שכתב שהמברך יאמר תחילה ברשות מורי ורבותי, עיי"ש. [והלשון מורי או רבותי וכו' פשוט שאינם עיקר, והעיקר שמבקש רשות, ושוב שמעתי שיש מבני אשכנז שאומרים לפני ברכת המוציא "ברשות", אמנם מאחר שטעם הדבר הוא כדי שלא יראה הדבר שלוקח לעצמו דבר זה, ולכן צריך לומר ברשות, שוב ראוי שיוסיף מורי ורבותי להזכירם לשבח]. ומה שכתב דזה אפילו כשהוא הבעה"ב, וע"ז קאי הרמ"א שיאמר המברך ברשות רבותי, ומשמע דהוא אפילו בכה"ג נמי, ויסודו של מנהג זה מקורו בשבלי הלקט (המובא בב"י שם, וכן העתיקו בכה"ח שם אות ק"ח) כיעוין שם, ושם איתא שהשומעים משיבין שמים, עיי"ש (ובענין אמירת שמים וביאורה כבר עמדו בזה הקדמונים הראשונים והאחרונים, וגם עי' בשו"ת רב פעלים מש"כ בזה), וע"ע בשו"ת תורה לשמה (סימן ל"ד) עיי"ש. אכן בעיקר הדבר יש להעיר במה שהיום לא ראינו שנוהגים כן כלל, ונראה דאם הבוצע הוא הגדול או בעל הבית יש להבין הדבר שפיר (לולי המשנ"ב הנ"ל שבכל אופן יאמר כן, וכפי שדיקנו כן מהרמ"א, וכן מבואר בהדיא בשבלי הלקט שהזכרנו וכיעוי"ש), דכיון שהוא הראוי לבצוע אין נצרך כ"כ לענוה זו, וכיון שלא נהגו בזה הוא מובן [וגם יש לציין בזאת שכאשר אומרים כן ברגילות כבר שוכחים ולא מבינים את המשמעות של דרך ענוה, ואין כאן אלא מצות אנשים מלומדה, ועוד יש לציין משנ"ת במקומו דאשר אנו רואים שלא נהגו באיזה סוג מנהג דרך ארץ שנהגו בזמן הגמ' וכדו', אין לחוש, שבכל כה"ג הוא תלוי כפי המקום והזמן, באופנים שלא הקפידו ע"ז חז"ל או הפוסקים]. ועכ"פ המנהג הנפוץ שלא אומרים כן, א'. שכן ראיתי ושמעתי שלא נהגו בזה. ב'. שכך נראה מהריטת דברי הכה"ח בסימן קס"ז בשלהי סעיף י"ד שהאריך בענין נטילת רשות, ובעיקר דן שם על אמירת סברי מרנן לפני שתיית יין, ולא על אכילת פת, למרות שהזכיר זאת בתחלת דבריו משם שבה"ל. ג'. שו"ר דעת הגר"א שבמעשה רב סי' ע"ח שלא יאמרו ברשות, וגם החזו"א לא נהג לומר כן, וכמש"כ בדינים והנהגות מהחזו"א. ובני ספרד לא נהגו באמירה זו כלל.

518. הנה להלן יבואר אופן הבציעה. אולם מכל מקום יש להקפיד ליתן לכל אחד מהמסובים מאותו לחם שבירך עליו, מפני שבזה נחשב שטועמים מלחם משנה, ולא מועיל שישמעו את הברכה ויטעמו מהלחם שלפניהם, וכמו שמדוקדק בשו"ע סימן קס"ז סט"ו, וכדפירש המשנ"ב שם סקפ"ג. ודו"ק. ונמצא שצריך שישמעו גם הברכה ממנו, וגם יטעמו מאותו לחם.

519. כ"ה בפשטות שכאשר הם מברכים בעצמם אינו נחשב לחם משנה, שהרי אילו היה מברך ביום על לחם אחד שאתמול בלילה צירף אותו ללחם אחר ללחם משנה, הרי ודאי שלא נחשב לחם משנה, וא"כ בפשטות ה"ה באופן זה, ודוחק לומר שבגלל שבא כעת מלחם משנה הוי כעשה על לח"מ. ומ"מ מבואר בשו"ע כאן ובסימן קס"ז סט"ו וכן במשנ"ב שם ושם ושאר פוסקים, שצריכים להקפיד בזה כדי שיצאו בזה י"ח לח"מ. וכ"כ רוב ככל הפוסקים, וכיעוין בקרבן נתנאל פ"י דפסחים סי' ט"ז אות ה' שיזהרו המסובין שלא לברך בעצמן, עיין שם. וכ"כ החיי אדם כלל ז' ס"ב. וכ"פ הגר"ז כאן (וע"ע בדבריו בסי' תע"ג סכ"ד). וכ"כ רבותינו המשנ"ב, וכן בכה"ח אות י"ג בשם החס"ל, שחייבין המסובין לצאת בברכתו של בעה"ב כדי שיקיימו המצוה לבצוע על לח"מ. (וע"ע בהערה הבאה עוד מדברי הכה"ח שגם בדיעבד לא מהני). וכן הקפיד ע"ז מאד החת"ס, כמובא בשו"ת באר משה ח"ה סי' ע"ה, וכתב שאע"פ שיש אדמו"רים שלא נהגו כן, מ"מ הוא נוהג כן, ורואה בעצמו חוב קדוש לדרוש ברבים שיש לעשות כן. וכ"ה בשו"ת צי"א חי"ב סי' ל"ז.

ועוד יש להעיר בזה שאם אדם מכוון לצאת ידי חובה, ושמע את הברכה, ושוב אחר כך נמלך בו, ורוצה לברך בעצמו, ה"ז חשש ברכה לבטלה, כמו שכתוב בספר אוהל מועד (דרך א' נתיב י') שאם אדם שמע ברכה מחבירו אינו רשאי לחזור ולברך כיון שיצא כשענה אמן, ואם בירך ה"ז ברכה לבטלה, ע"כ. הרי לנו חד מן קמאי דס"ל שהיוצא י"ח בשמיעת ברכה אינו יכול לחזור ולברך, ובודאי דהכי קיי"ל אחרי שלא ראינו מי שחולק, ובמק"א הארכנו בזה טובא, ושם נת' שכ"כ עוד ראשונים, ע"פ בענה אמן ה"ז כבירך בעצמו ממש. ואמנם מצאנו לענין הרהור ברכה שיכול אדם לברך בהרהור ואין בזה חשש כלל, וי"א שגם יכול אדם שבירך בהרהור לחזור ולברך בפיו, שמאחר שאינו בפיו קיל טפי, כמשנ"ת במקומו בענין הרהור כדיבור, אולם אין הדבר פשוט שיכול לברך בעצמו (ולהלכה כתבנו לחוש לאותם ראשונים שסוברים הרהור כדיבור דמי מחשש סב"ל ולא יחזור לברך, אא"כ יעשה הפסק או ידבר כדי להפסיק, ואז יוכל לחזור ולברך בברכת המצוות או הנהנין), ואפילו את"ל כן, נמי יש לחלק בין הרהור לשומע כעונה, דשומע כעונה עדיף טפי שדיבור המברך מתייחס אליו.

ואמנם ראיתי בשו"ת אבני נזר ח"א (סימן תמ"ט) שנתחבט בזה אם שמע ברכה מחבירו אם יוכל לחזור ולברך בעצמו, או שיש בזה חשש ברכה לבטלה, ובסוף תשובתו סיים דאפשר שבשמיעת ברכה גרידא אין חשש של ברכה לבטלה, כעין מש"כ התוס' (בברכות כא:) שאין שמיעת קדושה נחשבת הפסק בתפילה, עיי"ש. אולם ראיתי באחרונים בהדיא דלא כדבריו, וכיעוין בשו"ע הגר"ז (בסימן רי"ג ס"ד) שחידש גדולה מזו דאפילו אדם ששמע ברכה בלא כוונה לצאת י"ח, נמי יש לחוש שיצא י"ח, למ"ד מצוות אין צריכות כוונה (וכן כתב כחידוש הזה בכמה מקומות). ואם הוא יברך בעצמו שוב הו"ל ספק ברכה לבטלה, עיין שם. ובמקומו בענין כוונת שומע ומשמיע הארכנו הרבה בחידוש זה, ועכ"פ חזינן מיהא לפרט זה שאם יצא י"ח (עכ"פ לדידן כשנתכוון לצאת והמברך כיון להוציאו) אסור לו לחזור ולברך מעצמו, וכן מבואר בדברי כמה אחרונים שחששו לזה,

ולא יברכו בעצמם, אלא רק ישמעו מהמברך ויכונו לצאת י"ח, ואם לא כיוונו לצאת בברכתו י"ח, יחזרו אחר לחם משנה, ויברכו עליו[520].
גם הנשים מחוייבות בלחם משנה, ולכן צריך להמתין להם שיטלו ידיהן וישמעו ברכת המוציא, כדי שלא יברכו בעצמן ברכת המוציא ללא לחם משנה[521].
ומ"מ כל זה אינו לעיכובא, ואם אין לו לחם משנה ויש לו רק כזית פת יכול לעשות קידוש[522].

מה נחשב למצות לחם משנה

ב'. ישנם הרבה פרטים בדיני לחם משנה, ונזכרו דבריהם בפוסקים כאן. ועיקרי הדברים הם: א]. שיהיו שני לחמים. ב]. שיהיו שלמים[523]. ג]. שיהיה בכל לחם שיעור כזית[524]. ד]. שיהיה ראוי לאכילה. ונזכיר בקצרה כמה פרטים:
א]. לענין הלחמים - א'. צריך שיהיה דווקא לחם שברכתו "המוציא", ולכתחילה אין לצרף פת הבאה בכיסנין שברכתם "מזונות", כגון עוגות ועוגיות, ואפילו שהם שלימות [וכל זה דווקא באופן שאין דעתו לבצוע עליה בסעודתו, אבל אם דעתו לאכול ממנה בסעודה עם דברים הבאים מחמת הסעודה, כגון חלות או לחמניות שלשו אותם במי פירות או שומן וכדו', אע"פ שברכתן מזונות אפשר לצרפם ללחם משנה], ובדיעבד אם אין לו לחם אחר יוכל לצרף אפילו שאר מיני מזונות כגון עוגות וכדו', ועיין בהערה כמה פרטים[525]. ומצה מצטרפת לכתחילה ללחם משנה, אפילו לנוהגים לברך עליה מזונות בשאר ימות השנה[526], וכן חלה או לחמניה מתוקה המצוי כיום מצטרפת ללחם משנה אפילו לאותם שנהגו לברך עליה מזונות[527]. ב'. לחם קפוא מצטרף ללחם משנה[528], וה"ה לחם שלם העטוף בשקית מצטרף[529].

והדגישו שלא יכוון לצאת או שלא יחזור לברך מיד (וי"א שאם הוא עושה הפסק לית לן בה, וכל החשש הוא שלא יברך מיד סמוך לזה מאחר שיצא בע"כ), וכן משמעות הפמ"ג במש"ז סו"ס קפ"ג. וכן מצאתי להמשנ"ב בשעה"צ שאדם שמסופק אם יצא י"ח ושומע מאחר ברכה, יעשה תנאי אם הוא מחויב (עיין משנ"ב סי' תפ"ט ובשעה"צ שם). וע"ע ג"כ בשו"ת רע"א (סימן ג'), ואחרי האמור שכן דעת האוהל מועד ודאי דהכי קיי"ל. ולכן יש להזהיר את השומעים שלא יברכו בעצמם לאחר ששמעו מהמברך [וכ"ז מלבד שי"א שבעלמא נמי עדיף שאחד יברך לכולם, משום ברוב עם הדרת מלך, כאשר שומעים היטב את המברך וכו']. אמנם כאן באנו להוסיף שאפילו אם יכוונו שלא לצאת, ג"כ אין נכון לעשות כן בכדי שלא יפסידו מצות לחם משנה (וגם מעלת ברוב עם).

520. הנה בפשטות דעת כל הפוסקים שמי שרוצה לצאת י"ח לחם משנה יזהר לסמוך על ברכת הבוצע, ואח"כ יתנו לו מזה חתיכה. אבל אם יברך לעצמו, א"כ נמצא שלא קיים מצות לחם משנה, וכנ"ל בהערה הקודמת, ואף בדיעבד לא מהני. ואמנם יש לדחוק שאם שמע י"ל דשרי אף אם מברך לעצמו, אולם מפשטות הפוסקים מבואר דלא מהני. איברא שמצאנו שיש מהפוסקים שכתבו שאף מי שמברך לעצמו אח"כ שפיר דמי, כיון שבא מלחם משנה, וכיעוין בזה באשל אברהם מבוטשטש כאן. וכן בשו"ת להורות נתן ח"ו סימן ט' הביא שהגר"ט וייל בתשו' בסי' כ"ו כתב שאביו בעל הקרבן נתנאל היה מניח למסובים שיברכו בעצמם המוציא [ולדבריו בעל הק"ן חזר בו מדבריו בק"נ הנ"ל. אך ז"א ברור לי מהו הגדר שהיה מניח להם, ואולי לא רצה למחות לנשים וכו']. והוסיף עוד שם בלהורות נתן שמעשים שבכל יום שכל אחד מברך המוציא, ומ"מ יוצאים י"ח לחם משנה, עיי"ש. וע"ע גם בשו"ת דברי יציב סימן קכ"ו אות ד' שכתב כן, וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"א סי' פ"ח. ויש לציין שגם בשש"כ פנ"ה סי"ט כתב שהנוהגים כן יש להם על מה לסמוך, ודבר יקר הוא שכן היה מנהג של רבים מהאדמו"רים וחסידיהם. גם י"ל בלשון המשנ"ב שנראה שאינו לעיכובא כ"כ, וכמו שהעירו מלשונו כאן שכתב "ונכון" לנהוג שזה שבוצע יכוון לפטור כולם וכו', עיי"ש. וכן העיר בפס"ת. ונוסף ע"ז נרגשתי כן קצת גם בלשון המשנ"ב בסימן רע"א סקס"ג גבי המקדש על הפת, שיזהרו השומעים לצאת י"ח גם על ברכת המוציא, שאם יברכו בעצמם נמצא שמהפכין סדר הקידוש וכו', עיין שם. ולכאו' תיפו"ל עוד שאם יעשו כן הרי הם מפסידים מצות לחם משנה, שהרי הם מברכים על הפרוסה. ובדוחק י"ל שרצונו לומר שאפילו אם יהיה להם לחם משנה לפני כל אחד, ג"כ אין ראוי לעשות כן מטעם האמור שם. ועכ"פ כ"ז הוא לימוד זכות, אולם לכתחילה אין למסובין לברך בעצמן, אלא ישמעו מהבוצע, ויטעמו מפרוסת המוציא שיתן להם, וכן מנהגינו פשוט. אמנם במקום צורך ושעה"ד שאירע שלא כוונו, י"ל שא"צ לטרוח אחר לחם משנה כדין.

ויש לציין שיש שטעו וחשבו שצריך לברך בעצמם, ומשום ששוהה זמן מה עד שמגיע אליהם הלחם, אולם אין לחוש לזה, דכיון שאין אפשרות אחרת ה"ז הדרך. ואף שלכתחילה אין להפסיק אפילו מעט, וכדהזיון בפוסקים בהל' ברכות וכן בהל' ציצית סי' ח', מ"מ כל שיש צורך בדבר מותר, וכשזה דרכו בכך ודאי אין בזה חשש, ופשוט.

521. אחרונים וה"ד במשנ"ב כאן. (וכבר מבואר כן בראשונים, כר"ת בספר הישר וכמו שהביא במחב"ה, וכן במרדכי והרמב"ן והר"ן והריטב"א בשבת קיז. וכ"פ במאירי שם קי"ח, ועוד בראשונים ובאחרונים טובא). ולכן יש ללמדם את האמור לעיל שיכוונו לצאת י"ח בברכת המברך ולא יברכו בעצמם. וכן העיר במטה אפרים סי' תרכ"ה סמ"ט בקצה המטה שיזהרו בזה, ולא כמו שנוהגים אצל המוני העם שבעת שבעה"ב מברך ובוצע על ב' ככרות אחת נכנסת ואחת יוצאה, ואינו שומעות ברכת המוציא מפי בעה"ב, עיי"ש. וכה"ג העיר בעורה"ש כאן אות ד', וכתב דכמו כן יש להמתין להם שישבו במקומם. (וזה כמו שהבאנו לעיל ובסי' רע"א ס"י ע"פ השו"ע בסי' קס"ז, ובכ"מ). ומ"מ לפי הנ"ל בהערה הקודמת מבואר שאין להקפיד עליהם כ"כ בזה.

522. כ"כ המשנ"ב בשם הח"א, אבל אם אין לו אפילו כזית פת, לא יוכל לקדש שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, אא"כ ישתה רביעית יין ויסמוך על השו"ע, עמש"כ בזה בסימן רע"ג, וע"ע בדברינו בסו"ס ער"ב לענין קידוש על הפת שצריך שיהיה בה כזית לכל הפחות, וע"ע להלן שגם לנוהגים כהאריז"ל לשיטת י"ב חלות צריך שיהיה כזית בכל אחד.

523. ועיקרים אלו מפורשים בשו"ע והרמ"א כאן ובסי' קס"ח. ומזה יוצאים כמה נפ"מ בדברים המצויים וכדלהלן.

524. והוא ג"כ בכלל זה דבעינן שם "לחם", וכמו שיבואר, וגם משום דין הבציעה שיבואר להלן בהלכות הבאות.

525. הנה בענין פת הבאה בכיסנין, עיין משנ"ב כאן סק"א שציין לדבריו בסימן קס"ח ס"ז במשנ"ב ובביאור הלכה שם, עיי"ש. אולם הדבר צ"ע בכוונתו מה הקשר לענייננו. ואמנם יעוין שם במשנ"ב סקל"ד ע"ד הרמ"א שכשאין תערובת גדולה של דבש ותבלין הוי פת גמור, וכתב הרמ"א שכך נוהגים, וכתב ע"ז המשנ"ב שם בשם הד"מ שכך המנהג שאופין ללחם משנה פת עם מעט שמן ותבלין, עכ"ל. ומזה כשלעצמו היה אפשר לדייק דאה"נ אילו היה אופה עם תבלין הרבה מאד באופן שאינו פת גמור, לא היו לוקחים אותו ללחם משנה, אולם באמת זה אינו מסתבר כלל דלזה נתכוון המשנ"ב, חדא דלזה לא היה צריך לעיין שם. וגם בביה"ל אין כלום מזה, ובכלל אין קשר מזה לנידוננו, דגם המשנ"ב שם דנקט הכי עיקרו לומר שיוצאין בו בכלל לסעודת שבת דהוי פת גמור, ולא נתכוון כלל לעצם הדין של לחם משנה. וכן מפורש במקור הדין דהיינו בד"מ שם אות ב', שכתב שכן המנהג שעושים כן בשבתות וימים טובים ונישואין, עיי"ש. ומבואר בהדיא דלא קאי כלל על עצם דין של לחם משנה, אלא על דין ברכת המוציא דווקא, וצ"ב. והנה ראיתי בספר פס"ת אות ג' שכתב ע"ד המשנ"ב דמה שציין לשם היינו דמבואר שם דלרוב הפוסקים יוצא בזה ידי חובת לחם משנה, ע"כ. ואני בעוניי לא זכיתי לראות זאת במשנ"ב שם. שוב העירו לומר שזו ט"ס במשנ"ב, ובמקום סעיף ז' צ"ל סעיף ו', וכוונתו לפרטי הדין שם אימתי נחשב קביעות סעודה, שאם אכל מהם שיעור קביעות סעודה מברך המוציא וברהמ"ז, ע"כ. ואכן גם זה אינו משמע בלשונו, ומ"מ כן מסתבר לומר באמת דכוונתו לסעיף ו'. וא"כ דין פת הבאה בכיסנין מצטרפת כל עוד ששייך לקבוע עליה סעודה, דכיון שאילו היה קובע עליה סעודה היה מברך המוציא, הכא נמי מצטרף, ושייך לקבוע עליה סעודה דכיון שאילו היה קובע עליה סעודה היה מברך המוציא, הוא נמי מצטרף, ובפשטות נראה לכאו' דזוהי דעת המשנ"ב דתלוי אם קובעים ע"ז סעודה, וע"ע בסמוך. והנה כתבנו סברא ושכ"ה לדעת המשנ"ב שבכל אופן שאפשר לקבוע ע"ז ברכתו מזונות, והסברא בזה משום שאפשר לקבוע ע"ז, והוי כמו חזי לאיצטרופי, כנלענ"ד. אכן ראיתי בכה"ח (אות ו') בשם התו"ש שגם הוא הביא דין זה דבגווני שהפת מעורבת ברוב שומן וכדו' דהוי פת הבב"כ הוי כמו לחם, כיון שאם קבע עליה סעודה מברך המוציא, אבל הביא עוד דמה שכתב הט"ז (בסימן קס"ח סק"ז) דבציעה כזו לא יצא ידי לחם משנה, היינו בגווני שאינו בוצע ממנה ומסתמא לא מיקרי לחם, אבל כשבוצע עליה ורוצה לאכול ממנה עם שאר דברים הבאים בתוך הסעודה, שפיר מקרי קבע ויוצא ע"ז ידי חובה, ע"כ. וכן נראה שדעת האחרונים כן, כיעויין במחצית השקל כאן על ע"ד המג"א שהביא ד' התו"ש, וכן להלן (בסימן ר"פ) כתב כן בד' המג"א, וכן נראה שהבין השע"ת כאן שרק אם קובע סעודה יוצא י"ח (ויש בדברי גמגום, וצ"ל כוונתו שציין לד' הט"ז, והיינו כד' התו"ש). ועפ"ז כתבנו שאם אין בוצעים עליה ואוכלים אותו תוך הסעודה אינו מצטרף [אבל אם בוצעים עליה שפיר דמי, ולהלן בהערה אחרי הסמוכה הוספנו

עוד סברא להקל בעצם הדין]. והנה בעצם הראיה מדברי הט"ז שם דמוכח שאין יוצאים י"ח לחם משנה בפת שיש בה הרבה דבש, לכאו' יש לדחות כדרך שכתבנו ע"ד המשנ"ב שם בסקל"ד, שגם הוא נקט בנידונו לענין לחם משנה, וביארנו שאין הכוונה לדיני לחם משנה, אלא כוונתו בעיקר לזה שהוא נחשב לחם ומברכים עליו המוציא, ומאי דנקט לחם משנה היינו לדוגמא בעלמא, והוכחנו כן ממקור הדין שהוא כדרכי משה, ולא איירי מדיני לחם משנה ממש. ומ"מ יש לומר דמעצם הדבר שנקטו לחם משנה זה בא ללמד שגם לענין ל"מ אינו מצטרף פת הבאה בכיסנין, וכמו שהבין התו"ש.

ואחרי האמור, הנה מדברי הט"ז אין הוכחה ברורה לנידו"ד, ואין ראיה לומר שלא יצטרף פת הבאה בכיסנין ללח"מ, ושוב יש לנו לומר כפי הסברא שכתבנו שאף אם אינו אוכל ממנה בסעודה זו, מ"מ עצם הדבר שאם ירצה לקבוע סעודה יברך המוציא, א"כ ה"נ יצטרף ללחם משנה. ויתבאר בזה לפ"מ שמצאנו שפת הבאה בכיסנין יש לה שם "פת" לכמה מילי, וכמו שכתבנו במקומו בהל' ברכות, וכן מצאנו בחי' הגרע"א על השו"ע בסימן ר"ח סי"ז שאע"פ שהאוכל דייסא אין ברהמ"ז פוטרתו, אולם האוכל פת הבאה בכיסנין דהוי לחם גמור ברהמ"ז פוטרתו. ויציין שם שכ"כ בשו"ת גינת ורדים, עיין שם, וכ"כ עוד באחרונים. וכה"ג מצאנו גבי בישולי גויים שכל דבר שאילו היה קובע עליו סעודה היה צריך לברך עליו המוציא, אין בו משום בישולי גויים (וכמש"פ להלכה הרמ"א ביו"ד סי' קי"ב ס"ו). וכ"פ הפר"ח ועוד באחרונים טובא). וא"כ שפיר נימא דיצטרף ללחם משנה. ובפרט שדנו הפוסקים בעצם פת הבאה בכיסנין אי בעינן לכל ג' הדוגמאות שהביא השו"ע (בסימן קס"ח ס"ו) בדין פת הבב"כ או לא, ונת' בתשו' במק"א (ועיין בביה"ל שם ס"ח), ולפי"ז כל כה"ג בודאי שיש להתיר מספק לקחתו ללחם משנה, ודו"ק.

ואמנם באופן שאוכל ממנה באותה הסעודה ה"ז עדיף טפי, וכדברי התו"ש הנ"ל שהביא הכה"ח. ויש בזה תרתי לטיבותא, א'. שאינו רק בגדר דחזי לאצטרופי, אלא הוא מצטרף ממש בעצם הדבר שאוכלים איתו הסעודה, ונחשב כחלק אחד עם הלחם, וכל הסעודה על שם לחם נקראת כמשחז"ל (וכמש"כ רש"י סו"פ ויצא). ב'. דהנה יש לדון אם בעינן שיהיה הלחם משנה ראוי לאכילה באותה הסעודה, וכעין מה שהביא בשש"כ פנ"ה הערה מ"ג משם הגרשז"א שנסתפק דאולי בעינן דומיא דהמן במדבר, שהיה ראוי לאכול משניהם, ולכן אם שאל משכן לא מהני (ולא מבעיא לנוהגים כהגר"א שצריך לבצוע משתיהם, אלא גם לשאר דעות). ואפשר להוסיף איפוא דיש מעליותא טפי כשאוכל ממנה בפועל, ומ"מ גם אם חזי לאכול ממנה שפיר דמי, מעצם הדבר דחזי להכי ושם "פת" עליה, וכנ"ל.

ולסיכום כמה דרגות בדבר: א]. לכתחילה יהיה לחם משנה מה שברכתו המוציא. ב]. אם אין לפניו לחם שברכתו המוציא, יקח פת הבב"כ שאוכל אותה בסעודתו. ג]. ואף אם לא אוכל אותה בסעודתו, ג"כ אפשר רק בגדר דחזי לאצטרופי, אלא הוא מצטרף ממש בעצם הדבר שאוכלים איתו הסעודה, ונחשב כחלק אחד עם הלחם, וכל הסעודה על שם לחם נקראת כמשחז"ל (וכמש"כ רש"י סו"פ ויצא). ב'. דהנה יש לדון אם בעינן שיהיה הלחם משנה ראוי לאכילה באותה הסעודה, וכעין מה שהביא בשש"כ פנ"ה הערה מ"ג משם הגרשז"א שנסתפק דאולי בעינן דומיא דהמן במדבר, שהיה ראוי לאכול משניהם, ולכן אם שאל משכן לא מהני (ולא מבעיא לנוהגים כהגר"א שצריך לבצוע משתיהם, אלא גם לשאר דעות). ואפשר להוסיף איפוא דיש מעליותא טפי כשאוכל ממנה בפועל, ומ"מ גם אם חזי לאכול ממנה שפיר דמי, מעצם הדבר דחזי להכי ושם "פת" עליה, וכנ"ל.

ולסיכום כמה דרגות בדבר: א]. לכתחילה יהיה לחם משנה מה שברכתו המוציא. ב]. אם אין לפניו לחם שברכתו המוציא, יקח פת הבב"כ שאוכל אותה בסעודתו. ג]. ואף אם לא אוכל אותה בסעודתו, ג"כ אפשר להקל אם אין לו דבר אחר, והיינו דווקא אם זו פת מזונות, כזו שאפשר לקבוע עליה סעודה אם ירצה, כגון עוגות ועוגיות, אבל מיני מזונות שהם בתבשיל אפשר שאין יוצאים בזה כלל, שכל כה"ג יש לזה שם תבשיל ולא פת, ואף בדיעבד אין יוצא בזה, אמנם אפשר דמ"מ עדיף שיצרפנה ללחם משנה מאשר שיעשה על לחם אחד.

ויש לציין עוד פרטים בזה, א]. לכתחילה ראוי שיהיה כזית, וכמו שכתבנו להלן גבי לחם משנה שיהיה בו כזית. ואמנם לכאורה י"ל שדווקא שם לא מהני בפחות מזה, דכל כה"ג אין לו שם לחם, אולם כאן בפת הבב"כ שכל חשיבותה הוא בזה שיכולה להצטרף, א"כ י"ל שמסתכלים על הכל כחפצא אחת. אכן זה אינו, דמ"מ בעינן שיהיו שתיים, דעצם החלוקה הזו מרמזת לכך, וגם לחם הלא הוא מכלל כל הסעודה, ופשוט. ב]. שיהיה שלם, וככל הדינים דלהלן.

עוד יש לציין, שרק אם בוצע על לחם צריך לחם משנה, ואז יכול לצרף עוגיה וכנ"ל. אולם כשעושה קידוש ואוכל אח"כ רק מיני מזונות אין צריך לברך על שתי עוגיות, וכמו שכתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן י"ג, ושכן נהגו גדולים וצדיקים, עיין שם (ודלא כהקיצושו"ע סימן ע"ז סי"ז). וכ"כ עוד באחרונים. וכן עמא דבר. אמנם אם הוא קובע סעודתו על מיני מזונות אלו, הרי הם כמו לחם גמור, וצריך לברך על שתיים, ופשוט.

526. הנה ידועים שינויי המנהגים בדבר ברכת המצה הנאפית לפסח שנאכלת בכל השנה, דמנהג הספרדים היה לברך ע"ז מזונות ומעין ג', והאשכנזים מברכים ע"ז המוציא וברהמ"ז, ושורש הדברים מבואר בדברי החיד"א במחז"ב (סימן קנ"ח אות ה') שהביא מתחלה שנשאל בזה שכנה"ג עם שם, והשיב דמצה זו בכל השנה צריכה נטילת ידיים וברכת המוציא ושלוש ברכות, והביא עוד שגם הגאון בעל בית דוד בתשו' חאו"ח (סימן ע') סבר כן מתרי טעמי כמ"ש שם, וכתב מרן החיד"א לפקפק בזה, דכיון דהם קשות ויבשות מקרי כיסנין, וע"ע מה שדן שם להשיג על הבית דוד הנ"ל, וסיים דמ"מ בהשקפה היטב יש לקיים דברי הרב בית דוד כאשר יראה המעיין. וסיים ומיהו ירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה אחר הפסח, כי אם שקובע עליה סעודה, ע"כ. והשתא מנהג האשכנזים ברור כסברת הבית דוד ושכנה"ג, וכן דעת עו"א, אבל מנהג הספרדים כדעת החיד"א. ואם כי שבאמת יש להתיישב הרבה בדעת החיד"א, דאמנם בתחלתו כתב שיש לברך ע"ז מזונות מחמת שנאכלים בכסיסה, אולם הרי מאידך גיסא סיים שיש לקיים דברי הבי"ד למעיין היטב, וא"כ לכאו' נראה שנוטה במסקנתו כדבריו (וכן נראה שהבין כך הכה"ח שם אות מ"ג עיי"ש, והביא עוד פוסקים דסברי כהרב בית דוד, ומשמע שדעת הכה"ח נוטה לדינא כהרב בי"ד (אלא שחשש לחולקים ולכן כתב שיאכלם תוך הסעודה עיי"ש), ואולי כוונת החיד"א לומר שיש לקיים דבריו מההערות שהעיר עליו, ולעולם אינו אלא ישוב בעלמא שאפשר ליישבו, אבל באמת הסברא הפשוטה אינה כן, ודוחק דהרי הוא מסיים עלה "ומיהו" יר"ש וכו', ומשמע דקאי על מה שסיים שיש לקיים ד' הבית דוד, ואינו מוכרח, אלא שמ"מ הרי החיד"א הביא בתוך דבריו שרוב המון העם נוהגים לאוכלם קודם פסח ולאחריו ומברכים ע"ז מזונות ומעין ג', וכנראה דמזה פשט המנהג כיום ג"כ אחרי דהחיד"א הביא מנהגם. אלא שגם זה אינו ברור לי, חדא דלא כתב כן כמנהג ברור, אלא שכך נוהגים רוב ההמון, ותו דלא נקט החיד"א בלשון וכן המנהג, אלא כתב בלשון רוב ההמון העם, ודילמא לא בבני תורה מיירי, אלא שהרי מזה הוא רוצה להביא ראיה דלא כהבי"ד. ומ"מ אחרי כל ההערות שהערנו אין הדברים ברורים כדעת מרן החיד"א לדינא, ואם באנו לדון הרי רוב הפוסקים ס"ל דברכת המצות דווקא אם המוצה וברהמ"ז (וכן נראה שנוטה הכה"ח בסימן קנ"ח אות מ"ג, אם כי שהוא מסופק עדיין למעשה). ומ"מ הרי המנהג כידוע אינו כן, וכ"כ רבותינו האחרונים בדורינו ובדורות שלפנינו שמנהג הספרדים לברך מזונות, וע"ע באל"צ וביח"ד ועוד אחרונים מש"כ בזה, ואכמ"ל. [ויש להוסיף דלצד שהוא ספק, אה"נ דברכתו מזונות, כדאשכחן בראשונים טובא, ובב"י סימן קס"ח, ובברכ"י סימן קס"ז אות י'. וכן בספרו בשיו"ב סימן ר"ז ועוד רבים מהפוסקים (והוא ברור ע"פ המבואר בברכות לה:). ובפרט שנת' בתשו' באורך בס"ד שכל דבר שבירך עליו מזונות בדיעבד יצא י"ח ומשום דהויא ברכה כוללת, וא"כ שפיר נהגו דברכתו מזונות]. אלא דכיון דמידי ספיקא דדינא לא נפקינן וכנ"ל, לכן ראוי לאוכלו תוך הסעודה דווקא, ככל כה"ג דאיכא ספיקא אם הוא מזונות או המוציא, כדאשכחן כיוצא בזה בשו"ע (סימן קס"ח סי"ג), וע"ע בכה"ח שם. וכאמור שכ"כ הפוסקים כן בהדיא בנידוננו. ויש להאריך הרבה בענ"ז ולהתיישב בדבר מעוד כו' דוגמאות בהל' ברכת המוציא בשו"ע ופוסקים, הן בעצם סוגי הדברים, והן בעצם ההתחשבות בו במציאות כדבר שאין קובעין עליו וכו'. ומ"מ נת' בדרך אגב שיש מקום גדול לסוברים דברכתו המוציא אפילו באותם הקשות, ואפילו בדעת החיד"א גופיה שממנו תוצאות חיי"ם, נמי אין מוחלט שדעתו לברך ע"ז מזונות. וכמעט שאין לנו כ"כ מקור ברור זולת המנהג שמברכים מזונות, ולכן אע"פ שנהגו לברך ע"ז מזונות, מ"מ בעלמא בודאי ראוי לירא שמים שלא יאכלם כמות שהם אלא בתוך הסעודה דווקא, ומכל מקום בעניננו ודאי שיש להקל לצרפו ללח"ם. [ובפרט אם אוכל ממנה בסעודתו עם שאר דברים כדוגמת קביעות סעודה, ודאי נ"ל לחוש שברכתה המוציא. ובאמת שמזמן הקשיתי על המנהג שמברכים מזונות ואומרים שבפסח שאני שאין לחם, משא"כ בשאר ימות השנה, הלא גם בפסח עצמו יש מצות רכות והם הרי לחם גמור לכו"ע, ואעפ"כ מברכים על המצות הקשות המוציא, וא"כ נימא כן גם בשאר ימות השנה, ודוחק לחלק בין רוב הציבור למיעוט וכל כה"ג, דהא מ"מ חזינן שקובעים סעודה גם על מצות אלו, וגם בעיקר הסברא לחלק בין פסח לשאר ימות השנה אינו ברור כ"כ ואכמ"ל, ומעתה יבואר שאפילו אם לא נבא לשנות מנהג הספרדים שנהגו לברך ע"ז מזונות בשאר ימות השנה, מ"מ בודאי יש לצרפו ללחם משנה, ולכל מידי דבעי לחם]. ומ"מ מאחר שיש הרבה פנים לומר דברכתה כמו לחם ממש, ודאי שמצטרף ללחם משנה.

[וצריך לדעת דפשוט דמצות הרכות הנפוצות היום לכו"ע ברכתן המוציא, שהרי אין לדון בזה דין כסיסה, וזה פשוט וברור, ואפילו אם הם קצת קשות כמו שמצוי באלה שאין תופחים, וכן אם נתקשו אח"כ ג"כ ברכתן המוציא. וגם בהנהו הקשות אם ריכך אותן במים וכדו', ג"כ לכאו' לכל הדעות יברכו ע"ז המוציא בכל זמן, שהרי אינן כיסנין. ואע"פ שהיה מקום לדון ולומר דגם בכה"ג ברכתן מזונות מזה שאין קובעין עליהם סעודה, והוי כעין מש"כ בשו"ת הריב"ש (סימן כ"ח) במה שאין מברכים על ניבלי"ש המוציא ושלש ברכות, היינו משום שאין דרך לקבוע עליהם אלא אוכלים מהם מעט כקינוח סעודה וכו', עכ"ל. וה"נ כעי"ז שאין מצוי שאוכלים אותם כ"כ לאחר הפסח, והעושים כן כמעט ובטלה דעתם (וע"ע בשו"ע סימן קס"ח ס"ח שנראה ג"כ כדרך הנ"ל שכל שלא קובעים ע"ז סעודה הוי מזונות, וי"ל), אולם בפשטות לא דמי כ"כ כפי המציאות, ובפרט דחזינן בברכ"י דעיקר טעמו שהוא מזונות הוא בגלל הכסיסה, ועוי"ל בזה, ומד' האול"צ בח"ב ע' צ"ו נראה קצת שבריכוך בעלמא ג"כ נשאר בגדר מזונות עיי"ש, ועוי"ל בזה. וזה מלבד דאפילו במצות הקשות ממש יש בזה הרבה פקפוק לומר שברכתם מזונות, כמו שכתבנו הפוסקים. וגם בדעת מרן החיד"א יש הרבה להסתפק, דדילמא ס"ל שמן הדין צריך לברך ע"ז המוציא וכנ"ל, אלא שכבר נהגו לברך מזונות, אבל בעלמא ודאי דברכתם המוציא].

ולכן אחרי האמור נראה שבמצות אפילו הקשות כיון שרבים הם הסוברים שברכתן המוציא, בודאי שיש להקל ולצרפן ללחם משנה, ולמרות שבעלמא מנהג הספרדים לברך מזונות, ובפרט שכתבנו לעיל שאפילו בכל פת הבב"כ דינא הכי שאפשר להקל לצרפו ללח"מ, וקל וחומר במצה.

[והלום ראיתי בשו"ת בני השדה ח"ב סימן פ"ח שכתב שמותר לצרף מצה ללחם משנה בער"פ שחל בשבת, וע"ע שם בח"ג סי' צ"א (אמנם אין זה ראיה לנידו"ד, דאפשר שגם בעלמא ס"ל לברך המוציא, וכדעת רבים מהפוסקים). וכה"ג כתב החזו"א באגרת ח"א סי' קפ"ח שבער"פ שחל בשבת יש לדקדק שלא ישאר שום חמץ, ואף אם יתבטל ע"ז דין לחם משנה, "ורק יצרף מצה ללחם משנה", ע"כ. אמנם נראה לדקדק מריהטת לשונו שבאמת לכתחילה הוא נחשב ביטול מצות לחם משנה, וה"ט שהרי אינה ראויה לאכילה כראוי, אלא שמ"מ מאחר ואין לו משהו אחר יצרף אותה ללחם משנה, ויוסיף לו במקצת שהרי מ"מ יש לזה דמיון ללחם משנה, וה"ז כענין שני הלחם שהיה במדבר, ודו"ק. ושו"ר בחוט שני ח"ד ע' שס"ט שביאר דברי החזו"א כעי"ז, שיתכן שלחם שאינו ראוי לאכילה מצטרף, ולכן אע"פ שאסורה באכילה יצרפנה, שיש בזה חשיבות לסעודה שיש לפניו עוד לחם, עיי"ש. ויותר נראה לענ"ד כדאמרן דהוי כדמיון לב' הלחם שבמדבר. ועוד נראה לומר שהחזו"א נסתפק בזה מאחר שנראה שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים, שהרי יש ראשונים דס"ל שצריך לבצוע מב' הלחמים גם יחד, ואילו רבים ס"ל שא"צ לבצוע אלא אחת (וכמו שיובא להלן באופן הבציעה ובהערות שם), ולכן להני דס"ל שצריך לבצוע משתיהם הרי לא יועיל לו מצה זו, אבל לשא"ר יועיל. ועכ"פ מאחר שא"א באופן אחר, שפיר דמי לעשות כן. (ועיין להלן בסוף ההלכה מה שכתבנו בענין לחם שאינו ראוי לאכילה), ודו"ק].

ויש להוסיף דמצוי שהמצה שבורה קצת בצדדים, ואם כן אינו ראוי ללחם משנה, אכן כבר כתבו הפוסקים שכל שלמראית עין נראה כשלם שפיר דמי, עי' חלקת יעקב ח"א סימן פ"ה, וכה"ג כתבנו להלן גבי לחם. וא"כ ה"נ לא שנא, ותלוי לפי הענין.

527. הוא נמי ע"ד הנ"ל, דמלבד דאפילו בפת הבאה בכיסנין יש להקל לצרפה ללח"מ עכ"פ כשאין לו, עוד בה דבכה"ג יש הרבה סברא להקל אפילו למנהג הרבה מהספרדים שנוהגים עפמ"ש בשו"ע (סימן קס"ח ס"ז) שכל שטעם התערובת ניכר בעיסה הוי ככלל פת הבאה בכיסנין (והרמ"א שם חולק, ושכן המנהג באשכנז). ומ"מ הרי מבואר בפוסקים עיין בכס"מ (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) ובב"י שם ועו"א, שכל שדרכו לקבוע עליו סעודה ה"ז כפת, וכידוע הרבה קובעים ע"ז סעודה, וא"כ יש לומר דהוי כלחם ממש, וה"ז כאוכל שיעור גדול של ג' או ד' ביצים, וכבר כתבו פוסקים רבים דבכל כה"ג שדרך בני אדם באותו מקום לקבוע עליו סעודה, יש להורות דברכתו מזונות (עי' בפס"ת ח"ב סוף ע' תנ"ד בשם כמה אחרונים, אמנם שם מיירי בגווני שאין הכרע בברכתם או כשאין מנהג ברור וכדו', עיי"ש). ואכמ"ל. ולכן אע"פ שיש ליישב המנהג שמברכים ע"ז מזונות, כיעוין בשו"ת שמש ומגן ח"ב ע' שי"ח שהביא הצדדים בזה לכאן ולכאן (וגם יש לציין מש"כ לעיל בסמוך דכל שיש ספק בברכתו אם מזונות או המוציא, יש לברך מזונות דיוצא בודאי), וכן נהגו רבים מבני ספרד כהשו"ע כפשוטו שכל שיש טעם מתוק בעיסה ומורגשת המתיקות בלחם (ולא סתם שינוי בעלמא משאר לחמים) אזי ברכתה מזונות, ועיין כה"ח סימן קס"ח אות נ"ח. וכ"ה באול"צ פי"ב ועוד באחרונים, ועכ"פ אין הדברים פשוטים. (ועי' באול"צ הנ"ל שצריך לאוכלה תוך הסעודה של פת). ובנידוננו מ"מ בודאי שאפשר לכתחילה לצרף לחמניה או חלה מתוקה ללחם משנה, ובפרט שכפי המצוי הוא אוכל ממנה בדברים המלפתים את הפת, דבודאי לכולי עלמא אין בזה שום קפקוף ומצטרף ללח"ם. [וכעת ראיתי בספר וזה"ב סוף פרק ד' בשם פוסקים למנהג בני ספרד שמברכים על חלה מתוקה מזונות, שבאופן שאין לו לחם רגיל וכו', מן הדין יברך המוציא וברהמ"ז בכל אופן, אלא שלכתחילה ראוי שיאכל כשיעור קביעות סעודה, להוציא עצמו מידי ספק, עיין שם, ואכמ"ל בזה]. ובעיקר דין זה כבר כתבנו לעיל לפני ההערה הנ"ל בסמוך, ושם כתבנו כן שמצטרף, אולם שם ביארנו מטעם אחר מאחר שאפשר לקבוע עליה ושפיר דמי, אבל כאן הוספנו לבאר שאפילו בלא זה נמי יש להקל, מאחר שיש הרבה פנים לומר דברכתה כמו לחם ממש, ואכמ"ל, ובודאי מצטרף ללחם משנה.

528. כן נראה פשוט דמצטרף, שהרי שם לחם עליו לכל מילי, וכגון לענין טומאת אוכלין, והפרשת חלה וכו', וה"ה לענין זה נמי. וכ"כ כהאי טעמא באול"צ פכ"א תשו' ב' (וכמו"כ אינו מוקבה, וכמש"כ בשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' קצ"א ועוד באחרונים טובא, וז"פ), וגם נראה שהרי אפשר לחתוך מעט אפילו מלחם קפוא ע"י שיגרד ממנו מעט (ואף שצריך לבצוע שיעור חשוב וכדלהלן, זה רק הידור מצוה ולכתחילה), ודו"ק. ובלא"ה הלא הוא ראוי להפשיר בלא שום מעשה אדם, ובודאי שמצטרף. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן מ"ב שמאחר שראוי לאכילה בלא תיקון, וגם אפשר לחממו, מצטרף, עיי"ש. ונראה

ב]. ולענין שלימות הלחמים - א'. צריך שיהיו שלימים עד הבציעה, ולכן לא ימהר לבוצעם טרם סיום הברכה[530]. ועיין בהערה כמה פרטים[531]. ואם יש לו שני חצאי לחם כגון שנחתך לחם אחד לשניים, ראוי לחברו על ידי חתיכת עץ שיכניס ביניהם, באופן שחתיכת העץ הזו אינה מוקצה[532]. לחם שנחתך ממנו מעט, ועדיין נשאר מחובר במקצת ללחם, אם זה באופן שאם יאחז בפרוסה עלה עימו כל הכיכר ה"ז נחשב שלם[533]. ולחם פרוס שעטוף בשקית, לכתחילה אין לקחתו ללחם שלם, ומ"מ אם אין לו אחר יקח אותו ללחם משנה[534].

ב'. עוגה שנחרכה או נשרפה בצדה יש להקל לצרפה ללחם משנה, למרות שחלק זה השרוף עומד להחתך, ולכתחילה יקח לחם מושלם[535]. ומ"מ אם הוא מצרפו ללחם משנה יזהר שלא להסיר את החלק השרוף עד לאחר הברכה[536]. וכן אותם לחמים שיש עליהם מדבקה, לא יסיר את המדבקה עד לאחר הבציעה כדי שלא יחסר מן הלחם[537] (ובכל אופן אין להסיר את המדבקה בלא מעט מן הלחם)[538]. ג'. לחמים שנדבקו זה לזה בעת האפיה והפרידום אחר כך, אע"פ שניכר שהיו דבוקים, ונראה בצידם כעין חסרון, מותר[539]. ד'. לחם שנתפורר ממנו מעט או שנקלף מעט הקרום שלו, באופן שלמראית העין הוא נראה שלם, מותר לקחתו ללחם משנה[540]. וכן אם ניטל ממנו מעט בשביל הפרשת חלה אפשר להקל, ויותר טוב לקחת לחם שלם לגמרי[541], וכמו"כ אין ליקח לחם שניקרווו עכברים[542]. ה'. לחם פרוס שעשאוהו צנימים, אם אין לו אחר אפשר לצאת בזה י"ח לחם משנה[543].

ובכל אופן שהוא, גם אם אין לו לחם שלם כלל, צריך לצרף חתיכה נוספת ללחם משנה, וגם אם יש לו שתי חתיכות יצרפם ויברך על שתיהם, כמו לחם משנה[544].

ג]. יש להקפיד שיהיה לפחות שיעור כזית בלחם שמברך עליו[545], ואם אפשר ראוי שגם יהיה בו בכדי לחלק לכל המסובים[546]. וגם כשמקדש על פת ומצרף אליה עוגיה וכנ"ל, ראוי שיהיה בעוגיה שיעור כזית[547].

ד]. ראוי לכתחילה שיהיה הלחם ראוי לאכילה, הן מצד טיבו וטעמו של הלחם, והן מצד כשרותו של הלחם, שלא יהיה בו חשש איסור, ועיין בהערה[548].

אם אין לו לחם משנה, אפשר לשאול משכנו לחם, ולצרפן ללחם משנה, אע"פ שאח"כ הוא צריך להחזיר את הלחם לשכנים[549].

דיני הבציעה

ג'. אוחז את הלחמים בידו, ולאחר הברכה בוצע על אחד מהם[550], אבל לא יעזוב את הלחם השני אלא יחזיק גם אותו בידו, ויבצע[551].

ונחלקו הפוסקים על מה לבצוע, י"א שיבצע את שתי הככרות, ואם הוא חושש על ההפסד יצרף לחם אחד קטן (וכן דעת הגר"א ועוד)[552]. וי"א שבליל שבת בוצע על התחתונה, אבל ביום שבת או בליל יו"ט וכן ביומו יבצע על העליונה (דעת הרמ"א)[553]. ויש אומרים שבכל הזמנים יש לבצוע על התחתונה (וכן היא דעת השו"ע)[554]. ויש אומרים שבכל הזמנים יש לבצוע על העליונה (דעת הב"ח)[555], וכל אחד יעשה כמנהגו[556]. והנוהגים לבצוע על התחתון בלבד ראוי שיבליטו את הלחם התחתון כדי שיהיה קרוב

שאע"פ שכעת בסעודה זו לא יספיק להפשיר, מ"מ עצם זה שראוי להפשיר אין בזה שום חשש [אמנם סברא זו לא תעזור רק במקומות החמים או בא"י, אבל בארצות הקרות שאז אינו מפשיר מאליו לא תועיל סברא זו, ובכה"ג יש להקל מצד הסברות האחרות שהוא ראוי להפשיר אם יחממו או שגם עתה תורת אוכל עליו, וכנ"ל]. וכ"נ בשו"ת צי"א ח"י ד סימן מ' שאפשר לצרף חלה זו ללחם משנה אפילו בסעודה שלישית שעושה סמוך ללילה, ולא תספיק להפשיר עד מוצאי שבת, עיין שם מש"כ בזה, וכ"כ בשו"ת קנין תורה ח"ד סימן כ"ח ועוד מן האחרונים, ודלא כשבה"ל ח"ו סי' ל"א שהחמיר בזה, וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' ק"י, ובשו"כ שם סי' ב', וע"ע בהערות שם, ואכמ"ל. ומיהו אם יש לפניו לחם שאינו קפוא עדיף לקחתו, והוא הידור מצוה, ומהיות טוב וכו'.

529. כן נראה שהרי שם לחם עליו, והשקית אינה אלא שומר, ובכ"ד חזינן ששומר אינו אלא טפל, וכאן לכו"ע מהני מאחר שראוי לאכילה מיד, אע"פ שיצטרך להוציאו מהשקית [ואפילו אם יצטרך לקרוע השקית נמי אפשר להקל לעשות לחם משנה, ועיין להלן בסי' ש"ד לענין קריעת שקית העוטפת מאכל]. ומיהו אם יש לפניו לחם גלוי, או כשאפשר להוציא בנקל את הלחם מן השקית, ראוי לעשות כן משום כבוד המצוה [ועיין להלן שלחם פרוס בשקית לא מהני להחשב לחם שלם, ואין לעשות עליו לחם משנה].

530. כ"כ הפוסקים בסימן קס"ז, וגם כאן בנידוננו (וכ"ה גם ביום חול לענין שיברך על שלם, עי' סי' קס"ז), דאל"ה נמצא שבירך כשאין לחם משנה, והבציעה שהיא לאחר הברכה ללא לח"מ. ויש להוסיף דכ"ז מלבד שכתבנו האחרונים שלא להתעסק בדברים אחרים חוץ מן הברכה, ובמקומו בהל' ברכות נתבאר בזה במשנ"ת בסוגיא דכיצד מברכין באופן הבציעה שנחלקו בזה שם, ואכ"מ. [ויעוין במשנ"ב שם סק"ה שאפילו כשיש לו פרוסה בלאו הכי, אעפ"כ לא יבצענה לכתחילה, כדי שיברך עליה כשהיא גדולה יותר].

531. יש לציין, דאמנם אין לחתוך עד סיום הברכה, אולם מ"מ מצאנו מנהגים אחרים בזה, שהרי יש נוהגים לחתוך מעט בלחם, וכמש"כ במשנ"ב בסי' קס"ז, אך שלא יחתוך לגמרי עיי"ש. אולם כ"ז דווקא בחול, אבל בשבת מבואר במשנ"ב כאן שלא לעשות כן, אלא רישום בעלמא בסכין [ועיין במחה"ש שכאן א' שיהיה רישום ברור, ולא כאותם ההמונים שמסבבים הסכין סביב הלחם שאינו כן]. ולעצם הדבר אי צריך רישום בסכין, הנה מנהגינו שאין עושים רישום כלל, וזה כמש"כ בכה"ח כאן (אות י"א) משם הצל"ח והבית מנוחה, עיין שם, ואכן בלחמים שקלועים או שהם רכים, א"צ סכין כלל (זולת איזה ענין לפי"ד כמה מהחסידים כמו שכתבנו במקומו).

ובכלל יש לציין לדברינו בהלכות ברכות, שהבאנו מהכה"ח שם שכתב שגם עצם הבציעה עדיף שלא תהיה בסכין אלא ביד בלבד, עיין שם, ומאידך הבאנו שיש שהקפידו לעשות בסכין, עיי"ש [ובזה תלוי ג"כ מש"כ הפוסקים לעיל בענין הכנות לכבוד שבת שישחיט הסכין, עיין משנ"ב סו"ס ר"נ, ולפיה"א שאין משתמשים בסכין א"צ לכך, אולם י"ל שיתקן הסכין לשאר מאכלים אם נצרך לו, וכל כה"ג].

532. כ"ה ע"פ השו"ע (בסימן קס"ח ס"ב) דבכה"ג נחשב שלם, וכתב השו"ע דאפילו בשבת יחברם, וכתב שם המשנ"ב (סק"ז) שבשבת יש לעשות כן ללחם משנה (ועיי"ש דה"ה בחול נמי יעשה כן כדי לברך על שלם). וכ"כ בכה"ח כאן אות ד' ככל זה. [ובכל אופן הדבר פשוט שאין בזה משום תיקון מנא בשבת, ומותר לכתחילה לחברו שיהיה שלם, ופשוט].

ועיין משנ"ב שם (סק"ח) דמ"מ אם נראה לעין שנתחבר, לא נחשב שלם עיי"ש, וכן מבואר שפיר מד' הגמ' בעירובין (דף פא.) אם ניכר וכו' (וכן מדויק ומבואר בשו"ע שם), וא"כ אי אפשר לתקן זאת אלא בלחם אחד שנתחך, ולא בב' חצאים מב' לחמים. אולם אם ניכר שלם גם בב' חצאי לחמים נפרדים, נראה לפי הנ"ל דשרי, דהא מ"מ נראה שלם, ומה לי מלחם אחד או בצירוף מלחם אחר.

ושוב ראיתי שדנו בזה באחרונים, שבשדי חמד (מערכת ל' סוף אות כ"ז) כתב דמש"כ הפוסקים שמועיל קיסם לחבר שני חצאי לחם, ודינו כלחם שלם, נראה שהוא גם אם ב' חצאים אלו באו משני לחמים שנשאר חצי מכל אחד, שמאחר שפירודם אינו ניכר מותר, אך שוב הביא מפתה"ד שכתב שאם באו שני הלחמים וחיברם בקיסם, לא מהני להו חיבור ואינם ראויים ללחם משנה, ע"כ. ומ"מ אם אין לו לחם אחר עדיף שיעשה כן מאשר לברך על ב' חצאים [ועיין עוד בדע"ת כאן שנסתפק אם רק בב' חתיכות התירו, או גם בכמה חתיכות אפשר לצרף, עיי"ש. ולכאו' נראה שאין לחלק בזה. ועכ"פ אם אין לו לחם מושלם יצרף גם כשזה כמה חתיכות].

ובכל אופן יש להזהר שקיסם זה יהיה דבר המיוחד לשימוש (עי' בסי' ש"ח), שאל"כ אסור משום מוקצה.

533. עיין סימן קס"ז ס"א ברמ"א ובמשנ"ב סקי"א, וכ"ה בכה"ח כאן אות י'. [וגם בחול הדין כן לענין ברכה על שלם].

534. שהרי ניכר שהוא פרוס, אמנם אם השקית צמודה אליו אפשר דשרי כמו קיסם המחבר, ואף בלא"ה יש לדון שהרי קיי"ל שגם קשר חיבור, וכל כה"ג, וכמו"כ מצד שהוא עשוי מכמה חתיכות, הנה כבר הבאנו בהערה שלפני הקודמת שיש צד לומר דמהני גם בכמה חתיכות. ושו"ר במשיב דבר להנצי"ב בסי' כ"א שציידד להקל, אבל בשש"כ פ"ה סי"א כתב שלא מהני ללחם משנה, וטעמו שהשקית נועדה רק לשמור על הטריות, ע"כ. והיינו שאם היה עשוי להיותו כשלם שפיר דמי, אבל בזה הוא עשוי לשמירה בעלמא. אולם עדיין נ"ל דמ"מ במציאות נראה כשלם ושפיר דמי, ולכן אם אין לו אחר יכול לקחתו ללחם משנה ויוצא בזה י"ח.

535. הנה מצאנו בש"ס בכ"ד שנחלקו אי אמרינן שכל העומד להחתך כחתוך דמי, ועפי"ז יש לדון אם חלה שנשרפה בצידה הרי היא נחשבת כמו שחתוך אותו מקום, וכבר האריכו בזה באחרונים טובא, עיין בשו"ת שער אפרים סי' א' ושו"ת מקום שמואל סי' מ"ה, ונזכר גם בשערי תשובה כאן. ובשו"ת מקום שמואל שם כתב טעם נוסף להקל בזה, משום שיש בני אדם שאוכלים אותו [נ"ב, וצ"ל שאף שאותו אדם אינו אוכלו, מ"מ כיון שיש שאוכלים אותו שפיר דמי, ועיין בגמרא (סוף הוריות) פת פחמין וכו']. ועוד כתב שהוא ראוי לאכילה ע"י שנותנים אותו במוריים, ע"כ. ואמנם יש לדון בטעמים אלו, אחר שמ"מ כעת אינו ראוי, ועומד להחתך, מ"מ י"ל דכיון שאינו נחשב פסולת, ולא רואים לפנינו חיסרון, די בכך, ומלבד שעצם הדין שכל העומד לחתוך וכו' אינו מוסכם, וכ"כ באחרונים שיש להקל בזה, עכ"פ אם אין לו בנקל לחם אחר. וע"ע במשנ"ב סק"ב, ובכה"ח כאן אות ד' וכן בסימן קס"ז אות ח' מש"כ בזה, וע"ע גם בשש"כ פנ"ה ס"ז, ואכמ"ל.

536. שאם יחתכנו יראה חסר, ולכו"ע לא מהני. וכ"ה בכה"ח שם. [והוסיף בכה"ח שאם כשגוררים אותו הוא עדיין נראה שלם יש לגוררו].

537. פשוט. ונראה שבאופן זה אפשר להקל לכו"ע לקחתו ללחם משנה, אע"פ שעתיד להסיר את המדבקה, ולכאו' לא מהני ללחם משנה, לפיה"א בהערה שלפני הקודמת, אולם למעשה יש להתיר בזה לכתחילה, א'. שהרי אפשר להסירה בנחת שלא יתלשו פירורים. ב'. אף אם יתלשו מעט פירורים, הלא כתבנו להלן בהלכה זו אות ד' שאף לחם שנתפורר מעט אין בזה חשש, כיון שנראה שלם. ג'. שהרי אפשר לחותכו ולאכול ממנו את הפירורים, ועוי"ל.

538. מחשש שמא יקרעו אותיות, וכמו שהעיר בשש"כ פנ"ה בתוספת להלכה ח'. וגם יש לדון בדבר מצד בורר, יעוין בדברינו בסימן שי"ט מש"כ בזה, ועכ"פ כשמוציא עם מעט מן הלחם אין חשש, ויכול אח"כ לאכול עד סמוך למדבקה, אם ירצה.

539. כן נראה ללמוד מהשו"ע סימן קס"ח ס"ג שכתב שב' גלוסקאות הדבוקות יחד שנאפו, ונתחך מאחת מהן והשניה נשארה שלימה, טוב להפריד מן השלימה התחיכה שבאה מהשניה, כדי שתיראה שלימה, ממה שיניחנה דבוקה בה, אע"פ שנראית יותר גדולה, ע"כ. ומוכח שאע"פ שהפריד ממנה הרי היא נראית שלימה, והתם מיירי בחול. וה"ה לנידו"ד בשבת כל כה"ג נראה כשלם, וממילא נחשב שלם, וכ"כ בתו"ש כאן סק"ב. וע"ע במחה"ש כאן, ויל"ב. ועי' גם בכה"ח כאן אות ט' שהביא דין זה לנידו"ד שאם היו ב' לחמים דבוקים, ונחתך מן האחת והשניה נשארה שלימה, טוב להפריד את החתיכה מן השלימה, כדי שתהא נראית שלימה וכו'.

[ויש לבאר שאע"פ שהוא מפריד את החתיכה מהשלימה כדי שיוכל לברך על השלימה, אין בזה משום בורר, א) לא מבעיא אם היא חתיכה גדולה וניכרת לעצמה, וכמו"כ אם יאחז בפרוסה וימשוך את השלימה ממנה, ג"כ אין בזה חשש. ב). שהרי זה מין אחד, וכמשנ"ת להלן בסי' שי"ט. ואע"פ שמצאנו בשש"כ פ"ג סכ"ח בשם הגרשז"א שאסור לברור מצות שלימות מתוך השבורות, משום שיוכל לעשות עליהם לחם משנה, אולם הנה דעת כמה גדולים להתיר בזה, וכמו שהביא בספר איל משולש בשם הגריש"א ועוד. וע"ע בדברינו בסימן שי"ט. ונוסף ע"ז י"ל דקודם לכן הוא נחשב כחפצא אחת שהרי הכל ענין אחד, וגם כשחותך את הפרוסה להפרידה, אין זה כיון שהם ב' מינים, אלא זה כדי שהחלק של השלימה "יראה" שלם, שבזה מהני לצאת י"ח, ולכן אין בזה כעת הסתכלות של ב' מינים].

ולעצם הדין נראה להקל ובלבד שנראה שלם, וסגי בהכי ללחם משנה (ואם זה רק דבר מועט בלא"ה אין שום חשש, שהרי כל שחסר מעט אין קפידא, ולפיי"ד הרבה אחרונים כל שחסר עד חלק מ"ח מותר, כמו בנטילת חלה). וגם כיון שידוע שכך דרכו, וי"ל דהוי רביתיה בהכי, ועוי"ל. והלום ראיתי שהאריכו בזה באחרוני זמנינו, והעלו להקל, עיין בשו"ת באר משה ח"ו סי' ע"ג, ובשו"ת צי"א ח"א סימן כ"ד ובח"ב סימן כ"ה ועוד באחרונים. וע"ע בשש"כ פנ"ה מש"כ בזה. ומ"מ נראה מן הסתם שאם יש לפניו בנקל שלם לגמרי ה"ז עדיף [ובכל אופן לא יעשה לחם משנה כשהם מחוברים, אלא יפרידם ואח"כ יעשה עליהם לח"מ, וכמבואר באחרונים].

540. על דרך הנ"ל שכל שנראה שלם אפשר לקחתו, וה"נ במעט פירורים שנפלו ממנו, או כמו שמצוי שנקלף מן הקרום שלו, אין בזה חשש, דמאחר שנחשב לאינשי כשלם אין בזה קפידא. וכה"ג מצאנו בכה"ח סימן קס"ז סוף אות ח', עיין שם. וכעי"ז בחלקת יעקב ח"א סימן פ"א גבי מצות שנשברו קצת בצידיהן, עיין שם. וע"ע בשש"כ פנ"ה הערה כ"ד משם הגרשז"א שמנהג העולם לקחתם ללחם משנה, עיי"ש. וכפי האמור את"ש כל שנראה שלם.

אלא שנתעוררתי בזה מדברי התשב"ץ (סימן שכ"ג) שכתב בטעמא שלא לחתוך בשבת מן הלחם קודם הברכה, משום שנופלים פירורים ואינו שלם, וה"ד בכה"ח (סימן קס"ז אות ט"ז) ועוד באחרונים, ומבואר איפוא שאפילו פירורים קטנים שנפלו מיגרע גרע. אולם יש להעיר בזה, א'. שהנה אשכחן בתוס' בברכות (דף לט:) שביאר הטעם שלא יחתוך ממנו שמא תשמט ידו ויחתוך את הפרוסה לגמרי, ולא יהיה לחם שלם, עיי"ש. וכ"כ בטור (סימן קס"ז), וכ"כ עוד ראשונים עד"ז, וכמש"כ במג"א (שם סק"ח). וכולם לא כתבו כטעמו דהתשב"ץ, ומשמע דלא ס"ל הכי, אלא אף אם יפלו פירורים אין זה חיסרון בלחם משנה. ב'. ועוד אפשר שאף להתשב"ץ שאני התם דחיישינן שיפלו פירורים גדולים, וא"נ י"ל מפני שנראה כחסר, משא"כ כשהוא נראה כשלם אין בזה חשש, ודו"ק. ונוסף ע"ז יש לדון ע"פ מה שמצאנו בעירובין (דף פא.) דמערבין בכיכר שניטלה ממנו חלה מפני שזהו תיקונו, ונחלקו שם שתלוי כמה נתמעט, אם של בעה"ב או של נחתום שמפרישים אחד ממ"ח, עיי"ש. אלא שמצאנו בשו"ע יו"ד (סימן שכ"ב ס"א) שחלה טמאה שיעורה באחד ממ"ח, וכתב שם הש"ך (סק"ג) דבזה"ז שהכל טמא משערין כך, וא"כ כל ההפרשות הם כשיעור זה. אמנם יש נפ"מ כשהפריש הרבה יותר, ואכמ"ל. ושו"ר בשערי תשובה כאן שדן בזה בנוטל מן הלחם שיעור חלה, וע"ע בזה בתו"ש, ובמחצית השקל כאן מש"כ בזה (וע"ע בכה"ח סי' קס"ז אות י"ב), ומ"מ חזי כ"ז לאיצטרופי.

541. עיין בהערה הקודמת מדברי הפוסקים. ולכתחילה יש להחמיר בזה אם אפשר לו, וכמש"כ בכה"ח בסימן קס"ז אות י"ב. וכ"כ עוד מן האחרונים, מ"מ אם אין לפניו לחם מושלם לגמרי, אפשר לקחתו אע"פ שנחסר ממנו בעבור חלה, ובשש"כ פנ"ה ס"ח כתב שבניטל מעט מותר, וביאר בהערה דמ"מ אם יש לו לחמים קטנים ולוקח שיעור כזית, בודאי א"א לומר דלא הוה חסר [וע"ע שם בס"ט בענין לחם משנה בחלה שעדיין לא הופרשה ממנה חלה, בחלת א"י ובחלת חו"ל].

542. עיין בה"ח כאן (אות ה') שאין יוצאים י"ח בנחסר ע"י ניקור העכברים, שהכל יודעים שלא לשם חלה ניטלה, ועוד דמאים. והוסיף שאף אם יסיר הניקור לא מהני, והואיל ואתי מכח פסול, ע"כ. [וע"ע בגמ' סוף הוריות דקשה לשכחה, וע"ע בספר שמירת הגוף והנפש כמה פרטים בזה].

543. הנה לכתחילה נראה שאין ראוי לקחתו שהרי הוא נראה כחסר, ומ"מ אם אין לו בנקל לחם אחר אפשר לצרפו, ועדיף מפרוסה בעלמא, שמאחר שנחרך נהפך כלחם בפני עצמו. ועיין בזה בשש"כ שם סט"ו והערה נ' משם הגרשז"א שכתב להחמיר, וע"ע בשולחן שלמה, אולם מאידך הביא שם מספר שאלי ציון שהתירו בזה (ושם הובא כן מהגרצ"פ פראנק והגר"ז מינצברג). וע"ע גם בשו"ת שרגא המאיר ח"ח סי' ק"ו אות ב' ועוד באחרונים, ואכמ"ל.

ונראה מכל מקום שבמצה שנחרכה בצידה, בודאי אפשר לצאת י"ח לחם משנה לכתחילה, מאחר שנראה שלם, וכך הוא דרכו.

544. עיין להנצי"ב בשו"ת משיב דבר בתשו' סי' כ"א שהיקל בזה גם בב' פרוסות, והובא במנח"י ח"י סי' כ"ד, עיי"ש. וה"נ י"ל ובמכל שכן בלחם שלם ופרוסה, שמצאנו דעת המנח"י להתיר, כמובא בחת"ס סימן מ"ו, וכן הסכים להקל בבאר משה ח"ה סו"ס פ"ב, ובשש"כ שם סי"ז. [ואין לומר ששלם ופרוס נראה כמו ב' מינים וגרע].

ויש לציין, שבעיקר הדין שיהיו שלמים, נראה לבאר עפמ"ש במשנה דמנחות (עז:) שמ"ש הפסוק "אחד" היינו שלא יקח פרוס, עיי"ש (וכ"ה במנחות בדף עו. ולקמיה בדף עח:), וא"כ זה נצרך לעצם הדין דלחם משנה, אכן בניד"ד כשאין לו לחמים שלמים שפיר דמי גם בכה"ג, דמ"מ הוי זכר למן במאי דאפשר לו, ודו"ק. [ויש לציין דאשכחן דנחלקו הראשונים אם בליל פסח בעינן ב' לחמים שלמים, עיין ברא"ש פ' ער"פ (סימן ל') שנחלק בזה על הרי"ף (ועי' בב"י או"ח סו"ס תע"ה). והוא ענין אחר, שנחלקו במה לדון דין לחם עוני אם לכולא מילתא וכו'].

והנה אדם שיש לו לחם אחד שלם, יש להסתפק אם עדיף לחתוך אותו כדי שיהיו לו שניים או עדיף לברך על השלם, ולכאורה לפי הנ"ל מההיא דמנחות אפ"ל דלא יועיל, דהא פרוס אינו אחד, וממילא אינו נחשב שניים גם כן, ומאידך י"ל שכ"ז לכתחילה דווקא, שהרי אם אין לו שלמים יצרף ב' חתיכות ג"כ כמבואר בפוסקים, ולפי"ז אפשר לומר שיחתוך אותו לשניים לקיים במקצת לחם משנה דאסמכוהו אקרא, ולא נחלקו בזה, ועדיף מהידור של בציעה על שלם שהוא הידור ומעלה מצד הברכה. ושו"ר בשש"כ שם הערה נ"ו שנראה שהבין דלא יחתוך אותו לשניים, ונסתפק בטעם הדבר, עיי"ש, וכ"ד הגרח"ק. אולם לכאורה אדרבה כן ראוי לעשות לחותכו לשתיים, הגם שסתימת הפוסקים לא נאמר כן בהדיא, ויל"ב. ושו"ר אח"ז שכ"כ כיוצ"ב במנחת יצחק ח"י סימן כ"ד, עיין שם. וע"ע בדבריו בח"ג סימן י"ג, ואכמ"ל.

545. כן דעת כמה פוסקים שאין יוצאים י"ח בפחות מכזית. וכמש"כ החקרי לב סי' נ"ז, וכן הסכימו בכה"ח פלאג'י סי' ל"ו אות מ"ד ובפתה"ד סק"ד, ודלא כהבית מנוחה שהיקל בזה, וע"ע בכה"ח כאן אות ח'. וכ"ה בשש"כ שם ס"ה ועוד באחרונים להחמיר.

546. עיין בהלכה הקודמת ובשש"כ שם. והידור מצוה יתירה שיחלק לכל אחד מזה שיעור כזית. [וע"ע בשש"כ שם שמה"ט יש מקפידין ליתן ג' מצות לפני כל אחד מהמסובים, עיי"ש].

547. כן נראה לכתחילה מאחר שאנו מחשיבים אותה ללחם משנה, צריך שיהיה בה שיעור חשוב.

548. הנה לדעת הרשב"א וכמנהג הגר"א ודעימיה שבוצעים על ב' הלחמים, הרי ודאי שצריך שיהיו ראויים שניהם, אמנם אף לדידן שבוצעים רק על אחד מ"מ ראוי שיהיה ראוי לאכילה, שאל"כ אין לזה חשיבות, וכאבן דמי. ועי' בשש"כ פנ"ה בהערות כמה דוגמאות בזה מהגרשז"א, עיי"ש. [וע"ע בדברינו לעיל בענין צירוף מצה ללחם משנה, ובהערות שם מה שכתבנו בענין צירוף מצה בער"פ שחל בשבת].

אמנם מצאנו בפמ"ג במש"ז סק"ב שכשזה רק מחמת חומרא (כגון פת עכו"ם), אפשר לצרפו, עיי"ש. והיינו דמ"מ שם לחם עליו (ואינו ענין למה שהבאנו בסו"ס רס"ג בדבר שאדם מחמיר בו), ותלוי לפי הענין. ויעוין עוד בחי' רע"א הנדפס כאן בגליון השו"ע גבי לחם שנאסר משום הכנה, שכיון שהוא רק מדרבנן מצטרף ללח"ם, והוא חידוש.

549. הנה מצאנו להגרשז"א שנסתפק בזה, וכמובא בשש"כ בהערה מ"ג, שהרי אינו יכול לבוצעו משום גזל, עיי"ש. אולם למעשה יש להקל, מאחר שבעצם הוא ראוי ושם לחם עליו [ואינו כמו לחם האסור הנ"ל, שמחמת איסורו נחשב כמו אבן, ועוי"ל]. ואכן כ"כ הרבה באחרונים להקל בזה בלא פקפוק, וכיעוין בדברי יציב סי' קכ"ח ושכ"מ בשו"מ, וכ"כ בציץ אליעזר ח"א סי' כ"ג ובחי"ב סי' ל"ז, וכן עמא דבר.

550. ענין הבציעה על אחת מהן הוא כדלהלן, וכן הוא מנהג העולם (כמש"כ המשנ"ב). ולהלן יבואו השיטות בזה.

551. כ"ה בכה"ח (אות י"ב) שכן משמע מלשון השו"ע וכמש"כ באחרונים. ועוד הביא שכן הוא ע"פ האריז"ל שלא יעזבנו עד שיבצע גם לאשתו, עיי"ש. [ואכן גם ע"פ הפשט יש ענין בזה שנראה כבוד וחביבות הסעודה, דומיא דהני שאמרו לבצוע על שתיהם]. ויש באחרונים שכתבו ע"פ הפשט שאפשר לעזוב הלחם וכדעת הגר"ז, שכך י"ל בשו"ע, אולם מ"מ יש לנהוג כאמור, ובפרט שכ"ה ע"פ הקבלה, ומכריע.

ואם אינו יכול לעשות כן, או שהחלות גדולות, ואינו יכול להחזיקם בידו, יראה עכ"פ להניח ידו עליה בעת הבציעה. ואם גם זה אי אפשר לו, יכול להניח האחד.

הנה מצאנו כמה שיטות בזה, ובהלכה נזכיר את העיקרים אולם יש עוד שיטות בזה, ונזכיר בקצרה כל השיטות בזה על מה צריך לבצוע [ויש לציין שבחלק מהשיטות מצאנו סמך לזה בראשונים, וכמו שנציין בהערות הבאות, ומ"מ כתבנו את שמות הפוסקים מרבנן בתראי המפורסמים, דקיי"ל הלכה כבתראי]. (א) לשו"ע על התחתונה. (ב). להב"ח על העליונה. (ג). להט"ז על התחתונה ויקרב אותה אליו. (ד). למג"א יהפוך אותם בסיום הברכה. (ה). להרמ"א יש חילוק בין הלילה לבין היום. (ו). לאריז"ל יהיו בצדדים ויבצע על הימני, ובב' כיכרות דעתו כהב"ח. (ז). לאור לציון פשרה בין דעת השו"ע לאריז"ל, והערנו ע"ז להלן. (ח). להגר"א וכבר קדמו בראשונים יש לבצוע משתיהם.

552. כ"ה דעת הגר"א בביאוריו, וכדעת המהרש"ל והשל"ה, וזה כדברי רב האי גאון והרשב"א בברכות (דף לט:), וכ"ה במעשה רב להגר"א אות קכ"ב, וכ"כ עוד אחרונים וכמו שהביא המשנ"ב [אולם דעת רוב ככל הראשונים שאינו בוצע על שניהם אלא על אחד מהם, וכיעוין בראשונים בברכות (לט:) במאורות והרא"ה והריטב"א ור' ישעיה, ובמאירי בשבת (קיז:), וכן הרמב"ם וספר האשכול, וע"ע באו"ז ושא"ר. וכן הסכמת כל הפוסקים, וכתבנו וסידרנו הפוסקים בדרך יש ויש הלכה כבתרא, וככל שמאוחר יותר הלכה כן].

ועיין שם שאם הוא חושש על ההוצאה שלא לחתוך הרבה לחם בכל פעם, יקח לצירוף הלח"מ אחד קטן, עיי"ש. אך יש להזהר שיהיה בו לכל הפחות כזית, וכמו שכתבנו לעיל בהלכה הקודמת.

553. כ"כ הרמ"א, ועי' בד"מ שהוא ע"פ קבלה, ומה שהוספנו שכך הדין ביו"ט ביום, כ"ה בפשטות, ורק בליל שבת לדעתו יש לבצוע על התחתון [ועיין להלן לענין ההנהגה למעשה שהבאנו שהמנהגים חלוקים בקרב אחב"י, ועי' שם בהערה למנהג תימן שנהגו בזה כהרמ"א].

554. שו"ע כאן בס"א. והוא ג"כ ע"פ השמועה ע"פ הקבלה וכמש"כ בב"י, וע"ע בתשו' הרדב"ז ח"ג סו"ס תקפ"ב שכן מנהגו, ושכן דרך בעלי הסוד ידעי חן דלעולם המעשה בתחתונה והרמז בעליונה.

555. כן כתב הב"ח כאן משום דאין מעבירין על המצוות (כמש"נ ביומא לג), וכתב שכן שמע מזקנים קדמונים, עיי"ש. ואכן כמותו מצאנו בראשונים, עיין ברוקח סי' נ"ב ובאבודרהם. וע"ע בב"ח שהעיר שכ"מ בטור בסי' תע"ג, וכה"ג מבואר בראבי"ה בברכות (דף לט:), וע"ע להלן שהבאנו שכן דעת האריז"ל לבצוע על העליון (כשיש ב' לחמים עכ"פ).

556. כידוע חילוק המנהגים בקרב אחב"י, וכפי שהזכרנו להלן בהערה ד"ה כידוע. וכל אחד יעשה כמנהגו. ומנהג רבים מהספרדים והחסידים לעשות כשיטת רבינו האריז"ל שנביא להלן, וכעת הזכרנו רק ע"פ הפוסקים הפשטנים.

אליו יותר מן העליון, ובהערה ביארנו דלדעת מרן השו"ע עצמו נראה שאין צריך להבליט את הלחם כלל[557], ובהלכה הבאה בסופה יבואר ההנהגה למעשה[558].
ד'. ולדעת רבינו האר"י הדין שונה בכל האמור לעיל, והוא ע"פ הזוה"ק[559], וכדלהלן:
לכתחילה יסדר לפניו על השולחן י"ב לחמים, בקבוצות של שתיים שתיים זה מעל זה, שלש בצד ימין כמין סגול, ושלש בצד שמאל כמין סגול[560], ובעת הברכה יטול שני האמצעיים העליונים ויחברם בשוליהם, ויברך עליהם כך בעודם על צידיהם[561], ואחר כך יבצע על הלחם הימני שיעור כזית ויאכלנו ויחתוך שיעור כביצה ויתן לאשתו, ואח"כ לשאר המסובין[562].
ואם אין לו י"ב לחמים, יסדר ארבעה לחמים בשתי קבוצות, דהיינו שניים שניים[563], וגם באופן זה יטול שני העליונים וינהג ככל הנ"ל[564].
אבל אם אין לו אלא שני לחמים בלבד, יאחזם באופן שיהיו אחד מעל השני ויבצע על העליון[565] [ובכל הנ"ל צריך שיהיה כזית בכל לחם][566].
ובכל הנ"ל יש להקפיד על המנין המכוון, כלומר שיהיו י"ב ולא פחות ולא יותר, או ד' ולא פחות ולא יותר, או שתיים ולא פחות ולא יותר. ולכן אם יש לו ג' יעשה על שתיים בלבד, ואם יש לו ה' יעשה על ד' בלבד[567].
וכל זה יש לנהוג בשבת בכל הג' סעודות[568], וכן יש לנהוג ביום טוב שחל בשבת[569], אבל ביום טוב שחל בימות השבוע אין ענין לעשות כן, אלא רק ב' חלות, ויבצע על העליונה[570].
ולמעשה, הנה יש מנהגים חלוקים בזה בקרב אחב"י[571], ומכל מקום מי שאפשר לו ועושה כמנהג רבינו האר"י תבא עליו ברכה[572], ועל כל פנים למעשה ראוי לנהוג כדעת האר"י שיקח ב' לחמים ויבצע על העליון[573] [ויש לדעת, שכל האמור הוא רק לענין ההנהגה המעשית באחיזת הלחמים ובהציעה, אולם כוונת השמות אין לכוון בהם מי שאין לו יד בתורת הקבלה][574].

---

557. הנה הקשו האחרונים על דעת השו"ע דלהלא אין מעבירין על המצוות, ואיך יבצע על התחתון ויעזוב העליון, ויש בזה כו"כ תירוצים, א. המג"א כתב שבעת אמירת ויכולו יהיו החלות אחת על השניה (ובסתמא כל זמן הקידוש ישארו כך), ואח"כ בעת ברכת המוציא יהפוך אותם (והיינו לפני הברכה), ואת העליונה יהפוך לתחתונה ויבצע עליה, עכ"ד (ולפענ"ד עדיין אינו מיושב כ"כ מכמה אנפי, וצ"ע). ב. הט"ז תירץ שיבליט את התחתונה כלפיו ונמצא פוגע בה בתחלה, וזו דרך ברורה ופשוטה. ג. עיין בתוספת שבת כאן שדן עפי"ד הראשונים אם יש דין של אין מעבירין על המצוות כשזה במצוה אחת, אכן יש להאריך בזה טובא. ועיין בזה בברכ"י (סימן כ"ה) מש"כ בזה, וע"ע בשד"ח בע"ז. וע"ע להגאון ערך השולחן (בסימן כ"ה) שהשיג ע"ד החיד"א, וס"ל דבודאי יש לנו לחוש שלא מעבירין על המצוות אפילו במצוה אחת, ויש להאריך בזה, וע"ע להלן בסמוך מש"כ לתרץ ד'. ולהגר"א ודעימיה שבועצים על שתיהן א"כ בכלל אין קושיא מעיקרא, אלא דלא קיי"ל כן. ואמנם להנוהגים כהאריז"ל (להלן בס"ד שעושים י"ב חלות ובועצים על החלות כשאחד לצד השניה ומדובקים בשוליהם), נמי אין שאלה מעיקרא (ואפילו בגווני שאין לו י"ב חלות ובוצע רק על אחת נמי שיטתו שיבצע על העליונה). אבל זו נפ"מ לנוהגים כהשו"ע או כהרמ"א, ולכן הזכרנו שיטת הט"ז שהיא שיטה ברורה טפי. ויש להוסיף שכיוצ"ב אשכחן בכ"ד כגון בהל' תפילין במג"א (סימן כ"ח סק"ד) לענין תפילין של יד ותפילין של ראש, שישים את של יד קצת למעלה, וכה"ג כתבו האחרונים שם, וברכ"ס כ"ה לענין טלית ותפילין, ולכן יש לעשות באופן שיבלוט יותר הלחם התחתון. ויש להעיר דנראה דזה ודאי אין לתרץ שאם בדעתו לאכול מהתחתונה דווקא שוב אין דין שאין מעבירין, דז"א, משום דאע"פ דאה"נ דבכה"ג צריך לאכול דווקא מהתחתונה וכדלהלן בסמוך, מ"מ היא גופא קשיא למה לא יברך על העליונה. וכעי"ז אשכחן בשו"ע (סימן כ"ה ס"א) שלא יניחו התפילין למעלה כדי שלא יצטרך להעביר על המצה, עיי"ש. וע"ע להלן (בסימן כ"ח ס"ב) גדולה מזו, דאפילו בגווני דהוא לעיכובא כגון בתפילין עצמם שכתוב בתורה להניח של יד ואח"כ של ראש, ג"כ יש ליזהר שלא לשים את של ראש תחלה בתיק כדי שלא יצטרך לעבור על המצות, עיי"ש. וק"ו בנידו"ד. ודו"ק. [אמנם אם הוא אינו חפץ כלל באכילת הלחם העליון, נראה לכאו' שאין בזה חשש של אין מעבירין, כעין מש"כ המשנ"ב (סימן כ"ה סק"ג) שאם אין דעתו להניח עתה תפילין, אזי אע"פ שאחזן בידו אין בזה חשש של מעבירין על המצוות, עיי"ש, וא"כ ה"נ ל"ש. (וכה"ג נת' בהל' קדימה בברכות המבואר בסימן ר"א בכל כה"ג שאין בדעתו). אלא שנראה בפשטות דכ"ז כשיש לו סיבה מסוימת שלא לאכול לחם מסויים מחמת סוגו וכדו', אבל אם אין לו הבדל בין זו לזו כלל, אזי אע"פ שהוא אומר שאינו רוצה את העליונה, מה בכך, הלא תרוייהו שוים הם, ובמציאות הרי זה נחשב שרוצה את שתיהם].
והיה נ"ל מ"מ לתרץ השאלה הנ"ל עד"ז, דהנה דין דאין מעבירין על המצוות להרבה מן הפוסקים אינו אלא איסור דרבנן, וכמש"כ הרדב"ז ח"ב (סימן תקפ"ט) ועוד. ואמנם יש חולקים (ועיין כה"ח סימן כ"ה אות ט'). וע"ע בשד"ח מערכת האלף (כלל ק"ג), וע"ע בספרי הכללים והפוסקים, ומ"מ בנידו"ד שאינה אלא מצוה דרבנן, ודאי שלא יהיה ענין זה חמור יותר, ולכו"ע אין בו אלא דין דרבנן, והשתא שפיר י"ל דכיון דע"פ הקבלה כך צריך לעשות שיאחז את שתיהם בדווקא, ושיבצע בדווקא על התחתונה, א"כ כל כה"ג אין לנו לחוש להא דאין מעבירין על המצוות, דהם אמרו והם אמרו, והם אמרו דבכה"ג יעביר על המצוות, וכעין דאשכחן ב' פעמים שמעבירים על המצוות (כגון בההיא דסימן כ"ח, אמנם שם הוא חמור יותר), ה"נ ל"ש. וכעי"ז מצאנו בכה"ח (סימן כ"ה אות ז') שכתב גדולה מזו שאפילו אם החזיק את התפילין לפני הטלית יעמיד אותה ויתעטף בטלית קודם, שכך הוא ע"פ הסוד, וכל שיש סדר לדבר אין בזה משום אין מעבירין, עיי"ש [ואמנם זוהי שיטת הכה"ח, והרבה פליגי, וגם הוא חידוש קצת וע"ע בכה"ח ובתו"ש, מ"מ להכה"ח יש ליישב, ועוד י"ל דשאני התם דחמיר טפי, אולם עכ"פ שפיר י"ל כן ליישב עכ"פ את ד' השו"ע]. והתם אמנם הוא בדיעבד, ואילו כאן הוא עשה כן לכתחילה. אולם זה לק"מ, דהלא כל זה גופא הוא מן הנצרך, והיינו שכ"ז הוא ע"פ הסוד גם שיאחז את שתיהן אחת מעל השניה, וגם שיבצע על התחתונה, ובודאי בכה"ג לא נחוש להא דאין מעבירין (וזה מלבד ששעת הדחק כדיעבד דמי, וה"נ הוא מע"ז ואף יותר מזה). ואת"ש. ולפי זה רווחא לי הא דהשו"ע כתב את דבריו בסתם ולא חשש ולא מידי להערת האחרונים הנ"ל, ועל כרחך דס"ל דכיון שכך הוא הנצרך אין בזה שום חשש מפני שכך הוא עיקר הדבר, ודו"ק. ושו"ר אח"ז בערוה"ש ס"ו שכתב כעי"ז ליישב דברי השו"ע, דכיון שהוא אינו רוצה בפת זו, לא שייך בזה הא דאין מעבירין, עיין שם. ואמנם ראיתי בשש"כ פנ"ה הערה פ"ה משם הגרשז"א דלא ס"ל כן, מאחר שאינו עושה כן ע"פ דין [ורק באופן שאחת שחורה ואחת לבנה והוא רוצה בלבנה, אז אה"נ דלא שייך אין מעבירין על המצוות], עיי"ש. אולם לענ"ד היישוב ברור כדאמרן, מאחר שבהכרח הוא עושה כן, וגם ע"פ דין. ודו"ק. ועוי"ל בכ"ז מכ"א, ואכמ"ל.
558. עיין שם שלמעשה יש לנהוג כהאריז"ל שיסדר י"ב חלות או ד' חלות ויסדרם בברכה אחב"א ויבצע מהימין, וכשעושה על ב' ככרות בלבד יהיה אחד על השני, ויבצע מהעליון.
559. הנה בגמרא (בשבת קיז:) ובכל הראשונים והפוסקים איתא שצריך לבצוע על שתי כיכרות משום לחם משנה, כידוע, אולם בזוה"ק מצאנו דברים בזה, שהרי בזוה"ק ברעיא מהימנא פ' פנחס בתחלה כתב לבצוע על ב' כיכרות, אולם לקמיה (בדף רמה.) כתב שמי שאפשר לו יסדר על שולחנו ארבע כיכרות וכו', ובתיקוני זוהר (תיקון מ"ז) מבואר שיהיו י"ב ככרות ו' בצד זה ו' בצד זה, עיי"ש. וי"ל איפוא שהברכה תהיה על שתיים, אולם בשולחן יסדר י"ב כיכרות, ואכן רבינו האר"י בשעת הכוונות (דף עב.) כתב שצריך לסדר י"ב ככרות בכל אחת מהסעודות וכדלהלן, וה"ד בבא"ח פ' וירא, ובכה"ח בסימן רס"ב באותיות ב' ג' ד', וכן הזכיר מזה כאן בסי' ער"ד, וע"ע בספר שיבת ציון שער ו' ס"ו מה שהביא מהאחרונים בזה, וע"ע בספר שו"ע הזוהר מה שהביאו בזה.
ויש לציין לענין הסדר על י"ב חלות אימתי צריך לעשות כן, שמדברי הזוה"ק משמע שיהיה כן בכל הזמן על השולחן. ובדברי הכה"ח שסידר עניינים אלו בסימן רס"ב, משמע קצת שמיד כשמסדר את השולחן בערב שבת שיניח עליו י"ב ככרות, והוא מתיקוני וסדר שולחן שבת, עיי"ש. אולם ז"א מוכרח, ואמנם מסתבר שיש בזה מעלה (ואפשר שי"ב החלות הם מסדר השולחן, וד' החלות הם לענין אופן הבציעה, ויל"ב). אולם עיקר הענין בזה הוא בשעת הקידוש והסעודה, וכן מדוקדק מלשון רבינו האר"י בשעה"כ שיש לעשות כן ב"סעודה", וכ"מ עוד בספרים. ולכן מסתבר שיש להקפיד טפי בעת הקידוש שהוא נחשב תחלת הסעודה, וגם שבזה יתוקן השולחן כהלכתו, זה השולחן אשר לפני ה'. ומן הסתם שאחר פרוסת המוציא יכול לחלק הכיכרות, אמנם כ"ז כתבתי לפו"ר ולא ראיתי דברים ברורים בזה בספרים.
560. והובא סדרם בבן איש חי פ' וירא ובכה"ח ס"ק רס"ב אות ב', עיין שם.
561. כמו שהביא בבא"ח שם וכן בכה"ח שם בסי' רס"ב אות ד' שכן נהג המהרח"ו להדביק הככרות אב"א [והם יהיו מעל התחתונים ולא יגע בהם].
562. ולהלן בהלכה הבאה יבואר ענין זה של בציעה לו ולאשתו.
563. כ"ה בבא"ח, ובכה"ח שם אות ג', וכן מבואר בזוה"ק.
564. ויהיו שני העליונים מדובקים בשוליהם מעל התחתונים, ויבצע הימני.
565. הנה לעיל הבאנו מדברי הפוסקים שנחלקו טובא מהם הוא בוצע, והבאנו כו"כ שיטות בזה, עיין שם. אולם אע"פ שפסק השו"ע לבצוע מהתחתונה, אולם מצאנו בראשונים שכתבו לבצוע על העליונה, וכמו שכתב בב"י בשם הכל בו בסימן כ"ד שכן מנהגו, והביא עוד שכן כתב בהגה"מ פ"ח מחמץ ומצה, עיין שם. וגם הב"ח כתב שיש לבצוע על העליון משום דאין מעבירין על המצוות, וציין שכן נהגו הזקנים משנים קדמוניות וכן מנהגו. וגם עפ"ד רבינו האר"י נראה שיש לנהוג כן לבצוע על העליונה, וכמ"ש בשעה"כ שם, וכן בכה"ח בסימן רס"ב אות פ' כתב שמי שאין לו רק שתי כיכרות יכוין בעליון וכו', וכשיבצע יגביה העליון מעט מן התחתון וכו', ע"כ. וכן בכה"ח כאן בס"ק ער"ד אות ב' אחר שהביא דברי הב"ח, כתב שגם ע"פ הקבלה של רבינו האר"י ז"ל צריך לבצוע על העליון, ואנו אין לנו אלא קבלת האריז"ל שקיבל מאליהו הנביא ז"ל, ע"כ. וע"ע להלן מה שהבאנו מהאול"צ ומה שהערנו ע"ז.
566. כן נראה להעיר דלא מבעיא באותם הלחם משנה שמברך עליהם וכמש"כ הפוסקים, שצריך שיהיה בכל אחד כזית לכל הפחות, וכמו שהבאנו לעיל. אלא גם הנוהגים כרבינו האר"י לסדר י"ב או ד' לחמים, יראו שיהיה כזית בכל אחד, דבלא"ה אין לזה חשיבות, כנל"פ. ושו"ר אח"ז שכ"כ בכה"ח כאן אות ח', כיעוי"ש. [ואם יש לו למשל אחד עשר שלמים בכזית, ואחד שאין בו כזית או שאינו שלם, יש לעיין אם יסדרו במקום לחם נוסף, או שבאופן זה עדיף יותר לעשות על שתיים, שהרי יבואר להלן בסמוך שאם אין לו י"ב לא שמיעא להו, ועוי"ל עד"ז.
אולם מה שכתב האול"צ שיטה הכיכרות לצדדין, אינו נהירא, שהנה בביאורים ביאר הטעם שכתב כן, שמאחר שהשו"ע כתב לבצוע על התחתונה והאריז"ל על העליונה, לכן יצא י"ח שתיהם ע"י שיטה הככרות באלכסון, ואז נחשב עומד וגם שוכב, וכדרך שאמרו בגמ' בשבועות (דף ל:) דא"ר נחמן וכו', עיין שם. [נ"ב. וגם במזוזה יש נוהגים לעשותה מוטה לצאת מ"ד עומד ומ"ד שוכב]. אולם לענ"ד יש להעיר מלבד שיש לדון בעצם הראיה, עוד בה לנידו"ד, חדא, שהרי בשתי כיכרות לכל הדעות צריך שיהיה אחד מעל השני, וא"צ להטות, וכמו שהבאנו מהכה"ח, וכל הנפ"מ הוא בד', ואף בד' כיכרות נלענ"ד שאין לנהוג כן, מלבד שאינו מועיל לגמרי, שהרי לפי האריז"ל צריך לבצוע מהימני ולהשו"ע מהתחתונה, והשתא אם ישים אותם מוטים באופן שיהיה ימין על שמאל, והוא יבצע מהימין כהאריז"ל, הרי לא יצא בזה דעת השו"ע שצריך לבצוע מהתחתונה (ודוחק לומר שמ"מ היא קצת תחתונה בחלקה יותר מהעליונה בחלקה, וע"ז עדיף טפי מאשר שהם שוכבים זע"ז, ודוחק). וא"כ אמנם הרויח בזה את סדר האחיזה בעת הברכה, אך לא הרויח את אופן הבציעה הראוי. ואם יהיה שמאל על ימין אכן יוצא בזה דין הבציעה גם לדעת האריז"ל וגם דעת השו"ע, אלא שזה אינו נראה מושלם לדעת האריז"ל, משום שבודאי לא מסתבר שלפי האריז"ל נניח שמאל על הימין, כידוע. ואשר על כן אין לנו אלא או כשו"ע או כהאריז"ל, וכבר כתבנו שלמעשה יש לנהוג כהאריז"ל, ובודאי שאף השו"ע אם היה יודע דעת האר"י בזה היה פוסק כן, וכנ"ל.
573. כן נראה למעשה, שהגם שנחלקו בזה הפוסקים, ודעת מרן השו"ע לבצוע על התחתונה, מ"מ כיון שכל ענין זה הוא ע"פ הקבלה, וכמש"כ הב"י, א"כ בודאי שאין לנו מכריע בקבלה יותר מרבינו האר"י (וכבר כתבו האחרונים שאף מרן השו"ע אם היה רואה דברי האריז"ל היה חוזר בו, ונוסף ע"ז יש לציין שהרי אף הב"י לא כתבו אלא ע"פ השמועה ששמע שיש לבצוע על התחתונה ע"פ הקבלה). וכמו"כ יתיישב עפ"ז ג"כ מה שטענו הב"ח והאחרונים מהא דקי"ל שאין מעבירין על המצוות, ואיברא שכתבנו עיצות להערה זו, מ"מ לדברי האריז"ל יוצאים מידי כל ספק, וכן נראה מדברי החיד"א כאן שיש לנהוג כהאריז"ל, וכ"כ בפשיטות בבא"ח וכה"ח וש"א, וכן עיקר.
574. עיין למרן החיד"א במחז"ב (אות ב') שיכול לנהוג כהאר"י, אולם "אין לומר ולהזכיר, ואפילו להרהר, הסודות הכתובים בסידור האר"י או בקיצורים אחרים, באין מבין, שהוא קרוב להפסיד יותר, ושרי להו מרייהו, כי הוא גונב דעת הבריות", ע"כ. וכהנה כתב עוד מרן החיד"א בספרו קשר גודל סי' י"ב סי"ב-י"ג, ובציפורן שמיר סי' ח' אות קכ"ג ועוד, וכן הזהירו ע"ז עוד רבים ושלמים בכו"כ ענינים שלא להזכיר ואף לא להרהר השמות מי שאין לו עסק בזה, וכיעוין להגר"ח פלאג'י בכה"ח סי' י"ב סי"ד וסט"ו וסי"ט ועוד בכ"מ. וע"ע בחיי אדם כלל י"ח ס"ב ובכה"ח סופר סימן צ"ח אות ג', ואכמ"ל.
וכבר ביארנו לעיל שאע"פ שרבינו הגרי"ח כתב כל סדר הכוונות, וכן הכה"ח כתב כל סדר הכוונות, ומשמע שסידורו גם להמון העם, שהרי הבא"ח חיבר ספרו לכל ההמון מגדול ועד קטן כידוע, וגם הוא מאשר דרש בקהל עם, וכמו"כ הכה"ח ג"כ השמיט דברי החיד"א הזה, וכתב בפשיטות לעשות כוונות אלו, ולא חייש ולא מידי (ואכן היו שאמרו שאין לחוש כ"כ, ואם יטעה לא גרע, דהמכשלה הזו תחת ידיך, ואין אדם עומד עד"ת וכו', כמש"כ בגיטין דף מ"ג. אולם כ"ז בדרך הלימוד, ולא כשבא לעשות מעשה בעלמא בהנהגותיו). אולם אפשר דהני רבנן שאני, דהוה פשיטא להו כדבר רגיל וכסדר התפילה, משא"כ לשאר ההמון, ועכ"פ כיון שבלא"ה אין מבינים כלום, ואף אם ירצו הרי עשויים להפך הדברים בנקל, אין בזה ענין כלל, ולכן די לנהוג בעצם המעשה בלא כוונות, רק לכוון ליקבה"ו ועל דעת רבינו האר"י (וכעין מה שכתב בשו"ת תורה לשמה סימן ת"ע שדרכו לומר בלשם יחוד לדעת מרע"ה וכו', עיין שם), וכל לבבות דורש ה'.
575. כן יש להוסיף ולהבהיר כאן דבכל גווני אם הוא בירך ודעתו היתה לאכול מלחם מסוים (התחתון או העליון), צריך לטעום ממנו דווקא ולא מהשני, אפילו לסוברים שאינו מן הראוי ע"פ דין או הקבלה, ואפי' באופן שיש בזה חשש של אין מעבירין על המצוות וכדו', וה"ט מפני שהוא מוכרח בדווקא לאכול ממה שהיה בדעתו לאכול, ודין זה מתבאר בדברי הפוסקים (בסימן ר"ו), דהנה בשו"ע (שם ס"ו) כתב שאם נטל בידו פרי לאוכלו ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו המין לפניו יותר כשברך על הראשון, וכתב ע"ז הרמ"א דכ"ז רק כשלא היה דעתו עליו לאוכלו, ע"כ. ומבואר דעת הרמ"א שהכל תלוי אם היתה דעתו ע"ז או לא, והיינו שלא חשב בפירוש בשעת הברכה לאכול מכולם אלא בסתמא, אבל אם היה דעתו בפירוש לאכול גם מהשאר א"צ לחזור ולברך. ויש מן הראשונים שסוברים גדולה מזו, שאפילו בסתמא נמי דינא הכי, ואע"פ שלא חשב עליהם בפירוש לאוכלם נמי נפטרו בברכתו, וא"צ לחזור ולברך [והובאו דבריהם בביאור הלכה סוד"ה הנ"ל, וכן כתב המג"א בסק"ח משם המבי"ט, וה"ד גם בכה"ח אות מ"ג, וע"ע בכה"ח לעיל מיניה באות מ' שכ"כ עוד אחרונים כהמבי"ט, אע"פ שאין כן דעת הרמ"א], והסברא בזה כמש"כ המשנ"ב דכיון שהיה מונח על השולחן הוי כדעתו בהדיא על הכל.
והנה כל האמור זוהי שיטת הרמ"א והפוסקים, אבל בדעת השו"ע כבר דנו הפוסקים, דהנה הרבה אחרונים כתבו דהשו"ע פליג וס"ל שאפילו כשהיה בדעתו בהדיא על הכל, בכל זאת צריך לחזור ולברך, והטעם הוא משום שעיקר ברכתו היתה על מה שאוחז בידו, והשאר נגרר אחרי זה ממילא, וכל כה"ג שנפל ונאבד או נמאס ולא טעם ממנו צריך לחזור ולברך [ודברי האחרונים הללו בדעת השו"ע הוזכרו בביאור הלכה הנ"ל, וכן בכה"ח אות מ"ב, וכן מבואר בלשון השו"ע שכתב כדברי הרא"ש, וברא"ש איתא שהיו פירות לפניו ודעתו לאוכלם וכו', ובכ"ז צריך לחזור ולברך]. ואע"פ דלדינא קיי"ל שא"צ לחזור ולברך כשיטת האחרונים דפליגי, משום דהכי קיי"ל בכל דוכתא דספק ברכות להקל, ובפרט שיש אומרים שגם בדעת השו"ע זה אינו מוכרח [וכמו שהביא בכה"ח שם משם המעיו"ט שפירש ד' הרא"ש שמה שכתב שבדעתו לאוכלם לאו דווקא, אלא הכוונה לאכול מהם עיי"ש, ושכ"מ בלבוש, אמנם מלשון הרמ"א דמשמע שבא לבאר את השו"ע ולא לחלוק (כמש"כ הכה"ח שם), לע"ד זו אינה ראיה כלל, שהרי הכי משכחת טובא בשולחן ערוך דכל היכא שאין הדבר מפורש בשו"ע בהיפוך, אין הרמ"א מקפיד לכתוב בלשון י"א, וזה ידוע הרבה, וכ"כ הביה"ל בעניננו גופא]. אולם מ"מ הלא יש לנו לחשוש לאידך גיסא שלא לעשות כן לכתחילה ולהכנס בחשש ביטול ברכה, ובפרט שדעת השו"ע גופיה נראה דס"ל שאפילו אם היה דעתו בהדיא לאכול הכל, ג"כ צריך לחזור ולברך, וכמש"כ בבה"ל הנ"ל בשם הרבה אחרונים. והארכנו במקומו בביאור סוגיא זו.
והשתא בנידון שלנו אם היתה דעתו לבצוע על לחם מסוים, הרי הוא חייב לאכול ממנו דווקא, ולא מבעיא אם דעתו לאכול מאותו אחד, ובדווקא אינו רוצה לאכול מהשני, דודאי חייב לאכול ממנו, ואסור לו לאכול מהשני ללא ברכה נוספת עליו כיון שחשב במפורש שלא לפטור אותו, אלא אפילו באופן שחשב על הכל, מ"מ אם היתה דעתו להתחיל את אכילתו ולבצוע רק מלחם התחתון, הרי הוא חייב לאכול ממנו, ואם לא כן יצטרך לחזור ולברך לפום שיטת השו"ע וכנ"ל. וכיון דחזינן ליה לעיל שאם אבד הפרי חוזר ומברך, וטעמא דמילתא משום שעיקר הברכה היא על אותו שאוחז בידו, והשאר נגרר אחריו ונפטר בברכתו, וא"כ בפשטות ה"ה אם דעתו לאכול ולבצוע מאחד מסוים דווקא, אע"פ שהוא אוחז גם את השני, מ"מ אותו אחד נגרר אחר הראשון שבדעתו לבצוע עליו, דהא מסתבר שאין האחיזה קובעת, אלא כל שבדעתו לאכול ממנו תחלה הוא קובע, שעליו חלה הברכה, והשאר נגרר אחריו [ואמנם בפרישה סו"ס ר"ו ועו"א מבואר שבדווקא אמר הרא"ש שאוחזן בידו, אבל אם לא אחזן אלא בסתמא דעתו ליקח אחד מהם אינו חוזר ומברך, אכן לק"מ, דהתם לא חשב על כלום אלא סתמא לגמרי, משא"כ כאן שהיה דעתו בהדיא להתחיל באחד מהם, והוי כדעתו לכך וכמו שאחזן דמי, ובפרט אם חשב כן בגלל הדין הראוי ע"פ הקבלה על התחתון או העליון כפי שהיתה דעתו], וא"כ כל כה"ג הרי הוא חייב לבצוע עליו, אפילו אם לא יתאים עם השיטות השונות ע"פ הקבלה (והרי בודאי כ"ז אינו לעיכובא על מה יבצע), וכן אפילו אם יהיה בזה חשש של אין מעבירין וכו', אליבא דהט"ז ודעימיה, מ"מ כיון שחייב לטעום ממה שבירך בודאי צריך לעשות כן, וכיון שהיה בדעתו לבצוע מאותו הדבר המסויים, חייב לעשות כן ואין חשש בזה, דאע"פ שמצד הלכות ברכות אין חוזרים לברך על דבר אחר וכו"ל, היינו משום דקי"ל סב"ל אפילו נגד מרן, אבל בנידוננו ודאי צריך לעשות כן, ואין בזה חשש לדינא שאין מעבירין על המצוות וכו'. ואפילו לסוברים כהרמ"א ודעימיה דמן הדין א"צ לחזור ולברך, נמי נראה דלכתחילה הדין כן שצריך לטעום ממה שבירך עליו דווקא, ועכ"פ כן הוא לשיטת השו"ע, ולכו"ע חייבים לחוש לזה כגון בנידו"ד, ואע"פ דלכתחילה צריך לכוון על הדבר שעליו ראוי לבצוע כפי הדין, מ"מ בכל אופן שהוא אם שינה בכוונתו, צריך לבצוע על מה שנתכוון.
ואציין לזכירתי לפני שנים רבות ששמעתי מהגר"מ הלוי זצ"ל בעל המנוחת אהבה שדן בגדולה מזו, שאם בירך על דעת לאכול מקצה מסוים של הלחם, אפשר שאין לו לאכול מהקצה השני, כיון שהברכה חלה על אותו קצה שחשב עליו, והשאר נגרר ממילא, ודן בזה עפ"ד הראשונים הנ"ל (ובספרו ברכת ה' לא ראיתי שדן בזה, רק בח"ג רפ"ט ס"ג דן בפרי שנפל וככל הנ"ל, עייש"ב). ואולי יש איזה חילוק בנידו"ד, מאחר שאוחז את הכל בידו וגם הוא חפצא אחת, אולם בפשטות נ"ל לחוש לזה גם בכה"ג, מאחר שמ"מ דעתו להתחיל האכילה ממקום מסוים. ויש לבאר עוד דבר נחוץ בהקשר לזה, שהנה מן הסתם אין לחשוש בזה מאחר שבדרך כלל אין לאדם ענין לאכול דווקא ממקום מסוים, ושפיר י"ל שהכל נחשב כאילו כיון על הכל [ובזה שפיר אמרינן שדווקא אם אוחזו בידו, והשאר אינו אוחז בידו, אזי הברכה חלה על מה שאוחז בידו], ובו הוא בדרך כלל שאין מקפידין מהיכן לאכול, אבל בבציעת הפת שצריך לאכול מהמקום האפוי (וכמש"כ בשו"ע סי' קס"ז), בזה יש קפידא להתחיל מאותו מקום, ולכן ראוי לו לאכול מאותו מקום ולא לשנות, וככל מה שנתבאר.

ודע, שלכל המנהגים ולכל הדיעות, אם כבר בירך, והיה בדעתו לבצוע ממקום מסוים, יש להזהר לבצוע מאותו מקום, ולא לשנות מקום הבציעה, עיין בהערה[575].

ה'. מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה מן הלחם משנה, שתספיק לו לכל הסעודה (ועיין בהערה כמה פרטים)[576]. ולדעת רבינו האריז"ל יבצע לעצמו שיעור כזית ולאשתו יתן כביצה, ואחר כך יתן לאחרים פרוסה גדולה[577].

ויש להזהר ליתן לאשתו אחריו, ולא להפסיק בנתיים וליתן לאחרים[578], ואם יש שם אדם חשוב יש לנהוג בחכמה[579].

[יש אומרים שבעת שאדם מברך להוציא אחרים ידי חובתן ובוצע, יחתוך חתיכה גדולה וממנה יטעם הוא וגם יחלק ממנה למסובים, וע"פ דברי רבינו האר"י אין להקפיד ע"ז, אלא יחתוך לו ולאחרים מן הככר עצמו שבירך עליו][580].

ו'. הבוצע צריך לטעום מן הלחם, ואחר כך לחלק לכל אחד מהמסובים את חלקו[581]. ומ"מ גם אם נתן להם לפני שטעם או שלקחו מן הלחם משנה חתיכה, לא יטעמו עד שיטעום הבוצע, אבל אם יש לפני כל אחד לחם משנה בפני עצמו מותר להם לטעום אע"פ שהבוצע עדיין לא טעם[582].

ז'. ויש לציין, שישנם עוד פרטים רבים בדיני בציעת הפת, באופן הברכה, ובאופן הבציעה, וכן מנהגי דרך ארץ וכולי וכו', והינם מבוארים בשו"ע (סימן קס"ז ועוד)[583].

ונזכיר כמה פרטים מצויים, א]. אין לתת פרוסת הבציעה מיד ליד, אלא יניחנו לפניו והוא יקחנה מהשולחן[584]. ב]. אין לזרוק חתיכת הלחם לפני הסועדים, אלא יניחנו דרך כבוד לפניו, או ימסרו מזה לזה[585]. ג]. יש להזהר מאד שלא יפלו פירורים לארץ[586].

וכמו כן יש להזהר לאכול מהפת בשיעור כזית בכדי אכילת פרס [שהוא תוך 7 דקות, וי"א 4 דקות][587], ושאר ענייני הסעודה והנהגות הקודש הלא הם כתובים בפוסקים ובסה"ק[588]. וכן זמירות שבת[589] ודברי תורה[590], ועוד[591].

דינים כלליים בסעודות שבת

ח'. יש להקפיד לעשות כל ג' הסעודות בזמנם, כתקנת חז"ל, ויש בזה ענינים גדולים ונשגבים, ככל שאר תקנות חז"ל. ומ"מ אם הוא אנוס ואינו יכול לעשות את הסעודה בלילה, יוכל לקיים אותה למחרת, ויעשה ביום עצמו ג' סעודות[592].

וכיון שאינו אוכל בלילה, לא יוכל לקדש בלילה, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, אלא יעשה את הקידוש למחר לפני הסעודה הראשונה שיעשה[593]. ואם אפשר לו בלילה לאכול פת הבאה בכיסנין, הרי זה עדיף יותר שיקדש בלילה ויאכל אז פת הבאה בכיסנין[594]. ולמחר יעשה את ג' הסעודות בלא קידוש נוסף[595].

ט'. סעודה ראשונה ושניה אין לעשותה אלא בפת דווקא[596], וגם סעודה שלישית יש לעשותה בפת[597].

ובכל אחת מג' הסעודות צריך שיהיה לחם משנה, וככל הדינים הנ"ל. ולא זו בלבד, אלא גם אם מוסיף ועושה ארבע או חמש סעודות, צריך בכל סעודה לחם משנה כדין[598].

---

576. שו"ע (סימן רע"ד ס"ב) דאע"פ שבחול מיחזי כרעבתנותא, מ"מ בשבת שפיר דמי. ויש לבאר דהנידון כאן בפשטות הוא בעצם הבציעה, והיינו לומר שאע"פ שבעלמא אין לבצוע חתיכה גדולה, משום דרך ארץ [ולכן הדגישו שהחידוש הוא במה שהוא בוצע פרוסה שתספיק "לו", ולא מיירי על כל המסובין, דלדידהו אין שום שייכות לחשוש בזה, שהרי אינם בוצעים לעצמם אלא מקבלים ממנו, ופשוט. ושו"ר כיוצ"ב בעטרת זקנים ר"ס קס"ז ד"ה ולא בשם מהרש"ל, עיי"ש]. והנה מצאנו (בסימן ק"ע ס"ז) שאין לאדם לאכול פרוסה כביצה, ואם אוכל ממנה ה"ז רעבתן, עיי"ש ובב"י ובכה"ח, ועיין שם בב"י שאפילו אם אוכל ממנה רק מעט נמי אסור (אמנם הב"ח שם פקפק בזה כיעוי"ש, אלא שהאחרונים הביאו את ד' הב"י). ומבואר מכ"ז בפשטות דכל החשש הוא באכילה מפרוסה גדולה, אבל בעצם הבציעה לכאו' אין כל חשש, ואדרבה הרי הוא מונע מעצמו בכל פעם לחתוך חתיכה מן הלחם הגדול.

ושו"ר להגר"א כאן שכתב בזה"ל: דלפרש"י קשה מאד מאי מיחזי כרעבתנותא, עכ"ל. ובפשטות היינו כקושייתנו הנ"ל. ויש להעיר שאכן באמת מצאנו מפורש בשו"ע (סימן קס"ז סוף ס"א) שכתב שלא יבצע יותר מכביצה מפני שנראה כרעבתן, ע"כ. אולם נראה שע"ז גופא קשיא ליה להגר"א דמה החשש בזה, והרי מקור ד' השו"ע הם מהטור, שדייק כן מהגמ' דשבת (קיז:) והיינו הנידון דידן, וע"ז גופא קשיא ליה להגר"א הלא אין בזה חשש כלל (אמנם ק"ק דלא הקשה כן גם בסימן קס"ז, ו"ל), ויש לסייע לכך ממה שהערנו לעיל מסימן ק"ע, ומקורו טהור ממסכת דרך ארץ רבה (כמבואר בב"י), ומשמע דכל החשש באכילתו דווקא, וכמש"כ השו"ע שם. אכן אי מהא נראה דלא איריא, דהא שם איתא "לא יאחוז" פרוסה יותר מכביצה, ואע"פ שהשו"ע כתב לא יאכל, אולי ל"ד. וע"ע בבאה"ג שם שכתב ע"ד השו"ע "פירוש לא יאחוז בידו", וא"כ גם בשו"ע י"ל שהחשש הוא בעצם האחיזה, וכן יש להביא ראיה מהב"י בסי' קס"ז שעל הנידון דלא יבצע פרוסה גדולה, עיין לברייתא הנ"ל דמסכת ד"א, ומשמע קצת דהיינו הך, ודו"ק. ומ"מ מכל הלין אתי"ש הן שיטת הגר"א והן שיטת החולקים, ודו"ק. ומ"מ בביאור הנידון דידן הוא ברור בעצם הבציעה, דקמ"ל דאע"פ דבחול אסור (בסימן קס"ז ס"א), בשבת מותר (כדהכא).

[ויל"ע מה הדין לאכול בשבת מפרוסה גדולה האם אסור (כמבואר בשו"ע סי' ק"ע ס"ז), או דילמא בשבת שרי (כדין הנ"ל לענין בציעת פרוסה גדולה). ואמנם מסתבר בפשטות דלא הותר בשבת לבטל כל מנהגי הדרך ארץ המבואר בסימן ק"ע ופוסקים בגלל חביבות הסעודה, וא"כ אפשר דה"נ יהיה אסור, אולם אפשר דפרט זה אינו חמור כ"כ. ומ"מ לדינא יש להתיר גם מטעם אחר, והזכרנוהו בקצרה בהערות לסימן רע"א דבזה"ז הדרך לאכול מפרוסה גדולה, וכל שכך הוא המנהג אין בזה משום ביטול מנהג דרך ארץ].

ואם אין לו לחם גדול כ"כ שיכול לבצוע ממנו חתיכה גדולה [ולכל הפחות שיהיה כזית או כביצה, שבזה מראה את חביבות הסעודה], משום שאם יעשה כן לא ישאר לבצוע ממנו למסובים, נראה לכאו' שעדיף שלא יהיה פרוסה אחת גדולה לעצמו, אלא יחלק לכל אחד מעט מעט, כדי שכולם יטלו חלק מלחם הבציעה, ואמנם אם זה מהלחם השני של הלחם משנה, א"כ עדיין יש בזה מעלה, שמ"מ הוא מלחם משנה, מ"מ י"ל שעדיף שיהיה מאותו הלחם שבוצע ממנו [ועל כל פנים זה ודאי שלא יטול לעצמו פרוסה גדולה, ויחלק לאחרים מלחם אחר שלא בירך עליו, ואף שבדיעבד י"ל דהוי כמקיים מצות לחם משנה, מאחר שמ"מ הברכה היתה על לחם משנה, והשאר נגרר מכח הלחם משנה (עיין בשו"ע סימן ר"ו ובביה"ל שם לדעת השו"ע, ונתבאר לעיל בסוף הלכה הקודמת בהערה, עיין שם), מ"מ לכתחילה יש לטעום מהלחם משנה ממש].

577. כמו שהזכרנו בהלכה הקודמת, וכ"ה בכה"ח סימן רס"ב אות ב' וכאן. אלא דקשה לי דלדעת האריז"ל יוצא שמתבטלת המצוה שכתבו בשו"ע והפוסקים (ע"פ הגמרא) שיבצע פרוסה גדולה, ואי אפשר לומר שתתקיים מצוה זו בשאר המסובים, שהרי כל המצוה בחביבות הסעודה הוא בבציעה לו עצמו (כמו שהערנו במוסגר בתחלת הערה הנ"ל בסמוך), וכיון שכתוב לבצוע פרוסה גדולה בודאי שאין מספיק בציעה כזית, ולפחות הוא כשיעור כביצה, וצ"ע. ואפשר דאה"נ כיון שיש לו סיבה ע"פ הקבלה מניח מצוה זו, א"כ י"ל דסבר כשאר הפירושים של הראשונים בגמ', ואילו זה גופא שיבצע פרוסה גדולה כדפרש"י לא ס"ל (ובפרט שהערנו ע"ז לעיל בשם הגר"א), ודו"ק (ואפשר עוד דשמא אף להאריז"ל אינו בדווקא כזית או כביצה, אלא העיקר שיתן לאשתו יותר וכדו').

ודע, דראיתי בכה"ח (סימן קס"ז אות כ') שהביא ד' האריז"ל הנ"ל, וכתב הכה"ח שם דזה שצריך ליתן לה כביצה הוא דווקא בליל שבת, אבל ביום שבת יתן לה כזית כמו שאר המסובים.

578. כ"כ הגר"ח פלאג'י בכה"ח (סימן ל"ח אות מ"ח), וה"ד בכה"ח סופר בסימן רס"ב סוף אות ב', ומשום דהוי פירוד בין ב' היודי"ן וכו', עיין שם.

579. הנה בכה"ח שם כתב שאפילו אם נמצא אדם גדול על השולחן, אעפ"כ יש ליתן לאשתו קודם, עיי"ש. והנה בהרבה פעמים האדם הגדול והחשוב מבין את הענין שלא להפריד בין איש לאשתו, וא"כ אין חשש, אולם לפעמים מצוי שנמצא איזה זקן עם הארץ שאינו מבין את הענין, או באופן שאצלם בבית היו נוהגים ליתן לפי סדר החשיבות, והוא אינו מבין למה לא נותנים לו, וחושב שהבוצע לא נוהג כהוגן, והרי הוא נפגע מכך, ולכן באופן זה צריך לנהוג בחכמה, איך לעשות, ויש כמה אופנים:

א'. הגרש"ז אויערבאך זצ"ל היה נוהג לחתוך ב' חתיכות, וליתן אותם ביחד וברגע אחד לאשתו ולאותו אדם [ועיין להלן בסוף אות הסמוכה דמ"מ ראוי שבתחילה יתן לאשתו, ואח"כ מיד יניח אצל אותו אדם חשוב, וה"ז עדיף יותר ממה שרק יחתוך בתחילה על דעת שאת זה יתן לה, והוא יתן לאורח את החתיכה השניה שבצע, ואח"כ יתן לאשתו את החתיכה הראשונה].

ב'. באול"צ פכ"א סוף הביאורים אות א' כתב שיבצע לאשתו מיד אחרי שהוא בוצע לעצמו, ויניח על השולחן לידו, ואח"כ יבצע לאותו אדם חשוב ויתן לו, ואח"כ יתן לאשתו את הפרוסה שבצע לה, ע"כ. [ובב' אופנים אלו אין בזה תועלת גמורה, שהרי אמנם אין פירוד בינו לאשתו בבציעה, אולם יש פירוד קצת בנתינה, שהרי הוא עושה מעשה אחר בינתיים, ומ"מ מה שיכול לעשות יותר שיהיה סמוך עדיף טפי הן בבציעה והן בנתינה].

ג'. ואם אי אפשר לו לעשות באופנים אלו, הדבר פשוט שיתן לאותו אדם חשוב כדי שלא יפגע מכך, ואפילו בספק אם יפגע מכך, ובודאי שזה חמור טפי, מאשר ליתן לאשתו מיד שאינו אלא ענין וסמך בעלמא, וז"פ.

580. הנה הרמ"א (בסימן קס"ז ס"א) כתב שאם אוכל עם הרבה אנשים "יצריך ליתן מן הפרוסה לכל אחד כזית", מותר לבצוע כפי מה שצריך לו, ע"כ. ומדוקדק שכשנותן לאחרים מפרוסת המוציא צריך ליתן להם מתוך הפרוסה שבצע לעצמו, וא"כ צריך לבצוע הלחם לשתיים, ואח"כ לטעום מחלק מהבציעה ומאותה חתיכה יתן גם לאחרים, ועיין במשנ"ב (שם סק"ד) שכתב שעיקר המצוה לכתחילה כשמוציא אחרים ידי חובתן לתת לחם מהפרוסה שחתך לכל אחד ואחד מהם, ולא מן הלחם הנשאר, וצריך ליזהר בזה בסעודה גדולה אם אחד מוציא כולם בברכתו, שיחתוך בציעת המוציא כ"כ גדולה שיספיק לחלק ממנה המוציא לכל המסובין, ע"כ. (ולפי המבואר בשו"ע שם ובפוסקים משמע שיחתוך לכל אחד מהם שיעור כזית, וע"ע במשנ"ב שם סקט"ו, ודו"ק. ולפי"ז צריך שיהיה לחם גדול, וי"ל שזה אינו קפידא, ובפרט שיש להם לחם לצידם במקומם), ומקור הדברים במג"א (שם סק"ו) בשם מהרי"ל וכו', עיי"ש.

ונתעוררתי בזאת דלפי"ד האריז"ל (הנ"ל) שיתן לעצמו כזית ולאשתו כביצה, מוכח שאינו סובר כן, ודו"ק היטב ואין להאריך. שוב מצאתי בס"ד שכבר עמד ע"ז הכה"ח (בסימן קס"ז אות י"ט), והוכיח כאמור דלפי"ד האריז"ל מוכח שא"צ לתת למסובים דווקא מאותו חלק שבצע, וכתב דפשוט הוא ג"כ שאין חילוק בין שבת לחול, ע"כ.

581. הרמ"א (סימן קס"ז סט"ו) כתב שמותר לתת להם לפני שטעם בעצמו, כיעוי"ש. מ"מ כך עדיף לעשות שיטעם קודם, וכן כתב בהדיא המשנ"ב שם (סקע"ט) בשם הט"ז והאחרונים. וכ"ה בכל הפוסקים ובכל חכמי הקבלה.

582. כ"ז מבואר בשו"ע (סימן רע"ד ס"ג) שלא יטעמו לפניו אא"כ יש להם לחם משנה. ויעוין בלבוש (וה"ד בכה"ח כאן) שכתב הטעם שהרי הם צריכים לסמוך על הבוצע שיש לפניו לחם משנה, ואינם רשאים לטעום קודם לו, ע"כ. (וכ"כ המשנ"ב סימן קס"ז סקפ"ג, ובשעה"צ כתב שכן מצא בשו"ע הגר"ז אצלינו). ולכאו' משמע דה"ט משום שאז הם כאוכלים מעצמם. אולם ז"א, אלא הכוונה שלא דרך ארץ להקדים לפני המברך, ולכן כל שזקוקים לו, אין זה דרך ארץ, אבל בלא"ה שפיר דמי. ויעוין לעיל (סו"ס רע"א) מה שכתבנו בנידון כיוצא בזה ממש לענין יין אם הוא משום דרך ארץ או ענין אחר, עיין שם, ודון לנידו"ד.

583. אלא שעיקרנו לדון בעיקר על סדר השו"ע והמשנ"ב בהל' שבת [וכתבנו כמה הערות בדין בציעת הפת במקומו על מס' ברכות דף ל"ט]. וכמו"כ עיין בכה"ח הרבה מנהגים טובים לנהוג בער"ש ובליל שבת וביומו, כיעוין שם.

584. ברמב"ם פ"ז מברכות כתב שאין הבוצע נותן ביד האוכל, אא"כ היה אבל, וכ"פ בשו"ע סימן קס"ז סי"ח ובהגה שם, ויש להזהר בזה מפני שהוא דרך אבלות ב"מ, ובמשנ"ב שם סק"צ כתב הטעם דלא ליתרע מזלו. [ויל"ע אם הקפידא הוא רק שלא יתן הבוצע למסובים ביד, או שגם המסובים מזל"ז לא יתנו מיד ליד, והגרח"ק שליט"א אמר שחשש זה הוא רק מהבוצע, אבל המסובין מותרין מיד ליד, ולילדים קטנים שצריך ליתן להם ביד אין חשש, וכמו"כ משמע שעיקר הקפידא בפרוסת המוציא, אולם כשנותן פת שלימה כגון לחמניה וכדו', אפשר מיד ליד].

585. משנ"ב שם סקפ"ח הביא ב' טעמים לזה, וכ"כ בבא"ח וש"א.

586. עיין שו"ע סימן ק"פ ס"ד שקשה לעניות, ב"מ. וכן בזוה"ק הזהיר ע"ז מאד, כמבואר ברעיא מהימנא פ' עקב דף ער"ב, וכן בזוה"ק פ' פנחס וברע"מ דף רמ"ד. וע"ע בכה"ח פלאג'י סי' כ"ד אות מ"ט שהזהיר בזה מאד, עיי"ש. ויש לציין שכתבו האחרונים שם שאפילו בפירורים פחות מכזית אע"פ שאין איסור לאבדם (ובזה קיל טפי בפירורים שיש בהם כזית), מ"מ יש לכבדם שלא ידרכו עליהם, וכמו"כ איתא בס' שיש להזהר יותר בפרוסת הבציעה לאכלה כולה וכו'.

587. עיין בדברינו בסימן רע"א שהזכרנו בזה מדברי הפוסקים ששיערו כן, עיין שם.

588. וכגון ענין אכילת מאכלים טובים, וכן אכילת דגים הן ע"פ הפשט הן ע"פ הקבלה, וכמו שהבאנו לעיל בהל' כבוד ועונג שבת (אך יש להזהר מאד לעשות הפסק בין הדגים לבשר, בשטיפת ידיו ופיו, ולאכול מידי, ולהחליף הכלים, שלא יגע מציר הדגים בבשר וכן להיפך, ויש להזהר בזה מפני שזה אוסר את המאכל, וחמירא סכנתא), וכן נוהגים לאכול מאכל ממולא זכר למן, כמש"כ הרמ"א בסי' רמ"ב. וכן נוהגים ע"פ הסוד להביא תפוחים על השולחן, כמו שנהג האריז"ל כמובא בספר דבר בעיתו ועוד. והוא סגולה לבנים זכרים וכו', וכמו שהביא בספר שיבת ציון שער ו'. ועוד הביא שם אכילת תאנים ורימונים שג"כ מסוגלים לזה, ועוד ששה מינים שבפסוק צרי ודבש וכו'.

589. הנה בענין זמירות שבת מצאתי בסה"ק דברים נוראים בזה, וכבר מבואר בזוה"ק פ' פקודי דף רנ"ה, וברע"מ פ' עקב, וכ"מ בשעה"כ שם ובפע"ח שי"ח פ"ח ועוד. ובספר שיבת ציון ע' ע"ר הביא מהמקובלים שכבר נודע שבת זוגיה דס"מ היא פלונית, ושמה מורה עליה יללה, והיא המבקשת להשבית השמחה בשבת, וע"י השמחה והשירה היא בורחת, ע"כ. [ועיין בדברינו לעיל בהל' ער"ש שהסט"א מבקשת לחרחר ריב בערב שבת בהעלות המנחה וכו', עיי"ש, אמנם לפי מה שביארנו שם מבואר שגם בכל השבת רצונה לחרחר ריב, אלא שבהעלות המנחה בער"ש הוא זמן לחוץ ודחוק, ובקל אפשר לגרום למריבה, וזה בבחינת שהשטן מקטרג בזמן סכנה, לדחות אבן אחר הנופל, רח"ל].

590. מלבד מה שאמרו במשנה דאבות, עוד בה שהוא זמן ראוי ומסוגל להחדיר יראת ה' בבני הבית וכו'.

591. ענין מאה ברכות, ודין ברכה שא"צ בזה, יבואר להלן בסי' רצ"א. ועוד הנהגות בליל שבת, יבואר להלן סי' ר"פ. ועוד הנהגות יום שבת יבואר להלן בכ"מ.

592. עיין מג"א סו"ס ער"ד ובמשנ"ב ואחרונים שם.

ויעוין בשעה"צ (אות ח') שהעיר דאע"פ שהמג"א כתב להקל אם יש "קצת אונס", מ"מ אינו מעתיקו לדינא, משום דברי החמד משה שכתב שדווקא באונס גמור ידחה את סעודת ליל שבת ליום, וטעמו של החמד משה הוא מפני שי"א שבכלל לא מועיל להשלים סעודת ליל שבת ביום, כיעוי"ש. וגם מעצם תקנת חז"ל יש לעשותה כדינה, ואם אינו יכול כלל לאכול בלילה, יראה לעשות קידוש ולאכול עכ"פ מיני מזונות כזית או רביעית יין כדי שיוכל לקדש בזמנה (וכמש"כ כה"ח אות טו"ב). ואם אי אפשר לו כלל יקדש למחר קודם סעודתו.

ומה שכתבנו שיש בזה ענינים גדולים ונשגבים, הוא כפי שהעיר בכה"ח כאן (אות טו"ב) שיש להקפיד בזה מאד ע"פ הקבלה, עיי"ש. ויש לציין בזאת שכבר בזוה"ק בכ"מ הפליג בגודל עניינם, וכן רבינו האר"י בכ"מ דיבר בזה, וכן עוד מחכמי הקבלה. וכמו שהביא בספר שיבת ציון שער ו' ס"א-ג', והיא כנגד יצחק אבינו, ומצילה מחבלי משיח וכמש"כ בגמרא דשבת (דף קיח.) ועוד במדרשים. ועכ"פ בכל תקנות חז"ל ישנם עניינים גדולים ונשגבים, בין אם נתפרשו ובין אם לא נתפרשו, עיין עירובין כא:, ואין להקל בהם, וגם מעצם הדבר שכך אחז"ל ואסור לעבור על דבריהם כמש"כ בכ"ד.

593. על פי המבואר בסימן רע"א (סעיף ח') שאם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר, עיין שם.

594. כן נראה בפשטות שהרי עדיף לקדש כמה שיותר מהר (וע"ע במשנ"ב כאן), אמנם י"ל בפמ"כ לעיל (בסימן רע"ג ס"ה) שיש מקום לפקפק באכילת פת הבאה בכיסנין, לענין קידוש במקום סעודה (ואע"פ שרוב ככל הפוסקים התירו, מ"מ הרי יש לחוש לספק ברכות, אע"פ שיישבנו את הדין בס"ד), וא"כ אפשר שתהיה עדיפות יותר לדחות את הקידוש למחר לפני אכילתו פת, אלא שכתבנו שם שמעיקר הדין אין בזה חשש אפילו למקדש עצמו. (אבל אם יוצא י"ח ע"י שמיעת קידוש מאחר, בודאי לית לן בה ולא מידי, וכך ראוי לעשות). ועכ"פ במשנ"ב כאן בסוה"ס מבואר שיש לעשות בליל שבת על פת הבב"כ.

595. שאע"פ שיצא י"ח קידוש ובמקום סעודה, מ"מ עדיין מוטל עליו חיוב ג' סעודות שהוא חיוב נוסף ונפרד.

596. שו"ע (סימן רע"ד ס"ד).

597. עיין בזה להלן (סימן רצ"א ס"ה), ואכ"מ, ורק יש לציין הדיוק בזה מהשו"ע כאן דמשמע דבסעודה ג' יש להקל שא"צ בפת, ולכן כתב רק סעודה ראשונה ושניה, אולם עי' במשנ"ב כאן שדקדק וכתב דאיירי אפילו למקילים שבסעודה ג' יוצא בדברים אחרים, מ"מ כאן לא יוצא, עיי"ש. ולפי"ז י"ל שהשו"ע לא רצה להכנס בזה למחלוקת הפוסקים, ולעולם דעתו שגם סעודה שלישית צריך לעשותה בפת, וכמש"כ השו"ע (בסימן רצ"א שם), ודו"ק. ואמנם יש שהקילו בזה, עיין ברמ"א שם (ואף הוא סיים שיש להחמיר). וע"ע במשנ"ב שם. ומ"מ למעשה השו"ע פסק שצריך בפת, וכן הזהירו ע"ז רבותינו חכמי הקבלה.

598. רמ"א בסי' רצ"א שם. וע"ע שם משנ"ת בזה. וכ"כ המשנ"ב וכה"ח וש"א כאן.

ביני עמודי

מאמרים שונים שנתלבנו ביני עמודי דכוללי "אליבא דהלכתא"

הרה"ג רבי צבי פרידמן שליט"א
רב שכונת אור החיים בני ברק

בענין מצוה מן המובחר בשתיית כל השומעים מכוס הקידוש

סי' רע"א סעיף י"ד: "אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור".

המקור לדין שתיה משום מצוה מן המובחר

(א) מבואר בשו"ע דגם כאשר המקדש שותה מלא לוגמיו, מ"מ יש מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מהיין, וכתב הגר"א דהמקור לזה הוא מפסחים (קו.) בההוא סבא שיצא בשמיעה, והיה לפניו כוס של קידוש ושתה ממנו, וע"כ דזה בכדי לצאת את המצוה מן המובחר של שתיה, ולכאורה יש להוכיח מכאן דלא כהמובא בשם הגרי"ז דבקידוש של יום יש חיוב מיוחד שישתו השומעים מהיין [דאל"כ אין להם שייכות לברכה], דהרי בגמ' שם מיירי בקידוש דיום, ואיך הוכיח מכאן הגר"א דיש מצוה בכל קידוש שיטעמו השומעים, דילמא הוא רק בקידוש דיום וכדברי הגרי"ז, וע"כ דגם ביום דין השתיה הוא רק בגדר מצוה מן המובחר כמו בלילה.

ועי' בב"י שכתב דהמקור לענין זה של שתיה למצוה מן המובחר הוא מדברי הרא"ש בפסחים (פ"י סי' ט"ז), שכתב דאע"פ שאין חיוב לשתות מ"מ לכתחילה מצוה לשתות [ועי' להלן שהבאנו דגם ברמב"ם מבואר כן]. ותוכן דברי הרא"ש שביאר הא דמבואר בגמ' (שם קו.) בההוא סבא דשתה מיד את כוס הקידוש ולא המתין למקדש, ע"פ המבואר בירושלמי דאם המסובים זקוקים לכוסו של המקדש עליהם להמתין לו, ואם יש להם כוס בפנ"ע ואינם זקוקים לכוסו אינם צריכים להמתין לו, וה"נ שם איירי כשהיה לו כוסו בידו, והוסיף הרא"ש שם וז"ל: "וצריך לומר כי כוסות שלהן לא היו פגומים, שהיו ראויין לברכה, שאנו רואין כאילו כל אחד קידש על כוסו, ואע"פ שאין צריכין לשתות לכתחילה מיהו מצוה לשתות", ע"כ. והיינו דהוקשה

לו דמהו ענין ההידור בזה שכל אחד יצא בכוס שלפניו, ולמה לא סגי בכך שלפני המקדש לבדו יש כוס שהוא שותה ממנה, וע"ז ביאר דהוא משום המצוה לשתות. ומכאן הוציא הב"י את מש"כ בשו"ע דאף אם יוצאים בשתיית המקדש, מ"מ מצוה מן המובחר שגם השומעים יטעמו.

אכן יש להעיר, דהרי בנידון של הרא"ש מיירי שלפני כל אחד מהשומעים היתה כוס שלימה ששתה אותה, וא"כ אולי נימא דענין המצוה מן המובחר הוא שכל אחד מהשומעים ישתה כוס שלימה, ומהיכ"ת דיש קיום מצוה גם בשתיה כלשהי של כמות קטנה, וכמו שנאמר בשו"ע כאן "טעימה" שהיא כמות קטנה, וצ"ע. ועי' להלן סק"ג שהבאנו שבאמת דעת הלבוש ועוד דהמצוה מן המובחר היא דוקא בשתיית מלא לוגמיו, אך דעת רוב הפוסקים דסגי בכלשהו עיי"ש.

ונראה ליישב, דהנה מבואר ברא"ש שם ע"פ הירושלמי [וביתר ביאור ברא"ש בברכות פ"ז סי' ט"ו] דאם הכוסות שלפני המסובים פגומים נותן המברך מכוסו לכוסם לתקנם, ובכה"ג עליהם להמתין לו, משום דהם זקוקים לכוסו שיתקן את כוסותיהם הפגומים. ויל"ע אמאי חשיב זקוקים לכוסו, והרי מבואר בשו"ע הל' ברהמ"ז (סי' קפ"ב ס"ו) דיכולין לתקן כוס פגום ע"י שיוסיפו מעט יין, ואפילו על ידי שיוסיפו עליו מים מיתקן, וא"כ יכולים להוסיף בעצמם מים או יין, ולשם מה הם זקוקים לכוסו של המקדש, ומה לי אם הוא מתקן את כוסם או שהם מתקנים אותו בעצמם. ובע"כ צ"ל דבאמת מה שהמקדש שפך לכוס של השומעים, הוא לא רק בכדי לתקן את הפגימה ולהכשיר את הכוס שלפניהם שתהיה ראויה לקיום דין שתיה, דבאמת לזה היה סגי בכל מיני משקים ומים וכנ"ל, אלא ישנה עוד מטרה בשפיכתו והיא ששתייתם תהיה מהיין שעליו נעשה הקידוש, דהיין שלפניהם לא חשיב יין שנעשה עליו הקידוש כיון שהיה פגום בעת הקידוש, ומצד זה הם זקוקים לכוסו שימזוג ממנה מעט לכוס שלהם, וע"ז יחשב ששתו מכוס הקידוש.

ולפי"ז הרי נמצא דבכה"ג הענין של מצוה מן המובחר מתקיים רק ע"י מה שהוסיף מכוסו לכוסם, ולא ע"י הכוס שהיתה לפניהם, וכמש"נ דזהו הטעם שהם זקוקים דוקא לכוסו של המקדש ולא סגי בסתם יין. ומזה יש ללמוד שמצד מצוה מן המובחר יש ענין לשתות אפילו מעט מכוס הקידוש, דהרי המקור לדין המצוה הוא רק המעט שהוסיף, וא"כ מזה שמעינן דסגי לכך בכלשהו. ואמנם אילו הכוס שלפניהם לא היה פגום היו מקיימים בה גם דין שתיה מכוס קידוש - כל אחד על כוסו שלו, וכמבואר ברא"ש שם דכשיש כוס לכל אחד חשיב דהקידוש הוא על כוסו של כאו"א, ואז לא היה נצרכים לכוסו של המקדש, אבל כאשר הכוס פגום הרי א"א לומר שהקידוש נעשה ע"ז, אלא ודאי דהוא נעשה על כוסו של בעה"ב, אלא דאת הדין של "שתיה" כל אחד מקיים בנפרד בכוסו אחרי שיתוקן - ולזה מהני גם תיקון מכל יין וכנ"ל, אבל יש עוד מצוה מן המובחר לשתות מהכוס שעליה נאמר הקידוש, וזה מתקיים רק ע"י שמוסיף להם מכוסו, וא"כ שפיר יש להוכיח דיש מצוה אף בטעימה מועטת מהכוס שנעשה עליה הקידוש.

ולדעת הלבוש שנביא להלן שסובר דבאמת מצריך שתיית מלא לוגמיו בשביל המצוה, לכאו' תיקשי איך מקיימים את המצוה בכוס פגום שתקנה, וצ"ל דע"י שהמקדש מתקן את הכוס של השומע מקיים השומע דין שתיה בכל הכוס כולה, וכמבואר בסעיף ט"ו דבנשפך הכוס מביא כוס חדשה ומקיים בה דין שתיה.

בגדר המצוה מן המובחר של שתיית השומעים

(ב) ובעיקר הענין דמצוה מן המובחר שיטעמו כל השומעים מכוס המקדש, יש להסתפק בגדר הדברים, האם הכוונה דכל השומעים משתייכים ומצטרפים ע"י שתייתם אל קיום הדין שתיה שנעשה ע"י המקדש, כלומר דאף דכתב השו"ע דאין שתיית שנים מצטרפת [ודלא כהריטב"א שסובר דמצטרפים], היינו דלא חשיבא כ"כ להחשיב את הכל להשלים לשיעור מלא לוגמיו שהוא חיוב השתיה מדינא, אך עכ"פ הא ודאי יש בזה ענין של הצטרפות לשתיית המקדש בתור מצוה, דאף ש"חיוב השתיה" מוטל על המקדש, מ"מ "מצות שתיה" יש לכולם, והוי ג"כ קיום של הדין שתיה, או דילמא י"ל דבאמת אין כאן שום "צירוף" וקיום דין שתיה ע"י השומעים, וכל המצוה מן המובחר אינה שיקיים ג"כ את הדין, אלא רק מצוה בעלמא משום חביבות כוס של ברכה ומשום הסגולות המיוחדות שיש בה [כמבואר בגמ' ספ"ז דברכות לגבי כוס של ברכה, ועי' שבת קיג: וברש"י שם דשתיית כוס הקידוש יש בה סגולה למאור עינים].

ומלשון השו"ע משמע קצת ששתיית השומעים משום מצוה מן המובחר, גדרה הוא דהוי המשך השתיה של המקדש, דבתחילה כתב שאין שתיית שנים מצטרפת להשלים השיעור, וע"ז הוסיף דמ"מ יש בזה מצוה, ושוב הביא את דעת הריטב"א דמצרפים את שתיית השומעים להשלים השיעור, ומשמע דהכל הוא אותו נידון של צירוף לשתיה, וכלפי זה כתב שמ"מ גם לדידן יש בזה מצוה, והיינו בתורת צירוף וכמש"נ, וקמ"ל כנ"ל דאף דלדידן לא מהני לצרף כמה שתיות לשיעור מלא לוגמיו, הני מילי בשביל המלא לוגמיו שהוא השיעור המחוייב בקידוש, אבל אכתי כל מה ששותים מעבר לשיעור מצטרף ומתחבר לשתיה אחת עם השתיה הראשונה, דגם לדידן שייך ענין הצטרפות כמה בנ"א לשתיה אחת, אלא דלא מהני להשלים לשיעור מלא לוגמיו משום דלזה בעינן מייתבא דעתיה, וזה יתכן רק ע"י שתיה של אדם אחד את כל המלא לוגמיו.

ובטעם הדבר דיש ענין ב"קיום דין שתיה" ע"י כל השומעים, נראה לבאר, דהנה במק"א כתבנו להסתפק בגדר קיום דין קידוש על היין ע"י השומעים, האם הכוונה שכולם "שומעים על היין", והיינו שהם מקיימים בעצמם את דין על היין ע"י שמיעה על כוסו של המקדש, דדין שומע כעונה אהני להחשיב שהם שמעו על הכוס שביד המקדש, או דבאמת רק המקדש אמר את הקידוש על היין, והשמיעה של כולם היא לא על היין, וקיום דין על היין ע"י השומעים הוא משום שהם שמעו ברכה שנאמרה - למקדש - על היין, אך העל היין מתקיים רק באמירת המקדש ולא בשמיעת המסובים, ואכמ"ל. ולפי"ז י"ל ע"פ צד זה דכולם מקיימים בעצמם בשמיעה את דין קידוש על היין, וממילא כיון שכל אחד קידש על היין, ע"כ ראוי לכתחילה שכל אחד ישתה ממנו.

[ואין לתמוה איך יכול הקידוש לחול על כוס שביד אחר, דכבר מצאנו במשנ"ב בהל' ברהמ"ז (ריש סי' קצ"ג) שכתב דכיון שקשה לאשה להקשיב ולכוין לקידוש של האיש, עדיף שהיא תאמר בעצמה את נוסח הקידוש, ואמנם לדעת רעק"א בכה"ג לא חשיב קידוש על הכוס, דא"א להחשיב שהקידוש של האשה נעשה על כוסו של בעה"ב, והמשנ"ב ברישא סי' רע"א חושש לדבריו, אך בסי' קצ"ג מיקל בזה וכמ"ש, וכנראה דשם הוי דיעבד ובזה יש להקל. ואפשר דגם כאן לענין המצוה מן המובחר יש להקל בזה. וא"כ נמצא שעל הכוס שמחזיק בעה"ב נאמרים שני קידושים, וה"ה להשיטות הנ"ל דכאשר השומע אינו אומר בפיו, הגדר הוא דהוא עושה בשמיעה קידוש פרטי על אותה כוס, ולכן יש ענין שגם הם ישתו מכוס זו שהם שמעו עליה את הקידוש].

והנה אם נימא כצד זה דכל השומעים מצטרפים לשתיה אחת, א"כ מסתבר דצריך שכל השתיות יהיו בתוך שיעור של אכילת פרס, וכמו בשתיית שנים שמצטרפת למלא לוגמיו כמבואר בסעיף י"ד, דכתב המשנ"ב שיש להקפיד שכל השתיות תהיינה בתוך כדי אכילת פרס [ואמנם האפיקי ים האריך לתמוה בזה על המשנ"ב ואכמ"ל, אך עכ"פ לדעת המשנ"ב מסתבר דה"ה כאן], וגם שלא יהיה היסח הדעת מהקידוש [אף אם מברך בפה"ג בעצמו], וכן צריך שלא תהיה שתיית המסובים מכוס פגום, דכיון שביארנו דיש קיום של דין "שתיה" גם בשתיית השומעים, א"כ יש להקפיד בזה על כל הדינים שנוהגים בכוס השתיה, דעד כמה שיש ענין שכולם יצטרפו לקיום הדין שתיה, הרי הדעת נותנת שיש להקפיד בזה על כל דיני שתיה, אולם לפי הצד דהוי רק ענין של טעימה ולא קיום דין שתיה, הרי אין ענין להקפיד על כל הדינים שבחיוב שתיה, דהענין והסגולה שיש בטעימה מכוס של ברכה וקידוש יכולים להתקיים בכל מצב, ופשוט.

וכמו"כ יתכן לפי הנ"ל דאם אחד השומעים יצא ממקומו אחרי הקידוש וחזר, שוב כבר אין לו מצוה מן המובחר לטעום מהכוס, דכיון שאם היה מחוייב בשתיה לא היתה שתיה זו מועילה לקיום דין קידוש, והיה צריך לחזור ולקדש [כמבואר במשנ"ב כאן ס"ק ע"ח], ה"ה דלגבי המצוה של שתיה שבשומעים דאין בזה קיום מצוה. אך לפי הצד שהענין של שתיית השומעים הוא רק מפני המעלות והסגולות שיש בכוס של ברכה, א"כ זה שייך שפיר גם כשיצא ממקומו, דסו"ס היא כוס של ברכה ויש ענין לטעום ממנה.

וכן איכא נפק"מ במי שלא שתה מיד אחרי הקידוש ונזכר באמצע הסעודה, אם יש עדיין ענין שישתה אז, דאם הוי קיום דין שתיה הרי כבר עבר זמנו, אבל אם הוי רק ענין לטעום מהכוס יש לזה מקום גם אח"כ.

ונראה דיש עוד נפק"מ לדינא בשאלה זו, דהנה מבואר בשו"ע להלן (סעיף ט"ו) דאם נשפך כוס הקידוש מביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג ואינו צריך לקדש שוב, ויש לעיין בגוונא שאירע כן והביאו כוס אחר, האם גם בכוס החדשה יש מצוה מן המובחר שכולם יטעמו ממנה. ונראה דאם הענין של טעימת השומעים הוא הצטרפות לקיום הדין שתיה ע"י המקדש, א"כ גם בזה כיון שבכוס זו מתקיים הדין שתיה יש מצוה לכולם להצטרף לשתיה זו, אבל אם הטעם לשתיית השומעים הוא משום חביבות וסגולות כוס של ברכה, הרי יתכן דזה לא שייך כאן, שלא נאמרה הברכה על כוס זו ומתקיים בה רק דין שתיה, וצ"ע. ויש לדון עוד בשאלה זו ואכמ"ל.

בשיעור השתיה הנצרך למצוה מן המובחר

(ג) והנה מצאנו מחלוקת בפוסקים האם המצוה מן המובחר שבשתיית השומעים היא דוקא במלא לוגמיו או אפילו בכלשהו, דדעת הלבוש (סעיף י"ד) דהמצוה מן המובחר היא שכל אחד מהמסובים ישתה כשיעור מלא לוגמיו ולא רק טעימה בעלמא, אבל הט"ז (ס"ק י"ז) כתב דסגי בטעימה בעלמא וא"צ מלא לוגמיו, וכן פסק במשנ"ב (ס"ק ע"א). ועי' בהגהות בגד ללבוש (להאדר"ת) על הלבוש שם שכתב שלא מצא לו חבר בזה, אמנם מצאנו לאחד מהראשונים דקאי בשיטת הלבוש דבענין שתיית מלא לוגמיו, והוא בספר אהל מועד (דיני קידוש והבדלה דרך ראשון נתיב א') שכתב וז"ל: "וטועם אחר הקידוש ונותנן לבני ביתו, וכל א' טועם מלא לוגמיו אחת", ע"כ.

וכבר מצאנו שדנו בזה הראשונים, דהנה הרמב"ם (פכ"ט ה"ז) כתב: "ואח"כ מקדש ושותה מלוא לוגמיו ומשקה לכל בני חבורה", ובפשטות משמע מלשונו דדוקא המקדש צריך מלא לוגמיו, אבל לשומעים סגי בכלשהו. אמנם ע' במ"מ שם שכתב: "ומדברי הגאונים ז"ל נראה שאין כל בני החבורה צריכין מלא לוגמים", ומשמע לכאורה שהבין בדברי הרמב"ם דגם השומעים צריכים לשתות מלא לוגמם דומיא דרישא, וכדעת הלבוש [ודלא כמו שכתבנו], וע"ז הביא דהגאונים אינם סוברים כן. אכן בב"י הביא את דברי המ"מ ולא הזכיר כלום מדעת הרמב"ם בזה, ומשמע שהבין שהמ"מ בא רק לפרש ולהוסיף על דברי הרמב"ם מה שלא הוזכר בדבריו. ומ"מ גם לפי"ז מבואר מדברי המ"מ שלא הבין ברמב"ם כמו שדייקנו שרק המקדש צריך לשתות מלא לוגמיו, ולכן ראה צורך להוסיף זאת בשם הגאונים [ואולי המ"מ כן הבין ברמב"ם כדיוק הנ"ל, רק שאין הדבר מבואר בהדיא ולכן הביא מהגאונים, ודוחק]. עכ"פ דעת הגאונים שהשומעים אינם צריכים לשתות מלא לוגמם.

ועי' בס' מטה יהודה שכתב יותר, דבאמת שתיית כלשהו של המסובים היא חיוב מדינא, והמצוה מן המובחר היא לשתות מלא לוגמיו, וביאר שם בדברי הרמב"ם והמ"מ הנ"ל, וכתב שכן נראה מדברי הלבוש.

ונראה דשאלה זו אם בעינן שתיית מלא לוגמיו תלויה בספק הנ"ל, דאם גדר שתיית השומעים הוא שכל אחד מהם מקיים את הדין שתיה מכוס הקידוש, הרי בזה יש לדון דאפשר דצריך שתהיה שתיה מושלמת כמו של המקדש. אך אם נאמר דהוי רק משום חביבות וסגולה לטעום מכוס הקידוש, מסתבר דסגי לזה בכלשהו, דלא מצאנו שיעור למצוה וחביבות.

והנה הלבוש שכתב דגם השומעים צריכים לשתות כשיעור של מלא לוגמם, בודאי מוכרח דהוא סובר דגדר המצוה מן המובחר אינה רק ענין של חביבות וסגולה, אלא דלכתחילה הדין שתיה הוא לא רק על המקדש אלא על כל אחד ואחד מהשומעים בפנ"ע, וממילא יש לשתות מלא לוגמיו כמו בכל מקום שיש דין שתיה, דאל"כ אין שום טעם להצריך שתיית מלא לוגמיו. אך בדעת הגאונים שהביא המ"מ [וכן פסק המשנ"ב] דסגי בכלשהו, אין הכרח דסוברים דהוי רק טעימה לחביבות כוס של ברכה, דיתכן דגם לדידהו יש בזה קיום דין שתיה, רק דלגבי ענין זה של הצטרפות השומעים לשתיית המקדש ודאי סגי בכלשהו וא"צ מלא לוגמיו, דהרי כבר ביארנו לעיל הכוונה דאף דלדידן לא מהני צירוף שתיית השומעים להשלים לשיעור מלא לוגמיו, מ"מ אכתי יש בזה ענין, וא"כ לא עדיף משיטת הריטב"א שכולם מצטרפים וסגי במלא לוגמיו בין כולם, וא"צ מלא לוגמיו לכל אחד [ואמנם הלבוש כנראה סובר דיש ענין שכל אחד יקיים בעצמו את הדין שתיה מבלי הצטרפות לאחרים, וכעיקר ההלכה בשתיה רגילה, אך עכ"פ גם לדידן י"ל דהמחלוקת על הלבוש היא רק בפרט זה ולא בגדר המצוה].

מוכיח דלכו"ע יש ענין בטעימה גם בלי קיום דין שתיה שבזה

(ד) אכן באמת נראה דהא ודאי ליכא למאן דאמר דהוי רק קיום דין שתיה, ואין בזה משום הענין והסגולה של טעימה מכוס של ברכה, דמצאנו ראיות מפורשות בגמ' דיש ענין בטעימה מכוס של ברכה גם היכא שאין בזה קיום דין שתיה, וכמו שיתבאר.

א] בגמ' בברכות (נא:) הביאו עובדא דעולא איקלע לביתו של רב נחמן ובירך ברהמ"ז, והביא כסא דברכתא לר"נ, ואמר לו ר"נ לישדר מר כסא דברכתא לילתא (אשתו של ר"נ), ועולא אמר שא"צ, ואמרו בגמ' שם שילתא קמה ועלתה לבי חמרא ושברה החביות וכו', ואמר ליה ר"נ נשדר לה מר כסא אחרינא ושלח לה ע"ש, והנה במה שעלתה לבי חמרא ושברה החביות הרי היה כאן הפסק ועקירת מקום ומסתמא גם היסח הדעת, ועכ"ז סברו ר"נ ועולא דעדיין יש מקום לשלוח לה כוס של ברכה, ומבואר דסגי בכך לקיום המצוה מן המובחר, ואם הגדר היה שגם על השומעים יש "דין שתיה" לכתחילה מהכוס, הרי כל שהסיח דעתו ויצא ממקומו לא מהני וכמש"נ לעיל (סק"ב), וכיון דחזינן בגמ' דאף בכה"ג יש מצוה בטעימה מוכח דהוי דין שתיה בעלמא בתור ברכה וסגולה.

ב] בב"מ (פז.) ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל וכו', רבי יוסי בר חנינא אמר כדי לשגר לה כוס של ברכה [ורש"י עה"ת ר"פ וירא הביא את דברי הגמ', ועיי"ש בשפתי חכמים], ומבואר דאע"ג ששרה היתה באהל, ואברהם והמלאכים היו במקום אחר, מ"מ היה בזה ענין של שתיה מכוס של ברכה, ואף שיש כאן שינוי ועקירת מקום, ולדין שתיה לא מהני, וע"כ דיש ענין של טעימה בעלמא לחביבות כוס של ברכה מבלי קיום דין שתיה.

ואם נאמר דבקידוש יש רק דין שתיה ואין בו דין ברכה על הכוס [וכמו שכתב בס' אשר לשלמה ואכמ"ל], הרי יש לדחות הראיות הנ"ל דנאמרו רק לגבי כוס של ברהמ"ז ולא לגבי כוס קידוש, וי"ל דבקידוש באמת הענין הוא רק בתור קיום דין שתיה, ולא בתור טעימה מהכוס משום מעלת כוס של ברכה, ולפי"ז באמת לא יהיה מקום לשתיית השומעים היכא דאין בזה קיום של דיני שתיה וכנ"ל. אכן כבר הארכנו במק"א להוכיח דודאי גם קידוש יש בו דיני כוס של ברכה, רק דבנוסף לכך יש בו גם דין שתיה, וע"כ כיון שחזינן דבכוס של ברכה יש מקום למצות טעימה גם כשלא מתקיימים דיני שתיה, א"כ ה"ה בקידוש דיש ענין בזה.

והנה מהראיות הנ"ל מוכח להדיא דיש ענין של שתיה מכוס של ברכה גם כאשר אין בכך קיום של דין שתיה, אכן עדיין אין להוכיח מכאן דאין בזה קיום של דין שתיה בשתיית השומעים - וכמו שהכרחנו בדעת הלבוש שמצריך שתיית מלא לוגמיו גם לשומעים, דאמנם יש ענין של חביבות וסגולת כוס של ברכה שמשום כך יש ענין בטעימה גם אחרי הפסק, אך מ"מ יתכן דיש גם ענין של קיום דין שתיה ע"י השומעים, והיינו די"ל דיש את שתי הענינים, א) הצטרפות לשתיית המקדש, ב) חביבות כוס של ברכה, וע"כ אף דאנו מחמירים דיש ענין בטעימה גם אחרי הפסק זמן משום הענין שבטעימה, מ"מ שפיר יש להחמיר בזה לאידך גיסא ולשתות מלא לוגמיו, וכן לשתות בתוך כדי שיעור אכילת פרס ולא להפסיק לכתחילה, וכל הנפק"מ שכתבנו לעיל.

היוצא מדברינו: דלכו"ע יש ענין של שתיית השומעים מכוס של ברכה וקידוש בתור טעימה בעלמא, גם כאשר לא מתקיימים דיני שתיה, וזאת משום המעלות והסגולות שיש בכוס של ברכה, אלא דלדעת הלבוש מבואר דמלבד זאת יש גם ענין של "קיום דין שתיה" ע"י השומעים, ובדעת שאר הפוסקים והמשנ"ב לא מצאנו הכרח לזה אך גם אין סתירה לכך.

בהא דנוהגים להקפיד על מצות הטעימה רק בקידוש

(ה) והנה הענין של מצוה מן המובחר בשתיית השומעים, נאמר לא רק בקידוש אלא אף בברהמ"ז, כמבואר בשו"ע (סי' ק"צ ס"ד), אולם מנהג העולם להקפיד על כך רק בקידוש ולא בשאר כוס של ברכה, וצ"ב מהו הטעם לכך, ואדרבה הרי דברי הגמ' בספ"ז דברכות בגודל סגולת כוס של ברכה נאמרו שם לגבי כוס ברהמ"ז עיי"ש, ואכן לדעת הרמב"ם הגמ' שם איירי גם לגבי קידוש, אך עכ"פ ודאי דנאמר גם לגבי ברהמ"ז, וא"כ למה לא מהדרים כן בברהמ"ז ושאר כוס של ברכה. ואולי משום דברהמ"ז אינה טעונה כוס מדינא אלא רק למצוה מן המובחר, ושתיית השומעים בזה הוי הידור בהידור, ומ"מ השו"ע הרי פסק דאיכא מצוה, ואכתי צ"ב למה לא חוששים לכך. [ובברית מילה ונישואין אפשר דאינם חובה על השומעים כלל].

ועי' במשנ"ב הל' הבדלה (סי' רצ"ו סק"ו) שהביא מהמג"א דכוס של הבדלה רגיל המבדיל לשתותו כולו, ואינו משקה ממנו בני ביתו, וביאר המשנ"ב הטעם כדי שיוכל לברך ברכה אחרונה, דכשישתה רק מלא לוגמיו יש בזה ספק. ולפי"ז יתכן דדוקא בקידוש שאח"כ אוכל סעודה, ואין חשש ברכה אחרונה, נהגו להחמיר, ולא בשאר כוס של ברכה. אמנם מנהג העולם להדר גם כשאינו אוכל סעודה אחרי הקידוש, אלא מיני תרגימא וכדו', דאז יש ברכה אחרונה על היין, ואילו בשאר כוס של ברכה לא ראינו שמהדרים כלל, וצ"ע.

ונראה לבאר בזה ע"פ דברינו הנ"ל, והיינו כהצד דיש בזה הצטרפות לקיום דין שתיה, וי"ל עפמש"נ במק"א דיתכן דבקידוש לכו"ע איכא גַם דין מיוחד של שתיה, משא"כ בשאר כוס של ברכה יש שיטות דהוי רק משום גנאי לברכה, ומעתה י"ל דלכן דוקא בקידוש דאיכא דין שתיה נהגו להחמיר יותר שכולם יקיימו דין זה ויצטרפו לשתיית המקדש, משא"כ בכל כוס שיתכן דאין דין שתיה, הרי לסגולת השתיה מהכוס לבדה לא חששו. אולם אם נאמר שכל המצוה בשומעים היא רק משום הסגולה ולא משום דין שתיה, הרי אין טעם למנהג העולם לחלק בין קידוש לברהמ"ז, וכמש"נ דגם בקידוש איכא ברכה וסגולה.

ולפי"ז יוצא דבקידוש ודאי יש במצוה מן המובחר שבשתיית השומעים עכ"פ גם משום קיום דין שתיה ע"י השומעים, ובשאר כוס של ברכה יתכן דהוי רק משום הענין של טעימה מכוס של ברכה.

הרה"ג אברהם בן חיים שליט"א
מחו"ר מדרש "אור יצחק" שע"י ישיבת "אהבת שלום"

דיני לחם משנה בסעודות שבת

א. צורת סידור הלחמים בסעודות שבת

איתא בגמ' [שבת קיז:] אמר ר' אבא, בשבת חייב לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה. אמר רב אשי, חזינא לי' לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, אמר לקטו כתיב. וברש"י שם, לבצוע על שתי ככרות – ברכת המוציא. נקיט תרתי – אוחזן בידו. לקטו כתיב – דמשמע אחיזה, אבל בבציעה לא כתיב משנה. וכתב בשער הכוונות [דף ע"ב ע"א], הביאו הכה"ח [סי' רס"ב ס"ב], שצריך להזהר להניח בכל סעודה י"ב לחמים על השלחן כנגד י"ב חלות לחם הפנים, ויהיו ששה לחמים על גבי ששה לחמים. וכך יסדרם על השולחן לפניו, שלשה לחמים כפולים בצד ימין בצורת סגול, למעלה שנים אחד ע"ג השני, ולמטה שנים אחד על גבי השני, וביניהם לכוין האמצע שנים אחד ע"ג השני. וכך יעשה בצד שמאל שלשה לחמים כפולים בצורת סגול. ונמצא שמארבע צדדים יהיו ארבע לחמים עליונים מעל ארבע לחמים מתחתיהם, ובאמצע יהיו ארבע לחמים שנים ע"ג שנים סמוכים זה לזה. ויבצע מהשנים האמצעיים העליונים, ויכוין ששני הלחמים האמצעיים התחתונים הם כנגד שני ההי"ן, ושני הלחמים האמצעים העליונים הם כנגד אות י' ואות ו'. והלחם שביד ימינו הוא כנגד אות י', וממנו יפרוס ויבצע, ויפרוס בתחלה שיעור כזית לעצמו, ואח"כ יפרוס עוד פרוסה כביצה ויתן לאשתו, ויכוין שהפרוסה שלו כנגד יו"ד ראשון שבצירוף שם הוי' ואדנות, והכביצה של אשתו כנגד יו"ד אחרון שבשם זה.

ואפי' שהוא מארח את אביו או את רבו המסובים עמו, לא יתן להם לפני אשתו, כדי שלא יעשה פירוד בין הב' יודין הנזכרים, ומשום כבודם יתן לאשתו ולהם בבת אחת, או שיעשה כמו שכתב בשו"ת אור לציון [ח"ב פכ"א אות א'] שיבצע לאשתו מיד אחרי הבציעה לעצמו, ויניח את חלקה על השלחן, ואח"כ יבצע לאותו חשוב ויתן לו, ואח"כ יתן לאשתו את הפרוסה שבצע לה. וכך צריך לנהוג ע"פ הקבלה בשלשת הסעודות של שבת, ובשתי הסעודות של יו"ט.

עוד כתב הכה"ח שם [סק"ג]: מי שאי אפשר לו בי"ב לחמים, לא יפחות מד', וכמ"ש בזוה"ק [פ' פנחס דף רמ"ה ע"א]. ויניחם ב' ע"ג ב', ויכוין שהם כנגד ד' אותיות של שם הוי' ב"ה, שתי התחתונות כנגד שני ההי"ן, ושתי העליונות כנגד אות י' ואות ו'. ויקח את שתי העליונות, ויבצע את הלחם שבצד ימינו שהוא כנגד אות י'. וכ"כ בשו"ת אור לציון שם: טוב שיהיו ד' ככרות בכל סעודה. ומי שאין לו רק ב' ככרות, יכוין בעליון שהוא כנגד אות י' ואות ו', והתחתון כנגד שני ההי"ן.

והנה הרב אלי' רבה [סי' רע"ד סק"א] הביא בשם השל"ה הק', שיש לסדר בכל סעודות שבת כ"ו לחמים כגימטריא של שם הוי', בליל שבת יסדר על שולחנו י"ב לחמים, ובשחרית ח' לחמים, ובמנחה ד', ובסעודת מלוה מלכה ב', וביחד עולה כ"ו כמנין שם הוי' ב"ה. אך כתב עליו מרן החיד"א בס' מחזיק ברכה [סי' רע"ד סק"ב], שהעיקר כמו שכתב רבינו האריז"ל כנזכר. ועוד כתב הא"ר שם, שלא יעשה כן אלא

מי שבקי בטוב חכמת הקבלה. אולם החיד"א שם כתב עליו, דהן אמת מי שאין לו יד בקבלה אין לו להזכיר או להרהר בסודות הכתובים בסדור האריז"ל, שהוא קרוב יותר להפסד, אבל ליישר את מעשיו ע"פ דברי רבינו האריז"ל, ולבו לשמים שיהא חשוב לפני ה' כאילו כיון את הכוונות הנצרכות, ה"ז משובח ומעולה לכל אחד ואחד.

ב. חיוב לחם משנה מדאורייתא או מדרבנן

כתב הט"ז [סי' תרע"ח סק"ב] דלחם משנה לכו"ע דאורייתא, ושלוש סעודות ג"כ דאורייתא, ופת בעינן, ע"כ. אולם המג"א [סי' רנ"ד ס"ק כ"ג] כתב, שלחם משנה אינו חובה כל כך, ומשמע שאי"ז מהתורה. ועיין עוד במחצית השקל שם. וכ"כ התוספת שבת שם [ס"ק ל"ב], שמה שדרשינן בגמ' [ברכות לט:] שחייב אדם לבצוע על שתי ככרות משום דכתיב לקטו לחם משנה, אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתבו הגר"ש קלוגר בשיורי טהרה [דף ס"א ע"ד תשובה י"ג], ובשו"ת שואל ומשיב [חמישאה סי' פ"ו סוד"ה ודרך אגב]. וכתב הגרמ"פ סופר זוסמן ראב"ד בודפשט בשו"ת ירושת פלטה [סי' ג'], שמ"ש הט"ז כנזכר הוא יחיד נגד כל הפוסקים דס"ל בפשטות שמצות לחם משנה אינה אלא מדרבנן. וכן נמצא בדעת הראשונים, שכתב רבינו תם בספר הישר [סי' ע' אות ד'] דמצות לחם משנה היא מ"ע מדרבנן. וכ"כ בספר המנהיג [הל' שבת סי' נ"ד], ובארחות חיים [דף ס"ג ע"א], ובכל בו [סי' נ"ח]. ואף מצות שלוש סעודות אינה אלא מדרבנן, וכמ"ש הרשב"א בתשובה [חלק ה' סי' ג']. וכ"כ הפרדס לרש"י [סי' צ"ח]. וכ"כ רבינו ישעיה מטראני [ריש פרק ערבי פסחים], שמצות שלוש סעודות אינה אלא מדרבנן. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל [סי' צ"ד], דמה דדרשינן בגמ' [שבת קיז:] ממה דכתיב ג' פעמים "היום" לרבות ג' סעודות, אי"ז אלא אסמכתא בעלמא. וכ"כ הרב המבי"ט בקרית ספר [פרק כ"ט]. וכ"כ האליה רבה [סוף סי' קס"ז ס"ק כ"ח] בשם הגאון בעל תוספות יו"ט, דדרשה דשלוש פעמים היום אינה אלא אסמכתא בעלמא.

ג. חיוב לחם משנה לגברים ונשים כאחד

עוד כתב שם הא"ר בשם האבודרהם, דגם נשים חייבות בב' ככרות, לפי שגם הם היו בנס המן. וכ"כ הב"י [סו"ס רצ"א] בשם ר"ת שהובא בהר"ן [שבת מד.] ובמרדכי [פ' כל כתבי סי' שצ"ז], שגם נשים חייבות בשלש סעודות, וכן נמי לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן. וכתב על זה הר"ן שם, ואין צריך לזה, דהא בכל מעשה שבת איש ואשה שוין. וכ"כ הריטב"א [שבת קיז:] שהנשים חייבות בג' סעודות, ולבצוע על ב' ככרות. וכ"כ המאירי [שם קיח] שהנשים חייבות כאנשים בכל ענייני שבת, הן לחייב שלוש סעודות והן לבצוע על ב' ככרות. וכ"כ בספר שבולי הלקט [סו"ס צ"ג], והרב המנהיג [הל' שבת אות מ"ה ונ"ד], ובספר אורחות חיים [דיני ג' סעודות אות ב'], וכן כתבו האחרונים, בספר עולת תמיד [סי' רע"ד סק"א], והאליה רבה [סק"ב], והפמ"ג [שם א"א סק"א], ובשו"ע הגר"ז [סו"ס רצ"א], והמשנ"ב שם [סק"א], ובביאוה"ל [סו"ס רצ"א].

והנה על טעמו של ר"ת הנזכר, שחייב את הנשים בלחם משנה מדין שאף הן היו באותו הנס, כתב המהר"ם מרוטנבורג [סי' תע"ג] דהאי טעמא שאף הן היו באותו הנס לא שייך אלא היכא שהיו בסכנה וניצלו, משא"כ לענין לחם משנה בירידת המן. וכ"כ מדיליה מהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה [חאו"ח סי' קי"ד], שהלחם משנה אינו בא כהודאה על הנס, אלא רק זכר למה שירד המן ביום השישי לחם משנה לכבוד יום השבת, א"כ הוי כשאר מצוות, ולע"ד נראה איפכא, ששאני דין לחם משנה שאין בו תקנה או גזירה חדשה כקריאת המגילה וכהדלקת נרות חנוכה, אלא כל דינו לתת סדר ועזרה לקיום המצוה מן התורה באכילת סעודות בשבת, שיקבעו ויעשו על שני לחמים זכר למן, א"כ הואיל והנשים כבר מחוייבות בסעודות שבת מדין שהושוו לגברים בכל מצוות שבת, כי כל מי שחייב בשמור חייב בזכור, הרי גם הן חייבות לקיים את מצותם בסעודת פת כמצות האנשים בלחם משנה, משום שגם הן צריכות לזכור את הנס של ירידת המן. ועוד נראה, שגם אם היו חכמים מתקנים "מצוה חדשה" זכר לנס של המן, הרי היא הנותנת אם נס זה קובע מצוה בפני עצמה, בע"כ שנס זה חשוב וצריך לזוכרו, ומה לי אם יש בו סכנת נפשות או לאו.

ד. מצות לחם משנה נוהגת בכל סעודות שבת

הטור והב"י [סי' רצ"א] הביאו מחלוקת ראשונים אם גם בסעודה שלישית צריך לבצוע על שתי ככרות, או שרק בב' סעודות ראשונות בלבד צריך לבצוע על שתי ככרות. מחד כתב הרמב"ם [פ"ל משבת ה"ט] שגם בסעודה ג' בוצע על שתי ככרות. וכ"כ המרדכי בפ' כל כתבי שם, ורבינו ירוחם [ח"א ס"ה ע"ג], ובתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן [סי' ר"י]. אך מאידך המרדכי והטור שם העתיקו מדרש חכמים, שבסעודה שלישית צריך להיות ככר אחד שלם, משום דביום ששי ירד לכל אחד שני עמרים, ומכל עומר עשו שתי ככרות, הרי ארבע לשני עמרים, אכל אחד בערב שבת ואחד בליל שבת ואחד בבוקר, א"כ לא נשאר לו לסעודה שלישית אלא אחד. ולהלכה כתב מרן שם [ס"ד] שגם בסעודה שלישית צריך לבצוע על שתי ככרות, וכתב עליו הרמ"א שם, ולפחות לא יהי' לו בסעודה שלישית פחות מככר אחד שלם, ומזה פשט המנהג להקל לבצוע בסעודה שלישית רק ככר אחד שלם, אבל יש להחמיר ליקח שנים. וכתב המ"ב שם [סקכ"א], וכן ראוי לנהוג לכתחילה לבצוע על שתי ככרות בסעודה ג', כי הסברא הראשונה היא עיקר. וכ"כ המש"ז שם [אות ד'], דהמנהג כיום לקחת לחם משנה אף בסעודה שלישית, וביותר מזה כתב המגיד משנה על הרמב"ם שם, שכתב הגאון בס' העתים [סי' קצ"ג] שבכל הסעודות שסועד בשבת, אפי' יותר משלש סעודות, הרי הוא צריך לקבוע את כל סעודותיו על ב' ככרות. וכ"כ הרמ"א שם: אם סועד הרבה פעמים בשבת צריך לכל סעודה ב' ככרות.

ה. האם נוהג דין לחם משנה באכילת פת הבאה בכיסנין

עוד כתב בס' קיצושו"ע [סי' ע"ז אות י"ז] שגם כשהוא מקדש בקידושא רבה לאחר תפלת שחרית, ורצונו לאכול רק פת כיסנין קודם סעודה שני', יש לו לקחת שתי ככרות שלמות של פת הבאה בכסנין, והביאו הכה"ח [סי' רע"ד סק"ד]. אך בהגהות קצה המטה על ספר מטה אפרים [סי' תרכ"ה סעיף מ"ט] כתב, דמ"ש הקיצושו"ע להצריך שתים בפת כיסנין שאחר קידושא רבה ללחם משנה, ליתא, דדווקא במה שנקרא לחם צריך לחם משנה, משא"כ פת כיסנין כשאינו קובע סעודתו עליו לא נקרא לחם. וכן העלה בשו"ת מנחת יצחק [ח"ג סי' י"ג].

ומכל מקום כתב בספר תוספת שבת [סי' רע"ד סק"א], שאם קובע את סעודתו על פת הבאה בכיסנין, צריך לברך על לחם משנה. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק שם. וכ"כ בספר חזון עובדיה [שבת ב' עמ' קצ"א], שאם אוכל אכילת קבע מפת הבאה בכיסנין, חייב לברך עליו המוציא לחם מן הארץ, וחייב לקיים בזה לחם משנה על שתי עוגות. וסמך לזה, שהרי הלחם משנה הוא זכר למן, ונאמר בו "וטעמו כצפיחית בדבש", א"כ דמי לפת הבאה בכיסנין, אלא שהיו קובעים סעודתם עליו, ע"כ.

ולענ"ד היה נראה, שלאור דברי המגיד משנה הנזכר, שבכל סעודות שבת אפילו יותר מג' סעודות צריך לברך על שתי ככרות, הרי לפי"ז יוצא שמי שרגיל לאכול עוגה במשך יום השבת לא לאחר קידושא רבא, מן הראוי להחמיר לברך במ"מ על שתי עוגות ביחד, כדי לצאת יד"ח האומרים שגם בפת הבאה בכיסנין נתחדש דין לחם משנה. אך לא ראיתי נוהגין כן, ומי שיעשה כך אינו אלא מן המתמיהין. ולזה צ"ל שרק באוכל פת הבאה בכיסנין לאחר קידושא רבא, ראוי להחמיר לברך על ב' עוגות או עוגיות, כיון שיש שם דין של סעודה על אותה אכילה, שהרי על ידי אותה אכילה הוא יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, אבל מי שאוכל עוגות לקינוח ולתענוג במשך יום השבת, לכו"ע לא צריך לברך ברכת מזונות על ב' עוגות, כיון שאי"ז סעודה אלא אכילת עראי, ודוק.

ו. צורת האחיזה בשתי הככרות

כתב התשב"ץ [סי' י"ח] שצריך לאחוז את ב' הלחמים בשני ידיו, והביאו הא"ר שם. ובצורת אחיזתם יש מחלוקת בין הפשט לקבלה, לפי הפשט צריך להניח את שני הלחמים זה על גבי זה, ויחזיקם בין ב' ידיו כשהם שטוחות, אחד למעלה ואחד למטה. ולפי הקבלה צריך לאחוז את שני הלחמים זה ליד זה, ויחזיקם בין ב' ידיו זו למול זו כנגד פניו. ולכן כדי לצאת ידי שתי השיטות, העלה יפה בשו"ת אור לציון שם שעליו להטות את שתי הככרות באלכסון, כדי שיהיו הלחמים דומים במקצת כשוכבים אחד ע"ג השני, וגם יהיו דומים במקצת כעומדים זה ליד זה. עוד מבואר בשער הכוונות שם, שצריך להדביק את הככרות בשוליהן, כששני התחתיות של הלחמים דבוקים זו בזו, ופניהם יהיו לצדדים, ויברך ויבצע על הלחם שביד ימינו.

עוד הביא הכה"ח [סי' רע"ד סק"ב] מחלוקת אחרונים אם צריך לאחוז את שתי הככרות בידו גם בשעת הבציעה או לאו, מחד כתב הרב תפארת אדם [בזכרונותיו דף קע"ח ע"א אות ב' סק"ט], והביאו הפתח הדביר [אות ב'], דמתוך שכתב השו"ע "אוחז שתיהן בידו ובוצע" משמע שגם בשעת הבציעה יהיו שתי הככרות בידו, ולא כאותם הנוהגין שמברכין על שתיהן, ואחר הברכה מניחין ככר אחד על השולחן, ובוצעין על האחד לבדו, דלאו שפיר עבדי, עכת"ד. מיהו רבינו זלמן [אות ב'] כתב, דרשאי להשמיט הפת השני' מידו בשעת הבציעה, ודי במה שאחז שתיהן בשעת ברכה. וכן כתבו כמה אחרונים, בשו"ת מעט מים [סי' ע'], ובספר זכרנו לחיים [ח"ב מע' המוציא], ובשו"ת ארץ צבי פרומר [סי' ע"ד]. אך מדברי האריז"ל משמע שגם בשעת בציעה יהיו שתי הככרות בידו. וכ"כ הכה"ח שם. וכ"כ הבא"ח [ש"ש פ' וירא אות ט"ו] וז"ל: ותזהר בעת שתבצע את הכזית שלך והכביצה של אשתך, שלא תשמיט את הככר השני שהוא כנגד אות וא"ו מידך, אלא תבצע בעודו מחובר בידך עם אותו ככר השני שאתה בוצע ממנו, ע"כ. וכ"כ בספר נימוקי אורח חיים [סי' רע"ד], שהגאון בעל דברי חיים מצאנז היה אוחז ב' הככרות בשעת בציעה.

ז. האם בוצעים מן העליונה או מן התחתונה

כתב הב"י [סו"ס רע"ד] וז"ל: כתב הכל בו [סי' כ"ד] יש נוהגים לבצוע התחתון ולא העליון, ואנו נוהגין לבצוע העליון, ע"כ. וכ"כ הגהות מיימון [פ"ח מהל' חו"מ נוסח ההגדה אות ז'], שמן הככר העליון הוא בוצע, ואני ראיתי גדולים שבוצעין התחתון, ושמעתי שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה, עכ"ל. וכתב עליו הדרכי משה שם: ואפשר שמה שכתב הב"י שראה גדולים לבצוע התחתונה, היינו דווקא בליל שבת, אבל ביום השבת או בליל יו"ט יש לבצוע על העליונה, וזהו הנכון לעשות ע"פ הקבלה, כן נראה לי, עכ"ל. ומצינו עוד כמה ראשונים דסבירא להו שיש לבצוע מן העליונה, שכ"כ הרשב"א בתשובה [ח"ז סי' תק"ל], והראבי"ה [ברכות לט:], ובספר אורחות חיים [דס"ג ע"א] בשם הרא"ש ז"ל, ובספר הרוקח [סי' נ"ב], ורבי דוד אבודרהם [דף מ"ד ע"ב]. אולם הב"ח שם השיג על דברי הב"י הנזכרים וז"ל: ואני תמה, היאך היו עוברין על דין התלמוד [יומא לג] דאין מעבירין על המצות, לכן נראה עיקר כדעת הגדולים שלעולם מברכין על העליון, דאין עוברין על דין התלמוד מפני שהוא כך ע"פ הקבלה, ועל כן יש לבצוע לעולם על העליון כאשר נהגו הזקנים משנים קדמוניות, וכן אני נוהג, ע"כ. וחתנו הט"ז [סק"א] מצא על זה פתרון וז"ל: ואני נהגתי בעצמי כשמברכין על התחתונה, מניח אני אותה קרוב אלי יותר מהעליונה, נמצא שפוגע אני תחלה בתחתונה, ואין כאן מעביר על המצות כלל, ע"כ. אך אנכי בעניותי לא הבנתי, מדוע החלה העליונה יותר קרובה לפני הבוצע מאשר החלה התחתונה, הלא שתי החלות תפוסות בידיו, וא"כ שניהם מונחים לפניו, ובזה עלינו להקדים ולברך על החלה המונחת ביד ימין, וממילא אם צריך לברך על התחתונה עליו להניח את ימינו בתחתונה. ובספר תוספת שבת [סק"ג] כתב ליישב את קושיית הב"ח בדרך אחרת, שהרי כתבו התוס' [יומא לג.] דכל היכא דליכא אלא מצוה אחת, לא שייך בזה דין אין מעבירין על המצוות במקום שיש טעם להקדים האחרת.

ולהלכה פסק מרן [שם ס"א] "בוצע על שתי ככרות שלימות שאוחז שתיהן בידו, ובוצע התחתונה". וכתב עליו הרמ"א "ודווקא בליל שבת, אבל ביום השבת או בליל יו"ט בוצעין על העליונה". וכתב הכה"ח שם [סק"ב] דע"פ הקבלה של רבינו האריז"ל צריך לבצוע העליון, ואין חילוק בין סעודת היום לסעודת הלילה, ואנו אין לנו אלא קבלת האריז"ל שקיבל מאליהו ז"ל, ע"כ.

אולם בס' נתיבי עם [ע' ק"נ] השיג על דברי הכה"ח וז"ל: והמעיין היטב בדברי האריז"ל יראה, שאין שום הוכחה מלשונו לבצוע העליון, שהרי כתוב בשער הכוונות שם "תחבר שניהם בב' ידיך, וב' שולי הלחמים יהיו דבוקים זה בזה, וב' פנים מב' צדדיו שלהם יהיו, פן זה מצד ימין ופן זה מצד שמאל", הרי מפורש בדבריו שב' הככרות שאוחז לברכת המוציא אין בהם לא עליון ולא תחתון, עכת"ד.

ואנכי בעניותי לא הבנתי את השגתו, הלא מפורש בדברי האריז"ל כנ"ל שהלחם שאוחז ביד ימין שממנו הוא בוצע הוא כנגד אות י', והלחם השני שאוחז ביד שמאל הוא כנגד אות ו', א"כ לפ"ז אם שני הלחמים מונחים זה על גבי זה, הרי בפשטות החלה כנגד אות י' חייבת להיות עליונה מהחלה שכנגד אות ו', כיון שבחי' אות י' דשם הוי' היא יותר עליונה מבחי' אות ו' דשם הוי'. וממילא עלינו לבצוע מהעליונה, כיון שמפורש בדברי רבינו האריז"ל כנזכר שיש לבצוע מהחלה שביד ימינו שהיא כנגד אות י'. ולכן שפיר כותב הכה"ח כנזכר, שמי שלא מצמיד את שני הלחמים כדעת האריז"ל זה מול זה אלא מניחם זה מעל זה, הרי עליו להניח את הלחם שביד ימין מעל הלחם שביד שמאל, ופשוט.

אולם מאידך כתב בשו"ת הרדב"ז [ח"ג סו"ס תקפ"ב], שדרך בעלי הסוד יודעי חן לבצוע מהתחתונה בעוד שהעליונה עלי', כי לעולם המעשה בתחתונה והרמז בעליונה. ובספר חזון עובדיה [ע' ק"ע] כתב "יש נוהגים לבצוע מן הככר העליון, ויש נוהגים לבצוע מן הככר התחתון, ונהרא נהרא ופשטיה". אולם לדעתי נראה, שהרוצה לצאת ידי כולם עליו לנהוג כעין מה שכתב המג"א שם [סק"א], שבעת ברכת המוציא יאחז ביד ימין את החלה העליונה, וקודם הבציעה יהפוך את ידיו ואת הלחמים גם יחד, ויהי' העליון שביד ימין למטה, והתחתון שביד שמאל למעלה, ויבצע מן התחתון. וכך הוא יוצא ידי כולם, כי מחד בעת הברכה הוא מכוון על החלה העליונה שממנה הוא בוצע שהיא כנגד אות י', וקודם הבציעה יהפוך את ידיו כדי שיבצע מן התחתונה.

ח. שיעור שני הלחמים והפרוסה של המסובים

בשיעור הלחמים הראויים למצות לחם משנה, נחלקו בזה הפוסקים, מחד דעת הרב בית מנוחה [סי' רע"ד אות י"ב] שגם לחם קטן וזעיר פחות מכזית, ה"ז נקרא לחם הראוי ללחם משנה. וכ"כ בשו"ת דברי יציב [סי' קכ"ו אות ג'] שלפי דברי הפוסקים דס"ל שלחם משנה מדרבנן הוא, נראה שבככר שלם אף שהוא קטן יוצאים יד"ח לחם משנה, ע"כ. ומאידך הכף החיים פלאג'י [סי' ל"ו אות מ"ד] חלק עליו, והעלה שלחם פחות מכזית אינו ראוי ללחם משנה, וגם אין לצרפו לי"ב לחמים, דמחזי כחוכא, שכתוב "אכלוהו היום", ואין אכילה פחות מכזית. וכ"כ סבו הרב חקרי לב [ח"א יו"ד סי' נ"ז דף פ"ח ע"א], שבלחם שהוא פחות מכזית אין יוצאים ידי חובת לחם משנה, וצ"ע. וכ"כ בס' פתח הדביר [אות ד']. והובא בכה"ח סופר [שם סק"ח]. וכ"כ השדי חמד [מע' ל' סוף כלל כ"ז]. וכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה [שם ס"ה]. ובס' תשובות והנהגות [ח"א סי' רנ"ח] כתב בשם הגר"א ז"ל, שצריך כל לחם להיות לפחות בשיעור כביצה.

עוד דנו הפוסקים בשיעור הפרוסה שצריך ליתן למסובים, דעת הקצות השלחן [סי' ל"ז סק"ט וסי' פ"ב סק"ו] שצריך לתת לכל אחד מן המסובים חתיכה שיש בה לכל הפחות שיעור כזית, כי אם יקבלו רק מעט לחם פחות מכזית, אין הם יוצאים ידי חובת לחם משנה, ואפי' שהם אוכלים כזית וכביצה מלחם אחר. וכן אנכי רואה בספר חזון עובדיה [ע' קע"ו], שכתב בפשטות מדיליה שטוב שכל פרוסה תהיה לא פחות משיעור כזית. אולם בס' שמירת שבת כהלכתה [פנ"ה הע' ט"ו] כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שגם אם המסובים מקבלים פחות מכזית מהלחם משנה, הרי הם מקיימים בזה מצות לחם משנה, אולם אם הם לא טועמים כלום מהלחם משנה, ולא בירכו עליו המוציא, אפי' שיצאו ידי חובת הברכה מהמברך שבצע על הלחם משנה, והם טעמו מהלחמני שלידם, אין הם יוצאים ידי חובת לחם משנה.

ט. היוצאים ידי חובה בלחם משנה של ראש המשפחה, אין להם לברך ברכת המוציא בפני עצמם

כתב הקרבן נתנאל [פ"י דפסחים סי' ט"ז אות ה'] וז"ל: נראה כשהמסובין צריכין לכזרו של בעה"ב בשבת ויו"ט, צריכין לכוין לצאת בברכת המוציא כמו בקידוש, ובעה"ב צריך לכוין להוציא המסובין, דבעינן דעת שומע ומשמיע, ואז הוי כאילו כל המסובין היו בוצעים על לחם משנה, וכמו שמוציא בעה"ב את המסובין בכוס של קידוש ידי להם בעניית אמן, הוא הדין בברכת המוציא עכ"פ בשבת אם אין להמסובין לחם משנה יענו אמן, ולא יברכו ברכת המוציא, עכ"ל. ומשמע מיניה דבשביל לצאת ידי חובת לחם משנה צריך להשתתף בברכה של בעה"ב, ואין לכל אחד לברך בעצמו אפילו שאוכל מחלת הלחם משנה לאחר שנפרסה למסובים. וכן כתבו האחרונים, שהרוצים לצאת יד"ח בלחם משנה של בעה"ב, צריכים כולם לצאת ידי חובה בברכתו, כ"כ החיי אדם [כלל ז' סי' ב'], והגר"ז [סי' רע"ד ס"ד], ובשו"ת זכרון יהודה [חאו"ח סי' ק"ד]. וכ"כ המשנ"ב [סי' רע"ד סק"ב] וז"ל: ונכון לנהוג שזה שבוצע יכוין לפטור בברכת המוציא כל המסובין, וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה, ע"כ. וכ"כ הכה"ח [סקי"ג] בשם החסד לאלפים שם [אות א']. וכ"כ ערוך השלחן שם [אות ד']. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר [חי"ב סי' ל"ז אות ב'] בשם החת"ס, שלא יברכו ברכת המוציא בפני עצמם, אלא יכוונו לברכת הבוצע על לחם משנה. וכ"כ בשו"ת באר משה [ח"ה סי' ע"ה]. וכן העלה בספר חזון עובדיה [ע' קע"ג], שיש להקפיד שלא יברכו ברכת המוציא לעצמם.

אולם בשו"ת דברי יציב [חאו"ח סי' קכ"ו אות ד'] כתב בתר איפכא, שכל שהבעה"ב קבע סעודתו על שני ככרות, אפשר דסגי גם למסובים, שכיון שמונח לחם משנה על השולחן שהם מסובים ואוכלים עליו, בהא גופא נתקיימה המצוה של לחם משנה, כי עיקר החיוב על בעה"ב הבוצע, וכשהוא פורס למסובים מהככר שלו, נעשה בעה"ב הבוצע שלהם. וכ"כ בשו"ת לב אברהם [סי' מ"ה], שיוצאים יד"ח בלחם משנה אע"פ שלא שמעו את ברכת המוציא מפי הבוצע, אלא כל אחד מברך המוציא לעצמו. וכ"כ בשו"ת ויברך דוד [חאו"ח סי' ל"ה] בשם האדמו"ר מסאטמר זצ"ל. וכ"כ בשו"ת להורות נתן [ח"ו סי' ט']. ולענ"ד נראה שמחלוקתם תלויה בחקירה שיש לחוקרה, על מה תקנו לחם משנה זכר למן, האם התקנה היתה לעשות זכר למן ב"ברכת הפת" של הסעודה, או התקנה היתה לעשות זכר למן ב"אכילת הפת" של הסעודה. ולזה נחלקו האחרונים, האם המסובים חייבים לשמוע את הברכה מפי הבוצע על לחם משנה כדי לצאת יד"ח בברכתו על הלחם משנה, או שדי להם לאכול מעט משני הלחמים אפילו שכל אחד מברך לעצמו.

י. דין פת הבאה בכיסנין בשביל לצרפה ללחם משנה

כתב בס' תוספת שבת [סי' רע"ד סק"א] לדייק מדברי הט"ז [סי' קס"ח סק"ז], דאין יוצאים ידי חובת לחם משנה בפת הבאה בכסנין, והיינו כשאינו רוצה לבצוע עלי' בתוך הסעודה אלא הוא מניחה על השלחן רק למצות לחם משנה, אבל אם הוא רוצה לבצוע ממנה בתוך הסעודה, אפי' שהוא קובע את עיקר סעודתו על לחם רגיל, מ"מ אפשר לצרף ללחם משנה גם פת הבאה בכסנין כשבדעתו לאכול ממנה בתוך הסעודה. וכ"כ המחצית השקל [סי' רע"ד סק"א] לדייק כן מהמג"א [סי' ר"פ]. אולם בס' קצות השולחן [סי' פ"ב בדה"ש סק"ה] כתב, דאפשר לצאת ידי חובת לחם משנה על פת הבאה בכסנין גם כשאין בדעתו לאכול ממנה בתוך הסעודה. וכ"כ בספר מעורר ישנים [אות קי"א] דפת הבאה בכיסנין מהני ללחם משנה. ומ"מ כתב הכה"ח [שם סק"ו] שמי שאין לו שני לחמים ללחם משנה, ודאי שיותר טוב לו להניח עוגה שלימה בצד הלחם שיש לו, ואפי' שאינו חפץ לאכול ממנה בתוך הסעודה, דאם לא יועיל לא יזיק, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק [ח"י סו"ס כ"ד].

יא. האם אפשר לצרף לחם קפוא ללחם משנה

נחלקו האחרונים על צירוף "לחם קפוא" ללחם משנה, מחד כתב בשו"ת מנחת יצחק [ח"ט סי' מ"ב] שמותר לצרף חלה קפואה ללחם משנה, ואפי' שאין בדעתו לאכול ממנה כעת לאחר שתפשיר החלה מהקפאתה, וזאת משום שהחלה הקפואה ראוי לאכילה לאחר זמן בלא שום תיקון. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר [חי"ד סי' מ'], ובשו"ת יביע אומר [ח"ח או"ח סי' ל"ב], ועוד לו בספרו חזון עובדיה שם [ע' קע"ט]. וכ"כ בשו"ת קנין תורה [ח"ד סי' כ"ח], ובשו"ת אור לציון [ח"כ פכ"א ס"ב].

אולם בשו"ת שבט הלוי [ח"ו סי' ל"א] כתב, שאין לצרף לכתחילה חלה קפואה ללחם משנה. וכ"כ בס' שמירת שבת כהלכתה [פנ"ה סקל"ט] בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דבשעה שהלחם קשה כאבן ולא ראוי לאכילה, אינו יכול להצטרף ללחם משנה. ובשו"ת בצל החכמה [ח"ג סי' ק"י] כתב, שאם מאריך בסעודה עד שתופשר החלה הקפואה, בזה אפשר לצרפה ללחם משנה גם בשעה שהיא עדיין קפואה.

וגדולה מזו מצינו בשו"ת הרעק"א החדש [ח"ד סי' מ"ג], והובא בעין הגליון על השו"ע [או"ח סי' תקי"ז], שמותר לצרף למצות לחם משנה, לחם שנאסר משום הכנה מיו"ט לשבת, דנהי דאילו הוי איסורא דאורייתא לא היה אפשר להקל, כי אין נדחה דאורייתא מפני דאורייתא בקום ועשה, השתא שאיסור זה אינו אלא מדרבנן יש לצרפו ללחם משנה. ואגב שמעינן מיניה דס"ל שמצות לחם משנה הוא מדאורייתא כדעת הט"ז הנזכר, ולכך הוא מתיר לעבור על איסור דרבנן של הכנה בשביל צירוף לחם ללחם משנה. עוד כתב הפמ"ג [סי' רע"ד מש"ז סק"ב] שאם נוהג שלא לאכול פת עכו"ם, ואין לו ללחם משנה אלא פת אחד של ישראל ופת אחד של עכו"ם, אפשר לצרף פת של עכו"ם ללחם משנה זכר למן. עוד כתב בשו"ת פרי השדה [ח"ב סי' פ"ח], שמותר לצרף מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת, משום שאי"ז אלא זכר למן, והואיל והמצה ראויה לצירוף ללחם משנה אין עליה תורת מוקצה. והביאם בספר חזון עובדיה [ע' קפ"ב]. וכתב על זה, שלחם שלא הופרש ממנו חלה אינו מצטרף ללחם משנה, ושכ"כ בשו"ת עין הבדולח [סי' ס"א], שלחם שעשאוהו מתבואה חדשה אינו מצטרף ללחם משנה, כיון שאינו ראוי לאכילה, ע"כ. וצריך לומר שאף שהרעק"א התיר לצרף לחם שנאסר באכילה מדין הכנה מיו"ט לשבת, מ"מ לחם של תבואה חדשה או שלא הפרישו ממנו חלה גרע טפי, משום שהוא אסור באכילה גם לאחר שבת, ולכך אין עליו שם לחם כלל.

והנה בספר חזון עובדיה שם כתב, שאם אפשר בנקל לשאול לחם הראוי לאכילה משכניו בשביל לצרפו ללחם משנה, ה"ז עדיף טפי מלקחת חלה קפואה, ואע"פ שעליו להחזיר את הלחם לשכנו אחר שבירך עליו. אולם בשו"ת אבן שוהם [תאו"ח סי' ז'] כתב, שאין יוצאים יד"ח בלחם שאול משכנו הקרוב אליו. וכ"כ בס' שמירת שבת כהלכתה שם [הערה מ"ג] בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שיש לפקפק על העצה לשאול לחם משנה משכינו, דאולי בעינן שיהא דומה ללחם משנה של המן במדבר שהי' ראוי לאכול משניהם, וזה ששאל את הלחם משכינו רק בשביל הברכה, הרי הלחם אינו ראוי לו לאכילה כיון שזה אסור לו מחמת איסור גזילה. אך בשו"ת ציץ אליעזר [חי"א סי' כ"ג וחי"ב סי' ל"ז] פשיטא לי' שגם כששואל לחם משכינו בשביל לצרפו ללחם משנה, ואח"כ הוא מחזירו לו בחזרה, גם בכהאי גוונא מקיימים מצות לחם משנה. וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים [ח"א סי' ר"ב]. וכ"כ בשו"ת דברי יציב [תאו"ח סי' קכ"ח]. וכן נראה עיקר.

יב. לחם שנחרך או נחתך ממנו מעט בקצהו, האם בטל ממנו שם לחם שלם לדין לחם משנה

הנה השערי תשובה [סי' רע"ד סק"א], והכה"ח [סי' קס"ז סק"ח], הביאו מחלוקת אחרונים על לחם שנשרף ונחרך קצת בקצהו, והחלק השרוף אינו ראוי לאכילה אלא הוא עומד להנטל מן הלחם, מחד כתב בשו"ת שער אפרים [סי' א'] דכל כמה דלא נחתך החלק השרוף הוא נקרא לחם שלם לענין לחם משנה. וכ"כ נכדו החכם צבי [סי' ס"ב]. וכ"כ בשו"ת מקום שמואל [סי' מ"ח] דנחרך לאו כעומד להחתך דמי, כיון דאיכא אינשי דאכלו לי'. אולם הרב ערך השולחן [סי' רע"ד אות א'] סבירא לי' דכל העומד להקצץ כקצוץ דמי. ולכך העלה הכה"ח שם, כיון דיש בזה פלוגתא, אין ליתנו לכתחילה ללחם משנה. ואם אין לו אחר, יותר נכון שלא לחתוך את המקום השרוף עד אחר ברכת המוציא, כיון דרבים סוברים שהוא נחשב ללחם שלם. אולם מדברי השערי תשובה שם משמע שמותר אף לכתחילה לצרף ללחם משנה לחם שחרוך ממנו קצת בקצוותיו. וכן משמע מהמ"ב שם [סק"ב].

אולם אם נחתך ממנו מעט עד כדי שיעור חלה שהוא אחד ממ"ח, נחלקו בזה האחרונים, וכמו שהביא הכה"ח [סי' קס"ח סק"י], דהרב מנחת יעקב [שו"ת סי' י"ב] כתב דהוי כשלם. אבל האלי' רבה [סי' קס"ז אות ב'] כתב שדינו כפרוסה. והשערי תשובה שם הביא מתשובת החכם צבי שם, דתלה שאלה זו במחלוקת ראשונים. ולכן לכתחילה אין לצרף ללחם משנה לחם שנחתך ממנו מעט, אפי' פחות משיעור אחד ממ"ח. אמנם בדיעבד כשאין לו לחם אחר, יש לצרפו ללחם משנה בשביל לצאת ידי הפוסקים שמכשירים אותו.

ובס' שמירת שבת כהלכתה [שם ס"ח] כתב להחמיר חומרא יתירה, שאין להסיר את התווית הדבוקה בלחם קודם בציעתו, כדי שהלחם ישאר שלם בשעת הברכה, ולכך עליו להסירה לאחר הבציעה, ויסירנה יחד עם קצת מן הלחם, כדי שלא לקרוע את האותיות המודפסות עליה. אבל אין לאסור לקלף את המדבקה מן הלחם מדין איסור בורר, כיון דהוה דומיא דקליפה דשרינן סמוך לסעודה, כ"כ בספר אורחות חיים [סי' שי"ט סק"ב]. והביאו השמירת שבת כהלכתה לעיל מינה [פי"א ס"ק ל"ו].

אולם לענ"ד אין צורך להחמיר בזה, כיון שהתווית לא מקלפת מגוף הלחם בעצמו אלא רק מקליפתו היבשה, ובלאו הכי קליפה זו מתקלפת ברוב חלקי הלחם כשנוגעים וממשמשים בו, ולפי דבריו כמעט ולא נמצא לחם שלם המשווק בחנויות מן המאפיות. ועל איסור בורר בהסרת המדבקה, לענ"ד נראה שאי"ז נחשב למעורב עם הלחם, וכמו שפשוט שמותר להסיר עטיפה מעל"ג סוכריה אפילו שלא בסמוך לסעודה, כיון שאינו נידון כקליפת פרי אלא בגדר עטיפה בעלמא, והכי נמי המדבקה ניכרת בפני עצמה מעל הלחם ואינה מעורבת בו. וכיוצא בזה ראיתי בספר אורחות שבת [ח"א ע' קע"ב] שכתב וז"ל: תווית המודבקת על גבי פרי כגון תפוח עץ, ואפשר להסירה בקלות, נראה דמן הדין מותר להסירה אף שלא בסמוך לאכילה, כיון שאינה מעורבת עם הפרי כלל אלא רק מונחת על גביו, ע"כ. ומה גם שבתווית על הלחם בדרך כלל יוצא חלק מהחלה עמו, ובזה אין איסור בורר שמוציא את הפסולת עם מעט אוכל. ולכן היה נראה להתיר להסירה אפילו שלא בסמוך לאכילה, אך מהיות טוב עדיף להסירה בערב שבת או סמוך לאכילה.

וכמו כן יש להחמיר במצות של פסח שיהיו שלימות לגמרי, ואם נשבר מהם מעט מאד מן הצד, כתב בשו"ת חלקת יעקב [ח"א סי' פ"ה] שיש לצרפם ללחם משנה, ובפרט בדבר מועט שלמראית העין נראה כשלם.

יג. איך צריך להסמיך את הבציעה כמה שיותר קרוב לברכה בימות החול וביום שבת

כתב השו"ע [סי' קס"ז ס"א] על סדר בציעת לחם בימי החול "ויחתוך פרוסת הבציעה קודם הברכה, וצריך לחתוך מעט שאם יאחז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו, שאם לא כן חשוב כפרוסה, ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה יפרידנה כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם". וכתב עליו הרמ"א שם: ובשבת לא יחתוך בככר עד אחר הברכה כדי שיהיו הככרות שלימות, ומ"מ אם שכח וחתך כמו בחול אינו מזיק. ומקורו מדברי התוס' [ברכות לט: ד"ה והלכתא] ומהמרדכי שם [סי' קכ"ח], ושם הם כתבו בטעמא דמילתא שבשבת לא יעשה כן וז"ל: בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך, שלא תשמט ידו לבצוע קודם שתכלה הברכה, שאז לא יהי' לו לחם משנה, ע"כ. ומשמע מזה שבדיעבד אם בצע מעט מן הלחם קודם הברכה, ואם יאחז בפרוסה עולה הככר עמו, ה"ז לחם שלם לענין לחם משנה. וכ"כ המג"א שם [סק"ה]. אולם התשב"ץ [סי' שכ"ג] כתב, שהטעם שאין לעשות כן בשבת משום שכשחותך נופלין פירורין ממנו, ואינו לחם שלם לענין לחם משנה. והביאו האלי' רבה [אות ג']. ולפ"ז יוצא שגם בדיעבד אין לצרפו ללחם משנה.

ולכך כתב הב"ח [ריש סי' קס"ז] בשם הרש"ל, דהמדקדקים אינם בוצעים את הלחם בשבת קודם ברכה, אלא רק רושמים בסכין על הלחם רושם מועט קודם הברכה כדי להכינו לבציעה לאחר ברכה. וכ"כ המג"א [סי' ער"ד סק"א]. אולם הכה"ח [סי' קס"ז אות טו"ב] הביא בשם הישועות יעקב שם שכתב, שאין נכון לרשום בסכין על הלחם בשבת קודם ברכה. וכ"כ הצל"ח בחידושיו לברכות שם, דאין נכון לרשום בסכין בשבת על הלחם קודם הברכה. והביאו בס' בית מנוחה שם [אות ח"], וכתב עליו דדבריו נכונים, ושב ואל תעשה עדיף. ולכך העלה הכה"ח שם, דהנכון לבצוע בשבת על פיתות דקות, כדי שלא יצטרך לרשום בסכין קודם הברכה, וגם הוא לא יצטרך לשהות בחיתוך בין הברכה לאכילה. אולם החלות המצויות כיום הם רכות, ויכול הבוצע לחתוך לעצמו מעט בלי סכין, ולכן אין צורך לעשות רשימה בסכין, אלא יבצע מיד בידו לאחר ברכה בשבילו, ולאחר שהוא טעם בעצמו מבציעת ידו, יכול לבצוע למסובין עם סכין, וכך ראוי לנהוג לכתחילה.

יד. האם אפשר לחבר שני חצאי לחם ע"י קיסם בשביל לעשותו לחם אחד שלם

כתב השו"ע [סי' קס"ח ס"ב]: "אם יש לאדם שני חצאי לחם, ואין לו לחם שלם, יחברם יחד בעץ או בשום דבר שלא יהא נראה, ודינו כדין שלם, ואפי' בשבת יכול לחברם". ומקורו מדברי הרוקח [סי' שכ"ט]. וכתב על זה המג"א שם [סק"ג] "אע"ג דבשבת בעינן לחם משנה שלם, מ"מ זה מקרי שלם, וכשמחברים בשבת יזהר שלא יקח עץ שהוא מוקצה".

והנה כתב השד"ח [כללים מע' ל' כלל כ"ז] וז"ל: מסתמיות לשון הפוסקים הי' נראה לי, דאף אם אלו שני החצאין באו משני לחמים שנאכלו חציין ונשאר חציין, מהני לחברם בעץ, אמנם ראיתי להרב פתח הדביר שנסתפק בזה, והאריך להוכיח דלא מהני חיבור אלא לשני חצאין שבאו מלחם אחד שנחלק לשנים, אבל אם הם משני לחמים וחברם בקיסם אפי' בענין שאינו נראה, לא מהני להו חיבור, ולא מיקרו לחם שלם, עכ"ל. עוד הביא הרב דעת תורה [סי' רע"ד ס"א] מחלוקת אחרונים על דין זה, שכתב בשו"ת חת"ס [או"ח סי' מ"ו] שאם נשבר הלחם לכמה שברים, לא יועיל לחבר את כל השברים בקיסם, דאם מהני חיבור בשבירה אחת, הבו דלא להוסיף עלה. אבל בס' תוספת ירושלים שם השיג עליו.

לחם פרוס העטוף בשקית אחת המאחדת את כל הפרוסות ללחם אחד, כתב בס' שמירת שבת כהלכתה [שם סעי' י"א] דאי"ז נחשב ללחם שלם, כי השקית אינה באה אלא לשמור על טריות הלחם, אבל למעשה הלחם כבר אינו שלם והוא רוצה שיהיה חתוך. ולענ"ד נראה, דשפיר יש מקום לומר שהשקית מאגדת את הכל ללחם אחד לענין לחם משנה.

וגדולה מזו מצינו בשו"ת משיב דבר [סי' כ"א ד"ה לכן], דס"ל לדינא שלחם פרוס הבא לפנינו מקרי לחם לענין לחם משנה, ולכן מי שאין לו לחם משנה יכול לבצוע על שתי פרוסות כדי לקיים לחם משנה. וכ"כ עוד בספרו מרומי שדה [ברכות לט:], שאף פתיתין יש בהם משום לחם משנה, אלא דשלמים מצוה מן המובחר. וכ"כ בשו"ת מקום שמואל [סו"ס מ"ח] שאין צריך ככרות שלמות ללחם משנה אלא למצוה ולא לעיכובא, ודלא כהמג"א שהבין בדברי הרוקח שכתב עצה לחבר שני חצאי לחם משום שבלא החיבור לא מתקיים דין לחם שלם לענין לחם משנה, ע"כ.

עוד כתב המנחת יעקב בסולת למנחה [תשובה י"ב], שמכיון שאין מצות לחם משנה מן התורה, וקרא אסמכתא בעלמא, נראה שגם כשיש לו ככר ומחצה, שתי ככרות מקרי, וכמ"ש בגמ' [ברכות ג:] משמרה ומחצה – משמרות קרי להו. וכ"כ בשו"ת משיב הלכה [סי' ק"נ], ובספר מעורר ישנים [אות קי"א]. אולם בשו"ת חת"ס [תאו"ח סי' מ"ו ד"ה וראיתי] חלק על דברי הרב מנחת יעקב, והניחו בצ"ע. אבל בשו"ת עמודי אש [סי' ה' אות י"ב] סייע למנחת יעקב ממ"ש מהר"י כהן צדק בשו"ת הגאונים [שערי תשובה סי' רפ"ז], שבליל הסדר בוצעים על שלימה ופרוסה, וה"ז נחשב ללחם משנה, כדאמרינן בברכות [ג:] משמרה ופלגא משמרות קרי להו.

טו. קיום לחם משנה בשתי פרוסות שחזרו ואפו אותם בתנור לאחר פריסתן

כתב בשו"ת שאלי ציון [או"ח סי' ט"], דאם יש לאדם בערב שבת רק פרוסות לחם או פרוסות לחם חתוך, ואין בידו לקנות לחם שלם, יש לו עצה להכניס את פרוסות הלחם לטוסטר, או את הלחם החתוך לתנור, ועל ידי האפי' השני' הופכים הצנימים והלחם החתוך ללחם שלם, ולפ"ז יהי' אפשר לקחת שני צנימים בשביל לקיים מצות לחם משנה. אולם בס' שמירת שבת כהלכתה שם [אות נ'] כתב בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שפקפק על זה טובא, כיון שניכר וידוע לכל שהן ממש פרוסות מלחם אפוי. ומ"מ נראה, דבשעת הדחק אפשר לסמוך על סברה ראשונה, דאם לא יועיל לא יזיק.

טז. הפרדת שתי חלות הנאפות ביחד

כתב השדי חמד שם לדייק מדברי המחצית השקל [סי' עד"ר סוף סק"א], דאם מחברים חלות קטנות ביחד בעת עשיית הבצק על מנת לעשות מכולם חלה אחת, אם מפרידים אותם לאחר האפי' לחלות נפרדות, אין אחד מהם נחשב ללחם שלם, כיון שמעיקרא דיבקו אותם בכוונה תחילה, אבל כשמזדמן לפעמים כשנותנים בתנור שני לחמים סמוכים זה לזה, שמתדבקים יחד שני הלחמים, וכשמפרידים אותם הם נקראים שני לחמים שלמים, ושכ"כ בס' מנחת קנאות [קו' מנחת פתים סי' תרמ"ח סו"ס י"ג] וז"ל: ולפי מה שכתבתי דאתרוג התיום כשר אף לאחר שנפרדו שני חלקיו הדבוקים זה לזה, דכל אחד כשלעצמו נקרא אתרוג שלם, נראה דהוא הדין בשני לחמים הדבוקים בשעת האפי', וכשמפרידין אותם זה מזה מיקרי שלם, דלא עדיף דיבוקן בתנור מדיבוק האתרוגים מתחלת בריית'ן, ע"כ. וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב [קמא ח"א סו"ס קס"ז], ובספר ארחות חיים ספינקא [סי' עד"ר ס"א] בשם הגאון המהרש"ם זצ"ל, ובשו"ת יגל יעקב [סי' ל"ח אות ב'], ובשו"ת מחזה אברהם [סו"ס ל"ח], ובשו"ת באר משה [ח"ו סי' ע"ו], ובשו"ת ציץ אליעזר [חי"א סי' כ"ד], שיוצאים ידי חובה בשתי חלות או מצות שנאפו יחד ונדבקו זב"ז, ואחר צאתן מן התנור מפרידין אותן, ויש לכל אחד ואחד תואר של לחם שלם. אולם הרב שואל ומשיב והמהרש"ם שם חולקים לדינא, אם אפשר לצאת יד"ח בשני לחמים בעודן דבוקים זה בזה, או שחייבין להפרידן קודם לכן. ומ"מ כתב הכה"ח [שם אות ט'] בשם התוספת שבת [אות ב'], דאם כשהפרידו את שני הלחמים שנדבקו בשעת האפי', נחתך חתיכה מועטת מן האחד ונשאר דבוק בשני, טוב להפריד את החתיכה הדבוקה על השלימה כדי שיהא נראה לחם שלם.

הרב שלמה ידידיה בן שמעון
בני ברק

בתורת הקידוש

ובקרבו: בירור וביאור דעות הראשונים אם מצות קידוש על היין דאורייתא / בגדר מצות קידוש היום / בדין הזכרת יצי"מ בקידוש / בירור דעת הרמב"ם דקרא 'דברי סופרים' לדבר הנלמד בי"ג מדות שהתורה נדרשת או שהוא הללמ"מ / אם יוצא מה"ת במצוה שקיים ללא התקנה שתיקנו בה רבנן / בגדר דין קידוש במקום סעודה ואם מהני בזה תנאי מבית לבית / בירור בגדר שמירת יום אחד של ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, והכיצד ינהג בו / בגדר לאו דלא תסור / בצורת קבלת תוספת שבת / ביסוד פטור נשים במ"ע שהזמ"ג / דין נשים במ"ע שהזמ"ג שיש עמה לאו / בחיוב נשים בקידוש היום דבר תורה / אם יקדים ברכת היין לברכת היום / בגדר דין הקדמת המצוות התדירות והמקודשות / מצוה דאורייתא אם מיקריא מקודשת כלפי דרבנן / ביסוד דין עונג שבת / ביסוד דין כוונה במצוות ובמצוה שבדיבור / בדין המכוון בהדיא שלא לצאת / אם למ"ד דאין צריכות כוונה בעי' ידיעה לעצם המעשה / בירור אם כוונה מבטלת כוונה / בפלוגתת הפר"ח והתבו"ש אם מהני תנאי בברכה שתחול רק עד זמן מסויים / אם צריך לכוון שהמצוה דאורייתא או דרבנן / בחיוב קידוש כשלא כיוון בתפילה / איש שהתפלל ערבית אם מוציא בקידוש לאשה שלא התפללה / אם נשים הוו בכלל ערבות / דיני הקידוש ועשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה.

"משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה השם וגו', ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם, ומזה השורש אמרו ז"ל בגמ' שאם הפת חביב על אדם יותר - שיקדש על הפת, כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב, ואע"פ שביציאת היום לא אמרו כן אלא שחייבו להבדיל ביין עכ"פ, גם בזה צדקו, כי הם ז"ל, גם התורה השלמה, יבחרו לעולם ברוב, ובאמת כי רוב העולם יתאוו אל השתיה במוצ"ש יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת" - החינוך (מצוה ל"א).

"אע"פ שאמר רבי חייא (ברכות מ"א.) כל המוקדם בפסוק קודם לברכה - ארץ חטה ושעורה וגפן וגו', הכא משום היכר מקדימין לגפן המשמח אלהים ואנשים, והוא סימן לשבת ויו"ט, דכ' (משלי י') ולא יוסיף עצב בה, ומשום שמחה מברך בקול רם" - הראבי"ה (סי' תק"ח).

סימן א'

יסוד החיוב, ואם הוי דאורייתא או דרבנן, ובהמסתעף לביאור דעת הרמב"ם דמילתא דאתיא מדרשא קרי לה דברי סופרים, ובהמסתעף עוד לדין הזכרת יצי"מ בקידוש היום

בפסחים ק"ו. ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום, בלילה מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. בלילה מנין, אדרבה עיקר קדושה בלילה הוא קדיש, דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי, ותו בלילה מנין, ת"ל זכור את יום, תנא מיהדר אלילה וקא נסיב ליה קרא דיממא, ה"ק זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל זכור את יום השבת.

ובנזיר ג: תניא, רש"א אינו חייב (-נזיר) עד שידור מכולם, ורבנן אמרי אפי' לא נזר אלא בחד מנהון הוי נזיר, מ"ט דר"ש, אמר קרא "מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג", ורבנן מ"ט, אמר קרא "מיין ושכר יזיר", ור"ש נמי הכתיב "מיין ושכר יזיר", ההוא מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות, מאי היא (- יין מצוה), קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, אתיא נזירות חיילא על שבועה כו'.

ובראשונים נחלקו בביאורא דסוגיא, רש"י פירש דלא חיילא איסור נזירות על יין קידוש והבדלה, דהא מושבע ועומד על כך האדם מהר סיני, וקי"ל (שבועות ז"ך.) דנשבע לבטל את המצוה פטור, דלא אתיא שבועה ומבטלה מצוה, ובתוס' הק' על דבריו, ולכן נראה לר"ת דגרסינן בתמיה - וכי מושבע ועומד מהר סיני, כלומר למה לי קרא מיותר לאסור יין מצוה, הרי קידוש על היין לאו דאורייתא כ"א אסמכתא, ולזה משני דאיצטריך קרא לענין שבועה.

הרי לפנינו להדיא דאפליגו רש"י ור"ת אם קידוש על היין הוי מה"ת או דרבנן עם אסמכתא לקראי, וכן ראיתי בספר המכריע סימן ע"א שהביא דברי 'המורה' (הוא רש"י) בס' הפרדס, דנזיר חייב לשתות יין ולעבור על נדרו עבור קידוש, ומ"מ לכתחילה יקדש על הפת, אך אם מיהר וקידש על היין נתחייב לשתות, ואם אין לו פת יקדש על היין לכתחילה וישתה [ואף דהוי מה"ת, יין לאו דוקא, וסגי בפת], ומבואר דרש"י לשיטתו, ואף תוס' אזלי לשיטתייהו שכ' בפסחים שם דהילפותא מזכור הוי אסמכתא בעלמא. אולם, אף התוס' עצמם שם כ' דאפשר דאה"נ הקידוש על היין מה"ת הוא, אבל הא דהמברך צריך שיטעום הוי מדרבנן [ועל צד זה עי' בהגה' ראמ"ה שנתקשה דאי הוי מה"ת האיך עקרוהו ביוהכ"פ שחל להיות בשבת, אולם עי' בדבריו לשבועות (כ: והתם נמי כתבו כן התוס') שיישב לזה], ומבואר דאף להו הוי צד כרש"י.

והנה הטו"א בר"ה כ"ט. הוכיח מדנקט רש"י שם (בסוגיא דיצא אם מוציא אחרים) ברכת מקדש ישראל, ולא ברכת מקדש השבת דשכיח טפי, דקידוש שבת הוי מה"ת, וע"כ אין יכול להוציא אחר שכבר יצא יד"ח, אך קידוש יו"ט ודאי אינו מה"ת, וכ"כ בספרו שאג"א סי' י"ג, אך בשו"ת חזו"ע (ח"א כרך א' סי' ב') העיר לדחות הראיה, דרש"י לישנא דירושלמי (פסחים י' ב') רהיט ליה, ולפ"ז כשכ' מקדש ישראל כולל ברכת מקדש ישראל והשבת או מקדש ישראל והזמנים [וע"ש שיישב נמי מהא דבביצה י"ז. מבואר דבעי' להזכיר בהחתימה שבת קודם לישראל], ואדרוחנא בהכי דיסבור רש"י שגם בקידוש שבת שהוא מה"ת אמרי' אע"פ שיצא מוציא, וכדעת השאילתות (סי' נ"ד) ובה"ג (הל' קידוש והבדלה), וציין דשו"מ בהעמק שאלה להנצי"ב שם אות ד' שהעיר ע"ד הטו"א מרש"י דברכות מ"ח. שהאוכל כזית מוציא יד"ח בברהמ"ז למי שאכל כדי שביעה, ויישב דברי רש"י בר"ה באופ"א.

ובדעת הרמב"ם, הנה ז"ל בפכ"ט מהל' שבת ה"א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנא' זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", ושם ה"ו נקט: "מדברי סופרים לקדש על היין", ואשר לכאו' מתבאר מדבריו דקידוש היום הוי דאורייתא, אך דין עשייתו על הכוס הוי מדרבנן, וכדעת ר"ת.

אמנם זה אינו מוכרח, ויבואר בהקדים דהנה בקידושין ב'. תנן דהאשה נקנית בשלש דרכים, בכסף בשטר ובביאה, ובגמ' ילפי לקידושי כסף בגז"ש קיחה קיחה משדה עפרון, ושם ג: אמר רב יהודה אמר רב 'ויצאה חנם' אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאי ניהו, אב, ומתבאר דילפי' היה מה"ת, אולם הרמב"ם (פ"א מאישות ה"ב) פ' דבא' מג' דרכים האשה נקנית, בביאה ובשטר מה"ת, ובכסף מדברי סופרים, וכדלעיל, והראב"ד השיגו על אתר "זה שבוש ופירוש משובש הטעהו", וכ"כ שם פ"ג ה"כ ע"ד הרמב"ם ששנה פרקו בזה "אין פרצה גדולה מזו, ופי' משובש ששמע בתינח דקדיש בכספא (כתובות ג'. וש"נ) הוא הטעהו בזה, ועם כל זה לא היה לו לטעות ולא היה לו לכתוב".

ובנו"כ (מג"מ לח"מ וכס"מ ריש הל' אישות) ציינו בזה לדברי הרמב"ם בשורש השני מסהמ"צ שלו, דכל דבר הנדרש בגז"ש או בא' מי"ג מידות נקראים דברי סופרים, אא"כ יאמרו בהם בבירור שהם מה"ת, ובמג"מ: "שאע"פ שהוא סבור שהכסף מד"ס, אינו מתקנת חכמים אלא מתורה שבע"פ, והוא דבר נאמר למשה ולא נכתב בפירוש בתורה אלא שנרמז בגז"ש, וכבר כתב הוא שאף הדברים שנא' בהם הלכה למשה מסיני נקראים ד"ס, ומ"מ דינן ממש כדין תורה". ובכס"מ נמי נקיט הכא, והביא ראיה לדעת הרמב"ם מסנהדרין פ"ח: וממקואות פ"ו ה"ז ע"פ תוספתא שם פ"ה ה"ג, וקצת ראיה מגיטין מ"ב., עע"ד. וע"ע ברש"ש לנדרים ג'. שהוכיח כן מהגמ' שם "מיפתח פתח בכינויין דאורייתא ברישא, והדר מפרש יחות דאתיין ליה מדרשא", וכן נקט החת"ס בב"ב מ"ח: דדעת הרמב"ם דאף עונשין כדאורייתא, "כי הוא דאורייתא ממש בלי פקפוק כלל". וכן מבואר בערוך"נ ליבמות צ': "אבל מ"מ גם קידושי כסף דאורייתא הוי לענין חיוב כמש"כ הרמב"ם בפירוש, ומה שקרא לקידושי כסף מד"ס היינו משום דרק ע"פ דברי סופרים ידעינן שהם מה"ת" (וע' מל"מ פ"ד מאישות ה"ו). אמנם, למרות דכן נקטו בפשיטות, הנה בדברי הראשונים מתבאר דנקטו ולמדו בדעת הרמב"ם דכל דבר הנלמד בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, הוי דרבנן גמור, ר' ברמב"ן בסהמ"צ שם שהכביר בקושיות על יסוד הרמב"ם, וכן מבואר בתשו' הרשב"א (ח"ב סוף סי' ר"ל) דס"ל להרמב"ם דמילתא דאתיא מדרשא "אינן דאורייתא אלא דרבנן, זולתי במקומות בלבד שאמרו חז"ל בפירוש שהם דאורייתא", וע"ש קושיא עליו "מלבד שיש עליו קושיות גדולות חבילות חבילות שהקשו עליו גדולי ישראל, ואחד מרבותי רב גדול ומובהק חיבר ספר המצוות, והביא עליו תלי תלים מראיות ודברים מבטלים וסותרים העיקר ההוא, ואילו באתי לכתוב לך יארך הספור", וכ"מ במאירי (ריש קידושין) דהבין בדעת הרמב"ם דל"ה דאורייתא כלל, והביא עדות (וכ"ה בהגהות הרמ"ך ריש הל' אישות) שהרמב"ם חזר בו (וע"ע בשו"ת הריב"ש סי' קס"ג). אלא שבקודש חזיתי בדברי הרשב"ץ בהקדמת ספרו 'זוהר הרקיע', שכ' להציל הרמב"ם מתמיהות הרמב"ן, דהרמב"ן למד בדעת הרמב"ם דהוי דרבנן גמור, אבל י"ל דס"ל להרמב"ם דהוי דאורייתא, אלא שקראו ד"ס, ואינו נכלל במנין המצוות כיון שחז"ל הם שפירשו כוונת התורה בזה, אך עכ"פ ל"ה דרבנן כלל, ומתבאר מדבריו כמש"כ האחרונים הנ"ל (וע"ע בש"ך לחו"מ סי' ל"ג סק"א שהאריך בזה).

והשתא דאתינן להכי, הרי אפש"ל דהרמב"ם נמי ס"ל דקידוש על היין הוי דאורייתא, וכדעת רש"י, והא דקרי ליה דברי סופרים - היינו משום דלא כתיב בהדיא בקרא כ"א "זכור את יום השבת לקדשו", אבל על הכוס ילפי' ליה מהיקש כמבואר בפסחים ק"ו. הנז', וכיון שאינו מפורש בקרא, קרי לה דברי סופרים, ודו"ק [ומ"מ יש לציין

הרמב"ן והאלשיך חלוקים בדבריהם

הרמב"ן והאלשיך נקטו שהדקל משתבח על ידו, ואחזוי דברים

פרשת ב.

ובכן יתבונן דבריהם אי קשיבי דא לבא אד', ואיהנא מה הב. ש"ד מדב"ר (שם ה"ב ס"ב)' שהנ קשיב דבר הכתוב בדקל (שם ה"ג)'

בדבריו לתענית י"ב. דדן אם בעי' קבלה גמורה, דקביעותא בתפילה לתענית ושיהא סמוך לתענית, "וכשאר קבלת שבתות ויו"ט שצריכין קבלה, דבעו קבלה בתפלה או על הכוס כשבא לקבלם מבעו"י, כדי לעשות קבע לדבר", ומבואר מכ"ז להדיא דדעתו דבתפילה סגי מה"ת, וממילא אם מתפלל של שבת אמאי מברך בקידוש על הכוס כשמסתפק, כגון בההיא דשבת ס"ט: הנז', אולם יש לדחות הראיה אי נימא כהיעב"ץ הנז' דכך כח חכמים יפה לקבוע ברכה על הספק, וא"כ יש עמנו ראיה להיעב"ץ, ולעולם נימא דדעת הריטב"א דמתפלל של שבת.

אך הנה אחר כ"ז יש להקשות, דהנה בשבת כ"ג נקט הריטב"א דאם נסתפק אם קידש על היין בליל שבת - חוזר ומברך משום דהוי דאורייתא, ולא השאיר לנו פתח פתוח בדבריו לחלק בין היכא שהתפלל להיכא שלא התפלל, ומבואר דס"ל דקידוש על הכוס הוי דאורייתא, ולכאו' י"ל כמש"כ על ענין אחר בראש יוסף (לבעל הפמ"ג, שבת כ"ג:), דמשום דאית ביה לתא דאורייתא החמירו בו יותר אף בדיסודו הוי דרבנן, ושמא י"ל עוד דנקט כהסוברים דבסתם לא יצא אא"כ כיון בהדיא, וסתמא דאינשי לא מכווני (ר' להלן סימן ח' ענף ז'), וי"ל"ע בזה.

אולם יש להוסיף בזה, דאיכא למימר דאף הריטב"א מודה דעיקר דין ויסוד מצות קידוש היום, עיקרו הוי לשבח ולהודיע מתנת השבת, וא"צ הזכרה בתפילה דייקא, אלא שמשום דין תוספת שבת שצריך להחיל על עצמו שבת, שבמציאות אכתי לא חלה מלבד זה, לזה צריך קביעות, ובעי' דברים של קדושה, אולם אי"ז מדיני הקידוש כ"א מדיני התוספת, ודו"ק בזה מל' הריטב"א הנז'.

סימן ד'

בהמסתעף לחקר דין קידוש במקום סעודה, ויחקור בדעת רבינו יונה בחובת קידוש על היין

בפסחים ק:, אותם בנ"א שקידשו בביהכנ"ס, אמר רב ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו כו', ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, סבור מינה ה"מ מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא לא, א"ל רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש.

ובגדר האי דינא שנפסק להלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה, יש לחקור האם הוא דין בקידוש שלא לעשותו כ"א במקום שיש סעודה, או"ד שהוא דין בסעודה שלא לעשותה היכן שלא קידש, והנפק"מ בזה באדם שאין לו פת ולא יוכל לקיים סעודה, דלצד קמא לא יקדש כיון שאין לו שם סעודה לאחר קידושו, אך לצד בתרא י"ל שיקדש ויעשה עכ"פ מצוה זו, ולענין זה מה בכך שלא יהא לו אח"כ סעודה.

והנראה, דהאי מילתא מיתלא תלי וקאי בב' טעמי הרשב"ם להאי דינא, וז"ל: "דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא, א"נ סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דק"ו.) זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב", ונ' דלטעמא קמא מתבאר שהוא דין בסעודה, העונג, שתהא במקום קריאה דקידוש [אמנם אינו מוכרח, דהרי יתכן לפרש שהוא דין בקריאה שתהא אחריה עונג, אולם טפי משמע הכי לכאו' מל' הרא"ש (פסחים פ"י סי' ה') "במקום עונג שם תהא קריאה", ויש לפקפק בהראיה, ועי'], אך לטעמא בתרא הוי דין בקידוש שנקבע על היין שבשעת סעודה, ונפק"מ כנ"ל, ובתוס' נקטו רק לטעמא קמא, וכ"ה בסידור רש"י סי' תפ"ח, ולפ"ז מתבאר דעכ"פ יעשה קידוש, דבקידוש עצמו ליכא חסרון שאינו במקום סעודה.

ובגמ' אמר אביי כי הוינא בי מר, כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה: "דילמא מיתעקרא לכו שרגא - ולא תאכלו, ואפי' אתם הולכין לישן בלא אכילה, בקידוש דהכא לא נפקיתו ידי קידוש". ולכאו' יל"ב פשר מילותיו בתחילה "ולא תאכלו", דמשמע שאם יאכלו שפיר דמי, ומתבאר מזה דדעת הרשב"ם דמהני תנאי אפי' מבית לבית, וע"כ מהני שיאכלו אח"ז בבית אושפיזא שלהם. ויותר מזה, דהרי אף מעצם דברי רבה נ' להוכיח כן, דכל חששו היה שמא לא יאכלו עקב חסרון האור, ומוכח דלולי זה היה נותן להם לילך מיד, ולאכול בבית האושפיזא שלהם על סמך הקידוש ששמעו ממנו, ועי' בזה, וכיו"ב מבואר בסמ"ג (עשה כ"ט) דלדעת ר"נ גאון (בעל המגילת סתרים הנז') מהני תנאי אף מבית לבית. ומ"מ הנה יש אחרונים שיצאו לחדש חילוק בזה, והמה המהרש"ל (בעמודי שלמה על הסמ"ג שם) ומוהר"י טייב (בערך השלחן סי' רע"ג) ובשו"ת שואל ומשיב (חמישאה סי' י"ז), וטענתם דהא דמהני התנאי לדעת רנ"ג היינו דווקא אם היה יכול לאכול גם במקום הקידוש אלא שלא רצה לאכול שם, אבל במקום שאין ראוי לאכול שם כגון בביהכנ"ס [ועי' היטב פסחים ק"א. תוד"ה דאכלו, ודו"ק], לא מהני תנאי, ורק אורחים שמותרים לאכול בביהכנ"ס שפיר מהני להו הקידוש [ולאור זה א"ש, דלא תקשה לדעת רנ"ג ע"פ הסמ"ג אמאי אין יוצאים בקידוש שבביהכנ"ס אחר שדעתם לאכול בביתם].

אולם, הגרמ"ח בן שמעון זצ"ל בשמן המשחה (ח"א לאו"ח סי' רע"ג) תמה על דבריהם, שהרי ז"ל המרדכי: "ומה שרגילין בארץ אשכנז לקדש על היין בביהכנ"ס, וליכא מאן דאכיל התם, אמר רבינו רנ"ג דיש ליישב מנהגם, ופי' כיון דבשעת הקידוש דעתם לאכול במקום אחר, הוי כקידוש במקום סעודה", ומבואר להדיא כהסמ"ג דמהני תנאי אפי' מבית לבית, וכ' מפורש דמהני תנאי אף בקידוש שבביהכנ"ס, וגם באו"ז (ח"ב סי' כ"ג) נקט כהסמ"ג, וביאר דהא דפריך אליבא דשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, ולא אמר דמהני תנאי, היינו משום דרבותא קמ"ל דלאורחין שרי לאכול בביהכנ"ס משום דהם ניזונים מקופת צדקה וחשיב צורך מצוה [ועי' היטב בתוס' הנז', ודו"ק], ומבואר דגם בביהכנ"ס מהני תנאי, וי"ל"ע.

ולענין קידוש במקום סעודה, תקנו הגאונים דסגי בשתיית יין כדי שיעור ברכה אחרונה, כ"ה בטור סי' רע"ג סעי' ה', והב"ח שם ובסי' רס"ט סעי' ב' נקט דהיינו שאחר שישתה מלוא לוגמיו ישתה עוד כוס יין אחרת שיעור רביעית, וכ"כ הט"ז סי' רע"ג ס"ק ד' בשם הלבוש, אולם המג"א שם ס"ק ח' סבר דסגי שישתה מכוס הקידוש רביעית, ולא רק מלוא לוגמיו כמתחייב מדין קידוש בעלמא, ובבאה"ט הביא משם אבן העוזר כהמג"א.

ואשר לפ"ז הרי במקום שקידש שלא במקום סעודה ושתה רביעית, נ' דנכנס לפלוגתא גדולה, דלמ"ד דקידוש על היין הוי דאורייתא - הו"ל ספיקא דאורייתא משום פלוגתת האחרונים, ואזלי' לחומרא וצריך לקדש שוב, ולמ"ד דקידוש על היין דרבנן הו"ל ספק דרבנן ולקולא, וא"צ לחזור ולקדש. ושמא יש לצרף לספיקות ספק נוסף, והוא עצם המחלוקת אם הוי דאורייתא או דרבנן, ולכלול כ"ז כחדא לשורש הספק, וע"כ לענין מעשה יש להתיישב בזה עוד.

וע' להגרר"א בן שמעון ראב"ד מצרים מלפנים (לפני מאה שנים) בס' נהר מצרים (הל' שבת אות ג'), שהמנהג במצרים בזמנו כמנהג א"י שלא לקדש בביהכנ"ס, משום דליכא אורחים דאכלי התם, וכ"כ בספרו שער המפקד (נהר פקוד ס':), אך בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' ט"ו) בתשו' למצרים משנת תש"ח, נקט דהואיל ונתפשט המנהג בזמן האחרון אין להזניחו, כיון שיסודתו בהררי קודש, ובפרט במקומות כדהתם אשר רבים עתה עמי הארץ שאינם מקדשים בביתם כלל משום חסרון ידיעה, וע"כ יקדשו כדעת רבינו יונה שירויחו עכ"פ המצוה מה"ת, ע"ש באורך.

ובעצם דין קידוש במקום סעודה, הריא"ז בשלטה"ג ריש פ"י דפסחים נקט שאם אוכל מיני מגדים אחר הקידוש, חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפי' סעודת עראי נחשבת בשבת לסעודת קבע, ועי' בשו"ת גינת ורדים (למוהר"א הלוי זלה"ה, כלל ג' סי' י"א) דסבר שהשבת קובעת דוקא למעשר [וציין למוהר"י חאגיז בפי' לפ"ד דמעשרות, שנסתפק אם על אכילת פת הבאה בכיסנין בשבת מברך המוציא], ולאור הכרעתו זו ומעוד ראיות פקפק מאוד (שם סי' י"ב) בפסקו של ריא"ז, ונקט בסוה"ד דבקידוש היום דקיל טובא יש מקום להקל, "ולא באנו לומר לסמוך ע"ז לעשות מעשה לכתחילה, רק שבשעה"ד ובשביל כבוד הרבים יש לסמוך על טעם זה להקל, ואין למחות ביד הרבים שעושים כן", ויעויין בזה עוד, ורק מראה מקום אני לך.

סימן ה'

ביסוד הכלל דיש להקדים מצוות התדירות ומקודשות לשאר המצוות, ובהמסתעף לפלוגתת ב"ש וב"ה אם יקדים בקידוש ברכת היום או ברכת היין

תנן בזבחים פ"ט. כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, התמידין קודמין למוספין, מוספי שבת קודמין למוספי ר"ח, מוספי ר"ח קודמין למוספי ר"ה, שנא' (במדבר כ"ח) מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, ולכאו' צלה"ב אמאי הוצרך לדין תדיר כדי ללמדנו שתמידין קודמין למוספין, הא בלא"ה הכיצד שייך לקרוא שם 'מוסף' על הקרבן הראשון אחר שאינו נוסף על שום קרבן, ואיך יתכן חלות מוסף קודם לקרבן תמיד.

ואשר יתבאר בזה, בהקדים דהנה יש לחקור ביסוד האי כללא שתדיר קודם, האם הוי דין להקדים התדיר, או"ד דהוא דין שלא לאחר מה שאינו תדיר, והנפק"מ בזה באחד שהקדים ועשה את השאינו תדיר קודם לתדיר - האם מהניא ליה, דאי נימא דהוא דין בהקדמת התדיר, שפיר י"ל דאמנם הפסיד דין התדיר, אבל מה שעשה בשאינו תדיר עשוי, אולם אי הוה דין שלא להקדים להשאינו תדיר י"ל לכאו' דמה שעשה אינו עשוי, ולא עלתה לו כיון דעבר על גזירת הכתוב.

ומדאתאן להכי, הנה יפשט הספק מדפ' הרמב"ם (פ"ט מתמידין ומוספין ה"ג, והאי דינא איבעיא לן בזבחים צ"א, ע"ש, ועי' היטב בכס"מ ובמהר"י קורקוס שם, ובמל"מ שם פ"א ה"ג ד"ה ומיהו [בתוך הדיבור הראשון], וע"ע בתוס' דמנחות מ"ט:, ודו"ק) דאם עבר או שכח ושחט מתחילה את שאינו תדיר או הפחות בקדושה - מקריבו, ואח"כ שוחט את התדיר או המקודש, ומתבאר דאין פסול בקרבן שאינו תדיר כשהוקדם לתדיר, ולפ"ז נראה יותר לכאו' כהצד דהוי דין בתדיר שיש להקדימו.

ועוד נפק"מ י"ל באם מותר לעשות שניהם יחד, דאם הוא ענין בהקדמת התדיר - הרי שאין לעשותו יחד עם האינו תדיר, אך אם הוי דין שלא יקדים האינו תדיר להתדיר אזי אפשר למיעבד תרוייהו כאחד. ועוי"ל נפק"מ כשאנוס לזמן מה מלעשות התדיר - האם יקיים בינתיים להשאינו תדיר [ועי' בשיעורי הגר"ד פוברסקי לפסחים דנ"ח]. ואשר לפ"ז הרי י"ל דלהכי נקט דהתמידין קודמין למוספין, לומר לך שלא יעשה את שתיהם יחד, וממילא אי נימא הכי, הרי מוכח ממתניתין דהוי דין להקדים התדיר, וכמש"כ לעיל להוכיח מפסק הרמב"ם. ונ' דיש להוכיח לזה עוד, דהנה בפסחים נ"ו: ת"ר מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר, ת"ל וערך עליה העולה, מאי תלמודא, אמר רבא 'העולה' עולה ראשונה, ובתוס' (שם ובעוד מקומות) נתקשו אמאי הוצרך קרא, הא ממילא יקדום התמיד לכל הקרבנות משום דהוי תדיר, ועי' בתירוציהם (ור' להלן), אולם עכ"פ הרי היה אפש"ל דקמ"ל שלא יעשו שניהם יחד, אע"כ דאף מצד דין התדיר נאמר שלא יעשום יחדיו אלא יקדימו להתדיר.

ושו"ר בקוב"ש להגרא"ו (פסחים אות ר"ד) דהכריח דאין איסור בקדימת שאינו תדיר, אלא מצוה להקדים התדיר, וממילא היכא דליכא לתמיד כלל מותר להקריב שאר קרבנות, ובזה יבואר דהנה בתוס' דפסחים שם כ' דא"א לומר דאתא קרא הנז' למימר לן שלא רק דמקדים התדיר [דהא כבר ילפי' לזה גבי תמיד מקרא אחרינא, ר' פסחים שם], אלא דאף דוחה הוא להשאינו תדיר כאשר א"א לקיים אלא מצוה אחת מביניהם, דהא מיירי שם גבי הקדמה ולא גבי חדיה, ע"ש. ולכאו' יל"ב דהא על כרחך יקריבו התדיר, שהרי אם יקריבו המוסף נמצאו מקדימים להשאינו תדיר, אלא על כרחך דאין איסור בקדימת שאינו תדיר ומקודש, אלא מצוה בהקדמת התדיר ומקודש, והכריח עוד דזוקא היכא דליכא תדיר ומקודש כלל מותר להקריב להשאינו כן, דתו לא שייך בזה דין קדימה, אבל כשמקריב שניהן איכא איסורא להקדים שאינו תדיר ומקודש להתדיר ומקודש.

והשתא שעמדנו בגדר הדין ניתנה ראש ונבואה בס"ד להמסתעף מהאי כללא לנידו"ד, דהנה בזבחים צ': איבעיא לן, תדיר ומקודש איזה מהן עדיף, ולא איפשיטא, וכבר הביאו בירושלמי מבואר דתדיר קודם, אולם הרמב"ם (שם פ"ט ה"ב) פסק שאיזה שירצה יקדים, והשתא אית לן למידע אם כל מצוה החמורה מחברתה באיזה דבר, כגון דאורייתא מול דרבנן, מיקריא מקודשת כלפיה, ונכללת בגדר האי ספק.

והנראה, דכבר עמד בזה הגרעק"א, דהנה המג"א בסי' קס"ה סק"ג הב"ד מהרש"ל שאם אכל שיעור של ברכת בנ"ר ושכח לברך עד לאחר שיצא לנקביו, יקדים אשר יצר מפני תדירותה, ועוד, דלאשר יצר אין שיעור (עי' סי' ז' ס"ג), והגרעק"א בגליון השו"ע סי' ז' דן בברהמ"ז ואשר יצר מה יקדים, דמחד גיסא עליו להקדים הברהמ"ז שהוא דאורייתא, ומאידך צריך להקדים אשר יצר אע"פ שהיא דרבנן מפני שהיא תדירה, ותלה לספק בדרך אפשר בבעיא דזבחים דצ"א. אי תדיר עדיף או מקודש עדיף, והב"ד הרמב"ם ע"ז דאיזה שירצה יקדים, והניח בצ"ע לדינא. ונראה דהא דתלה לזה בדרך אפשר, היינו דמספקא ליה אם כה"ג מיקרי מקודש מחבירו.

אמנם, בברכות נ"א: תנן גבי קידוש שבת ויו"ט, דב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום, וטעמי פלוגתתם מבואר בגמ' שם, דלב"ש יקדים ברכת היום, שהיום גורם ליין שיבוא, וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא [-הרי דהיום קדים, וכשם שקדם לכניסה כך קודם לברכה], ובה"א מברך על היין ואח"כ מברך על היום, שהיין גורם לקדושה שתאמר. דבר אחר, ברכת היין תדירה, וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם, מאי דבר אחר, וכ"ת התם תרתי והכא חדא, ה"נ תרתי נינהו כו' תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם, ודקדקו דלב"ה בעי' למסקנא לב' הטעמים.

והשתא דאתינן להכי, הרי שיש לנו לדון, דבשלמא אם קידוש אחר שכבר התפלל הוי דרבנן, א"ש שיקדים ברכת היין דגורם לקידוש שיאמר, והוי תדיר, אבל אי נימא דקידוש היום על היין הוי דאורייתא, הרי לכאו' יש להוכיח מהכא שאף אם התדיר הוי מצוה קלה כלפי החמורה מקדמינן להתדיר, דהא הכא ברכת היום הויא מה"ת, וברכת היין הוי מדרבנן ככל ברכות הנהנין, ואעפ"כ מקדמינן התדיר. ומצאתי דכן נקט להדיא השאג"א (סי' כ"ב), שכ' בפשיטות שאין דין קדימה למצוה דאורייתא מול מצוה דרבנן, וראיה מברכת היין שהיא מדברי סופרים, וקודמת לברכת היום דאורייתא עקב היותה תדירה, ואע"ג דמה"ת א"צ דווקא כנוסח שעושים על הכוס, מ"מ ב"ה פסקו למילתייהו דלעולם ברכת היין קודמת אפי' אם לא התפלל עדיין ערבית, ולא הזכיר שום דבר מקדושת היום, דבכה"ג הו"ל ודאי דאורייתא, עע"ד.

ולעומת זה, הנה הפנ"י שם נקט "ובכל דוכתא משמע בפשיטות דלעולם יש להקדים דאורייתא לדרבנן, ואין משגיחין במידי דתדיר", וממילא הק' כהנז' אמאי מקדמינן ברכת היין, ויישב דקידוש היום דאורייתא לאו בסדר הקידוש שעל השולחן הוא בדווקא, אלא אפי' בקידוש שבתפילה, ורבנן הם שתיקנו שיקדש על הכוס.

אלא דאכתי לא יישב לן למ"ד דהוי דאורייתא על היין, וכן לא נתיישבה טענת השאג"א הנז' באם עדיין לא התפלל, אבל עכ"פ מתבאר בדעתו, דחמורה לא מיקריא בגדר מקודש שיש להקדימו כלפי הקלה ממנו, וע"כ נקט דבכל דוכתא משמע שיש להקדים הדאורייתא, ולא תקשה דתדיר מול מקודש ספיקא הוא בזבחים, ובירושלמי פשיט לאקדומי לתדיר, וכדלעיל, כיון דהכא לא נכלל בגדרי המקודש מחבירו, ודו"ק.

אמנם, הנה הצל"ח שם נמי נקט להדיא דדאורייתא כלפי דרבנן הו"ל מקודש [וכן נקט נמי בתשובתו בנודע ביהודה או"ח קמא סי' ט"ל, ע"ש], אך הכא ל"ה מקודש מחבירו כיון שחובת הדאורייתא יצא כבר בתפילה, "ולפ"ז יצא לנו דבר חדש, שנשים שאין דרכם להתפלל ערבית, ובקידוש היום הם חייבות דבר תורה כו', אם האשה מקדשת לעצמה גם ב"ה מודו שתברך על היום ואח"כ תברך על היין כדברי ב"ש", ע"כ [ומתבאר בדבריו אודות טענת השאג"א, די"ל דאה"נ בכה"ג שלא התפלל מודו ב"ה לב"ש], והשתא לפ"ד הרי נוכרח לומר דאליבא דרש"י ודעימיה דקידוש היום על היין דאורייתא - בכל קידוש יש לנו להקדים ברכת היום לברכת היין, וזה דבר שלא יתכן, דהא א"כ איך נפרש לרש"י סוגיית הש"ס, מאי פלוגתייהו דב"ש וב"ה, ומה אמרו דהלכה כב"ה, הא בכל דוכתי מודו לב"ש. ומלבד זה, הנה כבר המצפ"א העיר ע"ד הצל"ח דאיהו נקיט להדיא בפסחים ק' דקידוש במקום סעודה הוי דאורייתא, וא"כ לא יצא בקידוש שבתפילה, ועי' בדבריו לברכות כ':.

אלא דלכאו' יש לבאר על דרך ויסוד הצל"ח, דהן אמנם הכא הוי מקודש מחבירו, אולם להלכה סברי כהכרעת הירושלמי דתדיר עדיפא ממקודש, וע"כ סברי ב"ה להקדים התדיר, והן אמנם דאי"ז עולה בקנה אחד עם פסק הרמב"ם להדיא דאיזה שירצה יקדים, וכדלעיל, אך הנה אפש"ל דרש"י פליג וס"ל דהיכא דלא נפשט בבבלי, אזלינן בתר פשיטות הירושלמי, ויותר מזה י"ל דהרי הכי אי' להדיא במנחות מ"ט: אלא פשיטא דלית ליה, ואי דיומא אמאי, תדיר ומקודש תדיר עדיף, ע"ש. ומתבאר דאף בבבלי נטו סתמא כן, וע"כ אית לן למימר דאפליגו רש"י והרמב"ם היאך יש לנהוג למעשה היכא דאיכא לפנינו ב' מצוות, חדא תדירה טפי, ואחת מקודשת יותר [והרמב"ם לא נצרך להאי ביאורא דמתבאר לדעת רש"י, דהא איהו ס"ל דהקידוש על היין הוי מד"ס], ואי נימא דל"ה בגדר מקודש מחבירו, הרי ע"כ דלא כהפנ"י דלעיל, דהרי צ"ל דס"ל לרש"י דיש להקדים התדיר אף דהוי דרבנן, לפני הדאורייתא שאינו תדיר [ולכאו' אין לומר ליישב לדעת רש"י באופ"א, דלהכי הוצרכו ב"ה לתרתי טעמי, דכיון דמול התדיר איכא מקודש בעי' עוד טעם להקדים התדיר, דהא כיון דאזיל טעם אחד שוב הו"ל רק טעם אחד, וחזרה הטענה דנקטה הגמ' - וכ"ת התם תרתי והכא חדא. ולכאו' דוחק לומר דלא אמרו כן אלא לאפוקי מדב"ש, אבל לדידהו בחד טעמא נמי סגי, דהרי א"כ מה הועילו בטענתם, ואף לב"ש לא ענו תשובה כדבעי, ודו"ק], ויש לפלפל [שו"ר בערוול"נ לסוכה נ"ו. שכבר העיר על הצל"ח דאיבעיא דתדיר ומקודש לא אישפשטא, וע"כ פ' הרמב"ם דאיזה שירצה יקדים, וא"כ האיך הכריע שנשים יעשו כב"ש. ואין לומר דהיות ולב"ש ב' טעמים, ולב"ה טעם אחד ודאי ואחד ספק - ע"כ תכריע דעת ב"ש, דהא ר"ע מברטנורא נקט דמסתברא דתדיר קודם, וכ"כ הט"ז להלכה (סי' תרפ"א ס"ק א', ע"ש), ואיך הכריע הצל"ח כנגדם

ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਹੀ ਉਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਗਿਆਤਾ ਬਣ ਗਏ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿਤਾ ਜੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰਨ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੈਂ ਵਿਆਹ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਣਾ। ਪਿਤਾ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਤੂੰ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਗ੍ਰਿਹਸਤ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈਂ। ਤੂੰ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸੰਤਾਨ ਪੈਦਾ ਕਰ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੁਲ ਦਾ ਨਾਮ ਚਲਦਾ ਰਹੇ। ਪਿਤਾ ਜੀ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾ ਲਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਘਰ ਦੋ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਵੱਡੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਨਾਮ ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਅਤੇ ਛੋਟੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਨਾਮ ਲਖਮੀ ਦਾਸ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਜੀ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਬੜੇ ਤਪੱਸਵੀ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਬੋਲਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਾਂ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਖਾਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੌਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਬੋਲਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੱਸਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਰੋਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਚੱਲਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹਿੱਲਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੋਚਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਵੇਖਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੁਣ

ברכה שאינה צריכה, ובתבואות שור סקי"ז השיג עליו דכל כה"ג לאו ברכה שא"צ מיקרי כ"א ברכה לבטלה, כיון שכל הנשחטים עומדים לפניו ומכוין לשוחטם, לא מהניא מידי כוונתו שלא לפוטרם בברכתו, "הגע עצמך, אם היו מונחים לפניו פירות הרבה ומכוין לאכול כולם, ורוצה לברך על כ"א ע"י שמכוין בכל ברכה שלא לפטור כ"א אחד כו', א"ו דכה"ג ברכה לבטלה הוא, ואי"ז מברך אלא מנאץ ומלגלג ולא גורם ברכה הוא, וכעי"ז כ' מג"א סי' תרל"ט סקט"ז".

ובפמ"ג באו"ח סי' רי"א במשב"ז סק"ב העלה דאם יש לפניו דבר המונח בספק אם ברכתו העץ או האדמה, ודבר שברכתו העץ בודאות, יברך על הודאי תחלה ויכוין שלא לפטור הספק, ואח"כ יברך על הספק בופה"א [והא דלא יברך קודם ברכת בופה"א היינו משום דפוטר להעץ, וא"כ לא יוכל אח"כ לברך על הודאי, אבל הא ק"ל דיעביד איפכא דיברך האדמה ויכוין שלא לפטור להודאי בופה"ע ואח"כ יברך העץ, ושמא אה"נ, וזו ואצ"ל זו לא קתני, ועי'], ובתשו' מהרש"ם ח"א סי' קס"ט דקדק מדבריו דס"ל כהפר"ח, דאי כהתבואות שור הא כיון דלהצד דהוי בופה"ע בהכרח יצא יד"ח, א"כ הו"ל עצה זו ברכה לבטלה [וראיתי לא' שרצה לדון ולחלק הנידונים, דשאני נידון הפמ"ג דע"י עצתו יברך על כל מין להברכה הראויה לו, ובכה"ג אף התבו"ש יודה, אלא דהוא מירי בחוזר על אותה ברכה, ואחר המחי" דבריו חידה הם אצלי, דהיכן מצינו היתר לברך ברכה לבטלה כדי שלא להפסיד הברכה הראוי', וכיון דלהתבו"ש דיינינן לה כברכה לבטלה ממש, מאי נפק"מ באיזו ברכה מירי, משא"כ אי ס"ל להפמ"ג כהפר"ח דדיינינן לה כברכה שאי"צ, א"ש דמצד הספק יברך הברכה הראוי', ולזה מצאנו ראיה מדברי מרן סי' קע"ד ס"ז שבעקבות פלוגתא דרבוותא אודות ברכת המים בסעודה, כ' דהרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך ע"ד לשתות בתוך סעודתו (וע"ש ברמ"א), ומבואר דכל לאפוקי נפשיה מפלוגתא צריכה קרינן ליה, וכיו"ב מוכח מהמ"ב בסי' ר"ח סקכ"ג במה שהוכיח מהמג"א, עי"ש, והוא הוא עצ"ד הפר"ח, וביותר, שאף ברכת האדמה אינה הברכה הראוי' ודאי, וא"כ מנ"ל לחדש בדבריו ולומר דספק ברכה ראוי' יחזה ברכה לבטלה, ושמא י"ל דכיון שקבעו חז"ל האדמה בספק הו"ל כברכתו הראוי' וכנפסק הדין, ונראה קצת דוחק, ודו"ק, ע"כ נראה ברור כדברי מהרש"ם, אף שאינו צריך לדידי ולדכוותי].

ובשד"ח (ח"ו מער' ברכות סי' א' אות ד') העלה כהפר"ח [וע"ש דבברכה שא"צ ומונח בספק יכול לכוין על הראשון שלא לפטור להשני, והוסיף דכן צריך לעשות, דכל שעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא דרבוותא לית לן בה, והוכיח לזה מכ"מ]. ומאידך, ע' במנחת שלמה להגרשז"א סי' ח"י (ע"ש אות ז' וט') דפשיט"ל כהתבו"ש. והנראה, דהנה ד"ז מיתלא תלי וקאי בהנ"ל, דהנה התוס' דברכות הנ"ל ה"ק גבי ברכות דמצוות אין צריכות כוונה, ויישבו דבטעות ל"מ אף למ"ד דאין צריכות כוונה, וביאור דבריהם וכוונתם אוקימנא בב' אופני הקודש, או דבלא ידע לעצם המעשה לכו"ע לא יצא, או דכשנתכוין בהדיא לא לצאת לא יצא, ונחלקו רבוותא בכללים אלו, וכאשר בירדנו בס"ד לעיל, וא"כ י"ל דאם מהני צווחתו שאינו רוצה לצאת יד"ח, וע"כ לא יצא, וזו כוונת התוס', א"כ י"ל כהפר"ח דכשנתכוין בהדיא שלא לצאת בברכתו לא יצא, ואמנם כשיחזור ויברך עובר על ברכה שא"צ אך לא מיקרי ברכה לבטלה [ועל צד הביאור דלכו"ע צריך ידיעה לעצם המעשה ליכא להוכיח מידי, וברור], ולשי' הראשונים דאף בזה יצא אפשר להוכיח כהתבו"ש דל"מ כוונתו וע"כ הו"ל לברכה לבטלה, וא"כ ד"ז שנחלקו בו הפר"ח והתבו"ש עומד בפלוגתת רבוותא מן הראשונים, ובפרט אם מצוות צריכות כוונה [ור' להלן האיך קיי"ל בדאורייתא ובדרבנן], דאזי לכו"ע ברור שאם מכוין שלא לצאת אינו יוצא, ומוכח להדיא כהפר"ח. אלא שכ"ז הוא בדעת ר"י, אך הנה הרי"ף ס"ל לקולא וכדלעיל, ועפ"ז קושיא מעיקרא ליתא, ואין מוכרחים כל החילוקים הנ"ל, וי"ע מצד דמצוות צריכות כוונה.

ג]. מברר אם יש לחלק בין מצוה שיש בה מעשה לבין מצוה שבדיבור לבדו: עוד בה שלישי"ה, תנאי שלישי למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, וכתבו רבינו יונה (שם), דהא דאין צריכות כוונה היינו דוקא בדבר שיש בו מעשה, ואזי המעשה במקום כוונה הוא, וכגון נטילת לולב דאמרי' (סוכה מ"ב) דמדאגבהיה נפק ביה, אבל במצוה שתלוי' באמירה בלבד ודאי בעי' כוונה כיון שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות, ועפ"ז תי' לקו' התוס' והראב"ד.

וע' בהגהות הב"ח (על ר"י שם) ובלח"מ (פ"ב ממגילה סוה"ה) שכ' דמסוגיא דברכות (י"ג) הנ"ל דאוקמה בקורא להגיה, מוכח דאף בק"ש שתלוי באמירה לבדה א"צ כוונה למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ובקרני ראם תי' בבארו דברי ר"י דהאמירה היא בלב, דהיינו שההרהור כדיבור ואפשר לצאת יד"ח ע"י הרהור, וא"כ אין האמירה גומרת הפעולה והוי כבלא מעשה, אבל בק"ש של דכ' ודברת בם ול"מ הרהור - הוי האמירה כמעשה. ובאחרונים כתבו ליישב בזה בכמה אופנים, והזכרתי בזה אמרים בס"ד בגליון הקודם (מ"ח) עמ' ק"ג, דון מינה ואוקי באתרין, ואכמ"ל בזה, דהא קיי"ל דפרשה שנשנית אינה אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

ד]. בהנ"ל, ובהמסתעף לבירור דעת הרמב"ם בחיוב כוונת המצוות: והנה, הרמב"ם (פ"ב משופר ה"ד) פ' דכשנתכוון שומע לצאת יד"ח ולא נתכוון משמיע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא יד"ח עד שיתכוון שומע ומשמיע, ומשמע דס"ל דמצוות צריכות כוונה, וכ"מ ממש"פ (פ"ב ממגילה ה"ה) דהקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, איברא, דבהל' חומ"צ (פ"ו ה"ג) פ' דאם אכל מצה בלא כוונה - כגון שאנסוהו ליסטים לאכול - יצא יד"ח, ומשמע דס"ל דמצוות אין צריכות כוונה, ופלא.

וביאר הר"ן דבתקיעת שופר כיון דחזינן מעשה דר"ז נקטינן דצריך כוונה, אך בכפאוהו ואכל מצה כיון דלא חזי' מאן דפליג בהדיא וס"ל דלא יצא, לא דחי' לה, דהא אפש"ל דשאני התם שכן נהנה, וכדאי' בכריתות גבי מתעסק בחלבים ועריות דחייב שכן נהנה [בגדר חיוב הנהנה, עי' באתוון דאורייתא כלל כ"ד ובקה"י בשבת סי' ל"ה], ובגמ' נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, ובקה"י תמה בזה, דאי נימא דההנאה נועדה להחשיבו כמעשהו הרי מ"מ חסר כוונה, ואף אי נימא דנהנה הוי ככוונה, מ"מ היינו דווקא כוונה לעצם המעשה, אך פשיטא דל"ה כוונה לצאת יד"ח, וע"ש שהכריח בדעת הר"ן דיסוד ענין כוונה לצאת לשם מצוה, הוי משום דבלא"ה הו"ל כמתעסק לגבי קיום המצוה כיון שנעשית דרך אגב לכוונה אחרת, וכללא הוא בכל מתעסק דהיכא שנהנה מהנו מעשיו, אע"פ שהוא מתעסק, 'אך טעמא דמלתא קשה להסביר וצ"ע.

והנה הטור (סי' תע"ה ס"ד ה') הביא פ' הרמב"ם שאם היה נכפה ואכל מצה בשעת חוליו לא יצא, 'ואיני יודע אם הוא פוסק דמצוות צריכות כוונה, או אפי' למ"ד אין צריכות כוונה מודה דבכה"ג לא יצא'.

ונ' הביאור בדברי הטור, שנסתפק בפלוגתא דלעיל (ענ"א) דרש"י ור"י עם התוס', אי אע"פ שמצוות אין צריכות כוונה מ"מ בעי' כוונה וידיעה לעצם המעשה, וע"כ כשהיה שוטה ואכל מצה לא מהנו מעשיו מידי ולא יצא יד"ח, ועי' היטב בדרישה שמצאתי שכ' כעי"ז בחידוד הדברים, ודו"ק.

והרדב"ז (בסי' אלף צ"ד ואלף תר"ב) כ' דס"ל להרמב"ם דמצוות צריכות כוונה, והא דבכפאוהו פרסיים יצא היינו משום דמיירי שיודע שהוא מצה והיום פסח אלא שאנוס הוא, וכיון שקיים המצוה ונהנה גרונו ממצה יצא יד"ח, וכוונת אומרו בלא כוונה היינו לומר שעשה זאת באונס ולא ברצון, אבל באמת מיירי שיודע הוא שמקיים מצוה בזה וע"כ יצא, אך אם אכל מצה כמתעסק בעלמא, אע"פ שיודע שהוא מצה והלילה פסח לא יצא, כיון שלא נתכוין לאכילת מצת מצוה.

ולולי דבריהם נ' בביאור די"ל דס"ל להרמב"ם כרבינו יונה, ובשופר ומגילה דהוו אמירה בעי' כוונה, משא"כ במצה דהוי מעשה אף בלא כוונה יצא, ושו"מ כן בקה"י שם ושכן ביאר המג"מ (אלא שכ' המג"מ 'ולא ראיתי מי שחלק בין מצוה למצוה בדין הכוונה', ונ' מדבריו לכאו' דלא ראה דברי ר"י).

ה]. בדעת מרן השו"ע בחיוב הכוונה במצוות: מרן בשו"ע (סי' ס' סעי' ד') נקט האי לישנא: 'י"א שאין מצות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה', וע' להרדב"ז (סי' אלף צ"ד) שנקט דדעת רוב האחרונים דמצוות אין צריכות כוונה, אולם השד"ח (שם) כ' 'מ"מ לגבי דידן דבתר מרן גרירנא ואתכא דידיה סמכינן, הרי שלחן דפסק בסכינא חריפא דהלכה דצריכות כוונה, וכנראה שכן תופסים כל רבני האחרונים לעיקר כמו שיראה הרואה בדב"ק הלא בספרתם', עש"ע. אלא, שאין הדברים מוסכמים ומבוררים אליבא דכו"ע אף בדעת מרן.

הנה הפמ"ג שם הוכיח מפ' מרן (ציין שם לסי' ר"ט, ולכאו' אינו קשור, ונ' דצ"ל סי' ריי"ג ס"ג) דאין יוצא יד"ח בשמיעת הברכה אפי' יענה אמן, אא"כ שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה יד"ח, והמברך נתכוין ג"כ להוציאו יד"ח, דס"ל שאף בדרבנן מצוות צריכות כוונה, דהא ברכות רובן מדרבנן הן, ובמקו"א (סי' ח' בא"א סק"ט) כ' ליישב דברי המג"א (סי' ס' סק"ג) דבמצוה דרבנן א"צ כוונה, דאפשר דרבנן עשו הברכה כדין המצוה, ואם המצוות דאורייתא ממילא גם בברכותיהם הדין כן. אלא שבמקו"א (סי' ריי"ג במשב"ז סק"ג) כ' שהוא דחוק, ואין לומר דשאני העושה בעצמו בדרבנן דא"צ כוונה להשומע מאחרים דאף בדרבנן בעי כוונה, דהא בר"ה (כ"ח.) דייק רבא דהתוקע לשיר יצא, ופריך לה (כ"ט.) מהעובר אחורי ביהכנ"ס דאם כיוון לבו יצא, ומוכח דאין לחלק בין עושה לשומע, אלא שהוסיף שם 'ועי' סי' תקפ"ט י"א בדיבור צריך כוונה', ולכאו' י"ל בכוונת דבריו שיישב דס"ל למרן כרבינו יונה דיש לחלק בין מצוות שעיקרן דיבור למצוות אשר בהם מעשה, וכן מבואר בדעת מרן בא"ר (שם סק"ה), וע"ע בפר"ח (סי' תפ"ט) שכ' בדעת מרן שבמצוות דרבנן א"צ כוונה, ועמש"כ בזה בברכ"י (שם סקי"ג).

וע"ע בא"ר שהכריח בדעת מרן שלא פ' מכח ספק שלא יצא יד"ח, דאי מטעם ספק ל"ה מחוייב לחזור ולברך, דהא קיי"ל (רמב"ם פ"ח מברכות הי"ב, ומרן עצמו בשו"ע סי' ר"ט ס"ג, ועי' משנ"ב שם סק"ט וסי' קס"ז סקמ"ט ושעה"צ סי' רט"ו סקכ"א) דספק ברכות דרבנן להקל. אולם, מהמג"א משמע דלא ס"ל כהא"ר, דהא כ' (סי' תפ"ט סק"ח) דאף דפ' מרן דמצוות צריכות כוונה, מ"מ כשחוזר ומקיים המצוה משום חסרון הכוונה, לא יברך עליה שוב, דלענין ברכה חיישי' למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, ומבואר דס"ל דאכתי נותר ספק, ושמא אין כן דעת מרן, אך שו"מ בביאורו"ל שציין להפמ"ג בפתיחה שנסתפק בזה בדעת מרן, ונפק"מ לענין דרבנן (ועמש"כ בסי' תפ"ט ותקפ"ט), ולהעולת שבת שכ' דטעמא דמרן מחמת ספק הוא, ושכן ביאר הפמ"ג (סי' תפ"ט סק"ח) בדברי המג"א הנז', ודחאו הביאורו"ל שכוונת המג"א היא שלענין ברכה יש לחוש לדעת רבוותא דס"ל שלא לברך עוד (ואע"פ שנפסק שצ"כ שלא מטעם ספק), וע"ש שהוכיח כן בדעת הגר"א.

ו]. מברר אם כוונה מבטלת כוונה: בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קי"ד) השיב שהקורא בשו"ע בליל א' לספירה דהיום יום א' לעומר לא יצא יד"ח, וה"ט דהכוונה לת"ת עוקרת הכוונה למצוה, ובכה"ח (סי' תפ"ט סקכ"ט) הביא קו' הער"ה מברכות י"ג, דתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ודייק בגמ' דש"מ מצוות צריכות כוונה, ומוכח שכוונה לת"ת לא עוקר מצות ק"ש, וא"כ אף הכא נימא דהר"ז כמי שאשלו חבירו כמה המנין והשיבו, דא"י לספור בברכה באותו היום, ותי' בשם הבית עובד דיש לחלק בין ק"ש לספירה, ובביאור דבריו נ' דשאני מצות ק"ש דאף היא שינון ואין כוונת ת"ת עוקרתה, וכעי"ז כ' הבית יצחק (או"ח סי' צ"א), וע' בשלמי תודה לפורים סי' ג' שהק' בההיא דברכות דמאי ראיה, והא התם מתכוון לשם מצוות ת"ת, וע"כ לא יצא בזה, כדאי' בר"ן לר"ה (לב:) גבי הא דמתעסק בשופר לא יצא יד"ח, דמיירי שתוקע לחנך התינוקות ומכוון לשם מצוה אחרת, וע"כ אף למ"ד דהתוקע לשיר יצא דמצוות א"צ כוונה, הכא לא יצא, והביא בשם הגרי"מ פיינשטיין ליישב בזה דשאני מצוות ק"ש דשורש המצוה הוא גם מדין ת"ת, וכמבואר בשאג"א (סי' א') דעיקר המצוה היא לקרות ד"ת בזמן שכיבה וקימה.

והנה במגילה ד'. אי' מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה, וכ"פ מרן בסי' תרפ"ז ס"ב, ומוהרש"ק בחכמ"ש הק' דהא מגילה נמי תורה היא, ומאי ביטול יש בזה, ותי' דכוונה לב' דברים ל"מ, וא"י לכוין גם לת"ת וגם למקרא מגילה (וע' אבנ"ז או"ח סי' תקי"ז אות י'), וכיסודו מצאתי בבית האוצר למוהר"י ענגיל מער' ב' אות ג' ד"ה ע"ל להיפוך, דל"מ כוונה לב' מצוות כיון דכלפי כל מצוה הו"ל כלשמה ושלא לשמה, והוכיח לזה ממנחות מ"ב: בתוד"ה מה טעם שכ' כן גבי ציצית [איברא דהוא כ' דאם כוונה א' לשם מצוה והשניה לדבר הרשות, אין מעכב כוונת הרשות, ולכאו' צ"ת מההיא דמנחות, ע"ש ודו"ק].

אולם, הנה יסוד זה קשה מההיא דמנחות דמקיים בק"ש גם מצות ת"ת, ויש אשר להלכה סמכו ע"ז ויש דעכ"פ לשעת הדחק, ואע"פ דמרן לא פסקו להדיא, מ"מ כבר נקט כן הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ו לשעת הדחק, והנראה דע"כ דס"ל כמש"כ מהרש"ם ח"ב סי' קי"ט דשאני הכא דתכלית מצות ק"ש הוא בשביל ושננתם, ותכלית הלימוד היא בשביל יחוד ד'.

ז] לאור הדברים הנ"ל מברר בנידו"ד דקידוש: הנה התבאר לעיל דעת המג"א למעשה שיוצא מה"ת יד"ח קידוש היום בתפילה, ובמנ"ח (מצוה ל"א אות י"א) העיר דמצוה זו הרי היא ככל מ"ע דקיי"ל דצריכות כוונה, ובפרט שהיא בדיבור [ובזה כוונתו לכאו' לדעת רבינו יונה הנז' שכוונה במצוות שבדיבור מוכרחת היא יותר, ולהאמור הרי יתכן דאף דעת הרמב"ם כן], ולהפוסקים דצריך כוונה אינו יוצא יד"ח בתפילה אא"כ כיוון לצאת ידי קידוש, ואף למ"ד דמצוות א"צ כוונה, מ"מ הרי כתב הר"ן (ר"ה ט:; מדפי הרי"ף) דאף לדעתו המתעסק לא יצא, דכיון דנתכוין למצוה אחרת מיגרע גרע, כדאי' בזבחים ג'. בת מינה מחריב, ע"ש [וגם זה התבאר בס"ד לעיל סימן זה ענף ו' אם כוונה מבטלת כוונה], וממילא אם לא כיוון לצאת בתפילה אינו יוצא כלל כיון דמתכוין למצות תפילה, ואע"פ די"א דתפילה היא דרבנן מ"מ נ' דאינו יוצא, דלא גרע ממתכוין להתלמד דכיון דאיכא קצת מצוה גרע [ונסתפק עוד לפי הא דקיי"ל (ר' לעיל סימן זה ענף ה') דבמצוות דאורייתא צריך כוונה ובדרבנן א"צ כוונה, מה יהא דין המקדש במקום סעודה בלא כוונה, ואח"ז חזר וקידש במקום סעודה עם כוונה, וכבר כתבנו מזה בס"ד לעיל סימן ב', דון מינה ואוקי באתרין].

אמנם, ראיתי בספר אחד ממחברי זמנינו שליט"א שרצה לומר בזה ע"פ המבואר בחיי אדם (כלל ס"ח) דהא דצריך לחזור ולקיים המצוה כשעשאה בלא כוונה, היינו דוקא כשאפשר לתלות שעשי' קמייתא ל"ה לשם מצוה, כגון בתקיעת שופר שהיתה להתלמד או ק"ש שהיתה דרך לימודו, אך אם קורא ק"ש בסדר תפילה או שאכל מצה או תקע בשופר או נטל לולב, אע"פ שלא כיוון יצא, "שהרי משו"ה הוא עושה לצאת אע"פ שאינו מכוין", וביאר המ"ב (סי' ס' סק"י) דהיינו כשמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אבל בסתמא ודאי לא יצא, וא"כ ה"נ י"ל דכיון שמזכיר קדושת שבת בסדר התפילה הו"ל כסתמא וסגי בלא כוונה, והציע הדברים קמיה דהגריש"א שליט"א והסכים עמו שכן פשוט לדינא.

אלא, דמאי דפשיטא ליה למר, לא זכיתי להבין, דהא כ"י שייך בגוונא כדהתם שיודע מה הוא עושה ומעשיו מוכיחים עליו, שהרי קורא הק"ש בסדר התפילה, אלא ששכח לכוין, וע"כ מהני, אבל הכא ליכא למימר סברא זו לכאו' דהרי לאו "משו"ה הוא עושה", כ"א לצאת יד"ח תפילה, וכשיש מצוה אחרת שמקיימה יחד מנין לחדש ולומר דאף בכה"ג נמי יצא בשתיהם כשלא כיוון, ובפרט דהכא דהוי ב' מצוות הרי י"ל דכוונה לתפילה תבטל הכוונה דקידוש, וכטענת המנ"ח עצמו כנז' לעיל ענף זה, וכמבואר לעיל ענף ו' בסימן זה, ע"ש, וצ"ע.

[ואגב, הנה יסוד סברת החיי"א הנז' נ' שעמד גם ביסודם של סברות אחרונים אחרים, וכולהו משם אחד אתו עלה אבל בפנים אחרים, דהנה הטו"א (ר"ה כ"ט.) נקט דאף למ"ד מצוות צריכות כוונה היינו דוקא בדבר שכל המין ראוי למצוותו כמצה שופר ולולב, ואין אלו סתמן עומדין למצוותן (ודמי לסתמא דגמ' דאמר בזבחים ב': דכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן כשרין ולא עלו לבעלים לשם חובה, ואם שחטן סתמא עלו דסתמא לשמה קיימי, אך גט שנכתב שלא לשם אשה פסול אפי' בסתמא משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא), אך בדבר פרטי המיוחד ועומד למצוותו (וא"א לקיימו אפי' במינו אלא בו) כאכילת קדשים ופסח דמצות אכילתן מיוחד בגופן, כשר בסתמא, והוא נמי טעמא דמילה דבסתמא כשרה (כמש"כ התוס' ריש זבחים) דהא מצות אדם זה מיוחדת לגופו וממילא סתמא לשמו קאי, ועוד דהא אם עבר על מצוות אלו ועשאן שלא בהכשרן אין לו תיקון יותר, כגון בקדשים ומילה (דאין הטפת דם ברית עיקר מצוותה, ועבדי' לה רק היכא דא"א), וע"כ כשר בסתמא, משא"כ בשאר מצוות שיש להם תקנה בעשאן שלא בהכשרן, ועי' בבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קס"ח אות ב') דפליג ע"ז.

והשד"ח (מער' המ"ם כלל ס"א) הביא מהחתן סופר שהק' למ"ד דמצוות צריכות כוונה מסוגיא דסוכה (מ"ב) דמשמע דאזלה כמ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, ותי' בשם הכת"ס דבלולב דד' מינים אלו מיוחדים רק למצוה, ואין אדם רגיל ליקח מינים אלו למטרה אחרת, גם הרי"ף מודה דאין צריכות כוונה, ול"ד לתקיעה ואכילת מצה דאינו מבורר כ"כ למצוה, וע' בשד"ח שהחתן סופר עצמו פליג בזה, ועי'. וכאמור נ' דכ"ז משם אחד הוא, וכסברת החי"א דכל דניכר דרצונו לעשות מצוה ההיא, שפיר יוצא בה אף בלא כוונה, ודו"ק].

והנה במשנ"ב (סי' רע"א סק"ב) הביא הדעות שיוצא בתפילה יד"ח קידוש היום, ונקט: "ואולם יש לפקפק בזה הרבה, דהא קיי"ל לעיל בסי' ס' ס"ד דמצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפילה, כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין, וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה", והנה כיוון בזה לטענת המנ"ח הנז' [וס' מנ"ח לא היה קמיה דהח"ח (עכ"פ באותו זמן), ר' שם בדבריו בביאורו"ל על ענין הזכרת יצי"מ בקידוש (ר' לעיל סימן א') שכ' "ושמעתי שבס' מנ"ח ג"כ הפליא בזה על המ"א"], אלא דהוא הוסיף בזה טענה דלא רק דאין דרך העולם לכוין בזה, אלא דאף שפיר הוא למיעבד הכי – שלא לכוון לצאת בתפילת ערבית יד"ח קידוש היום – כדי שיוכל לעשות קידוש כדינו. וסברא זו שהוסיף לא חדשה היא, דהנה החת"ס בגליון השו"ע (סי' רע"א) נקט דלא יכוין לצאת בתפילה, כדי שיצא יד"ח קידוש דאורייתא מן המובחר, במקום סעודה על הכוס וכתיקון חז"ל, ויותר מזה כ' החת"ס בתשו' (או"ח תשו' כ"א) דאף בסתמא הוי כמכוונים שלא לצאת יד"ח קידוש בתפילה, כדי שיהא הקידוש על היין ובמקום סעודה קידוש דאורייתא, וכאילו לב חכמים מתנה ע"ז.

ובס' הנז' יצא להעיר בזה, וכתב שהסכים עמו הגריש"א שליט"א, דלכאו' י"ל דאין מן הראוי לכוין שלא לצאת, וסמך לזה מברכות ל"ג: דאמר רבא דהבדלה כקידוש - מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא, ומתבאר דיש לעשות ב' קידושים, והביא שם עוד דברי הבה"ג ורש"י בסידורו (סי' תפ"ד) דיש לעשות ב' קידושים, כדכ' זכור וזכרת, ועי' [ובעצם הדברים, הנה בסידור רש"י הזכיר זה בל' ת"ר, ומשמע שהוא בריייתא באיזה מקום, ור' בתוס' רי"ד מהדר"ת שהביא זה בשם הבה"ג, ונקט "נ"ל שא"ז כתוב בשו"מ, אלא מלבו אמר הדברים הללו ליתן טעם לדברי חז"ל שהצריכו לקדש בין בתפילה בין בכוס"].

והנה ראיתי בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' ט"ו אות ח") שהביא מהגה' עתים לבינה על ס' העתים שכ' על החת"ס דליתנהו להני מילי, דהא אי הוי כמכוין שלא לצאת, א"כ ברכת מקדש השבת שבתפילה הויא ברכה לבטלה, וכ' ע"ז הגרע"י שליט"א שם "ונוראות נפלאתי שמטיח דברים נגד גאון עוזינו החת"ס בדברים שאין בהם ממש, דמה שייך ברכה לבטלה, וחז"ל כך תיקנו לצאת י"ח תפילה [וע"ע בשו"ת שבט הלוי הנד"מ חאו"ח סי' ל"ב שהסכים לדברינו בזה, ע"ש]".

ח] בהמסתעף מזה לדין איש שהתפלל ערבית אם יכול להוציא בקידוש על הכוס אשה שלא התפללה, ויברר אם יש ערבות לנשים, ואם האנשים הוו בכלל ערבות כלפי נשים: כ' הרא"ש (ברכות פ"ג סי' י"ג) שאשה אינה בכלל הערבות [וע"ש בגדר ערבות: "שערב הוא בעבורם, ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות"], ועפ"ז נסתפק הדגמ"ר דגם האיש אינו ערב לאשה להוציאה במצוות, וממילא קם ליה ספיקא באיש שהתפלל ערבית אם יכול להוציא בקידוש אשה שלא התפללה, ודהרי הוא כבר חייב מדרבנן [למ"ד הכי לעיל, ונ' דהכי נקטינן להלכה, ומ"מ אף להלכה יתכן שיש להחמיר בספק קידוש, עפ"ד הפמ"ג בראש יוסף לשבת כ"ג: ובגליון השו"ע להחמיר בזה משום דהוי לתא דאורייתא, ודו"ק], והאשה עדיין לא יצאה חובת הדאורייתא שנתחייבה בקידוש [כמבואר בברכות כ': ושבועות כ':].

והמבואר בזה שהגדמ"ר אזיל לשיטתו בס' הצל"ח לברכות כ': דאין ערבות לנשים כלל, אמנם החיד"א (בספרו מראית העין, ע"ז ח"י, ר' שם הוכחות לזה) והפמ"ג בראש יוסף (ברכות כ':, וע"ע בדבריו בפתיחה כוללת לאו"ח סי' ג' אות כ"ח ובמשב"ז סי' תפ"ט ובאשל אברהם סי' תרפ"ט אות ד') והגרעק"א (מהדו"ק, תשו' ז') נקטו דאף נשים הוו בכלל ערבות במצוות שמחוייבות בהם, והמהרי"ט (קידושין ע"א. והביאו הברכ"י או"ח סי' קכ"ד אות ג') כ' דאף דנשים אינם בכלל ערבות, מ"מ אנשים שייכים בערבות על הנשים, ואשר לפ"ז הרי ודאי דיכול האיש להוציאה מדין ערבות, ואזיל ספיקא.

סימן ט'

צורת הקידוש, ודין עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה

ובזה ראיתי לנכון לפרט בס"ד כמה הארות ונקודות בעניינים ופרטים שונים בדיני הקידוש, לבירור וליבון הדברים.

א]. כשיבוא לביתו אחר התפילה ימהר לקדש מיד - ר' דברי מרן בשו"ע ריש סי' רע"א, ומרן החיד"א (מורה באצבע, סי' ד' אות קמ"ו) כ' דאחר ערבית יבוא תיכף לביתו ויקדש ויסעוד, ולא יעשה כמנהג איזה אנשים שיושבים שעה או שתים עם אהוביהם ורעיהם ומדברים דברים בטלים וכיוצא, וישליכו קדושת שבת אחרי גיווים, "אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם, הזהר לצרף קדושה לקדושה, וג' ויכולו - בערבית בעמידה ואחר עמידה ובקידוש אלו הן הנצרפין, ולא יפסיק בין קדושת ערבית לקדושת קדוש וסעודה בדברי נרגן המכאיבים נפש יתירה", ובכה"ח (סי' רע"א אות ב') כ' דיזהר שלא יפסיק בין התפילה לקידוש בדברים אחרים, משום דהקידוש והסעודה הם גמר התיקון שנעשה בתפילה, ויש שנזהרים מלדבר שום דיבור חול מצאתו מביהכנ"ס עד שישן, וכל הנזהר בזה קדוש יאמר לו. ובמג"א ציין לתיקוני שבת ומהרי"ל סי' קס"ג שיקדש קודם הלילה, כי בתחילת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו' הוא מזל צדק, וי"א שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין עם הסעודה [ותמהתי בראותי שיש אשר הק' סתירה לכאו' בדברי המג"א מההיא דהכא להההיא דהתם, דזה ברור דליכא קושיא כלל בדבריו, שהרי הוא עצמו כ' להדיא (סי' רס"א סק"ח) דעתו דתוספת שבת הוי מה"ת, ודלא כהר"ט מוינא הנז', ולזה ציין בעצמו בסי' רס"ז שם "ועמ"ש סי' רס"א ס"ב", ולפ"ז מבואר דהכא פסק כהר"ט מוינא, ולאו מטעמיה, ואף אי נימא כהאומרים דרק מעט זמן קודם שבת הוא בגדר התוספת מה"ת, והיותר מזה הוי מדרבנן, מ"מ מלבד דאינו מוכרח דכן נמי דעת המג"א, הרי י"ל נמי דאין כוונתו להרבה זמן קודם הלילה, אלא מעט קודם כדי שיספיק לפני שליטת מזל מאדים (ועי' רמב"ם פכ"ט הי"א "בין קודם לשעה זו

במעט", ועי' ע"ז מנ"ח מצוה ל"א אות ח', ודו"ק היטב), וספיה"ע שאני כיון דלדעתו לא מהני האי סברא שיבוא לידי חיוב דאורייתא, ודו"ק]. ור' בבא"ח (שנה שניה בראשית אות י"ג) שהתיר להתפלל ולקדש מבעו"י לכתחילה משום דאיכא ס"ס המתהפך (אף שאחד הספיקות הוא נגד מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו, וכבר כתבתי במקו"א בס"ד בכלל זה אי אמרינן ס"ס נגד מרן, ואכמ"ל בזה), והמחמיר לקדש בודאי לילה תבוא עליו ברכה, אך בכה"ג לא יתפלל מבעו"י וימתין הרבה עד לילה ודאי, דלכתחילה צריך לקדש מיד (ר' ריש הסעיף), אלא יעשה כמנהג רבינו האר"י ז"ל לקבל שבת כשהחמה בראש האילנות, ואז עד שיתפלל ערבית ויבוא מביהכנ"ס ויאמר הפסוקים והפיוט והזוהר שנוהגין לומר קודם, יהא זמן חשיכה ויקדש.

ב]. לפני הקידוש ינשק ידי אביו ואמו לקבל ברכתם - [משמע מדברי הבא"ח והחיד"א לעשות כן קודם הקידוש, וכן ראוי ע"פ הסוד, ולפ"ז לכאו' צ"ב דברי המג"א שהביא משער הכוונות לענין נישוק ידי אמו בסי' עד"ר, שהוא דיני בציעת הפת אחר דיני קידוש] וע"פ הפשט ינשק ידי שניהם, וכ"כ הבא"ח (שם אות כ"ט), ור' במורה באצבע להחיד"א (סי' ד' אות קמ"ב) שיכוין לקיים מצות כיבוד אב ואם [שהוא ענין כבוד לנשק לגדולים ממנו, כמבואר ברש"י (ע"ז י"ז). ודרך בנ"א כשיוצאין מביהכנ"ס מיד הוא נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו, בארכובה או בפס ידיו, ולא כמו שהיום בזור עקבתא דמשיחא בעו"ה הפכו ענין זה לחוכא ואיטלולא, וה' הטוב יכפר בעד, ומצאתי שבזמן קדום מנהג זה נהג דוקא אצל האשכנזים, וכה אינה ד' לידי בספר מאה שערים (להגאון מוהר"ר אליהו ב"ר אלקנה קפשאלי זצ"ל, ראש רבני קנדיאה וגלילותיה, מגדולי הדור בזמן מרן הב"י, והביאו מרן בשו"ת אבקת רוכל, ר' סי' ס"ג ס"ד ס"ה, ור' בשו"ת מהר"ם אלשאקר סי' ס"ט שכיניהו 'גדול בדורו', והובא עוד בספרי רבני אותה תקופה) שער פ"ד: "ובהיותי בישיבת פדוא"ה יוצק מים על ידי רבותינו האשכנזים יגדיל תורתם ויאדיר, ראיתי דבר חשוב ומנהג מעולה ביניהם, וזה חזיתי ואספרה שבכל ערבי שבתות וערבי ימים טובים אחר תפילת ערבית הולכים הבנים אצל אבותיהם, ומשתטחים לפניהם וכורעים על ברכיהם ונושקים כפות ידיהם, ואבותיהם משימים ידיהם על ראשי בניהם ומברכים אותם, ככה יעשו כל הבנים שאבותיהם בחיים, ואף אם הבנים זקנים ויש להם בנים ובני בנים, כיון שאבותיהם הם בחיים מקבלים ברכתם באהבה, ואינם נמנעים מלכוף כאגמון ראשם לפני אבותם, לקבל בצמא את ברכתם, ולהראות לכל שהם כפופים תחת רשותם וגזרתם... ומיום רואי המנהג הזה אמרתי אי"ז כ"א מנהג ותיקין ועתיקין, ועם היותי נער ורך חמדתי יופיו בלבבי, ונכשר לרוב בעיני, ואמרתי אם יהיה אלוקים עמדי ושבתי בשלום אל בית אבי אקיימנו בעצמי, וכן עשיתי, וכשחזרתי לארצי ולבית אבי נהגתי בעצמי כן ימים רבים, ואף אחר שנישאתי, אילו היה מזכני ה' בבנים הייתי מנהיגם ומדריכם במנהג זה, דאי"ז כ"א בית אלקים וזה שער שיכנס הבן ביראת שמים"], והיעב"ץ (בסידורו עמודי שמים) כ' שאז הוא שעת הכושר לקבל ברכתם, ומ"מ ע"פ הסוד הענין הוא דייקא בנישוק ידי האם וכמבואר בשעה"כ (ע':, וע"ש הטעם בסוד), ובס' שמן ששון (ח"ג דצ"א אות ז"ך) משמע שגם ע"פ הסוד יש ענין לנשק גם ידי אביו. **ואיזה יד לנשק,** הנה בחמדת ימים מבואר לנשק יד ימין, אך בשמן ששון (שם סוף אות כ"ח ואות כ"ט) דקדק מדברי שעה"כ דיש לנשק דוקא יד שמאל דשם שורש הגבורות, וע"ע בפתח הדביר סי' רס"ב אות ד'.

ג]. סדר הקדמת הקידוש - כ' בשעה"כ (ע"א:) שבכניסה לביתו יאמר בקול רם ובשמחה יתירה שבת שלום, כי הוא כחתן המקבל את הכלה בשמחה גדולה [והעירוני לס' חוט שני להגרנ"ק שליט"א בסי' פ"ה שבאמירת 'שבת שלום' לבד יוצאים יד"ח קידוש, שהרי יש בזה משום קילוס לשבת מאחר שאין רגילים לומר כן בימי החול (ומ"מ באמירת שבוע טוב אין יוצאים יד"ח הבדלה, שהרי אין בזה אמירה המייחדת להשבת משאר ימי החול), ואף שכוונתו ע"פ הפשט, נלענ"ד דאף ע"פ תורת הח"ן יבואר הדבר עפמש"כ האוה"ח (ויקרא יט, ג) דאמרו בזוהר (ח"ג ש"א:) כי שבעה צדיקים יתכנו להם שבעה ימי השבוע, ואמרו בזוהר חדש (סו"פ תולדות, כ"ו:) כי יום שבת הוא כנגד יוסף הצדיק, והוא סוד השלום, ולזה אנו אומרים שבת שלום, ואנו מברכין הפורס סוכת שלום, והיא בחינת יסוד הכל, ויוסף לצד צדקתו אשר שמר אות ברית קודש מגשת אל הטומאה, ירש בחינה זו (ור' עוד בדבריו לבמדבר ו, כו דהמשכיל בתיבת שלום ידע כי הוא יסוד עולם המחזיק בעליונים ובתחתונים, והוא כלי המחזיק ברכה כשאין מפריד), וע"ע בהקדמת האגל"ט, ודו"ק].

מנהג ישראל לומר פיוט 'שלום עליכם', וכמדו' שמקורו אינו ידוע, וכבר העירו מ"ש ממה שנהגו בזמן חז"ל לומר בכניסה לבית הכסא 'התכבדו מכובדים' וכו' כלפי המלאכים המלוים לאדם, אך עכשיו לא נהגו לאומרו, וכ"פ מרן בסי' ג' ס"א, והט"ז כ' הטעם שאין אנו מוחזקין ליראי שמים שמלאכים מלוים אותנו, ועי' פמ"ג ש"א שאסור לאומרו (וע' שם בשע"ת), אולם נ' דמ"מ הכא שאני דב' מלאכים מלוים לכל אדם בליל שבת בעת שבא לביתו, ואי"ז תלוי במידותיו והנהגותיו, משא"כ במלאכים דהתם שבאו לשמור על האדם, וכמש"כ רש"י בברכות (ס':) דלמדו זה מהכתוב 'כי מלאכיו יצוה לך'.

ויש שהשמיטו הבית האחרון בפיוט זה - 'צאתכם לשלום', דאי"ז מדרך ארץ שנראה כרומז להם לצאת, וכן מנהגנו [אמנם, הנה הדרכ"מ (סי' רס"ב) כ' בשם מהרי"ו שמותר לזרוק דבר חוץ לשולחן, ואין לחוש לאותן שאומרים שזורקים המלאך, וביאר הדרכ"מ דברי האומרים כן שהוא ע"ד משל שאם יזרוק דבר ולא יוכל לכבד הבית, הרי יהא ביתו מנוול, ויצא המלאך הטוב המלווה אותו מביהכנ"ס לביתו, והדבר נכון, אך לא ראה לחוש לזה, ומכבדין הבית בדבר המותר כמבואר בסי' של"ז, ועמא"ש שהסיק דאם אינו יכול לנקות בלילה לא יזרוק, אמנם התו"ש שם כ' שע"פ המנהג לומר 'בצאתכם לשלום', הרי מבואר שהמלאכים יוצאים משם מיד לאחר הליווי לביתו, וא"כ י"ל דמה שאמרו במשל שלא יצא המלאך, על כרחך היינו בשחרית כשחוזרים ומלווים אותו מביהכנ"ס לביתו, ואז אם יראה הבית מנוול יחזור ויצא מיד, ומעתה שנוהגים לכבד הבית בשחרית תו ליכא למיחש אף אם אין מכבדין בליל שבת, "אכן מקרוב נדפס סידור אחד ע"ש גדול א' בדורינו שמחק הנוסח צאתכם לשלום, ולי נראה הדין עמו בזה, אך קשה לשבש הנוסחא המקובלת בידינו מקדמונינו, ושכן נוהגים בכל העולם לאומרה בנוסח זה". וע"ע במחז"ב סי' רס"ב אות ב' שאין למחוק דבר שנהגו בו רוב ישראל, ועע"ש מש"ב בזה (ואתה עתה צא ולמד מדבריהם **כמה חמור לשנות אף כקוצו של יו"ד מהנוסח המקובל בידינו בתפילה או בברכות מדורי דורות, ואין הדבר מסור לאיש לשנות, להוסיף או לגרוע,** וק"ו הוא מדהכא שהראת לדעת כמה נמנעו מלשנות נוסחא אפי' של פזמון, ואף שהסכימו שיש טעם הגון לדבר, ע"כ אין לנו לשנות בכהוא זה ממה שמסרו לנו אבותינו ורבותינו, **ואף אם מילות התפילה שלפנינו נוגדים את כללי הדקדוק לא חיישינן, ואזלינן אחר הנוסח המקובל מקדמת דנא,** ור' להלן בסי' זה ענ"ט), עכ"פ מצאנו חידוש בדבריו דגם בשחרית מלוים המלאכים לאדם מביהכנ"ס לביתו, ועוד דאינם נשארים עמו בזמן הסעודה (ואציין בזה, שבספרי שלמי יד"ה ח"א בתשו' עם הגרח"ק שליט"א, שאלה ל"ד עמ' 463, שאלתיו עד מתי מלוים המלאכים לאדם בליל שבת, והשיב: "עד אחר שנכנס לביתו"), אמנם מדברי רבינו ירוחם שהביא בדרכ"מ הנ"ז מוכח לכאו' שנשארים עמו בסעודה, ועי' בזה].

ואח"כ יאמר פ' "כי מלאכיו יצוה לך" וגו' [והכוונות בזה ר' בבא"ח] "ה' ישמור צאתך" וגו', ואח"כ בלי הפסק יאמר תיכף פסוקי "אשת חיל", ויכוין שהם כ"ב פסוקים כנגד כ"ב צינורות של מעלה שבעת הקידוש הם פתוחים ומריקים שפע וברכה מבריכה העליונה מראש כל הכתרים, ואח"כ יקרא דברי הזוה"ק בדפ"ח. המדברים על כבוד סעודות השבת, ויאמר אתקינו סעודתא וכו' ופיוט אזמר בשבחין שחיבר רבינו האר"י, ועי' כה"ח (סי' רס"ב אות ח') דאף דהאר"י נזהר לאומרו אחר האכילה [- היינו בתוך הסעודה, ור' בא"ח], מ"מ בסידור הרש"ש סידר לאומרו קודם קידוש, והבא"ח הוסיף בזה "ומנהגנו לפעמים כשיש סיבה למהר הקידוש, כגון בימי העומר וכיוצא, נאמר פזמון הנז' בתוך הסעודה". ודע, דבאמצע הפיוט יש קטע "אסדר לדרומא מנרתא דסתימא ושולחן עם נהמא בצפונא ארשין", והוא ע"פ הסוד דצריך ליתן שולחן שבת בין צפון לדרום, ונרות השבת יהיו דלוקים בדרום, וכתב בשו"ת תורה לשמה (סי' פ') דאם אין שולחנו מסודר כך, יאמר "אסדרו לדרומא".

ואח"כ יאמר הבקשה דיהא רעוא הנדפסת, ועי' ביוסף אומץ סי' מ"ד דיש מפקפקין ואין אומרים הסיום כ"א "ברעותא וחדוא עלינו ועל כל ישראל", שהרי אין לאדם לשאול צרכיו בשבת (ר' ירושלמי דשבת פט"ו ה"ג), אך צריך לעיין כיצד אומרים נוסח בריך שמיה. והנה מצאתי ראיתי דבשו"ת רב פעלים (או"ח חלק ב' סי' מ"ו) נשאל בזה, וכ' דהן אמת דנוסח זה נד' בשעה"כ, אך מ"מ מהרח"ו נקט דנ"ל שא"י מיוסד מרבינו האר"י, ועכ"ז לא פקפק מהרח"ו כלום, ונ' דליכא למיחש בנוסח שנתקן לכל אדם ובכל שבת בדרך קבע, דזה נעשה כטופס תפילה הקבועה מאנשי כנה"ג, והאיסור דשאילת צרכיו בשבת אינו אלא בסדר שאלה ובקשה שצריכה לו ולב"ב לפי הזמן והעת מה שתתאווה נפשו, ע"כ. וכן המנהג אצלנו [ועי' עוד כעי"ז בשכנה"ג סי' קכ"ב דגם בשבת ויו"ט נוהגים לומר 'אלוקי, נצור' כו', ואף שנראה שהוא לשון תפילה ותחנונים, די"ל כמש"כ בפסקי ריקאנטי דאין האיסור כ"א בעשותו תפילה או תחנונים מעצמו, אבל טופס תפילה מותר, וע"ע מג"א (סי' פר"ח סקי"א) ושיורי ברכה (למרן החיד"א זלה"ה, בסי' קפ"ח ע"ד מרן סעי' ד'), ויעוי' עוד בשלמי חגיגה להגאון מוהרי"י אלגאזי זלה"ה (מהדו' אהבת שלום עמ' י"ב-י"ג), ואדרבה, יזהר מאוד בתפילות השבת, וכמבואר בתקוני"ז (תיקון כ"א) דתפילת שבת אינה חוזרת ריקם, אלא מתקבלת ברצון כמו תפילת עשי"ת] ומ"מ בקשת 'ריבון העולמים' וכו' לא נהגו אצלנו לאומרו, כמש"כ שם ברב פעלים דאף שהיא קבועה כל שבת לכל אדם, "עכ"ז פקפקו בה משום שיש בה גמגומי דברים, ולא נתברר לנו שנוסח זה נתייסד מגדולי ישראל, ולכן פקפקו בו דלית דין הנוסח בר סמכא".

ד]. קודם הקידוש יאמר "לשם יחוד" - [ואף שהנוב"י יצא חוצץ נגד האומרים לשם יחוד, מ"מ מקובלנו מרבותינו לאומרו]. ובנוסח הלשם יחוד כ' בבא"ח "הנה אנחנו באים לקיים **מ"ע דאורייתא** לקדש את השבת, ולקיים **מ"ע דרבנן** לקדש על היין", והדגשה זו תבואר עפמש"פ בשו"ת רב פעלים (או"ח חלק ג' סי' כ"ב) "דאזהרה שמענו מפי סופרים ומפי ספרים בענין המצוות, שאם היא מצוה מה"ת **צריך לדקדק לכוין בלב וגם אמירה בפה שהוא מקיים מ"ע מה"ת,** ואם היא מצוה מדרבנן יכוין בליבו ויאמר בפיו שהוא מקיים מ"ע מדרבנן, ולכן הוזהרנו בליל א' של סוכות לכוין ולומר בפיוש באכילת הפת שהוא מקיים מצוה מה"ת, וכן הענין בליל פסח סידר רבינו הרש"ש ז"ל בפירוש לכוין על מצוה מדאורייתא שמקיים מצוה מדאורייתא, ומצוה דרבנן בדרבנן, וכן סידר בנוסח לשם יחוד בליל שבת קודש", ע"ש, אך דו"ק במורה באצבע למרן החיד"א (סי' ד' אות קמ"ג) שכ' הנוסח "הריני מקיים מצות קידוש על היין כמו שפירשו רז"ל", וע"ע בבא"ח שם סעי' י', ודו"ק בדעתם אם הוי דאורייתא או דרבנן, וראיתי בכתבי הגרי"מ הלל שליט"א שהעיר ע"ד הכה"ח בסי' רע"א, שבסק"ג הביא בפשטות להפוסקים שבתפילה יוצא יד"ח קידוש [ונקט ע"ז הכה"ח מדנפשיה דאף ע"ה שאינו יודע להתפלל יצא מה"ת בכוונתו בברכת מעין שבע], ומאידך בס"ק ס"ג סידר בנוסח הלשם יחוד "לקיים מ"ע דאורייתא לקדש השבת בדברים", והניח בצריך יעוב, ור' בזה לעיל סימן א'.

ה]. דיני כוס הקידוש - בברכות נ"א. א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה: טעון הדחה ושטיפה, חי ומלא, עיטור ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו ומניחו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו, וי"א אף משגרו במתנה לאנשי ביתו, א"ר יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: הדחה שטיפה חי ומלא, וברש"י ביאר כוס של ברכה על ברכת המזון, אולם הנה הרמב"ם הזכיר זאת גם בהל' שבת (פכ"ט ה"ז), וכ' המג"מ "מפרש רבינו דכוס של ברכה הוא כוס שאומרים עליו קידוש היום או ברהמ"ז, ולא עוד אלא שעיקר הדבר הוא לדעת רבינו בכוס של קידוש", וכ"פ מרן (סי' רע"א ס"י) דטעון כל מה שטעון כוס של ברהמ"ז, והנה י"א דדוקא ארבעת אלו דנקט ריו"ח וגם הנתינה בימין הוו לעיכובא, והשאר הוו מילתא דחסידותא (תלמידי רבינו יונה ל"ח. מדפי הרי"ף, וכ"נ ד' הגר"א - ר' מעשה רב אות קי"ט - דד' לעכב והשאר ראוי לנהוג בהן), ור' בתקונ"ז (סוף תיקון מ"ז) דבגלותא לית לן אלא ארבעה: חי, מלא, שטיפה, הדחה, וסימנך חמש"ה, ובזה יבוא בס"ד בירור בכמה מדינים אלו אי"ה [ועיקרם מתבאר יותר בברכות נ"א. ובאו"ח סי' קפ"ג, וכאן במאמרינו לא בכ"מ ציינתי דמשם מקורו, אבל עכ"פ הכוונה להתם, וסגי במודעא זו].

1) הדחה ושטיפה - מבואר בגמ' דהדחה מבחוץ ושטיפה מבפנים, ובתוס' הביאו דעת ר"י דהיינו דווקא כשאין הכוס יפה - שיש בו שיורי כוסות, אבל אם הוא יפה ונקי בלא"ה שפיר דמי, דלא בעי אלא שיהא כוס של ברכה יפה, ובמג"א ביאר כפרש"י דביצה כ"א: דהיינו שיורי יין ששרה בו פיתו, אך היעב"ץ במו"ק נקט דפשיטא דאפי' שיורי שתיה לבד ממאיסין את הכוס, ורש"י הנז' הוצרך לפרש כך, דהתם מיירי גבי מוקצה, ואם בשיורי משקה לבד קא מיירי מה מוקצה יש בזה, הרי יכול לשפכן וא"צ לטלטלן, ולהכי מפרש לה בשיורי פת שאין לזרקו במקום דריסת אדם. אך הנה בזוה"ק (פ' פנחס, רמ"ה:) מבואר דבכל ענין בעי' הדחה ושטיפה במים, וכבר הערוה"ש (סי' קפ"ג) תמה דבב"י לא הבי"ד הזוה"ק.

2) חי - נחלק לכמה ביאורים, ובטור כתב שיש לחוש לכולם [ואף שיש הבדל בזמן המזיגה בין רש"י לר"ת, מ"מ שניהם שוים דלכתחילה צריך להיות חי בצורה מסויימת (ר' בפרישה)]. רש"י כ' שנותנו בכוס חי ואח"כ מוזגו במים (והיינו בברהמ"ז כשמגיע לברכת הארץ כדי להודיע שבח א"י שיינותיה חזקים), א"נ שימזוג עכשיו ויביא מן החבית לשם קידוש. ובתוס' דב"ב צ"ז: הבי"ד ר"ת שיהא היין מזוג ולא מזוג, ואח"כ ישלים מזיגתו במים, וראיה מסנהדרין ע': גבי יין חי דבן סורר ומורה. וכדעה זו הסיק הרא"ש דברכות, והוסיף די"מ (וכ"ה בתוס' דב"ב שם בשם גדולי נרבונא) דהאי חי קאי על הכוס, שיהא שלם ולא שבור, ועל דרך דאי' בב"ק נ"ד. דשבירתן של כלים זו מיתתן, וכ"ה במכות (ראיה זו לא הובא בתוס' כ"א ברא"ש) ט"ז: דאם ריסק ט' נמלים ואחד חי משלימו לכזית - לוקה, והתם חי היינו שלם, דאי חי כפשוטו הכיצד מצטרף לכזית נבילות. ועי' ברמב"ם בהל' ברכות שנקט "יין חי", ודקדק רבינו מנוח דכוונתו לאפוקי מהביאור דהאי חי קאי על הכוס שיהא שלם.

והנה בטעם המזיגה, בטור מבואר דכיון שהיינות אינם חזקים א"צ למזגן, והרמ"א העיד כן על המנהג במקומו, אמנם הב"י כ' דאע"פ דכ"נ ע"פ הפשט, מ"מ כיון שיש בזה סוד ע"פ הקבלה (בזוה"ח דמ"ז דסוד נרמז בנתינת המים ביין בברכת הארץ) יש ליזהר בזה, וכן נ' דנקט למעשה בשו"ע שפ' בסתם שיתן היין חי ובברכת הארץ ימזגנו, והרמ"א הוא שהוסיף די"א וכן המנהג בארצו שא"צ למזוג, ובא"ר (הובא בפמ"ג) כ' בשם המהר"ל מפראג בס' נתיבות עולם שהיין הרי הביא יללה לעולם (ר' סנהדרין ע':), וכשמחבר עם מעט מים אין בו יללה. והרמב"ם בהל' ברכות נקט טעם המזיגה "כדי שיהא ערב לשתיה", וכעי"ז מבואר בדבריו בהל' חומ"צ (פ"ז ה"ט) דד' כוסות דליל הסדר צריך למזגן "כדי שתהיה שתיה עריבה", והביאור בזה נ' דצריך לעשות שלא יקוץ את"כ בשתיית היין, ובזה יהא ח"ו ביזוי לכוס של ברכה, ומשו"ה בעי' שתהא עריבה עליו.

וכהאי גוונא המנהג אצלנו בכוס הקידוש ג"כ להטיף ג' טיפות מים לתוך כוס הקידוש, ועניינו ע"פ הסוד, ואע"פ שלא נזכר בדברי רבינו האר"י זלה"ה אלא נמצא מפורש בס' מעבר יבוק בלא שביאר טעם הדבר, עי' בבא"ח (ש"ב בראשית אות כ"ט) שביאר טעם בזה ע"פ הסוד עפ"ד האר"י וסידור הרש"ש - "ונמצא לפ"ז גברא רבא אמר מלתא דמסתבר טעמא, ובודאי כך היתה קבלה בידו ממקובלים נאמנים, לכך כל אדם יזהר בזה ועליו תבוא ברכת טוב", ור' בספרי רבותינו הספרדים זלה"ה מש"כ עוד בזה.

וכמבואר הרי יש לחוש נמי שיהא הכוס שלם, ועי' בשכנה"ג שנסתפק בכוס שלם בשפתיו אלא שבסיסו שבור, ומצא בדרשות מהרי"ל (מנהגי סעודה) שבהיותו בדרך הביאו לו כוס פגום בשפתו ולא רצה לברך עליו, והביאו לו כלי שבור בבסיסו למטה, ואמר מאי אולמיה דהאי מהאי, ואמר לו מהר"ד אהרן ז"ל וכי צריכין אנו לכלי כסף בשעת הדחק, והסכימו לברך על אותו שגופו שלם, ואין לחוש אם שבר בתחתיתו **במקום הדחק,** ומשמע דדוקא במקום הדחק שרי, ומ"מ נסתפק השכנה"ג אם בשעה"ד אפשר גם לברך על כוס ששפתו פגומה, ודקדק מל' מרן "**צריך לחזור** אחר כוס שלם" דלאו לעיכובא הוא, אך ציין דבסי' רי"ט הסכים מרן דלישנא דצריך משמע דאיכא איסור בדבר, וע"ע בדברי רבינו הבא"ח זלה"ה (שם אות כ"א) דצריך שיהא הכוס שלם בשפתו ובבסיסו, וסדק פוסל אפי' בלא חסרון.

3) מלא - על כל גדותיו, ועי"ז זוכה לנחלה בלא מצרים, שנא' ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה, וזוכה לנחול ב' עולמים, ועי' תוס'.

ויל"ב הזכות והמעלה הגדולה בברכה על כוס מלא יותר משאר הדינים, והנראה, דהנה בכוס של ברכה מיירי, ומילוי הכוס מוכיח על גודל האמונה והבטחון, ושהברכה אינה מן השפה ולחוץ, אלא באמונה פנימית ואמיתית, וממילא זוכה לנחלה בלי מצרים, דיהא לו השפע המגיע ע"י הברכה, ומדה כנגד מדה יהא גבולו ללא מצרים בעוה"ז, דככל אשר גדול בטחון האדם כן יזכה לברכת ד', וכידוע מהספה"ק [וקרא כתיב (תהלים נה, כג) השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך, וע"ש במפרשים, ועי' חזו"א בב"ב סי' ה' סקה"י דהשגחת השי"ת הוא לפי מדת הבטחון שאדם משליך יהבו על בוראו ית'], ובזה יזכה גם לעוה"ב דהוא בכלל הברכה המרובה, זכי' ללא גבולות, היינו בכל העולמות. ושו"מ כעי"ז בדברי מהר"ן שפירא [בעל חידושי אנשי שם על גליון הרי"ף ובעל מבוא שערים על שערי דורא ואמרי שפר על פרש"י עה"ת, והיה בזמן מרן הב"י] על השו"ע [וכעי"ז ר' בשבת קי"ח. דהמענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים, וביאר רבינו בבניהו דה"ט דהשבת ניתן לו גבול מאת השי"ת, כ"ד שעות בלילה ויום, אך ישראל עושין אותו בלי גבול דמקבלים שבת קודם הזמן ומאחרים יציאתו, ועונג שבת הוא בתוספת, דהמזדרז ומבקש הדבר עוד, מראה על חביבות ותשוקת הדבר אצלו, כי כל יתרון על החיוב יהיה חביב יותר, וע"כ מקבל נמי נחלה בלי גבול].

4) עיטור - רב יהודה מעטרהו בתלמידים, רב חסדא מעטר ליה בנטלי, ופרש"י בכוסות, והנה בטור כ' "פירש"י בכוסות, כשהיה מגיע לברכת הארץ היה מוסיף עליו, וי"מ האם כוסות אלו נועדו בשביל למזוג מהם להמים, או לעטר ביופי לכוס הברכה, ועי' היטב בב"ח שם. ובמעשה רב (אות קי"ט) נקט דטוב לעטר כוס של קידוש וברהמ"ז והבדלה בששה כוסות סביב. והנה התפארת שמואל על הרא"ש סופ"ז דברכות כ' "נ' דאף דלא עבידנא עיטור מ"מ לא נעשה היפך, ואין להניח כלים ריקים בשלחן בשעת ברהמ"ז, וגדולים נזהרים בזה", ומרן החיד"א הביאו בברכ"י, והוסיף בשיו"ב דכן הזהיר ע"ז המהרי"ל כמבואר בס' קב הישר פרק ס"ד, ע"כ. ולפ"ז לכאו' גם בקידוש בעי' שלא יהו כלים ריקים על השולחן, ויל"ע שלא נהגו בזה, ואדרבה הרי עורכים השולחן קודם לזה [אך עכ"פ מתבאר מדברי מהרש"ל ותפא"ש הנז' שהעיטור צריך להעשות בכלים מלאים].

5) עיטוף - רב פפא מעטף ויתיב, רב אסי פריס סודרא על רישיה, ובב"י הבי"ד רבינו ירוחם דהיינו משום שאסור לברך בגילוי הראש, ונתקשה דכל ברכה אסור לברך בגילוי הראש, ובמה נתייחד כוס של ברכה בזה, ופי' דמיירי בסודר שפורסים על כובעיהם כשעומדים לפני גדולים, ובדרכ"מ ביאר דעת רי"ו דאף אלו שאינם מברכים ברהמ"ז לא ישבו בגילוי הראש, ובשאר ברכות כה"ג שרי. והב"ח כ' דדעת התוס' והרא"ש כרי"ו, וביאר דאע"פ שראשו מכוסה במצנפת קטנה, אפ"ה לא יברך בגילוי הראש מפריסת סודר שפורסים על הראש לצניעות, "לפי שכסוי זה מכניע לב האדם ומביאו לידי כוונת הברכה ולירא שמים", וע"ד הרמ"א הק' דהרי בכל הברכות נמי השומעים לצאת יד"ח צריכים לכסות ראשם, "ולענין הלכה נ' כיון דהתוס' והרא"ש העידו שהיו נוהגים בזמניהם אף בפריסת סודר, וכ"כ רבינו והרי"ו, לכן כל יר"ש יהא נזהר בשעת ברכה להתעטף במלבוש העליון וגם להשים הכובע על ראשו, ולא יברך במצנפת קטנה, ואע"פ כשהוא מברך ביחיד יהא נוהג כך, ולא יהא מחסר אלא מזיגה ועיטור", ע"כ. וממילא לדידן כפי הנהוג בזמנינו, יש ללבוש כובע וחליפה בשעת ברהמ"ז וקידוש [חליפה מדר"פ דמעטף ויתיב, וכובע על הכיפה מדר"א דפריס סודרא ארישיה]. ושו"ר בערוה"ש שכ' "ויש נוהגין גם עיטוף בבגד העליון, ולא ראינו ולא שמענו מנהג זה", ואחר המחי"ד, הנה ב"ה אכשר דרא, ורבים וכן טובים נהגו בזה. ודבר חדש ראיתי בעטרת זקנים על גליון השו"ע שהביא מס' יש שכר (לא ידעתי מי הוא) דאין עיטוף נוהג אלא בא"י משום כבוד השכינה.

6) נוטלו בשתי ידיו - שנא' שאו ידיכם קודש וברכו את ה'. וגי' הטור "מקבלו בשתי ידיו", והביאור דלא יקח מעצמו מן השולחן אלא שאחר יתן לו, וכ"ה בבא"ח ע"פ הסוד, ור' בט"ז בשם אביו דהיינו כדי להראות חביבות קבלת הכוס שהוא חושק לקבלו בכל כוחו, ואח"כ יחזיקנו ביד אחת כדי שלא יראה כמשאוי עליו, ועכ"פ הימין עיקר שהיא החשובה יותר לכבוד הכוס, וכ"כ בבא"ח שם דצריך שיתן אותו אדם אחר בב' ידיו, והמקדש יקבלנו בב' ידיו בצד שמאלו כנגד החזה, ואח"כ יאחז בו ביד ימין לבדה.

7) ונותנו לימין - ארחב"א אריו"ח ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, א"ר אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו, אנן נעביד לחומרא (שלא תסייע שמאל לימין בשעת ברכה. רש"י), ובב"י הביא משבלי הלקט - וכ"פ הרמ"א - דהיינו שלא תגע השמאל בכוס הברכה, אבל יכול ליתן השמאל תחת הימין לסייעה, ועי' ב"ח, ובמג"א פקפק בזה והעלה להחמיר אם לא לצורך [ודע, דראיתי בזוה"ק פ' תרומה דקס"ח: (ע"פ פי' הרמ"ק) גבי ברהמ"ז דכיון דאמר 'ובטובו חיינו' (שמורה על מקום הויות השפע והטבתו), ואח"כ) הדר אמר 'הזן את העולם כולו בטובו בחסד' (להורות שמתפשט השפע אף לרשעים), דא אקרי ברכת ימין (כי ברכה ראשונה דברהמ"ז היא בחסד), שמאל לאו איהו בברכת מזונא (שלא תחשוב שברכה שניה היא בגבורה, אלא באמת היא במלכות, ואינה בשמאל), ובגין כך שמאלא לא תסייע לימינא (באחיזת הכוס)]. ובמג"א הביא מהשל"ה בשם המקובלים שיעמיד הכוס על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב הכוס, וכ"מ בזוהר בראשית, ומ"מ אינו מוכח כ"כ, די"ל דיקיפם באצבעותיו כדרך אחיזה [ועי' בשו"ת חכם צבי סי' פ"ב שהוכיח מכאן דמסייע יש בו ממש לחומרא, ואכמ"ל בזה].

8) ומגביהו מן הקרקע טפח - שנא' כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, ועי' טור דבעי' שיראוהו כל המסובים.

9) ונותן עיניו בו - כי היכי דלא ליסח דעתיה מיניה, ומהר"ן שפירא הנז' כ' טעם להסתכל, דכוס בגי' אלקים, וכשיסתכל בכוס יזכר באביו שבשמים ויעורר הכוונה ביותר, ואין כוונה אלא כשמסתכלים בה. והנה הרמ"א פסק דע"כ אין לוקחין כוס שפיו צר, והמג"א הק' דמנ"ל דהאי נתינת עיניו הוי ביין, שמא די להביט בכוס כדי שלא יסיח דעתו ממנו, וכ"כ נמי הט"ז שחלקו כבוד לעצמו של כלי, ועי' בדבריו ראיה מקידושין מ"ח ומל' הטור, והעיר עוד עמש"כ בדרכ"מ בשם מהר"א מפראג עוד טעם לזה, דאי' בסוכה דמ"ט דרבא אכסא דברכתא אגמע גמוע, ופרש"י בלגימות גסות דרך שביעה משום חיבוב מצוה, וזה לא שייך לעשותו בכוס שפיו צר [ור' סי' תע"ב סעי' ט"ו גבי ד' כוסות, שפ' הרמ"א לאסור כוס שפיו צר מפני שלא יוכל לשתות רביעית כאחד, ור' עוד בדבריו סי' רע"א סעי' י'], די"ל דהתם בסוכה הענין הוא שמקבץ הרבה לתוך פיו ויגמע אט אט, וזה שייך גם כשפיו צר, ולא בא אלא לאפוקי שיתן בפיו מעט ויבלענו, וחוזר חלילה, "ע"כ נלענ"ד כיון דנפיק מפומיה דרמ"א יש לברך על כוס אחר, אבל אם אין כאן בקלות אחר יברך ע"ז, ואין כאן חשש פסול כלל".

10) ומשגרו לאנשי ביתו במתנה - כי היכי דתתברך דביתהו, והפרישה כ' דמה"ט

(שם פב"ע)' משיעור. ע"ז הקוה דבק פרוזל' אי ד. כהיתה דבק פרוזל' משל"ח דבק מרגיע ו. הסר: הוא דאיכהא. וכיהנו כעובד: מרכיבות הוא"ע ד. דבק פרוזל' וע"ו ו. סל הסר הסר"א, כל. פרוזל' ע"ז ד. כהיתה

השבת יהיה לו י"ב ככרות, משום זכר ללחם הפנים שהיה מי"ב חלות שלימות, כמרומז בזוהר (פר' תרומה קנה. ועיין בהגהות מהרי"ש נתנזון מש"כ בזה).

עוד מובא שם מספר "באר יצחק" לרי"א חבר וז"ל: "ושיטת רבינו בזה שא"צ אלא ו' ככרות, ב' בכל סעודה, וכפי שיטתו שצריך לחתוך שניהם. ומ"ש י"ב ככרות היינו שית באתגליא כו', והנה מ"ש שית באתכסיא לא זכינו להבין כוונתו. ואפשר שר"ל שאחר שיהיו נחתכים יהי' בכל א' שתים, והם ד' ככרות לכל סעודה. ובתחילה בהיותם שלמים אינם אלא ו' בכל הג' סעודות, ורק בהעלם ומחשבה יש עוד ו', היינו מה שעומדים להתחלק", עכ"ל.

ובספר החסיד מוילנא (עמ' צ"ט) הביא שמועה דיש אומרים שהיה כתוב בזוהר "יב"ח", והאר"י פי' "י"ב חלות", והגר"א באר "י"ב חצאין", כלומר בכל סעודה שתי חלות, סה"כ שש חלות שלימות שהן י"ב חצאין.

וכ' החי"א (שם) דרבים נוהגים לחתוך שניהם, ואם מקפיד על ההוצאה עושים ב' חלות גדולות וג' קטנות, ובכל סעודה בוצע על אחת גדולה ואחת קטנה (והביאו המ"ב).

וכ"כ בערוה"ש (שם ס"ג) וז"ל: ועתה יש הרבה מדקדקים במדינת ליטא ורייסין וזמוט שנוהגין זה מכמה דורות ע"פ הגר"א לבצוע שתים בכל סעודה.

ובמע"ר החדש בהערות (אות ד') העיר נכון הגר"מ שטרנבוך, דאם בלא"ה דרכו לבצוע במהלך סעודה ב' חלות, למה לא יבצע שתיהם מיד בשעת הברכה לצאת גם שיטת הרשב"א, ועוד דהא לכאו' אין קפידא לבצוע דוקא חלה אחת, ע"ש.

אמנם מש"כ דאין קפידא לבצוע דווקא חלה אחת, אין זה נכון, חדא, דיש לחוש שיבוא לידי הפסק (בין הברכה לאכילה). ועוד, יבוא לתמיהת הערוה"ש שתמה על דיעה זו בזה"ל: ואיני מבין זה, נהי דהפי' בר"ז כר' האי גאון והרשב"א, מ"מ הא ר' אשי ור' כהנא לא ס"ל כן, והמה בתראי נגד ר"ז. ואין לומר דגם ר"א ור"כ אין חולקים על ר"ז, אלא ס"ל דגם בא' יצא, ור"ז ס"ל דווקא בשנים, מנ"ל לומר כן, דהא משמע דדווקא קאמרי נקיט תרתי ובצע חדא, וכפירש"י דדייק מקרא דלקטו. ועוד, דאי מצוה מן המובחר כר"ז, למה לא עשה ר"כ מצוה מן המובחר, ועוד שהמכילתא אומרת שכן עשו אבותינו במדבר כמ"ש, ולכן לדידי צע"ג בזה, עכ"ל. אמנם טענתו האחרונה אינה טענה, שלא נמצא במכילתא כן (וכמשי"ת באות ד').

ב. סדר הבציעה בליל שבת וביום השבת

כתב השו"ע (סי' רע"ד ס"א): בוצע על שתי ככרות שלימות, שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחתונה, וכ' הרמ"א ודווקא בלילי שבת, אבל ביום השבת או בלילי יו"ט בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה, עכ"ל.

ומקורו בב"י וז"ל: כ' הכלבו (סי' כ"ד) יש נוהגים לבצוע התחתון ולא העליון, ואנו נוהגין לבצוע העליון, עכ"ל. וכ"כ הגה"מ (פ"ח מהל' חו"מ) שמן הככר העליון בוצע, ואני ראיתי גדולים שבוצעין התחתון, ושמעתי שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה. וכ' ע"ז הד"מ וז"ל: ואפשר שמה שכ' ב"י שראה גדולים שבצעו להתחתונה, היינו דוקא בליל שבת, אבל ביום השבת או בליל יו"ט יש לבצוע על העליונה ע"פ הקבלה בטעם של לח"מ בליל שבת ויומו, עכ"ל. ובלבוש (שם) פתח קצת שער להבין הענין וז"ל: שיש בו סוד ע"פ שהתחתונה היא המנהגת ומפרנסת בליל שבת, והבן, עכ"ל. ובעו"ש כ' כלשון הזה דהוא רמז להשכינה שהיא תחתונה, ומנהגת ומתפרנסת בליל שבת, אבל ביום הוא בחינה אחרת, עכ"ד. [וע"ע בדע"ת מה שהובא בענ"ז].

ולענין יו"ט שחל בשבת, בפשטות אין לחלק דשבת קביעא וקיימא, ושו"ר שכ"כ בקובץ מבקשי תורה הל' יו"ט (ח"א ע' תנ"ד) בשם הגרי"ש אלישיב, אך עיין במג"א סי' תע"ה סק"ג דכ' בשם הד"מ לפנינו דבליל פסח אפי' חל בשבת יבצע על העליונה, ושמא יש לחלק בין פסח שחל בשבת לשאר יו"ט, ובאמת הב"ח (שם) הוכיח מפסח דלעולם יש לבצוע על העליונה, וצ"ע.

ודעת המנהיג (הל' שבת) והאבודרהם והכלבו, דלעולם בוצעין על העליונה, והנה טעם הראשונים הללו דלעולם בוצע על העליונה, וכן למנהגינו ביום השבת, כתב הב"ח (שם) דהוא משום דינא דאין מעבירין על המצוות, ועל כך באה תמיהתו הגדולה שתמה על הנוהגים לבצוע בלילה על התחתונה, דאין עוברין על דין התלמוד דאין מעבירין על המצוות, דהלא מטעם זה כ' הטור בסי' תע"ג לענין חציית המצה, דחציה השנייה ישים בין שתי השלימות כדי שיפגע בשלימה תחילה, שלא יעבור על דברי חז"ל דאין מעבירין על המצוות, ומסיים דלכן נראה עיקר כדעת הגדולים וכפי אשר נהגו הזקנים משנים קדמוניות, שלעולם בוצעים מן העליון שלא לעבור על דין התלמוד, מפני שהוא כך ע"פ הקבלה, וכי היכי דאנו מניחין תפילין בחולו של מועד ע"פ תלמוד ירושלמי (כמבואר בסי' ל"א), אע"ג שלזוהר הוא חייב מיתה, עכ"ד. ובמחה"ש ציין לדברי המ"א (סי' כ"ה סק"כ, והובא במ"ב ס"ק מ"ב) דכ' בשם כנה"ג דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמ', הלך אחר הגמ' והפוסקים, אם לא במקום שמחמירין, עכ"ד [וראוי בענין זה להביא דברי תלמיד הגר"א הרא"ש מאמציסלאו שאמר בשמו דלעולם לא נחלקו הזוהר עם הבבלי, כי איך התורה תסתור את עצמה, והיכן שנראה כחולקים הוא מחמת שאין מבינים פירוש האמיתי בתלמוד או בזוהר, והגר"א קירב אותם א' לא', והביא דוגמא לזה ענין י"ב ככרות בשבת, דאין מחלוקת כלל בין הבבלי לזוהר, וכמשי"ת בסמוך].

והט"ז (שם סק"א) הביאו, וכ' דאין לדחות מפני כן טעם הקבלה דיכולים לעשות כפי אשר הוא נוהג, כשמברכים על התחתונה מניחין אותה קרוב למברך יותר מן העליונה, ונמצא פוגע בתחתונה, ושוב אין כאן מעבירין על המצוות כלל. ובמג"א עמד ג"כ ע"ז, ונתן עיצה אחרת דבשעת אמירת ויכולו יניח העליון למעלה, ובשעת ברכת המוציא יקח העליונה בידו ויניחנה למטה ויבצע עליו. ובנזירות שמשון (שם) כ' באופ"א, דבתחילה יניחנו זה בצד זה, ובשעת ברכה יקח אחד וירשום, ויניח אח"כ האחר למעלה [ויש שנוהגים להניח החלות זו אצל זו, עיין בארחות רבינו ח"א ובשאר ספרי המנהגים, ולמנהג זה אין לחוש לאין מעבירין, ומ"מ צ"ב איך מקיימים דברי הרמ"א, ושמא יניח מעט אחת על השניה ויהי' התחתונה יוצאת ובולטת לצד ימינו, ועיין בהגהות מקו"ח לחו"י, ודו"ק].

ובגר"ז ובמ"ב הביאו לב' העיצות, וז"ל הגר"ז: צריך לבצוע מן העליונה מפני שאין מעבירין עה"מ, אבל בליל שבת נוהגין מטעם הידוע להם לבצוע על התחתונה, וכדי שלא לעבור עה"מ הביא ב' העיצות הנ"ל. ובאליה רבה (שם) הביא רק דברי הט"ז ולא הביא כלל למ"א, ויתכן דלדבריו אכתי קשה סו"ס הא עתה מעבירי על העליונה, וי"ל.

ובתו"ש (שם סק"ג) כ' עוד ליישב תמיהת הב"ח בשם חכ"א, וז"ל: ושמעתי מפי החכם מוהר"מ גינצבורג שאמר שאין זה תימא, לפמש"כ התוס' ביומא (לג. ד"ה אין) דכל היכי דליכא אלא מצוה חדא רשאי לעבור על מצוה זו לעשות מצוה אחרת במקום שיש טעם להקדים האחרת, ול"א אין מעבירין אלא רק היכי שצריך לעשות שתיהם אז אין מעבירין וכו', וא"כ ה"ה הכא דיש טעם להקדים התחתונה ע"פ הקבלה אין זה סותר דין התלמוד כלל, ואף המג"א (סי' קמ"ז סקי"א) הביא דברי התוס' הללו אך לא העתיקו יפה, עכ"ל. ומדלא נחית המ"א הכא לסברא זו, אלמא לא ס"ל דמהני הכא, וצריך לדעת טעמו. וה"נ יש להעיר על המ"ב שכתב נמי (סי' כ"ה סק"ג) לענין אם פגע בכיס של תפילין תחילה שצריך להניחן משום אין מעבירין, דכ"ז דוקא ברוצה עתה להניח תפלין, אבל אם אינו רוצה להניחם רק לאחר זמן לא שייך בזה דינא דאין מעבירין, ובבה"ל העתיק דברי המ"א שכ' דכיון דהתפילין מונחין בכיסן, ואין המצוה של קשירה מזומנת לפניו, לפיכך אין קפידא בזה שמניח התפילין ולובש הטלית, יעו"ש. ומעתה י"ל למה לא סמך המ"ב על תירוץ זה ג"כ בענייננו, דנימא דכיון דאינו רוצה עתה לאכול מן העליונה משום איזה טעם שיהיה, תו לא שייך בזה אין מעבירין וכסברת התו"ש.

ואשר יראה בזה דלא אמרינן סברא זו אלא כשעומדים לפניו שתי מצוות בחדא זימנא, וחכמים תיקנו בהם סדר קדימה, כגון טו"ת שחז"ל תיקנו להקדים טלית לתפילין משום מעלין בקודש (ונתבאר הטעם בבה"ל שם ד"ה שמעלין בשם האר"ז והגר"א), שפיר י"ל דכיון שאינו רוצה עתה בתפילין ל"ח מעבירין, אבל בלח"מ שהמצוה מתקיימת ע"י ב' הככרות בשוה, ולא מצינו בגמ' מעלה על התחתונה מן העליונה, אלא רק מטעם הידוע רק לבעלי הסוד תיקנו לכולם לבצוע על התחתונה, בכה"ג א"ש טענת הב"ח דאין דוחים דין המפורש בתלמוד משום טעם שהוא ע"פ קבלה, ולכן המ"א גופיה לא ניח"ל כאן בתירוץ זה, ועל המ"ב בלא"ה לא קשיא כ"כ דהניח שם בבה"ל דברי המ"א בצ"ע, יעו"ש.

ותו דבמנורה הטהורה הניח דברי התו"ש בצ"ע מחמת דברי התוס' במגילה (ו: ד"ה מסתבר) שדחו דבריהם שבמס' יומא, משום דחזי' ממגילה דגם בחד מצוה שייך טענת אין מעבירין, ובברכ"י (שם) הביא שיש בזה מחלוקת בעלי התוס', וביאר דבריהם שאין בהם סתירה, וכוונתם שכל מצוה שיש נ"מ בגוף המצוה היכי קעביד, אין בזה משום אין מעבירין, וה"נ כאן יש ענין דוקא בתחתונה. ולכאו' אכתי אין זה מיישב טענת הב"ח, דהא גופא קשיא איך קבעו כן מתחילה נגד הדין המפורש בתלמוד, וי"ל דכיון דבשעה שתיקנו כן לא עברו בזה על המצווה דאין מעבירין כיון שאין המצוות עתה לפניהם, א"כ שוב אח"כ שעושים ע"פ תקנתם אין בזה משום אין מעבירין.

ובשו"ת יד יוסף (סי' ק"ט) הביא להגאון בעל המנ"ח שתמה על התו"ש שלא ראה דברי התוס' במגילה דמחלפי שיטתיה, וס"ל דגם בחדא מצוה שייך אין מעבירין, ושוב כ' דלפמ"ש בספר בית דוד הל' מזוזה הטעם דאין מעבירין משום דשיהוי מצוה לא משהינן, א"כ הכא ליכא שיהוי, דהא עסוק במצוה דבוצע על התחתונה, עכ"ל. ובספר באר יעקב על השו"ע (שם) תמה עליו, דהא מ"מ ה"נ איכא שהייה דצריך להעביר על העליונה וליקח התחתונה, כמו בכל אין מעבירין שמניח המצוה שלפניו והולך ועושה מצוה אחרת, לכן סיים דהעיקר כט"ז, ע"ש. וע"ע בהגהות ברכת דוד (נדפס בילקו"מ מכ"י) שיישב בטו"ט דעת השו"ע למה אין בזה משום אין מעבירין, כיון דבלא"ה צריך להעבירו לימין כדי לבצוע ביד ימין, ועוד דצריך לבצוע בצד התחתון של הפת כנפסק בשו"ע סי' קס"ז, יעו"ש.

ועתה יש לחקור בדעת הרשב"א ור' האי גאון וההולכים בעקבותיהם שבוצעין כל הכיכרות, האם יש ענין לבצוע על התחתונה תחילה, או שאינו ענין אלא לנוהגים בשיטת רש"י ודעימי' שבוצעין רק ככר אחת, כיון שע"י שבוצע אחת מראה בזה איזה הנהגה מסויימת בבריאה, אבל כשבוצע את שתיהן לכאו' לא מתקיים שום ענין. וחקירה זו תלויה בנידון אחר, האם צריך לבצוע שתיהן כאחת או שיכול לבצוע בזה אחר זה. ותו י"ל דע"ג גם מדינא דאין מעבירין, דהא תינח למ"ד דבוצעין אחת דאין בעיה דאין מעבירין עה"מ כיון שרצונו באחת, אבל למ"ד דבוצעין כולם שפיר יש לחוש לאין מעבירין כיון דנצרך לתרוויהו.

ובינותי בזה הרבה, עד שמצאתי בספר "פתחי עולם" על השו"ע (שם) שהביא בזה מחלוקת בין האחרונים, דעת השל"ה דיש לבצוע מתחילה על התחתונה, אבל דעת הישועות יעקב (שם) דהנוהגים לבצוע כל הלחמים בין ביום ובין בלילה, אף בלילה יבצעו על העליונה שלא לעבור על המצוות, משא"כ כשאינו בוצע אלא אחת, כשבוצע על התחתונה אינו מעביר על המצוות כיון שאינו בוצע את העליונה, עי"ש. ומו"ר הגר"י הלל שליט"א א"ל דגם לדעת הרש"ל והגר"א אם אפשר לקיים דברי הרמ"א לבצוע התחתונה עדיף, ובאופנים הנ"ל שלא יהיה משום אין מעבירין עה"מ.

אך כל זה לקבלת הרמ"א והב"י, אבל בכה"ח כ' (שם סקי"ב) דע"פ קבלת האר"י לעולם צריך לבצוע על העליון אף בלילה, וסיים דאנו אין לנו אלא קבלת האר"י שכך קיבל מאליהו הנביא, יעו"ש (וע"ע בבא"ח שנה ב' פר' וירא סעיף ט"ו).

ומה שהסתפקנו אם בוצע שתיהן כאחת או עדיף לבצוע זה אחר זה (לחוש משום הפסק), הנה מלשון המעשה רב (שם) מדוייק שצריך לבצוע שתיהן כאחת ולא בזה אחר זה, וכן מסתבר, אבל בארחות רבינו (ח"א ע' קי"ג) מובא שלא נהג לבוצעם כאחת אלא בזה אחר זה. וכך היה מנהגו, בסעודת לילה ויום היה בוצע ב' החלות אחת סמוך לברכה, וחותך ממנה פרוסה גדולה, ואח"כ בוצע את השניה, ופירש טעמו דחושש שחיתוך ככר השני הוי הפסק כמבואר בתוס' (ברכות לט:), לכן חותכו לאחר שאכל מהראשונה, עי"ש.

ואגב זה י"ל דעות דבוצע ב' הככרות, האם צריך לאכול כזית מכל ככר וככר, או שסגי במה שאוכל כזית מהראשונה, וגם בזה מצאתי בארחות רבינו (שם) שכ' שבשנים הקודמות הסתפק רק בזה שבצע את השניה ולא אכל ממנה, אמנם בשנים האחרונות אמר שת"ח אמר לו שצריך לאכול גם מהשניה כזית, אף שדעתו לא היתה כן דאינו אלא חומרא, מ"מ היה מהדר לאכול ממנה ג"כ כזית [ולא היה בוצע כזית מעצמו, אלא א' מהמסובים בצע ונתן לו, ויש בהנהגה זו נ"מ להפסק, דאם נקוט דיש ענין לאכול ב' כזיתים א"כ אינו הפסק, דכולהו חדא מצוה, ודו"ק].

ג. האם יוצאים ידי לח"מ בחלה שאולה או קפואה וכיוצ"ב

ועתה נבוא לברר אם יוצאים ידי לחם משנה בחלה שאולה או קפואה, או חלה האסורה באכילה, כגון שדעתו לאכול סעודה ג' חלבית ויש לו חלה שנגעה בה בשר (או כפי התנאים המבוארים ביו"ד סי' צ"ז ס"א ובפת"ש סק"ג).

וכן משכח"ל טובא בער"פ שחל בשבת שלא רוצים לשייר הרבה חלות לשבת, ובמקום החלות רוצה לצרף מצה ללחם משנה, האם יוצא בכל אלו ידי לחם משנה.

ולכאו' נראה לתלות צדדי הספק בפלוגתא דר' זירא ור' כהנא אליבא דהרשב"א ודעימיה, אי נקיט תרתי ובצע חד, או שבוצעים אכולה שירותיה, דלר"כ דהעיקר הוא דבעת הברכה נקיט בידי' תרי ככרות, א"כ תו לא איכפ"ל דחד מנייהו חלה שאולה, דהא בלא"ה א"צ לאכול משתיהם, אבל לר"ז דזכרון הנס מתקיים במה שבוצע אכולה שירותיה, שפיר בעי' שיהי' בידו רשות לבצוע כל החלות, אבל אם אינו רשאי לבצוע על אחת מהם חסר בזכרון הנס. וטעם יש בדבר, דהא גם במדבר לא נטלו מן א' מחבירו, אלא כל א' לקח עומר לגולגלת שלו, ובער"ש נטל כ"א ב' עומרים שלו, א"כ גם בזה"ז צריך שיהיה מענין הנס, או דילמא אף לרש"י דבצע חד, מ"מ צריך שיהיה לו אפשרות לבצוע על א' מהם.

ומצאתי שהאחרון הראשון שעסק בזה הוא בשו"ת אבן שוהם (להר"מ פרלמוטר דומ"ץ לאדז, הובא בקהלת יו"ט על הזכרו תורת משה ס"י), שהעלה שאין יוצאין בחלה שאולה. ולא זכיתי לע"ע לראות הדברים בתוכו, ולכאו' צריך להבין טעמו, הלא אחר שנפסק בטוש"ע שהעיקר כדעת רש"י דא"צ לבצוע שתיהם, וכ' המ"ב שהעולם נהגו כשו"ע, א"כ מה טעמו שאין יוצאים בה יד"ח. ויתכן דגם למ"ד דבוצעין על א', מ"מ צריך שיהיה הכל שלו, ושיהיה בידו אפשרות לבצוע על מה שירצה, וכעין מה שמצאנו דכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו. אבל אכתי אין זה מיישב דיו, חדא דנוהגים בלילה לבצוע על התחתונה וביום על העליונה, א"כ מה הענין שיהיה לו אפשרות לבצוע משניהם, ועוד סו"ס מתקיים בכך זכרון הנס, ולא נאמר בתורה על לח"מ "ולקחתם לכם".

ושוב אתי לידי תשובתו, והוא בספרו סי' ז', וצדדי ספיקתו דכיון דאסמכא אקרא דכתיב "לקטו לחם משנה", צריך להיות גם היום הב' חלות משלו, דומיא דמן שלקטו בע"ש כל א' מן שלו, ופשט דאין יוצאין בהא יד"ח, מהא דכ' הט"ז באו"ח סי' תנ"ד סק"ד על דין המחבר דאין יוצאין יד"ח במצה גזולה, דמעתה לכאו' אית לן למימר דכשם שמצה גזולה פסולה, ה"נ מצה שאולה פסולה, דהא גבי אתרוג כי הדדי ניהו, ודחה הט"ז דאין דמיונם א, דשאני אתרוג דהדר בעיניה, וכל זמן שהוא בידו או מצה אינו שלו, אבל שואל מצה מחבירו נתכוין לאוכלה, ודמיו הוא שחייב לו בעדו או מצה אחרת, נמצא שזו המצה עכשיו שלו ממש, אלא דחוב יש לו בידו לשלם, עכ"ד. והשתא אם נימא דיוצאין ידי לח"מ גם בשאולה, א"כ גם במצה שאולה אינו מוכרח שמשאיל לו המצה לאכלה, דלמא לא היתה כוונת השואל לאוכלה אלא רק לצרפה ללח"מ, ושוב הרי הוא דומה לאתרוג דלא מקיים בו מצוותו כיון דהדר בעיניה, וע"כ ממש"כ הט"ז דיוצא במצה שאולה מוכח דסבר דבחלה שאולה אינו יוצא בו ידי לח"מ, דאל"ה אין הכרח דהוי כאילו אמר לו בהדיא שיהיה שלו, ורק שיחזיר לו דמים.

ושוב כ' דשמא היה דעתו רק ליתן לו במתנה ע"מ להחזיר, ואפשר דיוצא בזה ידי לח"מ ולעולם צריך להחזירו בעיניה, וע"ז כ' דאפשר דלענין חיוב ב' חלות צריך להיות דוקא דומיא דלקיטת המן בע"ש, שהיו ב' העומרים שלו ממש לאוכלם, ועל כן לא מהני בזה מתנה ע"מ להחזיר, דמפני שהוא "זכר למן" צריך להיות הזכר דומה ממש למן, וא"כ הדר הדין דודאי השאיל לו שיהיה שלו ממש גם לאכילה, אבל כשאמר השואל לבעלים בפירוש להשאיל לו חלה אחת לצרפה לב' החלות ואח"כ יחזירנו, אפשר דלא יצא בו ידי לח"מ, עכ"ד.

ולכאו' יש לתמוה על כל יסוד דבריו, דבנה וביסס אותם על דברי הט"ז דלא דמי אתרוג שאול למצה שאולה, דאתרוג שאול למיהדר בעיניה אתי, ולכן לא קני מידי דהתורה אמרה "ולקחתם לכם", משא"כ סתם מצה שאולה לאכילה קיימא. ואי תימא דמהני לצרפה ללח"מ, מנא ליה לט"ז דהשאילה לצורך אכילה, שמא השאילה לצורך לח"מ.

ולכאו' תמוה מאד להעמיד כל דברי הט"ז באדם שבא לבקש מחבירו בליל הסדר מצה לקיים על ידה מצות לח"מ, הלא בליל הסדר נצרכים כל המצות לאכילה (ובפרט לנוהגים לאכול ב' כזיתים), ומהיכי תיתי לחוש שנצרך ללח"מ, ובפרט מנא ליה שהט"ז מיירי שביקש מצה אחת, דילמא ביקש ב' מצות או יותר, והלא בשתיים ומעלה לית מאן דפליג דלא יוצאים ידי לח"מ בב' ככרות שאולות ופרוסה באמצע, דבמה מתקיים קיום הלח"מ (ורק בליל הסדר מצינו לרי"ף והגר"א שמקיימים לח"מ בשלימה, וחצי משום לחם עוני, וגם בזה לא קי"ל הכי). וטענה האחרונה טענה אלימתא עליו, מנ"ל להעמיד כל דברי הט"ז באופן שיש להעלות על הדעת שכל בקשתו ללח"מ, אדרבה הדעת נותנת שאם אדם מבקש משכינו מצה בליל הסדר, כל כוונתו הוא בשביל קיום מצות "בערב תאכלו מצות".

ותו מה שהקשה על הט"ז ממתנה ע"מ להחזיר נמי צ"ע כנ"ל, דכל יסוד דבריו דבעי זכר למן ממש אין ראיה מהט"ז מידי, דהא באופן שמבקש שתים בודאי לא יעלה על הדעת שמבקש מדין מתנה ע"מ להחזיר, דהא בכה"ג כו"ע יודו דלא מהני ללח"מ, דאיך יברך עליה המוציא אם אסור לאוכלה, וע"כ אומדנא דמוכח דדעתו לאכילה, ומעתה אף בשואל מצה אחת אין להוציא מהט"ז, דבמפרש בהדיא שדעתו רק לצרפה ללח"מ דלא יוצא בו ידי"ח, דמנ"ל דבעי' שיהיו שתיהם שלו אחר שממילא בוצעין רק ככר א'. ותו אין ראיה שבנ"י במדבר לא השאילו איש מאת רעהו ככרות ללח"מ, בכה"ג שלא נשארו להם שלמים וכיוצ"ב.

ומעתה אחר שנפל היסוד נפל הבנין, ואין שום ראיה דלא מהני לצרף חלה שאולה ללח"מ. ודבריו ענו בו שכ' עוד כי לדעת הרשב"א ודעימיה שבוצעין על ב' הככרות, א"כ ודאי הדין כמ"ש הט"ז דאמרי' דודאי דעת הבעלים היה ליתנו לו שלא יצטרך להחזירו לו הככר עצמו, גם דבריו אלו צ"ע, דמנ"ל למשאיל לדעת איך מנהגו של השואל, האם נוהג כשו"ע וכמנהג רוב העולם, או כדעת הרשב"א והגר"א, ובודאי באופן כזה בשאר שבתות השנה צריך לפרש דבריו (ועוד שהט"ז גופי' בסי' רצ"א ס"ק כ"א) דמן הנכון שהבוצע יכוין להוציא ידי חובה בברכת המוציא שלו את כל המסובים, והם יכוונו לצאת יד"ח בברכתו. וכ"כ בשו"ע הגר"ז (שם).

ואמנם היה מקום ללמוד מדברי הפמ"ג דאין יוצאין ידי לח"מ בחלה שאולה, ממה שכ' בכמה מקומות בחיבורו הן בהל' שבת (סי' ש"ח בא"א סק"י) והן בהל' פסח (סי' תמ"ד סק"א ובסי' תע"א סק"ח) דמצת מצוה בער"פ שחל בשבת, כיון דאסור באכילה מדרבנן אין עליו דין אוכלין, והוה מוקצה ואסור לטלטלו, עכ"ד. ובפשטות נראה דסבר דהוי מוקצה מחמת גופו, דכיון שמקפיד עלייהו מאד והסיח דעתו מנייהו, הוי כקליפות ועצמות דהוה מוקצה [וכמבואר בהקדמת המ"ב לסי' ש"ח].

ובא"א בוטשאטש (סי' ש"ח) חולק על הפמ"ג בנקודה זו, ומודה לו בעיקר דינו דלעולם מצת מצוה הוי מוקצה, אך הוא מוקצה משום חסרון כיס, אא"כ יש לו ברווח דיכול ליתנו לקטן, אבל באין לו רווח כיון דמקפיד עליו דינו כממח"כ. והפמ"ג מיאן בזה, דלא מצינו ממח"כ באוכלין, דכל אשר לו יתן בעד נפשו, וכן אמר לי מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דיש לחוש למצות מצוה שמקפיד עליהם מאד, שלא לטלטלם משום מוקצה, וכ"כ בשש"כ (פרק כ'), ונראה שהסכים לזה הגרשז"א זצ"ל.

ולכאו' יש לתמוה הן על הפמ"ג והן על האי"א מבוטשאטש למה המצה מוקצה, הלא חזי לצירוף ללחם משנה, והא קיי"ל דכל דבר שיש לו תשמיש היתר בשבת אין עליו תורת מוקצה, אלא מוכח מזה דס"ל דכיון דאסור באכילה א"א לצרפו ללחם משנה, ומשו"ה הוה מוקצה, ומעתה נלמד מיניה דאף חלה שאולה וכיוצ"ב האסורה באכילה לא יוצאין בה יד"ת.

ומיהו יש לדחות, דלעולם אימא לך דאם אינו מקפיד על המצות כגון שיש לו בריות, אף הפמ"ג מודה דמהני לצרפו ללח"מ, אלא שאיהו מיירי באופן שמקפיד על מצותיו מאד וחושש לצרפו ללח"מ, דהכי משמע מדכ' בסי' תע"א, וגם אינה ראויה לתתה לקטן או לגוי, כי מקפיד שתהיה שלימה לליל, ואע"ג דאוכלין מותר לטלטל, מ"מ זה אסור באכילה, עכ"ד. הרי בהדיא דבאופן שאינו מקפיד כ"כ ונותן לבנו הקטן או לגוי,

מודה הפמ"ג דאינו מוקצה, וא"כ מעתה שפיר י"ל דגם באינו מקפיד לצרפו ללח"מ אינו מוקצה. וממה שסתמו ולא הזכירו זאת אינו ראיה, דרובא דעלמא מקפידים מאד שלא להוציא המצות מהקופסא כל זמן שיש חמץ בבית, ובפרט במקום הסעודה. ועוד, שלשון השו"ע שצריך לאחוז ב' הלחמים בידו, ומשמע קצת שא"א לצרף החלה כשנמצא בתוך שקית סגורה, ויש שנוהגים כהאר"י להדביק ב' הלחמים משום זכר ללחם הפנים, ומשום כל הנך טעמי חוששים לצרף המצה ללח"מ, ואחר שמקפידים שלא לצרפו ללח"מ מסיח דעתו מיניה, ושפיר הוי מוקצה [ודימה זאת הגר"י ליברמן שליט"א במכתבו אלי בענין זה לעצמות שנתפרקו מן הבשר, שכ' המ"ב סי' ש"ח סוס"ק כ"א שאם אין כלבים מצויים אסור לטלטלם, וה"נ אם אין דרך בנ"א לטלטלו הוי מוקצה].

וראיה אלימתא למהלך זה שכ' הפמ"ג (שם מ"ז סק"ב) דמי שאין אוכל פת עכו"ם, ואין לו לח"מ כ"א פת אחת כשר ופת אחת עכו"ם, אפשר יניח השניה זכר למן, עכ"ד. הא קמן דאפי' במקפיד שלא לאוכלו עדיף שיצרפו ללח"מ. אמנם כ"ד נאמרו לענין בדיעבד, אבל אין לנו ראיה לעשות כן לכתחילה.

ואמנם דעת החזו"א בקובץ איגרות (ח"א סי' קפ"ח) בהדיא דניתן לצרפו ללח"מ לכתחילה, שכ' רשימה לער"פ שחל בשבת וז"ל: לדקדק שלא ישאר חמץ, ולבטל בשביל זה לח"מ, רק לצרף מצה בשביל לח"מ, עכ"ד. חזי' לדעתי' דאפשר לכתחילה לצרף מצה אע"פ שאסורה באכילה, ולא חשש למוקצה כיון דעומדת לכך, ועוד שיכול ליתן לקטן. ומיהו אין להוכיח שדעת החזו"א דאף לכתחילה יכול לעשות לח"מ על חלה שאולה וכדו', דמלשונו נראה דאינו לח"מ גמור דכ' לבטל לח"מ רק לצרף מצה בשביל לח"מ [וכך דייק מיניה בעל המשנ"י במכתבו אלי, שנראה שלא היקל כן אלא בער"פ שלא ישאר חמץ ועלול להיכשל באיסור כרת, ואפשר טעמו משום שמקפיד מאד שלא לחברו ועוטפו במיני עיטוף, ויתכן שיש חיסרון בהעתקה שכ' שלא לבטל מצוות לח"מ בשביל חשש חמץ, כיון שיכול לצרף מצה ללח"מ. ושו"ר בחוט שני ח"ד שביאר נמי לדברי החזו"א שהוא רק בתורת דיעבד גמור, דלעולם מצה בער"פ שאסורה באכילה אינה מצטרפת ללח"מ, אך מ"מ יצרף אותה כיון שיש בזה חשיבות לסעודה במה שמונח לפניו עוד לחם, ומבואר דבודאי לכתחילה אם יכול עדיף שיכין ב' לחמניות מאשר לצרף מצה כנ"ל, וצ"ע. [ומיהו יל"ע ביש לו ב' פרוסות האם עדיף לברך עליהם או לצרף מצה ללח"מ, ומסתבר דלהנצי"ב בשו"ת סי' כ"א עדיף ב' פרוסות, וצ"ע].

ועכ"פ למדנו לענין חלה שאולה וקפואה דשפיר דמי לצאת בו ידי לח"מ, אבל אכתי אין לנו ראיה דאף לכתחילה יכול לעשות כן, וראיתי בספר דרור יקרא שמובא בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שכ' דעדיף לכתחילה לבקש רשות משכנו לאכול ממנו [ומסתבר דאפי' אם מקפיד שיחזירנו לו שלם שיהיה לו לח"מ לעצמו, מ"מ אינו מקפיד שלא לחלוק עמו כנרו]. ולמעשה אפי' במקפיד יוצאין בו ידי"ח בדיעבד, וכן שמעתי משם הגראי"ל שטינמן שליט"א.

אכן לענין חלה קפואה יש בזה מחלוקת בין גדולי בעלי הוראה, דעת השבט הלוי (ח"ו סי' ל"א) שאין יוצאין בו ידי"ח כיון שאינו דומה ל"מן", ועוד שאין יכול לבצוע על שניהם (ויל"ד לדידיה בשאולה, וי"ל).

ובשולחן שלמה כ' בשם הגרשז"א דאם במהלך הסעודה יפשיר הלחם אפשר לצרפו, וכ"כ במאור השבת (ח"א) בשם הגר"י פישר, דכיון שניתן לחתוך ממנו דק דק (ואין בפת משום טוחן אחר טוחן) שפיר יוצא בו ידי"ח, וכ"כ במנח"י (ח"ט סי' מ"ב) ובאול"צ דיוצאין בו ידי"ח, ומבואר דיוצאין בו אפי' לא יפשיר כל זמן הסעודה, ואפי' אם מחזירו למקפיא מיד כיון שיכול להניחו להפשיר אם ירצה, וכל הראוי לבילה וכו'. ועוד, דלא גרע מחלה האסורה באכילה, וכמו שהבאנו מהפמ"ג לענין פת עכו"ם. אך עיין בשש"כ (פנ"ה) שכ' לחלק בין חלה טבל שאין יוצאין בה ידי"ח מלבד שהוא מוקצה, לפת עכו"ם. ובקיצור הלכות שבת (מהגר"י ישראלזון ז"ל) הביא ממרן הגריש"א שליט"א דלחם קפוא אפשר לצרפו כיון שאפשר בקלות להפשירו, ומיהו אם הלחם סגור בשקית א"א לצרפו אא"כ יפתחנו מקודם, ואם א"א לפתוח אלא ע"י קלקול צריך לאכול מן הפת, דאין היתר לקלקל אלא לאכילה, ע"ש. ונ"מ לענין צירוף מצה דא"א לצרפו כל זמן שהוא קשור בשקית, ומשמע דכשהשקית פתוחה אפשר לצרפה אפי' אינו נוגע ממש, ופשוט.

ד. האוכל כמה סעודות ביום שבת צריך בכל סעודה לחם משנה

כתב הרמ"א (סי' רצ"א ס"ד בשם האבודרהם בדיני ג' סעודות והמגיד משנה פ"ל ה"ט): אם סועד הרבה פעמים בשבת, צריך לכל סעודה ב' כיכרות, וכ"כ במחזור ויטרי ובספר המנהיג.

ובקיצוש"ע (סי' ע"ז סי"ז) חידש מכח דין זה וז"ל: וכן כשמקדש ביום בשחרית קודם הסעודה הקבועה ואוכל פת כיסנין, יש לקחת שניים שלמים, עכ"ל. ר"ל דיקח ב' עוגות ויברך עליהם במ"מ.

ובהגהות מהרש"ם (סי' רפ"ט) השיג עליו, דאדרבה אם יקח ב' שלימות יהיה בזה הוכחה שקובע בזה סעודת שבת, ושוב יצטרך נט"י והמוציא וברהמ"ז, כמבואר בשע"ת (סי' קס"ח) בשם הברכ"י דבשבת אם אכל פת הבאה בכיסנין, שבת קובעת עליהם כמו שקובעת למעשר, יעו"ש, ולכן עדיף שלא יקח שתים ויברך עליהם. ובמנחת פתים (שם) רצה לחלק בין קביעות לענין קידוש דמהני, לבין קביעות ליחשב מקום סעודה דלא חשיב, עי"ש. ונ"ל להביא לזה ראיה ממה שמצינו דלא מהני אכילת פת הבאה בכיסנין ופירות ליחשב קביעות סעודה להתיר האכילה בשבת אחר השקיעה [ויש בזה ג"כ נ"מ לענין אם שכח רצה בסעודה שניה, דשמא כבר יצא בפהב"כ שאכל קודם, וכבר עמד ע"ז הקה"י ברכות סי' כ"ה].

עוד כ' הרמ"א (שם): ולפחות לא יהיה לו בסעודה ג' פחות מכזר א' שלם, ומזה פשט המנהג להקל לבצוע בסעודה ג' רק בכבר א' שלם, אבל יש להחמיר ליקח שנים.

וכ' הט"ז (סק"ד) דמקור המנהג לבצוע על אחת הוא מדברי הטור בשם הירושלמי, שביום ו' ירד לכל א' ב' עומרים, ומכל עומר עשו ב' כיכרות, הרי ד' לב' עומרים, אכל א' בער"ש וא' בליל שבת וא' בבוקר, הרי נשאר לו ככר א' שלם לסעודה ג', נמצא ד' ככרות לב' עומרים, עכ"ד [ובארחות רבנו כתב שמחמת דברי הירושלמי הללו היה בוצע בסעודה ג' רק ככר א', ולא כמנהגו בסעודת לילה ויום, וצ"ב דלמבואר כאן אין לזה מקור כלל]. וטעם המחמירים נראה דאה"נ שבמדבר ירד לפי החשבון ככר לכל סעודה, מ"מ אחר שתיקנו חכמים לעשות בכל סעודה וסעודה זכר לנס המן שהוריד ה' במדבר, חובה עלינו לעשות כן בכל סעודה וסעודה שסועד בשבת, וא"כ שוב לא איכפ"ל מה שבפועל היה להם רק ככר א' לסעודה ג', ותו אין הכרח שאפו ב' העומרים לד' ככרות, שמא ב' הככרות בכל סעודה, א"כ שוב לא נשאר להם ככר שלם לסעודה ג', ולא מסתבר שבמדבר לא קיימו מצות לחם משנה, ולא מיבעיא לט"ז (סי' תרע"ח) דסבר דמצות לח"מ הוא מה"ת. ושו"ר בספר פירות תאנה בשם ספר שבת של מי שנתקשה בזה, אמאי לא ירד יותר מן עבור השבת כדי לקיים סעודה ג', ודייק מדברי חז"ל דבאמת ירד יותר לצורך שבת מאשר בשאר הימים, יעו"ש.

וכשדברתי על כך עם מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א א"ל בפשיטות שבודאי בהיות בנ"י במדבר ג"כ קיימו מצוות לח"מ, כדכתיב בקרא "לקטו לחם משנה", אע"פ שהיו עדיין בתוך הנס, מ"מ תיקנו להראות את הנס שאירע להם כל שבת, ודנתי לפניו האם יש הוכחה מדברי הירושלמי שהובא בטור סי' רצ"א דלא היה להם לכל השבת אלא ד' כיכרות, דלא כרשב"א רש"ל והגר"א שיש לבצוע כל הככרות. והשיבני שאין שום דחיה, דמנ"ל שאפו רק ב' ככרות ולא יותר, הא שיעור עומר הוא עשירית האיפה, ומשקלו מ"ג ביצים וחומש ביצה כשיעור "חלה", וא"כ שפיר יכלו לעשות ממנו ברווח כמו"כ ככרות לכל הג' סעודות. אבל בעל אילת השחר השיבני דהגם שמסתבר שבנ"י קיימו מצות לח"מ כבר בהיותם במדבר, אך מאידך אין הכרח לדחות דברי הירושלמי, דאפשר דלרשב"א ודעימיה חתכו כל ככר לשתים, אך זה דוחק להעמיד לכתחילה שיבצעו על ככרות שאינם שלמים, וניחא טפי להעמיד שאפו לכתחילה ככרות קטנים כשיעור כביצה, דהכי מסיים קרא "ויאמר אליהם הוא אשר דיבר ה' וגו' מחר את אשר תאפו אפו" (שמות טז, כג), ופירש"י מה שאתם רוצים לאפות בתנור אפו היום לב' ימים, יעו"ש.

הרי למדנו מזה שאפו הלחמים בתנור ממש, וא"כ בודאי אפו באופן המועיל שיהיה מספיק ב' ככרות שלימות לכל הסעודות, ושוב אין להוכיח מידי משיעור העומרים שבמדבר, וקצת תימה על מהרי"ש נתנזון שהוכיח מיניה דלא כרשב"א ודעימיה, ודו"ק.

ולענין אם יש בידו רק ככר א' ואין לו אפשרות כלל לצרף עמו ככר אחר, משמעות המ"ב (לק' סי' רצ"א סק"כ) דעדיף לברך על ככר שלם, וא"צ לצרף לו עוד פרוסה או לברך על ב' פרוסות, מדסתם ולא גילה דעתו בזה.

ואמנם דעת הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' כ"א) דביש לו ב' פרוסות יבצע על ב' פרוסות, אבל לא יחתוך ככר השלם כדי שיהיה לו שתים, דלא ירויח בזה כלום דלא יחשב לו לשתים, ולפי"ז ה"ה ביש לו חצי ככר לא יועיל מה שיבצענו קודם הברכה לשתים, אך יכול לעשות העיצה שכ' בשו"ת מנח"י (ח"י סי' כ"ד) שאדם אחר יחתכנו ויביא לפניו ב' פרוסות, דלפי"ד שפיר יוצא בזה ידי לח"מ, ומעתה אין הכרח שהמ"ב לא דיבר מזה, דאינו מצוי שיהיה פרוסות לפניו, ולבצוע קודם הברכה לא מהני, ודו"ק. ונסיים בדבר חידוש שראיתי בהנהגות בעל הפרדס (נדפס בספר מעש"ר החדש אות ב'), שהיה מסדר שולחנו לסעודת מלוה מלכה בב' ככרות, והעיר ע"ז שם בהערות דאין רמז לזה בנגלה, אמנם לבעלי הסוד מצאנו בזה דברים, הן בכה"ח (סי' ש') בשם פע"ח (שער ח"י), וכן בשל"ה מס' שבת בשם ספר כנפי יונה, שיש ענין לסדר בב' ככרות, אבל נקיט בידיה חדא, וכ' שם בהערות לבאר שלדעת הגר"א א"צ לסדר, כיון שכבר נשלם י"ב החלות בשב"ק, אבל להאר"י יש מקום לזה, עי"ש.

ואם נימא דסעודת מלוה מלכה קיימו בנ"י במדבר, מוכח נמי דלא כטור בשם הירושלמי, וכ' התוס' בשבת (קיח.) דעני המוטל על הצדקה נותנים לו גם סעודה ד', ודו"ק ואכמ"ל.

הרב יוסף חיים הלוי בירנבוים
כולל "אליבא דהלכתא" קרית ספר

בדין קידוש בבית הכנסת בחו"ל ובא"י

בגמ' פסחים ק': אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו, אלא לרב למה ליה לקדושי בביתיה, כדי להוציא בניו ובני ביתו, ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגמו בבי כנישתא. וקי"ל שהלכה כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה, ואף שבעלמא קיי"ל כרב באיסורי, הכא הלכתא כשמואל, דרב הונא ורבה ואביי כולהו סברי אין קידוש אלא במקום סעודה (תוס' ד"ה ידי).

שיטות הראשונים כשאין אורחים

א. בטור סי' רס"ט כ': ונוהגין בכל המקומות שש"ץ מקדש בבית הכנסת, ואני תמה היאך נתפשט זה המנהג, דהא קיי"ל כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולדידיה אין מקדשין בביהכ"נ אלא לאפוקי אורחין דאכלי ושתו בי כנישתא, דלדידהו הוי מקום סעודה, וכיון דהשתא ליכא אורחין דאכלי התם "קרוב" הדבר להיות ברכה לבטלה, עכ"ל. הטור כ' וקרוב הדבר להיות ברכה לבטלה, ולא כ' בלשון ודאי, אך בתוס' ק': כ' והיכא דליכא אורחים סמוך לביהכ"נ אין לקדש דהויא ברכה לבטלה, וכן ברא"ש סוף סי' ה' כ' ומהשתא הוי ברכה לבטלה אם אין שם אורחין, הרי לן שכתבו בלשון ודאית שהוי ברכה לבטלה, ובספר המנהיג סי' י"ד הוסיף והוי ברכה לבטלה בלי ספק.

ובר"ן כ': ואנו עכשיו אע"ג דלא אכלין אורחין בבי כנישתא, ונקטינן דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפ"ה נקטינן לקדושי בבי כנישתא, דכיון דמעיקרא איתקון משום אורחים, אמרינן ליה שתקנות חכמים קבועות הן, כדאשכחינן במעין שבע דע"ש דאתקון משום עם שבשדות הבאים באחרונה, ואפי' היכא דליתא להההוא טעמא כגון דאיתנהו כולהו בבי כנישתא, אמרינן ליה דכיון דאיתקן איתקן.

והב"ח תמה על הר"ן, דמעין שבע וחזרת הש"ץ מצינו בגמ' שתק"ח הוא, אבל לקדש בביהכ"נ אי"ז תק"ח אלא מעצמם נהגו, דהרי לרב היו מקדשים משום אותם שאין להם בני בית שלא יצטרכו לקדש בביתם, וודאי שא"א לומר שבשביל זה תקנו חכמים לקדש אלא נהגו כך מעצמם, וכן לשמואל נהגו כן מפני האורחים המוטלים על הציבור, שהיו צריכים להוציאם יד"ח אך לא היה תקנה, וכשאין אורחים הוי ברכה לבטלה והדק"ל.

והנה אע"פ שהב"ח הקשה והוכיח מהגמ' שלא היה "תקנה" לקדש, מדברי רבים מהראשונים מבואר להדיא שהיה תקנה, ומלבד הר"ן הנ"ל שכ' כן, עוד מבואר כן גם בתשובה של הרמב"ם, וכפי שציין לזה הב"י, ותשובה זו של הרמב"ם מובאת בשו"ת הרמב"ם, ומובא גם באבודרהם בשחרית של חול, ולגבי חזרת הש"ץ נשאל הרמב"ם קהל שהתפללו וכלם בקיאין בתפילה, אם ירד ש"ץ לפני התיבה ויחזור התפילה בקול רם, או אינו חוזר כי חזרת התפילה היא שלא לבייש את מי שאינו בקי, ובכאן כלם בקיאין וכו', או ירד לפני התיבה ויחזור כדי שלא תתבטל תורת הסדר וכו', והשיב הואיל ותקנו חכמים שירד ש"ץ לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי, ולדברי ר"ג שאמר אפי' הבקי שלא התפלל בינו לבין עצמו לא תהיה חזרת ש"ץ ברכה לבטלה כלל מפני עיקר התקנה, ואע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי **כמו שתקנו הקידוש בביהכ"נ**, והיה עיקר זה מפני האורחים, ונתחייבו לאמרו בכל בתי כנסיות ואע"פ שאין שם אורחים, וכמו שתקנו ברכה אחת מעין שבע בליל שבת בשביל המאחרים לבוא בבית הכנסת, ונתחייבו לאמרה תמיד ואע"פ שהיו שם כל הקהל, וכן כל דבר הנתקן בשביל דבר אחר אין עניינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, רק עניינו שנעשה התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, וצריך שיובן זה הענין שאל"כ היו החכמים נותנין דבריהם לשיעורים וכו', עכתו"ד. וגם הרשב"א בתשובה ח"א סי' ל"ז שהביאו הב"י כ' שהיא תקנה קבועה, וצריך לחזר אחריה.

ועל ראיית הב"ח מהגמ', הנה ראיתי שבשו"ת שב יעקב סי' י"ד ג"כ דן בזה, שהביא שם שהב"י סיים שבא"י נוהגין לא לקדש והוא נכון, ותמה השב יעקב מה החילוק באמת בין קידוש למעין ז' וחזרת הש"ץ, וכ' די"ל דהתקנה לא נתפשטה בכל מקום אלא רק במקומות שהיה שכיחי אורחים, אך במקומות שלא לא נתפשט תקנה זו מעולם, וא"כ ל"ש לומר מנהג אבותיהם. וקצת מוכח כך מלשון הש"ס "אותם בני אדם שקדשו בבהכנ"ס", דהול"ל בקידוש דבהכנ"ס, אלא ודאי דלא פשט לקדש בביהכ"נ בכל מקום רק מקומות מקומות יש, ואח"כ מצאתי בספר ב"ח שחילק נמי קצת בזה. אך כ' השב יעקב דאי"ז הוכחה גמורה, דאפשר לומר שנקטו בלשון אותן בנ"א לרבותא דאפי' אותן בנ"א בעצמם שקידשו לא יוצאים בזה, ומכ"ש היוצאים רק בשמיעה, וכ' דמסתבר כצד זה, וגם לשון הגמ' ולשמואל ל"ל לקדושי בבי כנישתא, משמע קצת שהיה מנהג מוסכם אליבא דכו"ע.

ובחת"ס או"ח סי' קמ"ג הביא את דיוק השב יעקב מ"אותם" בני אדם שקידשו בביהכ"נ, שמשמע שלא היה תקנה קבועה, וכ' החת"ס עליו דאם כדבריו היה צ"ל אותם בתי כנסת שמקדשים בהם, ולא אותם בני אדם שמקדשין בבהכ"נ, אלא ביאר החת"ס דבאמת פשטה התקנה בכל מקום, אלא שהיו בני אדם שרצו להוציא את בני ביתם יד"ח, ולרב לא היו יכולים דכבר יצאו בביהכ"נ (ואע"ג דיצא מוציא, מ"מ לכתחילה לא שפיר דמי למיעבד הכי ללא אונס והכרח), ועל כן היו מכוונים שלא לצאת בבהכ"נ יד"ח, והם האנשים שלא קדשו בבהכ"נ, אך אלו שלא היה להם בני בית מכוונים לצאת בביהכ"נ, והם אותם אנשים שקדשו בביהכ"נ ובהם נחלקו רב ושמואל, אך לעולם פשטה התקנה בכל מקום. ומש"כ תוס' שבזה"ז שאין אורחים הוי ברכה לבטלה, אי"ז בגלל שסוברים שמתחילה התקנה לא היתה קבועה, אלא אע"פ שהיה קבוע לא דמי לחזרת הש"ץ דשם אי"ז ברכה לבטלה, דהלואי שיתפלל אדם כל היום, משא"כ בברכה דקידוש.

[וראיתי בספר מחשבת חיים להג"ר משה חיים שמרלר שליט"א, שכ' לבאר את הדיון בין הב"ח שכ' שלא היה תקנה לבין הראשונים שכ' שהיה תקנה לקדש, דבברכות ל"א אמרו ה"ד הלכה פסוקה, כי הא דר"ז דאמר בנות ישראל החמירו ע"ע שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים, והרמב"ן בהל' נדה פ"א הי"ט כ' על דין זה: חומרא זו שנהגו בנות ישראל הוכשרה בעיני חכמים, ועשו אותה כהלכה פסוקה בכל מקום, לפיכך אסור לאדם להקל בה לעולם, עכ"ל. הרי שלא משום המנהג גרידא של בנות ישראל זה נקרא הלכה פסוקה, אלא חכמים קבעו אותה להלכה פסוקה. אך לשון הרמב"ם פי"א מאיסו"ב ה"ד: ועוד החמירו בנות ישראל ע"ע חומרא יתירא על זו, ונהגו כולם דכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שתראה דם וכו', מבואר מדבריו דמחמת המנהג גרידא נקבע להלכה פסוקה, וא"כ גם בקידוש בבית כנסת י"ל שעשו כן, ונחלקו האם יש לזה תוקף של תק"ח או שצריך שבפועל יתקנו].

ב. רבינו יונה פירש מהלך אחר למה מקדשין אע"פ שאין אורחין, דהדין דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מדרבנן, ואסמכוה רבנן אקרא דוקראת לשבת עונג, וכיון שיש אנשים שלא יודעים לקדש נהגו לקדש בביהכ"נ כדי שיצאו מה"ת, והרא"ש דחה דברי רבינו יונה דאין קידוש אלא במקום סעודה, משמע דאינו קידוש כלל, וכן מה שאמרו בגמ' לשמואל ל"ל לקידושי בבי כנישתא, שהגמ' תאמר להוציא מי שלא יודע לקדש בביתו. והב"ח יישב את דברי רבינו יונה, דגם הוא סובר שמעיקרא קידשו להוציא את האורחים, ומי שלא ידע לקדש היה אדם אחר מקדש בביתו, אך אחר שנהיה מנהג לאורחים כל אלו שלא ידעו לקדש באו לביהכ"נ לשמוע את הקידוש, ולא טרחו אח"כ שיבוא מי שיודע לביתם לקדש [במקום סעודה], אלא אמרו דיין לן שיצאנו ידי קידוש מה"ת, ולכן גם עכשיו שאין אורחים אם לא יעשו יתבטל לגמרי קידוש מאותם אלו שלא יודעים לקדש, לכן הניחו להם חכמים מנהגם שיצאו לפחות את הדאורייתא.

ובמנח"ח מצוה ל"א סק"ט הביא את דחיית הרא"ש הנ"ל שאין קידוש במקום סעודה, משמע שלא יצא כלל, ותמה המנח"ח: והדברים תמוהים אצלי, שלא ראיתי בשום פוסק דלא יוצא ידי קידוש בדברים בלבד, ומכ"ש אם יקדש על היין כולם סוברים דיוצא ידי תורה, ומה שהרא"ש הוכיח מדברי הגמ' ובקידושא דהכא לא נפקיתו, אין ראיה, דאפש"ל דמדרבנן לא יצאו, וצ"ע על האחרונים שלא עמדו בדברי הרא"ש, כי עיין היטב ותראה שהדברים אינם מובנים כלל, וצ"ע.

וראיתי בשלחן שלמה להגרשז"א זצ"ל סי' רס"ט שהביא את תמיהת המנח"ח, וכ' ע"ז: ובעניי לא הבינותי תמיהתו, דמ"מ כיון דמדרבנן לא יצא אין מברכין לכתחילה, וכמו באתרוג הפסול מדרבנן שאין מברכין עליו, וביותר נראה בכה"ג כיון דאפשר שילכו לסעוד במקום אחר. ובספר בשבילי הקידוש ובספר וזרח השמש להגר"י בן שושן שליט"א פ' יתרו, כ' ע"פ התוס' סוכה ג'. שהדרבנן עושה שלא יצאו גם את הדאורייתא.

ג. באור זרוע ח"א סי' תשנ"ג כ' מהלך אחר בכל עיקר תקנת הקידוש בביהכ"נ, וז"ל: אשר כתבת שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בהכ"נ, אחרי שאין יכולין לצאת באותו הקידוש ואורחין אין כאן. צר לי עליך, והיטב חרה לי כי נתת את פיך להחטיאך, ותמיה אני על חכם ונבון כמוך שהיית רשאי להוציא דבר מפיך, הלא ידעת כמה גאוני גאונים וקדושי עליון רבותינו במגנצ"א ושבוורמש"א ושבשפיר"א הלא משם יצאת תורה לכל ישראל, הלא נהגו מיום שנוסדו כל הקהילות שברינוס ושבכל ארץ אשכנז ומלכיות שלנו, נהגו אבותינו ואבות אבותינו צדיקים קדושים חכמים מחוכמים, ועתה אתה כותב עליהם שוטים. והלכה אומרת ואתם מכיון שנהגו אבותינו נוחי נפש אל תשנו ממנהג אבותיכם, כי לא דבר ריק הוא, ואם הוא ריק מחסרי הבינה ומריקני המוח הוא ריק, שאבותינו נהגו כדין וכתורה, כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע"ש ובע"ט לקדש את השבת, ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא, **לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים**, בין לרב בין לשמואל [פסחים ק, ב], **אלא לקידוש היום ברבים נתקן**, כדאמרינן בירושלמי בפ' אלו דברים [ברכות ח, א] אמר ר' זעירא מדברי שניהם מבדילין בלא יין ואין מקדשין אלא על היין, [היא] דעתיה דר' זעירא, [דר' זעירא] אמר מבדילין על השכר ואזלין מן אתר לאתר משמע קידושא, פי' לשמוע קידוש על היין. א"ר יוסי ב"ר נהיגין תמן במקום שאין יין ש"צ יורד לפני התיבה ואומר ויכולו השמים והארץ גו', ואומר ברכה אחת מעין [שבע] מגן אבות בדברו וחותם במקדש השבת. הא למדת דוקא היכא דליכא יין היה אומר ש"צ ויכולו, אבל היכא דאיכא יין היה אומר קידוש על הכוס במקום ויכולו, ואחר הקידוש ברכה אחת מעין שבע, אבל ויכולו לא היה אומר ש"צ בקול רם אלא בלחש בתפילה בלבד, כמו כל יחיד שאומר בתפילה בלחש, כההיא דכתבי הקודש [שבת קיט, ב] דאיירי בתפילת לחש, ושוב נהגו לומר ויכולו בקול רם אע"פ דאיכא יין וקידוש על הכוס בביהכ"נ. וטעמא מפרש בשוחר טוב משום תלתא אשר כתיבי בויכולו, וכשיאמר תלתא זימני ויכולו תלתא אשר כנגד תלתא דכתיבי בפרשת פרה אדומה, דכשם דפרה מכפרת כך השבת מכפרת.

אבל מעיקרא לא תקון לומר ויכולו אלא היכא דליכא יין, מפני שקידוש היין שתקנו היינו לכבוד שבת ולקבלת שבת, והיכא דליכא יין דליכא קידוש תקנו ויכולו לומר במקום הקידוש, אבל כדי להוציא אורחין לא נתקן כלל **אלא לקידוש היום, כמו קידוש דראש חודש כשהיו מקדשין החודש** במסכת סופרים [יט, ט], וכמו ז' ברכות דחתן וכלה שתקנו על הכוס, כדאיתא בירושלמי דסוטה אע"ג דאינה באה לצורך אכילה כלל, כמו כן הכא קידוש על היין שבערבי שבתות וימים טובים שתקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום, ואע"ג דקידשו בביהכ"נ תקנו לקדש בבית כמו הבדלה, דאע"ג דהבדיל בתפלה תקנו להבדיל על הכוס בבית, והא דפרכינן אלא לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, ה"פ למה לי לקדושי בבי כנישתא **כדי להוציא**, הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה, ומשני לאפוקי אורחין דאכלי ושתי בבית [הכנסת], ואע"ג דעיקרו לאו להכי אתא, מ"מ דאי נתכוין לצאת בו מאן דלא אפשר ליה שיהא יוצא, אבל עיקר תקנה דתקון מעיקרא לקדש בבית הכנסת על היין לא לצאת בו קידוש שבבית, **אלא לקידוש היום ולכבוד היום** כדפרישית, כך נראה בעיני כאשר פירשתי ועיקר.

ועוד שמעתי שיש בירושלמי לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, **כדי לזכות את התינוקות, פי' שירצו לשמוע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה.**

ואתה איש נבון וחכם תיכף לזכרך ברכה, שמורה וערוכה ברמ"ח איברך, ותהיה דעתך נמוכה נגד רבותיך נוחי נפש, למען תאריך ימים ושנים בעסק התורה ובקיום המצות כחשקי אוהבך כלבך. יצחק בר משה נב"ה. עכ"ל האו"ז.

הנה מלבד המהלך הראשון שכ' לחדש דבכלל לא נתקן בעיקרו בשביל האורחים,

אלא משום כבוד היום וקידוש היום שיש בדבר, ואגב זה כבר יכולים האורחים לצאת ידי"ח, כתב בסוף עוד מהלך ששמע שיש בירושלמי כדי לזכות את התינוקות. ויל"ע בטעם זה למה תקנו בשביל כך, הרי בבית ג' כ' יקדשו, ובקונט' מהרב דוד יחיאל כהן שליט"א כ' דלא בגלל זה תקנו, אלא הכוונה למה מברכים כלל בפה"ג וטועמים. [ובעיקר דבריו במהלך הראשון יש לציין שבכל בו ואבודרהם ושו"ת מן השמים סי' כ"ה כ' שגם היום יש בקידוש שבביהכ"נ פרסום גדול וקידוש השם, ולברכו במקהלות לסדר את **הקידוש בפני אותם שאינם בקיאים**, וכמו נ"ח שנהגו להדליק בביהכ"נ, וזה קצת תואם לדברי האו"ז, וכן במכתם כ' כן].

ד. שיטת רבינו נסים במגילת סתרים דאם מקדש על דעת לאכול בבית אחר שפיר דמי, ולכן אע"פ שאין אורחים המקדש מקדש על דעת לאכול בביתו, ולכן אפשר לעשות גם כשאין אורחים, אך יעוין ברא"ש מה שכ' בדעתו.

ברוקח אות נ' כ' דאע"פ שאין אורחים, מ"מ איכא עניים דיהבי דעתייהו עלייהו ונפקו, כן פסקו הגאונים וכן משמע בירושלמי, ויתכן שכוונתו כרב נטרונאי שיובא תיכף.

ה. הטור בסי' רס"ט הביא שרב נטרונאי ביאר שמקדשים אפי' שלא אוכלים שם, כי ביין של הקידוש יש רפואה, וכמו שכ' בברכות מ"ג פסיעה גסה נוטלת א' מחמש מאות ממאור עיניו של אדם וחוזרת בקידוש, וכאן שיש מהציבור שאין להם יין תקנו לקדש בביהכ"נ על היין משום רפואה. והטור כ' עליו וכל דבריו תמוהין, איך יוצאים אפי' בטעימה, הרי אינו מקום סעודה, ולא מצינו שתקנו משום רפואה אלא משום אורחים, וכיון שאין אורחין ראוי היה שלא לקדש, **ואי איישר חילי אבטליניה**, וכ"כ רב האי שאם אין אורחין אין מקדשין.

ובב"י כ' ליישב דברי רב נטרונאי דקדשו בביהכ"נ לתת על עיניהם לרפואה למי שאין יין בבית, ומה שהק' שאסור לטעום תי' דס"ל כהשר מקוצי דמותר למקדש לשתות אע"פ שלא יוצא, אך הב"ח הק' דעדיין לא מיושב, דלכאו' הוי ברכה לבטלה. והב"ח כ' ליישב את דברי רב נטרונאי, דודאי ס"ל דמעיקרא נתקן לאורחים ולא לרפואה, דלרפואה אפשר לעשות בבית, ולא היה לן להטריח את הציבור בשביל היחידים שאין להם יין להמציא להם רפואה, וכיון שנהגו לקדש לאורחים היו נוהגין כולם לשתות ולתת על עיניהם לרפואה, וחידש רב נטרונאי דאע"פ שעכשיו אין אורחים לא מבטלים את המנהג, כיון שאת הטעימה נהגו משום רפואה הניחו להם את מנהגם לקדש, וכ' הב"ח דזה כעין ביאורו ברבינו יונה, וברבינו יונה זה יותר טוב כיון שלרב נטרונאי צ"ל שהניחו להם מנהגם משום רפואה, אע"פ שהוי קרוב לברכה לבטלה דאין קידוש אלא במק"ס, ועוד שאסור לטעום. וכ' הב"ח ליישב גם את זה, דס"ל לרב נטרונאי כרבינו יונה דלא הוי ברכה לבטלה כיון שיוצאים בזה מה"ת, או שס"ל דהמקדש היה שותה רביעית, עכתו"ד. ומ"מ הטור כ' ואי איישר חילי אבטליניה, ובשו"ת יכין ובועז ח"א סי' קי"ח כ' כללים בעניני מנהגים, וכ' שיש מנהגים שנוהגים להקל ואין כח למחות בהם, והביא דוגמא לכך מקידוש בביהכ"נ, וכ' שזקינו התשב"ץ ואביו הרשב"ש **לא היו עונים אמן**, וכן בעל היכין ובועז עצמו לא היה עונה, וכ' דאעפ"כ לא מצאו מקום לבטלו, ולכך אמר בעל הטורים ז"ל אי יישר חילי אבטליניה.

ו. ההשלמה ס"ל שמקדשים אע"פ שאין אורחים כדי להסדיר סדר ברכות הקידוש לכל העם, לפי שיש בכל קהל וקהל רבים מבני ההמון שצריכים ללמוד, ולא גרע מתפילה של פרקים שהוא בל' יום שאמרו לעולם יסדיר אדם תפילתו ואח"כ יתפלל. וכן בכל בו הזכיר כן ובשו"ת מן השמים.

מנהג א"י, ירושלים, ויוצאי אשכנז

להלכה השו"ע כ' שהטעם של המקומות שמקדשים הוא מפני שלא בטלה התקנה, אך כ' שיותר טוב להנהיג לא לקדש בביהכ"נ, וכן מנהג ארץ ישראל. והטעם לא לקדש הוא שחוששים לתוס' והרא"ש והטור ורבינו ירוחם שכשאין אורחים הוי ברכה לבטלה. אך המג"א הביא את הרשב"א שתקנה קבועה היא וצריכין לחזור עליה, וכ' המג"א וגם במדינתינו נוהגין לקנות בדמים המצוה מי שיתן היין לביהכ"נ, ואין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו כמ"ש הרשב"א. והוסיף המג"א וכ"מ בתענית כ"ד, וביאר המחצית השקל דשם כ' שרבי גזר תענית ולא ירד גשם, וירד ר' אילפא להתפלל, וכשאמר משיב הרוח נשב רוח, וכשאמר מוריד הגשם ירד גשם, ושאלו רבי איזה זכות יש בידך, והשיבו שדר בכפר שהם עניים גדולים ואין להם יין לקידוש, והוא טורח ומביא להם ומוציא את כולם יד"ח, ואיך אפשר להוציא את כל הכפר ויהיה אצלם קידוש במק"ס, אלא ע"כ אע"פ שלא היה במק"ס הועיל קצת, שעכ"פ עשה קצת תיקון חכמים וקדשו על היין, ורואים שזה היה תקנה ישנה לקדש בביהכ"נ אפי' שאין אורחים, כי באותו הכפר ודאי לא היה כל שבת אורחים, עכ"ד. והמ"ב הביא את דברי המג"א. אך כל זה לגבי חוץ לארץ שהשו"ע כ' שיותר טוב לא לקדש, והם כתבו שכן, אך בארץ ישראל כ' השו"ע שנוהגים לא לקדש.

והנה אע"פ שהשו"ע כ' שהמנהג לא לקדש בא"י, דנו האם אותם יוצאי אשכנז שיש להם כיום מנין שלהם בא"י יכולים לקדש כמנהג אבותיהם בחו"ל, או שכפופים למנהג ובפרט בירושלים. בהר צבי או"ח סי' קנ"ג כ': ע"ד שאלת העיר חולון שרוצים להנהיג לקדש בליל שבת קודש בביהכ"נ, הנה בירושלים אין נוהגין לקדש בבית הכנסת בליל ש"ק, אבל מחוץ לירושלים יש שנוהגין לקדש על היין בליל ש"ק, וכנגד הב"י שלא להנהיג כן, הרי המג"א פוסק להנהיג כן. וכן מביאו המשנה ברורה במקומו בסימן רס"ט. ולכן מחוץ לירושלים מי שרוצה להנהיג קידוש בליל ש"ק על היין אין חשש בזה, וכדאי הוא המג"א רבן של ישראל לסמוך עליו, ואין להאריך בזה.

וכ' להשיג עליו הציץ אליעזר ח"י סי' כ"ו אות ד', וז"ל: ואבוא בזה אל אחרון, למ"ש בהר צבי שם בסי' קנ"ג לקידוש בביהכ"נ בליל ש"ק, דחוץ מירושלים אפשר להנהיג לקדש בביהכ"נ, וזאת על יסוד דברי המג"א בסי' רס"ט.

והנה עם כל הכבוד, לפענ"ד נראה דאין להנהיג כן בשום מקום בביהכ"נ בארץ ישראל, דהא הב"י בשו"ע שם כותב ב' דברים, ראשית דיותר טוב להנהיג בכל מקום שלא לקדש בביהכ"נ, ושנית מעיד ובא דכן הוא באמת מנהג ארץ ישראל שלא לקדש. ודברי המג"א שם אמורים רק בקשר לדבר הראשון, למ"ש הב"י שיותר טוב להנהיג בכל מקום שלא לקדש בביהכ"נ, וע"ז בא המג"א ומיישב המנהג כן לקדש, ושאין לבטל המנהג, וכך המה דברי המ"ב בסק"ה שמעתיקו כיעו"ש, אבל שיבטלו משום כך גם מנהג א"י שלא לקדש זה לא עלה על דעתו כלל.

ודבר זה שמנהג א"י הוא שלא לקדש [ולא רק של ירושלים], מועתק ונזכר בספרי המנהגים, יעוין בספר ארץ חיים, שער המפקד, מנהגי א"י ועוד. ובשער המפקד שם בנוה פקוד כותב דמנהג א"י שלא לקדש בביהכ"נ הוא משופה ומנוקה מכל ערעור, ע"ש. ויפה כותב גם בספר נתיבי עם ח"א שכדאי להודיע ולפרסם שבא"י ישנו מנהג קדום שהובא בשו"ע שלא לקדש בביהכ"נ, ולא נוכל לשנות, עיי"ש. ואין להאריך יותר בזה, עכ"ד.

ומרן הגרי"א שליט"א כידוע שס"ל שאין לקדש כלל בביהכ"נ אף במנין של יוצאי אשכנז, ובפרט בירושלים שנהגו לא לקדש שם, ובהערות למרן שליט"א בפסחים ק"א הביא את הראשונים שסוברים שהתקנה נשארה אף שבטל הטעם, וכ' שהטור חולק, וטעמו דבשלמא חזרת הש"ץ שייך שיהיה מי שלא יודע להתפלל גם היום, וכן הטעם דמעין שבע אפשר ששייך עדיין באיזה מקום, ולכן יש את התקנה של חז"ל, וכ"ה הטעם באלו שנזהרים בגילוי אף בזה"ז, אבל הטעם של קידוש משום אורחים לא שייך, שהרי בזה"ז האורחים לא נשארים בביהכ"נ, ונ"ח שכן מברכים הוא משום פרסומי ניסא. אך הוסיף שם בהערות למרן שליט"א: אכן באמת כל הנדון אם לבטל המנהג או לקיימו, הוא רק במקום שכבר נהגו לקדש בביהכ"נ, ונהגו שקטן שותה הקידוש, אבל בירושלים עיה"ק וכן בכל א"י לא נהגו לקדש בביהכ"נ, ולכך ודאי שאין להתחיל לשנות ולנהוג כן. והנה בא אחד ועורר שאבותיהם נהגו במדינת אשכנז לקדש בביהכ"נ, ולכן באים לנהוג מנהג אבותיהם כאן בא"י, ולאו שפיר עבדי ואינו נכון [ואף שגם באו לנהוג עצמם שאין אומרים בריך שמיה בהוצאת ס"ת משום שכן נהגו שם, וזה תמוה, אמנם אין צריך למחות ע"ז שאינו עקירת הלכות, ומ"מ ודאי אין בזה משום מנהג המקום, שכל הבא לשם א"צ לנהוג כמותם ויכול לשנות, כיון שאי"ז מנהג המקום אלא יחיד וכו'. אבל מה שנוהגים להמתין רק שלש שעות בין חלב לבשר משום שכן נהגו שם, בזה **ודאי אסור לעשות כן**, דהא מנהג קבוע הוא בא"י לנהוג כדעת הרמב"ם להמתין שש שעות, וכן נהגו מחורבן הבית, והלכה מפורשת היא שהבא ממקום למקום ואין דעתו לחזור, צריך לנהוג כמנהג מקום שבא לשם, עכ"ד שם. ומה שכ' על ענין הג' שעות בין בשר לחלב, הן נודע שיש בזה דיעות, ויעוי' בספר שרשי מנהג אשכנז בהקדמה לחלק ג' שהביא בזה את הדיעות בענין, ואין כאן מקומו]. ובספר דרור יקרא הביא בשם מרן שליט"א שגם בבני ברק לא ניח"ל שיקדשו שם, אך שם התיר כיון שהחזו"א הורה להם [ויובא שיטת החזו"א בהמשך בעז"ה].

ובתשובות והנהגות להראב"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ה סי' ע"א כ' בענין זה וז"ל: בענין הכוונה לאסוף בעיה"ק בני תורה שהוריהם מאשכנז, ולהקים עבורם בית הכנסת כמנהג אשכנז עם קידוש של ליל שבת בבית הכנסת.

הנה בעיקר מנהג קידוש בבית הכנסת, מביא המחבר (סי' רס"ט) שראוי שלא לקדש, וכך מנהג ארץ ישראל ע"ש, וזהו דעת הרא"ש (פ' ערבי פסחים סי' ה') שאם אין אורחים הוי כברכה לבטלה, ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ל"ז) מובא שזהו דעת רבינו האי גאון והרי"ץ גיאת זצ"ל, אבל דעת רבינו יונה והרשב"א והר"ן לקיים המנהג במקום שנהגו, וכן דעת המ"א שם.

ובתשובות והנהגות ח"א (סי' רנ"ה) הבאתי מבית הכנסת בדרום אפריקה שנהגו לקדש בבית הכנסת ורצו לבטלו, ומחיתי בכל תוקף ע"ש, אבל מאידך גיסא בארץ ישראל שמקובל שלא מקדשין בבית הכנסת, אם באו ביחד מאשכנז לכאן וממשיכים במנהגם, הוא דבר ראוי להם, אבל במקרה זה מתאספים בני תורה שהוריהם או זקניהם באו מאשכנז, וכבר התערבו בקהילות ומניינים בארץ ישראל, ואם נתיר להם דבר שעד עכשיו היה מקובל לאיסור זהו פירצה גדולה, ושוב יניחו תפילין בחוה"מ או שיאמרו ברוך ה' לעולם אמן ואמן, ומי שבא לארץ ישראל והתחנך בישיבות כאן בעניני הלכה נקבע כמנהגם, ואם כי שמעתי שיש גדולים שהסכימו, נראה דשב ואל תעשה עדיף וכמו שיבואר.

ולכן אם רצונם לעשות מנין לעצמם כדי לנגן ניגונים שלהם, או לומר כל הפיוטים, זכותם בכך, אבל בדבר שמקובל בארץ ישראל, ובאו כאן להשתקע וכבר נהגו כמנהג ארץ ישראל, **כל המשנה ידו על התחתונה**.

וקרוב הדבר שלכמה מגדולי הפוסקים עוברים בלאו דלא תתגודדו, שהרמב"ם מפרש סוף הלכות ע"ז (פי"ב הי"ד) דלא תתגודדו היינו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, ואף שביארנו בכמה מקומות דמה שנוהגים באותו עיר מנהגים חלוקים בין חסידים לאשכנזים וכדו' אין בזה לא תתגודדו, והטעם משום שאין בזה מחלוקת, כי כל אחד מסכים שחבירו ינהג כמנהגו, אבל כאן הרי בני א"י מקפידים על מה שמתאספים בני תורה שרק מוצאם מאשכנז ומשנים ממנהגים המקובלים.

ויש גם לצדד שבארץ ישראל כו"ע מודו דאין לקדש, ששורש הטעם לקדש הוא מפני שבזמנם היו אורחים שהיו אוכלים בבית הכנסת, ולכן קידשו להם, וכיון שנהגו לקדש דעת כמה ראשונים שאין לבטל המנהג, ולפי"ז י"ל דלשי' רש"י והאו"ז דהא שביהכ"נ שבבבל על תנאי הן עשויות, היינו שמועיל תנאי שגם בישובן מותר לאכול בהם, י"ל דהמנהג היה שהאורחים אכלו בביהכ"נ גופא (ולא בחדר הסמוך לביהכ"נ), וא"כ רק בבבל אכלו האורחים בביהכ"נ, משא"כ בארץ ישראל דלא מועיל תנאי או שלא נהגו לבנות בית כנסת בתנאי (רק בבתי מדרש בזמנינו), לא אכלו האורחים בביהכ"נ, וא"כ מעולם לא נהגו לקדש בבית הכנסת, ולכן כו"ע מודו שנמשך בהם המנהג שלא לקדש. [מיהו לשיטת התוס' (וכן פסק השו"ע) שגם בחו"ל לא מועיל תנאי להתיר בישובן לאכול בביהכ"נ, ולכן פירשו (ב"ב ג:) דע"כ צ"ל דהאורחים אכלו בחדר הסמוך לביהכ"נ, אין לחלק בין בבל לארץ ישראל].

סוף דבר שלדידן רואו להתנהג כמ"ש ולא ליתן לקדש בבית הכנסת שבארץ ישראל, שיש מקום לחוש לברכה לבטלה, וחשש לא תתגודדו, ומה שמביא שבבני ברק ישנו בית כנסת כזה, ולדבריהם קיבלו רשות מהגאון וצדיק רבי יעקב קניבסקי זצ"ל, אנן בדידן בעיה"ק שנזהרין בחומרות וכמבואר בתוס' פסחים יד. (ד"ה שתי פרות), ואם רוצים יקימו מנין, אבל מבלי להקל בחשש ברכה לבטלה ולא תתגודדו וכמ"ש, עכ"ד.

דברי המתירים לקדש בביהכ"נ בא"י

בספר מעשה איש ח"ד עמ' קט"ו כ': הר"ר אליהו דאובה ז"ל, שנמנה על דור המייסדים של בית הכנסת הראשון שהוקם בבני ברק בידי יוצאי גרמניה, השמיע את סיפורו האישי שאירע לו עם ה"חזון איש" בענין זה:

תיכף עם התיישבותינו בבני ברק הקים הציבור שלנו בית כנסת בו נהגו כמנהגי אשכנז, ובין היתר עשו בו קידוש מידי ליל שבת. אני נמנעתי מלעבור לפני התיבה בליל שבת, משום שחששתי לדברי ה"בית יוסף", שבארץ ישראל נהגו שלא לקדש בבית הכנסת. הייתי מבאי ביתו הקבועים של מרן "החזון איש", וגבאי בית הכנסת שלנו סיפר לו על המנעותי זו. פעם נכנסתי לביתו של מרן בשליחות ציבורית של אחד הרבנים, וכשראה אותי החזו"א, עוד בטרם החל לדבר עמי, ביקשני להביא לו את ספר "משנה ברורה" ולקרוא לפניו את שכתב להלכה (בסימן רס"ט סק"ה) על פי ה"מגן אברהם"; "במדינתנו נוהגין לקדש בבית הכנסת בשבת ויום טוב". כשגמרתי להקריא פתח החזו"א ואמר: "בקראקא, בווילנה, בווארשא ובפראנקפורט נהגו לקדש בבית הכנסת. **יוצאי מקומות אלה שהקימו בארצנו הקדושה בתי כנסת בנוסח ארצות מוצאם, מנהג אבותיהם בידיהם בכל פרטי מנהגיהם, כולל עשיית קידוש**, ולך אין שום סיבה להמנע מלעבור לפני התיבה בבית כנסת של בני ארצך אשכנז ולקדש בו בליל שבת". עכ"ד. וכן ראיתי מובא בשם הגר"ש וואזנר שליט"א.

ובספר דרור יקרא מובא פסקים מהחזו"א עם הערות מהגר"מ שטרנבוך שליט"א, ותשובות הגרח"ק שליט"א על ההערות, ושם כ':

ליוצאי אשכנז התיר לקדש בבית הכנסת.

הגהת הגרמש"ט: לא אומרים ברוך ה' לעולם מהחזו"א עם הערות מהגר"מ שטרנבוך שליט"א, תפילין בחוה"מ, ולמה לענין קידוש שהמחבר (סי' רס"ט) מעיד שמנהג ארץ ישראל לא לומר, למה נניח להם ובחשש דברכה לבטלה, ובאו להשתקע עליהם לנהוג בהלכה כמנהג המקום.

תשובת הגרח"ק: כאן יש כל מנהגי העולם בזמנינו.

ועוד הובא בשם החזו"א שאמר שדברי המחבר מתייחסים רק לעדות הספרדיות שבארץ ישראל, אבל אין האשכנזים מחוייבים למנהג זה [א.ה. וכידוע לגבי מנהגי א"י שהחזו"א לא עשה כמנהגי א"י, ולמשל בתחנון בפסח שני וז' ימי השלמה ועוד, ועל מנהגי ירושלים יעוי' בספר מעשה איש ח"ג עמ' קכ"א].

בספר שרשי מנהג אשכנז להרב המבורגר שליט"א בהקדמה לח"ג מובא דעת הגרח"פ שיינברג שליט"א בענין קידוש בביהכ"נ בירושלים: במקביל פנו יוזמי בית הכנסת ברמות אל הגאון הגדול רבי חיים פנחס שיינברג שליט"א, ושאלו לדעתו בענין שמירת מסורת אשכנז בירושלים. בתשובתו נקט בדעתם של בעלי ההלכה הסבורים שלא קיים כלל 'מנהג ירושלים' אחיד המחייב את כל הבאים לגור בה. "ירושלים היא כור ההיתוך של בני כל הארצות", אמר, "וכל עדה רשאית לנהוג בה על פי מנהגיה, כולל עשיית קידוש בבית הכנסת, כפי שהורה מרן ה'חזון איש' לבני אשכנז בבני ברק".

עוד אציין כאן שראיתי בחשוקי חמד פסחים ק"א שכ' דבביהכ"נ שנוהגים לקדש כל ליל שבת, מה דינו של אדם שממהר לביתו, האם יעזוב את ביהכ"נ לפני שמקדשים, וכ' דבספר המכתם (הובא לעיל) כ' דאע"פ שאין אורחים יש שמקדשים, משום שהקידוש דומה להדלקת נר בביהכ"נ שהוא לפרסם הנס, וה"נ יש בזה פרסום גדול וקידוש השם והודאה לשמו יתברך שבירכו במקהלות, ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות לפני העם בין בקיאין בין שאין בקיאין, ולאור זאת יש מצוה להשאר עד אחר הקידוש בגלל קידוש השם שבקידוש. והביא גם משו"ת מן השמים סי' כ"ה [וציינתיו לעיל], עכ"ד [ויל"ד לפי הטור שאי איישר חילי אבטליניה, ושו"ת יכין ובועז שלא ענה אמן על קידוש זה, דמי שלא רגיל לקדש ואיקלע לביהכ"נ, שכן יל"ד]. [ועוד זאת ראיתי שבספר אשל אברהם הביא מהשב יעקב סי' י"ד דמקום שלא נהגו לקדש בביהכ"נ, ואחר שבנו ביהכ"נ חדש עשו מעצמם וקדשו, ונהגו בכך זמן מה, אין למחות בידם כי הוא מנהג ותיקין על פי הדין].

בהא דמשקין לקטנים מהקידוש, והאם רשאים כמה קטנים לשתות

הטור כ' והמקדש בביהכ"נ אין לו לשתות מיין של קידוש אלא יתן לתינוק, והביא הב"י מהגהות מיימוניות פכ"ט דהא דלא ספינן לקטנים היינו נבילות וטריפות וכה"ג דנפק"ל מלא תאכלום, אבל קידוש היום מ"ע הוא ולא נפק"ל מהתם. ולשיטות שאפי' איסור דרבנן לא ספינן להו בידים, כ' הב"י דאפשר שכיון שיש מתירין לשתות בביהכ"נ אפי' לגדולים, אעפ"י שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ ליכא איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים, או שכיון שאם לא ישתו יהיה ברכה לבטלה מתירים איסור שתיה לקטנים שלא במק"ס שלא תהא ברכת הגדול לבטלה. והמג"א בסק"א כ' עוד ע"פ הרשב"א והר"ן, שס"ל דכל דבר שהיינו רביתא כאכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים, דהרי אפי' ביוה"כ מצוה להאכילו, ולא מחנכין אפי' לשעות, וכ"ש כאן דהוי רק איסור דרבנן לפני קידוש. ומה שבנבילה וטריפה אסור אע"פ שהוי מידי דאכילה, שם הנבילה והטריפה אסורים מצד עצמם, אך כאן שזה דבר היתר רק שהזמן גורם לאיסור, באיסור קל כזה הקילו הואיל והוא רביתא דתינוק.

וראיתי בספר נשמת שבת שכ' לדון האם מותר לכמה ילדים לטעום או שרק לאחד, וכ' דלפי הטעם הראשון דבעשה אין ספינן א"כ מותר לכמה, אך לפי הטעם השני כדי שלא יהיה ברכה לבטלה הקילו, לכאו' רק אחד יכול לשתות, ולפי טעם המג"א דהיינו רביתיה לכאו' יש מקום לומר שמותר לכמה קטנים לשתות, אך הרי המג"א הק' למה ל"א דאתי למסרך כשיגדל, והביא מהרשב"א שכ' משום דלאו מילתא דקביעותא הוא, דזימנין דאיכא אורחים ולא ספי להו, אך כיום שתמיד נותנים לקטן א"כ יש אתי למסרך, וא"א לכמה קטנים לשתות. אלא שזה קושיא בעיקר טעם זה דהמג"א, דהרי כיום זה קבוע ודלמא אתי למסרך, ואפי' א' לא יוכל לשתות, והק' כן בפמ"ג, ויתכן שכיון שאז ל"ג כבר ל"ג כלל, כן ראיתי שיישב הרב דוד יחיאל כהן בקונטרסו המקיף בענין קידוש בביהכ"נ.

ויש להוסיף שיש עוד טעם שלא הובא שם בנשמת שבת, והוא של הנתיב חיים על השו"ע, והנחל איתן (מבעל המצפה איתן) על הרמב"ם פכ"ט, ע"פ התוס' פסחים פ"ח שה לבית אבות לאו דאורייתא, שכ' התוס' דמשום חינוך מצוה שרי, וקידוש היום מצוה הוא, ויש בו משום מצות חינוך לקטנים במה שמשקה אותם מכוס של קידוש היום. ובנחל איתן שם רצה לומר שזה כוונת ההגהות מיימוניות שהובאו בב"י, דהב"י והמג"א למדו שהכונה בהגהות מיימוניות דבעשה אין איסור ספיה, והוצרכו לתרץ עוד לפי השיטות שאפי' איסור דרבנן לא ספינן להו בידים, אך הנחל איתן רוצה לחדש שההגהות מיימוניות התכוין להתיר משום חינוך מצוה. ולפי טעם זה ודאי שמותר ומצוה לתת לכל הקטנים בבית הכנסת, וכן המנהג במקומות שמקדשים כידוע. ויש סמך לדבר זה מהאו"ז שהבאתי לעיל, שכ' בטעם השני שמקדשים אע"פ שאין אורחים כדי לזכות את התינוקות שירצו לשמוע ברכה, ויענו אמן ויטעמו מהברכה.

אך בענין זה ידוע שהיה מעשה בירושלים ששכחו להפריש חלה ממצה, ואמר הגרי"ל דיסקין זצ"ל שיקנו לקטן מופלא הסמוך לאיש שיפריש, דמותר לצורך סרך מצוה, ואחרי כמה שנים חזר בו מזה, ובהערות למרן הגרי"א שליט"א גיטין כ"ה הביא דבר זה, וכ' דיש להשיב דתוס' בגיטין כ"ה כתבו דהגמ' שמקשה שם בגיטין, האם אמרי' ברירה בגט מק"פ, קאי כמ"ד שה לבית אבות דאורייתא, דלמ"ד לאו דאורייתא לק"מ כדאיתא בנדרים, והיינו שמשום חינוך מצוה שרי. וצ"ב לכאו' גם למ"ד דאורייתא משום חינוך מצוה שרי, אלא ע"כ צ"ל דלא הותר משום סרך מצוה אלא במצוה כזאת שאין שום דרך בעולם לקיימה בלי האיסור של לא תאכילום, ולכן רק למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא הותר, אבל למ"ד שה לבית אבות דאורייתא דיש עצה למנות, ויכול למנות קטן, א"כ כיון שיש לו אפשרות למנות אין היתר משום חינוך מצוה. וא"כ ה"ה בנדון דמהריל"ד דבעלמא יש פתרון להפריש חלה מעיו"ט, לא הותר משום סרך מצוה. ולפי"ז בקידוש הרי יש אפשרות שהמקדש ישתה רביעית. ובהערות למרן שליט"א במסכת ערכין דף ב': כ' להעיר על הגריל"ד דבהפרשת חלה הרי הקטן לא מקיים את החינוך של האכילת מצה בשעה שעובר את האיסור של ההפרשת חלה ביו"ט, ובתוס' לא מצינו היתר בכה"ג, ודחייה זו לא שייכת בקידוש, שבאותו זמן מקיימו. ושו"ר בהערות למסכת ביצה לד: שם מרן הביא ג"כ נדון זה, ושם הוסיף דיש שכ' שהמעשה היה באופן שהקטן היה צריך לאכול מהמצות, ויש בזה חינוך לאכילת מצה, אך דחה מרן נוסחא זו, כיון שבציץ הקודש שהיה בזמן הגריל"ד כתב להדיא שהקטן לא היה צריך את המצות לצאת את המצוה, והעיר שם מרן את הקושיא הנ"ל, וגם הוסיף להקשות מהמקומות שכ' שטבל הוא מוקצה בשבת, הרי יכול להפריש ע"י קטן שיתן קצת פירות במתנה למופלא הסמוך לאיש, ויפריש משלו על של חבירו, וגם הקשה דדוקא במיני לקרבן פסח דמחנכים את הקטן ע"י מינוי, אף של"מ המינוי, מ"מ כיון שכשיהיה גדול רק ע"י מינוי מהני כך מחנכים אותו, וא"כ ה"ה בהפרשת חלה אם רוצה לחנכו צריך לחנכו באופן של הפרשה של גדול, ולגדול אסור להפריש בשבת ויו"ט.

ואחרי שראיתי את הנ"ל הסתכלתי בציץ הקדש בפנים סי' י"ט, ושם כ' שהסיפור היה בשנת תרמ"ג, שהיו מצות יותר מהודרות, חלק מחטים של ששית וחלק משביעית, והפרישו מהחדש על הישן, וגם שמקפידים ע"ז דישן יותר מהודר ובמקפידים לא מצטרף, והיה בע"פ שחל בשבת ואפו והפרישו ביום שישי, ונזכרו בשבת אחה"צ, והקנו לקטן מופלא סמוך לאיש משום חינוך מצות חלה, ובשנת תרמ"ח חזר בו, וכ' הציץ הקדש לבאר למה חזר בו הגריל"ד, דלחנך את הקטן למצות הפרשת חלה אפשר גם ביום חול, משא"כ בקרבן פסח (וכפי שהבאתי מהגרישו"א שג"כ העיר כן). ואע"פ שבמג"א בסי' שמ"ג כ' וז"ל: וכתב עוד רבינו ירוחם דכל דבר שהוא משום מצוה ספינן ליה בידים, כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת, וכ"כ הגהות אשר"י בר"ה, וכ"כ תוס' פסחים פ"ח לגבי קרבן פסח, כ' הציץ הקדש דיש לחלק, דאע"פ שגם שופר אפשר לחנך בזמן היתר, מ"מ שופר הוי עשה דרבים. ועוד כ' לחלק דבשופר עצם מצות היום בשופר מה"ת, משא"כ בהפרשת חלה דלא תליא בחובת היום, והצורך למצה לא נוגע למצות חינוך של הפרשת חלה. ועל הקושיא למה כל טבל הוא מוקצה, כ' שהאדר"ת יישב דקאי לר"מ דחיישי למיעוטא, ושמא לא יביא שערות בזמן, ולשי' ר"מ באמת מופלא סמוך לאיש לא יכול להפריש.

ועל הדחיה שהבאתי לעיל מהגרישו"א דרק בפסח שממנה את הקטן וכה"ג כשיגדל מהני, אבל בהפרשת חלה לגדול אסור ביו"ט, הנה דבר זה מבואר במנח"ח שכ' שבדור לו שרק בקרבן פסח כ' כן התוס', דשם הפשט שממנה את הקטן, ואע"פ שלא חל צריך למנות, דכה"ג בגדול מהני, אך בדברים שבגדול ל"מ כך"פ שצלו אותו ואח"כ בשלו אותו ע"ש, בזה א"א לקטן. והביא המנח"ח שאע"פ שבמג"א סי' שמ"ג כ' כן לגבי תקנת שופר ג"כ, ושם כשיגדל אסור, יש לחלק דבדרבנן מותר גם באופן שכשיגדל אסור, אך בדאורייתא לא, ולפי"ז בהפרשת חלה דהוי דרבנן אין את הטענה הנ"ל, וכמו"כ בקידוש

שלטעום לפני הוי דרבנן אע"פ שכשיגדל אסור, מ"מ כעת מותר.
ואלו שלא ס"ל תי' זה דמשום חינוך מצוה נותנים לקטן, יתכן שס"ל שהטעם דכיון שהמקדש יכול לשתות רביעית יש עיצה אחרת, או כיון שישמעו בבית א"צ לכך, והמג"א עצמו אע"פ שהביא דברי התוס' פסחים לגבי חינוך מצוה בסי' שמ"ג, לגבי קידוש לא כ' טעם זה. אך בית אב לשי' שכן אומרים סברא זו הוא האו"ז הנ"ל, שהביא שעושים קידוש אע"פ שאין אורחים, כדי לזכות את התינוקות שיבאו לשמוע ברכה, ויענו אמן ויטעמו מהברכה.
וראיתי בכה"ח סק"ב שכ': ויש להעמיד הקטן שהגיע לחינוך אצל המקדש, ולומר לו שיכוין לברכת המקדש לצאת ידי קידוש, ולשתות אח"כ שיעור רביעית כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ובשש"כ הביא כן מהארחות חיים סי' רס"ט בשם שו"ת בית היוצר, אך כ' השש"כ שאין נוהגין כן [וידידי הרב זאב יצחק הלוי דינר שליט"א אמר לי שבקהילה כאן בק"ס הקטן שותה רביעית, ואח"כ מחלקים לשאר הילדים]. וע"ש בשש"כ בהע' שכ' דאם כדברי הבית היוצר, א"כ מה קושיית המ"א כלל איך שותים לפני קידוש.

הרב יוסף קסלר
כולל "אליבא דהלכתא" קרית ספר

בדין ספיה להאכיל לקטן קודם קידוש
בגמרא מבואר שנהגו לקדש בבית הכנסת בשביל האורחים, ונחלקו הראשונים אם גם בזה"ז דליכא אורחים יש לקדש בביהכ"נ

בגמרא בפסחים (ק:) מתבאר המנהג שנהגו לקדש בבית הכנסת, ונחלקו רב ושמואל האם אותם אנשים שקידשו בבית הכנסת ולא סעדו שם יצאו ידי קידוש, וקיי"ל כשמואל דלא יצאו ידי קידוש, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ומקשה הגמרא דלשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא כיון דאין יוצאים חובת קידוש, ומשני לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא.
ונחלקו הראשונים במקום דליכא אורחים אם יש לקדש בבית הכנסת, ואף שאין את טעם התקנה דהא ליכא אורחים, או דכיון דאינו קידוש אלא במקום סעודה הוי ברכה לבטלה, ובבית יוסף (סי' רס"ט) הביא דהרמב"ם בתשובה והרשב"א והר"ן כתבו לקיים המנהג דתקנת חכמים היא לקדש בביהכ"נ, ותקנות חכמים קבועות הן, ואפילו כשאין את טעם התקנה, ומה דאין קידוש אלא במקום סעודה כתב רבינו יונה דהוא מדרבנן, אבל מן התורה יש קידוש שלא במקום סעודה, ולכן תיקנו לקדש בשביל האורחים, ואף בדליכא אורחים מ"מ שייך גם קידוש שלא במק"ס. והרא"ש הביא דעת הר"ן דבמקום שמעיקרא דעתו שלא לסעוד במקום זה, שייך קידוש שלא במקום סעודה, והטור הביא דעת רב נטרונאי גאון דאף דאין קידוש שלא במקום סעודה, מקדשים בביהכ"נ משום רפואה במה שנותנים מיין הקידוש על עיניהם, כדאמרינן בברכות (מג:), אמנם הרבה ראשונים נחלקו וס"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, והוי ברכתו לבטלה, וכ"כ הרא"ש ורבינו ירוחם, וכן הביא הטור דדעת רב האי גאון שאם אין אורחים אין לקדש בביהכ"נ.

בשולחן ערוך נפסק שמטעים את כוס הקידוש לקטן, ונאמרו כמה דרכים לבאר מדוע אין בזה איסור ספיה לקטן

ובשולחן ערוך (סי' רס"ט סעיף א') כתב נוהגים לקדש בבית הכנסת, **ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן,** דאין קידוש אלא במקום סעודה וכו', ומסיים השו"ע דיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, וכן מנהג ארץ ישראל, וכתב הרמ"א דנהגו לעמוד בשעה שמקדשים בבית הכנסת.
וקשה במש"כ השו"ע דנותנים לקטן לשתות היין, דהרי מבואר בגמרא (יבמות קיד.) דלא ספינן בידיים איסור לקטן, וילפינן [בנבילות וטרפות] מלא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים, ואיך נותנים מיין הקידוש לקטנים, והרי כיון שאין יוצאים בקידוש זה חובת קידוש, א"כ הוא אסור בטעימה קודם קידוש, וא"כ מה יועיל שנותנים לקטנים והרי עובר בזה על איסור ספיה לקטן.
ובהגהות מיימוניות [פכ"ט מהל' שבת אות מ] שהוא מקור דין השו"ע שמטעים הכוס לקטן, כתב דלא שייך בזה איסור ספיה, דדוקא באיסור לאו שייך דין ספיה, אבל במצות עשה אין דין ספיה, ולכן לגבי קידוש שהוא מצות עשה לא נאמר דין ספיה.
והבית יוסף כתב דלדעת האומרים דיש איסור ספיה אף באיסור דרבנן, אכתי יקשה אמאי ליכא ספיה הכא, וכתב הב"י דכיון דיש מתירים לשתות אפילו לגדולים מיין הקידוש בביהכ"נ, לכן אף שהגדולים נוהגים כדעת האוסרים לשתות, מ"מ לא חשוב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים, ועוד תירץ דכיון שאם לא ישתו הקטנים הוי ברכה לבטלה, שרינן איסור שתיה לקטנים כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה.
ובב"ח כתב שיתנו לקטן שלא הגיע לחינוך דאז ליכא איסור ספיה, אמנם כתב המג"א דבתשובות הר"ן (סי' נ"ב) הביא מהרשב"א שאם יתנו לקטן שלא הגיע לחינוך לא נתקיים בזה דין קידוש, והוי ברכה לבטלה כיון שלא הגיע לחינוך, ואפילו במקום שנהגו ליתן לתינוק הנימול לטעום מהכוס, היינו דוקא במילה כיון שהברכה שם באה בשבילו, ושייך התינוק לברכה אף שלא הגיע לחינוך, אבל הכא בקידוש הוי ברכה לבטלה וצריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך.

דברי המגן אברהם לבאר דאין איסור ספיה לקטן באכילה קודם קידוש, וכן לא שייך הדין דאתי למסרך - ביאור האחרונים בדבריו

וכתב המגן אברהם ליישב באופן אחר, וכיון שדברי המג"א צריכים תלמוד נעתיק דבריו בשלמות וז"ל: ולפי מה שכתב הרב בית יוסף בסימן שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים דלא גזרו בו חכמים, דהא אפילו ביוהכ"פ מצוה להאכילו, ואין מחנכים אותו אפילו לשעות כמש"כ בסימן תרט"ז, וכל שכן כאן, ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, וכמו שכתבנו התוס' בפסחים דף ק"ו ע"ב. וכל שכן דמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש, דהא יש אומרים דאפילו גדול מותר לאכול כמש"כ הראב"ד, ע"ש. ונראה לי דאסור לענות התקנים וכמש"כ בסימן תרט"ז, ולא חיישינן דלמא אתי למסרך, דבדבר שהוא לתקנתו של תינוק לא גזרו (רשב"א בתשו' סימן צ"ב). והא דמטעימין להו בקידוש ולא גזרינן, היינו משום דלאו מילתא דקביעותא הוא, דזימנין דאיכא אורחים ולא ספי להו (רשב"א סימן שכ"ג), עכ"ל המגן אברהם.
ותחילת דברי המג"א הוא לבאר מדוע אין איסור ספיה הכא, לפי דעת הרשב"א דליכא איסור ספיה במידי דהוא רביתא דתינוק, ולכן הכא מותר ליתן מיין הקידוש לקטן שהוא מידי דרביתא דתינוק, ובסוף דבריו מסיים דגם לא שייך כאן משום הדין המבואר בגמ' דדלמא אתי למסרך, דדוקא בדברים הקבועים חיישינן דלמא אתי למסרך, אבל הכא דזמנין דאיכא אורחים אינו דבר הקבוע, ולא חיישינן דאתי למסרך.
וביארו המחצית השקל והיד אפרים דהמג"א בא ליישב הכא דלכאורה יש כאן שני איסורים, דיש איסור ספיה לקטן המבואר ביבמות (קיד.), וגם יש כאן לכאורה הדין דחיישינן בקטן ליתן לו איסורים דלמא אתי למסרך כמבואר בגמ' בעירובין (מ:), ולכן ביום הכפורים מברכים שהחיינו בלא כוס, ולא נותנים לקטן לשתות הכוס של ברכה, דחיישינן דאתי למסרך כשיגדל, וזה יישב המג"א דדוקא במידי דקביעא שייך הדין דאתי למסרך, אבל הכא שאינו קבוע הדבר דזמנין דאיכא אורחים לא חיישינן למסרך.
ומש"כ באמצע הדברים דאין לענות הקטנים, ומותר להאכילם קודם קידוש, היינו דבר בפני עצמו ואינו שייך לקידוש בביהכ"נ, אלא דס"ל למג"א דמותר להאכיל קטנים קודם קידוש, ולא שייך בזה איסור ספיה ודין דאתי למסרך, דאיסור ספיה ליכא במידי דהוא רביתא דתינוק כמש"כ הרשב"א, ודין אתי למסרך לא שייך כיון שהוא לתקנת התינוק. ודוקא בדבר שהוא לתקנת הגדול איכא הדין דאתי למסרך, ואח"כ ממשיך המג"א דהכא לגבי קידוש בביהכ"נ אכתי איכא להקשות מהדין דאתי למסרך, ולא שייך הטעם שהוא תקנת התינוק, דהרי הוא לתקנת הגדול, ולכן צריך לטעם דאינו מילתא דקביעא, ומה דצ"ב בזה עיין לקמן.
והיינו דיש שלשה חלקים בדברי המג"א, ובתחילה מפרש לגבי קידוש בביהכ"נ אמאי אין בו איסור ספיה, ואח"כ כתב דמותר להאכיל הקטנים קודם קידוש, ומבאר דאין בזה איסור ספיה, וגם לא שייך בו הדין דאתי למסרך, ושוב חזר לפרש לגבי קידוש בביהכ"נ אמאי לא שייך בו הדין דאתי למסרך.

מחלוקת אחרונים בכוונת המג"א אם מש"כ לחלק מצד איסור התלוי בזמן הוא היתר בפני עצמו, או דבא לפרש ההיתר דרביתיה דינוקא

ובמש"כ המג"א בתחילת דבריו דיש לחלק בין אם הדבר עצמו אסור באכילה, לאיסור התלוי בזמן כמו ביוהכ"פ שהוא אכילת היתר בזמן האסור, צ"ב בכוונתו שהרי כבר כתב ליישב לפי"ד הרשב"א דאין איסור ספיה בדבר שהיינו רביתיה דתינוק.
וביד אפרים מפרש דזה טעם בפנ"ע לבאר מדוע הכא אין ספיה, וזה כונת המג"א דלאחר שיישב לשיטת הרשב"א דאין ספיה במידי דאכילה ושתיה, כתב עוד ליישב אף לדעת הרמב"ם דס"ל דיש ספיה אף במידי דאכילה ושתיה, דמ"מ הכא לא שייך ספיה כיון דאין ספיה אלא אם הדבר עצמו אסור כמו בנבילה, משא"כ באיסור התלוי בזמן לא שייך כלל איסור ספיה. וכדברי היד אפרים מוכח בשו"ע הרב שמפרש כן דברי המג"א, דטעם זה הוא טעם בפני עצמו להתיר איסור ספיה, דפסק כן הכא (סי' רס"ט ס"ג) שנותנים לקטן מיין הקידוש, ואין בזה ספיה, דלא שייך ספיה אלא כשהמאכל עצמו אסור, משא"כ הכא שהוא אכילת היתר בזמן האיסור, ולא מזכיר בזה שיטת הרשב"א דאין ספיה במידי דאכילה ושתיה, ודוקא לקמן בסימן שמ"ג הביא שיטת הרשב"א להתיר איסור ספיה בדבר שהוא לצרכו של תינוק במידי דרבנן, וע"כ דסבר שהטעם משום איסור התלוי בזמן הוא טעם בפנ"ע להתיר ספיה, ואינו שייך לשיטת הרשב"א דאין ספיה במידי דרביתיה דתינוק.
אמנם קשה על זה מכמה דוכתי דמוכח דשייך איסור ספיה אף באיסור גברא ואין החפצא אסור, דבגמ' בשבת (צ:) מבואר דאסור ליתן לקטן חגב חי לשחק בו שמא יאכלנו, ומבואר בגמ' דאף חגב חי טהור אסור ליתן לו, שאם יאכלנו חי עובר משום בל תשקצו, ומבואר דיש איסור ספיה על איסור בל תשקצו, והרי בל תשקצו אין המאכל אסור, אלא הוא אזהרה לגברא בכל מידי דמשקץ, ואין הדבר אסור בחפצא כנבילה, ומ"מ מבואר דשייך בזה איסור ספיה, וכן קשה דברשב"א בשבת (קנג:) מבואר דשייך איסור ספיה במלאכת הוצאה בשבת, והרי התם אין המאכל אסור אלא איסורי שבת הם איסורי גברא, וכמש"כ הגרעק"א בשו"ת (קמא סי' ה') דאיסורי שבת הוי איסורי גברא, ודן שם לגבי מוקצה דאפשר דהוא איסור חפצא, ועכ"פ מבואר דאיסור ספיה שייך אף כשאין החפצא אסורה.
ובמחצית השקל מפרש דברי המג"א דמש"כ לחלק בין אם המאכל אסור בחפצא, הוא המשך לדברי הרשב"א דאין איסור ספיה במידי דרביתא דתינוק, וע"ז הוקשה למג"א דא"כ איך שייך איסור ספיה בנבילה ומאכלות אסורות, דה"נ נימא דאין ספיה במידי דרביתא, וא"כ כל מאכל אסור יהא לפי"ז מותר לספות לקטן, ולכן כתב המג"א דיש לחלק בין אם המאכל אסור בעצמותו כנבילה דאז שייך איסור ספיה אף במידי דרביתיה, משא"כ במקום שאין המאכל אסור אלא דהזמן אסור כיוהכ"פ, וכאכילה קודם קידוש, בהא שפיר י"ל דאין ספיה במידי דרביתא, ולפי"ז ודאי שייך ספיה אף במקום שאין החפצא אסורה, אלא דבמידי דרביתא שייך איסור ספיה רק כשהחפצא אסורה, ולכן ביוהכ"פ וכן באכילה קודם קידוש לא שייך איסור ספיה כיון שאין החפצא אסורה, והוא גם מידי דרביתא.
וכן מבואר בפרי חדש (סי' תרי"א ס"א) דליכא איסור ספיה במידי דרביתא, ודוקא במקום שאין האכילה עצמה אסורה, וכמו שמבואר במג"א הכא לפי ביאור המחצה"ש, וז"ל הפרי חדש שם בהלכות יום הכיפורים: שלא ראו חכמים להחמיר אלא במידי דאיסורא, אבל הכא שהמאכל הוא מותר אלא שהשעה אסורה, ראו חכמים להקל בו כיון דרביתייהו בהכי, והכתוב מסר הדבר להם, וכה"ג חילקו התוס' בפ"ק דחולין בההיא דהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן, זה מה שנ"ל בזה, ודו"ק עכ"ל.

צ"ב בדברי המג"א דהרשב"א יסוד היתרו דוקא באיסור דרבנן, והכא המג"א לא הזכיר מזה כלל, ואדרבה הוכחת המג"א מיוהכ"פ דהוא דאורייתא

אמנם יש הערה גדולה בדברי המג"א שהביא דברי הרשב"א דבמידי דהוא רביתא דתינוק אין איסור ספיה, והוכיח מיוה"כ דמצוה להאכיל הקטן כיון דרביתייהו בהכי, והקשו בזה דבאמת עיקר דברי הרשב"א להתיר הוא דוקא מצד איסור דרבנן, דלא נאמר איסור ספיה בדרבנן, וכן הביאו הבית יוסף בסימן שמ"ג, והכא המג"א לא הזכיר מזה כלום, והביא דהב"י הביא בשם הרשב"א והר"ן דאין איסור ספיה במידי דרביתיה, והלא הרשב"א התיר דוקא בדרבנן.
ואם נימא דאף הכא הוא דרבנן באיסור אכילה קודם קידוש, הא קשה מה הוכיח המג"א מאיסור יום הכפורים דמאכילים לקטן משום דרביתייהו בהכי, והרי איסור אכילה ביוהכ"פ הוא דאורייתא, ומה שייך לדברי הרשב"א שהתיר רק באיסורים דרבנן.
וכשנעיין בדברי הרשב"א ביבמות (קיד.) ובתשובה (ח"א סי' צ"ב) נראה שעיקר דבריו מצד שאין ספיה באיסורים דרבנן, אלא דהשואל הקשה להרשב"א איך התיר ספיה בדרבנן, והרי בגמ' בכתובות ס' מבואר לגבי תינוק יונק דלאחר כ"ד חודש משפירש הוי כיונק שקץ, ומבואר דאף באיסורים דרבנן שייך איסור ספיה, וע"ז השיב הרשב"א דגם כשהתרנו איסור ספיה בדרבנן לא בכדי הותר, דבכדי לא ספינן איסורים דרבנן אלא דוקא כשיש בו צרכו של תינוק, ולכן לגבי תינוק לאחר כ"ד חודש לא חשיב צרכו של תינוק ולא הותר איסור דרבנן.
וכן בדברי הר"ן ריש פ"ח דיומא מבואר דדוקא בדרבנן הותר ספיה לצורך התינוק, והר"ן הוכיח דבר זה ממה דהותר רחיצה לקטן ביוהכ"פ מהטעם דרביתיה בהכי, דעל כרחך איסור רחיצה ביוהכ"פ דרבנן, ולכן הותר ספיה בדרבנן.
וממילא קשה טובא דברי המג"א שלא הזכיר מזה כלום, והביא דברי הרשב"א בסתמא דאין ספיה במידי דרביתיה, וכן קשה מה שהוכיח המג"א מיוהכ"פ, דהרי איסור אכילה ביוהכ"פ דאורייתא, ואיך יתירו בו איסור ספיה.
ונראה לבאר בדברי המג"א דבאמת כל יסוד דברי הרשב"א להתיר מידי דרביתא, אינו דוקא באיסור דרבנן, אף ביוהכ"פ דאיסור אכילה דאורייתא, מ"מ יש לחלק גם באיסורים דאורייתא בין איסורי חפצא שהמאכל עצמו אסור, דאז גם במידי דרביתא שייך איסור ספיה, אבל בדבר שהמאכל עצמו הוא היתר, ורק הזמן אסור שייך ההיתר דהיינו רביתא, ולכן ביוהכ"פ דרק הזמן אסור שייך ההיתר דרביתא, ומזה יסד הרשב"א גם לאיסורי אכילה דרבנן דשייך בהו היתר זה, והוא כיון דכל איסורים דרבנן אין בהם החומרא של איסורי חפצא כמו נבילה, אלא הגדר באיסור דרבנן הוא הוראה על הגברא לפרוש מהאיסור משום סייג לאיסור דאורייתא, ולכן בכל איסורים דרבנן שייך ההיתר דהיינו רביתא, וליכא ספיה בדרבנן במידי דרבותא.
ולכן י"ל דזה כוונת המג"א, דלאחר שהוכיח מיוהכ"פ דאין ספיה במידי דרביתא, כתב דיש לחלק בין איסור שהמאכל עצמו אסור למאכל היתר שהזמן אוסרו, והיינו דההוכחה מיוהכ"פ אף שהוא דאורייתא, מ"מ אין המאכל עצמו אסור אלא הזמן אוסרו, ובזה יש ההיתר דרביתא, וזהו יסוד דברי הרשב"א בכל איסורים דרבנן, כיון דגם בהם אין את החומרא דאיסור חפצא, ואף באיסורי אכילה דרבנן אין בהם הגדר דהחפצא אסורה, אלא הוא הוראה על הגברא והוי כאיסור דאורייתא שהזמן אוסרו, ומש"כ הרשב"א בכמה דוכתי דההיתר בדרבנן, היינו דבאמת יסוד החילוק הוא דכשאין החפצא אסורה כנבילה יש היתר במידי דרביתא, וה"נ בכל איסורים דרבנן, והנה הכא לגבי אכילה קודם קידוש, הרי מלבד דהוא איסור דרבנן, הרי הוא רק איסור שהזמן גורם האיסור, ולכן לא הזכיר המג"א שהוא דרבנן, אלא העיקר דיש כאן יסוד החילוק שאין החפצא אסורה בו.
ויש להוכיח כן, דאף שהמג"א מחלק בין איסור התלוי בזמן ואיסור שהחפצא אסורה, מ"מ באיסור דרבנן אין לחלק בזה, שהרי הרשב"א בתשובה שם כתב לגבי איסור טבל דרבנן דלא שייך בו איסור ספיה, כיון שאסור מדרבנן והיינו רביתא, והרשב"א הוכיח מהתם יסודו דבדרבנן אין ספיה, ואף שבכלאים המאכל אסור, והרי זה מחלק המג"א דהיתר הרשב"א הוא רק באיסור התלוי בזמן, ולא במקום שהמאכל עצמו אסור, וע"כ דאף דטבל אסור בחפצא, מ"מ באיסורים דרבנן התיר הרשב"א בכל גווני, והביאור דאיסור דרבנן גדרו שהגברא מוזהר, ולא שהחפצא אסור, ושפיר שייך בזה ההיתר דהיינו רביתא כיון שאין החפצא אסור.
אך יש להעיר בזה דבקובץ שיעורים (גיטין אות ו') הוכיח דגם באיסור דרבנן שייך איסור חפצא, מדברי הגמ' בחולין (דף ו.) דמקשינן לגבי איסור דמאי, דהא אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, ואף דאיירי באיסור דרבנן, שהרי בזה"ז תרו"מ דרבנן, וגם איסור דמאי דרבנן, והרי התוס' כתבו בכמה דוכתי דרק בדבר שהמאכל עצמו אסור שייך הא דצדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן [ואף המג"א הכא הזכיר דברי התוס' ליסוד חילוק זה], ומוכח דאף בטבל דרבנן שייך איסור חפצא שהמאכל עצמו אסור [ושמא נדחוק לחלק בין דבר שעיקרו דאורייתא לדבר שעיקרו דרבנן, ולכן איסור אכילה קודם קידוש יסודו דרבנן, ולגבי טבל נצטרך לחלק בין טבל בזה"ז דנחשב עיקרו דאורייתא, וכן באיסור דמאי כיון דהוא מחמת חשש שלא מעושר, משא"כ בחו"ל דאיירי ביה הרשב"א לגבי איסור ספיה, צ"ל דנחשב שאין עיקרו דאורייתא, כיון דבמקום זה לא שייך כלל טבל מדאורייתא, משא"כ בזה"ז בא"י דיש זמן דשייך בו טבל דאורייתא, וצ"ע]. ובגוף הנידון אם איסורים דרבנן חשוב איסורי גברא, עיין בזה באתוון דאורייתא (כלל י'), וע"ע בשערי יושר (ש"א פ"ז ופ"ט), מש"כ דאיסורים דרבנן גדרם שונה, ואפילו איסורי הנאה דרבנן נחשב שהדבר ראוי מצד עצמו, ורק אריא הוא דרביע עליה, עיי"ש.
נמצא דביאור המגן אברהם לפי המתבאר דיש כאן שלשה חלקים בדבריו, ובתחילה מבאר דאין איסור ספיה במה שמטעים לקטן מכוס הקידוש בביהכ"נ, לפי שיטת הרשב"א דאין איסור ספיה בדבר, דהיינו רביתיה אם הוא איסור התלוי בזמן, ואינו איסור חפצא, וה"נ איסורים דרבנן, ואח"כ כתב המג"א דמותר להאכיל קודם קידוש מטעם זה דאין איסור ספיה באיסור התלוי בזמן כשהיינו רביתיה, ובפרט בשחרית דשיטת הראב"ד דאפי' גדול יכול לאכול בשחרית קודם קידוש, ואח"כ מבאר המג"א דאכתי אף שאין כאן איסור ספיה, מ"מ יש דין דחיישינן דאתי למסרך, כמבואר בגמ' בעירובין מ:, ובזה כתב דבדבר שהוא לתקנתו של קטן אין הדין דאתי למסרך, ולכן התיר להאכיל קודם קידוש כיון שהוא לתקנת התינוק, ואח"כ חוזר המג"א לדבר על קידוש בביהכ"נ, דאף שכבר ביאר דאין איסור ספיה בזה, מ"מ אכתי יש הדין דאתי למסרך, ובזה לא יועיל הטעם שכתב דבדבר שהוא לתקנת התינוק, ולכן כתב טעם אחר דדוקא במילתא דקביעא שייך הדין דאתי למסרך, משא"כ בקידוש בביהכ"נ דלא קביעא דפעמים שיש אורחים, והאורחים שותים הכוס ולא הקטן, ולא שייך הטעם דאתי למסרך.
אמנם הדברים עדיין טעונים ביאור, דהרי כל ההיתר שהתיר המג"א לאיסור ספיה הוא מחמת דהוא רביתיה דתינוק, וע"כ דטעימת כוס קידוש נחשב רביתיה, ומאידך לגבי הדין דאתי למסרך לא ניח"ל למג"א לומר שהוא תקנת התינוק, ולכן אין הדין דאתי למסרך כמו שביאר שמאכילים קטן קודם קידוש, מטעם שהוא לתקנת התינוק, ואין הדין דאתי למסרך, וע"כ דבקידוש בביהכ"נ ס"ל דנחשב דהוא לתקנת הגדול, ולא שייך הטעם דלתקנת התינוק, וא"כ אמאי נחשב רביתיה דתינוק לגבי איסור ספיה.
וביאר במחצית השקל דיש לחלק בין ההיתר דרביתיה שנאמר להתיר איסור ספיה, לבין ההיתר דתקנת התינוק שהותר בדין אתי למסרך דרביתיה, היינו כל מידי דאכילה ושתיה דלא נאמר בזה ספיה בדרבנן, ואף אם המטרה היא לצורך הגדול כמו הכא שהוא צורך הגדולים לעשות קידוש בביהכ"נ, ולענין ספיה מהני מה דהוא מידי דאכילה ושתיה שהוא רביתיה דינוקא, אף שהמטרה אינה צורך הקטן אלא צורך הגדול, אבל בדין דאתי למסרך יסוד ההיתר שהמטרה במעשה היא לתקנת הקטן ולא לתקנת הגדול, ולכן לא מהני בקידוש בביהכ"נ כיון שהמטרה היא לתקנת הגדול, ושייך בזה אתי למסרך אף שהוא מידי דאכילה, ולענין איסור ספיה ההיתר באם הוא מידי דאכילה דהוא רביתיה, ולענין אתי למסרך ההיתר הוא מצד שהמטרה היא לתקנת התינוק, וראה לקמן מש"כ בזה.

מחלוקת האחרונים אם מה שהצריך הרשב"א שיהא לצרכו של קטן, הוא תנאי בהיתר דאיסור ספיה או רק להתיר הדין דאתי למסרך

הנה המחצית השקל נקט דיש לחלק בין הסברא המבוארת ברשב"א דרביתא דינוקא שהיא באה להתיר איסור ספיה, אבל אין מועלת כלל לדין דאתי למסרך, וע"ז המג"א מפרש טעמים אחרים אמאי אין הדין דאתי למסרך, אמנם יש אחרונים שפירשו בדברי הרשב"א דכל מה שהצריך שיהא צורך התינוק, הוא כדי להתיר האיסור דאתי למסרך, אבל להתיר איסור ספיה א"צ לזה, וסגי במה שהוא איסור דרבנן [או איסור התלוי בזמן], ורק משום דאכתי יש איסור מצד אתי למסרך לכן הצריך הרשב"א שיהא הדבר צורך התינוק.
דהנה הרשב"א בתשובה (ח"א סי' צ"ב) הוכיח דאין באיסור דרבנן איסור ספיה, מהגמרא בשבת (קלט.) רב הושעיא יהיב פרוטה לתינוק גוי וזרע ליה כשותא בכרמא, ומקשה הגמרא וליתן לתינוק ישראל ומשני דאתי למסרך, והקשה הרשב"א דאיך מקשינן דיתן לתינוק ישראל, והרי אסור מצד איסור ספיה לקטן, ועל כרחך דכיון דהתם איירי בכלאים האסורים מדרבנן לא שייך איסור ספייה בדרבנן. וממשיך הרשב"א וז"ל: ואם תאמר מ"מ הרי אמרו דאיכא משום דאתי למסרך, לא היא, דלא אמרו כן בדבר שאנו עושים לתקנתו של תינוק, ותדע לך דהא גבי זמן דיוהכ"פ אמרו כן בעירובין (מ:) יהבינן ליה לינוקא אתי למסרך, ואילו לצורך התינוק מאכילין אותו, ולשמאי שלא רצה להאכילו בידו אחת גזרו עליו להאכילו בשתי ידיו וכו', עכ"ל הרשב"א.
והגרעק"א בשו"ת (ח"א סי' ט"ו) הקשה על הוכחת הרשב"א מהגמ' בשבת לגבי כלאים, והרי התם הוא לצורך הגדול, ולא שייך היתר הרשב"א, דהרי כל היתר הרשב"א באיסור דרבנן הוא דוקא כשהוא לצורך התינוק, והתם בכלאים אינו צורך התינוק, ואמאי יהא בזה ההיתר דספיה בדרבנן, והרי הרשב"א התיר רק משום רביתא דינוקא, ובכלאים לא שייך זה.
ובהגהות הגרי"ב בשבת שם ובאחיעזר (ח"ג סימן פ"א אות ד') תמהו על קושיית

מלכות אחאב ואיזבל

פרק יז

תקופת הנביא אליהו

א.

ואחאב בן עמרי עשה הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו.

ב.

ויהי כשמעו את קול אליהו התשבי תושב גלעד לאמר חי ה' אלקי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי.

ג.

ויהי דבר ה' אליו לאמר.

ד.

לך מזה וצפנת לך אל נחל כרית אשר על פני הירדן.

ה.

והיה מן הנחל תשתה ואת העורבים צויתי שם לכלכלך.

ו.

וילך ויעש כדבר ה' וילך וישב אל נחל כרית אשר על פני הירדן.

ז.

והיה מקץ ימים יבש הנחל כי לא היה גשם בארץ.

ח.

ויהי דבר ה' אליו לאמר.

ט.

קום לך צרפתה אשר לצידון ושבת שם הנה צויתי שם אשה אלמנה לכלכלך.

י.

ויקם וילך צרפתה ויבא אל פתח העיר והנה שם אשה אלמנה מקשטת עצים ויקרא אליה ויאמר קחי נא לי מעט מים בכלי ואשתה.

יא.

ותלך לקחת ותקרא לה ויאמר קחי נא לי בידך פת לחם.

יב.

ותאמר חי ה' אלקיך אם יש לי עוגה כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת והנני מקשטת שני עצים ובאתי ועשיתיה לי ולבני ואכלנהו ומתנו.

יג.

ויאמר אליה אליהו אל תיראי באי עשי כדבר אמך אך עשי לי משם עוגה קטנה ראשונה והוצאת אלי ולך ולבנך תעשי אחרון.

יד.

כי כה אמר ה' אלקי ישראל כד הקמח לא יכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' מטר על פני האדמה.

טו.

ותלך ותעש כדבר אליהו ותאכל הוא והיא וביתה ימים.

טז.

כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסרה כדבר ה' אשר דבר ביד אליהו.

יז.

ויהי אחרי הדברים האלה חלה בן האשה בעל הבית ותחי מחלתו עד בלתי השאיר בו רוח.

יח.

ותאמר אל אליהו מה לי ולך איש האלקים באת אלי להזכיר עוני והמית את בני.

יט.

ויאמר אליה אליהו תני לי את בנך ויקחהו מחיקה ויעלהו העלי אל המקום אשר הוא יושב בו ויניחהו על מטתו.

כ.

ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלקי הגם על האלמנה אשר אנכי מתגורר עמה הרעות להמית את בנה.

כא.

ויתמדד על הילד שלש פעמים ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלקי תשב נפש הילד הזה על קרבו.

כב.

וישמע ה' בקול אליהו ותשב נפש הילד על קרבו ויחי.

כג.

ויקח אליהו את הילד וירד מן העלי הביתה ויתנהו לאמו ויאמר אליהו ראי חי בנך.

כד.

ותאמר האשה אל אליהו עתה ידעתי כי איש אלקים אתה ודבר ה' באמתך בפיך אמת.

פרק יח

שלש שנים לא ירד גשם

א.

ויהי ימים רבים ודבר ה' היה אל אליהו בשנה השלישית לאמר לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה.

ב.

וילך אליהו להראות אל אחאב ורעב חזק בשומרון.

ג.

ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית ועובדיה ירא את ה' מאד.

ד.

ויהי בהכרת איזבל את נביאי ה' ותקח עובדיה מאה נביאים ותחבאם חמשים חמשים במערה ותכלכלם לחם ומים.

ה.

ויאמר אחאב אל עובדיה לך בארץ אל כל מעיני המים ואל כל הנחלים אולי נמצא חציר ונחיה ולא נכרית כל הבהמה.

ו.

ויחלקו להם את הארץ לעבור בה אחאב הלך דרך אחת לבדו והוא הלך דרך אחת לבדו.

ז.

ויהי עובדיה בדרך והנה אליהו לקראתו ויכרהו ותאמר הלוא אתה זה אדני אליהו.

ח.

ויאמר אליו אני לך אמר לאדניך הנה אליהו.

ט.

ותאמר מה חטאתי כי אתה נותן את עבדך ביד אחאב להמיתני.

י.

חי ה' אלקיך אם יש גוי וממלכה אשר לא שלח אדני שם לבקשך ואמרו אין ויהשבע את הממלכה ואת הגוי כי לא ימצאוך.

יא.

ועתה אתה אמר לך אמר לאדניך הנה אליהו.

יב.

והיה כאשר אלכה מעליך ורוח ה' ישאך אל אשר לא ידעתי ובאתי להגיד לאחאב ולא ימצאך והרגני ועבדך ירא את ה' מנעורי.

יג.

הלא הגד לאדני את אשר עשיתי בהרג איזבל את נביאי ה' ואחביא מנביאי ה' מאה איש חמשים חמשים במערה ואכלכלם לחם ומים.

יד.

ועתה אתה אמר לך אמר לאדניך הנה אליהו ויהרגני.

טו.

ויאמר אליהו חי ה' צבאות אשר עמדתי לפניו כי היום אראה אליו.

טז.

וילך עובדיה לקראת אחאב ויגד לו ויבא אחאב לקראת אליהו.

יז.

ויהי כראות אחאב את אליהו ויאמר אחאב אליו האתה זה עכר ישראל.

יח.

ויאמר לא עכרתי את ישראל כי אם אתה ובית אביך בעזבכם את מצות ה' ותלכ אחרי הבעלים.

יט.

ועתה שלח קבץ אלי את כל ישראל אל הר הכרמל ואת נביאי הבעל ארבע מאות וחמשים ונביאי האשרה ארבע מאות האכלים על שלחן איזבל.

כ.

וישלח אחאב בכל בני ישראל ויקבץ את הנביאים אל הר הכרמל.

כא.

ויגש אליהו אל כל העם ויאמר עד מתי אתם פסחים על שתי הסעפים אם ה' האלקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו ולא ענו העם אותו דבר.

כב.

ויאמר אליהו אל העם אני נותרתי נביא לה' לבדי ונביאי הבעל ארבע מאות וחמשים איש.

כג.

ויתנו לנו שני פרים ויבחרו להם הפר האחד ויבתחהו וישימו על עצים ואש לא ישימו והפר השני אעשה ונתתי על עצים ואש לא אשים.

כד.

וקראתם בשם אלקיכם והאלקים אשר יענה באש הוא האלקים ויענו כל העם ויאמרו טוב הדבר.

כה.

ויאמר אליהו לנביאי הבעל בחרו לכם הפר האחד ועשו ראשונה כי אתם הרבים וקראו בשם אלקיכם ואש לא תשימו.

כו.

ויקחו את הפר אשר נתן להם ויעשו ויקראו בשם הבעל מהבקר ועד הצהרים לאמר הבעל ענני ואין קול ואין עונה ויפסחו על המזבח אשר עשו.

כז.

ויהי בצהרים ויתל בהם אליהו ויאמר קראו בקול גדול כי אלקים הוא כי שיח ושיג לו ומשפט לו אולי ישן הוא ויקץ.

כח.

ויקראו בקול גדול ויתגדדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם.

כט.

ויהי כעבור היום ויתנבאו עד עלות המנחה ואין קול ואין עונה ואין קשב.

ל.

ויאמר אליהו אל כל העם גשו אלי כל העם אליו ויתקן את מזבח ה' הנתוץ.

לא.

ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך.

לב.

ויבן את האבנים מזבח בשם ה' ויעש תעלה כבית סאתים זרע סביב למזבח.

לג.

ויערך העצים וינתח את הפר וישם על העצים ויאמר מלאו ארבעה כדים מים והשפכו על העולה ועל העצים.

לד.

ויאמר שנו ושנו ושלשו ושלשו וילכו המים סביב למזבח וגם את התעלה מלא מים.

לה.

ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר ה' אלקי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלקים בישראל ואני עבדך וברבריך עשיתי את כל הדברים האלה.

לו.

ענני ה' ענני וידעו העם הזה כי אתה ה' האלקים ואתה הסבות את לבם אחרנית.

לז.

ותפל אש ה' ותאכל את העולה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר ואת המים אשר בתעלה ותלחך.

לח.

ויראו כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים.

לט.

ויאמר אליהו אליהם תפשו את נביאי הבעל אל יפלט מהם איש ויתפשום ויורדם אליהו אל נחל קישון וישחט אותם שם.

מ.

ויאמר אליהו אל אחאב עלה אכל ושתה כי קול המון גשם.

מא.

ויעל אחאב לאכל ולשתות ואליהו עלה אל ראש הכרמל וישתחו ארצה וישם פניו בין ברכיו.

מב.

ויאמר אל נערו עלה נא הבט דרך הים ויעל ויבט ויאמר אין מאומה ויאמר שב שבע פעמים.

מג.

ויהי בפעם השביעית ויאמר הנה עב קטן כף איש עולה מים ויאמר עלה אמר אל אחאב אסר ורד ולא יעצרך הגשם.

מד.

ויהי עד כה עד כה והשמים קדרו עב ורוח ויהי גשם גדול ויבך אחאב וילך יזרעאלה.

מה.

ויהי ידי ה' אל אליהו ויחגר מתניו וירץ לפני אחאב עד בואך יזרעאלה.

ומרן שליט"א בתשובתו כבר הניח לן את אבן הפינה של היסוד הזה וכנ"ל, במרוצת כל שאר היסודות הגדולים והעצומים דגלי לן בתשובתו הנ"ל, והשתא הכא אנן צעירי הצאן, כדי לטהר את רעיונינו, וליישר את עינינו, בהסתכלותינו בדרך פסיקת ההלכה, איך להתייחס לטעמי הפשט שנזכרו בגמ' לפי השקפת רבותינו ענקי וגאוני הפוסקים, צריכינן עוד הרבה עדיין להפשיט ולקרב לן את היסוד הגדול הזה שהשריש לן מרן שליט"א, ומה גם שיש הרבה בינינו שעדיין בכלל לא זכו להבין ולאחוז ביסודות אלו, לכן ודאי שחובת השעה היא לקחת את המרגלית היקרה שהאיר לנו בה מרן שליט"א, ולהרחיב ולהאריך לן ולבני גילן משורשה ויסודה ועד לענפיה, ולאשרה ולקיימה כדחזי, ולא תהיה האמת נעדרת, תתן אמת ליעקב.

ולאחר ההתבוננות נראה, שסיבת הריחוק להרבה בני אדם לאחוז בענין זה, היא מפאת חוסר ידע גדול מאוד בכל עיקרי ויסודי השתלשלות תורת הסוד ממעמד הר סיני, אמטו להכי הרבה פעמים נראה להם יסודות כאלו תמוהים ומוזרים, ולכן בענין לפתוח סוגיא זה מראשיתה לאחריתה, מהמסד ועד הטפחות, לעלות ולהראות, לשעה ולדורות, בחיבור שתי התורות, נגלות ונסתרות, והיו למאורות.

ובעצם כבר כתבתי קצת בענין זה באליבא דהלכתא אלול תשס"ט, כמה ראשי פרקים מעט מזעיר, אולם השתא לאחר תשובת מרן שליט"א קבעתי עצמי לשנות פרק זה כיהודה ועוד לקרא, באריכות רבה, ובפירוט רב, בהבאת מקורותיו של מרן שליט"א, ועליו מטה ראובן, כננס על גבי ענק, שומע ומוסיף, דולה ומשקה, כי מן הבאר ההיא הי"ם הגדול, יִשקו כל העדרים, ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר וישק את הצאן, כן ירבה וכן יוסיף, ימים על ימי מלך תוסיף, שנותיו כמו דור ודור.

והמאמר השני בענין שינוי מנהגים על פי הסוד, שגם כן הזכירנו יסוד זה מרן שליט"א באליבא דהלכתא שם, בעמוד י"ב טור ג', ובעמוד י"ז טור ג', שודאי משנינן מנהגים שנהגו על פי הפשט, לשוב ולנהוג על פי הסוד, תורת האמת, והביא שם בענין ברכת מעין שבע גופה, מהרב פעלים, דאסהיד לן שבתחילה היה המנהג שלא לומר ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים כפסק מרן, ואחר כך שינו המנהג על פי הסוד, שזה ברכה שהיא חובה בכל מקום ובכל זמן וכנ"ל, וגם בזה באנו בס"ד להוסיף ולהוכיח ולייסד בראיות רבות ועצומות איך שאפילו כוחו הגדול של "מנהג" נכנע לפני תורת הסוד, ומשנינן מנהגי הפשט ועבדינן כהסוד דוקא, וכפי שנבאר כל זה במאמר השני בעזה"י.

והמאמר השלישי, בתלת הוי חזקה ביד חזקה, על ספרים וסופרים, בענין השגות, ותשובות להשגות, וכאן מצא מקומו בהיות שכתב מרן שליט"א בהקדמת קונטרסו בענין התשובה הנ"ל שהוציא לאור בשנת תשנ"א, "קונטרס ברכת מעין שבע בליל שימורים", שכמה תלמידי חכמים השיגו עליו בענין תשובתו זאת, שכבר פרסמה שלוש שנים קודם לכן במקבציאל, ובכל אופן הוא מדפיסה כעת שוב בלי להתייחס להשגותיהם ולהשיב להם מלחמה השערה, וכפי שנביא את לשונו לקמן, ויסוד גדול שנה לן בזה רבינו הגדול שליט"א, וגם בזה אמרתי למתניוי פרשתא דא באורך וברוחב, בהיות שקיצר רבינו שליט"א בענין זה, ועל זה נתייחד המאמר השלישי בעזרת ה' וישועתו.

מאמר א'
בענין התייחסותם של פוסקי ספרד בפסקיהם לטעמי הדינים שנזכרו בגמ' על פי הפשט

ענף א
תורת הסוד היא חלק מתורתינו הקדושה שניתנה לנו בהר סיני

א
יסוד גדול מעיקרי האמונה, שהתורה כוללת נגלה ונסתר כאחד

כתב הזוהר הקדוש בחלק א' דף קפ"ז ע"א וז"ל: תא חזי כמה חביבין אינון מילי דאורייתא, דכל מילה ומילה דאורייתא אית בה רזין עילאין קדישין, והא אתמר, דכד יהיב קודשא בריך הוא אורייתא לישראל, כל גניזין עילאין קדישין, כולהו יהב להו באורייתא, וכולהו אתייהיבו להו לישראל בשעתא דקבילו אורייתא בסיני. [בא וראה כמה חביבים הם דברי התורה, שכל "מילה ומילה" שבתורה יש בה סודות עליונים קדושים, ולמדנו שכאשר נתן הקדוש ברוך הוא את התורה לישראל, כל סודות עליונים הקדושים, את כולם נתן להם בתורה, וכולם ניתנו לישראל בשעה שקיבלו את התורה בסיני], עכ"ל.

והיסוד הזה מתבאר בחז"ל להדיא בכמה מקומות בש"ס ובמדרשים, שתורתינו הקדושה שבכתב ושבעל פה כוללת נגלה ונסתר כאחד. ובעצם זה לא עיקר ענינא דידן, וכבר ביארו והאריכו בזה בכל הצורך בספרי גדולי רבותינו, עיין בספר שומר אמונים [הקדמון] מעמוד ז' עד עמוד י"ג, ובספר אמרי בינה למרן הרי"ח הטוב בחלק חקרי לב סימן ח', שהאריכו והרחיבו טובא בזה, להביא את כל המקורות והראיות מחז"ל בענין זה, שהודיעונו שיש בכל התורה גם את חלק הסוד, שבקבלת התורה בהר סיני ניתנה לנו התורה בכללות, גם החלק הנגלה וגם החלק הנסתר יחד, ע"ש בארוכה. וכאן רק נביא כמה מדברי רבותינו בענין הזה בקיצור נמרץ, כי הוא שער הכניסה לכל ספרינו זה.

ונפתח בזה בדבריו של השומר אמונים הנ"ל בעמוד מ"ה, וז"ל: יסוד התורה ועיקר האמונה, להאמין בתורה שבעל פה והוא פירוש התורה שבכתב, שקבל משה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, ומהם נשתלשלה לחכמי המשנה והגמרא וכו', וכל הנקרא בשם ישראל חייב להאמין בתורה שבעל פה, ומי שאינו מודה בה הרי הוא בכלל האפיקורסים, ומיתתו בכל אדם, אין צריך לא עדים ולא התראה ולא דיינים, אלא כל ההורגו עשה מצוה גדולה והסיר המכשול, כמו שכתב הרמב"ם בפרק ג' מהלכות ממרים, עיי"ש. וכן כל המכחיש בסתרי התורה ובמעשה בראשית ומעשה מרכבה, המקובלים מפי רבותינו ז"ל בספרים שחברו בעניני האלהות, ודאי שגם הוא נקרא אפיקורס, שהרי כל אלו הדברים הלכה למשה מסיני הם, עם שאר התורה שבעל פה, וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל בתחילת ביאורו על התורה, עכ"ל.

ואכן הרמב"ן בפתיחה לביאורו על התורה האריך בענין זה, שדבר זה הוא יסוד פשוט מעיקרי אמונתינו בתורה שבעל פה, שכמו שחייבים אנו להאמין בחלק הפשט של תורה שבעל פה הנגלה והמפורסם, שהוא ניתן בהר סיני למשה מפי הגבורה ונמסר מדור לדור, כך חייבים להאמין גם בחלק הסוד של תורתינו הקדושה, שהוא גם כן ניתן בסיני למשה מפי הגבורה, והוא חלק מעצמות תורה שבעל פה, שהתורה עצמה כוללת נגלה ונסתר, וכלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פרק י' ד"ה והכת השלישית וז"ל: נתאמת שדבריהם [של חכמים] יש לו נגלה ונסתר, עכ"ל. וממילא כתב השומר אמונים הנ"ל, שדבר פשוט הוא שכמו שמי שמכחיש בתורה שבעל פה הנגלית הוא אפיקורס, כך גם מי שמכחיש בתורה שבעל פה בחלק הסוד, גם הוא נקרא אפיקורס, ומצוה גדולה להורגו בלא עדים ובלא דיינים וכנ"ל, ועיין בכל זה בהקדמת הרמב"ן הנ"ל.

ב
דברי המפרשים שבמתן תורה רצו ישראל לקבל רק את חלק הסוד

ועד כדי כך שכתב מרן הרי"ח הטוב בספרו בן איש חיל חלק ד' עמוד קס"ז בשם המפרשים, שבזמן מתן תורה רצו עם ישראל לקבל רק את חלק הנסתר שבתורה ולא את הנגלה, ויישב בזה את קושיית התוס' במסכת שבת דף פ"ח ע"א בד"ה כפה עליהם וכו', שהקשו מדוע הוצרך הקדוש ברוך הוא לכפות עליהם את ההר כגיגית ולהכריחם לקבל את התורה, הרי כבר הקדימו נעשה לנשמע ואמרו שחפצים לקבל את התורה, ועל זה כתב הבן איש חיל שם וז"ל: המפרשים ז"ל כתבו שהם רצו לקבל חלק הסוד, ולא רצו בחלק הפשט, ולפי זה מה שסירבו וכפה עליהם ההר, [זה] כדי לקבל חלק הפשט, ודו"ק. ובזה פירשו המפרשים ז"ל את הפסוק בתהילים ע"ו ט' "משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה", ולמה דוקא הארץ יראה ולא השמים, והא כתיב אם לא בריתי [שזה התורה] יומם ולילה, חוקות "שמים" וארץ לא שמתי, ובזה אתי שפיר, דחלק השמים עומד על הסוד, וחלק הארץ על הפשט, והשמים לא יראו דהם [עם ישראל] תיכף קבלו הסוד, אבל הארץ יראה, דחזיתינהו דלא קבלו הפשט, ולבסוף כשכפה עליהם ההר וקבלו שקטה, עכ"ל. ודפח"ח. ועל כל פנים לענינינו למדנו, שזהו מיסוד אמונתינו בתורה שבכתב ושבעל פה שניתנה לנו בהר סיני, שיש בה גם את חלק הסוד. ונסיים ענין זה בלשונו של הרמ"א בספרו תורת העולה חלק ב' פרק א' דף ל' ע"א, לאחר שליקט כמה דברים מספר הזוהר ענייני סודות התורה, כתב וז"ל: דבר זה ליקטתי מדברי הזוהר, והם דברים הניתנים בסיני, עכ"ל. והדברים מבוארים.

ג
חלק הפשט הוא גוף התורה, וחלק הסוד הוא נשמת התורה

והנה יסוד גדול השרישונו רבותינו, המבואר בחז"ל ובזוהר בכמה מקומות והאריכו בזה בספרים, שהגדרת הענין במה שהתורה כוללת נגלה ונסתר הוא, שחלק הפשט הוא רק הלבוש והגוף החיצון של התורה, לעומת החלק הפנימי והנשמה של התורה שהוא חלק הסוד, ונביא בזה את דבריו של רבי אברהם אזולאי בעל ה"חסד לאברהם" בספרו אור החמה על הזוהר הקדוש בהקדמה, וז"ל: דע שהתורה יש לה מלבוש, וגוף, ונשמה, והסימן מג"ן. מלבוש התורה הוא סיפורי המקראות, ונקרא "מקרא", ותורה שבכתב. וגוף התורה הוא דיני התורה, ונקראים גופי תורה, והיא תורה שבעל פה, משנה ותלמוד, ונקראים "עץ הדעת טוב ורע", שבהם איסור והיתר, טמא וטהור, כשר ופסול, וכיוצא. וזה שאמרו בפרק קמא דחגיגה "הן הן גופי תורה", לרמוז כי כל אלו [המשנה והתלמוד] הם גופי תורה. אמנם נשמת התורה הם רזי התורה, חכמת הקבלה, ונקראת עץ החיים, ונקראת "בינה", שמשם סוד ה"נשמה", בסוד ו"נשמת" שדי "תבינם". ודע שאי אפשר לגוף בלתי נשמה ולא נשמה בלתי גוף, כי לולי היה זה אפשר [שיהיה אחד בלי השני] לא נבראו הגופות לנשמות, ונמצא כי העוסק בזה בלתי זה, כמעט ואינם מקיימים בעצמם "תורת חכם מקור חיים", כי אין חיים זולתי בהיות גוף ונפש יחד, וזה ברור לאשר נגע אלהים בלבם, עכ"ל. ואם כן מבואר לן בכללות הענין שחלק הנגלה שבתורה נקרא גוף, וחלק הסוד הוא העיקרי יותר שנקרא נשמה, כנשמה שהיא עיקר לגבי גוף, ושניהם כאחד הם עצמות התורה ממש, ואי אפשר לזה בלא זה כלל ועיקר, ולקמן בענף ד' יתבאר היטב הענין הזה שהסוד הוא הנשמה, והביאור העמוק יותר של כל דיני התורה.

ענף ב
סדר מסירת התורה בחלק הנגלה ובחלק הנסתר מזמן משה רבינו ע"ה

א
סדר מסירת התורה המבואר ברמב"ם על תורת הנגלה

והנה, לאחר שנתבאר לן שפיר שעצם מתן תורה לישראל היה גם בנגלה וגם בנסתר, ו"משה קיבל תורה מסיני" נגלה ונסתר, נתבונן כעת בשלב הבא, שהוא החלק של "ומסרה" ליהושע ויהושע לזקנים וכו', איך ובאיזה אופן היה החלק של מסירת התורה בנגלה ובנסתר. ונפתח בדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, שביאר את סדר מסירת תורת הנגלה, ומשם נמשיך להבין את סדר מסירת תורת הנסתר, וז"ל שם: כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו [דהיינו שניתן למשה את הפסוקים של התורה שבכתב, ואת הפירוש שלהם שזה התורה שבעל פה, בחלק הנגלה ובחלק הנסתר, הכל קיבל משה מפי הגבורה וכנ"ל] וכו', וכל התורה [שבכתב] כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו, ונתן ספר [תורה] לכל שבט ושבט, וספר אחד נתנהו בארון לעד וכו'. והמצוה, שהיא פירוש התורה [שזה כל התורה שבעל פה], לא כתבה, אלא ציוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל, ומפני זה נקראת תורה שבעל פה, אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה, לימדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ו"פנחס" ויהושע, שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבעל פה וציווהו עליה, וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה, וזקנים רבים קבלו מיהושע, וקיבל עֲלֵי מן הזקנים ופנחס, ושמואל קיבל מעלי ובית דינו וכו', עכ"ל. וכאן המשיך הרמב"ם לבאר את כל סדר שלשלת מסירת התורה מדור לדור מי קיבל ממי עד סוף הנביאים, ואחר כך בדור התנאים עד רבינו הקדוש שסידר את המשנה, ודור האמוראים עד סופו שחיברו את הגמ', ונחתם התלמוד. ונמצא שהתלמוד שיש בידינו היום, זה התורה שבעל פה שקיבלה משה מסיני ונמסרה מדור לדור. והדגיש לנו הרמב"ם שפנחס היה אחד מאלה שקבלו את התורה ממשה רבינו בעצמו, ובפרט הזה של "פנחס" נעסוק לקמן בענף ה' בעז"ה.

ב
סדר מסירת תורת הנסתר לפי המבואר בגמ'

והנה אף על פי שחז"ל הזכירו שיש גם כן את החלק של סודות התורה בתורה שבעל פה וכנ"ל בענף ב', מכל מקום במסירת התורה עצמה כפי שאנו רואים אותה בתלמוד שלפנינו לא חזינן מאומה, אלא רק את החלק הנגלה. וכדי שנבין את סדר מסירת תורת הנסתר, צריכים אנו להתבונן איך היה סדר מסירת התורה מעיקרא בזמן משה רבינו בנגלה ובנסתר, ואז נשכיל להבין את סדר מסירת תורת הנסתר בכל הדורות.

וסוגיא זו ערוכה במסכת עירובין דף נ"ד ע"ב, תנו רבנן, כיצד סדר משנה ["כיצד למדו ישראל תורה שבעל פה" - רש"י], משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן [וישב לפני משה - רש"י], ושנה לו משה פרקו, נסתלק אהרן וישב לשמאל משה, נכנסו בניו ושנה להן משה פירקן, נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה, ואיתמר לשמאל אהרן, נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקן, נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן, ע"כ. ומבואר בגמ', שמשה לימד ארבעה פעמים, לפי סדר דרגות הלומדים לפניו, והגמ' מקשה שם וליגמרו כולהו משה, שילמד משה אפילו כמה פעמים אבל לכל העם ביחד, ולמה חילק ועשה דרגות לשומעי השיעורים, ומתרצת הגמ' כדי לחלוק כבוד לאהרן ובניו וכבוד לזקנים, ע"כ הסוגיא.

וטרם נכנס לפשט הסוגיא נציין כאן רק פרט אחד, שהעירו רבינו חיים פלאג'י בספרו עיני כל חי על הגמ' שם בשם המאירי, שהרי משה מסר את התורה ליהושע, ומדוע לא נזכר יהושע כאן במסויים כמו שנזכרו אהרן ובניו, ועל זה כתב וז"ל: לא נזכר בסדר זה הלימוד יהושע, שבודאי יהושע לא היה זז מאצל משה, והיה שם עמו כל ארבע פעמים שלימד, עכ"ל. ובאמת כבר הבאנו לעיל את לשונו של הרמב"ם בהקדמה שהזכיר להדיא את יהושע ופנחס במסויים שקיבלו ממשה עצמו.

והנה בביאור עצם מהלך הסוגיא הנ"ל בסדר הלימוד, בשיעורים שמסר משה רבינו לפי דרגות, מצינו ראינו לחד מן קמיא מענקי חכמי ספרד לפני שלש מאות שנה, רבינו אהרן בן חיים (עיין שם הגדולים בערכו), בפירושו המפורסם "קרבן אהרן" על תורת כהנים, שביאר את עומק מהלך הסוגיא, בביאורו על התורת כהנים ברישׁ פרשת קדושים פרשה א' סעיף א', וז"ל: כל הפרשיות [יש בהם שני חלקים], יש גוף התורה, שהוא הפשט אשר בה והגשמי אשר בה. והנשמה שבה, שהם המושכלות וסודות החכמה והאלהות הכמוסים בה [וכמו שנתבאר לעיל בסוף ענף ב'], ולזה הוצרך משה ללמדה לישראל כת אחר כת ולא לכולם יחד, מפני שלא היה מלמדה לכולם על אופן אחד, אלא לכל אחד מגלה ממנה מה שיוכל שכלו לסבול, ולזה אמרו בסדר הלימוד במסכת עירובין, נכנס אהרן ושונה לו פרקו, נכנסו בניו שונה להם פרקם, נכנסו זקנים שונה להם פרקם, שקשה אמאי לא קאמר דכל אחד שונה להם "הפרק", כיון דפרק אחד היה מלמד לכולם, אבל במה שאמרנו יתיישב, [והיינו] שלכל אחד היה שונה לו פרקו המיוחד לו "בהבנת נשמת החכמה והסודות אשר בו, כפי מה שיוכל שאת בשכלו", ולזה היו באים כת אחר כת, אבל בלימוד פשטי התורה הכל שוים, והיו יכולים לשמוע יחד, [ולכן הפשט היה] נאמר להם בהועדם יחד ובהקהל כולם, עכ"ל.

ג
מסירת תורת הנסתר היא בהצנע וליחידים בלבד

ודבריו מאירים ומזהירים את כל הסוגיא הזאת, בעומק הענין של הדרגות במסירת השיעורים שמסר משה רבינו ע"ה, דכשהיה משה מדבר רק פשט היה מדבר לכל העם יחד בשווה, אבל כשרצה ללמד גם חלק הסוד שניתן לו מפי הגבורה, אז כבר יש דינים מי ראוי ללמוד ואיך וכמה, כל הסוגיא בחגיגה מדף י"א ע"ב עד דף י"ד ע"ב שם, שאסור למסור סודות התורה לכל אדם, אלא רק למי שכבר אוחז בדרגה גבוהה מאוד בתורה ומצוות ומעשים טובים, וזה נושא בפני עצמו ארוך ורחב מאוד ואין כאן מקומו להאריך בזה, ורק נצטט לשון אחת מספר חיי אדם כלל י' סעיף י"ב וז"ל: אין לאדם ללמוד חכמת קבלה, אלא עד שימלא כריסו בגמ' ופוסקים, ויהיה ירא שמים גדול, ויושב תמיד ועוסק בתורה, אבל בלא זה "אסור", ומאוד החמיר בזה רבינו חיים ויטאל ז"ל, עכ"ל. ובגמ' בחגיגה שם בדף י"ג ע"א מובא שזקני פומפדיתא בקשו מרב יוסף ללמדם מעשה מרכבה, ולא הסכים ללמדם בשום אופן, כי בעצם מצווים אנו כמה שיותר להעלים ו"להסתיר" את תורת ה"נסתר", כפי שאמרו חז"ל בפסחים דף קי"ט ע"א, מאי "למכסה עתיק", זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין [הקדוש ברוך הוא], ומאי ניהו, סתרי תורה, ע"כ. וכמו שכתב רש"י במסכת שבת דף ק"ד ע"א ד"ה מאמר וז"ל: מאמר פתוח ומאמר סתום, יש דברים שניתן רשות לדורשן, ויש שאתה מצווה לסותמן כגון מעשה מרכבה, עכ"ל. וכבר ביאר רש"י בחגיגה דף י"ג ע"א ד"ה "סתרי תורה", שמעשה מרכבה הם הסתרי תורה, ועל זה אמר שלמה המלך במשלי פרק כ"ה פסוק ב' "כבוד אלהים הסתר דבר", ופירש שם רש"י "מעשה מרכבה". והיינו דצריכינן להסתיר את חלק הסוד, ולמוסרו מדור לדור בחשאי, כי כך מלכתחילה בצורה הזאת ניתנו ונמסרו סודות התורה בלחש ובחשאי, וכמו שכתב רש"י בישעיה פרק ג' פסוק ג' וז"ל: סתרי תורה ניתנו בלחש כגון מעשה בראשית ומעשה מרכבה, עכ"ל.

ואם כן מבואר שלעולם מצווים אנו להסתיר מאוד את חלק הסוד, ולהשאירו בגדר "סוד", כשמו כן הוא, שרק היחידים הראויים אליו הם ילמדוהו, אבל כללות העם ילמדו רק נגלה. ולכן היה בהכרח שיעשה משה כתות כתות במסירת השיעורים למקטן ועד גדול, שלהמון העם היה מוסר רק פשט, ולגדולים וחכמים יותר היה מוסר גם את חלק הסוד שקבל מפי הגבורה, והוא נשאר בסוד מחכם לחכם, ולא דברו בזה קבל עם ועדה אף פעם, ולכן המון העם ידעו לעולם רק פשט, והחכמים בלבד ידעו גם את הסוד. וכמו שכתב כל זה מרן החיד"א בספרו נחל קדומים שמות פרק כ"א פסוק א' ריש פרשת משפטים עמוד נ"ה וז"ל: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם וכו', יש בכל מצוה וכל אות מהתורה סודות עליונות וייחודים הפלא ופלא, והכל למד משה רבינו עליו השלום מפי הגבורה, אמנם ברז"י כס"ף [החלק הזה של הסוד] לאו כל מוחא ומוחא סביל דא [שאין כל אדם ראוי ללמוד סוד וכנ"ל], לכן אמר ואלה המשפטים בוי"ו, כלומר ואלה הנוספים על הסודות אשר ידעת, אלה המשפטים אשר תשים לפניהם להמון ישראל, המשפטים פשטי הדינין בכל חלקי הפשט, אמנם הסודות לא תגלה להמון, רק לאיזה יחידי סגולה קדושי עליונין, עכ"ל.

וממילא פשוט שבאותו אופן שמסר משה את התורה לעם ישראל בנגלה ובנסתר, כך באופן הזה ממש נמשכה מסירת התורה מדור לדור בנגלה ובנסתר, וכמבואר כל זה להדיא גם ברבינו בחיי - הוצאת מוסד הרב קוק) וז"ל: עוד יש במצות השבת סוד נסתר, כי מלבד שנגלהו [הטעם שעל פי הנגלה הוא, שהשבת] הוא מופת ועדות על חידוש העולם, והיותו יום מיוחד למנוחה מיגיעת מלאכת הששה [ימים], כדי שימצא האדם מרגוע, שיהיו שביעית שני חיין במנוחה והשקט, עוד יש בנסתרו ענין פנימי ונעלם, והוא שאמרו במסכת יום טוב וכו'. אמנם כוונת החכמים [שם בגמ'] היתה על הפנימי שבה [כל חלק הסוד של מצות שבת], "כי הוא ניתן בצינעא" וכו', והענין הזה מפורש בתורה, שאמר הקדוש ברוך הוא למשה, ושמרתם את השבת, ולא אמר את "יום" השבת, לפי שהוא מדבר בשבת העליונה [בביאור מצות שבת על דרך הסוד], "ועניינים נסתרים כאלה שנכללין במצות השבת, נצטוה משה מפי עליון לגלותם [רק] ליחידי ישראל" [בלבד], זהו שהתחיל ואמר "דבר אל בני ישראל", [והיינו] שיודיע להם ענין השבת בנגלה ובנסתר, וראינו [לכאורה] שמשה לא הזהיר לישראל במצות השבת כאשר צווה, ולא הזכיר מרמזי השבת העליונה כלל [ולא ביאר שום דבר על דרך הסוד במצות שבת], אלא אמר בפרשת ויקהל "וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה'", ונראה לי הטעם בזה, כי משה ידבר בהמון לכל עדת ישראל האנשים והנשים, ועל כן העלים הנסתר, ולא רצה לדבר כי אם בפשט המצוה בנגלה שבה בלבד ובדרך קצרה, ומכאן ראיה ברורה שאין לגלות ולבאר ענינים נסתרים בהמון, עכ"ל. ומאיר את עינינו כאן רבינו בחיי, ומלמדינו שכך מעיקרא נבנתה מסירת תורת הקבלה, שנמסרה רק ליחידים בצנעא ובנסתר, וכמו שראינו אצל משה רבינו עליו השלום, וכמו שכתב החיד"א וכנ"ל, ולומדים מזה לכל הדורות שכך ההנהגה, וכמו שכתב רבינו בחיי בסוף דבריו, שלעולם מוסרים את הסודות רק ליחידים בצנעא, אבל התורה הכללית שניתנה בהישג יד לכל אדם מישראל, נכתב בה רק פשט בלבד, ולא נזכר בה ענין הסוד כלל.

ואם כן נתבאר לנו כאן להדיא שכמו שבחלק הראשון שהוא "משה קיבל תורה מסיני", זה כולל נגלה ונסתר וכמבואר לעיל בענף ב', כך גם בחלק של "ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו'", נמשכה מסירת התורה בנגלה ובנסתר, אלא שכשדיברו לכל העם לא דברו ענייני סוד כלל, אלא רק פשט בלבד וכנ"ל, וכמו כן התורה הכתובה שהיא ניתנה ביד כל אדם, הן התורה שבכתב והן התורה שבעל פה, לא נכתב בה שום סוד וכמו שנבאר לקמן, אבל מאידך נמשכה כל הזמן מסירת תורת הסוד רק ליחידים ובצנעה וככל הנ"ל. ונסיים ענין זה בדבריו של הזכר דוד במאמר ראשון פרק ל"ח עמוד רנ"א (הוצאת אהבת שלום) וז"ל: אנו אין לנו אלא דברי קדמונינו שרוח ה' דיבר בם ומלתו על לשונם, שהפליגו לדבר בשבח החכמה הנפלאה הזאת [חכמת הקבלה] המאירה את העינים, כי היא מחלקי התורה שבעל פה שקבל משה מסיני מפי הגבורה, ורועה הנאמן הזה כשלימד את יהושע תלמידו את התורה ומסרה לו, בודאי מסרה כולה על סתריה וסודותיה, והיא חכמה האמיתית שהיא נשמת התורה, ויהושע מסרה לזקנים, וזקנים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה כסדר דתנן באבות, ומדור לדור נתקיימה, וכמה פעמים נתגלה אליהו ז"ל לחסידים ואנשי המעשה רבנן תקיפי ארעא לגלות להם סודי התורה, עכ"ל. (ולקמן בענף ה' נאריך טובא בענין אליהו הנביא מה ענינו בכל הסוגיא הזאת). ואם כן יוצא בסיכום שלב זה, שכמו שנמסרה תורת הנגלה מדור לדור בכתב ובעל פה, כך נמסרה תורת הקבלה מדור לדור, וכפי שביארנו לעיל שצורת המסירה היתה רק ליחידי סגולה וחכמי הדורות בסתר ובהצנע ולא בהמון, מה שאין כן תורת הפשט נמסרה בהמון ונכתבה לכל ישראל, ורק תורת הסוד נשארה בסוד.

ਤੇਰੇ ਦੇਣੇ ਵਰਗਾ ਹੱਸਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹਾਸਾ

ਤੇਰੇ ਦੇਣੇ ਵਰਗਾ ਹੰਝੂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੋਈ

੨

ਤਰਾਨੇ ਅਤੇ ਗੀਤ ਵੀ ਸਾਰੇ ਹੀ ਉਹਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਗੀਤ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨੇ ਗਾਏ ਸਨ ਜਾਂ ਜਿਹੜੇ ਉਹਨੂੰ ਪਸੰਦ ਸਨ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਯਾਦ ਸਨ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਜ਼ੁਬਾਨੀ ਯਾਦ ਸਨ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮੈਂ ਉਹਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗਾਏ ਸਨ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮੈਂ ਉਹਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗਾਉਣੇ

ג, הפה, ובכתוב דברי חפץ כ"מ. וכך לה הכא לא הוו כלל לחולה' כי לעיל ג, ה"ה, ובכתוב דברי חפץ כ"מ. וכך לה הכא לא הוו כלל לחולה' כי לעיל ג, ה"ה, ובכתוב דברי חפץ כ"מ. אבל

הקובע העיקרי לדידן בכל מקום, הוא תורת הסוד, כהלכה למשה מסיני וקבלה למשה מסיני.

ד

עוד ראיה מלבישת טלית קטן מתחת לבגדים

ועוד דוגמא לזה חזינן בענין לבישת טלית קטן, שפסק מרן בשו"ע סימן ח' סעיף י"א, ש"עיקר מצות טלית קטן ללובשו על בגדיו", עכ"ל. וכתב בספר ארץ חיים (סתהון) על השו"ע שם וז"ל: כן היה המנהג [כדברי מרן] וכו', אך אחר שהאריז"ל הזהיר ללובשו דוקא תחת בגדיו, שינו המנהג, עכ"ל. והרי לן, שאף על פי שכך נהגו בפועל כפסק מרן שקבלנו הוראותיו, ללבוש בגד הטלית מעל לכל הבגדים, מכל מקום ברגע שראו את דברי האר"י מיד שינו מנהגם כל ישראל, וסרו למשמעתו של האר"י, ולא נשאר בהם עד אחד בכל יוצאי ספרד שנוהג בזה כמרן, וחזינן כמה רב תוקפיה ורב חיליה דרבינו האר"י גם נגד המנהג.

ה

עוד ראיה מאמירת ברכו קודם קדיש בתרא

וכיוצא בזה חזינן נמי בענין "ברכו את ה' המבורך" בסוף התפילה בשבת וכנ"ל באות ז', שפסק מרן בסכינא חריפא בסימן קל"ג סעיף א', ובסימן רפ"ו סעיף ה' וז"ל: בשבת ויום טוב אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא, עכ"ל. ובבית יוסף בסימן קל"ג האריך מרן לבאר את דבריו בשם הריב"ש, וביאר שכל הענין לומר "ברכו" בסוף התפילה, זה כדי להוציא את מי שאיחר ולא שמע ברכו בהתחלה, וכשהציבור בסוף התפילה הוא אוחז רק ביוצר אור, והוא צריך כעת לשמוע ברכו ולהמשיך ביוצר אור, אז אומרים ברכו, והציבור הולכים, והמאחרים ממשיכים עכשיו מיוצר והלאה, אבל בשבת ויום טוב שהתפילה ארוכה ומתעכבים בבית הכנסת עד מאוחר, וגם המאחרים הספיקו להתפלל, ואין בסוף התפילה אנשים שנמצאים ביוצר, לכן לא שייך כלל לומר ברכו בסוף התפילה. וכתב שם הבית יוסף שמי שאומר בשבת ויום טוב ברכו בקדיש בתרא הוא "טועה". ומרן בכל זה אזיל לשיטתו בסימן ס"ט (סעיף א'), ששם ביאר להדיא שלעולם אמירת "ברכו" היא דוקא קודם ברכה, ורק כשאומרים איזה ברכה שייך לומר "ברכו", שכאילו ה"ברכו" הוא הקדמה ו"רשות" לברכה ותחילת הברכה, והזהיר מרן בתוקף על זה עד כדי כך שכתב שם בבית יוסף וז"ל: וכיון שהשליח ציבור אומר ברכו, על כל פנים צריכים לברך שום ברכה, שאם לא כן היו נראים כאילו הם כופרים חס ושלום, עכ"ל. והיינו ש"ברכו" זה כאילו תחילת ברכה, ואם לא אומרים מיד אחרי זה ברכה, נראה חס ושלום שכאילו באמת אינם רוצים לברך את ה', ולעולם לא שייך לדעת מרן לומר "ברכו" בלי שיש ברכה מיד אחרי זה, כי לעולם הברכו קשור דוקא עם ברכה, והוא ממש תחילת הברכה שאחר כך, וכמו שביאר המשנ"ב בדעת מרן בסימן נ"ז סעיף ב' שכתב מרן ש"מקום שנהגו לדבר בצרכי רבים בין ברכו ליוצר טועים הם", ביאר שם המשנ"ב בס"ק ו' וז"ל: טועים, דהרי הוא כאילו כבר התחיל ביוצר אור, עכ"ל. וכן ביאר המשנ"ב בסימן נ"ד ס"ק י"ג וז"ל: תיכף אחר ברכו, אף שלא התחיל עדיין ברכת יוצר, הוי כאמצע הפרק, דמשם ואילך הוא כהתחלת יוצר, כי "עיקר כוונת השליח ציבור מה שאומר ברכו את ה', היינו שיברכוהו אחר כך בברכת יוצר", עכ"ל. וכן עוד במשנ"ב בסימן רל"ו ס"ק א' וז"ל: אחר ברכו דינו כאמצע הפרק, דעיקר ברכו שאומר השליח ציבור, הכוונה אברכות שמברכין העולם אחר כך, וכיון שענו העולם ברכו הוי כאילו התחילו הברכה, עכ"ל. ואם כן מבואר שלעולם הברכו קשור דוקא עם ברכה, ולכן פסק מרן שביום חול שיש אנשים שאיחרו, ובסוף התפילה הם אוחזים ביוצר, אז יהיה ברכה מיד אחרי ה"ברכו", ולכן אומרים ברכו בסוף התפילה, אבל בשבת ויום טוב שהתפילה ארוכה, ואין אנשים שאוחזים ביוצר כשהציבור גומרים, לכן אסור לומר "ברכו" בקדיש בתרא, וחס ושלום זה נראה ככפירה, ולכן כתב מרן בבית יוסף שם בסימן קל"ג שזה טעות גמורה לומר אז ברכו. וכך באמת היה המנהג אצל הספרדים מקדמת דנא, וכהכלל הפשוט שאנן קבלנו הוראות מרן, ולכן נהגו בזה באופן ברור שלא לומר ברכו בקדיש בתרא בשבת, וכמו שכתב בשיורי כנסת הגדולה על הבית יוסף שם בסימן קל"ג דף י"ח ע"ב שמנהג הספרדים לא לומר ברכו בשבת, כמרן. אולם כבר ציין לן הכף החיים שם בס"ק א' להרב "יד אהרן" אלפאנדארי בחלק ב' "מהדורא בתרא" דף ט"ז ע"ב, על דברי הבית יוסף שם, וז"ל: כן היה מנהג [הספרדים מאז מרן] וכו', אבל עתה בזמנינו זה שנתפשטו כתיבות הרב הקדוש [האר"י] ז"ל, שכתב שאומרים אותו בין בחול בין בשבת בין ביום טוב, נהגו ברוב הקהילות לאומרו, עכ"ל. והיינו שאף על פי שכך נהגו בפועל כמרן, מכל מקום ברגע שראו דברי האר"י שכתב שלעולם צריכים לומר ברכו בקדיש בתרא, שאין ברכו קשור דוקא לברכה, אלא הוא ענין בפני עצמו, מיד שינו כל הספרדים מנהגם והחלו לומר ברכו בקדיש בתרא, וכדחזינן שכך המנהג בפועל עד יומא הדין, בו בזמן שלפי מרן זה מנהג טעות שנראה ככפירה חס ושלום וכנ"ל, מכל מקום לא חשו כלל כי זהו מסורת הפסיקה דידן, לפסוק על פי קבלת האר"י לכל אשר יאמר כי הוא זה, שמקבלים דבריו כהלכה למשה מסיני.

וכבר האריך בביאור כל זה הרב פתח הדביר בחלק א' סימן קל"ג, ונביא מעט מדבריו. בדף קמ"ב ע"ב כתב וז"ל: אנן בני ספרד סמכינן בכל מנהגינו אתכא דריש גלותא, אבינו רועינו "מרן" [הבית יוסף] הקדוש ז"ל, ומר ניהו רבה, מצריך שיהיה ברכה שלימה אחר ברכו. יתר על כן, דמרן החבי"ב ז"ל [בעל שיירי כנסת הגדולה הנ"ל], אשר מימיו אנו שותים ללכת בעקבותיו ברוב המנהגים, כתב "דמנהגינו" כהריב"ש ז"ל [שהביאו מרן בבית יוסף הנ"ל] שלא לומר ברכו אחר קדיש בתרא בשבת ויום טוב, אם כן היכי ניקום [ונעביד] היפך דעת מרן וכו'. [וממשיך שם בדף קמ"ג ע"ג]: דכתב מרן ז"ל כאן בשו"ע ובסימן רפ"ו, דבשבת ויום טוב אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא, משום דאין גם אחד [אפילו] שיאמר ברכה כנז' [וכך באמת היה המנהג הקדום וכנ"ל], ואילו [היום] המנהג פשוט בינינו לאומרו גם בשבת ויום טוב כידוע ומפורסם וכו'. [והנה] חזינן לרבינו האר"י ז"ל שהצריך לומר ברכו בלי ברכה אחריו, מוכרח דאיהו ז"ל לא סבירא ליה וכו' דנשוינהו לציבור ככופרים חס ושלום [כדעת מרן], אלא ודאי [דעת האר"י] דחשד כפירות אזדא לה, בעניית ברוך ה'. [והיינו שלפי האר"י, ענין "ברכו" הוא תיקון בפני עצמו, ללא שום קשר לאיזה ברכה, ועניית "ברוך ה' המבורך" היא גופה מספיק חשובה שכבר ברכו את ה', כלפי החשש של כפירה של מרן, וכמו שכתב המאמר מרדכי שם בסימן ס"ט ס"ק ג' וז"ל: דמאחר שאומרים ברוך ה' המבורך תו לא מחזו ככופרים, דכבר ברכו ה', עכ"ל]. ונראה ד"טעם רבותינו הקדמונים ז"ל דשינו המנהג, מכח דברי רבינו האר"י ז"ל" וכו', כיון דרבינו האר"י ז"ל די רוח אלהין קדישין ביה, לא חייש לכופרים בכהאי גוונא, הכי נקטינן, ולכך ערב את לבם [של ענקי חכמי ספרד] לשנות מנהג הקדום [שנהגו כמרן], בקום ועשה [לנהוג כהאר"י] וכו', [כי] בתר הכרעת בעלי הקבלה אזלינן, עכ"ל. ומפורש לן בכל הענין הזה ככל הנ"ל, שלעולם רב חיליה דרבינו האר"י, שמכח דבריו משנים אפילו מנהגים ברורים ומיוסדים, כי כל דבריו אמת וצדק לאמיתה של תורה, מפי אליהו הנביא זכור לטוב.

ו

עוד ראיה מנוסח התפילה במוסף של שבת

וכן חזינן עוד בענין נוסח תפילת מוסף בשבת, שמנהג הספרדים הקדום היה לומר נוסח "למשה צויתָ", כמבואר ברמב"ם בסדר התפילה, ובטור בסימן רפ"ו. ומזמן רבינו האר"י שינו הספרדים מנהגם והתחילו לומר "תכנת שבת", וכמו שכתב הכף החיים בסימן רפ"ו ס"ק א' וז"ל: נוהגין בספרד לומר "למשה צויתָ", ובאשכנז נוהגין לומר "תכנת שבת" וכו', וכן כתב רבינו [האריז"ל] בשער הכוונות דף ע"ג ע"ד דצריך לומר כמנהג אשכנז שהוא סדר תכנת שבת וכו', וכן נוהגין "עתה" גם בספרד לומר תכנת שבת, "משום" דכן הזהיר האריז"ל, עכ"ל. ושוב חזינן להדיא דשינו כל ק"ק הספרדים את מנהגם מימי קדם, אך ורק משום קולו דרבינו האר"י החי', כי זוהי מסורת הפסיקה דידן וככל הנ"ל.

ז

עוד ראיה מאמירת שיר של יום בראש חודש וחול המועד

וכזאת מצאנו עוד בענין אמירת שיר של יום בראש חודש וחול המועד וחנוכה ופורים, שכידוע מנהג הספרדים הקדום היה, שבכל יום שיש מזמור מיוחד לאותו יום כמו ראש חודש וחנוכה וכדו', אז לא היו אומרים כלל לא בית יעקב ולא שיר המעלות ולא שיר של יום הרגיל של אותו יום בשבוע, אלא מדלגים הכל ואומרים רק המזמור המיוחד של הזמן ההוא, כך היה מנהג הספרדים מאות בשנים בכל המקומות, וכפי שכתב השיורי כנסת הגדולה בסימן קל"ג שזה המנהג הפשוט בכל המקומות, וכן כתב המאמר מרדכי שם בס"ק א' וז"ל: והנה מנהג פשוט ביום ראש חודש וחול המועד ופורים וכיוצא, שלא לומר השיר של יום שהיו הלוים אומרים, אלא אומרים מזמור מענין היום במקומו, עכ"ל. אולם בדורות האחרונים נשתנה המנהג הזה לגמרי, וכדחזינן היום שכולם פה אחד נוהגים לומר בראש חודש וחנוכה וכדו' גם בית יעקב ושיר המעלות ושיר של יום הרגיל, וביאר את הענין הגאון רבי אליהו מני בקונטרס "מנהגי ק"ק בית יעקב בחברון" (הוצאת אהבת שלום) עמוד נ', שהטעם הוא על פי הסוד, שזה תיקון פרצוף הימים, עיי"ש. וכן מבואר כל זה בבן איש חי שנה א' פרשת כי תשא סעיף י"ז וז"ל: דע כי פה עירנו בגדאד יע"א היה המנהג מזמן קדמון, דכל יום תענית ציבור, שאומרים בו מזמור השייך לו, וכן במוצאי כיפור ובחנוכה ופורים, שיש להם מזמורים השייכים להם, דאין אומרים בית יעקב ומזמור הקבוע לימי השבוע, אלא רק אומרים מזמור השייך למאורע בלבד. ותהילות לאל יתברך תקנתי המנהג בכל בתי כנסיות שבעירנו, לומר בית יעקב ומזמור השייך לאותו היום של ימי השבוע, ואחר כך אומרים מזמור השייך למאורע וכו'. על כן כל קהילה בשאר מקומות, אם יש להם מנהג כמו מנהג הקדום שהיה פה עירנו, לבלתי יאמרו בימים הנזכרים לעיל, בית יעקב ומזמור ימי השבוע, צריכין "לשנות מנהגם", ולומר בית יעקב ומזמור ימי השבוע, ואחריהם מזמור השייך למאורע שבאותו היום. ומי שאינו עושה כן, הרי זה עושה חסרון גדול בתיקון חכמים ז"ל שתקנו בתפילה [בבחינת תיקון פרצוף הימים על פי הסוד, וכנ"ל מרבי אליהו מני], עכ"ל. ועיין עוד באורך בכל הענין הזה בקובץ מקבציאל גליון כ"ז עמודים נ"ח נ"ט, עיי"ש. והרי לן להדיא שמשום תיקון הסוד שגילה האר"י ז"ל, נשתנה המנהג בכל תפוצות ישראל ק"ק ספרדים, כי כך קבלו עליהם ועל זרעם לנהוג להלכה ולמעשה ככל אשר מורה רבינו האר"י, ואפילו לשנות מנהגים קדומים וקבועים, וכאשר עינינו תחזינה מישרים.

ח

עוד ראיה מברכת מעין שבע בבית חתנים

וכן חזינן עוד בענין ברכת מעין שבע בבית חתנים, שמרן פסק בסימן רס"ח סעיף י' שלא אומרים מעין שבע בבית חתנים ואבלים, כי שם לא שייך טעם הפשט של המאחרים לבא. וכך באמת נהגו בזה כמרן, ואחר כך נשתנה המנהג על פי הסוד, וכמו שהביא כל זה רבינו יוסף חיים ברב פעלים חלק ג' אורח חיים סימן כ"ג וז"ל: מצינו ראינו, כי בעיר הקודש ירושלים תוב"ב, שהיא אתרא דקבלו עלייהו הוראות מרן ז"ל בשו"ע, וכבר פסק מרן ז"ל בשולחנו הטהור סימן רס"ח סעיף י', דאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרים לבא, "וכבר נהגו בכך בירושלים", עם כל זה אחר שבא חכם הוא רבינו הרש"ש ז"ל, החליפו שיטה ונהגו שיאמרו מעין שבע בבית חתנים ואבלים, וכאשר העיד הרב פרי האדמה אשר נשתנה המנהג בזמנו, "נמצא עבדי מעשה רב [אפילו] בברכות, לשנות המנהג, משום דאזלי בתר רבינו האר"י ז"ל", דגילה שברכה מעין שבע היא חיוב במקום חזרה, עכ"ל. ושוב חזינן ככל היסוד המבואר כאן, שכלל גדול הוא בפסיקת חכמי ספרד לדורותיהם, שלעולם תורת האר"י היא מכרעת וקובעת לן בכל דוכתא, ואפילו לשנות על ידה את המנהגים הקדומים.

וכן מצינו עוד בענין אמירת ויהי נועם בערבית של מוצאי שבת, שכידוע ומפורסם שהמנהג מקדמת דנא אצל הספרדים היה, שלא לומר ויהי נועם אם חל יום טוב באמצע השבוע, וכמנהג האשכנזים, ויד הסוד היתה כאן לשנות את המנהג. ועל עצם המנהג כבר העיד הרב שלמי ציבור [בשלמי חגיגה] עמוד ס"ח [בנד"מ הוצאת אהבת שלום] וז"ל: המנהג הפשוט במקומינו שלא לאומרו [לויהי נועם] כלל, בין כשחל יום טוב באותו שבוע, בן במוצאי שבת של חול המועד וכו', כל זה הוא מצד דין המנהג, אבל [לפי] דברי הזוהר אין חילוק בזה כלל, ולעולם בכל מוצאי שבת צריך לאומרו, ואם חל יום טוב באמצע השבוע לא מעלה ולא מוריד, עכ"ל. וכמו שכתב הכף החיים בסימן רצ"ה ס"ק י"א וז"ל: לפי דברי האר"י ז"ל, צריך לומר בכל מוצאי שבת ויהי נועם וגם ואתה קדוש, ואפילו אם חל יום טוב באותו שבוע, [אף על פי שלפי טעם הפשט לא צריך לומר], כיון שיש טעם בסוד, עכ"ל. והשתלשלות הדברים חזינן בדברי הפוסקים באופן ברור, שהרי מרן החיד"א בברכי יוסף סימן רצ"ה סק"א כתב וז"ל: אין אומרים ויהי נועם [אם] חל יום טוב [באמצע השבוע, זה היה המנהג הקדום. אמנם] ראיתי לקצת גדולי הדור, שאף שלא היו אומרים הציבור ויהי נועם במוצאי שבת כשחל יום טוב באותו שבוע, הם היו אומרים בלחש ויהי נועם כדרך שאומרים כל מוצאי שבת, ואמור רבנן בטעמא, כי על דרך האמת מוכרח אמירת ויהי נועם בכל מוצאי שבת שהוא חול, אף שיהיה יום טוב באותו שבוע, עכ"ל. ואם כן מגלה לן מרן החיד"א שבתחילה התחיל השינוי רק אצל גדולי הדור, שהם כמובן למדו גם את חלק הסוד, ומיד שינו מנהגם. ואחר כך בא מרן החיד"א עוד שם בברכי יוסף סימן תצ"א סק"ב וכתב וז"ל: כתבו במנהגים דבמוצאי שבת חול המועד אין לומר ויהי נועם [והיינו שזה המנהג הפשוט שהיה גם אצל הספרדים]. ועל דרך האמת, שמעתי וראיתי, שנהגו לומר ויהי נועם בכל מוצאי שבת אף בחול המועד, וכל שכן אם חל יום טוב באמצע השבוע, עכ"ל. והיינו שהתפשט המנהג שעל דרך הסוד יותר ויותר, וכלשונו של הרב נתיבי עם על השו"ע שם בסימן רצ"ה ס"ק א' וז"ל: מנהג הספרדים [היה] שאין אומרים ויהי נועם במוצאי שבת כשחל יום טוב באמצע השבוע] וכו', ברם המקובלים נוהגים לומר ויהי נועם כשחל יום טוב באותו שבוע ואפילו בחול המועד, "ומתפשט המנהג ברוב המקומות", עכ"ל. והיינו שעל ידי גדולי ופוסקי הדור שראו מה הדין על פי הסוד, וכן לימדו את העם לעשות, ממילא כך התפשט והשתנה המנהג אצל כל העם, עד שהיום לא נשאר זכר למנהג הישן, וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים של רבותינו המקובלים, ועל פיהם ישק כל דבר בהלכה ולמעשה, ולכן נשתנה המנהג לגמרי, וכל העם אומרים פה אחד ויהי נועם גם כשחל יום טוב באמצע השבוע. וכדחזינן כל זה לדוגמא מה שעשה רבינו יוסף חיים בעירו, שהיו בה ענקי וגאוני עולם, וכתב בספרו בן איש חי שנה שניה פרשת ויצא סעיף ו' וז"ל: דע, דאף על פי שכתבו הפוסקים הפשטנים דאין לומר ויהי נועם [במוצאי שבת] כשחל יום טוב באמצע השבוע, מכל מקום על פי הסוד צריך לאומרו בכל מוצאי שבת וכו', והנה פה עירנו בגדאד יע"א היה המנהג מקדמת דנא שלא לומר ויהי נועם כשחל יום טוב באמצע השבוע, ותהילות לאל קודם כמה שנים תקנתי בסייעתא דשמיא המנהג בכל בתי כנסיות אשר פה עירנו בגדאד, לומר ויהי נועם עד סוף המזמור בכל מוצאי שבת באין הפרש כלל, עכ"ל. והרי לן כמה גדול כח הפסיקה על פי הסוד כפי שגילה רבינו האר"י, שבכוחו לשנות אפילו מנהגי קדם, להיותו "תורת אמת" בברירות וודאות שאין למעלה הימנה, כהלכה למשה מסיני וקבלה למשה מסיני.

ט

עוד ראיה מאמירת פיוטים באמצע התפילה

וכן חזינן עוד בענין הפיוטים שנהגו הספרדים לאומרם בכמה זמנים, כמו פיוט "מי כמוך ואין כמוך" בשבת זכור, שמעיקרא נתקן על ידי רבי יהודה הלוי לאומרו בנשמת כל חי, שזה באמצע פסוקי דזמרה, וכך נהגו באמת במשך מאות בשנים כל קהלות ספרד, אולם מאז שנתפשטו כתבי האריז"ל נשתנה המנהג, והחלו לאומרם אחרי תפילת שחרית. ומה פשרו של דבר, ביאר לנו זאת מרן החיד"א בספרו טוב עין סימן י"ח סעיף ל"ה דף ל' ע"ג, ובתחילת דבריו הביא לחכם אחד שהקשה באמת מדוע שינו את המנהג, ואז יישב מרן החיד"א את הענין, וז"ל שם: פיוט מי כמוך שהתקין רבינו יהודה הלוי לשבת זכור, לומר אותו בנשמת כל חי, איני יודע מה מצאו בו עוול, חדשים מקרוב באו, לשנות המנהג ולומר אותו חוץ למקומו אחר חזרת התפילה, [כן הקשה] הרב מהר"ב קורינאלדי בהגהותיו כתב יד, [ועתה משיב מרן החיד"א על דבריו]: ולשרי לן מר, דהקהילות שביטלו אמירת מי כמוך בתוך נשמת, יפה עשו, ולימטי להו אפיריין, דהא וכו' נשמת כל חי הוא מתוקן קודם שסידר רבי המשניות, שהרי בזוהר הזכירו [אותן], וכל דבריהם [של חז"ל שתיקנו, הם] "כגחלי אש על פי חכמת האמת", ואיך יוסיפו בפיוט ארוך שלא כענין. ורבינו יהודה הלוי וחביריו המשוררים, לא ידעו שדברי התנאים הכל הם בנויים על פי הקבלה, באותו פרק השייך לאותו מקום בעליית העולמות, וכל הדברים רזין עילאין במספר במפקד התיבות, ורמוז בדברים כמה שמות הקודש, רק סברו שהדברים כפשטן, והם שבחים פשוטים, ולפי זה גם הם חיברו פיוטים ותקנו לאומרם. ואם ידעו שהראשונים [שתקנו התפילות] תקנו כל ענינם על פי הסוד, גם הם נסוגו אחור, ולא תקנום בתוך נשמת וכיוצא. ומאחר עלות כן, מאי דתקנו [אותם שינו את המנהג], שלא לומר "מי כמוך" בתוך נשמת, הדין עמם, וכן ראוי לעשות, והדברים פשוטים, עכ"ל. ומבואר לן להדיא, דדבר פשוט הוא שאפילו מנהג שכבר נהגו בו עידן ועידנים, בכל אופן מבטלין אותו מפני תורת הסוד, שהיא הקובעת לן בכל דוכתי, כהלכה למשה מסיני וקבלה למשה מסיני.

י

עוד ראיה מהנחת תפילין בשחרית תשעה באב

ועוד כיוצא בזה חזינן בענין הנחת תפילין בתשעה באב בשחרית, שכבר העיד לן מרן בבית יוסף ובשו"ע סימן תקנ"ה סעיף א' וז"ל: "נוהגים" שלא להניח תפילין בתשעה באב שחרית ולא טלית, אלא וכו' במנחה מניחים ציצית ותפילין ומברכים עליהם, עכ"ל. ואם כן ברור לן המנהג שלא היו מניחים תפילין בשחרית. אלא שכבר הביא לן מרן החיד"א בברכי יוסף שם ס"ק א' את דעת הרש"ש שצריך "להניח תפילין בתשעה באב בבוקר, ואמר [הרש"ש] שהמעמיק בסודן של דברים עיניו יחזו שכן עיקר", עכ"ל. והיינו שעל פי הסוד בעינן דוקא להניח בשחרית, וכמבואר כל הענין באריכות בשו"ת וישב הים חלק א' סימן ט', עיי"ש. ועיין בדברינו לקמן בענף ט' אותיות ב' וד' עיי"ש. וכיון שנתגלה לנו שעל פי הסוד בעינן להניח תפילין בתשעה באב בשחרית דוקא, מיד נשתנה אותו "מנהג" שהעיד לנו עליו מרן, והתחילו לנהוג להניח בשחרית, וכמבואר כל זה בספר נתיבי עם על השו"ע שם וז"ל: [נוהגים] שלא להניח תפילין וכו', עכשיו הולך ומתפשט המנהג ברוב בתי הכנסת של הספרדים וכו', להניח טלית ותפילין בתפילת שחרית וכו', כעדותו של גאון עוזינו [מרן החיד"א הנ"ל] על הרש"ש [שעל פי הקבלה צריך להניח], עכ"ל. ושוב חזינן שנשתנה המנהג מפני תורת הסוד, ככל אשר גילו לן רבינו האר"י ומרן הרש"ש, ועליהם נשענו כל בית ישראל, ועל פיהם ישק כל דבר להלכה ולמעשה. [ולגבי מרן הרש"ש עיין לקמן בענף ט' אות ב' עיי"ש].

ולסיכום נביא בזה עוד שתי לשונות מגדולי רבותינו, ראשון בקודש הוא רבינו יוסף חיים בספרו תיקון תפילה בסוף הספר וז"ל: מי לא יחוש לדברי רבינו הגדול האר"י זיע"א, אשר האיר עיני כל ישראל בקבלתו האמיתית שקיבל מפי אליהו זכור לטוב וכו', הנה עתה בזמן הזה, נתפשטו מנהגי רבינו האר"י זיע"א בכל העולם, ורוב המנהגים אשר היו נוהגים בהם קודם, על פי הפשט, הנה עתה נשתנו "גם" אצל המון העם, [כי גדולי ישראל תמיד היו נוהגים כפי הסוד, וכדהארכנו בזה לעיל בכמה מקומות]. וכולם נהגו על פי קבלת רבינו האר"י זיע"א, עכ"ל. ושני בקודש הוא רבינו היר"א, בסידור הרש"ש "נהר שלום" הנקרא "סידור היר"א" חלק א' עמוד **612** וז"ל: כל אחד ואחד יחזיק כמנהג קהילתו ומנהג אבותיו, ולא ישנה, כי יש לכל מנהג שער אחד ברקיע ששם עולה תפילתו, "מלבד מה שיתבאר בסייעתא דשמייא בסידור זה להדיא בהיפך, [איך צריך להיות על פי הסוד, ואפילו נגד המנהג], **שבזה כל המנהגים בטלים**, וינהג ככתוב כאן", עכ"ל. והיינו ככל דברינו כאן, שזה יסוד מוסד ומושרש לן אנן בני ספרד, שלעולם פסקינן על פי הסוד דוקא, ומשנים כל מנהג שהוא שאינו על פי הסוד, וככל המבואר כאן, דברים ברורים ומיוסדים, שהשרישונו בהם רבותינו הפוסקים, והדברים שמחים ומשמחים כנתינתן מסיני.

מאמר ג'

דעת רבותינו בענין "השגות" ו"תשובות להשגות"

א

דברי מרן שליט"א בקונטרסו

כתב מרן שליט"א בקונטרס "ברכת מעין שבע בליל שימורים" עמוד ג' וז"ל: תשובה זו כתבתיה לפני שלש שנים וכו' ונדפסה לראשונה בכתב עת "מקבציאל" - גליון י"ג, ולאחר שפרסמתיה, כתבו והדפיסו כמה תלמידי חכמים ה' עליהם יחיו דברים המנגדים לתשובתי הנ"ל. ולהיות שלא ראיתי בדבריהם טענה או מענה של ממש, ולא שום הכרח מכריע, אלא דברים התלויים בשיקול דעת, לדחות ולדחוק לבתר איפכא, לכן אני עדיין במקומי אעמודה, ולא אזניח שמועתי היפה, כי טעמי ונימוקי עמי כמעיקרא, טעם כעיקר, דברים המתיישבים על לב כל חכם ומבין מדעתו, מבקשי אמת ללא סרך נגיעה ודעות קדומות וכו'. לכן לא ראיתי צורך עתה לפלפל ולהתעקש בדבריהם, כי לא מצאתי לאחר כל דבריהם שום צורך בחיזוק בדק ביתי, לכן הדפסתי כאן דברי תשובתי כדמעיקרא, עכ"ל. וכאן המקום לשנות פרק זה, במה שמלמדינו מרן שליט"א, מהי דרכה של תורה בענין "תשובות להשגות" וזה החלי בעזה"י.

וריש מילין אען ואומר, שפשיטא הוא שכל הענין אמור רק באופן שכתב מרן שליט"א וכנ"ל, "דברים התלויים בשיקול דעת לדחות ולדחוק לבתר איפכא", כי פשיטא שאם אדם טעה ממש בהלכה, שטעה בדבר משנה, והעמידוהו על האמת, ודאי שיודה על האמת, ומודים דרבנן היינו שבחייהו, ולא איירינן בזה כלל וכלל, וזה אינו צריך לפנים, כי תורה "אמת" כתיב בה. אלא כל דברינו איירי באופן שכותב התשובה לא חידש לדינא מאומה מדיליה, שעצם הדין כבר מוסכם להלכה ולמעשה בפוסקים, וכפי שמביא בתשובתו, ורק הוא ביסס והרחיב וחיזק בברירות ובהירות את פסקם של רבותינו שכך פסקו לדינא, דעתה זהו רק ענין של "דברים התלויים בשיקול דעת" וכנ"ל, לכן בזה אמרינן, דאם הישיגוך, שתוק וקבל שכר, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה וכפי שנבאר בס"ד.

ב

דברי הראשונים והאחרונים בהתייחסות להשגות

ובראשית הדברים צריכין להתיישב בדעתינו בכמה וכמה יסודות גדולים וחשובים ומועילים, שלימדונו בהם רבותינו הגדולים.

כתב הרמב"ן בהקדמת ספרו מלחמת ה' על הרי"ף בריש ברכות וז"ל: אתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבבך, כי כל תשובתי על הרב רבי זרחיה ז"ל, כולן בעיני תשובות נצחות, ומכריחות אותך להודות בהם, ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה,

או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיותי, אין הדבר כן, כי יודע כל לומד תלמודינו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות וניסיוני התכונה, אבל נשים כל מאודינו, ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות, עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכולתינו וכוונת כל חכם וירא האלוהים בחכמת הגמרא, עכ"ל. וכאן ייסד לן הרמב"ן יסוד גדול לתורה ולתעודה, דלעולם בכל סוגיא שהיא, לאיזה צד שנפנה תמיד ישאר לנו עדיין דוחק כל שהוא אם מעט ואם הרבה, ואין מה "להתפאר" כלשון הרמב"ן בגילוי הדוחק שיש בצד זה או זה, ורק שלענין פסיקת ההלכה אז בעינן את "הסכמת השכל הנכון בסברות מכריעות **ונדחוק עליה השמועות**", כלשון הזהב של הרמב"ן ז"ל.

והנה לגבי תורת האחרונים, נתבאר לן יסוד גדול יותר שבעתיים, וכבר האריכו בזה בספרים, ואנן נפתח בזה בדבריו הנפלאים של רבינו יוסף חיים, בהקדמת רב פעלים, שהאריך טובא בכל הענין, ונביא כמה מלשונותיו שם, וז"ל: אל יתהלל חכם בחכמתו, כי באמת נמצא לכמה גדולים [מהאחרונים], שיהיה להם שגיאה גדולה בדבריהם, שאפילו קטנים לא יטעו בה וכו', ועל זה נאמר שגיאות מי יבין, ואם יבא אדם לכתוב הערות בדברי האחרונים, יכלה הזמן והם לא יכלו, ולפי קוצר דעתי, אין ראוי והגון לכתוב השגות על האחרונים, כי אם רק בדבר הנוגע לענין דינא דווקא, אך בדבר שאינו נוגע לענין דינא, מה בצע כי נכתוב השגות, הן להעיר על תירוץ של המחבר, הן להעיר במה דאשתמיט מיניה, דאין אנו אחראין לזה, ורק אם המחבר הוא ראשון מן רבותינו הראשונים ז"ל, אנו אחראין ליישב דבריו, לכן יש לאדם לכתוב הערתו עליו, אפילו בדבר שאינו נוגע לענין דינא, אולי יבוא חכם אחר ויישב דבריו, כי בודאי רבותינו הראשונים לא אמרו דבר בטעות וכו', [אבל] האחרונים אין דבריהם נקיים מן השגיאות, אף על פי שהם גאונים וגדולים בתורה וכו', כי המצא ימצא גם בגדולי האחרונים שגיאות רבות, אף על פי שהם גאונים וגדולים בתורה וכו', ועל כן אל יתהלל המשיג על הגדולים וכו', כי אין זה חידוש, ואין זה גירעון בחיק הגדולים בזמן הזה, אשר רבו הטרדות מצד מקרי הזמן ונתמעטו הלבבות, ורק בדבר הנוגע לדין והלכה, ראוי להמשיג להעלות השגתו על ספר, ובתנאי שלא יהיה נבהל להשיב, ויהיו דבריו בענוה וכבוד ודרך ארץ, וכוונתו לשם שמים, לא להתגדל ולהתפאר בהשגותיו, עכ"ל. וכאן שנה לן רבינו יוסף חיים יסוד גדול לתורה ולתעודה, דכיון דשייך לעולם שגיאות בדברי האחרונים, לכן הדרך היא לא להשיג השגות כלל בדבר שאינו נוגע לענין דינא, וגם כשמשיג בענין הנוגע לדינא, עדיין יש עוד תנאי המעכב "שלא יהיה נבהל להשיב, ויהיו דבריו בענוה וכבוד ודרך ארץ, וכוונתו לשם שמים, לא להתגדל ולהתפאר בהשגותיו", כלשון הרב פעלים [ובענין זה כבר כתב הכף החיים בסימן תנ"ב ס"ק כ"ה וז"ל: מדבריו של אדם ניכר אם לומד כדי לנצח ולהתגדל, או לשמה, ואז תורה יבקשו מפיהו, ודו"ק, עכ"ל].

וכבר הגדיר לן בזה מרן החיד"א באופן ההתייחסות להשגה, בעובדא דהוה בדידיה, שלאחר שכתב תשובה, ראה בספרו של חכם אחר שכתב בתר איפכא מכל תשובתו, וכתב על זה שם וז"ל: אני בעוניי, כמעט שעברתי רוב דבריו, רואה אני דיש להשיב עליהם תשובה נצחת, את כל ונוכחת, האמנם לא יכול יוסף להתאפק להשיב על כל דיבור ודיבור, "כי כן דרכי בלומדי ספרי האחרונים אחרוני זמנינו, להשיב על העיקר ופוטר את הטפילה, שאם באנו לכתוב [בראיכות השגות על דברי האחרונים] אין אנו מספיקים, ולהג הרבה יגיעת בשר", עכ"ל. והיינו שמשיג רק בקיצור במה שנוגע לעיקר הדבר למעשה ותו לא מידי. והרי לן להדיא יסודותיהם של מרן החיד"א ומרן הרי"ח הטוב, דאין להרבות בהשגות על אחרונים ד"יכלה הזמן והמה לא יכלו" כלשון הרב פעלים הנ"ל, ולכן ההשגה היא רק בקיצור בעיקר הדבר הנוגע לענין דינא.

ג

יסוד גדול שהשרישונו רבותינו לא להשיב תשובות להשגות

והשתא נייתי לעיקר ענינא דידן בענין "תשובות להשגות", שלאחר שכבר כתב החכם את דבריו והשיגו עליו אחרים בכתב, מהי דעת תורה דהורו לן רבותינו בכל כי האי גוונא, ויסוד גדול ועצום לימדונו בזה רבותינו בדברים "חיים ואמיתיים" וקיימים, וכפי שנבאר בעז"ה.

כתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק ב' סימן י"ד, בתגובה למה שהקשו עליו במכתב על מה שכתב בברכי יוסף, וז"ל שם: קראתי בכל לב אמרות טהורות והיו למאורות, והן ידיע ליהוי למר, **כי לא ניסיתי באלה להשיב אמרים דרך פלפולא קמי רבנן בדברים שבכתב**, כי רואה אני בתשובות אחרוני זמנינו, זה מעלה ארוכה, ולא סגי פעם או פעמיים ואת רבע וחמושים עלו, **וכל אחד עומד בשלו ותמיה על חבירו**, עכ"ל. וכאן גלי לן מרן החיד"א בדעתו דעת תורה, דכיון דחזינן דכל אחד עומד ומחזיק בשיטתו ובדעותיו הקדומות, ולא מודה לחבירו מכח השגות ותשובות ותגובות חוזרות ונשנות, נמצא דהוי סתם עמל לריק ויגיעה לשוא, ומה הועילו חכמים בהשגותיהם, אם הוי אומדנא דמוכח דכל אחד ימשיך לעמוד בדעתו כל ימיו בעמוד והחזר קאי, אמטו להכי משריש לן מרן החיד"א את הנהגתו בקודש, "לא להשיב אמרים כתשובות להשגות קמי רבנן בדברים שבכתב", וכשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע (יבמות ס"ה ע"ב).

ורבינו הגדול מרן החזו"א השריש לן יסוד זה וקבעו במסמרות נטועים, דכל כי האי גוונא דאיכא "דעות קדומות" שכל אחד מחזיק בדעתו לעובדה ולשומרה, ולא הדר ביה מכח השגות, אז אין שום טעם בחליפת מכתבים ותגובות, וכמובא בקובץ אגרות מרן החזון איש חלק ב' עמודים ל"ג ל"ד בתגובותיו על המשיגים עליו, וז"ל שם: בכלל מה צורך יש להשיב [תשובה להשגה], על הרוב אין מקבל תשובה [המשיג], ומה תועלת בחליפת דברים וכו', [כי אפילו אם אשיב], בודאי אחרי קריאת דברי, יחזיק כבוד תורתו בדבריו כמקדם, ואי אפשר לבני אדם להשתנות וכו', [כי] יש בינינו חילוק בשיקול הדעת, ובזה קשה לבא להשתוות וכו', ואין דרכי לבא בויכוחים, כי הבדל הדעות יש להם גורמים מוקדמים של רבות בשנים, ואין בכח של ראיה לשנות, כי כל ראיה יש לה מסילות רבות, לכן מונח קיים אצלי למנוע מלהשיב, עכ"ל. ושוב שנה בזה בחלק ג' עמוד ס"ח וז"ל: מן הקושי הוא אצלי לבוא במשא ומתן עם החכמים שיחיו, ואני מתרחק מזה כמה דאפשר וכו', [כי] אין תועלתו מצויה, כי אין דעות בני אדם משתוות, ושינוי הדעות הם על הרוב בסיבות מוקדמות יסודיות, עכ"ל. והדברים ברורים ומאירים ומבוארים וככל הנ"ל.

ונר לרגלינו תמיד לשונו הצרופה דמרן הרש"ש ז"ל בספרו נהר שלום דף ל"ב ע"א, כתגובה על השאלות ששלחו אליו חכמי המערב, וז"ל שם: ראיתי את השאלות אשר שלחו מעלת כבוד תורתכם מהתם וכו', אמנם ראיתי "כי לא עת השב, כי נראה לעניות דעתי כי עדיין לא נשתנינו בסדר הלימוד" וכו', על כן אמרתי אל לבי לשלוח להם קונטרס וכו', אשר התחלתי לסדר לעצמי וכו', ובכן ישתנו דעותינו, עכ"ל. והיינו שאם היסודות של השואל והמשיג, הם שונים לחלוטין מהיסודות של המשיב, אז לא יועיל מאומה בכל דבריו, שאם נפל היסוד נפל הבנין, ולכן כל עת ש"עדיין לא נשתנינו בסדר הלימוד, לא עת השב", כלשון הרש"ש, וכיסוד רבותינו הנ"ל שאם יש דעות קדומות וחזקות אצל המשיג, והם אצלו בבחינת "יסודות" ברורים ו"גורמים מוקדמים של רבות בשנים" כלשון החזון איש, לא תועיל מידי התשובה להשגה, כי לעולם יעמוד על דעתו הקדומה, וכמו שכתב החיד"א הנ"ל שהמציאות היא שאפילו חמישה פעמים הלוך ושוב של חליפת מכתבים בשאלות ותשובות והשגות, לא מועילים להשיב את האדם מדעותיו המושרשות אצלו, ולכן ודאי שבכל כי האי גוונא אין לך יפה מן השתיקה.

אלא שפשוט הדבר שהכל לפי הענין וכמו שהשרישנו מרן החיד"א בספרו מדבר קדמות, ונביא את לשונו לקמן, שבאמת דבר פשוט הוא, שבאופן דיודעו ומכירו להמשיג ההוא, שלא בא עם דעה קדומה ומושרשת אצלו, אלא אדרבא כוונתו למען דעת ברירות ואמיתות הדבר, ומידתו לחפש האמת דוקא, ובקלות יודה על האמת, וכמו שכתב החזון איש על עצמו שם בחלק ב' עמוד ל"ג וז"ל: אמנם אני נכון לקבל [השגה] מכל אדם, ואני קל לומר טעיתי, ואני שמח בזה באור האמת, עכ"ל. אז בזה פשיטא שיקיים מצות השב תשיב לו, ובתנאים שכתב הרב פעלים הנ"ל, "שלא יהיה נבהל להשיב, ויהיו דבריו בענוה וכבוד ודרך ארץ, וכוונתו לשם שמים, לא להתגדל ולהתפאר בהשגותיו", ועל כל פנים כל זה הוא יוצא מן הכלל, כי על הרוב הכלל הוא דלא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, וככל הנ"ל.

ד

יסוד רבותינו דאין לדאוג מהרצון לפרסם האמת שלפי דעתו

והשתא בא מרן החיד"א בתשובה ניצחת לטענת היצר, דטעין ואמר, דכדאי וכדאי וצריכא רבה להשיב תשובה להשגת המשיג, כדי שידעו מה האמת, ולא יאמרו מדשתיק אודויי אודי ליה, וכיוצא בזה משאר טענות ומענות היצר כנודע, על זה בא מרן החיד"א לפקוח את עינינו הסתומות ולבנו האטום, ולהשכיל ולהבין שכל זה עצת היצר, ולעולם ירגיז אדם יצר הטוב על יצר הרע (ברכות ה' ע"א). ונפתח בלשונות מרן החיד"א גופיה ואחר כך נבאר לפי השגתינו. בשו"ת חיים שאל חלק א' סימן ע"א עמוד ש' כתב מרן החיד"א וז"ל: כבר כתבתי במקום אחר שאיני רוצה לכתוב [תשובות] על השגות [שכתבו] ספרים חדשים, [שהשיגו] על סְפָרַי הקטנים, "וברוך ה' אשר לא השבית ממעייני"י הישועה, והם יבררו הדברים", ומיני ומיניהו יתקלס עילאה, עכ"ל. ובספרו מדבר קדמות מערכת כ' סעיף ה' כתב וז"ל: והנה הגדתי היום, שראיתי בספרים חדשים, דרכו קסתם, האריכו למעניתם, על מה שכתבתי בספרי הקטנים ברכי יוסף ומחזיק ברכה וכן בשאר קונטרסי, ומריש כי חזינא לרבנן כי שיח וכי שיג להם, מסתכל הוית לדבריהם דרבנן, ומכי חזיתינהו למקצת דבריהם, כמעט שעברתי מהם, כי לקוצר דעתי לא באו אל נכון, קסתי הוסג אחור, ועלתה הסכמתי שלא לכתוב על דבריהם, "כי לא אלמן ישראל, והאיכא ממעייני"י הישועה בעיון ישר יחזו פנימו", ויוכיחו בין שנינו. ואולם האי גברא רבא, בריתי היתה איתו החיים והשלום, ומוחזק בו גבר חכים ונהיר הדר לכל חסידיו, את העוסק אשר עסק בתורה לשמה, על כן המו מעי לו רחם ארחמנו, ואהיה שעשועים בדברי קדשו, עכ"ל. [והוא היסוד שהזכרנו לעיל שרק לשרידים אשר קורא ה' שמוחזקים להודות על האמת בקלות כמרן החזון איש וכנ"ל, אז אפשר להשיב וככל הנ"ל שם]. ובספרו יוסף אומץ סימן ל' כתב וז"ל: אמת אגיד כי בספרי אחרוני זמנינו, אין אני קובע לכתוב על דבריהם, והגם דזימנין דרכו קסתם על ברכ"י וכיוצא, דזו להג הרבה, ואני אומר "ממעייני"י הישועה הבקיאים בטיב העיון, ישפטו בינינו", עכ"ל.

ויסוד גדול ועצום שנה לן בזה מרן החיד"א, להשיב על טענת היצר, והוא בהתבוננות פשוטה, דהרי במאי עסקינן, אטו כתיבת תשובות או השגות נכתבים לבעלי בתים או עמי הארצות, הרי הכל נעשה בתוך כותלי בית המדרש לתלמידי חכמים "המעיינים הבקיאים בטיב העיון" כלשון החיד"א, אם כן מה בצע כי נלך הלוך ושוב בחלופת מכתבים בתשובות והשגות, הרי "ברוך ה' אשר לא השבית ממעייני"י הישועה הבקיאים בטיב העיון, ובעיון ישר יחזו פנימו, והם יבררו הדברים, ויוכיחו בין שנינו" כלשון החיד"א, דכיון דהדבר נכתב ונמסר במחיצתם של חובשי בית המדרש, וכבר הביעו דעתם כותב התשובה והמשיג עליו, ונתפרסמו הדברים, לעיני החכמים יודעי דת ודין בעומק העיון והפלפול, השתא ליכא תועלת כלל וכלל לשוב עלי ספר ולהחזיק שוב כל אחד בשיטתו, אטו לכפות את דעתו על הלומדים בא, הרי כבר יכול כל מעיין ישר לבחון לפי דעתו אם נראה לו ככותב התשובה או כהמשיג, ויותר מזה אין שום צורך בכלום, ואם כן מה לו לטענות היצר המדומות שצריך הוא לפרסם האמת, דהרי בזה שישיב על המשיג לא יועיל מאומה וככל הנ"ל באריכות, וכי יחזור בו המשיג מהשגתו, וכיון דלא יועיל מידי, ממילא ליכא שום סיבה להשיב שוב ושוב. ואם על פרסום האמת הוא דואג, הרי כבר מיבדרן שמעתתייהו בבי מדרשא, והמעיינים והבקיאים כבר שופטים ומבררים, ומגלים האמת עם מי, "וברוך ה' אשר לא השבית ממעייני"י הישועה והם יבררו הדברים", כלשון החיד"א, ואם כן מה "לשם שמים" שייך בזה עוד כדי שיבוא האדם לקיים השב תשיב אפילו מאה פעמים, אלא נר לאחד נר למאה, ודין פרוטה כדין מאה, והתועלת בפעם הראשונה ובפעם המאה אותו דבר, ומילה בסלע משתוקה בתרין, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, וכמו שכתב הכף החיים בסימן תקמ"ה ס"ק ע"ט וז"ל: אם ישיגו עליך אחרים בדבר שאינו כן, תשתוק ולא תבייש אחרים, כי אחר כך הדבר יובן מאיליו, וה' ישלם לך, עכ"ל.

ה

עוד יש בזה חשש של עוונות חמורים בבין אדם לחבירו

ונשוב עוד לדברי הרב פעלים הנ"ל שלימדנו כלל גדול דההשגות על אחרונים ואחרוני הזמן יהיו דוקא בדבר הנוגע לענין דינא בלבד, ובתנאים של ענוה וכו' וכנ"ל. ובאו כאן רבותינו והשרישו לן יסוד גדול לתורה ולתעודה איך יתנהג האדם כשדעתו נוטה מדברי איזה מחבריו וחכמי דורו, ורוצה להביע דעתו כפי מה שקבלה נשמתו בהר סיני, ונפתח בזה בדברי המהר"ם חאגיז בספרו משנת חכמים סעיפים פ"ה פ"ו (עמודים ק"ז - ק"ט בנד"מ) וז"ל: אזהרה יש, להישמר הבעל תורה שלא לדבר תועה על חבירו, או חס ושלום להתכבד בקלונו, דכבר עונשו אמור מפי סופרים, ועיין בזוהר חלק ג' דף קס"ז ע"א, שמענה ואתה דע לך, בפרט בכתיבת הפסקים, וכמה לעג וקלס הוא המחרף את חבירו בפה, וכל שכן בכתב, ועל המדפיסים דברים כאלו, קורא אני עליהם, 'ואשר לא טוב עשה בעמיו', שמא ישתו התלמידים, ונמצא שם שמים מתחלל חלילה, ואם באולי עברו ביניהם דברים קשים מה תועלת בהדפסתם וכו', ואם ראית את חבירך שעמל וטרח להוציא לאור איזה ספר, להועיל בו את הרבים, למה לך לגנות אותו אשר לא עמלת בו ולא גדלתו, ולכתוב עליו מרורות, כל זמן שאין טעותו דבר שיוצא נזק לכלל ישראל, או לתלמידים. ואם נראה בעיניך, שחכם גדול אתה ממנו [ושיתכן היא הצודקת באותו ענין], יבחנו נא דבריך ודבריו במשא ומתן העיון והפלפול, וכבוד כל אחד יהיה במקומו מונח, [והיינו ככל הנ"ל, שתכתוב אתה את דעתך פעם אחת בענין ההוא, והדברים כבר "יבחנו" אצל הלומדים המעיינים, וכל מעיין ישר יחזו פנימו אם לכאן או לכאן, והעיקר ש"כבוד כל אחד יהיה במקומו מונח"], ואתה תשוב ותן שבח והודאה ליוצר כל, שחננך דעת צלולה ועמוקה מחברך, עכ"ל. ומייסד לן המהר"ם חאגיז, שגם באותה הפעם היחידה שאתה מביע את דעתך בתשובה או בהשגה וכנ"ל, צריך זהירות גדולה, בחכמה ובתבונה יתירה שחס ושלום לא יימעט ויפגם אפילו בכל שהוא כבודו של חבירך חס ושלום, שאתה משיג על דבריו, כי להשיג ולהשיב במלחמתה של תורה ניתן רשות, אבל למעט בכבוד החבר אסור ואסור, ובקלות מאוד יוכל להגיע המשיג לביזוי חבירו ומיעוט כבודו, בפליטת הקולמוס אפילו מילה אחת, וגדולה אונאת דברים, שלא ניתנת להשבון (ב"מ נ"ח ע"ב), וכל שכן אם גם מתכבד בקלון חבירו שאין לו חלק לעולם הבא (ירושלמי חגיגה פרק ב' הלכה א' דף י' ע"א, רמב"ם הלכות דעות פרק ו' הלכה ל"ג), וקל וחומר בן בנו של קל וחומר אם זה בגדר "מבזה תלמיד חכם", שאין רפואה למכתו (שבת קי"ט ע"ב), והוי אפיקורס ואין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין צ"ט ע"ב), ומה הועילה בכל קנייניה אם רעה בעיני אדוניה, וההעדר טוב ממציאות הרע, ורק אם בטוח האדם ש"כבוד חבירו יהיה מונח כבתחילה" כלשון המהר"ם חאגיז, גם אחרי שישיג על דבריו, אז יוכל להשיג על דבריו בלשון של זהורית, ורק פעם אחת וככל הנ"ל.

ולא ישלה את עצמו מחבר ספר וחובר חברים מחוכם, שיכול להיות כמתלהלה יורה חיצים, חיצי גיבור שנונים, חץ שחוט לשונו, לשון מדברת גדולות, אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו איתנו מי אדון לנו, ופולט קולמוסו ככל העולה על רוחו על מחברים וספרים אחרים, והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, ולא נבהל מעניני בין אדם לחבירו הנ"ל, כי רואה שאדרבא שמעתתיה מתבדרן בבי מדרשא, ולומדים בספריו בכל קצוות תבל, ואין עוד מלבדו, ומקומו מובטח לו בישיבה של מעלה, מהיושבים ראשונה, כי כל זה הבל ורעות רוח, וצדקת הצדיק לא תצילהו ביום הדין, הבט נא וראה את דברי רבינו צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק סימן קמ"ח וז"ל: יש תלמיד חכם שזוכה דשמעתתיה מבדרין בעלמא, ויש שאין זוכה לכך, ואין זה ראיה שזה גדול מזה, שלפעמים יש דברי תורה יקרים בפי מי שהוא [אפילו שהוא גרוע], וכמו שאנו רואים בבלעם שאמר פרשה שלימה בתורה שבכתב, ולידידים חן, כי גם כל הדיבורים מפרעה ואבימלך ועשיו שנזכר בתורה הרי הם דברי תורה ממש, והיה זה אצלם, ועל ידי דיבורם נתגלה לנו, וכן איתא [בסנהדרין] בפרק חלק (דף ק"ו ע"ב) על דואג, דמתחילה ביקש דוד עליו שלא יבוא לעלמא דאתי, ואחר כך [ביקש דוד עוד] דלא לימרו שמעתתא בי מדרשא משמיה, "הרי דאפשר שיאמרו שמעתתא משמיה, אף על פי דאין לו חלק לעולם הבא" [ועונשו של דואג היה בגלל שחטא בלשונו כמבואר בגמ' שם]. וכן [באלישע] אחר, מתחילה בחיי רבי מאיר אמרו שהיה משפטו דלא ליתי לעלמא דאתי, ואפילו הכי אמר רבי מאיר שמועות ממנו וכו', עכ"ל, ועי"ש עוד כל דבריו. ואם כן אין לאדם להאמין בעצמו עד יום מותו על כל פעליו הכבירים וספריו הרבים, שיכול בקלות מאוד על ידי חטאי הלשון בכתב ובעל פה לאבד את חלקו בעולם הבא, למרות כל ספריו הרבים שלומדים בהם, ומיבדרן שמעתתיה בבי מדרשא, והדברים נוקבים ויורדים עד התהום, ואם בינה שמעה זאת, ועיין בדברי הכף החיים שנביא מיד לפנינו.

ו

סדר ההנהגה למעשה בהשגות

וכאן הבן שואל, ובצדק, דאם כן מי יאמר זכיתי לבבי, ואל תביאנו לידי נסיון כתיב, והרי סחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא "לא תקרב", דמי יימר דאוכל ליכנס למקום אש להבת שלהבת, ולהשיב מלחמה השערה במלחמתה של תורה, מבלי להיכוות מהאש הנורא, ושמא עדיף דאפרוש ואקבל שכר, ולא אכתוב ואביע את דעתי לעולם, זה אינו, דודאי חובת האדם בעולמו להביע את דעתו, ולהוציא לאור כל חידושי פרס"ס תורתו מה שקיבלה נשמתו בהר סיני, רק שצריך לעשות את זה בזהירות גדולה כדת וכדין, בשביל הזהב, שלא תצא שום תקלה מתחת ידו.

וכאן בא רבינו הגדול הכף החיים, ללמדינו מהו שביל הזהב בענין הזה, ואיך אפשר לכתוב תשובה או השגה ולהיות בטוח שלא נכשל בשום דבר בעזה"ו.

וכתב לן בסימן תקמ"ה ס"ק ע"ט וז"ל: באתי להעיר כי "צריך האדם להיזהר ברוחו בכל מה דאפשר שלא לעשות השגות על אחרים", ובפרט אם לא הגיע למדרגה זו, וכבר ידעת מה שאמרו זכרונם לברכה במסכת סנהדרין (דף צ"ט) על המלבין פני חבירו ברבים, והמבזה חבירו לפני תלמיד חכם, והמתכבד בקלון חבירו. אלא [שבכל אופן הרי צריך לכתוב וכנ"ל, לכן] "יש לעשות בחכמה בכל מה שאפשר, שהדבר יובן מאליו" [לתלמידי חכמים המעיינים, את איזה שיטה אתה בא לאפוקי, מבלי להזכיר שום שם של חכם או ספר, ואז מציל את נפשו מכל נגעי בין אדם לחבירו הנ"ל, כי רק כותב את דעתו בסתמות, בברירות ובהירות עד "כמה שאפשר שהדבר יובן מאיליו" שבא לאפוקי מהשיטה ההיא, אבל בשום אופן לא יזכיר את חבירו וישיג עליו], ובפרט אם מכוין לקנטר או להתכבד חס ושלום, ראו שאני חכם, ונכתב בספר, "כי בכל זמן שיזכירו הדבר ההוא, ענוש יענש עד עולם, כל זמן שהספר קיים", והזהר ברוחך אם בעל נפש אתה, "ואף אם ישיגו עליך אחרים, בדבר שאינו כן, תשתוק ולא תבייש אחרים", כי אחר כך הדבר יובן מאיליו וה' ישלם לך, עכ"ל. והרי לן הוראתו שבקדושה של רבינו הגדול הכף החיים, דכך היא מידה לעולם, "לא לעשות השגות על אחרים, אלא יש לעשות בחכמה בכל מה שאפשר, שהדבר יובן מאיליו", כלשונו הצרופה, והיינו לכתוב בסתמות כל אחד את דעתו מבלי להשיג להדיא על חבירו שחולק עליו, והדבר יובן מאיליו למעיינים ולבקיאים במה שכתוב בספרים ובחוברות ובגליונות למיניהם, כל אחד מה דעתו ושיטתו ודרכו, וכמו שייסד לן מרן החיד"א הנ"ל דממילא עיקר המבחן הוא אצל חובשי בית המדרש המעיינים, והם כבר ישפטו כל חד וחד לפום חורפא דיליה, ואין צורך לנחתום להעיד שוב ושוב על עיסתו או עיסת חבירו לטוב או לרע, אלא כבוד כל אחד לעולם ישאר במקומו מונח, וגם את הצירעה ישלח.

והא לך לשונו של הגאון רבינו חיים מוואלאז'ין על רבינו הגדול הגר"א, בהקדמתו למסכת שקלים וז"ל: וגם הלום תראו את גודל ענוותנותו, שמעולם לא הזכיר שם שום חכם שהשיג עליו ברובא דרובא, רק כפי שיטתו היה יושב ודורש טוב לעמו כמפי הגבורה, "למען לא יתכבד בקלון החכם המושג או המחבר", עכ"ל. וממנו ניקח לעבוד את ה' אלקינו, ועיין עוד בשדי חמד חלק ג' מערכת כ' כלל צ"ב דף קל"ה ריש ע"א, וכן בפלא יועץ סוף ערך ספר, ובדברי הגרב"צ בתפארת ציון עמוד שצ"ג, ככל היסוד הזה.

ותפילתינו לבורא עולם, שנזכה ללמוד וללמד, ולהוציא לאור את כל חלקי פרד"ס השייכים לנפשינו, כפי מה שקבלה נשמתינו בהר סיני, ולא תצא תקלה מתחת ידינו לעולם ועד, אכי"ר.

הרב הראל יצחקי
ירושלים

בענין שיעור שתיית הכוס

איתא בשלהי פסחים דף ק"ז ע"א: המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא וכו', ופי' בתוס' ד"ה אם, דאין הכוונה מלא לוגמיו ממש שהוא יותר מרביעית, אלא כל שאילו מסלקו לצד א' יראה כמלא לוגמיו, ונראה שהוא רוב רביעית, כדאמרינן לקמן והוא דשתא רובא דכסא. ודווקא לאדם בינוני, אבל לעוג מלך הבשן בענין טפי, עכ"ד. והנה לקמן אמרינן בדף ק"ח ע"ב: השקה מהן לבניו וב"ב יצא, ארנב"י והוא דאשתי רובא דכסא, ופי' שם תוס' ד"ה רובא דכסא דהיינו כמלא לוגמיו כדפרי' לעיל, ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית, עכ"ד.

ומבואר לכאורה מדברי התוס' שנקטו שדין מלא לוגמיו והדין רובא דכסא הכל דין א', ונאמר בו שצריך לשתות לפחות רוב רביעית. ורובא דכסא פירושו רוב שיעור כוס שהוא רביעית. ועוד מבואר בתוס' ששיעור זה הוא דוקא לאדם בינוני, אבל עוג צריך לשתות כמלא לוגמא דידיה, דכ"א בדידיה משערינן, ומוכח מתוס' דס"ל דדין רובא דכסא אינו שיעור בדווקא, ואין דין כלל לשתות רוב רביעית, דאי נימא שיש דין לשתות רוב רביעית חוץ מהדין מלא לוגמיו, א"כ מנ"ל לתוס' דרוב רביעית הוא מלא לוגמיו, הלא ברובא דכסא נאמר רק שצריך רוב רביעית לפחות, ונפק"מ דאף מי שמלא לוגמא דידיה הוא חצי רביעית, עכ"פ יש תה רוב רביעית, אלא ודאי דהכל חד דינא הוא. וא"כ גם אדם קטן שיעורו כמלא לוגמיו, ואפילו חצי רביעית. וכן נראה מתוס' יומא דף ל"ט ד"ה הכ"נ, דמדמו דין קידוש לדין אכילה ביוה"כ, דהכל תלוי ביתובי דעתא, עי"ש.

ונמצא לשיטת תוס', א. שיעור שתיה הוא כמלא לוגמיו. ב. שיעור זה משוער כ"א

אליבא דהלכתא
חוברת בנושאי ערב
מוסדות ישיבת חברון שהבת ציון

ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲੋਕ ਹਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਲੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਹੱਸਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਰੋਂਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਹਨ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੌਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਜਾਗਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਤੁਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੌੜਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਖੇਡਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਲਿਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਨੱਚਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੀਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹੱਸਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਰੋਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਜਿਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਰਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਹਨ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ

ר"פ ס"ל כרש"י דזהו דין בקידוש דווקא לקדשו על היין, כדדרשינן וזכרו כיין לבנון [ודלא כרש"י לגמרי, דרש"י ס"ל שזהו דין על קביעות סעודה, כלומר שיברך על היין או על הפת כמו שיתבאר שם, ואיהו ס"ל דווקא על היין], ולכן אינו דומה לשאר כוס של ברכה שזהו דין שירה על היין, וממילא הוא הדין כל משקה חשוב.

ולדינא הטור והשו"ע סי' רע"ב סעי' ט' הביאו מחלוקת זו, ואת דברי הרא"ש שהכריע בלילה לקדש על הפת וביום על השכר, ומשמע בשו"ע שכן דעתו שכתב ע"ז דברי טעם הן. ומבואר בלשון הטור שדעת הרא"ש לעיקר שיוצא י"ח השכר, ורק שבלילה עדיף שיעשה על הפת שבזה יוצא י"ח לכו"ע, וכתב הרמ"א דכ"ז באין יין בעיר, אבל אם יש יין לא יקדש על הפת, וכך דעת הב"ח והמ"א בסוף הסימן והט"ז סק"ו ועוד, ודלא כמו שיש נוהגים להקל בזה.

הרב יואל רועי משדי
כולל "אליבא דהלכתא" מגדל העמק

בענין צירוף שתיית המסובין לשיעור מלא לוגמיו בקידוש, ואם בעינן שישתו בכדי אכילת פרס

א] בשו"ע סי' רע"א בענין שתיית שיעור מלא לוגמיו בקידוש, כתב וז"ל: אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פיו) יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר, ע"כ. ודעה קמייתא דאין טעימת שנים מצטרפת, היא דעת הרא"ש בפ' ערבי פסחים סימן י"ח, וטעמו דבעינן יתובי דעתא, היינו דלא מיקרי שתיה של הנאה בפחות ממלא לוגמיו, ואנן בעינן שיהנה אחד מהם משתיית כוס של ברכה. [ובשו"ע הגר"ז סימן ק"צ ס"ב הוסיף בזה וז"ל: עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר, שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח, שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין, ואין שתיה חשובה לומר שירה אלא אם כן שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם שהוא כמלא לוגמיו, שהיא שתיה של הנאה, ובפחות משיעור זה לא קיים מצות הכוס כלל, ע"כ. ובערוך השולחן שם ס"ה תמה ע"ד שדימה לניסוך המזבח, יעויי"ש]. ומש"ה ל"ש לצרף שתיית כל המסובים, והו"ד בטור שם. [ובמאמר מרדכי ס"ק י"ז הביא מהלבוש טעם זה דבעי כמלא לוגמיו, משום דבפחות מזה לא חשיב הנאה ונראה כברכה לבטלה, ע"כ. ויציין דהעולת שבת תמה עליו, דא"כ בכל ברכת הנאה לבעי מלא לוגמיו, ואנן קיי"ל דאפי' על משהו צריך לברך, אלא הטעם משום דכיון חכמים לכוס צריך שישתה רובו, עכ"ד. וכתב ע"ז המאמ"ר וז"ל: והאמת שתמיהתו על הלבוש נראית תמיהה מתקיימת, והיא גלויה ומפורסמת, וכמעט נראה דלית לה פירוקא. אמנם כדי ליישב דברי הרב הלבוש ז"ל נ"ל שכוונתו לומר דבפחות מזה לא חשיבא הנאה גמורה, כלומר דלא מייתבא דעתיה בבציר מהכי, כדאמרינן גבי יוהכ"פ שאינו חייב בפחות מזה מהאי טעמא, וקאמר הרב ז"ל דבכוס של ברכה בעי שיהנה אחד מהם הנאה גמורה, ומה שכתב דנראה כברכה לבטלה אפשר דהיינו טעמא דכיון שכוס זה לא בא אלא למצוה, כל שלא נעשית המצוה כתקונה הוי כעין ברכה לבטלה, עכ"ל. והתוספת שבת כתב ליישב קושית הע"ש, דשאני ברכות הנהנין דבדידיה תליא מילתא, דאי בעי שתה ואי בעי לא שתה, וכיון שרוצה לשתות כל שהוא הרי ניחא ליה בהכי ואחשביה לגביה. אבל בנידו"ד גבי כוס של ברכה דלאו בדידיה תליא מילתא, דהא חובה עליו לשתות אף אם אינו רוצה בכך, שפיר שיערו במלא לוגמיו דוקא, דהאי שיעורא הוי הנאה לרוב בנ"א. וע"ע בשו"ת דברי יציב סימן קל"ה אות כ"ז]. ודעה שניה היא דעת הריטב"א בעירובין ע"ט ע"ב בשם התוספות (ציינו בב"י שם), שאף אם לא טעם אחד מהם מלא לוגמיו, מ"מ כיון שבין כולם טעמו כשיעור יצאו, דכולם מצטרפין למלא לוגמיו, וטעמו כמו שביאר השעה"צ ס"ק ס"ה בשם התו"ש, דהוא משום כבודו של כוס הקידוש שישתו ממנו כמלא לוגמיו, והיינו שלא יתבזה הכוס שיברכו עליו בלי ליהנות ממנו שיעור חשוב זה, וע"כ לא בעינן הנאת השותה דוקא דהוא שיעור דמלא לוגמיו, אלא שתיה חשובה מן הכוס ששתו ממנו אפילו כמה אנשים, ומש"ה אפי' שתיית כולם ביחד נמי מצטרפת.

[ובעצם ביאור המחלוקת אי מהני צירוף כמה מהמסובין אם לאו, יעויין להערוך השולחן סי' רע"א סעיף י"ו וז"ל: וטעם דעה ראשונה שאין מצטרפין המלא לוגמיו משתיית שנים, טעמם משום דפחות ממלא לוגמיו אין בה הנאה גמורה, ואנן בעינן שיהנה אחד מהם הנאה גמורה (טור). אבל הריטב"א כתב בעירובין עט: בשם התוס' שמצטרפין שתיית כמה מהמסובין לכמלא לוגמיו, והטעם פשוט "דוודאי יש הנאה גם ממעט יין", ולכן מברכין אף על כל שהוא משום שאסור ליהנות בלא ברכה, עכ"ל. והיינו דלהי"א יש הנאה נמי במעט יין, ולאו דוקא משום כבודו של כוס].

והמשנה ברורה בס"ק ע"ג כתב, דמ"מ בדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפי' שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו, "אך שלא יהנה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס", יעוי"ש. ובשעה"צ כתב דפשוט דלא עדיף משאם הי' מקדש בעצמו. [והיינו דכשמקדש בעצמו כתב המשנ"ב לעיל מיניה בס"ק ס"ח בהא דבעינן שהמקדש יטעום כמלא לוגמיו, דהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק מרובה בינתים, דהיינו שלא יהנה מתחלת שתי' ראשונה ועד סוף שתי' אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית, ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס, ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא (בשם תו"ש וש"א יעוי"ש)].

וראיה לדברי המשנ"ב דבעי שתהיה שתיית כל המסובין בכדי אכילת פרס בדוקא, כתב במועז"ז ח"ג סו"ס רמ"ז דהוא מזבחים ל"א ע"ב, גבי חישב בשעת השחיטה לאכול כזית חוץ למקומו או חוץ לזמנו, דהסתפק רב אשי היאך הדין שחשב שיאכלו כזית שני בני אדם, בתר מחשבה דהשוחט אזלינן ואיכא שיעורא, או בתר אוכלין אזלינן וליכא שיעורא לכל חד, ומסקנת הגמ' דמצטרף (והקרבן פיגול). ושוב הסתפקה הגמ' היאך הדין בחישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס, לאכילת גבוה מדמינן ליה, ואכילת גבוה אף ביותר מכדי אכילת פרס היא שפעמים אינו ממהר לישרף והוי פיגול (ואיתקש לענין מחשבה אכילת גבוה ואכילת אדם בהדי הדדי. רש"י), או לאכילת הדיוט מדמינן ליה ול"ה פיגול. ובעי למיפשט מחישב ע"מ שיאכלו ב' בנ"א הנ"ל וכו', דאכילת ב' בנ"א דמצטרף לענין מחשבת פיגול, אפ"ה צריך שיהא הצירוף של שניהם בשיעור דכדי אכילת פרס, עיי"ש. ע"כ. והיינו כדברי המשנ"ב דאע"פ דמיירי בב' או ג' בנ"א, אפ"ה צריך שיהא צירופם בשיעור דכדי אכילת פרס. ושו"ר שכן ציינו עוד מקור זה לדברי המשנ"ב.

קושית האפיקי ים על המשנ"ב דהיאך שייך לצרף שתיית רבים לשיעור כדי אכילת פרס

ב] והנה בעצם ד' המשנ"ב הללו - דאף דסמכינן להקל לצרף שתיית כל המסובין למלא לוגמיו, מ"מ בעי שתיית כל המסובין בכדי אכילת פרס בדוקא - תמה ע"ז האפיקי ים ח"ב סי' ב', דצירוף לא שייך רק באדם אחד, והיינו דבשותה בכדי שתיית רביעית או בכדי אכילת פרס [היינו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, וכמו שהביא השו"ע סי' תרי"ב ס"י גבי השותה ביום הכיפורים מלא לוגמיו דחייב, וז"ל: שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין, ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות, ע"כ. ובמשנ"ב שם ס"ק ל"א כתב דמלשון מרן משמע דהעיקר כדעה ראשונה, אך הפר"ח ואדונינו הגר"א כתבו דהעיקר כדעה השניה] הויא ע"ז שם שתיה, אבל בהפסיק יותר מכשיעור אינה מצטרפת השתיה, והוי טעימה בעלמא. אבל בב' וג' בני אדם ויותר, איך שייך מושג של צירוף לצרף מה ששתו רבים לכדי שיעור שתיה. [הנה אין להק' דמעיקרא כיון דמיירי ביותר מאדם אחד, ממילא איך שייך 'זמן' של כדי שיעור שתיית רביעית (ולא רק שאינו שייך 'מושג' של צירוף), ל"ק, דהנה בענין שיעור רביעית ביאר השער הציון סימן ר"י ס"ק י"א, דסתם שתיית רביעית משערינן כדרך שתיית בני אדם, שאינו שותהו בבת אחת כי אם בשתי פעמים, שהוא מדת דרך ארץ, כמבואר בסימן ק"ע ס"ח. והא דאיתא ברמב"ם פרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות, דאם שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור וכו', ע"כ. מיירי בכהאי גוונא שלא הפסיק יותר משיעור זה. ומה שכתב עוד, ואם לאו אין מצטרפין, היינו, שהפסיק יותר משיעור זה מעט, עיי"ש. והביאו האפיקי ים בסו"ד. והקשה מזה ע"ד המשנ"ב הנ"ל בשעה"צ שהכריע דאף להמקילין לצרף שתיית כמה מהמסובין, מ"מ בעי בכדי שיעור זמן, דלכאו' קשה ע"ז מהשיטה דס"ל דל"ש צירוף אלא בכדי שיעור רביעית ולא בכדי אכילת פרס, שהרי ל"ש שיעור רביעית באופן שמפסיק יותר מפעם אחת, וא"כ היאך מהני צירוף כשיש יותר מב' בנ"א מסובין, עיי"ש]. והוסיף בחיזוק הקושיא, דהנה בביאור מחלוקת הרא"ש והריטב"א, והיינו ב' הדעות שהובאו בשו"ע, אי מהני שתיית כמה מהמסובין להצטרף לשיעור מלא לוגמיו, צ"ל בדעתם כאמור בפתיחת דברינו, דדעה קמייתא דבעינן שיטעום המקדש בדוקא מלא לוגמיו, ואין מועיל לצרף שתיית כמה מהמסובין, ס"ל כמו שכתבו התוס' ביומא דף פ' בד"ה הכי נמי, דהטעם הוא משום דבעינן יתובא דעתא, ומש"ה בעינן שישתה המקדש בעצמו המלא לוגמיו, ול"ש לצרף כל המסובים למלא לוגמיו, דאין בזה יתובי דעתא לאף אחד מהן. [ולכאורה יש להק', דהנה מבואר בתוס' ביומא דאין שתיית שנים מצטרפת כאמור, ואילו לעיל בתחילת דברינו הבאנו להריטב"א בעירובין בשם התוס' דאדרבא אפשר לצרף שתיית כל המסובין. ולכאו' אין כוונת הריטב"א על תוס' ביומא אלא על תוס' שאינו לפנינו, וצ"ע. ועי' בזה בשו"ת אגרות משה ח"ד סי' ס"ט]. ואף כששותה בעצמו צריך לשתות בכדי שתיית רביעית או כדי אכילת פרס, דבפחות משיעור זמן זה לא הוי יתובי דעתא, וממילא לשיטה זו ודאי דלא איירינן כלל כמובן. [ובתוספת שבת שהבאנו לעיל כתב ע"ד הלבוש שביאר הטעם דבעי כמלא לוגמיו, משום דבפחות מזה לא חשיב הנאה וכו', דאי קשיא הא קשיא, דהא לפי טעם זה פשיטא שאין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, וכ"כ הרא"ש להדיא, וא"כ לדעת הי"א דס"ל דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור, ודאי דלא ס"ל להאי טעמא דבפחות מזה לא חשיב הנאה, אלא טעם שיטה זו משום דחלקו כבוד לכוס של ברכה, וא"כ קשה על הלבוש דהאיך כתב טעמא דהנאה בפשיטות, ובסעי' י"ד הביא דעת הי"א הנ"ל]. ואולם, הנה דעת היש אומרים שהיא ד' הריטב"א דמצטרפת טעימת כולם למלא לוגמיו, ע"כ ס"ל דאין הטעם דמלא לוגמיו משום יתובי דעתא דהגברא, אלא כמו שהביא השעה"צ ס"ק ס"ה דהוא משום כבודו של כוס הקידוש שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, וע"כ לא בעינן הנאת השותה דהוא מלא לוגמיו, אלא שתיה חשובה מן הכוס ששתו ממנו אפילו כמה אנשים. ומש"ה אפי' שתיית כולם ביחד נמי מצטרפת. וממילא לפ"ז כיון דלשיטה זו לא בעינן יתובי דעתא כלל, א"כ ממילא ג"כ לא בעינן שתיית המלא לוגמיו בכדי רביעית או אכילת פרס, שהרי שיעור זה נאמר משום דבשיעור זה מייתבא דעתיה. ומנלן לחדש דגם לשיטה זו בעינן שיעור בכדי רביעית או אכילת פרס, דד"ז מילתא בלא טעמא. [והא דמחמרינן שישתה המקדש המלא לוגמיו בכדי אכילת פרס או רביעית, ה"ט דלכתחלה מחמרינן כדעה הראשונה, וכמבואר בשו"ע שם, אבל בדיעבד כיון דמצטרפת שתיית כולם למלא לוגמיו, והיינו דסמכינן בדיעבד על דעת הי"א דלא בעינן יתובי דעתא כלל, דהוא משום כבודו של כוס, ממילא בדיעבד יוצא יד"ח אף ביותר מכדי רביעית או אכילת פרס (ולא מבעיא בשתיית המסובים כולם דבודאי לא שייך שיעור צירוף בזה כאמור, אלא אפי' בשטעם המקדש בעצמו או אחד מהמסובים כל המלא לוגמיו, וביותר משיעור אכילת פרס, גם כן יצאו בדיעבד, דהלא בדיעבד סמכינן אדעת יש אומרים דלא בעינן יתובי דעתא, וכל הטעם הוא משום כבודו של כוס, וממילא לא שייך צירוף השתיה וכמשנ"ת. ואמנם העולה מד' המשנ"ב הללו סותר למה שכתב שם בס"ק ס"ח, ועי' להלן אות ד' ביישוב הערה זו), ומדוע אם כן כתב המשנ"ב שלא יהנה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס].

הכרעת האפיקי ים ועוד דמהני שתיית מלא לוגמיו ע"י המסובין אף ביותר מכדי אכילת פרס

ואכן, מכח זה מסיק האפיקי ים להלכה בקונטרס אחרון, דשיעור הצרוף בזה הוא כ"ז שלא הסיחו דעתם לטעום מכוס של ברכה, אבל שיעור דאכילת פרס או רביעית דעלמא ל"ש כלל, ודלא כד' המשנ"ב. וכן הכריע בשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן מ"ה וז"ל: ויראה דדבר פשוט הוא דלא בעינן שישתו כולם תוך שיעור שתיית פרס, דלא מצינו שיעור אכילת פרס אלא לענין צירוף אכילה או שתיה של אדם המחוייב לשתות כל השיעור, או לענין איסור אכילה וכיו"ב, אבל מה מועיל שתיית פרס לכמה בנ"א יחד, לכן צל"ע מש"כ במ"ב סי' רע"א ס"ק ע"ג בפשיטות דלא יהנו ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס, דמנ"ל זה, ומש"כ בשער הציון אות ע"ו דהוא פשוט דלא עדיף משאם היה מקדש בעצמו, ר"ל מקדש בעצמו שותה, ולהנ"ל אין זה פשוט כ"כ, ולדעה זו גם המקדש עצמו אולי יוצא ביותר מכדי אכילת פרס, ואולי דעתו דגם מניעת בזיון הכוס ע"י שתיית מלא לוגמיו אם אין בו צירוף כדי אכילת פרס ה"ה כאלו לא נהנה ממנו, ולדידי כ"ז צ"ע. עכ"פ לענין מקדש עצמו יש להחמיר דוקא לאכילת פרס, "אבל בצירוף השאר אינו נראה", עכ"ל. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י"ח אות ו', כתב ג"כ דמצד הסברא היה נראה שאפילו ביותר מכדי אכילת פרס ג"כ מהני (אלא שלא הכריע כן מחמת דברי המשנ"ב שפסק לחומרא).

יישוב ד' המשנ"ב דגדר שתיית רביעית דקידוש כגדר אכילת קדשים שהמצוה בחפצא

ג] ובס' משמרת חיים ח"א עניני שבת אות ה', כתב לתרץ קושית האפיקי ים, בהקדם יסוד הביה"ל ח"א סי' ב' אות ז', שהוכיח מגמ' פסחים ג' ע"ב - גבי חילוק לחם הפנים שהיה מגיע להם שיעור כפול - דלא בעי שיעור כזית באכילת קדשים (וציין לספר דורש לציון דרוש א' ד"ה כל, שחקר במצות אכילת קדשים אי בעי כזית, והביא להך דהגיעני כפול, ודחק א"ע בזה, וכתב ע"ז הביה"ל דנראה ברור דלא בעי כזית). והחילוק בין מצות 'אכילת קדשים' למצות 'אכילת פסח' דבעי דוקא כזית, הוא דבפסח ומצה הוי ה"חיוב על האדם" דהוא מחוייב לאכול פסח, ומשו"ה אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח. אבל מצות אכילת קדשים לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצוה ד"בשר קדשים יהיו נאכלין", ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצוה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו. וכן ביומא דף ל"ט אמרינן דבימי שמעון הצדיק ה' ברכה בלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע ויש אוכלו ומותיר, מכאן ואילך נשתלחה מאירה וכל כהן מגיעו רק כפול. וגם בימי שמעון הצדיק קאמר דכשמגיעו כזית יש אוכלו ומותיר, ונמצא הא אכל פחות מכזית. ובתוס' ישנים ביומא שם ד"ה שמגיעו כתב וז"ל: אומר רבי דדוקא מגיעו כפול היו מושכין ידיהם, אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה. ושוב הקשו דבהגיעו כפול היאך הי' מקיימין מצות אכילה, וי"ל "דלא בעי כזית לגמרי", אלא דכזית עדיף וחשיבא אכילה, עכ"ד. הרי להדיא דע"פ דין לא בעינן כזית כלל. [ובחילוק זה כתב ליישב דברי הרמב"ם במנין המצות, דבקרבן פסח מנה שחיטתו ואכילתו לשתי מצות (מצוה נ"ה נ"ו), ובחטאת מנה הכל במצוה אחת (מצוה פ"ט), והקשה במעייני החכמה דמ"ש. ולהנ"ל יובן היטב, דבכל הקרבנות לא הוי המצוה רק בחפצא, היינו "שיהיה הקרבן נאכל", ולא על האדם, ומשו"ה הוי אכילתו פרט אחד ממצות שבאותו קרבן, וכמו הקטרת אימורין דאינו נחשב למצוה אחרת בפני עצמו. אבל בפסח הוי "החיוב על האדם", ולא שייך כלל לעשיית הקרבן, ומשו"ה הוי ב' מצות, ע"כ. ומצאתי לו עוד שחזר על דבריו בח"ג סי' נ"א אות ד', דהנה המל"מ בהלכות יסודי התורה (פ"ה ה"ח סוד"ה יש לחקור) נסתפק באכילת מצוה אם יוצא בו שלא כדרך אכילתן. והנה במנחות דף צ"ט ע"ב איתא והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי. ולכאו' היאך יוצאין בזה יד"ח, הרי בפסחים דף כ"ד ע"ב איתא דחלב חי הוא שלא כדרך הנאתן, ודוחק לחלק בין חלב חי לבשר חי, וע"כ מוכח דגם שלא כדרך אכילתן הוא מצוה. אמנם אי נימא דמצות אכילת קדשים א"צ כזית, כיון שהמצוה "אינו חוב על גוף האדם" רק "המצוה על הקרבן שיהיה נאכל", א"כ י"ל דמשו"ה ג"כ מהני שלא כדרך אכילתן, דהרי סו"ס נאכל הקרבן. ועי' בתוס' שבועות דף כ"ב ע"ב (ד"ה אהתירה קמשבע) דשלא כדרך אכילתן גריעי מחצי שיעור, וא"כ אין מזה ראיה למצות אכילת מצה וכדומה דצריך כזית דוקא. ע"כ].

והיינו דחלוק דין אכילת פסח דהחיוב הינו על הגברא לאכול, ובפחות מכזית לא חשיב אכילה ולכן בעינן כזית, משא"כ גבי אכילת קדשים גדר המצוה שם שהחפצא דהקדשים יֵאָכְלו, ולכן אף באכל פחות מכזית מהני, כיון דסו"ס עצם הקדשים נאכלים. וה"נ י"ל גבי קידוש להראשונים דס"ל דמצטרף שתיית כל המסובים, אין הדין בשתיית הגברא שהוא ישתה מלא לוגמיו, אלא הוא דין בהכוס שיהא נִשְׁתֶּה ממנו שיעור זה דמלא לוגמיו, וכעין אכילת קדשים דהדין בהחפצא שיהא נאכל. וא"ש ד' המשנ"ב, דגם בשתיית כל המסובין בעינן שיהיה בכדי אכילת פרס, כיון דאינו דין בהגברא אלא בהחפצא, והוא דומיא דאכילת מצה וכדו' דבעינן שיאכל כאחת בכדי שיעור אכילת פרס, ה"נ בעי שִׁשְׁתֶּה כאחת, רק שם גבי קדשים לא בעינן שום שיעור לדברי הביה"ל, וכאן בעי שיעור דמלא לוגמיו. [א"ה. יל"ע בכוונתו בדברי הביה"ל, שכ' דאף דבלחם הפנים הגדר הוא בחפצא, מ"מ התם גבי לחם הפנים לא בעי כלל שום שיעור, ע"כ. דלכאו' לא מפורש כן כלל בדברי הביה"ל כלל, דכל כוונתו לחדש דלא בעי כזית לכל אחד, אבל ודאי דבעי דבין כולם יתאכל כזית. ודברי הערוך השולחן הללו מפורשים כן, דאע"פ דלא בעי שכל אחד יאכל כזית, מ"מ ס"ל דבין כולם יתאכל שיעורא דכזית, וצ"ע]. ע"כ מדבריו דהמשמ"ח.

ודימוי זה - דכמו דבאכילת קדשים המצוה בחפצא, ה"ה בכוס קידוש המצוה בחפצא דהכוס שִׁשְׁתֶּה ממנה שיעור מלא לוגמיו - מפורש ג"כ להדיא בערוך השולחן סי' רע"א סל"ו (ציינו המועז"ז שם), וז"ל: ונלע"ד ראיה ברורה שמצטרפין למלא לוגמיו, שהרי אפילו במאי דכתוב מפורש בתורה מצות אכילה, מ"מ מצטרפין כשרבים נכנסים במצוה זו, והיינו דבלחם הפנים כתוב בפר' אמור ואכלוהו במקום קדוש, וכל אכילה הוא בכזית כידוע, ומ"מ אמרו חז"ל ברפ"ד דיומא שהגיע לכל כהן כפול, והוא פחות מכזית כפירש"י שם, אלא בע"כ דאכילות כולם מצטרפות, ע"ש. ועוד יש ראיה משם דלא על כל המסובין מוטל חיוב לטעום מהכוס, שהרי אמרו שם דכהנים צנועים מושכים את ידיהם ולא אכלו כלל וכו', אלא ודאי כיון דלכלל הכהנים צותה תורה, אין הכוונה שכל אחד מחוייב לאכול, אלא שבין כולם יתאכל וכו'. וא"כ ק"ו בקידוש דלרוב הפוסקים על הכוס מדרבנן, ואפילו אי דאורייתא אין בה מצוה מפורש על שתייתה כבלחם הפנים על אכילתה, עכ"ל. [וע"ע לו לעיל מיניה בסעיף ל"ה. וי"ל. ואמנם עצם ד"ז דאכילת קדשים הוא דין בהחפצא - דמזה בעינן ללמוד לכוס דקידוש - אינו מוסכם לרבותינו הראשונים, ולעולם אין מצוה כלל בפחות מכזית באכילת קדשים אף דע"י צירופן נאכל כזית, ומה שאכלו הכהנים פחות מכזית הוא שלא להשאיר נותר, וכמו שכבר ציינו בזה להריטב"א יומא ל"ט ע"א וז"ל: וכל כהן שמגיעו כפול צנועין מושכין ידיהם, פירש ר"י ז"ל וכן נראה מפירוש רש"י ז"ל דדוקא כהן שמגיעו כפול, אבל מגיעו כזית שיש בה מצות אכילה לא היו מושכין ידיהם, אבל כפול לא היתה בו מצות אכילה כיון שאין בו שביעה. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם "אבל פחות מכזית אין בו מצוה כלל". ואמנם מד' התוספות ישנים שהביא הביה"ל לעיל מוכח דלא כן, שהרי כתב להדיא "דלא בעי כזית לגמרי", וצ"ע. ויש שכ' לדחוק דצ"ל ובמשו"ה הוי ב' מצות, ע"כ. ומצאתי לחם הפנים היא בכזית, מ"מ יש מצוה לאכול פחות מכזית שלא ישאר נותר, וכמש"כ המנח"ח דלהלן בסמוך]. וגם בדברי האחרונים אשכחן דס"ל בפשיטות כן, הנה במנחת חינוך ריש מצוה קל"ד כתב וז"ל: המצוה על כל אחד לאכול כזית כמו כל מצות עשה דאכילה, כמו אכילת הפסח דכתיב (שמות יב, ח) 'ואכלו', ויוצא ידי חובתו בכזית, ואחר זה אינו מצווה עוד יותר, רק מצוה לאכול שלא יבוא לידי נותר וכו', עיי"ש. ע"כ.

וכן ס"ל להחת"ס בתשובה או"ח סי' מ"ט (ציינו המועז"ז שם) גבי אכילת לחם הפנים, דמיירי שלכה"פ אחד מהן אכל כזית דוקא, "ופסח יוכיח שעיקרו לאכילה טפי מכל שארי הקרבנות, ומ"מ סגי כשנאכל ממנו כזית אחד, ואם נטמא הבשר האחר או אתותר אין בכך כלום, כדאיתא בפסחים צ"א ע"א, ומ"מ נהי דהקרבן כשר מ"מ אין המנויים יוצאים ידי מ"ע של אכילת פסח אם לא אכלו ממנו כזית, וה"נ בכל הקרבנות בודאי אי לא היה נאכל מלחם הפנים כלל רק פולין פולין לא היה מתקיים מ"ע של אכילתו כלל, אבל באמת הרי הכהן הגדול נטל חלק בראש כמבואר ביומא י"ז ע"ב, ואיהו אכל כזית בכדי אכילת פרס כמצותו, ובודאי אי היה אפשר אח"כ שיאכל כל כהן ממנו כזית, כל אחד מקיים מ"ע באכילתו, אך הואיל וא"א וממילא לא קיים שום א' מהם מ"ע באכילה, וכ"כ תוס' ישנים שם שמשו"ה משכו הצנועים את ידיהם מפני שלא הגיע אליהם כזית לקיים מ"ע גמורה, אבל מ"מ מקויים מ"ע של אכילת לחה"פ ע"י הכהן הגדול. וכן בכל הקרבנות ומנחות נ"ל שעכ"פ הכהן הגדול אם רצה נטל חלק בראש ואכל כזית, או לכל הפחות הכהן המקריב שבו עיקר המצוה, שהוא אכל כזית ממנו והשאר מתחלק לכהנים וכו', וכדמות ראי' מלשון הברייתא ר"פ כיצד מברכין ל"ז ע"ב ומנחות ע"ה ע"ב הי' עומד ומקריב מנחות בירושלים מברך שהחיינו, נטלן לאוכלן מברך המוציא לחם מן הארץ, משמע דפסיקא לי' דהמקריב אינו אוכל פחות מכזית", עכ"ל. הרי מבואר דלא כד' הביה"ל - דהוא דין בחפצא דלחם הפנים שתאכל - אלא אדרבא בעי שלכה"פ אחד מהן יאכל כזית שלימה כיון שהוא דין אכילה על הגברא, ומה"ט נמי אותם שלא אכלו כזית לא קיימו המ"ע דאכילת קדשים. (אלא דבדעת החת"ס יל"ע, דהנה לכאו' סותר עצמו מסי' ק"מ, דבדבריו שם מבואר כדברי הביה"ל, וז"ל: דלפע"ד אין מצות עשה מחוייב על האוכל קדשים שיאכל כזית, דא"כ לא היו ראשין לחלק הקדשים לכמה כהנים שיגיע לאחד כפול, ואין שום אחד מהם מקיים מ"ע בכל הקדשים, חוץ מפסח שבו מחוייב כל אחד לאכול כזית, אבל שארי קדשים מצות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים ולא יותירו ממנו, ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מ"ע ואכלו אותם אשר כופר בהם וכו', ע"כ. מבואר בדבריו דאינו מצוה על הגברא, ולא היה אחד מהן שאכל כזית בפ"ע). ויעויין עוד להמהרצ"ח ביומא ל"ט שכתב לפשוט מהאי סוגיא, שפיקו דהשבוש יעקב ח"ב סי' י"ח, מי שאין לו לצורך מצוה רק פחות מהשיעור, אם עכ"פ עושה קצת מצוה במה שאוכלו או דליכא מצוה כלל, ומוכח מהא דהצנועין משכו ידיהן משיעור מועט דלחם הפנים (כשיעור פול) דלא הוי מצוה כלל, וכמו שפי' רש"י בקידושין נ"ג כיון דליכא כזית למאי חזי. וכתב ע"ז דהחת"ס אמר לו דאין ראיה מהתם לנידון זה, דלעולם איכא

למימר דבשאר אכילות מצה כמצה ומרור חייב לאכול אפילו פחות מכשיעור, ושאני לחם הפנים "דאינו מצוה המוטל על הפרט, רק המצוה על כל כהני בית אב שיתאכל לחם הפנים, ואם נתאכל ע"י אחר ג"כ נתקיימה המצוה, ומפני זה משכו ידיהם", ע"כ. מבואר איפוא דס"ל להחת"ס כדברי הביה"ל דאין המצוה בגברא אלא בחפצא, וצ"ע. [ואגב, בענ"ז האריכו בזה טובא רבותינו אי איכא מצוה בחצי שיעור או דליכא מצוה כלל, והדברים ארוכים. ואציין בזה רק מעט ממה שמצאתי לפו"ר שדיברו בזה, ברכי יוסף או"ח סימן תפ"ב, שו"ת אבני נזר או"ח סימן שפ"ג, שו"ת דברי חיים או"ח ח"א סימן כ"ה, שו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סימן ק"א, שו"ת ויען יוסף או"ח סימן שס"ה, שו"ת נוכח השולחן חחו"מ סימן כ"ב, שו"ת משנ"ה ח"י סימן ש"כ, שו"ת חזו"ע ח"א סי' כ"ח ועוד. ובענין הברכה כיון שספק ברכות להקל אין לברך. ובענ"ז ראיתי בשו"ת אבני נזר הנ"ל בסוה"ס (גבי חצי שיעור מרור) וז"ל: אך לכאורה מה יעשה עם הברכות וכו', כיון שאינו אוכל כשיעור אכילה. אולם שמעתי מגדול אחד במעשה כזה שהביא דמיון מדברי הדרכי משה אורח חיים סימן ח' אות ה', בטלית קטן שמברכין על מצות ציצית, ולא בלמד, משום דיש פוסקים דאין יוצאין בטלית קטן, לכך מברכין בעל, שמברך על אשר ציונו על המצוה, אף שעכשיו אין מקיים אותה המצוה כתיקונה, הכי נמי בזה אף שעכשיו אינו אוכל מרור כשיעור. ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם, ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל, עכ"ל].

ומ"מ אף אי נדחה ד' הביה"ל מחמת דברי הראשונים הללו, וממילא ליכא לדמויי קידוש למצות אכילת קדשים, מ"מ אכתי אולי י"ל ד' המשנ"ב כמש"כ המשמ"ח דבקידוש המצוה היא בחפצא, ומש"ה בענין שיעורא דכדי אכילת פרס אף בשתיית כמה מהמסובין. ואף דגבי אכילת קדשים ל"א הכי, מ"מ בקידוש נצטרך להדחק כן. [או י"ל ד' המשנ"ב באו"א כמו שראיתי למי שכתב ליישב ע"פ המבואר בתוס' כריתות י"ב ע"ב ד"ה מתחלה ועד סוף כדי אכילת פרס, וז"ל: מהכא משמע דלתרי גווני מיירי שיעור פרס, חדא לענין הפסקה שאם הפסיק בין אכילה לאכילה כשיעור פרס אין מצטרף וכו', עכ"ל. ואף דשיעור הפסקה ל"ש להנאת גרון אפ"ה בענין האי שיעורא, ומוכח דשיעור זה נאמר בכל מילי, וה"נ בנידו"ד. ע"כ]. ויעויין עוד בשו"ת בית אבי ח"ב או"ח סי' כ"ח.

ביישוב סתירת דברי המשנ"ב כאן דס"ל דמצטרפין שתיית המסובין, ובס"ק ס"ח ס"ל דאין המקדש יוצא י"ח כששהה יותר מכדי שתיית רביעית

ד] עוד העיר האפיקי ים, דדברי המשנ"ב סותרים עצמם, דהנה כאן הכריע דיש להקל ולצרף טעימת כולם למלא לוגמיו, וה"ט דאין הטעם דמלא לוגמיו משום יתובי דעתא דהגברא, אלא שהוא משום כבודו של כוס הקידוש שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, ומש"ה אפי' שתיית כולם ביחד נמי מצטרפת. וצ"ל כאמור, דממילא לפ"ז כיון דלשיטה זו לא בעינן יתובי דעתא כלל, ממילא ג"כ לא בעינן שתיית המלא לוגמיו בכדי רביעית או אכילת פרס, שהרי שיעור זה נאמר משום דבשיעור זה מייתבא דעתיה ול"ש בשתיית רבים. ואם כן יקשה ממה שפסק בס"ק ס"ח בהא דהמקדש צריך שיטעום כמלוא לוגמיו, וז"ל: ודע עוד דהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק הרבה בינתים, דהיינו שלא ישהה מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית, ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס, "ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא" וכו'. ע"כ. ולכאו' כיון דלא בעינן יתובי דעתא, א"כ אפילו המקדש בעצמו שהה יותר מכדי שיעור אכילת פרס ג"כ יצאו בדיעבד. וכן הקשה מדנפשיה המנחת שלמה הנ"ל. ורמז להעיר כן בקצרה גם השבה"ל הנ"ל.

והנה בשבה"ל כתב ליישב וז"ל: אולי דעתו דגם מניעת בזיון הכוס ע"י שתיית מלא לוגמיו, אם אין בו צירוף כדי אכילת פרס ה"ה כאלו לא נהנה ממנו, עכ"ל. והיינו דס"ל להמשנ"ב דאף להטעם דחלקו כבוד לכוס של ברכה להצריך שתיית מלא לוגמיו, היינו דוקא בשיעור שתיה לכל הפחות של בכדי אכילת פרס, דאל"כ אין זה כבוד של כוס של ברכה ששותה ממנו פסקי פסקי כיון שאין הנאה בזה, כלומר כדי למנוע בזיון הכוס לא מספיק ששותה שיעור מלא לוגמיו, אלא גם שותהו בשיעור זמן דכדי אכילת פרס.

והמנחת שלמה כתב ליישב קושיא זו וז"ל: אולם לפי הטעם דמה שצריך לטעום הוא משום דאם אינו טועם הו"ל גנאי, נראה דצריכים לומר דה"ה נמי שאם אינו טועם שיעור חשוב של מלוא לוגמיו ג"כ הוא גנאי, ולכן צריך שפיר לשתותו דוקא בכה"ג דאיכא נמי יתובי דעתא, וכמש"כ התוס' יומא דף פ' ע"א בד"ה ה"נ, משא"כ אם מחלק את הכוס בין המסובין אע"ג דכל אחד שותה רק מעט, מ"מ לאו גנאי הוא לכוס אלא אדרבה מחשיבו בכך. ע"כ.

בירור דעת מרן השו"ע דס"ל דאפילו בדיעבד ל"מ לצרף שתיית המסובין

ה] והנה הגם שנתבאר שרבים מהאחרונים פסקו שיש להקל לצרף שתיית המסובין, וכדעת הי"א שהביא השו"ע, עדיין יל"ע בדעת מרן השו"ע אי ס"ל ג"כ בדיעבד דיש להקל בצירוף שתיית המסובין. והנה בפשטות ודאי דליכא למימר הכי, דהא קיי"ל דכשכותב מרן בשו"ע סתם ויש הלכה כסתם, וא"כ דעת מרן היא דאין להקל בזה כלל אפילו בדיעבד, ובעי שהמקדש או אחד מהמסובין ישתה שיעור מלא לוגמיו. ומש"כ השו"ע בסעי' י"ג 'צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו' דמשמע רק לכתחילה, הוא לאו דוקא, ואף בדיעבד לא יצא, וכמש"כ בביאור הלכה שם דלא יצא היינו אפילו בדיעבד, והוא לעיכובא כדאיתא בגמרא פסחים ק"ז ע"א. והאי דנקט לישנא דלכתחלה, אתי לאשמועינן דאפילו לכתחלה די בזה, ולא בעינן שישתה כל הכוס כמו לענין ד' כוסות בסימן תע"ב ס"ט באחרונים שם בשם התוספות, והטעם כמו שכתב הב"ח שם, ע"כ. [ואכן, הפוסקים העירו שלא ליקח לד' כוסות כוס גדולה מאוד, כיון ש"א שצריך לשתות כל הכוס ובדיעבד רוב הכוס, ואזי יצטרך להכביד על עצמו ולשתות כל הכוס או רובו שזה כמות גדולה מאוד, דהנה בשו"ע סימן תע"ב ס"ט כתב וז"ל: שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו (אם רוצה למזגו), וישתה כולו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות, עכ"ל. ובדברי השו"ע 'וישתה כולו או רובו', ביארו הט"ז ס"ק ח' והמשנ"ב ס"ק ל', דהיינו לכתחילה רובו ובדיעבד סגי רובו. ובשו"ת בית אבי ח"ג סי' מ"ה נסתפק אם חומרא זו דבעי לכתחילה שישתה לכולו, הוא גם להי"א שבשו"ע הנ"ל (והיינו דעת הרמב"ן) דס"ל שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות. ויציין להפרי חדש שם דאה"נ גם לשיטה זו יש להחמיר לשתות רוב כוס, אף ששיעורו גדול מאוד. וכ"נ מד' הב"ח. והחק יעקב דחה דבריהם, ע"כ. ובאמת כבר במשנה ברורה שם ס"ק ל"ג כתב לעורר מזה, דאף דלדינא קיי"ל כדעה הראשונה, מ"מ אם בדעתו לשתות הרבה לא יקח כוס גדול, רק כוס שמחזיק רביעית כדי לחוש לדעה זו, ע"כ]. וכ"מ מסעיף י"ד שלאחריו.

ולכאו', יל"ע בזה ממש"כ מרן עצמו בבית יוסף וז"ל: ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום, אינו צריך לחזור ולקדש, דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא, היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה. ויש סעד לזה ממה שכתב רבינו בסוף סימן זה בשם בה"ג, וכן כתוב בארחות חיים הל' קידוש היום אות כ"א בהדיא, עכ"ל. והיינו דעיקר המצוה יצא, אך לא יצא המצוה 'כתקנה'. וע"ע בלבוש בסעי' י"ז.

אך הנה במג"א בס"ק ל"ב כתב דמרן בשו"ע בסעיף ט"ו חזר בו ממש"כ בב"י, ופסק שאם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו צריך להביא כוס אחר ולטעום ממנו. עיי"ש. (וע"ע בס' אול"צ ח"ב עמ' קפ"ב). ובמאמר מרדכי בסעיף ט"ו הבין שהביא דברי המג"א שכתב דמרן חזר בו ממש"כ בב"י, וכתב ע"ד בזה"ל: ואנא זעירא חזינא דלית כאן חזרה, ומעולם לא עלה על דעת מרן ז"ל בב"י לומר שא"צ להביא כוס אחר. והוא מוכרח מכמה טעמים, חדא, שהרי בנה עיקר יסוד דינו על מ"ש רבינו הטור בשם ה"ג, והיינו דין הפסיק בדבור הנזכר כאן, וממילא כי היכי דמבואר שם בדברי ה"ג שצריך לטעום אח"כ מכוס של קידוש, ה"נ הכא בנשפך דאמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וכל עצמו של מרן ז"ל לא אתא הכא אלא למימר דאעפ"י שנשפך ואינו טועם מכוס שקידש עליו יצא, אבל לעולם צריך שישתה מכוס אחר. ובר מן דין הנה סיים מרן ז"ל שכ"כ בא"ח בהדיא, ור"ל שבא"ח כתב בהדיא דין נשפך כמו שכתב הוא ז"ל, והנה המעיין בא"ח יראה בבירור שצריך להביא כוס אחר, שכתב וז"ל או אשתפוך מייתי ליה כסא אחרינא ומברך עליה בפה"ג ושתי ליה, ולא צריך לאהדורי קידושא, יעו"ש דף ס"ג ע"ד. ומבואר מזה שדעת מרן ז"ל נמי הכי הוי. ועוד, דלכשתדקדק היטב בלשון מרן ז"ל תמצאהו מבואר בדבריו, שהרי כתב א"צ לחזור ולקדש, דמשמע דלא אתא אלא למימר דא"צ לחזור ולברך ברכת הקידוש, אבל בפה"ג חייב לברך על כוס אחר, ואם אינו מביא כוס אחר לשתות לא יצא ידי חובתו, וכמבואר מדברי כל הפוסקים שהביא הטור ז"ל. הן אמת דמ"ש מרן ז"ל דמאי לא יצא היינו לומר שלא יצא ידי המצוה כתקנה, משמע לכאורה דר"ל דהא דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, היינו שלא יצא ידי המצוה כתקנה, אבל מעיקר המצוה מיהא יצא אעפ"י שלא טעם כלום, וזה היפך מ"ש. ואין ספק אצלי שזהו מה שהביא הרב מגן אברהם להבין דברי מרן ז"ל על הדרך שהבינם. אבל מ"מ מכח הטעמים שכתבנו יתבאר לעיני כל מעיין שהעיקר כמ"ש. ולכן צ"ל דמ"ש 'דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא, היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה', הכוונה דאילו האי לא יצא היה ר"ל שלא יצא כלל והוי כאילו לא קידש, לא היה תקנה לטעום מכלי אחר, דכיון שלא טעם תיכף מכוס שקידש עליו לא יצא, והיה צריך לחזור ולקדש לטעום מכוס של קידוש. אבל מאחר דפי' לא יצא הוא שלא יצא ידי מצוה כתקנה והוי קידוש במקצת, יש לו תקנה להביא כוס אחר ולשתות ממנו ע"י בפה"ג, ויוצא ידי חובת קידוש על היין כתקנת רז"ל שתקנו לקדש על היין ולשתות ממנו, אבל בלא"ה לא יצא, וכמבואר במה שהביא אח"כ בשם א"ח דאפילו אם קם מדוכתיה קודם ששתה לא יצא, וצריך לאהדורי ולאקדושי כנ"ל, עכ"ל. והיינו דמש"כ מרן בב"י 'דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא, היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה' - להורות שאין צריך לקדש מתחילה, אלא יש להקפיד רק על שתיית הכוס ותו לא, ע"כ. ואם כן מבואר איפוא שגם דעת מרן דשתיית הכוס היא לעיכובא.

בהקושיא ע"ד השו"ע מסי' ק"צ שלא הביא דעת הריטב"א דמהני צירוף כפי שהביאו כאן בסי' רע"א

ו] ואולם, ישנם שכתבו בדעת מרן שאפשר שאף הוא נוטה להקל בזה בדיעבד לצרף שתיית שאר המסובין. ויש שר"ל דראיה לדבריו דאכן כן י"ל בדעת מרן, דהנה בסי' ק"צ ס"ד כתב מרן גבי כוס של ברהמ"ז בסתם דאם המברך אינו רוצה לטעום, יטעום אחד מהמסובין כשיעור, ואין שתיית שנים מצטרפות. ע"כ. וכבר הרמ"א העיר בזה וז"ל: וע"ל סימן רע"א סעיף י"ד. ע"כ. וכונתו דבסי' רע"א הזכיר השו"ע את השיטה דשתיית כולם מצטרפין למלא לוגמיו. וכן בערוך השולחן סימן ק"צ ס"ה כתב לתמוה וז"ל: תמיהני על רבינו הב"י שבשם הביא דעת י"א דלא בעינן שאחד ישתה מלא לוגמיו, ודי כשכל אחד שותה מעט ע"ש, וזהו דעת הריטב"א בשם התוס' ע"ש. וכיון שבקידוש הביא דעתו, ק"ו שהיה לו להביא דיעה זו בכאן, דהא קידוש חמור מברהמ"ז וכו', ע"כ. ומ"מ מוכח לכאורה דהכא שאני, דמהא שלא הזכיר דעת הי"א גבי כוס של ברהמ"ז אלא בנידו"ד גבי קידוש, מוכח דס"ל שגבי קידוש יש להקל בזה, ע"כ.

ואכן, בעצם הערה זו בדברי מרן מסי' ק"צ לסי' רע"א, כתב בשו"ת דברי יציב סי' קל"ה אות כ"ה, דיש ליישב דכיון שהריטב"א כתב כן לגבי קידוש, לא רצה הב"י לסמוך על זה גם לענין ברהמ"ז, וכעין מ"ש הטור בסי' ק"צ לחלק בין כוס ברהמ"ז לקידוש, שברכת בפה"ג קודמת לברכת קידוש, משום דבברהמ"ז גמרו סעודתם ובאים להסתלק, עיי"ש. והיינו דגם לדעת הריטב"א שמלא לוגמיו תקנת חז"ל לכבוד הכוס, מ"מ עיקר התקנה שהמברך על הכוס יטעום מלא לוגמיו שזה כבודו, וא"כ בקידוש שכולם משתתפים בברכת בפה"ג ובשתיה, שפיר מצטרפים לשיעור מלא לוגמיו, משא"כ בברהמ"ז שבאים להסתלק ואינם משתתפים בשתייתו, אין מצטרפים אא"כ יטעום אחד כל השיעור, שאז הוא נכנס תחת המברך, ודו"ק.

ובאו"א ביאר, דאולי ס"ל דבקידוש הוי בפה"ג מעיקר ברכת הקידוש, ומשו"ה אין הקידוש הפסק, משא"כ בכוס ברהמ"ז שאינו שייך לברכת הזימון אלא ברכת הנהנין. ולכן בקידוש שיוצא י"ח בקידוש היום אשר ברכת בפה"ג בכללה, שפיר כולם משתתפים בשתיה, שכולם דין מברך להם מגדר שומע כעונה, משא"כ בברהמ"ז שאין ברכת בפה"ג מחובת הכוס, ע"כ.

אם אין אחד שיכול לשתות בעצמו שיעור מלא לוגמיו עדיף לקדש על הפת

ומ"מ עדיין יל"ע אם זו היא כוונת מרן דגבי קידוש יש להקל בזה לצרף שאר המסובין בדיעבד, ואכן יש שהבינו בפשטות דעת מרן השו"ע דאין להקל בזה אפילו בדיעבד, כיון דסתם לן דא"א לצרף שתיית כמה מהמסובין. ומ"מ אף אם נבא ונסמוך בזה ע"ד המשנ"ב והמג"א ושאר האחרונים דס"ל דסמכינן על הי"א שאפשר לצרף שתיית המסובין, הרי גם הם לא ס"ל להקל בזה אלא בדיעבד (א"ה, בדעת המג"א יעויין בשו"ת אגרות משה ח"ד סימן ס"ט). ולפיכך אם אין מי שיכול לשתות בשיעור מלא לוגמיו, א"כ עדיף לקדש על הפת (וכלקמיה בשו"ע סי' רע"ב ס"ט), שזה מהני אליבא דכו"ע. ואמנם כ"ז רק בקידוש הלילה, אבל בקידוש היום דא"א לקדש על הפת, סמכינן בדיעבד לצרף שתיית כל המסובין. וכ"כ באול"צ ח"ב עמ' קפ"ג ויעוי"ש עוד שהוסיף, דאם הבעה"ב אינו יכול לשתות כמלא לוגמיו, אזי לא יקדש בעצמו אף כשיש מי מהמסובין שיכול לשתות במקומו, כיון דלדעת הגאונים המקדש בלבד טועם. ורק אם הדבר קשה, יקדש ויתן לאחר לשתות כמלא לוגמיו. [וראוי לציין לדברי הבא"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג סוד ישרים סי' ו' בענ"ז, דכשאין בעה"ב יכול לשתות היין, ונותן לאחד מן המסובין לשתות, אם אין הבדל בין אם נותן הכוס לאשתו לשתותו כיון דהיא חייבת בקידוש מן התורה, או"ד עדיף טפי לתתו לאחד מבניו הגדולים מפני שהוא זכר, ועדיף מאשה בכל דבר. ויעויי"ש מתחילה שכתב דאע"ג שאם לא שתה המקדש שיעור מן הכוס ושתה אחד מן המסובין יצאו י"ח בזה, מ"מ לפי סודן של דברים נראה דעדיף טפי שישתה המקדש עצמו, וכמ"ש בשער הכוונות דף ק"ד ע"ב בסוד שתיית היין של הקידוש. ובנידו"ד נמי כשהמקדש אנוס ואינו יכול לשתות בעצמו, עדיף טפי שיתן אותו לאחד מן העומדים שהוא זכר, ולא לאשתו שהיא נקבה, עיי"ש. (והוסיף עוד דמטעם זה אפילו האשה יודעת לקדש ואין לה בעל לקדש, מוטב שיקדש לה איש גדול וישתה הוא היין, וכל זה למצוה מן המובחר, אבל אם לא נמצא לה איש גדול לקדש לה, אה"נ תקדש היא בעצמה ותשתה הכוס). ויעויי"ש עוד מה שכ' לחלוק ע"ד המשנ"ב שם ס"ק מ"ט דדוקא אחד מן המסובין שמתכוון לצאת יד"ח הקידוש יכול לשתות, ע"כ. [וכיוצ"ב ראיתי בשו"ת חלקת יעקב סימן פ"ט שדן בכה"ג דאינו יכול לשתות כמלא לוגמיו מן יין של קידוש, וגם אין איש אחר עמו שישתה, אי עדיף לקדש על הפת, ותו"ד דכיון דטעימת מלא לוגמיו היא לעיכובא, א"כ ממילא כשא"א לו לשתות כמלא לוגמיו, דינו מבואר ברמ"א סי' רע"ב ס"ט גבי מי שאינו יכול לשתות יין מחמת נדד דצריך לקדש על הפת, עיי"ש. ע"כ. ואולם החלק"י מיירי רק באופן שאין איש עמו שישתה המלא לוגמיו, ולא בנידו"ד שיש אפשרות לצרף שאר המסובין למלא לוגמיו. ונראה דבנידו"ד ס"ל להחלק"י להקל בזה כד' המשנ"ב. אך לדידן דס"ל כד' השו"ע, א"כ לכאו' גם בצירוף שאר המסובין א"א להקל בזה, וצריך לקדש על הפת וכאמור].

ולעניין הלכה - לכתחילה ודאי שצריך להקפיד שהמקדש בעצמו ישתה שיעור מלא לוגמיו. ואם יודע הבעה"ב בעצמו שלא יוכל לשתות שיעור מלא לוגמיו, אזי לכתחילה לא יקדש בעצמו על דעת ליתן לאחר לשתות. אלא מתחילה יתן לאחד מן המסובין לקדש ולשתות מלא לוגמיו, כדי לחוש לדעת הגאונים שאם לא טעם המקדש לא יצא, ובמקום צורך יש להקל באופן שאחד מן המסובין ישתה במקומו שיעור מלא לוגמיו. [לא מיבעיא באופן שלאחר שקידש רואה שאינו יכול לשתות מחמת חריפות היין וכדו', אלא אף לכתחילה במקום צורך אחר יש להקל]. אך אין להקל כלל לצרף שתיית כמה מן המסובין לכדי שיעור מלא לוגמיו. ובאופן זה שאין אפילו אחד מן המסובין יכול לשתות לבד שיעור מלא לוגמיו, יש לקדש (בקידוש הלילה) על הפת. ומ"מ כשכבר קידשו ע"י צירוף שתיית כל המסובין לא יחזרו לקדש שנית משום סב"ל, ואם אפשר רצוי שאחד מן המסובין ישתה כשיעור. [וכמו"כ בקידוש היום בדיעבד יש לצרף שתיית כל המסובין].

***

בענין 'רוב' רביעית בקידוש אם שייך לדין רובו ככולו

ובשולי הדברים, לא אמנע מלציין דשתיית רוב רביעית אינו שייך כלל לדין "רובו ככולו" דבכה"ת, ובהקדם אחד הכללים הידועים שכתבנו האחרונים בהאי דינא דרו"כ, דבדבר שיש לו שיעור או מדה או משקל או מנין אין אומרים רובו ככולו. ואציין בזה מקצת מהאחרונים בזה. בהלכות קטנות ח"ב סי' נ"ג כתב כן להדיא דל"ש לדון רו"כ בזה, והראיה במ"ס טובל, חסר קורטוב אינו יכול לטבול, אלא בסימנין דהכי אגמריה רחמנא שחוט רובא בחולין כ"ח ע"ב, אבל כגון שיעור לולב ד' טפחים וכו' לא, עיי"ש. והביאו בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כ"ג, ובזה כתב לתמוה על קו' הגר"ש קלוגר שהביאו בחת"ס או"ח סי' ק"מ שהקשה אהא דמקשה הגמ' בסוכה ה' ע"ב - בהא דקתני שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למ"ס - דשיעורין קתני להו בקרא וכו', ומאי צריך הלמ"ס. והקשה הגרש"ק דמאי קושיא, הא אי לאו הלכה למשה מסיני הוה אמינא בשיעורים רובו ככולו, אבל אתי הל"מ דלא אמרינן בשיעורים רובו ככולו, והטובל במ' סאה חסר קורטוב לא עלתה לו טבילה, והאוכל כזית פחות כל שהוא לוקה ואינו יוצא ידי חובת מצוה. ע"כ. וז"ל דהדברי יציב: ולא הבנתי כלל דאיך יש הו"א שיהיה שייך רובו ככולו בכה"ג, הרי לפי"ז נפסלו כל מדות ושיעורים אם נאמר בהם רובו ככולו, עכ"ל. וע"ע בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א', ובמועו"ז ח"ד סי' רנ"ה שכתבנו ג"כ לבאר בזה דמש"ה ל"ס לצאת יד"ח ברוב כזית מצה וכדו', כיון דשיערו חז"ל כזית לא שייך לומר רוב כלל, דלא מיקרי אכילה בפחות מכזית. וע"ע להערוך לנר סוכה דף ז' ע"ב, בד"ה עושה לו טפח שוחק, בתוה"ד וז"ל: דזאדאי בכל הדברים שנתנה התורה או הל"מ שיעור לא אמרינן רובו ככולו, דאל"כ יצא באכל רוב כזית מצה, או יתחייב באכל רוב כזית מחמץ וחלב ודם, אע"כ היכי דנמסר שיעור בעינן שיעור שלם וכו'. ע"כ. ויעויין עוד להאגר"מ או"ח ח"א סימן כ"ח בענין אם סגי ברובן שלא התפללו להחשב במעלת תפלה בצבור בצירוף אלו שכבר התפללו, שכתב להוכיח מיסוד זה כיעוי"ש. ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ ובשו"ת בית שערים חאו"ח סי' קס"ד.

ואם כן הוא דבדבר שנאמר בו שיעור מסוים לא שייך לדון דין רובו ככולו כלל, א"כ יקשה היאך מהני 'רוב' רביעית בקידוש, הא לענין שיעורין ל"א ביה דין רובו ככולו (וכמו גבי כזית מצה דל"ש דין רו"כ לפחות מכזית, משום דבענין שיעורין ל"ש לומר כן). ואולם ל"ק כלל, וכמו שכתבו האחרונים לבאר דשיעור רביעית נאמר בחפצא דהכוס ולא על הגברא, והיינו שדוקא אם הוא נאמר על הגברא ל"ש לדון דין רובו ככולו, וכמו גבי מצה דל"מ לאכול רוב כזית כיון דדבר שנאמר בו שיעור ומידה ל"ש דין רובו ככולו, ואמנם שיעור רביעית נאמר בכוס, ולכן סגי להגברא לשתות רוב רביעית והיינו שיעור מלא לוגמיו. ע"כ. השתא דאתינן להכי, יוצא איפוא דחלוק דין שתיית רוב רביעית מעצם דין רביעית, והיינו דרוב רביעית אינו רוב מכח שיעור רביעית אלא הוא דין נפרד בפ"ע, דדין רביעית נאמר בחפצא דהכוס, ודין רוב רביעית הוא שיעור שתיית מלא לוגמיו ששיערו חז"ל בשתיית הגברא, וממילא לא שייך כלל לומר דשיעור רוב רביעית שייך לתורת רובו ככולו דעלמא. [וכאמור, כ"ז בעצם שתיית רוב רביעית דהגברא, דכיון דהוא דין בפנ"ע ל"ש לומר בזה רובו ככולו, דאין שייכות בין רובו לכולו. אך בעצם החפצא של כוס של ברכה, אף שי"א שצריך למלאות הכוס לגמרי, ואפילו אם ישפך קצת עי"ז לארץ כמבואר במשנ"ב סי' קפ"ג ס"ק ט', מ"מ מהני מדין רובו ככולו אף שרק רוב כוס מלאה, באופן שיש לו כוס גדולה המכילה יותר מרביעית וכדו' (עי' משנ"ב שם ושער הציון שם ס"ק ח'), וכמבואר טעם זה בב"ח שם אות ג'. ואמנם כ"ז לכתחילה, דאילו באופן שאין הכוס מלא אפילו ברובו, ואין לו כוס אחר לערות בתוכו, מותר לקדש עליו כיון שיש שיעור רביעית בהיין שבתוכו, וכמבואר במשנ"ב שם ובסי' רע"א ס"ק מ"ב].

ואומנם, אי"ז מוסכם דשיעור רוב רביעית נאמר על הגברא ולא בחפצא דהכוס, דיש הטוענים דגם שיעור רוב רביעית הוא דין בחפצא דהכוס, כמבואר במשמרת חיים הנ"ל. וכן י"ל דד"ז תלוי במחלוקת הראשונים אי מהני צירוף בשתיית כמה מהמסובין כמבואר לעיל. ומ"מ פשטות לשון "מלא לוגמיו" מורה ששיעור זה הוא על הגברא. [ועוי"ל דאף אי הוא שיעור בחפצא, מ"מ י"ל דב' שיעורים נפרדים הן, שיעור רביעית בחפצא דהכוס משום כבודו של כוס, ושיעור נוסף בחפצא ששיתה מהכוס שיעור זה וכמבואר שם ענ"ז. וממילא גם בזה יש לומר דל"ש לדון בזה דין רובו ככולו, כיון דאין שיעור רוב רביעית נגדר משיעור רביעית. וי"ל].

ואכן, הנה הגר"י ענגיל בס' לקח טוב כלל י"ב אות ג' בד"ה ודע, כ' וז"ל: ונראה לפמ"ש בחידושי במקום אחר דהא דקיי"ל בכל התורה דרובו ככולו, היינו רק אם יש שם כל הדבר, דאז חשוב הנעשה בהרוב כאלו נעשה בכל, משא"כ אם אין שם המיעוט כלל לא אמרינן רובו ככולו. ומצאתי כן באחד מהאחרונים (ונשכח ממני אנה ראיתי) שכ' כן לענין רוב רביעית דדי בקידוש, דזהו רק אם יש שם כל הרביעית, דאז א"צ שיעשה האדם מעשהו כ"א בהרוב, משא"כ אם המיעוט חסר ואין בכוס רק רוב רביעית לא מהני, דבמיעוט חסר לא אמרינן רובו ככולו, עכ"ד. ולהאמור אי"ז פשוט לבאר כן, אא"כ אין כונתו אלא בד' כוסות, דבזה אכן שייך לומר דהוא מדין רובו ככולו וכדלהלן בסמוך. כמו"כ הנה בס' תולדות יעקב עמ' שי"ט הביא מרבינו הקה"י לבאר החילוק דבקידוש והבדלה סגי ברוב רביעית, ואילו בשאר משקין אסורין לא סגי לפחות משיעור רביעית ול"מ רוב רביעית, וביאר "דבקידוש והבדלה העיקר הוא הקידוש על הכוס, והשתיה היא תוצאה של הברכה, ולכך סגי ברוב כוס דרובו ככולו". אבל במשקין אסורים שיעור חכמים הוא ברביעית, ופחות מכך הוי כחצי שיעור, וכל שיעורי חכמים כך הוא. ע"כ. ומבואר מדברי, דרוב רביעית אכן ענינו מדין רובו ככולו, וצ"ע.

עוד מצאתי בשו"ת משנ"ה ח"ד סי' ס"ט שעמד בזה דהאיך מועיל בדידן כששותה רוב רביעית, אי נימא דהטעם מכח רובו ככולו, הא בשיעורין כאלו לא שייך רובו ככולו, דמאי רובו ככולו שייך לומר ביין, וא"כ צריך להבין אמאי יוצא ברוב כוס. ור"ל דסו"ס היין בעי כוס, דהרי יין בלא כוס אפילו שתה כמה לא יצא, וגם לקידוש צריך כוס דוקא ודברים המעכבים בכוס. וא"כ ודאי דעל יין ליכא למימר כשהוא לעצמו רובו ככולו, אבל הכא כיון דבעי כוס והכוס בעי שיעור כבר שייך לומר בו רובו ככולו, וכששתה רוב כוס הוה כשתה כולו. [ועוד כתב לבאר באו"א דכך תקנו חכמים שישתה רובו ויצא, ויישוב זה האחרון הוא כעין יישוב האח' דלהלן גבי ד' כוסות].

ויעוי"ש עוד בסו"ד שהביא מספר המנוחה לרבינו מנוח ב"ר יעקב מנרבונא על הרמב"ם ז"ל בהל' חמץ ומצה, שכתב וז"ל: כתב הרב (בה"ט) ד' כוסות מזוגין וכו', אמר המפרש כגון שעירב ארבעתן תוך כוס אחד, א"נ שהיה כל כוס וכוס בפני עצמו אלא ששתאן רצופין, דאמרינן דלא יצא ידי ארבע כוסות, שמצות חיוב ארבע כוסות לשתותן אחד אחד במקומו הראוי לו כאשר סדרו רבותינו ז"ל, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא, כלומר אפילו אין מחזיק הכוס אלא רביעית יין, לא תימא שצריך לשתותו כולו, ואם לא שתאו כולו לא יצא, אלא אפילו לא שתה אלא רובו יצא, דהא קיי"ל בכל

ו) אין מוכרין לו לא בהמה ולא עבד ולא שפחה ולא כלי מכלי הבית אלא בדבר המועט.

אם אמרו לכתוב לו בשטר, כותבין לו, אבל לא יחתמו עד שיגבה.

ו) אין מוכרין לו – לנכרי, שמא יעבוד בהם עבודה זרה בשבת. ולא לו – לישראל, שמא יגנוב ויבוא לידי מכירה. אלא בדבר המועט – שאין בו כדי לגנוב ולמכור. **אם אמרו לכתוב לו בשטר כותבין לו** – שאין בכך משום מכירה, שהרי לא יגבה עד שיחתמו העדים.

ז) אין מוכרין לו לא בהמה ולא עבד ולא שפחה ולא כלי מכלי הבית אלא בדבר המועט.

אם אמרו לכתוב לו בשטר, כותבין לו, אבל לא יחתמו עד שיגבה.

ח) אין מוכרין לו לא בית ולא שדה אלא בדבר המועט.

אם אמרו לכתוב לו בשטר, כותבין לו, אבל לא יחתמו עד שיגבה.

ח) אין מוכרין לו לא בית ולא שדה – שמא יתחייב בדמיהם ויבוא לידי מכירה. אלא בדבר המועט – שאין בו כדי לגנוב ולמכור. **אם אמרו לכתוב לו בשטר כותבין לו** – שאין בכך משום מכירה, שהרי לא יגבה עד שיחתמו העדים.

ט) אין מוכרין לו לא בהמה דקה ולא בהמה גסה אלא אם כן עלתה לארץ.

ט) אין מוכרין לו לא בהמה דקה ולא בהמה גסה – שמא יעבוד בהם עבודה זרה בשבת. **אלא אם כן עלתה לארץ** – שאין דרכם של עובדי כוכבים לעבוד בהמה שעלתה לארץ, שהרי טורחין בה בדרך.

י) אין מוכרין לו לא בהמה דקה ולא בהמה גסה אלא אם כן עלתה לארץ.

אין מוכרין לו לא בית ולא שדה אלא בדבר המועט.

**

ועי' במשנ"ב בסי' רע"ג שהביא משלטי הגיבורים דפירות מהני לקידוש במקום סעודה, עיי"ש. ובפמ"ג שם (א"א אות י"א) כתב דתמרים מהני לדין מקום סעודה. והנה גם בהני ודאי אין מקיימים סעודת שבת, אך כיון שדין קידוש במקום סעודה מתקיים בהם - לשיטות הנ"ל - הרי לענין קידוש על הפת יתכן דלפי סברת הר"ן ושא"ר שהדבר תלוי בדין קידוש במקום סעודה, שפיר יהיה אפשר לקדש עליהם. אך זהו דבר מחודש מאד שיהיה אפשר לקדש על פירות בתור קידוש על הפת, וצ"ע.

והנה בהגהות הגאון יעב"ץ בפסחים (קיד.) כתב וז"ל: "ונ"ל אם אין לו פת ויש לו שאר מאכלים מקדש עליהם, שהסעודה קרויה לחם בכל מקום, וכל דבר שאדם סועד לחמו הוא היכא דלא אפשר ליה בפת", עכ"ל. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ' אות כ"ב) כתב דהוא חידוש גדול, דאף שסברתו נכונה לענין שכל מאכל נחשב סעודת שבת לגבי ליאסר לאכול בלי קידוש, מ"מ לא מצינו לענין קידוש ע"ז, ורק בהגהות הריעב"ץ נמצא זה ולא בשום ספר מספרי רבותינו, וגם הריעב"ץ לא הזכיר דבר זה בסידורו בהל' קידוש, ולכן אין לעשות זה למעשה אם אסור לו לאכול פת ואין שם מי שיעשה על יין או פת או בבית האסורים, אלא יאכל בלי קידוש, עכ"ד.

אמנם לפי הנ"ל שפיר יש לקיים דברי הריעב"ץ, דכיון דביארו התוס' והרא"ש דמעלת הפת היא שמקיימים בה סעודת שבת, א"כ במי שאין לו פת ואוכל שאר מאכלים אשר כעת זוהי סעודתו, ובודאי יש בזה קיום מסוים של סעודת שבת ועונג שבת, וכמש"כ האגר"מ בעצמו, א"כ שפיר יש חשיבות למאכלים אלו לקיים בהם סעודת שבת. והאגר"מ כנראה סבר דבעינן דבר שיש בו קיום גמור של חובת סעודת שבת. ועי' סי' רצ"ו במג"א סק"ח ובמחצה"ש שם ובמשנ"ב סק"י.

[ועכ"פ בפירות ותמרים שיש שיטות שמקיימים בהם דין קידוש במקום סעודה, הרי יש לזה מקום אף לשיטת הר"ן ושא"ר שהדבר תלוי בדין קידוש במקום סעודה, וכמש"נ לעיל].

בדין הבדלה על הפת ביו"ט שחל במוצ"ש

ז) עוד נידון יש לתלות לכאורה בדברי התוס' והרא"ש עם הר"ן ושא"ר, דהנה נחלקו הראשונים בדין הבדלה על הפת במוצ"ש שחל ביו"ט, ומקור הדברים ברי"ף בברכות (לח: מדפי הרי"ף) שהביא בשם איכא מרבוותא שכתבו, דאף דבכל מוצ"ש אין מבדילין על הפת, מ"מ במוצ"ש שחל ביו"ט שיכול לקדש על היין, יכול גם להבדיל על היין, וכן הביאו התוס' והרא"ש בפסחים שם בשם רב עמרם, והרי"ף כתב דהא מילתא ליתא, דלא אשכחן הבדלה על הפת כל עיקר, וכן הרא"ש פסק דיעשה שניהם על השכר. ובשו"ע הל' הבדלה (סי' רצ"ו ס"ב) הביא את שתי הדעות, והרמ"א כתב שהעיקר כדעת המתירים.

ויש להבין מהו הטעם להקל במוצ"ש שחל ביו"ט יותר מכל הבדלה, דמה בכך שכעת הוא מקדש על הפת, מ"מ הא ההבדלה דינה שאינה נעשית על הפת. ולכאורה היה נראה דזה תלוי בהנ"ל, דאם כהתוס' והרא"ש שמעלת הפת לקידוש היא מפני חשיבותה שמקיימים בה סעודת שבת, א"כ שפיר י"ל דכל מה שאין מבדילין על הפת תמיד, הוא משום שהיא אינה ראויה כעת לסעודת חובה, אבל במוצ"ש שחל ביו"ט שהיא סעודת חובה, אף שהחובה היא מצד היו"ט ולא מצד השבת, מ"מ סו"ס היא סעודת חובה וחשובה לקדש עליה. אבל לפי הר"ן ושא"ר שתלו זאת בדין קידוש במקום סעודה, א"כ גם במוצ"ש שחל ביו"ט מ"מ כלפי ההבדלה אין דין של מקום סעודה, ונמצא דהפת אין לה שייכות לברכה, ואין מקום להקל בזה יותר מכל הבדלה.

ולפי"ז צ"ע דהרא"ש שתלה בחובת הסעודה, כתב דאין להבדיל על הפת.

אכן באמת התוס' והרא"ש ביארו הטעם לדין זה באופן אחר, וז"ל התוס': "ומיהו בסדר רב עמרם יש, אע"ג דאין מבדילין על הפת, ביו"ט שחל במוצ"ש מבדילין, כיון דקידוש עיקר כדפסקינן יקנה"ז ומקדשין על הפת, נעשית הבדלה טפילה לה ומבדיל על הפת עם הקידוש", עכ"ל. וכ"ה בראש ראשונים. וביאור הדברים, דבמוצ"ש שחל ביו"ט דהדין הוא יקנה"ז, הרי אין הכוונה שיש כאן גם קידוש וגם הבדלה שמתחברים ביחד, אלא כל הברכות כולם מקבלים יחד שם של "ברכת הקידוש", וכולם מקבלים את דיני קידוש, וכיון שקידוש נאמר על הפת הרי גם כל הברכות שעמו נאמרים על הפת, דגם ברכת ההבדלה ביום זה אין לה שם של "ברכת הבדלה" אלא של "ברכת קידוש". וגם הרא"ש שחלק על הגאונים ביאר טעמו: "ויקנה"ז יעשה על השכר, וזה טוב יותר ממה שיעשה הבדלה שלא כהלכתא מכח טפילה", והיינו דאף שמכח הטפילה היא מקבלת שם של קידוש, מ"מ טפי עדיף לקיים בה גם את דיני הבדלה היכא דאפשר, ולא לבטל את הלכותיה לגמרי.

אך מ"מ י"ל, דאף אם אכן לא זהו הטעם של המקילים, אך הא גופא תיקשי לשיטת הרא"ש שמחמיר, אמאי לא יהיה אפשר להקל מצד סברא זו, דסו"ס כעת הסעודה היא סעודת חובה וראויה לקדש עליה, אשר זהו הקובע לשיטתו. אכן הרי כבר הבאנו את לשון הרא"ש "כיון שהסעודה באה לכבוד שבת", "כיון דהסעודה היא חובת שבת", ומבואר דבשביל שיהיה אפשר לקדש לא סגי בעצם החובה שבסעודה, אלא בעינן שהיא תהיה "חובת שבת" ולכבוד שבת, ועפ"ז מבואר דבמוצ"ש שחל ביו"ט שהסעודה היא רק חובת יו"ט ולא חובת השבת, א"כ נמצא שאין לה אפשרות להועיל לברכת ההבדלה שבאה מכח שבת, אלא רק לקידוש שהוא צורך היו"ט שלזה יש סעודה שלכבוד היו"ט, ורק מדין טפילה שייך, ובזה סובר הרא"ש דעדיף שלא להשתמש בהיתר זה וכנ"ל.

אם חלות הקידוש היא על החפצא דהפת או על הסעודה

ח) והנה לאחר כל הדברים שנתבארו, אכתי יש לדון בענינא דקידוש על הפת, דאף שמעלת הפת היא משום "סעודה", אם כתוס' והרא"ש מצד חובת סעודת שבת, ואם כהרמב"ם והר"ן ושא"ר מצד קידוש במקום סעודה [ואם כהצד שכתבנו בדעת הגאונים ע"פ התוס' רי"ד דעצם זה שהלחם משמש לסעודה סגי בזה], מ"מ יש לחקור האם הקידוש הוא על החפצא דפת כמו קידוש על היין, שהיין הוא דבר שמקדשין עליו, וה"נ בפת, ואמנם הסיבה לחשיבות הפת היא משום שהיא משמשת לסעודה, אך זה רק גורם שהפת שראויה לסעודה היא חפצא הראוי לקדש עליו, ומעתה הקידוש הוא על עצם הפת, או דילמא דבאמת חלוק קידוש על הפת מקידוש על היין ביסוד הענין, דקידוש על היין הוא קידוש הנעשה על החפצא של היין, משא"כ קידוש על הפת אינו נעשה כלל על החפצא דפת, אלא גדרו הוא "קידוש על הסעודה" [ולהר"ן הוא פשוט דלכן זה שייך רק במקום שהסעודה שייכת לקידוש, ולתוס' והרא"ש דוקא קידוש על סעודה שהיא חובה מחמת השבת מהני, ולא על סעודה בעלמא]. ונראה דיש לתלות כמה ענינים בחקירה זו, וכמו שיתבאר בס"ד.

מהו השיעור שצריך לאכול מפת הקידוש

והנה לא נתבאר להדיא בפוסקים מהו שיעור הטעימה שצריך לטעום בקידוש על הפת, בשביל הדין שתיה שבקידוש על הכוס. וכנראה לא טרחו הפוסקים לבאר זאת, משום שבלא"ה עליו לאכול כזית בשביל קידוש במקום סעודה, ויוצא גם את הדין "שתיה". אך אכתי יש לדון במי שמקדש על הפת, ובשביל קיום הדין של קידוש במקום סעודה שותה כוס יין כשיטת הגאונים, או אוכל מיני תרגימא שהבאנו לעיל מרעק"א שלא מהני לקידוש על הפת, וא"כ במקרים אלו וכדו' י"ל מהו השיעור הנצרך לאכול מהפת בשביל חלות הקידוש.

ולכאורה נראה דנידון זה תלוי בחקירה הנ"ל, דאם הקידוש הוא על הסעודה הרי ודאי דבעינן לזה שיעור סעודה שהוא בכזית או כביצה [עי' משנ"ב סי' רצ"א סק"ב], אך אם הקידוש הוא על החפצא דפת יתכן דא"צ שיעור סעודה, וסגי לזה בשיעור יותר קטן.

ומצאנו בדין זה סתירה בדברי הפמ"ג, דבהל' סוכה (סי' תרל"ט א"א אות ט"ז) הביא מהמג"א בהל' קידוש (סי' רע"ג סק"י) שבאכילת כזית סגי לקיום דין קידוש במקום סעודה, וכתב הפמ"ג וז"ל: "וי"ל דוקא אחר ששתה כוס קידוש מהני כזית פת אח"כ, אבל במקדש בלילה על הפת באין יין, י"ל כזית לא הוי במקום סעודה וצריך ב' זיתים". והובאו דבריו בהגהות רעק"א בסי' רע"ג (ס"ק ה). ולכאורה נראה דדבריו יתבארו רק אם נאמר שהקידוש הוא על עצם הפת, ולכן בעינן כזית אחד בשביל הדין "שתיה" שמצד הקידוש עצמו כמו ביין, וכזית נוסף מצד הדין של קידוש במקום סעודה, אבל אם הקידוש הוא על הסעודה הרי מסתבר דהסעודה שאוכל לשם קידוש במקום סעודה היא מועילה גם לקידוש עצמו, שכל תקפו הוא מצד מה שהוא נעשה על הסעודה.

ובאמת הפמ"ג עצמו בהל' קידוש (סי' רע"ג מ"ז סק"א) כתב להיפך, דאפילו לשיטת הב"ח שסובר דלדעת הגאונים שיוצאים בשתיית יין יד"ח קידוש במקום סעודה, צריך לשתות כוס נוספת מלבד כוס הקידוש, זהו דוקא בקידוש על היין, אבל בקידוש שעל הפת לכו"ע סגי בכזית א', וא"צ ב' כזיתים, דכזית לחם חשוב ומברך עליו ברהמ"ז, עכ"ד. [וכן ראיתי מובא מספר נדחי ישראל להח"ח (פל"ז אות ה') דאפשר לקדש אפילו על כזית פת אם אין לו יותר]. ואם כי פשטות דברי הפמ"ג משמע דהכל ענין של חשיבות, אך מ"מ יש להוסיף בביאור הדברים כנ"ל, דכיון שכל תוקף הקידוש הוא הסעודה, לכן בזה ודאי סגי בסעודה עצמה, וא"צ עוד כזית בשביל הקידוש.

ואמנם מדברי הפמ"ג בב' המקומות מבואר דכזית מיהא בעי לאכול ולא סגי בכלשהו [ובדברי הח"ח בנדח"י הנ"ל לא נתבאר אם אוכל את כל הכזית], אכן ראיתי בס' תורת חיים וחסד (להר"א רוט) שהביא עדות בשם הגר"ש גריינימן ז"ל ששאל את מרן הגרי"ז זצ"ל מהו שיעור הטעימה בקידוש על הפת, והשיב דסגי בכלשהו וא"צ אפילו כזית [וע"ע בס' הנ"ל מה שהביא בשם מרן הגרישו"א שליט"א, ודבריו צ"ב], וכנראה כוונתו דאת דין קידוש במקום סעודה יקיים ע"י דברים אחרים.

והנה אם כל קידוש על הפת הוא על הסעודה, הרי בודאי מסתבר דעכ"פ כזית מיהא בעי, דאל"כ אין כאן סעודה לקדש עליה, אך הגרי"ז כנראה סבר דהקידוש הוא על החפצא דפת ולא על הסעודה, וכל האכילה הנצרכת היא רק דומיא דשתיה שביין, וכנראה ס"ל דאף שביין בעינן מלא לוגמיו, מ"מ פת יש לה חשיבות אפילו בכלשהו, ואין לזה שיעור של אכילה. ובס' הנ"ל כתב שמדברי הב"ח בסי' תפ"ג מבואר כהגרי"ז דסגי בטעימת כלשהו, ואינו מוכרח, ואכמ"ל.

[ולדברינו יוצא שאם קידוש הוא על עצם הפת, הרי זו סברא מצד א' לומר שיהיה סגי בכלשהו דכבר קיים בזה דין טעימה, ומאידך גיסא זו סברא להצריך ב' כזיתים, א' בשביל הקידוש וא' בשביל דין קידוש במקום סעודה, ואם נאמר דהקידוש הוא על הסעודה הרי מסתבר דבעינן כזית א' וסגי בזה, וכמש"נ].

הפסק באמצע אכילת פת הקידוש

ובס' אשל אברהם (בוטשאטש, מהדו"ת סי' ער"ב ס"ט) כתב דבעת אכילת הכזית במקדש על הפת יש להקפיד שלא להפסיק באמצע האכילה כמו בשתיית הכוס. ונראה דזה תלוי בהנ"ל, דאם הקידוש הוא על החפצא דפת, שפיר י"ל דגם באכילה שהיא דומיא דשתיית הכוס יש להקפיד שלא להפסיק כמו בשתיה, אבל אם הקידוש הוא על הסעודה, הרי ודאי שאת הסעודה מקיימים גם אם מפסיק באמצע האכילה, וממילא יוצא בקידוש.

אם לפת הקידוש בעינן פת שלימה

ט) עוד נידון נראה דתלוי בשאלה הנ"ל, והוא אם בקידוש על הפת בעינן פת שלימה או לא, דהנה בשו"ת חוות יאיר (סי' י"א) נקט דבעינן פת שלימה, וביאר שם הטעם דפת פרוסה גרע מיין פגום [ועי' במקור חיים לבעל החו"י שנסתפק באופן שיש חתיכות פת ושכר מה עדיף], אמנם בדרך החיים (דין על איזה יין מקדשין ס"ד) כתב דסגי אף בחתיכת פת, וכדבריו פסק במשנ"ב (סי' רפ"ט סק"י), וכן משמע בנדח"י הנ"ל, ולעומת זאת בחכמת שלמה (להגרש"ק, סי' רע"א ס"ד) כתב לדחות דברי הדה"ח, עיי"ש.

והנה החו"י ביאר בדבריו הטעם דהוי כפגום, אולם בדעת הדה"ח והמשנ"ב יש לבאר ע"פ הנ"ל, דכל פסול פגום הוא דוקא בחפצא שמקדשין עליו כמו יין, אולם קידוש על הפת אינו על החפצא דפת אלא על הסעודה שבזה, וממילא אין לנו ענין בכבוד וחשיבות הפת כיון שהקידוש אינו נעשה עליה עצמה, אולם החו"י והחכמ"ש סברו כהצד דהקידוש הוא על עצם הפת, וממילא בעינן שלם כמו שביין יש פסול פגום.

אכן בדעת החכמ"ש אין נראה כן, ונקדים דהנה הדה"ח כתב להוכיח כדבריו דאפשר לקדש על חתיכת פת, מהא דהביא הרא"ש בשם ר"ת שהוכיח דאין מקדשין על הפת, דהרי בגמ' בשבת דנו בנר ביתו וקידוש היום הי מינייהו עדיף, ואם אפשר לקדש על הפת הרי יכול לקדש על הפת, ובכסף יקנה קידוש היום, וע"כ דאין מקדשין על הפת, וביאר המג"א (סי' רס"ג סק"ד) כוונתו דאין לומר דאיירי כשאין לו פת, דא"כ פשיטא דעדיף לו לקנות פת ולא לבטל מצות סעודת שבת דאורייתא, ומעתה הוכיח הדה"ח דאם נאמר דלקידוש בעינן פת שלם, הא שפיר איכא לאוקמי שיש לו חתיכות פת, דלקידוש אינם מועילות, אולם סעודת שבת מקיימים בהם, וכיון שאין לו אפשרות לקדש אף על הפת, שפיר בעי הגמ' בנר ביתו וקידוש היום מה עדיף, עכ"ד.

ובחכמת שלמה כתב לדחות ראיית הדה"ח, די"ל דאם חתיכת פת א"א לקדש עליה הרי גם סעודה א"א לקיים בה, ולכן גם בכה"ג ודאי עליו לקנות פת שלימה לסעודה דאורייתא, וממילא יועיל לו גם לקידוש, ומזה הוכיח ר"ת דע"כ מיירי שיש לו פת שלימה, ואעפ"כ אין מקדשין על הפת כלל, ולכן דנו בגמ' מה עדיף. [ועי' בהגהות רעק"א (ריש סי' רס"ג) מש"כ עוד בענין זה].

ומעתה אין לבאר בדברי החכמ"ש כמש"כ לעיל דס"ל דהקידוש הוא על הפת ולכן בעינן שלם, דאף אם נאמר דהקידוש הוא על הסעודה, הרי לדעת החכמ"ש אף דין סעודה אין מקיימים בפת פרוסה, וממילא אינו מועיל לקידוש על הפת, אכן בדעת החו"י שכתב הטעם משום דהוי כפגום [וגרע מכך], שפיר י"ל דהוא חסרון דוקא לגבי קידוש על הפת ולא לגבי דין סעודת שבת, וכן מוכרח בדעת המחצה"ש (סי' רצ"ו במג"א סק"ח) שסובר דחתיכות פת מהני לסעודה ולא לקידוש על הפת, וע"כ דהחילוק כנ"ל, דקידוש הוא על החפצא דפת ולזה בעינן חשוב, אבל סעודה מקיימים בכל כזית.

הרב מרדכי ברגר
כולל "אליבא דהלכתא" אלעד

בדין שומע כעונה בחצי ברכה

כתב המ"א בסי' רע"א סק"ב וז"ל: ופשוט דקטן אינו מוציא את האשה, ועוד נ"ל דאפילו בן י"ג שנה חיישינן שמא לא הביא ב' שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות עד שיתמלא זקנו, כמ"ש בחו"מ סימן ל"ה, לכן תקדש האשה לעצמה, ועיין מ"ש ריש סי' קצ"ג, עכ"ל. ומ"ש לעיין בסי' קצ"ג, פי' בביאוה"ל כאן בד"ה דאיתקש כוונתו, דאם אין האשה יודעת לקדש בעצמה, תאמר עם הקטן תיבות הקידוש מילה במילה מראש ועד סוף. וכן פסק במשנ"ב סק"ג, ע"ש עוד במש"כ בזה. וכביאור זה בדברי המ"א ביאר נמי הגאון רע"א בשו"ת (קמא סי' ז'), והקשה ע"ז קושיא אלימתא, וז"ל: אולם עודני נבוך, דלכאורה כיון דמברכת לעצמה לא שייך לומר דיוצאת ג"כ בשמיעה, דאם באת לומר דיוצאת בשמיעה דשומע כעונה, א"כ ברכתה שבפיה לבטלה וכו', דכיון דחיישינן שמא לא הביא ב' שערות ואינו מוציא אותה וצריכה לצאת באמירתה עמו, ע"כ צריך שתברך גם הפתיחה והחתימה, א"כ אם באמת הביא ב' שערות והיא רוצה לצאת בשמיעתה ממנו כדי שיהיה קידוש על הכוס, מה שמברכת לעצמה הוי לבטלה, עכ"ל. (ועיין במשנ"ב הנ"ל דמכח קושיא זו יעץ שלא תכוין לצאת, ויהא לה יין לפניה, עי"ש).

ותירץ רע"א בזה חידוש גדול בדין שומע כעונה, וז"ל: ואולי יש לומר דגם בזה אומרת לעצמה רק נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה, ומדאורייתא יוצאת בזה, דאין חיוב ברכה מדאורייתא רק להזכיר את יום השבת, ולגבי דרבנן סמכינן דהביא ב' שערות ויוצאת בשמיעתה, עכ"ל. והו"ד בביאוה"ל הנ"ל. וחזינן מדבריו דדין שומע כעונה נאמר גם באופן דהרוצה לצאת יד"ח שומע רק מחצית הברכה מהמוציא, וחציה האחר אומרה בעצמו, ומשום הכי יוצא בכה"ג יד"ח, ועל כן מבוארים דברי המ"א דלענין דין ברכה על הכוס דרבנן יוצאת יד"ח מהקטן, דאיהו נחשב כגדול מדרבנן, ואף דשומעת ממנו רק הפתיחה והחתימה.

ובנידון זה דשומע כעונה לחצי ברכה, יש להאריך טובא מסברא ומגמרא, ונתחבטו בזה האחרונים, ואף דכתבנו בזה בכ"מ בגליון מפואר זה (יעויין גליון מס' 45 עמוד ט"ז, גליון מס' 49 עמוד כ"ו, וגליון מס' 31 עמוד נ"ד), מ"מ אמרתי הואיל ואיקלע לידן השתא בלמדנו דברי המ"א הנ"ל, אשוב ואשנה פרשתא דא, ואסדר הדברים על מכונם דבר דבור על אופניו, ואין ביהמ"ד בלא חידוש, וזה החלי בעז"ה.

בפלוגתת רע"א והחזו"א בזה

הנה רע"א דס"ל דשיך דין שומע כעונה לחצאין, שנה משנתנו זו בחידושיו לברכות כ', דשם הסתפקה הגמ' אם נשים חייבות בברהמ"ז מדאורייתא או מדרבנן, ונפק"מ להוציא את האנשים ידי חובתם, ע"ש, והביא רע"א בחי' את דברי הג"א במגילה דכתב דנשים חייבות בברהמ"ז מן התורה, אך אינם מוציאות את האנשים משום שאינן יכולות לומר ברית, ותמה ע"ז, דבסוגיא איתא דאם חייבות הן מדאורייתא שפיר מוציאות הן את האנשים. ויישב רע"א דזה ודאי דלעולם אין הנשים מזכירות ברית ותורה, אף דחייבות הן מה"ת, וכוונת הג"א דאת תיבות "ברית ותורה" עצמן יאמרו האנשים היוצאים יד"ח מהנשים, אף דאין הנשים המוציאות אותם אומרות תיבות אלו, וחזינן דבשיטתו קאזיל רע"א דצריך דין שומע כעונה בחלק מהברכה.

אמנם החזו"א חולק בתוקף ע"ד רע"א, וס"ל להלכה דלא שייך בדין שומע כעונה לחלק הברכה לחצאין, יעויין בדבריו באו"ח סי' כ"ח סק"ו וסי' כ"ט סק"ו וסי' ל' סק"ב, ומשום הכי הניח בצ"ע דברי רע"א בתשובה הנ"ל בביאור דברי המ"א, ונמי פירש דברי הג"א הנ"ל באופ"א, ע"ש. וכן הורה החזו"א הלכה למעשה, כדהובא בספר "נחלת אליהו" (להגר"א דושניצר, עמוד ל"ז), דהשומע הבדלה ולא שמע חתימת ברכת המבדיל, ואמר בעצמו התיבות שלא שמע, הורה החזו"א דלא יצא יד"ח וישוב ויבדיל על הכוס, משום דאין דין שומע כעונה לחצאין, ע"ש.

ובביאור מחלוקתם נראה, דהנה איתבדרא בבי מדרשא מחלוקתם של החזו"א והבית הלוי בביאור עיקר גדר דין שומע כעונה, דהבית הלוי נוקט דנתחדש בזה דהשמיעה היא כאחד ממיני הדיבור, וע"כ נחשב הדבר כמו שאמר השומע הברכה בפיו ממש. אמנם החזו"א (או"ח כ"ט) נוקט דהדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע ויוצא יד"ח באמירת המשמיע, אך לא חשיב כאומר בפיו תיבות הברכה, ומשום הכי נחלקו בדין "קול רם" בברכת כהנים, דלהבית הלוי ל"ש דין שומע כעונה בברכת כהנים משום הכי, דהשומע לא אמר בקול רם, ולהחזו"א שפיר יש בזה דין שומע כעונה, דדיבור המשמיע מתייחס לשומע על כל תנאיו והלכותיו, והדברים ארוכים ואכ"מ. ונראה דהחזו"א לטעמיה קאזיל, דדין השמיעה ודין הדיבור תרי דינים שונים זה מזה הם לחלוטין, ואין לצרפם בברכה אחת לדין שומע כעונה, דנמצאו לפנינו בכה"ג שני חצאי ברכה נפרדים שגדרם שונה, ואינם מתחברים אהדדי, ולפי"ז יסבור רע"א כהבנת הבית הלוי, דהשמיעה מין ממיני הדיבור היא, וכיון דנחשב השומע כאומר הברכה בפיו ממש, מה לי אמר ע"י דיבורו מה לי אמר ע"י שמיעתו, מ"מ דין אחד להם, ושפיר יוצא בכה"ג יד"ח מדין שומע כעונה.

קושיית החזו"א והבא"ח ע"ד רע"א

והקשה החזו"א קושיא אלימתא ע"ד רע"א, מדברי השו"ע המפורשים בזה בסימן קצ"ד סעי' ג', וז"ל: ג' שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברהמ"ז, אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השניה ואחד השלישית, חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיודע, ואע"פ שאין בהם מי שיודע ברכה רביעית אין בכך כלום, "אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם חצי הברכה, שאין ברכה אחת מתחלקת לשתים", עכ"ל. הנה דברי השו"ע ברור מכלו דא"א לחלק הברכה לשתים, חציה באמירה וחציה בשמיעה, ומקורו טהור מסוגיא דברכות מ"ו, דתולה הגמ' את מחלוקת ר"נ ור"ש בנידון עד היכן ברכת הזימון במחלוקת הבריתות אם ברהמ"ז "שנים ושלושה" או "שלושה וארבעה", יעוי"ש כל הענין, ורש"י פירש דהכוונה בזה לענין הברכות, אך רוב הראשונים פליגי עליה ופירשו כפירוש הרי"ף דהכוונה בזה למנין האנשים, דמיירי דכ"א יודע רק ברכה אחת וכ"א מברך הברכה שיודע, וכתבו תוס' שם בד"ה ולמאן דלפי"ז אם יודע האחד רק מחצית הברכה אין לברך, עי"ש. ודברי תוס' אלו הם מקורו דהשו"ע, וביאר בטעמו דהוא משום "שאין ברכה אחת מתחלקת לשתים", ומוכח לכאורה בהדיא דלא כרע"א.

וכן הקשה הבא"ח בשו"ת רב פעלים (או"ח חלק א' סי' י') ע"ד רע"א, דנשאל שם בנידון המ"א הנ"ל לענין קידוש, ופירש בדבריו דלא כרע"א, והביא פירושו דרע"א וכתב ע"ז בזה"ל: ועוד תמיהא לי בדברי הגאון רע"א וכו' דלא מצינו ענין כזה שקצת הברכה יוצאין בה באמירה וקצתה בשמיעה, ואדרבה מצינו בשו"ע סוף סי' קצ"ד הלכה פסוקה להיפך, דאיתא התם אם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני אין ברכה אחת מתחלקת לשתים וכו', והרי התם קאמר הכי אפילו על ברכה שניה ושלישית שאין בהם שם ומלכות בתחילתם, ועכ"ז לא אריך למעבד הכי לצאת יד"ח הברכה חציה בשמיעה וחציה בקריאה, ואיך כאן אמצע הברכה תהיה בקריאה ופתיחה וחציה בשמיעה, עכ"ל עי"ש. ושב והניף ידו בשנית וחזר על כל דבריו אלו בחלק ד' סימן ל"ג בתשובה לשאלה ג' שם, עי"ש, וע"כ הסיק להלכה ולמעשה דלא כרע"א.

ובקה"י (ברכות סי' י"א) הוסיף עוד להקשות ע"ד רע"א, מהא דתנן בברכות ל"ד העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו, ומהיכן הוא מתחיל מתחילת הברכה שטעה, ונפסק בשו"ע סי' ק"ט וסי' קכ"ו ע"ש, ובפשטות הא דצריך להתחיל מתחילת הברכה ולא ממקום שטעה באמצע הברכה, הוא משום דא"א להוציא את הרבים יד"ח באופן שחלק מהברכה אמר אחד וחציה אמר אחר, דנמצא דהשני אמר חציה ושמע חציה, ודלא כרע"א.

והנה אף דלא מפורש שם במשנה ביאור זה, ומדנפשיה נקט כן הקה"י, מצאנו מציאה נפלאה בזה, דכיון בזה הקה"י לדברי המאירי בברכות מ"ו, דעל דברי הגמ' שם דהובאה לעיל לענין ברהמ"ז בכמה אנשים, הביא פי' רש"י הנ"ל, והסכים דלא כדבריו אלא כפירוש שא"ר, וכתב בזה בזה"ל: והדבר ידוע שברכה אחת אינה נחלקת לשנים, וכמו שאמרו מהיכן הוא מתחיל מתחילת ברכה שטעה בה ולא מאמצע ברכה, עכ"ל. הרי להדיא דהשווה הנידונים אהדדי, דדין חלוקת ברהמ"ז ודין ש"ץ שטעה יסוד אחד להם, דאין לחלק הברכה לחצאין, וכדברי הקה"י, וצ"ע שיטת הרע"א.

בדברי הקה"י ביישוב שיטת הרע"א

ונודעו בזה דברי הקה"י (ברכות סימן י"א) ביישוב שיטת הרע"א מהקושיות הנ"ל, ונעתיק עיקר דבריו, דהגדר הוא כך דתקנ"ח היא שאין אדם מוציא את חבירו אלא אם כן המוציא אומר דבר שלם, אבל אינו יכול לומר חצי ברכה בשביל להוציא את האחרים בחצי הברכה הזאת, אבל כשהקורא קורא דבר שלם והמברך מברך ברכה

שלימה, אז ישנו בתורת להוציא לאחרים, ואז אפילו אם האחרים ירצו לצאת רק חצי הברכה והשאר להשלים בעצמם שפיר דמי, כיון שעכ"פ זה המוציא אותם אומר בעצמו ברכה שלימה וכו', וכן ההיא דדף מ"ו דברהמ"ז ב' וג' מיירי נמי התם שיאמר רק חצי ברכה, וזה אינו ראוי להוציא כנ"ל, אבל נידון דברי הגרעק"א דמיירי שהמברך מברך ברכה שלימה, רק שזה השומע אומר לעצמו קצת דברים מהברכה, בזה שפיר סובר דיוצא ג"כ לחצאין, עכ"ל. וכעין דברים אלו כתב נמי הגרש"ז אויערבאך במנחת שלמה קמא סי' כ', עי"ש.

ויש לעיין בזה, דהנה בנידון חלוקת ברהמ"ז לכמה אנשים דסי' קצ"ד, דהעמיד הקה"י דהמברך חצי הברכה אמר רק את חציה ולא את כולה, יש לומר דודאי מיירי השו"ע התם באופן דאת מחצית הברכה השניה חפץ הוא לשמוע מאדם אחר, דאלת"ה נמצא דבירך הוא, והשומעים היוצאים ממנו, רק מחצית מנוסח הברכה, וודאי דבכה"ג לא יצא יד"ח ברהמ"ז כלל ועיקר, ואין צריך להגיע לטעם דאין מחלקין הברכה לשנים, וזה פשוט. וא"כ כיון דבשיטת רע"א אזלינן דאין חסרון בעצם ההצטרפות של השמיעה והאמירה בברכה אחת לצאת יד"ח, מה לי אם מתחילה אמר האחד מחצית הברכה ואח"כ משלימה האחר, הא עכ"פ בהצטרפות תרוייהו יש לשניהם ברכה שלימה, ומדוע כתב הקה"י דבכה"ג אין "שם ברכה" ע"ז לענין להוציא אחרים יד"ח, ומ"ש השומע מהמשמיע לענין זה.

ולכאורה בכדי לבאר ענין זה באנו לנידון דלעיל בריש הדברים בעיקר גדר דין שומע כעונה, דאי נימא כהבנת הבית הלוי דהשמיעה ממימי הדיבור היא, וכמו דבירך השומע בעצמו דמי, אכן צ"ע כנ"ל, דכיון דאת מחצית הברכה השניה ישמע המברך הראשון מהמברך השני, ונחשב לו הדבר כמו שהוציא בשפתיו ממש, א"כ הו"ל כמברך כל הברכה ממש, ו"שם ברכה" עליה לכל דבר וענין, ואף להוציא אחרים, אך אי נימא כהבנת החזו"א דאין השמיעה נחשבת כדיבור ממש, אלא נתחדש דיוצא השומע בדיבור חבירו, יש מקום להבין חילוק הקה"י, דכיון דהמברך הראשון לא "בירך" ברכה שלימה, אלא רק יצא יד"ח במחציתה השניה ע"י דיבור השני, א"כ לאו "שם ברכה" עליה לענין להוציא אחרים, משא"כ כשהמוציא אומר בפיו את כל הברכה, והשומע שומע ממנו רק מחציתה, אין בזה חסרון של לחצאין, כיון דסו"ס שמע מאחד שבירך ברכה שלימה, ועיין.

אלא דלפי"ז נפל בבירא תי' הקה"י, דהא נתבאר לעיל דשורש פלוגתת רע"א והחזו"א בדין שומע כעונה לחצי ברכה נעוץ בנידון זה גופא, דהחזו"א לטעמיה קאזיל דהשמיעה והדיבור תרי דיני הם ואינם מצטרפים אהדדי, ורע"א קאזיל בשיטת בית הלוי דדין אחד להם ומצטרפים אהדדי, וא"כ כיון דקאתי הקה"י ליישב ביסודו את שיטת רע"א, ונתבארו דבריו עפ"י שיטת החזו"א ולא עפ"י שיטת הבית הלוי, א"כ לא הועיל לפמשנ"ת ליישב שיטת רע"א בזה. ונראה מדברי הקה"י והגרשז"א בשיטת רע"א, דס"ל דאין נידון שומע כעונה לחצי ברכה תלוי בגדרי דין שומע כעונה כלל, ואף אי נימא כהבנת החזו"א דתרי דינים שונים זה מזה לחלוטין הם הדיבור והשמיעה, מ"מ ס"ל לרע"א דשפיר יוצא יד"ח ע"י שאומר בפיו מחצית הברכה ושומע מחציתה האחר, דלא בעינן לדבריו הצטרפות תרי החלקים לאותו הדין והגדר ממש, וסגי בהא דיוצא יד"ח תרי חלקי הברכה מדין שמיעה ומדין דיבור, ולא אכפ"ל לרע"א דנשתנה גדר הדין באותה הברכה עצמה, ולזה אתי שפיר תירוץ הקה"י בדעת רע"א הנ"ל.

איברא דחזינן מדברי הרע"א בכ"מ דאכן ס"ל בגדר דין שומע כעונה כהבנת הבית הלוי דהשמיעה ממימי הדיבור היא, דכן כתב באותיות דרע"א חולין פ"ז (והובא ברע"א "החדש" ברכות מ"ו), וז"ל: כיון דיוצא מכח שומע כעונה הוי כמברך ממש וכו', ואף אם נדחוק דאף אם שומע כעונה, מ"מ לא מיקרי מברך ממש, עכ"ל ע"ש. הרי דס"ל בפשטות דגדר דין שומע כעונה כבית הלוי ולא כהחזו"א, וכן מפורסם לבאר דברי רע"א בדין ברכת הגומל, דפסק השו"ע בסי' ריט סעי' ד' דאם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא, והקשו הראשונים שם דהא בדין שומע כעונה קי"ל דאין עניית אמן מעכבת (וכ"פ השו"ע בסי' ריט), ותירץ הטור בשם הרא"ש דהכא שאני דהמברך אינו חייב בברכה זו, וע"כ בעינן בדוקא לעניית אמן, אך רעק"א בגליון השו"ע שם הניח בצ"ע דברי הרא"ש, וכתב לתרץ באופ"א וז"ל: וצ"ל דהכא לא שייך שומע כעונה, דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו שגמלני, אלא דע"י אמן דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה יצא, עכ"ל. וחזינן מדברי הרא"ש דלא תירץ כן, דס"ל דמדין שומע כעונה אין חסרון, דאי"ז אותם התיבות דהוא בעצמו צריך לומר, אך רע"א עצמו ס"ל דנוסח התיבות מעכב בזה, ושורש הנידון בזה בפשטות תלוי בגדר דין שומע כעונה, דרע"א כשיטתו הנ"ל דהשמיעה ממש כדיבור, וא"כ כששומע מחבירו שאומר נוסח "אשר גמלך", וחשיב שהוא עצמו אומר ממש תיבות אלו לא יצא יד"ח, דלא מודה על גמולו עצמו, אך הרא"ש יסבור כהבנת החזו"א דאי"ז דיבור ממש אלא יוצא בשמיעתו דיבור חבירו, ולזה ס"ל דסגי בשמיעת "ענין" הברכה שמודה להקב"ה על הצלתו, ואם מודה חבירו על הצלתו ושומע זאת יוצא בהכי, ועכ"פ לענינינו חזינן גם מזה דשיטת רע"א דשומע כעונה הוא כמדבר ממש, וא"כ הדק"ל קושיית החזו"א והבא"ח הנ"ל, דהא נתבאר דכל יישובו דהקה"י אתי שפיר רק להבנת החזו"א, ונתבאר כעת דאין כן דעת רע"א עצמו.

ובקה"י שם כתב עוד ליישב דברי רע"א בשם "קונטרס פותח דברים למוהר"מ פרידמן ז"ל ממזריטש" וז"ל: דודאי חצי בשמיעה וחצי באמירה מהני וכו', אבל חצי בשמיעה מזה וחצי בשמיעה מזה לא מהני, ומשום הכי לא מהני לחצאין בדף ל"ד ובדף מ"ו, דהתם באים לצאת בשמיעה משני אנשים, דבשמיעה קצת מזה וקצת מזה אין הדעת סובלתו, ואינו יכול לכוין כראוי, אבל בצירוף קצת משמיעה וקצת מאמירת עצמו שפיר יכול לכוין, עכ"ל. ולדברי כל מה דכתב השו"ע דבברהמ"ז אין לחלק הברכה לחצאין, אין החסרון בזה כלפי המברכים עצמם ב' החצאים, דהם שפיר יוצאים יד"ח אחד מרעהו ע"י חצי אמירה וחצי שמיעה, אלא החסרון בזה כלפי שאר המסובין שם דאינם יכולים לצאת משני מברכים אלו יד"ח.

ומה שהוצרך לבאר טעם חדש בזה דהכל תלוי בכוונה, נראה משום דס"ל ככל מאי דאקשינן לעיל ע"ד הקה"י, דכיון דנתבארה דעת רע"א בכמה דוכתי דדין שומע כעונה גדרו דחשיב השומע כעונה ומדבר ממש, וא"כ מה לי בירך המשמיע ברכה שלימה ע"י דיבורו, מה לי בירך אותה ע"י שמיעתו, סו"ס דין אחד להם, וה"נ בצירוף שתי שמיעות אהדדי לענין יציאת שאר המסובין יד"ח, דכיון דשמעו ברכה שלימה ונחשב שאמרו אותה בפיהם, מאי אכפ"ל דהיה זה ע"י שני אנשים, ומשום הכי הוצרך בעל ה"פותח דברים" לסברא חדשה בזה וכנ"ל.

אמנם עיקר סברתו צ"ב טובא, דמאי שנא אם שומע רק חציה ואומר חציה השני, מאופן ששומע ב' החצאים משני אנשים לענין הכוונה בזה, הא בתרוייהו מכוין ליבו למה שאומר המשמיע וחפץ לצאת יד"ח, ומה בכך דשמיעתו זו באה ע"י אמירת שני אנשים שונים, עד כדי שנקט ש"אין הדעת סובלתו", אתמהה. וע"כ נראה לקיים דבריו ולאו מטעמיה, וע"ד משנ"ת לעיל, דהחילוק בזה הוא מטעם גדרי שומע כעונה שנתבארו לעיל, דכיון דס"ל לרע"א דהשמיעה ממימי הדיבור היא, ממילא מצטרפים השמיעה והאמירה אהדדי, ונחשבת ברכתו שלימה כמו שאמרה כולה בפיו. אך כ"ז נתחדש רק לענין הצטרפות זו, אולם לענין הצטרפות ב' שמיעות מב' אנשים שונים לא אמרינן דבכה"ג השומע משניהם נחשב לו כמו שאמר בפיו כל הברכה, דדין שומע כעונה נאמר רק כשבא לצאת יד"ח מאדם אחד ולא מב' אנשים, וע"כ לא יצא יד"ח בכה"ג, ובזה מיירי השו"ע בסי' קצ"ד, וע"כ אין מזה סתירה לדינו דרע"א, ויל"ע בזה היטב.

והנה ז"ל החזו"א בסי' ל' סק"ב: ועוד נראה וכו' וכן רשאים לחלק כל הברכות שיברך בעצמו חציה וישמע מחבירו חציה השני, והא דאמר אין ברהמ"ז בארבעה היינו משום השלישי שאינו יוצא בשמיעה ושנים חציה מזה וחציה מזה, ומיהו נראה עיקר כדעת האחרונים ז"ל שכתבו דלר"ש צריך שישמעו המסובין מפי המברך ברהמ"ז, דאם איתא שיכול לצאת בשמיעת חצי ברכה בגומר בעצמו חציה השני, גם בשומע מפי אחר יצא וכו', אלא ש"מ שאין דין שומע כעונה אלא כששמע ברכה שלימה, עכ"ל. הנה מתחילה עלה ע"ד החזו"א כדברי ה"פותח דברים", אלא דדחה זה משום דלא ס"ל להחזו"א לחלק בדין שומע כעונה לחצאין בין שומע חציה ואומר חציה, לבין שומע ב' חצאים מב' אנשים, והיינו משום דס"ל דבגדרי שומע כעונה אין נפק"מ בזה, וכן בדיני הכוונה לא מסתבר לחלק. אמנם אין מדבריו סתירה למשנ"ת בזה בסמוך, דהחזו"א לשיטתו קאזיל דאין השמיעה נחשבת כדיבור ממש, וע"כ בכל גווני יוצא בדיבור חבירו, וממילא אין לחלק בזה, אמנם לרע"א דע"י השמיעה נחשב ממש כדיבור, ומשום הכי נתחדש דמהני שומע כעונה לחצאין, שמא לא נתחדש דנחשב כדיבור ממש בהצטרפות ב' שמיעות מב' אנשים שונים, וע"כ בזה לא יוצא יד"ח מדין שומע כעונה.

ולענין קושיית הקה"י על רע"א מדין ש"ץ שנשתתק, דקי"ל דצריך לחזור לראש הברכה, דהובאו לעיל דברי המאירי בברכות דנקט דמשום דאין לחלק הברכה לחצאין הוא, הנה לכאורה מצאנו נידון מפורש בזה בדעת רע"א גופיה, דהנה השו"ע בסי' קכ"ו פסק דאם טעה בג' ברכות ראשונות או אחרונות חוזר לראש הברכה הראשונה שלהם, משום דהם כחדא חשיבי, וכתב ע"ז בביאור"ל שם בד"ה ואם וז"ל: ודע עוד דמוכח מדברי הגרע"א והנ"א דדבריהם איירי דוקא אם זה העומד תחתיו לא כיוון מתחילה לתפילת הש"ץ, אבל אם כיוון מתחילה לתפילת הש"ץ ולא שח בינתיים אין צריך לחזור בטעה כ"א למקום שפסק הראשון וכו', אך זה לא מצאתי בירור מדבריהם אם טעה באמצע ברכה אחת מהג' או נשתתק, וזה העומד תחתיו כיוון לתפילת הש"ץ מתחילתו, אם צריך לחזור לתחילת ברכה זו או די למקום שפסק בלבד, כיון דהג' ברכות חשובות כחדא, ואפילו הכי מקילינן משום דהתכוין מתחילה, א"כ חדא היא אצלו, וא"כ הוא הדין דסגי מחמת זה אפילו אם יתחיל באמצע ברכה, ואולי יש לחלק וכו', ומדברי וכו' נראה דאפילו בכה"ג צריך לחזור לתחילת ברכה, ולא השיגו עליו רע"א והנ"א וכו', משמע לכאורה דאפילו לדבריהם נמי הכי הוא וצ"ע, עכ"ל.

הנה העמיד רע"א כל דין ש"ץ שטעה בלא כיוון השני לתפילת הראשון, ואם כיוון אין חסרון בהשלמת השני את תפילת הראשון, וא"כ אין כל קושיא מדין זה לשיטתו דמהני שומע כעונה לחצאין, דלאו משום הא חוזר לתחילת הברכה, אלא משום דלא כיוון השני. אמנם כ"ז אתי שפיר לצד הביאוה"ל בדעתו דאף בברכה אחת ממש כן הדין, ולא רק בג' ברכות ראשונות או אחרונות, אך לצד הביאוה"ל דבברכה אחת גם רע"א מודה עדיין לא יתיישב, ונזדקק לפי"ז ליישובו דהקה"י דבלא אמר ברכה שלימה אין "שם ברכה" עליה לענין שומע כעונה, ואף דקי"ל דג' ראשונות כחדא חשיבי, מ"מ לענין זה ל"א כן, ולהלן יבואר זה ביותר.

ומ"מ חזינן לכאורה מדברי הביאוה"ל בדעת רע"א התם דלא כדברי ה"פותח דברים", דהא חזרת הש"ץ נתקנה להוציא את השומעים יד"ח, ובאופן שטעה הש"ץ באמצע ברכה, והש"ץ העולה תחתיו ממשיך ממקום שפסק הראשון ולא מראש הברכה, נמצא דלענין השומעים יש כאן ברכה ששמעוה מב' אנשים, ונצטרפו ב' חצאי שמיעות אהדדי, דבזה נוקט ה"פותח דברים" בדעת רע"א דלא מהני, ומ"מ מצדד הביאוה"ל בדעת רע"א דיהני בכה"ג, אלא דאדרבא מעצם ספיקא דהביאוה"ל בזה נראה כהפותח דברים, דלכאורה ילה"ק טובא על ספיקו דהביאוה"ל, דהן אמת דשיטת רע"א בכולא דוכתא דמהני שומע כעונה לחצי ברכה, וכן נוקט המשנ"ב להלכה בכ"מ, ויובא להלן באורך, מ"מ מוטל עלינו ליישבו מקו' העצומה דהחזו"א הנ"ל מדברי השו"ע בסי' קצ"ד, ובהכרח לכאורה דס"ל לרע"א כאחד מב' התירוצים הנ"ל, או כהקה"י או כהפותח דברים, והא בנידון הביאוה"ל בש"ץ שטעה לא שייכים שני תירוצים אלו, דלא קאמר הש"ץ הראשון ברכה שלימה, וע"כ ל"ש תירוץ הקה"י, ונמי הציבור השומעים שמעו ב' חצאי שמיעות, וע"כ ל"ש תירוצו דהפותח דברים, וא"כ בהכרח דבכה"ג יודה רע"א דלא מהני, ושאני מחלוקה בתוך ג' ברכות ראשונות, דהתם ל"ה לחצאין באותה הברכה ממש וכדיבואר להלן, ואמאי מסתפק הביאוה"ל כלל דיהני שומע כעונה לחצאין בכה"ג.

וראיתי דכעי"ז הקשה הגרשז"א בסוף תשובתו הנ"ל, וע"ש עוד במה שהוסיף להקשות בזה, ולבסוף כתב בזה"ל: רק צריכים ודאי לומר דחזרת הש"ץ קיל טפי, ואפשר שפיר לצאת מקצת מג' ברכות הראשונות מאיש אחד ומקצתן מאיש אחר, וגם הש"ץ הראשון והשני יכולים שניהם לצאת חלק מדין שומע כעונה וחלק במה שהוא עצמו אומר, ולפי"ז שפיר מסתפק המשנ"ב דאולי גם לענין אותה ברכה שלישית יתכן דאפשר לצאת מקצת מאיש זה ומקצת מאיש אחר, עכ"ל ע"ש. ודבריו נראים חתומים ומחוסרי ביאור, דמאי האי ד"חזרת הש"ץ קיל", ונמי מה הדמיון בין חלוקה בברכות שונות בג' ראשונות לחלוקה באותה הברכה עצמה.

ונראה לבאר בזה, בהקדם דברי המשנ"ב שם בסק"ח, דלכתחילה כשמעלים ש"ץ אחר תחתיו, טוב שיהיה האחר מי שכיוון לכל התפילה עם הש"ץ ולא שח, אך אם לא נמצא כזה יקחו אף מי שלא כיוון, ואפילו הכי לא יתחיל מראש התפילה משום טורח הציבור, עכ"ד ע"ש. והנה בכה"ג דהשני שח ולא שמע חציה הראשון של חזרת הש"ץ, א"כ כשאומר רק חציה השני אין בכך כל דין תפילה כלל, והוי כפטומי מילי בעלמא, דהא י"ח ברכות דשמו"ע מעכבות זא"ז, ולא התפלל כל הי"ח ברכות, והיאך משום טעם דטורח הציבור מבטלין דין התפילה לחלוטין, אלא ע"כ דכל דין זה מיירי בזמנינו דאין החזרה מוציאה בפועל את אלו שאינם בקיאין, וכל החזרה היא רק משום תקנת חזרת הש"ץ גרידא, וכמ"ש השו"ע בסי' קכ"ד סעי' ג' ע"ש, ועל כן לכתחילה ראוי ונכון שתהא לחזרת השני דין תפילה, כדי לקיים התקנה כצורתה המקורית, ועוד, דשמא יש כאן מי שאינו בקי ויצא בזה יד"ח, כדאיתא במשנ"ב שם בסי' קכ"ד ע"ש. אך כשאין אחד שכיוון לחזרת הראשון, סגי בהא לקיים התקנה דהחזרה ללא דין להוציא אחרים יד"ח בפועל. וא"כ גם בנ"ד לענין חלוקת הברכה לחצאין אין בכך כל חסרון, דכל מה דמצינו בדברי השו"ע בסי' קצ"ד הוא לענין דין שומע כעונה דמוציא אחרים יד"ח, דבכה"ג לא מחלקים לשניים, אך בחזרת הש"ץ דאינה להוציא יד"ח, ועניינה לקיים התקנה, אין בכך כל חסרון, ואמנם צריך שלברכה זו יכוין הש"ץ השני כדכתב הביאוה"ל, דאל"ה אין כלל שם ברכה עליה ותמצא ברכתו לבטלה.

ואחר כ"ז יש לבאר שורש ספק הביאוה"ל בזה, ונראה דתלוי הדבר בב' התירוצים הנ"ל דהקה"י והפותח דברים, דהנה שורש הנידון להקה"י הוא בגדרי שומע כעונה, כדהארכנו לעיל, דא"א לצרף שמיעה לדיבור כשאין שם ברכה שלימה אצל המשמיע, וא"כ לפי"ז להאמור בנ"ד אין כל חסרון אף דלא אמר הש"ץ הראשון ברכה שלימה, כיון דלא מוציא אחרים בפועל יד"ח. אך לדעת הפותח דברים כל הענין בזה הוא דאין הדעת סובלת לשמוע ברכה אחת מב' אנשים שונים, וא"כ אף דלא יוצאים יד"ח מ"מ כך היא תקנת חז"ל שישמעו הציבור חזרת הש"ץ, ובצירוף ב' שמיעות אהדדי א"א לשמוע כראוי, וא"כ צריך לחזור לתחילת הברכה, ועיין היטב בכ"ז. ונמצא לדבריהם דכל מאי דצידד הביאוה"ל דלא יהני לחצאין בזה, הוא משום דברי הפותח דברים בזה, וכ"ז כתבתי לפלפולא בעלמא והקבה"ה חדי וכו'.

ולסיום פרק זה אציין עוד דראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק כ') דפסק להלכה כשיטת רע"א דשרי לחלק הברכה לשניים, ונתקשה בקושיית החזו"א הנ"ל, וכתב ב' תירוצים, האחד כדברי הקה"י הנ"ל, והשני דבעינן שהמשמיע יצא ידי חובה במה שהוא בעצמו אמר, ואל"ה אין לזה שם ברכה לענין להוציא אחרים יד"ח, וע"כ בנידון השו"ע בסי' קצ"ד לענין ברהמ"ז לא מהני, כיון דבעלמא לא יצא יד"ח, וביאר שם הנפק"מ בין זה לדברי הקה"י, באופן שראובן אמר מחצית הברכה ולוי אמרה כולה, ושמע ראובן מלוי החצי השני, ואילו שמעון שמע מראובן החצי הראשון וחפץ להשלים בעצמו החצי השני, דלדברי הקה"י עדיין לא מהני, משום דסו"ס לא אמר ראובן ברכה שלימה, אך לתירוץ השני יהני, דהא יצא ראובן יד"ח במה שבעצמו אמר, משום דאת"כ השלים זה ע"י אמירת לוי, וא"כ שפיר מוציא ראובן את שמעון בחצי הראשון של הברכה, עי"ש. ולי צ"ע טובא דבריו, דא"כ גם ע"י אמירת שמעון החצי השני בכוונה להוציא את ראובן יצאו תרוייהו יד"ח, דכ"א כיון להוציא את רעהו, וא"כ יצא יד"ח באמירת עצמו נמי, ומעתה מדוע פסק השו"ע דאין לחלק הברכה לחצאין, דהא בודאי מיירי השו"ע דלא אמר ראובן רק מחצית הברכה ותו לא מידי, דזה הוי פטומי מילי בעלמא, ואין הו"א דתהא שם ברהמ"ז עליה, אע"כ מיירי השו"ע ששמעון חפץ להשלים בעצמו החצי השני, ולדברי האור לציון מדוע לא יהני שומע כעונה בכה"ג, וצ"ע.

ביאור חדש בדברי רע"א לענין קידוש, והמסתעף

ולענ"ד נראה לבאר דינו דרע"א הנ"ל בריש הדברים לענין קידוש באופן פשוט ונכון, דאיננו שייך כלל לנידון שומע כעונה לחצי ברכה, דהן אמת דדעת רע"א גופיה דמהני שומע כעונה באופן זה, כמבואר מדבריו בברכות הנ"ל, וכן נוטה להלכה המשנ"ב בכ"מ. ויובאו להלן באורך. מ"מ דינו לענין קידוש ל"ש לזה כלל, ובהקדם דברי השו"ע בסימן קפ"ג סעי' ז', וז"ל: נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה "ואפילו החתימות", עכ"ל. וביאר המשנ"ב התם דאף דמעיקר הדין היה יותר נכון שישמעו המסובין כל ברהמ"ז מהמזמן, מ"מ כיון שמצוי שמסיחין דעתם באמצע, ונמצא דלא יצא יד"ח בברכתו, עדיף שיאמרו עמו בלחש מלה במלה, עי"ש. ועכ"פ חזינן מדברי השו"ע דנקט לרבותא "ואפילו החתימות", דישנה אפשרות שיאמרו עם המברך כל הברכה מלבד החתימות, ואת החתימות ישמעו ממנו ויצאו מדין שומע כעונה, אלא דישנה רבותא דגם את החתימות יכולין לומר עמו ביחד, וא"כ באפשרות הראשונה יש לפנינו לכאורה נידון של שומע כעונה לחצאין, דעד החתימות אומרים בעצמם, ואת החתימות שומעין מהמברך, ולכאורה סתירה רבתא מהא לדברי החזו"א והבא"ח הנ"ל דחלקו על רע"א, ובפרט דלדבריהם כל חילם מדברי השו"ע בסי' קצ"ד, וא"כ סותרים לכאורה דברי השו"ע אהדדי.

ונראה דלק"מ, דאין דברי השו"ע הללו שייכים כלל ועיקר לנידון שומע כעונה בחצי ברכה, דהא כתב השו"ע דאומרים הברכה עם המברך, והיינו שאומרים עמו ביחד מלה במלה כדביאר המשנ"ב, והדגיש השו"ע דאומרים הם עמו "בלחש", א"כ תוך כדי אמירתם עדיין שומעים הם את הברכה מהמברך, ורק את חלק החתימה לא אומרים בעצמם כלל ושומעים ממנו, נמצא דשמעו מהמברך כל הברכה מרישא ועד גמירא, ויצאו בזה מדין שומע כעונה, ורק הוצרכו לעורר הכוונה לומר עמו בלחש חלק מהברכה, ובאמירתם דידהו כלל לא יצאו יד"ח אלא רק באמירתו, א"כ יש כאן דין שומע כעונה על ברכה שלימה ולא על מחצית הברכה. ואמנם ברבותא דהשו"ע דאומרים גם החתימות בודאי דלא יוצאים ע"י אמירתו, דא"כ ברכתו שבפיהם לבטלה, וכדהקשה רע"א בתשובה דהובאה בריש הדברים, ובאופן זה המברך רק כמלמד אותם התיבות והם יוצאים בעצמן. ונמצא דתרי האפשרויות דרמז להם השו"ע תרי דיני הם, האחד מדין שומע כעונה, והשני מדין ברכת עצמן, ואין בתרוייהו כל ענין לדין שומע כעונה בחצי ברכה, ואתי שפיר דברי החזו"א והבא"ח.

וא"ת דמחמת מה שאומרים בעצמם יחד עם המברך מיגרע גרע בזה את שמיעתם ממנו, וא"א לצאת יד"ח ע"י שמיעה כזו, אלא רק ע"י אמירה בעצמן, וא"כ שוב הו"ל כשומע כעונה לחצאין, זה אינו, דכבר ייסד לנו רבינו המשנ"ב בכמה מקומות דאין בכך כל חסרון, ואדרבה מסייעת בכה"ג אמירתן לשמיעתן, דבסי' קמ"ו ע"ד השו"ע בס"ג דבקריאה"ת נכון למדקדק לכוין דעתו ולשומעם מפי הקורא, כתב המשנ"ב בסוף ס"ק ט"ו וז"ל: והמ"א הביא בשם מטה משה דנכון לקרות בלחש מלה במלה עם הש"ץ, דבלא זה א"א לכוין ולשמוע, וכ"כ כמה אחרונים, עכ"ל. וחזר ושנה ד"ז בסימן רפ"ה ס"ק י"ד, וז"ל שם: ומ"מ נראה דלקרוא בלחש מלה במלה עם הש"ץ אין להחמיר בזה, כיון שמכוין אז גם לשמוע כל תיבה מפי הש"ץ, והמ"א הביא בשם מטה משה "דלכתחילה נכון לעשות כן", וכ"כ כמה אחרונים, עכ"ל. וכן בסימן רפ"ד לענין הפטרה הביא דנכון לעשות כן, בשם הפמ"ג והתו"ש, עי"ש בס"ק י"א. ויעויין עוד בסי' תר"צ לענין קריאת המגילה, דפסק השו"ע בס"ד דלא יקרא עם הש"ץ אלא ישמע וישתוק, ופירש המשנ"ב שם בס"ק י"ג ב' פירושים, דהמ"א פירש דהוא משום דהשומעים האחרים יתנו דעתם לקורא זה ולא לש"ץ, וע"כ כתב דבקורא רק לאדם אחד שרי בהכי, ולשיטתו הנ"ל דאין בכך כל חסרון בדין שומע כעונה, ואח"כ הביא דעות המחמירים בזה דאסור בכל גווני, עי"ש. ועכ"פ דעת המ"א מבוארת לנו דאין בכך כל גריעותא, וכן מצדד המשנ"ב בכ"מ, ובזה קם וגם ניצב יישובינו הנ"ל על מכונו, דלא קשה מדברי השו"ע בסי' קפ"ג על שיטת החזו"א והבא"ח, דלא משום שומע כעונה לחצאין אתינן עלה כלל, אלא מדין שומע כעונה בברכה שלימה.

ואחר אשר הראנו ה' את כל זאת, נבוא לבאר דברי רע"א בדעת המ"א לענין אשה החפיצה לצאת ידי חובתה בקידוש מנער בן י"ג אשר לא ידעינן ביה אם הביא ב' שערות וחיובו מדאורייתא או לא, דהנה המ"א עצמו כתב בהדיא בסי' קצ"ג דמיירי דאומרת האשה עם הקטן "מלה במלה", וכן הביא רע"א בריש דבריו ע"ש. וא"כ הא דיעץ רע"א דהאשה תאמר בעצמה רק את התיבות דבאמצע הקידוש המעכבות מן התורה, ואת הפתיחה והחתימה תשמע מהקטן, אין בכך כל חסרון של שומע כעונה לחצאין, דהא שמעה מהקטן "כל" תיבות הקידוש מראש ועד סוף, ורק אומרת "עמו" מלה במלה את התיבות האמצעיות, ונתבאר דאין אמירתה זו מגרעת מידי בשמיעתה ממנו, נמצא דלענין ברכת הקידוש על הכוס יצאה יד"ח מהקטן מדין שומע כעונה דכולא דוכתא, דהא שמעה ממנו ברכה שלימה, ולענין חיובה דמדאוריתא, דהוא אינו חיוב ברכה אלא רק להזכיר יום השבת, יצאה ע"י אמירתה בעצמה התיבות האמצעיות דהקידוש. והעולה לן בע"ה, דדינו דרע"א לענין קידוש אינו לשיטתו בכ"מ דמהני שומע כעונה לחצאין, אלא כו"ע מודו ליה משום דהוא שומע כעונה בברכה שלימה.

אלא דמעתה ניצבת לן קושיא אלימתא ע"ד החזו"א והבא"ח, דהם הציגו קושייתם מדברי השו"ע הנ"ל בסימן קצ"ד ע"ד רע"א אלו לענין קידוש, ולא רק על שיטת רע"א בברכות דמהני שומע כעונה לחצאין, וא"כ חזינן מדבריהם דלא ס"ל ככל אשר נתבאר כעת, והדק"ל מדברי השו"ע בסי' קפ"ג "ואפילו החתימות", דמוכח מיניה דמהני שומע כעונה לחצאין, אם לא נקבל את משנ"ת דאין חסרון באמירה ושמיעה ויחדיו.

וביותר יש לתמוה עד מאוד, דאמאי מיאנו החזו"א והבא"ח בכל משנ"ת, הא ביארנו באר היטב דאין כל חסרון באמירה ושמיעה יחדיו לדין שומע כעונה, ואדרבה מהני לזה יותר כנ"ל, ואף אי נימא דס"ל להחזו"א והבא"ח כדעות המחמירין דהובאו במשנ"ב בסי' קמ"ו ובסי' תר"צ עי"ש, מ"מ עדיין אין לעשות מזה קושיא על רע"א עד כדי שדחוהו מההלכה וכתבו להורות דלא כדבריו, דשמא ס"ל לרע"א כשאר פוסקים הסוברים דאין בכך חסרון, וביותר דהא רע"א כל דבריו נסובים לבאר דברי המ"א, ואיהו גופיה הא ס"ל בכ"מ דאדרבה לכתחילה יש לעשות כן, וכדהביא המשנ"ב בשמו בכל המקומות הנ"ל, ולזה לק"מ כלל קושייתם, ולא שייך כלל להעלות על הדעת דנעלם חלילה מעיני רבותינו החזו"א והבא"ח דברים אלו דהמ"א דאין האמירה מגרעת לשמיעה כלל ועיקר, וא"כ צ"ע עד מאוד קושייתם ע"ד רע"א.

ואולי יש לבאר בשיטתם, דהנה הובאו לעיל דברי המשנ"ב בביאור דברי השו"ע בסי' קפ"ג, דהא דאומרים השומעים בעצמם הוא משום דכשאין הם אומרים אין הם מכוונים לאמירת המברך, נמצא דאמירתם היא בכדי לסייע להם לכוין. וא"כ יש לחלק בזה, דבאופן שאמירתם נועדה אך ורק בכדי לסייע להם לכוין לדברי המברך,

ויקרא רבה (דפוסי ורשה) פ"א): ומה המאור הגדול יהיה לנו לעתיד לבוא? שנאמר (ישעיה ס, יט): "לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך ה' לאור עולם ואלקיך לתפארתך". ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי אומר: אפילו צדיקים גמורים שבדור הזה אין להם חלק לעולם הבא אלא לתחיית המתים, שנאמר (ישעיה סו, כב): "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם". אם כן, מה הוא "אור" שנברא ביום הראשון?

לסוף הברכה מיהר לסיים לענות אמן כדי לענות אחר החזן, עכ"ד הטור. וכתב ע"ז הב"י שם בתו"ד וז"ל: ולשמעה מפי שליח ציבור כדי לענות אחריו אמן היה חושש, שמא באמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים ונמצא שהפסיד הברכה וכו', וכבר היה אפשר לו לעשות בדרך אחרת, שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שיגיע לחתימה, ואז ישתוק ויענה אחר חתימת החזן, וכמ"ש תלמידי ר' יונה בפרק שלושה שאכלו, עכ"ל. הרי דס"ל להב"י בדעת הרא"ש דמהני שומע כעונה בחצי ברכה, ובפרט דהביא ע"ז דברי ר' יונה, והם הם דברי ר"י דהובאו לעיל באורך, והוכחנו מהם דס"ל כדעת רע"א, וכן הוכיח מדברי הב"י הללו בשו"ת הר צבי (או"ח סי' ס'), הרי דלא ס"ל להרא"ש כדס' הקה"י בדעתו. אלא דצ"ע דלכאורה סותרים דברי הרא"ש אהדדי, ושם פירש הרב טוויל דבאמת ס"ל להרא"ש כרע"א, ומה דתמה על מנהג זמנו הנ"ל הוא מטעמא אחרינא, דס"ל דכשאומרים רק מחצית הברכה, ומחציתה האחר שומעים מהש"ץ, עדיין יש בזה חשש חסרון כוונה, וכמ"ש הטור בשמו כאן, יעוי"ש.

אמנם מצאנו בפני' דכתב נמי דלא כרע"א, ונקט בדעת הרא"ש דמשום הכי לא הסכים למנהג, והוא בברכות ל"ד בנידון דהוזכר בריש הדברים לענין ש"ץ שטעה, דרש"י פירש התם דמיירי בדילג אחת מן הברכות ולא בטעה באמצע ברכה, והוקשה לפנ' מדוע מיאן רש"י בביאור הפשוט, וכתב בזה"ל: דא"כ לא שייך למימר מהיכן הוא מתחיל, דמילתא דפשיטא הוא שצריך לחזור לתחילת אותה הברכה, דמקצת הברכה שאמר הראשון אינה עולה מן המנין כלל, דחזא ברכה בתרתי גברי לא מפסקינן. וכה"ג כתב הטור או"ח בסימן רפ"א בשם אביו הרא"ש ז"ל, דהיה תמה על שנהגו בשבת שהקהל אומר מקצת הברכה והש"ץ גומרה עי"ש, עכ"ל. הרי פירש דברי הרא"ש כהקה"י, ואפשר לבאר בשיטתם, דאכן הרא"ש עצמו ס"ל כהחזו"א דל"מ שומע כעונה לחצאין, ורק הב"י גופיה ס"ל כרע"א, וכדמוכח מדבריו בסימן קפ"ג, וכדנתבאר לעיל באורך במחלוקתו עם הטור בזה, וע"כ כתב דהיה אפשר להרא"ש לעשות בדרך אחרת, וכדברי ר' יונה, אך אליבא דאמת הא דלא עשה הרא"ש כן הוא משום דס"ל כהחזו"א.

איברא דיש לעמוד בכ"ז עפ"י המבואר לעיל באורך, דאם שמעו כל הברכה מהש"ץ ויחד עמו אומרים את חלקה, אין בכך כל חסרון בדין שומע כעונה, ואדרבה מסייע זה לכוונה, וא"כ יש לחלק בין נידון הטור בשם הרא"ש דבסי' רפ"א, לנידון הטור בשמו דבסימן נ"ט, דבסימן רפ"א מיירי הרא"ש דאמר החזן בלחש תחילת הברכה ולא שמעוה הציבור ממנו, ועל כן יש בזה חסרון של שומע כעונה לחצאין, דהציבור יצא את תחילת הברכה אך ורק באמירתם דידהו, ואת סופה אך ורק ע"י שמיעתם מהחזן, ומשום הכי תמה על מנהגם, דס"ל כהחזו"א, אך בסימן נ"ט כתב הב"י להדיא בדעת הרא"ש דאומר עם החזן "מלה במלה" עד החתימה, והיינו דאכן שומע מהחזן כל הברכה יחד עם החתימה, אלא שאת חלקה הראשון אומר הוא יחד עמו בכדי לעורר הכוונה, נמצא דאת "כל" הברכה שמע מהש"ץ ואין בזה כל חסרון, ואתי שפיר היטב דעת הרא"ש בהחזו"א, ואין בדבריו כל סתירה.

ואף דדברים נפלאים המה בעיקר יסודם, מ"מ נראה לשדות בהם נרגא מדברי הרא"ש עצמו, דהתם בסימן נ"ט הביא בשמו הטור בתו"ד "אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא", ומזה מוכח להדיא דלא כמשנ"ת, דהא לדברינו כששומע מהחזן ואומר יחד עמו לא יוצא כשזה בלא כוונה, דבדין שומע כעונה הכוונה נצרכת ומעכבת, ובהכרח דכוונת הרא"ש דיוצא באמירת עצמו, וא"כ לדברי הב"י בדעתו יסבור הרא"ש כרע"א ודלא כהחזו"א. ובדוחק יש לקיים דברינו, דכ"ז במנהג הרא"ש עצמו, אך במש"כ הב"י דהו"ל לנהוג בדרך אחרת, אכן יכוין לשמוע מהש"ץ כולה, ורק יסייע בחלקה לשמיעתו ע"י אמירתו וכמשנ"ת, ועיין היטב בכ"ז.

ושוב ראיתי עתה דברי הטור בשם הרא"ש בסימן מ"ט, יעוי"ש שכתב דמשום דין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, נהג הש"ץ לשתוק כשהגיע לפסוקים שבתפילה והציבור אמרם בקול, והנה לכאורה זה להדיא כשיטת רע"א, דהא באמצע הברכה קאי ע"ש, ודלא כמש"כ הקה"י, ולדברי הגרשז"א דיובאו להלן דבדבר שהוא עיקר הברכה ל"מ לחצאין, אפשר דהתם אינו מעיקרי הברכה, ודו"ק, ועדיין צ"ע.

ובסיום האי עניינא נציין לדברי רע"א שהוזכרו בריש הדברים בדין ברכת הגומל, דאחר מברך "שגמלך" ויוצא יד"ח בהא, דהתם נחלק רע"א על דברי הרא"ש והטור, ונתבארה מחלוקתם שם בגדרי שומע כעונה, דלרא"ש והטור הגדר כדהגדיר החזו"א דיוצא בברכת חבירו, וע"כ לא בעינן לנוסח המדוייק דברכת הגומל ויוצא בברכת חבירו עליו, אך רע"א ס"ל כהגדרת הבית הלוי דהשמיעה ממיני הדיבור היא, וע"כ כששומע "שגמלך" כמו שאומר כן הוא עצמו דמי, ולא מהני ליה, ועוד נתבאר שם דבגדר זה נחלקו רע"א והחזו"א לשיטתם בדין שומע כעונה לחצאין, יעוי"ש באורך.

נמצא לפי"ז דהרא"ש קאזיל בזה נמי לשיטתו, וכדאסברוה הפני' והקה"י דס"ל כהחזו"א, והדברים מאירים.

ושוב ראיתי סיוע נפלא לכל מש"כ, דהנה בביאוה"ל בסימן נ"ט ד"ה עם הש"ץ הביא דברי הרא"ש דהביא הטור דחשש דאם יפנה לבו הפסיד הברכה, וכתב ע"ז בזה"ל: וצע"ג לפי מאי דקי"ל שומע כעונה והוי כאילו אמר ממש בפיו, וכדמוכח בברכות דף כ, א"כ אפילו נחשוב מה שבאמצע פנה לבו לד"א כאילו דילג באמצע, מאי הוי, והא כתב הרשב"א וכו', עכ"ל, עי"ש בכ"ד דלא יישב הענין. ונפלא הדבר דהמשנ"ב לשיטתו קאזיל דפסק כרע"א בכ"מ, וכדיובא בסמוך באורך בע"ה, וע"כ גדר שומע כעונה הוא כהבית הלוי ד"כאילו אמר ממש בפיו" הוא, והרא"ש לשיטתו קאזיל דס"ל כהחזו"א בכל הענין, בין בגדר ובין בדין לחצאין, ונפלא. ועי"ש בסו"ד דציידד הביאוה"ל דשמא אמר כן הרא"ש למצוה מן המובחר בלבד, והוא משום דכיון דס"ל כרע"א שמא הוכיח כן מדברי הב"י הנ"ל והוכרח לידחק כן, ודו"ק היטב.

בדעת המשנ"ב להלכה בזה

ובבואנו לדון מהי דעת המשנ"ב להלכה בנידון זה דשומע כעונה לחצי ברכה, הנה בכמה מקומות נראה דפוסק כדברי רע"א דמהני שומע כעונה בזה, ואציינם אחד לאחד, בסימן קפ"ג ס"ק כ"ו דן המשנ"ב בשומעים שיצאו יד"ח ממברך ושחו באמצע שבירך, וכתב שם דאם לא גמר המברך את הברכה חוזרים המסובים ומברכין בעצמם ממקום שפסקו לשמוע לדברי המברך, עי"ש, ובכה"ג נמצאת ברכתם חציה באמירה וחציה בשמיעה. וכן בסימן קכ"ד דכתב השו"ע בסעי' י' דהשוכח יעלה ויבוא יכוין לשמוע כל חזרת הש"ץ מראש ועד סוף, דן במשנ"ב ס"ק מ"א דהאידנא דנוהגים איזה חזנים לומר המודים בתחילתו בלחש לא יוכל לצאת ע"י תפילת הש"ץ, וכתב שם בשעה"צ ס"ק מ"ז דאפשר דיאמר אלו התיבות בלחש בפני עצמו, עי"ש. וכן בסימן תרפ"ט סק"ה לענין קריאת המגילה, כתב המשנ"ב דאם לא שמע מהש"ץ איזה תיבות יאמרם בעצמו מן החומש (ובזה נדון לקמן בע"ה דאפשר דכו"ע מודו לזה, עי"ש).

וכן בנידון דידן לענין דברי המ"א בשמיעת אשה הקידוש מהקטן, הביא בביאוה"ל (דהובא בריש הדברים) דברי רע"א דתצא ממנו חצי באמירה וחצי בשמיעה, אמנם כתב ע"ז "זהו דוחק לחלק הברכות לחצאין". ואמנם דאין ללמוד מדברים אלו דלא ס"ל כרע"א, ויסתרו דבריו אהדדי, דבודאי דלשיטת החזו"א ודעימיה אין זה "דוחק" אלא כלל לא נכון להלכה, ורק לשיטת רע"א שייך למינקט לשון זו, אך עדיין צע"ק לשון זו אחר דבכ"מ פסק כן, ובפשטות מורה בזה דאין לכתחילה לעשות כעצה זו, ורק כשאין עצה מובחרת אחרת כן יעשה ויצא יד"ח ללא פקפוק, אמנם להמבואר לעיל באורך דבנידון רע"א לענין קידוש לא בעינן כלל לדין שומע כעונה לחצאין, כיון שאומרת עמו כל מילות הקידוש מלה במלה, ונסתייענו בזה מדברי המשנ"ב בכ"מ דבכה"ג אין האמירה מגרעת בשמיעה אלא אדרבה מסייעת לה, א"כ בודאי דלא נתכוין רבינו המשנ"ב בביאוה"ל לדזחק עיקר דינו דרע"א, דאי"ז שייך לזה כלל ועיקר, וכל כוונתו דבאופן דשומעת חלק מהברכה בלחוד וחלקה השני אומרת יחד עמו, אין זה הדרך המובחרת, דאפשר לבוא לידי בלבול וכיוצ"ב, ואין כוונתו לחסרון מהותי בעיקר דין שומע כעונה, וזה נראה מוכרח ככל אשר נתבאר בזה לעיל. ומכאן מודעה רבתא בזה, דלדעת המשנ"ב אין כל פקפוק בדינו דרע"א ואפילו לכתחילה, ודלא כרבים מן המחברים, דבמחב"ת לא נחתו לכ"ז. (ומ"מ לפמשנ"ת לעיל ביישוב דברי החזו"א והבא"ח דהשוו דברי רע"א אלו עם דין שומע כעונה לחצאין, עדיין אין הוכחה מדברי הביאוה"ל לדברינו, והבוחר יבחר, ודו"ק).

ולעיל בריש הדברים ביארנו דיסוד דינו דרע"א ומחלוקתו עם החזו"א תלויה בגדרי דין שומע כעונה, דהחזו"א לשיטתו קאזיל דיוצא בברכת חבירו, ורע"א ס"ל בכ"מ כדרך הבית הלוי דהשמיעה ממיני הדיבור וכמו שאומר בפיו ממש הוא, וא"כ גם בזה ס"ל דמצטרפים השמיעה והדיבור אהדדי. וגם בנידון זה חזינן בכו"כ מקומות בדברי המשנ"ב דס"ל כדרכו של הבית הלוי ורע"א בזה, וא"כ גם הוא לטעמיה קאזיל, ואלו הם: דברי הביאוה"ל בסימן נ"ט דהובאו לעיל בתמיהתו על דברי הרא"ש דכתב שם דשומע כעונה כאילו אמר ממש בפיו, דברי הביאוה"ל בהקדמה לסימן ע"ד דשומע כעונה בערוה אסור "דהוי דיבור", וכן נראה מדברי המשנ"ב בסימן ע"ה ס"ק כ"ט דערום מותר בהרהור משום שנאמר ודבר דבר לאפוקי הרהור, אך שומע כעונה אסור משום שא"א לו לענות, עי"ש. וכן כתב במשנ"ב בסימן ע"ט סק"ז ע"ד הרמ"א לענין ש"ץ המוציא את הציבור, ד"הוי כאילו מתפלל כל אחד עתה לעצמו". וכן בביאוה"ל סימן ק"א ד"ה יכוין, כתב "דשומע כעונה והוי כאילו השומע אמר בעצמו", עיש"ה. וכן בסימן ר"ט לענין ברכת הגומל בנידון הרא"ש ורע"א דהובא לעיל, ונתבאר לעיל דתלוי בגדר שומע כעונה, הביא הביאוה"ל בד"ה וענה אמן דברי רע"א, וסיים ע"ז "והוא נכון מאוד". מכל אלו חזינן בעליל שיטת המשנ"ב בגדר דין שומע כעונה, ואתי שפיר היטב דלשיטתו קאזיל דס"ל כרע"א דמהני שומע כעונה בחצי ברכה.

והנה בסימן קפ"ו בנידון נשים אי חייבות בברהמ"ז מה"ת או מדרבנן, ונפק"מ לענין להוציא את האנשים, כתב בביאוה"ל בד"ה ומוציאות וז"ל: היינו כגון שאמרו ברית ותורה, ואע"ג שאינן צריכין לומר, עכ"ל. הרי דהוקשה לו כקושיית רע"א בחידושיו לברכות דהובאה בריש הדברים, דאם חייבות מן התורה היאך מוציאות את האנשים, הא לאנשים מעכבת הזכרת ברית ותורה, ואילו נשים לא מזכירות תיבות אלו, ותירץ דמ"מ אומרות כן הנשים בכדי להוציא האנשים. ויל"ע דהא לעיל הו"ד רע"א בזה דתירץ עפ"י דרכו דמהני שומע כעונה בחלק מהברכה, דאף דהנשים לא מזכירות ברית ותורה, מ"מ האנשים עצמם יאמרו רק תיבות אלו ויוצאים יד"ח בכה"ג מדין שומע כעונה בשאר הברכה, וכיון דנתבאר והוכח כעת דדעת המשנ"ב כרע"א בזה, אמאי מיאן לשיטתו בתירוצא דרע"א ולא הזכירו. והיה מקום לדון בזה למאי דהעלינו לעיל דכל מאי דס"ל להמשנ"ב כרע"א הוא בדליכא אפשרות אחרת, ולזה אתי שפיר, ואף למה דנתבאר דבפשטות ס"ל כרע"א לכתחילה, ורק עצם חלוקת הברכות יכולה להביא לידי בלבול, נמי אתי שפיר דהעדיף המשנ"ב עצה אחרת.

אלא דעדיין יש להתיישב בדבר, דבעצם דברי הביאוה"ל אלו דן החזו"א (או"ח סי' כ"ט סק"ז) וז"ל: צ"ע כיון שאינן חייבות היאך יוכלו להוציא וכו', ואולי הטעם כיון דמן הדין יכול אחד לברך בשביל חבירו ואף שלא אכל, ומשום טעמא דערבות, אלא שאין זה כ"א בבר חיובא במצוה זו, והלכך אי נשים בברהמ"ז מה"ת, יכולות לברך וגם לומר ברית ותורה בשביל אנשים, וכל שכן לדעת הסוברים דברית ותורה אינן מעכבין אלא מדרבנן, עכ"ל.

ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' ס') הביא ככל דברי החזו"א בשם ספר "חקרי לב", ותמה ע"ז, דהרי אין הנשים יכולות לומר ברית ותורה משום דהמציאות היא דאינן שייכות בזה, והיאך שייך לומר דמטעם ערבות יכולות להוציא האנשים בזה. ועוד הקשה, לפי מה שהביא לדון האם הזכרת ברית ותורה הינה משום ברהמ"ז, וכשלא הזכירם הוי כלא בירך כלל, או"ד הם הזכרה בעלמא, וכשהחסירם לא נחשב שלא בירך כלל אלא שחסר לו הזכרה, וכהסברא דהובאה לעיל בשם הגרשז"א והגר"ש ברמן זצ"ל יעו"ש, ותלה זה במחלוקתם הנודעת דהר"י וחכמי פרובינצא לענין שכח יעלה ויבוא בתפילה ע"ש, וא"כ כיון די"ל דהוי הזכרה בעלמא, א"כ ל"ש למימר דהאנשים כלא בירכו כלל דמי ויש דין ערבות להוציאם, ע"ש בכל דבריו והעלה כדברי רע"א בזה, ומעתה הדק"ל דמש"כ הביאוה"ל לכאורה אינו בגדר עצה אחרינא המועלת ברווח, והו"ל לשיטתו להזכיר עצת רע"א בזה.

ונראה בזה, עפ"י יסודו דהקה"י בשיטת רע"א דהובא לעיל, דאף דמהני שומע כעונה לחצאין, מ"מ בעינן לזה שיהא "שם ברכה" על ברכת המברך, ואם ברכתו חציה ואין שם ברכה עליה, לא מהני להוציא אחרים בזה מדין שומע כעונה, יעויין לעיל שהארכנו בזה. ועתה נבואה לחקור לאור דבריו, האם בענין שתהא "שם ברכה" כלפי המוציא, או"ד בענין שתהא לברכת המוציא שם ברכה כלפי היוצא יד"ח, דמצד א' י"ל דאם המברך אין ברכתו שלימה אין הוא יכול להוציא אחרים בה, ומאידך י"ל דכיון דכל הנידון הוא כלפי היוצא יד"ח דחפץ לצאת בברכתו, בעינן כלפיו שתהא ברכת המשמיע שלימה. ונפק"מ בזה בנ"ד, דהזכרת ברית ותורה היא חסרון רק אצל האנשים היוצאים יד"ח בשמיעתם, אך אינה חסרון כלל ועיקר אצל הנשים המוציאות אותם יד"ח, וא"כ י"ל דרע"א דתירץ גם בזה דמהני שומע כעונה לחצאין, ס"ל כצד הראשון דזה חסרון במברך, וכיון דבנשים עצמן אין חסרון כלל יכולות שפיר להוציא יד"ח בכה"ג, אך הביאוה"ל אף דבעיקר הדין ס"ל כרע"א, מ"מ בתנאי זה ד"שם ברכה" (המוכרח לכאורה מדברי השו"ע בסי' קצ"ד) ס"ל כצד ב' הנ"ל דהוא חסרון כלפי השומעים, וכיון דכלפי האנשים ברכת הנשים חסרה, ל"מ לצאת מהם בכה"ג מדין שומע כעונה, ודו"ק היטב.

עוד נראה לתלות בהאמור נידון המשנ"ב והחזו"א לענין ברכת הזימון, דנראה דאזלי לשיטתייהו, דהנה החזו"א (סי' ל' סק"ב) כתב דלדבריו דל"מ שומע כעונה לחצאין, לדעת רב ששת דברכת הזימון עד הזן, דכן פסק הרמ"א בסימן ר', צריכין המסובין לשמוע מפי המברך עד סוף ברכת הזן, כיון דלדידיה ברכת נברך אין חשובה ברכה עד שאמר גם ברכת הזן, אם ישמעו רק ברכת נברך הוו כשומעין חצי ברכה, עי"ש. ומאידך יעויין במשנ"ב סימן קפ"ג ס"ק כ"ח דכתב וז"ל: ועיין במ"א שהוא מצדד להורות כהתשב"ץ שס"ל דעד הזן את הכל צריכים לשתוק ולשמוע ולכוין לצאת מן המברך, ומשם ואילך יברכו בלחש עם המברך דעד שם היא ברכת הזימון, אבל אין אנו נוהגין כן, עכ"ל. ובפשטות הא דסתם המשנ"ב דאין המנהג כן, ולא חש דבכה"ג תמצא ברכתם לצאת, חציה בשמיעה וחציה באמירה, הוא משום דלטעמיה קאזיל דס"ל כרע"א דאין בכך כל חסרון, ויוצא יד"ח בכה"ג ללא חשש.

אמנם יש מקום לדון דנידון זה לא תלוי בנידון שומע כעונה לחצאין, דהא בכל זימון אחר שאומר המברך "נברך שאכלנו משלו", אומרים ועונים לו השומעין "ברוך שאכלנו משלו", וא"כ אפשר דאמירת המברך להם הוא רק כהזמנה לדידהו שהם יאמרו ברוך וכו', וא"כ הוא רק היכ"ת והכשר לזימונם, וכיון שבעצמם אמרו וענו ברוך וכו', וממשיכים בעצמם את הזימון עד סוף ברכת הזן, לא חשיב כלל שחילקו את ברכת הזימון לחצאין, והא דצריך לשמוע מהמזמן עד הזן הוא לא לצאת ידי חובה מהמזמן, אלא כדי שיהא ניכר שמזמנין, וכמ"ש תוס' בדף מ"ו ע"א ע"ש, או משום דלא תיקנו ברכת נברך בפנ"ע אלא כהוספה לברכת הזן.

אלא דמדברי המשנ"ב בכמה דוכתי נראה דבעינן לרב ששת דישמעו מהמזמן ברכת נברך בכדי לצאת יד"ח ממנו, ולא רק כהזמנה לברכתם דידהו, דכתב בסי' קצ"ז ס"ק י"ג ע"ד השו"ע דהמברך יהא מאוכלי הפת, "דכיון דהוא מוציא את חבירו בברכת הזימון חמיר טפי", והוסיף ע"ז בשעה"צ ס"ק י"א וז"ל: הוצרכנו לטעם זה אפילו לדעת המחבר דפסק לקמן בסי' דסגי עד נברך, וכ"ש לדעת הרמ"א דפסק שם דהמזמן צריך לומר גם ברכת הזן, ע"כ. הרי דס"ל דהמזמן "מוציא" את השומעים בברכת "נברך", וכן נראה דלמד בדבריו החזו"א בסי' ל' ס"ק י"ג ע"ש היטב, וביותר חזינן כן מדבריו בשעה"צ סו"ס ר"א, דהתם נפסק דעדיף לברך ולזמן ולהוציא אחרים יד"ח, וכתב בשעה"צ וז"ל: ובזמנינו שכל אחד ואחד מברך לעצמו, איני יודע אם שייך דין זה, "ואולי מה שעונים ברוך שאכלנו וכו' לא נחשב זה רק כעניית אמן, והמזמן הוא חשוב עיקר המברך", וצ"ע, עכ"ל. ומכל הנ"ל נראה דאכן ברכת נברך היא חלק מהברכה דהשומעים יוצאים יד"ח בה, וא"כ הדרינן למשנ"ת דכשכ' המשנ"ב ד"אין המנהג כן" לשמוע מהמברך אלא מחלקין לשניים, הוא משום דס"ל כרע"א, והחזו"א דפליג לשיטתו קאזיל.

והנה בביאוה"ל סימן קצ"ד ד"ה אבל לחצאין, כתב דאם אחד יודע רק נברך והשני יודע רק ברכת הזן, לא יזמנו, כיון דברכת הזן מעכבת את ברכת הזימון והוי כחדא ברכה, א"כ נכנס זה לדין השו"ע שם ד"אין ברכה אחת מתחלקת לשתיים", עי"ש, ואין זה סותר כלל לכל משנ"ת כאן בדעתו, דס"ל כתירוצו דהקה"י הנ"ל, דכל דין שומע כעונה לחצאין מותנה בכך דהמברך יאמר ברכה שלימה, ובנידון התשב"ץ הא אמר ברכה שלימה, משא"כ בנידון הביאוה"ל, ודו"ק.

ולהשלמת הענין אוסיף בירור נפלא בשיטת המ"א והפמ"ג בנ"ד, דהנה כתב המ"א בסימן תקצ"א דבר"ה ויוה"כ אין לצאת יד"ח התפילה ע"י כוונה לחזרת הש"ץ, משום שמפסיקים בפיוטים, וכתב ע"ז הא"ר שם בסק"ג וז"ל: ולפי"ז הוא הדין שהש"ץ אינו יוצא כשלא התפלל בלחש, והוא הדין אם טעה בלחש חוזר ומתפלל, ועיין סו"ס קכ"ו וצ"ע, עכ"ל. וכוונתו למאי דנפסק בשו"ע שם דש"ץ שטעה בתפילת הלחש אינו חוזר ומתפלל בעצמו משום טורח הציבור, אלא סומך הוא על התפילה שיתפלל בקול רם, ומקשה הא"ר, דלדברי המ"א דפיוטים הם הפסק בתפילה, בר"ה ויוה"כ לא יוכל הש"ץ לסמוך על חזרתו. והביא דבריו הפמ"ג בסימן קכ"ד (א"א סק"ב) וכתב בזה"ל: ונראה כי א"א לשמוע כל הפיוטים, והם מענין התפילה, לכן אין יוצא, ולפי"ז ש"ץ שטעה בלחש סומך על חזרת שמו"ע כבסימן קכ"ו אף שאומר פיוטים, דוודאי הוא יוצא, ומשום הכי נמי חוזר עתה בפיוטים, כי לא ימנע לפעמים שיתכוין שאינו בקי ויוצא, אלא שרחוק הוא, עכ"ל. ודברי הפמ"ג בדעת המ"א ברור מללו, דאין הפיוטים הפסק בתפילה כלל, וע"כ הש"ץ שאומר בעצמו כל התפילה עם הפיוטים יוצא יד"ח ללא פקפוק, אך השומעים ממנו כיון דאת הפיוטים א"א לשמוע ממילא תפילתם חציה, דהא שומעים מהש"ץ רק חלק מהתפילה, ולא יוצאים יד"ח בכה"ג.

ועתה נבואה חשבון, דהא המנהג בכל מקום דאת הפיוטים הציבור אומר יחד עם הש"ץ, ומה בכך דאת הפיוטים אינם שומעים ממנו, סוף סוף הם אומרים אותם בעצמם (ואף אי נימא דמיירי הפמ"ג דאינם אומרים בעצמם כלל הפיוטים, כיון שאינן יודעים וכיוצ"ב, מ"מ אינם מעכבים את התפילה), ומדוע לא יוצאים יד"ח בכה"ג, ובהכרח דס"ל כשיטת החזו"א דאין לחלק הברכה לשניים, ול"מ שומע כעונה לחצאין. ומה נפלא הדבר, דהובא לעיל דהמ"א ס"ל כהתשב"ץ דבזימון צריכים לשתוק ולשמוע מהמברך עד סוף ברכת הזן, ודלא כהמנהג דהביא המשנ"ב, ונתבאר בזה דכשיטת החזו"א הוא, ולשיטתו קאזיל. וכן הפמ"ג נמי לשיטתו, דלעיל הו"ד בפירוש דברי הטור בדין המדלג מלכות ומתקן השומע לעצמו, דמיאן הפמ"ג לפרש דברי הטור באופן שיהא בזה נידון של שומע כעונה לחצאין, וכהחזו"א.

ואל תתמה על כ"ז, דהא רע"א עצמו בתשובה ז' לענין קידוש אתא לבאר דברי המ"א בזה, וא"כ ס"ל לרע"א דדעת המ"א דמהני שומע כעונה לחצאין, ודלא ככל משנ"ת כעת, דזה לק"מ לפי מה דהארכנו לעיל לבאר דנידון רע"א לענין קידוש לא צריך כלל לדין שומע כעונה לחצאין, ואף החולקים בזה יודו משום דשומעת האשה כל מילות הקידוש מהקטן, ואין שמיעתה נגרעת ע"י אמירתה, וא"כ אתי שפיר היטב דאף דהמ"א עצמו ס"ל כהחזו"א וכנ"ל, מ"מ לענין קידוש שפיר ס"ל כביאור רע"א בדברי. ובפרט, דכל משנ"ת בזה לעיל מבוסס על דברי המ"א בכ"מ בשם מטה משה, דאין האמירה מגרעת בשמיעה ודלא כהחולקין בזה, והכל שריר וקיים. [ואמנם בנידון הפיוטים עדיין אין כ"ז מוכרח, דאפשר דאם אין הציבור יודעים בעצמן הפיוטים, ומפסיקין בשתיקה זמן כה רב, הו"ל הפסק בתפילה ומשום הכי לא יצא יד"ח, ללא כל שייכות לנידון שומע כעונה לחצאין, ועיין בדברי הביאוה"ל בריש סימן קכ"ד, ולכאורה מוכרחין לפרש כן בדעתו, ודו"ק היטב].

דין שומע כעונה לחצאין בברכות המעכבות זו את זו

בשו"ת תורה לשמה (סימן מ"ו) נשאל באחד שאינו יודע להתפלל בע"פ תפילה של י"ט או ר"ה ואין בידו סידור, וחפץ לומר ג' ראשונות וג' אחרונות בעצמו, ואת הברכה האמצעית ישמע מהש"ץ, האם יש בזה חשש משום זהוי מקצת התפילה בשמיעה ומקצתה בהזכרת פיו, והשיב דאין בזה חשש כלל, והוא דבר פשוט ועושין כן לכתחילה, עי"ש ראייתו (ונדון בה אי"ה להלן). ומאידך, לעיל הבאנו את דעת הבא"ח בשו"ת רב פעלים דס"ל בתוקף כדעת החזו"א דלא מהני שומע כעונה בחצי ברכה, ודחה מההלכה דברי רע"א עי"ש, וכיון דמיוחס שו"ת תורה לשמה לבעל הבא"ח, א"כ לכאורה נמצאו דבריו סותרים אלו לאלו.

ובפשטות לק"מ, דכל החסרון בשומע כעונה לחצאין הוא אך ורק באותה הברכה עצמה, אך בתפילת שמו"ע, דהנידון התם הוא בברכות שונות, אף דקי"ל דמעכבות הם זא"ז ואם חיסר אחת מהן לא יצא יד"ח, מ"מ אין כל חסרון באמירתו ברכה אחת ובשמיעתו הברכה האחרת, והביאור פשוט, דדין מעכבות זא"ז לא מחשיב כל הברכות כאחד ברכה ממש, אלא נתחדש דאם לא אמר אחת מהן לא יצא יד"ח אף בשאר, משום דיש דין לאומרן יחד, משא"כ בברכה אחת אין לחלקה ולומר חציה ולשמוע חציה השני. ובפרט לפמשנ"ת לעיל בביאור דעת החזו"א, דלשיטתו קאזיל בגדר דין שומע כעונה דאין השמיעה ממיני הדיבור, וע"כ אין לצרף בברכה אחת תרי דיני שונים, א"כ י"ל דבתרי ברכות שונות אין כלל חסרון זה, דמאי אכפ"ל דתרי דיני הם, סוף סוף בירך את כולן ותו אינן מעכבות זא"ז.

וראיה פשוטה לכל זה, מדברי השו"ע בסימן קצ"ד דמהם הקשו החזו"א והבא"ח ע"ד החזו"א, דכתב בהדיא דאין לחלק הברכה לחצאין, דהוא עצמו בריש אותו הסעיף כתב להדיא דאם כ"א יודע ברכה אחת שלימה יברכה וישמעו אותה שאר המסובין, עי"ש. והרי כתב המ"א שם להוכיח דברכות ברהמ"ז מעכבות הן זא"ז, ואפילו הכי כתב השו"ע דאף דאין דין שומע כעונה לחצאין (עכ"פ להבנת החזו"א והבא"ח בדעתו), מ"מ בשתי ברכות שונות אין חסרון כלל, וזו ראיה נפלאה, ושמחתי בראותי דככל הדברים הללו כתב בשו"ת הר צבי (או"ח סי' ס'), עי"ש בכ"ד.

אמנם ליישובינו המחודש הנ"ל בדעת רע"א עפ"י שיטת המ"א שם, אין כל קושיא מדברי השו"ע, ואדרבה משם ראיה דבעיקר נידון שומע כעונה לחצאין שייכא ברהמ"ז לזה אף דברכותיה חלוקות, דכיון דמעכבות זא"ז כחדא ברכה חשיבי, אלא רק משום דס"ל להשו"ע כרע"א כתב דאין בזה חסרון, ודו"ק היטב. אמנם אי"ז הפשוטות וכדלעיל.

וכן מצינו להדיא בביאוה"ל דמהני לחלק הברכות כה"ג, דכתב בסימן ק"א בד"ה והאידנא לענין מי שלא כיוון בברכת אבות בזה"ל: ויותר נ"ל עצה אחרת באופן זה שלא יאמר עוד עתה כלל, וימתין על הש"ץ שיאמר ברכת אבות ויכוין לצאת, וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גבור יתחיל בעצמו, עכ"ל. והא ק"ל דברכות שמו"ע מעכבות זא"ז, ובפרט בג' ברכות ראשונות דכחדא נינהו, ואפילו הכי לכתחילה מהני לצאת ברכה זו בשמיעה וברכה זו באמירה. ואף דלהמבואר לעיל אי"ז ראיה כ"כ, דהא שיטת המשנ"ב כרע"א דאף בברכה אחת ממש שרי לחלקה לחצאין, מ"מ כבר נתבאר דלכתחילה לא ניחא ליה להמשנ"ב לעשות כן, וכמש"כ בביאוה"ל בסימן רע"א, ובנידון דידן יעץ כן לכתחילה, וחזינן דבזה אין כל פקפוק.

ובסימן קכ"ח סעי' כ' פסק השו"ע דאם המקרא את ברכת הכהנים כיוון לתפילת הש"ץ מתחילה ועד סוף, עדיף טפי שיסיים המקרא ברכת שים שלום. וראיתי בספר אשי ישראל (פרק י"א הערה כ"ד) דהביא מכמה אחרונים שהקשו ע"ד השו"ע, דהא כיון דג' אחרונות כחדא חשיבי, א"כ יש בזה חסרון של שומע כעונה לחצאין, ע"ש בכ"ד, ולבסוף הביא מספר "זה השלחן" דהוכיח מדברי השו"ע הללו דל"א דכחדא חשיבי לענין דין שומע כעונה לחצאין. ולהאמור י"ל בזה, דכיון דנתבאר לעיל באורך דאין מדברי השו"ע בסימן קצ"ד סתירה לשיטת רע"א, ואדרבה מפשטות לשונו בסי' קפ"ג נראה כמותו, וכן מדבריו בב"י, א"כ י"ל דהשו"ע בשיטת רע"א קאי, ואף אי נימא דג' אחרונות כחדא ממש חשיבי, מ"מ לעולם אין חסרון של שומע כעונה לחצאין. ויעויין עוד שם במשנ"ב ס"ק פ"א בשם הרבה אחרונים דעדיף טפי לא לעשות כדברי השו"ע, אלא שהחזן בעצמו יסיים, ולא ביארו בטעם הדבר מידי, ולהאמור י"ל דהמשנ"ב לשיטתו נמי כרע"א מעיקר הדין, וס"ל דכברכה אחת ממש דמי, וע"כ עדיף לא לעשות כן לכתחילה וכמ"ש בביאוה"ל בסימן רע"א, ומ"ש בסימן ק"א לענין ברכת אבות, אין ביאורו כמש"כ לעיל, אלא דכדי לינצל מברכה לבטלה יעץ המשנ"ב שם לכתחילה לעשות כרע"א, דחשיב דלית ליה עצה אחרינא. ועיין בכ"ז.

ועוד יש לדחות הראיה, עפמש"ת לעיל באורך בדברי הביאוה"ל בסימן קכ"ו ד"ה ואם בשם רע"א, דבטעה ש"ץ בג' ראשונות או אחרונות דפסק השו"ע דחוזר לראש הברכה הראשונה, כתב רע"א דאם כיוון השני לתפילתו אין צריך לחזור אלא לברכה שטעה בה, ונסתפק הביאוה"ל האם גם באמצע ברכה שטעה כן הדין, ע"ש. והבאנו לעיל דברי הגרשז"א במנחת שלמה דכתב בזה "דחזרת הש"ץ קיל", וביארנו משום דהאידנא אין הש"ץ מוציא הרבים ידי חובתן, ותלינו זה בדברי הקה"י והפותח דברים, ע"ש באורך, וא"כ גם בנידון שים שלום דהוא חזרת הש"ץ, מה דהיקל השו"ע אינו משום דדין שומע כעונה לחצאין לא נאמר בזה, אלא מטעמא אחרינא וכנ"ל, ודו"ק.

ומציאה נפלאה מצאנו בגליון "אליבא דהלכתא" במדור "עובר אורח" מכת"י האדר"ת, וז"ל: מי ששכח ולא אמר יעלה ויבוא בר"ח וכו' יכוין דעתו וישמע מהש"ץ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף (שו"ע סי' קכ"ד סעי' י'), נשאלתי מהו שיוכל בחצי התפילה להתפלל בפני עצמו, והשבתי מהר דגיטין ט"ז ע"א חציו בטבילה ע"י וצ"ע, עכ"ל האדר"ת. ושם בגמ' איתא, בעל קרי חולה שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור, ובעי ר"פ חציו בטבילה וחציו בנתינה תשעה קבין מאי, תיקו, ע"ש, ולמד מזה האדר"ת דהוא הדין לנ"ד דיש חסרון של "לחצאין" אף בברכות שונות המעכבות זא"ז, והניח זה בצ"ע, ועכ"פ צד זה דהאדר"ת הוא דלא כהמשנ"ב והתורה לשמה הנ"ל. אך צע"ג מדברי השו"ע בסימן קצ"ד ובסימן קכ"ח דחזינן דאין בכך כל חסרון, ואף אי נימא כהנ"ל דהשו"ע ס"ל כרע"א, ומשום הכי לא החשיב זה כחסרון, מ"מ מה יענה האדר"ת על זה גופא דלהשו"ע להדיא אין חסרון בזה.

ונראה דהאדר"ת יסבור כשיטת אבהעז"ז בסימן קצ"ד דנחלק על המ"א וס"ל דברכות ברהמ"ז אינן מעכבות זא"ז, ויעויין שם בשעה"צ ס"ק י' דהאריך להביא ראיה לשיטה זו מהגמ', וכן הביא שם בס"ק י"א מהתו"ש דהמ"א עצמו הודה לזה במסקנתו עי"ש, וכן הבאנו לעיל מהחזו"א דנסתפק בדעת הטור דשמא ס"ל דאינן מעכבות זא"ז, וע"כ אי כן ס"ל להאדר"ת לק"מ מדברי השו"ע דסי' קצ"ד, דאין כל קשר בין הברכות וע"כ מהני לחלקן לאנשים שונים, אף דבתפילת שמו"ע ל"מ בכה"ג, דהתם מעכבות הברכות זא"ז וכחדא חשיבי, ומדברי השו"ע בסי' קכ"ח נמי ל"ק, כמש"כ לעיל דחזרת הש"ץ קיל ואין להוכיח ממנה לתפילת היחיד.

העולה לן מכ"ז, דד' דרגות ישנם בנידון: א. ברכה אחת ממש, דבזה נחלקו רע"א והחזו"א, ובזה נשתנו התורה לשמה והאדר"ת בשיטת החזו"א. ב. ג' ראשונות וג' אחרונות דשמו"ע דקי"ל דכחדא חשיבי, דבזה אין ראיה מדברי התורה לשמה להקל, דלא מיירי בכה"ג, וא"כ גם בזה נשתנו דלא מהני, והמשנ"ב להדיא הקיל בזה, וכשיטתו כרע"א, אך ב"זה השלחן" נוקט דבזה לכו"ע מהני דעדיין אין זה "לחצאין". ג. ברכות המעכבות זו את זו, כשאר ברכות דשמו"ע, וכברכות דברהמ"ז להמ"א, דבזה נחלקו התורה לשמה והאדר"ת, וככל הנ"ל, ובשיטת השו"ע יל"ד בזה וככל משנ"ת. ד. ברכות בחזרת הש"ץ, דנתבאר דזה קיל טפי, ואפשר דלכו"ע מהני בזה חלוקה לב' אנשים, ומ"מ לכתחילה כתב המשנ"ב בשם האחרונים דאין לעשות כן, וי"ע בכ"ז היטב.

דין שומע כעונה לחצאין בחצי פסוק

הנה בקה"י שם הקשה ע"ד החזו"א, דהא כל דין שומע כעונה ילפינן מהלל, וכמ"ש בסוכה ל"ח ע"ב הוא אומר "ברוך הבא" והם אומרים "בשם ה'", מכאן לשומע כעונה, והרי התם נמצא דחצי הפסוק אמרו וחצי הפסוק שמעו, וחזינן דמהני שומע כעונה לחצאין. ועוד הקשה מדברי הפמ"ג דהובאו במשנ"ב סימן תר"צ ס"ק י"ט, דכשמכין הנערים את המן, ומחמת זה לא שמע כמה תיבות מן הש"ץ, יאמר אותן תיבות בעצמו, ושוב חזינן דמהני שומע כעונה לחצאין. והקה"י ביאר בכ"ז עפ"י דרכו הנ"ל, דכשאומר המוציא כל הפסוק מהני שומע כעונה לחצאין, וכל מאי דל"מ הוא כשגם המוציא לא אמר פסוק שלם או ברכה שלימה, דבכה"ג אין "שם ברכה" או "שם קריאת פסוק" עליה, וא"כ בקריאת המגילה הא ודאי דאמר הבעל קורא כל הפסוק. וכן בהלל פשוט דהחזן אמר בעצמו כל הפסוק, דהא אין הציבור מתכוונין להוציאו, משום הכי שפיר מהני בהו דין שומע כעונה לחצאין, עי"ש בכ"ד. ועדיין יש להקשות, דכ"ז ניחא לשיטת רע"א, דבדרכו קאזיל הקה"י לייסד כיסוד הנ"ל ליישבו מדברי השו"ע בסימן קצ"ד, אך לשיטת החזו"א ודעימיה גם בכה"ג דאמר המוציא ל"מ שומע כעונה לחצאין, ומה יענו על קושיות אלו.

וביותר יש להקשות, דהנה בשו"ת תורה לשמה הנ"ל דס"ל דבברכות שונות מהני לחצאין, הביא לכך ראיה מדברי הירושלמי בסוכה פ"ג ה"י, ונעתיק כל לשונו בזה: בעון קומי ר' חייא בר בא, מנין אם שמע ולא ענה יצא, אמר לון מן מה דאנן חמיין רבנין רברבייא קיימין בציבורא, ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה', ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן, עכ"ל הירושלמי. ופירש בקרבן העדה וז"ל: גדולי הדור שעומדין אצל הציבור, ושומעין שקצת מהציבור אומרים ברוך הבא, והאחרים שותקין ושומעין מה שאלו אומרים, ואח"כ אומרים אחרים בשם ה' ושותקין הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאין בקריאה זו, אע"ג שאלו לא אמרו רישא דקרא ואלו לא אמרו סיפא דקרא, שמעינן מיניה דהשומע ולא ענה יצא, עכ"ל. הרי לן להדיא דלא כמו שפירש הקה"י, אלא גם הראשונים לא אמרו פסוק שלם, ואפילו הכי יצאו יד"ח מדין שומע כעונה, וא"כ גם לדעת רע"א תקשה מעתה, דבכה"ג לכאורה כו"ע מודו דל"מ לחצאין, כדחזינן בדברי השו"ע בסימן קצ"ד (וליישובינו המחודש שם הנ"ל ניחא זה, אך עתה קיימינן לפי הפשטות), וצ"ע.

ורבים ממחברי זמנינו נתנבאו בזה בסגנון אחד ליישב הענין, והוא דשאני "חצי ברכה" מ"חצי פסוק", דכל החסרון בשומע כעונה לחצאין הוא רק כשמחלקין הברכה לשניים, אך בחלוקת פסוק לשניים אין בכך כל חסרון, אמנם צ"ב בגדר ובטעם החילוק בזה. ונראה לבאר, דכיון דחילוק זה מוכרח לכאורה בין לשיטת רע"א ובין לשיטת החזו"א, נבוא לבאר בתרי אנפי החילוק בין חצי ברכה לחצי פסוק, כל חד למאי דאית ליה.

דלשיטת החזו"א נראה דכיון דס"ל בגדר דין שומע כעונה דאין השמיעה נחשבת ממש כדיבור, אלא יוצא יד"ח ע"י ברכת חבירו, ונתבארה לעיל לפי"ז שיטת הרא"ש בדין ברכת הגומל בנוסח "שגמלך", דמהני בכה"ג כיון דענין שומע כעונה הוא "ענין הברכה" ולא "תיבות הברכה", א"כ כל זה רק לענין "ברכה", דכל עניינה ומהותה זהו "תוכן" ההודאה או השבח, ולא ה"תיבות" שלה, ומשום הכי בה יש חסרון של שומע כעונה בחציה, דאם אמר רק חציה לא הודה בכל תוכן הברכה. משא"כ בקריאת פסוקים דעניינה קריאת התיבות דהפסוקים ותו לא מידי, אשר ע"כ לא אכפ"ל שאמר רק מחצית הפסוק ומחציתו שמע, דסוף סוף בחצי שאמר מילא את חלקו בשלימות, והשלים זה ע"י שמיעתו מדין שומע כעונה.

ולדרך רע"א י"ל בזה, דאף דגדר שומע כעונה לשיטתו הוא דהוי כאמר בפיו המילים ממש, מ"מ יש לחלק בזה בין ברכה לקריאה, דברכה עניינה "לברך", וקריאה עניינה "לקרוא", וחילוק מהותי ביניהם, דלברך בעינן "שם ברכה", דאל"ה לא "בירך" אלא רק "אמר" חלק מהתיבות, אך "לקרוא" כל עניינו לומר התיבות בפיו, ואם אמר חלק מהתיבות סוף סוף "קורא" הוא, ואם השלים ע"י שמיעה לית לן בה, ודו"ק.

איברא דיעויין בשעה"צ שם סימן קכ"ד ס"ק מ"ז דהתם ס"ל דמהני שומע כעונה לחצאין, וכתב שם וז"ל: דומיא דמקיל הפמ"ג לענין מגילה לומר בעצמו איזה תיבות בע"פ בלחש, שלא שמע אותן מפי הש"ץ, ע"כ. הרי השווה המשנ"ב נידון שומע כעונה בחצי ברכה לנידון שומע כעונה בחצי פסוק, וחזינן דלא ס"ל ככל משנ"ת, וי"ל בדעתו דכיון דס"ל כרע"א דמהני לעולם שומע כעונה לחצאין, ממילא לא שנא בפסוק לא שנא בברכה, לעולם יוצא יד"ח בכה"ג אלא דא"כ קשה על דברי המשנ"ב קושיין דלעיל מדברי הירושלמי, דמצד אחד חזינן בדברי השו"ע בסי' קצ"ד דל"מ שומע כעונה לחצאין, וכן כתב בהדיא הביאוה"ל שם כדהובא לעיל, וא"כ ע"כ כתירוץ הקה"י דלענין המברך בעינן שיברך ברכה שלימה, ומאידך בירושלמי חזינן בהיפוך, דאף לענין המוציא לא בעינן זה.

וי"ל בזה, דהנה במאי דאסברנא לעיל לחלק בין קריאה לברכה אף לשיטת רע"א, יש להקשות עדיין, דאף אי נימא ככל הנ"ל, מ"מ כיון דגדר שומע כעונה הוא דהשומע חשב שהוציא המילים בפיו, א"כ מדוע לענין ברכה לא יחשב לו שאמר בפועל ברכה שלימה, חלקה ע"י דיבורו ממש, וחלקה ע"י שמיעתו הנחשבת כדיבור, אע"כ לבאר בזה בפשיטות, דאכן מדין שומע כעונה יוצא יד"ח השומע בכה"ג ללא כל פקפוק וכמש"כ רע"א, אמנם לענין התנאי שנתחדש בזה עפי"ד השו"ע בסי' קצ"ד דהמברך המשמיע צריך שיאמר בעצמו ברכה שלימה וכדכ' הקה"י, בזה יש לחלק גם לשיטת רע"א בין חצי ברכה לחצי פסוק, דבחצי ברכה י"ל דכשהמברך לא בירך ברכה שלימה אין ע"ז "שם ברכה", דלא "בירך" וכנ"ל, אך כשמשמיע חצי פסוק, דיש ע"ז שם "קריאה", אין בכך כל חסרון, ובהא יוצא יד"ח השומע כשהשלים בעצמו החצי השני, ודו"ק היטב.

וככל הדברים האמורים יש להוכיח נמי בשיטת התורה לשמה הנ"ל, דכשנשאל לענין ברכות י"ח האם שרי לחלקן לשמיעה ולאמירה, השיב דאין בזה כל חשש, וראייתו לכך הביא מדברי הירושלמי הנ"ל בסוכה לענין קריאת ההלל, והנה כבר נתבארה שיטתו ברב פעלים בהחזו"א דל"מ שומע כעונה לחצאין, ונתבאר לעיל דההילוק בזה בין ברכה אחת לשתי ברכות אף דמעכבות הן זא"ז, אלא דראייתו שהביא לא אתי שפיר לפי"ז, דהא בהלל מיירי, ואי"ז שתי ברכות שונות אלא פסוק אחד, ולהאמור אתי שפיר היטב, דקריאה של פסוק כמוה כברכות נפרדות המעכבות זא"ז, דאין בקריאה דין של "קריאת פסוק", אלא דין "קריאת תיבות", דבאמת כל תיבה ותיבה בפנ"ע היא כחיוב נפרד, אלא יש דין לקרותם ביחד, והוא ממש דומה לברכות המעכבות זא"ז, ואתי שפיר דבריו היטב, ועיין בזה.

דין שומע כעונה לחצאין בעיקר הברכה

כתב מרן הגרשז"א במנחת שלמה (קמא סי' כ') וז"ל: חושבני דהוא הדין נמי שאם המברך אכל מזונות והשומע שתה יין, שהוא ג"כ יכול לצאת בברכתו של המברך, אלא שבמקום שהמברך אומר על המחיה ועל הכלכלה, יאמר השומע על הגפן ועל פרי הגפן, וכן בחתימה, ויכול שפיר לצאת חובת הברכה מקצתה בשמיעה ומקצתה באמירה וכו'. ונלענ"ד דלפי"ז במי שמסופק אם בירך ברכת המוציא או לא, שיכול לשמוע מאחר שמברך על היין או מברך להתעטף בציצית, והיינו שיכוין לשמוע ממנו רק את הפתיחה בלבד ואילו המוציא לחם מן הארץ יאמר השומע בעצמו, ויצא מקצתו בדיבור ומקצתו בשמיעה. ואף להסוברים שאם פתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא לא עלתה לו ברכה, היינו מפני שלא כיוון יפה ולכן אין זו ברכה, משא"כ הכא זה שמברך על היין מכוין יפה וגם השומע מכוין יפה, וכיון דזכרון אחד לשניהם מה טעם לא תעלה לזה ולזה, אלא שמעולם לא שמענו חידוש גדול זה, אך אפשר דרע"א ז"ל נתכוין רק להתיבות שבאמצע הקידוש אך לא בעיקר הברכה, וצ"ע, עכ"ל הגרשז"א. ולדבריו הא דנקט כן רע"א גם לענין ברית ותורה בברהמ"ז, הוא משום דהחיוב באמירתם הוא רק מדין "הזכרה", ואינו מעצם מטבע הברכה, וכן הביא בשמו בשש"כ הנ"ל, וכדהובא לעיל משו"ת הר צבי ומ"אשר לשלמה". וארווחנא לפי"ז הא דהערנו לעיל דאמאי מיאן המשנ"ב בעצת רע"א לענין ברית ותורה, ולהאמור י"ל דלא ס"ל להמשנ"ב דברית ותורה מדין הזכרה בלבד, אלא ס"ל דזה ממטבע הברכה, ובעיקר הברכה לא ס"ל דמהני שומע כעונה לחצאין. (ועוד אפשר לפי"ז בדרך אחרת, דמה דכתב הביאוה"ל בסי' רע"א ע"ד הגרע"א לענין קידוש ד"דוחק לחלק הברכות לחצאין", אינו משום עצם דין שומע כעונה לחצאין, אלא ס"ל דרע"א מיירי גם בתיבות הקידוש העיקריות, ודלא כהגרשז"א, ועל כן "לכתחילה" לא ניחא ליה לחלק הברכה בכה"ג, ועיין).

ולעיל הארכנו טובא בבירור דעת הרא"ש בנ"ד, יעו"ש כל הענין, ושורש הנידון במה שתמה הרא"ש על המנהג לחלק את ברכת יוצר אור ע"ש, ולדברי הגרשז"א אית לן ביאור חדש בדעתו, דבאמת בעיקר הדין מודה הרא"ש דשרי לחלק הברכה חציה באמירה וחציה בשמיעה, אמנם כ"ז רק בתיבות שאינם מעיקרי הברכה, אך בחלק המעכב ל"מ שומע כעונה לחצאין, וכיון דהתם מיירי דחילקו ברכת יוצר אור בחלק המעכב, משום הכי תמה הרא"ש על מנהגם זה. אמנם לפי"ז מש"כ הב"י בסי' נ"ט הוא דלא כשיטת הרא"ש עצמו בזה, וכפי שצידדנו לעיל בזה, ע"ש, ודו"ק. (ועיין לעיל דביארנו לפי"ז ד' הרא"ש בסי' מ"ט). אמנם אף דכתב הגרשז"א דחלוקה לחצאין בעיקרי הברכה היא "חידוש גדול שמעולם לא שמענו", מ"מ מכל מה שנתבאר והובא בכל מאמרינו זה, מוכח דאף בכה"ג מהני שומע כעונה לחצאין, וראש לכולם רבינו יונה דהוכיח מיניה הקה"י דס"ל כרע"א, והארכנו טובא לקיים ולבסס זה, הנה מיירי ר' יונה בחלוקה בעיקרי הברכה ממש, דאמר את הברכה ללא החתימה, ואפילו הכי ס"ל דיוצא יד"ח בכה"ג, וכן מדברי השו"ע בסי' קפ"ג דנראה דאפשר לחלק הברכה מהחתימה, נמי משמע דאין בכך כל חסרון. והנה לעיל כתבנו לדון בדעת הטור בנידון, והבאנו דבריו לענין השומע ממי שדילג "מלך העולם", והבאנו דברי הפמ"ג בסי' ריי"ד דמיאן לבאר בדברי הטור דישלים השומע בעצמו התיבות החסרות, אמנם הניח הדבר בצ"ע עי"ש, והתם כתבנו דלשיטתו קאזיל דל"מ שומע כעונה לחצאין כלל, וא"כ מהא דנסתפק גם בנידון בתוך החתימה עצמה, נראה דל"ש ליה חלוקה בעיקר הברכה ל"ש חלוקה בדבר שאינו מעיקר הברכה, אמנם אפשר דבזה גופא נסתפק הפמ"ג, ודלא כמש"כ לעיל בדעתו, ויל"ע בזה.

ומסתימת דברי המשנ"ב דפסק כרע"א בכ"מ נמי נראה דאינו מחלק בדבר, דלענין ברהמ"ז דסי' קפ"ג בנידון להוציא השומעים כתב כן המשנ"ב, ובפשטות מיירי התם גם בעיקרי הברכה, וכן בסי' קכ"ו לענין ש"ץ שטעה דנסתפק הביאוה"ל מאימת יתחיל העומד תחתיו, נמי לא חילק בדבר כלל, אמנם שם י"ל דחזרת הש"ץ קיל טפי וכמשנ"ת לעיל באורך, וכן מהשוואת השעה"צ בסי' קכ"ד הנידון לקריאת המגילה, והתם הא שמיעת כל תיבה ותיבה מעכבת היא, וא"כ חלוקה בעיקר הדבר מיקרי, וס"ל למשנ"ב דמדין שומע כעונה לחצאין אתינן עלה ואפילו הכי מהני, ולא מדין "שומע כעונה בחצי פסוק", ודו"ק. וכן יעויין בחזו"א הנ"ל שהשווה הנידון דחלוקה לחצאין בברכת הזימון, לנידון השו"ע בתוך ברכת הזן עצמה, עיי"ש היטב בכ"ד. ואי נימא כהגרשז"א יש לחלק טובא, דבתוך ברהמ"ז עצמה החלוקה היא בעיקרי הברכה, משא"כ כשאחד מזמן ורעהו מברך אי"ז חלוקה בעיקר הברכה, ומוכח דאף החזו"א דפליג על רע"א בעיקר הדין, לא ס"ל בעיקר הדבר לחלק בזה. ועוד יעויין בכל דברי הרב "פתח הדביר" דהובאו לעיל בארוכה, דמיירי על חלוקה בקידוש כעין דברי רע"א, והתם כתב להדיא דרק את פתיחת וחתימת הקידוש שמעו מהמקדש, ו"כל" אמצע הקידוש אמרו המסובין בעצמן, וודאי דבכה"ג חלוקה בעיקר הקידוש מיקרי, ואפילו הכי ס"ל דיוצא יד"ח בכה"ג, ומכל אלה חזינן דלא ס"ל כחידושו דהגרשז"א.

ושוב ראיתי עתה דברי ה"חכמת שלמה" בסי' קכ"ו בזה, דעל נידון השו"ע שם, דהובא לעיל, בש"ץ שטעה שיתחיל אחר תחתיו מתחילת הברכה, כתב בזה"ל: נראה דזה הוי רק אם לא שמע השני תחילת הברכה, אבל אם שמע תחילת הברכה כיון שיוצא בזה השני דיכול לחזור למקום שפסק כמו במגילה וכו', דדי לחזור השני למקום שפסק כיון דיצא בקריאת הראשון כמו בשופר, וא"כ ה"נ בשמו"ע הוי כן וכו', כן נלפענ"ד נכון לדינא, עכ"ל. וארווחנא מדבריו כו"כ עניינים דנתבארו לעיל: א. דלדבריו לק"מ מדין השו"ע בסי' קכ"ו על דין שומע כעונה לחצאין, דכל דברי השו"ע מיירי כשהשני העומד תחתיו לא שמע לברכת הראשון, ואה"נ כשישמע לא צריך לחזור לתחילת הברכה. ב. דדין שומע כעונה לחצאין נאמר גם בעיקר הברכה, ודלא כהגרשז"א. ג. דלעיל אסתפקנא בדעת החכמת שלמה בסי' תכ"ו לענין קידוש לבנה, ע"ש האם ס"ל כרע"א, או"ד משום דשמעו כל הברכה ס"ל דמהני ולא משום דין שומע כעונה לחצאין, והשתא חזינן להדיא דס"ל כרע"א, דהא בנ"ד לא המשיך הש"ץ הראשון את הברכה. ד. מדהשווה נידון דידן לקריאת המגילה, נראה דאף איהו לא ס"ל לחלק בין שומע כעונה בחצי ברכה לשומע כעונה בחצי פסוק, וכמ"ש לעיל בדעת המשנ"ב בזה.

סיכום הדברים

א. דעת רע"א דמהני לחלק הברכה לחצאין חציה בשמיעה וחציה באמירה, ונתבאר דרבים ס"ל כוותיה, וראש לכולם רבינו יונה בברכות, וכן דעת החכמת שלמה ופתח הדביר, וכן נראה מדברי הב"י ומפשטות דברי השו"ע בסימן קפ"ג, ודברי השו"ע בסי' קצ"ד נתיישבו לדרך זו בכמה אופנים, דוק ותשכח.

ב. דעת החזו"א דלא מהני לחלק הברכה בכה"ג, וכן נראה דעת הרא"ש והטור, וכ"כ הפנ"י בברכות ל"ד, וצידדנו כן בדעת המ"א והפמ"ג נמי, עיין לעיל.

ג. להלכה – דעת המשנ"ב נתבררה בהרבה מקומות כדעת הרע"א, אמנם כתב במקו"א דאין לכתחילה לעשות כן (ועיין במשנ"ת בכמה אופנים בזה), וכן נקט בשו"ת הר צבי ובשו"ת אור לציון, וכן הורה הגרשז"א (אמנם נסתפק בכה"ג כשהחלוקה בעיקר הברכה, ונתבאר מהמשנ"ב ועוד דלא חילקו בזה), אמנם החזו"א פליג כנ"ל, וכן ס"ל להבא"ח בשו"ת רב פעלים, וכן נראה מדברי האדר"ת בספרו "עובר אורח" (כת"י).

ד. ברכה אחת בשמיעה וברכה אחת באמירה בברכות המעכבות זא"ז – בשו"ת תורה לשמה כתב בפשיטות דמהני בכה"ג, והאדר"ת הסתפק בזה, ומפשטות דברי השו"ע נראה דמהני, ועיין במשנ"ת בזה, ובמשנ"ת עוד לענין ג' ראשונות וג' אחרונות דשמו"ע דכחדא נינהו, מה דינם בנ"ד.

ה. חצי פסוק בשמיעה וחצי באמירה, בהלכות מגילה מצינו דבפשיטות מהני בזה שומע כעונה לכו"ע, ועיין במשנ"ת בחילוק בין זה לחצי ברכה, ומדברי המשנ"ב (והחכמת שלמה) נראה דהשוו הדברים אהדדי.

ו. דין שומע כעונה כשהשומע אומר ביחד עם המברך – דעת המ"א, והעתיקו המשנ"ב בכו"כ מקומות, דאין בזה כל חסרון, ואדרבה מהני זה לשמיעתו (אמנם יש מחמירין בזה), ונתבאר דלפי"ז אתי שפיר דין רע"א לענין קידוש לכו"ע, ללא דין שומע כעונה לחצאין.

ז. שורש הנידון בזה נעוץ במחלוקתם המפורסמת דהבית הלוי והחזו"א בגדרי שומע כעונה, וקאזיל החזו"א בזה לטעמיה, ורע"א נקיט כהבית הלוי בכ"מ, ונמי לשיטתיה, וכן המשנ"ב בהרבה מקומות כתב כן, יעויין לעיל המ"מ בזה, ומשנ"ת עוד בזה.

הרב רפאל ברוך עולידאנו
כולל "אליבא דהלכתא" בית וגן

בגדר ברכת בפה"ג בכוס של ברכה

הנה בכל כוס של ברכה מצינו דמברכים קודם בפה"ג על הכוס, ואח"כ הברכה שעליה נקבע הכוס, וכמבואר במשנה פרק אלו דברים כב"ה, ובברהמ"ז אומר בפה"ג אח"כ, דאל"ה ברהמ"ז הוי הפסק. והנה יש לדון בגדר הברכת בפה"ג שאומר בהם, דלכאורה הוה ברכת הנהנין שמברכים על היין, ומה דמברכים אותה קודם הברכה שעליה נקבע הכוס, התבאר בסוגיא בפרק אלו דברים משום תדיר ואינו תדיר, ועוד טעם יעו"ש. וכן מצינו בשו"ע סי' רע"א סעי' ד' במי שהיה סועד בערב שבת וקידש היום, דפורס מפה ומקדש, ואם היו שותים יין תחילה אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, והיינו דכיון דפטור מברכת הנהנין דכבר בירך, אין מקום להזכיר ברכת בפה"ג בקידוש. ועיין בב"י שם דהעלה צד בדעת הרמב"ם דצריך לברך בפה"ג אף שהיה שותה יין קודם, ולאידך גיסא הביא בדעת הרמב"ם דלאחר שקידש אינו חוזר ומברך המוציא, דהקידוש והאיסור אכילה דקודם קידוש לא חשיב הפסק. ובפשטות יש לתמוה, וכמו שתמה שם בדרישה, דהדברים ק"ו, דאם המוציא לא צריך לברך משום דלא חשיב הפסק, ק"ו דאין צריך לברך בפה"ג קודם הקידוש דאין בו ההפסק של הקידוש עצמו. ולכאורה יש ליישב בדעת הרמב"ם, דס"ל דברכת בפה"ג אף שיסודה היא ברכת הנהנין, אך הוי תקנה בברכה על הכוס שיברך קודם על היין, דבכה"ג חשיב יותר ברכה על הכוס ושירה על היין. ויש קצת להוכיח זה עוד מענין קידוש היום דמברכים רק בפה"ג, וכתב הר"ן בפסחים ק"ז ע"א בטעם הראשון דקידוש היום דרבנן, אלא משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש, והיינו בורא פרי הגפן ותו לא, שהוא התחלת קידוש של לילה, עי"ש. ובפשוטו אינו מובן, דלכאורה ברכת בפה"ג לא שייך כלל לקידוש, ובמה יש כאן התחלת קידוש. ודוחק לומר דזה זכר בעלמא שאין לו שייכות אמיתית, אמנם אם נימא דברכת בפה"ג הוי תקנה מעצם הקידוש, א"כ יש כאן התחלת קידוש של לילה ואתי שפיר, דאף דס"ל לרמב"ם דלא חשיב הקידוש והאיסור אכילה קודם קידוש הפסק, ואינו מברך המוציא, אפילו הכי מברך ברכת בפה"ג.

אך באמת זה אינו, דהמעיין במקור הדברים שממנו יצא לב"י בדעת הרמב"ם דמברך בפה"ג קודם הקידוש, הוא ממש"כ הרמב"ם פרק ד' מהלכות ברכות הלכה ח': היו שותין ואמרו בואו ונברך ברהמ"ז או בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות, ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או יקדשו, אע"פ שאינם רשאים, צריכים לחזור ולברך תחילה בפה"ג ואח"כ ישתו, עכ"ל. ומבואר דהרמב"ם לא איירי כלל על הקידוש עצמו, אלא אם רוצים לשתות קודם הקידוש או ברהמ"ז, וא"כ מבואר דהוי בהלכות היסח הדעת. והב"י למד מזה דהוא הדין בגוונא דקידש היום אף שהיו שותים קודם, כיון שנאמרו מלשתות אפשר דצריכים לחזור ולברך בפה"ג, וא"כ ודאי דאין להוציא מהכא דינים בהלכות כוס של ברכה (ולענין קושיית הדרישה דא"כ למה פטר הרמב"ם מברכת המוציא, והרי כל שכן דאיכא הפסק, באמת נראה דלצד זה ס"ל לב"י דאה"נ צריך להרמב"ם לברך המוציא, דהרי הדיוק של המ"מ ברמב"ם שלא מברך המוציא מדלא הזכיר כן בהלכות שבת, והרי א"כ הוא הדין דיש לדייק דאין צריך לברך בפה"ג מדלא כתב, וע"כ דסמך על מש"כ בהלכות ברכות כמש"כ הב"י, וא"כ הוא הדין לענין המוציא, ופשוט. וכן מצאתי במאמר מרדכי).

והנה בגמ' ר"ה כ"ט ע"ב בעי רבא ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, כיון דחובה הוא מפיק, או דילמא ברכה לאו חובה היא, ומסיק בגמ' דיצא מוציא אף בברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש. ולכאורה יש להוכיח מהגמ' דהוי

ולפי זה הוא הדבר בזה שכל הדברים שנתבארו בסעיף זה, הוא [ראיה לזה שכתב בסעיף ב' שהמנהג הנכון הוא שלא לומר תחנון בימים שנתמעטו בהם המתפללים, ואין הטעם לזה מפני שהוא דבר שאינו מעיקר התפלה, שהרי כבר נתבאר בסעיף ב' שהוא מעיקר התפלה, אלא הטעם לזה הוא מפני שנתמעטו בהם המתפללים, שהרי בימים שנתמעטו בהם המתפללים אין הקב"ה שומע תפלתם, כמו שנתבאר בסעיף ב' ואם כן אין לומר תחנון בימים שנתמעטו בהם המתפללים, שהרי אין הקב"ה שומע תפלתם, ואין לומר תחנון בפני מי שאין הקב"ה שומע תפלתו, ואף על פי שיש בהם מי שהוא מתפלל בכוונה, אין לומר תחנון בפניו, שהרי אין הקב"ה שומע תפלתו, מפני שאר המתפללים שאינם מתפללים בכוונה, שהרי אין הקב"ה שומע תפלתם, ואין לומר תחנון בפני מי שאין הקב"ה שומע תפלתו, שהרי אין הקב"ה שומע תפלת שום אחד מה

ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵੱਲੋਂ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੇਵਾ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਸਾਲ ਭਰ ਦੌਰਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੇਵਾ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਗਤ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੇਵਾ ਦੀ ਕਿਸਮ, ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੇਵਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਕੁੱਲ ਘੰਟਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੂਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਗਤ ਵੱਲੋਂ ਕੁੱਲ ੪੭ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੇਵਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੰਗਰ ਦੀ ਸੇਵਾ, ਪਰਿਕਰਮਾ ਦੀ ਸਫ਼ਾਈ, ਜੋੜਿਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ, ਪਾਣੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ੨ ਲੱਖ ੧੪ ਹਜ਼ਾਰ ਸੇਵਕਾਂ ਨੇ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਕੁੱਲ ੩ ਲੱਖ ੬੦ ਹਜ਼ਾਰ ਘੰਟੇ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲਗਾਏ ਗਏ। ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੇਵਾ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾ ਵੱਲੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਗਤ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਹਰ ਕਾਰਜ ਲਈ ਸੇਵਾ ਦੀ ਕਿਸਮ, ਸੇਵਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਘੰਟਿਆਂ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੂਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਗਤ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੇਵਾ ਦੀ ਕਿਸਮ, ਸੇਵਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਕੁੱਲ ਘੰਟਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ

וברכת הקידוש או הבדלה או ברהמ"ז יברך אחר. ותלינו כל ספיקות אלו בחקירה הנ"ל, ובנידון הראשון מבואר דעת הפוסקים דיצאו יד"ח אף שלא שמעו בפה"ג, וכן נראה לפי"ז כשהמקדש שכח ברכת בפה"ג, ולענין להפריד ברכת בפה"ג מהקידוש, דאחד יברך בפה"ג ואחד יברך ברכת הקידוש, הנה בחכם צבי כתב דלא מהני, ועיין בגר"ז שחלק עליו להדיא. ואם נתכוין גם המקדש לשמוע ברכת בפה"ג, לכאורה ודאי מהני, וכן מבואר סי' ק"צ ברעק"א, משא"כ כשלא נתכוין היה אפ"ל דבכה"ג לא חשיב ברכה על היין, כיון דהמברך לא שותה ולא הותר לו לשתות, ויל"ע.

ג) עוד הבאנו דברי המג"א דאם המסובין יודעים לברך בפה"ג, אף בגוונא דחייב בקידוש אם לא טועם מהיין לא יכול להוציא אותם, כיון דדינא דיצא מוציא פסק השו"ע סי' רע"ג דדוקא באינם יודעים, והיינו ודאי אם הברכת בפה"ג אי"ז חלק מהקידוש, והשו"ע הגר"ז והביאוה"ל סי' ק"צ חלקו עליו כל חד מה"ט, ואף דס"ל דדהוי ברכת הנהנין על הטעימה.

עוד דיברנו בכה"ג שמבדיל ומברך בפה"ג, ונותן לקטן בר חינוך לשתות כשהקטן יודע לברך בפה"ג, דלכאורה בזה גם לביאוה"ל והגר"ז צריך להיות דלא מהני, דדין פורס אדם לבני ביתו מדין חינוך אין כאן כיון שידוע לברך, וכמש"כ המשנ"ב סי' קס"ז דבכה"ג אין דין חינוך, ומדין ערבות לכאורה מוכח מהרשב"א והריטב"א עירובין דאין ערבות לקטן בר חינוך, וא"כ לכאורה יצטרך לברך בעצמו, וצ"ע על המנהג המובא ברמ"א סי' תקנ"א במוצ"ש דתשעת הימים, ויל"ע.

הרב אליהו ברכה
כולל "אליבא דהלכתא" נוה יעקב

גדרי אמירת 'ויכולו' שאחר התפילה

- הטעם שחוזרים הציבור עוד פעם ויכולו לאחר שמונה עשרה.
- ויכולו בקול רם, מעומד, בעשרה, בשניים.
- גדרי עדות ב'ויכולו' [אמירתו תוכ"ד זל"ז, בלילה, נשים, קטנים, קרובים].
- טעם אמירת 'ויכולו' ב'קידוש', והאם עומדים בו.
- האם למהר תפילתו כדי להספיק לומר ויכולו עם הציבור.
- אמירתו עם הציבור כשהוא נמצא ב'אלקי נצור'.
- אמירתו בקול רם כשהוא נמצא ב'ויכולו' שבתפילת לחש.

כתב הטור בסימן רס"ח: "וחוזרים ואומרים ויכולו בציבור משום יו"ט שחל להיות בשבת, שאין אומרים אותו בתפילה שמתפללין אתה בחרתנו, ואז צריך לאומרו מפני שלא אמרוהו בתפלה, ואגב זה תיקנו לומר בכל השבתות, וגם להוציא מי שאינו יודע אותו. וי"א שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד, משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית, וכתיב ועמדו ב' האנשים, ודרשינן (שבועות ל:) אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד, ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד", ע"כ.

ובמגן אברהם (ס"ק י) כתב דצריך עיון, שהרי בחו"מ סי' כ"ח נפסק שכל עד אומר בפני עצמו, ותירץ ע"פ מש"כ הסמ"ע שם (ס"ק ל"ז) דאחר שאמרו ביחד חוזרים לומר אח"כ כל אחד ואחד בפ"ע, אך דחה דהא למסקנא לא קאי הכי בסמ"ע, ולכן תי' דמ"מ עבדינן כת"ק ע"ש. ובלבושי שרד ביאר שכוונתו לת"ק דר' נתן בסנהדרין (ל.) דס"ל דאין העדות מתקיימת אא"כ מעידין יחד בבי"ד. ואף שקי"ל כר' נתן, מ"מ בעדות דויכולו עבדינן על צד היותר טוב וכת"ק (ומשמע לדבריו דלכו"ע עדיף שיעידו ביחד, ורק נחלקו ת"ק ור"נ אי מעכב, ודו"ק).

[ועיין באליה רבה (ס"ק י"ג) שכתב ליישב דאפשר דדוקא בדיני ממונות אומר כל אחד בפני עצמו, ושוב הוסיף דזה דמי לעדות נפשות, דעל ידי עדותן מחייבים מיתה למחללי שבת, ע"ש. ונראה כוונתו דבתחילה יישב דויכולו זה ודאי לא דיני ממונות, וא"כ אי נימא דהא דמעידים כ"א בפנ"ע הוא רק בממונות, א"כ א"ש מדוע הכא בעי שיאמרו ביחד, ואח"כ כתב דגם אי נימא שבכל עדויות הדין הוא כעדות דממונות שכל עד מעיד בפנ"ע, מ"מ י"ל דדיני נפשות שאני ובעינן שיעידו יחד, וא"כ י"ל דאמירת ויכולו יש לה דין של נפשות, ולכן אומרים אותה יחד, ודו"ק, ומ"מ ע"ש שנשאר בצ"ע].

ובט"ז (ס"ק ה') כתב ע"פ דברי הטור דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה, ואם ירצה יחיד לאומרה לא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה, ע"כ. וצ"ב דפתח בעדה דהיינו עשרה, וסיים דיחיד לא יאמר, ומשמע דאם הם שניים יכולים לאמרה, וצ"ל בכוונתו דלכתחילה בעינן עשרה, ובדיעבד סגי בב' שהם עדות, ומ"מ יחיד לא יאמר אא"כ לא יתכוין לעדות. ושו"ר שכן ביאר עליו הכהן במשנה ברורה (ס"ק י"ט), עי' בלשונו שכ' "וטוב לומר אותה ביחד בצבור, דעדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה, ועכ"פ יהיה בשנים" (והערה מקורו מהט"ז), והיינו כמבואר.

והנה במג"א הביא בסוף דבריו שבמטה משה כתב דאם שכח לאמרו בבית הכנסת, יאמר אותו שבקידוש מעומד, ע"כ. ובפמ"ג (א"א אות י') כ' דמשמע מהמט"מ דלא כהט"ז, עיי"ש. והגר"ז כאן בקו"א (אות ב') עמד ג"כ ע"ד הט"ז, וכאמור דדעת המט"מ והמג"א כאן אינה כן, והוסיף דאף דעת השו"ע בסי' רע"א סעיף י' שהצריך לעמוד בויכולו שבקידוש, מוכח דלא כהט"ז, וביאר דמקור הדין בב"י שם בשם ארחות חיים שכ' שלא הקפידו כל כך לעמוד וכו', משמע שמהראוי היה להקפיד לעמוד דווקא אע"פ שאין שם עדה שלימה, עכת"ד.

ובאמת התם [בסי' רע"א] בטעמא דאמירת ויכולו מעומד, כתבו העטרת צבי (ס"ק י"ז) והתוספת שבת (ס"ק כ"ה) והגר"ז (סעיף י"ט) דהוא משום עדות מעומד, עיי"ש, הרי שהלכו בטעם דעדות אפי' ביחיד, וכן יעוין במשנ"ב שם (ס"ק מ"ה) שכ' הטעם דעמידה משום עדות, אך כ' דחוזר ואומרו להוציא בניו ובני ביתו, עיי"ש, וא"כ י"ל דלא חשיב יחיד. אכן ע"כ דמי שלא היה בביהכ"נ הם נשים או קטנים הפסולים לעדות, וא"כ חזי' דלא תלי זה בזה, ובאמת המשנ"ב כאן כתב בשם הא"ר דיחיד יכול לאומרה אך ל"צ עמידה, וא"כ חזינן היפך מהאמור, ואולי משום שבאמת הרמ"א בסי' רע"א פליג על השו"ע, וס"ל דל"צ לעמוד בויכולו שבקידוש עיי"ש, ודו"ק.

ואמנם הנה ז"ל המשנ"ב (ס"ק י"ט): ויחיד המתפלל י"א דאינו חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, וי"א דיחיד יכול לומר אבל אין צריך עמידה, וטוב שגם היחיד יאמר, אבל לא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה. כתב מטה משה אם שכח לומר בבהכ"נ יאמר אותו שבקידוש מעומד, והמנהג לומר אותו שבקידוש מעומד אף אם אמרו בבהכ"נ [פמ"ג], ע"כ. וצ"ב דמצד אחד נקט כהט"ז שלא יתכוין לשם עדות משום שאסור ביחיד, ומאידך נראה שנשאר בזה שא"צ לעמוד, ומשמע דמ"מ טוב שיעמוד, ויותר מפורש בסוף דבריו שהביא לד' המטה משה שבשכח לומר בבהכ"נ יאמר אותו שבקידוש מעומד, אלמא דאין בעיה לנהוג בה כעדות אף שאומרה ביחיד.

וצריך לחלק דרק לגבי כוונתו לא יתכוון לעדות וכחששת הט"ז, אך לענין אמירתה מעומד כיון שאין מוכרח שהעמידה היא לשם עדות, שפיר מצי למיעבד הכי לצאת יד"ח הצד ששייך זה גם ביחיד [ומ"מ צ"ע, דהנה להלן סימן רע"א ס"ק מ"ז ביאר בדעת הרמ"א שם שיש לישב באמירת ויכולו שבקידוש, דכיון שאמרוה כבר בבהכ"נ מעומד אין מקפידין שוב ע"ז, ואומרים אותו מיושב כמו שאר הקידוש, ולכאו' כיון שאומרו כדי להוציא את ב"ב כנ"ל, א"כ מדוע אינו עומד בשבילם, וכמו שעומד בשביל עצמו כששכח וכמבואר במט"מ, ועיין בספר 'דרור יקרא' (עמ' רנ"ג) מש"ב מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, וצ"ב ובאמת ראה במשנ"ב הוצ' 'דרשו' (לעמ' מ"ח) שליקטו דמנהג הגרי"י קניבסקי והחזו"א והגרי"ז והגר"ח מבריסק והח"ח זצוק"ל לשבת אף באמירת ויכולו], ועיין.

והנה בחזון איש או"ח סימן ל"ח אות י' [ע"ד הטור שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד] כתב: נראה דלהאי סברא א"צ לטעם שכ' התוס' והרא"ש דנהגו לאומרו אחר התפלה משום שבת של יו"ט, אלא אומרין אותו כל הציבור יחד בקו"ר, וזהו כאילו מכריזין ומעידין בפני כל באי עולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וינח ביום השביעי, והא דבעינן יחד דבזה איכא היכרא ופרסומא מלתא טפי, וכן קו"ר ומעומד. ול"ק משה"ק מ"א מדין עדות דא"צ יחד, דהכא לא מנכרא מלתא אלא יחד, ונראה דלטעם זה אין היחיד כופל ויכולו, דביחיד ליכא רק קו"ר שבתפלה אמר בלחש, ומשום זה לחוד אפשר דא"צ לכפול, ולטעם התוס' והרא"ש אפשר דגם היחיד כופל כיון דשבת של יו"ט אומרו אחר התפלה, ומיהו בשבת של יו"ט אף היחיד אומרו משום שהוא חוב לאומרו, כדאמר בשבת (קי"ט:) אפי' יחיד המתפלל בע"ש צ"ל ויכולו, שזה כולל אמירתו בתפלה בכל שבתות השנה, ואמירתו אחר התפילה בשבת של יו"ט.

ומבואר שהחזו"א לא הלך בדרך המשנ"ב, ובאמת מפורש כן בהמשך דברי החזו"א שכ' דביחיד המתפלל או שסיים תפילתו אחר שאמרו הציבור ויכולו, אומר ויכולו לפי טעם הרא"ש, ואפשר דא"צ לא קו"ר ולא מעומד, דלא מצינו זה בפוסקים, ואין לנו לחדש דברים, וכן ויכולו שאומר על הכוס להוציא ב"ב. ונראה דאין להדד אחר שנים, דלא מצינו בפוסקים הידור של שנים, ויש לחוש דמחזי כמעמיד עדים על מעשה בראשית. וראה עוד שם שכ' דד"ז הט"ז תמוהים, שהרי ודאי גם יחיד אומרה בתפילה ולאחר התפילה בשבת של יו"ט, ובשאר שבתות אף שאין חיוב מ"מ אין איסור לומר, עיי"ש.

וא"כ לפי החזו"א מובן היטב כל הענין של קול רם ומעומד שהוא מצד "הכרזה ופרסום מילתא", ולא בגדר "עדות" בעלמא [ומשו"ה אין ענין בשנים, ואדרבא לשי' יש לאסור וכנ"ל]. אך מש"כ דלא מצאנו בפוס' קו"ר ומעומד ביחיד, צ"ב דהא כן הביא המג"א מהמט"מ, ויעוין במט"מ שביאר טעם העמידה "ואהיה שותף להקדוש ברוך הוא" עיי"ש, ומבואר שאי"ז מצד עדות או פרסום מילתא, אלא משום שכך צורת השותפות במעשה בראשית, אכן עדיין לא מובן מה הענין. ואולי כוונתו שבזה נחשב שמעיד יחד עם הקב"ה, ועדות בעמידה, ומעתה הדרינן לטעמא דעדות, ודלא כהחזו"א, וצ"ע.

אמנם כבר רמזתי לעיל לפקפק בטעמא דעדות ממה שחוזרים בקידוש לנשים וקטנים דלאו בני עדות נינהו, וצ"ל דהא"נ יש ענין גם בזה, אך מ"מ איש הכשר לעדות צריך שתהא אמירתו בצורה הראויה לעדות [אמנם זה דוחק, דמ"מ מדוע עכ"פ כשאומר ביחיד כ' הט"ז שלא יכוין אלא כקורא בתורה, ולהיכן נעלם הטעם דמשום יו"ט שחל בשבת, ומ"מ יש לחלק דבקידוש איכא לטעם של להוציא את מי שלא אמר כלל, ולכן יכוין לצאת, משא"כ מטעמא דאגב יו"ט סובר הט"ז דמוטב שלא יכוין אלא כקורא בתורה, ומ"מ צ"ע לפי"ז באמירתו יחד עם קרוב משפחתו כמצוי, ודו"ק]. ומ"מ קשה בעיקר הדבר, דהא אין עדות בלילה, ושו"ר באור לציון (ח"ב פי"ט ס"ד) שהוכיח מזה דע"כ ל"צ דיני עדות, עיי"ש.

וצ"ל בדעת הט"ז דבודאי מה שמוכרח שיהיה, שפיר אמרינן שכך היא צורת העדות כאן, משא"כ מה שאפשר כגון שיהיו שתי אנשים ממילא מחויב, ואם לא יכול ימנע, ודו"ק לפי"ז גם בנידון המג"א גבי אמירה יחד ובזא"ז, ואכמ"ל. ובאול"צ שם נמשך אחר דעת החזו"א, ונקט שא"צ לאומרו עם אחר ויכול לאומרו ביחיד, עיי"ש שכ' דמוכח שרק משום יו"ט שחל בשבת תקנו, ובלא"ה אין שום חיוב, וא"כ ליכא לדין עדות כלל, אכן נ"ל בדעת החזו"א דמ"מ מודה שיש ענין של פרסומא, ונפ"מ שאם רואה מנין אחר שאמור לומר ויכולו, יש לו להשתדל להצטרף עמהם, ודו"ק. ומ"מ יעוין בכה"ח (ס"ק ל"ה ל"ו) שנקט כהגר"ז דיחיד צריך לומר ובעמידה, וכן נשים יאמרו אותו לשם עדות, עיי"ש.

והנה בביאור הלכה [סוד"ה ומעומד] אחר שהביא דברי המג"א שהכא מחמירים כת"ק להעיד שני העדים ביחד ושלכתחילה טוב בעשרה, סיים וכ' [מהפמ"ג] "ומטעם זה המתפלל בלחש ימהר לסיים תפלתו כדי שיאמר ויכולו עם הקהל". אך בחזו"א (שם) כ' ע"ז דצ"ע, דכיון דעיקר מעלת ויכולו הוא יוצא בתפילה שאומר עם הציבור, ואינו אלא הידור בעלמא ולא הוזכר בגמ', ומעלת המאריך בתפלתו נתבאר בגמ', אין ראוי לקצר בשביל זה. [וכ"כ באול"צ הנ"ל]. והסתפק החזו"א האם גם ביו"ט אין ראוי לקצר כנ"ל, או שמא נדייק מלשון הגמ' (שבת קי"ט) "**אפי' יחיד** המתפלל צ"ל ויכולו", משמע דציבור עדיף, ונשאר בצ"ע.

אולם ראיתי מביאים שהגר"ח קניבסקי שליט"א [שיח השדה ח"ג שבת שם] הוכיח מדברי המאירי [שם] והשלטי גבורים [שם] והגר"א [ס"ז] שאמירת ויכולו לאחר התפילה היא בתורת עדות, וגם יש לאומרה בקול רם ובעמידה, והגר"א הוסיף שיש גם להדר לאומרה בשתים, וכ' הגרח"ק דלפי"ז ראוי למהר תפילתו כדי לאומרה עם הציבור, ע"כ [ואין הספר תח"י]. ויעוין בכה"ח (ס"ק ל"ה ל"ו) שנקט כהגר"ז ועוד אחרונים דיחיד צריך לאומרה ובעמידה, וכן נשים יאמרו אותו לשם עדות, עיי"ש [וא"כ אי"ז כהחזו"א, אך אולי לענין למהר תפילתו יסכים עם החזו"א ומטעם אחר, דהיינו משום שלא יפסיד כ"כ כשיאמרה ביחיד], וצ"ע.

ובאמת אין לשכוח מה שהביא הכה"ח (ס"ק ג') לדברי הארי"ז ז"ל שנתן טעם ע"פ הסוד לאמירת ג' פעמים ויכולו, אחד בתפלה בתוך העמידה ואחד לאחר העמידה ואחד על הכוס, וכן הביא במשנ"ב (סימן רע"א ס"ק מ"ה) מהרוקח בשם המדרש עיי"ש, ועפי"ז כתב הכה"ח (ס"ק ל"ה) דגם היחיד צריך לאומרו, ויש לדון אם זה סיבה גם שיאמרו לשם עדות, וכמש"כ הכה"ח גופיה שנשים ג"כ יכולים לאומרו לשם עדות, אכן הרי המשנ"ב כאן חשש לט"ז, ולכאו' א"כ ע"כ דלא תלי זה בזה. אולם י"ל דתלי זב"ז, אלא שהמשנ"ב חשש לסמוך על טעם זה, ומ"מ בפשטות י"ל דאין הכרח מטעם זה ששייך עדות ביחיד, ודו"ק.

ומ"מ בעצם הדבר שדנים בעומד בתפילתו אם ימהר או לו, יש לברר האם באמצע תפילתו ודאי מפסיד ויכולו, או שמא שייך גם אז לזכות באמירת ויכולו, וחזינא להגרשז"א בשולחן שלמה (ס"ק א') שכתב "אינני יודע מי אוסר בשבת לומר ויכולו עם הקהל כשהוא עדיין באלוקי נצור, סוף סוף איכא שני עדים, וגם הידור של עשרה, ואף שעדיין לא עקר רגליו, מ"מ למה ימנע מלומר עוד פעם יחד עם הציבור כיון שכולם חוזרים על דבר שנאמר בתפילה, ומיהו באמצע קריאת שמע ודאי שאין להפסיק".

אולם מאידך בחזון עובדיה [שבת א' עמ' שמ"ג] כתב שבכה"ג לא יפסיק, וכמ"ש הרב מטה יהודה (סי' קכ"ב) שהאומר אלקי נצור בסוף התפילה, הוא דומה קצת למי שעומד באמצע שמונה עשרה שאינו מפסיק לאמן דברכות, אלא רק לקדיש וקדושה כמו באמצע קריאת שמע, וה"נ לענייננו עיי"ש. ולכאו' אין כאן הכרח לדחות דברי הגרשז"א, שהרי כנ"ל שברתו היא ש'ויכולו' הוא חלק מהעמידה ושפיר מותר לחזור ולאומרו, אכן באמת לא הבנתי כוונתו, דאי בא לדמות לחוזר על קטע מהתפילה [וכמו שבאמת כתב שם בשולחן שלמה שאם אמר 'ויכולו' בתפילת לחש, ומיד כשסיים לאומרו התחילו הציבור לומר 'ויכולו', מותר לו לחזור ולומר עמהם, שדומה לכופל חלק מברכתו], לא דמי ורב המרחק ביניהם, דהכא כבר אינו נמצא ב'ויכולו'. ואולי סבר ד'אלקי נצור' קיל, וסגי במה שזה קטע השייך לתפילה שאז מותר לאומרו שם, ואולי הענין שכל החומר של 'אלקי נצור' הוא שהוא המשך של העמידה, וממילא מה ששייך לעמידה שרי ביה, וצ"ע.

ולכאו' אפשר שהפלוגתא כאן נעוצה בנידון הנ"ל שפליגי המשנ"ב והחזו"א האם למהר בתפילתו כדי לומר ויכולו עם הציבור, והיינו שנחלקו ברמת החשיבות של אמירת 'ויכולו' עם הציבור, וכמה יש להשתדל בזה על חשבון דברים אחרים, וא"כ ה"נ יש לומר שנחלקו האם ענין זה דאמירת ויכולו עם הציבור חשוב כ"כ כדי להפסיק באלקי נצור, אמנם כמבואר הגרשז"א הוסיף בזה עוד סברא שאי"ז נחשב כ"כ 'הפסק', ומ"מ אפשר שעיקר ההכרעה תלויה בנידון האמור ביחס חשיבות לאמירת ויכולו בציבור, אולם שו"ר להגר"ח קניבסקי [אשי ישראל פרק ל"ו הע' ע"ב] שכתב שאף להחזו"א (הנ"ל) שאמירת 'ויכולו' אינה אלא הידור, יכול לומר ויכולו באלקי נצור, וצ"ע.

וראיתי מציינים להגהת הגה"צ ר' שלום שבדרון ב"דעת תורה" [לזקנו המהרש"ם] כאן (סעיף ז'), שהגר"ד בהר"ן זצוק"ל הורה שאם סיים תפילתו בשעה שסיימו הציבור לומר ויכולו, אם יתחיל לומר 'ויכולו' תוך כדי דיבור לסיום הש"ץ נחשב שאומר עמהם, וכמו לענין עדות עיי"ש. ויש לפקפק בזה לפי"ד המג"א הנ"ל, אך י"ל דהא מסקנת המג"א שרק לכתחילה אומרים ביחד, אבל מעיקר הדין הרי קיי"ל בחו"מ שכל עד מעיד בפני עצמו וכנ"ל, וא"ש ודו"ק. אך מ"מ למהלך החזו"א שאי"ז משום עדות אלא משום פרסום מילתא, יל"ע לענין תוכ"ד, ודו"ק. ועכ"פ מבין השיטים משמע שסברי הגר"ד והגר"ש של"מ לומר באלקי נצור, דאל"כ מדוע לא יאמר עמהם כשהיה באלקי נצור, אך י"ל דאדרבה משום שמהני לומר אחריהם בתוכ"ד ממילא אין ענין להפסיק, אלא יסיים העמידה ואז יאמר, אך אם לא יספיק באמת יאמר באלקי נצור, ועיין.

והנה כתב הגרשז"א (שולחן שלמה כאן, וכ"ה בהליכות שלמה תפלה פי"ד ה"ב) שאם הוא נמצא בשמונה עשרה ועדיין לא אמר ויכולו, ורואה שהציבור עומדים לומר ויכולו, ימתין ויאמרנו בלחש עם הציבור, ולאחר שיסיים תפילתו יחזור לאומרו [מצד הענין שיש לו' ויכולו ג' פעמים], אך א"צ לאומרו עם עוד א' וכדו', שבזה יצא יד"ח כשאמרו לפנ"כ עם הציבור, עיי"ש. ובאמת מצאנו כעי"ז לענין אמירת קדושה עם הציבור כשהוא עומד בתפילת לחש אחר ברכת מחיה המתים, עיין בביאור הלכה סי' ק"ט (סעיף ג' ד"ה שאין) שפסק שיכול לאומרה עם הציבור, ושכן כ' הגר"ז [ועי' בביאוה"ל בריש הסי' שם, ומש"כ בזה מו"ח בשפתי כהן ברכות סוף דף ז' (עמ' סה:). שו"ר שנדפס 'אליבא דהלכתא' החדש, ושם בעמ' ס"ב העיר הגר"י משדי בדבריו, ואכמ"ל], עיי"ש, וה"נ בעניינו.

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ד סימן כ"ד) שדן בנידוננו, באחד שהאריך בתפלתו בליל שבת, וכשהציבור הגיע עם החזן לויכולו הוא עומד עדיין בויכולו של התפלה בלחש, אך מה שהסתפק שם הוא האם יאמר עם הציבור בקול, ולאחר התפלה יאמר ביחידות, או שאין הוא רשאי להגביה קולו בתפלה בלחש, ולאחר התפלה יאמר עם עוד אחד שוב ויכולו. וע"ז השיב שפשוט וברור שיחיד זה רשאי להצטרף עם הציבור ולומר ויכולו בקול רם.

ויעויין שם שטעמו הוא משום שיש עניין לומר ביחד עם הציבור, ואפי' החזו"א מודה, ורק פקפק שאין למהר תפילתו, אבל הכא שנמצא במקום אמירת ויכולו בתפילה למה לא יאמרה עם הציבור, והביא לביאוה"ל (בסי' ק"ט) הנ"ל, ושיתירה מזו כותב הכה"ח שם בס"ק ל"א דאפילו אם שומע מבית כנסת אחר שאומרים קדושה יכול לענות עמהם, ואע"פ שאח"כ בביהכ"נ שלו אומרים חזרה וקדושה הוא עתיד לענות עמהם. וראה עוד בדבריו שדן שאין עיקר איסור להגביה קולו בתפלה בלחש משום טירדא דציבורא, אלא דעיקר האיסור הוא מדינא דגמ', וילפינן לה מקראי דחנה כמבואר בברכות ד' ל"א. ורק כשאינו יכול לכוין, נפסק בשו"ע בסימן ק"א סעיף ב' דמותר להגביה קולו, וע"ז הוא שהותנה שם דה"מ בינו לבין עצמו, אבל בציבור אסור משום דאתי למיטרד ציבורא, עיי"ש.

ומבואר שנקט בפשיטות שיש לומר ויכולו בקול אפי' שנמצא באמצע תפילת לחש, אך מדברי הגרשז"א הנ"ל מבואר שיאמרו רק בלחש. ובאמת אין דברי הצי"א מובנים לי, דמשמע מדבריו שבביאור הלכה כתוב שיאמר בקול, וזה ודאי אינו, שבביאוה"ל אין גילוי לזה, וכן בכה"ח אין גילוי ע"ז, וכל הנידון שלהם הוא האם יאמר או לא, אך אפשר דסברי מרנן שלא יאמר אלא בלחש, ולא ענה הצי"א כלל להיכן נעלם האיסור להגביה קולו בתפילת לחש, בפרט אחר שייסד שזה איסור בעצם ולא רק משום מיטרד ציבורא, ואף שהוכיח שיש ענין באמירת ויכולו בקול וכו', אך מנ"ל שזה גם באמצע התפילה של לחש, וצ"ע.

ובקושטא שבעצם הדין באמירת קדושה עם הציבור כשהוא נמצא ב"עמידה", האם יאמרה בקול או בלחש, זה מכבר נסתבכתי בזה, ובעוברי ראיתי להגה"צ רבינו שמשון פינקוס זצוק"ל [נפש שמשון תפילה עמ' שפ"א] שעלה ונסתפק בזה, וכתב בשם ת"ח מופלג שרצה לתלות זאת בחקירה, "האם הקדושה היא הפסק בשמונה עשרה, אלא כשיחיד אוחז במקום אחד עם הציבור מותר לו להפסיק בקדושה, או שהקדושה [כאשר יש עשרה] היא עצמה חלק מהתפילה", ומעתה אם ננקוט שאמירת קדושה היא הפסק א"כ יש לומר מותר לענות בקול רם, אך אם היא חלק מהתפילה א"כ יש לומר שכאשר הוא בתפילת לחש גם הקדושה צריכה להיות באופן כזה.

והגרש"ד פינקוס פקפק על זה ע"פ יסוד הגר"ח מבריסק שיש דין בתפילת שמו"ע של "עמידה בפני מלך" [ומשו"ה אף שאין כוונת פי' המילות מעכבת, מ"מ הכוונה שהוא עומד בפני המלך מעכבת]. וא"כ יש לומר שהדין של אמירה בלחש הוא ג"כ מדין עמידה לפני המלך, וממילא אף שהותר להפסיק לקדושה, לא הותר להפסיק את המצב של "עומד בפני המלך", עכת"ד הנפלאים. וראה בסוף הדברים שם שהביא המגיה שב"מאמר מרדכי" סי' קכ"ה ס"ק ב' מבואר בדבריו שיש לענות בלחש.

ולכאו' מספיקא כך ראוי לנהוג, ואז אף אם מותר לענות בקול לא הפסיד, דבודאי אם השמיע לאוזנו יצא [אך י"ל לנוהגים ע"פ הקבלה לא להשמיע לאוזנם]. שו"ר בפסקי תשובות [סי' ק"ט ציון 23] שהביא לדברי המאמ"ר והגרש"ד פינקוס הנ"ל, ומאידך הביא שבתורת חיים [סופר, ס"ק ו'] משמע שיכול לענות בקול, וכן בשו"ת שבט הקהתי [ח"ו סי' פ"ד] כתב שרשאי לומר בקול, ונשאר (הפסקי תשובות) בצ"ע.

ויש להביא לבית הספק כאן עוד מילתא בהאי עניינא שיש להסתפק בה, והיא האם יענה את כל הקדושה [מ"נקדישך" או מ"נקדש את שמך"], או אין לו לענות אלא את הפסוקים עצמם [קדוש קדוש וכו'], ובביאוה"ל (הנ"ל) משמע שעונה רק לקדוש וכו' עיי"ש, ואולי תלי הנ"ל בספק אי הוי הפסק וכו' [והספק הוא גם אם אומר בלחש, דמ"מ אפשר שרק את הפסוקים רשאי לומר, אך שאר הקדושה לא יאמר כלל, וכמו"כ אי נימא שאומר בקול, יש לומר שפסוקים אלו לא אומר כלל, אך אפשר דאת הפסוקים אומר בקול או את הפסוקים אומר בלחש, ודו"ק בסברת כל צד וצד], וצ"ע. ואעיקרא דמילתא יש לדון, דהשו"ע בסימן קכ"ה סעיף א' כתב "אין הצבור אומרים עם ש"ץ נקדישך, אלא שותקין ומכוונין למה שש"צ אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הציבור קדוש". ויעוין במשנ"ב (ס"ק ב') שיש מקילין שיוכל לומר עם הש"ץ, אך המנהג הנכון הוא כמו השו"ע, וכן נהג הגר"א, ובביאוה"ל (סוד"ה אין) כתב דמה שבזמנינו נוהגים לומר כל הקדושה, הוא ע"פ כתבי האר"י שהביא המג"א, עיי"ש. וא"כ לכאו' הכא שהוא באמצע התפילה, מספק מוטב שיאמר רק הפסוקים ולא לכל הקדושה, דבלא"ה הרי לשו"ע תמיד לא אומרים הציבור בקול.

אולם חזינא איפכא, שהרי כתב בשו"ע לעיל סימן ק"ט סעיף ב' "אם מתחיל להתפלל עם ש"צ, כשיגיע עם ש"צ לנקדישך יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה כמו שהוא אומר", הרי לנו להדיא שצריך לומר את כל הקדושה, וא"כ צ"ע סתירת דברי השו"ע, ובאמת הט"ז [בסימן קכ"ה] פליג מכח זה על השו"ע. ומצאתי למר בריה דרבינא בהלכה ברורה בסימן ק"ט [בירור הלכה ס"ק ט'] שהביא חילוק הפוסקים, דשאני כשהוא אומר עם השליח ציבור שאז צריך לעשות ממש כמותו, וכתב שכן מבואר להדיא במאירי (ברכות כא:), עיי"ש [וע"ע בדבריו בסי' קכ"ה בירור הלכה ס"ק א'], וא"כ אדרבא הכא לכו"ע יש לומר את כל הקדושה. אך יש לעיין במי שנמצא אחרי מחיה המתים, אך לא התפלל יחד עם החזן מתחילת שמונה עשרה, ודו"ק.

הרב חיים דוד כהן
ירושלים

בענין נישוק ידי אביו ואמו בליל שב"ק אם הוא קודם הקידוש או לאחריו

אודות מה שנשאלתי במה שנמצא בכתבי האר"י ז"ל דבליל שב"ק ינשוק ידי אמו, אם הוא קודם הקידוש או לאחריו, מחמת שאין להקדים ברכת הדיוט לברכת המקום, כמו שמצינו במלכי צדק שהקדים ברכת הדיוט לברכת המקום ונענש.

ואע"פ שאין אומרים קבלו דעתי, שהן רשאין ולא אתה (אבות פ"ד מ"ח), הדברים מחוורים שהנישוק יהיה קודם הקידוש דוקא.

ובזמן שאשיב על שאלתך אפרט בו עוד, דהאם הנישוק הוא בידי אמו דוקא, או בידי אביו וגם בידי אמו, גם האם ענין זה שייך רק בשב"ק או גם בשאר ימים טובים.

הנה בגמרא מסכת נדרים (דף ל"ב ע"ב) נאמר כי שם בן נח שהוא מלכי צדק מלך שלם, נענש על שהקדים לברך את אברהם אבינו לפני שבירך את ה', וזה לשון הגמרא: אמר רבי זכריה משום רבי ישמעאל, ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר (בראשית יד, יח) "והוא כהן לאל עליון", כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, שנאמר (שם יט, כ) "ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ, וברוך אל עליון". אמר לו אברהם וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו, מיד נתנה לאברהם שנאמר (תהלים קי, א) "נאם ה' לאדני שב לימיני עד אשית אויבך הדום לרגליך", ובתריה כתיב (שם ד') "נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק", על דיבורו של מלכי צדק, והיינו דכתיב והוא כהן לאל עליון, הוא כהן ואין זרעו כהן, ע"כ.

[ועיין במה שהקשו בתוספות ובר"ן (שם) שאע"פ שאברהם מזרעו של שם היה, זכה אברהם להכונה מחמת עצמו ולא בזכותו של שם, ועיין במה שתירצו בתוס'].

ובגמרא סנהדרין (דף צ"ו ע"א) מצינו דאין להקדים שבחו של אדם קודם שבחו של מקום גם בכתב, וזה לשונם: ומה בשכר ארבע פסיעות ששלמתי לאותו רשע [נבוכדנצר] שרץ אחר כבודי אתה תמה, כשאני משלם שכר לאברהם יצחק ויעקב שרצו לפני כסוסים על אחת כמה וכמה וכו'. הני ארבע פסיעות מאי היא, דכתיב (ישעיה לט, א) בעת ההיא שלח מרודך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים וגו', משום כי חלה חזקיה ויחזק שדר ליה ספרים ומנחה, אין, לדרוש המופת אשר היה בארץ (דברי הימים ב' לב, לא), דאמר ר' יוחנן אותו היום שמת בו אחז שתי שעות היה, וכי חלה חזקיהו ואיתפח אהדרינהו קודשא בריך הוא להנך עשר שעי ניהליה, דכתיב (ישעיה לח, ח) "הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אחז בשמש אחרנית עשר מעלות ותשב השמש עשר מעלות", במעלות אשר ירדה מאי האי, אמרו ליה, חזקיהו חלש ואיתפח, אמר איכא גברא כי האי ולא בעינא לשדורי ליה שלמא. כתבו ליה, שלמא למלכא חזקיה, שלם לקרתא דירושלם, שלם לאלהא רבא. נבוכדנצר ספריה דבלאדן הוה, ההיא שעתא לא הוה התם, כי אתא אמר להו היכי כתביתו, אמרו ליה הכי כתבינן, אמר להו, קריתו ליה אלהא רבא וכתביתו ליה לבסוף, אמר אלא הכי כתובו, שלם לאלהא רבא, שלם לקרתא דירושלים, שלם לך מלכא חזקיה. אמרי ליה קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא, רהט בתריה, כדרהיט ארבע פסיעות אתא גבריאל ואוקמיה, אמר רבי יוחנן אילמלא לא בא גבריאל והעמידו לא היה תקנה לשונאיהם של ישראל, ע"כ.

והרי מבואר דבין בדיבור ובין בכתב יש להקדים שמו של הקב"ה לבשר ודם.

וזה לשון הזהר הקדוש פרשת ויחי (דף זכ"ר) על פסוק (בראשית מח, טו) "ויברך את יוסף ויאמר האלהים אשר וגו'", בגין כך בכל אתר דברכאן הצטריכו לברכא, בעי קודשא בריך הוא לאתברכא בקדמיתא, ולבתר אתברכו אחרנין, ואי קודשא בריך הוא לא אתבריך בקדמיתא, אינון ברכאן לא מתקיימין.

ואי תימא הא יעקב דברכיה אבוה, ולא ברכיה לקודשא בריך הוא בקדמיתא, תא חזי בשעתא דבריך יצחק ליעקב, לא ברכיה עד דבריך לקודשא בריך הוא בקדמיתא, כיון דבריך לקודשא בריך הוא בקדמיתא ברכיה ליעקב. מנא לן, דכתיב (בראשית כו, כז) "ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'", הכא קיים ברכה לקודשא בריך הוא, דכתיב אשר ברכו ה'. אתברך בקיומא דברכאן, ולבתר כתיב בתריה ויתן לך וגו', כגוונא דא בריך ליעקב בקדמיתא לקודשא בריך הוא, ולבתר בריך לבנוי. תא חזי, בצפרא בעי בר נש לאקדמא ברכאן לקודשא בריך הוא, ולבתר לשאר בני עלמא, והא אוקימנא דכתיב בבקר יאכל עד וגו', עכ"ל.

ובספר "נפש החיים" להגר"ח פלאג'י ז"ל (מערכת ב' אות נ"ט) כתב וזל"ה: הנה נא הואלתי לדבר שעיני ראו לעט"ר הרב אבא מרי ז"ל, דבבוא אליו אדם לקבל ברכתו לנשק ידו, טרם יקרב לפשוט את ידו לברכו, היה אומר, יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, ואח"כ היה אומר יברכך ה' וישמרך, זה היה דרכו דרך הקדש תמיד כל הימים, ולא בא בפי לשאול מאתו מהיכן שמיע ליה מטבע ברכה זאת, מה שלא ראינו לרבנים הקודמים לקדושים אשר בארץ המה. ועתה זיכני ה' ומצאתי בזוהר הקדוש סדר ויחי (דף רכ"ז) שאמרו שם, דמי שרוצה שיתקיים ברכותיו שמברך, צריך לברך בתחילה להקב"ה, וכן עשה יצחק שבירכו להקב"ה בתחילה, דכתיב (בראשית כז, כז-כח) "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'", ואחר כך "ויתן לך האלהים וכו'", יע"ש. שוב מצאתי להרב חיד"א בספר "דבש לפי" (מערכה זו אות כ"ט) שהביא לשון הזהר הנזכר, וכתב וז"ל: ואני שמעתי מהרב עיר וקדיש סבא קדישא כמוהר"ר יעקב חזק אב ב"ד ור"מ מק"ק פאדווה, דכשבא אליו אדם אחד לברכו, משים ידו על ראשו ואומר, יתברך שמו של הקב"ה, ואחר כך מברכו להאיש ההוא או אל הנער וכיוצא, אלו דבריו ז"ל, עכ"ל.

וכן הלשון בספר "פלא יועץ" (אות ב' ערך ברכה), וכתב וכן אני נוהג לברך את בני ואת כל המבקש ברכתי, אני מניח ידי על ראשו ואומר, יתברך שמו של הקדוש ברוך הוא, והוא ברחמיו ישמרך מכל רע וכו'.

אולם תקשי מהא דאיתא בגמרא ראש השנה (דף י"ח ע"ב): מותיב רב אחא בר הונא, בתלתא בטילת אדכרתא מן שטרייא, שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם, וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות, וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום, ואותו היום עשאוהו יום טוב, והרי שכל מה שחששו הוא משום שם שמים שלא יהא מוטל בבזיון בלבד, ולא שיזכירו שמו של הקב"ה לבסוף.

וביותר יש להקשות מהא דשנינו במסכת ידים (פרק ד' משנה ח'): אמר צדוקי גלילי, קובל אני עליכן פרושים, שאתם כותבין את המושל עם משה בגט, אומרים פרושים, קובלים אנו עליך צדוקי גלילי, שאתם כותבים את המושל עם השם בדף, ולא עוד אלא שאתם כותבים את המושל מלמעלן ואת השם מלמטן, שנאמר (שמות ה') "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל", ופירש הרמב"ם (שם בפירוש המשניות) וז"ל: אומר צדוקי שאתם מפחיתין שם משה רבינו, בהיותכם כותבין אותו בשטרות עם שם המלך. רוצה לומר שאנו כותבין זמן לפלוני המלך, ואנו כותבין בשטר ההוא כדת משה וישראל, ואמרו להם חכמים כי אין זה גרעון לשמו, אלא בזה גדולה לאותו המלך שאנו כותבים בתורה ה' עם פרעה, ולא די בזה, אלא שעוד נקדים שם פרעה, כמו שנאמר (שם) "ויאמר פרעה מי ה'" וכו'. ע"כ.

ולפי הנ"ל יש להקשות מהא דאיתא בסנהדרין (שם) דכל כך זכה נבוכדנצר על שהקדים בשטר שבח של הקב"ה קודם חזקיה, והרי אין קפידה ומעלה בכך, ובס"ד הדברים יבוארו להלן כפתור ופרח.

ומעתה נחזור לענין נישוק היד בליל שבת קודש, וז"ל האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף ע' סוף ע"ב): אח"כ תלך לביתך, ובכניסתך לביתך תאמר בקול רם ובשמחה יתירה, שבת שלום, כי הוא כחתן המקבל את הכלה בשמחה גדולה ובסבר פנים יפות, ואם אמר קיימת בחיים חיותה תלך ותנשוק ידיה, והרמז בזה הוא, כי כן ז"א נושק ידי אמו בכל ליל שבת, וסוד הענין הוא כי הנה בימי החול אין וכו', ע"ש. וכזאת כתב ב"פרי עץ חיים" שער השבת (פרק י"ד) אח"כ תלך לביתך וכו', גם היה נוהג מורי זלה"ה לנשק ידי אמו בליל שבת, כי כך הזעיר אנפין עולה וכו'.

וז"ל מרן החיד"א ז"ל ב"מורה באצבע" (סימן ד' אות קמ"ד): כשישק ידי אב ואם אחר ערבית באור שבת, יכוין לקיים מצות כבוד אב ואם, וכשישק ידי אמו יחשוב שיש סוד בדבר.

ובביאור "עמודי הוראה" (שם) העתיק מה שכתב בספר "מעבר יבק" (מאמר ג' פרק מ"ג): ומאחר שרצונו לקבל ברכה מאביו ואמו טובים השנים, ממילא צריך לנשק ידי שניהם לעורר רחמיהם עליו, וכנזכר בדברי מרן האר"י זצ"ל וכנ"ל, וגם כשמקיים בדרך אגב מצות כבוד אב ואם. ועוד יש טעם בנשיקת ידי אביו בליל שבת גם כן, והוא מפני איבת אביו. אמנם עיקר הקפידא דווקא בנשיקת ידי אמו, לסוד הידוע הנזכר השייך בליל שבת דווקא.

וכתב שם דכן יש לפרש כוונת מרן הרי"ח ז"ל ב"בן איש חי" (שנה ב' פרשת בראשית אות כ"ט) וז"ל: זהו סדר הקידוש המיוסד ע"פ דברי רבינו האר"י ז"ל, אחר תפלת ערבית יכנס לביתו, וינשק ידי אביו וידי אמו, וכתב דכן הוא בהדיא בספרו "תקון תפלה" שהביא לשון שער הכוונות הנזכר וז"ל, ואם אמך קיימת בחיים תלך ותנשק ידיה, ויש סוד בדבר. א"ה יצ"ו גם ידי אביו ינשק אותה שעה בעבור כיבוד אב ואם, אלא שאותה העת יש סוד בנשיקת ידי אמו יותר, עכ"ל.

ואח"כ ראיתי בספר "שיח חיים" למרן הרי"ח זצלה"ה (הנדפס מעצם כ"י קדשו), וכתב שם (עמוד ר"כ) בזה הלשון: אחר ערבית יכנס לביתו ויאמר במקום השלחן בקול רם, שבת שלום, אחר כך ינשק ידי אמו, אח"כ יסתכל בשני הנרות וכו', ע"ש. וכלשון הזה העתיק בספר "נגיד ומצוה" (חלק שני סדר קבלת שבת).

והנראה ברור בלשון רבינו האר"י ז"ל הנזכרת, שאין קפידא בליל שבת אלא בנשיקת ידי אמו בלבד, וכמו שהמשיך לבאר שם בלשון הסוד בנשיקת ידי אמו בליל שבת, ולא הסוד בידי אביו. וכן הבין בפשיטות מרן החיד"א ז"ל, דכשמנשק ידי אביו יחשב באותו רגע שהוא משום כבוד אביו, ועי' בזה בביאור עמודי הוראה מה שכתב בשמן ששון בביאורו לשער הכוונות (ח"ג דף צ"א סוף ע"ב אות כ"ז).

והנה דו"ק ואשכח דבכל לשונות הנ"ל (בשער הכוונות ובדברי החיד"א ז"ל והרי"ח ז"ל), סדר נשיקת היד הוא קודם הקידוש, ואחר כך ביארו מהו סדר הקידוש [של הלילה], ובכן כאן הבן שואל הרי אין להקדים ברכת הדיוט לברכתו של מקום שהוא ברכת הקידוש.

ויש ליישב דכל האיסור להקדים ברכת חבירו לברכת המקום, הוא דווקא כשתוך כדי דיבור מברך את ה' ואת חבירו, אז חייב להזכיר בתחילה את שם ה', וכדוגמת מלכי צדק מלך שלם.

וכן יש ליישב בכל לשונות הזוהר הנ"ל, דמה שהקפידו האבות להקדים שם ה' בתחילה הוא משום שבאו לברך לבניהם אחריהם, ואם לא כן יתכן דלא היו מקפידים בכך.

וראיה לכך מהא דשנינו (ברכות ס"ג ע"ב) תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, פתחו כלם בכבוד אכסניא, ויש להקשות למה לא פתחו בכבודו של מקום תחילה, דוק מינה דאם אינו מזכיר שם שמים וכבודו של בשר ודם תוך כדי דיבור או באופן שאינו בענין ברכה לחבירו, אין קפידה בכך.

ובשו"ת תפארת אדם לרבי חיים אברהם בן דוד (או"ח סי' ג') כתב, דבשלמא התם היה מלכי צדק חייב לברך את שניהם על ענין אחד, את הקב"ה שעשה נס לאברהם וגבר ונצח את המלכים, ואת אברהם שנעשה לו נס, ולמדנו מדבריו דכל הקפידה הוא רק על ענין אחד, אבל בשני ענינים יוכל להקדים גם ברכת הדיוט.

והמהר"ל כתב דכל זה שנענש מלכי צדק משום שהיה כהן, וכהן צריך שתהיה מחשבתו תמיד דבוקה בבוראו, ובזה שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום גילה דעתו שאין דבק מחשבתו בה' כאברהם, ולכן ניטלה ממנו כהונה.

ומה שמצינו דגם בכתב צריך להקדים שבח המקום לבשר ודם, ומצד אחד מצינו דאין בזה מעלה, והוא כמו שכתב הרמב"ם (שם) בפירוש המשניות דאין זה גירעון להקדים שם פרעה לשם ה', אלא כיון שמיחה בהם נכוכדנצר הראה בזה שהחשיב את הדבר, וראוי הוא לקבל שכר, והדבר יבואר להלן יותר בס"ד. ועוד, הדבר פשוט הוא שכך גלגל רצונו יתברך שנבוכדנצר יקום ויאמר להקדים שם ה' לחזקיה, ויקבל שכר להחריב בית המקדש על ידו, ודו"ק.

וביתר ביאור עיין רש"י ריש פרשת וזאת הברכה (דברים לג, ב) עה"פ "ויאמר ה' מסיני בא", פתח תחלה בשבחו של מקום ואח"כ פתח בצרכיהם של ישראל, ובשבח שפתח בו יש בו הזכרת זכות לישראל, **וכל זה דרך רצוי הוא**, כלומר כדאי הם אלו שתחול עליהם ברכה [ועיין ברכות (דף ל"א ע"א) ושם (ל"ד ע"א) דכך סדרו אנשי כנסת הגדולה בסדר התפלה, שלש ראשונות שבח לקב"ה, אמצעיות בקשה, אחרונות הודאה], והנה כל פרשה זאת מדברת על ברכתו של משה רבנו ע"ה לישראל קודם פטירתו.

ולמדנו מברכתו של משה כמה ענינים כאחד, והוא שבתחלה יפתח האדם בשבחו של מקום ואח"כ בצרכיו, ועוד שבשבח שפותח ימצא בו צד זכות על בקשתו שיהא כדאי לקבל ברכתו של ה', **וכל זה דרך רצוי הוא**.

ואם עדיין שאלך נפשך לאמר, הרי ראינו לכל פלוני ואלמוני דכולם ינשקו ידי אביו ואמו לאחר הקידוש, ואין בודקין מן המזבח ולמעלה, קח דרך זו בלשון הליצי, והוא לפי מה ששנינו בקידושין (דף ל' ע"ב) ת"ר נאמר (שמות כ') "כבד את אביך ואת אמך", ונאמר (משלי ג') "כבד את ה' מהונך", השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום. נאמר (ויקרא י"ט) "איש אמו ואביו תיראו", ונאמר (דברים ו') "את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד", השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום. נאמר (שמות כ"א) "מקלל אביו ואמו מות יומת", ונאמר (ויקרא כ"ד) "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו", השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום, ולפ"ז שהשוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום, יוכל האב להקדים ברכת הבן לברכת המקום, והדברים סותרים אהדדי מלעיל, והמבין יבין.

שוב מצאתי שיש סימוכין לדברי ממה שכתב ב"יפה ללב" (ח"ב סימן ער"א אות א') בטעם הדבר שמנשקים ידי אביו ואמו בליל שב"ק, וז"ל: ולי נראה לפי שבתורה סמך שמירת שבת לכיבוד אב ואם, ובכלל כיבוד אב ואם וכבוד הרב הוא שינשקו ידיהם, ואיתא בזוהר (פרשת יתרו דף צ' ע"א) "כבד את אביך ואת אמך", רבי יצחק אמר לאכללא ביה רביה דהוא אעיל ליה לעלמא דאתי יעו"ש, ולכן נהגו בכניסת שבת לנשק ידי אביו ואמו והרבנים משום כבוד, וכמו שכתב הרב מורה באצבע באות קמ"ב: כשישק ידי אביו ואמו אחר ערבית באור שבת, יכוין לקיים מצות כבוד אב ואם, ע"כ. והוא הדין שיישק ידי הרב ויכוין גם כן למאמר רבי יצחק בזוהר כמבואר, ומשום הכי הסמיכה התורה מצות שמירת תורה למצות כבוד אב ואם, שנכלל בו גם כן כבוד הרב, כאמור שבשבת יכבד אב ואם ורבו, שינשק ידיהם, עכ"ל.

ומכאן מודעה רבה לאורייתא שכל ענין סוד נישוק היד בליל שב"ק הוא דווקא קודם הקידוש, וכמו שכן מוכח מסדר הדברים הנ"ל, והדברים פשוטים וברורים, ואחר הקידוש אינו בכלל מה שנהג האר"י ז"ל, ואין בו סוד כלל, אלא יש בו מצות כבוד אב ואם כמו שמחוייב בכל זמן וזמן.

ועוד דגם לפי פשוטן של דברים גריעותא יש כאן, כמו שכתב בשו"ע או"ח (סימן רע"ג סעי' ג') אם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא. הגה, וצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר, וכתב במ"ב שם ס"ק י"ב לאלתר - ולא יפסיק אפילו זמן קצר. מ"א בשם מהרי"ל.

ואם ענין זה שייך רק בשב"ק או גם בשאר ימים טובים, הנה ב"יפה ללב" (ח"ב בקונטרס אחרון סימן רצ"ו אות ג') כתב וז"ל: כן בקודש חזיתיו מנהג זה בביתו של אברהם הרב החסיד קדוש יאמר לו, כמוהר"א לארידו זצוק"ל, שהיה נוהג כן, שהיו באים אצלו בכל מוצאי שבת כל בניו וכל בנותיו לנשק ידיו, והיה מברך אותם כמנהג שלנו בליל שבתות וימים טובים כמו שכתבנו לפנים (בסימן ער"א אות א').

ובכף החיים פלאג'י (סימן ל"א אות ר"ג) כתב וז"ל: עוד ראיתי להרב עמודי שמים דף א"ת ע"א, דכתב דבמוצאי שבת חוזרין ומתברכין הבנים והתלמידים מאבותיהם ורבותיהם, לסימנא טבא, ולכן נוהגים בכמה מקומות לנשק ידי הגדולים בלילי מוצאי שבת, לקבל ברכתם. וכן הוא בכה"ח סופר (סימן תקכ"ט אות ל"ו) וז"ל: בשבתות וימים טובים ברכה שמברך האדם לבניו ולתלמידיו, וכן במוצאי שבת כשבא לביתו לברך אותם, יברך בתחילה בתורה ובמצות ומעשים טובים אח"כ בממון וכו', וכן צריך לברך השם תחילה וכו'. עכ"ל.

ובספר "ראשית חכמה" (פרק גידול בנים אות ח') כתב, וילמד אדם לבנו כשהוא קטן לנשק על ידי אביו ואמו ורבו, ועל ידי הגדולים והחסידים.

וב"פלא יועץ" (אות ב' ערך ברכות) כתב וז"ל: ועל אחת כמה וכמה יש לאדם להתאמץ ולהשתדל מאד לקבל ברכת אביו ואמו, ואפילו אם אינו סמוך על שלחנם ורחוקה ישיבתו מהם, לא יתרשל מלילך בכל ליל שבת ויומו ובחגים לנשק ידיהם ולקבל ברכתם, שמלבד שהברכה היא קרובה להתקיים על שהם מברכים אותו מלב ונפש בלב שלם כרחם אב על בנים, עוד בה כי למצוה תחשב לו על היותו מכבד אביו ואמו ובא בשכרו, עכ"ל.

ובבן איש חי פרשת וילך (ש"ר אות ו') כתב וז"ל: כל אדם ינשק ידי אביו ואמו בערב יום הכיפורים לעת ערב קודם שילך לבית הכנסת, ויבקש מהם מחילה, ודבר זה הוא חיוב גדול על כל אדם, ומי שאינו עושה כן נקרא חוטא ומזלזל בכבוד אביו ואמו, דאם בין אדם לחבירו חייבו חז"ל לבקש מחילה קודם יום הכיפורים, כל שכן מאביו ואמו, שאין אדם ניצול מחטא זה בכל יום.

ושם (פרשת ויקרא אות י"א) כתב: ואין לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, דאין ראוי להראות שם אהבה אחרת זולת אהבת המקום, מיהו נישוק ידי תלמידי חכמים מותר, כי זה עושה לכבוד התורה ואהבתה. וכן אותם הנוהגים שהעולה לספר תורה בירידתו ינשק ידי אביו או רבו ושאר קרובים שחייב בכבודם מן התורה, גם זה הוא בכלל מצוה שעושה כן לכבוד השי"ת שצוה בכבודם, אך ידי קרובים שאין חייב בכבודם מן הדין, לא ינשק.

ובשבחי האר"י הביא בזה מעשה רב ברבי משה משולם, דהזהיר להם האר"י ז"ל לבל יכתבו את חידושיו כי אם דווקא מהרח"ו שהוא יורד לסוף דעתו, ואעפ"כ כל אחד היה כותב, עד שקרה יום אחד שקרא לספר תורה להרב משה משולם בפרשת ויכתוב משה, וכשירד מן התורה בא לנשק ידי הרב, אמר לו הרב, הלא אמרתי לכם לאמר שלא תכתבו מה שאתם שומעים ממני, והשיבו אדוננו, מיום שציוויתנו לא כתבנו, אמר לו וכי ח"ו התורה משקרת שכתוב ויכתוב משה, ועוד הקונטרסין שבחיקך יעידון שהם כתב ידך מקורב, ואז נבהל ולא השיב.

אמנם עיין בשער הכוונות שם בהמשך הלשון שביאר כוונת נשיקת ידי גדול לפני קבלת ברכתו (בסוד מיתוק דיני היד ע"י שורשי הגבורות שבפה, המעוררים רחמי המברך לברך הקטן הנושק, עי' ש"ה), ואותה כוונה היא שייכת תמיד בכל עת שהקטן מנשק ידי הוריו לקבל ברכתן, או ידי הגדול לקבל ברכתו, ורק הכוונה הראשונה הנזכרת שם היא בליל שבת דווקא, ועל פי הסוד אין צריך לנשק אלא ידי אמו.

וכן ראיתי שכתב בספר "שיבת ציון" (ח"א שער ה' אות ז') שכך היה אומר המקובל החסיד ח"ר סלמן מוצפי זצל"ה, דהעיקר הוא בשבת ולא ביום טוב.

וכן שמעתי שכך היה נוהג בנו של המקובל הגדול רבי אליהו מערבי זלה"ה, דבכל ליל שב"ק היה בא ממרחק כדי לנשק ידי אביו ואמו, ובכל שאר זמנים שמצינו לעיל דהולכים לנשק ידי הגדולים לא נזכר בדברי רבינו האר"י ז"ל, אמנם רבו הטעמים מדוע יש לנשק אז ידי הגדולים, וטעם הכולל הוא כמו שכתב בשער הכוונות (שם) משום שעתה עת רצון וכו', וכן כתב היעב"ץ בחיבורו "מוסף השבת" (אות ז') משום שעתה שעת רצון והשפע חל והברכה ראויה שתחול, וכנ"ל.

הרב משה לייב לוי
רמת בית שמש

בביאור דינא דקידושא רבא ודין טעימת השומעים והמסתעף

שאלה: יש לברר דין השומע קידושא רבא בצפרא דשבתא מפי חבירו, מה דינו לענין טעימה, האם הוי לעיכובא או לא. עוד יבואר בס"ד מה דמצוי הדבר בקידושא רבא דבא לשתות שאר משקים אחריו, ואיכא לספוקי אי משקים אלו טעונים ברכה לפניהם, או שהם נפטרים בברכת היין כדין יין פוטר כל מיני משקים [ולהלן יבואר בס"ד יסוד הספק], ומאחר דכל הנידון כמובן שייך רק בטעם מן היין הא לא טעם לא, אית לן לברורי אי אית לי' להשומע לאעדופי שלא לטעום, כי היכי דלא יבוא להאי ספיקא דברכת שאר המשקים, או אפשר דיוצא שכרו בהפסדו. גם יבואו בו דרכים אחרות לצאת ידי ספק זה משאר המשקים. ויבוארו לפנינו יסודי הדברים בדין ברכת בפה"ג בקידוש והבדלה, ובכל כוס של ברכה האם הוי ברכת הנהנין או ברכת המצוות, ומהו יסוד מצות קידוש היום, ועי"ז יתבארו דינים המסופקים דלעיל. ומאת ד' נשא תפילה שלא נכשל בדבר הלכה, ונזכה לכוון שמעתתא אל אמיתותה ולאוקמא אהלכתא, ונימא מילתא דתתקבל.

ספק ביסוד דין ברכת בפה"ג בקידוש היום ובכל כוס של ברכה

א) פסחים ק"ו א' ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום, בלילה מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. בלילה מנין, אדרבא עיקר קידושא בלילה הוא קדיש, דכי קדיש תחילת יומא בעי לקידושי וכו', ה"ק זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. ביום מאי מברך [דאי אמרת קידוש מרישא, והתניא (פסחים ק"ה א') שבת ויו"ט אין בהם קדושה על הכוס. רשב"ם] - בפה"ג.

הנה י"ל בגדר מצות קידוש היום מה פשרה, ובבירור דבר זה יש לבאר ב' חלקים: א. אית לן לברורי בעיקרא דדינא דמברכינן בפה"ג בקידושא ובאבדלתא ובכל כוס של מצוה - ברכה זו מה ענינה, האם ברכת הנהנין גרידא הוא לצורך השתי' [וממילא יהי' הדין דלא אפשר למיפק אלא אם כן נהנה – אלא דהשומע אפשר לו שלא יצא בברכת בפה"ג וממילא לא יצטרך לטעום], או אפשר דענינו כעין ברכת המצוות או ברכת השבח [ואז אין ההנאה מעכבת]. ב. עוד איכא לברורי דאף דבקידוש הלילה ובהבדלה הכי הוי מילתא דאין הטעימה מעכבת, וכמבואר בשו"ע (סי' רע"א סי"ד), עדיין איכא לספוקי אי קידושא רבא הוי דכוותא, ואף בזה אין הטעימה מעכבת, או אפשר דקידוש היום שאני. ונפק"מ בהנהו ספיקי גם לעוד כמה מילי, וכאשר יבואר בס"ד.

ונקדים לברורי בס"ד ספיקא קמא בגדרא דמילתא דברכת בפה"ג בכל כוס של ברכה, אי הוי ענינו כדין ברכת הנהנין, או אפשר דענינו כברכת המצוות, ובהאי מילתא מיתלא תליא ספיקא דילן, ונראה לאוכוחי מכמה דוכתי דל"ה ענינו אלא כברכת הנהנין גרידא, וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

ביאור סוגיא דר"ה דברכת בפה"ג דקידוש אמרי' בי' דינא ד'יצא מוציא'

ב) גרסי' בגמ' (ר"ה כ"ט ב') תני אהבה ברי' דרב זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא, בעי רבא ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, כיון דחובה הוא מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא, ת"ש דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכד הוה אתי אריסי' מדברא הוה מקדש להו, ע"כ. מבואר בד' הש"ס יסוד גדול, דהנה בכל הברכות כולן איכא חילוק גדול בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, דלענין ברכת המצוות קיי"ל דאע"פ שיצא מוציא, משא"כ בברכת הנהנין הוי הלכתא דאינו מוציא את חבירו יד"ח אא"כ נהנה הוא עמהם. וטעם החילוק פרש"י (שם) וז"ל: אע"פ שיצא מוציא [בברכת המצוות], שהרי כל ישראל ערבין זל"ז למצות. חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ובזה אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך, עכ"ל. ביאור דבריו, דהנה יסוד הדין דמוציא אדם את חבירו בברכה, הוי מדין שומע כעונה, אמנם כדי שיוכל השומע לצאת מפי המברך בעינן בראשונה דאצל המברך יהי' לזה שם ברכה, ואז מדין שומע כעונה מועיל אף להשומע. ומעתה כדי שיחשב ברכה אצל המברך, בעי שיהא אף הוא מחוייב בדבר, דאז חשוב ברכתו ברכה, לא כן כאשר הוא אינו מחוייב בדבר, הוי ברכתו שמברך כמשיח דיבורים גרידא, והיאך יצא חבירו ממנו. והנה לענין ברכת המצוות כל ישראל ערבים זל"ז, ולזה שפיר אע"פ שיצא מוציא, והיינו דע"י חיוב הערבות מיחשיב אף זה שכבר יצא – כאילו הוא מחוייב בדבר, וברכתו ברכה, ושפיר מצי חבירו לצאת ממנו, משא"כ בברכת הנהנין לא חשיב שמחוייב בדבר, דאע"פ שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, מ"מ אין מועיל בזה להחשיב חבירו מחוייב בדבר, דלא לתהני ולא ליבריך [ומה"ט הוי דינא דמה שאין מוציא א' את חבירו בברכת הנהנין, היינו רק לענין ברכה שלפני', הא לענין ברכה שלאחרי' שפיר מוציא, דלאחר שכבר נהנה חייב הוא לברך, וכל ישראל ערבים לזה, שפיר מצו להוציא זא"ז], וק"ל.

ונסתפק הש"ס לענין ברכת היין בקידוש הא למה הוא דומה, האם כיון דחובה היא לקדש הויא כברכת המצוות ומצי להוציא, או אפשר דמ"מ הא ברכה זו אינה אלא משום ההנאה, ושוב הוי ככל ברכת הנהנין, דאינו מוציא את חבירו אא"כ נהנה עמהם. ומסיק הש"ס דמוציא, ומשום דלצורך קידוש הוא חשיב חובה. והכי איתא בשו"ע (סי' קס"ז ס"ג – סי' רע"ג ס"ד) דאפשר להוציא את חבירו אף אע"פ שהמקדש אינו שותה, ויבואר בס"ד.

טעם דליכא לאוכוחי מהכא דאין מעכב טעימת השומע בקידושא רבא – ב' תשובות בדבר

ג) ולפו"ר הי' נראה להוכיח מכאן דתו לא הוי כברכת הנהנין אלא כברכת המצוות, וא"כ לכאו' איכא למילף מינה לנידון דידן, דדומיא דהמברך אף אם אינו טועם מצי להוציא אחר יד"ח, ה"נ לענין השומע איכא למימר כה"ג דסגיא במה ששמע בפה"ג מן המקדש, ותו לא בעי למישתיא. ברם כד מעיינינן במילתא נראה שאינו פשוט כלל ועיקר, וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

ראשית דבר דהב"י (סי' רע"א) הביא בשם המרדכי בפ' ערבי פסחים (ק"א א' – ל"ה א' בדפי המרדכי) דקידוש דשחרית אינו יכול להוציא לאחרים אם הוא מתענה, וז"ל המרדכי: "דכיון דאינו אלא ברכת בפה"ג א"א להוציאו", וביאר הב"י (שם) בטעמו דשניא קידוש של יום מקידוש של לילה, דקידוש של לילה הוי ברכת המצות מצי להוציא את חבירו יד"ח אע"פ שאינו אוכל עמהם, לא כן קידוש היום אינו אלא ברכת בפה"ג, ואינו יכול להוציא את חבירו יד"ח אם הוא מתענה. הרי מצינו להדיא לדעה זו דקידוש של שחרית ל"ה רק ברכת בפה"ג גרידא ותו לא[1].

ברם דעת רבינו ירוחם (ני"ב ח"א - ס"ו א') והרי"ף (פסחים כ"ז ב') והרא"ש (שם פ"י סי' ל"ו) אינו כן, אלא אף בקידושא רבא דשחרית כיון דמחוייב בדבר מוציא את המאחרים, והכי איפסיק הלכתא בשו"ע (סי' קס"ז ס"כ – סי' רע"ג ס"ד) וכאמור. מ"מ נראה דלא שייכא לענייננו, דהתם אף אי הויא ברכת הנהנין שייך שיוציאו בלא שיטעום המברך, דהא כל עיקר הטעם דאינו מוציא בברכת הנהנין כשאינו נהנה, היינו משום דאינו מחוייב בדבר, ואף דעתה בא ליהנות וחייב לברך, מ"מ עדיין אינו מחוייב קרינן ביי, משום דאמרינן "לא ליתהני ולא ליבריך", ונמצא דעתה אינו חייב לברך ברכה זו, אבל אם יזדמן לפנינו אופן שהוא חייב לברך ברכה מברכות הנהנין, שפיר יוכל להוציא. ולזה שפיר מבואר הכא דאחר דמשום מצות קידוש היום חייב הוא לברך בפה"ג, שפיר מצי להוציא את חבירו אע"פ שאינו אוכל ושותה עמהם [ואדרבא ס"ד דהש"ס ס"ב, דכיון דהכא ל"ש לומר לא ליתהני ולא ליבריך, מאי קס"ד דלא יהא בזה דין יצא מוציא. ויש לבאר דהנה מצינו עוד חילוק בין ברכת הנהנין לשאר ברכות, דאף כששניהם חייבים אין מוציאים אא"כ הסבו יחד, ובטעם הדבר ביארו הראשונים הריטב"א והר"ן דכ"א על הנאתו דידי' הוא מברך, ול"ש שיברך א' לחבירו, ורק כשהסבו יחד דהוו כגוף א' מצו להוציא. וא"כ איכא למיסבר ה"נ דסד"א דבברכת הנהנין אחר דכ"א על הנאתו מברך, ל"ש בזה כלל דא' יברך עבור חבירו, דאם בשותים יחד בלא הסבו אינו מוציא, כ"ש בלא שתי' כלל אין ראוי שיוציא, וקמ"ל הש"ס דדין ערבות מיהא איכא, וכל דחבירו מחוייב חבירו מצי להוציאו אע"פ שהוא אינו נהנה], ודו"ק.

וכהאי ענינא משכחינן נמי בשאר מצוות שיש להם ברכת הנהנין, כגון אכילת מצה או מרור בליל פסח, א"נ אכילת כזית ראשון בליל יו"ט ראשון של חג הסוכות, ומצינו דאף בזה איכא דינא מוציא, והיינו דאף כשהמברך אינו נהנה עתה, מצי להוציא את הרבים יד"ח. והנה התם פשוט דכ"ז שייך לענין המברך דא"צ שיטעום, אבל אצל השומע בודאי בעי שיאכל או ישתה כי זה עיקר מצוותו. וה"נ דכוותא דאמרו רז"ל שיברך על היין הא הוי ברכת הנהנין, אלא דחידשו הראשונים דכיון דהנאה זו חובה, אף זו אפשר למיפק בה יד"ח בלא שישתה המברך, ברם לומר משו"ה דאצל השומע אפי' אם אינו נהנה נמי, לד"ז ליכא הוכחה כלל, וצריך ראי' לדבר דשייך כהאי מילתא, ודו"ק.

כמה ראיות מוכיחות ומכריחות דהוי כברכת הנהנין

ד) ונראה בס"ד דאיכא כמה ראיות מוכיחות ומכריחות דברכת בפה"ג אינו אלא כברכת הנהנין, וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

א. מסוגיית הגמ' בר"ה (כ"ט ב') הנ"ל (ס"ק ב' ג'). והנה לעיל נת' דליכא ראי' מהתם דהוי ברכת המצוות, אלא אדרבא מהתם איכא לאוכוחי דהוי ברכת הנהנין, דאת"ל דתקנוה רז"ל לאמרה משום עיקר המצות, והוי חלק מקידוש היום, א"כ מאי היא דמספק"ל מעיקרא אי יצא מוציא, הא ודאי כיון דהוי לצורך מצוה ראוי למיהוי דינא דיצא מוציא דומיא דשאר מצוות, דהא כל מה דלא אמרי' בברכת הנהנין 'יצא מוציא' אינו אלא משום דהברכה לצורך הנאה הוא, ובזה ל"ש למיעבד א' לחבירו, אבל אי הוי הברכה משום מצות היום, אמאי לא ליהוי בי' דינא דיצא מוציא, ומבואר איפוא דהוי ענינו כברכת הנהנין, ובזה שפיר הוי מסתברא מילתא למיהוי דינו כשאר ברכת הנהנין, ולא יוכל מי שיצא כבר להוציא את חבירו, ומ"מ מסיק כיון דמחוייב למיעבד האי ברכה - שוב הוי ברכת הנהנין זו כשאר ברכת המצוות דיצא מוציא, עכ"פ שמעינן מהא דהוי האי ברכה ברכת הנהנין גרידא, ודו"ק.

ב. זבחים צ' ב' - איבעי' להש"ס תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ובעי למיפשט מהא דתניא המקדש על היין מברך על היין תחילה ואח"כ מברך על היום, ומפרש בברייתא בטעם הב' לפי דברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אע"ג דברכת היין קדישא. ודחי הש"ס אטו שבת לברכת היום אהני, לברכת היין לא אהני, ע"כ. הנה מדברי הש"ס האלו איכא למישמע דהוי כברכת הנהנין, ולא תקנוה כברכת הקידוש, דאל"ה אלא נימא דמה דמברכינן לברכת בפה"ג מחמת תקנת חז"ל דקידוש היום הוא, א"כ מהיכ"ת ומה ס"ד דברכת היום קדישא וברכת היין לא קדישא. ואין לומר דהא גופא דחי הש"ס: "אטו שבת לברכת היום אהני לברכת היין לא אהני", דהא דחי' זו איתא בגמ' התם אף לענין קרבן התמיד, דבאמת לא אתי מחמת השבת ואפ"ה אמרי' האי סברא דאהני שבת לקידושי נמי להא, ודו"ק. [ראי' זו מהגרמ"ד הלוי שליט"א - הו"ד במאורי המועדים (שבת אות ב' - עמ' ש"י), ודפח"ח].

ג. איתא בירושלמי (ברכות פ"א סוף ה"ה), והובא בתוס' בפ' ערבי פסחים (ק"ד ב' ד"ה חוץ), דאם הי' שותה מבעו"י וקידש עליו היום אינו אומר בפה"ג, וכ"ה להלכה בשו"ע (סי' רע"א ס"ד) דהי' מיסב בסעודה ושתה יין וקידש עליו היום, פורס מפה ומקדש, וא"צ לברך בפה"ג. הנה חזינן מהכא דאין הברכה אלא לצורך השתי', ולכך כשבירך כבר מקודם א"צ שוב לברך עתה, אבל את"ל דהוי חלק מהקידוש א"כ אמאי אינה מעכבת עתה כשכבר בירך קודם. וכבר העלה רבינו הגר"א בביאורו (סי' רע"א סט"ו סקל"ח) ראי' זו, וכ"כ הגר"ז בשולחנו הטהור (סי' רע"ב סק"ב), והו"ד להלן בסמוך.

ד. עוד יש להוכיח כהאי צדדא דל"ה אלא ברכת הנהנין גרידא, דהנה איכא לספוקי בא' שקידש על היין ושתאו ושכח מלברך בפה"ג, אי יצא או לא. ובפשוטו מיתלא תלי האי דינא בספיקא דילן, דאי הוי ברכת בפה"ג מעיקר התקנה, הרי כל כמה דחיסר מהתקנה איכא למיסבר דלא יצא יד"ח, אבל אי לא הוי הברכה אלא לצורך השתי', א"כ בדיעבד שלא בירך ודאי יצא, וצ"ע.

ולכאו' איכא לאוכוחי האי דינא מד' המג"א בדיני הבדלה (סי' רצ"ו סק"י), והעתיקם המשנ"ב לדינא (שם סקל"ג), לענין השומע הבדלה בביהכנ"ס ולא נתכוין לצאת מהמבדיל את ברכת היין דיצא, והרי מפורש בזה דאין ברכת בפה"ג מעכבת[2]. ועוד מבואר כן בד' הדה"ח (דיני קידוש על היין – סי' ע' סק"ב), דכתב דאלו השומעים קידוש מהמקדש ואין רוצים לצאת בפה"ג, רשאים. וכ"כ המט"א (סי' תרכ"ה אלף למטה סוס"ק ע"ד) דברכת בפה"ג בקידוש הלילה ובהבדלה אין חובה לצאת מפי המקדש, ואם רוצה לטעום יברך בפה"ג לעצמו [מיהו בדה"ח (שם) כתב דבמקדש על הפת ואין רוצים לצאת המוציא מהמקדש, מטעם אחר לאו אריך מילתא למיעבד הכי, לפי דעל כרחך צריכים לברך המוציא אח"כ מיד משום קידוש במקום סעודה, ונמצאים מקדימים את ברכת היום קודם ברכת הפת, וכב"ש דאמרי (ברכות פ"ח), ואנן קיי"ל כב"ה דאמרי (שם) מברך על היין או על הפת ואח"כ מברך על היום, אבל לענין יין ליכא סברא זו, דהא אפשר לו דלא למיטעם כלל, דבקידוש הלילה ודאי דאין הטעימה לעיכובא, עיי"ש בדבריו]. ושמעי' מינייהו עכ"פ דאם אין טועמים מן היין אין יוצאים בברכת בפה"ג, הרי לן בזה דאין הברכה אלא לצורך הטעימה, וכל שאינו טועם אינו זקוק לברכה זו, ודו"ק.

מיהו אי משום הא איכא למידחי ולפלוגי, דאף לאידך גיסא דבפה"ג הוי מעיקר התקנה, הא אינו אלא כדי שיתקיים בזה דין ברכה על הכוס, וא"כ איכא למימר דדוקא התם כיון דהמקדש עכ"פ בירך על היין, ממילא הו"ל בזה קידוש על הכוס, ודומיא דעיקר הכוס דאינו אלא ביד המקדש, ה"נ ברכת בפה"ג איכא למיסבר דסגי לן מה דאיהו בריך בפה"ג, ועדיין לית לן לראי' בדלא בירך המקדש גופי' אי יצא בזה, או אפשר דלא מאחר דלא חשיב עתה מקדש על הכוס, ודו"ק.

איברא דבתהלה לדוד (סי' רע"א סק"ח) נקט לדינא דלא יצא, וכ"כ בחוט שני (שבת ח"ג - פרק פ"ח סק"א) דלא יצא יד"ח אף בדיעבד [וד' הגמ' בפורס מפה היינו טעמא משום דהי' לו היתר לשתות, וכל כי האי מהניא אף בלא ברכה, הא לא"ה לא מהניא, יעו"ש]. מיהו דברים אלו חידוש הם וצריכים ראי'.

אמנם באמת איכא הוכחה להאי דינא מד' הירושלמי הנ"ל, דאם הי' שותה מבעו"י וקידש עליו היום אינו אומר בפה"ג, הרי לן בזה דאין ברכת בפה"ג אלא לצורך השתי' ואינה מעיקר הקידוש, וכ"כ רבינו הגר"א (סי' רע"א סט"ו) להדיא דאין ברכת בפה"ג מעכבת הקידוש, והוכיח לה מהאי דינא דאיתא בשו"ע (שם ס"ד) דהי' מיסב בסעודה וכמש"כ. וא"כ הרי בריר ונהיר מילתא דברכת בפה"ג אינה אלא לצורך השתי', וברכת הנהנין גרידא ולא זולת, ודו"ק.

בדין ברכת בפה"ג דקידוש בעי קביעות או לא

ה) ברכות מ"ג א' תוד"ה הואיל – אבל צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילים ועומדים, היאך אנו פוטרים זא"ז מיין והבדלה אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובים, ושמא י"ל מתוך שקובעים עצמם כדי לצאת ידי הבדלה, קבעי נמי אכולה מילתא. ולכך טוב ונאה למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהא נראה כקבע ופוטר אותם, ע"כ. הנה מבואר בדברי התוס' דאיכא דין קביעות בקידוש והבדלה. ונראה דמהא נמי איכא הוכחה גדולה דברכת בפה"ג בקידוש הלילה אינה אלא ברכת הנהנין, ויבואר בהקדם בירור וליבון דין הקביעות, באלו ברכות הדבר נוהג, ואי הוי הדבר לעיכובא או לא, ועי"ז תתבאר ותרווח שמעתתא בס"ד.

ברכות מ"ה ב' שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק, בד"א כששניהם סופרים, אבל א' סופר וא' בור, סופר מברך ובור יוצא, ע"כ. הנה טעמא דשנים שאכלו מצוה ליחלק, כתבו התוס' (לעיל א' ד"ה אם) וז"ל: ע"כ נ"ל דבברכה ראשונה מוציאים זא"ז שנים לכו"ע, והטעם הואיל ויושבים לאכול יחד דעתן לצרף, וא' מברך להוציא חבירו, אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זמ"ז, צריך לברך כ"א לעצמו, עכ"ל. ביאור דבריהם הוא דהא קיי"ל בכל ברכת הנהנין דאין מוציאים זא"ז אא"כ קבועים יחד [וטעמא דמילתא כתב הר"ן במגילה (י"ג ב' מדפי הרי"ף) והגר"ז בשולחנו הטהור (סי' רי"ג ס"א) דשניא ברכת הנהנין מברכת המצות, דברכת המצוות הברכה היא על מצות ה' אשר ענינם אחת לכל אדם, לא כן ברכה"נ אשר ברכתו על הנאת האדם, והנאה של זה מחולקת היא משל חבירו, הלכך לא מהניא ברכת א' לחבירו אא"כ קבועים יחד, דאז ע"י הסיבתם נעשו כגוף א', ואף הנייתם חשוב כהנאה אחת, ושפיר מצו להוציא זא"ז], ולזה קאמרי התוס' דהתינח בתחילת אכילתם מהניא, אבל בסוף אכילתם אשר עומדים ליפרד זמ"ז שוב לא מהניא מה שהיו קבועים בשעת אכילה, ולזה הוא דאמרו שנים מצוה ליחלק, ובשלשה דמזמנין יחד היינו טעמא משום דמצות זימון קובעתם[3], ודו"ק.

ויש להקשות אהא דאיתא בשו"ע (סי' רע"ג ס"ו) וז"ל: ואם קידש בביתו ושמע שכנו ושולחנו ערוך לפניו יוצא בו, דשפיר הוי מקום סעודה, וכגון שנתכוון השומע לצאת ומשמיע להוציא, ע"כ. ומקור הדברים הוא מד' התוס' בפ' ערבי פסחים (ק"א א' ד"ה דאכלו), דכתבו אהא דאמר הש"ס דעבדי' קידושא בביהכנ"ס לאפוקי אורחים יד"ח דאכלי וגנו בבי כנישתא, ונתקשו התוס' היאך שרו למיכל, ותירצו דהאורחים אכלו בבית הסמוך לביהכנ"ס, ונפקו יד"ח קידוש מהמקדש בביהכנ"ס. ולכאו' קשיא מילתא טובא היאך מוציאים זא"ז, הא לית להו קביעות, וצ"ע.

ברם באמת נחלקו הראשונים בעיקר דינא דבעי קביעות בברכת הנהנין, אי הוי הדבר לעיכובא או לא, דדעת הרא"ש ורבינו ירוחם דהוי לעיכובא, והרוקח (סי' שכ"ט) פליג עלייהו ודעתו דאין הדבר מעכב. והנה בשו"ע (סי' קס"ז ס"י"ג) נקטינן הלכתא דאין הקביעות מעכב לצאת ידי"ח, וכן נקט נמי רבינו הגר"א זלל"ה (שם), אמנם המג"א (שם סקי"ג) פליג ופסק דלא מהני אפי' בדיעבד. ומעתה אית לן לבאורי לענין קידוש היאך מוציאים כשכ"א בביתו וליכא קביעות, דהתינח לדעת השו"ע והגר"א דבדיעבד מוציאין אע"פ דלית להו קביעות, ניחא שפיר, דנוכל לומר דה"נ האי דינא דמהני אינו אלא בדיעבד, אבל לפי"ד המג"א דאפי' דיעבד נמי לא מהני, היאך נפרש הכא למילתייהו [ועי' בביה"ל (סי' רע"ג ס"ו ד"ה ואם) מש"כ ביישוב הדבר], וצ"ע.

ברם בדברי המג"א (סי' רע"ג סקי"ג) מבואר דהיינו טעמא דמהני, לפי דבפה"ג דקידוש היום חובה הוא לאדם, ומה"ט הא קיי"ל (סי' קס"ז ס"כ - סי' רע"ג ס"ד) דאפי' יצא מוציא, ושניא משאר ברכה"נ דאין מוציא א' את חבירו אא"כ נהנה עמהם, ולזה פירש המג"א דה"נ דכוותא ליכא כלל דינא דקביעות בהנהו מילי. ואף דהמג"א לא פירש הדברים להדיא, כן יש ללמוד מדבריו ממש"כ שם דהמוציא (כשאין מקדש על הפת) א"א להוציא בכה"ג, ומאי חילוק יש בדבר, אלא ע"כ דהיינו טעמא דשניא קידוש היום, לפי דהוי חיובא לזה ליתא בהא דינא דקביעות כלל[4].

שוב מצאתי הדברים מפורשים בשו"ע הגר"ז (סי' רי"ג ס"א) שהביא להאי דינא, וז"ל: בד"א (דבעינן קביעות) ביין הרשות, אבל ביין קידוש והבדלה פוטר אחד את חבירו אפי' בעמידה, ואפי' אין עומדים במקום אחד אלא כ"א בביתו שאחד מקדש או מבדיל בביתו, ומתכוין להוציא שכנו, ושכנו שומע על הכוס בידו ושותה, והואיל והיא חובה ואינה כברכת הנהנין, ואפי' אם כבר טעם המקדש או המבדיל כמלוא לוגמיו, ושוב אין השומעים צריכים לטעום אלא למצוה מן המובחר, אעפ"כ נפטרים בברכתו אפי' בעמידה, שמתוך שהם מצטרפים יחד לצאת ידי קידוש והבדלה, מצטרפים ג"כ לצאת ידי ברכת היין[5], עכ"ל. הרי מבואר בדברי קדשו באר היטב ככל הנתבאר, דהא דמהני להוציא בלא קביעות היינו משום דהוי כברכת המצוות, והוא מבואר

---

1. והנה הב"י נקט בביאור דברי המרדכי דכוונתו לחלק בין קידוש של שחרית לבין קידוש של לילה. אמנם אין הדברים מפורשים בדברי המרדכי, ובאמת המהרש"ל (הו"ד בבגדי ישע שם אות ש"א) פירשו בפנים אחרות, דלעולם אף קידוש של שחרית הוי כקידוש של לילה דמצי להוציא אע"פ שאינו שותה, והכא שאני מטעם אחר, וז"ל: והא דאמרי שם סו"פ ראוהו ב"ד דברכת אכילת מצה וברכת היין של קידוש היום דיכול להוציא אע"פ שכבר יצא, שאני הכא מאחר דשייך באותה ברכה, א"כ הו"ל כברכת הלל ומגילה וכו', אבל היכא שמתענה דאין שייך לאותו ברכה כלל, דמי לברכת היין בעלמא ודו"ק, עכ"ל מהרש"ל. ולפ"ז ליכא שיטה דקידוש של יום שניא משל לילה, וק"ל.
אמנם שו"ר דכ"כ בחי' הריטב"א בפ' ערבי פסחים (ק"ו א' ד"ה ביום) בשם הר"י קרקושא, וכן נקט רבינו דוד (שם) דקידוש היום ל"ה אלא ברכת הנהנין, וליכא בזה דינא דיצא מוציא, ודו"ק.
2. ואף דאין הדברים מוסכמים כן בביאור דברי המג"א, דבלבושי שרד (שם) כתב דתיבת 'יצא' מיותר, וביאר כוונת המג"א באופ"א, יעו"ש. מיהו פשוטם של דברים היא כגי' הספרים שלפנינו [וכן נקטו הפמ"ג, תו"ש, יד אפרים, מקור חיים והמשנ"ב], וכן מבואר כן בד' הדה"ח דלהלן בסמוך, ודו"ק.
ושמעתי מרבינו הגדול הגר"מ אטיק שליט"א שהי' נוכח פ"א בעת שהבדיל מרן הגרי"ז הלוי זצל"ה על הכוס, ונכנס א' לאחר שכבר בירך בפה"ג, והורה הגרי"ז דיצא יד"ח, דאין ברכת בפה"ג מעכבת.
3. והנה מעיקר דינא דברכת המזון לא הוי בעינן קביעות כלל, דהא כתב הרא"ש בברכות (פ"ז סימן כ"א) דאפי' בלא אכילה כלל הויא סגיא להוציא אחד את חבירו, דכל מה דאמרינן בר"ה (כ"ט ב') דברכת הלחם והיין אין יצא מוציא את חבירו, היינו דוקא בברכה ראשונה, אבל בברכה אחרונה שפיר הוי מצי להוציא, ומה דבעינן שיאכל אינו אלא כדי שיוכל לומר 'שאכלנו', ולזה השיג הרא"ש ע"ד בעל הלכות גדולות דכתב דמי שאכל כזית דגן דהוי שיעורא דרבנן, אינו מוציא אלו שאכלו כדי שביעה דחייבים מד"ת, וכתב הרא"ש עלי' דליתא, דכיון דמצי לומר שאכלנו שפיר מצי להוציא את חבירו, מאחר דמעיקר דינא לא הוי בעינן אכילה כלל וכאמור. [ואלא דאייתי הרא"ש דבירושלמי בפ' מי שמתו (ברכות פ"ג ה"ג) א"ר אילעאי דברהמ"ז אין הפטור מוציא את החייב, ומשום דכתיב (דברים ח, י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ודרש לה בירושלמי דמי שאכל הוא יברך. הרי מבואר דמדינא אינו יכול להוציאו. וכתב הרא"ש דאפשר דמדרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא היא].
וטעמי' דמילתא דשניא ברכה אחרונה מברכה ראשונה הוא, לפי דכל עיקר טעמא דברכת הנהנין לית בי' ערבות, הוא משום דאיכא סברא דלא ליתהני ולא ליבריך, וממילא נפיק דאין האחד מחוייב בחובת חבירו, דליכא שום חובה דרמי' עלה לברוכי, וסברא זו לא שייכא אלא לענין ברכה ראשונה, לא כן לענין ברכה אחרונה ל"ש לומר כן, דמאחר שאכל ומחוייב עתה לברך מד"ת או מד"ס, שוב חבירו מחוייב מדין ערבות עלי' דחברי', ותו בעי למיהוי דינא ככל ברכת המצוות, ולא הוי בעינן איפוא כלל שיאכל המברך, דבלא אכילה נמי הוי מצי להוציא, וממילא נמי לא הוי בעינן קביעות, דכל דינא דקביעות ברכת הנהנין דליכא ערבות, ומברך משום נהאתו הוא, בזו איכא סברא דא"א על הנאתו מברך, מיהו כאשר ברכתו לחבירו מצד ברכת המצוות, למאי בעינן קביעות, והוא פשוט ומבואר בס"ד. נמצא דכל מאי דבעינן קביעות בברהמ"ז אינו אלא מדרבנן, ומשום דאמרו דלא יברך אא"כ אכל, הרי קבועה בזה כברכת הנהנין, וממילא שוב איכא סברא בזה דלא ליתהני ולא ליבריך מד"ס, מיהו מד"ת בודאי מצי למיפק יד"ח בלא אכילה כלל.
וזהו ביאור דברי השעה"צ (סי' קס"ז אות נ"ו) שכתב דדעת הראשונים הנ"ל דסברי דדין הקביעות הוי אפי' לעיכובא, דין זה אינו אלא מדרבנן, הא מד"ת מצי להוציא את חבירו אף בלא קביעות, והביא לד' הרא"ש אלו דמד"ת ל"ה בעינן אכילה כלל [מיהו למשנ"ת עתה קשה קצת מה דדימה המשנ"ב ברכה ראשונה וברכה אחרונה אהדדי, דלמבואר אי הוי מצינן שום ברכה ראשונה דאורייתא, אפשר דמד"ת הוי בעינן קביעות, וכל מה דאמר הרא"ש דברהמ"ז מהני להוציא מד"ת אפי' בלא אכילה, היינו טעמא משום דברהמ"ז דמי לברכת המצוות. ואולי באמת ד' המשנ"ב קאי רק לענין ברהמ"ז], ודו"ק.
ומה"ט מצינו באמת דבור מוציא את חבירו בלא קביעות, וכדאיתא במתני' שנים שאכלו מצוה ליחלק דלית להו קביעות, מיהו בור סופר מברך ובור יוצא. וטעמא דמילתא דלענין בור העמידו רז"ל את דבריהם על דין תורה, ואפי' לא אכל מצי להוציאו יד"ח, וכמש"כ הרשב"א בתשו' (ח"א סי' קכ"ו) דדוקא למי שהוא בקי אינו מוציא בברהמ"ז, אבל למי שאינו בקי מוציא, ואייתי להיא דאמרינן בברכות (מ"ה ב') מי שאכל הוא יברך, ולזה תו לא בעינן קביעות, והדברים מבוארים ומבוררים בס"ד.
4. ואין לומר דכוונת המג"א היא כסברת התוס' (ברכות מ"ג א' ד"ה הואיל) דמיגו דהוי קביעות לקידוש היום הוי קביעות נמי לבפה"ג, דאשית דל"מ כן בל' המג"א [מדלא אדכר מידי במילתא], ועוד דכתב המג"א האי דינא דהוי אפי' לכתחילה, ומנ"ל הא - אי לא משום דאמרי' דברכת בפה"ג בא בעי' בהו ענין קביעות כלל, וטעמי' דמילתא דכבירא בחזו"א דכל דהוי חיובא דמצי למיפק אפי' בלא הנאה, כ"ש דלא בעינן קביעות. ועוד יש להוכיח כן להדיא מד' המג"א, וכמו שיבואר בסמוך בס"ד.
5. הנה בתוספת דברי הגר"ז האלו יישב בזה קושיא חמירתא שהקשה הגאון רבי יו"ט ליפא נייהוז שליט"א ע"ד המג"א, דאי נימא דבקידוש והבדלה לא בעינן קביעות כלל, מאי הויא קשיא להו להתוס' דברכות (מ"ג א' ד"ה הואיל) היאך אנו מוציאים בברכת היין באופן דליכא קביעות, והוצרכו לומר דמיגו דהוי קביעות וכו', הא לדברי המג"א ברכת היין דקידוש והבדלה לא בעי קביעות כלל, מידי דהוי אברכת המצוות, והוא פלאי למאד.
והגר"ז יישב הדברים באופן נפלא, דודאי כשבא לצאת יד"ח ברכת הגפן ולשתות מלא לוגמיו [כהיא דאיירי בשו"ע דשכנו המקדש בביתו יש כוס לפניו, ובא לצאת בברכת בפה"ג וקידוש היום], בזה שפיר חשבינן לי' ברכת המצוות, דמאחר דבעי לברך על היין מדינא דהמקדש כמחוייב בדבר, וככל ברכת המצוות דאית בהו דין ערבות, ומוציא שפיר יד"ח אף בלא קביעות כלל, וד' התוס' אמורים באופן דהמקדש או המבדיל הוא השותה מלוא לוגמיו, דבזה ליכא חיובא על השומעים לברך על היין [וכמפורש במג"א דאם לא שמעו הו"ל המקדש כמחוייב בדבר, וככל ברכת המצוות דאית בהו דין ערבות, ומוציא שפיר יד"ח אף בלא קביעות כלל, וד' התוס' אמורים באופן דהמקדש או המבדיל הוא השותה מלוא לוגמיו, דבזה ליכא חיובא על השומעים לברך על היין [וכמפורש במג"א דאם לא שמעו

בס"ד, ודו"ק.

ואמנם בד' רבינו הגר"א (סי' רע"א ס"י – סי' רצ"ו ס"ו) מפורש דגדרו כברכת הנהנין, ולהכי בעינן קביעות ככל ברכת הנהנין דבעי בהו מדינא קביעות בהסיבה או בישיבה. ולדעת הגר"א נצטרך ליישב קושיא הנ"ל, דבאמת אינו אלא דיעבד, דלשיטתו קאי דלעולם אין דין הקביעות מעכבת בדיעבד [ומש"כ המג"א דאפי' לכתחילה הוא, לשיטתו הוא דכתב כן].

ונפיק איפוא בזה דלכו"ע ברכת הקידוש אין בו דין קביעות המעכבת [כגון שנכנס בקידושא רבא, ושומע א' מקדש ע"מ להוציא כל השומעים, ומיהו לא הספיק לקבוע א"ע בישיבה או עכ"פ בעמידה כראוי], ולדברי הכל יצא יד"ח. דממ"נ אית לן למימר הכי, לפי"ד המג"א דיצא אפי' לכתחילה, ומשום דבברכה זו לא נשנית כלל הלכה זו דקביעות [וכמשנ"ת הטעם דכל מילתא דמחוייבים בדבר מוציאין זא"ז בלא קביעות, דומיא דברכת המצוות דא"צ קביעות]. ולדעת רבינו הגר"א היינו טעמא דמהניא משום דלעולם אין הקביעות מעכבת, ובדיעבד עכ"פ יצא יד"ח וכאמור.

מיהו הא מיהא איכא למישמע דברכת בפה"ג דקידוש הוי ברכת הנהנין גרידא, דלא מיבעי' לדעת הגר"א דנאמר בזה דין קביעות, הרי מבואר להדיא דהוי ברכת הנהנין גרידא, ובאמת כן מבואר נמי בדברי התוס' בברכות (מ"ג א' ד"ה הואיל) דנתקשו היאך אנו מוציאים זא"ז בהבדלה, ותירצו דמיגו דקובעים עצמם להבדלה קבעי נמי לענין ברכת היין, והיינו דקשיא להו לענין ברכת בפה"ג היאך מוציאים זא"ז [ואף דבלבוש משמע דאף ברכת ההבדלה קשיא להו, ל' התוס' בסו"ד ל"מ כן - מדכתבו דמיגו דקובעים עצמם להבדלה הוי קביעות נמי לענין היין, הרי דלענין הבדלה אפשר להם לקבוע אף בלא ישיבה וככל ברכת המצוות, וכבר כתב המשנ"ב דמד' הפוסקים מבואר דלא כהלבוש], ומפורש איפוא בדבריהם דברכה זו צריכה קביעות ככל ברכת הנהנין, וכדברי הגר"א. ומבואר מכ"ז דברכת בפה"ג אינה אלא ברכת הנהנין.

אלא אף לדברי המג"א דפליג ע"ז, וס"ל דליתא בהאי בפה"ג דינא דקביעות, נראה דלא איפליג אעיקרא דמילתא – דהוי רק ברכת הנהנין, אלא סבר דדומיא דמצינו לענין להוציא את חבירו אע"פ שיצא מוציא, ואיכא ערבות בזה כדין ברכת המצוות, מאותו הטעם נמי סבר דמהניא לצאת גם בלא קביעות [וביותר יש לבאר לפי"ד הר"ן הנ"ל (והו"ד בשו"ע הגר"ז עי"ש) בטעם דבעי' קביעות בברכת הנהנין טפי מברכת המצוות דלא בעי' קביעות, לפי דהנאה הוי מידי דשייכא כ"א לנפשי', ולא דמיא לברכת המצוות דכולם על מצוה א' הן מברכין, ולפ"ז לא שייכא לא' שיברך על הנאת חבירו דמה לו להנאה דחברי', ורק אם קבועים ומסבים יחד בזה מיחשבא כגוף א', והנאת חבירו נחשב כהנאה דידי', ולהכי י"ל דבאלו הברכות דמחייב האדם בהם, איכא למימר דתו לא דמי נמי לברכת הנהנין בענין זה דבעי' קביעות דוקא, ודו"ק], אבל ביסוד הברכה כו"ע מודו דהוי ברכת הנהנין, וא"כ היאך יוכל להוציא את חבירו אם אינו שותה כלל, וצ"ע.

ונראה עוד בס"ד דכל עיקר מה שנתקשו התוס' בברכות הנ"ל [היאך מוציאים זא"ז בעמידה], ל"א אלא בכה"ג דבעו למישתי מהיין [דהא בכל הברכות הנאמרות על הכוס מצוה על המסובין לשתות כמפורש בשו"ע (סי' רע"א סי"ד)], דבכה"ג הוא דאיכא לאקשויי היאך מוציאים זא"ז, הא אי לא בעו למישתי ליכא מקום להאי קושיא. ובתרתי, א. דאי אין שותים - לא צריכי כלל למיפק האי ברכה, ואף אי לא שמעוה כלל יצאו יד"ח, וכמפורש במג"א ובש"פ כנ"ל (סק"ד). ב. ועוד נראה דאי לא בעו למשתי ל"ש לאקשויי משום דינא דקביעות, דהא כבר נת' דכל עיקר דין דבעי' קביעות לא שייכא אלא בברכה הנאמרת על הנאה, ואת"ל דעתה מצו למיפק לברכה זו בלא הנאה - מאיזה טעם שיהיי, הנה ברכה זו שוב לא דמי לברכת הנהנין, וא"כ מה טעם נחמיר בה טפי משאר ברכות המצוות דא"צ קביעות. וע"כ נראה דד' התוס' קיימא בכה"ג דבאים לשתות, ונמצינו בזה שוב דברכת בפה"ג דקידושא ואבדלתא אינה אלא ברכת הנהנין גרידא, ודו"ק.

ביאור סוגיא דעירובין בדין זמן ביוהכ"פ היכי עבדינן והמסתעף – ב' דרכים בד' הראשונים

ו) והנה להמבואר למעלה (סק"ד) דברכת בפה"ג אינו אלא לצורך השתי', בעי למיפק דבאופן שלא ישתה המברך תהי' הברכת בפה"ג לבטלה. ויש להקשות מסוגיא דעירובין (מ' ב') דמבואר לכאו' לא כן, דהכי גרסי' התם בגמ': זמן [היינו ברכת שהחיינו] ביוהכ"פ היכי עבדינן [למאי דאמרי' התם דזמן בעי כוס] - אי מברך עלי' ושתי, כיון דאמר זמן קבלי עילוי' ואסר לי' וכו', לברוך עלי' ולנחי - המברך צריך שיטעום, ליתבי' לינוקא - לית הלכתא כרב אחא דלמא אתי למיסרך, ע"כ. ופרש"י וז"ל: ליתבי' לינוקא לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום לאו דוקא קאמר אמברך, דה"ה כי שתי אחרינא דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך, ומכי טעם לי' אחרינא שפיר דמי וכו', עכ"ל. הנה בפשוטו מבואר מפרש"י דטעמא דבעי' לשתותו אינו אלא משום גנאי לכוס של ברכה, שאין אדם נהנה ממנו לאלתר, וברכתו שלא לצורך, הא עיקר ברכה בלא"ה נמי ל"ה לבטלה. ולפ"ז י"ל דהא דקאמר ליתבי' לינוקא היינו אפי' תינוק שלא הגיע לחינוך, וכ"מ קצת מפרשב"ם בפסחים (ק"ה ב') וז"ל: או הוא או א' מן השומעים, ובשתיית א' מהן יצאו כולן כדאמר בעירובין בפ' בכל מערבין, אבל אין מברכין על הכוס אם לא ישתה א' ממנו, ואפי' בשתיית תינוק שפיר דמי, עכ"ל. ומדכתב הכא אפי' תינוק, משמע דאתי לחדושי דאפי' תינוק שלא הגיע לחינוך. וכ"כ להדיא בחי' הראב"ן בפ"ג דעירובין (ע' א' - ריש עמ' קנ"ז בדפה"ס, הו"ד במג"א סי' תרכ"א סק"ג וכדלהלן בסמוך) וז"ל: וא"ת מה היא חשובה טעימה זו [של התינוק] להתיר את הכוס, אירבא היא חשובה, דהא טעימת כוס ליתא אלא משום גנאי של כוס, שלא יאמרו שלא לצורך היא ברכה זו, וכי חזו דטעימא לי' לתינוק ליכא גנאי [ברם בד' רש"י גופא אין הכרע בדבר, די"ל דכל שלא הגיע לחינוך עדיין היא ברכת בפה"ג שלא לצורך, מכיון דהתינוק אינו מחוייב בדבר שוב נראה דהברכה בכדי נעשית, וע"ע בסמוך], ומיהו כך או כך, ברכה לבטלה בכל אופן לא הויא משום דלצורך עשוהו.

אמנם הרשב"א בחדושיו כתב (שם) וז"ל: ליתבי' לינוקא - פי' וכדאמרינן אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות. ודוקא כשהגיע לחינוך, הא קודם שהגיע לחינוך אסור, דאין אדם מברך ברכה לבטלה, וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך, כמי שלא שתה ממנו אדם דמי. וא"ת כיון שהגיע לחינוך היכי יהבינן לי' [והיינו דהא יוהכ"פ הוא, ואסור למיתבי' להו ולהאכילן בידים]. י"ל בשהגיע לחינוך מצות ולא הגיע לחינוך תענית, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דבאמת אילולא טעימת בר חיובא - גדול או קטן שהגיע לחינוך עכ"פ – הוי ברכת בפה"ג ברכה לבטלה, ודלא כתשו' ראב"ן. וכדבריו כתב נמי הר"ן בתשו' (סי' נ"ב - הו"ד במג"א סי' תרכ"א סק"ג) ע"ד מוהל שמל בביהכנ"ס, ובירך על הכוס בפה"ג ואשר קידש וכו', והטעים לתינוק, האם חייב הוא נמי לטעום כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, או אפשר דעיקר הקפידא שלא יהא גנאי בדבר שאין א' שותהו, ולזה שפיר מהני אפי' תינוק. והשיב הר"ן דזודאי בעי' שיטעום שלא תהא ברכתו לבטלה, והביא את חי' הרשב"א הנ"ל. הרי דמצינו פלוגתא דרבוותא בין הראב"ן והרשב"א והר"ן, דדעת הראב"ן דדין ברכה לבטלה בכל אופן ליתא, ברם דעת הרשב"א והר"ן דכל כמה שאין יוצא הימנו בר חיובא, הוי ברכת בפה"ג ברכה לבטלה.

והנה אע"פ דדברי רש"י בפשוטו משמע דלא כהרשב"א והר"ן, מ"מ הר"ן גופי' כתב לבאר בדברי רש"י כשיטתו הוא, דמשום ברכה לבטלה הוא דבעינן הכי, ולפ"ז אף לפרש"י יהי' הדין דדוקא כשהגיע לחינוך מהניא, הא לא"ה יהי' ברכת בפה"ג לבטלה [וכ"מ ממה דאייתי רש"י עלה מפ' ראוהו ב"ד (ר"ה כ"ט ב'): לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אא"כ אוכל עמהן, שהרי הן יכולין לעשות, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות, הרי קאי בהנהו שהן בזמן שמחנכין אותן, והיינו שהגיעו לגיל חינוך], יע"ש היאך שיישב לשון רש"י בזה.

יישוב שיטת רש"י בסוגיא – יסוד דברי החכם צבי וביאור דבריו

ז) ואמנם יש כאן מקום קושיא, דלהאי צדדא דמה דצריך שיטעום הוא כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, י"ל"ע א"כ היאך הוי ראשיתו של דין זה, הא אי הטעימה היא משום הברכת בפה"ג שבירך, וברכת בפה"ג הא שמע' דבלא טעימה הו"ל ברכה לבטלה, והיינו דהוי ברכת הנהנין גרידא, וא"כ לכאו' בכה"ג דאין חפץ לשתותו מ"ט יצטרך לברך עליו בפה"ג, נימא שלא יברך וממילא לא יתחייב לשתותו, ומהו איפוא חיוב הש"ס דקאמר המברך צריך שיטעום, וכאמור דלשיטת הרשב"א והר"ן היינו משום ברכת בפה"ג שלא תהא לבטלה, וכן הקשה הרש"ש בעירובין (שם), וצ"ע.

ובתשובת ד"ז כתב הגאון בעל חכם צבי (ח"א סי' קס"ח - הו"ד בשע"ת סי' ק"צ סק"ד ובביה"ל שם ד"ה יטעום) דברכת בפה"ג בע"כ בעינן דהמקדש יעשהו, הא לא"ה אינו חשוב מקדש או מברך על הכוס. ואע"פ דלדעת רוב הפוסקים אין טעימת המקדש לעיכובא, ומה דאמרו בגמ' "המקדש צריך שיטעום" לאו דוקא המקדש אלא ה"ה אחר, כל זה לענין הטעימה הוא, אבל הברכה חייב הוא שיעשה, וחילי' מהאי סוגיא דאל"כ מאי פשיטא לי' להש"ס בקושיא וליתבי' לינוקא, דהכוונה דהמקדש יברך בפה"ג ואחר ישתה, עיי"ש באורך.

אמנם איכא לאקשויי עלה, דהא איתא בירושלמי (ברכות פ"א סוף ה"ה) דאם הי' שותה מבעו"י וקידש עליו היום אינו אומר בפה"ג, הרי חזינן דהברכה אינה מעכבת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מ"ט בכה"ג שאינו חפץ לשתות חייב לברך בפה"ג, וכבר הקשה כן הגר"ז (סי' רע"ב קו"א סק"ב) ע"ד הח"צ, וצ"ב.

עוד הקשה הגר"ז (שם) מהא דאמרו בפ' ערבי פסחים (פסחים ק"ב ב') רב אשי לא בריך אכסא דברכתא, והיינו משום דבירך כבר בפה"ג בתוך הסעודה, וסבר דאין ברהמ"ז הפסק לאצרוכי ברכה אחרת, הרי מ"מ חזינן דכיון דלא הי' צריך בפה"ג לא בירך, וברכת בפה"ג לא הוי איפוא אלא לצורך שתי', ואם אחר שותהו לכאו' סגיא במה דיברך האחר ולא הוא, וקשיא טובא דברי החכם צבי, וצ"ע.

ויש ליישב דודאי בכה"ג דהמברך הוא השותה את הכוס, אין טוב ויפה הימנו, וכל דברי הח"צ קאי בגוונא דאחר בא לשתותו, ובזה הוא דקאמר דלכה"פ ברכת בפה"ג יברך הוא. והיינו דהא נתבאר לעיל מדברי הראשונים דברכת בפה"ג אינו אלא ברכת הנהנין [ומה"ט אמרו דאם לא טעם א' מהכוס הוי ברכתו לבטלה], וא"כ מהו איפוא ביאורא דהאי דינא דהמברך צריך שיברך בפה"ג, אלא ע"כ הכי קאמרי' דכיון דדינא הוא לברך על הכוס, ומה דהחזיק בכוס בידו בשעת ברכה לא סגיא עדיין לאחשובי כמברך על הכוס, אלא בעי שישתהו בסמוך לו, דאז חשובה ברכתו - שבירך על הכוס, ולא בא הח"צ לומר אלא בכה"ג שאין המברך שותהו - וכדמוכחי דאף אחר מהניא - הא מיהא בעי' דברכת בפה"ג יברך הוא, דאז מצטרפי שתיית השותה להמברך, ועי"ז חשוב שבירך או קידש על הכוס, אבל אם בא לשתותו ממש בזה ליכא שום עיכוב בדבר, ואדרבא כל כי האי חשוב מברך על הכוס באופן שאין למעלה הימנו, ודו"ק.

ובהא גופא מצינו חילוק בדבר, דהנה אמרי' בפ' חלון (עירובין ע"ט ב') דהמקדש כל דלא טעם מלוא לוגמיו לא יצא יד"ח. ונקשה מהא דדנו הראשונים בברית מילה דמיקלעי בת"ב וביוהכ"פ למיתבי' למיטעם לתינוק הנימול (עי' תשו' הראב"ן לעיל (סק"ו) ובשו"ע בהל' מילה ובהל' ת"ב, וכדלהלן בס"ד), והא בהא ודאי ליתא שיעורא. וכבר עמד הט"ז בזה (יו"ד סי' רס"ה סק"ג), והביא דברי הב"י שכתב בשם הרשב"א וז"ל: ששאלת כמה שיעור טעימה, גבי מקדש בעינן מלוא לוגמיו, הכא גבי שאר ברכות לא בעינן מלוא לוגמיו, עכ"ל. הרי דתלה הדבר בין דבר הטעון כוס מדינא [כגון כוס קידוש והבדלה דכל עיקר התקנה הוא למימרינהו על הכוס, ובלא כוס ליכא להאי קידושא ואבדלתא], למה שא"צ אלא משום שאין אומרים שירה אלא על היין, כברכת מילה או ברכת נישואין דשייך למימרינהו גם אי ליכא כוס.

יישוב שיטת האחרונים בדברי רש"י בטעם שתיית כוס של ברכה

ח) ולהאמור איכא ליישב קושיא חמירתא דנתקשו האחרונים בסתירת דברי רש"י, דבעירובין (מ' ב') כתב דהטעם דבעי' למיטעם מכוס של ברכה, היינו משום דכיון שבירך בפה"ג בעי למיטעם משום גנאי לכוס של ברכה שיהי' ברכת בפה"ג שלא לצורך, ואילו בדברי רש"י בפ' ראוהו ב"ד (ר"ה כ"ט ב') מבואר דטעם ברכת בפה"ג אינו אלא בשביל דצריך שישתה מכוס של ברכה, וכיון שבא ליהנות צריך לברך, דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, וכבר עמד בזה הרש"ש (עירובין מ' ב'), וצ"ע.

[ובספר אפיקי ים (ח"ב סי' ב') כתב לבאר דתרתי מילי איתנהו בדברי רש"י, והם: א. דגנאי הוא לכוס של ברכה דלא ליתהני אינש מיניהו מיד, וזה אף לולי ברכת בפה"ג – דזו נעשית באמת לצורך הטעימה, וכד' רש"י בר"ה. מיהו עוד הוסיף רש"י טעמא אחרינא דכדי שלא תהא ברכת בפה"ג שלא לצורך, צריך שיטעום. ולפ"ז ע"כ צ"ל דברכת בפה"ג מחוייבת היא, דאל"כ מה טעם הוא דאמרי' דצריך שיטעום כדי שלא תהא הברכה לבטלה, הא נימא דלא יברך ולא יצטרך לטעום. ובחו"ב (פסחים ק"ו א' סק"ג) כתב באופ"א קצת, דעיקר מילתא היא מש"כ רש"י בראשונה - דגנאי הוא לכוס של ברכה שיהי' ללא טעימה ממנו, ומש"כ רש"י דהו"ל בפה"ג שלא לצורך לרווחא דמילתא הוא, ואה"נ דאי משום הא לא אירא, דהרי אפשר שלא לברך בפה"ג, ודו"ק. וע"ע בספר הזכרון 'מבקשי תורה' לזכרו הבהיר של מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל - במאמרו המקיף והנפלא של הגאון רבי רפאל רייכמן שליט"א מה שהעמיק בכל הענין בדפח"ח].

ברם נראה דכל עיקר הקושיא ל"ה אלא לפי דרכו של הראב"ן [אשר הובא לעיל (סק"ו) בס"ד, דלדידי' ברכת בפה"ג אינה ברכה לבטלה אף כשאינו שותה, כי לצורך הכוס היא נאמרת. ובזה איכא לאקשויי דממ"נ אי טעמא דמברכינן בפה"ג, לצורך הכוס הוא בא, א"כ מ"ט אמרת שוב דבלא טעימה יש בזה חשש ברכה לבטלה, ואי בלא שתי' אין טעם לברכת בפה"ג, א"כ לא ליברך ולא נשתיה]. אבל לפי ביאור הר"ן בדברי רש"י א"ש היטב בפשיטות, דבאמת בכה"ג דשותהו המברך בעצמו, בזה אין הברכה אלא לצורך שתי' דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, וכפשטי' דסוגיא דר"ה דמספק"ל משו"ה אי איכא דין 'יצא מוציא' בברכת בפה"ג - דחזינן בזה דיסודו ברכת הנהנין, וכפרש"י ז"ל שם [ובכה"ג באמת אין הברכה מעכבת כלל, כי ההיא דמקדש בתוך סעודתו, וההיא דרב אשי וכנ"ל]. מיהו בעירובין דאיירינן דאין המברך בא לשתותו - משום איסור שתי' ביוהכ"פ - אלא אחר שותהו, בזה הוא דמעכבא שיברך עכ"פ בפה"ג, דבלא זה ע"י מה יחשב מברך על הכוס וכמשנ"ת, וזהו דביאר רש"י הכא, דמה שבירך בפה"ג הי' כדי שיחשב מברך על הכוס, ועתה ענין השתי' הוא כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ודו"ק.

ביירור סוגיא דערבי פסחים – המברך צריך שיטעום

ט) פסחים ק"ה ב' ש"מ מיהא מתני' תמניא וכו', וש"מ המברך צריך שיטעום וכו', ע"כ. הנה בפרש"י (עירובין מ' ב') מבואר דהאי המברך הכוונה על ברכת בפה"ג, ולפ"ז ד' הגמ' לכאו' מוקשים טובא - מאי קמ"ל, הא האי דינא מילתא דפשיטא הוא, דכיון שבירך בפה"ג צריך שיטעום, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. והנה לפי האמור למעלה מצינו כמה דרכים בביאורא דהאי שמעתתא:

א. לפי דרכו של הראב"ן בפסחים (שם), וכ"ה ריהטת ל' רש"י בעירובין (מ' ב'), וכ"ה הסכמת הבית מאיר (יו"ד סי' רס"ה) להלכה - דברכת בפה"ג אף בלא טעימה ל"ה ברכה לבטלה, הרי בפשוטו א"ש ד' הש"ס, דודאי קמ"ל דבעי שיטעום, דהא באמת משום ברכה לבטלה ליתא, ורק משום גנאי לכוס של ברכה הוא, וכבר כתב בבית מאיר דקושיא זו מוכחת כשיטתו [וע"ע בסמוך משנ"ת בזה].

ב. לפי דרכו של החכם צבי (המובא לעיל) י"ל דהא קמ"ל, דכיון דהברכה בלא"ה הו"ל למיעבד כדי שתהא חשובה ברכתו שבירך על הכוס, והא קאתי למישמע דעדיין בלא טעימה הויא ברכה לבטלה. והיינו דסד"א דכיון דע"י האי מילתא חשיב דמברך על הכוס, ממילא יועיל בזה דלא ליחשב ברכה לבטלה [וכסברת הראב"ן לפי האמת], קמ"ל דבעי טעימה, דסו"ס אינו אלא ברכת הנהנין, ובלא טעימה הוי ברכה לבטלה.

ג. ברם הרש"ש (עירובין מ' ב') ביאר את ד' הש"ס בפנים אחרות לגמרי, והוא דכאמור מפרש"י בעירובין (שם) מבואר דהמברך צריך שיטעום הכוונה על ברכת בפה"ג, ולפ"ז קשיא מילתא כמשה"ק, אבל הרש"ש כתב דל"ד ז"ל יש לפרש דהמברך צריך שיטעום, אין הכוונה על ברכת בפה"ג, אלא על הברכה שעשה על הכוס - והיינו קידוש או הבדלה או כל ברכה אחרת - בעי שיטעום, וברכת בפה"ג בודאי בעי שיברך, אבל לא על ד"ז הוא הנידון. ולפ"ז מבואר ד' הש"ס בפשיטות, דהא גופא קמ"ל דבעי שישתה, הא בלאו האי דינא לא הוי שמעי' בכלל דמחוייב לשתות, וממילא לא הוי מברך כלל על הכוס, ודו"ק.

ונראה עוד דכל הנהו ראשונים דסברי דברכת בפה"ג הוי ברכת הנהנין גרידא, בע"כ אית להו הכי לפרושי לדינא, דהא ליכא עוד טעמא לברך בפה"ג, כי היכי דנשמע דלאחר שבירך בפה"ג בעי שיטעום.

וביותר דהנה הובאו לעיל ד' הח"צ דחידש דברכת בפה"ג מחוייב המברך למיעבד, ובלא"ה לא חשיב כלל מברך על הכוס, ולפ"ז נת' לעיל בסמוך (בדרך הב') דאיכא לפרושי דקמ"ל מ"מ דל"ה ברכה, כ"ז שאינו טועם. אבל הגרעק"א (או"ח סי' ק"צ - הו"ד בביה"ל שם) פליג ע"ד הח"צ, וס"ל דאע"פ שאין קפידא דוקא על המברך שיברך על הכוס. ולפ"ז קשה ביותר לפרושי המברך צריך שיטעום, דהכוונה על ברכת בפה"ג, דאמאי בעי למיעבד בפה"ג כל זמן דלא ידעי' דצריך שיטעום, ולפי"ד הגרעק"א בהכרח לפרש כהאי פירושא דהכוונה על ברכת המצוות שנעשה, ודו"ק.

ונראה עוד בס"ד דהנה בדברי הגרעק"א (שם) מבואר דפליג עוד ע"ד הח"צ, דאיתא התם בשו"ע (סי' ק"צ ס"ד) דאם המברך אינו רוצה לשתות יטעום א' מהמסובים כשיעור, וכתב הגרעק"א עלה וז"ל: המברך ברהמ"ז לא יברך בפה"ג, והטועם הוא יברך, דדלמא ברהמ"ז אינה טעונה כוס, ובפרט דקיי"ל כן לעיקר, א"כ ל"ה ברכת המצוות, ואינו יכול לברך בשביל אחר אם אינו מברך גם לעצמו, עכ"ל. והיינו דכמשנ"ת כל עיקר הטעם דאמרי' דמצי להוציא בפה"ג בקידוש והבדלה אע"פ שאינו שותה, היינו כיון דמחוייב בקידוש, ולצאת יד"ח קידוש בהכרח בעי לברוכי בפה"ג, ולזה הוי בפה"ג ברכת המצוות, משא"כ בברהמ"ז דאין הכוס חיוב גמור, ממילא תו הוי כברכת הנהנין, וא"א להוציא כ"ז שאינו נהנה בדבר. אמנם כבר כתב הביה"ל דבד' הח"צ מבואר לא כדבריו, דהא לפי"ד הח"צ אם יברך הטועם ולא המברך ברהמ"ז, לא חשיב כלל כמברך על הכוס, וא"כ לפי דבריו בע"כ ד' השו"ע מתפרשים דהמברך ברהמ"ז מברך נמי בפה"ג אע"פ שאינו טועם.

ונראה דלשיטתייהו קיימי, דהא לכאו' איכא לאוכוחי מד' הגמ' כד' הח"צ, דהא לענין זמן היינו ברכת שהחיינו דקאמר הש"ס "וליתבי' לינוקא", והיינו דהמברך זמן אין יכול לשתות הכוס, ולזה מק' הש"ס דליתבי' לינוקא, ומ"מ ברכת בפה"ג מברך זה שבירך זמן, כמבואר בד' הח"צ. והנה ברכת זמן הא אין בהכרח לברכו על הכוס, וא"כ היאך מהניא לברך בפה"ג כשאינו שותה, ובהכרח מבואר דגם כשאין חיוב לברך על הכוס, אפ"ה מצי לברך בפה"ג להוציא אחר.

ברם הגרעק"א דפליג יפרש ד' הש"ס דליתבי' לינוקא - דגם בפה"ג לא יברך הגדול אלא השותה, ואמנם לד' הח"צ א"א הדבר, דכל שלא יברך המברך - בפה"ג, לא יחשב כלל מברך על הכוס. אלא דהגרעק"א לשיטתו דפליג, וס"ל דאע"פ דאינו מברך בפה"ג, עדיין חשוב מברך על הכוס, ונמצאים דב' הפלוגתות משלימים זא"ז, והדברים נפלאים בס"ד.

ביירור דעות הפוסקים בענין מילה החל בת"ב וביוהכ"פ – דעת הטור והב"י

י) והנה הטור בהלכות מילה (יו"ד סי' רס"ה) הביא בשם בעל העיטור דהיכא דמיקלעי מילה ביוהכ"פ, איכא לרבוותא קמאי דקאמרי דמברכין על הכוס, אמנם המנהג להניחו עד מוצאי יוהכ"פ. וביאר הב"י הטעם בזה דהיאך יברך בפה"ג ביום ולא ישתהו עד הלילה, הא אפשר להכוס לישפך ונמצא ברכתו לבטלה, ועוד [אפי' אם לא ישפך הכוס] הוי הפסק גדול מדאי, ובלילה יצטרך ברכה אחרת, ונמצא שברכה ראשונה היתה לבטלה. וכ"ה נמי בתשו' הרשב"א (ח"ז סי' תקל"ו) בשם בעל העיטור [והיינו דהרשב"א לשיטתו הנ"ל דכ"ז שאין שותה אותו א' בר חיובא, הוי ברכתו ברכה לבטלה]. וכ"כ הרמב"ם בתשו' (פאר הדור סי' ס"ג) שנשאל אם אירע מילה ביוהכ"פ או בת"ב, האם יברך על הכוס ויטעים ממנו לתינוק או לא, והשיב וז"ל: "אין הברכה צריכה כוס, ומי שבירך בפה"ג באופן זה, ודאי בירך ברכה לבטלה, מפני שהרי לא טעם הוא ולא שום א' מהמבינים הברכה", עכ"ל. הרי דשפתיו ברור מללו כהאי שיטתא, דכ"ז שאין שותים הימנו הוי ברכת בפה"ג ברכה בכדי, והיינו דשיטת הרי"ף, הרמב"ם, העיטור,

---

ברכת היין נמי יצאו יד"ח], והברכה על היין עתה אינה אלא לטעימת השומעים מן היין לקיום מצוה מן המובחר, ובמילתא דא דיוצאים השומעים יד"ח בברכת היין, בזו הוא דהויא קשיא להתוס' היאך מוציאים יד"ח, ותירצו דמיגו דהויא קביעות לענין הבדלה ה"נ הויא קביעות לברכת היין, ודו"ק.

גם מיושב בזה קושיית החזו"א (סי' י"ט סק"ח) שנתקשה בד' התוס' אמאי בעינן באמת קביעות בקידוש והבדלה, הא הו"ל כברכת המצוות, והוא קושיא חמירתא ופליאה רבתא. ולדברי הגר"ז האמורים מיושבים הדברים, דאכן אמת הדבר דהויא כברכת המצוות, וד' התוס' קאי באופן מיוחד וכמשנ"ת, והדברים מאירים ושמחים ת"ל.

6. ומכאן יש לתמוה ע"ד הביה"ל (סי' רע"ג ס"ו ד"ה ואם) שנתקשה בהאי קושיא היאך מוציאין זא"ז אחר דלית להו קביעות בדבר, וכתב ככל הנ"ל דלד' השו"ע הו"מ למימר דמילתא דקאמרי' הכא הוי דיעבד, אבל לד' המג"א קשיא, ונתקשה טובא במילתא, עיי"ש. ולקשה הא המג"א גופי' יישב משנתו דקידוש היום שאני [ואי קשיא להו ע"ד המג"א לאקשויי לדעת המג"א טפי מהא נמי הו"מ דקיי"ל כר"ת ס"ק כ"ח) דאפי' בדיעבד אינו יוצא, ועל כרחך דהכא בקידוש שאני. ואדרבא נראה דלהכי הוכרח המג"א לביאור זה דבפה"ג דקידוש א"צ קביעות, לפי דהוי קשיא לי' דאי בעינן קביעות - לא הוי מועיל אפי' בדיעבד כשיטתו, הא לד' השו"ע והגר"א נוכל באמת לומר דלא מהני אלא בדיעבד], וצע"ג.

ו"ל דהביה"ל לא הוי סגיא לי' מביאור זה דהמג"א, אחר דבעי ליתובי בדברי השו"ע אף לפי"ד הגר"א (סי' רע"א ס"י בהג"ה – סי' רצ"ו ס"ו) דפליג, וס"ל דלא מהני מה דהוי חיובא דלא ניבעי קביעות, ולזה הוכרח לביאור חדש דכל כה"ג חשיב נמי קביעות [אלא דא"כ תו קשיא דהו"מ הביה"ל לתרץ דלדברי הגר"א באמת אינו אלא לדיעבד, דכל ד' המג"א דהוי לכתחילה אינו אלא לשיטתו וכנ"ל (בהערה הקודמת), וצ"ע], ודו"ק.

7. ולפ"ז יש להשיב עמש"כ בתהלה לדוד (סי' רע"א סקי"ח) דאם לא בירך בפה"ג וקידש ושתה הכוס, דלפי"ד הח"צ לא יצא. והביא הדגר"ז בקו"א (סי' רצ"ט) כתב דברכות אינן מעכבות, ואפשר דאזיל לשיטתו בקו"א (סי' רע"ב) דפליג ע"ד הח"צ, עכ"ד. מיהו ל"ד ז"ל נראה דבזה אף להח"צ יועיל, דהא ד' הירושלמי בפורס מפה ומקדש דאינו מברך בפה"ג - מוכיח דאין הברכה מעכבת וכמשה"ק הגר"ז, וכבר נת' לעיל (סק"ד) מד' הפוסקים וממאור עינינו רבינו הגר"א דיצא, והטעם באמת דמהניא – ולא סתרי לדברי הח"צ - משום דמאחר דשתה להדיא, ליכא מידי דעדיפא מינה, וכמשנ"ת למעלה.

הרשב"א והר"ן, דברכת בפה"ג בע"כ בעי' שישתה בר חיובא הימנו, הא לא"ה הוי הברכה לבטלה, וכן פסק הטור.
אמנם כתב הב"י (שם) דדעת המרדכי בסו"פ בכל מערבין (עירובין סי' תצ"ה) והרוקח (סי' קי"ג) כדעת רבוותא קמאי דמברכין על הכוס, וסיים הב"י עלה דדבריהם דחויים מהנהו סברות דלעיל, דהא אפשר שישפך הכוס, ועוד דהוי הפסק גדול מדאי, ולכשיברך בלילה ברכה אחרת, ממילא הוי ברכה ראשונה לבטלה. והיינו דנקט הב"י ג"כ להלכתא דברכת בפה"ג כ"ז שאין טועם בר חיובא ממנו הוי הברכה לבטלה.
וכן פסק בשו"ע (שם ס"ד) וז"ל: ביוהכ"פ ובד' צומות לא יברך על הכוס, מיהו בג' צומות מהם שהיולדת אינה מתענה, יכול לברך על הכוס ותטעום ממנו היולדת, אבל ביוהכ"פ ות"ב שאין היולדת יכולה לשתות, אין מברכין על הכוס, ע"כ [והיינו כשיטתו בב"י דכ"ז שאין א' החייב בברכה שותה מן הכוס הוי ברכה לבטלה, ולזה אין מברכין על הכוס].

דעת הרמ"א בהאי דינא – ביאור דבריו

יא) שם הג"ה: וי"א דמברכין על הכוס בכל התעניות ונותנים הברכה לתינוקות קטנים, וכ"פ בטור או"ח סי' תקנ"ט וכן נוהגים, וביוהכ"פ נוהגים ליתן לתינוק הנימול, כמו שנתבאר באו"ח סי' תרכ"א, עכ"ל. וכוונת הרמ"א הוא דבשו"ע התם (או"ח סי' תרכ"א ס"ג) איתא הכי: מברכין על המילה בלא כוס [והיינו כהכרעתו בב"י דבלא טעימה הו"ל ברכה לבטלה, דלא כרבוותא קמאי], הג"ה וי"א דמברכין אכוס ונותנין לתינוק הנימול, וכן נוהגין. וביאר המג"א (סק"ג) בטעם דברי הרמ"א כמ"ש הראב"ן הנ"ל: "דכיון דטעימת כוס אינו אלא משום גנאי, שלא יאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, לכן די כשנותנין לתינוק קטן כזה". וכ"כ הגר"א בביאורו (סי' רס"ה ס"ד) בביאור דעת הי"א, דדעתם שטעימת הכוס אינו אלא מפני כבודה של הברכה, ע"כ. מיהו סיים המג"א וז"ל: ובלבוש כתוב כיון שכתוב במנהגים ונותנים לתינוקות, אין למחות ביד הנוהגים היתר, עכ"ל. וכוונת המג"א דבדברי הלבוש מבואר דאף ביוהכ"פ יש ליתן לתינוקות [היינו שהגיעו לחינוך] לטעום, כי היכי דלא ליהוי הברכה לבטלה, ומשום דאתו למיסרך לא חיישינן מאחר דלא קביעא מילתא ליכא חשש [וכ"נ מדברי הפמ"ג והא"ר]. ונמצא דלדברי הלבוש וכ"ה הסכמת המג"א הפמ"ג והא"ר, דלא סמכינן אדברי הראב"ן אפי' ביוהכ"פ, ודלא כהרמ"א.
ונמצינו למדים דהאי פלוגתא אי מברכין להאי ברכה רק כששותים הימנו, או אף כשאין שותים הימנו, הוי פלוגתא דרבוותא, ודעת רוב מנין ובנין הפוסקים ראשונים ואחרונים דבלא טעימה הוי ברכה לבטלה, וכן קבע הלכה מרן הב"י בשולחן הטהור, ואף רבינו הרמ"א בעל המפה דנקט לסמוך על דעת מקצת הפוסקים דמהניא לברך אף בלא שתי', מיהו אף לשיטתו מוכח דהוא רק במקום דלא אפשר, הא במקום דאפשר לא סמכינן עלה, ואף בתענית דת"ב מקילינן ליתן לתינוק המחוייב כדי שלא יהא חשש ברכה לבטלה, וכאמור לדעת המג"א הלבוש הא"ר והפמ"ג אף ביוהכ"פ לא סמכינן על שיטה זו וכמשנ"ת.

סתירת השו"ע בדיני מילה ויוהכ"פ ובדיני ת"ב – יישוב הדברים

יב) והנה בשו"ע בדיני ת"ב (סי' תקנ"ט ס"ז) כתב וז"ל: אם יש תינוק למול אותו וכו' ואם היולדת מצוי במקום המילה יברך על הכוס, ותשתה ממנו היולדת, והוא שתשמע הברכה ולא תפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס, ואם אינה שם יברך על הכוס ויטעים לתינוקות, ע"כ. ויש שהקשו דדברי המחבר נראים כסותרים זא"ז, דבהל' יוהכ"פ (או"ח סי' תרכ"א ס"ג) ובהל' מילה (יו"ד סי' רס"ה ס"ד) פסק לברך בלא כוס, דבלא טעימת בר חיובא הו"ל הברכה לבטלה, ואילו הכא פסק ליתן לתינוקות, וצ"ע.
מיהו המעיין בב"י (סי' תקנ"ט) יראה דאין כאן מקום סתירה כלל, דלענין לברך על הכוס בלא טעימה כלל, בזה נקט המחבר לדבר ברור דלא שייך - דהוי ברכה לבטלה, וכמ"ש בב"י דכ"ה דעת הגאונים הרי"ף והרמב"ם. מיהו לענין ת"ב דקילא הביא ב' אופנים דמצי לברך על הכוס, דהיינו אם היולדת מצוי' במקום המילה, אזי היא תטעום, וממילא לא יהי' הברכה לבטלה [ובאמת קדייק ואמר דתשמע הברכה, ולא תפסיק בדברים בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס, והיינו דחיישי שלא תהא הברכה לבטלה], ואם אין היולדת מצוי' יטעימנו לתינוקות, והיינו גדולים קצת שהם בר חיובא לענין ברכה [ולישנא דהשו"ע א"ש דקאמר יטעימנו 'לתינוקות', ולא כתב יטעימנו 'לתינוק' דהוי משמע לתינוק הנימול, דזו באמת לית לי', אלא אית לי' ליתנו לתינוקות גדולים קצת בני חיובא מד"ס], והיינו דפסק כמ"ש הטור בשם התוס' (שבת קל"ט א' ד"ה וליתן - עירובין מ' ב' ד"ה דילמא) דבהא לא חיישי' דאתי למיסרך כיון דלא קביעי בכל שתא. וכ"כ המג"א (שם סק"ט), והביא ד' הב"ח דכתב ליתנו לתינוק הנימול, כמ"ש בדין יוהכ"פ (סי' תרכ"א ס"ג), ושכ"ה נמי דעת מהרש"ל (בביאורו לטור שם) דאף בת"ב לא יהבינן לתינוק שהגיע לחינוך, מיהו כתב המג"א עלה דדעת רמ"א [היינו מה דאסכים הכא לד' השו"ע ולא השיג עליו], היינו משום דט"ב הוא דרבנן לא מחמרינן כ"כ, ומוטב ליתן לתינוק גדול קצת שחייב לחנכו בברכה כמ"ש סי' רס"ט, עכ"ד המג"א. וכן מבואר בדרישה (סי' תקנ"ט סק"א). והיינו דאף הרמ"א דפסק בב' המקומות לענין יוהכ"פ דיברך ויניחנו לשתות בערב, היינו מחמת דוחקא דמילתא דא"א בע"א, מיהו במקום דאפשר בלא"ה, לית לן למינהג הכי, ולכן לענין ט"ב דקילא יש לנהוג ליתנו לתינוק החייב בברכה אע"פ דאסורים בשתי' היום, מוטב להקל בזה מאשר לברך בלא טעימה כלל.
נמצינו למדים איפא בזה דלא מיבעי' לדעת הב"י ודאי מוכחא שיטתי' דאין שום משמעות לברכת בפה"ג בלא טעימה, ומה"ט ביוהכ"פ דא"א לטעום מברכינן בלא כוס. מיהו נראה דאפי' דעת הרמ"א דאקיל ביוהכ"פ לברך בלא כוס, ומבואר דסמך על שיטת הראב"ן דברכת בפה"ג שייכא לברוכי אף בלא טעימה, כבר נתבאר דלא נקט כן לעיקר דינא אלא במקום הדחק דא"א בע"א, הא בת"ב דאפשר ע"י טעימת היולדת או ע"י תינוקות המחוייבים בחינוך – דלא תהא הברכה לבטלה – לא סמכינן לברך בלא כוס [ואף דגם בטעימת תינוקות איכא סברא לאחמורי, כי היכי דלא ליתו למיסרך, וכדקאמר הש"ס לענין יוהכ"פ, אעפ"כ אקיל הרמ"א בזה משום הקושי שבדבר, וכמבואר כ"ז בד' המג"א. וחזינן מהא דכ"כ לא סמך הרמ"א על שיטת הראב"ן, דבכל דוכתא דאיכא למיעבד בע"א עבדינן], ודו"ק.

דעת הבית מאיר להלכה כשיטת ראב"ן – ויישב לפי"ד כמה קושיות דלעיל

יג) והנה כאמור טעם הכרעת הב"י הכי הוא מהנהו קושיות דבעל העיטור, דאם אין שותה א' בר חיובא הו"ל ברכה לבטלה. אמנם הבית מאיר (יו"ד סי' רס"ה ס"ד) כתב עלי' דבמחכ"כ אישתמיטתי' להב"י ד' הראב"ן דאין כאן חשש ברכה לבטלה, כיון דברכה זו אקידוש איתקן הוי לצורך, ורק משום כבוד הברכה הוא דבעי' שיטעום. ובזה מיושב כל השגת הב"י אדעת רבוותא קמאי דס"ל דאף בלא טעימת א' כגון ביוהכ"פ מצינן לברך בפה"ג, והשיג הב"י עליהם מכח קושיות העיטור דהוי ברכה לבטלה, וכתב הבית מאיר דלפי"ד הראב"ן הנז' - והכי מורים פשט ד' רש"י ז"ל, ודלא כהר"ן דהטה את ד' רש"י לדעת הרשב"א ושאר הפוסקים - אין כאן חשש ברכה לבטלה כל עיקר, אחר דלצורך המצוה עשאו, וזה צרכו כצורך השתי' ויותר.
עוד ניחא לפי"ד הראב"ן משה"ק למעלה (סק"ט) מאי קמ"ל הש"ס (פסחים ק"ה ב' ועוד) במה דאמרו "המברך צריך שיטעום", הא פשיטא הוא דלמה לא יצטרך לטעום, הא בלא השתי' הוי הברכה לבטלה, ולדבריהם ניחא דמשום ברכה לבטלה בכל אופן ליתא, וכל מה שצריך שיטעום אינו אלא משום כבוד הברכה, וא"ש. וכבר כתב הבית מאיר כן דלפי"ד מבוארים ד' הש"ס בשופי, ואמנם לד' ש"פ צ"ל דהא גופא קמ"ל דאיכא משום ברכה לבטלה, ולא נימא כד' הראב"ן דכל שבירך משום קידוש היום, שוב א"צ לטעום [וכמשנ"ת לעיל (סק"ט) בדרך הב'], וכ"כ הבית מאיר, ודו"ק.
מיהו נראה דא"צ לזה, דהא בגמ' בפ' חלון (עירובין ע"ט ב') מבואר דלא סגי בטעימת כל דהו אלא בעי' שיעור מלוא לוגמיו, והאי מילתא באמת חידושא דל"ה שמעי' בלא"ה, דאי משום ברכה לבטלה גרידא הוי סגיא בכל דהו, וקמ"ל הש"ס דבעי' שיעור מלוא לוגמיו.
שו"ר דזה ליתא, דמהברייתא התם ליכא למישמע הכי דבעי' שיעור, דאף אי סגיא בכל דהו עדיין לא מצי לאבדולי בשעתי' בטעימת כל דהו ולשייר השאר לברהמ"ז, מדטעמו פגמו. ורק לרב אשי דאמר התם דמ"ט טעמו פגמו - משום דכוס של ברכה צריך שיעור, לפי"ד איכא לאוכוחי למילתא דבעי' שיעורא, אבל למאי דקאמר הש"ס מעיקרא דתרוייהו ש"מ גם דטעמו פגמו, ליכא לאוכוחי מהכא דבעי' שיעורא, וצריך איפוא לומר כד' הב"מ, ודו"ק. והיינו דנקט הבית מאיר כהאי שיטתא דברכת בפה"ג ל"ה ברכה לבטלה, אף בלא שיהנה אדם ממנו, ומשום דלצורך הקידוש או שאר מצוות הוא דעשאו, וכל השתי' אינו אלא משום כבודו של הברכה, וכפשט דברי רש"י ז"ל. שו"ר במנחת שלמה (קמא סי' י"ח) שעמד ג"כ על דברים הנ"ל היאך יוצאים בקידושא רבא מאחר דברכת הנהנין הוא, ותי' ביסוד זה דברכת בפה"ג ראוי לברכו אף על מצה ולא רק על הנאת הגוף, ויציין לדברי הרמ"א בדין מילה בת"ב [ובהערות ציין הגרשז"א לדברי הבית מאיר שכתב כן וכנ"ל], ברם כבר נתבאר דהאי דינא דסמכינן על טעימת תינוק הנימול סמכינן רק בשעת הדחק טובא דא"א בע"א, הא לא"ה לא סמכינן עלי', וא"כ היאך נסמוך ע"ז בשופי [ואמנם בשעת הדחק גדול דא"א בע"א, לענין זה שפיר אית לן לאוכוחי מד' הרמ"א וכמשנ"ת], ודו"ק היטב בכ"ז.

בירור דעת הבית מאיר לענין הלכה – כמה קושיות לדבריו

יד) והנה אע"פ דדברי הבית מאיר נכוחים וברורים, מ"מ מצינו דרוב מנין ובנין רבותינו הראשונים זלל"ה לא אזלי כן, דס"ל לכולהו דהוי ברכה לבטלה אם לא יטעום בר חיובא, וכאמור דכ"ה שיטת הרי"ף, הרמב"ם, העיטור, הרשב"א והר"ן, וכן נקטו הטור והב"י לענין הלכה [ואף רבינו הרמ"א נקט כן במקום דאפשר בע"א, ואף אקיל בדברים אחרים לצורך זה וכדלעיל]. ואם כי דבד' הראב"ן מבואר להדיא לא כן, דאין חשש ברכה לבטלה אף בלא שום שתי', מ"מ דעת רוב הראשונים מכרעת כנגדו.
גם פשטי' דהסוגיא בר"ה (כ"ט ב') דמסקפ"ל אי איכא דין 'יצא מוציא' בברכת בפה"ג, משמע דהוי ברכת הנהנין גרידא ולא כברכת המצוות, דאל"כ מאי מספק"ל [דוחק לומר דעדיין ל"ה כברכת המצוות ממש, ולזה ליכא בי' דינא ד'יצא מוציא', דא"כ מ"ט לענין ברכה לבטלה כן סגיא דלא לאחשובי ברכה לבטלה, ואילו לענין 'יצא מוציא' לא]. וליכא למימר דהיינו טעמא דמסיק באמת הש"ס דאמרי' 'יצא מוציא', דהא האי מסקנא הויא נמי בשאר מצוות כגון בברכת מצה ומרור, דהתם ודאי ל"ה ברכת הנהנין, ומ"מ אית בי' דינא ד'יצא מוציא למאי דמסיק הש"ס, הרי משום סברת הראב"ן והבית מאיר לא מדכרינן מידי, ולזה ד' הראב"ן והב"מ צ"ע לדינא, ויותר נראה עיקר כהאי שיטתא דברכת בפה"ג הוי ברכת הנהנין גרידא, ואי לא טעם א' בר חיובא הוי ברכה לבטלה וכדעת רוב הראשונים, ודו"ק.
עוד הובא לעיל ראיית הגרמ"ד הלוי שליט"א להוכיח כן מד' הש"ס בזבחים (צ' ב') דאיבעי' להש"ס תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ובעי למיפשט מהא דתניא דהמקדש על היין מברך על היין תחילה ואח"כ מברך על היין, ומשום דברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואע"ג דברכת היין קדישא, ודחי הש"ס אטו שבת לברכת היום אהני, לברכת היין לא אהני, ע"כ. ומבואר מינה דברכת היין אינו בא מחמת קידוש היום, דא"כ הו"ל נמי קדישא, יעו"ש. ולכאו' ב' ראיות אלו מוכיחות ביותר דלא כדברי הראב"ן, וצ"ע אחר דגם הרמ"א אקיל כשיטתו עכ"פ בשעת הדחק, וצ"ב.
מיהו ב' ראיות אלו נראה דיש ליישב קצת בהקדם מה דאיכא לספוקי לדעת הראב"ן בפורס מפה ומקדש [וכבר בירך מתחילה על היין], וכה"ג בברית מילה שכבר בירך על היין מקודם, ובא עתה לברך ברכת המילה על הכוס, מהו שיברך על היין. ולכאו' הי' נראה דצריך עתה לברך על היין, כיון דהא הברכה אינה דוקא משום הנאה, וא"כ ה"נ דכוותא מיבעי לי' לברוכי על היין. ושקשה דבד' הירושלמי מפורש לא כן, וגם הכי נקטי הלכתא (סי' רע"א ס"ד) דפורס מפה ומקדש אינו מברך על היין, ולכאו' לא אתיא האי כשיטת ראב"ן והבית מאיר דנקט כדברי להלכה, והוא תימה, וצ"ע.
ברם איכא למימר דאף לפי"ד הראב"ן לא יצטרך לברך, דזהאי עיקר ברכת היין לא היתה תקנה על הברכה גרידא, אלא עיקר יסודה משום הקידוש, והיינו דלצורך הקידוש מברך על היין, ולזה איכא למיסבר דאי לא שתה מקודם נמצא דרק ע"י הברכה יחשב כמברך על הכוס, ולכך בעי שיברך עליו מקודם [ואז אפי' אם לא ישתהו לבסוף לא יהי' בזה משום ברכה לבטלה, לפי דמה דמצי לקדש על הכוס ע"י הברכה נמי חשוב צורך], אבל אי כבר בירך על היין מקודם, נמצא דבלא בפה"ג שייך הוא ליין ואין הברכה נצרכת, בכה"ג אין כאן שום מקום לברכת היין, ואף לפ"ד הראב"ן לא יצטרך לברך. ולפ"ז עולים בקנה א' ד' השו"ע והסכמת הרמ"א בפורס מפה עם ד' הראב"ן, ודו"ק.

ביאור יסוד מצות קידוש היום

טו) פסחים ק"ו א' ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין, אין לי אלא ביום, בלילה מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. בלילה מנין - אדרבא עיקר קידושא בלילה הוא קדיש, דכי קדיש תחילת יומא בעי לקידושי וכו'. ה"ק זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. ביום מאי מברך [דאי אמרת קידוש מרישא, והתניא (פסחים ק"ה א') שבת ויו"ט אין בהם קדושה על הכוס. רשב"ם] - בפה"ג, עכ"ד הגמ'. הרי מבואר בגמ' דקידושא רבא בעי לברוכי בפה"ג ולמישתי, מיהו עדיין לא נתבאר בדברי הש"ס עיקר מצות הקידוש ענינה ויסודה מהו [השתי' היא העיקר או הברכה], ומה טיבה של ברכה זו [ברכת הנהנין או ברכת המצוות, והאם דומה ברכה זו לשאר ברכת בפה"ג בכוס של ברכה או לא], ויבואר בס"ד.
והנה מצינו פלוגתא רבתא בעיקר גדרו של קידוש היום מהו, דאיכא לפרושי בב' אנפין: דאיפו א' י"ל דענין הקידוש הוא לקבוע סעודתו על היין, וכן נראה בפסקי ריא"ז (הו"ד בקובץ שיטות קמאי פסחים ק"ו א') וז"ל: "ומהו קידוש היום - שמברך בפה"ג קודם שיתחיל בסעודתו, ואסור לו לאכול ולשתות קודם שיברך בפה"ג, ובכל סעודתו מברך בפה"ג תחילה, לפי שצריך האדם לקבוע סעודתו על היין בשבתות ובימים טובים כדי לשמוח ולהתענג בהן". וכ"כ בתוס' רי"ד (מהדורא תליתאי - הו"ד שם) וז"ל: "שקבעו חכמים בפה"ג ברישא לכבוד שבת, שיראה כאילו הוא קובע סעודתו על היין". הרי דביארו דמצות הקידוש עניינו הוא הקבעיות על היין, והיינו דעיקר ויסוד המצוה הוא השתי', והברכה אינה באה אלא כהכשר לשתי'.
אמנם מאידך מצינו כמה ראשונים דמבואר מדבריהם דקידושא רבא הוי מצותו כעין קידושו של לילה, וכ"כ הר"ן בפסחים (ק"ה א' - כ"ב א' בדפי הרי"ף): "והלא ברכה זו ברכת הנהנין היא, ולאו מעין קידושא היא, אלא קידושא דאורייתא בלילה היא דהוי בכניסתו, אלא משום דכשהוא יום עדיף מכבוד לילה ראו חכמים לעשות זכר לקידוש, והיינו בפה"ג ותו לא, שהוא התחלת קידוש של לילה. ועוד לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, כיון שמברכין על היין תחילה שלא כדרך שאר הסעודות, הוי כעין שבח ושירה לקדושתו של יום, ומשום דלא הוי אלא מדרבנן לא ראו להאריך בה ביותר, כדי שלא להשוותו לקידוש של לילה, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דעיקר מצות הקידוש הוא הברכה, שתקנו לברך בפה"ג קודם הסעודה שהוא כעין קידוש הלילה, וב' סברות פירש בטעמם של דברים אמאי קבעו ברכה זו: א. שהוא התחלת הקידוש, והיינו דמאחר דבעו למיקבע חלק מקידוש הלילה, תקנו ברכת היין שהוא חלקו הראשון של הקידוש. ב. א"נ פירש דברכת היין חשובה היא, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, לכן קבעו לברכה זו שהוא כעין שבח ושירה לקדושתו של יום[8].
וכ"כ הרשב"ם בפירושו (שם) וז"ל: אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לחלק בין מדת שבת למדת חול, שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין, והכי מפורש בשאילתות דרב אחאי בפרשת וישמע יתרו, עכ"ל. הרי מבואר נמי בדבריו דעיקר התקנה היתה לברך על היין [והביא כן נמי מדברי השאילתות, ויבואר להלן בסמוך].
ונראה דכ"ה נמי דעת הנשר הגדול רבינו הרמב"ם ז"ל, מדכתב בידו החזקה (פכ"ט מהל' שבת ה"י): "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שני', וזה הוא הנקרא קידושא רבא, מברך בפה"ג בלבד ושותה, ואח"כ יטול ידיו ויסעוד". הנה דבריו מורים דעיקר תקנת חז"ל היתה להקדים ברכה על היין, וכמש"כ "מצוה לברך על היין", דבהכי מינכר כבודו של יום.
והנה בשאילתות דרב אחאי (פרשת יתרו שאילתא נ"ד) איתא הכי: ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, שזכרהו על היין, אין לי אלא ביום, בלילה מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו, וביום מאי, א"ר יהודה אקדשי מרישא [פירוש דאומר כל סדר קידוש הלילה], והא אמר מר שבת ויו"ט אין בהם קדושה על הכוס, אלא אמר רב יהודה בפה"ג אתויי כסא דחמרא וברוכי בפה"ג ומישתא משום כבוד שבת. ומנלן דעל היין, דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלוקים ואנשים וגו', אם אנשים משמח דשתו לי' אלקים במה משמח, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין וכו', ע"כ.
ובהעמק שאלה (להגאון הנצי"ב זלל"ה – שם אות ד') דייק בלשון השאילתות דאמר "אתויי כסא דחמרא וברוכי בפה"ג 'ומישתא' משום כבוד שבת", מאי ומישתא דקאמר, הא פשיטא דבעי לשתות, וכתב הנצי"ב דמדברי השאילתות נראה איפוא דענין קידוש היום הוא מכבוד היום, והיינו השתי' - שכך היא כבודו של יום דהסעודה אינה מתחלת ע"י פת, אלא קביעות הסעודה ע"י יין היא באה. וכתב הנצי"ב דהרשב"ם דהביא מדברי השאילתות דענין הקידוש הוא הברכה על הכוס שהוא שירה על היין, גירסא אחרת נזדמנה לו [והיינו דלדברי רשב"ם הא דאיתא בשאילתות בהמשך "אין אומרים שירה על היין" קאי על קידוש היום, ואילו להלן בדברי השאילתות מוכחי מילתא דקאי על קידוש הלילה, יעו"ש]. ברם ל"ד הנצי"ב הי' נראה דודאי אף הרשב"ם מצי לפרש דקאי על קידוש הלילה, ומ"מ אייתי מינה נמי לענין קידוש היום, והוא דתקנו רז"ל חלק א' מקידוש הלילה לקידוש היום, ומשום שלא תהא כבוד לילה עדיפא מכבוד יום, וק"ל.
ומצינו עכ"פ ב' דרכים בעיקר יסוד קידוש היום, א. דעיקר ענינו הוא השתיה, כ"ה לדעת פסקי ריא"ז תוס' רי"ד ועוד [ולפי"ד הנצי"ב מבואר כן נמי בשאילתות], ב. א"נ איכא לפרושי דעיקר המצוה היא הברכה, דתקנו רז"ל לברכה לקידוש היום דומיא דקידוש הלילה, כ"ה לדעת הרמב"ם הרשב"ם והר"ן וכמשנ"ת.
וי"ע לשיטתא קמא במה דמצינו בגמ' (פסחים ק"ו א') דבקידושא רבא אפשר לא' להוציא את חבירו, והיאך הא מאחר דעיקר ענינו הוא הקביעות על היין, ולזה בענין שתי' חשובה של רביעית, וא"כ היאך יוצאים השומעים יד"ח אחר שאין המסובים שותים רביעית מהיין, וצ"ב. והנצי"ב (שם) עמד בזה, וביאר דאיכא למימר דהשומעים מקיימים המצוה ע"י שתיית המקדש, וז"ל: "שזהו כבוד שבת שראש הבית שותה יין, וכל ב"ב יוצאים בו, וכך היתה תקנ"ח, וכיו"ב תקנו בהדלקת נר חנוכה שעיקר המצוה הוא הדלקה, וכל ב"ב יוצאים מהם אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה", עכ"ל. ודברים מחודשים הם.
עוד שמעתי ממו"ר הגר"נ הכהן קופשיץ שליט"א לבאר דהא מצינו דעת כמה ראשונים דשתיית כל המסובין מצטרפת לכשיעור, הרי חזינן בזה דהשתי' החשובה אפשר שתבוא משתיית כמה בנ"א יחד, ולפ"ז י"ל דאף אי לא נימא כ"כ אלא דניבעי שתיית א' דוקא, מ"מ איכא למיסבר דכל שטעם א' כשיעור שוב אפשר לצרף טעימת כל השומעים שיצאו יד"ח הברכה ממנו - לשתיית המקדש, וחשיב אף להו דהו"ל שתי' חשובה, ודו"ק.
ונראה דבב' הדרכים הנ"ל יבואר נמי דין קידוש במקום סעודה וענינו בב' אופנים, דב' צדדים איכא למימר במילתא: א. דהוי דין בקידוש היום שראוי שיאמר במקום חשיבות, והיינו קודם סעודה. ב. א"נ איכא למימר דהוי חשיבות בסעודה, דהקידוש קודמתה. ולהאמור הוא תלוי בהנהו ב' דרכים, דאם ענין הקידוש הוא רק הברכה, א"כ בע"כ דהסעודה באה לאחשובי לברכת הקידוש שתהא נאמרת באופן של חשיבות, והיינו זמן סעודה. אבל לפי אידך סברא דקידוש היום הוא הקביעות על היין, א"כ מסתברא מילתא טובא דהיינו עניינו של דין הקידוש במקום סעודה, שהסעודה יש בה חשיבות כאשר קודמת לה קביעות על היין, ודו"ק.
ונפק"מ בב' הדרכים בביאור דין קידוש במקום סעודה, הוא במאי דאיכא לספוקי בדין קידוש במקום סעודה, האם בעינן סעודה דאפשר למיפק בה יד"ח סעודת שבת, והיינו סעודה של פת דוקא, או אפשר דכל מיני תרגימא ומזונות מהני, אע"פ שאין יוצאים בה יד"ח סעודת שבת. והנה אי עיקר ענין קידוש במקום סעודה הוא לאחשובי את הסעודה שהקידוש קודמתה, א"כ מסתברא מילתא דהיינו סעודת פת דוקא, דסעודה זו הוא דבעינן לעשותה חשובה. אבל לפום אידך צדדא דעיקר המכוון הוא שהקידוש חשוב הוא כשמסמיך לה סעודה, איכא למיסבר דכל דהו סעודה נמי סעודה מיקרי, וע"ע בסמוך.
עוד יש לתלות בזה מה דמצינו פלוגתא בראשונים אי איכא דין קידוש בסעודה שלישית או לא, דדעת רוב הראשונים [כ"כ בחידושי רבינו דוד (פסחים ק"ה א') בשם רבינו יונה (שם), וכ"כ רבינו ירוחם (ני"ב ח"א), וכ"ה בספר התשב"ץ שכן הי' נוהג מהר"ם מרוטנבורג] שלא לקדש על היין בסעודה שלישית. מיהו בפסקי הריא"ז הנ"ל מבואר דבכל סעודה הוא כן [ובדברי הרמב"ם איכא סתירה גדולה בדבריו דסתר משנתנו לכאו', דברישׁ דבריו (פכ"ט מהל' שבת ה"י) כתב: "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שני', וזהו הנקרא קידושא רבא". הרי מבואר בדבריו לכאורה דרק בסעודה שני' הוא דבעי לה. ואילו להלן (פ"ל ה"ט) כתב: "חייב אדם לאכול ג' סעודות בשבת וכו', וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין, ולבצוע על שתי ככרות, וכן בימים טובים", עכ"ל. וכ"ה להלן בדבריו (שם ה"י"א): "ויתפלל מנחה ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין", עכ"ל. ובכס"מ (שם) יישב דבריו ע"י"ש]. וכבר עמדו בזה קמאי, המהר"ם חלאווה (פסחים ק"ו א') ובחידושי רבינו דוד (שם), יעו"ש. ונראה דהאי מילתא מיתלא תלי בהאי ספיקא דידן, דאם עיקר מצות הקידוש הוא הברכה, והיינו דתקנו לקדש את היום דומיא דקידוש הלילה, בודאי ליתא להא בסעודה שלישית, דפ"א ביום הוא דבעינן, אבל אם יסוד עניינו הוא לקבוע סעודה על היין, איכא למיסבר דבכל ג' הסעודות הוא דבעינן להו.

8. ואפשר דיהי' נפק"מ בין ב' הטעמים לענין אי אפשר ביום לקדש על הפת, דלפי טעם קמא בודאי אפשר, דהא דומיא דקידוש הלילה הוא דעבדינן, וכמו דבקידוש הלילה אפשר לקדש על הפת ה"נ דכוותא. מיהו לטעם בתרא דברכת היין חשובה, לכאו' איכא קפידא על ברכת היין דוקא. מיהו אפשר דטעם בתרא אינו לעיכובא [ובפרט למשנ"ת בסמוך דלב' הסברות הו"ל ברכת הנהנין], וצ"ע.

(ਙ) ਜਿਥੈ ਕਿਤੈ ਚਰਚਾ ਹੋਵੇ ਤਿਥੈ ਸਭਾ ਜੁੜੇ – ਸ.ਫ਼ (ਫ਼ਰਹੰਗ) ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਥੈ ਕਿਤੈ ਚਰਚਾ ਹੋਵੇ ਤਿਥੈ ਸਭਾ ਜੁੜੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੋਵੇ ਉਥੇ ਸਭਾ ਜੁੜ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਥਾਂ ਸਭਾ ਜੁੜੇ ਹੀ ਜੁੜੇ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਹੋਵੇ ਉਥੇ ਸਭਾ ਜੁੜ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਸਭਾ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਉਸ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈ ਸਕਣ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਵੀ

היין, איכא למיסבר דאפשר דתו אינו רשאי לברך ברכה אחרונה על המשקים, דהא מספק"ל אי הי' רביעית מן היין, וא"כ לפום האי צדדא הא מחוייב במעין ג', והיאך יברך על היין, ודו"ק.

אמנם לדעת הגר"ז שפיר מצי לברך בנ"ר על המשקים, דלעולם דין יין פוטר אין הכוונה בו משום דהמשקים טפלים אל היין, אלא משום דהברכה חשובה לזה היא פוטרת את שאר המשקים. הלכך אי איכא ברכה, הרי המשקים נפטרו מברכה, הא אי ליכא ברכה לא נפטרו, ולהכי מצי לברך בנ"ר על המשקים.

(ו) ברכת המזון הפוטר את היין שלפני המזון האם פוטר שאר משקים - כתב בפמ"ג (סי' קע"ד א"א סק"ח) דאם שתה יין ושאר משקים לאחר המזון ודינו לברך לפניהם, הנה אע"פ דהיין פוטר את המשקים מברכה ראשונה, מ"מ מברכה אחרונה לא יפטרנו, דדוקא ברכת היין היא חשובה למיפטרי ליין, הא ברכה אחרת לא, והכא כיון דעל היין מיפטר בברהמ"ז וא"צ לברך על הגפן, לזה בעי שיקדים בורא נפשות על המשקים [וכה"ג כתב בשו"ע הגר"ז (סי' רע"ב ס"ג) כדברי הפמ"ג]. ואמנם ד"ז תלוי בצדדים הנ"ל, דלפי הצד דיין פוטר שאר משקים, היינו טעמא משום דמיטפלי שאר משקים ליין – מ"ל ברכת על הגפן מ"ל ברכת המזון, כל דבירך על היין שום ברכה אחרונה, ראוי הוא לפטור בזה אף את המשקים בהאי ברכה, אבל ד' הפמ"ג והגר"ז א"ש לשיטתם דסברי דעיקר הסברא הוא משום דהברכה חשובה היא למיפטר שאר משקים, לזה נקטי דדוקא ברכת היין שמזכיר בה שבח היין הוא דמהני לפטור את שאר המשקים, לא כן ברכה אחרת כברהמ"ז וכדו' לא, ודו"ק.

ברם הלום ראיתי בכף החיים (סי' קע"ד ס"ק מ"ז) דכתב נמי כדברי הפמ"ג מיהו מטעם אחר, והוא דכל הדין דברהמ"ז פוטר את יין הקידוש שלפני הסעודה הוא משום דנטפל לסעודה וכמש"כ הגר"ז בשולחנו הטהור (סי' רע"ב ס"ג): "לפי שהקידוש הוא מצרכי הסעודה, והרי כוס זה טפל לסעודה, ונפטר בברהמ"ז שלאחר הסעודה כאילו שותהו בתוך הסעודה", עכ"ל. ולזה איכא למיסבר דלא מהניא לפטור בזה את שאר המשקים, לפי דאלו הא לא אתו מחמת הסעודה, והיינו דסברא זו מהניא אפי' אי נימא דיין פוטר שאר משקים טעמו משום דהמשקים נטפלים אל הפת, מ"מ איכא למימר דלא מהניא הכא לפוטרן בברהמ"ז, מאחר דכל הסיבה דברהמ"ז פוטר את היין - משום דשייכי לסעודה, לא מהניא סברא זו למיגררא שאר המשקים אבתרייהו, ודו"ק.

ונראה דנפק"מ רבא יהי' בין הנהו ב' טעמים, והוא בגוונא דכיון להדיא לפטור את יין הקידוש של קודם הסעודה [וכדקי"ל דבדיעבד ברהמ"ז פוטר את היין, וכמפורש בשו"ע (סי' ר"ח סי"ז) עיי"ש בביה"ל (ד"ה אבל), יעו"ש], האם בכה"ג יועיל לפטור שאר משקים או לא. ונראה דכאן הדבר תלוי, דלסברת הפמ"ג לא יועיל, דסו"ס לא בירך ברכת היין, דברהמ"ז לא הויא ברכתו החשובה של היין דפוטר שאר משקים, ולכך לא יועיל בברכה זו לפטור שאר משקים אגבייהו, אמנם לדרך הב' נראה דיועיל, דהא הכא מהניא הברהמ"ז לפטור בלא סיבת הקידוש, אלא משום דכיון בהדיא עליהם, והויא כאילו בירך ברהמ"ז על היין, וא"כ בדין הוא שיפטור שאר משקים [ויעויין במש"נ הוצאת 'דרשו' סי' קע"ד דהובא דברי הגרח"פ שיינברג שליט"א, דבכה"ג דכיון להדיא מהניא לפטור שאר משקים, והוא כדרך הב'], ודו"ק.

(ז) מי שליקת פירות מיפטרו בברכת היין או לא - כתב המג"א (סי' ר"ד סקי"ז) דמי שליקת פירות אי מיפטרו בברכת היין תליא בפלוגתת הרא"ש והרשב"א, דלהרא"ש (פ"ו דברכות סי' י"ח) דס"ל דמברכים עליו בפה"ע ממילא לא מיפטר בברכת היין דהוי פרי, ולהרשב"א (ברכות ל"ח א' ד"ה דבש) דברכתו שהכל ממילא הוי כמשקה, ומפטר בברכת היין.

ולכאו' צ"ע דד"ז נסתר מד' השו"ע (סי' ר"ב סי"ב), דהנה אייתי התם (סי"א) פלוגתת הראשונים זו אי מי שריית צימוקים ותאנים מברך בפה"ע או שהכל, ומספק כתב השו"ע דמברך שהכל וממילא יוצא אף להרא"ש, מיהו לענין ברכה אחרונה הא ל"ש ד"ז, ומש"ה כתב השו"ע דיר"ש לא ישתהו אלא תוך הסעודה, ובזה יצא מידי כל ספק. ויל"ע דאה"נ יצא מספק ברכה אחרונה – דברהמ"ז פוטרתו – מ"מ בא לידי ספק חדש אי מברך ברכה ראשונה, דלכאו' לפי"ד הרא"ש דברכתו בפה"ע הרי דהוי פרי, ממילא ראוי לכאו' לברוכי עלייהו בתוך הסעודה, ואילו לשיטת הרשב"א דס"ל דברכתו שהכל א"צ ברכה, ומה הועילו בתקנה זו, ובע"כ מבואר דלא תליא בין שי' הראשונים ותרוייהו שוו כהדדי, ובפשוטו היינו להך גיסא דלדברי הכל א"צ ברכה. וצ"ב דמ"ש הכא לענין תוך הסעודה דפת פטר לה לכו"ע, ואילו לענין יין פוטר נקט המג"א דתליא מילתא בב' הדיעות, וצ"ע.

וצ"ל דס"ל להמג"א דבתוך הסעודה הוי הסברא משום עיקר וטפל [ע' מג"א (סי' קע"ז סק"א) ובפמ"ג (א"א שם) דמבואר כן, והדברים נפלאים], ולזה אין חילוק בין הראשונים, ולתרוייהו אתו בסעודה מחמת חד טעמא, אבל יין פוטר שאר משקים עניינו משום דיין הוא ראש לכל מיני משקים, ובזה איכא שפיר לפלוגי דלהרא"ש הוי פרי, ולהרשב"א חשיב משקה, ודו"ק.

מיהו בביה"ל נקט בדרך אחרת, דאדרבא לדברי הכל כן יברך ברכה ראשונה [והיינו ברכת שהכל מספק, וכדברי השו"ע בריש הסעיף] ומשום דהוי כפרי. ונראה דלא פליג על משנ"ת, אלא קאי בכה"ג דצורתו באמת דאתי שלא מחמת הסעודה, ובזה שפיר דינו לברך לפניו, ודו"ק.

(ח) גוונא דלדברי הכל לא יצטרך לברך ברכה אחרונה על המשקים שקודם הסעודה - מי ששתה קודם הסעודה יין, ושאר משקים לאחר הסעודה, נתבאר לעיל (אות ו') מד' הפמ"ג דבכה"ג א"א לי' למיפטר שאר המשקים בברכת היין, עי"ש מילתא בטעמא. מיהו השתא גם דעתו לשתות כוס יין לאחר המזון, ונתבאר בזה לעיל (אות ד') אי בכה"ג מצי למיפטרי' בברכת היין, עיי"ש. וי"ל דהכא ממ"נ לא יברך ברכה אחרונה על מה ששתה שאר המשקים קודם הסעודה, דאי סגי במה שמברך שום ברכה אחרונה על היין, הרי ה"נ מברך ברהמ"ז על היין שבתוך הסעודה, מאי אמרת דאפשר דדוקא ברכת על הגפן הוא פוטר שאר משקים וברכה אחרת לא, והיינו לפי הסברא דחשיבות הברכה של יין הוא מאי דפוטר שאר המשקים, הנה הרי יברך ברכה אחרונה על היין שלאחר המזון, ודו"ק כי נפלא הוא למאד בס"ד ת"ל.

(ט) יין דשותהו לצורך מצוה אי פוטר שאר משקים או לא - כתב הגרעק"א בגליון השו"ע (סי' קע"ז ס"א) בשם ספר בתי כהונה, דיין ששותהו לצורך מצוה כגון משום קידוש או הבדלה אינו פוטר שאר משקים. אמנם ציין הגרעק"א לדברי המג"א להלן (סו"ס קע"ד) דמבואר בדבריו להדיא דברכת היין בקידוש היום פוטר שאר משקים.

ונראה דהמג"א לשיטתו דנקט דיין פוטר הוא משום דהברכה חשובה כ"כ עד שיכולה לפטור כל המשקים, ולזה שפיר לא אכפ"ל אי שתיית היין מחמת דחפץ לשתות או משום מצוה היא דקאתי, אבל דעת הגרעק"א נראה דאזל בדרך הב' דסיבת הדבר דשאר משקים נפטרים משום דנעשו טפלים ליין, ובזו תליא אם מחמת שתי' קשתי לה הרי איכא למיסבר דשאר משקים טפלים לו, לא כן כאשר מחמת מצוה קאתי אין טעם לומר דשאר משקים טפלים ליין, ודו"ק.

(י) בירור הדבר לענין מעשה האם טעימת השומע בקידושא רבא פוטרת שאר משקים או לא - והנה לאחר כל האמור בפלוגתת קמאי ביסוד דינו דיין פוטר שאר משקים, הנה כאשר נבוא לדון לענין מעשה האם טעימת השומע בקידושא רבא - שאינה אלא טעימה כל דהו - פוטרת שאר משקים או לא, נראה דיש לדון בה טובא ומכמה אנפין, שאינה פוטרת שאר משקים, וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

ראשית דבר אית לן למידן על הספק העיקרי, והוא כמה צריך שישתה כדי שיוכל לפטור שאר המשקים, דהנה כאמור עיקר דעת המשנ"ב היא דמאחר דיין פוטר הוא משום דמשקה היין חשוב הוא ושאר המשקים טפלים לו, כ"ז שייך רק כשקבע עצמו על היין, וכמ"ש בח"א דבעינן דוקא קביעות [אלא דלא אצרכי' קביעות ממש כד' הח"א, אלא שיעור חשוב בעינן והוא מלא לוגמיו דמיתבא דעתי']. ברם סיים בביה"ל דבדה"ח מבואר לא כן, דמהני אפי' טעימת כל דהו, והוא מדכתב הדה"ח לענין המסובין ששמעו קידוש ולא טעמו דאינם פוטרים שאר משקים, משמע דהא מיהא אי טעמו סגיא, ומיהו מאחר דהביה"ל נקט עיקר דבעי מלא לוגמיו, הכריע הביה"ל דאם שתה רק מעט ישמע מאחר או יברך על מעט צוקער, עכ"ד הביה"ל. והנה חזינן מדברי הביה"ל להדיא דלולי דברי הדה"ח לא הי' חושש כלל על שתי' מעט שיהא בזה צד לפטור שאר המשקים, ולא הוי אתי כלל לידי ספק, ורק משום דברי הדה"ח החמיר בדבר.

ואשר ע"כ יש לתמוה דלכאו' מד' הדה"ח ליכא לאוכוחי מידי אחר דקאי לענין המקדש גופי', דהכי כתב התם (בדין על איזה יין מקדשין – סימן ע"א סק"ט) וז"ל: ואם קידש על היין ולא טעם ממנו כגון שטעמו המסובין, והיו לפניו שאר משקים בשעה שבירך על היין, צריך לברך על המשקים, כי הטעם שיין פוטר משום שכל המשקים הם טפלים לו, וכשאינו שותה ל"ש טעם זה, ע"כ. הנה דברי הדה"ח ברור מללו דעל המקדש קאי, וכד איירינן לענין המקדש בודאי בשתיית שיעור חשוב עסקינן, דהיינו מלא לוגמיו, דזהו שיעורא דבעי המקדש - הוא או אחר - לשתות, ולכאו' ליכא ראי' מד' הדה"ח [ואולי מ"מ אפשר לדקדק קצת מלשון הדה"ח מדכתב "ולא טעם", דמשמע דבטעימה סגיא, ויש לדחות].

ועוד, דאף לאחר שהוכיח כן מדברי הדה"ח לא הכריע הכי לדינא, אלא כתב דיראה לשמוע מאחר או שיברך על מעט צוקער, ואפשר דכוונת הביה"ל במש"כ לשמוע מאחר או לברך על מעט צוקער, הוא רק בדאית לי' הנהו מילתייהו, הא אי לית לי' אחר שיפטרנו ולא מעט צוקער לפטור, יוכל לברך כעיקר דינא, והכי מסתברא [ויש לדייק קצת כן מדברי הביה"ל עצמם, דאי לא נימא כן בדעתו אלא דסבר דהכי יש לנטות לדינא, א"כ אמאי הצריך כלל לשמוע מאחר או לברך על מעט צוקער, תיפו"ל דלא יברך כלל, ודקי"ל בכ"מ דספק ברכות להקל, אלא על כרחך דעדיין לעיקר דינא קאי הביה"ל בפשי' דאין מעט יין פוטרת, ולהכי אלו שלא טעמו רק מעט מצד עיקר הדין חייבים הם בברכה על שאר משקים, ורק לצאת דעת הדה"ח כתב לכתחילה לצאת מאחר או לברך על הצוקער, אבל אי לית לי' חזר הדין למקומו דחייב הוא בברכה], וצ"ע. הרי לן בזה סניף א' שאפשר לברך על המשקים, וע"ע בסמוך (בד"ה וי"ל).

איברא דאף אי מד' הדה"ח ליכא ראי, מ"מ מצינו לפוסקים אחרים דס"ל כן, עי' בשו"ע הגר"ז (סי' קע"ד ס"ד ובסדר ברכה"נ פ"א הכ"א) דנקט כן דפטר אפי' ביין מעט, וכ"נ קצת דעת המג"א (סי' קע"ז סק"א) עייש"ה, ובדברי הפמ"ג (שם א"א אות א'), ולהכי עדיין אין בזה כדאי להכניס א"ע בין ההרים ולברך ברכה שיש בה פלוגתא. אלא דאיכא לאשכוחי לכאו' פתרון מצד אחר, והוא דאם לא הי' דעתו בשעת ברכה לשתות שאר המשקים, הא מפורש במשנ"ב (סי' ר"ח ס"ק ע"ב) דאין נפטרים בברכת היין, וא"כ בכ"מ שלא כיון בשעת קידוש לפטור שאר משקים, יוכל אח"כ לברך על המשקים. אלא דאי משום הא עדיין אינו תשובה גמורה, לפי דמבואר במג"א (סי' ר"ב) בשם השל"ה דכל דבר שדרכו הוא כן חשיב כאילו הי' דעתו לזה, והרי כך הוא דרך ברוב הפעמים לשתות שאר משקים, וא"כ אף אם לא כיון הו"ל כאילו כיון [ורק אפשר להשתמש בסברא זו בא' שאין דרכו תמיד לשתות, והוא שפיר יוכל לברך כשלא כיון בשעת ברכה לפטור את המשקים, ופשוט].

עוד מבואר בדברי המשנ"ב (שם – ולהלן סי' ר"ח ס"ק ע"ב) שם דאין היין פוטר שאר מיני משקים אא"כ היה היין לפניו בשעת ברכה, הא לא"ה שלא הי' היין לפניו אף אם הי' דעתו לזה אינם נפטרים בברכת היין. אלא דהביא המשנ"ב דעת הגר"ז דאפילו בדבר, דאם היתה דעתו לזה נפטרו בברכת היין אף שלא היו לפניו [וד"ז תלוי נמי בב' הצדדים דלעיל, וכמשנ"ת לעיל בסמוך (אות א') יעו"ש, ודעת המשנ"ב עיקר כסברא ראשונה]. נמצא לפ"ז דאם בא לשתות משקים שלא היו לפניו בשעת ברכה, לא ברירא מילתא כלל אי נפטרים ברכת היין.

עוד יש לצרף סברת ספר בתי כהונה המובא בדברי הגרעק"א בגליון השו"ע [הו"ד לעיל בסמוך (אות ט')] יעו"ש], דטעימת היין דאתי משום מצוה אינו פוטר שאר משקים. ובאמת לענין השומעים שאינם טועמים אלא מעט, אלימא האי סברא טפי, מאחר דהמקדש עכ"פ שותה מידי דמיתבא דעתי', אבל זה שאינו אלא טועם הרי לא 'שתיה' איכא, ולא כוונת הנאה איתא, ורחיקי איפוא מילתא טובא שיוכל לפטור שאר משקים.

וי"ל עוד דעכ"פ אם יכוון בפירוש שלא לפטרו יועיל לדברי שניהם, דהא מבואר בשו"ע (סי' קע"ד ס"ד) כן לענין הבדלה קודם הסעודה, דהוי ספיקא אי מהני לפטור היין שבתוך הסעודה או לא, וכתב השו"ע דלכן יכוין להדיא שלא לפטרו, והפר"ח (יו"ד סי' י"ט) הוציא מהא דחזינן דכוונה להדיא שלא לפטור מהני, ואמנם התבו"ש (שם) פליג דשאני קודם הסעודה דהוי ענינים חלוקים, יעו"ש. והנה כד אתאן לענין דילן – הרי לדעת הפר"ח בודאי יועיל כוונתו שלא לפטור, ואף לדעת התבו"ש י"ל דהכא הא לא הוי ברכה א' ממש, ואפשר דמודה הכא דיועיל.

וא"כ בהצטרף כל הנהו ספיקא, א. דלא טעם אלא כל דהו, וכמשנ"ת דדעת המשנ"ב נוטה דצריך לברך בכה"ג על שאר משקים. ב. דלא היו המשקים לפניו [היינו בכה"ג], ודעת המשנ"ב עיקר דבכה"ג אינו פוטר אפי' אם הי' דעתו [וכ"ש בנ"ד דברוב הפעמים אין דעת גמורה לזה, ורק מה שדרכו כן ברוב הפעמים]. ג. דהוי יין של מצוה, ודעת הגרעק"א בשם ס' בתי כהונה דבכה"ג אינו פוטר שאר משקים. ד. דכיון להדיא שלא לפוטרו, דלדעת הפר"ח בכ"מ מהניא [ואפשר דהכא אף להתבו"ש יועיל וצ"ע], איכא למיסבר דיוכל לברך שהכל אשאר משקים.

ואם עדיין חושש הוא, יוכל ליקח ד"א שברכתו שהכל [הערינ"ג וכדו'] ויברך שהכל לפטור את המשקים, או לאחר שאכל מזונות כשיעור - יצא ממקומו לרגע א', ואז מדין שינוי מקום חייב לברך שהכל [באופן שאין בזה משום הניח מקצת חברים, כגון שאחרים המסובים על ידו אינם שותים עתה, א"נ כשיושב בשולחן בפנ"ע בלא שייכות לאחרים, דמסתברא מילתא דבכה"ג אינו חשוב הניח מקצת חברים]. ואם בכל אופן לא מיסדר לי' מילתא מכל האמור, הרי אפשר לו שלא ישתה עתה שאר משקים.

ועכ"פ בודאי תקנה זו שלא לטעום כלל מן היין משום חשש זה שלא יוכל לברך על שאר משקים, אינה תקנה, ואין עצה זו ראוי' כלל וכלל, דאם יוצאים ע"ז מהספק לברך על שאר משקים, הרי עתה באים לכלל ספק עצום יותר האם יוצאים יד"ח עיקר מצות קידוש, וכמשנ"ת בס"ד. וכן שמעתי מהגר"י פוזן שליט"א וממו"ר הגר"נ קופשיץ שליט"א, וכ"ה פשוט וברור לדינא.

מיהו הלום ראיתי מובא בשם מרן החזו"א זלל"ה דאמר דאין השומעים צריכים לטעום מן היין, ודי במה שהם ברי שתי' [כן העיד הגר"ד לנדו שליט"א – תלמיד מרן זלל"ה – בשם ח"א, הובא בספר מעשה איש (ח"ה עמ' צ"א) בשמם]. וכן שמעתי מהגר"י בויאר שליט"א דבבית יוסף מבואר דאין השומעים צריכים לשתות, וצ"ע בטעמם.

המורם מן האמור

כא) נתבאר לן בס"ד בדברים האמורים לעיל דברכת בפה"ג אינו אלא ברכת הנהנין גרידא, ולפ"ז נמצא דבקידושא רבא דשחרית, מעיקר דינא קרוב הדבר לומר דכל שאינו טועם אין לו ברכה זו, וכיון שאין לו את הברכה לא יצא יד"ח קידוש.

ושמעתי מרבינו הגדול הגר"מ אטיק שליט"א דכן הי' דעת מרן הגרי"ז הלוי זלל"ה מדינא, דבקידושא רבא אין השומעים יוצאים יד"ח אא"כ טוענים מן הכוס, ומה"ט שנת' דכל עיקרה אינה אלא ברכת הנהנין היא, וברכת הנהנין א"א שיצא אא"כ טועם ממנו[11], עכד"ק.

ולפ"ז מה שיש שנהגו בקידושא רבא במקום שאין נוטלים ידים לסעודה אחריו, אלא אוכלים רק מיני תרגימא ומזונות [כגון בסעודות שמחה לאחר התפילה] ובאים לשתות שאר משקים, וחששו לטעום את היין, דעי"ז יתעורר להם ספק בדין יין פוטר כל מיני משקים, ולזה העדיפו שלא לטעום מן היין, דממילא יוכלו לברך ודאי על שאר משקים. ולהאמור אי"ז תקנה מעלייתא, דעד שהוציאו עצמם מספק לענין ברכת המשקים, הרי באו לכלל ספק גדול בעיקר מצות קידוש היום אי יצאו יד"ח וכנ"ל. וכן שמעתי מהגאון הגדול רבי יעקב פוזן שליט"א וממו"ר הגאון הגדול רבי נתן קופשיץ שליט"א דאין עצה זו עולה יפה בדין, אחר דבאים לכלל ספק בעיקר מצות קידוש אי יצאו או לא [וכבר נת' לעיל (סקי"ט) כמה דרכים בדבר לענין ברכת המשקים].

מיהו לצורך זה א"צ שיטעום דוקא מכוס המקדש, אלא יכול להכין לעצמו קודם קידוש - קצת יין בכוסו, ויטעום אותו מיד אחר טעימת המקדש, ובזה שפיר יצא יד"ח. [ואף מעלה דכוס של ברכה אית לי' – אם הי' היין לפניו בשעת קידוש – ולא בעינן דוקא כוס של המקדש, ומשמעות הדברים אף אי לא הי' בכוסו שיעור בשעת קידוש, ויתכן דאף כוסו דידי' הוי כוס של ברכה, וכדאמרי' בברכות כולהו נבגי דברכתא נינהו, ויל"ע].

ברם במקום הדחק י"ל דיצא אף בלא טעימה, והוא עפי"ד הרמ"א דסמך ביוהכ"פ ע"ד הראב"ן, והיינו דל"ה כברכת הנהנין אלא כברכת המצוות, וא"כ ה"נ דכוותא אי נסמוך ע"ד הראב"ן שפיר יוכל לצאת יד"ח אף בלא טעימה [ולדעת השו"ע ליכא לקולא זו, ונפק"מ לנוהגים אחרין], מיהו אף לפי"ד הרמ"א לא מקילינן אלא במקום הדחק וכמ"ש המג"א (שם), ולדעת הלבוש הא"ר והפמ"ג משמע דאף במקום הדחק לא סמכינן ע"ז, וכמשנ"ת כ"ז לעיל, ודו"ק.

שו"ר שכן הורה מרן הגריש"א שליט"א [הו"ד בספר 'הלכות שבת בשבת' להגרמ"מ קארפ שליט"א – ח"א פ"ז דיני קידוש הערה 82] דלכתחילה ראוי להקפיד לטעום מהיין, מיהו בדיעבד יצא אף בלא טעימה, עכ"ד. ואפשר דטעם הדברים הוא כמש"כ, דבדיעבד נסמוך ע"ד הראב"ן.

וכעי"ז הביא בשש"כ (ח"ב פ"נ הערה י"ז) דברי מרן הגרשז"א זלל"ה בשם מרן הגרי"ז זלל"ה, ובתשובות והנהגות (ח"א סי' רס"ד) להגר"מ שטרנבוך שליט"א להחמיר לשתות מכוס המקדש.

מסקנת הדברים – דינים העולים

וזאת תורת העול"ה: סוף דבר הכל נשמע כי עיקר לדינא נקטי' דברכת בפה"ג בקידושא ובאבדלתא ובכל הברכות הנאמרות על הכוס, הוי ענינם ברכת הנהנין גרידא, ומחוייב שום בר חיובא לשתות בברכה זו, הא לא"ה הויא ברכה לבטלה, וכשיטת הרי"ף הרמב"ם העיטור הרשב"א הר"ן הטור הב"י והרמ"א [אלא דבמקום דלא אפשר איפלגו היאך למיעבד (עי' לעיל באורך), אבל במקום דאפשר אף הרמ"א הסכים לדבר דהוי עניינו כברכת הנהנין וצריך לטעום בדוקא, ואקיל להטעים לקטן בת"ב לצורך זה וכמ"ש המג"א], ודלא כשיטת הראב"ן והבית מאיר דנקט כוותי' [ודעת רש"י צ"ע].

ונמצינו למדים בזה לענין דינא כמה הלכתא גבירתא כדלהלן:

א. כל מברך – קידוש או הבדלה או כל ברכה אחרת על הכוס – בעי נמי שיברך בפה"ג. ברם דעת רוב הראשונים דכ"ז אינו אלא ברכת הנהנין גרידא, מיהו כל זמן שלא טעם המברך או אחר היוצא ממנו הוי ברכתו לבטלה, מלבד הראב"ן דס"ל - ואפשר דגם רש"י אית לי' הכי - וכן הסכים הבית מאיר לדינא, דהוי ברכה בכל אופן אף בלא טעימה, אך כאמור עיקר להלכה כדעת רוב הראשונים. (ס"ק י' - י"ד).

ב. לפ"ז נפיק בקידוש והבדלה - השומע מפי המברך אין חייב לשמוע בפה"ג מפי המברך, כי מאחר דכל עניינו אינו אלא לצורך השתי', וכיון שהוא אינו שותהו, אין לו סיבה לצאת בברכה זו, וכ"כ המג"א לענין הבדלה דאם לא שמע בפה"ג יצא יד"ח [וה"ה כששכח המקדש או המבדיל לברך בפה"ג, יצא בדיעבד אחר דשתה עכ"פ, וכ"כ הגר"א והגר"ז]. (סק"ד).

ג. מה"ט נמי המקדש בתוך סעודתו - וכבר בירך על היין מקודם - א"צ לברך בפה"ג, כיון דא"צ הברכה לצורך השתי' אחר שכבר בירך מקודם [מיהו יש לדון לדברי החכם צבי הנ"ל דבכה"ג יהי' חייב המקדש לשתות, ולא יוכל אחר לשתות, דאל"כ במה יחשב הוא מברך על הכוס, ונכון לנהוג כן אחר דהסכמת הביה"ל (סי' ק"צ ד"ה יטעום) כהח"צ, ובלא"ה הרי דעת הגאונים דבקידוש א"א לאחר לשתות, וע"י שישתה הוא יצא ידי הכל]. (שם).

ד. בקידושא רבא - להאמור דברכת בפה"ג אינו אלא ברכת הנהנין גרידא, י"ל דכל שאינו טועם אין לו ברכה זו כיון שאין לו הברכה, לא יצא יד"ח קידוש, וכ"ה דעת מרן הגרי"ז זלל"ה [וכבר נת' דיכול ליטול יין בכוסו קודם קידוש ולטעום ממנו, דשפיר יצא יד"ח לד"ה]. מיהו בדברי הגר"א מוכח דיצא, וצ"ע.

ברם במקום הדחק י"ל דיצא, והוא עפי"ד המג"א בביאור דברי הרמ"א דבמקום הדחק מקילינן כשיטת הראב"ן, והיינו דל"ה כברכת הנהנין אלא כברכת המצוות. וכן הורו מרן הגרשז"א זלל"ה ומרן הגריש"א שליט"א דלכתחילה ראוי להקפיד לטעום מהיין [מיהו בדיעבד יצא אף בלא טעימה]. (ס"ק ט"ז, כ', כ"א).

ה. בשום אופן אין כדאי למנוע מלטעום כדי שלא ליכנס לכלל ספק, דיין פוטר כל מיני משקים, וכמשנ"ת לעיל באורך, וכן שמעתי מהגר"י פוזן שליט"א ומו"ר הגר"נ קופשיץ שליט"א. (ס"ק כ"א).

ז. נת' לעיל בס"ד כמה דרכים לצאת מספק זה: א. כשלא היו המשקים לפניו אינו נפטר בברכת היין (משנ"ב). מיהו י"א דאם הי' דעתו על שאר המשקים הרי"ז נפטר בברכת בפה"ג (משנ"ב שם בשם הגר"ז), ומשכח"ל עכ"פ כשלא הי' דעתו לזה. מיהו ד"ז לא מהני כשדרכו לשתות תמיד, דעי"ז חשוב כאילו הי' דעתו לזה [אלא דיכול לצאת מחבירו שלא הי' דעתו לשתות, ואין דרכו תמיד לזה]. ב. א"נ יכול לברך על ד"א שברכתו שהכל [הערינ"ג וכדו'], וכמ"ש בביה"ל. ג. לאחר שיאכל מזונות כשיעור - יצא ממקומו לרגע א', ואז מדין שינוי מקום חייב לברך שהכל [מיהו י"ל עכ"פ במקום שיש עוד חברים המסובים אתו יחד, דבכה"ג לא הוי עקירה ביוצא וחוזר למקומו. ומיהו אולי אם מכוין לעקור א"ע מהם שאני, וצ"ע] ד. אם מכוין להדיא שלא לפטור את המשקים אפשר דיועיל שלא יפטרו שאר המשקים, דלא מיבעי' לדעת הפר"ח בודאי מועיל, אלא אפי' לדעת התבו"ש י"ל דכל כי האי מילתא הו"ל כמו שאינם לפניו בשעת ברכת היין, וי"ל דיוכל לברך עליהם, וצ"ע לדינא. ועכ"פ בודאי אינו בדין משום ספק זה למנוע טעימת היין. (ס"ק כ').

ו. להאמור נראה דאם לא נזדמן לו לטעום בקידושא רבא בביהכנ"ס וכדו', טוב שיחזור ויקדש בביתו קודם סעודתו לצאת יד"ח לדברי הכל [וירויח בזה אף דיעות הפוסקים דקידוש במקום סעודה בעי דוקא סעודת פת, וכמשנ"ת לעיל דכ"ה דעת כמה ראשונים, וכן הי' מנהג רבינו הגר"א (וכמ"ש במעשה רב הו"ד בביה"ל יעו"ש), ודו"ק].

11. והוא דלא כמו שראיתי כמה ספרים שכתבו דסברת הגרי"ז הי' מחמת דמצות קידוש היום הוא לקבוע על היין [דכבר נתבאר (לעיל סקט"ו) דעיקר בידינו הוא דעיקר מצות קידוש היום הוא הברכה, וכמ"ש הנצי"ב בהעמק שאלה], אלא כמשנ"ת הכא דמדין ברכת הנהנין הוא דאתא, דל"ש לצאת יד"ח אם אינו טועם, וכד' רבינו הגרמ"א שליט"א [וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"א סי' רס"ד) ובברכת אברהם (פסחים ק"א א') בביאור דברי הגרי"ז זלל"ה כמשנ"ת], ודו"ק.

הערות והארות

אברכי ורבני הכוללים
"אליבא דהלכתא"

סימן רס"ד

הצבת שלט ליד הנרות אי מהני שלא יטה

בסימן רס"ד ס"ק ה' כתב המ"ב דאפי' הנרות עומדות בחדר אחר שרי, דכיון שיש במקום אחד נר כשר יזכור ולא יטה, אבל י"א דדוקא אם הנרות נמצאים באותו חדר מהני, אבל בחדר אחר לא. ונסתפקתי בבי מדרשא אי ע"י הצבת שלט ליד הנרות מהני, דלפי השיטה הראשונה ודאי מהני, דהא גם הנרות נמצאים בחדר אחר וסגי במה שמזכירים, אלא אפי' לשיטה השניה דלא מהני במה שמונח בחדר אחר, אבל שרי דהא איכא הזכרה ולא יבוא להטות, ומה איכפת לן דליכא נר העיקר שלא יטה, וי"ל.

אשר פרץ - אשדוד

בענין מצות לאו ליהנות ניתנו

סי' רס"ד בביה"ל ד"ה חוץ מאלו כ' וז"ל: ושמן של איסה"נ כגון של ערלה וכדו' אסור לנר שבת, דל"ש מצוות לאו ליהנות ניתנו, דעיקר המצוה משום עונג הוא, ודמי לישיבת סוכה, כ"כ הפמ"ג, עכ"ל. הנה כעי"ז מצאנו בת"ת, דהנה בשו"ת הר"ן (סי' כ') מבואר דשואל ספר ונאנס אין חייב באונסין, דכיון דעביד משאיל מצוה נמצא שאף משאיל נהנה (פרוטה דר"י), ואין כל הנאה של שואל, ובמחנ"א (סי' ג') תמה על הר"ן, והסיק דתליא בבעי' דגמ' בב"מ (צו.), ע"ש הספק בשואל, ואי ממונא דאי"ל הנאה בעינן ליכא, דמצות ת"ת לאו ליהנות ניתנה. וכ"כ הקצוה"ח (סי' ע"ב סקל"ד), ועי' סמ"ע (שם סקכ"א) וש"ך (סקכ"ג). אמנם הנתיה"מ (סקי"ז) כ' דאשתמיטתי' מהקצוה"ח ד' הט"ז (יו"ד סי' רכ"א סקמ"ג) דמצות ת"ת שאני דניתנה ליהנות [וע"י משובב שם שהביא מתשו' מיימוניות שמשמע שגם בת"ת אי' לדינא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכן הביא מהר"ן (נדרים לז.)], וכבר נחלקו בזה, יעוי' לרשב"א (נדרים לד. מח.) דגם בת"ת נאמר הדין דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכ"מ במל"מ (פ"ה ממלוה הי"ב), וכ"כ הטו"א (ר"ה כח. ד"ה ובשופר), אמנם בחי' ר"א מן ההר (נדרים מח.) מבואר להדיא דת"ת ליהנות ניתנה, וזהו המצוה להתענג וכו', ע"ש. ועי' ג"כ בהקדמת אגלי טל שהאריך בזה, וכ' דזהו המצוה בת"ת ליהנות, ע"ש.

אמנם במש"כ הפמ"ג כאן שדמי לישיבת סוכה, של"ש לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו, צ"ב, דבשלמא נרות שבת שהמצוה בזה ליהנות מהנרות, אבל בישיבת סוכה אין המצוה ליהנות מהסוכה בישיבה, רק דממילא יתכן שגופו נהנה בישיבת סוכה, ולמה לא נימא בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו. ושו"ר בתהל"ד כאן (סק"ב) שהביא שיש מחלוקת היכא דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת מצוה, אי שייך מצוות לאו ליהנות ניתנו, וע"ש עוד מש"כ בעיקר דינא דישיבת סוכה באיסוה"נ, ע"ש.

יחיאל שטרנפלד - נווה יעקב

סימן רס"ה

ביאור המחלוקת בין מרן לרמ"א בענין נתינת מים בעששית כשמתכוין לכיבוי

בסימן רס"ה סוף סעי' ד' פוסק מרן: "מותר ליתן מים בעששית שמדליקים בערב שבת, כיון שאינו מתכוין לכיבוי אלא להגביה השמן", ומוסיף שם הרמ"א: "ויש אומרים אפילו מתכוין לכיבוי שרי, מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן לא הוי אלא גרם כיבוי, וכן נוהגין".

מקור הדין במס' שבת דף מ"ז: ותוס' שם ד"ה מפני, דבמשנה (שם) כתוב שלא נותנים אפילו בע"ש מים בכלי שתחת הנר לקבל את הניצוצות, ומסקנת הגמרא שאע"פ שחכמים חולקים על רבי יוסי בגרם כיבוי, כאן מודים שאסור מפני שמקרב את כיבויו, ואע"פ שזה בע"ש, יש כאן גזירה אטו שבת, ואומר רש"י (שם ד"ה שמקרב) שאם יעשה כן בשבת הוה מכבה ממש.

וצריך להבין איזה כיבוי יש כאן כשנותן מים בתוך כלי שאין בו עדיין ניצוצות, ואם משום שיפלו אחר כך, במה זה שונה מכל גרם כיבוי שחכמים כן מתירים.

על קושיא זו התוס' מבארים שני פירושים: הפירוש הראשון הוא מהרב פורת שסובר שיש חשש שמא יגביה את הכלי (או שיתן מים) באותו רגע שיפלו הניצוצות, ונמצא מכבה ממש בידים, ומה שכתב רש"י דהוה מכבה ממש צריך להידחק ולפרש שיכול לבוא לידי כיבוי. משמע מדבריו שבנתינת המים מתחת הנר ואפי' בשבת עצמו, באופן שיפלו שם ניצוצות ויתכבו, אין שום איסור של כיבוי, אלא זה כמו כל גרם כיבוי שהתירו חכמים, אם לא החשש שמא יגביה וכו'.

אבל לפירוש השני שהוא מר"ת, יש בו איסור כיבוי בנתינת המים גופא, ולא דמי לשאר גרם כיבוי, או מפני שכאן אין מחיצה בין המים לאש (ודלא כהירושלמי), או מפני שכאן האש נופלת במים להדיא. ולפי פירוש זה אתי שפיר פירוש רש"י כפשוטו: "זימן כיבוי להדיא, והוה מכבה ממש אי הוה יהיב ליה בשבת".

ובאמת רוב הראשונים הסכימו לפירוש זה שיש לחלק בין שני סוגים של גרם כיבוי, מה שקוראים "גרם כיבוי" הוא נתינת המים בדרך שהאש הולכת, אלא שיש הפסק כלי בינה לבין המים (לפי תירוץ ב' בר"ת), או באופן שאין הכרח גמור שהאש תגיע לשם, כגון שהמים מן הצד ויכולה האש להתכבות בינתיים (לפי תירוץ א' בר"ת). אבל אם המים נמצאים במקום שהאש תגיע בוודאות וישירות אליהם, כגון נתינת מים מתחת לאש והיא נופלת בהם, זה כנותן במקום האש והוה מכבה ממש, וקוראים לזה מקרב כיבוי מפני שבנדון דידן הניצוצות יתכבו בלאו הכי, אלא שמקרב זמן כיבויין, כן מבואר בריטב"א ועוד ראשונים על הסוגיא.

וכאמור כל זה לשיטת ר"ת, אבל לרב פורת בכל מקום שלא נותן את המים ממש על האש אלא במרחק כל שהוא, והאש היא שתגיע למים, אין כאן איסור כיבוי אלא גרם כיבוי, ומותר מעיקר הדין.

וממשיכים שם תוס' ואומרים ש"מה שרגילים לתת מים בזכוכית שקורין למפ"א, ונותנין עליהן שמן בע"ש, אין זה קרוי קירוב כיבוי, דכיון שאין מתכוין לכיבוי כלל אלא להגביה את השמן, לא שייך למגזר מידי שמא יעשה בשבת ושרי וכו'".

ומבואר ברשב"א שלפי הרב פורת שכל החשש הוא שמא יתן מים בשבת, ויבוא לידי כיבוי בידים, אפשר להתיר את נתינת המים בלמפ"א בע"ש, על פי מה שתירצו תוס' כאן שאין חשש שמא יעשה כן בשבת, ולא שייך כלל לגזור ע"ש אטו שבת, דהא מזהר זהירי ביה אינשי ולא יגע בנר כלל, אפילו אם תאמר שבע"ש הוא מתכוין לכיבוי.

אבל לפירוש ר"ת יש איסור בעצם נתינת המים מתחת לנר בלא מחיצה, או באופן שהאש נופלת בהם להדיא, ובנידון דידן זה ממש המציאות שהאש נופלת להדיא במים כשיגמר השמן, ע"כ הוסיפו תוס' עוד סיבה להתיר, דהיינו שאינו מתכוין לכיבוי כלל, ומטעם זה דווקא לא שייך לגזור ע"ש אטו שבת.

לפי זה אתי שפיר שיטת מרן והרמ"א בזה, דלפי מרן טעם האיסור לתת מים בכלי שתחת הנר כר"ת, מפני שהאש נופלת להדיא בתוך המים, וא"כ ה"ה כאן שיהא אסור לתת מים בעששית, ורק מפני שאינו מתכוין לכיבוי יש להתיר.

אבל הרמ"א סובר כהרב פורת שהחשש הוא שמא יבוא לידי כיבוי כשיתן מים בשבת, וזה לא שייך כלל שיבוא לעשות כן, דהא נר חמור לו ובדיל מיניה, ולכן יש להתיר אע"פ שמתכוין לכיבוי.

וזה מבואר בחזון איש (סי' ל"ח סק"ח): "והנה המחבר... ומ"מ מותר מפני שאינו מתכוין, והוא כפירוש ר"ת, והי"א שהביא רמ"א הוא כפירוש הרב פורת" (אלא שיש לו אוקימתא לחלק במיני פתילות, ע"ש).

ואם נפרש כן, תצא נ"מ גדולה לפי הרמ"א שפוסק כהרב פורת להלכה, ולשיטתו כאמור אין שום אופן של גרם כיבוי שאסור, ואפילו במזמן את כיבויו בהדיא. ולו יצוייר מציאות שלא יוכל לבוא לידי כיבוי בשעת נתינת המים, יהיה מותר לעשות כן לכתחילה ואפילו בשבת.

ובאמת ק"ק לשון הרמ"א לפי פירוש זה, למה הוצרך לומר "מאחר שאין המים בעין אלא תחת השמן". לכאורה כוונת הרמ"א לומר שיש הפסק בין האש למים, ולכן אין זה מקרב כיבוי אלא גרם כיבוי שמותר, וזה ממש תירוץ ר"ת שם, וא"כ חוזרת הקושיא לדוכתא, כמבואר ברשב"א הנ"ל, שלפירושו של ר"ת ההיתר בלמפ"א הוא דווקא כשאינו מתכוין לכיבוי.

בספר ערוך השולחן (סי' רס"ה סעיף י"ג) מבואר פירוש אחר בטעם ההיתר בלמפ"א, ולפי דבריו השמן הוא כהפסק בין המים לאש, א"כ אין האש נופלת בהדיא למים, ואין כאן אלא גרם כיבוי, ולא שייך לגזור ע"ש אטו שבת, דהא אפילו בשבת מותר. ומה שכתבו תוס' להתיר מפני שאינו מתכוין, לאו דווקא אלא שדיברו בהווה, ואה"נ שה"ה במתכוין.

ולפי זה צ"ל שהמחלוקת בין מרן לרמ"א היא בהבנת התוס' שם, האם מה שאמרו שאינו מתכוין הוא תנאי להתיר, וכך הבין מרן. או שדיברו בהווה, ואה"נ שאין ההיתר תלוי בזה, אלא משום שיש הפסק בין המים לאש, וזה גרם כיבוי שמותר בלאו הכי, וכן דעת הרמ"א (ואם כן מתורץ קושית המג"א שם ס"ק י', ע"ש).

ועדיין דוחק קצת לומר הכי, שהרי בכל הראשונים משמע בהדיא שה"אינו מתכוון" הוא תנאי הכרחי להתיר נתינת מים בלמפ"א. ומ"מ נראה ברור שלדעת הרמ"א ההיתר נובע מזה שיש שמן בין המים לאש, ולכן זה לא נחשב כנופל בהדיא למים, וצ"ל שהרמ"א חולק על הרשב"א שפירש שם שבלמפ"א נחשב שהאש נופלת בהדיא למים (וכבר הרגיש בזה הבה"ל שם ד"ה וי"א).

ועל כן אומר הגר"א, שדעת הרמ"א כתירוץ א' של התוס' בהגדרת ההבדל בין מקרב כיבוי לגרם כיבוי, שאפילו בעושה מחיצת מים בלא הפסק כלי זה מוגדר כגרם כיבוי, ומותר אפילו בשבת, כמו שהתירו חכמים לתת מים על צד אחד של הטלית שאחז בה האש מצד השני, ואע"פ שמתכוין לכיבוי, ורק כשהאש נופלת למים בהדיא מוגדר כמקרב כיבוי ואסור אפי' בע"ש.

יוצא שלתירוץ זה של התוס', אם האש לא נופלת בהדיא למים זה נקרא גרם כיבוי, ומותר אפילו במתכוין לכיבוי, וזה ממש מילה במילה לשון הרמ"א כאן: "אפילו מתכוין... מאחר שאין המים בעין... לא הוי אלא גרם כיבוי".

אבל לפירוש השני של התוס', הש"ס שלנו חולק על הירושלמי, ומחשיב מחיצת מים גם כן כמקרב כיבוי ולא גרם כיבוי. והטעם שהתירו בטלית אע"פ שאין הפסק אחר, מתרצים התוס' שהוא מפני שאינו מתכוין לכיבוי רק שלא תתפשט האור.

יוצא לפי תירוץ זה שאע"פ שאין האש נופלת להדיא למים, אם אין הפסק של כלי ביניהם זה בגדר מקרב כיבוי, ואסור אפילו מע"ש אלא א"כ אינו מתכוין לכיבוי.

והשתא אתי שפיר מה שהתוס' כתבו ההיתר של נתינת מים בלמפ"א משום דאינו מתכוין, כהמשך תירוץ זה דווקא, דהיינו שדווקא לסברא זו היו התוס' צריכים ליישב את המנהג משום שאינו מתכוין, אבל לתירוץ א' פשוט שמותר הואיל ולפי שיטה זאת לא הוי אלא גרם כיבוי שמותר בשבת, וכ"ש בע"ש.

ולפי זה פשוט שמרן תפס לשון שני בתוס' כעיקר, ועל כן מחשיב את נתינת המים בלמפ"א בגדר מקרב כיבוי שיש לאסור, אלא א"כ אינו מתכוין דווקא, אבל הרמ"א כאמור סובר שלשון ראשון עיקר, ואין כאן אלא גרם כיבוי שמותר בין במתכוין בין באינו מתכוין, ואתי שפיר.

ניסים אלוש - תל ציון

סימן רס"ו

בגדרי אונס ומתעסק

סי' רס"ו ס"א בביה"ל ד"ה חמורו כ' בתו"ד מהפמ"ג שאפילו בהמה של ישראל חבירו, טוב שיתן על החמור מלגו', דלפנ"ע ל"ש כאן דחבירו אינו יודע כלל ואנוס הוא, עכ"ד. יל"ע ומה בכך דאנוס, הרי חבירו עובר איסור באונס ולמה ל"ש לפנ"ע. והנה אף דמצאנו נידון בגדר אונס אם הוא פטור, או שהוא בר חיובא רק התורה פטרתו מעונש, עי' באתוון דאורייתא (כלל י"ג) ובחלקת יואב (קמא או"ח סי' ד') ובקה"י (ב"ב סי' י') [ואגב אי"ז ענין למחלוקת הדרישה (יו"ד סי' שמ"א) והמ"א (או"ח סי' צ"ג סק"ה) להט"ז (ביו"ד שם ובאו"ח סי' ק"ח סק"א) באונס בתפילה, דלכו"ע נאנס בעי השלמה כמבואר בשו"ע להדיא (סי' ק"ח), רק דנחלקו אי הגדר בעוסקין בצרכי צבור (באו"ח סי' צ"ג) ככל אונס או שפטרוהו, ע"ש במ"א הנ"ל], מ"מ נר' מסברא דלכו"ע הגורם לחבירו לעבור עבירה באונס עובר בלפנ"ע, וכך ראיתי שהוכיח בקוה"ע (סי' ע"ה אות א') מגמ' נדה (סא.) דיש כה"ג לפנ"ע, ועי' ג"כ בקוב"ש (כתובות אות י"ב).

אבל באמת שכ"ז אינו ענין להמבואר בפמ"ג הנ"ל, דבגוונא שמניח על הבהמה ואין הבעלים יודעים זה מתעסק כלפי הבעלים, וכמו בשבת (עב:) נתכוין להגביה תלוש וחתך מחובר דפטור משום מתעסק. ועי' לשון הביה"ל לק' (סי' שט"ז ס"ה ד"ה חייב) דאדם שנועל בית ואח"כ נודע לו שצבי בתוכו פטור, דדמי לנתכוין להגביה תלוש וחתך מחובר דאנוס הוא, ע"ש.

והנה נודע מש"כ בשו"ת רע"א (סי' ח') דבכל מתעסק יש איסור תורה במקום שאין פטור של מלאכת מחשבת, והמקו"ח (סי' תל"א הביאו רע"א שם) והאג"ט (קוצר סקכ"ד אות י"ב) פליגי וס"ל שאין איסור דאורייתא [רק בעבירה שאין בה מעשה ס"ל למקו"ח שאין פטור של מתעסק], ועי' בס' משמרת מועד (שבת צז:) שהוכיח מרש"י שם דלא כרע"א, ולכאו' אפי' נימא שאין איסור מדאורייתא, עכ"פ מדרבנן יש איסור, והכי מוכח ברע"א בתשו' שם, חדא שהביא בתחילה ראי' מגמ' בברכות (כ:) שכלאים בבגדו פושט אפי' בשוק, ואם אינו יודע ואחר רואהו ויודע צריך להגיד לו לפושטו, וכ' רע"א דאי נימא דמתעסק זה לא איסור דאורייתא שיהי' מותר משום כבוד הבריות, ומדנקט משום כבוד הבריות משמע שר"ל שעכ"פ אסור מדרבנן, ומפני כבוד הבריות א"צ לפשוט, דאי אין איסור דרבנן למה נקט כבוד הבריות. ועוד, מדהביא בסו"ד נפק"מ אם מתעסק אסור מדאורייתא לגבי עבד שרוצה לחתוך תלוש ורבו יודע שזה מחובר, אם מצווה על שביתת עבדו ע"ש, ולמה לא נקט סתם נפק"מ אם א' רואה לחבירו שמתעסק בעבירה אם צריך להפרישו מאיסורא, וע"כ דס"ל דבזה ודאי צריך להפריש, דיש עכ"פ איסור דרבנן, ורק בעבד להצד דמתעסק זה לא דאורייתא אף שאסור מדרבנן אין בזה איסור שביתת עבדו, וכמו שהוכיח כן בדעת רע"א בס' מנחת אריאל (שבת עב: אות ט"ז), ולדבריהו ל"ק כלל משה"ק שם המנחת אריאל בסו"ד, ע"ש וי"ל בזה, וא"כ בגוונא דאיירינן שמניח על בהמת חבירו, להאמור יהי' לפנ"ע, שמכשילו עכ"פ מדרבנן בשביתת בהמתו.

ואולי נימא דס"ל להפמ"ג שאין במתעסק איסור אפי' מדרבנן, ולכן סובר דמניח על בהמת חבירו ואין לפנ"ע, והכי לכאו' מוכח מדבריו במק"א, דהנה ברמב"ם (פ"א משבת ה"ח) כ' נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון וכו' אינו חייב כלום ע"כ, והק' שם הלח"מ דבגמ' הלשון שפטור, וא"כ הדין דפטור ואסור, ולמה משמע ברמב"ם שאין איסור כלל, והפמ"ג בספרו ראש יוסף (שבת עב:) תמה דאין שייך כלל לומר אסור על מתעסק, דאינו יודע כלל שעושה איסור, ובשו"ת משנת ר"א (ח"א סוס"י ד') מיישב דנפק"מ לגבי אפרושי מאיסורא אם רואה חבירו מתעסק במלאכה, דאם זה דרבנן צריך להפרישו, וא"כ מדל"ק כן הראש יוסף מוכח דאין בזה אפילו איסור דרבנן (ואינו הכרח כ"כ), ומעתה א"ש מש"כ הפמ"ג שיניח על בהמת חבירו, דאין לפנ"ע משום שלבעלים אין שום איסור דה"ז מתעסק.

ויש לדון לדעת המקו"ח הנ"ל דבעבירה שאין בה מעשה אין פטור של מתעסק, ודעת המ"א הביאו המ"ב (סי' ש"ה סקע"ז) שגם בבהמה היוצאת מעצמה עם משא, בעליה צריכין למונעה, ודלא כרלב"ח (בשו"ת סי' כ"ח, ועי' בא"ר מש"כ בזה), וא"כ לכאו' לפ"ז נימא דאין בזה פטור של מתעסק, ויל"ע בזה, ועי' חלקת יואב (או"ח קמא סי' ז').

יחיאל שטרנפלד - נוה יעקב

חילוק בין נתנו עליו מבעו"י או משחשיכה

בסי' רס"ו ס"ו כתב הביאור הלכה בד"ה הג"ה: ובדוחק יש לחלק דבנתנו עליו מבעוד יום עדיין לא הגיע זמן איסורו בעת הנתינה, וע"כ לא דמי כלל למאכיל איסור בידים, משא"כ בנתנו משחשיכה שהגיע זמן איסורו בתחילת נתינתו עליו, אף דנתנו עליו כשהוא מהלך צריך עכ"פ להיזהר ליטול ממנו כשעומד, כדי שלא יעשה עקירה בכיס אח"כ, ע"כ.

ולכאו' צ"ב בדבריו, דהא במעשה הנתינה בשעת הליכה ליכא איסור, וא"כ חשיב כמו מבעוד יום דליכא איסור, דהאיסור הוי דוקא אם מניח בשעת עמידה ולא בשעת הליכה, וא"כ אמאי אסור וחשיב כמאכיל בידים [ואולי באמת לא הוי כמאכיל איסור בידים אלא דדמי, וצ"ע].

בדינא דפחות מד"א ע"י עצמו וע"י חבירו

בסי' רס"ו ס"ז בביאור הלכה בד"ה אבל אם לא, כתב דדוקא ע"י עצמו בפחות פחות מד' אסור, אבל ע"י חבירו כדרך שעושין שרי אף שלא הגיע המציאה לידו. וצ"ע א"כ מדוע בסעי' א' כתב השו"ע דאם לא באה לידו אסור ליתן לגוי, ובמ"ב ביאר הטעם משום שאינו בהול על ממונו, ואמאי הכא שרי ליתן לחבירו בפחות פחות מד' אמות, וצ"ע.

בדינא דלפני עור

בסי' רס"ו ס"א כתב הביאור הלכה בד"ה חמורו בשם הפרי מגדים (שם ס"ק ו'), דאפשר אפי' אם הבהמה של ישראל חבירו, טוב יותר שיתן על החמור, והאינו יהודי שיש עמו יחמר אחריה [דלפני עור לא שייך כאן, דחבירו אינו יודע כלל ואנוס הוא], ע"כ. ומדבריו מוכח דלפני עור באונס ליכא. ולכאו' צ"ב, דהאי לישנא ד"לפני עור לא תתן מכשול" פירושו שחבירו הנכשל עור, וכל עור הוי אונס, ואמאי אין לפני עור באונס, וצ"ב.

והאמת דיש לחקור ביסוד הך דינר דלפני עור, אי איסורו מצד תיקון העולם שאנשים לא יעברו עבירות, דהיינו דאסור לאדם לגרום לאחרים לעשות איסורים (או עצות וכדו'), או דהאיסור הוא שאתה האדם לא תעבור על ציווי ה', דהיינו שבזה שאתה מכשיל אחרים אתה מוכיח שלא איכפת לך מציווי ה' וזה עצמו איסור, ולשתי הצדדים הוי איסור בפני עצמו, או שאחרים לא יעברו עבירות, או שהאדם עצמו לא יעבור ציווי ה'.

ולפי דברינו איכא נפק"מ בנידון דידן, במקום שהנכשל הוי אונס, אי כמו צד א' שאנשים לא יעברו עבירות, א"כ הכא האדם אנוס ואינו עובר עבירה דהא לא בעי כפרה (כדאיתא ברמ"א ביו"ד סי' קפ"ה ס"ד, ומקורו מהמרדכי והרא"ש בשם המהר"ם ועוד), ולא יעבור על לפני עור, אבל לצד הב' שהאדם לא יעבור על ציווי ה' איכא לפני עור, שהרי האדם יודע שהדבר אסור ובכל זאת רוצה שהשני יעשה דבר נגד ציווי ה', ולהכי חשיב לפני עור.

ובפוסקים פליגי אי עובר על לפני עור באונס או לא [הלב שומע מערכת ל' אות מ"ט, אגרות משה יור"ד ח"א סימן ג', קובץ הערות סימן ע"ה, וכן בקוב"ש כתובות אות י"ב ועוד ס"ל דעובר בלפני עור, אבל הבית יהודה ח"א יור"ד סי' י"ז ושו"ת מחנה חיים ח"א סי' מ"ו ועוד ס"ל דלא עובר בלפני עור], וא"כ יסוד מחלוקתם כדברינו בב' הצדדים הנ"ל.

וידוע שיטתו של הרב מפוניבז' זצוק"ל דס"ל דאין לאו דלפני עור לאו עצמי ונפרד על כל המצוות שלא להכשיל בהם, אלא לאו דלפני עור הוא מאביזרייהו דכל איסור ואיסור, ואיסור הכשלת חבירו הוי פרט וענף בעיקר המצוות, הרי דמדינא דלפני עור עבר בעצמו על האיסור, ע"כ. ומוכח שאין זה איסור חדש אלא חלק מכל איסורי התורה, ולכאו' דבריו הוי לצד אחד בלבד.

היוצא דלפי השיטות שחולקים על הביאור הלכה יהא אסור להניח על בהמת חבירו, ועדיף לתת לגוי, ולא כמו שכתב הביאור הלכה.

אשר פרץ - אשדוד

סימן רס"ז

בענין מי שקידש וסעד מבעוד יום

במשנ"ב סי' רס"ז סק"ה הביא מחלוקת לגבי מי שקידש וסעד מבעוד יום, האם צריך לאכול גם משחשיכה כדי שתהיה סעודתו בשבת, או שדי במה שסעד מבעוד יום.

ולכאורה למצריכים שיסעד פת גם בלילה, אם קידש מבעוד יום יותר מחצי שעה קודם הלילה הוי קידוש שלא במקום סעודה, דאע"פ שהתחיל לסעוד מיד מ"מ אין ע"ז שם של סעודת שבת (ואולי מקיים בזה מצות עונג שבת), ונמצא שהקידוש מופלג מהסעודה שבה יוצא יד"ח.

לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

התחלת אכילה קודם הלילה

בס' רס"ז במ"ב ס"ק ו' כתב "דאם לאחר שהתפלל מעריב אין עד הלילה חצי שעה, יש להיזהר שלא להתחיל לאכול, אלא ימתין עד הערב ויחזור ויקרא ק"ש ואח"כ יאכל". ולכאו' קשה, דבסי' רל"ה ס"ק י"ט כתב שעד צאת הכוכבים מותר לאכול [וצאת הכוכבים חשיב לילה, עיין סי' רס"ג ס"ק י"ט ועוד], וא"כ אמאי הכא הקדים לחצי שעה קודם הלילה, וצ"ע. ואולי יש ליישב דסעודת שבת הוי סעודה גדולה (כמו דכתב במ"ב בכמה מקומות), וא"כ יש חשש שימשך וישכח, אבל בסי' רל"ה הוי בימות החול דלא הוי סעודה גדולה, ולהכי ליכא חשש שמא ימשך וישכח וסגי עד צאת הכוכבים. אולם עיין בשער הציון סי' רצ"א ס"ק ד' דהביא בשם הרמ"א

דסעודת שבת אינה חשובה סעודה גדולה, וכל האחרונים נדחקו בדבריו, ולפי"ז ליכא תירוצא דמאי שנא, וצ"ע.

שינוי ממטבע הברכה בשבת

בסי' רס"ז במ"ב ס"ק ט' כתב דאם שכח ואמר שומר את עמו ישראל לעד, תחת פורס סוכת שלום, אין צריך לחזור עוד פעם, ובעמק ברכה כתב לבאר הטעם דהוא משום שאינו נחשב שמשנה ממטבע הברכה, שהרי כך נתקנה הברכה בימות החול, ע"כ. וצ"ע דהא בשבת לא נתקנה הברכה כך, והוי משנה ממטבע התפילה של שבת, ומאי איכפת לן דבחול לא הוי שינוי (ולכאו' לא דמי לתפילת שמונה עשרה, דבזה מעיקר הדין בעינן י"ח ברכות כמו בחול, דהכא נתקן לומר שלא כמו בחול, וצ"ע).

אימתי מקבל את השבת

בהא דמבואר בסי' רס"ז במ"ב דיכול לקבל עליו שבת קודם תפילת ערבית, דנו הפוסקים באדם המתפלל ביחידות ושכח לומר לכה דודי או מזמור שיר ליום השבת, מתי מקבל את השבת, התורת שבת (סי' רס"ג ס"ק כ"ה) כתב שבאמירת "אשר בדברו מעריב ערבים", אבל התהלה לדוד (סי' רס"ג ס"ק ט') כתב בשם הדרישה שרק לאחר שסיים את תפילת שמונה עשרה של שבת מקבל את השבת, וצ"ע מדוע אינו מקבל את השבת כשאומר ויכולו באמצע תפילת שמונה עשרה, וצ"ע.

אשר פרץ - אשדוד

סימן רס"ח

תפלת חול במוסף

בסי' רס"ח סעי' ד' כתב הרמ"א שבמוסף אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף יצא, ולכאו' בסעי' ג' כתב אי שייך תפילת חול במוסף, ולפי השיטה השניה דלא שייך, א"כ מה יעזור שהזכיר את קרבנות מוסף, והא לא התפלל שאין זה תפילת מוסף, דמה שכתב השו"ע דמהני להזכיר של שבת הוי משום דבשאר תפילות שייכי בהם תפילת חול, אלא שתיקנו שבע מפני הטורח, אבל הכא שאני, וצ"ע.

וראיתי שהגרש"ז אויערבאך זצוק"ל כתב דמי שאינו יודע את התפילה ונמצא במקום שאין סידור, דמהני במה שיאמר תפילה של חול ויוסיף יעלה ויבוא "ביום השבת הזה", וא"כ מוכח דמהני תפילה של חול, אי נימא דפסק כן נמי למוסף, ואולי הוי משום אונס, אבל הכא מיירי דטעה ואמאי יצא ידי חובה, וצ"ע.

בענין ויכולו עם הציבור

בסי' רס"ח במ"ב ס"ק י"ט כתב על הא דחוזרים לומר ויכולו, דטוב לומר אותה יחד בצבור, ע"כ. והגרש"ז אויערבאך זצוק"ל כתב דאם מתפלל שמונה עשרה ועדיין לא אמר ויכולו שבתפילת לחש, ורואה שהציבור עומדים לומר ויכולו שלאחר התפילה, ימתין ויאמרנו בלחש עם הציבור, ולאחר שיסיים את תפלתו יאמר שוב, ואינו צריך לחזר אחר אדם נוסף, ע"כ. ולכאו' צ"ע דזה לכאו' לא למ"ד בסי' רע"א ס"ק מ"ה דאיכא דין לומר ג' פעמים ויכולו, אבל למ"ד השני דליכא דין לומר ג' פעמים ויכולו אמאי חוזר ואומר, ואולי דהוי השלמה לתפילת לחש ובהכי סגי בחד, וצ"ע.

חקירה בדין טעות בתפלה

בסי' רס"ח כתב השערי תשובה ס"ק א' בשם הלק"ט ח"ב סימן צ"א, באחד שנמשך בתפילת שבת והתחיל אתה חונן עד ברכת השנים, ונזכר שהיה שבת, ונתן דעתו שהן ימות החמה ושאל, ופסק שיחזור עד שיאמר ברכת השנים כתיקונה, ואח"כ הולך לשל שבת, ע"כ. וצ"ב מדוע כשחוזר מהתחלה לא יתפלל רק תפילה של שבת ויצא ידי חובת שבת, דהא אם התפלל וטעה פוסק ואומר של שבת, א"כ אמאי הכא אינו יכול לומר תפילת חדשה של שבת, וצ"ע.

ובאמת יש לחקור ביסוד דין חזרה בתפילה, אי מה דטעה הוי תפילה מקולקלת ובעינן לתיקון התפילה, או דאי טעה לא הוי תפילה כלל ובעינן לתפילה חדשה, ואם כמו הצד הראשון א"כ בעינן לתיקון התפילה, ולא יעזור מה שיתפלל רק תפילה חדשה, דהא לא תיקן את מה שאמר, ולהכי חוזר עד ברכת השנים, ואח"כ ממשיך לשל שבת, אבל אי נימא כמו הצד השני לכאו' לא יצטרך כלל לחזור אלא יאמר רק תפילה חדשה, ועיין בגר"ח בסטנסיל סי' א' דכתב ב' צדדים אלו, וא"כ תליא במחלוקת הפוסקים בזה, וצ"ב.

אשר פרץ - אשדוד

סימן רס"ט

בענין קידוש בבית הכנסת

הסוברים לקדש בבה"כ אף שליכא עניים, ר' נטורנאי גאון כ' דיש בו משום רפואה, ומשמע דאף דליכא האידנא טעם התקנה הניחו התקנה משום רפואה (עיין ב"ח). ובשו"ת הרשב"א סי' שכ"ג כתב דקידוש במקום סעודה אינו ד"ת, ומשום אורחין ומשום רפואה אמרו שיהו מקדשין בציבור, דכיון דמדאורייתא שם קידוש עליו בלא סעודה תקנו לקדש משום אורחין ורפואה. והר"ן כתב דכיון דאותה תקנה קבועה היא אף דליכא אורחין, וכמעין שבע שאומר אף האידנא, וכ"כ מהר"ם חלאווה. ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' ל"ז וסי' שכ"ג ביאר יותר דעיקר התקנה משום דזימנין איכא אורחין, תקנו תמיד לקדש אפי' בדליכא אורחים, דומיא דמעין שבע וחזרת הש"ץ.

וכ"כ האבודרהם, ויליף ליה מיראו עינינו אע"פ שנראה הפסק בין גאולה לתפלה, כיון שתקנוהו הראשונים על דבר, אע"פ שנתבטל הדבר לא בטלה התקנה. והוסיף עוד טעם דיש בזה פרסום גדול וקדוש ה' והודאה לשמו לברכו במקהלות וכו', ואין בזה ברכה לבטלה כיון דמברכין לפני כולם בקיאין ושאינן בקיאין, ודומה לזה הדלקת נר חנוכה בבהכ"נ לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואים שאין להם בית לברך שם. ונראה דשני ענינים כתב, דיש בזה פרסום והודאה לה' דומיא דברכת הרואה למי שאין לו בית, ובכה"ג מחזיקין במנהג (ולא שנוכל לחדש מנהג כזה).

ובאו"ז דיני ע"ש סי' כ', וביותר בתשובות סי' תשנ"ב, הארי"ך דכן הוא עיקר התקנה לקדש בבהכ"נ, ומייתי ירושלמי באלו דברים דמעיקר הדין אין אומרים ויכולו אחר התפלה אלא לשם קידוש בדליכא יין, אבל באיכא יין מקדשין על היין בבהכ"נ, והוא תקנה לקידוש היום ולכבוד היום אע"ג דאינה צורך אכילה כלל, וכ' ברכות של חתן וכלה וקידוש ראש חדש שהיו מקדשין. וסברא זו דומה לסברת האבודרהם, אלא דלאבודרהם הוא הרחבה של קידוש, ולאור זרוע קצת משמע דאינו מדין קידוש. שו"ר דגם לאו"ז הוא מדין קידוש, דכל הקידוש הוא לכבוד היום, רק כוונתו דאינו בא לצורך אכילה כקידוש במקום סעודה. ומעין זה כתב המשכנות יעקב דעיקר תקנת קידוש מתקיים גם בלי סעודה, אלא תקנת חכמים שיקדש גם בסעודה. עוד הביא האו"ז בשם ירושלמי למה לקדושי בבי כנישתא כדי לזכות את התנוקות, פי' שירצו לשמוע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה, וצ"ע אם שייך טעם זה בליכא תינוקות. עוד יש לדון כיון דירושלמי קאמר טעם זה לשמואל, לכאורה הבבלי דקאמר דלשמואל הוא לאפוקי אורחין לית ליה הך סברא.

עוד כתבו הרא"ש פרק ע"פ סי' ה' והאבודרהם בשם ר' יונה דעיקר קידוש מן התורה, כדכתיב זכרהו על היין בכניסתו, ובמקום סעודה הוא מדרבנן, ולהוציא בנ"א שלא יודעים לקדש נהגו לקדש בבהכ"נ. ולמדנו מדבריו חידוש גדול, דאף שמדרבנן לא יוצא, מ"מ שייך ברכה כשמקיים את הדאורייתא (אף שמדאורייתא לכאורה א"צ ברכה), והרא"ש לא פליג עליו בזה, רק הקשה עליו דמשמע דשלא במקום סעודה אינו קידוש כלל. ובפמ"ג סי' רס"ט פירשו דכיון דחכמים תקנו סעודה לא יצאו אף מדאורייתא, וכדברי התוס' סוכה דף ג'. וצ"ע אם ללמוד מכאן לברך על תפילין פסולין מדרבנן שיוכל לברך (ואף להרא"ש הרי לא כתב דכל תקנת חכמים הפקיעו את הדאורייתא, אלא דכאן משמע בגמ' דהפקיעו לגמרי).

דוד שיפרין - קרית ספר

ליתן לקטן מאכל קודם קידוש

כתב השו"ע סי' רס"ט: נוהגין לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ומקור לזה הובא בב"י בשם הגהות מיימוניות פכ"ט שיכולים להשקות יין של קידוש לקטנים, דאיתא בפרק חרש (יבמות קי"ד.) דבידים לא ספינן לקטן איסורא היינו נבילות וטרפות דאיסורם משום "לא תאכלום", אבל קידוש מצות עשה הוא ולא נפקי מהתם. וכתב הב"י לשיטת הרמב"ם דאפילו באיסור דרבנן לא ספינן לקטן (כמבואר בסימן שמ"ג), האיך שרי ליתן הכא לקטן, י"ל כיון שיש מתירים לשתות בביה"כ אף לגדולים, אע"פ שנוהגים כדברי האוסרים, ל"ח איסור שיאסר ליתן לקטן. א"נ כיון שאם לא ישתו הקטנים הוי ברכה לבטלה, שרינן איסור שתיה לקטנים שלא במקום סעודה כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה.

מבואר לתירוץ ב' בב"י דכל ההיתר רק כדי שלא יהא ברכה לבטלה לגדול, אבל בלא"ה לדידן דקי"ל כהרמב"ם דאף באיסור דרבנן אסור לספות לקטן, א"כ יאסר ליתן לקטן לאכול קודם קידוש, וכן יאסר ליתן לקטן לאכול חוץ לסוכה. מיהו היה נ"ל דחלוק איסור דרבנן ממ"ע, דאפשר שאיסור דרבנן יאסר ליתן לקטן משום שהוי איסור בעצם, משא"כ במצות עשה דהוי חיוב על הגברא ולא שנאסר המאכל, שפיר אפשר דשרי ליתן לקטן, ובשיטת הב"י היה מיקל דסבר שגם כל איסורי דרבנן הוי איסור גברא ואפ"ה אסור, א"כ ה"נ במצות עשה אסור ליתן לקטן.

מרדכי רפאלי - בני ברק

שתיית ילד מהקידוש בביהכנ"ס

סי' רס"ט ס"א: נוהגין לקדש בביהכנ"ס, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן. ובמג"א (סק"א) כתב והא דמטעימין להו בקידוש ולא גזרינן דילמא אתי למיסרך, היינו משום דלאו מילתא דקביעותא הוא, דזמנין דאיכא אורחים [שיוצאים בקידוש של ביהכנ"ס ואוכלים שם, ואז] לא מטעימינן לתינוק (שו"ת הרשב"א ח"א סי' שכ"ג), ע"כ.

ובפמ"ג (א"א שם) העיר, דעתה מיקרי קביעותא [מה שנותנים לילד, כיון] דאין לנו אורחים בביהכנ"ס כלל [ונמצא ששותה כל שבת את הקידוש].

ואולי י"ל דחז"ל חששו דאתי למיסרך כשהילד לא רואה מנהג אחר, כמו (עירובין מ:) ביוה"כ שאם ינהיגו לברך שהחיינו על הכוס בביהכנ"ס ולתת לתינוק לשתות, יבוא לשתות כוס כזה ביו"כ כשיגדל, והאיל וראה שבכל יוה"כ מברכים על הכוס ברכת שהחיינו ונותנים לו לשתות. אבל בקידוש גם אם בביהכנ"ס שותה הילד, כיון שרואה אח"כ שמקדשים בבית במקום סעודה, יבין מזה שיש ב' הנהגות בענין קידוש, וכשיחקור לפשר הדבר יתברר לו שעיקר הקידוש שיוצאים בו הוא זה שעושים בבית, וזה של ביהכנ"ס הוא מנהג, ולכן לא ישתה לבד מכוס של ביהכנ"ס כשיגדל. ואף שהרשב"א לא תירץ כן, היינו משום דעדיף לומר שאין קביעות לשתייתו בבהכ"נ, וממילא לא יתרגל בזה, אבל מ"מ יודה דשונה קביעות הקידוש מזו של ברכת הזמן ביו"כ.

אליהו ברייזכר - בני ברק

טעימת קטן בקידוש בביהכנ"ס

כתב השו"ע [סי' רס"ט] נוהגין לקדש בביהכנ"ס, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן. ויש לשאול היאך יכול להוציא את הקטן בברכת הגפן, הרי בביהכנ"ס קי"ל שאם אינו אוכל אינו יכול להוציא אחרים יד"ח. ונהי דבקידוש קי"ל שיכול להוציא אחרים גם אם אינו אוכל, התם טעמא משום שהיין חובה לקידוש, ולכן גם ברכת היין הוה חובה, אבל כאן שאין הקטן יוצא אלא בהגפן לא שייך האי טעמא. וצ"ל שכשתקנו חכמים קידוש בביהכנ"ס תקנו עמו גם ברכת היין, והו"ל האי ברכת היין אצל המקדש ברכה של חיוב מצד תקנת חכמים, ולכן מוציא בה אחרים.

ויש לשאול לפי"ז למה בכלל צריך להטעים מהיין לקטן, כשם שברכת הקידוש לא חשיבא ברכה לבטלה, אע"פ שאין מי שיוצא בה, משום דתקנת חכמים לא בטלה, ה"נ נימא גבי ברכת היין שאע"פ שאין מי שיוצא בה לא הוה ברכה לבטלה, כיון שהיא חלק מתקנת חכמים. והיה מקום לומר שגם שתיית היין בכלל התקנה היא, ומה שמטעימים לקטן זה בשביל לקיים את התקנה, ולא בשביל שלא תהא ברכה לבטלה. אמנם לפי"ז צריך הקטן לשתות מלא לוגמיו, דמסתמא תקנו חכמים ככל שתיית הכוס, וכ"כ בא"א מבוטשאטש, ברם במשנ"ב לא נזכר זה.

אברהם ממן - בני ברק

חלוקת ממתקים לפני קידוש

א. האם מותר לאבא לחלק ממתקים לילדיו הקטנים, שהגיעו כבר לגיל חינוך, לאחר השקיעה של כניסת השבת ולפני ששמעו קידוש. ב. והאם מותר לאדם אחר לחלק להם ממתקים.

א] בשו"ע סי' רס"ט מובא שצריך לקדש בליל שבת בביהכנ"ס, אך המקדש אינו טועם בעצמו מהכוס ומטעימו לקטן. והפוסקים התקשו הכיצד מותר למסור לקטן לשתות יין ללא קידוש, שהרי הוא אינו יוצא י"ח בקידוש בביהכנ"ס, וא"כ נחשב ששותה ללא קידוש, ורבו התירוצים בזה. והמג"א ייסד בזה את יסודו המפורסם בענין אכילה לקטנים, ואלו דבריו: "ולפמש"כ הרב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן, דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק, כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו, ואין מחנכין אותו אפילו לשעות, וכ"ש כאן", עכ"ל ע"ש. ואולם המעיין היטב בד' הפוסקים בזה יראה שישנו חילוק ביניהם, שבעוד שהיד אפרים כתב: "במידי דאכילה ושתיה לא שייך ביה חינוך לקטן כלל, ולא גזרו חכמים לחנכו אפילו ביוהכ"פ", ומשמע דבכל מידי דאכילה ושתיה לא גזרו חינוך כלל, הרי שלדעת הלבו"ש התירו דוקא "אם התינוק צריך לאכול ולשתות קודם קידוש יהבינן ליה", והיינו דוקא דברים הנצרכים להתינוק, אך לא התירו לאכול ולשתות לקטן באופן גורף. וכ"ה בהגהות ברוך טעם להגר"ב פרענקיל, שכ' דמד' הרשב"א בסי' צ"ב מוכח דאף הנקת תינוק לאחר כ"ד חודש ל"ח לצורך התינוק, וע"ש שהקשה דא"כ האיך שרי להטעימו מיין הקידוש שהוא לצרכינו, וביאר דזה הוקשה להמג"א בהמשך דבריו וכו', עי"ש. ועי' מחצה"ש. והנה לדעת היד אפרים פשוט שמותר להאכיל קטן בממתקים קודם הקידוש, למרות שאינו זקוק להם כ"כ, כיון שהתירו לקטן לאכול ולשתות כאוות נפשו, ואולם לד' הלבו"ש והמחצה"ש והברוך טעם יש להסתפק בדבר, האם דברים שאינם נחשבים ממש לצרכי התינוק, כמו ממתקים, לא הותר לו לאוכלם (ולנו להאכילו) קודם קידוש. והגרמ"מ קארפ שליט"א בס' הלכות שבת בשבת מחמיר באכילת ממתקים, ובין השאר מצטט את ד' הערוה"ש שכתב: "דלא אסרינן להאכיל הקטן בלא קידוש, דבזה אין חייבים לחנכו, כדי שלא יחלש ליבו מידי", ומשמע מדבריו שהתירו רק מאכלים הגורמים לו שלא יחלש ליבו יותר מידי, שזה אינו כולל אכילת מיני מתיקה ומאכלים מיותרים.

ובשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א הודפס שאין להאכיל הקטן אוכל ומשקה לאחר הדלקת הנרות, כיון שניתן להאכילם לפני זמן חובת הקידוש, וכה"ג אי"ז בגדר עינוי שהתירו למונעו כדי שלא לצער הקטנים. ודוקא בבוקר, שהקטן רעב מכל הלילה, מותר להאכילו לפני הקידוש (או בליל שמחת תורה, שאוכלים בשעה מאוחרת). והגריש"א משנתו סדורה בענין, ומורה (כפי שכ' בס' הלכות חג בחג עמוד שפ"ב) שניתן לענות הקטנים פחות מגיל ט' בליל יוהכ"פ, כיון שאכלו מבעוד יום, ואי"ז בגדר עינוי שלא לאכול לאחר מכן כשקידש יוהכ"פ. ונראה דרבנו הגרי"ש אלישיב שליט"א סבר דמש"כ המג"א בנדו"ד דאיסור לענות הקטנים", אין הכוונה על קידוש הלילה, אלא ענין כללי הוא, דאל"כ הרי לכאו' איכא ראיה דלא כדבריו, וצ"ע. וגם מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי במכתב דהמנהג בזה כדעת חמיו הגריש"א שליט"א.

ג] והנה מלבד שעצם הסברא בזה צריכה ביאור, שצריך לדקדק עם הקטן ולהאכילו קודם הדלקת הנרות, ולמנוע ממנו אוכל בסיסי עד לאחר שהאב ישוב ויקדש וכה"ג לא חשוב לעינוי, לענ"ד אולי יש להוכיח מד' הש"ס דלא כן הוא, דביומא ע"ח ב' התירו נעילת הסנדל לקטן, דהנך דרביתייהו הוא לא גזרו ביה רבנן, דאמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא - ביעתא בכותחא, גדל פורתא - תבורי מאני, כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה ומתברי להו, ופירש רש"י: תבורי מאני - להפקיר לו כלים לשבר ולמלאות תאוותו, עכ"ל. הרי לנו שבגדר "רביתא דתינוק" נכלל גם "להפקיר לו כלים לשבר ולמלאות תאוותו" על ידי משחק ושעשוע, וא"כ מאי שנא ממניעתו מלאכול מתי שיחפוץ או להאכילו ממתקים החביבים על כל ילד, דפשוט מד' הש"ס דבכלל "רביתיה" אין הכוונה "למונעו מעינוי", אלא להעניק לו הרווחה נאותה וחיים סבירים ורגילים של ילד, הכוללים מיני מתיקה ומשחקים וכו'. ואף דא"א לחדש מזה דיהיה שרי לספות לקטן להשחית כלים בשבת, מ"מ חזינן את רוח ויסוד "רביתיה דתינוק", שאין הכוונה למניעת עינוי אלא לדברים שהם יותר רווחא דמילתא. (ואגב, א"נ שמניעת אכילה בלילה מקטנים, אחר שאכלו קודם יוהכ"פ, לא נחשב לעינוי, א"כ מדוע לא מחייבים מדין חינוך שיצומו ורק מאפשרים להם לצום, ומדוע לית מאן דפליג דקטן פחות מבן ט' שרוצה לאכול בלילה, דלית ביה איסור ספיה, אלא כמש"כ בס"ד דזה אינו).

ד] ואולם לענ"ד אם נאמר דיש להחמיר בזה, אפשר דיש להחמיר בזה במקרה שאחד המתפללים מחלק סוכריות לילדים על דעת עצמו, שהרי הוא אינו אבי הילד היודע מתי בנו זקוק לממתק, וממילא לכאו' אין לו היתר לחלק ממתקים על דעת עצמו, ולגרום לילד לרצות אותם ולהתגרות מהם (ואולם לד' היד אפרים דבמידי דאכילה ושתיה לא גזרו חכמים רבנן, נראה דיהיה שרי לעשות הכל לכתחילה). אך באבות ואמהות הילדים עצמם, פוק חזי מאי עמא דבר, שרבים מחלקים ממתקים לילדיהם לאחר השקיעה, ולא חוששים מספייה וחינוך. והנח להם לישראל, דבני נביאים הם.

שמואל ברוך גנוט - אלעד

בענין לספות איסור לקטן

א - כתב הטור (סי' רס"ט) והמקדש בבהכנ"ס אין לו לשתות מיין של קידוש, דכיון שאינו יוצא בו שאינו לו מקום סעודה, אסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו, אלא יתן לתינוק ושפיר דמי.

וכתב הב"י - וכתבו ההגהות בפרק כ"ט (אות מ') שיכולין להשקותו לקטנים, דהא דאמרינן בפרק החרש (יבמות קי"ד.) דבידים לא ספינן להו איסורא, היינו נבילות וטריפות וכה"ג דנפקא לן מלא תאכלום, אבל בקידוש היום מצות עשה הוא, ולא נפקא לן מהתם, עכ"ל. ולדברי האומרים דאפי' איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים, כמו שאכתוב בס"ס שמ"ג, אפשר דכיון שיש מתירין לשתות בבהכנ"ס אפי' לגדולים, אע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים. א"נ דכיון דאי לא הוו שתו קטנים הויא ברכה לבטלה, שרינן איסור שתיה לקטנים שלא במקום סעודה כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה, עכ"ל הב"י.

ב - ובב"ח כתב וז"ל: ומה שקשה האיך נותנין לשתות קודם קידוש במקום סעודה, הלא איסורא לא ספינן להו כדאיתא בפרק חרש, נראה דהיינו דוקא בהגיע לחינוך, אבל בלא הגיע לחינוך לית ביה איסורא, ויתבאר בסי' שמ"ג בס"ד.

ובמג"א (ס"ק א') כתב וז"ל: ובב"ח כתב שיתנו דוקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך, אבל בתשובת הר"ן סי' פ"ב בשם הרשב"א כתב דאי יהיב לקטן כזה הוי ברכה לבטלה, דהא לא הגיע לחנכו בברכה.

וכתב המחה"ש דצ"ל דדעת הב"ח דבלא הגיעו לחינוך מותר להאכילו אפי' בידים דבר איסור, ואין כן דעת הרמ"א לקמן סי' שמ"ג, דהנה בשו"ע שם כתב וז"ל: קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו (מאיסור דאורייתא), ולהאכילו בידים אסור אפי' דברים שאסורים מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפי' בדברים שהם משום שבות. וכתב שם הרמ"א די"א דכל זה בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך צריכים להפרישו.

ומבואר בדברי הרמ"א דאף בקטן שלא הגיע לחינוך אסור לספות לו בידים, וכ"כ שם להל' במשנ"ב (ס"ק ד') משמיה דהמג"א.

ג - ועל עצם קושית הב"י כתב המג"א וז"ל: ולפי מ"ש הרב ב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק, כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפילו ביום הכיפורים מצוה להאכילו, ואין מחנכין אותו אפילו לשעות, כמו שכתוב סימן תרי"ו, וכל שכן כאן, ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, וכמו שכתבו התוספות בפסחים דף ק"ו ע"ב. וכל שכן דמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש, דהא יש אומרים דאפילו גדול מותר לאכול, כמו דכתב הראב"ד, ע"ש. ונראה לי דאסור לענות הקטנים, וכמו שכתוב סימן תרי"ו. ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך, דבדבר שהוא לתקנתו של תינוק לא גזרו (רשב"א בתשובה ח"א סימן צ"ב).

ומ"ש המג"א ויש חילוק וכו', ביאר המחה"ש דאתא לפרש דלא תקשי דא"כ דבדבר אכילה מותר לספות לתינוק כיון דהיינו רביתא, א"כ למה אמרו דאסור להאכיל לקטן נבילות בידים, וע"ז כתב דיש חילוק דדוקא נבילה דאיסורו מצד עצמו, אע"ג דהוי רביתא דתינוק אסרו, משא"כ להטעימו כוס של קידוש דאין האיסור ביין מצד עצמו קיל טפי, ובאיסור כזה הקילו לתת לתינוק כיון דהיינו רביתא.

וביד אפרים כתב לבאר דברי המג"א בע"א, דמ"ש ויש חילוק וכו' ר"ל דאפי' לדעת הרמב"ם דס"ל דבכל גווני אסור לספות איסור לקטן, ודלא כהר"ן והרשב"א, אפשר דיודה דלא גזרינן הכא אפי' באיסור דאורייתא כגון אכילה ביוה"כ, וכ"ש באיסור דרבנן כיון דאין האיסור מחמת עצמו אלא מחמת הזמן.

ומ"מ העולה מדעת המג"א דס"ל דיש לחלק בין איסור מחמת עצמו לאיסור מחמת הזמן, וכ"כ בגר"ז (שם ס"ג) שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש בין של לילה בין של יום, ואסור לענותו, שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טריפה וכיוצ"ב, אבל כשהמאכל מותר מצד עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן, שהרי מאכילים הקטנים ביוה"כ, אפי' קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה, עכ"ל.

והנה המחבר מלבד דפסק בסי' שמ"ג כדעת הרמב"ם דאפי' לספות לקטן איסור דרבנן לצורכו אסור (וכמ"ש שם הבה"ל),

מדבריו הכא בב"י דלא תי' כדברי המג"א מוכח דלא ס"ל לחלק בין איסור הבא מחמת עצמו לאיסור הבא מחמת הזמן.

איברא דא"כ צע"ג היכי ספינן העולם לקטן דבר אכילה ושתיה ביוה"כ ובתעניות, והיכי ספינן ליה מידי דאכילה ושתיה קודם הקידוש, ומעולם לא שמענו מאן דאסר בזה.

ואפשר דבאיסור הבא מחמת הזמן הנצרך לקטן לצורכו ממש, כגון אכילה ביוה"כ ובתעניות, או אכילה קודם הקידוש (לקטן הנצרך לכך), מילתא דפשיטא היא דמעיקרא לא גזרו רבנן. וכל דברי הב"י והמחבר בסי' שמ"ג לא קאי אלא בדבר שאינו נצרך כ"כ לצורך הקטן, כגון אכילה לפני הקידוש רק ע"מ לצאת יד"ח הקידוש בבהכנ"ס, או טלטול הסידור לבהכנ"ס ע"מ שיקרא בו (עי' בה"ל סי' שמ"ג), וכיוצ"ב. והוא מילתא דמסתברא.

ד - והנה ע"פ דבריו עד כה יש לעיין אם שרי להקל לילדים קטנים בשהיה בין בשר לחלב, דלכאו' לדעת הרמב"ם והמחבר דאסור לספות לקטן איסור דרבנן אפי' בדברים שהם לצורכו, יש לאסור, ואילו לדעת הרשב"א והר"ן שרי.

אולם לפי דברי המג"א והגר"ז הנ"ל דיש לחלק בין איסור מחמת עצמו לאיסור הבא מחמת הזמן, אפשר דאף הרמב"ם הכא יודה להתיר כיון שאינו אלא איסור הבא מחמת זמן.

איברא די"ל דשיעורא דהרחקת בשר וחלב לא חשיב איסור הבא מחמת הזמן, דכיון דעיקר איסורא דגזרו רבנן הוא מחמת הבשר שבין השינים, או מחמת טעם הבשר הנשאר באדם, א"כ אפשר דחשיב איסורא מחמת עצמו דמדרבנן חשיב כאכילת בשר בחלב.

ועוד דמ"מ מדברי הב"י הכא גבי נתינת יין לקטן קודם הקידוש, מוכח דלא ס"ל ההיא חילוקא דהמג"א והגר"ז, ולדבריו לכאו' יש לאסור.

איברא דאם כנים דברינו הנ"ל דדבר הנצרך לקטן לצורכו ממש מעיקרא לא גזרו רבנן, י"ל דבקטנים שבדרך כלל ע"פ גילם א"א להם להמתין כ"כ, מעיקרא לא גזרו רבנן. ואע"ג דהכא אינו צורך גמור, דהרי אפשר להאכילם דבר אחר, מ"מ י"ל דכל שהוא כדרך ברייתו של עולם, כגון זמן המתנה מסעודה לסעודה, חשיב צורך ממש, וא"כ בקטנים אשר בדרך כלל ע"פ גילם זמן המתנתם בין סעודה לסעודה קצר יותר מו' שעות, יש להקל.

איברא דע"פ מ"ש הב"י גופא ליישב טעם ההיתר לתת היין לקטן אחר הקידוש בבהכנ"ס, "משום שיש מתירין לשתות בבהכנ"ס אפי' לגדולים, אע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים", ה"נ יש מקום להקל בנידון דידן להאכילם חלב אחר אכילת בשר, או עכ"פ אחר המתנת שעה אחת מאכילת הבשר אפילו לדברי המחבר, כיון די"א דשרי לאכול גבינה מיד אחר אכילת בשר ע"י קינוח והדחה, או עכ"פ אחר המתנת שעה אחת, וכמבואר ברמ"א ביו"ד ריש סי' פ"ט. וה"נ יש מקום להקל להאכילם גבינה מיד לאחר אכילת בשר חיה ועוף, כיון די"א דשרי לאכול גבינה מיד אחר אכילת בשר חיה ועוף, וכמ"ש בב"י ביו"ד ריש סי' פ"ט.

מיהו אפשר דאף הב"י גופא לא ס"ל לומר ההיא סברא בכל דוכתי, אלא דוקא התם דקיל טפי (אולם לענין אכילת גבינה אחר תבשיל של בשר, דמעיקרא דדינא א"צ להמתין ו' שעות כמבואר בשו"ע יו"ד סי' פ"ט ס"ג, נראה לסמוך על סברא זו). איברא דבעיקר נידון דידן באכילת מאכלי חלב אחר אכילת מאכלי בשר, יש עוד מקום להקל לקטנים מדין חולה שאב"ס, וכמ"ש בשו"ת שבט הלוי [ח"ד יו"ד סי' פ"ד] דלקטני קטנים לא מבעי ליה שאין מקום להחמיר בשהיה קצת בין בשר וחלב, וה"ה באותן קטנים דמבואר ברמ"א או"ח סי' שכ"ח סי"ז דיש להם דין חולה שאין בו סכנה, ע"פ המבואר בפוסקים האחרונים ביו"ד סי' פ"ט דבחולה שאין בו סכנה מותר להתיר בסעודה אחרת בלי שהיה, ועכ"פ בשהיה מועטת, וכדעת התוס' והמרדכי ברמ"א שם (יעויין חכמ"א כלל מ' אות י"ג, ערוך השולחן אות ז', זבחי צדק אות י"א, בן איש חי פרשת שלח לך אות י"א). ואע"פ שבאו"ח שם לא מבואר דיש להם דין חולה שאין בו סכנה אלא לענין עצם אכילתם, שאם לא יתנו להם יחסר לו מאכלו בכלל, משא"כ הכא דאפשר לאכול מידי אחריני, מ"מ גם בנ"ד פעמים רבות אינו רוצה הקטן אלא במאכלי חלב אחר אכילת הבשר, ובכה"ג שייך מה שכתבנו.

ולענין קטנים שהגדילו קצת, כתב בשבט הלוי שם דנראה להקל במקום הצורך אחר אכילת עוף, ע"פ דברי המאירי [חולין ק"ה] דקטן שעיכולו מהיר א"צ להמתין שש שעות אחר אכילת עוף, אלא סגי במה שהפסיק בסעודה זו וקבע לאכול פעם אחרת אפי' בתוך שש שעות (ובזה יש להקל בין לפוסקים כדעת המחבר ובין לפוסקים כדעת הרמ"א ע"ש), עכת"ד.

שמעון פלולי - רמות

סימן ר"ע

זמן אמירת במה מדליקין

סי' ע"ר ס"א: נוהגים לומר פרק במה מדליקין, והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית, והוא הנכון. וכתב במ"ב (ס"ק א'-ב'): [אומרים] פרק ב"מ, לפי שיש בו דין הדלקה, וג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכה. קודם תפילת ערבית, שבמקומותם מקדימין להתפלל ערבית, וע"י קריאת פרק זה ידע במה מדליקין ויזכור הג' דברים ויזהיר עליהם, ועל כן כתב השו"ע דהוא הנכון, דלאחר תפלת ערבית מאי נ"מ, ע"כ.

מה דציין המ"ב שמקדימין להתפלל ערבית, הוא לבאר דיש עדיין תועלת באמירת הפרק לפני התפלה, כיון שקבלת שבת תלויה בתפלתו, וכל זמן שלא אמר ברכו יכול לעשות מלאכה כדלעיל סי' רס"א ס"ד, דאם מתפללין בזמן אין ריוח באמירתו הפרק לפני כן, דכבר עבר בין השמשות כשאומר ב"מ, וכבר אסור בעשיית מלאכה אז (שם ס"א ב'), וא"כ אין נ"מ אם אומר אותו לפני התפלה בלילה או אחר התפלה, דבין כה וכה כבר לא יוכל להזהיר בביתו על הג' דברים.

ועדיין יש לעיין, דכיון שמסיק השו"ע סוף סי' רס"א דלדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו, וא"כ גם כשיאמר ב"מ לפני ברכו כבר קיבל שבת במזמור שיר. ואכן יש חלק מסידורי הספרדים שבהם ב"מ הוא לפני לכה דודי או לפני מזמור שיר. ומ"מ מלשון השו"ע (והב"י) שכתב קודם תפלת ערבית, לא נראה שנתכוין למנהג זה, שהרי לכה דודי ומזמור שיר אינם שייכים לתפלת ערבית אלא לקבלת שבת.

ואפ' להסביר כוונת השו"ע ע"פ מה שכתב (סי' רס"ג סי"ז) שמי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. והואיל וכתב המ"ב שמקדימין להתפלל ערבית, י"ל שכל שהם לפני ברכו עדיין ודאי יום הוא, ולכן אף אם קיבל כבר שבת באמירתו מזמור שיר, יכול לצוות בביתו על הג' דברים כיון שהם לא קיבלו שבת. ואולי גם אם הגיע זמן בין השמשות כשאומר ב"מ, אף דכבר אינו יכול להדליק נרות ולעשר ודאי, מ"מ כיון שיכול אז לצוות לגוי להדליק (סי' רס"א ס"א), עוד יש לו ריוח במה שמקדים ב"מ לפני תפלת ערבית.

וכתב המ"ב בשם הב"ח שיש לומר ב"מ אחר קידוש (של בהכ"נ המוזכר סי' רס"ט), דעיולי יומא עדיף ומקדמינן לי'. והוסיף המ"ב שהמנהג לומר ב"מ קודם, ושהפרישה כתב משום דנר ביתו קודם לקידוש היום [כשאין לו כסף לשניהם], כדלעיל סי' רס"ג (ס"ב וס"ק ט'). והב"ח כתב עוד דמי שאינו נוהג כן (להקדים קידוש) טעות הוא, וצריך למחות בידו. ולכאו' צריך להבין, דכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, א"כ לא יוצאים בקידוש של ביהכנ"ס, וממשיכין לעשות כן משום שכך נהגו (כסי' רס"ט), ואיך קרא הב"ח לזה עיולי יומא. ואולי כתב הב"ח זה לשיטתו שביאר שם דנהגו לקדש בביהכנ"ס משום שיוצאין בו מן התורה, ומי שאינו יודע לקדש יהי' בידו לפחות קידוש זה, אע"פ שאינו יוצא ידי תקנת חז"ל לקדש דוקא במקום סעודה. ולכן ס"ל דאף למקדשין אח"כ כדין בביתם במקום הסעודה, כיון שהרויחו בשמיעתם בביהכנ"ס לצאת ידי קידוש מה"ת, שייך לדידהו סברת להקדים עיולי יומא לאמירת ב"מ. והואיל ויש לכולם תועלת בהקדמת הקידוש בבהכ"נ, יש למחות בנוהגים לאחרו.

ובטעם הפרישה יש להעיר דאמירת דין הנר לפני מעשה הקידוש, באה להזכירנו שיותר צריך לקנות נר מאשר לקנות יין לקידוש כשאין לו כסף, והרי כעת לא הדליק כלום, ואיך אמירתו הפרק העוסק בדיני הדלקה יעורר אותו לחומרת חובת הנר. ואפשר דכוונתו היא דכיון ששינו מסדר הטור שכ' דין קידוש (סי' רס"ט) לפני דין ב"מ (סי' ע"ר), שגם מזה הביא הב"ח ראי' לדברי, ממילא יתעוררו המעיינים לברר טעם השינוי, ויודיעו להם הלומדים הטעם שכ' הפרישה, ומתוך זה יוודע דין זה דקדימה.

ומה שהטור הקדים הקידוש לאמירת ב"מ, יש לומר לפי שיטת הפרישה דלא בא לומר סדר אמירת הדברים אלא סדר חשיבות הדברים. בסי' רס"ח כתב דין תפלת ערבית שהוא חיוב (או שקבלוהו לחיוב, סי' רל"ז סק"א), ואח"כ סי' רס"ט קידוש שהוא מנהג מהגמ', ואח"כ סי' ע"ר ב"מ שהוא מנהג מהראשונים שלא הוזכר בגמ'.

אליהו ברייזכר - בני ברק

בענין אמירת במה מדליקין

א. מובא בטור (סי' ע"ר) וז"ל: "ונוהגים לומר משנת במה מדליקין לפי שיש בה דין הדלקה, וג' דברים שצריך לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה", עכ"ל.

הב"י והב"ח כתבו שמשמע מהטור שהיו נוהגים לאמרו אחר תפלת ערבית, וכן הוא מנהג אשכנז והמוסתערב (פי' המור וקציעה שהם שארית ישראל הקדמונים שנשארו בא"י ולא גלו ממנה), והקשו עליו דאדרבא יותר טוב לאמרו קודם קבלת שבת, כדי שיזכור ויתקן השמן והפתילה, דלאחר תפלת ערבית אין שום תועלת שיזכור עתה, ולכן כתב הב"י שמנהג בני ספרד לאמרו קודם ערבית. אך הב"ח מביא טעם אחר לאמירת פרק זה, לפי שמקדימין להתפלל ערבית מפלג המנחה, ואחר יציאתו מביהכנ"ס עדיין יום, ולא ישב לסעוד ולקדש אלא עד שחשיכה, על כן נהגו לומר פרק במה מדליקין בשעה שהוא פנוי, וראו ללמוד פרק זה דמדבר בדין הדלקת נרות וג' דברים השייכים לליל שבת, כדי להזכירו אגב לימודו שאם הדליק בפתילות ושמנים שאינם כשרים להדליק בהם שאסור להשתמש לאורן, וכן אם לא הפריש מעשר שלא יאכל אותם פירות, וכן אם לא עירב עירובי חצירות או עירובי תחומין שלא יטלטל בחצר או חוץ לתחום, ומסיים שעדיף שיאמרו אותו אחר קידוש שבביהכנ"ס (עי' סי' רס"ט), דעילוי יומא מקדימין, ע"כ. וכ"כ המ"א (ס"ק א') שכן משמע מהטור והשו"ע שצריך לאמרו אחר קידוש שבביהכ"ס, דסדרו הלכה של אמירת פרק במה מדליקין אחר הלכות קידוש בבהכנ"ס, ע"כ [אך עי' חידושי רעק"א שמציין שהמ"א ברישא סי' קפ"א כותב שאין סדר למשנת הטור, אך המחצה"ש מתרץ דכ"ז אמרינן דוקא במקום שיש הכרח לומר כן, אבל כשאין הכרח לומר מהיכי תיתי נימא דאין סדר].

וק"ק על דברי הב"ח, דהא מבואר לעיל (סי' רס"ז סעי' ב') שמי מתפלל מבעו"י מותר לקדש מיד, ולא צריך להמתין עד הלילה, וכן העיר המאמ"ר דמי הוא המגיד שהגיד עליו שבזמן הטור לא היו אוכלים עד שחשיכה. ועוד הקשה שכדי לומר במה מדליקין א"צ שהות תקנה זאת, אלא עיקר התקנה היא כמו שכתב הכל בו [ומג"א] בשביל האנשים שמאחרים לבא, רק שבחרו פרק זה שהוא עניינו דיומא, ולכן אין להקפיד אם אומרים אותו אחר ערבית, ולפ"ז מיושב קושיית הב"י על הטור, עכ"ד. אך קשה שהלא הוא הקשה לב"ח שלא צריך כ"כ זמן כדי לומר פרק זה, וא"כ מה הואיל לתקן בשביל האנשים שמאחרים אם אומרים פרק זה בזמן קצר. ואולי אפשר לומר שע"י שיאמרו פרק זה וגם מעין ז', אז יהיה זמן לאנשים שמאחרים לבא, וצ"ב.

ב. כתב המג"א שבמדינותינו שלא מדליקין (אף בחול) בשמנים ופתילות האסורים בשבת, לכן אין חוששים לומר פרק במה מדליקין, אך במנהגי מהרא"ק כתב הטעם באמירת במה מדליקין, כדי שאם איחר לבא לבהכנ"ס יסיים תפלתו בעוד שאומרים אותו, ע"כ. ויש לעיין דהא לחשש הזה כבר תקנו לומר מעין ז' אחר תפלה בלחש, כדמבואר לעיל [סי' רס"ח סעי' ח', ומקורו בגמ' שבת (כד:)], ולמה צריך לומר ג"כ במה מדליקין. ועוד קשה, שהטור כתב הטעם גם משום ג' דברים שצריך לומר, ואין דברי המ"א מספיקין לטעם זה [מצאתי שכך מקשה בליקוטי חבר בן חיים]. עוד מקשה התו"ש (ס"ק א') דהא אם כרך שמן פסול ע"ג פתילה פסולה, אסור להדליק בה, וזה שכיח אף אצלינו.

מאידך גיסא צ"ב לדעת הטור, שאם כבר תקנו לומר ערב שבת עם חשיכה הג' דברים, למה תקנו לומר גם פ' במה מדליקין. שוב מצאתי שכן העיר המו"ק. אך אפשר ליישב שע"י שיאמר פרק זה יזכור להגיד ג' דברים בתוך ביתו, וכעין זה כתב הערוה"ש (סעי' א').

המו"ק מביא טעם למנהג בני אשכנז לומר אחרי התפלה, כדי להזכיר את העם חומר איסור הטיית הנר בשבת, כי מתוך קריאת פרק זה ישימו אל לבם לדעת כמה הרחקות וגדרים עשו חז"ל כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולכן אחרוהו כל מה דאפשר, ותקנו לסמכו לכניסה לביתו להזכירו בעת שמשתמש בנר, ע"כ.

הפרישה (ס"ק א') מביא טעם למנהג לומר לפני הקידוש בבית הכנסת, משום דקיי"ל דמי שאין ידו משגת לקנות יין ונר, נר קודם [עי' סי' רס"ג סעי' ג'].

החת"ס (עה"ת מהדורא ד' דוש לר"ה שבסוף פ' וילך) כתב ליישב מנהג אשכנז, ע"פ מה דאיתא בשם האריז"ל שאחר שישכים בבוקר יהיה תכלית לימודו פרק משניות, כי עי"ז מתיישבת הנשמה, כי נשמה הם אותיות משנה, ולכן ה"ה אחר תפלת ערבית בשבת שכבר קיבל נשמה יתירה, וכדי ליישב אותה לומדין פ' במה מדליקין, כי הנשמה קרויה נר כדכתיב "כי נר מצוה ותורה אור", ולכן לומדים פ' משניות שמדבר בעניינא דיומא, ע"כ.

נפק"מ בין הטעמים במי שמתפלל בביתו האם צריך לומר "במה מדליקין":

לב"י יאמר אותו קודם קבלת שבת [ועי' לקמן במנהג בני ספרד].

לב"ח אף מי שמתפלל בבית מבעו"י יאמר פרק זה, אך אם מתפלל משחשיכה א"צ לומר פרק זה.

לפרישה בזה"ז שלא מקדשים בבהכנ"ס, מ"מ אם מתפלל בביתו יאמר אותו קודם הקידוש.

למג"א אין שום טעם לומר במה מדליקין בביתו.

למו"ק צריך לומר אף אם מתפלל בביתו, כדי שיזכור חומר האיסור של הטיית הנר.

לחת"ס אף אם מתפלל בביתו יאמר במה מדליקין, כדי ליישב הנשמה ע"י לימוד משניות.

ג. עי' כה"ח (ס"ק ד') וז"ל: "ולא נתבאר בדברי מרן באיזה מקום אמרו, שיש שנהגו לפני קבלת שבת ויש שנהגו אח"כ, אך בין "מזמור לדוד" לבין "מזמור שיר ליום השבת" אין לאמרו ע"פ האריז"ל", עכ"ל. ולכאורה דבריו צ"ע, דהא מבואר להדיא בב"י שאם אומר במה מדליקין אחרי קבלת שבת אין שום תועלת, דהא כבר קיבל שבת ולא יכול לומר ג' דברים אלו, וא"כ למה כתב הכה"ח שלא מבואר בדברי מרן באיזה מקום אומרים. שוב מצאתי שכן העיר עליו בס' מנוחת אהבה (ח"א פ"ו הערה 5), וכן בילקוט יוסף (שבת ח"א עמ' ר"א) פוסק שמנהגינו לאמרו קודם ערבית אחרי "לכה דודי", ע"כ. וצ"ע דהא מבואר מהב"י שיאמר אותו לפני קבלת שבת, וכן העיר במנוחת אהבה (שם). ועוד אפשר ליישב מנהג בני ספרד ע"פ החת"ס הנ"ל.

ובאמת מובא בערוה"ש (סעי' ב') שלדעת מרן השו"ע צריך לומר לפני קבלת שבת, וכ"כ במנוחת אהבה (שם), וכן מובא בסידור היעב"ץ, וכן כתב החיד"א (הגהות לס' חסידים סי' קנ"ד אות מ"ב) שמנהג ספרד לאמרו בין "מזמור לדוד" לבין "לכה דודי", ע"ש. ומ"מ מסיים במנוחת אהבה שיש שנהגו אחר "מזמור לדוד" ואין למחות בידם, אבל לכתחילה יאמרו קודם קבלת שבת, ולא כמש"כ בסידור חזון עובדיה שיאמרו לכתחילה אחר "לכה דודי", עכת"ד.

יעקב אלפיה - בני ברק

סימן רע"א

מי שמתפלל ערבית נוסח ספרד אם יכול להוציא בקידוש את המתפלל בנוסח אשכנז • בדין השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג • בדין קידוש במקום סעודה לענין ישיבה בשעת הקידוש • בגדר דין שינוי מקום בקידוש במקום סעודה ובברכות הנהנין • בענין הפסק בקידוש והבדלה ונט"י בין ברכת המוציא לאכילה • בדין כוסות המסובין כשחסר בהם שיעור אם זקוקים לכוס המקדש • במצות קידוש האם עניינה זכירת שבח או אמירת מקודש והמסתעף • קידוש היום על הפת • שכח אתה חוננתנו ובירך המוציא לפני הבדלה • גדר חביב בקידוש • בגדר ובדין יציאה יד"ח קידוש בתפילה • כמות טעימה המחייבת בקידוש • שיעור טעימת הכוס והצטרפות ע"י שנים • בטעם חיוב נשים בקידוש היום מה"ת • אם חיוב דרבנן מוציא יד"ח לחיוב דאורייתא • קידוש היום התדיר ונר חנוכה • דפרסומי ניסא - מה עדיף לענין דיחוי ולענין קדימה • הערות לדינא [בקצרה] במצות קידוש • ברכה לבטלה במקדש פעם שניה מחמת טעות • בענין ברכה לחצאין • יישוב לשיטת הגרע"א • בענין קידוש על כוס שביד חבירו • בדין קידוש בעמידה או ישיבה • זמן הנחת החלות על השלחן – שיטת התוס' ושיטת הגר"א, ועצה לצאת ידי כולם • בגדר קידוש למי שלא קידש בלילה ומקדש ביום • דין הקדים הזכרת ר"ח להזכרת שבת בברהמ"ז • ובו יבואר האם יוצא קידוש דאורייתא בתפילה • בטעם שאפשר לקדש מערב שבת – ומ"ש קטן מסומא לשיטת המרדכי • האם הבעל שהתפלל מוציא אשתו יד"ח קידוש • בענין דעת המג"א דיוצא יד"ח קידוש מדאורייתא בתפילה • בדעת הרשב"א אם קידוש "על היין" הוי דאורייתא • בענין הקדמת פת לסעודה ליין לקידוש • בענין הפסק לטועה ומברך המוציא קודם שיקדש • אם טעם כיסוי הפת שייך גם בשאר מאכלים של סעודת שבת • בדין כיסוי החלות בעת הקידוש • זמן נתינת החלות על השולחן • המקדש בתפילתו ומסופק אי קידש על היין אי צריך לחזור ולקדש על היין • בדין שתיית כוס של קידוש • בגדרי חיוב נשים בקידוש • בדין ערבות להוציא נשים בקידוש • חילוק ע"פ הבנה זו בין ערבות דנשים בקידוש לערבותן בקריאת המגילה • בדינא דנשים אם יכולות להוציא אנשים יד"ח קידוש • בדעת המג"א שיש חילוק בין קריאת המגילה לקידוש • בגדר חיוב הנשים בשמיעה בלבד • גדר הערבות שלהן ע"פ גדרן כטפלות למצוה • הבנת דברי הב"ח שאשה לא יכולה להוציא איש יד"ח בקידוש • בחיוב נשים בקידוש דיו"ט • חיוב נשים בסעודת שבת ויו"ט וקידוש יום השבת • חיוב נשים בקידוש של יום השבת • ערבות בנשים ובגרים • חיוב ערבות בקטנים •

מי שמתפלל ערבית נוסח ספרד אם יכול להוציא בקידוש את המתפלל בנוסח אשכנז

בסי' רע"א סעי' א' מבואר דקידוש דאורייתא, וכתב המג"א והובאו דבריו במשנ"ב וש"פ, דאם התפלל יצא יד"ח מדאורייתא, ושוב הוא דרבנן, ובמשנ"ב ובביאוה"ל דן טובא בשי' המג"א, וא' מהקושיות דהרי בעינן זכירת יצי"מ, ויישב בזה הביאוה"ל בדרך א' דכיון דאמר ושמרו סמוך לגאולה א"כ קיים בזה את זכירת יצי"מ בקידוש, עכ"ד. והנה לפי"ז יצא דבר חידוש, דהמתפלל נוסח ספרדי או ספרד ואומר "ושמרו" קידושו מדרבנן, ואילו המתפלל נוסח אשכנז לנוהגים כגר"א ולא אומר ושמרו א"כ קידושו הוא דאורייתא, וא"כ לפי מה דקי"ל דלכתחילה אין מוציא את הבקי היכא דכבר יצא המוציא (ולשי' הב"י לקמן סי' רע"ג סעי' ד' הוא לעיכובא, והביאוה"ל דחה שי' זו דרק לכתחילה לא מוציא), ודין זה הוא גם בחייב בדרבנן שאינו מוציא את החייב דאורייתא [כיון שאי"ז חסרון רק מצד ברכה לבטלה דהכא ל"ש, אלא דהוא חסרון לכתחילה בדין ערבות כמבואר במק"א], וא"כ לכתחילה יתכן דעדיף דלא יוציא בקידוש שהתפלל נוסח ספרד את מי שהתפלל נוסח אשכנז, דהוא דרבנן שאינו מוציא את הדאורייתא לכתחילה. ואע"כ שלענין דינא הוא רק צירוף של חומרת המג"א לביאור א' בביאוה"ל, וכ"ז הוא רק לכתחילה, ויתכן דאין לצרף כמה חומרות אלו לכתחילה, אך יתכן דיש לחוש לזה לכתחילה, ודו"ק.

בדין השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג

סי' רע"א סעי' ד', כתב השו"ע דאם היו מסובים מבעוד יום מקדשים ללא ברכת בפה"ג, ובשו"ת אור לציון הוכיח מכאן לענין השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג דיוצא יד"ח, דהרי מבואר דבאופן שלא נזקק לברכה זו אינה מעכבת, וה"נ כיון שלא שותה השומע בכה"ג שלא שמע בפה"ג אי"ז מעכב את הקידוש. ודומיא דהכי כתב במשנ"ב ס"ק ע"ח בקידש על כוס ונמצא שהיה בו חומץ, והיה בדעתו לשתות יין אחר, מקדש על יין ללא ברכת בפה"ג, דבברכת בפה"ג יצא במה שהיה דעתו לשתות יין. וצ"ע דהרי מבואר דבפה"ג הוא ג"כ ברכת המצוות ולא רק ברכת הנהנין, ולכן אע"פ שיצא מוציא כדלקמן סי' רע"ג סעי' ד', וא"כ לכאורה איך מהני הכא בלא בפה"ג, ולכאורה הביאור דאי"ז ברכת המצוות מצד עצמה, אלא דכל שמחוייב לברך ברכת בפה"ג מצד הקידוש, ושתיית הקידוש הוא מצוה, א"כ גם ברכת השתיה הוי ברכת המצוות ולא רק נהנין, אך באופן שאינו מחוייב בברכה בשביל לשתות, שוב אין הברכה מצוה ולא חלק מהקידוש. ולפי"ז יש קצת מקום לחלק בין דין השו"ע והמשנ"ב לדינו של האור לציון, דשאני התם דכלל אינו מחוייב בברכת בפה"ג וכביאור הנ"ל, אך בגוונא דהאור לציון דהשומע שפיר מחוייב עד כמה שירצה לשתות, וישנו דין לשתות למקדש, וא"כ שוב ברכת בפה"ג הוי חיוב ומצוה כחלק מהקידוש, וא"כ השומע כן צריך לשמוע, ול"ד להכא שאין דין מצד הקידוש לברך. אך יתכן שפיר דאין לחלק, כיון דכלפי השומע שאינו רוצה לשתות א"כ לא מחוייב ג"כ בברכה, ושוב דמי למש"כ השו"ע, אע"פ שיש מקום לחלק וכנ"ל, ודו"ק.

בדין קידוש במקום סעודה לענין ישיבה בשעת הקידוש

בסי' רע"א סעי' י' כ' הרמ"א דיכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לשבת וכו', ובמשנ"ב כתב הטעם משום דכה"ג הוי טפי קידוש במקום סעודה, והגר"א כתב הטעם מפני דבעינן קביעות כשמוציא א' את חבירו, וכתב המשנ"ב דלפי"ז גם השומעים צריכים לישב. ומבואר דלטעם דקידוש במקום סעודה (דהוא טעם הרמ"א מהכל בו) אין צריכין המסובין לישב, ולכאורה צ"ב, דהרי דין קידוש במקום סעודה הוא

אסורה בקריאה – דינה פסיל

ערך הוא **משתמע,** ומאידך, עדיין מתעוררת שאלה לגבי הגדרת ה**משתמע** הכתוב. [לדוגמה: אם נכתב בשטר שהמוכר מוכר לקונה את כל נכסיו, אך לא נכתב במפורש שהוא מוכר לו גם את הבית שבו הוא גר, האם הבית נכלל בכלל ה**משתמע**? ראה בבא בתרא פ, ע"ב.] ולכן, אף שבדרך כלל **משתמע** נחשב כמו **מפורש**, ישנם מקרים שבהם **משתמע** אינו נחשב כ**מפורש**, ולכן אין לקרוא אותו בקריאה ציבורית.

ב. מקור הדין

הקריאה בתורה ובנביאים נחלקת לשלושה חלקים: תורה, נביאים וכתובים. בתורה נקראים חמשת חומשי תורה, בנביאים נקראים יהושע, שופטים, שמואל, מלכים, ישעיה, ירמיה, יחזקאל ושנים עשר, ובכתובים נקראים תהלים, משלי, איוב, שיר השירים, רות, איכה, קהלת, אסתר, דניאל, עזרא, נחמיה ודברי הימים. [ראה בבא בתרא יד, ע"ב.]

בכל אחד מחלקים אלו ישנם פסוקים שאין לקרוא אותם בקריאה ציבורית, ולכן אין לקרוא אותם בקריאת התורה בבתי הכנסת. [ראה מגילה כה, ע"ב; רמב"ם, הלכות תפילה יב, ה; שולחן ערוך, אורח חיים קמא, ב.] ישנם שלושה מקורות עיקריים לדין זה:

1. מקור ראשון הוא הפסוק "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אתם" (שמות לה, א). מפסוק זה למדו חז"ל שמשה רבינו חילק את התורה לקטעים, וקבע שרק קטעים אלו יקראו בציבור. [ראה מגילה ד, ע"ב; רמב"ם, הלכות תפילה יב, ה; שולחן ערוך, אורח חיים קמא, ב.]

2. מקור שני הוא הפסוק "ויקרא בספר תורת ה' מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח). מפסוק זה למדו חז"ל שיש לקרוא בתורה בשפה שהעם מבין, ולכן בזמן שהיו רבים בבבל שלא הבינו עברית, תרגמו את התורה לארמית. [ראה מגילה כא, ע"ב; רמב"ם, הלכות תפילה יב, ה; שולחן ערוך, אורח חיים קמא, ב.]

3. מקור שלישי הוא הפסוק "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך" (במדבר י, לה). מפסוק זה למדו חז"ל שיש לנקד את התורה בנקודות ובטעמים, שכן ללא נקודות וטעמים לא ניתן לדעת את משמעות הפסוקים. [ראה מגילה ד, ע"ב; רמב"ם, הלכות תפילה יב, ה; שולחן ערוך, אורח חיים קמא, ב.]

ג. מקור הדין

מקור הדין שאין לקרוא בציבור פסוקים שאינם מובנים לשומעים

הגמרא

דברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק שאין לקרוא בתורה פסוקים שאינם מובנים לשומעים

ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק: מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה. [ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק:] מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה. [ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק:] מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה.

ד. מקור הדין

מקור הדין שאין לקרוא בציבור פסוקים שאינם מובנים לשומעים

הגמרא

דברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק שאין לקרוא בתורה פסוקים שאינם מובנים לשומעים

ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק: מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה. [ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק:] מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה.

ה. מקור הדין

מקור הדין שאין לקרוא בציבור פסוקים שאינם מובנים לשומעים

הגמרא

דברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק שאין לקרוא בתורה פסוקים שאינם מובנים לשומעים

ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק: מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה. [ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק:] מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה.

ו. מקור הדין

מקור הדין שאין לקרוא בציבור פסוקים שאינם מובנים לשומעים

הגמרא

דברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק שאין לקרוא בתורה פסוקים שאינם מובנים לשומעים

ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק: מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה. [ב"ר יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק:] מפני מה אין מקריאין בתורה בפרשת [ויקהל] "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל" (שמות לה, א)? מפני שאין מבינין אותה.

קידוש היום על הפת

איתא בשו"ע [סי' רע"א ס"ג] שקידוש הלילה קודם לקידוש היום, ולכן אם יש לו רק כוס א' יקדש בו בלילה, וכתב המשנ"ב "ואע"ג דבלילה יוכל לומר ברכת קידוש אריפתא, וביום כשלא יהיה לו על מה לקדש ישאר בלי קידוש". מבואר בזה שקידוש היום על הפת לא חשיב קידוש, וכ"ה לשון השו"ע לקמן סי' רפ"ט סעי' ב' שכתב "ואם אין לו שכר ושאר משקין אוכל בלא קידוש". ומש"כ במשנ"ב שם שחייב לקדש על הפת, היינו שחייב לחוש לשיטת הראב"ד דס"ל שאפשר לקדש ביום על הפת, אבל מעיקר הדין לא חשיב קידוש.

ויש לשאול ממש"כ השו"ע בסעיף י"א שמי שיש לו רק כוס א' ישתמש בה להבדלה ולא לקידוש הלילה, כדי שלא יתבטל ממצות הבדלה, ואמאי לא נימא הכי גם בנדו"ד שישמור את הכוס לקידוש היום כדי שלא לבטלו. וצ"ל שקידוש היום כיון ואינו אלא ברכת הגפן לא חשיב כולי האי כמו הבדלה שיש בה ברכה בפני עצמה, ולא חיישינן לביטולו.

שכח אתה חוננתנו ובירך המוציא לפני הבדלה

איתא ברמ"א [סי' רע"א ס"ה] שמי שטעה ובירך המוציא לפני הבדלה, יטעם מעט כדי שלא תהא ברכתו לבטלה ואח"כ יבדיל. מבואר שאין היתר להבדיל בין הברכה לטעימה משום דהוה הפסק, ואע"פ שבסי' קס"ז סעי' ו' מבואר שמי שהפסיק בדיבור בין המוציא לטעימה, ואמר תנו לבהמה לאכול לא הוה הפסק, דחשיב צורך הסעודה כדי שלא יעבור על איסור אכילה לפני בהמתו, ולמה כאן לא נתיר להבדיל כדי שלא יעבור על איסור אכילה לפני הבדלה. כבר כתב השעה"צ שם ס"ק ל"ח שלכתחילה אסור להפסיק אפילו במקום איסור, וכל האמור שם הוא רק לענין דיעבד שאם הפסיק אינו חוזר ומברך.

ויש להסתפק, מי ששכח אתה חוננתנו וטעה ובירך המוציא לפני הבדלה, שאם יטעם יצטרך לחזור ולהתפלל, מי נימא שמותר לו לכתחילה להפסיק ולהבדיל כדי שלא יפסיד את כל תפילתו, או"ד לא שרינן למעבד איסורא בידים כדי שלא לגרום ממילא לביטול התפילה.

ויתכן לומר עוד, שמה ששנינו שהפסק לצורך האכילה ל"ה הפסק, זה רק בדיבור קצר דומיא דהבא מלח או אפילו ברכת על נט"י [שו"ע שם ס"ז], אבל ברכת הבדלה שהוא נוסח ארוך על כרחו הוה היסח הדעת, ואפילו בדיעבד הוה הפסק, וצ"ע בזה.

גדר חביב בקידוש

כתב השו"ע [סי' רע"א ס"ב] ואם נטל ידיו קודם קידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, וביאר המשנ"ב שלכן הקדים ליטול ידים כיון שהוא רעב ורוצה למהר לאכול. משמע שחביבות הפת שהוזכרה בשו"ע היינו שכעת בגלל רעבונו נעשה הפת חביב לו, אבל בעלמא כשאינו רעב יתכן שהיין חביב לו.

ואע"פ שבסי' רי"א לגבי קדימה בברכות דעת מרן לפסוק כשיטות שחביב היינו המין שרגיל להיות חביב אצלו, ולא מה שכעת חביב לו, כאן לכו"ע הולכים לפי החביב כעת, דכן הוא משמעות הגמ' בפסחים ק"ו ע"ב דאיתא שם "זמנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, זמנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא", מבואר שהחביבות נקבעת בכל פעם לפי מה שהוא.

אברהם ממן – בני ברק

בגדר ובדין יציאה ידי"ח קידוש בתפילה

כתב המ"א בסי' רע"א סק"א וז"ל: כתב הרמב"ם פרק כ"ט קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין. וכ"כ התוס' בסוכה פרק ג' דף ל"ח. ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפילה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת, והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו. וכ"מ בתוס' שכתבו דלר"ת מי שאין לו יין לא יקדש כלל, ושקה וכי יעקור מ"ע דאורייתא, אלא ע"כ דדי בתפילה, ועוד דאמרינן בקדושה אע"ג דמקדש בצלותא, עכ"ל ע"ש. והביאו המשנ"ב בסק"ב, וכתב דלפי"ז אם נסתפק אם קידש או לא אין צריך לחזור ולקדש, דהוה ספיקא דרבנן ולקולא, וכן דקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול שכבר התפלל, דתרווייהו חיובם מדרבנן הוא. אמנם האריך מאוד לפקפק בזה שם ובביאוה"ל ד"ה מיד, ועל כן כתב דלכתחילה יש לחוש שאין יוצא יד"ח בתפילה, אולם כשיש ס"ס סמך ע"ז, עי"ש בכל דבריו.

ונביא בזאת מה דהקשו על המ"א גדולי האחרונים, ולאחר מכן נבוא לדון ליישב דבריו בע"ה, דהנה המשנ"ב הקשה מתחילה דהלא ק"ל דמצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דקידוש בתפילה, משום שחפצים לצאת את המצוה דקידוש על היין ובמקום הסעודה. ויש להוסיף בזה, דהנה בכל המצוות דקי"ל דהכוונה בהם מעכבת, ואם לא כיוון לצאת יד"ח המצוה לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולעשותה, נודעו בזה דברי הח"א דהם לימוד זכות והצלה מרובה לכל מאן דמקיים מ"ע ואינו מכוין בהדיא לצאת יד"ח המצוה, והעתיקם המשנ"ב בסי' ס' סק"י, וז"ל: ודע עוד דכתב הח"א בכלל ס"ח דמה דמצרכינן ליה לחזור ולעשות המצוה, היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה, כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדומה, אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר תפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ שלא כיוון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוון, עכ"ל. ור"ל היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אע"פ שלא כיוון בפירוש יצא, אבל בסתמא בודאי לא יצא, עכ"ל. ומעתה קושיית המשנ"ב ע"ד המ"א אלימא מאוד, דבשלמא בקידוש דעושה על הכוס, אף אם לא כיוון בפועל לצאת יד"ח מצות קידוש, מ"מ המעשה דהקידוש מוכיח דעשה כן מחמת המצוה, ושפיר יוצא יד"ח כדכתב הח"א, אך להמ"א דיוצא יד"ח הקידוש בתפילה, אם לא כיון בהדיא היאך יצא יד"ח, הא בלא"ה חפץ הוא להתפלל ערבית מדין התפילה, ואין בתפילתו כל "מעשה מוכיח".

עוד יש להוסיף ולהאלים הקושיא, דהנה כתב הר"ן בר"ה (ל"ב ע"ב) דהמתעסק בתקיעת שופר דלא יצא יד"ח, מיירי שתוקע לחנך את התינוקות, ואף דהתוקע לשיר יוצא יד"ח למ"ד מצוות א"צ כוונה, מ"מ הכא גרע כיון דמתכוין למצוה אחרת לחנך התינוקות, א"כ כוונה זה מגרעת ומעכבת המצוה האחרת שלא תחול, ע"ש, וכן ביאר הגר"א הסוגיא בברכות י"ג ע"ב ע"ד המשנה שם דהיה קורא בתורה והגיע זמן ק"ש, אי כיוון ליבו יצא, דהקשתה הגמ' למ"ד מצוות א"צ כוונה, ותירצה "בקורא להגיה", ורבו הפירושים שם יעוי"ש בראשונים. ודעת הגר"א שם דבקורא להגיה יש בזה כוונה למצוה אחרת, וע"כ לא יצא יד"ח לכו"ע, עי"ש. (וב"שלמי תודה" להגרב"צ פלמן, פורים עמוד נ"ב, ביאר סברת הר"ן דלא יצא יד"ח אף למ"ד מצוות א"צ כוונה, משום דכוונה למצוה אחרת דמיא לכוונה להדיא לא לצאת, דכתבו קמאי דבזה לכו"ע לא יצא יד"ח, ובזה ביאר דברי המשנ"ב בסי' ס' סק"ט דהמברך ברהמ"ז עם הקטנים לחנכם לא יצא יד"ח, משום דהוי כמכוין בפירוש שלא לצאת ע"ש), וא"כ לכאורה דברי המ"א לא מתיישבים אף למ"ד מצוות א"צ כוונה, דהא מתכוין לצאת יד"ח תפילה ולא יד"ח קידוש, והוי כמכוין לצאת יד"ח מצוה אחרת, דבכה"ג לא יוצא יד"ח לכו"ע, וצע"ג עוד הקשה בביאוה"ל ע"ד המ"א, מסוגיא דפסחים ק"ז ע"ב, דאיתא התם דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, ויליף לה מגז"ש ע"ש, וא"כ היאך יוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילה, הלא לא הזכיר יציאת מצרים בתפילה כלל, וכתב דכן הקשה במנ"ח, והיא במצוה ל"א סק"ה, ע"ש בכל דבריו הנחרצים בזה, דבודאי מעכבת מן התורה הזכרת יציאת מצרים בקידוש, וע"כ לא יצא יד"ח קידוש בתפילה כלל. וסיים דבריו המנ"ח שם בזה"ל: אבל זה נראה לי ברור דאינו יוצא בתפילת שבת כלל, כיון דליכא הזכרת יציאת מצרים דנלמד מגזירה שוה, ומקום הניחו לי בעזרת השי"ת ולא הרגישו זה האחרונים, עכ"ל. והביאוה"ל נדחק ביישוב קושיא זו, וז"ל: ולענ"ד יש ליישב דבריו קצת, או דסובר דהוא רק מדרבנן והגז"ש היא אסמכתא בעלמא וכו', או דסובר דיוצא מן התורה במה שהזכיר יציאת מצרים סמוך לתפילה, דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא עכ"ל. ואיזה ליישב קושיא זו, ועי"ש עוד במש"כ בזה, וע"כ לא סמך לכתחילה ע"ד המ"א להלכה.

ומצאנו מציאה רבתא בנידון זה בתוס' רי"ד בפסחים (מהדו' תליתאה לדף קי"ז ע"ב) וז"ל: צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כבר הוכחתי למעלה דמדאורייתא אינו אלא מה שאנו אומרים בתפילה, ועל הכוס הוא מדרבנן, ובכל המועדים אנו מזכירים יציאת מצרים בקידוש היום של תפילה אע"פ שאנו מזכירים בקידוש שעל הכוס, אבל בשבת בקידוש על הכוס אנו אומרים זכר ליציאת מצרים, ובקידוש התפילה אין אנו אומרים אותו, וקשיא למה לא נתקן לאומרו בשבת בתפילה שהיא עיקר הקידוש מן התורה, וגז"ש בשבת גמרינן לה, ויו"ט ילפי משבת, ואמאי ביו"ט אמרינן ובשבת לא אמרינן, עכ"ל. וחזינן מדברים מפורשים אלו כו"כ יסודות בנ"ד: א. דלהדיא ס"ל להתוס' רי"ד כדעת המ"א דיוצא יד"ח קידוש מדאורייתא בתפילה. ב. דמאי דהקשו המנ"ח והמשנ"ב ע"ד המ"א מדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש, כבר הקשה כן התוס' רי"ד על עצמו, ואפילו הכי לא הדר ביה מעיקר דבריו מחמת קושיא זו. ג. דכתב בלשונו "נתקן לאומרו", ונראה מזה דס"ל דההזכרה דבקידוש הינה אסמכתא בעלמא כדצידד הביאוה"ל, ודלא כהמנ"ח.

אמנם עדיין מוטל עלינו ליישב קושיית התוס' רי"ד, ויעויין להחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן מ"ג) דהביא קושיא זו דהתוס' רי"ד, וכתב לחדש בדעת כמה מן הראשונים, דהגז"ש דבפסחים לא קאי אשבת אלא אקידוש דפסח, עי"ש בכ"ד, אך אי"ז פשטות ד' הגמ', וכן בדעת שא"ר עדיין צ"ע. וראיתי דברים מחודשים בזה בסוף שו"ת עונג יו"ט, דהובאו שם "חד"ת מאת הרב המאוה"ג החו"ב מו"ה יצחק ליב גראסבערג", דדן בכל ענין זה, והעלה דלא קי"ל להלכה כדברי הגמ' בפסחים הנ"ל, וכן ביאר השמטת הרמב"ם בהלכותיו, וכתב דמשום הכי אין אנו מזכירין יציאת מצרים בתפילה, והא דמזכירין יציאת מצרים בקידוש היא מדרבנן, "או הנוסח הוי כך לאיזה טעם שתיקנו לנו, ומי יעמוד בסודם אשר כל תיבה ותיבה אשר יסדו הרואים בחכמתם כוונה עמוקה היה בזה". וחילו מסוגיא דברכות כ' בפלוגתא דאביי ורבא אי נשים חייבות בקידוש היום מדאורייתא או מדרבנן, וע"ש שפלפל בזה לפי"ד השאג"א דנשים פטורות ממצות זכירת יציאת מצרים בכל השנה, והוכיח מדין אין גז"ש לחצאין, דבין לאביי ובין לרבא לית להו לדינא דהגמ' בפסחים הנ"ל. ודבריו מחודשים טובא, דבגמ' בפסחים לא הובא כל חולק על הגז"ש הנ"ל. וגם בעיקר הוכחתו יל"ד טובא, דשמא חיוב הזכרת יציאת מצרים בקידוש הוא חיוב מיוחד ונפרד בדיני הקידוש, ללא שייכות לדין ההזכרה דכל השנה. ועוד, דשמא להשאג"א הנ"ל באמת יפטרו נשים מההזכרה דיציאת מצרים בקידוש. אולם אנשים יתחייבו בזה, דומיא דמצינו בהזכרת ברית ותורה בברהמ"ז, ועיין בזה. סוף דבר דעדיין לא העלינו ארוכה לקושיין.

ומקודם שנבוא ליישב דברי המ"א, נזכיר עוד דברי החת"ס בכ"מ דחלק על המ"א, וז"ל באו"ח סי' כ"א דתפילה הוי כמכוונים להדיא שלא לצאת יד"ח, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה על היין דאורייתא, וכאילו לב חכמים מתנה ע"ז, וכ"כ בסוף תשובה קמ"ג "במכוין שלא לצאת גרע טפי, ובזה נדחה נמי דברי דגול מרבבה סי' רע"א במ"א סק"ב, דאין אנו מכוונים לצאת בקידוש בתפילה", ונראה מדבריו דאדרבה עדיף טפי לכוין בתפילת ליל שבת שלא לצאת יד"ח קידוש, בכדי לצאת ידי החיוב דמה"ת כתיקון חז"ל על הכוס, ואמנם אף אם לא יכוין כך בהדיא "כאילו לב חכמים מתנה ע"ז" (ושוב ראיתי בהגהות חת"ס על השו"ע בסי' רע"א, דכתב דצריך לא לכוין לצאת יד"ח קידוש בתפילה מהטעם הנ"ל, משא"כ בתפילת ליל יוה"כ צריך לכוין לצאת יד"ח קידוש, כיון דאין בו קידוש על הכוס, עי"ש).

והנראה בביאור דברי המ"א, בהקדם דברי הפמ"ג (סי' רצ"ד מ"ז סק"ב), וז"ל: הקשינו למה בהבדלה אם לא הזכיר בתפילה אין חוזר, שיש לו לסמוך על הכוס, ובתפילת שבת בערב שבת אם לא הזכיר בתפילה אין חוזר, שיש לו לסמוך על הכוס, וכתבנו ד"ל דקידוש היום דין תורה בתפילה לא יסמוך על הכוס, משא"כ הבדלה למ"ד דרבנן סומך על הכוס וכו', ובסי' רס"ח במ"א והוא הדין ביו"ט מי שלא הזכיר, והא קידוש יו"ט הוי דרבנן, ואפילו הכי אין סומך על הכוס. וי"ל דבקידוש מתחילה תקנה אחת הוה להזכיר בתפילה ובקידוש, משום הכי אין לסמוך על הכוס, משא"כ בהבדלה ב' תקנות הוה, יעוי"ש בגמרא, משום הכי אי שכח בתפילה סומך על הכוס, עכ"ל.

ולכאורה דבריו צ"ב טובא, דמאי כלל הוקשה לו דאם לא הזכיר קדושת שבת בתפילת ליל שבת יסמוך על הכוס כמו בהבדלה, הא ל"ד כלל, דבהבדלה חיסר הזכרה בעלמא בתפילה, ואילו כשלא הזכיר קדושת שבת בתפילה לא הזכיר עיקר התפילה, ומשום הכי לא יצא יד"ח, והיאך יהני לתפילתו מה שיקדש אח"כ על הכוס, ומדוע הוצרך הפמ"ג לתרץ דמדאורייתא יוצא יד"ח בתפילה כדכ' המ"א, ואח"כ הוזקק לידחק דגם ביו"ט מדרבנן כן הוא, הלא כ"ז אומר דרשני.

ונראה מוכרח מדברי הפמ"ג, דס"ל דהא דיוצא יד"ח קידוש בתפילה, אינו כפשוטו דכיון דבפועל הזכיר בפיו ענין שבח וקדושת השבת ממילא יוצא יד"ח קידוש, דזה כל עניינו של הקידוש ומהותו, ודין על הכוס הוא רק תוספת מדרבנן, אלא דין קידוש בתפילה הוא דין בפנ"ע, דתקנו חז"ל דאת חובת הקידוש דמן התורה יאמר אדם בתוך תפילתו, וכל נוסח התפילה דליל שבת דתקנו חז"ל בשבח השבת ובקדושתה הוא למען מטרה זו, דיקדש אדם את השבת בתפילתו ויחתום בברכה "מקדש השבת". ומעתה מובן היטב הא דהקשה הפמ"ג דאם חיסר אדם משבח השבת בתפילתו, מדוע יצטרך לחזור הא יאמר כן על הכוס, ומה לי יקדש השבת בתפילתו מה לי יקדשה על הכוס, סוף סוף ענין אחד להם, ומתחילה תירץ בזה דכיון דעיקר החיוב דהקידוש הוא מדאורייתא, וחיוב זה יוצא יד"ח בתפילה, ע"כ לא יסמוך על הכוס, אך דחה זה מקידוש דיו"ט דהוא גם מדרבנן, וע"כ הסיק לבסוף ד"תקנה אחת הוה להזכיר בתפילה ובקידוש", והיינו כמשנ"ת, דעיקר תקנת חז"ל היתה לצאת את דין הקידוש בתפילה ואח"כ על הכוס, וממילא יצא את דין הקידוש דמן התורה בתפילתו שהיתה קודם הקידוש, ועיין היטב בזה.

ולדברים אלו מאירים דברי הגמ' שהביא המ"א כסייעתא לדבריו, דבברכות ל"ג איתא ספק האם המבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, ופשטה הגמ' מדין קידוש דאע"ג דמקדש בצלותא מקדש על הכוס, הוא הדין בהבדלה, עי"ש, ומדברי הגמ' "מקדש בצלותא" הוכיח המ"א כדבריו, עי"ש. אמנם עדיין צ"ב מהי השייכות בין קידוש להבדלה בזה, דסוף סוף לענין קידוש קי"ל דאם לא מקדש על היין לא יוצא יד"ח כלל, ועכ"פ מדרבנן, משא"כ לענין הבדלה דאם הבדיל בתפילה יוצא יד"ח הבדלה, אלא דלא קיים תקנת חכמים שאמרו להבדיל על היין, ומדוע השוותה אותם הגמ'.

ולהאמור ניחא מאוד, דגם בקידוש להמ"א אין הגדר דתוך כדי התפילה יוצא יד"ח הקידוש מדאורייתא כיון שהזכיר תיבות הקידוש, אלא גדר הדבר הוא דבתפילה יוצא יד"ח הקידוש מדאורייתא כיון שכך תקנו חכמים, א"כ יוצא יד"ח הקידוש גם מדרבנן, וכל מאי דצריך אח"כ לקדש על הכוס הוא תקנה נפרדת מדרבנן לקדש על היין, וכמ"ש הפמ"ג דתרי תקנות אלו בשרשם תקנה אחת הם, לקדש בתפילה ועל היין. וה"נ בהבדלה, דאף דיוצא יד"ח הבדלה אף מדרבנן, מ"מ צריך נמי להבדיל על היין, ודו"ק.

ומעתה אתי שפיר היטב כל מאי דהקשו האחרונים ע"ד המ"א, ונפתח בדין מצוות צריכות כוונה, דהן אמת דאם היה יוצא יד"ח הקידוש בדרך אגב ע"י תפילתו היה בזה חסרון של מצוות צריכות כוונה, אך להמבואר כל עיקר תקנת תפילת ליל שבת היתה למען הקידוש שבתוכה, וא"כ כשמכוין אדם לקיים מצות התפילה שחייבוהו חז"ל, ממילא מונחת בכוונתו זו כוונה לצאת ידי הקידוש, דכן היא מטרת חז"ל בתקנתם תפילת ערבית בליל שב"ק, ואף אם לא כיוון בהדיא כל כוונה, נראה דדברי הח"א שהזכרו בריש הדברים מהנו גם לזה, דכמו דלענין התפילה יוצא יד"ח להח"א משום "מעשה התפילה המוכיח", ה"נ לענין הקידוש, דהוא הוא תורף ענין התפילה ומהותה.

ובודאי דאין כל קושיא מעתה ע"ד המ"א משיטת הר"ן והגר"א דהוזכרה לעיל, דכוונה למצוה אחרת לא מהניא אף למ"ד מצוות א"צ כוונה, דאדרבה כוונת התפילה היא גופא כוונת הקידוש, ואין היא כוונה אחרת כלל ועיקר (אמנם יעויין ב"שלמי תודה" הנ"ל דיישב קו' זו באופ"א, ולדברינו קושיא מעיקרא ליתא, ופשוט).

וממילא לק"מ נמי משה"ק החת"ס, דכל עיקר קושייתו היא דחפצים אנשים לצאת את הקידוש כתיקון חז"ל על הכוס, וע"כ אין הם מכוונים לצאת יד"ח בתפילתם, ולהאמור אין הקידוש שבתפילה נוגד את תקנת חז"ל, אלא אדרבה הוא גופא תקנת חז"ל כדכ' הפמ"ג, וכיון דכן תקנו חז"ל שפיר יאות לכוין לצאת יד"ח הקידוש בתפילה. וביותר מזה, דלהאמור נראה דאם אכן יחפוץ האדם לכוין בהדיא לא לצאת ידי חובתו בתפילה, אף דאליבא דאמת תועיל מחשבתו לזה ולא יוצא יד"ח בכה"ג כדין כל כוונה הפכית, מ"מ לאו שפיר עבד, דכשכיון כך עשה מעשה כנגד דעת חז"ל ותקנתם דחפצו דיקדש האדם בתפילתו, ולא יעשה כן. וארווחנא לפי"ז, דהנה החת"ס שם כתב דלדבריו בקידוש בתפילת ליל יוה"כ צריך לכוין בהדיא לצאת יד"ח, כיון דלא מקדשין בו על הכוס, ולפי"ז כל מי שלא כיון כן לא יצא יד"ח כלל, ולא שמענו כן. ולדברינו אתי שפיר היטב, דכיון דזו תקנת חז"ל אין צריך לכוין כן בהדיא, ושפיר יוצא יד"ח. [ומטו משמיה דהגרשז"א זצ"ל דנשאל האם שפיר לכוין בתפילת מעריב במוצ"ש לא לצאת יד"ח הבדלה באמירת "אתה חוננתנו", מחמת דחששו דאם לא אמרו עדיין ק"ש, נכנסו בזה לנידון "תדיר ושאינו תדיר", ועיין בזה להלן, והשיב דאין לעשות כן כלל, דהוא נגד תקנת חז"ל שתקנו להבדיל בתפילת מוצ"ש, והן הן הדברים שכתבנו].

ושמחתי מאוד בראותי ב"אליבא דהלכתא" (גליון מ"ז) במדור שו"ת בהלכה מהגר"מ שטרנבוך שליט"א (בעמוד ל"ב) דכתב בקוצר אמרים ככל דברינו, ולחיבת הקודש נעתיק דבריו בזה, דאדרבה חז"ל תקנו שקודם יצא הקידוש מדאורייתא בשמו"ע, ואח"כ יצא הקידוש מדרבנן על הכוס, ואף כשאינו מכוין להדיא לצאת יד"ח בקידוש דשמו"ע ג"כ יצא, כיון דכוונתו להתפלל אדעתא דחז"ל, והם תקנו שיצאו בתפילה קידוש מדאורייתא, וכעין שתקנו שקודם יוצאים מה"ת בתקיעות דמיושב, ואח"כ יוצאים מדרבנן בתקיעות מעומד, ודברי רבינו החת"ס עמוד ההוראה בזה צע"ג, וגם לא שמענו מתלמידיו שנהגו כן, עכ"ל. והדברים מאירים ושמחים.

ולפמשנ"ת נבוא ליישב קו' המנ"ח והמשנ"ב מדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש, דהנה בביאוה"ל נדחק בדעת המ"א דכיון דהזכיר יציאת מצרים סמוך לתפילה, דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמי, יצא בזה ידי חובת ההזכרה, וכתב דזה דחוק טובא ורק מחומר הקושיא כתבו. ונראה, דהן אמת אם ס"ל להמ"א דיוצא יד"ח קידוש בתפילה משום דהזכיר בדרך אגב תיבות הקידוש, אכן תירוץ זה דהביאוה"ל דחוק טובא, דמה שייכות איכא בין תיבות דבאמצע התפילה להזכרת יציאת מצרים דקודם התפילה, ולא שייך למיחשביה כהזכיר יציאת מצרים בקידוש כלל, אך להמבואר דדינו דהמ"א יסודו דכך תקנו חז"ל לקדש השבת בתוך התפילה, וכל מהות התפילה בליל שבת ועניינה הוא לקדש השבת בכניסתה, א"כ כמו בכל תפילה יש גם לתפילה זו סדר וצורה, דצריך לסמוך גאולה לתפילה, ולפתוח בג' ברכות ראשונות, ולסיים בג' ברכות אחרונות, ותורף התפילה ועיקרה הוא שבח וקדושת השבת, א"כ בודאי דלפי"ז נחשבת ההזכרה קודם התפילה כהזכרה בקידוש, דכן היא צורת התפילה וסידורה, ועיין היטב בזה.

אמנם בנידון זה דהזכרת יציאת מצרים נראה עוד, דהנה בסוגית הגמ' בפסחים קי"ז דהצריכה הגמ' להזכיר יציאת מצרים בקידוש, יעוי"ש בתוס' ד"ה למען, דנראה דנתקשו בעיקר הדבר, מאי שייכות איכא בין שבת ליציאת מצרים, וכתבו בזה וז"ל: ושמעתי מהר"מ שיש במדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בישראל בפרך, ופר"ך בא"ת ב"ש וג"ל שהם מלאכות ארבעים חסר אחת, וכשנגאלו ממצרים הזהירם על השבת לשבות מאותם ל"ט מלאכות, עכ"ל. הנה פירשו השייכות ע"ד הרמז. ועי"ש במהרש"א שתמה ע"ד, דהא בדברות שניות איתא להדיא לגבי שבת "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים", עי"ש במש"כ בזה. וברש"ש שם כתב באופן חדש בזה, וז"ל: ועוד נל"פ דזכר ליציאת מצרים שב על מקראי קודש דסמיך ליה, ור"ל דשבת נאמרה תחילה להם אף שהם זכר ליצי"מ, שגדולה מאוד שבא זכרונה כפולה ומכופלת בתורה, עכ"ל.

וכל נידון זה מצאנו להדיא בטור בסי' רע"א בפירוש תיבות הקידוש, דכתב, זכר ליציאת מצרים, אפשר לומר שהשבת תחילה למקראי קודש שהם זכר ליציאת מצרים, שכל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, והרמב"ן כתב שהשבת עצמו זכר ליציאת מצרים, כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוה קדמון מחדש חפץ ויכול, ע"כ כתב בדברות שניות וזכרת וגו', עכ"ל ע"ש. ועיין עוד בפירוש הרמב"ן עה"ת בפרשת ואתחנן בקרא ד"על כן ציוך לעשות את יום השבת", דכתב כדבריו אלו, והביא שם דברי ראב"ע והרמב"ם במו"נ דלא כ"כ, ואפשר לבאר בשיטתם כדכתב הטור עי"ש, ודו"ק. אלא דיש לתמוה טובא על כל שיטות אלו ד"זכר ליציאת מצרים" דבקידוש קאי על "מקראי קודש" דהיינו המועדים, ולא על יום השבת עצמו, דהיאך יפרנסו דברי הגמ' בפסחים המפורשים דצריך להזכיר בשבת יציאת מצרים, דלדבריהם מדוע הצריכו להזכירה בשבת, הא אין היא שייכת כלל לשבת, ובגז"ש דהביאה הגמ' נראה דהוא דין בשבת (ובפרט יש לתמוה על הרש"ש הנ"ל דביאר כן בדברי הגמ' שם גופא), וראיתי דהקשה כן בשו"ת חיים שאל הנ"ל ע"ש.

ונראה לבאר הענין עפ"י משנ"ת לעיל, ובהקדם מה שהובא בקונטרס "מנהגי הקידוש בליל שבת" (לאאמו"ר שליט"א) מהגרש"א שטרן (בעמוד ס"ט), לחקור בעיקר ענין הזכרת יציאת מצרים בקידוש השבת, האם הוא דין "בקידוש", דישנו חידוש מיוחד דבקידוש השבת צריכין להזכיר יציאת מצרים כחלק משבחה של השבת, או"ד הוא דין ב"הזכרת יציאת מצרים", דחייבה התורה (או חז"ל) להזכיר בכו"כ הזדמנויות את יציאת מצרים, בק"ש פעמיים ביום, ובמועדים, וכמו"כ בקידוש בשבת, ואינו מדיני הקידוש עצמו, עי"ש שכתב הנפק"מ בזה. ונראה דבזה נחלקו הראשונים הנ"ל, דהטור וסייעתו ס"ל דהוא דין בהזכרת יציאת מצרים בלבד, וע"כ כתבו דההזכרה קאי על המועדים דהם זכר ליציאת מצרים ולא השבת, אך הרמב"ן ס"ל דהוא דין בעיקר הקידוש דהשבת, וע"כ כתב דהשבת עצמה היא זכרון ליציאת מצרים. וממילא אתי שפיר הגז"ש דהגמ' לכו"ע, דלהרמב"ן היא כפשוטה דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש מדיני השבת

עצמה, אך להטור ודעימיה ילפינן מהגז"ש דאף בשבת יש דין להזכיר יציאת מצרים, ובשעת הקידוש, והיינו שנתחדשה בזה הלכה דישנו זמן נוסף דצריך להזכיר בו יציאת מצרים, והוא הקידוש בשבת, וכיון שהוצרכנו להזכיר, ממילא יש להזכירו במקום שהוא קצת שייך בו, והוא אחר שהוזכרו המועדים, דהם עצמם זכר ליציאת מצרים, והשבת תחילה להם כדכתב הרש"ש, ועיין.

ושוב ראיתי דברים כעין אלו בשו"ת שאילת דוד להגר"ד קרלינר (סימן א'), וז"ל שם בתו"ד: ומזה נראה הא דצריך בשבת להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום בכניסתו, יכול להיות ג"כ משום שאין לנו מצוה אחרת מחוייבת על האדם לעשות בשבת שיהיה בה זכרון יציאת מצרים, לכן חייב תיכף בכניסת היום לקדש השבת שעניינו הוא זכרון ליציאת מצרים, עכ"ל עי"ש.

ומעתה נשוב לנ"ד, וניישב קושיית האחרונים, דהובא לעיל דהיא קושיית התוס' רי"ד דס"ל נמי כהמ"א, דכיון דאין זכירת יציאת מצרים מדין הקידוש דשבת עצמו, דאין השבת עצמה זכרון ליציאת מצרים, כדכתבו הטור ודעימיה, אלא נתחייבנו להזכירה בשבת מדין ההזכרה וכנ"ל, א"כ כיון דנתבאר דתקנת הקידוש דשבת היתה להזכיר השבח והקדושה "בתפילה ובקידוש", על כן סגי במה שמזכיר יציאת מצרים על הכוס, ואין צריך להזכירה פעמיים כיון דעניינה הזכרה וכבר מזכירה, והא דנתקן דוקא על הכוס ולא בתפילה, הוא משום דנתבאר דבעינן שייכות מסויימת לענין יציאת מצרים, וכיון דאמרינן בקידוש "תחילה למקראי קודש" ממילא זהו המקום הרצוי להזכיר בו יציאת מצרים, ותו אין צריך להזכיר בתפילה. ואתי שפיר היטב משה"ק התוס' רי"ד מ"ש ממועדים דמזכירין נמי בתפילה, דזהו גופא החילוק בין שבת למועדים, דמועדים הם עצמם זכרון ליציאת מצרים, והזכירה בהם היא מעצם השבח ועניין היו"ט, ומעכבת היא בעיקר הקידוש עצמו, ואינה מדין "הזכרת יציאת מצרים" אלא מדין הקידוש, משום הכי בהם גם בתפילה נתקן להזכיר יציאת מצרים, וכדכתב הפמ"ג דגם בליל יו"ט נתקן הקידוש מדרבנן גם בתפילה, משא"כ בשבת דסגי בהזכרה בקידוש וככל משנ"ת.

ונשוב עתה לעיקר דברינו בשיטת המ"א, דלדבריו הקידוש בתפילת ליל שבת הוא מעיקר תקנת התפילה, דנראה מזה סיוע גדול למש"כ היעב"ץ (מו"ק סי' רס"ח, ובסידורו קודם תפילת ערבית דליל שבת) דאף דקי"ל תפילת ערבית רשות, מ"מ בליל שבת ויו"ט חובה היא, ולא ביאר דבריו שם, ע"ש. והו"ד בשע"ת ובמחזיק ברכה בסי' רס"ח, ועי"ש שהביאו כן מתיקוני זוהר. ולהאמור אתי שפיר היטב, דתפילת ערבית דליל שבת ויו"ט יש בה מלבד עצם התפילה תקנה נוספת דחז"ל, והיא לקדש את יום השבת בתפילה, ובהכי יוצא יד"ח הקידוש מדאורייתא בשבת, ומחמת תקנה זו קבעוה לחובה, ונפק"מ טובא בזה לנשים בזמנינו לחייבן בתפילה זו, ואכמ"ל בזה.

וע"ד אפשר נראה להוסיף בזה, דהמ"א לשיטתו קאזיל, דהנה בסימן רס"ז פסק השו"ע דאף הנוהגין בכל יום כרבנן דר"י, מ"מ בתפילת ערבית דליל שבת שפיר לכתחילה לנהוג כר' יהודה, ובפשטות הביאור הוא משום תוספת שבת ע"ש. אמנם במ"א שם הוסיף טעם מחודש בזה, דתפילת ערבית תקנוה כנגד הקטרת אימורים ופדרים, ואימורי חול אינם קרבים בשבת, וע"כ דאימורי יום שישי הקטירום בפלג המנחה דערב שבת, וכיון שכך ממילא תפילת ערבית דליל שבת זמנה מפלג המנחה דיום שישי לכו"ע, דזהו הזמן היחיד דהקטירום, ע"ש. ורבו בזה הקושיות עיין במפרשים, ונעמוד על הערה אחת, דלדבריו כל זמן מעריב דליל שב"ק צריך להיות רק בזמן זה, ומנא לן מקור לחיוב דתפילת ערבית מצאת הכוכבים עד עלות השחר כבכל יום, דהא בזמן זה לא הקטירו האימורים, ובודאי דבפשטות י"ל דלא פלוג משאר הימים, אמנם להמבואר י"ל דהמ"א לטעמיה דמצאת הכוכבים החיוב הוא משום "קידוש", והוא חיוב מיוחד לליל שבת ויו"ט, ומשום הכי הוא "חובה" ולא רשות, וזה לפלפולא. ובעיקר הדבר דתפילת ערבית של שבת חובה היא, סיוע רבתא איכא לזה מדברי הרשב"ם בסוגיא דפסחים שם, והביאם הביאור"ל, דנקט דבנוסח התפילה דליל שבת נתקן להזכיר יציאת מצרים, ודלא כנוסחא דידן, וכן הביאו עוד דאיתא בכל בו ובעוד ראשונים, וא"כ בפשטות לדבריהם תפילת ערבית דליל שבת חובה היא, דהא יש חיוב הזכרה דיציאת מצרים בה, והיאך נתחייב להזכיר בה אם כל עיקרה רשות, ונפלא הדבר, דהא כל הני ראשונים בודאי ס"ל כהמ"א, אלא דנתבאר דהמ"א (והתוס' רי"ד) פליגי עלייהו רק לענין ההזכרה בתפילה וככל משנ"ת, וא"כ לכל הני שיטות הדין עם היעב"ץ דתפילת ערבית דליל שבת חובה היא, ו"זכר לדבר" נראה גם מדברי הטור בסימן רצ"ב, וז"ל: ומה שתקנו בשבת שלושה ענייני תפילות, אתה קדשת, ישמח משה, אתה אחד, וביו"ט לא תקנו אלא אחת אתה בחרתנו, מפני שאלו שלוש תפילות תקנום כנגד שלוש שבתות, אתה קדשת כנגד שבת בראשית כמו שמוכח מתוכו, ישמח משה כנגד שבת של מתן תורה, דלכו"ע בשבת ניתנה תורה, ואתה אחד כנגד שבת שלעתיד, עכ"ל. ומשמע דשלוש תקנות נפרדות היו, ואחת מהן תפילת ערבית, אמנם כ"ז רק לענין ליל שבת, ודו"ק ואכמ"ל.

והנה נודעה עובדא בהגר"ח מבריסק, דהיה מנהגו בכל יום בתפילת ערבית להתחיל שמו"ע עם הציבור, ורק לאח"מ לקרוא ק"ש בברכותיה, וזה משום שהיה מאריך בק"ש ולא חפץ להטריח הציבור, וע"כ עבד כדפסק השו"ע לעיל דבערבית אין חיוב כ"כ לסמוך גאולה לתפילה, אמנם בסוף ימיו שינה מנהגו זה בליל שבת, והתפלל כסדר התפילה לבדו, ק"ש וברכותיה ואח"כ שמו"ע, ולא נודע טעמו, וביאר הגרש"ז הדיין דבריסק בזה, דחשש הגר"ח לדעת המ"א דבשמו"ע יוצא יד"ח קידוש מן התורה, ואם יתפלל שמו"ע קודם ק"ש נמצא דקיים מצות קידוש קודם ק"ש, ותדיר ושאינו תדיר קודם, והובא כ"ז גם בדברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א בגליון הנ"ל, עי"ש.

ויל"ד היטב בזה, דאמאי שייך נידון זה לדין תדיר ושאינו תדיר, הא בכל ימות השבוע הקדים הגר"ח תפילת שמו"ע לק"ש ללא כל חשש, משום דאדרבה תפילה תדירא מק"ש, וכדפסק השו"ע להדיא בזה, וא"כ גם בתפילת שמו"ע דליל שבת נימא הכי, דחפץ להתפלל משום מצות התפילה וכדמתפלל כל יום, ומה שבדרך אגב יוצא יד"ח קידוש כיון שמזכיר תיבות הקידוש, אי"ז חסרון בהקדמת השאינו תדיר, דהוא מצד עצמו לא חפץ להקדימו כלל אלא חפץ להתפלל (ובפרט להצד דדין הקדימה דהתדיר הוא משום חשיבותו על שאינו תדיר, דבכה"ג אין בהקדמת התפילה כל זלזול בק"ש, דעביד כן בכל יום. ועוד, די"א דדין הקדימה בזה גדרו דעתה זהו זמנו דהתדיר, ואי"ז זמנו דהאינו תדיר, וג"ז ל"ש כאן, דבודאי הגיע זמן התפילה). ועיין במשה"ק עוד בזה הגר"מ שטרנבוך שליט"א שם, ויל"ד בקושיותיו ואכ"מ, ועוד יש שהקשו על הגר"ח, מדוע לא עשה כהחת"ס לכוין בהדיא לא לצאת בתפילתו יד"ח הקידוש, ובהא יסיר מעליו כל חשש, ומדוע לא עשה כן להרויח תפילה בציבור.

ומהגאון רבי אריה פרידמן שליט"א שמעתי ביאור חדש בעובדא דהגר"ח, דחשש לדברי היעב"ץ הנ"ל, דתפילת ערבית דליל שבת חובה היא, והא כל מקור דברי השו"ע דבתפילת ערבית יכול להתפלל שמו"ע ואח"כ לקרות ק"ש, ולא לסמוך גאולה לתפילה הוא משום דתפילת ערבית רשות, וע"כ אין בה חיוב כ"כ של סמיכת גאולה לתפילה, ע"ש בב"י, וממילא להיעב"ץ דבליל שב"ק התפילה היא חובה, א"כ יש בה חיוב גמור לסמוך גאולה לתפילה, ומשום הכי שינה בה הגר"ח ממנהגו והתפלל התפילה כסדר ביחידות.

ולהאמור לעיל באריכות, י"ל דזה גופא הביאור בדברי הגרש"ז הנ"ל, דדעת המ"א גופיה דתקנת חז"ל היתה לומר נוסח הקידוש בתפילה, ומשום הכי קבעוה לתפילת ערבית דליל שבת כחובה, וא"כ שפיר חשש הגר"ח לדין קדימת התדיר לשאינו תדיר, דאין התפילה בליל שבת "תפילה" ככל התפילות, אלא במהותה ויסודה היא "קידוש", וע"כ אין להקדימה קודם ק"ש שהיא תדירה לה, ולא יכול אדם לומר דחפץ "רק" להתפלל, דזהו תיקון חז"ל דהתפילה קידוש היא, ואין שייך להתפלל דלא כתקנתם, ומשום הכי נמי לק"מ מדברי החת"ס, דל"ש כלל לכוין בהדיא כנגד רצון ותקנת חז"ל, וככל משנ"ת לעיל.

ונמצא דתרי הביאורים בעובדא דהגר"ח משלימים האחד את רעהו, דכיון דחשש לדעת המ"א ממילא כן הוא התקנה, ויש בזה נידון קדימת התדיר, וממילא כיון דכך התקנה נמי חובה היא, ויש בזה דין סמיכת גאולה לתפילה, וא"כ מאותו הדין ומאותו הטעם יש בנידון זה ב' חסרונות, הקדמת שאינו תדיר לתדיר, וחסרון סמיכת גאולה לתפילה, ודו"ק בכ"ז.

מרדכי ברגר - אלעד

כמות טעימה המחייבת בקידוש

סי' רע"א ס"ז: אע"פ שאסור לטעום כלום קודם קידוש, אם טעם מקדש, וכתב במ"ב (ס"ק ל"ז) ומשמע בפוסקים דלאו דווקא טעימה בעלמא, אפילו אם עבר ואכל ושתה גם כן צריך לקדש אח"כ [בלילה מיד, ולא ימתין עד למחר]. ולכאו' צריך להבין למה הוצרך לראי' שאם אכל צריך בכל זאת לקדש, הרי כיון שאסור לאכול כלום קודם קידוש כמו שכ' כאן, וגם בסעיף ד' שאפי' מים לא ישתה לפני קידוש, א"כ כל מה שאוכל לפני קידוש הוא באיסור, ואם כבר אכל באיסור איך יוכל להמשיך לאכול באיסור. ושמא נאמר דמדובר במי שאכל כל צרכו ועתה אין דעתו לאכול יותר, ורק אם יחוייב בקידוש יאכל כזית אחר הקידוש שיהי' במקום סעודה. אבל מפשטות המ"ב לא משמע כך, דנראה שאכל רק יותר מטעימה אבל לא כל צרכו.

ונראה דכיון שיש מחלוקת בגמ' בזה (פסחים קו:), ומ"ד א' ס"ל דאם טעם אינו מקדש, היינו דאחר שאכל בלילה בלי קידוש כבר אינו יכול לקדש בלילה, אלא למחר קודם סעודה כדפי' רשב"ם. ולדידי' מצות קידוש באה להראות חשיבות סעודת שבת שמברך לפניה על היין ועל היום, וכל שאכל לפני קידוש כבר הפסיד כוונת הקידוש, ולא יכול לתקן זה ע"י שיברך על סעודה נוספת באותו לילה, כיון שאין תחילת אכילתו באה אחר קידוש. ורק כשיברך ביום על היין ועל היום לפני שיתחיל לאכול, מראה כבוד סעודת שבת על ידי קידושו, ותיקן כלפי כבוד היום את עיוותו שאכל (שטעם) לפני קידוש הלילה.

וסובר המ"ב שאין להרחיב את המחלוקת, ולכן אף דפוסקים טעם מקדש, מ"מ מסברא י"ל דרק כשטעם בלבד ולא אכל הרבה, הקיל מ"ד זה להצריכו לקדש, דעדיין ניכר ענין הקידוש במה שיעשהו לפני סעודת הלילה. אבל כשאכל הרבה, לא יוכר חשיבות סעודתו ע"י הקידוש, הואיל ואכל כבר שיעור גדול. ולכן הוצרך המ"ב ללמוד שביאור טעם מקדש הוא דאע"פ שכבר אכל הרבה, כל שמקדש לפני סעודה שהולך עתה לאכול, מראה בזה יקרת סעודת שבת, ומקיים בזה תקנת חז"ל לקדש במקום סעודה.

והא דכתב המ"ב ומשמע בפוסקים, דנראה מזה שאין מוכרח מלשונם פשיטות ספקו, וציין בשעה"צ שכן הוא ברמב"ם, וא"כ הוא מפורש להדיא שאפי' אם עבר ואכל צריך לקדש, יש לומר דהוא משום שהסתפק המ"מ בדעת הרמב"ם האם מותר לשתות מים לפני קידוש כמו שהביא הב"י, ולפי צד זה סובר הרמב"ם דגם אחר טעימה, עדיין מוגדר בלשון הגמ' שלא טעם לפני קידוש, וא"כ י"ל דלדידי' מוכרח לפרש דטעם מקדש, היינו שאכל לפני קידוש, ולא רק טעם דזה (לטעום) מותר לכתחלה. ובכל זאת פשט המ"ב מהרמב"ם משום דלא הי' צריך לכתוב אכל, גם אם שתיית מים מותרת, והי' מספיק לכתוב טעם דהי' ממילא משמע מידי דאכילה ולא שתייה. ולכן משמע דגם אחר כמות גדולה של אוכל, מוטל עליו לקדש בלילה, ומ"מ כיון שיש מקום לדחות כנ"ל כתב המ"ב ומשמע בפוסקים.

אליהו ברייזכר - בני ברק

שיעור טעימת הכוס והצטרפות ע"י שנים

סי' רע"א סעי' י"ד "ואין שתיית שנים מצטרפת", וכתב במשנ"ב ס"ק ע' "דבעינן שיטעום בעצמו או אחד מן המסובין שיעור הנאה שתתיישב דעתו", והיינו דשתיית כמלא לוגמיו עניינה הוא בשביל שתתיישב דעתו, וזה אי אפשר בשתיית שנים. והנה לעיל ס"ק ס"ח כתב במשנ"ב דאדם גדול, וכגון עוג מלך הבשן דכמלא לוגמיו שלו גדול טובא, סגי ליה שיטעום רביעית כשיעור כוס ותו לא. ומקור הדין מהר"ן פרק ערבי פסחים. הרי לנו דאיכא שני אופנים לקיים המקדש צריך שיטעום, או בטעימת כמלא לוגמיו ומשום דמיישב דעתו, או בשתיית רביעית ואפילו בלא הא דמיישב דעתו, ומעתה עולה דאם כל המסובין ישתו ביחד שיעור רביעית יצטרפו, דהרי בשתיית רביעית לא בעינן להא דייתובי דעתיה, ולא ראיתי למי שיכתוב חילוק דין זה, וצ"ע.

שלמה שפירא – רמת בית שמש

בטעם חיוב נשים בקידוש היום מה"ת

בסי' רע"א פ' מרן כסוגיא דגמ' בברכות כ': ושבועות כ': דנשים חייבות מה"ת בקידוש היום משום דאמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

והנה בקידושין כ"ט. תנן דכל מצוות ל"ת בין שהזמ"ג בין שלא הזמ"ג אחד אנשים ואחד הנשים חייבין, חוץ מבל תקיף ובל תשחית ובל תטמא למתים, אלא דאיכא למידן בעשה ולאו שהזמן גורמם והם כרוכים כאחד, בתר מאי אזלינן - בתר העשה ופטורה או בתר הלאו וחייבת, ושם ל"ד. נקטו למ"ע שלא הזמ"ג מעקה אבידה ושלוח הקן, ובתוס' הק' דבכל הני כתיב לאו, ובהדיא תנן דכל מצות ל"ת בין שהזמ"ג בין שלא הזמ"ג א' האנשים וא' הנשים חייבין, ותי' ר"י דבכולהו הני שייך בהו אוקימתא דעשה בלא לאו, ועוד יש שתי' דמ"מ איכא נפק"מ כשיהיה לאשה לקיים מ"ע, דאי הו"א דנשים פטורות מעשה דלא הזמ"ג הרי יהו פטורות נמי מהלאוין, דהא איכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת, אלא דהשתא דאמרי' דכשאין הזמ"ג נשים חייבות הרי שלא יתכן שידחנו עשה אחר, דהא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, אלא דהקשו ע"ז התוס' משם הר"י מא"י מהא דשבת כ"ה. דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט משום דיו"ט הוי עשה ול"ת, ושריפת קדשים הויא עשה לבד, וא"כ י"ל דאשה שאינה חייבת בעשה דיו"ט דהוי זמ"ג ישתרי לה להדליק בשמן שריפה ביו"ט, ולא מצינו לתנא שאמר כן, אלא ע"כ י"ל דבעשה דאיכא עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה, וה"נ הלאו אלים [וע"ע תוס' דחולין קמ"א. שהבי"ד ריב"א דעשה דחי ללאו אף בדאיכא עמו עשה, אך העשה אשר בו נשאר, והקשו ע"ד, ומסקו דצ"ל לפירושו דשמא דוקא לענין דלא לקי על אותו לאו מהני העשה שכנגדו, אבל מ"מ לא מידחי ליה לגמרי (ויעוי' תוס' דפסחים מ"ז: ד"ה כתישה)].

וע' בדברי הרמב"ן בקידושין שם ליישב דבמעקה אבידה ושלוח הקן דמיירי בהו התם, נועד הלאו לקיים העשה, והוי לאו שאין בו מעשה אלא דאזיל אחר קיום המעשה שבו, וממילא כיון שהעשה הוא העיקר, אם יפטרו הנשים מן העשה יפטרו גם מן הלאו, וע"כ איצטריך לומר דחייבים בהאי עשה, אך בשאר מ"ע שהז"ג עם לאו חייבות בשניהן, כדאי' בשבת כ"ד: וביצה ח'. וע"ע בדברי הרמב"ן בקידושין ל"ג: מה שהקשה ותי' מציצית וכלאים, כדאשכחן בפסחים מ"ג: גבי חמץ ומצה, ועי' קה"י בקידושין סי' ל"ב בראיית הטו"א.

ומבואר דאפליגו קמאי, דאליבא דתוס' לעולם אזלינן בתר הלאו, וצ"ל דבעשה שהזמ"ג שיש עמו לאו חייבת, ולדעת הרמב"ן אזלינן בתר העיקר שביניהם.

והשתא יש להבין דבשלמא אליבא דהרמב"ן י"ל דהכא הרי העשה אלים, כיון שהלאו נועד לקיום העשה דשמירת שבת, וממילא אי לאו דמרבינן להו בהיקש דזכור ושמור, הוו מיפטרו נמי מהלאו שנגרר אחר העשה, אך אליבא דהתוס' דבכל גווני אזלי' בתר הלאו צ"ע לכאו' אמאי הוצרך כלל להאי היקש, הא כיון דחייבות בלאו ממילא חייבות נמי בעשה, דהלאו מאלים להעשה, וצ"ע.

אולם גם בדעת הרמב"ן לא נמלטנו מקושיא וחוסר הבנה בהשגתנו הדלה, דהנה לכאו' י"ל דלפי דבריו מ"ט חייבות נשים ביו"ט, והרי כיון דהכא העשה הוא העיקר, וכדאמרן לגבי שבת, א"כ כיון דהוי יו"ט מ"ע שהזמ"ג, הרי נדחה בו העשה כלפי נשים, וממילא גם הלאו נדחה כיון שנגרר הוא אחר העשה שהוא העיקר, וצע"ג.

אם חיוב דרבנן מוציא יד"ח לחיוב דאורייתא

המג"א (סי' רע"א סק"א) הביא מתיקוני שבת ומהרי"ל סי' קס"ג שיקדש קודם הלילה, וע"ש בטעמו, אולם הנה חקר המנ"ח (מצוה ש"ו אות ו', ועי' היטב בדבריו במצוה ל"א אות ח' ט' י') בדעת הבה"ג בדין קטן שהגדיל בספיה"ע, ותלה לזה בדברי רבינו טוביה מוינא שהביא המרדכי (מגילה סי' תשצ"ח), דהמחוייב מדרבנן מוציא להחייב מה"ת, דיוצא בקדוש היום מפלג המנחה ולמעלה, הרי דמהני קידוש של שבת בזמן דרבנן, וה"נ בקטן שהגדיל שכבר בקטנותו היה חייב מדרבנן מדין חינוך, ודאי מהני חיוב זה לחייבו אח"כ מה"ת, ואין החשבון בטל. ובמג"א סי' רס"ז סק"א תמה בזה מהא דקטן אינו מוציא את הגדול אע"פ שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא, וסבר דאין קידוש בזמן דרבנן מועיל להוציא החיוב דאורייתא [ותמהתי בראותי שיש אשר הק' סתירה לכאו' בדברי המג"א מההיא דהכא להההיא דהתם, דזה ברור דליכא קושיא כלל בדבריו, שהרי הוא עצמו כ' להדיא (סי' רס"א סק"ח) דעתו דתוספת שבת הוי מה"ת, ודלא כהר"ט מוינא הנ', ולזה ציין בעצמו בסי' רס"ז שם "ועמ"ש סי' רס"א ס"ב", ולפ"ז מבואר דהכא פ' כהר"ט מוינא, ולאו מטעמיה, ואף אי נימא כהאומרים דרק מעט זמן קודם שבת הוא בגדר התוספת מה"ת, והיותר מזה הוי מדרבנן, מ"מ מלבד דאינו מוכרח דכן נמי דעת המג"א, הרי י"ל נמי דאין כוונתו שיקדש הרבה זמן קודם הלילה, אלא מעט קודם כדי שיספיק לפני שליטת מזל מאדים (ועי' רמב"ם פכ"ט הי"א "בין קודם לשעה זו במעט", ועי' ע"ז מנ"ח מצוה ל"א אות ח', ודו"ק היטב), וספיה"ע שאני כיון דלדעתו לא מהני האי סברא שיבוא לידי חיוב דאורייתא, ודו"ק], ומבואר דאיכא קמן פלוגתא אם המחוייב מדרבנן שיבוא לידי חיוב דאורייתא, יכול להוציא השתא מה"ת.

והנה כשיטת הר"ט מוינא והמנ"ח מצאנו עוד, דהמ"ב (סי' ק"ו סק"ד) הביא פלוגתת הצל"ח (ברכות כ"ו.) והמגן גבורים גבי חיוב נשים בתפילת מוסף, והגרעק"א בשו"ע שם הביא מבשמים ראש תשו' פ"ט שהטעם לפטור נשים הוא דכל עיקרה של תפילת מוסף הוא זכר לקרבן מוסף שנקנה מכספי מחצה"ש, ונשים לא התחייבו במחצה"ש, ואין להם חלק בקרבן מוסף, וע"כ פטורות.

ויש שהקשו דהנה דעת הרוקח (סי' רל"ב) והחינוך (מצוה ק"ה) והרע"ב (שקלים פ"א מ"ג) והגר"א (בירושלמי דשקלים) דחובת נתינת מחה"ש הוא רק מגיל עשרים [ועי' שעה"מ (פ"א משקלים ה"א) שהוכיח דדעת הרמב"ם והרמב"ן דס"ל שמגיל י"ג חייבב בשקלים, וע"ש דעת הרע"ב וקו' התיו"ט ומה שהביא השעה"מ מירושלמי, ועי' בביאור הגר"א מש"ב בדברי הירושלמי], וא"כ האם נאמר שאדם הפחות מגיל עשרים פטור מתפילת מוסף. ועוד דהא קי"ל דכל הפטור מן הדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, וא"כ קטן פחות מבן עשרים לא יוכל להיות ש"ץ בתפילת המוסף, והביאו ליישב שנשים לא יגיעו לעולם לידי חיוב מחצה"ש, אך אדם לכשיגדל מעל גיל עשרים יתחייב, וע"כ גם כשהוא פחות מבן עשרים חייב, עכת"ד.

אמנם למעשה אחר המחי"ר אי מהתם לא אירא, שהרי אפשר ליישב ההיא דמוסף עפמש"כ הרשב"א, דהנה בגמ' (ברכות כ':) בעא רבינא מרבא אי חיוב נשים בברהמ"ז דאורייתא הוא או דרבנן, ופרש"י דהוא משום דכ' (דברים ח, י) 'וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך', ונשים לא נטלו חלק בארץ, והק' הרשב"א דא"כ אף בעבדים כן (והעירו דצ"ל בקו' גם גרים), דהא אף הם לא נטלו חלק בארץ, ואמאי בזה לא קמיבעיא ליה [ועי' בתשב"ץ ח"א סי' קס"ט ובחי' הרשב"ץ וברמב"ם (פ"א מברכות ה"א)], ותי' דשאני גרים שהם זכרים, ושם זכרים נטלו חלק בארץ, וכ"כ הריטב"א שם והרמב"ן והנמוק"י בב"ב (פ"א.) [וע"ע בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י החסיד ובהגהות אשר"י והמאירי דברכות, ובתוס' דב"ב ד"ה למעוטי, ובהגהות אשר"י שם, ובב"י (סי' קצ"ט)],וממילא אפש"ל דהא דהפחות מבן עשרים מוציא, היינו משום דשם זכרים נתחייבו במחצה"ש, אך נשים אינן בכלל זה.

אולם כעצם האי סברא דשפיר מוציא העתיד לבוא לחיוב מה"ת, את זה אשר חייב השתא מה"ת, כבר כתב ג"כ מרן הכס"מ לגבי מילה (פ"א ממילה ה"ב, ע"ש), וכבר הקדימום רבותינו בעלי התוס' (עי' קידושין ל"ד: ד"ה ואנא), ור' בדברי המרדכי שם בשם ר"ט מוינא יותר מזה, שאפי' היכא דלא ברירא לן שיבוא לידי חיוב, מ"מ בכל מקום דאפשר שיבוא לידי חיוב דאורייתא, שפיר מוציא להמחוייב השתא מה"ת, וכגון בסומא דאף דמה"ת פטור מכל המצוות, מ"מ כיון שיתכן שיתפקח ויתחייב מה"ת, שפיר מוציא השתא להחייב מה"ת [אך המרדכי עצמו מיקל יותר מזה, שאף אם לא יכול להגיע כלל לידי חיוב דאורייתא, מוציא להמחוייב מה"ת, וראי' מקידוש בתוספת שבת].

אחר כל הדברים האלה, הנה הם לכאו' תואמים לנידון דקטן יוציא להגדול, אך קידוש בתוספת שבת לכאו' הרי יש מקום לחלק דלא שייך בזה האי סברא, דהא אף דגברא יבוא לידי חיוב דאורייתא, אבל הכא עיקר הנידון הוא על הזמן, וזמן זה לעולם לא יוכל לבוא לידי חיוב דאורייתא, וא"כ לא שייכא האי סברא, ומ"מ בדברי ר"ט מוינא הנז' מבואר לא כן, דהא הוא מסיק לחלק בין יכול לבוא לידי חיוב מה"ת לזה אשר אינו כן, ואעפ"כ התיר קידוש מבעו"י, וצ"ל דס"ל דכיון דגברא עתיד לבוא לידי חיוב מה"ת, הרי שפיר יכול לצאת בהאי קידושא גם בזמן דרבנן, אע"פ שזמן זה לעולם לא יתחייב במעלת הדאורייתא, ויל"ע בזה.

קידוש היום התדיר ונר חנוכה דפרסומי ניסא - מה עדיף לענין דיחוי ולענין קדימה

בשבת כ"ג: בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או"ד נ"ח עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאבעיא הדר פשטה - נ"ח עדיף משום פרסומי ניסא, והרי מבואר מזה דמצוה שיש בה פרסומי ניסא דוחה אף לתדיר, ובתוס' הק' אמאי בקריה"ת דר"ח טבת מקדימים של ר"ח, הרי בחנוכה יש מעלת פרסום הנס, ותי' דבקריה"ת דמצי למיעבד תרווייהו אזי תדיר קודם, ועוד דבקריה"ת אין כ"כ פרסומי ניסא, מאחר שאין מזכירין בה הנרות. ועוד נראה לרשב"א דהקדימו של ר"ח כדי שהמפטיר יקרא בשל חנוכה ויפטיר בנרות דזכריה, והט"ז (סי' תרפ"א) נקט כתי' קמא, דלהקדים תדיר עדיף ממעלת פרסומי ניסא [וציין להמרדכי דשבת (פ"ב רמז עד"ר) שכ' בזה"ל: "ואע"ג דתדיר קודם והו"ל להקדים ההוא דר"ח, מ"מ פרסומי ניסא עדיף אף לקדם", וכ' ע"ז הט"ז: "ז"ז אין לו ביאור רחב, אלא על צד הדוחק, וכבר כתב שם בגליון (-הוא בחידושי אנשי שם או"ד) ז"ז אינו בשני נוסחאות של המרדכי, וע"כ אין ללמוד שום דבר מדברים אלו"].

ומרן בסי' תרפ"ד פ' שמקדימין לקרות בשל ר"ח לפני הקריאה דחנוכה, והט"ז שם שנה פרקו בזה בסי' תרפ"א לבאר דס"ל למרן כשיניא קמא דתוס', וע"ש במג"א שכ' נמי

"דהא דתדיר קודם היינו להקדים, אבל לדחות - פרסומא ניסא עדיף, ובתוס' סוכה דנ"ד ע"ב משמע דס"ל דאפי' לדחות תדיר קודם ע"ש, ויש ליישב". ועי' פמ"ג שם שתמה והניח בצ"ע מאי קא קשיא ליה כלל מהיא דסוכה דמיירי בשל ר"ח, עכ"פ מבואר בפשיטות שנקטו רבותינו המג"א והט"ז דיש להקדים התדיר לפרסום הנס.

אלא דהנה י"ל בכל האי מילתא, דבמגילה ג'. אמר רי"ה אמר רב כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן - כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, ובתוס' הק' אמאי מבטלין, הרי אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה, ותי' דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה, והם מניחין אותה משום הקריאה, הר"ז מיקרי ביטול. וא"ת שיעשו עבודתן מיד ואח"כ יקראו המגילה לבדם, י"ל דטוב לקרות עם הציבור משום דהוי פרסומי ניסא טפי, ומבואר בדבריהם להדיא דנקטו בסתמא דאף להקדים - פרסומי ניסא דוחה לתדיר ומקודש, וע"כ יקדימו קריאת המגילה דדברי קבלה, לעבודת ביהמ"ק דהויא דאורייתא ותדירה ומקודשת, ואף בשביל להוסיף בפרסומי ניסא מקדימין להתדיר, וכיו"ב ויותר מזה מבואר בר"ן דדוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה, אך אי לאו הכי - ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן, ומבואר לאידך גיסא דלדחות - תדיר ומקודש דוחה לפרסוה"נ, וצ"ע.

והנה הר"ן (שבת י'. מדפי הרי"ף) הק' היכי דחינן קידוש היום דאורייתא משום נר ביתו ונ"ח, ותי' דלא דחינן ליה דהא אפשר לקדש אריפתא, אלא דאי לאו הנהו טעמי דשלום ביתו ופרסום הנס הוה עדיף טפי לקדש אחמרא, וכ"כ הב"י בסי' תרע"ח מדנפשיה, ובב"ח תמה דהרי קידוש על היין אינו מה"ת (וד"ז אינו מוסכם), וע"כ נקט דאף אם אין לו לא יין ולא פת - נ"ח קודם, וציין שכ"פ הרמב"ם (פ"ד מחנוכה הי"ג), ורצה ליישב אף דעת הטור והב"י כן, ע"ש. ואחר עיונך שם ע"ע בט"ז (סי' רצ"ו ס"ק ד'), ודו"ק דס"ל בדעת מרן כחמיו הב"ח, וע"ש במשב"ז להפמ"ג. עכ"פ לדעת הר"ן והב"י כפשוטם מתבאר דאם אין לו פת דוחה התדיר למצות פרסום הנס, ודעת הרמב"ם דבכל גווני פרסום הנס דוחה להתדיר, והב"ח נטה לומר דאף דעת הטור והב"י כן.

והשתא דאתינן להכי, הרי מיושב חלקה של הקו' דלעיל, דא"ש דעת הר"ן דאם לא יהא זמן אח"כ להשלים העבודה הרי היא דוחה למעלת פרסומי ניסא, די"ל דאזיל לשיטתו דאין פרסום הנס דוחה לגמרי לתדיר, ועוד יתב' עד"ז גם לאידך גיסא, דהנה הרמב"ם (פ"א ממגילה ה"א) פ' דכהנים מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, והנצי"ב במרומי שדה (מגילה ג'.) ובהעמק שאלה (סי' ל"ד אות ד') ביאר בדעתו דמבטלין לגמרי, ואף כשעסוקים כבר בעבודה, ולאשר נתבאר הרי הרמב"ם לשיטתו אזיל דפרסומי ניסא גם דוחה לגמרי לתדיר.

ומ"מ כאמור אכתי צ"ע לכאו' הא דנקטו המג"א והט"ז בפשיטות כשניוא קמא דתוס' בשבת, בעוד שלהדיא כתבו במגילה בפשיטות לא כן [ושמא שאני מגילה דילפי' לה מן הכתוב, ולהכי הוצרך קרא, ויל"ע].

שלמה ידידיה בן שמעון – בני ברק

הערות לדינא [בקצרה] במצות קידוש

א. בכונה בתפילה לצאת ידי מצות קידוש

ידוע דעת המג"א שצריך לצאת בתפילה, ואת טענות המ"ב והבה"ל עד"ז, ומייתי לדעת המנח"ח שלא יוצאים בתפילה, ובבה"ל טורח ליישב דעת המג"א אך לא סומך ע"ז להקל, ולמעשה אין הכרעה ברורה במ"ב אם עדיף לצאת בתפילה או עדיף שלא לצאת (ודו"ק היטב בלשונותיו), ורק שלהקל לא סומך על הצד שיוצאים בתפילה.

וכ"ז נוגע מאד למעשה דקיימ"ל מצות צריכות כונה, ואם הלכה כהמג"א א"כ צריך לכוין בתפילה לקיים מצות קידוש דאורייתא, אך אם לא כוותיה א"כ א"צ לכוין מידי. וידוע דברי החת"ס בהגהתו לשו"ע שכותב שעדיף לכוין במפורש לא לצאת, כדי שיצא את הדאורייתא על הכוס, אך זה דלא כהמג"א [ובספר אור השנים (בהסכמת הגר"א) כותב לפני תפילת ערבית דשבת לכוין לקיים מ"ע של זכור את יום השבת לקדשו, ועיי"ש].

ולענין מעשה צ"ע איך לנהוג, ויש המורים כהחת"ס דכן משמעות המ"ב, אך לדידי לא פשיטא לי כן בדעת המ"ב. וראיתי בספר טל לישראל (שיעורים מהגר"י גנס שליט"א) שכותב (בסי' ד'): ומרן הגרח"פ שיינברג שליט"א אמר לי שהוא מכוין בתפילה **על תנאי** בכל ליל שבת אם כהמג"א אם לא, וכ"כ במועדים וזמנים, ומרן הגרש"ז זצ"ל היה רגיל לומר דא"צ לעשות תנאי, אלא שיכוין **לצאת כמו שצריך** לעשות עפ"י ההלכה (א.ה. בקצרה - "כדת"), כן היה אומר לגבי כזית מצה אם מהעליון או מהתחתון, ולכאו' גם כאן יש בזה עיצה טובה ופשוטה לעשות כן וכו', עכ"ד ספר טל לישראל. ושו"ר בספר אשרי האיש - מפסקי הגריש"א שליט"א, שמובא שם בשמו כעין כל הנ"ל לכוין על תנאי אם הלכה כהמג"א או לא, וזה הערה גדולה לדינא הנוגעת לקיום מ"ע דאורייתא.

ב. קביעות בקידוש

כתב המ"ב ע"ד הרמ"א (סי' רע"א ס"י) ש"יותר טוב לישב" (אחר דמייתי לדברי הגר"א) - וי"ל דגם לדעתו הוא רק לכתחילה, ועכ"פ צריכים ליזהר שיקבעו השומעים עצמן יחד בעת הקידוש כדי לצאת, ולא שיהיו מפוזרים ומפורדים והולכים אחד הנה ואחד הנה, דזה ל"מ קביעות כלל, עכ"ל. וזה נוגע מאד לקידושים שבישיבות הק', ואכמ"ל. ויש להוסיף דדעת הגרשז"א זצ"ל שצריך לכתחילה שכ"א יעמוד במקומו היכן שעומד לסעוד את סעודתו, וחשיב קידוש במקום סעודה כהלכתו. ולכאו' תוך ד"א למקומו מהני ג"כ לפי דברי, וא"כ א"צ החלטה ברורה היכן בדיוק ישב באכילה.

ג. הסתכלות בנרות

כתב הרמ"א (סי' רע"א ס"י) "וכשמתחיל יתן עיניו בנרות", ועי' במ"ב. והנה לא מפורש ברמ"א ובמ"ב מתי בדיוק צריך להסתכל בנרות, אלא רק מתבאר שעכ"פ בשעת ברכה א"צ להביט בנר אלא בכוס, ועי' בלבוש שמבואר בדבריו שההסתכלות היא באמירת ד' תיבות ראשונות שהם ר"ת של שם הוי"ה, אמנם בא"ר מבואר שבמשך כל אמירת ויכולו צריך ליתן עיניו בנרות, ויש להעיר דלשון הרמ"א משמע כוותיה דהלבוש, דהלא כותב "וכשמתחיל", ופשוט.

וראיתי מובא שהגרשז"א זצ"ל הי' מביט לפני שהתחיל הברכות של הקידוש, ונראה מזה שנקט א. ש"מתחיל" הכונה קודם שמתחיל. ב. דקאי אגוף הקידוש ולא אויכולו, וצ"ע.

ויל"ע **מה יעשו השומעים** שגם הם רוצים לרפאות עיניהם מכהייתם, וחשבתי שלכאו' גם הם יסתכלו בנרות בתחילת הקידוש ולא רק המקדש, דהלא שומע כעונה וגם הם מקדשים עתה, אך מתשובת הגרח"ק שליט"א הבנתי שזה שייך רק במקדש, ומי שרוצה סגולה זו יעשה קידוש בעצמו, עכת"ד, וצ"ע.

ד. הסתכלות בכוס

מבואר כאן ברמ"א (שם) ובמ"ב שצריך המקדש בשעת ברכה ליתן עיניו בכוס - ועיין לעיל סי' קפ"ג ס"ד שמשמעות דעת הרמ"א שצריך דוקא לראות היין שבכוס, אך במ"ב שם בשם האחרונים כתב שסברי דסגי בראיית הכוס מבחוץ.

ויש להסתפק אם צריך להסתכל בכוס בכל משך הברכה, או סגי בפתיחה או חתימה וכיוצ"ב, וצ"ע.

ובעבר נסתפקנו במי שמסתכל בסידור אם הוא חסרון בקיום הלכה זו, והבאנו תשובת הגרח"ק שליט"א שגם זה נקרא הסתכלות בכוס, וכוונתו משום שרואהו בזוית עינו, וכן עמא דבר.

ולגבי **הסתכלות השומעים** בכוס, אף שדין "נותן בו עיניו" הוא דין במקדש, מ"מ יש ללמוד מדין אחר שגם השומעים צריכים ליתן עיניהם בכוס, דהלא איתא בשו"ע סי' קפ"ג ס"ד שצריך להגביה הכוס טפח (שודאי שזה גם בקידוש - עי' שו"ע סי' רע"א ס"ט וטעון וכו'), וביאר זאת המ"ב בשם הטור: כדי שיהא נראה לכל המסובים **ויסתכלו בו**, ע"כ. והוא חידוש נפלא להלכה.

[ועי' תהלה לדוד סי' קפ"ג סק"ג **שעובי כף היד** מצטרף לשיעור טפח שצריך הכוס להיות מוגבה מהשולחן].

ה. הגבהת הכוס בשתי ידיו

מבואר לעיל סי' קפ"ג ס"י, וה"ה לענייננו, וידוע מש"כ באחרונים שיש ענין שאחר יגביהו בי' אצבעותיו וימסרנו למקדש, ויש שרצו לדייק כן גם בדברי השו"ע (שהוא לשון הגמ') מדכתב "מקבלו" בב' ידיו, ולא "נוטלו" בב' ידיו, ומשמע שמקבלו מאחר, וצ"ע (אך עכ"פ עפ"י סוד ודאי כך יש לנהוג).

אך מה שחשוב להדגיש שמה שאחר נוטלו בעשר אצבעותיו ומוסרו למקדש, אינו פוטר את המקדש מלקחתו בי' אצבעות דידיה, דהלא זהו עיקר הדין שיקח בב' ידיו דידיה, ולא סגי שיקח ישר בימינו מידי האחר, ופשוט.

ו. כוס מלא שנשפך מקצתו באמצע הקידוש

הוא דבר המצוי בפרט אצל המכוונים (וביותר אצל המתרגשים), ויש שמקפידים למלאותו אפי' באמצע הברכה כדי לקיים כראוי דין "מלא" (דאף שלדעת הט"ז והא"ר ועוד א"צ שיהא מלא על כל גדותיו, אלא סגי שנראה מלא ונקרא מלא, וכמו שהביא המ"ב בסי' קפ"ג סק"ט, מ"מ משמעות דברי הרמ"א שם שצריך שיהא מלא לגמרי).

ולענ"ד מדברי המ"ב מבואר שאם מלאהו קודם הברכה א"צ לחוש למה שנשפך קצת באמצע הברכה, דלשונו שם בסק"ט על לשון הרמ"א שיהא מלא וכו' - ואף שרגיל לישפך קצת עי"ז לארץ, ע"כ. וכונתו כנ"ל דלא איכפ"ל בהכי, וצ"ע.

ז. אם לא שמעו את הנו"ן של "הגפן" מהמקדש וכיוצ"ב

הוא דבר המצוי בפרט במקומות ציבוריים כמו ישיבות, וזה בדוגמאות נוספות כמו "ת" דמקדש השבת ועוד.

וידוע תשובת **הגרח"ק** שליט"א בזה בשם **החזו"א** זצ"ל, שהורה על גוונא הנ"ל (בהגפן) שיצאו יד"ח כיון ששמעו את הענין, והודפסה תשובתו בכמה מקומות, והוא חידוש נפלא.

ורציתי לציין שלאו כו"ע ס"ל הכי, דבספר חיכו ממתקים מובא שנשאל בזה גם **הגרשז"א** זצ"ל, והשיב שהשומע יחזור מיד לעצמו תיבה זו ד"הגפן", ואם לא חזר והשלים זאת מיד (תוכ"ד) לא יצא, והעיר שם בהערות הגר"א נבנצל שלכאו' פסק זה הוא גבי קידוש דשחרית, דאילו בלילה אינו מעכב ברכת הגפן, ואדרבה אם יחזור לומר תיבה זו יתכן שיפסיד את תחילת ברכת הקידוש.

אמנם נפ"מ גם בלילה לדברי הגרשז"א ה"ה בברכת מקדש השבת כשלא שמע הת', ואכן לפני שנים שמעתי עדות מחכ"א בשם **הגריש"א** שליט"א שהורה גבי מי שלא שמע ת' דמקדש השבת שלא יצא יד"ח, וצריך לברר אמיתות השמועה.

ועכ"פ **מכאן מודעה רבה לאורייתא** לכל המקדשים (בפרט בציבור גדול), שישמיעו היטב את סופי הברכות, וביותר יש לבקש שיקפידו לסיים מהרה את התיבה ללא סלסול כלל, כי עיקר ספקות ובעיות אלו נוצרות כשהשומעים עונים אמן לפני שסיים המקדש את ברכתו, **ולאוהבי הניגון** והסלסול נציע שינגנו בכל הקידוש, ואף בתיבה אחת שלפני האחרונה, אך את האחרונה יקצרו ויסיימו בקול ובבירור, ויזכו בזה את כל השומעים במצוה כהלכתה ברוגע ובשלוה.

ח. קידוש על מיץ ענבים

הוא לכתחילה (אם הוא מ"ע שודאי ברכתו הגפן ואכמ"ל), וכמבואר בשו"ע סי' ער"ב ס"ב, אך מ"מ רבים מהדרים לעשות על יין דוקא, ומקורם הוא במ"ב שם סק"ה "ומ"מ מצוה מן המובחר ביין ישן", ומשום שהוא יותר חשוב, וד"ז מובן היטב להמבואר בספר החינוך במצוה זו שקבעו לעשות הקידוש על רביעית יין שהוא משמח וכו', ועי"ז יוכל להתבונן וכו', עיי"ש, ומסתבר שבשביל קיום ענין זה סגי אף בחלקו יין באופן שנרגש היטב, ויש בזה חשיבות וגם שמחה, וכן מטו משמיה דהגרישא שליט"א.

ט. להזהיר הציבור לצאת בקידוש

כתב המ"ב סי' רע"א סק"ה: ודע דכשאחד מוציא לחבירו ידי קידוש, צריך לכוין להוציאו, והשומע צריך לכוין לצאת, לכן מהנכון שיזכיר בעה"ב לבני ביתו שיכוונו לצאת, עכ"ל.

וצ"ע שלא נהגו בכך, וגם בבתי ת"ח לא ראיתי כן, ודוחק לומר שהיום יותר יודעים לכוין לצאת מאשר בזמן המ"ב, ולכאו' ראוי לכתחילה להזהיר כן, ועכ"פ המקדש ראוי שיכוין להוציא את השומעין, ויהיה כונת המוציא כהלכתה (ולא רק לסמוך על הסתמא שהוא מקדש להם והם יוצאים ממנו).

י. כובע וחליפה בקידוש

המקור להנהגה זו [מלבד הסברא וההרגשה שיש לנהוג כך במעמד גדול וקדוש זה], הוא בדין "עיטוף" שנאמר בכוס של ברכה, וכמבואר במ"ב סי' קפ"ג סקי"א: כתב המג"א בשם הב"ח - ויר"ש לא יברך במצנפת רק ישים הכובע על ראשו, ויש שנוהגים ג"כ להתעטף בבגד העליון, דכ"ז הוא בכלל עיטוף הנאמר בגמ' אצל כוס ברכה, עכ"ל [ואמנם משמעות דעת רוב הפוסקים לעיל סי' קפ"ג שד"ז הוא מצוה לכתחילה, אך מדינא אין חיוב עיטוף, עיי"ש].

וראיתי בספר המתוק חיכו ממתקים (הנהגות והוראות מהגרשז"א זצ"ל) שמובא שם כדלהלן: נשאל רבינו אם השומעים את הקידוש ומתכוונים לצאת בו, צריכים עיטוף מדין שומע כעונה, ואמר - שלכתחילה גם השומעים צריכים עיטוף כדין זה שמקדש על היין, והוסיף שטוב להשאיר עד אחר המוציא, וללבשם שוב לברהמ"ז, ע"כ.

יא. אם צריך שטיפת הכוס בין קידוש לקידוש

דבר מצוי הוא בקידושים שבשמחות שעושים אנשים קידוש בזה אח"ז, ויש לברר אם צריכים לשטוף הכוס בין קידוש לקידוש, דהשאלה היא אם הוא נחשב לא נקי מחמת קידוש הראשון. ויש מקום לחלק בזה בין אם נשאר יין בכוס ותקנוהו (דחמיר), לבין כששתו כל אשר בכוס, כמו"כ יש מקום לחלק בין כשהמקדשים הם זרים זה לזה, לבין כשהם בני משפחה וכיוצ"ב שאינם מקפידים לטעום זה מזה, וכלפיהם אינו מאוס.

ובספר חכו ממתקים הנ"ל ראיתי מובא: נשאל רבינו אם צריך לרחוץ הגביע בין קידוש של אחד לקידוש של אחר, ואמר שא"צ לרחוץ, ע"כ [ויל"ע אם זה אף בנותר יין בכוס].

ושאלתי ד"ז לכמה ת"ח, וכמה מהם טענו שצריך שטיפה, משום דהלא מבואר בסי' ק"ע שלא ישתה משיורי חברו וכו', ושצריך לקנח או לשפוך וכו', ואף במקום שעושה באופן שאין חשש סכנה, מ"מ מאוס הוא לחבירו, וא"כ לא יתן לחבירו לשתות מכוסו, וכיון דמאוס הוא א"כ זה ככל דבר מאוס שבכוס שמצריך שטיפה [אלא שלכאו' יש לחלק בד"ז בין אם קידוש מאיש לאיש זר או בין בני משפחה וכנ"ל - עוררני לזה הרב"י גולדשמיט]. ובשם כמה ת"ח שמעתי שא"צ שטיפה וכנ"ל מהגרשז"א, אך יתכן שדיברו דוקא באופן שהכוס ריקנית.

יב. שיחה אחר הגבהת הכוס

מצוי בבתי ישראל (בפרט במשפחות ברוכות ילדים), שכשרוצה בעה"ב לפתוח באמירת הקידוש עדיין לא סיימו כולם לומר את הגיגיהם, ופעמים שכבר נוטל הכוס בידיו ויש שרק צריכים להשלים איזה משפט וכיוצ"ב, ויש לעורר שכ"ז הוא לכאו' בכלל איסור מדינא דגמ' ד"אין משיחין על כוס של ברכה" לחלק מן הפוסקים, דלעיל סי' קפ"ג ס"ו פוסק השו"ע דין זה, וכותב "משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך". וכתב במ"ב שם סקכ"ב: אבל מקודם רשאין להשיח אף שכבר נטל המברך הכוס בידו, ויש מן הפוסקים דס"ל להחמיר בד"ז, ונכון לחוש לדבריהם, עכ"ל (ואמנם משמעות לשון המ"ב שחושש לזה לכתחילה, אך לא בתור חיובא). ונראה לפ"ז שבאופן הנ"ל שעדיין יש המשיחים, ובעה"ב שחפץ להשתיקם נוטל הכוס כדי שיראו שמתחיל, וממילא יפסיקו בהכרח - דאין ראוי לנהוג כן, אלא יעשה את ההשתקה טרם יגביה הכוס, כדי שלא יכשלו בדיבור (לשיטות האוסרות).

ודין זה נוגע ומצוי טובא גם בכוס ברהמ"ז, בין כשנוטל המזמן הכוס בידו ובין בסוף ברהמ"ז, שיש שזריזים במצוות יותר מהמזמן, ומנצלים את הפנאי הנותר ממתי שסיימו לברך ועד שמסיים המזמן - לשיחה (בד"ת כמובן), ואמנם מבואר במ"ב שם שעד אחר שתייתו אסור לשוח.

משה אהרן ארלנגר - מודיעין עילית

ברכה לבטלה במקדש פעם שניה מחמת טעות

כתב המ"ב סי' רע"א ס"ק ס"ח: "כתבו הפוסקים אם קידש על הכוס וסבר שהוא יין, ונמצא שהוא חומץ או מים, יקח כוס אחר של יין ויברך בפה"ג ויקדש שנית, דכיון שלא היה יין נמצא שלא קידש על הכוס כלל". וקשה דהרי קידוש על הכוס אינו אלא מדרבנן, וכ"כ במ"ב סי' רע"א ס"ק ב', וא"כ היאך כ' דיברך שנית ויעבור על ברכה לבטלה דהוי דאורייתא, בשביל מצוה דרבנן. ואולי י"ל דעי' בסי' רט"ו ס"ק ס"ד שכ' "ומ"מ דעת כמה ראשונים דעיקר האיסור הוא מדרבנן, כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה וכו'", מבואר דנחלקו האחרונים אם כשמזכיר שם ה' לשוא דרך ברכה האם הוא איסור דאורייתא או דרבנן, ובמ"ב משמע דמכריע דהוי דרבנן כדעת כמה ראשונים, וא"כ לק"מ, דשרי לעבור על איסור דרבנן כדי לקיים מצוה דרבנן.

הערות קצרות בסי' רע"א

א. כתב במ"ב סי' רע"א ס"ק מ"ה: "ואע"פ שאומרו בתפילה חוזר ואומרו כדי להוציא בניו ובני ביתו", מבואר שצריך לכוין להוציא בניו וב"ב גם בויכולו ולא רק בברכת הקידוש, וצריכים ב"ב לשמוע ולכוין לצאת.

ב. כתב במ"ב סי' רע"א ס"ק א': "ובפרט אורח עני לא יאחר בכל גווני, דכיון שהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר". ועי' בסי' תרל"ט בשעה"צ אות ס"ז.

חיים אשכנזי - בני ברק

בענין ברכה לחצאין

כתב הביאוה"ל סי' רע"א ד"ה מאיד, הביא מהשערי תשובה בשם הגהות "יש נוחלין" (סימן רצ"ו) שרשאי אדם לומר נוסח הקידוש על כוס שביד חבירו, וזה דלא כהגרע"א הנ"ל והחזו"א הנ"ל.

וכתב הביאוה"ל על דברי "שנכון למנוע אפילו באופן זה", והגרע"א הנ"ל שסבר דלא מהני רק בשומע פתיחת וחתימת הברכה, אז חשיב שקידש על יין, ובאומר עם הנער כל ברכת הקידוש לא יצא, יש להבין אמאי לא מעכב מה שאומר אמצע הברכה בלא יין, והא גם הוא מעכב, והוא חלק מברכת הקידוש, דפשיטא שבלא אמצע נוסח הקידוש לא נפיק יד"ח, אף אם יאמר פתיחה וחתימה.

וראיתי לאחד המחברים שכתב לבאר דס"ל לגרע"א שסגי במקצת הקידוש שנאמר על כוס, ולא בעי כולו, ואח"כ כתב להסתפק שאולי ס"ל שרק במקצת של פתיחה וחתימה הוא הסכים להקל, והניח בצ"ע.

וראיתי בתשובות רב פעלים ח"ב סי' מ"א שהסיק להקל במקום הדחק, והביא שהברכי יוסף ג"כ היקל בכה"ג (סי' רצ"ה אות ד' ה'), וכן הוא בספרו בן איש חי פרשת בראשית שנה ב', וסיים הרב פעלים הנ"ל שכן הוא דעת הגר"ז בשולחן ערוך שלו (סי' רע"א סכ"ח) שאם קידש על מים והיה לפניו על השולחן או על הספסל יין או פת, אין צריך לחזור ולקדש, שבדיעבד שפיר דמי אף שהיו בריחוק ממנו, עיי"ש (ואף המשנ"ב העתיק דברי הגר"ז להלכה ס"ק ע"ח, אף שיש חולקים עיי"ש).

ממנו גם בחלק ממה שמברך, והשאר להמשיך באמירה, עיי"ש.

והחזו"א לא הסכים לחילוק הנ"ל, כנראה משום דסבר דהתם בסי' קצ"ד סעי' ג' גבי ברהמ"ז נמי איכא לאמירת המברך שם ברכה, כיון ששומע אח"כ חציה השני מחבירו, וא"כ גם בחצי הראשון שפיר יכול להוציא יד"ח לפי החילוק הנ"ל, ואפילו הכי נפסק דלא מהני.

וכן מובא בספר "נחלת אליהו" להגה"צ ר' אליהו דושניצר זצ"ל, ששאל למרן החזו"א במי שלא שמע מהמבדיל חתימת הברכה, אי רשאי להשלים בעצמו אותם תיבות שלא שמע, או שיחזור ויבדיל שוב, והשיבו שיבדיל שוב ולא מהני להשלים התיבות מתרי טעמי, משום דהוי חציו באמירה וחצי בשמיעה, וגם משום דחשיב שחתימת הברכה שהשלים לא נאמר על כוס יין.

ובדעת המשנ"ב בזה יש לדקדק ממה שכתב על הגרע"א "ודוחק לחלק הברכות", שלכתחילה הוא דלא עבדינן הכי, ובדיעבד שפיר דמי, ולא ידעתי הסבר לזה. ושוב ראיתי לדברי המשנ"ב סימן קפ"ג ס"ק כ"ו שס"ל דמהני חציו באמירה וחציו בשמיעה, עיי"ש (עכ"פ בדיעבד).

בענין קידוש על כוס שביד חבירו

הביאוה"ל ריש סימן רע"א ד"ה מיד, הביא מהשערי תשובה בשם הגהות "יש נוחלין" (סימן רצ"ו) שרשאי אדם לומר נוסח הקידוש על כוס שביד חבירו, וזה דלא כהגרע"א הנ"ל והחזו"א הנ"ל.

וכתב הביאוה"ל על דברי "שנכון למנוע אפילו באופן זה", והגרע"א הנ"ל שסבר דלא מהני רק בשומע פתיחת וחתימת הברכה, אז חשיב שקידש על יין, ובאומר עם הנער כל ברכת הקידוש לא יצא, יש להבין אמאי לא מעכב מה שאומר אמצע הברכה בלא יין, והא גם הוא מעכב, והוא חלק מברכת הקידוש, דפשיטא שבלא אמצע נוסח הקידוש לא נפיק יד"ח, אף אם יאמר פתיחה וחתימה.

וראיתי לאחד המחברים שכתב לבאר דס"ל לגרע"א שסגי במקצת הקידוש שנאמר על כוס, ולא בעי כולו, ואח"כ כתב להסתפק שאולי ס"ל שרק במקצת של פתיחה וחתימה הוא הסכים להקל, והניח בצ"ע.

וראיתי בתשובות רב פעלים ח"ב סי' מ"א שהסיק להקל במקום הדחק, והביא שהברכי יוסף ג"כ היקל בכה"ג (סי' רצ"ה אות ד' ה'), וכן הוא בספרו בן איש חי פרשת בראשית שנה ב', וסיים הרב פעלים הנ"ל שכן הוא דעת הגר"ז בשולחן ערוך שלו (סי' רע"א סכ"ח) שאם קידש על מים והיה לפניו על השולחן או על הספסל יין או פת, אין צריך לחזור ולקדש, שבדיעבד שפיר דמי אף שהיו בריחוק ממנו, עיי"ש (ואף המשנ"ב העתיק דברי הגר"ז להלכה ס"ק ע"ח, אף שיש חולקים עיי"ש).

דינים העולים

לצאת יד"ח ברכה מאחר לחצאין: לדעת הגרע"א שפיר דמי, לדעת המשנ"ב בדיעבד ודאי מהני, ולדעת החזו"א לא מהני אף בדיעבד.

לקדש על כוס שביד חבירו: לדעת הגרע"א לא מהני, ורק בשומע ממנו פתיחה וחתימה ודאי שפיר דמי, אף שהשאר אמר בעצמו. לדעת המשנ"ב נכון למנוע מלעשות כן (לחשוש לרע"א הנ"ל), ובדיעבד שפיר דמי (ס"ק ע"ח). ולדעת הרב פעלים ובן איש חי גם במקום הדחק חשיב כדיעבד, ושפיר דמי. לדעת החזו"א לא מהני אף בדיעבד, ואף ששמע הכל ורק חתם בעצמו.

ליאור בר כליפא – נתיבות

בדין קידוש בעמידה או ישיבה

הב"י בסימן רע"א מביא שיטת הכל בו שיש לקדש בישיבה, כיון שהדין שקידוש צריך דווקא במקום סעודה, והב"י סובר שיצא גם בעמידה, דכיון שעומדים מסביב לשולחן שפיר מיקרי במקום סעודה, וכן פסק בשו"ע בס"ה שאין צריך לישב בקידוש. ולכאו' יש לעיין שהא השו"ע פסק בסי' רי"ג שבפת ויין כדי להוציא אחרים בעינן הסיבה, וישיבה דידן כהסיבה דידהו, א"כ איך בקידוש יכול להוציא את האחרים בלא ישיבה. ובאמת הגר"א כאן סובר שבעינן ישיבה, כיון שבברכת הנהנין כדי להוציא צריך הסיבה, וציין לתוס' בברכות דף מ"ב ע"א שמקשה איך אנו מוציאים יד"ח בברכת הגפן בהבדלה, הא אין אנו יושבים. ותוס' מיישבים שכיון שקבעו לצאת בהבדלה נחשב קביעות גם לברכת הגפן, אבל לכתחילה עדיף שכולם ישבו, והגר"א סובר שה"ה בקידוש צריך לשבת כדי להוציא השומעים בברכת הגפן, וזה מתאים לשיטתו בס' רע"ג שהבאנו לעיל שהשוה ברכת הגפן בקידוש לכל ברכת הנהנין שבעינן הסיבה, אבל על השו"ע צ"ע. ועוד קשה, שהרי הב"י בהלכות הבדלה בסי' רצ"ו הביא שיטת הכל בו שראוי לעמוד בהבדלה, ושיטת התוס' הנ"ל בברכות שמסיק שלכתחילה ישב, וכן נוקט הב"י להלכה, ופסק כן בשו"ע סי' רצ"ו ס"ו, וקשה טובא מאי שנא קידוש שהב"י לא מביא את דברי התוס' אפי' בתור צד שצריך לשבת, אלא פוסק שאפשר אפי' בעמידה, ובהבדלה פסק כתוס' לשבת.

ואח"כ מצאתי שכן הקשה המור וקציעה, ונשאר בצ"ע.

והיה אפשר לחלק בפשיטות שבקידוש שהוי לפני סעודה, ובסעודה הרי אוכלים ביחד, והקידוש מישך שייך לסעודה, דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, ונחשב כהתחלת הסעודה, א"כ במה שקבעו עצמם לקידוש ולסעודה שאח"כ, חשיב קביעות שיוכל להוציאם, משא"כ בהבדלה שאין סעודה אחריו, וגם במקרה שאוכל אח"כ אין ההבדלה קשורה לסעודה, בעינן ישיבה כדי לקבוע יחד לצאת בהגפן, ולכן גם תוס' הקשו רק מהבדלה ולא מקידוש.

אבל קשה טובא מפסק השו"ע בסי' רע"ג ס"ו שאם קידש בביתו ושמע שכינו ושולחנו ערוך לפניו, יצא יד"ח אם התכוין להוציא וחבירו התכוין לצאת, וצ"ע שהרי כאן אין אוכלים ביחד כלל ונמצאים בשני בתים, א"כ אין כאן קביעות יחד, ובכה"ג איך מוציאו בברכת הגפן. וגם אם נימא שאיירי שלא שותה מהכוס, בכל זאת קשה שהרי המג"א שם כתב שהוא הדין כשמקדש על הפת, ובכה"ג לא סגי בלא שיאכל. ועוד, שהרי מבואר במג"א שמקור דין זה מהגמ' לענין קידוש בבהכ"נ שמוציא את האורחים, אפי' שתוס' מעמידים שאיירי שהאורחים בחדר אחר, ושם ע"כ אחד מהשומעים שותה כיון דהמקדש אינו אוכל שם, א"כ לגביו הוה שלא במקום סעודה (יש בזה מחלוקת בראשונים שם אם מותר להמקדש לשתות את הכוס אפי' שלא אוכל שם, וזה מובא בטור סי' רס"ט). וכן הקשה הבה"ל שם, וכותב דאין לומר שיצא רק בדיעבד, כמו שפסק השו"ע בסי' קס"ז שבדיעבד יצא גם בלא הסיבה, דהא המג"א כאן כתב שכן יכול לעשות גם לכתחילה. ויש להוסיף ששיטת המג"א לעיל בסי' קס"ז שגם בדיעבד לא יצא בברכת הנהנין כשאין הסיבה, והבה"ל מיישב שנדחוק שכיון שמכוין השומע לצאת מקרי קביעות אפילו שהוא בבית אחר, וזה כעין סברת התוס' בהבדלה, רק שתוס' מדברים באותו בית. אבל בשיטת השו"ע וכן בגר"א שהבאנו לעיל, אין לומר כן, שהרי פסקו שבכל זאת לכתחילה יש לישב בהבדלה, ולא סמכו על סברא זו אפי' באותו בית רק בדיעבד, וכאן המג"א כותב שדין השו"ע הוא לכתחילה.

והנה יש להעיר, שהרי ביארנו שלשיטת הריטב"א כל שיש דין ערבות לא בעינן הסיבה, א"כ לא מובן קושית התוס' בהבדלה, הא הבדלה היא חובה על האדם, וא"כ יש דין ערבות, ובכה"ג לא בעינן הסיבה כלל, וכן הקשה החזו"א על תוס'.

והנה בטור מביא בשם הרא"ש בר"ה פרק ג' סי' י"ח שאפי' שאין חייבים כל המסובים לשתות, בכל זאת **מצוה מן המובחר** שישתו כולם, וכן פסק השו"ע בסי' רע"א ס"ד, אבל בהל' הבדלה בסי' רצ"ט הטור מביא מחלוקת בראשונים אם משקה מהכוס לבני ביתו או לא, ובשו"ע שם לא מוזכר שיש דין לשתות מן הכוס לכל בני הבית, ומקשים הפרישה ומחה"ש שם למה הטור לא הביא את המחלוקת גם בהל' קידוש, ומיישבים שבקידוש לכו"ע מצוה מן המובחר שכולם ישתו מן הכוס, ויש לעיין מה החילוק.

והנה בהא שיש ענין שכולם ישתו, היה נראה בפשטות שזה ענין לשתות משיורי הכוס של ברכה, אבל א"כ לא מדוקדק הלשון מצוה מן המובחר. ועוד יש להביא ראיה מהרא"ש סי' ט"ו שממנו מקור דין זה, שאיירי שיש לכל אחד כוס בפניו, וכתב שבזה עדיף כיון שאפי' שאין חייבים לשתות, בכל זאת מצוה מן המובחר שישתו, ושם למעשה אין שותים מכוס המקדש, א"כ מוכח שיש מצוה גם לולא ענין שיורי כוס של ברכה, שגם הם ישתו אחר הקידוש. ונראה לומר שבקידוש יש חיוב מיוחד לשתות מן הכוס יותר משאר כוס של ברכה, שהמקדש צריך שיטעם, וזה מדיני הקידוש, ואסמכוה על קרא שזכרהו על היין. וכן רואים משיטת הגאונים המובא בסי' רע"א סי"ד שדווקא המקדש צריך לשתות מלא לוגמיו, ואין יוצאים בשתיית השומעים, אפי' שבכל כוס של ברכה אינו כן, אלא העיקר שישתו מן הכוס, כאן רבנו אסמכוה על קרא שזכרהו על היין, ולכן יש דין שתיה בהמקדש גופא, וגם שאין הלכה כהגאונים, הפשט שגם השומעים יצאו בקידוש זה, א"כ גם הם נחשבים כמקדש.

וכן מוכח בגר"ז שכתב בסי' ק"צ שאפי' לשיטת רש"י בעירובין שבכל כוס של ברכה החיוב שתיה זה כדי שלא יהיה בזיון שבירכו הגפן ולא שתו, בכל זאת בקידוש גם לרש"י יש חיוב מדיני הקידוש לשתות מן הכוס. א"כ אפשר לומר שאפי' אם יוצא ידי חובה ע"י שתיית המקדש, בכל זאת מצוה מן המובחר שגם השומעים בעצמם יקיימו את הדין שתיה מן הכוס. וכן מוכח משיטת הלבוש שלמצוה כל השומעים ישתו כמלא לוגמיו, ועל כרחך כמו שאמרנו שמדיני הקידוש מצוה שכולם יקיימו בעצמם את הדין שתיה (ויש להטעים את זה על פי המשנ"ב בסוף סי' רע"א ובשער הציון שם לגבי דין כוס פגום, שאם שותים מכוס המקדש אין חסרון של פגום כיון שנחשבים כמקדש גופא, א"כ מובן איך ע"י שתייתם מקיימים את הדין שתיה בקידוש), משא"כ בהבדלה אין דין מיוחד של שתיה יותר משאר כוס של ברכה מצד שיורי ברכה, ולכן אפי' שבהבדלה יש מחלוקת אם משקה לבני ביתו, בכל זאת בקידוש כולם מודים שמצוה מן המובחר שכולם ישתו.

ובכך נראה ליישב את השו"ע, שהנה מסתבר דבמצוה שיש דין ערבות יכול להוציאו גם בחלקי המצוה שלא מעכבים, ולכן בקידוש שהוא חובה ויש לו דין ערבות, א"כ יכול להוציאו מדין ערבות גם בברכת הגפן, כיון שגם היא הידור במצוות קידוש שכולם ישתו, וביארנו לעיל לריטב"א שכשיש דין ערבות לא בעינן הסיבה, לכן בהל' קידוש הב"י וגם בשו"ע לא פסק שבעינן לשבת כדי לקבוע יחד, וגם התוס' בברכות לא שאלו מקידוש מהאי טעמא, אבל בהבדלה שאם השומע רוצה לשתות זה אינו חלק ממצוות ההבדלה, א"כ אין לו ערבות כדי להוציאו, ובכה"ג לכו"ע בעינן הסיבה, לכן תוס' הוצרכו ליישב שהקביעות לצאת בהבדלה חשיב קביעות גם להגפן, אבל לכתחילה יש לשבת, וכן פסק השו"ע. ובהכי מיושב דין השו"ע לגבי שכינו, שכיון שיכול מדין ערבות להוציאו בהגפן כיון שהיא פרט במצוות קידוש, א"כ אין צריך קביעות כלל, ולכן גם בבית אחר יכול להוציאו גם לכתחילה. אבל בגר"א רואים שסבר שגם בקידוש אפי' אם השומע מחוייב לשתות (כבסי' רע"ג ס"ו שאיירי שם אפי' שהמקדש אסור לו לשתות, שהרי אינו אוכל שם סעודה אלא מוכרח שהשומע ישתה), בכל זאת פסק שבעינן הסיבה, ע"כ שפסק כהלכה כשיטת הר"ן כדמבואר לעיל שבכל גווני בעינן הסיבה.

ויש לעיין על פי הנ"ל בקידושא רבא שבבית הכנסת, שיש שלא יושבים בשולחן ויש גם שמסתובבים, אם בכה"ג יוצאים לכתחילה. והנה פשוט שלפי הגר"א לעיל אין יוצאים לכתחילה, כיון דבכל גווני בעינן הסיבה כדי לצאת (ועיין בשער הציון בסי' רע"א ס"ק נ"א שמסתפק לפ"ד הגר"א אם בדיעבד כן יצא או לא), אבל יש להסתפק לשיטת השו"ע, שבפשטות הייתי סובר שלשיטות הסוברים שהגפן בקידוש זה מדין שירה (עיין בתשובות והנהגות ח"א סי' רס"ד שמביא את השיטות בזה), א"כ אינו בגדר ברכת הנהנין, ויכול להוציא גם ללא הסיבה, אבל לפי המובא בשם הבריסקר רב שקידושא רבא גדרה ברכת הנהנין, ולכן כולם צריכים לשתות, דאינו יכול לקיים ברכת הנהנין בלא שישתה בעצמו, א"כ הדין בברכת הנהנין היא שבעינן הסיבה. אבל לפי דברינו אינו כן, שכיון שלפי הבריסקר רב כל אחד חייב לשתות בקידושא רבא כדי לקיים מצוות קידוש, א"כ מדין ערבות יכול להוציאו בברכת הנהנין גם בלא הסיבה, משא"כ לפי הראשונים שגדר ברכת הגפן זה שירה, א"כ אינו מחוייב כלל לשתות, ואם בכל זאת רוצה לצאת בברכה זו גם ברכת הנהנין אפשר דבעינן הסיבה, דאין בחלק זה דין ערבות, ויש לעיין בזה.

אהרן סמיד - אופקים

זמן הנחת החלות על השלחן – שיטת התוס' ושיטת הגר"א, ועצה לצאת ידי כולם

שו"ע סי' רע"א סעי' ט': צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על גביו. מקור דין זה בפסחים ק' ע"ב: תנ"ה ושוין שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש. וכתבו רשב"ם ותוס' בשם שאילתות דרב אחאי גאון, דהטעם הוא כי היכי דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא. וכתבו ע"ז תוס' וז"ל: והא דאמר בכל כתבי מצא שולחן ערוך מלאך טוב אומר וכו', לא קשה, דערוך הוא במקום אחר, אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש. ועכשיו שולחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי, וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כ"כ בין קידוש לסעודה, אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש, עכ"ל.

ומבואר מדבריהם דאף דמעיקר הדין היה ראוי להביא השולחן רק אחר הקידוש, כי היכי דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא, מכיון ששולחנות שלנו גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר הקידוש, ושלא לערוך השולחן עד לאחר הקידוש א"א, דבעינן שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מביהכנ"ס, לכן אנו רגילים לפרוס מפה, אף שבברייתא מבואר שזהו בדיעבד. ועפי"ז כתב השו"ע שצריך שתהיה מפה פרוסה ע"ג הפת.

אמנם במע"ר (אות קי"ח) כתב דבשעת הקידוש לא יהא הלחם על השולחן, ונראה דס"ל להגר"א דאף אם אין הלחם על השולחן חשיב שולחן ערוך, כיון שפרס מפה ותקנו לסעודה ולא חסר רק הבאת הלחם, וכיון דקשה לעשות כמש"כ הגמ' שלא להביא את השולחן עד לאחר הקידוש, לפחות יש לאחר את הבאת הלחם עד לאחר הקידוש. אמנם התוס' שלא כתבו עצה זו, נראה דס"ל דבלא פת ל"ח שולחן ערוך, כיון דאינו מתוקן לסעודה.

ולפי"ז לשיטת התוס' והשו"ע יש להניח את החלות על השולחן קודם שיחזור בעה"ב מביהכנ"ס, אבל אם לא הביאו את החלות קודם, שוב לא יביאו אותם עד לאחר הקידוש, כי היכי דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא, דהא הטעם שנהגו להביאם קודם הקידוש הוא כדי שימצא שולחן ערוך בבואו מביהכנ"ס, וכיון שאיחרו מלהביאם עד שבא מביהכנ"ס שוב אין ענין להביאם קודם הקידוש.

ואפשר לומר עוד בדעת הגר"א, דאמנם בלא פת ל"ח שולחן ערוך, ומ"ה ל"ח לזה, כיון דתיקן לסעודה כל מה שהיה לו לתקן, ומה שלא הביא הפת אי"ז אלא כי היכי דתיתי סעודתא ליקרא דשבתא.

ונלע"ד עצה לצאת ידי כולם, דהנה בזמנינו הרגילות להניח החלות על טבלא מיוחדת, וכיון שכן הרי יכולים להכין החלות במטבח על הטבלא המיוחדת להם קודם שיבוא בעה"ב מביהכנ"ס, וה"ז ממש כשולחן ערוך במקום אחר.

אברהם ישעיה ברויאר – נוה יעקב קמניץ

בגדר קידוש למי שלא קידש בלילה ומקדש ביום

ובו יבואר: א. האם הקידוש משום תשלומין או דזמנו כל היום. ב. נפק"מ בקטן שהגדיל. ג. האם צריך לעשות ביום ב' קידושים. ד. האם יש מצות חינוך לקטן שלא שמע קידוש בלילה.

א. בטור בסימן רע"א הובא מחלוקת במי שלא קידש במזיד בליל שבת, האם יש לו תשלומין ביום שבת, דשיטת רב עמרם גאון שלא יכול להשלים הקידוש בשבת, ושיטת הרמב"ם (פס"ט מהלכות שבת ה"ד) דיש לו תשלומין, וסיים הטור דנראה כשיטת הרמב"ם.

וביאר שם הב"ח דיסוד מחלוקתם האם זה שמקדש ביום הוא בגדר תשלומין, וא"כ כשהזיד ולא קידש בליל שבת אין לו תשלומין, או"ד שזמן קידוש מתחיל בליל שבת למשך כל השבת, וא"כ אף הזיד ולא קידש בלילה מקדש ביום, דזה נמי זמנו.

ובחת"ס (או"ח סי' י"ז) הוסיף לבאר דאע"ג ש"זכור את יום השבת לקדשו" בכניסתו משמע, מ"מ כיון שהקדושה מוספת והולכת, וכבוד היום עדיף מכבוד לילה, והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושת היום, ונהי דאם קידש בכניסתו סגי לכל מה שמוסיף והולך, מ"מ מדרבנן תקנו עכ"פ קידושא רבא לתוספת קדושת היום, ויש שמדקדקים [שיטת הרמב"ם] לברך על הכוס גם בסעודה שלישית [עי' טור סי' רצ"א] משום תוספת קדושה, לכן נהי דלא חייבתו התורה בכ"ז, מ"מ זה שלא קידש בלילה ודאי רשאי לקדש ביום, ואינה רק כתשלומין של אתמול אלא גם על שינוי הקדושה שמתווסף במשך היום.

ב. ולכאו' הנפק"מ בהנ"ל בגדר קידוש היום, האם הקידוש תשלומין לאתמול, או זה זמנו מכניסת שבת עד מוצ"ש, מה הדין בקטן שהגדיל בשבת, ובליל שבת לא הביא ב' שערות ולבוקר הביא, וכן מי שהיה שוטה בליל שבת ולבוקר נתפקח, דאם הוא גדר תשלומין אלו לא היה להם חיוב בליל שבת, אבל אי זמנם כל היום יל"ד שיצטרכו לקדש ביום.

וע' מנ"ח מצוה ל"א שדן בזה, וע"ש שהסיק שהוא בגדר תשלומין, וי"ל ע"ש האיך יבאר דברי השו"ע דאף הזיד ולא קידש בלילה יכול לקדש ביום, ואמאי הא ליכא תשלומין רק לשוגג ולא למזיד.

ג. עוד נפק"מ כתב המהרש"ם (סי' רע"א ס"ח) דלשיטת רב עמרם שמקדש ביום מדין תשלומין, א"כ יצטרך קודם לקדש קידושא רבה לברך בפה"ג, ויאכל מיני תרגימא, ורק אח"כ יקדש שנית בתורת תשלומין, כמו בתפילה שמתפלל קודם החובה ואח"כ התשלומין, וצ"ע למעשה. וצ"ב האיך שייך לאכול קודם קידוש ב', דעד כמה שמוטל עליו חובת קידוש הלילה אסור לו לאכול קודם לכן.

מיהו ערוך השולחן כתב שא"צ לקדש פעמיים, וסגי בפעם אחת, ובכה"ח ס"ק נ' כתב שצריך לכוין בקידוש לצאת קידוש של לילה ושל יום.

ד. עוד נפק"מ בקטן שנרדם בליל שבת ולא שמע קידוש, האם ביום יצטרך לעשות קידוש דלילה, דבחיובי תשלומין מצינו שא"צ חינוך, כמבואר בכלי חמדה (פרשת בהעלותך) שדן בקטן שנאנס ולא עשה פסח ראשון, אי מדין חינוך חייב לעשות פסח שני, וציין לרמב"ם בפיהמ"ש מס' חלה (פ"ד מי"א) דמבואר שא"צ לחנכו לעשות פסח שני, אולם אי נימא דהקידוש ביום הוא חיוב בפנ"ע שזמנה כל היום, שפיר שייך לחנך קטן לעשות קידוש ביום (של הלילה).

דין הקדים הזכרת ר"ח להזכרת שבת בברהמ"ז ובו יבואר האם יוצא קידוש דאורייתא בתפילה

יש לדון במי שבירך בהמ"ז בר"ח שחל בשבת, שהדין להקדים רצה והחליצנו קודם יעלה ויבא מדין תדיר, וטעה והקדים יעלה ויבא, ונזכר תוך כדי אמירת יעלה ויבא ששבת היום, האם צריך להפסיק ולהתחיל רצה כדי להקדים את התדיר, או"ד כיון שהתחיל שוב אינו צריך. וצל"ב האם חלוק אופן שהתפלל כבר לאופן שלא התפלל.

והנה בגמ' בזבחים צ"א. דנה הגמ' במי שצריך להקריב ב' קרבנות, א' תדיר וא' שאינו תדיר, שהדין להקדים התדיר, וטעה ושחט את שאינו תדיר, האם אמרי' שיתן לכהן אחר שימרס והוא ישחט את התדיר, או"ד כיון דשחיט ליה מקריב ליה.

והרמב"ם פ"ט מתמידין ומוספין ה"ג כתב "שאם עבר ושחט את שאינו תדיר או פחות שבקדושה תחילה, מקריבו ואח"כ שוחט את התדיר או את המקודש", מבואר דפשט הספק שאינו חוזר לתדיר, דאם ס"ל לרמב"ם שלא נפשט הספק הול"ל שיקריב איזה מהם שירצה, כמו שפסק בהלכה ב' גבי ספק הגמ' תדיר ומקודש איזה קודם, ולא אפשיטא בעיין בגמ', וכתב שם דמקריב איזה מהן שרוצה, ומהאי דכתב הכא הרמב"ם שממשיך להקריב את שאינו תדיר לכאו' ס"ל כצד זה בגמ', ולכאו' בנד"ד זה שהתחיל יעלה ויבא נמי ימשיך ואח"כ יאמר רצה.

מיהו בשאגת אריה בסימן כ' דן בהנ"ל, והביא לגמ' בזבחים וכתב דאין ראיה מהתם, דהא הגמ' מייתי ראיה לפשוט הספק מהא דברכת היין של קידוש קודם לברכת היום, משום דברכת היין תדיר, אע"פ שברכת היום קדמה כבר בתחילת היום [ועדיין יין לא יבא], וכן מייתי ראיה מהא דמי שיש לפניו מנחה ומוסף, מנחה קודם משום תדיר אע"פ שתפילת מוסף קדמה, חזינן שתדיר קודם בכ"ג. ודחתה הגמ' דגבי קידוש השתא שרוצה לקדש עומד לפניו היין וברכת היום, בזה תדיר קודם, וכן עומד תפילת מוסף ומנחה לפניו בזה תדיר קודם, וכל הנידון בגמ' באופן ששחט את שאינו תדיר, אבל התדיר לא נשחט, בהאי מספק"ל האם צריך לחזור ולשחוט התדיר. והק' השאג"א מה סברה הגמ' להוכיח מברכת היין ותפילת מנחה, הא בהם לא התחיל באידך דנימא שצריך לעזוב אותם ולהתחיל ביין או במנחה, משא"כ הגמ' דנה בכה"ג ששחט את השאינו תדיר, פי' התחיל בהם, האם צריך לעזוב ולהתחיל את התדיר.

ומה"ט הוכיח השאג"א שע"כ אין הנידון בגמ' משום דהוי מעבירין על המצות [דא"כ אין ראיה מיין, ומוסף דהתם לא התחיל שיחשב למעביר על המצוה], אלא כיון דנשחט חשיב הגיע זמנו שהוא ראוי לזריקה והקרבה, משא"כ תדיר עדין לא הגיע זמנו כיון שעדין לא נשחט, ובהא מספק"ל האם להקדים את שאינו תדיר שכבר ראוי למצותו, או לחזור לעשות את התדיר דהוא קודם בכ"ג.

ושפיר לפ"ז מייתי ראיה מקידוש ומוסף, דבקידוש ברכת היום הגיע זמנה עם תחילת היום, אף שעדין יין לא בא, ואפ"ה אמרי' שיקדים יין שהוא תדיר, וכן מוסף הגיע זמנה קודם למנחה ואפ"ה מנחה קודמת, ע"כ שתדיר עדיף בכ"ג, ודחי הגמ' דהתם מונח לפניו תרוייהו, ולכן תדיר קודם, וכל הספק בכה"ג ששחט רק אחד.

וכתב השאג"א לפ"ז בנידון הנ"ל ביעלה ויבא ורצה כשניהם מונחים לפניו דמי, וע"ז פשיטא לגמ' שתדיר קודם אף שהתחיל באי קודם, וא"כ אם התחיל יעלה ויבא יפסוק ויחזור לרצה. מיהו לכאו' ד"ז תלוי היכן נזכר, אם נזכר אחר שאמר ביום ר"ח הזה מה מהני שיחזור, הא כבר הזכיר עצמו של יום מחמת ר"ח, ומה מהני שיחזור לרצה, ולכאו' כונת השאג"א רק שנזכר בתחילת יעו"י קודם "ביום ר"ח הזה" [וכ"מ בקצות השולחן סי' מ"ז ס"ק י"ג].

מיהו הכה"ח סי' קפ"ח אות י"ז כתב דאינו חוזר לרצה, דאם חוזר לרצה נמצא מה שאמר תחילת יעלה ויבא הוי דברים בטלים באמצע בהמ"ז, וזה אינו מן הראוי, מיהו נכון שכשאומר יעלה ויבא יזכיר קודם של שבת ואח"כ של ר"ח, ויצא בזה נמי התדיר קודם.

ויציין לדברי הט"ז בסי' תרפ"ד דמבואר כעי"ז, דכתב הרמ"א ר"ח טבת שהקדימו לקרוא בשל חנוכה צריך לפסוק ולקרא בשל ר"ח, דר"ח תדיר הוא, והט"ז ס"ק ד' שם פליג וס"ל שאינו פוסק לקרוא בר"ח, משום שאם יפסיק נמצא שמפסיד הברכות שבירך בקריאת פרשת חנוכה, ה"נ אם יפסיק יעו"י נמצא שאומר דברים יתרים באמצע בהמ"ז.

ולכאו' כוונתו בזה ליישב ראיית השאג"א מהגמ' בזבחים, דהתם אם נותן לאחר למרס אינו מפסיד מידי, ולכן יש צד להקדים התדיר, משא"כ בנידו"ד שיש הפסד אם יחזור לתדיר, לכן ממשיך ביעו"י.

ב. מיהו יל"ע בגמ' שם דמייתי מברכת היין וברכת היום, דיין קודם משום תדיר, שיצטרך להקדים ברכת היום מדין מקודש, דהא הזכרת שבת דאורייתא, והנפק"מ תהא באשה שלא התפללה ואצלה הקידוש דאורייתא, האם תקדים ברכת היום ליין משום דמקודש עדיף לתדיר.

דהנה בפנ"י בברכות נ"א: ריש פרק אלו דברים הק' אמאי מקדים יין משום תדיר, הא ברכת היום דאורייתא, ובכ"מ דאורייתא קודם לדרבנן, וכתב דקידוש היום דאורייתא אינו דוקא בסדר הקידוש אלא הזכרת שבת, והואיל והזכיר של שבת יצא ד"ת, ורבנן הם שתקנו לסדר על הכוס.

ולכאו' לפ"ז יוצא דבר חידוש, דנשים שאין דרכם להתפלל ערבית, וקידוש היום אצלם דאורייתא, אם היא מקדשת לעצמה יצטרכו להקדים ברכת היום, ושו"ר שכ"כ הצל"ח בברכות ריש פרק אלו דברים.

מרדכי רפאלי - בני ברק

בטעם שאפשר לקדש מערב שבת – ומ"ש קטן מסומא לשיטת המרדכי

בסי' רע"א כתב הב"י דבשבתות ויו"ט יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך וכו', וכן כתב הרמב"ם פרק כ"ט הלכה י"א: יש לו לאדם לקדש מערב שבת מבעו"י אע"פ שלא נכנס השבת, וכן מבדיל וכו', שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו בין קודם לשעה זו מעט. וכן כתב הרשב"א: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, מיד קאמר ואפילו קודם שתחשך, ומותר לאכול בשבת ע"י קידוש זה, ע"כ לשון הב"י.

מבואר שהטעם שאפשר לקדש בערב שבת, ולא צריך לחזור ולקדש בשבת, משום שזה גופא זמן קידוש, כלשון הרמב"ם שמצות זכירה לאומרה וכו' בין קודם לשעה זו מעט. ולפי"ז גם אם תוספת שבת לאו דאורייתא, מהני הקידוש מבעו"י [ועיין מרומי שדה ריש ערבי פסחים].

ועיין במ"א סי' רס"ז סוף סק"א שג"כ הביא דין זה, אלא שהוסיף להביא את דברי המרדכי פ"ב דמגילה שאפילו למ"ד תוספת שבת לאו דאורייתא, אפילו הכי יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון דבשעה שמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא. והק' המ"א: וצ"ע דהא קטן אינו מוציא הגדול כמש"כ בסי' קפ"ו, ואע"ג דיבוא אח"כ לידי חיוב

דאורייתא, עכ"ל.
ועיין בחכמת שלמה שם שתי' דברי המ"א, שכיון דקי"ל אין מחוסר זמן לבו ביום, ובשלמא גדול היום יבוא לידי חיוב דאורייתא, לכך נחשב בר חיובא, אבל קטן שלא יבוא לידי חיוב רק אחר זמן לכך אזלינן בתר השתא. ואף דלילה נחשב כיום שלאחריו, מ"מ לענין כמה דברים הלילה הולך אחר היום, כגון לענין קדשים, ולכן לא יחשב מחוסר זמן אם היום יבוא לידי חיוב דאורייתא, משא"כ בקטן, וזה דבר ברור ופשוט, ודו"ק היטב, עכ"ל.
ומדבריו משמע שאם הקטן יהיה גדול בליל שבת אז באמת יוכל להוציא הגדול [אע"פ שאפשר לדחות שכל סברא זו היא אם הזמן של עכשיו שייך לחייב אותו היום מצד הגברא, אבל קטן שהיום לא שייך לומר שהוא חייב, לא יעזור מה שאין מחוסר זמן, שסוף סוף הוא היום לא בר חיובא, אין לשונו משמע כן]. וזה חידוש, שלא הוזכר בסי' קפ"ו חילוק זה. ועוד צ"ב, שהרי לגבי שבת הלילה לא נמשך אחר היום, א"כ איך שייך לומר שאין מחוסר זמן לעשות קידוש מבעוד יום.
ומצאתי בחיי אדם כלל ו' סעיף ג' שהביא קו' המ"א, וכתב שאינו דומה כלל, דהתם כיון שאינו מברך בעצמו והקטן אינו מחוייב, ולכן אינו מוציא אותו. אבל הכא שפיר כיון שהוא בעצמו מברך, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן חיוב דאורייתא יוצא בו, ודומה לסי' תרמ"א כשבירך שהחיינו בשעת עשיית סוכה אין צריך לברך זמן על היו"ט, אע"ג שלא הגיע זמן עדיין, כיון שהסוכה הוא מחמת החג, עי"ש בב"י בשם תוס' והרא"ש והר"ן, עכ"ל.
ולכאורה דבריו צריכין ביאור, מה כוונתו שקטן שאינו מחוייב אינו יכול להוציא הגדול, הרי עצם זה שהוא יהיה מחוייב מדאורייתא כשיגדיל, זה מחשיב אותו כבר היום מחוייב כמו גדול. [וא"ת ששאני קטן שאין לו נ"מ לצאת ידי דאורייתא לעצמו, לכן שונה מגדול שזה נ"מ לצאת ידי הדאורייתא שלו, א"כ בקטן שיהיה י"ג בליל שבת באמת יוכל להוציא גדול].
ויש מקום לחלק בין קטן לגדול, והוא שגדול עצם מה שהוא יתחייב אח"כ יכול להחיל עליו חיוב גם היום, משום שהוא בר חיובא שייך אצלו חיובים, רק הזמן עוד לא הגיע, אז שייך לומר שעתיד להגיע מספיק. משא"כ בקטן שהיום הוא לא בר חיובא, אז לא יעזור מה שאומרים שמספיק מה שעתיד להגיע שזה כמו שהגיע, שהיום לא שייך להחיל עליו כלום.
אלא שלמעשה קשה, שבמרדכי שמביא המ"א במגילה פ"ב בא לפשוט האם סומא שחייב במצוות מדרבנן יכול לפטור בני ביתו שחייבים מדאורייתא, ופושט מהדין הנ"ל שפוסק שתוספת שבת דרבנן, ובכ"ז אדם יכול לקדש בערב שבת, ולא צריך לחזור ולקדש בלילה, וע"כ משום שכיון שעתיד להתחייב אז יוצא היום גם את המצות קידוש דאורייתא. וא"כ גם סומא כיון שעתיד להתפקח בכל שעה ויבוא לידי חיוב דאורייתא, אז יצא את החיובים דאורייתא כשיתפקח, וגם יכול היום להוציא אחרים במצוה דאורייתא.
הרי מבואר שסברא זו שייכת אפילו אם הוא לא בר חיובא היום, עצם זה שעתיד להגיע לידי חיוב דאורייתא, מוציא עצמו ואחרים ידי החיובים דאורייתא, א"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע קטן אינו מוציא גדול. [ודוחק לחלק שבקטן אין סברא שעתיד להתפקח, כיון שזה זמן מסויים מתי שיהיה גדול, שהרי גם גדול בערב שבת זה זמן מסויים מתי שיתחייב את הדאורייתא, ומה תאמר שיש הבדל בגודל הזמן, א"כ לפחות קטן שיהיה י"ג בליל שבת יוצא הגדול, וצ"ע].
ועיין בקובץ שיעורים ח"ב סי' ל', שהקשה על דברי המרדכי אם זה שיכול לבוא לחיוב דאורייתא, זה סברא מספיק להוציא אחרים שמחוייבים היום מדאורייתא, ולכן גם יכול לצאת ידי קידוש, מדוע בכל המצוות שיש להם זמן כגון לולב ושופר א"א לצאת לפני הזמן, שהרי יבוא לידי חיוב, וע"כ שזה לא סברא מספיקה, אלא דוקא אם מחוייב היום מדרבנן אז מהני סברא זו. וביאר הדבר שזה שעתיד לבוא לידי חיוב זה לא עושה אותו מחוייב היום, אלא רק עושה אותו בר חיובא, וכמו שמצאנו שאע"פ שכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, בכ"ז בלילה אפשר לכתוב תפילין, אפילו שאין לו חיוב עכשיו שלילה לאו זמן תפילין, משום שהגברא בר חיובא יש לו גם בלילה את החיוב, רק לא חייב למעשה, הוא הדין כאן סברא זו שעתיד להתחייב, רק יכול להחשיב אותו היום לפני הזמן בר חיובא.
אבל זה לא מספיק כיון שלא חייב למעשה, אז לזה מועיל מה שהוא מחוייב מדרבנן שנחשב כבר היום חייב, ולכן יכול להוציא ולצאת חיובים דאורייתא [וזה שחייב מדרבנן זה לא עושה אותו בר חיובא, כיון שכל מצותו זה רק לשמוע דברי חכמים, אבל הגברא לא בר חיובא, ולכן נשים אפילו שחייבות מדרבנן, הם לא מוציאות אנשים משום שאינם ברי חיובא מדאורייתא], עי"ש.
והק' הקובץ שיעורים לפי ביאורו איך כתב המרדכי שסומא יכול להוציא, הרי הוא לא בר חיובא היום, ות' שמטעם זה גופא שיבוא לידי חיוב יהיה סומא כבר היום בר חיובא. ולפי"ז סומא יהיה כשר לכתוב תפילין, כמו כל גדול שיכול לכתוב בלילה. משא"כ קטן לא יכול ליחשב בר חיובא, שבשעה שהוא קטן אין עליו חיוב כלל גם על הזמן הבא, שמה"ט אינו יכול לכתוב תפילין דאינו בקשירה.
ועדיין צ"ע מ"ש קטן מסומא, וכי סומא יש לו חיוב היום על הזמן שיתפקח, ועוד עצם החידוש שיכול לכתוב תפילין ומזוזות.
והנה מדברי הקובץ שיעורים מבואר שהחידוש של המרדכי הוא שאדם שעתיד לבוא למצוה מדאורייתא, כבר היום נחשב מחוייב מדאורייתא, מזה שמק' מאי שנא שופר ולולב שאינו יוצא לפני הזמן, ומת' שכאן יש גם מצוה דרבנן היום, אבל בשופר שאין מצוה דרבנן היום אין מועיל מה שעתיד להתחייב כדי לצאת ידי המצוה, רק שיחשב בר חיובא. ועוד מזה שאומר שזה שעתיד להתחייב עושה אותו היום בר חיובא, ובסומא רוצה להכשיר אותו לכתיבת סת"ם.
ולכאורה בשלמא להחשיב אותו בר חיובא אפשר, אבל מה הצד שבשופר יתחייב כבר היום, הרי יש זמן לזה, ונראה שזה ברור שמצוות שיש להם זמן, אז לא שייך לקיימם לפני זה, וגם אם יהיה לו מצוה מדרבנן כיון שמדאורייתא בזמן שלהם זה המצוה ולא לפני.
אבל קידוש שונה מכל המצוות, כיון שהמצוה היא לקדש השבת, וכשמקדש לפני אין זה סתירה לקידוש שלה, שהיא עדיין עומדת ומקודשת, אלא שזה צריך להיות דוקא בזמן שזה משתייך לשבת, שאם יעשה בזמן שאין לו שייכות לשבת חסר בקידוש, ולכן דוקא בזמן תוספת דרבנן שייך לקדש את השבת, ולצאת בזה ידי מצוה דאורייתא של קידוש.
וא"ת א"כ מה ראיית המרדכי לסומא, הביאור הוא כך, שיש לעיין בטעם שא"א להוציא חבירו אלא אם כן הוא מחוייב בדבר, שאפשר לפרש שזה שאינו מחוייב אין שום חיסרון בעצם המצוה, שנחשב שעושה אותה בשלימות, אלא שזה שאינו מחוייב זה מחסר בערבות כדי לשתף אותו בעשיית המצוה, שצריך שיהיה מאחד ביניהם, וזה מה שמחוייב בדבר. או שאפשר לפרש שאדם שאינו מחוייב בדבר, חסר בעצם המצוה שעושה כיון שעושה בלי חיוב, וחסר בתוקף ובמשמעות של המצוה, ולכן אין חבירו יוצא ממנו, שהוא צריך לעשות יותר ממה שהמוציא עושה.
וגם באדם שיוצא מצוה דאורייתא בזמן שאינו מחוייב, נראה שיש חיסרון שחסר בעצם המצוה שאינו עושהו מהחיוב דאורייתא שצריך.
א"כ לפי"ז ראיית המרדכי מזה שאדם מקדש בערב שבת ויוצא ידי המצוה דאורייתא, אע"פ שעכשיו אין לו חיוב מדאורייתא לא אומרים שחסר בעצם המצוה שלו, וממילא יצטרך לקדש עוד פעם. ע"כ משום שמה שעומד להתחייב מדאורייתא נותן לו תוקף לקיום המצוה כמו שמחוייב עכשיו, וכיון דאפילו שאין יכולה סברא זו לעשותו חייב עכשיו, זה מספיק לגבי קידוש לתת לו חשיבות למצוה כמו שמקיים מצוה מדאורייתא.
וא"כ מוכיח המרדכי לסומא שבא להוציא אחרים, שלא נאמר שכיון שאינו מחוייב היום מדאורייתא חסר בגוף המצוה שלו, וע"ז קמ"ל שכיון שעתיד להתחייב, זה נותן לו היום כבר חשיבות ותוקף למצוה שעושה, ועושהו כמו מחוייב מדאורייתא, וממילא אין לו שום חיסרון כשבא להוציא חבירו, שכל החיסרון היה שאין לו את המצוה, אבל עכשיו שנחשב שמקיים כמו שמקיים אח"כ, זה עושה שיכול להוציא חבירו.
ולפי"ז אפשר לפרש דשאני קטן מסומא, שהרי קטן אין לו דעת כמו גדול, וכמו סומא, א"כ אפשר שאם רוצים לומר שזה שעתיד להתחייב אח"כ יתן לו תוקף וחשיבות למצותו כמו מקיים מדאורייתא, זה לא יכול מחמת חסרון הדעת שלו, משא"כ סומא שאין לו חסרון הדעת, אז שייך לומר אצלו שזה שעתיד להתחייב יחשב כמקיים מדאורייתא.
ואע"פ שקטן יכול להוציא גדול במצוות דרבנן, ולא אומרים שחסר לו דעת, הטעם הוא שבמה שמחוייב הוא עושה מצוה כמו שחייבו אותו, אבל לחדש אצלו החיוב דאורייתא מכח שעתיד להתחייב זה לא שייך אצלו. [אבל אם היינו מפרשים שחסרון הוא מטעם ערבות, אז היה קשה אם יש סברא שהעתיד עושה אותו ערב, גם קטן יהיה כבר ערב, ודו"ק].
ועוד אפ"ל בפשיטות החילוק שקטן אין לו חיוב רק על אביו כדעת רש"י, ולכן אינו מוציא אחרים בכלל.

מרדכי רוטנברג – קרית יובל

האם הבעל שהתפלל מוציא אשתו יד"ח קידוש

ידוע הנידון היאך האיש שהתפלל ערבית בליל שבת מוציא את אשתו ידי קידוש, ונבוא לבאר מהו שורש הספק.
כתב המגן אברהם בסי' רע"א סק"א: כתב הרמב"ם קידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תיקנו על היין וכו', ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפילה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת, והרי זכר אותו, והקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו, עכ"ל. והביאו המשנ"ב בסק"ב, וסיים על כן אם ספק לו אם קידש או לא, אין צריך לחזור ולקדש, דספיקא דרבנן לקולא, כ"כ הפרמ"ג. ועוד הביא נ"מ בשם הדגמ"ר שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא גדול שכבר התפלל, כיון ששניהם חייבים מדרבנן, והאריך המשנ"ב לדחות דבריו מכמה טעמים, ראשית שמסתמא אין מתכוון לצאת בקידוש שאומר בתפילה, והרי נפסק שמצוות צריכות כוונה. ועוד הביא מכמה ראשונים שס"ל שמצות קידוש על כוס היא מדאורייתא, ועוד שאינו מזכיר יציאת מצרים בתפילה, עי"ש שהארין.
והנה עפ"י דברי המ"א [ויתכן שאף המשנ"ב מודה שלחומרא יש מקום לחשוש לדבריו] היה אפשר ללמוד שאף איש שהתפלל לא יוכל להוציא אשה יד"ח קידוש, שהרי כיון שהתפלל אין חיובו אלא מדרבנן, ואילו האשה שלא התפללה חיובה מה"ת, ודרבנן לא מוציא דאורייתא. אלא שאין זה נכון כלל, שהרי לפי"ז אף את חבירו לא יוכל להוציא אם הוא התפלל וחבירו לא התפלל, והרי בסימן רע"ג סעי' ד' נפסק כך: יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, וכתב המשנ"ב בשם כל הפוסקים שדין זה נאמר אף אם כבר קידש לעצמו, וכן מוכח מדברי השו"ע בעצמו שכתב בסוף דבריו ואם עדיין לא קידש לעצמו יזהר שלא יטעום, עכ"ל. ומשמע שבריש מיירי אף באופן שכבר קידש, בכל אופן יכול לקדש לחבירו, והטעם הוא שישנו כלל שכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא [ר"ה כ"ט ע"א]. ומסיקה הגמ' שברכת הגפן של קידוש היום מוציא כיון דחובה היא, וא"כ מצד טענה זו שהאיש כבר התפלל וחייב רק מדרבנן, אין בכך כדי שלא יוציא לאשתו. ומה שכתב המשנ"ב לגבי מי שהתפלל, היינו דוקא בקטן שמוציא גדול שכבר התפלל, והקטן אין לו כלל חיוב מה"ת, משא"כ בגדול אף שכבר יצא ידי המצוה ואינו מחוייב כעת מה"ת, מ"מ שייך הוא במצוה מה"ת, ויכול להוציא חבירו אף אם כבר יצא.
אלא שיש לדון בענין זה מצד "ערבות", שהרי מה שאמרינן כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא הוא מטעם ערבות, כמש"כ רש"י שם, שהרי כל ישראל ערבים זל"ז במצוות, וא"כ צריך לדון האם יש ערבות לנשים. הנה בדגול מרבבה מביא את דעת הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות, וכתב ע"ז: ואני מסתפק אם אשה אינה בכלל ערבות, דהיינו שהיא אינה ערוב בעד אחרים, אבל האנשים שקיבלו ערוב בהר גריזים ובהר עיבל נתערבו גם על הנשים, וא"כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא, או דילמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים. וכן הפרמ"ג בפתיחה ח"ב אות ט"ז מסתפק האם נשים בכלל ערבות, ואילו בהגהות רע"א על השו"ע כתב שכיון שחייבות בדבר בכלל ערבות הן. והובא כ"ז בשעה"צ אות ט'.
ויש להעיר שכל מה שצריך לדין ערבות, היינו דוקא כאשר מי שמקיים המצוה אינו יוצא כעת יד"ח המצוה, ואינו עושה אותה אלא לצורך חבירו, דכיון שעבורו אינה מצוה אינה מתייחסת לחבירו אלא ע"י דין ערבות, אבל כאשר מקיים המצוה גם לצורך עצמו, א"כ חבירו יוצא מדין שומע כעונה אף בלא דין ערבות. ומשום הכי אין להוכיח מלשון השו"ע שכתב שנשים מוציאות את האנשים הואיל וחייבות מה"ת כמותם, שסובר השו"ע שיש לנשים ערבות, משום שהכא מיירי שהאשה מקדשת גם עבור עצמה, והשתא אם אנו באים לדון האם מי שהתפלל יכול להוציא אשה שלא התפללה, תלויים אנו בדברי המ"א, דאם הדין כמותו הרי שכיון שהתפלל אינו חייב אלא מדרבנן, וא"כ כלפי דאורייתא אינו חייב כלל, ולא חשיב שמקיים מצוה, וא"כ אין לאשתו דין של שומע כעונה, וצריכים אנו להגיע לנידון של ערבות בנשים, ותלוי הדבר במחלוקת האחרונים כנ"ל. אבל אם אין הדין כהמ"א, ואף מי שהתפלל אכתי חייב בקידוש מה"ת, א"כ חשיב שמקיים מצוה עבור עצמו באותה דרגת חיוב של אשתו, ויוצאת מדין שומע כעונה אף בלא דין ערבות. וכ"ז כאשר האיש יוצא כעת יד"ח קידוש, אבל אם אינו יוצא כעת ידי המצוה אין הדבר תלוי בדברי המ"א אלא רק בענין הערבות.
והנה דעת המשנ"ב שיש לאשה ערבות לענין קידוש, כמש"כ בסק"ה וז"ל: ולכן יכולה להוציא אפילו היא כבר יצאה ידי קידוש, וכמו באיש לקמן סי' רע"ג סעי' ד'. ובסימן רע"ג סק"ה כתב: ואשה אלמנה שאינה יודעת בעצמה איך לקדש, לא תוכל להכנס בבית אחר לשמוע קידוש כיון שאינה סועדת שם כלל, אלא יכנס אחר לביתה לקדש בפניה, ומהני זה אף שהוא אינו יוצא עתה בהקידוש, עכ"ל. וא"כ למסקנת המשנ"ב אין חשש שיוציא הבעל את אשתו אף שכבר התפלל.
אלא שיש לדון מצד ענין אחר, שהרי השו"ע בסי' רע"ג כתב שמה שיכול לקדש לאחרים אף שכבר קידש לעצמו, הוא דוקא אם הם אין יודעים לקדש בעצמם, והבינו האחרונים בדעת הב"י שאם קידש עבורם והם יודעים, א"כ לא יצאו אף בדיעבד, וחולקים האחרונים וסוברים שבדיעבד יוצא, אלא שיש מצוה לכתחילה שיקדש בעצמו. וא"כ מדוע לא נאמר שכל אשה שיודעת לקדש תקדש בעצמה, ואף בדוגמא של אלמנה הנ"ל כתב המשנ"ב שאינה יודעת לקדש בעצמה. אלא שהחילוק הוא פשוט, דדוקא כאשר האיש אינו יוצא כעת יד"ח, אמרינן שלא יקדש למי שבקי מחשש שמברך ברכת הגפן ואינו טועם, ורק לאינו בקי התירו, אבל כאשר הוא עצמו יוצא ואין כלל חשש בברכותיו, מדוע נצריך אשתו לקדש.

נועם שלמה – אופקים

בענין דעת המג"א דיוצא יד"ח קידוש מדאורייתא בתפילה

בביאוה"ל סי' רע"א ס"א ד"ה מיד הקשה על דברי המג"א דס"ל דיוצא יד"ח קידוש מהתורה בתפילה, מהא דאיתא בפסחים קי"ז ע"ב אמר רב אחא בר יעקב וצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. וכתב ששו"ר שכן הקשה המנ"ח, ודחה מכח זה דברי המג"א מהלכה. וכתב דיש ליישב קצת דהוא רק מדרבנן (והג"ש אסמכתא בעלמא). ועוד כתב ליישב דכיון שמזכיר ושמרו סמוך להשכיבנו, והוא סמוך לתפילה, יוצא בזה עי"ש, וסוף דבר הניח בצ"ע.
ובביאוה"ל שאחריו ד"ה דאיתקש, גבי אשה שאינה יודעת לקדש ושומעת מקטן, כתב דיש לייעץ שתאמר עמו ויכולו, "ומסתבר דיוצאת בזה ידי קידוש דאורייתא, אך לפי מש"כ לעיל דילפינן מג"ש דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, וא"כ בויכולו ליכא עדיין יציאת מצרים" (א"ה, וכאן אין לנו תירוץ השני דלעיל). ואח"כ הביא דברי הגרעק"א דאולי יוצא המצות עשה באמירת "שבתא טבא", ותמה עליו מהרמב"ם דבעינן הזכרת שבח וקידוש, את"ד הביאוה"ל.
ונלענ"ד ליישב קושייתו מהא דפסחים בשני אופנים: א. יש לומר דאף דצריך לכתחילה להזכיר יציאת מצרים, מכל מקום אינו לעיכובא, ואף אם לא הזכיר יצא מדאורייתא, וכבר כתב בזה השד"ח (כללים מערכת צ' כלל ה' - כרך ה' עמוד 265) דהאריכו בזה הפוסקים, והביאו ראיות לכאן ולכאן, ובסוף דבריו הביא בשם הרב שער אפרים והרב חקרי לב, דאין בזה כלל גמור, דזמנין יתפרש הכי וזמנין הכי, עי"ש. ואף כאן יש לומר דסבר המג"א דהוא רק לכתחילה אך לא לעיכובא. ב. הנה בתשובת הרשב"א ח"ד סי' רצ"ה מפורש להדיא כדברי המג"א, וז"ל: אלא שעיקרן דבר תורה, ונוסח ברכות ומקומן מתקנת אנשי כנסת הגדולה... וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, כענין מאמר ר' חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא וכו', והיה מקלס ואומר בואי כלה בואי כלה, וכיוצא בזה בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו או ושמרו בנ"י את השבת וכיוצא באלו... באו הם ותקנו לכל נוסח אחד במקום סעודה ובחפץ, ותקנו שיזכירו קדושתו על היין לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, ותקנו להזכירו בתפילה וכו', עכ"ל. הרי מפורש דיוצא מדאורייתא בויכולו וכיו"ב, ואף בנצא ונקבל וכו' (ומכאן קצת ראיה להגרעק"א), אף שאין בה יציאת מצרים, ועל כרחך דהג"ש אסמכתא, וכתירוץ הא' דהביאוה"ל.

בדעת הרשב"א אם קידוש "על היין" הוי דאורייתא

בביאוה"ל סי' רע"א ס"א ד"ה מיד כתב (במוסגר) דמוכח מדברי הרשב"א בסוגיא דנר חנוכה ונר ביתו, דקידוש על היין הוא דאורייתא. אך הנה מלשון הרשב"א המובא לעיל מבואר דהוא דרבנן, וז"ל הרשב"א שם בהמשך התשובה: ומה שאמרו זכרהו על היין, מדבריהם הוא, עכ"ל. (ואח"כ הביא ראיות לדבר מהא דכי חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, ומהא דנר ביתו עדיף). וכ"כ גם בתשובה ק"ח וז"ל: "והלא אין קדושה והבדלה על היין מן התורה, אלא מדרבנן. וכן פירש ר"ת ז"ל, וכן עיקר", עכ"ל. (ואח"כ הביא ראיות לדבר). ובתשובה ק"ט (ד"ה ועתה) הביא דעת רש"י דסובר דהוי דאורייתא, אך כתב דאינו מחוור, עי"ש. הא קמן בבירור דדעת הרשב"א דלא הוי דאורייתא [וכיו"ב דעת הרשב"א גם גבי ברכת המזון, דעיקרה דאורייתא, אך נוסחה דרבנן, עיין רשב"א ברכות מ"ח ע"ב].
אמנם בט"ז סי' תרע"ח אות ב' הבין מדברי הר"ן דהוי דאורייתא, עי"ש. והרשב"א בחידושיו לשבת כ"ג ע"ב גם כתב כדברי הר"ן, והיינו שכתבו דנר חנוכה קודם לקידוש משום שאפשר לקדש על הפת, "הא לאו הכי קידוש היום עדיף, דהוי דאורייתא", עכ"ל הרשב"א. ונראה דלזה כיוון הביאוה"ל. אך לכאורה יש לומר, דכיון שקידוש עיקרו דאורייתא, אף דהיין דרבנן, עדיף מנר חנוכה דכולו דרבנן.

שלמה בר כוכבא – תל ציון

בענין הקדמת פת לסעודה ליין לקידוש

במשנ"ב סי' רע"א סק"ז כתב בשם האחרונים דאע"פ שיין קודם לצורכי סעודה, זהו דווקא ביש לו פת, אבל כשאין לו פת מוטב שיקנה פת ויקדש עליו.
אמנם המשנ"ב לא ביאר מה הדין במי שיש לו פת כדי סעודה, ומעותיו מצומצמים באופן שיכול להוסיף לעצמו דבר א' בלבד - יין לקידוש או פת לצורך לחם משנה, כיצד יעשה.
וצ"ע מה הדין במי שמעותיו מצומצמות ויכול לקנות יין, וביתר המעות יוכל לקנות פת כדי סעודה בלבד אבל לא פת ללחם משנה, מה עדיף יין או פת למצות לחם משנה. גם צ"ע אם יכול עכ"פ לקנות פת אחת שלימה ויין, האם יוכל לסמוך על הדעה המובאת בסי' רצ"א ס"ד בהגה דסגי בכיכר א' שלם ללחם משנה בסעודה ג', גם בסעודה ב' כדי להרויח מצות יין.

לומדי "אליבא דהלכתא" – אשדוד

בענין הפסק לטועה ומברך המוציא קודם שיקדש

כתב הרמ"א סי' רע"א סעי' ה' וז"ל: "אדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא, ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואח"כ יאכל", עכ"ל.
ובמשנ"ב שם (ס"ק כ"ג) כתב וז"ל: "קודם שאכל - היינו קודם שטעם פרוסת המוציא, דלאחר שטעם יקדש על היין אם יש לו, משא"כ קודם זה צריך לקדש על הפת אע"פ שיש לו יין, דאל"כ יהיה בורא פרי הגפן הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, מיהו צריך להביא לפניו עוד לחם משנה זה לא מיקרי הפסק, דהוי מצורך הסעודה וכדלעיל (בסי' קס"ז סעי' ו')", עכ"ל.
ולכאורה הדברים צריכים ביאור מדוע נחשיב את ברכת הגפן של הקידוש כהפסק בין ברכת המוציא לטעימה, דלכאורה מאי שנא ממש"כ השו"ע לעיל (בסי' קס"ז סעי' ו') שכתוב שם וז"ל: "יאכל מיד ולא ישיח בין הברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, אלא א"כ היתה השיחה בדברים מענין דברים שמברכים עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצ"ב, אין צריך לברך", עכ"ל.
ובמשנ"ב שם (ס"ק ל"ז) כתב וז"ל: "מענין דברים - ואפילו הפסיק בדברים שאינם לצורך פרוסת המוציא רק מעניני צרכי סעודה, ואפילו דיבר להביא הכלים שהן לצורך הסעודה לא הוי הפסק", עכ"ל.
ולכאורה מדוע במברך המוציא קודם הקידוש נפסק שאומר קידוש על הפת, ומפסיד את מעלת המקדש על היין דחשיב הפסק, ומדוע לא נחשיב את תוספת מעלת היין, שמעלת המקדש על היין גדול מהמקדש על הפת, ולפי שעיקר התקנה בקידוש היה לקדש על היין, וא"כ המקדש על היין נחשב כצורך הסעודה לא פחות מהמקדש להביא כלים לאורח, דאמרינן דלא חשיב הפסק, ואף המקדש על היין לא נחשיבו כהפסק.
ויש לבאר ע"פ דברי השו"ע בהמשך הסימן (סעי' י"ב) שכתוב שם וז"ל: "אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו ומברך על נט"י, ואם נטל ידיו קודם הקידוש גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא יקדש על היין אלא על הפת", עכ"ל.
ושם בביאוה"ל בד"ה דריפתא חביבא ליה כתב וז"ל: "ולא סגי ליה בטעם הפסק לחוד שכתבנו במשנ"ב ס"ק נ"ח דאינו הפסק גמור דהוא צורך סעודה, ולכך צירף לזה זה הטעם", עכ"ל. נמצא שאף הביאוה"ל הבין שקידוש לבדו נחשב כצורך סעודה מעט, ורק הנוטל ידיו נחשב שהפת חביבה עליו ולכן מקדש על הפת, ואף בנידון שלנו במקרה שבירך המוציא קודם הקידוש הוא מגלה דעתו שפת חביבה עליו במקום יין, ולכן הוא יכול לקדש על הפת, וכמבואר במשנ"ב

(בס"ק ס') שכאשר הוא במציאות נוטל את ידיו זה גילוי שהפת חביבה עליו, ומי שהפת חביבה עליו מבטל את מעלת הקידוש על היין ומקדש על הפת, ובזמן שאין שום מעלה בקידוש היין המקדש על היין הוי הפסק, דברכת הגפן אין ענינה כאן לאחר ברכת המוציא.

ולכאורה יוצא לנו חידוש דין, שהנוטל ידים לאכול פת קודם הקידוש הוא מראה את חשיבות הפת בעיניו יותר מן היין, וזה מבטל את המעלה שיש למקדש על היין, עד כדי כך שלקדש אחר ברכת המוציא על היין זה פחות צורך סעודה, מאשר האומר לתת כלי אכילה בפניהם של האורחים, דמבואר בסי' קס"ז דזה חשיב צורך סעודה, ואילו לקדש על היין כאשר נטל ידיו אינו צורך סעודה והוי הפסק, ולכן יקדש על הפת.

יחיאל אשר גילקרוב – תל ציון

אם טעם כיסוי הפת שייך גם בשאר מאכלים של סעודת שבת

סי' רע"א סעיף ד': אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפילו מים, ואפילו אם התחיל מבעו"י צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש. ובמשנ"ב ס"ק ט"ו כתב שפורס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש, ואח"כ יסירנה כי היכי דתתראה דאתא הסעודה השתא ליקרא דשבתא.

והנה המשנ"ב איירי על כיסוי הפת עפ"י טעם זה, ברם מקור טעם זה הוא משאילתות דרב אחאי גאון, הביאו הרשב"ם בפסחים ק' ע"ב (ד"ה ה"ג רבה בר בר חנה), וברשב"ם הביא טעם זה על מה שכתוב במשנה מזגו לו כוס ראשון, ואח"כ כתוב הביאו לפניו ירקות וחזרת מטבל בחזרת, מכלל דעד השתא לא אייתי, וע"ז הסמיך שהטעם שלא הביאו לפניו עד אחר הקידוש כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשתא. ומדברי הרשב"ם מתבאר דאינו דין דווקא בפת, אלא גם בשאר מאכלים שמביאים לסעודת שבת, ולדבריו יש ענין לאחר מלהביא שאר הדברים עד אחר הקידוש מהטעם הנ"ל, אלא אם כן כשמביא הוא מכסה כל השולחן.

אליה קרואני – בית וגן

בדין כיסוי החלות בעת הקידוש

כתב המחבר סי' רע"א ס"ט: "צריך שתהיה מפה פרוסה על השלחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על גביו", והביאו הפוסקים ג' טעמים בדבר: א - כדי שלא יראה הפת בושתו (שמקדשים על היין ולא עליו). ב - כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבת (דהיינו שיש ענין שתבא הסעודה לאחר הקידוש ולא קודם לכך, כדי שיראה שהסעודה באה מכח הקידוש לכבוד שבת). ג - זכר למן שהיה מכוסה מעליו ומתחתיו.

פליאה עצומה בדברי הפוסקים

והנה יש לתמוה על כל הפוסקים - ראשונים ואחרונים - שפסקו הלכה זו, ולא כתבו פתרון טוב יותר לקיים ג' הטעמים הנזכרים, והוא להביא החלות לאחר הקידוש (הובא במרומי שדה פסחים ק: ובמעשה רב סי' קי"ח), ובזה יצאנו ידי חובת הטעם הא' בכך שהפת לא יראה בושתו באשר הוא איננו על השולחן כלל, והטעם הב' גם מתקיים על הצד היותר טוב בזה שמביאים את החלות מיד לאחר הקידוש, ובזה באה הסעודה לכבוד שבת. ואף את הטעם הג' יש לקיים בכך שיכסה את החלות לאחר הקידוש עד לאחר ברכת המוציא, וכמו שהובא בפוסקים שלטעם זה צריך לכסות את החלות עד לאחר הברכה.

ישוב התמיהה

בישוב תמיהה זו הארכתי רבות ב"אליבא דהלכתא" גליון מ"ז עמ' קי"א ובגליון מ"ח עמ' קי"ג, ואחזור על הישוב בקצרה, דאיכא הלכתא גבירתא מדינא דגמרא שבת קי"ט:, והובא בהרבה פוסקים ובשו"ע סי' רס"ב, דלעולם יסדר אדם שולחנו בערב שבת, וסידור זה מתקיים בהנחת הפת על השולחן בער"ש סמוך לשבת, וע"כ החלות נמצאות על השלחן תיכף מכניסת השבת מחמת האי דינא, ולכך אתי שפיר חיוב כיסוי החלות בזמן הקידוש. ויעוין בגליון מ"ז שהארכתי בטעם ההלכה ובצורת קיומה.

ישוב שיטת ה"מעשה רב"

ובגליון מ"ח הוכחתי לדחות את דברי הנצי"ב במרומי שדה הנ"ל, שכתב בדעת הרשב"ם שיש להביא את החלות לשולחן רק לאחר הקידוש, וכן הארכתי לבאר את שיטת הגאון במעשה רב, שבודאי אף הוא סידר את שולחנו מע"ש בפת, כפי שכתבו הראשונים, רק שהוא סילק את החלות מהשלחן קודם הקידוש, בכדי לקיים את ב' הטעמים הראשונים ביתר דקדוק, והשיבם לשולחן אחר הקידוש, וכן דיוק לשונו הקדוש "בשעת הקידוש על היין לא יהיה הלחם על השלחן", משמע דרק בשעת הקידוש לא היה הלחם על השלחן, אבל קודם הקידוש ולאחריו יהיה הלחם על השלחן.

אמאי לא נהוג עלמא כה"מעשה רב"

והנה יש לברר מדוע לא נהגו כה"מעשה רב" להסיר החלות מעל השלחן בשעת הקידוש, שלכאורה בזה מתקימים הטעמים הנ"ל ביתר הידור. וביותר קשה מה טעם לא כתבו כל הפוסקים לנהוג כן, ואולי י"ל שלא הטריחו לעשות כן.

נסיון לישוב המנהג ודחייתו

ומקופיא היה נראה לומר, דזה נראה כחוכא ואיטלולא להניח את החלות מע"ש על השלחן לצורך הסעודה, וכשמגיעים לסעודה להסירם, שנראה כאילו מבטל כל מה שסידר מקודם.

אך זה יש לדחות, דאיתא בשבת קי"ט. אמר רבי חייא בר אבא, פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא, והביאו לפניו שלחן של זהב, משוי ששה עשר בני אדם, ושש עשרה שלשלאות של כסף קבועות בו, וקערות וכוסות וקיתוניות וצלוחיות קבועות בו, ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים. וכשמניחים אותו אומרים לה' הארץ ומלואה וגו', וכשמסלקין אותו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. אמרתי לו, בני במה זכית לכך, אמר לי קצב הייתי, ומכל בהמה שהיתה נאה אמרתי זו תהא לשבת, אמרתי לו אשריך שזכית, וברוך המקום שזיכך לכך, ע"כ.

וכתב רש"י: לה' הארץ - דאין אנו רשאין ליהנות עד שנברך שמו בברכת הלחם. והארץ נתן לבני אדם - ע"י מתנתו נהנינו הטובה הזאת. ובמהרש"א כתב: וכשמסלקין כו' והארץ וגו'. בפ' כיצד מברכין אמרי' ר"ל רמי, כתיב לה' הארץ וגו', וכתיב והארץ נתן לבני אדם. ל"ק, כאן קודם ברכה וכאן לאחר ברכה.

והשתא כשמניחין אותה אומרים לה' וגו', ניחא, דהיינו קודם ברכת הנהנין - ברכת הלחם כפירש"י. אבל כשמסלקין אותה אומרים והארץ נתן וגו', אינו מבורר לן, דמשמע לכאורה כשמסלקין את השלחן, דהיינו אחר אכילה, וזה אינו, אלא לאחר הברכה קודם הסעודה ואכילה מיירי קרא והארץ נתן וגו', כדמוכח ההיא דברכות.

ויש ליישב, דהיו מסלקין זה השלחן קודם הסעודה והאכילה, ולא היו מניחין את השלחן הזה אלא משום כבוד שבת בכניסתו, וכן היה דרכן לאכול בשלחנות קטנים לפני כ"א כמפורש בתוס' לקמן בשמעתין, דבימיהן היו להן שלחנות קטנים לפני כל א', וא', ולא היו מביאין אותן לפניהם עד אחר הקידוש, וק"ל.

וז"ב שאותו המנהג שנהג אותו בעל בית בלודקיא, לא היה מנהג עצמו, אלא בא בזה לקיים האי הלכתא דלעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש, וקיימו בהידור רב, וערך שולחן מלא וגדוש בכל מיני כבוד, כיאה וכיאות לכבוד שבת מלכתא, וחזינן שם שהיה מסלק אותו השלחן קודם הקידוש. משמע שסילוק הפת קודם הקידוש אינו גורע כלל וכלל את קיום הדין של סידור השלחן, אף שלא משתמש עם אותו השלחן לסעודה, וא"כ בעינן ליישב מדוע לא נהגו העולם כמנהג הגר"א להסיר החלות בשעת הקידוש.

ישוב המנהג והטעם בזה

והנה הראני אחי הגאון ר' אשר שליט"א לדברי הערוך השלחן בסי' רע"א סכ"ב שכ' וז"ל: "צריך שתהיה מפה על השלחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על הפת, וכן המנהג בכל תפוצות ישראל, **ומעריכים זה מבעוד יום**. ובזמן הש"ס שאכלו על שולחנות קטנים, ולפני כל אחד היה שלחן, היו מעריכים על השלחן שעמד במקום אחר, ואחר הקידוש היו מביאים השלחן לפניו, ולא היו צריכים לכסות הפת.

אבל עכשיו שהשלחן גדול ועומד תמיד במקום האכילה, **והחלות מוכרחים להיות על השלחן בעת הקידוש כי היכי דתיהוי הסעודה בעת הקידוש שזהו יקרא דשבתא**, ולכן בהכרח לשום על החלות מפה, כדי שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשין עליו, ולפ"ז לאחר קידוש יכול להסיר המפה. אבל הטור כתב עוד טעם, שזהו זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה ומלמטה, ולפ"ז צריכה המפה להיות עד אחר המוציא, וכן המנהג. ויש שמביאין החלות לאחר קידוש, וזה אינו מספיק רק לטעם שלא יראה הפת בושתו, ואין נכון לעשות כן".

ובדבריו משמע שיש ענין שיהיו החלות על השלחן בשעת הקידוש דייקא, והנראה בזה שהוא למד שהדין המובא בגמ' בסמ"ק: שצריך שתבא הסעודה לכבוד השבת (דתיתי סעודתא ביקרא דשבת), שע"כ הביאו לפניהם השלחנות רק לאחר הקידוש, מחייב שתהיה הסעודה מוכנה להגשה כבר בזמן הקידוש, ויגישוה תיכף אחר הקידוש, דכך הוא כבוד שבת טפי, בזה שהסעודה מוכנה כבר בעת הקידוש, ובאה רק מכח הקידוש.

עוד י"ל בביאור דבריו, דזמן הקידוש הוא מעין זמן כניסת השבת, ולכך בענין שיהיה השולחן מסודר בעת הקידוש, מדין "לעולם יסדר אדם שלחנו מע"ש", וא"כ לכאורה יש ענין דאם לא הביאו את החלות קודם ששב מביה"כ, שיניחום על השולחן קודם הקידוש ולא אחר הקידוש. וזה לכאורה מקור למנהג העולם שמניחים החלות על השלחן מעט קודם הקידוש. אך זה יש להדגיש, שגם הוא בריש דבריו כתב להדיא, שהמנהג הפשוט להניח החלות על השלחן מבעוד יום.

זמן נתינת החלות על השולחן

ובענין זה ראיתי את תגובת מו"ר הגאון ר' מרדכי רוטנברג שליט"א, שהתפרסמה בגליון מ"ח, שמדבריו עולה הזמן הנכון להנחת החלות על השלחן, וז"ל: נלע"ד שהגם שחילוקו היסודי ברור ונכון, מ"מ אין הדין כדבריו, ובוודאי שגם המנהג הוא שלא כדבריו, ויש להביא ראיה לכך ממש"כ המ"ב בסימן רע"ז סק"ח שמנהג הנשים להניח פת על השולחן כבר מע"ש, נובע מכך שרצו שלא יהפך השולחן לבסיס לשלהבת דנרות שבת, ולדברי ידידי הנ"ל מדוע צריך המ"ב לזה, תיפו"ל שיש דין שיהיה השולחן כבר מערב שבת ערוך ומסודר לסעודה.

ומגוף ראייתו מדינא דמלה מלכה יש להוכיח להיפך, דהלא שיטת האליה זוטא בסי' ש' דאפשר לקיים מצות סעודת מלוה מלכה גם קודם שיצאה השבת, ע"י אריכות בסעודה שלישית, וא"כ משמע שדין הסידור אינו אחר שיצאה שבת דווקא, ומינה דגם הסידור דער"ש אינו קודם בדווקא לכניסת השבת, ע"כ.

ובאמת שדבריו אמת הם ודפח"ח, ועוד יש במקומות אחרים הלשון "ערב שבת" כשהכוונה היא בודאי אף לשבת עצמה, למשל "אפי' יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו", ואיירי בתפילת ליל שבת, וא"כ י"ל שבענייננו נמי יסדר שלחנו בע"ש היינו בליל שבת.

אמנם בדין זה כתב בשע"ת סי' רס"ב סק"א וז"ל: הנכון לתקן הכל מפלג המנחה קודם קצת או אח"כ קצת, ולא ביום שישי בבקר או לעת ערב ממש. ובמ"ב שם: שלחנו - מע"ש לליל שבת. ולכאורה דבריהם קאי נמי אסידור השלחן. ויש מקום לדחוק שאינו כן, דדווקא בדברים שאסור לעשותם בשבת צריך לתקנם מע"ש, משא"כ סידור השלחן, ובפרט שראייתו הראשונה ראיה היא.

אמנם מש"כ כ"ת שיש לנהוג כהמנהג המקובל, ח"ו לומר כן, דאף לדבריו אין מקום להצדיק את הנוהגים להניח החלות מעט קודם הקידוש, שהרי הא דסעודה השלישית יכולה לעלות למלוה מלכה, היינו דווקא אם אכלה אחר ביה"ש שהוא זמן צאה"כ, ואף שהאוכל עצמו עדין לא הוציא את השבת, מ"מ זמן צאת שבת הוא, ומקרי כבוד שבת ביציאתו. וה"ה בעניננו י"ל דיש להניח את החלות על השלחן קודם בואו לביתו מביה"כ, דאז נמי מקרי כבוד שבת בכניסתו, אף שלא היו בשעת הדלקת הנרות, אך לא לאחמ"כ.

עלה בידינו: **א** - צריך כל אדם לסדר שולחנו בע"ש סמוך לשבת בכלי הסעודה ובפת (רא"ש, ס' התרומה, מחזור ויטרי, ליקוטי מהרי"ח).

[ובזמננו לכאו' אף בסלטים שדרכם להיות על השולחן לפני הסעודה, דהיינו שיהיה שולחנו ערוך ומוכן לסעודה מיידית, כן משמע קצת במ"ב סי' ש' ס"ק א'. ושימחני בהערתו א' מחשובי כותבי הגליון, הרה"ג ר' משה אהרן ארלנגר מברכפלד, שהביא מספר היראה לר"י, ושם כתב "**ויכין הכל,** כוסות וקערות", ולכאורה משם יש לשמוע שיכין הסעודה כולה כדרך שהוא רגיל, ובזמנינו רגילות הוא לערוך סעודה, ולהניח הסלטים על השלחן, כחלק מערוכת השלחן כנ"ל. והראני הרה"ג ר' משה קוטקס שליט"א שכן יש משמעות בהעמק שאלה על השאילתות פ' יתרו שאילתא נ"ד בדעת תוס', יעוי"ש].

ואם לא סדרו קודם השבת, יש לסדרו קודם שישוב בעה"ב מביה"כ, ובזה גם יוצא ידי חובתו לכתחילה את הדין של סידור השלחן.

[אותם המעוניינים שיהיו החלות חמות בזמן הסעודה, יש אפשרות להניח חלות אחרות על השולחן עד הקידוש, וסמוך לקידוש להחליפן בחלות המיועדות לסעודה].

ב - מי שלא הניחו בביתו את הפת על השלחן קודם ששב מביה"כ, יש לומר שעדיף להניח את החלות על השלחן לאחר הקידוש, כדעת המעשה רב. אמנם גם המניח קודם הקידוש יש לו "ערוך השלחן" לסמוך עליו.

ג - אותם הנוהגים שלא להניח את הפת על השלחן עד לאחר הקידוש, טעות הוא בידם, וראוי להעירם שעוברים בזה על דינא דגמרא שהובא בכל הפוסקים.

אמנם אותם הדבקים במשנת הגר"א, ונוהגים בכל הליכותיהם כמנהגו, יש להקפיד להניח החלות על השלחן מע"ש קודם בואו מביהכ"נ, ולהסירם רק בשעת הקידוש, וכפי שדייקנו לעיל מלשון המעשה רב.

אליהו בר חיים - קרית יובל

המקדש בתפילתו ומסופק אי קידש על היין אי צריך לחזור ולקדש על היין

במ"ב סי' רע"א סק"ב כ' וז"ל: כ' הרמב"ם פכ"ט מהלכות שבת מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש וכו', ומדברי סופרים שתהא זכירה זו על כוס של יין, וכ"כ התוס' בנזיר ד' וסוכה ל"ח דעל היין הוא רק מדרבנן, וכתב המ"א דלפי"ז מדאורייתא בקידוש שאומר בתפלה סגי, דקרא כתיב זכור את יום השבת, וקידוש במקום סעודה מדרבנן כמש"כ הב"י בסי' רס"ט, והביא המ"א ראיה לזה מן הגמ' דיוצא מן התורה בתפלה, על כן אם ספק לו אם קידש או לא אין צריך לחזור ולקדש, דספיקא דרבנן הוא ולקולא – פרמ"ג, עכ"ל.

ואשר מבואר בדבריו דאיכא להך כללא דספיקא דרבנן לקולא אף במקום דמסופק לנו אם עשה מעשה, דמש"ה כתב דאחר דכבר יצא יד"ח קידוש במה שקידש בתפילה, ומסופק אם קידש על הכוס, אינו צריך לחזור ולקדש על הכוס, דאף דמסופק לנו אם עשה מעשה וקידש על הכוס יצא יד"ח, דקידוש על הכוס הוא רק מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא.

ויש לעורר בזה, דהנה בש"ך [יו"ד סימן ק"י כללי ס"ס אות כ'] כתב דהא דספיקא דרבנן הוא רק היכא דליכא חזקת חיוב, אבל היכא דאיכא חזקת חיוב לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ותמך דבריו בהא דאיתא בעירובין [לה: לו.] דלרבי יוסי היכא דנטמא בטומאה דרבנן ואיכא ספק אי טבל, הרי הוא טמא, ולא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא מאחר דאיכא חזקת טומאה, ואף דלחד שינויא איתא דדוקא בטומאה שיש לה עיקר מן התורה מחמיר ר"י, נקטינן כשאר שינויא דאף כשאין עיקר מן התורה לא מקילים בספיקא דרבנן במקום חזקה. ובבינת אדם [שער הקבוע אות נ'] הוכיח כן מהא דאיתא בעירובין (לב.) דבדרבנן אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, ונ"מ שאם שלח שליח לערב לו עירוב יכול לסמוך שעשה השליח שליחותו, ומבואר בזה דאילולי החזקה ששליח עושה שליחותו אין לסמוך על השליח, ולא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא, והיינו משום דבמקום חזקה לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. ועוד הוכיח כן ממש"כ הר"ן [נדה סא:] דהא דמקילים בבגד שיש בו שעטנז דרבנן, ונטל את הפשתן ואינו יודע אם נטל הכל, הוא דוקא בחוט שרגלים לדבר שכשמשך חלק מהחוט נמשך כל החוט, דמבואר בזה דבלא"ה אין להקל בספיקא דרבנן, והיינו משום דאין להקל בספיקא דרבנן במקום חזקה. והצל"ח ברכות כ: כתב להוכיח כן מהא דמיבעיא התם אי נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, ונ"מ דאי מחוייבות מדאורייתא יכולות להוציא את האנשים יד"ח, אך אי אינם חייבות אלא מדרבנן אינם יכולות להוציא את האנשים שמחוייבים מדאורייתא יד"ח, ומדלא אמרו דנ"מ למקום שמסופקות אי בירכו ברכת המזון, דאי חייבות מדאורייתא מחוייבות לחזור ולברך, דספיקא דאורייתא הוא, אך אי אינם חייבות אלא מדרבנן אינם מחוייבות לחזור מספק ולברך, דספיקא דרבנן לקולא, משמע דאף אי אינם חייבות אלא מדרבנן יש להם חיוב לחזור ולברך מספק, ומשום דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא במקום חזקה, והכא נמי אחר דודאי לא בירכה מתחילה, ואיכא ספק אי בירכה, ליכא בזה להך כללא דספיקא דרבנן לקולא.

והנה הצל"ח [ברכות כא.] וע"א [שו"ת סו"ס כ"ה] תמהו על הש"ך מהא דאיתא בברכות כא. דלמ"ד ק"ש דרבנן, המסופק אי קרא ק"ש אינו חוזר וקורא, וכן איתא התם גבי תפילה, דאחר דתפילה דרבנן המסופק אם התפלל אינו מחוייב לחזור ולהתפלל, דספיקא דרבנן לקולא, ואשר מבואר בזה דאף במקום חזקה איכא להך כללא, דספיקא דרבנן לקולא, ודלא כהש"ך, וכ' הצל"ח דמכאן הוכחה למה שכתבתי בנוב"י [יו"ד מהדו"ק סימן ס"ה] דרק בדין דרבנן שיש לו עיקר מן התורה, ס"ל לרבי יוסי דאזלינן לחומרא, וכולהו שנוייא דאיתא בעירובין הכי ס"ל, והביא כן מהרשב"א בתשובה [סימן ת"א], ומש"ה בתפילה ובק"ש לחד מ"ד מקילים בספיקם מאחר דאין להם עיקר מן התורה.

וביאר דאף דלמ"ד ק"ש דרבנן, תיקנו חכמים שיקיימו את החיוב דאורייתא של ודברת בם בק"ש, ולא חשיב כדבר שיש לו עיקר מן התורה, מאחר דלקריאת פסוקי ק"ש אין עיקר מן התורה, וכן תפילה לא חשיבא כדבר שיש לו עיקר מן התורה, אף להרמב"ם שעיקר חיוב התפילה הוא דאורייתא, מאחר שלנוסח אין עיקר מן התורה, וביאור דבריו דהתם פי' רש"י דהא דהחמיר רבי יוסי בדבר שיש לו עיקר מן התורה, הוא בשביל שלא יבואו לזלזל בדאורייתא, וא"כ היינו דוקא בדין דרבנן דאיכא דוגמתו ממש בדאורייתא, דבזה איכא חשש שאם נקיל בדין דרבנן יבואו לזלזל בדאורייתא, משא"כ בדין דרבנן דאין דוגמתו ממש בדאורייתא אין מקום לחשש זה, ומקילים אף במקום חזקה.

ונמצא דנחלקו הש"ך והצל"ח אי הא דמחמיר רבי יוסי בטומאה דרבנן הוא רק מחמת החזקה, דכל היכא דאיכא חזקת טומאה לא אזלינן לקולא אף בדרבנן, או דהוא בצירוף הא דאיכא חשש שיזלזלו בדאורייתא, דלהש"ך הוא משום החזקה, ואף בדבר שאין לו עיקר מן התורה לא מקילים בספיקא דרבנן במקום חזקה, ואילו להצל"ח הוא רק בדבר שיש לו עיקר מהתורה, דבזה יש חשש שלא יבואו לזלזל בדאורייתא, ולא מקילים בספיקא דרבנן במקום חזקה, אבל בדבר שאין לו עיקר מן התורה וליכא חשש שיזלזלו בדאורייתא, מקילים בספיקא דרבנן אף במקום חזקה [ועי' בט"ז ובנקודות הכסף ביו"ד סימן ס"ט ס"ק כ"ד].

ומעתה יקשה לשיטת הש"ך קו' הצל"ח ורע"א מהסוגיא בברכות דמקילים בספק קרא ק"ש ובספק התפלל, אי אין חיובם אלא מדרבנן, דחזינן דמקילים בספיקא דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אף במקום חזקה.

וראיתי בחוות דעת [יו"ד סימן ק"י בבית הספק על דברי הש"ך בס"ק כ'] שכתב ליישב שיטת הש"ך וז"ל: ואף דבספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא למ"ד ק"ש דרבנן בברכות דף כ"א, הוא מטעם דק"ש אדעתא דחובה איסורא אית ביה, כמו בספק התפלל דאינו חוזר ומתפלל, וכתב הרא"ש הטעם אף דמתפלל אדם כל היום כולו בתורת נדבה, מ"מ בספק התפלל אינו חוזר ומתפלל, דתפלה אדעתא דחוב איסורא אית ביה, וכן הוא בק"ש אף דמותר לקרות ק"ש כל היום בתורת נדבה, מ"מ בספק אסור כמו בספק התפלל, ע"כ. וכוונתו לאיסור בל תוסיף במי שקורא ק"ש פעמים ע"ד חובה, עי"ש. עוד ראיתי שהובא בשם הגר"ש איגר בספר העיקרים שכ' ליישב קו' רע"א, דזה ודאי דלא איירי במי שמיד בקומו משנתו הסתפק אי קרא ק"ש, דא"א שיסתפק בזמן מועט כ"כ, וע"כ דאיירי שכבר עשה מלאכתו ואכל, ורק אח"כ הסתפק אי קרא ק"ש, ומאחר שכבר עשה מלאכתו או שאכל, ואסור לו לעשות כן קודם שיקרא את שמע, איכא חזקה שקרא כבר את שמע קודם שעשה את מלאכתו, ובכה"ג לא חשיב כספיקא דרבנן במקום חזקת חיוב, שהרי כנגד החזקת חיוב איכא חזקה שכבר קרא את שמע, ומש"ה למ"ד ק"ש דרבנן אינו חוזר וקורא.

ואשר מבואר בכל דברי האחרונים הנ"ל דדברי הש"ך נאמרו בכל דבר דבעינן מעשה להתירו, כגון בק"ש ותפילה דצריך להתפלל ולקרוא את שמע בשביל לצאת יד"ח, וכך מבואר בדברי הדרישה והפרמ"ג באו"ח סימן ס"ז שכ' דהא דבספק קרא ק"ש חוזר ומברך גם את הברכות, אף דחיוב הברכות אינם אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, הוא משום דאיכא חזקה שלא בירך, ובמקום חזקה אין מקילים בספיקא דרבנן כדכתב הש"ך. ואשר מבואר בדבריהם דאף בכה"ג שייכי דברי הש"ך, דאחר דצריכים לעשות מעשה בשביל לצאת יד"ח, יש לומר דחזקה שלא בירך את הברכות, ואין להקל אף דחיוב הברכות אינו אלא מדרבנן.

איברא דיש לעורר על דבריהם מהא דכ' המ"א דמש"כ השו"ע דהיכא דמספקל"ל אי בירך ברהמ"ז חוזר ומברך, הוא רק בגוונא שאכל כדי שביעה דהו"ל ספיקא דאורייתא, ומבואר בדבריו דבגוונא שאכל כזית, ומספקל"ל אי בירך, אזלינן לקולא אחר דאין חיובו אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, ואשר מבואר בדבריו דאיכא להך כללא דספיקא דרבנן לקולא אף במקום חזקה, ואף בדבר שיש לו עיקר מן התורה. וכן מבואר במ"א או"ח סי' תקפ"ה סק"ג בענין אם ספק לו אם שמע תקיעה או נטל לולב, שכתב דביום ראשון ישמע את השופר ויטול לולב מספק, אחר דחיובו ביום זה הוא מדאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא, אבל ביום השני אינו צריך לשמוע שופר וליטול לולב, דאין חיובו

ביום זה אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. ומבואר בדבריו דיש להקל בספיקא דרבנן במקום חזקה, אף בדבר שיש לו עיקר מן התורה, שהרי אף דחיוב מצות שופר ביו"ט שני של ר"ה הוא דרבנן, חשיב כדבר שיש לו עיקר מן התורה, אחר דביום ראשון חיוב השופר הוא דאורייתא. עו"ק מהא דאיתא במנחות סח: רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, קסברי חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן, אשר מבואר בזה דמקילים בספיקא דרבנן, אף דהיה לתבואה החדשה חזקת איסור [עי' בחוו"ד יו"ד סי' ק"י בבית הספק ס"ק כ'].

יבאר אי דברי הש"ך הוא רק כשבאים לשנות מצב או כשבאים לחדש מעשה

ונראה בזה דהנה יש לחקור אי המעלה של חזקה הוא רק כשבאים לשנות מצב קדום, או שגם במקום שלא באים לשנות מצב קדום יש לדון מכח החזקה כל שבאים לחדש דבר. והנה בחולין ט: נחלקו אביי ורבא אי הא דספק טומאה ברה"ר טהור הוא מכח חזקה, או משום לימוד מסוטה, דהתם הוא רה"י וספיקו טמא, אבל ברה"ר ספיקו טהור, וכתב שם הרשב"א דנחלקו בגוונא שהורעה החזקת טהרה שהיתה מתחילה, דבכה"ג ס"ל לרבא דאין לטהרו מכח החזקה מאחר שהורעה החזקה, ורק משום הלימוד מסוטה יש לטהרו, ואביי ס"ל דאף דהורעה החזקה יש לטהרו מכח חזקה, מאחר שסו"ס באים לחדש דבר חדש שלא היה, ושפיר שייך לדון בכה"ג מכח החזקה דלא לחדש דבר אף שהורעה החזקה. ולפי"ד נמצא דנחלקו בזה אביי ורבא אי המעלה של חזקה הוא מחמת שאין לשנות דבר קיים, או דהוא שאין לחדש דבר, דלרבא מעלת החזקה הוא מחמת שאין לשנות דבר, ומש"ה ס"ל דהיכא דהורעה החזקה דלא חשיב כשינוי הדבר ל"מ החזקה, ואילו אביי ס"ל דמעלת החזקה הוא שאין לחדש דבר, ומש"ה ס"ל דאף שהורעה החזקה שייך שפיר לדון מכח החזקה דאין לחדש דבר. ומעתה נראה דס"ל להמ"א דהא דלא מקילים בספיקא דרבנן במקום חזקה, הוא רק היכא שמחמת הספיקא דרבנן רוצים לשנות מצב מסויים, והיינו היכא דעירובין דהטובל הוא בחזקת טמא, ומחמת הספיקא דרבנן רוצים לשנות את מצבו, והיינו נמי ההיא דמי ששלח לו שליח לערב לו עירובי תחומים, דהאדם הוא בחזקת תחום ביתו, ומחמת שספיקא דרבנן לקולא רוצים לשנות את מצבו, וכל כה"ג לא מקילים בספיקא דרבנן, וכן הטמא בטומאה דרבנן אין להקל בספיקו אחר דבאים לשנות את מצבו שהיה טמא, וכל כה"ג אין להקל אף בספיקא דרבנן, משא"כ בחיובי מצוות דאף אי נימא דקיים האדם את חיובו לא חשיב כשינוי מהמצב שקדם, שהרי אדם שעדיין לא קיים את חיובו אינו במצב שונה מאדם שקיים את חיובו, ובכה"ג מקילים בספק דרבנן, אף שמחמת קולא זו ננקוט שהתחדש דבר שלא היה קודם לכן.

עוד יש לומר בביאור דעת הש"ך והמ"א, דדוקא בטמא טומאה דרבנן שטבל יש לדון מכל חזקה, מאחר שבטמא כל זמן שלא טבל הרי הוא טמא מחמת שנטמא בתחילה, ומאחר שטומאתו היא מחמת שנטמא בתחילה אין להקל בספיקא דרבנן, שהרי מחמת קולא זו באים לשנות מצב קדום, משא"כ בחיובי מצוות שהחיוב לקיים את המצוה ברגע זה אינו מחמת החיוב שחל ברגע הראשון, אלא כל רגע ורגע הוא חיוב שעומד לעצמו [והתבאר במקו"א דקטן שהגדיל אחר צאת הכוכבים חייב בק"ש, אף דלא היה בר חיובא בתחילת זמן החיוב], ובכה"ג מקילים בספיקא דרבנן מאחר שמחמת הקולא דרבנן לא משנים מצב קדום, שהרי החיוב כעת אינו מחמת החיוב של קודם לכן.

ועפי"ז יש לבאר הא דאיתא בנדה (טו.) דלמ"ד וסתות דרבנן, היכא דאין ידוע אם בדקה בזמן וסתה מחזקינן לה בחזקת טהרה, דמאחר דספיקא דרבנן לקולא תולים שבדקה [עי' בהגהות חשק שלמה], והוא משום דאף אי נימא שבדקה לא חשיב כשינוי מצב קדום, ובכה"ג מקילים משום ספיקא דרבנן [ומ"מ אין להק' מגמ' זו על הצל"ח, דהרמב"ן פי' שם דהא דתלינן דבדקה ומצאה טהור הוא משום דאיכא תביעה]. וכך יש להוכיח מהא דכתב השו"ע [או"ח סימן ק"ס סי"א] דמי שהסתפק אי נט"י אינו צריך ליטול ידיו, דחזינן דמקילים בספיקא דרבנן אף שמחמת זה באים לחדש שנט"י, והוא משום דכל שלא באים לשנות מצב מקילים בספיקא דרבנן, אף שמחמת קולא זו צריך לנקוט שהתחדש מצב, וצ"ע.

ונראה דיש להוכיח כן מהש"ך גופא, שכ' ביו"ד סי' קי"ב ס"ק כ' דתנור שאפה בו הגוי, ויש ספק אם תקנו הישראל על ידי שזרק לתוכו קיסם, שרי, דספיקא דרבנן לקולא, דחזינן בזה דדעת הש"ך גופא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא אף היכא דאיכא חזקה, ולפו"ר הוא סותר דברי עצמו. ובפתחי תשובה [יו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס הקצר ס"ק כ'] הביא מהרמ"א בסי' קי"ג ס"כ דכל ספק בישולי גוים מותר, ופי' הט"ז [סקי"א] שיש ספק אם חיתה ישראל את האור, וחזינן בזה דאף בספק אם נעשה מעשה אמרינן דספיקא דרבנן לקולא, ולהמבואר א"ש, דכל דברי הש"ך דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא במקום חזקה, הוא רק כשבאים לשנות מצב קדום, אבל התם לא חשיב שבאים לשנות מצב קדום, דהתם אין האיסור בגוף התנור, אלא הוא דין בדבר המתבשל בו, וכל כה"ג מקילים בספיקא דרבנן אף שרוצים לחדש דבר, וצ"ע. וכך משמע מדברי הפתחי תשובה שם, דמתחילה הביא את דברי הש"ך דאין להקל בספיקא דרבנן במקום אתחזק איסורא, ושוב הביא דבמשנה למלך חידש דאין להקל בספיקא דרבנן בספק אם עשה מעשה, ודחה דבריו, ואשר מבואר דדברי הש"ך ודברי המשנה למלך לאו ענין אחד הוא, וכמו שביארנו בס"ד.

ולפי"ז נמצא דבספק קרא ק"ש למ"ד ק"ש דרבנן, וכן בספק התפלל או ספק קידש על היין, שפיר איכא להך כללא דספיקא דרבנן לקולא, שהרי לא באים לשנות דבר, וזה שכ' הפרמ"ג דהיכא דקידש בבית הכנסת וכבר יצא יד"ח קידוש היום מדאורייתא, ומסופק אי קידש בביתו על היין, דזהו רק חיוב דרבנן, אינו צריך לחזור ולקדש מספק, דחיוב דרבנן הוא וספיקא דרבנן לקולא.

הוכחות להקל בספיקא דרבנן אף במקום חזקה

והנה בבינת אדם הוכיח דמקילים בספיקא דרבנן אף במקום חזקה, מהא דאיתא בעירובין ה: דלחד מ"ד מבוי שרוחבו שמונה ניתר כשחלק מהפרוץ עומד, דממנ"פ אי עומד נפיש ניתר בעומד מרובה על הפרוץ, ואי פרוץ נפיש נידון [העומד] משום לחי. מאי אמרת דשוו תרוייהו כי הדדי, הוי ליה ספק דבריהם, וספק דבריהם להקל. דמבואר בזה דאף במקום חזקה אזלינן לקולא בספיקא דרבנן, ונראה דלמה שהתבאר דרק היכא דבאים לשנות מצב קדום מחמירים בספק דרבנן, י"ל דהתם שפיר מקילים משום דהוא ספק דרבנן, מאחר דלא באים לשנות מצב, אלא דמספק"ל אי איכא מבוי, ואף לדעת הצל"ח דס"ל דבכל גוונא שבאים לחדש דבר לא מקילים בספק דרבנן, י"ל דהתם לא חשיב שבאים לחדש דבר מאחר שהמבוי עומד כמו שהוא, ומספק"ל אי במצב שקיים לפנינו איכא מבוי, ובספק כה"ג מקילים משום דהו"ל ספיקא דרבנן.

ולדינא בענין זה, במ"ב סוף סימן ע"ו הביא בשם החיי אדם כלל ג' סי"א אם ידוע שהיה כאן מי רגלים, ומספק"ל אי הטיל לתוכם רביעית מים, לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא מאחר דאיתחזק איסורא. ומ"מ פסק דבשעת הדחק יש לסמוך על השיטות המובאות בבינת אדם, דאף במקום חזקה לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. ובכה"ח [יו"ד סימן ק"י אות ל"א] הביא דעות הפוסקים בענין זה, ומסיק להלכה בשם הזב"צ שבהפסד מועט יש לחוש לאוסרים, ובהפסד מרובה יש להקל דאף במקום חזקה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. ועי' בשער המלך [הלכות מקואות פ"י ד"ה ואיך שיהיה] שכתב דהכלל העולה להלכה הוא דבמקום חזקה לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, דהכי ס"ל לרובא דרבוותא, וכתב כן אף בדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, וכדעת הש"ך. וע"ע בפרמ"ג סוף סימן ע"א, ובכללי ספק ספיקא סי' ק"י ס"כ.

העולה מהדברים: כ' הש"ך דליכא להך כללא דספיקא דרבנן במקום שיש חזקת איסור, ונחלקו הש"ך והצל"ח אי הוא רק בדין דרבנן שיש לו עיקר מן התורה, דלש"ך הוא אף בדין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, ואילו להצל"ח הוא רק בדין דרבנן שיש לו עיקר מן התורה.

ומי שקידש על השבת בתפילה ויצא יד"ח קידוש היום מדאורייתא, ומסופק אי קידש על היין, דחיוב זה הוא רק מדרבנן, כ' הפרמ"ג דאינו חוזר ומקדש דספיקא דרבנן לקולא, ולהצל"ח א"ש דהוא דין דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, ולהש"ך צ"ל דהוא משום דלא באים לשנות דבר, ורק באים לחדש שעשה מעשה, ובכה"ג מקילים בספיקא דרבנן, ודלא כהמבואר בצל"ח רע"א הגר"ש איגר והחוו"ד דאף בכה"ג אין להקל בספיקא דרבנן.

יונתן לוי - ירושלים

בדין שתיית כוס של קידוש

בכוס של קידוש ישנם שני דינים, אחד שהכוס אמור להכיל לא פחות מרביעית, ואם לאו לא נחשב לכוס, ודין שני שישתה ממנו לא פחות מכמלא לוגמיו, כמבואר בשו"ע סי' רע"א סעי' י"ג, וכמה הוא "כמלא לוגמיו", ואם נמדד לפי כל אחד ואחד, הכל מתבאר היטב בנושאי כלים.

וטעם שתיית כמלא לוגמיו כתב במשנ"ב ס"ק ס"ה בשם התוספות, דבעינן שיעור חשוב שתתיישב דעתו על ידי זה.

אמנם בתנאי שתיית השיעור הזה נחלקו ראשונים, ודעותיהם הובאו בשו"ע בסעי' י"ב, יש אומרים שאין שתיית כולם מצטרפת להשלמת שיעור הנ"ל, ויש אומרים שמצטרפת טעימה של כמה אנשים להשלים לשיעור הנ"ל בדיעבד, אבל לא לכתחילה, כמו שהביא במשנ"ב ס"ק ע"ב. ויש שיטה מחמירה עוד יותר משיטה קמא הנ"ל, שלא רק שאין מצטרפת טעימה של כמה אנשים, אלא דוקא המקדש הוא שיכול לשתות את השיעור הנצרך ולא אף אחד זולתו, וכך פסק בשו"ע שלכתחילה יש לחוש לדברי המחמירים שדוקא המקדש ישתה, ואם יש מספיק יין אז מצוה מן המובחר שיטעמו כולם.

ברם בדיעבד, משמעות לשון השו"ע שאין לחוש לשיטת הגאונים שדוקא המקדש ישתה, אלא אף שתיית אחר היוצא בקידוש איתו מהני. ועוד יותר מזה כתב במשנ"ב ס"ק ע"ג, שהסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפת לכמלא לוגמיו, כלומר כשיטה היותר מקילה. אמנם התנה בזה המשנ"ב שלא ישהו על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס, ואם לא אף בדיעבד לא יצאו. ובשעה"צ כתב על כך פשוט, דלא עדיף משאם היה שותה המקדש בעצמו.

אבל לכאורה אין דין זה כל כך ברור, כי הנה לעיל בשעה"צ ס"ק ס"ה ציין שבע"כ טעמם של בעלי דעה שבדיעבד מצטרפת שתיית כמה אנשים לכמלא לוגמיו, שונה מדעת התוס' שהבאנו לעיל בהסבר סיבת שיעורו של מלא לוגמיו, דאי כדי התוס' משום יתובי דעתא, הרי כשכמה אנשים מתחלקים בשיעור מלא לוגמיו אין לאף אחד יתובי דעתא, אלא הם סוברים שהסיבה שהצריכו לשתות שיעור זה דחז"ל חלקו כבוד לכוס של ברכה, שיצטרך כמלא לוגמיו דוקא. ואם כן דהוא רק מדין כבוד שישתה ממנו כך וכך יין, מה עניינו לצירוף תוך כדי אכילת פרס, הא כדי אכילת פרס הוא שיעור שלימדו אותנו חז"ל כדי להגדיר שהוא אכל הכל בבת אחת, ואם כן יש כאן אכילה אחת במקשה אחת ולא כמה אכילות חלוקות, אבל כאן הרי בין כך מדובר בשתיית כמה אנשים, ומה ענין ומה יועיל לצרפו ולצמצמו תוך הזמן הזה, הרי על כל פנים הם שתיות שונות, אלא העיקר שישתה מן הכוס כשיעור מלא לוגמיו, דחלקו חז"ל כבוד להכוס של הקידוש, והא איכא.

ואם נניח שסברתינו נכונה שאין צורך לצמצם שתייתם תוך כדי אכילת פרס, שוב יש לעורר גם על ראייתו של המשנ"ב בשעה"צ אות ע"ו שכתב שיש ללמוד מהמקדש דאם הוא היה שותה בעצמו, פשיטא דתוך כדי אכילת פרס מעכב לגביה, והם דאתו מחמתיה לאו עדיפי מיניה. ולפי סברתינו אם חז"ל מאפשרים לדעה זו שתיית כמה אנשים בכדי להשלים השיעור של כמלא לוגמיו, בע"כ דלא בעינן תוך כדי אכילת פרס בשתיית הכוס וכנ"ל, אם כן גם טעם לשיעור מלא לוגמיו שונה, וכמו שכתבנו לעיל בשם השעה"צ, ואם כן מי יימר לן שבכלל יש ענין תוך כדי אכילת פרס גם ליחיד, דהא העיקר שישתה כשיעור מן הכוס, ובכך הוא קיבל את הכבוד הראוי לו.

וכך הקשה בספר אפיקי ים חלק ב' סי' ב', ודחה את פסקו של המשנ"ב בין ביחיד ובין ברבים, כיון שבדיעבד סומכים על שיטה זו ששתיית כמה אנשים מצטרפת להשלמת השיעור, ממילא גם אם היה זאת יותר מכדי אכילת פרס, וגם אם המקדש בעצמו שתה מהכוס ביותר מכדי אכילת פרס.

ובספר אשר לשלמה להגאון רבי שלמה ברמן, חתנו של בעל הקהילות יעקב, מיישב פסקו של המשנ"ב הנ"ל מסוגיא דזבחים דף ל"א, ובכדי להסביר את עצם הראיה אני מוכרח להקדים קצת מדיני אחד מפסולי הקרבת קדשים ששמו פיגול, והוא שבאחת מעבודות הדם כמו קבלת הדם או זריקתו על גבי המזבח, יחשוב הכהן העושה מחשבה המפגלת את הקרבן, כי לא כל מחשבה בלתי הגונה גורמת לפיגול, כי הרבה מהם רק פוסלים את הקרבן אבל לא מייחסים לו שם פיגול, נפקא מינה למי שאוכל אחר כך מבשר הקרבן, דאם קרבן נחשב פיגול אז האוכלו חייב כרת, ואם לא היתה מחשבתו מחשבת פיגול אלא פסול, אין חייב כרת האוכלו.

ומה היא בעצם מחשבת פיגול, הוא כאמור למעלה שבשעת עבודת דם הכהן יחשוב בין על אכילת אדם ובין על אכילת מזבח שיהיה חוץ [כלומר לאחר] לזמנו הקצוב לקרבן על פי התורה, אכילת מזבח כיצד: שיחשוב להקטיר את האמורין של קרבן למחרת, ולא ביום שחיטתו [הקטרה הוא אכילת מזבח], בכך הקרבן נתפגל דהוא מחשבת חוץ זמנו, וגם אם יחזור בו ויקטיר תיכף ומיד כבר לא יועיל, והקרבן נשאר פיגול.

אכילת אדם כיצד, שאם יחשוב לאוכלו חוץ לזמנו הניתן לאכילתו על פי התורה, הוי פיגול, ואפילו אם למעשה הקרבן יאכל תוך הזמן הקצוב, מ"מ הקרבן לא יצא מהיותו פיגול, והאוכלו לא למצוה יחשב לו, אלא אף יתחייב בכרת. ברם צריך להדגיש שמחשבת פיגול, פיסולו הוא אך ורק לענין איחור אכילתו חוץ לזמנו בלבד, ולא פסולים אחרים, ואם לדוגמא יחשוב לאוכלו אמנם תוך זמנו אבל חוץ למקומו, אף אם באמת לא כך יהיה, מחשבתו כבר פסלה כל הקרבן, אבל אין הקרבן נחשב לפיגול ואין עונש כרת באכילתו. ובהלכה זו של פיגול ישנם כל מיני חילוקים, כללים ופרטים, ומחלוקות רבות בין תנאים ואמוראים וספיקות שונות.

נתמקד כעת בשתי שאלות שנשאלו בסוף פרק שני, והוא: בעי רב אשי חישב לאכול כזית [דבפחות מכזית לא נחשב לאכילה בכל התורה כולה] בשני בני אדם [כלומר זה יאכל כחצי זית וחבירו עוד כחצי זית, וכמובן הכל חוץ לזמנו] מהו, בתר מחשבה אזלינן, והא איכא שיעורא [זאת אומרת שבסך הכל מחשבת פיגול שלו היתה על כזית שלם], או בתר אוכלין [אכילתו] וליכא שיעורא [כי מחשבתו כוללת שתי מחשבות אכילה, שכל אחת פחותה מכזית דלא שמה אכילה, ונמצא שלא חושב למעשה על אכילה כלל], ופשט אביי ממשנה שמחשבת אכילת שני בני אדם מצטרפת לכזית.

ושאלה נוספת שנסתפקה בה הגמ': בעי רבא חישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס מהו, לאכילת גבוה מדמינן ליה [פירש רש"י דהא אתקוש לענין מחשבה אכילת גבוה ואכילת אדם בהדי הדדי, ואכילת גבוה אף ביתר מכדי אכילת פרס היא, דפעמים שאינו ממהר לשרוף], או לאכילת הדיוט מדמינן ליה, ולא איפשטא בגמ'.

ותמהו האחרונים על הגמ' הזו פליאה גדולה, וז"ל השפת אמת [זבחים ל"א ע"ב]: תמוה בעיני כיון דכבר איפשט דלשני בני אדם הוי פיגול, אם כן מה נפקא מינה באכילת פרס כששני בני אדם אוכלים, דכ"א אוכל חצי זית טפי מגרע גרע מאחד שאוכל בהפסק זמן [כוונתו, דלענין צירוף אכילה יותר מסתבר לחבר תחילת אכילה עם סופה שנעשה באדם אחד, אפילו שלא תוך כדי אכילת פרס, מאשר לחבר שתי אכילות שונות של בני אדם שונים לאכילה אחת להשלמת השיעור, ואם כבר בשנים נחשב חיבור, וכזית אחד משווינן ליה, כ"ש באדם אחד שלא בכדי אכילת פרס], ומסקנתו שם שאכן כך אחז הרמב"ם כתמיהתו, שמאחר שאפשר לצרף שני חצאי זיתים של בני אדם שונים לענין פיגול, שוב אין צד שיהיה מחשבת פיגול נפגמת על ידי מחשבה שלא יאכל תוך כדי אכילת פרס. וכן הקשה בחידושי הגרי"ז ובקהילות יעקב.

ומתוך דבריהם למדנו, שברור להם שכשאכילה מתכשרת בשני האוכלים, שאין שום צד והגיון שיצטרכו לאכול תוך כדי אכילת פרס.

והיה אפשר לחלק בין נידון הגמ' שם ודברי המשנ"ב שאנו עוסקים בו כעת, שבגמ' מבעי ליה באחד האוכל יותר מכדי אכילת פרס, והמשנ"ב דן בשנים השותים, ואולי שם כן נצטרך להחמיר, שאם הקלנו לחלק שתייתם על כל פנים נחמיר שיהיה בכדי אכילת פרס, זה אינו, דבשעה"צ אות ע"ו כתב שכל מקורו הוא באם המקדש טועם בעצמו, וזה בדיוק הנידון בגמ' שעליה התקשו כל האחרונים הנ"ל. ועל כל פנים על אף שקושיא אלימתא היא על הגמ', מ"מ זה מה שכתוב בגמ' שעצם העובדא שניתן לחלק בין כמה אנשים את השיעור הנצרך, אינו בהכרח שמאפשר ליותר על שיעור זמן אכילתו. כך הביא ראיה נפלאה לדברי המשנ"ב בספר אשר לשלמה (במהדורת מתיבתא מדור פניני הלכה הביאו שכן כתב בספר בירור הלכה ועוד אחרונים).

אולם העיר לי הגאון מורינו הרב יצחק בורקש הכהן שליט"א שלפי תירוצו של הקהילות יעקב (סי' כ"ג אות ב') אין שום ראיה מהגמ' דזבחים לדברי המשנ"ב, והוא שכל הספק הוא דוקא באחד האוכל, וכיון שאכל מדי לאט זה כבר לא שאלה של סתם צירוף, אלא זו אכילה משונה לכשעצמה, עי"ש. מה שאין כן המשנ"ב דן בשתי אכילות נורמליות שכל אחד שתה מה שניתן לו לשתות בלי שום שינוי, וגם למקדש עצמו ששתה בשתי פעמים בהפסק זמן אין זה משונה, ולכך אין ראיה מהגמ' שם שלא יצטרף לאחר כדי אכילת פרס, לפי פירושו של הקהילות יעקב (אמנם שם יש הגהה שמעיר שלא משמע מרש"י כפירושו, ונשאר בצ"ע).

ולאחר העיון נראה להסביר פסקו של המשנ"ב לפי סברא פשוטה, דיש לכאורה להקשות על עצם הסברא המובאת בשעה"צ אות ס"ה, שלהיש אומרים שניתן לצרף שתיית כמה אנשים לשיעור מלא לוגמיו, השיעור מלא לוגמיו אינו מדין יתובי דעתא אלא מדין כבוד שחלקו חז"ל לכוס של חובה, אם כן למה בחרו דוקא במלא לוגמיו ולא בכוסית ולא בלוג, כוונתי מה יש מיוחד בתנאי שתיית כוס של חובה בשיעור מלא לוגמיו דוקא. אלא בע"כ סברתם כיון שהוא דבר שיש לו חשיבות במקום אחר, לדוגמא שהוא שיעור חיוב ביום כיפור, אז ראו לנכון גם כאן לתת אותה מערכת כבוד ולייחס גם לכוס קידוש דין של שיעור מלא לוגמיו, אפילו לעיכובא, הגם שכמבואר לעיל לכשעצמו אין שום הגיון בשתיית שיעור זה דוקא, כשהשתיה מתבצעת על ידי כמה אנשים, ואם כן הרי מאיפה שבאנו, מדין חשיבות וכבוד שמצאנו במקום אחר, ושם הרי גם אחד מהתנאים כדי לקבל תוקף הלכתי הוא שישתה תוך כדי אכילת פרס על כל פנים, ואם לא אזי חסר חשיבות, ומאבד כל משמעות עצם השיעור. [הגם שודאי אפשר לחלק בין תנאי עצם השיעור שמתייחס לחפצא של כוס, ובין תנאי אופן שתייתו שמתייחס בעקרון לגברא השותה, ואנן חזינן דלפוסקים שאוחזים שאופן השתיה הנהוג במקומות אחרים דישתה דוקא על ידי אדם אחד, כאן איננו תקף, מ"מ מה שאנו רואין שהחסירו בדין יחס מכובד לכוס החסירו, ובמה חילקו בפירוש לא חלקו, וכאמור דלא הא בהא תליא, כי כל הדין כאן אינו הגיוני אלא מלאכותי, והוא העתק אופן השתיה שישנו בצורת חשיבות במקום אחר], ושוב אין זה חלוקת כבוד לכוס הקידוש.

ושוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק ח' שגם הוא התקשה בדברי המשנ"ב, וכדי ליישבם כתב בדומה לסברתינו שאם ישהו יותר מכדי אכילת פרס הוי בזיון לכוס של קידוש, ע"ש. ומ"מ הגם שיישב כך סברתו של המשנ"ב, אבל למעשה הסיק שאם שהו יותר מכדי אכילת פרס יצא בדיעבד וכקושייתו, אמנם אם המקדש בעצמו שתה כל הכוס, ושהה יותר מכדי אכילת פרס, לא יצא, ויתכן שהוא סובר כקהילות יעקב הנ"ל דביחיד ששותה לאט לאט, זה כל שתיה משונה, ובכלל לא מיקרי שתיה, ולא נכנס כלל לנידון של צירופין.

ברם אפילו אם נקבל כל הדברים הנ"ל כדי ליישב עצם הפסק של המשנ"ב, עדיין לכאורה אין בזה מספיק ליישב עצם דבריו, דהא הוא הביא ראיה מסברא דפשוט דלא עדיף מאם היה אחד שותה, והרי לדברינו אין זו סיבה, דגם לאחד השותה מבעי לן לדעה זו אם צריך תוך כדי אכילת פרס, ועל כל פנים לא הוא ראיה להסבר הפסק לפי דברינו, וצ"ע. ויתכן שגם המשנ"ב סובר כעין סברת קהילות יעקב שאחד השותה יותר מכדי אכילת פרס והוא פשוט משונה ולא שייך להכשיר בכך שתיית כוס, ואם כן הרי גם כשכמה אנשים טועמים מכוס כדי להשלים השיעור הנצרך, ובודאי אין בכך שום שינוי אף אם יתעכבו בשתייתם יותר מכדי אכילת פרס, וההגיון אומר שהיה צריך לצרפם לדעה זו, עם כל זאת לא נכון הדבר לעשות שטעימה משותפת תהיה עדיפה בדינה מאשר שתיית המקדש בעצמו, ובפרט שהרי לכו"ע וגם לשיטת הריטב"א לכתחילה הוא שדוקא המקדש ישתה, ואם כן הוא עיקר צורת הקידוש, לא מסתבר ליה להמשנ"ב לתת לשנים השותים יותר אפשרויות מאשר לאחד, וזה המהלך יותר מתיישב בדברי השעה"צ הנ"ל.

משה חיים לינשטיין – אלעד

בגדרי חיוב נשים בקידוש

בדין ערבות להוציא נשים בקידוש

כתב הרא"ש בברכות פ"ג סי' י"ג דאשה לא יכולה להוציא איש ידי חובתו בברהמ"ז, כיון שאין חיובה אלא מדרבנן, ואינה בכלל ערבות להוציא אחרים.

ובדגול מרבבה או"ח סי' רע"א הסתפק אם איש שהתפלל ערבית של שבת יכול להוציא אשה שלא התפללה בקידוש, כיון שאין חיובו אלא מדרבנן, וחיובה הוא מדאורייתא, ומה שמצינו בכ"מ שאף מי שיצא מוציא היינו מטעם ערבות, אבל להרא"ש הנ"ל שאשה איננה בכלל ערבות, יש להסתפק אם כשם שהיא איננה בכלל ערבות כך גם האנשים לא קבלו ערבות בשבילן, ותו אינו יכול להוציאה. [במאמר המוסגר יש לבאר את צדדי ספיקו דהדגמ"ר בהבנת עצם המושג "ערבות", אם הוא דין "חד צדדי", המוטל על האדם לדאוג למילוי חובותיו של חבירו, או שזוהי מציאות של השתתפות "הדדית", אשר מחמתה מוטל על כאו"א לדאוג לחיוביו של חבירו].

והנה הרעק"א שם פליג על הבנת הדגמ"ר, וכ' דפשיטא שאף אשה בכלל ערבות, וכוונת הרא"ש אינה אלא שאם אשה לא מחוייבת בברהמ"ז הרי שגם איננה בכלל ערבות עליה, אבל לו יצויר שהיה חיובה בברהמ"ז מדאורייתא פשיטא שאף אם יצאה מוציאה.

מקובל לבאר את מחלוקת הרעק"א והדגמ"ר בגדר המושג "ערבות", אם נאמרה בכל מצוה ומצוה, דהיינו שמלבד מה שאדם מצווה במצוה בעצמו, כמו כן יש עליו חיוב לדאוג שגם אחרים יקיימו את המצוה הזו, וממילא כל מצוה שנשים מחוייבות בה ממילא הם נכללות גם בדין הערבות של אותה מצוה, או שישנו דין נפרד כללי ולא בכל מצוה ומצוה, והוא לדאוג לקיום מצותם של אחרים, ולאשה לא נאמר דין זה.

והנה בתוס' בקידושין דף ע' ע"ב מבואר שאין ישראל ערבים על גרים, כיון שלא היו בשעת מתן תורה, ובמס' סוטה מובא שהערבות היתה כנגד שש מאות אלף הגברים שהיו באותו הזמן. ומבואר מד' התוס' שזהו דין כללי שלא נאמר בכל מצוה ומצוה, שאילו היה נאמר בגדר חיוב המצוה מאי שנא בחיוב המצוה היום בין גרים ובין שאר ישראל, וא"כ צ"ע על שיטת הרעק"א דמשמע שזהו דין חיוב בכל מצוה ומצוה אף שלא היו נשים בכלל.

ויש לבאר דאף שחיוב ערבות הינו דין כללי שנאמר בנפרד, מ"מ גדרו הוא בחיובה של כל מצוה ומצוה, ולכך נשים שהוקשו לאנשים בכל התורה, ה"נ הוקשו בכל מצוה גם לענין ערבות, אבל גרים שבהדיא לא היו בשעת הערבות עליהם לא נאמר כלל פרשת הערבות.

חילוק ע"פ הבנה זו בין ערבות דנשים בקידוש לערבותן בקריאת המגילה

ע"פ הבנה זו יש מקום לדון מה יהיה הדין אליבא דהרעק"א במצוות שיסוד החיוב של נשים בהם אינו מחמת ההיקש לאנשים, אלא דין מדרבנן שחייבו גם אותן, דאם נימא שיסוד כל מה שהן בכלל ערבות מחמת שהוקשו למצות האנשים, הרי שבכה"ג שחיובן הוא בפ"ע גם רעק"א אמור להודות שאין ערבות לנשים בכה"ג.

ואם כנים אנו בזה, הרי שניתן ליישב בזה מה שראיתי שואלים על סתירת דברי המ"ב, שבהלכות קידוש סי' רע"א סק"ה כ' כהרעק"א, ובשעה"צ מפורש שהוא דלא כהדגמ"ר, ואילו בהלכות מגילה כ' בבאוה"ל ריש סי' תרפ"ט שאשה שכבר שמעה קריאת המגילה לא יכולה להוציא אשה אחרת יד"ח, ומאי שנא.

אמנם לדברינו א"ש היטב, שיסוד חיוב הנשים בקריאת המגילה אינו מחמת מה שהוקשו לאנשים, עד שנימא שהוקשו גם לענין ערבות, אלא חיובן בפ"ע הוא או מחמת שעיקר הנס נעשה על ידם, או מחמת שאף הן היו באותו הנס, ומבואר בראבי"ה (יובא להלן) שגם גדר חיובן שונה לגמרי מחובת האנשים שחיובן אינו אלא שמיעה, וממילא י"ל שבזה לא הוקשו למצות האנשים לענין ערבות, ומצד עצמן הרי לא היו בכלל הערבות של ששים רבוא גברים בערבות מואב, ולכן שם אין דין של ערבות ביניהן.

בדינא דנשים אם יכולות להוציא אנשים יד"ח קידוש

כ' המ"ב בסי' רע"א סק"ד דאע"ג שמצד הדין נשים יכולות להוציא אנשים ידי חובת קידוש כיון שהן מחוייבות כמותם בקידוש, מ"מ לכתחילה זילא מילתא שיוציאו ידי חובה אחרים שאינם בני ביתם.

והנה בהלכות מגילה בסימן תרפ"ט סעיף ב' הביא השו"ע מחלוקת ראשונים אם אשה יכולה להוציא אנשים ידי חובת קריאת המגילה, וכתב שם המ"ב בסק"ז בשם המג"א דטעם האוסרים משום שסוברים דשאני קריאת המגילה מנר חנוכה שבה אשה מוציאה אנשים ידי חובתם, כיון שקריאת המגילה דומה לקריאת התורה, וממילא פסולה מפני כבוד הציבור. וכתב שם עוד דבאמת פסולה גם לקרוא שלא בציבור, אלא שכיון שקריאת המגילה נעשית בדרך כלל בציבור לא פלוג ופסולה גם ביחיד.

ולכאורה צ"ב מאי שייך לא פלוג להכא, הלא לכאורה אין דין מדיני קריאת המגילה שתקרא בציבור, אף שיש בה מעלה כזו ככל מצוה שברוב עם הדרת מלך. וא"כ אם באמת אין כל סיבה לפוסלה כאשר קוראת ליחיד, מנין לנו לחדש לה פסול מקריאה באופן כללי, אגב זה שבדרך כלל היא נקראת בציבור.

ונראה לבאר דעצם פעולת הקריאה ע"י אשה כאשר מכוונת היא לאחרים להוציאם ידי חובה, יש בדבר משום גנאי, והראיה מדינא דידן לגבי קידוש, דאמרינן שיש בדבר גנאי שתוציא אחרים שאינם בני ביתה ידי חובה, ומאי שנא מנר חנוכה שלא מצינו הדגשה זו שלא תוציא האשה את מי שאינו בן ביתה [עי' מ"ב סי' תרע"ה סק"ט שכל איש יכול למנות אשה להוציאו יד"ח נר חנוכה, וגם בנר שבת אשה מדלקת ומוציאה את כל הנמצאים בבית, ואין חילוק בדבר אם הוא מבני משפחתה]. ומבואר שיסוד הגנאי הינו בהשמעת קולה, ודבר זה שייך בעצם גם ביחיד, אלא שבציבור הוי פסול מחמת כבוד הציבור, וביחיד לא הוי פסול אלא גנאי בעלמא, וכיון שבכל אופן יש בדבר משום גנאי לכן הוה ניחא לחז"ל לפוסלה לגמרי משום לא פלוג מקריאת הציבור.

בדעת המג"א שיש חילוק בין קריאת המגילה לקידוש

והנה בעצם הדין אם יכולות להוציא את האנשים ידי חובתן, פסק השו"ע דאפשר. וכ"כ בב"י בשם הכל בו. אמנם הב"ח תמה עליו ממה שהביא בסימן תרפ"ט לגבי קריאת המגילה, דאיכא פלוגתא אם יכולות להוציא אנשים ידי חובתן, ומאי שנא.

ובמג"א בסק"ב כתב דאישתמיטתי' דברי התוס' בסוכה ל"ח שכתבו דזילא מילתא דנשים יוציאו ידי חובה, והקשה בנתיב חיים דדברי תוס' הללו קאי על נשים שאינן יכולות להוציא נשים אחרות, מיהו ז"פ דאנשים אינן יכולות להוציא, כיון דחובתן איננה אלא לשמוע, וחשובות לגבי האיש כאינן מחוייבות בדבר שאינן יכולות להוציא ידי חובה.

מקור חילוק זה בין חובת שמיעה אצל נשים לחובת קריאה אצל אנשים, הוא מדברי המרדכי בשם ראבי"ה (הובא בב"י שם) שכ' בביאור הטעם לדי"ז דאין נשים יכולות להוציא אנשים יד"ח מגילה, משום שאין הנשים מחוייבות לקרוא המגילה, וכל מצותן אינה אלא לשמוע, וחילוק זה יוצא מסתירת הסוגיות, דבמגילה דף ד' ע"א מבואר דנשים חייבות במגילה כיון שאף הן היו באותו הנס, ואילו בתוספתא מבואר דנשים פטורות, וע"כ י"ל דל"פ, ואכן פטורות הנשים מקריאה, אך מחוייבות הן בשמיעה.

והנה צריך לדעת האם הב"ח שלא ידע סברא לחלק בין קידוש בשבת לבין קריאת המגילה, וכן המג"א שמחלק חילוק אחר, האם באמת חולקים על החלוקה הזו בין חיובי אנשים לנשים בקריאת המגילה, או שלא, דאם לא חולקים הרי שיקשה עליהם סתירת הסוגיות שהכריחה את הראבי"ה הנ"ל.

בגדר חיוב הנשים בשמיעה בלבד

ע"מ להתיישב בדבר יש להקדים ולדון בעיקר הך גדר חיוב דנשים רק "לשמוע" מגילה, דלכאורה קשה דמשמע ש"הקילו" עליהן ולא הצריכו אותן "אלא" לשמוע, ואין הדבר יכול להיות כן, דהרי סוף כל סוף אין שום הפרש בחיוב למעשה, בין אם הוטל עליהן לקרוא או לשמוע, שכן אם אין לה מי שיקרא עבורה ודאי מחוייבת היא לקרוא כדי לצאת ידי חובת שמיעה, וכל איש גם כן אינו מצווה לקרוא אם יש לו מי שיקרא עבורו, וסגי לי' בשומע כעונה [ואולי נאמר בו דין הידור שמצוה בו יותר מבשלוחו, עיין תוס' סוכה ל"ח ע"ב ד"ה "שמע", אך אין בזה נפק"מ בעיקר חיובן].

ויש לבאר גדר חובת הנשים בזה, ע"פ דעת התוס' במגילה שם שכתבו דמה שנאמר בנשים שחייבות כיון שאף הן היו באותו הנס, אין הביאור בזה כדעת הרשב"ם שעיקר הנס נעשה על ידן, אלא שהיו טפלות לנס, כיון שהיו גם הן בכלל הגזירה של להשמיד להרוג ולאבד. ולפי שיטתו י"ל כיון שכל המחייב שלהם הוא משום היותן "טפלות" לנס, הרי שגם צורת החיוב שלהן הוא לא בעיקר המצוה, אלא באופן של "טפלות" למצוה, והיינו שחייבות ב"שמיעת הקריאה", ואינן חייבות ב"קריאה" עצמה.

שוב מצאתי בפמ"ג בא"א שם אות ב' שגם הוא סבר לתלות ב' הצדדים אם אשה מחוייבת בקריאה או רק בשמיעה, בב' הפירושים מהו "אף הן היו באותו הנס", דלפירוש שעיקר הנס נעשה על ידן חייבות בקריאה עצמה, ולפי שהיו טפלות אינן חייבות אלא בשמיעה, והן הן הדברים.

[ועיין גם בלשון התוס' בערכין ג' ע"א שאחר שהביא את דברי התוספתא שנשים פטורות ממקרא מגילה, כתב: "וההלכות גדולות הוסיפו אלא שחייבין בשמיעה, לפי שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד", מבואר שהטעם לחייבן בשמיעה הוא מחמת היותן גם הם טפלות בכלל הגזירה].

ובזה יונח לנו ענין נוסף, דנסתפק הראבי"ה בסי' תקס"ט אם גם בנר חנוכה ניתן לפרש הדין דנשים חייבות בהדלקה, שאינן מחוייבות בעצמן בזה. ולכאורה הביאור בדבריו הוא דיש לדון שתצא רק במה שמדליקין עליה, והנפק"מ בזה תהיה שגם בנר חנוכה לא תוכל האשה להוציא אנשים. אמנם בשו"ע סי' תרע"ה סעיף ג' פסק בהדיא דאשה יכולה להוציא אחרים בנר חנוכה, וכ' הלבושי שרד בסי' תרפ"ט בפירוש דברי המג"א שסיבת הדבר כיון שהיא מחוייבת להדליק בעצמה, וצ"ע מאי טעמא באמת חלוקה מצות נר חנוכה מקריאת המגילה בזה.

וי"ל ע"פ המבואר דמה שלא חייבו הנשים רק בשמיעת המגילה אינו מחמת שלא רצו להחמיר עליהן, אלא שמלכתחילה צורת חלקן במצוה הוא באופן של "טפלות", ובמגילה שישנה מציאות כזו של טפלות כיון ששמיעה היא טפלה לקריאה, שם היה שייך להטיל עליהן סוג אחר של חיוב, אבל בהדלקה שאין כזו מציאות ממילא אין אפשרות לחייבן באופן של "טפלות", וממילא חלקם במצוה שווה באופן של הדלקה.

גדר הערבות שלהן ע"פ גדרן כטפלות למצוה

ואם זהו גדר החילוק, הרי שניתן לומר שלענין ערבות אכתי לא חשובות כאינן מחוייבות בדבר, דבאמת אינן שתי מצוות שונות הקריאה והשמיעה, אלא אלו שתי צורות קיום שונות של אותה המצוה, והנשים רק מקיימות אותן בתורת טפלות, ולכן יתכן לומר דגם המג"א והב"ח מודו דכל חובת הנשים אינה אלא שמיעה, ומ"מ ניתן ללמוד מכך שאין מוציאות שם את האנשים, שגם בקידוש לא היו אמורות להיות יכולות להוציא יד"ח.

הבנת דברי הב"ח שאשה לא יכולה להוציא איש יד"ח בקידוש

אמנם עיקר הבנת הב"ח צריכה עיון מאי טעמא באמת לא יוכלו נשים להוציא ידי חובה את האנשים, הרי חיובן נלמד מהיקש לשמור, והוא חיוב גמור, ומקיימות הם את אותה מצות קידוש, ומדוע לא יוכלו להוציא אנשים ככל שומע כעונה.

והנה הגמרא בערכין (ב' ב' - ג' א') כתבה בזה"ל: "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה, לאתויי מאי, לאתויי נשים", וכ' רש"י בד"ה לאתויי נשים וז"ל: "שחייבות לקרוא מגילה, וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם", עכ"ל. ולכאורה צ"ע מדוע הוצרכה הגמרא להשמיענו גם שנשים חייבות במקרא מגילה וגם שנשים יכולות להוציא את הזכרים ידי חובתן, פשיטא, הלא כל המחוייב בדבר יכול להוציא אחרים יד"ח.

ונראה שרבינו גרשום בגליון הגמרא שם התקשה בדבר, שכן על דברי הגמרא הכל כשרים לקרות את המגילה כתב "שכל המחוייב בדבר מוציא את הרבים יד"ח". ומבואר שהבין שאת זה גופא באה הגמרא להשמיענו בכפילות זו. אמנם את דברי רש"י קשה מאד להבין, מדוע חזר לפרט אחר שכתבה הגמ' לאתויי נשים, שגם חייבות וגם כשרות להוציא, משמע שלמד שהגמרא באה לחדש חידוש מיוחד בנשים שאינו ענין לכלל הרגיל שכל המחוייב בדבר יכול להוציא את הרבים יד"ח, אלא שיש משמעות מיוחדת לנשים שפרט לעצם חיובם במקרא מגילה, עדיין צריך להשמיע שיכולות להוציא.

[והנה ע"פ מה שביארנו לעיל בשיטת המג"א שיתכן שהסכים לכך שגדר החיוב דנשים הוא רק "לשמוע" את המגילה, ואין להן חיוב לקרותה, ואפ"ה כיון שהן טפלות לאותה מצוה יכולות להוציא את האנשים יד"ח (לולא שזילא מילתא), א"ש שהוצרכה הגמרא להשמיע את ד"ז גופא, שגם במסגרת חיובן יכולות הן להוציא את הרבים יד"ח].

ונראה מבואר דבאמת בנשים אין זה מובן מאליו שגם אם חייבות בדבר יכולות להוציא אנשים ידי חובתם, שכן חיוב הנשים תמיד נלמד מריבוי, שגם הם מחוייבות במצות האנשים, אבל אין עדיין הכרח שיכולות להוציא את האנשים ידי חובה, שכן לעולם אינן מחוייבות ממש כאנשים שעליהם נאמר עיקר החיוב, ויש מקום לומר שחיוב מחמת ריבוי אין בכוחו לפטור חיוב מצד עיקר הדין, ועדיין צ"ע רב.

בחיוב נשים בקידוש דיו"ט

הנה במצות קידוש בשבת איתא בברכות כ' ב' דנשים חייבות, אע"ג דהויא מ"ע שהז"ג, כיון דאיתקש זכור לשמור, שכל שישנו בשמירה ישנו גם בזכירה, אמנם בדין קידוש ביו"ט לא מצינו בגמ' ובראשונים דבר מפורש.

אמנם נחלקו בדבר האחרונים, דבסי' רע"א כ' המגן אברהם דדיני קידוש דיו"ט שווים לדיני קידוש בשבת, וא"כ משמע קצת שה"ה לענין חיוב נשים, וכ"כ בהדיא הגר"ז (שם ס"ה) דנשים חייבות בקידוש ביו"ט. אמנם הרעק"א בשו"ת קמא בהוספה לסי' א' כ' בהדיא דנשים פטורות מחובת קידוש ביו"ט. וכן מבואר בפמ"ג בספרו תיבת גומא בפר' נצבים, לפטור נשים ממצות קידוש ביו"ט.

ובמנ"ח מצוה ל"א אות י"ח דן בנידון זה, ותולה הדבר במחלוקת הראשונים אם חובת קידוש ביו"ט היא מדאורייתא או מדרבנן, דאם היא מדרבנן נשים פטורות כשם שהן פטורות מהבדלה – למ"ד דהויא מדרבנן בעלמא, כיון שלא נכללות בכלל "זכור" מדאורייתא, ולא נאמר בזה ההיקש, כמבואר בב"י בסי' רצ"ו בשם הא"ח.

ובאמת תלייתו דהמנ"ח א"ש בדעת הפמ"ג דקאמר דינו על צד דחובת קידוש ביו"ט היא מדרבנן, אמנם אם כנים אנו בהבנת דעת המג"א הרי שבשיטתו לא א"ש, שכן המג"א עצמו ס"ל בסי' רע"א שם דקידוש ביו"ט מדרבנן, ואעפ"כ שיטתו לחייב נשים בקידוש זה.

ונראה לומר ע"פ דברי המ"מ בפכ"ט מהל' שבת שכתב דאף למ"ד דחיוב נשים בהבדלה אינו אלא מדרבנן, מ"מ תקנו רבנן דבריהם כעין דאורייתא וחייבו אותן. והגר"ז בסי' רצ"ו תלה חיוב נשים בהבדלה בב' סברות יסודיות לחיוב הבדלה מדרבנן, שאם היא מצד ה"כעין דאורייתא" של מצות "זכור" בקידוש, אזי ניתן לומר דנשים חייבות וכדברי המ"מ הנ"ל, אבל ניתן לומר צד אחר שאין ענין מצות הבדלה נוגע למצות זכור דקידוש כלל, וכל תקנתה היא מדין "הבדלה בין קודש לחול" – ולפי זה אינו ענין לכעין דאורייתא דקידוש, ונשים צריכות להיות פטורות.

ואם נימא כהבנת הגר"ז הרי שא"ש שיטתו ושיטת המג"א לחייב נשים בקידוש ביו"ט, אף אם נימא דאין חיובו אצל הגברים אלא מדרבנן, דשאני הבדלה דרבנן דנשים פטורות הימנה מדין קידוש ביו"ט, שכן קידוש ביו"ט ודאי תקנתו היא כעין קידוש דשבת, ולפיכך תקנו בו "כעין דאורייתא" לחייב בו נשים.

אמנם הפמ"ג ודאי לא ס"ל כחילוקו דהגר"ז, שכן ע"ד המג"א בסי' רע"ו דחיוב קידוש ביו"ט לא הוי אלא מדרבנן, הקשה (בא"א סי' רצ"ו) משיטת הריטב"א בשיטמ"ק בביצה ד' ע"ב שכתב דנשים חייבות בהבדלה ביו"ט מדאורייתא כדי להבדיל בין הקודש ובין החול, ואם הבדלה דיו"ט דאורייתא כ"ש שקידוש. ומבואר א"כ דאף שמדאורייתא חובת ההבדלה היא להבדיל בין הקודש ובין החול, ילפינן מינה נמי לענין קידוש, ובע"כ שס"ל שדומות ההבדלה והקידוש להדדי, שכן זוהי גופה מהות הזכירה גם בכניסה וגם ביציאה להבדיל קדושת השבת מהחול.

ולפי זה אם מצינו בהבדלה שלמ"ד שהיא מדרבנן לא תקנו בה כעין דאורייתא לחייב נשים אע"ג דדמיא לקידוש, א"כ גם בקידוש דיו"ט אם אין חיובו אלא מדרבנן – אין סברא לתקן בו כעין דאורייתא לחיוב, וע"כ כ' בתיבת גומא דעל הצד שחיוב קידוש ביו"ט אינו אלא מדרבנן, נשים אינן חייבות בו.

מרדכי רוטנברג - קרית יובל

חיוב נשים בסעודת שבת ויו"ט וקידוש יום השבת

ברכות כ' ע"ב: אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה... אמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה איתנהו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

כתב הר"ן בשבת [פרק כל כתבי מד. מדפי הרי"ף] וז"ל: וכ' ר"ת ז"ל דנשים חייבות בג' סעודות... שאף הם היו בנס המן, ואין צורך לזה, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור, את שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ובכלל זה הוי כל חיובי שבת, עכ"ל. ומבואר בדברי הר"ן דבהך היקשא דזכור ושמור שמענין גם את חיוב סעודות שבת, וביאור דבריו דכל מה שמגדל את יום השבת הרי הוא בכלל מצוה זו של זכור את יום השבת, ומש"ה אף סעודות השבת נלמד מהך קרא, שהרי סעודות אלו מגדלים ומחשיבים את יום השבת.

והנה כתב הראב"ן דאף בקידוש של יו"ט מחוייבות הנשים, והוא משום דבפרשת המועדות כתיב נמי את חיוב השבת, וילפינן ליו"ט משבת כדאיתא בשבועות דכי היכי דחייבות בקידוש בשבת ה"ה דחייבות בקידוש יו"ט, ונראה דלפי המבואר בר"ן דבהך היקשא דזכור ושמור שמענין דנשים חייבות בג' סעודות של שבת, ה"ה דאיכא למילף בהך הקישא דנשים חייבות בסעודת יו"ט, דהוקש יו"ט לשבת. ומעתה יש לעורר במה שכתב רע"א [שו"ת סימן א'] דאף דנשים חייבות בסעודת שבת, פטורות מסעודת יו"ט, ומשום דגבי שבת איכא היקש דזכור ושמור, דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ונשים דאיתנייהו בשמירה איתנייהו בזכירה, משא"כ ביו"ט דליכא להך היקשא, וחיוב הסעודה ביו"ט הוא משום מצות עונג, והו"ל מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות בה, ומדברי הראב"ן מבואר דלא כדברי, ולעולם מהך הקישא דזכור ושמור יש ללמוד דנשים חייבות בסעודת יו"ט דומיא דשבת.

חיוב נשים בקידוש של יום השבת

יש לדון אי נשים חייבות בקידוש של יום השבת, דבסוגיין איתא דאין נשים חייבות אלא במה שהוא בכלל זכור, ויל"ע אי קידוש יום השבת הוא בכלל זכור.

דהנה בפסחים קו. איתא זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל זכור את יום השבת, ומבואר דאף קידוש היום הוא בכלל זכור, וא"כ אף נשים חייבות בקידוש של יום השבת. אמנם במאירי שם כתב וז"ל: וכן מצוה מדברי סופרים לקדש על הכוס למחר, ולא קדושת היום אלא בורא פרי הגפן, והוא הנקרא קדושא רבה דרך כנוי... ואע"פ שברכה זו אין בה קידוש ליום, והרי אף בחול אם בא לשתות צריך לברך קן, מ"מ הואיל ועל ידי תקנה הוא בא ברכת חובה היא, ומאחר שהיא ברכת חובה אף היא קרויה קידוש, שאף היא לכך תקנוה שיהא היום מתקדש על ידו להיות סעודתו חשובה כשהיא נקבעת על היין, עכ"ל. ומבואר בדבריו דכל ענינו של קידוש היום הוא רק להחשיב את הסעודה, וא"כ נראה דאין לחייב נשים בקידוש יום השבת אא"כ הם מחוייבות בסעודת יום השבת. ויל"ע אי נשים חייבות בסעודת יום השבת, ולפו"ר נראה דתלוי הדבר בטעם חיוב נשים בסעודה, דלסוברים דהוא משום שאף הם היו באותו הנס אין הנשים חייבות בקידוש היום, דכלפי חיוב הנשים בקידוש היום לא שייך הטעם דאף הם היו באותו הנס [ואינו מוכרח], ואילו להר"ן דס"ל דחיובם בסעודת השבת הוא משום היקשא דזכור ושמור, נראה דאף בקידוש היום חייבות הנשים דישנם בשמירה, וכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה.

ובדרך נוספת יש לומר, דהנה שיטת הרמב"ם [הלכות שבת פכ"ט] דאף קודם קידוש היום אסור לאכול, והראב"ד פליג עליו, והסכים עמו המאירי דשרי לאכול קודם קידוש היום, וביאר המאירי דמאחר דאין ענינו של קידוש זה לקדש את היום אלא להחשיב את הסעודה, ליכא ביה הך דינא דאסור לטעום עד שיקדש. ובביאור דעת הרמב"ם נראה לפי מש"כ החת"ס דאף קידוש של יום השבת הוא בשביל לקדש את יום השבת כמו הקידוש שבליל שבת, ובליל שבת מקדשים את היום בכניסתו, וביום השבת דאיכא תוספת קדושה בענין שוב לקדש את יום השבת. ואחר דהתבאר דענינו של קידוש היום שוה ממש לקידוש הלילה, דבתרוייהו הקידוש הוא לקדש את יום השבת, א"ש דעת הרמב"ם דאף בקידוש היום איכא להך דינא דאסור לטעום עד שיקדש.

ואשר מעתה נראה לפי"ז דנשים חייבות בקידוש יום השבת, שהרי גם קידוש יום השבת הוא לקדש את יום השבת, ושפיר שייכא ביה הך הקישא דזכור ושמור, דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. ושו"ר דהדברים מפורשים בפמ"ג [משב"ז סי' רפ"ט ס"ק א'] שכ' דנשים חייבות בקידוש יום השבת, ואע"פ שהוא דרבנן, דלכל מילי דשבת שוים הם הנשים לאנשים, דכל שישנו בשמירה מדרבנן כמוקצה ושבותים, ישנו בזכירה דקידוש היום.

ערבות בנשים ובגרים

אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה... אמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, ע"כ.

א. הנה בשו"ע [סימן רע"א ס"ב] כתב דמאחר דהנשים חייבות בקידוש כאנשים, יכולות הנשים להוציא את האנשים יד"ח, וכ' בדגול מרבבה דהיינו דוקא אם לא התפללה האשה ערבית, אבל אם התפללה אינה יכולה להוציא איש שלא התפלל, מאחר שהוא חייב בקידוש היום מדאו' והיא אינה חייבת אלא מדרבנן. והא דקימ"ל דאם יצא מוציא, הוא רק באנשים שיש להם ערבות, משא"כ נשים אינם בערבות, ובהם ליכא להך דינא דאם יצא מוציא. ותמך דבריו דליכא בנשים דין ערבות ממש"כ הרא"ש [סימן י"ג וכ"ה בתר"י] דאי נשים אינם חייבות בברהמ"ז מדאו', אינן יכולות להוציא את האנשים מאחר שאינן בדין ערבות. ומ"מ צידד שם לומר דאף שאין נשים ערבות לאנשים, מ"מ אפשר

דאנשים ערבים אף לנשים, ובזה מיושב הא דמבואר לקמן מת. דאנשים שחייבים בברכת המזון מדרבנן יכולים להוציא את הנשים שחייבות בברהמ"ז מדאו', וכך ס"ל למהרימ"ט [הביאו בסמא דחיי סימן י"ג] דאף שאין הנשים ערבות לאנשים, מ"מ האנשים ערבים לנשים.

וכדבריו דלהרא"ש אין דין ערבות לנשים, הביא בשו"ת סמא דחיי [או"ח סימן י"ד] בשם ספר מוצל מאש סימן י"ב, וס"ל למוצל מאש דאף האנשים אינם ערבים לנשים, והוכיח כן מהא דבסוטה לז. לא מני את מספר הערבויות אלא כמספר האנשים, ומשמע דנשים אינם בערבות כלל, ואף הצל"ח נקט דלהרא"ש ליכא ערבות בנשים, וכ"ה בגליון מהרש"א ברכות מח: ובפרמ"ג בסימן תרפ"ט בא"א אות ד' [ובסמא דחיי סימן י"ג כ' בענין זה בארוכה, יעוי"ש].

ב. ומאידך רע"א [בהגהותיו לשו"ע סימן רע"א ובתשובותיו סו"ס ז'] פליג עליה, וס"ל דאף נשים הם בכלל ערבות, וכוונת הרא"ש היא דליכא דין ערבות אלא למי שהוא בר חיובא באותה המצוה, ומש"ה אי נשים אינם חייבות בברכת המזון אינם בדין ערבות לחיוב ברהמ"ז, ולעולם במצוות שמחוייבות בהם הנשים כקידוש היום הרי הם בכלל חיוב הערבות, ומוציאות את האנשים יד"ח. וכדבריו ציידד גם בספר סמא דחיי, וכ' להוכיח כן מהא דבפרשת נצבים מני גם את הנשים, והובא במדרש דההיא פרשה איירי לענין קבלת הערבות, וחזינן דאיכא דין ערבות גם בנשים, וכן בע"ז יז: איתא דאשתו של ר"ח בן תרדיון נענשה מחמת שלא מיחתה בו שהיה הוגה את השם בפרהסיא, וחזינן דהנשים הם בכלל ערבות [ועי' בקה"י ע"ז סימן ד' ס"ק ב' שכתב דאף אי נימא דאשה אינה בכלל ערבות, מ"מ יש עליה חיוב תוכחה, וכדבריו כ' גם הגר"ש שבדרון בהגהות למהרש"ם ח"ו או"ח סימן מ"ח, ותמה על מה שכתב המהרש"ם להוכיח דהאיש ערב לאשה מהא דעלי הוכיח את חנה, דנקט דחיוב התוכחה הוא משום ערבות, עי"ש]. וכן הצל"ח והיעב"ץ נקטו כן בדעת התוס', וכ' להוכיח כן מהמבואר בתוס' דאי כהנים אינם חייבים בברהמ"ז מדאו', אינם יכולים להוציא את המחוייב מדאו' יד"ח, ומשמע מדבריהם דליכא דין ערבות במי שאינו מחוייב בדבר, ומש"ה אי כהנים אינם חייבים בברהמ"ז אינם בדין ערבות לענין זה, ואינם מוציאים את המחוייב מדאו', וכך כתב הט"ז סימן תע"ט.

ג. ובמ"ב סימן רע"א ס"ק ד' נקט לדינא כדעת רע"א, ויש לעורר מדברי הביאוה"ל בסימן תרפ"ט ד"ה נשים שכתב בשם הפרמ"ג דאף שנשים חייבות במקרא מגילה, מ"מ אם כבר יצאו יד"ח אינם מוציאות נשים אחרות משום שאינם בדין ערבות. וצ"ע דמדאחר דנקט כדעת רע"א דנשים ערבות במצוות שמחוייבות בהם, היאך הביא את דברי הפרמ"ג דאין נשים ערבות במקרא מגילה, הא מאחר דנשים מחוייבות במגילה שפיר איכא עלייהו דין ערבות למצוה זו, וצ"ע.

ד. והנה בסמא דחיי סימן י"ג הק' לסוברים דמי שאינו מחוייב במצוה אינו ערב למצוה זו, מהא דישראל ערב במצות הכהנים, דחזינן דאף מי שאינו שייך במצוה איכא עליה דין ערבות, והוא משום דחיוב הערבות הוא חיוב כללי שציוהו הקב"ה להיות ערב על כל חיוביו של חבירו. וכך הביא בשם ספר מוצל מאש סימן י"ב. ויש לעורר במה שהחליט דאיכא ערבות בכהנים, מהא דבסוטה לא מנו בערבות את מנין הכהנים, ודייקו הצל"ח והיעב"ץ בסוגיין דאין הכהנים ערבים, ולשיטתם נראה דלפו"ר אף הישראל אינו ערב לכהן, וכן מבואר בב"מ י: דאמרו שישראל נעשה שליח לקדש לכהן אשה גרושה, ולא אמרינן בזה אין שליח לדבר עבירה מאחר שהשליח אינו בר חיובא, ולכאו' יקשה דאף שאין הישראל אסור בגרושה, מ"מ איכא עליה דין ערבות שלא ישא הכהן גרושה, ומ"ט חשיב כאינו בר חיובא, וע"כ דליכא דין ערבות לכהנים. אמנם יקשה ע"ז מהא דבסוטה מבואר דהיה ערבות לתרי"ג מצות, דחזינן שהישראל ערב על מצות הכהן, וצ"ע בכ"ז.

ה. ואף גבי גר נחלקו הראשונים והאחרונים אי איכא עליה דין ערבות, שיטת רש"י בנדה יג: ותוס' בקידושין ע: וביבמות מז: דישראל אינו ערב לגר, וכך ס"ל לזרע אברהם [או"ח סימן י"ב], ולפו"ר לשיטה זו אף הגר אינו ערב לישראל. ומאידך הביאו התוס' שם י"א דאיכא דין ערבות לגר, ולשיטה זו כתבו התוס' בנדה דמה שלא מני בסוטה את מנין הגרים שנתערבו בעבודם, הוא משום דלא היה המספר ידוע. ובספר סמא דחיי הביא דמהרימ"ט ס"ל שהגר אינו ערב לישראל, ומ"מ הישראל ערב לגר, וע"ע בפרמ"ג [פתיחה כוללת ח"ב סי' ט"ז ובאו"ח סימן נ"ג בא"א אות י"ט] שהשוה גר לאשה. ונמצא מכל האמור דנחלקו האחרונים אי נשים וגרים ערבים לאנשים במצות שמחוייבים בהם, ועוד פליגי אי באנשים איכא ערבות במצות שאין הערב מחוייב בהם.

ו. והנה בשו"ע [או"ח סימן נ"ג] כתב דגר יכול להיות ש"ץ, וכתב הפרמ"ג דחזינן שגר הוא בכלל ערבות, דאל"כ היאך יכול להיות ש"ץ ולהוציא את מי שמחוייב בתפלה מדאו' [למ"ד תפלה דאו'], ע"כ. והנה לפי מה שביאר רע"א בדעת הרא"ש א"ש פסק השו"ע, דודאי איכא דין ערבות בגר במצות שמחוייב בהם, כי היכי דנשים ערימות על מצוות ששייכות בהם, אבל לסוברים דנשים אינם בכלל ערבות צ"ל דס"ל לשו"ע לחלק בין נשים לגר, דגר שייך בערבות אף שנשים אינם בכלל ערבות.

חיוב ערבות בקטנים

ז. כ' המ"א [סימן רע"א] דקטן שהתפלל ערבית של שבת, אינו מוציא בקידוש על היין גדול שכבר התפלל, מאחר שהקטן הוא תרי דרבנן ואינו מוציא מי שהוא חד דרבנן, ורע"א פליג עליה וס"ל דלא חשיב כתרי דרבנן, מאחר דקימ"ל דמי שיצא מוציא, ונמצא דאין נ"מ במה שכבר התפלל, ולא הוי אלא חד דרבנן.

ודברי רע"א צ"ב, שהרי הא דיצא מוציא הוא משום דין ערבות כדכתבו הראשונים, וקטן שאינו בדין ערבות לא שייך בו הך דינא דמי שיצא מוציא, וא"כ שפיר כתב הדגול מרבבה דקטן חשיב כתרי דרבנן, וע"כ חזינן מדברי רע"א דאיכא דין ערבות גם לקטן, ואיכא מצות חינוך גם על חיוב הערבות, ומש"ה כתב רע"א דאף שהתפלל הקטן לא חשיב כתרי דרבנן, דמאחר דאיכא עליה חיוב חינוך לערבות חשיב כחד דרבנן, ונמצא דפליגי רע"א והדגול מרבבה אי איכא מצות חינוך לדין הערבות.

ח. ובפרמ"ג [פתיחה כוללת חלק שני סי' י"ט, וכך מבואר בדבריו בסימן תרפ"ט בא"א סוף סק"ד] כ' דליכא דין ערבות בקטן, ומבואר בדבריו כדעת הדגול מרבבה דליכא מצות חינוך לדין הערבות, והוא משום דקטן אינו בר הכי להיות ערב לקיום המצות של השני.

ומאידך בהגהות רא"מ הורביץ [לקמן מח:] מבואר דקטנים שייכים בערבות מדאו', שכתב דאף רש"י מודה דהמחוייב מדרבנן מוציא את המחוייב מדאו' הוא משום דין ערבות, דאל"כ יקשה עליה מהמבואר בסוגיין דאי אשה חייבת בברהמ"ז רק מדרבנן אינה מוציאה את המחוייב מדאו'. ומה שהוצרך רש"י לומר דמה שקטן אינו מוציא את המחוייב מדאו' הוא משום שמצות חינוך אינה על הקטן [ולא פי' דקטן אינו בכלל ערבות], הוא משום דקטן חייב בערבות כמבואר בכמה מדרשים [כונתו להא דאיתא במדרש שבזמן קבלת התורה היו הקטנים ערבים], ומש"ה בעינן להך סברא, דבלא"ה יכול הקטן להוציא את הגדול מאחר שהוא שייך במצוות, והוא בכלל ערבות מדאו'.

ודבריו מחודשים, דהיאך שייך שיהיה הקטן אחראי למצות השני בזמן שהוא עצמו אינו מחוייב בהם, וכפי הנראה אין כוונתו שהקטן מחוייב לדאוג לקיום מצות השני, אלא כוונתו שכל ישראל הם כגוף אחד, ומש"ה אם היה שייך הקטן במצות היו מעשיו מועילים להוציא את הגדול, דחשיב שגדול קיים את המצוה, וצ"ע.

יונתן לוי - ירושלים

סימן רע"ב

עצה לצאת שי' הרמב"ם ביין עם דבש ומבושל גם באין לו • בענין הבדלה על יין לבן כשאינו חמר מדינה • בענין נשתנה לגריעותא ביין מבושל • קידוש ביין אדום ודינו כשמעורב עם יין לבן • בענין קידוש על הפת וגדר תקנת חז"ל לקדש על היין • יין לקידוש של מחלל שבת • חינוך קטן בלחם משנה • ברכה אחרונה על היין דקידוש • שינוי מקום ע"י מחיצה • להוציא אחרים בקידוש כשהוא אסור בשתיית יין • להוציא אחרים בברכת המוציא • בענין ברכה אחרונה בכוס של קידוש • בדין יין שנשבר הבקבוק ונפלו לתוכו זכוכיות וסיננו • בענין קידוש על הפת כשחביב לו •

עצה לצאת שי' הרמב"ם ביין עם דבש ומבושל גם באין לו

סי' ער"ב סעי' ח', מבואר שי' הרמב"ם שהובא בשו"ע שאין מקדשין על יין מבושל או על יין עם דבש דהיינו סוכר בזמנינו, ומבואר ברמ"א דבישׁ לו יש לחוש לכתחילה לשי' זו אם אינו גרוע טפי מהמבושל, וכ"מ בשו"ע שהזכיר את שי' הרמב"ם, וכן יש נוהגים. ויל"ע לכאורה דגם באופן שאין לו יין שכשר להרמב"ם, מ"מ יכול לקדש על היין ולכוין גם על הפת, ואז ממנ"פ דלרמב"ם יצא לכתחילה על הפת (ועל היין אף דיעבד לא יוצא), ולשי' שא"ר דלא סגי על הפת ע"כ לכתחילה יצא על היין, ורק שיזהר לא להפסיק כ"כ, דרוב ההפסק של נט"י וכו' הוא צורך אכילת הפת של הקידוש דל"ח הפסק בדיעבד, עיין מה שכתבתי בסי' רע"א ס"ק כ"ג [ועכ"פ לענין ברכת הקידוש ל"ה הפסק, דברכת המוציא מסמיכה שפיר לאכילה, והפסק שבין ברכת הקידוש לשתיית היין או אכילת הפת גם אם הפסיק יתכן דלא מעכב באופן הנ"ל, ודו"ק], וכן אעפ"י שקודם מברך את הקידוש ואח"כ המוציא, גם זה אינו מעכב בדיעבד, ועכ"פ יש פתרון לכתחילה לצאת לשי' הרמב"ם בדיעבד עכ"פ. ויל"ע אם ראוי לנהוג כן לכתחילה. ולפי"ז יצא עוד נפק"מ, דהרי בבוקר א"א לקדש על הפת, וא"כ באופן שיש לו רק כוס אחד שכשר להרמב"ם, יתכן דעדיף לשומרו לבוקר שאז יצא שי' הרמב"ם גם בלילה באופן הנ"ל, וגם בבוקר, משא"כ אם ישתנו בלילה לא יצא בבוקר שי' הרמב"ם לכתחילה בלילה, ודו"ק.

שמעון בן גיגי – רוממה

בענין הבדלה על יין לבן כשאינו חמר מדינה

עיין במשנ"ב סי' רע"ב ס"ק י"א דכתב דלרמב"ן מבדילין על יין לבן רק כשהוא חמר מדינה, ומקורו מהגר"א. ועיין בתשב"ץ ח"א סי' פ"ה [דהוא מקור הדין דמבדילין עליו אף להרמב"ן], דמבואר להדיא שם דאפילו כשאינו חמר מדינה לא מסתבר למפסליה.

ובביאור מחלוקת התשב"ץ והגר"א נראה בס"ד דהתשב"ץ ס"ל דכיון דבהבדלה סגי לכו"ע בחמר מדינה כשאין לו יין, א"כ ע"כ דגבי הבדלה אין נופל הכלל דכל יין שאין ראוי לנסכים אין מקדשין עליו, וא"כ ס"ל דכל שיש בו שם יין, אף דפסול לקידוש משום דאין ראוי לנסכים, מ"מ גבי הבדלה אין שייך לפוסלו מטעם זה, דשם יין יש בו מדמברכין עליו לכו"ע בפה"ג, ויתירה מזו דהא חשוב הוא משאר חמר מדינה דעולה על שולחן מלכים, וממילא אף דאינו חמר מדינה כשר הוא להבדלה מדין יין.

והגר"א סובר דהפסול ביין לבן הוא משום דאין בו חשיבות יין, וכדכתיב אל תרא יין כי יתאדם, ואף דברכתו בפה"ג, מ"מ אין זה נותן חשיבות של יין, וממילא בשלמא כשהוא חמר מדינה ודאי מקדשין עליו, אבל כשאינו חמר מדינה אינו בכלל חשיבות יין דעושין עליו הבדלה, והוי כמו משקה חשוב אחר, דשם יין אין בו.

ועיין בב"י דהוכיח מדברי הטור גבי ד' כוסות, דיין לבן כשר לקידוש, מדהכשירו לד' כוסות, "ואחד מן הד' כוסות הוא כוס קידוש", ומדהוצרך לכך דא' מן הכוסות הוא כוס קידוש, ולא סגי בכך דכל הד' כוסות בעינן דוקא יין, מוכח דס"ל דיש סברא לומר דדוקא בקידוש יפסול יין שאינו אדום, אבל חשיבות יין לא פקעה ממנו לגמרי. ועיין בר"ן (ב"ב צ"ז ע"ב) דס"ל דאף לכל ד' כוסות פסול, עי"ש.

ומ"מ נפק"מ מהמבואר, דאף להגאון ודאי דיין שיש בו מעט דבש כשר להבדלה אף להרמב"ם הפוסלו, דאף דלנסכים פסול, מ"מ אין זה מפקיע ממנו חשיבות יין, ורק גבי יין לבן דאין בו חשיבות יין הוא פסול. [ועיין בתשב"ץ שם דס"ל דביין קונדיטון נמי כשר להבדלה אף להרמב"ם].

ואף דמדברי המשנ"ב בס"ק י"ט משמע דכשיש בו דבש אין מברכין עליו בפה"ג לפוסלים לקדש עליו, אין כל זה אמור אלא כשיש בו הרבה דבש והשתנה טעמו ממש, אבל במעט דבש אין שייך לומר דיצא מברכת בפה"ג, אבל גבי קידוש פסול כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וכו', וממילא פסול לנסכים והוא הדין לקידוש. אבל להבדלה דאין צריך ראוי לנסכים מדמכשרינן חמר מדינה, ע"כ דכשר אף כשאינו חמר מדינה.

ולפי"ז יין שיש בו חומר הנקרא "ביסולפיט", כשר להבדלה אף לדעת הרמב"ם, הואיל ובהבדלה אין צריך ראוי לנסכים. ועיין בתשב"ץ שם דדקדק זה מלשון הגמ' [ב"ב צ"ז ע"ב] אין אומרים "קידוש היום" אלא על יין הראוי לנסכים, והבדלה אינה בכלל קידוש היום, עכת"ד.

איברא דקצת יש לערער על זה, דהא איכא מ"ד דאף בליל שבת אפשר לקדש על חמר מדינה [וכמבואר בסי' ער"ב סעי' ט'], וא"כ ע"כ דאין תלוי פסול דראוי לנסכים דגבי יין לפסול דחמר מדינה, ולפי"ז מוכח דדין ראוי לנסכים הוא גבי יין, וכל שהוא כשר לנסכים יש בו חשיבות יין, ואם אין ראוי לנסכים פקע ממנו חשיבות יין, ולפי"ז יין הפסול לנסכים פסול להבדלה כל שאינו חמר מדינה, ולפי"ז ביין שיש בו החומר הנ"ל פסול להבדלה אם אינו חמר מדינה, ויל"ד.

אחד מבני החבורה – רמת שלמה

בענין נשתנה לגריעותא ביין מבושל

ז"ל מרן בשו"ע סימן רע"ב ס"ח: "מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש, וי"א שאין מקדשין עליהן", וכתב המ"ב (סקי"ט) בביאור ב' הדעות במרן, וז"ל: "על יין מבושל וכו' – ס"ל דע"י כל זה אין משתנה היין לגריעותא, והי"א ס"ל דמשתנה לגריעותא, ואפי' בפה"ג אין מברכין עליהם אלא שהכל".

והרמ"א כתב: "והמנהג לקדש עליו אפילו יש לו יין אחר, אלא שאינו טוב כמו המבושל או שיש בו דבש (אגור)", ובמ"ב (סקכ"ג) "שאינו טוב וכו' – דאם הם שוין יש לחוש לדעת היש אומרים שמחמירין בזה שלא לקדש, ולענין ברכה כבר נפסק לעיל בפשיטות בסימן ר"ב ס"א דמברכין עליו בפה"ג".

ובשעה"צ (סקל"א) כתב: "עיין בא"ר מה שכתב בשם האגודה", ע"כ. וכוונתו דשם כתב דאם יש לו יין אחר שאינו טוב, יקדש על המבושל, ומשמע דאם הוא טוב, אף אם המבושל יותר טוב ממנו, יקדש על החי.

העולה מהנ"ל: דלענין ברכת בפה"ג – סתם מרן דמברכין, דאין היין משתנה לגריעותא, והביא דעת הי"א דאין מברכין בפה"ג דהבישול מגרעו, אלא מברך שהכל.

ולענין קידוש אם יש לו חי ומבושל: לאגור כפי מש"כ הרמ"א, אם החי והמבושל שוים יקדש על החי, ואם המבושל טוב ממנו יקדש על המבושל. ולא"ר בשם האגודה, גם אם המבושל טוב מן החי, כל שהחי בפ"ע טוב, יקדש על החי.

ודעת מרן בזה נראה דס"ל דאפי' אם החי והמבושל שוים יכול לקדש על המבושל, דהא סתם בתחילת הסעיף דמקדשין על יין מבושל, והיינו משום דאינו משתנה לגריעותא, ואף שהביא י"א דס"ל דאין מקדשין על מבושל ומשום דאישתני לגריעותא, הא קי"ל דסתם ויש הלכה כסתם. ואף להפוסקים דס"ל דכשמביא מרן סתם ויש, אף שפוסק כסתם דעתו לחוש נמי לי"א, מ"מ נראה דהכא שאני, דהנה בה' ברכות (סי' ר"ב ס"א) פסק מרן וז"ל "על כל פירות האילן מברך בתחלה בורא פרי העץ, חוץ מהיין שמברך עליו בפה"ג בין חי בין מבושל בין שהוא עשוי קונדיטון" וכו', ובמ"ב שם (סק"ד) "דע"י הבישול אין משתנה היין לגריעותא" וכו', ומדלא הביא שם דעת החולקים דס"ל דמשתנה לגריעותא ומברך שהכל, משמע דס"ל דאין לחוש לי"א.

אבל הרב ישראל ששון נ"י אמר דיש לדחות, דאדרבא דעת מרן לחוש לי"א, והא דבה' ברכות לא הביא דעת הי"א, משום דאם היה מביאם היינו אומרים סב"ל ויברך שהכל, וכיון דעיקר דעתו דיברך בפה"ג לכן לא הביא דעתם, משא"כ בה' קידוש דשם אפשר לצאת דעת הי"א היכא שהם שוין ולברך על החי, משו"ה הביא ב' הדעות.

ועוד נראה דהראיה מעיקרא ליתא, דבב"י ריש סי' ר"ב הביא דעת הסוברים דמברכין על יין מבושל שהכל, לעומת הסוברים שמברכין עליו בפה"ג, ואח"כ הביא דברי רבינו ירוחם שכתב שהרמב"ם סובר שמברכין עליו שהכל, ודחה "ואני לא מצאתי שכתב כן, דאי משום שכתב (הל' שבת שם) דאין מקדשין עליו, הרי פירש שהטעם מפני שאינו ראוי לנסך על גבי המזבח", ע"כ.

ומעתה אפשר לומר, דלענין בפה"ג ס"ל בפשיטות דמברכין בפה"ג כדעת התוס' הרא"ש הרמב"ם ועוד, ומשו"ה לא הביא דעות החולקים דס"ל דמברכין עליו שהכל, ומה שבה' קידוש הביא דעת הי"א, הוא לחוש לדעת הרמב"ם הנ"ל, ולא מטעם דחושש לראשונים דס"ל דאישתני לגריעותא וברכתו שהכל וכמ"ש המ"ב, אלא מטעם דאינו ראוי לנסך ע"ג המזבח ואינו ראוי לקידוש כמש"כ הרמב"ם, וכדבריו בב"י בה' ברכות הנ"ל.

אבל המ"ב שכתב בביאור הי"א, דס"ל דנשתנה לגריעותא ומברכין עליו שהכל, הוא משום דס"ל דיש לחוש לשאר הראשונים היכא שהיין החי טוב כמו המבושל, או אם הוא טוב אף שהמבושל טוב ממנו, לכאו"א כדאית ליה, וכנ"ל.

אליהו רביד - אשדוד

קידוש ביין אדום ודינו כשמעורב עם יין לבן

שאלה: האם יש להדר ולהקפיד לקדש ביין אדום דוקא, והאם מועיל לערב יין לבן באדום למחמירים.

תשובה: בגמ' (בבא בתרא צ"ז ע"ב) איתא, אמר מר זוטרא בר טובי אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח, ולא לכל מילי אמרינן הכי, אלא רק לענין יין שריחו רע, או מגולה אע"פ שסיננו. ואילו יין מגיתו, ויין הנמצא בפי החבית או בשוליה, וכן יין בורק, הליסטון, של מרתף ושל צימוקים – כשר הוא בדיעבד לניסוך ע"ג המזבח, וראוי הוא לקידוש אף לכתחילה.

עוד איתא התם, בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא, חמר חיוורין מהו, כלומר האם יין לבן כשר. אמר ליה "אל תרא יין כי יתאדם", ופירש רש"י דאיבעיית הגמ' אי יין לבן כשר, היינו לנסכים ולא לקידוש, ויש מפרשים שהבעיא לקידוש – ולא נהירא. וטעם רש"י לפרש שהבעיא קיימא אנסכין, משום דאמרינן לעיל בברייתא דיין בורק לא יביא, ואם הביא כשר לקידוש, וע"כ הוכרח לבאר שבעיית הגמ' אנסכין קיימא. ועוד ביאר רש"י אפסוק "אל תרא יין כי יתאדם" – "שמשכר יותר מדאי, אלמא יין אדום קודם לנסכים, ד'שכר' כתיב בהו". ומיניה נלמד שרש"י הבין שפירוק הגמ' מהפסוק "אל תרא יין" וגו', לומר שיש להדר אחר יין אדום לנסכים, ולא לעיכובא, דיין אדום קודם הוא ללבן, אך גם יין לבן כשר הוא לנסכים וכ"ש לקידוש, שהרי כתב בפשיטות הגמ' אלמא יין אדום קודם לנסכים. ופירוש זה יתכן לדברי ר"י שביאר דין חיוורין היינו יין בורק, ותניא ביה לעיל לא יביא, ואם הביא כשר.

והנה בתוס' ביארו שיין חיוורין גרוע הוא מיין בורק, ורק בבורק מסקינן דלא יביאו לנסכים לכתחילה, ואם הביא כשר, אך יין חיוורין לא דמי ליה ופסיל.

ונראה דלמסקנת הגמ' דהביאה הפסוק "אל תרא יין כי יתאדם", אליבא דתוס' פשטינן מיניה דפסול הוא, אך תוס' לא ביארו אם פסול הוא רק לנסכים או גם לקידוש. ורבינו גרשום ביאר שבעיית הגמ' אי יין חיוורין כשר, דמספקינן הן לענין נסכים והן לקידוש, ומסקנת הגמ' דחיוורין פסול לקידוש ונסכים משום שאינו אדום.

ויש להבין, דמדוע לדברי רש"י ספק הגמ' ביין לבן הוא רק לענין נסכים, ופשיטא ליה דלקידוש כשר הוא, והלא אמרינן דכל הכשר לניסוך כשר לקידוש, ושאין כשר לניסוך פסול אף לקידוש. ונראה דהביאור בדין כל הכשר לניסוך כשר לקידוש, וגדרו הוא דדוקא בדבר שהוא פסול ביין או חמוץ, בזה מקשינן ומשוינן דין הקידוש לדין הניסוך, אך במקום שפסולו לניסוך הוא משום דין מיוחד האמור בניסוך, שאין יין לבן כשר בו מגזיה"כ, אין זאת אומרת שגם לקידוש יפסל, דשם יין עליו, ושפיר יתכשר לקידוש.

ודמי דין זה לדין יין מזוג, דהנה שאלו שם בגמ', אי למיעוטי מזוג [שהפסול לניסוך יפסל לקידוש] עלויי עלייה, ולכאורה מה לי אי עלייה או אפחתיה, אם פסול הוא לניסוך יפסל לקידוש, אלא ודאי שאין כלל זה אמור בכל מקום, דהשוואת דין ניסוך לדין קידוש הוא רק לענין שם יין שבו, אי כשר לניסוך כשר לקידוש, ואי לא כשר לניסוך לא כשר לקידוש, אך לענין צורת ודרך שתייתו, שאני דין קידוש מניסוך, דקידוש שפיר מהני ביה מזיגה, משא"כ ניסוך אין כשר בו מזיגה.

והטעם בזה, דמצוות ניסוך היא לנסך במזבח יין, ואין בו ענין שתיה, משא"כ יין הקידוש תקנו חז"ל שישתהו המקדש, ואי לא מזיג ליה קשה לשתותו, ואיכא דסברי דיין שאינו מזוג כיון דקשה הוא, אין מברכין עליו הגפן, וע"כ שפיר רשאי ומחוייב למוזגו בקידוש, ולא דמי כלל לניסוך שאין בו מזיגה. [וראיתי שכן כתב בביאור מהר"י אבוהב על הטור].

ועיין בפרי מגדים (אות ה') שהקשה דמדוע הרמב"ם מכשיר ביין מזוג לקידוש, ואילו למזבח הוא פסול, ונשאר בצ"ע. ובהגהות על הפמ"ג כתב, שהרמב"ם השמיט פסול יין מזוג (בפ"ו מהלכות איסורי מזבח ה"ט) [לניסוך], וכמ"ש בלח"מ שם, ורצונו לומר דגם למזבח יין מזוג כשר. והוא חידוש גדול. ולדברינו ניחא, דאף דיין מזוג יפסל לניסוך המזבח, מ"מ לקידוש אינו פסול, משום שמזיגה לא אסרו חכמים ביין של קידוש, דלא תקנו תקנה שלא תוכל להתקיים, ועוד שזה משבחו, וכדברי מהר"י אבוהב.

ומעתה, איסורי ופסולי יין חמוץ ומגולה וכיוצא הם בגופו של יין, כיון שלא ראוי הוא, ובזה נפסק דכמו שאין בו הכשר יין לניסוך – כמו"כ אין לו הכשר יין לקידוש, אך לענין מזיגה במים, וכן לענין יין לבן לרש"י וסייעתיה, שאינו פרט בשם היין אלא בצורת ההשתמשות בו ושתייתו, וכן ביין לבן שאיכותו שונה אך יין הוי וראוי הוא, שפיר שאני דין קידוש מדין ניסוך, שמותר ומצוה רבה למוזגו, ושהלבן כשר לקידוש.

והנה דעת הרמב"ן (חידושי ב"ב שם ד"ה חמר, הביאו הר"ן בפרק ערבי פסחים דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסי', והביאו הב"י בסימן ער"ב) דיין לבן פסול לקידוש, ואפילו בדיעבד לא יצא, וביאר הר"ן דדוקא יין בורק שיש לו דימוי לאדמומית מפני שהוא מבהיק, כשר הוא לקידוש בדיעבד, אבל יין לבן פסול לגמרי.

והר"ן הביא דברי הירושלמי (שקלים פ"ג ה"ב) וכתב, מצוה לצאת ביין אדום, שנאמר "אל תרא יין כי יתאדם", וכתב הר"ן דמדנקט לשון מצוה, משמע שיין לבן כשר בדיעבד,

ואין היין האדום לעיכובא.
וכתב הר"ן בזה, שאף שאמרו בירושלמי מצוה לצאת ביין אדום, מ"מ אפילו דיעבד לא מהני יין לבן, דמנא תיתי, דאי בעינן קרא כדכתיב, והתורה הקפידה איין אדום בדוקא, א"כ אפילו בדיעבד נמי פסול. ואי לא בעינן קרא כדכתיב – אפילו לכתחילה יכשר הלבן, שהרי חשוב הוא ועולה על שולחן מלכים, ולא אשכחן בדיני קידוש 'לא יביא, ואם הביא כשר' [דרק בנסכים אמרינן כן]. עכ"ד. [ומה שכתב הירושלמי 'מצוה לצאת ביין אדום' (דמשמע שאינו מעכב), יתפרש אדום גמור, אבל אדום שאינו גמור כשר, והלבן פסול (חזון עובדיה עמ' קכ"ד)].
והרמב"ן הקשה, מאחר שחובה לקדש ביין אדום ושאינו לבן, א"כ מדוע מהני יין שחור לקידוש, והלא אין הוא אדום. ותירץ הרמב"ן, דיש לומר שחור – אדום הוא, אלא שלקה (סוכה ל"ג ע"ב) (כלומר היה אדום מתחילתו והתקלקל), אי נמי כושי אינו שחור גמור, כלומר, אדום הוא מעט, כדתנן (נדה י"ט ע"א) לענין דמים.
והנה יש לדקדק בדברי הרמב"ן, שהקשה מדוע יין שחור אינו פסול, ומוכח מקושייתו שאין חסרונו של היין הלבן משום שאין שם יין עליו, או פגום הוא וכיוצא, אלא חסרונו משום שהתורה ציוותנו לקחת יין אדום בלבד, ולא תחליף אחר הן שחור והן לבן.
ועוד, שמציאותו של היין צריכה להיות שהיה אדום, ולא יועיל שצבעו או עירבו באדום, ורק בשחור שבעצם טבעו אדום היה אלא שלקה, יהני, וכדבריו בתירוצו הראשון. ועוד, שלדברי הר"ן דבעינן קרא כדכתיב, א"כ בעינן אדום מחמת עצמו, ולא יהני חיקוי לזה או עירוב, ורק אם דמי עדיין לאדום כתירוצו השני, או שמקורו הקודם אדום יהני.
ונראה הנפק"מ בין שני תירוצי הרמב"ן, אם היין היה אדום ונהפך [ע"י צביעה בחומרי צבע] לצבע שונה לגמרי, דלתירוצו הראשון כיון שמקורו צבע אדום כשר – יוכשר, ולתירוצו השני דבשחור עדיין קצת צבע אדום עליו – לא יהני ויפסל.
ולפי"ז נראה דלדעת הר"ן בדברי הרמב"ן בעינן ביין קרא כדכתיב, א"כ בעינן יין שהיה אדום מתחילתו דוקא, ואי בעינן אדום אף בסופו תלי בשני תירוצי הרמב"ן.
ולפי"ז הלוקח יין לבן ומערבו באדום כדי שיהא צבעו אדום, ועושה כן כדי להחמיר ולנהוג אף כדעת הרמב"ן, לא הועיל ולא מידי, שאין זה יין אדום אלא יין לבן שצבעו באדום. ואילו הקונה יין אדום שנשתנה צבעו לצבע אחר, ולא נתקלקל, הדבר ספק אם מהני לרמב"ן. [ואם נעשה לבן מחמת קלקול פסול הוא לכו"ע, עיי"ש במש"כ הב"י בזה בשם הראשונים].
וליכא למימר דכוונת התורה ליין הנראה אדום, ואפילו אם נתאדם ע"י עירוב ביין אדום, דהרי בעינן קרא כדכתיב, ועוד דלא מסתברא דתמצית צבע תיהני להתירו, או אף יין אדום, כמ"ש רש"י דהתורה הקפידה באדום דמשכר הוא, וכיון שהוא איכותי ומשובח יותר כשר, ולא מהני ללבן לעירוב, כיון שלא יהא באיכות של יין אדום. כ"ז הוא לדעת הרמב"ן.
והנה מרן השו"ע (סימן ער"ב ס"ד) כתב: "מקדשין על יין לבן, והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד, אבל מבדילין עליו, ומנהג העולם כסברא ראשונה", ע"כ. ומדבריו נראה שהבין בדעת הרמב"ן שיין לבן פסול אפילו בדיעבד, ודלא כהבנה הפשוטה בירושלמי, וכדברי הר"ן שהביא הב"י בדעת הרמב"ן.
ועיין משנ"ב (שם סקי"ב) שהביא מהאליהו רבה דביין לבן ביותר יש לחוש לדעת הרמב"ן שלא לקדש עליו. וכ"כ בלבושי שרד שם, וכדברי הב"י. ועיין עוד בביאור הגר"א שם שהביא מקורות דיין לבן כשר.
ובאחרונים כתבו שמנהג בני ספרד לקדש על יין אדום אפילו אם הלבן משובח, ועיין בחזון עובדיה (חלק ב' עמ' קכ"ד) דפסק שיין לבן כשר רק בשעת הדחק, שכבר נשתנה המנהג, ונהגו לקדש על יין אדום.
ולהאריך לדון אי שרי לערב יין אדום בלבן בשבת, אי חיישינן לצביעה בזה, או דאין צביעה באוכלין, והסיק דאין לחוש לצביעה בזה, ועיין יבי"א (חלק ב' סי' כ', וחלק ו' סי' מ"ח אות י"ד) ולוית חן (עמ' ס"ב) שכתב להתיר בזה, עיי"ש. וראה עוד בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' י"א).
אמנם נראה דאם כוונת עירוב הלבן באדום הוא כדי לצאת בו אף לדעת הרמב"ן, נראה דלא יועיל העירוב כלל, דהרי לבן מקרי, ולא מהניא צביעתו אדום להתירו, דלרש"י עיקר החשיבות באדום דמשכר טפי, ולבן אינו כן, ומה יהני עירובו. ולרמב"ן לא יהני – דבעינן קרא כדכתיב, וזהו אינו אדום אלא לבן הצבוע באדום, דהרי אפילו שחור לא היה מהני אי לאו דהוי אדום שלקה וכו', וכדלעיל.
ומסקנת הדברים: מן הדין יין לבן כשר כמו יין אדום, ומותר לקדש עליו. ומנהג הספרדים להדר ולקחת יין אדום, וירא שמים יחמיר לקדש ביין אדום (כה"ח). ואם רוצה לערב אדום בלבן בשבת רשאי, אך לא יהני לו להחשיבו כאדום, דלרמב"ן עדיין שם יין לבן עליו ופסול לדעתו.
[ונראה דאף מדין ביטול ברוב לא בריר לן דיהני, עיין עוד בגמ' שבת כ"א ע"א ורעק"א בגליון שם ד"ה שמנים ופתילות, בקושייתו, ובתירוץ שפת אמת שם, דלדבריו אין מועיל ביטול לשמן בשמן זית דמקדש, ונראה דהוא הדין הכא, ודו"ק].
ואגב אורחא דאיירינן בסוגיית בעינן קרא כדכתיב, אימא בה מילתא דאתחדית לי, הנה מקור דין בעינן קרא כדכתיב הוא בגמ' (סנהדרין מ"ה ע"ב, נזיר מ"ו ע"ב, יומא ס"א ע"ב), ואיתא התם, אין לו בהן יד ורגל אין לו טהרה עולמית, דברי רבי אלעזר, רבי שמעון אומר יניחנו על מקומו ויוצא, וחכמים אומרים יניח על של שמאל ויצא. ופסק הרמב"ם (פ"ה ממחוסרי כפרה ה"א) אין לו בהן רגל ימנית או שאין לו אוזן ימנית, אין לו טהרה עולמית, וכתב הכס"מ דהוא כת"ק.

והנה יש לחקור, האם אמרינן האי דינא דבעינן קרא כדכתיב בכל מקום, או דילמא דדין זה נאמר רק בקדשים. ומדברי הר"ן דלעיל (הביאו הב"י סימן ער"ב) בדין יין קידוש, מוכח דדין זה נאמר אף בשאר מקומות, ולא רק בקדשים, אי לאו דאיכא למדחי דאף דלא אמרינן ליה אלא בקדשים, אך יין הקידוש הוקש לקדשים.
ואי נימא דדין זה נאמר אף בשאר מקומות, יקשה קצת על הסוברים שיין לבן כשר, דהרי בעינן קרא כדכתיב, וכתיב "אל תרא יין כי יתאדם". ונראה לומר דיש לפרש הפסוק אחרת, אל תרא יין אדום דוקא, וכביאור הרמב"ם שהביאו ב"י. עוד ניתן ליישב, דיש להסתמך על הפסוק "שתיתי ייני עם חלבי", שביאר התרגום "ייני" – יין אדום לניסוך היין, 'חלבי' – יין לבן שניסכו למזבח. ומוכח שגם הלבן מתנסך במזבח. ועוד, דהרי הר"ן עצמו כתב בלשון ספק, אי בעינן קרא כדכתיב או לא, ושמא זה ספיקו, אי אמרינן האי דינא דבעינן 'קרא כדכתיב' רק בקדשים, או גם בשאר מקומות.
ואמנם אי נימא דבעינן 'קרא כדכתיב' אף בשאר דינים, ולאו דוקא בקדשים, יש להקשות לכאורה, דבמשנה (מכות כ"ב ע"ב) איתא, דהחייב מלקות ארבעים, אם אמדוהו ואינו יכול לקבל ט"ל מלקות, אלא שמונה עשרה מלקות – לוקה שמונה עשרה מלקות ונפטר. וקשה, דהרי בתורה נאמר (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו לא יוסיף", א"כ בעינן להלקותו ארבעים, ולא פחות, וא"כ אף אם אמדוהו לפחות, לא ילקוהו כלל, דמה יועילו בהלקאתו, שהרי לא יקויים בו ה'קרא כדכתיב', וצ"ב.
ויש לומר, דאף אם בעינן 'קרא כדכתיב' אף בשאר דינים, ואף במלקות, מ"מ יוכלו להלקותו פחות מלקות, וכפי האומד, ושפיר הוי 'קרא כדכתיב', והטעם בזה, דהנה בפסוק ב' נאמר "והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו כדי רשעתו במספר", וכוונת הפסוק שחובת ב"ד להכותו כדי רשעתו – מלקות הראויות לו, ובפסוק שאחריו נאמר "ארבעים יכנו לא יוסיף", היינו שיכהו עד מנין המשלים לארבעים, אך אין כוונת הפסוק לחייב להלקותו ארבעים, אלא לומר שיכהו כדי רשעתו, ולא יוסיף וילקה ארבעים, ולפי"ז הפסוק התיר להלקותו אף פחות מארבעים, היכא דלא אפשר.
ומצאתי שכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שם, וז"ל: "אילו אמר 'ארבעים במספר' היה ראוי להכותו שלמים, ולפי שהקדים 'במספר' רוצה לומר שלא ילקה בלא שיעור, אלא במנין ידוע כפי מה שיוכל לסבול, כמ"ש 'כדי רשעתו במספר', כלומר סוף ההלקאה, ואמרו אח"כ 'ארבעים יכנו' רוצה לומר עד ארבעים וכו', עיי"ש.
וברמב"ם (פרק י"ז מהלכות סנהדרין הלכה א') גם כתב כן, וז"ל: "כיצד מלקין את המחוייב מלקות, כפי כחו, שנאמר 'כדי רשעתו במספר', וזה שנאמר 'ארבעים' – שאין מוסיפים על הארבעים, אפילו היה חזק ובריא כשמשון. אבל פוחתין לחלש, שאם יכה לחלש מכה רבה, בודאי הוא מת" וכו'. ועיין עוד בפירוש האבן עזרא שפירש כעי"ז, ודו"ק.

פנחס פרץ - ירושלים

בענין קידוש על הפת וגדר תקנת חז"ל לקדש על היין

יש לעיין בגדר תקנת חז"ל שיש סוג של קידוש שנאמר על הפת, דהנה מצד אחד שיטת ר"ת להחמיר שאי אפשר לקדש כלל על הפת, ומ"מ אף החולקים שכאשר אין לו יין יכול לקדש על הפת, מ"מ אם יש לו יין אלא שהפת חביבה עליו לא סבירא להו אלא דאפשר לקדש על הפת, ומכל מקום גם במצב כזה לכו"ע עיקר המצוה לקדש על היין. וצריך עיון לשיטת המתירים מה היתה תקנת חז"ל בקידוש כזה, האם זו תקנה נפרדת ממצות קידוש על היין, ואם כן באיזה אופן נאמרה, האם על מקרה של דיעבד כאשר אין לו יין, או שגם באופן שמלכתחילה מעוניין בפת דווקא ג"כ נתקנה תקנת קידוש זו, וא"כ מדוע יש עדיין מצוה לקדש על יין.
והנה בעיקר הדבר מה הדין כאשר חביבה על האדם הפת ישנה סתירה במ"ב, דבסימן רע"ב בס"ק ל"ב כתב דאם חביבה לו פת מותר לקדש על **הפת**, ומשמע שעדיין עדיף לקדש על היין, ומאידך בסימן רע"א בס"ק נ"ט כתב דמותר לקדש על **היין** אף אם הפת חביבה לו, ומשמע דעדיף מיהת לקדש על הפת. ויש שרצו לגרוס בסי' רע"א **מוטב** לקדש על היין, אמנם באמת גירסתם בטעות יסודה, כיון שדברי המ"ב אכן מדוקדקים מאד, ומקור דבריו הוא מהשקלא וטריא שבב"י בסי' רע"ב סוף ד"ה ועל הפת, שאכן הקשה מאי טעמא יהא מותר למי שחביבה לו פת לקדש על היין, הלא מצוה להקדים החביב, ותירץ שכיון שמצוה מד"ס לקדש על היין שפיר דמי. ולזה כיון המ"ב שמותר לקדש על יין, היינו אע"ג שמקדימו לפני החביב.
אלא שתירוצו של הב"י מזקיק ביאור, דאם הבין בשאלתו שאין היתר להקדים לפני החביב, א"כ מה ענה בזה שיש מצוה לקדש על היין, הלא סוכ"ס אחרי שהפת חביבה לו יכול לקיים את המצוה גם באופן של קידוש על הפת, ומי התיר לו להקדים את היין לפני החביב.
והנה שיטת ר"ת בפסחים ק"ו ע"ב שא"א לקדש על הפת כלל, והוכיח ר"ת את שיטתו מדין הבדלה שבה לכו"ע א"א לקדש על הפת. ותוס' שם פליגי על ר"ת, וכתבו שאין להוכיח מהא דהבדלה כיון שלא שייך מצות פת במוצ"ש, דהיינו שאין חיוב לאכול במוצאי שבת פת, ועכ"פ לא כמו החיוב לאכלה בלילי שבת. ומשמע מהתוס' שיש שייכות בין **"מצות הפת"** של שבת, לבין האפשרות לקדש על הפת. וצריך להבין מה הקשר בין זה לזה. ועיין עוד בהגהות מיימוניות שכתבו גם הם לחלק בין הבדלה שבה א"א על הפת, לבין קידוש של ליל שבת שבו אפשר, וסתמו בלשונם ד"שאני אפוקי יומא מעיולי יומא", וצריך להבין במה התייחד **"עיולי יומא"** שבו יש יותר סברא שיהיה אפשר לקדש בו על פת.
על מנת ליישב הדברים נראה להקדים ולהקשות אודות הדין המבואר בב' מקומות במשנה ברורה ובביאור הלכה, שנתנו יחס לקידוש הלילה שנחשב **"עיקרו דאורייתא"** [הא' - לגבי הצורך לחשוש לשיעור "הגדול", בקידוש הלילה שעיקרו דאורייתא (ביאוה"ל סי' רע"א סוד"ה "והוא רובו"), והב' - בצורך לחשוש לשיטת הגאונים שיש על המקדש לשתות את כל הכוס (שם במ"ב ס"ק ע"ד)], וצריך להבין מהי משמעות הדבר שעיקר הקידוש הוא מדאורייתא, הלא את עיקר חיוב הקידוש יכול לצאת גם שלא על היין כלל, והלא יוצא יד"ח עיקר הקידוש בתפילה לחוד, וא"כ איזו משמעות יש לעיקר דין הקידוש שהוא מדאורייתא, לגבי דיני הכוס שכל עצמו אינו אלא מדרבנן.
ועוד ק' מאי שנא הבדלה שאין אומרים בה עיקרו דאורייתא, לגבי הדינים הללו של שתיית הכוס ושל השיעור הגדול.
עוד צריך להבין מהו הגדר בדברי חז"ל שהצריכו שהקידוש יהיה על היין, שהרי לא עכבו חז"ל את עצם הקידוש מדאורייתא שלא לצאת בו אלא על היין, שהרי אפשר עדיין לצאת ידי חובה בתפילה, ולא כתב המ"ב בסי' רע"א בסק"ב אלא ש**מסתמא** מנהג העולם לא לכוין לצאת ידי חובה בקידוש שבתפילה - כדי לצאת ידי חובת קידוש על היין, ומשמע שאינו חיוב מצד הדין אלא יש בזה עדיפות מעלה, וא"כ רבנן שקבעו לקדש על היין דברו בסתמא - על אופן שיתכן שכבר יצאו ידי חובת הדאורייתא בתפילה, ואעפ"כ הצריכו קידוש על היין אשר חומרתו היא כשל תורה, וקרינן לה **"עיקרו דאורייתא"** וכנ"ל. וצ"ב בגדר התקנה הזו.
והנראה לבאר שחז"ל בתקנת הקידוש שלהם על היין או על הפת, התייחסו אל הקידוש דאורייתא שאין עיקרו להעשות בקשר לסעודת הלילה, והצריכו להאריך ולהוסיף דברים גם בהמשך מצוות הלילה, דהיינו על הסעודה, ואם אי אפשר על יין הרי שסומכים את הקידוש על מצות הפת שהיא ג"כ חלק מסדר הלילה. ובאמת התקנה להאריך ולהוסיף לשבח את השבת אינו מחוייב דווקא לזמן כניסת השבת, אלא שתקנו להמשיך את דברי השבח במשך יום השבת, ודבר זה באמת שייך במשך כל יום השבת, כדמוכח מן הדין שיש למי שלא קידש בלילה להשלים ולקדש במשך כל יום השבת עד ביהשמ"ש, וכל זה בגדר "המשך" למצות הקידוש מדאורייתא.
ואמנם במוצאי שבת לא שייך סברא זו לגבי הבדלה, שכיון שכבר יצא היום - יצא, ואין מצוות בהמשך היום לסמוך עליהן את דין ההבדלה. ומשום הכי אין עיקר ההבדלה על היין דאורייתא, אלא זהו דין דרבנן בלבד. ולכן סבירא להתוס' ולהגהות מיימוניות שגם א"א להבדיל בה על הפת, שכל מה שאפשר בשבת לקדש על הפת, הוא רק בגלל שזה חלק מסדר הלילה, ובמוצ"ש שכבר יצא היום ואין סדר כזה, לא שייך להבדיל על פת.
ובזה יובן מדוע "הותר" לקדש על הפת אם היא חביבה, שנתקשינו מהו גדר התקנה בזה, דלפי האמור הרי שהקידוש נקבע ע"י חז"ל להסמיכו על מצוות הלילה, ולכן כיון שבדר"כ היין הוא החביב לכן בדר"כ תקנו לקדש עליו, אמנם אם אין לו יין אז סדר היום מתחיל ממצות הפת, ולכן יש לו לקדש עליה, וה"נ אמי אם הפת חביבה לו שאז מצד הלכות ברכות נקבע סדר היום להתחיל מהפת, הרי שממילא גם מצות קידוש נגררת ע"פ הסדר של היום, ולכן מקדש על הפת.
ובזה יבוארו דברי הב"י שהבאנו בריש דברינו, שהתקשה כיצד מותר להקדים את היין לפני הפת החביבה, ותירץ שמותר בגלל שיש מצוה על היין, והקשינו שאם סבירא לי' שאין היתר להקדים לברך לפני חביב, א"כ מנין יצא לו היתר בכך שמצוה לקדש על היין, הלא סוכ"ס יכול לצאת ידי חובתו גם על הפת, ולהנ"ל מבואר, דבאמת אין כוונת הב"י שיש בעיה להקדים את היין בגלל מה שעובר על הדין בהלכות ברכות להקדים את החביב, אלא שסבירא להב"י ש"חביב" צריך להוות סברא בעצם הדין של על מה לקדש, שכן גדר הדין על מה מקדש מתחיל רק אחרי שנקבע מהו סדר הלילה, שע"ז סמכו חז"ל את הקידוש, ולכן כיון שהפת חביבה לו הרי שבסדר הלילה היא הקודמת, ולכן יש מצוה לקדש עליה לפני היין, אלא שבמסקנת דבריו הסיק הב"י שכיון שיסוד התקנה בדר"כ היא על יין, לכן אפשר להקדים הקידוש על היין.

מרדכי רוטנברג - קרית יובל

יין לקידוש של מחלל שבת

יהודי חילוני מתקרב לתורה ולמצוותיה, והוא שומר אט אט על חיובי התורה, אך לדאבון לב הוא עדיין מחלל שבת, אם כי משתדל הוא במידה מסויימת לשמור חלק מחיובי ואיסורי שבת. והאברכים המקרבים אותו ליהדות מטעם ארגון 'לב לאחים' שאלוני בשמו, האם מותר לו לקדש על היין בשבת ולשתות את היין של עצמו, שהרי יין של מחלל שבת בפרהסיא נאסר בשתיה.
א] מקור הדין שיינו של מחלל שבת בפרהסיא נחשב ליין נסך, הוא בב"י (יו"ד סי' קי"ט) בשם הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' קע"ט), שכתב שמומר לחלל שבתות בפרהסיא או כשאינו מאמין בדברי חז"ל, הוא מין ויינו י"נ, וכ"כ הבה"ג בהלכות שחיטת חולין ובהלכות עדות ובאשכול (הלכות שחיטת חולין אות ב' והלכות י"נ אות נ"ח) ובשו"ת הריב"ש (סי' ד'). וכ"נ מדברי הרמ"א סי' קכ"ד ס"ט שאסר לשתות יינן של מגע האנוסים העוברים בצנעא על עבירות (והיינו חילול שבת, כמש"כ בדו"ח שם). והחזו"א (יו"ד סי' ב' סקכ"ג) כתב וז"ל: "ומיהו מין של חילול שבת או לכה"ת ואינו עובד כו"מ, היה נראה דיינו מותר, דהא נכרי שאינו עובד עכו"מ יינו מותר בהנאה כדאיתא ביו"ד סי' קכ"ו ס"ו, ואינו אסור אלא בשתיה משום בנותיהן, וכיון דבמין לחילול שבת ליכא לא משום בנותיהן ולא משום ניסוך, אין לנו משום מה לאסור יינו, וברמ"מ לא הזכיר לאסור יינו של ישראל מומר שאינו עובד עכו"מ. ואמנם בב"י יו"ד סי' קי"ט הביא תשובת הרשב"א שפשוט לו דמחלל שבת בפרהסיא או כופר בדברי רז"ל, עושה יי"נ, ולא נתגלה מקורו", עכ"ל. ובהמשך דבריו שם (ובסי' מ"ט סק"ז) נראה פשוט שלמרות שהחזו"א כתב שלא נתגלה מקור ד' הרשב"א, מ"מ כך הוא להלכה. ורבים הביאו דבשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ק"כ) כתב שהאיסור בנגיעת מחלל שבת אינו משום חתנות, שהרי מותר להתחתן עם בת של מחלל שבת, אלא קנסוהו ועשאוהו כגוי שיינו אסור. וכן הביאו בשם הרמב"ן והר"ן בחולין ד' ב' לענין שחיטת מומר, ששחיטתו אסורה אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מה"ת, כיון דשם גוי עליו. וכ"כ שם הר"ן גבי יין גופיה, וז"ל הר"ן: כיון דלע"ז הוי מומר היכי אפשר שאין יינו יין נסך, יש לומר שאין סתם יינם אסור משום חשש שמא נתנסך כו', אלא משום בנותיהן הוא שנאסר, הילכך אי מומר לע"א הוי מומר לכל התורה כולה, כיון דכגוי גמור הוא בכלל גזרתן הוא, אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מן התורה, אבל אי לא הוי מומר לכל התורה כולה שרי יינן, עכ"ל. ועי' בס' בינה ודעת פי"ג שציין שכעי"ז כתבו לענין מחלל שבת בשו"ת בנין ציון ח"ב סי' כ"ג ובשו"ת פרי השדה ח"א סי' ב' ובשו"ת אבני נזר יו"ד סי' צ"ב.
ב] והנה ישנם מספר היתרים בספרי ההלכה בדין מחלל שבת בזמנינו, וראשיתם מדברי רבנו בעל הערוך לנר בשו"ת בנין ציון (החדשות סי' כ"ג) שכתב לדון האם מחלל שבת בזמנו נחשב ל"אומר מותר" דהוי שוגג קרוב למזיד, שרובם עשו אצלם חילול שבת כהיתר, ועוד שישנם המתפללים ומקדשים בשבת קידוש היום ואח"כ מחללים את השבת. והרי מחלל שבת נחשב למומר מפני שכפר בשבת, בבריאה ובבורא, ומעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית ח"ו, ואילו אנשים אלו המקדשים על הכוס מצד אחד, והמחללים את השבת מצד שני, הרי מודים הם בקידוש על מעשה בראשית, ומה גם בניהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, דומים לתינוק שנשבה בין הגויים. ולכן כתב דהמקילים יש להם על מי שיסמוכו, אם לא כשברור לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחלול בפני עשרה מישראל יחד, שאז נחשב למומר מוחלט ואוסר יין במגעו. ואולם דברי הבנין ציון הובאו בספרי ההלכה רק בצירופים שונים ובקולות אחרות, כגון כשהמחלל שבת לא נוגע ביין עצמו אלא רק בבקבוק היין וכדו', עי' בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' כ' וח"ב סי' נ"א ונ"ג, ועי' בשו"ת יהודה יעלה סי' נ' שאסר דוקא אם חילל שבת בפני עשרה מישראל והעידו ע"ז בבי"ד. אמנם שם איירי בא' ששומר שאר מצוות ורק שבת אינו שומר יעוי"ש, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ע"ד שחלק עליו בעוז. ואמנם כעת חזיתי שבשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב קו"א סי' כ"ג) הביא להתיר שחיטה נפרדת למומרים מחללי שבת שישחטו לעצמם בפיקוח השו"ב, והביא ד' הבנין ציון, וכן הניף ידו בשנית (בחאהע"ז ח"ב סי' ס"ה) לצרף ד' הבני"צ להתיר גט דמחלל שבת בספק, יחד עם היתרים נוספים. (ומש"כ בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סי' י"א ש"הגר"י שמלקיס הביא לדינא ולהלכה דברי הגאון בנין ציון ומהר"י אסאד", עכו"מ. ואמנם בב"י יו"ד סי' קי"ט הביא תשובת הרשב"א שפשוט לו דמחלל שבת בפרהסיא או כופר בדברי רז"ל, עושה יי"נ, ולא נתגלה מקורו", עכ"ל. ובהמשך דבריו שם (ובסי' מ"ט סק"ז) נראה פשוט שלמרות שהחזו"א כתב שלא נתגלה מקור ד' הרשב"א, מ"מ כך הוא להלכה. ורבים הביאו דבשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ק"כ) כתב שהאיסור בנגיעת מחלל שבת אינו משום חתנות, שהרי מותר להתחתן עם בת של מחלל שבת, אלא קנסוהו ועשאוהו כגוי שיינו אסור. וכן הביאו בשם הרמב"ן והר"ן בחולין ד' ב' לענין שחיטת מומר, ששחיטתו אסורה אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מה"ת, כיון דשם גוי עליו. וכ"כ שם הר"ן גבי יין גופיה, וז"ל הר"ן: כיון דלע"ז הוי מומר היכי אפשר שאין יינו יין נסך, יש לומר שאין סתם יינם אסור משום חשש שמא נתנסך כו', אלא משום בנותיהן הוא שנאסר, הילכך אי מומר לע"א הוי מומר לכל התורה כולה, כיון דכגוי גמור הוא בכלל גזרתן הוא, אע"פ שאין בבנותיו איסור חתנות מן התורה, אבל אי לא הוי מומר לכל התורה כולה שרי יינן, עכ"ל. ועי' בס' בינה ודעת פי"ג שציין שכעי"ז כתבו לענין מחלל שבת בשו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג) שכתב לדון האם מחלל שבת בזמנו נחשב ל"אומר מותר" דהוי שוגג קרוב למזיד, שרובם עשו אצלם חילול שבת כהיתר, ועוד שישנם המתפללים ומקדשים בשבת קידוש היום ואח"כ מחללים את השבת. והרי מחלל שבת נחשב למומר מפני שכפר בשבת, בבריאה ובבורא, ומעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית ח"ו, ואילו אנשים אלו המקדשים על הכוס מצד אחד, והמחללים את השבת מצד שני, הרי מודים הם בקידוש על מעשה בראשית, ומה גם בניהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, דומים לתינוק שנשבה בין הגויים. ולכן כתב דהמקילים יש להם על מי שיסמוכו, אם לא כשברור לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחלול בפני עשרה מישראל יחד, שאז נחשב למומר מוחלט ואוסר יין במגעו. ואולם דברי הבנין ציון הובאו בספרי ההלכה רק בצירופים שונים ובקולות אחרות, כגון כשהמחלל שבת לא נוגע ביין עצמו אלא רק בבקבוק היין וכדו', עי' בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' כ' וח"ב סי' נ"א ונ"ג, ועי' בשו"ת יהודה יעלה סי' נ' שאסר דוקא אם חילל שבת בפני עשרה מישראל והעידו ע"ז בבי"ד. אמנם שם איירי בא' ששומר שאר מצוות ורק שבת אינו שומר יעוי"ש, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ע"ד שחלק עליו בעוז. ואמנם כעת חזיתי שבשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב קו"א סי' כ"ג) הביא להתיר שחיטה נפרדת למומרים מחללי שבת שישחטו לעצמם בפיקוח השו"ב, והביא ד' הבנין ציון, וכן הניף ידו בשנית (בחאהע"ז ח"ב סי' ס"ה) לצרף ד' הבני"צ להתיר גט דמחלל שבת בספק, יחד עם היתרים נוספים. (ומש"כ בשו"ת יבי"א ח"א יו"ד סי' י"א ש"הגר"י שמלקיס הביא לדינא ולהלכה דברי הגאון בנין ציון ומהר"י אסאד", זה אינו מדוייק כאשר יראה המתבונן בעצמו, שהביא כן רק כסניף וצירוף לכו"כ ענינים, ואת דברי המהר"י אסאד וסברתו לענין חילול שבת בפני עשרה מישראל, כלל לא הזכיר). וכן משמע דפסק המהרש"ם להלכה (שו"ת ח"א סי' קכ"א), שהביא ד' הבנ"צ ובסו"ד כתב: "ועיין בברכ"י יו"ד סי' קכ"ד דהמחלל שבת קודש בפרהסיא עושה יי"נ במגעו, ולפי הנ"ל לאו כללא הוא", עי"ש שהביא גם סברות המהר"י אסאד זצ"ל ויתר הסברות להקל בדבר.
ואולם בנדו"ד הרי אין מקום להקל משום שאולי יחשב כתינוק שנשבה, שהרי יודע הוא כבר איסורי שבת ומתקרב לתורה ובא לשמוע שיעורי תורה, רק שעדיין יצרו תוקפו, ולכן אינו מצליח לשמור שבת כהלכתה. (וידידי הרה"ג ר' שמאי רובין העירני דאולי יש מקום לומר להיפך, דבמה שמתקרב לתורה ובא לשמוע שיעורים, נראים הדברים שאינו מורד בתורה, אלא שעדיין אינו מבין דיני התורה, ואף הוא יודע שאנחנו נוהגים איסור בדברים שהוא עושה, אולי ס"ל שאינו אלא ענין למחמירים [שהרי יש דברים בזה באמת]. ואם נאמר שמקרי תינוק שנשבה, אע"פ שיודע שעובר על דברי תורה, כיון שנתחנך להאמין שאין התורה אמת ר"ל, ולא כש"כ, י"ל דגם מה שעדיין מסתפק בזה אינו מוציא אותו מכלל תינוק שנשבה, ע"כ הערתו). ואף סברת מהר"י אסאד שצריך עדות בבי"ד ע"ז, הנה כל זה הוא כלפי אחרים, אך האדם עצמו יודע הוא שמחלל הוא שבת בפרהסיא. ואמנם דברי הבנ"צ להקל בזה, משום שבכה"ג ששומר למחצה לשליש ולרביע, אינה מחשיבתו לכופר בהקב"ה ובמעשה בראשית, לכאו' שייכת היא כאן בהחלט. [ואמנם העירני ידידי הרה"ג רבי שמאי רובין שליט"א דגם י"ל שאין החילונים שבזמנינו דומים לבני הקראים והצדוקים המאמינים בתורה, אך טועים לחשוב שהם מקיימים התורה כראוי, שהרי החילונים יודעים בעצמם שאינם מקיימים התורה, ויל"ע]. אך ההלכה הרווחת בס' הפוסקים שאין לסמוך ע"ד הבנין ציון, בלא כל מיני צירופים וסניפים לקולא. ועיין בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כ"ה) ובחזו"א יו"ד סי' ב' באריכות.
ג] והנה האגר"מ (או"ח ח"ה סי' ל"ז) כתב: ובעצם לא מצינו בפוסקים שמומר לשבת עושה יין נסך, אך בב"י סימן קי"ט הביא מתשובת הרשב"א בשם הר' יונה, דמומר לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רז"ל, הוא מין ויינו יין נסך, והובא בנקה"כ ריש סימן קכ"ד על הט"ז סק"ב. אבל אף שהביא זה הב"י לא הזכיר בש"ע, והנקה"כ לא הזכיר זה בש"ך, שא"כ משמע שלא מבורר להו לאסור ממש. אבל עכ"פ לדינא נהגו שלא לשתות יין שנגע בו ישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיא, וכמדומני זה באחד מהספרים

שמייחסין לרש"י. ופשוט שאין מנהג זה נחשב מנהג לפסוק הלכה כמותו, כהא דנהגו עלמא כהני תלת סבי (ברכות כ"ב ע"א) שהלכה כוותייהו, משום דלפסק הלכה שייך רק כשהמנהג הוא לקולא ולא כשהמנהג הוא לחומרא, מהטעם שכתב רש"י בכתובות דף ז' ע"א בביאור קושית הגמ' ומי איכא הוראה לאיסור, משום דכל אדם רשאי להחמיר, והאוסר אין זה סמיכת דברים, שאפילו מן הספק שאין ההלכה ברורה לו הוא בא ואוסר וכו'. שלכן ממה שנהגו להחמיר אין ראיה שאסור יינם של מחללי שבת, דאינו אלא משום שנהגו להחמיר, ולא משום שהלכה כן, וגם לא ידוע אם המנהג הוא לכו"ע, או רק יראי שמים נוהגים לאסור בזה. וכתב האגר"מ: "ולכן כיון שאין איסור זה מבורר, ויותר נוטה שלא נאסר מדינא אלא ממנהגא, **הרי לא נהגו להחמיר גם שלא ליתן יין להמחללי שבת עצמן.** ואף אם נימא שמה שלא נהגו כן הוא רק משום שלא יכלו לנהוג להחמיר משום איבה, מ"מ הא לא נהגו, ואין לאסור. ואף אם יסתפקו אולי יש שנהגו כן, הוא ספק באיסור דרבנן שהוא לקולא. וגם שאינו באיסור ממש, דהא אינו איסור מבורר, לכן אין טעם להחמיר בזה", עכ"ל.

ואולם יסוד זה שדבר שהובא רק בב"י ובנקודות הכסף ולא בשו"ע ובש"ך, הוא יסוד מחודש כמובן, אשר אינו מקובל כלל ועיקר. ובפרט שכדברי הרשב"א כתבו עוד כמה ראשונים. וחלק זה של שו"ת אגר"מ נדפס רק אחר פטירתו דרבנו משה איש האלוקים, וא"כ אפשר דאדרבה, מכיון שלא רצה לפרסם תשובה זו ברבים לאחר מכן, לכן היא לא נדפס"ה. (וכידוע שלכל ת"ח ישנם כתבים שכתבם, אך אינו רוצה להדפיסם מחמת שחזר בו מהם או שאינו בטוח לחלוטין ללא ספק בנכונותם, ופשוט כי כך דרכה של תורה). וכן נראה, דהא האגר"מ עצמו (יו"ד ח"ב ס"ס קל"ב) נקט לדבר פשוט שיין שנגע בו מחלל שבת נאסר, וז"ל: ותדע שהיין שתגע בו יהיה אסור, וכמובן שקרובך שנשא הנכרית אינו שומר שבת, וממילא גם היין שיגע הוא יהיה אסור, עכ"ל. [ואחד מגדולי המשיבים בארה"ב, תלמידו המובהק של הגר"מ פיינשטין זצ"ל, כתב בזה (במכתב פרטי, בו ביקש שלא לפרסם שמו), כך: מה שכתב על תשובת אגרות משה או"ח חלק ה' בדין יין מחלל שבת עושה יין נסך, והעיר עליו - **דע לך כפי שנמסר לי וידוע לי שהרבה תשובות לא היו לעיני מורי ורבי הרה"ג ר' משה פיינשטיין זצ"ל, וידים זרים שלטו בו.** וממילא אני לא בא לתרץ מה שאתה שואל, כי הוא לא ראה הדברים כך נמסר. והתשובה שם אף בכת"י שיש לי הוא ממנו התשובה, חוץ שאלו שהוציאו ספרו הוסיפו דברים, ולא ידוע מדוע הוסיפו. וא"כ אין לדון בזה כלל, וממילא מה שהעיר על שאר התשובות ג"כ יפה העיר, ואין לי מה לכתוב בזה. ואני לא שמעתי אישית מהפסקים של ח"ה, וג"כ ח"ז שיצא לאור לפני שנים גם כן יש שם ספק בהרבה תשובות. סוף כל דבר זה גורם לתלמידים צער, וזרים מהמשפחה השיגו הכת"י ועשו מה שרצו, ואין מה לעשות בזה כלום, והאמת מובן וידוע למי שמבין ובפרט לתלמידיו].

ד] ואולם לכאו' יש להקל בזה מטעם אחר, והוא שאדם המתקרב ליהדות מסתבר שאינו מחלל שבת בפני אדם גדול, ורבים הביאו בכגון דא דברי התורת חיים בעירובין ס"ט שהמחלל שבת בפני העם אך לא בפני הנשיא, אינו נחשב למחלל שבת בפרהסיא. וכך פסקו להלכה הא"ר והתוספות שבת בסי' שפ"ה. (והתו"ש כתב דהא דלא כתבוהו הפוסקים דאם אינו מעיז בפני אדם גדול מקרי מחלל שבת בצנעה, הוא משום דמילתא דפשיטא היא, ע"ש), וכ"פ המהרש"ם בשו"ת ח"א סי' קכ"א ובדע"ת סי' ב'. וכ"פ מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שיש להקל שאין מגעם של המתקרבים ליהדות פוסל את היין, אף שאינם שומרי שבת בשלימות כעת, שמצוה תגרור מצוה בס"ד, ובמשך הזמן יצאו מכלל מחללי שבת בפהרסיא, ובשעה"ד יש לסמוך על כך שלא יחללו שבת בפני אדם גדול. ועיין הגרשז"א דיש גם לצרף בזה שו"ת מלמד להועיל ח"א סי' כ"ט.

ה] ואמנם גם אם נאמר שיתכן לומר דאין דינו כמחלל שבת, מ"מ באופן שאינו שומר את כל התורה, א"כ מומר הוא לכה"ת, ולא רק מצד היותו מומר לשבת. אא"כ ישנם ההיתרים גם לגבי זה, כגון דהוא תינוק שנשבה וכבני הצדוקים וכו'.

ו] ומרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ציין לי בדבר שאלתי, את דברי הירושלמי בעירובין פ"ט ה"ד, וכך נאמר שם בירושלמי: "גר שנתגייר והיו לו יינות, ואמר ברי לי שלא נתנסך מהן, בזמן שנעשו על גב עצמן טהורים לו וטמאים לאחרים, על גב אחרים טמאין בין לו ובין לאחרים. רבי עקיבה אומר אם טהורין לו יהו טהורין לאחרים, אם טמאים לאחרים טמאים לו. רבי יוחנן אמר לחומרין טמאין בין לו ובין לאחרים. עם הארץ דתני עם הארץ שנתמנה להיות חבר והיו לו טהרות, ואמר ברי לי שנעשו בטהרה, בזמן שנעשו על גב עצמו טהורות לו וטמאות לאחרים, על גב אחרים טמאות בין לו בין לאחרים. רבי עקיבה אומר אם טהורות לו טהורות לאחרים, אם טמאות לאחרים טמאות לו. רבי יוחנן אמר חומרין טמאות בין לו בין לאחרים", עכ"ל הירושלמי. ורצה מרן רבנו שליט"א לדמות הדברים לנדו"ד.

והנה מרן שליט"א, אשר דברי מרן החזו"א זצ"ל הם נר לרגליו כנודע, סובר כנראה שיינו של מחלל שבת נאסר מאותו הדין בו נאסרו יין עכו"ם, שהרי החזו"א (הנ"ל) נותר בשאלה מדוע אסרו יין מחלל שבת, והרי לא שייך בו גזירת בנותיהן וספק ניסוך לע"ז, וע"כ הביא מרן שליט"א את ד' הירושלמי, העוסקים ביי"נ דגוי, ודימה אותם לדין יי"נ דמחלל שבת, כפתור ופרח. אמנם לפי המקובל בזה, כדברי החת"ס, שאסרו יי"נ דמחלל שבת מפני קנס, וטעם איסורו שונה לחלוטין מטעמי איסור יי"נ דגוי שאסרוהו מחשש שמא ינסך, א"כ אינו ענין להלכות נאמנות, ולכאו' לענ"ד אין ראיה לנדו"ד מדברי הירושלמי.

ו] והנה יש לדון בזה בהיתר אחר, דהנה אם טעם האיסור בנגיעת יין מחלל שבת הוא משום קנס, שקנסוהו להיותו מורחק כגוי, א"כ לכאו' לא שייך לקנוס את האדם להתרחק מעצמו, ולא יהיה שייך לאסור על עצמו לשתות מיין שנגע בו הוא בעצמו. והגר"ש קלופט שליט"א, מרבני חיפה יצ"ו, אמר לי שנחלק בזה עם אביו הגאון רבי יואל זצ"ל, שאביו טען דלא פלוג בזה ועשאוהו כנכרי גם כלפי עצמו (ואולי קנסוהו בכדי שיחוש עי"כ את גודל עוונו - שב"ג), ואילו לדעתו כנ"ל לא אסרו מגעו לגבי שתיית עצמו.

והלום הראוני שהגר"נ קרליץ שליט"א (בס' חוט שני סי' תקי"ב אות א') כתב דמותר למחלל שבת לקדש ולשתות מיין עצמו, כי לא שייך לקנוס את האדם להתרחק ממגעו של עצמו (ולפי"ז אין לאשתו וב"ב לשתות מיינו, וע"כ יכולים לבשל היין, באופן שמשתנה טעמו וענייניו, שאז אינו אסור).

וכעת חיה הראני ידי"נ הרה"ג רבי ישי שנדרופי שליט"א מציאה כשרה, שבס' מועדים וזמנים (ח"ת, הערות על ח"א סי' מ"ו) הביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א מסכת מכתבים שהתכתב עם מרן בעל קהילות יעקב זצ"ל, וחלקם עסקו בשאלה האם להמחלל שבת והמומר עצמו מותר לשתות יין ממגע עצמו, והביא שם בתוך הדברים שבנו, ה"ה הגר"ח קניבסקי שליט"א, הביא ראיה דשרי מחולין פ"ז, שם נאמר שרבי נתן לצדוקי כוס יין, וצדוקי הרי כופר הוא בדברי חז"ל ואוסר היין במגעו, כמש"כ הרשב"א שהו"ד בב"י סי' קי"ט, וא"כ חזינן דשרי למומר לשתות יין עצמו. ובהמשך ההתכתבות שבין הגרי"י קניבסקי ולהבחל"ח הגר"מ שטרנבוך דנו רבות בראיה זו, האם הצדוקי דשם עשה תשובה, והאם דינו כמומר לגבי שתיית יין, והאם הצדוקים דימיהם היו כופרים במזיד וכו'. ובמכתב האחרון דשם כתב הסטייפלר זצ"ל דנראה דגם לדברי הרשב"א אין ראיה, לפי מה שהביא החזו"א (יו"ד סי' ב' סקי"ט) דהרשב"א איירי רק במי שפורק מעצמו הוראות חז"ל בכל סדרי חייו, אך לא במי שאינו כך, ובתוה"ד שם דנים הני תרי גאונים גם בשאלה האם חילונים בימינו נחשבים לתינוקות שנשבו, יעוי"ש ורוו נחת.

שמואל ברוך גנוט - אלעד

חינוך קטן בלחם משנה

בענין לחם משנה יש להסתפק בדין חינוך בו, דאף שהוא חלק מצורת חיוב הסעודה, נראה שגיל החינוך הוא מוקדם, שהוא רק צריך להבין שה' ציוה לאכול לכבוד שבת, וממילא יש לדון שהוא מתחייב בלחם משנה. וכמדומה שלא נהגו בזה אף כשנותנים לקטן לאכול סעודה לעצמו קודם השעה בה מסיבים בני המשפחה, ולכאורה מדוע לא נחנך ללחם משנה, ואמנם אם הוא אוכל כדרכו בחול יתכן ולא אתי הסעודה לכבוד השבת כלל, ואין זה סעודת שבת, כמבואר ריש סימן רמ"ב בביה"ל ללא כסא דהרסנא, וכמו"כ אם הוא עתיד לסעוד שוב יתכן ואין חיוב לחם משנה על ריבוי הסעודות של האדם, אלא רק על הג' סעודות, ויש לעיין בזה.

ברכה אחרונה על היין דקידוש

יש לעיין בהמבואר סוף סימן רע"ב שלא מברכים על היין ברכה אחרונה כיון שהוא מצורך סעודה, והיינו שהיין נזקק לסעודה בשבת, ולכאורה התינח היכא שהוא עושה כעת קידוש, אך אילו הוא לא עושה כעת קידוש אלא הוא כבר יצא קודם, וכעת עושה קידוש רק להוציא את בני ביתו, מה שייך לומר שהקידוש הוא מצורך סעודה. והיה נראה קצת ליישב שאף שהוא כבר יצא ידי חובת קידוש, אך כיון שבד"כ הוא לא סועד על פת אלא רק על מיני מזונות, הועיל רק לצאת ידי חובת קידוש שמיקרי מקום סעודה, אך עדיין יש גם לו ענין לקדש מכח הסעודה של שבת שיהיה קריאה במקום עונג, והמחבר העלה בסוף סי' רע"ג שסעודת שבת לא מועיל לעשותה שלא בפת, וממילא יתכן והקידוש הוא גם לעצמו, ולכן לא צריך לברך ברכה אחרונה דהוא צורך סעודה.

שינוי מקום ע"י מחיצה

מבואר בענין קידוש במקום סעודה שאם הוא יוצא מהבית לסוכה לא הוי שינוי מקום לחלק מהפוסקים, אף שבעלמא ב' מקומות שונים הוי שינוי מקום, כיון שכאן אין המחיצה מחיצה גמורה שהיא נעשתה רק למצוה. ויש קצת להעיר מסימן שט"ו בהלכות מחיצה, שכל מחיצה של עראי שריא, אך כשהיא נעשית למצוה ולהתיר מיקרי מחיצה חשובה ואסור, ואילו כאן מבואר שסתם מחיצה מחלקת את ב' המקומות, ואילו לצורך מצוה אינה מחיצה לחלק, ויש ליישב.

להוציא אחרים בקידוש כשהוא אסור בשתיית יין

בסוף סימן רע"ב הביא המ"ב את דעת המ"א שכל היכא שהוא אסור בשתיית יין, אינו יכול לקדש על היין להוציא אחרים, ודימה את זה ליצא מוציא שמועיל רק היכא שאינם יודעים. ולכאורה הדמיון קשה, שהרי כאן הוא מחוייב בקידוש, והוא עושה קידוש לעצמו, ואין זה רק מדין ערבות, ועד כאן לא שמענו בעיה להוציא היכא שהיוצא יודע בעצמו, אלא רק מדין ערבות שזו נפגמת כשהיוצא בקי, אך כאן הוא עושה קידוש לעצמו, רק את השתיה הוא מעביר, וזה דומה לנידון של הגאונים שהובא בסוף סי' רע"א אם המקדש חייב לטעום או לא. [ועיין מחצית השקל, וצ"ע לבאר כך במ"ב]. ונראה א"כ שהמ"א למד שכל מה שמועיל לקדש ללא טעימה היכא שהוא יוצא לעצמו, זהו רק היכא שהוא יכול לשתות ואין לו מניעה בזה מועיל לתת, אך כשאינו יכול לשתות לא מועיל, ומשום שלענין הדין שתיה של היין יש אפשרות לתת לאחר לשתות, אך עדיין הקידוש עצמו אמור להאמר על הכוס, ועל הכוס הכוונה בכוס שעומדת לשתיה של המקדש, ולכך כאן אין זה קידוש על הכוס כלל.

להוציא אחרים בברכת המוציא

השו"ע הביא בסי' רע"ב ששונה ברכת היין בקידוש מכל ברכת הנהנין, כיון שכאן הגפן מחוייב מכח הקידוש, וביאר המ"ב שבהמוציא א"א להוציא ללא שיאכל, כיון שאין האכילה עצמה נקראת מחוייבת, כיון שאילו הוא נהנה ממה שהוא מתענה אין לו מצוה לאכול, אך הגפן הוא חיוב גמור במי שבא לסעוד, והוסיף המ"ב שכל היכא שהוא לא אוכל אינו חייב גם בקידוש, ובשער הציון כתב שהוא לא בתורת ולכך אינו מוציא ג"כ. ולכאורה יש להגדיר את הדברים, הרי השו"ע פסק שסעודת שבת לא מועיל לצאת במה שלא פת, ואילו קידוש במקום סעודה מועיל בכל מה שזיין, ונראה א"כ שהסעודה הנצרכת לקידוש היא מחובת הקידוש ולא מחובת הסעודה של שבת, וא"כ גם מי שאין לו דין לסעוד כגון היכא שהוא לא נהנה, אך הנ"מ מצד החיוב סעודה, אך כל אכילה שלא החיוב סעודה מחייב אלא מצות הקידוש, מאן לימא לן שהוא יפטר מצד מה שעינוי הוא לו, ואולי הפסוק וקראת לשבת עונג שמשם לומדים לקראה במקום קידוש, גם מותנה במציאות של עונג, וצע"ק.

אברהם דרעי - נוה יעקב

בענין ברכה אחרונה בכוס של קידוש

כתב בשו"ע סימן רע"ב סעיף י': ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ואינו טעון ברכה לאחריו, דברכת המזון פוטרתו בין שהוא על הכוס בין שאינו על הכוס, ע"כ.

ומש"כ בשו"ע דכוס של קידוש אינה טעונה ברכה אחרונה, דברכת המזון פוטרתו, ביאר המ"ב ס"ק ל"ז דכוס של קידוש הוא גם כן בכלל הדברים הבאים מחמת הסעודה, ומקורו הוא בטור, ועי"ש בטור שכתב ב' סברות: א. דכיון שבא להמשיך האדם לתאות המאכל חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה. ב. וכ"ש בכוס של קידוש שהוא צורך סעודה טפי, דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, ע"כ. והנה הסברא הראשונה שהזכיר הטור שייכת אף בחול, כששותה יין קודם סעודה בהמ"ז פוטרתו מברכה אחרונה, וכמו שפסק בשו"ע לעיל סימן קע"ד סעיף ו' אין לברך אחר יין שבסעודה, דברכת המזון פוטרתו, וכן פוטרת יין שלפני המזון, ואפילו לא היה לו יין בתוך המזון, ופירש שם במ"ב ס"ק כ"ג כדין דברים הבאים מחמת הסעודה שנפטרים בבהמ"ז, ויין מחמת סעודה הוא חשיב דבא לשרות המאכל, וכן יין שלפני המזון חשיב שבא מחמת הסעודה כיון שבא לפתוח המעיים להמשיך האדם לתאות המאכל.

ועיין בביה"ל בסימן קע"ד סעיף ו' ד"ה וכן, שכתב עמש"כ השו"ע דבהמ"ז פוטרת יין שלפני המזון, אין דין זה פשוט, דיש ראשונים שס"ל דבין יין של קידוש ובין שאר יין שלפני המזון צריך ברכה אחרונה. ולפי"ז נכון לענין קידוש שלא ישתה רק כמלא לוגמיו, שאז אינו מתחייב ברכה אחרונה, ואם שתה כל הכוס יכוין בעת בהמ"ז לפטור היין ששתה מקודם ויוצא בדיעבד, כמש"כ בשו"ע סימן ר"ח סעיף י"ז דבדיעבד אם בירך בהמ"ז במקום "על הגפן" יצא.

והוסיף הביה"ל שם דכיון שיש פוסקים דבמשקה יש דעות דמחייבי אפילו בכזית, וכ"ש ברוב רביעית, לכן נכון שתמיד יכוין בבהמ"ז לפטור יין של קידוש.

וראיתי בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א דכשקידש על מיץ ענבים אין מועיל עיצה זו, משום דכל הטעם דבדיעבד ברכת המזון פוטרת על הגפן זה משום שיין סועד הלב, ובמיץ ענבים לא שייך האי סברא.

ולכאו' יש להוסיף דגם לשו"ע דס"ל דבהמ"ז פוטרת לכתחילה יין ששתה לפני הסעודה, וכן יין של קידוש, משום דהוה כדברים הבאים מחמת הסעודה, משום דבא לפתוח המעיים להמשיך האדם אל תאות האכילה. וי"ל דכ"ז שייך ביין, אבל במיץ ענבים ל"ש האי סברא, דאינו ממשיך האדם אל תאות האכילה כנודע.

איברא דבזה י"ל דכ"ז ביין סתם שלפני הסעודה, אבל ביין של קידוש הלא כתב הטור שתי סברות מדוע חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה: שבא להמשיך האדם לתאות האכילה, וזה ל"ש במיץ ענבים, אבל הסברא השניה שכתב שכוס של קידוש חשיב צורך סעודה משום דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, א"כ סברא זו שייכא אף במיץ ענבים, ודו"ק.

יוסף חיים אלחרר – בני ברק

בדין יין שנשבר הבקבוק ונפלו לתוכו זכוכיות וסיננו

עובדא הוה שנשבר בקבוק יין ונפלו זכוכיות לתוך היין שנשאר בבקבוק, ודנו האם מהני לסנן את היין מהזכוכיות ולקדש ולהבדיל על זה, או שיש בזה משום הקריבהו נא לפחתך.

ולאחר זמן ראיתי בחשוקי חמד שבת קלט: שדן בזה, והביא את הגמ' בסוכה נ'. אימר דאמר ר' נחמיה להדיוט, גבוה מי אמר, ולית ליה לר' נחמיה הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך. מבואר דלגבוה פסול אפי' לאחר סינון, אך בשנפלו שברי זכוכית ליין שיש בהם סכנה לשתותם מסתבר שאחר הסינון כשר, אולם לפני הסינון כאשר המסננת בראש הגביע יש להסתפק אם הוא כשר, ודן שם איך אפשר בשבת להוציאם בלי בורר, ע"ש.

ובשפת אמת שם בסוכה נ'. כ' שם דלכאו' לפי חכמים נהי שאם נמצא הארס על המסננת אסור משום שכבר קיבלו המים את טעם הארס, מ"מ כשאין ארס יהיה סימן שלא שתה ממנו הנחש, וע"כ צ"ל שא"א להכיר את הארס על המסננת דהיא משהו בעלמא. וכ' שם השפ"א די"ל עוד דכל שהנחש שתה ממנו הוי מיאוס אפי' לא היה בו ארס, וא"כ אין הוכחה מכך שאין על המסננת, דלפעמים שותה ולא מטיל ארס ואפ"ה אסור. ויש מקום לומר לפי"ז דגם כאן כיון שהיה את הזכוכיות בפנים, אף שסיננו לגמרי הוי כדבר מאוס. אך יש לחלק דהזכוכיות לכשעצמם לא מאוסות, ורק מחמת הסכנה, וכיון שחלף הסכנה כשר לכתחילה, ויל"ע. [ובעיקר דינא דהקריבהו נא לפחתך, בכת"ס סי' פ"ח כ' שאינו מה"ת, אך הוא חמור מדרבנן וקרוב לד"ת, שהרי נלמד מדברי קבלה. ובמהר"ם שיק סי' ס"ז כ' דאיסורו מכח סברא, ולכן נחשב לאיסור מה"ת].

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

בענין קידוש על הפת כשחביב לו

במ"ב סי' רע"ב סקל"ב כתב דאפילו לדעת הרא"ש ודעימיה דמותר לקדש על הפת, מ"מ זהו רק באין לו יין, אמנם אם חביב לו פת יותר מיין אז מותר לקדש על הפת אפי' יש לו יין.

והנה בב"י הקשה ע"ז למה רק "מותר" לקדש על הפת, ולא "חייב" לברך דוקא על הפת, ותמה מחמת כן על מנהג העולם שמברכין על היין, הרי בדרך כלל חביב לאדם מיכלא ממשתיה [ועי' בא"ר שביאר הקושיא דמשמע ליה להב"י שאף בזמן חז"ל היו מברכין על היין ולא על הפת, דאילו על המנהג דידן אין להקשות, די"ל דהוא משום שחיישינן לדעת ר"ת שאין מקדשין על הפת כלל]. ותירץ הב"י דמ"מ כיון שעושה כן מחמת המצוה שיש לברך לכתחילה דוקא על היין, שפיר דמי. ומשמע דמ"מ הם בגדר שקולין. וכן הוא במ"ב כאן ובסקנ"ט. ומבואר מכ"ז דיש מעלה לקדש על החביב עליו.

ועי' בסי' רצ"ו ס"ב דנהגו להבדיל במוצאי פסח על השכר כיון שחביב עליו אז, מחמת שלא שתהו כל ימי הפסח, והיינו כנ"ל.

ויל"ע במי שחביב עליו מיץ ענבים יותר מן היין, על מה יקדש ויבדיל, דהנה בטור משמע דיין מגיתו אינו מצוה מן המובחר, וכן הוא במ"ב כאן סק"ה, אך יש לומר דכשעומד מול זה חביב אז עדיף לקדש על החביב עליו, שזהו המיץ ענבים, דעד כאן לא אמרינן דחביב ומעלת יין שקולין זה כנגד זה, זהו דוקא לגבי פת, שלא מתקיים בזה כלל מה שאמרו חז"ל במעלת המקדש על היין (עי' בטור סי' רס"ט בשם רב נטרונאי גאון, דמשמע דסגולת רפואה שיש בקידוש ליל שבת הוא דווקא ביין), אבל לגבי יין מגיתו אין מעלת היין חשובה לדחותה, וכ"נ לכאורה, וצ"ע לדינא.

וכן נוגע ד"ז לגבי הבדלה, שגם שם יש מעלת חביב, וכמבואר ברמ"א (סי' רצ"ו ס"ב) שבמוצאי פסח יבדיל על השכר מטעם חביבות, אף שהרי הפליגו חז"ל במעלת המבדיל על היין, כמו שאמרו הקב"ה קורהו קדוש ועושהו סגולה ונוחל עוה"ב, כמובא בטור סי' רצ"ו, ועי' שבועות די"ח ע"ב דזוכה ע"ז לבנים זכרים, ולריב"ל שם זוכה לבנים ראוין להוראה (ועי' מ"ב סי' רצ"ו סק"ח דהכונה בחז"ל הוא יין דוקא ולא שכר). ומ"מ רואים שמעלת חביבות השכר קודם (ועי' תוס' שבת שם שכ' משום דחביב ביותר, וחייב לברך על החביב, וכמ"ש סי' רע"א סי"ב, עכ"ד. וצ"ע דשם מבואר דשקולין הם, ואינו חייב לברך על החביב דוקא. ודבריו שם הם דלא כמג"א שם, ובמ"ב שם פסק כמג"א), א"כ כ"ש שיהיה אדם חייב לקדש ולהבדיל על החביב דוקא, אף שאינו כמעלת יין שעבר עליו מ' יום.

ומטו משמיה דהגר"ח קניבסקי שליט"א דהסגולה לבנים זכרים ראוים להוראה, י"ל שהיא ביין דוקא ולא במיץ ענבים [וי"ל דזה ע"ד המקובל מהחזו"א ועוד, שאמרו שכל הענינים הסגוליים הם דוקא כפי איך שכתובים בלי שינוי כלל, ועי'. אמנם לפי הנ"ל צ"ע במי שערב לו יותר מיץ ענבים, די"ל שמדינא צריך לקדש דוקא על מיץ ענבים.

אך העירוני די"ל דטעמו של הב"י הנזכר לעיל שייך בכל דבר שיש לו עדיפות ומעלה מצד הדין, שאם מחמת מעלה זו קעביד אין עליו טענה במה שלא עושה על החביב, ולכך אפי' במיץ ענבים לעומת יין רשאי לעשות על היין אף שערב לו פחות, וצ"ע לדינא.

[ויש לחלק בדין זה, בין מי שערב עליו טפי מיץ ענבים מיין, לבין מי שהיין אינו מקובל אצלו, עי' בבה"ל סי' רע"ב ס"ט שחילק בזה לענין אחר].

יהודה ליב סגל - קרית ספר

סימן רע"ג

בענין שינוי מקום מחדר לחדר • קידוש ברוב עם או שיקדש בעצמו • בדינא דמוציא מקדש את שכינו • בענין יצא מוציא בקידוש ובדיני הסיבה בברכת הנהנין • בענין הוצאת אחרים בקידוש • אם צריך לראות מקומו בפועל • ברכה על יין של הקידוש שלא במקום סעודה • עשיית קידוש בבית וסעודה בסוכה • אם צריך דעתו בדבר שהוא חייב לעשות או דרכו לעשות כן • האם אפשר ליטול ידים לאחר הקידוש בחדר אחר • אם לדעת הגר"א בענין קידוש דוקא במקום סעודה גמורה • קידוש במקום סעודה • בגדר איסור הטעימה קודם קידוש • גדר דין שתיית כוס של קידוש •

בענין שינוי מקום מחדר לחדר

בסימן רע"ג סעיף א' כתב המ"ב בס"ק ד' אבל אם נמלך לאכול בחדר אחר, אף שהוא באותו בית צריך לחזור ולקדש, ולכאורה קשה דבסימן קע"ח לענין שינוי מקום בסעודה כתב הבה"ל ד"ה בבית אחד בסופו, דיש בזה מחלוקת ראשונים גדולה האם צריך לחזור ולברך כאשר שינה מחדר לחדר או מחדר לעליה, וסיים שם דראוי ונכון להחמיר שלא לשנות מחדר לחדר וכו', מ"מ הנוהג להקל בזה אין למחות בידו, דיש לו על מי לסמוך, ולמה סתם המ"ב כאן לחזור ולקדש.

ותירץ אחד מהאברכים הי"ו דיש חילוק גדול, דלענין

שינוי מקום השינוי מקום גורם להיסח הדעת, ובזה נחלקו הראשונים האם מחדר לחדר יש בזה היסח הדעת כיון שהוא תחת גג אחד או לא, אבל לענין קידוש במקום סעודה הוא דין שצריך שהקריאה היינו הקידוש יהא במקום עונג, וזהו דוקא אם הוא באותו חדר, אבל בחדר אחר ודאי אינו מקום הקריאה וע"כ חוזר ומקדש. אח"כ חזרתי על הביאור הלכה, וראיתי שזכה בתירוצו לכוין לסברא אמיתית, דהבה"ל מביא בשם מהר"ם חלאווה לחלק לענין בחדר אחד מפינה לפינה, דאף דאין בזה היסח הדעת בקידוש אוסר אף מפינה לפינה, והסברא בזה כתב כסברא הנ"ל של הרב.

דוד אפנג'ר - בני ברק

קידוש ברוב עם או שיקדש בעצמו

מי שיש לו יין ברווח יש לדון האם עדיף שהבעה"ב יוציא את כולם, או שכל אחד יקדש בעצמו [או כל א' נשוי].

הנה בעולת שבת כ' דיותר טוב לקדש בעצמו, ואפי' כולם מסובים על שלחן אחד יקדש כל אחד ואחד בפ"ע, דמצוה בו יותר מבשלוחו. וכתב עליו התוספת שבת סי' רע"ג סק"י וליתא, דהא אפי' בית המדרש מבטלין משום ברוב עם הדרת מלך, כמ"ש סי' רח"צ סי"ד, מכ"ש הא. וכה"ג כ' המג"א בריש קס"ח. ולא שייך בזה לומר מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון דק"ל שומע כעונה מקרי בו ממש. והעולם נוהגים לקדש כל אחד ואחד בפ"ע [ובדפוס ישן היה כ' ולא ידעתי למה, וכן בבגדי ישע שכ' לדחות דברי העו"ש סיים ולא ידעתי למה].

וראיתי בספר הלכות שבת בשבת להגרמ"מ קארפ שליט"א שכ' דנר' שהם לא חולקים בדין דברוב עם, אלא כמ"ש הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' י"ט שבזמנינו שלא מכוונים כל כך, והכוונה דאמצע הברכה לדבר אחר מפסדת אותה, ואין אדם יכול לכוין תמיד בשתיקה עם הש"ץ, לכן יש לברך ברכות ק"ש בעצמו ולא לצאת מהש"ץ, וכ"פ בשו"ע סי' נ"ט, וכן מנהגינו בברהמ"ז כמ"ש בב"י סי' קפ"ג, ולכן גם בקידוש כל אחד מקדש בעצמו שלא יהא לבו פונה באמצע לדברים אחרים. אך כ' דיש לחלק דשאני ברכת קידוש דחביבה עלייהו וקצרה יותר, ובקל נותנים בה דעת לברכת המקדש, וכן מנהגינו, עכ"ד. [מש"כ דחביבה עלייהו, הנה במ"ב סי' רע"א סוף סק"ג הביא מהא"ר דלא יקדשו שנים ביחד דתרי קלי לא משתמעי, ולא אמרינן דחביבא עלייהו, ויש לחלק בין שתים אומרים יחד, לאחר שמקשיב לצאת, וק"ל].

ובאמת כבר בספר תורת שבת בסי' רע"ג עמד בסברא הנ"ל, שהביא את התוספת שבת שמתמיה על מנהג העולם שכל א' מקדש לעצמו, והרי ברוב עם הדרת מלך כבסי' רח"צ סי"ד, וכ' התורת שבת ואינו דומה כלל, דהתם ברכה קצרה היא ויכולים כולם לכוין, אבל קידוש ארוכה היא ואינם יכולים לכוין תדיר.

ולכאו' מטעם זה שקשה לכוין, היה ראוי שגם הנשים כל אחת תקדש בפ"ע, אך כנראה אולי שלא היו בקיאות בנוסח הברכה, ובזמנינו גם הנוהגים שכ"א מקדש בפ"ע נשים לא, ויל"ד.

ובספר נשמת שבת הביא טעם הנ"ל שקשה לכוין, והביא מהמג"א סי' קצ"ג שקשה לצמצם מחשבתו ולכוין לצאת בכל מילה, ואף שהמ"א כ' לומר עמו מילה במילה, בקידוש יש בזה חששות שיתכן של"ח על הכוס למסובין. ועוד הביא הנשמת שבת טעם ע"פ השו"ע הגר"ז סי' קס"ז, ע"ש שהאריך בזה. ומנהג החסידים שמקדשים כ"א בפ"ע. ובערוך השלחן סי' רע"ג ס"ו כ' שרק א' יקדש ויוציא את כולם משום ברוב עם, **ויש למנוע** באותן שכל אחד מקדש לעצמו שאין ראוי לעשות כן.

ואציין כאן עוד מה שסבי הרב נפתלי הלוי בירנבוים שליט"א רגיל לומר לי, שבמקור חיים לחוות יאיר בסי' רע"א כתב טוב ויפה בעיני מנהג אשכנזים שנותנים לכל איש שהגיע לחיזוק כוסו לפניו, הן בן בית, משרת או אורח. ועי' בתוס' ר"פ ערבי פסחים ד"ה לא יפחתו לו, עכ"ל. [ושם בתוס', בחזו"א או"ח סי' כ"ט ביאר שהנדון האם שומע כעונה הכונה שיוצא בשמיעתו דשמיעה כדיבור, וא"כ צריך שיהיה לכ"א כוס, או שבשומע כעונה המעשה מתייחס ג"כ לשומע, וכעין שליחות, וא"צ כוס לכ"א, וכ' שם החזו"א דלצד א' הטעם שלא יוצאים בכוס שביד המקדש, או משום שלא יוצא בכוס שביד חבירו, או משום שאין מברכים שנים על כוס א', ובחוברת תורת הפסח מובא ממו"ר הגרב"ד דיסקין שליט"א נפק"מ לכאו' כשיש ב' רביעיות בכוס של המקדש].

ובספר פתח הדביר סי' רע"ג סק"ד כ' לדון במנהגם באמירת הקידוש, שא' מבני הבית נוטל את הכוס ומתחיל לברך פתיחת הברכה הוא לבדו, וכל הזכרים העומדים שם אומרים עמו אמצע כל הברכה בקול רם עד שמגיע לחתימה, והוא חותם לבדו ועונים אחריו אמן, והביא שם ג"כ את הטעם שקשה לכוין, ואף שהעו"ש כ' שהטעם משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכן הק' עליו, מיהו אנן בדידן שהטעם בגלל הכוונה.

ואף לדידן שהעולם נוהג לצאת יד"ח, עוררני גיסי הרב אליעזר וילנר שליט"א דיל"ע כשהמקדש מקדש על מיץ ענבים, ויש לא' השומעים אפשרות לקדש לבד על יין, דכ' במ"ב סק"ה דמצוה מן המובחר ביין ישן, האם עדיף לקדש לבד על יין, או לקיים ברוב עם הדרת מלך, ומסתברא דעדיף שיקדש בעצמו על היין, דזה הידור בגוף הקידוש ולא הידור בעלמא, וכן הסכים הגרח"ק שליט"א.

ושו"ר גם בשד"ח מע' פ' כלל ל"ט שגם אם ראוי לאחר מצוה כדי להדר בה, היינו בתוספת הידור בגוף המצוה, אבל רוב עם אינו הידור בגופה של מצוה.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

בדינא דמוציא מקדש את שכינו

שו"ע סי' רע"ג סעי' ו': ואם קידש בביתו ושמע שכינו ושולחנו ערוך לפניו יוצא בו, דשפיר הוי מקום סעודה, וכגון שנתכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא. ובמג"א כתב דיכול לעשות כן גם לכתחילה, ובביאוה"ל הקשה מלקמן סי' רצ"ו סעי' ו' דאיתא בשו"ע שמבדיל מיושב, והטעם דבעינן קביעות כשמוציא לאחרים, וא"כ איך יכול להוציא את שכינו שאינו סמוך לשולחנו, ועל דיעבד אין קשה לו, דאיתא לעיל סי' קס"ז סעי' י"ג דיוצא בדיעבד כשמתכוין לצאת, אבל על לכתחילה שכתב המג"א הוקשה לו איך מועיל שיוציא את שכינו, וכתב דיש לדחוק דע"י הכוונה לצאת חשיב קביעות גם אם נמצא בבית אחר, והיינו שכך ס"ל להמג"א כדעה המובאת בסי' קס"ז סעי' י"ג, וקשה דהמג"א לעיל שם ס"ק כ"ח נשאר בצ"ע על השו"ע, די"ל שגם בדיעבד לא יצא כה"ג, והמשנ"ב הביא דעתו לעיל, וא"כ בודאי שלכתחילה לא יהני כוונת שומע לצאת.

וראיתי להשתילי זתים בסעי' זה שהביא גם כן דברי המג"א שיכול להוציא שכינו גם לכתחילה, ולעיל סי' קס"ז סעי' י"ג ס"ק מ"ב העלה דברי המג"א, ונראה דחש להו, ולקמן סי' רצ"ו ג"כ כתב שהטעם שבעינן הבדלה מיושב משום קביעות, וצ"ב כמו שהקשה הביאוה"ל, ויותר קשה דברי המג"א אהדדי מסי' קס"ז לסי' רע"ג סעי' ו'. והנראה בזה דהנה מקור האי דינא דאומרים הבדלה מיושב, מבואר בב"י ממה שהקשו תוס' ברכות איך אומרים הבדלה מעומד ומוציאין זה את זה בברכת יין והבדלה (ובדברי התוס' עצמם יש לדקדק שמקושייתם נראה שקשה להם איך יוצאים גם על ברכת הבדלה, ובתירוצם נראה דעל ברכת הבדלה לא היה קשה להם אלא רק על ברכת היין. ותירצו וז"ל: ושמא י"ל מתוך שקובעים עצמם כדי לצאת ידי הבדלה, קבעי נמי אכולה מילתא, לכן נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם, עכ"ל. ולשון התוס' נראה דוודאי אי"ז מעיקר דינא לקבוע ע"י ישיבה כמו בעלמא כשמוציאין זה את זה, דהעיקר קביעה להבדלה ע"כ לברכת היין, אלא שסיים שטוב ונאה כן לשבת שאז נראה כקבע, ומלשון זה משמע שאין כאן גם ענין שלכתחילה, וגם המרדכי כתב לשון זה שטוב, ואם איתא שענין דיעבד הוא היה צריך לכתוב יותר בלשון חמור, ומ"מ ודאי שבדיעבד מהני, ודברי השו"ע שכתב דאומר הבדלה מיושב הוא עפ"י דברי התוס' והמרדכי, דאחר שכתב דעת האגודה שא"צ ישיבה כתב שאנו אין לנו אלא דברי התוס' שכתבו שנאה וטוב לישב, א"כ בעל כרחך שאינו לעיכובא. ומזה מוכרח שדין זה חלוק מלעיל סי' קס"ז, ומיושב דברי המג"א שלעיל כתב שגם בדיעבד לא מהני, והבדלה וקידוש לא דמי לשם, דהבדלה וקידוש מהני משום שקובעים עצמם, והבדלה וקידוש גם בלא ישיבה, ומזה יש גם ללמוד דלהמג"א סברא זו היא גם לכתחילה, אלא שנאה וטוב הוא היכא דאפשר, ומה"ט הכא בקידוש דלא סועד על שולחן שכינו, אלא יושב וסועד בביתו לא מתקיים נאה וטוב זה, ולכן גם לכתחילה יכול לסמוך על קידוש שכינו ויוצא בה לכתחילה.

אליה קרואני - בית וגן

בענין יצא מוציא בקידוש ובדיני הסיבה בברכת הנהנין

בשו"ע סי' רע"ג ס"ד כתב: "יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה... כיון דהאי בורא פרי הגפן הוא חובה לקידוש כקידוש היום דמי, ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה". ומקורו בגמרא דר"ה כ"ט ע"ב שאע"פ שבכל ברכות הנהנין יצא אינו מוציא, בברכת הגפן של קידוש היום יכול להוציא כיון שזה חובה מחמת הקידוש, ובשו"ע מוסיף שאינו יכול להוציא רק אלו שאינם יודעים לקדש בעצמם. הפר"ח בהל' שופר סי' תקפ"ה הבין שתנאי זה שהוסיף השו"ע, הוא כדי שיוכל להוציאו בברכת הקידוש ובגפן, וא"כ בכל מי שיצא כשמוציא חבירו היכא שיש ערבות שיטת השו"ע שזה רק למי שאינו יודע, אבל כשיודע לברך אינו מוציא, והקשה עליו שהגמ' בר"ה לא חילקה, ובכל גווני יכול להוציא חבירו, לכן חלק על השו"ע וסובר שיכול להוציא את חבירו בקידוש גם אם הוא יודע לקדש בעצמו. והמשנ"ב בס' רע"ג מוסיף בשם האוצרות החיים, שאף שמצוה שיקדש בעצמו, אבל אם הוציא חבירו בכל גווני יצא יד"ח (ועיין בבה"ל שם שמוכיח מעוד ראשונים שיצא מוציא גם למי שבקי, דלא כפשטת השו"ע). ועוד קשה שבב"י כאן מביא דין זה בשם הכל בו, משא"כ בהלכות שופר הב"י מביא בשם תרומת הדשן שמי שכבר תקע בשופר ובא להוציא חבירו, מעיקר הדין השומע יברך, ומסיים שאין העולם נוהגין כן (ובגוף דברי התרוה"ד נראה דאין כוונתו שדין יצא מוציא בכל התורה זה רק באינו בקי, דהנה בגוף התשובה בסי' ק"מ מבואר שפסק כן בשופר, וכן במניח תפילין לחבירו, שאם חבירו בקי אינו מברך בשבילו, ומביאו המג"א בהל' ציצית סי' ח' ס"ק ה' גם לענין היכא שאחד מתעטף בציצית, שחבירו לא מוציא אותו בברכה אא"כ הוא אינו בקי.

ולכאו' אפשר לומר שהמכנה המשותף בציורים אלו שאין המוציא עושה את מעשה המצוה כלל, רק גורם שהמעשה יתקיים בשני, כמו המניח תפילין לחבירו או בציצית שהמוציא אינו עושה כלום ממעשה המצוה, וכן בשופר אם המצוה זה השמיעה א"כ המצוה מתקיימת בשומע, ובכל הנ"ל מאוד מובן שאין ראוי שאחר יברך כיון שלא עושה את מעשה המצוה, אבל בשאר מקומות שיצא מוציא כשמוציאו בגוף המצוה, גם תרוה"ד מודה שיכול להוציא גם בקי, וכן משמע להדיא בתשובה הנ"ל שזה טעמו, ומבואר שם שסובר שבשופר המצוה זה השמיעה. ובכך מיושב למה הבה"ל תמה על הב"י, ולא מביא שיטת התרוה"ד, כמו שהביא בהל' ציצית סי' ח' ס"ק י"ד שכל דברי המג"א זה בכה"ג שאינו מוציאו בגוף המצוה רק בברכה, משא"כ כאן.

אבל א"כ צ"ע קצת מה שהמשנ"ב מביא בשם אוצרות חיים בסי' ח', שלמצוה לכתחילה שיקדש בעצמו ולא ע"י אחר, הא כל דבריו שם זה מחמת דברי תרוה"ד כמבואר שם, ואיירי רק שמוציא אותו רק בברכה, אבל מעשה המצוה הוא מקיים בעצמו, משא"כ בקידוש שמוציאו גם במצוה עצמה, וצ"ע למה לא מביא גם בהל' שופר שדעת הכל בו שדין יצא מוציא זה רק להוציא מי שאינו יודע, אבל מי שיודע לברך צריך לברך בעצמו, ושם פסק שאין נוהגים כן ויכול להוציאו, וכאן פסק השו"ע שרק במי שאינו בקי יכול להוציא. ובאמת הפר"ח משוה את הדברים, ופוסק שכמו בהל' שופר יכול להוציא בכל גווני, ה"ה בקידוש, וצ"ע בשיטת השו"ע.

והנה בגמ' דף מ"ה ע"ב שבספור ובור אפילו שלא היסבו יחד יכול להוציאו יד"ח, ונחלקו הראשונים שם בשני סופרים כשהוציא בלא הסיבה אם יצא ידי חובה בדיעבד או לא, שיטת הרא"ש שם שזה מעכב גם בדיעבד, אבל השו"ע פסק בסימן קס"ז סי"ג כשיטת הרוקח ותשובת הרשב"א שבדיעבד יצא, וע"ש במג"א שפוסק שגם בדיעבד לא יצא כדעת הרא"ש.

ונחלקו הראשונים בטעם שבעינן הסיבה, הר"ן מבאר שדין זה דומה לדין ק"ש שגם אין מוציא למי שבקי, שראוי שכל אחד ישנן לעצמו ולא ע"י אחרים, וכן בתפילה שראוי שכל אחד יבקש רחמים על עצמו ולא ע"י אחר, כך אמרו חכמים גם בברכת הנהנין שראוי שכל אחד יברך על הנאה שנהנה, ורבנן הסמיכו על הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת", מי שאכל הוא יברך, אבל ע"י הסיבה חשוב הכל סעודה אחת ומשותפים הם בהנאתם, א"כ שניהם מברכים על אותה הנאה ויכול להוציאו. אבל בריטב"א שם מבואר שדין זה נובע מדין הגמרא בר"ה דלעיל, שכיון שבברכת הנהנין יצא אינו מוציא, א"כ גם שמחוייב בדבר אינו מוציאו אא"כ הסיבו יחד. ובפשטות אינו מובן מה הקשר בין הסוגיות, ששם איירי בדין ערבות משא"כ כאן. ולכאו' הביאור הוא שכיון שאין בברכות הנהנין דין ערבות, אינו יכול לברך עבור חבירו, א"כ גם שאוכל ומברך ברכתו היא הודאה על אכילתו הפרטית, ואינו יכול לשייכו לאכילת חבירו, ולכן בענין הסיבה שבכך נחשב אכילת שניהם כאחד, וממילא ברכה שלו שייכת גם לאכילת חבירו.

ולכאו' נפ"מ בשני פירושים אלו מה הדין בברכות הנהנין בכה"ג שיש דין ערבות, גם מי שיצא יכול להוציא חבירו (כגון ברכת הגפן בקידוש), דלפי הריטב"א כבר לא בעינן הסיבה כלל כיון שיכול לייחס את ברכתו על אכילת חבירו, אבל לר"ן גם בכה"ג יש דין מדרבנן שמי שאכל ראוי שיברך על הנאתו ולא ע"י אחר. וא"כ יש להקשות על הר"ן מסוגיא דר"ה, שמבואר שאע"פ שיצא יכול להוציא חבירו ידי חובה בברכת הגפן של קידוש וברכת הלחם של מצה, והרי איירי שאינו אוכל עמו הסעודה, דהא א"כ מחוייב בדבר הוא.

וצריך לומר לשיטת הר"ן שבאמת הסוגיא שם איירי מדין ערבות, והגמ' מחדשת שאפי' שבברכת הנהנין אין יכול להוציא חבירו כשלא מחויב בדבר, בברכות שהם חובה עליו יש דין ערבות, אבל אה"נ אחרי תקנת חכמים של הסיבה רק בסופר ובור אפשר להוציא אם לא אכל עמו, אבל שני סופרים אסור כל שלא היסב עמו (ועוד נפ"מ גם בשני סופרים היכא שהוא כבר התחיל את הסעודה, ועכשיו השני מגיע ומיסב עמו, שבכה"ג גם בשני סופרים יכול להוציא, אבל יש לעיין אם בכה"ג חשוב הסיבה, דאפשר דאין קביעות רק אם התחילו את הסעודה ביחד).

והנה ע"פ הנ"ל נמצא מקור לדברי השו"ע דאין הכוונה שכדי להוציא בברכת הקידוש צריך דווקא אינו בקי, כיון שבזה יש דין ערבות, ולכן בהלכות שופר שהוי ברכת המצוות אינו מזכיר את הכל בו, אלא שיכול להוציא בכל גווני, אבל כאן בקידוש יש חסרון אחר, שברכת הגפן זה ברכות הנהנין, ובזה גם שיש ערבות עדיין בשני סופרים צריך הסיבה, לכן כתב שכיון שאינו נהנה עמהם אינו מוציא, רק שהשני אינו יודע לקדש בעצמו (ויש להעיר דע"פ זה צריך לומר שדין השו"ע קאי על סוף דבריו "אע"פ שאינו נהנה עמהם", אבל בתחילת הסעיף מדובר שכן שותה מהכוס, ורק מחדש שחשיב במקום סעודה אפי' שהמקדש בעצמו אינו אוכל שם, ולפי דברינו בכה"ג יכול להוציא גם למי שיודע כיון ששותה עמהם, אלא אם נאמר וכך מסתבר שאפי' שהוא שותה רביעית השומעים רק שותים קצת, ולכאו' בשתיה מועטת כזו לא חשיב כקביעות יחד שיוכל להוציאם בברכת הנהנין, כל שלא קובע איתם גם לאכילה). ואח"כ ראיתי שהגר"א על דברי השו"ע בהא שפסק שבעינן שהשני אינו יודע לקדש, מציין לגמרא בברכות מ"ה ע"ב, ובפשטות אינו מובן שהתם איירי מדיני הסיבה ולא מדין ערבות, אבל להנ"ל ניחא שמביא משם שבברכת הנהנין בסופר ובור אינו צריך הסיבה, משא"כ בשניהם בקיאים רבנן תיקנו שרק כשאוכל איתו ביחד אפשר להוציא, ולכן גם בברכת הגפן בקידוש אפי' שהיא חובה אין יכול להוציא כיון שאינו נהנה עמהם, אבל הפר"ח וכן הבה"ל למדו שכל שיש ערבות יכול להוציאו גם בשניהם בקיאים, ולא בעינן הסיבה, כפשטות הסוגיא בר"ה, לכן תמהו על דינא דשו"ע (ואפי' שבב"י כאן משמע שדברי הכל בו זה בכל יצא מוציא, ע"כ שהשו"ע לא פסק כמותו, דהא בהל' שופר כתוב בב"י שאין נוהגין כן, אלא רק בקידוש פסק כמותם מטעמא אחרינא כמו שביארנו).

ולכאו' הדברים נכונים בשיטת הגר"א ממה שציין להגמ' בברכות, וכן מהגר"א בסימן רע"א, אבל בשיטת השו"ע נראה שאין לומר שפסק שבעינן הסיבה גם כשיש דין ערבות, אם נפרש כמג"א בשו"ע בסי' רע"ג בס"ו, אלא צריך לומר שכוונת השו"ע כאן למצוה, כמו שביאר הבה"ל שם בדעת הטור (ואפשר שטעם השו"ע זה מכיון שפסק בסי' רע"א סי"ד שראוי לחוש לשיטת הגאונים שצריך דווקא שהמקדש ישתה כמלא לוגמיו ולא השומעים, א"כ כאן שמקדש לאחרים והוא אינו שותה אלא השומעים, אין ראוי לעשות כן רק בשעת הדחק. ועיין בסי' רע"א במחצית השקל ובגר"א שם ובפרישה ס"ק כ"א שנחלקו לשיטת הגאונים במקדש לאחרים, אם גם בזה שיטת הגאונים דלא מהני שתיית השומעים, או שבכה"ג מודים שיוצאים יד"ח).

אהרן סמיד - אופקים

בענין הוצאת אחרים בקידוש

שו"ע סימן רע"ג סעיף ד': יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה, ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציאם אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש כקידוש היום דמי, ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה. והוסיף הרמ"א ואפילו בקידוש של יום בשחרית מותר לעשות כן, והוסיף השו"ע והוא שאינם יודעים. ובמ"ב ס"ק כ' כתב דאם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם בקידוש שלו אם אינו יוצא אז בעצמו בהקידוש, בין מפני שאינו אוכל עמהם או שכבר יצא. ונסתפקתי במה שנהוג דכשעושים קידוש בבית הכנסת בשבת שחרית לאחר התפילה ואוכלים שם מזונות, דהוי קידוש במקום סעודה, ועכשיו כשמגיע הבעה"ב לביתו עושה שוב פעם קידוש לבני ביתו, האם שפיר עביד או לאו שפיר עביד, דהא בני ביתו יודעים לקדש בעצמם, דכו"ע יודעי לברך בפה"ג דזהו כל הקידוש שחרית, וכל הפסוקים שמוסיפים אינם חובה.

ולענ"ד נראה דאם המקדש עצמו שותה מהיין או אפילו טועם מידי, שרי לכתחילה להוציא את בני ביתו אף שהוא כבר יצא יד"ח קידוש, ואפילו שהם יודעים לקדש.

והטעם משום דכל מה שכתב השו"ע והוא שאינם יודעים, היינו דווקא כשאינו יוצא בברכתו שמברך להם, והברכה לא מועילה לו כלום בין מפני שיצא כבר יצא יד"ח קידוש, או מפני שלא יצא עתה בקידוש זה מחמת שאינו אוכל שם אח"כ סעודה, וא"כ כל הברכה היא בשבילם ומהני מדין ערבות, ובזה הגביל השו"ע דדווקא כשאינם יודעים, אבל הכא בקידוש שחרית שמברך רק בורא פרי הגפן וטועם מהיין, א"כ שפיר הועילה הברכה לעצמו גופיה. והן אמנם דביחס למצוות קידוש אינה מועילה לו מידי, כיון דכבר קידש קודם בביהכנ"ס ויצא יד"ח קידוש, מ"מ בתור ברכת הנהנין הועילה לו הברכה, וא"כ שפיר יכול להוציאם בברכת הגפן אף ידי קידוש אפילו שיודעים, ודו"ק.

יוסף חיים אלחרר - בני ברק

אם צריך לראות מקומו בפועל

כתב בשו"ע סי' רע"ג ס"א: "וי"א שכל שרואה מקומו אפילו מבית לחצר, אינו צריך לחזור ולקדש". עי' בספר דעת תורה (למהרש"ם) שנסתפק האם צריך לראות את מקומו בפועל, או סגי שבכח יכול לראות, וכגון שכשעומד רואה את מקומו, וכשיושב לא רואה את מקומו, והניח בספיקא.

והנה כעי"ז יש להסתפק בחדר גדול שהעומד בסוף החדר אינו רואה את החדר האחר, אבל אם יעמוד בתחילת החדר יוכל לראות את החדר השני, האם נימא כיון שנמצא בחדר שיכול לראות אם ילך לסוף החדר סגי, או דבעינן שיוכל לראות ממקום שעומד.

ועי' במ"ב (ס"ק ו') שכ' "שכיון שיכול במקום הסעודה לראות את המקום שקידש, אפילו דרך חלון ואפילו רק מקצת מקומו, חשיב הכל כמקום אחד". ומבואר דהענין הוא שיכול במקום הסעודה לראות את המקום שקידש, וא"כ בנידו"ד כל החדר הוא מקום סעודה דיכול לשנות מפינה לפינה, וכיון שסו"ס יכול לראות ממקום הסעודה את המקום שקידש, סגי אפי' שבמקום שעומד לא יכול לראות.

ברכה על יין של הקידוש שלא במקום סעודה

כתב בביה"ל סי' רע"ג ד"ה אף ידי קידוש: "ועי"ל דכונת המחבר להעתיק מימרא דשמואל בגמרא דאף ידי קידוש לא יצא, וכל שכן על ידי יין, ומיירי הגמ' שם שהוא רוצה לסעוד את"כ במקו"א ולשתות יין בסעודה", ר"ל דהברכה שבירך על היין של הקידוש שלא במקום סעודה לא פוטר את היין שבתוך הסעודה, והיינו משום שמבואר בסי' קע"ד ס"ה דיין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון, וכתב במ"ב בס"ק ח' "קמ"ל דלא תימא דוקא יין קודם המזון דחשיב דבא לפתוח המעיים ולשתות פוטר בתוך הסעודה, אבל יין קידוש דבא עיקרו למצוה אימא לא, קמ"ל דפוטר", והיינו דהטעם דפוטר אפי' שלא בא לפתוח המעיים כיון דהוא שייך לסעודה, דע"י הקידוש הוא יכול לאכול, וא"כ כאן שלא יצא יד"ח קידוש בקידוש זה, ולא הותר לאכול ע"ז, לא פוטר ברכת היין את היין שבתוך הסעודה. וצ"ל דמאחר דבשעת הקידוש לא היה דעתו לסעוד אפי' במקו"א, ורק אח"כ נתעורר לו רצון זה, דאם חשב והיה דעתו לזה מהני ככל שתיה קודם הסעודה, דאם חושב לפטור את המשקין שבסעודה מהני, ובקידוש מהני גם בלא מחשבה כיון שהוא מצרכי הסעודה.

עשיית קידוש בבית וסעודה בסוכה

כתב במשנה ברורה סי' רע"ג ס"ק ה': "על כן טוב כשרוצה לעקור אחר קידוש את דירתו לסעודה, שישתה מתחילה רביעית יין במקום ההוא, דאז חשיב ע"י זה כבמקום סעודה", ובשעה"צ אות ה' כתב "ואם עוקר מקומו מסוכה לבית מחמת הגשמים, יוכל לאכול כזית פת בסוכה, דאז חשיב במקום סעודה על ידי זה". מבואר במ"ב דהיכא שעושה קידוש בבית, ורוצה לעשות סעודה בסוכה, ישתה רביעית בביתו כדי לצאת יד"ח סעודה, אבל כשעושה קידוש בסוכה

ורוצה לעשות סעודה בבית יאכל כזית פת כדי לקיים מצות קידוש במקום סעודה. והנה במה שלא כתב שכשעושה קידוש בסוכה סגי שישתה רביעית יין, משום שלא רצה להכנס למחלוקת האחרונים אם מהני שתיית רביעית יין בשביל קידוש במקום סעודה, אמנם יל"ע אמאי לא כתב שכשעושה קידוש בבית שיאכל כזית פת, והרי כל האיסור לאכול חוץ לסעודה הוא דוקא בכביצה ולא בכזית.

ושמעתי מידידי הרב אריאל גולדפרב שליט"א די"ל עפמש"כ השע"ת בסי' תרל"ט דאכילת עראי בשבת ויו"ט חשיב קבע, וא"כ אע"ג שאוכל כזית מ"מ נחשב אכילת קבע כיון שאוכל ביו"ט. אמנם לפי"ז צ"ע היאך התיר לשתות רביעית יין, והרי כ' בביה"ל שם ד"ה ויין דרביעית יין נמי חשיב קבע, והביא לזה מקור מדברי הריטב"א, ואולי י"ל דכאן כתב לפי השו"ע שפסק שרביעית יין לא חשיב קבע, ויכול לשתות חוץ לסוכה.

אמנם באמת בעיקר התי' צ"ע, דהרי כיון שהתחיל לקדש בבית א"כ לא חייב לחזור לסוכה, דקיי"ל כיון שהתחיל בבית גומר סעודתו בבית, ובמ"ב בסי' תרל"ט פסק שאפי' שלא התחיל לאכול, כיון דישב א"צ לחזור לסוכתו, וא"כ כ"ש כשעושה קידוש שא"צ לחזור לסוכתו, וא"כ מותר לו לאכול חוץ לסוכה, ואמאי לא כתב דיאכל כזית חוץ לסוכה.

ושמעתי מידידי הנ"ל ליישב, דאולי י"ל דאע"ג דאינו חייב לחזור לסוכה משום דלא אטרחוהו, אבל מכיון שהוא רוצה לחזור לסוכה ולא אכפ"ל הטירחא, א"כ נפקע ממנו ההיתר של לאכול חוץ לסוכה, כיון שרוצה לאכול בסוכה, וכל מה שרוצה לאכול חוץ לסוכה הוא מחמת קביעות מקום סעודה, וחל עליו חיוב לאכול בסוכה, וצ"ע.

אם צריך דעתו בדבר שהוא חייב לעשות או דרכו לעשות כן

א. כתב בביה"ל סי' רע"ג ס"א ד"ה ומבית לסוכה: "ולהלבוש אפילו כשהסוכה עשויה חוץ לביתו, שמחיצת הבית מפסקת ביניהן, אין צריך לחזור ולקדש אפילו לא היה דעתו לזה מתחילה, דמסתמא כיון **דדרך** הוא להכנס לסוכה כשפוסקין הגשמים, לכן אע"ג דלא אתני כאתני דמי". מבואר בדברי הלבוש שאפי' שהפסיקו הגשמים אינו חייב לחזור לביתו אע"ג שעדין לא אכל, דכיון שעשה קידוש יכול לגמור בביתו, ועי' בב"י סי' תרל"ט ס"ו שכ' "היה אוכל בסוכה וירדו גשמים והלך לביתו ופסקו הגשמים, אין מחייבין אותו לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו", ובמ"ב ס"ק ל"ח כ' דדוקא אם ישב להתחיל לאכול, אבל אם עדין לא ישב צריך לחזור לסוכה, ובביה"ל ד"ה היה כתב "הנה בלבוש איתא כשהתחיל לאכול", והיינו דדעת הלבוש דאם רק ישב להתחיל לאכול ולא התחיל לאכול חוזר לסוכה, ורק בהתחיל לאכול ממש אינו חוזר לסוכה, ובמ"ב שם פסק דלא כהלבוש, ולכאו' לפמשנ"ת לעיל מש"כ הלבוש כאן התחיל לאכול ל"ד, אלא ה"ה אם עשה קידוש.

ושו"ר באלף למטה בסי' תרכ"ה שהביא דברי הלבוש, וכ' בזה"ל: "ואף אם נאמר דמיירי ברוצה לעלות לסוכה, מ"מ בזה נראה שאין טעמו עולה יפה מה שכתב דעדיף מתנאי, דמאן לימא לן דבסתמא דעתו לחזור לסוכה, דשמא לא יטריח עצמו שוב לעלות וכו', ויותר נראה שדעתו דדוקא במי שהתחיל לאכול בעת גשמים ופסקו באמצע האכילה, אז אין מטריחין אותו באמצע הסעודה, אבל אם עשה קידוש בעת הגשמים ופסקו קודם האכילה לא חשיב טירחא, כיון שעדין לא התחיל לאכול כלל, ומחוייב לעלות לסוכה לאכול שם, ובזה שפיר אמרינן דעדיף מתנאי".

ב. והנה עי' בביה"ל שלאחר שהביא דברי הלבוש כתב: "ובשארי אחרונים לא ראיתי לאחד שיתפוס דברי הלבוש לדינא", משמע מדבריו שלא מסכים לדינא עם הלבוש שכ' לחדש דאע"ג דלא אתני כאתני דמי, דדרך ללכת לסוכה כשיפסקו הגשמים, וצ"ע במה לא הסכים עם דברי הלבוש, והרי לכאו' ברור שאם כן דעתו של אדם בפשיטות נחשב כהתנה. ולפמש"כ את"ש, דהרי המ"ב ס"ל בסי' תרל"ט דאפי' אם רק ישב לאכול ולא אכל א"צ לחזור לסוכתו, וא"כ כ"ש שלא חייב לחזור בקידוש ולא אכל, ומכיון שלא חייב אי"ז נחשב שדעתו לחזור לסוכה כיון שהוא רשות, וכמו שהקשה האלף למטה בקושייתו שסבר שלא חייב לחזור לסוכה.

האם אפשר ליטול ידים לאחר הקידוש בחדר אחר

שאלה: המקדש בחדר אחד, האם יכול ללכת לחדר אחר ליטול ידיו לסעודה, או דיש לחוש משום שינוי מקום.

תשובה: א. הנה קיי"ל בפסחים (קא.) אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, ורב ור"י פליגי עליה, ולהלכה נפסק בשו"ע או"ח סי' רע"ג ס"א דאין קידוש אלא במקום סעודה.

ומצינו ג' אופני שינוי מקום: מבית לבית, מחדר לחדר, ומפינה לפינה באותו חדר. והנה לענין שינוי מקום מבית לבית ומחדר לחדר, לכו"ע הוי שינוי מקום, ורק נחלקו הראשונים והאחרונים אם מהני דעתו שרוצה לאכול בחדר אחר, או אם מהני כשרואה את החדר השני, משא"כ לענין מפינה לפינה באותו חדר נחלקו אם בכלל הוי שינוי מקום או לא, ונבארם אחת לאחת.

הנה אדם הרוצה לקדש בחדר אחד, ואח"כ רוצה לאכול בחדר אחר, הוי שינוי מקום, אמנם דעת ר"נ גאון (בפסחים שם) דאם היה דעתו בעת הקידוש לאכול במקו"א אי"ז נחשב לשינוי מקום ומהני, וכן נקטו תוס' שם, אמנם דעת הר"ן (שם) דל"מ אפי' בהיה דעתו לאכול בחדר אחר.

אמנם הרוצה לשנות מקומו מבית לבית, בין לתוס' בין לר"ן ל"מ אפי' בהיה דעתו לזה לאכול בבית אחר, אמנם דעת הא"ר שלר"נ גאון מהני דעתו גם מבית לבית, וכ"כ הביה"ל בסי' י"ח סי"ג (ד"ה חשיבה הפסק) בדעת הט"ז והגר"א, דמהני דעתו אפי' מבית לבית עיי"ש. אבל מ"מ אע"ג דל"מ דעתו לזה, מ"מ דעת רב שר שלום (הובא בטור בסי' רע"ג) שמהני לשנות מבית לבית אם רואה מביתו את המקום שרוצה לאכול, אמנם דעת הגר"ז (הובא בשעה"צ אות ח') של"מ אלא לענין דיעבד, אבל לכתחילה לא יעשה כן, ובדה"ח (הובא שם) כתב דל"מ אפי' לענין דיעבד בראיית מקום מבית לבית.

והנה לענין לשנות מקומו מפינה לפינה באותו חדר, דעת הר"ן (בפסחים שם) דל"מ אפי' בהיה דעתו לאכול בפינה אחרת, דכתב וז"ל: "ואיכא מ"ד דכי איתמר בירושלמי דהיכא שהיה דעתו מתחילה לאכול במקו"א מהני, ה"מ מבית לסוכה וכו' ומפינה לפינה דלא הוי שינוי כולי האי וכו', ולא נהירא דכיון דלענין קידוש דיניה מפינה לפינה כמבית לבית ליכא לאפלוגי בינייהו", מבואר בר"ן להדיא שלדעתו מפינה לפינה ל"מ אפי' בהיה דעתו לאכול בפינה אחרת.

ועי' במג"א (סק"א) שכתב לדייק מהשו"ע דס"ל דלכתחילה יש להחמיר מפינה לפינה, מדכתב השו"ע "ובבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת וכו' אינו צריך לחזר ולקדש", ומדכתב השו"ע לשון דיעבד שאם עשה כך אינו צריך לחזור ולקדש, משמע שלכתחילה יש להחמיר.

ונחלקו האחרונים בדעת המג"א שכ' בדעת השו"ע שלכתחילה יש להחמיר מפינה לפינה, האם כוונתו אפי' בהיה דעתו, או רק בשלא היה דעתו לאכול בפינה אחרת, דדעת התהילה לדוד דהמג"א ס"ל להחמיר רק בשלא היה דעתו, אבל בהיה דעתו לאכול בפינה אחרת א"צ להחמיר, אמנם במ"ב מבואר דנקט דלמג"א צריך להחמיר גם בהיה דעתו לאכול בפינה אחרת, ורק המ"ב גופי' מכריע דא"צ להחמיר אלא רק בשלא היה דעתו לאכול במקו"א, עי' בשעה"צ אות ד'. וכן מבואר בביה"ל ד"ה וכן עיקר, שכ' ע"ד הרמ"א שכ' שהעיקר שמהני דעתו מחדר לחדר, וכ' הביה"ל דמ"מ לכתחילה לא יעשה כן אלא במקום דוחק, דהרי המג"א ס"ל דאפי' מפינה לפינה לא יעשה כן. ואפי' שכ' שאין להחמיר בזה, מ"מ מחדר לחדר יחמיר, והיינו דמיירי בדעתו לזה, ואפ"ה כ' דהמג"א ס"ל של"מ אפי' מפינה לפינה, וע"ז ס"ל שאין להחמיר בדעתו לזה אלא רק היכא שאין דעתו לזה, וכמש"כ במ"ב ס"ק ג'.

ולכאו' יש להוכיח כדעת התהלה לדוד, דהרי כל המקור של המג"א הוא ממה שמדייק מהשו"ע, והשו"ע לא מיירי בהיה דעתו לאכול בפינה אחרת, דכ' "דנמלך לאכול בפינה אחרת", וא"כ אין ראיה מהשו"ע דמחמיר אפי' בהיה דעתו לאכול במקו"א, כיון שמיירי שלא היה דעתו לאכול בפינה אחרת, וע"ז כ' דלכתחילה יחמיר.

והנה לענין הלכה, מפינה לפינה באותו חדר כתב במ"ב (ס"ק ג') דיש להחמיר רק בלא היה דעתו לאכול במקו"א, דהא הרמ"א כ' דמהני אפי' מחדר לחדר בהיה דעתו לזה, א"כ דיינו שנחמיר במחדר לחדר ולא מפינה לפינה.

ולענין מחדר לחדר ומבית לבית, כ' השו"ע שי"א שמהני מחדר לחדר בדעתו לזה, ומבית לבית מהני ברואה מקומו, וכ' ע"ז הרמ"א וכן עיקר, אמנם בביה"ל (שם) כ' דיש להחמיר מחדר לחדר שלא יהני דעתו לאכול בחדר אחר, והוסיף "מיהו אם גם רואה מקומו נראה דיש להקל אפילו לכתחילה אם דעתו לזה בעת הקידוש", והיינו דאם גם רואה מקומו מהני בדעתו לזה, ומשמע מדבריו דס"ל דל"מ אפי' מחדר לחדר ברואה את מקומו, אא"כ גם דעתו לזה דאז מהני לכתחילה.

ולענין מבית לבית ברואה את מקומו, משמע מדבריו דס"ל דיש להחמיר, ובשעה"צ אות ו' הביא מחלוקת לשי' של"מ ברואה מקומו מבית לבית, אם מהני בצירוף של דעתו לזה, דדעת הדה"ח שמהני דמצרפים, ודעת הא"ר בשי' ר"נ גאון דמהני דעתו מבית לבית, ובספר אבן העוזר כ' דל"מ אפי' בצירוף של דעתו לאכול בבית אחר, והכריע בשעה"צ דבדיעבד מפני חשש ברכה לבטלה יש לחוש לי"א שלא לחזור ולקדש אפי' ברואה מקומו מבית לבית, אפי' דלא היתה דעתו לזה, עיי"ש.

והנה דייקנו לעיל מדברי הביה"ל דס"ל דמחדר לחדר ל"מ רואה את מקומו גרידא, אלא רק בצירוף שדעתו לאכול במקו"א, וצ"ע שלא מצינו שיטה כזאת שאוסרת ברואה חדר אחר, דהרי אפי' לדעת הדה"ח שס"ל שאפי' בדיעבד ל"מ מבית לבית בראיית מקום, מ"מ ס"ל שמהני מחדר לחדר אפי' בהיה דעתו לזה גרידא, אפי' בלא ראיית מקום, וא"כ כ"ש דמהני ראיית מקום לחודיה מחדר לחדר, דהא ראיית מקום עדיף מדעתו, דהא גבי בית יש שי' של"מ דעתו מבית לבית, ומ"מ ראיית מקום מהני, וכן גם לדעת הר"ן אפי' דס"ל של"מ דעתו מחדר לחדר, מ"מ ס"ל שמהני ברואה מקומו מחדר לחדר עיי"ש, וצ"ע.

ב. והנה עד השתא דיברנו בשנוי מקום כה"ג שמקדש במקו"א ואוכל במקו"א, והשתא נעסוק האם היוצא ממקום הקידוש לחדר אחר או בית אחר, וחוזר אח"כ לאכול שם, אם נחשב שינוי מקום או לא.

כתב בשיירי כנסת הגדולה דאם מאיזה סיבה קם מדוכתיה ויצא לחוץ ואח"כ חזר למקומו, אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ, כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש, אמנם במג"א כ' דאם יצא ממקומו בינתים צריך לקדש שנית. ובדעת המג"א נחלקו האחרונים, דדעת הח"א ודה"ח דכוונת המג"א כפשטיה דגם ביצא וחזר צריך לקדש שנית, אמנם בתוספת שבת ובמחצה"ש כ' דאם יצא וחזר למקום הקידוש ושם אכל, גם למג"א א"צ לחזור ולקדש, ובמג"א מיירי ביצא ולא חזר למקומו אלא אכל שם עיי"ש. ועי' בביה"ל (ד"ה לאלתר) שכ' דד"ל דהמג"א והכנה"ג לא נחלקו אהדדי, אלא המג"א מיירי ביצא לחוץ ונשתהה, וע"ז כ' דאפי' דבנשתהה באונס גרידא ל"צ לחזור ולקדש, אבל כיון שגם יצא וגם נשתהה צריך לחזור ולקדש, והכנה"ג מיירי ביצא לחודי, ולכן כ' דלא הוי שינוי מקום. ובאמת גם המג"א יודה דביוצא לחוץ לחודי אי"ז שינוי מקום, ומסיק הביה"ל דלכתחילה לא יצא, כיון דדעת התו"ש והמחצה"ש בדעת המג"א דצריך לקדש שנית, אבל בדיעבד בודאי יש לסמוך להקל שלא יחזור ויקדש, ובמ"ב הוסיף דבפרט ביצא לעשות צרכיו דהוי מצרכי הסעודה ודאי אין להחמיר.

ג. והשתא נדון בנידו"ד במה שמצוי שמקדשים בסלון, ואח"כ יוצאים ליטול ידים בחדר אחר, ולא רואים את מקום החדר, אי שפיר עביד או לא, דהרי כיון שהוי בחדר אחר שאינו רואהו הוי שינוי מקום.

ונראה דהכא ודאי יש להקל לכו"ע ושרי לעשות כן לכתחילה, דהנה הכא אע"ג דאין רואה את החדר האחר, מ"מ נחשב מ"מ כיון שאין לו מקו"א ליטול ידים חוץ משם הוי כחשב בפירוש ליטול שם, וכמש"כ בביה"ל ד"ה ומבית בשם הלבוש "דכיון דדרך הוא להכנס לסוכה כשפוסקין הגשמים, לכן אע"ג דלא אתני כאתני דמי". ואע"ג דסיים הביה"ל דבאחרונים לא תפסו את דברי הלבוש לדינא, הוא מטעם אחר, וכמש"כ במקו"א דכיון דלא חייב ללכת לסוכה לכן אי"ז נחשב כאתני, אבל בנידו"ד דודאי יטול רק שם, ודאי דאע"ג דלא אתני כאתני דמי. וא"כ כיון שדעתו לזה מהני, וכמש"כ הרמ"א שכן עיקר. ואע"ג דכ' הביה"ל דיש להחמיר מחדר לחדר אפי' בדעתו לאכול בחדר אחר, מ"מ י"ל דכ"ז במקדש כאן ואוכל במקו"א, דבזה הרי אם לא חשב לאכול במקו"א מדינא לכו"ע לא יצא יד"ח קידוש, ולכן אפי' שהרמ"א מיקל בדעתו יש להחמיר לכתחילה, אבל בשינוי מקום דידן דיוצא למקו"א וחוזר, הרי רוב השי' סוברות דאי"ז כלל שינוי מקום, חוץ מהתו"ש והמחצה"ש בדעת המג"א, ולענין דיעבד פסק המ"ב דאפי' בלא היה דעתו לא יחזור ויקדש, ויש רק להזהר לכתחילה, א"כ ודאי דהכא שהיה דעתו לזה, דהרמ"א מיקל בזה לכתחילה אפי' במקדש כאן ואוכל במקו"א, ודאי אין להחמיר בנידו"ד, ובפרט דהכא הוי הנט"י מצרכי סעודה, דודאי אין להחמיר דהוי קילא טפי, אמנם יש מקפידין ליטול ידיהם במקום הקידוש, וכן נהג מרן החזו"א זיע"א.

ועי' בתשו' רבי יוסף מסלוצק סי' ז' שכתב בסוף התשו' בשם רבינו הגדול הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל, שאם הניח מקצת חברים מהני אף לדין קידוש במקום סעודה, וא"כ הרוצה להחמיר על עצמו יניח גם מקצת חברים, וי"ל מאיזה גיל מהני להשאיר מקצת חברים.

חיים אשכנזי - בני ברק

אם לדעת הגר"א בענין קידוש דוקא במקום סעודה גמורה

כתב במעשה רב (אות קכ"ב) דהגר"א לא היה מקדש אף בקידוש היום אלא במקום סעודה, ולא על מיני תרגימא ויין (והובא בביאוה"ל).

ויש להעיר ע"ז, דבביאורו לשו"ע כתב מקור למש"כ השו"ע בשם הגאונים דאפילו אכל דבר מועט יצא ידי קידוש, מדאמר רבה (פסחים ק"א ע"א) טעימו מידי, וביאר גם דהא דכתב השו"ע דדוקא אכל לחם או שתה יין אבל פירות לא, טעמו הוא דמדקאמר במקום סעודה משמע דוקא דבר שסועד, והוא הדין ליין שסעיד כמ"ש בברכות ל"ה ע"ב, ולא גילה דעתו כלל לחלוק על השו"ע ולומר דדוקא במקום סעודה גמורה יוצא ידי קידוש. ומהא דהיה מנהגו שלא לקדש אלא במקום סעודה גמורה, אין להוכיח שחולק על השו"ע, דאפשר דחש לשיטת הסוברים דבעינן דוקא מקום סעודה גמורה, אבל לא דס"ל דכן עיקר, ואפשר גם דנהג כן כדי שתהיה סעודת שבת נאכלת לתיאבון, וכשיטת הא"ז והמ"א (סי' רמ"ט סק"ו).

אברהם ישעיה ברויאר – נוה יעקב קמניץ

קידוש במקום סעודה

בגמ' פסחים דף ק"א ע"א איתא, אותם בני אדם שקדשו בביהכנ"ס, אמר רב ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו וכו', ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה וכו', ואף ר"ה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה וכו' ואף רבה וכו', ור' יוחנן אמר אף ידי יין יצאו.

יוצא שלדעת רב ור"י לא צריך קידוש במקום סעודה, ולדעת שמואל ור"ה ורבה צריך, וכן פסקו תד"ה ידי קידוש ושאר הראשונים, וכן נפסק בטור ובשו"ע סי' רע"ג ס"א כדלקמן.

ופי' הרשב"ם ד"ה אף ידי קידוש, דהא דבעינן קידוש במקום סעודה משום דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת דהיינו קידוש שם תהא עונג, א"נ סברא היא מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא לקמן זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב. עכ"ד. ועיין ט"ז סי' רס"ט סק"א שכתב דלרב נטרונאי גאון ישנו טעם אחר לדין קידוש במקום סעודה, משום רפואה, ולכן אפילו שותה הכוס עצמו חשיב במקום סעודה, עי"ש. אבל ל"מ למי שפירש כן מלבד הט"ז, ותוד"ה אף ושאר הראשונים הביאו טעם ראשון.

ויש לכאורה נפק"מ בין הטעמים במה שיש לחקור בדין זה אם זה דין דווקא "במקום", ולא צריך שיהיה במעמד הסעודה, או שזה דין להיות במעמד הסעודה ולא סגי במקום, דלפי' בתרא פשיטא שצריך שיהיה במעמד הסעודה, דאל"כ לא חשיב יין של הסעודה, ואילו לפי' קמא היה מקום לומר שצריך רק אותו מקום ולא צריך באותו מעמד.

ולכאורה הנפק"מ לדינא בזה הוא אם אוכל באותו מקום שמקדש, אבל עושה הפסק בין הקידוש לסעודה, כגון שמסיח דעת ואוכל אחר זמן, א"נ שיוצא ממקום הקידוש וחוזר וסועד שם, שאז אמנם מקיים את התנאי של המקום סעודה, אבל לא את התנאי של מעמד הסעודה, וממילא ודאי שאין זה יין שבשעת סעודה.

אבל בפשטות הני טעמי לא פליגי לדינא, וא"כ כשם שלטעם השני בהכרח דבעינן שיהיה באותו מעמד, ולא סגי באותו מקום, ה"נ לטעם הראשון, ומה שאמר במקום קריאה תהא עונג הכוונה באותו מעמד ולא רק באותו מקום, שהקידוש צ"ל יחד עם הסעודה שהיא עונג.

והנה יעויין בד"מ סי' רע"ג שכתב בשם מהרי"ל דאפילו באותו מקום שקידש, אם אין דעתו לאכול שם לאלתר מיקרי שלא במקום סעודה, וזהו כדברינו, אבל בביאורי מהר"י אבוהב על הטור סי' רצ"ג הביא דברי הרשב"א שאפשר לקדש ולהבדיל מבעו"י, וע"י הקידוש יהיה מותר להם לאכול כשתכנס שבת, וכן ע"י ההבדלה יותר להם לעשות מלאכה במוצ"ש, וכתב ע"ז מהרי"א דנראה שלא היו אוכלין מיד כשהיו מקדשין, ואע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה אולי זה הקידוש היה במקום שהיו אוכלים, אלא שלא היתה האכילה סמוכה לקידוש, עכ"ד. ומבואר שחולק על המהרי"ל וס"ל דלא צריך לאלתר, אלא סגי באותו מקום. ולפמשנ"ת לעיל לכאורה מבואר כמהרי"ל.

ועצם דברי מהרי"א צל"ע, דאין כוונת הרשב"א שהיו אוכלים כשנכנסת שבת, אלא ר"ל דאף כשתכנס שבת לא יצטרכו לעשות קידוש כדי להתיר האכילה, ובאמת היו אוכלים מיד, דאע"פ שהקידוש וההבדלה לא נעשו בזמן כניסת שבת ויציאתה ממש, אעפ"כ מועיל הקידוש וההבדלה שלפני הזמן להחיל דינים כשיגיע הזמן. ואמנם קצ"ב לפי"ז, דגבי קידוש פשיטא דמהני שהרי מעתה חלה שבת וה"ה אוכל, וא"כ מהיכ"ת שיאסר אח"כ, וצ"ל דעיקר החידוש לגבי ההבדלה, וכ"מ בפשטות הרשב"א דלא כמהרי"א, וצ"ע. ואולי אף מהרי"א מודה לזה, ואעפ"כ לשון הרשב"א משמע לו שגם אם לא יאכל עתה יהיה מותר לאכול לערב (אח"כ בכניסת שבת).

ולדינא הרמ"א סי' רע"ג סעי' ג' פסק כמהר"י מולין שצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, ויעוי"ש במ"א סק"ה שאין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך, ואם אין בדעתו לאכול שם מיד אלא להפסיק בדברים אחרים, אפילו אכל לאח"ז במקום קידוש לא יצא יד"ח קידוש, ואפילו שלא יצא למקום אחר, וצריך ליזהר בזה הרבה, ועכ"פ אם הוא הפסק בסעודה או שנאנס והפסיק אין צריך לחזור ולקדש, עיין משנ"ב וכה"ח שם.

ועיין מה שכתבנו בענין קידוש קודם סעודה או לאחריה, ולפי הר"ן שם אפשר שסבר שזה דין במקום בלבד כמהרי"א, ולפי"ז יצא לדינא שהשו"ע שפסק כהר"ן ס"ל דלא צריך לאכול מיד.

הראל יצחקי - ירושלים

בגדר איסור הטעימה קודם קידוש

יש לעיין מדוע נאסרה טעימה קודם קידוש, אם מדין איסור אכילה הרגיל, שמשעה שחל על האדם חיוב לעשות מצוה מהמצוות נאסר עליו לאכול קודם שיעשנה, או שזהו איסור אכילה מחודש ששייך לסוגיית קידוש מצד עצמה.

ויש להביא כמה ראיות שאין האיסור הזה דומה לאיסור אכילה רגיל:

א. בכל איסורי אכילה שקודם קיום מצוה מהמצוות, לא נאסרה טעימה בעלמא, אלא בדרך כלל נאסרה אכילת קבע, ופעמים נאסרה אף אכילת ארעי, ובפעמים רחוקות יותר נהגו גם שלא לשתות, אבל טעימה בעלמא תמיד שרי.

וביותר, עי' במג"א שהוצרך להשמיע שמותר לשטוף הפה קודם קידוש, כיון שלא מכוין להנאת טעימה, ובודאי לא עלה על הדעת לאסור שטיפת פה קודם קיום מצוות, ומשמע שזהו חידוש דין בהלכות קידוש, ואזלינן ביה בתר "הנאת טעימה", וצריך להבין גדר הדבר.

ב. באופן שקיבל עליו שבת מוקדם בעוד היום גדול, כ' הב"ח דג"כ נאסר באכילה קודם קידוש, והלא בביאוה"ל ברישׁ הסימן כ' שאין חיוב לקדש מיד כשנכנסה שבת אף שהיום גדול, והנה בכל המצוות הכלל הוא שלא סגי בהגעת הזמן שבו אפשר כבר לצאת יד"ח המצוה ע"מ לאסור באכילה באותו הזמן, אלא רק משעה שכבר מוטל עליו לקיים את המצוה אז נאסר באכילה.

[דוגמא לדבר יש להביא מדיני קידוש גופייהו, שבקידוש היום אין איסור לשתות מים לפני התפילה כיון שקידוש הוא במקום סעודה, וממילא לא חלה עליו חובת קידוש קודם סעודה, והנה ז"פ דאם יקדש ויאכל סעודה קודם שיתפלל ודאי יצא יד"ח קידוש של יום, אלא שאין הקידוש מוטל עליו קודם שיתפלל שחרית, ומש"ה מותר לשתות לפניו.

גדולה מזו מצאנו גבי איסור אכילה קודם קריאת המגילה שביום, שכתב שם הכה"ח (סי' תרצ"ב סקל"ה) שרק אחר שחרית יש איסור טעימה, והלא שם חל חיוב קריאת המגילה מיד עם הנץ החמה, ומ"מ אין איסור קודם שחרית, רק מחמת שאין נוהגים לקרותה אז, וממילא מוגדר הדבר שלא מוטלת עליו עכשיו חובת המצוה ההיא, ואין איסור אכילה לפניה].

ואם גדר איסור הטעימה קודם קידוש הוא כשאר איסורי אכילה קודם קיום המצוות, מאיזה טעם נאסר עליו לאכול קודם שבכלל מוטל עליו לקיים את המצוה.

ג. אם התחילו אכילתם בהיתר ג"כ צריכים להפסיק, כמבואר מגוף הנידון דפורס מפה ומקדש, והלא בכל המצוות אמרינן דאם התחיל בהיתר א"צ להפסיק.

ובאמת לטענה זו דהתחילו בהיתר נזקק הר"ן, והביאו המג"א (סק"ט), וכ' דהוי הלכה בהלכות קידוש שצריך להיות במקום סעודה, והרעק"א על הגליון שם תמה עליו דהכא אינו ענין לאיסור אכילה הרגיל קודם המצוות, אלא יש כאן איסור טעימה מצד עצמו, הרי שעמד הרעק"א על דקדוק זה שאיסור הטעימה קודם קידוש הוא איסור עצמי.

וצריך להבין אם איסור אכילה זה אינו נוגע לאיסור אכילה שקודם כל המצוות, א"כ מהו גדר איסור זה.

והנה שורש מחלוקת המג"א והרעק"א נראה שתלוי בהבנת דברי הגמרא בערבי פסחים (קה, א), שאמרה בטעם הצורך שיש להפסיק האכילה אם נכנסה שבת, משום ד"שבת קבעה לנפשה", דהמג"א הבין כפשטות לשון רש"י שם שהשבת קבעה לנפשה להגדיר את סעודת השבת כסעודה בפ"ע,

וממילא חלה חובת קידוש קודם סעודה זו, ולכן ממילא גם אסורה האכילה לפני הקידוש כדין אכילה קודם כל המצוות. אמנם הרעק"א הבין כדברי המאירי שם שהשבת קבעה לנפשה הוא סברא בעצם איסור האכילה קודם קידוש, וכלשונו של המאירי שם: "שעיקר השמועה לא ללמד על הזמן נאמרה, אלא לעיקר הענין ללמד שהשבת אוסר כל אכילה לפני קידוש כשם שאוסר כל אכילת ארעי [- בלי מעשר. מ.ר.]". וכ"כ שם עוד בהמשך דבריו: "שהיא קובעת עצמה לאסור כל אכילה בלא קידוש". ומבואר שגדר השבת קבעה לנפשה היא הסיבה לאסור אכילה לפני קידוש, וצריך להבין מדוע באמת אוסרת ה"שבת" לאכול לפני קידוש.

ונראה לבאר הדברים ע"פ מה שמבואר בדברי הערוה"ש כאן בגדר איסור הטעימה קודם קידוש שהוא מחמת כבוד שבת, וז"ל: "כיון שהגיע זמן קידוש דהיינו משחשיכה, אפילו לא קיבל שבת עדיין אסור לאכול או לשתות אפילו מים, ואפילו טעימה בעלמא עד שיקדש, **מפני כבוד השבת**, דשבת קבעה לנפשה בהגיע זמנה". ויש לבאר דכיון והקידוש עצמו הוא מכבוד השבת, לזכור את השבת בדברים בשעת כניסתה, כמבואר ברמב"ם ר"פ כ"ט משבת, הרי שצורת הכבוד היא באופן שלא מתעסק באכילתו ובהנאות טעימה קודם שיקבל את השבת בדברים. באופן שנמצא שמה שאסור לאכול קודם הקידוש הוא חלק מעצם צורת הקידוש, שמטרתו לכבד את השבת מיד בכניסתה מבלי שיתעסק בחפציו קודם לכן.

ונראה להביא ב' ראיות לגדר זה שמוכח מהן שאיסור האכילה הוא חלק מעצם צורת הקידוש:

א. בגמרא פרק ע"פ (קו, ב) נחלקו רב יוסף ורב נחמן אם טעם קודם קידוש יכול לקדש או לא, וכ' שם הרשב"ם בסברת מאן דאמר דלא מקדש וז"ל: "**אם אכל לא יקדש כל לילה אלא למחר קודם הסעודה**", וביאור דבריו כתבו האחרונים (הובאו במ"ב בסקל"ז) שבעינן שימתין עד למחר בבוקר "**כדי שיהיה הקידוש קודם הטעימה**", ומבואר דזהו חלק מעצם צורת הקידוש שיהא "קידוש לפני טעימה".

ב. הרמב"ם בפכ"ט משבת הל' י' כ' דאסור לטעום כלום גם קודם קידוש של היום, והשיגו הראב"ד שם וז"ל: "בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו, ולפי שקראוהו קידושו רבא יצא לו, ואינה כלום, **שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום**...", מבואר שהבין שזה גופא צורת הקידוש לקדש את היום מבלי לטעום, וכיון שעשה כבר כן בכניסת היום אין טעם לעשות עוד קידוש ביום.

ובסברת הרמב"ם נוכל לומר דכיון דרבנן תקנו קידוש היום כעין קידוש של לילה, הרי שחלק מצורת הקידוש לעשות אותו מבלי טעימה לפניו (ועי' מ"מ שם).

גדר דין שתיית כוס של קידוש

הנה זה פשוט שאם לא שתו את כוס הקידוש לא יצאו יד"ח, כמבואר בהדיא בגמ' בפסחים קז, א: "המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא".

אמנם יש לדון בגדר דין זה, האם שתיית הכוס היא ממש חלק מצורת הקידוש, ומי שלא שתה הכוס לא השלים את מצות הקידוש כלל, או שזהו דין נפרד שהצריכו חז"ל לשתות הכוס, והתנו בזה את היציאה ידי חובת מצות קידוש, שהיא מצוה נפרדת.

ונפק"מ באופן שהוא אנוס, ואין באפשרותו לקיים את מצות שתיית הכוס מחמת אונס, האם בכה"ג עדיף שלא יקדש בכלל כיון שממילא לא יקיים אף מצוה בשלמות, או שלכה"פ מצות קידוש יקיים, ואת מצות השתיה הנפרדת, כיון שהוא אנוס, לא יקיים.

ויש להביא ראיה לדבר מדינא דנר חנוכה וקידוש היום, דנר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, כמבואר בסוגיית הגמרא בפרק במה מדליקין, ומשמע שנר חנוכה וקידוש היום מהווים סתירה זה לזה, שאם יקיים נר חנוכה לא יוכל לקיים כלל את קידוש היום, ואם יקיים את קידוש היום לא יוכל לקיים כלל נר חנוכה. וזה נכון אם נימא ששניהם מצוות שיש בהם חסרון כיס מצד שתיית הכוס או מצד כילוי הנר, אבל אם נימא שיש אפשרות לקיים את מצות קידוש היום גם בלי חסרון כיס, היינו מבלי שתיית הכוס, א"כ מדוע לא נאמר למי שאנוס בחסרון ממון, שאף שמקדים את נר חנוכה משום פרסום הנס, מ"מ ישאל איש מאת רעהו יין ויקדש עליו מבלי לשתותו, ע"כ משמע שאין כלל משמעות לקידוש בלי שתיית הכוס.

[ואין לשאול על ראיה זו מדברי הגמרא בעירובין מ' שמבואר דמחמת העדר אפשרות הטעימה לא תקנו קידוש ביו"כ, דשם מיירי לתקן לכתחילה קידוש מבלי אפשרות טעימה, וד"ז לא אומרים, אבל במקום שכבר נתקנה מצות קידוש, מדוע שהאנוס שלא לטעום יפסיד את מצות קידוש אם באמת היא מצוה נפרדת].

מאידך, בדברי הב"י בד"ה "ונראה לי" מבואר בהדיא שאין הפשט בדברי הגמרא שלא יצא ידי חובתו כלל, אלא שלא יצא ידי מצות קידוש כתיקונה, ומסביר כך את הדין שאם נשפך הכוס א"צ לחזור ולקדש, אלא מביא כוס אחרת ומברך עליה בפה"ג, ומבואר שאין שתיית הכוס ממש חלק מעצם הקידוש, אלא מצוה נפרדת המעכבת בקיום מצות הקידוש כתיקונו.

ראיה נוספת יש לצד זה מדברי התוס' בפרק ע"פ (קו, א ד"ה זוכרהו) שכתבו שגם אליבא דמאן דאמר שמצות קידוש על היין היא מדאורייתא, מ"מ שתיית הכוס אינה אלא מדרבנן, ומבואר שהבינו התוס' שדין שתיית הכוס הוא דין נפרד לגמרי מעיקר מצות הקידוש, עד שנוכל לומר שהאחד חיובו מדאורייתא והשני מדרבנן.

ובאמת שמטעם הדין שצריך לשתות הכוס נראה להדיא שזהו דין נפרד מעיקר מצות קידוש, דטעם השתיה מבואר ברש"י בעירובין מ' ב' ד"ה "ליתביה" וז"ל: "דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו אדם לאלתר שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי". ומבואר א"כ שזהו דין נפרד לשתות הכוס מחמת הגנאי, ואי"ז נוגע לעצם הקידוש.

וא"כ צריך להבין מדוע דין נפרד זה של שתיית הכוס מהוה עיכוב בעצם מצות הקידוש, עד כדי כך שגם מי שאנוס שלא לשתות לא יקדש כלל, כדמוכח מדינא דנר חנוכה וקידוש היום.

בכדי לבאר ענין זה יש להקדים את מה ששמעתי מיבלח"א מו"ר זקני הגרח"ג צמבליסט שליט"א בשם הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל, שהוכיח מדינא דכל המסובין יכולין להצטרף יחד לשתות את שיעור ה"מלא לוגמיו" (כמבואר בשו"ע בסעיף י"ד, ל' וכ"ה), שאין דין לשתות את כוס הקידוש, אלא הדין הוא שהכוס תישתה, דומיא דשמ"כ הבית הלוי להוכיח ממה שאמרו הכהנים הגיעני כפול מלחם הפנים, דאף שבכל מקום שיעור אכילה הוא בכזית, מ"מ בקדשים הדין הוא שיאכלו, וזה אפשר גם ע"י צירוף של כמה. ובאמת רעיון דומה לזה כבר כ' כאן בערוך השולחן, ואכמ"ל.

וחשבתי להביא ראיה נוספת לגדר זה שאין דין לשתות את הכוס אלא שצריך שהכוס תישתה, ממה שמצינו שגם קטן יכול לשתות את כוס הקידוש, ובסימן רס"ט מבואר די"א שאפילו ע"י קטן שלא הגיע לחינוך ניתן לקיים את מצות שתיית הכוס, ואם יש דין לשתות את הכוס איך אפשר לקיים מצוה זו ע"י קטן, אמנם אם המצוה שהכוס תישתה הרי שאין כאן מעשה מצוה בעצם שתיית הכוס, והקיום אפשרי גם ע"י קטן. [ממש כגדר זה נמצא בספר מנחת חינוך לגבי מצות שמירת המקדש, שכ' להקשות על הסוברים שמצות השמירה יכולה להעשות ע"י קטנים, הלא הם אינם בני חיובא, ואיך אפשר לעשות מעשה מצוה על ידם, ותירץ שהמצוה היא לא לעשות מעשה שמירה אלא לדאוג שבית המקדש ישמר, וכיון שכן דבר זה אפשרי גם ע"י קטנים. והארכתי בזה בס"ד במאמרי אודות שמירת המקדש בקובץ קול מהיכל על ענייני המקדש].

וכיוון שזהו גדר המצוה, נוכל לומר שמחמת כן הטילו את החיוב בזה על המקדש, שהתנו את האפשרות לצאת ידי חובת קידוש בתנאי שהכוס תישתה, שכיון שאין חיוב לשתות, אלא רק לדאוג למציאות בה הכוס תישתה, ממילא נמצא שההגדרה בזה היא שאף שלא הטילו חוב חדש, מ"מ כללו הדבר בכלל חובת הקידוש.

והנה המ"ב בסקע"ג כ' דגם אם רבים שותים את כוס הקידוש, מ"מ צריכים לשתותה בכא"פ. וכבר תמהו עליו רבים (עי' אפיקי ים, וכן מטו משמיה דהגר"מ סולובייצ'יק זצ"ל שאמר שמכל דברי הח"ח בספר מ"ב, דבר זה תמוה לו ביותר) מנין לצרף אכילות של רבים לשיעור של כא"פ שנאמר בצירוף אכילת יחיד. ומו"ר זקני הגרח"ג צמבליסט שליט"א כתב ליישב דברי המ"ב (והתפרסם בשעתו בקובץ מוריה) ע"פ דברי הגמרא בזבחים לא, ב דמבואר דהיה לגמ' צד שיועיל צירוף של מחשבת פיגול גם בכא"פ, אף שכבר היה לה שם צד שמועיל לצרף אכילת שנים, ומבואר דמצינו כדבר הזה.

ולפי הגדר הנ"ל שהמצוה היא שהכוס תישתה, נראה שיש תוספת טעם בדבר, זאת ע"פ מה שביאר מרן הגרי"ז בחידושים עמ"ס זבחים שם, ששיעור כא"פ הוא גם בצירוף השיעור שבחפצא, וה"נ כיון שהנידון הוא על החפצא של הכוס דבעינן שישתה, תו אפשר לדונו מצד שיעור הצירוף דכא"פ שנאמר בחפצא.

מרדכי רוטנברג - קרית יובל

סימן רע"ד

ב' חקירות בענין לחם משנה

א) בכף החיים או"ח (סימן רע"ד סק"ח) הביא שיטה שצריך שיהיה בכיכר של לחם משנה כזית, עי"ש.

והסתפקתי, אם יש לו ב' ככרות שכל אחד חצי זית, ויש לו עוד ככר של כזית, האם יוצא ידי חובת מצות לחם משנה, והטעם.

ב) כשיש לו ב' לחמים גדולים ואחד קטן, האם יש הידור לקחת דוקא את ב' הלחמים הגדולים ללחם משנה, או יכול לכתחילה לצרף את הלחם הקטן ללחם אחד גדול, ללחם משנה, והטעם.

גמליאל הכהן רבינוביץ מח"ס "גם אני אודך" - בני ברק

רשימה בסכין וחיתוך הככר קודם הברכה

כתב המ"ב סי' רע"ד ס"ק ה': "והמדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם ברכה", וצ"ע ממש"כ בסי' קס"ז ע"ד הרמ"א שכתב "ובשבת לא יחתוך בככר עד אחר הברכה", וכ' שם במ"ב ס"ק י' "מפני שצריך לברך על לחם משנה, חיישינן שמא תשבר כולה קודם הברכה וכו', **ועל כן טוב יותר שלא לחתוך כלל**, ואף דעי"ז יצטרך ע"י החתיכה לשהות קצת בין הברכה לאכילה, לא חשיבא הפסק כיון דהוא צורך אכילה", מבואר שלא יחתוך כלל בשבת, ואולי יש לחלק בין לחתוך ללרשום.

חיים אשכנזי - בני ברק

בפלוגתת הפשט והקבלה אם יבצע הככר העליון או התחתון, ובקבלת הוראות מרן והאר"י

כ' הגאון רבינו חיד"א בשיורי ברכה סי' תכ"ב, דבתר הכרעת האריז"ל גרירנן בדוכתי טובא היפך דברי מרן ז"ל, דקים להו לרבנן דאי מרן הוי שמיע ליה דברי רבינו האריז"ל הוי הדר ביה, ויש שתמהו מנ"ל זה, והנראה ברור דהוא עפ"ד מרן עצמו בב"י סי' עד"ר שהביא"ד הכל בו וההגה"מ בפ"ח מחומ"צ על נוסח ההגדה אות ז' דנוהגים בשבת לבצוע מהככר העליון [ועי' ב"ח דנקט כן נמי משום דאין מעבירין על המצוות, ועי' מג"א וט"ז], וכ' דהוא ראה גדולים שבוצעין התחתון, ושמע שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה, ובשולחנו הערוך פ' להדיא כהמקובלים לבצוע מהתחתונה [אמנם יש להדגיש דדעת רבינו האריז"ל בזה היא לבצוע מהככר העליון, ר' כה"ח סי' עד"ר אות א' ב' וסי' רס"ב אות ב'], וכן מבואר להדיא בסי' תכ"ו בב"י שהביא"ד הר"י גיקטיליא בעל שערי אורה שע"פ הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים, וכ"פ בשו"ע שם ס"ד, ובב"ח הק' עליו מדרש"י ורבינו יונה, וציין שכן קיבלנו מרבותינו שכך נהגו כל הקדמונים שלא להחמיץ את המצוה ולקדש מיד במוצ"ש אחר ג' ימים. והנה זה ברור שלא נעלמו מעיני הבדולח של מרן דברי רבוותא שהביא הב"ח, ואעפ"כ פ' כהמקובלים, הרי לך שהעדיף דברי המקובלים ע"ד הפשטנים, וזה שורש ויתד חזק לדברי מרן החיד"א דאי הוה שמיע ליה דברי האר"י היה חוזר בו.

ואחר המחי"ר ילה"ע בזה ע"ד הגאון המפורסם ר"מ פיינשטיין, שבאגרו"מ או"ח ח"ד סי' ג' כ' דהא דכ' האחרונים שהקבלה תכריע בפלוגתת הפוסקים היינו דוקא בדברי הזוה"ק, אך האר"י וס' פע"ח אף שגדול מאוד כבודם, מ"מ הם כא' מהפוסקים שרשאים לחלוק עליהם אף בדברי קבלה, ולהאמור הדברים צ"ת דהוי לכאו' דלא כמרן [אך הנה ממש"פ מרן בב"י סי' ל"א שנהגו כל בני ספרד שלא להניח תפילין בחוה"מ, היפך דעת הרא"ש, משום שכ"ה בזוה"ח משם רשב"י, ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה ע"ד רשב"י המפליג כ"כ באיסור הנחתן, וכיו"ב בב"י בסי' נ"ט גבי קדושת יוצר ביחיד, נ' דאין להוכיח דהו"א דחילק בזה בין דברי הזוה"ק לדברי המקובלים וכדברי האגרו"מ הנ"ל]. והב"ח צ"ל דס"ל כמש"כ הגאון יעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ד דהל' כהפוסקים נגד המקובלים, ולא בשמים היא כדקיי"ל גבי בת קול בב"מ נ"ט:, ודברי המקובלים דיינינן להו כיחידאה, וכאילו נשנו בברייתא דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיא, וע"כ אפי' היו הפוסקים רואים דברי המקובלים שכ' כן ע"פ סתרי תורה לא הוי הדרי בהו.

אך הנה הדבר ידוע דבשאר מקומות [מלבד במקום דפליג האריז"ל] בד"כ קיבלנו הוראות מרן בין להקל בין להחמיר, כמבואר בברכ"י (חו"מ סי' כ"ה סכ"ז) דבא"י כולה אין נוהגין לומר קים לי נגד מרן [ונידו"ז נפרס בארוכה בדברי רבותינו, ועי' בתומים בקיצור תקפו כהן אות קכ"ג קכ"ד, אשר שם האריך בענין קבלת הוראת השו"ע], ועע"ש סוף סעיף כ"ט: "ועתה אמת אגיד אשר שמעתי מפום רבנן קדישי ששמעו מפי הרב הגדול מופת הדור מהר"ח אבולעפייא זלה"ה, שקבל מזקני גאוני דור שהסכימו בכלל זה דמרן קרוב למאתים רבנים מדורו, וכן היה אומר כי כל אשר יעשה פסק מרן עביד כמאתן רבנן", ויעוי' לו עוד בשו"ת חיים ביד סי' ק"ח דגלוי וידוע בכל העולם שחכמי ספרד וצרפת קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לפסוק בכ"מ כדברי מרן, אף אם יחלקו עליו כל האחרונים, וע"כ יאמרו המושלים 'לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו'. וע"ע מש"כ בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ט"ו דאף דקיי"ל דאמרי' ספק ברכות להקל אף כנגד מרן, מ"מ מי שמברך כדעת מרן אין למחות בידו [ויש לציין דזאת למרות דבסתמא, בכל ספק ברכות, אינו רשאי להחמיר ולברך משום דהוי ברכה שא"צ, כמבואר במ"ב סי' קס"ז סקמ"ט ובכה"ח שם סקס"ט, וציין למש"כ בסי' ד' סקנ"א וסי' ח"י סקי"ז, ע"ש], וע' יד מלאכי (כללי השו"ע והרמ"א כלל ב') שהביא"ד הגנת ורדים למוהר"א הלוי בכלל ג' סי' כ"ט בשם אביו, דהאידנא בכל המקומות מנהג אחד הוא שלא לנדוד מדברי מרן אף שהוא נגד הרמב"ם, וע"ש ביד מלאכי שציין שכ"כ בתשו' כנה"ג סוף סי' ס', וכיו"ב כ' הפמ"ג באו"ח סי' ס"ט סק"ג דנמשכים אחרי מרן כל בני ספרד, והשד"ח מער' המ"ם כלל ס"א כ' ע"ד הרדב"ז בסי' אלף צ"ד שנקט דדעת רוב האחרונים דמצוות אין צריכות כוונה, 'מ"מ לגבי דידן דבתר מרן גרירנא ואתכא דידיה סמכינן, הרי שלחן דפסק בסכינא חריפא דהלכה דצריכות כוונה', וכ"ה בתשו' רב פעלים (יו"ד ח"ב סי' ז') שאפי' מאה אחרונים חולקים על פסק מרן השו"ע ומקילים, אין שומעין להם להקל אף בהפסד מרובה, חוץ מדבר אשר יש בו מנהג ברור נגד מרן. ור' עוד בס' יעיר אוזן למרן החיד"א זלה"ה (מערכת א' אות ב') דכל המורה לספרדים להקל כהרמ"א נגד דעת מרן השו"ע, חייב לעשות תשובה וכפרה על חטאו בהוראתו [ויש עוד להאריך בזה, ואכ"מ].

ואגב, ר' עוד בקיצושו"ע להגרר"ב טולידאנו זלה"ה (סי' קמ"ד סעי' ז') שכ' דלפ"ד האריז"ל צריך שגם בשעת הבציעה יהיו ב' הככרות בידו, ולא ישמוט לאותה שאינו חותכה, ועי' פתה"ד כאן ס"ק ב' ובא"ח ש"ב פ' וירא סעי' ט"ו.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

לחם משנה בפת הבאה בכיסנין

המגן אברהם (סי' ר"פ סק"א) הביא מספר ברכת הזבח להקשות שהרי מצינו לחכמים ראשונים שהיו אוכלים חולין על טהרת הקודש, וכיון דעונת ת"ח בשבת א"כ מה היו אוכלים בשבת, דעל כרחך היו טבולי יום, וכתב דטבול יום אינו עושה שלישי בחולין שנעשו על טהרת קודש, ומ"מ הקשה המג"א דאכתי יקשה בכהנים שאכלו על טהרת **תרומה**, דמבואר דאפילו טבול יום עושה, ובזה אכתי קשה מה היו אוכלים בשבת.

ותירץ המג"א בתי' השני דאכלו פת שלא הוכשר ושתו מים מן המעיין, וכתב הפמ"ג דהא פת שלא הוכשר על כרחך דנילושה במי פירות שאינם מכשירים, והוי פת הבאה בכיסנין, ומוכח דיוצאים חובת סעודת שבת בפת הבאה בכיסנין, ואף דצריך בשבת לאכול לחם מהני בפת הבאה בכיסנין.

ובמחצית השקל (סי' רע"ד סק"א) הביא מהתוספת שבת דמה דמהני בפת כיסנין, הוא דוקא כיון שקבע סעודתו על הכיסנין, וקיי"ל שאם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין מברך המוציא וברהמ"ז, ונקרא שפיר פת, ובפרט לפמש"כ המג"א (סי' קס"ח סקי"ג) דלקביעות סעודה מועיל לצרף שאר המאכלים שאוכל עם הפת, ולכן בכה"ג דקבע סעודתו על פהבב"כ יצא חובת סעודת שבת ולחם משנה.

וכתב דמש"כ הט"ז (סי' קס"ח סק"ז) דאינו יוצא חובת לחם משנה בפת הבאה בכיסנין, אינו סתירה לזה, דהט"ז איירי באופן שלא בוצע על הכיסנין אלא קבע סעודתו על פת הראשונה, ונוטל הכיסנין לקיים בה לחם משנה, ובזה כתב דלא יצא ידי חובת לחם משנה, דכיון שלא בצע עליה אין כאן קביעות סעודה על הכיסנין, ובסתמא אין נקראת לחם, ולא יצא י"ח לחם משנה, אבל אם בוצע גם על הלח"מ שפיר יש כאן קביעות סעודה עליה, ומתקיים בה דין לחם משנה.

ובישועות יעקב (סי' ר"פ סק"א) כתב כעי"ז, וביאר מצד הסברא דשבת קובעת לענין זה, ועיין בשערי תשובה (סי' קס"ח סק"ט) שהביא מחלוקת האחרונים אם שבת קובעת לכל מה שיאכל מפהבב"כ בשבת, דנחשב קביעות לברך המוציא וברהמ"ז, ובאגרות משה (או"ח ח"א סי' קנ"ה) כתב דעכ"פ בסעודות שאוכל לחיוב סעודת שבת לכו"ע חשוב קביעות סעודה (עיי"ש לענין ער"פ שחל בשבת).

ובישועות יעקב גם כתב דכל מה שחשוב קביעות הוא רק כשבצע מהכיסנין, אבל כשנוטלה רק לקיים דין לחם משנה ואין אוכל ממנה לא חשוב קביעות, ולפי"ז ביאר דברי הב"ח (סי' רע"ד) שכתב בהא דמבואר בגמרא בשבת ק"ז דר' זירא בצע אכולא שירותא, ונחלקו הראשונים אם הפירוש לבצוע פרוסה גדולה המספקת לכל הסעודה, או שיבצע על כל הככרות, וכתב הב"ח שראוי לנהוג כשני הפירושים, וע"פ ינהג כן בסעודת הבוקר, והב"ח כתב הטעם מצד דכבוד יום קודם לכבוד לילה. ובישועו"י כתב טעם אחר לפרש דר' זירא בצע על שתי הככרות דוקא בסעודת הבוקר, והוא לפמש"כ המג"א דאוכלי חולין על טהרת תרומה אכלו פת שלא הוכשרה, דהיינו פת כיסנין, והרי אינו יוצא בה חובת לחם משנה אלא כשבצע ממנה, דרק בזה נחשב קביעות סעודה שתי הככרות, שיהא קביעות סעודה על שניהם, ומתקיים שפיר דין לחם משנה [מיהו בדברי הב"ח משמע דפירש דברי הגמ' אף בסעודת הלילה, אלא שכתב להחמיר עכ"פ בסעודת הבוקר משום דכבוד יום קודם לכבוד הלילה].

ועכ"פ מבואר דברי התוספת שבת והישועות יעקב לענין אם יוצא י"ח לחם משנה בפת הבאה בכיסנין, דיש חילוק אם קבע סעודתו ובצע על שני הככרות, דאז חשוב קביעות סעודה וחשוב לחם, אבל כשלא בצע על הלח"מ אין כאן קביעות עליו ולא יצא.

והנה בתוספת שבת נקט את האופן שהלחם הראשון היה לחם גמור, ומשמע לכאורה דאם שניהם מפהבב"כ שפיר הוי קביעות. אמנם נראה דנקט כן דוקא משום דאיירי כשבצע על שניהם, ואפ"ה אם הלחם הראשון הוא לחם גמור אין כאן קביעות על הכיסנין, אלא על הלחם [וכמבואר במי שאוכל פהבב"כ באמצע הסעודה, דמעיקר הדין יש לברך במ"מ אם לא דיש ספק מהו כיסנין, ואפילו באופן שאוכל לשביעה דקיי"ל דמברך המוציא אף באוכל מעט, מ"מ אין זה אלא דאז חשוב כבא מחמת הסעודה, ומוכח דאינו חשוב קביעות סעודה באופן זה, שהרי לא כתבו הטעם משום קביעות סעודה [ועיין משנ"ב סי' קס"ח סקמ"א מ"ב], וע"כ דאין חשוב קביעות על הכיסנין כשאוכל בתוך סעודת לחם גמור [ועיין בזה קושיית הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע סי' קע"ז], וממילא באופן שבצע רק על הלחם הראשון ולא על הלח"מ, נראה דאף אם נטל שני פהבב"כ ובצע על אחד, אין כאן קביעות על השני, דלא נטלו אלא לקיים דין לח"מ, ולא נחשב כאן קביעות סעודה כל זמן שלא אכל ממנו, וכמש"כ להדיא הישועות יעקב. מיהו יש לעיין לפי"ד האגרות משה, דהסברא מצד דשבת קובעת מחמת חיוב סעודת שבת, א"כ אפשר דאף כשלא בצע על הלח"מ יש כאן קביעות מכח הדין לחם משנה, והאגרו"מ לא חילק בזה, וצ"ע.

והנה במשנה ברורה כתב בסימן רע"ד (סק"א) "ואם יוצא בלחם משנה בפת הבאה בכיסנין, עיין לעיל בסימן קס"ח ס"ז שם במ"ב ובה"ל", והנה התם לא נמצא מפורש נידון זה, ובכמה ספרים כתבו שלא נמצא שם.

ונראה לבאר כוונת המשנ"ב, דהנה בשו"ע (סי' קס"ח ס"ז) הביא ג' שיטות הראשונים במהות פת הבאה בכיסנין, דעת ר"ח ועוד ראשונים דהיינו פת הממולאת בדבש וסוכר וכיו"ב, דעת הרמב"ם דהיא פת הנילושה בדבש וכיו"ב, ודעת רב האי גאון דהוא כעבים יבשים הנכססים באכילתם.

ובדעת הרמב"ם דהיינו נילוש בשמן ודבש, נחלקו הב"י והרמ"א אם בעינן שהמי פירות הוא הרוב שהם יהיו העיקר, או דסגי במיעוט מי פירות כל שניכר טעם המי פירות, ודעת הב"י דאף במיעוט מי פירות הוי כיסנין, והרמ"א חולק דצריך שיהא רוב מי פירות, וכתב דכן נוהגים, והביא המשנ"ב (סקל"ד) דברי הרמ"א בדרכי משה, דכן נוהגים שאופים **ללחם משנה** פת עם מעט שמן ותבלין, והיינו דהדרכי משה הוכיח דעל כרחך פת כזו שיש בה מעט שמן ודבש אינו כיסנין אלא לחם גמור, ממה דיוצאים בו חובת לחם משנה בפת עם מעט שמן, וע"כ דלא הוי כיסנין אלא בנילוש עם רוב שמן ודבש.

ומתבאר דאין יוצאים בלחם משנה בפת כיסנין, שהרי מזה הוכיח הרמ"א דמה שיוצאים בו ללחם משנה ע"כ דאינו כיסנין, וזו כוונת המשנ"ב בסי' רע"ד לציין למש"כ בסי' קס"ח שאין יוצא בפת כיסנין ללחם משנה.

איברא דיש להעיר, דהדרכי משה לא הזכיר כלל בדבריו לחם משנה, אלא כתב "אבל אין המנהג כדבריו, שהרי בשבתות וביו"ט ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלים הרבה, ונוכר בהם במראה ובטעם וכו'", וצ"ב טובא מנלן למשנ"ב לפרש דברי הדרכ"מ לענין לחם משנה, דבדברי הדרכ"מ לא הזכיר מזה, ומשמע דההוכחה ממה דמברכים המוציא. והיה מקום לומר שההוכחה ממה דיוצאים בה

סעודת שבת, אך מנין דאיירי דוקא בלחם משנה, ובפרט צ"ב דהמשנ"ב מכח זה הוציא דין לחם משנה בפת כיסנין, וכמו שציין לזה בדיני לחם משנה.

ולפי מש"כ לעיל יתכן לבאר דברי המשנה ברורה הכא, והוא דבאמת יש להקשות בהוכחת הדרכ"מ משבתות וימים טובים, דהרי בד"כ יש קביעות סעודה כשבוצע על הפת כיסנין בסעודת שבת, ובפרט בצירוף המאכלים, וא"כ שפיר מברך המוציא וגם יוצא סעודת שבת, דהרי יש כאן קביעות סעודה, ובפרט לשיטות האחרונים דשבת קובעת לענין זה, ובאגרו"מ נקט דעכ"פ בסעודות שבת המחוייבות לכו"ע חשוב קביעות, ולפי"ז קשה מה הוכיח הדרכ"מ ממה דנהגו ליטול פת זו בסעודות שבת ולברך המוציא, דהרי כל שיש קביעות סעודה ודאי יש לברך המוציא, ומה ההוכחה שאין זה פת כיסנין, הרי גם בפת כיסנין מברך המוציא כל שיש קביעות סעודה.

ומכח זה הכריח המשנ"ב דכונת הדרכי משה להוכיח דוקא ממה דיצאו חובת לחם משנה בפת כיסנין זו אף שלא בצעו עליה, דהרי מתבאר דכשלא בצעו על הלח"מ אין כאן קביעות סעודה, כיון שלא אכל ממנה כלום, ואף אם שני הככרות מפת כיסנין, מ"מ הפת כיסנין שנוטלה לקיום דין לחם משנה לא חשובה קביעות כיון שלא בצע ממנה, וא"כ אין חשובה לחם ואין יוצא בה חובת לחם משנה, ומזה הוכיח הדרכ"מ דע"כ דפת כזו היא לחם גמור ואינו כיסנין, דא"כ לא יצאו בה י"ח לח"מ כשלא בצעו ממנה, ולכן שפיר פירש המשנ"ב בדברי הדרכ"מ דההוכחה משבת ויו"ט היא דוקא ממה שיצאו בה לח"מ, ולכן מוכח דאין יוצאין בלח"מ בפת הבב"כ כשלא בצע על הלח"מ, וכמתבאר בדברי התוספת שבת והישועות יעקב. [ומ"מ הוכחת הדרכי משה מנשואין, על כרחך היא ממה שבירכו המוציא, וזהו כונת הדרכי משה במה שנקט ברכת המוציא בדבריו, אבל ההוכחה משבת ויו"ט היא ממה שיוצאים בה י"ח לחם משנה, וכמבואר להדיא במשנ"ב, ומוכח גם ממה שציין לזה המשנ"ב בדיני לחם משנה, וכמו שיבואר].

ובזה יתכן לבאר כונת המשנ"ב בהלכות לח"מ לציין לסי' קס"ח, דכשלא בצע על הלח"מ לא יצא י"ח לחם משנה, אמנם אם בצע גם על הלח"מ הרי קבע סעודתו על פת כיסנין זו, וכשקבע סעודתו גם עליה יוצא בה י"ח לחם משנה, וכמו דמברך המוציא עליה, וכמש"כ לעיל מדברי הישועות יעקב, ויתכן לומר שזה גם כונת המשנ"ב הכא, ויש לעיין.

אמנם יש להוסיף דכל זה כששניהם פהבב"כ, דאז יש נפק"מ אם בצע על שניהם, דיש כאן קביעות על שניהם וכמש"כ הישועו"י, אבל כשהפת הראשונה היא לחם גמור והשניה היא פהבב"כ, לא יועיל מה שיבצע את שניהם, דכיון דבצע על הלחם הגמור עליו הוא קביעות הסעודה, ואין כאן קביעות על הפהבב"כ, ואינה לחם ולא יצא בה י"ח לחם משנה, וכמו שהוכחנו ממש"כ הפוסקים באוכל מעט פהבב"כ בתוך הסעודה, דאין הטעם משום קביעות סעודה, אלא דחשוב דברים הבאים מחמה"ס, ועיין משנ"ב [סי' קס"ח סקמ"א מ"ב].

ומש"כ המשנ"ב בהל' לחם משנה לציין גם לדברי הביאור הלכה, נראה כוונתו דהנה מצינו מחלוקת הראשונים מה היא פת הבאה בכיסנין, וכבר דנו בזה האם נחלקו השיטות, וכל שיטה ס"ל דהפת האחרת הוא פת גמור ואינה כיסנין, וכ"מ בהרבה פוסקים, אמנם הבאה"ל (ד"ה והלכה) הביא דברי המאמר מרדכי, דכיון דלא נזכר להדיא שחולקים הפוסקים בזה, אפשר דמודו להדדי, וכל שלשת הסוגים שהוזכרו הרי הם פת הבאה בכיסנין לכו"ע.

ועיין בקהילות יעקב (ברכות סימן כ"ה) שכתב לגבי לצאת סעודת שבת בפהבב"כ, דאם נפרש דנחלקו השיטות א"כ הוה ספק לקולא, דבכל פהבב"כ יש להסתפק אם היא לחם גמור (עיי"ש מה שהרחיב), אמנם לדברי המאמ"ר דכל השיטות מודו להדדי אין מקום להקל, דלכו"ע הוי פהבב"כ.

ולפי"ז אפשר דכונת המשנ"ב לציין למש"כ הבאה"ל שהביא דברי המאמר מרדכי, דכל השיטות מודו להדדי, וממילא בכל פהבב"כ אין להקל לצאת בה ידי לחם משנה. אמנם יש להעיר, דבבאה"ל (ד"ה טעונים) משמע דלא פסיקא ליה כלל להכריע כדברי המאמ"ר, ומשמע דנוטה יותר דנחלקו השיטות בזה. וראיתי עוד שציינו לדברי המשנ"ב (סי' קס"ח סקכ"ד) דמשמע דנקט דנחלקו השיטות, ולכן יש להקל בספק, וא"כ צע"ק אם כוונת המשנ"ב לציין לדברי הבאה"ל להקל או להחמיר, דאם ננקוט שנחלקו השיטות אולי יש להקל מספק, אך לפי המאמ"ר דלא נחלקו אין להקל מצד זה, ויש לעיין.

יוסף קסלר - קרית ספר

הערות בדיני בציעת הפת בשבת

א. אמירת "ברשות"

כתב המ"ב סי' רע"ד סק"ב: וכשמוציא אחרים יאמר "ברשות רבותי", אע"פ שהוא הבעה"ב או הגדול, והוא מדרך ענוה, עכ"ל. וצ"ע שהעולם לא אומרים נוסח "רבותי" אלא ברשות בלבד, ומ"ש מקידוש שאומרים "סברי רבותי", ואף מאריכים ומוסיפים "מרנן ורבנן ורבותי". ואולי טעמם דחוששים להסוברים שזה הפסק וכדלהלן, וע"כ עושים פשרה לומר סברי ולא רבותי, וצ"ע.

והנה במעשה רב (ועוד) מובא הנהגת הגר"א שלא לומר ברשות [וכן נהגו כמה גדולים], וצ"ב מה חשש יש בדבר, וכיצד אפשר לומר שזה הפסק, הרי זה ממש צורך הברכה כדי שיקשיבו ויצאו יד"ח ממנו, ובפרט שהפסק זה שבין נטילה וניגוב לבין המוציא קיל טפי, ושנוי במחלוקת אם בכלל אסור (עי' שו"ע סי' קס"ו דמייתי להדעות, וסיים "**וטוב** ליזהר", ועיי"ש במ"ב), וצ"ב.

ועכ"פ גם המחמירים מלומר ברשות, צריכים ליזהר להפנות תשומת לב המסובין, ולא להתחיל בברכה בפתאומיות, וראה בדינים והנהגות החזו"א שלא הי' אומר, אבל הי' פונה לדבריו של היוצא בברכתו, ע"כ אך בציבור יותר קשה לעשות דב"ז, וראיתי בבתי ת"ח שטרם מתחילים הברכה עושים כעין נהמת קול בפיהם לעורר תשומת לב המסובין למברך.

ב. בציעת פרוסה גדולה

בשו"ע סי' רע"ד ס"ב כותב: מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה.

ויש להסתפק אם צריך כ"א לחשבן כמה דעתו לאכול בסעודה, או סגי בפרוסה גדולה שיכולה להספיק לסעודה, ואף אם רצונו אח"כ לאכול עוד פרוסות לא אכפת לן.

ויש לדייק לשון השו"ע שכתב שתספיק "לו", ומשמע שתלוי בכ"א לפי מה שהוא, ולא לפי רוב בנ"א כמה אוכלים בסעודה, אך מ"מ מסתבר דא"צ לדקדק בשיעור אלא בהשערה בעלמא, ועכ"פ אם חתך כמות שנראית לו מספיקה לכל הסעודה, נראה פשוט שאין כל סרך חשש אם בסוף רואה שלא שבע ורוצה פרוסה נוספת.

ויש להסתפק אם צריך לחתוך פרוסה גדולה זו לכ"א מהמסובין, או סגי לקיים דין זה ביחס לבוצע בלבד, ולכאו' לשון השו"ע הוא שתספיק "לו", ומשמע דקאי רק אבעה"ב הבוצע, אך יתכן שכ"ז באופן שאוכל לבד, אבל כשמוציא את האחרים צריך לחתוך כן לכאו"א (אם לחמו מאפשר הדבר).

וראיתי בהנהגות שכתב אחד שהתארח אצל הגרשז"א זצ"ל (בספר ועלהו לא יבול), ואחד מתיאוריו הם שהגרש"ז בצע לו פרוסה גדולה במיוחד, ומשמע שס"ל שגם למסובין נאמר דב"ז, אך יתכן שעשה זאת רק בשביל ההרגשה הטובה של אותו אורח, וצ"ע.

ג. רישום בסכין

כתב המ"ב סי' רע"ד סק"ה: והמדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם ברכה.

והנה פשוטה של הלכה זו כדי שלא יצטרך להפסיק בשהיה לחפש ולבחון היכן להתחיל את הבציעה וכמבואר באחרונים, ועפי"ז יש להעיר דבר פשוט: ראשית - דראוי לעשות סימן הניכר כדי שהעין תמצאנו מהרה (ולא סתם רישום בעלמא), שנית - באם לא רואה הסימון בהשקפה ראשונה, לא יתחיל לעשות חיפושים, כי אז עושה בדיוק את היפך מטרת הסימון וגורם להפסק מיותר.

ואכן יש שלא נהגו את הנהגת רישום בסכין שהזכיר המ"ב, מה"ט שזה לא מסייע למניעת ההפסק, ופעמים שרק גורם יותר הפסק [וכמדומה שאזמו"ר שליט"א עושה הרישום לקיים המנהג, אך אחר הברכה בוצע מיד ולא מחפש כדי שלא לגרום ההפסק, והוא כעין פשרה בענין זה].

משה אהרן ארלנגר - מודיעין עילית

תשובות מהגאון ר"ח קניבסקי שליט"א

אם צריך לחזור לקרוא ק"ש קודם קידוש אף שבני ביתו וענ"ם ממתינים בביתו

שאלה: כ' המ"ב (סי' רע"א ס"ק י') נראה דהיכא דיש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים, ובפרט אורח עני, לא יאחר בכל גווני, דכיון דהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם. ובשעה"צ (סי' תרל"ט ס"ק ס"ז) הוסיף דיש לחוש אף לאיסור "בל תאחר", כיון דקיימי עתה ענ"ם המוטלים עליו לזונם. ומעתה יש להסתפק האם מש"כ בסמוך (סק"ב) דמהנכון לקרות ק"ש מקודם, אם מסתפק שבבהכ"נ לא קראה בזמנה, האם דין זה נאמר גם ביש ענ"ם לפניו, והשאלה האם ודאי בל תאחר דוחה לספק ק"ש דידי', ועוד שעכ"פ יכול לקרותו אחר המוציא, או שיעמיד שומר (ואין סעודת שבת חשיב סעודה גדולה, ומיירי נמי באופן שהענ"ם כבר קראו ק"ש בזמנו, או בנשים ענ"ם הפטורות מק"ש), וצ"ב.

תשובה: בודאי קריאת שמע חמור יותר.

האם עדיף קריאת שמו"ת קודם קידוש להמתנת אורחים ענ"ם בביתו

שאלה: מי שנוהג לקרוא שמו"ת קודם הסעודה, מפני צואת רבי את בניו אל תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה, והובא בשו"ע (סי' רפ"ה ס"ד) שהוא מצוה מן המובחר (ועי"ש בבה"ל), האם רשאי לעכב את האורחים הענ"ם עבור קבלתו, והאם יש לחלק בין קיבל כן ע"ע בתורת נדר או שעשה כן ג"פ בתורת מנהג טוב.

תשובה [בע"פ]: **אם קיבל ע"ע בתורת נדר לא, אך אלים חשש בל תאחר דאחריני מפני קיום נדרו, אך אם נהג כן הרבה פעמים ולא קיבל ע"ע בפירוש, יש מקום לומר דחשש בל תאחר דענ"ם חמור טפי, והכל לפי הענין, דאם הענ"ם רעבים מאד יש להחמיר.**

בדקיימי ענ"ם ומעכבם מלאכול אם עובר בבל תאחר

שאלה: רציתי לדעת מפני איזה טעם לא ציין כת"ר שליט"א בספרו שונה הלכות (שם ס"ז) את דברי השעה"צ בסי' תרל"ט ס"ק ס"ז דבדקיימי ענ"ם ומעכבם מלאכול, יש בזה חשש איסור דבל תאחר, יעו"ש.

תשובה [בע"פ]: **לא כתב בהדיא שעובר על בל תאחר, אלא דאיכא חשש ב"ת.**

המקדש על הפת אחר שבצע קודם שאכל אי בעי שוב לחם משנה

שאלה: כ' הרמ"א (שם ס"ה) שכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא, ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואח"כ יאכל, וכ' המ"ב (ס"ק כ"ג) מיהו צריך להביא לפניו עוד לחם משנה, וזה לא מקרי הפסק דהוי מצורך הסעודה, עכ"ל. ור"ל דכיון שכבר בצע על הלחם משנה, צריך להביא לפניו עוד לחם משנה ואין זה הפסק, ומקורו מהמ"א (סק"א).

אמנם במ"א לא נזכר הלשון להביא לפניו **עוד**, ומשמע דמיירי באופן שגם שכח ובירך מתחילה על פרוסת חלה (ולא בצע על לחם משנה), ויתכן שבאופן שכבר בצע על "לחם משנה", שלא יצטרך שוב שבעת הקידוש שאומר על הפת יאחז בלחם משנה, וצ"ע.

תשובה: פירש כן דעת המ"א.

שכח לומר "ויכולו" ואומרו בשעת הסעודה על הכוס אם צריך לשתות מן הכוס

שאלה: כ' המ"ב (שם ס"ק מ"ה) שכח לומר "ויכולו" בשעת קידוש, אומרו באמצע סעודה על הכוס, ע"כ. ויל"ד האם צריך לשתות מכוס הקידוש או שאין צורך (כיון שלא בירך עליו הגפן), ונ"מ באופן שאין לו עוד כוס יין אחר למחר, ואם ישתה לא יהיה לו למחר, וצ"ב.

תשובה: צריך לשתות קצת.

בטעם שאין מדקדקין ליתן ע"ה כוס של קידוש

שאלה: כ' הרמ"א (שם) ובשעת הקידוש יתן עינו בכוס של ברכה, וכ' המ"ב (ס"ק מ"ח) בשם האליה רבה והוא סגולת רפואה לעינים, מיהו אין מדקדקין בזה כ"כ, ע"כ.

וצ"ב מפני איזה טעם אין מדקדקין בזה, ועוד למה כ' דאין מדקדקין, הא בלא"ה מקיימין דבר זה אפי' בכוס ברהמ"ז כדאיתא בסוף פ"ז דברכות, ונפסק בשו"ע (סי' קפ"ג ס"ד), דנותן בו עיניו שלא יסיח דעתו מן הברכה, ושמא כוונתו על השומעים שאינם מדקדקים להסתכל בכוס כמבואר ברמ"א (סי' רצ"ו ס"א ובמ"ב) לענין כוס הבדלה, שגם המבדיל וגם השומעים יתנו עיניהם בכוס, שלא יסיחו דעתם, וצ"ע.

תשובה: אינו חיוב גמור.

אי שרי ליתן משיירי יין הקידוש על עיניו או שיש לחוש לגזירה דשחיקת סממנים

שאלה: האם משום סגולת רפואה לעינים יהיה מותר ליתן משיורי היין על עיניו, כמו שנוהגים כן ליתן משיירי הבדלה, או שיש לחוש לגזירה דשחיקת סממנים.

תשובה: מסתבר דמותר. (א.ה. יעוין בשו"ע סי' שכ"ח סמ"ג, ובמ"ב ס"ק ק"ל, ודו"ק).

מדוע כשחל יו"ט בע"ש אין נוטלים ג' ככרות ללחם משנה

שאלה: כתב בשו"ת בנין שלמה למבואר בתוס' (ביצה ב:) ובמכילתא דאף ביו"ט לא ירד מן, א"כ יו"ט שחל בער"ש וכן כשחל ביום א' למה לא נוטלים ג' ככרות ללח"מ, כדרך שנוטלים בשבת ב' ככרות לזכרון הנס שירד בערב יו"ט ג' ככרות.

תשובה [בע"פ]: **לא תיקנו חז"ל אלא על הדבר הקבוע הבאה משבת לשבת, ולא על דבר שבא באקראי.**

אברהם שקאלר - מודיעין עילית

הדלקת נרות ע"י גפרור

שאלה: בהא דהביא בבה"ל בשם פענח רזא שראוי להדליק ע"י נר מיוחד שבו ידליק כל הנרות, האם בכלל זה המדליק בגפרור [ארוך] שמספיק להדלקת כל הנרות, או שצריך דוקא **נר קבוע**. (א.ה. להבין הרקע לשאלה, יעויין מש"כ בזה במדור הערות והארות בגליון הקודם).

תשובה: מסתמא סגי.

הדלקת נרות מימין לשמאל

שאלה: בהדלקת נר שבת האם צריך להדליק מימין לשמאל או להיפך, או שזה תלוי בדעות גבי הדלקת נרות חנוכה.

תשובה: יתכן.

[א.ה. לא מבואר כ"כ התשובה, ולכאו' קאי אהצעה אחרונה לתלותו בשיטות גבי הדלק"נ חנוכה (וכמו שצידדנו במדור הערות והארות שבגליון הקודם), אך יתכן שקאי אהצעה ראשונה, ועי' במדור שי"ח הלכה בב' הגליונות הקודמים, ודו"ק].

כריעה במעין שבע

שאלה: האם צריך החזן לעשות כריעה והשתחויה בברכת מעין שבע בליל שבת.

תשובה: יש נוהגין.

[א.ה. אף שבגליון הקודם (במדור שי"ח הלכה) הובאה תשובתו בזה ש"אין נוהגין", מ"מ אינו סתירה, דשם דיבר על מנהג הכללי הידוע לו, וכאן ציין שיש נוהגים שכן לשחות, ואין לשלול מנהג זה, ופשוט].

ויכולו עם קרוב ואשה

שאלה: לדעת המ"ב שמי שאיחר סיום שמו"ע בליל שבת, צ"ל ויכולו עם עוד אדם שיהא כעדות בשנים, האם כשאומר ויכולו עם קרוב או אשה מהני ג"כ לדין זה. [א.ה. ע"ע מש"כ בזה במדור מכתבים ותגובות].

תשובה: אולי לא.

ויכולו באמצע הסעודה

שאלה: במה דמבואר במ"ב (סי' רע"א סקמ"ה) דאם שכח לומר ויכולו בשעת קידוש אומרו באמצע סעודה על הכוס, האם צריך אז לשתות הכוס.

תשובה: לכאורה יש לשתות (תשובה זו קיבלתי מידידי הרב אוריה ב. שליט"א).

גדר רואה מקומו

שאלה: בהמבואר במ"ב שאין לצאת בין קידוש לסעודה מחדר לחדר אא"כ רואה משם מקומו [ודעתו ע"ז], האם בענין לזה שיראה משם דוקא את מקומו בקידוש או בסעודה, או בראיית מקצת החדר סגי.

תשובה: סגי במקצת.

שטיפת כוס מקידוש לקידוש

שאלה: המקדש ושתה היין ובא אחר ורוצה לעשות ג"כ קידוש, האם יצטרך לעשות שוב שטיפה והדחה.

תשובה: אולי.

שאלה: ומה הדין בהנ"ל באופן שנשאר יין בכוסו, האם יצטרך שטיפה שוב, או שמהני מה שמתקן ע"י הוספת יין שלא יצטרך שטיפה.

תשובה: ראוי שישטוף.

[א.ה. יתכן שכאן צידד טפי להצריך שטיפה, משום שהיין שבכוס מאוס על חבירו, עי' משנ"ת בזה בהערות והארות].

סלטים לפני קידוש

שאלה: האם יש להקפיד לכתחילה שלא להביא בליל שבת מאכלים וסלטים לשולחן לפני קידוש, דומיא דלחם משנה דצריך לכסותו "כי היכי דתיתי **סעודתא** ביקרא דשבתא" [עי' מ"ב סי' רע"א סקט"ו, ומקורו בתוס' בפסחים].

תשובה: אין קפידא.

לחם שנחסר מעט - ללחם משנה

שאלה: האם אפשר לסמוך על האחרונים שמתירים לקחת ללחם משנה לחם שחסר ממנו קצת, כל שאינו חסר יותר מא' ממ"ח כשיעור חלה (עי' הדעות בשע"ת סי' רע"ד סק"א).

תשובה: יותר טוב שלם לגמרי.

פרוסה ביד אחר

שאלה: בהמבואר (סי' קס"ז ס"ח) שלא יתן הבוצע פרוסה בידו של האוכל אלא יניחנו, האם הקפידא בזה היא גם במוסר פרוסה לראובן ע"מ להעביר לשמעון שיושב בצידו [שלא יתן זאת ביד של ראובן].

תשובה: יתכן שבזה אין קפידא.

[א.ה. יש לבאר טעמו משום שהלכה זו נאמרה לגבי מסירת פרוסה לאוכל ע"מ לאוכלו, דפשיטא שבנותן פרוסה לחבירו ע"מ שישמרנו וכיוצ"ב אין נפקותא איך יתן, וא"כ מה בכך שהמקבל קיבלו כדי לתת לאחר האוכל].

משה אהרן ארלנגר
מודיעין עילית

מכתבים ותגובות

לכבוד רבני מערכת "אליבא דהלכתא" שע"י חברת "אהבת שלום"!

ראיתי בגליון האחרון המדובר בענין לבישת בגדי שבת בחול, והנה כבר מזמן מפריע לי ענין זה, ואמרתי אשיחה וארווח לי ואולי יגיבו הקוראים להערתי.

דהנה אין שום ספק שמותר ללבוש בגדי שבת לשמחה משפחתית כנהוג, וכן מבואר במדרש רות שרות לבשה בגדי שבת בחול, ופוק חזי מאי עמא דבר.

אלא דילה"ע דידוע שיש כזה מושג של "הוקצה למצותו", כידוע מנר חנוכה ונוי סוכה ועוד, וא"כ ילה"ע לפי"ז איך לובשים בגדי שבת בחול, הא בגדי שבת הוקצה למצותו - מצות כבוד שבת, וא"כ אסור ליהנות ממנו כמו בנר חנוכה וסוכה, וכן צריך ליזהר שלא לעשות שום שימוש אחר בבגדי שבת, וצ"ע.

פתחי' מר דרור - בני ברק

לכבוד המערכת הנכבדה "אליבא דהלכתא".

בענין הברכה על הדלקת נר של שבת

במה שהאריך הרב ראובן ניסן הי"ו אם מברכין על הדלקת הנרות קודם ההדלקה או אחר ההדלקה, וכתב שהמנהג הוא שמדליקין ואח"כ מברכין, והביא שכ"כ חכמי ספרד ושאין לשנות וכו', מ"מ ראיתי בשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק י"ח שאלה ג') שכתב "שאשה שאין לה מנהג בזה טוב שלכתחילה תעשה כדעת מרן, ותברך ואחר כך תדליק", שהרי ידועה דעתו שאין לשנות מנהגים, וכמ"ש שם "שאשה שנהגה לברך אחר ההדלקה תמשיך במנהגה, ואשה שנהגה לברך קודם ההדלקה ג"כ תמשיך במנהגה". אבל ס"ל ג"כ שלכתחילה יש לברך לפני, אלא שהנוהגות לברך אחרי יש להם על מי לסמוך כמבואר בתשובה שם. וקצת תמוה למה הרב ניסן הי"ו לא הביא דברי מרן הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל מה שכתב בספרו אור לציון הנ"ל.

ביקרא דאורייתא

אליהו זעפרני – ירושלים

לכבוד המערכת הנפלאה "אליבא דהלכתא" המאדירה תורה בין צורבי התורה ועמליה.

בדין אם מברכין על נרות שבת לאחר הדלקתן

ראה ראיתי בקובץ מחודש שבט מה שהאריך הרב החשוב ר' ראובן ניסן שיחי' בדין אם מברכין על הדלקת נרות שבת קודם ההדלקה או שמא אחר ההדלקה, והרחיב בנידו"ד כיד ה' הטובה עליו להביא רק דעות הסוברים שיש לברך לאחר ההדלקה. אלא שלשלמות הענין נראה להביא ג"כ את דעות הראשונים הסוברים שמברכים קודם ההדלקה, ובראשם הנשר הגדול רבינו הרמב"ם (פרק ה' מהלכות שבת הלכה א') שכתב וז"ל: וחייב לברך קודם ההדלקה בא"י וכו', וכתב הרב המגיד שכן מבואר בסדר רב עמרם גאון לברך קודם ההדלקה, וכן הסכימו כל האחרונים. ע"כ. וכן כתב בארחות חיים (בדיני הדלקת הנרות בערב שבת אות א'), בזה"ל: ונהגו לברך על הדלקת הנרות ע"פ דברי ר"ת. וכ"כ ג"כ רב עמרם גאון והרמב"ם, שמברך קודם שידליק וכו', ובין האיש ובין האשה מברכים בהדלקתם ואחר כך מדליקים, וכן הדין ביום טוב, עכ"ל. וכ"כ הכל בו (סימן ל"א) "ואחד האיש ואחד האשה מברכין בהדלקתה, ואחר כך מדליקין". וכ"כ הראבי"ה ח"א (סימן קצ"ט) שבהדלקת הנרות בערב שבת דעתו שלא לקבל עליו את השבת כשמברך עובר לעשייתן, עד שיפרוש מהדלקת הנר השני ויניחנו במקומו, שאם לא כן אחרי הברכה לא היה לו להדליק את הנר השני, עי"ש. וכן דעת המרדכי (שבת סימן רצ"ג). וכ"כ האור זרוע הגדול בח"ב (סי' רנ"ו, דף נ"ז ע"ג): ואני רגיל לומר על מצות הדלקת נרות שבת, שיש לברך על ההדלקה הראשונה, אך תהיה דעתה שלא תקבל שבת אלא עד שתגמור כל הדלקתה, ובשביל הברכה אינה מקבלת שבת עדיין, עד שתגמור מצות הדלקתה. וכן נכון לעשות, ולא להדליק הנרות ולברך אח"כ, שאין זה עובר לעשייתן. וכ"ש לדברי הגאונים דס"ל שאין קבלת שבת בהדלקת הנרות, אלא רק בתפילה, ע"כ. ועוד. ועיין עוד בספרי גדולי אחרוני זמנינו שהביאו עוד מן קמאי דסבירא להו שמברכין ואח"כ מדליקין, וכן יש לדקדק עוד מכמה מן הראשונים, ואכמ"ל לעת עתה ועוד חזון למועד.

ולדעת מרן השו"ע דס"ל לדינא כהגאונים, וכדעת הרא"ש ורבינו ירוחם הרמב"ן הרשב"א וסמ"ג ועוד המובאים בבית יוסף, שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, נראה פשוט שסוברים שמברכים קודם ההדלקה, כמ"ש המרדכי הנ"ל. ואף כי בשו"ע הביא דעת הבה"ג (ביש אומרים קמא) שמקבלים שבת בהדלקה, מ"מ חיישינן לחומרא לענין הברכה דבענין עובר לעשייתן. והגם שיש דעות דהדלקת נר שבת הוי מצוה מתמשכת, מ"מ כיון דחזינן להראשונים הנ"ל שכתבו שגם בהדלקת נרות שבת בענין עובר לעשייתן, יש לחוש להם, ובפרט שכן דעת מרן לחומרא לפי מה שכתבו בעלי הכללים דעיקר דעת השו"ע כיש אומרים בתרא.

ויהא רעוא שתזכו להגדיל תורה

אריה ישראלי – בני ברק

לכבוד מערכת הגליון "אליבא דהלכתא".

בענין ברכת הדלקת נר של שבת

ראיתי מה שכתב הרב ראובן ניסן הי"ו בגליון חודש שבט ענף ה' בזה"ל: "דדבר פשוט בפוסקים שלדעת הבה"ג ודאי שמברכים אחר ההדלקה דוקא". וקשיא לן שהאריך כ"כ בפתגמא דנא, ולא הביא דב"ק דמרן הקדוש ז"ל בבית יוסף דסבירא ליה בדעת הבה"ג שמברכין על ההדלקה קודם הברכה, שהרי בב"י סימן רס"ג הביא את דברי השבולי הלקט סי' נ"ט שכתב וז"ל: "יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה, ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ, וגם בה"ג אוסר להדליק נר חנוכה אחר נר שבת, ותימה לה"ר בנימין שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת אם כן יהא אסור להדליק, ע"כ. ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה וכדברי בה"ג, וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו, מה שאין כן בכביית פתילה שהדליקו בה". עכ"ל מרן בב"י. הרי לפנינו שמרן ז"ל כתב ליישב תמיהת הר"ר בנימין שהקשה אם מברך איך מדליק, וע"ז כתב מרן ליישב תמיהתו דאה"נ דאע"פ שמברך בתחילה הרי לא מקבל שבת בברכה אלא בהדלקה, ואין מקבלים שבת עד שמדליקין את כל הנרות, ולכך יכול קודם לברך ואח"כ להדליק.

וכאשר ראיתי מקורן של דברים בספר שבולי הלקט גופיה, נתבארו הדברים ביתר שאת, שהרי כתב שם בזה"ל: "ותימה לאחי ר' בנימין נר"ו שאם תאמר שהברכה חשיבה קבלת שבת, אם כן יהא אסור להדליק, שהרי צריך לברך קודם הדלקה דקי"ל כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן וכו'", ומרן ז"ל ביישובו השרישנו בביאור דברי הבה"ג דמברכין עובר לעשייתן קודם ההדלקה, ורק אחר שהדליק כל הנרות מקבל שבת וכמו שנתבאר, וברור.

וכיון שכן הרי שאין הכרח כלל למש"כ הרב הנז' דכיון שהביא בשו"ע דברי הבה"ג הרי שיש לחוש לדבריו, דהנה בשו"ע סי' רס"ג סעי' י' כתב וז"ל: "לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה וכו', ויש חולקים על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפילת ערבית", ע"כ. דהוי בכלל הכלל דיש ויש הלכה כויש. וכתב הנ"ל לחוש לדעת האומרים שכאשר כתב מרן סתם ויש או יש ויש, דעתו לחוש ליש אומרים אע"פ שדעתו כסתם או כיש אומרים בתרא, ובכך הסיק לומר דכיון שהביא בשו"ע דברי הבה"ג הרי שדעתו שמברכין על הנר אחר ההדלקה, אמנם לפי מה שנתבאר הרי דברי מרן ברור מללו שלדעת בה"ג מברכין קודם ההדלקה.

וגם במ"ש מרן בשו"ע שם סעי' ה' כשידליק יברך בא"י אמ"ה וכו', כתב הרב הנ"ל לפלפל בלשון מרן וכתב שאין הכרח בלשונו, ושכ"כ כמה אחרונים, ובסוף דבריו כתב "שמרן לא הכריע אימתי מברכין, או דפסק שמברכין לאחר ההדלקה", אין בו כל הכרח ואין לו יסוד בדברי מרן בבית יוסף ובשו"ע. אמנם ראיתי בשו"ת אור לציון למורינו הגרב"צ אבא שאול זצ"ל (פרק י"ח תשובה ג') שכתב שם להדיא וז"ל: "אולם מלשון מרן שם שכתב כשידליק יברך, משמע שמברך ואחר כך מדליק", עי"ש. ולא ידעתי למה לא ראה להביא דבריו דס"ל בדברי מרן בפשטות שמברך ואח"כ מדליק.

בברכה רבה

יהודה מ. אוחנה – ירושלים

מנהג הספרדים בכל הדורות להדליק ואח"כ לברך

לכבוד מערכת הגליון הנפלא "אליבא דהלכתא".

תחילה לכל רצוני להביע רגשותי ההומים לפניכם על הפעולה הרבה וקידוש ה' הגדול והאדיר הנעשה על ידכם בהקמת רשת כוללי "אליבא דהלכתא" ללימוד ההלכה המסורה בכלל, והוצאת הגליון המופלא הלזה מידי חודש בחודשו. על הכל תבורכו מפי עליון שחפץ ה' בידכם יצלח להמשיך ולהרבות פעלים לתורה ולתעודה, אכי"ר.

הלום בהגיע לפנינו גליון האחרון לחודש שבט התשע"א נתמלא הבית אורה, ומה רב טוב הצפון בין בתרי הגליון הנכבד הלזה.

אנכי הקטן ספרדי בן ספרדי, נהגה אמי וסבתתי מאז ומקדם להדליק הנר ואח"כ לברך, ורבות בשנים תמהתי שאיה"נ מנהג ישראל תורה היא, ואל לנו לחשוב ולהעלות בדעתינו שרבותינו גדולי הדורות לא ידעו ולא שמעו או חלילה לא הבינו פסקיהם והוראותיהם ומנהגיהם בקודש שהנהיגו לן, חלילה חלילה, רק זאת תמהתי הלא דבר הוא, דבשלמא מנהגים של חומרא או מנהגי חסידות, דרכם של כל קהילות הספרדים המונהגים ע"י רבניהם גדולי הדורות היתה להחמיר כל מאי דאפשר בכל חומרא והנהגת קודש כידוע ומפורסם, ואפי' מנהגים שמקורם במנהגי אשכנז כמנהגי מהרי"ל או ר"י טירנא וכדומה הקפידו לנהוג ולהחמיר, כל זמן שאין ההנהגה סותרת להלכה הפסוקה, וכידוע ומפורסם.

ואכן מקופיא היה נראה בעיני אחר לומדי הדברים במקורם שעיקר מקור וסמך למנהגינו בהדלקת נר של שבת הוא מהגהת הרמ"א בשו"ע סי' רס"ג סעי' ה', ומקורו ממנהגי מהרי"ל כמובא באורך בדרכי משה על הטור שם, וע"ז תמהתי דא"כ הוא הלא כלל נקוט בידינו מש"ס וראשונים שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, וכך פסק הרמב"ם להדיא בענייננו, וא"כ הלא דבר הוא לעזוב ההלכה הפסוקה והפשוטה, ולהחמיר בחומרות ובמנהגי אשכנז נגד ההלכה הפסוקה.

ומשום כך באתי בכתובים להעלות רגשות ליבי, ולהכיר לכם טובה מרובה על שהארתם עיני לראות ולהבין שאף מנהגים שנראים משום מה תמוהים, מקורם למעלה למעלה בקודש עד הגאונים ולפניהם, ושכל דבר שהנהיגו לן הקדמונים יסודותיהם חזקים ומוצקים ע"פ ההלכה הפסוקה. ומזה למדתי מוסר השכל שחלילה להוציא לעז על הראשונים, או אפילו לתמוה על מנהגיהם בקודש, שתורתינו תורת אמת היא, ומסורה לנו דור אחר דור עד משה רבינו ע"ה שקיבלה מסיני, ולא להאמין או להסיק איזה שהם מסקנות עד לבירור הדברים ממקורם.

אכן בלומדי בעיון מאמרו הנכבד של הרב ראובן ניסן שליט"א ראיתי מקומות זעיר פה זעיר שם שיש מקום לנטות קו ולהבין אחרת כפי שיראה הרואה, אך הלימוד שלמדתי מכל המאמר הנפלא הנ"ל חד הוא, שלכל מנהג מקור ויסוד מן הקדמונים, וחלילה לנו לשנות במשהו ממה שהנהיגו לך רבותינו הגדולים, ועל כך יישר כח גדול.

בברכה שתמשיכו ללא לאות במפעלכם הכביר להגדיל תורת יהדות ספרד ולחזק בדקי הבית עדי ביאת הגואל במהרה, אכי"ר.

דוד רביד - פתח תקוה

שמן "הדין" צריכות הנשים לברך ואח"כ להדליק

לכבוד מערכת הגליון המפורסם אליבא דהלכתא. קראתי בגליון מ"ח את מאמרו הארוך של הרה"ג ר' ראובן ניסן שליט"א, וכדרכה של תורה יש לי כמה וכמה פרטים וכללים להשיב בהם.

הנה הרב הכותב הי"ו האריך ועשה קונטרס להוכיח שמצד "הדין" צריך להדליק ואח"כ לברך, ושם האריך טובא בזה, ובאמת שמתקבל הרושם שכל האריכות כולה נוגע לויכוח אם לברך קודם או אח"כ, ושמוכח בראיות מופתיות שצריך לברך אח"כ, אך באמת חלק ניכר מהדברים אינם שייכים בהדיא לויכוח, אלא הקדמה והסבר בכלל לדין הדלקת הנר שבזה אין ויכוח.

א. ואכתוב בקצרה את עיקר יסודו ובניינו של הרב הכותב, שטוען שמצד "הדין" כך צריך להיות, ונעזוב כעת בצד איך נהגו וממתי נהגו, וזה נכתוב בסוף, אלא הנידון והויכוח הוא בלימוד הסוגיא כפשוטה איך להגיע למסקנא מצד ליבון ההלכה מדינא בלבד, וככל נידון הלכתי אחר שאין בו צד סרך מנהג וכיו"ב.

ועיקר דבריו הם כך, שהרי לכאורה דבר פשוט וברור הוא שכל הברכות הם עובר לעשייתן "קודם" עשיית המצוה, וכמבואר בגמ' ובדוכתי טובא, וא"כ מה נשתנה הדלקת נר שבת, ולזה הוצרך לייסד ב' יסודות אשר בלי כל אחד מהם היה מודה שמצד "הדין" צריך לפסוק לברך קודם הדלקה. יסוד ראשון הוא שיטת הבה"ג שסובר שקבלת שבת היא "בברכה" ולא בהדלקת הנר גרידא, וכפי שהביא הרבה לשונות מהראשונים ז"ל שכך כתבו כשהעתיקו דברי הבה"ג, והשתא בא היסוד שייסדו הרב הכותב דעל כרחך ברור ודאי ללא ספק ועוררין, והוא מושרש ופשוט, שלדעתם ז"ל חייב לברך אחר ההדלקה, דאם תברך קודם א"כ קיבלה שבת בברכתה ואיך תדליק אח"כ, וזה מה שכתב שם הרב הכותב בענף ה' דדבר פשוט בפוסקים שלדעת בה"ג "ודאי" שמברכים אחר ההדלקה "דווקא". והפוסקים שמביא שם הרמ"א שמקורו במהרי"ו, ושם כתוב בהדיא שאותן נשים שברכו אח"כ לא רצו לברך קודם, דא"כ קיבלו שבת ולא מצו תו לאדלוקי, והביא שם עוד שכ"כ הלבוש והמט"י והברכ"י, וסיים א"כ דבר פשוט וברור שהשרישונו רבותינו שזה פשיטא שלדעת בה"ג חייבים לברך אח"כ. זהו יסוד אחד. רק שעדיין זה לבד לא מספיק, דאפי' נימא דכך הוא האמת בדעת בה"ג, מ"מ הלוא מעיקר הדין פסק מרן ז"ל דלא כבה"ג, דבסעי' י' הביא בשם י"א בתרא דלא חל שבת עליו אלא באמירת מזמור שיר וכו', אלא שבכל זאת מרן ז"ל חושש לכתחילה להחמיר כבה"ג, וכמבואר בסי' תרנ"ט בב"י בהל' חנוכה, וא"כ הא ודאי כשמחמירין כבה"ג צריך שלא יהיה חומרא דאתי לידי קולא, ועל כן אם נאמר דכשיברך אחר ההדלקה זו ברכה לבטלה לדעת הרמב"ם וסיעתו, שכל שלא בירך קודם העשיה תו אינו יכול לברך, א"כ מה תועלת לחשוש מחד לבה"ג, ומאידך ליפול בברכה לבטלה בזמן שבה"ג הוא רק חומרא לדידן, על כן בא היסוד השני של הרב הכותב, וכתבו שם בענף ג' אות ז' ובענף ה' אות ב' דהדלקת נ"ש הוא מצוה המתמשכת, ודמיא למעוטף בטלית ומעוטר בתפילין דיכול לברך כל זמן שהם עליו, א"כ ה"ה נ"ש כיון שעיקר המצוה היא כדי שיהנה מאורו, א"כ כל רגע מתקיים המצוה וזה נחשב כעובר לעשייתן, ושוב אין כאן חשש ברכה לבטלה, וא"כ בכל מקום שיש צורך משהין את הברכה לאח"כ, וכאן יש צורך לחוש לבה"ג הסובר לברך אחר ההדלקה.

זהו תמצית דברי הרב הכותב, עיין בכל דבריו ודו"ק, ומעתה מכל זה נתבאר לך שבנפול יסוד אחד ממה שיסד ורוצה להשריש בנו, הרי יתהפך דינא שעל פי הדין יברך ואחר כך ידליק.

ב. והנה יסוד ראשון שכ' שדבר פשוט בפוסקים שלדעת בה"ג קודם מדליק ואח"כ מברך, הוא מופרך מעיקרו בראשונים ממש, וראיה לדבר שאין עליה תשובה שהרי הראשונים שפסקו כבה"ג הלא הם שבה"ל בסי' נ"ט [ונראה שם שנקט כן לדינא, מיהו מצאתי לו בסי' קפ"ה שכ' מצאתי בשם רבינו זצ"ל היכא דקבעי לאדלוקי נ"ח ונ"ש מדליק דחנוכה ברישא, דאי אדליק דשבתא ברישא איתסר ליה לאדלוקי, וכ"כ בה"ג, ודעתי "נוטה" שמותר וכו' דבקיבול דעת הדבר תלוי וכו', עכ"ל] והכלבו והאו"ז סי' י"א והאורחות חיים מלוניל וראבי"ה והמרדכי, וכמבואר ג"כ בב"י שכ"ד המרדכי כבה"ג, והרוצה לעמוד על לשונותם יעיין שם במאמר הרב הכותב. והנה הראשונים האלו ז"ל שפסקו כבה"ג, והם הסבירו בהדיא שבגלל ברכת להדליק נר של שבת הם עצמם גופייהו פסקו להדיא מפורש בלי רמיזות וקריצות שמברכת קודם ההדלקה, כן מפורש בהדיא באו"ז ח"ב סי' רנ"ו וז"ל: ואני רגיל לומר על מצות הדלקת נרות שבת, שיש לברך על ההדלקה הראשונה, אך תהיה דעתה שלא תקבל שבת עד שתגמור כל הדלקתה, ובשביל הברכה אינה מקבלת שבת עדיין עד שתגמור מצות ההדלקה, וכן נכון לעשות ולא להדליק ואח"כ לברך, שאי"ז עובר לעשייתן, וכ"ש לדברי הגאונים דס"ל שאין קבלת שבת בהדלקת הנרות אלא רק בתפילה, עכ"ל. הרי שלך לפניך דאפי' לבה"ג דמקבלת שבת בברכה, כמו שביאר באו"ז כפי שהביא לשונו הרב הכותב, עכ"ז כותב שתברך קודם ההדלקה. ואפי' שהאו"ז שם ג"כ פוסק שלא מועיל תנאי, יעו"ש. וכן הכלבו בסי' ל"א שג"כ מוכח שפוסק כבה"ג שמקבלת שבת בהדלקת הנר, ולכן כ' בשם מהר"ם שיכולין להתנות שאין מקבלין שבת עד שיתחיל החזן וכו'. וכזה הוכיח ג"כ הב"י מהמרדכי דס"ל כבה"ג, ויתירה מכך סובר הכלבו שהאשה עצמה אינה יכולה להתנות, דאחרי שהביא דברי מהר"ם שיכולין להתנות, כ' ור"פ ז"ל כ' דווקא לבני הבית, אבל אשה המדלקת אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה, דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו, ואין מועיל לה שום תנאי, עכ"ל. והעתיק זה הכלבו בלי חולק. ותדע דכן הוא, דבמהר"ם בתשב"ץ קטן שבסי' ח' כ' דיכולין להתנות לא לקבל שבת עד החזן וכו', וזהו המהר"ם שהעתיק הכלבו, ואח"כ בסי' י"ד כ' נראה דהא דאמרי' לעיל סי' ח' דיכול להתנות וכו', היינו דווקא לבני הבית, אבל האשה עצמה המדלקת אסור לה שום מלאכה "אחר שהדליקה", דכיון שבירכה על הנר אין לך קבלה גדולה מזו, ואין מועיל לה להתנות, וכן איתא בפסקי דרבינו יודא, עכ"ל. הרי שאין כאן מחלוקת, דהוא ניהו מהר"ם שאמר שאפשר להתנות, והוא ניהו שאמר דווקא לבני הבית, ואפי' נאמר שזו הגהת תלמידו, מ"מ לא כתבה בלשון חולק. וא"כ הכלבו שמעתיק כ"ז להלכה, כותב בהדיא כמה שורות קודם לכן וז"ל: וכן כתב הרמב"ם שמברך קודם שמדליק וכו', ואחד האיש ואחד האשה מברכין בהדלקתה "ואחר כך" מדליקין, עכ"ל. הרי בהדיא דהכלבו גופיה דפוסק כבה"ג שאשה מקבלת שבת בברכה, וגם פוסק שלא מהני לה תנאי, בכל זאת פוסק שתברך קודם ההדלקה. וכן מוכח מלשון התשב"ץ קטן הנ"ל בסי' י"ד שכ': אבל האשה עצמה אסור לה שום מלאכה אחר "שהדליקה", דכיון שבירכה על הנר וכו', ואם איתא דמברכת אחר ההדלקה ובברכה הוא הקבלת שבת דידה, הול"ל אסור לה מלאכה אחר שבירכה. אבל אין צורך לכל זה, דבכלבו מבואר במפורש. וכן המרדכי שפוסק ג"כ כבה"ג, וכמ"ש הב"י שכך מוכח בדעתו, עכ"ז כתב בהדיא דתברך קודם שתדליק, עי' במרדכי בסי' רצ"ג. וכן הארחות חיים והעתיקו הרב הכותב, שפי' בהדיא בבה"ג שמפני שמברך חל עליה שבת, וכך פסק שם, והוא ניהו גופיה כ' בהדיא שתברך קודם ההדלקה וכלשון הכלבו הנ"ל, עי' באורח"ח דיני ער"ש אות א'.

וכן הראבי"ה בחלק א' סי' קצ"ט פסק כבה"ג, ופי' בהדיא משום הברכה, ועכ"ז פסק שם בהדיא שמברכת קודם ההדלקה יעו"ש, וז"ל: בהדלקת שני הנרות בער"ש עד דעתו שלא לקבל עליו את השבת כשמברך עובר לעשייתן, עד שיפרוש מהדלקת הנר השני, דאל"כ אחרי הברכה לא היה לו להדליק הנר השני, עכ"ל. הרי בהדיא שמברך קודם ההדלקה.

א"כ כל אלו הראשונים גדולי עולם מעניקים חמה בקומתם, ואת מימיהם אנו שותין כל היום, והם בהדיא אע"פ שפוסקים כבה"ג ומפרשים בגלל הברכה, פוסקים בכל זאת לברך קודם ההדלקה, ועל כרחך דודאי לא מיד כשמברך חל עליה קדושת השבת בו ברגע, אלא עם גמר ההדלקה, ומה שפירשו הראשונים שדווקא בגלל הברכה הוא משום דבלא זה איזה "הוכחה" יש שבגלל שהדליקה נרות לצורך הלילה זה אומר שכבר קיבלה שבת, וכי אם פרסה מפה והניחה חלות זה מוכיח שכבר קיבלה שבת, לכן הוצרכו לומר שההוכחה לכך הוא מפני שמברכת, וזה ודאי הוכחה שברצונה לקבל שבת, אבל ברור ופשוט שקבלת השבת "החלות" שלה חל אחר שגומרת ההדלקה את המעשה שעליו בירכה.

שוב הראוני שהוכחות אלו מכל הני ראשונים כבר קדמני בזה בס' בני ציון (ליכטמן) בסי' רס"ג יעו"ש, וכן מוכח מהא דרה"ג בתשובת הגאונים שהסכים עם השואלים אותו שבברכה הוי קבל"ש, ואמר להם לפי דבריכם איך תדליקון אפי' נר אחד, וכ' להם המנהג, ושלפי"ז א"ש, ולבסוף מסיים דגם אם יברכו קודם ואח"כ ידליקו נמי א"ש, עכ"ד יעו"ש. ואיך כותב להם דבר כזה, הלא לשיטתם כבר קיבלו שבת בברכה, ואיך אפש"ל דנמי א"ש, אלא ודאי כדאמרן דאין בברכה חלות קבל"ש, אלא הברכה עם ההדלקה בזה חל

קבל"ש, ופשוט.

וא"כ מאן ספין ומאן רקיע לחלוק ולומר בלשון ברורה שדבר פשוט בפוסקים שלדעת בה"ג חייב לברך אח"כ, אי"ז אלא תימה. ועוד, שמהרי"ו עצמו שממנו הוכיח הרב הכותב דלבה"ג חייבים לברך אחר ההדלקה, ממנו מוכח היפך דברי וז"ל (במהדורת ר"י בוקסבוים בס' הזכרון למהר"ח שמואלביץ סעי' ט"ז) נשים נוהגות לפשוט אצבעות ידיהן סביב הנרות כשמדליקין, והוא טעות, דהא פורדין אצבעותיהן והאור מבהיק ביניהן, אך יש להדליק כדי שלא יהנו מן הנר עד שיברך והוי עובר לעשייתן, "או יעשו הברכה טרם ידליקו והוי כדין וכשורה", עכ"ל. הרי בהדיא שמהרי"ו שהוא אבי המנהג של הקצת נשים שהביא הרמ"א, בעצמו כותב שלא חייבים לעשות כן, אלא או יעשו הברכה טרם ידליקו והוה כדין וכשורה, הרי דאף לבה"ג ס"ל דהוה כדין וכשורה.

א"כ אמור מעתה, בראשונים מבואר בהדיא ממש שאף לבה"ג צריך לברך קודם, א"כ מי נשאר לומר לא כך, רק קו' רבינו בנימין אחיו של שבה"ל שנתקשה א"כ איך ידליק, וכבר תירץ לו מרן הב"י דבגמר ההדלקה חל השבת, ולא כמו שהבין הרב הכותב דהב"י תי' זה רק אליבא דהר"ן דס"ל דבהדלקה הוה קבלת שבת, אבל באמת להסוברים דבברכה הוי קבלת שבת אין כאן תירוץ, דא"כ מה תי' הב"י, הלא שבה"ל והאו"ז והכלבו והאורח"ח כתבו בהדיא שבברכה מקבלת שבת, ועל הכלבו קאי הב"י כמבואר שם, וא"כ מה עונה לו הב"י שבהדלקה חל ולא בברכה, סו"ס הלא הכלבו והשבה"ל כותבים דבברכה חל, וע"כ כנ"ל, והם דברים פשוטים לכל לומד ומעיין בסוגיא כדת, אלא שבכל זאת המקצת נשים האלו של מהרי"ו זכו לכוין לקו' מהר"ר בנימין, ומכח זה החליטו לעשות הברכה לבסוף, וא"כ וכי משום שהם תפסו להם קו' מהר"ר בנימין כך צריך לפסוק מצד הדין, כשבכל הראשונים מבואר בהדיא לא כך, וכפי שתי' מרן הב"י. אלא שבכל זאת הרמ"א קיבל סברתם בסבר פנים, וכך קבעו להלכה בשו"ע, א"כ מה שייך להביא ראיה מכל סיעת האחרונים שמסבירים את סברת הרמ"א [שבעצם היא סברת המקצת נשים למה לברך אח"כ, כי כשתברך לא תוכל שוב להדליק], וכי לזה יקרא ראיה, הלא ודאי הם האחרונים ז"ל באים להסביר את מה שכתוב ברמ"א, ובודאי שזו הסברא וכמו שכתבה מהרי"ו, אבל שיגידו הם שזו סברא מוכרחת ופשוטה ומושרשת וכו' בדעת הבה"ג, וכי אמרו דבר כזה, אדרבה ואדרבה ההיפך מבואר בראשונים בהדיא בדעת בה"ג, וודאי שמדינא כן היה צריך להיות, וכן גם היה עד זמן מהרי"ו מדכ' "מקצת נשים", אלמא דרובא דרובא לא עשו כן, אלא שזכו אותן נשים וסברתן נתקבלה ונתפשטה בארצות אשכנז, וקבעה הרמ"א בשו"ע, אבל אנן לדידן דאין מחוייבין לילך בתר הרמ"א ודאי שמצד הדין יש לנו לפסוק אחר כל הראשונים שמימיהם אנו שותים ולאורם אנו הולכים, שאף לבה"ג "צריך" לברך קודם ההדלקה.

ג. וא"כ כבר נפל יסוד אחד שכ' הרב הכותב, דדבר פשוט שלבה"ג צריך לברך אח"כ, וא"כ אחר שנפל יסוד זה תו לא היה צריך להאריך עוד, אבל עוד אכתוב בזה דנראה פשוט שאף בני אשכנז לא חשו כלל מצד הדין לבה"ג אפי' לא לחומרא, שהרי כל גדולי אשכנז הב"ח והמ"א ושאר פוסקים והמ"ב בעקבותם, כתבו דאיש המדליק נרות שבת אינו מקבל עליו שב"ק, ויכול לעשות מלאכות, ומכח זה מבואר בפוסקי גדולי אשכנז שהאיש מברך קודם שמדליק, ואם איתא דחשו לבה"ג הלא ודאי לבה"ג אין שום חילוק בין איש ובין אשה, דהוא דינא קאמר, וכמבואר ג"כ במ"ב סי' תרע"ט ס"ק א', וא"כ על כרחך דרק ממנהגא בלבד נהגו כן הנשים של בנות אשכנז לקבל ע"ע שבת בברכה ובהדלקה כדי לפרוש ממלאכה, ולא יכשלו ח"ו באיזה חשש חילול שבת, אבל לא מצד שחשו לחומרא לבה"ג, דא"כ מאי שנא נשי מגברי, אטו נשים נעשו מחמירות טפי מן הגברים, אלא ודאי שהיה להם "מנהג" לקבל שבת בהדלקה, ולא בגלל שמצד "דיני פסק הלכה" צריך לחוש לבה"ג לחומרא, והטעם שנהגו כך דווקא הנשים כנראה משום דאין להם דבר מוגדר כדי לקבל בו את השבת, כמו לגברים שמקבלים שבת במזמור שיר, דלהן אין תפילה, ועל כן הנהיגו לעצמן לקבל שבת בהדלקת הנרות. וכ"כ הרמ"א בסעי' י' "שהמנהג" הוא שהאשה המדלקת מקבלת עליה שבת, ומחמת כן נתקשו מקצת נשים לעצמן אם נוהג לקבל שבת בהדלקה איך נוכל לברך קודם ההדלקה, הרי כבר בברכה יש כאן קבל"ש, ומכח זה בירכו אח"כ, והיינו דמנהג הנשים לקבל שבת בהדלקה או בברכה, הוא שבזה תפסו להן לעשות כבה"ג, אבל לא מצד דיני פסק הלכה אלא מצד מנהג בלבד.

ושו"ר שכ"כ ממש ככל מה שכתבנו בשו"ת שערי יושר ח"ב סי' מ', דברור דלא מדינא החמירו כבה"ג, ואדרבה לא פסקו כוותיה, ורק הנשים ממנהגא דידהו תפסו כן, ולכן דייק הרמ"א בסעי' י' וכ' והמנהג הוא וכו', יעו"ש היטב. ואח"כ ראיתי שכ"כ גם הגרמ"מ קארפ בספרו הל' שבת בשבת יעו"ש.

א"כ מעתה נפל עוד יסוד בדברי הרב הכותב שמתאמץ להוכיח שחייבים לחוש לדעת הבה"ג, דכל סתם ויש או כל יש ויש צריך לחוש לחומרא, וא"כ צריך לחוש לחומרא לבה"ג, ולפי הנ"ל נפל יסוד זה, דאפי' יהיבנא ליה כל דיליה שלבה"ג חייבים לברך אח"כ [מה שהוכחנו בראיות חלוטות שזה אינו], מ"מ "המנהג" היה לא לחוש כלל לדעת בה"ג, והראיה דהאנשים גם כשהדליקו ובירכו עשו מלאכות. וכ"פ בכה"ח ס"ק ס"ד דכשהאיש מדליק אין מנהג שמקבל שבת, ולכן כתב שם דיברך קודם ההדלקה, יעו"ש. הרי שאף בני ספרד נהגו לא לחוש לבה"ג, ואף דבנר חנוכה כן מקפידים קודם להדליק נ"ח ולא נר שבת, עי' כה"ח סי' תרע"ט ס"ק א', עכ"ז פסק שם בס"ק ג' דאם עבר והדליק נ"ש קודם יכול להדליק אח"כ נ"ח, משא"כ באשה לא יכולה, ותבקש מאחר שידליק לה נ"ח, וכן כאן פוסק בסי' רס"ג שהאיש יברך קודם ההדלקה. ועל כרחך צ"ל דבשביל דין עובר לעשייתן לא נוכל לחוש לבה"ג, כיון דהמנהג הוא דלא כוותיה, וכיון שכן שרק אצל הנשים היה מנהג להחמיר כבה"ג, וזה לא מצד גדרי דיני פסק הלכה ומהטעם שנתבאר לעיל, וכפי"ז אין שום בעיה שתברך קודם לדידן, דאף אם תברך קודם יהיה לה קב"ש בהדלקת הנר, רק שבברכה עדיין לא מקבלת שבת, אם מצד שכך דעתה לתמיד, אם מצד תנאי, ונכון שבנות אשכנז גם בזה לא נהגו כך, אבל נתברר שהכל הוא מצד מנהג בלבד ולא מצד "פסק דין" לחומרא, וא"כ אם מצד מנהג אתי' עלה הרי שבבנות ספרד אין המנהג ברור בדורות האחרונים, כמבואר בפוסקים, ועי' לקמן אות כ"ג מזה, וא"כ שפיר יכולה לנהוג לברך קודם ההדלקה.

ד. ועתה באתי על יסוד השני שחידש לן הרב הכותב, שהדלקת נ"ש חשיבא מצוה מתמשכת, ודומיא דציצית ותפילין שמבואר ברמב"ם שאפשר לברך אפי' אח"כ כל זמן שהם עליו, כן ה"ה כאן, ולכן אין כאן חשש ברכה לבטלה.

ושוב גם כאן הרב הכותב משתמש בלשון חדה כתער, וכותב יסוד פשוט וברור ומוסכם שמצוות נ"ש הוא מצווה מתמשכת, ולכן פשוט שאם תברך אחר ההדלקה לא נכנסת כאן בספק איסור ברכה לבטלה.

אבל האמת שאי"ז יסוד פשוט וברור כלל וכלל, שהרי מהרי"ו מפורש כותב שהסיבה למה משימות הנשים ידיהן כנגד הנרות הוא כדי שלא יהנו לאורן, וממילא יהיה כאן עובר לעשייתן, ואם איתא דהוה מצוה המתמשכת וכטלית וכו' למה לא אומר כן לדבר ברור ופשוט שיש כאן כל הזמן עובר לעשייתן, וכן הרמ"א כתב כן בעקבות המהרי"ו, וכן המהר"ש גופיה שהביא המ"א שאפשר לברך אחר זמן רב כההיא דחופה, ומזה הביא הרב הכותב ראיה דנ"ש היא מצווה נמשכת, דוכי בשביל שנותנת ידיה על פניה זה נחשב לעובר לעשייתן וכו', ולכן הכריח שזו מצוה נמשכת, אבל נעלם ממנו דברי המהר"ש בפנים, ומובא בספר מנהגי מהר"ש היו"ל ע"י מפעל תורת חכמי אשכנז עמוד רי"ד הערה 1, וז"ל: אמר מהר"ש פעם אחת היתה חתונה, ואיחרו ברכת הנישואין עד אחר שקיעה"ח, ואח"כ הלכו הנשים לביתם והדליקו הנרות, ובא מעשה לפני מהר"ם סגל וקנסם בתעניות, ואמר שהיה להם להניח השפחות שלהם להדליק או הם עצמן קודם הליכתן לחופה, ואח"כ בביאתם לבית היה להם לפרוס ידיהם "על הנרות" ולברך, כי מ"ט מדליקין משום שלום בית, נמצא "כשמכסה" בידיה נגד האור של נר אז בטל השלום בית, ולכן כשמברך עליו הוי עובר לעשייתן, וכשחוזרת ומסירה ידיה חוזר השלום בית, עכ"ל.

וכ"כ בלקט יושר לתלמיד בעל תרוה"ד עמוד 50 וז"ל: נמצא כתוב בקונטרס בשם אחד מן הגדולים, מה שנוהגות הנשים להדליק נר של שבת ואח"כ משימין ידיהן לפני הנר ומברכות, משום דמה הטעם שמדליק נר בשבת משום שלום בית, "וכיון שמאפילות הנר" בידיהן עדיין לא נקרא שלום בית, והוו מברכות עובר לעשייתן, וזכורני הגאון מהר"י אסרלן ז"ל "אין נוהג הכי, אלא מברך ואח"כ מדליק", עכ"ל עיי"ש.

הרי בהדיא דלא משום מצוה המתמשכת קאמר כלל, ולא הזכיר מזה לא מיניה ולא מקצתיה, והסביר במפורש היכן העובר לעשייתן שייך כאן, והוא שכשמכסה את האור בטל שלום בית, כי אין האור מפיץ ונכר, כי מכסה אותו בידיה, וכעת כשמסירה ידיה חוזר האור וחוזר השלום בית, וזה הוה כהדלקה ושייך בזה עובר לעשייתן, והוה כמכבה את הנר וחוזרת ומדליקה.

ה. וכן מוכח בשו"ת מהר"י מברונא גדול פוסקי אשכנז סי' פ"ד שכ' וז"ל: אשה שהדליקה נרות שבת ושכחה לברך, ונזכרה אחר שיצאו הקהל, ושאלה אם עוד יכולה לברך, והשבתי דלא תברך כלל, דאף אי נימא דמברכין על השחיטה ועל הכיסוי אחר המעשה כמו שכתב האו"ז, כאן לא תברך כיון דהכא לאו זמן הדלקה הוא, ושמא תראה חסרון בנרות ותטה או תתקן, ועוד להדליק להבא משמע, עכ"ל. הרי בהדיא שכל סברא וצד שכן לברך הוא אם נסבור דהלכה כהאו"ז וסיעתו שאפשר לברך אחר המעשה ג"כ [דלא כהרמב"ם, וכמבואר באורך בש"ך רסי' י"ט ביו"ד ס"ק ג', ושכ"ד הד"מ לפסוק כהאו"ז], ולכן כ' המהר"י ברונא לתלות בכלל את השאלה רק אליבא דידהו, אבל אליבא דהפוסקים שאין לברך אחר המעשה פשיטא ליה שאין כאן שאלה.

ו. וכן הפמ"ג שהוא עצמו כותב בא"א ס"ק י"א להסביר בדעת מהר"ש משום מצוה מתמשכת, הוא מדמה את זה לנר חנוכה שזהו מצוה שיש לה שיהוי זמן, דהיינו שלא נגמרת המצוה תיכף ומיד אלא יש לה שיעור שצריכה להמשך, והמצוה עדיין קיימת כלשונו של הפמ"ג שם, ואיהו גופיה חזר בו בג' מקומות שאין לברך על נ"ח, דאע"פ שיש שיהוי וזמן למצוה, מ"מ אין שום עסק במצוה מצידו, ודימה זה למעקה שמבואר בכנה"ג דאחר שקבע המעקה תו אין לו לברך, א"כ ה"ה בנ"ח. עי' בפמ"ג סי' תל"ב משב"ז סוף ס"ק ג' ובסי' תרע"א ס"ק א' ובסי' תרע"ו ס"ק ב', וא"כ ה"ה נ"ש שאין לו שום עסק בפועל כעת, דהרי הפמ"ג דימה נ"ש לנ"ח.

ז. וכן הגר"ז בקו"א ס"ק ג' שממנו הביא הרב הכותב ראיה שעיקר המצוה היא ההנאה מהנרות, ועל כן זה נחשב למצוה מתמשכת, הנה איהו גופיה כשבא להסביר למה תברך אח"כ כשהיא עצמה הדליקה מבעו"י, כ' משום דדמיא לברכת הגר, וכי היכי דהתם א"א לברך קודם כן הכא הרי למנהגנו א"א לברך קודם, וכיון שעל כרחך נתקנה הברכה אח"כ איזה גבול ושיעור יש בדבר, מסתמא אפשר לברך גם אחר זמן ולאו דווקא סמוך ממש, יעו"ש. ורק כשבא להסביר למה תברך כשמדליק הגוי כעת, כ' משום דאי"ז מצוה שנגמרת מיד בעשייתו של הגוי, אלא זו מצוה שמתקיימת גם ע"י הישראל שנהנה ממנה, ולכן שייך לברך על מעשיו של הגוי. וכל זה כתב כהסבר למה אפשר לברך על מעשה הגוי, כי סו"ס המצוה מתקיימת גם ע"י הישראל, אבל לא כתב סברא זו להסביר למה תברך אחר זמן רב כשכבר הדליקה היא עצמה. וכן הוכיח הרב המגיה לשו"ת מגידות של הפמ"ג בסי' י', ואם איתא כהרב הכותב למה לא אמר כן הגר"ז בפשיטות, ולמה הוצרך לומר דהוה ברכה כטבילת הגר דא"א בענין אחר.

ח. גם הרב חקר הלכה, והביאו בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סי' מ"ד ד"ה ומעתה, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ב סי' ה' ג"כ העתיק לשונו, כ' וז"ל: מ"ש בישועות יעקב בשם כמה פוסקים דנ"ש הוה מצוה מתמשכת, לא מצאתי כן בפוסקים וגם מצד הסברא זה אינו, דדווקא אם ביכולתו להסיר את המצוה ואינו מסיר זהו נחשב למשך זמן, משא"כ בנ"ש כיון שקיבלה עליה שבת בהדלקה א"כ אסור לה לכבות, א"כ מה דהוה הוה ואין בידה להסיר, עכ"ל. והסכים עם זה המהר"ם בריסק הנ"ל, וכ' דזהו סברא נכונה וישרה.

והאמת שבישועות יעקב גופיה גם כתוב כעי"ז, שאחר שכ' סברתו דהוה מצוה נמשכת, הוקשה לו למה הפוסקים כתבו דהוה כטבילת גר דהיכא דא"א לברך קודם מברך אח"כ, וה"ה כאן בנר שבת, ותיפו"ל דהוה מצוה נמשכת, ותי' דכיון דמקבלת שבת בהדלקת הנר תו אינה יכולה להדליק, ולא שייך לומר מצוה נמשכת כשאינה יכולה לקיים בפועל את המצוה, וכ' שזו סברת הא"ר והפוסקים, יעו"ש.

ומעתה ממ"נ אם מקבלת שבת בהדלקה עוד לפני הברכה, וכמו שסוברים כמה ראשונים בדעת בה"ג הר"ן והמרדכי ועוד כמה ראשונים שלא הזכירו כלל בלשונם ברכה, וכמו שתפס בפשיטות מהר"ם בריסק וישועות יעקב ועוד, שמה"ט נזהרות לא לכבות את הפתילה שהדליקה, אע"פ שעדיין לא בירכה, ועי' בס' פסקי תשובות על סעי' י' בזה, א"כ תו לא שייך לומר מצוה מתמשכת, וכמ"ש הישועי' עצמו שממנו מביא הרב הכותב ראיה. ואם תאמר דדווקא בברכה מקבלת שבת ולא בהדלקה, וכמו שרוצה להוכיח הרב הכותב בענפי באורך, א"כ תחזור קושיית הישועי' למקומה למה הפוסקים כתבו דהטעם שמברכת אח"כ כי א"א אחרת, הלא זו מצוה נמשכת, ועל כרחך דלא ס"ל דזו מצוה נמשכת, וכמו שהוכחתי לעיל מכל הפוסקים, וכמו שהוכיח ונתקשה הישוע"י גופיה, וא"כ אדרבה ואדרבה אם באנו לחוש לבה"ג יש לנו לחוש דילמא בהדלקה מקבלת שבת עוד קודם הברכה, ומה"ט באמת נזהרות הנשים גם דידן שמברכות אחר ההדלקה לא לכבות הפתילה, א"כ לא שייך כאן לומר מצוה נמשכת כמבואר בגדולי הפוסקים, ומעתה אם תברך אח"כ נופלת בבעיה של עובר לעשייתן שמברכת אחר העשייה.

ט. ובר מן דין אינה דומה הדלקת הנר לטלית וסוכה, שהרי ברור שאם גוי הכניס את הישראל לסוכה או עיטף אותו בטלית ודאי מקיים הישראל מצוה, דעיקר קיום המצוה הוא במה שהוא תוך הסוכה או מעוטף בטלית, אבל גוי שמדליק נ"ש בשביל הישראל כתבו הפוסקים להלכה דלא תברך, כמ"ש הגרעק"א על המ"א בס"ק י"א והדה"ח ועוד, וכ"פ המ"ב בס"ק כ"א, אלמא דכאן המצוה היא דווקא בהדלקה על ידי ישראל, ונהי שתכליתה של המצוה היא כדי שיהנה מן האור, דאל"ה למה ידליק, מ"מ חז"ל חייבו אותו לדאוג שיהיה נר דלוק בביתו ושיעשה מעשה בפועל להדליק, וכמ"ש הרמ"א סעי' ד' דאם היה דולק לא לשם שבת יכבנו ויחזור להדליקו, אלמא דחז"ל רצו דווקא מעשה הדלקה דידיה, וא"כ תו לא שייך לומר על המעשה שהוא נמשך, דהמעשה כבר נגמר, רק תכליתה של המצוה נמשכת, ומה בכך הלא גם מעקה תכליתה נמשכת כדי שלא יפול הנופל, ועכ"ז מבואר בפוסקים דאחר שעשה המעקה אינו יכול לברך, וה"ה כאן [ואה"נ הגר"ז לשיטתו דפוסק כהמ"א שיכולה לברך על הדלקת הגוי, והוא משום דס"ל דעיקר תקנת חז"ל הוא מה שדלוק הנר, ואה"נ היה צריך לברך על ההנאה מהנר, רק בגלל שאין ממש בהנאה זו תיקנו לברך על ההדלקה, אלמא לדידיה אין עיקר כלל בהדלקה ורק שיראה שעושה כן לכבוד שבת, לכן בדלוק ועומד יכבה ויחזור להדליק, אבל לא בגלל שחייבו מעשה הדלקה, ובאמת לאו משום שזו פעולה מתמשכת כטלית וכו', אלא סובר הגר"ז דעיקר תקנת חז"ל היא ההנאה ולא ההדלקה, ולכן אין להביא מזה ראיה דסובר דהוה כמצוה נמשכת כמו טלית וכיו"ב, דלא מטעם זה אתי עלה, ודו"ק].

י. ועוד דעיקר טעם הדלקת הנר הוא משום שלום ביתו ולא מחמת הנאה בסעודה, ועי' סס"י רע"ג בשו"ע שהביא ב' דיעות יעו"ש, וגם דאנן נהגינן דמברכין על נר של יוה"כ, אלמא דהטעם משום שלום ביתו, וכמבואר במ"א ס"ק י"ג, וא"כ דמי ממש למעקה דכמו ששם ציוותה התורה לעשות מעקה שלא יפול הנופל, כן תיקנו חז"ל לעשות נר כדי שלא יפול ריב ומדון, והנ"ש הוא המעקה של הבית, אבל אין כזה מצוה שמחוייב ליהנות מהנר, אלא המצוה שלא ישב בבית אפל שאז אין לו עונג כיון שבא לידי ריב ומדון, וההנאה היא פועל יוצא מן הנר שדאגו חז"ל שאדם יהיה מעונג ולא עצב, אבל לא שזו עצם המצוה לישב ליד הנר. ושו"ר שכ"כ הגאון המופלא במנוח"א פ"ד ח"א, יעו"ש.

יא. ותו דהמ"א בסי' י"ט הקשה למה מברכין לקבוע מזוזה, ומאי שנא מציצית שאין מברכין ליתן ציצית בטלית, דהיינו טעמא משום דהמצוה היא העיטוף ולא שימת ציצית, א"כ נמי במזוזה המצוה היא בדירת האדם בבית שיש בו מזוזה ולא בעצם הנחת המזוזה, דאילו לא ידור כאן אין חייב במזוזה, וחידש שם שאה"נ אם יש כבר מזוזה בבית ובא לדור שם, אפשר שיברך אקב"ו לישב בבית שיש בו מזוזה. והאחרונים השיגו עליו כל אחד כפי דרכו, עיי"ש במאמ"ר ובברכ"י ועוד, והכה"ח שם כ' דהנלענ"ד דלא שייך לברך כשנכנס לדור בבית שיש בו מזוזה, כיון שאינו עושה שום פעולה של עשייה במזוזה, ומה שנעשה נעשה, ומה שבא לדור בבית אי"ז משום המצוה אלא שאין לו ברירה, כי מחוייב לדור באיזה מקום, משא"כ טלית אע"פ שג"כ אינו מחוייב, מ"מ כל מצוה שהיא "בגופו ממש" והיא מתמשכת בזה שפיר חשיב כהמשך עשיה כל רגע ורגע, וכן בתפילין וסוכה שהמצוה היא בגופו ממש, ואין הבדל בין רגע ראשון לרגע שני, משא"כ מזוזה שאי"ז בגופו ממש, עכ"ד יעו"ש בלשונו. וא"כ ה"ה כאן בהדלקת נ"ש אין כאן שום "עשייה" בגופו ממש, וכשנכנס לביתו לא נכנס בשביל לקיים מצוה ליהנות מהנר, אלא נכנס כדי לדור בביתו, רק שחייבוהו חז"ל דכשדר בביתו חייב להיות לו נר דלוק שם. ומה שנהנה אי"ז חשיב עשיה, ולכן לא חשיב כטלית ותפילין. ולכן דקדק הרמב"ם וכ' כל מצוה "שעשייתה" נמשכת וכו', וכאן אין שום המשך עשיה. ועי' בברכ"י סי' י"ט אף שהודה למ"א דלכאורה מזוזה הוה כטלית, עכ"ז לא תיקנו חז"ל לברך בה כמו בטלית אקב"ו לישב בבית שיש בו מזוזה, והטעם דבציצית אדם מתעסק בגוף המצוה, משא"כ במזוזה דגמר העסק הוא קביעותה, ואח"ז לא נשאר שום עסק בה כשיבוא לדור, ולא רצו לקבוע ברכה מבלי התעסק במצוה וכו', מ"מ תו לא עסיק בגוף המצוה אם המצוה כבר מונחת וקבועה במקומה, עכ"ל. וא"כ ה"ה נר שבת.

יב. גם בשו"ת הר צבי סי' י"ח וכן בהגהות הר צבי על הטור או"ח בסי' י"ט השוה דין נ"ש למזוזה יעו"ש, וא"כ כי היכי דבמזוזה הרבה פוסקים נקטו דלא יברך אחר שכבר קבע, וכ"פ החסיד רבינו אברהם בן הרמב"ם, הובא בחו"ע הל' חנוכה [בדין אדם ששכח לברך על נ"ח ונזכר אח"כ יעו"ש], וכ"פ בדה"ת. ועי' בשכל טוב בסי' רפ"ט שהביא הרבה דיעות בזה, וקיי"ל דסב"ל, כן ה"ה בנ"ש ודאי.

גם בספר ברכת הבית שער נ"ט שערי בינה אות י"ח כ' בהדיא שדווקא במצוה המוטלת על גוף האדם כציצית תפילין וסוכה "שא"א לקיימם ע"י שליח", אלא גוף האדם מחוייב לעשותן, אם לא בירך מתחילה מברך אח"כ, כי בכל רגע הוא מקיים מצוה בגופו, אבל מצוה שאינה מוטלת על גוף האדם ויכול לקיימה ע"י שליח כגון מזוזה, בכה"ג אם שכח ולא בירך לא יברך אח"כ, והסביר כן בדעת הש"ך סי' רפ"ו ס"ק כ"ה עיי"ש, וא"כ ה"ה הדלק"נ שבת דמצי עביד ע"י שליח.

יג. ושו"ר לשמחתי שכ"כ הגאון המפורסם הגר"ש משאש בשו"ת תבואות שמש חיו"ד סי' צ"ו, יעו"ש, וז"ל: כ' הרמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ה העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשייה, כיצד, הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או ישב בסוכה ולא בירך תחילה, חוזר ומברך וכו', וכן כל כיוצא באלו, ע"כ. ורצה כת"ר ללמוד מזה למזוזה שג"כ היא עשייתה נמשכת. ולפי קוצר דעתי נראה דממה שנקט הרמב"ם את דבריו בדברים הקשורים לגוף כציצית תפילין וסוכה, ולא נקט מעקה ומזוזה "והדלקת נרות שבת" וחנוכה, דהוה עסיק בהו באותו הפרק, מוכח דדווקא אלו שהם חובת הגוף ללבוש ציצית ותפילין על גופו, גם סוכה מכניס גופו בסוכה, בזה כל הזמן יכול לברך, שעשיית המצוה נמשכת כל הזמן, ובכל רגע כאילו מתעטף מחדש, ולא הצריכוהו אפי' להסירם ולהניחם, לא כן במעקה ומזוזה "והדלקת נרות שבת" וחנוכה וכיוצ"ב, אף שהמצוה נמשכת לזמן ארוך אבל עשייתה נגמר כרגע, "ועובר לעשייתן לא מיקרי", ואי"ז דומה לבדיקת חמץ כל זמן שלא סיים לבדוק דהוא מברך על להבא ולא על העבר, לא כן בקביעת מזוזה כיון דגמר קביעותה אע"פ שהיא נמשכת, עכ"ז מצות קביעתה נגמרה, וא"א לקבוע מחדש שכבר היא קבועה, ודומה ממש לנרות שבת וחנוכה דאע"פ שמצותם נמשכת, עכ"ז ענין ההדלקה נגמר, "ובקושי" התירו קצת מפרשים, וכן קצת נוהגים לברך אחר ההדלקה ומכסין את הנרות בידים, משום דס"ל שאם בירך קודם הרי חל עליו שבת עם הברכה ושוב אסור להדליק, וה"ז דומה לטבילת גר שמברך אחר הטבילה משום שהיה דחוי מעיקרו, וגם זה היה דחוי שלא היה יכול לברך קודם, אבל "רוה"פ" חולקים וסוברים שאין בזה איסור וצריך עובר לעשייתן וכו'. ושו"ר להרב כה"ח סי' י"ט ס"ק ג' וכו' שהאריך הרבה, והנה הרווחתי מדבריו לחזק דברי לחלק בין מצוות שמקיימים בגופו כטלית וסוכה, למצוות שאין מקיימם בגופו, עכ"ל. הרי שפתיו ברור מללו בטוטו"ד דהדלקת נר שבת לא חשיבא מצוה מתמשכת לענין זה דעובר לעשייתן, ושכ"ד הכף החיים הנ"ל.

גם מה שהביא הרב הכותב מהמאמ"ר וכו', המעיין שם יראה שסיים המאמ"ר וכו' ויש לגמגם בו וכו', וק"ק דאי חשבי' ליה מצוה קיימת ליבריך וליזיל אפי' משחשיכה, ואי לא ליבריך עליה אפי' קודם חשיכה, וי"ל, ומיהו צ"ע למעשה, עכ"ל. הרי שגמגם בסברא זו דמצוה מתמשכת, וגם סיים דצ"ע למעשה.

הרי מכל הלין מילי מבואר דהחידוש הזה לומר דמצות הדלק"נ שבת היא מצוה מתמשכת לענין שיוכל לברך כל זמן שדולק, אינו פשוט כלל ועיקר, ואדרבה מגדולי האחרונים מבואר לא כך. וגם להסוברים כן, מ"מ היכא דמקבלת שבת בהדלקה תו א"א לומר כן, וכמבואר כ"ז באר היטב לעיל. ומעתה כיון שכשאדם מברך אחר ההדלקה, הוא נכנס בספק איסור ברכה לבטלה לדעת הרמב"ם וסיעתו, ותו א"א לומר דנתמיר כדעת בה"ג בזמן שזו חומרא דאתי לידי קולא, ובו בזמן שעיקר הדין לא כבה"ג, ויותר מזה הוכחנו שגם נהגו דלא כבה"ג, יעוין לעיל.

יד. ועתה נבוא למשמש במה שהרב הכותב הרבה עלינו מדברי הפוסקים שפסקו שכן צריך להיות.
ראשונה הביא לדברי תשובת הגאונים בשם רה"ג שכך נהגו, ע"כ. ומוכרח אני להעתיק הלשון: וששאלתם עיקר הברכה להדליק נר ש"ש וכו', ומנהגא דמילתא הכי הוא, עוד היום לפניהם מדליקין כמה דניחא להון, ומתקני להו וטאפו משחא בשרגא אי צריכי, וכד מטי עם חשיכה בהדי דקא מתקני בשרגי או דטאפו בהו קלי משחא, מברכין ולאלתר מדלו ידייהו ושובתין, ולא דייקינן בהאי דוקא עובר לעשייתן, ואע"ג דאי בריך ברישא ולא מקבל עליה שביתה עד דמתקן לכולהו שרגי, והוה ברכה עובר לעשייתן שפיר דמי, עכ"ל. הנה הבין הרב הכותב דמברכין כשכבר הנרות דולקות, אבל אני מצאתי בשבוה"ל סי' נ"ט וז"ל: מצאתי בתשובות הגאונים זצ"ל מנהג להדליק את הנרות מבעו"י ולתקן את הפתילות, וממתינין עד סמוך לחשיכה "ומכבין את הנרות" ומוחטין אותן או מוסיפין בהן שמן, ומברכין "ומדליקין אותן" ומסירין ידיהן ושובתין מיד. ואע"פ שבירך אם לא קיבל עליו שבת עד שיתקן או ידליק "כל הנרות שבביתו", אינו מתחייב בשביתה עד שיתקנם כולם, עכ"ל. והנה כל רואה בעינו ושכלו רואה שזו היא ממש תשובת רב האי גאון המובאת בשו"ת הגאונים, ומפרש בהדיא שמכבין אותן וחוזרין ומדליקין. ומה שמבואר ברה"ג דלא דייקינן בעובר לעשייתן, ה"ט דהיו מברכין תוך כדי ההדלקה, ולכן כ' בשבוה"ל "שמסירין היד ושובתין מיד", והיינו דהברכה וההדלקה כלו כאחת, וכמו שכתב בהדיא בשבוה"ל כהמשך לתשובת הגאונים וז"ל: ויש נזהרין לא לכבות הפתילה וכו', והק' ר' בנימין אם תאמר שבברכה מקבלת שבת איך מדלקת, הרי צריך לברך קודם ההדלקה משום עובר לעשייתן, וכי תימא האי עובר לעשייתן לאפוקי לאחר עשייתן דלא, אבל בשעת עשייתן יכול לברך, והאי נמי יכול לברך בעוד שמדליק, ונמצאת ברכה והדלקה כלין כאחת "ושובת מיד" [וזהו ממש מה שהיו עושין במנהג שהביא רה"ג שהיו מברכין ומדליקין כא' ושובתין מיד], מ"מ לא מצינו שדחקו חכמים דוחק כזה, עכ"ל. וגם בספר התניא סי' י"ב בענין הדלקת הנר העתיק כן בתשובת הגאונים שהיו "מכבין" ומוחטין ומוסיפין שמן ומדליקין, ומסירין היד ושובתין מיד, יעו"ש. א"כ אדרבה מהאי מנהגא דהגאונים מוכח בדיוק להיפך, ואינהו הוו בקיאי טפי בתשובות הגאונים, וקרי שבוה"ל בחיל דהיו מכבין את הנרות ואח"כ מברכין ושוב מדליקין. טו. עוד שם הביא ראיה מהגר"א זצ"ל דלבה"ג חייב לברך אח"כ, וז"ל בס"ק י"ג: ויש, כבה"ג סעי' י', עכ"ל. הרי מוכח דס"ל דחייב לברך אח"כ, עכ"ד. וזו אינה ראיה כלל וכלל, דדבר פשוט וברור הוא שכוונת הגר"א דשיטה זו היא מפני שסברו כבה"ג דיש קבל"ש בזמן הדלקת הנר, וכמ"ש בהדיא המאמ"ר דכל ענין זה לברך אח"כ הוא רק משום שסברו כבה"ג דבהדלקת הנר מקבלין שבת, וא"כ איך יברכו ואח"כ ידליקו, אבל פשוט שלדעת השו"ע דלא ס"ל כבה"ג אין לחוש לזה כלל, עכ"ד יעו"ש. וזהו ג"כ כוונת הגר"א, ולכן דקדק בלשונו וכ' כבה"ג ולא כתב "בה"ג", דבאמת אין דבר כזה בבה"ג, אלא שמחמת שסברו כבה"ג לכן פסקו גם לענין הברכה אח"כ, וזה פשוט. ושו"ר אח"כ שכ"כ הגאון ברוך טעם להגר"ב פרנקל תאומים, מובא בילקוט מפרשים שעל השו"ע הנדמ"ח, וז"ל: ודע דבביאור הגר"א זצ"ל כ' על הך י"א בזה"ל כדעת בה"ג סעי' י'. וצ"ע דהא אף לבה"ג אין קבלה אלא הדלקה ולא הברכה, והמרדכי ג"כ הביא דעת בה"ג [ועכ"ז כ' לברך קודם], וע"כ כוונתו דהברכה קודם ההדלקה משום שיהיה עובר לעשייתן. אמנם יש מקום לומר דמה שנוהגות הנשים לברך אח"כ ולסלק היד וכו' כמ"ש הרמ"א, לא א"ש אלא לדעת בה"ג דבהדלקה יש קב"ש וכו', יעו"ש. גם בשו"ת דברי שלום כרך ג' כרך שבת סי' ג' נתקשה טובא בדברי הגר"א, וכ' דצע"ג שהרי לא מוזכר כלום בבה"ג, ולפי הנ"ל א"ש וכמ"ש הברוך טעם.
טז. עוד כתב הרב הכותב שהדבר ברור "מדורי דורות" לברך אח"כ, וא"א לראות בכלבו את הקודש בראות העם החושבים היפך זה שהמנהג וההלכה הפשוטה בפוסקים לברך קודם, "דברים שלא היו ולא נבראו מעולם", עכ"ל.
והנה לא אכנס להשיב על כל לשון שכ' שם, וכל לומד ידע מה לרחק ומה לקרב, אבל לכתוב כלשון כזה לא ידעתי איך אפשר, אחרי "שכל" רבותינו הראשונים פוסקי ספרד ואשכנז שאנו שותין מימיהן והולכין לאורן כתבו בהדיא לברך ואח"כ להדליק, וזו ההלכה הפשוטה בפוסקים ראשונים כמלאכים ענקי קומה, ולכתוב ע"ז: "דברים שלא היו ולא נבראו מעולם" אתמהה.
וממקום שבא להביא ראיה משם תיובתיה, דברור ופשוט שהמנהג לא נולד מעמי הארצות, אלא נולד מהתלמידים השותים בצמא דברי רבותיהם והולכים בעקבותיהם, וכיון שכל הראשונים פסקו לברך ואח"כ להדליק, וכבר ידוע שבארצות אשכנז היו תופסין להמרדכי והאו"ז וראבי"ה כרבותיהם המובהקים, והיו עושין על פיהם, והראיה שהמהרי"ו גופיה כתב "מקצת" נשים נוהגות וכו', מוכח דרובא דרובא לא נהגו כן.
והנה מביא ראיה מהכנה"ג שהעתיק לשון מהרי"ו, והרי כל צורב יודע שהכנה"ג דרכו להביא מדברי הראשונים והאחרונים מה שמוצא כדי ליתן או להוסיף טעם באיזה דבר שלא נתבאר בב"י או בד"מ, ואין דרכו בזה לפסק הלכה כלל וכמבואר בהקדמתו, וכמ"ש כיו"ב החיד"א בשו"ת חיים שאל שכבר הודעתיך שלא נתכוונתי לפסק הלכה בברכי יוסף וכו', ותו דהלא הכנה"ג עצמו כותב "מקצת" נשים נהגו וכו', א"כ אדרבה מוכח דרובא דרובא לא נהגו כן, וא"כ הלא הוא עזר כנגדו שגדולי עולם כהמעשה רוקח והרב קמח סולת והרב לקט הקציר עמיתיה דמרן החיד"א כתבו כלשון הכנה"ג דמקצת נשים נהגו וכו', הרי בהדיא דרובא דרובא לא נהגו כן, א"כ מה שייך לומר "הרי ענקי רבותינו שהעידו לנו על המנהג והסכימו עליו לאשרו ולקיימו", היכן ראה הרב הכותב דהסכימו עליו ואשרוהו וקיימוהו, וכי כתבו ע"ז שכך ראוי לנהוג או שכך שורת הדין, הלא לא כתבו "כלום" ע"ז רק העתיקו שקצתן נהגו כך ותו לא מידי, ולא קיימוהו ולא אשרוהו, והוי כאומר תדע לך שיש כזה מנהג ואל תתמה ותבוז למנהג.
יז. עוד שם הביא שכך פסק הרב זכור לאברהם אלקלעי שביו"ט דווקא מברך קודם להדלקה, "משא"כ בשבת". הנה עיינתי שם והמילים "משא"כ שבת" לא כתובות שם, והרב זכור לאברהם כלל לא נכנס לדין הדלקת נרות שבת, וכל נידונו הוא בהדלקת נר יו"ט שמביא המחלוקת של המ"א והדרישה, וכ' דפשוט דהדרישה צודק, עכ"ד. וכי לזה יקרא "שפסק" שבשבת תברך אחר ההדלקה, וכי גילה דעתו בכלל בזה, וכי אסור לו להכריע שהלכה כהדרישה שעכ"פ לאלו שנהגו לברך אחר ההדלקה, דמ"מ ביו"ט הצדק עם הדרישה, היכן יש כאן פסק לגבי שבת אתמהה.
יח. עוד כתב שכן פסק רבינו חיים פלאג'י בספרו חיים לראש. הנה העתיק שם חצי והתחיל מהמילים נוהגים וכו', אבל הא לך לשון הגרח"פ במלואו, ודוק אתה אם כתבו כאן "פסק" הלכה, וז"ל: ואם הברכה קודם ההדלקה או אחר ההדלקה הוא מחלוקת הפוסקים, "וראיתי" נוהגים דהאיש כשמדליק מברך קודם, והאשה אחר שתדליק, וכל אחד יעשה כמנהגו, עכ"ל.
יט. עוד הביא שם שכן פסקו הגאונים ר' רחמים חי חויתה הכהן ראב"ד ג'רבה בספרו שמחת כהן, וכן הגאון ר' ניסים הכהן מחכמי ג'רבא, וכן הגאון ר' רפאל כדיר צבאן מחכמי ג'רבא ושכן מנהגם וכו', וכ"פ הגאון ר' יצחק בוחניק ראש הישיבה דתונים, וכ"כ הגאון הרב חנניה בוגיד סעדון ראב"ד ג'רבא בשו"ת מגיד תשובה, וכ"פ ר' משה זקן מאזוז ראב"ד ג'רבא בספרו שפתי צדיק, עכ"ל. הנה הרב הכותב מנאן אחד לאחד, ועלה איתם למנין ט"ל פוסקים מפוסקי בני ספרד, וכל רואה בעינו יראה דכולהו כחד חשיבי, דודאי שהיו גדולים בתורה ויראה, מ"מ כיו"ב כתבו גדולי הפוסקים בכללי ההוראה דהטור והרא"ש או ריי"ו והרא"ש כחדא חשיבי, דעל הרוב גרירי בתר רבם הרא"ש ז"ל, וידוע שהמנהג בג'רבא היה להדליק ואח"כ לברך, וכולהו ברוקא חדא תפיתו, וכותבים את ההלכה בספרם כפי המנהג, וכמו שלא שייך להעלות בשם את כל פוסקי וגדולי אשכנז, כי ודאי עושין כמנהגן שכ' הרמ"א, ואנו לא באנו לדון במנהג אלא איך עיקר הדין, וכפי שכותב הרב הכותב שליט"א שמצד "הדין" כך צריך להיות, א"כ מה ראיה מכל זה. ואנו לא באנו לפקפק ולומר שהנוהג כן הוא טועה ושאין לו על מי לסמוך וכו', רק כל עסקנו הוא איך עיקרא דדינא וסוגיא דתלמודא, וא"כ כל אלו הגדולים שלא נכנסו לדון על עיקר הדין אלא כותבים שכך המנהג, וכך צריך להמשיך על המנהג, אין מזה ראיה לעיקר נידוננו.
כ. והנה כעת אכתוב את הפוסקים שפסקו שכך צריך להיות מעיקר הדין ושכך צריך לנהוג למעשה, והם: המאמ"ר, הרב יקהיל שלמה, היפה ללב, הרב גדולות אלישע שפסק שכך צריך לעשות, ורק מי שנהג כבר לא יזוז ממנהגו [ואמר לי גיסי שליט"א שמ"ש הרב גדולות אלישע ואשה שאין לה מנהג תברך ואח"כ תדליק, ברור כוונתו לכלה חדשה, דודאי לא דיבר הגדולות אלישע מגיורת או מבעלת תשובה, שלא היה דבר זה מצוי כלל וכלל שם], היעב"ץ בסידורו, המהרי"ץ בסידורו עץ חיים, שו"ת פאר עץ חיים, שו"ת דברי חכמים (סי' ס"ד) לגאון מהר"ש הלוי, שו"ת שערי יושר ח"ב סי' מ' מחו"ר אהבת שלום, ושכ"פ בשו"ת דברי שלום למהר"ש מזרחי, שו"ת אלישיב הכהן סי' י"ג בשם חמיו הגאון מהר"ם מאזוז שאע"פ שהמנהג בג'רבא היה לא כך, מ"מ עיקר הדין הוא כהמאמ"ר וכך הוא עושה. שו"ת שערי ציון ח"א או"ח סי' ט', שו"ת דברי שלמה ח"ג סי' שט"ו, שו"ת עולת יצחק (ח"א סי' קס"ו אות ב'), שו"ת מעט דבש ח"ב סי' י"ח, ר' משה מלכה מרבני המערב בשו"ת מקוה המים ח"ה סי' ל"ג, וסיים שהדין הוא לברך ואח"כ להדליק, ושכן הכריע היבי"א, יעו"ש. וכ"כ למעשה ראב"ד ירושלים הגאון מהר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"ד סי' ל"ה), וכ"ה בספר ילקוט שמש פסקי ומנהגי הגר"ש משאש (עמ' ע"ח אות צ"ג) וז"ל: אשה חכמה שיש לה דעת לחזור ממנהגה ולברך קודם ההדלקה, הנה מה טוב חלקה ומה נעים גורלה, אבל אלו שקשה עליהן לשנות המנהג ימשיכו במנהגן שהוא מנהג קדמון קודם שהופיעו דברי מרן ז"ל [וכוונתו למנהג מהרי"ו שהיה קודם למרן ז"ל], עכ"ל. הרי אף שהחזיק מאוד במנהגי מרוקו כידוע לכל, כאן הדר הוא לכל חסידיו, ועל צבאם מרן רבינו הגדול הגרב"ץ אבא שאול בספרו שו"ת אור לציון ח"ב שכ' שדעת מרן לברך ואח"כ להדליק, ושלכן אשה שאין לה מנהג תעשה כדעת מרן. הרי שפסק ממש כהגדולות אלישע שרק אשה שכבר נהגה כהרמ"א לא תזוז ממנהגה, הא לא"ה תעשה כדעת מרן. וכ"פ הגאון בעל מנוח"א בח"א פ"ד יעו"ש, והנה עלה מנינם כמנין "אך" טוב לישראל.
כא. ועוד יש להוסיף, שהרי אם היה ברור לנו שדעת מרן לברך "קודם", אזי אף הרב הכותב היה מודה "שמצד הדין" כן היה צריך להיות, כי הרי קבלנו הוראות מרן כמ"ש רבינו הרי"ח זיע"א בשו"ת ר"פ, רק כיון שאין הכרע בדעת מרן יש אומרים בכה וי"א בכה, וגם המנהג לשיטתו הוא כהרמ"א, לכן כך צריך לנהוג, מעתה צא ותאמר הלא כבר לימדנו להועיל והשרישנו יסוד גדול בהלכה מרן הגרב"ץ זצ"ל בהקדמתו העמוקה לאור לציון ח"ב ענף ד', דכל מקום שאין לנו ידיעה דעת מרן איך היא, חזרנו לדין דעלינו לפסוק כהרמב"ם שהוא היה מרא דאתרא דא"י וגלילותיה ואגפיה, כמ"ש מרן בשו"ת אבקת רוכל סי' ל"ב, א"כ הרמב"ם הרי פסק בהדיא לברך קודם, וא"כ מצד הדין ודאי היה לנו לילך אחר הרמב"ם דהוא מרא דאתרין, וכאן אין לנו בירור בדעת מרן. וכ"ז אני אומר מדינא, אבל מצד המנהג איני נכנס כעת, ויבואר בקצרה בהמשך. וזה ממש מתאים לשיטתו של רבינו האור לציון מה שפסק בתשובה לגבי הדלקת הנר, למ"ש בהקדמה כנ"ל. ומה שהביא הרב הכותב מספר זכות יצחק להגריח"ס שליט"א יעו"ש, הנה לפנינו ספר אור לציון, ניתי וניחזי מה שכתב הוא גופיה, ומה לנו ולשמועה, וחזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה הוא ניהו בנו של מרן זצ"ל שהעיד שדקדק היטב הדק היטב מפיו ז"ל, ומפי גדולי תלמידיו שעמדו וירדו אל רוחב בינתו ודעתו זצ"ל.
כב. ובענין דעת מרן ז"ל, הנה אין צורך להאריך הרבה בדבר פשוט, ואע"פ שיש שדקדקו וכתבו לא כך בדעת מרן, הנה אין אנו אומרים שא"א לפרש אחרת, אלא נאמנים עלינו דברי הרמב"ן שכ' בהקדמתו למלחמות דאין בידינו ראיות כהל"מ לדחות השגות הרז"ה, אלא שהזהירונו לקרב הדבר המסתבר והנשמע והנראה קרוב על הלב, ולרחק דבר זר וסברא המרוחקה. ואף כאן דבר פשוט שמרן ז"ל לא יעזוב כל הראשונים שנמנו לעיל, ועל צבא תפארתם הרמב"ם ז"ל, ויפסוק אחרת, בזמן שלא ראה כלל את מהרי"ו. זאת ועוד, שהטור כתב כהלשון שהעתיקו מרן ז"ל כשידליק יברך וכו', וכ' ע"ז מרן בב"י וז"ל: כלומר כדרך שמברכין על כל הדברים שחייב בהם מד"ס, עכ"ל. ואם איתא דבהאי לישנא מדויק דקודם תדליק ואח"כ תברך, איך כותב מרן דזה ככל הדברים וכו', ולמה לא מזכיר דעכ"פ מיהת שונה כאן מכל מקום, וכאן תברך אחר העשייה משום קבל"ש בברכה, ושכך מדויק בלשון רבינו הטור, וזה ודאי הוכחה דלא העלה מרן ז"ל צד אחר בדבר, וזה דבר ברור.
כג. ובענין המנהג הנה הרב הכותב פשיטא ליה שכך המנהג "מדורי דורות" לעשות כהרמ"א, הנה אין צורך להאריך בדבר פשוט שעד זמן מרן ז"ל ואפי' כמה דורות אח"כ המנהג היה לברך קודם ההדלקה, דהרי כל רבותינו הראשונים מארצות ספרד ומארצות אשכנז כתבו כן, וודאי דכל תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם השותים בצמא דבריהם היו עושים כוותייהו, ובמיוחד בארצות ספרד שודאי נהגו כהרמב"ם, וכמ"ש מרן בשו"ת אבקת רוכל סי' ל"ב כי הרמב"ם אשר הוא גדול הפוסקים, כל קהילות ישראל בא"י סוריה ומצרים וכל ערי ערביסתאן וארצות המערב כולם נוהגים על פיו, וקבלוהו עליהם לרבם לנהוג כמוהו, על פיו יצאו ועל פיו יבואו, לא יטו מדבריו ימין ושמאל, עכ"ד. א"כ דבר פשוט שדורי דורות נהגו כהרמב"ם בהדלקת הנר לברך קודם, ולא צריך לזה ראיות, אבל בכל זאת יש ראיות ברורות לזה, שמהרי"ו עצמו כ' "קצת" נשים נהגו וכו', אלמא דרובא דרובא לא נהגו כן. ואף כמה דורות אחר מרן בזמן הכנה"ג ג"כ העתיק כן בלשון "קצת" נשים נהגו, וכן בזמן החיד"א עצמו כ' עמיתו בתורה הלקט קציר "דקצת" נשים נוהגות וכו', גם בזמן מאוחר יותר שנראה שקצת פשט המנהג יותר כהרמ"א, כ' הגרח"פ הנ"ל בחיים לראש דכל אחד יעשה כמנהגו. וכן הבין בפשיטות הגרי"ח סופר שליט"א בהגהותיו יד סופר לגדולות אלישע, שכ' וז"ל: וע"ע להגרח"פ בחיים לראש ולמהר"א חמוי שכתבו דמחלוקת יש בדבר האיך לנהוג, וכ"א יעשה כמנהגו. וגם שם לא העיד שכך המנהג, אלא כ' המחלוקת, ואח"כ כ' "וראיתי" נוהגים וכו', ולא כתב כדרכו בהרבה מספריו דכך נהגו פה עירנו או שהמנהג פה עירנו איזמיר וכו', ובפרט שבנו היפ"ל פוסק לברך קודם, ולא מזכיר שזהו נגד מנהג עירו ושער מקומו [גם הרחיד"א ז"ל לא כתב כלל שכך המנהג כהרמ"א, ולא העיד כלום, רק פסק לחומרא כהרמ"א, גם רבינו הבא"ח זצ"ל לא כתב שזה המנהג כהרמ"א]. וגם בזמן מרן הבא"ח המנהג לא היה ברור, ויש שנהגו כך ויש כך, וכמ"ש והעיד בשו"ת יין הטוב דמנהג בגדאד לא היה קבוע, וחלק נהגו כך וחלק כך, ואח"כ רבו הנוהגות להדליק ואח"כ לברך משום שכך היה דורש רבינו מהרי"ח זיע"א. גם מהר"א מני כתב לרבינו מהרי"ח זיע"א דבעיה"ק לא יש מנהג קבוע, אמנם רובן נוהגות כהרמ"א, ואנשי ביתי נוהגים לברך תוך כדי ההדלקה, יעו"ש.
וכ"מ בגדולות אלישע שבבגדאד היו מנהגים חלוקים, ואדרבה יותר משמע מדבריו שרובן נהגו לברך קודם ההדלקה, שכ' וז"ל: הלכך אנן דגרירינן בתר פסק מרן ז"ל פשיטא דעדיף לברך עובר לעשייתן כמו בשאר מצוות, אלא "שמי שנהג" כסברת ההגה וכו' יעשו כמנהגם, יעו"ש. משמע שהיו כאלו שנהגו כהרמ"א, אבל הם לא היו מהרוב כלל. והגאון ריי"ח סופר שליט"א סיים בדבריו שם וז"ל: ומתבאר מדברי הנר דברבי זיע"א דמנהגינו לא היה ברור ומוחלט בזה, אלא נהגו חלק כך וחלק כך, רק שנראה מדבריהם דהמנהג היותר פשוט היה שבירכו אח"כ, עכ"ל. ועי' בשו"ת שמש ומגן ח"ג סי' ע"ג אות ח' שכ' דמנהג ירושלים לברך קודם ההדלקה, יעו"ש. א"כ איך שייך לכתוב בלשון כזו, דהדבר פשוט וברור שכך נהגו כולם מדורי דורות, בו בזמן שכל הני פוסקים מעידים בפה מלא שלא היה בזה מנהג ברור, וחלק היו עושות כך וחלק כך.
מסקנת הדברים: דאילו באנו לדון מצד "הדין" איך לפסוק, ואיך יותר מכרעת צורתא דשמעתא, ברור ופשוט שהיה לנו לפסוק לברך קודם הברכה, שזו הדרך המחוורת ביותר ומוסכמת מכל הראשונים אשר שמענו שמעם, ולאורם אנו הולכים ובנתיבותם אנו צועדים, ובפרט שכך סובר הרמב"ם ז"ל דהוא מרא דאתרין כמ"ש האור לציון, ואילו תברך אח"כ נכנסת בעיקולי ופשורי של ספק ברכה לבטלה דאחר העשייה. אלא שמצד המנהג אמת הוא שיש כמה וכמה קהילות שנהגו לברך אח"כ וכדעת הרמ"א, וודאי שאין אנו באים לומר שמי שכבר נהגה כך וממשיכה לנהוג כן אין לה על מי לסמוך וכו', דהא קמן כמה וכמה מגדולי רבותינו הספרדים זיע"א שפסקו כהרמ"א, אך מ"מ הבאה לנהוג כן מתחילה כגון כלה חדשה עדיף שתנהג כהרמב"ם, וכמ"ש הגדולות אלישע ורבינו האור לציון. ויותר מזה כ' מהר"ש משאש דאף שנהגה כך, מ"מ אם היא חכמה לחזור ממנהגה ולעשות כהרמב"ם אשרי חלקה ומה נעים גורלה, אלא שמי שקשה לה הדבר יכולה להמשיך במנהגה, ע"כ. כי הדבר ברור שהמנהג הקדום בזמן מרן ז"ל היה כהרמב"ם, ולכן כשרוצה לחזור למנהג ההוא אין מעכב בידה, ומ"מ לעשות מזה מחלוקת ודאי אינו נכון, דלכל א' יש מקום בהלכה, ולא צריך למחות בחזקה בדבר הזה, ולעולם דברי חכמים בנחת נשמעים, וישים מגמתו לש"ש בלבד.
והנה אסכם בקצרה את כל הדין ודברים:
א. מה שכתבו דלשיטת הבה"ג מוכרח וחייב להיות שהברכה היא אח"כ ולא קודם לכן, מבואר בראשונים בהדיא לא כך, שהם פסקו כבה"ג, ופירשו שקבלת השבת היא ע"י הברכה, וגם פסקו שתנאי לא מועיל, ובכל זאת כתבו בהדיא שמברכת קודם ההדלקה, והם האו"ז הכלבו ראבי"ה והאורח"ח [ומלבד המרדכי ור"י מפריז שגם הם פסקו כבה"ג, וכתבו לברך קודם ההדלקה, ור"י מפריז כתב לברך על הפתילה האחרונה שמדלקת, עי' בספר מאורות הראשונים עמ' נ"ב, רק שהם לא כתבו במפורש בבה"ג שהקבלה היא בברכה]. וכ"ז מבואר באות ב', וכן מבואר בהדיא במהרי"ו עי"ש באות ב'.
ב. מה שכתב שחייבים לחוש לדעת בה"ג, מבואר בפוסקים ש"המנהג" לא לחוש לבה"ג, ולכן איש המדליק מברך ואח"כ מדליק, וגם עושה מלאכות וכדו', כי אין מנהג לאנשים לקבל שבת כבה"ג, הרי שלא חשו לבה"ג כלל, ורק הנשים תפסו להן כשיטת בה"ג, וכמובן לא משום שנהיו מחמירין יותר מהאנשים, אלא שיהיה להם היכר וגבול שקיבלו שבת, כי אצלן אין תפילת ערבית ומזמור שיר וכו', כמו שיש לגברים, כמבואר כ"ז באות ג'.
ג. מה שכתב דהדלקת נ"ש חשיבא מצוה מתמשכת, הוכחנו בהרבה ראיות מדברי גדולי האחרונים ז"ל דלא סבירא להו כן, כמו שמוכח ממהר"ש ומהלקט יושר, כמבואר באות ד', וכמבואר בהדיא בתשובת מהר"י מברונא (אות ה') שכתבו דהטעם דהוה עובר לעשייתן, כי מאפילות את אור הנר ע"י ידיהן הפרוסות כנגדן, ואז בטל השלום בית, וכשמסירות היד שוב חוזר האור, יעו"ש.
וכן מתבאר בפמ"ג שדימה נ"ש לנ"ח, ובנ"ח חזר בו דלא הוה מצוה המתמשכת לענין זה (אות ו'). עוד כתבנו דמבואר בהדיא באחרונים שגם בהדלקה הוה קבלת שבת לא רק בברכה, ולכן נזהרות לא לכבות הפתילה אפי' קודם שבירכו, וא"כ מבואר בהדיא בישוע"י ובשו"ת מהר"ם בריסק ועוד שכל שאינו יכול להסיר את הדבר, זמן איסורו מפסיקו, ותו לא חשיב כמצוה מתמשכת (אות ח'). ודע דהרבה ראשונים פי' את הבה"ג שבהדלקה הוה קב"ש, ולא מטעם הברכה, עיין עליהם. עוד הבאנו מדברי כה"ח סי' י"ט ס"ק ג' דל"א מצוה מתמשכת רק בדבר שנעשית עשייה בפועל כל הזמן ע"י גופו ממש, כן כתב שם בהדיא, וכתבנו שכן כתב בהדיא ממש על הדלקת נ"ש הרב תבואות שמש דלא חשיב מצוה מתמשכת (אות י"ג). וע"ע דחיות לזה באות י' י"א. גם הבאנו באות י"ב מ"ש בס' ברכת הבית שער נ"ט דדווקא במצוות שבגופו דלא אפשר ע"י שליח אמרי' מצוה מתמשכת, אבל כל מילי דמצי עביד שליח דלאו מצוות שבגופו נינהו ל"א מצוה מתמשכת. וודאי נ"ש מצי עביד ע"י שליח.
ד. מ"ש דבתשובת הגאונים לרה"ג מבואר בהדיא דבירכו אחר ההדלקה, וכבר מנהג זה קדום, כתבנו ע"ז דבשבוה"ל סי' נ"ט ובתניא סי' י"ב פירשו בהדיא את תשובת הגאונים לרה"ג שכיבו את הנרות ואח"כ שוב בירכו והדליקו, ואדרבה משם ראיה היפך דבריו. ומ"ש רה"ג דלא דייקו בהאי עובר לעשייתן, הוא פשוט כמ"ש השבוה"ל שם דאפשר לפרש עובר לעשייתן לאפוקי אחר עשייתן, אבל תוך כדי עשייתן נמי הוה עובר לעשייתן, אע"פ שבעלמא עובר לעשייתן היינו "קודם", יעו"ש. וזהו שכ' רה"ג דלא דייקינן בדווקא וכו', והיינו לעשות דווקא קודם, אלא גם תוך כדי נמי הוה עובר לעשייתן.
ה. הביא ראיה מהגר"א וכו', וכתבנו דדבר פשוט דכוונתו כדרך שיטת בה"ג, ולא שזה גופא שמנהג הנשים ההן כתוב בבה"ג, ושכ"כ הגאון ברוך טעם, וא"צ להאריך בזה כי הוא דבר פשוט, ואין שום ראיה כלל מהגר"א (אות ט"ו).
ו. הביא ראיה מארבעת הגדולים הכנה"ג הרב קמח סולת המעשה רוקח והרב לקט הקציר עמיתו דמרן החיד"א, וכתב ע"ז "דקיימוהו ואשרוהו והסכימו עליו". והמעיין שם בספרים הנ"ל יראה דלא מיניה ולא מקצתיה, לא קיימוהו ולא אשרוהו ולא כתבו "כלום" ע"ז, רק הזכירו שיש כזה מנהג, ואדרבה משם ראיה כנגדו שכתבו "דקצת" נשים נוהגות כן, ומשמע דרובא דרובא לא עשו כן (אות ט"ז).
ז. הביא שכ"כ הזכור לאברהם אלקלעי. זה אינו, ולא כתב שם כלום לגבי נ"ש (אות י"ז).
ח. כ' שכ"פ הגרח"פ בספר חיים לראש והגאון ר' אברהם חמוי בספר בית הבחירה. גם כאן לא דייק, דהם לא פסקו "כלום", רק כתבו דיש מחלוקת הפוסקים וכ"א יעשה כמנהגו. וכ"כ הגאון ריי"ח סופר שליט"א בהגהותיו יד סופר לספר גדולות אלישע סי' רס"ג על אות י"ז (אות י"ח ואות כ"ג).

ט. הביא ומנה אחד לאחד את פוסקי חכמי ג'רבא והעלה כל אחד בשם, וזהו אינו דואי שהיו גדולים בתורה ויראה, מ"מ כולם אזלי בתר מנהגא דידהו וכותבים את מנהגם, וכולהו כחד חשיבי, וכמ"ש כי"ב גדולי הפוסקים בכללי ההוראה דהטור והרא"ש או רי"ו והרא"ש כחדא חשיבי, דעל הרוב גרירי בתר רבם הרא"ש ז"ל, עי' בי"ד מלאכי ועו"פ. ולכן אין מזה ראיה כשאנו באין לדון על פסק הלכה איך צריך להיות "מן הדין", ולצרף כל אלו, כי לא ירדו לדון מצד הדין אלא שכך מנהגם ואין לשנותו ותו לא, וזה רק ראיה שכך מנהג ג'רבא, וה"ה די"ל כן על כל חכמי מרוקו שהביא (אות י"ט).

י. ציינו כל הפוסקים שמן הדין צריך לברך קודם, וחלקם כתבו שעכ"פ מי שנהג כהרמ"א תשאר במנהגו, וחלק כתבו דעדיף שתשנה המנהג, אבל מצד הדין כולהו שוין דהכי דינא הוא, ונפק"מ בהבאה לנהוג מחדש (אות כ').

ונתבאר שם כ"א פוסקים.

יא. כתבנו דהעיקר לדינא מצד הדין [לא מצד המנהג] לברך קודם, משום דרבינו האול"צ כ' דבמקום שאין בירור בדעת מרן אזלי' בתר הרמב"ם (אות כ"א).

יב. בענין דעת מרן הוכחה ברורה שדעתו כהרמב"ם ז"ל (אות כ"ב).

יג. בענין המנהג מה שכתב דברור ופשוט "מדורי דורות" שכך המנהג, הנה בגדולי האחרונים מבואר לא כך, ובגדולי האחרונים הקרובים אלינו כתבו ג"כ בהדיא לא כך, שלא היה מנהג ברור בזה, ושבכמה מקומות חלק היו נוהגין כך וחלק כך, וכ"כ הגרי"ח סופר שליט"א [וגם החיד"א והבא"ח ועוד גדולי פוסקי ספרד לא כתבו "שהמנהג" לברך אח"כ, רק כתבו את פסק ההלכה, ולא כמו הרב הכותב שלא דקדק בזה. ואילו בפוסקים שכתבו לברך קודם ההדלקה, דקדק וכ' שלא כתבו הם שכך המנהג] (אות כ"ג).

ונסיים בברכה לכל הלומדים ועמלים בתוה"ק אליבא דהלכתא, שתהיה תורתינו לשם שמים לעשות נח"ר לקוב"ה ללמוד וללמד לשמור ולעשות, אכי"ר.

שלמה זכותא - בני ברק

ראשית רציתי להודות על הקונטרס החשוב אשר אתם מוציאים לאור מידי חודש בחודשו, בטוב טעם ודעת ובשפה קלה וברורה ובישרות הסברא.

רציתי להעיר על מה שמצאתי בגליון מ"ח שבט תשע"א עמוד כ"ט תחת הכותרת "אמירת ויכולו באלקי נצור",שפסקו חכמי בית ההוראה לאיסור.

אמנם בענין השאלה הנ"ל שהמתפלל שמו"ע והתחילו הציבור לומר ויכולו, כתב הגרש"ז אויערבאך (ספר מאור השבת חלק א' מכתב ט' וחלק ב' מכתב כ"א אות ג') שאם נמצא באלוקי נצור וכבר אמר לפני כן יהיו לרצון, יכול לומר ויכולו עם הציבור כיון שויכולו הוא חלק מהתפילה של ליל שבת וכו'... ואף לדעת החזו"א שאמירת ויכולו שלאחר התפילה אינה אלא הידור, כתב הגר"ח קניבסקי שליט"א (אשר ישראל פרק ל"ו הערה ע"ב) שיכול לומר ויכולו עם הציבור כשעומד באלוקי נצור.

בכבוד רב

חנניה לבל – בני ברק

לכבוד הגליון החשוב "אליבא דהלכתא".

בענין מה דכתבתם במדור הוראת הלכה (גליון מ"ח עמוד כ"ט) בהא דעומד ב"אלוקי נצור" והציבור אומרים ויכולו, נר' דפשוט שאסור לומר עמהם וכו'.

מצאתי במשנ"ב מהדורת דרשו סי' רס"ח הערה 23, בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, "שאם נמצא באלוקי נצור וכבר אמר לפני כן יהיו לרצון, יכול לומר ויכולו עם הציבור כיון שויכולו הוא חלק מהתפילה של ליל שבת וכו'... ואף לדעת החזו"א שאמירת ויכולו שלאחר התפילה אינה אלא הידור, כתב הגר"ח קניבסקי שליט"א (אשר ישראל פרק ל"ו הערה ע"ב) שיכול לומר ויכולו עם הציבור כשעומד באלוקי נצור".

א. א. אליאך – נתיבות

לכבוד מערכת אליבא דהלכתא!

הנני בזה להשיב על הערות הת"ח שליט"א לומדי הכוללים הע"י, והכל כדרכה של תורה ולש"ש [נ"ב. בל"נ איני מזכיר שמות המשיגים והמעירים, ואביא בקצרה את עיקרי הטענה, ותשובתה בצידה], ובקיצור נמרץ.

א

עמידה בברכת ברקים ורעמים

בענין עמידה בברכת ברקים ורעמים, שכתבנו באריכות שא"צ כלל לעמוד, הנה הדברים ברורים, וכמשנ"ת שם. ובאשר לענין ביטול תורה הדבר ברור כדאמרן שיש בזה ביטול תורה, שמאחר שא"צ לעמוד הוי הפסקה, וביטול ביהמד"ר החמור שהקפידו ע"ז חז"ל טובא, כידוע. ואף אמנם שאפשר לבטל תורה גם לצורך דברים של הידור וחומרות (ועיין בגמרא סופ"ק דבבא קמא. וע"ע בקהילות יעקב עמ"ס שבת פ"ק וש"א), מ"מ הדבר תלוי בכל דבר לגופו. וע"ז אני קורא מה שאמרו במשנה (רפ"ב דאבות) והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה, ותול"מ. [וכבר הביא לנו הכותב סייעתא מהח"ש].

ב

בדרגות מידת הביטחון

במה שכתבנו בענין הביטחון [והוא נמצא בגליון מ"ד בדינים הנוהגים בער"ש בסימן ר"נ בהערה 105] שיש ב' סוגי ביטחון, א'. ביטחון פשוט בידיעה בעלמא שהכל מאת ה'. ב'. ביטחון מוחלט בביטול עצמיותו של האדם להש"ת שהוא כל יכול וכו'. ובזה ביארנו היטב שכל דברי החזו"א שטעות נושנת בליבות האדם וכו', קאי על סוג הביטחון הראשון, אבל בסוג הביטחון השני בודאי שיכול האדם לזכות להכל מאיתו ית', ואף ליש מאין. ושם כתבנו להדיא שזה מוכרח אף לדעת החזו"א, וגם הוא מסכים לזה, וכמו שמפורש בסוף דבריו, ודו"ק.

ובאשר שרוצים מקורות לענין, הנה מתחילה כתבתיה בסברא פשוטה, שהדבר ידוע שמי שמתבטל לקוב"ה, נכלל בקדושת השי"ת ככל נשמות ישראל, ואז רצון יראיו יעשה (ובאבות פ"ב איתא בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים וכו', עיי"ש. ורצון אחרים כולל כל טבעי הגשמיות שבעוה"ז). וכאשר דימינו מצאנו ג"כ להגר"ח מוואלאז'ין שכאשר האדם יחשוב כי אין עוד מלבדו, לא ישלטו בו שום כוחות בעולם וכו'. וזה ג"כ ביטול המציאות ממש, וה"ז כהפיכת יש מאין. וכ"ז הוא מסברא.

ובימים הנוראים דהשתא תשע"א בשיחה שמסרנו בפני הת"ח היקרים שיחי' בכולל "אמרי בינה" שבראשות הרה"ג יחזקאל גלילי שליט"א הרחבנו את הדברים, והבאנו מקורות לכך, ונזכיר בקיצור נמרץ. הנה פתחנו בשאלה שמצד אחד צריך שיהיה פחד הדין וכמ"ש הגר"י סלנטר ועוד, ומאידך בטור סי' תקפ"א הביא מהתנחומא שישראל יודעים אופיה של אלוקיה וכו' ואוכלים ושותים "ושמחים", לפי שהקב"ה יעשה להם נס, ע"כ. ובכלל מנין להם שיהיה נס, ועוד כמה שאלות נפלאות, ובמה שנעשים בריה חדשה וכמש"כ בילקוט אמור. ונת' שילוב הדברים בבחינת בורחים אליך ממך כמ"ש ר' יונה, וכבן אל אביו, וע"י הביטחון בו ית' בזה גופא יזכו, והיינו ע"פ הביטחון בדרגה השניה, ולכן גם נעשים בריה חדשה מאחר שנתבטלו באין סוף.

[ובפ' האזינו עה"פ ימצאהו בארץ מדבר וכו', ובפרש"י שם, נראה שע"י הביטחון שהלכו אחר הבורא כענין לכתף אחרי וכו', כך זכו ליצרנהו כאישון עינו וכו'. ובמדרש תנחומא (שם) הביאו מעשה נורא באשה שמתו לה ג' בעלים וכו', והבטחון עזר לו להנצל. ובירושלמי (פ"ו דשבת) מעשה בגר החוזה בכוכבים וכו', מי גרם לו בתחלה ובסוף הבטחון. וכן בתענית (דף ד.) ביפתח לחד פירושא. וע"ע ברמב"ן (שמות כב, כ-כב) דבר נפלא עה"פ כל אלמנה ויתום וכו', שכל אלה אינם בוטחים בנפשם ועלי יבטחו, וע"ע שם].

גם מצאנו להדיא בתענית (דף כד.) שנעשה נס, ונהיו לחמים בתנור, עיין שם. וזה ממש כדאמרן שע"י ביטחון מופלג זוכים גם שיהיה "יש מאין". וזה הרי היה ע"י הביטחון וכמש"כ שם בגמ', שאף היא להביא מרדה נתכוונה, עיי"ש. ונפלא. (וכן שם מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וכו', וזה ג"כ ע"י הביטחון, שע"ז נשתנו הטבעים ממש).

גם נתעוררנו בזה לבאר ענין שמשה רע"ה לא אכל ולא שתה ארבעים יום, וצ"ע היאך נעשה כזאת, ובפרט שלא ישן, וא"א פחות מג' ימים כמש"כ בגמ'. ואין לומר שהוא נס, שא"כ מה נשתבח משה רע"ה בהוכיחו את ישראל לחם לא אכלתי וכו' על כל חטאתכם וכו'. ואמנם יש מפ' שלחם אבירים אכל איש זה מרע"ה, אולם היא גופא צ"ע, ועכ"פ הוי דרש, אכן לפיה"א שאדם שמתבטל בחי העולמים נעשה מהות אחרת, ואז אין שולטים בו כוחות הטבע, וכמשנ"ת לעיל. ואת"ש. וקיצרתי.

ג

הדלקת הנר אחר הברכה או לפניה

כתבנו שמצד הדין בודאי שיש לברך לפני ההדלקה ככל המצוות שמברכין עובר לעשייתן (אלא שמנהג רבים היה לברך אחר ההדלקה וכהרמ"א), וביארנו שכך עיקר הדין שהרי כן דעת כל הראשונים, והעירו שאין זה דעת "כל הראשונים", שהרי בתשובת רב האי גאון מבואר שמברכת אחר ההדלקה. ויש להשיב:

א). ראשית מה שכתבנו שכן דעת כל הראשונים, הוא דבר פשוט, וכמו שיבואר. וגם יעוין למרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' רס"ג אות א') שכתב להדיא דלא אשכחן לשום פוסק מהראשונים שאמר כך לברך אחר ההדלקה, עיי"ש (וממילא ודאי שלכו"ע צריך לברך לפני, כבכל התורה כולה). ורק שמעתי הלום שבספר הנייר מבואר לברך אחר ההדלקה, וצל"ע בפנים. ואפילו את"ל הכי, מ"מ הוא שיטה יחידאה ממש. וגם יש לציין לדברי מרן החזו"א במכתבים בהתייחסותו לכהאי גוונא, ואכמ"ל.

ב). מה שהביא מתשו' רב האי גאון, הדבר פשוט בכוונת רב האי שהוא כמו שמברך לפני ההדלקה, שהרי כתב שם "וכד מטי עם חשיכה בהדי דקא מתקני בשרגי או דטאפו בהו קלי משחא מברכין וכו'", ע"כ. ובודאי שרצונו לומר לעשות מעשה כל שהוא בהדלקת הנר, והוי ממש כעובר לעשייתן, כלומר עובר להדלקה. (ומש"כ בלשונו ולא דייקינן בעובר לעשייתן, הנה אח"כ סיים דהוי ברכה עובר לעשייתן, ובודאי שר"ל שאינו כעובר לעשייתן הרגיל, שהוא לפני כל המעשה, ומ"מ בעובר למקצת מעשה ההדלקה, נמי הוי עובר ושפיר דמי). והעירוני שבשבלי הלקט סי' נ"ט הביא מתשו' הגאונים כעין לשון רב האי גאון הנ"ל (כך שכפי הנראה היינו הך ממש, ושניהם לדבר אחד נתכוונו), ושם כתב שממתינין עד סמוך לחשיכה "ומכבין את הנרות" ומוחטין אותם וכו', עיי"ש. וא"כ ה"ז כאמור דהוי כעובר למעשה ההדלקה ממש. ודו"ק. ומש"כ שגם ביב"א הוכיח מתשו' רב האי כהרמ"א, שמעתי מחכ"א שבמקום אחר דחה הראיה, ואמ"א. ועכ"פ ברור שאין מתשו' זו ראיה כלל כנגד כל הראשונים, ואפושי פלוגתא לא מפשינן. ואדרבה זה ממש כשיטת כל הראשונים שנזכיר להלן בתוספת דברים מענין לענין אות א', ודו"ק. [ובעיקר הדברים שהיו מדליקים נרות, ואח"כ סמוך לחשיכה מברכין ומדליקין קצת, לכאו' קשה מאי האי, אכן מצאנו כזאת בב"י בסי' רס"ג שהביא ממהר"י אבוהב שהיו מדליקין נר של חול וכו'. ובמקומו בסי' רס"ג בהערות ביארנו טעם הדבר שיהיה להם נר מזומן להדליק וכו', עיי"ש. וה"ה כאן, ואת"ש].

ג). מה שהעירו מדברי הגדולות אלישע שמבואר ממנו שהיו נוהגים בבגדד לברך לפני הדלקה, הנה אמת נכון הדבר, ואגיד היכי הוי עובדא, שלפני זמן רב כתבתי כן שבגדולות אלישע מוכח שנהגו יותר לברך קודם ההדלקה, אלא שלפני שנשלחו הדברים לגליון אליבא דהלכתא אמר לי אחד שבגדולות אלישע לא כתוב אלא שנהגו להדליק עם הברכה יחד וכו', ולא היה לי זמן לעיין, ולכן מחקתי הדברים, ורק ציינתי שבגדולות אלישע היה איזה מנהג, ע"כ. ובאמת שמשנה ראשונה עיקר, ואותו אחד טעה, ובאמת מפורש לכל מעיין בדבריו שהיה מנהג נפוץ יותר לברך קודם ההדלקה, אלא שכתב שמי שנהג כהרמ"א יעשה כמנהגו, ע"כ. וכ"מ ביין הטוב ושכ"ה ר"א מני, כיעוי"ש. ורבינו הבא"ח הוא שהשווה את כולם לנהוג כהרמ"א, וכמשנ"ת שם. [וע"ע שם בגדולות אלישע שהביא המנהג המשונה הזה שהיו מדליקות עם הברכה, והעיר ע"ז. ויש לציין, א). כעי"ז מצאנו בברכות דף ל"ט סוע"א ורע"ב, עיי"ש. אך להלכתא פסקו לברך קודם. ב). אולי יצא להם מנהג זה מדברי הגאונים הנ"ל, כיעויש"ה בלשונם, ואכמ"ל].

תוספת דברים מענין לענין

והגם הלום ראיתי שהובא מאמר ארוך שבו מוכיח לברך אחר ההדלקה ע"פ "הדין". ואחר המחילה הוא טעות, ובודאי שע"פ "דין" צריך לברך לפני ההדלקה, ואין לנו אלא "מנהג" שנהגו לברך אח"כ (וכאשר כתבנו בסימן רס"ג), ואבאר בקיצור נמרץ.

א). מה שהוכיח שמי שפוסק כהבה"ג שמקבלת שבת בהדלקה, הרי היא חייבת לברך אחר ההדלקה, והביא שכן דעת כל הראשונים וכו'. ע"כ. ז"א, שמפורש בראשונים שאף להבה"ג מברכת קודם לכן, לך נא ראה באור זרוע ח"ב סימן רנ"ו להדיא, וכן בכלבו סימן ל"א, וכן במרדכי סי' רצ"ג ובאורחות חיים ובראבי"ה, עיין שם דברים מפורשים וברורים. ואין צריך להאריך בהעתקת לשונותם. וכן מצאתי בספר היקר בני ציון מהגרב"צ ליכטמן בסימן רס"ג ס"ד שביאר כן מדברי הראשונים, עיין שם הכל בסדר נכון וברור, וא"צ להאריך. [וא"ת איך מדליקה אח"כ, עיין בראשונים שם, ובבני ציון שם דברים ברורים]. וע"ע גם בהל' שבת בשבת להגרמ"מ קארפ.

ב). אף המהרי"ו עצמו שהוא אבי המנהג לברך אחר ההדלקה, הרי כתב שזה היה "מקצת נשים" כמפורש בדבריו, אלא שאח"כ נתפשט אצל כולם, ומוכח שע"פ "דין" אין זה כך. ודו"ק. ונוסף ע"ז שהבאנו ממהרי"ו עצמו שאמר להדיא שאפשר לברך גם קודם להדלקה עובר לעשייתן, וכתב ע"ז שהוא "כדין וכשורה", וכמו שהבאנו כל זה בסימן רס"ג. ומעתה שאבי המנהג הזה רבינו המהרי"ו כתב כן, מה נענה אבתריה.

ג). עוד יש לבאר, שזה נכון שמנהג הנשים הללו היה בנוי על סברת בה"ג. אלא שהם תפסו חומרות ע"ג חומרות מה שלא עלה על דעת הראשונים (וכמו שמבואר בהקדמת הפרישה ודרישה ליו"ד. וש"א), וכמו שביאר בבני ציון הנ"ל. ומעתה מש"כ שם במאמר שדעת הגר"א כהרמ"א שהרי כתב "כבה"ג" וכו', אין זה נכון, שבודאי כוונת הגר"א לפרש מהיכן יצא מנהג זה, שהוא בנוי על הבה"ג, אולם לומר שזה מוכרח בגלל בה"ג, זו טעות. וז"ב ופשוט.

ד). ובאשר לכל הני רבנן מחכמי ספרד שהביא שם שפסקו כהרמ"א יש להשיב טובא, אך נקצר ונבא, א'. מש"כ מכנה"ג שהעתיק מנהג מקצת נשים וכו', הדבר פשוט שאין זה מורה על פסק הלכה, וכדרכו של הכנה"ג שמלקט ומבאר כל דעה וכל שיטה, כידוע בכל ספריו. ב). מש"כ מהחיד"א, הנה המעיין במחז"ב יראה שלא פסק כן להדיא, אלא דן לנוהגים כן בשבת איך יעשו ביו"ט. ג). מש"כ שם מהגר"ח פלאג'י בחיים לראש, המעיין בפנים יראה שלא פסק כן, אלא כתב בלשון ראיתי נוהגים וכו', וכל אחד ינהג כמנהגו. עיי"ש (ומש"כ וכ"א ינהג כמנהגו, הדבר ברור שזה חוזר על הדבר אם לברך לפני ההדלקה או אחריה, ולא לגבי המנהג בין איש לבין אשה, ופשוט). ועוד יש להעיר על כמה מהני שהביא שם, אך א"א כעת להאריך, וכתבתי רק הני רבנן המפורסמים, ואידך שהביאוהו בתרייהו גרירי. [גם יש לציין שמאידך מצאנו רבים שאמרו בהיפך, ואכמ"ל].

סוף דבר ע"פ "דין" בודאי שצריך וחייב לברך לפני ההדלקה, וכמפורש בכל הראשונים, וגם בדברי המהרי"ו עצמו שהוא "כדין וכשורה", וכמו שהבאנו בסימן רס"ג. וגם הגר"ש משאש שדרכו לחזק המנהגים שבחו"ל, אמר שאשה חכמה תברך לפנ"כ, ורק אם קשה לה לשנות מנהגה וכו', כמובא בילקוט שמ"ש. ועוי"ל בזה טובא. ואכ"מ. ולא נשאר, אלא שכך נהגו וקשה למחות בדברים שנהגו והתפשטו בישראל [והנכון ביותר הוא הלשון שכתב הרב קארפ שליט"א בספר הלכות שבת בשבת גבי הנוהגות לברך אחר ההדלקה "שאין למחות בהם בחזקה". וכן יש לתקן ולמחוק את השורה האחרונה שכתבנו בהערה שם בלשון "ועכ"פ למעשה בודאי" וכו', אלא יש לכתוב בסגנון הספר הל' שבת בשבת].

ודברים אלו ארוכים, וקיצרתי כאן מאפס הזמן, ובמק"א נת' עוד, ותן לחכם וכו'.

ד

קבלת שבת באמירת "בואי כלה"

במה שכתבנו שמקבלים שבת באמירת "בואי כלה", והעירו שיש באחרונים הסוברים שאין קבלת שבת באמירה זו, עיין שם בכל ההערה. וגם שבתוה"ד כתב שהמנהג שלא מקבלים בכך, עיי"ש. הנה לענ"ד הדבר פשוט וברור להלכה כדאמרן, שמקבלים שבת באמירת בואי כלה.

ונבאר: א). שהרי כך כתבו הרבה אחרונים, וכן מהר"ם בן חביב ומגדולי ירושלים, דהוי פשיטא להו שכן המנהג. ב). שגם המאמר מרדכי לא כתב שמנהגם שלא מקבלין שבת בזה, אלא מפני שראה שמדליקין נרות ועושין במלאכה, אולם אנו במקומותינו לא ראינו כהנה, ובודאי שאין להוכיח ממנו לדידן שאין קבלת שבת באמירה זו. [ויש לציין שאצל המקובלים היו מנהגים שהיו הולכים אח"כ לבית להקפות וכו', ומ"מ כיון שקיבלו שבת ודאי נהגו כשבת לגמרי]. ג). מה שכתב השו"ע שקבלת שבת ב"מזמור שיר", בודאי אין להוכיח מזה כלום ואינו ראיה ולא מידי, אחר שמ"מ בזמנינו המנהג בכל המקומות לומר בואי כלה בקבלת שבת, וז"פ שכל מקום ומנהגו. גם הבאנו שכן דעת האריז"ל. וגם העולם חושבים שמקבלים שבת באמירה, ולכן בודאי שיש להזהר שבאמירת "בואי כלה" הוי קבלת שבת.

ומכל מקום הקבלה נעשית רק באמירת "לכה דודי" ולא באמירת "בואי כלה", וכמו שכתבנו שם. ויש לציין שבחוט שני כתב כן מעצמו, וכאמור שמדוקדק כן במשנ"ב. וגם ראיתי להגרשז"א בספר הליכות שלמה הל' תפילה פי"ד בדב"ה אות ו' שכתב כן, וביאר שמאחר שנאמרת בלשון עתיד, ולא שכעת מקבל שבת, לכן אין בזה קבלה.

ולסיכום: קבלת שבת חלה או במזמור שיר, או באמירת בואי כלה. (אבל באמירת "לכה דודי" אינו חל, רק באמירת בואי כלה).

ה

שאלת צרכיו בשבת

מה שהעירו בעניני כמה תפילות בשבת אם מותר לאומרם. יבואר בעזה"י להלן בסו"ס רפ"ח כי שם מקומו, ושם בעזה"י נעמוד על כל הפרטים.

ו

מזמור "למנצח בנגינות" קודם ברהמ"ז

יש להוסיף על מה שכתבנו בסי' רס"ז בענין אמירת מזמור "על נהרות בבל" קודם ברהמ"ז בערב שבת, נ"ב. הוא עפ"ד המשנ"ב, וכן בכה"ח שם סוף אות ב' וכן בסימן קנ"ז אות י"ט. אולם יש להעיר שעפ"ד רבינו האר"י תמיד צריך לומר "למנצח בנגינות", וכמש"כ בשעה"מ פ' עקב ועוד. וכ"ה בבא"ח פ' שלח לך, וכן מנהג הספרדים כידוע.

יוסף משדי – בני ברק

ליגע בנר דלוק - ברכה על נר יום הכפורים - מנהג תימן בקבלת שבת

בגליון מ"ח עמוד ק', ראיתי לידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך) שכתב וז"ל: ברמ"א או"ח (סימן רס"ה סעיף ב') כתב, ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי וכו', פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה ע"כ, ולכאורה אם מנדנד בנחת אין לחוש לשמא יטה, וכמו שמבואר במשנ"ב (סימן רע"ז סוף ס"ק י"ח), וצ"ב, ע"כ. ואשר צריך לומר בהכרח דמיירי בנר שמן קבוע, ואז אם יזהר מאוד כלשון המשנ"ב, אזי לא יעבור על איסור מכבה ומבעיר, משא"כ בנר תלוי דמיירי בסימן רס"ה, לא שייך ענין זה, דמיד מתנדנד הוא ואתי לידי הטיה, מכבה ומבעיר, ועיקרי הדברים הלא הם כתובים בביאוה"ל סימן רע"ז ד"ה והנרות.

עוד שם בעמוד צ"ו בענין אם מברכים על הדלקת נר יום כיפורים, האריך בזה כיד ה' הטובה עליו הרב אברהם דורי שליט"א, קחנו משם. ואמרתי להביא בענין זה מדברי מאור גולת תימן מוהר"ר דוד משרקי זיע"א, וזה החלי בעזרת צור גואלי: בשו"ע סימן תר"י כתב מרן, מקום שנהגו להדליק נר ביום הכיפורים מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ע"כ. ובס"ב יש מי שאומר שמברך על הדלקת נר יום כיפור, וברמ"א וכן המנהג במדינות אלו. ורבינו ה"שתילי זתים" השמיטו, ונראה דס"ל לרבינו דאין לברך על הדלקת נר יום כיפור.

ברם כד מעיינת שפיר, אתה תחזה דלאו מילתא היא, אלא פשיטא לרבינו שמברכים ושכן המנהג, ומנא אמינא לה, מדכתב מרן השו"ע בהלכות שבת סימן רס"ג סעיף ה' וז"ל: כשידליק יברך ברוך וכו', גם ביו"ט צריך לברך להדליק נר של יו"ט, וביום הכפורים בלא שבת יש מי שאומר שלא יברך, ועיין לקמן סימן תר"י, ע"כ. וב"שתילי זתים" שם ס"ק י"א כתב וז"ל: והברכה תהיה קודם ההדלקה, וכתב וכן המנהג, ע"כ. ומדכתב זאת אחרי הציון לסימן תר"י, משמע דקאי נמי אנר דיום הכיפורים, דאל"כ הו"ל לומר דבריו לעיל גבי נר שבת ונר יו"ט.

וכן יש ללמוד ממה שכתב רבינו שם ס"ק י"ב, בדין הבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם שצריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, וז"ל בשם המ"א: ואפילו למ"ד בנר יום הכיפורים אין צריך לברך וכו', וכ"ש לדידן

דסבירא לן דמברכים ביום הכיפורים כמו שיתבאר בסימן תר"י וכו', ע"כ. ומוכח דס"ל לרבינו שמברכים על נר יום הכיפורים, דאל"כ היה משמיט סיום דברי המ"א שכתב וכ"ש לדידן, כדרכו להשמיט מדברי הפוסקים מה שאינו מתאים עם דעת השו"ע והמנהג.

פש גבן לברורי מדוע השמיט רבינו הגהת הרמ"א בסימן תר"י, ונראה דסגי ליה לרבינו במה שסיים שם בסימן רס"ג וכן המנהג, דנכלל בזה שהמנהג לברך על הנר ביום הכיפורים, ואין צורך להגהה זו מה שגם הרמ"א מעיד על מנהג אשכנז, ואין לזה שייכות והכרח למנהג תימן. ויותר נראה לומר שהוכרח רבינו להשמיט הגהה זו, מפני שהיא מיוסדת על מנהג, דמשום הכי כתב המשנ"ב בשעה"צ סק"ה שבמדינות אחרות שאין מנהג קבוע לזה בודאי יותר טוב להנהיג שלא לברך, לפי שיש פוסקים דס"ל שאין לברך, עיי"ש. ואין כן דעת רבינו, אלא אפילו בעיר חדשה יש להנהיג להדליק בברכה, שכן בחידושיו "רביד הזהב" העלה דברי הירושלמי דקאמר מקום שנהגו להדליק משובח, יבואר דלא פליג אגמרא דידן, ולא הוצרך מרן השו"ע לכתבו, משום דמשמע הכי מדאקדמוה למנהג שנוהגים להדליק ברישא וכו', עיי"ש, ומדברי הירושלמי יש ללמוד לעיר חדשה, שראוי להם להנהיג להדליק נר ביום הכיפורים וכמ"ש הפר"ח שם, וכיון שמדליקין מברכים, כמ"ש מרן השו"ע בס"ב.

עוד שם בעמוד קי"ב הביא הרב יוסף חיים הלוי בירנבוים שליט"א, בענין קבלת שבת במנהג תימן, ושם הביא מדברי רבינו מאור גולת תימן בספרו הבהיר "שתילי זתים", שלא מקבלים שבת בלכה דודי ולא בבואי כלה, אלא במזמור שיר ליום השבת. ראיתי להוסיף שאכן בבית הכנסת הגדול בצנעא שבו התפלל רבינו ה"שתילי זתים" אמרו פיוט יגדל אלקים חי לפני ערבית של שבת, ואחרי אמירת לכה דודי, כדי שיהא שהות ללכת ולתקן הנר והמעשר והעירוב, שעדיין לא קיבלו שבת רק במזמור שיר ליום השבת.

ביקרא דאורייתא

הרב חזקיה דחבש רב ק"ק שתילי זתים ראש העין - ומח"ס שתילי זתים עם פירוש באר מרים ג' חלקים

לכבוד מערכת 'אליבא דהלכתא'.

בגיליון הקודם בעמ' ק"ח הק' א' מבני החבורה ע"ד האג"מ (או"ח ח"ג סי' ט') דס"ל שתפילה עם הש"צ אי"ז כתפילה בצבור, ול"ק כלל, דמה שכתוב שברכת מעין שבע נתקנה בצבור ולא ביחיד, ע"כ הכוונה שרק כשיש צבור אפשר לומר הברכה, ולא משום דחשיב שאומר עם הצבור יחד הברכה, דהרי בחזן עצמו אין שייך לומר כן, וא"כ כשיחיד אומר עם החזן ויש צבור שפיר דמי. ובלא"ה אפש"ל דאף דאי"ז כתפלה בצבור ממש, מ"מ לא נחשב ממש ביחידות וכמש"כ שם האג"מ בסו"ד, ובפרט שכן משמע במ"ב (סי' ק"ט סקי"ד) כדהוכיח הגר"ש סובול בשו"ת שלמת חיים (סי' ל'), וכן ס"ל להגרי"ח זוננפלד שם, ומאידך כדעת החת"ס שזה כתפלה בצבור ס"ל לא"א (מבוטשאטש או"ח סי' נ"ב), וכן משמע בחזו"א (או"ח סי' י"ט סק"ז, כ"כ בדעתו בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' ג' ושו"ת שבט הלוי ח"ד סי' י"א, ודלא כהאג"מ שם), וכ"ה בתוס' חיים (כלל י"ט סקי"ט), וכ"מ בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' כ'), ועי' בא"ר (סי' ק"ט ס"ב).

יחיאל שטרנפלד - נוה יעקב

נגיעה במנורה שדולקים עליו נרות

על דבר שאלת ידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך" האם מותר לנגוע במנורה תלויה שיש עליו נר דולק, כשנזהר שלא לנדנד את המנורה, דהרמ"א (סי' רס"ה ס"ג) פסק: "ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, אע"פ שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא, מ"מ אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה (או"ז)". ויל"ע דלכאורה אין זה פסיק רישא שיטה ע"י נגיעה בזהירות, וכדמצינו בפוסקים אהא דפסק בשו"ע (סי' רע"ז ס"א) "ואם הוא [הנר] קבוע בדלת עצמו שפתיחתו ונעילתו מקרב השמן לנר או מרחיקו ממנו, אסור לפתחו ונעלו". ובמשנ"ב (סק"ז) בשם הפוסקים דאם הוא פותחו ונועלו בנחת בענין שלא יהא פסיק רישיה מותר, וציין בשעה"צ (סק"ו) ב"ח ומג"א וא"ר דלא כט"ז, עכ"ד. וא"כ ה"ה במנורה אפשר ליזהר ליגע בנחת, ולמה אסר הרמ"א נגיעה לגמרי ולא התיר בנחת, אתו"ד.

וטרם כל שיח עלינו לברר האם איסור נגיעה במנורה הוא רק משום חשש הטיית השמן להפתילה, או עצם הנגיעה במוקצה אסור, ולכן גם בדליכא חשש הטייה אסור ליגע במנורה. ונפק"מ לשאלתו האם אפשר להתיר נגיעה במנורה שיש עליו נר דולק כשנזהר שלא לנדנדה.

א) נגיעה במוקצה כשאינו מתנדנד ע"י הנגיעה

והנה הב"י (סי' ש"ח אות מ"ב) הביא מהמרדכי (ביצה סימן תרמ"ה) בשם רבינו מאיר, שאם חפץ או שום דבר מונח על המעות או על שאר מוקצה בשבת, והוא צריך לאותו חפץ, מותר ליטלו משם כי דבר מוקצה אינו אסור רק לטלטלו ממקום למקום, אבל ליגע בו מותר. ועל פי זה התיר ליגע בשבת במעמד שלפני ארון הקודש, והנרות דולקות ועומדות עליו, ובלבד שלא יהא מנענעו, וכ"כ רבינו ירוחם (חי"ג דף פה.), וכ"כ המגיד משנה (פכ"ה הכ"ג).

וכן פסק בשו"ע (סי' ש"ח סמ"ב): דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו. ובביאור הגר"א (סי' ש"י ס"ו ד"ה ובלבד) הביא מקור לזה מהא דתנן (שבת קנא.) עושין כל צרכי המת, סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר, אלמא דנגיעה במוקצה שרי.

וצ"ע דבב"י ושו"ע (הנ"ל) חזינן דנגיעה במוקצה שרי, ולהלן (סי' ש"י ס"ו) פסק המחבר דדבר שאסור לטלטלו מותר לכפות עליו כלי, ובלבד שלא יגע בה. וכן פסק בשו"ע (סי' שכ"ב ס"א) דביצה שנולדה בשבת אסורה אפילו לטלטלה, ויכול לכפות עליה כלי שלא תשבר ובלבד שלא יגע בה, ומשמע דלא ס"ל להתיר נגיעה במוקצה.

וכבר נתקשה בזה המג"א (סי' ש"י סק"ג), והביא מה שכתב הב"י בשם התרומת הדשן (ח"א סימן ס"ז) לחלק בין נגיעה שהיא לצורך דבר המותר דשרי, ובין נגיעה שהיא לצורך המוקצה דאסור. ולכן אסור לכפות כלי על ביצה שנולדה בשבת, דהוי נגיעה לצורך המוקצה.

אבל הגר"א (סי' ש"י ס"ו) פסק כהרב המגיד (פכ"ה הכ"ג) דנגיעה בכל גוונא שרי אם לא יבוא לנדנד ע"י הנגיעה, וכתב במשנ"ב (סי' ש"ח סקי"ז) שכן כתב בדרך החיים, ועיין ביה"ל (סו"ס רע"ז). ומה דפסק השו"ע (בסי' ש"י ס"ו) דנגיעה אסור, כתבו הבאר הגולה והגר"א דאביצה קאי וכדי שלא ינענע אותה, אבל דבר שאינו מתנדנד ע"י הנגיעה שרי, וכ' במשנ"ב (סי' ש"י סקכ"ב) שכ"כ בדרך החיים, ודלא כמג"א וט"ז. והטעם שאסרו נגיעה בביצה, כתב המגיד משנה וכ"ה במשנ"ב (סי' שכ"ב סק"ג), דע"י שהיא עגולה היא מתנענעת ממקומה.

נמצא דדין נגיעה במוקצה תליא בפלוגתא דרבוותא, המג"א נקט כחילוק התרומת הדשן בין נגיעה שהיא לצורך דבר המותר דשרי, ונגיעה לצורך דבר האסור דאסור. והגר"א ודרך החיים נקטו כהמגיד משנה דנגיעה בכל גוונא שרי אם לא יבוא לנדנד ע"י הנגיעה, וביצה כיון שהיא עגולה מתנדנד ע"י הנגיעה.

ב) נגיעה במנורה תלויה, וכשדולק עליו נר

ויש לעיין בפסק הרמ"א (סי' רס"ה ס"ג הנ"ל) דאסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויטה, כמאן נקט כהתרומת הדשן או כהמגיד משנה. ולפום ריהטא היה נראה לומר דס"ל כהתרומת הדשן מדכתב לאסור ליגע בדבר הדולק, וגם נתן טעם פן יתנדנד ויטה, משמע אם אינו דולק מותר, ע"כ דלא ס"ל כהמגיד משנה, דלדידיה כיון דמתנדנד אסור משום מוקצה. אלא ס"ל כתרומת הדשן, ולכן נקט כשהוא דולק דאז בכל ענין אסור אפילו לצורך דבר המותר, משא"כ באינו דולק יש חילוק אם הוא לצורך דבר המותר או אסור.

אך כתב המג"א (סי' רס"ה סק"ד) דדעת הרמ"א כהמגיד משנה, דנגיעה בדבר המתנדנד אסור לצורך דבר המותר, ולכן אסור ליגע במנורה תלויה אפילו אין עליו נר דולק. ורק אם מונח על הנר דבר של היתר, מותר ליטלו מעליו אף על פי זה יתנדנד המוקצה דהוי טלטול מן הצד, ובנר דלוק גם זה אסור משום מבעיר ומכבה. ומזה הטעם הוסיף הרמ"א "פן יטה", לומר דאפילו טלטול מן הצד אסור בנר דלוק.

מיהו בביה"ל (סי' רס"ה ד"ה פן יתנדנד) מובא בשם אור זרוע, דנדנוד נר התלוי ע"י שנוגע בו מיקרי טלטול מן הצד, ורק כשדלוק אסור משום שע"י הנדנוד יטה הנר ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

ולפי זה דין נגיעה במנורה תלויה מתחלק לשני אופנים: א) כשאין על המנורה נר דולק, דלהמגיד משנה ליגע בו אסור משום שמתנדנד, אבל אם מונח על הנר דבר היתר מותר ליטלו מעליו. ולהתרומת הדשן גם נגיעה שרי לצורך דבר המותר, אבל לצורך דבר האסור אסור. ב) ביש על המנורה נר דולק, לדעת האור זרוע רק בדאיכא חשש הטייה אסור, ולהמג"א עצם הנגיעה אסורה גם בלי חשש הטיה, ורק ליטול דבר היתר המונח על הנר הוא דשרי.

ולסברת המגיד משנה לחלק בין נגיעה במוקצה שקבוע ומוקצה שמתנדנד, צ"ל דמש"כ הרמ"א (סי' רע"ז ס"ג) שמותר ליגע במנורה שבבית הכנסת והנרות דולקות עליו, ובלבד שלא ינענע, מיירי במנורה קבועה במקום אחד, עיין משנ"ב (סי' רע"ז סקי"ט) דאם היא תלויה, אפילו ליגע בה אסור, שבקל ינענע, ואפילו כשכבר כבו הנרות, כן משמע ממג"א (לעיל בסי' רס"ה) וכן מהט"ז (בס"ק ז'), וכן משמע מהמרדכי דמיירי בקבועה, ועיין ביה"ל (סי' רס"ה ד"ה פן יתנדנד, הנ"ל) בשם אור זרוע.

ונמצא לפי זה דנגיעה במנורה התלויה בדליכא חשש הטייה, תליא בטעם איסור הנגיעה משום מוקצה או משום הטייה, לדעת האו"ז איסור נגיעה הוא משום הטייה, ובדליכא חשש זה שרי, ולהמג"א עצם הנגיעה אסורה אף בלי חשש הטייה.

ג) ב' דרכים בטעם איסור נגיעה בנר תלוי, ונפק"מ אם נגיעה שרי בדליכא חשש הטייה

וזה נפק"מ להדין שכתב הרמ"א (סי' ש"ח ס"ג) וז"ל: "כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי. ולכן מותר ליגע בארון שבבית הכנסת שנרות דולקות עליו, או בתנור שדולק בו אש, וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על דבר מוקצה".

וכתב הפמ"ג (א"א סק"ח) לבאר כוונת הרמ"א [שהוסיף וכן מותר ליקח דבר היתר וכו'] בתרי אנפין: א) כדרך המג"א (בסי' רס"ה הנ"ל) דהרמ"א ס"ל כהמגיד משנה דאיסור נגיעה בדבר מוקצה הוא רק אם מנדנדו, ואף כשמנדנדו אם הוא בדרך טלטול מן הצד מותר. ולפי זה אתי שפיר לשון הרמ"א שכתב "וכן דבר המונח", משום דברישא איירי דוקא במנורה קבועה, ועל כן מותר הנגיעה בגוף המוקצה, ואח"כ בא להשמיענו רבותא דיש אופן שמותר אע"פ שתלוי, והוא כשעושה טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, והיינו "וכן" שהוסיף הרמ"א דגם זה מותר. ב) יש לומר דהרמ"א ס"ל כהתרומת הדשן שמחלק בין נגיעה לצורך המוקצה שאסור אע"פ שאינו מנדנדו, ובין נגיעה לצורך דבר היתר דשרי, ואפילו נגיעה בנר הדולק שרי, ודוקא במתנדנד אסור דחיישינן שמא יטה ויתחייב משום מבעיר ומכבה. ולפי זה דוקא בנר של שמן אסור נגיעה כשמתנדנד מפני שמבעיר ומכבה, אבל שאר מוקצה או אפילו נר של חלב דלא שייך בו הטייה שרי. ולפי זה מש"כ הרמ"א "וכן דבר המונח" הוא לאו דוקא, דפשיטא דשרי. וראה כף החיים (סי' רס"ה אות י"ח).

ומכלל דברים האמורים עולה דמה שאסר הרמ"א (בסי' רס"ה) ליגע בנר דולק כשהוא תלוי, מתפרש בשני אופנים: א) להאור זרוע איסור נגיעה בנר תלוי הוא רק משום חשש הטייה. וצידד הפמ"ג דגם בדעת התרומת הדשן י"ל שאסר דוקא נגיעה בנר תלוי שמתנדנד, מחשש שמא יטה. ב) ולהמג"א עצם נגיעה בדבר המיטלטל אסור, וכוונת הרמ"א דגם טלטול מן הצד במנורה תלויה אסור משום חשש הטייה.

ולמעשה נקט שו"ע הרב (סי' רס"ה ס"ו) כהמג"א דהאיסור הוא עצם הנגיעה במוקצה פן יתנדנד קצת מנגיעתו, ורק אם היה דבר היתר מונח עליו מותר ליטלו מעליו. והני מילי בנר של שעוה וכיוצ"ב, אבל אם היה נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו, פן יתנדנד קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר, או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה. וכ"כ במשנ"ב (סק"י) דעצם הנגיעה במנורה התלויה אסור, אפילו אין הנר דולק בתוכה. ומעתה מה שצידד כת"ר להתיר נגיעה במנורה בנחת דבכה"ג ליכא חשש הטייה, תלוי לכאורה בטעם איסור הנגיעה בנר תלוי, ולדעת המגיד משנה ודעימיה דאסור לנגוע בדבר המתנדנד אף בנחת אסור, דעצם הנגיעה אסור. ורק לשיטת האור זרוע שמתיר נגיעה וחושש רק להטייה, איכא להקשות מדוע נאסור נגיעה בנחת.

ד) ג' חלוקות יש בנגיעה במוקצה: קבוע, מתנדנד, וספק מתנדנד

ואולם האמת שלא נהירא כל כך לפרש את דברי הרמ"א כפשוטו דהאיסור רק משום חשש הטייה, דא"כ הרמ"א סותר לכאורה את דבריו, דכאן (בסי' רס"ה) משמע דנגיעה מותר אפילו כשמתנדנד, ורק בשמן שיש חשש הטייה אסור, ואילו (בסי' ש"ח ס"ג הנ"ל) כתב דנדנוד המוקצה אסור.

וכבר עמד בזה הערוך השלחן (סי' רס"ה ס"י) וז"ל: מבואר מדבריו [דהרמ"א] דהא דקיימא לן דמוקצה מותר בנגיעה בעלמא כמ"ש בסי' ש"י, היינו שאם אפילו יתנדנד ע"י הנגיעה לית לן בה, מדכתב פן יתנדנד ויטה, משמע להדיא דרק חששת שמא יטה השמן דהוי כהבערה, אבל מפני הנדנוד לית לן בה. ואי אפשר לומר כן, דהוא עצמו כתב בסי' ש"ח ס"ג דנדנוד אסור. ולכן נראה לי דגם כאן כוונתו כן, ומה שסיים ויטה מפני דבלא זה אין לנו לחשוש שמא יתנדנד, ולא דמי לביצה בסימן תקי"ג דהביצה עגולה ובוודאי תתנדנד, אך מצד חשש שמא יטה דהוי איסור דאורייתא חיישינן גם בנר תלוי, ולכן כשאינו דולק לא חיישינן, אבל אם וודאי תתנדנד אסור כמו בביצה, וגם רבינו הב"י בסי' ש"י ס"ו שכתב ובלבד שלא יגע בו, כוונתו ע"י טלטול והיינו נדנוד, כמו שפירש רבינו הרמ"א דבריו ברישׁ סימן תקי"ג על מ"ש המחבר ביצה וכו' אסור ליגע בה, כתב ע"ז דהיינו לטלטלה ע"ש, וכמו כן נפרש גם שם. ויש מי שכתב דרבינו הב"י ס"ל דאסור גם בנגיעה בעלמא לצורך דבר האסור, וגם הקשו על רבינו הרמ"א שסותר את עצמו, ולענ"ד אין כאן סתירה ומחלוקת [עמ"א סק"ד וסי' ש"י סק"ג, וסי' תקי"ג סק"ב ובט"ז כאן ושם, והנלע"ד כתבתי, ודו"ק], עכ"ל.

ומבואר מדבריו דג' חלוקות יש בנגיעה במוקצה: א) "נגיעה במוקצה שודאי יתנדנד ע"י נגיעתו", וכגון ביצה שמתוך שהיא עגולה מתנדנד ע"י הנגיעה, לכן אסור לכפות עליו כלי. ב) "נגיעה בדבר קבוע שאינו מתנדנד" שרי, ולכן מותר לנגוע במנורה קבועה שאינו מתנדנד בנגיעה. ג) "נגיעה בדבר שספק אם יתנדנד", כמו נר התלוי שאין זה ודאי שיתנדנד בנגיעתו. ובזה מצד הסברא היה נראה להקל, דהוי ספק טלטול מוקצה, שאין זה ברור שיטלטל ע"י נגיעתו. ולכן הוסיף הרמ"א דמ"מ אם הנר הדולק הוא משמן וכיוצ"ב דאיכא חשש הטייה, לא הוי רק ספק בדרבנן אלא ספק דאורייתא, דכשיתנדנד יכשל באיסור דאורייתא של מבעיר או מכבה. וכיון דהוי חשש באיסור תורה, החמירו בנר הדולק אע"פ שאין זה ברור שיתנדנד.

ונמצא דנגיעה בנר דולק, תלוי אם יתנדנד ע"י הנגיעה או לא, וכלשון הערוך השלחן (סי' רע"ז ס"ט) שמותר ליגע במנורות שבבית הכנסת אף בשעה שהנרות דולקות בהן, ורק יזהר שלא ינענע המנורה. ולכן במנורה תלויה באויר שקורין היינ"ג לייכטע"ר אסור ליגע, דודאי ינענע. וכ"כ (בסי' ש"ח סי"ח) דכל מוקצה מותר בנגיעה בעלמא, דרק הטלטול אסור, ולכן אם ע"י הנגיעה יתנדנד כגון נר התלוי באויר אסור ליגע בו, אבל כשאינו מנדנדו מותר, ולכן מותר ליגע במנורות שבבית הכנסת העומדות על השולחן או דבוקים לכותל אפילו בעת שהנרות דולקות בו, וכן מותר ליגע בתנור חם שדולק בו אש, וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על המוקצה, ואפילו אם יתנדנד המוקצה קצת, דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, עכ"ד.

ולפי זה מה שכתב הרמ"א פן יתנדנד קצת ויטה, הוא פירוש לסיבת האיסור, דלא תיקשי למה ניחוש במנורה שתתנדנד, בשלמא ביצה שהיא עגולה שפיר חיישינן שינענע, אבל מנורה אעפ"י שהיא תלויה אין הכרח שתתנדנד, לכן פירש הרמ"א דאינו רק חשש באיסור טלטול מוקצה, אלא חשש במלאכת מבעיר דאורייתא, ולכן אסרינן נגיעה אפילו בספק אם תתנדנד המנורה. ונמצא דעיקר האיסור היא הנגיעה במוקצה התלוי שיכול להתנדנד, וסיבת ההטייה הוא תוספת חיזוק למה ניחוש כלל שתתנדנד, ולא ניזיל לקולא בספק.

ולדרך זה יש לאסור נגיעה במנורה אפילו בנחת, דעיקר טעם האיסור בנר דלוק הוא עצם הנגיעה במוקצה, ואעפ"י שלפי המבואר לא היינו אוסרים נגיעה במקום שהוא רק ספק אם תתנדנד המנורה, מבלי החשש שמא יטה, מ"מ אחרי שאנו חוששים מצד הטייה, גם איסור המוקצה חוזר וניעור, דלו יצוייר שיגע במנורה ותתנדנד, עשה שלא כהוגן גם מצד נדנוד מוקצה, מלבד האיסור דאורייתא של מבעיר. וכל שכן לפי מה שכתב הערוך השלחן (הנ"ל) דאסור ליגע במנורה תלויה דודאי ינענע.

ומה שהתיר המג"א (בסי' רע"ז) לפתוח בנחת דלת שקבוע עליו נר, צריך לחלק בין נר שקבוע על הדלת דדמי קצת למנורה שבמעמד שלפני ארון הקודש, שהנר עומדת בצורה ישרה, וגם אם מטלטל את העמוד או הטבלא שעליו הנרות [באופן דהוי בסיס גם להיתר] לא מקרב את השמן להפתילה, אלא הכל מיטלטל בנחת. ולכן מותר לפתוח דלת בנחת, דאינו פס"ר להטייה כשהנר כולו הפתילה והשמן קבוע על הדלת בצורה ישרה ואינו נוטה לצד. משא"כ במנורה תלויה, שכיח מאד לקרב את השמן להפתילה, אפילו ע"י נגיעה קלה, שכן ע"י נדנוד המנורה משפע קצת את הנר וגורם להטיית השמן להפתילה. והרי גם בדלת דעת הט"ז (ומובא בשעה"צ סי' רע"ז סק"ו) לאסור אפילו בנחת, וכשהוא פס"ר לכו"ע אסור, וכל שכן במנורה שבדרך כלל נגיעה בדבר תלוי הוא פס"ר, וכהערוך השלחן (הנ"ל) דבכה"ג אסור כנגיעה בביצה.

ה) פירות הנושרים לדינא

א) כפיית כלי על ביצה - להתרומת הדשן אסור, דהוי נגיעה לצורך המוקצה. ולהמגיד משנה אסור, שמתוך שהביצה עגולה ודאי תתנדנד [אות א'].

ב) נגיעה במנורה קבועה שאינו מתנדנד - לדעת התרומת הדשן לצורך דבר המותר שרי, ולצורך דבר האסור אסור, ולהמגיד משנה בכל גוונא שרי [אות ב'].

ג) נגיעה במנורה תלויה שאין עליה נר דולק - להמגיד משנה אסור משום שמתנדנד, ולהתרומת הדשן לצורך דבר המותר שרי [שם].

ד) דבר היתר שמונח על מנורה תלויה - גם להמגיד משנה מותר להורידו מהמנורה, דהוי טלטול מן הצד [שם].

ה) נגיעה במנורה תלויה שדולק עליו נר - לדעת האור זרוע רק בדאיכא חשש הטייה אסור, ולהמג"א עצם הנגיעה גם בלי חשש הטייה אסורה, ורק ליטול דבר היתר המונח על הנר הוא דשרי [שם].

ו) נגיעה בנחת בנר המתנדנד - אסור [אות ד'].

ז) נגיעה במוקצה שספק אם תתנדנד – מותר, אבל אם במקרה שתתנדנד יכשל באיסור תורה, כגון מבעיר או מכבה ע"י הטיית הנר, אסור [שם].

ח) דלת שקבוע עליו נר - לדעת המג"א מותר לפתוח בנחת, והט"ז אוסר [שם].

אהרן ליברמן - ר"כ אור עמרם ומח"ס משנת אהרן - בני ברק

א. במה שכתבתי בגליון קודם (עמ' צ"ח) בשם הגרי"ז שהורה להדליק נר שבת ע"י חשמל, וכתבתי שיל"ע אם היינו בברכה ג"כ. כעת שמעתי מנכדי הגרי"מ פיינשטין זצ"ל ששמעו בבירור מהרבנית פיינשטין ע"ה שהורה לה להדליק חשמל בברכה [כשברחו יחד בזמן המלחמה]. וכבר נתפרסמו הדברים בשמה.

ובמה שכתבתי בסברת הגרישׁ"א שליט"א דא"צ נר ולא אש כלל, וכתבתי דזה דלא כהבי"צ והאבני נזר (סי' תק"א) דנקטו דבעינן נר. יש לציין דאף דודאי שזה דלא כהבי"צ, מ"מ מהאב"נ אין ראי', די"ל דמה שנקט שבמדורה אין יוצאין זהו משום שאין דרך להאיר בזה רק להתחמם, אבל נורת חשמל שפיר יוצאין (וכסברת בעל משנ"י שליט"א במכתבו אלי).

ב. במה שכתבתי לענין פלורוסנט, כעת ראיתי שהאריך בכל ענין תכונת הנורות למיניהם וסוגיהם בספר מאורי אש (מהגרשז"א זצ"ל) שנדפס כעת מחדש. והאריכו העורכים לבאר בח"ג כל אופני הנורות, ותוכן דבריהם כמו שכתבתי שנורת הפלורוסנט אין שם אור ע"י האש [אף שיש שם אש בהצתה, וכשמתיישנים ההצתה פועלת כל הזמן].

יהודה ליב סגל - קרית ספר

אמירת ויכולו עם אשה וקטן

ראיתי למה שדן בזה ידידי הרר"א שקלאר שליט"א דאם עדות הוא, א"כ צ"ב אם אפשר לאומרו יחד עם אשה וקרוב וקטן, ועי"ש שמזה הוכיח כדברי החזו"א וכו'. אך לכאו' אינו ראי', דיתכן דאה"נ א"א עם כל אלו, וכנראה מכח מנהג קאתי, שלא שמענו שבודקים בבהכ"נ לודאות שהאומר עימו אינו קרובו.

ואמנם יש מקום לחלק בכ"ז בין הנידונים, דיתכן שקרוב לא יפסול בסוג עדות כזו כיון שהוא זכר גדול ושייך בעדות, אך קטן ואשה יתכן שאינם כלל בתורת עדות, וע"כ גרע טפי [וגם בזה יש מקום לחלק בין קטן שאתי לכלל עדות לבין אשה, וצ"ב].

ואציין בזה למה שראיתי מובא שמועה ממרן הגרשז"א זצ"ל בספר הליכות שלמה (תפלה) (פי"ד דבה"ל אות ט') נוסח מכתבי תלמידים - ואע"פ שאין כל הקהל אומרים

יחד, ובשעה שזה אומר ויכולו נמצא חבירו ברצה, מ"מ כיון שבאמת אין כאן דין עדות גמורה כלל, שהרי אומרים אותה אב ובנו יחדיו וכו', אלא שהוא מצד המנהג כעדות על בריאת שמים וארץ, סגי בכך. ובאורחות הלכה שם הוסיפו: ופעם הוסיף רבינו לומר דמצד הסברא נראה דגם אמירת ויכולו עם האשה תחשב כעדות בשנים, דהרי גם היא מצווה בעדות זו על בריאת שמים וארץ, ע"כ (ואמנם על קטן לא נזכר שם מידי, ויתכן דשאני קטן לפי הס' האחרונה הנ"ל). ומרן הגרח"ק שליט"א השיבני גבי קרוב או אשה אם מצטרפין לאמירת ויכולו לדעת המ"ב - "אולי לא", ע"כ. וכבר ציינו בזה לדברי ס' טהרת השולחן (להגרי"צ שפירא מאסטרין) שכותב ע"ד הט"ז דאין עדות ליחיד, וז"ל: לפי זה גם נשים לא יאמרו, גם אין עדות בלילה, וי"ל. ע"כ. ואפשר להבין שלדבריו אכן נשים לא יאמרו, אך אינו נכון, דהלא דבריו באו בתור שאלה ע"ד הט"ז, וכמו גבי לילה שודאי שאפשר לאומרו בלילה דשם תקנוהו, רק שאלתו מדוע, וע"ז כותב שיש ליישב, אך עכ"פ פשיט"ל דגם נשים בכלל זה.

וכ"ז נוגע מאוד למעשה לכל המדקדקים לקיים דברי המ"ב ולומר ויכולו בשנים, וקורה ששכחו [וכגון המתאחרים שסמכו שימצאו אח"כ בן זוג, ולא מצאו או ששכחו] והגיעו לביתם, ונזכרו שטרם אמרו זאת - דאם אכן מהני לאמירה זו גם אשה, א"כ עצה פשוטה היא שיאמרו זאת עם זוגתו טרם יתחילו הקידוש על הכוס, ומסתבר שגריעותא ליכא בזה, וע"כ כשאין לו אחר שם יאמר עכ"פ עם אשתו, ושמא יועיל לו להחשב בשנים.

מהי דעת החזו"א באמירת ויכולו בשנים

בגליון הקודם הבאנו מספר מעשה איש עדות שהחזו"א חזר בו ממש"כ בספרו שא"צ לחזר אחר שנים, וכביכול תמהנו על המכחישים את החזרה כיצד שייך להכחיש עדות שבסוף חזר בו.

ולמעשה כבר אחר שכתבתי הדברים היה ליבי מהסס אם אפשר לטעון כאלה טענות, דהלא ידוע ששמועות ישנם לרוב, ובפרט סביב דיני ומנהגי החזו"א, והחזו"א עצמו הלא התבטא שלא להאמין למה שמספרים בשמו, וכבר היו מעשים מפליאים שפרסמו בשמו דברים שלא היו ונבראו, ואכמ"ל בדוגמאות, וא"כ מה פלא הוא שמכחישים דבר שכתוב בספרו, וידעו מקרוב שכן היה מורה ובא (וממחשבה למעשה החלטתי להשמיט כל הערה זו שכתבתי, אך אחרתי את השעה ויצא הגליון לאורה).

אך מלבד טענות הנ"ל על דברי, אוסיף כאן עוד נקודות ששמעתי שלכאו' מחזקות את מתנגדי שמועת החזרה:

א. הראוני לדברי החזו"א בספרו הגדול (או"ח סי' ל"ט אות ט"ו) שכתב [גבי ענין אחר]: ולמעשה ודאי אין להניח את כל החכמים ולעשות כיחד עפ"י סיפור מעשה, בזמן שהגרש"ז בעצמו קבע בספרו כהמרובין, ולא כתב הדבר בספר שחזר בו, וגם לא פרסם חזרתו הנוגע בכל ההלכות המרובות וכו'. ובהמשך מביא: ובנו"ב תנינא יו"ד סי' כ"ט כתב דאין ע"א נאמן לומר שפלוני הגאון כתב לו שחזר בו ממה שהתיר, אחרי שהגאון לא פרסם חזרתו כדין ע"א נגד דבר המוחזק בהיתר, והדבר מותר כמו שהיה, ושם בסי' ל' כתב דאפי' ת"ח אינו נאמן, עכ"ד. ודון מינה ואוקי באתרא דידן.

ב. שמעתי מאברכים ששאלו במפורש את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א על עדות זו המובאת במעשה איש מהגרא"צ ז"ל, ואמר שהוא שקר ואינו נכון, דאמנם יודע מאיזה עובדא שהיה, אך אין שייך להוציא מזה כלל שחזר בו, וסתם ולא פירש [עכ"פ נשמע מינה שאין כאן מחלוקת אם הי' הוראה ברורה מהחזו"א בזה או לא, אלא הנידון סביב איזה מעשה שצריך לדעת איך לפרשו].

(ואחד מבני החבורה הציע השערה נאה - שיתכן שהגרא"צ ז"ל ניגש להחזו"א ובקשו לומר עמו ויכולו [כי רצה לבדוק דעתו למעשה וכיוצ"ב] ולא סירב מלומר עימו, ומזה הסיק שצ"ל שחזר בו, אך את זאת סבר הגר"ח שיש לדחות שאין ראיה, ומשום שהלא כבר הביאו מהגרח"ק שגם להחזו"א אינו אסור לומר בשתים, אלא שא"צ לחזר אחר זה, ואף יש חשש של מחזי וכו', אך לא איסור בעצם (ראה בספר דעת החזו"א שהביא כן). וכמו"כ הורה לידידי הרא"ש שליט"א (עפי"ז) שאם מבקשים מאדם לומר עמו ויכולו א"צ לסרב, וא"כ לפ"ז י"ל שזהו היה גם פשר הנהגת החזו"א שהסכים לומר עמו, ע"כ תוכן ההשערה).

תיקון תוכ"ד לטעות בתפילת שבת

ראיתי בגליון הקודם שהובא במדור שי"ח הלכה שאלה בזה"ל: קיימ"ל שאם התחיל בטעות בשבת אתה חונן צריך לסיים הברכה, ויש להסתפק באופן שבתוך כדי דיבור לאמירת "אתה חונן" נזכר שטעה, האם יוכל לתקן ולסיים בתפילה של שבת או לא (וחייב לסיים בשל חול), ותשובת הגרח"ק היתה: הדעת נוטה שאין צריך, עכ"ל.

ואני בעניותי רוצה להבין מאין יצא חידוש זה לחלק בזה בין אם נזכר [ותיקן] תוכ"ד או לאו, דלא מצינו לשום אחד מהפוסקים שחילק בזה, וסתימת השו"ע והפוסקים שכל שאמר מילה או שתים [לפי האופנים המוזכרים] מברכת חול צריך לסיים, ואינו קושיא מ"ש מכל דוכתי שמהני תיקון טעות תוכ"ד, דחילוק גדול איכא, דבכל דוכתי הוא ברכה לבטלה, וע"כ צריך לתקנה בדאפשר, אבל כאן הלא אינו ברכה לבטלה, דהרי ביארו הפוסקים שבעצם שייכות כל ברכות החול אף לשבת, אלא שלא הטריחוהו וכו', וע"כ בדין הוא שיסיים ברכת החול אשר בה פתח אף אם נזכר בתוכ"ד.

ונסיתי לחפש משמעות בשו"ע והאחרונים שאולי אפשר להבין ולחלק בדב"ז, וחשבתי שאולי יש מקום לדייק קצת בשו"ע, שבסעיף ג' כתב: "אם היה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר קודם שאמר חונן, הו"ל התחיל בשל חול וגומר אותה ברכה, אבל אם הי' יודע שהוא שבת וכו' אינו גומר ברכת אתה חונן". והנה הכא דקדק המחבר וכתב תיבת "ומיד", ומשמע שאעפ"כ צריך לסיים בשם חול, אלא דהכא הוא באופן שהי' אדעתא דחול, אך בענייננו גבי פתח בטעות ואמר תיבה שאינה כתפילת שבת, שאז בכל גווני מסיים את ברכת החול, בזה לא כתב תיבת "מיד", והי' מקום לדייק שדוקא כשתפס הטעות אחר כד"ד, משא"כ בנזכר מיד. אך נראה דזה ראיה שאינה נכונה, דהא תיבת מיד שבסעיף ג' כונתה שנזכר מיד אחר תיבה ראשונה ולא יותר מאוחר, וכיון שזה רק תיבת אתה שיש כיוצ"ב בתפילות השבת, ע"כ יש חילוקא דהמחבר שם. אבל בסעיף ב' כשהזכיר תיבות של ברכת חול, בזה אין חילוק אם נזכר אחר תיבה אחת או יותר, דבכל גווני מסיים הברכה, ופשוט.

בענין לבישת בגדי שבת בחול

כתבנו בגליון הקודם לדון אם יש חסרון בלבישה בימות החול את בגדי השבת, כאשר זו לבישה עראית או מסיבה מסויימת כמו שמחות, וצדדנו להקל, ושעכ"פ אין מקור ברור להחמיר בזה, ויש להוסיף בזה כמה גרגרים:

א. מש"כ שבשמחות של מצוה אפשר להקל לכתחילה - הנה הבאנו מקור קדום ללבישת בגדי שבת לחתן וכלה, ואף לכל הקרובים ולמסדר קידושין, וכתבנו שה"ה גבי ברית יש להקל לכתחילה, אך לא פרטתי המקורות.

ועתה אציין בזה להמבואר בסי' תקנ"ט ס"ח גבי תשעה באב: "ואבי הבן [וה"ה אמו - מ"ב] והמוהל והסנדק כולם נקראים בעלי ברית, ומותר[ים] ללבוש בגדי שבת לאחר שגמרו הקינות ובאין למול התינוק, אבל לא ילבשו לבנים", עכ"ל הרמ"א שם. וחזינן חשיבות לבישת בגדי שבת בברית, שאפי' בת"ב עצמו התירו לבעלי הברית עכ"פ, אך בעלמא ה"ה שלובשים אף שאר קרובים. וראה לשון השע"ת שם סק"א (בתוה"ד): ואבי אבי הבן ואבי היולדת ג"כ נוהגים להקל וללבוש בגדי שבת הם ונשיהם, וכמדומה שנוהגים להקל גם שאר קרובים אשר דרכם אם היה בימים אחרים ללבוש בגדי שבת, הם לובשים עתה, וצ"ע בזה, ונראה שצער הוא לאבי הבן והיולדת כשאין מתערבין בשמחתן הקרובים האלה וכו'. ונשים הנושאות את התינוק לביה"כ, והמושיטה את התינוק לביה"כ של אנשים, לובשים ג"כ בגדי שבת, כיון שאין להם מצוה אחרת במצות מילה רק זו לבד, עכ"ל.

ב. ולגבי נישואין שהזכרנו בגליון הקודם - יש להביא מ"מ מההלכה מסי' תקנ"א ס"א גבי איסור לבישת בגדי שבת שנהגו אף בשבת חזון, וכתב הרמ"א שם שמי שיש לו נשואין בשבת נחמו מותר ללבוש בגדי שבת בשבת חזון (אף שהוא רק שבת שקודם נישואין), ושם במ"ב בשם המג"א והעט"ז כתב: ואף אבי החתן והכלה לובשים בגד עליון של שבת לכבוד חתן וכלה, ע"כ.

ג. ואמנם מצינו למרן הסטייפלר זיע"א שנקט להחמיר בלבישת בגדי שבת בחול עפי"ד המג"א הללו, ואף בשמחת נישואין החמיר בזה, ואעתיק בזה ממה שהובא באורחות רבינו ח"א: א"ל מו"ר שנוהגים מיד אחר הבדלה להחליף בגדי שבת לבגדי חול, ושכ"כ במג"א בשם האר"י, והוסיף מו"ר שהחסידים אוכלים עוד סעודת מלוה מלכה עם בגדי שבת ושטריימל, וכן לובשים אותם בחתונה או בשמחה, וזה מנוגד למג"א הנ"ל שאין ללבוש בחול בגדי שבת (וכן ראיתי כשחיתן מו"ר את נכדותיו (ברזם) שג'דלן, לא לבש הקפוטה של שבת בחתונתם, רק מעיל העליון רגיל ומגבעת), ע"כ מובא שם.

ויל"ד מה עשה מרן זצ"ל בחתונת ילדיו, ומה ס"ל כלפי מנהג ישראל שכל הקרובים לובשים בגדי שבת, ויתכן דס"ל שאין לנהוג כן אלא באלה שמפורש עליהם בהלכה שלובשים בגדי שבת, והלא לעיל ציינו להמבואר בהל' ת"ב גבי חתן וכלה והוריהם (ולא ס"ל להרב ככל דברי מהרי"ל שהזכרנו בגליון הקודם, שמזה נראה שפיר כמנהגינו).

ד. עוד אציין את המובא במנהגי הגרי"ח זוננפלד זצוק"ל שהי' מקפיד לא ללבוש בחול כלל את בגדי השבת, ואף אחר שהתיישנו בגדי שבת, והקפיד כ"ז אף במפת שולחן של שבת (אך איני זוכר אם הקפדתו היתה גם בנשואין ובברית), והוא חידוש נפלא בענין זה של לבישת בגדי שבת בחול.

ה. עוד נראה להעיר בהאי שמעתתא, שגם אם ננקוט להחמיר מלבישת בגדי שבת בחול גם באופן עראי (ועכ"פ שלא בשמחה של מצוה), מ"מ בכה"ג שאדם קנה באמצע השבוע כובע (לדוגמא) לכבוד שבת, ויודע שילבש בשבת את הכובע החדש [או אף בלא קנה אבל עתיד לקנות עד שבת], דבזה מסתברא שיוכל כבר מתחילת השבוע ללבוש את כובע שבת שהיה עד עתה, דכעת מורידו לחול, וכי צריך שתגיע שבת הבאה כדי שיחול ע"ז שם מגבעת חול. וכך מתבאר לכאו' מדברי המנחת שבת, שכותב שהחסרון בלבישת בגדי שבת בחול, כי שבת שאח"כ לא יהא לזה שם בגדי שבת, אך יתכן שיש לדון בכה"ג מצד זלזול [כלפיו או כלפי אחרים] בלבישתו, וצ"ע.

משה אהרן ארלנגר - מודיעין עילית

דעת החזו"א בענין אמירת ויכולו אחר התפילה

מה שדנו האם החזו"א חזר בו או לא, והביאו מהגרח"ק שליט"א שהחזו"א לא חזר בו, הנה שאלתי בעצמי את הגרח"ק שליט"א, וג"כ אמר לי שהחזו"א לא חזר בו ממה שכ' בספר, ואמרתי לו אז שיש שהביאו מהרב שזה שקר וכזב שהחזו"א חזר בו, ויש שהביאו מאחרים שחזר בו, ואמר לי שלא חזר בו, ולפני הרבה זמן שאלתיו בענין ואמר לי שהיה משהו, אך אין זה נוגע למעשה, ולא חזר בו החזו"א.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

בדין תפילת מעין ז' בערבית בליל שבת

ראש הישיבה הגאון הרב שליט"א האריך כיד ה' הטובה עליו בענין חזרת הש"ץ מעין שבע בליל שבת, דאמנם עיקר התקנה היתה מחמת סכנה כמפורש בשבת [דף כד:], ופרש"י שם שהוא משום סכנת מזיקין, מ"מ מעתה שוב תיקנוה בתורת תפילה וחזרת הש"ץ, או דנימא דבאמת רק משום סכנה הוא שתיקנוה, ונפ"מ במה שנחלקו הראשונים בדין אמירת מעין ז' בליל פסח שהוא ליל שימורים, ועוד נפ"מ, יעוי"ש בהרחבה.

והביא שם למה שכתב האר"י ז"ל [דרושי ערבית ליל שבת דרוש ב'] על דרך הקבלה בסוד ברכת מעין שבע של ליל שבת, וז"ל: נודע כי כל חזרת העמידה דש"ץ היא בחג"ת [חסד גבורה תפארת], ולכן בשחרית דימי החול שהיא עולה ממש בחג"ת הנקראת מדת יום, לכן יש חזרת העמידה גמורה, אבל עתה שאינה עולה שם, אמנם עכ"ז יורדת הארה משם אליה, לכן היא חזרת מעין ז', ולא גמורה בז' ממש וכו', עכ"ל האריז"ל.

ולעניותי יש לעיין בזה טובא למה שכתב הר"מ [פ"ט תפילה ה"ט] בסדר תפילת ערבית כל יום וז"ל, אינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית לפי שאין תפלת ערבית חובה, לפיכך לא יברך ברכות לבטלה, שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו, הרי מפורש בדברי הר"מ שכל הטעם שאין חזרת הש"ץ בתפילת ערבית הוא משום שתפילת ערבית רשות, וא"כ יש לדון בתפילת ערבית בליל שבת שדנו הפוסקים אם היא חובה.

דהנה בשערי תשובה [או"ח סי' רס"ח סק"ב] הביא למה שכתב בזוהר תקון חמישאה [דף כ.] שתפילת ערבית בליל שבת חובה, ויעוין במור וקציעה שם ובמחזיק ברכה שם ובהאלף לך שלמה סי' נ"ג.

הא מיהת לפי דברי הזוהר מן הדין הוא שיהא נוהג חזרת הש"ץ מדינא בליל שבת, למה שכתב הר"מ דכל מה שאין חזרת הש"ץ בערבית הוא רק לפי דתפילת ערבית רשות, ואפשר באמת דלפי דעת הזוהר חובת התפילה מעין שבע הוא מעיקר הדין, ומה שאין חזרת הש"ץ בשבע ברכות שלמות כבר נתיישב היטב בדברי הזוהר כפי שהביא הרב שליט"א במאמרו שם, ותלמודין ס"ל דתפילת ערבית רשות גם בליל שבת, וכן הכריע הר"מ.

והנה במשיב דבר ח"א סי' י"ב ובהעמק שאלה סי' נ"ד סק"א הביא דעת הבה"ג דעיקר חיוב הקידוש הוא בעת התפילה, וע"כ דתפילת ערבית בליל שבת חובה, וציין לדברי רש"י בשבועות יג. [ד"ה לא קראו] דמקרא קודש היינו בתפילה, וא"כ תפילת ערבית בליל יו"ט הוי תפילת חובה.

ובמגן אברהם [סי' רס"ז סק"א] כתב ליתן טעם טוב להתפלל ערבית של ליל שבת מבעוד יום [מלבד מצות תוספת שבת], וזה לשונו, הא תפילת ערבית נתקנה כנגד איברים ופדרים שמתעכלין בלילה [כמבואר בברכות (דף כו:)], ובשבת אסור ליתנן דאמרינן בשבת [דף כד:] ולא עולת חול בשבת, עכ"ד. ואמנם היא באמת קושיא על עיקר תפילת ערבית בליל שבת, דהלא אינו זמן הקרבת אברים ופדרים של יום השישי, וצ"ע.

הלא למש"נ י"ל דבאמת תפילת ערבית בליל שבת אינה כנגד אברים ופדרים, כי אם תיקנו חובת תפילה מחמת לתא דחובת קידוש בלילה, ומיושבת בזה היטב שיטת הזוהר שהתפילה בליל שבת חובה, והיינו לפי שכל מה שתפילת ערבית רשות הוא לפי שהיא כנגד אברים ופדרים שאינם מעכבים את הקרבן, אך בליל שבת ע"כ עיקרה חובת תפילה, וא"כ תתיישב בזה קושית המ"א על עיקר דין תפילת ערבית בליל שבת.

אכן להדיא בר"מ פ"ג תפילה ה"ז דתפילת ערבית בליל שבת רשות וז"ל, המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו, וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת [וכן הדין בכל הלילות], לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה וכו', עכ"ד. הרי להדיא בדברי הר"מ דתפילת ערבית בליל שבת רשות, דלא כדעת הזוהר.

אמנם יש לקיים דברי הראשונים הנ"ל דתפילת ערבית בליל שבת חובה, עם דברי הר"מ האלו, והוא עפ"י דברי רבינו חיים הלוי בהלכות תפילה, דאף אם נימא דקיבלוה חובה לתפילת ערבית, מ"מ בהחפצא הו"ל תפילת נדבה, באופן דלפי"ז י"ל דהחפצא של תפילת ערבית אף בליל שבת תפילת רשות היא, ואך דחייבוהו חכמים להתפלל משום קידוש וכנ"ל, ולכן אין צריך לדקדק בזמנה, ויש לפלפל.

והנה כתב בטור [או"ח סי' רס"ח] וז"ל, כתב רב עמרם טעה ולא הזכיר של שבת בערבית מחזירין אותו, ורב משה גאון כתב יחיד שטעה ולא הזכיר אתה קדשת בליל שבת, אם שמע מש"ץ מגן אבות בדברו שהיא ברכת מעין שבע מראש ועד סוף יצא ידי חובתו, ורב נטרונאי כתב אפי' לא התפלל ז' ברכות כלל, ושמע מפי ש"ץ מגן אבות מראש ועד סוף יצא י"ח, ותימא הוא כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע. ולא דמי למה שכתב בה"ג יחיד שלא הזכיר של ר"ח, ושמע מש"ץ התפלה מראש ועד סוף שיצא, דשאני התם ששומע כל התפלה, אבל הכא היאך יוצא בברכת מעין שבע במקום שבע. וקשיא טפי לרב נטרונאי שאומר שיוצא בו אפילו אם לא התפלל כלל, דלא קי"ל כרבן גמליאל דאמר [ר"ה לה.] ש"ץ פוטר היחיד אלא בראש השנה ויום הכיפורים, אבל בשאר ימות השנה לא.

ובב"י שם כתב וז"ל, אין ספק שיש לתמוה על דברי הגאונים האלה כמו שתמה רבינו, אך יש לומר שטעם הגאונים האלו דכיון דתפלת ערבית רשות לא חמירא כשאר תפלות, לרב משה כדאית ליה ולרב נטרונאי כדאית ליה. וכן נראה מדברי סמ"ג שהביא דברי הגאונים האלו שטעמם משום דתפלת ערבית רשות.

אכן הרי נתבאר מדברי הזוהר וכמה ראשונים דתפילת ערבית בליל שבת חובה, ושוב צ"ע אם נימא שכן היא גם דעת רב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון, וצ"ע. ולמש"נ ניחא, שכן י"ל דבהחפצא הוה תפילת נדבה, ולכן הקילו בה, ויל"ד.

מרדכי קרליבך - ירושלים

מנהג מרן הגרי"ז לברך ברכת מעין ז' בליל פסח שחל להיות בשבת

לכבוד מערכת הגליון הנכבד "אליבא דהלכתא", השלום והברכה.

סבי זלה"ה היה מן המתפללים הקבועים בביתו של מרן הגרי"ז סולובייצ'יק זצ"ל, ובין העובדות שסיפר ממה שראה שם והעלה על ספר לבני המשפחה, כתב שמרן זצ"ל היה מקפיד מאוד בליל פסח שחל להיות בשבת להעלות חזן שיברך בשו"מ ברכת מעין ז'.

ולפלא היה בעיני מנהג זה, שלכאו' הוא נגד הנפסק בשו"ע. וביותר היה לפלא, שמפורסם הדבר שמרן זצ"ל היה מירתת כל גופיה לפני עשיית כל מצוה, ובפרט בעת הברכות שבירך, ואיך לא חשש ואדרבא הקפיד מאוד שיברכו ברכה זו בליל פסח שחל להיות בשבת.

אכן בהגיע לידינו גליון האחרון של "אליבא דהלכתא", קראנו בשקיקה רבה דברי ראש הישיבה הגאון המופלא רבי יעקב משה הלל שליט"א, שהאריך טובא מלשונות הפוסקים ראשונים ואחרונים בביאור דהאי סוגיא, ובין בתרי תשובתו העלה מלשונות הפוסקים האחרונים שסתמות שיטת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש שלא לחלק בין לילי שבת של כל השנה, וה"ה ליל פסח שחל להיות בשבת, שוב אין כאן שום קושיא ונפתול, והדברים ברורים ופשוטים. ואדרבא נמצא מעובדא זו ראי' שהגאון מרן ז"ל הבין כך בסתמות לשון הרמב"ם [וכידוע שבהרבה פסקים ואפי' נגד שאר פוסקים או נגד המובן משו"ע עשה לכתחילה כהכרעת הרמב"ם].

ויהי רצון שתמשיכו לזכות הרבים, ולהביא לפני הלומדים עוד ועוד חידושים ומאמרים מועילים, ויהא זה שכרכם.

בברכת התורה

י. ז. ו. - ירושלים

טעמים לאכילת דגים בשבת

במה שכתבו בגליונות הקודמים בענין דגים שאוכלים בשבת שהובא במשנה ברורה סימן רמ"ב ס"ק ב', כדאי לציין לדברי הגאון רבי יצחק ב"ר ישעיה יששכר בער ווייס זצ"ל הי"ד, וז"ל בתוה"ד: וי"ל טעם לאכילת דגים בליל ש"ק, דהרי הוא זמן עונת ת"ח, כמבואר בשו"ע או"ח (סי' ר"פ סעי' א'), וכמו שאוכלים מעהרי"ן כן אוכלים דגים לפרות ולרבות כדגים, עי' מג"א (ריש סי' תקפ"ג). ובסעודה שלישית שמקפידים מאוד על דגים, י"ל דבב"ח (סי' רצ"ב) מבואר שלעת מנחת שבת עת רצון, באשר אז נתעורר זכות קבלת התורה שהיתה בשבת, כדאיתא פרק רבי עקיבא [שבת פ"ו ע"ב] דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה (ויל"פ עפ"י טור או"ח (סי' ר"ץ) שתורה באה בקובלנא, מי יעסוק בה כשיכנסו ישראל לארץ, זה פונה לכרמו, ואמר הקב"ה, כבר נתתי להם השבת שיעסקו בו בתורה, ועי' בילקוט שמעוני ריש פרשת ויקהל, ולזה י"ל"פ כולי עלמא ע"י שבשבת כולן יעסקו בתורה תמיד ע"ז ניתנה תורה, ואין חשש שלא יעסקו בה). ובמד"ר ויחי [פרשה צ"ג אות ג'] על פסוק וידגו לרוב, שישראל נמשלים לדגים, מה דגים הללו גדלין במים, כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהן, כך הן ישראל גדלים במים בתורה, כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה הן מקבלין אותה בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהן. ומהאי טעמא י"ל דאוכלים אז הדגים לעורר זכות הזה. (וידג"ו לרב בגימטריא יחו"ד נורא הידוע, בקר"ב אותיות בקב"ה, שיזכור המטה הוא קבר, ועי"ז יזכה שהקבר יהיה טוב לו כמטה, כנודע דברי קודש מהר"י מבעלזא זי"ע).

והגה"ק מהר"י מדזיקוב בעל עטרת ישועה אמר, שמרומז בתורה אכילת דגים בשבת, ויאמר משה אכלוהו היום [שמות ט"ז כ"ה], דנודע כוונת האר"י זי"ע בספה"ע, שגימטריא א-ל הוי"ה תיבת היו"ם, היו"ם גימטריא דג"ם, ויאמר משה אכלוהו היו"ם, אכלו דגים כי שבת היום, ובנדרים (נ' ע"ב) נו"ן סמ"ך עי"ן, י"ל עפ"י מה שכתב בס' ישמח ישראל (עמוד מ') שהרה"ק מרוז'ין אכל עין מן הדג לטעם שכותב שם, וזה מרומז בגמ' הנ"ל, נון סמ"ך הסמך לנשמה מהדג הוא עין עינו של דג. וזה ג"כ מרומז בהא דאיתא [זבחים כ"ב ע"א] מטבילין בעינו של דג, ודו"ק. עכ"ל. (וע"ע בבני יששכר מאמרי השבתות מאמר ח' - מנחת שבת אות כ').

בברכה מרובה

י. בן גדעון - ירושלים

מפתח אליבא דהלכתא

סימן רס"א

ספק ספיקא להתיר מלאכה בשבת — תשו' מרפסן עמ' מ' אות א'
קבלת שבת שעתיים קודם הלילה — תשו' מרפסן עמ' מ' אות ב'
בצורת קבלת תוספת שבת — ביני עמודי עמ' ע"ז

סימן רס"ב

בענין לבישת בגדי שבת בחול — מכתבים ותגובות עמ' קל"א ועמ' קל"ו
קבלת שבת באמירת "בואי כלה" — מכתבים ותגובות עמ' קל"ד
מנהג תימן בקבלת שבת — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
ביסוד דין עונג שבת — ביני עמודי עמ' ע"ז

סימן רס"ג

בדין אם מברכין על נרות שבת לאחר הדלקתן — מכתבים ותגובות עמ' קל"א ועמ' קל"ד
בענין תנאי בהדלקת הנרות — תשו' מרפסן עמ' מ' אות ג'
הנאה מהנרות כשעדיין הוא יום — תשו' מרפסן עמ' מ' אות ד'
הדלקת נרות ע"י גפרור — הערות והארות עמ' ק"ל
הדלקת נרות מימין לשמאל — הערות והארות עמ' ק"ל
נר שבת ע"י חשמל — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
בענין קבלת שבת בהדלקת הבעל — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות ה'
בענין תפילה בטעות — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות ו'

סימן רס"ד

הצבת שלט ליד הנרות אי מהני שלא יטה — הערות והארות עמ' קי"ב
הדלקה בשמנים פסולים ביו"ט — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות ז'
בענין מצות לאו ליהנות ניתנו לענין הדלקה בשמן של איסורי הנאה — הערות והארות עמ' קי"ב
בענין הדלקה בעיטרן ביו"ט — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות ח' וט'
האם גזרינן אטו שיבא לידי כיבוי — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות י'

סימן רס"ה

בענין נתינת מים בעששית כשמתכוין לכיבוי — הערות והארות עמ' קי"ב
נגיעה במנורה שדולקים עליו נרות — מכתבים ותגובות עמ' קל"ד ועמ' קל"ה
נגיעה במנורה תלויה וכשדולק עליו נר — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
בשיטת המהרי"ל גבי נתינת כלי מבעו"י תחת השלחן והסרתו לאחר האכילה — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות י"א
אי יש לאסור נתינת מים בעששית בשבת כשמדליק אינו יהודי לצורך חולה — תשו' מרפסן עמ' מ"א אות י"ב
בדין הדלקה ברוב היוצא — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות י"ג

סימן רס"ו

בענין מציאה שלא זכה בה מבעוד יום — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות י"ד
בעבר והגביה מציאה משחשיכה — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות ט"ו
אמירה לגוי לגבי הולכת כיס — שאלות מרפסן עמ' ל"ז אות א'
אימתי מותר לטלטל פחות פחות מד' אמות — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות ט"ז
בדינא דפחות מד"א ע"י עצמו וע"י חבירו — הערות והארות עמ' קי"ב
האם מותר לתת לגוי בשבת על מנת להוציא — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות י"ז
הערה בדין הרמ"א לענין מי שהחשיך לו בדרך דמניח כיסו על החמור — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות י"ח
חילוק בין נתנו עליו מבעו"י או משחשיכה — הערות והארות עמ' קי"ב
ביטול כלי מהיכנו לפי שעה — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות י"ט
ביטול כלי מהיכנו במקום שיכול לנער מיד — שאלות מרפסן עמ' ל"ז אות ג'
מדוע התירו לרוץ דווקא בנזכר בכיסו בעודו הולך — שאלות מרפסן עמ' ל"ז אות ד'
למה לדעת הרמ"א אסור לעשות ההיתרים שבשו"ע לענין מי ששכח כיסו עליו בשבת — תשו' מרפסן עמ' מ"ב אות כ'
בענין חשכה לו בדרך ותפלין בראשו — תשו' מרפסן עמ' מ"ג אות כ"א

סימן רס"ז

קבלת שבת במקדים להדליק — תשו' מרפסן עמ' מ"ג אות כ"ב
אימתי מקבל את השבת — הערות והארות עמ' קי"ג
בענין מי שקידש וסעד מבעוד יום — הערות והארות עמ' קי"ב
התחלת אכילה קודם הלילה — הערות והארות עמ' קי"ב
שינוי ממטבע הברכה בשבת — הערות והארות עמ' קי"ג

סימן רס"ח

עומד באלקי נצור והציבור אומרים ויכולו האם יאמר עמהם — ביני עמודי עמ' ק"ה, מכתבים ותגובות עמ' קל"ד
דעת החזו"א בענין אמירת ויכולו אחר התפילה — מכתבים ותגובות עמ' קל"ו
דעת החזו"א באמירת ויכולו בשנים — מכתבים ותגובות עמ' קל"ו
אמירת ויכולו עם אשה וקטן — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
ויכולו עם קרוב ואשה — הערות והארות עמ' ק"ל
אמירת ויכולו ביום — שאלות מרפסן עמ' ל"ח אות כ'
הטעם שחוזרים הציבור עוד פעם ויכולו לאחר שמונה עשרה — ביני עמודי עמ' ק"ה
ויכולו בקול רם, מעומד, בעשרה, בשנים — ביני עמודי עמ' ק"ה
גדרי עדות ב'ויכולו' [אמירתו תוכ"ד זל"ז, בלילה, נשים, קטנים, קרובים] — ביני עמודי עמ' ק"ה
טעם אמירת 'ויכולו' ב'קידוש', והאם עומדים בו — ביני עמודי עמ' ק"ה
בענין ויכולו עם הציבור — הערות והארות עמ' ק"ג
האם למהר תפילתו כדי להספיק לומר ויכולו עם הציבור — ביני עמודי עמ' ק"ה
אמירתו בקול רם כשהוא נמצא ב'ויכולו' שבתפילת לחש — ביני עמודי עמ' ק"ה
ויכולו באמצע הסעודה — הערות והארות עמ' ק"ל
תפלה עם הש"ץ אי חשיב תפלה בציבור — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
תיבות "זכר למעשה בראשית" באלו תפלות דשבת אומרים אותם — לאמתה של הלכה עמ' י"ב
דעות הפוסקים והמקובלים בשם האר"י ז"ל שאין אומרים זכר למעשה בראשית אלא בערבית ובמוסף — לאמתה של הלכה עמ' י"ב
בענין טעות בתפלות שבת — תשו' מרפסן עמ' מ"ד אות כ"ז
חקירה בדין טעות בתפילה — הערות והארות עמ' קי"ג
בדין שכח להזכיר משיב הרוח בליל שבת — תשו' מרפסן עמ' מ"ג אות כ"ג
שכח בליל שבת להזכיר בתפלתו של שבת אם יוצא יד"ח בשמיעת מעין שבע — גנזי הלכה עמ' א'
תיקון תוכ"ד לטעות בתפילת שבת — מכתבים ותגובות עמ' קל"ו
בדין סב"ל בטעה בתפילת שבת — תשו' מרפסן עמ' מ"ד אות כ"ח וכ"ט
התפלל בשבת תפלה של חול והזכיר בה של שבת — גנזי הלכה עמ' א'
טעה והתפלל בשבת תפלת יו"ט וחתם מקדש השבת — גנזי הלכה עמ' ב'
פתח בברכה מסויימת ונתכוין לברכה אחרת — תשו' מרפסן עמ' מ"ד אות ל'
בענין התפלל מוסף במקום שחרית ונזכר קודם שעקר רגליו — תשו' מרפסן עמ' מ"ג אות כ"ד
בטעה והתפלל מוסף של שבת במקום שחרית לשם שחרית תפלת חול במוסף — תשו' מרפסן עמ' מ"ג אות כ"ה
אם היוצא י"ח יאמר יחד עם המוציא אותו — הערות והארות עמ' קי"ג

כריעה במעין שבע — הערות והארות עמ' ק"ל
בדין תפילת מעין שבע בערבית בליל שבת — מכתבים ותגובות עמ' קל"ו
ברכת מעין שבע בבית חתנים — ביני עמודי עמ' צ"ב
בדין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת — ביני עמודי עמ' צ"א
המנהג בענין ברכת מעין שבע — ביני עמודי עמ' צ"א
מנהג מרן הגרי"ז לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת — מכתבים ותגובות עמ' קל"ו

סימן רס"ט

גיל הקטן לענין חינוך בברכה — עיון הלכה עמ' ר'
בענין לספות איסור לקטן — עיון הלכה עמ' ו', ביני עמודי עמ' פ"ז, הערות והארות עמ' קי"ג
ליתן לקטן מאכל קודם קידושהוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' מ"ט, הערות והארות עמ' קי"ג
חלוקת ממתקים לפני קידוש — מקור הלכה עמ' מ"ט, הערות והארות עמ' קי"ג
שתיית ילד מהקידוש בביהכנ"ס — ביני עמודי עמ' פ"ן, הערות והארות עמ' קי"ג
האם רשאים כמה קטנים לשתות מיין הקידוש — ביני עמודי עמ' פ"ו
שתיית רביעית לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה — שאלות מרפסן עמ' ל"ז אות ה'
בדין קידוש בבית הכנסת — שונה הלכות עמ' ח', לקט הלכה עמ' ל', שאלות מרפסן עמ' ל"ז אות ו', ביני עמודי עמ' פ"ה, הערות והארות עמ' קי"ג
קידוש בבית הכנסת בליל שבת בזמן הזה — מקור הלכה עמ' מ"ה
מה הדין כשיש בבהכנ"ס אנשים שלא מקדשים בביתם — מקור הלכה עמ' מ"ה
סדר ההנהגה בקידוש ביהכנ"ס בשבת וביו"ט — מקור הלכה עמ' מ"ה
המקדשים בבית הכנסת כשאין אורחים אם הוה הקידוש ברכה לבטלה — גנזי הלכה עמ' ב'
מנהג א"י ירושלים ויוצאי אשכנז לענין קידוש בביהכנ"ס — ביני עמודי עמ' פ"ו
ברכת הבנים בליל שבת — מקור הלכה עמ' מ"ו
זמן ברכת הבנים בליל שבת — מקור הלכה עמ' מ"ו
מי המברך את ברכת הבנים האב או הרב — מקור הלכה עמ' מ"ו
מה ענין ברכת הבנים — מקור הלכה עמ' מ"ו
סדר והנהגת ברכת הבנים — מקור הלכה עמ' מ"ו
נוסח ברכת הבנים לבן ולבת — מקור הלכה עמ' מ"ו
ברכת הבנים בלחש — מקור הלכה עמ' מ"ו
אם צריך להזכיר בברכת הבנים שם המתברך — מקור הלכה עמ' מ"ו
עמידה בברכת הבנים — מקור הלכה עמ' מ"ו

סימן ע"ר

אמירת משנת במה מדליקין — שונה הלכות עמ' ח', לקט הלכה עמ' ל', הערות והארות עמ' קי"ד
זמן אמירת במה מדליקין — הערות והארות עמ' קי"ד
אמירת במה מדליקין בבית האבל — שערי הלכות עמ' ח'
אמירת משנת במה מדליקין בשבת חנוכה ובשבת חוה"מ — האיר המזרח עמ' כ"ח
מקום אמירת במה מדליקין — שערי הלכות עמ' ח'
האם בשבת היו מאחרים לבא לביתם מביהכנ"ס או לא — שאלות מרפסן עמ' ל"ז אות ז'
לכה דודי לא הוי הפסק בין ב' המזמורים — שערי הלכות עמ' ח'
מנהג אמירת שיר השירים — שערי הלכות עמ' ח'

סימן רע"א

בענין נישוק ידי אביו ואמו בליל שב"ק אם הוא קודם הקידוש או אחריו — מקור הלכה עמ' מ"ו, ביני עמודי עמ' פ"ב ועמ' ק"ו
נשיקת ידי הרב כשמברך — מקור הלכה עמ' מ"ו
אמירת "שבת שלום" בכניסתו לבית — מקור הלכה עמ' מ"ז
היה אוכל מבעוד יום והגיע זמן קידוש - הנהגתו — האיר המזרח עמ' כ"ח, מקור הלכה עמ' נ"א
סעד קודם כניסת השבת ונטל ידיו למים אחרונים ופורס מפה ומקדש האם יזכור שבת בברהמ"ז — עיון הלכה עמ' ז', שערי הלכות עמ' ט'
סעד קודם כניסת השבת ונטל ידיו למים אחרונים ופורס מפה ומקדש האם יטעום מכוס ברהמ"ז קודם הקידוש — שערי הלכות עמ' ט'
סעד קודם כניסת השבת ונטל ידיו למים אחרונים ופורס מפה ומקדש האם צריך לאכול אח"כ לצאת יד"ח קידוש — שערי הלכות עמ' ט'
לא ישנה הסדר דתפילה וקידוש וסעודה — שערי הלכות עמ' ח'
קודם קידוש ואחר כך נטילה לפת — מקור הלכה עמ' ה"
נטל ידיו לאכילה קודם הקידוש — מקור הלכה עמ' ה"
שכשנטל ידיו תחילה מקדש על הפת — האיר המזרח עמ' כ"ח
במצות קידוש על היין והמחוייבים בה — שונה הלכות עמ' ח', לקט הלכה עמ' ל', יד החזקה עמ' ק"מ
במצות קידוש האם עניינה זכירת שבח או אמירת מקודש והמסתעף — הערות והארות עמ' קט"ו
בגדר מצות קידוש היום — ביני עמודי עמ' ע"ז
ספק אם יביאו לו יין אם ימתין — שערי הלכות עמ' ח'
אדם שאין לו על מה לקדש האם צריך להמתין מלאכול — מקור הלכה עמ' ס"ד
לעורר את הציבור לכוון לקידוש — מקור הלכה עמ' נ', הערות והארות עמ' קי"ח
אם מצות קידוש על היין מדאורייתא — מקור הלכה עמ' מ"ז, ביני עמודי עמ' ע"ז
דעת הב"י אי קידוש דאורייתא או דרבנן — שערי הלכות עמ' ח'
בדעת הרשב"א אם קידוש על היין הוי דאורייתא — הערות והארות עמ' ק"כ
נפ"מ אם קידוש דאורייתא או דרבנן — מקור הלכה עמ' מ"ז
קידוש יום טוב מן התורה או מדרבנן — מקור הלכה עמ' מ"ז
בחיוב נשים בקידוש היום דבר תורה — ביני עמודי עמ' ע"ז
נשים חייבות בקידוש והבדלה אף שהוה מ"ע שהז"ג — גנזי הלכה עמ' ב'
נשים בקידוש יו"ט — מקור הלכה עמ' מ"ז
בדין קידוש הבוקר על היין — יד החזקה עמ' ק"מ
אם יקדים ברכת היין לברכת היום — ביני עמודי עמ' ע"ז
ברכת היין בקידוש שהוא מדרבנן קודמת לקידוש שהוא מדאורייתא — גנזי הלכה עמ' ב'
אם יוצאין ידי חובת קידוש מדאורייתא בתפילה — עוד יוסף חי עמ' כ"א, הערות והארות עמ' קט"ז ועמ' קי"ט ועמ' ק"כ
אשה שהתפללה אם יוצאת יד"ח קידוש מדאורייתא בתפלתה — גנזי הלכה עמ' ב'
בכוונה בתפילה לצאת ידי מצות קידוש — מקור הלכה עמ' מ"ט, הערות והארות עמ' קי"ח
בחיוב קידוש כשלא כיון בתפילה — גנזי הלכה עמ' ב', ביני עמודי עמ' ע"ז
שיטת הרעק"א שמה"ת יוצא חובת קידוש באמירת "שבת טוב" — עובר אורח עמ' ה'
אם באמירת שבת שלום יוצאים יד"ח קידוש דאורייתא — שערי הלכות עמ' ח'
אם אמירת שבת שלום הוי דרך שבח וקילוס — שערי הלכות עמ' ח'
בדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש — ביני עמודי עמ' ע"ז
חובת הזכרת יציאת מצרים בקידוש, ואם הוא מדאורייתא — גנזי הלכה עמ' ב'
איך יוצא יד"ח קידוש בתפלה הלא אין בה הזכרת יציאת מצרים — גנזי הלכה עמ' ב'
טעימה אחר הדלקת נרות — מקור הלכה עמ' נ"א
טעימת התבשילין קודם קידוש — מקור הלכה עמ' נ"א
באיסור טעימה קודם קידוש, ובדין נמשכה סעודתו מע"ש לשבת — לקט הלכה עמ' ל', הערות והארות עמ' קכ"ח
טעימה קודם קידוש ממתי חל האיסור — מקור הלכה עמ' נ"א
קיבל שבת מבעו"י אם שרי עדיין באכילה — עובר אורח עמ' ה'
דין ברכה על מאכל שאוכל באיסור קודם קידוש — שיח הלכה עמ' ל"ה
אי שרי לטעום מכוס בהמ"ז קודם קידוש — עובר אורח עמ' ה'
הטעם שאסרו אפי' טעימת מים קודם קידוש משא"כ קודם תפלה — עובר אורח עמ' ה'

שטיפת הפה קודם קידוש — מקור הלכה עמ' נ"א
נטילת תרופות קודם קידוש — מקור הלכה עמ' נ"א
טעם או אכל קודם קידוש — מקור הלכה עמ' נ"ב
זמן הראוי לקידוש — לקט הלכה עמ' ל'
קידוש אימתי קבע, מתוספת חול על השבת או מצאת הכוכבים — עובר אורח עמ' ה'
קידוש בבין השמשות — שאלות מרפסן עמ' ל"ח אות י"ט
אופן השלמת הקידוש בביה"ש כשלא התפלל — שאלות מרפסן עמ' ל"ח אות י"ח
המקבל שבת לאחר פלג המנחה האם אשתו ובני ביתו נגררים אחריו — תשובות ופסקים עמ' ט"ו
כשיבוא לביתו אחר התפילה יתהר לקדש מיד — ביני עמודי עמ' פ"א
האם "יתהר לקדש" היינו אפילו מבעו"י — שערי הלכות עמ' ח'
מהירות לצורך קידוש — מקור הלכה עמ' מ"ו
בענין קידוש בין שעה שישית לשביעית — המנהג וטעמו עמ' ל"ג, מקור הלכה עמ' מ"ו
אם צריך לחזור לקרוא ק"ש קודם קידוש אף שבני ביתו ועניים ממתינים בביתו — הערות והארות עמ' ק"ל
האם עדיף קריאת שמו"ת קודם קידוש להמתנת אורחים עניים בביתו — הערות והארות עמ' ק"ל
כשאורחים אצלו יתהר בקידוש — מקור הלכה עמ' מ"ו
בדקיימי עניים ומעכבם מלאכול אם עובר בבל תאחר — הערות והארות עמ' ק"ל
תלמוד תורה כשהגיע זמן קידוש — מקור הלכה עמ' מ"ו
הנהגת האדם עם בני ביתו בשהיה קודם הקידוש — מקור הלכה עמ' מ"ו
תפילת ערבית וקידוש בליל שבת לאחר פלג המנחה — תשובות ופסקים עמ' י"ג
איך יוצא יד"ח קידוש דאורייתא בזמן התוספת דהוי דרבנן — גנזי הלכה עמ' ב'
קידוש מבעוד יום בערב שבת — נתיבי המנהגים עמ' ט"ז, האיר המזרח עמ' כ"ח, מקור הלכה עמ' מ"ן, הערות והארות עמ' ק"ט
קידוש לפני תפלת ערבית — מקור הלכה עמ' מ"ז
קידוש וסעודת ליל שבת מבעו"י ותפלת ערבית לאחר צאת הכוכבים — תשובות ופסקים עמ' י"ד
קידוש שלא על הכוס — עוד יוסף חי עמ' כ"א
קידוש בלא אחיזת הכוס — מקור הלכה עמ' מ"ט
בענין קידוש על כוס שביד חבירו — הערות והארות עמ' ק"ח
סדר הקידוש — לקט הלכה עמ' ל"א
סדר הקדמת הקידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב
תפילות ובקשות שאומרים קודם הקידוש — מקור הלכה עמ' מ"ז
"שלום עליכם" כמה פעמים לאומרו — מקור הלכה עמ' מ"ז
"שלום עליכם" - נוסחאותיו — מקור הלכה עמ' מ"ז, ביני עמודי עמ' פ"ב
"יהא רעוא" - אמירתו בשבת — מקור הלכה עמ' מ"ז
קודם הקידוש יאמר לשם יחוד — מקור הלכה עמ' מ"ז, ביני עמודי עמ' פ"ב
קיבוץ השומעים סביב השולחן בעת הקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ד
אמירת סברי מרנן — נתיבי המנהגים עמ' כ'
בנוסח שאומרים לפני הקידוש "סברי רבנן ורבותי" אימתי אומרים אותו — שיח הלכה עמ' ל"ו
אמירת "סברי מרנן" - "לחיים" כשהוא יחידי — מקור הלכה עמ' נ'
המסובין יענו לחיים — ביני עמודי עמ' פ"ג
אשכנזי המקדש לספרדי או להיפך — מקור הלכה עמ' נ'
מי שמתפלל ערבית נוסח ספרד אם יכול להוציא בקידוש את המתפלל בנוסח אשכנז — הערות והארות עמ' ק"ד
טעם אמירת ויכולו בקידוש בבית — שאלות מרפסן עמ' ל"ח אות כ"א
אמירת "ויכולו" מתוך הספר — מקור הלכה עמ' נ"ד
אמירת "ויכולו" להוציא בני ביתו — מקור הלכה עמ' נ"ד
מהו ההיתר לומר בקידוש בעל פה פסוקי ויכולו — שיח הלכה עמ' ל"ו
אמירת חצי הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי" לפני קידוש — נתיבי המנהגים עמ' י"ז, שיח הלכה עמ' ל"ו, מקור הלכה עמ' נ"ד, ביני עמודי עמ' פ"ג
שכח לומר ויכולו בקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ד
שכח לומר ויכולו ואומרו בשעת הסעודה על הכוס אם צריך לשתות מן הכוס — הערות והארות עמ' ק"ל
אמירת ויכולו בליל שבת כשמוציא אחרים — נתיבי המנהגים עמ' י"ח
זמן נתינת החלות על השולחן — הוראת הלכה עמ' כ"ז, שיח הלכה עמ' ל"ז, מקור הלכה עמ' נ"ג, הערות והארות עמ' ק"ט ועמ' קכ"א
הבאת סלטים לפני קידוש — הערות והארות עמ' ק"ל
אם טעם כיסוי הפת שייך גם בשאר מאכלים של סעודת שבת — הערות והארות עמ' קכ"א
פרישת מפה על החלות בשבת קודש — נתיבי המנהגים עמ' ט"ז, הערות והארות עמ' קכ"א
כיסוי פת של חבירו בשעת קידוש — שיח הלכה עמ' ל"ה
דין כיסוי החלות בישיבה כשאחד מקדש ומוציא את כולם — שיח הלכה עמ' ל"ה
דין כיסוי מזונות בשעת קידוש — שיח הלכה עמ' ל"ה
כיסוי במפת ניילון שקופה אי כשהלחם נראה ממנה — שיח הלכה עמ' ל"ה, מקור הלכה עמ' נ"ג
מתי אפשר להסיר כיסוי הפת — מקור הלכה עמ' נ"ג
כיסוי הפת בסעודה שלישית — מקור הלכה עמ' נ"ג
קרש חיתוך או כלי מתחת ללחם — מקור הלכה עמ' נ"ג
כובע וחליפה בקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ד, הערות והארות עמ' קי"ח
נטילת ידים לפני קידוש היום — שאלות מרפסן עמ' ל"ח אות כ"ד
האם יוצאים מצות קידוש בההרור — נתיבי המנהגים עמ' י"ז, מקור הלכה עמ' מ"ז
בדין השומע קידוש ללא ברכת בפה"ג — הערות והארות עמ' קי"ד
שמיעת קידוש בין נטילה לבציעה — שערי הלכות עמ' ט'
בענין קידוש והבדלה בישיבה ובעמידה — גנזי הלכה עמ' ג', עיון הלכה עמ' ז', נתיבי המנהגים עמ' י"ט, האיר המזרח עמ' כ"ח, שאלות מרפסן עמ' ל"ח אות כ"ב וכ"ג, מקור הלכה עמ' נ"ד, הערות והארות עמ' קי"ט
קידוש הלילה מעומד גם באמירת ויכולו — עובר אורח עמ' ה'
עמידה בקידוש היום ככל ברכות המצוות — עובר אורח עמ' ה'
יושבה בקידוש אם הוי לעיכובא לדעת הגר"א — עיון הלכה עמ' ז'
לשנות ממנהג אביו בעמידה בקידוש — שיח הלכה עמ' ל"ו
הוצאת ממון עבור קידוש בשבת — נתיבי המנהגים עמ' י"ט
הסתכלות בנרות בשעת קידוש — הערות והארות עמ' קי"ח
הסגולה של הסתכלות בנרות בקידוש כלפי השומעים — שיח הלכה עמ' ל"ו
זמן ההסתכלות בנרות — שערי הלכות עמ' ט'
זמן ההסתכלות ביין — שערי הלכות עמ' ט'
בענין הפסק לטוהא ומברך המוציא קודם שיקדש — הערות והארות עמ' ק"כ
סדר הקידוש על הפת — האיר המזרח עמ' כ"ח, מקור הלכה עמ' ס"ד
הנהגת קידוש על הפת — מקור הלכה עמ' נ"ג
קידוש היום על הפת — הערות והארות עמ' קט"ו
בענין קידוש על הפת וגדר תקנת חז"ל לקדש על היין — הערות והארות עמ' קכ"ה
בדין קידוש על הפת בבוקר — שאלות מרפסן עמ' ל"ט אות ל"א
בענין קידוש על הפת כשחביב לו — הערות והארות עמ' קכ"ו
בדין קידוש על פת כשלא אוהב את היין — הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס"ג
מהו השיעור שצריך לאכול מפת הקידוש — ביני עמודי עמ' צ"ח
הפסק באמצע אכילת פת הקידוש — ביני עמודי עמ' צ"ח
אם לפת הקידוש בענין פת שלימה — ביני עמודי עמ' צ"ח
קידוש על כיסנין או מיני מזונות — שערי הלכות עמ' י', הוראת הלכה עמ' כ"ז
אם אפשר לקדש על מיני תרגימא, פירות ושאר מאכלים, מדין קידוש על הפת — ביני עמודי עמ' צ"ז

אם חלות הקידוש היא על החפצא דהפת או על הסעודה — ביני עמודי עמ' צ"ח
בענין הקדמת פת לסעודה ליין לקידוש — הערות והארות עמ' ק"כ
כשאין לו אלא כוס אחד מדוע של שבת קודם ליו"ט — עובר אורח עמ' ה'
מדוע קידוש עדיף על הבדלה כשאין לו אלא כוס אחד — עובר אורח עמ' ה'
נר חנוכה קודם לקידוש היין בשבת — נתיבי המנהגים עמ' י"ז
קידוש היום התדיר ונר חנוכה דפרסומי ניסא – מה עדיף לענין דיחוי ולענין קדימה — הערות והארות עמ' ק"ז
סדר קניית צרכי שבת למי שאין לו מספיק - יין, פת, נרות ושאר מאכלים — מקור הלכה עמ' נ"א
סדר עדיפות בקידוש והבדלה למי שאין לו מספיק יין — לקט הלכה עמ' ל"א, מקור הלכה עמ' נ"ד
פת לכל צורך סעודת שבת קודם לקידוש — שערי הלכות עמ' ח'
לחם משנה אי קודם ליין — שערי הלכות עמ' ח'
פת לסעודה שלישית אי קודם ליין — שערי הלכות עמ' ח'
בגדים לשבת אי קודם ליין — שערי הלכות עמ' ח'
יו"ט שחל בע"ש ואין לו יין אלא כדי כוס אחד מה יעשה — גנזי הלכה עמ' ב'
סדר הקידוש למי שאין לו אלא כוס יין אחד ללילה ולבוקר — האיר המזרח עמ' כ"ח
אם קידוש צורך סעודה או סעודה צורך קידוש — עובר אורח עמ' ה'
דיני כוס הקידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב
האם אפשר לעשות קידוש בכוס חד פעמי — נתיבי המנהגים עמ' י"ט, שיח הלכה עמ' ל"ה, מקור הלכה עמ' נ"ד
קידוש בכוס של כסף זהב וזכוכית — נתיבי המנהגים עמ' י"ט
בפרטי דין כוס מלא לענין קידוש — שיח הלכה עמ' ל"ה, ביני עמודי עמ' פ"ב
דיני כוס הקידוש - מלא ורביעית — מקור הלכה עמ' נ"ג
לכתחילה צריך שיהיה הכוס מלא גם בשעת השתיה — שיח הלכה עמ' ל"ז
כוס מלא שנשפך מקצתו באמצע הקידוש — הערות והארות עמ' קי"ח
נשפך הכוס קודם הטעימה — מקור הלכה עמ' נ"ז
דיני הקידוש ועשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה — ביני עמודי עמ' ע"ז
הדחה ושטיפה בכוס של קידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב
חי בכוס של קידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב
עיטור בכוס של קידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב
נוהגים לעשות עיטור עם ששה כוסות מסביב ולא ממלאים את הכוסות — שיח הלכה עמ' ל"ז
עיטוף בכוס של קידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב
אי שרי ליתן משיירי כוס של קידוש על עיניו או שיש לחוש לגזירה דשחיקת סממנים — הערות והארות עמ' ק"ל
אם חשיב על הכוס כשאומר מלה במלה עם המקדש — עיון הלכה עמ' ז'
דין קבלת כוס של קידוש בשתי ידיו — שיח הלכה עמ' ל"ה, ביני עמודי עמ' פ"ב
נתינת כוס של קידוש לימין — ביני עמודי עמ' פ"ב
לא יטול כוס של ברכה בבתי ידים (כפפות) — ביני עמודי עמ' פ"ג
הגבהת כוס הקידוש בשתי ידיו — הערות והארות עמ' קי"ח
הגבהת כוס הקידוש מן הקרקע טפח — ביני עמודי עמ' פ"ב
הנחת הכוס בידו כנגד החזה בעת אמירת קידוש וברכת המזון — גנזי הלכה עמ' ד'
נתינת עיניו בכוס של קידוש — ביני עמודי עמ' פ"ב, הערות והארות עמ' קי"ח
בטעם שאין מדקדקים ליתן עיניהם בכוס של קידוש — הערות והארות עמ' ק"ל
יש להסתפק אם צריכים השומעים ליתן עיניהם בכוס של קידוש, שאולי שומע כעונה — שיח הלכה עמ' ל"ז
שיחה אחר הגבהת הכוס של קידוש — הערות והארות עמ' קי"ח
שיגור כוס של ברכה לאנשי ביתו — ביני עמודי עמ' פ"ב
בדין שתיית הכוס בקידוש — לקט הלכה עמ' ל"א, הערות והארות עמ' קכ"ב
גדר דין שתיית כוס של קידוש — הערות והארות עמ' קכ"ט
בטעם שתיית כוס של ברכה — ביני עמודי עמ' ק"ח
עשיית קידוש על בקבוק יין — שיח הלכה עמ' ל"ה
כשיש בקבוק מלא על השלחן וכיון עליו לשם קידוש אם יכולים לשתות ממנו — שיח הלכה עמ' ל"ז
כוס פגום תיקונו — מקור הלכה עמ' נ"ג
מזג מכוס הקידוש אחר ששתה, האם היין נפגם — מקור הלכה עמ' נ"ט
תיקון פגימת כוס של ברכה ע"י מים וקרח — שיח הלכה עמ' ל"ה
תיקון הפגימה רק כשאין שותים מכוס המברך — עיון הלכה עמ' ז'
המברך צריך שיטעום — ביני עמודי עמ' ק"ח
כמות טעימה המחייבת בקידוש — הערות והארות עמ' קי"ז
בירור דעת הגר"א בדין הטעימה בקידוש היום — ביני עמודי עמ' ק"י
יש ענין בטעימה גם בלי קיום דין שתיה שבזה — ביני עמודי עמ' ע"ה
טעימת יין מכוס של קידוש — נתיבי המנהגים עמ' י"ח
בדעת הגאונים דטעימת המקדש לעיכובא - לענין הבדלה — עיון הלכה עמ' ז'
בהא דנוהגים להקפיד על מצות הטעימה רק בקידוש — ביני עמודי עמ' ע"ה
להוציא אחרים בקידוש כשאין טועם המקדש — עיון הלכה עמ' ז'
להוציא אחרים בקידוש כשהוא אסור בשתיית יין — הערות והארות עמ' קכ"ו
המקדש על מנת שישתו אחרים — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ה
בדין המקדש להוציא אחרים — לקט הלכה עמ' ל"ג, הערות והארות עמ' קכ"ז
שתה אחר את כוס הקידוש ובירך בעצמו הגפן על שתייתו, אם יצא המקדש יד"ח קידוש — עיון הלכה עמ' ז'
בשיעור השתיה הנצרך למצוה מן המובחר — מקור הלכה עמ' נ"ה, ביני עמודי עמ' ע"ה ועמ' צ"ג
המקדש לאחרים אם צריך ג"כ לשתות כשיעור — מקור הלכה עמ' נ"ו
בדין כוסות המסובין כשחסר בהם שיעור אם זקוקים לכוס המקדש — הערות והארות עמ' קט"ו
בענין צירוף שתיית המסובין לשיעור מלא לוגמיו בקידוש — ביני עמודי עמ' צ"ה
שאין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו — האיר המזרח עמ' כ"ח
בשפיכת המקדש קודם המזיגה לכוסות ריקנים של המסובים — הוראת הלכה עמ' כ"ז
בענין מצוה מן המובחר בשתיית כל השומעים מכוס הקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ז, ביני עמודי עמ' ע"ד
שיעור טעימת הכוס והצטרפות ע"י שנים — הערות והארות עמ' קי"ז
אם בעינן שישתו בכדי אכילת פרס — ביני עמודי עמ' צ"ה
כדי אכילת פרס באכילת ב' בנ"א — עיון הלכה עמ' ז'
כיצד מקיימים מצות שתיה מכוס של קידוש לכל אחד ואחד — שיח הלכה עמ' ל"ו
אמאי אין חוששין לסכנה בשתיה מכוס המקדש — שיח הלכה עמ' ל"ו
טעימת המסובין לפני טעימת המקדש — מקור הלכה עמ' נ"ח
אם אין רוצים לשתות ישירות מכוס המקדש מה יעשו — מקור הלכה עמ' נ"ח
שתיית כל הכוס של הקידוש אם יש בזה מעלה — מקור הלכה עמ' נ"ו
משקה קר מאד אופן שתייתו — מקור הלכה עמ' נ"ו
שיעור מלא לוגמיו בקידוש — הוראת הלכה עמ' כ"ז
בענין "רוב" רביעית בקידוש אם שייך לדין רובו ככולו — ביני עמודי עמ' צ"ו
אם אין מי שישתה רביעית בקידוש הלילה יקדש על פת — שערי הלכות עמ' ט'
אם בעה"ב אינו יכול לשתות רביעית אם יתן לאחר לקדש — שערי הלכות עמ' ט'
בדין קידוש על כוסות שחסר בהם כשיעור — הוראת הלכה עמ' כ"ז
השותה אחר שנתחייב בקידוש אם יברך — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות ט"ז
זמן השתיה בקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ו
קידש על יין ונמצא חומץ אם יצא יד"ח קידוש מדאורייתא — גנזי הלכה עמ' ב', מקור הלכה עמ' נ"ח
קידש ונמצא שהיה שיכר — מקור הלכה עמ' נ"ח
פרטים בקידוש – נשפך הכוס, שח בנתיים, נמצא שכוסו מים ועוד — לקט הלכה עמ' ל"א
שתיית כוס ברהמ"ז לפני קידוש — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות י"ז
שיעור שהיה בשתיה כדי אכילת פרס או כדי רביעית — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות כ"ה
בנתכוין לשתות בין קידוש לסעודה, שיעור הזמן שיצא יד"ח קידוש — שערי הלכות עמ' י"א
אי סמכינן לכתחילה דזמן שתיה (לקידוש ולברכה אחרונה) הוי בשיעור אכילת פרס — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות כ"ו
אם צריך שטיפת הכוס בין קידוש לקידוש — הערות והארות עמ' קי"ח ועמ' ק"ל

בדין דסעודה לאלתר — לקט הלכה עמ' ל"ב
אכילת דבר מועט קודם שהולך לבית הכנסת, כדי שלא יהיה מבוהל לקדש מקור הלכה עמ' מ"ו
האם מותר לאחר הסעודה אם אינו תאב לאכול — שאלות מרדכן עמ' ל"ז אות ח'
בענין אם יוכל להמתין מלקדש עד שירעב — שאלות מרדכן עמ' ל"ז אות ט'
ביאור הכוונה "ימהר לאכול מיד" — עובר אורח עמ' ה'
גדר חביב בקידוש — הערות והארות עמ' קט"ז
בענין העדפת קידוש של שבת על פני קידוש יו"ט — שאלות מרדכן עמ' ל"ז אות י'
גדרי היסח הדעת בקידוש — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות י"א
כשיש לו ספק אם אמר קידוש כיצד חוזר ומקדש — שיח הלכה עמ' ל"ה, שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות י"ב, מקור הלכה עמ' מ"ח
המקדש בתפילתו ומסופק אם קידש על היין אי צריך לחזור ולקדש על היין — הערות והארות עמ' קכ"א
דין שינה קודם קידוש הלילה כיצד — שיח הלכה עמ' ל"ה
עייף ורוצה לישון קודם הקידוש — מקור הלכה עמ' מ"ו
האם עדיף קידוש ברוב עם או בעצמו — נתיבי המנהגים עמ' י"ט, שיח הלכה עמ' ל"ה, מקור הלכה עמ' נ', הערות והארות עמ' קכ"ז
בענין תקנתא לרשיעי בקידוש היום — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות י"ד
בגדר דין קידוש על הפת — ביני עמודי עמ' צ"ז
יסוד דין קידוש על הפת שצריך שיהיה על לחם משנה — שיח הלכה עמ' ל"ה
מצות עונג שבת בסעודה בפת חברה — שאלות מרדכן עמ' ל"ח אות י"ג
אם המקדש ואוכל סעודה מבעוד יום יכול לקדש על הפת — ביני עמודי עמ' צ"ז
אם צריך שתהיה מפה פרוסה כשמקדש על הפת — עובר אורח עמ' ה', שערי הלכות עמ' ח'
חולה שצריך לאכול בשבת בבוקר לפני התפילה האם חייב בקידוש — מקור הלכה עמ' כ"ט
אם מחלל שבת יכול להוציא בקידוש — בינת שמחה עמ' ו'
קטן חיובו בקידוש — מקור הלכה עמ' מ"ט
חיוב ערבות בקטנים — הערות והארות עמ' קכ"ד
בגדר חיוב הנשים בשמיעה בלבד — הערות והארות עמ' קכ"ג
בחיוב נשים בקידוש דיו"ט — הערות והארות עמ' קכ"ג
חיוב נשים בסעודת שבת ויו"ט וקידוש יום השבת — הערות והארות עמ' קכ"ג
בטעם חיוב נשים בקידוש היום מה"ת — הערות והארות עמ' קי"ז
בענין ערבות בנשים — עיון הלכה עמ' ו', ביני עמודי עמ' ע"ז, הערות והארות עמ' קכ"ב
ערבות בנשים ובגרים — בירור הלכה עמ' כ"ה, הערות והארות עמ' קכ"ג
בפלוגתת רבוותא בדין ערבות לענין א. בל תוסיף ב. טעימת כוס קידוש — בירור הלכה עמ' כ"ב
בענין הערבות וגדרו להוציא בקידוש למי שקיבל שבת — בירור הלכה עמ' כ"ג
חילוק בין ערבות דנשים בקידוש לערבותן בקריאת המגילה — הערות והארות עמ' קכ"ג
האם הבעל שהתפלל מוציא אשתו יד"ח קידוש — ביני עמודי עמ' ע"ז, הערות והארות עמ' קכ"ג
נשים שרוצות לאכול או לשתות בשבת בבוקר האם חייבות בקידוש — מקור הלכה עמ' כ"ט
בדינא דנשים אם יכולות להוציא אנשים יד"ח קידוש — מקור הלכה עמ' מ"ט, הערות והארות עמ' קכ"ג
נשים אם מוציאות נשים בקידוש — מקור הלכה עמ' מ"ט
בדעת המג"א שיש חילוק בין קריאת המגילה לקידוש — הערות והארות עמ' קכ"ג
קטן להוציא גדולים י"ח קידוש — מקור הלכה עמ' מ"ט
שנער בן י"ג שנה ויום אחד שאין ידוע שהביא ב' שערות אינו מוציא לגדול אף כשהתפלל — האיר המזרח עמ' כ"ח, מקור הלכה עמ' מ"ט
מי שרוצה לאכול או לשתות בין שחרית למוסף האם חייב בקידוש — מקור הלכה עמ' כ"ט
הפסיק בדיבור בין הקידוש לשתיה — מקור הלכה עמ' נ"ז
דין השומעים קידוש ודברו לפני שהמקדש שתה מלא לוגמיו — שיח הלכה עמ' ל"ו
בענין הפסק בקידוש והבדלה ונט"י בין ברכת המוציא לאכילה — הערות והארות עמ' קט"ו
לשייר בכוס הקידוש ובהמ"ז מעט יין עד סעודת שחרית — גנזי הלכה עמ' ד'
האם מועילה שתיית יין של אחר השומע קידוש כשיוצא רק בברכה ולא בקידוש — שיח הלכה עמ' ל"ו
דין עשה קידוש ושתה את היין ואח"כ הקיאו — שיח הלכה עמ' ל"ו
אם לא שמעו את הנו"ן של "הגפן" מהמקדש וכיו"ב — מקור הלכה עמ' נ', הערות והארות עמ' קי"ח
קידוש כשיש רעש — מקור הלכה עמ' נ'
ברכת בפה"ג על כוס הקידוש — ביני עמודי עמ' פ"ג
בדין ברכת בפה"ג דקידוש אי בעי קביעות או לא — שאלות מרדכן עמ' ל"ט, ביני עמודי עמ' ק"ז, הערות והארות עמ' קי"ח
האם ברכת בפה"ג דקידוש היא חלק מהקידוש — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות כ"ח
בגדר ברכת בפה"ג בכוס של ברכה — ביני עמודי עמ' ק"ב
ברכת הגפן אם צריך לשמוע מהמקדש — מקור הלכה עמ' נ'
בלילה גם כשלא שמע בפה"ג ושמע הברכה יצא — שיח הלכה עמ' ל"ז
ברכת הגפן אינה לעיכובא בקידוש והבדלה — מקור הלכה עמ' נ'
לא שמע כל נוסח הקידוש, מה המעכב — מקור הלכה עמ' נ'
שכח לקדש ונזכר אחר שבירך על הלחם או טעם ממנו — מקור הלכה עמ' נ"ב
שכח לקדש ונזכר אחר נטילת ידים — מקור הלכה עמ' נ"ב
שכח להבדיל ונזכר אחר שבירך על הלחם — מקור הלכה עמ' נ"ב
הזיד ולא קידש בלילה אם יש לו תשלומין למחר — עובר אורח עמ' ה'
כשלא קידש בלילה ומקדש ביום אי הוי מדין תשלומין — שערי הלכות עמ' ט'
מי שלא קידש כל השבת והבדיל במוצ"ש מבעו"י, אם יכול עדיין לקדש — עובר אורח עמ' ה'
מי שלא קידש כל השבת והבדיל במוצ"ש אם יצא עי"ז חובת קידוש — עובר אורח עמ' ה'
בגדר קידוש למי שלא קידש בלילה ומקדש ביום — הערות והארות עמ' ק"ט
לא קידש בליל שבת האם במה שמקדש ביום הוה מדאורייתא — גנזי הלכה עמ' ב'
לא קידש והגיע בין השמשות דמוצאי שבת אם חייב בקידוש — גנזי הלכה עמ' ב'
ברכה לבטלה במקדש פעם שניה מחמת טעות — הערות והארות עמ' ק"ח
האם מותר לקחת יין מחבירו בלא רשותו (לצורך קידוש) מדין ניחא ליה לאניש וכו' — שיח הלכה עמ' ל"ו
לא ימנע מאכילת דגים בליל שבת — שערי הלכות עמ' ח'
בטעם שמקפידים יותר לאכול הדגים בליל שבת ולא ביומו — עובר אורח עמ' ה'
טעמים לאכילת דגים בשבת — מכתבים ותגובות עמ' קל"ו
זמירות בשבת קודש — נתיבי המנהגים עמ' כ', מקור הלכה עמ' ע"ד
קידוש בסעודה שלישית — נתיבי המנהגים עמ' כ"א

סימן ער"ב

בדיני יין הראוי לקידוש — שונה הלכות עמ' י', לקט הלכה עמ' ל"ב
קידוש על יין לבן בזמנינו — הוראת הלכה עמ' כ"ז
דין יין לבן שמערבו עם יין אדום לענין לכתחילה — שיח הלכה עמ' ל"ו, מקור הלכה עמ' ס"א, הערות והארות עמ' קכ"ד
יין נסך וסתם יינם - קידוש עליו — מקור הלכה עמ' ס'
יין שנגע בו מומר - פרטי הדינים — מקור הלכה עמ' ס'
יין שהתליע - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"א
יין שיש בו נקודות לבנות - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"א
יין שעלו בו נקודות לבנות - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"א
יין שנעשה בו מלאכה - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"א
בדין יין מגולה "זמן מרובה" לקידוש כשאדם נמצא בחדר — שיח הלכה עמ' ל"ו
אם צריך להחמיר ג"כ על המים שמוזגים לכוס קידוש משום גילוי — בינת שמחה עמ' ו'
דין יין מגולה לקידוש למחמירין בגילוי — בינת שמחה עמ' ו', שיח הלכה עמ' ל"ו, מקור הלכה עמ' נ"ט
כיסוי דף להציל מגילוי — שיח הלכה עמ' ל"ו
בשיטת הרמב"ם דשאור ודבש פסולים לקידוש — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות כ"ז, הערות והארות עמ' קכ"ד
בענין נשתנה לגריעותא ביין מבושל — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות כ"ט
מפני מה אין מקדשין על יין מבושל ועל יין שיש בו דבש — עובר אורח עמ' ה'
בטעם שאין מקדשין על יין מבושל לדעת הגר"א — הערות והארות עמ' קכ"ד
עצה לצאת שיטת הרמב"ם ביין עם דבש ומבושל גם באין לו — קידוש ביום על יין מבושל ויין שיש בו דבש — הוראת הלכה עמ' כ"ז
ביאור דברי הי"א שאין מקדשין על יין מבושל או קונדיטון — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל'
קידוש על יין מבושל המזוג ביין חי, ודין יין מפוסטר — הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס"ב
יין מוגז לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"ג
יין שיש בו סוכר לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"ג
יין צימוקים לקידוש — מקור הלכה עמ' ס"ב
שבעינן שיעור רוב צימוקים כנגד המים — האיר המזרח עמ' כ"ח
שמותר לבשל צימוקים ולסנן היין ולקדש עליו — האיר המזרח עמ' כ"ח
בדין יין שנשבר הבקבוק ונפלו לתוכו זכוכיות וסיננו — הערות והארות עמ' קכ"ו
קידוש על יין מענבים שאין בהם גרעינים — עיון הלכה עמ' ז', נתיבי המנהגים עמ' כ'
יין לקידוש של מחלל שבת — הערות והארות עמ' קכ"ה
יין שריחו רע ותיקנו - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ט
יין מוסקט שבתחלה ריחו רע - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ט
ריח חומץ וטעם יין או להיפך - מהו לקידוש — מקור הלכה עמ' נ"ט
בדין קידוש מכוס מתכת ישנה שריחה נודף — הוראת הלכה עמ' כ"ז
מיץ ענבים שמעורב בו מים אם כשר לקידוש — שיח הלכה עמ' ל"ו
קידוש על מיץ ענבים ויין — הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס', הערות והארות עמ' קי"ח
זמן קידוש לכתחילה על מיץ ענבים למי שהוא חביב לו יותר מיין — שיח הלכה עמ' ל"ו
האם הבטחות ר' אלעזר הגדול הוא גם במקדש על מיץ ענבים — שיח הלכה עמ' ל"ו
בדין קידוש על חמר מדינה לענין קידוש, הבדלה, כוס ברהמ"ז — שערי הלכות עמ' י', לקט הלכה עמ' ל"ב, מקור הלכה עמ' ס"ג
דין חמר מדינה בזה"ז בכמה סוגי משקאות — שיח הלכה עמ' ל"ו
בענין הבדלה על יין לבן כשאינו חמר מדינה — הערות והארות עמ' קכ"ד
בדין קידוש על שיכר — ביני עמודי עמ' צ"ד
שגם בבוקר שמותר לקדש על השיכר ה"מ כשאין יין מצוי בעיר כלל בשנה זו — שערי הלכות עמ' י', האיר המזרח עמ' כ"ח
מזיגת מים בין של קידוש — מקור הלכה עמ' ס"א
כמות מזיגת המים בין בכדי לקדש עליו ולברך בפה"ג — מקור הלכה עמ' ס"א
דין מזיגה ביינות שלנו לדעת מרן והרמ"א — שערי הלכות עמ' י'
מזיגת ג' טיפין בכוס הקידוש — שערי הלכות עמ' י'
אדם שמחמיר במשקה מסוים וחבירו מיקל, האם חבירו יכול להוציאו — מקור הלכה עמ' ס"ג
להוציא אחרים יד"ח קידוש כשהם בקיאין — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ב, מקור הלכה עמ' ע'
בדין ערבות ושומע כעונה בקידוש כשהשומעים בקיאים — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ג
בענין דעת השו"ע אי מוציא בקידוש לבקי — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ז
אם יצא יד"ח המצוה אם יכול להוציא בברכה את הבקי — שערי הלכות עמ' י"א
שאין לקדש לאחרים באופן שאינו אוכל עמהם אלא לשאינם בקיאים — האיר המזרח עמ' כ"ח
בדין ברכה אחרונה על יין הקידוש הסמוך לסעודה — שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ד, הערות והארות עמ' קכ"ו

סימן רע"ג

קידוש במקום סעודה — שונה הלכות עמ' י"א, נתיבי המנהגים עמ' י"ח, מקור הלכה עמ' ס"ד, הערות והארות עמ' קכ"ח
קידוש במקום סעודה לאלתר — הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס"ו
המקדש מבעו"י אם צריך שיהיה הקידוש במקום סעודה — עובר אורח עמ' ה'
קידוש במקום סעודה למקדש ולשומעים — מקור הלכה עמ' ס"ז
בדין קידוש במקום סעודה לענין ישיבה בשעת הקידוש — הערות והארות עמ' קי"ד
בדין קידוש במקום סעודה – מה נקרא "מקום" סעודה — לקט הלכה עמ' ל"ב
מה נחשב "סעודה" לענין קידוש במקום סעודה — לקט הלכה עמ' ל"ג
אם אפשר לסמוך על שתיית יין הקידוש שיחשב קידוש במקום סעודה — שערי הלכות עמ' י"א
שיעור כביצה דסעודת שבת — שערי הלכות עמ' ט'
שיעור שתיית יין להחשב קידוש במקום סעודה — עובר אורח עמ' ה', האיר המזרח עמ' כ"ח
אם באכילת תמרים יוצאים יד"ח קידוש — עובר אורח עמ' ה'
בגדר דין קידוש במקום סעודה ואם מהני בזה תנאי מבית לבית — ביני עמודי עמ' ע"ז
בדין קידוש במקום סעודה אם מותר לצאת מהחדר — שיח הלכה עמ' ל"ו, שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ו
מה נחשב שינוי מקום לענין סעודה במקום הקידוש — מקור הלכה עמ' ס"ד
בענין שינוי מקום מחדר לחדר — הערות והארות עמ' קכ"ו
דין לצאת מהחדר ולחזור למקומו כשהיה דעתו לכך — שיח הלכה עמ' ל"ז
האם אפשר ליטול ידים לאחר הקידוש בחדר אחר — הוראת הלכה עמ' כ"ז, הערות והארות עמ' קכ"ח
לחזו"א שאין לצאת מהחדר אחר הקידוש אם זה גם לשומעים — שיח הלכה עמ' ל"ז
אם לדעת הגר"א בענין קידוש דוקא במקום סעודה גמורה — הערות והארות עמ' קכ"ח
קידוש במקום אחד והוצרך לאכול במקום אחר האם צריך לדחוק עצמו לאכול במקום הראשון — מקור הלכה עמ' ס"ה
בגדר דין שינוי מקום בקידוש במקום סעודה ובברכות הנהנין — הערות והארות עמ' קט"ו
אם צריך לראות מקומו בפועל — הערות והארות עמ' קכ"ז
גדר רואה מקומו בקידוש במקום סעודה — הערות והארות עמ' ק"ל
שינוי מקום בקידוש ע"י מחיצה — הערות והארות עמ' קכ"ו
אכילת פיצוחים וכיו"ב אחרי הקידוש האם חשיב הפסק — הוראת הלכה עמ' כ"ז, מקור הלכה עמ' ס"ז
מהו הזמן שאסור להפסיק בין הקידוש לסעודה — שיח הלכה עמ' ל"ז
ברכה על יין של הקידוש שלא במקום סעודה — הערות והארות עמ' קכ"ז
עשיית קידוש בבית וסעודה בסוכה — מקור הלכה עמ' ס"ה, הערות והארות עמ' קכ"ז
חולה שאינו יכול לאכול, או שניזון ע"י צינור (זונדה), האם מקדש — מקור הלכה עמ' ס"ז
בדין שומע כעונה לקביעות סעודה — שאלות מרדכן עמ' מ' אות מ'
מצוה בו יותר מבשלוחו לענין קידוש — נתיבי המנהגים עמ' י"ח
בדינא דמוציא המקדש את שכינו — הערות והארות עמ' קכ"ז
בענין יצא מוציא בקידוש ובדיני הסיבה בברכת הנהנין — מקור הלכה עמ' ס"ט, הערות עמ' קכ"ז
שיעור האכילה שיהא קידוש במקום סעודה — עיון הלכה עמ' ז'
בדין קידוש במקום סעודה כשאכל והקיא אם יצא — שיח הלכה עמ' ל"ז
אם מיץ ענבים כיין לענין ששתייתו תחשב קידוש במקום סעודה — שיח הלכה עמ' ל"ז
דין קוגל ודייסא בקידוש במקום סעודה — שיח הלכה עמ' ל"ז
צריך לאכול כל הסעודה במקום הנר — שערי הלכות עמ' י"א, מקור הלכה עמ' ע'
האם בפה"ג שעושים בברית בשבת עולה גם להחשב לקידוש — שיח הלכה עמ' ל"ה, שאלות מרדכן עמ' ל"ט אות ל"ח

סימן רע"ד

מצות לחם משנה — נתיבי המנהגים עמ' כ"א, לקט הלכה עמ' ל"ג, ביני עמודי עמ' ע"ה
חיוב לחם משנה מדאורייתא או מדרבנן — ביני עמודי עמ' ע"ו
חיוב לחם משנה לגברים ונשים כאחד — ביני עמודי עמ' ע"ו
חיוב נשים בלחם משנה — נתיבי המנהגים עמ' כ"א, שאלות מרדכן עמ' מ' אות מ"ד, מקור הלכה עמ' ע"א
קטן בחיוב לחם משנה — נתיבי המנהגים עמ' כ"א, הערות והארות עמ' קכ"ו
מצות לחם משנה נוהגת בכל סעודות השבת — ביני עמודי עמ' ע"ו ועמ' פ"ג
בדין לחם משנה באינם שלימות — הוראת הלכה עמ' כ"ז
ברכה על לחם שלם — מקור הלכה עמ' ע'
שלימות בלחם משנה - בחסר מעט – ותיקונו — עיון הלכה עמ' ז', הערות והארות עמ' ק"ל
האם אפשר לחבר שני חצאי לחם ע"י קיסם בשביל לעשותו לחם אחד שלם ביני עמודי עמ' ע"ז
קיום לחם משנה בשתי פרוסות שחזרו ואפו אותם בתנור לאחר פריסתן — ביני עמודי עמ' ע"ז
הפרדת שתי חלות הנאפות ביחד — ביני עמודי עמ' ע"ז
נטילת ידים לסעודות שבת מעומד — גנזי הלכה עמ' ג'
עמידה בברכת המוציא ככל ברכות המצוות — עובר אורח עמ' ה'
להוציא אחרים בברכת המוציא — הערות והארות עמ' קכ"ו

סדר בציעת הפת — שונה הלכות עמ' י"א, האיר המזרח עמ' כ"ת, ביני עמודי עמ' פ"ג
מאיזה חלה יבצע — שערי הלכות עמ' י"א, מקור הלכה עמ' ע"ב
האם בוצע ככר אחת או שתים — ביני עמודי עמ' פ"ג
הנחת י"ב ככרות על השלחן בשבת בעת ברכת המוציא — גנזי הלכה עמ' ג'
ענין י"ב חלות — שערי הלכות עמ' י"א
בפלוגתת הפשט והקבלה אם יבצע הככר העליון או התחתון — ביני עמודי עמ' קכ"ט; הערות והארות עמ' קכ"ט
ברכת המוציא על שני הככרות העליונות — גנזי הלכה עמ' ג'
בציעת פרוסה גדולה לאשתו — מקור הלכה עמ' ע"ד
שלא להפסיק ליתן לאחרים בינו לבין אשתו — מקור הלכה עמ' ע"ד
דיבוק ב' הככרות העליונות אחור באחור בעת ברכת המוציא — גנזי הלכה עמ' ג'
שלא יגעו ב' הככרות שמברך עליהן בב' הככרות התחתונות — גנזי הלכה עמ' ג'
לרשום בסכין בככר קודם ברכה — עיון הלכה עמ' ז', הערות והארות עמ' קכ"ט ועמ' ק"ל
איך צריך להסמיך את הבציעה כמה שיותר קרוב לברכה בימות החול וביום שבת — ביני עמודי עמ' ע"ז
צורת סידור הלחמים בסעודות שבת — ביני עמודי עמ' ע"ה
צורת האחיזה בשתי הככרות — מקור הלכה עמ' ע"ב, ביני עמודי עמ' ע"ו
מקום הגבהת הפת בברכה והאם בשבת ג"כ יגביה — שערי הלכות עמ' י"א
הגבהת הלחם בברכת המוציא — מקור הלכה עמ' נ"ג
שיעור שני הלחמים והפרוסה של המסובים — ביני עמודי עמ' ע"ו
היוצאים י"ח בלחם משנה של ראש המשפחה אין להם לברך ברכת המוציא בפני עצמם — מקור הלכה עמ' ע', ביני עמודי עמ' ע"ו
המקדש על הפת אחר שבצע קודם שאכל אי בעי שוב לחם משנה — הערות והארות עמ' ק"ל
ג' סעודות למי שאינו אוכל בליל שבת — עיון הלכה עמ' ז'
עשיית ג' הסעודות בזמנם — מקור הלכה עמ' ע"ד
מדוע כשחל יו"ט בע"ש אין נוטלים ג' ככרות ללחם משנה — הערות והארות עמ' ק"ל
חלות קפואות ללחם משנה — נתיבי המנהגים עמ' כ"א, מקור הלכה עמ' ע"א, ביני עמודי עמ' ע"ו ועמ' פ"ג
צירוף לחם בשקית ללחם משנה — מקור הלכה עמ' ע"א
לחם פרוס בשקית ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"ב
חתיכות לחם אם מצטרפים ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"א
לחם שאין בו כזית ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"ב
לחם שאינו ראוי לאכילה מצד כשרותו או טבעו ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"ב
לחם שנחתך ממנו מעט ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע'
לחם שנחרך בצידו ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"ב
לחם שיש בו מדבקה ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"ב
האם יוצאים ידי לחם משנה בחלה שאולה וכיו"ב — ביני עמודי עמ' פ"ג
צירוף מצה ללחם משנה — מקור הלכה עמ' ע"א
לחם משנה בפת הבאה בכיסנין — שערי הלכות עמ' י"א, מקור הלכה עמ' ע"א, ביני עמודי עמ' ע"ו, הערות והארות עמ' קכ"ט
לחם שנחרך או נחתך ממנו מעט בקצהו האם בטל ממנו שם לחם שלם לדין לחם משנה — ביני עמודי עמ' ע"ז
לחם פרוס שעשאוהו צנימים ללח"מ — מקור הלכה עמ' ע"ב
אין מעבירין בבציעת הפת - מחלוקת הט"ז והמ"א — שאלות מרדכי עמ' מ' אות מ"א
אין מעבירין בבציעת הפת — שאלות מרדכי עמ' מ' אות מ"ב ומ"ג
אמירת "ברשות" בעת בציעת הפת בשבת — הערות והארות עמ' ק"ל
בציעת פרוסה גדולה — הערות והארות עמ' ק"ל
נתינת פרוסה ביד אחר — הערות והארות עמ' ק"ל
נתינת פרוסה מיד ליד, האם הקפידא רק מיד הבוצע — מקור הלכה עמ' ע"ד
נתינת הפת דרך כבוד — מקור הלכה עמ' ע"ד
אם אפשר לצאת בקידוש הלילה בקידוש במקום סעודה ע"י רביעית — שאלות מרדכי עמ' מ' אות מ"ה

שונות

איסור צע"ח במקום הפסד — שאלות מרדכי עמ' ל"ז אות ב'
בענין היסח הדעת מחייב ברכה — שאלות מרדכי עמ' ל"ח אות ט"ו
יין שריחו רע - לענין ניסוך המים בדיעבד — עיון הלכה עמ' ז'
בדין עשה מצוה דאורייתא שלא באופן שתיקנו רבנן — עוד יוסף חי עמ' כ"א
אדם שלא אכל ובירך ברהמ"ז כדי לפטור חבירו, האם חבירו יצא י"ח מה"ת — עוד יוסף חי עמ' כ"א
טבל עם חציצה דרבנן האם עלתה לו טבילה מה"ת — עוד יוסף חי עמ' כ"א
אדם שלא התפלל נוסח התפילה ורק אמר בקשה אחת האם יצא י"ח מן התורה — עוד יוסף חי עמ' כ"א
דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה בראי ההלכה והמנהג — נתיבי המנהגים עמ' י"ז
הקורא לעצמו לענין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה — נתיבי המנהגים עמ' י"ח
אמירת לחיים כששותים יין או משקין המשכרים — נתיבי המנהגים עמ' כ'
עמידה בברכת ברקים ורעמים — מכתבים ותגובות עמ' קל"ד
בדרגות מידת הביטחון — מכתבים ותגובות עמ' קל"ד
מזמור "למנצח בנגינות" קודם ברהמ"ז — מכתבים ותגובות עמ' קל"ד
ברכה על נר יום הכיפורים — מכתבים ותגובות עמ' קל"ד
נגיעה במוקצה כשאינו מתנדנד ע"י הנגיעה — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
ג' חלוקות יש בנגיעה במוקצה: קבוע, מתנדנד וספק מתנדנד — מכתבים ותגובות עמ' קל"ה
בדין הבדלה על היין — יד החזקה עמ' ק"מ
בגדרי אונס ומתעסק — הערות והארות עמ' ק"ב
בדינא דלפני עור — הערות והארות עמ' ק"ב
שכח אתה חוננתנו ובירך המוציא לפני הבדלה — הערות והארות עמ' קט"ז
אם חיוב דרבנן מוציא יד"ח לחיוב דאורייתא — הערות והארות עמ' ק"י
בענין ברכה לחצאין — הערות והארות עמ' ק"ח
בדין שומע כעונה בחצי ברכה — ביני עמודי עמ' צ"ח
דין שומע כעונה לחצאין בברכות המעכבות זו את זו — ביני עמודי עמ' ק"א
דין שומע כעונה לחצאין בעיקר הברכה — ביני עמודי עמ' ק"ב
דין שומע כעונה בחצי פסוק — ביני עמודי עמ' ק"ב
דין הקדים הזכרת ר"ח להזכרת שבת בברהמ"ז — הערות והארות עמ' ק"ט
ביסוד דינא דאע"פ שיצא מוציא מדינא דערבות — בירור הלכה עמ' כ"ב
אם עניית אמן מעכבת כשמוציא חבירו מדין ערבות — בירור הלכה עמ' כ"ב
בפלוגתת האחרונים בדין ערבות במוציא א. איש ואשה ב. קטן ואשה — בירור הלכה עמ' כ"ב
בדין הערבות וגדרו א. בעוסק במצוה ב. בקטן ג. בסומא ד. לנשים ה. במצוה דרבנן — בירור הלכה עמ' כ"ג ועמ' כ"ו
דין ערבות א. בברכת השליח ב. קודם מתן תורה ג. בברכת אירוסין — בירור הלכה עמ' כ"ד
גדר קבלת ערבות א. שכר ועונש כאיש אחד ב. בכל מצוה ומצוה במסוים — בירור הלכה עמ' כ"ד
בדין ערבות בכהנים ולויים — בירור הלכה עמ' כ"ו
בירור דעת הרמב"ם דקרא דברי סופרים לדבר הנלמד בי"ג מידות שהתורה נדרשת או שהוא הל"מ — ביני עמודי עמ' ע"ז
אם יוצא מה"ת במצוה שקיים ללא התקנה שתיקנו בה רבנן — ביני עמודי עמ' ע"ז
בירור בגדר שמירת יום אחד של ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, והכיצד ינהג בו בגדר לאו דלא תסור — ביני עמודי עמ' ע"ז
ביסוד פטור נשים במ"ע שהזמ"ג — ביני עמודי עמ' ע"ז
דין נשים במ"ע שהזמ"ג שיש עמה לאו — ביני עמודי עמ' ע"ז
בגדר דין הקדמת המצוות התדירות והמקודשות — ביני עמודי עמ' ע"ז
מצוה דאורייתא אם מיקריא מקודשת כלפי דרבנן — ביני עמודי עמ' ע"ז
ביסוד דין כוונה במצוות ובמצוה שבדיבור — ביני עמודי עמ' ע"ז
אם למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה בעי' ידיעה לעצם המעשה — ביני עמודי עמ' ע"ז
בירור אם כוונה מבטלת כוונה — ביני עמודי עמ' ע"ז
אם מהני תנאי בברכה שתחול רק עד זמן מסויים — ביני עמודי עמ' ע"ז
אם צריך לכוין שהמצוה דאורייתא או דרבנן — ביני עמודי עמ' ע"ז
בענין מילה שחל בת"ב וביוה"כ — ביני עמודי עמ' ק"ח
בירך על היין ודעתו היה גם על שאר משקין אבל לא היו לפניו — ביני עמודי עמ' ק"י
שתה מעט יין אי פטר שאר משקין — ביני עמודי עמ' ק"י
שתה קודם הסעודה רביעית אי מצי לסמוך על כוס ברכת המזון — ביני עמודי עמ' ק"י
שתה יין ספק שיעור ברכה אחרונה, ושאר משקין כשיעור — ביני עמודי עמ' ק"י
ברכת המזון הפוטר את היין שלפני המזון האם פוטר שאר משקין — ביני עמודי עמ' ק"א
מי שליקת פירות האם מפטרו בברכת היין או לא גוונא דלדברי הכל לא יצטרך לברך ברכה אחרונה על המשקין שקודם הסעודה — ביני עמודי עמ' ק"א
יין דשותהו לצורך מצוה אי פוטר שאר משקין או לא — ביני עמודי עמ' ק"א
בענין התייחסותם של פוסקי ספרד בפסקיהם לטעמים שנזכרו בגמ' על פי הפשט — ביני עמודי עמ' פ"ח
בענין לשנות מנהגים מכח תורת הסוד — ביני עמודי עמ' פ"ח
דעת רבותינו בענין "השגות" ו"תשובות להשגות" — ביני עמודי עמ' פ"ח
תורת הסוד היא חלק מתורתינו הקדושה שניתנה לנו בהר סיני — ביני עמודי עמ' פ"ט
יסוד גדול מעיקרי האמונה שהתורה כוללת נגלה ונסתר כאחד — ביני עמודי עמ' פ"ט
סדר מסירת התורה בחלק הנגלה ובחלק הנסתר מזמן משה רבינו ע"ה — ביני עמודי עמ' פ"ט
דברי הזוהר שכל תורת הפשט בנויה על תורת הסוד — ביני עמודי עמ' צ'
ברכת הנותן ליעף כח — ביני עמודי עמ' צ"א
לבישת טלית קטן מתחת לבגדים — ביני עמודי עמ' צ"ב
אמירת ברכו קודם קדיש בתרא — ביני עמודי עמ' צ"ב
נוסח התפילה במוסף של שבת — ביני עמודי עמ' צ"ב
אמירת שיר של יום בראש חודש וחול המועד — ביני עמודי עמ' צ"ב
אמירת פיוטים באמצע התפילה — ביני עמודי עמ' צ"ב
הנחת תפילין בשחרית תשעה באב — ביני עמודי עמ' צ"ב
דין הבדלה על הפת ביו"ט שחל במוצ"ש — ביני עמודי עמ' צ"ח
טעה וחתם ביו"ט מקדש השבת בתפלתו — גנזי הלכה עמ' א'
הטועה ומזכיר מאורע של שאר ימים בתפלה — גנזי הלכה עמ' א'
טעה וחתם ביו"ט מקדש השבת בתפלתו וחזר תוכ"ד — גנזי הלכה עמ' א'
טעה וחתם ביו"ט מקדש השבת וחזר תוכ"ד אך כשטעה חשב שהוא שבת — גנזי הלכה עמ' א'
טעה וחתם ביו"ט מקדש השבת וישראל והזמנים — גנזי הלכה עמ' א'
אכל פירות ממין שבעה ומזונות ובירך רק על המחיה מה דינו — גנזי הלכה עמ' א'
מקור הקידוש בלילי ימים טובים — גנזי הלכה עמ' ב'
אם יש קדימה למצוה דאורייתא נגד מצוה דרבנן — גנזי הלכה עמ' ב'
הא דאין מצוה דאורייתא נדחית מפני דרבנן היינו כשהגיע זמן שניהם — גנזי הלכה עמ' ב'
חיוב נשים בקידוש והבדלה ביו"ט אף שהוה מ"ע שהז"ג — גנזי הלכה עמ' ב'
מי שלא הבדיל במוצאי יו"ט אם יש לו תשלומין — גנזי הלכה עמ' ב'
כל מה שאוכל האדם בתוך השבוע הרוב הולך אל החיצוניים, משא"כ בשבת — גנזי הלכה עמ' ג'
טוב לקרות בכל סעודה של שבת שמונה פרקים ממסכת שבת — גנזי הלכה עמ' ד'
מנהג האר"י ז"ל בקריאת המשניות של שבת בסעודת שבת — גנזי הלכה עמ' ד'
אמירת הפזמונים שסידר האר"י ז"ל על ג' סעודות השבת — גנזי הלכה עמ' ד'
תיכף לנטילת מים האחרונים ברכת המזון, ודעת האר"י ז"ל בזה — גנזי הלכה עמ' ד'
קריאת ארבעה פרקים ממסכת עירובין בליל שבת אחר בהמ"ז — גנזי הלכה עמ' ד'
מנהג האר"י ז"ל לישן שנים או שלש שעות בשבת אחר סעודת שחרית — גנזי הלכה עמ' ד'
טוב לקרות בשבת קבלה לבד — גנזי הלכה עמ' ד'
להזהר שלא לדבר בשבת כי אם בלשון הקודש — גנזי הלכה עמ' ד'
להזהר שלא לדבר בשבת דברי חול אפי' בלשון הקודש — גנזי הלכה עמ' ד'
הזוכה בנפש יתירה בשבת אין מאירים במצחו העבירות שעשה — גנזי הלכה עמ' ד'
אם האדם טמא קרי ניכר במצחו אף בשבת עד שיטבול לשמור מאוד שלא לאכול לחם העשוי מן הגויים אפי' שקנה אותו מפלטר ישראל — גנזי הלכה עמ' ד'
להזהר שלא לאכול שום לב בהמה חיה ועוף — גנזי הלכה עמ' ד'
האוכל לב בהמה חיה ועוף גורם לו טפשות ושכחה — גנזי הלכה עמ' ד'
להזהר שלא לאכול תורמוסים המתוקים ואפונים מן הגויים — גנזי הלכה עמ' ד'
לכוין מאוד בברכת הנהנין — גנזי הלכה עמ' ד'
טעם שלפעמים יימצא אדם שכל מעשיו טובים ובפתאום נהפך למינות או בלבול שכל — גנזי הלכה עמ' ד'
אם כבוד יו"ט קודם לכבוד שבת — עובר אורח עמ' ה'
בטעם שאשה אינה קוראת המגילה בפני אחרים משא"כ קידוש — עובר אורח עמ' ה'
האם "גביל לתורי" הוא איסור דאורייתא — עובר אורח עמ' ה'
אם מהני שאלה לקבלת שבת כמו דמהני לכל הנדרים — עובר אורח עמ' ה'
אי אמרינן סב"ל כשרוב הפוסקים סברי לברך — שערי הלכות עמ' ח'
דיני קטן שהגיע לחינוך — מקור הלכה עמ' מ"ה ועמ' מ"ט
"ליל הסדר" כשיש ילדים קטנים לקצר בהגדה — מקור הלכה עמ' מ"ו
כמה הוא שיעור כדי אכילת פרס — מקור הלכה עמ' נ"ו
כמה הוא שיעור "רביעית" — מקור הלכה עמ' נ"ה
שתיה מכוס ששתה בה חבירו — מקור הלכה עמ' נ"ט
דיני משקין מגולין — מקור הלכה עמ' נ"ט
בדיני יין נסך וסתם יינם — מקור הלכה עמ' ס'
פרטי מגע חילוני ביין — מקור הלכה עמ' ס'
חומר שתיית סתם יינם — מקור הלכה עמ' ס'
אדם שמחמיר בדבר מסוים וחבירו מיקל האם יכול ליתן לחבירו — מקור הלכה עמ' ס"ג
בירך על דבר מסוים צריך להתחיל לאכול ממנו — מקור הלכה עמ' ע"ג

חדש בהוצאת מכון "אהבת שלום"

קובץ חידושי תורה

מקבציאל

כרך ל"ז

אסופת מאמרים וחידושי תורה מחכמי ורבני בתי המדרש שע"י מוסדות ישיבת חברת אהבת שלום עם גנוזות מתורתם של קדמונים הנדפסים לראשונה מתוך כתבי יד נדירים

ביניהם:

אגרת חדשה לרבינו בצלאל אשכנזי זלה"ה בשבח לימוד התלמוד בפלפול • דרוש לאשת חיל מכת"י רבי חסדאי אלמושנינו, מרא דאתרא תיטואן [ש"צ-תפ"ח] • מהר"י ן' סאמון – תולדותיו וקורותיו • תשובה בהלכה מכת"י המקובל רבי אביגדור עזריאל, בעל זמרת הארץ • ליקוטי דינים מכת"י רבי אלישע נסים דנגור, אב"ד בגדאד • קונטרס חכמה ודעת מכת"י רבינו יוסף חיים זלה"ה, ריש גלותא דבבל • קונטרס מעשה נסים לרבי יוסף בכ"ר יוסף, מחו"ר בגדאד • ליקוטי דינים – הלכות חנוכה מכת"י רבי יחזקאל עזרא רחמים, בעל עצי היע"ר • אגרות הגאון האדר"ת זצ"ל • מערכות מכת"י מהרש"א אלפנדארי, בעל שו"ת סבא קדישא • הגהות על ספרי שו"ת רב פעלים מכת"י רבי עזרא ראובן דנגור, חכם באשי בגדאד • דרוש הספד לפטירת הגאון מהרש"א אלפנדארי מכת"י רבי בן ציון קואינקה, מו"ל המאסף • ספר אלישר מכת"י רבי מנשה סלמאן שהרבאני, מחו"ר בבל • ספר זכרון לחיים – תולדות חכמי ורבני בבל, מכת"י רבי אהרן ששון, בגדאד • ספר נר המערב ח"ב מכת"י רבי יעקב משה טולידאנו • אגרות זקן המקובלים רבי יצחק כדורי ז"ל

יד החזקה

הרב אברהם מרדכי וינפלד
כולל "אליבא דהלכתא" תל ציון

בענין קידוש על היין

דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה א': מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה, ובהלכה ב' וזהו נוסח קידוש היום ברוך אתה וכו', ובהלכה ג' וזה נוסח ההבדלה וכו', ובהלכה ד' עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו, ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר, ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי וכו', ובהלכה ה' אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל וכו', ובהלכה ו' מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואף על פי שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על כוס, ומאחר שיבדיל ויאמר בין קודש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס וכו', ובהלכה ז' כיצד הוא עושה לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית או יותר ומדיחו מבפנים ושוטפו מבחוץ וממלאהו יין, ואוחזו בימינו ומגביהו מן הקרקע טפח או יותר ולא יסייע בשמאל, ומברך על הגפן ואח"כ מקדש וכו', ושותה מלא לוגמיו ומשקה לכל בני החבורה, ואח"כ נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל, ובהלכה ח' אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר וכו'. ובהמשך מביא הרמב"ם דין קידוש היום וכן קידוש על פת, ודין יין שאינו ראוי פגום וחמוץ וכו' [לקמן נביא כמה מהדברים].

ויל"ע בדברי הרמב"ם דכותב מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, ורק אח"כ בהלכה ו' כותב מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, וצ"ב מדוע מחלק בין שני הדינים, ולא כתב באותה הלכה מ"ע מן התורה לקדש בדברים, ומדברי סופרים אמרו שיהא קידוש בדברים על היין, ומזה שכתב רק בהלכה ו' מדברי סופרים לקדש על היין וכו' משמע דהוי דבר חדש. ועוד, דהרי את הלכות קידוש כתב אחר שכתב שמדברי סופרים לקדש על היין, רק אז כתב שקידוש במקום סעודה ויין פגום וכו', ומדוע את הדין שיכול לקדש עד ג' ימים והדין שאסור לאכול קודם קידוש כתב לפני כן, והרי עדיין לא ביאר לנו מה זה קידוש, וא"כ קודם היה לו לומר שמדברי סופרים לקדש על היין, ורק אחר זה שכבר ביאר מה זה קידוש לומר לן את הדין שמקדש למחר בשכח ואסור לאכול קודם קידוש, כמו שאר הלכות קידוש שמביא רק אחר שאומר מה זה קידוש לקדש על היין. עוד יל"ע דכתב בהלכה ז' בסדר הקידוש: מברך על היין ואח"כ מקדש ושותה מלוא לוגמיו, ומשקה לכל בני חבורה, ואח"כ נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל, עכ"ל. וצ"ע מה ענין שכותב שאח"כ מברך המוציא ואוכל, מה שייך להכא, הרי הכא איירי בדין הקידוש, ואין זה מדין קידוש במקום סעודה, שזה כותב בהלכה אח"כ אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר וכו', מבואר שקידוש במקום סעודה זהו לאכול במקום הקידוש, וא"כ מה זה הדין שכותב הרמב"ם ואח"כ נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל, מה שייך לדין קידוש, ויל"ע.

בביאור דין מקדש על היין

ונראה לבאר דרבנן שתיקנו קידוש על היין, אין ביאורו דאמרו דמה שנאמר בתורה לקדש בדברים אומר את הדברים הללו על היין, אלא רבנן תיקנו שקידוש הוי חלק מהסעודה, ותיקנו שהתחלת הסעודה תתחיל מקידוש על היין, ולא הוי סתם דין לקדש את השבת בדברים על היין, אלא הוי דין לקבוע את הסעודה על יין של קידוש, ומשום הכי חילק הרמב"ם ולא כתב באותה הלכה מ"ע לקדש את השבת בדברים, ומדברי סופרים לקדש בדברים על היין מפני דהוי דבר אחר לגמרי, דהם תיקנו שיש דין לקבוע את הסעודה על היין, ולכן מתחילה כותב הרמב"ם שמ"ע לקדש בדברים, ורק כמה הלכות אח"כ כתב לקדש על היין מדברי סופרים, שלא הוי הוספה לדין דאורייתא אלא תקנה חדשה, ומשום הכי הפריד הרמב"ם וכתב ביניהם שתי הלכות: א. שאם לא קידש יכול לקדש למחר. ב. שאסור לטעום קודם קידוש, מפני שב' ההלכות הללו שייכים בדין דאורייתא, שיכול לקדש למחר וכן שאסור לטעום קודם קידוש, שגם לדין דאורייתא אסור לטעום ולאכול קודם מפני שיש מצוה לזכור את השבת בכניסתה, כמו שכותב הרמב"ם בהלכה י"א ולכן לא יתעסק בדבר אחר [דומיא דתפילה שאסור לאכול קודם], משא"כ שאר הדינים שאין קידוש במקום סעודה ודין היין פגום וכו', זה שייך רק בתקנה דרבנן. ועפי"ז מבואר הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, דרבנן תיקנו דהקידוש הוי חלק מהסעודה, ומשום הכי בעי במקומו, ולכן הדגיש לנו הרמב"ם שאחר הקידוש יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל, שהקידוש הוי חלק מהסעודה וצריך לעשותו ביחד עם הסעודה.

ונראה להביא ראיה מדברי הטור שכתב בסימן רצ"א וז"ל: וכתב הרמב"ם ז"ל שגם בסעודה שלישית קובע על היין ובוצע על שתי ככרות, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא היה מברך על היין קודם משום דאיתקש יום ללילה לענין קידוש, מה לילה סגי בחד זימנא אף ביום נמי סגי בחד זימנא, ובב"י הביא שם את לשון הרמב"ם בפרק ל' הלכה ט' וז"ל: וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין וכו', וכתב הב"י וכן מבואר במ"מ על הרמב"ם שם דאין ראיה מלשון הרמב"ם דכוונתו שישתה יין בסעודה, אמנם בטור כך הבין [וגם בב"י אומר שדעביד כהטור אין מוחין בידו יעוי"ש], ולמש"נ דרבנן תיקנו שהקידוש הוי חלק מהסעודה, והוי דין לקבוע על היין, אתי שפיר לשון הרמב"ם לקבוע כל סעודה משלשתן על היין שזה תקנת קידוש, ואתי שפיר מדוע הבין כך הטור בלשון הרמב"ם שכל קידוש ביאורו לקבוע סעודה על היין, ומבואר מדוע גם שיטת הרמב"ם שגם בסעודה שלישית בעינן, דמכיון שרבנן תיקנו לקבוע סעודה על היין, משום הכי כל סעודה שמחוייבת בשבת בעי לקבוע על היין.

בדין קידוש הבוקר

כתב הרמב"ם בהלכה י': ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה, ואח"כ יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה, ובהשגות הראב"ד שם אסור לו לאדם וכו', כתב הראב"ד ז"ל בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו, ולפי שקראוהו קידושא רבא יצא לו. ואינו כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, ואילו בא לקדש על הפת מי לא מקדש, ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל, וכשדרשו אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל את יום, אסמכתא היא, דעיקר קידושא בלילה כתיב, מדכתיב את יום ולא כתיב ביום, א"נ דאי לא קדיש בלילה קאמר, עכ"ל. והיינו דהשיג הראב"ד דהרי קידש אתמול את יום השבת, וא"כ מדוע שלא יטעום עכשיו קודם, והרי יכול גם לקדש על הפת. ויעויין במ"מ שכתב דהרמב"ם ס"ל דהוי מדרבנן, ומ"מ מזה שרבנן קראוהו קידוש, וקידוש בסתם אסור לסעוד קודם, וה"נ דלפי הרמב"ם בבוקר א"א לקדש על פת, יעוי"ש. וצ"ע מה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם אסור לטעום קודם או לא, והרי גם הראב"ד מודה שקראו לזה קידוש, כמבואר בגמ' שם בפסחים.

ונראה לבאר, דהרי זה ביארנו דהדין שאסור לטעום קודם קידוש שייך גם לדין תורה שקידוש בדברים בלבד, ומשום הכי הביא שם הרמב"ם דין זה קודם קידוש על היין, אמנם נראה שאחר שרבנן תיקנו לקדש על היין הוי איסורו מטעם אחר, דלדין תורה שקידוש בדברים איסור טעימה הוי מטעם שצריך מיד לזכור את השבת בכניסתו ולא להתעסק בדברים אחרים, וכמו שנתבאר לעיל, משא"כ לדין דרבנן שתיקנו לקבוע את הסעודה על היין, תיקנו שנתחיל את הסעודה בקידוש, ואם אוכל לפני כן לא מתחיל את הסעודה בקידוש, כמו שדייקנו בלשון הרמב"ם שכתב אחר הקידוש ואח"כ נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל, עכ"ל. והיינו שתיקנו שזה התחלת הסעודה, וכל האכילות אח"כ הוי המשך לקידוש היין, ומשום הכי למד הרמב"ם שגם בבוקר שתיקנו על היין, אע"פ שהוא מדרבנן מ"מ תקנה דרבנן היא שקידוש הוי חלק מהסעודה ותחילתה, ולכן בעי במקום סעודה ואסור לטעום לפני כן, משא"כ הראב"ד ס"ל שהגם שרבנן תיקנו על היין, הם הוסיפו על ד"ת ואמרו שאת הדברים של קידוש נאמר על היין, וא"כ גם אם תיקנו לקדש בבוקר, אבל אין איסור לטעום לפני כן, דכל האיסור הוא שאסור להתעסק קודם שמקדש את השבת, וכבר עשה את זה בלילה, ומשום הכי בבוקר יכול לאכול לפני כן.

בדין הבדלה על היין

והנה גם בהבדלה כתב הרמב"ם: מ"ע מן התורה לקדש את יום השבת בכניסתו וביציאתו... וביציאתו בהבדלה, וכתב בהלכה ו' מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואף עפ"י שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על כוס, ומדכתב קידוש והבדלה ביחד מבואר דהוי אותה תקנה. וצ"ע דהרי הבדלה לא שייך כלל לסעודה, דאין דין קידוש במקום סעודה, וע"כ דהוי תקנה דרבנן לומר דברי הבדלה של דאורייתא על היין, ולא שייך כלל לטעם של קידוש. ונראה ע"כ דרבנן תיקנו להבדיל על היין, ביאורו הוא דאמרו בסוף הסעודה על היין, וכמו בקידוש דרבנן תיקנו דלהתחיל את הסעודה על יין של קידוש, ה"נ בהבדלה רבנן תיקנו דלסיים את הסעודות של שבת על היין, ומשום הכי הגם שאין דין הבדלה במקום סעודה מפני שהבדלה מסתלק מהסעודה, מ"מ אסור להתחיל לאכול לפני כן, דרבנן תיקנו שהבדלה זהו המסיים את הסעודות של שבת, ולכן כשיצא היום לא יכול להתחיל סעודה חדשה עד שיבדיל, שהסיום צריך להיות ביין הבדלה ולא בדבר אחר. ועפי"ז אתי שפיר דכתב הרמב"ם בהלכה ו' שאחר שאמר בין קודש לחול, אע"פ שלא הבדיל על הכוס מותר לו לעשות מלאכה, ונראה ביאורו דהרי איסור מלאכה כתב הרמב"ם לעיל בהלכה ה' שמשיצא היום אסור לו לאכול ולשתות ולעשות מלאכה, וא"כ שהבדיל בדברים אז הד"ת שלא להתעסק בדברים קודם הבדלה כמו בקידוש זה קיים, ולכן מותר לו לעשות מלאכה, אבל לאכול שרבנן תיקנו להבדיל על היין, משום הכי הגם שהבדיל בדברים מ"מ רבנן תיקנו שהבדלה זהו סיום הסעודות של שבת ולא דבר אחר, ולכן גם שהבדיל בתפילה להתחיל לאכול אסור לו, שאם אוכל אז סיום הסעודות לא מתקיים בהבדלה.

ויתכן ליישב עפי"ז הא דכתב הרמב"ם בהלכה י"ב שמבדיל על אותו כוס של ברהמ"ז, ולא הוי מצוות חבילות חבילות, משא"כ בקידוש שא"א לקדש על אותו כוס של ברהמ"ז, ויעוי"ש בראב"ד דהשיג עליו, ולמש"נ יתכן דהבדלה הוי סילוק הסעודה, ולכן דמיא לכוס של ברהמ"ז בסילוק הסעודה, משא"כ קידוש הוי קביעות הסעודה, וכוס של ברהמ"ז הוי סילוק מסעודה של קודם השבת, והראב"ד לשיטתו שהשיג דומיא דקידוש של בוקר שאמר שאין איסור לטעום לפני כן, וביארנו דס"ל דרבנן תיקנו לומר על היין, אבל לא בין קידוש לסעודה, והוא הדין בהבדלה לשיטתו, שאותה תקנה על היין אמרו רק לומר על היין, אבל לא שייך לסעודות, ולכן כוס ברהמ"ז שהוי סילוק מהסעודה לא שייך לכוס של הבדלה שהוי הבדלה על היין, ומשום הכי שפיר השיג דהוי מצוות חבילות חבילות.

ספרים חדשים
בהוצאת "אהבת שלום"

ספר
דברי יוסף
דברי ימי ישראל
גדולי הדורות, חיבוריהם וקורותם
מאת
החכם השלם והכולל
כמוהר"ר יוסף ב"ר יצחק סמברי זלה"ה
מחכמי ורבני מצרים
[ת'-תס"ג]
יוצא לאור עולם ברוב פאר והדר
בהגהה מדוייקת ומפתחות מפורטים
כרך נוסף בסדרת תולדות גדולי הדורות

ספר
דרכי חיים
ביאורים וחידושים על חמשה חומשי תורה
פירושים על נ"ך, ודרושים יקרים
מאת
הרב הגדול המקובל האלהי
חסידא קדישא ופרישא
כמוהר"ר וידאל קואינקה זלה"ה
ראש מדרש חסידים חסד אל בירושת"ו
יוצא לאור עולם לראשונה מכתי"ק

ספר
גבורת האר"י
אסופת תשובות ומאמרים
בענין קביעת ההלכה
במחלוקת בין הפוסקים והמקובלים,
ובסמכות גבורת רבינו האר"י זלה"ה וקבלת הוראותיו,
ובירור כללי הפסיקה כדעת המקובלים ז"ל
מאת
הגאון רבי יעקב משה הלל שליט"א
ראש ישיבת "חברת אהבת שלום"

הוצאת "אהבת שלום"
טל': 02-5370970 פקס: 02-5370088

הגיליון הבא יעסוק בדיני נר הדולק בשבת והמסתעף סימנים רע"ה - רע"ט

רשימת כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

רמת בית שמש - בביהכ"נ "משכן רפאל" רח' נחל שורק 20
בית וגן - בבית הכנסת "מנין אברכים" רח' חיד"א 21
רמת שלמה - בבית הכנסת "אהל יוסף" רח' הרב זולטי 8
ברכפלד - בבית המדרש "משכן תורה" רח' רבי עקיבא 30
אלעד - בבית הכנסת "בית אליהו" רח' הלל 24
חוממה - בבית המדרש הגדול "משכן יצחק" רח' ראש פינה 6
ביתר עילית - בבית הכנסת "דרכי תבונה" רח' פחד יצחק 12
רמות - בבית הכנסת "מגן אבות" רח' שירת הים 5
תל ציון - בבית הכנסת "בני תורה" רח' אהבת אמת 17
נוה יעקב - בבית הכנסת "היכל ניסים" חניכי הישיבות רח' זוין
נוה יעקב מרכז - בית הכנסת חניכי הישיבות רח' ויקטור יוליוס
גבעת שאול - בביהמד"ר משכן באב"ד רח' בעל השאילתות 20
גאולה - בבית המדרש "עין החיים" רח' בני ברית 18
בני ברק - בבית המדרש חניכי הישיבות רח' עזרא 60
רכסים - בבית המדרש קטורת תמיד רח' הדקל 36
קריית ספר - בבית המדרש מאור חיים רח' נתיבות המשפט 2
רמת אשכול - מרכז תורני - מעלות דפנה 128
נתיבות - בבית הכנסת "בית יצחק" רח' שלום בוניך
אופקים - בבית המדרש רינת יעקב רח' תרשיש 23
חיפה - בבית המדרש היכל התורה רח' מקור ברוך 2
אשדוד - בבית המדרש שבט הלוי ר' אליעזר בן הורקנוס 8
קרית יובל - בבית המדרש לתורה ולתפילה גואוטמאלה 18
צפת - בבית המדרש זוהר הגליל רמז דוד 91
מעלה אדומים - במרכז שלום לעם רח' צמח השדה 33

אליבא דהלכתא
רשת כוללי ערב
שע"י ישיבת חברת אהבת שלום