

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר – עשתי עשר יום לחודש ניסן – חודש הגאולה, נשיא לבני אשר – "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"),

יום הולדת ה'קיד' והתחלת שנת ה'קטו' של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו; – הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ – אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות... הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון).

וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור – ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל – נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

וכבר נתפרסמו דבריו הק' לקראת י"א ניסן תשל"ב, ע"ד 'מתנות' ליום ההולדת: "בנוגע לאלו השואלים ע"ד היום הולדת וכו', הרי שכאן המקום להעיר ולהאיר שעליהם לקשר את זה עם ענין של הוספה בלימוד התורה, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה. ועל אף שלכאורה אינו מתאים לפרט ולבקש איזה סוג של מתנה רוצים לקבל, אעפ"כ, היות וכוונת הנותנים היא בוודאי לגרום נחת אצל המקבל, הרי שהיה דבר נכון וטוב וישר וכו', שיקשרו זאת עם הוספה בלימוד התורה".

אשר לכן ביום זכאי זה יש לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' – הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע זאת פעמים רבות מאנ"ש והתמימים המקושרים באילנא דחי"י, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת רוח כה מרובה, הינו מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו".

ועי"ז בודאי נמהר ונזרז את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו
ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא – ו(תיכף) כבר בא",

ובקרוב ממש נזכה לקיום "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות",
בגלוי ובפועל ממש, ועוד בפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים"
בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה
כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשנו" – תיכף ומיד
ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ו
קי"ד שנים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ קדושים ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יארח מיום ג', ב' אייר ה'תשע"ו

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א
ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 13..... ברכת שהחיינו בהקרבת ק"פ בביאת משיח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 21..... "נפרעין מן האדם מזדעתו ושלא מזדעתו"
הרב אליהו זילבערשטיין
- 22..... ההפרש בין ענין השחיטה לכללות העבודה
הרב יהונתן דוד רייניץ
- 26..... ה"מספר" דפרשת שמיני
הרב מנחם מענדל רייצס
- 27..... אין מערבין שמחה בשמחה
הרב יהודה ליב גראנער
- 28..... קרבן תודה ושתי הלחם
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 30..... הטעם שאין שואלין ודורשין בהלכות היום בר"ה ויו"כ
הרב משה מרקוביץ
- 30..... נסתלקה רוח"ק מישראל
הרב גבריאל הלוי לוין
- 31..... מצות מעות חטים מתחילה ל' יום קודם החג
הרב חיים אליעזר אשכנזי
- 31..... הערות קצרות בתורת רבינו
הת' דב בעריש שיחי' רוטנברג
- 37..... ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א
הת' מנחם מענדל הלוי רייטשיק
- 39..... צער רוחני או גשמי
הת' נפתלי שפילמאן

40....."למכה מצרים בבכוריהם" יום אחד או כמה ימים.
הת' מאיר חיים בריקמאן

הגדת רבינו

43.....מצות מרור
הרב חנני' יוסף אייזנבך

48.....הערות לביאורי רבינו להגדה של פסח
הרב אברהם אלאשוילי

59.....אנו נוהגין ליקח סאלאט וחריין
הרב חיים רפופרט

67.....בענין "ורחץ".
הרב עקיבא גרשון וגנר

73.....בענין מוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת.
הנ"ל

78....."וכאן הבן שואל".
הרב משה אהרן צבי ווייס

86.....בירור הניצוצות במצרים.
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

87.....זמן אכילת קרבן פסח וסיפור יציאת מצרים לפי ר"א וראב"ע.
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

93.....דיוק הלשון "כל אותו הלילה".
הנ"ל

98.....תבלינים בחרוסת.
הרב חיים אליעזר אשכנזי

99....."ואין מודקדקין שימזוג אחר".
הרב מנחם מענדל טייכמן

104.....יכוין להוציא גם המרור של כורך.
הרב יוחנן מרזוב

107.....פרק קט"ו בתהלים בהגש"פ של הרבי.
הת' מרדכי רובין

עניני חג הפסח

- 114.....נוסח 'אתקיננו' ביו"ט שחל להיות בשבת
הרב לוי יצחק ראסקין
- 115.....קנין בשליחות למכירת חמץ
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 119....."גנב" או "צדיק – "בירור הלכתי בטעם מנהג "גניבת" האפיקומן
צבי רייזמן
- 129.....נשים בסיפור יצי"מ
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 131.....התקיעות בקרבן פסח ובהקהל
הרב בן ציון חיים אסטער
- 135.....אמירת ההגדה בשבת הגדול
הת' מאיר חיים בריקמאן

אגרות קודש

- 142.....נוסח ברכת נש"ק: "...של שבת קודש"
הרב ברוך אבערלאנדער
- 143.....הדלקת נרות שבת בנרות חלב דוקא
הנ"ל
- 143.....שבועה שלא אישן ג' ימים
הרב יהודה ליב שפירא
- 146.....טעם מוניעת אכילת מצה לפני החג
הרב ברוך מרדכי ליפסקער

נגלה

- 147.....ריחוק נגיחותיו חייב קירב לא כ"ש
הרב יהודה ליב שפירא
- 157.....המוציא מחבירו עליו הראיה בקרקע
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 166.....היזק ראי'
הת' לוי ברוך הלוי דיימונד והת' מנחם מנדל בן שחר

- 170.....השתמשות בחורי כותלי בית שכור
הת' מנחם מענדל הכהן פרידמאן
- 171.....זה אומר של אבותי
הת' מאיר חיים בריקמאן
- 177.....בשכונני גוואי הואי
הת' יוסף שלמה הלוי הבר
- 179.....אמר רבה מה לוי לשקר
הת' אהרן ליבעראוו
- 181.....חילוק בדין דלא חציף איניש בין פירי לארעא
הת' מנחם מענדל קמינקר
- 185.....המלכין פני חבירו (גליון)
הת' 'מרדכי יאיר שחט

חסידות

- 188.....שריפת פרה אדומה
הרב מנחם מנדל הלוי לעווענטאל
- 188.....מאמור ד"ה מגילה נקראת תרע"ה-תשמ"ח
הרב יהונתן דוד רייניץ
- 190.....חילוק בין זקן לאיש הנלבב
הרב ברוך מרדכי ליפסקער
- 190.....תיקון טה"ד בד"ה ולא תשבית שבלקו"ת
הרב משה מרקוביץ
- 191.....המדידה העצמית שבמצוות
הנ"ל
- ביאור דברי אדמה"ז" שהעולמות העליונים מקבלים בבחי' גילוי קצת יותר
- 192.....מהתחתונים"
הרב פרץ בראנשטיין

הלכה ומנהג

- 195.....מאכלי פורים קרעפלאך והמן-טאשן
הרב שלום דובער לוי

- 200.....אפשרויות של הכנה מושבת ליו"ט
הרב ברוך אבערלאנדער
- 204.....נוסח שטר מכירת החמץ של רבני חב"ד
הנ"ל
- 205.....ספר 'אורחות מנחם'
הנ"ל
- 207.....דבר בשם אומרו
הנ"ל
- 209.....דברים שבכתב א"א רשאי לאומרן על פה
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- 218.....תפילין מעור אחד
הרב משה מרקוביץ
- 218.....אמירת ה'קרבנות' דשחרית בבית
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 219.....הרחה בפת חמה
הנ"ל
- 220.....כמה שאלות בסידור
הנ"ל
- 221.....נטילת הבשמים בימינו והיין בשמאלו (גליון)
הנ"ל
- 221.....עמוד בסוף המגילה
הנ"ל
- 222.....שרוכי נעל שהסתבכו
הנ"ל
- 223.....אדר עם ה"א הידיעה
הנ"ל
- 223.....כיסוי המזוזות אצל הרבי
הרב דוד מנדלבוים
- 225.....בענין 'נוטל ההדס בימין והיין בשמאל' בהבדלה (גליון)
הרב מאיר צירקינד

- 229.....דעת אדה"ז בקציצת הצפרניים בכלי לצורך טבילה ע"י נכרית.
הרב מנחם מענדל מרזוב
- 232.....ביטול איסור בהיתר.
הרב יצחק חנוכה
- 233.....מאפה קטניות ותבשיל שמעורב בו קטניות.
הרב שלום דוב בער שוחאט
- 238.....חדר הקטן מדע"ד.
הנ"ל
- 241.....מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית.
הת' ישראל פינחס ווייסברג
- 254.....ריבית בשכירות בית.
הרב שבת' אשר טיאר
- 256.....בדין סכך כשר וסכך פסול זה בצד זה.
הרה"ח אליעזר גרשון שם טוב
- 260.....היסח הדעת בברכת הריח (גליון).
הרב יוחנן מרזוב
- 267.....חובת קידוש לפני תפילת שחרית (גליון).
הרב חיים ליכטער

היום יום

- 274.....לוח היום יום.
הרב מיכאל א. זליגסון

פשוטו של מקרא

- 279.....בטומאת הגוף הכתוב מדבר.
הרב וו. ראזענבלום
- 281.....כרת במקומו או במקום אחר.
הנ"ל
- 283.....והיתה לכהן כמנחה.
הרב שרגא פייוויל רימלער

283.....ויז על אהרן ועל בגדיו וגו'.....
הנ"ל

שונות

285.....גדר דין קריעה בבגדי כהונה.....
הרב בנימין אפרים ביטון

288.....משובח בגופו או משובח במראה.....
הנ"ל

296.....כולם כאחד לא עלה על דעתם מוחשבת חוץ ח"ו.....
הרב ישכר דוד קלויזנר

302.....פרק קטו בתהלים - לא לנו ה' לא לנו וגו'.....
הרב שמואל הלוי הבר

309.....מנין מזמורי תהלים.....
הרב בנימין האפמאן

311.....סיפורי צדיקים כמעשה מרכבה.....
הת' אברהם גולדשמיד

313.....הבחנה שכלית.....
הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

313.....'אפילו אות אחת'.....
הרב ישראל אליעזר רובין

321.....אהבת ישראל - "אשר קרהו".....
הרב אלי' מטוסוב

לחיזוק ההתקשרות לב"ק רבינו נשיאנו

בקשר ליום הבהיר י"א ניסן



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
שליט"א

הת' שמואל בן גיטל מלכה שי'

הת' מנחם מענדל בן פנינה שי'

הת' מנחם מענדל בן שושי שי'

הת' מנחם מענדל בן הענטשי שי'

הת' לוי יצחק בן פסיל שי'

הת' מנחם מענדל בן חנה שרה שי'

לחג הפסח כשר ושמח

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
לידידינו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים
המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות
התמים הנעלה והחשוב לוי יצחק שי' שארפשטיין
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
ברכת מזל טוב עד בלי די
מבחירי תלמידי התמימים
עב"ג המהוללה והחשובה תחי'
יהא רעוא מן שמיא מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן
בישראל בנין עדי עד לנח"ר
רבינו נשיאנו
מתוך אושר שמחה ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד
כה"י

המערכת

ברכת מזל מזב

ברגשי שמחה מביעים אנו את ברכותינו הלבניים
לידידנו החשוב דעסיק באורייתא תדיר חריף ובקי צנא
מלא ספרא

כותב קבוע בקובצנו השקדן המפורסם הרב התמים
הנעלה והמצויין

הרב שלום שי' צירקינד

לרגל נישואיו בשטומ"צ

עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'

ביום חמישי ו' לחודש ניסן חודש הגאולה.

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצון ולנח"ר רבינו הק' בחיים מאושרים ושמחים

בגו"ר.

המערכת

גאולה ומשיח

ברכת שהחיינו בהקרבת ק"פ בביאת משיח*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

ברכת שהחיינו כשמקיים מצוה בפעם הראשון

יש להסתפק כשיבוא משיח צדקנו ב"ב בחודש ניסן זה, וכאז"א יתחייב להקריב קרבן פסח בביהמ"ק השלישי, האם יתחייבו לברך ברכת שהחיינו על מצות הקרבת הפסח או לא¹.

ולכאורה י"ל דכיון שזהו פעם הראשון שמקריבים ק"פ, הנה מחמת זה גופא מחוייבים לברך שהחיינו, דהנה בספר הרוקח (סימן שעא) כתב, כל מצוה שעל האדם לעשותה צריך לברך שהחיינו בפעם הראשונה שמקיים המצוה, וראיה לזה מהברייתא (מנחות עה, ב) "כהן העומד ומקריב מנחה בירושלים אומר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", וכן כתב הרמ"א (יו"ד הלכות שחיטה סימן כח סעיף ב) וז"ל המחבר: חייב לברך קודם שיכסה: אשר קדשנו במצותיו וצונו על כיסוי דם בעפר. הגה: מי ששחט פעם הראשון, מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה, דמזיק לבריה (במנהגים ישנים בשם רבי ידידיה משפירא) עכ"ל. וכ"כ בדרכי משה שם אות יא: מצאתי כתוב במנהגים ישנים מי שלא שחט חיה ועוף מעולם ושחט אותו מברך שהחיינו על הכיסוי ולא על השחיטה דכיסוי הוא מצוה כדאמרינן (סוטה יז א, חולין פח ב) בזכות שאמר אברהם (בראשית יח כז) ואנכי עפר ואפר זכה לשתי מצות כו' והוי כמו ציצית וסוכה דמברך שהחיינו כך מפרש בהלכות שחיטה ר' ידידיה משפירא עכ"ל. והטעם שמברכין על הכיסוי ולא על השחיטה משום דבשעת השחיטה מקלקל בריה אחת אבל בכיסוי הוא מתקן ע"כ מצאתי עכ"ל, וכ"כ הט"ז או"ח סי' כ"ב ס"ק א': 'ומ"מ בין בציצית בין בתפילין יש לברך בפעם ראשונה שמברך עליהם שהחיינו כמ"ש רמ"א ביו"ד סי' כ"ח לענין כיסוי הדם ומיניה לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו כנ"ל. וכ"כ

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח הרה"ת ר' משה אליהו ב"ר אברהם יצחק ז"ל בקשר ליום היארצייט ביום כ' ניסן ערב שביעי של פסח. י"ה שבקרב ממש יקיים העידוד דוהקיצו ורגנו שוכני עפר והוא בתוכם.

1) ראה ספר השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 742 ביחידות רבנים הראשיים באה"ק (ביום י"א אייר) שדובר שם אודות ברכת שהחיינו לעת"ל, והרב אליהו ז"ל אמר שכאז"א יצטרך לברך ברכת שהחיינו על אכילת הקרבן והכהן על ההקרבה.

בתבואות שור שמלה חדשה שם ס"ק ד', וכן הלבוש יו"ד שם סעי' ב' פסק כהרמ"א דהשוחרט בפעם הראשון ומכסה הדם, יש לו לברך שהחיינו על הכיסוי כמו על חינוך שאר כל המצות, אבל על השחיטה אין לו לברך שהחיינו, שהוא מזיק בריה ואין לברך שהחיינו על השחתת שום נברא. עיי"ש, וכ"כ בסידור בית יעקב (דיני ערב שבת) בדין הדלקת נר שבת וז"ל: ונ"ל דבפעם ראשון שמקיימין המצוה מברכין שהחיינו וה"ה לכל המצות עכ"ל.

וגם לפי דעת האור החיים בס' פרי תואר (יו"ד שם סעי' ד) שחולק על הרוקח והרמ"א, וסבירא ליה דמברכים שהחיינו רק מי שמתחנך תחלה לחיוב מצוה, ולא כמו שכתב הרוקח שעל כל מצוה מברך בחינוכה שהחיינו, אלא שזהו רק בהנכנס לחיוב המצות, כגון בר מצוה בתחלת חינוכו בהנחת תפילין על כל המצות שעתיד לעשות כל ימיו, פ"י שלא היה ראוי לעשותה מקודם זמן זה והגיע זמן שהוכשר העושה לעשות המצוה, פ"י שלא היתה המניעה לצד המצוה אלא לצד עושיה דהיינו כשהגיע לחניכות המצות ולבש תפילין יברך שהחיינו על המצוה. אבל אם קנה אח"כ תפילין אחר לא יברך שהחיינו שאין זה מלבוש אלא מעשה מצוה ואינו מברך שהחיינו פעם ראשונה על התפילין אלא על שהגיעו ה' לגבול זה גדר שבו הוא ראוי לקיים המצות ולא מת קודם באפס תקות קיום המצות, וכהיא דאמרינן במנחות דף מ"ה היה עומד ומקריב מנחות אומר שהחיינו שנתחנך לעבודת הזמן, משמע שעל פעם הראשון יברך על שנתחנך על עבודת הזמן. ומעתה כל המצות שעושה האדם כל מצוה שהיה לה המניעה בעשייתה או מצד עושיה שלא היה ראוי לעשותה או מצדה שאינה במציאות כמו שתאמר שלא נתן לו ה' בן למולו או בכור לפדותו או לצד מניעת הזמן ה"ז מברך שהחיינו, וכל שאין מניעה מב' הצדדין אינו מברך שהחיינו, ובכלל זה כיסוי הדם חיה ועוף, כי בכל עת ובכל זמן שירצה יקנה עופות וישחוט ויכסה דמן, ואין זמן מונע הדבר לא לצד העושה ולא לצד הנעשה ואין מקום לומר שהחיינו לזמן הזה עיי"ש, וראה גם בספרו ראשון לציון ברכות נט, א, ובשו"ת חת"ס או"ח ח"א סימן נ"ה נראה לו כהכרעה זו של הפרי תואר עיי"ש, וראה בתורת מנחם תשמ"ח ח"ג ע' 158 הערה 71 מ"ש בדברי החת"ס.

קיום מצות ק"פ הוא רק בביהמ"ק השלישי

הנה בנידון דידן כיון שלפני ביאת משיח לא הי' יכולת להקריב קרבן פסח, ועוד יותר כתב בשו"ת בנין ציון סי' א' דבזמן הגלות אסור לכתחילה להקריב קרבנות, ויסודו הוא מזה שהרמב"ם הוכיח (בל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) דקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה, כמ"ש (ויקרא כו, לא) והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אעפ"י ששוממין בקדושתן הם עומדים, ובהמשך לזה כתוב "ולא אריח בריח ניחחכם", דזה גופא הוא הלימוד דאף שקדושת המקום אינה בטילה ושייך הקרבה בלי בית מ"מ לא אריח את ריח ניחחכם בזמן הגלות, וכיון

דמבואר במשנה זבחים מז, ב, על ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח, שהקרבן צריך להיות לשם ריח ניחוח, לכן בזמה"ג דליכא ריח ניחוח אסור להקריב לכתחילה, והא דאמרינן דמקריבין אף שאין שם בית, ה"ז קאי באופן כמו שהי' בתחילת בית שני שהי' רצון ה' שיבנו בית שני אלא שלא הספיקו עדיין לבנות הבית וכו' דבזה שפיר הוא לריח ניחוח ומקריבים בלי בית, משא"כ בזמן הגלות כשביהמ"ק שמם אסור להקריב, גם כתב נפק"מ בהדין דמקריבין בלי בית, דבדיעבד הקרבן כשר דלא גרע משינוי קודש ושינוי בעלים שבדיעבד הקרבן כשר, עוד נפק"מ יש לגבי שוחט ומעלה בחוץ בזמן הזה שהוא חייב כיון שמקום המקדש ראוי לקרבן וכו' עיי"ש, א"כ בנדו"ד דעכשיו בבנין ביהמ"ק השלישי מחוייבים להקריב קרבן פסח, גם לפי שיטתו מברכים.

אלא דבהעמק דבר להנצי"ב (פ' בחוקותי שם ופ' ראה טז, ג) ובשו"ת משיב דבר ח"ב סי' נ"ו, כתב דמשום קרא דולא אריח יש איסור להקריב קרבנות בזה"ז לכתחילה, והא דאמרינן דמקריבין אעפ"י שאין שם בית שזה קאי רק על קרבן פסח בלבד, כי בכל הקרבנות כתיב שהן "לריח ניחוח" מלבד בקרבן פסח, ולכן בקרבן פסח ליכא חסרון זו דולא אריח כו' כיון דלא כתיב ביה כלל שצ"ל לריח ניחוח, ומבאר שלכן מצינו דלאחר החורבן הקריבו קרבן פסח ולא מצינו כן בשאר הקרבנות, הרי דבנוגע לקרבן פסח מעולם לא הי' איסור להקריב, מ"מ הרי מבואר בכ"מ (ראה בגליון פ' ויקהל ש.ז. ע' 10 ובס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ז ועוד) דדין זה דמקריבין בלי בית הוא רק היתר ולא חיוב, וכיון שהחיוב להקריב ק"פ חל רק בבנין ביהמ"ק השלישי, לכן מברכין שהחיינו.

אלא דראייתו של הרוקח מהך ברייתא (מנחות עה, ב) "כהן העומד ומקריב מנחה בירושלים אומר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", היא רק לפי פירוש רש"י שם שפירש שהמדובר בכהן שעדיין לא הקריב מנחה מימיו, אבל התוספות שם פירשו, שזהו במשמרות הכהנים שהיו עשרים וארבעה משמרות המתחלפות בכל שבוע ושבוע, ומתחדשות פעמיים בשנה, ולכל משמרה היו ששה בתי אבות, ונמצא שכל כהן לא היה מקריב אלא שני ימים בשנה, וזמן קבוע לו להקריב יום אחד בכל חצי שנה, ואם כן הואיל ומצוה זו היתה מתחדשת מזמן לזמן, צריך לברך שהחיינו. וכן כתבו התוספות ברכות (לז, ב). והרשב"א בחידושי לברכות שם. וכן כתב בתוספות רבי יהודה החסיד, ובתוספות הרא"ש שם. ולפי שיטתם אין מכאן ראייה לברך על מצוה שאין לה זמן קבוע, אף על פי שעושה אותה בפעם ראשונה. וכן כתב הפרי חדש יו"ד (סימן כח סק"ה), שלפי דברי הרוקח נראה שבציצית ותפילין ובכל שאר מצות שאדם מתחנך בהן לראשונה, מברך שהחיינו. אלא שנראה שהרוקח מפרש כדברי רש"י, אבל לדעת התוספות והרשב"א לא הוזכרה ברכת שהחיינו לענין חינוך המצות.

ובש"ך יו"ד שם ס"ק ה' דחה דעת הרוקח והרמ"א וז"ל: אבל צ"ע לפ"ז אמאי לא מברכין בציצית ותפילין ושאר מצות שמתחנכים בהו וכן אין מברכין שהחיינו על קדושי אשה או נשואיה כמ"ש מהרי"ק שורש קכ"ח וכן על מזוזה כדלקמן ר"ס רפ"ט, אלא ע"כ ס"ל דאפילו במצוה שמתחנכים בה אין מברכין שהחיינו כל שאין זמנה קבוע, וכדעת התוס' והר"ן והרשב"א הנ"ל ומפרשין ההיא דמקריב מנחות כמ"ש התוס' והרשב"א בחדושו פ' כיצד מברכין דהיו כ"ד משמרות ואין מתחדשות יותר מב' פעמים בשנה, וכיון שיש להן זמן קבוע מברך שהחיינו עכ"ל הא לאו הכי לא וא"כ ה"ה בכסוי עכ"ל, ובשו"ע אדה"ז או"ח סי' כ"ב קו"א ס"ק א נקט כהש"ך עיי"ש, וראה בזה גם בס' פתח הדביר או"ח ח"ג סי' רסג סעי' ה'.

ובשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' לא דן בזה בארוכה, והביא שכן כתב בהגהות רבי יעקב קשטרו ליו"ד (סימן כח סעיף ב), שאף על פי שיש אומרים שצריך לברך שהחיינו על מצות כיסוי הדם בפעם הראשונה, לא נהגו כן, וכן כתב הר"ן (סוכה מז, א). ואם כן הוא הדין בכיסוי הדם.. וכן דעת הפרי מגדים שם, והוסיף עוד הרבה פוסקים החולקים על הרוקח והרמ"א וסבירא להו דאין מברכים שהחיינו אפילו כשמתחנך בפעם הראשונה להניח תפילין, ומסיק שם שלא לברך שהחיינו בפעם הראשון, וראה בזה גם בשו"ת יביע אומר או"ח ח"ד סי' נ'.

לדעת הרבי שאין מברכים שהחיינו בהנחת תפילין בפעם הראשון

ובאגרות קודש ח"ל עמוד כח כתב וזלה"ק: בנוגע לברכת שהחיינו בפעם הא' שתדליק, הרי הביא כת"ר בסיום מכתבו הדעות בזה, ויותר מזה בספרו ח"א סוף מערכת ציצית, (ובספר מאסף לכל המחנות או"ח סכ"ב סק"ב-ג מוסיף ס' כף החיים ושד"ח) והנה אף שהצ"צ בס' פס"ד (לקוטים בסופו) כותב שבספיקא דדינא בברכת שהחיינו דפורים יברך, בנדו"ד לא רציתי להכריע בזה, כיון ש(כמדומני ברור) פשט המנהג שלא לברך שהחיינו כשמניחים תפילין בפעם הא' ורק הזכרתי בשיחת - וכמה פעמים - שיש שקו"ט הלברך גם שהחיינו עכלה"ק², הרי דנקטינן דלא כהרוקח והרמ"א וגם לא כהפרי תואר שהרי לדידה נער שנעשה בר מצוה מברך על מצות תפילין שמקיים בפעם ראשון כנ"ל. ולפי"ז ה"ה בנדו"ד שאין לברך ברכת שהחיינו על מצות הקרבת פסח אף שהוא פעם הראשון וכו'.

אלא דע"פ המבואר בשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ב (תו"מ ח"ב ע' 1112 ואילך) בהטעם שאין מברכים שהחיינו בהנחת תפילין בפעם ראשון, משום דברכת שהחיינו קשורה עם מצוה שיש בה שמחה, ולכן כאשר מדובר אודות הנחת תפילין בפעם הראשונה בהיותו מחוייב במצוות אצל אלו שנוהגים להתחיל להניח תפילין

(2) וראה בס' בן י"ג למצות ע' 39 וש"נ.

מיום הבר מצוה, הרי צריכים לדעת האם הוא אמנם שמח באופן כזה שיהי' חייב לברך שהחיינו, ובהתחשב עם חומר הענין דהזכרת שם שמים במקום שאין חיוב בדבר (כפי שלמדים זאת ממ"ש "לא תשא את שם ה' גו'") - הנה כאשר מדובר אודות נער שנעשה בר מצוה, ישנו כבר החומר דהזכרת שם שמים, ולכן, היות שאי אפשר להיות בטוח בגודל השמחה עד שמחויב לברך שהחיינו אין נוהגים לברך "שהחיינו" עיי"ש, דלפי"ז יש לומר דבנידון דידן דבודאי תהי' שמחה גדולה ונפלאה בהקרבת קרבן פסח - ביחד עם אמירת הלל-³ בפעם הראשון לאחר כל משך זמן הגלות א"כ י"ל דבודאי מברכים.

ק"פ היא מצוה הבאה מזמן לזמן

ולכאורה י"ל עוד טעם שמברכים ברכת שהחיינו בעת הקרבת קרבן פסח, שהרי היא מצוה שיש לה זמן קבוע ובאה מזמן לזמן כמו שופר ולולב וכו' וכפי שהובא לעיל, והמקור הוא בעירובין מ,ב, וכ"כ הרמב"ם בהל' ברכות פי"א ה"ט: "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה.. וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו" וכ"כ בשו"ע אדה"ז סי' תל"ב סעי' ג וסי' תקפ"ה סעי' ה' וסי' תרי"ט סעי' ז' וסי' תרמ"א סעי' א', וא"כ ה"ה הכא⁴.

אלא דבנתיב חיים או"ח סי' תל"ב (ט"ז ס"ק ב') כתב שלא מצינו שהיו מברכים שהחיינו על שחיטת קרבן פסח, והיינו דהיו סומכין ג"כ אשהחיינו דכסא דקידושא דליל פסח ע"ש, וכוונתו הוא ע"ד שכתב אדה"ז (סי' תל"ב שם) "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה", וא"כ כן הוא גם לגבי קרבן פסח שברכת הזמן נכלל בהברכה שמברך בתוך הרגל.

אבל בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' סט) הקשה עליו דאינו דומה לשאר דברים שסומכים אשהחיינו דקידוש, דהתם עיקר המצוה רק ליל יום טוב או משם והלאה, משא"כ שחיטת קרבן פסח מצות עשה של תורה, והיא באה במועדה ערב פסח מחצות היום ובלילה כבר עבר זמנה, ולא נשאר רק מצות אכילת ק"פ, והמוני המצוות מונין שחיטה ואכילה לב' מצוות אין מקום כלל לדחות שהחיינו בזמנו מפני

(3) ראה אגרות קודש ח"ב ע' ר"ס.

(4) וראה לקו"ש חל"ז ימים האחרונים של פסח בנוגע לברכת שהחיינו על המועדים.

שהחיינו של ליל יום טוב ובודאי היו מברכים בשעת שחיטת ק"פ ב' ברכות, שהחיינו ועל מצות שחיטה קרבן פסח עכ"ד.

קרבן פסח חובת י"ד או ט"ו

ויש להוסיף בזה שהאחרונים חקרו בגדר קרבן פסח אם הוא חובת י"ד או חובת ט"ו, היינו ד"ל א' שהיא חובת יום י"ד וגם מצות האכילה בלילה בא בהמשך ליום י"ד, דבקדשים הלילה הולך אחר היום אלא שגילתה התורה דכאן בעינן אכילה בלילה דוקא, ב' או אפ"ל שהקרבן היא חובת ט"ו דזהו יום יציאת מצרים, אלא דכיון דאין עבודה בלילה לכן בעינן ההקרבה ביום י"ד דוקא, ג' או אפ"ל שבאמת יש שני זמנים נפרדים, דחובת ההקרבה הוא חובת י"ד וחובת האכילה היא חובת ט"ו, וי"ל דנפק"מ גם לגבי קטן המתגדל ביום ט"ו אם מחוייב אז בקרבן פסח מדאורייתא, דאם הוא חובת י"ד י"ל שהוא פטור, אבל אם הוא חובת ט"ו י"ל דחייב מדאורייתא ואפילו בהקרבת י"ד כדביאר הרבי בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ו פ' בא ב' וח"ז ערב פסח ועוד, אבל ראה לקו"ש חל"ה פ' וירא א') שיש עליו חיוב מדאורייתא גם לפני שנתגדל לעשות הכל לקיים חיוביו כשיתגדל עיי"ש, וכן י"ל אפילו לפי אופן הג' דכיון דחיוב אכילה היא חובת ט"ו, ואי אפשר לאכילה בלי הקרבה לכן מחוייב אפילו בהקרבה.

וראה ספורנו שמות יב, כו, על הפסוק ואמרתם זבח פסח וז"ל: זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות עכ"ל, דמבואר בדבריו דסב"ל כאופן הב' דמן הראוי לקבוע זמן הקרבת קרבן פסח בליל ט"ו שאז ה' הזמן שפסח ה' על בתי ישראל, אלא מכיון שאין זבח בלילה קבעוהו ליום י"ד שנחשב ליום אחד עם הלילה הבא אחריו לענין הקרבנות, נמצא מזה דסב"ל שהקרבת הקרבן ביום י"ד אינו משום יום י"ד, אלא משום שהוא יום אחד עם ט"ו שאז היתה הפסיחה.

ועי' פסחים קכב, דדריש קרא דבלילה הזה דוקא, דקס"ד דכיון דפסח קדשים קלים לכן כמו ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד גם קרבן פסח יהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמ"ל דנאכל רק בלילה הזה, וברשב"ם שם הביא דרש"י בברכות ט, א, פירש דלא שיש הו"א דמותר לאכול ק"פ ביום ט"ו דהרי בעינן לילה דוקא, אלא הפ' דקס"ד שיש שהות זמן ביום שלא יפסל בהמתנת היום שיהא מותר לאכול בלילה השני, אבל הרשב"ם עצמו חולק וסב"ל דכל מה דידעינן דביום לא היינו ביום י"ד, אבל אכתי נימא דביום ט"ו מותר לאכול עיי"ש.

וביאר בס' משאת משה שם דרש"י ורשב"ם פליגי בהנ"ל, דרש"י סב"ל דקרבן פסח הוה חובת י"ד, ובמילא בעצם ה' צריך לאכול ביום י"ד, וכיון דמ"מ אמרה

התורה דבעינן לילה דוקא הרי מוכח דזהו מהמצוות דבעינן לילה דוקא כדמצינו במצוות שונות שהגבילה התורה ללילה דוקא או ליום דוקא, ולכן ליכא הו"א לאוכלו ביום ט"ו אלא שלא יפסל לגבי לילה שני, משא"כ הרשב"ם סב"ל דקרנן פסח הוה חובת ט"ו, ונמצא דמהא דגילתה התורה שלא לאוכלו ביום י"ד ליכא הוכחה דבעינן לילה דוקא אלא משום דאכתי לא הגיע זמן הקרבן [ורק ההקרבה דשייך ביום דוקא כנ"ל הוא ביום י"ד] ובמילא ליכא הוכחה דאכילת פסח צריך לילה דוקא ולכן הו"א דאפשר לאוכלו גם ביום ט"ו. עיי"ש.

וראה ר"ה כב, ברש"י ד"ה חצות וז"ל: וחצות לילה ראשון [שחייבים באכילת מצה] חלוק מהם, ונמשך עם הפסח הנשחט בארבעה עשר שהמצה נאכלת עמו חובה עכ"ל, וביאר שם הגר"י ענגל בגליוני הש"ס דלרש"י פסח ומצה אין לחשוב ממצות החג, כיון דהקרבת הפסח עוד בערב פסח, ואכילת הפסח בלילה רק מפאת שבקדשים הלילה הולך אחר היום אחר יום שעבר, ונחשב עדיין ערב פסח כאכילת כל הקדשים בלילה שאחר הקרבה שהוא מטעם זה, ובפסח גזה"כ הוא שאינו נאכל ביום, אבל האכילה בלילה עכ"פ עדיין הוא מתורת יום שנחשב עדיין יום לקדשים, וכן המצה עם הפסח הוא שנאכל, ועפ"ז תירץ דברי רש"י ביומא כב, עייש, וא"ש דרש"י לשיטתו קאי, וראה גם בס' אוצרות יוסף להגרי"ע ח"ב דרוש ד' (ע' לב) בענין זה.

דעת הרבי בזה

אבל עי' לקו"ש חט"ז פ' בא ב' בארוכה בביאור שיטת הרמב"ם שמנה שחיטת הפסח ואכילת הפסח לב' מצוות, וכבר הקשו בזה (ר"ד הבבלי בס' מעשה נסים סי' ה' ועוד) שהרמב"ם עצמו קבע הכלל (ספהמ"צ שורש י"א) דדברים המעכבים זה את זה נמנין למצוה אחת וכיון שבק"פ פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ב הי"ד) שבלי אכילת ק"פ לא קיים מצות הקרבה א"כ למה הן נמנין לב' מצוות?

ומבאר שם בסעי' ג' (ובחידושים וביאורים לש"ס ח"א סי' י') כיון שמצות השחיטה נאמרה לזמנה המיוחד ומצות אכילה נצטוו בזמן אחר המיוחד לה עם עוד אופני אכילה, דמצות שחיטה ק"פ הוא ביום י"ד, ומצות אכילת ק"פ הוא בליל ט"ו הנה מחמת זה הן נמנות למצוות נפרדות.

וממשיך לבאר בזה בנוגע לפסח שני, דלכאורה למה נמנה שם מצות אכילה למצוה בפ"ע ולא נמנה במצוה אחת עם אכילת ק"פ בפסח ראשון? דאף שהם בזמנים שונים אבל בתוכנם הם אותה מצוה, החיוב לאכול את הקרבן פסח על מצות ומרורים בלילה שאחר ההקרבה? ומבאר בזה משום שיש חילוק בין האכילות באופן שבו מתבטא הקשר עם הזמן, דבפסח ראשון יום י"ד הוא יום של חג רק מחמת שחיטת הפסח שבו אבל מצ"ע אין בו חשיבות מיוחדת, אבל ליל ט"ו הוא נבדל

ומיוחד מצ"ע כי זהו הזמן דיצי"מ שאז אירעו הנסים וכו', ומחמת החשיבות דזמן זה, יש אז המצוה דאכילת ק"פ, אבל אין הדברים כן בפסח שני, דחויב אכילה בליל ט"ו באייר אינה משום שאז יש חשיבות באותו הזמן מצ"ע, אלא שזהו רק משום שאז הוא הלילה שלאחרי ההקרבה די"ד אייר, ולכן אין אכילה זו יכולה לימנות במצוה אחת עם אכילת פסח ראשון כי בפסח ראשון הנה הזמן עצמו הוא פרט וחלק מהמצוה, אבל בפסח שני אין לזמן עצמו שום שייכות לתוכנה של האכילה עיי"ש בארוכה.

והנה אף דמגוף הדבר מהא שהרמב"ם מנה הקרבה ואכילה לב' מצוות וכפי שנת' בהשיחה משום שקיומם הם בזמנים נפרדים, אין להוכיח דסב"ל כאופן הג', דהרי גם בפסח שני מנאן לב' מצוות כנ"ל ושם מפורש בהשיחה שהאכילה בלילה היא משום שהלילה הולך אחר היום וכאופן הב'.

אבל מ"מ מהא שנתבאר בהשיחה שהאכילה דפסח ראשון בלילה קשורה עם הגאולה והנסים שבליל ט"ו, והזמן גופא הוה פרט וחלק מהמצוה (וראה גם בסעי' ו' שם בזה) משמע מזה דבנוגע לפסח ראשון סב"ל כאופן הג', שהחויבים הם בזמנים נפרדים, דההקרבה היא חויב של יום י"ד והאכילה היא חויב של יום ט"ו.

וראה שיחת קודש ש"פ בהו"ב תשמ"ג (תורת מנחם ח"ג ע' 1414) לענין אי אמירת תחנון בפסח שני, שאמר הרבי שישנם דסב"ל דגם ביום ט"ו אייר אין אומרים תחנון (ראה בס' נימוקי או"ח סי' קל"א סעי' ו' להגה"ק ממונקאטש זצ"ל) כיון שאכילת קרבן פסח הי' בליל ט"ו, ושלל הרבי דיעה זו בפשיטות, משום דהא דאוכלים קרבן פסח בליל ט"ו אין זה משום יום ט"ו, אלא משום דבקדשים הלילה הולך אחר היום שהוא המשך ליום י"ד, דלענין קדשים נחשב אז לי"ד, ודומה לכל הקרבנות הנאכלים ליום ולילה שהלילה הולך אחר היום, ואדרבה ביום ט"ו אסור לאוכלו, במילא אין שום מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו עיי"ש, ולפי המבואר בלקו"ש נראה שזה קאי רק בנוגע לפסח שני, דרך שם האכילה הוא חובת י"ד אבל לא בפסח ראשון ששם החיוב דאכילה הוא מצד הזמן דט"ו.

ולפי זה שנת' דהקרבת ק"פ בערב פסח הוא מצוה שהיא חובת י"ד, הרי מסתבר לומר שלא כהנתיב חיים שנפטר בברכת שהחיינו שבקידוש, אלא דההקרבה עצמה של י"ד מחייבת ברכת שהחיינו.

היוצא מהנ"ל, דמסתבר לומר שבהקרבת ק"פ ב"ב צריך לברך ברכת שהחיינו, אלא דלפי טעם הא' מברכים ברכת שהחיינו רק בהקרבת קרבן פסח בפעם הראשון, משא"כ לפי טעם הב' מברכים גם אח"כ כיון דהוה מצוה הבאה מזמן לזמן וכפי שנת'.



תורת רבינו

"נפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו"

הרב אליהו זילבערשטיין
שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"ד (ע' 1207) מבאר המשנה דמס' אבות (פ"ג מ"א), "דע וכו' ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון", שלכאורה הי' לו לומר חשבון ודין?, ומבאר ע"פ ביאור הבעש"ט בפי' המשנה דנפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו, שלפני שדנין את האדם על מעשיו, נותנים לו לפסוק על אחר שעשה בדומה למה שהוא עצמו עשה, ועפי"ז דנין אותו על מעשיו.

ומבאר בהשיחה שהסיבה לזה היא כי נשמה היא למעלה אפי' ממלאכים הכי עליונים ולכן אין לאף אחד שליטה על נשמה שהיא חלק אלוהי ממעל ממש, עד שהוא עצמו יפסוק על עצמו את הדין ומשפט שמגיע לו. ועיי"ש בהערה 27 שמביא ראי' לזה גם ממעשה דדוד המלך.

ולכאורה יש להביא לזה סמוכים גם בנגלה דתורה מסנהדרין (מ"א ע"א) שמדובר שם שכשעדים מתרים את מי שעובר על חיוב מיתה לפני מעשה העבירה, צריך שיקבל ההתראה ושיתיר עצמו למיתה. דהיינו שכשמתרים אותו שיתחייב מיתה פלונית, צריך שהנידון יקבל את ההתראה ויאמר על מנת כן אני עושה. ובגמרא שם למדו את זה מפסוק דעל פי שניים עדים יומת המת.

דלכאורה הי' לו לומר יומת האיש, שהרי עדיין לא מת. ומזה לומדים שהמותרה, כדי לחייב אותו מיתה בבי"ד, צריך לקבל ע"ע את עונש המיתה בשעת ההתראה. ועי' רש"י שם: המת, משמע כבר הוא כמת קודם שבא לבי"ד, שחייב עצמו מיתה בפיו עכ"ל.

ועי' במפרשים דלכאורה דין זה אינו פרט בדין התראה, דהיינו שנאמר שע"י שמתיר עצמו למיתה יודעים בבירור ששמע והבין את ההתראה. שהרי כללות דין התראה נלמד שם מפסוק אחר, ולכאורה הוא מיותר שהרי יש לנו כבר פסוק שצריך להתיר עצמו למיתה וממילא יודעים שצריך התראה.

ובכוס הישועות מבאר בפשטות שהדין שצריך להתיר עצמו למיתה הוא דין בפני עצמו ואפשר שיתיר עצמו למיתה בלי התראה, כגון שאומר מעצמו שהוא יודע את עונש המיתה שיקבל על מעשה זה ואעפי"כ הוא עושה.

הנראה מכל הנ"ל שיש דין מיוחד שהנידון חייב לקבל ע"ע את החיוב לפני שבא לבי"ד, ובוה שמקבל ע"ע את המיתה ה"ה נחשב למת (כמ"ש רש"י) ועי"ז דווקא אפשר לבי"ד לחייבו מיתה. (ועי' משנת יעב"ץ חו"מ סי' טו אות ז' בארוכה).

ועד"ז יש להביא סמוכים מהדין דשוגג בחיוב חטאת במלאכת שבת או דין תשלומי חומש באוכל תרומה בשוגג (תרומות פ"ז משנה א'), שאפי' אם ידע שעובר איסור מן התורה אלא שלא ידע שיש חיוב מיתה על מעשה זה, נחשב לדוג לגבי כפרה (דקרבן או תשלומי חומש). דהיינו שאם לא ידע שיש חיוב מיתה על מעשה זה הרי לא קיבל ע"ע מיתה ולכן יש לו כפרה ע"י קרבן או חומש. אבל במקרה שידע את העונש ואעפ"כ עשה את המעשה, הגם שבפועל אינו חייב מיתה מכיון שאין כאן התראה, מ"מ הוא בר חיוב מיתה ולכן אינו מתכפר בקרבן. (עי' פיה"מ להרמב"ם תרומות שם).



ההפרש בין ענין השחיטה לכללות העבודה

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו הייווען "בית דוד שלמה"

וחבר מערכת "אוצר החסידים"

א. המאמר ד"ה לוי"תן זה יצרת דש"פ שמיני תשכ"ה, נרשם בשעתו ע"י הרה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א, (כידוע שהרבה התוועדות משנים אלו, נשתמרו אך ורק בזכותו), אך לא שזפתו עין הדפוס, ולאחרונה נדפס בסה"מ תשכ"ה ע' רטו-ז, - ועתה נדפס ונתפרסם בפירסום הכי גדול ב"דבר מלכות" לש"פ שמיני שנה זו, - במאמר זה בסופו מביא כ"ק אדמו"ר:

"אמנם בד"ה ויתן לך שבתו"ח מבאר הטעם שעכשיו אין השחיטה כשירה בסכין פגום. והענין בזה, דהנה נת"ל מתו"ח שם, שענין העלי' ע"י סנפירי הלוי"תן הוא באופן של רצוא ושוב, עלי' וירידה כו'. וממשיך לבאר, שאע"פ שכל עיקר קיום המצות הוא באהבה ויראה בבחי' רצוא ושוב דוקא, (וכמשנת"ל בענין מצות פרה אדומה, שהו"ע רצוא ושוב, ולכן נקראת חוקת התורה), מ"מ, אין השחיטה כשרה בסכין שעשוי חריצין חריצין בפגיונות שיש בהם עלי' וירידה, אלא דוקא בסכין חלק שאין בו פגיונה כלל, כי, עכשיו עיקר הכוונה לברר ולהבדיל בין טוב ורע, שלא יהי' יניקה לרע מן הטוב בחיצוניות הכלים דחו"ג ששם היה תערובות עץ הדעת טוב ורע, ולכן אסור לשחוט בסכין פגום, כי, ידוע שעיקר סיבת התהוות הכלים היא מהסתלקות והתפשטות בחי' רצוא ושוב דוקא, שע"י שהאור מתיישב ונח למטה אחר ההסתלקות יוכל להיות מוגבל בכלי כו', ועד לבחי' חיצוניות הכלים שמהם יורד השפע למטה מטה ביותר, עד שגם החיצונים יוכלו לקבל יניקה כו'. ודוגמתו

בפגימת הסכין שיש בה עלי' וירידה, שמזה יכולה להיות יניקה לבחי' גבורות קשות כו'. וכל זה הוא עכשיו דוקא, שאי אפשר להיות ביעור הרע לגמרי, אלא רק הבדלתו מן הטוב, כנ"ל. אבל לעת"ל, שיקויים היעוד את רוח הטומאה אעביר מן הארץ, אזי גם מבחי' השוב לא תהי' יניקה לחיצונים כו'."

וכ"ק אדמו"ר מקשה ע"ז: "אך עדיין צריך עיון בביאור הדברים, דלכאורה, מאחר שענין השחיטה לא יכול להיות באופן של רצוא ושוב, כיון שמזה יכול להיות יניקת החיצונים כו', א"כ, כיצד יכולה להיות כללות העבודה באופן של רצוא ושוב דוקא, ומהו החילוק בין ענין השחיטה לכללות העבודה, שלכאורה הם באופן שסותרים ול"ז".

ומסיים כ"ק אדמו"ר: "ולא באתי אלא להעיר, שיעיינו ויתבוננו בענין זה, וישתדלו ליישב הדברים, באופן שאדם רוצה בקב שלו כו', וגם אם לא יבואו לבירור מסקנת הענין, הרי תהי' בינתיים מעלת היגיעה בתורת החסידות".

ב. ידוע שהרבה פעמים הי' כ"ק אדמו"ר שואל שאלות בעת ההתוועדויות, ולא ענה עליהם, באומרו שזהו כדי לעורר את המשתתפים לעיין בהענין ולמצוא בעצמם את הביאור לזה. וכמו"כ בנדו"ד שכ"ק אדמו"ר ביקש "שיעיינו ויתבוננו בענין זה, וישתדלו ליישב הדברים", לכן אכתוב בזה את הנראה לי לפענ"ד:

ונראה לומר שביאור ויישוב הענין טמון בדברי התורת חיים עצמם שהביא כ"ק אדמו"ר בשאלתו (כידוע ש"שאלת חכם חצי תשובה"), וז"ל אדהאמ"צ בד"ה ויתן לך בתורת חיים פ' תולדות קס, א ואילך:

"ומעתה יש להבין מ"ש במדרש הנ"ל דמקשים רבנן וכי שחיטה כשירה היא זו, דהא תנינן בכל שוחטין כו' חוץ ממגל קציר והמגירה ששחיטתו פסולה, ותיירץ תורה מאתי תצא, תורה חדשה מאתי תצא ותתחדש הלכה כו'. דהנה מבואר למעלה ברמז זה דשחיטה בסנפירין דליתן זהו בחי' אהוי"ר, שהוא בבחי' רצוא ושוב עליה וירידה כו'. וזהו כמו מגל קציר ומגירה שעשויה חריצין חריצין בפגימות שיש בהן עליה וירידה כידוע. וכך הוא בחי' אהוי"ר שהוא בבחי' רצוא ושוב. דבחי' הרצוא הוא בעלי' והסתלקות באהבה ותשוקה למעלה בכלות הנפש. והיראה הוא בבחי' השוב למטה שזהו בחי' ירדת האור בכלי שמתיישב בו דוקא וחוזר ועולה כו'..."

"ואמנם אע"פ שעכשיו כל עיקר קיום המצות הוא באהוי"ר בבחי' רצוא ושוב עליה וירידה דוקא כידוע, עכ"ז אין השחיטה כשירה בסכין פגום שעשוי כמגל קציר ומגירה, אלא דוקא בסכין חלק שאין בו פגימה כלל, ואם שחט בסכין פגום שחיטתו נבילה כו'. כי עכשיו עיקר הכוונה לברר ולהבדיל בין טוב ורע, שלא יהיה יניקה לרע מן הטוב בחיצוניות הכלים דחו"ג ששם היה תערובות כעץ הדעת טוב ורע כידוע, וא"א להיות ביעור הרע לגמרי עד לע"ל שנאמר ואת רוח הטומאה אעביר כו'.

"וע"כ אסור לשחוט בסכין פגום, לפי שידוע דעיקר סיבת התהוות הכלים בא מבחי' הסתלקות והתפשטות דבחי' רצוא ושוב דוקא, שזהו בשרשו מלמעלה למטה בחי' מטי ולא מטי כו' כמ"ש בע"ה, שע"י שהאור מתיישב ונח למטה אחר ההסתלקות יוכל להיות מוגבל בכלי. כמו דמיון דפיקא דליבא ברוח החיים שבלב, שמסיבת רצוא ושוב שבו יהיה סיבת התיישובות האור בכלי הלב... בהיות שע"י בחי' שוב דהיינו התיישובות האור בכלי המוגבל ברושם בעלמא, בא סיבת התחלקות בכלים בג' מדריגות דראש תוך סוף, עד בחי' חיצוניות הכלים שיורד מהן השפע בירידות המדריגות למטה מטה ביותר, עד שגם החיצונים יכולים לקבל שפע ממותרות השפע הנופל משם... ע"כ בדוגמא זו הפגימות בסכין בעליה וירידה פוסלת השחיטה, שיש יניקה לגבורות קשות שבדם הוא הנפש הבהמית מזה, ואין זה מיתוק ובירור כלל, כמו שלמעלה יש יניקה לחיצונים מחיצוניות הכלים ע"י העליה וירידה דרצוא ושוב שבאורות כו' וד"ל.

"אבל כל זה עכשיו דוקא, שאין ביעור לרע דק"נ עדיין רק להבדיל מן הטוב כנ"ל, וע"כ מקבלים מחיצוניות הכלים דקדושה. אבל לע"ל שיבוררו גם בחי' חיצוניות הכלים דמל' דעשי', גם בנשמות שבגופי' גשמיי', שיהיו טהורים ונקיים מכל סיג ופסולת דרע דיצה"ר לגמרי... ואז גם מבחי' השוב שלהם לא יכול להיות יניקה לחיצונים בבחי' פסולת, כי גם חיצוניות הכלים יאיר כאור הפנימית... ע"כ לא יהי' צד יניקה כלל לחיצונים מבחי' רצוא ושוב שלהם". עכ"ל.

ג. מדברי אדמו"ר האמצעי בתורת חיים למדנו:

א) "שעכשיו כל עיקר קיום המצות הוא באהוי"ר בבחי' רצוא ושוב עליה וירידה דוקא".

ב) ומ"מ "אם שחט בסכין פגום שחיטתו נבילה . . שלא יהיה יניקה לרע מן הטוב בחיצוניות הכלים", כי בחיצוניות הכלים יכולה להיות יניקת החיצונים מהרצוא ושוב.

ג) שיניקת החיצונים מהרצוא ושוב, שייכת רק מחיצוניות הכלים, אך לא מפנימיות הכלים.

העולה מכל הנ"ל: שכאשר עבודתו היא בבחי' פנימיות הכלים אזי "כל עיקר קיום המצות הוא בבחי' רצוא ושוב דוקא", משא"כ כאשר עבודתו היא בבחי' חיצוניות הכלים אזי אסור לעבוד עבודתו בבחי' רצוא ושוב, ואדרבה יכול להיות מזה יניקת החיצונים.

אך עדיין לא נתבאר כאן מהו ההפרש בין פנימיות הכלים לחיצוניות הכלים בעבודת האדם?

ד. ויש לבאר זה ע"פ המבואר בד"ה ויהי בשלח בסה"מ תרכ"ז ע' קטז-יו (ובד"ה ופרעה הקריב בסה"מ תרל"ג ח"א ע' קכה) שם נת' ההבדל בין פנימיות הכלים לבין חיצוניות הכלים, ומבאר שם שהסכין הוא בחי' חיצוניות הכלים, וז"ל:

"איתא בע"ח שיש פנימיות הכלים וחיצוניות הכלים, ששרש נש"י הוא מבחי' פנימיות הכלים ושרש המלאכים הוא מחיצוניות הכלים. ולהבין מהו נק' בשם פנימיות וחיצוניות, יובן זה ממה שאנו רואים למטה שיש ב' בחי' כלים, פשוטים, ומקבלים, שיש בחי' כלי שמקבל בתוכו, כמו כוס שמקבל בתוכו את היין וכדומה לזה, ויש ג"כ בחי' כלי שאינו מקבל בתוכו כלום, כמו הסכין, אע"פ שהוא ג"כ כלי, אבל אינו מקבל כלום, רק שמתקן המאכל, שהוא בחי' שימוש רק בדרך מעבר בלבד. וזהו ג"כ החילוק למעלה בין פנימיות הכלים וחיצוניות הכלים, ששרש נש"י הוא מבחי' פנימיות, דהיינו שמקבלים בחי' גילוי ואו"ס ב"ה בתוכם ממש, אבל מלאכים הם מחיצוניות הכלים שאינם רק בחי' שלוחי ההשפעה, אבל אינו נמשך להם לצורך עצמן כמשל הסכין שאינו מקבל בתוכו כלום...

"ולהבין זה בתוס' ביאור, יובן ממה שאנו רואים שהמוח הוא כלי לגילוי השכל שהשכל מלוּבש בו ממש, והיד הוא ג"כ כלי לגילוי השכל, שהרי ע"י היד יוכל לכתוב את השכל, ואעפ"כ אינם דומין זל"ז כלל, לפי שבמוח השכל מלוּבש בו ממש והמוח הוא כלי להשכל כמו הכוס שמקבל בתוכו את היין, אבל היד אע"פ שכותב את השכל, אבל עכ"פ מ"מ אינו מלוּבש השכל בהיד, רק שהוא ממוצע שע"י יומשך השכל לזולתו באותיות כדי שהכל יוכלו להבינו, שהוא המשכה דרך מעבר בלבד, ומ"מ נק' בשם כלי לשכל, משום שעכ"פ ע"י היד נמשך הגילוי לזולתו ג"כ, משא"כ ע"י הרגל לא יומשך כלל בחי' גילוי השכל. וזהו מ"ש בע"ח שחב"ד הם בחי' פנימיות הכלים, וחג"ת הם בחי' אמצעים, ונה"י הם חיצוניות הכלים, שהוא בחי' ראש תוך סוף". עכ"ל.

[וראה עד"ז בביאור ההפרש בין פנימיות הכלים לבין חיצוניות הכלים: מאמרי אדה"ז פרשיות ח"ב ע' תשלא. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תקפו. אמרי בינה שער הק"ש פט"ז. ועוד].

ה. וע"פ הנ"ל יש לבאר בדרך אפשר בעבודה בנפש האדם, ההפרש בין פנימיות הכלים לחיצוניות הכלים, ומדוע השחיטה בסכין פגומה אסורה:

חיצוניות הכלים, מורה על העבודה בבחי' חיצוניות, שלא נעשה עדיין כלי קיבול לאלקות, "שאינו מקבל בתוכו כלום, כמו הסכין, אע"פ שהוא ג"כ כלי, אבל אינו מקבל כלום, שהוא בחי' שימוש רק בדרך מעבר בלבד", ולכן אז צריך ליהזר ולא יכול לעבוד עבודתו בדרך רצוא ושוב, כי יוכל להיות מזה יניקת החיצונים.

- וכיון שהשחיטה היא בסכין, בחי' חיצוניות הכלים, ולכן צריך לזהר בזהירות יתירה ואסור לשחוט בסכין פגום - באופן של רצוא ושוב, כי יכול להיות מזה יניקת החיצונים.

אבל פנימיות הכלים הוא העבודה בבחי' פנימיות, שנעשה כלי קיבול לאלקות, "שמקבל בחי' גילוי אוא"ס ב"ה בתוכו ממש",

- ולכן כללות העבודה צריך להיות באופן של רצוא ושוב דוקא, כי העבודה צ"ל בבחי' פנימיות דוקא, ואז יכול לעבוד עבודתו ברצוא ושוב, ולא יהי' מזה יניקת החיצונים, ועד שלעת"ל "גם חיצוניות הכלים יאיר כאור הפנימית".



ה"מספר" דפרשת שמיני

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת

בלקו"ש חי"ז ע' 123 (והוא ה"ליקוט" שי"ל לפני "ארבעים שנה" - בשנת תשל"ו), מביא מכ"ק אדמו"ר הצ"צ בביאור ענין האות וי"ו רבתי שבתיבת "כל הולך על גחון" שבפ' שמיני, שהיא "חציין של אותיות של ספר תורה" - שוי"ו זו מורה על ספירת התפארת, ולכן יש בכחה לחבר בין שני חצאי הספר תורה כו' שהם בחי' חסד וגבורה. עיי"ש ובהנמקן שם.

והנה, עפ"ז נמצא שלפ' שמיני יש שייכות מיוחדת במינה לספירת התפארת, יותר מכל פרשיות התורה; שהרי החצי דהס"ת שעד כאן שייך לספירת החסד, החצי שלאחר מכן שייך לספירת הגבורה - ודוקא הוי"ו ד"גחון" שבפ' שמיני היא השייכת לספירת התפארת המחברת ביניהם.

ויש לקשר זה בדרך אפשר עם מספרה הסידורי של פרשה זו בפרשיות התורה (ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט) - שפ' שמיני היא הפרשה הכ"ו:

כ"ו הוא בגימטריא שם הוי', כידוע ומפורסם. והרי מבואר בכ"מ אשר דוקא ספירת התפארת יש לה שייכות מיוחדת עם שם הוי', יותר משאר ספירות,

ולדוגמא יועתק כאן מספר הליקוטים דא"ח צמח צדק ערך "תפארת" ע' רלז: "בתפארת אפילו בהכלי מאיר שם הוי' . . משא"כ בשאר הספירות . . וזהו דבכלי התפארת הוא מאיר שם הוי', שהוא הארה גדולה ונעלית יותר מכלים דחסד וגבורה, והיינו כי ע"י שם הוי' נמשך בחי' ההתכללות . . והרי א"כ מובן איך בחינת תפארת נעלה מחסד וגבורה, שאפילו הכלי שלו חיותה וקיומה משם הוי' ממש".

[ולהעיר שגם בפרק כ"ו בתניא מדובר על ההתכללות שבין חסד וגבורה, שהרי תוכן הפרק הוא – ובפרט בסיומו – ענין "השמחה האמיתית בה" הבאה אחר העצב", כלומר, שצריך להיות גם עצב וגם שמחה, והרי שמחה שייכת לחסד ואילו העצב שייך לגבורה, וכמבואר ברפ"א. ודו"ק].



אין מערבין שמחה בשמחה

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בשיחת ש"פ תשא ט"ז אדר תשח"י (תו"מ כרך כב ע' 178 ואילך), מבאר רבינו: יום הש"ק זה שחל בט"ז אדר שייך עדיין לימי הפורים. . הנה גם שמחת פורים עצמה יכולה להיות בט"ז אדר. . יום חמשה עשר שחל להיות בשבת. . ואין עושין סעודת פורים עד יום אחד בשבת בטעם דאין מערבין שמחה בשמחה, שהרי יום השבת הוא יום שמחה, ולכן אין לעשות סעודת (שמחת) פורים בשבת שלא לערב שמחה דפורים בשמחה דשבת, ובפרט ששמחת שבת ושמחת פורים הם ב' סוגי שמחה ששמחת שבת תלוי' בידי שמים דשבת מקדשא וקיימא, ושמחת פורים תלוי' בבי"ד שישראל דקדשינהו לזמנים.

ולכאורה, יום טוב שחל להיות בשבת, עושים סעודת יום טוב בשבת, וסעודת יום טוב שונה מסעודת שבת, כי בנוגע לסעודת שבת, כותב אדה"ז בסי' רמב סעיף ב': "ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת משא"כ בסעודת יו"ט מכיון שנאמר בו שמחה ואין שמחה אלא בבשר ויין",

וכן כותב אדה"ז בסי' תקכט סעיף ז': "האנשים אין יוצאין ידי חובת שמחה ביו"ט אלא ביין ואין שמחה אלא ביין, אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו, ומ"מ מצוה יש באכילת בשר ביו"ט. . לכן נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת שלא נאמר בו שמחה".

הרי שלמרות ששמחת שבת ושמחת יו"ט שונה, ואעפ"כ כשיו"ט חל בשבת אוכלין סעודת יו"ט, ובהדגשה שזוהי סעודת יו"ט ע"י שתיית יין ואכילת בשר, ולכאורה איך מערבין שמחה בשמחה.

ואולי, מכיון שהשמחה באופן הנ"ל היא מדאורייתא, ואין יכולים לדחות שמחה זו למחרת השבת עושין אותה גם כשחל בשבת. אבל עכ"פ רואים שאפשרי לערב

שמחה בשמחה. וכיון שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה, למה לא לקיים שמחת בזמנה¹.



קרבן תודה ושתי הלחם

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב
וועסט בלומפילד, מישיגן

בלקוטי שיחות חלק כב ע' 32 (בשיחה לימים אחרונים של חג הפסח ע"ד מה שהנשיאים הקפידו על מצה שרויה באחרון של פסח) כותב רבינו נשיא דורנו: "חמץ ווייזט אויף הגבהה והתנשאות וואס איז דער מקור פאר כל מיני רע און דערפאר

1) הערת המערכת: בירושלמי ((מגילה פ"א ה"ד בתחילתה) איתא "לעשות אותם" את ששמחתו תלוי בבי"ד יצא שמחת שבת שאין תלוי בבי"ד, ר"ל סעודת יום זה אין היכר לפורים שם ופי' בקרבן העדה שם: "לעשות אותם - משמע דבעשייה הדבר תלוי, והיינו ע"י בי"ד שאימת יקבעו ר"ח אדר יהי י"ד בו פורים, יצא זה - שבת שאי"צ קידוש בי"ד ואין ניכר שקובעין אותו לשמחה שבלאו הכי יום שמחה הוא", נמצא שבפורים יש קרא מיוחד שצריך להיות באופן ד"לעשות אותם", והפיר"ח (באו"ח שם) ביאר טעם הירושלמי שזהו משום ד"אין מערבין שמחה בשמחה", וראה שיחת יום שמח"ת תש"מ ס"נ (שיחות קודש תש"מ ח"א עמ' 219 - 220) שהביא דברי ה'קרבן העדה' הנ"ל בביאור דברי הירושלמי, וזלה"ק (בתרגום מאדיש): "ז"א. שיש לזה אותו גדר של "אין מערבין שמחה בשמחה", שזהו בכדי שכל שמחה יהי ניכר בפ"ע, וממשיך שם: כשהחכמים התקינו הענין דשמחת פורים, הרי מלכתחילה עשו התקנה באופן ששום דבר לא יבלבל אותו, גם לא שמחת שבת", עכלה"ק.

ועי' בחי' הריטב"א מגילה שם (ד"ה עוד אמרו) שהביא הירושלמי וכתב הטעם בזה כדי תהא שמחת פורים ניכרת ולא תתערבב בסעודת שבת, ועי' גם בקרבן נתנאל שם שפירש טעם זה דאם יהי נעשה בשבת אין לה היכר שהוא משום שמחת הנס כי אם משתה ושמחת שבת ובעינין שיהא ניכר לכל שהוא משום תיקון מרדכי ואסתר זכר לנס עיי"ש, ובלבוש שם כתב "לעשות אותם וגו' מי ששמחתו תלוי בתקנת מרדכי ובית דינו יצא שבת ששמחתו אינו תלוי בתקנת מרדכי וב"ד אלא בידי שמים", ועי' גם בשו"ת 'האלף לך שלמה' להג"ר שלמה קלוגר (סי' שפה) שהביא הירושלמי והקשה דהלא בשבת לא מצינו חיוב שמחה כלל? אך נראה הכונה דמ"ש ימי משתה ושמחה היינו דע"י המשתה יהי שמחה, דהמשתה גורם לו השמחה, ולכך תינח בפורים בחול דאז לולי דהוי פורים לא הוי משתה, ואם לא הוי משתה לא הוי שמחה, ולכך שמחתו תלוי בבי"ד, דהם קובעים ימי הפורים ונעשה בהם משתה וממשתה נמשך שמחה, אבל בשבת כיון דכתיב (ישעי' נח, יג) וקראת לשבת ענג, א"כ לולי פורים נמי מחויב לאכול ולשתות וממילא הם גורמין שמחה בנפש אדם, לכך הוי שמחתו בידי שמים דממה שמחויב עונג ממילא הוי שמחה עכ"ד, דלפי כל זה נראה שזהו לימוד מיוחד בפורים דילפינן מ"לעשות אותם".

אין פסח ווען מען האלט ערשט ביי יציאת מצרים מוז מען אנטלופען פון חמץ ביז דעם אופן פון לא יראה ולא ימצא מה שאין כן שבועות וואס קומט נאך די עבודה פון ספירת העומר ווען מען איז מברר די אלע זיבען מדות פון נפש הבהמית און מיט אלע זייערע פרטים דאן איז חמץ ניט נאר נישט קיין סתירה צו עבודת השם נאר אדרבה מען שטייט דאן אין א מצב אז מיט דעם חמץ גופא קען מען אויפטאן אין תורה ומצוות (וע"ד ויגבה לבו בדרכי השם) ווייל דער תכלית העילוי איז אתהפכא חשוכא לנהורא אז מען זאל די חשך גופא מהפך זיין לאור און דערפאר דארף בשבועות זיין חמץ (דוקא) תאפינה" עכ"ל.

על פי דברי רבינו יש לבאר ענין בדומה לזה בקרבן תודה. קרבן תודה וקרבן שתי הלחם מיוחדים שבשתיים מביאין חלות של חמץ עם הזבח. ולכאורה כיון שחמץ מסמל ענין של ישות וגאווה אין מקום להביאו עם הקרבן תודה וכן"ל?

ועיין רש"י ויקרא ז, יב ד"ה אם על תודה יקריבנו "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים והולכי מדבריות כו". לפי פירוש רש"י הקרבן תודה באה בעיקר להודות לה' למי שהיה במקום או במקרה של סכנה וניצל מן הסכנה באופן נסי.

והנה מצינו בדברי חז"ל כמה מקרים שכלל ישראל עשו תשובה מפני שהיו נמצאים בסכנה וכדמצינו במסכת מגילה (דף יד, א), "אמר רבי אבא בר כהנה גדולה הסרת הטבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להן לישראל שכולן לא החזירון למוטב ואילו הסרת הטבעת החזירתן למוטב (שגזרו עליהן תעניות לתשובה).

וכן מצינו בפרשת בשלח על הפסוק "ופרעה הקריב כו" (שמות י"ד, יוד) שאיתא על זה בשמות רבה (פכ"א) "ומהוא פרעה הקריב אלא שהקריב ישראל לתשובה כו".

וא"כ י"ל שכמו שמבאר רבינו שמקריבין חמץ בחג השבועות משום שאין בשבועות חשש של גאווה של קליפה מכיון שכלל ישראל תקנו מדותיהם במשך השבע שבועות וע"כ החמץ של הקרבן בשבועות הוא ענין של "ויגבה לבו בדרכי ה'", כמו כן בקרבן תודה הבא על הצלת אדם מסכנה בדרך נסי י"ל שכשיהודי נמצא בסכנה הוא עושה תשובה שמעלה אותו למצב שהוא בדומה לבני ישראל בחג השבועות.



הטעם שאין שואלין ודורשין בהלכות היום בר"ה ויו"כ

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בשיחת פורים תשכ"ה (תורת מנחם כרך מג ע' 19 ואילך, הנחה בלתי מוגה) מבואר הטעם שבראש השנה ויום כיפור אין ציווי לדרוש בהלכות היום, ע"פ דיוק הלשון בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (סתכ"ט ס"ד) "שיהי'..דורש..בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום..וג"כ ידרוש..הלכות הצריכות לבו ביום, שיודיע להם האסור והמותר בו ביום..אע"פ שדרש להם הלכות הרגל ל' יום לפניו":

"סדר דברי רבינו הזקן שמקדים הדרשה "בענינו של יום נס הנעשה בו ביום" להדרשה "ב"הלכות הצריכות לבו ביום" הוא מצד הקדימה בענין, היינו, שהדרשה ב"הלכות הצריכות לבו ביום" היא רק כאשר מתאספים בלאו הכי כדי לשמע הדרשה "בענין של יום נס הנעשה בו ביום"..ועפ"ז מובן הטעם שאין שואלין ודורשין בר"ה ויוהכ"פ בהלכות הצריכות לבו ביום – שהרי בר"ה ויוהכ"פ אין ענין חדש (ענין של נס) שבשבילו יש לאסוף את הציבור, ואילו בשביל ההלכות הצריכות לבו ביום בלבד אין לאסוף את הציבור, כיון שכבר למדו הלכות אלו לפני זה".

והעירני ח"א דלכאורה צ"ע מהמפורש בקונטרס אחרון בשוע"ר לקמן סימן תקכט (סעיף יוד) אות א, שהדרשה בהלכה היא לפני הסעודה והדרשה באגדה היא אחרי הסעודה, ואם כן צ"ב הכוונה בהביאור שבהשיחה שהדרשה בהלכה היא בהמשך לדרשה באגדה.

ובפשטות זה שבסימן תקכט סעיף יוד שם בפנים אינו מזכיר כלל הדרשה בהלכה מתאים עם המבואר כאן בסימן תכט סעיף ד שעכשיו אין נוהגין לדרוש הלכות בחג עצמו, אבל כשהיו דורשין שניהן מפורש לכאורה בקו"א שדרשו ההלכה הקודם עם הפסק סעודה ביניהם, ומהי הכוונה בביאור שבהשיחה הנ"ל.



נסתלקה רוח"ק מישראל

הרב גבריאל הלוי לויין
משפיע ור"מ בישיבת בית שלום ד'פאסטוויל

ידוע שיטת הרבי (בלקו"ש חי"ד שופטים, ובכ"מ) שאע"פ שאמרו חז"ל "משמתנו נביאים האחרונים חגי זכרי 'ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל "מ"מ

אין הכוונה שנתבטלה אלא שנסתלק מלמטה כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה.

ונראה תנא דמסייע לי' דעה"פ (ישעי' נט, כא) "ואני זאת בריתי אותם גו' רוחי אשר עליך וגו', "כתב במצו"ד ש"רוח הנבואה השורה עליך אתה ישראל כו' לא יסורו מפיד וכו. "וכ"ה באבן עזרא שם והוא ראי' אלימתא.



מצות מעות חטים מתחילה ל' יום קודם החג

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מאנטרעאל, קנדה

כידוע, כ"ק אדמו"ר זי"ע היה מעורר בהתוועדות חג הפורים אודות מעות חטים לחג הפסח. וכמ"פ אמר, שמשוע"ר סימן תכט יש ללמוד, שמצות מעות חטים מתחילה ל' יום קודם החג, כלומר מחג הפורים. והיינו שמתחילים בזמן זה לעורר עליה וליתן מממונו לצדקה זו וכן ליתן בפועל לעניים, ע"כ. וכפה"נ למד זאת מהסמיכות בסימן תכט של ההלכה דמעות חטים, להלכה דל' יום קודם החג שואלין ודורשין בהל' החג.

אמנם מצאתי מפורש כן בספר מהרי"ל עמוד יג: "וכשמתחילין הל' יום דרך בני אדם לכבד החדרים ולהדיח הכלים, ובראש כל דבר לקנות חטין לעניים".



הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש שיחי' רוטנברג

שליח בישיבה

- ההקבלה בשיטות גבי בכח-בפועל ונותן-מקבל -

בלקוטי שיחות חכ"ה שיחת זאת חנוכה (סעיף ו') מבאר כ"ק אדמו"ר בנוגע להפלוגתא דב"ש וב"ה אי אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל" – דזה תלוי בפלוגתא כללית אחרת, האם התורה מצ"ע נשארה בגדרי ה'נותן' (הקב"ה), או שבאה לגדרי ה'מקבל' (בנ"י). וזלה"ק:

ויתירה מזו יש לומר, אז דאס וואס לויט ב"ש ווערט א זאך באשטימט לויט איר "בכח", איז עס ניט נאר דערפאר וואס מצד תורה איז דער "בכח" דער עיקר פון א זאך, נאר נאך מער, אז אין דעם "בכח" איז פאראן דער "בפועל". ווארום תורה איז דאך תורתו של הקב"ה, און ביים אויבערשטן איז דאך "אין כח חסר פועל". . . און

דעריבער האלטן ב"ש אז (בעניני תורה) "אזלינן בתר בכח" - ווייל מצד התורה (תורתו של הקב"ה) איז "אין כח חסר פועל".

ועפ"ז יש לומר, אז די מחלוקת צווישן ב"ש און ב"ה צי "אזלינן בתר בכח" אדער "אזלינן בתר בפועל" איז א פלוגתא אין כללות הגדר פון תורה (ומצותי):

תורה ומצות זיינען דאך געגעבן געווארן פון דעם אויבערשטן צו אידן (ווי זיי זיינען למטה) - "נתן לנו את תורתו" - . . און דעריבער בעניני תורה שבעולם, קען עס זיין אויף צוויי אופנים: (א) ווי דאס קומט אויס מצד גדרי הנותן (של התורה): (ב) ווי דאס איז מצד גדרי המקבלים ("לנו"), אידן.

און דאס איז די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה: ב"ש האלטן אז דער עיקר מכוון פון נתינת התורה איז צו אויפטאן אז אין די מקבלי התורה ("לנו") זאל זיך אנהערן, זאלן זיין גדרי נותן התורה ומצוה המצוות: און דעריבער, אע"פ אז תורה איז "לא בשמים היא", זי איז געגעבן געווארן למטה צו אידן, איז אבער תורה פארבליבן ווי זי איז מצד הנותן, און דערפאר איז "אזלינן בתר בכח". אבער לפי שיטת בית הלל איז דער עיקר מכוון, אז תורה ומצות זאלן פועל זיין אין די אידן ווי זיי זיינען דא למטה אין זייערע גדרים. און דעריבער האלטן זיי אז דיני התורה ווערן נקבע לויט גדרי המקבל - אזלינן בתר בפועל".

ובהערה 33 שם מציין הרבי לשיחה בה מבוארת המחלוקת דגדרי ה'נותן' וה'מקבל': ראה בארוכה הדרן הא' על מס' פסחים (נדפס בהגש"פ קה"ת תשל"ו ושל"אח"ז) - מחלוקת ר"י ור"ע.

אמנם בעיון בהשיחה שם, עולה לכאורה תמיהה:

שם מבאר כ"ק אדמו"ר דלר"ע אזלינן אחר גדרי הנותן, ואילו לר"י אזלינן בתר גדרי המקבל (ולכן, לדוגמא, חולקים בריש סוטה גבי כמה ענינים אם הם רשות או חובה - דחובה הוא דבר שאינו בבעלותו של המחויב, ולכן לר"י כל מה שאפשר לומר שהוא 'רשות' - היינו בבעלותם של מקבלי התורה - אמרינן כן. משא"כ לר"ע גם דברים אלו הם חובה. ועיי"ש ריבוי דוגמאות ומחלוקות).

ולפי הנ"ל בחכ"ה לכאורה קשה, איך אפשר לומר דר"ע אזיל בשיטת ב"ש ד'אינה משנה' - ובפרט שבמחלוקות המובאות בהשיחה שם (הנוגעות להלכה) הלכה כמותו?

ויש לומר בזה, דהנה בתחילת הדברים בנוגע למחלוקתם בההדרן למסכת פסחים שם (סעיף ט') כותב רבינו:

דהנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהן כמה גדרים מצד "בעלות" דישראל בהן, גדרים - שהן מצד הנותן וגדרים שלא נתפרשו ובהם נחלקו ר"י ור"ע - דלר"י גם הם ע"פ "בעלות" דישראל ולר"ע - נשארו בחזקת הנותן. עכלה"ק.

הנה מבואר דהן לר"י והן לר"ע ישנם ענינים כאלו שהם בגדר ה'מקבל', שבהם אינם חולקים, וכן מחלוקתם היא בהנוגע לענינים ש"לא נתפרשו".

ועפ"ז אפשר לומר, דמחלוקת ב"ה וב"ש היא בנוגע לכל התורה (בענינים שנוגעים לבני"ע עכ"פ), דב"ש ס"ל דנותרה בגדרי הנותן, ואילו בענינים מסוימים (היינו במה דס"ל דאזלינן בתר בפועל) חולקים עליהם ב"ה באופן ברור.

אך בנוגע לענינים שאינם מפורשים בדברי ב"ה - הנה בהם נחלקו ר"ע ור"י (בשיטת ב"ה עצמה) האם כל מה שאינו מפורש בדבריהם שהוא בגדרי המקבל - הוי בגדרי הנותן (לר"ע), או שגם בענינים שלא נתפרשו ישנם ענינים שבגדרי המקבל (לר"י).

ואילו לכ"ע, שיטת ב"ש בענינים שנחלקו ר"ע ור"י תהיה כר"ע - דהכל נותר בגדרי הנותן.

לשיטתי דר"ע בענין הנ"ל

ומענין לענין באותו ענין, אולי יש לומר דר"ע שסובר כנ"ל ד(רוב) עניני התורה הם בגדרי הנותן, לשיטתי קאי במה שסובר דכשיש אפשרות לפסוק לפי ההווה או לפי העתיד - אזלינן בתר עתיד (כבלקו"ש חי"ט שיחת שבת נחמו, ובחכ"ד שיחת יוהכ"פ):

דהנה גבי מחלוקת הנ"ל דהווה ועתיד מבאר כ"ק אדמו"ר (בחט"ז שיחת כי תשא ב') דנחלקו בה גם ר' יהודה (עתיד) ור' מאיר (הווה), ומביא על כך שלוש דוגמאות (בנוגע לאופן רקיחת שמן המשחה, דין השוכר, ושיעור אכילה לזימון), עיי"ש בארוכה.

ובסעיף י"א, מבאר מדוע "וצריכא", מדוע נשנתה המחלוקת בכל שלושת המקומות, ובנוגע להא דשמן המשחה מבאר וזלה"ק:

וויבאלד די עשיית שמן המשחה איז א ציווי פון אויבערשטן, וואס ביי אים איז דאך ה' הווה ויהי' כאחד, איז דאך דער עתיד שוין פאראן בהווה. ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא "שהימים והשעות כחות השערה לפני המקום" און ווי דער ראגאצאווער איז דאס מפרש אז דאס איז "כנקודה", "חלק שאינו מתחלק". און הגם אז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן - וויבאלד אבער עס האנדלט זיך וועגן מקיים זיין א ציווי פון אויבערשטן, דארף מען אים טאן ווי עס טראגט אויס מצד אים כביכול, וואס ה' הווה ויהי' כאחד.

היינו דאילו לא היו נחלקים בפירוש בהא דשמן המשחה, היינו חושבים דשם לכ"ע

אזלינן בתר העתיד, משום שהמדובר בציווי של הקב"ה שאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

והנה, אליבא דאמת, המחלוקת ביניהם כן נשנתה גם גבי שמן המשחה, ור"מ כן סובר דאזלינן בתר ההווה.

ומסתבר לומר, דזהו לפי שנחלקים במחלוקת הנ"ל דר"ע ור"י, אי התורה בגדר הנותן או המקבל, ולפי דר"מ ס"ל כר"י דהתורה היא בגדר המקבל ואף ציווי של הקב"ה יש לקיים כפי שהוא מצידנו, דההווה אינו כולל את העתיד.

ולפי זה אתי שפיר מאוד, מה דר"ע עצמו ס"ל דהעתיד מכריע את ההווה, לפי דהתורה נותרה בגדר הנותן דאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

[אלא דאינו שייך כל כך בהגדון דח"ט שם, שאינה מחלוקת גבי אופן קיום מצווה, עיי"ש. משא"כ בהמדובר בחכ"ד גבי אופן אמירת הוידוי ביוהכ"פ] ולא באתי אלא להעיר.

חשיבות שמיטה דרבנן לגבי ענינים דאורייתא

בלקו"ש חכ"ד שיחת וילך ב' (עמוד 201) מביא כ"ק אדמו"ר ספק אי הא דמצוות הקהל היא "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" הוי סיטמן או טעם, ונפק"מ בזמן בית שני להדיעות דשמיטה אז נהגה מדרבנן בלבד – דאם זהו רק סימן הרי מצוות הקהל היא דאורייתא גם כשבאה אחר שמיטה דרבנן, אך אם זהו טעם להמצווה דהקהל הרי הקהל שבא לאחר שמיטה דרבנן הוא גם דרבנן.

ולאחר שכ"ק אדמו"ר מוכיח שמדברי רש"י עה"ת משמע שזהו המשך אחד ולפי דהוי טעם, ו"מצוות הקהל איז תלוי אין דעם קיום מצוות שמיטה מה"ת", כותב כ"ק אדמו"ר (בחצאי אריח):

דאס איז אבער ניט מוכרח. מ'קען זאגן, אז אויב נאר מ'איז מקיים מצות שמיטה בשנת השבע, אפילו נאר מדרבנן, וויבאלד אז לפועל איז מען שובת מעבודת האדמה, הייסט עס לגבי מצות הקהל מה"ת – א שנת השמיטה ער אקערט ניט וכו', און מ'איז אויך דעמאלט מחוייב איז מצות הקהל.

ובהערה 33 (המוצבת בסיום קטע הנ"ל): ראה עד"ז לקו"ש ח"א ע' 271 ואילך די"ל דספה"ע דרבנן בתחילת ימי הספירה מהני לחייבו בספה"ע מדאורייתא לאחר זיה, כי לאחר שישנה למציאות הספירה מצד המצוה דרבנן, הרי"ז מועיל

לדאורייתא. וראה לקו"ש ח"ח ע' 54 ואילך. לקו"ש חה"ש תנש"א. סה"ש תנש"א ח"א ע' 452 ואילך.

היינו דבהערה מביא כ"ק אדמו"ר דוגמא וראי' להמבואר בפנים, שקיום מצווה אפי' מדרבנן עשוי להועיל לענינים דאורייתא, וכמבואר בלקו"ש ח"א שם.

אמנם, כשמעיינים במצוין ללקו"ש חלק ח' המובא בהערה, נראה שאין זו כלל ראייה:

שם כותב רבינו גבי השאלה הידועה בדבר נער שנעשה בר מצווה בתוך ספיה"ע, אי יכול לברך על ספירתו מדאורייתא שבאה בהמשך לספירה דרבנן בקטנותו, ובתוך הדברים כותב וזלה"ק:

קען מען אבער ניט זאגן אז די מצוה שמדרבנן האט געמאכט זיין פריערדיקן ציילן פאר א מציאות אויך מדאורייתא (מצד "מצותי' אחשבי"), ווייל די איסורים און חיובים שמדרבנן זיינען (לויט כמה דיעות) בלויז אויפן מענטשן, ניט אויף דער זאך, ובמילא קען מען דאך ניט זאגן אז דורך דער מציאות הספירה וואס רבנן האבן ארויפגעלייגט אויפן מענטשן (ד. ה. אויפן פאטער אז ער זאל זיין זון מחנך זיין אין ספה"ע) זאל באקומען די ספירה א חשיבות און מציאות, בנוגע ענינים פון דאורייתא.

הרי שכאן כותב כ"ק אדמו"ר בפירוש שמצוות מדרבנן אינן מועילות גבי ענינים דאורייתא להדיעות שהן רק על הגברא (וכשהמדובר בעניני חפצא, כבספירת ימים ובשנת שמיטה), והרי זהו 'מעשה לסתור' להמבואר כאן בהשיחה?

ויש לתרץ זה, ובזה גם תבואר לשון רבינו ש'דאס איז אבער ניט מוכרח' – דלכאו' אם ענינים דרבנן מועילים לדאורייתא למה זה 'אינו מוכרח'? ואם נקודה זו אינה נוגעת לדיון הרי זה כן מוכרח?

דהנה בלקו"ש חי"ז שיחת בהר ב' דן רבינו בארוכה אי חיוב מצוות השמיטה הוא חובת גברא, שהאדם לא יעבוד את הארץ בשביעית, או חובת חפצא – שהארץ תשבות. עיי"ש באריכות.

ולפי זה מובן ביותר מה ש'דאס איז אבער ניט מוכרח', ודווקא לפי המבואר בלקו"ש ח"ח הנ"ל:

הואיל וענינים דרבנן אינם מועילים לדאורייתא להדיעות שהם רק על הגברא, הרי בדיון דילן אי שביעית דרבנן מועילה לענין הקהל מדאורייתא – הדבר תלוי אם שביעית עצמה (דאורייתא) היא חובת גברא – שאז גם השמיטה דרבנן נחשבת לעניני דאורייתא – או חובת חפצא – ואז השמיטה דרבנן אינה נחשבת לגבי

דאורייתא, להיותה שונה במהותה משמיטה דאורייתא (להדיעות שהיא רק חיוב על הגברא).

ועפ"ז מדויקת לשון כ"ק אדמו"ר כאן: "הייסט עס לגבי מצוות הקהל מה"ת – א שנת השמיטה ער אקערט ניט וכו'", שמדגיש שהשנה נחשבת שנת שמיטה במה שהאדם אינו חורש ועובד, כיוון דרך אם גדר השמיטה הוא חובת גברא, נחשבת גם שמיטה דרבנן לענין קיום מצוות הקהל מן התורה.

גדר החיוב דנדרי הקדש

בלקו"ש חכ"ז ויקרא א' (אות ז') מבאר רבינו החילוק בגדר החיוב לקיים נדרי איסור, שהוא רק חיוב לקיים מוצא השפתיים, ובין החיוב לקיים נדרי הקדש, שהוא גם מצד החפצא שבדבר, שנפעלה קדושה בעולם.

עפ"ז מבאר רבינו הטעם שהביא הרמב"ם (הלכות נדרים פ"א ה"ד) שני פסוקים בהמצווה דקיום הנדר – אחד שמתאים לנדרי איסור, ואחד לנדרי הקדש, ובלשונו הק':

ביי דער "מצות עשה של תורה" וואס דער רמב"ם זאגט "שיקיים אדם . . נדרו בין שהי' מנדרי איסור בין שהי' מנדרי הקדש" ברענגט דער רמב"ם צוויי פסוקים: שנאמר מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת ונאמר ככל היוצא מפיו יעשה.

דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים: "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת רעדט וועגן נדרי הקדש, משא"כ "ככל היוצא מפיו יעשה" רעדט וועגן נדרי איסור

..

וע"פ הנ"ל (סעיף ו) איז מובן דער חילוק בלשון הכתובים – ביי נדרי איסור שטייט נאר "ככל היוצא מפיו יעשה", משא"כ ביי נדרי הקדש שטייט (צוויי פרטים) "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת":

דער חילוק צווישן נדרי איסור און נדרי הקדש איז: ביי נדרי איסור שאפט זיך דער (תוכן ה)איסור אינגאנצן מצד דעם דיבור האדם (לולא זיין דיבור איז ניטא קיין איסור), און דערפאר איז ביי נדרי איסור פאראן בלויז איין דין (חיוב) – "ככל היוצא מפיו יעשה" (וויבאלד אז דיבורו שאפט דעם איסור). דאקעגן ביי נדרי הקדש – איז פעולת הנדר נאר די חלות – עס זאל חל זיין אויף אים א חיוב (שבמציאות) שבתורה – א חיוב של קרבן לה'.

עכלה"ק בשיחה שם.

אמנם על פי חילוק זה דחוקה לשונו של הרמב"ם בריש הלכות ערכין וחרמים: הערכים הם נדר מכלל נדרי הקדש שנאמר איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה'

לפיכך חייבין עליהן משום לא יחל דברו ולא תאחר לשלמו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה.

דע"פ הנ"ל בשיחה הו"ל להרמב"ם להביא הפסוק "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת" המדבר בנדר הקדש (דהערכים הם נדר מכלל נדרי הקדש כבתחילת ההלכה), ולא את הפסוק ככל היוצא מפיו יעשה המדבר בנדר איסור. ויש לעיין.



ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

הת' מנחם מענדל הלוי רייטשיק
תלמיד הישיבה

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א, מביא כ"ק אדמו"ר המדרש המסביר שמו של אשר, ושואל ע"ז, וז"ל: ואיתא במדרש כל השבטים לשם גאולתן של ישראל ולשם שבחן נקראו שמותם, ואשר נקרא שמו לשם גאולתן של ישראל כמה דתימא ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ אמר ה' צבאות, ולשם שבחן כמה דתימא אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו, אין אישורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה, ולפיכך כשבא נשיא אשר להקריב, הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות, כמה דתימא ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה. וצריך להבין, דבתחלת הענין אומר דאישורן של ישראל הוא שבחרו בהקב"ה (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף), ולאח"ז אומר דאשר (על שם אישורן של ישראל) הקריב קרבנו על שם הבחירה שבחר הקב"ה בישראל.

והנה זה שכותב בסוגריים (וזה שממשיך שהקב"ה בחר בהם הוא לכאורה כמו דבר נוסף), הוא (לכאורה) נוגע לעצם השאלה, דבאם זה לא הי' דבר נוסף אלא הוא סיבה שווה לשמו של אשר ע"ש הבחירה של ישראל בהקב"ה, אזי לא קשה מה שהמדרש מביא בסוף רק בחירתו של הקב"ה בישראל, די"ל א) סיבה העיקרית נקט, ב) אפי' את"ל דאפ"ל שזהו הסיבה העיקרית, דא"כ הול"ל ראשון וכו', אבל עכ"פ הוא סיבה שווה, די"ל שהקרבנות הקרבן שעניינו הוא, בפשטות, הודי' ונתינת שבח לה' (וכמו שאר דברים שבהמשך המדרש שם, שפרטי הקרבן הם כנגד י' הדברות שנתן לנו הקב"ה, הלוחות שניתנו לנו מהקב"ה וכו'), מתאים להודות ולשבח על הבחירה של הקב"ה בנו. ואין מקום (כ"כ) להביא קרבן ע"ש הבחירה שלנו בה'.

ולכן מדגיש כ"ק אדמו"ר, שענין הבחירה של הקב"ה בנו, הובא לפניו רק "כמו דבר נוסף", שלפי"ז יובן השאלה, דאי"ז מתאים בלשון המדרש, להזכיר ענין בחירתו של הקב"ה בישראל רק כדבר נוסף (בהסבר שמו של אשר), ולאח"ז לומר "לפיכך כשבא נשיא אשר להקריב" (היינו שזה בהמשך אחד), ולהזכיר רק ע"ד המעלה הנוספת בבחירת הקב"ה בישראל.

(ומזה באמת מוכיח כ"ק אדמו"ר בהתשובה שבחירת הקב"ה בישראל אינו דבר נוסף ושני לבחירת ישראל בהקב"ה, אלא זהו באמת המהות האמיתית של בחירת ישראל בהקב"ה – בחירת הקב"ה בהם, כמשנ"ת בהמשך המאמר – סעיף יג).

אבל מה שיש לעיין, הוא שכן מנה"מ שזה מובא "כמו דבר נוסף", אולי זהו ב' סיבות, זו וגם זו¹. מנה"מ דאין הם ב' עניינים שווים, שע"ש שניהם נק' אשר – אשר.

[חכם א' אמר לי, דאולי זהו בגלל שבענין הא' מובא פסוק אשרי העם שככה לו כו' משא"כ בענין הב', שמזה מובן שענין הא' הוא עיקרי יותר, אבל אי"ז מסתבר ומוכח כ"כ, דאפ"ל דזה שהובא לזה פסוק, הוא אדרבה, בגלל שהוא מחודש יותר, שאפשר לומר ע"ז ג"כ ענין של שבח, משא"כ לענין בחירתו של הקב"ה בישראל, אי"צ ע"ז לימוד וראי' מפסוק, שאפ"ל ע"ז ענין האושר והשבח].

וי"ל, שזה מובן מצד תוכן הלשון של אושר ושבח, דהנה התורה דברה בלשון בנ"א (וגם מדובר כאן על "ואשרו אתכם כל הגוים", היינו גם מה שהגויים משבחים אותנו לפי ההבנה שלהם), והנה בלשון בנ"א, ענין של אושר הולך קודם כל על האדם לפי הגדרים והצרכים שלו.

והנה הסיבה העקרית למה אנו "מאושרים" – זהו בגלל שיש לנו אלקים (אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו), זה שה' בחר בנו – שזהו קשר נוסף, בנוסף על עצם הקשר וה"קבלה" של הבחירה בנו בה', זהו דבר נוסף אולי אפי' באין-ערוך נעלה יותר, אבל מ"מ, בגלל שמצד האדם, יש לו כבר הכל (מצדו), בשעה שהוא בוחר בה' וה' מקבל א"ז ונעשה אלקיו, הנה ע"ז בעיקר אומרים שם מאושר, וענין

1) אכן לומר שענין הא' הוא הדבר נוסף וענין הב' הוא העיקר, זה באמת אינו מסתבר כלל, דאי"ז הדרך לכתוב ענין א' וב' בלי הקדמה של "אין צריך לומר...", "לא כו', כו'...". (שאזי הי' מובן שענין הא' הוא רק הקדמה לענין הב'), אבל כשכתוב סתם ב' דברים זאח"ז, אאפ"ל שענין הב' הוא העיקרי (ע"ד ל' חז"ל "יהודה ועוד לקרא"). אבל עדיין צ"ע.

הבא לאח"ז (כמו אתעדל"ע שאינו לפי"ע אתעדל"ת) כבר אינו עיקר ענין השבח, אלא הוא דבר נוסף².

ובסגנון אחר קצת, אולי י"ל: ענין האושר קשור עם ענין השבח, וכפי שמוכח במדרש "ולשם שבחן כמ"ד . . אין אישורן של ישראל..." והנה ענין השבח הוא בעיקר בדבר הבאה לאדם ע"י יגיעתו ועבודתו, משא"כ בדבר שבא מלמעלה כמתנה³, ולכן עיקר ענין השבח הוא מה שבחרו ישראל בהקב"ה, אלא שכדבר נוסף הוא מאושר (ומגיע לו שבח ע"י שהקב"ה בחר בהם).



צער רוחני או גשמי*

הת' נפתלי שפילמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ב ע' 30 הקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו "שלמה ראינו בהנהגת רבותינו נשיאנו שהיו מדקדקים לאכול מצה שרוי' באחרון של פסח (בכל מאכל)?" והרבי שולל האת"ל שכוונת הנהגתם הוא להיות מהדר בשמחת יו"ט, כמו שכתב אדמה"ז בתשובתו בנוגע למצה שרוי' המחמיר תבוא עליו ברכה . . ומ"מ ביו"ט האחרון המקיל משום שמחת יו"ט לא הפסיד, וז"ל "מ'קען אבער אזוי נישט מסביר זיין ווארום (נוסף ע"ז וואס ביי די אנדערע יו"ט האט מען נישט געזען א מנהג כיו"ב; און אויב צוליב שמחת יו"ט איז דאך שייך (לכאורה) אויך ביי חג הסוכות וחג השבועות), דער אלטער רבי זאגט דאך "המקיל משום שמחת יו"ט לא הפסיד" ד.ה. (ניט נאר איז דאס א קולא אין דער זהירות וואס פאדערט זיך בחגה"פ,

(2) למשל מי שבחר להיות חסיד חב"ד לקבל עליו הרבי וכו', וגם – נוסף ע"ז הרבי באמת בחר בו והי' לו קירבה מיוחדת כו'. דאזי, אפי' את"ל דבעצם הדבר ענין הב' נעלה יותר, מ"מ, מצד ענין המאושר, וענין השבח, הרי עיקר שבחו ועיקר אישורו הוא עצם זה שיש לו רבי, דבזה, מצדו, יש כבר הכל.

(3) למשל כשאומרים על משהו שהוא מאושר וראוי לשבח כו' כי א) כתב (והתייגע) על ספר מאוד עמוק שעוזר להרבה אנשים וכו' וכו', ב) וזכה הרבה כסף כו' בלוטו. שמוכן שעיקר שבחן הוא ענין הראשון שע"ז הוא עבד והתייגע, אע"פ שגם על ענין הב' (אע"פ שמצ"ע יכול להיות גדול יותר מענין הא') אפשר לשבח ונק' בגלל זה מאושר, וזה לו ל"אושר".

(*) לזכות החתן התמים שלמה שמואל אריה הכהן והכלה בת דודי רבקה בלימה שיחיו וויינשטיין לרגל נשואיהם ביום ט' ניסן ה'תשע"ו. יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כרצוה"ק ולחנ"ד כ"ק אדמו"ר מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י.

נאר) ס'איז אין דעם נאר וואס לא הפסיד אבער ניט קיין ריוח - הידור משום שמחת יו"ט".

ובהערה 7 שם "וכדמוכח גם מסה"ש (תש"ב ע' 105) שם בנוגע לאביו: אבער אחש"פ הגם עס איז אים געווען שווער בכלל צו עסן מצה שרui' פונדעסטוועגן כו"... מוכח שטעם שהיו מדקדקים לאכול "געבראקס" אינו משום שמחת יו"ט שהיה "שווער בכלל" לאכול מצה שרui'.

וצ"ע הטעם שמצה שרui' היה קשה להרבי רש"ב, אם זה צער רוחני מצד החשש במצה שרui' או מצד שבגשמיות הי' קשה לו?

ועיין בסה"ש שם שכתוב וז"ל: "כ"ק אאמו"ר הרה"ק פלעגט מדקדק זיין אחש"פ עסן דוקא מצה שרui'. א גאנץ פסח פלעגט ער זיין נזהר ניט עסק קיין מצה צוזאמען מיט קיין שום אנדער מאכל, אויסער מיט וויין און שמורה מילך". ומזה משמע שדוקא ביין או חלב לא הי' לו צער שהרי אין בהם מים ואין חשש איסור חמץ. שה"שווער בכלל" הי' צער רוחני.

אבל עיין בשווע"ר תס"א סי"ג: "אם הזקן או החולה אי אפשר לו לאכול מצה השרui' במים שורין לו ביין או בשאר משקין", שזה משמע שיש צער גשמי אם הוא אוכל מצה שרui' במים משא"כ בשאר משקין. שה"שווער בכלל" הי' צער גשמי. ועוד צ"ע.



"למכה מצרים בבכוריהם" יום אחד או כמה ימים

הת' מאיר חיים בריקמאן
תלמיד בישיבה

בנוגע הטעם שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול כתבו התוספות¹ משום שבאותו שבת "לקחו פסחיהן שאז היה בעשור לחדש ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרינן במדרש² כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך אמרו להן זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה הה"ד למכה מצרים בבכוריהם".

(1) שבת דף פ"ז ע"ב ד"ה ואתו.

(2) שמות רבה, תנחומא, פ' בא.

אבל בטור³ כתב טעם אחר והוא שכראו המצרים איך שהם קשרו את השם בכרעי מיטתם "שאלום המצריים למה זה לכם והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול".

ובב"י שם הביא טעמו של התסו' ולאח"ז הקשה על דברי הטור ש"לפי טעם זה הוה ליה למיקרי לכולהו יומי דמעשור לחודש עד ערב הפסח ימים גדולים דבכולם נעשה הנס ויש לומר שעיקר הנס היה בהתחלתה שאז היה עיקר קהיון שיני המצריים אבל אחר שעבר היום הראשון כיון דדשו דשו"

וכן הב"ח הקשה על דברי הטור "דלמה יהיו שיניהם קהות עכשיו ביותר וכי לא היו המצריים יודעין שישראל שוחטין ואוכלין אילים וכבשים בכל יום ויום וגראה שישראל הודיעו למצריים שמצות השם עלינו לשחטו למטה כי בזה ישחט גם למעלה⁴ וזהו על ששחטו את אלהיהם דאת מרבה גם אלהיהם למעלה ועוד משמע את אלהיהם של ישראל כי רובם של ישראל עבדו עבודה זרה וכדברי רז"ל⁵ משכו ידיכם⁶ מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה ועל כן היו שיניהם קהות כי עד עתה עבדו לו ועכשיו שוחטין את אלהיהם של עצמם למטה כי בזה ישחט למעלה"

ועיין בשו"ע אדה"ז⁷ שמביא רק טעמו של התוספות ולא הזכיר אפילו טעמו של הטור.

והטעם שאדה"ז לא כתב טעמו של הטור ביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש חלק י"ב⁸ "ומה שלא ניחא לי' לאדה"ז בטעמו של הטור (ובחר בטעם התוספת) – י"ל שזהו מפני קושיות הב"י והב"ח"⁹.

אבל עיין בשיחות קודש תשל"ו¹⁰ שביאר דהמלחמה ד"למכה מצרים בבכוריהם" הי' כל הימים מי' ניסן עד יציאת מצרים וזלה"ק "ס'איז דא דער קס"ד ביי דעם ב"י (טור או"ח ס' ת"ל) אז די אלע טעג ביז פסח דארפן אנגערופן ווערן

(3) סי' ת"ל.

(4) זהר בא לט, ב.

(5) מכילתא בא פר' יא.

(6) שמות יב, כא.

(7) סי' ת"ל סעי' א'.

(8) עמ' 34 הערה 7.

(9) והטעם שלא הביאו אפילו בד"א עיין לקו"ש חלק ל"ז עמ' 12.

(10) עמ' 11.

"ימים גדולים", ווי דאס איז פארשטאנדיק בפשטות, ווארום דער טעם אויף דעם וואס דאס ווערט אנגערופן שבת הגדול, איז דאס ע"ש הנס וואס ס'איז געווען דער למכה מצרים בבכוריהם, וואס דאס איז געווען בשעת די בכורים האבן געזען ווי די אידן האבן איינגעבונדן דעם שה בכרעי המטה, וואס דאס איז געווען בעשור לחודש, זיינען זיי געגיינגען צו פעהר און געזאגט אז ער זאל אוועקשיקן די אידן, און וויבאלד אז ער האט ניט געוואלט, האבן די בכורים מלחמה געהאלטן מיט די מצריים, איז דאך פארשטאנדיק בפשטות אז דאס איז געווען ניט נאר שבת, נאר אויך ביום ראשון אז זיי האבן געזען אז מ'האט ניט אוועק געשיקט די אידן, האבן זיי ווייטער מלחמה געהאלטן, ביז אז ס'איז געווען ויהי בחצי הלילה, וואס דעמאלט האט פעהר אליין געזוכט די אידן און האט זיי געהייסן אוועקגיין – ביד חזקה יגרשם.

און וויבאלד אז ס'איז דא אז ס'ד אין ב", וואס א ס"ד איז תורה איז דאך אויך תורה, איז פארשטאנדיק אז אויך אין די טעג וואס זיינען ביז פסח, דארף אויך זיין די עבודה, ובפרט אז דער ב"י זאגט למסקנה אז דער טעם פארוואס זיי ווערן ניט אנגערופן ימים גדולים, איז דאס דערפאר וואס עיקר הנס ה' בהתחלה, וואס כל התחלות קשות (רש"י עה"פ יתרו יט, ה'), אבער אויך דערנאך איז געווען אט דער ענין, וואס דערפאר דארף זיין די עבודה פון למכה מצרים בבכוריהם אויך אין די טעג פון נאך שבת הגדול, עכלה"ק.

וצ"ע, א) לכאורה כל הקס"ד של הב"י שיש לקראות כל הימים ימים גדולים הוא רק לפי טעמו של הטור משא"כ לפי טעמו של התוס' מסתבר שלא לחמו כ"א יום אחד בלבד, כדמוכח מפשטות לשון הב"י, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר ש"פ מצורע - שבת הגדול תש"ל¹¹, שלפי טעמו של אדה"ז (התוס') "ליתא מלכתחילה הקושיא שכל ד' הימים היו צריכים להקרא "ימים גדולים", כי, הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם" אירע רק ביום הראשון, משא"כ בימים שלאח"ז לא היתה מלחמה, כיון שהבכורים ראו שאינם יכולים לפעול מאומה. ולכן לא הביא רבינו הזקן טעם שהובא בטור".

ב) ואם נימא שהמלחמה ד"למכה מצרים בבכוריהם" היתה בכל הד' ימים, צ"ע גם לטעמו של אדה"ז (התוס') כי גם לפי טעם זה "הוה ליה למיקרי לכולהו יומי דמעשור לחודש עד ערב הפסח ימים גדולים דבכולם נעשה הנס".

(11) שי"ל זה עתה בקובץ התוועדות ע"י ועד הנחות בלה"ק, ונדפס גם בשיחות קודש תש"ל חלק ב' עמ'

והנה אף שאף לפי שיטתם אפשר לתרץ ש"כל התחלות קשות" ו"כיון דדשו דשו" כמו שתירץ הב"י לפי טעמו של הטור, מ"מ עדיין צ"ע, שא"כ איזה מעלה יש בטעמו של של התוס' על טעמו של הטור, שבשבילה הביא אדה"ז דווקא טעמו של התוס' ולא של הטור, וכן צ"ע למה הקשה הטור דווקא על טעמו של הטור ולא על טעמו של התוס'.

ועצ"ע בכל זה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הגדת רבינו

מצות מרור

הרב חנני' יוסף אייזנבך
בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בהגדה של פסח של רבינו: "צפון כו' כזית. בשו"ע (תעז ס"ג) כתב: ולכתחילה טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה נאכלת עם הפסח, וכ"ה מנהג בית הרב; פירוש: ישנן שתי דיעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח, או שהוא זכר למצה הנאכלת (עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שניהן טוב לאכול ב' זיתים כו', - ולא תיקנו לדיעה השניה זכר גם למרור הנאכל על השובע, כיון שבזמן שאין פסח חיובו רק דרבנן (ראה ב"ח סי' תעז דרישה ופרישה שם).

אין לומר הטעם על אי תקנה זו, כי כל עיקר המרור מן התורה הוא רק מכשיר הפסח (פסחים צא, א) ואינו מצוה בפני עצמה (רמב"ם הל' חמץ ומצה רפ"ז) - כי ישנו חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח (עיין פסחים צא, ב קידושין לז, ב תוספתא פסחים ספ"ב. צפנת פענח על הרמב"ם שם). [ולהעיר ש"צפנת פענח" אינו עוד ציון, אלא שכל הציונים הם ציטוט מדברי הצ"פ על הרמב"ם] עכתוד"ק.

ב. ולכאורה דברי קדשו צע"ג, שמלשונו משמע, שאף שמרור אינו אלא מכשיר הפסח ואינו מצוה בפני עצמה, מכל מקום יש חיוב למרור גם כשאין קרבן פסח, שלכן אי אפשר לומר שזהו הטעם שלא ניתקן זכר למרור הנאכל עם הפסח, והרי אותם ציונים שבצ"פ הם להדיא שלא כדעת הרמב"ם שאין המרור מצוה בפני עצמה, ואיך שייך לצרף ב' הענינים אהדדי.

דבפסחים צ' ע"א מפורש שהמרור הוא מכשיר הפסח ואינו מצוה בפ"ע, וכך איתא התם: "כי פליגי במצה ומרור, רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא, ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי, וחד אמר במצה ומרור כולי עלמא לא פליגי דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, דכיון דמכשירין דפסח נינהו כפסח דמי כו".

גם בקידושין לו, ב שאמרו: "מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי, איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתביב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח אין, בזמן דליכא פסח לא, קמ"ל", דלכאורה מפורש דנלמד ממושב שגם בליכא פסח יש חיוב מרור, וזה לכאורה דלא כנפסק ברמב"ם רפ"ז מהל' חמץ ומצה – הנה באמת רש"י ותוס' לא גרסו תיבת "מרור" כלל עי"ש, דלפי"ז לכאורה פשוט הוא שמאן דגרס מרור לא ס"ל להא דנפסק ברמב"ם שאין המרור מצוה בפ"ע, וצ"ע.

ואיך נכלכל דברי רבינו שכריך בחדא מחתא גם זה שמרור אינה אלא מכשירי פסח ואינה מצוה בפ"ע, והוא כלשון הגמ' דפסחים שם וברמב"ם רפ"ז מהל' חמץ ומצה, וגם זה ש"יש חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח" וכו', ולכאורה הדברים סותרים מניה וביה, וצ"ע להבין הדברים.

ג. שוב העירוני מ"אגרות קודש" חלק טו עמ' מא, שהגרש"י ז"ל תמה על מה שכתב רבינו: "וקצת צריך עיון מה שכתב שם בסתימות ובפשיטות בשם הצפנת פענח, כי יש חיוב מן התורה למרור אף אם אין מחוייבים בקרבן פסח, והרי זה נגד המפורש ברמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ח ה"ב, וכן מורים דבריו בפ"ז מהל' חמץ ומצה הי"ב, - ועל דבר הלשון בפסחים צ"א א' וקידושין ל"ז ב', כבר האריך המנחת חינוך סוף מצוה י"ז שאינן אלא שיגרא דלישנא מצה ומרור ור"ל רק מצה בלבד", ועל זה השיבו רבינו: "בקושייתו על הצפע"נ, הרי דברי הצפע"נ הם על דברי הרמב"ם שכ' מקשה מהם, ומחלק בין זמן בית המקדש וזמן הזה" עכל"ק, וקיצר רבינו מאד, ולכאורה סוף סוף התמיהה קיימת איך מתיישבים הדברים עם המפורש ברמב"ם שמרור אינה מצוה בפני עצמה, וצ"ע.

גם בביאורו להגדה לא האריך רבינו בנקודה זו כלל, וסתם הדברים, כאילו אינם צריכים שום ביאור, וכן בתשובתו של הרבי אל הגרש"י ז"ל לא השיבו על גוף קושייתו הגדולה, אלא דחהו שהצפע"נ כתב דבריו על אותם דברי הרמב"ם שמהם הקשה הגרש"י ז"ל, אבל לא ביאר כלל הדברים, וצ"ע מאד.

ד. ברם מה שתפס הגרש"י ז"ל בפשיטות שלשון הגמרא "מצה ומרור" הוא שיגרת לישנא, אמנם המנ"ח כתב כן על דברי הגמ' בפסחים כח, ב: "ור' שמעון טמא ושיהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא, דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב וכל

ערל לא יאכל בו, בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור, שמה שהזכירו בגמ' "מרור" הוא שיגרת לישנא, וכבר כתבו כן ראשונים על הגמ' הנ"ל, אבל קשה מאוד לומר כן גם בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' קרבן פסח ה"ח: "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר: כל ערל לא יאכל בו, ובו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור", ולא מסתבר שהרמב"ם מעתיק מהגמרא את שיגרת הלשון,

וידוע שרבי דניאל הבבלי (ב"מעשה נסים") הקשה לרבינו אברהם בן הרמב"ם על לשון הרמב"ם "אבל אוכל הוא במצה ומרור", והלא בזמן שאין פסח אין מרור, והר"א ז"ל השיב שכונת הגמ' והרמב"ם הוא שאתה "רשאי" לאכול מרור, וגם על זה כבר הקשו: כלום מרור קדושה יש בו? וכל זה צ"ע.

ה. ואולם דברי תורה עניין במקום אחד ועשירים במקום אחר, שכן כתב הגאון ה"צפנת פענח" בקונטרס השלמה דף יד, ד: "ונמצא כך, דבזמן פסח יש במצה ומרור ב' גדרים, גדר מצוה וגדר מכשירי פסח כו', ובזה מדויק לשון רבינו בהל' חמץ פ"ח ה"ב בשאלת הבן בזמן המקדש נקט לשון "מרורים" ובנוסח הגדה בזמן הזה נקט לשון "מרור", דבזמן הפסח יש באכילת מרור שני גדרים מצוה ומכשיר" עי"ש. ובודאי לכך נתכוין הצפע"נ בהל' חמו"צ שזכר בדברי הרבי שמחלק בין זה"ב לזה"ז.

והנה ברור הדבר שיש לגאון ז"ל שיטה מחודשת בשעת הרמב"ם, דלפי זה אין כל כך סתירה וקושיא אהדדי, שבאמת יש שאין המרור אלא "מכשיר הפסח" ויש שהוא בגדר "מצוה" לעצמו, אבל באמת שאין הדברים מעלים ארוכה לגמרי, שהרי עיקר דבריו שבזמן הזה אין למרור דין מכשיר אלא גדר של מצוה, הרי צע"ג, שהרי מפורש ברמב"ם (מדברי הגמ' בפסחים קכ, א) שזהו החילוק בין מצה ש"מיהדר הדרא קרא" ואינו תלוי בפסח כמפורש ברמב"ם רפ"ז מהל' חמו"צ, למרור שאינה מצוה בפני עצמה אלא תלוי באכילת הפסח, וכך הוא פשוט בכל הראשונים, ומהיכי תיתי לומר אפילו בזמן בית המקדש שיש למרור שני גדרים, גדר מכשיר לפסח וגדר מצוה, וכל שכן בזמן הזה שאין קרבן פסח, ואיך זה כעתב כן הצפע"נ בפשיטות כל כך, ולכאורה צע"ג.

ו. ואשר נראה בזה בס"ד, בשנדקדק היטב בלשונות הרמב"ם ז"ל:

בפ"ט מהל' קרבן פסח ה"ח: "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר: כל ערל לא יאכל בו, ובו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור", וכבר הקשו כנ"ל מה שייך לומר "אבל אוכל הוא מצה ומרור" והרי בזמן דליכא פסח ליכא מרור, כלשון הגמרא בפסחים ק"כ ע"א וכן הוא מפורש ברמב"ם עצמו פ"ז מחמץ ומצה הי"ב, ולומר שרשאי לאכול מרור, אין בזה שום טעם לכאורה, כי "כלום מרור קדושה יש בה", ולומר שהוא "שיגרת הלשון" קשה מאוד לומר ברמב"ם וצ"ע.

גם אינו מובן לשם מה הביא הרמב"ם פיסקא זו "אבל אוכל הוא מצה ומרור" בהל' קרבן פסח, ולמה לא כתבו בהל' חמץ ומצה שלכאורה שם מקומו, וצ"ע.

כתב בפ"ז מהל' חמץ ומצה הי"ב: "אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה, אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצות ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח", וב"מגיד משנה": "פרק ערבי פסחים (ק"ך). מימרא כתבתיה ראש פ"ו, מרור בזמן הזה דרבנן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו".

וברבינו מנוח: "ענין זה מבואר הוא, ואיתא במכילתא (פ' בא פ"ו), ובפרק ערבי פסחים (קכ, א) אמרינן: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, כלומר שאין חובה לאכול בפני עצמו ואולם יאכל בהיות הפסח נמצא",

ולכאורה הדברים פשוטים הם, כמבואר בפסחים קכ "בזמן דליכא פסח ליכא מרור" ובזמן הזה הוא דרבנן עי"ש, אלא דלפי דבריהם ז"ל פלא הוא כל האריכות בלשון הרמב"ם, והיה לו לכתוב רק זאת שבזמן הזה אין המרור מצוה בפני עצמה אלא מדרבנן, וגם היח לו לתת טעם לתקנת חכמים שהוא "זכר למקדש" כמוש"כ בשו"ע רבינו, מהראשונים ז"ל וכיו"ב, אלא האריך לכתוב ש"תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצות ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח",

והדיוקים הם שלשה: א) "תלויה היא באכילת הפסח" מהו הלשון "תלויה" (גם בריש פ"ז גבי מצה כתב ולא "תלה"); ב) "שמצות עשה אחת היא כו'" מה שייך לכאן הא ד"מצות עשה" והרי ר"ל שהמרור הוא מכשיר הפסח ולא ענין בפני עצמו; ג) "ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו". מהו הלשון "המרור לבדו" ולא פשוט שתיקנו לאכול מרור?

ז. והנלע"ד בדעת הרמב"ם ז"ל דהנה לכאורה יוקשה מאד, למה באמת לא ציוותה תורה על אכילת מרור כענין ומצוה בפני עצמה, כמו שהוא במצה שיש בה שני חיובים, אחד משום "בערב תאכלו מצות" (הדר מיהדריה קרא) ואחד משום "על מצות גו' יאכלוהו", ולמה במרור שלא נאמר על ציווי אכילתו אלא בפרשת הפסח, וצ"ע.

ועל כן נראה שבאמת מצות מרור שם מצוה עליו, אלא שכך רצתה תורה, שהציווי של מרור יבוא בתוך פרשת אכילת הפסח, אבל אין זה שהמרור אינו אלא מכשיר וחלק מאכילת הפסח, כי אם יש עליו שם מצוה, והחילוק בין מצה למרור אינו אלא בזה שמצות המצה באה בתורה בציווי לעצמה, ואילו אכילת המרור "תלויה היא" באכילת הפסח, היינו שהיא קשורה ותלויה באכילת הפסח, אף שמצד עצמה יש עליה שם מצות מרור, ורק שאין היא נמנית במנין המצות כ"מצוה בפני

עצמה", וזהו שכתב "שמצות עשה אחת היא לאכול בשר הפסח על מצות ומרורים", ורצה לומר שלענין זה בלבד הוא שאמרו ש"אינה מצוה בפני עצמה", אבל באמת גם המרור מצד עצמו שם מצוה עליו,

וזהו שכתב: "ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו אפילו אין שם קרבן", [שגדר "דברי סופרים" אינו תקנת חכמים, כי אם כמו שכתב בריש הל' ציצית וריש הל' אישות וכ"מ, שדבר שנלמד מ"ג מדות וכיו"ב, הוי "דברי סופרים", והנפק"מ רק לענין קיום וביטול מ"ע או חיוב מלקות וכיו"ב], היינו שסוכ"ס כיון שיש מצות מרור בפרשה, הנה אף שלענין מנין המצוות, היא "תלויה" באכילת הפסח, מ"מ יש "לאכול המרור לבדו אפילו אין שם קרבן פסח",

וענין זה ש"מדברי סופרים לאכול המרור לבדו" אינו אמור כלל רק לזמן הזה, אלא כך הוא דינו גם בזמן הבית אם לא יכול להקריב קרבן פסח, שיש מצוה מדברי סופרים (וכנ"ל שיש בה חלות שם מצוה מדברי סופרים אף שאינה מנויה במנין המצוות) "לאכול המרור לבדו" (ולכאורה אינו כלל משום "זכר למקדש"), ונמצא שלענין זה אין הבדל בין זמן הבית לזמן הזה, שכמו לענין מצה הוי ("מצוה") מן התורה גם בזמן הזה, כך גם מרור, הוי מצוה מדברי סופרים (אף שאינה נמנית במנין המצוות) לאכול המרור לבדו.

ח. ויבואר בזה היטב דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' קרבן פסח ה"ח: "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר: כל ערל לא יאכל בו, ובו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור", היינו שזה שהתורה הפקיעה את הערל מפסח, אינו אלא מ"בשר הפסח" ולא משאר האכילות התלויות בפסח, וזהו שנלמד מ"בו" היינו בשר הפסח, אבל מדין מצה ומרור שבפרשת הפסח הערל אוכל, ואין זה כלל שיגרת לישנא, ולכן כתבו בהל' קרבן פסח, דקאי במצה ומרור שמהל' פרשת הפסח, וכמושנ"ת שמצות המרור הוי מצוה לעצמה, אלא שכך רצתה תורה לצוות עליו בפרשת הפסח, ולא אמרו על מרור "שאינה מצוה בפני עצמה" אלא לענין שאין היא נמנית במנין המצוות (כשיטת היראים והסמ"ק ועוד, ולפי המבואר גם שיטתם מובנת יותר ואכ"מ).

וכל זה שייך לומר, רק אם מצות המרור הוי גם מצוה לעצמה (אלא שהתורה תלתה אכילתו במצות אכילת הפסח וכנ"ל) ולא רק מכשיר דפסח, ולפי"ז הבין הצפע"נ שבזמן הבית תרוייהו איתנהו במצות מרור, אחד כמכשיר דפסח ועוד כמצוה בפני עצמה, ועל כן בזמן הזה שאין פסח ונשאר רק מצות אכילת "המרור לבדו", יש במרור רק גדר אחד.

אשר על פי הדברים האמורים בס"ד, הרי לשון קדשו של רבינו מדוייק ומדוקדק, שכתב שאף שהמרור אינו "מצוה בפני עצמה" מכל מקום יש "חיוב"

למרור גם כשאין קרבן פסח, היינו שחילק בין "מצוה" לחיוב, "ש"מצוה" (להרמב"ם) הכוונה שנמנית במנין המצוות, וזה לא במרור, אבל "חיוב" יש שהוא "מדברי סופרים לאכול המרור לבדו".



הערות לביאורי רבינו להגדה של פסח

(לכבוד שבעים שנה להדפסתו)

הרב אברהם אלאשויילי

מח"ס תורה ופירושה – אשל אברהם ועוד

(א) הל' פסח. הי' הראשונות שנדפסו משו"ע רבנו הזקן (ע"י בניו, שקלאוו, תקע"ג), והן גם הראשונות (ביחד עם הל' ציצית) שנכתבו ונגמרו ע"י רבה"ז עוד "בהיותו יושב בשבת תחכמוני" במעזריטש.

בדרך רמז יש לומר: בהקדמה זו שאינה קשורה לכאורה לסדר ההגדה, מרמז רבנו שזו הסיבה שגם הוא עצמו עושה את החיבור הראשון שלו על הלכות סדר הפסח.

(ב) הערה כללית צ"ע להבין את כללי הציונים של רבנו בביאוריו לשו"ע אדה"ז, מתי מציינים ומתי לא. ולע"ע לא זכיתי לעמוד על כך, וה' יאיר עיני.

(ג) שבת הגדול – נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול (תוד"ה ואותו שבת פז, ב. טושו"ע ר"ס תל).

להעיר: (1) אינו מפרט מה הנס הגדול שנעשה בו, (2) מציין לתוס' וטור אף שהם חלוקים בדבר. (3) מציין לשו"ע אף ששם לא כתוב "נס גדול" אלא "נס" סתם. (4) אינו מציין לשו"ע אדה"ז שמאריך מאד בדבר. וראה הביאור באריכות בענין נס זה בלקו"ש חל"ז ע' 7 ואילך.

(ד) שבת הגדול שחל להיות בערב פסח.. מפטירין וערבה (באה"ט סת"ל סק"א), לפי שבאותה פרשה כתוב הביאו המעשר אל בית האוצר, וערב פסח (של שנה רביעית ושביעית לשמיטה) הוא זמן ביעור מעשרות (שו"ע אדה"ז ס"ס ת"ל עיי"ש).

מציין לעיין ("עיי"ש") בשו"ע אדה"ז סוף סי' תל, בגלל המובא שם בסוגריים: (ואף על פי שיש אומרים שזמן הביעור אינו בערב יום טוב הראשון של פסח אלא בערב יום טוב האחרון של פסח וכן עיקר, כמ"ש ביורה דעה סי' של"א, מכל מקום נתפשט המנהג על פי סברא ראשונה). דהיינו שהעיקר להלכה שזמן הביעור הוא

בשביעי של פסח (וכן גם נוהגים), אלא שהמנהג להפטיר "וערבה" בשבת שחל בערב פסח, התפשט "על פי סברא ראשונה" שזמן הביעור היא בערב פסח.

(ה) בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים (שו"ע ס"ס ת"ל).

מציין ל"שו"ע סוף סי' תל", אף שבעיקרו הוא לשון אדה"ז בשילוב לשון הרמ"א. אלא שרבנו השמיט מדברי הרמ"א את המילה "ההגדה" וכתב רק "עבדים היינו" (כבשו"ע אדה"ז).

וראה לקו"ש חל"ז ע' 12 הערה 49 בשוה"ג, שרבנו מציין לעיין בביאורי הגר"א סק"ב. ונראה שרבנו רומז שבזה נדחים דברי הגר"א שלא ניתן לומר "ההגדה" בשבת הגדול, מפני שאמרו חכמים: "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", ובהשמטת אדה"ז תיבת "ההגדה" מובן שאין זה בגדר מצות אמירת "הגדה", אלא אמירת "עבדים היינו" בלבד, לזכר הנס שנעשה בו "כהתחלת הגאולה והנסים". דיוק הלשון "התחלת הגאולה והנסים" – ראה לקו"ש שם ע' 10 ואילך.

[ואולי משום כך השמיט אדה"ז מלשון הרמ"א שאומרים עד "לכפר כל עונותינו", שזה בעצם כמעט כל ההגדה, כי סובר שהתקנה אינה לומר דוקא עד שם, אלא העיקר הוא לומר רק התחלת ההגדה שהיא "עבדים היינו", כזכרון להתחלת הגאולה והנסים, אלא שבפועל נהגו לומר עד "לכפר על כל עונותינו", כדי לא להפסיק באמצע. ועצ"ע].

(ו) ומנהג ישראל תורה היא (שו"ע אדה"ז סו"ס תל"ב).

רבנו כתב בלשון השגור, אך הלשון המדויק בשו"ע אדה"ז הוא "ומנהגן של ישראל תורה היא", ובלשון זה מובא בשו"ע אדה"ז בעוד שני מקומות (סי' קפ ס"ו. סי' תנב ס"ד).

(ז) ויעמיד מבני ביתו אצלו לשמוע הברכה שיבדקו איש במקומו.

בביאורי ההגדה הרבי אינו מעיר כאן כלום, אך באגרות קודש חט"ו ע' קנז מתייחס רבנו לקטע זה בסידור, וז"ל:

"בדיוקו בל' אדה"ז (בענין בדיקת חמץ) בסידורו: ויעמיד מב"ב כו' - מבלי תנאי (וראה לשונו בשו"ע סת"ב ס"ח).

את"ל שהדיוק בסידור נכון הוא (ולא שהועתק הל' משו"ע. ולא נחית בסי' להעתיק פרטי דינים):

י"ל הטעם דס"ל דמצוה לזכות את ב"ב ג"כ במצוה זו, שהרי בבדיקתם מצוה עושים (ראה שו"ע שם סוס"ט), אף שאין החיוב עליהם. ז.א. שלא רק א"ע, כ"א גם אחרים מצוה לזכות גם בקיום מצוה שאינה חובת גברא.

ועוד קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת - אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוcho (ודלא כמשמעות הל' בשו"ע שלו). ויש ללמוד מזה לכמה ענינים, וטובא אשמעינן. ואכ"מ".

הביאור בזה באריכות - ראה בשולחן המלך, ואכ"מ.

ח) ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה. לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה (שו"ע אדה"ז סתל"ב ס"ח).

מביא הטעם המובא בשו"ע אדה"ז "שהליכה מבית לבית חשובה הפסק", וצ"ע שכן אדה"ז כאן מדבר לענין ללכת "מחדר לחדר" שגם זה נקרא הפסק, ואילו בשולחנו מדבר "מבית לבית", שזה נקרא הפסק, משא"כ מחדר לחדר, וכמו שמציין בסי' תלב שם: "כמו שנתבאר בסימן ח'", ובסימן ח סכ"ב ובקו"א סק"ה כותב במפורש שרק מבית לבית חשוב הפסק, אך לא מחדר לחדר. אלא שבסי' ח אינו מדבר על הפסק בין ברכה למצוה, אלא בין ברכה על טלית קטן ולבישתו בחדר אחד לבין לבישת טלית גדול בחדר אחר. וראה סי' קסז ס"ט שבין ברכה לאכילה יש לזהר לכתחילה שלא לילך מחדר לחדר, שכן ההליכה עצמה הוא הפסק. ועצ"ע.

ט) ודלא ידענא לי'. כי החמץ שמצניע למחר אינו מבטל (ב"ח סתל"ד).

כלומר, הוספת תיבות "ודלא ידענא ליה" (שאינה נמצאת בנוסח שו"ע ר סי' תלד ס"ז) באה למעט החמץ הידוע לו שמצניעו בשביל לאכול מחר, שאותו הוא אינו מבטל.

ואולי יש להוסיף ש"ולא ידענא ליה" בא למעט גם את החמץ הנמכר, שאותו הוא לא מבטל, אלא אותו הוא מוכר לגוי, והוא ע"פ דברי רבנו הזקן בסדר מכירת חמץ ש"חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר, מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח".

י) בדיקת חמץ. אדמו"ר הזקן הלך למעזריטש בפעם הראשונה בשנת תקכ"ד ושהה שם (בפעם ההיא) עד לפני חה"פ תקכ"ה.

וכ"ה בשיחת אחרון של פסח תרח"ץ, אך בלוח היום יום י"א אב וכ"ב חשון כתב רבנו שאדה"ז חזר לאחר חג הפסח. ויותר מסתבר שיש לתקן על פי זה בלוח היום יום, שכן כאן מפורש שאדה"ז בדק חמץ בביתו, ואמר אז את האימרה החסידית על "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ".

ועוד יש להעיר, בספר השיחות תרח"ץ הנ"ל מובא ששנת תקכ"ה היתה שנה מעוברת, ואמר אדה"ז שאחרי עיבור באה לידה. אך ברור שזהו טעות המעתיקים שכן תקכ"ה היתה שנה פשוטה, ובטח הכוונה ששנת תקכ"ד היתה שנה מעוברת, ושאדה"ז חזר בשנת תקכ"ה אחרי שנה מעוברת (ששהה שם בסוף אותה שנה) אמר: אחרי עיבור באה לידה. ולהעיר שרבנו לא העתיק אימרה זו ב"היום יום".

(יא) יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכת במשנה ובירושלמי דגם בזמן בהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבילות. וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה.

אך ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"א) מפורש: "ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה". וכן מפורש בשו"ע אדה"ז סי' תעג ס"כ: "ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

(יב) הזרוע. נוהגין לקחת חלק מצואר עוף. כן מדקדקין שלא לאכול הזרוע אח"כ - כל זה הרחקה שלא יהא כל דמיון לקרבן פסח.

באגרות קודש ח"ב ע' קכט הרבי מבהיר את הדברים:

"מה שכתבתי שנמנעים מלאכול הזרוע - הבאתי בזה, כמו בשאר המנהגים, מנהג בית הרב היינו כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א. והוא גם פירש לי הטעם שהוא כדי שלא יהא כל דמיון לק"פ (וצריכין להרחקה שלזכרו הוא בא).

ויש להמתיק מה שהוראה זו שלא נדמהו לק"פ היא דוקא ע"י העדר אכילה - כי שונה פסח מכל הקרבנות במה שהאכילה בו היא עיקר ולא רק פרט משאר הפרטים כמו בשאר הקרבנות, וכמרו"ל פסחים עו, ב: שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. ובפירש"י שם: כשנצטווה עיקר פסח לאכילה נצטווה. ולכן כשמדקדקין שלא לאוכלו הרי שוללין ענין העיקרי שבק"פ (מה שאין זה בהוראה ע"י שיאכלוהו לאחר זמנו שכתב במכ").

(יג) ורחץ. תיבה זו בתוספות וא"ו - למען שיהיו כל התיבות שבסימן זה בני שתי תנועות.

ועפ"ז מובן גם מה שהסימן הוא "מוציא" ולא "המוציא" כנוסח הברכה, כדי שיהיו שתי תנועות בלבד ולא יותר. גם יש לומר בטעם הסימן "מוציא" ולא "המוציא", ע"פ המבואר בשו"ע ר סי' קסז ס"ה, שבעצם "היה ראוי יותר לומר מוציא לחם, שהוא לשון מבורר על העבר. . . אעפ"כ מברכין המוציא, כדי שלא

לערב האותיות שהם מ"ם של העולם ומ"ם של מוציא, שאם לא יתנו ריוח ביניהם תבלע אחת מהן".

(יד) ותקנום כנגד ד' לשונות של גאולה: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שמות ו, ו-ז).

בשו"ע אדה"ז סי' תעב סי"ד שינה את סדר לשונות הגאולה: "והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי". ובטעם שינוי זה – ראה באריכות לקו"ש חי"א ע' 14 ואילך. ותמצית הדברים היא שאדה"ז נקט הסדר לפי תוכן סדר הכוסות ששותים בליל הפסח, יעוי"ש.

טו) בשבת באהבה מקרא קדש. כי מקרא קדש דשבת קבלו ישראל באהבה, במרה, אבל של יו"ט הי' ע"י שכפה עליהם הר כגיגית בסיני (לבוש ס' תפ"ז מטה משה א"ר).

באגרות קודש ח"ב ע' קכט רבנו מבאר הדברים:

"מה שהעיר שא"כ יתחלף פי' התיבות מקרא קדש בחול מבשבת, הנה אין כאן חילוף אלא הוספה, שכשחל בשבת קאי מקרא קדש הן על "חג פלוני" הן על "יום השבת הזה" משא"כ בחול. אלא שתיבת באהבה לצדדין קתני דלא קאי אלא אשבת. ואין כאן תימה כי עד"ז הוא גם לקמן שאומר: באהבה וברצון וקאי רק אשבת ולא איז"ט, ואח"כ: בשמחה ובששון וקאי איז"ט ולא אשבת.

ומה שהקשה דשבת נק' קדש ולא מקרא קדש וכמ"ש בלקו"ת ד"ה להבין מ"ש בהגדה – הנה מקרא מפורש הוא דגם שבת נק' מק"ק, וכמ"ש"נ (ויקרא כג, ג) וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש. וכמ"ש רבנו הזקן בשולחנו (תאו"ח ר"ס רמ"ב) שהשבת הוא בכלל מקראי קדש.

והנה שלא יקשה אלקו"ת הנ"ל ממקרא זה, אפשר הי' לתרץ דשם כונתו בעיקר הוא דיו"ט לא אקרי קדש, משא"כ בשבת הרי בכלל מאתים (שנקרא קדש) מנה (- מקרא קדש). אבל בזח"ג (צה, א. הובא בסידור שער המועדים) אי אפ"ל כן, כי כתב: בגיני כך שבת כו' ואקרי קדש ולא מקרא קדש.

ואולי אפ"ל דהנה מקרא קדש כמה פי' בו: קבוץ להקרבת קרבנות מוסף, איסור עשיית מלאכה, כסות נקי' ואכו"ש, דזמין קדש. ומ"ש בזהר ולא מקרא קדש אין כונתו שבכתוב לא נק' מק"ק, אלא שמפרש הדבר שלענין זמין קדש אין השבת נקרא מק"ק. – ועד"ז נמצא במ"מ בשו"ע אדה"ז שם לענין חוה"מ. ועדיין צ"ע".

טז) לזמן הזה. הלמד בחירק וכ"ה בסי' של"ה. רש"ל מט"מ מג"א ר"ס תרע"ו.

באגרות קודש ח"ט ע' צג מבאר הרבי:

"במ"ש אודות אמירת לזמן בחיריק, הנה כן נוהגים כל אנ"ש, וכמדומה ברור שכן שמעתי אומר כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע . . ומה שמקשים מכללי הדקדוק וכותבם ג"כ במכתבו, הנה בד"א שצריך להיות בפת"ח כשמקצר הה"א הידיעה, אבל אם תיבת זמן היא מלכתחילה בלא ה"א הידיעה, הרי הלמ"ד יכול להיות בחיריק גם ע"פ דקדוק, אלא שבכ"ז, הנני מחפש מקור על זה אף שלע"ע לא מצאתיו".

(יז) שותה הכוס. כולו (ב"ח סתע"ב) ובבת אחת (מ"א שם).

רבנו חיבר כאן שתי דעות שונות לחומרא, הב"ח כתב לשתות לכתחילה "כל הכוס", המ"א (סקי"א) כתב "ולכתחילה ישתה רוב רביעית בבת אחת", כי לדעתו די בשתיית רוב רביעית. אך כיון שלכתחילה יש להחמיר לשתות כל הכוס כהב"ח, אזי יש גם להחמיר שאת כל הכוס יש לשתות בבת אחת. וכן כתב המחצית השקל שם.

(יח) יכוין להוציא גם המרור. ומכוון להוציא גם המרור של כורך.

בטעם שהצריך רבנו לכיון לפטור גם את המרור של הכורך, אף שהוא נאכל ביחד עם המצה, ובאופן זה ברכת המוציא פוטרת את הפרי שאוכל עם הפת, כמבואר בשו"ע ר' סי' קעז ס"ג, יש לומר משום ששם הטעם הוא שאז הפירות "נעשו טפילה לפת", ולכן ברכת המוציא פוטרת, ואילו כאן המרור לא נעשה טפל למצה, כי המרור הוא מצוה בפני עצמו והמצה מצוה בפני עצמה, ואין ברכת "המוציא פוטרתן (לדעה אחת), ולכן צריך לכיון לפטור בברכת "האדמה" גם את המרור שבכורך.

(יט) והקטן מניח בין הב' מצות - כי עלי' אומרים ההגדה כנ"ל.

מבאר הטעם למה צריך להחזיר המצה הפרוסה לקערה, ולא למה מניח אותה בין ב' השלימות, וכמו שביאר לעיל (בד"ה יחץ) שאמירת ההגדה צריכה להיות על מצה פרוסה, שהיא "לחם עני", שבה יוצאים י"ח אכילה מצה. ראה בכל זה בשו"ע ר' סי' תעג סל"ו.

(כ) לשנה הבאה כו' הבאה. אאמו"ר אמר הראשון - מלעיל, השני - מלרע (שיחות תרצ"א).

באגרות קודש חי"א ע' קעד מבאר הרבי:

"מה שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע הי' אומר השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל, הבאה, מלעיל, היינו לשון עבר. ושואל איך יפרשו זה. הנה אף שלא

שמעתי בפירוש, נראה לי לומר שפירושו כפשוטו, שזה תקופה שכבר התחילה, בשנת פסח זה עצמה, ולשנה הבאה מלרע - בני חורין, היינו בעתיד.

ולהוסיף בהבנת הדברים ובפרט ברוחניותם: כי לשנה הבאה בארעא דישראל תלוי רק בהאדם עצמו, שבחירה חפשית לו בפרט ברוחניות הדברים, אשר ארץ ישראל הוא שנמצא בהשגחה תמידית מה' אלקינו מראשית שנה עד אחרית שנה, תמידית ומיוחדת שזה תלוי באם אין הולכים בקרי כ"א בחקתי תלכו. ולכן כשאומר ומחליט לשנה הבאה בארעא דישראל - בידו להעשות כך על אתר וגם שעה אחת קודם, ומשא"כ להעשות בני חורין היינו להשתחרר משעבודים, הרי, כמו בדין הנגלה צריך לשטר שיחרור או לענינים מעין זה, וברוחניות ה"ז כמה שנאמר שרק הקב"ה שוחטו ליצה"ר, שאז נעשים בני חורין, וכדרו"ל אל תקרי חרות אלא חירות".

כא) מטבילין, מצה, מרור, מסובין . . מתאים לסדרם בליל זה: טיבול (עכ"פ הראשון שהוא אינו אלא להתמי' את התינוקות). מצה, מרור.

כלומר, באמרו שהלילה הזה מטבילין שתי פעמים, אף שהפעם השניה הכוונה לטיבול המרור בחרוסת (הבאה אחרי אכילת מצה), הרי הטיבול "הראשון . . אינו אלא להתמיה התינוקות", ולכן מתחיל מיד לשאול במה שהתמיה אותו.

ומה שכתב "עכ"פ הראשון", העירני חכם אחד: כי לפי הרמב"ם גם הטיבול השני הוא לפני אכילת מצה, שכן הוא מצריך לטבול מצה בחרוסת. וכמו כן לפי הלל הטיבול השני הוא גם כן לפני אכילת מצה ומרור בכורך, שכן טיבול המרור של הכורך נעשה לפני אכילתו.

כב) וקושית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה. ולכן לא נזכרה במשנה וגמרא (הגר"א. ופירושו צע"ג, כי ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושית מסובין וגם קושית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק), ולכן באה ג"כ בסוף כל הקושיות לכל הדעות.

יש להעיר על דבר פלא: אף שנשאר ב"צע"ג" על דברי הגר"א, מקבלו רבנו כפירוש מקובל בטעם שקושיית "מסובין" באה בסוף. שהרי לא הביא פירוש אחר ליישב שאלה זו.

ומכאן יש ללמוד ש"צע"ג", אף שהיא קושיה עצומה, אין היא דוחה את הפירוש לגמרי (ולדידנו אף שהפירוש הוא מהגר"א!).

ולהעיר שעד"ז ביאר גם הצפנת פענח בהל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב. אלא שלפני כן כתב ביאור אחר, מפני שבגמרא (פסחים קח, א) נחלקו אם שתי כוסות ראשונים

צריכים הסיבה. אך רבנו לא הביאו כנראה משום שלהלכה הרי נפסק שמסובים גם בשני כוסות ראשונים.

(ג) אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות - כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין - שטיבול השני הוא במרור (מהר"ל).

"להעיר בחפזי במ"ש בהערותיו שם שלכן אין שואלין על הד' כוסות כי עדיין לא שתו אותם, משא"כ שאר הקושיות . . ולפענ"ד אאפ"ל כן, כי גם הפסח מצה מצוה ומרור אכלו רק אחר שאילת הקושיות דמטבילין וצ"ל" (אג"ק ח"ב ע' שכה).

(כד) ומחזירין הקערה ומגלין מקצת הפת. כי הגדה צ"ל על המצות, לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה (פסחים קטו, ב).

משמע על כל ג' המצות, ואילו לעיל ד"ה יחץ כתב שההגדה צריכה להאמר על "לחם עני", היינו על על המצה האמצעית הפרוסה, שבה יוצאים י"ח אכילת מצה.

ויש לומר, שכאן כותב רק הטעם שצריך לגלות המצות, ועל כך כתב באופן כללי שזהו מטעם "לחם עוני", שעונין עליו דברים הרבה, אך לעיל כתב הטעם שמחזירים לקערה את הפרוסה, כי אמירת ההגדה למעשה היא על הפרוסה "לחם עני".

כלומר "לחם עוני" מלמדנו שההגדה צריכה להאמר על המצות בכלל, ו"לחם עני" מלמדנו שאותה אמירה צריכה להיות דוקא על מצה פרוסה. ולפי זה מה שמגלין מקצת הפת, זה כולל גם (ובעיקר) את המצה הפרוסה.

(כה) ואף שמצוה מן התורה להזכיר יצי"מ בכל יום ביום ובלילה (ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע רבינו או"ח ר"ס ס"ז ועוד), יש לחלק ביניהם, וגם מדאורייתא.

רבנו מביא ששה חילוקים בביאורו, ובמקום אחר (לקו"ש חכ"א ע' 70) כתב חילוק נוסף: בכל ימות השנה מספיק להזכיר יציאת מצרים, היציאה משעבוד מצרים, ואילו בליל פסח המצוה היא גם "לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים", כלשון הרמב"ם בהל' חמץ ומצה רפ"ז. וכ"ה לשון אדה"ז בסי' תפא ס"א.

(כו) להביא הלילות - בגליון כתב יד מינכען של הש"ס הגירסא "כל להביא הלילות". ובשום מ"א לא מצאתי לע"ע "כל ימי חיך להביא הלילות".

ולהעיר שכ"ה בשו"ע אדה"ז סי' סז ס"א: "כל ימי חיך להביא הלילות".

(כז) וחכ"א וחולקין על בן זומא וס"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות. ויש מפרשים דחכמים מוסיפים על ב"ז, ולכ"ע מזכירין יצי"מ בלילות (זבח פסח, של"ה, צל"ח

ועוד). ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלבן זומא הם ב' חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, וכמו ק"ש. אבל לחכמים הוא חיוב אחד שזמנו ביום ובלילה. ואכ"מ.

ולהעיר שלדעת רבנו הזקן בשלחנו (סי' סז) שמביא הדרשה כדעת בן זומא, החיוב הוא אחד, ביום ובלילה, שמשום כך גם נשים חייבות בו, כי זו מ"ע שאין הזמ"ג, כמבואר בסי' ע ס"א.

כח) יכסה את הפת כו'. בסי' תורה אור. . העתיק הגהת הצ"צ על זה: ויאחזנו בידו עד שיחתום גאל ישראל. - מזה מוכח אשר התיבות ואחזו כו' גאלנו לא היו בסידורו.

ביאור הדברים: בסידור תורה אור מובא "יכסה הפת ויגביה את הכוס ואחזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו". ולכאורה מובן מזה שהיא הוראת אדה"ז ככל שאר ההוראות. אך מזה שהצ"צ הגיה בסידור וכתב "ויאחזנו בידו עד שיחתום גאל ישראל", מובן שלשון זה לא היה בסידורו. ואכן בסידור אדה"ז דפוס קאפוסט שהתפרסם לאחרונה לא מובא לשון זה, אלא רק "יכסה את הפת ויגביה הכוס ויאמר" [וכנראה הוספה הנ"ל היא הוספה מאוחרת ע"פ הגהת הצ"צ].

כט) מנהג בית הרב (למרות מ"ש בהגהות אדמו"ר נ"ע שבסי' תורה אור ע' רלג) להגבי' הכוס ואחזו עד שמסיים ונאמר לפניו הללוי' . . ומעמידו על השולחן וחוזר ומגבי' לברכת אשר גאלנו.

בהגהות אדמו"ר הרש"ב על סידור תורה אור כתב, שאביו (אדמו"ר מהר"ש) "היה מגביה בידו את הכוס מן השולחן ואומר לפיכך והיה אחזו בידו עד ונאמר לפניו הללויה ומעמידו, ולברכת בפה"ג היה נוטלו על ידו וברך כו".

ומעיר רבנו שמנהג בית הרב כלומר (הרבי הרי"צ) לא היה כן, אלא היה מגביה הכוס שוב לברכת "אשר גאלנו". ולפי זה החידוש הוא רק בזמן הגבהת הכוס בפעם הב', ואם כן לא מובן מה פשר הדגשת התיבות בלשון רבנו "ונאמר לפניו הללויה", שהרי בפרט זה לא נהג אחרת מהמובא בהגהת אדמו"ר הרש"ב.

ל) ונוטל הכוס בידו. תיבות אלו הם טה"ד (שעה"כ).

זה לשון שער הכולל "ומה שבאיזה סידורים הוסיפו קודם ברכת היין: ונוטל הכוס בידו ומברך, הוא טעות הדפוס". והטעם, כיון שבסידור רבנו לא נזכר לאחר הגבהת הכוס ב"לפיכך" שמניח הכוס, ואם כן בפשטות כוונתו שמגביה עד ברכת "גאל ישראל", וממילא בברכת הגפן הכוס כבר בידו.

אך בסידור אדה"ז דפוס קאפוסט תיבות אלו כן מופיעות, ולפי זה צריך לדחוק ולומר שגם שם הוא טעות הדפוס. וצ"ע.

לא) ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סתע"ג). וטעם השני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקדוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגלה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב.

במקום אחר ביאר רבנו את דבריו (אג"ק חט"ו ע' מ): "מה שצע"ג לפענ"ד . . . בטעם הב' דאבודרהם - הוא לא שלא יצא (שע"ז) העיר מבדיקת חמץ דיוצא בשהחינו שלאח"י. ועדיפה הול"ל מברכת המצות בסוכה (או"ח סו"ס תרל"ט [אוצ"ל: סי' תרמא]), אלא - שצריך לכוון, וזה הרי לא שייך בבדק"ח וסוכה - דאין מקום לכוונה על מאי דהוי כבר (וגם א"א לברך על הטפל)".

לב) מצה. גם בזמה"ז דאורייתא (פסחים קק, א). הן אנשים הן נשים (שם מג, ב). וחידוש הכתוב בלילי פסח, אף שגם בשאר יו"ט חייב לאכול פת, שאינו יוצא במצה עשירה (ר"ן פ' הישן). וי"א שחייב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים - (שו"ע רבינו סתקכ"ט ס"ה. וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ז). - וצע"ק ממ"ש רבינו בס' רמ"ב ס"א במוסגר. ודעת ר"י, ברא"ש ברכות שם סכ"ג, משמע שהוא מה"ת - ראה שם במיו"ט - משום שמחה. אבל אין שמחה בליל יו"ט הראשון מה"ת - שאג"א סי' סח באריכות - וא"כ גם לדבריו לא הוי אז אלא מד"ס. מלבד ליל א' דחה"ס) - לבד ליל א' דחה"ס דילפינן ממצה דחה"פ.

על אף הקביעה כאן שאין שמחה בליל יו"ט הראשון מן התורה, הנה בשיחת שמחת בית השואבה תשכ"ד הרבי האריך לבאר שלדעת אדה"ז יש שמחה גם בליל יו"ט, ומדייק כן מלשונו בס' תקכ"ט "שכל שבעת ימי הפסח . . . חייב להיות שמח וטוב לב . . . ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה". מלשון "שכל שבעת", משמע שזה כולל גם הלילות, כי אם לא כן אין זה "כל שבעת". ואם כן יש חיוב מן התורה לאכול פת בליל יו"ט מצד שמחה.

לג) ולא יבצע מהן. כדי שתהא ברכה על השלימה.

כלומר, כדי שברכת על אכילת מצה תהיה על השלימה לחוש לדעה האומרת ש"על אכילת מצה" היא על השלימה, כמובא לעיל, וכ"ה בשוע"ר סי' תעה ס"ה. אך צריך להבין מה מוסיף אדה"ז בהמשך שוב: "טרם ישברם", הרי כבר הזהיר ש"לא יבצע מהן". ורבנו לא נעמד על זה.

לד) ויאכלם. ואינו טובל במלח מפני חיוב מצוה שלא יהא תערובות טעם אחר כלל (מהרי"ל. שו"ע רבינו סתע"ה ס"י) - וכן הוא מנהג בית הרב (וצ"ע שהרי כתב השל"ה שע"פ כתהאריז"ל יטבול במלח.

כבר העירו שלא מצאו כן בשל"ה, ואכן בכמה הגדות (פרי לצדיק, צלותא דאברהם, ליקוטי שושנים ועוד) מובא בלשון המשתמע שכן כתוב בשל"ה בשם האר"י, וז"ל: "כתב השל"ה . . יאחז בשלימה ובפרוסה . . ויאכל מכל אחד כזית, וע"פ כתבי האריז"ל יטבול במלח". מצד אחד ניתן להבין שזה מובא בשל"ה, אך משלא נמצא כן בשל"ה (ועדיין יש לבדוק בדפוסים ישנים), צריך לומר שזה ענין בפני עצמו שעל פי כתבי האר"י (בכלל), יש מצוה לטבול לחם במלח בכל יום, ולכן גם את המצה יש לטבול, וכן יש לפרש המובא בבאר היטב סיק תעה סק"ב, והכוונה לשער המצות פ' עקב צו, ג.

לה) ויברך. צ"ע מפני מה לא העתיק מ"ש בשו"ע שלו (תע"ה סי"ח) - וכן מנהגנו - שצריך לכוון לפטור בברכה זו גם מרור שבכורך.

יש להעיר שבשו"ע שלו אדה"ז לא מצריך לכוין אלא רק שלא ישיח ביניהם, כי הברכה עולה (ממילא) גם על הכורך.

ולעצם הצ"ע יעויין במ"ש בהעו"ב של שנה שעברה גליון א'פו.

[ונקודת הענין, לדעת אדה"ז בסידורו: "אין ברכת המרור פוטר את ברכת המרור שבכורך, ממה נפשך, אם הלכה חכמים (שלא צריך כורך), הרי אינה צריכה לפטור, ואם הלכה כהלל (שרק בכורך יוצאים), אינה יכולה לפטור, וממילא אין טעם לכוין בברכת המרור לפטור את המרור שבכורך, כי בלאו הכי אינו מועיל. משא"כ בברכת המצה, שגם לדעת הלל יש מצוה באכילת מצה בפני עצמה, הרי הברכה מועילה גם לכורך].

לו) ויטבול בחרוסת - רק החזרת ולא המצה.

ומשמע שאין צריך לנער החרוסת לאחר הטיבול, וכן כתב מהר"י מולין הביאו הב"י, וצ"ע הטעם. וראה פמ"ג א"א סק"ז.



אנו נוהגין ליקח סאלאט וחריין

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגליה

צ"ב טעם אכילת שניהם כאחד

א. בשו"ע או"ח (סי' תעג ס"ה): אלו ירקות שיוצאים בהם יד"ח, חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא מרור; ויוצאים בעלין שלהם ובקלחן . . . וכולם מצטרפים לכזית שהוא השיעור שלהם¹, ועיקר המצוה בחזרת². ואם אין לו חזרת, יחזור אחר ראשון ראשון, כפי הסדר שהם שנויים [פסחים לט, א במשנה]. וברמ"א שם: "ואם אין לו אחד מאלו הירקות, יקח לענה או שאר ירק מר". עכ"ל.

ובשולחן ערוך רבינו (או"ח שם סכ"ז): אלו ירקות שאדם יוצא בהן יד"ח מרור בחזרת (שקורין סאל"ט) בלשון אשכנז ובלשון ספרד סאלאטא, ושם העצם שלו הוא לטוגא בתוגרמ"א ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטגאל, ובספרי הרפואות נקרא לאטיגא סאלאט, ואינו מצוי בזמן הפסח אלא במדינות החמות . . . בתמכא (שקורין קרין או מערטך ובלע"ז מרוביאי) בחרחבינא . . . ובמרור (שקורין ווערמט בלשון אשכנז והוא לענה) לפי שנאמר בתורה מרור סתם וקיבלו חכמים שאין שום מין ירק מר נקרא בשם מרור סתם אלא ה' מיני ירקות אלו. עכ"ל.

עוד כתב בשו"ע ר' (שם ס"ל): "אע"פ שכל ה' מינים אלו נקראים מרור בלשון תורה מ"מ מד"ס מצוה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים ע"ד שיתבאר בסי' תרנ"ו לענין אתרוג הדור ע"ש . . . ואם אין לו חזרת יחזיר אחר עולשין ואם אין לו עולשין יחזיר אחר תמכא . . . ואם אין לו אפילו מרור יקח איזה ירק מר שירצה

(1) ראה רמ"א (פסחים פ"י סי' כה): "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית". וראה מה שהקשה עליו בשאגת ארי' סי' ק. ובאחרונים האריכו בזה. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' סו) כתב ד"כוננת הרא"ש הוא רק להוכחה לחילוקו בין מרור לירקות דכרפס, אף שתרווייהו הם רק מדרבנן דהירקות א"צ לכזית ומרור צריך לכזית, דאף שיש טעם בסברא, משום דכרפס הוא רק להיכרא . . . מ"מ צריך ראי' על זה . . . ולכן הביא ראי' ממה שעל מרור מברכין 'על אכילת מרור' אלמא דהוא חיוב לאכילה דאינה בפחות מכזית, ובירקות דכרפס שמברך רק 'בפה' א', ו'אין מזכירין עליהם אכילה' היינו דאין מברכין עליהם, אינו חיוב אלא היכרא בעלמא, שלכן אין לדמות כרפס למרור ואין להצריך כזית".

אבל ראה תרומת הדשן (פסקים וכתבים) סי' רמה ולקט יושר ח"א עמ' צג. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

(2) "אמר רבי אושעיא מצוה בחזרת" (פסחים לט, א). ובבית יוסף או"ח שם תמה על הרמב"ם שהשמיט זה שיש דין קדימה לחזרת. ותיירץ בדא"פ שהרמב"ם פירש "מצוה נמי בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מריירות", וכשיטת רבינו ירוחם שכתב (נ"ה ח"ד ע"ד) "מצוה בחזרת ואינו צריך לחזור אחר המרור יותר".

לפי שיש אומרים שכל ירק מר שראוי לאכילה נקרא מרור בלשון תורה והוא שיש לו שרף . . . ופניו מכסיפין . . . ומ"מ לא יברך עליהם, שהעיקר הוא כסברא הראשונה".

אמנם בליקוטי מנהגים אשר בהגש"פ כתב רבינו זי"ע: "אנו נוהגין ליקח חזרת (סאלאט) ותמכא (חריין), שניהם - הן למרור והן לכורך".

ועד"ז כתב בערוך השולחן (או"ח שם סי"ד): "חמשה מינים אלו מצטרפין לכזית ולכן יש אצלינו שלוקחין מעט חזרת עם מעט תמכא שטוב לאכלן יחד, וכשיש משניהם כזית יצא ידי חובתו". וכן נהגו בכמה מקומות, וכמצויין באוצר מנהג חב"ד (לידידי הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ז"ל) עמ' קלו³.

ובאוצר מנהגי חב"ד (שם עמ' קלה) כתב שלמרור ולכורך הי' רבינו לוקח כמה עלי סאלאט עם כמה כפות חריין מגורד ומפורר במדה גדושה, והי' עוטף את החריין מכל צדדיו בעלי החסה, ע"ש. הרי שאכל את הסאלאט והחריין ביחד ולא בזה אחר זה. עוד כתב שם, שרבינו נטל את החריין השלם שאינו כתוש ומגורד וחתך ממנו בסכין שתי חתיכות והניחן כשהן בשלימותן האחת לתוך המרור והשני לתוך החזרת.

והנה מה שמהדרים אנו אחר חזרת מובן היטב, כי כן מפורש בשוע"ר (כנ"ל) ש"מד"ס מצוה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים", אבל כאן הבן שואל: מאחר שיש לנו החזרת שהוא המין המעולה והמובחר מכולם, למה לוקחים גם חריין שהוא המין השני והפחות במעלתו לפי סדר המשנה?

וראיתי בספר שיעורי הלכה למעשה (להגרשד"ב לויין שליט"א) או"ח (קה"ת תשע"ד) סי' נו (עמ' שיד) שכתב בזה: "הטעם לזה שהנהיגו להוסיף גם התמכא (חריין), נתבאר בשוע"ר שם (סכ"ז) . . . 'חזרת' . . . אינו מצוי בזמן הפסח אלא במדינות החמות". ולכן הנהיגו במדינות הקרות בתמכא, שגודל גם במדינות אלו. וגם עכשיו ובמקומותינו שאפשר להשיג בקלות גם סלט עדיין נשאר המנהג שנהגו במשך הדורות בחריין. וכנראה שמטעם זה נוהגים כעת בשניהם". ולא נחה דעתי בדבריו, כי לא נהגו בחריין כי אם בשעת הדחק, מחמת שלא היתה החזרת בהישג יד, וא"כ לאחר שיצאו מן המיצר אל המרחב ואכן חזרו ליקח חזרת מחמת עדיפותה, למה המשיכו, ביחד עם זה, ליקח חריין. ועצ"ע.

(3) ראה גם הגדת מהר"ז (להגר"ז בארע"ז ז"ל, ירושלים תשמ"ז) סוף עמ' קיח ואילך: "בטשארטקוב אצל אדמו"ר הסבא קדישא זצ"ל ראיתי שהניחו חריין נמלל בתוך עלי שאלאטין וכה אכלו המרור".

אין לומר שמנהגינו בא לצאת מידי ספק בזהות מיני המרור

ב. לכאורה ה' אפשר לומר דכיון שנסתפקו מקצת אחרונים אם הסאלאט שלנו היא החזרת השנוי' במשנתנו, וכמ"ש בספר משמרת שלום (להרה"ק מקאדינאו, ווארשא תרמ"ב) חלק שני (סי' לה ס"ב) דיש בחזרת "עוד פקפוק, דבאמת יש כמה מיני סלאטא, וכמ"ש החק יעקב שיש ז' מיני סלאטא, ובדאי יש בהם כמה מינים שאינם נעשים מרים כלל ובהם ודאי אין יוצאים . . ומי יודע איזה סלאטא יוצאים בה⁴, ולאידך גיסא גם בחריין העלו ספיקות אם הוא התמכא ששנו חכמים במשנתם, וכמ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' קיט) "הקריין שהוא תמכא לפ"ד מקצת חכמים", ובפירוש המשנה להרמב"ם כתב שתמכא הוא "מין ממני עולשין אלא שגדל בגינות"⁵, ובפי' הרע"ב כתב שתמכא הוא "סיב הגדל סביבות הדקל"⁶, וכיון שנסתפקו בין בחזרת ובין בתמכא מה הם, לכן החמירו לצאת מידי ספק ולאכול שניהם יחד.

אמנם נוסף לזה שלפי זה נצטרך לאכול כזית משניהם, מסאלאט ומחריין [וכמו שאכן נהג רבינו זצוקלה"ה בעצמו], ודלא כמ"ש בערוך השולחן הנ"ל ששניהם מצטרפים לכזית ולכן "לוקחין מעט חזרת עם מעט תמכא", וכ"כ לאחרונה בספר שיעורי הלכה למעשה (הנ"ל ס"א) סי' נו (עמ' שכז), ש"אין צריך שיהי' שיעור כזית בכל אחד מהם כי אם כזית אחד בשניהם יחד . . ואף שהרבי נהג לדייק לקחת מכל אחד מהם כזית ויותר . . זאת היתה הנהגתו המיוחדת אבל להלכה סגי בכזית אחד משני המינים יחד", וכמדומני שכן נוהגים רוב אנ"ש,

הרי לפי זה צ"ב איך נאכלים ביחד זע"ז החסא והתמכא, דממנ"פ אם הסאלאט שלנו אינו החזרת שמנו חכמים ה"ה אכילת רשות ו'תבטל' את החריין שהיא אכילת מצוה וכמבואר מסוגיא דפסחים קטו, א ואם החריין אינו ראוי למצוה ה"ה אכילת רשות ו'תבטל' את הסאלאט?

[וכבר כתב חכ"א (הגש"פ מועדים וזמנים להר"מ שי' שטרנבוך עמ' מד):
"ראיתי מתחכמין לאכול שניהם יחד בבת אחת, אבל אינו נכון שאי חזרת אינו סלאט

(4) ראה גם שו"ת גבורות אליהו (להגרי"א הענקין ז"ל, לייקוואוד תשע"ג) או"ח סי' קנו ס"ט (עמ' ריט) שכתב ד"המרור היותר בטוח הוא התמכא כי על סאלאט (או לעטיס) שבימינו יש מפקפקים אם הוא החזרת הנזכר בגמ' ובפוסקים".

(5) ראה מ"ש בזה הר"ז עמר שי' במאמרו 'חמשת מיני מרור על פי שיטת הרמב"ם', נדפס ב'המעין', ניסן תשס"ח (מח, ג), עמ' 112.

(6) ובתוס' יו"ט שם תמה עליו וכתב "אנו רגילים לפתור לתמכא שהוא מה שקורין בל"א קריין, וכן הוא מפורסם בדברי האחרונים זלה"ה".

היה כדבר הרשות ומבטל התמכא, שתו אינו יוצא כלל", וע"ש שצ"ל ד"פשיטא להו שיוצאין בתרווייהו. ועיין עוד שם, דנראה שהנוהג בתרווייהו בזה אחר זה, מהנכון להקדים חזרת שהיא מצוה מן המובחר ואח"כ תמכא, שאם מקדים תמכא יוצא בדיעבד ולא שייך עוד המצוה מן המובחר בחזרת"י].

ובכלל דוחק גדול לומר שיש איזה ספק בירק החזרת מהו, שהרי כל הראשונים והאחרונים הסכימו ש"הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט. . ואין בו שום ספק ופקפוק בעולם" (שו"ת חכם צבי הנ"ל), וכך נהגו מעולם בכמה מקומות בעולם וכמבואר ומפורש בכ"מ. [וגם בנידון התמכא הרי קיימו וקבלו עליהם הפוסקים אשר מפייהם אנו חיים שחריין שלנו הוא התמכא שבמשנה⁸].

הצעה בדרך אפשר לטעם לקיחת שני מינים

ג. ואולי י"ל בזה בהקדם הא דאיתא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה): "התיבון הרי חזרת מתוק, הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק. רבי חייה בשם רבי הושעיה, כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת, מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים

(7) כוונתו מבוארת עפ"מ"ש הגרי"ל דון-יחיא ז"ל במכתבו אל הגרש"י זיין ז"ל מיום כד תשרי תרצ"ט [נדפס בחי' הגר"ח על הש"ס, הוצאת מישור, בני ברק תשס"ח, עמ' תקפה ואילך] שפעם אחת ביום ראשון של חג הסוכות השכם בבוקר, "היו לפני הגאון [הגר"ח] האתרוג שלי שלא הי' מהודר כ"כ ואתרוג שני מהודר ויפה מאוד, ושאל אותי הגאון כשאברך עתה על נטילת לולב איזה אתרוג אקח תחלה בידי. אינני זוכר מה שהשבתי לו, אך הוא לקח תחילה אחר הברכה האתרוג היפה והמהודר שהוא ספק מורכב ספק אינו מורכב, ואח"כ לקח את האתרוג שאינו מהודר אך בודאי אינו מורכב, ואמר, הלא מצות אתרוג איננה דומה למצות תפילין שמצותה כל היום, שמצות האתרוג הוא רק לקיחה פעם אחת ואם אקח בידי את האתרוג שהוא בודאי כשר הלא אקיים תיכף המצוה ואח"כ כשאקח את המהודר לא יהי' זה הידור בלי קיום מצוה כי המצוה כבר קיימתי, אבל כשאני לוקח תחילה הספק מורכב שמא הוא כשר וא"כ קיימתי מצות אתרוג בהדור גמור, אולם מאחר ושמא הוא מורכב לכך אני לוקח אח"כ את האתרוג שהוא בודאי כשר ואקיים אז מצות אתרוג". וראה מה ששקו"ט ע"ז בשו"ת או נדברו (להגר"ב זילבר ז"ל) חי"ג (בני ברק תשמ"ה) סי' לח. ועוד. ואכ"מ.

(8) וראה מ"ש במכתב הגרשז"א נדפס בהליכות שלמה על מועדי השנה (ניסן אייר) פ"ט בארחות הלכה הערה 326, וז"ל: מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשו"ע, וכמו שאין שומעין לפרופ' פליקס שהוא שומר מצוות שהוכיח [בספרו 'הצומח בתורה'] ששבולת שועל הוא לא מה שקוראים היום ואין שומעין לו ומברכים מזונות, וכן הוכיח באותות שתמכא הנקרא חריין לא הי' כלל בזמן חז"ל ואין יוצאים בזה מרור, ואעפ"כ אין שומעין לו נגד המסורת וכ"ש בענין שמפורש בשו"ע, עכ"ל.

לאבותינו במצרים, בתחילה 'במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך' (בראשית מז, ו) ואח"כ 'זימרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים' (שמות א, יד)⁹.

ונחלקו בזה רבותינו הראשונים והפוסקים:

יש מן הראשונים שמשמע מדבריהם שאפילו אם החזרת מתוקה, ואין בה טעם מר כלל, הרי היא ראוי' למצותה, וכמ"ש בספר החינוך (מצוה שפא) ש"ביררו לנו חז"ל לאכול החזרת, כי בה זכר התמרור מצד הקלח שטעמו מר קצת" ומשמע שעלי החזרת אינם מרים אפילו במקצת. וכ"מ לכאורה ממ"ש בפי' מהר"ם חלאוה (פסחים לט, א) "דחזרת . . סופה להקשות ולהיות מרה", ומשמע שאינה נקראת מרור אלא ע"ש סופו.

ובספר פרי חדש (או"ח סי' תעג שם) על מ"ש בשו"ע "עיקר המצוה בחזרת", כתב בפירוש ד"אע"פ שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום מרירות, דבכלל מרור נכנס חזרת ועל שם סופה שהקלח שלה מתקשה כעץ ולפיכך אף כשהיא מתוקה יוצאין בה". וכן פסק רבינו בשולחן (שם ס"ל), וז"ל: אע"פ שהחזרת אין בה מרירות, מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור, ומצוה לחזור אחרי' אף כשהיא מתוקה, לפי שמצות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך, והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך על ידי פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה, לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר, דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה¹⁰. עכ"ל.

אבל במאמר חמץ להרשב"ץ כתב: "ואלו המינים מצטרפין זה לזה לענין כזית, אע"פ שהן חלוקי הטעמים, לכולם יש מרירות . . ואע"פ שכל אלו המינים יוצאים בהם, מצוה בחזרת אע"פ שאינו מר כשאר המינים". ומשמע מדבריו דגם חזרת מר היא אלא שאין מרירותו כמרירות שאר מיני מרור. וכ"מ בלבוש (או"ח סי' תעג ס"ה) שכתב "עיקר המצוה היא בחזרת, אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות כל כך כמו בשאר המינים, מ"מ קים להו לרוז"ל שידעו לדבר בלשון הקודש יותר ממנו, שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחלה . . ואח"כ הושאל על האחרים הדומין לו במרירות".

(9) ובבבלי פסחים שם: "רבינא אשכחי' לרב אחא ברי' דרבא דהוה מהדר אמרינתא, אמר לי', מאי דעתין דמריין טפי, והא חזרת תנן, ותנא דבי שמואל חזרת, ואמר רבי אושעיא מצוה בחזרת, ואמר רבא מאי חזרת חסא, מאי חסא דחס רחמנא עילון. ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך, מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה, אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה. אמר לי' הדרי בי".

(10) גם בחיי אדם כלל קה אות ג פסק: "אע"ג דאינו מר כלל לא איכפת לך".

ויעויין בספר משמרת שלום (להרה"ק מקאדינאו ז"ל, ווארשא תרמ"ב) חלק שני (סי' לה ס"ב) שעמד על מ"ש רבינו דמצוה לחזור אחרי חזרת "אף כשהיא מתוקה", וכתב "תמה אני מאד, פה קדוש יאמר כן"! והאריך מאד בענין זה, וכתב להביא כמה ראיות דחזרת מתוקה "אין יוצאים בו כלל", ומהם:

(א) מהא דאיתא בגמרא (פסחים קטו, ב) "אמר רב פפא, לא נישאי איניש מרור בחרוסת, דילמא אגב חליי' דתבלין מבטיל לי' למרורי', ובעינן טעם מרור וליכא". ובשו"ע (או"ח סי' תעה ס"א) פסק "לא ישהנו בתוכו שלא יבטל טעם מרירותו".

(ב) מהא דאיתא בגמרא (להלן שם): "אמר רבא, בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא". ופירש הרשב"ם: "בלע מצה ולא לעסה יצא שהרי קיים בערב תאכלו מצות שהרי אכילה היא לו, ומיהו לכתחלה טעם מצה בעינן; בלע מרור לא יצא דבעינן טעם מרור וליכא דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם"¹¹.

והסיק המשמרת שלום בזה"ל: "נלפענ"ד דסאלאטא שלפנינו שאין בו שום טעם מרירות ואין בו טעם כלל ממש כעשב השדה, ודאי שאין ללוקחו למרור לצאת בו ולברך עליו".

והנה בשו"ע רבינו שפסק כשיטת הפר"ח שאפילו אם החזרת היא מתוקה יוצאים בה יד"ח מרור הביא גם הוא (שם סי' תעה סכ"ה) את דברי הגמרא והרשב"ם הנ"ל, וכתב "אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירותו בפיו לא יצא שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם", ולכאורה צ"ב, איך ימרר את פיו בחזרת המתוקה לחיך, וכבר הקשה כן בערוך השולחן (שם סט"ו): "הא מובחר שבמרור הוי חזרת והרי אין בו טעם מרירות כלל". ותירץ הערוה"ש "די"ל דבחזרת חל שם מרור מפני הקשוי, אבל בשאר מינין שם מרור הוא מפני המרירות, וכיון שאינו טועם טעם מרירות לא יצא, וממילא דגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת, דאי אפשר לחלק בין מין מרור זה למין מרור אחר ונאמר

11) וע"ש שפירש דברי הירושלמי הנ"ל באו"א. וראה גם תשובת הגרשי"ח קניבסקי שליט"א אל הר"מ קליין ז"ל (הו"ד בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' סח) שמדברי הרשב"ם מבואר דמה שצריכים לטעום טעם המרור [משא"כ במצה] אינו אלא "משום דצריך שירגיש המרירות", ומוזה הוכיח [כמ"ש גם בספר חזו"א] דבאמת גם לדברי הירושלמי הנ"ל אין יוצאים יד"ח מרור בחזרת "עד שיפול בו המרירות" אלא שהוקשה להגמרא הירושלמית, דכיון דכשנגמר פרוי אין לו טעם מרור היו לנו לומר שאין יוצאים בו יד"ח משום "דאינו בכלל מרורים דקרא, וצריך לאכול דבר שמתחילתו ועד סופו מר", וע"ז תירץ הירושלמי, "דאדרבה, במה שתחילתו מתוק וסופו מר נזכר טפי שיעבוד מצרים", אבל "לעולם אין יוצאין בו אלא כשכבר נפל בו המרירות".

דהתורה צותה לטעום המרור בפיו כל מין מרור שאוכל ירגיש בפיו מה שאוכל ולא על ידי בליעה¹².

ועד"ז צ"ל במה שהביא בשוע"ר הא דאיתא בגמרא "לא נישאי איניש מרור בחרוסת" וכתב "כשהוא מטבלו בחרוסת יזהר להוציאו מיד ולא ישהנו בתוכו שמא יתבטל טעם מרירתו על ידי הקיוהא שבחרוסת", דכוונתו שלא יתבטל טעם הירק הנקרא מרור, אלא דכיון שרוב מיני מרור אכן מרים הם (וגם חזרת יכולה להיות מר) כתב "שמא יתבטל טעם מרירתו", אבל כוונת ההלכה היא שצריך שירגיש טעם הירק בין אם יהא מר [כמרירות השיעבוד] ובין אם יהא מתוק [להזכיר מה שבאו המצריים במרמה ובמתק שפתיים עד שהטילו עליהם עבודת פרך]¹³. עד כאן מה שנ"ל בביאור שיטת רבינו הזקן בשולחנו.

אמנם ע"פ כל הנ"ל אולי יש מקום לומר, דאף שבשולחנו נקט רבינו כשיטת הראשונים והפוסקים לפניו שאין צורך כלל בטעם מר, ושפיר יכולים לקיים מצות מרור בחזרת מתוקה מאד, מ"מ למעשה החמירו רבותינו (ודעימייהו) כשיטת הרשב"ץ והלבוש (ודעימייהו) שצריך שיטעום עכ"פ מקצת מרירות, ולכן הנהיגו לקחת, בנוסף להסאלאט שלנו - למצוה מן המובחר, גם חריין, שע"ז ירגיש המרירות בפיו.

[ובאופן אחר קצת י"ל עפמ"ש בספר המנהגות (לרבינו אשר ב"ר שאול מלוניל¹⁴): "נהגו לבקש חסא מרירא מדאמרינן ר' פלוני מהדר אמרתא, פירוש אירקות מרים". ומשמע דעכ"פ למצוה מן המובחר יש להדר אחר ירק מר, ולכן החמירו להמשיך באכילת חריין כדי 'להדר אמירתא'].

וצ"ל דלצורך הרגשת המרירות סגי גם במעט חריין, אפילו פחות מכזית.

ל'טעם' מרור אינו צריך כזית

ד. ויסוד לדבר זה מצאתי בדברי השפת אמת, דהנה ז"ל המשנה (פסחים לט, רע"א): "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן יד"ח בפסח, בחזרת בתמכא ובחרחבינא

(12) ועד"ז כתב בשו"ת משנה הלכות (הנ"ל שם) דיש מקום לדחוק בפירוש הרשב"ם דגם הוא מודה דבהא דבעינן טעם מרור "אין ההקפדה על המרירות אלא על... טעם של הירק הנקרא מרור, אם הוא חסא שירגיש טעם חסא או שאר המינין אי מר אי מתוק רק שיהי' טעמו של מרור" אך סיים ד"שנויא דחוקה הוא ולא משנינן".

(13) ראה גם שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' צב: "לא אמרו צריך שיטעום טעם מר... אלא שיטעום טעם מרור... אין זה ענין שצריך להרגיש מרירות".

(14) נדפס בתוך 'ספרן של ראשונים - תשובות ופסקים ומנהגות' (ירושלים תרצ"ה) עמ' 160.

ובעולשין ובמרור. יוצאין בהן בין לחין בין יבשין, אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. ומצטרפין לכזית". ופירש רש"י: "ומצטרפין לכזית אם אין לו מאחד מהן כזית, אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפין וע"ז כדי לצאת יד"ח".

והקשה השפת אמת על פירוש רש"י: (א) שלא הי' לו להתנא להפסיק בין הבבא הראשונה ("ואלו ירקות כו' ובמרור") להבבא השלישית ("ומצטרפין לכזית") בהבבא השני' "יוצאין בהן כו' לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין". (ב) דהו"ל למיתני ג"כ לעיל במצה דמצטרפין [ודוחק לומר כפי' הרע"ב דקאי נמי אמתני' דלעיל במצה] (ג) הלשון 'מצטרפין לכזית' אינו מיושב והו"ל למיתני ומצטרפין וע"ז.

וכתב השפת אמת די"ל דמ"ש "מצטרפין לכזית" קאי על כבושין, שלוקין ומבושלין, דאם שאין יוצאים בהן בפני עצמן, מ"מ "מצטרפין להשלים לכזית" מרור.

והטעם י"ל דבאמת במרור עצמו לא כתיב אכילה להורות דבעי כזית דהא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו קאי אפסח ולא נאמר לשון אכילה במרור גופי', רק די"ל דילפינן ממצה מהיקשא [כמ"ש השאגת ארי' (סי' ק) או מדאיתקוש לפסח, ע"ש], אם כן, יש לומר, דהא דבעינן שירגיש טעם מרור בפחות מכזית נמי סגי וה"ה שיאכל חצי זית ויבלע חציו די מהאי טעמא".

למעשה דחה השפת אמת חידוש זה, מפני: (א) ש"לא נמצא בשום פוסק חידוש זה"; (ב) "נ"ל דכיון שהוא שלוק אין בגוף המרור טעם מרירות ונפיק מתורת מרור לגמרי ואינו ראוי אפילו להצטרף דבמצה נמי במבושל לא מצטרף".

אמנם נ"ל דעדיין י"ל נקוט מיהא פלגא בידך, דאף שאין מרור כבוש שלוק ומבושל מצטרף לכזית, אין זה אלא מחמת הטעם שכתב השפת אמת דירקות מבשולין יצאו "מתורת מרור לגמרי", אבל לענין הרגשת טעם המרירות אכן מספיק בפחות מכזית, וכמ"ש השפ"א (ומדבר זה לא חזר בו).

ואם כנים הדברים יש לתת טעם לשבח למנהגינו, דאף שמהדרים ליקח חזרת למרור מ"מ מצרפים גם מעט חריין עכ"פ, כדי לקיים מצות מרור לכולי עלמא.

וכולם מצטרפים לכזית: בדיעבד או אפילו לכתחילה?

ה. והנה בספר הליכות שלמה (להגרשז"א) על מועדי השנה, ניסן-אב (ירושלים תשס"ז) פ"ט סמ"ח כתב: "לכתחילה ראוי שלא לערב תמכא עם חסא ולאכלם יחד למצות מרור". ושם (הערה צו) הביא מ"ש בספר אור חדש שמדברי רש"י (הנ"ל) שפירש מ"ש במשנה "מצטרפין לכזית" ד"אם אין לו מאחד מהן כזית אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית מצטרפין וע"ז", משמע דרק בדיעבד, בכה"ג דאי אפשר

בענין אחר, מצטרפים מיני המרור ולא לכתחילה [והסביר הדבר ע"פ ביאורו של הר"ן (הו"ד במשנ"ב שם סק"מ) על הא דתנן "מצטרפין לכזית", "דה"ה דהוה מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין אלא לגבי מצה פשיטא לי' אבל הכא איצטרין סד"א כיון דאמירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחברי' קמ"ל דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים", ועפ"ז כתב דס"ל לרש"י דגם לפי מה שהמשנה מחדשת "דכיון דיש לכולן טעם מרירות מצטרפים" אין זה אלא בשעת הדחק], והוסיף "דאפילו אם יש כזית ממין אחד אפשר דאין נכון לכתחלה להוסיף ממין אחר ולערב טעמם של מינים שונים", ע"ש. ולפי דבריו אין מנהגינו נכון ע"פ שיטת רש"י.

אבל באמת איך שתהי' כוונת רש"י, הרי ברמב"ם (הל' חו"מ פ"ז הי"ג – הו"ד בסמ"ג מ"ע מא) פסק "כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא מרור, ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא" ומדכלל הרמב"ם שני האופנים ("אכל מאחד מהן או מחמשתן") בהדי הדדי, משמע ששניהם שווים לטובה ולכתחילה. גם בשו"ע וכל הפוסקים סתמו וכתבו "שכולם מצטרפים לכזית" וכיו"ב, ולא התנו דאין זה אלא בכה"ג שאין לו כזית ממין אחד. וכן משמע מסתימת לשון רבינו (או"ח שם סכ"ח) "חמשה מינים הללו מצטרפות לכזית ויוצאים בהם בין בעלין בין בקלחים כו' ומ"מ טוב יותר ליטול העלים והקלח היוצא חוץ לקרקע", ומסגנונו משמע דלענין צירוף המינים לכזית, גם לכתחילה שפיר דמי.



בענין "ורחץ"*

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש מורנוטו

בהגדה ש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כו' פסקא ורחץ כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "ורחץ ונט"י ואינו מברך כי הבא לאכול דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י תחלה (פסחים קטו, א) בלא ברכה כי ספק ברכות להקל (שו"ע רבינו סי' קנח ס"ג). ואף מי שאינו נזהר בזה כל השנה – נט"י והוא כאחד משאר שנויים שעושין בליל זה כדי שישאלו (ח"י סתע"ג סקכ"ח)".

והנה בטור (סי' תע"ג) הביא ב' דיעות אם צריך לברך על הך נטילה, דכיון דמעיקר הדין היום א"צ ליטול (והוא דעת התוס' פסחים קטו, א וכו') לכן אי"צ ברכה, וז"ל: "ונוטל ידיו לצורך טיבול הראשון דכל שטיבולו במשקה צריך נטילה ומברך על נט"י". . וה"ר מאיר מרוטנבורק כתב שהאידנא א"צ נטילה לדבר שטיבולו

(* לע"נ אמו"ר ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק אייזיק. נלב"ע ד' ניסן תשנ"ז.)

במשקה ועל כן לא היה מברך על נטילת על טיבול הראשון וכ"כ בעל העיטור ולא נהירא וכן כתבו הגאונים שצריך לברך וכ"כ ה"ר שמעיה בשם רש"י והרוצה לצאת ידי ספיקא יביא עצמו לידי חיוב נטילה מצד אחר כגון שיסך רגליו (ב"ה או יטיל מים) וישפשה" ועי' בב"י ובד"מ ובפרישה שם.

ובשו"ע שם (ס"ו), עמ"ש המחבר דנוטלים לצורך טיבול ראשון בלא ברכה, כ' הט"ז (סק"ו) "דכל שטיבולו במשקה צריך נטילה: מכאן יש תוכחת מגולה לאותן שאין נוהרין בכל השנה ליטול קודם שיאכל דבר שטיבולו במשקה דמה נשתנה הלילה הזה מכל הימים שבשנה ואם בא לטהר עצמו טפי בלילה זו ה"ל להזהר עכ"פ ב' ימי התשוב' שנוהרים הכל לאכול פת של ישראל דוקא אלא ודאי שאין כאן אלא חסרון זהירות ואין מדקדקים להשוות מידותיהם", היינו דהט"ז סב"ל דטעם הטבילה הוא משום דבר שטיבולו במשקה, ולכן מביא הוכחה מזה שגם בכל השנה מחוייבים בנטילה בשביל דבר שטיבולו במשקה.

אבל המ"א (סי' קנ"ח סק"ח) כ' כ"ה הל"ח סמ"א בפכ"ה דהעולם נוהגים שלא ליטול ויש להם על מי שיסמוכו שהתוס' סוברים כן ופוק חזי מאי עמא דבר ועסי' תע"ג", והיינו דמן הדין אי"צ ליטול בכל השנה, ולפ"ז הדרא קושיית הט"ז לדוכתא, דאמאי טובלין בליל הפסח (ולכ' זהו כוונת הציון של המ"א לסי' תע"ג, ולפ"ז כוונתו להקשות על מנהג העולם משם).

והח"י (בסקכ"ח) הביא דברי הט"ז, ואח"כ הביא דברי הל"ח (שהוא הדיעה שהביא המ"א סי' קנ"ח הנ"ל) ואח"כ כ' "והא דנוטלין בליל זה הוא כא' מן שאר דברים שעושין בליל זה כדי שישאלו". והיינו דלהך דיעה שאי"צ ליזהר בזה בכל השנה צ"ל דטעם הנטילה בליל פסח הוא משום היכר לתינוקות.

ונמצא דאיכא ב' פירושים בהא דטובלים להכרפס בליל פסח, דלחד דיעה (והוא דעת הט"ז סי' תע"ג) הוא משום דכן הוא החיוב כל השנה, ודיעה ב' (והוא הח"י אליבא דהל"ח) סב"ל דבכל השנה אי"צ ליזהר ומ"מ בליל פסח עושין כן להתמיה התינוקות.

והנה אדה"ז בסי' קנ"ח (ס"ג) הביא ב' הדיעות, וז"ל: ובמדינות אלו לא נהגו רוב המון עם ליטול ידיהם לכל דבר שטיבולם במשקה ויש שלמדו עליהם זכות לומר שסמכו על דעת מקצת הראשונים שאמרו שלא הצריכו חכמים נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלין בטהרה משא"כ עכשיו שכלנו טמאי מתים ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מי שיסמוכו אבל העיקר כסברא הראשונה ומכל מקום לא יברך על נטילת ידים שספק ברכות להקל".

ובסי' תע"ג (סי"ט) סתם ג"כ לכ' כהך דיעה וכ' "קודם שמטבל הירק בחומץ או במי מלח וכיוצא בהם צריך ליטול ידיו בלא ברכה כמו שנתבאר בסי' קנ"ח שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה בלא ברכה".

ונמצא דאדה"ז פסק לכ' כהט"ז, וא"כ טעם הטיבול הוא משום דכן יאות וכן הוא החיוב כל השנה, ולפי' זה אין שום יסוד לסברת הח"י דיש ענין ליטול ידים בכדי שישאלו התינוקות (דהרי ההכרח של הח"י לכ' הוא מצד קושיית הט"ז לפי דברי הל"ח (שהביא המ"א), אבל לסברת הט"ז ואדה"ז לכ' אין יסוד לזה), וא"כ איך אפשר להביא דעת הח"י בהמשך לפסק אדה"ז, ונראה כמזכה שטרא לבי תרי?

[ובפרט דאפ"ל נ"מ לדינא בין ב' הסברות, בהא דנסתפקו אי דין זה דנט"י הוא דין על בעל הסדר או על כל המסובין, שבלקט יושר כ' שהוא רק על "הבקי" . כלומר העושה הסדר", אבל בב"י (סי' תע"ג) העתיק ל' המרדכי שכ' "מותר ליטול ידיו קודם קידוש דלא הוי היסח הדעת אבל בפסח שיש הפסק גדול בנתיים אין לו לבעל הבית ליטול ידיו קודם קידוש משום דצריך ליטול ידיו פעם אחרת לעשות הטיבול . . אבל כל בני הבית רשאים ליטול ידיהם קודם קידוש דלדידהו לא הוי היסח הדעת ולא יצטרכו ליטול ידיהם שנית כדי לעשות הטיבול" כו', ומבואר להדיא דהוא חיוב על כל המסובים. ובספר מקראי קדש (וכן בהגדת שדה צופים בשם יוגד משה ועוד) ר"ל דתלוי בב' הטעמים הנ"ל, דאם החיוב הוא משום היכר לתינוקות, א"כ אין החיוב כ"א על בעה"ב, דדי בזה שיהי' היכר לתינוקות, אבל אם החיוב משום טיבולו במשקין, א"כ מחוייב כאו"א לטבול, וא"כ איך אפשר להביא ב' הטעמים גם יחד? וגם אפ"ל עוד נ"מ בין הטעמים. וא"כ איך אפשר להביא שניהם בחדא מחתא?

(אך העיר הגה"ח וכו' הר"ר שמריהו הלוי שי' לאבקאווסקי דהרי א' הראיות שהחיוב רק על בעה"ב הוא מל' הרמב"ם שכ' (בפ"ח ה"א מהל' חו"מ) "סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא בתחלה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו" וכו', ובה"ב: "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית, ואחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו" וכו'. והרי דעת הרמב"ם דצריך ליטול ידיו מן הדין, דהרי הרמב"ם פסק שמברך אהך נטילה, וע"כ ב' ענינים אלו אין תלויים זב"ז).

גם לא הבנתי ענין ההיכר הזה, דהוא רק למקצת אנשים, דהרי מן הדין צריך ליטול ידיו כל השנה, וא"כ בוודאי שהרבה אנשים עושים כן (עכ"פ לאחר שנפסק כן) דאטו ברשיעי עסקינן, ולדידהו הא ליכא היכר, וא"כ מה דאותם אנשים שאינן עושים כן השנה צריכים לעשות ורחץ משום היכרא, א"כ הרי היכר זה רק לדידהו,

ולכ' ממ"נ, אי בעינן עוד היכר, הו"ל לתקן היכרא שהוא לכו"ע, ואי לא בעינן היכרא, א"כ למה צריכים כו"ע ליטול ידיהם, אף אותם שאינם נוהרים כל השנה?

[ובשלמא לפי' הט"ז, אפ"ל דאכן אי"צ היכר נוסף לכו"ע, וכן לשיטת המ"א בשם' ל"ח (והח"י) ד"העולם" אינם נוהרים, י"ל (כדמשמע) דסב"ל דכן הדין ולכו"ע איכא היכרא (ומי שמחמיר על עצמו ליזהר כל השנה אף שאינו מחוייב מן הדין הוא יוצא מן הכלל ובטלה דעתו, ואי"צ תקנה נוספת בשבילו (כמו שאי"צ תקנה נוספת למי שמחלק קליות ואגוזים לב"ב בכל ימות השנה)], אבל לדעת אדה"ז דמחוייב מן הדין, וא"כ מי שעושה כדין אין לו היכר, ודוקא מי שמיקל (וסומך על ה"יש לו על מי לסמוך") בעי היכרא?

גם יש לדקדק בהל' דקאמר דהוי "כאחד משאר שנויים שעושין בליל זה", דמהו "כאחד", והול"ל דזהו אחד מהשינויים?

ואפ"ל בזה דהנה במשנה (קיד, א) "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת". וברש"י (ועד"ז ברשב"ם) "זהו לשון הגמרא, כדתניא לעיל השמש מטבל בבני מעים, לפי שכל מאכלם על ידי טיבול".

אבל בהד' קושיות שואלים על מה דבלילה זה מטבילין ב' פעמים, ובפשטות השאלה הוא על הטיבול עצמה, ולא שה"טיבול" הוא לשון שפירושה אכילה, דא"כ מאי דאמרינן "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם א"ל"ל אין לזה הבנה?.

אך יש לדון בזה, דהנה בתוס' (קיד, א ד"ה הביאו לפניו) "לפי שעקרו השלחן לפני מי שאומר הגדה ועושה הסדר קתני הביאו לפניו מצה ועקירת שלחן היא כדי שישאל הבן ואביו עונה לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים". והנה מ"ש התוס' "ואביו עונה לו עדיין יביאו שלחן לעשות טיבול שני" – דלכ' טיבול שני מאן דכר שמי', והול"ל להביא השלחן לאכול המצה והמרור והכורך ושו"ע – משמע דכוונתו (כמ"ש רש"י והרשב"ם) לאכילה, וקרי לי' לאכילה טיבול, והכוונה דיביאו השלחן לאכול עוד (כי עקרו השלחן אחרי אכיל הכרפס ועדיין לא גמרו לאכול), ולפ"ז מ"ש "והבן ישאל למה אנו מטבילין ב' פעמים" הכוונה דשואל על מה שמחלקים האכילה לשנים (דזהו ההיכר וזהו הקושיא). אך לפ"ז אי"מ מה דאמרינן שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת, וכנ"ל?

והנה ענין זה (דהקושיא על מה דמטבילין ב' פעמים הכוונה על מה דמחלקין האכילה לשנים, ולא שהטיבול עצמה הוא ההיכר) חזינן לכ' גם בגמ' לעיל (קיד, ב) דאיתא שם: אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה בבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה ודילמא לא איכוון למרור הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה למה

לך תרי טיבולי, והא טביל ליה חדא זימנא, ממאי דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות.

והנה מאי דקאמר בגמ' "הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור" הרי פשוט דהכוונה דצריך לאכול המרור, דהרי נותן טעם על מה שזקוק לאכול מרור עוה"פ (ולא מיירי כלל מהטיבול), ומ"ש "למה לך תרי טיבולי" הכוונה דלמה צריך לאכול המרור עוה"פ. וא"כ מאי דמסיק "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות" הכוונה דמה דמחלק האכילה לב' זהו ההיכר להתינוקות. וא"כ משמע דע"ז הוא השאלה דמטבילין ב' פעמים.

ונמצא דיש ב' אופנים לפרש הקושיא דמטבילין ב' פעמים: (א) דהקושיא הוא על הטיבול, דאין דרך לטבול, ועצם הטיבול הוי היכר (ובפרט ב' פעמים), וכדמשמע לכ' מדקאמר דבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת, וכדלעיל. (ב) דהטיבול הוא כינוי לאכילה, והקושיא "מטבילין ב' פעמים" הוא קושיא על האכילה, על מה שאוכלים לפני הסעודה (ואח"כ הסעודה, נמצא שאוכלים ("מטבילין") ב' פעמים, או על מה שאוכלים בב' פעמים ומחלקים האכילה).

ובשו"ע אדה"ז נראה שכולל ב' הענינים יחד, דו"ל (בסימן תעג סעיף יד) "ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה" כו'. הרי מפורש בדברי אדה"ז שהשינוי הוא הטיבול, אבל השינוי בהטיבול גופא הוא (לא עצם אכילת ירקות בטיבול, כ"א) אכילתם כן לפני הסעודה.

וראיתי דמבואר כן לכ' במאירי לפסחים (קיד, ב ד"ה כבר ביארנו) וז"ל "וזה שצריך טבול שני אינו אלא להעיר התינוקות שירגישו ברבוי הטבולין שלא בתוך עיקר הסעודה", הרי שהמאירי כ' שההיכר של הטיבול הוא לא הטיבול עצמה אלא זה שהטיבול הוא שלא בתוך הסעודה. וצ"ב.

ולולא דמסתפינא אולי אפ"ל בזה דבר פשוט, דהשינוי וההיכר והתמיה בטיבול לפני הסעודה הוא מטעם זה גופא, כי דבר שטיבולו במשקה בעי נט"י (מעיקר הדין – ובשעת עיקר התקנה – לפי כל הדיעות). ואין דרכם של בני אדם לאכול דבר הצריך נט"י – אף שהוא מטעם צדדי – שלא בשעת הסעודה (או לפני הסעודה). ותא חזי מאי עמא דבר, שכמדומה שרובא דאינשי משתמטים מלאכול מאכל המצריך נט"י שלא בשעת סעודה (ועד שיש עיסקה גדולה של תעשיית מיני מאכל שאומרים עליהם שפטורים מנט"י וכו').

ולפ"ז א"ש הכל, דאדה"נ דההיכר הוא מה שאוכל לפני הסעודה, אבל זה דחשיב מילתא דתמיהה הוא רק מפאת שאוכל דבר שטיבולו במשקה, שצריך נט"י, קודם שנוט"י לסעודה בי"כ. והוא ע"ד ההיכר דבגמ' (קטו, ב) "למה עוקרין את השולחן

אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו, אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תכא מקמיה אמר להו עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תכא מיקמן אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה, דלכ' מובן דיש תוכן בההיכר הפרטי שעושים, ואי"ז שינוי בעלמא (דאף שכ' התוס' שם דעי"ז בא לשאול בדברים אחרים כו', מ"מ פשוט לכ' דאי"ז שינוי בעלמא, דא"כ אין לדבר סוף, ומובן לכ' החילוק בין זה לחילוק קליות ואגוזים).

ולכ' התוכן של השינוי הוא שבזה ניכר שיש ענין בפנ"ע – מלבד הסעודה – שהוא ענין עיקרי בלילה זה, שהוא סיפור יצי"מ וכו'. ולכן מביאין השלחן ועוקרין אותו אף שעדיין לא אכלו. ועד"ז הוא ההיכר דאכילת כרפס בנט"י קודם הסעודה, שע"ז ניכר שאכילה זו היא ענין בפנ"ע אף שהוא קודם הסעודה, וכנ"ל.

וא"ש לפ"ז דלא ה' תקנה שיטלו ידיים בכדי להתמיה התינוקות (ויש להוסיף דלא ה' מקום לתקן כן מלכתחילה ה' זה חיוב מן הדין), ומ"מ הנטילה ה' חלק מההיכר, דזה שתיקנו הטיבול ה' זה משום שבאופן זה ה"ז מחייב נטילה, שזהו עיקר ההיכר והתמיה לתינוקות.

ועפ"ז א"ש דגם לפס"ד אדה"ז דטעם הנטילה הוא מן הדין, דהעיקר כסברא ראשונה כו' וכמשנ"ת, דמ"מ אף לשיטה זו א"ש דמ"מ גם מי שאינו נזהר בכל שנה יש לו ליטול ידיו בליל פסח כדי שיהי' היכר, אף שלא ה' שום תקנה דנט"י משום היכר, דאף לסברא זו הרי ה' מטרת התקנה דטיבול לפני הסעודה שיהי' ההיכר ע"י הנטילה לפני הסעודה, וכנ"ל.

ולהעיר דעפכ"ז יתיישב ג"כ מה דמקשים העולם על מה דאומרים שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת, והרי טובלים המוציא במלח? ולהנ"ל לק"מ, דהכוונה ב"מטבילין הוא לטיבול המחייב נט"י נוספת קודם הסעודה, וזה אין בכל השנה (אף שיכול לעשות כן, וכמבואר בגמ' דלהלן) [אך סיפר לי א' התמימים שי' שאמו שתי' – בהיותה ילדה – נכנסה ליחידות אל הרבי ביחד עם ב"ב (והי' בסמיכות לחגה"ש), והיא שאלה את הרבי איך אומרים שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת, והרי: א) טובלין הדגים בחריין, ב) טובלים החלה במלח. והרבי אמר לה שהדגים אי"צ לטבול בחריין, וחלה במלח הוא רק מנהג. ע"כ].

והנה בגמ' (קטז, א) שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים, מתקיף לה רבא אטו כל יומא לא סגיא דלא מטבלא חדא זימנא, אלא אמר רבא הכי קתני שבכל הלילות אין אנו חייבין לטבל אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים, מתקיף לה רב ספרא חיובא לדרדקי, אלא אמר רב ספרא הכי קתני אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים.

ולכ' צ"ע, דלפ"ז הפי' בהמשנה הוא ההיפך ממה דקתני בהמשנה להגירסא שלנו (אנו מטבילין פעם אחת או אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת)?

ולהנ"ל י"ל דאכן תוכן הקושיא הכל אחד לב' הגירסאות, דהקושיא הוא על מה שיש אכילה בפנ"ע קודם הסעודה ומחלקים האכילה לשתיים. אלא דבתחלה שהי' מנהגם שכל אכילתם הי' ע"י טיבול, וטיבול הוא כינוי לאכילה (וכמ"ש רש"י ורשב"ם במשנה שלפנ"ז כו' וכמובא לעיל), הנה שאלו כן להדיא דבכל הלילות מטבילין פעם אחת, שהסעודה כולה היא בפעם אחת, והלילה הזה שתי פעמים. ולאח"ז (שע"כ חל איזה שינוי בזה, וכמבואר בדברי הראשונים הנ"ל גופא, הנה ההיכר שהסעודה נחלקת לשתיים הוא בזה שאוכלים דבר שטיבולו במשקה בפנ"ע קודם הסעודה (בנט"י), דבר שאין רגילים לעשות כן בכל השנה (כי כל הסעודה כוללים ביחד), וזהו נוסח השאילה שלנו. ובאתי רק להעיר.



בענין מוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת

הנ"ל

בירושלמי שבת פי"ג ה"ג: חברייא בעון קומי רבי יוסה לא כן אמר רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח [לפי שבעבירה באה א"כ ה"ה בקריעה בשבת לא יהא יוצא ידי חובתו לפי שבעבירה באה" - קה"ע, ולמה הקורע בשבת יצא ידי קריעה] אמר לון תמן [גבי מצה גזולה] גופה עבירה, ברם הכא [גבי קורע בשבת] הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח [בתמי', וכמו שיוצא יד"ח המוציא מצה מרשות לרשות כמו"כ יוצא הקורע בשבת].

ובב"י יו"ד סי' ש"מ (אות כ"ח) "פריך דכשם שאינו יוצא ידי חובתו במצה גזולה משום דהויא מצוה הבאה בעבירה אף קריעה זו שקרע בשבת מצוה הבאה בעבירה היא ואמאי יצא ומשני תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה כך אנו אומרים הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח כלומר לא דמי למצה גזולה דהתם גוף המצוה שהיא המצה היא עבירה שהיא גזולה אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה אף על פי שהמעשה שהוא עשה בו הוא עבירה לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה כי היכי דמוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אף על פי שעבר עבירה יוצא בה ידי חובתו בפסח לפי שהיא עצמה אינה עבירה".

באתו"ד כלל י' מביא דהאחרונים הביאו מדברי הירושלמי האלו ראי' דאיסורים זמניים כמו שבת וכיו"ב הם רק איסורי גברא, ולכן קאמר ע"ז בירושלמי דהוא עבר

עבירה, אבל אין העבירה (דקורע בשבת) בגוף הדבר (ועבמ"ש בזה הגה"מ בבית האוצר כלל קכ"ה (קטע המתחלת ודע) ובגליוני הש"ס לסוכה (ל, א), ובמ"ש במ"א (בהעו"ב).

ובשיחת אחש"פ תשל"ו ס"י מביא דבריו: "וואס דערפון זעט מען דאך אז אן איסור התלוי בזמן, אזוי ווי איסור קריעה בשבת וואס איז קשור מיט זמן פון שבת, איז נאר אויפ'ן גברא, און ניט אויף מלאכת הקריעה כשלעצמה, ועאכו"כ ניט אויפ'ן בגד גופא – און דערפון איז די הוכחה בנוגע צו אלע איסורים זמניים, אז זיי זיינען נאר אויפ'ן גברא און ניט אויפ'ן חפצא" (וממשיך דעפ"ז כותב הגר"ע שם דצ"ל דהבבלי חולק ממה דחשיב נר שהדליק עכו"ם לנר שלא שבת).

ולכ' יל"ע בזה, דבשו"ע אדה"ז (סי' תנ"ד סי"ב) כ' וז"ל: "מי שהוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד בליל ט"ו שחל להיות בשבת מותר לו לצאת בה ידי חובתו ולברך עליה ואין זו מצוה הבאה בעבירה כיון שהיתה שלו קודם שהוציאה או הכניסה נמצא שלא באה מצוה זו לידו ע"י עבירה אלא שהוא עושה בה עבירה אבל היא לא נעשית בעבירה ולא באה לידו על ידי עבירה שעשה הוא".

ולכ' לפי' אדה"ז בהירושלמי אין ראי' מהירושלמי לנידו"ד, דאין טעם הירושלמי משום דאיסור שבת הוי איסור גברא גרידא, כ"א מטעם אחר, דאף אי הוי איסור חפצא מ"מ אין המצוה תלויה בעבירה, ובכגון זה לא הוי מהב"ע. וזהו סברת התוס' (סוכה ל, א ד"ה משום) שכ' "וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה" (וכ"כ בשאג"א סי' צ"ט, דפי' הירושלמי הוא כפי' התוס' בסוכה שם).

וזהו פי' הקה"ע בירושלמי שם שפי' "גופה עבירה – המצוה עצמה היא עבירה שאלמלא לא גזלה לא היה יכול לברך עליה ולקיים המצוה ובמה שאכלה נעשית עיקר עבירה שאינו יכול לקיים מצות והשיב את הגזלה אשר גזל. ברם הכא – אבל כאן הוא עבר עבירה שקרע בשבת אבל אין בקריעה עבירה אלו קרע בבגד זה בחול הלכך יוצא ידי קריעה. כך אני אומר וכו' – בתמיה וכי כך אני אומר שאם הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים שלא יצא בה ידי חובתו בפסח אלא דוקא במצה גזולה אמרו כן ועל כרחך לחלק כמו שאמרתי דהתם אין עבירה בגופה ובגזלה עבירה בגופה".

ועי' בשיירי קרבן לירושלמי שם שהביא דברי התוס' בסוכה הנ"ל, והיינו דמפרש כפי' הקה"ע הנ"ל (וכמו שהביא בשו"ת תו"ח סל"א).

וע"ש בשיירי קרבן שהביא ש"אף הרשב"א בסוכה האריך להוכיח חילוק זה ותימה שלא הביא דברי הש"ס אלו שהדבר מפורש כמ"ש בפרט שהרשב"א מביא

דברי הירוש' כאן בחידושיו" (והוא בשבת קה, ב ד"ה ואע"פ), ונשאר בתימא על הרשב"א שלא הביא מדברי הירושלמי בסוכה שם.

אך י"ל דהרשב"א מפרש הירושלמי כהב"י, דסברת הירושלמי משום דשבת הוי איסור גברא, וא"כ אין דברי הירושלמי שייכים להסברא שכ' הרשב"א (והתוס') בענין מהב"ע (וראה בשו"ת תו"ח שם שמק' (על השיירי קרבן ש) פי' בירושלמי דהוא כפי' התוס', דזה ניחא רק בהוציא מצה, משא"כ בקורע בשבת הרי המצוה באה ע"י העבירה, ולכן מפרש כאידך פירושא דכוונת הירושלמי דהעבירה אינה בהחפצא כ"א בהפעולה¹, ומפרש דזהו כוונת הב"י הנ"ל, עש"ב).

עכ"פ נמצינו למדים דיש ב' אופנים בפי' דברי הירושלמי, דלפי' הב"י (וי"ל דכ"ה פי' הרשב"א) יש ראי' מהירושלמי דאיסורים זמניים הם איסור גברא, אבל לפי' הקה"ע והשיירי קרבן אין ראי' מדברי הירושלמי, ואדה"ז מפרש לכ' כאופן הב', וא"כ לפי' אדה"ז אין ראי'.

בדוחק אולי אפשר לומר דזהו משום דהבבלי הרי חולק על הירושלמי (כמו שהביא הרבי מהגרי"ע הראי' מנר ששבת, כנ"ל), וא"כ אפ"ל דבאמת מפרש הירושלמי כהב"י ודעמי', אך מאחר דהבבלי חולק וסב"ל דהוי איסור חפצא, ע"כ מבאר אדה"ז טעם הדין לפי הבבלי (וא"כ הראי' מהירושלמי הוא אף לפי אדה"ז),

אך זה דוחק לכ', דמלבד מה שנראה דברי אדה"ז כדברי קה"ע, הנה הל' שכ' אדה"ז "אלא שהוא עושה בה עבירה" נראה בעליל שזהו פי' לדברי הירושלמי בזה.

והי' אפ"ל בדוחק דהכוונה בהשיחה הוא רק להביא מה דהאחרונים הביאו ראי' מדברי הירושלמי, והראי' הוא לפי' הב"י בהירושלמי, ולפי' דבריהם צ"ל דהבבלי חולק על הירושלמי, והכוונה הוא להביא השקו"ט בדברי האחרונים בזה (וכהל' "וואס אויף דער ראי' פון די ירושלמי פרעגט מען אז מ'מוז זאגען אז דער בבלי קריגט אויף דעם" היינו שלפי' דבריהם ופירושם שיש ראי' מהירושלמי א"כ צ"ל דהבבלי חולק על הירושלמי), אבל אה"נ דלפי' אדה"ז אין ראי' מהך ירושלמי. אך גם זה דוחק לכ', ובפרט דכללות השיחה סובב הולך בביאור שיטת אדה"ז בסוגיא זו, עפמ"ש בתניא ועפמ"ש בשו"ע שלו כו'.

ואואפ"ל דהראי' הוא אף לפי' אדה"ז והקה"ע, דהרי הירושלמי הביא ראי' מהוציא מצה מרה"י לרה"ר לקורע בשבת, ולכ' – לפי הך סברא (דמה דלא הוי מהב"ע הוא משום שגם בלי העבירה הי' יכול לקיים המצוה) אמאי פשיטא לי' יותר

(1) אך אי"ז ממש הסברא דבאתו"ד ושבשיחה הנ"ל, דלומר שהאיסור הוא בהפעולה אין הפי' שהוא איסור

דהוציא מצה יצא ידי י"ח מקורע בשבת, מאחר דתרווייהו חד טעמא להו (והרי דין זה דהוציא מצה אינו מפורש בשום מקום)?

[והנה הגרע"א בחידושיו לשבת (קלג, ב ד"ה כגון בחצאי ריבוע) כ' על הך ירושלמי "והנה בדברי הירושלמי הנ"ל קשה לי לכאורה למ"ש תוס' סוכה וגיטין ובב"ק אם גזל בהמה ונתייאשו הבעלים והקדישו למ"ד יאוש כדי קונה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, דבעידן המצוה דהיינו ההקדש כלתה העבירה, א"כ מאי מייתי הירושלמי ראייה מהמוציא מצה מרה"י לרה"ר, הא התם דבעידן המצוה כבר פקעה העבירה דהוצאה ואין עתה עבירה, משא"כ בקורע בשבת דבעידן המצוה דהיינו הקריעה ישנו להעבירה, ואולי י"ל דראיית הירושלמי מהוצי' מצה בפיו מרה"י לרה"ר ובלעו ברה"ר בדרך הליכתו דבעידן קיום המצוה דהיינו שעת בליעתו נגמרה העבירה דבליעתו זה הנחתו" ע"ש.

ולא זכיתי להבין, דלכ' הקושיא הוא להיפך, דבמה פשוט יותר הדין גבי הוציא מצה מהדין דקורע בשבת אי נימא דתרווייהו מחד טעמא, ואדרבא, נימא דערבך ערבא צריך?]

ולכן אפ"ל דהנה באמת יש מקום לדון אי שייך סברת התוס' דלעיל לענין מהב"ע, וכמו שהעיר שם ברעק"א בהמשך דבריו ד"הרי בקריעה לא שייך סברת תוס' דהא המצוה על ידי העבירה". ולכ' יש מקום לדון בזה, די"ל כמ"ש רעק"א דבקורע בשבת גם לסברת התוס' הוי מהב"ע כיון דהמצוה גופא היא ע"י העבירה. אבל אפ"ל להיפך, וכמ"ש בקה"ע שם הנ"ל, דזה לא חשיב שהמצוה בא ע"י העבירה כי "הוא עבר עבירה שקרע בשבת אבל אין בקריעה עבירה אלו קרע בבגד זה בחול הלכך יוצא ידי קריעה", וא"כ ה' יכול לקיים המצוה בלי עבירה שה' יכול לקרוע בחול, ורק דהוא עשה באופן שזה עבירה, ולא דמי למצה גזולה שהמצוה באה רק ע"י העבירה.

וא"כ אפ"ל דב' הענינים תלויים זב"ז, ובפשטות, דאי נימא דקריעה בשבת הוא איסור חפצא, א"כ חשיב כמו מצה גזולה, דלא שייך המצוה בלי העבירה (ורק שהאדם ה' יכול לקיים המצוה באו"א (או בחפצא אחר, וכמו שה' יכול לקנות המצה בלי גזילה). אבל אם האיסור דקריעה הוא בהגברא, א"כ א"ש סברת הרעק"א הנ"ל דבקורע בשבת לא שייך סברת התוס'.

ועפ"ז יש לבאר דברי הירושלמי, דקאמר דכמו דבהוציא מצה מרה"י לרה"ר פשיטא דיצא ידי"ח, דבהוציא מצה הרי ע"כ שייך סברת התוס' וכו' לכל הדיעות (ואפי' אי נימא דאיסורי שבת (ואפי' איסור דהוצאה מרשות לרשות) הם איסורי חפצא), הנה ע"ז מחדש הירושלמי דגם בקורע בשבת יצא ידי"ח מאותו הטעם,

והירושלמי מחדש דבקורע בשבת הוי איסור גברא, ולכן שייך גם בזה הסברא דיצא ידי"ח כמו גבי מוציא מצה מרשות לרשות.

וא"ש דגם לפי' אדה"ז בהטעם דיצא ידי"ח גבי הוציא מצה, מ"מ הוי שפיר ראי' מדברי הירושלמי דאיסורי שבת הם על הגברא ממ"ש הירושלמי לענין הקורע בשבת, וכמו שהביא הרבי בהתוועדות וכמו שנתבאר. ועוד יש להאריך טובא בכ"ז ובאתי רק לעורר.

ועוד יש להעיר בזה דהנה בשו"ע אדה"ז (סי' רס"ט ס"ג) "המקדש בבית הכנסת אסור לו לטעום מהכוס שהרי הוא אינו יוצא בקידוש זה ואסור לטעום כלום קודם קידוש אלא כיצד יעשה שלא תהא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה יטעים מהכוס לקטן שהגיע לחינוך . . שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש בין של לילה בין של יום . . שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן שהרי מאכילים הקטנים ביום הכיפורים אפילו קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה".

וכ"ה בהל' פסח בסי' תע"א ס"י "ואף על פי שאסור להאכיל הקטן בידים דברים האסורין אפילו אינן אסורין אלא מדברי סופרים מכל מקום דברים שאינן אסורים מחמת עצמן אלא שהוא זמן איסור כגון מצה בערב פסח או לאכול קודם קידוש מותר להאכילם בידים אם הם צריכין לכך כמו שמותר להאכילם בידים ביום הכיפורים ואין מענין אותם אפילו יכולין לסבול התענית" וכ"ה (סי' תע"ב סכ"ג) "אם אי אפשר לו לעשות הסדר בתחלת הלילה מיד והתינוקות רוצים לאכול אף על פי שמותר ליתן להם לאכול קודם שישמעו הקידוש וההגדה כמו שנתבאר בסימן רס"ט ותע"א מכל מקום ימהר לסלק המאכל מלפניהם ולא יניחם לאכול הרבה שלא ישנו בשעת אמירת ההגדה".

ולכ' הך סברא הוי ממש כסברא הנ"ל דאיסורים התלויים בזמן אינם כ"א איסורי גברא, ואפי' באיסור דאורייתא, שהרי הביא ראי' מאכילת יוה"כ. [ועי' בשו"ע סי' שמ"ג ובנו"כ דאסור להאכיל קטן, ובפשטות זהו ע"ד הסברא באחרונים הנ"ל דמאכלות אסורות הוי איסור חפצא, וע"ד סברת התוס' (שהביא באתו"ד וכו' שם) דהא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים הוא במיוחד במאכ"א, וא"כ הסברא הנ"ל דבמאכלות אסורות גופא אי הוי איסור התלוי בזמן אין החפצא אסורה הוי ע"ד הסברא בתוס' הנ"ל דבאיסור התלוי בזמן לא אמרינן כן (וגם בתוס' שם הביאו דוגמא מיוה"כ כו') וכמבואר באחרונים הנ"ל].

אבל עי' בשו"ע אדה"ז סי' תרט"ז ס"ד דאסור להאכילו (ומיירי באותה איסור עצמה דיוה"כ), וכן בסי' שמ"ג ס"ו מצריך דוקא איסור דרבנן, וע"ש ס"י הניח הסברא דאיסור התלוי בזמן בחצ"ע"ג, ומשמע שנסתפק בזה.

ולמשנ"ת אפ"ל דתלוי בהספק באיסורים התלויים בזמן, שנשארו ראיות לכאן ולכאן וכמבואר בארוכה בהתוועדות הנ"ל של הרבי (ומה שהרבי מביא ראי' (שם) ובלקו"ש חכ"ב וכמובא במ"א), הנה זהו לענין חמץ בפסח, דאפ"ל בפשטות דחמור יותר משאר איסורים התלויים בזמן. ועצ"ע בכ"ז.



”וכאן הבן שואל”

— גדרי מה נשתנה והארבע קושיות —

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר — שערמאן אוקס קאליפורניא

משנה (פסחים דף קטז, א): מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו' עכ"ל, ע"ש דמפרט השאלות הידועות לנו.

ובפרש"ם שם (וכן פירש"י) וכאן הבן שואל את אביו, וז"ל כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה עכ"ל.

והרגיל בעלמא לפרש משנה זו דזהו המקור להידוע לנו מדור דור הארבע קושיות שהילדים שואלים לאביהם בליל הסדר. וכפשטות לשון המשנה לעיל מה נשתנה וכו', שבכל הלילות וכו' ע"ש.

אלא דיש לתמוה טובא בכל זה.

א) מלשון המשנה וכאן הבן שואל, וכדפרש"י, כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם האכילה עכ"ל, הרי לכאורה הי' צ"ל השאלה הראשונה על זה גופא! היינו, למה מוזגין עכשיו הכוס השני לפני האכילה להיפך ממה שנוהגין לעשות כל שבת ויו"ט וכו'.

ורש"י ורבינו יונה כתבו עוד שהבן יתמה שכוס זה השני הוא כוס של בקהמ"ז והלא עדיין לא אכלו הסעודה!

ומתוך הקושיות המסודרות כלל לא מובא לא זה ולא השאלה על ארבע כוסות! ובפרט שלשון השו"ע סי' תע"ג ז' הוא מוזגין כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם הסעודה

ובהגדת רבינו מביא מהמהר"ל שאינו שואל על חיוב לשותות ד' כוסות כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה וכו', ע"ש.

ולכאז' צ"ע דיש כאן שני ענינים נפרדים: א) עצם השאלה על זמן המזיגה (לפני האכילה דלא כבכל השנה) ועל זה מיירי המשנה, ב) תקנת שתיית ד' כוסות שאכן מדרבנן ודעת כ"ק אדמו"ר בכל זה יבואר לקמן אי"ה.

ב) לשון המשנה הוא וכאן הבן שואל, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו, משמע שהרצוי הוא שהבן יתעורר מעצמו, (ע"ד פי' הרשב"ם ורש"י דלעיל שהמזיגה דעכשיו יתעורר אצלו לשאול הרי אינו מובן – שמתוך הקושיות נזכר דברים שעוד התינוק לא ראה בכלל שיתעורר אצלו לשאול – אף שרואה המינים (כמו מרור) על הקערה הרי לכאורה התינוק אינו יודע על מה נצרך כל זה ועל מה הם יבואו ולמשל שנאכל מרור ושיטבלו עוד פעם המרור בחרוסת וכו' וממילא אינו מובן איך מצפים מהבן להתעורר מעצמו לשאול שאלות אלו וכפשוטן לשון המשנה כנ"ל שלכתחילה ישאל הוא רק אם אין בו דעת אביו מלמדו?

ג) רגיל מקדמת דנא לקרוא לשאלות אלו "ארבע קושיות". ובאמת הלא יש כאן חמשה קושיות א) מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות ועוד **ארבע** הידועים למה לא מתחשבים מה נשתנה כאחד מהקושיות – אף שי"ל שהוא הקדמה להארבע קושיות אבל בגמרא מכמה מקומות (כדלקמן) משמע שזה עיקר השאלה?

והן אמת שכבר פירש הערוך השלחן (תע"ג כ"א) שהפירוש מהנשתנה הוא מה לשון התפעלות כמו מה גדלו מעשיך ה' או מה טובו אהליך יעקב.

וכן פירש הגריד"ס (הו"ד בס' הררי קדם סי' פ"ו) לבאר בזה לשון הרמב"ם. ואומר הקורא ע"ש אך מובן שאין זה פשוטם של הדברים במשנה ובגמ'.
 והנראה בכל זה דהא דבתחלת סדר מגיד אומר הבן מה נשתנה (ומבואר בשו"ע סי' תע"ג סעי' ז' דאם אין לו בן אשתו שואלת ואם לאו הוא שואל את עצמו ואפי' ת"ח שואלים זה לזה מה נשתנה וכו').

דיש לחקור אם הכוונה הוא שהבן ישאל שאלות מהדברים שרואה ומה שתמוה לו או דשאלות אלו שסידר לנו בעל ההגדה הוא בדוקא והם חלק מנוסח ההגדה ולא משנה כל כך אם הבן מתעורר מעצמו לשאול – וכדמוכח מה דכתב השו"ע לעיל דאם אין לו בן אשתו וכו' משמע שזה חלק מנוסח ההגדה.

ונראה שנחלקו בזה הראשונים.

דבפסחים (דף קט"ו ע"ב) אביי הוה יתיב קמי' דרבה, חזא דקמדלי תכא מקמי' אמר להו עדיין לא קא אכילנא אתו דמעקרי תכא מקמן, אמר לי' רבה פטרתן מלומר מה נשתנה. ע"כ.

ופי' רשב"ם וז"ל וכיון ששאל לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה אלא להשיב על דבריו לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים הללו ע"כ.

משמע מזה דמעיקר הדין אין אנו צריכים כל הנוסח הארוך הנמצא אצלינו, שבכל הלילות וכו' אלא כיון ששאל מה נשתנה אפי' על דבר אחד מאיזה שינוי סגי בהכי ועל זה משיבין לו עבדים היינו וכו', היינו כל סיפור יצי"מ כנהוג.

אלא דהתוס' שם ד"ה כדי שיכיר נראים דחולקים דכתבו גבי הא דאמרינן למה עוקרין השולחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו, וז"ל כלומר ומתוך כך יבוא לשאול בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא יפטר ממה נשתנה והיה דאביי לא פי' הגמ' אלא תחילת שאלתו עכ"ל.

מדבריהם מבואר דנוסח מה נשתנה וכו' לעיכובא הוא וצריך התינוק לשאול דוקא מעין השאלות המבוארות במשנה דלקמן.

אלא דראה בהגהות מהר"ם רנשבורג על הדף בדף קט"ז ע"א בהא דא"ל רב נחמן לדרו עבדי' עבדא דמפיק לי' מרי' לחירות ויהיב לי' כספא ודהבא מאי בעי למימר לי'? א"ל בעי לאודויי ולשבוחי א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה ופתח ואמר עבדים היינו.

הרי אף שדרו עבדי' לא שאל השאלות המפורשות במשנה אמר רב נחמן דסגי בהכי ופתח מיד ואמר עבדים היינו, הרי דאין אמירת מה נשתנה לעיכובא.

וכן יש לדייק קצת (וראה בזה לקמן) מהגהת הרמ"א סי' תע"ג ס"ז וז"ל: וכשהבן או האשה שואלת א"צ לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים. עכ"ל. דמעולם תמהתי הרי מנהג כל העולם שהבן (או האשה) אומר מה נשתנה ורק מקצת נוהגים (כמנהגיננו ועוד וראה בהגהת החת"ס סי' תע"ג דמדייק כן ברמב"ם וכן נהגו בבית בריסק ראה בהררי קדם הנ"ל) שהקורא ההגדה חוזר ואומר (בלחש) מה נשתנה, א"כ מה מחדש לנו הרמ"א כאן שא"צ לומר מה נשתנה והי' נראה לומר דמתכוון להא דא"ר נחמן וכביאור הנ"ל דהרשב"ם ודו"ק ולקמן יבואר עוד).

והנה גם הרמב"ם נראה דחולק על התוס' וס"ל שאין נוסח מה נשתנה לעיכובא.

דהנה כתב הר"מ בפ"ז מהל' חו"מ הל' ג' וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה בלילה הזה מכל הלילות עד שישביב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכו"כ היה וכיצד משנה? מחלק להם קליות ואגוזים

ועוקרים השולחן וכו' וחוטפים מצה זה מיד זה וכו'. ע"ש עוד שאם אין לו בן אשתו שואלתו וכו' אין לו אשה שואלין זה את זה. עכ"ל.

ומבואר דכל ששאלו (מחמת השינויים שעושים) מה נשתנה לילה זה מכל הלילות די בזה, ועל כן עושין שינויין רק כדי שישאלו מה נשתנה מכל הלילות ושכל זה הוא סיבה לענות להם על שאלתם דעבדים היינו וכו', וזה פשטות דברי הגמ' לעיל. והתנאי העיקרי הוא שיהי' בדרך שאלה ותשובה מכיון שבדין סיפור יצי"מ דכתיב כי ישאלך בנך ואמרת אליו וכו' משמע שלכתחילה צ"ל בדרך שאלה ותשובה ובזה סגי שאלת מה נשתנה.

ולהמתבאר בשיטת הרמב"ם, הרשב"ם ורש"י יש לבאר מהו גדרהארבע קושיות שבסדר ההגדה?

והנה הרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ הל' ב' כתב וז"ל ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל. ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו'.

ויש לדייק בדברי הרמב"ם בשתיים:

א) משמע מדברי הרמב"ם דרק הקורא אומר מה נשתנה? והבן שואל שאלות מדנפשי'.

ואגב מזה למד החת"ס בהגהותיו על השו"ע (סי' תע"ג סעי' ז) דמשמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה ומקשה דבגמרא משמע אם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו. ע"ש. והוא קושיא אלימתא לכאן.

ויש מביאין מכל זה ראי' למנהג חב"ד ועוד שאחרי שאלת הבנים חוזר הקורא וכן כולם ואומרים מה נשתנה, ולכאורה מהרמב"ם אין ראי' כי מפשטות דברי הרמב"ם משמע שרק הקורא אומר מה נשתנה ולא הבן! וכן מקושיית החת"ס גם קשה למנהגינו.

ואם ביאור דברי הרמב"ם הוא – כפשטות המשנה לעיל ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה, והנה רהיטת דברי הרמב"ם יהיו ככה וכאן הבן שואל מה נשתנה וכו', ואם אינו יודע לשאול מלמדו הקורא לומר מה נשתנה.

הרי צע"ג לשון הרמב"ם במה שכתב ואומר הקורא והי' צ"ל ומלמדו הקורא וכדו' מזה שכתב הרמב"ם ואומר הקורא לא משמע כלל הכי?

ובר' מנוח (מובא בילקוט שינויי נוסחאות פרנקל שם) הבן שואל מה נשתנה וכ"ה בעוד כת"י וגם שם בכת"י כתוב שואל ואומר.

ובעוד כת"י כתב יותר – הבן שואל ואומר לקורא מה נשתנה. ועפי"ז מתורץ דיוקינו לעיל – ומסולקת הערת החת"ס. – ומסיים שם דגירת שאר הכת"י וכן גי' דפו"י שלפנינו (והגהות החת"ס) כמו שנדפס, וחזרה דיוקינו לדוכתא.

ואשר נראה לבאר בכל זה:

לדעת הרמב"ם (וכן לרש"י ורשב"ם) יש כאן שני דינים.

דמה נשתנה השנוי במשנה קאי רק באופן שאין הבן שואל לאביו, דלהרמב"ם וכו' פירוש כאן הבן שואל כפרש"י למה מוזגין כוס שני וכדומה שאר התמיהות שרואה, היינו שעושה כל השינויים לעורר תמיהת הבן.

רק אם אין הבן שואל אזי קורין כנוסח ההגדה מה נשתנה וכו'.

ועפי"ז יהיה ביאור דברי הרמב"ם בפ"ח הל' ב' הנ"ל ככה דמוזגין כוס ב' וכאן הבן שואל מה שיש לו לשאול מהשינויים שראה ע"ע וכמבואר לעיל בר"מ פ"ז הל' ב' דעל ידי השינויין דעושה מתעורר הבן לשאול שאלותיו דמה נשתנה – ושם אינו מביא נוסח השאלות דפ"ח דבכל הלילות וכו', רק מה נשתנה ע"ש, כי העיקר לעשות שינויים שהבן יתעורר מעצמו, ואם אין הבן שואל כלום אז אומר הקורא מה נשתנה וכו' שזהו נוסח ההגדה.

ושעפי"ז מבואר כדברי הגמ' פסחים קט"ו ע"ב וקט"ז ע"ב פטרתן מלומר מה נשתנה שאם אין הבן שואל הרי הקורא חייב לומר ולא ללמוד לבנו לקרוא מה נשתנה ומזה שהם שאלו פטרתן מלומר מה נשתנה.

וזהו ביאור דברי החת"ס שתמה על דברי הרמב"ם דמשמע מהגמרא דאם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו וכן הוא מפורש ברמ"א שם.

אלא שהביאור הוא דאיה"נ – דרק אם אין הבן שואל, אומר הקורא נוסח ההגדה דמה נשתנה.

וממילא יוצא דאין מדברי החת"ס ראי' גדולה כלל למנהגינו דחזור הקורא ואומר מה נשתנה ואילו אדרבה, אלא דיתכן דהראי' הוא דמעכשיו נקרא זה נוסח ההגדה ומשו"ז חוזרים ואומרים כמו שאומרים כל ההגדה ודו"ק.

וי"ל דכן ס"ל לרש"י ורשב"ם שהבאנו בריש דברינו דכתבו עלהמשנה כאן הבן שואל, דקאי על השינוי דעכשיו מוזגין לו כוס קודם אכילה ועל זה שואל הבן מה נשתנה.

ולכאורה כ"ה מפורש בטור סי' תע"ג וז"ל ומוזגין לו כוס ב' כדי שישאל התינוק למה שותין כוס שני קודם הסעודה ואם אין חכמה בבן לשאול אביו מלמדו ואם אין לו בן אשתו שואלתו מה נשתנה.

והיינו דכל שהבן שואל מעצמו סגי בכל שאלה שישאל על שינוי הלילה ואם רק שואל למה מוזגין עכשיו כוס שני קודם הסעודה סגי בהכי.

אלא שלדעת הטור – אינו מספיק שהקורא אומר מה נשתנה אלא שצריך ללמד לבנו.

וראיתי אחרי כתבי דיסוד זה כסר ביאר בשו"ת בית שערים סי' רכ"ב כמצויין ברמב"ם פרענקל שם.

ומבואר כן בדברי הגריד"ס (הו"ד בס' הררי קדם סי' פ"ו) שלומד כן מפורש בדעת הרמב"ם פ"ז הל' ב' הנ"ל דעיקר שאלת הבן הוא על כל שינוי שרואה בלילה זה וכמו עקירת שלחן, חטיפת מצה או חלוקת אגוזים, כל שמתעורר עי"ז הבן לשאול מה נשתנה סגי בהכי.

ומביא שם מדברי הגר"ח מבריסק ז"ל שגם סיבת לבישת הקיטל הוא לעשות שינוי שהילד ישאל על זה ודפח"ח.

שוב ראיתי אפי' יותר מזה במהרי"ל בהל' הגדה כתב וז"ל אמר מהר"י סגל וכו' אם יש שם קטן השואל לו ולמה הגבהת הקערה אז, אינו אומר כל ההגדה. וראי' בגמ' דאמר התם פטרתנו לומר מה נשתנה וכולה חדא מלתא עד ר"ג הי' אומר! ועוד כתב והעיד מהר"י סגל על חמיו מוהר"ר משה כ"ץ פעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל עבדים היינו. ולא אמר מה נשתנה עכ"ל. והו"ד בקיצור בדרכי משה סי' תע"ג.

שעפי"ז יתבאר על נכון ביאור דברי הרמ"א בהגהותיו לדברי השו"ע סי' תע"ג סעי' ז' – וכשהבן או האשה שואלת א"צ לומר מה נשתנה. עכ"ל.

שבפשטות רגילים לפרש (וכמו שפרשנו בריש דברינו) שהרמ"א בא לומר שאחרי שהבן או האשה שאלו מה נשתנה אין להקורא לחזור עו"פ לומר מה נשתנה ומזה שאלו על מנהגינו ומנהג עוד קהילות שחזור הקורא ואומר הקושיות.

אלא מבואר שאין זה פי' הנכון בהרמ"א והפי' הנכון הוא על פי מה שבארנו שאם שאל הבן או האשה על השינויים שעשו בשלחן הסדר א"צ כבר לומר מה נשתנה כי כבר יצאו בשאלותיהם. ויכולים לדלג על מה נשתנה וכדברי הראשונים הנ"ל וכן הטור ומהרי"ל, וזה ביאור יקר בדברי הרמ"א.

ובאמת כדברינו מפורש להדיא גם בדברי מרן בשו"ע שהבאנו לעיל להקשות דכתב שם סי' תע"ג סעי' ז', וז"ל: מוזגין לו כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם הסעודה ואם אין חכמה בבן אביו מלמדו וכו' ואפי' ת"ח שואלים זה לזה מה נשתנה.

הרי מבואר שעיקר רצון חז"ל הוא שהבן יתעורר לשאול מעצמו ובאם לאו אז שואלים מה נשתנה וכדלעיל בארוכה, וכל זה כשיטת רש"י רשב"ם והרמב"ם.

ועוד מבואר – דכל זה דסגי אם הבן שואל מעצמו אפי' על מזיגת כוס שני או על עקירת שלחן וחלוקת קליות ואגוזים דהיינו מה שהבן שואל מעצמו והוא יכול לשאול רק מה שענינו ראות כי בפשטות עדיין לא למד כל הלכות הסדר.

אך אם צריכים ללמדו וכו' אז צריכים ללכת כפי נוסח הקבוע דמה נשתנה וכההלכות הקבועות בלילה זה שהם העיקר מה"ת דהיינו מצה, מרור וכו'. ועפי"ז יומתק מאוד הערת רבינו דהא ד"אין שואלין על ד' כוסות הוא כי הם מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסבה שחיובה במצה, ומטבילין שטיבול השני הוא במרור עכ"ל.

שעל פי כל הנ"ל ביאור רבינו הוא כפתור ופרח – שאין הכוונה שהבן צריך לדעת כל זה – ואדרבה אנחנו יודעים שהוא עוד לא יודע – אבל אם לא שאל מעצמו וכבר צריכים ללמד אותו לשאול (כי כל עניני לילה זה הוא בדרך שו"ת) צריכים ללמדו ההלכות העיקריות של הסדר ולא כל דבר שזה שינוי, כמו ארבע כוסות וכו' ולא איכפת לנו שעוד לא ראה זה כי אחרי שכבר צריכים ללמדו לשאול מלמדים אותו עיקרי ההלכות שבליילה זה.

ושעפי"ז יומתק מאד למה קוראים אותם הארבע קושיות כי מה נשתנה בעיקרו וביסודו אינו קשור כלל לשאלות אלו אלא הוא מעין הקדמה לכל זה דיש שינויים בלילה זה. והי' מספיק אם הי' אומר מה נשתנה ואחרי שלא שאל מה נשתנה מלמדים אותו הארבע דינים העיקריים – כנ"ל מדברי רבינו – שבליילה זה ובזמן ביהמ"ק במקום מסובין היו שואלים על צלי.

ועוד י"ל שמעכשיו זה כבר נהפך לנוסח ההגדה עד שאפילו הקורא חוזר ואומר (ללא קשר לדברי הרמב"ם הנ"ל בארוכה).

וכן מבואר באמת מדברי הרמב"ם בנוסח ההגדה שלו שמביא גם מה נשתנה היינו שזה כבר נהפך להיות חלק מההגדה אשר על כן מדין חובת קריאת ההגדה יש לומר נוסח מה נשתנה וכו' ג"כ (וראה בהררי קדם שם שהגר"ח מבריסק גם חזר ואמר נוסח מה נשתנה מטעם זה דהוי חלק מנוסח ההגדה, ודו"ק).

והנה כל הנ"ל לשיטת רש"י רשב"ם ורמב"ם ולאחריהם נמשך הטור, השו"ע והרמ"א לדבריהם אין נוסח מה נשתנה וכו' שבכל הלילות מעיקרי נוסח ההגדה אלא די בזה שהתינוק יתעורר מעצמו לשאול על כל שינוי שיש – מה נשתנה.

אך לדעת התוס' נראה ברור (כנ"ל) דעיקר התקנה היה כדי שהתינוק יתעורר לשאול כל השאלות וכמ"ש התוס' וז"ל כלומר ומתוך כך יבוא לשאול בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר עדיין מלשאול מה נשתנה והיה דאבי לא פי' הגמ' אלא תחילת שאלתו. עכ"ל. היינו שהכוונה שהבן ישאל בפירוש כל השאלות.

ואכן נראה שרבינו אדה"ז בשלחנו ס"ל בזה כהתוס' דזלה"ק בסי' תעג סעי' לח בדין עקירת השלחן וזלה"ק "כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו ועל ידי כן יתעורר לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו' כמו שיתבאר (סעי' מ') והוא כשיטת התוס' שהטעם שעושים כל השינויים הוא לא רק שישאלו על איזה שינוי אלא שישאלו כל השאלות.

והדברים מפורשים וברורים לעיל סי' תע"ב סעי' ל"א וזלה"ק: מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים וכו' כדי שיראו שינוי ושאלו מה נשתנה וכו'. ואע"פ שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם מ"מ ע"י שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלים מצה ומרור ויושבין בהסיבה וישיבו להם עבדים היינו וכו' עכלה"ק.

מפורש מדבריו הק' דלא כבארנו לעיל בדברי רש"י רשב"ם ורמב"ם שהעיקר הוא שיתעוררו לשאול על איזה שינוי ועל ידי זה יצאו יד"ח – וכדברי המהרי"ל דאין צריך אפילו לומר מה נשתנה אלא הולכים ישר לעבדים היינו – ודלא כהשו"ע והרמ"א הנ"ל אלא כשיטת התוס' דהעיקר הוא שישאל על כל השאלות דהמה נשתנה מצה מרור הסיבה וכו'.

(וקצת צ"ע למה לא מביא מטבילין – וכן העירו בהערות שם בהוצאה חדשה דבלאו הכי יש מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בכל יו"ט).

וראה גם סי' תע"ג סעי' א' בארוכה גם שהכוונה שעל ידי כך יתעורר לשאול גם כן שאר השאלות. ע"ש.

חזינן דמדברי רבינו בשלחנו שאלות המה נשתנה אינם רק היכי תמצא או בדיעבד אם לא שאל הבן על איזה שינוי דמחוייב האב לומר (רמב"ם) או ללמדו השאלות (טור) אלא זה הי' עיקר התקנה וצריך הבן סוכ"ס להגיע לשאול דוקא שאלות אלו וכדביאר רבינו בהגדה שהם ההלכות העיקריות דלילה זה.

ונראה מדברי רבינו בשלחנו דאם לא שאל הבן שאלה זו צריך האשהאו הוא עצמו חייב לשאול וכן שני ת"ח אחד שואל – ואחרי שאחד שואל אין צריך לחזור לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים היינו והוא כדברי הרמ"א. והביאור לפי דעת רבינו הוא דמכיון דכבר אמר כל נוסח מה נשתנה כחלק מההגדה אין צורך שהקורא יחזור ויקראנו. אלא שלמנהגינו אומרים בלחש.

ולפי דברי רבינו אדה"ז בשלחנו מוכרחים לומר ששאלת מה נשתנה הוא הקדמה להדינים שמבאר שינויים בלילה זה שהם ארבע ודו"ק.

אלא שרבינו בהגדתו אחרי שמביא דברי רבינו בשלחנו שם (פיסקא ומוזגין לו כוס ב' וכאן הבן שואל) מבאר בסוף קטע מטבילין. מצה. מרור. מסובין) הטעם לכל השינויים בהקושיות במשך הדורות וכותב וזלה"ק: והטעם י"ל כי ע"פ דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות ואפילו לא לכתחילה (פסחים קטו, ב פטרתן לומר) ולכן הי' בזה מלכתחילה שינויי מנהגים או שלא הי' מנהג קבוע בכלל.

עד שלאחרי זמן (בזמן שביהמ"ק הי' קיים – כדמוכח מהרמב"ם) איחדו המנהגים ותיקנו לומר כל חמש הקושיות בכל מקום שיהיו כל ישראל עושים מעשה א'.

וע"ד הפי' אתקין ר' אבהו בנוגע לתק"ש וכו'. עכלה"ק.

הרי לן דלדברי רבינו בהגדתו נראה דמפרש בעיקר גדר מה נשתנה כרש"י רשב"ם ורמב"ם ודלא כתוס' ודלא כביאור רבינו אדה"ז בשלחנו.

ומוכרחים לומר שביאור הרבי בהגדתו מבאר שלדעת אדה"ז בשלחנו (כתוס') התקינו עכשיו לומר כל הקושיות הנהוגין ולא מספיק בשאלה על איזה שינוי קטן וכמו שבארנו לעיל בארוכה. וע"ד אתקין ר' אבהו שאחרי כל השיטות השונות התקינו כתוס' לומר דוקא כל הקושיות ולא מספיק שאלה אחת וכדו' על איזה שינוי.



בירור הניצוצות במצרים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב
וועסט בלומפילד, מייסיגן

בהגש"פ של רבינו ע' כ' מביא רבינו דברי הזהר חדש שההבטחה של הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים להוציאם ממצרים היה רק בנוגע הוצאת גופם ממצרים ולא "מיד שעבודא דדחלא אחרא. ישראל במצרים הווה שראן תחת מ"ט

חילי דמסאבותא וקב"ה אפיק יתהון ועוד דעייל יתהון במ"ט תרעי דסכלתנו לקבליהון כו".

וצ"ע איך ליישב זה עם הא דאיתא בכמה מקומות בחסידות ובפרט בשיחות של רבינו נשיא דורנו, (עיין לקוטי שיחות ח"ג ע' 1016), שכלל ישראל במצרים בררו כל הניצוצות הנמצאים במצרים וכשכתוב בברית בין הבתרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הוה פירושו "רכוש הניצוצות שביררו במצרים".

האם שייך לומר שהם היו תחת ממשלת מ"ט שערי טומאה ועם כל זה בררו כל הניצוצות של מצרים?

ולכאורה לא מסתברא לומר שכשעסקו בהקרבת פסח אז נזדככו בני ישראל והם בררו אז את כל הניצוצות של מצרים "בשעה אחת".

ויותר נראה לומר שכמו שמצינו בהחוג של רשע וטוב לו (תניא (ח"א) פרק י"א) שמבאר רבינו הזקן שהם אנשים שהטוב של הנפש האלקית שלהם כפוף ובטל להרע שלהם ודבר זה מתחלק לכמה מדרגות אבל מדובר באנשים שבין חטא לחטא הם מתחרטים ועושים תשובה ומעשים טובים ועל פי פשטות גם אנשים מחוג זה מבררים נצוצות של קדושה כשהם עוסקים במצות. וכמו כן י"ל כשכותב הזוהר חדש שכלל ישראל במצרים היו תחת ממשלת מ"ט שערי טומאה אין כוונת הזוהר לומר שלא עסקו כלל ישראל בענינים טובים שהרי מצינו כמה מדרשים שמפארים בני ישראל על אמונתם ועל שאר הנהגות טובות שהיו להם במצרים. ועל פי פשטות י"ל שהם זכו לבירור הניצוצות של מצרים ע"י הנהגתם כל משך שהותם במצרים.



זמן אכילת קרבן פסח וסיפור יציאת מצרים לפי ר"א וראב"ע

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
תושב השכונה

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים בפסקא ד"ה "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" בקטע המתחיל ואף שמצוה, כ' כ"ק אדמו"ר (בחילוקו השישי בין מצוות זכירת יצי"מ דכל יום והמצוה דליל ט"ו בניסן) "בליל פסח המצוה היא במשך כל הלילה (או עד חצות – לראב"ע) אף שכבר ספר בתחלת הלילה, משא"כ בכל יום – דאם הזכיר פ"א לא מצינו מצוה (וגם מדרבנן) להזכיר עוד".

ולכאו' הכוונה הוא שמכיון שמצות סיפור יציאת מצרים הוא "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", לכן זמנה תלוי במחלוקת התנאים בזמן אכילת מצה,

שהסוברים שזמנה עד חצות אף זמן סיפור יצי"מ עד חצות, ולהסוברים עד שיעלה עמוד השחר אף זמן סיפור יצי"מ הוא עד עד עמוד השחר¹.

והנה בזמן אכילת מצה איתא בגמ' פסחים (קכ, ב) "תניא "ואכלו את הבשר בלילה הזה", ר"א בן עזריה אומר . . . עד חצות, אמר לו ר"ע . . . עד שעת חפזון (עמוד השחר. רש"י) . . . אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו".

דהיינו שזמן חיוב אכילת מצה (וסיפור יצי"מ) תלוי במחלוקת זמן אכילת קרבן פסח, דלראב"ע הוא עד חצות ולר"ע הוא עד עלות השחר².

ועפ"ז כ' כ"ק אדמו"ר שבלייל פסח המצוה היא במשך כל הלילה – והיינו שיטת ר"ע, או עד חצות לשיטת ראב"ע.

והנה לפי כל זה צ"ע, דלקמן בפסקא ד"ה "כל אותו הלילה" כ' כ"ק אדמו"ר גם ר"א וראב"ע אף דס"ל (מכילתא ס"פ בא ופסחים קכ, ב) דאכילת הפסח הוא רק עד חצות. וא"כ יש לעיין למה כאן מציין כ"ק אדמו"ר ל"ראב"ע" (רבי אלעזר בן עזריה), ולא מציין גם לרבי אליעזר שג"כ סובר שאכילת פסח הוא עד חצות?
וי"ל בזה בג' דרכים:

א – לקמן בא כ"ק אדמו"ר לבאר החידוש של המשתתפין באותו מסיבה בבני ברק בכל אותו הלילה, ולכן מפרט שהחידוש הוא הן בהשתתפות דר"א והן בהשתתפות דראב"ע, משא"כ כאשר מציין שיטה להלכה – מציין רק לראב"ע, מכיון ששיטה זו הוא שיטת ראב"ע, וכלשון הגמ' (פסחים שם) "לרבי אלעזר בן עזריה".

(1) ראה עד"ז במנחת חינוך (המצויין אליו לפני זה בקטע הזה). – אלא ששם מדבר על סוף הזמן לקיום המצוה. וראה אמרי שפר (המצויין לקמן בפסקא ד"ה "כל אותו הלילה") בד"ה וכל המרבה וכו' (ובמשכנות יעקב סי' קל"ט (קנ"א) המצויין באמרי שפר שם) שכ' כעין המבואר כאן. וצ"ע למה אין כ"ק אדמו"ר מציין למקור לפירושו.

(2) ולהעיר מהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים לקמן פסקא ד"ה "מצה ומרור מונחים".

ב – ועוד י"ל (ויומתק ג"כ למה שיטה זו היא שיטת ראב"ע) מכיון שרבי אליעזר שמותי הוא (ראה שבת קל, ב. נדה נ, ב), לכן אין הלכה כמותו (ראה רש"י נדה שם)³. ומכיון שמדובר כאן להלכה (כנ"ל) לכן השמיט שזה שיטת ר"א.

ג – י"ל בעוד אופן (מחודש), ובהקדם דמחלוקת הנ"ל בין ראב"ע ור"ע מצינו בכמה מקומות בש"ס, ומהן (השייך לענינו) בברכות (ט, א) ופסחים (הנ"ל), וכדלקמן.

בברכות על המשנה (ב, א) "הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, א"כ למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק אדם מן העבירה", כ' הגמ' "ואילו אכילת פסחים לא קתני, ורמינהו ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר? אמר רב יוסף: לא קשיא, הא ר' אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא, דתניא . . . (מביא המחלוקת שהבאנו לעיל) . . . (וכשמסיים הברייתא עם כל הלימודים כ' הגמ'): והני תנאי כהני תנאי, דתניא "שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים" (הרי לך שלשה זמנים שאינם שווים, "בערב" – כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות . . . "כבא השמש". משחשכה, "מועד צאתך ממצרים" – בבוקר. רש"י). רבי אליעזר אומר: בערב אתה זוכה, וכבוא השמש אתה אוכל, מועד צאתך ממצרים אתה שורף, רבי יהושע אומר: בערב אתה זוכה, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים (היינו כר"ע, אבל לת"ק [ר"א] עד חצות הלילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא מאי בינייהו. רש"י)."

ואילו בפסחים על המשנה "הפסח אחר חצות מטמא את הידיים", כ' הגמ' "אלמא מחצות ה"ל נותר, מאן תנא? אמר רב יוסף ר"א בן עזריה הוא דתניא . . . (ומביא המחלוקת שהבאנו לעיל).

ויש לעיין למה רק במס' ברכות מובא הא דראב"ע הוא כשיטת ר"א, ואילו במס' פסחים (המקור להל' פסח) לא מובא שיטת רבי אליעזר?

וי"ל בזה שבגמ' ברכות הנידון הוא על זמן אכילת הקרבן פסח ("ואילו אכילת פסחים לא קתני"), ולכן מביא הגמ' שיטת ר"א, שהרי מבואר בדבריו שקרבן פסח נאכל עד חצות, אולם בגמ' פסחים הנידון הוא מתי נעשה הקרבן פסח נותר ("אלמא מחצות ה"ל נותר") ולכן אינו מביא שיטת רבי אליעזר, שהרי לא רק שמדבריו אין

(3) ולפי"ז יבואר לנו דברי המגיד משנה שכ' בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א שהרמב"ם פסק כר"ע שפליגא על ראב"ע דאמר עד חצות, דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. ולכא"ו כאן זה מחביריו שהרי ר"א ג"כ הולך בשיטת ראב"ע, אלא שי"ל שמכיון שר"א שמותי לכן לא מתחשבין בשיטתו להלכה. וצ"ע בכללי הפוסקים.

ראי' שסובר שנעשה נותר בחצות, אדרבה כ' "ומועד צאתך ממצרים אתה שורף, וכפי' רש"י (ד"ה שם תזבח) "מועד צאתך זמן שריפה כלומר בבוקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה"⁴.

והיוצא מכל זה (דבר חידוש) שהן ר"א והן ראב"ע סובר שאכילת פסח הוא עד חצות, אבל חולקים בזמן שנעשה נותר, שלפי ראב"ע נעשה נותר בחצות ואולם לפי ר"א נעשה נותר בעמוד השחר⁵.

4) ובמכילתא (פרשת בא פרשה ו) כ' "בלילה הזה – שומע אני כל הלילה (פי' עד נץ החמה. זית רענן), ת"ל לא תותירו ממנו עד בוקר. אני אקרא והנותר ממנו באש תשרופו, עד בקר למה נאמר? לא בא הכתוב אלא ליתן תחום לבקרו של בקר, ואי זה – זה עמוד השחר. . . ר' אליעזר אומר נאמר כאן לילה ונאמר להלן לילה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות".

ובפי' ברכת הנצי"ב כ' "ומכל מקום דרשה דלעיל נכונה, דמודה דזמן נותר הוא יום, והיינו מעמוד השחר, ורק דאסור לאכילה מחצות ואילך".

5) באור זרוע הל' פסחים (סי' רל"א) הקשה "וקשיא לי דשלהי ע"פ דייק דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות מדקנתי במתני' הפסח אחר חצות מטמא את הידיים, אלמא דמחצות היא לי' נותר, ובתוספתא דפסחים פרק רבי אליעזר (פ"ה ה"י) תניא "הפסח אין נאכל אלא בלילה ואין נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משום נותר ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר", אלמא הא בהא לא תליא". ונשאר בקושיא.

ולפי דברינו י"ל שהגמ' הוא שיטת ראב"ע שסובר שהא בהא תליא, ואכילתה הוא עד חצות ואז נעשה נותר, וכפשטות לשון הגמ'. והתוספתא הוא שיטת ר"א שסובר שאכילתו הוא (רק) עד חצות אבל לא נעשה נותר עד הבוקר.

ולהעיר מרש"י על ברכות שהבאנו בפנים שהוא ביאור בשיטת ר"א שכ' "בבוקר הוא נעשה נותר", ואולם בפסחים (ד"ה ר"א בן עזריה) כ' הרשב"ם "דנפקא לי' מקרא דאכילת פסח עד חצות ומחצות הוי נותר, והאי דכתיב לא תותירו ממנו עד בוקר – לשריפה אתא, דעד בוקר לאו בר שריפה הוא כדנתיא בפ"ק דברכות ראב"ע אומר בערב אתה זוכה וכבא השמש אתה אוכל מועד צאתך ממצרים אתה שורף". ואינו כ' על נותר שהוא בבוקר, ולהעיר מפ' הרש"ש על הרשב"ם (פסחים) שם. ויש ליישב תוד"ה ראב"ע (ברכות שם).

ובביאור הדברים י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש (ח"ג ע' 949) שבאכילת קרבנות יש ב' ענינים: א – המצוה דאכילת הקרבן, ב – שלא יבוא לידי נותר. וי"ל שלר"א אין הפרט הב' תלוי בפרט הא' (ראה לקו"ש שם שיש חילוק ביניהם), משא"כ לראב"ע. (וראה המצויין באוצר מפרשי התלמוד פסחים ח"ד עמ' תת"ל, ובספרים שנסמך בלקו"ש חט"ז עמ' 106 הערה 33 ועמ' 108 הע' 48). ואכמ"ל.

ואם כנים הדברים י"ל שכתוצאה ממחלוקת הזו, הם חולקים (גם) עד איזה שעה יש חשיבות דליל פסח ויציאת מצרים – שלכן רק אז נעשה הקרבן פסח נותר⁶ – ושלפ"ז יכולים לומר, שנכלל בהזמן שהוא שיכולים לומר עליו "בשעה . . . שמונחים לפניך"⁷, – ולכן זה גם הזמן דסיפור יציאת מצרים – שלראב"ע זה עד חצות, ואילו לר"א זה עד עמוד השחר.

ולפי"ז יבוארו דברי כ"ק אדמו"ר כמין חומר, שכאן שמדובר בדין סיפור יציאת מצרים מציין כ"ק אדמו"ר רק לראב"ע, כי לר"א יש להמשיך עד עלות השחר⁸,

6) ולהעיר מהמבואר בלקו"ש חט"ז עמ' 107 שליל ט"ו דניסן הוא מיוחד (ואדרבה – בעיקר) כיו"ט מצד עצמו, כי זהו הזמן של יציאת מצרים, ומצד חשיבות הזמן הזה הרי אז הוא זמן מצות אכילת הפסח. עיי"ש בארוכה. ובהערה 48 כ' "ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים (ברכות שם), וכ"פ הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ח הט"ו) שמדאורייתא אוכלים כל הלילה. וגם לדעת ראב"ע שאוכלים רק עד חצות מדאורייתא – זמן שריפה הוא רק בבוקר שאז נעשה נותר – ראה פרש"י שם ד"ה שם תזרת...".
ויש להעיר כמה פרטים:

א. מבואר מכאן שגם ראב"ע שסובר שאכילת הפסח עד חצות, סובר שנותר הוא בבוקר, מכיון שכל הזמן ההוא שייך לזמן של יציאת מצרים, וא"כ הרי זה כעין מקור לביאורנו בפנים שעד שעת נותר עדיין היו זמן השייך ליציאת מצרים (ובמילא גם למצות סיפור יציאת מצרים).

ב. הא ש"ק אדמו"ר מציין שזה שיטת ראב"ע הוא (כמובן) לא כדברנו בפנים. אבל באמת שצ"ע שהרי בגמ' פסחים כ' להדיא שלראב"ע נעשה קרבן פסח נותר בחצות, והרש"י שמציין אליו כ"ק אדמו"ר הוא בשיטת ר"א (כנ"ל). ועיין עוד באוצר מפרשי התלמוד המצויין לעיל הערה 5.

7) והרי מובן שאינו תלוי באם יש לאדם מצה. ראה לקמן פסקא ד"ה "לפניך". ולפי גירסתנו שלא כתוב מונחים לפניך על שלחן אין חוב שיהיה מונח על השולחן מצה ומרור, אלא (כמבואר בפסקא ד"ה "מונחים לפניך") ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה.

ולפי דברנו אינו תלוי ממש בשעה שאכילתו מצוה, אלא במובנו הרחב, בזמן שיש עליו מצוה – דהיינו שאינו נותר (ויש לעיין באם יש לאכול הקרבן פסח אחר חצות כדי שלא יבוא לידי נותר. וראה עד"ז באוצר מפרשי התלמוד שם עמ' תתלא).

ולפי"ז יומתק הלשון "מונחים לפניך".

8) והנה לקמן בפסקא "כל אותו הלילה" מביא כ"ק אדמו"ר מהמכילתא (ס"פ בא) ש"רבי אליעזר אומר... צריכין לעסוק בה' פסח עד חצות".

וי"ל בזה:

א. שצריכים (חיוב) עד חצות, אבל יש מצוה במשך כל הלילה.

ב. מבואר באחרונים (בשם הגרי"ז) לחלק בין "הלכות פסח" שהוא עד חצות, וסיפור יציאת מצרים שהוא כל הלילה (ולפי"ז מתוך הסתירה בין המכילתא והתוספתא (סוף פ' דפסחים). ואכמ"ל). ועצ"ע.

ואולם לקמן שמדובר בדין דאכילת פסח (שגם משום זה יש חידוש בהא שהיה מספר כל אותו הלילה⁹) לכן מציין ג"כ לרבי אליעזר.

אלא שעדיין צ"ע למה כ' כ"ק אדמו"ר כדבר הפשוט שהמצוה היא במשך כל הלילה, ורק שלראב"ע הוא עד חצות, ולא כ' שדיעה ראשונה הוא דעת ר"ע? וי"ל בזה בג' דרכים¹⁰:

א. שכ"ק אדמו"ר נוקט בפשיטות שההלכה הוא כר"ע (ראה רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ח ה"א "אכילת בשר בליל חמשה עשר מצות עשה", ובהט"ו (שם) "אין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר" (וראה בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א. ופ"ז ה"א).

ב. כ"ק אדמו"ר מסתפק כמי ההלכה, ולכן הולך לחומרא שהמצוה דסיפור יציאת מצרים הוא במשך כל הלילה. ראה רא"ש (פסחים פ"י סי' ל"ח) "נכון להחמיר כראב"ע", וברשב"א (ברכות ט, א) "הלכך אזלינן לחומרא" (וראה גם שו"ת הרשב"א סי' תמ"ה).

ג. שכ"ק אדמו"ר סובר כהריטב"א בפירושו על ההגדה ש"מסדר ההגדה [סבירא לי'] כרבנן דאמרי עד עמוד השחר", ומכיון שזה ליקוט וכו' על הגדה, סתם כשיטתו ש"המצוה היא במשך כל הלילה".

וכל הנ"ל הוא בדרך אפשר. ועצ"ע.



9) שלפי ראב"ע החידוש הוא שאע"פ שהמצוה הוא רק עד חצות ישב וסיפר כל אותו הלילה, ולר"א הגם שסובר שאכילת פסח הוא רק עד חצות הוא סובר שהמצוה נמשך כל הלילה ולכן סיפר כל אותו הלילה.

10) ולהעיר מהפסק דין ברור בטושו"ע ואדה"ז (סי' תפ"א) "חייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה". ובשיטת אדה"ז בזה ראה הלכות ליל הסדר (אשכנזי) סי' תע"ג עמ' קס"ז ואילך. הערות וביאורים גליון תתנ"ט עמ' 20 ואילך. ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

דיוק הלשון "כל אותו הלילה"

הנ"ל

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, בפסקא ד"ה "כל אותו הלילה", כ' כ"ק אדמו"ר "גם ר"א וראב"ע אף דס"ל (מכילתא ס"פ בא ופסחים קכ, ב¹) דאכילת הפסח הוא רק עד חצות. וראה אמרי שפר שהאריך. במכילתא ס"פ בא: ר' אליעזר אומר . . . צריכין לעסוק בהל' פסח עד חצות".

ויש לעיין בדבר, דלכאוף אם מקורו של כ"ק אדמו"ר הוא מהאמרי שפר, למה אינו כותב "אמרי שפר" בסוגריים [אמרי שפר], וכדרכו ב(רוב) שאר ציון מקורות בהגדה? ולמה כ' "וראה אמרי שפר שהאריך"?

ועוד צ"ע למה כ' את לשון המכילתא, הרי המכילתא הובא בלשונו באמרי שפר שכבר צויין אליו, וא"כ למה לכ"ק אדמו"ר לחזור לכותבו?²

וי"ל בזה בהקדם בירור משך זמן החיוב דמצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, דאע"פ שלא מצאנו מקור מפורש בתלמוד לזמן חיובו, מסתבר לומר דמכיון

(1) במכילתא איתא (על הפסוק [ואכלו את הבשר] בלילה הזה) "ד' אליעזר אומר: נאמר כאן לילה ונאמר להלן לילה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות".

והוא בפרשה ו' במכילתא פרשת בא. ולפי"ז צ"ע ציון כ"ק אדמו"ר ל"ס"פ בא", שהרי פרשה ו' הוא קרוב לתחילתו? (ולהעיר מריש פרשה י"ג שם). ושו"ר שיש גורסין כאן "ראב"ע" (הגהות וביאורים למכילתא ברכת הנצי"ב). וראה לקמן הערה 5.

ובפסחים שם "תניא: ואכלו את הבשר בלילה הזה, ר"א בן עזריה אומר: נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות".

ולהעיר מגמ' ברכות (ט, א) ש"הני תנאי כהני תנאי" (שראב"ע סובר כשיטת ר"א).

(2) ויש להוסיף שציטוט לשון המכילתא הוא הוספה שלאחר זמן (ואינו בדפוסים הראשונים), וא"כ יגדל הפלא למה ראה כ"ק אדמו"ר להוסיפו?

ויש להוסיף ולהקשות (וכמו שכבר הקשה (הרב) ב"ש בהערות התמימים ואנ"ש מוריסטאון גליון תרט"ו) ש"לכאוף" מהמכילתא הוא ראי' להיפך, שהרי בתחילה כתב שאע"פ שאכילת הפסח הוא רק עד חצות מ"מ ישוב כל אותו הלילה, במכילתא כתב לעסוק רק עד חצות".

שהחיוב הוא "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"³, שזמנה תלוי בזמן חיוב אכילת מצה⁴.

והנה בזמן אכילת מצה איתא בגמ' פסחים (קכ, ב) "תניא: 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ר"א בן עזריה אומר: . . . עד חצות, אמר לו רבי עקיבא: . . . עד שעת חפזון (עמוד השחר. רש"י) . . . אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו".

דהיינו שזמן חיוב אכילת מצה תלוי במחלוקת זמן אכילת פסח, שלראב"ע הוא עד חצות ולר"ע הוא כל הלילה.

(3) לשון המכילתא והגדה של פסח. וראה בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים פסקא ד"ה מצה ומרור "בזמן הפסח היו אומרים שפסח מצה ומרור כו".

(4) ראה מנחת חינוך מצוה כ"א ס"ק ב', וכלשון החינוך "כבר פרשו חכמים דמצוה הגדה זו היא בליל חמישה עשר בניסן בשעת אכילת מצה" (ובמנחת חינוך שם "היינו בזמן שמצוים על מצה ומרור מונחים". וראה לקמן בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים פסקא ד"ה מונחים לפניך, לפניך).

ובעמק יהושע (דרוש י"א) כ' "ודאי דלא שייך זה לענין אכילת מצה, דמצות ספור יצי"מ הוא מצוה בפני עצמו", אבל אינו מסביר איך יבאר המכילתא הנ"ל (וראיתי מציינים למקראי קדש (להגרצ"פ פראנק) סי' מ"ג, ואינו תח"י).

וראה ר"ן (פסחים קכ, ב. מגילה כא, א) ש"אפילו בקריאת הלל החמירו בתוס' לקרותו קודם חצות", והובא להלכה בשו"ע סי' תע"ב ס"א ושו"ע הרב ס"ו. וראה פמ"ג סי' תע"ג א"א ס"ק א. וראה משנת יעב"ץ אור"ח סי' י"ח, ומבאר כן בגמ' ברכות (ט, א) "הלל בלילי פסחים". הרי משמע שמצות ספור יצי"מ תלוי בזמן אכילת מצה.

ואפי' בתוס' (מגילה כא, א ד"ה לאתויי) שכ' "אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא", י"ל שרק בהלל שהוא מדרבנן אין להחמיר, אבל בהלל (וסיפור יצי"מ) שהוא מן התורה חייב לאומרו לפני חצות (ושו"ר עד"ז במשנת יעב"ץ שם). ולהעיר מלשון אדה"ז שם "לגמור את ההלל".

וראה הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים בפסקא ד"ה מצוה עלינו לספור ביצי"מ (הא'), קטע המתחיל ואף שמצוה, בחילוקו השישי בין המצוה דסיפור יצי"מ בליל ט"ז דניסן והמצוה דכל יום, ש"בליל פסח המצוה היא במשך כל הלילה (או עד חצות – לראב"ע) אף שכבר ספר בתחלת הלילה, משא"כ בכל יום – דאם הוזכר פעם אחד לא מצינו מצוה (וגם מדרבנן) להזכיר עוד", הרי מבואר להדיא בשיטת כ"ק אדמו"ר שמצות ספור יצי"מ תלוי בזמן אכילת מצה, דלא כהעמק יהושע.

ולפי"ז שגם זמן חיוב דמצות סיפור יציאת מצרים תלוי במחלוקת הנ"ל יוצא דלראב"ע מצותה עד חצות ולר"ע מצותה כל הלילה⁵.

והנה בביאור דברי ההגדה, וכונת בעל ההגדה שהביא ה"מעשה ברבי אליעזר וכו' והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה", כפי שזה מבואר עפ"י שיטתם במשך זמן אכילת הקרבן פסח (ומצה), מצינו ב' דרכים:

5) ראה מנחת חינוך שם, ופי' האמרי שפר (המצויין בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים). ומשכנות יעקב (המצויין בפנים ההערה).

והנה מצינו כמה מקורות שדנין עד איזה זמן חיוב מצות סיפור יצי"מ:

א – בתוספתא (פ"י דפסחים) כ' "חייב אדם לעסוק בהלכות פסח (גירסת הגר"א: לספר ביצי"מ) כל הלילה".

ב – במכילתא (ס"פ בא) כ' ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות וגו'". (ולהעיר גם מאבן עזרא שמות יב, מב).

ובאמרי שפר (שם) שר"א במכילתא לטעמי' דאכילת מצה עד חצות, והתוספתא הוא שיטת ר"ע (וכ"ה בעוד מפרשים, וראה לקמן הערה 6).

(וראה מהר"ל בגבורות ה' סוף פרק ב' "דגם הלכות פסח הוא יצי"מ". וראה שו"ע אדה"ז סי' תפ"א ס"א, ורא"ש פרק ערבי פסחים סי' לג).

ולפי"ז אולי י"ל (בדוחק) שזה בא כ"ק אדמו"ר לרמוז כשציין לשיטת ר"א שקרבן פסח הוא עד חצות "מכילתא ס"פ בא" הגם ששיטת ר"א מובא לפנ"ו (ראה הערה 1), דהיינו ששיטת ר"א יובן ביחד עם דבריו במכילתא בסוף פרשת בא שהמצוה דסיפור בהל' פסח הוא עד חצות.

6) בפירוש הגדות וספרי האחרונים מובאים כמה וכמה דרכים בביאור ההגדה, (ראה (לדוגמא) המצויין בהגדה של פסח מרבה לספר (רובין) ואוצר מפרשי התלמוד פסחים דף קכ, א עמ' תתמא-תתמג), ומה שהבאתי בפנים הוא מה שלענ"ד נחוץ להבנת דברינו.

לשלימות הענין אביא המבואר בראשונים בענין זה:

בריטב"א (על הגדה) כ' "ומביא ראי' ממה שהיו חכמים גדולים וספרו כל הלילה ביצי"מ, ובמכילתין אמרו: ר"א אומר חייב אדם לעסוק בהל' פסח עד חצות, לפי שהוא סובר שזמן אכילת הפסח וההלל עד חצות שנגאלו. ומסדר ההגדה לא נראה לו כן, אלא כרבנן דאמרי עד עמוד השחר, וכן הלכה, אעפ"כ ראוי להחמיר, וסתם התנא דבריו, כדי שלא יבוא לקצר בדבר מפני החשש שיאמרו שמא כבר הגיע חצות, ועוד י"ל כי החכמים הללו לאחר שסיימו ד' כוסות האריכו בענין יצי"מ".

ובפי' הר"י בן יקר (על הגדה) כ' "ולכן אמר ר' אליעזר עד חצות, לפי שמצות פסח אינה אלא עד חצות, ולפי שיש בני אדם שאינם חפצים לדרוש כל כך ואומרים כבר הגיע חצות, ואפשר שלא הגיע, לא רצה

א – המשכנות יעקב (או"ח סי' קל"ט (קנ"א)) כ' "הנך חכמים שהסיבו בבני ברק וספרו ביצי"מ כל הלילה, ש"מ שהכריעו דעת הסוברים כל הלילה זמן פסח . . . וגם ראב"ע הי' עמהם, ולכא' לדידיה דס"ל עד חצות מיחזי כבל תוסיף, לזה נתן טעם משום דאיהו ס"ל דגם בלא חובת הפסח מצוה תמיד לספר ביצי"מ בכל לילה וכו', ואין זמן ושיעור לדבר, וכל המרבה ה"ז משובח ואף שלא בזמן הפסח".

ב – האמרי שפר (על ההגדה קטע ד"ה וכל המרבה לספר הרי זה משובח) כ' "לכאורה אינו מובן הלא באותו לילה חובה הוא . . . מיהו יש להוסיף ולפרש מרבה יותר מזמן החיוב . . . תדע שהרי ר"א וראב"ע ס"ל מצות אכילת מצה עד חצות . . . משום הכי מצות ספור יצי"מ או הלכות פסח עד חצות, ומכ"מ הרי במעשה שהביא המגיד עסקו גם המה כל הלילה . . . הרי זה מרבה ומשובח. והיינו שהביא המגיד רא' מאותו מעשה".

והמורם מדבריהם: לפי המשכנות יעקב למדין מה "מעשה" של התנאים ושיטתם בזמן חיוב אכילת הפסח (ומצה), שמצות סיפור יצי"מ בליל ט"ז הוא כל הלילה, משא"כ לפי האמרי שפר למדין מהמעשה (ולכן הובא המעשה) שהמרבה יותר מזמן חיובו משובח.

ונראה לי לומר שלכ"ק אדמו"ר יש דרך אחרת בהבאת שיטת התנאים האלו בזמן חיוב אכילת הפסח, והוא לתרץ קושיא בפשוטו של הגדה, דעל לשונו של המגיד ש"הי' מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה" יש להקשות (וכלשונו של האור ישראל (הובא בהגדה של פסח עם רל"ח פירושים)) "ופלא על המגיד, 'אותו' למה לי? הי' לו לומר 'כל הלילה'?! (שהרי מובן שמדובר בליל טו)?".

וכדי לבאר חידוש בעל ההגדה שהוסיף מילת "אותו", דהיינו שיש חידוש ב"מעשה וכו' באותו לילה" שלכן הוסיפו המגיד, מבאר כ"ק אדמו"ר שהוא להראות חידוש בשיטת ר"א וראב"ע.

המסדר הזה להזכיר "עד חצות", שהרי מביא מיד מעשה בר' אלעזר עצמו שאמר עד חצות, והי' עם ר' יהושע וראב"ע שספרו ביצי"מ כל הלילה, ולפי טרדתו הי' סבור שלא עבר חצות, כל שכן שיש בני אדם שיאמרו מחמת טרדת בטלותם כבר הגיע, ואפשר שלא הגיע".

ולא מצאתי שכ"ק אדמו"ר יציין לספרים אלו (ואולי לא הי' תחת ידו).

7) ולהעיר מתוספתא (המובא בהערה 5) שמביא מעשה כעין שלנו בהגדה שכ' "כל הלילה", וברא"ש (ערבי פסחים סי' לג) שמביא (לכא' סיפור דהגדה וג"כ כותב רק "כל הלילה").

ושו"ר בהגדה של פסח מרבה לספר (רובין) בפרק על המילה 'אותו', שמביא מכמה מפרשים שמדייקים לשאול על הוספת מילת "אותו", ויש להעיר על התירוצים שמובא שם, ואכמ"ל.

דהגם שהיו מסובין (ו) מספרים ביציאת מצרים באותו הלילה – שהוא ליל ט"ו, ולפי ר"א וראב"ע "אכילת הפסח הוא רק עד חצות" מ"מ הם ספרו ביצי"מ "כל אותו הלילה".

ולפי"ז מובן שאין נפק"מ מהו הביאור המדויק – האם יש ראי' ממעשה זה אם נמנו וגמרו אז לפסוק שההלכה הוא כל הלילה (כדעת המשכנות יעקב) או שיש מצוה להרבות יותר מזמן חיובו (אמרי שפר), שאין שרק לומדים ביאור השתתפותו של ר"א וראב"ע, יש כאן חידוש בהא שהשתתפו בהמסיבה – שאע"פ שהי' ב"אותו הלילה", ליל ט"ו, שיש המצוה דקרוב פסח (ומצה) (ומסתעף מיני' דינים השייכים לזמן סיפור יצי"מ), מ"מ השתתפו במסיבה זו "כל אותו הלילה" גם ר"א וראב"ע – אף דס"ל דאכילת פסח הוא רק עד חצות", ושלכן מדייק המגיד לכ' "אותו הלילה".

ואם כנים הדברים יש לבאר למה כ' כ"ק אדמו"ר "וראה אמרי שפר שהאריך", שכוונתו הוא שאין האמרי שפר המקור לדבריו, שהרי כנ"ל האמרי שפר מבאר הלימוד של השתתפותם של ר"א וראב"ע בהמסיבה כפירוש בהגדה באופן אחר מכ"ק אדמו"ר, וגם י"ל שכ"ק אדמו"ר אינו מסכים עם פרטי הדברים שכ' האמרי שפר⁸, אלא שכוונתו הוא לציין שבאמרי שפר מאריך (וגם מציין להמשכנות יעקב⁹) בביאור הקשר של זמן מצות אכילת הפסח עם זמן מצות סיפור יציאת מצרים לפי

(8) באמרי שפר (שם) כ' שמכין שהמרבה הרי זה משובח "היינו שהביא המגיד ראי' מאותו מעשה", דהיינו שמהמעשה יש ראי' להמובא בפיסקא לפני זה שהמרבה הרי זה משובח (עיין באמרי שפר בארוכה).

והנה כ"ק אדמו"ר מפורש לומד שהמעשה הובא לענין אחר, דבד"ה וכל המרבה כ' "ואפילו כהנים ולויים שלא נשתעבדו וגרים, וראי' לזה מעשה בר"א ור' יהושע (לוי) וראב"ע (כהן) ור"ע, (בן גרים) ור"ט (כהן) (שמחת הרגל).

ואולי י"ל: א – שכ"ק אדמו"ר בא לבאר דיוק לשון "כל" (ולא כ' סתם "המרבה"), ב' – שגם מבאר הוספת המילים "לספר ביציאת מצרים" (שלכאו' מיותר), ומבאר שבעל ההגדה בא להשמיענו שכל המרבה – אפי' כהן ולוי שלא נשתעבדו אבותם, ואפי' גרים שבכלל לא היו אבותם בכלל בני ישראל בזמן השעבוד, ולכאו' אין להם להרבות ביצי"מ (יותר מהחיוב), שגם הם משובח כשמרבים לספר ביציאת מצרים, ומפני החידוש שבוז מביא ראי' מהמעשה וכו'. ודוק כי קיצרתי.

ומה שהקשה האמרי שפר למה המרבה משובח ד"לכאורה אינו מובן, הלא באותו לילה חובה הוא?", הרי י"ל (בפשטות) שכ"ק אדמו"ר כבר ביאר לפני זה בהחילוקים בין מצות סיפור יצי"מ בליל ט"ו והמצוה דכל יום, שיוצאים ידי חובת המצוה ע"י דיבור דוקא או שצריך להיות ספור (בדרך תשובה לבן או לאחר), וכ' ש"כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקידוש . . . אין לה שיעור ואפילו בדבור בעלמא יוצא", וא"כ שיוצאים ידי חובתו בסיפור קצר, מובן שאין חיוב להרבות, ולכן כ' בעל ההגדה שהמרבה משובח.

(9) וצע"ק שכ' "וכתב כן) הגאון משכנות יעקב", אע"פ שנראה שחולק עליו.

ר"א וראב"ע (ושאר התנאים), ולפי הקשר הזה מובן למה הי' על המגיד להוסיף מילת "אותו" (ולכתוב "כל אותו הלילה"), מכיון שמחדש לנו שמ"מ ספרו יותר מזמן מצות קרבן פסח דאותו הלילה.

ולפי"ז יש לבאר למה כ"ק אדמו"ר מצטט לשון המכילתא, (דאם כוונת כ"ק אדמו"ר הוא כהאמרי שפר, שהבאת המעשה הוא לראי' שהמרה יותר מזמן חיובו משובח, מובן שצריך לדעת שר"א סובר שמצותו עד חצות, אבל למה לי' לכ"ק אדמו"ר לצטטו, הרי הוא מובא ב"אמרי שפר שהאריך", (ועוד שהרי מובן שסובר כן ממה שסוברים שפסח עד חצות וכן"ל), אבל לפי הנ"ל) דכוונת כ"ק אדמו"ר הוא לבאר החידוש והשתתפותם ב"כל אותו הלילה", מובן שכשיש מקור מפורש שהם (ובנדו"ד ר"א) סוברים שבלי"ל ט"ו "צריכים לעסוק בהל' הפסח [רק] עד חצות", ומ"מ השתתפו במסיבה כל הלילה, מבואר יותר חידוש המגיד בכותבו שהשתתפו "כל אותו הלילה".

וכל הנ"ל הוא בדרך אפשר, ועצ"ע.



תבלינים בחרוסת

הרב חיים אליעזר אשכנזי
מאנטרעאל, קנדה

בהגדת כ"ק אדמו"ר זי"ע כתב¹: "סי' אל החרוסת: חרושת אבן חרושת עץ בלשון אשכנז איפ"ל בארי"ן ניס"ן אינגב"ר צימרנ"ד, ובלה"ק: תפוחים אגסים קידה אגוזים וקנמון² (פע"ח שחהמ"צ פ"ו). אבל זה מכמה שנים אשר מנהגנו לא לקחת קידה וקנמון מחשש תערובת חמץ, רק תפוחים, אגסים ושקדים³."

(1) ריש עמ' ז.

(2) כן הוא הנוסח בפע"ח (בהגה). וצ"ע הטעם ששינו את הסדר מכפי שהוא בסימן, וכתבו קידה קודם אגוזים.

(3) ראה עוד בזה בספר אוצר מנהגי חב"ד ניסן עמ' קלב-קלג.

יש לעיין בעצם המנהג, שהרי התבלין בחרוסת הוא מעיקר הדין, ראה בגמ' פסחים קטז רע"א: "תבלין וזכר לתבן כו', כך היו אומרים כו' בואו וטלו לכם תבלין למצוה", וכ"ה בשו"ע ד"ר סי' תעג סל"ד: "וצריך ליתן בתוכו תבלין הדומין לתבן כגון קנמון וזנגביל" כו' [זנגביל הוא הקידה - אינגב"ר, ח.א.א.], וצ"ע.

ומצאתי מקור על עתיקותו של מנהג זה⁴: "וכמדומה שהישיש הנכבד מו"ה ישראל ז"ל השד"ר דלובאוויץ הגיד לי שבעשותי⁵ החרוסת עבור הגאון ר' מנחם מענדל זצ"ל בעל הצמח צדק לא היו מניח⁶ צימרינג בתוך החרוסת"⁷.



”ואין מדקדקין שימזוג אחר”

הרב מנחם מענדל טייכמן

שליח לצעירים דוברי רוסית באה"ק

בעמדינו בסמיכות ליום הבהיר י"א ניסן, לידת נשיא ישראל ומנהיגו, ובסמיכות לחג הפסח, לידת עם ישראל, דומה שבקטע זעיר בהגדת הרבי המפורסמת, טמון שיעור מאלף בהתקשרות לרבינו הק', אורחותיו ומנהגיו אשר הורנו "נצח סלה ועד".

מדוע שינה הרבי בנוסח הנהגת מזיגת הכוסות מנוסח ההנהגות הרגיל וכיצד נהג הרבי עצמו? דקדוק רב בנוסח ה"אין מדקדקין" דהגדת רבינו ושיעור מאלף בהתקשרות לרבי ולמנהגיו...

אך לא בטרם נשתדל לחקור אחר שורש מנהגינו שלא ימזוג אחר אלא כאו"א מוזג הד' כוסות בעצמו.

בהגדתו הק' המפורסמת – עם לקוטי טעמים ומנהגים – של הרבי נשיא דורנו בפיסקא קידוש ד"ה "קדש" כתב וזלה"ק: "מנהג בית הרב: מוזגין הכוס, ואין מדקדקין שימזוג אחר". אח"כ ממשיך ומפרט סדר לקיחת והעמדת הכוס בפסח ובכל השנה כולה.

בנוגע להנהגה בפועל, הרבי בעצמו הקפיד מאד ודקדק – מטעמים הכמוסים עימו – שאיש לא ימזוג לכוסו אלא מזג בעצמו כל אחד מהד' כוסות.

והנה ראשית דבר, יש לחקור אחר שורש מנהגינו שלא ימזוג אחר אלא כאו"א מוזג לעצמו דלכאורה משנה ערוכה היא בפסחים (ק"ד, א, קט"ז ע"א ועוד): "מזגו לו כוס ראשון", "מזגו לו כוס שני" וכו', ולכאורה כן הוא המנהג בכל או עכ"פ ברוב

(4) ספר מהרי"ל עם ביאורים והגהות בשם מזרח שמש מאת רמז"ש שפירא אבד"ק ראגאווא, קיידאן תרצ"ב, מילואים בסוף הספר סי' יב (אוצר החכמה בסרגל עמ' 163), קטע המתחיל אך.

(5) אוצ"ל שבעשות.

(6) אוצ"ל מניחים.

(7) אבל לא הזכיר אם הניחו קידה – אינגב"ר.

קהילות קדושות ותפוצות ישראל שאחר מוגז והוא הוא דרך שררה, עשירות וחירות!

והנה המקורות היחידים שמצאתי בעניי באחרונים לביסוס מנהגיני שדווקא אין מוזגין ע"י אחר אלא כאו"א מוזג היין לכוס בעצמו, הוא ב"ערוך השלחן" וב"שער הכולל" (אם כי מטעמים שונים) וכדלקמן:

בהגדת רבינו שם, לפני קביעת מנהגיני הנ"ל, מאריך הרבי וזלה"ק: "ואף שבשו"ע שלו (ריש סי' תע"ג) העתיק מ"ש ברמ"א (שם) וכתב "ואם אפשר טוב שלא ימוזג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימוזג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצי"מ", י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו (ומה שתירץ בשער הכולל דדין אחר מוזג לו הוא דוקא ביינות חזקים שטרחא רבה בדבר כי צריך להביא מים למזיגה משא"כ ביינות שלנו כאו"א מוזג לעצמו - צ"ע, כי פשיטא דגם ביינות שלנו אם אחר ימוזג לו ה"ז ענין של עשירות וא"כ ה"ז דרך חירות ושררות זכר ליצי"מ ומנין לנו לחלק בזה? ועוד דא"כ למה לא אשתמיט בנ"כ השו"ע ובשו"ע אדה"ז לכתוב דביינות שלנו כאו"א מוזג לעצמו וכמו שחילקו דין יינות שלנו בסי' רד, רעב תעב). עכלה"ק.

ובערוך השלחן מצאתי שכותב (סי' תע"ג בתחילתו): "בתחילת הסדר מוזגין לו כוס ראשון וזהו ביינות שלהם ומלשון המשנה (ק"ד, א) מוזג לו משמע דאחרים ימוזגו לו ולא בעצמו דרך חירות". ולכאורה יש לדייק מדבריו שגם לדעתו, הנה מנהג זה של מזיגה ע"י אחר היה רק בימיהם משא"כ בימינו. ושם בס"ו כותב להדיא ש"אין אנו נזהרין בזה" (וכלדקמן).

ובמשנה ברורה סי' תע"ג בענין השתדלות המזיגה ע"י אחר הוסיף (שם סק"ט) "באם אפשר לו".

וכמוצא שלל, מצאתי בספר הנפלא "ויגד משה" המאסף לכל המחנות - עניני הלכה ומנהג שבהגדה - ובו מקורות עשירים וגם זכה לכון לרבינו בהגדתו עוד טרם ראה "הגדת המלך" וז"ל (שם סי' ו' עמ' מ"ז-מ"ט, בקטע "מזיגת הכוס"):

"ברמ"א סימן תע"ג כתב ובעל הבית לא ימוזג אלא אחר ימוזג לו דרך חירות, ולשון ש"ע הרב שם בשם הלבוש מוזג כוס ראשון וכו' ואם אפשר טוב שלא ימוזג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימוזג לו שיהיה לו כמשרתו כלומר דרך חירות ושררות זכר ליציאת מצרים, וכתב בפרישה ופרי חדש דהכי דייק לישנא דמוזגין לו כוס ראשון שבטור וש"ע ריש הסימן, ובביאור הגר"א כתב שכן דייק לישנא דמתניתין מוזגו לו כוס ראשון {דף ק"ד ע"א} וכן בכולם עכ"ל, היינו בכוס שני בדף קט"ז ע"א, כוס שלישי דף ק"ז ע"ב, אמנם בכוס רביעי לא מצאתי שם (ולא בש"ע) לשון

זה... ובלבוש ריש סימן ת"פ כתב להדיא מוזגין לו כוס רביעי, ונראה דצריך לנהוג חירות זו בכל הכוסות לא רק בכוס של קידוש..

והנה בש"ע הנ"ל ובאחרונים הלשון ובעל הבית לא ימוזג בעצמו, ובמקורן של הדברים בדרכי משה סימן תפ"ו הלשון מי שעושה הסדר לא ימוזג בעצמו, משמע דלאחר אין קפידא רק בבעה"ב העושה הסדר, אך מלשון הקיצור ש"ע סי' קי"ט סעיף ב' שכתב משרתו או א' מבני ביתו ימוזג את הכוסות וכן בכל פעם שמוזגין ימוזגו הם ולא הוא בעצמו, נראה קצת דכל הכוסות של המסובים ימוזג על ידי אחר.

ומילתא דתמוה ראיתי בספר ערוך השלחן שם סעיף ו' שכתב שאנו אין נוהגין בזה כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמוזג ואין הבעל עדיף ממנה ולכן נוהגין למזוג בעצמו ואין זו קפידא עכ"ל, והוא תמוה אטו מי לא יכול לצוות למשרתו או לבנו וכדומה שהם ימוזגו (.. ובסידור היעב"ץ כתב ולא ימוזג בעה"ב בעצמו אם יש לו משרת ובספר יוסף אומץ אות תשנ"ג כתב וטוב שיהיה לו שמש המוזג הכוסות בכל פעם ופעם)...

ובגוף ענין המזיגה ראיתי אריכות בספר שער הכולל פרק מ"ח ס"ק י"ג ותוה"ד שכוונת מזיגה זה הוא מה שנקרא בלשון הגמרא מזיגה היינו תערובת מים מבושלים עם יינות חזקים שאי אפשר לשתותם בלי מזיגה, ואין זה דרך חירות שהבעה"ב ילך מן ההסיבה אל המיחם למזוג ואין זה אלא מלאכת המשרת, אבל ביינות שלנו שאינם חזקים אינם צריכים מזיגה, לכן השמיט בש"ע הרב תיבת לו וכתב מוזג כוס ראשון, מוזג כוס שני שמשמע בעצמו וכן הוא בסידור הראשון של הרב דפוס קאפוסט שהגיהו בעצמו, ועוד כי מחמת זה נהגו ההמון שכשאיין להם מי שימלא את הכוסות אזי זה ממלא כוסו של זה וזה ממלא כוסו של זה כמו מחלפי סעודתייהו בפורים ואין זה שייך לחירות של פסח, ועוד כי יש טועים לומר שזה מעכב למצות ד' כוסות וכשאיין לו מי שימלא את הכוס מיקל שאשתו נידה מוזגת ומושטת לו הכוס וזה אסור מדינא דגמרא כמו שנתבאר ביו"ד סימן קצ"ה, ומה יעשו המשרתים הלא גם הלא גם הם מחוייבים לקיים הכל האם בעליהם ימוזגו להם עכ"ד. אך לענ"ד נראה כמעט פשוט שהש"ע וכל האחרונים שהעתיקוהו לא מיירי על יין שבזמן הש"ס אלא גם מה שקורין בזמנינו מזיגה לשפוך מהקנקן לתוך הכוס גם כן יהיה דרך חירות ולא הוי להו לסתום כולי האי, וגם הש"ע הרב שכתב לשון מוזג כוס ראשון הלא סיים דבאפשר טוב שאחר ימוזג ואיך אפשר לפסוק בסכינא חריפא דבתחילת הסעיף מיירי מיינות שלנו וסוף הסעיף מייין חזק...

[א"ה: עיין בדברי שער הכולל במקור לאחרי שכותב: "ומה שבאיזה סידורים כתוב אצל כוס שני מוזגין לו כוס שני הוא טעות הדפוס ובסדור הראשון דקאפוסט שהגיה אדמו"ר הזקן לא נמצא תיבת לו", מוסיף עוד: "ומה שזה מקורב הדפיסו

סדורים והגדות בנוסח אדמו"ר "מוזגין לו כוס ראשון איש אחר דרך חירות ולא בעצמו ומקדש עליו" הוא שבוש גמור כי לא נמצא זה בנוסח אדמו"ר" [...]

בהמשך בוחר מחבר הנ"ל שליט"א (בעל ה"ויגד משה"), לסיים אריכות דבריו בציטוט מהגדת רבינו וכך כותב:

ולאחר כתבי מצאתי בהגדה לקוטי מנהגים וטעמים פסקא קידוש ד"ה קדש, שגם כן עמד על דברי ספר שער הכולל וזה לשונו, צריך עיון כי פשיטא דגם ביינות שלנו אם אחר ימוזג לו הרי זה ענין של עשירות ואם כן הרי זה דרך חירות ושררות זכר ליציאת מצרים ומנין לנו לחלק בזה, ועוד דאם כן למה לא אשתמט בנושאי כלי השו"ע ובשו"ע אדמו"ר הזקן לכתוב דביינות שלנו כל א' וא' מוזג לעצמו וכמו שחילקו בין יינות שלנו בסימן ר"ד רע"ב תע"ב עכ"ל.

לסיכום הדברים והאחרונים המצדדים למנהגינו) שלא למזוג הכוס ע"י אחר:

ערוך השלחן הנ"ל, שער הכולל כנ"ל בארוכה, וכן משמע מדברי סידור היעב"ץ הנ"ל שזה ש"לא ימוזג בעה"ב בעצמו, (וזה רק) באם יש לו משרת" ומתוך הן אתה שומע לאו.

הרבי עצמו כתב בהגדתו בדפוס ולדורות ש"אין מדקדקין שימוזג אחר" (וראה הדיוק לקמן) אמנם בעצמו (הנהגה ברבים) הקפיד מאד שאיש לא ימוזג לכוסו!

אמנם למנהגינו בפועל ש"אין מדקדקין שימוזג אחר", למרות שאדה"ז בשו"ע שלו כן העתיק מש"כ הרמ"א לצדד שלא ימוזג בעה"ב בעצמו, מ"מ נראה שאת הטעם והסברא לכך כותב רבינו להדיא ובפשטות בהגדתו המפורסמת וכן"ל: "ואף שבשו"ע שלו (ריש סי' תע"ג) העתיק מ"ש ברמ"א (שם) וכתב "ואם אפשר טוב שלא ימוזג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימוזג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצי"מ", י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו..."

ומדאייתנן להכי – ובעמדינו בימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן – אסיים לשלימות הענין בדיוק נפלא בלשון הרב בהגדתו אשר כותב ומדייק "ואין מדקדקין שימוזג אחר"¹, ואני הק' בער ולא אדע ומעודי נפלאתי, שינוי זה בנוסח רבינו למנהגי ליל הסדר על שום מה?! דלכאורה נוסח זה "ואין מדקדקין שימוזג אחר", "מוזר" הינו, שונה ובלתי שגרתי הוא, דהרי ממנ"פ: באם מנהגנו ש"לא ימוזג בעל הבית בעצמו אלא אחר ימוזג לו.. דרך חירות ושררות" (כלשונו הזהב של רבה"ז בשולחנו כנ"ל) הרי שהיה צ"ל בסגנון: "ומנהגנו שלא ימוזג הכוס בעצמו, אלא ע"י אחר" (וכיו"ב), ובאם מנהגנו בפועל אכן בדווקא כן למזוג בעצמו (וכמנהג רוב

(1) הערת המערכת: ראה ס' אוצר מנהגי חב"ד ח"ב ע' קמ"א.

העולם) הרי שהי' צ"ל: "ומדקדקין שמוזג הכוס כל אחד בעצמו" או "מנהגנו שאין מוזגין ע"י אחר" וכיו"ב וכמו בשאר המקומות בהגדה שכתב ישר ובפשטות "ואנו נוהגין" .. או "אין אנו נוהגין" .. וכו' ומהו איפה הלשון הנדיר, "ואין מדקדקין שימוזג אחר"?

דומה ששומה עלינו לדייק ולדקדק ביותר ב"אין מדקדקין" הלזה של רבינו נשיא דורנו אשר דקדוק רב יש לך בו וכדלהלן:

אמנם מי יבוא בסוד קדושים וכו', אך בנידו"ד זכינו והרבי בכבודו ובעצמו ביאר דיוק הלשון שכתב בהגדה "ואין מדקדקין": הדבר הי' ביום א' דחה"פ תשכ"ח בדירתו של הרבי הריי"צ נ"ע. שם – בעיצומה של סעודת החג – נשאל הרבי ע"י גיסו הרש"ג ז"ל שאלה זו (עיין תורת מנחם תשכ"ח – ח"ב – עמ' 235 בלתי מוגה): "לגבי קידוש בליל פסח כתוב ב"לקוטי טעמים ומנהגים" – "ואין מדקדקין שימוזג אחר" (למרות מ"ש בשו"ע אדמו"ר הזקן ש"אם אפשר, טוב (ש)אחר ימוזג לו") – מדוע מדקדק כ"ק אדמו"ר שליט"א להיפך, שאינו מניח שימוזג אחר ומה איפוא הפירוש ב"ואין מדקדקין"?! והוסיף {הרש"ג ז"ל}, שפעם מזגו לכ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע.

ויענהו רבינו: "מצד הטעמים שלי אינני מניח שימוזג אחר. אבל כיון שאצל כ"ק מו"ח אדמו"ר אירע פעם שמוזג אחר, כתבתי רק "אין מדקדקין"!"²

ולהעיר מהמובא ברשימות הקודש של הרבי (ממה ששמע מכ"ק מאדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בימי הפסח תרצ"ה בווארשא): פעם מזג אחד למהר"ש נ"ע את הכוס ויאמר: לקיים מה שנאמר "מוזגין" וכו'. ויענה מהר"ש נ"ע: פארשטייסט ניט דעם פשט (= אינך מבין הפשט). מוזגין את ה"כוס", "כוס" בגימטריא "הטבע", מוזגין מזיגת המדות, למעלה מן הטבע בטבע. מוחין ומדות – למעלה מן הטבע וטבע. וזהו המשכת המוחין במדות.



(2) והגע בעצמך! פעם אחת בלבד ועל שולחן המלך – על שולחנו של הנשיא הששי לבית חב"ד ליובאוויטש אירע ומוזג לו הכוס בליל הסדר, הרי שמבחינתו של רבינו נשיאנו, הנשיא השביעי כבר לא ניתן לכתוב ולהדפיס לרבים ולדורות "מנהגנו שכל אחד מוזג לעצמו", אלא כותב בהסתייגות ובוהירות "ואין מדקדקין שימוזג אחר" ... אף שהרבי עצמו – כנ"ל – נהג והקפיד שאיש לא ימוזג לכוסו אלא מזג בעצמו כל אחד ואחד מארבעת הכוסות (כולל גם בהוספת והשלמת היין בכוס השני לאחר שפיתו בעשרת המכות וב"דצ"ך. עד"ש. באח"ב" שמילא בעצמו שוב בג' מזיגות, כמו בשאר מזיגת הכוסות ואכ"מ).

יכוין להוציא גם המרור של כורך

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל פלאטבוש

כתב אדה"ז בהגדה של פסח שבברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס "יכוין להוציא גם המרור בברכה זו", ומוסיף רבינו ("לקוטי טעמים ומנהגים" דף יא) "ומכוון להוציא גם המרור של כורך".

ומשמע שאילולי הערת רבינו היה מסתבר לומר שכוונת אדה"ז הוא לכוון רק על המרור ולא על הכורך, ולזה מחדש רבינו שגם על הכורך צריך לכוין, וצ"ע למה הו"א שיכון רק על המרור ולא על הכורך?

ונ"ל דהנה כתב אדה"ז בשולחנו (סי' תעד סי"ז-יח) "צריך שיהיה הירק ממני ירקות שברכתו הוא בורא פרי האדמה כשאוכלן חיים, כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה, ואע"פ שמפסיק בינתיים בהגדה, אין בכך כלום. . ויש חולקים על כל זה, ואומרים שכיון שמפסיקין הרבה בין אכילת הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל, לפיכך אין המרור נפטר בברכת בורא פרי האדמה שעל הירקות, ומה שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור הוא משום שהמרור הוא מצורכי הסעודה, שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד, והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה. . ולענין הלכה יש לחוש לב' הסברות, ולכן לא יאכל מהירקות כזית שלם. .".

[והנה בשולחנו לא כתב שבברכת הכרפס יכוין להוציא גם המרור, ומשמע שא"צ לכיון דממ"נ יצא, למ"ד הא' אין הגדה והלל הפסק בין כרפס למרור, ולמ"ד הב' ה"ה נפטר בברכת הפת, ואולי בסידורו ס"ל דיש לחשוש (לחומרי ב' השיטות) שאין המרור נטפל לפת, אבל מ"מ ההגדה והלל הוא הפסק, ולכן צריך לכוין בפירוש בברכת הכרפס להוציא גם המרור, וצ"ע, ואולי בסידורו פירושי קמפרש, שברכת הכרפס מוציא המרור, מ"מ לכתחילה יש לכוין בפירוש שברכת הכרפס יפטור המרור, וכ"מ מהגדת רבינו, שעל דברי אדה"ז "יכוין להוציא גם המרור בברכה זו", מוסיף "כי אין אמירת ההגדה כו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד)", משמע שגם למ"ד שאין ההגדה הפסק מ"מ יש לכוין ע"ז בפירוש, וצ"ע].

ב. והנה מקור המחלוקת הוא בסוגיין דפסחים (דף קיד, ב) "מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל", ופרש"י "מברך מעיקרא אירקי. . ויפטור את המרור הבא אחריו מברכת בורא פרי האדמה", וכ"פ הרשב"ם שם.

אבל התוס' (דף קטו, א ד"ה והדר) חולק ע"ז וכתב "ונראה דאין צריך לברך בורא פרי האדמה אע"ג דהגדה הוי הפסק . . מ"מ ברכת המוציא פוטרתן דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, שהרי הירקות גוררין הלב, וקרי לי' נמי למרור פרפרת הפת, וכן אמר בכיצד מברכין (ברכות דף מב, ב) בירך על הפת פטר את הפרפרת".

ועד"ז פסק התוס' בברכות (ברכות דף מב, רע"ב) "ומיהו ר"י ור"ת הוי אומרים שלא לברך כלל על שאר משקין הבאין בתוך הסעודה, וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה, והשתא יין פוטר כל מיני משקין, לפי שעיקר משקה הוא, והוא ראש לכל מיני משקין, ולכן הוא עיקר והן טפלין לו . . ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד, שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי בורא פרי האדמה . . כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבוא מחמת סעודה דפת פוטרתן" (וכ"כ ר' יונה בברכות ברי"ף דף כט, ב ד"ה מיהו).

אבל הרשב"א צווח נגד זה, וכתב (בשו"ת הרשב"א ח"א סי' עב) "מדעתי שאין דברים אלו נכונים כלל, שלא אמרו אלא בפרפרת שהיא נאכלת על הפת כלפתן, ומשום דבירך על העיקר . . ומרור אינו בא ללפת ואדרבא צריך הוא לאכלו בפני עצמו" (כי בזה"ז אם כך מצה ומרור יחד, אתי טעם מרור דרבנן ומבטיל לי' לטעם מצוה דדאורייתא, עיין פסחים דף קטו, א).

ויל"ע במאי פליגי?

ונ"ל שיש שני דינים: א) תנן (בברכות דף מד, א) "זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה", ב) תנן (בברכות דף מב, ב) "ברך על הפת פטר את הפרפרת", והחילוק בין שני דינים אלו הוא, שבדין הא' הטפל לא בא אלא בשביל העיקר, וכמי שאכל מליח ואח"כ אכל פת להפיג את חריפות המלח מפיו, דאילולי המליח לא היה אוכל הפת, ולכן נפטר הפת בברכת שהכול שעל המליח (עיין בברכות מא, א רש"י ד"ה שהיה), אבל בדין הב' אינו כן, כי הפרפרת אינו בא להפיג חריפות הפת, אלא כמו שהיין הוא ראש והחשוב מכל המשקים ולכן פוטרם בברכתו, ה"נ הפת הוא ראש וחשוב מכל האוכלים שנאכלים בסעודה ולכן הוא פוטרם.

ג. ובזה י"ל מחלוקת הראשונים בדין דברים הבאים מחמת סעודה, דאיתא (בברכות דף מא, ב) "אמר ר' פפא הלכתא דברים הבאים מחמת סעודה . . אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם".

ופרש"י "מחמת הסעודה ללפת בהן את הפת, אין טעונין ברכה דהוה להו טפלה, הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא

לאחריו" (וגם לר' יונה הנ"ל הכי דינא, אם בפועל ממש מלפת את הפת עם הפירות).

אבל התוס' כתב (ד"ה הלכתא) "פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעוין ברכה דהו להו טפלה, ולא נהירא דא"כ מתני' היא דמברך על העיקר ופטר את הטפילה, ומאי קמ"ל . . על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת סעודה . . כלומר הרגילים לבוא מחמת סעודה בפת שרגילין לאכלן עם הפת, כגון בשר ודגים וכל מיני קדירה".

ומשמע שלפי רש"י דברים הבאים מחמת סעודה הוא מדין עיקר וטפל, ולכן פירש שאפי' פירות שאינם מצרכי סעודה כיון שאכילתן כל היום, מ"מ כיון שמלפת בהם את הפת נעשה הפת עיקר והפירות טפלים, והחידוש של ר"פ הוא שהגם שאינם באים להפיג חריפות הפת, מ"מ כיון שלא באו אלא ללפת הפת ה"ה טפלים להפת, אבל לפי התוס' דברים הבאים מחמת סעודה הוא מדין ברך על הפת פטר את הפרפרת, היינו דכל האוכל שרגילין לאכלו בסעודה נפטרים בברכת הפת כיון שהפת הוא האוכל הכי חשוב בסעודה.

ועיי"ש בתוס' שהקשה על רש"י למה לא הוי דייסא כו' מדברים הבאים מחמת סעודה, ולמש"כ ניהא, כי דייסא אינו נאכל ללפת הפת אלא "למזון ולשובע" (רש"י), והתוס' לשיטתו' כיון שגם הפת בא להשביע, והפת הוא יותר חשוב ה"ה פוטר הדייסא, אבל לרש"י דברים הבאים מחמת סעודה הוא מדין עיקר וטפל, ואין הדייסא נטפל לפת כיון שאינו בא ללפת הפת.

נמצא דלרש"י דברים הבאים מחמת סעודה הוא משום **שנטפלים להפת** דכיון שבאו ללפת הפת בטלים להפת, אבל לפי התוס' דברים הבאים מחמת סעודה הוא משום **שנטפלים לסעודה** ומכיון שהפת הוא ראש וראשון לכל צרכי סעודה ה"ה פוטרם בברכתו.

[עיין שו"ע אדה"ז סי' קעז ס"א, ובקו"א א' שם, ומשמע שנסתפק בזה].

ד. ובזה ניהא מחלקותם בברכת המרור, לרש"י רשב"ם והרשב"א, דברים הבאים מחמת סעודה היינו שבאו ללפת הפת, אבל המרור אינו בא ללפת המצה, ואדרבה (בזה"ו) אם מלפת המצה עם המרור, לא יצא ידי חובתו, כי המרור מבטל טעם המצה, (ולדידהו צ"ל שברכת האדמה שעל הכרפס מוציא המרור).

אבל לפי התוס' דברים הבאים מחמת סעודה היינו שבאו מחמת סעודה, וא"כ המרור "כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבוא מחמת סעודה" וממילא דפת פוטרתן.

ומעתה י"ל שהמרור של כורך נפטר בברכת המצה ממ"נ, שהרי לתוס' גם המרור נפטור בברכת המצה, ולרש"י הרי כיון שכרך המצה עם המרור, הו"ל כפירות שבאו ללפת הפת שנפטרים בברכת הפת.

ולזה השמיענו רבינו שלפי רש"י אין המרור של כורך נפטר בברכת הפת, שהרי מצות מצה כבר קיים, אלא שעתה בא לקיים מצוה המרור לדעת הלל, וא"כ המצה בא בשביל המרור, ואיך נימא שהמרור נטפל למצה, כי אדרבה המצה לא בא אלא בשביל המרור, ולכן מוסיף רבינו שצריך לכוין בברכת האדמה שעל הכרפס "להוציא גם המרור של כורך".



פרק קט"ו בתהלים בהגש"פ של הרבי*

הת' מרדכי רובין

תות"ל המרכיז – 770

כמה דיוקים בלשון כ"ק אדמו"ר בציונים ל"לא לנו"

א. לקראת יום הבהיר י"א ניסן (קי"ד שנה) יש לעיין ולבאר קצת בהגש"פ של כ"ק אדמו"ר – ובמיוחד שהשנה היא מלאת שבעים שנה לי"ל הספר הראשון של רבינו - הגש"פ של הרבי בשנת תש"ו (עד תשע"ו). ובפרט בקשר לפרק תהלים קט"ו הפרק החדש של הרבי – אשר ג"כ חלק מ'הלל' שאומרים בליל פסח וג"כ חלק מההגדה. ונביא כמה ענינים מדברי הרבי בהגש"פ בנדו"ד ובעזה"י נוסיף כמה הערות וביאורים בדא"פ בדבריו הק'.

הנה אחר העיון בכמה מקומות בהגדה – לא רק במקומו הרשמי של פרק קטו "לא לנו" שהיא אחר ברהמ"ז, אכן רואים שבאמת יש ג' מקומות ופיסקאות שדנים ומבארים בנדו"ד ומוסיפים כ"א יתר הסברה והבנה על שני וכדלקמן.

ראשית כל במקומו הרשמי, בסימן 'הלל נרצה' בפיסקא ד"ה "לא לנו גו' אהבתי גו' הללו גו' הודו גו'" כתב כ"ק אדמו"ר: "(תהלים קטו-קיא). משנה פסחים (ק"ז, ב): רביעי גומר עליו את הלל". בפשטות הרבי רק מציין מקור ומראה מקום הן לפרקים בתהלים והן המקור במשנה שאומרים "לא לנו וגו'" בכוס רביעי.

(*) לע"נ זקני הרה"ח משה בן ישראל אליעזר ז"ל רובין שו"ב במונטריאל, יארצייט כט אדר - ער"ח ניסן.

ולזכות הילד, חייל בצבאות ה' מנחם מענדל בן מנוחה רחל ש' שיהי' לו המשך הרפוא' בקרוב ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ויה"ד שיריו הוריו ממנו רוב נחת חסידותי, ויגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ידוע גודל דיוק הלשון בכל תיבה וכו' בכל תורת כ"ק אדמו"ר, ובפרט בחיבורו הראשון מדילי¹ – הגש"פ וכבר דשו רבים וכו'.

ולכן יש לדייק ולעיין בדבריו הק' הנ"ל, דלכאור' זה הדבר פשוט מה הם הפרקים בתהלים, ומהו הצריכותא בזה בכלל. וג"כ למה בד"ה לפיסקא מזכיר ההתחלה של כל הפרקים "לא לנו גו' אהבתי גו' הללו גו' הודו גו'", הול"ל בקיצור "לא לנו גו'" – דלכאורה זה קאי על כל ההמשך של ההלל.²

וגם יש לדייק בזה שכותב "משנה פסחים (קז, ב)", שמציין למשנה איך שמובא בגמ' ולא מציין למשנה עצמה במשניות, ולכתוב "(פרק י, משנה ז)".

מביא דברי רבינו מה' זבח פסח' ועפ"ז מבאר דברי רבינו בסי' של 'שפוך'

ב. אולם בפיסקא "שפוך גו'" כותב הרבי – "ואע"פ שאין אנחנו ראויים – לא לנו ד' לא לנו כי לשמך גו' (זבח פסח)". ובפשטות משמע שמבאר הרבי את המשך הענינים למה אמר אחרי "שפוך" מגיעים "ללא לנו", ומביא הרבי מהזבח פסח לאברבנאל שזה ש"שפוך חמתך אל הגוים" הוא לא בזכותינו וכו' – "לא לנו", אלא "כי לשמך תן כבוד"³.

ויש להוסיף ולבאר עפ"ז שזה אתי שפיר דברי כ"ק אדמו"ר במק"א לעיל.

דהנה בפיסקא "מוזגין כוס כו' שפך גו'" כתב הרבי:

"מוזגין כוס כו' שפוך גו'. צע"ק שחלק הגדה זה אינו נכלל בסימן קדש כו', כי פיסקא בריך כבר נגמרה, והלל נכתבה אח"ז. ובסי' קול יעקב נכתב הסימן הלל קודם שפוך", הרי עולה מסידור קול יעקב ש"שפוך" נכלל בסימן 'הלל'.

והרי לפי ביאור הזבח פסח הנ"ל שמביא הרבי מובן היטב איך זה נכלל בהלל. דבהשקפה ראשונה אע"פ שכן מובן דזה לא שייך לסימן 'ברך', אבל מ"מ צלה"ב מהו השייכות ל"הלל", וע"פ דברי הז"פ מובן היטב כיון דזה ההקדמה ל"לא לנו" כנ"ל והם האמת המשך א'.

מקדים ביאור כ"ק אדמו"ר מהאברבנאל בב' חלקים של הלל

ג. ויש לומר הביאור בהנ"ל, ובהקדם דברי כ"ק אדמו"ר במק"א בהגש"פ:

(1) משא"כ ס' היום יום היה רק ליקוט וכו' (עכ"פ רשמי).

(2) או לכל היותר ה"ל לקצר ולומר "לא לנו גו' עד (סוף) הודו גו'" ותו לא.

(3) ועיין מפרשי התהלים בארוכה שם.

הנה בפסקא "הללוי" הללו – למעינו מים" בקטע האחרון מבאר כ"ק אדמו"ר מהזבח פסח שמחלקים את הלל לב' חלקים, חלק א' אומר לפני הסעודה, וחלק ב' אחרי הסעודה, וז"ל:

"הללוי" הללו - למעינו מים (תהלים קיג-קיד) . . הפרקים הללוי' ובצאת המדברים ביצי"מ קרי"ס ומ"ת (פסחים קיח, א), לשעבר, מפסיקין בהם ותקנו אחריהם ברכת הגאולה ואכילת המצה שכל זה זכר ליצי"מ. והפרקים שלאחריהם המדברים בלעתידי לבוא (פסחים שם) באים אחרי הסעודה, כי הם ענין בפ"ע (זבח פסח)."

אכן בגמ'⁴ (פסחים קיח, א) מבואר שפרקים האחרונים מדברים על לע"ל.

ובקיצור בתלמוד מבואר בכמה אופנים איך שפרקים אלו מדברים על לע"ל: בגמ' מבואר "שלא לנו" קאי על "חבלו של משיח", לר' יוחנן שעבוד מלכיות, ואיכא דאמרי בשם ר' יוחנן – מלחמת גוג ומגוג. ואח"כ הגמ' מאריך בדעת חזקי' שקאי ירידת הצדיקים (חנני', מישאל ועזרי') לכבשן האש ועלייתן, בירידתן אמר חנני' "כי לשמן תן כבוד", מישאל אמר "על חסדך ועל אמתך", עזרי' אמר "למה יאמרו הגוים". ובהמשך הפרקים מרומז עלייתן – "הללו את ה' כל גוים" – לחנני' – "שבחוהו", למישאל "כי גבר", ולעזרי' "ואמת", עיי"ש.

ויש להוסיף שעפ"ז ג"כ יש להוסיף טעם בדעת ב"ה שהלכה כמותו "עד היכן הוא אומר – ב"ה אומרים עד חלמיש למעינו מים", ולא כב"ש דעד "אם הבנים שמחה", דלפי הנ"ל החילוק בין הב' חלקים של הלל הוא, בין העבר ביצי"מ ובין לע"ל וביאת משיח המתחיל רק מ"לא לנו" וחילוק זה איכא רק לשיטת ב"ה ולא לדעת ב"ש⁵.

(4) וז"ל: "וכי מאחר דאיכא הלל הגדול אנן מ"ט אמרינן האי משום שיש בו ה' דברים הללו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחיית המתים וחבלו של משיח יציאת מצרים דכתי' בצאת ישראל ממצרים וקריעת ים סוף דכתיב הים ראה וינוס מתן תורה דכתי' ההרים רקדו כאילים תחיית המתים דכתיב אתהלך לפני ה' חבלו של משיח דכתיב לא לנו ה' לא לנו וא"ר יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו שעבוד מלכיות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו מלחמת גוג ומגוג רב נחמן בר יצחק אמר מפני שיש בו מילוט נפשות של צדיקים מגיהנם שנא' אנה ה' מלטה נפשי חזקיה אמר מפני שיש בו ירידתן של צדיקים לכבשן האש ועלייתן ממנו ירידתן דכתיב לא לנו ה' לא לנו אמר חנני כי לשמן תן כבוד אמר מישאל על חסדך ועל אמתך אמר עזריה למה יאמרו הגוים אמרו כולן עלייתן מכבשן האש דכתיב הללו את ה' כל גוים אמר חנני שבחוהו כל האומים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם הללויה", ע"כ.

(5) ועיין בלקו"ש ח"ו (בא ב, עמ' 69 ואילך) שמבאר כ"ק אדמו"ר במח' ב"ש וב"ה בנידון זה ובכו"כ מקומות בש"ס האם אולינן בתר "כח" או ה"פועל".

עפ"ז מבאר הדיוקים בציונים של רבינו

ד. ועפ"ז מובן היטב דיוק לשון כ"ק אדמו"ר (סוף אות א') הן בד"ה של הפיסקא והן לציין המראה מקום דוקא לגמ' ולא למשנה.

דהנה במשנה רק כתוב הדין "דריביעי גומר עליו את ההלל", אבל בגמ' (בהמשך הגמ') המבאר את דברי המשנה בגומר את ההלל (ק"ז, ב) לדף ק"ח, א) מבואר שפרקי תהלים אלו מדברים על זמן הגאולה ולע"ל כנ"ל, ולכן מציין כ"ק אדמו"ר דוקא לגמ', ולא רק מסתפק בציון למשנה. וגם כותב בד"ה כל התחלת הפרקים בתהלים לומר שכל הפרקים (וחלקים) מחלק ב' דהלל שייכים ללע"ל כמבואר לעיל בגמ', כמ"ש הרבי כבר לעיל בהגדה (בפיסקא "הללו" הללו גו"הנ"ל) שטעם שחלק הא' המדבר ביצי"מ לפני הסעודה, והחלק הב' שמדבר בלע"ל הוא ענין בפנ"ע הוא לאחרי הסעודה.

ועולה מזה שדוקא השנה שמתחילים לומר בכ"י פרק קט"ו, מתחילים לדבר בענינים דלעיתיד לבוא וביאת המשיח, ועד השתא הוה רק בבחי' דיבור ביצי"מ, קרי"ס ומ"ת לשעבר.

מביא מ'זבח פסח' ש'שפוך' חלק מ'הלל' כמ"ש רבינו של ס' קול יעקב

ה. ובאמת מצאתי ג"כ בהגדה 'זבח פסח' (מהודרה חדשה שי"ל ע"י מוסד הרב קוק), וכן מבואר להדיא בתחילת דבריו כדלקמן) ש"שפוך" הוא חלק מ'הלל' וכמו שמביא הרבי ומובא לעיל (אות ב') מסידור קול יעקב, ובלשונו של האברבנאל שם: "שפוך גו' המזמור הזה (שפוך) עם שאר המזמורים (לא לנו וכו') שבאו אחרי עד אשרי כו' הוא חלק השני מההלל, והמפרשים וחז"ל גם הם במדרש פירשו קצתם על דוד וקצתם על ישי אביו ועל אחיו ועל לימוד חכמות, ומהם דרשו על קבוץ הגליות. ולדעתי כל החלק הזה מההלל נאמר כנגד הגאולה העתידה ואל הכוונה הזאת תקנו לאמרו בליל פסח על הסעודה לפי שהגאולה העתידה היא מתקשרת עם יצי"מ כמ"ש למעלה. ולכן באו הדברים בחלק הזה בלשון עתיד כמו שבאו הכתובים אשר בחלק הראשון בלשון עבר", עיי"ש.

ונמצא שהאברבנאל אזל לשיטתי' כאן בזה ש'שפוך' ג"כ חלק מ'הלל', דס"ל בטעם שמחלקים את ההלל ללפני ולאחרי הסעודה, שחלק א' קאי על יצי"מ והשני על לע"ל.

6) משא"כ בדפוסים אחרים כסדר הגדה של פסח זבח פסח שבלי הלקט - (יעב"ץ) ועוד שרק מביאים את פי' ה'זבח פסח' בנוסף לביאורים הרי 'הלל' בא רק מיד לפני 'לא לנו', וזה לא כהזבח פסח שס"ל ד'שפוך' "הוא חלק השני מההלל".

ע"פ כהנ"ל ביאור והבנה חדשה ב'שפוך' וב'לא לנו'

ו. ולפי משנ"ת הרווחנו ענין חדש ג"כ בהבנת וגדרו של "שפוך חמתך":

דהנה בפשטות לומדים בהבנת הקטע "שפוך חמתך" שהוא רק שהקב"ה יציל את ישראל בגשמיות וכל החמה וחרון אף של הקב"ה ישפוך על הגויים ותשמידם, וענין זה קיים כעת בזמן הגלות, וכמ"ש האברבנאל⁷ "והמפרשים וחז"ל גם הם במדרש פירשו קצתם על דוד וקצתם על ישי אביו ועל אחיו ועל לימוד חכמות".

אבל לפי משנ"ת לעיל ש"לא לנו" הוא מדבר על לע"ל, ו"שפוך" הוא הקדמה, ו"לא לנו" בא בהמשך ממנו, הרי כל ה"שפוך" אינו רק תפלה להקב"ה להציל ישראל בגשמיות מהגויים בזמן הגלות שהכל תהא באופן דמנוחה והשקט ובטח. אלא יתירה מזו ובאמת באופן אחר לגמרי – שהוא כתפלה ובקשה על הגאולה העתידה – ובמילא בביאת משיח תהא "שפוך חמתך" ו"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

ובאמת ביאור זה ג"כ נותן הבנה אחרת לכל הפרק ד"לא לנו" (ושאר הפרקים), שאינו רק להציל את ישראל מיד הגוים בזמן הגלות אלא הוא תפלה ובקשה מבני"ה להקב"ה על ביאת משיח, וכהכותרת לפרק זה (בתהלים אהלי יוסף יצחק) "תפלה על אריכות הגלות שיעשה למען שמו שלא יתחלל", וכן מבואר בלשון בז"פ: "ולדעתי כל החלק הזה מההלל נאמר כנגד הגאולה העתידה ואל הכוונה הזאת תקנו לאמרו בליל פסח".

וכן אמר כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים⁸ שחלק השני – ששייך לגאולה העתידה. ועד שידוע מנהגי הרבי: החל מאמירת שפך חמתך וחלק ההלל של ההגדה –

(7) בנוגע לשאר פרקים המתחילים מ"לא לנו", וגם על "שפוך" – כמשמע מהמשך הדברים שם (מובא לעיל תחילת אות ב).

(8) "בהלל יש שני חלקים: החלק הראשון – ששייך ליצי"מ, והחלק השני – ששייך לגאולה העתידה, שאותו אומרים בליל הפסח לאחר כוס שלישי, ולאחרי אמירת "שפוך חמתך", שזוהי ההכנה לגאולה העתידה" (משיחת אחש"פ תשכ"ו).

"חלק ההלל שאומרים לפני האפיקומן שייך ל"בצאת ישראל ממצרים", וחלק ההלל שאומרים לאחר אכילת האפיקומן – שייך לגאולה העתידה" (משיחת אחש"פ תשכ"ו).

"ידוע שחציו השני של הסדר (לאחרי ברכת המזון – סיום ההלל, הלל הגדול ונשמת, עד "לשנה הבאה בירושלים") שייך לגאולה העתידה" (משיחת אחש"פ תשד"מ).

"ידוע שעניני "ליל הסדר" נחלקים לשני חלקים: חלקו הראשון של הסדר – קשור עם הגאולה ממצרים, וחלקו השני של הסדר – קשור עם הגאולה העתידה" (משיחת ש"פ קורח תשד"מ).

משתנה אופן האמירה⁹, לא עוד אמירה בחשאי אלא אמירה בקול, במתיקות נשמעת לאוזן ובדביקות ניכרת לעין. ומפעם לפעם דמעות זולגות מעיניו. וגובר והולך באמירת הלל הגדול ונשמת (עדות מפי חסידים שהיו בשעת הסדר של הרבי).

עד"ז כתבו בהגש"פ של המהר"ל ומהר"ם שיק

ועד"ז כתב המהר"ל בהגש"פ, וז"ל:

"שפך חמתך אינו ענין לפתיחת הדלת כי היא רק פתיחה ללא לנו כמו שיתבאר . . מה שנתקן לומר הפסוקים קודם לא לנו יען כי קבלה בידינו שבגמר הגאולה שלימה תהי' מלחמת גוג ומגוג על ישראל ועל המשיח . . ורז"ל פירשו על לא לנו שמוסב על מלחמת גוג ומגוג שיעשה הקב"ה כליה בהם בעבור שם כבודו המחולל ביניהם. ורק אחרי מפלתן אז תגמר הגאולה בשלימות והי' ה' למלך על כל הארץ . וע"כ אנו מתפללים בלילה הזה לא לנו על מפלתן כיון שבו נפתחו שערי הגאולה לישראל ובו עת רצון לגאולה העתידה לבא בב"א. ולפיכך מתחילין לומר תחלה שפוך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך וגו' כדי שיהי' קאי עליו לא לנו ה' לא לנו כי כך כתיב אצל גוג ומגוג בנבואת יחזקאל והי' ביום ההוא ביום גוג על אדמת ישראל וגו' תעלה חמתי באפי ובקנאתי באש עברתי דברתי וגו'" עכ"ל.

וכן מבואר בהגש"פ של מהר"ם שיק: "לא לנו ה' לא לנו וכו'. מכאן מתחיל ענין חדש, שקודם אכילה כבר אמרו שירות ותשבחות על כל מה שעשה ד' לנו. עתה מתחילין אנו לבקש על העתיד, שגאולת מצרים מלמדת אותנו על הגאולה האחרונה" ע"כ.

מבאר עפ"ז דיוק לשון כ"ק אדמו"ר בענין 'ופותחין הדלת' ע"י שלוחים

ז. ועפ"ז ג"כ מובן מ"ש הרבי שלכאו' צ"ב ומיותר לגמרי:

דהנה בפסקא "ופותחין הדלת" (הא') כתב כ"ק אדמו"ר: "מנהג בית הרב: (כשחל בחול לוקחים מנורת נרות דולקים ו)הולכים לפתוח כל הדלתות שבין החדר שבו עורכים הסדר ורה"ר (או החצר), ואומרים שפוך - השלוחים אומרים אותו

להעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר (סה"ש תשמ"ט שבת הגדול - ערב י"א ניסן) בהערה 78, עיי"ש.

(9) מעדותו של ר' ישראל שמוטקין - שהרבי אמר לר' יענקל כ"ץ בתחילת 'שפוך בזה"ל: "מיט א

שטורעם!"

אצל הדלת. קרה ואדמו"ר בעצמו¹⁰, בלוי'ת א' מבני ביתו, הלך לפתוח הדלת ואז גם הוא אמר שפוך חמתך גו' אצל הדלת - בחזירת השלוחים מתחילין לא לנו".

ולפום ריהטא מיותר לגמרי לומר "בחזירת השלוחים מתחילין לא לנו", הרי זה פשוט ומובן דאח"כ מתחילים 'לא לנו', דזה בא אח"כ בהגדה, ומלבד זה עם מה ימשיך. אלא נראה לומר, שבא כ"ק אדמו"ר להדגיש את ההמשך והקשר בין "שפך" ל"לא לנו", שאין להמשיך ב"לא לנו" בלי חזרת השלוחים שאמרו "שפוך חמתך", דכל "לא לנו" בא בהמשך לשפוך כמ"ש הרבי מה'זבח פסח'.

ואולי יש לבאר ג"כ הצריכותא של עוד ענין שלכאורה מיותר לגמרי, מה נוגע לכתוב בספר של מנהגים וטעמים ענין של "קרה ואדמו"ר בעצמו" – חד פעמית שאינו מנהג הרגיל והקבוע וא"א ללמוד ממנו איך לנהוג (אפי' מנהג ד'בית הרב'), הרי יש להסתפק ב"מנהג בית הרב" ולא לכתוב כלל את "קרה ואדמו"ר בעצמו".

אלא יש לדייק תחלה שנקראים כאן דוקא "שלוחים" - "השלוחים אומרים" וכן "חזרת השלוחים", ולא רק "כמה מהמסובים" וכיו"ב, שהוא גדר של שלוחים ממש¹¹. וידוע שאע"פ שההלכה היא ש"שלוחו של אדם כמותו" אפי' בלי שום מעשה ע"י המשלח, הנה מ"מ יש פעמים שהמשלח עצמו עושה ענין זה עצמו, ועי"ז נותן כח יתירה (או שמגלה דעת על מה רצונו ועל מה שליחות, ועי"ז לא צריכים מינוי בפו"מ ובדיבור) לשלוחים להמשיך לקיים השליחות (אח"כ), ולזה

10) בספרים (הגש"פ של הרבי עפ פיענוח המ"מ והוספות של רשימות ואג"ק, כפ"ח תשס"ז) ציינים למקור לזה ש"קרה ואדמו"ר בעצמו" הוא מרשימות ב' דחזה"מ פסח תרצ"א ריגא. וברשימותם כתב הרבי "הולך אל הדלת לאמירת שפוך חמת", ומעניין שברשימות רק כתב זה, משא"כ בהגש"פ מוסיף הרבי "בלוי'ת א' מבני ביתו", ואולי זה א' מהרמזים וכו' שהרבי מדבר על עצמו בהגדה.

ועיין סה"ש תש"ז (ע' 108) בענין זה.

11) ועוד יש להוסיף ע"ד הרמז, דיש ענין של שלוחים לפתיחת הדלת ואמירת 'שפוך' – שקאי על עבודת הבירורים בכלל ובפרט בירור האוה"ע (שבכמה מהם יש לברר ובכמה (כעמלק וג') קליפות הטמאות צריכים איבוד לגמרי – 'תשמודם' (כמבואר בכ"מ בדא"ח), ואח"כ רק "בחזירת השלוחים" – היינו בסיום וגמר עבודת הבירורים 'מתחילים 'לא לנו', שהיא תפלה ובקשה ד"עד מתי" על ביאת המשיח וגאולה העתידה.

ואולי ב' סוגים אלו של אוה"ע – א' שאפשר לברר וצריכים איבוד – 'שבירתם זו היא תקנתם', מרומז בפסוקים ד'שפוך': תחילה יש 'הגוים אשר לא ידעוך, ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו', על רק אומר "שפוך חמתך" – שלא צ"ל ענין של איבוד לגמרי בפו"מ, אלא ענין הבירור (ע"ד שע"י המכות המצרים ביררו אותם, כידוע תורת רבינו ב'וידעו מצרים כי אני ה'". משא"כ סוג הב' של אוה"ע שצריכים איבוד לגמרי, ע"ז באה ההמשך "כי אכל את יעקב ... ותשמידם מתחת שמי ה'".

אולי מכון הרבי במה שהוסיף כאן "קרה ואדמו"ר בעצמו¹²". ובפרט לפי משנ"ת לעיל בארוכה ש"שפוך" הוא לא תפלה של זמן הגלות, אלא ענינו תפלה על ביאת המשיח ולע"ל, הרי מובן שאף שיש שלוחים לענין זה, הרי מ"מ ביאת המשיח הוא דוקא הענין של "אדמו"ר בעצמו¹³" – המשה שבדור (גואל ראשון).



עניני חג הפסח

נוסח 'אתקינו' ביו"ט שחל להיות בשבת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ב'היום יום' של יט ניסן (שבת חוה"מ פסח) איתא:

"שלום עליכם, אשת חיל, מזמור לדוד, דא היא סעודתא, ויתן לך – אומרים בלחש".

לשון זה הוא ממהדורת תשי"ז – מהדורה השלישית. אבל במהדורות הראשונות היתה ההוראה:

כל זה אין אומרים בשבת שחל להיות ביו"ט.

(לשון זה הוא השערתי מתוך 'לוח התיקון', כי גוף המהדורות הראשונות לא היו למראה עיני כעת). ורואים בעליל שנשמט מלהתייחס אל נוסח 'אתקינו'. והרי יש נוסח 'אתקינו' של ליל שבת, ויש נוסח 'אתקינו' לליל יו"ט. וא"כ המבוכה, האם יאמר גם 'אתקינו' של שבת, וגם בקול, או שהכוונה שמכיון שבדאי אומרים 'אתקינו' של יו"ט, לא יעלה על הדעת לומר גם ה'אתקינו' של שבת? ובהגדות המפוארות שבהוצאת 'היכל מנחם' הציבו לומר גם נוסח 'אתקינו' של שבת בלחש. ואני כעת מפקפק בזה.

(12) להעיר שמשנת תשמ"ח ואילך שעשה הרבי את הסדר בלבד בחדרו הק' – ה'אדמו"ר בעצמו' פתח אל הדלת.

(13) ויש להוסיף דזה ג"כ הטעם שדוקא כאן מוסיף ומרמז "בלוית א' מבני ביתו", ראה הערה 11.

להעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר (סה"ש תשמ"ט שבת הגדול – ערב י"א ניסן) בהערה 80: "ועפ"ז יש לומר הטעם דמנהג בית הרב שגם החזרת היין מכוסו של אליהו להבקבוק (לא רק מזיגת כוס של אליהו) נעשית ע"י האדמו"ר דוקא".

ואולי יחשבו להביא ראי' מסדר הקידוש של היום בקביעות, שבס' המנהגים ע' 57 הע' 8 מורה:

כשחל בשבת אומרים מזמור לדוד, אתקינו, ושמרו, אם תשיב, דא, זכור, על כן - דוקם תקעו - בלחישתה. כן נראה מהנ"ל בקידוש הלילה.

הרי שבקביעות כזו כן אומרים 'אתקינו' של שבת!

אלא שאין משם ראי' כלל, כי הוראה זו מתייחסת לראש השנה, ובסעודת היום ראש השנה אין אומרים 'אתקינו' כלל (וכמפורש שם בה'פנים'), ולכן אין סתירה מכך שיאמרו 'אתקינו' של שבת. משא"כ בג' רגלים, שיש נוסח 'אתקינו' לסעודת היום, הרי המבוכה במקומה עומדת, אם יאמר גם ה'אתקינו' של שבת.

ובלוח כולל חב"ד תשע"ו, ליום א' דפסח שהוא חל בשבת, מורה:

קידוש: מזמור לדוד, אתקינו, ושמרו, אם תשיב, דא, זכור, על כן - אומרים בלחש, ואח"כ אלה מועדי גו'.

ותמה תמה אקרא: הזניח הנוסח של יו"ט, והציב הנוסח של שבת! והרי לפי משנה ראשונה - שלא אומרים של שבת כלל, בודאי היו אומרים הנוסח של יו"ט. וכעת שזכינו למשנה אחרונה - לומר של שבת בלחש, בגלל זה נדחה הנוסח של יו"ט?



קנין בשליחות למכירת חמץ

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

שאלה: נהוג בעת מכירת חמץ לעשות עם הרב "קנין סודר". כיצד יש לנהוג כאשר מוכרים חמץ "מרחוק", כגון באמצעות הטלפון, פקס, דוא"ל, אינטרנט?

תשובה: מעיקר הדין די בעצם מינוי הרב לשליח למכור את החמץ, ואין צורך לעשות עימו קנין. ומכל מקום נהגו העולם לעשות עם הרב קנין סודר, בכדי להראות שמינוי השליחות נעשה ברצינות ובלב שלם. כמו כן אפשר לומר לרב (אפילו בטלפון) או לכתוב לו (אפילו במכתב, פקס, דוא"ל, אס-אם-אס) שמינוי השליחות נעשה 'בלב שלם', וזה מועיל כמו קנין סודר. כמו כן החותם בכתב ידו על שטר ההרשאה של מינוי הרב למכור עבורו את החמץ, הרי זה מועיל לענין זה כמו קנין סודר.

מקורות: א. בשער הכולל סדר מכירת חמץ (או"ק י) מבאר כיצד יש למנות שליח למכירת חמץ, ובתוך דבריו מביא מדברי הרמב"ם שכתב בדין שליחות: "ואין צריך לא עדים ולא קנין סודר (רמב"ם פ"א מהלכות שלוחין ופ"ה מהלכות מכירה ה' יג)".

ואלו דברי הרמב"ם בהלכות שלוחין ושותפין (שם ה"א): "ואין העושה שליח צריך קניין ולא עדים אלא באמירה בלבד בינו לבין חברו, ואין צריכין עדים אלא לגלות הדבר אם כפר אחד מהם כשאר כל הטענות" (והובאו הדברים בשלחן ערוך חו"מ סי' קפב ס"א). ובהלכות מכירה (שם הי"א-יג) כתב: "יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם, כגון המשחרר את עבדו והמגרש אשתו או עושה שליח או המוסר מודעה או המבטל מודעה או המוחל לחבירו חוב או פקדון שיש לו בידו, וכל כיוצא בדברים אלו". אך הרמב"ם מוסיף שמכל מקום "נהגו רוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים או כיוצא באלו, ואומרים וקנינו מפלוני שעשה פלוני שליח או שמחל לפלוני חוב שיש לו אצלו או שבטל המודעה שמסר על גט זה וכיוצא באלו, אף על פי שאינו צריך". ומבאר הרמב"ם את טעם המנהג: "קנין זה שנהגו להקנות באלו הדברים אינו מועיל כלום אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל אלא שגמר בלבו ואחר כך אמר. לפיכך, אם אמר 'בלב שלם אני אמרתי וגמרתי לעשות דבר זה' אין צריך דבר אחר כלל".

מבואר מדברי הרמב"ם שמן הדין אין צורך לעשות שום קנין בעת מינוי השליחות ודי באמירה גרידא, אך מכל מקום נהגו העולם לעשות קנין, בכדי להראות שמינוי השליחות נעשה בלב שלם ולא בהיתול. ומחדש הרמב"ם שאם יאמר המשלח במפורש 'הריני ממנה אותך שליח בלב שלם' – גם לפי המנהג אין שום צורך בקנין.

על פי זה נראה שאם בעל החמץ אומר לרב, אפילו בטלפון: 'הריני ממנה את הרב לשליח בלב שלם למכור את חמצי לגוי', אין שום צורך בקנין, כי הוספת התיבות 'בלב שלם' כמוה כקנין לענין זה – להראות שכוונתו רצינית ואינו מהתל (כן כתבו בספר נפש הרב להרב יוסף דוב סולובייצ'יק עמ' קעט, ובשו"ת משפטיך ליעקב ח"א סי' לה).

והוא הדין אם יכתוב לרב במכתב או בפקס או בדוא"ל שממנה אותו שליח 'בלב שלם'. וכמו שכתב בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' קמו) שלענין מינוי שליחות "יפה כח הכתיבה מהדיבור ודאי". וראה גם שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רכז) שכתב בשם שו"ת חוות יאיר (סי' קצד): "כשכתב הריני נשבע לשלם או הריני מקבל עלי באלה ובשבועה ובתקיעת כף נראה לי דהוי כנשבע ממש". וכתב על זה החתם סופר: "נראה לי כל דבריו נכונים ואמתיים ומכוונים להלכה".

ב. כמו כן הממנה את הרב לשליח בחתימת ידו, מסתבר שזה מהני כמו קנין (ואז אין צורך לכתוב או לומר שממנהו 'בלב שלם'), שהרי בזמננו זהו מנהג המדינה בכל מקום לסגור כל סוגי הסכמים ושליחויות בחתימת יד, אם כן דינה של חתימה על כתב מינוי שליחות כקנין "סיטומתא" דהיינו מנהג הסוחרים שנחשב "קנין גמור" כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רא ס"א-ב).

ואף כי ידועה מחלוקת הפוסקים האם קנין סיטומתא מועיל מדאורייתא או רק מדרבנן (בשו"ת הרמ"א סי' פז כתב שהוא מדרבנן, וכן כתבו הנתיבות סי' רא חידושים ס"ק ב ושו"ת אבני נזר יו"ד ח"ב סי' תה אות א. לעומת זאת בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' שיד כתב שהוא מדאורייתא, וכן כתב עוד שם סי' שיז וסי' שיח ובחחו"מ סי' יב אות ב), והצמח צדק בפסקי דינים (או"ח סי' תמח ס"ק ג דף כט טור א) נוקט בפשטות שהוא מדרבנן, ובלשונו: "וסיטומתא ומעמד שלשתן אינן אלא מדרבנן". ואם כן לכאורה איך יועיל קנין זה לענין מכירת חמץ שהוא איסור דאורייתא. וכפי שהעיר בזה הצמח צדק (שם) בתוך דבריו אודות קנין שהוא מדרבנן: "יש להסתפק אי מהני לאפקועי איסור בל יראה ובל ימצא דאורייתא".

הנה במקום אחר (שו"ת יו"ד סי' רלג) מצאנו שכתב הצמח צדק מפורש שגם לדעות שסיטומתא הוא קנין דרבנן מכל מקום מועיל להתיר איסורים דאורייתא, והסברא בזה – כי "התורה אמרה שיקנו כמה שדרך לקנות", והיינו אף בקנינים דרבנן. ומוכיח הצמח צדק כן מדברי "רבינו ז"ל סי' תמ"ח סעיף י"א דסיטומתא מהני לאפקועי איסור בל יראה ובל ימצא שהוא דאורייתא". וזו לשון אדה"ז שם: "אם היה החמץ רב שאי אפשר להנכרי בעצמו להוציא את כולו מרשות הישראל קודם הפסח וכן אם אין הנכרי רוצה להוציא מרשות הישראל וכן אם אין החמץ כאן אצל הישראל שיוכל הנכרי למשכו כגון שהוא בעיר אחרת או על הדרך, צריך להקנותו להנכרי באחד משאר דרכי הקניה שהן קנין גמור המועיל שלא יוכל אחד מהן לחזור בו, כגון בכל דבר שנהגו הסוחרים לקנות בו כו', או על ידי תקיעת כף או על ידי נתינת פרוטה כו', או שמכין בכפיהן זה על גבי זה – נגמר המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו". מדברי אדה"ז הללו מוכיח הצמח צדק ש"סיטומתא חשוב אצלו לקנין גמור" (וכעין זה כבר כתב הרדב"ז בתשובה ח"א סי' תקג, וכן הוא בשו"ת שב יעקב ח"א סי' כא. וראה עוד: ספר משפט שלום למהרש"ם מבערעז'אן סי' רא אות א. חתן סופר המקנה והקנינים ח"ב שער המקנה הקנין והשטרות ב סי' כז. שו"ת ספר יהושע סי' מ ד"ה וכיון. שדי חמד מערכת הקו"ף כלל סה).

לפי זה בנידון דידן גם למנהג העולם שמקפידים לעשות כל מינוי שליחות בקנין סודר, די בכך שכותב בחתימת ידו שממנה את הרב לשליח, כי זה נחשב קנין גמור גם לענין מכירת חמץ, ואין צורך בקנין סודר דוקא.

ג. אגב, בקובץ תפארת יהודה קלמן (ח"א עמ' 360) העיר אחד הרבנים שיש חסרון במינוי הרב לשליח באמצעות הטלפון – כי "קול הטלפון אינו כמו ששומע הקול של המוכר החמץ". וזאת על פי דברי הרבי הידועים שטלפון וכיוצא בו "אין זה קול אדם כלל" ולכן "בגט שצריך להיות אמירת הבעל" בפיו לסופר ולעדים שיכתבו ויחתמו ויתנו הגט לאשתו (כמבואר בשו"ע אה"ע סי' קכ"ה) אין מועיל שישמעו קולו בטלפון "שהרי על ידי טלפון אין זה קול הבעל כלל, כי אם שעל ידי דבורו מתעוררים שינויים בזרם עלעקטרי כו', ולאחר כך שינויים אלה מפעילים קרום דק שרצה האומן והתקיננו באופן מסוים וקול הקרום הוא שנשמע" (לקוטי שיחות ח"ט עמ' 336, אגרות קודש חכ"ג עמ' דש, שלחן מנחם ח"י סי' סו עמ' ערב. וראה שו"ת ציצ"א לעוזר ח"י סי' מז. קובץ הערות ועיונים קרית גת גליון ט עמ' 25). לפי זה למד אותו רב שכמו כן יש חסרון במינוי שליח למכירת חמץ על ידי הטלפון, כיון שאין השליח שומע את קולו של המוכר.

אכן, לכאורה דברי הרבי הללו אינם ענין למכירת חמץ, דבשלמא גבי גט נפסק להלכה (שו"ע אה"ע שם) ש"אפילו כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו", משמע שמינוי השליחות צריך להיות דוקא בשמיעת קול הבעל ממש, מה שאין כן במכירת חמץ אין צריך לשמוע את קול המוכר אלא די שישגלה דעתו בבירור שרוצה למכור חמצו, ודבר זה יכול להתברר גם באמצעות הטלפון.

[בפרט שגבי מכירת חמץ כתבו הפוסקים שמאחר והיא זכות למוכר אפשר למכרו עבורו אף ללא בקשתו מדין זכין לאדם שלא בפניו – ראה שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' נב, שו"ת חתם סופר ח"ג אה"ע סי' יא, שו"ע יו"ד סי' שכח ס"ג ברמ"א, שו"ע ר סי' תמג ס"ו-ח, שו"ת צמח צדק או"ח סי' מו, שדי חמד ח"ה מערכת חמץ ומצה סי' ט אות ב, סדר מכירת חמץ להרשד"ב ליון הערה 239, קובץ הערות וביאורים תתרפז עמ' 36 ואילך, שם תתרפח עמ' 48 ואילך, קובץ תפארת יהודה קלמן שם עמ' 373 בשוה"ג הע' 37].

וכעין זה כתב בספר נטעי גבריאל (שמיטת כספים ופרוזבול פכ"א הע' יב) בענין עשיית פרוזבול באמצעות הטלפון: "נראה שאין לדמות לנידון דלא מהני סידור גט על ידי טלפון מהבעל כמו שכתב בשערי הלכה ומנהג אה"ע אות נ"ה דבעינן אמירת הבעל, מה שאין כן כאן סגי בגילוי דעת וידיעת בית דין, ואם כי שדיבור על ידי טלפון אינו ברור כל צרכו, מכל מקום סימן מיהא הוי ויש לסמוך על זה".

ד. [יש שהציעו לעשות בהסכמת הרב "קנין סודר" מרחוק, על ידי שאדם שלישי העומד בסמוך לבעל החמץ יתן לו כלי שלו לזכות הרב, ואח"כ יגביהנו בעל החמץ ובוה עושה קנין סודר עם הרב (ראה ספר נפש הרב שם). אכן, על פי כל הנ"ל

אין הכרח לעשות דוקא באופן זה שאינו קל ופשוט לביצוע, והאופנים האחרים שהוזכרו לעיל קלים ופשוטים יותר].



"גנב" או "צדיק" – בירור הלכתי בטעם מנהג "גניבת" האפיקומן

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)

לום אנג'לס

ברוב תפוצות ישראל נוהג, שהילדים "גונבים" את מצת ה"אפיקומן" בתחילת ליל הסדר, ובסיום הסעודה "מסכימים" להחזיר את ה"גניבה" בתמורה ל"פיצוי" הולם.

והנה במסכת בבא מציעא (סא, ב) נלמד מהפסוק "לא תִּגְנוֹבוּ" (ויקרא יט, יא) איסור לגנוב גם כאשר אינו מעוניין בממון חברו, ורוצה לגנוב רק כדי לצער את חברו, ובדעתו להחזיר לאחר מכן את הגניבה, כדברי הגמרא: "לא תִּגְנוֹבוּ (ויקרא יט, יא) דכתב רחמנא למה לי [שהרי לכאורה כבר נאמר איסור גניבה בעשרת הדברות (שמות כ, יג) "לא תִּגְנוֹבוּ".] לכדתניא, לא תִּגְנוֹבוּ, על מנת לִמְיָקֵט, לא תִּגְנוֹבוּ, על מנת לשלם תשלומי כפל". ופירש רש"י: "לִמְיָקֵט - לצער". וכן פסקו הרמב"ם (הלכות גניבה פ"א ה"ב) והשולחן ערוך (חו"מ סי' שמח סע' א) "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר או על מנת לשלם, הכל אסור, שלא ירגיל עצמו בכך".

ומעתה יש לשאול האם מנהג "גניבת" האפיקומן נכון וראוי, ולפינו "צדיק" המקיים פעולה חיובית, או "גנב" המבצע מעשה גניבה בלתי ראוי.

זאת ועוד, במנהג זה יש לכאורה טעם לפגם, שהרי מנהג זה מעודד גניבות, ומרגיל ילדים מקטנותם להקל במעשה גניבה. ויש לבאר איפוא, על מה ועל מי סמכו הנוהגים "לגנוב" את האפיקומן בליל הסדר.

א. במסכת בפסחים (קט, א) "אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו. תניא, רבי אליעזר אומר חוטפים מצות בלילי פסחים, בשביל תינוקות שלא ישנו".

ובביאור מימרא זו מצאנו מספר פירושים בראשונים:

• הרשב"ם (שם) פירש בפירושו הראשון: "מגביהם את הקערה בשביל תינוקות שישאלו".

• עוד פירש הרשב"ם: "חוטפים מצה, אוכלים מהר". וכן פירש הראב"ד (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ג) "ממהרים לאכול כדי שלא ישנו". וכפירוש זה פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תעב סע' א) "מצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו".

• הרשב"ם עצמו פירש: "ולי נראה חוטפים, מסלקים את הלחם מיד התינוקות שלא יהיו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התינוק אחר אכילתו ושוב לא ישאלו, אבל עכשיו כשחוטפים מהן לא ישנו וישאלו, כלומר לא ישנו, שלא אכלו כדי שבען וישאלו כשיראו השינויים שאנו עושין היכירא לתינוקות כדלקמן". וכן כתב רבינו ירוחם (נתיב ה"ח דף מג) "ויש מי שפירש שגוזלים מהם, כלומר מהתינוקות שלא יאכלו וישנו". כלומר על ידי ש"חוטפים", דהיינו מונעים, מהתינוקות את האוכל כדי שישארו ערים וישאלו על השינויים שנעשים בליל הסדר ואז יספרו להם את סיפור יציאת מצרים.

• הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז פ"ג) פירש: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפים מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו". וכן פירש בספר המכתם (פסחים קט, א) "ויש מפרשים חוטפים - גוזלים וטורפים זה מזה כדי שיתעוררו התינוקות ולא ישנו". יש לציין כי מהר"ם חלאווה (פסחים שם) מעתיק את דברי הרמב"ם בנוסח "גוזלים זה מזה לשמחה, כדי שישאלו התינוקות ולא ישנו" [נוסח שלא נמצא בספרי הרמב"ם שלפנינו]. ובחידושי בית הבחירה להמאירי (פסחים קח, ב) ביאר: "וכן חוטפים מצה, כלומר שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה, כדי שישתעשעו התינוקות בכך ולא יבואו לידי שינה ויתעוררו למה שרואים וישאלו ויחקרו מה נשתנה, עד שנבוא לספר בענין". ובנימוקי יוסף (פסחים קט, א) הוסיף: "חוטפים, דרך שחוק וחיבוב מצוה".

הנה כי כן, בדברי הרמב"ם, המכתם, המאירי והנימוקי יוסף, יש מקור למנהג לחטוף את המצה זה מזה ב"דרך שחוק", אך לכאורה אין זה מקור והיתר לגנוב את מצת האפיקומן, וצ"ע.

המקורות למנהג "גניבת" האפיקומן

ב. המנהג "לגנוב" את האפיקומן מוזכר בחק יעקב (סי' תעב ס"ק ב) על דברי השו"ע שמצוה למהר ולאכול בשביל שלא ישנו התינוקות: "וזה שאמרו בש"ס חוטפים מצה בלילי פסחים, וכן פירש"י שם שכן עיקר, והרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה כתב חוטפים מצה זה מיד זה, כדי שיראו התינוקות וישאלו, עכ"ל. ואפשר שמוזה נתפשט המנהג שמניחים לתינוקות במדינות אלו לחטוף האפיקומן, שעל ידי

זה לא ישנו ויתעוררו לשאול". וכן הובא בערוך השלחן (סי' תעב סע' ב) "ועניין חטיפת מצה פירש"י ורשב"ם [ד"ה חוטפים] שאוכלים מהר או מגביהים את הקערה והרמב"ם בפ"ז כתב חוטפים מצה זה מיד זה עי"ש [וזהו המנהג שהתינוקות חוטפים האפיקומן מתחת הכר"].

ומנהג זה השתרש ברבים מעדות ישראל, כמבוא בספר נוהג כצאן יוסף (ליל ראשון של פסח אות ד, עמ' רכב) המביא את מנהגי אשכנז: "אין לבטל המנהג שנערים גונבים האפיקומן כדי ליקח איזו חפץ מאביהם שיחזרו להם האפיקומן, כי מתוך כך הנערים ינערו משינתם ויספרו ביציאת מצרים, והבן חכם שואל וימלא ה' כל משאלותיו לטובה". וכן הביא בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סי' שצג) "בדבר שנוהגים התינוקות לגנוב האפיקומן שנראה כמלמדם לגנוב ח"ו, והרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. באמת כי מנהג ישראל קדמון הוא, ובגמרא פסחים ק"ט חוטפים מצה בלילי פסחים, יש מפרשים שחוטפים גוזלים וטורפים זה מזה כדי שיתעוררו התינוקות ולא ישנו, עיין ספר המכתם פסחים ק"ט ע"א, וכל שעושים כן לשם כוונה ובדרך שחוק שפיר דמי".

וכן הובא בספר מכתב סופר (ח"א דף קי ע"ב להגדה של פסח ד"ה יחץ) "ונוהגים שהבנים הקטנים גונבים האפיקומן, והאב מבטיח לתת מתנות למי שיהיה חריף לגונבה, ויש למנהג זה יסוד בפרק ערבי פסחים, והוא מה שאמרו שם דף ק"ט ע"ב חוטפים מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו". ובהערות באר מרים שם, כתב: "אמר שלמה אלכסנדרי סופר, וכן היה נוהג אאמ"ו הגאון זצ"ל להתחרות את ילדיו בניו ונכדיו שהיו סמוכים על שלחנו בעת הסדר אם יעלה בידם לגנוב האפיקומן מתחת מראשותיו" [ומציין שם מקור מחודש למנהג זה, כדי לעשות זכר שהיה בליל יציאת מצרים שלא "חרץ כלב לשונו", על פי דברי הגמרא בפסחים (ק"ג, א) "לא תדור במתא דלא נבח ביה כלבא", ופירש רש"י שהכלבים שומרים על העיר מפני הגנבים "ועתה בין תבין כי גניבת האפיקומן הוא הזכר לנס ד"לא יחרץ כלב לשונו", דמכיון דלא נבחי כלבא באותו לילה, פרצו גנבי"].

אולם התמיהה על מנהג "גניבת" האפיקומן, עומדת בעינה. אמנם מטרת ה"גניבה" כדי לעורר ענין אצל הילדים שישארו ערים בליל הסדר ואז נוכל לספר להם את סיפור יציאת מצרים, אך האם "המטרה מקדשת את האמצעים", היכן מצינו היתר לעבור על איסור כדי שתהיה בזה תועלת ללימוד. וכפי שחידד את השאלה רבי מרדכי מנשה לאופר, שליח חב"ד באשדוד (קובץ הערות וביאורים ליובאוויטש, תשפ"ו, עמ' 28) "ליל הסדר עומד בסימן חינוך הבנים, ורוצים שהשפעתו תהיה על כל השנה כולה, ולכן אי אפשר לעשות דבר שהוא בניגוד לענין החינוך".

האיסור להרגיל ילדים לשקר

ג. זאת ועוד, מנהג "גניבת" האפיקומן עומד לכאורה בסתירה לדברי הגמרא במסכת סוכה (מו, ב) "אמר רבי זירא, לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר (ירמיהו ט, ד) לְמַדּוּ לְשׁוֹנֵם דְּפָר שֶׁקֶר". אסור להבטיח לקטן דבר מה ולא לעמוד בהבטחה, כי על ידי זה מלמדים את הקטן לשקר, כאמור בפסוק "לְמַדּוּ לְשׁוֹנֵם דְּפָר שֶׁקֶר". וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות שבועות פ"ב ה"ח) "צריך להיזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה, כדי שלא יהיו רגילים להישבע תמיד כעכו"ם, וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות". מעניין שמפרשי הרמב"ם לא כתבו מקור לדבריו, וברדב"ז שם כתב: "גם זה מבואר בדברי הגאונים ודברים שהשכל מורה עליהם". ולכאורה מקורו מדברי הגמרא בסוכה שם, וצ"ע.

על פי דברי הגמרא והרמב"ם הנ"ל, כתב הרב שלמה ישראל פרישוואסר (קובץ עץ חיים באבוב ח"ב, עמ' קג) "נראה שגם במקום שמותר לשקר, מכל מקום אין לעשות זאת על ידי קטנים. ובאמת כן מסתבר מאד, שהרי הקטן אינו מבין שיש מקום שעל פי הלכה מותר לשנות, וכשהוא רואה שמשנים הוא חושב שאין איסור שקר כלל, וגם מרגיל את עצמו במידת השקר. והעולם מקילים בזה, ומלמדים את בניהם שישנו מפני דרכי שלום, וכגון שמלמדים אותם במקום שמותר לשנות לומר שאבא לא בבית וכדומה, אולם אין לעשות כן וכמשמעות דברי הרמב"ם".

ולפי זה לכאורה יש לחשוש שמנהג "גניבת" האפיקומן, ירגיל את הקטנים לגנוב, כי הקטנים לא יבינו בדעתם את החילוק מתי מותר ומתי אסור לגנוב ולשקר.

קהילות ומקומות שלא נהגו "לגנוב" אפיקומן

ד. ואכן, מנהג "גניבת" האפיקומן לא נתקבל בכל מקום, והיו שאף התנגדו למנהג זה.

• בקובץ הערות וביאורים [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ב]: "בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים, פיסקא המתחלת אפיקומן, כותב כ"ק אדמו"ר. ואין נוהגין בחטיפת האפיקומן בבית הרב. ולהעיר ממאמר חז"ל (ברכות ה, ב) בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. ובאמת מנהגינו אינו חידוש גמור, ובכמה וכמה חצרות של צדיקים וגדולי ישראל נמנעו מכך, כפי שהובא בהרחבה ע"י הרב יהושע מונדשיין, באוצר מנהגי חב"ד (סעי' עט, עמ' קנג-קנד)".

• גם בצאנז לא היה נהוג כן, כפי שהובא בהגדה של פסח הליכות חיים (עמ' קכג) "אצל רבינו לא היה נהוג המנהג שנשתרש בתפוצות ישראל שהילדים גונבים האפיקומן".

• בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' כו) כתב: "ומה ששאל מדוע לא נוהגין עכשיו לחלק קליות ואגוזים בליל פסח, כמו שמבואר בגמרא וברמב"ם ושו"ע, רק המנהג של חוטפין מצות בלילי פסחים נשאר, הנה אצלנו כן היה המנהג לחלק אגוזים, וכן ראיתי בבית אדמו"ר ז"ל, וכן היה גם בבית כ"ק אדמו"ר הגה"ק מבעלזא ולא רק לתינוקות, רק גם לכל הילדים עד זמן חתונתם. ואפילו מה שהילדים גונבין האפיקומן לא הונהג אצלנו, ומצינו הרבה מנהגים שנשתקעו בלי טעם, אבל מנהגי ישראל תורה הוא ובפרט מנהגים שנזכרו בגמרא".

• בספר הליכות שלמה (פסח פ"ט סוף הערה 210) הובא שבבית הגרש"ז אויערבך לא נהג "לגנוב" את האפיקומן "ואמר רבינו דהואיל ונשתבש בפי הבריות הביטוי ל"גניבת" האפיקומן, איך נרגיל התינוקות ל"גניבה" ולקבלת שכר על כך כנהוג. והנהגים כן טוב שיוהרו לכנותה רק חטיפה".

• האדמו"ר מספינקא כתב בספר ארחות חיים (סי' תעג ס"ק יט) בשם ספר מאורי אור (דף קעז ע"א) "דמה שגונבים התינוקות האפיקומן מתחת הכסת, הוא בדוי והבל, ובגוים נשמע שיהודים לומדים ילדיהם לגנוב זכר ליציאת מצרים וינצלו". על כן המונע, משובח".

• בעדות המזרח רבים אינם נוהגים "לגנוב" את הלא נהגו כן, וכפי שכתב רבי יצחק חזן [אב"ד חיפה] בספרו כה לחי על הגדה של פסח (יחץ אות ד) "נהגו כמה ילדים לגנוב החצי של המצה המיועד לאפיקומן, ואינם מחזירים רק אחרי שיבטיח להם האבא להעניק להם מתנה יפה כפי שמתפשרים ביניהם, ונכתבו על זה כמה סיפורים, והנה מצד אחד יש לראות את זה מנהג טוב, שעל ידי זה רואה הבן כמה חביבה היא המצוה שמשלם עליה האבא סכום הגון, וגם שהילדים עושים בזה התחרות מי יצליח לגנוב תחילה, ובכך נשארים ערים לשמוע ההגדה. אולם מאידך גיסא יש להסס בזה, אם מצד שהילדים מתאמנים ומתלמדים איך לגנוב, והרי זו מצוה הבאה בעבירה. ואם שלפעמים נגרם אי נעימות לאבא, ע"י שהבן דורש דרישות גבוהות שקשה לו לעמוד בהן. ואם שבכך פרוסת האפיקומן נפרכת ונשברת לחתיכות קטנות, ע"י שמטלטלים אותה אנה ואנה ללא שום זהירות, וממהרים למצוא לה מקום סתר שלא תראה ולא תמצא. ומנהג זה לא ידעוהו אבותינו ואבות אבותינו, ורק היום נתפשט אצלנו מבני האשכנזים. ולא ידעתי את מקורו ומי הולידו, ולדעתי טוב לבטלו".

וכן סיפר לי ידידי רבי עובדיה יוסף טולידאנו, מחבר שו"ת משיב משפט, שבילדותו שאל פעם בליל הסדר את זקנו רבי עובדיה יוסף, מדוע שונה הוא מחבריו אשר נהגו לגנוב את האפיקומן ולקבל על זה שכר גדול. וזקנו הסביר לו כי לא נהגו בזה, משום שלא ראוי ללמד וללמוד כיצד לגנוב. [אולם הגר"ע יוסף היה משתדל

בכל כוחותיו שנכדיו ישארו עירניים, בכך שהיה עורך "הצגה" עמהם, כאשר היו הם יוצאים מן החדר ומתחפשים לאנשים באים בימים שבאו מארץ רחוקה, ונותנים את המצה בתוך כסת על שכמם, ואז היו דופקים על הדלת, והוא מכניסם, ושואל: "מאין באתם". והנכד הגדול עונה בבטחה את מה שחזר עליו כבר עשרות פעמים "ממצרים". "ולחין אתה הולך" - היה מוסיף הסבא ושואל. "לירושלים" - ענה הנכד. וכששאל הסבא "ומה יש לך על הגב", כאן כבר הוא היה הנכד מסתבך, והסבא היה נחלץ לעזרתו ואומר את הפסוק (שמות יב, לד) "מִשְׁאֲרֹתַם צָרָת בְּשִׁמְלֹתֵם עַל שִׁכְמָם. וכך עם חיוך של מנצח, לחי אדומה, וידיים מלאות באגוזים היה חוזר הנכד מאושר למקומו - ממתין לחלוקה הבאה].

ואם כן, מנהג ישראל "לגנוב" אפיקומן, צריך איפוא יישוב.

• בשו"ת משפטי הלוי (ח"ה סי' כט) כתב: "הרמב"ם כתב, חוטפים מצה זה מיד זה, ובערוך השלחן (סי' תעב סע' ב) כתב דזה המקור לגניבת המצות שנוהגים אצל האשכנזים. ויש לציין שדווקא מנהג בני תימן בזה דלא כהרמב"ם, ואין נוהגים לגנוב המצות, וגם הוא חינוך לא טוב לילדים".

...

היתר גניבה ב"מקום שנהגו"

ה. ונראה לבאר את מנהג ישראל "לגנוב" את האפיקומן בליל הסדר, על פי דברי הגמרא במסכת סוכה (מה, א) שהיו "מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן". ופירש רש"י: "שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות, ואין בדבר לא משום גזל, ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו מחמת שמחה". וכתבו התוספות (שם ד"ה מיד) "ויש ללמוד מכאן לאותם בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעים בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו, שהם פטורים, שכך נהגו מחמת שמחת חתן". ומבואר שבמקום שנהגו להזיק מתוך שמחה, אינו חייב כי הבעלים שיודע על מנהג זה מוחל על הנזק מראש. [רעק"א (שם) ציין בגליון הש"ס מקורות נוספים שאין חשש גזל ב"מקום שנהגו", וזה לשונו: "מעין דוגמא, תוספתא מעשרות פ"א הבדדין המדליקין מבד לבד, אין חוששין משום גזילו של בעל הבית, שכך נהגו. ותוספתא ב"ק פ"א, הבן שהיה אוכל משל אביו ובן שהיה אוכל משל רבו, קוצץ ונותן פרוסה לבנו ולבתו ולעבדו של אוהבו, ואינו חושש משום גזילו של בעה"ב, שכך נהגו"].

וכן הובא להלכה בדברי הרמ"א בהלכות נזיקין (חו"מ סי' שעח סע' ט) "בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חברו דרך שמחה ושחוק, וכן בשאר דבר שמחה, הואיל ונהגו כן, פטורים". ובדברי הרמ"א בהלכות פורים (או"ח

סי' תרצה ס"ב) "ויש אומרים דאם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים, פטור מלשלם".

ועל פי זה מובן המנהג "לגנוב" את האפיקומן, שהרי זו גנבה בדרך של שמחה, שתכליתה "כדי שישתעשעו התינוקות בכך ולא יבואו לידי שינה ויתעוררו למה שרואים וישאלו ויחקרו מה נשתנה, עד שנבוא לספר בענין" [לשון המאירי המובא לעיל אות א], וכשם שהתירו נזק בשעת שמחה, כי הניזק מוחל על הנזק, כן התירו "גניבה" בשעת שמחה. וכפי שכתב במשפטי הלוי [בהמשך דבריו המובאים לעיל] להטעים את מנהג גניבת האפיקומן: "דדומה למזיק בשעת שמחה שנהגו כן, כמו שכתבו התוס' בסוכה (מה, א) ובתשובת הרא"ש (כלל קא) ושו"ת תרומת הדשן המובא בשולחן ערוך (או"ח סי' תרצה סע' ב וסי' תרצו סע' ח). ובשו"ת הב"ח שהובא שם באחרונים דכל מקום שנהגו, הרי מראש מוחלים ואין קפידא, כל עוד עושין לפי המנהג ולא יותר מכך".

והנה בערוך השלחן (או"ח סי' תרצה סע' י) כתב: "ועכשיו בעונותינו הרבים ערבה [כלומר, בטלה] כל שמחה, ואין אנו נוהגים לשמוח כל כך עד שיבא להזיק. ולכן עכשיו כשהזיק חייב לשלם, ואפילו בזמן הקדמון חייב בנזק הגוף". אולם נראה שגם ערוך השלחן מודה בעיקר הדין שבדבר שיש בו "מנהג", מותר להזיק ולגזול. ועל כן מסתבר שגם לשיטתו, מנהג זה של גניבת האפיקומן, מותר מכח ה"מנהג" הנהוג בימינו.

גניבה דרך שחוק שאינה על מנת לצער

ו. בסוגיית הגמרא בבבא מציעא, מבואר האיסור לגנוב על מנת "למיקט", דהיינו על מנת לגרום לחברו צער. וכן כתב הרמב"ם להלכה בספר המצוות (לא תעשה רמד) "לא תגנובו על מנת למיקט, כלומר לצער הבעלים ולהטרידו ואחר כן תשיבהו לו". אולם בהלכות גניבה (פ"א ה"ב) שינה הרמב"ם מדברי הגמרא וכתב "ואסור לגנוב דרך שחוק". ויש להבין מה המקור לדברי הרמב"ם לאסור גניבה ב"דרך שחוק", וביותר יש לתמוה על הרמב"ם, מדוע שינה הרמב"ם בהלכות גניבה מלשון הגמרא ולא כתב את האיסור לגנוב על מנת "לצער", וכתב "ואסור לגנוב דרך שחוק", וצ"ע.

ואכן בשולחן ערוך (חו"מ סי' שמח סע' א) שינה מלשון הרמב"ם וכתב שאסור לגנוב גם דרך צער: "ואסור לגנוב אפילו דרך שחוק, ואפילו על מנת להחזיר או כדי לשלם תשלומי כפל או כדי לצערו, הכל אסור, כדי שלא ירגיל עצמו בכך", וצ"ע.

על פי דיוק שינויי לשונות אלו, כתב רבי חיים דוד הלוי בשו"ת עשה לך רב (ח"ו סימן לה) כי הרמב"ם למד את האיסור לגנוב ב"דרך שחוק" מהאיסור לגנוב כדי לצער, כי הרמב"ם הבין "שהכוונה לגנוב על מנת לצערו, היינו לשחוק עליו ולראות

כיצד יגיב בשעת צערו כשיחשוב על החפץ האבוד, ובאותה שעה מתכווין הוא לעשות ממנו שחוק. ולכן מדויק היטב לשון הרמב"ם שכתב, אסור לגנוב כל שהוא דין תורה ואסור לגנוב דרך שחוק. ודרך שחוק שכתב בראשונה הוא ממש מה שזכר בראשונה בברייתא, לא תגנובו על מנת למיקט, היינו לצערו". ומבואר איפוא, כי נאסרה גניבה בדרך שחוק, רק שהמטרה בגניבה זו לצער את חברו, אך בגניבה בדרך שחוק ללא מטרה לצער את הזולת, אין איסור.

על פי זה כתב הרב הלוי: לאור כל המבואר לעיל אין "בגניבת" האפיקומן שום צד איסור של גניבה, שכן אין שום כונה לצער את עורך הסדר, ואף לא לשחוק עליו, שאין זה גדר גניבה דרך שחוק שזכרה בהלכה. זאת ועוד, הגדרת גנב היא כפי שכתב הרמב"ם (שם ה"ג) "איזה הוא גנב, זה הלוקח ממון אדם בסתר ואין הבעלים יודעים". וכאן הלא ידוע לעורך הסדר שילדיו "יגנבו" ממנו את האפיקומן, וגם יודע הוא בדיוק מי "הגנוב", ואף גם זאת הוא עצמו ממציא אותו להם ומאפשר להם זאת, שהרי אילו רצה יכל היה להעלימו בדרך שלא יוכלו למוצאו. כמו כן, כל אדם נותן מתנות רבות לבניו ובנותיו כל ימות השנה, ומספק להם כל צרכיהם, ומתנה זו בכללם, ואין כאן סחיטה כלל, וכל עורך סדר מבטיח המתנה ברצון. ואלמלא רצונו בכך, די היה שיטיל מרותו כאב, והאפיקומן יוחזר לו מייד, אלא שגם הוא שותף לאותו שעשוע שנועד להגביר את עירנות הקטנים לעריכת הסדר".

גניבת אפיקומן על ידי זרים או גדולים

ז. נפקא מינה בין שני ההסברים שנתבארו לעיל בטעם המנהג "לגנוב" את האפיקומן, היא כאשר האפיקומן "נגנב" על ידי זרים שאינם מבני הבית, וכפי שכתב הרב הלוי בהמשך דבריו: "וכל זה [דהיינו ההיתר כי עורך הסדר מסכים ל"תביעות" ה"גנבים"] הוא דוקא כשהאפיקומן "נגנב" על ידי בני ביתו של עורך הסדר, ומהטעם האמור, שכיון שהוא מספק להם כל צרכיהם, אין כאן קפידא. אבל גניבת האפיקומן על ידי זרים, וסחיטת הבטחת מתנה מעורך הסדר, יש בה לפי כל המבואר לעיל צד איסור. אבל בבני ביתו פשוט ביותר שאין שום חשש, כי גם הוא רצונו בכך, וברצונו מבטיח ומקיים".

אולם אם ההיתר ל"גנוב" אפיקומן הוא כי בדבר שיש בו "מנהג", מותר להזיק ולגזול, לכאורה המנהג הוא שגם מי שאינו מבני הבית "גונב" את האפיקומן.

ועוד נפקא מינה בין שני ההסברים, כאשר גדול "גונב" את האפיקומן, יש לומר שהמנהג "לגנוב" אפיקומן כשר רק בקטנים, שנהגו היתר כדי להשאירם ערים לצורך קיום מצות סיפור יציאת מצרים, ולא בגדולים שבלאו הכי נשארים ערים, ולכן אין צורך "לעוררם" באמצעות גניבה. וכמו שכתב בספר מקדש ישראל (פסח סימן תכג) "שכל ענין מנהג חטיפת אפיקומן במקומות שנהגו כך הוא כדי שלא

ישנו התינוקות, וזה לא שייך אצל גדולים אפילו בחורים ובתולות, שהרי הן כבר מחוייבים מצד עצמן לעשות השתדלות להיות נעורים עד סוף הסדר".

אולם אם טעם ההיתר בגלל שאין זה בגדר גניבה דרך שחוק, ובעל הבית אינו מקפיד להענות לדרישות שמציבים לו – לכאורה גם גדולים רשאים לעשות כן.

חשש שקר בחינוך ובפרט לצורך אמונה

ח. רבי אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה, כתב (הגדה של פסח ירושלים במועדיה, יחץ) על דברי רבו הגרש"ז אויערבך, שנמנע ממנהג "גניבת" האפיקומן מחשש שירגיל את הקטנים לגניבה: "ולא זכיתי להבין דבריו בזה, שלכאורה פשוט שגניבת האפיקומן לא תביא את התינוקות להתרגל למעשה גניבה. וטעם המנהג שהתינוקות מחביאים האפיקומן, ונוטלים על זה שכרם, מפני שהדבר גורם להם להישאר עירניים. ויש שהסבירו שהוא בכלל מה שכתוב ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד) בין שאר הפעולות שעושים כדי לעורר התינוקות – וחוטפים מצה זה מיד זה".

למדנו מדבריו, כי "גניבת" האפיקומן לא תגרום למכשול, שה"גניבה" בליל הסדר תגרום לקטן להמשיך ולגנוב במשך כל השנה, כי אפילו הקטנים מבינים בדעתם שאין זו "גניבה" באמת אלא פעולות מיוחדות שנעשות כדי לגרום לקטנים להישאר ערים לצורך קיום מצות סיפור יציאת מצרים.

ולענ"ד נראה להוסיף על פי מה שכתב בשו"ת וישב משה (ח"א סימן קיד) "חוטפים מצה, בערבי פסחים, והכוונה שממהרים לאכלה כמו שכתב רשב"ם (פסחים קט, א) להראות הענין דאחישנה, וכדי לחזק האמונה בלב התינוקות, ועיין מה שכתב הבית יוסף (או"ח סו"ס תקנד) בשם הכלבו לענין תשעה באב שהתירו כמה דברים כדי לחזק האמונה, וקל וחומר ליל פסח שעיקרו הוא להשריש האמונה בלב תינוקות, להכי חוטפים האפיקומן להראות שעוד בלילה זה נגאל ולא נצטרך עוד לעשות זכר לקרבן פסח שבמהרה במהרה נקריב הקרבן פסח". ובספרנו רץ כצבי – פסח (סימן יג) הרחבנו בביאור ההדגשה המיוחדת שיש בליל הסדר על ענין החינוך – כי בלילה זה משרישים בקטנים את יסודות האמונה התלויים ביציאת מצרים, והבאנו שם מדברי ערוך השלחן (סוף סימן תעב) שכתב: "ויראה לי דאע"ג דבכל מקום אין הבנות בכלל חינוך, מכל מקום בליל פסח צריך לחנכן גם כן, מפני שעיקר האמונה תלוי ביציאת מצרים". כלומר, בליל פסח יש חשיבות יוצאת מגדר הרגיל לענין החינוך, וכלשון מצות סיפור יציאת מצרים (שמות יג, ח) "והגדת לבנך", שמשמעותו העברת מסורת סיפור יציאת מצרים מאב לבנו, ולכן גם בנות שאין חיוב לחנכן בכלל חיוב זה.

ומעתה יתכן שלצורך החדרת מצות האמונה, ובפרט במה שיש רמז באפיקומן "לחזק האמונה בלב התינוקות", הותר "לגנוב" את האפיקומן. ומאחר והדבר נעשה להחדרת והשרשת האמונה, מסתבר שגם לגדולים יהיה מותר "לגנוב" את האפיקומן.

...

מקור למנהג גניבת אפיקומן בפרשת הברכות שבירך יצחק אבינו את יעקב אבינו ט. בשעת לימוד סוגיא זו, עלה בדעתי רעיון בדרך האגדה, למצוא מקור למנהג גניבת אפיקומן בפרשת הברכות שבירך יצחק אבינו את יעקב אבינו.

כאשר יעקב אומר ליצחק אביו: "אֲנִי עָשׂוּ בְכֹרֶךָ עֲשִׂיתִי כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֵלַי" (בראשית כז, יט), לכאורה הוא אינו אומר את האמת. ואף שרש"י פירש: "אנכי עשו בכורך - אנכי המביא לך ועשו הוא בכורך", ובבעלי התוספות פירשו: "אנכי במקום עשו בכורך, כי קניתי בכורתו", אך ברור כי הדיבור "אֲנִי עָשׂוּ בְכֹרֶךָ" נראה כאמירת שקר. וכן כשנשאל יעקב על ידי יצחק "וַיֹּאמֶר אֵתָּה זֶה בְּנִי עָשׂוּ", והשיב: "וַיֹּאמֶר אָנִי" (בראשית לז, כד), למרות שפירש רש"י: "לא אמר אני עשו, אלא אני", לכאורה אין זה נראה כאמת.

והנה במדרש נאמר "וַיֹּאמֶר בָּא אֲחִיךָ בְּמֶרְמָה - בחכמת תורתו, וַיִּקַּח בְּרִכְתָּהּ - הוציא אפיקומן והראה לו", וביאר רבי יוסף חיים זוננפלד את דברי המדרש, כי "במרמה" גימטריא "אפיקומן", וכאשר רבקה ביקשה מבנה יעקב להביא מטעמים לאביו "שְׁנֵי גִדֵּי עֲזִים" (בראשית כז, ח-ט), היה זה בליל פסח, כפי שכתב רש"י: "וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק, אלא פסח היה, האחד הקריב לפסחו, והאחד עשה מטעמים". וחכמת תורתו של יעקב אבינו היתה, שהביא לאביו לסעוד את גדי העיזים לאכילת הפסח, ומכיוון שלאחר אכילת הפסח "אין מפטירין אפיקומן", ואסור לאכול מאומה, כאשר הביא עשו את צידו ליצחק, לא יכל יצחק לאכול מצידו "מפני שאכל הפסח על השובע, ואינו יכול לאכול עוד, ואין איפוא דבר שתחול עליו - על ידו הברכה". והיינו בָּא אֲחִיךָ בְּמֶרְמָה - ב"אפיקומן", שאחריו "אי אפשר לאכול עוד כדי לברכו, שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

ומעתה יתכן, שפרשה זו של נטילת הברכות במהלך הנראה כ"גניבה", ובדיבור שאינו נראה כאמת, הוא יסוד לכך שבלייל הסדר יש "רשות" לעשות זכר ל"גניבה" זו על ידי "גניבת" האפיקומן, לצורך קיום מצות סיפור יציאת מצרים, כראוי.

ושמעתי ממחותני רבי מאיר גולדוויכט, מראשי ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק, שעומק הבקשה של רבקה מיעקב אבינו שישמע בקולה ו"יגנוב" את הבכורה, נבע ממה שראתה ברוח קדשה שעשיו שאב את הכח והיכולת להחריב את בית המקדש, בזכות שכיבד את אביו, כמובא במדרש (דברים רבה פרשה א), ולכן

ביקשה מיעקב לתקן זאת על ידי שיכבד את דבריה וישמע בקולה, ובזכות זה יבנה את בית המקדש.

הערת המערכת:

מובן ופשוט שהכותב החשוב שליט"א כתב לבאר המנהג של אלו הנוהגים בחטיפת האפיקומן ו"נהרא נהרא ופשטיה" (חולין יח, ב), אבל אצלינו נוהגים כפי שכתב רבינו בההגדה ש"אין נוהגין בחטיפת האפיקומן", והביא בזה מאמר רז"ל הנ"ל "בתר גנבא גנוב וטעמא טעים" (הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גניבה), כלומר גם (גנבה) כזו המותרת מן הדין עדיין יש בה טעם לא טוב של גנבה עכ"ל.



נשים בסיפור יצי"מ

הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בשיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בנוגע למצות סיפור יציאת מצרים כתב החינוך שמצוה זו נוהגת בזכרים ונקבות. ותמה עליו המנ"ח למה זה שנשים יהיו חייבות בזה והרי זה מ"ע שהז"ג שנשים פטורות?

והוסיף לדקדק מדברי הרמב"ם שרק לגבי מצה כתב שנשים חייבות ומשמע דבנוגע לסיפור ביצי"מ אינן חייבות. וכן בסוף הל' ע"ז מנה הרמב"ם המצוות שהז"ג שנשים חייבות כמו קידוש ואכילת פסח ומצות ושמחה והקהל ולא חשיב סיפור ביצי"מ בין אותם המצוות.

ובספר מנחה חדשה ועוד הוסיף להקשות דברמב"ם גופא נמצא סתירה גדולה, דבסה"מ שלו הרמב"ם מזכיר במקומה במפורש מהו דינם של הנשים בכל מצוה שהנשים פטורות ממנה ואילו במצות סיפור יצי"מ אינו מזכיר כן, ובסוף מנין המצוות מונה המצוות שנשים כן חייבות וביניהם מונה גם המצוה ה-קנז שגם נשים חייבות בה והיא מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח.

והיינו דהרמב"ם ס"ל להדיא כהחינוך. וצ"ב הטעם למה חייבות במצוה שהז"ג. וכן צ"ב הסתירה המפורשת ברמב"ם.

ואוי"ל ע"פ מה שכתבו הרמב"ן והריטב"א לתרץ קושיית התוס' בקידושין (כט, א) למה לי קרא לפטור נשים ממילה תיפוק ליה דהו"ל מ"ע שהז"ג? ותיצו הראשונים הנ"ל דהפטור דנשים הוא רק במ"ע שבגופן דומיא דתפילין, אבל במה שנצטוו על אחרים וכגון מילת הבן ל"ש כאן הפטור דמ"ע שהז"ג. ע"ש.

והנה כשנדקדק במקור החיוב דסיפור ביצי"מ בליל פסח, רואים שינויים בזה. דדעת החינוך שהמקור למצוה הוא הפסוק "והגדת לבנך". וא"כ אפשר לומר דבזה הוא מגדיר את המצוה שעיקרה היא לגבי אחרים, וממילא לדעת החינוך אפ"ל דאין כאן את הפטור דהז"ג.

ואף שיש גם חיוב לומר בינו לבין עצמו אם אין לו למי לספר, אבל לא זהו עיקר החיוב.

משא"כ הרמב"ם בספר הי"ד (הל' חו"מ רפ"ז) כתב "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר **זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים**". הרי מפורש כאן דזהו יסוד החיוב, וכאן לא הוזכרו אחרים אלא עיקר גדר המצוה היא על גופו של האדם.

ואמנם מוהגדת לבנך לומדים שאם יש לו בנים חייב לספר להם אבל עדיין עיקר ושורש החיוב הוא הפסוק דזכור את היום הזה שבו לא הוזכרו אחרים [וכן ראיתי שגם רבינו ירוחם (נתיב החמישי ח"ד) כתב שזהו מקור החיוב למצוה זו הפסוק דלמען תזכור].

וא"כ שפיר שייך כאן הכלל דבמ"ע שהז"ג נשים פטורות. כיון דעיקר המצוה היא מצוה המוטלת על גופו ולא על אחרים.

אמנם בספר המצוות שלו נקט הרמב"ם כדעת החינוך "שציונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן וכו' והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו יתברך **והגדת לבנך ביום ההוא**", הרי שכאן נקט דזהו גדר המצווה, ולכן נקט שם שבאמת נשים חייבות במצוה זו כדעת החינוך כיון שזהו מצוה שעיקרה לאחרים. אך בספר הי"ד לכא' חזר בו ונקט הפסוק דזכור את היום הזה. שמכאן מוכח דגדר ושורש המצוה הוא מצוה שעל גופו וממילא שוב לגבי נשים נקט הרמב"ם שהם פטורות ממצוה זו.

*

הכלי חמדה מבאר בפ' וארא טעם אחר למה נשים חייבות במצוה זו ואין כאן את הפטור דמ"ע שהז"ג, דכל הפטור הזה הוא במה שנצטוו במ"ת אבל לא במה שנצטוו קודם מ"ת, ולכן כל המצוות שנצטוו במצרים גם הנשים חייבות בזה (ויש להאריך בזה ועוד חזון למועד).

ולכא' בתי' זה אפשר לבאר גם לגבי מצות תשביתו שדנו בזה האחרונים (וישנם דעות לכאן ולכאן השאג"א בספ"ב כתב שחייבות, והשו"מ והמהרי"ל דיסקין כתבו שפטורות), מהי הסברא לחייבם במצוה שהז"ג? ולהנ"ל י"ל דגם תשביתו הרי נאמר

במצרים (ולא נשנה שוב לאחר מכן תורה!) ובמצוות אלו אין את הפטור דמ"ע שהז"ג בנשים.

ולהעיר עוד דגם להצד שחייבות בתשבייתו, י"ל דיכולות לכתחילה לבער חמצם ע"י שליח, ולא אמרינן בזה דמצוה בו יותר מבשלוחו, ע"פ מה שכתב החת"ס בנוגע לחנוכה שלא תיקנו לכתחילה שהנשים ידליקו בעצמם כהמהדרין כיון דכל כבודה בת מלך פנימה, וההדלקה נעשית בחוץ וכו' (ע"ש בריש במה מדליקין), ועד"ז י"ל גם בנוגע לשריפת חמץ שנעשית מחוץ לבית. ולא באתי אלא להעיר.



התקיעות בקרבן פסח ובהקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסדר קר"פ פסקא ד"ה תוקעין - הכהנים בחצוצרות (במדבר י, ח - י. תמיד פ"ו, מ"ג).

הנה בהל' כלי המקדש פ"ג ה"ב כתב הרמב"ם ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלויים אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה ומתי אומר שירה על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין. ובה"ג כ' ואין אומרים שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה. ובה"ד ובמה הם מנגנין בנבלים וחלילים וכינורות וחצוצרות והצלצל. . ואין פוחתין משתי חצוצרות ולא מוסיפין על עשרים ומאה. ובה"ה בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרים שירה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, החצוצרה היתה נעשית מן עשת של כסף. עכ"ל.

מבואר מדברי הרמב"ם שיש ב' סוגי חצוצרות חדא מה שתוקעים בתוך כלי שיר להנעים את השיעור ושם לא דוקא ע"י כהנים ולא דוקא כסף [וגם לא תר"ת] ועוד מה שתוקעים במוספין בשעת הקרבן [תר"ת בין הפרקים של השיר [רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ו]] והוא בדוקא ע"י כהנים וגם צ"ל כסף, וכ"מ במל"מ בהלכה ה.

אמנם אינו מבואר להדיא דין החצוצרות בכל יום בתמידין אם צ"ל בכהנים וגם מה הדין כשתקעו תקיעות שלא בשעת הקרבן כלל וכדאיתא בסוכה נג' ע"ב ובפ"ז מהל' כלה"מ אין פוחתין במקדש מכא' תקיעה בכל יום, ועד"ז יש לעיין מהתקיעות

בשעת שחיתת הפסח על כל קריאה וקריאה [של הלל] תוקעין כמבואר בפסחים סד' ע"א האם צ"ל ע"י כהנים ושל כסף.

וכתב החינוך במצוה שפד וז"ל ונוהגת מצוה זו בזמן הבית בכהנים שעליהם המצוה לתקוע בחצוצרות וכענין שכתוב בהן במסע המחנות ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות ושמא תאמר לא היו תוקעין הם על הקרבן אלא הלויים [מפני שהן ככלי ניגון] אינו כן שהרי מפורש במס' תמיד פרק שביעי נתנו לו יין לנסך הסגן עומד על הקרן והסודרין בידו ושני כהנים עומדים על שולחן החלבים ושתי חצוצרות בידם תקעו והריעו ותקעו הרי נתבאר שעל ידי כהנים נעשית מצוה זו ושהיא מצוה תמידית להן כלומר שבכל יום היו תוקעין ולא ביום מועד ור"ח בלבד, אבל ראיתי להרמב"ם ז"ל שכתב בימי המועד כולן ובר"ח היו הכהנים תוקעין בחצוצרות והלויים אומרים שירה נראה מדבריו שדעתו שבשאר הימים אף הלויים תוקעין בחצוצרות. עכ"ל. מבואר דפליגי בזה הרמב"ם והחינוך אם בכל יום יש מ"ע מה"ת שהכהנים יתקעו. וראה מנ"ח שם אות ז' שתמה על החינוך וגם שלדעת הרמב"ם התקיעות בתמידין הוא מדרבנן.

והשתא יש לעיין מה הדין בהחצוצרות בקרבן פסח לדעת הרמב"ם, הנה מפורש בפ"א מהל' קרבן פסח הי"ב הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך תוקעין בשעת שחיטה, ומשמע שהוא מדין הקרבן אמנם אינו מבואר אם הוא מה"ת וע"ד מוספין או מדרבנן וע"ד התמידין, ומקור הרמב"ם הוא מירושלמי פסחים פ"ה ה"ה תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיטתו, וא"כ זה כמו התמיד וא"כ הוא מדרבנן לדעת הרמב"ם.

ואף דאיתא בספרי זוטא [מובא ביל"ש עה"פ] ועל זבחי שלמיכם לרבות הפסחים, הרי מלבד דצ"ע אם הרמב"ם ס"ל כן אפ"ל דזה אסמכתא ואינו מדאורייתא.

ובשאר התקיעות שהיו במקדש כדאיתא בסוכה שם לכאורה י"ל שכשר גם בלויים ולא צריכים להיות בכהנים ועד"ז דלא צריכים להיות של כסף וברמב"ם לא הזכיר דצ"ל כהנים ואולי ל"צ כהן אף מדרבנן.

אמנם מצאתי דברים מחודשים בתפארת ישראל סוכה פ"ה מ"ה וז"ל . . ע"פ בשבת.. לא חשיב הך מדלא שכיח [ומה"ט לא חשיב נמי התקיעות שתקעו במקדש ביום א' דחזה"מ סוכות בסוף השמיטה קודם שקרא המלך התורה בהקהל שהוא ג"כ לא שכיח.. א"נ משום דכשר היה אף בבעל מום וכדקאמר התם שראה חיגר תוקע במקדש משא"כ הכא נ"ל דאף התקיעות שתקעו להבדיל בין קודש לחול בע"ש נ"ל שהיו בכהן שאינו בעל מום כדי להודיע שגם הכהנים תמימין לא הותרו רק במלאכת גבוה ולא במלאכת הדיוט, מיהו לרמב"ם בל"ז לק"מ שכתב שתקיעות

ההם בחוצות ירושלים היו כדי להקהיל הקהל וע"כ דס"ל מש"כ בתוספת' שתקעו במקדש ירושלים איקרי מקדש . . ועוד נ"ל דמה דקאמר התם בתוספת' שתקעו אז בחצוצרות זהב היינו שנשכרו בדינר זהב וכדקאמר התם דאין לומר דהן עצמן של זהב דהרי כל דלכנופיא צריך של כסף [ר"ה כז' ע"א]].

ואיני יודע איפה מצא בתוספתא שתקעו במקדש ומפורש בגדרים ובפרצות ואולי ממה שאמרו שם בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות משם אמרו חיגר תוקע במקדש משמע שתקעו גם במקדש וראה במפרשים בירושלמי מגילה פ"א ה"ה, וחידושו שבדאי ה' של כסף וחצוצרות זהב הפי' שנשכרו בדינר זהב אינו ע"ד הפשט, ובפשטות כל אלו התקיעות ל"צ כהנים ול"צ להיות של כסף וכל דלכנופיא הוי של כסף איירי רק בכנופיא דקרא שהוא מה"ת, והרמב"ם לא רק שאינו מביא שהיו של זהב אינו מביא שהכהנים תקעו כי הוא רק להקהיל הקהל ולכן אינו דוחה שבת.

אמנם מצינו תקיעות שהם רק להקהיל והיינו השלש תקיעות לפתיחת השערים כתב רש"י בסוכה דף נד' ע"א ד"ה שאין תוקעין לפתיחת שערים בשבת. שאינה למצוה כתקיעות של קרבן דכתיבי בקרא ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אבל הנך לסימנא נינהו שישמעו ויבואו למעמדם ולדונכם ולא דחו שבת. עכ"ל, ורבא פליג התם דמלשון המשנה משמע דדוחה שבת והיינו דאף שהם רק לסימנא שיבואו מ"מ דחי שבת, ומשמע מרש"י שהם רק מדרבנן, וברמב"ם בפ"ז מהל' כלי המקדש לא פירש מי תוקע כהנים או לויים.

וכמו כן מצינו בסוף מס' תמיד פ"ז מ"ג שהביא החינוך הנ"ל לראי' שמצוה בכהנים בכל יום שתקעו ב' כהנים על שולחן החלבים [היינו לא בשעת ניסוך] ופירשו שם הראשונים שתקעו כדי לקרוא הלויים לדונכם ואם לא הצטרכו לזה לא תקעו ועל כן לא נחשבו במשנה דסוכה, ולפי זה לכאורה לא דחי שבת אף לרבא, ויש לעיין למה תקעו בכהנים, ובפשטות י"ל כי הרמב"ם ס"ל דהכהנים תקעו בשעת הניסוך מדרבנן וזה היה מיד אח"כ וכמבואר שם במתניתין ולכן אף התקיעות על שולחן החלבים היו ע"י הכהנים, והרמב"ם בפ"ו מהל' תו"מ ה"ו לא כתב שהיה של כסף.

והשתא צ"ע דרבינו מביא כמקור שהכהנים תקעו בשחיטת הפסח הפסוקים בבהעלותך פרק י פסוקים ח - י והמשנה הנ"ל דתמיד ומשמע שזה רק לדעת החינוך שהביא משנה זאת לראי' שהוא מה"ת, אמנם להרמב"ם הו"ל להביא רק המשנה בתמיד והירושלמי דפסחים הנ"ל שהפסח הוא כמו התמיד.

ואף להחינוך שהוא מדאורייתא בכל יום צ"ע הקישור בין קר"פ להתמידין שבכל יום, וגם צ"ע למה כולל רבינו פסוקים ט' וי' הרי החינוך עצמו מביא רק פסוק ח

ובני אהרן יתקעו.. לחוקת עולם לדורותיכם, הרי פסוק ט' איירי בעת צרה כגון מלחמה ופסוק יו"ד איירי במועד ובר"ח, ולכאורה אינם שייכים להכא ואף אם נימא דפסוק יו"ד נוגע כי ז"ל החינוך שם ואע"פ שהזהיר הכתוב ביום שמחה ומועד ור"ח לאו דוקא דבכל יום היו תוקעין וכו' עכ"ל [וזה דבר הצ"ב בפנ"ע שהפסוק לאו דוקא] מ"מ מה בעי במה שכלל גם פסוק ט' דאיירי בעת צרה, ודוחק לומר מכיון דחדא מצוה הוה כי ג"ז תמוה וכמו שהאריכו המפרשים להקשות למה מנה הרמב"ם והחינוך התקיעות במקדש ובעת צרה לחדא מצוה.

ואולי התקיעות בקר"פ הם בגדר ונושעתם מאויביכם וכמבואר בפסחים צה' ע"ב אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם וא"א הלל שזה משום תקנת נביאים לומר הלל על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא וכשנגאלין [וראה לקו"ש חי"ג פ' בהעלותך פ' הפשוט בוביום שמחתכם דקאי על הישועה מהאויב] וראה במכתב רבינו להגרש"י זוין [נדפס בסוף ההגדה במילואים] בביאור דברי רש"י בפסחים שם "דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל וכנראה כוונתו שנוסף על שמחה שבדבר יש כאן מצוה", ולכן התקיעה הכא הוא גם דין מצד השמחה.

ומודגש ביותר בפסק הרמב"ם בהל' פסח הנ"ל שמלבד מש"כ הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת ניסוך תוקעין בשעת שחיטה, כתב בתחילת ההלכה על כל קריאה וקריאה תוקעין שלש תקיעות בחצוצרות תקיעה תרועה תקיעה שאין זה מלשון המשנה כלל, וכבר האריכו האחרונים האם ההלל הוא שיר של קרבן או לא או דין מיוחד בקר"פ הנלמד מהפסוק בדבה"י ב, ה' ג ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד להלל ולהודות לה', וראה גם במכ' הנ"ל שמשמע שהוא דין במצות הקרבת הקרבן וכן"ל שהדין דאמירת הלל מצד שמחה צ"ל בשעת הקרבת הקרבן, ובזה אפשר לבאר מש"כ הרמב"ם בתחילתו על כל קריאה וכו' ומסיים כלשון הירושלמי בפסחים [אף שאינו מזכיר כל הלשון דהירושלמי דמביא מקרבן תמיד] לומר דהוא דין בהקרבת. ולכן אולי אפ"ל שכמו שביאר הרבי במכתב הנ"ל שהלויים אמרו את ההלל מצד דין זה דשייך שם דין לוי' כמו בכל שיר כמו כן הכהנים דוקא תקעו בחצוצרות, הן מצד השמחה של הנס והן מצד שנעשה דין בהקרבת הקרבן דאז הכהנים תוקעים בחצוצרות.

והנה הלשון בסדר קר"פ "על כל קריאה כו'" הוא כלשון הרמב"ם וכן י"ל דרבינו מציין לכל הפסוקים ח - י והמשנה דתמיד דהכהנים תוקעין בחצוצרות מחמת ההלל שהוא מצד השמחה דהנס [וביום שמחתכם] דנושעתם מאויביכם ואסמכוה אקרבן פסח דכל שנה ושנה ולכן נעשה דין בקרבן וכמו התמיד. וילע"ע.



אמירת ההגדה בשבת הגדול

הת' מאיר חיים בריקמאן
תלמיד בישיבה

מקור המנהג לאמור ההגדה בשבת"ג, וקושיות הגר"א

א. המקור הראשון לענין אמירת ההגדה בשבת הגדול הוא בספר מנהגים לר' יצחק אייזיק מטירנא¹, (שהובא בדרכי משה להרמ"א²) וז"ל "ובמנחה שלו [של שבת הגדול] אומרים עבדים היינו וכו' עד לכפר על כל עונותינו אפילו אם חל בי"ד ואין אומרים ברכי נפשי משכיל לאסף".

וכן הוא בהגהות הרמ"א על שו"ע הב"י³ וז"ל "והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו⁴ ופוסקים לומר ברכי נפשי".

ובביאורי הגר"א⁵ נתן טעם להמנהג (שכתב הרמ"א שיש) לומר ההגדה בשבת הגדול "שמאז התחיל הגאולה". אבל ממשיך "אבל הוא דבר שאינו, דהא מפורש במכילתא סוף פרשת בא, שומע אני מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך כו'".

דעת אדה"ז בנידון

ב. אבל עיין בשו"ע אדה"ז⁶ שכתב "נוהגין במדינות אלו שבשבת הגדול במנחה אין אומרים ברכי נפשי אלא אומרים עבדים היינו וכו' לפי שבשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והנסים ואפילו שבת הגדול הוא ערב פסח אומרים עבדים היינו⁷".

(1) עמ' ד' (מהדורת אמשטרדם תס"ב).

(2) סי' ת"ל.

(3) שם.

(4) בדרכי משה הוסיף הרמ"א "אפי' חל בי"ד", כבספר מנהגים לרי"י מטירנא.

(5) ס"ק ב'.

(6) סי' ת"ל סעי' ב'.

(7) וכן כתב הלבוש בסוף סי' ת"ל וז"ל "במנחה שלו אין אומרים ברכי נפשי, אלא אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, מפני שהיתה בו התחלת הגאולה והנסים".

היינו שאדה"ז כתב אותו טעם שכתב הגר"א למה שנוהגים לומר ההגדה בשבת הגדול, אבל להלכה ס"ל דלא כהגר"א (שמסיק שאין לאומר ההגדה משום דהא מפורש בעבור זה וכו') אלא ס"ל שיש לאומרה.

וצ"ל במה פליג אדה"ז על סברת הגר"א.

ביאור על זה ששבת הגדול הוא התחלת הגאולה והנסים

ג. וי"ל כ"ז, ובהקדים הבנת ביאור דברי אדה"ז בהא שכתב שהמאורעות דשבת הגדול הם "התחלת הגאולה והנסים"⁸ ע"פ מה שכתב אדה"ז בסעי' א' וז"ל "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים היה מקחו מבעשור לחודש כמו שכתוב בעשר לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ואותו היום שבת היה שהרי ה' בשבת יצאו ישראל ממצרים כמ"ש בסי' תצ"ד וכוין שט"ז בניסן היה בה' בשבת א"כ עשרה בניסן היה בשבת וכשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת נתקבצו בכורי אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה זה הם עושין כך אמרו להם זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל ולא רצו ועשו הבכורות

(8) והנה ראיתי בליקוטי מהרי"ח (סדר שבת שלפני הפסח) שביאר דברי הלבוש (וגר"א בביאורו על הרמ"א, וכן הוא בשו"ע ר"כ בפנים) – שבשבת הגדול "היתה בו התחלת הגאולה והנסים" – ע"פ מש"כ בספר באר מים חיים (פ' נצבים בא"ד אתם נצבים וכו') ע"פ דברי הוזה"ק שכל שיתא יומין מתברכין מינה. כלומר, כל הברכה שיש בששת ימי המעשה, הכל הוא מכוחה של השבת, ובשבת כבר נזרעו הזרעים של כל מה שעתידי לקרות במשך השבוע שלאחר מכן, נמצא לפי"ז שבשבת שלפני היציאה ממצרים כבר נזרעו זרעי היציאה מעבדות לחירות, ולכן נקראה אותה בשם "שבת הגדול" כיון שכבר בשבת הושרשו שרשי החירות והגאולה.

ולפי"ז מבוארים דברי הלבוש (ואדה"ז והגר"א) במה שכתב(ו) שבשבת הגדול כבר היתה בו התחלת הגאולה והנסים, ועל כן יש ענין גדול לספר בו ביציאת מצרים ע"י אמירת ההגדה.

אבל לפי זה לכאורה היה צריך לקרוא כל שבת הקודם למועד שנקבע משום נס כגון חנוכה ופורים, שבת הגדול, ולא מצינו שנוהגים כן אלא בהשבת קודם שבועת וסוכה – ואפילו "מנהג זה לא נתפשט בכל תפוצות ישראל, ועוד והוא העיקר – שלא נזכר בשו"ע, כי אם ש"שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול" (ספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 384 הערה 7).

אבל עיין בשיחות קודש תשל"א (ח"ב עמ' 105) וז"ל "עפי"ז איז שוין אויך פארשטאנדיק דער מנהג חב"ד אז מ'זאגט די הגדה שבת הגדול, ווארום שוין פון ר"ח קען מען אויפטאן די ענינים, ועאכ"כ שבת הגדול וואס דעמאלט איז "מיני מתברכין כולהו יומין", אויך די טעג פון פסח, קען מען דעמאלט זיכער אויפטאן די ענינים פון יצי"מ", ואכ"מ.

עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם וזהו שכתוב למכה מצרים בבכוריהם¹⁰ וקבעו נס זה לזכרון לדורות¹¹ בשבת וקראוהו שבת הגדול".

וזלה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו¹² על דברי אדה"ז "והרי לכאורה אין כאן אלא עוד נס בשייכות ליציאת מצרים, והרי כבר היו לפני"ז כל המכות שהביא הקב"ה על המצרים, וכן התחלת הגאולה היא לכאורה מראש השנה שאז "בטלה עבודה מאבותינו במצרים".

וי"ל שכוונת אדה"ז שהנס דשבת הגדול נחשב כהתחלת היציאה בפעול ממצרים (וכן מ"ש "והנסים" היינו הנסים הקשורים עם היציאה בפועל) כלומר, גודל הנס דשבת הגדול אינו (רק) בזה שנהרגו הרבה מצרים ("למכה מצרים בבכוריהם"), אלא בעיקר בכך שבכורי מצרים דרשו ותבעו "שישלחו את ישראל" עד שבגלל זה "עשו הבכורות עמהם מלחמה", ומפני נס זה נחשב זה התחלת היציאה ממצרים¹³.

[ומאחר] . . שנס זה הוא "התחלת הגאולה והנסים" לכן יש "מנהג שבת הגדול" שמתחילים לומר בשבת זו "עבדים היינו" (ע"ד שאומרים בליל ט"ו ניסן), עכלה"ק.

(10) תהלים קל"ו, י'.

(11) והנה ראיתי בשו"ת בית דוד (לר' יוסף דוד בן שבתאי משאלונקי - סי' קמ"ב) וז"ל "יש לדקדק מה דין יוצא מזה שנוקק הטור ז"ל לכתבו כי אין דרכו של הטור ז"ל לכתוב אלא דבר שיוצא דין ואפשר לומר לפי שמצוה הוא לזכור ניסי האל ית' ובקריא שבת הגדול נזכר הנס לכן כתב אותו שהוא כמו דין ואעפ"י שלא נמצא דין זה לא במקרא ולא בגמ' מ"מ הוא מנהג כמ"ש הכלבו וכל דבר שיש בו סרך מצוה והוא מנהג הוי"ן לכן כתב קורין אותו שבת הגדול כל' נוהגין שקורין אותו שבת הגדול וראוי לעשות כן מפני המנהג".

וי"ל שזה מדויק בלשונו הזהב של אדה"ז בזה שכתב שהטעם שקורין אותו שבת הגדול הוא "לזכרון לדורות", וכן הוא בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכ"מ.

(12) לקו"ש חלק ל"ז עמ' 10.

(13) ובהערה 26 שם "ראה גם ביאורו הגר"א לשו"ע שם סק"ב שכ' הטעם על דברי הרמ"א שאומרים ההגדה "שזו התחיל הגאולה והנסים".

ביאור דעת הגר"א והיעב"ץ

ד. וי"ל שטענת הגר"א ע"ז הוא¹⁴ ע"ד מה שכתב היעב"ץ¹⁵ וז"ל "נמצא בספר מנהגים שלנו, שאומרים במנחה דשבת זה ההגדה מתחלת עבדים היינו כמובא בהגה דש"ע, וכן מנהג פשוט במדינת אשכנז. ותמהתי על זה מעודי כי עושים בזה הפך מה שאנו אומרים כאן בזה ההגדה, שהרי מבואר בה יכול מר"ח כו' יכול מבע"י תלמוד לומר בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, א"כ מניין להוסיף על המצוה. אפילו לכשתמצי לומר שלא בא אלא לומר שאינו חובה, מ"מ מאין הרגלים להקדים. ועוד מפשט הלשון משמע שיש קפידא בדבר שלא לאמרה אלא דווקא בשעה שיש מצה ומרור¹⁶. . . וצ"ע מהיכן יצא מנהג זה, ומה טעם יש בו, שעכ"פ צריך למצוא סמך למנהג".

14 בספר מועדי קדשך (סי' מ') ביאר טעם הגר"א ע"פ מה שכתב בירושלמי (פרק ערבי פסחים הלכה ו') וז"ל "כתיב פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את ה' התנדבו ראשי עם, כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהיו אומרים שירה. היתבון [=יש להקשות] הרי גאולת מצרים [ופירשו בקרבן העדה ופני משה ששאלת הירושלמי היתה, מאי טעמא בני ישראל לא אמרו שירה בשעת יציאתם ממצרים] שניא – שהיא תחילת גאולתן [הירושלמי מתרץ, שיציאת מצרים לא היתה אלא תחילת הגאולה כיון שגמר הגאולה היתה לאחר שעברו את הים, ואז אכן אמרו שירה, אבל אין אומרים שירה על תחילת הנס] עכ"ד הירושלמי.

ולכן רצה לתרץ שמאחר שההגדה הוא הודאה (כמו שכתב האבודרהם שהגדה הוא מלשון הודאה ושבח לקב"ה, ולכן) אין מקום לאומרה בשבת הגדול שהוא רק התחלת הנס.

אבל אינו מובן כלל, כי הלא גם ליל ט"ז אינו סיום הנס, (כמו שהביא הוא בעצמו מהירושלמי), ויתירה מזו בד"א שאין אומרים שירה עד סיום הנס, בשנה ראשונה שאינו בטוח שהנס יתרחש, משא"כ בשנים שלאח"ז (ע"ד הא שכתב כ"ק אדמו"ר בנוגע לג' תמוז – עיין תו"מ התועדויות תשמ"ה ח"ד עמ' 2354) ולכן אומרים הודיה בליל ט"ז (בההדגה (לבד מהענין של והגדת לבנך) ובהלל וכו'), וה"ה בשבת הגדול.

15 מור וקציעה סימן ת"ל.

16 עיין בהגדה שלמה (במובא פרק כ"ג) שהביא מדברי הראשונים שהזכירו לשון חיוב, כגון רש"י (בפירושו להגש"פ), מחזור וטרי, פירוש הריטב"א להגש"פ וברשב"ץ (יבין שמועה מ, ד).

ומסיק (בהגדה שלמה שם) שזמה ראי' נגד היעב"ץ והגר"א, ומוכח לכאורה כמ"ש וכמשמעות הרמ"א (ואדה"ז). אבל לא זכיתי להבין איך זה קושיא על דבריהם, כי גם היעב"ץ סבר שיש חיוב בליל ט"ז, ואדברה משום שיש חיוב לאומרה בליל הסדר אין לאומרה בזמן אחר משום איסור בל תוסיף (כשמפרט בסידורו, המובא בקטע הבא).

ובסידורו¹⁷ "מדומה אני שהקפידו שלא להקדים אמירת ההגדה¹⁸ . . משום דקעבר אבל תוסיף, לכן תמהתי על מנהג אשכנזים במנחה דשבת הגדול".

היינו שהיעב"ץ סבר (וכנראה שכן הוא סברת הגר"א) שזמן אמירת ההגדה הוא דווקא בליל ט"ו בניסן ותו לא, ויש איסור לומר ההגדה קודם זמנה משום "בל תוסיף".

תירוץ קושייתם ע"פ דיוק בלשון אדה"ז

ה. ולכן י"ל שמשום זה שינה אדה"ז¹⁹ מלשון הרמ"א שכתב "המנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו" אלא כתב "נוהגין במדינות אלו שבשבת הגדול במנחה . . אומרים עבדים היינו וכו'" היינו שאדה"ז השמיט תיבת "ההגדה"²⁰.

וי"ל שהוא משום שאדה"ז רצה להדגיש שאין אומרים אותו בתור הגדה (והגדת לבנך²¹) אלא אומרים עבדים היינו וכו' (שבח והודה להשי"ת)²², כי אה"נ (שאפשר לומר) שאין לומר ההגדה קודם זמנה משום בל תוסיף וכיו"ב, אבל פשוט שבד"א אם הוא מתכוון לומר ההגדה, אבל אם אינו מתכוון לומר ההגדה, אלא אומר פסוקים ומאמרי חז"ל שנמצאים גם בההגדה (בתור שבח והודה להשי"ת וכיו"ב), אין

(17) בשער השיר (פירושו על ההגדה) ד"ה "בעבור זה" על קטע יכול מר"ח.

(18) וההמשך שם הוא ("עכ"פ בערב פסח ודאי לא שפיר כדרך שיש קפידה על אכילת מצה מבעוד יום, ה"נ מילתא חדתא חביבא, ויהבו דעתייהו ושמעו, משא"כ אם הרגילה על לשונו מבעוד יום, כבר נודקנו הדברים ואין הנפש מתפעלת ממנו כל כך, עם שבודאי אין לאסור למוד הבנתה מבעוד יום, אדרבה לדעתי מצוה רבה היא לטרוח מקודם לירד לעמוקה, וכך נאה וראוי לכל ירא שמים באמת לעיין בה תחלה, אך לא יוציאנה בשפתיו בקריאה ממש כסדרה שתהא שגורה על פיו, מטעם הנ"ל הברור בעיני, ועוד).

(19) והלבוש, המובא בהערה 7.

(20) ובאמת כן הוא בספר מנהגים לרי"י מטירנא (הובא בתחילת אות א') ובדרכי משה (סי' ת"ל).

(21) וכן יש לדייק מזה שאדה"ז לא הביא טעמו של המהרי"ל (בהלכות שבת הגדול) "דיש לחזור ההגדה של פסח עם הנערים בשבת הגדול".

(22) להודות להשי"ת על הנסים שעשה בשבה"ג, שהם "התחלת הגאולה והנסים", ע"ד שאומרים בליל ט"ו ניסן, אבל לא בתור הגדה (והגדת לבנך).

איסור בזה כלל²³. – כי האם יש איסור ללמוד (או לומר) אותם הפסוקים ומאמרי חז"ל המובאים בההגדה כל השנה חוץ מליל הסדר²⁴!?

וא"כ נפלה קושיית היעב"ץ והגר"א.

[וי"ל שזוהי כוונת קודשו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במה שכתב²⁵ (לאחר שהביא דברי הרמ"א) וזלה"ק "בשו"ע אדה"ז (ולבוש): עבדים היינו וכו' (בלי תיבת "ההגדה"). וראה ביאורי הגר"א שם סק"ב"ע.כלה"ק.

23 כי שלא בזמנה לדברי הכול אינו עובר על בל תוסיף אלא א"כ נתכוון לשם מצוה (ר"ה כ"ח ע"ב), ועיין מש"כ הרמב"ם בסוף מנין המצות בנוגע תקנת חכמים כגון מקרא מגילה, ונר חנוכה (וכן בנוגע לשאר התקנות) ע"ש.

24 ובשבת הגדול אינו אומרו לבנו, אלא אמרו לבין עצמו כדי להודות להשי"ת, וע"ע בראשונים שציינו בהערה 16 שכתבו שבעבור זה מלמדנו "שאינ אתה חייב להגיד לבנך עד שתראה לו באצבע וזה הוא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" (לשון רש"י), ועוד הלא אינו אומר שלשה הדברים – פסח מצה ומרור – שאם לא אמרם לא יצא ידי חובתו, ועיין לקו"ש חלק ט"ז (עמ' 216 הערה 35), שמלשון הראשונים משמע דזה שלא יצא ידי חובתו היינו מצוות סיפור יציאת מצרים.

ומה שכתב היעב"ץ (הובא בהערה 18), ש"לא יוציאנה בשפתיו בקריאה ממש" משום ש"מילתא חדתא חביבא, ויהבו דעתייהו ושמעו, משא"כ אם הרגילה על לשונו מבעוד יום, כבר נודקנו הדברים ואין הנפש מתפעלת ממנו כל כך", עיין מש"כ בחת"ס על התורה ריש פרשת צו, שהלא אומרים שמע ישראל פעמיים בכל יום, ואמרים אותו כאילו היום תחלת קבלת עול מלכות שמים.

בסגנון אחר: אין לדמות אמירת ההגדה לאיסור אכילת מצה בער"פ, כי הן אמת שאצל מצה שייך החשש שאם אוכלה בער"פ לא יתאוהו אליה בהסדר כשלא היה אוכלה (כנראה בחוש), כי הו"ע שקשור אם הנאת גופו, משא"כ אמירת ההגדה, (כנ"ל ע"ד קריאת שמע).

ועוד י"ל באו"א, דלפי מש"כ אדה"ז שאין לקריאה זו שם "הגדה", וע"פ ביאור החילוק בין זכירת יצי"מ בכ"י למצוות סיפור יצי"מ שהיא דוקא בדרך שאלה ותשובה, ובעת שהמצה ומרור מונחים לפניך, שענינו לחיות מחדש את יצי"מ כו' כידוע, מתורצת בפשיטות קושיית היעב"ץ, באופן דקושיא מעיקרא ליתא (מבלי שנודקת לתי' החת"ס): דאימתי קיים חשש שהדבר כבר לא יהיה חדש בעיניו, כאשר עושה את אותו הדבר ב' פעמים, משא"כ בנדו"ד, שהקריאה בשבת הגדול, וההגדה בליל הסדר הם ב' ענינים שונים לגמרי, ובדאי שאין לחוש לכך שבלייל הסדר – כאשר הוא חי מחדש את יצי"מ, בדרך שאלה ותשובה ועם המצה ומרור מונחים לפניו – "לא תהא הנפש מתפעלת ממנו כ"כ".

(25 לקו"ש חלק ל"ז עמ' 12 בשוה"ג על הערה 49.

היינו שכ"ק אדמו"ר מעיר ע"ז שאדה"ז (והלבוש) השמיט(ו) תיבת "ההגדה" וכתב "וראה ביאורי הגר"א שם סק"ב", היינו שע"ז מתורץ קושיות הגר"א, כנ"ל²⁶].

מנהג חב"ד בנידון

ו. בנוגע למנהג חב"ד בענין אמירת ההגדה בשבה"ג כתב בשער הכולל²⁷ וז"ל "בשו"ע אדמו"ר סימן ת"ל כתוב בשם הרמ"א שנוהגין במדינות אלו לאמר בשבת הגדול במנחה עבדים היינו אבל בסדור השמיט זה (כי לא ציין כמו בשארי סדורים ע"כ אומרים בשבת הגדול) גם בפע"ח ומשנת חסידים וסדור האריז"ל ליתא וכן הגר"א ז"ל בביאורו כתב שלא לאמרו משום שבמכילתא סוף פ' בא כתוב יכול מר"ח כו' אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

אבל עיין בקונטרס הסידור להגרא"ח נאה²⁸ שהביא מה שכתב לו הרה"ח ר' אלטר שימחאוויץ ממה ששמע מהר" ישראל לעווין (נעולער) שאדמו"ר מוהרש"ב לא הי' שבע רצון מדיוקו של הרב א"ד לאוואט (בעל שער הכולל), ואמר שמזה שאדה"ז לא הכניס בההגדה שבסידורו "עד כאן אומרים בשבת הגדול" אין ראי' שאין לאומרה בשבת הגדול "וסיים הרר"י שבפועל הי' כ"ק אדמו"ר [מוהרש"ב] נבג"מ נוהג להגיד עבדים היינו בשה"ג . . [ו] כ"כ בהתמים חוברת ג'²⁹ מרן כ"ק אדמו"ר שליט"א [אדמו"ר מוהריי"ץ] (משה"ג תרס"ב) וז"ל אחרי כן אמר הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [מוהרש"ב] עבדים היינו וגו' ואמר כי גם אנכי אומר אותו עמו".

וכן כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בתחילת ההגדה³⁰ וזלה"ק "בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, לפי שאז היתה התחלת הגאולה והניסים (שו"ע ס"ס ת"ל) וכן נוהגים (ודלא כמ"ש שער הכולל)", עכלה"ק.

ז. וי"ל שהטעם שאין לדייק מהשמטת אדה"ז בסידור הוא, כי פשוט שזה שיכולים לדייק מהשמטת הסידור הוא רק כשאדה"ז מזכיר הענין אבל השמיט פרט מסיום³¹, אבל אם לא הזכיר ענין כלל, אין להביא ראי' מזה (כי י"ל שסמך על זה

(26) שו"ר בספר הגדה כהלכה שדייק כן בלשון אדה"ז. וכנראה אישתמיטת' דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל.

(27) פרק מח סעי' א'.

(28) עמ' כ"ט.

(29) עמ' כ"ד.

(30) בקטע השלישי והאחרון של שבת הגדול.

(31) ע"ד הא שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מבאר (בנוגע לתשליון) שזה שאדה"ז משמיט פרט מסיום בסידורו, הוא בדיוק, ומוכח שסבר שאין הלכה כמוהו (נדפס בשיחות קודש תש"ל עמ' 31 ואילך), וע"ד הא

שכתבו בשו"ע³²). ולפי הנ"ל שבשבת הגדול אין אומרים ההגדה רק אומרים עבדים היינו וכו' (שנמצא גם בהגדה) אין לאדה"ו להכניס בהגדה "עד כאן אומרים בשבת הגדול" ולכן אין לדייק מזה שאין לאומרה בשבת הגדול³³.



אגרות קודש

נוסח ברכת נש"ק: "...של שבת קודש"

הרב ברוך אבערלאנדער
אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע (חלק ו עמ' קכד) כתב הרבי אודות "אשר הדלקת נרות של שבת הנוסח הוא נר של שבת קודש, מאין המקור להוסיף התיבת 'קדש'..." ראה וב'שלחן מנחם' (ח"ב עמ' מב והנסמן שם).



ויש להוסיף ולציין למה שנתפרסם לאחרונה צילום של דף בודד שנדפס בוונציה תקצ"ה, ושם גם מופיע הנוסח: "להדליק נר של שבת קודש".

והנה הרבי כתב ('שלחן מנחם' שם) שבשבת שהוא גם יו"ט אומרים רק "של שבת ויו"ט – אמנם בדף בודד שם משמע שגם ביו"ט אמרו "של שבת קודש".

ולגודל חשיבותו מצורף בזה צילום הדף.



שכתבנו (בגליון א'קה עמ' 53) בנוגע לעטרה בטלית שאדה"ז מבאר דינים בנוגע עשיית ציצית וטלית ומשמיט הפרט של עשיית עטרה.

(32) ע"ד הא שאדה"ז לא הוכיר בסידורו שאין לאכול חמץ משך ימי הפסח, וכהנה רבות.

(33) ויתירה מזו י"ל שבכוונה השמיטו אדה"ז מסידורו ולא הכניסו בהגדה כדי שלא יחשבו בטעות שאומרים אותו בתור הגדה, כנ"ל.

הדלקת נרות שבת בנרות חלב דוקא

הנ"ל

ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע (חלק לב עמ' רו-רז) נדפסה מענה מהרבי אודות הדלקת נרות ש"ק: "בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי אף פעם שידליקו בשמן (זית וכיו"ב) בנש"ק ויו"ט, כי אם בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה. טעם ע"ז לא שמעתי".

ויל"ע האם כוונת הרבי אכן לנר שנעשה מ"חלב" כפשוטו, שהרי לא שמענו ולא ראינו שיקפידו להדליק דוקא בנר של חלב, ובפרט שהרי בנוגע לזה כתב בשו"ע אדה"ז (סי' רסד סי"ב): "מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית... ואם אין שמן זית מצוי מצוה יותר בשאר שמנים שאורן זך וצלול מבנרות של חלב ושל שעה הכרוכים...".

ואולי י"ל שהכוונה לנרות שלנו, ועל דרך המובא ב'משנה ברורה' שם (סקכ"ג): "ונ"ל דכל זה לפי הנר, דבנר שלנו [שקורין סטריין] שצלול בודאי יותר מן השעוה, ואינו רגיל להטות בו אפילו בחול, זה עדיף מנר שעוה, ואולי אף מכל השמנים, דהרי בודאי לא אתי להטות". ועד"ז כתב עוד שם (סי' ערה סוף סק"ד): "נ"ל דבנרות הטובים שלנו [שקורין סטאריין] מותר לקרות לפנייהם לכו"ע, דלא שייך שמא יטה רק בדבר שדרכו להטות לפעמים בחול כדי שידלק יפה, ובנר (סטאריין) ידוע דאין צריך להטייה כלל לעולם, וכ"ש דלא שייך בו שמא ימחט, דאורו צלול מאד ואין צריך לכל זה". ולפי זה יש טעם מעליא למנהג זה.



שבועה שלא אישן ג' ימים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

באגרות קודש (ח"א ע' רלו, הערה א), כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל:

ממרוז"ל (סוכה נג, א) שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, אין להביא רא' דגם בשינה תלוי חיות האדם (ולא רק שהיא תנאי המאפשר האכו"ש והנשימה), דשם לא בא לומר אלא דבטבע האדם אשר, במשך ג' ימים, על כרחו יישן ואינו מדבר בתנאי חייו. ונמצאת השינה היפך האכו"ש, דגם באכילה אם נשבע שלא יאכל (ז' ימים) מלקין אותו ואוכל, אבל באכילה הטעם הוא מפני שימות אם לא יאכל (ועיין ר"ן שבועות פ"ג) ולא מפני שעל כרחו יאכל, כמובן.

ובחילוק זה יש להסביר דעת הירושלמי (הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ) דבשבועה שלא אוכל ז' (מ"ש בכס"מ ג' – הוא ט"ס וצ"ל ז'). וכבר העיר ע"ז במנ"ח מצוה ל') ימים אינו אוכל לאלתר, ועל כרחך לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לו לקיימו (עיי"ש בכס"מ). והסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג"י אי האפשריות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה.

דוגמאות לדבר: בכתובות (כו, ב): האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל (ע"פ שיטת רש"י ותוס') אף שהוא ריצוי שמחמת פחד – וכקושיית הרמב"ן (הובא בשט"מ) – והטעם (עיי' צמח צדק חידושים על ש"ס משנה דף צד וקך, וש"נ) שהאונס אינו על הבעילה גופא. – ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ו): אם עבר ונתרפא – במקום סכנה – בע"ז שפ"ד וג"ע עונשין אותו אבל אם עבר עליהם באונס אין עונשים אותו (שם ה"ד). ואחד הטעמים (בס' אוהלי יוסף סוף דיני קידוש השם בשם חמדת שלמה חאו"ח סי' לח) דפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל משא"כ בחולי מסוכן, בשעת מעשה עושה ברצון. – בחור"מ סי' שפח: אנסו אנס להראות ממון שלו והראה של חברו חייב, אבל אם אנסו באונס ממון (ש"ך שם ס"ק כ"ב, וש"נ. ועייג"כ הפלאה כתובות יט, א על תוד"ה דאמר) להראות ממון חברו פטור. ועייג"כ צפנת פענח מהד"ת ריש ח"א בזה. ואכמ"ל. עכ"ל.

היינו שישנו חילוק גדול בין אם האונס הוא על הפעולה עצמה שעושה, או שאם יעשה איזה דבר ברצון, זה יגרום אצלו אונס [וע"ד החילוק בין כחו וכח כחו (ב"ק יט, א. וראה בארוכה באנציקלופדי' תלמודית כרך כח בערכו)].

והנה בחילוק בזה יש להסביר כוונת רש"י בכ"ב (כח, ב ד"ה התם) בהטעם מדוע התראה בשור המועד צ"ל בפני הבעלים, ומחאה בחזקת ג' שנים אפ"ל שלא בפניו, וז"ל: התם והועד בבעלי אמר רחמנא כו' – כלומר, לא דמי . . . דהתם כיון דהעדאה לחייבו ממון על נגחותיו היא באה, ולהעמיד שורו בחזקת מועד, בעינן בפני בעלים, שידעו לטעון ולהכחיש העדים, ולהביא אחרים להזימם, אבל טעמא דמחאה להתרות בו להיות זהיר בזכויותיו היא באה, שזה טוען שבגזילה היא בידו, הכא אפילו שלא בפניו נמי איתה. עכ"ל.

אבל צריך עיון, כי גם בחזקת ג"ש, הכוונה בהתראה שישמור שטרו היא כדי להבטיח שלא יצטרך להחזיר השדה להמערער, שגם זה הוא גדר חיוב ממון, וה"ז ממש כהתראה בשור המועד: כמו בשור המועד יתחייב ממון אם לא יציית להתראה, היינו שאם לא ישמור שורו (ויגח), יתחייב לשלם (נזק שלם), כמו"כ בחזקת ג"ש, יתחייב ממון [– להחזיר השדה שנמצא בה עכשיו], באם לא יציית להמחאה, היינו שאם לא ישמור שטרו, יתחייב להחזיר השדה.

ואף שרש"י מבאר שבשור המועד ההתראה היא לחייבו נ"ש, ולכן צריך להיות באופן שיכול להכחיש העדים כדי שאם אכן נגח עוד פעם, לא יתחייב נ"ש, משא"כ במחאה אין צריך להכחיש שום דבר, כ"א צריך לשמור שטרו לאחר המחאה, ומה הקושי אם יצטרך לשמור שטרו, ולכן אין צ"ל בפניו – גם זה אינו פשוט כ"כ, כי גם בהעדאה, מה לי אם לא יוכל להכחיש העדים, הרי מה שצ"ל הוא רק שמכאן ולהבא ישמור שורו, ולא יתחייב (כמו במחאה שרק צריך לשמור שטרו). כי הרי הדין הוא שאם אכן שמר שורו, ואעפ"כ הזיק, ה"ה פטור; ואם נאמר שצריכים ליתן לו אפשרות להכחיש העדים, כדי שאם לפועל לא ישמור שורו ויזיק, שגם אז לא יתחייב, כי אין כאן עדים שאכן נגח כבר, למה לא לעשות כן גם במחאה, ליתן לו אפשרות להכחיש העדים שאומרים שמחה בפניהם, כדי שאם לפועל לא ישמור שטרו (אחר ג' שנים), לא יצטרך להחזיר השדה, כי אין כאן עדים שהמערער מיחה.

סוף דבר – לכאורה אין החילוק פשוט כ"כ.

ולכן י"ל, שרש"י ס"ל שגדר "שור המועד" הוא שעכשיו ה"ה שור כזה שחייבים על נגיחתו נזק שלם. כלומר, אין הפי' שלאחר הג"פ חל על השור תואר "שור המועד", כענין בפ"ע, וכתוצאה מזה נעשה ענין שני, שאם "שור המועד" הזה נוגח, חייבין נ"ש, כ"א זה שנעשה "שור המועד" תוכנו מעיקרא הוא שהוא שור כזה שאם ינגח חייבין הבעלים נ"ש. ולכן כשמעידים שכבר נגח, ה"ה מעידים מעיקרא על החיוב ממון של נ"ש.

משא"כ המחאה אין "ענינה" מעיקרא שאם לא ישמור שטרו יתחייב להחזיר הקרקע, כ"א זהו ענין בפ"ע, להתרות בו שיהי' זהיר בשטרו, ומה שאח"כ, אם לא יזהר בשטרו יתחייב להחזיר השדה, זהו כבר "תוצאה" מזה שלא שמר שטרו, ולכן כשמעידים שמיחה, אין מעידים בנוגע חיוב ממון, כ"א לענין אחר, שישמור שטרו.

וטעם החילוק ביניהם מובן: התראה לשמור שורו, פירושו פשוטו כמשמעו "שישמור השור שלא יגח", הרי זה נוגע באופן ישר להנגיחה, שמתרים אותו שיזהר שלא יגח שורו שעלי' יתחייב נ"ש, הרי שעל העדר השמירה מתחייב הממון. משא"כ במחאה, שמירת השטר הו"ע בפ"ע. ולא שעל העדר שמירת השטר עצמו יתחייב להחזיר השדה, כ"א שאם לא ישמור שטרו, יהי' מזה "תוצאה", שלא יהי' לו ראי' שקנה השדה, ובמילא יתחייב להחזיר לו השדה.

ומדויק חילוק זה בלשון רש"י: "דהתם כיון דהעדאה לחייבו ממון על נגיחותיו היא באה, ולהעמיד שורו בחזקת מועד", כלומר שמה שנעשה ע"י ההעדאה בחזקת מועד, זה גופא פירושו שבא לחייבו ממון על נגיחותיו, ואין זה ענין שני, משא"כ המחאה רק באה "להתרות בו להיות זהיר בזכויותיו", היינו שזהו ענין בפ"ע, להיות זהיר בשטרו, ותו לא, אלא שכתוצאה מזה, אם לא ישמור שטרו יפסיד שדהו.

ונקודת החילוק בזה הוא ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באג"ק הנ"ל, לחלק בין אם זהו באופן ישר או רק כתוצאה – שבשור המועד הוה ההתראה באופן ישר על החיוב ממון, ובמחאה החיוב הוה ממון רק "תוצאה" שתבוא אח"כ. ולכן בהתראה היות וזהו עדות על ממון, חל ע"ז הדין שצ"ל בפני הבעל דין, משא"כ במחאה אי"ז עדות על חיוב ממון, כ"א התראה גרידא אצ"ל בפני בע"ד.

והנה עפ"ז י"ל שזהו החילוק בין הקס"ד והמסקנא: כשהגמ' הקשה "אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דומיא דשור המועד, מה שור המועד בפניו בעינן, אף הכא נמי בפניו בעינן", קס"ד הגמ' שגם בשור המועד, כשמתרים אותו ועי"ז נעשה "מועד", גם שם ה"ז ענין בפ"ע, שמזהירין אותו לשמור שורו, וחל עליו שם "שור המועד", ותו לא, אלא שכ"תוצאה" מזה אח"כ אם לא שמר שורו והזיק, יתחייב נ"ש, ובמילא ה"ז ממש כהמחאה בחזקת ג"ש. וע"ז באה המסקנא שאינו כן, כ"א חלות שם "שור המועד" תוכנו וענינו הוא שעכשיו הוא בגדר נ"ש.

ומדויק זה בלשון רש"י בהקס"ד (ד"ה דומיא) וז"ל: דמחאה דומיא דהעדאה היא, שהיא התראה לשמור שור, ואף המחאה התראה היא להזהר בראיית זכותו ושטר מכירתו. עכ"ל. כלומר שקס"ד שגם בשור המועד ההתראה היא רק לשמור שורו, ותו לא, ואי"ז עדים להתחייב ממון.

ואולי זהו א' מהטעמים שהתוס' (ד"ה אלא) לא ס"ל כרש"י בפי' תירוץ הגמ', כי ס"ל שבעצם ההתראה בשור המועד ומחאה בחזקת ג"ש שניהם שוים, כי גם בשור המועד אי"ז התראה להממון באופן ישר (ודלא כהנ"ל בדעת רש"י), ולכן אא"פ להם ללמוד כפי' הנ"ל, והוכרחו לבאר שבשור המועד הוא גזה"כ וכו'.



טעם מניעת אכילת מצה לפני החג

הרב ברוך מרדכי ליפסקער
תושב השכונה

כתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ח ע' שיח) "ובימים אלו שמתחילים כבר ענין המצה מיכלא דאסוותא שלכן יש להזהר מאכילת מצה ל' יום לפני הפסח הרי יומשך גם לו רפו"ק בהנ"ל וכן לזוגתו תחי"ו..."

והנה לכאור' טעמו של כ"ק אדמו"ר להא דנזהרין מאכילת מצה לפני החג הוא טעם מחודש, ולא נמצא טעם זה בפוסקים.

ויש להעיר:

לפי טעם זה ("שמתחילים כבר ענין המצה מיכלא דאסוותא") לכאן י"ל שרק מצה כשרה בכלל זה, ולפי"ז מותר לאכול מצה עשירה וחמץ. אבל עצ"ע בזה.

מה הפירוש "שמתחילים כבר ענין המצה מיכלא דאסוותא" שלשים יום לפני החג, הרי אין אז מצות אכילת מצה?

ואולי י"ל ע"פ מ"ש בזהר (ח"ב קפג, ב, צויין בהגדה שם), והוא המקור להענין דמיכלא דמהימנותא: "למלכא דהוה ליה בר יחידאי וחלש יומא חד הוה תאיב למיכל אמרו ייכול בריה דמלכא (נ.א. מיכלא דאסוותא) אסוותא דא ועד דייכול ליה לא ישתכח מיכלא ומזונא אחרא בביתא... כך כד נפקו ישראל ממצרים, לא הוי ידעי עיקרא ורזא דמהימנותא, אמר קודשא בריך הוא, יטעמון ישראל אסוותא, ועד דייכלון אסוותא דא לא אתחזי להון מיכלא אחרא"

ומשמע שאכילת מצה כמיכלא דאסוותא הוא בד בבד עם איסור חמץ. והנה בנוגע לאיסור חמץ יש כמה ענינים שמתחילים ל' יום לפני החג (כגון חיוב בדיקת חמץ [תלו ס"א]; וזהירות "שלא ישאר דבוק בו חמץ באופן שלא יוכל להסירו בנקל כשיגיע ערב פסח" [תלו סכ"ג]) וא"כ י"ל שכמו של' יום לפני החג כבר מתחיל הזהירות מחמץ, כמו"כ מתחיל אז הענין של מיכלא דאסוותא. (אלא שעיקר הענין הוא דוקא בליל שני דפסח, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר הטעם בהגדה פסקא מצה).

ואולי זוהי כוונת כ"ק אדמו"ר במ"ש "שמתחילים כבר ענין".." ולא "שמתחיל כבר ענין".." והיינו כנ"ל שאנחנו מתחילים את זה ע"י הזהירות מחמץ.



נגלה

ריחק נגיחותיו חייב קירב לא כ"ש

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

הצעת הסוגיא

א. אי' בריש חזקת הבתים (בבא בתרא כח, א): שמעתי מהולכי אושה שהיו אומרים מנין לחזקה שהיא ג' שנים, משור המועד, מה שור המועד כיוון שנגח ג' נגיחות נפק ל' מחזקת תם וקם ל' בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק ל' מרשות מוכר וקם ל' ברשות לוקח וכו'.

היינו, דמשור המועד ילפינן ענין חזקת ג' שנים, דכמו שבבשור המועד לאחר שנגח ג' נגיחות השור הוא בחזקת נגחן, כמו"כ כאן, כיון דאכל הלוקח ג' שנים והמוכר לא מיחה ושתק יוצא הקרקע מרשות המוכר וקם לי' ברשות הלוקח.

ואח"כ מקשה בגמ': "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, אלמה תנן (לקמן מא. א) כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה". ומתרץ: "טעמא מאי, כדאמרין דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין, אנן ליטעון לי'.

ופרש"י (ד"ה שאין) וז"ל: מפרש במתניתין לקמן, אמר לו מה אתה עושה בתוך שלי, אמר לו שלא אמר לי שום אדם מעולם, ולא אמר לו אתה מכרת לי. תהוי חזקה, דהא אמרת שלוש שנים מפקי לי' מרשות מוכר. ומשני, טעמא מאי[...]. עכ"ל.

אח"כ מקשה בגמ': "ולר"מ דאמר (ב"ק כ"ד א) ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כ"ש, אכלה תלתא פירי בחד יומא, כגון תאנה, ליהוי חזקה". ומתרץ: "דומיא דשור המועד[...]."

ופרש"י (ד"ה ולר"מ) וז"ל: כלומר לר' יהודה דאמר בב"ק איזהו מועד כל שהעידו בו שלשה ימים איכא למימר הכה ג' שנים דומיא דג' ימים, אלא לר"מ דאמר התם דאפי' נגח ג' פעמים ביום אחד הוי מועד מק"ו, הכא נמי אכלה תלתא פירי בחד יומא, כגון תאנה, שאינה מתבשלת יחד, ויש שאינה מתבשלת שחרית ולערב היא ולערב היא ראוי', הכי נמי דהויא חזקה, ומשני דומיא דשור המועד כו", עכ"ל.

ועל קושית הגמ' "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה [...]", כתבו התוס' (ד"ה אלא (הא')) וז"ל: תימה מאי ס"ד דמקשה, דהיכי מצי לאוקמי ביד', כיוון דלא טעין מידי, וי"ל דהכי פריך, כיון דילפת משור המועד, מה התם בשלוש נגיחות הוי בחזקת נגחן, הכא נמי כיון דאכלה שלוש שנים ולא מיחה הוי בחזקת שלא ימחה עוד, ובלא טענה נמי תהא שלו, דאית לן למימר שמחל לו, אי נמי הא דקפריך למימרא דחזקה שלא בטענה תהא חזקה, היינו כגון דאמר ליה מפלגיא זבנתה דזבנה מינך, אע"ג דלא אמר קמי ידי זבנה, ולא דר בה אפי' חד יומא, ולא ידע אי זבנה מינה, אי לא, אלא דהכי א"ל עכ"ל.

ישאל מהו סברת ההו"א והמסקנה לרש"י ולתוס'

ב. והנה מזה שרש"י פי' קושית הגמ' כפשוטה, משמע שס"ל שאכן הקס"ד הוא שאף אם אמר "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", צ"ל חזקתו חזקה, ולא משום שהקס"ד שמחל לו או כפי' הב' בתוס' – ולא חש רש"י לקושית התוס'. ובפשטות הטעם ע"ז, כי ס"ל להמקשן שזה גופא שאכל הלוקח ג' שנים, זה גורם שקרקע

נעשית שלו, ולכן הקשה בגמ' שגם בלי טענה נכנסת הקרקע לרשותו, וע"ז תירצה הגמ' שאינו כן, כ"א שזה רק ראייה שטענתו אמת, ולכן בלי טענה אין הקרקע שלו. וצלה"ב מדוע ס"ל לתוס' שאא"פ ללמוד כן? וגם לרש"י יש להבין במה תלויות סברות הקס"ד והמסקנא?

והנה לפי' התוס' גם צלה"ב בתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר – הן לפי' הראשון והן לפי' השני: לפי' הא' שבתחילה סבר שהיות ששתק ג"ש ה"ז ראייה שמחל לו, מה נשתנה בתירוץ שלא אמרין כן, וכן לפי' הב' שאמר מפלוני זבינתיא וכו', ומספיק ע"ז חזקת ג"ש שלו, מה ניתוסף בתירוץ לומר שאין זה מספיק שהשדה תהי' שלו.

יביא כמה ביאורים, וידחה

ג. ויש שלומדים שלפי פי' הא' קס"ד שמחילה מהני שהשני יקנה הקרקע, והמסקנא ס"ל שאין מחילה מהני. כלומר: גם למסקנא ס"ל שאכן אמרי' שמחל לו, אבל אין זה מהני לקנותו.

אבל לפי"ז העיקר חסר מן הספר, כי בהתירוץ אין רמז לזה.

וכן יש לומדים שלפי הפי' הב' הקס"ד הייתה שבחזקת ג"ש של המחזיק היא המשך להלוקח הראשון, היינו שהחזקה של המחזיק היא החזקה של הראשון, ולכן מהני, ובהמסקנא ס"ל שאין חזקתו מועלת בשביל הלוקח הראשון.

וגם בזה צע"ק שלכאורה העיקר חסר מן הספר לבאר מדוע אכן אין מועיל חזקתו להלוקח הא'.

קושיית החת"ס בסוגיא ומחלוקת המהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ

ד. והנה בנוגע לדברי הגמ' "ולר"מ דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש", הקשה החתם סופר וז"ל "לכאורה לאו דווקא לר"מ, דאפי' מאן דפליג בשור מודה הכא ובשאר דוכתא, מטעם שכתב מגן אברהם ס' קי"ד סקי"ג. ואפילו רבינו פרץ לא פליג התם אלא מטעם שכ' הרב"י שם דלענין מידי דזכי בה עדיף ריחוק מקירוב, אבל הכא כ"ע מודים", עכ"ל.

וביאור דבריו: הנה בטור או"ח קי"ד מביא מירושלמי (תענית פ"א ה"א) "המתפלל ואינו יודע מה הזכיר (פי' מי שהתפלל תפלת י"ח ואינו יודע אם הזכיר גשם או לא), כל שלושים יום בחזקת מה שהוא למוד מזכיר, לאחר ל' מה שצריך מזכיר", הלכך עד ל' יום אם הוא מסופק אם הזכיר צריך לחזור, דמסתמא לא הזכיר, כיון שעדיין הוא למוד לא להזכיר.

וממשיך הטור: והר"ם מרוטנבורג היה רגיל לומר בשמע"צ ברכת אתה גיבור צ' פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם, כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, ועכשיו אם היה מסופק א"צ לחזור, וראיתו מפרק כיצד הרגל (כד): דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב לא כ"ש, ה"נ כיון דאחר ל' יום אם הוא מסופק א"צ לחזור כ"ש צ' פעמים ביום א'.

והרב רבינו פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי בצרפת דעבדי הכי, שאין הנדון דומה לראי', דהתם טעמא משום שהוחזק ליגה, ואם הוחזק בג' רחוקות כ"ש בג' קרובות, אבל גשם שנתקן בתפילה, והדבר תלוי בהרגל לשונו, לא אמרינן הכי. [ומסיים הטור:] וא"כ הרא"ש ז"ל היה נוטה לסברת הר"ם, עכ"ל.

והמחבר בשו"ע (שם סעי' ט') פסק כהמהר"ם מרוטנבורג דאם ביום ראשון של פסח אמר צ' פעמים מאתה גיבור עד מוריד הטל כנגד ל' יום, הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואם הוא מסופק אין צריך לחזור.

[וז"ל אדה"ז בשולחנו (שם סעי' י"א): אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גיבור עד מוריד הטל ועד בכלל, או במדינות אלו עד מכלכל חיים ועד בכלל, בלא מוריד הגשם, צ' פעמים, הרי נתרגל לשונו לומר (ו) רב להושיע (ו) מוריד הטל או (ו) רב להושיע מכלכל חיים, כאילו אמר כן ל' יום, שבל' יום מימות החול ג"כ אינו אומר אלא צ' פעמים, ג' פעמים בכל יום, ואם הורגל כשאומר מפורין ק"ו ברצופין. לפיכך אם אח"כ אינו זוכר אם הזכיר גשם, חזקה שלא הזכירו, וא"צ לחזור. וכן אם בשמיני עצרת אומר צ' פעמים אתה גיבור עד מוריד הגשם ועד בכלל, ואח"כ נסתפק אם הזכיר גשם, חזקה שהזכירו (ויש חולקין על זה, וטוב לחוש לדבריהם לכתחילה שלא לעשות כן ולסמוך על זה, אבל אם עשה כן ואח"כ נסתפק אם הזכירו, אין צריך לחזור כי כן עיקר) עכ"ל].

והקשו השל"ה, הדרישה, הט"ז והמג"א על המהר"ם מרוטנבורג, שאיך מביא ראייה שקירוב עדיף מריחוק משור המועד והרי שם זהו רק שיטת ר"מ, אמנם ר' יוסי ור' יהודה חולקין עליו, ופסק שם בגמ' כוותי' דר' יוסי כי נימוקו עימו.

אמנם הט"ז לא פסק כהמהר"ם מרוטנבורג מחמת זה, אבל השל"ה והדרישה והמג"א מתרצים (באפנים שונים) שר"י פליג אר"מ רק בשור המועד, אבל בשאר מקומות גם הם ס"ל שקירוב עדיף מריחוק, ולכן מביא המהר"ם מרוטנבורג ראי' משם.

וזהו קושית החת"ס, דלפי המג"א שבשאר מקומות מודה ר"י שקירוב עדיף מריחוק (אליבא דהמהר"ם מרוטנבורג), בפשטות מודה ג"כ בחזקת ג"ש, וא"כ מדוע הקשה בגמ' שלפי ר"מ צ"ל חזקה גם בפחות מג"ש, והרי גם לפי צ"ל כן.

ומוסיף החת"ס שבאמת גם לפי רבינו פרץ מסתברא שבחזקת ג"ש מודה ר"י לר"מ, כי רק במידי דזכירה עדיף ריחוק מקירוב, אבל בחזקת ג"ש, שאין זה שייך לעניין זכירה, גם ר"י מודה שקירוב עדיף מריחוק, והו"ל להקשות גם אליבא דר"י.

חקירת כ"ק אדמו"ר בגדר הסימנים

ה. ויש לבאר כהנ"ל, ובהקדים ביאור סברת המחלוקת בין המהר"ם מרונבורג ורבינו פרץ דנחלקו איך מסבירים המחלוקת בין ר"מ ור"י בשור המועד.

דהנה אופן הא' לבאר מחלוקת ר"מ ור"י הוא האם זה שנעשה מועד ע"י גניחה ג"פ ה"ה בבחי' "סימן" וראי' שהוא נגחן, או שהוא "סיבה" וטעם וגורם שהוא נגחן.

וכפי שמצינו כמ"פ בלקו"ש שהרבי תולה כמה עניינים בב' אופנים אלו. ולשלימות העניין נעתיק כאן כמה עניינים מלקו"ש השייכים לחקירה זו.

אבוהון דכולהו הוא בלקו"ש ח"א (ע' 222) וז"ל: בנוגע לסימני בהמה טהורה ישנה חקירה (צפע"נ (להרוגצ'ובי) על הרמב"ם ריש הל' מאכלות אסורות – עיי"ש כ"ז בארוכה. ולהעיר ממו"נ ח"ג פמ"ח), האם הם סיבות על טהרה וטומאה, היינו שלפי שהבהמה היא מעלת גרה ומפרסת פרסה הרי היא טהורה. וכן להיפך, או שהם רק סימנים המבררים, היינו שטהרת הבהמה ה"ה מסיבות אחרות, ורק כדי שאנו נדע איזו בהמות טהורות, הקב"ה נתן בהם סימנים שעל ידם נדע שהם טהורים. עכ"ל.

ומביא שם נפק"מ האם הדין שיוצא מן הטהור טהור (אף שאין בו סימני טהרה) הוא גזה"כ, או מובן ע"פ סברא, ומזה נפק"מ להלכה האם מותר לשחק עם בהמה כזו, כי מהירושלמי (שבת ס' פ"ט, ראה גם חולין ס' פ"ג ובחידושי אגדות שם) נמצא שאף שאסור לשחק עם בהמה טהורה, מ"מ אם הבהמה היא טהורה רק מטעם גזה"כ מותר לשחק עמה, ולכן אם היוצא מן הטהור טהור הוא גזה"כ, מותר לשחק עמה, ואם זה מובן ע"פ סברא אסור לשחק עמה.

חקירת כ"ק אדמו"ר בענין היתר מלאכת או"נ ביו"ט

ו. בלקו"ש ח"א (עמ' 34 ואילך) וז"ל: ההיתר דעשיית מלאכת או"נ ביו"ט אפשר לבאר בב' אופנים (ראה ג"כ צפע"נ על הרמב"ם הל' שבת פ"ד הט"ז ד"ה שמע שטבע. וראה בארוכה בהמועדים בהלכה ע' ה' ואילך):

גם מלאכות או"נ אסורות מצ"ע שהרי הם בכלל "כל מלאכה לא יעשה בהם", אך כשנעשות לצורך או"נ – הוציאה אותן התורה מכלל "כל מלאכה" – היינו, שצורך האוכל הוא טעם וסיבה להתיר איסור מלאכות אלו.

מלכתחילה אין מלאכות או"נ בכלל איסור מלאכה: והכתוב "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" בא ללמד פי' הכלל ד"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאין המדובר אלא במלאכות שאינן לצורך או"נ. היינו, ש"אשר יאכל לכל נפש" הוא סימן וקביעות ההגדרה של אלו מלאכות שלא חל בהן האיסור.

והנפק"מ להלכה: המתענה ביו"ט אי מותר מדאורייתא במלאכת או"נ. להסברא (דמלאכות אלו אסורות מצ"ע, אלא) שהותרו מטעם שהן לצורך או"נ הרי מובן שהיתר זה אינו אלא במי שאוכל ביו"ט, אבל המתענה ביו"ט, מכיון שאין לו צורך אכילה במלאכות אלו נשאר לגבי' האיסור שבה. משא"כ להסברא שמעולם לא נאסרו מלאכות או"נ ביו"ט – גם המתענה מותר לעשות מלאכות אלו.

ולכאורה י"ל דפליגי בזה במס' ביצה (יד, א): ב"ש אומרים אין מוציאים לא את הקטן כו' לרה"ר וב"ה מתירין, ומפרש בגמ' דפליגי אי אמרינן "מתוך שהותרה לצורך (או"נ) הותרה (נמי) שלא לצורך".

ובפשטות יש לפרש, דב"ה סברי דב"א אשר יאכל לכל נפש" הופקעו מלאכות או"נ מגדר איסור מעיקרא, ולכן מותרות הן גם כשאין לצורך או"נ. וב"ש סברי, ד"אשר יאכל לכל נפש" הוא טעם להתיר מלאכות אלו, ובמילא לא התירתי תורה אלא כשעשייתן היא לצורך או"נ – וכשאין לצורך או"נ הרי הן באיסורן. עכ"ל.

ואח"כ ממשיך לבאר שבעצם ביאור הנ"ל במחלוקת ב"ש וב"ה הוא רק לפי רש"י שס"ל שמה"ת אי"צ אפילו "צורך קצת", אבל לפי התוס' שס"ל שמה"ת צ"ל "צורך קצת" עכ"פ, י"ל שגם ב"ה ס"ל שהוא טעם, ואעפ"כ מותר אפילו שלא לצורך או"נ, כי ה"צורך קצת" הוא "מקצת" צורך או"נ. עיי"ש בארוכה.

חקירת כ"ק אדמו"ר בדין קדושת האחד עשר שקראו עשירי

ז. בלקו"ש חי"ד (ע' 120 ואילך) וז"ל:

שנינו במשנה האחרונה של מס' בכורות: "קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין", ובגמ' שם: מנין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין ת"ל וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קודש (לרבות את כולן)".

אמנם בדין קדושתו של זה האחד עשרה שקראו עשירי, נחלקו ר"מ ור' יהודה במשנה הנ"ל: "ואחד עשר קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר"מ, אמר ר"י וכי יש תמורה עושה תמורה, אמרו משום ר"מ אילו היה תמורה א היה קרב". היינו שר"י סובר שקדושתו של האחד עשרה היא רק בגדר קדושה של תמורת מעשר, כי בזה שקראו עשירי, באמת הוא האחד-עשרה, הרי זה כאילו אמר "הוא תמורתו של העשירי", ולכן אומר שאין האחד-עשר עושה תמורה (היינו שאם יאמר על בהמת

חולין אחרת שתהי' תמורת זה האחד-עשר, לא תחול עלי' קדושת מעשר), כי "אין תמורה עושה תמורה".

ור"מ סובר שאין קדושתו של האחד-עשר בתור תמורת מעשר, אלא שע"י שקרא לו עשירי הרי הוא מקודש מעיקרי' בקדושת מעשר, ולכן עושה גם תמורה [...].

והנה בסברת הפלוגתא דר"מ ור"י אם יש לאחד עשר קדושת מעשר או רק קדושה של תמורת מעשר, י"ל שר"י ס"ל שקריאת עשירי לאחד עשר אין בכחה לחדש קדושה בבהמה, ז.א. עצם הקדושה של מעשר – כי אין קדושה זו חלה אלא על שהוא עשירי באמת. וזה שגם האחד-עשר מקודש כשקרא לו עשירי – היינו שע"י קריאה זו ("עשירי") נמשכת ומתפשטת וחלה עליו קדושתו של העשירי. מכיון שלא חלה על האחד עשר אלא רק התפשטות הקדושה של העשירי, על כן דינו כדין תמורה – שענינה גם כן התפשטות קדושת הקרבן על החולין, ולא קדושה עצמית. וזהו טעמו של ר"י שאין אחד עשר עושה תמורה, כי מכיון שקדושתו היא רק כקדושת תמורה המתפשטת מקדושת העשירי, אינה בתוקף כ"כ כבעשירי עצמו, כי רק בכח קדושתו (העצמית) להתפשט בזולתו – משא"כ בהתפשטות אין בכח קדושתה להתפשט עוד ממנו והלאה, והוא הטעם שאין תמורה עושה תמורה.

אמנם ר"מ ס"ל שהתורה חידשה בזה דין ב"גזירת מלך": קריאה זו שקרא לו עשירי בטעות בכחה לחדש קדושה, והיינו שקדושת האחד-עשרה אינה התפשטות (ותמורה), כ"א קדושה עצמית.

וי"ל בהסבר הוכחת שיטת ר"י: הדין הוא שקדושת טעות מעשר חלה רק על התשיעי ואחד עשר (ולא על שמיני ושנים עשר וכו'). והטעם ע"ז מבואר בגמ': מה הוא (עשירי) אינו מקודש אלא בסמוך (פרש"י: "שאיין לך סמוך בו יותר מגופו") אף טעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך" (פרש"י: "כגון תשיעי ואחד עשר שהן סמוכין לו").

הרי מוכח מזה שקדושת טעות מעשר אינו חידוש דין מיוחד (היינו שקריאת "עשירי" עצמה פועלת קדושה בהתשיעי ובהאחד עשר) – דא"כ מאי שנא שמיני ושנים עשר שאינו מקודש כשקראו "עשירי"? אלא ע"כ שקריאת "עשירי" לתשיעי או לאחד עשר אין בכוחה (לפעול בו קדושה עצמית) אלא רק להמשיך עליו התפשטות קדושת העשירי, ובהיותה בגדר ההתפשטות מהעשירי "אינה מתקדשת אלא בסמוך", אין ביכלתה של הקדושה להתפשט אלא בהסמוך לעשירי [...].

ובהנוגע לשיטת ר"מ – מה ש"טעותו אינו מתקדשת אלא בסמוך" – צ"ל ש"סמוך" הוא רק סימן איזו בהמה חלה הקדושה עצמית, היינו שהמעלה ד"סמוך"

היא רק להורות שבהמה זו ראוי שתחול עלי' קדושת מעשר: אבל הקדושה גופא שחלה עלי' ע"י קריאת שם עשירי היא (לא שמתפשטת בה הקדושה דעשירי (כדעת ר"י), אלא שקריאת שם עשירי פועלת בה) קדושה עצמית).

חקירה עד"ז בענין נגיחת השור

ח. ועד"ז יש לחקור בדין שור המועד, האם זה שע"י שנגח ג"פ נעשה מועד הוא בבחי' "סימן" ורמז שהוא שור נגחן, או שזה "סיבה" וגורם להעשות שור נגחן: כלומר: אופן הא' הוא שאמרינן דהיות נגח ג"פ ה"ז ראי' וסימן שזהו טבען. כי בפעם הא' אפ"ל שמקרה נקרה. וכן בפעם הב'. אבל כשנגח ג' פעמים מסתבר שאין זה מקרה, כ"א זהו טבעו, ובמילא נקטינן שמסתמא ימשיך לעשות כן.

וראה שיחת ש"פ שלח תשכ"ט בתורת מנחם חלק נ"ו ע' 355) וז"ל: "בתלת זמני הוי חזקה": כאשר אירע דבר פעם אחת, יכול להיות שזהו מצד פרט מיוחד כו', ועדיין אין זו הוכחה איך יהי' המקרה השני: אבל כשאירע הדבר ג' פעמים, נעשית "חזקה" שגם המאורעות שלאח"ז יהיו באופן כזה.

וההסברה בזה – דלכאורה מהי ההוכחה ממה שאירע ג"פ בנוגע למאורעות שלאח"ז – לפי שהענין שאירע שלוש פעמים הוא מצד הנקודה המשותפת שיש בכולם, ומזה מובן שגם המאורעות שלאח"ז יהיו באופן כזה, מצד אותה נקודה משותפת.

ולדוגמא – בצד דלעו"ז: שור שנגח שלוש פעמים יש לו דין של שור מועד (מוחזק לנגוח). ולכאורה, הרי אפשר לומר שכל מאורע של נגיחה הי' מצד פרט מסויים שהי' דוקא ביום זה, ברחוב זה או בבהמה זו? – אך הענין הוא, שכיון שהמקור של כל שלש הנגיחות הוא אותו שור, יש בכולם נקודה משותפת, ולכן הרי זו חזקה שכאשר שור זה יראה בהמה נוספת ברחוב אחר כו' אזי יחזור ויגח. עכ"ל.

אופן הב' הוא, דע"י שנגח ג' פעמים הורגל בזה, ועכשיו נעשה זה טבעו, וכידוע ש"הרגל נעשה טבע", ובמילא נקטינן שמסתמא ימשיך לעשות כן. הרי שהג"פ הם סיבה וגורם שנעשה מועד. וא' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא כשנגח ג' פעמים ביום אחד, כי כשנעשה ביום אחד מסתבר שישנה סיבה אחת שגרמה לכל הנגיחות, ולכן לאופן הא' לא נעשה מועד, משא"כ לאופן הב' אכן נעשה מועד, כי אף שסיבה אחת גרמה כל הג' נגיחות, מ"מ סו"ס לפועל נגח ג' פעמים, והורגל בכך.

וזוהי מחלוקת ר"מ ור"י: שניהם ס"ל שקירוב עדיף מריחוק, אלא שר"י ס"ל כאופן הא', ולכן ס"ל שהיות והג"פ הם "סימן" וראי' שזהו טבעו, אין זה שייך בנדון שנגח ג"פ ביום א', כי יש כאן סיבה מיוחדת, משא"כ ר"מ ס"ל כאופן הב', ובמילא

לא איכפת לן מה שהי' ביום א' כי סו"ס הורגל בכך ולא עוד אלא שזה חזקה יותר תקיפה כי קירוב עדיף מריחוק, ולכן אמר "אם ריחוק נגחותיו חייב קירוב לא כ"ש".

ביאור מחלוקת המהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ

ט. לפי"ז בנדון דאמירת צ' פעמים מוריד הגשם, ששם אכן נוגע ההרגל, גם ר"י מודה שקירוב עדיף מריחוק, שהרי כל הטעם שפליג על ר"מ הוא כי ס"ל שבשור המועד אי"ז נוגע להרגל, ולכן ג"פ ביום א' אינו מועד, אבל בנדון שאכן קשור עם הרגל כמו באמירת מוריד הגשם מודה הוא שקירוב עדיף.

וזהו סברת המהר"ם מרוטנבורג שלכו"ע מהני אמירת צ"פ מוריד הגשם. אבל רבינו פרץ לומד מחלוקת ר"מ ור"י באופן אחר, ולכן ס"ל להיפך - שבנדון הרגל גם ר"מ מודה שריחוק עדיף מקירוב, ואין מועיל צ"פ אמירת מוריד הגשם, וכדלקמן:

ר"פ ס"ל שבין ר"מ ובין ר"י ס"ל ששור המועד אינו שייך לרגילות, כ"א הג"פ הם "סימן" וראי' לזה שזה טבעו, אלא שר"מ ס"ל שגם כשנגח ג"פ ביום א' ה"ז "סימן" שזהו טבעו, שהרי גם לר"מ אינו חייב אם ג' שוורים עמדו ביחד, ושור זה נגח כולם, כ"א צ"ל שנגח הג' נגחות בג' פעמים נפרדים, וא"כ ג"ז סימן שזהו טבעו, וס"ל שאף שבפסוק איירי שהג' פעמים הי' בג' ימים, מ"מ ס"ל שקירוב עדיף מריחוק, וא"כ כ"ש שג"פ ביום א' הוי מועד. כלומר: ס"ל שהיות וגם ביום א' הוי "סימן", ה"ז סימן יותר טוב. ור"י ס"ל שאה"נ שהיה "סימן" גם ביום א', מ"מ היות ובהפסוק איירי שנגח בג' ימים, אין ראי' שה"סימן" של ג"פ ביום א' מספיק, כי הוא ס"ל שריחוק עדיף מקירוב.

לכן ס"ל לרבינו פרץ שבין לר"מ ובין לר"י אין שור המועד שייך לענין ההרגל ולכן אפ"ל שבנוגע להרגל לכו"ע ריחוק עדיף מקירוב (וכן ס"ל ר"פ לפי האמת) ולכן ס"ל שאין מועיל אמירת מוריד הגשם צ' פעמים.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס

יו"ד. והנה אם לומדים חזקת ג' שנים משור המועד מסתבר ששווים הם בענינם: אם גדר הג' פעמים בשור המועד הוא "סימן", מסתבר שגם חזקת ג"ש הוא "סימן", היינו שהג"ש הם סימן וראי' שזה שלו, היינו שהוא ראי' שקנה את השדה, אבל אם בשור המועד הוא בבחי' "סיבה" וגרם, מסתבר שגם בחזקת ג"ש הוא סיבה. היינו שהוא "סיבה" הגורמת שהקרקע יעשה שלו, החזקה גופא מעבירה את הקרקע אל המחזיק.

ועפכ"ז י"ל שבזה נחלקו רש"י ותוס' בביאור קושית הגמ' ותירוצה "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה [...] טעמא מאי, דאמרינן דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין, אנן ניטעון ליה". רש"י ס"ל למסקנא כרבינו פרץ, שבשור

המועד הג'פ הם בבחי' "סימן" לכו"ע ובמילא כ"ה בחזקת ג"ש, אלא שהקס"ד בגמ' היתה שבשור המועד הוא בבחי' "סיבה", ובמילא קס"ד שכ"ה גם בחזקת ג"ש, ולכן הקשה בגמ' שאפי' אם לא טען כלום, אלא שהחזיק בשדה ג' שנים, תהוי חזקה, שהרי הג' שנים הם "סיבה" וגורם שיהי' שלו. וע"ז מתרץ בגמ' שכל החזקה הוא רק דאמרינן דילמא כדקאמר, היינו שזהו רק "סימן" שמה שטוען שלקחו הוא אמת, ולכן בלי טענה שלקחו פשוט שלא הוי חזקה וכל זה הוא לפי שלפי האמת גם בשור המועד הוא בבחי' "סימן", כנ"ל בשיטת ר"פ.

אמנם התוס' ס"ל כהמהר"ם מרוטנבורג, שר"מ ור"י נחלקו בזה שלר"מ הג'פ של שור המועד הוא "סיבה" וגרם, ולר"י ה"ז "סימן" וראי', ואם נלמד קושיית ותירוצ הגמ' כנ"ל ברש"י, נמצא שהמסקנא היא ש(בחזקת ג"ש ה"ז "סימן", ובמילא גם) בשור המועד ה"ז "סימן", וזה מתאים רק לר"י וא"כ איך מקשה בגמ' אח"כ "ולר"מ דאמר [..] דאמר קירב נגיחותיו לא כ"ש, אכלה תלתא פירא בחד יומא [..]", והרי הולכי אושה בכלל לא ס"ל כר"מ, שהרי לפי ר"מ הוה שור המועד בבחי' "סיבה", והמסקנא הרי היתה שהחזקת ג"ש הוה "סימן", שמה ראי' שגם בשור המועד ה"ז סימן, וזהו דלא כר"מ.

לכן ס"ל להתוס' שלא זה היתה הקס"ד והמסקנא, כ"א באופן אחר: הקס"ד הייתה שבשור המועד ה"ה בבחי' "סימן", ובמילא מסתבר שגם בחזקת ג"ש זהו "סימן" שהוא קנה את הקרקע, וא"כ אא"פ ללמוד קושיית הגמ' כפרש"י שחזקה שאין עמה טענה כפשוטה תהי' חזקה. שהרי החזקה היא רק סימן וראי' שהקרקע היא שלו מעיקרא (ולא שהחזקה עצמה גורמת ("סיבה") להכניס הקרקע לרשות המחזיק), ועוד הוא לא טעין שזה שלו (שהוא קנאו), מה מועיל החזקה, וזוהי קושיית התוס' על רש"י "מאי ס"ד דמקשה, דהיכי מצי לאוקמי בידי' כיון דלא טעין מידי" (נוסף על הנ"ל שאם הקס"ד כרש"י נמצא שמסקנת הגמ' לא מתאימה לשיטת ר"מ, להבנת התוס').

ולכן לומדים שהקושיא היא שהיות והחזקה הוא "סימן", אפ"ל שזה "סימן" שהמערר מחל לו השדה.

או עכ"פ אם אומר "מפלגא זבינתה דאמר לי שזבנה מינך", יש כאן "סימן" שזה אמת שפלוגי זבנה מן המערר.

ותירוצ הגמ' הוא שהחזקת ג"ש אינה "סימן" כ"א "סיבה" כלומר: המסקנא היא שגם בשור המועד ה"ז "סיבה", ובמילא לפי הולכי אושה גם החזקה ה"ה בבחי' "סיבה", אלא לא סיבה הגורמת שהקרקע ייעשה של המחזיק, כ"א סיבה הגורמת לנו לקבל טענת המחזיק שלקחו. ולכן אם הוא אינו טוען שלקחו, אא"פ לנו לקבל טענה זו.

וזהו ההסברה בהתי' "טעמא מאי דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין אנן ליטעון לי", כלומר, חידוש התירוץ הוא שגדר החזקה הוא רק "סיבה" לומר "דילמא כדקאמר", סיבה לקבל טענתו, ואינו בבחי' "סימן" ושאו הי' אפ"ל שזהו "סימן" שפלוני קנה ממנו, ואם הוא אינו טוען טענה ודאית שזה שלו, אין מועיל החזקה, כי אף שזה "סיבה" להאמינו, אבל כשהוא אינו טוען, אין על מה להאמינו ולקבל טענתו.

י"א ניסן קושיית החת"ס

י"א. והנה עפכהנ"ל תתורץ קושיית החת"ס סופר מדוע אין הגמ' מקשה שאם אכלה ג' אכילות בפחות מג"ש שצריך להועיל גם לר' יהודה, שהרי לפי המהר"ם מרוטנבורג, בנדו"ד גם ר"י מודה, ואפילו לפי רבינו פרץ מודה ר"י בנדון דחזקה.

והביאור: לפי פרש"י פשוט יותר, שהרי נת"ל שרש"י לא ס"ל כהמהר"ם מרוטנבורג, ומה שכותב החת"ס שגם לר"פ מודה כאן ר' יהודה, כי לר"פ רק בעניין של הרגל חולק על המהר"ם מרוטנבורג, אבל בחזקת ג"ש מודה, הנה עפכהנ"ל הרי צריכים להשוות חזקת ג"ש לשור המועד. ובשור המועד נת"ל שר"י ס"ל שריחוק עדיף מקירוב, א"כ גם בחזקת ג"ש מועיל רק בריחוק ולא בקירוב, ורק לר"מ שס"ל שקירוב עדיף מריחוק, אפשר להקשות שגם בחזקת ג"ש צ"ל כן.

ולפי' התוס', הרי נת"ל שבגמ' כאן מסיק שהיה "סיבה", וזה מתאים רק לשיטת ר"מ, ולא לשיטת ר"י (כי נת"ל שבזה גופא נחלקו ר"מ ור"י, לדעת התוס'), וא"כ לפי' התוס', הולכי אושה ס"ל כר"מ, ולכן אין להקשות שגם לפי ר"י צ"ל כאן שקירוב עדיף מריחוק, כי הולכי אושא לא ס"ל כר"י.



המוציא מחבירו עליו הראיה בקרקע*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (כט, ב) "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכוני גוואי הואי. אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה זיל ברור אכילתך (הבא עדים שדרת בבית לבדך ג' שנים בלא אותו שבא עמך, כדין כל חזקת ג' שנים שצריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

גמורה – רשב"ם). אמר ליה רבא, הכי דינא, המוציא מחבירו עליו הראיה (דהיינו מוכר, שהרי לוקח מוחזק – רשב"ם)."

והנה זה פשוט דגם ר"נ – דהלכתא כוותיה כאן – סב"ל מהאי 'כלל גדול בדין' דהממע"ה, אלא דסב"ל דכאן הרי אדרבה המחזיק הוא המוציא, דמאחר שישנה ספק בחזקת ג"ש שלו, ומאידך הרי המערער הוחזק כמרא קמא (כמו שמפורש ברשב"ם), נמצא שישנה ספק בדבר אם אפשר לו להוציא הקרקע מחזקת המר"ק! ואשר לפ"ז צ"ע בדעת רבא, ובשתיים;

א) מחמת איזה טעם באמת חולק על ר"נ ומחשיב את המחזיק כמוחזק, הלא הספק כאן הוא בעצם המוחזקות שלו, ושוב איך אפשר להחשיבו כך?

ב) באם מאיזו סיבה סב"ל דהחזקת ג"ש שלו באמת מהני, ואשר לכן נחשב הוא המוחזק, אז מדוע צריך להא דהממע"ה, הרי זהו דין פשוט בכל הפרק שאחרי שישנה לחזקת ג"ש שוב א"א להמערער להוציא את הקרקע ממנו בלי ראייה ברורה?!

(והיינו דהוקשיות כאן הוו באופן של ממ"נ; באם ישנה ספק בהחזקת ג"ש אז אינו מוחזק בכלל בכדי שנאמר הממע"ה, ואם החזקת ג"ש קיימת, שוב ל"צ להא דהממע"ה. וכן הקשה בחידושי הרי"ם).

ב. וממשיכה הגמרא להביא עוד פלוגתא בין רבא לר"נ, "ההוא דא"ל לחבריה כל נכסי דבי בר סיסין מזבינא לך. הואי היא ארעא דהוה מיקרי דבי בר סיסין, אמר ליה הא לאו דבי בר סיסין היא, ואיקרוי היא דמיקריא דבי בר סיסין. אתו לקמיה דרב נחמן, אוקמא בידא דלוקח. א"ל רבא, דינא הכי, המוציא מחבירו עליו הראיה".

והנה גם כאן פשוט דר"נ אינו חולק על הכלל גדול של הממע"ה, אלא דסב"ל שאחרי שהוא באמת מכר "כל נכסי דבי בר סיסין" והרי קרקע זו נקראת כן, שוב הרי בפשוטו כבר יצא קרקע זו מחזקתו, ואם רוצה המוכר לשנות את זה, אז עליו להביא הראיה.

ושוב צ"ע באיזו סברא חולק רבא עליו, ואיך זה 'מונח' בדבריו שהממע"ה (אשר כנ"ל לכאורה אין בדברי ר"נ שום סתירה לכלל זה)?!

ג. והנה הגמרא הקשה רבא אדרבא ור"נ אדר"נ בהנ"ל, והיינו דבמקרה הא' פסק רבא לטובת המחזיק, ואילו במקרה הב' פסק לטובת המרא קמא, ואילו ר"נ פסק להיפך בב' המקרים?

ותירצה "דרבא אדרבא לא קשיא, התם מוכר קאי בנכסיה, הכא לוקח קאי בניכסיה. דרב נחמן אדרב נחמן נמי לא קשיא, כיון דאמר ליה דבי בר סיסין ומיקריא

דבי בר סיסין, עליה ידידה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא, אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא, מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בניכסי".

ולכאורה צלה"ב בתירוצו של רבא, דמה זה נוגע מי "קאי בנכסיה", ואיך זה עוזר לו, הרי בקרקעות עסקינן, אשר בהם לא מהני זה שאדם נמצא בהם שייחשב למוחזק?!?

ד. ואולי י"ל הביאור בכ"ז ע"פ הקדמה;

יסוד דין 'חזקת הבתים' הוא דישנה הבדל בין קרקעות למטלטלין בזה שבמטלטלין הרי עצם זה שמוחזק בהן עושהו ל'מוחזק' גם במקום מרא קמא, ואילו בקרקעות אם ישנה מר"ק שוב אין המחזיק בהם נחשב למוחזק אלא ע"י חזקת ג"ש.

אמנם מאידך, במקרה דליתא למערער שום הוכחה לכך שהוא באמת המר"ק, שוב אינו יכול להוציא מהקרקע זה שמחזיק בה (כמבואר בראשונים בכ"מ). ולכאורה ישנם ב' אופנים להבין דבר זה:

א) דבאמת אין לזה שנמצא בקרקע שום מוחזקות בה עי"ז שהוא נמצא בה, דכל דין מוחזקות בקרקע מגיע רק מהוכחה כמו שטר או חזקת ג"ש. אלא שמכיון שאין למערער שום ראיה שהיא היתה שלו, נמצא שאין לו שום טענה, וא"כ מדוע נוציא אדם מקרקע שנמצא בה, בלי שיהי' איזו טענה עליו?!

ב) דמחמת הדין של 'המוציא מחבירו עליו הראיה', הרי מי שנמצא שם א"א להוציאו ממנה בלי ראיה ברורה, והיינו דהוא נחשב למוחזק בדבר עד שיביא המערער ראיה להוציאו. אלא דהמוחזקות שלו איננה חזקה כ"כ – כמו שהוא בחזקת מטלטלין – עד שיוכל לעמוד נגד טענת מרא קמא, ושלכן כשישנה טענה ע"י מר"ק, צריך לסלק טענתו ע"י הוכחה מחזקת ג"ש.

והיינו דלאופן הא', זה שלא מסלקים מי שנמצא בקרקע – בלי הוכחה של מר"ק – לא הוה מחמת איזה דין או סברא 'חיובי' המזכהו בקרקע, אלא רק מחמת חיסרון כחו של המערער. משא"כ לאופן השני, הרי זכותו בקרקע כן הוה באופן 'חיובי' מדין הממע"ה המזכהו לעמוד במקומו כל זמן שלא הובאה הוכחה לטענת המערער (היינו הוכחה שהוא המר"ק).

ואולי, דזהו יסוד החילוק בין רבא לר"נ; דר"נ סב"ל כאופן הראשון, והיינו דאין שום דין של מוחזקות לזה שנמצא בקרקע לפועל, ושוב מאחר שכל המוחזקות שלו בקרקע מגיע מחזקת ג"ש, א"כ באם ישנה ספק בחזקה זו, נמצא דהמוחזקות שלו בספק עומדת, ואינה עומדת נגד הודאי חזקת מר"ק (ולהלן יבואר שיטתו בפלוגתא השנייה).

ואילו רבא סב"ל, אולי, כאופן השני, והיינו דחזקת ג"ש נצרכת לסלק ההוכחה של המר"ק לטענתו, אמנם אחרי שנסתלקה טענת המר"ק שוב מהדרין לדין מוחזק שלו בקרקע מחמת היותו שם. ולכן סב"ל דבמקרה שישנה ספק בהחזקת ג"ש, נמצא דיש כאן ספק אם נסתלקה ההוכחה מזה שהמערער הוא מר"ק או לא, ומכיון שכן, פסקין דהממע"ה! דמכיון שהוא מוחזק בקרקע, אלא שיש על חזקה זו ספק טענה של מר"ק – דהרי אפשר שישנה להחזקת ג"ש שסילקה טענת המר"ק – מהדרין לדין הממע"ה.

ה. ונראה דיתבאר גם פלוגתתם השנייה בענין הקרקע דבי בר סיסין; דרבא לשיטתיה קאי דישנה דין מוחזק לזה שנמצא שם בפועל, ושוב אחרי שישנה ספק בהוכחה להמכירה (והיינו מהא דמיקריא דבי בר סיסין), מהדרין לחזקתו של המוחזק בה לפועל.

ואילו לר"נ הרי אין כאן שום מעלה בזה שמוחזק בה בפועל, אלא דישנה ספק על ההוכחה להמכירה. וע"ז קאמר דמאחר שה'פשטות' בספק זה הוא שבאמת נמכרה הקרקע, שוב הר"ז שרוצה להוציא מידי פשטות זה, עליו להוכיח כדבריו (משא"כ כשישנה ספק על ההוכחה מחזקת ג"ש, דאז הר"ז דומה לספק על השטר כמבואר בראשונים כאן ואכ"מ).

ומבואר היטב כללו של רבא "התם מוכר קאי בנכסיה הכא לוקח קאי בניכסיה", והיינו שזה עצמו שקאי בנכסיה משווהו למוחזק עד שנוקטים בדין הממע"ה כלפיו.

ביאורו של הרשב"א ביסוד דין חזקת ג"ש

ו. והנה בריש 'חזקת הבתים' שקו"ט הגמרא למצוא מהו המקור לזה דצריכים ג"ש לחזקה בקרקעות, ולמסקנא אמר רבא דהוא משום ד"שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר".

וידועים הדברים דמצינו שני דרכים כלליים בראשונים בהסברת דברי רבא;

(א) דיסוד החזקה הוה דישנה 'בירור' שהמחזיק קנה את הקרקע – מזה דהמערער שותק בשעה שהמחזיק מחזיק בה. אלא דעד ג"ש ישנה ריעותא בהחזקה מזה דהמחזיק לית ליה שטר על המכירה, אבל אחר ג"ש דכבר ליתא לריעותא זה – דהא כבר "לא מיזדהר איניש בשטריה" – שוב ישנה להוכחה משתיקת המערער עד אז.

(ב) דיסוד החזקה הוה מתקנת חכמים, דמכיון דאחרי ג"ש כבר "לא מיזדהר איניש בשטריה" הוצרכו לתקן דאחרי זמן זה כבר נחשב המחזיק למוחזק בהשדה וא"צ לשום הוכחה נוספת על בעלותו בה.

(בדרך הראשון הלכו הרמב"ן (מב,א), הריטב"א (בסוגיין), הר"ן (נו,ב) והתו"ח (בסוגיין). ובדרך השני הלך הקצות (סי' קמ סק"ב), וכתב להוכיח שכ"ה שיטת הרא"ש והנמוק"י (בסוגיין), התוספות (לה,ב) והרמב"ם (הל' טו"נ פי"א ה"ב). ולכאורה כן הוא גם משמעות דברי הרשב"ם בסוגיין (ע"פ הגהות הב"ח) ורש"י בכתובות (יז,ב)).

אמנם להרשב"א דרך אחרת יש לו בביאור הענין; "דזה [היינו המערער] יודע דטפי לא מיזדהר, כי לא מיחה תוך שלש מיחזי כמערס לשתוק עד שיאבד זה ראיותיו".

והיינו דהרשב"א לא הזכיר איזשהו הוכחה שאכן מכר את שדותיו (כמו לכל הני שיטות שמוסד על הראיה שישנה משתיקת המערער), וגם לא הזכיר איזה תק"ח, אלא דשמכיון שהוא נראה כמערס שוב איננו מקבלים טענתו שהוא שלו.

ז. אלא דהקושיא ע"ז מתבקשת מאל"ה; דאיך יצא הקרקע מחזקת המר"ק ונכנס לחזקת המחזיק עי"ז שהמר"ק נראה כמערס? הרי החיסרון נראה כמערס עוזר בפשטות שלא נקבל טענתו של מישוהו שצריך לטענה, אבל כאן הרי הוא המוחזק בקרקע (דהא קרקע בחזקת בעליה עומדת כו') וא"כ אין הוא צריך לטעון כלום כ"ז שלא נתברר לנו שהקרקע יצא מחזקתו!!

(ובפשטות י"ל שזוהי הסיבה שכל שאר הראשונים דלעיל אכן חולקים על הרשב"א ומבארים איך באמת יצא הקרקע מחזקת המר"ק – או ע"ז בירור או ע"ז תק"ח כנ"ל)

אמנם באם נלמד כמו שביארנו לעיל בשיטת רבא, שבאמת הרי המחזיק בשדה לפועל כן נחשב למוחזק בה, ורק שטענת המרא קמא יש בכחה לערער החזקה ולהצריך ראייה והוכחה בנוסף לחזקתו (כמשנ"ת), אז נראה שיתבאר היטב סברא זו; דבנידון שנתערער טענתו של המר"ק, שוב מהדרינן לחזקתו שיש לו בשדה מחמת זה שמחזיק בה בפועל.

והרי דברי הרשב"א נאמרו בביאור שיטת רבא עצמו שהוא זה שאמר סברא זו בגמרא ד"שתא קמיייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר".

ח. ואם כנים הדברים, אולי נרוויח עוד דבר גדול;

ראיתי מביאים מכ"מ בדברי הרשב"א שמשמעם דיסוד דין חזקת ג"ש הוה באמת כדברי הרמב"ן ודעימיה הנ"ל, והיינו מחמת הוכחה מהעדר מחאת המערער, ולא מחמת האי סברא שכתבו הרשב"א כאן – מזה שנראה כמערס!?

ומהם: א) דבריו במשנה בתחלת הפרק בענין 'גודרות' ועבדים שאין להן חזקה מיד, אבל אחרי הזמן שבנ"א רגילים להקפיד עליהן הר"ז עושה חזקה, ואינו מזכיר שום דבר על מערים (ומה גם שלכאורה ל"ש כל הענין של מערים אצלם, דבפשוטו לא כותבים עליהן שטרות!) ב) דבריו לקמן (דף מ"ב) כהרמב"ן דאף קטן יש לו חזקה (דלא כהסוברים שכיון דא"א למחות בו, דלא בר שמירת השטר הוא, אין לו חזקה), "דכל שהוא יכול למחות ולירד בשדהו אינו מניחו יותר, דטעמא דתלת שנין מיזדהר בשטריה מיגד אגיד בטעמא שתלת שנין קפיד", והרי גם שם ל"ש האי טעמא דמערים, אחרי שהקטן אינו נזהר בשטרו בכל אופן!

ויש להוסיף ע"ז דברי הרשב"א (לקמן דף נ"ז) דבאמת לא ה' צריך רבא להגיע לתירוץ זה של "שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה", דה' יכול להשאר עם תירוצו שלפנ"ז שיסוד החזקה הוה מחמת העדר קפידת המערער במשך ג"ש (ובאשר לקושיית הגמרא ע"ז, ה' יכול לתרץ בכמה אופנים עיי"ש), "אלא אידי דאשכח רבא טעמא אחרנא אוקי לה בההיא טעמא".

אשר מכ"ז מובן דהרשב"א אינו שולל בכלל ביאורו של הרמב"ן ודעימיה ביסוד חזקת ג"ש, אמנם מ"מ מבאר דברי רבא בסוגיין באופן אחר כנ"ל, וטעמא בעי?

אמנם לפמשנ"ת נראה לבאר הדבר היטיב; דאה"נ עבור רבא בעצמו, יתכן לפרש שכל יסוד החזקה הוה מחמת זה דאחרי ג"ש נראה כמערים, אשר – כמשנ"ת – סברא זו יתכן רק אליבא דשיטת רבא בגדר המוחזקות מחמת הממע"ה. ולכן בביאור דברי רבא עצמו יש לפרש כן. אבל לשיטת ר"נ ודעימיה – דהכי הוה הלכתא כנ"ל – לא יכולים לפרש כן, ולכן מהדרינן להתירוץ שאמר רבא לפנ"ז, שבאמת מעולם לא נדחה לגמרי (כנ"ל מדברי הרשב"א בדף נז), דמהני מדין הוכחה כו' כדעת הרמב"ן ודעימיה, אשר זה מתאים אליבא דכו"ע.

רבא לשיטתיה בדין המוציא מחבירו עליו הראיה

ט. והנה עפמשנ"ת נמצא לכאורה, דיסוד ההבדל בין רבא לר"נ הוה בביאור הדבר דהיכא דליתא למר"ק אז המחזיק בשדה בפועל זוכה בה גם בלי חזקת ג"ש; דלר"נ הוה זה רק בגדר 'ספק', והיינו שאין סיבה להוציא המחזיק משדהו בלי שיהי' איזה ראייה נגדו, ואילו לרבא ה"ה בגדר 'מוחזק' מטעם דין הממע"ה, ושוב אין מוציאים אותו משדהו.

וע"ד הפלפול קצת אולי יש לקשר דברי רבא כאן בפלוגתתיה עם ר"נ, עם דבריו במקום אחר (אשר גם שם חולק על אמורא אחר);

דהנה בגמרא ב"ק (ו,ב) שקו"ט בפירוש דברי רבי ישמעאל דהמזיק צריך לשלם "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק", ומפרשו רב אידי בר אבין "הב"ע כגון

שאכל ערוגה בין הערוגות ולא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל, דמשלם שמינה". ומקשה ע"ז רבא "ומה אילו ידעין דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה, השתא דלא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל משלם שמינה, המוציא מחבירו עליו הראיה"? (ולמסקנת הגמרא מפרשים דברי ר"י דבניזק שיימין, ופליג בזה על ר"ע דסב"ל דבמזיק שיימין עיי"ש). וכן היא סוגיית הגמרא גם בגיטין (מח,ב).

וידועה הקושיא – מה היתה סברת ראב"א בתירוצו, והאם סבר דר"י חולק על הדין המוסכם דהממע"ה?! (וראה באוצר מפרשי התלמוד, מה שהביא בתי' קושיא זו, ועצ"ע).

גם: על דברי רבא דהממע"ה, כתב רש"י בגיטין (שם) "ודאורייתא היא בב"ק (מו, ב) מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד) יגיש ראה אליהם". והתמיה בזה כפולה: א) וכי בכל מקום שהוזכר בגמרא הדין דהממע"ה מפרש רש"י דזהו דין דאורייתא, ומציין מקור הדין. ב) הרי בגמרא ב"ק הובא פסוק זה כמקור הדין דהממע"ה, ומקשה ע"ז הגמרא "למה לי קרא סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", ומסיקה הגמרא דהפסוק בא ללמדנו הדין "דאין נזקקין אלא לתובע תחילה". ונמצא א"כ דלמסקנא אין פסוק זה מקור הדין דהממע"ה, אלא דמקורו מסברא (ועיין בפנ"י על הסוגיא בגיטין ובב"ק מש"כ בזה).

יוד. והנראה בזה, דהנה בבבא קמא שם לקמן (דף נט, א) מבואר דפלוגתת ר"י ור"ע בענין תשלומי מיטב מתפרשת גם לענין אחר, דלר"י משלמים במשווייר שבו ("רואין את הנותר לפי מה שתעלה כל ערוגה וערוגה בימי הקציר ומשלם". רש"י); ולר"ע משלמים לפי השווי בשעת ההיזק. ובתוס' (שם) מבואר דאכן פליגי ר"י ור"ע בשתים, ושכן מדוקדק בדבריהם.

ובביאור הקשר בין ב' הפלוגתות כתוב ב'רשימות שיעורים' של הגריד"ס ע"ה (שם), דפליגי במהות חיוב התשלומין של מזיק; דר"י ס"ל שתוכן התשלומין הוא "להחזיר את החפץ למצבו המתקון שלפני הנזק" (ובסגנון אחר: לסלק החיסרון של הניזק שנגרם ע"י ההיזק). ושלכן משערים: א) במשווייר שבו, שזה "מאפשר לנו להעריך את מצבו המתקון של החפץ (או בס"א: החיסרון האמיתי של הניזק הוא השוויות דימי הקציר, ולכן צריך המזיק לסלק חיסרון זו). ב) במיטב דניזק, "כי התשלומין באים במקום החפצא דהניזק".

משא"כ ר"ע ס"ל "שחיוב המזיק הוא חיוב תשלומין דעלמא עבור הפסד הממון" (ובס"א: עבור מעשה ההיזק שהוא עשה, או גרם), ולכן: א) משלם על מה שהוא הזיק ולא כפי השוויות שהיתה ראויה לצאת מזה. ב) כפי מיטב שלו – עושה ההיזק. עכת"ד.

ונראה, דלפי הבנה זו בשיטת ר"י נוכל להבין גם דברי ראב"א הנ"ל; דלשיטתו דר"י הרי אחריות המזיק הוא להשלים מה שנחסר לניזק (או לסלק ההיזק כנ"ל), וא"כ במקרה דאיכא ספק בשוויות החפץ של הניזק, הר"ז באחריותו של המזיק לדאוג שאכן נשלם החסר בשלימות, וזה רק ע"י שישלם ע"פ השווי הכי יקר שהי' יכול להיות (והר"ז בדוגמת הדין דאינו יודע אם פרעתיק, דבודאי צריך הלוח לשלם באופן שבודאי נפרע החוב שהתחייב בו).

(ויש להבהיר, שאין זה דומה למקרה דלא ידעינן כמה ערוגות אכל, דאז בודאי אינו משלם אלא מה שיודעים בבירור שאכן אכל, דלא מכניסים לספק בכלל מה שלא ידוע לנו שאכן הזיק. משא"כ כאן, דיודעים שאכן אכל ערוגה זו, ובמילא מוטל עליו לשלם ערוגה זו לבעליו באופן מתוקן כנ"ל. וא"כ מוטלת עליו האחריות להשלים הערוגה בשלימות מעל לכל ספק).

יא. אלא דלפכ"ז צלה"ב לאידך גיסא, מה היתה תוכן קושיית רבא על ראב"א מהדין דהממע"ה?

וי"ל בזה, דדין הממע"ה יש לפרש בב' אופנים: א) אע"פ שאכן יש ספק בטענת התובע (אפשר שטענתו אמת, ואפשר שלא), מ"מ אומרים דין זה, דעד שיביא רא"י ברורה לטענתו א"א להוציא מהמוחזק ע"י ספק בלבד. ב) הדין דהממע"ה אומר שלא מסתפקים בכלל בטענת התובע, והיינו דעד שיביא רא"י ברורה לדבריו הרי כאילו שאין שום ספק, והדבר הוא בודאי (בעינינו) בחזקת המחזיק בו, ודברי התובע אין בהם חשיבות כלשהיא.

ונראה, דבזה פליגי רבא וראב"א: דראב"א ס"ל כאופן הא', דגם ע"פ הדין דהממע"ה, מ"מ איכא ספק בטענת התובע (אלא שכנ"ל אינו יכול להוציא מהמוחזק ע"י ספק זו), ולכן ס"ל שבנדו"ד כשמסתפקים בשווי הערוגה, ה"ה צריך לשלם ערוגה משובחת מחמת גדר החיוב בתשלומי נזיקין כנ"ל. אמנם רבא ס"ל כאופן הב', דהסברא דהממע"ה היא, דעל מה שאין להתובע רא"י ברורה אין אנחנו מסתפקים כלל, ולכן ס"ל שגם בנדו"ד אין לנו שום 'ספק' דאולי היתה ערוגה זו שמינה, היות ואין לזה שום רא"י ותביעה. ולכן אין מקום לחייב המזיק לשלם איזו תשלומין המיוסדים על ספק, היות דבאמת אין כאן שום 'ספק'.

יב. וע"פ הנ"ל, נבוא לבאר גם דברי רש"י בגיטין הנ"ל; דלדרכינו י"ל, דההבדל בין דין הממע"ה שיוצא מסברא לדין הממע"ה שיוצא מקרא, הוא החילוק בין הסברא של ראב"א והסברא של רבא שביארנו לעיל.

ביאור הדברים: באם מקורו הוא מסברא, י"ל, דאין כוונת דין זה שאין לנו ספק כלל בטענת התובע, אלא דאין יכולים להוציא מהמוחזק בספק זה, וכלשון הגמרא בהסברא "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", והיינו דהאחריות להביא ראיה הוא

ע"ז שבא להוציא. משא"כ באם מקורו מקרא, אז י"ל, דהדין הוא תקיף יותר – שכל זמן שאין ראי' לתובע אין אנחנו מסתפקים בדבריו כלל, וכנ"ל.

ומבואר א"כ בטוב טעם מה שכתב רש"י בביאור דברי רבא לראב"א, דהממע"ה הוא מדאורייתא וכו', דביאר בזה במה פליג רבא אראב"א ביסוד דינא דהממע"ה.

[יג. ואף דבגמרא ב"ק משמע, כנ"ל, ששיטה זו – דמקור הדין הממע"ה הוא מקרא – נדחתה, ולמסקנא הרי מקורו מסברא? י"ל (נקודת הביאור בזה עכ"פ) דבסברות אלו גופא דנה השקו"ט בגמרא שם;

כשהגמרא אמרה דהמקור דהממע"ה הוא מהפסוק ד"מי בעל דברים וגו'", דמזה למדים "יגיש ראייה אליהם", הבין רב אשי דהדין דהממע"ה הוא רק כאופן הא' שהסברנו לעיל (דא"א להוציא ע"י ספק). וע"ז הקשתה דמדוע צריכים ע"ז קרא הרי אפשר להוכיח דין זה מסברא (ומתורץ קושיית הפנ"י על קושיית הגמרא דל"ל קרא, וראה גם ב'תומים' סי' כ"ד שהאריך בזה, ואכ"מ להאריך).

וע"ז מתרצת הגמרא, דהקרא בעינן לדין "דאין נזקקין אלא לתובע תחילה". וי"ל דדין זה הוא דוגמא לאופן השני שביארנו בהממע"ה (כדלקמן). וזה גופא היא כוונת הגמרא בתירוץ, דהא דבעינן קרא הוא ללמד על הממע"ה באופן השני – שאין לנו שום ספק עד שיביא התובע ראי' לטענותיו כנ"ל.

ביאור הדבר: רש"י מבאר שם הדין דאין נזקקין וכו', במקרה דראובן תובע משמעון מנה שהלוהו בשטר וכיו"ב, ושמעון יש לו טענות שבאמת חייב לו ראובן מנה (מצד אחר), שע"ז בא הדין לומר, שתחילה נזקקין לטענת ראובן ומוציאים לו המנה משמעון, ואח"כ דנים בטענותיו של שמעון.

ובהסברת החידוש דדין זה י"ל (ואולי יתורץ בזה השגותיו של תוספות על רש"י שם), דהכל תלוי בתוקף חזקת המוחזק; דבמקרה זה הרי בעל השטר הוא המוחזק (בחזקת חיוב עכ"פ), ושמעון יש לו טענות ותביעות עליו להוציא מחזקתו (של השטר), וע"ז באה ההלכה ד'אין נזקקין' ללמד, שבמקום 'חזקה' אין אנחנו מסתפקים בכלל בטענותיו של שמעון, ולכן ראשית מוציאים הכסף משמעון ונותנים להמוחזק, ורק אח"כ שבים לדון בטענותיו של שמעון.

משא"כ באם הממע"ה משאיר מקום לספק (כאופן הראשון הנ"ל), אז הי' מקום לומר שהיות ויש כאן ספק, ולפועל הרי הכסף בידו של שמעון, אז לא נעשה שום מעשה עד שנברר את הספק.

ונמצא דאכן זה הוא הלימוד מ'קרא'; דהממע"ה תקיף כפי אופן הב' הנ"ל. ומבואר לפי"ז כוונת רש"י בגיטין, דמה שאמר רבא לראב"א שגם בנידון זה אומרים הממע"ה, הוא מיוסד (דוקא על) הפסוק, והוה אכן דין דאורייתא].

יד. ועכ"פ היוצא מכל הנ"ל, דחידושו של רבא בדין הממע"ה הוה שאינו רק בגדר של ספק, והיינו דמאחר שהאחד מוחזק בו לכן לא יכולים לקחת את זה ממנו בלי ראייה, אלא דהוה גדר של ודאי, והיינו שזה שהוא מוחזק בו הוה שלו מדין 'מוחזק' בוודאות.

וי"ל שזהו גם יסוד שיטתו כאן; דמי שמחזיק בקרקע ואין לחבירו דין של מר"ק, אין הפירוש שחבירו לא יכול להוציאו ממנו רק משום שאין לו ראייה והוכחה (והיינו שמספק לא יכולים להוציאו ממנו), אלא דהמע"ה 'אומר' שזהו שלו בגדר של 'מוחזק' ו'ודאי'. ושוב גם היכא דישנה מר"ק וישנה ספק בחזקת ג"ש אפשר לאוקמיה על חזקתו כמשנ"ת.

אלא דמובן דיתכן לקבל שיטה זו של רבא לענין מטלטלין ולא לקבלו לענין קרקע, ונאמר שאה"נ יש לו דין מוחזק במטלטלין, אבל בקרקע אינו נחשב למוחזק באופן זה. ואכן נראה שכך היא שיטת ההלכה.



היזק ראי'

הת' לוי ברוך הלוי דיימונד

הת' מנחם מנדל בן שחר

תות"ל המרכזית 770

א. במסכת ב"ב (ב, ב) דנה הגמרא בסוגיית היזק הראיה – אם נחשב כהיזק אם לאו – ומביאה סדרת משניות וברייתא אחת, מהן מנסה להוכיח שהיזק ראייה שמייה היזק, כנגד השיטה הסוברת שלא.

אחת מהן, היא המשנה לקמן (ה, ב) הפוסקת ש"כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות", דלכאורה סיבת חיוב זה הוא כיון שהיזק ראייה שמייה היזק. אך דוחה זאת הגמרא באומרה ד"נפל שאני".

ובביאור דחיה זו כותב רש"י על אתר: "משום שנתרצו ראשונים בכותל" – זאת בשונה מדברי התוס' שבוחר לכתוב שהסיבה היא משום "שהורגלו לעשות דברי הצנע בחצר ולא למדו להיזהר זה מזה", דסיבת שינוי זה היא – מבאר המהרש"א – "ולא ניחא להו כפירש"י, דהא מדנפל והיה שם כבר כותל אינו מוכרח שנתרצו כבר בכותל, דאימא כיון שיש בה דין חלוקה האחד הכניס בתוך שלו"....

ב. ויש לתרץ את שיטת רש"י ובהקדים: דהנה לשון הגמרא בדחיותיה את כל הראיות (מלבד ראייה אחת בה מתרצת שכלל לא מדובר בבניית כותל ואין כל קשר לעניינינו) היא "שאני" – היינו שמקרה זה מיוחד ושונה משאר המקרים. ובפשטות,

הכוונה היא דאף להשיטה הסוברת שבדרך כלל היזק ראייה לאו שמיה היזק, הנה במקרים מיוחדים אלו היזק ראייה אכן שמיה היזק.

אך לכאורה נראה שדוחק לפרש כן, ובהקדים דמילתא דפשיטא שאף לדעת הסובר שהיזק ראייה לאו שמיה היזק, אין הפירוש בזה שחכמים שיערו בדעת בני האדם שהיזק מסוג כזה לא מציק להם, אלא ברור הדבר לכ"ע שלאדם יותר נוח שלא צופים בו בשום הזדמנות והוא נשאר חבוי מעיני הזולת, רק המחלוקת היא האם כיון שלאדם הנצפה ישנה אי נעימות (שיכולה אף לגרום לו למיעוט אפשרויות תשמישו...) ניתן להגדיר זאת כהיזק ממשי שבכוחו לחייב את המביט להסיר את עינו ואפילו בהוצאה כספית מצידו – או לא.

ובמילים אחרות: המחלוקת אינה על עובדת הנזק – האם זהו נזק או לא, אלא על גדר הנזק – אף שבפועל הוא מזיק – האם ניתן להגדירו כנזק ממשי הדורש להסירו, או לא. וכיון שכך, הרי לכאורה דוחק לומר שבמקרה ויתוסף בעוצמת הנזק (כראיית רבים למשל) – זו סיבה שיוגדר כהיזק ממשי, דאם סוג היזק זה אינו מוגדר כהיזק – לשיטה זו – מדוע כאשר הוא יותר מציק ומצער ייחשב ככזה?!

ועל כן אולי אפשר לומר שבדחיית הגמרא "שאני", אין כוונתה לומר שמשום השוני יוגדר וייחשב היזק הראייה במקרים אלו כהיזק, אלא שבמקרים מיוחדים אלו אין צורך לומר כלל שנחשב כהיזק, אלא הדין יהיה שונה – שחייב – למרות שהיזק ראייה אכן לאו שמיה היזק, וכדלהלן.

ג. ההוכחה הראשונה אותה מביאה הגמרא היא ממשנתנו האומרת "וכן בגינה", דלכאורה חיוב זה לגדור הוא משום היזק הראייה, אך דוחה הגמרא "גינה שאני כדרב אבא, דאמר רב אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה", ומפרש רש"י: "שלא יזיקנו בעין הרע".

היינו שכאן ברור הדבר – דאף אם נאמר דהיזק ראייה לאו שמיה היזק, הרי במקרה זה אין הנידון בהיזק ראייה גרידא, אלא בנזק ממוני הנגרם על ידי ראייה – דעין הרע פירושה שיחסר בכמות התבואה של זה מפני מבטיו של זה – היזק ממשי, ועל כן "שאני" וחייב לשלם את הוצאות הכותל!...

ד. ההוכחה השנייה היא – כנ"ל – מכותל חצר שנפל, וגם שם עונה הגמרא "נפל שאני", וכנ"ל ביאורי רש"י והתוס' בזה.

ובביאור הדברים י"ל, שגם כאן אין החיוב מטעם דהיזק ראייה שמיה היזק, אלא מסברא פשוטה: כיון דלא השותפים הנוכחיים עצמם בנו את הכותל, אלא הדיירים הקודמים – והשותפים הנוכחיים נכנסו למצב קיים, הרי ניתן לומר שהכותל הינו חלק מגדרי המקום – דעל דעת כן קנה כל אחד חלקו ואין בכח חברו לעכב ולומר

שאינן ברצונו לבנות את הכותל - כשם שאילו נפל הכותל המפריד בתוך הבית לא היה ביכולתו לעכב, דבחר זה - שמלכתחילה היה בה כותל - הרי חסרון הכותל הוא מצב בלתי תקין, ועל כן "שאני"...

ה. ההוכחה השלישית הינה מהמשנה לקמן (ז, ב) האומרת ש"כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר", והיינו שהחייב על כל אחד מבני החצר להשתתף בהוצאות בית השער והדלת, נובע מהצורך להישמר מעיני העוברים ושבים, ומכאן שהיזק ראייה שמייה היזק. אך דוחה הגמרא "היזקא דרבים שאני".

גם כאן ניתן לבאר שהחייב הוא ללא כל קשר להגדרת היזק הראייה כשמייה היזק, ובפשטות: כשם שעל בני החצר מוטל להשתתף בהוצאות נקיון החצר ותחזוקה, הרי אם מיקום החצר דורש להעמיד כותל לשמירה מפני מבטי בני רשות הרבים, הרי החצר דורשת זאת. היינו, גם אם היזק הראייה לא יוגדר כהיזק ממשי - עצם הצורך האנושי להישאר חבוי מעיניים זרות, בכוחו להגדיר זאת כצורך החצר - וכל דייריה יחויבו לשאת בו.

ולתוספת ביאור: בהיזק הראייה יש את הדין ויש את הסברא. בסברא, כנ"ל, לכ"ע אדם מעדיף ורוצה להישאר חבוי מעיני הזולת, רק המחלוקת היא בדין - אם מוגדר כהיזק או שלא. וא"כ, בכל מקרה אחר, הגדרת היזק הראייה כהיזק או שלא, תיצור הבדל עצום - האם המזיק חייב להסיר את היזקו או שלא - הבדל בדין. אך כאן, גם אם היזק ראייה שמייה היזק, המזיקים - שבנדו"ד הם בני רשות הרבים - מ"מ לא יחויבו לשלם על הוצאות הכותל, כפשוט, אלא הדין נסוב על בני החצר, שחובתם להשתתף בעלויות נובע מתוך שותפותם הכללית בחצר - מסברא, והרי הסברא שאדם רוצה להיות חבוי תמיד נשאת, כנ"ל, ושוב - זהו צורך החצר...

ו. הוכחת הגמרא החמישית (הרביעית אינה רלוונטית, כמוזכר לעיל) הינה מהמשנה לקמן (כ"ב, א) העוסקת בדין הרחקת כתלים מחלונות סמוכים, ואומרת: "החלונות, בין מלמעלה בין מלמטה ובין מכנגדן ד' אמות", ובגמרא שם (שם ע"ב): מלמעלה, כדי שלא יציץ ויראה. מלמטה, כדי שלא יעמוד ויראה. מכנגדן, כדי שלא יאפיל". ובפשטות - היזק ראייה שמייה היזק. אך דוחה הגמרא: "היזקא דבית שאני".

וי"ל: דבר הפשוט הוא - אף אם היזק ראייה לאו שמייה היזק - שלאדם אין זכות לתחוב את ראשו בחלון חברו ולהציץ - למרות שאם יעשה זאת לא יחויב לכאורה בתשלום. ע"ד האפלה, דאף שלא מצינו ד"היזק דהאפלה שמייה היזק" - ובאמת אם יאפיל באופן חד פעמי לא יחויב לכאורה בתשלום, אך לבוא ולחסום באופן קבוע את נתיב האור לבית חברו - זאת לא, ויחויב להסיר את הכותל המונע. וכן בנדו"ד, אמנם היזק ראייה לאו שמייה היזק, אך לבוא, להעיז פנים ולהציץ, ועוד

לבנות מקום קבוע ממנו ניתן להציץ ולראות, זאת לא, דבעלות האדם על ביתו שונה היא ובכוחה לחייב ולהסיר כל פגיעה בפרטיותה!...

ז. ההוכחה האחרונה אותה מביאה הגמרא היא מברייטא המובאת לקמן (ו, ב):
 "דאמר רב נחמן אמר שמואל גג הסמוך לחצר חברו עושין לו מעקה גבוה ד' אמות",
 וכפשוט – למנוע את היזק הראיה. אך מתרצת הגמרא: "שאני התם דאמר ליה בעל
 החצר לבעל הגג לדידי קביעא לי תשמישי, לדידך לא קביעא לך תשמישך ולא
 ידענא בהי עידנא סלקא ואתית דאיצטנע מינך".

ויש לתמוה: לכאורה, מדוע טענת בעל החצר – שאין ביכולתו להתחבא, בכוחה
 לחייב את בעל הגג לבנות כותל אף לדעת הסובר שהיזק ראייה לאו שמיה היזק? –
 דאם סוג היזק זה אינו מוגדר בדרך כלל כהיזק ממשי – מה אכפת לי שהוא אינו
 יכול להסתתר – שלא יסתתר!?! מדוע בעל הגג צריך לשאת באשמת בעל החצר –
 והיאת בכח טענה זו להגדיר את היזק הראיה במקרה זה כהיזק ממשי?!

ועל כרחך צ"ל שכאן הפגיעה בפרטיותו של בעל החצר שונה היא, עד שבכוחה
 לחייב את בעל הגג לבנות כותל – למרות שאכן היזק ראייה לאו שמיה היזק,
 והביאור: אמנם סוג היזק זה אינו מוגדר כהיזק, אך כאן, כיון שאין ביכולת בעל
 החצר להתגונן מפני מבטיו של זה, הרי בעל הגג נחשב כביכול לפושע בזה שעולה
 לגגו. כלומר, מכיון שאין הדרך להשתמש בגג בקביעות, הרי כל עליה לשם היא
 משונה ולא רגילה, וכשם שבמקרה הקודם אסרו לבנות כותל ולקבוע מקום ממנו
 הוא יכול להציץ – אף שהיזק ראייה לאו שמיה היזק, דעצם החוצפה לפלוש
 ולהפריע לפרטיותו של האדם אסורה היא ללא כל קשר להיזק ממשי, הרי אף כאן,
 עצם העליה לגג הינה בדקות חוצפה ופלישה, כיון שישנה עליונות לבעל הגג
 שבשלה אין ביכולת בעל החצר להסתתר. דאילו היה המצב הוגן – שכל אחד רואה
 את חברו, או עכ"פ שהשימוש בגג היה קבוע כך שבעל החצר ידע מלכתחילה לא
 לעשות בגג דברים שהוא לא רוצה שיראו, אזי לולא הגדרת היזק הראיה כהיזק
 ממשי, אכן לא היה ניתן לחייב, אך כשהמצב אינו הוגן כלל וכלל – שרק בעל הגג
 יכול לצפות ולא בזמן מוגדר וקבוע, הרי הוא הבעייתי, כביכול, ומחובתו להפסיק
 להיות כזה ולהסיר את אפשרויות פגיעותיו!...

ח. והנה על ידי קיום הדברים הנ"ל, סרה מאליה קושיית המהרש"א – די"ל
 שאין כוונת רש"י באמרו "שנתרצו ראשונים בכותל" שודאי רצו והסכימו
 הראשונים לשאת בהוצאות בשווה, אלא שעצם זה שהכותל קיים ועומד מוכיח
 שכבר נתרצו הראשונים בעצם עובדת היותו, ומכיון שכך, הרי הכותל הפך לחלק
 בלתי נפרד מכללות הבית (והחצר), ומכאן ואילך כל מי שיקנה את חלקו בבית
 ובחצר, הכותל ייחשב לחלק ממנו!...

(ואמנם שיטת התוס' בבסיסה גם היא כן – שההחלטה האם לבנות את הכותל מחדש אינה תלויה בהם, אלא היא מחוייבת מכורח המציאות (אא"כ יחליטו שניהם שאינם רוצים, כפשוטו), ורק ההבדל הוא, שלשיטת רש"י הכותל הוא חלק מגדרי המקום, כנ"ל, ולתוס' שאומר "שהורגלו לעשות דברי הצנע כו", הרי הכותל הוא כביכול הסכם ביניהם.

וי"ל נפק"מ ביניהם במקרה שקנו כל אחד חלקו – ומיד נפל הכותל: לתוס', הרי לא הספיקו להתרגל ועדיין לא נוצר כביכול ההסכם ביניהם, וע"כ לא חייבים לכאורה לבנותו, אך לרש"י מ"מ זהו חלק מתנאי המקום, וכבר בקניית הבית נכלל בו הכותל...).



השתמשות בחורי כותלי בית שכור*

הת' מנחם מענדל הכהן פרידמאן
תלמיד במתיבתא

ב"ב ו, סע"א: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא המשכיר בית לחבירו בבירה גדולה משתמש בזיוי' ובכתלי' עד ד' אמות, ובעובי הכותל במקום שנהגו ("במקום שנהגו" קאי רק א"עובי הכותל" – ביאור הגר"א חו"מ ר"ס שיג), אבל בתרביץ אפדני (כותלי גינה קטנה שכנגד פתח הטרקלין) לא, ורב נחמן ידיה אמר אפילו בתרביץ אפדני".

ומפרש רש"י "ובכתלי' עד ד' אמות היינו בחורי הכתלים על פני ארכה מבחוץ עד ד' אמות אף שלא כנגד ביתו" וכן מפרשים המ"מ (ו, א דשכירות) והסמ"ע (חו"מ ריש סי' שיג).

אמנם רבינו יונה מפרש בשם רבינו חננאל: "עד ד' אמות בגובה".

ונראה שהטעם שרש"י לא מפרש כר"ח הוא על יסוד המשך המימרא דרבה בר אבוא "אבל בתרביץ אפדני לא", דלכאורה מהו הקשר והשייכות בין השתמשות בחורי הכתלים בפנים החדר השכור עד ד' אמות גובה, להשתמשות בכותלי תרביץ האפדני?

ולרש"י מובן, היינו שרבה בר אבוא אומר שאסור להשתמש בחורי כותלי התרביץ אפדני מבחוץ אף כשהן תוך ד"א של החדר השכור.

(*) לע"נ סבי הרב החסיד הת' ר' בן ציון בהרה"ג הרה"ח ר' מאיר ישראל איסר הכהן ז"ל ולע"נ דודי הרה"ח הת' ר' חיים ז"ל ביבלחט"א הר"ר מ"מ שיח".

איברא מובן היסוסו של ר"ח לפרש כרש"י, משום דקשה לי, למה אכן יש לו ד"א מבחוץ אף שלא כנגד ביתו, לכן פירש שהמדובר הוא אכן בפנים החדר השכור, והחידוש הוא שמותר להשתמש רק עד ד"א בגובה הכותל ולא יותר.

והקושי הנ"ל שיש בפירושו של ר"ח נראה לתרץ בפשטות, שאיה"נ לר"ח הנה הדין ד"תרבץ אפדני לא" אינו המשך ישר להדין הפרטי ד"עד ד' אמות" כי אם לכללות הדינים שלפניו, והיינו שאל יחשבו שוכרי הבירה שתורבץ האפדני הוא מקום השתמשות לכולם (בשוה), לכן אומר רבה בר אבוא שמקום תורבץ האפדני וכתליו אין לו היתר השתמשות לאף אחד, "ורב נחמן ידיה אמר אפי' בתורבץ אפדני" וההלכה כרב נחמן.



זה אומר של אבותי

הת' מאיר חיים בריקמאן
תלמיד בישיבה

א. תנן בב"ב דף ל"א (ע"א) "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רבה מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה א"ל אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן הדר א"ל אין דאבהתך היא זבנתה מינך והאי דאמרי לך דאבהתי דסמיך לי עלה כדאבהתי טוען וחוזר וטוען או אין טוען וחוזר וטוען עולא אמר טוען וחוזר וטוען נהרדעי אמרי אינו טוען וחוזר וטוען . ומודו נהרדעי היכא דאמר ליה של אבותי שלקחיה מאבותיך דחוזר וטוען".

ובדף ל"ג (ע"ב) "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיה הוא והאי אייתי סהדי דאכל שני חזקה אמר רב חסדא מה לו לשקר אי בעי א"ל מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן".

וברש"י (שם) ד"ה האי אייתי סהדי דאבהתיה היא: "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני".

ב. ובמהרש"א שם "דקדק לפרש כן הכא דלא תקשי אמאי הוי מגו במקום עדים נימא של אבותי היתה יום אחד ולקחיה מאבותיך כו' כמו שהקשה רשב"א לעיל'

(1) דף ל"א ע"א (תוס' ד"ה מהלי לשקר במקום עדים לא אמרינן) וז"ל "תימא לרשב"א אמאי הוי במקום עדים נימא של אבותיו היתה יום אחד ונאמר שלקחה מאבותיו דהא טוענין לירוש ומהימנינן ליה בהא

ומיהו לעיל ע"כ ליכא לפרש כפרשב"ם הכא דא"כ מאי קאמר ומודו נהרדעי היכא דאמר ליה של אבותי שלקחיה מאבותיך דחוזר וטוען וע"כ ליכא לתרוצי לעיל אלא כמו שפר"י² לעיל וכן פי' הנ"י בשם הרנב"ר ההיא דלעיל והך דהכא דלא בגוונא חדא קאיירו ע"ש ובהכי דשפיר גרסי' נמי רבא וס"ל לעיל דלאו מגו במקום עדים מקרי משא"כ הכא דהוי שפיר מגו במקום עדים כפרשב"ם דהעידו דמעולם אבותי לא לא מכרו כו' וק"ל".

היינו שהמהרש"א בא לבאר מזה הכריח רש"י בדף ל"ג לפרש שמדובר במקרה שהעדים העידו בפירוש "עד יום מותם" אף שלא פירש כן בדף ל"א, ומבאר שהוא משום "דלא תקשי אמאי הוי מגו במקום עדים נימא של אבותי היתה יום אחד ולקחיה מאבותיך כו' כמו שהקשה רשב"א", והטעם שלא תירץ כן בדף ל"א, הוא משום ששם אינו יכול לתרץ כן משום "דא"כ מאי קאמר ומודו נהרדעי היכא דאמר ליה של אבותי שלקחיה מאבותיך דחוזר וטוען" דאיך יכול לחזור ולטעון אם העדים אמרו בפירוש "דאבהתיה היא עד יום מותם".

אבל לכאורה עצ"ע כי המהרש"א ביאר רק הטעם שהרשב"ם לא היה יכול לתרץ תירוץ זה (שהעדים אמרו "עד יום מותם") בדף ל"א, אבל עצ"ע הטעם שלא תירץ בדף ל"ג כתירוץ הר"י שבדף ל"א [וכמו שסמך עליו הרשב"ם שם בדף ל"א]. בסגנון אחר: אם בדף ל"א היה תירוץ ר"י תירוץ יפה וסמך עליו שם, א"כ צ"ל מה נשתנה כאן שהחליט לשנות ולתרוץ תירוץ אחר.

והנה לכאורה י"ל שהטעם ששינה תירוצו כאן בדף ל"ג הוא משום שתירוץ זה הוא יותר יפה ומשובח, כך אין מקום לקושית הרשב"א מלכתחילה, וגם שתירוץ זה מוסכם לכו"ע (כי י"ל שרשב"א לא מסכים אם תירוצו של ר"י, כדמוכח מקושיותו).

אמנם כד דייקת - אין לומר כן. כי זהו דווקא כשעדיין לא תירץ הא שתירץ בדף ל"א, אבל לאחר שפירש שמה שאומרים "האי אייתי סהדי דאבהתיה היא" הפירוש הוא שהעדים העידו ששדה זה היה של אביו ותו לא, היינו שלא הוסיפו בעדותם "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותי של זה השני", א"כ אין זה פירוש מעולה

דקאמר שאבותיו דרו בו יום אחד במיגו דאי בעי אמר מינך זבנתיה ולקמן נמי דקאמרי נהרדעי דהיכא דאמר של אבותי שלקחיה מאבותיך דחוזר וטוען הא אפילו לא יטעון שלקחיה אלא אמר שדרו בה יום אחד אנן טענינן ליה".

(2) וז"ל "ואומר רבינו יצחק דשל אבותי משמע שהיתה מעולם של אבותי ולא שלקחיה עד שיפרש בדבריו".

לפרש אותם הדיבורים באופן אחר, ולפרש שהעדים כן הוסיפו "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני".

ג. והנה בני"י על דף ל"ג כתב כמו שפירש"ב וז"ל בד"ה האי אייתי סהדי דאבהתיה: "כלומר מעולם לא מכרוהו ולפיכך אמרו אביו ורבו דהוי מגו במקום עדים שאם היינו מאמינים מה שטוען שהוא של אבותיו משום א"כ חשבינן להאי מגו טפי מעדות העדים דאמרו שלא היה של אבותיו אלא מאבותיו של זה מדאמרו שלא מכרוהו מעולם ומגו במקום עדים לא אמרינן".

ובספר כתונת פסים ביאר דברי הנ"י וז"ל "נראה ברור כוונת הנ"י דבא לתרץ דלעיל ס"ל לרבא דמהימן מביגו דמ"ל לשקר אי בעי א"ל מינך זבנתי וגורס רבא וכן מבואר ברב אלפס בעובדא דלעיל דגורס רבא וע"ז כ' הנ"י דכאן דסהדי מסהדי דמעולם לא מכרוהו ודאי הו"ל מגו במק"ע משא"כ בעובדא דלעיל דכ' לפרש הנ"י בעצמו לעיל מגו במק"ע ממש שהרי אע"פ שמעידים שהוא של אבותיו אינם מעידים שלא מכרו אותו מעולם ומתרצין דברו דאבותיו קנהו מאבותיו של זה ועיין במהרש"א בפירש"ב ס"ד ל"ג ע"ב ד"ה היא אייתי סהדי דאבהת' וכו' ודו"ק"³.

ולפי ביאורו מובן הטעם שהנ"י לא הסתפק כאן בתירוצו של הר"י, כי רצה להצדיק גרסתו (גירסת הרי"ף) בדף ל"א, שגורס שם רבא (ולא רבה).

אבל פשוט שלפי פירוש הרשב"ם אי אפשר לתרץ כן, כי בדף ל"א גרס הרשב"ם רבה⁴ (כגירסת התוס'⁵), ואין לומר שהטעם ששינה הרשב"ם כאן ולא סמך על תירוצו של ר"י הוא משום שרצה לתרץ לאלו שגורסים רבא (אף שהוא בעצמו לא גרס כן), כי גם לפירושם אפשר לתרץ כאן כתירוצו של הר"י ומ"מ לא קשיא מידי

(3) והנה גם הרשב"א כתב כעין זה בסוף דבריו, אבל לא בביאור הטעם ששינה (וכן לפי דבריו אין קשיא מדי כמ"ש בדף ל"א עיין לעיל בפנים).

(4) כמ"ש בהד"ה אמר רבה, וכן בסוף ד"ה אמר ליה, כתב "והלכה כאביו שהרי רבה הודה לו", ואין לומר שהוא ט"ס, כי כתב שם בתחילת ד"ה אמר ליה, "תלמידו אביו" וכידוע שאביו הוה תלמידו של רבה ולא של רבא. וכן משמע מהמשיך הסוגיא שרבה חזר בו.

(5) ד"ה מה לו לשקר.

כמ"ש הרשב"א בדף ל"א ש"לפי מה שנראה מפרשב"ם דרבה הכא הדר ביה לגבי אביי⁶ הכא מצינן למימר שפיר דגרסינן ה"נ רבא והתם להתר דהדר⁷.

ד. אבל לכאורה נראה שאפשר לתרץ באו"א והוא שהיה קשה להרשב"ם שלכאורה הדין שבדף ל"ג והסיפור שבדף ל"א הם אותו נידון ממש, וא"כ צ"ע מאי ילפינן מהא עובדא, ואי משום דאוסף הכא רב חסדא דסבר כרבה ורבא כאביי, הוה ליה לכתוב לאחר הסיפור שם - רב חסדא סבירא ליה כרבה ורבא כאביי⁸.

ובזה מובן הטעם שהרשב"ם פ' בדף ל"ג שהעדים אמרו בפירוש "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני", כי עי"ז ביאר שהדין כאן אינו בדומה להסיפור שבדף ל"א, כי בהסיפור בדף ל"א הנידון בין רבה לאביי הוא האם מתרצינן דיבורו או לא, משא"כ כאן שאי אפשר לתרץ דיבורו (כי העדים העידו בפירוש כנגדו באמרם שאביו של זה לא מכרו מעולם) הנידון הוא האם אמרינן שזה נחשב מיגו במקום עדים אם לאו⁹.

[וסברת המחלוקת¹⁰ י"ל עפמ"ש"כ התו"כ¹¹ דיש חילוק בין עדים שעל ידם נגמר הדבר, לעדים שאין בעדותם גמר דבר, כעדי אכילת חלב דבעדות זו עצמה אין גמר

(6 כמ"ש הרשב"ם בד"ה אמר ליה: "והלכה כאביי שהרי רבה הודה לו, כדמוכח ואזיל", ובד"ה שלאחריה (ד"ה הדר א"ל אין כו') ביאר וז"ל "דמשום שהיו מפסידין אותו כאביי הוצרך לחזור ולטעון כן דיקא נמי דקאמר גמרא אמר ליה אביי ולא קאמר אביי אמר".

(7 הטעם שתוס' גרס רבה ולא רבא הוא כמ"ש "דאביי ורבא אמרי לקמן (דף לג:): דלא סבירא להו הא דרב חסדא דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן" אבל צ"ע כי לכאורה אפשר לתרץ כמו שתירץ הרשב"א ע"פ דברי הרשב"ם, וא"כ נפלה הכרחו של תוס' לגרוס רבה, ואפשר לתרץ שסבר שאין הכרח מהמשך הסוגיא שהלכה כאביי כי תוס' לשיטתו (ל"ב ד"ה אמאי קא סמכת אהאי שטרא וכו') שאפילו כשחזר וטען מפטור לפטור הוא מודה שטענתו הראשון שקר וא"כ נחשב חזר וטען, ועוד י"ל דאין להביא ראי' מהא שכתוב "הדר אמר ליה וכו'" כי לא הוה סיפור אלא דין וכו', או שאמר כן רק לרווחה דמילתא שמה יפסקו כאביי, ואכמ"ל. (אבל כנראה מהרשב"א לא היה לפניו אלא גירסת רבה ולכן אף שאין לו הכרחו של תוס' מ"מ גרס רבה, כי לא היה לו גירסא שגרס רבא).

ומזה לכאורה הוכחה נוספת שרשב"ם לא שינה בדף ל"ג לכתוב שהעדים אמרו "עד יום מותם" כדי להצדיק אותם שגרסינן רבא, כי לא ראה נוסח כזה כלל.

(8 כמו שהקשה בתוס' רי"ד דף ל"ג אות י"ג, אבל ע"ש שתירץ באו"א.

(9 להעיר שלפ"ז היה אפשר לפרש באו"א דהא שאמר "של אבותי [היא]", הוא שאמר בפירוש "שהיתה מעולם של אבותי ולא שלקחיה".

(10 כמו ששמעתי מהרב מאיר שלמה קפלן שליט"א.

(11 כריתות דף י"ב ע"א.

דבר שאנם יודעים אי במזיד הוה או בשוגג עיי"ש. וכתב שם דבעדים שעל ידם נגמר הדבר לא אמרינן מגו, משא"כ בעדים שלא נגמר אמרינן מגו עיי"ש.

והסברת החילוק י"ל¹², דהא שאין מיגו במקום עדים הוא מצד גזה"כ של "על פי שני עדים . . יקום דבר"¹³, וא"כ זה שעדים נחשבים בירור הכי חזק וקובעים הפסק דוקא על פיהם הוא דוקא כשיש מה לקבוע על פיהם, כלומר שהם מעידים דבר שלם, והיינו שגומרים הדברים ואומרים שיש לקיים הדבר כך או כך, אבל כשאננם קובעים פסק כ"א מבררים בירור שאין ממנו שום נפקותא על אתר, אזי אין להם הכוח שע"פ שנים עדים "יקום דבר", כי אינם מקיימים דבר, כי אם בירור ע"פ שכל דיש לסמוך על דבריהם, ולכן במקום דאיכא מיגו כנגדם, הרי כמו שעפ"י סברא יש לסמוך אדברי שני עדים, עד"ז יש גם סברא להאמינו דהא יש לו מיגו, ושפיר עדיפי דנסמוך על המיגו שהוא הוכחה להנאמנות מלסמוך על דבריהם בלי שום הוכחה.

ועפ"ז יש לבאר סברת המחלוקת: רב חסדא סבר שמאחר שהעדים לא העידו למי שייך השדה - רק נגד טענתו שהשדה היתה של אבותיו¹⁴ - לכן, מאחר שלא מקיימים דבר, דמצד עדותם עצמם אין כאן גמר לעיקר הנדון למי שייך הקרקע אין להם הגזה"כ דעדים - "יקום דבר" - ולכן אמרינן מיגו במקום עדים. משא"כ אביי ורבא סברי שעדות זו גופא (שטענתו שקר) הוא עצמו "יקום דבר" דהא כל זכותו בקרקע הוא בטענה זו¹⁵ וכל המיגו הוא לתת נאמנות לטענה זו, ונמצא שבהכחשת טענתו הפסיד זכותו בקרקע וזה גופא ה"יקום דבר", וא"כ הוה חזקה שאין עמה טענה ואין לך חזקה, ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ. ותן לחכם ויחכם עוד¹⁶].

והטעם שבעלי הגמרא סידרו דין זה דוקא כאן, לכאו' יש לבאר שזהו כי בא בהמשך להא שסיים במקרה שקדם לה "אביי ורבא לא סבירא להו דרב חסדא" וה"ה

(12) ע"ע בלקו"ש חלק כ"א עמ' 62.

(13) שופטים י"ט ט"ו.

(14) והטעם שאינם יכולים לתרץ דיבורו ולאמר שהוא של אבותיו שלקחו ממך הוא "משום דבכה"ג אין שומעין לו כל זמן שאין לו ראייה שאבותיו דרו בו יום אחד כיון דהמערער טוען טענת ברי שלא מכרו לאבותיו משא"כ בטוען שאבותיו לקחו מאבותיו דאין המערער יכול לטעון ברי שלא מכרו אבותיו" (סמ"ע סי' קמ"ו ס"ק ס"ג).

(15) ועי' הטיב בלשון הרשב"ם בסברת אביי ורבא.

(16) משלי ט, ט.

ממש כאן ש"אביי ורבא לא סבירא להו דרב חסדא" ועד"ז מצינו בכמה מקומות בש"ס שסמכו דברי בעלי המאמר זל"ז¹⁷.

אבל אי אפשר לומר שזהו כוונת המהרש"א, כפשוט מהא שכתב שהטעם ש"דקדק לפרש כן" הוא "דלא תקשי . . כמו שהקשה רשב"א" ולא לתרץ איך הם נידונים שונים.

ה. והנה נראה שאפשר לפרש שהמרש"א סבירא ליה שתירוצו ר"י הוא אותו תירוצו שתירץ הנ"י (בשם הר"ן) כמ"ש "כמו שפר"י לעיל וכן פי' הנ"י בשם הרנב"ר" היינו שתירץ ר"י הוא כתירוצו הנ"י, וז"ל הנ"י "דודאי האי כדטעין ואמר של אבותי מעולם קאמר דאם לא כן מאי קא מערער א"כ כשהשיב לו של אבותי מסתמא כטענתיה טעין וכיון שבאו עדים ואמרו של אבותיו של זה היה קא מכחשי ליה וא"כ איך נאמן לומר במגו ה"ל מגו במקום עדים ממש"¹⁸.

ומאחר שמה שכתוב בגמרא בדף ל"ג אינו עובדא דהוה אלא דין, כי פשטות הלשון של "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי וכו'" משמע דהוא אמירת דין ולא עובדא דהוה, כדמוכח מזה שרשב"ם הצריך לכתוב בדף ל"א¹⁹ "עובדא הוה כדמוכח לקמיה" (מהא שכתוב "הדר א"ל וכו'"), היינו שפשטות הלשון של "זה אומר של אבותי" אינו משמע דהוא עובדא, אם אין הוכחה אחרת דעובדא הוה, וא"כ מאחר שבדף ל"ג מאין ההמשיך של "הדר א"ל וכו'" מובן דאינו עובדא דהוה אלא אמירת דין²⁰.

וא"כ מובן הטעם שאינו יכול לתרץ תירוצו של ר"י בדף ל"ג, כי מאחר שאינו עובדא דהוה, אין לומר שכשאומר "אבותי מעולם קאמר" מאחר שאינו משיב על

(17) ולפי הרשב"א (דף ל"ג קטע המתחיל במעשה דרב וכו') שביאר שגם בהמקרה דקריבא דרב אידי הנידון הוא בענין מיגו במקום עדים, (והובא כע"ז בתוס' ד"ה ה"ג לסוף אודי ליה, רק ששם דחקו) - מובן הטעם שסידרו אותה דווקא כאן.

(18) וכן כתב הח"ס ד"ה מה לי לשקר, אבל צ"ע מה הכריחם לומר כן כי הרשב"א והרטיב"א כתבו שלא כנ"י והר"ן כי אם "דלישנא דאמר של אבותי (ולא קאמר מאבותי ירשתיה מסתמא משמע של אבותי משנים קדמוניות" ולכאורה כן הוא פשטות משמעות לשון ר"י.

ועוד יש להעיר שלפי גירסת הב"ח (ועיין בש"ס מהדורת אבן-ישראל שכן הוא בכ"י) שגרס "זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה וזה וכו'", אי אפשר לתרץ תירוצו של נ"י (הר"ן) כי הוא אינו משיב לזה שטען דשל אבותי הוה (והביא רא' לזה) כי הוא זה שאמר כל טענתו קודם.

(19) ד"ה זה אומר של אבותי.

(20) אבל עיין ברשב"א (תחילת דף ל"ג ע"ב) שכתב בפירושו דהוה מעשה, וכן משמע מהא שכתב בתוס' רי"ד (שם).

טענת אחר ש"אומר של אבותי [הוה]" אין לומר כמ"ש הנ"י ש"כשהשיב לו של אבותי מסתמא כטענתיה טעין".

אבל אף לפי ביאור זה עדיין צ"ע הטעם שהמהרש"א לא ביאר כהנ"ל כמו שביאר הטעם שאינו יכול לתרץ תירוץ זה בדף ל"א.



בשכונני גוואי הואי

הת' יוסף שלמה הלוי הבר
תלמיד בישיבה

א. איתא בגמרא¹ ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר לי' מינך זבנתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכונני גוואי הואי אתו לקמיה דר' נחמן אמר ליה זיל ברור אכילתך. אמר ליה רבא (הכי) דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראי'. ע"כ.

רשב"ם ד"ה "אנא בשכוננאי גוואי הואי". בחדרים פנימים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי. ע"כ.

צריך להבין בהתחלת רשב"ם כתוב בחדרים פנימים, דהיינו שמדובר בבית אחד דהיינו המחזיק טוען קנתי כל הבית ויש לי שני חזקה על כל הבית, והמערער טוען שהייתי משתמש עמך בבית, ובסוף כתוב ומשתמש עמך בבית חיצון, דהיינו מדובר בשתי בתים והמחזיק טוען שיש לי חזקה על הבית החיצון ואני טוען שהייתי עובר עליך.

הנפקא מינה אם רשב"ם מדבר בבית אחד שיש ב' חדרים או שתי בתים היא במקרה שמצאו עדים שהי' דר בבית או בחדר הפנימי², האם צריכים להביא גם עדים שעבר בבית או בחדר החיצון או לא. אם אומרים שהגמרא מדברת בבית אחד ויש לזה דין של שתי בתים, אז יש שתי טענות נפרדות בחדר הפנימי א' – אם הי' דר בחדר הפנימי וב' – ובחדר החיצון אם הי' עובר דרך עליך ומשתמש – והדין המוציא מחבירו עליו הראי', על הפנימי וגם על החיצון, כי זה ב' חזקות נפרדות. אבל אם סוברים שבית אחד לא מחלקים לשתיים אלא הגמרא מדברת כשהמחזיק

(1) דף כט:

(2) ולפי ר' נחמן אפילו שהוא טוען בפירוש שלא הייתי עובר עליך. לפי רבא, ולפי ר' נחמן אם הוא טוען שהייתי בחדר הפנימי אוכל לא הייתי עובר עליך בחדר החיצון.

טוען על הבית החיצון, והשאלה היא רק אם המערער הי' עובר עליו או לא, שיש לזה דין כמו בית אחד, דהיינו הוא טוען שיש לי חזקה אחת, על כל הבית, אם כן כשמצאו עדים שדר בחדר הפנימי, אז מיד נתבטל חזקתו על כל הבית, (כי אין כזה דבר של חצי חזקה. אבל יש חזקה שלימה על חצי דבר אבל כאן יש רק חצי חזקה), ובדרך ממילא לא יצטרכו להביא עדים שגם עבר בחדר החיצון.

ב. ויש לבאר ובהקדים: בגמרא לפני כן כתוב "ומודה רב הונא בחנותא דמחוזא דליממא עבידא לליליא לא עבידא", ורשב"ם מסביר דאע"ג דבעי רצופות יומם ולילה (שאם לא כן המערער יכול לטעון האי דלא מחיתי לך מזה שלא השתמשת בלילה גלית דעתך דלאו דידך הואי), בחנותא דמחוזא חנויות שמוכרין בהן לחם ויין דאי טעין (..) אין חוששין לטענתו, דאף על גב דלא דר בלילות, חזקה מעלייתא היא שאין דירתן אלא ביום. (דהיינו שהפירוש הוא לא שעיקר ביום וישנם כאלה שמשתמשים גם בלילה אלא הפירוש הוא שאין בכלל חנוונים בלילה אלא ביום).

תוס' מסביר שההוא אמינא של הגמרא הוא שהייתי חושב שזה נקרא הפסק כי אנשים שאינם חנוונים דרים בה בלילה וזה יתחייב שגם הוא יצטרך לישון בלילה, קמ"ל אינו הפסק אבל תוס' מסיים שצריכים להשלים הזמן של הלילות והוא יצטרך להיות שמה ו' שנים.

לכאורה ההסבר של תוס' דומה למש"כ לעיל בדף כט. איכא מוביר ואיכא דלא מוביר והוא אמר אני מאלו שמובירים את השדה, והוא יצטרך להשלים הזמן שהוא לא הי' שמה (אפילו שזה לא הפסק כי יש אנשים שכן עובדים בשדה ומהאי טעמא יצטרך להשלים הזמן).

לכאורה רשב"ם לא מסביר שצריכים להשלים הזמן, אבל תוס' מסביר שכן יצטרכו להשלים הזמן שהוא לא הי' שמה ולמה גם רש"י לא כותב העניין הזה?

ויכולים לתרץ שרשב"ם מסביר במילים שאינן אלא ביום, שכל סוגי חנוונים לא יושנים בלילה, ואם כן אין סיבה להשלים, וחנוונים ובעל הבית אין קשר אחד לשני, דהיינו שזה שבעל הבית כן יושן בדין זה לא נותן טעם למה החנווני יצטרך לישון בלילה. אמנם תוס' מסביר שזה כן נותן טעם שחנווני יצטרך לישון בלילה, כי זה בית אחד ויכולים להשתמש בב' אופנים. והוא רוצה להשתמש באופן אחד, אבל האופן שהוא משתמש זה לא בלילה אלא ביום, ויש הוא אמינא שהוא יצטרך לישון בלילה, ואם לאו זה הפסק, קמ"ל שזה לא הפסק אבל צריכים להשלים (כמו איכא דמוביר ואיכא דלא מוביר).

אמנם הרשב"ם יכול להסביר שזה הי' ההוא אמינא של הגמרא שזה כמו ב' אופנים להשתמש והוא משתמש בדרך אחת. והוא לא משתמש בלילה. ואם כן זה תהי' הפסק אבל המסקנא היא שכשהוא משתמש באופן חנות, זה נהי' כמו רק

חנות, ואין קשר לבית אפילו שזה צורת הבית ואם כן לא צריכים להשלים, משא"כ תוס' סובר שזה נשאר כמו לפני כן כו', כי בפועל הצורה הוא צורת בית.

יוצא כהנ"ל שרשב"ם סובר המחשבה שלו עושה חילוק בגדרי הבית, אם זה חנות או בית ותוס' סובר המחשבה שלו לא עושה חילוק בגדריהם, משום שהכתלים נשארו באותו צורה וזה רק שיש ב' אופנים בהשימוש.

ג. וע"פ כהנ"ל יכולים להסביר בגמרא שלנו לפי הרשב"ם, שזה מדובר בבית אחד, והמחזיק טוען שאני דר בבית הזה ובשבילי זה בית אחד ויש לי חזקה אחד גדול, והמערער טוען שעיקר דירתי בחדרים הפנימיים (ועיקר דירתך בחדר החיצון). יוצא שלפי טענת המערער זה כמו ב' בתים אפילו שבמציאות זה רק כמו ב' חדרים (בית אחד), וא"כ יוצא שאם המערער יביא עדים שדר בחדר הפנימי (שלפי טענת המערער זה בית פנימי) יוצא שהוא יצטרך להביא עדים אחרים שהוא הי' עובר בבית החיצון כי זה ב' חזקות נפרדות לגמרי, וצריכים לבטל שניהם, והוא ביטל רק חזקה אחד והשני נשאר קיים³.

אמנם לפי איך שתוס' הסביר שהמחשבה שלו לא עושה חילוק בגדרי הבית וזה נשאר בגדר בית אחד (גם בחנות שזה לא נהי' חנות ולא בית אלא נשאר גדר בית). ואם כן יוצא שהכל הוא חזקה אחת וכשהוא הביא עדים שדר בחדר הפנימי הוא התבטל חצי מהחזקה ונשאר רק חצי חזקה (וחצי חזקה לא עושה כלום), ואם כן אין שם חזקה והוא לא יצטרך להביא עדים שהייתי עובר עליך (משא"כ אם הי' לזה דין של ב' בתים אפילו שזה בית אחד). ע"כ.

יוצא מהכל שהדרך לקרות רשב"ם היא בחדר פנימי, היינו בפועל לפי טענת המערער זה בית אחד, אז זה חדר פנימי, אבל כשכתוב בבית החיצון היינו לפי טענת המערער שזה שני בתים א' איפה שאני דר, ב' איפה שאתה דר (והמחזיק טוען, לא זה בית אחד ויש לי חזקה אחת על כל הבית).



אמר רבה מה לו לשקר

הת' אהרן ליבעראוו

תלמיד בישיבה

ב"ב דף ל"א ע"א: זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיה היא והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רבה מה לו לשקר אי בעי

(3) וזה מה שרשב"ם בד"ה "עליו" כותב למערער להביא רא' שנשתמש עמו (בבית החיצון) ולא שדר עמו

כי זה לא מספיק.

א"ל מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה א"ל אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן.

ובתוס' ד"ה אמר רבה מה לו לשקר: "רבה גרסינן דאביי ורבא אמרי לקמן (דף לג:) דלא סבירא להו הא דרב חסדא דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן".

וע"ז כתב המהרש"א: "לפי מה שנראה מפרשב"ם [שכתב בד"ה אמר ליה: "והלכה כאביי שהרי רבה הודה לו כדמוכח ואזיל"] דרבה הכא הדר ביה לגבי אביי הכא מצינן למימר שפיר דגרסינן ה"נ רבא והתם לבתר דהדר וק"ל".

ועד"ז גם בדף ל"ג ע"ב על מה שפירש רשב"ם בד"ה האי אייתי סהדי דאבהתיה היא: "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני". כתב המהרש"א ש"דקדק לפרש כן הכא דלא תקשי אמאי הוי מיגו במקום עדים, נימא של אבותי היתה יום אחד ולקחיה מאבותיך כו'. . ומיהו לעיל ע"כ ליכא לפרש כפרשב"ם הכא . . וכן פי' הנ"י בשם הרנב"ר ההיא דלעיל והך דהכא דלא בגוונא חדא קאיירו ע"ש ובהכי ניחא דשפיר גרסי' לעיל נמי רבא וס"ל לעיל דלאו מיגו במקום עדים מקרי משא"כ הכא דהוי שפיר מיגו במקום עדים כפרשב"ם דהעידו דמעולם אבותיו לא מכרו כו' וק"ל".

היוצא מזה לכאורה הוא שלפי המהרש"א [בשיטת הרשב"ם] "שפיר דגרסינן ה"נ רבא" ואפשר ליישב קושיית התוס' בשני אופנים כדלעיל.

אבל עיין בהרא"ש סימן לב בדף קנ"ד ע"א שכתב: "ונראה מתוך דברי רב אלפס ז"ל דגרסי רבא בההוא עובדא דלעיל ואי אפשר דע"כ גרס רבה . . ואי אפשר לגרוס רבא דאביי מלך תחילה. ובימיו לא בא הוראה ומעשה לפני רבא שהיה צריך אביי להשיב עליו אלא לפני אביי היו באין כל ההוראות ורבא היה משיב על דבריו" כו'.

ועד"ז בב"מ סימן י"ט דף נ"ב ע"א כתב: "ע"כ דברי רב אלפס ז"ל אמנם יראה דרבה גרסי' הכא ולא רבא שלא מצינו בכל הגמ' שקבע רב אשי דברי רבא קודם אביי כי אביי מלך קודם רבא והיה פותח תחלה בבית המדרש הלכך נקבעו דבריו תחילה" כו'.

הרי להדיא שגם בלי קושיית התוס' א"א לגרוס כאן רבא ואיך כתב המהרש"א "שפיר דגרסינן ה"נ רבא"?

וגם לכאורה אינו מובן למה הוכיחו התוס' ש"רבה גרסינן" מזה "דאביי ורבא אמרי לקמן . . דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן" ולא הוכיחו זאת מזה "דאביי

מלך תחילה" וכו' דמקורו בגמ' מפורשת בהוריות דף י"ד ע"א¹, דלפ"ז גירסת רבא אינו מתחיל כלל.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



חילוק בדין דלא חציף איניש בין פירי לארעא

הת' מנחם מענדל קמינקר
תלמיד בישיבה

צ"ב בפ' רשב"ם ד"ה "אי הכי ארעא נמי"

א. איתא בב"ב דף ל"ג ע"ב: "אמר רב יהודה וכו' לא חציף איניש למיכל פירי דלאו דיליה אי הכי ארעא נמי ארעא אמרינן ליה אחוי שטרך אי הכי פירי נמי שטרא לפירי לא עבדי אינשי". וברשב"ם ד"ה "אי הכי אפי' ארעא נמי" פי' "כי טעין דזבינתה מינך ליהמנוהו בלא עדי חזקה דלא חציף איניש למיחת בארעא דלא ידידיה היא ולמיכל פירותיה".

בפשטות נמצא לפרש שרשב"ם סבר דקושיית הגמ' הוא שיהי' נאמן על הארעא גופא דזבינתה מינך, משום שזה דסתם ולא פירש שמדברים על הפירות שכבר אכל, רק "ארעא נמי" כפשוטו¹.

אבל לפי זה קשה, כמו שמבהיר התוס' (בד"ה אי הכי) והרשב"א שהרי (על הקרקע) אינו נאמן להבא, וכן מפורש ברשב"ם (ד"ה "נאמן") – "ומיהו מכאן ולהבא לא יאכל בלא עדים ושטר שקנה הפירות דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאכל פירותיו ויאמר לפירות ירדתי מאחר שלא נחוש לערעורו של בעל הקרקע"², נמצא שאינו נאמן בחזקה זו דלא חציף וכו' להבא, א"כ איך יתכן לפרש כן בקושיית הגמ' שעל ארעא נמי יהי' נאמן להבא לומר דזבינתה מינך?³

(1) וכן כתב התוס' בברכות דף ס"ב ע"א ד"ה רבא מקמי דהוה רישא כו' דמשמע כן מדלעיל בדף נ"ו ע"א ומכתובות דף ס"ה ע"א סוף פרק אע"פ.

(1) וכן פי' הרמב"ן בד"ה "אי הכי" ועוד.

(2) עיין נמו"י ד"ה "ההוא וכו'" – דפי' יותר שבזה גופא דאינו נאמן להבא עושה הלא חציף לה מפריע, ע"ש. וראה הערה 5.

(3) עיין רמב"ן שם שתי' לחלק בין מוחזק וכשאינו מוחזק ע"ש, וי"ל זה כסברת היד רמה באות ס"ט ע"ש (ועיין קובץ שיעורים ח"ב ס' ג' אות י"ד), ולא כסברת התוס' ד"ה "ואי טעין" – שאפי' ברשות אחד אומרים דלא חציף, דסבר דחזקה זו דלא חציף אינו בירור רק פועל ספק להמרא קמא ומוקמינן בידו, ולכן להבא

בהקדם דברי הב"ח

ב. והב"ח בחידושיו ביאר דברי הרשב"ם, ובהקדם:

דין דרב יהודה באה בהמשך לדברי הגמ' ד"ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא אמר ליה מינך זבני ואכלתיה שני חזקה אזל אייתי סהדי דאכלה תרתי שני אמר רב נחמן הדרא ארעא והדרי פירי אמר רב זביד אם טען ואמר לפירות ירדתי נאמן".

ותמה הב"ח וז"ל "אבל לפרשב"ם דאקרקע נמי פריך דליהוי נאמן קשה טובא דבלאו דרב זביד ובלאו דרב נחמן הוה ליה להקשות מדרב יהודה אהא דקי"ל דארעא הדרא בדליכא עידי חזקה ואמאי לא נימא לא חציף איניש" (שהי' צריך להקשות בדרך ישר על ר"י (ולא כהמשך להדין דר"נ ור"ז) דסבר דין זה דלא חציף – א"כ ארעא נמי יהי' נאמן אפי' בלא עידי חזקה דלפי התוס'⁴ ניחא דקושיית הגמ' היא על הפירות, ולכן צריך לדין ד(ר"נ ו)רב זביד דפירות נאמן ואין לחלק בין בפרהסיא ובין לבצינעא, ע"ש בתחילת דבריו).

וממשיך לבאר "וי"ל דהא ודאי פשיטא ליה למקשה דארעא הדרא מכאן ולהבא דאפילו לגבי פירי אי אתא מריה דדיקלא ואמר להד"ם לא מהימן אלהבא כדפירש רשב"ם, אלא הכי פריך אפילו ארעא נמי היכא דאמר איחות לארעא דחברי לעבוד בה עבודת קרקע דזבינתא מיניה נמי מהימן ושבקינן ליה ב"ד ואמאי לא קאמר רב יהודה אלא בפירי דדיקלא כיון דאפילו בארעא נמי מהימן, ובלא רב זביד איכא לתרץ דרב יהודה דנקט פירי דדיקלא לא אתא אלא לאפלוגי דדוקא בדקאמר איזיל ואיגדריה בפרהסיא אבל בליקט בצינעא לא אמרינן לא חציף, דאלו בארעא גופא ליכא לאפלוגי דעבודת קרקע כוליה בפרהסיא היא מה שאין כן ליקוט פירי דאיכא דשמיט ואכיל להו בצינעא, אבל מדרב זביד דשמעינן מיניה דאין לחלק בין פרהסיא לצינעא ולא נקט איזיל ואיגדריה אלא לאורויי דלא לקטס דרך גנבה, קשיא א"ה ארעא נמי דאמאי נקט רב יהודה טפי פירי דדיקלא כיון דאפילו בארעא שבקינן ליה ב"ד, ומשני ארעא אמרינן ליה אחוי שטרך והלכך לא שבקינן ליה ב"ד למיחת בארעא דחבריה היכא דקאמר איחות לארעא דחברי וכו'".

בקרקע מועיל כיון דכבר מוחזק, שכל זה שאינו מועיל להבא הוא רק מצד זה שאינו מוחזק, משא"כ בקרקע דמוחזק.

ונראה דאינו יכול לפרש כן ברשב"ם, שלפי שיטתו אינו נאמן להבא משום "דא"כ כל אדם ירד לקרקע חבירו ויאלץ פירותיו וכו'" – עיין ד"ה "נאמן", וא"כ איך שיפרש דבריו – כהנמו"י הג"ל או באופן אחר כדלקמן בפנים אין לחלק בין מוחזק כבר אם לאו.

(4) ד"ה "אי הכי אפי' . . .".

התי' לפי פי' הב"ח

ג. ובפשטות נמצא מדברי הב"ח שאה"נ שאינו נאמן להבא כמפורש בהרשב"ם (הנ"ל) [רק שקושיית הגמ' הוא על האופן דדין דרב יהודה שלמה נקט פירות דקל, הוה לי' למימר דין זה גופא בהיכא שאמר לפנינו איחות לארעא וכו'? ולזה צריך דין דרב זביד שעכשיו אין לתרץ שנקט פירות משום חידוש דלחלק בין בפרהסיא לצינעא, שהרי כבר אמר רב זביד שאין לחלק, וא"כ למה אמר דוקא פירות לומר שאפי' בקרקע הוא נאמן דלא חציף?] וז"א שבאופן דסיפור "דההוא דאמר", כשטענו בעל הקרקע אינו נאמן (המחזיק) להבא (ו"א על הקרקע), ורק כשבאה שלא בפני הבעלים רק שואל לבי"ד אם ירד אם לא ומפני שאין כאן הכחשת הבעל הקרקע, ולא חציף איניש, יהי' נאמן דזבינתא מיניה, (וזהו קו' הגמ' "ארעא נמי" למה לא נקט ר"י באופן כזה דדוקא כשלא באה בפני הבעל בקרקע כנ"ל).

דבריו צריכים תלמוד

ד. ולע"ד דבריו צריכים תלמוד מכמה טעמים:

א – דלפי פירושו כח קושיית הגמ' על ר"י הוא מרב זביד, דבלא רב זביד איכא לתרץ שר"י נקט "פירי" (ולא נקט ארעא) לחלק בין "איגדריה" בפרהסיא לליקט בצינעא כנ"ל. אבל למה צריך לומר שרב יהודה סבר לה לדין זה דרב זביד שאפשר דאה"נ בזה פליגי (אם להיות נאמן צ"ל בפרהסיא), ולכן אמר ר"י דוקא פירי (ולא קרקע) באופן כזה שהוא איגדריה בפרהסיא, ואתא ר"י לחלק בין בפרהסיא (דנאמן) לכשליקט בצינעא (דאינו נאמן), ולא כרב זביד! ומה סברת המקשן לחברן ולהקשות?

ב – ובעיקר צ"ב במה שתלוי הקושיה על ר"י מדין דרב זביד "דאין לחלק בין בפרהסיא לצינעא", הרי דין דרב זביד הוא לכאורה אותה הבפרהסיא דעבודת הקרקע, שהרי דין דרב זביד הוא "לפירות ירדתי", "כדין אריס . . או שמכרת לי פירות עד עשר שנים", כמפורש ברשב"ם (ד"ה "אמר רב זביד"), הרי אין זה רק ליקט פירות דיכול להיות בצינעא, אלא עבודת הקרקע לעשר שנים וכדומה, א"כ דין דרב זביד הוא ג"כ אותה הבפרהסיא דעבודת הקרקע ממש, ובמה יחלק בין ר"י לדין דר"ז לומר שר"ז בצינעא מיירי!?

ג – ועוד לפי דבריו קושיית הגמ' (לפי רשב"ם) "דארעא נמי" הוא "דאמאי נקט ר"י טפי פירי דדיקלא כיון דאפי' בארעא שבקינן ליה בי"ד" וזה – "היכא דאמר איחות לארעא . . דזבינתא מיניה" (ולא בהדין כשטענו בעל הקרקע מאי בעית בהאי ארעא – ואומר בעל הקרקע "לא הד"מ לא מהימן אלהבא", רק באופן דדין דר"י שהוא מגיע לבי"ד לשאול אם ירד וכו' . . ובזה שואל הגמ' למה לא נקט ר"י דין דמהימן אף בקרקע כשהוא באה לבי"ד בעצמו?), אבל לכאורה לא כתוב כן

בהרשב"ם ואדרבה, ברשב"ם ד"ה "אי הכי אפי' ארעא נמי" כתב "כי טעין דזבינתה מינך" דמשמע שהוא טוען נגד הבעל הקרקע (שטוען מאי בעית...), ולא שבאה לשאול לבי"ד איחות לארעא אם לאו (כהמימרא דר") כמו שהי' הב"ח רוצה לבאר קושיית הגמ' (רק איפכא שקושיית הגמ' הוא על עצם דין דר"י "דלא חציף" – ויהי' נאמן גם להבא מטעם זה גם בקרקע נגד טענת בעל הקרקע דלא הד"מ)?

ביאור בד"א בפ' הרשב"ם

ה. ואולי יש לבאר דברי הרשב"ם, שיש חילוק בין קרקע לפירי, שאצל קרקע יש העזה וחוצפה יותר בטענת לקוחה יותר מבפירי, שהרי אצל קרקע ה"ז דבר שכולם יודעים שזה השדה של זה, ובפרט אם זה ע"ד שדה אחוזה שהשדה הוא בד"כ דבר שנשאר במשפחה – "שדה אבותיו" (או שבד"כ השדה היא פרנסתו הקבוע לו לעולם), א"כ ה"ז דבר חשוב ויקר ונצרך אצלו, ובזה לא חציף איניש לשקר ולומר לקחתי ממך. משא"כ בפירי שאינו כן בדרך כלל, ובזה יהי' חציף יותר בנקל.

ולכן אצל פירי אינו נאמן להבא לפי הרשב"ם (ד"ה נאמן) – איך שיפרש דבריו אם כהנמו"י (ד"ה ההוא דא"ל) שכל הנאמנות דלמפרע הוא מצד שאינו להבא וא"כ צ"ל שאומר האמת ע"ש. או⁵ שיפרש דבריו שלהבא תיקנו שאינו נאמן, דא"כ לא שבקת חיי לכל בריה⁶, שבזה חציף, משא"כ בקרקע נמצא (מצד סברא הנ"ל) דלא חציף גם להבא.

ונמצא שקושיית הגמ' הוא בהמשך לדין דר"נ שאמר ד"הדרא ארעא" בשאין לו עדי חזקה או שטר, ומקשה הגמ' מצד סברא זו דר"י דלא חציף א"כ (כ"ש) בקרקע יהי' נאמן, דלא חציף אף להבא, ויהי' נאמן בטענתו לטוען נגד המרי קמא "דזבינתה מינך" – (לשון הרשב"ם)? ושלא תקשה לך שאיפה שאמר דלא חציף רק כשבאה לבי"ד בפרהסיא "ואומר איזיל ואיגדריה" – כמו שאמר ר"י בדינו ודוקא באופן כזה לא חציף, אבל לא באופן דדין דר"נ דהלך שם בעצמו בצינעא ואכל פירות דשם יכול לחשוב דחציף ולא יהי' נאמן? ולזה מביא הגמ' דין דר"ז ששם ג"כ הרי הוא הולך וליקט בצינעא בלי ירידה לבי"ד וכו', א"כ גם כשאינו כ"כ בפרהסיא אומרים לא חציף, שעצם הירידה לקרקע ולטוען לקוחה היא (בלי הירידה לבי"ד – בפרהסיא) ה"ז חציפות (כנ"ל) – ולא חציף אינשי וכו'.

(5) עיין רשב"א, ובית לחם יהודה אות קצ"ו.

(6) ושמעתי שלפי זה יש לבאר קושיית הגמ' לפי רשב"ם, שכל התקנה מצד דלא "שביק חיי וכו'" הוא רק בפירי שיכול לחלק בין למפרע ולהבא, משא"כ בקרקע שאינו יכול לחלק כ"כ, ולכן לא תיקנו ויהי' נאמן להבא.

ולזה תי' הגמ' דבקרקע יש ראי' נגדו "דאחוי שטרך", ואין לו הנאמנות "דלא חציף".

ועדיין צ"ע בכל זה⁷, ובפרט בדברי הב"ח כנ"ל, ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהוסיף ביאור בזה, ולהגדיל תורה ולהאדירה.



המלבין פני חבירו (גליון)

הת' מרדכי יאיר שחט

תות"ל מרכזית 770

כתב הרמב"ם הל' תשובה פ"ג הי"ד "כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אע"פ שהן מישראל אין להם חלק לעוה"ב. ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעוה"ב וכדי הן להתרחק מהן ולהזהר בהן. ואלו הן המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלבין פני חבירו ברבים והמתכבד בקלון חבירו והמבזה תלמידי חכמים והמבזה רבותיו והמבזה את המועדות והמחלל את הקדשים".

ועי' בגליון א'קד במש"כ הרה"ג ח. ר. שי' לבאר מש"כ הרמב"ם "שהרגיל בהן" דייקא אין להם חלק לעוה"ב, ולא בעובר עליהן פעם אחת כדמשמע מפשטות לשון חז"ל המלבין פני חבירו אין לו חלק בעוה"ב, וכ' לבאר עפ"י מש"כ בפיה"מ בהענין ד"נפש חסירה" שאינה ראוי' ליכנס לעוה"ב, והרגיל בעבירות אלו הוי סימן והוכחה שהוא נפש חסירה ע"ש.

אבל לכאן צ"ע, דלא נזכר כלל בדברי הרמב"ם כאן בהל' תשובה הענין ד"נפש חסירה", ופשטות דבריו משמע שהוא עונש להעובר על ענינים חמורים אלו, דאין לו חלק בעוה"ב, וכשאר כל הדברים המנויים בהל' תשובה שם שהן עונש להעובר על עבירות שכותב שם דאין לו חלק בעוה"ב.

ונראה לפרש דברי הרמב"ם במ"ש "שהרגיל בהן" דוקא עפ"י דברי אדה"ז באגה"ת פ"ז "ואף מי שלא עבר על עון כרת... אלא שאר עבירות קלות אעפ"כ, מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה ואפי"ל בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד כמו שהמשיל הנביא החטאים לענן

(7) שלא הזכיר זה הרשב"ם, ויסוד כזה לא הי' לו לסתום אלא לפרש?

(1) בפ"י "ואפי"י" עי' בס' שיעורים בס' התניא לאגה"ת שם.

המאפיל אור השמש וכו'. . והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו' ע"ש².

והנה באגה"ת שם מדבר לענין פגם הנפש ולא לענין העונש, ולכן אפי' בכפילת החטא לא יגיע לו העונש של כרת, ראה בס' שיעורים בס' התניא שם.

אמנם לענין דהמלבין פני חבירו י"ל שיש בזה גדר של שפיכת דמים, כדאיתא בגמ' (ב"מ נח, ב) "תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים, א"ל שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא", ועי' בפ"י ר"ע מברטנורה עמ"ס אבות פ"ג מ"א בביאור הדברים. אבל עכ"ז אינו אלא "כאילו שופך דמים", והיינו דלמרות חומר הענין מ"מ אינו כשופך דמים ממש, ובסגנון דהלבנת פנים הוי שפיכת דמים במקצת וקטלא פלגא. אבל בכפילת החטא פעמים רבות (מאד³) – "והרגיל בהן", דמצטרף כל חטא וחטא וכל מעשה

(2) וראה בהערת כ"ק אדמו"ר שהביא בס' שיעורים בס' התניא שם "וכידוע הראי' ע"ז מר"ן (לפס"ד - בשו"ע או"ח ששכ"ח סט"ז - דאדה"ז) דאיסור מה"ת פחות מכשיעור אבל כמה פעמים - חמור מאיסור סקילה! (ומזה ראי' לא רק שהוא "כמו", אלא גם "יותר" כדלקמן).

ובאג"ק ח"ב רכא (עמ' קיט) "שאלתי אם יש מקור גם בתורת הנגלה, למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברובי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה. תשובה. דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה: איתא בשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סעיף י"ד): ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבלה. - ואף שאם יאכל נבלה פחות מכזית אין בזה אלא איסור בעלמא, ושחיטה בשבת הוא איסור סקילה, מ"מ שוחטים, ואחד הטעמים הוא, כי באופן כזה עובר על איסור סקילה אבל רק פעם אחת, ובאכילת נבילה יעבור על כל אכילה ואכילה אף שהוא רק איסור בעלמא (ר"ן ומג"א הובא בשו"ע רבנו שם סט"ז). ויש אומרים (ב"ח, ט"ז) דאפילו באיסור דרבנן ואפילו אם איסורו קל מאד הדין כן. וראה ג"כ בס' לקח טוב - לר"י ענגיל - כלל ט"ו (אי רבוי הכמות מכריע האכילת) שמעיר מכמה מקומות בש"ס ע"ז. ומהם מרש"י יבמות (לב, ב) ותוד"ה קסברי סנהדרין (ג, א). (ובהערה שם: "באות כ' שם מקשה על כלל זה, דאם כן יהרג ואל יעבור גם על שאר עברות אם אונסים אותו לעבור כמה פעמים, כמו על אונס דפסע אחת בג' העברות החמורות. ולא קשה, דכבר ביאר רבנו בתניא פכ"ד דהא דיהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג אינו משום קלות העברות וחומרן").

(3) וי"ל דאז הוי "יותר", ראה בהערה שלפנ"ז מהערת רבינו, אבל ב"פעמים רבות" כבר הוי כחטא שיש בו כרת, והוי בגדר "הרגיל בהן", ודו"ק.

הלכנת פנים לחשבון גדול, אז הוי כשופך דמים ממש, והרי בשופך דמים פסק הרמב"ם בהלכה ו' דאין לו חלק לעוה"ב⁴. ודו"ק⁵.

והנה אף שמצינו בש"ס בחטאים אחרים דהן נחשבים כאילו שופך דמים וכיוצ"ב⁶, אבל כמובן דלא יגיד עליו ריעו ויש לחלק טובא ביניהם, ודוקא בהלבנת פנים שייך הא ד"אזיל סומקא ואתי חוורא" ופוגע בנפש ובגוף ממש, וק"ל.

וגם יש לעיין בשאר הדברים המנויים ברמב"ם שם שהרגיל בהן אין לו חלק לעוה"ב, ואכ"מ.

ומסיים בטוב, שנזכה כולנו לחיי העוה"ב (עולם התחי') בב"א.



(4) ולשי' האג"מ או"ח ח"ה סי' כ' שכתב שהשופך דמים יש לו חלק בעוה"ב, י"ל דמפרש דברי הרמב"ם שם (בהל' ו') דדוקא ברגיל בשפיכת דמים, כדיוק לשון הרמב"ם "שופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו" ולא "השופך דמים" (כמו "המושך ערלתו", אלא כמו "בעלי לשון הרע"). ולפי מש"כ למעלה הפי' הוא שופכי דמים דעלמא.

(5) ולפי המפרשים דהמלבין פני חבירו גם בפעם א' אין לו חלק בעוה"ב י"ל דסברתם משום דמה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא.

(6) ראה יבמות סג, ב "תניא רבי אליעזר אומר כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך וכתוב בתריה ואתם פרו ורבו רבי יעקב אומר כאילו ממעט הדמות שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם וכתוב בתריה ואתם פרו וגו' בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות שנאמר ואתם פרו ורבו אמרו לו לכן עזאי יש נאה דורש ונאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים אמר להן בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים תניא אידך רבי אליעזר אומר כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים שנאמר שופך דם האדם וסמך ליה ואתם פרו וגו' רבי אלעזר בן עזריה אומר כאילו ממעט הדמות בן עזאי אומר וכו' אמרו לו לכן עזאי יש נאה דורש וכו'". נדרים מ, א "א"ל רבי החייתני יצא ר' עקיבא ודרש כל מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים". ובכ"מ "כאילו נוטל נפשו" וכיוצ"ב.

חסידות

שריפת פרה אדומה

הרב מנחם מנדל הלוי לעווענטאל
טורנטא, קאנאדא

בתורת שמואל תרכ"ט ד"ה 'וידבר כו' זאת חוקת כו' פרה אדומה ופסח" מבואר ענין ועבודת פרה אדומה ע"פ חסידות. ומבאר שם במאמר ששריפת הפרה הוא שריפת הלבוש והצורה של הכח המתאווה ונשאר רק עצם כח המתאווה שאינה רע גמור כי הוא משור שבמרכבה. ומבאר שם שמעבודת שריפת הפרה שזהו עבודת אתכפיא אז יכולים לבוא לבחי' אתהפכא להפך הכח המתאווה "שיהי' מתאוה לדבקה בו ית".

והנה יש שני מאמרים מאדמו"ר מיוסד על ד"ה זה (תשכ"ט ש"פ פרה ותשמ"ח ש"פ פרה). ובדרך אפשר יש לדייק ממאמרי אדמו"ר שעבודה בדרך שבירה בשריפת הפרה אינו שייך כ"כ בזמננו, כי בתשכ"ט אדמו"ר מדגיש יותר הענין של אתהפכא בשריפת הפרה כמו שמסיים שם בסוף אות ב' "וזהו ענין שרפת הפרה, שע"ז נעשית ההעלה דנה"ב". ובתשמ"ח הרבי מקשר אפר הפרה לא אם שריפת כח התאוה כ"א לעניין קיום המצוות, ודוק.



מאמר ד"ה מגילה נקראת תרע"ה-תשמ"ח

הרב יהונתן דוד רייניץ
משפיע דישיבה גדולה דניו הייווען "בית דוד שלמה"
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

במאמר ד"ה מגילה נקראת תשמ"ח, שנדפס לאחרונה ע"י "ועד הנחות בלה"ק", נדפס בתחלתו: "ומבואר במאמרי רבותינו נשיאינו (עד לרבינו נשיאינו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, ממלא מקום אביו וזקנו (המפורסם בפתגם דלכתחילה אריבער), והנשיאים שלפניו שמתחילים במאמר המשנה הנ"ל, שזמני קריאת המגילה מ"א עד ט"ו, מורים על כללות העבודה להמשיך ולגלות בעולם שם הוי', החל מהענין דו"ה בגימטריא י"א, שזוהי התחלת העבודה, ועד לשלימות העבודה שזהו"ע ד"ה בגימטריא ט"ו".

ומסיים: "וזהו מגילה נקראת בי"א כו' בט"ו, היינו שקוראים ומכריזים בכל סדר השתלשלות ענין החיבור בין י"א – ו"ה, לט"ו – י"ה, שיהי' השם שלם".

[ובהנחה הישנה, שי"ל בשעתו ונדפסה בסה"מ תשמ"ח, נרשם: "ומבואר בדרושי רבותינו נשיאינו (ובפרט בדרושי כ"ק אדמו"ר מהר"ש בעל הפתגם דלכתחילה אריבער)].

ולהעיר, שבמאמרי רבותינו נשיאינו שצויינו במ"מ מהצ"צ באוה"ת ומאדמו"ר מהר"ש [ויש להוסיף עליהם: ד"ה מגילה נקראת בסה"מ תרכ"ז ובסה"מ תרכ"ט, וש"נ], נתבאר רק שו"ה בגימטריא י"א, וי"ה בגימטריא ט"ו, אך לא נתבאר שם הענין שזה מורה על כללות העבודה להמשיך ולגלות בעולם שם הוי'.

אך ענין זה נתבאר בסד"ה מגילה נקראת תרע"ה מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (בסה"מ תער"ב-ע"ו ע' שיח), וז"ל: ועפי"ז יובן משארז"ל מגילה נקראת בי"א כו' עד ט"ו לא פחות ולא יותר, לפי שכללות ענין המגילה הוא להמשיך בחינת שם הוי', דזהו מאחד עשר שהוא ו"ה, עד ט"ו שהוא י"ה, שהו"ע כללות שם הוי'. עיי"ש.

ובאמת בעת אמירת המאמר הזכיר כ"ק אדמו"ר בפירוש את המאמר של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, וזה הי' לשונו הק' של כ"ק אדמו"ר בעת אמירת המאמר (ע"פ סרט הקלטה - מובא כאן בתרגום מילולי מאידיש):

"ומבואר בדברי הרב נשיאינו [הכוונה לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, כמובן מהמשך הענין], שהי' הממלא מקום של הנשיא שהי' מפורסם עם הענין דלכתחילה אריבער, המתחיל כמו אביו [כ"ק אדמו"ר מהר"ש] והנשיאים שלפניו ושל אחריו עם מאמר המשנה מגילה נקראת".

[וכמדומה לי שהערתי ע"ז בשעתו בשנת תשמ"ח, שהכוונה היתה להמאמר של שנת תרע"ה, ונעניתי שהמניחים לא ידעו כלל אודות קיומו של המאמר של תרע"ה (נדפס רק בשנת תשמ"ו), ולכן סברו שכוונת כ"ק אדמו"ר היתה למאמר של כ"ק אדמו"ר מהר"ש].

ויש להוסיף, שבכללות מאמר זה שי"ל עתה, הוא מדויק יותר מההנחה הישנה שי"ל בשעתו ונדפסה בסה"מ תשמ"ח, בהנחה הישנה נדפס רק חלקו הראשון של המאמר, והשאר נשמט, ובהנחה החדשה נדפס לראשונה כל המאמר. אך לאידך גיסא בהנחה החדשה חסר הרבה בהבנת המאמר, והרבה אותיות נדפסו רק רשימה מילולית מסרט ההקלטה ללא הבנה, אך בהנחה הישנה נדפס בתוס' ביאור והבנה, אף שחסרים שם הרבה ענינים. – ולהעיר שכמה ענינים בהמאמר מבוארים יותר ע"י העיון בהמאמר של שנת תרע"ה.



חילוק בין זקן לאיש הנלבב

הרב ברוך מרדכי ליפסקער
תושב השכונה

בלקו"ת ד"ה והדרת פני זקן מבאר הענין דזקן שקנה חכמה שהוא "מי שתופס במוח הזכרון וחקוק על לוח לבו תמיד", ואח"כ מבאר שלכן מצוה לכבדו "מאחר שהתורה חקוקה במוח הזכרון שבנשמתו ועל לבו". ומדייק לכתוב שני פרטים: מוח הזכרון, ולבו. אבל להלן כשמדבר אודות "איש הנלבב . . לדבקה בו ית' בתמידות" כותב רק "יקנה לו התורה במוח הזכרון שבנפשו . . ישתדל לקבל עוז ותעצומות לקנות ולחקוק במוח הזכרון שבנפשו", ומשמיט הענין דלוח הלב. וטעמא בעי.

ואולי יש לפרש ההפרש בין מוח הזכרון ולוח הלב. דאיתא בסנהדרין (לב, א) "דיני נפשות דנין ביום וגומרין ביום . . לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב", ומקשה בגמ' (לה, א) "נדייניה במעלי שבתא ונגמריה בחד בשבתא מינשו טעמייהו אף על גב דשני סופרי הדיינין עומדים לפנייהם וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין נהי דבפומא כתבין ליבא דאינשי אינשי". ופרש"י "ליבא דאינשי לא כתבי ואף על גב שזכור לו ליסוד הטעם נשכח מלבו ישובו לטעמו ואין יכול ליישבו לתת טעם הגון כבראשונה".

מדברי רש"י משמע שהענין דסברא וטעם מקומם בלב.

ואולי י"ל עפ"י שבונוגע להענין דזקן שקנה חכמה וכו' נוגע לא רק זכרון האותיות והענין אלא גם הטעמים והסברות. אבל בנוגע לדביקות בהקב"ה ע"י שיש לו תורה חקוקה במוחו נוגע בעיקר האותיות, אבל לא הטעמים. ואכן רבותינו נשיאנו עוררו הרבה על לימוד אותיות התורה בע"פ, גם בלי הבנת הענין.



תיקון טה"ד בד"ה ולא תשבית שבלקו"ת

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בלקוטי תורה ד"ה ולא תשבית בסופו:

"וע"כ גם בקרבנות נאמר ולא תשבית מלח כו', כי בחכמה אתברירו, והקרבת המה ענין בירור נפש הבהמית כו', ונק' המלח ברית אלקיך, ברית הוא בחינת התקשרות הבורא עם הנבראים, שההתקשרות הוא ע"י בחי' זו דבחכמה אתברירו כו'. (ועיין בזה"א ויחי דרמ"א ע"ב*). ועיין בספר עמה"מ שער י"ד פי"ד דף פ"ד ע"ד שפי' עד"ז בשם ר' יהודה חסיד בספר האורה מארז"ל פ"ה דב"ב דף ע"ד ע"ב) בענין

ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא שהוא ענין ברית מלח עולם גנוזה לעתיד לבוא כו' והאכילה והסעודה היא ההשגה שישגו כו'".

[ובלקו"ת הנדפס התיבות שבתוך החצע"ג הן באותיות קטנות].

ולכאורה פשוט שסיום החצע"ג צ"ל בסוף הקטע, והכל עד סוף הקטע הוא חלק מהגהת אדמו"ר הצ"צ, דאכן בעמק המלך שם הובא דענין ברית מלח עולם הוא ענין ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא (גם בדפוס זיטומיר נדפס כך, אבל לכאורה היא טעות).



המדידה העצמית שבמצוות

הנ"ל

בד"ה אלה תולדות נח שבהמשך תרס"ו מבאר, שיש הפרש בין הרצון דעולמות שהוא במדידה והגבלה משא"כ הרצון דמצוות, ואחרי שמקשה דלכאורה גם במצוות יש מדידה מבאר וז"ל:

אבל המדידה בהרצון שיהי' המצות באופן כך וכך, הרי א"א לומר שעשיית המצות עצמן הן סבת המדידה, שהרי מובן היטב איך שהעשיה היא באין ערוך, ומה איכפת לי' כו', ואינו בערך לומר שיהי' נוגע שיהי' באופן כך דוקא כו'.

ועוד זאת מובן, שאינו שייך לומר שעשיית המצות יהי' סיבה אל המדידה, שהרי גם בלתי המדידה בהרצון הי' אפשר להיות העשיה, כי אינו שייך לומר שא"א להיות עשיית התפילין באופן כך וכך אם לא שעלה ברצונו שיהי' התפילין כך וכך, דמה שייך לומר כן, שהרי ודאי גם אם שלא עלה ברצונו שכך תהי' עשייתן הי' אפשר להיות העשיה.

דהגם דעצם גשמי' התפילין, כמו הקלף והעור כו', לא הי' אפ"ל אם לא שעלה ברצונו ית' שיהי' קלף כו', הרי זה שייך אל הרצון בבריאת והתהוות העולמות, ובמה, בעצם התהוות הקלף, אבל אינו שייך לומר שלא הי' אפשר להיות כתיבת הפרשיות בדיו על הקלף והנחת התפילין אם לא שעלה ברצונו כך כו', הרי שאין העשיה סבה אל המדידה,

ומאחר שאין העשי' סיבה אל המדידה, ממילא הרי אין המדידה להגביל ולצמצם את האור, כ"א מה שכך עלה ברצונו שזאת תהי' מצוה ושכך וכך תהי' אופן עשייתה, ואין טעם אל הרצון כלל, ובאמת אנחנו מוכרחים בעשיית המצוה באופן כך וכך דוקא, והיינו רק מפני שכך עלה ברצונו ית', וממילא אנו מוכרחים לעשות כך דוקא ולא באו"א ח"ו. עכ"ל.

הנה מבאר כאן ב' סיבות מדוע אי אפשר ש"עשיית המצוה" מכרחת שהרצון שלמעלה יהי' באופן מוגבל: א) משום שאינו בערך שיהי' נוגע לו ההגבלה. ב) דמכיון שאפשר לעשות את מעשה המצוה גם ללא הציווי, מוכח לומר שאין מעשה המצוה סיבת ההגבלה שבה.

והעירני ח"א, דלכאורה הטעם השני דורש ביאור, דמה בכך שאפשר לעשות את מעשה המצוה כגון הנחת תפילין או ישיבה בסוכה גם לולא שנצטווה, איך זה מוכיח שההגבלה שבה אינה נובעת מצד המצוה אלא מצד הרצון.

ולכאורה משמעות הדברים, דכיון שההגבלה שבמעשה מסויים זה יכולה להתקיים גם לולא הרצון, נמצא שאין ההגבלה מכריחה שהרצון יהי' באופן מסויים, דמצד המעשה אין הכרח שיהי' רצון על זה למעלה. וזה בניגוד לרצון דעולמות, דזה שהרצון דעולמות צ"ל בהגבלה דוקא הוא משום שלולא הרצון לא יהיו עולמות ואם הרצון יהי' בלי גבול יתבטלו העולמות ונמצא שגדר העולמות מכריח כביכול שהרצון שבהם יהי' רצון מוגבל. אבל במצוות שאין ההגבלה שבמצוות תלוי' ברצון, נמצא שאין הכרח שהרצון יגביל עצמו לפי המצוה, וזה מוכיח שהמדידה שבמצוות היא מדידה עצמית.

אך הסבר הדבר עדיין צע"ק.



ביאור דברי אדמה"ז "שהעולמות העליונים מקבלים בבחי' גילוי קצת יותר מהתחתונים"

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בהערות וביאורים גליון דג' תמוז תש"ס ע' 97 כותב הרב אהרן ברקוביץ מירושלים שכשאדמו"ר הזקן אומר בלקוטי אמרים פרק נ"א שבעולמות עליונים יש "גילוי קצת יותר" מבתחתונים, הכוונה שה"גילוי קצת" שיש בעליונים" הוא "יותר" מה"גילוי קצת" שיש בתחתונים, והרב ברקוביץ חולק בזה על ביאור הנפוץ שהגילוי בעליונים "קצת יותר" מבתחתונים וז"ל:

איתא בתניא פרק נא (עב, א): שהעולמות העליונים מקבלים בבחי' גילוי קצת יותר מהתחתונים. עכ"ל. ויש להסתפק, האם הכוונה היא "גילוי קצת", או "קצת יותר". בתרגום התניא לאידיש, וכן ב"שיעורים בס' התניא" של הרב וויינבערג שי', מוכחת המשמעות של "קצת יותר". וכן הוא גם בתרגום לאנגלית: in a somewhat more "revealed". ומה שיש לפקפק בהבנה זו, שהרי מבחינת

הענין המתבאר בתניא כאן, אין זה משנה האם הגילוי בעליונים הוא "קצת יותר" מהתחתונים או "הרבה יותר". וכפי שהוא במשל הארת הנשמה בגוף דלעיל מיניה, שלא נתבאר בו מעלתם של האיברים זה לגבי זה, ודי בכך שהם שני איברים שונים (ובנמשל: שהם שתי מדריגות שונות של גילוי). וביותר אינו מובן, איך אפשר בכלל להעלות על הדעת שהגילוי בעליונים הוא רק "קצת יותר" מהתחתונים? והרי אפילו אם נאמר ש"עליונים" היינו עולם הבריאה ו"תחתונים" היינו עולם היצירה, תא חזי מ"ש לעיל בפרק מט שבין העולמות בריאה ויצירה יש "צמצום עצום" - "כי אור מעט מזער המתלבש בעולם הבריאה, עדיין הוא בבחי' אין-סוף לגבי עולם היצירה" - ואיך זה יכול לעלות בקנה אחד עם ההגדרה של "קצת יותר"? אבל אם נפרש "גילוי קצת" הכל עולה ליפה, כי כאן מוכרח לפרש שהגילוי הוא רק "קצת", דאלה"כ תהיה המשמעות "גילוי מוחלט". וכפי שהוא בכל ס' התניא, שאם נאמר "גילוי" סתם הרי"ז גילוי גמור ללא הגבלות: "בבחינת גילוי" - היפך בחי' ההעלם וההסתר. . . . לכן בענין ההארה לעולמות א"א לכתוב "גילוי" סתם, אלא רק בצירוף ההגבלה של "גילוי קצת", וה"קצת" הזה הולך ומצטמצם מעולם לעולם.

לסכם ביאור הרב ברקוביץ, הפשט בתניא כאן הוא שיש רק "גילוי קצת" אלקות בכל עולם אלא שבעולמות עליונים ה"גילוי קצת" הוא "יותר" מבתחתונים. ולפי ביאורו אינו מפורש כמות הפרש בין הגילוי בעליונים לתחתונים. משא"כ בשיעורים בספר התניא מבאר שהגילוי בעליונים "קצת יותר" מבתחתונים. וכן מבאר הרב יהושע קארץ ע"ה בלקוטי ביאורים בספר התניא שלמרות שאיכות האור בעולמות עליונים הוא אין ערוך גדול מבתחתונים, כמות הגילוי בעולמות העליונים הוא רק "קצת יותר" מבתחתונים וז"ל: עולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלים אוא"ס ב"ה וכן בפ[רק] [ס' שהעליונים מקבלים בלי לבושים ומסכים רבים כ"כ כבתחתונים קאמר בזה רק לא כ"כ, ל א כמו באיכות ההארה דקאמר שם בעולמות עליונים הארה יותר גדולה לא[ן] [ק"ץ] מבתחתונים וכן בפ[רק] [נ"א שהעליונים מקבלים בבחי' גילוי קצת יותר מהתחתונים, משמע מכ"ז שגם בעולמות עליונים הוא בלבושים רבים . . .

יוצא מהנ"ל שהרב ברקוביץ חולק על שאר מפרשי פרק נ"א ונראה לי שביאורו אינו מסתבר לפי פשטות לשון הפרק וריהטת פרק נ"א. קודם כל, הלשון "גילוי קצת יותר" משמע בפשטות שהגילוי הוא יותר בקצת לא שה"גילוי קצת" [פסיק] הוא "יותר". וגם לפי המשך דברי הפרק, קודם מסביר אדמוה"ז שהאוא"ס עצמו נמצא למטה כמו למעלה משא"כ הגילויים מהאוא"ס מסתתרים בכללות רק שבעולמות עליונים הגילוי "קצת יותר" מהתחתונים אבל האור המתגלה בשניהם (בעולמות עליונים ותחתונים) מעט מזעיר לגבי עצמות אוא"ס. ואח"כ אומר אדה"ז שבעולמות תחתונים האור אינו בגילוי "כ"כ" כמו בעליונים. לסכם, שלגבי

העצמות אוא"ס הגילוי דכל העולמות בהעלם גמור וההפרש בין עליונים ותחתונים אינו כל כך רק שלמעלה הגילוי "קצת יותר".

משא"כ לפי ביאור הרב ברקוביץ, בעולמות בכלל יש רק "גילוי קצת" אלא שבעליונים ה"גילוי קצת" הוא "יותר" מבתחתונים. ולפי ביאורו אינו מפורש כמות ההפרש בין עליונים לתחתונים האם הגילוי בעולמות עליונים יותר מעט או הרבה מבעולמות תחתונים וחסר כל הענין שלגבי האוא"ס עליונים ותחתונים כמעט שווים הם וההבדל ביניהם רק "קצת".



הלכה ומנהג

מאכלי פורים קרעפלאך והמן-טאשן

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

תוכן מאכלי הקרעפלאך והמן-טאשן

א. שני מאכלים נהוגים בפורים:

(א) קרעפלאך, שהם בשר המכוסה בבצק.

(ב) המן-טאשן, שהם פירות ומיני מתיקה המכוסים בבצק.

מנהג הקרעפלאך הוא גם בערב יום הכיפורים ובהושענא רבה, והטעם לזה הובא בטעמי המנהגים (סי' תרלד): "טעם למנהג שג' פעמים בשנה אוכלים . . מאכל שהבשר מכוסה בבצק, פורים והושענא רבה וערב יום כיפור . . כמו יום טוב באכילה ושת' , ולא יום טוב גמור, שהרי מותרים במלאכה ובמשא ומתן, ואם כן היום טוב באתכסיא".

טעם נוסף נתבאר בדרוש רבינו הזקן, והועתק בס' המנהגים (ע' 58): "ענין המנהג שאוכלין ערב יוהכ"פ שענינם שמכסין הבשר בעיסה . . חסדים מכוסים". ומסיים בס' המנהגים שם: "טעם זה שייך גם בפורים".

ואפשר שהוא קשור למה שנתבאר בתורה אור מגלת אסתר (צא, א): "שהנס של פורים היה מלובש בדרך הטבע". ואפשר שמטעם זה נהגו לאכול בפורים גם קרעפלאך וגם המן-טאשן, שבהם מוסתר העיקר בתוך הבצק.

*

ומהו הקשר להמן?

הנה עיקרו של מאכל זה הוא פרי "פֶּרֶג" בתוך בצק, אשר באידיש הוא נקרא בשם "מאַן". ויש אומרים ששמו המקורי הי' "מאַן-טאשן", וכיון שמאכל זה מיוחד לפורים, התחילו לקראו "המן-טאשן". ובמילא הוסב שמו בעברית ל"אזני המן".

אמנם בתקופה הקדומה לא היה נפוץ השם "אזני המן", ואפילו השם "פֶּרֶג" לא הי' נפוץ. לכן מכנים הפוסקים גם את מאכל זה שאכלו בפורים, בשם "קרעפלאך". כמובא בב"ח (סי' קסח): "הני פורים קרעפלי"ך . . עושין אותן כמו כיסין לתת בתוכו אגוזים וראזינק"ש [צימוקים]".

אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך ובסדר ברכת הנהנין שלו, לא הסתפק בשם זה, שמוקדש למאכל הבשר המכוסה בכיס של בצק. ולכן תיאר בשו"ע"ר (סי' קסח ס"ט): "מה שעושים בפורים עיסה רחבה וכפולה וממלאים אותה בשומשמין". וכן בסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז): "עיסה הממולאת בשומשמין שעושים בפורים".

וכי מה ענין שומשמין אצל ה"מאן-טאשן"?

אלא שלא הי' אז שם עברי ל"פרג" זה, וכיון שהפרג הם פירות קטנים מאד, וגם השומשמין הם פירות קטנים מאד, לכן כינו את ה"פרג" בשם שומשמין.

כך או כך, הרי יש לנו שני סוגי מאכל שנוהגים לאכול בפורים: (א) קרעפלאך. (ב) המן טאשן. אשר בשניהם מכוסה הטעם העיקרי בתוך כיס של בצק, אפוי, מטוגן או מבושל.

ברכת המן-טאשן

ב. לפני שנברר את פרטי ברכת ה"המן-טאשן" וה"קרעפלאך", כדאי להבהיר, שהמסקנא היא שבין המן-טאשן ובין קרעפלאך מברכים עליהם בורא מיני מזונות. אלא שיש בזה כמה פרטים, ובכמה פרטים יש כאן חזרה של רבינו הזקן משלחן ערוך שלו לסדר ברכת הנהנין שלו, לכן נסכם את הפרטים, ונתחיל עם ברכת המן-טאשן:

בשו"ע"ר (סי' קסח ס"ט): "פת הבאה בכיסנין יש אומרים שהיא פת עשויה כמין כיס שממלאין אותה . . מיני פירות . . ובכלל זה מה שעושים בפורים עיסה רחבה וכפולה וממלאים אותה בשומשמין . . מברכין עליו בורא מיני מזונות".

אמנם בסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז): "פת הבאה בכיסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה . . והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג . . ולכן די לברך עליה בורא מיני מזונות ועל המחיה . . ואין בכלל זה עיסה הממולאת בשומשמין שעושים בפורים במדינות אלו, שאין עיקר עשייתם לעדון ותענוג אלא למזון ולהשביע".

והיינו שבזמנו נהגו להכניס אל ה"המן-טאשן" האלה רק קצת "מאן", ולכן דינם כמו דין החלות שעושים לראש השנה עם מעט צימוקים, שעדיין ברכתו המוציא.

יוצא אם כן אשר המן-טאשן הנהוגות כיום, שנהגו להכניס בהם כל כך "מאן", עד ש"עיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג". לכן לכל הדיעות דינם כמו בכיס שממלאים אותו מיני פירות.

*

ומהו דין הכיס שממלאים במיני פירות? גם בזה יש חזרה משלחן ערוך רבינו הזקן לסדר ברכת הנהנין:

בשוע"ר (סי' קסח ס"ט-יב): "פת הבאה בכיסנין יש מפרשים שהיא פת עשויה כמין כיס שממלאין אותה . . מיני פירות . . ויש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת שנילושה בדבש או . . במי פירות . . וכל בעל נפש הרוצה להחמיר על עצמו לא יאכל פחות משיעור קביעות סעודה (אלא פת שנילושה במשקין או מי פירות והיא ממולאת בפירות וכיוצא בהם)".

והיינו שהן כיס שממלאים אותו במיני פירות, והן פת שנילושה במשקין או מי פירות, יש בהם מחלוקת הפוסקים, ולכן מחמיר בעל נפש בשניהם, שלא להסתפק בברכת בורא מיני מזונות, אלא כשהוא גם נילוש במי פירות וגם ממולא במיני פירות.

אמנם בסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז-ט): "פת הבאה הכיסנין יש מפרשים שהיא עיסה שנילושה בחלב . . או בשאר מי פירות . . ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו . . אלא פת הבאה בכיסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה . . ולענין הלכה בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו משאר משקין או מי פירות חוץ ממים מן הדין יש לסמוך על סברא הראשונה שבדברי סופרים הלך אחר המיקל אך כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נטילת ידים והמוציא על לחם אחר תחילה".

והיינו שכל המחלוקת היא רק בפת שנילושה במי פירות, ורק בזה מחמיר בעל נפש. משא"כ כיס שממלאים אותו במיני פירות, לדברי הכל ברכתו בורא מיני מזונות.

יוצא אם כן ש"המן-טאשן" שלנו, שמכניסים בו הרבה "מאן", אם העיסה היא מקמח ומים בלבד, אזי לפי פסקו בשלחן ערוך יש בו מחלוקת, ולפי פסקו בסדר ברכת הנהנין ברכתו בורא מיני מזונות לדברי הכל.

*

בזמנינו נהוג שגם העיסה של ה"המן-טאשן" היא בעיקר ממי פירות וסוכר וביצים ושמן, והיא גם ממולאת בפירות, ולכן גם לפי פסקו בשלחן ערוך תהי' ברכתו בורא מיני מזונות לדברי הכל.

והוא אשר כתבנו בתחלה, שאף שיש כאן שתי חזרות משוע"ר לסדר ברכת הנהנין, מכל מקום בסוג ה"המן-טאשן" שלנו, הן לפי פסקו בשלחן ערוך שלו והן

לפי פסקו בסדר ברכת הנהנין, ברכתו בורא מיני מזונות לדברי הכל. ולכן גם בעל נפש אינו צריך להחמיר בהם.

ברכת קרעפלאך

ג. כמו בדין ה"המן-טאשן" שיש חזרה בסדר ברכת הנהנין ממה שפסק בשלחן ערוך שלו, כך גם בדין הקרעפלאך.

אלא שחזרה זו היא דוקא בקרעפלאך שאופים בתנור, ובקרעפלאך שמטגנים במחבת, משא"כ בקרעפלאך שמבשלים במרק, או שמטגנים טיגון עמוק, בזה לכל הדעות ברכתו בורא מיני מזונות. ובזמנינו נהוג בעיקר קרעפלאך משני הסוגים האחרונים, שאין בהם מחלוקת.

דהנה נתבאר בשוע"ר (סי' קסח ס"י): "וכל זה כשהמילוי הוא מפירות וכיוצא בהם. . אבל אם המילוי הוא מדברים שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון בשר. . אין מילוי זה מוציא את הפת הממולאת בו מתורת לחם גמור. . ויש אומרים שאין חילוק בין מילוי פירות למילוי בשר וגבינה וכיוצא בהם ולעולם מברך בורא מיני מזונות והעיקר כסברא הראשונה, וירא שמים לא יאכל מהם. . אלא בתוך הסעודה למזון ולהשביע".

אמנם בסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ח): "במה דברים אמורים כשהמילוי הוא ממיני מתיקה או מיני פירות הנאכלין לעדון ותענוג. . אבל אם המילוי הוא מבשר. . אין המילוי מוציא הפת מתורת לחם גמור ומברכין עליה המוציא וברכת המזון".

יוצא אם שקרעפלאך אלו של מילוי של בשר, אם אפואו בתנור, לפי מה שפסק בשלחן ערוך שלו יש להחמיר בו, ולפי מה שפסק בסדר ברכת הנהנין יש לברך עליו המוציא וברכת המזון.

*

ואם נטגנו במחבת, נתבאר בסדר ברכת הנהנין (פ"ב הי"ב): "אבל עיסה שבלילתה עבה כעיסת לחם גמור המתגלגלת בידים וטגנה במחבת בשמן או שאר משקין ושומן יש אומרים שאין הטיגון במחבת מוציאה מתורת לחם גמור הואיל ומשקה שבמחבת הוא דבר מועט והעיסה היתה בלילתה עבה תחלה והרי זה כאילו נאפית בתנור ומברכין עליה המוציא וברכת המזון בכזית ויש חולקים ואומרים שדין הטיגון כדין הבישול וכמו שיתבאר, וכן עיקר. ומכל מקום אם אוכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה. . יש להחמיר שלא לאכול כי אם בתוך הסעודה של לחם גמור".

ומה אם כן דין הקרעפלאך שנטגנים במחבת? נתבאר בסדר ברכת הנהנין (שם):
 "ואפילו היא ממולאת . . בבשר . . בגבינה (שקורין קרעפליך) . . אין לאכול מהם
 כדי שביעה כי אם בתוך הסעודה, לחוש לסברא הראשונה".

*

וכל זה בקרעפלאך שנטגנו במחבת, משא"כ בקרעפלאך שמבשלים במרק,
 נתבאר בשו"ע ר (סי' קסח סי"ז): "קרעפליך" במקומות שאין אופים אותן כלל
 במחבת שיש בה משקה, אלא מבשלים אותם . . אין להחמיר בהם כלל שלא לאכלם
 בלא המוציא וברכת המזון".

וכן הוא בסדר ברכת הנהנין (פ"ב הי"ב): "וכל זה בטיגון, אבל עיסה שנתבשלה
 בקדירה אין עליה תורת לחם כלל גם לסברא הראשונה, ומברכין עליה בורא מיני
 מזונות ומעין ג' לעולם . . קרעפליך".

ולא רק בבישול, אלא כן הוא גם בטיגון עמוק, כמבואר בסדר ברכת הנהנין
 (שם): "אבל אם משימים לתוך הקדירה שנטגנים בתוכה הרבה שומן הצף על פני
 החלב (שקורין סמעטינע), הרי זה כמין בישול גמור, ומברך בורא מיני מזונות ומעין
 ג' לעולם. וכן אם טגנה באלפס או בקדירה בחמאה הרבה כעין בישול במים".

יוצא אם מכל זה (לפי מה שנתבאר בסדר ברכת הנהנין):

(א) קרעפלאך שנאפו בתנור, ברכתם המוציא.

(ב) קרעפלאך שנטגנו במחבת, אין לאכול מהם כדי שביעה כי אם בתוך
 הסעודה.

(ג) קרעפלאך שנטגנו בטיגון עמוק, או שנתבשלו, בכל אופן ברכתם בורא מיני
 מזונות.



אפשרויות של הכנה משבת ליו"ט*

הרב ברוך אבערלאנדער
אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

נשאלתי: מכיוון שאסור להכין משבת ליו"ט, השנה שיו"ט שני של גלויות יוצא במוצאי שבת עלינו לברר מה הדברים המותרים בהכנה לכתחילה ובדיעבד?

תשובה: "אסור לעשות שום הכנה מיו"ט לשבת או משבת ליו"ט אפילו בדבור" (שו"ע סי' תטז ס"ב), "אפילו בדבר שאין בו מלאכה אסורה" (שו"ע הרב סי' תנה סי"א). "ואפילו דבר שאין בו מלאכה כלל, כגון להדיח כלים וכיוצא בזה, אסור לעשות... לצורך יו"ט שני בגולה... וכן לא יחפש בספר תורה ביו"ט ראשון מה שצריך לקרות ביו"ט שני או בשבת שאחר יו"ט... (שם סי' תקג ס"ג).

אבל במקרה של שעת הדחק, כגון שעורכים סדר ציבורי בליל שני, ובאם יסדרו הכל רק אחרי צאת השבת ויו"ט הראשון לא יוכלו להתחיל את הסדר רק מאוחר מאד, ויהיו הרבה יהודים שבשביל זה לא ישתתפו בסדר, כגון זקנים או כאלו שרק התחילו להתקרב ליהדות, יש מקום להתיר בחלק מהמקרים:

(א) דבר שאין בו משום מלאכה על ידי נכרי

בדין הכנה כתב ה'פרי מגדים' (א"א ריש סי' תקג): "ונסתפקנו ע"י עכו"ם בדבר שאין מלאכה י"ל דשרי" (ראה עוד מש"כ במש"ז וא"א סוף סי' תק). וכתב המהרש"ם ב'דעת תורה' (או"ח סי' תמד ס"א ד"ה וע"ע בדיני ערב פסח): "לפי מש"כ בא"א רסי' תק"ג א"כ יש להקל לסדר ע"י עכו"ם. ואף שהוא כתב כמסופק כדרכו הטוב, מ"מ מסתבר להקל". וכ"כ בשו"ת 'לבושי מרדכי' (או"ח מהדו"ת סוף סי' עו) ושו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"א סי' רכג) מדעתיה דנפשיה.

וכן פסק הגאון החסיד ר' יצחק הכהן ז"ל הענדל, ראב"ד מונטריאול (ממלכת כהנים' ח"א עמ' לא אות טז, וראה שם ח"ב סי' לח): "לשליח בבית חב"ד שצריך לסדר את השולחנות והכסאות וכו' כדי להתחיל סדר ציבורי ליו"ט שני בזמן, התיר לסמוך על המנחת יו"ט (סי' קא סק"ח בשם הפרימ"ג) הכנות שאין בהם סרך מלאכה (רק טירחא) ע"י עכו"ם".

והנה בקובץ 'פעמי יעקב' (גליון סז עמ' קיד-קטו) הוכיח הגאון ר' מרדכי בלינוב מפאריז מה'מגן אברהם' (סי' תקי סקי"ג) ומשו"ע אדה"ז (סי' שיט סי"ח) דלא ס"ל

(* לזכות נכדי בכורי מנחם מענדל שי' פלדמן לרגל כניסתו בבריתו של אאע"ה ביום ה' ניסן.

כדעה זה. אבל כנראה ס"ל להרב הענדל דבכגון דא יש לסמוך על הכלל דבשעת הדחק בדרבנן יש לפסוק כיחיד נגד הרבים וכו', ראה מש"כ הש"ך (סוף סי' רמב כללי הוראות או"ה כלל ה), ובספר 'כללי הפוסקים וההוראה' (כלל צט-ק) העתיק מש"כ בזה אדה"ז בכמה מקומות.

(ב) דבר שאין בו משום מלאכה שמאד קשה לעשותה בלילה

בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' סא, ח"ב סי' כא) מחדש דאפילו איסור הכנה משבת לחול "היינו דוקא באם כוונת העושה להרויח הזמן שלא יצטרך לעשות בימי החול, כמו שהוא גבי ה(ו)צעת המטות, דלעולם היה לו להציע המטה במוצאי ש"ק קודם השינה, ורק יען שבשבת הוא פנוי רוצה הוא לעשות דבר זה בשבת, כדי להרויח הטירחא או הזמן במוצ"ש, זה הוא דאסור... שהוא מחליף עבודה של יום חול בעבודה של ש"ק... אבל במקום שאם לא יעשה הדבר בש"ק אזי לא יוכל לעשות אותה כלל, נמצא שאין כונת העושה להחליף עבודת יום חול בעבודת ש"ק, בכה"ג לא גזרו חכמז"ל כלל לאסור, שהרי אינו ניכר כלל שהוא מחליף ועושה עבודה של חול בש"ק...". אמנם כל זה רק "במלאכת היתר, כמו האי דה(ו)צעת מטות והדחת כלים דאין בזה מלאכת איסור... אלא משום הכנה... בזה כתבנו סברתינו דכל שאם לא יזמין את הדבר תאבד לגמרי, אין זה נקרא בשם הכנה אלא בשם הצלה, ולא גזרו חכמז"ל לאסור בזה...", לא כן במלאכות כגון שחיטה ובישול שהיא מן הל"ט מלאכות, אין שום היתר רק לכו ביום (שם סי' סג).

והנה בשו"ת 'עטרת משה' (יו"ד ח"א סי' קנג, או"ח ח"א סי' קה) מאריך בדברי המהרש"ג, וכותב: "דכל דברי מורי ז"ל אמורים רק באם לא היה אפשר להכין הדבר גם מקודם יו"ט, ולכן כיון שגם אח"כ לא יהיה אפשר להמציאו אז דוקא מותר...". וי"ל שזה מתאים ליסוד דברי המהרש"ג, שעיקר איסור ההכנה בא לאסור על האדם להחליף עבודה של יום חול שלמחרת בעבודה של ש"ק, הרי בדומה לזה זה אוסר על האדם להחליף עבודה של יום חול של אתמול בעבודה של ש"ק. לפי דברי ה'עטרת משה' לק"מ מה שהקשה על המהרש"ג בשו"ת 'קנין תורה' (ח"ב סי' קטו אות ב-ג) משאיבת מים שלנו והבאת המגילה לביהכ"נ, שהרי כל הדברים הללו אפשר לעשותם מערב שבת.

ב'שמירת שבת כהלכתה' (פכ"ח ספ"ג [ובסוגריים מהמהדורה החדשה סצ"א]) הביא כך את דברי המהרש"ג: "עושה אדם לצורך החול דבר [שאינו מלאכה ולא איסור דרבנן ו] שאין בו טורח, אשר אם לא יעשהו עכשיו – לא יוכל עוד לעשותו בחול ויבוא לידי הפסד". המעניין שלשיטתו הכנה זו מותרת רק בדבר "שאיין בו טורח" ולא מספיק זה "שאיין בו מלאכה". ויל"ע בכוונתו. ולכאורה נראה שאין כוונת השש"כ למה שכתב שם (סע"ח במהדורה החדשה): "הכנה פירושה – כל דבר שאדם עושה, והוא אינו לצורך אותו היום, אפילו אין בו אלא טורח מועט", שהרי

באם גם כל דבר שיש בו איזשהו טורח אסור גם לדעת המהרש"ג, אז מה הם הדברים שאותם מתיר המהרש"ג, שהרי כל דבר שנעשה "בלי כל טורח יתר, לית לן בה" (שש"כ שם), וא"כ הרי זה מותר גם בלי היתרו של המהרש"ג. ועל כן נראה שכוונתו לשלול רק מלאכה שאסורה בשבת ויו"ט משום טירחא יתירה (שו"ע אדה"ז סי' שלח ס"ח, סי' תקכא ס"א).

ראה עוד מה שדנו באריכות בדברי המהרש"ג בשו"ת 'באר דוד' (פרנקל סי' ח), 'נטעי גבריאל' (ערב פסח שחל בשבת שו"ת סי' ד, ובהל' יו"ט ח"א פכ"ו אות ח-ט והערות יא-יב), בספר 'מגדנות אליהו' (ביאורי הלכות סי' יח).

(ג) הבאה ממקום למקום בעוד היום גדול

כתב ה'חיי אדם' (כלל קנג ס"ו, כלל צט ס"א): "בשמיני [עצרת] סמוך לחשיכה אם אי אפשר לו או שיהיה לו טרחא הרבה לפנות הכלים מן הסוכה בלילה, מותר לפנות ביום להביאם לביתו, ובלבד שלא יסדרם עד הלילה, דאם יסדרם ביום הוי כמכין מיום טוב לחבירו. ולכן אם השלחן הוא של פרקים, לא יניח הטבלא על הרגלים, דכשגומר איזה דבר הוי הכנה אבל ההבאה לביתו לא הוי הכנה".

ובסוגריים מביא ראיות ממה "דמותר להוליך העירוב לצורך יום ב'..." וכן ממה שמותר לאורחים להוליך "מנות מידם לביתם לסעודת הלילה", ומזה מוכח ש"ההולכה לא הוי הכנה... דדוקא היכא שגומר איזה ענין מקרי הכנה". והביאור בזה ראה לקמן.

והנה כתב הרמ"א (סי' תרסז ס"א): "ואסור להכין ביו"ט [=יום שמיני עצרת] לצורך ליל יום טוב [=ליל שמחת תורה]. ולכן אסור להעמיד [לפי ה'מגן אברהם': להרכיב] השלחנות והספסלים בבית לצורך הלילה [=ליל שמחת תורה], דהוי הכנה". וכתב ה'מגן אברהם' (סק"ג): "ז"ל מהרי"ל אם נושא מהסוכה טבלא המעריכים [=מרכיבים] על רגליה ומסירין מתי שירצה, אסור להעריכה [=להרכיבה] בבית מיד על רגליה, דהוי מכין מיו"ט לחבירו, אלא יניחנה בפרקונה עד הלילה ואז יעריכנה עכ"ל. משמע דמותר להעמיד [=להכניס] השלחנות בבית... ובהגהות מיימוניות כתב אסור להעמיד [=להרכיב] השלחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה... משמע דוקא לסדרן [=להרכיבן] אסור, אבל להעמידן [=להכניסן] מותר מפני כבוד יו"ט. אבל שאר הכנות אסורים... וגם במהרי"ל אסור לחפש הספר תורה משבת ליו"ט, משום הכנה".

ה'חיי אדם' שם מביא את דברי ה'מגן אברהם' הללו: "וכן מוכח ממהרי"ל שהביא המ"א סס"י תרס"ז דמותר להביא השלחנות לבית, רק להעריכם אסור. וכתב עוד בשמו דאסור לחפש הספר תורה מיו"ט לשבת. אלא על כרחך כמו שחלקתני". ולכאורה כוונתו להקשות למה מותר להכניס את השולחנות אבל אסור

לחפש הס"ת. והתירוץ לזה "על כרחך כמו שחלקתי" – וכוונתו למה שכתב שם לפני זה ש"ההולכה לא הוי הכנה... דדוקא היכא שגומר איזה ענין מקרי הכנה".

ולכאורה לא חילוק אחד יש לפנינו, אלא שני חילוקים שונים: (א) "ההולכה לא הוי הכנה", ועל כן מותר להוליך את השלחנות לבית, אבל אסור לעשות שום פעולת הכנה אחרת, וכגון חיפוש בס"ת. (ב) "דדוקא היכא שגומר איזה ענין מקרי הכנה", ועל כן מותר להוליך את השלחנות לבית, כיון שאינו גומרו להרכיבו, אבל חיפוש בס"ת הוי גמר הכנה וזה אסור. ושני החילוקים הללו לא קשורים אחד לשני.

אמנם נראה שעיקר החילוק אינו רק החילוק הראשון הנ"ל, ש"ההולכה לא הוי הכנה", שהרי גבי הולכת העירוב לצורך יום ב' והולכת המנות לביתם הוי ההולכה סוף ההכנה, ולא חסר שם שום פעולה נוספת. ומזה מוכח שאין כוונת ה'חיי אדם', לחדש שרק סוף וגמר של המלאכה הוי הכנה. וכוונתו לומר, דרק כשגומר היינו דרק כשעושה איזה פעולה בגוף הדבר הוי הכנה, אבל הבאה בעלמא לביתו לא הוי הכנה. וכוונתו לומר שכיון דע"י ההוצאה לא נשתנה גוף הדבר, ולא רואים שום שינוי כמו בהדחת כלים, חיפוש בס"ת וכיו"ב, על כן אין זה נכלל באיסור הכנה. ועל דרך המבואר בתוספות (שבת ב, א ד"ה יציאות) בשם ר"ת דהוצאה מלאכה גרועה היא. וראה עד"ז ב'ביאור הלכה' (סי' שיח ס"א).

וכדמות ראייה להנ"ל ממה שגם ה'משנה ברורה' לא העתיק חידוש זה שבדברי ה'חיי אדם', דבאם אינו גומר את המלאכה אינו אסור משום הכנה, למרות שהעתיק את שאר דבריו (סי' תרסז סק"ה, סי' תקג 'שער הציון' סק"ב).

אמנם גם את ההיתר של ההבאה מגביל שם ה'חיי אדם' בכמה הגבלות: (א) שיהיה "שעת הדחק שלא ימצא בלילה בקל", "שיהיה לו טרחא הרבה" בלילה. (ב) "שצריך להביאו בעוד יום גדול דלא מוכח מילתא, דאפשר דצריך עדיין לצורך היום". (ג) "וגם לא יביא כדרך שנושא בחול רק ישנה". (ד) "ומכל מקום לצורך חול אין לנו ראייה להתיר, די"ל דדוקא לצורך מצוה מותר".

והנה כתב ה'חיי אדם' (הל' שבת כלל ס סט"ו): "ואין להביא יין להבדלה בשבת אם לא שאי אפשר להשיג במוצאי שבת", ותמה ע"ז בשו"ת מהרש"ג שם (ח"א סי' סא): "ולכאורה מנ"ל הא, וגם למה יהא מותר אם א"א להשיג במוצאי שבת, הכי מותר לעשות איסור דרבנן לצורך הבדלה". אמנם באמת לק"מ שהרי דברי ה'חיי אדם' שם מבוססים על דבריו דלעיל (בכלל קנג), ד"ההבאה לביתו לא הוי הכנה" בשעת הדחק. אמנם עצ"ע למה לא הגביל את היתר הבאת היין שיביאו בעוד היום גדול ובשינוי.

אמנם בגוף ראית ה'חיי אדם' מדברי ה'מגן אברהם' יש להעיר ממה שכתב ה'מגן אברהם' עצמו בטעם ההיתר של הכנסת השולחנות לבית "מפני כבוד יו"ט", וכפי

שכתב ב'פרי מגדים' (א"א שם): "וכלל הוא, די"ל כל לכבוד יו"ט מותר, כמו להעמיד שולחן בבית שלא יהא נראה כחורבה וכדומה מותר, ואם לאו אסור". ומזה יוצא שטעם ההיתר להעלות השלחנות לבית הוי היתר מיוחד, מפני כבוד יו"ט, ואין ללמוד מכאן שהבאה אינו נחשב הכנה.

ובדברי ה'חיי אדם' ראה עוד שו"ת 'מחזה אליהו' (סי' נח אות א) ומש"כ הרה"ג מאיר צירקינד ב'הערות וביאורים' (גליון א' עמ' 141-138).



נוסח שטר מכירת החמץ של רבני חב"ד

הנ"ל

הרש"ב לוי'ן בספרו 'סדר מכירת חמץ' הדפיס בסופו "השטרות הנהוגים בזמנינו", שנערך ע"פ השטרי מכירה שערכו רבני חב"ד לדורותיהם. ושם (עמ' צב) כתוב: "...איך שאני החתום מטה הבא בכח והרשאה מהאנשים הנקובים בשמותם בכתבי הרשאה הדבוקים ותפורים לזה השטר ובניירות המצורפות לו ובכתבי הרשאה שלא הגיעו עדיין לידי...".

ובשוה"ג (הערה 236) העתיק מש"כ בשו"ת 'דברי נחמיה' (או"ח סי' לה ד"ה גם לפי) מה שפקפק ה'מקור חיים' (סי' תמח ס"ה ד"ה איברא נראה) על תוקף מכירת החמץ, כיון שלדעתו "לא מהני חתימת השליח". וכתב ה'דברי נחמיה' שעל כן "ראוי למסור גם השטר כח [=הרשאה] לעכו"ם".

שוב העתיק מש"כ עפ"ז ב'שער הכולל' (סקי"א): "לכן נהגו המדקדקים לתפור להשטר מכירה את ההרשאה וכל הרשימות, ואת שתי קצות חוט התפירה חותמין ומדבקין להשטר מכירה בחותם השעוה, ויכתוב בזה"ל: איך שאני החתום מטה הבא בכח והרשאה מהאנשים החתומים והרשומים והנזכרים בהרשאות ושאר ניירות הדבוקות ותפורות לזה...".

אמנם השמיט את תחילת דברי ה'שער הכולל' שדוחה מכל וכל כל ענין זה: "במקור חיים מיירי במכר הקרקע ולא בהשכיר שא"צ כלל שטר" (וכ"כ בשו"ת 'זיען יוסף' ח"ב סי' ערב בתחילתו), וא"כ כל ענין זה אינו שייך אלינו, מאחר שמנהגינו רק להשכיר את החדר לנכרי הקונה (וכפי שכתב אדה"ז ב'סדר מכירת חמץ' שם, וביאור ענין זה ראה אצל רש"ב לוי'ן שם עמ' לד-לו ובשו"ת 'זיען יוסף' שם סי' רעג), וא"כ צ"ב למה זה עדיין מופיע בשטרי מכירת החמץ של רבני חב"ד?

שטר הרשאה שבאתר חב"ד.אורג

תמוה לי על שבנוסחאות הרשאה שבאינטרנט (וכגון זה שבאתר חב"ד.אורג) לא מוזכר כלום אודות השכרת החדרים שהחמץ בתוכם, והרי גם זה חשוב בשביל מכירת החמץ, כדי שלכתחילה לא יהיה כפקדון ביד ישראל ('מגן אברהם' סי' תמח ריש סק"ד, וראה 'שער הכולל' שם סקי"ח) וגם משום קנין אגב קרקע (שו"ע הרב סי' תמח סי"א).



ספר 'אורחות מנחם'

הנ"ל

בימים אלו ממש יצא לאור בהוצאת 'היכל מנחם' ירושלים ספר 'אורחות מנחם', שכולל מנהגים והנהגות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ב'פתח דבר' (עמ' ח) כותב המו"ל: "נעשה מאמץ רב לברר בירור מקיף של כל הנהגה אצל יודעי דבר ומביני מדע, כדי לבררה על כל פרטיה במידת האפשר. נערכו השוואות רבות בין הכתובים, בירורים רבים אצל יודעי דבר, צפיה בצילומים שונים. הכל במטרה לנסות ולהגיע לבירור המציאות... עדיין נותרו חילוקי דעות וספיקות בפרטים מסויימים..."

כיון שבתחום המנהגים ישנם עדויות סותרות, והרבה העידו מה שראו מהרהורי לבם (ראה 'על מנהגים ומקורותיהם' של הר"ט בלוי עמ' לו ואילך), הרי שלא טוב עשה המו"ל שהשמיט את המקורות להנהגות השונות.

בראש חודש שלא לסיים 'ובא לציון' בקול?

אציין בזה דוגמא ל'מנהג' שלפענ"ד תמוה, ומקורו אינו ברור.

עמ' ק: "כיון שמנהגנו (עפ"י פסק אדה"י) שאת הקדיש שלפני מוסף אין אומרים מיד אחרי אמירת ובא לציון, אלא מסמיכים אותו לתפילת מוסף (היינו שאומרים אותו אחרי חליצת תפילין דרש"י ודר"ת), לפיכך הקפיד רבינו שהש"ץ לא יסיים בקול את ובא לציון ('גדיל תורה ויאדיר') לפני הכנסת הס"ת וחליצת התפילין, כדי שלא יתחייב באמירת הקדיש מיד. פעם אירע שהש"ץ סיים 'גדיל תורה ויאדיר' לפני החזרת הס"ת, ורבינו הורה לו לומר מיד את הקדיש". ובשוה"ג (הערה 22) הוסיף לפרט: "הקפיד רבינו שלא יסיים הש"ץ ובא לציון בקול, אלא כל אחד מהציבור וגם הש"ץ יאמרנו לעצמו, כדי שלא יצטרך הש"ץ לומר קדיש אחריו".

לא צוין כאן שום מקור להקפדה זו. ואחרי חיפוש גיליתי שהמקור הוא מה שמתפרסם מפעם-לפעם במדור "הלכות ומנהגי חב"ד" שבגיליוני 'התקשרות' (גליון תסו עמ' 15 הערה 16, גליון תקיז עמ' 16 הערה 7, גליון תקעא עמ' 19 הערה 18, גליון תרכב עמ' 15 הערה 21, גליון תשכו עמ' 18 הערה 18), אמנם גם שם לא צוין מקור ברור להקפדה זו.

ולכאורה אין הסבר להקפדה זו, וכי הסיום בקול הוא מה שמחייב את הקדיש?

ציוני מראי מקומות לא ברורים

גם ציוני המקורות לא תמיד ברורים ומוכרחים. והיה מן הראוי להקפיד על כך שבספרים שמופיעים על שם ובקשר לכ"ק אדמו"ר זי"ע לא יופיעו רק כאלו דברים שהם בבחינת סולת מנופה בלי סובין.

ואציין גם לזה דוגמא אחת.

עמ' פב-פג: "רבינו זי"ע לא שפך יין על הנר כדי לכבותו, אלא המחזיק את הנר היה מכבה אותו ביין השפוך הנמצא בצלחת התחתונה". ובשוה"ג (הערה 207) כותב: "והוא עפ"י מש"כ בשו"ע אדה"ז סי' רצו ס"ה (ע"פ הרמ"א והלבוש): 'נוהגין לשפוך על השלחן מן היין הנשאר בכוס אחר שתיית המבדיל, ומכבין בו את הנר', הרי שכיבו הנר הוא ביין השפוך ולא ששופכים יין על הנר. וראה מנהגים שונים בזה בפסקי תשובות שם אות ז הערה 63".

ואעתיק בזה מה שכתבו במקורות הנ"ל:

כתב הרמ"א שם (ס"א): "...גם שופכין מן הכוס לאחר הבדלה ומכבין בו את הנר ורוחצין בו עיניו, משום חבוב המצוה".

כתב ב'לבוש' שם: "...ואח"כ יחזור וישפוך ממנו מעט על השלחן לכבות בו את הנר...".

אדה"ז בשו"ע שם (ס"ה) כתב: "...גם נוהגין לשפוך על השלחן מן יין הנשאר בכוס אחר שתיית המבדיל, ומכבין בו את הנר".

ב'פסקי תשובות' שם (אות ז) כתב: "עלמא נהיגי כפי שאיתא ברמ"א ובפוסקים הכא, ומכבין הנר על ידי שפיכת שיורי היין שבכוס עליו וטבילתו ביין שעל השלחן או הצלחת". ובהערה 63 הוסיף: "ואיברא מצינו חילוק במנהגי הצדיקים וגדולי הדורות בזה, יש שכיבו רק ע"י שפיכת יין הנשאר בכוס על האבוקה, ויש שכיבו רק ע"י טבילת ההבדלה בתוך היין שעל השלחן או הצלחת, ויש שעשו גם שניהם יחד".

והנה לכאורה ברור ששני המנהגים הכירו את דברי הפוסקים הנ"ל, אלא שאת לשון הרמ"א הנ"ל אפשר לפרש בשני אופנים: (א) "ומכבין בו את הנר" היינו

שמכבין את הנר ביין ששפך לפני זה על השלחן. (ב) "ומכבין בו את הנר" היינו שמכבין את הנר על ידי היין ששופך על השלחן. ועד"ז ניתן לפרש את לשון אדה"ז בשני האופנים הנ"ל.

ולאחרי כל זאת אי אפשר להכריע בין שני המנהגים הנ"ל ולציין כמקור להנהגת הרבי שזה "על פי מש"כ בשו"ע אדה"ז", כי גם המנהג השני מתאים ללשון אדה"ז. מה שאפשר לכתוב זה: מנהג שפיכת היין הוא ע"פ מש"כ אדה"ז, והרבי פירש את זה באופן שמשמעו שמכבין ביין ששפך.



דבר בשם אומרו

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' גליון א'קד עמ' 51 הביא הרלו"צ רסקין מספר 'הסידור' (עמ' רמ) בשמי אודות ניקוד "למלך" שבברכת 'יוצא אור'. אמנם כדי שיהיה דבר בשם אומרו כדאי להעיר שאינני המקור לדבר זה, אלא כפי שצוין שם (הערה 281) ידידי הרה"ג נחום גרינוואלד.



מחיצה בין אנשים לנשים (גליון)

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' גליון א'קג עמ' 84 הביא הרא"ה סילבערבערג מכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק יד עמ' רכת) לא' שהצליח לתקן המחיצה במקומו: "יישר כח גדול על שעלה בידו לעשות את זה ובודאי במשך הזמן בדברי נועם ובאופן של כבוד יוסיפו על הנ"ל עד שיהיה למעלה מקומת איש שבזה הוא מהשיעורים שהן לפי מה שהוא אדם (כלים פי"ז מי"א) דזיל בתר טעמא דמילתא", וכותב: "נראה שרבינו מחזק אותו יהודי שהצליח לתקן המחיצה אע"פ שעדיין לא הצליח לתקן המחיצה באופן שמכסה כל קומת האדם, ולכאורה על פי פשטות מדובר ביהודי. שמתפלל שם בעצמו ומ"מ הרבי כבדו ועדדו אף שדעת רבינו שמחיצה כזו אינה מספקת! ואפשר שדעת רבינו שכיון שיש פוסקים כמו בעל האגרות משה המקילים בזה ע"כ החזיקו ועדדו רבינו במה שעשה בתנאי שבעתיד ישתדל להגביה המחיצה באופן שיכסה כל הגוף".

אמנם כבר הערתי ב'פרדס חב"ד' (גליון 13 עמ' 111-112) על פי מכתבו של השואל, הרה"ת ש"פ בוגומילסקי, שמדובר כאן במצב מיוחד של בית כנסת שבו "היות שהנשים אינם גבוהות כ"כ לכן אפי' אם עומדים א"א לראותן".

הרי לנו בפירוש שלא מדובר במחיצה שהיתה גבוה רק עד לכתפי הנשים, אלא מחיצה שהגיע בערך לקומת הנשים, וע"ז כתב לו הרבי: "ישר כחו וגדול זכותו על שעלה בידו לעשות הנ"ל וזיכה את הרבים". ויומתק עפ"ז גם המשך הדברים שהרבי כותב לו: "ובודאי... יוסיפו על הנ"ל עד שיהי' למעלה מקומת איש, ובוה הוא מהשיעורים שהן לפי מה שהוא אדם (כלים פי"ז מי"א)", והכוונה: כיון שהמחיצה היתה טובה רק "היות שהנשים אינן גבוהות כ"כ", ע"כ מבקש ממנו הרבי שישפיע על הרב שירימו את המחיצה עוד קצת, שהרי אין שיעור קבוע לגובה המחיצה, כי תלוי במדת גבהם של המתפללות ואפשרות ההסתכלות, וכיון שיכול להיות שבעתיד תבואנה לביהכ"נ גם נשים גבוהות ע"כ כדאי להקדים רפואה למכה ולבנות המחיצה שתהיה למעלה מקומת כל איש ואשה.

ועפ"ז אין לנו שום מקור שהרבי התיר אפילו בדיעבד מחיצה שאיננה גבוה אלא עד לכתפיים, כיון שאינה שוללת אפשרות של ראייה והסתכלות.

וזה הוכחה נוספת עד כמה צריכים להיזהר ולהיות מתונים בדין טרם נבא לאסוקי הלכתא מתוך המבואר ב'אגרות קודש', שהרי ברוב המקרים אין בידינו המכתבים שנשלחו אל הרבי שרק ע"פ תיאור הדברים המבואר בהם ניתן להבין בוודאות את דעתו של הרבי, ואכמ"ל.

וראה מש"כ הר"ב זילבר בספרו 'אז נדברו' (ח"ג סי' עב, עמ' קנו בהערה), הוא מערער שם על השימוש באגרות החז"א, כהוראה כללית לציבור, והוא כותב: "ואותו הדבר שכתבתי בקשר לפסקי החז"א, המוסרים איש מפי איש, יש להתייחס נמי לאגרותיו, בין מה שכבר נתפרסם, ומה שלא נפרסם, אין לראות את כל האגרות כהוראה לדורות, מפני הנימוקים שנתבאר בפנים, שהרי אין ידוע לנו כל הנימוקים והמסיבות של השואל, שהרי ייתכן שהוראה זו שייך רק להשואל בבחינת הוראת שעה, דמכיון שהחזו"א לא התכוון לחבר ספרי שו"ת במלא מובן המלה, אין לראות את הכל כהוראה לדורות" (וכן הוא כתב גם בחי"א סי' לו, עמ' פח ובחי"ב סי' לד עמ' עח).



דברים שבכתב א"א רשאי לאומרן על פה

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
ברוקלין נ.י.

חלק א – בירור דעת מג"א ואדה"ז

שני היתרים (שיטות) שבטור

ה'טור' סימן מט הביא שתי דעות בדין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם על פה". וז"ל: "ומה שקורין פרשת התמיד על פה, וכן פסוקי דזמרה, אף על גב דקיימא לן 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה', כתב דודי הרב רבי חיים ז"ל כל דבר שרגיל ושגור בפי כל אין בו משום 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה'. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה אומר דלא אמרינן 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה' אלא להוציא אחרים ידי חובתן אבל כל אחד לעצמו, שרי. לכן נוהגים באשכנז כשמגיע שליח צבור לפסוקים שבתפלה, כגון 'מי כמוכה באלים ה'', ו'ה' ימלוך לעולם ועד', שהוא שותק, והקהל אומרים אותו כל אחד ואחד בפני עצמו", עכ"ל.

מבואר שיש שני היתרים בדין 'דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם ע"פ': (א) כל דבר שרגיל ושגור בפי כל; (ב) אם אינו להוציא את אחרים.

האם היתר "שגור בפי כל" הוא דוקא "בפי כל"

וכתוב ב'דרכי משה' (אות ב): "וכתב באור זרוע הלכות תפילין (סי' תקמה) אם אינו שגור בפי כל, אע"ג דשגור בפיו, אסור לאומרו בעל פה, "עכ"ל.

אבל הב"ח דרך אחרת לו, שכתב: "הא דכתב ה"ר חיים ז"ל 'דבר שרגיל ושגור בפי כל וכו'', אין רצונו לומר דוקא שיהא רגיל בפי כל, דאפילו אינו שגור בפי כל, מכל מקום לאותו שהוא רגיל בהן מותר לו לאומרן על פה, כי היכי דשרינן לסופרים שרגילין בפרשת תפילין ומזוזות אע"ג דאינן שגורין בפי כל שאר העולם. אלא לפי דהקושיא של פרשת התמיד ופסוקי דזמרה הוי קשה על כל אדם שאומרים אותם על פה צריך לתרץ דשגורה בפי כל, "עכ"ל.

דעת הב"ח ששני ההיתרים לא פליגי

עוד מחדש הב"ח שבעצם אין מחלוקת בין שתי הדעות המובאות בטור, והכל מודים בשתי הנקודות. וכפי שיתבאר, רק הב"ח יכול לפרש כן לשיטתו. וז"ל הב"ח בהמשך: "והחילוק שכתב הרא"ש בין להוציא אחרים ובין להוציא לעצמו, כתבוהו התוספות פרק יש בקרבנות (תמורה יד: ד"ה דברים), וכן כתב הכלבו (סי' ב) בשם הר"ף, ומביאו ב"י. והכי עיקר, דאין רשאי להוציא אחרים בעל פה אף על פי שהוא

רגיל ושגור בפי השליח צבור, וכמו שכתב רבינו 'לכן נוהגים וכו'. ונראה דאף ה"ר חיים מודה בזה דלהוציא אחרים לא מהני הא דשגור בפי השליח צבור, ולא היתה דעת ה"ר חיים אלא לומר דאפילו לעצמו לא שרי לקרות פרשת התמיד ופסוקי דזמרה בעל פה אם אינו שגור בפיו. והכי נקטינן, וגם הרא"ש מודה בזה, ואין הפירושים חולקים כלל, דזה וזה מדברי התוספות הם."

וע"פ זה כותב הב"ח: "ולכן נוהרים המדקדקים שלא לומר על פה כלל אפילו לעצמם, משום דלפעמים אינו שגור בפייהם, בפרט לוקנים דהשכחה גוברת בהם". עכ"ל.

הב"ח לשיטתו

אבל כל זה רק לדעת הב"ח, שמאחר שהוא סובר ש"שגור בפי כל" לא דוקא "כל", וגם בשגור רק בפיו מותר, לכן יכול הוא לפרש שגם ה"ר חיים שמתיר בשגור בפיו מודה הוא שלהוציא אחרים אסור אם אינו שגור גם בפייהם.

אבל לפי ה'דרכי משה' שכל ההיתר של ה"ר חיים הוא רק בשגור בפי כל דוקא, א"כ בדברים שאחרים אין שגור בפייהם לא שייך כלל לומר שאסור להוציאם על פה, שהלא גם לעצמו אסור לאמרם על פה. וממילא לפי ה"ר חיים אין מקום לחילוק של הרא"ש בין לעצמו שמותר על פה לבין להוציא אחרים שאסור על פה, אלא אם אינו שגור בפי כל אסור אפילו לעצמו על פה, ואם שגור בפי כל מותר גם להוציא את אחרים על פה¹. וממילא שלפי הרא"ש שמחלק בין לעצמו שמותר לבין להוציא אחרים שאסור, על כרחך ששגור אינו מוסיף בהיתר, וגם ב'שגור בפי כל' אסור להוציא אחרים על פה.

המחבר פסק כה"ר חיים

ובשו"ע סימן מט יש רק סעיף אחד, וז"ל: "אע"ג דקיימא לן 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה', כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל כגון קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן מותר". עכ"ל.

הרי שמרן המחבר הביא להלכה רק את דעת ה"ר חיים, ודעת הרא"ש שמחלק בין לעצמו ולאחרים לא הזכיר כלל. ועיין 'שדי חמד' (מערכת הדל"ת בפאת השדה סוף כלל ד).

(1) כן נראה, שהלא כאשר הדברים שגורים "בפי כל" על כרחך גם בפי השומעים שגור, ולפי מה שמבאר לנו הב"ח (שהוא זה שמפרש שה"ר חיים והרא"ש לא פליגי) כאשר שגורים גם בפי השומעים מותר להוציאם על פה.

דברי המג"א

המג"א כתב כמה דברים, ונעתיק כל לשונו כדי שנוכל לעמוד על דבריו: "בפי הכל. אבל אם לא שגור בפי הכל, אע"ג ששגור בפיו אסור. דהא דאמרינן בתפילין דנכתבין בעל פה משום דמגרס גריסין נמי הכי פירוש, שכל הסופרים רגילין בהם² (דרכי משה, אור זרוע)."

וממשיך בהבאת פסק הב"ח: "וב"ח פסק כמו שכתב הטור, דלהוציא אחרים לא יאמר על פה, וכן משמע בתענית דף כ"ח ע"א, ולכן נוהגין שאומרים הקהל פסוק 'מי כמוך' ו'ה' ימלוך' בעצמם משום דבזמניהם היה החזן מתפלל על פה, ולא היה יכול להוציא בפסוקים".

וממשיך המג"א: "ויש דיעות שונות, ועיין בבית יוסף". ומסיק המג"א: "ולכן נראה לי דיש לזהר שלא לומר שום דבר בעל פה כי אם מה שנזכר פה בשו"ע".

אח"כ כתב: "איתא בתוספות מסכת בבא קמא, סומא מותר לקרות בעל פה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. לקרות הפסוק בעל פה בשעה שהש"ץ קורא אני נזהר, אבל איני מוחה לאחרים (רדב"ז ח"א סימן קל"ה). ועיין שם דלטעם אחד דוקא שמו"ת אסור לקרות בעל פה (כ"ה)". עכ"ל.

הכרעת אדמו"ר הזקן

וב"שו"ע הרב כתב: "נהגו לקרות פרשת הקרבנות וכן שאר פסוקים כגון זמירות ושירת הים וקריאת שמע וכיוצא בזה, הכל בעל פה. ואע"פ שאמרו חז"ל 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה', מ"מ כל דבר שהוא שגור ורגיל בפי הכל, כגון אלו שאמרנו, מותר. אבל אם לא שגור בפי הכל, אע"פ ששגור בפיו, אסור. ויש אומרים שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה, אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתם (אבל כל אחד לעצמו מותר. ויש לזהר כסברא הראשונה, אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו). וסומא מותר לקרות בעל פה לדברי הכל, משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. עכ"ל.

המעיין בדבריו יראה שנקט לעיקר הדין את החילוק של ה"ר חיים ששגור בפי כל מותר לגמרי, ואם אינו שגור בפי כל אסור לגמרי. רק הביא גם דעת 'ויש אומרים' שמחלקים בין לעצמו שמותר לבין להוציא אחרים שאסור, והוא דעת הרא"ש. ולענין הכרעה לא כתב כלל להחמיר כדעת ה'ויש אומרים' (דהיינו הרא"ש), אלא כתב בסוגריים רק ש'המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות

(2) עי' 'פרי מגדים' (א"א) שכונת המג"א בזה לדחות הוכחת הב"ח שמוכיח מכאן שגם אם שגור רק בפיו מותר על פה.

בידו". ומזה נראה שסובר שהגם דלא קיימא לן כלל כדעת הרא"ש, מכל מקום המקיל כדבריו אין צריך למחות בידיו. הכרעה מעניינת זו צריכה ביאור לכאורה.

דעת ה'משנה ברורה' בהבנת המג"א

קודם שנבאר מניין יצא לו לאדה"ז הכרעתו, נעתיק עצמינו לדברי ה'משנה ברורה' לראות כיצד הוא הבין את המג"א.

על מה שהשו"ע מתיר לומר על פה כל דבר ששגור בפי הכל, כתב ה'משנה ברורה' (ס"ק ז): "ובמוציא אחרים באמירתו מצדד המג"א להחמיר שלא לומר בעל פה בכל גווני, וכן משמע מדברי הגר"א בביאורו".

מה שכתב המ"ב שכן משמע מדברי הגר"א בביאורו, לכאורה מפורש הוא שם שחולק על פסק השו"ע מעיקר הדין (ולא רק בתור חומרא), שהגר"א כתב: "אבל העיקר כמו שכתב הטור בשם הרא"ש, דדוקא להוציא ציבור ידי חובתו, וכן כתבו תוספות בתמורה שם, וכן כתב הכלבו בשם הר"ף, וגמרא ערוכה היא בסוף תענית ע"ש. וכן כתבו תוספות ישנים במסכת יומא ע' ד"ה ובעשור הטעם שאין אסור אלא להוציא רבים ידי חובתם, והביאו ראיה מהא דתענית אר"י וכי היאך יחיד כו'. וכן עיקר". עכ"ל.

אבל מה שכתב המ"ב ש"במוציא אחרים באמירתו מצדד המג"א להחמיר שלא לומר בעל פה בכל גווני" יש לעיין מניין יצא לו כן במג"א.

וכנראה הבין כן ממה שהמג"א הביא פסק הב"ח "וב"ח פסק כמו שכתב הטור דלהוציא אחרים לא יאמר על פה", והוסיף ש"כן משמע בתענית דף כ"ח ע"א". וגם מה שהמג"א מסיק "ולכן נראה לי דיש לזהר שלא לומר שום דבר בעל פה כי אם מה שנוצר פה בשו"ע", הבין המ"ב שהמג"א איירי רק כשבא להוציא אחרים באמירתו, וכמו שהעתיק לעיל מן הב"ח. וכ"כ 'כף החיים' (סופר, ס"ק ח) בדעת המג"א.

וראיתי בקובץ 'הערות וביאורים' (גליון תתקפה עמ' 60) שהאריך הרב צבי רייזמאן ש' בנידון זה, ושם (עמ' 65) הביא דברי המ"ב הנ"ל, וביאר: "וכוונת [המ"ב בשם המג"א] בדבריו 'שלא לומר בעל פה בכל גווני' היינו, אפילו כאשר הם פסוקים השגורים בפי כל.³ ואח"כ (בעמ' 66) הביא גם הכרעת אדה"ז, וכפי שנתבאר, יש להם הבנה שונה בהכרעת המג"א.

(3) ומה שכתב שם (סוף עמ' 64 וריש עמ' 65) על המג"א "ומשמע מדבריו שכאשר אומר פסוקים להוציא אחרים ידי חובה לא יאמרם בעל פה, אפילו הם שגורים בפיו, וכתב המקור לזה "מחצית השקל שם". אכן

יסוד הכרעת 'שו"ע הרב' בהתאם לכללי הפוסקים

ונראה לענ"ד שהכרעת אדה"ז תקועה ביתידות חזקות בדברי השו"ע והמג"א עצמם וכפי כללי הפוסקים.

המחבר הלא פסק שכל דבר שרגיל ושגור בפי הכל כגון קריאת שמע וברכת כהנים ופרשת התמיד וכיוצא בהן מותר, ולא חילק בין לעצמו לאחרים. וכך פסק אדה"ז לעיקר הדין.

ומה שהמג"א הביא דברי הדרכי משה ש"שגור בפי הכל" דוקא, כוונתו לפסוק כן. וזהו כפי הכלל שכתב רבינו בקונט"א סי' תמ"ב (סק"א) וז"ל שם: "ואף המג"א לא הסכים בהדיא עם הב"ח, אלא שהעתיק דעתו בשמו והרוצה לחלוק יחלוק. ואם היה מסכים עמו, היה כותב דעתו בסתם, ואח"כ היה רושם בשני חצאי לבנה מבטן מי יצאו הדברים, כדרכו בכל מקום כשמסכים לדברי הפוסקים שמעתיק. אבל כאן לא עשה כן, לפי שאינו מסכים עמו בבירור".

וכן הובא כלל זה בשמו ב'שדי חמד' (כללי הפוסקים סי' טו אות יט), והביא סמוכים דרבנן לכלל זה עיי"ש. (ובשד"ח יש טעות הדפוס, וכפי שכבר העיר הגה"ח יקותיאל פרקש שליט"א בספרו 'כללי הפוסקים וההוראה', כלל שכח, עמ' שכה, עיי"ש).

אבל במה שהמג"א הביא דברי הב"ח שפסק כהטור והרא"ש, בזה לא היתה כוונתו לחלוק על המחבר ולהכריע כהב"ח. שהלא לשון המג"א הוא "וב"ח פסק", וכמבואר כאשר המג"א כותב בלשון זה כוונתו רק להביא דבריו "והרוצה לחלוק יחלוק", ובכגון דא "אינו מסכים עמו בבירור". לכן לא הביא רבינו דברי הב"ח כלל.

ומה שכתב המג"א אח"כ בלשון הכרעה "ולכן נראה לי דיש לזהר שלא לומר שום דבר בעל פה כי אם מה שנוצר פה בשו"ע", כוונתו פשוט שמאחר שנתבאר בריש דבריו ש"שגור בפי הכל" דוקא, אבל אם לא שגור בפי הכל אע"ג ששגור בפיו אסור, לכן אין להקל אלא במה שמפורש בשו"ע כאן.

ויותר נראה שדברי המג"א אלו קאי אדסמוך ליה "ויש דיעות שונות, ועיין בבית יוסף", ור"ל שמאחר שיש כמה דעות בבית יוסף מהו ההיתר לכן אין להקל אלא מה שמפורש כאן בשו"ע. ומ"מ בשו"ע מפורש שמתירים באלו הנזכרים מטעם שאלו שגור בפי הכל, ואינו מחלק בין לעצמו לבין אחרים.

המחצית השקל ביאר כן בדברי המג"א בשם הב"ח, אבל אין להביא ראיה מדבריו לדעת המ"ב, כי המחצית השקל לא כתב שהמג"א סבירא ליה בזה כהב"ח.

ומה שרבינו הביא אח"כ דעה השניה בלשון זה: "ויש אומרים שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בעל פה, אלא שאומר כדי להוציא אחרים ידי חובתם (אבל כל אחד לעצמו מותר, ויש לזוהר כסברא הראשונה אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו)" – הוא ע"פ שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' קל"ה, המובא במג"א, וכמצויין שם במראי מקומות. וזה ג"כ כפי הכלל הנ"ל, שכאן העתיק המג"א דברי הרדב"ז בסתם ובסוף ההעתקה רשם בשני חצאי לבנה מבטן מי יצאו הדברים.

ומה שרבינו הביא להלכה הדין "סומא מותר לקרות בעל פה לדברי הכל" הוא ממה שהמג"א כתב "איתא בתוספות מסכת בבא קמא (ג: ד"ה כדמתרגם) סומא מתור לקרות בעל פה משום עת לעשות וכו'". ואע"פ שהמג"א מקדים לדין זה הלשון "איתא בתוספות", כוונתו לפסוק כן, שהלא פשוט שלא שייך לומר "והרוצה לחלוק יחלוק" על דברי התוספות. בפרט כאן אין מי שחולק על התוספות, וכמו שכתב רבינו בלשונו הזהב שההיתר בסומא הוא "לדברי הכל"⁴.

אמירת 'ויכולו' בע"פ בקידוש על הכוס

בענין אמירת 'ויכולו' בעל פה בקידוש על הכוס, לכאורה לפי דעת המחבר וה'שו"ע הרב' מותר לכתחילה, כיון שאמירתו שגור בפי הכל. אבל לפי המשנ"ב בפשטות יש להחמיר, כיון שאמירת 'ויכולו' בפעם שלישית בביתו נתקן בשביל להוציא בניו ובני ביתו כמו שכתבו ה'טור' ו'בית יוסף' (או"ח סי' רעא ס"י). ועי' ב'שמירת שבת כהלכתה' (פמ"ז הערה קנב) ובקובץ 'הערות וביאורים' (שם).

והגם שהמג"א הכריע "ולכן נראה לי דיש לזוהר שלא לומר שום דבר בעל פה כי אם מה שזוכר פה בשו"ע", מסתבר שאין כוונתו להתיר רק אלו שנפרטו בשמם, אלא גם אלו שנכללו בהכלל שכלל המחבר בשו"ע "כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל כגון... וכיוצא בהן". שכבר נתבאר שהטעם להכרעת המג"א כך הוא כיון שיש כמה דיעות בבית יוסף מתי מותר על פה, ואין לנו הכרע בין הדיעות, לכן כתב שלמעשה יש להתיר רק במה שהתיר המחבר בשו"ע, דהיינו כל דבר ששגור בפי הכל. וכן נראה מלשון ה'שו"ע הרב' שכתב "מ"מ כל דבר שהוא שגור ורגיל בפי הכל, כגון

(4) אמנם עיין בספר 'הלכות ת"ת משו"ע אדה"ז עם הערות וצינונים' (פ"ב ס"ג הערה 17/ד אות ג) מאת הגה"ח ר' מרדכי שמואל אשכנזי זצ"ל אב"ד כפר חב"ד, שהעיר על הלשון "לדברי הכל", שיש כמה ראשונים החולקים על זה שסומא מותר לומר על פה משום "עת לעשות", והם: המהרש"א בדעת ההתוספות (שבת קטו, א ד"ה לא ניתנו), ריטב"א (יומא ע, א סוד"ה והא), או"ז (הל' תפילין סי' תקמה) בשם ריב"א, עיי"ש שנשאר בצריך עיון. ואולי יש לומר שכוונת רבינו כאן בכותבו "לדברי הכל", היינו הן לפי דעת הר"ר חיים והן לפי דעת הרא"ש, אבל אין כוונתו שלא נמצא שום ראשון שחולק על זה.

אלו שאמרנו, מותר", הרי שלא רק אלו שנפרטו מותרים אלא גם "כגון אלו שאמרנו" מותרים.

ולפי זה גם פרשת 'ויכולו' נכללת בהיתר אע"פ שלא נזכרה פה בפירוש, כיון ששגור בפי הכל.

צ"ע בדעת המ"ב

ולמעשה לפי המ"ב שכתב שהמג"א מצדד בדעת הב"ח שפסק כהרא"ש, קשה לשון המג"א "ולכן נראה לי דיש לזוהר שלא לומר שום דבר בעל פה כי אם מה שנזכר פה בשו"ע", שמבואר במג"א שכוונתו לחלק בין מה שנזכר בשו"ע כאן שמותר לאמרם על פה בלי חשש, לבין מה שאינו נזכר שיש לזוהר מלאמרם. ואפילו אם נאמר שדעת המג"א שאפילו מה שנזכר בשו"ע שמותר, מותר רק לעצמו, אין זה במשמעות לשון הכרעה זו. שלשון הכרעה זו מורה שבא לחלק רק בין נזכר בשו"ע ללא נזכר בשו"ע. ועל כרחק צ"ל שהמ"ב הבין כך רק ממה שהמג"א העתיק דברי הב"ח, אבל כפי מה שנתבאר מכללי הפוסקים, לשון המג"א "וב"ח פסק" מורה שאינו מכריע כדבריו, וצ"ע.

דעת ה'חתם סופר'

ולסיום כדאי להעתיק לשון מתוך שו"ת 'חתם סופר' (או"ח סי' סח ד"ה וכיון) שמיירי מקריאת ההפטרה, וז"ל: "...דקיי"ל דאין יכול להוציא את שאינו בקי אלא בקורא מתוך הכתב, ולא בע"פ כמבואר בטור סימן מ"ט ובמג"א שם.... ולא ציין למחבר, אלא רק לטור ולמג"א. ולכאורה הטעם שציין לטור ומג"א ולא למחבר כיון שהמחבר אינו מביא דעת הרא"ש.

אך לענ"ד אין כוונת החת"ס לומר שלפי המג"א אסור בכלל להוציא אחרים בעל פה וכדעת הרא"ש, אלא דוקא "את שאינו בקי" אינו יכול להוציא. וכוונתו לומר שזהו לדברי הכל, כי לפי ה"ר חיים אסור שכיון שבא להוציא "את שאינו בקי" על כרחק הרי זה דבר שאינו שגור בפי הכל (והמג"א הלא פסק כה'דרכי משה' שאסור), ולפי הרא"ש בלאו הכי אסור להוציא אחרים. ולפי פירוש הב"ח בדעת הרא"ש שרק להוציא אחר שאינו בקי אסור על פה, הלא כאן מדובר להוציא את שאינו בקי.

חלק ב – אם דין זה דאורייתא או דרבנן

בספר 'הלכות ת"ת משו"ע אדה"ז עם הערות וציונים' (פ"ב ס"ג הערה 17/ב) נושא ונותן הגרמ"ש אשכנזי אם איסור "דברים שבכתב א"א רשאי לאמרם על פה" הוא דאורייתא או רק דרבנן, וציין לכמה מראי מקומות בראשונים ואחרונים בזה, עיי"ש. [ולהעיר משו"ת 'חתם סופר' (או"ח סי' סח וסי' רח) שסובר שהוא מן

התורה, ומשו"ת 'תורה לשמה' (סי' קצז) שזה מדרבנן. [ובדעת אדמו"ר הזקן מצדד לכאן לכאן בדרך הערה ולא העלה דבר ברור, לכן אכתוב את הגלע"ד בעזה"י.

העיר שמלשון ה'שו"ע הרב' (או"ח בסימן מ"ט) שכתב "ואע"פ שאמרו חז"ל 'דברים שבכתב וכו'", ובהמשך כתב "שלא אסרו לומר דברים שבכתב וכו'", משמע שהוא דרבנן.

ולהעיר שהן אמנם שהלשון "שאמרו חז"ל" נוטה שהוא רק דרבנן, כגון בשו"ע הלכות ציצית (סי' ח ס"ד) כתב: "העטיפה בציצית אמרו חז"ל שצריך להיות דוקא מעומד, ומצאו להם סמך ורמז מן התורה". הרי מפורש שזה רק דרבנן.

אבל מאידך, לשון זה לא אומר תמיד שזה דרבנן, כי לפעמים מוכרח מן הענין שהכוונה שהחכמים באו לפרש איזו מצוה מן התורה, או שנמסר על ידם הלכה למשה מסיני. כגון בהלכות תפילין אצל המחלוקת של רש"י ור"ת בסדר הנחת הפרשה (סי' לד ס"ג) כתב: "רש"י וסייעתו מפרשים דברי חכמים שמע והיה אם שמע משמאל..., אבל ר"ת וסייעתו מפרשים מה שאמרו חז"ל שמע והיה אם שמע משמאל.... ומפורש שם אח"כ (ס"ד) שתפילין של רש"י "פסולין מן התורה לר"ת וסייעתו".

אבל הלשון "אסרו" מוכרח שזה רק דרבנן.

עוד העיר לדייק מן ה'שו"ע הרב' בהלכות תלמוד תורה (פ"ב ס"ג), ששם מדבר על חיוב החזרה, וז"ל: "ולדברי הכל בתחלת למודו של אדם בין במקרא בין במשנה בין בתלמוד בכל יום, לא די לו בלימוד פעם ושתים ושלש, אלא צריך לחזור על כל אחד פעמים רבות מאד, הכל לפי כח זכרוננו של אדם כדי שיזכור היטב. והמשנה והתלמוד שהן ההלכות פסוקות בטעמיהן צריך לחזור עליהן בכפלי כפליים יותר מהמקרא, כי תורה שבכתב אי אתה רשאי לומר בע"פ, משא"כ תורה שבע"פ המשנה והתלמוד שהן ההלכות בטעמיהן חייב הוא מן התורה לחזור עליהן כל כך עד שתהא משנתו סדורה ושגורה בפיו כל כך, בענין שאם ישאלנו אדם איזה דבר הלכה ממה שלמד יוכל להשיב לו מיד אסור או מותר בלי גמגום, שנאמר 'ושננתם לבניך' שיהיו דברי תורה שנונים ומחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד, כמ"ש 'אמור לחכמה אחותי את', שתהא בקי בהלכה וברורה לך כמו שברור לך שאחותך אסורה לך. ולכן גם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ, ויכול לעיין בספרים אינו יוצא ידי חובתו בזה מצות ושננתם, מאחר שמגמגם לשואלו ואינו משיב לו מיד עד שיעיין ואין הלכה זו ברורה לו כאחותו שאין צריך לעיין, "עכ"ל.

ומדייק מזה, שמאחר שמבואר שבאופן החזרה יש חילוק "מן התורה" בין תובשב"כ לתושבע"פ, שחיוב חזרה של תושבע"פ חמור יותר ("בכפלי כפליים")

מחויב חזרה של תושב"כ, שבתושבע"פ יש דין "ושננתם" שלא תגמגם, מה שאין כן בתושב"כ יש דין של א"א רשאי לומר בע"פ, א"כ מוכרח שהחילוק הזה הוא מן התורה.

ולענ"ד יש לדחות, כי נראה שהחויב מן התורה של "ושננתם" הוא רק בדבר הלכה, וכמ"ש רבינו "בענין שאם ישאלנו אדם איזה דבר הלכה ממה שלמד"..., וזה נלמד מן הפסוק "אמור לחכמה אחותי את, שתהא בקי בהלכה, וברורה לך כמו שברור לך שאחותך אסורה לך". וממילא לא שייך זה בתושב"כ שהיא בלי פירוש.

ועוד, שהלא גם אם האיסור "א"א רשאי לאמרם על פה" אינו מן התורה, מכל מקום מן התורה פשוט שעיקר לימוד תורה שבכתב הוא בכתב, שלכן נקראה בשם "תורה שבכתב", אלא שמן התורה מותר לאמרו גם על פה, וחז"ל באו ואסרו זאת. לכן על כרחך שמצות "ושננתם" "שיהיו דברי תורה שנונים ומחודדים בפיה" ולא יצטרך לעיין, נאמר רק בתורה שבעל פה שעיקרו על פה.

ובזה נדחה גם מה שדייק עוד שם מן ה'קונטרס אחרון' שם לעיל פ"א סק"א בתחילתו שכתב: "אלא ודאי דבלימוד בנו מקיים מצות 'ולמדתם אותם את בניכם' גם בלימוד תורה שבעל פה. ואדרבה, עיקר הכתוב קאי אתורה שבע"פ, כדאיתא ריש פ"ב דברכות (יג: ורש"י שם ד"ה ה"ג) 'כי היכי דליגרסו בהו', דהיינו תורה שבע"פ שיכול לגרוס גם כשהולך בדרך, משא"כ דברים שבכתב 'א"א רשאי לאומרם בע"פ". עכ"ל. ומזה מוכח לכאורה שהוא מן התורה, עיי"ש.

וכפי שנתבאר, גם אם מן התורה אין שום איסור של "א"א רשאי לאמרם על פה", מכל מקום מן התורה פשוט שעיקר לימוד תורה שבכתב הוא בכתב, שלכן נקראה בשם "תורה שבכתב", אם כן גם הראיה מכאן יש לדחות.

ועוד, שלא כתב שמצות "ולמדתם אותם" הוא "רק" בתורה שבעל פה, אלא היא "גם בלימוד תורה שבעל פה. ואדרבה, עיקר הכתוב קאי אתורה שבע"פ", אבל הוא גם בתורה שבכתב. שגם תורה שבכתב אפשר ללמוד כשהולך בדרך אע"פ שדרך לימודו הוא בכתב, אלא שזה לא קל כל כך. וביותר כיום לא קל כל כך ללמוד תושב"כ על הדרך, אחר שחז"ל אסרו בפירוש לאמרו בעל פה, אבל גם לפני זה לא היה קל, לכן על כרחך שעיקר הכתוב של "ולמדתם אותם" קאי על תורה שבעל פה.⁵



תפילין מעור אחד

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בשו"ת צ"צ או"ח סימן יו"ד, בניהון תפילין מעור אחד כותב:

וגם הרב ב"י ברמזים שבסוף הטור או"ח בסימן ל"ב כתב: ד' בתים של ראש אם עשאן מד' עורות ותפרן – מהר"י ליאון ז"ל פסל עכ"ל.

והעירני ח"א, דכן הוא לשון הרמזים בדפוסים הישנים של רמזי הטור, אך לשון זה כנראה הוא ט"ס, כי לפי"ז אין שום פירוש להמשך הדברים שם: "תפילין שפרשתיהם על דעת הרא"ש". גם לא נמצא כלום מזה בפנים הב"י, והרי הרמזים הם קיצור מדברי הב"י. ובדפוסים החדשים (על פי כתבי-היד ודפוסים ראשונים) תוקן כך: ד' בתים של ראש אם עשאן מד' עורות ותפרן כשרים. מהר"י ליאון ז"ל פסל תפילין שפרשתיהם על דעת הרא"ש.

וכן הוא בב"י ד"ה וכתב ה"ר אברהם, וז"ל: וכתב ה"ר אברהם אסאן הסופר ז"ל שהרב הגדול מורינו כמה"ר יצחק די ליאון ז"ל בהסכמת חכמי דורו פסל כל התפילין שהיו בספרד שהיו פרשיותיהן על פי דעת הרא"ש, מפני שהס"ת היו פתוחות וסתומות שלהם על פי דעת הרמב"ם.

וצ"ע בדבר.



אמירת ה'קרבנות' דשחרית בבית

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

באג"ק כרך לא עמ' רכו, נדפס (במענה לשאלות והשגות וכו') של רב אחד, על הנהוג בחב"ד:

"בנוגע לזמן ק"ש של שחרית, כנראה לא ידוע לכת"ר שמנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש (עם פרשה ראשונה – בכוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, וביהכ"נ מתחילים מ"הודו", שלא כמנהג העולם שאומרים ברכות השחר בביהכ"נ וקוראים רק פסוק ראשון של שמע וכו'..."

לא זכיתי להבין כמה פרטים שם:

(1) "ק"ש (עם פרשה ראשונה) – ובהמשך שולל (מנהג העולם לומר רק) "פסוק ראשון" – הרי בהיום יום יז אייר, ונעתק בס' המנהגים ר"ע 6 – שיש לכפול "אני ה'", הרי שאומרים אז את כל הג' פרשיות.

(2) מסדר הדברים משמע, שק"ש זו נאמרת ב"לעולם יהא אדם", ולא מייד אחרי ברכות השחר, כרגיל בין אנ"ש.

(3) "עד הודו" – בניגוד לנעתק בס' המנהגים עמ' 5 שמניחים טו"ת לפני איזהו, וכן נהג הרבי (כש"ץ עכ"פ).

(4) הרבי מביא ומעודד לקיים (התוועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 68, מוגה) את המנהג לומר פרק' תניא בכ"ו, (שם עמ' 75) לומר זאת עוד לפני 'הריני מקבל'. וזה – מסתבר שהוא בביהכ"נ.

למעשה, לא הייתי משנה מההנהגה הרגילה, ובוודאי שהמכתב לא נכתב כהוראה לרבים בניגוד לכל שאר ההוראות. וה' יאיר עינינו.



הרתה בפת חמה

הנ"ל

בב"י (או"ח סו"ס רצז), מביא מהכל בו (סי' כד): "והמריח בפת ונהנה, מברך עליו בורא מיני בשמים. ועל זה נהגו מקצת אנשים שאין להם הדם במוצאי שבת, לברך עליו ולהריח בו במקום הדם". ומוסיף: "ונ"ל דהיינו דווקא כשהפת חם, דאם אינו חם – אין לו ריח כלל, וברכה לבטלה היא... וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' קפח) בשם ה"ר שמואל ב"ר גרשום, דמברכין בלחם חם שריחו נודף... וכ"כ בארחות חיים (הל' הבדלה סי' ז. ובשו"ע השלם ציינו להל' ברכות אות מב בשם רבי יחיאל מפארי"ש) "... ומסיים: "ואני אומר, שאפילו על החם ליבי נוקפי מלברך עליו כלל, דאם כן לא אישתמיט תנא או אמורא להזכירו בכלל הדברים שיש להם ריח טוב" עכ"ל.

והביאו הרמ"א (בהג"ה בשו"ע סו"ס רטז): "יש אומרים דהמריח בפת חם יש לו לברך 'שנתן ריח טוב בפת', וי"א דאין לברך עליו, לכך אין להריח בו", והסכים עמו המג"א שם, והובא גם בסדר ברכת הנהנין לאדה"ז פי"א סו"ס ט.

ובביאור הרב גרין שי' שם כתב: "כגון שנילוש בחמאה ובבשמים", היפך המשמעות בכל המקורות הנ"ל, שמדובר בריחו של הלחם הטרי בעצמו ולא בתוספות כלשהן.

אם כי למעשה, מכיוון שההסתייגות נובעת מכך "שאין רגילים כל כך להריחו" (ובמשנ"ב שם ע"פ הב"י הנ"ל: "דאין זה ריח חשוב שיהיה ראוי לברך עליו"¹), נכונים הדברים גם לעניין לחם שנילוש בחמאה ובבשמים.



כמה שאלות בסידור

הנ"ל

הנני להעלות כמה שאלות בפירושן הפשוט של התפילות, ומן הסתם ימצאו הקוראים מקורות שכבר עסקו בזה ונתנו הסבר, או שיתנו הסבר מעצמם, ויעלו את המענה לתועלת הרבים, והי' זה שכרי.

בנוסח הבקשה "רבש"ע" הנאמרת אחרי פרשת העקידה, אנו אומרים: "...וקיים לנו ה' אלוקינו את הדבר שהבטחתנו ... כאמור" ..., ואח"כ מופיע ז' פעמים הלשון "ונאמר", ואחריו פסוק או כמה פסוקים השייכים לבקשה זו. ולכאורה צריך ביאור, מה תורם כל אחד מהפסוקים שאינו קיים בפסוקים שלפניו, ובלשון הגמרא (ברכות סג, א ועוד): "מאי 'ואומר'?".

בנוסח "רבש"ע" הנאמר בתחילת ק"ש על המיטה, נאמר: "הריני מוחל לכל מי שהכעיס והקניט אותי, או שחטא כנגדי ... בין באונס, בין ברצון" ולכאורה, מי שפגע בחבירו באונס אינו זקוק כלל למחילה וכפרה. ועד"ז בתחילת הא"ב של וידוי "על חטא": "באונס וברצון" (ושם ישנו הסבר באחת משיחות כ"ק אדמו"ר מהורי"צ נ"ע).

בלוח 'היום יום', כ"ו טבת, נאמר: "בברכת 'ולמלשינים' מפסיקים קצת בין [תיבת] 'ותמגר' לתיבת 'ותכניע', מתאים להכוונה, אשר "תעקר ותשבר ותמגר" הם נגד ג' קליפות שצריכים העברה לגמרי, [ותיבת] "ותכניע" – לנגד קליפת נוגה, שצריכה הכנעה ויש בה בירור". (ובשער הכולל פ"ט סכ"ג מפרט את ג' הקליפות

(1) אגב, שם בשעה"צ מביא שלדעת הגר"א אם נטלו להריח לבד (שזה המקרה שהביא הב"י) צריך לברך, ומסיים "ספק ברכות להקל". אבל בביאור הגר"א עצמו (ס"ק לה) כתב אחרת, שהפוסקים לברך סוברים שנקרא "נטלו להריח בו", וההסתייגות היא מפני ש"אין עיקרו עומד לריח", הרי שגם כשנטלו להריח בו אין לברך עליו, וכסיום דבריו ש"סברא האחרונה עיקר".

בסדר יורד, שהראשונה קשה מהשני' וכו', עיי"ש. וא"כ האחרונה קלה מכולן, מתאים להסבר כאן). ולפי זה לא הבנתי מדוע אומרים "ומכניע זדים", הרי הזדים "כרגע יאבדו" כפי שאמרנו בתחילת הברכה, שהם מג' קליפות, ולא די להם בהכנעה בלבד.



נטילת הבשמים בימינו והיין בשמאלו (גיליון)

הנ"ל

בגיליון אלף-קד עמ' 56 כתבו בעניין זה, וניסו להסביר את הנהגת הרבי בזה.

ולפלא שלא הזכירו כלל את מש"כ בסידור אדה"ז (ובס' שער הכולל פל"ב ס"ג כתב, שלשון זו נדפסה מגוף כי"ק שלו): "בשעת ברכת בורא מיני בשמים צריך לאחזו הכוס בשמאלו והבשמים בימינו, ובשעת ברכת בורא מאורי האש צריך לאחזו הכוס בימינו. ואח"כ יביט בצפרנים. ויחזור ויאחזו הכוס בימינו בברכת הבדלה". ובפרט שבשנים הראשונות (עד תשכ"ז?) נהג הרבי ככתוב שם.



עמוד בסוף המגילה

הנ"ל

בדיני כתיבת מגילת אסתר, כתב מרן המחבר (סי' תרצ"א ס"ב, ע"פ הגמ' ב"ב יג, כגירסת התוספות, וכ"כ בס' התרומה (סי' רב) והרא"ש והר"ש בפיה"מ ידים פ"ג מ"ד, והגמ"י פ"ב ממגילה אות נ): "וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה".

אבל המהרי"ל במנהגיו (עמ' תלא), מיישב מנהג העולם שאין עושין "עמוד" למגילה, משום שיש מ"ד שאינה נקראת 'ספר' (מגילה ז, א). והרמ"א (סי' תרצ"א סו"ס ב) מאשר מנהג זה: "גם נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה". ומבארים הב"ח והט"ז ס"ק ב, שזהו משום מחלוקת הראשונים אם לעשות לה עמוד בראשה או בסופה, לכן נקטו בשב ואל תעשה. וערוך השלחן (ס"ז) ביאר זאת, כיוון שבימינו אין לומדים מתוך המגילה. ואף בס' קסת הסופר (פכ"ח ס"ג) הביא כן בפשיטות (אלא שבפי' משנת הסופר שם ס"ק יג הביא דעת הב"י, קול יעקב והגר"א), וכן בס' ליקוטי מהרי"ח.

מאידך בס' מקור חיים לבעל החו"י (בקיצור הלכות שם) תמה ע"ז. וכן הגר"א (ס"ק כ) כתב ע"ז: "והוא תמיה גדולה, וצע"ג". אלא שבספר הנהגותיו 'מעשה רב השלם' (ירושלים תש"נ) לא מצאתי שום איזכור שנהג כן בפועל.

ואף בקול יעקב (ס"ק כ) הביא שע"פ קבלת האר"י בפע"ח יש לנהוג כהב"י, וגם בס' משנת חסידים (מסכת אדר פ"ה סוף מ"ד) כתב כהב"י. וב'ס' המנהגים – מנהגי חב"ד' לא מצאנו הוראה בעניין זה, אבל למעשה נהגו רבותינו בזה כדעת הרמ"א (וגם זה בין העניינים שבהם נוהגים אצלנו כמנהג האשכנזים ולא ע"פ הקבלה).



שרוכי נעל שהסתבכו

הנ"ל

שאלה: שרוכי נעלי שהסתבכו והפכו לשני קשרים האם מותר לפי אדה"ז להתירם? והאם קשר שאפשר להתירו ביד אחת מותר לפי אדה"ז להתירו

תשובה: בקצות השלחן (סי' כג בבדה"ש ס"ק ד) נחלק על הביה"ל (ר"ס שיז) שאוסר בנדון, והוכיח שקשר שאפשר להתירו ביד אחת לכו"ע פטורים עליו, ומותר להתירו בשבת. ו"קשר אמיץ" לדעתו היינו שהוא מהודק היטב. לעומת דעת המשנ"ב ש"קשר אמיץ" היינו שלא היה נותר מעצמו בשום אופן (ביה"ל סד"ה וקשר).

והנה בחיי אדם (הל' שבת כלל כז ס"ב) כ' שאם דרך לעשות עניבה ובלא כוונה נקשר, דינו כקשר שעשוי להתירו בכל יום [שכמפורש בשו"ע אדה"ז שם ס"א וס"ב, דינו כאילו אינו עומד להתקיים כלל], ונעתק כלשונו במשנ"ב (סוס"ק כג). ודייק בהערתו ע"ז בקצוה"ש (שם בבדה"ש ס"ק יא): "ור"ל, דאם לא נקשר בחוזק, דלא הוי מעשה אומן, מותר להתירו [כדבריו לעיל], או [אם הוא מהודק היטב, שאז דינו כמעשה אומן, שאסור להתירו גם אם אינו עומד להתקיים כלל] דמותר להתירו במקום צער כנזכר בפנים סעיף א". [ובש"ש הביא מהתהלה לדוד סוס"ק ד, שכאן הכוונה שצריך למלבוש (שאינו לו אחר) ולא לצער הגוף]. – הסוגריים המרובעים הם שלי, הכותב.

ובש"ש כהלכתה (במהדורת תשל"ט פט"ו הע' קצג, ובמהדורת תש"ע הע' רד) תמה מדוע מותר רק במקום צער, וכוונתו דכיוון שאינו מעשה אומן וגם אינו עומד להתקיים הרי מותר לכתחילה גם שלא במקום צער. החזו"א (סי' נב ס"ק יז) שהביא בש"ש כהלכתה את דעתו להיתר בכל גווני, כתב כך כיוון שלדעתו עצם האיסור בקשר כפול הוא רק חומרא בעלמא, ובמקרה שהסתבך אין אפילו "מנהג" לאסור, ע"כ. ולא ראינו דעה כזאת בח"א ובמשנ"ב. והעיקר, הרי אם במציאות נעשה קשר

כפול, לא ייפתח מעצמו, והרי זה "קשר אמיץ" גם לדעת המשנ"ב, ואסור להתירו שלא במקום צער.



אדר עם ה"א הידיעה

הנ"ל

בס' מהרי"ל - מנהגים, הוצאת מכון ירושלים עמ' תלד, כתב: "וכשמברכין אלו שני חדשים אותה השנה בבית-הכנסת, קורין לראשון אדר הראשון ולשני אדר השני¹, וכן כותבין בגיטין², כתובות ושטרות."

כמדומני שאין מנהגנו כן, וצ"ע מה המקור לזה בפוסקים. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



כיסוי המזוזות אצל הרבי

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

בגליון אלף ומאה (ע' 104 ואילך) כתב הרב ד.נ.ב. בנוגע כיסוי המזוזות בביתו הק' של כ"ק אדמו"ר ואצל אנ"ש שי', שהמזוזות מעוטפים בנייר ופלאסטיק על גבי הנייר.

מה ששמעתי הוא: שזה נמשך מאז בואו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ לאמעריקא, בשנת ה'ש"ת (הספר מקדש מלך אינו תח"י, וממילא איני יודע אם זה באמת עפ"י קבלה, או לא, והמקור לזה).

כשהגיע כ"ק אדמו"ר הריי"צ לאמעריקא לא היו שיידלעך מפלאסטיק אלא רק ממתכת (הגם ששמעתי סברא מא' מהרבנים שאמר לי שאם היו שיידלעך ממתכת היו ג"כ מעץ אבל אני לא יודע מזה). כ"ק אדמו"ר הריי"צ לא רצה להשתמש בהשיידלעך של מתכת מפני לא יניף וכו' (דרך אגב שמעתי מא' מהרבנים שעפ"י האריז"ל אסור להשתמש עם שיידלעך של מתכת), וממילא זה עבר לנייר. איני יודע אם הי' עפ"י הוראתו הק', או בקשתו הק', או לא.

(1) וכן הוא בשערי אפרים שער י' סעי' ל"ז.

(2) הערת המערכת: וכן הוא בטור אבה"ע סי' קכ"ו, ובקב נקי (סדר גט ראשון ושני סי' קה). אבל להעיר מלשון השו"ע סעי' ד' שיש לכתוב אדר שני בלי ה"א הידיע', וע"ש בחלקת מחוקק.

דרך אגב, מלכתחילה הי' נייר חום (brown) ואח"כ עברה לנייר לבן. איני יודע הסיבה להשינוי. הפלאסטיק ששמים על הנייר פלאסטיק זה לשמור על הנייר שלא יתקלקל מפני משמוש הידיים, ובפרט מידיים רטובות.

ומ"ש בנוגע לאנ"ש שי', זה לא נכון כלל וכלל, בתור סופר סת"ם, אני הולך להרבה הרבה בתי אנ"ש שי' להוריד מזוזות בכדי לבדוק אותם, ולקבוע אותם חזרה, ואני רואה שהרבה מאנ"ש שי' קובעים המזוזות שלהם בשיידלעך של פלאסטיק, או של מין אחר, ולא דווקא בשל נייר, ובמיוחד המזוזות שנמצאים בחוץ. ובאם מ"ש הרב הנ"ל שזה עפ"י קבלה צריכים לעורר את כל אנ"ש ע"ז, חוץ מזה שעפ"י הלכה (עי' שו"ע אדה"ז או"ח ח"א סי' כ"ה סעיף כ"ח) לא יכולים לכוף את הציבור לנהוג עפ"י קבלה נגד הלכה. דרך אגב, מזוזות אחדים ב-770 הוחלפו לשיידלעך של פלאסטיק.

וממילא כל מה שכתב הרב הנ"ל, זה לא דווקא לאמיתותו של דבר, ועצ"ע.



בענין 'נוטל ההדס בימין והיין בשמאל' בהבדלה (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א' קד כתב הרב חיים רפופורט שיחי' בענין 'נוטל ההדס בימין והיין בשמאל' בהבדלה, ותמצית דבריו הם דאיתא בגמרא ברכות (מג:): "בה"א אוחו את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן", ועל פי הדברים האלו פסק כ"ק אדה"ז בסי' רצו סט"ז "לפיכך בשעת ברכת בפה"ג צריך לאחוז הכוס בימינו ויהיו הבשמים בשמאלו ואח"כ צריך להחליף הכוס לשמאלו והבשמים לימינו ויברך על הבשמים כו', ואח"כ צריך להחזיר הכוס לימינו ולברך עליו ברכת ההבדלה שנתקנה על הכוס".

והרב הנ"ל כתב להוכיח מכמה פוסקים שנטילת היין בשמאלו הוא לאו דוקא:

(א) ממ"ש"כ הדרישה (או"ח סי' ריב סק"ב) "ד[בית הלל] אייר [ו] שהביאו שניהן לפניו ולא הי' לו מקום להניחן, ובא לאשמעינן כשירצה לאחוז בשניהן צריך לאחוז את היין בימין תחלה".

(ב) ממ"ש בתשב"ץ קטן (סי' פא): "מהר"ם ז"ל כו' כשהוא מברך בורא עצי בשמים נוטל ההדס בימינו, וכן משמע בברכות פרק אלו דברים דדבר שיש לו לברך עליו יש לו ליטלו בימינו", ולא הזכיר כלל על דבר נטילת היין בשמאלו.

(ג) ממשמעות דברי הראב"ה שמבואר מדבריו שעיקר הקפידא היא שלא יאחוז שניהם ביד אחת.

(ד) ממ"ש בסידור היעב"ץ "מחזיר הכוס לשמאלו או מניחו על השולחן".

(ה) ממ"ש הערוך השולחן (סי' רצו סי"ז): "ודע דהאחיזה בשמאל אינה חובה כלל"...

וגם רצה להוכיח שמ"ש המשנה ברורה בשעה"צ (בסי' רצו סק"ב) "וכמ"ש דסודרו על הכוס" – אין דברי המשנ"ב מוכרחים. ומ"ש החיי אדם (הל' שבת כלל ח סכ"ד) "כדאמרינן בגמרא מסדר כולוהו אכסא" – דברי החיי אדם אינם מובנים. ע"כ.

הנה ברור הדבר שנטילת היין בשמאלו בשעת ברכות הבשמים והנה אינו מעכב, דהא אפילו נטילת היין בימינו לברכת קידוש והבדלה אינו מעכב, וכמ"ש כ"ק אדה"ז בסימן קצ ס"ב (ואילך) "כל דבר הטעון כוס לא די באחיזה הכוס לבדה בשעת אמירת אותו דבר שזה אינו מעכב כלל בדיעבד אלא עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשנות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין... כל דבר שהכוס מעכב בו אפילו בדיעבד שאם אמר בלא כוס צריך לחזור

ולומר על הכוס כגון קידוש והבדלה... וצריך ג"כ שיהיה היין בשעת האמירה אצלו על השלחן או על גבי דבר אחר באותו חדר מוכן לשתיה וזהו ג"כ מעכב אפילו בדיעבד שאם אין היין לפניו בשעת האמירה ג"כ אינו נקרא אומר שירה על היין משא"כ אחיזת הכוס בידו אינו אלא מי' דברים שנאמרו בכוס למצוה ולא לעכב" - אם כן כל הדיון כאן הוא באם לכתחילה יש חיוב נטילת היין בשמאלו בשעת ברכות הבשמים והנר.

והנה אף אם נקבל דבריו שיש מגדולי הפוסקים שס"ל שנטילת היין בשמאלו הוא לאו דוקא, יש מגדולי הפוסקים שנראו מדבריהם שהוא דוקא (וכמו שמסיים הדרישה (הנ"ל) בעצמו 'ומיהו משמעות הלשון משמע כמו שנהג מ"ו ז"ל" דהיינו שלקח בשעת ההבדלה היין בימין והדס בשמאל וכשבירך על ההדס החליף כו').

הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ז הלכה י"ד כתב, וז"ל: "אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יתר על רביעית. ומביאין בשמים ואוחז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו ומברך ברכת המזון. ואחר כך מברך על היין. ואח"כ מברך על הבשמים". וכתב הראב"ד ז"ל, אני תמיה אם על כוס של ברכה הוא אומר בגמרא למה יאחזו הבושם בשמאלו ומה צורך שיהיה טרוד לשמור בידו הבושם עד שיגמור הברכה. ואנו אין מפרשים אלא על היין של רשות כמו שהבושם של רשות מ"מ מקדים את החביב לו או את החשוב לו ואמרו שהיין הוא החשוב עכ"ל.

הנה נראה שהרמב"ם סובר שאחיזת הבשמים בשמאלו הוא דוקא. דאם ס"ל כהדרישה היה לו לכתוב "אם היה שם יין . . ומביאין בשמים ואם לא הי' לו מקום להניחן אוחז את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו...! ואם ס"ל כהראב"ה "שעיקר הקפידא היא שלא יאחז שניהם ביד אחת" היה לו לכתוב שלילת אחיזת שניהם ביד אחת.

וכן נראה מדברי השל"ה הקדוש (ב'ווי העמודים' סוף פרק ב'), וז"ל: "ולפי זה ראיתי ליישב (גמרא ברכות פלוגתא בית שמאי ובית הלל כשהביאו לפניו שמן ויין על איזה מהן מברך תחלה וכו') הגמרא פרק כיצד מברכין (מג): תנו רבנן הביאו לפניו שמן ויין, בית שמאי אומרים אוחז השמן בימינו ויין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין וכו', וכתב המרדכי אחר כך חוזר ונוטל היין בימינו ומברך, וקשה לי אטרוחיה בתרתי למה לי, לאחז תחילה יין בשמאל ולחזור וליתן בימין? (פירוש: למה אמרו ב"ש (טירחא א') שצריך לאחזו היין ביד שמאל כשמברך על השמן? (וטירחא ב') לחזור היין ליד שמאל לברך על היין? מ.צ.) בראשון כשהביא לפניו שמן ויין יקח השמן בימין ויברך ואחר כך יטול היין בימין ויברך? (פירוש: אדרבא היה להם לב"ש לומר: בתחילה יקח השמן בימין ויברך, ורק אח"כ יטול היין בימין ויברך? מ.צ.) אלא זה הוא הענין הוא להורות ליתן משמאל לימין

לברכה כי ברכת ה' תעשיר אפילו חלק העושר שייך לימין ונתינת משמאל לימין מורה על זה...

ונחזור לעניינינו בענין שמן ויין, ומה שכתוב לאחוז היין בשמאל ויחזור ליקח בימין, בא להורות ככל מה שכ' אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד, שעושר בימין גם כן כי ברכת ה' היא תעשיר תחלה לוקח בשמאלו לזכור כשמברך ה' יברך עצמו שברכת ה' תעשיר והעושר שייך לימין גם כן "עכ"ל השל"ה.

ועל דרך זה כתב בספר 'נזר הקדש' (פירוש על בראשית רבה, סוף פרשה י"ד (נדפס בשנת תעט)), וז"ל: "וכה"ג נמי נ"ל לפרש הא דגרסינן בפרק כיצד מברכין ת"ר הביאו לפניהם שמן ויין בש"א אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו ובה"א יין בימינו ושמן בשמאלו, והוא כי כבר נודע שהיין הוא מצד הגבורה ושמן מצד החסד לכן אמר ב"ש שהיין בימין ויין בשמאל ובה"א להיפך כדי לכלול מדת הימין בשמאל ושמאל בימין להיות הכל נמתק בחסד כי כב"ה נטה אחר שורשו הנוטה כלפי חסד וכאמור "עכ"ל.

וכן בפירוש באר יצחק על ספר לקוטי הגר"א (עמוד ריד) כתב, וז"ל: "וז"ס מחלוקת ב"ש וב"ה בסוף פ"ו דברכות ט'. . כי ב"ש ס"ל שכן הסדר דשמן בימינה ויין בשמאלה וחכמה הוא קודם לבינה, ולכן מברך תחלה על השמן וב"ה ס"ל כמ"ש בסוד תפלת י"ח כשפוסע נותן שלום תחלה לשמאל כו' כי הוא עומד כנגד השכינה והוא בסוד הברכות מתתא לעילא לכן צריך להיות בהיפוכא ולברך ג"כ בתחלה על היין בסוד אור חוזר שכל הברכות הם מתתא ולעילא וגם כדי לאכללא שמאלא בימינה וימינה בשמאלא" עכ"ל.

ב. על השגתו על החי"א כתב הרב הנ"ל: "ומ"ש החי"א 'כדאמרינן בגמרא מסדר כולהו אכסא' הנה הלשון 'מסדר כולהו אכסא' וכיו"ב לא מצינו לענין ברכת הנר והבשמים, ושנוי' היא בברייתא לענין אחר, וכדאיתא בגמרא (סוכה מו.) לענין ברכת שהחיינו ואקב"ו לישב בסוכה 'חזינא לי' לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא".

ואין זה השגה דמצינו כמה ראשונים ואחרונים שהשאלו לשון 'מסדר כולהו אכסא' ולשון 'וסדרן על הכוס' להלכות אחרים:

א) בספר המנהיג (הלכות חנוכה עמוד תקלא), "הרואה נר חנוכה יום ראשון מברך שתים שהחיינו ושעשה ניסים, מיכאן ואילך הרואה מברך אחת, ניסים, ובשלא הדליק בתוך ביתו עדיין ואם רוצה לסדרם על הדלקתו ולא יברך עד שידליק בביתו הרשות בידו כדי לחבבו מאד, כדאמ' חזינא ליה לרב כהנא דמסדר להו אכסא דקדושא זמן דסוכה ולישב בסוכה וכן אכסא דהבדלתא". (פירוש של "וכן אכסא דהבדלתא" מפרש המאירי "מידי דהוה אקדושא ואבדלתא שמסדרין אותן על כוס

אחד ביקנה"ז אף על פי שהקדוש בא בשביל יום טוב והבדלה בשביל שבת הואיל ויש לכבוד שבת וכבוד יום טוב שיכות זה בזה לענין אחד והוא קדשת שני הימים ואיסור מלאכה").

והב"ח או"ח סימן תרעו כתבו בשם הגהות מיימוניות (פ"ג ה"ד אות ב) בשם רבינו שמחה וראבי"ה (הל' חנוכה סי' תתמג).

(ב) ראבי"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן א' פא, "והא דלא מברכין על בדיקת הסכין . . וא"כ כשהוא מברך לבסוף על השחיטה הכל בכלל כדאמרינן גבי הילכות סוכה (סוכה מז"ע"א) חזינא ליה למר בר רב אשי דמסדר להו לכולא אכסא דברכתא. וכן גבי הבדלה. ואמרינן נמי בפ"ג דערובין (מז) זכרון אחד עולה לכאן ולכאן".

(ג) הב"ח אבן העזר סימן לד, "כתב במרדכי פ"ק דכתובות (סימן קלא) ומן הדין היה ראוי לברך ברכת אירוסין בשעת קידושין אלא דנהגו לברך בשעת נישואין משום דמסיימין בה והתיר לנו את הנשואות וסמכו אהא דתניא העושה סוכה לעצמו מברך וכו' רב כהנא מסדר להו לכולהו אכסא דקידושא מחיבור ה"ר אפרים [עפ"ג דאישות] עכ"ל". וכן איתא בבית הבחירה למאירי מסכת כתובות דף ז:.

(ד) ב"י או"ח סימן תרנא, "תנו רבנן העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב וכתב הרא"ש (פ"ד סי' ב) האידנא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת עשייה אלא בשעת נטילה כדאמרינן לקמן (שם) בשעהיינו דסוכה דרב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא הכי נמי דלולב מברכין ליה בשעת נטילה". וכן כתב הסמ"ג עשין סימן מד.

(ה) רש"י (כתובות ח. בד"ה שמח תשמח) "ומשעת אסיפה היא ראויה לברך [אשר ברא] אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת דאמרי' רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ורבי חייא מכנסן הואיל ויש שם כוס".

(ו) הלכות ברכות לריטב"א (פ"ח אות טז), אף על פי שאסור לאכול משהחשיך עד שיבדיל אם היה אוכל מבעוד יום והחשיך אינו חייב להפסיק אלא גומר סעודתו ומברך על מזונו על [ה]כוס, ואחר כך מבדיל על כוס שני, שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ואם אין לו אלא שיעור אחד סודר הכל על אותו כוס ואומר ברכת מזון ופרי הגפן ובשמים ונר והבדלה, יש לו יותר משיעור אחד כל שהוא, מברך עליו ברכת מזון ומריק ממנו כל שהוא העודף לכוס אחר וטועמו ואחר כך מברך עליו בשמים נר והבדלה.

וממשיך הרב הנ"ל, "ונראה שכוונת החי"א היא לציין למה ששנינו במס' פסחים (נד.): 'רבי יהודה אומר, סודרן על הכוס'. אמנם דברי החי אדם אינם מובנים..."

ולא זכיתי להבין דבריו א) שמשנה דברי החי"א למה שעלה בליבו ושואל על דברי עצמו כאילו הם דברי החי"א?! ב) כשהמשנ"ב כתב 'וכמ"ש דסודרו על הכוס', כותב "אין דברי המשנ"ב מוכרחים" (דהיינו שיש מקום לסברת המשנ"ב אלא שאינה מוכרחת), אבל כשהחי"א כתב (לדעתו של הנ"ל) 'וכמ"ש דסודרו על הכוס' כותב שאינם מובנים!?

ג. עוד כתב הרב הנ"ל "לפי מה שנתבאר, לשון השו"ע וכל הפוסקים הנמשכים אחריו (כולל שו"ע רבינו הזקן וסידורו), "ואוחז היין בימין וההדס בשמאל כו' ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל" אינו אלא

ע"ד לשון הגמרא שהוא מקורו "אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו כו' אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו". עכ"ל.

מה שכתב "וסידורו" אינו מדויק, דהא כ"ק אדה"ז כתב בסידור "בשעת ברכת בורא מיני בשמים צריך לאחוז הכוס בשמאלו והבשמים בימינו ובשעת ברכת בורא מאורי האש צריך לאחוז הכוס בימינו. ואח"כ יביט בצפרנים. ויחזור ויאחוז הכוס בימינו בברכת הבדלה". עכ"ל.

וגם דברי כ"ק בשו"ע אינם סובלים סברתו, דנניח דברי הגמרא ושו"ע (המחבר) "ואוחז היין"... יש לפרש דאינו חייב כ"כ, אבל דברי כ"ק בשו"ע ובסידור ש"צריך לאחוז הכוס" - האיך יתכן לומר דס"ל לכ"ק לפרש הגמרא, שהוא בדוקא כשירצה לאחוז בשניהן שצריך לאחוז את היין בשמאלו והבשמים בימינו כו'?



דעת אדה"ז בקציצת הצפרניים ככלי לצורך טבילה

ע"י נכרית

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים שע"י ביהכ"ס אנ"ש

ביו"ד (סקצ"ח) נחלקו הט"ז ונקה"כ בדין אשה ששכחה ליטול צפרני' מע"ש, דדעת הט"ז (סקכ"א) דתטבול בלי נטילת הצפרניים, דהוי מלאכה דאורייתא, אבל בנקה"כ מביא מש"כ בתוס' (שבת צד, ב ד"ה אבל) דנטילת הצפרניים שלא לצורך הצפרניים הוי מלאכה שאצל"ג, והא דתני חייב הוא רק לדעת ר"י אבל לדידן פטור, ולפ"ז לאמר לנכרית ליטול הוי שבות דשבות במקום מצוה, ולכתחילה תאמר

לנכרית שתטלם ביד משום מהיות טוב אבל מעיקרא דדינא מותר אף בכלי. ובמג"א (או"ח רס"מ) ביאר שדעת האוסרים הוא דס"ל דלא הוי מלאכה שאצל"ג דהריב"ש כותב (סשצ"ד) דחייב אפי' לר"ש ואפי' שהולכים לאיבוד "שהרי הנטילה היא המלאכה וכן בשער כו' ונראה לומר ג"כ כו' אבל גזירה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשער רק לצורך העור, כגון בעורות תחשים. וע"כ חייב כל שהוא לצורך גופו אע"פ שאינו צריך לשער". ומ"מ מסקנת המג"א כהתוס' (ונחלקו הפוסקים בדעת המג"א אם לכתחילה עדיף ביד או בכלי, ראה מה שנסמן בילקוט מפרשים בשו"ע הוצאות הדרת קודש).

ובשו"ע אדה"ז (סש"מ ס"ב) כותב "אין הגוזה והחתוך צפרנים בכלי חייב אלא אם כן צריך לצמר או לשער או לצפרנים שחתך אבל אם אינו צריך להם הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה ולפיכך אשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים ובשבת הוא ליל טבילתה יש מי שמתיר לה לומר לנכרית לחתכן לה שכל דבר שאינו אסור אלא מדברי סופרים מותר לעשותו ע"י נכרי לצורך מצוה כמ"ש בסי' ש"ז ושכ"ה אבל יש אומרים שאף אם אינו צריך לצמר ושער וצפרנים חייב (שעיקר המלאכה היא העברת השער והצמר מהעור והצפרנים מהאצבעות והרי הוא צריך לגוף העברה זו ועוד) שגם במשכן היו גוזזים עורות התחשים אע"פ שלא היו צריכים לשערן ולכן אין להתיר לומר לנכרית לחתכן שזהו שבות גמור ולא התירוהו לצורך מצוה כמ"ש בסי' רע"ו אלא תאמר לה ליטלן ביד או בשינים שזהו שבות דשבות".

[וידוע כבר החידוש בדברי אדה"ז אלו, דבסדרי טהרה (סקצ"ח סקל"ט) כותב לחלק (עיי"ש שלא כתב את זה בדעת הריב"ש עצמו), דאפי' להמחייבים בגיזה לאו לצורך גופה, זהו דוקא היכא דהוי לצורך יפוי העור, אבל הנטילה לצורך טבילה אינו לצורך יפוי העור אלא לצורך טבילה שלא יחוץ הצואה שתחתיו, ושוב הוי מלאכה שאצל"ג. ובאמרי ברוך (על הט"ז שם) כותב כדברי הסד"ט, וכותב שאם יש לאשה צפורן גדול שבלאו הוי ה' דעתה לקצצה או יש לומר דלכו"ע חייב. וכן כתב בביאור הלכה (רס"מ).

ועכשיו שנדפס חידושי הרמב"ן על שבת רואים שגם הוא כתב לאסור בפירוש קציצת הצפרניים דהוי מלאכה הצריכה לגופה, דז"ל (קו, א) "ואע"פ שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער מלאכה הצריכה לגופה נקראת כו' גוזז ונוטל צפרנו בין לתקן גופו ולייפות עצמו ובין לצורך השער והגיזה כולן מלאכה הצריכה לגופה הוא מפני שהכל דבר אחד והנטילה היא המלאכה".

וראה בהגהות הגרא"ז על הרמב"ן שכתב על דברי הרמב"ן שזהו לא מטעמו של הריב"ש. ולכאורה כוונתו, דלהריב"ש המלאכה היא צורך יפוי העור, משא"כ להרמב"ן "הנטילה היא המלאכה", וא"כ כל פעם שצריך לנטילה יתחייב, ולפ"ז יהי'

הנ"מ ביניהם במקרה דידן, שאי"צ ליפוי העור ורק להסיר החציצה, דלסברת הריב"ש כאן יהי' מלאכה שאצ"ל, אבל להרמב"ן גם כאן יתחייב.

אלא שצ"ב, דהרמב"ן כותב בבכורות (על הסוגיא כד, ב) דתולש צמר לצורך שחיטה הוי מלאכה שאצ"ל"ג, וא"כ ע"כ שגם הרמב"ן כוונתו רק שהמלאכה הוי צריכה לגופה כשנעשית לצורך הצמר והשיער וגם כשנעשית לצורך יפוי העור, משא"כ בתולש בשביל לשחוט שאינו לא לצורך הצמר ולא לצורך יפוי העור, וזה דומה ממש לנדו"ד של קציצת צפרנים לצורך טבילה דאינו לא לצורך הציפרניים ולא לצורך העור, אלא להסיר החציצה.

ואדה"ז כאן מדייק בראשית דברי הריב"ש (הועתקו לעיל) עיי"ש שתחילה כתב שהנטילה היא המלאכה, ומזה דייק אדה"ז מה שמדייק הגרא"ז מדברי הרמב"ן, ויוצא בדיוק להיפך ממש"כ הגרא"ז, שלדעת הריב"ש המלאכה הוא גוף ההעברה, ולדעת הרמב"ן המלאכה היא לצורך העור או הצמר].

והמו"ל דשו"ע החדש כתבו דמשמעות אדה"ז שהעיקר הוא כדיעה הב'. וכן כתב בספר טהרה כהלכה ח"ב פ"ב הערה 202.

ולכאורה אפשר להביא ראי' מדברי אדה"ז בסתצ"ח סכ"ג, דכותב דהשוחט את העוף ביו"ט "לא ימרוט את הנוצה כדי לעשות מקום לסכין שהרי הוא עוקר דבר מגידולו, ועוד שהעושה מלאכה זו בשבת יש לחייבו דם משום גוזז", והרי רואים מכל אלו ששקו"ט בסוגיא שהקישו דין דגוזז דתולש לצורך שחיטה דהוי לא לצורך העור ולא לצורך הנוצה דכתב הרמב"ן דהוי מלאכה שאצ"ל"ג לדין זה דגוזז לצורך טבילה דאינו לא לצורך הצפרניים ולא לצורך יפוי העור, ואלו שחילקו הוא רק להיפך שדין גוזז לצורך טבילה חמור יותר (ראה מנחת פתים על או"ח סש"מ).

ולפי זה לכאורה אפשר ללמוד מזה שסותם אדה"ז בסתצ"ח שסובר לעיקר כדעת הריב"ש (וכפירושו בסש"מ שגוף המלאכה הוי ההעברה והרי צריך להעברה זו). ואולי הלשון 'יש לחייבו' יכול להתפרש היינו שפעולה זו הי' חייב אם הי' צריך לגופה אבל לא שחייב ממש. ואבקש מהקוראים שיעירו בדין זה שנוגע להלכה למעשה.



ביטול איסור בהיתר*

הרב יצחק חנוכה

מרבני כשרות העלמי "אווי קיי"

כתב הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות (פי"ז הלכה ל"ב) וז"ל: וכל הנזהר בדברים אלו מביא קדושה וטהרה יתירה לנפשו. וממרק נפשו לשם הקב"ה שנאמר (ויקרא יא, מד) והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני.

והנה בפרשת שמיני (שם פסוק מז) עה"פ "להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל" כתב בעל הטורים וז"ל: הפסוק מתחיל בלמ"ד ומסיים בלמ"ד, רמז לרוב איסורין ששיעורן בס"ל. עכ"ל.

ועפי"ז י"ל, שזה שמסיים הרמב"ם הלכות מאכא"ס בפסוק זה דוקא המסיים בתיבת אני (כך שסיום כל הלכות אלו הוא בתיבת "אני" דהכל הולך אחר החיתום), הוא לרמז על כו"כ ענינים השייכים לביטול בששים.

תיבת אני עולה בגי' ס"א, כדי לרמז על ביטול רוב האיסורין (א) בששים (נ"י), כמו שנתבאר בפט"ו הלכה יז-כא.

בתיבת אני אות הא' רומז על האיסור, והוא בתחילת התיבה וקודם לאותיות נ"י (הרומז על ההיתר), וכ"ז נאמר בתיבה א', להורות על כך שביטול בששים הוא רק כאשר מקצת מן האיסור (א) נפל לששים (נ"י) דהיתר מלכתחילה, אך באם האיסור הוא כבר הרוב, אין תקנה להרבות אח"כ ההיתר כדי לבטל האיסור, וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ם (שם), בהלכה כ"ה ואילך.

תיבת אנ"י הוא אותיות אי"ן, ענין הביטול, וגם זה מרמז על כמה הלכות שבביטול האיסור, שהצד השווה שבהם שאין דין ביטול האיסור אלא כשמהותו של האיסור הוא בבחי' ביטול (לא רק בכמות, כ"א גם באיכות):

א. דביטול זה (דלעיל) הוא רק כשהוא באופן של תערובות כשאין האיסור ניכר (כמבואר בחולין צה ע"א בתוס' ד"ה ספקו אסור, שהקשה על הא דאמרינן התם דתשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספקו אסור דהא דקי"ל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אהא דקי"ל שאם ישנו תערובות איסור והיתר הנה מדאורייתא חד בתרי בטיל, והרי התערובות קבוע הוא!! ומשני דהא דקי"ל דהאיסור בטל הוא היכא דמערוב ואינו ניכר האיסור אבל הכא (בסוגיית הגמ' דחנוות מוכרת בשר) ידוע האיסור

(* לע"נ אאמו"ר ר' יעקב ב"ר יצחק חנוכה בקשר אם יום היאר-צייט ד' אייר תשע"א.

בדוכתיה וחנות המוכרת בשר נבלה ובדבר חשוב אפי' מעורב לא בטיל ואמר כל קבוע כו'.

ב. ביטול איסור בהיתר הוא רק כשאין האיסור מחמץ או מתבל (מילתא דעבידא לטעמא).

ג. ועד"ז כאשר האיסור הוא דבר חשוב. וכפי שפסק הרמב"ם בפרק ט"ז ה"א וז"ל: כל השיעורים האלו שנתנו חכמים לדבר האסור שנתערב במינו המותר בשלא היה הדבר האסור מחמץ או מתבל [מילתא דעבידא לטעמא]. או דבר חשוב שהוא עומד כמות שהוא [דבר חשוב] ולא נתערב ונדמע בדבר המותר [שאין האיסור ניכר]. אבל אם היה מחמץ או מתבל. או דבר חשוב אסור בכל שהוא. וכמו שמפרט הרמב"ם בהלכה ב-ו.

ד. וכן כאשר האיסור הוא דבר המעמיד אינו בטל.

ה. כאשר האיסור הוא בגדר של "ברי". וכמו שממשיך הרמב"ם שם בהלכה ז': וכן כל בעלי חיים חשובין הן ואינם בטלין [איסור ברי']. ובהלכה כ"ו: המעמיד גבינה בשרף פגי ערלה. או בקיבת תקרובת עכו"ם. או בחומץ יין של עכו"ם הרי זו אסורה בהנייה. אע"פ שהוא מין בשאינו מינו ואע"פ שהוא כל שהוא שהרי הדבר האסור הוא הניכר והוא שעשה אותה גבינה. [דבר המעמיד].



מאפה קטניות ותבשיל שמעורב בו קטניות

הרב שלום דוב בער שוחאט

דומ"צ בבד"ץ אגודת הרבנים דארצות הברית וקנדה

גזירת קטניות בפסח נידון בשו"ע אדה"ז סימן תנג, בחלקו הראשון של הסימן העוסק בדיני החיטים למצות. הבא לקמן הוא עיון בדברי אדה"ז בסימן זה, בהבאת דברי אדה"ז הנוגעים לענינו עם ביאור משולב, וכן מסקנות היוצאות מדבריו, הנוגעות למעשה.

ובהקדים, שאף שגזירת קטניות נתקבלה בכל תפוצות בני ישראל האשכנזים, הנה בסיבת האיסור, הגדרתו והגבלותיו, ישנם שינויים בין הפוסקים, עם כו"כ נפק"מ להלכה, ובהבא לקמן נדון בעיקר בשיטת אדה"ז.

סעיף ג – המנהג וסיבתו

מין הנקרא בל"א טירקשי"ץ וויי"ץ אינו מין חטים רק למיני קטניות יחשב. טטרק"י (או היידי"ץ או גריק"ע) הוא ממיני קטניות ומותר לעשות ממנו תבשיל בפסח כמו שמותר לעשות משאר מיני קטניות מעיקר הדין.

אבל נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן ופולין ועדשים ושומשמין ושאר מיני קטניות אפילו ביו"ט אחרון לפי שבדורות האחרונים רבו עמי הארץ שאינן בקיאין באיסור והיתר, ואם יראו שאוכלים בפסח תבשיל של מיני קטניות יטעו להתיר גם כן תבשיל של מיני דגן, הואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שדרך ממיני דגן – ידמה בעיניהם שדינם שוה בפסח, לפיכך נהגו לאסור הכל.

דהיינו, גזירת קטניות היא על: **תבשיל שנעשה ממיני קטניות.**

והסיבה לכך היא: מפני שעמי-הארצות יטעו ויחשבו שמאחר ובכל השנה מבשלים חמשת מיני דגן בקדירה, וגם מבשלים קטניות בקדירה, אזי יתבלבלו בפסח ויאכלו **תבשיל של חמשת מיני דגן** – כי רואים **תבשיל של קטניות.**

סיבות שהוזכרו במקורות אחרים ולא הוזכרו ע"י אדה"ז

מקודם שנמשיך בביאור דברי אדה"ז, יש להקדים ולהביא את הסיבות שהובאו במקורות אחרים לאיסור קטניות וההלכות שנסתעפו מהם. **סיבות שלא הובאו ע"י אדה"ז**, וכנראה שאדה"ז לא סבירא לי' מסיבות הנ"ל, אלא רק סיבת בלבול בין תבשיל לתבשיל, ולכן אדה"ז אוסר רק תבשיל:

סמ"ק מצוה רכב: מביא בראשונה את הסיבה של תבשיל (שהביא גם אדה"ז), ואח"כ מביא עוד סיבות כגון: נאסף כמו מיני דגן, או שעושים ממנו פת כמו מיני דגן, וכו'. ונראה ברור מדבריו שהאיסור אינו רק על תבשיל, אלא גם על פת העשויה ממיני קטניות.

טור סימן תנג: איסור קטניות הוא משום שאולי נתערבו מיני דגן עם הקטניות, ומסיים – שזו חומרא יתירה ואין להקפיד על כך.

ב"ח על אתר: האיסור הוא משום שעושים מקטניות פת כמו שעושים ממיני דגן, אבל אם נתערב בתבשיל – מותר, ומשמע שזהו רק בדיעבד אבל לא לכתחילה (וכך פסק הרמ"א בסימן תנג, א).

חיי אדם (קכו, א): האיסור הוא בגלל שעושים מהם קמח, וזה דומה לקמח דגן שעושים ממנו תבשיל, ולכן האיסור הוא רק על תבשיל שנעשה מהם, אבל מותר לעשות פת שנעשה מקמח קטניות.

משנה ברורה (תנג, סק"ו): מביא בתחילה סיבת הטור, שהוא שמא נתערבו בו מיני דגן, ואי אפשר לברור כדבעי, ואז יאפה או יבשל ויבוא לידי חימוץ; וסיבה שניה, כי עושים ממנו קמח כמו שעושים מחמשת מיני דגן (סיבת החיי אדם). ולכן אוסר הן בישול קטניות שלמות, והן בישול קמח קטניות, והן אפיית פת קטניות.

אבל אדה"ז אינו מביא אף אחד מסיבות הנ"ל, חוץ מהטעם שתבשיל קטניות דומה לתבשיל דגן.

ועתה נשוב לדון בדברי אדה"ז בשו"ע:

סעיף ד – המינים שנאסרו

ולא נהגו איסור אלא במיני קטניות שהתבשיל הנעשה מהם מתחלף בתבשיל הנעשה ממיני דגן שהם דומים זה לזה ששניהם נקראים מעשה קדירה, ולכך אסרו זה בשביל זה, אבל מיני זרעים כגון השבת (שקורין עני"ש) והכסבר (שקורין אליינד"ר) וזרע אקלייז"א וכיוצא בהם משאר מיני זרעוני גינה אין נוהגין בהם איסור חוץ מן החרדל, לפי שגידולו הוא בשרביטין והרי הוא דומה לגידול מיני קטניות ונאסר בכללם, וחוף מן הכמון הנמכר בחנות (שקורין קראם קימל) שמביאין אותו לכאן ממדינות אחרות וגרעיניו דומה לדגן, ולכך מחמירין בו כמו שמחמירין בכל מיני קטניות, אבל מין כמון (שקורין פעלד קימל) שאין צורתו דומה לדגן אין מחמירין בו כלל, וכן כל מיני ירקות אין מחמירין בהם הואיל ואינן דומים כלל לדגן.

בסעיף זה ממשיך אדה"ז להבהיר שהגזירה היא רק על "מעשה קדירה", ומביא ההגדרות של מינים האסורים (בנוסף למה שציין מקודם):

אופן גידול: מה שגודל בשרביטין, שדומה לקטניות שנאסרו – גם הוא נכלל באיסור, דהיינו – שכל מין שימצאו, אפילו אם לא נמצא ברשימת המינים בסעיפים ג-ד, הנה אם גידולו הוא בשרביטין – אזי נכלל באיסור קטניות, ואסור לעשות ממנו תבשיל בפסח.

צורת גרעיניו: כל מה שגרעיניו דומים לחמשת מיני דגן – ג"כ נאסר (אפילו אם אינו גודל בשרביטין).

ומסיים, שזה לא כולל סוגי ירקות, דהיינו, שכל דבר שאינו גודל בשרביטין או אינו זרע הדומה לאחד מחמשת מיני דגן – לא נאסר.

ונראה שאדה"ז קבע כללים אלה גם למינים נוספים שלא היו בזמן האיסור, ודלא כשיטות המקילים שהאיסור הוא רק על מינים שהיו קיימים בשעתו (אגרות משה או"ח ח"ג סי' סג). ולפי זה, סויה או בוטנים ("פינאט") נחשבים כקטניות בגלל גידולם בשרביטין.

ובנוגע "קינואה", הנה מצד אחד דרך גידולו אינו בשרביטין, וגם צורת גרעיניו אינו דומה לחמשת מיני דגן, אלא הוא בגדר זרעים. ומצד שני, תבשיל הנעשה מ"קינואה" דומה לתבשיל שנעשה מחמשת מיני דגן.

ונראה לומר, שמאחר ואדה"ז שם ב' תנאים הללו (דומה לחיטים או גידולו בשרביטין) בשביל איסור קטניות, אזי זה תנאי בתבשיל, דהיינו, שתבשיל האסור משום דמיון לתבשיל חמשת מיני דגן הוא רק אם נעשה ממינים עם תנאים הללו, ו"קינואה" אין בו תנאי הגידול, ולכן לכאורה יהיה מותר לאכלו בפסח הגם שתבשילו דומה במראהו לתבשיל של חמשת מיני דגן [דאל"כ תאסור כל תבשיל שנעשה מירקות הדומה לתבשיל של חמשת מיני דגן, כגון העושים "פסטה" מקישואים...]. וצ"ע.

סעיף ה – תנאים נוספים לאסור האכילה

ואפילו במיני קטניות לא נהגו אלא איסור אכילה אם נפלו עליהם מים בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין, אבל מותר להנות מהם בפסח, וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם (אבל השמנים שאינם נעשים ממני קטניות מותרים אפילו באכילה) אפילו על השלחן שאוכלים עליו, ואין חוששין שמא יפול מהשמן לתוך התבשיל שאף אם יפול לתוכו מעט שמן הרי הוא מתבטל בתוכו ברוב, כיון שמנהג איסור זה אינו אלא חומרא בעלמא...

בסעיף זה מגדיר אדה"ז, שאיסור קטניות הוא רק כשנתקיימו בו תנאים נוספים (בנוסף להמובא לעיל, שהאיסור הוא על תבשיל), והם:

תנאי ראשון: "נפלו עליהם מים". דהיינו שאם נשמרו באופן יבש לגמרי ("שמורה"), ואח"כ הוכנו לאכילה בלא שום תוספת מים אזי מותר לאכלם. וכן, מים דווקא, ולא מי פירות, ולכן אם בישל או אפה בשמן או שאר מי פירות שאין בו חשש של מים – אזי מותר לאכלם.

ועפ"ז נראה שאלו העושים פופקורן ע"י מכונת אוויר חם, בלא שום מים, או שמכינים ע"י שמן שאין בו טיפת מים – אזי זה מותר בפסח. וכן בוטנים ("פינאט") שנעשו באפיה בתנור בלא תוספת מים (או אפי' נעשו רק עם שמן, אבל השמן נקי ממים לגמרי), ג"כ יהיו מותרים.

תנאי שני בהמשך להנ"ל: שהמים צריכים ליפול "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין", דהיינו שצריך להיות נעשה באופן שאם היית שופך זאת על קמח חיטה זה היה נהיה חמץ. ונראה שרק באם יש מים ונשאר ליותר מח"י דקות, יש מים ביחד עם מי פירות או מלח שמחמץ מהר – אזי אסור, אבל אם

מקפיד שיהיה פחות מח"י דקות, ואז "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן" לא יהיה אסור מעיקר הדין, אזי לכאורה יהיה מותר לאוכלו בפסח לכתחילה.

וממשיך, שמיני שמנים של קטניות מותרים להדלקה. ובסוגריים משמע שאסורים באכילה, ואדה"ז לא מבאר הסיבה לאיסור שמן קטניות, ומכוון שהביאו מיד בהמשך לדבריו שאיסור קטניות הוא רק כשנשרה במים נראה לומר בפשטות שנאסר בגלל שבדרך-כלל הפקת שמן מקטניות (כגון שמן תירס) נעשה ע"י שרייתם (או בישולם) במים, ואז נאסרו, אבל אם היה נעשה שמן בלא שום תערובת מים כלל, אזי היה מותר באכילה. וזה מתאים להמובא בתרומת הדשן סי' קיג, ששמן קטניות אסור בגלל שנשרה במים מקודם.

ויוצא שאדה"ז אינו סובר כשהשיטה המחמירה שקטניות אסורים במהותם, ולכן אפילו שמן שנעשה בלא שום מים ייאסר (כשיטת אבני נזר או"ח סי' שעג). ומצד שני יוצא שאדה"ז אינו סובר כהשיטה המיקלת יותר, שהאיסור הוא רק על קטניות בצורתם ולא על היוצא מהם (כשיטת אג"מ הנ"ל, חלקת יעקב סי' צו, ועוד), אלא האיסור הוא על קטניות שנתבשלו או נשרו במים באופן שהיו נאסרים אם היו חמשת מיני דגן.

ולכן, שמן בוטנים שנעשה באופן של כתישה (expeller) בלא תוספת מים – לכאורה מותר להשתמש בו בפסח, וכן חמאת בוטנים (peanut butter) שנעשה מכתישת בוטנים יחד עם שמן בוטנים – ג"כ מותר.

[ולהעיר, שאם אכן נעשה חמאת בוטנים עם שמן בוטנים בלא שום מים כלל, לא בעת הכנת השמן ולא בעת הכנת החמאה – אזי יהיה מותר למרוח זאת על המצה ואין בזה חשש "שרויה", כי מדובר במי פירות ללא מים].

סעיף ז – מצה שנעשית מתערובת קמח חיטה וקטניות

אם עירב קמח חטים עם קמח אורז ועשה מהם מצה, אם יש בה טעם חטים – הרי היא כאלו היתה כולה מחטים, וכשאוכל כזית ממנה יוצא ידי חובתו אף על פי שרוב כזית זה הוא אורז, לפי שטבע האורז להגרר אחר החטים ונשתנה טעמו לטעם חטים כשהן מעורבים עמו...

בסעיף זה דן אדה"ז אודות דין מצה העשויה מתערובת של קמח מחמשת מיני דגן עם קמח של קטניות (ובהמשך הסעיף, שלא העתקתי, דן בסוגים שונים, ואם יוצא מצה או לא). אבל כאן אדה"ז לא מזכיר כלל וכלל את דין קטניות במצה זו, דלכאורה לאחר שדן בארוכה בדין קטניות – הנה היה ראוי להעיר אם מצה זו כשרה רק בדיעבד בגלל קטניות, וכיו"ב.

ולכאורה יש לבארו בארבעה אופנים¹:

(א) כאן אדה"ז חוזר לדון בזה **מדינא דגמרא**, דהיינו בהמשך להמובא בתחילת הסימן, שקטניות מותרות. אלא דזה אינו מסתבר, שהרי הביא זה מיד אחר שדן בארוכה בגדר קטניות בזה"ז, והיה צריך להעיר ע"ז.

(ב) מצה העשויה מתערובת קמח חיטה וקמח קטניות מותרת מדין קטניות בגלל שכאן נתערב וכבר לא ניכר עליו שהוא קטניות. ולפי זה, יהיה מותר לבשל קטניות מעורבים עם מין אחר באופן שלא יהיה ניכר שזה קטניות (כגון לעשות קציצות בשר ולהוסיף לזה קמח תירס או קמח אורז בכדי לדבק הבשר).

(ג) מאפה העשוי מקמח קטניות אינו בכלל הגזירה, כי רק **תבשיל** נאסר, ולכן אם עשה כל דבר מאפה מקמח קטניות – מותר לאכלו (והסיבה שאדה"ז מביא דוגמא של **תערובת** הוא מאחר ודן לענין אם **יוצא ידי חובת מצה**, אבל לענין אכילתו בפסח – יהיה מותר אפילו אם הוא עשוי רק מקטניות). ולפי זה יהיה מותר לאפות עוגות וכיו"ב מקמח תירס בפסח, אפילו אם נתערב עם מים.

(ד) מאפה העשוי מקמח קטניות **כן** נכלל בגזירת איסור קטניות, אלא שכאן המדובר **במצה** ולא במאפה סתם, דהיינו שהקפידו שלא יחמיץ (פחות מח"י דקות, בלי ערבוב מי פירות או מלח, אלא רק מים, וכו'), ולכן מותר לאכלו. ולפי זה, יהיה מותר לאכול מאפה העשוי מקמח קטניות בתנאי שלא נפל עליו מים כלל (כגון שרק השתמשו עם מי פירות), או שנעשה בהקפדה כאילו הוא קמח מחמשת מיני דגן, ואז אין עליו איסור.

ועצ"ע.



חדר הקטן מדע"ד

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז² כתב, שאין מניחין עירוב חצרות בבית-שער, אכסדרה ומרפסת, "שאע"פ שהוא בית גמור, אינו ראוי לדירה מפני העוברים דרך עליו"³; "ולא בבית

(1) תודתי נתונה להרה"ג הרב אברהם אלאשווילי שליט"א, מעורכי המהדורה החדשה של שו"ע, שעזמו ליבנתי סעיף זה.

(2) הל' עירובין, סי' שס"ו ס"ה.

(3) שאי אפשר לדור שם כיוון שהכל עוברים דרך שם לבתיהם, להלן סי' שע ס"א.

שאין בו ד' אמות על ד' אמות, שאין דירתו חשובה דירה".... וחידש שם שאפילו אם יש בו "כדי לרבע" אם אין ברוחבו ד' אמות אינו חשוב דירה⁴.

והנה פתחי בית-שער, אכסדרה ומרפסת, סתם⁵ בשו"ע⁶ שפטורים ממזוזה (כיוון שאינן עשויין לדירה), ויש מחייבין, ע"כ. ובס' חובת הדר⁷ פסק לקבוע בהם בלא ברכה. ואם פתוחין לבית, פסק בשו"ע שם⁸ שחייבין לכו"ע.

ובפתחי תשובה⁹ בדין בית שאין בו ד' אמות, הביא מספר 'חמודי דניאל' כתב-יד:

"[א] נראה, דווקא בית דירה צריך דווקא שיהא ד' אמות על ד' אמות, אבל בית שער ומרפסת וגינה, אפילו לית בהו ד' על ד' חייבין". יש בזה שתי אפשרויות: א. שהכוונה למקומות אלו כשפתוחים לבית, שחייבים לכל הדעות לפי השו"ע¹⁰. ב. שהכוונה למקומות אלו לפי הי"א בשו"ע, שחייבים תמיד מדרבנן¹¹.

"[ב] ועוד נראה, במי שיש לו בית גדול ויש לו חדרים קטנים להניח שם חפצים, דחייבים במזוזה", ע"כ. בפשטות הכוונה שכיוון שראויים להניח בהם חפצים¹², חייבים במזוזה גם בלא שטח של דע"ד.

ובחידושי הריטב"א¹³ כתב על מש"כ בגמרא שבית שאין בו דע"ד אמות דינו לעניין עירובין פחות מבורגנין (צריפים המספקים מזון לעוברי דרכים), כיוון

(4) ובמ"מ שם מבאר, שזה כדעת הש"ך ביו"ד סי' רפו ס"ק כג, וכהט"ז באו"ח סי' תרל"ד ס"ק ב שגם הרמב"ם ס"ל כהרא"ש בזה (ודלא כפסק השו"ע שם סי"ג שבכה"ג חייב במזוזה, כהבנת הרא"ש ברמב"ם).

(5) כי השו"ע הביא דעה ראשונה ללא ציון שם הפוסקים או "יש אומרים", ולכן לא הבנתי מש"כ הב"ח סד"ה מרפסת (ובחובת הדר פ"ב הע' ל) שהשו"ע לא הכריע בזה.

(6) יו"ד סי' רפו ס"ז.

(7) פ"ב ס"ז.

(8) בשו"ע כ"כ רק אודות בית שער, אך ראה בש"ך ס"ק טז, טז ס"ק ז ובאר הגולה ס"ק יג, שהכוונה גם למרפסת וגינה.

(9) סי' רפו ס"ק יא.

(10) כפי שהבין בשו"ת מהרש"ם דלהלן.

(11) כפי שהבין הגר"ש קלוגר דלהלן.

(12) כדין אוצרות יין ושמן (שו"ע סי' רפו ס"א) ובית התבן ובית העצים וכו' (שם ס"ב, כמוכא בחובת הדר פ"ב הע' יא ואילך), שהטעם מפני שמשתמשים בהן לצורך הדירה. רק הרמב"ם פטרם.

(13) סוכה ג ע"ב.

שבורגנין חזו למילתייהו, ובית זה "לא חזי למילתיה", שלמסקנתו בבורגנין סגי אפילו פחות מדע"ד, וכ"כ הרא"ה שם, וכ"כ הדגול מרבבה¹⁴ שבורגנין א"צ דע"ד. ומזה הביא בחידושי הרש"ש שם ראיה כדעת החמו"ד לעניין מזוזה.

והגר"ש קלוגר¹⁵ כתב על דברי החמו"ד שהן טעות, "יציבא בארעא, וגירא בשמי שמיא!?", איך ייתכן שבית שאין בו דע"ד פטור, ובית שער שהוא רק גזירה מדרבנן משום שנראה כבית – חייב. אבל בשו"ת מהרש"ם¹⁶ כתב דלק"מ, שהרי כשבתים פתוחים לבית שער חייב מה"ת, ובזה ייתכן שכל אחד לפי תשמישו. ורק לפ"ד התוס' שכל בית שער חייב מדרבנן ניתן לומר זאת.

והריא"ז¹⁷ כתב "וכן נראה בעיני, שאם היה בית גדול פתוח לבית קטן שאין בו ארבע אמות, בין שהיה היכר ציר לצד הבית הגדול בין שהיה היכר ציר לצד הבית הקטן, חייב במזוזה, שפתחו של גדול הוא נחשב, והרי הוא כבית הפתוח לרה"ר או לגינה שהוא חייב במזוזה, ואפילו אם היה היכר ציר מבחוץ, כמבואר בקונטרס הראיות". ורבים¹⁸ פירשו בדבריו, שיש פתח לרה"ר גם מהחדר הקטן.

ובגיליון רע"א שם נחלק על החמו"ד, וס"ל שרק הפתח שבין החדר הקטן לגדול חייב במזוזה כאילו היתה זאת כניסה מבחוץ.

ובשו"ת אגרות משה¹⁹ נחלק על הרע"א, ופסק שא"צ שם מזוזה כלל. ובשו"ת יביע אומר²⁰ ח"ד חיו"ד סי' כג (אודות גוזזטרא שאין בה דע"ד ואינה מקורה, אלא שפתוחה לבית), פסק שא"צ מזוזה, והמחמיר יקבענה בכניסה מהבית לגוזזטרא.

(14) סי' שצח ס"ו.

(15) שו"ת קנאת סופרים סי' קיח.

(16) ח"ג סי' קנד.

(17) הובא בשלטי הגיבורים סוף הל' מזוזה (להרי"ף, שנדפסו בש"ס ווילנא אחרי מסכת סוכה, דף ו ע"ב סו"ס ב).

באותו קטע, לפני נושא זה, פוסק מדעת עצמו שגם אם הבית ארוך וצר, ויש בו כשיעור דע"ד – חייב במזוזה.

(18) שו"ת חקרי לב יו"ד ח"ג סי' קכט. שו"ת חסד לאברהם למהר"א תאומים חיו"ד סו"ס צא. שו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' רפז (כאחת האפשרויות).

(19) יו"ד ח"א סו"ס קפא.

(20) ח"ד חיו"ד סי' כג (ומשם רוב הציונים בבירור זה).

יש מספרים שהגרוז"ש דבורקין ע"ה פסק לכמה משפחות בשכונת "כאן ציוה ה' את הברכה" לנהוג בחדר קטן מדע"ד כדעת רעק"א ולקבוע מימין הכניסה לחדר החיצון, ע"פ דעת אדה"ז הנ"ל, שפסק כהרא"ש שחדר כזה אינו בגדר בית כלל.

ולא הבנתי מה ניתן ללמוד בנדון משו"ע אדה"ז, שלא הזכיר אלא את הדין הבסיסי בשו"ע, שבית (בית שער, אכסדרה ומרפסת) ש"אינו חשוב דירה", או (פחות מדע"ד) ש"אינו ראוי לדירה" פטורים ממזוזה. ולא דן בשאלה אם ואיך קובעים בו מזוזה באם אחד מהם יש בו תשמישי דירה באופן שחייב במזוזה, או שפתוח לבית באופן שחייב במזוזה.

ומאידך הרב אלי' שי' לנדא מסר לי, שבבית אביו הרה"ח הגר"י לנדא ז"ל אב"ד ב"ב, הי' חדר קטן מדע"ד שאינו פתוח לבית, וקבעו בו מזוזה (מסתמא בלא ברכה).



מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית

הת' ישראל פינחס ווייסברג

ישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קלפורניא

מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית לתפילת מנחה ומעריב וכן לקבלת שבת וכן העולה לתורה, ולפני החתונה אין הבחורים העוברים לפני התיבה מתעטפים גם בשחרית, וכבר עמדו על כך שלכאורה הוא כנגד המנהג ברוב תפוצות ישראל המובא בראשונים ובפוסקים. הדברים שכבר נאמרו בזה יובאו להלן וגם מה שיש להרחיב ולהוסיף על דבריהם. ולשלימות הענין נסדר הטעמים והמקורות להמנהג כפי שהובאו בספרי הלכה ומנהג לדורותיהם.

ונתחיל בפסק ברור בשו"ע אדה"ז סי' יח ס"ד: "כל העובר לפני התיבה אפילו לומר סליחות ותחנונים"²¹ צריך להתעטף בטלית גדול מפני כבוד הציבור ואפילו

21 צ"ב כוונתו במה שנקט כאן דוקא סליחות ותחנונים, דמחד גיסא י"ל דכיון שהם אינם דברים כל כך חשובים לכן יש בזה יותר חידוש, ולגבי תפילה כל שכן שצריך להתעטף הש"ץ. משא"כ בסי' יד (המובא בפנים בסמוך) מדובר בספק אם לברך על טלית שאולה וע"כ נקט דברים יותר חשובים כמו לעלות לדוכן, ולקרות בס"ת, ולירד לפני התיבה שהם חיובים ופשוט שצריך להתעטף בהם, ולכן יש בו חידוש ביותר שעדיין אי"צ לברך אם השאלו לכך ואצ"ל לסליחות ולתחנונים. וראה בשו"ת עצי חיים (סי' ט"י) שכתב דבאמירת י"ג מידות אי"צ הש"ץ ללבוש טלית כי גם הציבור אומרים את זה עמו ביחד, משא"כ בתפילות שהש"ץ מוציא את הרבים יד"ח צריך להתעטף.

אך לאידך גיסא לפי מה שיתבאר לקמן שהמקור בחז"ל שממנה לומדים הפוסקים שהש"ץ מתעטף מדובר באמירת הי"ג מידות דוקא, וזה שהש"ץ מתעטף בכל פעם שעובר לפני התיבה היא מנהג יותר

לומר קדיש יתום יש מי שאומר שצריך להתעטף ולכן מותרים להתעטף אפילו בלילה להדבר ידוע שאין מתכוונים לשם מצות ציצית אלא מפני כבוד הציבור".

ועטיפת הש"ץ מפני כבוד הציבור מוזכר גם בסי' יד ס"ח "השואל מחבירו טלית מצויצת כדי לעלות לדוכן או לעלות לקרות בספר תורה או לירד לפני התיבה אם המשאל יודע שהשואל לובשו לשם מצות ציצית א"כ אדעתא דהכי השאלו שיברך עליו והוי כאלו נתנה לו במתנה על מנת להחזיר ולכן מברך עליו השואל ברכה מחוייבת כאלו היתה שלו ממש אבל אם אין בדעת המשאל שהשואל לובשה לשם מצות ציצית רק שהוא סובר שאינו לובשו אלא מפני כבוד הציבור א"כ אין עלינו לומר דהוי כאלו נתן לו במתנה על מנת להחזיר ולכן אין צריך השואל לברך עליה ברכה מחוייבת רק אם ירצה לברך הרשות בידו כמו שנתבאר לעיל".

הרי שצריך הש"ץ להתעטף בטלית בכל מקום שעובר לפני התיבה גם במעריב, ומדלא חילק משמע שכן צריך לנהוג גם לפני החתונה.

והנה המקור לכל זה הוא בגמ' ראש השנה דף יז ע"ב: "ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף [הקדוש ברוך הוא] כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם". ועד"ז איתא בתנא דבי אליהו זוטא פרק כג: "... ויעבר ה' על פניו ויקרא וגו', מלמד שירד הקב"ה מן ערפל שלו כשליח ציבור שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה וגילה לו למשה סדר סליחה".

ומכאן למדו הראשונים שיתעטף הש"ץ בטלית בסליחות לפני ראש השנה כיון שאומר ה"ג מדות²². וכן פסק הלבוש בסי' תקפא סעי' א'. ויש מהם שהוסיפו שיש לנהוג כן בתפילות של כל השנה שהש"ץ מתעטף בטלית²³. וכ"פ המגן אברהם בהל'

מאוחר ואינו מוסכם לכו"ע, יש מקום לומר דאדה"ז נקט דוקא סליחות ותחנונים שאומרים בהם ה"ג מידות לכן יש חיוב להתעטף ומשא"כ לתפילה (אך ראה בשו"ת עצי חיים שם, ובדברי הרב"א והרנ"ג בהעו"ב דהערה 3), וזה שהזכיר בסי' יד היא מנהג בעלמא ולא חיוב.

22) ראה הלכות קטנות להרא"ש הל' ציצית, ספר מנהגים (קלויזנר) מנהגי סליחות סי' ב', מהרי"ל הל' ימים נוראים עמ' רנט, ספר המנהגים (טירנא) אלול ימי הסליחות עמ' פז, שכתבו בנוגע לאמירת ה"ג מדות. ובשו"ת עצי חיים דהערה הקודם כתב דזה שהזכירו הראשונים להתעטף באמירת ה"ג מידות היא מפני שבימיהם ה' הש"ץ מוציא בתפלתו את כל הציבור ולא היו אומרים אותה הציבור רק שמעו מפי הש"ץ.

23) בהערות וביאורים גליון תתנה הגיב הרנ"ג על מש"כ הרב"א דהראשון שמזכיר המנהג שהש"ץ מתעטף בכל התפילות הוא המגן אברהם (המובא לקמן), שהרי במנהגי הר"ח פלטיאל מביא מרבי משולם ש"ג מדות הרחמים אין לומר ביחיד כשמתפלל סליחות, מדאמ' נתעטף כשליח ציבור, שמע מינה אין

ציצית (סי' יח סק"ב) "ולי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף, כדאמרינן מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ". ופי' המחצית השקל דמדאמר מתעטף הקב"ה כשליח ציבור "משמע דש"ץ בכל ענין שעובר לפני התיבה צריך עיטוף". והביאו כמה פוסקים שיש לנהוג כן ומהם: האליה רבא שם סק"ב, פרמ"ג א"א סי' תקפא סק"ג, חיי אדם, שערי אפרים, שו"ע אדה"ז, ערוה"ש, משנ"ב, כף החיים ועוד.

והנה מצינו ד' טעמים למנהג זה שהש"ץ מתעטף בטלית בשעת התפילה: הלבוש בסי' תקפ"א ס"א (לגבי הי"ג מידות) כתב: "והש"ץ מתעטף בטלית [משום כבוד הציבור]"²⁴. וכ"כ המהרש"ל ביש"ש (פ"ח דחולין סי' נ"ג) והמג"א ועוד כמה אחרונים.

לאומ' רק לשליח ציבור בציבור. מדבריו למדים, שמשתמש במאחז"ל זה להוכיח שתפילה בציבור מהווה מקור ודוגמא שממנה למדים דיני י"ג מדות הרחמים, וממילא א"א להפריד את הי"ג מדות ולומר שרק בהן יש להתעטף. וגם מזה שהמנהג נתפשט בקהילות אשכנז נראה שמדובר כאן במנהג עתיק וקדום, דידוע שאפילו מנהגי הרמ"א בהגהותיו לא התקבלו בנקל באשכנז, ומכש"כ פסקו של המג"א. ועל זה הגיב הרב"א "ודברים תמוהים, כל המעיין בדברי הראשונים יראה ברור שאין שום רמז בדבריהם לעטיפת הש"ץ בתפילות רגילות, גם אין לנו שום מקור אחר שהמנהג היה קיים כבר בימי הראשונים באשכנז או במקום אחר" ע"כ.

וצ"ע מדוע לא הביאו הגאונים הנ"ל הרבה מקורות בדברי הראשונים הידועים שהזכירו מנהג זה: בפירוש התפילות לר"י בן יקר (רבו של הרמב"ן, עמ' טז) "והחזון המתפלל הוא במקום כהן המקריב ומתעטף בטלית לבנה". וכן אף שמצטט הרב"א לדברי הספר המנהגים לרבי אברהם קלוזנר כנראה לא ראה דבריו בפנים שבהמשך דבריו כתב "ספרים אחרים: אלמא ש"ץ מתעטף בכל פעם שהוא ש"ץ אפילו בלילה". ובשו"ת מהר"ם מינץ סי' עח "וכן יש במקצת קהילות חשובות שיש להם טליתות של משי המיוחד לחזן ביי"ט ובימים נוראים, וכל מי שיתפלל רב או חשוב צריך ללבוש אותה טלי". ובהגהות מהר"ז מבינגא (תלמידו של המהרי"ל, הוצאת מכון ירושלים עמ' כה) מפרש טעמו משום כבוד הציבור ונוי יו"ט. ומשמע שהיו נוהגים כן בש"ץ בכל השנה אלא דביו"ט ובימים נוראים הי' לובש טלית מיוחד של משי לכבוד יו"ט. ולהעיר מהכלבו (בשו"ת שבסוף הספר בד"ה במסכת עדיות) "ושליח ציבור שאומרים לו הקהל שיתעטף בציצית בשעת התפילה..". ובה"ל תפילה (דין ישתבח ה') "ועומד החזן ומתעטף בציצית ומברך. . . ויורד לפני התיבה". אבל משמע דקאי על טליתו שמתעטף בה בלאה"כ לשחרית.

24) אמנם בנוסחאות הקדומות של הלבוש (דפוס ויניצה דשנת ש"פ ודפוס פראג דשנת שפ"ג) זה אינו מופיע כלל, וכבר העירו (הערות וביאורים שם) דמזה דס"ל להלבוש שצריך עטיפה רק בשעת הי"ג מדות, מסתבר שהמלים "משום כבוד הציבור" הוא הוספה מאוחרת ולא הלבוש כתבם ע"כ. אך ראה בהקדמת המו"ל למהד' חדשה של הלבוש בהוצאת זכרון אהרן שכל ההגהות שהדפיסו בפנים הינם מהלבוש, ומה שאינה מופיע בכמה דפוסים קדמונים הוא מפני שבכמה מהד' מאוחרות השמיטו כל ההגהות (שחלק מהם נכתבו ע"י בן דורו הר"י הלבן ומחקם הלבוש כשהדפיס בפעם השנית שלא הסכים עמהם). אך באמת נראה

ובלחם חמודות (דברי חמודות) על פסקי הרא"ש לבעל התוי"ט (הל' ציצית - מנחות סק"ג) מוסיף שגם "האומר קדיש יתום יתעטף מפני כבוד ציבור"²⁵. וכ"כ במג"א ושו"ע אדה"ז דלעיל.

ובט"ז סי' תקפא סק"ב הביא טעם אחר: "ש"ץ . . בלא עטיפה כלל אי אפשר, משום כבוד השכינה, ובפרט בסליחות שאומר 'ויעבור', ואיתא בגמ' שנתעטף הקב"ה כש"ץ".

ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' כג) מזכיר המנהג להתעטף בטלית "לצניעות לעלות לתורה או לירד לפני תיבה". וכ"כ הלבוש בסי' ח' ס"ו לענין עטיפת היחיד לתפילת שחרית וז"ל "מכל מקום מצוה מן המובחר הוא שיהא לכל אדם טלית גדול מיוחד שיברך עליו בבית הכנסת משום צניעות והכנעת הלב".

ובמקו"ח לבעל החות יאיר ריש סי' נג כתב "מה שנוהגים שהש"ץ מתפלל לעולם בעטיפת טלית, לאו משום מצות ציצית, רק משום עטיפה, דהוי אימה ויראה".

והנה יסוד לדבר שבעטיפה ישנה ענין של אימה ויראה כבר מצינו בגמ' שבת דף י ע"א "מאימתי התחלת דין . . משיתעטפו הדיינים", ופרש"י "דיינים מתעטפין בטליתן כשפותחין בדין מאימת שכינה, ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן ותהא דעתן מיושבת עליהם". ובברייתא שם דף יב ע"ב "הנכנס לבקר את החולה לא ישב לא על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני ששכינה למעלה

שאינ הכרח דס"ל להלבוש שצריך להתעטף רק בשאומר י"ג מידות דבתחילה כתב "והשליח ציבור מתעטף בטלית [משום כבוד ציבור]", ורק אח"כ כתב "אבל לא יאמר החזן הסליחות בלא עטיפת הטלית, משום שאומרים בתוך הסליחות הי"ג מדות, ואמרינן במדרש נתעטף הקדוש ברוך הוא כש"ץ ולמד למשה הי"ג מדות, ש"מ שצריך עטיפה בשעת י"ג מדות". ומזה משמע קצת דש"ץ בכל פעם שעובר מתעטף אלא שבסליחות יש להקפיד ביותר. אך מזה שכתב המג"א "ולי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף" משמע שלא למד כן בדברי הלבוש וי"ל.

(25) וכן פסק בשו"ע אדה"ז דלעיל. ודברי הל"ח מובאים במשנ"ב בסי' יח סק"ה ובעוד הרבה פוסקים שליקט הרב"ש המבורגר בס' שרשי מנהגי אשכנז ח"א עמ' 121-118. ובמקו"ח סי' נג ס"א, ערוה"ש סי' יח ס"ז, קצוה"ש סי' ז' אות כח כתבו דאין נוהגין כן. ובשו"ת משנת יוסף (ליברמן) ח"ד סי' ד' כתב טעם דאולי לא נהגו כן מפני שהיום אין אומרים קדיש "לפני התיבה".

ולהעיר שבשו"ת כנה"ג סי' לח כתב שהדורש בפני הקהל מתעטף בטלית, ובערוה"ש סי"ח ס"ז ובאלף המגן סי' תרב סקפ"ג כתבו טעמו משום כבוד הציבור. וע"ע בזה בס' ציצית - הלכה פסוקה סי' יח ס"א הערה 23.

ממראשותיו של חולה", ופרש"י "מתעטף מאימת שכינה, כאדם היושב באימה ואין פונה לצדדין"²⁶.

והרמב"ם כתב (תפילה פ"ה ה"ה): "דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים" ובכ"מ כ' "הכי משמע פ"ק דשבת". ולכאורה כוונתו דמהגמ' לומדים דאימת השכינה מחייבת עטיפת טלית, ומזה נלמד דכ"ה בתפילה דצ"ל

(26) בגמ' כאן לא מוזכר ענין התעטפות בטלית בשעת התפילה, ומעניין מש"כ האבן עזרא בפרשת שלח (טו, לט) "והנה מצוה על כל מי שיש לו בגד בארבע כנפים שיתכסה בו ביום תמיד, ולא יסירנו מעליו, למען יזכרו. והמתפללים בטלית בשעת התפילה, יעשו זה בעבור שיקראו בקריאת שמע, והיה לכם לציצית, ועשו להם ציצית, רק לפי דעתי יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות משעת התפילה, למען יזכור ולא ישגה ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפילה לא יעשה עבירה". וראה בס' ציצית במדרשי חז"ל ובמשנת חכמי הדורות פ"י אות יב שהביא כן מהסמ"ג וצדה לדרך, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ד כתב שכן מבואר בזהר המובא בשל"ה ח"א ריש מסכת חולין. אולם מדברי הרמב"ם הל' ציצית פ"ג הי"א ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרכו וכן מדברי השו"ע סי' כד ס"א מבואר שיותר יש להקפיד בשעת התפילה. ובפרישה סק"א כתב דרבותא קאמר דאפילו בשעת התפילה יש לו ליוהר שיהי' עליו ציצית, וכ"ש בשעת ק"ש שמזכיר בפירוש מצות ציצית, נמצא שכשארין לו מעיד עדות שקר בעצמו (וכ"ה בזהר פ' שלח ובמדרש שכל טוב פ' בא עמ' קסו, ועי' במאירי שגסר כן בבבלי ברכות דף יד סע"ב), וכ"כ המג"א בסק"ג ואדה"ז בסעי' ב' ובריש סי' ח'.

ובמשך חכמה פרשת לך לך כתב לבאר מדוע דוקא בעת תפילת שחרית נהגו ללבוש טלית גדול ע"פ האמור בחולין פח סע"ב "בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לחוט של תכלת ורצועה של תפילין", ויתכן שבתפילת שחרית שאברהם תיקנה כל ישראל מלובשים בתפילין וטלית גדול. ובס' ציצית הלכה פסוקה סי' כד ס"א הערה 4 מעיר על דבריו שהרי שם בחולין אמר רבא דברים נוספים שזכו בהם ישראל בזכות אברהם אבינו, בשכר שאמר "ואנכי עפר ואפר" זכו בניו לאפר פרה ועפר סוטה, והאם גם אותם נקשור לתפילת שחרית מהטעם הנ"ל שאברהם הוא זה שתיקן תפילת שחרית ע"כ. ולענ"ד נראה ליישב ע"פ מה דמצינו שעטיפה בטלית הוא קשור לענין התפילה ראה שבת דף י' ע"א "אמר ר' אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא קמי מריה, כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי" ועוד. וא"כ לכאורה בכל התפילות יש לעשות כן ולא רק בתפילת שחרית (וכמו שאכן נהגו בכ"כ קהילות בישראל להתעטף גם במנחה כמבואר במקו"ח סי' לו ס"ב "נוהגים בכל מלכות ישמעאל בעיטוף טלית ותפילין במנחה, וראה בשל"ה דף קיב ע"א), ולבאר מדוע נקבע המנהג ברוב תפוצות ישראל ללבוש טלית דוקא בתפילת שחרית מביא שהציצית קשור עם אברהם שתיקן תפילת שחרית. ולבסוף כתב דלולא דברי המשך חכמה ניתן לבאר בפשטות שלתפילת שחרית אדם הולך מביתו ויכול ללבוש טלית ותפילין, משאכ במנחה שבדרך כלל הוא חוץ לביתו ואין טלית ותפילין עמו.

כאילו השכינה כנגדו וכ"כ במעשה רוקח ובבן ידיד²⁷. (וגם לפי' השני ברש"י שעטיפת הראש מועלת לישב דעתו, מובן דעד"ז שייך גם לתפילה, וכ"כ המהר"ל בס' באר הגולה ובמטה משה ח"א סי' ג').

ובספר החסידים סי' נז: "כתיב הכון לקראת אלוקיך ישראל, כשאדם בא לפני מלך בשר ודם . . לא יבוא כאדם שבא לשוק אלא יתעטף לפניו באימה וביראה ובכבוד, אנו שהולכים לפני אדון כל הארץ יתברך שמו, על אחת כמה וכמה שיש לנו להתעטף להיות לפניו באימה וביראה".

ובנוגע למנהג חב"ד, הנה ברשימות (חוברת ד' עמ' 9) נדפס יומן שרשם כ"ק אדמו"ר בשנת תרצ"א כשהיתה בריגא במחיצת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ וכך כתוב: "העובר לפני התיבה במנחה ומעריב בלי טלית, ואפי' בר"ה (לבד מעריב דיוהכ"פ). וכן הי' מנהג ליובאוויטש". ומשם הופיע בהיום יום יט כסלו "אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה או למעריב לא בשויו"ט ולא בר"ה". וכן מובא בס' המנהגים עמ' 25.

ובנוגע להשתלשלות הדברים באיזה תקופה התחילו לנהוג כן (שלא התעטף הש"ץ בטלית במנחה ומעריב) כתב כ"ק אדמו"ר באגרות קודש (חי"ג עמ' רכז) שהוא "במסורה במנהגי ליובאוויטש חב"ד מדור דור", ועד"ז בחט"ז (עמ' צז) "ווי באוואוסט זיינען די מנהגי ליובאוויטש, וועלכע פירן זיך פון דורי דורות", ושם עמ' צח "אז אזוי איז איבערגעגעבן געווארען פון די רביים מדור לדור, גלויב איך אז קיינער וועט ניט וועלען גיין געגען דער מסורה".

ובאמת בנוגע לשלילת עטיפת הש"ץ בתפילת מעריב מנהג חב"ד מתאים לדברי האריז"ל, ולכן יש חילוק גדול בין מנהגינו בשלילת עטיפת הש"ץ לתפילת מעריב לבין העדר עטיפתו בשאר זמנים, וכפי שהורה רבינו באג"ק (ח"ה עמ' צא, מובא גם בס' המנהגים עמ' 25): "און אויב עס איז א חשש פון א מחלוקת, איז גדול השלום, וואס צוליב שלום דארפמען נאכגעבען נאר בנוגע דעם דאוונען שבת צו מנחה, אבער ניט בנוגע צו קבלת שבת, וואס דענסטמאל זיינען פאראן אייניגע, וועלכע האלטען אז עס איז א סכנה בדבר". ובשוה"ג ציין הרבי להשע"ת בס"י יח, ושו"ת שם משמעון (סאטמאר, תרצ"ב, מהדו"ק או"ח סי' א-ב) שכתבו ע"פ המובא

27) אך ראה ברבינו מנוח ובפי' ר' דוד עראמה כאן שהביאו מקור אחר לדברי הרמב"ם משבת שם "כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר הכון לקראת אלוקיך ישראל", ונאריך בזה בע"ה בהודמנות הבאה.

בשער הכוונות (ח"א עמ' שלג, שלה) שהאר"י ז"ל היה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה דלילה לאו זמן ציצית הוא וכו' ²⁸.

הרי דמנהגינו באי-לבישת טלית בשאר הזמנים נדחה מפני השלום, משא"כ שלילת לבישתו בלילה, שהמנהג מיוסד על האר"י ז"ל וגם י"א דאיכא בזה סכנה וכו' ²⁹.

וא"כ עלינו לברר מהו באמת הטעם והיסוד להוראת רבותינו נשיאנו שאין הש"ץ מתעטף בטלית גם לתפילת (שחרית ו) מנחה וכו'.

ובאמת גם לגבי מנחה יש דעות הסוברות כך: בליקוטי מהר"ח סדר תפילת מנחה "ובמדינתנו גם במנחה יש מקומות שבש"ץ מתעטף בטלית, ויש מקומות שאין מתעטף רק בתענית ציבור ונהרא ונהרא ופשטיה". ובמור וקציעה להיעב"ץ סי' כד כתב "אמנם כשאני מתפלל תפלת מנחה להוציא הציבור, נמנע אני גם כן מלהתעטף [מאחר שאין אני קורא קריאת שמע ומתפלל ערבית אלא בזמנה ³⁰]. וחושש אני שלא להכניס ראשי במחלוקת, כי באמת דעתי נוטה דלא לברך על טלית גדול אם כבר קיים המצוה בטלית קטן כמו שכתבתי בס"ד לעיל סי' ח' באורך. . . ואין הכרח גדול כל כך להצריך טלית לתפילת מנחה, דרחמי היא ואין בה חובת קריאה, לכן טוב בעיני יותר להסתלק מן הספק ושב ואל תעשה עדיף". ובס' תורת חיים (סי' יח סק"ד, הובא במלה"מ סי' יח סק"ז ובלק"ח סק"ג) העיד שבביהמ"ד של אביו בעל שו"ת מחנה חיים "גם במנחה לא היה לובש הש"ץ, ואולי טעמו יען שמתפללים עכשיו מנחה אחר שקיעת החמה סמוך לבין השמשות ובברכי יוסף

(28) ובנוגע לשי' המקובלים בהתעטפות בטלית בליל שבת כבר דשו בזה רבים ואכ"מ. ועי' בארוכה בקובץ חצי גבורים גליון ז' אלול תשע"ד עמ' רל ואילך, ובקובץ בית אהרן וישראל גליון קלח עמ' כג, ובס' אוצר הכיפה ח"ב שער שיש פ"ט.

ובדוחק קצת י"ל שרמז אדה"ז לזה בסי' יח המובא לעיל שכתב "ולכן מותרים להתעטף אפילו בלילה דהדבר ידוע שאין מתכוונים לשם מצות ציצית אלא מפני כבוד הציבור", ולכאורה מה הטעם לחלק בין שחרית שהוא חיוב להתעטף למעריב שרק מותר להתעטף, ואולי מפאת הכמה דעות שהתנגדו להתעטף בלילה (ע"פ הלכה וגם ע"פ נסתר) לכן במקום שנוהגין כן מצד ההלכה רשאים אבל אין חיוב, וא"כ דבריו אינם בסתירה למנהג חב"ד, אבל כמובן שאין זה ביאור מספיק למנהגינו במנחה ובבחרים.

ולהעיר שבס' דה"ח כתב "העובר לפני התיבה ביום לאיזה דבר אפילו אפי' לקדיש יתום יתעטף מפני כבוד הציבור".

(29) ולהעיר שבאג"ק חט"ז שם שתאריך המכ' מאוחר מאיגרת הנ"ל אינו מחלק בין מנחה לערבית והורה להתעטף בגלל המחלוקת.

(30) ראה בהגהות המו"ל בהוצאת מכון ירושלים ששורה זו נשתרבה לכאן בטעות.

הביא בשם המקובלים להסיר הטלית מיד אחר שקיעת החמה, לכן גם במנחה עכשו אין ללבוש הטלית כמו במעריב". ועד"ז העידו באוצר דינים ומנהגים (עמ' 238), ובלקט הקמח החדש (סי' יח סקי"ג).

וכבר העירו שא"ז ביאור מספיק למנהג חב"ד שאפי' כשמתפללים מנחה הרבה קודם השקיעה, בכל אופן אין הש"ץ מתעטף בטלית³¹. ועדיין צ"ב מה שאין נוהגים כן בשחרית.

ויש לבאר כל זה ובהקדם דברי כ"ק אדמו"ר אודות המנהג חב"ד בנוגע עטיפת הש"ץ לבחורים בתפילת שחרית:

בס' המנהגים (עמ' 3) "התפילה בטלית גדול – לאחר הנשואין". ושם עמ' 9 מועתק ממכתב כ"ק אדמו"ר וז"ל "ובשאלתו להטעם להתחיל לחגור אזור לתפלה רק לאחר הנשואין. הנה אף שלא מצאתי בזה בפירוש, י"ל כיון שזהו מנהג חסידים (עיין האריכות בזה בטוש"ע או"ח סי' צ"א ונ"כ), וענינו הכון לקראת אלקיך ישראל, שהוא ע"ד עטיפת טלית – פריסו דמצוה להמשיך עליו מלכותו ית' (עיין תניא ריש פרק מא)³² מפני הצד השוה שבהנ"ל נוהגים להתחיל בשניהם בתקופה אחת. והיא לאחר הנשואין. וכמורמוז בהנוגע לטלית בקדושין כט, ב. וי"ל עוד טעמים בזה, ואכ"מ³³."

ואפי' בבחור העובר לפני התיבה מנהגינו שאינו מתעטף בטלית כמ"ש רבינו באגרות קודש (ח"ט עמ' ריד): "במה שהעיר כשהש"ץ הוא בחר אם צריך ללבוש טלית. הרי בנוגע לתפלת מנחה ומעריב, בטח ידוע לו ונעתק ג"כ בהיום יום שירורים לפני לפני התיבה בלי טלית כמנהג ליובאוויטש. ובהנוגע לתפלת הב[ו]קר ג"כ אין מקפידין כאן בהשיבה, וכן כמדומה לי שלא הקפידו ע"ז ברוסטוב

(31) ובחקרי המנהגים ח"ב עמ' כא הביא מספר מליצי אש (שטרן) בתולדות תהלוכות וקורות חיי גדולי ישראל כרך ב' יא מר חשון אות שכח "האריה"ק ה' מחמיר שלא להיות בטלית ותפילין אפילו בין השמשות, והבאים אחריו החמירו כל כך דאפילו בספק בין השמשות דהו ספק ספיקא – ספק יום גמור, ואת"ל בין השמשות יש שמתירין בביה"ש – מ"מ זה חמור כ"כ דאפי' ספק ספיקא אסור".

(32) ראה גם תורת מנחם חט"ו עמ' 110. ולעוד טעמים ע"פ סוד בבני יששכר תשרי מאמר י"ג אות ב', ובקרבן העני פ' תצא.

(33) וכ"ה מנהג רוב עדות האשכנזים להתחיל להתעטף בטלית גדול רק לאחר הנשואין (ראה המצויין בס' המנהגים שם ובטוש"ע הקצר ח"א עמ' 33, ובנוגע מנהג הספרדים ראה בשו"ת יחווה דעת ח"ד סי' ב), אבל ברוב קהילות כשעוברים לפני התיבה מתעטפים הבחורים, וע"ע בכ"ז בס' ציצית – הלכה פסוקה סי' יז סעי' ג' אות יח, קובץ פרי תמרים גליון ז' עמ' סה, אור המזרח גליון נא ג-ד עמ' סה, חקרי המנהגים (מהד' תשע"ד) ח"א סי' ה'.

באטוואצק כו' וכו', וכיון שאין מקפידים הרי למה ללבוש טלית ונכנס בגדר שאלה ע"ד הברכה וכו'³⁴ אבל לאידך גיסא אם במנהגי ירושלים הוא דבר תימה אין כדאי לעורר מחלוקת בלבישת טלית ע"י הש"ץ בתפלת שחרית³⁵ . . .".

ובאגרת אחרת (חי"ט עמ' רמט) הוסיף עלה טעם: "למנהג כמה מאנ"ש שבחורים היוורדים לפני התיבה מסרבים לעטוף טלית ועד"ז בעלי' לתורה הגבהה וכיו"ב. מיוסד האמור על הוראת כ"ק רבותינו נשיאנו.. אין הש"ץ מתעטף בטלית למעריב, לא בשויו"ט ולא בר"ה – שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור וכיו"ב . . ."³⁶.

והיוצא מכל זה דלמנהג חב"ד אם הש"ץ אינו נשוי אינו מתעטף כלל, ואם נשוי אינו מתעטף במנחה ומעריב, והטעם לזה כיון שישנה הוראה מרבותינו נשיאנו מובן "שאינו בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור".

אבל סו"ס צ"ע למה הורו הרבנים (ואולי אדה"ז בעצמו) לכתחילה לשנות הדבר מכפי שהי' בזמנו של אדה"ז שכותב להדיא בשו"ע שצריך להתעטף משום כבוד

(34) ראה המצויין בפסקי תשובות סי' יד ס"ק ה, ז, ובשרשי מנהגי אשכנז שם עמ' 139-134. וראה גם שו"ת אז נדברו ח"ו סי' מה.

(35) להעיר ממחלוקת הב"ח ובי"ב בס' נג אם יכולים הציבור למחול על דבר שתיקנו משום כבוד הציבור. ובשו"ע אדה"ז ס"ט פסק כהב"ח שאין יכולים למחול. אולם יתכן שכל המחלוקת הוא בדבר שתיקנו חז"ל משום כבוד הציבור כמו שמשמע מהב"ח, משא"כ מנהגים מאוחרים יכול הקהל לוותר עליהן. וראה גם בעטרת זקנים שם.

(36) ולכאורה לפי"ז גם בברית מילה אי"צ לדקדק מדינא שיהיו המשתתפים במצוה בכל הכיבודים מלובשים בטלית, דבשערי אפרים (שער י' ס"ח) כ' לגבי הסנדק שהטעם להתעטף הוא "לכבוד הציבור ולכבוד המצוה", וראיתי בין אנ"ש מדקדקים מאד בזה אף כשיש טורח גדול, שכולם צריכים לחכות עד שילבש טלית ולכאורה אי"צ.

אך בפתחי תשובה סי' רס"ה סקי"ג, שע"ת סק"ב, ערוה"ש וביאור"ל סי' ח' סי"ד, סי' יח כ' שהסנדק והמוהל ראויים להתעטף בציצית מפני כבוד מלאך הברית. ובגינת ורדים (או"ח כלל א' סי' כה) כ' "כדי לכבד ולרמס מצות המילה, שיעשנה והוא מעוטף בציצית ותפילין בראשו ובזרועו מפני חיוב מצות מילה, שהרבה מחבבין ישראל מצוה זו ועושין אותה בשמחה גדולה", ולכא' לפי ב' טעמים אלו שיש ענין מיוחד בברית לנהוג כן מלבד כבוד הציבור צודק הדבר מה שמדקדקים כן. וע"ע טעמים בספר מטעמים ענין מילה אותיות נט – ס, ובס' ציצית – הלכה פסוקה סי' יח ס"א הערה 22.

הציבור?³⁷ ומדבריו מתבאר לכאורה דאין חילוק בין תפילת שחרית לבין מנחה ומעריב, וכן בין נשוי לשאינו נשוי.

ואולי יש לבאר ב' המנהגים, ובהקדם צלה"ב כוונת הפוסקים הנ"ל וכן דברי אדה"ז שהש"ץ מתעטף בטלית מפני כבוד הציבור, דיש לעיין מהו הכבוד הציבור בזה שהש"ץ לבוש בטלית?³⁸

(37) אכן בהערות וביאורים גליון תתנג כתב הרב"א שמוזה שהמקובלים כתבו לא להתעטף במעריב מוכח שחולקין על דברי הפוסקים שבמניעת לבישת הטלית יש פגיעה בכבוד הציבור, ומנהג חב"ד הולך כדברי המקובלים שהרי באם היינו מקבלים להלכה את דברי הפוסקים שישנה פגיעה בכבוד הציבור, הרי מסתבר שהיינו לובשים אותו גם לתפילת ערבית, למרות אזהרת המקובלים. וכיון שהורו לנו רבותינו שלא ללבוש טלית לתפילת ערבית, הרי לנו שלדעתם אין כבוד הציבור מכריח לבישת הטלית ולכן אין לחשוש לזה גם בתפילת מנחה, ומפני הספק אם לברך אם לאו נוהגין שלא להתעטף כלל עכ"ד. אבל לפי מה שיבואר לקמן אי"צ לכל זה ולהרבות מחלוקת, ויכולים לפרש שהמקובלים ג"כ מקבלים דברי הפוסקים שיש בזה משום כבוד הציבור ולא נהגו כן דס"ל שלהלכה מספיק בבגד עליון כמו שיתבאר, ולפי"ז מנהג חב"ד מתאים גם לדברי הפוסקים ואדה"ז שיש בזה פגיעה בכבוד הציבור. (ועוד י"ל דס"ל שהחשש שיש בלבישת ציצית בלילה הוא יותר חמור מהענין דכבוד הציבור שעל זה אפשר להציבור למחול ראה לעיל הערה 15).

(38) בהערות וביאורים שם הציע הרב"א שאולי ה"כבוד הציבור" המדובר כאן תלוי בהנהגת הקהל, ולכן לא היה הוראה ברורה מרביתנו נשאנו בנוגע לבישת הטלית לבחורים בתפילת שחרית, כמו שלילת הדבר בכלל במנחה, שבשחרית שכל הנשואים לובשים טלית, יותר היה שייך לחוש לכבוד הציבור ולחייב את הש"ץ בלבישת טלית. והוסיף ע"ז הרממ"פ שעפי"ז אפשר לבאר הנהגת העולים לתורה ב-770 שכשעלו החתנים לתורה בשבת שלפני חתונתם, וביו"ט הנערים שהגיעו לגיל בר מצוה התעטפו בטלית וזה בגלל כבוד הציבור, דהציבור שהוא בעלי בתים רובו מעוטף בטלית, ואלו שעלו במנין של הישיבה (בשני ובחמישי) לא התעטפו בטלית, כי זה ה' מנין של בחורים שאינו מעוטף בטלית ואז אין זה כבוד הציבור להתעטף בציבור. וזה שלפני כ"ב שבט עלה כ"ק אדמו"ר לתורה בשני ובחמישי בלי טלית אינה ראי' כי זה ה' המנהג של הבחורים בישיבה. (ואף בימי תשרי כשהיו הרבה אורחים נשואים ואולי אף היו הרוב, מ"מ ה' זה מנין של הבחורים שהתחילה בשעה 9:30 ע"פ סדר הישיבה, ובלי הגבאים של הביהכנ"ס וכו'). ויש להוסיף ע"ז מסיפור המובא בס' נתיבים בשדה השליחות ח"ב דפער בקריה"ת ב-770 היה הבעל קורא בחור (בנו של הבע"ק הקבוע הר"ד רסקין) ואמר לו הרב זלמן שמעון דווארקין להתעטף בטלית מכיוון שיש בין המתפללים גם לא חסידים.

והנה דבר זה שכבוד הציבור בנוגע ללבישת הש"ץ בטלית תלוי באיזה מנין מתפללים אם של בחורים אם של נשואין, הוא חידוש גדול שאין לה יסוד בדברי הפוסקים הקדמונים, אבל כבר קדמם כמה פוסקי זמנינו ובראשם הקצוה"ש בס' ז' אות כח וה"ל "ושמעתי שבלויבאוויץ אצל האדמו"ר"ם ז"ל לא נהגו לעטוף ש"ץ אפי' במנחה של שבת, ומי שעולה לתורה בשחרית המנהג להתעטף מפני שמורגש בזה כבוד הציבור ביותר לפי שכל הציבור מעוטפין אז". וצ"ע מהו מקור הדברים שהרי מסתימת דברי כל הפוסקים שצריך

והנראה בזה דהנה הב"ח (סי' יח הובא במג"א סק"א) כתב לגבי המתפללין מנחה בטלית בתענית ציבור ד"כשמגיעים לברכו יסיר הטלית מעליו דכיון שאין לובשין טלית אלא לקיים מצות ציצית נראה כאילו סובר לילה זמן ציצית הוא אם לא יסירו מעליו". ובפרמ"ג (א"א סק"א) מוסיף על זה: "מ"ש הב"ח להסיר הטלית כו', מ"מ הש"ץ לפני העמוד אם אין הולך במלבוש "ראק"³⁹ וכדומה שאין כבוד הציבור כך פשיטא דלא יסור הטלית במערב⁴⁰ ועי' א"ר אות ב' בשם לחם חמודות המנהג להתעטף בטלית לומר קדיש יתום משום כבוד הציבור". (ויש להעיר מדברי הב"ח בעצמו בסי' קפג (מובא בביה"ט סקי"א) לגבי ברכהמ"ז " . . לכן כל יר"ש יהא נזהר בשעת ברכה להתעטף במלבוש העליון וכו'").

להתעטף גם במנחה מבואר להיפך שיש בזה כבוד הציבור אף כשאין הקהל מעוטף בטלית, וכן מדברי המקובלים אין הכרח לזה. ועוד מזה שענה כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ט עמ' ריד בנוגע לבישת הש"ץ בטלית לבחורים ש"אם במנהגי ירושלים הוא דבר תימה, אין כדאי לעורר מחלוקת בלבישת טלית ע"י הש"ץ בתפילת שחרית, אבל אם אין מחלוקת בדבר כדאי לשמור על מנהג הנ"ל", ועד" בחט"ז עמ' יב " . . מובן שגם בזה נאמר כלל רבותינו שנראה המחלוקת, ואם אפשר לנהוג גם שם במנהג אנ"ש וכמובן באופן של שלום ונועם, כדאי הענין, ולשלול הענין דמחלוקת עבור זה". ומשמע שאפי' אם הציבור מעוטפים בטלית כדאי לשמור על המנהג אא"כ יבוא לידי מחלוקת, ולפי דברי הרבנים הנ"ל דמלכתחילה אין בעי' של כבוד הציבור אם אין הקהל לובשים טלית למה לא הורה כן הרבי. וכן באגרת המובא בפנים כתב הרבי לגבי בחורים "שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור וכיו"ב" ודוחק לומר דקאי רק על מנין של בחורים.

(39) בשו"ת משאת בנימין סי' פ' כתב שהרא"ק הוא הבגד העליון והוא מלבוש חשוב שלובשין תחת הסרבל שרגילין ללבושו בבית ויוצא בו בשוק תמיד לעשות צרכיו ולפעמים רגילין לתפור בו פליצה של עורות חיות כדי לחמם הגוף ולהנצל מן הקור. אולם הט"ז יו"ד סי' ש"מ סק"ה כתב שהיא הסרבל שנקרא קאפ"א, והוא מלבוש חשוב ואינו לובשו תמיד כ"א לזמנים מסויימים. וראה גם בד"מ ובשו"ע אדה"ז סו"ס י'.

(40) ובס' ציצית – הלכה פסוקה סי' יח ס"א הערה 14 כתב שמדין זה מוכח שאם לובש טלית משום כבוד הציבור אינו נראה שסובר שלילה זמן ציצית, וא"כ צריך להיות שאף אם אינו ש"ץ לא יפשטנה אם אינו לבוש במלבוש עליון, משום כבוד התפילה וכבוד המקום, לפחות אם הוא בן תורה כמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה ובסוף הל' ציצית. ואולי יש ליישב שהחשש שנראה שסובר שלילה זמן ציצית ועובר על בעל תוסף, חמור יותר מהכבוד הנ"ל למרות חשיבותו הרבה, ורק בש"ץ שמצטרף לזה כבוד הציבור מכריעה לכך שלא יפשטנה וצ"ע עכ"ד.

ולי נראה יותר פשוט לפרש ע"פ דברי אדה"ז בסי' יח ס"ד שמותר להש"ץ להתעטף בלילה "דהדבר ידוע שאין מתכוונים לשם מצות ציצית אלא מפני כבוד הציבור", וי"ל דזהו דוקא בש"ץ שהכל יודעין שמתעטף מפני כבוד הציבור, משא"כ באיש סתם אין הדבר ידוע דמתעטף לכבוד התפילה ויחשוב הרואים ששכח להתעטף כבר ביום ולכן לובשו עכשיו לקיים המצוה, ומתוך כך יטעו ויסברו שלילה זמן ציצית הוא.

ומדבריו למדים חידוש גדול שכוונת הפוסקים בזה שצריך הש"ץ להתעטף בטלית מפני כבוד הציבור, הוא משום שצריך שיהי' לו בגד עליון לכבוד הציבור, ולכן אם יש לו "ראק" אין צורך בטלית. וכן פסק המשנ"ב (סק"ד) "ומ"מ הש"ץ לפני העמוד אם אין הולך במלבוש העליון שאין כבוד הציבור בכך פשיטא דלא יסיר הטלית מעליו".

וגם באליה רבה סי' יח סק"ב כתב דאנן גרירין אחר שי' הב"ח הנ"ל שסובר דבמעריב מסיר הש"ץ טליתו, וי"ל ע"פ דברו בסי' קפג סקט"ז דס"ל כהפרמ"ג שהביא שם מהשל"ה (שער האותיות אות הקו"ף דף נט ע"ב) לגבי יחיד: "ראיתי מהמדקדקים נזהרים לשום בגד עליון בשעת ברכת המזון כמו בשעת תפילה, ומנהג טוב הוא". היינו דמכיון שבשעת התפילה נהגו הקהל ללבוש בגד עליון לכן כשהש"ץ מסיר טליתו עדיין אין בזה פגיעה בכבוד הציבור כיון דאפי' בלאה"כ הוא לבוש בבגד עליון.

ובפשטות י"ל דדברי הפרמ"ג מתבססים בעיקרו על הטעמים שהבאנו לעיל למנהג עטיפת הש"ץ מצד כבוד הציבור ומצד אימה ויראה וצניעות, ולכאורה כל זה מחייבת הש"ץ ללבוש רק בגדים מכובדים, וכדברי הס' חסידים ד"לא יבוא כאדם בא לפני מלך בשר ודם, לא יבוא כאדם שבא לשוק אלא יתעטף לפניו באימה ויראה ובכבוד", וברמ"א סי' צא ס"ו "ובעת זעם יש לחבק הידים בשעת התפלה כעבדא קמיה מאריה, ובעת שלום יש להתקשט בבגדים נאים להתפלל", ובסעי' ה' מבואר שאין להתפלל ברגלים מגולים אם אין זו הדרך לעמוד בפני הגדולים. ולגבי הש"ץ מצינו אף יותר מזה כמבואר ברמ"א בסי' נג סי"ג ש"מי שבגדו קרוע וזרועותיו מגולים לא ירד לפני התיבה", ובסעי' כ"ה "ושליח ציבור שהוא שו"ב לא יתפלל בבגדים הצואין ומסריחין. ואם אינו רוצה להחליף בגדיו בשעת התפילה ולהתפלל מעבירין אותו".

הרי דמדינא צריך כל אדם להיזהר ללבוש בגדים מכובדים אבל בש"ץ צריך להיזהר בזה ביותר, ולכן מסתבר שהתנהגו שהש"ץ יתעטף בבגד עליון מיוחד ומכובד כך שאם בגדיו אינם ראויים לעבור כן בפני הגדולים, מהני מה שהוא מעוטף על בגדיו במעיל עליון, ואי"צ בטלית של מצוה דוקא⁴¹.

(41) ולפי"ז הי' אפשר היה לבאר המנהג באופן אחר היותר פשוט: דהנה בפסיקתא רבתי (פרשה ט ד"ה ילמדנו) איתא לגבי ברכת המזון: "א"ר אבא בשם רבי חייא ור' חייא בשם רבי יוחנן . . . מסיב מתעטף ומברך, מהו מתעטף שאם הייתה זרועו גלוי מכסה אותו ומברך, כדי שיהא עושה את המצוה באימה". דהיינו שבוה שהוא מכסה א"ע בעטיפה שלא יראו מקומות מגולין נחשב שעושה את המצוה באימה, ואולי שזהו כוונת הפוסקים, שבעטיפת הש"ץ יש הענין של כבוד ויראה שהוא מכסה את כל גופו. והנה במשנה במגילה דף כד ע"א איתא: "פוחח (שכרעיו נראין ערום רש"י. לבוש בגדיו קרועים. תוס' בשם הרי"ף)

אבל אין זה ביאור מספיק, דאיברא שהעטיפה בטלית אינה משום מצות ציצית, כמ"ש במג"א (סי' יד סק"ו) בשם הי"ש ש"ש שהלבוש טלית לעלות לתורה או לעבור לפני התיבה אינו מברך כיון שאינו לובשו לשם מצוה". ועד"ז כתב אדה"ז (סי' יח ס"ד) ". . מותרים להתעטף אפילו בלילה דהדבר ידוע שאין מתכוונים לשם מצות ציצית אלא מפני כבוד הציבור". וכן במקו"ח לבעל החות יאיר ריש סי' נג כתב "מה שנוהגים שהש"ץ מתפלל לעולם בעטיפת טלית, לאו משום מצות ציצית, רק משום עטיפה, דהוי אימה ויראה". אבל מניין ליה להפרמ"ג שאין ענין מיוחד לש"ץ להתעטף בטלית של מצוה דוקא מפני כבוד הציבור, דבפשטות הכוונה בראשונים ובפוסקים היא לעיטוף בטלית של מצוה דוקא דבזה מיתוסף כבוד⁴², וכדמוסיף

פורס את שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו". ובגמ' מפרש "משום כבוד הציבור". וברמב"ם הל' תפילה פ"ח ה"ב "אבל מי שכתפיו מגולות אע"פ שהוא פורס על שמע אינו נעשה שליח ציבור לתפלה עד שיהיה עטוף". ובבמגן אברהם (סי' נג סק"ז), והובא במשנ"ב סק"ג וערוה"ש (סי' ד) כתב בשם המהר"ם מינץ: "ראוי שש"ץ יהיו לו בגדים ארוכים שלא יראה רגליו". ובשו"ע אדה"ז סעי' יז כתב "פוחח והוא מי שבגדו קרוע וזרועותיו מגולין לא ירד לפני התיבה מפני כבוד הציבור, וראי' לש"ץ שיהיה לו בגדים ארוכים שלא יראו רגליו (אם הולך בלא אנפלאות)". ולהעיר מהלבוש ושבות יעקב המובאים בפנים שהטעם להתעטף בטלית היא מפני צניעות. ועפ"ז אפשר לבאר שבגלל חשש זה שמא בגדי הש"ץ אינם מכסים כל גופו, נהגו להחזיק בכל ביהכנ"ס טלית קבוע של הקהל שיתעטף בה כל מי שיעבור לפני התיבה מפני כבוד הציבור, ונראה שכך היתה בדורות הראשונים שהיו לובשים בגדים קצרים ורגליות מגולין, ולא היתה לכל אחד מעיל עליון ואורך, עד לאחר תקופה ארוכה שהלבוש הרגילה הנפוצה בכמה קהילות ישראל השתנה לבגדים יותר ארוכים. (להעיר מהתמונות הנד' בספר מנהגי ישראל להר"ד שפרבר ח"ו עמ' פט-צב מהתחריטים של Bernard Picart ד"ר אמסטרדם 1723 - תפ"ב המתארים את חיי היהודים הפורטוגזים באמסטרדם בראשית המאה הי"ח, ויש שם תמונות של קהל מתפללים ועושים נשיאת כפים ומשם נראה שעדיין לבשו אז בגדים קצרים, וכמובן שא"א להביא ראי' מתמונה בעלמא וצריך הדבר יתר בירור).

אמנם מזה שהפוסקים לא נקטו ענין לבישת הטלית לגבי הדין שהש"ץ צריך להיזהר לכסות כל גופו משום כבוד הציבור משמע שהם ב' ענינים נפרדים, וכמו דמשמע משו"ת מהר"ם מינץ סי' פא "וכן בגדיו יהיו ארוכים שלא נראה רגליו . . . ולא יסיר ידיו זה מזה כי אם לצורך כגון להפוך הדפין ולסדר טליתו". וגם ברור שבימי אדה"ז לא היו הולכין במלבושים כאלו ומ"מ נקט שיתעטף בטלית, ולכן נראה שאי"ז כוונת הפוסקים שיש בלבישת הטלית משום כבוד הציבור. וראה בשו"ת ויצבור יוסף ח"ג סי' ט שדן אם יש להתפלל להתעטף מעילם ולתת להש"ץ אם ידיו או רגליו מגולין.

(42) ולהעיר מהמבואר בתניא ריש פרק מא שבבלישת הטלית האדם ממשיך אור עליון ליכלל וליבטל אליו, ולכן "בעטיפת הציצית יכוין כמ"ש בזהר להמשיך עליו מלכותו יתברך אשר היא מלכות כל עולמים וכו', לייחדה עליו ע"י מצוה זו, והוא כענין שום תשים עלך מלך" (דברים יז, טו). ואולי שזהו טעם ע"פ סוד כמה שבעטיפה בציצית דוקא ישנה הענין דכבוד השכינה כמ"ש הט"ז.

בהתנא דבי אליהו המובא בתחילת דברינו על דברי הגמ' בר"ה "כשליח ציבור שמתעטף בטליתו", (ועי' גם במהרש"א בחדא"ג לר"ה שם), וכן משמע מהב"ח מדלא הזכיר עצה זו ללבוש מלבוש עליון במעריב (וכמו שהזכיר לגבי ברכהמ"ז) וא"כ אין חשש שיבואו אחרים להטעות שלילה זמן ציצית. וא"כ צ"ע מהו המקור לדברי הפרמ"ג דמעיל עליון מהני כמו טלית.

וכן צ"ב דאם המנהג חב"ד מיוסד על זה שעכשיו לובשים מעיל עליון, מדוע לא מצינו אף רמז לזה בכמה מאגרותיו של רבינו שבהם שקו"ט על מנהגינו בכל הנ"ל.

וכ"ז יתבאר בע"ה בהזדמנות הבאה.



ריבית בשכירות בית

הרב שבתי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בשוע"ר הל' רבית סעיף טז מבואר שבשכירות בית, אם מקנה לו לזמן שכירותו באחד מדרכי ההקנאה שהשכירות נקנית בהם (כגון בחזקה) שלא יוכל אחד מהם לחזור בו מן הדין, מותר להוזיל לו השכירות בשביל הקדמתה קודם זמן חיובה שהיא לבסוף אע"פ שאינו מתחיל להשתמש בה עד לאחר זמן.

ובספר תורת רבית פרק יד ב"בירור הלכה" אות יא מקשה: וקצת צ"ע מדברי שו"ע הרב שהזכיר בסוגריים בתוך הסעיף הנ"ל שהקנין בבית הוא בחזקה, ולכאורה מכיון שמדובר שמשלם מראש הרי הכסף עצמו הוא הקנין.

והנה לכאורה י"ל שמקור דברי רבינו הוא במרדכי בשם ראב"ה [קידושין סי' תקנז, הובא בסמ"ע סי' שטו סק"ב בהגה] באשה ששכרה בית לדור בו לאחר זמן, שהמשכיר הי' יכול לחזור בו כיון שלא החזיקה בה כדין [שהתחילה לדור בו בחנם (ולא בתורת שכירות מיד) ושלא אמר לה קני בחזקה מעכשיו]. ועיי"ש בסוף דבריו ש"חזקה דקרקע ומשיכת המטלטלין חד דינא אית להו". [והכי קי"ל שהמשכיר צריך לומר לו "קני מעכשיו ולאחר זמן", דאל"כ לא קנה (שו"ע ס"ס קצ"ז וברמ"א ס"ס קצ"א) כיון שבשעה שיש לקנין לחול, כבר פסקה החזקה (כמבואר בתוס' יבמות צג, א ד"ה קנוי').]

ולפי"ז י"ל שמש"כ הרמ"א (חומ"מ סי' קצה סעי' ט) ששכירות קרקע נקנית בכסף, שאינו יכול לחזור בו (כמבואר בפרש"י ב"מ דף צט ע"ב), היינו דוקא כשהשכירות מתחילה מיד.

[ובטעמא דמילתא יש לומר דבשלמא כשמקנה לו בחזקה שאין בידו להקנותו לאחר זמן (כיון שבשעה שיש לקנין לחול, כבר פסקה החזקה כנ"ל), מסתבר לומר שכיוון להקנות לה הגוף מעכשיו ופרי לאחר זמן "דהא לגבי ממון שיש לו גוף ופירות כל האומר בלשון הזה לא הוי לשון מסופק אלא ה"ק גופיה קני מהיום ופרי לאחר שלשים יום" (חידושי הריטב"א מסכת כתובות דף פו,ב), דבכדי לא הוה עביד (ע"פ רמ"א סי' קצה סעיף ה). משא"כ בקנין כסף, כיון דמהני להקנותו לאחר זמן אפי' אם לא אמר מעכשיו ונאבדו המעות (כמבואר שם במדרכי בסי' תקכה ובסמ"ע סי' קצא סק"ט ובקצוה"ח שם), א"כ כשאומר מכאן ולאחר זמן שפיר איכא לספוקי (כרב בקידושין דף נט ע"ב) אי תנאי (אם לא אחזור בי בתוך ל' יהיו שלך מעכשיו) אי חזרה הוי (ממאי דקאמר מעכשיו וקאמר איני אומר מעכשיו אלא תקנה לאחר ל'), אי (כר' יוחנן שם דף ס ע"א) שירא הוי (כלומר מעכשיו יתחיל הקנין ולא יגמור אלא לאחר זמן). וכשיכול לחזור בו, המעות הן כהלוואה אצלו עד שעת הקנין.]

אבל כד דייקת שפיר אי אפשר לומר כן שהרי מהמבואר בשוע"ר סוף סעיף נ מוכח שלעולם (אפילו כשמתחיל בה מיד) אין הבית קנוי לשוכר עד שאינו יכול לחזור עד שיחזיק.

ולענ"ד נראה, דמשו"ה כתב רבינו ליתן לו המעות (לא בתורת קנין אלא) בתורת פרעון השכירות (ועד"ז בסעי' נ: "ויתן לו המעות בתורת פרעון השכירות"), שהרי אסור לקנות סחורה בפחות משווייה עכשיו בשביל שמקדים המעות קודם שיטלנה (כמבואר סעי' כג). ואע"פ שאם יש לו הסחורה מותר, הרי מבואר שם שהוא משום שהמקח "נקנה" לו מיד בכל מקום שהוא ואין כאן המתנת חוב. משא"כ בשכירות הלא קיי"ל דלא קניא כלל אפי' לחומרא (כמבואר בשוע"ר או"ח סי' רמו בקו"א סק"ג ובסי' רסו בקו"א סק"א, דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא אלא לגבי אונאה (ראה תוס' ב"מ דף נו ע"ב ד"ה והאי)), וישנה לשכירות מתחילה ועד סוף (שו"ע סי' קכו סעי' יח. יו"ד קמג סעי' ב. וכ"כ התוס' להדיא בפ' הגוזל עצים דף צ"ט ע"א ד"ה ואב"א כו' דאע"ג דשכירות אין משתלמת אלא לבסוף מ"מ ישנו לשכירות מתחלה ועד סוף). שהרי אם נפל או נשרף הבית בתוך הזמן מחזיר לו שכירותו ממה שלא דר בו (כמבואר בשו"ע חו"מ סי' שיב סעי' יז)¹. "הרי דאפי' הקדים לו השכירות אין השכר דמי מכירה לזמן דא"כ למה הוצרך להחזיר בשנפל או נשרף" (שו"ת אבני נזר חו"מ סימן נב).

משא"כ כשמקנה לו לזמן שכירותו מיד שקבל ממנו המעות באחד מדרכי ההקנאה שהשכירות נקנית בהם שלא יוכל אחד מהם לחזור בו מן הדין (כגון בית

(1) "משום ד..האונס בבית והבית גופו של המשכיר", משא"כ אם הבית קיים והאונס בהשוכר, השוכר חייב לשלם (שו"ת צ"צ חו"מ סי' מה).

בחזקה² ובהמה וכלים במשיכה) ונתחייב השוכר לשלם לו המעות לסוף זמן שכירותו ומקדים לו המעות בתורת פרעון, הרי הוא כקונה את החוב מהמשכיר קודם זמנו בפחות³ דמותר⁴, שהרי רבית אינה אלא שכר המתנת חוב אבל שכר הקדמת פריעת החוב מותר להשתכר. וע"ד המוכר סחורה בשנים עשר ע"מ לפרעו לאחר זמן שמותר לומר לו אח"כ "תפרע לי מיד ולא אקח ממך אלא עשרה" (כמבואר בשו"ע סי' קעג סעי' ג וברמ"א שם), אע"פ שקודם שנגמר המקח אסור לומר לו בפירוש אם אתה פורע לי עכשיו הרי לך בי' דינרים ואם לזמן פלוני בי"ב אף על פי שאז ישוה באמת י"ב, ואפילו אם המקח שוה עכשיו י"ב אלא שמוזיל לו אם יתן לו עכשיו (כמבואר בשו"ע ר"ס סעי' יח (ובסעי' כא בקרקע)).

ואילו לא החזיק בו השוכר תחלה, ויכול לחזור בו, עדיין לא נתחייב לשלם לו המעות לסוף זמן שכירותו. וא"כ כשיקדים לו המעות בתורת פרעון, נעשה חוב עליו ונראה כאלו הלווה ומה שמוזיל לו בהשכירות נראה כאלו הוא בשכר המתנת חוב ההלוואה, כשאנו מתחיל להשתמש בה עד לאחר זמן (ע"ד המבואר בסעיף טו בשכירות אדם שאסור רק כשאנו מתחיל במלאכה מיד. וכן מוכח בשו"ע ר"ס סעי' נ שכשהבעל המעות רוצה לדור בבית או להשכירה לאחר, אין צריך להחזיק בה תחילה).



בדין סכך כשר וסכך פסול זה בצד זה

הרה"ח אליעזר גרשון שם טוב
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי

תנן (סוכה טו, א): המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה. וברש"י: אם יש ריוח ביניהן כמותן. בין שפוד לשפוד על פני כולה ויתן שם הפסל (ז. א. פסולת גורן ויקב, דהיינו סכך כשר) וכן על פני כולה ובגמ' פריך הא אין הכשר מרובה על הפסול.

ובגמ' שם: לימא תיהוי תיובתא דרב הונא ברי' דרבי יהושע דאתמר פרוץ כעומד רב פפא אמר מותר ורב הונא ברי' דרבי יהושע אמר אסור. אמר לך רב הונא ברי'

(2) אבל שכירות קרקע אין נקנה בקנין סודר לשיטת התוס' (קידושין כז, א ד"ה ומקומו. ב"מ יא, ב ד"ה מקומו, הובא לעיל בשו"ע אדה"ז הל' פסח סי' תמ בקו"א סק"ה) כמ"ש הש"ך בסי' קצה סק"י.

(3) כמבואר בנמק"י פרק איהו נשך במתני' [סה ע"א] ובשיטה מקובצת שם בשם הרמ"ך והמאירי, וכן מסיק הצ"צ (חידושים קמו, א).

(4) כמבואר בשו"ע ר"ס סעי' נח.

דרכי יהושע מאי כמותן בנכנס ויוצא. והא אפשר לצמצם א"ר אמי במעדיף. רבא אמר אפי' תימא בשאין מעדיף אם היו נתונים שתי נותנן ערב, ערב נותנן שתי.

בש"ע אדה"ז סי' תרל"א, סעי' יו"ד: כבר ביארנו בסי' תרכ"ו¹ שאם סיכך בסכך פסול ובסכך כשר ואינן מעורבין זה עם זה אלא כאו"א מונח על הסוכה בפ"ע זה בצד זה אינו צריך שיהי' בסכך הכשר רוב כנגד הפסול אלא אפילו אם הן מחצה על מחצה ג"כ הסוכה כשרה שכן הוא הלמ"מ שהסכך הצריך להסוכה אינו צריך להיות רוב מן הכשר לסיכוך אלא חצי הסכך בלבד והוא שלא יהי' מסכך הפסול ד"ט במקום אחד בסוכה גדולה או ג"ט בסוכה קטנה שאין בה כי אם ז"ט על ז"ט כמ"ש בסימן תרל"ב ע"ש.

ובסי' יא: ואפילו אם סכך הכשר הוא קל וקלוש כדינו בענין שהכוכבים נראים מתוכו וסכך הפסול אין הכוכבים נראים מתוכו (כיצד כגון שסיכך בשפודין שהן סכך פסול והניח ריוח בין שפוד לשפוד כמלא שפוד ונתן שם סכך כשר קל וקלוש כדינו ונמצא שסכך הפסול הוא מרובה על הכשר כשיעור האורך שבסכך הכשר שהכוכבים נראים מתוכה מ"מ כיון שאורך ורוחב מקום המסוכך בסכך כשר הוא כאורך ורוחב מקום המסוכך בסכך פסול) ה"ז כשרה מן התורה אלא שלפי שהאדם א"א לו לצמצם למלאות כל האויר שבין שפוד לשפוד בסכך כשר שלא יהי' שום אויר משהו בין השפוד לסכך הכשר ונמצא שסכך הפסול הוא מרובה על הכשר שהרי אין בין שפוד לשפוד אלא כמלא שפוד בצמצום וגם מקום זה אינו מלא מסכך כשר אלא נשאר אויר משהו בינו לסכך הפסול לפיכך אין סוכה זו כשרה אא"כ העדיף מעט סכך הכשר ונתנו על הפסול שאז בודאי נתכסה כל האויר שבין שפוד לשפוד וכן אם היו השפודין נתונים שתי דהיינו לאורך הסוכה והקנים של סכך הכשר נתונים ערב דהיינו לרוחב הסוכה שאז ע"כ אם אינו נותן ראשי הקנים על השפוד הרי הן נופלים לארץ וא"כ ע"כ בודאי מתכסה כל האויר ולא נשאר אפי' אויר משהו בין השפודין לסכך הכשר. עכ"ל.

דהיינו שבמקרה והקרה את סוכתו בשפודין הפסולין לסכך אם יש ריוח ביניהן כמותן וסיכך בסכך כשר הסוכה כשרה בתנאי שעשה א' משניים: א) "העדיף מעט סכך הכשר ונתנו על הפסול שאז בודאי נתכסה כל האויר שבין שפוד לשפוד"; ב) "אם היו השפודין נתונים שתי דהיינו לאורך הסוכה והקנים של סכך הכשר נתונים ערב דהיינו לרוחב הסוכה שאז ע"כ אם אינו נותן ראשי הקנים על השפוד הרי הן

1 בש"ע שם, סעי' ח': בד"א כשהכשר והפסול הן מעורבין... אבל אם היו מונחין על הסוכה כאו"א בפ"ע זה בצד זה ואינן מעורבין כלל א"צ שיהי' בכשר רוב כנגד הפסול אלא אפילו אם הם מחצה על מחצה ג"כ הסוכה כשרה שכן היא הלמ"מ כמו שיתבאר בסימן תרל"א ע"ש.

ולא זכיתי להבין מהו הביאור בסי' תרכ"ו, הרי שם מציין לסימן תרל"א?

נופלים לארץ וא"כ ע"כ בודאי מתכסה כל האויר ולא נשאר אפי' אויר משהו בין השפודין לסכך הכשר".

היות ו"האדם א"א לו לצמצם למלאות כל האויר שבין שפוד לשפוד בסכך כשר שלא יהי' שום אויר משהו בין השפוד לסכך הכשר ונמצא שסכך הפסול הוא מרובה על הכשר שהרי אין בין שפוד לשפוד אלא כמלא שפוד בצמצום וגם מקום זה אינו מלא מסכך כשר אלא נשאר אויר משהו בינו לסכך הפסול לפיכך אין סוכה זו כשרה". ז. א. שהאויר בין השפוד וסכך הכשר מפחית את מקום המכוסה בסכך כשר והיות ובין שפוד לשפוד יש כמלא שפוד בצמצום נמצא הסוכה פסולה ע"י האויר שממעט מקום הסכך אא"כ הניח הסכך הכשר בא' מב' האופנים הנ"ל.

וצ"ע: למה אם היו השפודין נתונים שתי והקנים של סכך הכשר נתונים ערב אומרים ש"ע"כ בודאי מתכסה כל האויר ולא נשאר אפי' אויר משהו בין השפודין לסכך הכשר"? הרי אפילו אם מניח הסכך הכשר באופן כזה הרי עדיין יכול להיות שלא ימלא כל האויר בשטח שבין השפודים בסכך כשר וישאר אויר משהו שיצטרף לשפודים לרוב נגד הסכך הכשר לפסלו?

ואולי יש לומר הביאור בזה שיש לחלק כאן בין ב' דינים שונים: א) אויר בין שפוד לסכך הכשר; ב) אויר בין שפוד לשפוד.

ישנו מציאות שממלא בין שפוד לשפוד בסכך כשר אבל היות ו"א"א לצמצם" ישנו הפסק בין השפוד לסכך הכשר ונמצא שהסכך הכשר מכסה פחות מקום מזה שמכוסה ע"ה השפודין ולכן הסוכה פסולה. וזה אפשר לתקן בב' אופנים: א) עי"ז שמעדיף סכך כשר על השפודין הרי הוא מבטל את האויר שמפסיק בין השפוד והסכך הכשר ונמצא ששטח הסכך הכשר הוא כשטח המכוסה בשפודין ולכן הסוכה כשרה; ב) ע"י שמניח הסכך הכשר על השפודין בכיוון הפוך (שתי וערב) "שאז ע"כ אם אינו נותן ראשי הקנים על השפוד הרי הן נופלים לארץ וא"כ ע"כ בודאי מתכסה כל האויר ולא נשאר אפי' אויר משהו בין השפודין לסכך הכשר".

ב' האפשרויות הנ"ל מטרותן הוא לבטל ה"אויר בין שפוד לסכך הכשר" שמקטין את השטח המכוסה בסכך הכשר. מ"מ עדיין נשאר לנו לפתור הבעי' של ה"אויר בין שפוד לשפוד", דהיינו כמה סכך צריכים בשטח שבין שפוד לשפוד? ע"ז מבהיר אדה"ז "ואפילו אם סכך הכשר הוא קל וקלוש כדינו בענין שהכוכבים נראים מתוכו וסכך הפסול אין הכוכבים נראים מתוכו", והי' סברא לומר שהסוכה פסולה מכיון שהשפודין במקומם מכסים יותר מהסכך הכשר הקל וקלוש במקומו, מ"מ היות ואורך ורוחב מקום המסוכך בסכך כשר הוא כאורך ורוחב מקום המסוכך בסכך פסול ה"ז כשרה מן התורה, אעפ"י שיש יותר צל מהשפודין.

ז. א. שהפתרון של "מעדיף" ו"שתי וערב" הוא בכדי לקבוע מאיפה מתחיל שטח הסכך הכשר, ובלי העצות הנ"ל אפילו אם ממלא בין שפוד לשפוד עם סכך כשר בלי להשאיר שום אויר, א"א לצמצם ותמיד ישאר אויר בין השפוד לסכך ובמילא תיפסל הסוכה אא"כ מכסה האויר בין השפוד לסכך, ואז אפילו אם הסכך הכשר הוא קל וקלוש הסוכה כשרה.

ויש לדייק זה מלשון אדה"ז: "ונמצא שסכך הפסול הוא מרובה על הכשר שהרי אין בין שפוד לשפוד אלא כמלא שפוד בצמצום וגם מקום זה אינו מלא מסכך כשר אלא נשאר אויר משהו בינו לסכך הפסול לפיכך אין סוכה זו כשרה אא"כ העדיף מעט סכך הכשר ונתנו על הפסול שאז בודאי נתכסה כל האויר שבין שפוד לשפוד דלכאורה, למה בהכרח לומר שנשאר אויר משהו בינו לסכך הפסול ואיך זה שע"י שיעדיף מעט סכך הכשר ויתנו על הפסול בודאי יתכסה כל האויר שבין שפוד לשפוד, ומה עם האויר בין עלי הסכך הכשר ה"קל וקלוש" עצמם? אבל עפ"י הנ"ל ניחא: ישנם כאן ב' דינים וחששות שונות: א) האויר בין שפוד לסכך הכשר שמקטין את שטח הסכך הכשר; ב) האויר בין שפוד לשפוד, דהיינו האויר בין עלי הסכך הכשר ה"קל וקלוש" עצמן שמתחרה עם צל השפוד. א' נפתר ע"י מעדיף או שתי וערב והשני ע"י סכך כשר בשטח שלו, כנ"ל.

עי' ברמב"ם הל' סוכה פ"ה הט"ז שפוסק שצריכים שרוב הסכך יהי' כשר ואינו מספיק שיהי' זה כמו זה. ובמגיד משנה ובכסף משנה שם מבארים שיסוד דעת הרמב"ם הוא שפירוש "פרוץ כעומד" הוא שסכך הפסול הוא כפרוץ ולכן כשאורך ורוחב סכך הכשר הוא כמו אורך ורוחב השפודין נמצא שחמתה מרובה מצלתה, ולכן צריך להיות שסכך הכשר יהי' יותר ממקום השפודין.

אבל ראה אבני נזר הל' סוכה סימן תסד שדן בכ"ז ומחלק בין סכך פסול שאינו מכשיר לאויר שגורם לחמה ומצטרף לפסול.

*

מעניינא דיומא:

מהו טעם המנהג להשתמש בנוצה, נר שעווה וכף עץ לבדיקת חמץ?
יש כאן דומם (שעווה), צומח (כף עץ), חי (נוצה), ומדבר (זה שבודק).
אינני זוכר אם ואיפה ראיתי מקור לזה.²

(2) הערת המערכת: ראה שפת אמת מאמרי סוכות תרמ"ד (ד"ה איתא בגמרא) בהטעם שלוקחים נוצה .

היסח הדעת בברכת הריח (גליון)

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל פלאטבוש

כתב רבינו באגרות קודש (ח"ג רי ואילך) וזלה"ק: "במש"כ אדה"ז בשו"ע או"ח סתרל"ט סי"ג דחזור ומברך בסוכה אם לא חזר לאלתר אלא לאחר שעה ושתיים, ובסכ"ה סכ"ט בתפילין כתב "לאחר זמן מרובה כמו ב' או ג' שעות", ושואל לטעם החילוק בין סוכה ותפילין.

"ומה שנלפע"ד בזה, והוא בהקדים להגדיל הקושיא שמצינו ד' חלוקות מהנ"ל, (1) סוכה א' ב' שעות. (2) תפילין ב' ג' שעות. (3) ציצית לאחר כמה שעות... (4) ריח לפ"ד הט"ז – פ"א ביום ולפ"ד המג"א – לאלתר (לא נתבאר הכרעת רבינו, כי חסר סי' רי"ז בשולחנו), ומה טעם לחילוקים אלו?

"ונ"ל הטעם, כי מצינו שיעור הפסק בענין – משך זמן ענין זה גופא. וכמו בתפלה וק"ש דצ"ל שהה כדי לקרוא את כולה (ראה שו"ע אדה"ז ר"ס ס"ה) וגם בכל הנ"ל זהו השיעור, והנה סוכה עיקר קביעתא הוא אכילה. . . ריח – אין בו ממש, ולכן י"ל דכיון שנפרד האדם ממנו ויצא לחוץ, נפסק כל הענין וחזור ומברך בכניסתו. או, להיפך דכיון שאין לריח "חיוב" זמן קבוע, הרי בכלל אין הזמן מפסיק בזה.

"והנה משך זמן סעודה ע"ד הרגיל, י"ל שהוא שעה אחת. וסמך לדבר ממרוז"ל (ברכות נ"ה א.)... אבל הרוצה שיאריכו חייו אמרוז"ל שיאריך בשולחנו (ברכות שם). וכיון דאפקי משעה א' אוקמי' אשתים, לאלו שמאריכים... זמן התפילה (עם לבישת וחליצת התפילין, אמירת מה טובו וכו')¹ הוא יותר משעה וחצי ע"ד הרגיל (ראה אגה"ק ס"א)... וכנ"ל כיון דאפקי' כו' – אוקמי' על שתי שעות² וסגולה לאריכות

(1) להעיר: מכאן משמע דמש"כ אדה"ז באגה"ק ס"א דתפלה צ"ל שעה ומחצה, והו חוץ מאמירת מה טובו וכו'.

(2) ויל"ע במש"כ "כיון דאפקי' כו' אוקמי' על שתי שעות" האם זהו ביאור בלשון אדה"ז או שדינא הכי הוא? היינו דמי שמתפלל שעה וארבעים דקות ע"ד הרגיל, האם שיעור הפסק בשבילו הוא שעה וארבעים דקות, ומש"כ אדה"ז ב' שעות הוא משום דאוקמי' כו', או דכיון שאדם זה מתפלל יותר משעה ומחצה וא"א לצמצם אוקמי' על שתי שעות, ובשבילו זמן ההפסק הוא שתי שעות?

ולכ' אבוהון דכולהון הוא דין הפסק בק"ש ושמ"ע, ושם שיעורו "כדי לגמור את כולה מראש עד סוף... ומשערין לפי הקורא..." (אדה"ז ר"ס ס"ה), ומשמע שאם שמ"ע (בד"כ) נמשך שש דקות, זמן הפסק בשבילו הוא שש דקות, ולא אמרינן דאוקמי' על עשר דקות וכיו"ב?

ימים אמרו"ל (ברכות שם) להאריך בתפלתו, וכנ"ל כיון דאפקא משתים – אוקמי אשלש לאלו שמאריכים... ולהעיר (מברכות לב ב) דחסידי הראשונים היו שוהים ג' שעות בתפלתם".

ובגליון א'צט מביא הרב י.ל.א. שי' דברי רבינו והקשה בזה:

א. דבהשקפה ראשונה, מלשון רבינו – "ריח לפ"ד הט"ז – פ"א ביום ולפ"ד המג"א – לאלתר" – משמע, דלדעת הט"ז צריך לברך פ"א ביום, ולדעת המג"א צריך לברך כל פעם שיוצא ונכנס, ואפי' נכנס לאלתר, אבל כשמעיינים במקור הדין (בסי' רי"ז ס"א) יוצא דלדעת המג"א אם יצא וחזר לאלתר אינו מברך, וצ"ע דא"כ פירוש "פ"א ביום" הוא דלדעת הט"ז צריך לברך על הריח פ"א ביום, ופירוש "לאלתר" הוא דלדעת המג"א אינו מברך אם חזר לאלתר?

ב. באג"ק מבאר שיטת המג"א "דכיון שנפרד האדם ממנו ויצא לחוץ, נפסק כל הענין וחוזר ומברך בכניסתו", ולכ' א"כ אין חילוק בין אם יצא וחזר לאלתר או לא?

ג. למה כתב ד"לא נתבאר הכרעת רבינו" אם הדין כט"ז או כמג"א, הרי בסי' מ"ו ס"א בענין השלמת מאה ברכות כתב "וביום הכפורים יכול להריח ולמלאות מנין מאה ברכות, אך אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהיסח הדעת כמו שיתבאר בסי' רי"ז", ויוצא דלשיטת אדה"ז יש יכולת לברך פעם שני', כשיש הסיח הדעת, והגם דגם לשיטת הט"ז יש יכולת כזה – אם יצא שלא ע"מ לחזור כל היום, ונמלך ונכנס – הרי לכ' זהו מקרה נדיר למי שיושב בביהכ"נ ביוהכ"פ, ולכ' משמע מדברי אדה"ז שאי"ז דבר נדיר שישלים המאה ברכות ביוהכ"פ על ידי ריח, וא"כ משמע דס"ל לאדה"ז כמג"א?

והנלע"ד לתרץ:

א. יעויין במקור הדין (בסי' רי"ז ס"א וסי' תרל"ט ס"ח) דט"ז ומג"א פליגי בזה מהקצה אל הקצה, ובאופן דקולא חומרא, חומרא קולא, להט"ז אפי' אם ישב כמה ימים רצופין בחנות בושם, מ"מ מברך על הריח פ"א כל יום ויום, אבל אם יצא על דעת לחזור אינו מברך אלא פ"א בכל היום כולו, ולמג"א אם ישב כמה ימים רצופין

ונ"ל לאחי הרב יחיאל מיכל שיחי', הדנה בגמ' קידושין אמרינן (י"ב א) "כיון דנפקא להו מפלגא קרוב לאלפים קרי לי", ולכן בק"ש ושמ"ע כיון שבד"כ הוא פחות מחצי שעה משערין לפי הקורא כ"א לפי ענינו, אבל בתפילין אם תפלתו הוא יותר מחצי שעה אמרינן דאוקמי' על שעה, ואם הוא מתפלל יותר משעה ומחצה אמרינן דאוקמי' על שתי שעות, אבל אם מתפלל שעה ורבע שיעורו הוא שעה ורבע.

ואכן מלשון רבינו – "זמן התפילה... הוא יותר משעה וחצי" – משמע דאם מתפלל יותר משעה ומחצה שיעורו הוא שתי שעות, אבל אם מתפלל שעה ורבע שיעורו הוא שעה ורבע.

בחנות בושם, אינו מברך אלא פ"א³, אבל אם יצא (אפי' על דעת לחזור לאלתר) ולא חזר לאלתר חייב לברך עוה"פ.

והנה רבינו מחדש דשיעור זמן הפסק בכל דבר הוא לפי ענינו, וע"ז קאמר דריח תלוי במחלוקת, לפי הט"ז שיעורו פ"א ביום, דלאחר יום צריך לברך, ולפי המג"א שיעורו לאלתר, דאם יצא ולא חזר לאלתר צריך לברך.

ב. תניא (בגמ' ברכות דף נג ע"א) "הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח . . אינו מברך אלא פעם אחד, נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם", וכתב מהר"ם מרוטנבוג (ברכות ס"ס כ', ובמרדכי סי' קפ"ח) דזהו "דוקא כשלא היה דעתו לחזור, אבל אם היה דעתו לחזור לא יברך דהא לא אסח דעתי", וכ"פ בשו"ע (סי' רי"ז ס"א), והקשה המג"א (בסי' רי"ז ס"ק ג') מאי שנא ריח מאוכלין "דבדברים שאין טעונים ברכה אחרונה [במקומן], אם שינה מקומו צריך לברך, ואפי' היה דעתו לחזור" ולמה בריח אינו מברך אם דעתו לחזור? ותירץ "דשאני הכא דלבסוף הוא מריח אותן בשמים שהריח מקודם, ולכן א"צ לברך, דדמי ליצא מסוכתו ודעתו לחזור . . משא"כ באכילה דאוכל דבר אחר ולכן צריך לברך, ולפי"ז אם כשחזר מריח בבשמים אחרים צריך לברך, עוד י"ל דהכא אינו מחוסר מעשה, אלא כשנכנס מריח ממילא, ולכן מהני דעתו".

והגר"א פסק (סי' רי"ז ס"ק ב', וכ"פ במשנה ברורה שם ס"ק ז) דתי' השני עיקר, ובפרמ"ג (כדלקמן) משמע שנסתפק בין ב' התירוצים, ובקצות השולחן (סי' ס"ב ס"ק יט) פסק דמשום ספק ברכה לא יברך, אא"כ יש בו תרתי לגריעותא, דהיינו שצריך ליטול הבושם בידו, וגם מהריח בבשמים אחרים, עכ"פ ביש בו תרתי לגריעותא, צריך לברך פעם אחרת אפי' חזר לאלתר.

והנה המג"א מדמה ברכת הריח לסוכה, היינו דבשניהם אם חזר לאלתר אינו מברך, ואדה"ז פסק בסוכה כמג"א (שוע"ר סי' תרל"ט סי"ג), ומפרש דלאלתר היינו שעה או שתיים, וא"כ גם בברכת הריח י"ל דלאלתר היינו שעה או שתיים, אבל לרבינו מוכח דלאלתר בסוכה ולאלתר בריח אינם שוין כנ"ל.

וי"ל דזהו שכתב רבינו "כיון שנפרד האדם ממנו ויצא לחוץ נפסק כל הענין וחוזר ומברך בכניסתו", היינו דזהו הסברה לחלק בין לאלתר דסוכה ללאלתר דריח, דבריה יתכן שבין רגע נפסק כל הענין וצריך לברך פעם אחרת, אכן ביש בו תרתי

(3) וזהו בלא יישן בנתיים, אבל אם ישן זהו הפסק, כדלקמן בפנים.

למעליותא (דחזר לחנות והריח נכנס לו ממילא, וגם מריח בבשמים הראשונים), א"צ לברך פעם אחרת, אבל רק אם חזר לאלתר ממש⁴.

ג. נ"ל דאכן לא נתבאר הכרעת אדה"ז אם הדין כט"ז או כמג"א, דמה שכתב "וביום הכפורים יכול להריח ולמלאות מנין מאה ברכות, אך אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהיסח הדעת כמו שיתבאר בסי' רי"ז", כוונתו להיסח הדעת כזו דלכו"ע מחייבו לברך פעם אחרת.

ותמה על עצמן, דהט"ז בהל' שבת (סי' רצו ס"ק ד') כתב "מותר לאדם לברך כמה פעמים ביום על הריח שמריח כל פעם", הרי מפורש בט"ז דלברך כמה פעמים ביום אינו "דבר נדיר".

ונ"ל ובהקדים, פסק במשנה ברורה (סי' ריז ס"ק ו' ובשעה"צ שם) "אגודת בשמים שמונחים על השולחן להריח בהם, אם נוטל פ"א להריח בו . . . אם הסיח דעתו ואח"כ רוצה להריח, צריך לברך פעם אחרת", וכתב דבחנות הבושם - כיון שהריח עולה תדיר - הוי כלא הסיח דעתו.

[והנה המשנה ברורה כתב דד"ז משמע מדברי הפרמ"ג, ונ"ל כוונתו, כתב הפרמ"ג (משבצות סי' רי"ז ס"ק א') דמג"א הקשה למה באוכלין שאין טעונים ברכה אחרונה במקומן, אם שינה מקומו צריך לברך, ובריה אם היה דעתו לחזור א"צ לברך, אבל לפי הט"ז לק"מ, שהרי כתב (בסי' תרל"ט ס"ק כ') דבסוכה כשגמר לאכול ה"ה מסלק א"ע מאכילה ולכן אם יצא מהסוכה צריך לחזור ולברך, "משא"כ בריח דאין שייך שם גמר מעשה וסילוק מעשה ראשון, ואם לא היה יוצא מהחנות כל היום וכל הלילה עד למחר א"צ לחזור ולברך ע"כ מהני אם דעתו לחזור בו ביום".

וכתב הפרמ"ג "ולפ"ז אם בשמים מוטלים על השולחן בביתו, ונטלן ומריח ומברך והניחם, כל זמן שלא אסח דעתו אין מברך, יצא הוי שינוי רשות ומברך, דהואיל ואין מריח מעצמו כ"א בנוטלן לידו מהני הסיח הדעת", היינו דמעלת הריח הוא שאין בו סילוק, וזהו רק בחנות בושם דהריח בא לו מאיליו וממילא, אבל אם הריח אינו ממלא כל החדר וצריך ליטלם בידו מהשולחן, א"כ כשחזר והניחם על השולחן סילק א"ע מלהריח.

4 ועצ"ע בדעת המג"א, מהו שיעור דלאלתר בברכת הריח? האם שיעורו בכדי שיברך (ובכדי להגביר הבושם) ויעלה הריח אל חוטמו, דוהו שיעור קצר, או שזמנו ארוך יותר, וצ"ע.

לפי הט"ז יש חסרון באוכלין כיון שמשלק עצמו מאכילה, מש"כ לתירוץ הב' דמג"א יש מעלה בריח, שאינו מחוסר מעשה כיון שהריח מגיע לו ממילא, (ונפק"מ להע' 6).

ומסיים "ועדיין צ"ע די"ל כל דלא שייך "מעשה" לסלק אין מברך, גם למג"א
 אות ג' לתירוץ א", ונ"ל כוונתו, דאליבא דהט"ז יש להסתפק אולי באוכלין זה
 שמברך ברכת המזון נחשב "מעשה" לסלק עצמו מהמזון, אבל בבושם כשהניחם
 על השולחן זה לא נחשב "מעשה" סילוק מהריח, ואליבא דמג"א יש לומר דזה תלוי
 בב' התירוצים שלו, לתי' הא' באכילה צריך לברך פעם אחרת משום שאינו ממשיך
 לאוכל מאכל הראשון, משא"כ בבושם שחוזר ומריח אותם בשמים שהריח
 בראשונה, א"כ אין חילוק בין חנות בושם לקופסת בושם, כיון דס"ס חוזר ומריח
 בבושם הראשון א"צ לברך, אבל לתי' הב' באוכלין צריך מעשה אכילה ולכן אם הניח
 האוכלין מידו ויצא סילק עצמו, אבל בושם אינו מחוסר מעשה דהריח נכנס לחוטמו
 ממילא ולכן כשיצא מהחנות לא סילק א"ע, א"כ זהו רק בחנות שהריח מגיע לו
 ממילא, אבל אם צריך ליטלן בידו והניחם ויצא הרי סילק א"ע וחוזר ומברך, ומשמע
 שהפרמ"ג נסתפק בזה כיון שלא הכריע בין שני התירוצים של המג"א (דלא כגר"א
 הנ"ל).

אכן מדברי הפרמ"ג משמע שאם הסיח דעתו מלהריח והניחם על השולחן,
 ואח"כ נמלך ומריח בו שנית, בודאי צריך לברך, אלא שנסתפק דאולי אפי' אם לא
 הסיח דעתו מלהריח, אם יצא מהחדר הו"ל כהיסח הדעת, וצריך לחזור לברך.]

ובאמת יש הרבה מיני היסח הדעת בברכת הריח וא"א לפורטם, עכ"פ נפרוט
 כמה מהם:

(א) קופסת בשמים שהסיח דעתו מלהריח בו ואח"כ נמלך להריח בו עוד (כנ"ל),
 צריך לברך פעם אחרת, גם באכילה אם בפירוש הסיח דעתו צריך לברך פעם אחרת,
 וכ"כ אדה"ז (בסי' רו ס"ט) "כל זמן שהוא עסוק באכילת או שתיית הראשון אינו
 עושה הסיח הדעת מן הסתם, אלא אם כן נמלך ממש, לפי שכן דרכו של אדם . .
 לגרור מאכילה לאכילה ומשתיה לשתייה", ולכ' בריח אין דרך לגרור מריח לריח,
 וא"כ כ"ש בנמלך ממש מלהריח שצריך לברך פעם אחרת.

ומעתה מה שכתב אדה"ז "וביום הכפורים יכול להריח ולמלאות מנין מאה
 ברכות, אך אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהיסח הדעת".... הרי לא הכריע בין
 הט"ז והמג"א כלל, שהרי בית הכנסת אינו כחנות בושם, דבחנות בושם הריח בא לו
 מאליו וממילא, ולכן לא שייך הסיח הדעת, אבל בבית הכנסת צריך להגביע הבושם
 אל חטמו, ולכן אם בפירוש הסיח דעתו, צריך לברך פעם אחרת לכו"ע.

(ב) ואולי (מה דמספקא לי' לפרמ"ג ברירא לי' לאדה"ז וס"ל) אפי' לא הסיח
 דעתו בפירוש אלא שהניח הבושם על השולחן ויצא, צריך לחזור ולברך, א"כ אם
 יצא מבית הכנסת כשחוזר מברך פעם אחרת, וצ"ע.

ג) כתב בקצות השלחן (סי' ס"ב ס"ק י"ט) "אם אחר שבירך על הבשמים הביאו לו עוד בשמים שברכתו שווה להראשון, צ"ע אם צריך לחזור ולברך, דבאכילה בכה"ג א"צ לברך, אבל יש לחלק בין אכילה לבשמים", ואכן י"ל דבאכילה דרכו לימשך מאכילה לאכילה ולכן אינו חוזר ומברך משא"כ בריח, וביום כיפור הרי אין אדם יודע מה בשטענדער של חבריו, ואם בירך על בשמים ואח"כ הביא לו חבריו עוד בשמים לכ' צריך לברך פעם אחרת, וצ"ע.

ד) כתב בקצות השלחן (סי' ס"ב ס"ק י"ט) "אבל אם יצא ממקומו בנתיים וכשחזר הביאו לו בושם חדש אפי' היה דעתו עליו כשבירך צריך לחזור ולברך" (היינו דיש בו הריעותא הן דאופן הב' והן דאופן הג' הנ"ל)⁵.

ה) כתב בקצות השלחן (סי' ס"ב ס"ק י"ט) דשינת קבע פשוט דהוי הפסק לגבי ברכת הריח, וא"כ המברך בלילה על הבושם, חוזר ומברך פעם אחרת כשחוזר ומריח בשחרית, (והרי לחשבון מאה ברכות היום הולך אחר הלילה, כמבואר בסי' מו).

ו) אם הלך מבית כנסת לבית כנסת, או מביתו לבית הכנסת, לכ' הרי זה הסיח הדעת גמור, ולא גרע מיצא מסוכתו לסוכת חבריו, (עיי' שו"ע"ר סי' תרל"ט סי"ד) ומברך פעם אחרת.

ובאמת אדרבא, מדברי אדה"ז משמע לכ' דס"ל כהט"ז שא"צ לחזור לאלתר, שהרי בסדר ברה"נ (פי"א ה"י) כתב "וכן המוכר מברך בפעם הראשונה שנכנס", ומדסתם ולא חילק משמע שלעולם מברך רק פ"א ביום, כיון דבסתמא כשיוצא דעתו לחזור, וכן דייק הקצות השלחן (בסי' ס"ב ס"ק י"ט) בדברי אדה"ז.

וא"כ צ"ע מש"כ רבינו "דלא נתבאר הכרעת" אדה"ז בהפסק דריח, הרי הכריע כט"ז?

ואולי ס"ל לרבינו דמש"כ המג"א - דאינו חוזר ומברך רק אם חזר לאלתר - מיירי בנכנס לחנותו של בשם, אבל המוכר כיון שדרכו לצאת ולחזור אינו מברך אלא בפעם הראשונה שנכנס, דכיון שכן דרך המוכר שנכנס ויוצא תדיר, א"כ אפי' אין דעתו לחזור לאלתר לא הסיח דעתו מחנותו⁶.

5) ובטעם הדבר כתב "דב' החילוקים הנ"ל של המג"א לא שייכים כאן", היינו דכאן יש תרתי לגרעותא, חדא דאינם בשמים הראשונים, וגם דהריח לא נכנס לחוטמו ממילא, ומ"מ הפרמ"ג נסתפק להט"ז אם היציאה נחשב לסילוק, וא"כ איך פסק הקצות השלחן לברך פעם אחרת, והרי להט"ז הוא ספק ברכה, וצ"ע.

6) ומ"מ לכ' גם במוכר אם הסיח דעתו לגמרי, כי חשב שלא יחזור לחנותו, ושינה דעתו וחזר, צריך לברך פעם אחרת.

ובאמת בשו"ע - וכן בלשון הברייטא - לא מיירי במוכר אלא בנכנס לחנותו של בשם, ואכן הט"ז דייק מזה שהמוכר אינו מברך כלל כיון שאין כוונתו להריח, אבל אדה"ז פסק כמג"א שאפי' אין כוונתו להריח צריך לברך (כ"ז שעשוי להריח), ולכן פסק שגם המוכר צריך לברך, וצ"ע קושיית הט"ז דא"כ למה אמרו בברייטא הנכנס לחנות ולא המוכר בשמים? וי"ל ובהקדים דמנה לי' למהר"ם מרוטנברג דבדעתו לחזור א"צ לברך, והרי בברייטא סתמא קאמר דנכנס ויצא צריך לברך, ומנ"ל דזהו רק באין דעתו לחזור? (ועיי' בקצות השלחן סי' ס"ב ס"ק י"ט שנדחק בזה).

וי"ל דחד קושי' מיתרצא בחברתא, דכיון דדייק ברייתא הנכנס לחנותו של בשם מברך ש"מ דדין המוכר אינו שוה לנכנס, והיינו דהנכנס סתמא אין דעתו לחזור, ולכן אפ"ל בסתמא ובדרך קצרה דנכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם, דכיון דהסיח דעתו מברך על כל פעם ופעם, אבל המוכר סתמא דעתו לחזור, ולכן אי אפשר לומר בסתמא דאם נכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם, דבסתמא לא הסיח דעתו ואינו חוזר ומברך.

[שו"ר שהרב השואל העיר (בגליון אלף-קא) דמסדר ברה"נ משמע שאדה"ז פסק כט"ז כנ"ל, אבל לפי"ז הרי קשה על רבינו שכתב דמדברי אדה"ז אין הכרעה בזה, ולמש"כ ניהא].



חובת קידוש לפני תפילת שחרית (גליון)

הרב חיים ליכטער

ברוקלין נ.י.

א. בהמשך למש"כ הרב א"א קנאפפלער שי' בענין עשיית קידוש לפני התפילה בגליון הקודם (א'קה') מצאתי לנכון להעיר שכבר רבו השקו"ט בקובצים שונים (ובפרט בקובץ הערות וביאורים – אהלי תורה) לבאר מנהגינו, ובשורות הבאות נשתדל לעשות סיכום מדבריהם, ולהוסיף כמה פרטים בעזה"ת.

ידוע את אשר ישנם מחסידי חב"ד שאינם מקפידים שלא לאכול קודם התפילה מיוסד על פתגם הידוע "בעסער עסן צוליבן דאווענען ווי דאווענען צוליבן עסן"². וכן כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו³: "ע"פ המבואר במאמרים ובכמה שיחות, אשר בריאות הגוף הוא מדרכי השם וצריך להיות סדר העבודה דעזוב תעזוב עמו דוקא. ובפרט בדורנו חלוש זה, גם כפשוטו בגשמיות (ראה אגה"ת ריש פרק ג') - שרואים בחוש אשר חלישות הגוף מבלבלת לכל לראש לעבודת השם בעבודת התפלה, וכן בלימוד התורה ואפילו בקיום המצות - אשר לכן ברובא דרובא הסיגופים מביאים יותר הפסד מאשר שכר. ובודאי למותר להאריך בדבר המבואר. . . הנה לא ירעיב את עצמו עד כמה וכמה שעות על היום, אלא ישתה דבר המחזק את הגוף וגם יאכל מיני מזונות בבקר ואפילו קודם התפלה. וכבר ידוע פתגם רבוה"ק והוראתם, אז מען דארף עסין צוליב דאוונען ניט דאוונען צוליב עסן. וכוונתם היתה ג"כ בפשטות, שאם הוא רעב בשעת התפלה, הרי אי אפשר, לאנשים כערכנו - שלא תהי' לזה נגיעה בהתבוננות בתפלה והאריכות בה, משא"כ כשיאכל לפני התפלה יסולק בלבול זה, וביכולתו - אם רק ברצונו - לעבוד עבודתו ביותר טוב ובאופן נעלה".

וחוץ מזה בשבת ויו"ט יש לכאורה טעם נוסף לאכול לפני התפילה ע"פ הא שכתב אדה"ז⁴ וז"ל "צריך למהר לאכול סוף שעה ששית שאסור להתענות בשבת עד חצות", ולכן כדי שלא יצטרך להמהר תפילתו יש לו לאכול קודם התפילה.

וכפי המנהג אין אנו עושים קידוש לפני אכילת המזונות בשבת ויו"ט. וכן רואים שכשכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ציווה וכתב לכו"כ לאכול מזונות קודם התפילה לא הזכיר אף פעם שבשבת יש להקפיד לעשות קידוש קודם אכילת ה"מזונות".

(1) עמ' 45.

(2) ראה היום יום י' שבט

(3) אג"ק ח"י ע' שכ"ו

(4) סימן רפח ס"א.

טעם לקדש קידושא רבא

ב. קידוש ביום ש"ק אינו כקידוש שבלייל ש"ק שהוא מדאורייתא, אלא הוא תקנת חכמים כמ"ש אדה"ז⁵ "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום מכל מקום לא תקנו לברך ברכת הקידוש שבירך בלילה אלא די בברכת בורא פרי הגפן שיברך על היין כדי שיהא היכר בזה שקידוש זה אינו אלא מדברי סופרים".

לטעום קודם קידושא רבא

ג. בנוגע האם אסור לאכול קודם קידושא רבא פסק הרמב"ם⁶ "ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש". והשיג עליו הראב"ד⁷ וז"ל "בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו ולפי שקראוהו קדושא 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 מגין ת"ל את יום אסמכתא היא דעיקר קדושא בליליא כתיב מדכתיב את יום ולא כתיב ביום א"נ דאי לא קדיש בליליא קאמר", עכ"ל: נמצא שיש מחלוקת בדבר, לדעת הרמב"ם יש איסור טעימה לפני קידוש היום ולדעת הראב"ד אין איסור כלל ומותר לאכול קודם עשיית קידוש ביום⁸.

ובשו"ע אדמו"ר הזקן פסק וזלה"ק⁹ "לא יטעום כלום קודם לו כמו בקידוש הלילה אך מותר לשתות מים קודם תפלת השחר מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש.

ויש אומרים שמותר לטעום קודם קידוש שביום הואיל ועיקרו אינו אלא מדברי סופרים לא החמירו בו כל כך ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק כגון שאין לו יין ולא שאר משקה חמר מדינה אפילו אם גם פת אין לו יכול לאכול שאר מאכלים

(5) שו"ע סי' רפט, ב

(6) הל' שבת פכ"ט ה"י.

(7) שם.

(8) והסכים עמו המאירי (פסחים קו א). וכן הר"ה בעל המאור ס"ל להתיר לטעום קודם קידוש של יום, והובא בארחות חיים (דס"ג ע"ב). וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ז (ס"ט תקכט) בשם הר"ה. וכן פסק המהר"ם חלאוה פסחים (קו א). ונראה שכן הוא דעת הר"ן פסחים שם. וכ"כ הגר"י אלהנן בשו"ת עין יצחק (סי' יב אות ד) בדעת הר"ן. ע"ש.

(9) שם

קודם קידוש זה אף אם מצפה שיביאו לו אחר זמן על מה לקדש אין צריך להמתין", עכלה"ק.

הנה בנוגע הא שכתב אדה"ז "אך מותר לשתות מים קודם תפלת השחר מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש" יש לצטט הא שכתב בסי' פ"ט¹⁰ וזלה"ק "... לפיכך מותר לשתות מים קודם התפלה אע"פ שהם צורך הגוף הואיל ולא שייך בהם גאווה ואפילו בשבת ויום טוב שצריך לקדש על הכוס לפני הסעודה אין הקידוש אוסרו מלשתות קודם תפלת השחר כיון שעדיין לא הגיע זמנו שאין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה והרי אי אפשר לו לאכול כלום קודם תפלת השחר.

ואפילו כל מיני אוכלים וכל מיני משקין ששייך בהם גאווה מותר לאכלם ולשתותם לצורך רפואה שאין ברפואה משום גאווה אבל לרעבו ולצמאו אסור אלא א"כ אינו יכול לכוין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה ואפילו עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה מכל מקום אם רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו", עכלה"ק.

טעם הסוברים שיש לקדש קודם המזונות שלפני התפילה

ד. והנה בביאור הלכה¹¹ על הא שכתוב בשו"ע ש"לשתות מים בבוקר קודם תפלה מותר מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש" וז"ל "ומי שהותר לו לאכול ולשתות קודם תפלה כגון שהוא לרפואה וכדלעיל סימן פ"ט ס"ג פשוט דצריך לקדש מתחלה", והביאו בשמו הגרא"ח נאה ז"ל בספרו קצות השולחן¹² וכן כתבו כמו"כ אחרונים.

והנה סברתם הוא שמאחר שהטעם "שעדיין לא חל עליו חובת קידוש" קודם התפילה הוא כמ"ש אדה"ז "כיון שעדיין לא הגיע זמנו שאין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה והרי אי אפשר לו לאכול כלום קודם תפלת השחר", א"כ חולה שמותר לו לאכול חל עליו חובת קידוש ולכן צריך לקדש אפילו לפני ששותה.

צ"ע על מנהגינו

ה. ועפ"ז הקשה הרב אברהם אלאשוילי שליט"א בגליון ער"ב¹³ שמאחר שלפי כל האחרונים הדין הוא שחולה שמותר לו לאכול קודם התפילה צריך לקדש קודם

(10) סעי' ה'.

(11) סי' רפ"ט ד"ה חובת קידוש.

(12) סי' פ"ט בבדה"ש סק"ג.

(13) עמ' כ"ה, וכן הקשו כמו"כ בקובצים שונים.

שאוכל – "ולא מצינו שום פוסק שחולק ע"ז"¹⁴ – א"כ צ"ע על אלו שאוכלים מיני מזונות קודם התפילה, (כנ"ל אות א') שלכאורה היה צריכים לקדש קודם האכילה, ולא ראינו מי מאנ"ש שנוהגים כן.

ישוב הצ"ע, סומכין על הראב"ד

ו. והנה באותו גליון תירץ הרב יעקב הורוביץ שליט"א, שזה שלא נוהגים לקדש קודם אכילת מזונות לפני התפילה, הוא לפי שסומכים על דעת הראב"ד (מובא לעיל אות ג') המבואת בשוע"ר לעיל אות ג' ופסק שם שיש לסמוך על דעה זו בשעת הדחק.

והדוחק שכתב אדמוה"ז נראה שאינו מדובר דווקא בדוחק גדול אלא הכוונה גם על שעת הצורך סתם כדמוכח למעיין בדבריו שם, מהא שפסק ש"אף אם מצפה שיביאו לו אחר זמן על מה לקדש – אין צריך להמתין" כלומר שגם שידוע שיביאו לו אפילו "לאחר זמן מה" ג"כ אי"צ להמתין ויכול לאכול מיד, בלי עשיית קידוש. הרי שאפשר להקל גם בשעת הצורך שאינה "דחק" ממש.

ועד"ז מצינו בספר מנחת שבת (על קצושו"ע סי' ע"ז ס"ק לד) שהביא דמאן דחליש ליבי' רשאי לטעום קודם קידוש שחרית (קודם מוסף), בלי קידוש עיי"ש.

וא"כ י"ל דאלו האוכלים קודם התפלה ובאופן של לכתחילה לא רצו לעשות מאכילה זו ענין של קבוע ובקידוש לפני' משום שאז היא נהיית לאכילת קבע גמורה (ובפרט לדעת אדה"ז שיוצאים י"ח ג' סעודות בכזית מזונות, כידוע מה שבסוף ימיו חזר בו ראה סי' קפח סעיף י' בהגה¹⁵) ולא רצו לעשות מאכילה זו סעודת קבע ממש. (ולהעתיק את הקידוש מאחר התפילה ללפני'), דאושא מילתא יותר מדאי והוא זלזול לתפלה, לכן סמכו בזה על שיטת הראב"ד כהכרעת אדה"ז שאפשר לסמוך על דעתו בשעת הדחק (צורך).

ול"ק מאלו שאסרו אכילה קודם התפלה בלא קידוש (באה"ל¹⁶), דהם דברו מעיקר הדין שסתם בנ"א אין טועמין לפני התפלה, ורק לחולה התיירו באופן יוצא מהכלל וכיון שהתירו לו לאכול בודאי צריך לקדש דההלכה הנקוטה בידינו היא

14) כנראה אישתמיטת' הא שכתב בשו"ת קרן דוד (סי' פ"ד), שו"ת חלק"י (סי' ל"ב), שו"ת דברי יציב (סי' קל"א) ושו"ת אור לציון (ח"ב עמ' קפ"ה)

15) אבל עיין מש"כ בפס"ד צמח צדק (עמ' שנו, ג), דאין בזה ספק שבסעודת שחרית מחויב לאכול פת ולא סגי במיני מזונות, ואלי אפשר לומר שכוונתו הוא שיוצא ידי חובת סעודה שלישית קודם התפילה וא"כ נחשב סעודה, עיין לקו"ש חלק כ"א (עמ' 84 הערה 7).

16) ועמו להקת אחרונים – תהלה לדוד, מנחת שבת וקצות השלחן.

שאסור לטעום קודם קידוש. אבל אלו שטועמים לפני התפילה לכתחילה ומצד טעם שיכלו לכוון בתפילתם – לא יכלו לזלזל בתפלה וסמכו על הראב"ד שמותר לכתחילה לאכול קודם קידוש.

שאלות על תירוצי הנ"ל

ז. והנה תירוצו קשה שהרי, כמו שהאכילה גופא אינו זלזול להתפילה כי כל כולו של האכילה היא כדי לחזק וליתן לו כח כדי להתפלל בכה, א"כ אינו מסתבר שאם יאכל כדבעי ע"פ ההלכה היינו לעשות קידוש, הוה כזלזול תפילה.

ויתירה מזו שא"כ הו"ל לאדמו"ר הזקן לכתוב שהטעם שמותר לשותות מים קודם התפילה אפילו בשבת ויו"ט שאינו צריך לעשות קידוש שהוא משום שסומכים על הראב"ד, כי טעם זה מהני גם להמשך הסעי' בנוגע אכילה של אלו שלא יוכלו לכוון בלאו הכי.

ומה שמחלק בין חולה לברי שאוכל כדי שיוכל לכוון בתפילתו אינו מובן כי לפי שיטתו היה צריך להיות ה"ה אצל חולה שאין לו לקדש ויש לו לסמוך על הראב"ד כדי שלא להוסיף בזלזול התפילה, ומאי שנא בין חולה לברי.

יתרץ באופן אחר, אין חיוב לקדש לפני התפילה כלל

ח. והנה בספר הר המלך ח"ד¹⁷ כתב הרב אברהם אלאשוילי שליט"א דדעת אדה"ז היא דתקנת קידוש של יום היתה שיקדשו לפני סעודת שחרית כמו שכתב בשולחנו "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית". ואח"כ הוסיפו על התקנה שזה צריך שיהי' גם במקום סעודה (ותנאי זה הוא תנאי המעכב דאם לא עושה קידוש בקום הסעודה לא יצא חיוב קידוש¹⁸). ולפי"ז כשאמרו חכמים דיש לקדש לפני הסעודה ביום השבת ודאי הכוונה לסעודה שלאחר התפילה (תפילת השחר¹⁹) דהרי לפני תפילת השחר אסור לאכול כלום (כ"א במקרים בודדים), וזמן הסעודה הוא לאחר תפילת שחרית, ואז ודווקא אז חל חובת הקידוש.

(17) עמ' רי"ז ואילך.

(18) שוע"ר סי' רע"ג ס"א

(19) קודם תפילת מוסף דאם אוכל לפני תפילת מוסף חייב לקדש לפני כן ראה שם סי' רפ"ו ס"ד. ואף שגם אז אסור לו לאכול פת יותר מכביצה (כמש"נ שם) והרי לצאת י"ח סעודת שבת צריך לאכול פת יותר מכביצה כמש"נ בסי' רע"ב סי' ובי' רצ"א ס"א. י"ל שבכ"ז תיקנו לקדש לפני' א. בגלל שיש דעות שאומרים שמספיק לאכול כזית פת ואפשר לסמוך ע"ז בעת הצורך. ב. ועיקר. יש לחלק בין האיסור אכילה לפני תפילת השחר דעצם האכילה אסורה, משא"כ לפני תפילת מוסף דעצם האכילה מותרת רק דאסור שמא אתי לאמשוכי כמש"נ בסי' רל"ב. (וכעין חילוק זה ראה בקו"א סי' רצ"א סק"א).

ואף למי שהותר לאכול לפני תפילת שחרית (אפי' אכילת לחם) או משום רפואה או משום שרוצה לכוון אינו מתחייב בקידוש לפני אכילה זו כיוון שעדיין לא הגיע זמן קידוש. אף שאכילה זו הוה מקום סעודה אך אי"ז זמן סעודה שקבעו חכמים קידוש לפני' (ולא פלוג רבנן בתקנתם).

וי"ל שדבר זה מרומז גם בדברי אדה"ז שם שכתב "ואין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה" שבזה בא אדה"ז להשמיענו דלא רק מקום הסעודה (ששיך גם קודם התפילה) גורם החיוב אלא גם זמן הסעודה (שאינו אלא לאחר התפילה).

ועד"ז אומרים²⁰ גבי חולה שאכל ביוהכ"פ שא"צ לקדש על היין וכו' משום שלא תקנו חכמים קידש ביוהכ"פ כלל ועד"ז י"ל גם כאן²¹.

וכן משמע מדברי אדה"ז בס' פ"ט (וכן מלשון המחבר) המובאים לעיל, שכתב שמותר לשתות מים אפילו בשבת ויו"ט ואין צריך לקדש, ואח"כ ממשיך ואפילו כל מיני אוכלים וכל מיני משקין וכו' ולא חילק שבד"א רק בחול וד"ל.

וי"ל דבזה פליגי אדה"ז ושאר האחרונים (באה"ל וכו'), דלשאר האחרונים חובת הקידוש הוא מיום שבת בבוקר אף לפני התפילה. אך כיון שאסור לו לאכול לפני כן ממילא אינו חייב בקידוש כיון דאינה מקום סעודה ויכול לשתות, אך אלו שהותר להם לאכול אז ממילא חייבים בקידוש משום מקום סעודה.

משא"כ אדה"ז ס"ל שחובת הקידוש מתחיל רק לאחר התפילה גם לאלו שאוכלים לפני כן ומקום סעודה הוא רק תנאי לקידוש זה, אבל קודם התפילה לא תיקנו קידוש כלל²².

ועפי"ז שפיר אנו נוהגים שלא מקדשים לפני אכילת המזונות שלפני תפילת שחרית שבת.

קושיות על הנ"ל ותירוץ באו"א

ט. אבל יש ששואלים ע"ז כי לכאורה אפשר לדחות הראי' מיוהכ"פ, דשאני התם שחולה שיש בו סכנה לא שכיח, כמ"ש התוס' פסחים (מ"ו סע"ב). ולכן לא רצו לחלק בשביל חולה מסוכן דלא שכיח, ולקבוע לו קידוש. משא"כ חולה שאוכל

(20) שוע"ר סוסי' תרי"ח

(21) וכן כתב בקובץ הערות התמימים ואנ"ש כפר חב"ד (שי"ל לי"ד – ט"ו אד"ר תשס"ה) בשם ראש הישיבה הרה"ג ר' יעקב כץ (ע"ה).

(22) וכן כתב בשו"ת קרן דוד (שם).

קודם תפלה, שמילתא דשכיחא היא²³, תיקנו שצריך לקדש קודם שאוכל. ועוד י"ל דשאני יוהכ"פ שאין בו קידוש כלל, ולכן לא תיקנו תקנה מיוחד בעבור אלו האוכלים, אבל בשבת ויו"ט שיש בו קידוש, התקנה היתה שכל שיכול לקיים קידוש במקום סעודה צריך לקדש תחלה.

והנה אף לפי שיטתם אפשר לבאר מנהגינו ולתרץ, שאה"נ חולה שיכול לאכול ומקיים סעודתו קודם התפילה צריך לקדש קודם שאוכל אפילו הוא לפני התפילה, כמ"ש הראח"נ ז"ל בשם הבאה"ל, אבל מי שאינו צריך לאכול עתה, ורק אוכל כהכנה לתפילה, היינו בכדי שאח"כ בעת התפילה יכול לכוון, הנה בזה אין כאן חובת קידוש גם לדעת הבאה"ל, כי אין בזה גדר סעודה כלל²⁴, ולכן לא תיקנו בה קידוש כלל²⁵.

אבל לכאורה עדיין אפשר לתרץ כמו שכתבנו לעיל שלפי אדה"ז אין חיוב קידוש כלל קודם תפילת שחרית, כי עדיין שני הדיוקים (מסי' רפ"ט ומסי' פ"ט) במקומם עומדים²⁶ [ונפקמ"נ בין שני התירוצים הוא, אם חולה שאוכל סעודה קודם התפילה צריך לקדש, ועצ"ע].



(23) אבל לכאורה נראה שאפשר לפרוך פירכא זו ע"פ הא שכתב אדה"ז (סי' מ"ו סעי' ו') שדווקא לאחר סיום הש"ס "תשות כח שירדה לעולם", וא"כ י"ל שאף ע"פ שעכשיו היא מילתא דשכיחא, אז לאו היה כן, אבל הפירכא השני עדיין במקומה עומדת.

(24) ובזה מתורץ מה שהקשה (הת') [הרב] א.ש. קאמען שי' (הערות התמימים ואנ"ש – קרית גת, יצא לאור לכבוד י"ט – כ' כסלו תשנ"ט) שאי אפשר לתרץ (כמו שתירץ הרב א.א.) שזמן קידוש מתחיל דווקא לאחר התפילה שאז הוא זמן קידוש לכל כי מלשוננו של אדה"ז משמע שהקידוש הוא ענין פרטי כמ"ש "שאין קידוש אלא במקום סעודה וסמוך לה והרי אי אפשר לו לאכול כלום קודם תפלת השחר", ולא כתב סתם "שהרי אסור לאכול קודם התפילה" שאז היה משמע שאף אם התירו לו לאכול, אינו צריך לקדש כי לכל אדם אסור לאכול, ולכן סיים (הת') [הרב] הנ"ל "ועכ"פ צ"ע וחיפוש בטעם למה אין מקדשין".

אבל לפי מה שביארנו בפנים ניחא, כי אה"נ שהקידוש הוא ענין פרטי ואם התירו לא לאכול סעדתו אז חייב לקדש קודם שאוכל, אבל זה שאנו אוכלים "מזונות פארן דאווענען" אין בזה גדר סעודה כלל, כפנים.

(25) היינו אף אי נימא שהתקנה היתה שכל אדם שאוכל סעודה צריך לקדש קודם לה, אבל זה אינו נחשב סעודה.

(26) ע"ע בקובץ הערות וביאורים גילון תקל"ח, עמ' 69 ואילך.

היום יום

לוח היום יום*

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

מעלת חזרת דא"ח - שמחה אצל כל הדורות

בפתגם ליום יג אדר א' כותב הרבי "אאמו"ר אמר: בא מיר איז ברור, אז א חסידישער איד זיצט אין בית המדרש, און לערענט אדער חזר'ט א חסידות ברבים, איז א שמחה בא די זיידעס, און זייער שמחה איז מספיק פאר איהם, קינדער און קינד'ס קינדער רוב טוב בגשמיות וברוחניות".

והנה פתגם זה הוא בלוח "היום יום" בשבוע דפרשת תצוה. ויש הוראות הרבי ללמוד באופן צמוד לפרשת השבוע, גם החסידישער פרשה – ספרי תורה אור ולקוטי תורה על הפרשה. במילא מובן שבפתגמי לוח 'היום יום', שהוא "מזון רוחני" של החסיד בכל יום, משתקפים גם תוכן ענינים המבוארים בדרושי תורה אור ולקוטי תורה. (כ"י: 1) רואים שב'היום יום' מצטט הרבי תיקונים לספר 'תורה אור' בתור פתגמים וכו' לימים מסויימים. (2) מעשה בפועל: כפי שכבר הוכח מעשיריות דוגמאות בספר 'היום יום' - עם הערות וציונים - חלק שני ושלישי (שנדפסו בשנת תשד"מ ותשמ"ח) ואילך.

ועפ"ז למדנו שלימוד "תורה אור" - "לקוטי תורה" על הפרשה היא חלק בלתי-נפרד מהשיעור של פרשת השבוע, ובגדר "העברת הפרשה בפרשת שבוע חסידית זו מידי שבת בשבתו" (ראה ה"מבוא" להיום יום - עם הערות וציונים ח"ב שהוגה ע"י הרבי, בשעתו).

והנה במאמר הא' לפ' תצוה שבס' תורה אור (פא, ד) אומר כ"ק אדה"ז: "ע"י עסק התורה של בני ישראל שהאדם לומד ומשים לבו ונפשו באותיות שמדבר בהם בדו"ר שאותיות אלו יסודתן בהררי קדש חכמה עלאה. . . והן הגורמות להיות כח לאהרן להיות שושבין להמשיך אור וגילוי האהבה בנפש האדם ולהיות בה אורה ושמחה ש"מ".

ובכן בוחר הרבי בפתגם זה ומלמדנו בעבודת כל אחד ואחד: "א חסידישער איד זיצט אין בית המדרש, און לערענט אדער חזר'ט א חסידות ברבים, איז א שמחה בא

(* לכבוד עג שנה להוצאת לאור של 'לוח היום יום' בחדש ניסן, תש"ג.

די זיידעס, און זייער שמחה איז מספיק פאר איהם, קינדער און קינד'ס קינדער רוב טוב בגשמיות וברוחניות". והיינו ע"י לימוד או חזרת חסידות [שאותיות אלו יסודות בהררי קדש חכמה עלאה".. הן הגורמות להמשיך אורה ושמחה ש"מ"] (המודגש-מהמעתיק).

*

פתגם ו' אדר שני: סיבת הדפסת התניא

בפתגם ליום ו' אדר"ש מעתיק הרבי: "ספר התניא הוא לקוטי עצות מה שענה רבינו הגדול לאנ"ש על יחידות בשנות תק"מ-תק"ן. בקיץ תקנ"ב התחיל לסדר את ספר התניא בצורתו כמו שהוא עתה לפנינו. תקנ"ג כבר היו העתקות רבות ממנו, ובמשך הזמן נשתבשו, וגם התחילו לזייפו. ומהאי טעמא נזדרז רבינו למסרו לדפוס. יש נ"א: עשרים שנה כתב רבינו את ספרו התניא, ודייק בכל תיבה ותיבה. בשנת תקנ"ה כבר היה צרוף וזקוק, ואז נתן רשות להעתיקו, וכשרבו ההעתקות ונשתבשו מסרו לדפוס..."

והנה השייכות של פתגם זה ליום זה הוא, כפשוטו, שביום זה כתב משה רבינו הי"ג ספרי תורה, תורה שבכתב. ובכן מצטט הרבי סיפורו של כתיבת והדפסת התניא, כידוע הוא תורה שבכתב של חסידות חב"ד.

ולכאורה צריך להבין למה כל האריכות - וכן 'שיבושים' ו'זיזופים' וכו' ובפרטיות?

ויש לומר שזה משקף גם תוכן כתיבת הי"ג ס"ת.

"כבר היו העתקות רבות ממנו, ובמשך הזמן נשתבשו"

בנוגע לכתיבת ספר תורה שע"י משה רבינו, מצינו במס' גיטין (ס, א) שלפי שיטה א' במשך השנים במדבר, כתבו ישראל הפרשיות היאך שאירעו במשך ארבעים שנה. וכפי שהרבי מבאר השיטה אם "תורה מגילה מגילה ניתנה" או "תורה חתומה ניתנה" (ראה 'תורת מנחם' - התוועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 601-602): "לדעת התוספות כתיבת רוב פרשיות התורה היתה במשך הזמן שלפנ"ז (לפני ו' אדר), ומ"ש "תורה חתומה ניתנה", הכוונה בזה "שעל הסדר נכתבה", היינו, שאותם פרשיות שלא נאמרו על הסדר, לא נכתבו עד שנאמרו הפרשיות שבינתיים".

ועפ"ז יש לומר שמכיון ש"מגילה מגילה ניתנה" - יתכן בפשטות שחלו שיבושים ועד שמשה רבינו כתב הס"ת ונתן ס"ת לכל שבט, ואז יוכלו להגיה מספר תורה שלו. ועד"ז בנוגע לספר התניא, שלכתחילה היו העתקות וכש'נשתבשו', אז 'מסרו לדפוס'.

"וגם התחילו לזייפו"

איתא במדרש: כיון שידע משה שהיה לו למות באותו היום, מה עשה, אמר רבי ינאי כתב י"ג תורות, י"ב לי"ב שבטים, ואחת הניח בארון, שאם יבקש אחד לזייף דבר, שיהיו מוציאים אותה שבארון (דברים רבה ט, ד). ועד"ז – כנוצר לעיל – מוצאים בנוגע להתניא שאדה"ז הוצרך לשלול הזיוף. ולכן הדפס התניא.

*

פתגם י' אדר שני: טרם הנסיעה חסידישער פארבריינגען

בפתגם ליום י' אד"ש מצטט הרבי: "טרם הנסיעה ממקום מדורו יסדר א חסידישען פארבריינגען, ויקבל ברכת הפרידה מחבריו הטובים, וכמאמר הידוע: חסידים זעגענען זיך ניט, ווייל מען פאהרט זיך קיינמאל ניט פאנאנדער, וואו מ'איז – איז מען איין משפחה".

פתגם יא אדר שני: חסידות כוללת שני ענינים עקרים

ובפתגם ליום שלאחריו יא אדר שני – מעתיק הרבי: "חסידות כוללת שני ענינים עיקרים: א) הבנת כל הלכה בשרשה ומקורה העצמי ברוחניות, היינו בספירות ומדריגות בכל עולם ועולם לפי ענינו כמבואר בדאח. ב) הבנת ענין כל הלכה בעבודה, היינו שהגם שהיא חכמה ושכל אלקי ודין התורה, מ"מ צריך למצוא בזה ענין בעבודה בהנהגת האדם בחיי עולם זה".

וצריך להבין: 1) "טרם הנסיעה" – לאיפה נוסעים? 2) מהו הדיוק שנשארים "משפחה אחת", והרי כבר מבואר בהיום יום לכ"ד טבת שכ"ק אדה"ז פעל כבר שחסידים יהיו "משפחה אחת ע"פ התורה באהבה"?

ויש לומר ע"פ המובא בפתחת מס' מגילה – "מגילה נקראת ביא, ביב, ביג, ביד . . בני הכפרים מקדימים ליום הכניסה". היינו שבאם יום הכניסה ביום שני או ביום חמישי הוא מיום יא באדר אז כבר קוראים המגילה עבור בני הכפרים.

ועפ"ז – בקביעות שנת תש"ג, יום יא באדר חל ביום חמישי, במילא נסעו בני הכפרים לעיר.

ועפ"ז מובן בנוגע הנסיעה ביום שלפנ"ז כיון שנכנסים לעיר לימי הקריאה ובפרט שמפרנסים לאחיהם שבעיירות, ובמילא עסוקים כולם בעניניהם. ובפרט כפי שרש"י מבאר ענין דימי הכניסה עבור בני הכפרים: "שהיו פנויין ביום פורים להספיק צורכי סעודת פורים לבני העיירות". ועפ"ז מובן שנמצאים בעיר עד ימי הפורים.

ועפ"ז יומתק סיום הפתגם "וואו מען איז מען איין משפחה". מכיון שענינו דחגיגת ימי הפורים הוא מ"ש "משפחה משפחה" (ט, כח) וברש"י (שם): "מתאספין יחד ואוכלין ושותין יחד וכך קבעו עליהם שימי הפורים לא יעברו".

וי"ל שזהו הרמז בפתגם זה (בסמיכות לימי הפורים) שאף שנמצאים בעיר רחוק ונפרד מהכפר ומשפחתם, בכל זה "וואו מען איז מען איין משפחה" – הם משפחה אחת.

[בנוגע שייכות דפתגם זה לתוכן הפתגם דיום יא אדר שני – ראה לקמן קטע "ועפ"ז יתיישב"].

פתגם טו אדר שני: ספרים של כ"ק אדמו"ר האמצעי

בפתגם ליום טו אד"ש כותב הרבי: "אאזמו"ר אמר, אשר אדמו"ר האמצעי כתב בשביל כל סוג וסוג מהמשכילים והעובדים אשר בעדת החסידים מאמרים וספר מיוחד, לבד שער היחוד ושערי אורה שהם כלליים, ונכתבו עבור כל החסידים: שער היחוד הוא המפתח דתורת החסידות, ושערי אורה – אלף-בית דתורת החסידות". ולכאורה צריך להבין:

(1) מה נוגע להזכיר כאן שכתב בעד משכילים ועובדים וכו' אף שלא מפרט שמות הספרים – לכאורה הי' צריך להזכיר רק ספרי שער היחוד ושערי אורה?

(2) ע"פ המשנה במגילה (נזכר לעיל) שמזה יוצא שי"א הוא התחלת ימי קריאת המגילה ויום טו הוא הסיום של ימי הקריאה. ומוכח שיש קשר בין התחלת וסיומם דמסגרת ימים אלו [כפי שמתוארים במשנה כתקופה מיוחדת] ונעוץ סופן בתחילתן ותחב"ס וא"כ מהו הקשר בין תוכן הפתגם [ב'היום יום'] ביום יא אדר שני לתוכן הפתגם של טו אדר שני?

והביאור בזה בהקדם בדא"פ, הנה מבואר בדרושי "מגילה נקראת וכו' בי"א . . בט"ו" (ראה ד"ה זה העת"ר, תשי"ד, תשל"ז) שאותיות "יא" הוא בגימטריא אותיות ו"ה, שענינו הוא עבודת האופנים וכו', נמצאים בעולמות יצירה ועשי' הרוחני, ואינם בעלי השכלה אלא ברעש גדול כו', בבחינת "בן כפר שראה את המלך", ובכן יום יא זה, הוא יום קריאת המגילה עבור בני הכפרים, ובכחות נפש האדם הוא עבודת המדות ומחשבה דיבר ומעשה (המתבטא באותיות ו"ה). ואילו מספר טו רומז על הגימטריא של י-ה, שענינו תוכן עבודת השרפים, בעלי השכלה, בעולם הבריאה, בחינת "בן כרך שראה את המלך", ובכחות הנפש, עבודת המוחין.

(א) עפ"ז יומתק תוכן הפתגם של יא אדר שני:

"חסידות כוללת שני ענינים עקרים: א) הבנת כל הלכה בשרשה ומקורה העצמי ברוחניות, היינו בספירות ומדריגות בכל עולם ועולם לפי ענינו כמבואר בדא"ח. ב) הבנת ענין כל הלכה בעבודה, היינו שהגם שהיא חכמה ושכל אלקי ודין התורה, מ"מ צריך למצוא בזה ענין בעבודה בהנהגת האדם בחיי עולם זה".

1) "הבנת כל הלכה בשרשה ומקורה העצמי ברוחניות" – היינו כחות חכמה ובינה (אותיות י-ה).

2) "הבנת ענין כל הלכה בעבודה . . בהנהגת האדם בחיי עולם זה" – זהו המדות ומחדומ"ע (אותיות ו"ה). היינו שהרבי מבהיר שבימים אלו ("מגילה נקראת בי"א . . ט"ו"), ישנם ב' ענינים: 1) המתייחס להשכלה (חב"ד). 2) המתייחס לעבודה (מדות ומחדומ"ע, ז"א ומלכות). נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"א ע' 195.

ועפ"ז יתיישב מה שפתגם זה הוא בהמשך לי' אדר שני שהרי הכנה או הנסיעה עצמה של בני הכפרים להעיירות לשמוע המגילה ביום יא אדר שני. ובמילא למחרתו, ביום יא אדר שני [התחלת זמן קריאת המגילה עבור בני הכפרים], מבהיר הרבי תוכן יום זה בעבודת השם (לעיל).

ב) ומעתה יובן גם הפתגם ליום טו אדר שני:

שלאורה מה נוגע להזכיר כאן שכתב ספר וכו' בעד משכילים ועובדים וכו' – הרי אינו מפרטם?

ועפ"ה הנ"ל יתיישב. שהרי טו אדר שני הוא חיתום של ימי קריאת המגילה שהתחלתם הוא ביום יא וסיומם הוא ביום טו. והרי ענינו דיום יא הוא כמבואר לעיל ענינו דאותיות ו"ה, עבודה דתורה ומצוות, בתואר קצר – "עובדים"; ואותיות י-ה, חב"ד שבנפש, שזהו השכלה בנפש, ובתואר קצר – "משכילים".

הנה לאחרי כל זה הנה ביום טו, אז הסיכום של תקופה זו, ימי "יא . . טו", ובכן הרבי מצטט ומשקף לקח מספרי מאמרי אדמו"ר האמצעי וחסיד אדהאמ"צ, היאך שאכן קיים שני קבוצות, וביחד עם זה התאחדות ביניהם:

1) "אדמו"ר האמצעי כתב בשביל כל סוג וסוג מהמשכילים והעובדים אשר בעדת החסידים מאמרים וספר מיוחד". היינו כפי שמחולקים (כדלעיל) תואר "עובדים", היינו עבודה שמרומז ביא [גימטריא אותיות ו"ה, עבודה דתורה ומצוות] בחדש. תואר "משכילים", שמרומז בט"ו [גימטריא אותיות י-ה, חב"ד בנפש] בחדש.

2) [ביחד עם זה] "שער היחוד ושערי אורה שהם כלליים, ונכתבו עבור כל החסידים", היינו היאך שכולם מתאחדים יחד.

*

אגב, ב'היום יום' של יא אדר שני - יש כאן בהשגחה פרטית רמז שבו משתקף ענין כללי בשיטת בעל היארצייט של יום זה, הגאון הרוגוצובי, שהשנה הוא שמונים שנה ליום פטירתו [יא אדר תרצ"ו]:

בפתגם של 'היום יום': (א) "הבנת כל הלכה בשרשה ומקורה העצמי ברוחניות".
(ב) "הבנת ענין כל הלכה בעבודה... בהנהגת האדם בחיי עולם זה".

מתאים בדיוק לדברי קדש של הרבי: "דער ראגאטשאווער זאגט, אז יעדער ענין פון תורה, אפי' א סיפור וואס שטייט אין תושב"כ (ניט נאר א ענין של הלכה וואס שטייט אין תושב"כ), וואס דאס איז דאך דער חלק האגדה שבתורה, איז דאס אויך אן ענין וואס איז נוגע אין הלכה בפועל - ווי מ'זעט טאקע אז דער ראגאטשאווער לערנט אפ הלכות פון ענינים וואס שטייען אין די סיפורים שבתורה". (משיחת מוצש"ק וישב תשל"ט סכ"ו). (המודגש - מהמעתיק).



פשוטו של מקרא

בטומאת הגוף הכתוב מדבר

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בפרש"י פרשת צו ד"ה וטמאתו עליו (ז, כ): "בטומאת הגוף הכתוב מדבר..."

בפשטות בא רש"י לפרש שתיבת "עליו" הנאמרת בכתוב קאי על האדם ולא על הבשר, דהיינו שאדם טמא אכל בשר טהור ולא שאדם טהור אכל בשר טמא, וכמו שרש"י ממשיך "... אבל טהור שאכל את הטמא אינו ענוש כרת".

וצריך להבין:

גם בפרשת אמור כתיב (כב, ג): "... כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים... וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא..."

ופירש"י שם בד"ה כל איש אשר יקרב: "אין קריבה זו אלא אכילה".

ואם כן למה צריכים שני פסוקים ללמדינו שהאוכל קדשים בטומאת הגוף ענוש כרת על זה.

והגם שפסוק זה מדובר בנוגע לכהנים משא"כ הפסוק בפרשת צו, הרי מצינו שאעפ"כ שואל רש"י שאלה כעין זה בתחילת פרשת אמור:

בד"ה לא יקרח קרחה (כא, ה) פירש"י: "... והלא אף ישראל הזהירו על כך".

ואם כן, השאלה הוא למה אין רש"י שואל גם כאן "והלא אף ישראל הזהירו על כך", כמו ששואל שם.

ולכאורה השאלה כאן הוא עוד יותר משם.

ששם מה שישאל הזהירו כתיב בדברים (יד, א): "ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת", שזה אחר פרשת אמור.

משא"כ בנדון דידן, שהפסוק האוסר לטמא לאכול קדשים הוא קודם הפסוק שאוסר לכהנים.

אבל אולי אפשר לומר שגם לאחר שהפסוק מחייב ישראל טמא האוכל קדשים כרת ה' סברא לומר (לולי הכתוב) שהכהן האוכל קדשים בטומאה לא יתחייב כרת.

כי כשהישראל טמא אוכל קדשים יש כאן שני איסורים, הן שאוכל קדשים שאסור לו לאכול והן שמטמא את הקדשים. משא"כ כשהכהן טמא אוכל קדשים יש כאן רק איסור אחד שמטמא את הקדשים, שהרי עצם אכילת קדשים מותר לו, ולכן אין יכולים ללמוד זה מישראל וצריכים על זה פסוק מיוחד.

אבל לפי זה ה' צריך להיות שאלת רש"י כאן להיפוך, דהיינו והלא אף כהנים הזהירו על כך, ולמה נאמר בישראל.

אבל אולי אפשר לומר שטומאת הכהן חמור יותר לגבי אכילת קדשים מטומאת ישראל.

ומצד טעמים הנ"ל נאמר בכתוב שני פעמים הן בנוגע לכהנים והן בנוגע לישראלים.

ב. בפרשת אמור פירש"י בד"ה וטמאתו עליו (כב, ג): "וטומאת האדם עליו יכול בבשר הכתוב מדבר וטומאתו של בשר עליו ובטהור שאכל את הטמא הכתוב מדבר על כרחק ממשמעו אתה למד במי שטומאתו פורחת ממנו הכתוב מדבר, וזהו האדם שיש לו טהרה בטבילה".

וצריך להבין, למה לא פירש"י זה בפרשת צו הנ"ל. שהרי שם פירש"י בקיצור: "בטומאת הגוף הכתוב מדבר", מבלי להביא שום רא' לדבריו.

וממה נפשך אם צריכים רא' לזה הרי גם בפרשת צו צריכים זה, ואם אין צריכים רא' מפני שזה מובן בפשטות למה האריך רש"י להביא רא' לזה בפרשת אמור.

ג. השפתי חכמים פירש על פירש"י שבפרשת צו, וז"ל:

"דילפינן וטומאתו וטומאתו גזירה שוה, כתיב הכא מטומאתו עליו, וכתוב התם בפרשת פרה (במדבר יט, יג) עוד טומאתו בו מה להלן טומאת הגוף דבהדיא כתב בי' וכל הנפש אשר יגע בטומאת מת אף הכא מיירי בטומאת הגוף", עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש המזרחי.

וז"ל התורת כהנים הן בפרשת צו, והן בפרשת אמור:

"וטומאתו עליו טומאת הגוף או יכול טומאת בשר, ת"ל וטומאתו עליו, טומאתו טומאתו לגז"ש מה טומאה להלן בטומאת הגוף מדבר ולא דיבר בטומאת בשר אף טומאתו האמור כאן בטומאת בשר מדבר ולא בטומאת בשר".

"... ואחרים אומרים לא דיבר אלא במי שהטומאה פורחת הימנו, יצא בשר שאין הטומאה פורחת הימנו", עכ"ל התורת כהנים.

והיינו שהתורת כהנים מביא הן הפירוש של השפתי חכמים והמזרחי הנ"ל, והן הפירוש של האחרים שרש"י פירש בפרשת אמור.

וצריך עיון, מאחר שהפירוש של אחרים שרש"י פירש בפרשת אמור הוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא וכלשון רש"י שם: "על כרחך ממשמע אתה למד", למה פירשו הם (היינו הש"ח והמזרחי) בפירש"י כאן לפי פירוש הראשון של התורת כהנים שאינו כפשוטו כל כך.



כרת במקומו או במקום אחר

הנ"ל

א. בפרש"י פרשת אמור ד"ה ונכרתה וגו': "יכול מצד זה לצד יכרת ממקומו ויתישב במקום אחר ת"ל אני ה' בכל מקום אני" (כב, ג).

ופירוש הבאר בשדה וז"ל:

"ומפרש רבינו דפירוש מצד זה אל צד זה יכרת ממקומו ויתישב במקום אחר דס"ד דהכרת הוא הפסק האיש מהמקום שהי' בו וילך ויתישב במקום אחר והיינו גלות...". עכ"ל.

אבל צריך להבין:

בפרשת צו כתיב בנוגע לאותו איסור המדובר כאן שלא יאכל הטמא קדשים (אלא ששם מדובר בנוגע לכל אדם): "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים . . וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מעמי" (ז, כ).

ואם כן, אפילו אם נאמר שאין רש"י יכול לפרש שם מה שפירש כאן מפני שנאמר "מעמי", ואי אפשר לפרש שם שיתיישב במקום אחר, וממילא מוכרחים לפרש שם כרת כפשוטו (אבל לקמן בנוגע לזה).

אבל השאלה היא:

מאחר שמצינו שבנוגע לישראל טמא שאכל קדשים שהוא חייב כרת כפשוטו איזה הוא אמינא יש להקל על הכהן האוכל קדשים בטומאה שיענשו רק גלות.

ב. רש"י כבר פירש פסוק זה בפרשת בא, ואם כן מה שאלתו עוד כאן:

בפרשת בא ד"ה מישראל (יב, טו): "שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר. תלמוד לומר במקום אחר מלפני בכל מקום שהוא רשות".

והנה מה שכתב רש"י: "תלמוד לומר במקום אחר מלפני", כוונתו לפסוק דידן.

ואם כן לאחר שרש"י פירש בפרשת בא שהפירוש של כרת הוא כפשוטו ומביא רא' לזה מפסוק דידן למה אומר "יכול וכו'".

לפי זה, למה לא פירש רש"י בפרשת צו (ז, כ) על הפסוק: "ונכרתה הנפש מעמי", שומע אני תכרת מעמי' ותלך לה לעם אחר.

וכן בכמה פסוקים לפני פסוק דידן שנאמר לשון כרת, ולמה דוקא בפסוק דידן נתעורר שאלה זו.

ג. ולהעיר ממה שפירש"י בד"ה והאבדתי (אמור כג, ל): "לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא, כשהוא אומר והאבדתי, למד על הכרת שאינו אלא אבדן".

ולכאורה לפי מה שכתב רש"י כאן שאין אנו יודעים מהו הפירוש של כרת עד שבאים לפסוק זה, ה' לו לרש"י לפרש עכ"פ בפעם הראשונה שנאמר כרת מהו פירושו.



והיתה לכהן כמנחה

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' ויקרא ה' י"ג ברש"י ד"ה "והיתה לכהן כמנחה" כותב, ללמד על מנחת חוטא שיהיו שיריה נאכלין, וזהו לפי פשוטו. ורבותינו דרשו [ת"כ] והיתה לכהן, ואם חוטא זה כהן הוא, תהא כשאר מנחת נדבת כהן שהוא בכליל תהיה לא תאכל [ויקרא ו'].

וצ"ל מה היה קשה לרש"י בפירושו כפשוטו שהוכרח להביא פירוש שני של ורבותינו דרשו, ומה היה חסר בהבנת הכתוב לפי פשוטו?

וי"ל שלרש"י היה קשה יותר הכתוב לפי הפירוש כפשוטו. כי מדובר כאן במנחת חוטא שבאה בדלי דלות במקום הכשבה או שעירת עזים לעשיר או במקום השתי תורים או השני בני יונה לעני. ודין החטאת יחיד הוא שהדם והחלב למזבח, והבשר נאכל לכהנים, והבעלים מתכפרים. וא"כ הוא הדין במנחת חוטא שהקומץ שהוא במקום הדם והחלב, למזבח. ושירי המנחה שהם כמו הבשר בחטאת בהמה או חטאת העוף, נאכלים לכהן ובעלים מתכפרים, וא"כ היו יודעים הדין בפשטות ששירי המנחה במנחת חוטא נאכל לכהן מבלי הכתוב, ולפי זה מה שכתוב כאן "והיה לכהן כמנחה" הוא מיותר ולמה נכתב? וע"ז בא רש"י לישב שרבותינו דרשו שאם הכהן הוא החוטא והוא מביא מנחת חוטא, שהוא בכליל תהיה ולא תאכל, וע"ז בא הכתוב ד"והיה לכהן כמנחה" שמנחת חטאת של כהן החוטא אינה נאכלת, ואין הכתוב מיותר.



ויז על אהרן ועל בגדיו וגו'

הנ"ל

כתוב זה בפ' צו ח' ל' מספר אודות ההזאה על הכהנים ועל בגדיהם שעשה משה כפי שה' צוה אותו בפ' תצוה כ"ט, כ"א "ולקחת מן הדם וגו' והזית על אהרן ועל בגדיו וגו'".

וצ"ל הלא ע"י ההזאה מן השמן ומן הדם על בגדי אהרן ועל בגדי בניו נעשו הבגדים מלוכלכים, והלכה היא שבגדי כהנים צריכים להיות נקיים ואם היו מלוכלכים אסור לעבוד עבודה בהם ואם עבד בהם עבודתו פסולה כפסק הרמב"ם הל' כלי המדש פ"ח הל"ד, וגם אין מכבסין אותם אלא לובשים חדשים כפי שפסק שם בהל' ה', וא"כ צ"ל איך הזה משה על הבגדים של אהרן ובניו, שע"ז נעשו

מלוכלכים ונפסלו מלעבוד בהם, ואף את"ל שאחרי ההזאה החליפו אותם בחדשים אבל הרי ע"י ההזאה עבר על איסור בל תשחית?!

והי' אפשר לתרץ בדוחק שעשה דוחה לא תעשה ואתא עשה דהזאה ודוחה הלא תעשה דבל תשחית.

אך עדיין צ"ל, דלא יתכן שיצוה הקב"ה לקדש הכהנים ובגדיהם בכניסתם לכהונה ע"י קלקול בגדיהם שהרי מלכלוך השמן והדם יהיו פסולים לעבודה!

ויש כאן עוד קושיא בכתוב והוא שהכתוב אומר ויקח מן הדם אשר על המזבח, ולכאורה זה דבר שאי אפשר לקחת מן הדם שכבר הוזה על קיר המזבח להזות על אהרן ועל בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו כמו שתמהו התוס' והחזקוניי בפ' תצוה שם, ואפי' את"ל שהדם עדיין לא נתייבש מציאות רחוקה היא שיוכל לקחת משם דם להזות בכלל, ומה גם ריבוי הזאות?!

ולפלא שרש"י אינו מפרש דבר ע"ז?!

וי"ל שזה מבואר כבר ברש"י בפ' משפטים כ"ד ח' בד"ה ויזרק, שם כותב רש"י ענין הזאה ותרגומו וזרק על מדבחא לכפרא על עמא. היינו שאע"פ שבפסוק מפורש "וזרק על העם" פירוש הפשוט הוא שזרק על המזבח לכפר על העם וכמו שמעיר הש"ח "דכתיב וזרק על המזבח" היינו שכל הדם נזרק על המזבח אלא שנזרק על המזבח לכפר על העם, וי"ל שזהו הביאור כאן, שפירושו של "ויקח מן הדם אשר על המזבח" שלקח מן הדם המיועד לזרוק על המזבח¹, וזרק דם זה על המזבח לקדש אהרן ובניו ובגדיהם לכהונת עולם, ורש"י סמך על פירושו בפ' משפטים ולא הוצרך לפרש כלום כאן כיון שא"ל לקחת מן הדם אשר כבר הוזה על המזבח להזות ממנו על הכהנים ועל בגדיהם, וזה כ"כ פשוט שאין צורך לפרשו.



(1) הערת המערכת: מפשטות הפסוק "ולקח מן הדם אשר על המזבח" לא משמע שפירושו 'המיועד להיזרק'.

שונות

גדר דין קריעה בבגדי כהונה*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

להלן כמה הערות שנתעוררתי לאחרונה בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בספרו 'צפנת פענח' על התורה [ולהעיר כי ביום י"א אדר השתא חל יום ה'יארצייט" השמונים (ה'תרצ"ו-ה'תשע"ו) של הגאון ז"ל].

אם האיסור משום "פסול הבגד" או משום "עצם הקריעה"

א. עה"פ (תצוה כח, לא-לב) "ועשית את מעיל האפוד כליל תכלת, והיה פיראשו בתוכו שפה יהיה לפיו סביב מעשה ארג כפי תחרא יהיה לו לא יקרע" מפרש הגאון ז"ל [ב'צפנת פענח על התורה' עה"פ שם, והוא נעתק מ'צפנת פענח על הרמב"ם' לספר הפלאה בהשמטות שם נד, א] וזהו לשונו:

"ובאמת נ"ל דזהו ג"כ הא דהלכות כלי המקדש פ"ט ה"ג והוא הדין לכל בגדי כהונה, ובאמת נראה לי דנפקא מינה בין בגדי כהונה למעיל, דשם האיסור משום (דברים יב, ד) לא תעשון כן וכו', וזה רק היכא שע"י זאת הפעולה תסתלק הקדושה וכו' וה"נ גבי בגדי כהונה כן מיירי שע"י הם נפסלים, משא"כ במעיל דאף אם נקרע באופן שלא יהא פסול, ובמ"א הארכתי בזה בהלכות ביאת מקדש פ"א הי"ד דמוכח שם דמקורעים לא נפסל וכו', וצ"ל או דמיירי שאין בהקריעה טפח ופחות מזה אין עליה שם קריעה ועי' במו"ק דף כ"ב ע"ב ודף כ"ו ע"ב, ובמ"א כתבתי תירוץ אחר, ומ"מ במעיל לוקה אם קרע כה"ג וכו'" עכ"ל, ועיין עוד שם [ובהנסמן בציונים ל'צפנת פענח על התורה' שם].

ב. כוונתו מבוארת בזה דהנה חלוק יסוד הך דינא דקריעה בשאר בגדי כהונה מבמעיל, דבבגדי כהונה יסוד האיסור הוא מקרא ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם", והיינו דהוא משום לתא דפסול הבגד וסילוק הקדושה ממנו הנפעל על ידי הקריעה, משא"כ במעיל דיסוד האיסור הוא מקרא ד"לא יקרע", והוא דין מיוחד במעיל מגזיה"כ שלא יקרע גם אם הוא באופן שאין המעיל נפסל עי"ז, דאין

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה).

האיסור משום לתא דהפקעת הקדושה מן הבגד אלא האיסור הוא משום עצם הקריעה דאסרתה תורה¹.

ומבאר הגאון ז"ל דנפקא מינה מזה לדינא אם חל איסור קריעה בבגדי כהונה גם על קריעה הפחותה מטפח או לא, דהנה בכ"מ בהלכה מצינו שאין קריעה פחותה מטפח חשובה כקריעה, ועל כן נראה שבגדי כהונה שנקרעו בפחות מטפח לא נפסלו בכך, כיון שמדינא אין עליה שם קריעה.

וממילא נראה דנפק"מ בין בגדי כהונה למעיל אם חל איסור קריעה בפחות מטפח או לא, דבבגדי כהונה דיסוד האיסור קריעה בהם הוא משום לתא דפסול בגדי כהונה והפקעת הקדושה מהם הנה שפיר ליתא לאיסור קריעה בפחות מטפח כיון שלא נפסלים הבגדים בכך ועדיין קדושתם עליהם, משא"כ במעיל דיסוד האיסור הוא מגזיה"כ בעצם הקריעה לכשלעצמה גם אם לא נפסל הבגד בכך, הנה שוב מסתברא דגם בקריעה בפחות מטפח עדיין חל האיסור לקרוע.

אם האיסור על הפעולה או על הנפעל

ג. עוד הוסיף הגאון ז"ל לבאר נפק"מ נוסף בין דין קריעה בבגדי כהונה למעיל, וזהו לשונו:

"וגם י"ל דנפקא מינה בין בגדי כהונה למעיל, דגבי בגדי כהונה אסור רק קריעה בידים ולא גרמא, עי' שבת דף ק"כ ע"ב עשייה אסור הא גרמא שרי ודף קל"ג ע"א ושם דף קי"א ע"ב גבי סירוס ע"ש, משא"כ גבי מעיל דאף גרמא אסור, לכן מדויק לשום הפסוק דכתיב לא יקרע"ע עכ"ל, ועיין עוד שם [ובהנסמן בציונים לצפנת פענח על התורה שם].

וכוונתו מבוארת בזה דבבגדי כהונה דנפקא לן מ"לא תעשון" אסור רק קריעה "בידים" משא"כ גרמא מותר, וכדאיתא להדיא בשבת קכ, ב גבי איסור זה דלא תעשון דעשייה בידים הוא דאסור הא גרמא שרי עיי"ש [וכן מצינו עוד בכ"מ שהוציאה התורה האיסור בלשון "עשייה" דע"י גרמא שרי], משא"כ במעיל י"ל דאף גרמא אסור, ומסיים הגאון ז"ל "לכן מדויק לשון הפסוק דכתיב לא יקרע"ע, היינו שהוציאו התורה בלשון "נפעל", לומר שגם על ידי גרמא אסור.

ד. והנראה להעיר בביאור דבריו [ובסגנון ודרך 'רוגצ'ובית'], דכוונת הגאון ז"ל בזה להוסיף ולפרש דחלוק עוד גדר איסור קריעה בשאר בגדי כהונה מבמעיל, דגדר האיסור בשאר בגדי כהונה הוא על פעולת מעשה הקריעה, משא"כ במעיל דיסוד האיסור הוא על הנפעל והתוצאה שהבגד נקרע.

(1) הערת המערכת: ראה לקו"ש חט"ז ע' 333 ובהערה 35.

ויסוד חידושו בזה נראה שהוא מדקדוק לשונות הכתובים, דשאר בגדי כהונה דילפינן לה מ"לא תעשון" נראה שהאיסור הוא על ה"עשייה" היינו פעולת מעשה הקריעה, משא"כ במעיל שהוציאו התורה בלשון נפעל "לא יִקְרַע" מבואר כי גדר האיסור הוא בהנפעל והתוצאה שלא יִקְרַע גם אם לא היה פעולת מעשה קריעה.

וממילא דנפק"מ אם האיסור הוא רק בידים או על ידי גרמא, והוא לפי מה שהשריש לנו הרוגצ'ובי ז"ל בכ"מ ליסוד מוסד דאם גדר האיסור הוא על הפעולה מסתבר לומר שהאיסור הוא רק אם האדם עושהו בידים משא"כ אם גדר האיסור הוא על הנפעל שהדבר לא ייעשה אזי מסתבר דגם אם האיסור נעשה על ידי גרמא שפיר אסור [ראה 'מפענח צפונות' פרק יב בארוכה שכן מצינו בדברי הרוגצ'ובי ז"ל בכ"מ יעוי"ש וש"נ], וכ"ה בנדו"ד לענין איסור קריעה בבגדי כהונה².

גדר "דין" או "מציאות" של קריעה

ה. והנה הגם כי פשטות כוונת ומשמעות לשון הרוגצ'ובי ז"ל בסוף דבריו "לכן מדויק לשון הפסוק דכתיב לא יִקְרַע" קאי אדלעיל מיניה ממש בביאור החילוק הב' שבין שאר בגדי כהונה למעיל [אם האיסור הוא על הפעולה או על הנפעל ונפק"מ לענין גרמא], מ"מ לאחר העיון בכל זה נראה לומר שתוכן דקדוק לשון הפסוק בזה נכון הוא גם על ביאור חילוק הא' בקטע שלפנ"ז [אם

(2) ויש להעיר מלקו"ש חל"ט עמ' 24 שהביא הרבי דברי הרוגצ'ובי ז"ל בביאור גדר מצוות התפילין דחלוק גדר מצות תפילין של יד שהמצוה היא על פעולת מעשה ההנחה או הקשירה מגדר מצות תפילין של ראש שהמצוה הוא על הנפעל שיהיו התפילין מונחות על ראשו עיי"ש [וב'צפנת פענח על הרמב"ם' הלכות תפילין פ"ד ה"ד ושם מהד"ת דף ע, ד ודף פט, א עיי"ש].

וכתב רבינו ע"ז וזלה"ק "זיש לומר, שיסודו בלשון הכתוב עצמו, "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך", דגבי של יד נקט הכתוב מעשה הקשירה, ואילו בתפילין של ראש נאמר "והיו", והיינו דמפרש רבינו "שיסודו" [כלומר יסוד חידוש הרוגצ'ובי ז"ל] לחלק בין גדר מצות של יד לשל ראש הוא הוא מדקדוק לשונות הכתובים עצמם דמזה למד גם גדרם ההלכתיים של מצוות התפילין וכמוש"נ.

ולהמבואר בפנים יש להשוות בזה ממה שמצינו הכא במפורש בדרך הלימוד של הרוגצ'ובי ז"ל עצמו לדייק בלשון הכתובים ולהוציא מזה גדרם ההלכתיים של מצוות, ובנדו"ד גדר איסור קריעה במעיל שהוא על הנפעל, ויסודו כמפורש בדבריו מלשון הכתוב "לא יקרע" וכמוש"נ בפנים [וכ"ה עוד בכ"מ בספריו ואכמ"ל], ועדמ"ש רבינו לענין ביאור דעת הרוגצ'ובי ז"ל בגדר מצות התפילין ודו"ק.

האיסור הוא משום פסול הבגד או על עצם הקריעה ונפק"מ לענין קריעה בפחות מטפח] וכפי שיתבאר במרוצת דברינו בס"ד.

והוא, דיש לומר כי בגדר קריעה בפחות מטפח יש לחלק בין בחינת ה"דין" שבזה לבחינת ה"מציאות" שבזה, כלומר דהגם כי מצד ה"דין" הנה קריעה בפחות מטפח אין עליה "שם" ודין של קריעה, מכל מקום הרי מצד ה"מציאות" לית מאן דפליג שהבגד נקרע בפועל, וגם אם לדינא לא "חשובה" כקריעה הנה עינינו רואות כי מבחינה "מציאותית" הרי הבגד נקרע, לו במקצת עכ"פ.

וממילא חלוק הוא יסוד הך איסור קריעה בבגדי כהונה שהתורה אסרה רק "דין" קריעה, משא"כ אם ליכא עליה "דין" קריעה [וכמו בפחות מטפח] שוב אינו אסור, משא"כ במעיל שהתורה אסרה גם "מציאות" של קריעה, דגם מציאות של קריעה כלשהי, אף אם לא חל עליה "דין" קריעה גילתה לנו התורה מגוזה"כ דדבר זה אסור הוא במעיל.

ובהתאם לזה נראה לומר כי גם גדר זה שבמעיל מדוקדק הוא בלשון הפסוק "לא יִקְרַע", כלומר דהכתוב בזה הוה כאילו אומר שהמעיל "לא יִקְרַע" ב"מציאות" כלל וכלל לא, והיינו גם בפחות מטפח, וזהו הטעם שהוציאה התורה הך איסור קריעה במעיל בלשון נפעל – "לא יִקְרַע" – להורות שאיסור הקריעה במעיל חל גם על "מציאות" של קריעה כלשהי.



משובח בגופו או משובח במראה*

הנ"ל

להלן כמה הערות שנתעוררתי לאחרונה בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בספרו 'צפנת פענח' על התורה [ולהעיר כי ביום י"א אדר השתא חל יום ה"יארצייט" השמונים (ה'תרצ"ו-ה'תשע"ו) של הגאון ז"ל].

"בריאות בשר" או יפות המראה

א. עה"פ (מקץ מא, יח) "והנה מן היאר עלת שבע פרות בריאות בשר ויפות תאר וגו'" העיר הגאון הרוגצ'ובי ז"ל וזהו לשונו:

"שינוי הלשון כך, דכבר כתבתי דזה פלוגתא מה עדיף בשר שמן או הרבה בשר, עיין יומא דף כ"ה ע"ב, וכן זה בעיא דאפשטא בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם טובת מראה או משובח בגוף עדיף".

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה).

והנה בפשטות כוונתו בזה לבאר טעם שינוי לשון הכתובים [וכלשונו "שינוי הלשון כך"], דלעיל מיניה (שם, ב) בחלום פרעה כתיב "והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר וגו'", והיינו שהקדים הכתוב "יפות מראה" ל"בריאות בשר", וכאן בסיפור החלום הוא להיפך שהקדים הכתוב תחילה "בריאות בשר" ל"יפות תאר".

ועל זה ביאר הגאון ז"ל דהיינו משום כי בדבר זה מצינו פלוגתא בהלכה אם "מראה" קודם ל"בריאות בשר" או להיפך ויש מקום לכאן ולכאן, דהנה בבבלי שם מצינו שנחלקו תנאי אם מעלת "גודל" האברים [גדול בבשר] עדיף או מעלת היותו "שמן" עדיף, וכן גם בירושלמי שם מצינו שנסתפקו אמוראי אם "משובח במראה" עדיף או "משובח בגופו" עדיף.

ומפרש הרוגצ'ובי ז"ל דשתי הפלוגות עולות בקנה אחד ותלויות זו בזו [וכפי שהארכנו בביאור הדברים בזה בגליון הקודם בארוכה עיי"ש], והיינו דנחלקו תנאי ואמוראי ביסוד השאלה אם משובח במראה או משובח בגופו קודם, או בסגנון אחר אם מעלה "איכותית" עדיפה וגוברת על מעלה "כמותית" או להיפך.

ולזה רמז הכתוב בהקדימו פעם אחת מראה ["משובח במראה"] לבריאות בשר ["משובח בגופו"] ופעם שניה להיפך, להורות על שתי הדיעות שבדבר אם משובח במראה [מעלה איכותית] עדיף או משובח בגופו [מעלה כמותית], וזהו דתחילה הביא הכתוב דעה האחת שמשובח במראה עדיף ["יפות מראה ובריאות בשר"] ואח"כ נקט הכתוב הדעה השניה דמשובח בגופו עדיף ["בריאות בשר ויפות תאר"] וכמוש"נ.

[ויעויין עוד בגליון הקודם שנתבאר עד"ז גם כוונת הגאון ז"ל בדבריו עה"פ (שם, ב) לעיל מיניה, שכ"כ לבאר בטעם שינוי לשונות הכתובים בכל זה עיי"ש].

רמז הכתוב לסברת מסקנת הירושלמי

ב. האומנם דלאחר העיון נראה לומר כי כוונת הגאון ז"ל בדקדוק לשונו החרیف והקצר לרמז בזה לעוד ענין נוסף, והוא דבא כאן לבאר לא רק טעם שינוי הלשון "בכללות" [היינו מדוע פעם "אחת" הקדים הכתוב מראה לבריאות בשר ומדוע פעם "אחת" להיפך], אלא כוונתו לבאר גם טעם שינוי הלשון "בפרטיות" יותר, והיינו מדוע שינה כאן הכתוב בפעם ה"שניה" להקדים בריאות בשר למראה.

בסגנון אחר: אין כוונתו כאן בפירושו עה"פ (שם, יח) לבאר [רק] מדוע שינה הכתוב מלשונו דלעיל מיניה בחלום פרעה (שם, ב), אלא כוונת הגאון ז"ל לבאר [גם] מדוע "סידר" הכתוב את הלשונות דוקא באופן כזה, דמדוע בחר הכתוב להקדים בפעם ה'ראשונה" בחלום פרעה מראה לבריאות בשר ודוקא בפעם ה'שניה" בסיפור החלום בחר להקדים בריאות בשר למראה, ומדוע לא נקט להיפך, היינו להקדים בפעם הא' בריאות בשר למראה ובפעם הב' להקדים מראה לבריאות בשר.

ודבר זה הרי אינו מבואר ומיושב עדיין – לפי דרכו דהגאון ז"ל בפירוש הני כתובים – ממה שנחלקו תנאי ואמוראי בבבלי ובירושלמי שם ביסוד השאלה בהלכה אם "מראה" קודם ל"בריאות בשר" או להיפך, דגם לסברא זו הרי זה מיישב רק הטעם ששינה הכתוב בלשונו "בכללות", פעם א' כך ופעם א' כך, אמנם עדיין אינו מיושב "בפרטיות" מדוע בא השינוי דוקא באופן וב"סדר" שכזה, והרי שפיר היה הכתוב יכול להורות על אלו שתי הדיעות גם אם היה מסדר את לשונות הכתובים באופן הפוך [בפעם הא' להקדים בריאות בשר למראה ובפעם הב' להקדים מראה לבריאות בשר].

ג. והנראה לומר דזה בא הגאון ז"ל ליישב במתק לשונו כאן דטעם "סדר" לשונות הכתובים באופן כך הוא מאחר כי "זה בעיא דאיפשטא בירושלמי", כלומר דלפי המסקנא הרי נקטינן לבסוף כהצד שמשובח בגופו קודם, וכדאיתא בירושלמי שם "משובח בגופו [שהוא שמן ואין מראהו טוב, קרבן העדה] משובח במראיו [או איפכא מראהו טוב ואינו שמן כל כך, קרבן העדה] מי קודם וכו', הדא אמרה משובח בגופו קודם משובח במראיו משובח בגופו קודם".

ומבואר דלמסקנא "איפשטא" ליה בירושלמי דמשובח בגופו קודם, ועל כן בחר הכתוב להקדים דוקא בפעם ה'שניה" [קרי: המסקנא] בריאות בשר למראה, שכן לפי ה"מסקנא" סבירא לן שבריאות בשר עדיף וגובר על מראה.

בסגנון אחר: טעם הכתוב שהקדים פעם א' מראה לבריאות בשר ופעם א' בריאות בשר למראה הוא משום כי "נחלקו" בזה תנאי בבבלי שם וגם "נסתפקו" בזה מלכתחילה בירושלמי שם, ולזה רמז הכתוב להני שתי דיעות בהקדימו פעם כך ופעם כך, אך טעם הכתוב להקדים דוקא בפעם ה'שניה" בריאות בשר למראה הוא להורות כי למסקנא נקטינן כהך שיטה שמשובח בגופו [בריאות בשר] קודם.

גודל הדקדוק בסדר הציונים של הגאון ז"ל

ד. וכד דייקת שפיר הנה יעויין בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל שם [בפירושו עה"פ שם, יח] שהביא וציין תחילה לפלוגתת הבבלי שם ורק אח"כ המשיך

וציין גם להך בעיא דאיפשטא בירושלמי שם, ולהמבואר נראה שכל זה הוא בדקדוק גדול ובכוונה תחילה.

והוא תחילה הביא את ה"ספק" והמחלוקת שבדבר [בבלי שם], ואח"כ שוב הביא גם את המסקנא שבזה [ירושלמי שם], וכוונתו בסדר הציונים בזה לבאר תחילה את "עצם" שינוי הלשון [מפאת הני שתי דיעות אם מראה או משובח בגופו עדיף], ושוב לבאר גם טעם "סדר" הלשון [שבפעם השניה דוקא הקדים הכתוב בריאות בשר למראה מפאת שכן היא המסקנא].

וזהו שסידר את דבריו והציונים לבבלי ולירושלמי דוקא באופן האמור [ציון הבבלי תחילה וציון הירושלמי בהמשך], שכן להמבואר זהו כל תוכן יסוד דבריו בכל זה לבאר תחילה את טעם "עצם" שינוי הלשון [מצד שתי הדיעות שבבבלי, וכן ה"בעיא" שביירושלמי] ושוב לבאר גם טעם "סדר" הלשון [מצד המסקנא דאיפשטא בירושלמי כהשיטה דבריאות בשר קודם] וכמוש"נ¹.

(1) ויש להעיר בזה דהנה לעיל מיניה בפירושו עה"פ (שם, ב) 'והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר וגו'" כתב הגאון ז"ל בזה"ל "[כאן הקדים מראה לעצם ובסיפור הפך] עיין בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם לקרבן, משובח בגופו או משובח במראה, וע"ש דף כ"ה ע"ב בבבלי דזה הוה גדר מחלוקת דשמן או גדול בבשר ע"ש בזה" עכ"ל.

וכד דייקת שפיר הנה כאן ציין להך שאלה דהירושלמי תחילה ורק אח"כ ציין גם להך פלוגתא דהבבלי, ויעויין בגליון הקודם שנתבאר בזה דיתכן לומר שהכל הוא בדקדוק גדול, והיינו משום דהגם כי שתי הפלוגתות דהבבלי והירושלמי שם הן "מעין" אותה פלוגתא ועולות הן בקנה אחד וכמוש"נ שם בארוכה, מ"מ הנה נידון הכתובים דידן ["יפות מראה ובריאות בשר"] קרוב יותר לנידון שאלת הירושלמי ["מראה" או "משובח בגופו" עדיף] מנידון פלוגתת הבבלי [אם מעלה איכותית דבשר שמן עדיף או מעלה כמותית דהרבה בשר עדיף].

ד"יפות מראה" הוא הוא מעלת "משובח במראה" שמראהו טוב, ו"בריאות בשר" נראה דהיינו בשר שמן שהיא מעלת "משובח בגופו", וכמו שכתב הגאון ז"ל להדיא להלן בהמשך דבריו (שם, יח) "נקט תחילה בריאות בשר ואח"כ יפה תאר דזה ג"כ עדיף דהוה שומן אבל יפות מראה זה נאה", והרי זו ממש שאלת הירושלמי אם דבר שהוא "שמן" ואין מראהו טוב [משובח בגופו] עדיף מדבר שמראהו טוב ואינו שמן כל כך [משובח במראה] או להיפך.

משא"כ פלוגתת התנאים בבבלי היא בנידון אחר קצת, והוא באם דבר שהוא שמן ואינו גדול בבשר בכמות עדיף מדבר שגדול בכמות ואינו שמן כל כך או להיפך, ונראה דלכן ציין הגאון ז"ל להך דירושלמי בריש דבריו שכן הוא בדומה "ממש" לנדוד, ורק בהמשך שוב ציין גם להך דבבלי כיון דתוכן הפלוגתא שם עולה היא בקנה אחד עם ספק הירושלמי וכמוש"נ יעוי"ש בארוכה.

ה. והנה בזה יבואר גם טעם "כפילת" פירוש זה דהגאון ז"ל לכאורה, דהנה כפי שהזכרנו לעיל הרי תוכן פירוש זה כבר הביאו הגאון ז"ל לעיל מיניה עה"פ (שם, ב) ובלשונו "[כאן הקדים מראה לעצם ובסיפור הפך] עיין בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם לקרבן, משובח בגופו או משובח במראה, וע"ש דף כ"ה ע"ב בבבלי דזה הוה גדר מחלוקת דשמן או גדול בבשר ע"ש בזה".

ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ע וביאור במה שהביא הגאון ז"ל פירוש זה שני פעמים, והרי שני הפירושים הם מגליון החומש שלו, ומדוע הכפיל את אותו הפירוש בסמיכות זל"ז פעמיים.

אמנם מעתה נראה דשני פירושים הם שונים זה מזה ויש בזה מה שאין בזה, וחידוש לנו הגאון ז"ל בכאן (עה"פ שם, יח) דבר חדש נוסף, והיינו דתחילה בחלום פרעה (עה"פ שם, ב) ביאר הגאון ז"ל טעם "עצם" שינוי לשונות הכתובים שפעם א' הקדים הכתוב מראה לבריאות בשר ופעם א' להיפך.

אמנם כאן בסיפור החלום (עה"פ שם, יח) אתי הגאון ז"ל לאשמועינן [גם] את טעם "סדר" לשונות הכתובים, שדוקא בפעם השניה "הסיק" הכתוב שבריאות בשר קודם למראה, והיינו מכיון שזהו "בעיא דאיפשטא בירושלמי" כהך צד דמשובח בגופו קודם וכמוש"נ.

שכל ומחשבה או מעשה בפועל

ו. ויסוד לדברינו בכל זה נראה להביא מהמשך דברי הגאון ז"ל שם (עה"פ שם, יח) שכן כתב וזהו לשונו:

ומעתה הנה להמבואר בפנים יש לבאר הדקדוק בסדר הציונים בדברי הגאון ז"ל, דלעיל מיניה בחלום פרעה (שם, ב) הקדים לציין להך דירושלמי תחילה ואח"כ הביא הך דבבלי משא"כ הכא בסיפור החלום (שם, יח) הקדים לציין תחילה מהך פלוגתא דהבבלי ורק אח"כ שוב ציין להך דירושלמי.

ויתכן לומר שכל זה הוא בדקדוק גדול דהתם כוונת הרוגצ'ובי ז"ל לבאר רק טעם "עצם" שינוי לשונות הכתובים [וכדהלן בפנים], וע"ז מציין לירושלמי ולבבלי מאחר דשם מבואר כי "נחלקו" בזה תנאי ואמוראי בשאלה זו אם מראה או משובח בגופו עדיף, וציין להירושלמי תחילה כי הנידון שם הוא בדומה "ממש" לנידון דידן דהכתובים [יפות המראה ובריאות בשר].

משא"כ הכא כוונת הרוגצ'ובי ז"ל היא לבאר [גם] טעם "סדר" לשונות הכתובים הא דבחר הכתוב דוקא כאן בפעם השניה להקדים בריאות בשר למראה, וע"ז מציין תחילה להמחלוקת המובא בבבלי ושוב "מסיק" במסקנת הירושלמי שמשובח בגופו עדיף וכמוש"נ בפנים ודו"ק.

ואם כנים דברינו נמצינו למדים מזה גודל הדקדוק והחריפות דהגאון ז"ל גם ב"סדר" הציונים המובאים בדבריו, ותן לחכם ויחכם עוד.

"והנה קודם מתן תורה הוה מראה עדיף מן שמן ושמן מן הרבה בשר, אבל לאחר מתן תורה אז מעשה עדיף, וכן סיני עדיף קיימא לן כרב יוסף ולא רבה, ועיין בכורות דף נג ע"ב טובה חכמה כו', וכן הוה אצל יוסף קודם סיבה של פוטיפר הוה אצלו מראה עדיף, וריח, פלפל התורה. . אבל אח"כ לאחר שנעשה סיבה דסוטה דף לו ע"ב אז נתעלה אצלו גדר מעשה המצוות בפועל ממש יותר מן גדר שכל ומחשבה, ולכן נקט תחילה בריאות בשר ואח"כ יפה תאר, דזה ג"כ עדיף דהוה שומן, אבל יפות מראה זה נאה".

ומבואר להדיא כוונת הגאון ז"ל בהמשך דבריו בזה – וכפי שהעירו בזה בהערות 'מכון צפנת פענח' בשוה"ג שם – דאתי לבאר טעם "סדר" הכתוב, דבתחילה בפעם הא' בחלום פרעה הקדים הכתוב מראה לבריאות בשר ולבסוף בפעם הב' בסיפור החלום הנה כאן דוקא הקדים הכתוב בריאות בשר למראה.

וביאר דהיינו משום כי לפני מתן תורה [שכנגדו הוא הפסוק ה"ראשון"] אז היתה עיקר העבודה ב"שכל ומחשבה", ולכן כל מה שנטה יותר לרוחניות הדבר היה חשוב יותר, ובהתאם לזה הנה "מראה" [מעלה איכותית ורוחנית] קודם לבריאות בשר [מעלה כמותית וגופנית], משא"כ לאחר מתן תורה [שכנגדו הוא הפסוק ה"שני"] הנה אז הוה "מעשה עדיף", דאז עיקר עבודת האדם הוה ב"מעשה" המצוות בפועל, ולכן אז דוקא סבירא לן ש"בריאות בשר" [מעלת המעשה והגוף] קודם ל"מראה" [מעלת המחשבה הרוחנית]².

ז. וברור ומבואר מדברי הגאון ז"ל דנחית כאן בתוכן פירושו לבאר את "סדר" הכתוב דתחילה הקדים מראה לבריאות בשר ולבסוף הקדים בריאות בשר למראה [והיינו לא רק "עצם" שינוי הלשון מדוע פעם א' כך ופעם א' כך סתמא, אלא מדוע דוקא לבסוף בפעם הב' הוא שבחר הכתוב אז להקדים בריאות בשר למראה].

ומכלל הדברים נראה שגם בקטע שלפנ"ז בתחילת דבריו כוון הגאון ז"ל ליישב את טעם "סדר" הכתוב [דשני הקטעים המשך אחד הם], וכפי שנתבאר דהיינו משום דזהו "בעיא דאיפשטא בירושלמי".

(2) ולהעיר כי דברי הגאון ז"ל כאן מבוארים ומתאימים להמבואר באריכות בדא"ח וכו' בענין החילוק שבין קיום מצוות האבות שלפני מ"ת [ריחות היו"] לבין קיום המצוות דבני ישראל לאחר מ"ת [שמן תורק שמך"] וכידוע ומבואר בכ"מ בארוכה.

ועיין גם בהמשך דברי הגאון ז"ל שם "וכן הוה אצל יוסף קודם סיבה של פוטיפר הוה אצלו מראה עדיף, וריח, פלפל התורה", ויש להעיר דבחגיגת ה"ריח" שייך למצוות האבות שלפני מ"ת [ריחות היו"], משא"כ בחגיגת ה"שמן" שייך למצוות דבני ישראל שלאחר מ"ת [שמן תורק שמך"] ודו"ק.

ונמצא דכוונת הגאון ז"ל בכל דבריו שבכאן הוא לבאר את טעם "סדר" הכתוב בשני אופנים, הא' על דרך ההלכה מפאת שכן סבירא לן למסקנא כהך שיטה דמשובח בגופו קודם וכמוש"נ בארוכה, והב' גם על דרך הדרוש מפאת כי לאחר מ"ת מעשה המצוות בפועל עדיף, ולכן מעלה גופנית מכריע. והבן.

שתי בחינות "יוסף" – מחשבה ומעשה

ח. והנה עוד יש להעיר בגוף דברי הגאון ז"ל שכתב לחלק בין לשון הכתוב בפעם הא' בחלום פרעה שהקדים "מראה" ל"בריאות בשר" ללשון הכתוב בפעם הב' בסיפור החלום שהקדים "בריאות בשר" ל"מראה" דתלוי בשתי התקופות דלפני מ"ת ולאחרי מ"ת, דלפני מ"ת היה עיקר העבודה בשכל ומחשבה רוחנית משא"כ לאחר מ"ת שהוא גדר מעשה המצוות בפועל ממש וכן"ל.

ויתכן לומר בזה דיסוד חילוק זה האמור מתאים – לפי דרכו דהגאון ז"ל – גם ב"תוכן" ונידון הכתובים, דהנה בפעם הא' מספר הכתוב את חלומו של "פרעה" עצמו, משא"כ בפעם הב' דקאי על סיפור החלום ל"יוסף".

והנה גם ביוסף עצמו מצינו שתי תקופות ומדריגות בענין קיום התורה והמצוות, מעין וכנגד ב' התקופות הכלליות שלפני מ"ת ושלאחריה, וכמבואר בדברי הגאון ז"ל בהמשך דבריו דבחינת יוסף לפני המעשה דפוטיפר הוא כנגד העבודה רוחנית בשכל ומחשבה, אמנם בחינת יוסף לאחר מעשה דפוטיפר הוא כנגד קיום המצוות במעשה בפועל וכן"ל.

ומעתה הנה השתא בפרשת מקץ קיימינן בתקופת יוסף שלאחרי המעשה דפוטיפר, והוא בהתאם למדריגת יוסף השייך לקיום המצוות במעשה בפועל ממש, ולכן יש לומר דדוקא בפעם הב' כשמספר פרעה את תוכן דברי החלום ל"יוסף", הנה אז מקדים הכתוב "בריאות בשר" ל"מראה", שכן זהו בהתאם למדריגתו ובחינתו של יוסף עתה.

כלומר, דבפעם הא' כשמתואר חלום פרעה שחלם הוא בעצמו בלי שום "שייכות" לבחינת יוסף, אזי מקדים הכתוב "מראה" ל"בריאות בשר" [שכל ומחשבה מכריע על המעשה בפועל] בהתאם לתקופה הכללית דלפני מ"ת דעיקר העבודה הוא בשכל ומחשבה [שכן הרי קיימינן השתא לפני מ"ת], אמנם להלן בעת סיפור החלום ליוסף, ובפרטיות ליוסף כמו שהוא לאחר מעשה דפוטיפר המורה על קיום המצוות בפועל ממש [מעין וכנגד התקופה הכללית שלאחרי מ"ת], הנה אז דוקא מקדים הכתוב "בריאות בשר" ל"מראה" [מעלת קיום המצוות בפועל] וכמוש"נ.

ט. ואם כנים דברינו נראה לומר שגם לזה רמז הגאון ז"ל בדקדוק לשונו במה שהביא בהמשך ביאור דבריו שם גם הך חילוק בבחינת יוסף דלפני מעשה דפוטיפר ושלאחריו, ולכאורה לפום ריהטא מאי קמ"ל בזה, והרי עיקר פירושו בא לבאר שבפעם הא' [הקדמת מראה לבריאות בשר] הוא כנגד התקופה דלפני מ"ת ובפעם הב' [הקדמת בריאות בשר למראה] הוא כנגד התקופה דלאחר מ"ת, ומאי קמ"ל בזה שהוסיף גם הך ענין דבחינת "יוסף" דלפני מעשה דפוטיפר ושלאחריו³.

ולהמבואר יתכן לומר שכונן בזה להוסיף ולפרש דתוכן ביאורו ביסוד חילוק לשונות הכתובים [אם עבודת השכל והמחשבה הרוחנית מכריע או קיום המצוות בפועל ממש] הוא בהתאם גם לתוכן וענין הכתובים דידן, שכן בפעם הב' קאי על סיפור החלום ל"יוסף" דוקא [ויוסף כמו שהוא לאחר המעשה דפוטיפר], וזהו שהוסיף גם הך נקודה דגם ביוסף מצינו שתי בחינות המתאימות ומקבילות לשתי התקופות הכלליות דלפני ולאחרי מ"ת וכמוש"נ.

"חלום" פרעה וסיפורו "בפועל"

יוד. ואולי יש להעיר עוד בפירוש הגאון ז"ל הנ"ל לחלק בין לשון הכתוב בחלום פרעה ללשון הכתוב בסיפור החלום וכנ"ל, דנראה דדברי הגאון ז"ל מתאימים ועולים בקנה אחד גם בפרט נוסף שב"תוכן" הכתובים דידן.

והוא כי בפעם הא' הרי מדובר על תיאור "חלמו" של פרעה, משא"כ בפעם הב' שהתורה מספרת איך שפרעה סיפר "בפועל" את חלמו ליוסף.

ויתכן לומר ע"ד החידוד והדרוש דבחינת ה"חלום" לכשלעצמו הרי הוא קרוב יותר לעולם השכל והמחשבה הרוחנית, משא"כ סיפור החלום "בפועל" והתגלותו בתוך "העולם" הרי הוא שייך וקרוב יותר לעולם "המעשה".

ולכן י"ל דדוקא בתיאור סיפור ה"חלום", הנה שם דוקא בחר הכתוב לרמז על התקופה דלפני מ"ת [שכל ומחשבה רוחנית] בהקדימו מראה [מעלה איכותית ורוחנית] לבריאות בשר [מעלה ממשית וגופנית], משא"כ בסיפור החלום "בפועל" בעולם, הנה כאן דוקא בחר הכתוב לרמז על התקופה שלאחרי

(3) בפשטות היה מקום לומר שכדרכו בקודש ציין להניי שאר מקומות בתורה שיש להם איזושהי "שייכות" לנד"ד מפאת תוכן הענין הכללי השווה שביניהם [מחשבה או מעשה, חריפות או בקיאות, חומר או צורה, מעלה כמותית או איכותית]. לחידודי אמנם יש להוסיף שכונן בזה להעיר בפרטיות ע"ד בחינת יוסף, וזאת מפאת השייכות הפרטית לנידון הכתובים דידן – סיפור חלמו של פרעה בשייכות ליוסף דוקא, וכמוש"נ בפנים. ועכ"פ גם אם לא כוון הגאון ז"ל בדבריו לזה, שפיר ניתן לומר כן על יסוד דרכו ופירושו.

מ"ת [מעשה בפועל] בהקדימו בריאות בשר [מעלה ממשיית וגופנית] למראה [מעלה איכותית ורוחנית].

והנה עוד נראה להעיר בדברי הגאון ז"ל בכל זה במה שציין גם להך פלוגתא תנאי ואמוראי בש"ס אם סיני עדיף או עוקר הרים, ועוד חזון למועד בע"ה.



כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תורה אור' ד"ה חייב אינש לבסומי בפוריא (צט, ב): "ועמלק הוא גסות הרוח והוא ראשית להם. כי גסות הרוח היא שרש כל המדות רעות. ולכן המן שהוא בחי' גסות רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים שהם בבחי' בטול הפך היש והגסות. ואם היו כופרים ח"ו לא היו עושי' להם כלום שהרי לא גזר רק על היהודים. אך כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו ומסרו נפשם על אחדותו ית' וזהו בחי' בטול הנ"ל וישנו בכח בכל אחד מישראל ואפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו בפועל ממש שלא ליפרד מאחדותו ית' בשום אופן בעולם. ומה שעובר שאר עבירות היינו מפני הרוח שטות שמטעהו לחשוב שאינו נפרד מהקב"ה על ידי עבירה ההיא כיון שלובש ציצית ומניח תפלין. והנה בחינת מסירת נפש נמשך מחמת אהבה המסותרת שהיא למעלה מן הדעת ולכן לא נזכר בתורה טעם על מסירת נפש רק על אהבה נאמר טעם כמ"ש לאהבה את הוי' אלקיך כי הוא חיך. ואין זה טעם על מסירת נפש כיון שהטעם הוא כי הוא חיך והרי מסירת נפש הוא להשליך חייו מנגד".

ויש להבין מה שנאמר "כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו", לכאורה די שיאמר "כולם" בלי "כאחד"?

עוד יש להבין מה שכתב "וזהו בחי' בטול הנ"ל וישנו בכח בכל אחד מישראל ואפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו בפועל ממש שלא ליפרד מאחדותו ית' בשום אופן בעולם" - דאם מייירי מ"ישנו בכח בכל אחד" א"כ יתכן שלא היה זה בפועל ממש בגלוי אצל כולם ש"כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו"?

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש אאזמו"ר הגאון רבי ישראל קערט - פרידמן זצ"ל בעל "מהר"י קערט" - ראב"ד ווערבוי.

בפ' יתרו (יט, ז-ח) נאמר: "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה'. ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה".

"והנה לכאורה קשה דהנה משה שם את הדברים לפני זקני העם והאיך ענו אח"כ כל העם? לא זו הדרך, אלא לזקני העם ה' ראוי לדבר [תחילה], ואח"כ העם?"

ונ"ל, דהנה אדם אחד אי אפשר לו לקיים כל התרי"ג מצוות כי יש מצוות שאין בידו לקיים, כגון מצוות כהנים אי אפשר לקיים לישראלים, או כגון עני אי אפשר לקיים מצוות צדקה וכדומה, אלא הכלל ישראל יש בידם לקיים כל המצוות, וישראל עריבין זה לזה [שבועות לט, א. סנהדרין כז, ב. ועוד], ונחשב אם אחד מקיים המצוה כאילו גם האחרים עשו המצוה, וע"י זה מקיים כל אחד כל התורה כולו. והנה גם כאן בקבלת התורה לא רצו לקבל כל התורה כל אחד בפני עצמו בפרטית, כי אי אפשר כנ"ל, אלא רצו לקבל בכללות, וזה הכוונה ויבא וכו' וישם לפניהם את כל הדברים אשר צוהו ה', ר"ל שהראה לזקני העם את כל התורה כולו, ויענו ר"ל שקאי על זקני העם, "כל העם יחדיו", ר"ל שירצו לקבל את התורה אבל רק בכללית, "כל העם יחדיו", אבל לא כל אחד בפני עצמו, כי זה אי אפשר, ויאמרו על זה, קאי על העם, כל אשר דיבר ה' נעשה, ר"ל שגם הם אמרו שרצונם לקבל את התורה על אופן הזה בכללית, וישב משה את דברי העם אל ה', ר"ל שהלך להשיב תשובה להקב"ה שלא ירצו לקבלת את התורה רק בכללית, ומיושב שפיר דבאמת מתחילה דברו הזקנים, ואח"כ העם כמו שדרך העולם, ודוק כי דבר נחמד הוא", עכ"ל כפי שרשם תלמיד א'.

והנה בכיוון זה כתב בנו אאזמו"ר בעל 'שלמי דוד' זצ"ל במאמרו "מעלות השלום והאחדות" שנדפס עתה לראשונה ב'משנה שכיר' על פרקי אבות בתחילתו (ע' כז ואילך) וז"ל:

"וזמנין במאי דפתח מפרש לה ברישא, והוא הראש אשר שרש פורה ראש ולענה ושכיח בין בני אדם ובין המדברים והוא המתנגד של שלום הגורם רעה לו ולנפשו בין למילי דעלמא בין למילי דשמיא וכמו שמצינו שאחז"ל (תענית ז, א) חרב אל הבדים נואלו, ר"ל, והם אמרו הזהרו בחבורה שמחדדין בהלכה זה את זה, ואולי נרמזו דברינו באלה הדברים, תלמידי חכמים מרבין הוא סימן שלום בעולם, כי בלא זאת כל אחד יושב בחדרו, וזה בונה לכאן וזה בונה לכאן ואין אחד מלמד לחבירו, ממילא הלומד שלא על מנת ללמד, אין מספיקין בידו אפילו ללמוד. לא כן אם החברותא חברא קדישא, כל אחד אוהב את חבירו ומלמדו ומדריכו והרבה למדתי ויותר מחברי, ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול

בתורה (ירושלמי נדרים ל, ב). וזה אצלי כוונת הכתוב תורה צוה לנו משה מן השמים, פי' אז יכול להיות מורשה לעולמי עד קהלת יעקב - אם יעקב יהי' קהל אחת ועדה אחת ואגודה אחת, ועוד בה טובה מכופלת, כי אם יהי' כל אחד רק לעצמו ולא לחבירו יסתלק הערבות ואדם אחד אין בארץ שיעשה טוב ולא יחטא אם לא שחבירו ג"כ מגין עליו.

"וכמו שאמר המדרש ולקחתם לכם ביום הראשון, מבואר שם ד' כתות של ישראל - לאבדן אי אפשר אלא יעשו כולם אגודה אחת ואלו מכפרין על אלו, הה"ד הבונה בשמים מעלותיו - אימתי - ואגדתו על ארץ יסדה, לפיכך משה רע"ה מזהיר ולקחתם לכם, נראה לבאר כי כל אחד מכפר על חבירו וממילא כולם טהורים וזכים וכולם יחד יקיימו התורה, אבל השכר יהי' על כל אחד ואחד כאילו הוא הכל עשה כי אין הקב"ה בא בטרוננו עם בריותיו, רק מה שביכולתו מוטל עליו לעשות, והיינו דרשינן בגמ' 'ולקחתם' שתהא לקיחה תמה, וגם דרשינן שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, כי כל אחד מישראל מחויב במצות אחרים ולולב, ולפי הנראה הא בהא תליא, 'ולקחתם' אם יהא לקיחה תמה ממילא יהי' לכל אחד ואחד, כנ"ל. ובזה מעציר רוחות רעים וטללים רעים, וזה כוונת המדרש שמבאר ד' מינים בישראל, ואם יהי' כולם באגודה מכפרין אלו על אלו, ולפיכך משה מזהיר ולקחתם לכם, כי יהי' השכר כפול ומכופל. וזה כוונת הפסוק פי' לקח טוב נתתי לכם, בכלל, ועל ידי זה 'תורתך אל תעזבו'.

"ובזה אמרתי לפרש מדרש נאה 'ויקחו לי תרומה' בשעה שאמר הקב"ה למשה על עסקי המשכן, אמר: רבש"ע, יכולין הם ישראל לעשותו, אמר לו הקב"ה אפי' אחד מישראל יכול לעשותו שנאמר מאת כל איש אשר ידבנו לבו. וזה צריך ביאור ההמשך והשאלה והתשובה. אמנם כאשר דברנו, הוקשה למשה כי סבר כל אחד מישראל מחויב לעשות הכל וזה גזירה שאין רוב ציבור יכולין לעמוד בה, אבל באמת טעות גמור הי' כי רק כל ישראל מחויבין הם לעשות, והשכר יהי' כאילו כל אחד עשה כל המשכן כיון שהוא עושה כל מה שבידו לעשות ולא לאורינו הוא צריך, רק אמרתי ונעשה רצוני, וזה שאמר ויקחו לי תרומה, רבים, כולם יחד, דהיינו בשעה שאמר לו הקב"ה על עסקי המשכן אמר 'כולין הם ישראל לעשותו'? דהיינו שתהא לכל אחד ואחד, אמר לו הקב"ה אפי' אחד מישראל יכול לעשותו, כי יהי' 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו' תקחו את תרומתי, כי השכר יהי' כאילו כל אחד הכל עושה, ובזה יותרו כל הספיקות ודקדוקים שבפסוק ודו"ק.

. . המורם מהם בברנו ומצאנו גודל מעלות תורה הקדושה ומעלת האחדות והריעות בין למילי דעלמא בין למילי דשמיא, והיא שלשלת נעוצה בתחלתה עם סופה וזה קשורה בזה, והא בהא תליא, אם אין שלום אין כלום ואם אין תורה

ממילא אין שלום, ועל זה אמר שלמה המלך ע"ה אחד אם יפול ואין שני להקימו כי אם בשנים יקום הדבר" עכ"ל אא"ו ז"ל, ע"ש עוד באריכות גדולה. ועי' עוד ב'שלמי דוד' (ע' פא, פה ואילך).

ולפ"ז יבואר מ"ש רבנו הזקן ש"כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו ומסרו נפשם על אחדותו ית' וזהו בחי' בטול הנ"ל וישנו בכח בכל אחד מישראל ואפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו בפועל ממש" - כי ברגע שכל הציבור הוא באחדות ובשלום דהיינו במצב של "כולם כאחד" אזי מתקיימין המצוות בשלימותן מפאת הציבור והערבות וכו' כנ"ל, אפילו שאם היו אצל חלק מהם רק "בכח" ש"יכול" למסור נפשו בפועל ממש.

וע"ד מ"ש ב'ישמח משה' בפרשת נצבים [ד"ה עוד יתבאר], דבעת שעושין תשובה ברבים ובציבור נחשב התשובה אף בעושין רק מיראה לתשובה מאהבה - שנהפכים לזכויות ע"ש. וי"ל עפ"י הנ"ל, כי ברגע שעושים מצות התשובה בציבור אזי קיים האחדות והשלום ואזי מתקיים המצוה בשלימותו מפאת הציבור והערבות וכו'.

ועי' לקוטי שיחות חלק ל (ע' 219 ואילך) שכתב: "וכן הוא גם בהתאחדות דישראל, שכל ישראל ערבין ומעורבים זב"ז, להיותם קומה אחת שלימה, שישנם בזה שלושת אופנים אלו:

(א) השלימות דכלל ישראל היא כאשר ישנם כל הסוגים מ"ראשיכם שבטיכם גו" עד "שואב מימין" [נצבים כט, ט-י].

(ב) למעלה מזה - שכל סוג מבני משפיע ממעלתו לשאר כל ישראל, באופן שכל ישראל צריכים זל"ז ומשלימים זה את זה, עד שלא ימצא בהם ראש וסוף.

(ג) האחדות הכי עליונה, זה שכל ישראל הם חלק מכלל ישראל, שזהו מצד נקודת היהדות שבכל אחד ואחד מישראל, שזהו בשווה ממש אצל כולם, וזהו אמיתית הענין דכל ישראל ערבין ומעורבין זב"ז [וי"ל שע"פ אופן הג' הנ"ל בהתאחדות ישראל שייך ערבות גם כלפי מומר, כמובן מסנהדרין מג, סע"ב ואילך. וראה בארוכה שו"ת עין יצחק אה"ע ס"א. ואכ"מ - הערה 46 שם], שאין בזה התחלקות כלל (דראש ורגל), וכולם הם כמו נקודה אחת ממש. [ראה גם צפע"נ לסנהדרין שם "הגדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד מין פרטי נקודה". - הערה 47 שם]. עכ"ל.

ולתוספת ביאור נראה ע"פ מ"ש הרה"ק בעל ההפלאה נ"ע בספרו 'המקנה' על קידושין (מ, א) ד"ה שם, וז"ל: "עוד נראה, דיש לפרש מה שאמרו חז"ל שהקב"ה מצרפה מחשבה טובה למעשה, ולא אמר שהקב"ה מחשיב למעשה,

והוא שאמרו חז"ל (אבות פ"ד מי"א) כל העושה מצוה אחת קונה לו סניגור אחד, וכל העובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד. והוא ענין המלאך שנברא בעשיית המצוה, ויש בו בחי' גוף ונשמה. כי במעשה המצוה נברא גוף המלאך, ובמחשבה נברא נשמה למלאך. והנה במחשבת המצוה לבד אף שנברא ממנו נשמה של המלאך, מכל מקום אין המלאך בשלימות, וכן כשאדם עושה מצוה בלא כונה, אינו בריאת המלאך אלא כגוף בלא נשמה. ובחסד השי"ת כשאדם מחשב איזה מחשבה אף שלא עשה מעשה, ואח"כ עשה מעשה שלא לשמו או שלא בכוונה, שמצד שניהם יחד שנותן הנשמה בתוך הגוף, אף שלא נתהוו ביחד, וזה לשון 'מצד' מחשבה טובה למעשה. אבל בעבירה אע"פ שהאדם מהרהר בעבירה, ובפעם אחרת עושה חטא בשוגג, אין הקב"ה מצדף המחשבה הרעה למעשה לעשות קטיגור שלם, וכיון שהם נפרדים שניהם אין מועילין כלום. אך יש בדבר זה תנאי, שאם השוגג הוא בא ע"י המחשבה אע"פ שאינו ביחד, מכל מקום כיון שהמחשבה הוא הגורם למעשה, אז מצטרפת המחשבה למעשה וכו'". ע"ש באריכות. ועד"ז איתא בתניא פרק טז, מז.

ומעתה יבואר היטב מדוע ברגע שכל הציבור הוא באחדות ובשלום דהיינו במצב של "כולם כאחד" אזי מתקיימין המצוות בשלימותן מפאת הציבור והערבות וכו', אפילו שאם היו אצל חלק מהם רק "בכח" בלבד ש"יכול" למסור נפשו בפועל ממש, כי הקב"ה מפאת הערבות שביניהם מצדף מחשבה טובה למעשה של כאו"א, ע"ד גבי הנשמה והגוף שבמלאך הנ"ל.

ולפ"ז נראה לבאר מה שאזמור"ר הי"ד מביא ב'אם הבנים שמחה' פ"ד "האחדות והשלום - תקנת ישראל" (אות ז) מה "שכתב רבינו השל"ה (שער האותיות אות ב בהגה) שעל כן נקראים אנחנו 'כנסת ישראל', כי כולנו מכוונסים ומתייחדים בסוד אחדותו יתברך". ועל כן יש למנוע שלא להתקוטט ושלא לעשות מחלוקת בישראל, "כי הרעה הגדולה שבעולם היא המחלוקת, שהיא קשה מעבודה זרה, כמו שאמרו רז"ל (דב"ר יט, ב. ילקו"ש ח"ב רמז ריג) דורו של אחאב היו מנצחין במלחמותיהן אף שהיו עובדי עבודה זרה, מפני שהיה חיבור ושלום ביניהם. ודורו של שאול היו מנוצחים אעפ"י שלא היה בהם חטא, מפני שהיו דלטורין מחרחרי ריב ביניהם. וסוד הענין . . כי אנחנו כנסת ישראל מיוחדים בסוד האחד האמיתי, וכשיש מחלוקת אז ח"ו יש חלוקה ופירוד למעלה וקיצות בנטיעות . . נקוט האי כללא בידך - כי עון (הפירוד) המחלוקת יותר קשה מעון עבודה זרה, כמו שמצינו באחאב ושאול. עוד אמרו חז"ל (משנת ר"א פ"ד מדרש ל"ב מדות) 'בג' מקומות ויתר הקב"ה על ע"ז ולא ויתר על המחלוקת' . . עיי"ש שהאריך בזה".

ולכאורה פליאה עצומה, איך יתכן שבדורו של שאול היו מנוצחים אעפ"י שלא היה בהם חטא, ובדורו של אחאב היו מנצחים במלחמותיהן אף שהיו עובדי עבודה זרה? איך יתכן דבר כזה? - אולם לפי הנ"ל א"ש מאד, כי ברגע שכל הציבור הוא באחדות ובשלום דהיינו במצב של "כולם כאחד" אזי מתקיימין המצוות בשלימותן מפאת הציבור והערבות וכו', אפילו שאם היו אצל חלק מהם רק "בכח" בלבד ש"יכול" לקיים מצוות ולמסור נפשו בפועל ממש, כי הקב"ה מפאת הערבות שביניהם מצרף מחשבה טובה למעשה של כאו"א, ע"ד גבי הנשמה והגוף שבמלאך הנ"ל, ולכן בדורו של אחאב היו מנצחים במלחמותיהן. וזה שהיו עובדי עבודה זרה, הנה "בעבירה אע"פ שהאדם מהרהר בעבירה, ובפעם אחרת עושה חטא בשוגג, אין הקב"ה מצרף המחשבה הרעה למעשה לעשות קטיגור שלם, וכיון שהם נפרדים שניהם אין מועילין כלום".

משא"כ כשהציבור אינו באחדות ובשלום ח"ו דהיינו שאינו במצב של "כולם כאחד", אזי לא מתקיימין המצוות בשלימותן, כי "אדם אחד אי אפשר לו לקיים כל התרי"ג מצוות כי יש מצוות שאין בידו לקיים. . אלא הכלל ישראל יש בידם לקיים כל המצוות, וישראל עריבין זה לזה ונחשב אם אחד מקיים המצוה כאילו גם האחרים עשו המצוה, וע"י זה מקיים כל אחד כל התורה כולו". ולכן בדורו של שאול אעפ"י שלא היה בהם חטא היו מנוצחים, מחמת שלא היה האחדות ולכן לא מתקיימין אז המצוות בשלימותן.



פרק קטו בתהלים - לא לנו ה' לא לנו וגו'*

הרב שמואל הלוי הבר

מח"ס ישמיע כל תהלתו ועוד

חלוקת התהלים לק"נ פרקים לא מובא במדרשי חז"ל, ובכל זאת מקובל כן בפשטות, ובאחרונים יש רמזים למספר ק"נ עפ"י דרוש או רמז וכו' ובפרט בספרי הספרדים והאריך קצת ברמזים אלו בספר תהלה לדוד (לר' אברהם חי מוסאפיא יליד ירושלים), ומהם:

א. ק"ן בגי' פדיו"ן - כי הלומד ספר תהלים בכוונה הוא פדיון לכל מיני פורעניות ופגעים רבים.

ב. ק"ן בגי' א"ף וחימ"ה - עפ"י המבואר בספר שערי אורה למוהר"י גיקיטלייך דדוד תיקן המזמורים כדי לסלק המשחיתים, ועיקרם א"ף וחימ"ה כמ"ש כי יגורתי מפני האף והחימה.

ג. ק"ן וה' ספרים בגי' קנ"ה - עפ"י מה שכ' בספרי קבלה שהסט"א רמוזה בשם קנה - ראה דבש לפי מערכת ה"א אות כ' - ולכן תיקן קנ"ה בתהלים כי על ידי אמירת תהלים מכניעים הסט"א.

ד. ק"ן בגי' ליחד"א הוי"ה ואדנ"י - כי כן ענינו של ספר תהלים ליחד שני השמות שהוא יחוד קוב"ה ושכינתיה.

ה. ק"נ בגי' אבט"ח ול"א אפח"ד - כי על ידי אמירת תהלים ילך לבטח דרכו ולא יפחד.

אך לאידך מצאנו תוס' בפסחים (דף קיז ע"א) מביא ממדרש דקמ"ז מזמורים בתהלים כנגד שנותיו של יעקב אבינו. והוא במדרש שוחר טוב (מזמור כב עה"פ ואתה קדוש יושב תהלות ישראל). וכבר ציין הגרעק"א דכן איתא בירושלמי שבת (פט"ז ה"א) ובמסכת סופרים (פט"ז הי"א) "מאה וארבעים ושבעה מזמורות שכתוב בתילים כנגד שנותיו של אבינו יעקב מלמד שכל הקילוסין שישראל מקלסין להקדוש ברוך הוא כנגד שנותיו של יעקב שנאמר ואתה קדוש יושב תהילות ישראל".

(* מעובד מהמבוא לספר ישמיע כל תהלתו.

בספר דברי שאול (לר' שאול בראך מנייטרא) כ' דבר נאה במספר קמ"ז שהם כנגד צ"ח קללות דמשנה תורה ומ"ט תורת כהנים, היינו שבאמירת קמ"ז פרקי תהלים מבטל כל הקמ"ז קללות.

והנה ליישב הסתירה במנין הפרקים רבו התירוצים, מהם דחוקים ומהם מרווחים יותר, וכלם נשענו על הא דאיתא בברכות (דף ט ע"ב) דאשרי ולמה רגשו חדא פרשתא היא, הרי שחסר כבר א' ממנין ק"ן, ורבו החילוקים אדות עוד שני מזמורים אחרים שנחשבים לפרק אחד.

מהם האומרים פרקים ט-י, עפ"י תוס' מגילה (דף יז ע"ב), אך דבריהם נדחים מגמרא בברכות שם דאמרינן על מזמור ברכי נפשי (קד) "ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללוי-ה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם...הללוי-ה, הני ק"ג ק"ד הוין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשתא היא". הרי מוכרח דכל המזמורים עד ק"ד הם כחשבון דידן.

מזמור קיז אי הוי מזמור לעצמו

המנחת שי בהקדמתו לתהלים כ' דמצא ספרים בהלל שאין מזמור "לא לנו" (קטו) תחילת פרק, וכן מצא ספרים דאין הללו את ה' (קיז) מזמור לעצמו אלא דבוק עם מזמור שלפניו ונמצא לפי זה נכון חשבון קמ"ז.

וכ"כ המאירי דיש ספרים שאין הללו את ה' מזמור לעצמו.

וכן נראה דעת התוס' בפסחים (דף קיז ע"א) שכ' על מזמור אחר דלא יתכן שיהיה מזמור משני פסוקים עי"ש וכבר העיר שם במהרש"א מפרק קיז דידן. אך להנ"ל ניחא דאולי בספרי התוס' היה כבספרי המאירי שאין שני פסוקים אלו מזמור לחוד.

אלא דהמאירי שם כ' דמזמור קיז מתחיל הודו לה' ד' פסוקים ואח"כ (מן המיצר) מתחיל פרק קיח, ולפי דבריו לא הרווחנו כלום למנין קמז, ועוד דהוא כ' דבספרים מדויקים שלו סוף פרק קיח דידן מפסוק כה הוי פרק בפני עצמו. ואם כן ניתוסף עוד אחד.

אך מהרד"ק מוכח דפרק קיז נחשב כפרק לעצמו ועל פרק קטו כ' דראה ספרים שאינם מונים זה כפרק לעצמו.

כדאי להעיר דלא נמצא בספרים קדומים מספרי הפרקים וכל ענין מספר הפרקים התחיל בתקופה מאוחרת יותר.

אלא שבספרים כתבי היד יש הפרש של שורה או חלק משורה בין מזמור למזמור כעין הפסק בפרשה פתוחה בתורה.

והנה כיום שנמצא ספר כתר ארם צובא הנחשב לעתיק ביותר ועפ"י המסורת הינו המדויק ביותר, הנה בו אכן לפני לא לנו אין הפסק ממזמור הקודם, ונראה שהוא המשך ממזמור (קיד) בצאת ישראל, אך בהללו את ה' יש בו הפסק ממזמור הקודם וכן לאחריו, הרי שהוא פרק לעצמו.



שיטת הרמב"ם דאין מזמור לא לנו (קטו) מזמור לעצמו

והנה כד דייקת שפיר ברמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג הי"ג) נראה דכן היה בגירסתו דלא לנו אינו מזמור לעצמו, ולכן לא אמר בו שחוזרים על תיבות לא לנו. וז"ל: "וכן כשהקורא מגיע לראש כל פרק ופרק הן חוזרין ואומרין מה שאמר, כיצד כשהוא אומר בצאת ישראל ממצרים כל העם חוזרין ואומרין בצאת ישראל ממצרים, והקורא אומר בית יעקב מעם לוועז וכל העם עונין הללוי-ה עד שיאמר אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני וכל העם חוזרין ואומרין אהבתי כי ישמע ה' וכו', וכן כשיאמר הקורא הללו את ה' כל גוים כל העם חוזרין ואומרין הללו את ה' כל גוים".

ותמה בעמק המלך שם וז"ל: לא ידעתי מפני מה דילג רבינו לא לנו שהוא ג"כ ראש הפרק וצריכין ג"כ לענות לא לנו ואולי חסרון דפוס הוא: אך להנ"ל פשוט דלגירסת הרמב"ם אין לא לנו תחילת פרק.

ואילו מזמור הללו את ה' (קיו) קא חשיב למזמור בפני עצמו ולכן חוזרים על תיבות אלו עי"ש.

ומתאים זה עם המסרה המקובלת שמה שכ' הרמב"ם בהלכות ספר תורה (פ"ח ה"ד) "ספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו".

הנה עפ"י המסרה בידי יהודי סוריא זהו הספר הנקרא כתר ארם צובא שהיה מאות שנים האחרונות בחלב (היא ארם צובא) שבסוריא, עד לפני ארבעים שנה ועתה נמצא הוא בארה"ק. והרי גם כאן מתאים דבריו לגירסת הכתר.

ונמצא עפ"י הנ"ל דלא לנו לא הוי פרק בפני עצמו, וגם עפ"י דברי הגמרא בברכות (כנ"ל) דאשרי ולמה רגשו חדא פרשתא היא, עדיין נשארת התמיהה דאיך יהיה חשבון קמ"ז, והרי יש קמ"ח.

מלבד זאת הנה בספרים מדויקים דידן וכן הוא בכתר יש הפרש בין שני פרקים אלו (א-ב), וכ"כ הרד"ק שם דבכל הספרים שראה הרי הם מחולקים לשני מזמורים. ואם כן נשארת התמיהה איך יתאים מנין קמ"ז פרקים.

ביאור חדש

ונראה לענ"ד לחדש בהקדם דלכאורה יש לתמוה מדוע לא פתח דוד ספר תהלים במזמור לדוד בברחו מפני אבשלום וגו', דהרי:

א. בזה יכתוב שמו בתחילת הספר כידוע גודל הענין בזה.

ב. הרי דוד עצמו נקרא נעים זמירות ישראל על שם מזמורי התהלים, ונקרא מזמור משני טעמים גם מלשון מזמור ושבח וגם מלשון לזמר עריצים לשבור הרשע והסט"א כידוע.

וכלשון החיד"א ביהי רצון שתיקן לומר לפני תהילים "ותהא קריאת מזמורי תהלים רצויה לפניך לומר עריצים ולהכרית כל החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה".

וראה חדא"ג מהרש"א בסנהדרין (דף צ"ח ע"א) עה"פ (ישעיהו יח. ה.) וכתר הזלזלים במזמרות, דהזלזלים קאי על מלכות רומי דנכרתו על ידי אמירת מזמורי תהלים הנקראים כאן מזמרות.

ולהעיר דמכל העשר לשונות של שבח שיש בתהלים - כדאיתא בפסחים (דף קיז ע"א) - הרי תיבת זמר נאמרה ברבוי יותר מכלם כי יש ק"ב פעמים זמר (בכל ההטיות) ונתנו סימן (בהגהת סדור השל"ה) כי טוב זמרה אלהינ"ו שתיבת זמר יש בתהלים בגי' כמו אלהינ"ו.

וכן בשופטים נאמר אזמרה להוי"ה אלה"י ישראל, היינו שנאמר מנין אזמרה בתהלים כמנין להוי"ה אלה"י (ק"ב).

ג. הרי כמעט כל המזמורים דספר ראשון מתחילים במזמור לדוד וכיו"ב ומדוע דווקא התחלת הספר בשני פרקיו לא מתחילה כן.

שני פרקים ראשונים הם הקדמה לתהלים

לכן נראה לומר דהספר עצמו אכן מתחיל במזמור לדוד אלא דשני פרקים ראשונים הינם כהקדמה כללית לכל הספר.

דהנה תוכן הספר הוא ללמד העם לומר מזמור להקב"ה על כל מצב ומצב להודות ולשבח על כל מה שעשה אם לטב אם למוטב כמו שדרשו חז"ל עה"פ (קא, א) לדוד מזמור חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה, ראה שם ברש"י כשאתה עושה עמי חסד אקלסך . . וכשאתה עושה בי משפט אני אשיר . . בין כך ובין כך לך ה' אזמרה, וכיו"ב בכמה מקומות.

ויש לומר דלכן דווקא מתחיל במזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, כי זה היה שיא הצער שהיה לדוד שבנו עצמו ירדוף אחריו עד שאמר ה' מה רבו צרי וכדרש הגמרא (ברכות דף ז ע"ב) שלא אמר כן אפילו על צרת גוג ומגוג, עד שמתמה הגמרא (שם) מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי' לי עי"ש.

לומר לך דזה ענין ספר תהלים שיש להודות ולזמר להקב"ה על כל מעשיו אפילו במעשה הקשה ביותר כמעשה דאבשלום.

וכדי להבין זאת צריך להקדים יסוד ביהדות והוא ענין שכר ועונש וענין בחירה חפשית, והיינו על ידי שאנו מאמינים שמעשה טוב הוא רצון ה' ולכן אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו'. ומאמינים בשכר ועונש היינו שאנו מאמינים שעל כל מעשה טוב יש שכר וכל מעשה רע גורר אחריו עונש.

הרי דווקא אז גם אם רואה צדיקים ביסוריהם, הנה מבין הוא שהכל מחסדי הקב"ה לעשות טוב עם יראיו ואין היסורים אלא כדי שיקבל שכר יותר בעולם הבא, או כדי להזכירו על מעשה קל שאינו רצוי כדי שיעשה תשובה, או כיו"ב, ובמילא מודה ומזמר להקב"ה.

ודווקא על ידי אמונה והודאה זו זוכה שיהיה טוב הנראה והנגלה בפועל, כמבואר בספרי חסידות בארוכה.

וכן באמונה זו כאשר רואה הרשעים בתפארתם, לא יפול ברוחו, כי יודע הוא שכל זה עונש עבורם כדי להענישם לעולם הבא או כיו"ב.

ולכן פרק ראשון אשרי האיש וגו' הוא הקדמה כללית לכל הספר ותוכנו.

ועוד הקדמה שניה נותן בפרק השני והוא שיש להאמין בנצחיות עם בני ישראל ונצחיות משיחו שבא ממלכות בית דוד.

וכלשון המדרש בפסיקתא זוטרתי (פרק מט) "כשם שאי אפשר לעולם בלא מאורות, כך אי אפשר לעולם בלא זרע דוד, שנאמר כי ברית עולם שם לו ערוכה בכל ושמורה (ש"ב כג, ה), ואומר לעולם אשמר לו חסדי ובריתי נאמנת לו (תהלים פט, כט), ואומר אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב" (שם לו).

ולכן אף אם יראה שכל הגוים והלאמים רגשו ויתאספו להשמיד ח"ו אם בזמן גוג ומגוג או כעין זה ח"ו בכל דור ודור, הנה חזק יהיה בקרבנו שנצח ישראל לא ישקר ח"ו וה' ישחק למו וילעג להם ואומר למשיחו שאל ממני ואתנה גוים נחלתך וגו' עד שירום קרן משיחו, ולכן עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה וכו'.

וזוהי ההקדמה החשובה השניה הכלולה בפרק השני.

ומעתה יובן שההקדמה אף שהיא מחולקת לשני פרקים עדיין נחשבת לפרשתא חדא ולכן אומרים עליה בגמרא שהיא מתחילה באשרי ומסיימת באשרי.

אך כאשר מדברים במנין הפרקים של הספר עצמו יש לומר דאין מחשיבים ההקדמה כלל, ואזי יש בדיוק קמ"ז פרקים כנ"ל כי לא לנו (קטו) אינו נחשב לפרק בפני עצמו.

וכעין זה מצאנו בפנים הספר שכאשר מונים מספר פסוקים במזמור, הנה פעמים לא מונים פסוק ראשון כמו למנצח וגו' כי הוא כהקדמה בלבד לפרק. ראה לדוגמא פרק כ' ממדרש תהלים "תשעה פסוקים בפרק זה" אף שיש עשרה פסוקים אלא שההקדמה למנצח וגו' לא נחשב במנין הפסוקים, וכן כיו"ב.

ובכל זאת יש מקום גם למנין ק"ן כי פעמים יכולים גם למנות שני פרקי ההקדמה במנין הפרקים, וגם יתכן דלאחר שנהגו לדלג בהלל בימים שאין גומרים את ההלל, הנה לפי מנהג הגאונים (ראה סדר רב עמרם השלם ח"ב סף סה, מחזור וטרי ע' 106 ואבודרהם סדר תפלת ר"ח) הדילוג הוא מלא לנו עד ה' זכרנו, וכן נהגו היום, לכן נהגו לאמר על מזמור זה דלא לנו דהוא נחשב כפרק לעצמו, כדעת המאירי, ובמילא נהיה יחד ק"ן פרקים, ועדיין צ"ע.

חידוש גדול בלקוטי שיחות

הנה בלקוטי שיחות (ח"י ע' 75 בהערה) נוגע הרבי בסתירת מניני המזמורים בתהלים וז"ל: וכאן להעיר: הקשו כו"כ ממפרשי הש"ס (ברכות שם) ומדרש (תהלים שם) מסתירת ב' המנינים ותירצו כו'.

ויש להוסיף קושיא על קושיתם – דדווקא ראשוני המפרשים לא עמדו על זה כלל (ורק ששקו"ט איזה מזמורים כחדא חשיבי).

ולפענ"ד קושיא מעיקרא ליתא כי עד"ז מצינו בנוגע לה' ספרי התורה שדרז"ל שנחלקים גם לשבע (שבת קטז, א) וגם בנוגע לכ"ד ספרי תנ"ך שספר אחד מהם הוא תרי עשר. ולהעיר מג"ן סדרים דאורייתא (זח"א קד. ב.) ובפרטן הם נד. ס' המה מלכות – מסכתות (שהש"ר עה"פ ח-ט במדב"ר פי"ח. כא) ובפרטן סג (ולפיה"מ להרמב"ם בהקדמה – סא) ועוד. ע"כ.

נראה בכוונת רבנו לומר דחלוקי הפרקים יש בהם אופנים שונים ופעמים הם קמ"ז ופעמים מחלקים לק"נ וכיו"ב ומבאר שם בהוספה דהא דאמרו בגמרא אשרי ולמה רגשו חדא פרשתא היא היינו אצל דוד המלך כך היה. כי אצלו אכן היה אשרי האיש שלא הלך בעצת רשעים ובמילא המשיך הפרק הוא למה רגשו גויים, וזהו המצב שהיא חדא פרשתא. אך אצל שאר הדורות שחסר באשרי האיש אשר לא הלך וגו' אם כן אין מקום לתמיהה למה רגשו גויים ובמצב זה למה רגשו גויים הוי פרק בפני עצמו וזה יהיה בימות המשיח.

וממשיך הרבי בהערה דכמו כן יש לומר על פרק קטו לא לנו וגו', דיש מצב שנמצאים כמו שהיו בצאת ישראל ממצרים ואז שייך לומר דלא לנו פרשתא חדא עם בצאת ישראל. אך כשעושין רצש"מ הרי אז וודאי לנו ולנו. (ואילו לא לנו הוא במצב אחר וזהו שהוא מזמור בפני עצמו). וכן בפרק קיז דבא בהמשך למצב דפרק שקודם לו אהבתי ה' וגו' לי יהושיע, ומכיון שעושים רצש"מ יהושיע (באופן אשר) גבר עלינו חסדו. ע"כ. נמצא בדעת הרבי שלשת הפרקים הנ"ל (א-ב, קיד-קטו, קטז-קיז) יש מצבים שהם פרקים נפרדים ויש מצבים שהם נחשבים לפרק אחד.

רמז נאה למנהג לומר הפרקים למספר השנים

עוד מחדש הרבי בהמשך להנ"ל שאצל דוד המלך אשרי ולמה רגשו חדא פרשתא, דעפי"ז יש לומר רמז וראיה למנהג המקובל אצלנו מאדמוה"ז מרבו בשם מורנו הבעש"ט לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו, דלפי מספר זה (דאשרי ולמה רגשו חדא פרשתא) מזמור לשלמה משפטיך הוא מזמור ע"א (ולא ע"ב) וסימונו כל תפלות דוד בן ישי היינו שאמרו דוד כשנסתלק ודוד נסתלק בן ע' שנה (ב"ר פצ"ו, ד. רות רבה פ"ג, ב. וראה ג"כ במדב"ר פי"ד, יב. וראה סהמ"צ להצ"צ קח, ב. ואילך), ע"כ.

ויש להוסיף דכבר תמהו המפרשים על הנאמר באמצע ספר תהלים כלו תפלות דוד בן ישי ותרוצים דחוקים נאמרו בזה אך עפ"י חידוש הרבי יומתק

מאד דדוד המלך היה אומר כל שנה פרק מספר תהלים לפי שנותיו והפרק האחרון בימי חייו הוא פרק זה לכן סיים בו כלו תפלות דוד בן ישי.

יש להוסיף דנראה דקבלה זו עתיקה היא וכמ"ש בספר מגלה עמוקות פרשת ויצא דעפ"י המדרש בראשית רבה (ריש פרשה ט) הנה מזמור צמאה לך נפשי וגו' (ס"ג) בתהלים אמרו יעקב אבינו כשנתברך מהקב"ה לאחר מחזה הסולם, ומבאר שם דלכן מתחיל המזמור בשמות אלקים אלי כי התפלל נגד עשיו וישמעאל (ו"צמאה" בגי' "סולם"), ולכן מזמור זה הוא ס"ג כי יעקב אבינו היה אז בן ס"ג שנה (כמ"ש בסדר הדורות) עי"ש בארוכה וזה רמז נפלא.

עוד יש להוסיף פרפרת נאה – שמעתי מידידי הרה"ח מיכאל שי' זליגסון – דמשום זה התחיל הרמב"ם את ספרו משנה תורה בפסוק משוך חסדך ליודעך מפרק ל"ו בתהלים, כי כן היה הרמב"ם בן ל"ו בכתבו משנה תורה כמובא בסדר הדורות שהרמב"ם נולד בשנת תתצ"ד והתחיל חיבורו בשנת תתק"ל.



מנין מזמורי תהלים

הרב בנימין האפמאן

תושב לאס אנדזשעלעס

מו"ל זכרון אפרים - קיצורים וטבלאות ע"פ לקו"ש

בימים שאין גומרים בהם את ההלל מדלגים חלק מפרקים קט"ו וקט"ז. להבנת הדברים יש להקדים ביאור במנין מזמורי תהלים.

בלקוטי שיחות חלק י, פרשת תולדות (א) בשולי בגליון להערה 31 (ובהוספה בסוף השיחה), מביא שני מנינים שונים במספר מזמורי תהלים. בכל הספרים מספר מזמורי תהלים ק"ג. אבל הרבי מביא מקורות אחרים (ירושלמי, מס' סופרים, מדרש תהלים) שהם רק קמ"ז (147) פרקים.

להבנת ב' מנינים אלו מביא כ"ק אדמו"ר בהוספה בסוף השיחה דשני מנינים במזמורי תהלים תלוי בשתי מצבים שונים של כלל ישראל. אם קאפ' נמנה בפרשת אחת או פרשת שתים תלוי במצבים אם ישראל עושים רצונו של מקום.

עפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר מרו"ל (בבלי ברכות ט, ב) "אשרי האיש" (קאפ' 'א) "למה רגשו גוים" (קאפ' ב) דחדא פרשה הוא בזה איירי בימי דוד ושלמה (עיין שם הביאור על זה).

[לפי מנין זה מזמור "לשלמה משפטיך" (קאפ' ע"ב) הוא מזמור ע"א, וסיומו "כלו תפלות דוד בן ישי", היינו שאמרו דוד כשנסתלק ודוד נסתלק בן ע' שנה].

ועד"ז מבאר כ"ק שני מזמורים אחרים. כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, אז "בצאת ישראל" ו"לא לנו" (קאפ' קי"ד וקט"ו) נחשבים כמזמור אחת. "והללו" הוא המשך למזמור "אהבתי" (קאפ' קט"ז וקי"ז) - נחשבים כמזמור אחת. (עיי' שם לביאור הדברים).

והנה בגמרא פסחים קי"ח, א', מבאר שהלל כולל חמשה ענינים יסודיים: יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח.

יציאת מצרים – מרומז ב"צאת ישראל ממצרים" (קי"ד, א)

קריעת ים סוף – מרומז ב"הים ראה וינס" (קי"ד, ג)

מתן תורה – מרומז ב"ההרים רקדו כאילים" (קי"ד, ו)

תחיית המתים – מרומז ב"אתהלך לפני ה'" (קט"ז, ט)

חבלו של משיח – מרומז ב"לא לנו ב' לא לנו" (קט"ו, א)

יוצא לנו דשני ענינים אחרונים, שיהיו לעתיד לבא מרומזים רק בהלל שלם. ויש להעיר מהזבח פסח מובא בהגש"פ לכ"ק אדמו"ר דלכן מחלקים הלל בליל פסח, חצי הראשון המדבר ביצי"מ קודם שולחן עורך, וחצי השני המדבר בגאולה בעתידה לאחר הסעודה.

ועל פי דברי הרבי לעיל שחלוקת מזמורי תהלים מבטאת שתי תקופות ומצבים בשל כלל ישראל, יש לומר שגם בהלל (חלק עיקרי בתהלים), ישנם שני חלוקות אלו.

יש זמנים (בשנה) שאומרים הלל שלם שמבטאת זמן תקופת גאולה העתידה. אבל כשרק אומרים חצי הלל זה מראה על תקופה שאינו עדיין בשלימות, ובגלל זה מדלגים על חלקים שמרומזים בהם תחיית המתים וחבלי משיח.

ויש לעיין (בפנימיות הענינים עכ"פ) השייכות בין ימים שגומרים בהם את ההלל דוקא לגאולה העתידה בנגוד לימים שאין גומרים בהם את ההלל. ואולי אפשר לומר בכללות דברגלים "מקראי קודש" מורה על מצב דעושין רש"מ וכן חנוכה הוא הארה דלעת"ל, משא"כ ר"ח, מולד הלבנה רומז על מיעוט הלבנה מצב שאין עושין רש"מ.

סיפורי צדיקים כמעשה מרכבה

הת' אברהם גולדשמיד

תות"ל מגדל העמק

בספרו החדש של הרה"ח ר"א מטוסוב על תולדותיו של הרה"ק ר' משה בנו של רבינו הזקן נ"ע ('תולדות רבי משה בן אדמו"ר הזקן') בעמ' 263-282 התעסק המחבר ב'סיפורי תולדות הצדיקים - גדרם בהלכה, ושם (בעמ' 274) הביא את מה שכתב הרה"ח ר"נ גרינוואלד בהיכל הבעש"ט (גלי' יב, עמ' קסו) אודות הפתגם החסידי 'סיפורי צדיקים הם בבחינת מעשה מרכבה', אמירה המיוחסת לבעש"ט ולצדיקים נוספים¹.

במאמרו של הרב גרינוואלד נלקטו מקורות רבים בהם מופיע פתגם זה. להלן מקורות נוספים על כל מה שכבר נלקט שם.

בספר 'פלא יועץ' מרבי אליעזר פאפו זצ"ל מצינו (אות ד):

"מצוה לשבח את הצדיקים ויספר בשבחם ושבח מעשיהם הטובים וכתבו משם הר"י בעש"ט שהמדבר בשבח הצדיקים חשוב כאלו עוסק במעשה מרכבה".

ורבי אהרן ראטה בעל ה'שומר אמונים' כותב במבוא השער:

"ומובא בשם הבעש"ט שאמר שאם מספרים מצדיקים הוא חשוב כעין מעשה מרכבה מהכתוב (תהלים קיג) הללו עבדי ה' הללו את שם ה', ונסמך שני דברים הללו ביחד, כי זה גם כן כבוד שם ה' לספר מחסידיו ויראיו".

ובספר 'אמרי יוסף' (מאמר ראשון, אות ג') מאדמו"ר רבי יוסף מאיר ווייס מספינקא כותב שכן הוא מפי "סופרים וספרים":

"כי הלא נודע מפי סופרים ומפי ספרים דסיפורי צדיקים הוא כמו מעשה מרכבה, והוא מטעם כדי שהחי יתן אל לבו ללמד לעצמו לעשות כמעשיהם ולהתנהג כמנהגיהם זכותם יעמוד לנו אכ"ר".

בעלון 'עלים לתרופה' (פרשת עקב, תשס"ו, עמ' ג) הביאו שכן גם התבטא ר"א מבעלזא זצ"ל אך ללא ציון למקור האמרה:

1) ולהעיר ממ"ש ב'תורת-מנחם' (ח"ד, עמ' 249): "לא מכבר קבלתי מכתב מאחד ובו כותב לי, שאיתא בספרים, שסיפורי צדיקים הם בבחינת 'מעשה מרכבה'. . לא מצאתי בספרים פתגם זה, ולכן משאיר הנני זאת על אחריותו של הנ"ל".

"בזמן שמרן (מהר"א מבעלזא) זי"ע לא היה צריך להמשימש היה מבקש ממנו שיצא לחדר השני וישב ללמוד שם בקול. פעם קרה שלא שמע מרן קול הלימוד של המשב"ק וקרא לו מחדרו שיכנס אצלו, ושאלו מה אתה עושה שם שאינני שומע קול תורה, ענה המשמש, שהם מספרים ביניהם שם עובדות ממרן מהרי"ד זי"ע. הגיב מרן בזה"ל: "סיפורי צדיקים איז אזוי ווי מעשה מרכבה, אבער ס'איז דאך נישט געלערנט... איך האב דיר געשיקט זאלסט לערנען (סיפורי צדיקים הם אכן כמעשה מרכבה, אבל בכל זאת אין זה לימוד... ואני שלחתך שתשב ותלמד)".

ובהקדמה של הספר 'שערי האמונה' (וורשא, תרס"א) סייג זאת בשני תנאים:

"ועיין בשבחי הבעש"ט שכתב וז"ל שמעתי מהרב דק' פולאנה ומהרב דקהלתנו שהבעש"ט אמר כל מי דמספר בשבחי הצדיקים כאלו עוסק במעשה מרכבה² ופירושו רבנן כדמסתברא, דזה בתנאי שיהיו בעלי המעשה צדיקי אמת, ושיהיה סיפור המעשה אמת".

כיוצא בזה נמסר בשם המשפיע הדגול הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה (ביאורי ר' שלמה חיים על התניא³, עמ' מה):

"פעם ישבו חסידי אדמו"ר הזקן וסיפרו סיפורים, לפתע נכנס אדמו"ר הזקן, החסידים לא רצו לומר שהם מספרים סיפורים, ואחד מהם אמר בהתנצלות כי הבעל-שם-טוב אמר שכשמספרים סיפורי צדיקים, הרי זה כאילו עוסקים במעשה מרכבה. נענה אדמו"ר הזקן ואמר: יש בזה שני תנאים: א. שהצדיק הוא באמת צדיק. ב. שהסיפור יהיה נכון"⁴.



(2) מכאן ועד גמירא לכאורה הוא מדברי המחבר.

(3) והוא מרשימותיו של הרה"ח ר' אברהם אלטר הבר.

(4) בקובץ 'היכל הבעש"ט' (שם) העתיק את הנכתב ב'רשימות דברים' (ח"א, עמ' 99):

"הרה"ג המשפיע מוהר"ר שמואל בער ליפקין מבאריסאוו אמר, מה שאומרים בשם כ"ק אדמו"ר הזקן כשמספרים סיפור ממעשי צדיקים כאילו עוסקים במעשה מרכבה אבל צריך לדעת אם הצדיק אמיתי ואם הסיפור אמיתי אבל אביי ורבה בוודאי אמת. אבל ממשיך המשפיע ר' שמואל בער, לדעתי אם הצדיק אמיתי והסיפור אמיתי אז הלא טוב יותר לעסוק בסיפורי צדיקים שדבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות אביי ורבה".

הבחנה שכלית

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנסוס

שמעתי אומרים שכ"ק אדמו"ר אמר לא' אשר המחשבה ראשונה שנופלת לו אחרי צאתו מהאהל יכול לשמש כמענה על מה ששאל בעת שהותו בהאהל. איני יודע עד כמה נכונה השמועה, אבל לפי"ז (וגם בלי זה) שאלה כללית בנוגע ל"הבחנה שכלית" ומחשבה ראשונה, שכידוע נוגע הבחנה שכלית אפילו לצדיק גמור: מצד אחד, הרי כשחושבים לעשות דבר טוב, ומסתפקים איך לעשותו (וע"ד הסיפור ברמ"נ מטשערנאבל עם חלוקת הכסף), הרי כיון שעוסקים במצוה, הרי יש חשיבות להמחשבה ראשונה שנופלת לו, כיון שהוא אז עסוק בדבר שבקדושה, ומסתבר שמחשבתו הראשונה יהא כדבעי. אבל לאידך, הרי אפי' הבינוני, וכש"כ מי שלמטה מזה, הרי הנה"ב "היא היא האדם עצמו", ולא חלף והלך ממנו מאומה, ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן", הרי הסברא נותנת אשר המשקל ראשון אצלו יבוא דוקא מ"האדם עצמו", ובפירוש ל"ד יהא מה שבאמת צריך לעשות.

ואבקש מקוראי הגליון להביע דעתם בזה.



'אפילו אות אחת'*

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר אלבאני ניו יארק

תנן: הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דיבור אחד או אפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד, קראו רבו אלופו ומידעו, שנאמר (תהלים נה יד): "ואתה אנוש כערכי אלופי ומידעי".

והלא דברים קל וחומר, ומה דוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד קראו רבו אלופו ומידעו, הלומד מחברו פרק אחד או הלכה

(* לכבוד יארצייט העשרים של אדמו"ר הרה"ח ר' משה רובין ז"ל

למד בתו"ת אָטוואַצק, גלה לשאַנכיי, שו"ב ומשפיע בק"ק מאַנטריאל כחמשים שנה, התפלל כל מילה ומילה בכוונה ובהתלהבות.

אחת או פסוק אחד או דיבור אחד או אפילו אות אחת על אחת כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד.

'אפילו אות אחת' חיוב או הידור

יש לעיין אם משנתינו זהו חיוב כיבוד מן הדין, או רק הידור לכבד מי שלימדו דיבור א'?

ולכאורה, זהו רק לרבי יוסי ש'אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת זהו רבו'¹ שחייב להשיב אבידת רבו, נגד אבידת אביו, אבל להלכה, קי"ל כרבי יהודה להשיב אבידה רק ל'רבו מובהק שרוב חכמתו הימנו',

ובמדרש שמואל מדייק 'צריך לנהוג בו כבוד', לא חיוב ממש, רק מדת חסידות ממילי דאבות. וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע² כרבי יהודה,

אבל רבינו חננאל וראבי"ה פסקו כרבי יוסי, כדקי"ל 'רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי'.³

וכן להרמ"א זהו רק הידור, ומתאים למעשה רב בגמרא⁴: 'כגון רב סחורה דאסברא זוהמא לסטרון', 'שמואל קרע מאניה עליה ההוא מרבנן דאסבריה' אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח כיון'.⁵

'שכן מצינו בדוד'

אבל התפארת ישראל מוכיח שזהו חיוב ממש, שאם רק הידור, איך הותר לו לדוד המלך לכבד את אחיתופל, הרי מלך שמחל אין כבודו מחול, ומצינו שנענש שאול על שמחל על כבודו רק כשהיה 'כמחריש', כל שכן שאסור לו לעשות מעשה?

ומותר למלך למחול על כבודו רק לצורך מצוה, כמו לחלוץ ליבמתו, וזה ש'דוד מפזז ומכרכר לפני ה', וענה למיכל אשתו שהתלוננה: 'ונקלותי עוד מזאת

(1) ב"מ לג.

(2) יו"ד סי' רמב סק"ל

(3) עירובין נג

(4) ב"מ לג:

(5) שד"ח אות צ, ה דן אם 'צריך' רק לכתחילה, או גם לעיכובא.

ושפל בעיני⁶ – זהו רק כשמכבד ספר תורה⁷, לא אדם, כקושיות הגמרא איך קם יהושפט לפני ת"ח, ואיך עבר אגריפס מלפני הכלה?

מעשה רב

אבל י"ל שרבו שאני מחכם אחר, שגירסת ינקותא היא שהכינתו לגדולה, ואין כבודו סותר את כבוד המלך, אדרבא, בנין המלכות זהו כבודו.⁸

וכן שלמה קם והשתחוה לאמו⁹, שבלעדה לא היה נולד, וזהו כבודו.¹⁰ ולכן שפיר כיבד דוד את אחיתופל ומפיבושת, והגמרא שאלה רק ביהושפט שכיבד ת"ח שאינו רבו, ותירצה שבצינעא מותר¹¹.

ואף שלא פשטו האיבעיא אם בנו הוא רבו קם לאביו,¹² להלכה קם,¹³ ואתי שפיר לביאורינו.^{14 15}

(6) רמב"ם סוף הל' לולב

(7) תוס' סוטה מא:

(8) כאנטונינוס ששימש את רבי (עיון יעקב ע"ז י). ויובן איך קם רבינו בפרהסיא מפני רשנ"ז וילנקין מלמדו בחדר.

(9) מלכים א' ה, יט

(10) בס' שערים המצויינים בהלכה (סוטה) פי' קושית הגמרא שאסור למלך לכבד ת"ח כיון שישנו במחילה, כעין 'אי אמרה לא בעינא ליתא למצוה' (כתובות). אבל הרי גם כבוד אחיתופל ישנו במחילה, שהרב שמחל כבודו מחול, ולמה כיבדו דוד?

(11) כתובות קג., רמב"ם מלכים פ"ה ה"ב, ואף שדברי דוד מפוסמים בתהלים? י"ל שבאמירת 'אלופי ומיודעי' רק רמז להנהגתו בצנעא, כמו שאמר 'מפיבושת רבי' (ברכות ד).

(12) קדושין לג:

(13) הל' ממרים פ"ו ה"ד

(14) יש לחלק, שכלי אביו ואמו לא הי' נולד כלל, משא"כ רבו.

(15) בכסף משנה מציין (שרבי טרפון התבזה לכבוד אמו. אבל אולי היה זה בצנעא? והרי כמה חכמים כאבימי בן רבי אבהו כיבדו את אבותיהם, וכן שלמה קם מפני אמו?

להעיר שהמהר"ם רוטנבורק נמנע מלראות את אביו, וכן רבי ברוך אבי רבינו הוקן נדד למדינת אונגורן שלא יצטרך לכבדו.

'אפילו אות אחת'

והנה הקשו המפרשים איך לומדת משנתינו 'דיבור אחד, או אפילו אות אחת' מ'שני דברים', הרי 'דיו לבא מן הדין כנדון'?^{16 17}

וביותר קשה ב'אות אחת', שהרי אות אחת לא כלום, שאינו חשוב כתיבה בשבת, וי"א שאות אחת אינו אפילו גדר חצי שיעור?

ויש מפרש שדוד למד מאחיתופל שני דינים בענין אחד של 'לבד':¹⁸

(א) ללמוד עם חבר, לא ביחיד לעצמו,

(ב) לילך לביהכ"נ בחבורה, לא רק ביחיד.

'ומנין שאפילו אחד'

ואף שלכאורה, הרי יפה עצת אחיתופל, שאכן טוב ויפה יותר ללמוד ולהתפלל בציבור מביחיד?

י"ל שאגב חורפא שבשתא, שהיתה חסירה לו לאחיתופל סיום משנתינו: 'ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה שרויה עמו' (פ"ג),

– שמרוב חכמתו לא הבין אחיתופל מעלת 'אל תהי בז לכל אדם, ואל תהי מפליג לכל דבר', ולא החשיב את גודל מעלת 'אות אחת' ו'אדם אחד',

אבל באמת יש להחשיב גם 'אות אחת' הפחותה מ'דיבור אחד', כעין הא דתנן: ה'מצניע לזרע ולדוגמא חייב בכל שהוא', וכמו שנבאר.

'בלבד'

עוד מדייק רבינו בלשון משנה זו, ששנו חכמים בלשון המשנה:

למה נקט (פעמיים) מילת 'שני דברים בלבד' רק באחיתופל, והרי מיעוט 'בלבד' מתאים יותר לדרגא הפחותה והמינימלית של 'אות אחת'?

16 בסידור בירנבוים מחבר את המילות 'שנידברים', אבל הרי ידוע לנו שדוד למד מאחיתופל כמה דברים?

17 הראב"ן והר"א אפרים במדרש שמואל מוחק 'דיבור אחד ואות אחת' שאי אפשר ללמד מקל וחומר.

18 כן פירשו אהל יעקב: 'בל בד', שהרי בכלל למד ממנו שלשה דברים, לכתוב שם אחספא להינצל ממי התהום (סוכה נג.).

‘על אחת - כמה וכמה’

ותירץ הבעש"ט¹⁹ שאחיתופל (ודואג חבירו)²⁰ 'תורתן מן השפה ולחוץ'²¹
,בלבד', בלי קדושה,

אבל ה'עוסק בתורה לשמה (גם דיבור אחד) זוכה לדברים הרבה'.

ולכן יוצא מצות כתיבת תורה גם באות אחת,²² שאות המצוה חשובה לו
כעולם מלא.²³ משא"כ המחלל שבת צריך שני אותיות במלאכת כותב.²⁴

‘האיר עיניו’

והנה במסכת כלה רבתי פ"ח הקשו: למה לא קיצר 'הלומד אפילו אות אחת',
קושיית הגמרא²⁵: 'וכי מאחר דאפילו אחד, שנים למה לי?' ותירצו שזהו רק
אם 'אסבריה' בנימוק וטעם.

ולפי זה יש לפרש 'האיר עיניו זהו רבו' היינו שאינו מלמדו רק את האיות
הנכונה, כמו 'מאברין-מעברין', 'מעמציין-מאמציין', 'אוממות או עוממות',

אלא 'מאיר עיניו' באות א' שמגלה את הפירוש הנכון במילה, כמו 'הילולים'
- 'חילולים'²⁶, 'אלו תנן או ואלו תנן'²⁷, וכן 'און גליון, עוון גליון'²⁸,

19) כתר שם טוב סי' כב ועוד. ביחל ישראל (הרב לאו) מרחיב בזה, ומביא כע"ז מהמהר"ל ומספר
רוח חיים להגר"ח מוולוז'ין.

20) סוטה כא., חגיגה טו.; ואין להם חלק לעוה"ב (סנהדרין צ.).

21) סנהדרין קו:

22) מנחות ל.

23) להעיר מ'ביו"ד נברא עולם הבא' (מנחות כט:), ו'יו"ד קרת קחזינא הכא' (קדושין כ.).

24) שבת קג: – דנו בזה אי ילפינן לה מקרשי המשכן, או שאין כתיבה בפחות משתי אותיות, גם צ"ע
דין מילת I באנגלית.

25) ברכות ו.

26) ברכות לה.

27) שבת יג

28) שבת קטז: ז"ל אג"ק רבינו ח"כ (ז,תקיד): 'שואל לפירוש הענין דהלומד מרבוי אפילו אות א' מהו
ענין לימוד זה?

ש'אות אחת' דוגמת 'פרק א' ו'דיבור א', אוצר בלום: 'מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.. אחת דיבר אלקים שתיים זו שמעתי...כפטיש יפוצץ סלע.. מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף ד"ת מתחלקים לכמה טעמים.²⁹

אפילו אות אחת ונקודה אחת

ולהגר"א³⁰ מקיים מצות עשה כל תיבה שלומד.

ויש לעיין אם מקיים ת"ת³¹ גם באמירת אותיות אלף בית, והאם חייב לברך ברכת התורה לפני?³²

ולהעיר שגם חוסר נקודה אחת יכולה להחריב עולמות, כמו שטעה יואב בניקוד 'זכר עמלק'.³³

'ויקרא א' זעירא'

ובפרשת ויקרא פ' זכור תשע"ו הקשה לי חכם א', היתכן ש'משה כתב א' זעירא מגודל עניויותו?³⁴ לחלק בין 'ויקרא' קריאת חביבה של משה ל'ויקר' הבזוי של בלעם,

הנה בכמה מקומות בש"ס מצינו שאלות ומענות כהנ"ל, ולדוגמא, שבת ע"ז סוף ע"א וריש ע"ב, כן י"ל שהוא ע"ד השאלה, בשבת ק"ד ע"א, כן בקדושין ל' סוף ע"א, בעי רב יוסף וא"ו וכו', ב"מ פ"ז ע"א בסופו - קטנית או וקטנית וכמה כהנה'.

(29) סנהדרין לד.

(30) שנות אליהו ריש פאה

(31) 'אלו דברים שאין להם שיעור .. ת"ת', לא למעלה ולא למטה.

(32) צ"פ (פקודי לט, בהעלותך לג) מציין שלבית שמאי גם אות א' יתירה פוסלת בפרשת סוטה (ירושלמי סוטה פ"ב ה"ד), וכן פסק הרמב"ם אפילו אות אחת יתירה פסול במזוזה (פ"ה ה"ג) (כב"ש?).
לולי דמסתפינא אולי יש לחלק שלב"ה אות א' יתירה אינו פוסל פ' סוטה ארעית שניתנה למחות, משא"כ מזוזה, וכן כתבו האחרונים (בצל החכמה) לענין יתור אות בספר תורה. ראה שו"ת צ"פ קצו, קצו באות ה' של ב"ה" (ומכתב רבינו השואלו בזה). ודן בזה הרב משה ווינעד שי' להקל בנוגע לבגדי ילדים עם כיתוב 'צבאות ה'.

(33) טעם חילוק ניקוד 'זכר' או סגול: 'מחה אמחה' בפ' בשלח- הקב"ה לעתיד בבהמ"ק השלישי, אבל 'תמחה' בידי אדם בשתי מקדשות (שבח המועדים, קצות השולחן).

(34) בעל הטורים. ז"ל הרא"ש בדעת זקנים: 'אמר (משה) לפניו בבקשה ממך שתעשה דבר שיכירו וידעו הדורות, שקשה עלי הקריאה הזאת, אמר לו אעשה אל"ף קטנה'.

והרי הפסוק העיקרי שמפורש בו עניונו של משה היא בסוף פרשת בהעלותך: 'והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה' ושם כתב משה הכל באותיות רגילות³⁵, ולא זעירות?

ושם העיד עליו הקב"ה 'בכל ביתי נאמן הוא', שח"ו לא יחליף משה כלום מדעת עצמו, ואיך שינה משה א' רגילה לא' זעירה?

גם יקשה כקושיית רבי שמעון³⁶ 'אפשר חסר בתורה' בשמונה פסוקים האחרונים שנאמר 'וימת שם משה'³⁷?

'קרך בדרך'

ולענ"ד י"ל שנוסף לזה שהאות זעירא מבדילה בין 'ויקרא' דמשה ל'ויקר' דבלעם, הרי בפרשת זכור דהאי שתא, מבדילו גם ממילת 'קרך' דעמלק³⁸, שפרש"י ל' צינון וקירור 'משל לאמבטיא רותחת'.

ויש לפרש גירסת³⁹ 'אפי' אות א' קטנה, ש'אות א' (אינו מאחיתופל, אלא) מויקרא אל"ף זעירא, שבמקום ענותנותו אתה מוצא גדולתו, שצמצם ה' והשקיע כ"כ באות קטנה מלאה וגדושה זו!

(35) באור החיים סוף פרשת כי תשא כתב שלכן 'ענו' חסר יוד.

(36) ב"ב טו.

(37) מנחת שי ציין לכמה מקומות בוזהר, שערי אורה, ריקנטי ופענח רזא. ראה גם הר"ש אסטרופוליא, זרע קודש, הר"ד בונים, ועוד. תורה שלמה חכ"ה (ו') מציין באל"ף זעירא להזהר ועוד, ומנחל קדומים מביא מארז"ל שחטא עגל מיעט תתקצ"ט חלקי אור מהאל"ף. חומת אנך (חיד"א): 'אלף זעירא רמז לשער ה' שלא השיגו...זעיר"א ר"ת: 'זה רבי עקיבא ישיג אותו'.

גם מביא מנהג מביאור ילקוט תימני ללמד תינוקות בויקרא.

ראה שו"ת ר"י מינץ ס"ט, ופתחי תשובה יו"ד סי' רעד סק"ז דשינוי אותיות קטנות או גדולות אינו פוסל, אבל רק דיעבד.

(38) ראה שיחת יג תמוז תשט"ז סי' כד בקשר בלעם לעמלק.

(39) כלה רבתי פ"ח. י"ג 'אפילו אות ו', אף שזהו רק תוספות. ובשינויי נוסחאות למס' אבות מסמן 'קטנה' בציון שאלה, אבל כן הוא בכת"י מוסמך אקספורד #476, וב"ה כוונתי להר"א אלברט (אהבת אברהם): '...בתחילת פ"ח מס' כלה כתוב ואפי' אות אחת קטנה, ואולי הכוונה למקום בס"ת שנצרך להיות שם אות קטנה, ויה"ר שיראנו השי"ת נפלאות מתורתו הקדושה'.

נוטריקון של אות אל"ף

ואין 'אלף זעירא' רק כגרמא, לשנות קריאת מילת 'ויקר' של מקרה ל'ויקרא' של קורא בכוונה, אלא קריאת חיבה א' זעירא כ'כותב אות א' נוטריקון'.

שאף דקי"ל כרבנן (לא כריב"ב) שהכותב אות א' נוטריקון פטור בשבת, מ"מ ממשיכה הגמרא: 'מנין ללשון נוטריקון מן התורה', שכוחה של אות נוטריקון הוי רק בכח קדושת התורה, מידה (לא) מל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן לר"א בנו של ריה"ג (ופירשו שלא נחלק עליו רבי ישמעאל ד"ג מידות).

גם הנוטריקון שם של 'קללה נמרצת' דשמעי בן גרא, בא להבינו חומרת תוקף צוואתו של דוד לשלמה להרגו (מלכים א ב).

גם י"ל ע"ד הצחות: אל"ף נוטריקון 'או אפילו אות אחת'.

שאינ א' זעירא רק ענין פרטי כמו לבכותה' פ' חיי שרה, או 'קצתי בחיי' סוף תולדות, או מ' ד'מוקדה' פ' צו וכו' באותיות אל"ף-בי"ת קטנות שבתורה⁴⁰,

- אלא יש לפרש שתוכנה של אות אל"ף, ראש כל האותיות, מאלפת אותנו ומאירה את עינינו נגד 'ויבוא עמלק וילחם . ברפידים . רפו ידיהן מדברי תורה',⁴¹ הרוצה לקרר ולצנן את חום הרתיעה בדיוקי התורה, להחליש קריאת החיבה, עוצמת הקדושה שבכל אות שבתורה ד'אנא נפשי כתבית יהבית.⁴²

נמצא שיש (ואולי חייב) להוקיר ולכבד את חבריו שלימדו סוד צמצום אל"ף רבתי בא' זעירא.



40 מסורה גדולה בראשית ודהי"א, ובס"ת יש כל א-ב זעירא.

41 ראה בעה"ט (ויפה כחו בנוטריקון), ולהעיר מ'לפיכך נקראו הראשונים סופרים כו' ובקיא בחסירות ויתירות' (קדושין ל.).

42 שבת שם. י"א א' ד'אנכי' א' רבתי (ספר התמונה).

אהבת ישראל – "אשר קרהו"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

מזהיר בה טפי

בשיחת יו"ד שבט תשי"א, אחרי אמירת מאמר הראשון, באתי לגני, אמר כ"ק רבינו אשר כאן באמריקה אוהבים לשמוע כרוז-הצהרה, סטייטמנט [כשמתחילים ענין חדש], ועל כן ההצהרה הניתנת עתה היא בענין שלשת האהבות "אהבת ישראל, אהבת ה' ואהבת התורה כולא חד" שאי אפשר לזה בלי זה כו' ע"ש באריכות.

[ואפשר זה תלוי ג"כ עם התחלת האידרא קדישא (בזהר חלק שלישי) שמיד עם התעלות רשב"י להיכל האידרא הוא פתח בדרשות על הפסוקים הקשורים לענין ג' האהבות אהבתי אתכם אמר ה' כו', "אנן בחביבותא תליא מילתא" ע"ש].

ידוע גם ש"אהבת ישראל" היא ענין שהרבי היה מעורר בה טפי, ושייכת במיוחד לדורנו ולחודש הגאולה כו', וגם בעשרת המבצעים היא המצוה הראשונה.

לגליון ה'ל' לקראת יום הבהיר י"א ניסן, מתאים להעלות על הכתב איזה הרהורים בסוגיא זו.

"אשר קרהו"

בספר השיחות תש"ה ע' 73, כותב:

"אהבת ישראל שוררת בכל אחד מישראל, ובחסידים בפרט ישנה אהבת ישראל, אלא שמוכרח להיות ה"ונפלינו" באהבת ישראל.

במגילה ישנה אותו ביטוי גם במרדכי וגם בהמן, למרות שהם הפכים. במרדכי כתוב (אסתר ד, ז) "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו", ובהמן גם כן כתוב (שם ו, יג) "את כל אשר קרהו". מרדכי הצדיק שהיה מושפע בגשמיים וברוחניות... היה יושב בשער המלך ומן הסתם לא היה זקוק ללוות כמה רובלים, ואחרי ה"ויזעק זעקה גדולה ומרה" כתוב "כל אשר קרהו", כאילו קרה כל זה בו בעצמו, וה"אשר קרהו" הזה גרם ל"אשר קרהו" בהמן.

כשקורה חלילה ביהודי איזה דבר רע, צריך להיות הדבר כאילו זה אירע אצלו, לא רק להשתתף בצער חבירו, אלא בדיוק כאילו זה אירע בו עצמו. ומכל-

שכן שכך הדבר בקו השמחה, כשרואים יהודי בריא שיש לו פרנסה ונחת מילדיו – צריכה להיות השמחה כאילו זה נמצא בו עצמו.

הרמ"ם והמשפיעים של "תומכי תמימים" צריכים לנטוע בתלמידים, מהקטן שלומד אלף-בית עד לגדול ביותר, את ה"ונפלינו" באהבת ישראל. צריכה להיות בזה ההדרכה, הלימוד והרגילות, והרגל נעשה טבע שני (פחד יצחק, ערך רגל. ומצויין עוד במ"מ על תניא).

יש להכניס בלבבות בני ישראל, שצריך להיות ה"ונפלינו" בכל דבר, ובעיקר באהבת ישראל, דבר זה נתון בידכם. שער לעצמם את הקורת רוח שאתם תנטעו זאת, דבר שיהיה לדורי דורות, ומשיח ינשק מצחיהם של ילדים אלה.

באם אינכם עוסקים בזה הרי זה בגדר "עושה מלאכת ה' ברמיה", אין צורך להאריך בזה יש לדבר רק בצד הטוב". עד כאן.

ובשיחת פורים תשי"ט, חזר הרבי על ענין זה בתוספת הסברה ויתר פרטים [ובתורת מנחם חכ"ה ע' 128, שם נמצאת השיחה ע"פ סרט הקלטה כותבים המו"ל: "הדברים דלקמן נאמרו בהתרגשות גדולה, ומידי פעם נקטע קולו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מרוב התרגשות"].

דרגת צדיקים ובינונים

בנידון זה, יש שני עיונים:

א. צריך בירור, כי ענין "אשר קרהו" היא לכאורה דרגא נעלית שאפשר אפילו למעלה מעבודת הבינונים. ואילו כאן משמע אשר זה שייך לכל אדם הלומד חסידות עד שמי שלא מחנך כן הוא עושה מלאכת ה' ברמייה,

כי בתניא פל"ב איתא אשר מצד כי הגופים מחולקים לכן העושים גופם עיקר ונפשם טפילה אי אפשר להיות אהבה ואחוה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה. ואהבה ואחוה אמיתית אפשרית רק אצל מי שהנפש היא העיקר שאין מורגש מעלת אחד על השני בשגם שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה.

וראה תניא פכ"ט: "הס"א שהיא היא האדם עצמו בבינונים שנפש החיונית המחיה הגוף היא בתקפה כתולדתה בלבו נמצא היא היא האדם עצמו, ועל נפש האלהית שבו נאמר נשמה שנתת בי טהורה היא שנתת בי דייקא מכלל שהאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה כי אם בצדיקים שבהם הוא להפך שנשמה הטהורה שהיא נפש האלהית הוא האדם וגופם נקרא בשר אדם". ע"כ.

א"כ אם מדברים אנו על דרגת "אהבה ואחוה אמיתית" שלמעלה אפילו ממדרגת הבינונים מפני שאצלם עדיין הגוף הוא עיקר, איך תובעים זאת מכל אחד.

הלואי בינוני

יודוע מאמר "הלואי בינוני", ראה תניא פכ"ז. ובמובא בסה"מ מלוקט ח"ד ע' קכג.

ובספר "בית רבי" ח"ב פ"ח הערה א (קד, א) בשם הרה"ק ר' הלל מפאריטש, וז"ל: סיפר בתחילה למד עם חבר כל השבוע נגלה, ובש"ק לעת קבלת שבת היו מתעטפים בטליתים ולומדים קבלה כל השבת, ואמר שהיינו סוברים שאנחנו צדיקים גמורים, אח"כ הגיע לידינו ס' התניא וראינו שאפי' בינונים אין אנו עדיין ואז פשטנו הטליתים ופתחנו הדלת שהי' סגור כו', ועל זה נתפשט המאמר בפולין "הדיע צדיק הלואי חאטש א בינוני".

חייך קודמין

וראה לקו"ת עקב יז, ג: "שלא לומר שחייך קודמין (ב"מ סב, א), מפני שמשמים עצמו כשיריים". ונמצא מזה בעוד מקומות.

ולכאורה בלקו"ת זה וכיוצא בו שהוא ענין התבטלות הגוף לגמרי, זהו במדרגת הצדיקים. אבל מדת כל אדם גם הדבק ברבותינו נשיאינו, היא בדרך "חייך קודמין".

ועי' באגה"ק סט"ז, שהיא איגרת הכתובה לכללות אנ"ש שנקט ג"כ ענין "חייך קודמין". וכן ברוב המקומות בדא"ח נקט המארז"ל כפשוטו שבקיתון אחד של מים חייך קודמין, עי' תו"ח בשלח ח"א קעג, ד ואילך ובמ"מ שם.

[אך באגה"ק ס"ט נכתב שמה שצריך להקדים אשתו ובניו צ"ל לא מצד ההרגשה, אלא רק מפני שכן הוא ע"פ התורה, והיא מאיגרות הראשונות שכתב רבינו הזקן לפני שנת תקמ"ח בהיות עדיין חסידים מועטים ובני עלייה עוד לפני שהחלו להצטרף מאות ואלפים לעדת החסידים. ואילו אגה"ק סט"ז ששם נקט "חייך קודמין" כמשמעו, נכתבה בכמה שנים מאוחרות יותר בתקופת תקנות ליאזני, ואכמ"ל בחילוק התקופות].

שאלה נוספת

עוד יש להבין אפשריות דרגת "אשר קרהו" במישור הפרקטי, כי ידוע המאמר "אין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו" והוא נותן הטובה וכיו"ב לכל אחד כפי כחו, ואיך אדם יוכל להכיל בעצמו גם טובתם או צערם של אחרים.

ואילו היה מדובר רק במדריגת הצדיקים, הרי כידוע בענין הרה"צ ר' זושא מאניפאלי שהיה בדרגת "השתוות" שענינים הגשמיים לא נגעו אל לבו (עי' מזה בלקו"ש ח"ד ע' 1981), אבל איך אפשרי הדבר אצל בינונים ולמטה מזה.

הרמב"ם, ותלמידי הבעש"ט הקדושים

[ע"ד המסופר על הר"ז מאניפאלי שלא הרגיש מהו מחסור,

כן נמצא גם באיגרת הרמב"ם שכותב לתלמידו (לאחרי פטירת בת קטנה):
"בני לא תתאבל ולא תתעצב... השי"ת יודע ועד והאמת מה שאומר, והוא שטוב עניני מין האדם [כל הקורות אל האדם] אצל כל משכיל, ולא אומר שהוא ענין טוב מוחלט, אלא שהוא היותר נאות. ומעט הדאגה, שאין תחבולה בזה המציאות המתוקן תיקון גדול טוב מאד כפי מה שכזרה חכמת בוראו שיעיין האדם ויסתכל בטוב בעניני מציאות המינין, לא שיעיין ויסתכל בטוב עייני אישי הפרטי"....

בדברי הרמב"ם אלו יש להאריך טובא, ומתאים לשיטתו במו"נ אשר עניני העולם הם לטובה, ולא קשים ורעים כדעת כמה קדמונים. ועי' בתניא בשם הע"ח ואכמ"ל.

ונ"ל כי הרמב"ם, שיום הולדתו ג"כ בימים אלו של חודש הגאולה, הגיע לדרגת "השתוות" זה רק ברוב ימיו כשהוא עלה בדרגות החקירה האלקית וכניסה לפרדס כו', כי יש איגרת אחרת ממנו משנים קודמות שהוא התאבל מאד על מות וטביעת אחיו ומרוב צער שכב כמה חדשים על ערש דוי].

סיכום

הדרן לשתי השאלות:

(א) איך שייך דרגת "אשר קרהו" לכל אדם. [ויל"ע עוד בסוגיית הגמ' בברכות דף ה', והנזכר שם על ר' יוחנן שהיה מחזיק בכיסו עצם של בנו העשירי שנפטר ואמר בניחום אבלים אחרים "דין גרמא עשיראה ביר". ובקונטרס ההשתטחות (מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' כו): "שהי' נושא אצלו העצם משום עגמת נפש שלא ישכח על בנו שמת"].

(ב) איך יוכל האדם להכיל דבר זה.

ואפשר יבואר הדבר ע"י מי מהקוראים, או שנדון בעצמינו באחד מן גליונות הבאים בעז"ה..



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת המשפיע

מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה

(מאיור) דריזין

גלב"ע י' ניסן והובא למנוחות בי"א ניסן תנש"א לפ"ק

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בת' ומשפחתם שיחיו
רובין

לכבוד חג הפסח ה'תשע"ו
לחג כשר ושמח ולחירות אמיתי



נדפס ע"י ולזכות צבי שי' רייזמן
מח"ס "רץ כצבי" יא חלקים

מוקדש

לחזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ו

"מאה וארבע עשרה שנה"



ולע"נ הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי בן הרב מנחם ע"ה



נדפס ע"י ולזכות

משפחת קליין



מוקדש

לחזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ו

"מאה וארבע עשרה שנה"



ולע"נ מרת בריינא שיינא בת ר' אברהם ע"ה

ולע"נ מרת רייזל בת ר' ארי'ה ליב ע"ה



ולזכות ר' מרדכי בן דוד שלמה שיחי'

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אהרן זוגתו מרת לאה יהודית ומשפחתם שיחיו

דייטש

לזכות

הילדה שרה דיכא תחי'

בת ר' צבי הירש שי'

פרוינד

גולדה למזל טוב

ביום כט אד"ש ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנה ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד
כה"י



נדפס ע"י ולזכות זקני'

הרה"ת ר' יחזקאל דוד וזוגתו מרת קריינא מלכא שיחיו

פרוינד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ו

"מאה וארבע עשרה שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'ה

ומשפחתו שיחיו

דרימער

לעילוי נשמת

ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה

נפטר ביום י"ז ניסן ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם שיחיו

רייטער



לעילוי נשמת

אמי מורתי מרת חוה ע"ה ב"ר מרדכי ז"ל

שקלאר

נפטר י"ג ניסן ה'תשמ"ב

ולעילוי נשמת

איש ישר הולך וירא ה' הצנע לכת חסיד ועניו

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אבא יצחק ב"ר מרדכי ז"ל

בלאך

נפטר מש"ק פרשת ויקרא ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות רעייתו הרבנית החשובה יהודית

שתחי 'בלאך

מוקדש

לחיצוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ו

"מאה וארבע עשרה שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרב אברהם ומשפחתו שיחיו

ניו



לזכות

הילד מנחם מענדל בן מנוחה רחל שי'

להמשך הרפו"ש בקרוב ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו

ולאריכות ימים ושנים טובות

לזכר נשמת

איש צדיק וחסיד, כולו אש להבה בעבודת ה' בחיות
ובשמחה,
עסק כל ימיו בצדקה וחסד באמונה, אוהב את הבריות
ומקרבן לתורה

חייל נאמן המקושר בלב ונפש לרבותינו נשיאינו
מליובאוויטש זיע"א,
אשר לא זזו מחבבו בקירוב והערכה מיוחדת,
וזכה לשמש כשלוחם למדינת קאנאדא משך יותר
מ"חיים" (ס"ח) שנה במסירות מופלאה,
בייסוד ניהול וטיפוח ישיבות ומוסדות חב"ד, ובהרבצת
תורה ברבים,
והיה הראשון לחרוש ולזרוע תורה יהדות בכל רחבי קנדה
גם במקומות הנידחים

משפיע חסידי אהוב ונערץ בקהילת חב"ד מאנטרעאל,
ורבים השיב מעוון וקירבם לתורה ולחסידות
ציפה והשתוקק עד יומו האחרון, לביאת המשיח,
מתוך שמחה ואמונה ברורה ופשוטה ש"הנה זה בא"

הרה"ח התמים הרב משה אליהו ז"ל

בהר"ר אברהם יצחק הי"ד גערליצקי

גלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה בשנת הצ"ה לחייו
ערב שביעי של פסח, ה'תש"ע

ת'נ'צ'ב'ה'

לעילוי נשמת

ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק אייזיק ע"ה

גלב"ע ד' ניסן תשנ"ז.

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הרה"ח ר' עקיבא גרשון שליט"א

ומשפחתו

וגגנר



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ו

"מאה וארבע עשרה שנה"



ולברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר מתוך הרחבה גדולה, מידו
המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה ולחג הפסח כשר ושמח, ובקרוב
ממש בניסן זה גזכה לגאולה האמיתית והשלימה ונשתה לשתות מן
"יין המשומר"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל

ומשפחתו שיחיו

זאקאן

לזכות הילד מענדל שי'

לרגל הכנסתו לבריתו של אאע"ה למזל טוב ביום ש"ק פ'
תזריע פ' החודש ר"ח ניסן

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו ממנו
הרבה נחת ועונג מתוך הרחבה גדולה ברכה והצלחה רבה
לאריכות ימים ושנים טובות

ולזכות הוריו החשובים

הרה"ת ר' לוי ומרת פריידא שיחיו גערליצקי

שיתברכו בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר ולחג הפסח כשר
ושמח



לזכות ידידנו היקר מראשוני חברי המערכת עם הרבה מסירה
ונתינה,

המהולל ברוב התשבחות, מקושר לרבינו נשיאנו

הרה"ת הרה"ח ר' שמעון שי' מאצקין

ולזכות בתו המהוללה הצנועה והחסודה מ' חי' מושקא תחי'

לרגל יום הולדתם בימי חגה"פ בשטומ"צ

יהי רצון שיהי' להם שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר בטוב
הנראה והנגלה,

וימלא ה' כל משאלות לבבם בשפע רב מידו המלאה הפתוחה
הגדושה והרחבה

מתוך שמחה וטוב לבב תמיד כל הימים

וחג הפסח כשר ושמח