

קובץ

# הערות

# וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון יב [אלף-קכד]

י"א ניסן

חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



# פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - י"א - נשיא לבני אשר - בניסן, חודש הגאולה. יום הששי - יום שהוכפל בו טוב, ערב פ' צו זירוז (ונתנית כח) מיד ולדורות.

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'קט"ו והתחלת שנת ה'קט"ז 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 הק' 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 דחיי, 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 בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק רבינו הק' ש"הנה הנה משיח בא - וכבר בא", וכמבואר אשר רועי ישראל "הנה לא זו בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על קהל ישורון" (לקו"ש שם ע' 23 מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ), שיהי' תומ"י ממש כהרף עין, ואז נוכל לפלפל ולשקו"ט בתורה חדשה מאתי תצא - תורתו של משיח ומפיו של משיח צדקינו.

תודתינו בזה נתונה להת' שמעון בנ"צ גאנזבורג, לוי טלזנר, חנן הלוי לאבקאווסקי שיחיו, על עזרתם בהגהת ועריכת הקובץ.

ויה"ר מהשי"ת שנזכה עוד בפסח זה 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"ז  
קט"ז שנים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

י"א ניסן – חג הפסח תשע"ז  
גליון יב [אלף-קכד]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

- 11 ..... הילכתא למשיחא  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 19 ..... הקרבת קרבנות ע"י מלך המשיח דוקא  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 25 ..... זמן קבלת גילוי השמחה בזמן הגלות  
הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
- 26 ..... ביאור בדברי הרשימה בענין מלך שמחל על כבודו  
הרב יעקב משה וואלבערג
- 29 ..... גל הוא מלשון גלות ומלשון גילוי  
הרב אליהו זילבערשטיין
- 30 ..... הערת כ"ק רבינו לתניא פרק ל"ו  
הרב לוי יצחק ניו
- 31 ..... ולא קם נביא עוד בישראל כמושה  
הרב שלום דובער הלוי וולפא
- 38 ..... "רשות משנה"  
הרב יוסף יצחק שמוקלער
- 40 ..... אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעה  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 41 ..... "להבדיל בין הטמא ובין הטהור"  
הרב מנחם מענדל רייצס

- 43 ..... האם התורה כותבת את טעם הקרבנות? - על פי תורת הרבי  
הרב אליהו שוויכה
- 47 ..... חזרת התורה על דיני השבת - על פי תורת הרבי  
הנ"ל
- 51 ..... ביאור מחלוקת התוס' והרמב"ם בהידור מצוות חנוכה  
הת' לוי נפרסטק
- 58 ..... הש"ץ מוציא עם שבשדות אף שאינם בביהכ"ס (גליון)  
הת' מנחם מענדל אלטיין

## אגרות קודש

- 63 ..... הערות ב'אגרות קודש'  
הרב בנימין אפרים ביטון

## הגדת רבינו

- 73 ..... כולנו מסובין  
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 75 ..... בענין הנ"ל ובענין ב' תבשילין  
הרב נחום שטראקס
- 82 ..... בענין קידוש וד' כוסות  
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 89 ..... בענין גר באמירת ההגדה  
הנ"ל
- 96 ..... הערה בהגדה  
הרב יוסף יצחק ביסטרצקי
- 102..... ביאור על כך שאדה"ז לא הכניס את המילים "חסל סידור פסח" בסיום ההגדה  
הרב יצחק אלישביץ
- 104..... ביאור בפרק קט"ז בתהלים ובהגש"פ של רבינו  
הרב מרדכי רובין

## עניני חג הפסח

- 118..... הערות וביאורים בפסקי הסידור סדר הגדה של פסח  
הרב אברהם אלאשילי

- 136..... הערות קצרות בענין מצות מרור  
הרב חיים רפפורט
- 141..... ישראל שרוצה למכור את חמצו לפני הפסח לאשתו הנכרית  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 153..... חמץ שנרכש במוצאי פסח בישראל במאפיה שבעליה נמצא בחו"ל  
צבי רייזמן
- 166..... גדרי מצוות סיפור יציאת מצרים  
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 183..... ברכת הטוב והמטיב בליל הסדר  
הרב יוחנן מרזוב
- 195..... ברכות הנהנין על ארבע הכוסות בליל הסדר  
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 208..... בענין אכילת פת עכו"ם בחול המועד  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 211..... מדידת כמות המצות החייבת בחלה (או"ח תנז, א)  
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- 219..... בענין הנ"ל (גליון לגליון)  
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- ביאור הוכחות אדה"ז מבבא קמא בקונטרס אחרון סי' תל"ה סק"ב וישוב
- 220..... קושיית האבני נזר  
הרב זלמן אהרן קאנטאר

## נגלה

- 227..... פחות משוה פרוטה בקידושין – מיוסד על משנתו של הרבי  
הרב יהודה ליב שפירא
- 239..... "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"  
הרב יעקב משה וואלבערג
- 245..... אמתלא בעד אחד באיסורין – בדברי אדמו"ר הצמח צדק  
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 253..... "לא פלוג"  
הרב מאיר צירקינד

255....."דוקין שבעין".....  
הת' ישראל שמעון פרץ יהודה ניסילעוויטש

## חסידות

259.....בענין שינוי רצון למעלה לדעת הרמב"ם.....  
הרב נחום וילהלם

262.....ובראשי חדשיכם, ביטול יניקת הקליפות מהאור המקיף.....  
הרב משה מרקוביץ

263.....ביאור בפ"ג שעהיוה"א.....  
הת' שניאור זלמן סימפסאן

## רמב"ם

271.....לשון הרמב"ם שקדושי קטן "פסולין".....  
הרב פרץ בראנשטיין

## הלכה ומנהג

273.....במי שאיחרו לבוא לביהכ"נ וכבר התחילו לקרוא את המגילה.....  
הרב ברוך אבערלאנדער

276.....היכר ציר בפתח שבין הבית וחצר אחורי שהוא סתום.....  
הרב לוי יצחק ראסקין

279.....כמה ענינים בסת"ם.....  
הרב דוד מנדלבוים

## פשוטו של מקרא

283.....מה חרדו האחים אחרי שראו שהושב כספם.....  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

284.....ויירא משה.....  
הרב שרגא פייוויל רימלער

## שונות

286.....הערות על מאמרי רבותינו נשיאנו.....  
הרב מיכאל א. זליגסון



- 286.....'והנותר בבשר ובלחם'  
הרב ישראל אליעזר רובין
- 288....."מהיכן קורא את המגילה"  
הרב ישראל קראסניאנסקי
- 290.....וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 292.....רות המואביה  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 293.....שלוש תמיהות  
הרב אלי' מטוסוב

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזריע-מצורע ה'תשע"ז  
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ל' ניסן ה'תשע"ז

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

## מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק רבינו נשיאנו  
ולהתברך כאו"א בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה  
וביר"ש

ובכל המצטרך לו בגו"ר בטוב הנראה והנגלה



נדפס ע"י חברי המערכת

הרה"ג הרה"ח - יו"ר המערכת -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' אהרן אייזיק בראנשטיין

הת' מנחם מענדל בראנדווין

הת' דובער גראסבוים

הת' חנן טייכטל

הת' חיים שובאון

הת' משה שפירא

שיחיו

# גאולה ומשיח

## הילכתא למשיחא\*

- קטן המתגדל בט"ו ניסן מה דינו לענין ק"פ -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ ביישיבה

קיימ"ל דבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל ובלקוטי שיחות חלק ל"ב (עמ' 184) כתב וזלה"ק: ... דהנה אמרו"ל (ר"ה יא, א) אר"י בניסן נגאלו בניסן עתידים להגאל, - וקיי"ל כר"י דהגאולה היא בניסן, ע"פ הכלל דר"א ור"י הלכה כר"י, כדאיתא בס' כללי הש"ס וכו' עכ"ל, ומצפים שיתקיים בחודש ניסן זה, ונזכה לבנין ביהמ"ק השלישי ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים עוד בשנה זו, ונשאלתי מאחד מאנ"ש שי' "הילכתא למשיחא" שבנו שי' מתגדל בש.ז. בט"ו ניסן, מה יהי' דינו בנוגע לאכילת ק"פ, שהרי אין הפסח נאכל אלא למנויו, וכיון דבזמן המינוי הי' קטן, אולי אין זה מינוי מה"ת, וא"כ לא יוכל לאכול ק"פ בלילה שהרי כשמתגדל חל עליו האיסור דאכילה שלא למנויו?

וכבר דן בזה במנחת חינוך (מצוה ו' אות ה) וז"ל: נסתפקתי אם מנו הקטן, ובליל ט"ו נעשה בן י"ג כגון שנולד בט"ו א"כ בתחלת הלילה נעשה בן י"ג ויום אחד לרוב שיטות, ע' אור"ח (סי' נג ס"י ובמג"א סקי"ג) וחו"מ סי' ל"ה (ס"א ובש"ך סק"א), א"כ עתה נעשה גדול, וכגון שהביא ב' שערות ג"כ, א"כ לשיטת התוס' אינו יכול לאכול הפסח עכשיו, דבשעת המנאה הי' קטן ושה לבית אבות לאו דאורייתא, א"כ הוי נאכל שלא למנויו<sup>1</sup>, ולא שייך משום מצות חינוך כי עתה הוא גדול, ובפרט אם

---

(\* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח הרה"ת ר' משה אליהו ב"ר אברהם יצחק ז"ל בקשר ליום היראצייט ביום כ' ניסן ערב שביעי של פסח. יה"ר שבקרוב ממש יקיים היעוד דוהקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם.

1) ויש להעיר מדעת הר"ש בספרא פ' צו פ"ט פי"ג דליכא איסור כלל לאכול שלא למנויו, שהרי לא מצינו ע"ז לא לאו ולא עשה, והא דתנן דאינו נאכל אלא למנויו היינו דאינו יוצא יד"ח במצות אכילה שלא למנויו, אבל אם כבר יצא יד"ח יכול לאכול גם מפסחו של חבירו ע"ש בארוכה, וראה בס' ננסת הראשונים (זבחים נו, ב) שהוכיח שכן הוא גם דעת הרמב"ם שכתב ברפ"ב מהל' ק"פ שאין שוחטין את הפסח אלא למנויו, ולא כתב כלשון המשנה (זבחים נב, ב) דאינו נאכל אלא למנויו

מנוהו אביו בעל כרחו כיון דעיקר מה שנמנה לאו דאורייתא, א"כ אינו יכול לאכול עכשיו, ולשיטת הר"ן אפשר לומר, כיון דבשעת המנאה לאו בר המנאה הוא לא הוי נאכל שלא למנויו אפי' עתה בגדלותו, ומ"מ אפשר לומר כיון דעיקר מינוי על האכילה ועתה הוי ליה גדול, הוי בר המנאה מעיקרא ואסור לאכול, וא"כ לשיטת התוס' אינו יכול למנות קטן כהאי גוונא, דאינו ראוי לאכילה דעיקר הפסח אינו אלא לאכילה, עי' ש"ס פסחים (צא, א), ור"מ (שם פ"ב ה"ג), וגם לשיטת הר"מ דאם קטן עשה פסח בראשון ונתגדל בין שני הפסחים פטור מפסח שני, כמו שהבאנו לעיל (מצוה ה' אות ו) אבל כהאי גוונא כיון דבשעת המנאה לא הוי ראוי לאכילה, כי בלילה נתגדל וסמכינן על הרוב דמביא ב' שערות משום חזקה דרבא (עי' נדה מו, א) א"כ בשעת עשיה לא הוי ראוי כלל, ואינו יוצא ידי חובת הפסח וחייב לעשות פסח שני, כנ"ל לפום ריהטא. עכ"ל.

יוצא מדבריו דקטן המתגדל בליל פסח באמת אי אפשר לו לאכול ק"פ בלילה, דמינוי קטן אינו מינוי, דקיימ"ל "שה לבית אבות לאו דאורייתא", וא"כ בלילה אסור לו לאכול מצד האיסור דאכילה שלא ומנויו, דבשלמא כשהוא קטן בט"ו וליכא עליו איסור דשלא למנויו, התירוהו חכמים מטעם חינוך כמ"ש התוס' פסחים פה, א, בד"ה שה וז"ל: פ' משום דשה לבית לאו דאורייתא .. ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו לספות לו בידים אסור כדאמר בפ' חרש (יבמות דף קיד.).? ואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות אבל כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי עכ"ל, אבל בגדול אין זה שייך.

### דעת הגר"ח וקושיית הרבי

אמנם לפי מה שכתב הגר"ח (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז) וז"ל: דבאמת לענין עיקר דין המינוי והקרבת הקרבן פסח שאדם שוחט את פסחו על בנו ובתו הקטנים, שפיר הוי שה לבית דאורייתא, ומינויו מינוי מדאורייתא . . וע"כ גם קטנים דכוותיהו אתרבו בהך דשה לבית לענין שיכול האב למנותן על פסחו שלא מדעתן, ושיהא חל עליהן דין מינוי ובעלים של פסח מדבר תורה. והא דשה לבית לאו דאורייתא הוא

עיי"ש, וכן הוא בחי' הגרי"ז יוסקביץ (ברורי הלכה) ע' ק"ח, ושלא כמ"ש בכס"מ שם פ"ט ה"ז בשיטת הרמב"ם שיש איסור עשה לאכול שלא למנויו, וראה גם בחי' הגר"מ זעמבא הי"ד סי' ד' שכ"כ וכ"כ הגרי"י פערלא בסהמ"צ ח"ב ל"ת קע"ה (קצד, ד) אבל לפי המובא אח"כ בפנים, זהו לא כשיטת התוס' ואדה"ז, וע"פ מה שכתב בהשיחה (לקמן) יוצא דצ"ל דלאדה"ז וכו' גם להרמב"ם יש איסור אכילה בשלא למנויו.

לענין חיובא, דלא איכללו קטנים בחיובא דקרבת פסח שתהא חובה שיקרב קרבן פסח על הקטנים ויהא האב מחוייב להקריב פסחם עליהם, ונשארו בדינים דקטן לאו בר חיובא הוא, אבל הא מ"מ דלענין עיקר דין מינוי אתרבו גם קטנים מקרא דשה לבית, דהאב יכול למנותן שלא מדעתן עכ"ל, היינו דהא דאמרינן שה לבית אבות לאו דאורייתא ה"ז רק דליכא חיוב על האב להקריב עבור הקטן, אבל מ"מ יש לו דין מינוי מה"ת, ולפי"ז פשוט דבנדו"ד שמתגדל בט"ו יכול ומחוייב לאכול בלילה כיון שהמינוי שלו הי' מה"ת.

אלא דבלקו"ש חכ"ו פ' בא ב' הקשה הרבי על הגר"ח, שהרי התוס' כתבו כנ"ל דלמ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא קרבן הפסח הוא דבר איסור להקטן, כי הפסח אסור באכילה שלא למנוייו וזה שמותר להאכיל לקטן מק"פ אינו אלא מפני ד"איכא חינוך מצוה", היינו שלהתוס' אין קטן בגדר מינוי (למ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא) לא זו בלבד שאינו בגדר חיוב אלא הוא גם אסור בזה, שאינו בגדר הקרבן מן התורה - אסור אפילו להאכילו מק"פ.

ואדה"ז מביא את שיטת התוס' להלכה (שו"ע או"ח סש"ג ס"ח, ממג"א שם סק"ג) וז"ל: כל דבר שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידים כגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנוייו, אעפ"כ כיון שמתכוין לחנכו במצות מותר עכ"ל [שמקור דין זה הוא מהמג"א המביאו מהתוס' הנ"ל] ולפי הנ"ל ברמב"ם נמצא שפסק אדה"ז (כדעת התוס') הוא בסתירה לפסק הרמב"ם, אבל דוחק לומר כן: דלא מצינו דיעה החולקת על הרמב"ם, ומזה שאין נו"כ הרמב"ם מעוררים ע"ז, מובן דכו"ע ס"ל כפסק הרמב"ם עיי"ש עוד.

הרי יוצא מזה דנקטינן להלכה דלמ"ד שה לבית אבות לאו דאורייתא אין קטן בגדר מינוי כלל מה"ת, וא"כ שוב צ"ל כהמנ"ח שאסור לו לאכול ק"פ בלילה.

### דעת הרבי דקטן מחוייב מה"ת להכין א"ע לגדלותו

אמנם בהמשך השיחה שם כתב שנתבאר במ"א בארוכה (לקו"ש חי"ז ע' 70) דמזה גופא שהתורה מחייבת יהודי במצות תיכף כשיגדל מוכרח לומר שאת ההלכות של המצות (כגון ק"ש תפילין וכיו"ב) מחוייב הקטן ללמוד לפני שיגדל, היינו, שאפילו לולא החיוב של חינוך (שהוא מד"ס והוא ציווי מוטל על האב), מחוייב הקטן מצד ציווי התורה להכין את עצמו להמצות שמתחייב בהן תיכף

כשיגדל, כי בלי זה לא יוכל לקיימן בגדלותו (וע"ד הכשר מצוה) ונתבאר בזה בנוגע להשקו"ט הידוע ע"ד קטן שהגדיל בפורים דערי מוקפות (ט"ו אדר) שחל בשבת שמקדימין אז את חיוב קריאת המגילה לי"ד אדר, אבל בנדו"ז הרי אז (בי"ד אדר) הוא עדיין קטן, נמצא שהקטן מקיים את חיובו שמחוייב בו בתור גדול ומחוייב לקרות המגילה, וע"פ הכלל הנ"ל הרי זה מובן: מאחר שכדי לקיים את קריאת המגילה בט"ו בהכרח לקרותה בי"ד, הרי (אע"פ שמחמת יום י"ד עצמו אינו שייך לחיבו בקריאת המגילה, מ"מ) בקביעות זו חל עליו חיוב גמור (לא רק מצד חינוך) לקרות את המגילה בי"ד, בתור "הכשר" לחיובו ביום ט"ו עיי"ש עוד. ובהערה 57 כתב דע"פ יש להעיר גם בענין קטן שנתגדל בלי"ט א"ט אם מועיל המינוי בעת קטנותו וצ"י למנ"ח הנ"ל, וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 240.

והנה סברתו של הרבי מצינו גם בשו"ת ארץ צבי (צו"י בהערה 57 לח"א סי' י"ז, וכן הוא בח"ב סי' ל"ו, וראה גם ח"א סי' נ"ו) דדן שם בשקו"ט הידוע בענין קטן שנתגדל בימי הספירה דאיך ימשיך לספור הרי ליכא אצלו "תמימות" כיון דבקטנותו ה' דרבנן וכו', ומבאר בזה בהקדם הגמ' סנהדרין (סח, ב) במשנה דבן סורר ומורה דקטן פטור שלא בא לכלל המצוות, ומקשה בגמ': "קטן מנלן דפטור? - מנלן? - כדקתני טעמא: שלא בא לכלל מצות! ותו: היכא אשכחן דענש הכתוב, דהכא ליבעי קרא למיפטריה? - אנן הכי קאמרינן: אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג? על שם סופו נהרג, וכיון דעל שם סופו נהרג - אפילו קטן נמי. אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא וכי יהיה לאיש בן וכו'", והנה בסנהדרין סג, א, איתא אזהרה לבן סורר ומורה מנין שנאמר לא תאכלו על הדם, הרי דגם בבן סו"מ בעינין אזהרה ולא ענש אא"כ הזהיר כמו בכל התורה כולה, וא"כ לכאורה קשה איך ס"ד לחייב קטן הרי קטן לאו בר אזהרת לאו הוא? וצ"ל גם בזה כתירוץ הש"ס הנ"ל, דכיון דלאו על חטאו נהרג אלא על שם סופו נהרג שייך אזהרה גם בקטן, ולפי"ז יש ללמוד גם למ"ע, דאע"ג דקטן אינו מוזהר, מ"מ חיוב שאינו מצד עכשיו לבד, רק מצד סופו שייך גם בקטן, וע"כ י"ל דקטן שעומד ליגדל בימי הספירה חייב מה"ת לספור גם בקטנותו על שם סופו כדי שיחשב תמימות ויקיים המצוה אח"כ בגדלותו, דאם לא יספור עכשיו לא יקיים אח"כ המצוה כשיגדיל משום חסרון תמימות עכ"ד, וראה שו"ת כתב סופר סי' ט' (ד"ה ואחר).

ויש להקשות על ראייתו, די"ל דאה"נ דלולי קרא מיוחד ה' הו"א לומר סברא זו שמתחייב בקטנותו משום העתיד, אבל לאחר שגילתה התורה קרא דבעינן גדול דוקא, הדרינן לסברא הפשוטה דהטעם בזה הוא משום דלא שייך שום ציווי על

הקטן כלל, וראה בס' המועדים בהלכה (מהדו"ח ע' תכ) שהביא דבריו וסיים דאם לדין יש תשובה, ולא פירש.

ועכ"פ יוצא מזה דדעת הרבי, דבנדו"ד שפיר חל המינוי מן התורה, כיון שמחוייב להכין א"ע שיוכל לקיים אח"כ חיוביו כשמתגדל ובנדו"ד מצות "אכילת ק"פ", נמצא דשפיר הועיל המינוי שבקטנותו מה"ת ויוכל לאכול ק"פ בלילה.

### אכילת ק"פ חובת י"ד או חובת ט"ו

ויש להוסיף בזה עוד עפ"י מה שנסתפקו האחרונים בגדר קרבן פסח אם הוא חובת י"ד או חובת ט"ו, היינו די"ל א) שהיא חובת יום י"ד והאכילה בלילה בא בהמשך ליום י"ד כנ"ל להלילה 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, וי"ל דנפק"מ לגבי קטן המתגדל ביום ט"ו אם מחוייב או 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 כנ"ל שיש עליו חוב מדאורייתא גם לפני שנתגדל לעשות הכל לקיים חיוביו כשיתגדל עיי"ש.

וראה ספורנו שמות יב, כז, 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 הי' 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.

אבל עי' ר"ה כ, ב ברש"י ד"ה חצות לילה איכא בינייהו שכתב וז"ל: ולמאן דיליף ממצה אין היום הולך אחר תחילת הלילה, שהרי מחצות לילה הראשון של פסח עד יום האחד ועשרים אכילת מצה רשות, ובלבד שלא יאכל חמץ, וחצות לילה הראשון חלוק מהם, ונמשך עם הפסח הנשחט עם ארבעה עשר שהמצה נאכלת עמו חובה כו' עכ"ל. דמבואר בזה שיטת רש"י דעד חצות לילה ה"ז כיום י"ד ולכן הפסח הנאכל בליל ט"ו דה"ז אכילה דיום י"ד עיי"ש, ובגליוני הש"ס להגרי"ע שם האריך לבאר

שיטת רש"י דפסח ומצה אין לחשוב ממצות החג, כיון דהקרבת פסח הוא בערב פסח ואכילת הפסח בלילה הוא מפאת שבקדשים הלילה הולך אחר היום שעבר, ונחשב עדיין ערב פסח וכאכילת כל הקדשים בלילה שאחר ההקרבה, ובפסח גזה"כ שאינו נאכל ביום, אבל האכילה בלילה עדיין מתורת יום כו', ועפי"ז מבאר הטעם דלא שייך אכילת פסח ומצה בתוס' יו"ט, דענין התוס' הוא שמקבל ע"ע קדושת היו"ט עוד לפניו, וזה אינו מועיל לענין פסח ומצה, כיון דאינו מצד היו"ט אלא משום דגזה"כ דבעינן לילה עיי"ש בארוכה, וראה שו"ת אור המאיר סי' נו.

ועי' פסחים קכ, ב, 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 בכרכות ט, א, פירש דלא שיש הו"א דמותר לאכול ק"פ ביום ט"ו דהרי בעינן לילה דוקא, אלא הפי' דקס"ד שיש שהות זמן ביום שלא יפסל בהמתנת היום שיהא מותר לאכול בלילה השני, אבל הרשב"ם עצמו חולק וסב"ל דכל מה דידיעין 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 הי' 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 לאכול ביום ט"ו אלא שלא יפסל לגבי לילה שני, משא"כ הרשב"ם סב"ל דקרבן פסח הוה חובת ט"ו, ונמצא דמהא דגילתה התורה שלא לאכול 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 לאכול גם ביום ט"ו. עיי"ש, וא"ש דרש"י לשיטתו קאי.

ועי' לקו"ש חט"ז פ' בא ב' בארוכה בביאור שיטת הרמב"ם שמנה שחיטת הפסח ואכילת הפסח לב' מצוות, ולפי הביאור שם יוצא שהאכילה דפסח ראשון בלילה קשורה עם הגאולה והנסים שבלי לט"ו והזמן גופא הוה פרט וחלק מהמצוה עיי"ש, הרי דסב"ל דחובת אכילת פסח ראשון הוא חובת ט"ו ולא חובת י"ד עיי"ש, וראה עוד בזה בגליון תשע"ב.

והנה אי נימא שהוא חובת ט"ו, דאז הרי הוא גדול, נמצא שכבר מחוייב מה"ת להכשיר א"ע במה שצריך בגדלותו, במילא יוצא דהמינוי דמקודם כבר חל עליו



מה"ת כדי שיוכל לאכול בלילה, אבל אי נימא שהוא חובת יום י"ד, לכאורה אין עליו שום חיוב אכילה מה"ת בק"פ, כיון דבי"ד עדיין קטן הוא, גם אסור לו לאכול ק"פ בלילה, כיון שאז הוא גדול ואסור לו לאכול שלא למנויו, ולפי"ז א"ש המבואר בהערה הנ"ל בהמנ"ח, דהוה מינוי מן התורה ויכול לאכול, דלשיטתיה קאי, דסב"ל דהקרבת הוה חובת ט"ו.

ועי' גם בס' מנחת סולת מצוה זו (סוף אות ג') שכתב דבכי האי גוונא שיודע שבליילה יתחייב מחוייב גם ביום למנות עצמו כדי שיוכל בלילה לאכול אע"ג דביום הוא עוד קטן, מכל מקום מחוייב להכין עצמו לאכילת הלילה עי"ש, וכן נקט הנצי"ב בשו"ת משיב דבר סי' י"ח.

### דעת הרבי בלקו"ש חל"ה באופ"א

אמנם בלקו"ש חל"ה פ' וירא א' הביא שם כלל הנ"ל - דקטן מחוייב להכין א"ע לקיים המצוות בגדלותו - וכתב ע"ז וז"ל: ונראה דמה שנת"ל דכיון שמיד כשהגדיל הקטן ה"ה מתחייב בכל המצוות כולן לכן אם לא קיימן או עבר עליהן מחמת חסרון ידיעה והכנה קודמת נחשב כמבטל מ"ע וכעובר על מל"ת אינו מוכרח ובהקדים: כשהתורה מחייבת באיזו מצוה פשוט שהחיוב חל רק באופן שתוכל להתקיים בדרך הטבע דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואם קיומה דורש שהיית זמן אינו עובר על החיוב כל משך אותו הזמן, והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה כגון תקיעת שופר שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע או אם צריך השתדלות מוקדמת כדי להשיג חפצי המצוה כמו ד' מינים וכדומה ומובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה, ולכן מי שנתעצל להשיג ד' מינים קודם החג ולכן לא הי' יכול לקיים מצות נטילתם בזמנה נחשב כמבטל מ"ע, אמנם בקטן שנתגדל כיון שקטן פטור מכל התורה כולה ולא שייך בי' (בהיותו קטן) שום סרך של חיוב מן התורה, והתחלת כל המציאות של חיוב אינו אלא משנתגדל, לכן אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של לימוד והכנה עד שיוכל לקיים כל המצות, הרי זמן הכנה זו (מה"ת) מתחיל רק אחרי שנתגדל, ושוב אי אפ"ל שעובר על שום מצוה עד שחולף הזמן של ההכנה הדרושה לקיום אותה מצוה, ואף כי זהו חידוש גדול בהלכה, מ"מ נראה דמסברא מוכרח הוא דאיך יחול איזה חיוב באופן שמעצם טבעו א"א לקיימו, ומכיון שהאפשרויות של קיום המצוה כדבעי אינה אלא ע"י הקדמה של לימוד וחינוך הדורש זמן מסויים לכן צ"ל דכל זה נכלל בעצם החיוב, ולכן אין סברא שהתורה תחייב לחנכו בעודו בקטנותו, כדי שיוכל לקיים כל המצוות כשיגדיל, ואדרבה

התחלת חלות החיוב אינה אלא ברגע שנתגדל, ואם צריך זמן של חינוך והכשרה הרי זה כלול בעצם חלות החיובים שחלים אחרי שנתגדל עכ"ל, עיי"ש בארוכה ומביא דוגמאות לזה, וראה הערות וביאורים גליון שפ"ז ע' ה' ואילך.

וא"כ לפי מהלך זה יוצא, דהמינוי שנעשה עליו בהיותו קטן אינו מן התורה, כיון דליכא חיוב בקטנותו לגבי זמן דגדלותו, וא"כ שוב צ"ל כהמנ"ח שאינו יכול לאכול ק"פ בלילה שלא למניו וצריך להביא פסח שני<sup>2</sup>.

ואולי אכתי אפ"ל בזה שיכול לאכול ק"פ (גם לפי המבואר בלקו"ש וירא) והוא ע"פ מה שכתב בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' רס"ז סעי' ב') ליישב קושיית המג"א שם ס"ק א' שהקשה על המרדכי שכתב בפ"ב דמגילה דמאן דאמר תוספות שבת דרבנן אפ"ה יוצא משחשיכה בקידוש זה, כיון דבשעה דמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא, והקשה המג"א "וצ"ע דהא קטן אינו מוציא את הגדול, ואע"ג שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא?" וכתב החכמת שלמה לחלק, וז"ל: דקיימא לן (זבחים יב, א ו"ש) "אין מחוסר זמן לכו ביום", וא"כ גדול יבוא היום לידי חיוב דאורייתא לכן נחשב בר חיובא, אבל לקטן שלא יבוא לידי חיוב רק לאחר זמן, אזלינן בחר השתא, ואף דלילה נחשב כיום שלאחריו, מכל מקום לענין כמה דברים הלילה הולך אחר היום, כגון לענין קדשים, ולכן לא יחשב מחוסר זמן אם יבוא היום לידי חיוב דאורייתא, משא"כ בקטן עכ"ל, וכן כתב בבגדי ישע על או"ח סי' רס"ז סוף ס"ק א', ולפי זה י"ל גם בענינו דקטן שיבוא היום לידי חיוב דאורייתא אינו מחוסר זמן לכו ביום, והמנאותו בערב הפסח הוי המנאה, ויכול לאכול ויוצא ידי חובתו, אבל ראה בשו"ת יביע אומר ח"ט סי' כ"ו ובח"ג סי' כ"ז מה שהקשה על החכמת שלמה

2) ראה בגליון תמ"ז (ג' תמוז תשמ"ח ע' יח), שכתוב שם: דבשיחת ש"פ שלח מבה"ח תמוז מוגה (תורת מנחם תשמ"ח ח"ג ע' 508) סעי' ג' נתבאר בענין חינוך דאין ע"ז ציווי מה"ת, כיון דפשוט דצריכים לזה, ע"ד הענין דליכא ציווי על הכשר מצוה עיי"ש. ולכאורה צ"ב דבשיחת אחש"פ תשמ"ז הקשה ע"ז, דמפשוטות הלשון בכ"מ מוכח שאין חיוב חינוך מה"ת לחנך קטן במצוות, משמע שמן התורה אין חיוב כלל לחנך ולא רק שאין זה גדר מצוה, ולכן נתבאר שם בארוכה באופן אחר דמה"ת באמת ליכא גם שום חיוב של הכשר בקטן, כיון דעדיין אינו בר חיובא כלל, ודומה לגר שנתגייר דאין שום חיוב של הכשר מקודם וכו' עיי"ש, נמצא דהמסקנא שם הוא לכאורה באופן א"ממה שנתבאר בש"פ שלח? ע"כ, ולכאורה נראה דבפ' שלח איירי אודות חיוב האב לחנך בנו, משא"כ בשיחת אחש"פ ובהליקוט איירי בעיקר אודות חיוב על הבן עצמו, דבזה מסיק דליכא עליו שום חיוב כיון שהוא קטן, וילע"ע, אבל בכל אופן השיחה דחל"ה היא משנה אחרונה.

והבגדי ישע, וראה שו"ת יהודה יעלה (חאו"ח סי' סד) בזה, וראה גם בס' המקנה קונטרס אחרון להל' קידושין סי' מ"ג סעיף א' (בד"ה ועוד נראה) עיי"ש.

ובכללות הענין יש להעיר במ"ש הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ה ה"ו דהקטן אין מילת עבדיו מעכבתו מלהמנות על הפסח שנאמר וכל עבד איש להוציא את הקטן עכ"ל, ועי' בכס"מ דמקורו מהמכילתא, ולכאורה מוכח מזה דלשיטת הרמב"ם עכ"פ צ"ל דקטן הוא בגדר מינוי מה"ת ולכן קס"ד לומר דמילת עבדיו מעכב אותו מלהימנות על הפסח ולזה יש קרא מיוחד למעט דמ"מ אינו מעכב, אבל אי נימא דמה"ת ליכא בקטן שום דין מינוי כלל למה בעינן קרא בזה, ועי' גם בס' דגל ראובן ח"ב סי' ע"ד שהביא עוד ראיות דלהרמב"ם עכצ"ל דקטן הוא בגדר מינוי, ועי' ג"כ בחי' הגר"ח על הש"ס פסחים פט, א בענין זה בארוכה.



## הקרבת קרבנות ע"י מלך המשיח דוקא

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

כתב הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

ומשמעות דברי הרמב"ם הוא שהקרבת קרבנות תהי' רק לע"ל בביאת משיח צדקיננו דוקא. וכן משמע מהמבואר בלקו"ש חי"ח עמ' 277 הערה 49, ש"מקריבין קרבנות" הוא תוצאה מזה ש"בונה המקדש", ומזה משמע שמכיון שבנין המקדש צ"ל ע"י משיח בעצמו (כמו שפסק הרמב"ם כאן שדוקא משיח הוא זה שיבנה המקדש), ממילא מובן שהקרבת הקרבנות שהוא תוצאה מבנין המקדש, יהי' לע"ל רק בביתא משיח צדקיננו דוקא.

וידוע השקו"ט בזה, שלכאו' ע"פ פסק הרמב"ם<sup>3</sup> מקריבין כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית בנוי, א"כ למה א"א להקריב קרבנות בזמן הזה. (ולהעיר דלכאו')

(3) הל' בית הבחירה פ"ב ה"ד, פ"ו הט"ו, ועוד.

משמע בכ"מ<sup>4</sup> שלא רק הקרבת הקרבנות ע"ג מזבח החיצון אפשר להקריב גם כשאין הבית בנוי, אלא אולי גם הקטרת הקטורת וכיו"ב אפשר להקריב גם בלי בית בנוי). ובכ"מ משמע שגם לאחר חורבן הבית היו מביאים קרבן פסח<sup>5</sup>. וכבר נתחברו ספרים שלמים בזה<sup>6</sup>. וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ז.

ומהמבואר במקומות הנ"ל ועוד, נמצא שישנם כמה דברים המונעים ההקרבה בזמן הזה (עכ"פ לכמה דיעות). ומהם: א) שאין לנו השליטה בגשמיות שם להביא קרבנות כו', ב) שאין אנו יודעים לכוון מקום המזבח, ג) שאין לנו כהנים מיוחדים, ד) בשביל בגדי כהונה אנו צריכים תכלת, ואין אנו יודעים מהי התכלת האמיתי, ה) שעשוי כולנו טמאי מתים ואין אנו יכולים לבנות מזבח ולהביא קרבנות, ו) בנוגע

---

4) או"ח סי' קנ"ב פמ"ג א"א סוסק"ה. וראה הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"ב. וראה משמר הלוי על מס' תמורה סי' פ"א שציין ע"ז לתוס' יומא סג א ד"ה שלמים, וזבחים נט ד"ה עד שלא. והא דפסק הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ה הכ"ג) שאם נפחתה תקרה של היכל לא הי' מזה, י"ל דאירי רק בהזאות דיהיכ"פ או הזאות בכלל. וע"ע תורת הקודש ח"א סי' ד'. צפנת פענח ויקרא ע' ח', וע' מ"ה, מהד"ת ע' 102. שו"ת צפע"נ ורשא סי' שט"ו אות ד'.

ומ"ש בהל' בית הבחירה פ"ב ה"ד "ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות, אף על פי שאין שם בית", אין לומר שכוונת הקמב"ם הוא שרק על המזבח החיצון אפשר להקריב הקרבנות בלי בית בנוי, אבל לא שאפשר להקטיר קטורת בלי בית - שהרי בלקו"ש ח"א ע' 122 הע' 47 מבואר שכוונת הרמב"ם שם הוא לומר שאין להקריב על מקום המזבח בלי המזבח עצמה, וממילא אין מכאן הכרח לומר שכוונת הרמב"ם הוא לשלול קטורת וכו'. ועוד, שבדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו הט"ו "לפיכך מקריבין הקרבנות כולן, אף על פי שאין שם בית בנוי", י"ל דכוונתו גם על הקטורת וכו' שגם הם נקראים קרבנות, ראה לקו"ש ח"א שם. ועע"ש ובלקו"ש חכ"א ע' 253 ובהערות, ובחלק ל"א ע' 223.

ובגוף הענין יש להעיר, דאפי' נימא שאפשרי הדבר להקריב קטורת וכיו"ב בזמן הזה (אע"פ שאין בית בנוי), אמנם מ"מ הרי עכשיו כולנו טמאים, וההיתר להקטיר קטורת וכיו"ב בטומאה הוא מצד שנאמר בו "תמיד" (ראה אנציקלופדי' תלמודית כרך י"ט ע' תקס"ו), א"כ אוי"ל דאפשר לדחות טומאה רק אם אפשרי להקריב בתמידות, אבל להקריב רק לפעמים, לכאז' מכיון שבין כך אינו יכול להקריב בתמידות, אין בו ההיתר דדחיית טומאה שהוא מצד שנאמר בו "תמיד". ועע"ש ג.

5) ראה לקו"ש חל"ב ע' 42 הערה 53. ולהעיר ג"כ ממצו"ד על ירמי' מא, ה.

6) ומהם: ס' קדושת הר, עבודה תמה, מגדל דוד, קרנות המזבח, הר הקודש ע' קל"ח ואילך, מקדש מלך, עיר הקודש והמקדש ח"ה, הכותל המערבי הלכות ומנהגים סי' ה' ע' רמ"ה ואילך, וראה עוד באנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ז ערך כהן ע' רמ"ח-ט.

קרבנות ציבור - צריך להיות לנו מחצית השקל, ועכשיו אין לנו, וכמובן שא"א להכריח כל ישראל עכשיו ושיתנו מחצית השקל.

אין הכוונה כאן להכנס בשקו"ט בגוף הדברים, שכבר נכתב עליו תילי תילים של פלפולים, אלא לנסות ללקט ממה שמצאתי לע"ע המבואר בתורת כ"ק אדמו"ר בזה. ועוד - איך יבוטלו כל החששות האלו כשיבוא משיח צדקינו.

ולעצם הענין בנוגע אפשריות ההקרבה בזמן הזה, ידוע ומפורסם דעת כ"ק אדמו"ר בשלילה גמורה לזה<sup>7</sup>, ורק שחשש - בהזמן שהיתה יד ישראל תקיפה משנת תשכ"ח עד שנשתנה המצב - לשיטת הר"י מפאריז ששייך הקרבת קרבן פסח בזמן הזה, ולכן הורה שלא שלא לשהות בירושלים העתיקה בע"פ, מצד חשש כרת.

א) שאין לנו השליטה עכשיו בגשמיות: ראה בזה מענה המפורסם הנדפס בלקו"ש ח"ב ע' 216, וראה שם ג"כ ע' 222.

התיקון לזה ע"י משיח צדקינו: או שמשיח יכבוש הר הבית ע"י מלחמה, (להעיר מלקו"ש ח"כ ע' 414 "און כללות העבודה פון מלחמה, "ילחם מלחמות ה" איז פארבונדן מיט "ובנה מקדש במקומו" ... וואס דער מקום פון דעם ביהמ"ק האט מען כובש געווען דורך מלחמה, און אויך האט דאס דוד המלך אפגעקויפט פון ארונה. וואס אין דערויף איז אויך מודגש דער קשר צווישן "ילחם מלחמות ה", מיט "ובנה מקדש במקומו"), או באופן נסי שלא ע"י מלחמה כו'.

ב) שאין אנו יודעים לכוון מקום המזבח: חשש זה הוזכר גם בשיחת בדר"ח אלול תש"מ (שיחור"ק תש"מ ח"ג ע' 968). התיקון לזה ע"י משיח צדקינו: או שמשיח יכוון (ברוה"ק?) מקום המקדש, ראה בלקו"ש ח"ח ע' 362 בהע' ד"ה מקדש במקומו<sup>8</sup>, וע"ד שהי' בזמן בית שני שנביא העיד להם על מקום המזבח<sup>9</sup>. או באופן

7) עוד מקומות שבהם מוזכר אודות שיטת הר"ח מפריז, ראה: שיחת אחש"פ תשי"ב; לכו"ש ח"ג ע' 60 הערה 38; שיחור"ק תש"מ ח"ב ע' 550 ואילך; הערה למכתב י"א ניסן תשל"ד ד"ה קרבן פסח, ובהערה שם משיחת שבת הגדול תשל"ל.

8) שזה מדבר אודות מקום המקדש בכלל, ובפשוטות בזה כלול ג"כ מקום המזבח, וראה ג"כ לכו"ש ח"ד ע' 652 הערה ד"ה במקומו, ובהתוועדויות תשמ"מ ח"ד ע' 2621.

9) הלכות בית הבחירה פ"ב ה"ד. אלא שאינו מבואר שם שהי' ע"י נבואה. וע"ע בשייכות ענין הנבואה לכיוון מקום המזבח - בזבחים סב, א, ובפיהמ"ש להרמב"ם על מס' מדות רפ"ג. וראה הנסמן בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ד, וח"ב ע' ע' ובהערה שם.

נסי שביהמ"ק ירד מן השמים (ביחד עם המזבח<sup>10</sup>), וממילא יהי' הכל על מקומו הנכון.

ג) שאין לנו כהנים מיוחסים: חשש זה הוזכר גם בהתוועדויות תשמ"ה ח"ה ע' 113106. התיקון לזה ע"י משיח צדקינו: או שמשיח ייחס אותם ברוה"ק<sup>12</sup>, או באופן נסי - מכיון שיהי' אז (משה ו) אהרן ובניו עמהם, והם יעשו העבודה<sup>13</sup>, והרי הם בודאי כהנים מיוחסים<sup>14</sup>.

ד) בשביל בגדי כהונה אנו צריכים תכלת, ואין אנו יודעים מהי התכלת האמיתית: חשש זה הוזכר בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ז. התיקון לזה ע"י משיח צדקינו: לכאוו' י"ל שמשיח (או אלי' הנביא) יברר ע"י חכמתו או רוה"ק מהו התכלת האמיתית. או באופן נסי (כמבואר בשיחה הנ"ל) שאז יקומו אהרן ובניו ביחד עם בגדי כהונה שלהם<sup>15</sup>.

ה) שעכשיו כולנו טמאי מתים ואין אנו יכולים לבנות מזבח ולהביא קרבנות: חשש זה הוזכר בכ"מ, ומהם: שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 529 ושם ע' 606. התיקון

10) פי' סדור התפילה להרוקח ח"ב ע' תרכ"ט. וכן משמע אליבא דשיטת רש"י סוכה מא סוע"א ור"ה ל סוע"א וכו' שיבוא בית המקדש השלישי משמים, שבפשטות הכוונה שירד ביחד עם המזבח, דהרי מיירי שיבנה באופן שיוכלו להקריב על המזבח הקרוב עומר. ואולי זה נכלל בדברי רש"י בסוכה שם "בניו ומשוכלל". וצ"ע על ס' מקדש דוד ס"א סק"א שכתב אחרת, וראה מ"ש בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י"ח.

11) וע"ע לקו"ש חכ"ב ע' 75 הע' 53.

12) ראה תורת מנחם שם בדברי הרב אליהו, ע"פ דברי הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ג שמשיח ייחס הכהנים וכו'. ואע"פ ששם מדובר לאחר שלימות קיבוץ נדחי ישראל, מ"מ י"ל שגם קודם לזה יהי' ענין רוה"ק אצל מלך המשיח, ראה לעיל אודות כיוון מקום המזבח, ובשיחת ש"פ שופטים תנש"א ס"ט.

13) ראה הנסמך בתורת מנחם תשמ"ט ח"ג ע' 143.

14) ולהעיר מהשקו"ט (ס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ט וסי' ס"ח) באם יצטרכו משיחה חדשה מכיון שיהי' גוף חדש שאין לו שייכות לגוף הקודם א"ל, אבל מ"מ מפורש בהנסמך בהערה הקודמת שבוודאי יישארו בייחוסם בגדר כהנים כו'. (ויל"ע האם ממזר שקם לתחי' נטהר מכיון שהוא גוף חדש, וע"ע מש"כ בגליון א'נא בענין כיבוד אב ואם לאחר תחח"מ, ואכ"מ).

15) ומובן שאין סתירה לזה מהמבואר בלקו"ש חכ"ו ע' 286 שבבגדי כהונה לא מצינו ענין הנצחיות, שהרי בפשטות יש לומר שהבגדי כהונה שעמם יקומו אהרן ובניו, הם בגדים חדשים, ואי"ז אותם הבגדים שעשו בשעת הקמת המשכן.

לזה ע"י משיח צדקיננו: ישנם כנראה כמה ביאורים ואופנים בזה: ראה שיחות קודש תש"מ ח"ג ע' 631 שהקרבת קרבנות ציבור דוחה טומאה, ולכן לא יצטרכו להמתין לטהרת פרה אדומה לע"ל בשביל קרבנות ציבור. ולאידך גיסא, בלקו"ש חל"ג ע' 128 בהערה 19 כ' "... וצע"ק אם ואיך יקריבו קרבנות קודם עשית פרה העשירית וטהרת ג' וז".

עוד ביאור מבואר בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ז, ובתורת מנחם תשמ"ט ח"ג ע' 143, שלע"ל יקומו אהרן ובניו, והם יעשו העבודה תומ"י, מבלי שיצטרכו הזאת ג' וז', ע"ש הביאור בזה. וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י"ט מש"כ בזה.

עוד ביאור י"ל שאליו הנביא יגלה אפר הפרה, ראה מכילתא שמות טז, לג "וזה אחד משלשה דברים שאליהו עתיד להעמיד לישראל .. צלוחית של מי נדה", ובהנסמן בלקו"ש חכ"ח ע' 134 הע' 26, ובע' 135 הע' 33<sup>16</sup> בשוה"ג הב', וע"ע בסה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 452.

1) בנוגע קרבנות ציבור - צריך להיות לנו מחצית השקל: ראה בלקו"ש חט"ז ע' 393 בהערה 90, דקרבנות ציבור הראשונים לעת"ל יהיו ע"י יחידים שימסרום יפה יפה לציבור, קודם שיגבו מחצית השקל.

עוד נקודות בזה: 1) באגרת קודש י"א ניסן תשל"ז הערה ד"ה חיוב כ' "אפילו למ"ד דאפשר להקריב פסח בזמה"ז ... אין חיוב בזה. והעדר המעשה - רב...". וידועים דברי החינוך שכ' עד"ז, וראה מש"כ בזה הרב נ.ש. שי' בגליון א'עה.

2) בשיחות קודש תשל"א ח"א ע' 204 מבואר שא"א להקריב קרבנות מכיון שאין לנו ביהמ"ק, וא"א לנו לבנות ביהמ"ק מכיון שפסק הרמב"ם שבנין ביהמ"ק הוא ע"י משיח, ואינו מבורר שם למה א"א לנו להקריב קרבנות עכשיו בלי ביהמ"ק (דלכאו' מקריבין אע"פ שאין בית), ומשמע קצת שעכשיו בזמן הגלות יש איסור בעצם להקריב מכיון שאין לנו ביהמ"ק.

וראה ג"כ בשיחות קודש תשכ"ט ח"א ע' 133 שכתב שם שאפי' אם הי' לנו כהן (מיוחס) וכוון מקום המקדש, יש איסור גמור להקריב קרבנות מצד שאין עכשיו

16) ושם מבואר שצ"ל בנין ביהמ"ק בשביל עשיית הפרה (העשירית). וא"כ לכאו' מוכרח לומר שאלו שיבנו ביהמ"ק (או יעמידו הדלתות) יטהרו ע"י אפר הפרות שנעשו לפניו. ודו"ק.

הקדושה שהי' שם בזמן הבית, ואינו ברור הכוונה בזה (ואולי הכוונה להביאור בזה ע"פ חסידות כדלהלן, או להשיטות שסב"ל שעכשיו ליכא גדר ריח ניחוח ולכן אין להקריב קרבנות, ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ז).

3) ע"פ חסידות מבואר שהטעם שא"א להקריב בזמן הזה, כי בקרבנות ראו בפועל ההתאחדות של הדבר הגשמי עם אלקות, ולזה צ"ל המשכה מלמעלה מעלה כו' ולהקריבם דוקא במקום וזמן כזה שהוא מוכשר לזה ובשלימות, שזהו רק כשיש בית המקדש, ראה לקו"ת פנחס עו, ב ואילך, מאמר ד"ה צו את בני"י (ש"פ פנחס) תשד"מ, שיחת ש"פ מסעי תשד"מ (תורת מנחם ח"ד ע' 2287), שיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ז בהנחת התמימים אידיש (מוגה) הע' 37, (ובתורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 132 הע' 55).

4) עוד נקודה בזה, הוא שמצות בנין הבית המקדש ושלימותו הוא דוקא לאחרי קיום מצות מינוי מלך, דהיינו מלך המשיח - ראה לקו"ש חט"ז תרומה ג' ובהערה 49 שם. וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י'. אמנם לכא' זה הוא רק ביאור (בעיקר) למה א"א לנו לבנות ביהמ"ק, אבל אין בזה ביאור (כ"כ) למה א"א להקריב קרבנות עכשיו בלי בנין הבית. וע"ע לעיל אות 2.

5) ועוד נקודה הוא הדיון אודות אפשרות בנין המזבח לפני בנין בית המקדש, התלוי בפלוגתת הבבלי והירושלמי, ראה לקו"ש חט"ו ע' 458 ובהערות שם ע"ש. ולכא' משמע משם שלשיטת הירושלמי גם לעת"ל יש לחכות לבנין המזבח עד שיבנו ביהמ"ק, בכדי שיהי' הקרבת הקרבנות בשלימות יותר.

ואבקש מקוראי הגליון שי' שבאם יש תח"י עוד מ"מ והערות וכו' להעיר ולהאיר בזה.

ויה"ר שנזכה תומ"י ממש לבנין ביהמ"ק השלישי והמזבח ולהקרבת הקרבנות ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים ובחסד וברחמים.





# תורת רבינו

## זמן קבלת גילוי השמחה בזמן הגלות

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר – קנזס

בלקו"ש חכ"ו, ע' 212-211 מחדש רבינו, אשר אף שישנם ימים מיוחדים וכלליים בחודש תשרי שממשכים ענינם המיוחד על משך כל השנה, אשר בכללותו הם בהב' קוין דקו היראה וקו השמחה, ר"ה-תמליכוני, יר"ש; יו"כ-תשובה; סוכות ושמע"צ ושמח"ת-שמחה, (ובהערה שם: וכמו בענינים הכלליים: פסח- חירות וזכרון יצי"מ, שבועות-תורה), מ"מ, מבאר רבינו, בנוגע לשמחה (שזה נושא השיחה) הרי המשכת השמחה עכה"ש היא דוקא (גם) ע"י פורים, ואינו מספיק השמחה שנמשכת מימי חה"ס, כי שמחה זו היתה מספיקה דוקא בזמן המקדש, שאז הי' יחס יותר קרוב בין עבודת תשרי לעבודת השנה כולה. משא"כ בזמן הגלות ישנו צורך דוקא לקבל גילוי השמחה דחה"ס ע"י אמצעות שמחה של אירוע בזה"ג, ועוד יותר, ביום שמותר בעשיית מלאכה דוקא, עיי"ש בפרטיות.

ולכאורה לפי הנ"ל נשאלת השאלה: מה בנוגע כל שאר החגים הכלליים הנמנים בהשיחה. איזה חגים "גלותיים" מוצאים שהם משתמשים כאמצעי לחדור בנו בזה"ג החידוש המיוחד והנתינת כח של החג?

ואולי י"ל (עכ"פ בדוחק) שבנוגע פעולת שאר חגי תשרי (קב"ע, יר"ש ותשובה, דר"ה ויו"כ), מאחר שהן בקו היראה הנה זה יכולים לפעול יותר בקלות גם בזה"ג בלי אמצעי. והיינו, מאחר שתנועת היראה היא בעצם יותר "גלותית" מקו השמחה שהיא בעצם יותר גאולה"דיק (כיוון והתפשטות וכו'), והיינו שבעצם אין כ"כ מרחק בין תנועת היראה דתשרי ודכה"ש, וע"ד המבואר בענין היראה, ש"כל הדרגות שביראה הן יראה אחת". (ועדיין ילע"ק בנוגע לתשובה, שהרי עיקר התשובה – והתשובה דיו"כ בפרט – היא תשו"ע, שהיא ע"י עבודה בשמחה דוקא).

ובנוגע לשאר המועדים שהם בקו השמחה, כמו פסח ושבועות, אולי אפשר לומר אשר הריחוק מחגים הכלליים דחודש השביעי לשאר ימות השנה – שחודש זה דוקא הוא שנמשל להראש לגבי שאר חדשי השנה – הנה היותו הראש לכל איברי השנה מהווה הפרש מהותי בינו ובין כל שאר חדשי השנה, אשר לכן מוכרח שיהא אמצעי

בזה"ג, משא"כ החגים הכלליים הבאים בשאר ימות השנה, שאף שגם הם חגים כלליים ונמשכים בכל השנה (ובפרט חה"פ, שלכן אין אומרים חסל סדר פסח, וכולי), מ"מ בעצם אינם כ"כ רחוקים משאר ימות השנה. ועדיין צ"ע בכ"ז.

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



## ביאור בדברי הרשימה בענין מלך שמחל על כבודו

הרב יעקב משה וואלבערג  
ר"מ בייש"ג מנצ'סטר

כתובת יז, א "ת"ר מעבירין את המת מלפני הכלה וזה וזה מלפני מלך ישראל אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה ושבחוהו חכמים, שבחוהו מכלל דשפיר עבד והא א"ר אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול דאמר מר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, פרשת דרכים הואי".

ובתוד"ה מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול "אע"ג דלא היה מלך גמור כדמשמע באלו נאמרינ מ"מ היו נוהגין בו כבוד כמלך גמור".

וצ"ב דהא כיון דבאמת לא הי' מלך אף דנהגו בו כבוד כמלך גמור מ"מ מהו החסרון בזה שמחל על כבודו. דבשלמא מלך גמור דהתורה רוצה "שתהא אימתו עליך" וא"כ בזה שהמלך מזלזל בכבוד עצמו מובן שאי"ז כפי הכוונה, אבל אגריפס כיון שבאמת לא הי' מלך וא"כ איך לא עבד שפיר בזה שמחל על כבודו.

ואולי י"ל בזה דהנה בתוס' (שם) ד"ה פרשת דרכים הואי "הכא לא מצי לשנויי מצוה שאני כדמשני באלו נאמרינ גבי [אגריפס] שקרא מעומד דהתם מצוה הוא שיש למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו אבל הכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה".

ומבואר בתוס' דאף דמותר למלך למחול על כבודו לצורך מצוה מ"מ אם אגריפס היה מוותר על כבודו משום כבוד הכלה לא הי' נחשב לוותר לצורך מצוה דאף

דבד"כ יש מצוה לכבד הכלה מ"מ כיון דכבודו עדיף מכבוד הכלה א"כ אי"ז נחשב מצוה בזה שמוותר על כבודו בשביל הכלה.

והנה ברשימות (חוב' ז) מאריך הרבי בהא דעיקר ענינו של מלך הוא שע"י היראה מהמלך זה גורם שבנ"י יהיו בטלים להקב"ה ומשו"ה עיקר תנאי במלך הוא שיהי' לו יר"ש,

וז"ל שם "עיקר טעם היראה מפני המלך, ושאם מחל על כבודו אין כבודו מחול, הוא, בכדי שע"י ימשיך יר"ש בכל ישראל, יתורץ הסתירה שמצינו בדין מלך שמחל וכו' א"כ מחול. (דבסוטה (מא'): שיבחוהו חכמים על שביטל כבודו וקרא בעמידה. ובכתובות (יז). לא שיבחוהו בעברו לפני הכלה, אלא משום דהוי פרשת דרכים. וכן בקדושין (לב): ששימש ר"ג את ר"י וכו' במשתה בנו, ואמר ר' אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל וכו' מחול, מלך וכו' א"כ מחול, אף דהוי (סעודת) מצוה.

. . . ובתוס'. . . מחלק: דאי מבטל כבודו מפני כבוד השכינה - שפיר דמי, אבל אם ביטלו מפני כבוד הכלה, או ת"ח, גזה"כ שאינו מבטל, וגם מצוה ליכא, כיון דהכלה והת"ח מחוייבים ג"כ בכבוד המלך, וחיובם גדול (בגזה"כ), וא"כ ליכא מצוה במה שמכבדם, כיון שכבודו עדיף - (ולכאורה מנ"ל דכבודו עדיף. גם - כמו דאמרין שגם על הכלה ות"ח נאמר שום תשים, נאמר - שגם על המלך נאמר חיוב כבוד הכלה ות"ח. אתמה! . . .)

. . . ולפי הנ"ל - יובן ויומתק, דכיון דעיקר מצות המלך, הוא שע"י יומשך יר"ש, אין לו לכבד את הכלה, כיון דע"י"ז, אף דהוי בזה מצוה - וכנ"ל במוסגר, דמנ"ל דהא עדיף וכו' - מ"מ זה סותר לביטול הכלה לפניו, ועי"ז - להמשכת יר"ש עלי', שזהו כל ענין המלך. משא"כ בהא דקרא בעמידה, שאין זה סתירה להמשכת יר"ש למי שהוא, כיון דאין בזה כבוד לבו"ד - שיבחוהו חכמים".

והיינו שהרבי מקשה על תי' התוס' דחיוב הכבוד להמלך הוא גדול מחיוב הכבוד להכלה ומשו"ה מסביר שיסוד הענין הוא דא"א למלך לוותר על כבודו אם עי"ז יוגרע בהיר"ש של מי שהוא ומשו"ה בהא דהמלך עומד בפני ס"ת אינו נגרע בהיר"ש של מי שהוא ומשו"ה מותר משא"כ כשנותן כבוד לכלה (אף שזה באמת מצוה) מ"מ עי"ז יוגרע בהיראה שלה להמלך וממילא גם להיר"ש שלה וע"ז א"א לוותר.

והיוצא מהנ"ל לכאורה דיש הבדל יסודי בין הבנת התי"מ "מצוה שאני" לפי' התוס' להבנתו לפי' הרבי.

לפי' התוס' הגדר דמצוה שאני היינו דאף דאסור לוותר על כבודו של מלך אבל אם מדובר בכבודו של הקב"ה שגדול מכבודו של מלך מותר לוותר על כבודו ועד"ז בכל מצוה.

אבל לפי ביאורו של הרבי גדר הדברים הוא שאין המלך רשאי לוותר על כבודו באופן שע"ז יוגרע ב"אימתו עליך" וממילא בהביטול של העם להקב"ה.

והא דמצוה שאני אין הפשט דמשום מצוה מותר לוותר על כבודו אלא הפשט הוא דבשביל מצוה אין מלכתחילה החסרון דמחילה של כבוד המלך דהא ע"ז לא יוגרע בביטול העם להקב"ה. אבל מצוה כזו דיבטול היראה מהמלך וממילא גם הביטול להקב"ה כגון לכבד הכלה פשיטא דאינה נכלל ב"מצוה שאני".

ועפי"ז אולי יומתק הל' 'מצוה שאני' והיינו שאין הפשט שהמצוה דוחה הכבוד מלך אלא ד"שאני" היינו שמלכתחילה אין הא שתהא אימתו עליך שייכי לענין מצוה דהא ע"י שמבטל כבודו לכבוד המצוה אי"ז מונע מהמשכת יר"ש על העם.

ועפי"ז י"ל:

דהנה לכאורה יש לשאול מהי קושיית הגמ' "שבחוהו מכלל דשפיר עבד והא א"ר אשי . . מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" ולכאורה צ"ל השאלה הא מצד העם יש דין שאפי' מחל על כבודו אין כבודו מחול אבל מהו ההכרח שלא שפיר עבד בזה שוויתר על כבודו מצדו.

[וי"ל דזה גופא שאין כבודו מחול מוכיח שאין זה רצון הבורא וכנ"ל.]

אבל לפי ביאור הנ"ל יוצא דכל גדר הדין דאין כבודו מחול אינו דין ב"כבוד" גרידא אלא שזה נוגע לביטול וכהל' "שתהא אימתו עליך" וא"כ פשיטא שזה גם דין על המלך שלא לבטל תפקידו שהוא להשפיע יר"ש על העם.

ועפי"ז אולי י"ל דאף דאגריפס לא הי' מלך גמור מ"מ מכיון שהיו נוהגין בו מנהג מלך וא"כ ע"י היראה ממנו זה פעל יר"ש גם בהעם וא"כ הקשה הגמ' מהא דמלך

שמחל על כבודו אין כבודו מחול דהא צריך שתהא אימתו עליך בכדי לפעול ביטול העם וא"כ איך שיבחוהו חכמים.



## גל הוא מלשון גלות ומלשון גילוי\*

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בקונטרס כ"ב שבט ה'תש"נ, בהדרן על סדר הלימוד ליארצייט מבאר את סוף משנה האחרונה דפ"ו דמקוואות, מחט שהיא נתונה על מעלת המערה הי' מוליך ומביא במים כיון שעבר עלי' הגל טהורה. ומבאר שם שמחט היא הנשמה שירדה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, והמשנה מתארת איך הנשמה מגעת לדרגא נעלית יותר מכמו שהיתה לפני הירידה, והוא ע"י שעבר עלי' הגל. ומסביר שם שהגל הוא ע"ד מ"ש בתהילים נ"ב 'כל משבריך וגליך עלי עברו', דקאי על הבלבולים דעוה"ז. וזהו כוונת המשנה שכיון שעבר עלי' הגל, דהיינו דווקא ע"י שעברו על הנשמה בעוה"ז המים רבים המבלבלים, נעשית טהורה בתכלית העילוי. ובהערה 81 שגל הוא מלשון גלות ומלשון גילוי. ובהערה 80 כתוב 'וראה גם יבמות קכא ע"א'

וז"ל הגמרא שם:

תניא אר"ג פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי עקיבא וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה אמרתי לו בני מי העלך אמר לי דף של ספינה נזדמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי.

מכאן אמרו חכמים אם יבואו רשעים על אדם ינענע לו ראשו. אמרתי באותה שעה כמה גדולים דברי חכמים שאמרו מים שיש להם סוף אשתו מותרת מים שאין להם סוף אשתו אסורה.

תניא א"ר עקיבא פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שמטרפת בים והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי מאיר כשעליתי למדינת

(\* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח ר' שמואל מאיר בן ר' משה ז"ל. לרגל היארצייט, ג' אדר.

קפוטקיא בא וישב ודן לפני בהלכה אמרתי לו בני מי העלך אמר לי גל טרדני לחברו וחברו לחברו עד שהקיאני ליבשה אמרתי באותה שעה כמה גדולים דברי חכמים שאמרו מים שיש להם סוף אשתו מותרת מים שאין להם סוף אשתו אסורה. ע"כ.

והנה לכאורה השייכות של הסוגיא להמדובר בהשיחה היא לכאורה ממה שנאמר שם, 'מכאן אמרו חכמים אם יבואו רשעים על אדם יענע לו ראשו'. דהיינו שגל הוא משל לרשעים המבלבלים. אך י"ל שמגמרא הנ"ל אפשר ללמוד שדווקא הגלים והבלבולים דעוה"ז הם שמשנשאים את האדם לדרגה הכי נעלית. דהנה בסיפור הא' שם ניצל ר' עקיבא ע"י שנענע ראשו כשהגל בא עליו. דהיינו שהגל הי' תופס מקום אצלו וצריך להתחשב עם תוקפו ובמקום ללחום נגדו, נענע לו ראשו עד יעבור זעם.

אך בסיפור הב' ר' מאיר ניצל ע"י הגל עצמו. שבמקום שהגל יהווה מקור לסכנה, הגל הציל אותו. וזה ממש הענין המבואר בהשיחה שגל (וגלות) הוא לשון גילוי.

ואולי י"ל שדווקא ר' מאיר גילה זאת. כי ר' מאיר הי' מעולם המחשבה כמבואר בספרים. ולכן בתורתו של ר' מאיר הי' כתוב 'כתנות אור' ב-'א' ולא כתנות עור ב-'ע'. כי ר' מאיר ראה את הפנימיות של ההעלם שנעשה ע"י עור (עור ובשר תלבישיני- איוב י"א). וראה אור במקום עור. וכן כאן, שאצל ר' מאיר הפנימיות של הגל הוא גילוי.



## הערות כ"ק רבינו לתניא פרק ל"ו

הרב לוי יצחק ניו

שליח כ"ק אדמו"ר במוסד "מאנטרעאל תורה סענטער"

בספר "מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", בתחלת פרק ל"ו (אחר שמביא מראי מקומות לה"מארו"ל" שם שמהם נודע "שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"), כתב כ"ק רבינו וזלה"ק: "וצ"ע ממש"כ והנה תכלית כו".

ב'פענוחים' שבתוך הספר כתבו בביאור ה'צריך עיון', "דלכאורה במארו"ל לא נתפרש שענין זה הוא תכלית הבריאה".

בדא"פ נ"ל לפרש ה'צריך עיון' באו"א. ובהקדם דלכאורה, אם זהו כוונת רבינו, הול"ל "וצ"ע ממש"כ שתכלית כו"ם שהוא מהתחלת הפרק שעליו מעיר, ולא "ממש"כ והנה תכלית כו"ם שהוא מהמשך הפרק.

וי"ל בביאור ה'צריך עיון' דהנה בחלק המדרש שמצוטט ע"י רבינו כתב "נתאוה הקב"ה כשם שיש לו דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה". וזה סותר לכאורה למש"כ אדה"ז בהמשך הפרק "והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים . . אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון . . ביתר שאת וביתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים" דלא כבמדרש שמשווה – "כשם . . כך" – הדירה בעליונים להדירה בתחתונים.

וקושיא זו הוא דוקא מהמשך הפרק "ממש"כ והנה תכלית כו"ם ולא מהתחלת הפרק. דאם רק מהתחלת הפרק, הי' אפשר לתרץ שמדובר רק עד"ז "שתכלית בריאת עולם הזה" הוא בשביל שנתאוה לדירה למטה "כשם שיש לו (מכבר) דירה למעלה". אבל בהמשך הפרק שמבאר שתכלית כל סדר "השתלשלות העולמות", כולל העולמות עליונים, הוא בשביל הדירה בעולם הזה דוקא ולא הדירה בעולם, ולא עוד אלא שהארת הקב"ה בהם (ה"דירה" שכבר יש למעלה) הוה "ירידה מאור פניו ית"ם, ועוד שהדירה בעוה"ז הוה ב"יתר שאת וביתר עז", הרי זה מהוה "צריך עיון" לזה שהמדרש משתווה הדירה בעליונים להדירה בתחתונים.



## ולא קם נביא עוד בישראל כמשה

**הרב שלום דובער הלוי וולפא**

ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

בשיחת שבת פרשת שופטים תנש"א, ובלקו"ש חי"ט ע' 185 וחכ"ג ע' 91 (שצויינו שם), מבאר כ"ק אדמו"ר, את גדר הנבואה של משה רבינו, ואת הטעם שהאריך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, בהבדל שבין נבואת משה לשאר הנביאים. והריני לסכם בזה את דברים (בשינוי לשון, המתחייב מהעירוב והתימצות של שלשת המקורות הנ"ל), ובשולי הגליון רשמתי ביאורים והערות לפענ"ד, וזלה"ק:

ידועה השאלה, במה שאמר הקב"ה למשה (שופטים יח, יח) "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך", וגם בהבטחת משה לישראל (שם, טו) "נביא מקרבך מאחריך

כמוני יקים לך ה' אלקיך", והרי מפורש בכתוב (ברכה לד, י) "ולא קם נביא עוד בִּישְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה"<sup>18</sup>.

17) הקושיא מהפסוק "ולא קם נביא עוד וגו'", היא מאחר שפירוש הפסוק אינו רק ש"לא קם עד עתה", אלא גם ש"לא יקום עוד כמוהו" בעתיד (כלשון "אור החיים" הק' עה"פ). וב"מורה נבוכים" ח"ב פל"ה: "שהשגתו נבדלת מהשגת כל מי שיתאחר אחריו בישראל". ובהקדמת הרמב"ם לפרק חלק (היסוד השביעי): "נבואת משה רבינו.. המשיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושימצא".

18) הקושיא על ההבטחה ד"נביא.. כמוך" ו"נביא.. כמוני", נמצאת כבר בילקוט (שופטים רמז תתקיט, וראה פסיקתא דר"כ פי"ג, ו. מדרש תהלים פ"א): "רבי יהודה ברבי סימון פתח, נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, וכתוב ולא קם נביא בישראל עוד כמשה, ואת אמרת כמוך". ומתריצים שם שהכוונה היא לירמיהו הנביא שהיה כמוך כמשה, ש"כל מה שכתוב בזה כתוב בזה" (ומפרטים בהשוואה זו כמה ענינים שאינם קשורים לדרגת ואופן הנבואה).

ובפירוש"י עה"פ מקרבך מאחיך כמוני: "כמו שאני מקרבך מאחיך יקים לך תחת". וביאר השפתי חכמים: "ור"ל, הא כתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, לכן פירש כמו שאני מקרבך מאחיך" (וראה עד"ו ברבינו בחיי כאן ובפירושו לברכה לג, כח). וברמב"ן: "כמוני, שאני נביא השם, לא מנחש". וראה הלכות יסוה"ת פ"ה ה"ג.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל: "נביא מביניכון מן אחוכון דדמי לי ברוח קודשא, יקים לכון ה'.. נביא אקים להון מביני אחוהון דרוח קודשא ביה כוותך" (ובפירוש יונתן: "דק"ל אפירש"י מאי כמוני, והלא כבר אמר מקרבך מאחיך, ממילא שהוא כמוהו, אלא ברוה"ק". אבל ראה "אגרת תימן" לרמב"ם: "שמא יעלה על דעתך, הואיל וכתב מאחיך יתכן להיות מעשיו ומישמעאל, לפי שמצאנו כתוב בעשיו (חוקת כ"ד) כה אמר אחיך ישראל, לפיכך הוצרך לאמר כמוני, כלומר מבני יעקב" (וראה לקמן בהמשך דברי הרמב"ם שם). ולכאורה צריך לומר, שכוונת התרגום יב"ע היא רק, שהקב"ה יקים נביאים שיש בהם רוח הקודש, כמו שלמשה היה רוח הקודש, אבל אין מדובר כאן על מדרגת הנבואה ורוח הקודש שלהם, שבזה בודאי אינם כמשה).

ובכל אופן ראינו, ששאלה זו בסתירה שבין "נביא.. כמוך" ו"נביא.. כמוני", לבין "ולא קם נביא.. כמשה", נדונה כבר בחז"ל ובמפרשי התורה. ומה שכ"ק אדמו"ר שואל זאת כאן ומתרחץ ומטיק באופן אחר מהג"ל, הוא מפני שמפשטות לשון הפסוקים "כמוך.. כמוני" משמע, שיש דמיון גם בענין הנבואה עצמה ולא רק בפרטים צדדיים (ושבעים פנים לתורה).



והביאור בזה, שבפסוק ולא קם נביא וגו', מפורש תיכף ומיד שזהו רק בענין "אשר ידעו ה' פנים אל פנים", ולכן אין זה סותר להבטחה ד"נביא אקים להם.. כמוך" ו"נביא מקרבך.. כמוני"<sup>19</sup>.

19 יש לומר בביאור הדברים, דהנה הרמב"ם בהלכות יסוה"ת פ"ז, מפרט ארבעה חילוקים עיקרים בין נבואת שאר הנביאים לנבואת משה, והראשונה שבהם היא זו שבמשה "ידעו ה' פנים אל פנים". וז"ל שם: "כל הנביאים ע"י מלאך, לפיכך רואין מה שהם רואין במשל וחידה. משה רבינו לא ע"י מלאך, שנאמר (בהעלותך יב, ח) "פה אל פה אדבר בו", ונאמר (תשא לג, יא) "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים", ונאמר (בהעלותך שם) "ותמונת ה' יביט". כלומר שאין שם משל, אלא רואה הדבר על בוריו, בלא חידה ובלא משל. הוא שהתורה מעידה עליו (בהעלותך שם) "ומראה ולא בחידות", שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו". ובהקדמתו לפרק חלק "היסוד השביעי" הוסיף: "כי הוא עליו השלום, הגיע התעלותו מן האנושות, עד ש.. לא נשאר מסך שלא קרעו.. ועל הענין הזה נאמר עליו שהוא מדבר עם השם יתברך בלא אמצעיות מן המלאכים".

ועוד שלש מעלות מונה שם הרמב"ם בנבואת משה: א. שהיה "מתנבא והוא ער" (ולא כשאר הנביאים שהתנבאו "בחלום או במראה". ב. שהיה "עומד על עומדו שלם" (ולא כשאר הנביאים ש"איבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מיטרפות"). ג. ש"כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשת.. שהרי הוא מכוון ומזומן" (ולא כשאר הנביאים ש"אין מתנבאין בכל עת שירצו").

ויש חילוק עיקרי בין המעלה הראשונה לשלשת האחרות. שהראשונה מדברת על מדריגת גילוי הנבואה כפי שבאה מלמעלה (ומפורש ברמב"ם דהא בהא תליא, דמאחר שמקבל מבחינת "פנים" על כן הגילוי הוא "על בוריו", משא"כ בשאר הנביאים שמקבלים ע"י מלאך, על כן "רואין מה שהן רואין במשל וחידה"). אבל שלשת המעלות האחרות מדברות על אופן קבלת הנבואה ע"י הנביא.

וכמבואר באלשיך סו"פ בהעלותך וז"ל: "והנה הרב בספר המדע, כלל יתרון משה על יתר נביאים בארבעה דברים", ומפרט את ארבעת המעלות הנ"ל, וממשיך שהמעלה הרביעית שמושה מוכן תמיד לקבלת הנבואה "אינה יתרון במדריגת הנבואה", אלא רק "יתרון בהכנה, שהיה זהיר ורזין ומקדש עצמו להיות מוכן בכל עת". וגם שתי המעלות האחרות, שמושה מתנבא בהקיץ ולא בחלום, ושמקבל הנבואה כדבר איש אל רעהו ואינו מזדעזע "גם המה אינם הוראת גודל מדריגת הנבואה, רק הודעת זכות וספיריות חומרו, כי על כן לא יעצרנו הגשמיות מלהנבא בהקיץ, וגם לא יזדעזע בהנבאו". ורק המעלה הראשונה שמתנבא פנים אל פנים ובלא משל וחידה "הלא זה הדבר תלוי ברוממות גדר נבואת הרמה". ובעיקר מה שמשבחים את משה בשתי המעלות שהוא ער ואינו מזדעזע, הוא "להורות, כי (עניני הגוף) לא עצרו ממנו השגתו הרמתה, ולא יעצרנו הגשם אפילו להרגיש צד וזעזוע כלל".

(ולהעיר מפי"ש ע"ה פ"א אשר ידעו ה' פנים אל פנים: "שהיה לבו גס בו ומדבר אליו בכל עת שרוצה, כענין שנאמר עמדו ואשמעה גו", ומשמע מזה לכאורה, ש"פנים אל פנים" קשור להכנתו לקבלת הנבואה ולא לדרגת הנבואה. והרמב"ן שם השיג עליו: "ואיננו נכון, כי היה אומר אשר ידע

את ה' פנים אל פנים. אבל (מש"כ "אשר ידעו") הוא מלשון ואדעך בשם, ואתה אמרת ידעתך בשם. יאמר שלא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר גדלו ה' להיות אליו פנים אל פנים בדיבור כו").

ומכל זה מובן, דאף שבדאי כל ארבע המעלות שמנה הרמב"ם בנבואת משה, מושללות משאר הנביאים, אבל עם זאת יתכן לומר, שיש הבדל באופן השלייה של מעלות אלו מהם. שהמעלה הראשונה המדברת במדריגת הנבואה כפי שמתגלית אל משה רבינו מלמעלה, אינה שייכת בהם כלל וכלל, אבל כל אחת משלושת המעלות האחרות המורות על אופן קבלת הנבואה, מושללות מהם רק לגבי זה שאין הם יכולים להגיע לזכות החומר של משה רבינו שהיה עומד ער ומוכן תמיד לקבל הנבואה בדרגה של "פנים אל פנים", אבל אין הכרח לומר שלא יתכן אצלם שגופם יהיה עומד וער ומוכן לקבלת הנבואה בדרגה שלהם, ע"י מלאך ובמשל וחידה.

וזהו לכאורה הפירוש בדברי כ"ק אדמו"ר, שמה שנאמר "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה", הוא רק לגבי אופן גילוי הנבואה מלמעלה, שרק משה "ידעו ה' פנים אל פנים", וזה לא יכול להיות עוד בנביא אחר (וראה ילקוט שם עה"פ "נביא אקים להם.. ונתתי דברי בפיו": "דברי אני נתן בפיו, אבל איני מדבר עמו פנים בפנים"). משא"כ שאר עניני השלימות דנבואת משה המבוארים ברמב"ם, והיינו ג' המעלות באופן קבלת הנבואה, הנה מעין מעלות אלו שייך שיהיו גם בנביאים אחרים שבכל הדורות.

(והנה בשו"ע יו"ד סימן רמב סל"ו: "האומר לחבירו, איני מקבל ממך אם היית כמשה, מלקין אותו משום בזיון", וביאר הט"ו סק"כ: "הבזיון הוא למשה רבינו ע"ה, שהוא אומר אילו היה אדם אחר כמותו, והוא בלתי אפשר שהרי כתיב לא קם כמשה". ויעויין בלקו"ש ח"ו ע' 255, שזהו רק כאשר רוצה להשוות למשה בכל הפרטים, אבל אפשר להתדמות "בענין ופרט אחד". ומציין שם כמה מ"מ לזה, וביניהם מסנהדרין יא, א': "יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכונה כמשה רבינו". והן הן הדברים כנ"ל).

ומה שמדגיש כ"ק אדמו"ר, שיתכן שיהיה בכל הדורות רק "מעין" שלימות נבואת משה. יש לומר, ד"מעין" פירושו כנ"ל, שגם במעלות אלו גופא באופן קבלת הנבואה, הרי מה שיתכן שיהיה נביא בכל הדורות שגופו יהיה זך וטהור ומתאים לקבלת הנבואה כשהוא ער ועומד על עומדו, וזהו רק לפי ערך הנבואה של שאר הנביאים, היינו שגופו אינו מפריע לנבואה שמקבל מהמלאך במשל וחידה, ולא שגופו יהיה זך וטהור כגופו של משה רבינו שלא הסתיר אפילו על הנבואה דפנים אל פנים.

ולכן, על אף מה שכתב האלשיך שם ש"לא יבצר, שגודל איכות נפשו וטוהר חומרו הזך ונקי (של משה) הסבו השגת רוממות נבואתו". הרי נביא אחר, גם לו יהיה מעין שלימות נבואת משה, לגבי ההכנה של טוהר גופו, לא תתגלה בו דרגת נבואת משה פנים אל פנים, כי ההכנה של טוהר גופו היא רק לפי ערך מדריגת הנבואה דשאר הנביאים.

ובזה מובן, שהמבואר כאן דבשאר הנביאים יתכן שיהיה מעין השלימות של נבואת משה, לגבי שלשת המעלות הנ"ל, אינו סותר למה שכתב הרמב"ם בפיה"מ (ועד"ו ביסוה"ת שם) "שנאמין, כי..

והטעם שמאריך הרמב"ם בהלכות יסוה"ת פ"ז בפרטים רבים בנוגע לנבואות משה, דלכאורה מאי דהוה הוה, ומאי נפ"מ בזה בספר יד החזקה שהוא הלכות הלכות לעם ישראל בכל הדורות. ואם משום שזה נוגע לזמן שלאחר ביאת המשיח כאשר "משה עמהם" (יומא ה,ב. תוד"ה אחד פסחים קיד,ב). הרי יראו זאת אז בפועל ואין צורך שתהיה בזה הלכה עכשיו. ויש לבאר זאת בכמה אופנים:

א. מה שכתב הרמב"ם את הדרגות בנבואה בכלל, וגם את דרגת נבואת משה, הוא מאחר שידיעה זו עצמה היא מ"יסודי הדת", כי מיסודי הדת לידע שהקב"ה מתגלה בדעת והשגת האדם, ולא רק בדרגת הנבואה של שאר הנביאים, שגופם אינו מוכן כל כך לקבלת הנבואה עד ש"יראים ונבהלים ומתמוגגין", אלא עד לגילוי כזה של שלימות הנבואה כפי שהיה בדעתו של משה רבינו, שעמד על עמדו שלם "ונקשרה דעתו לצור עולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים". ועצם הידיעה שהקב"ה מתגלה כך בדעת האדם היא מ"יסודי הדת", ולכן כתב הרמב"ם את העיקר הזה דנבואה בכלל ונבואת משה בפרט, מיד לאחר העיקרים של ידיעת מציאות ה', כיון שהידיעה בזה נוגעת לידיעת התגלות מציאות ה' בעולם, שגילה סודו אל עבדיו הנביאים.

ב. שידיעה זו דמדריגת משה נגעת גם לאמונה בתורה, דאף שהתורה היא למעלה מנבואה, וגם למעלה מנבואת משה. מ"מ מאחר שנבואת משה היתה

---

כולם הם תחתיו במעלה". כי גם השלימות שיתכן שתהיה בהם מעין מעלות אלו, היא רק באופן יחסי בערך דרגת נבואתם.

ולכן, כאשר ביאר הרמב"ם שלא יתכן שהיה בעבר או שיהיה בעתיד נביא אחר במדריגת משה, לא התייחס אל אופן קבלת הנבואה, אלא רק למדריגתה, שמשנה הוא "המשיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושימצא", וכן עד"ז במורה נבוכים הנ"ל ש"השגתו נבדלה מהשגת כל מי שיתאחר אחריו בישראל". שלשונו מורה, דשלימת הנבואה בדרגת משה מתייחסת בעיקר לדרגתו בהשגת הנבואה ולא לגבי אופן קבלתה אצלו. וכמ"ש ג' ביסוה"ת פ"א ה"י: "והודיעו ברוך הוא, מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו, עד שהשיג מאמיתת המצאו", הרי ההדרגה היא על מדריגת ההשגה בנבואתו, שזה מה שמושלל משאר הנביאים שהיו ושהיו.

ועד"ז כתב בפירושו לאבות ד,ב: "משה רבינו ע"ה משיג האמיתיות שלם שבשלמים". ויש לומר, ש"משיג האמיתיות" הוא המעלה דפנים אל פנים, ו"שלם שבשלמים" הוא מצבו בקבלת הנבואה, שהיה גופו מוכן גם לקבלתה של השגה נעלית זו (כי "שלם" הוא גם מלשון "שלום", והיינו שאין סתירה בין גופו להשגתו, בבחי' "נכנס בשלום יצא בשלום" - ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א).

במעלה ומדריגה הכי גדולה, ובשתי הקצוות, גם מצד גילוי הנבואה מלמעלה, וגם מצד אופן קבלתה למטה, כשהוא עומד על עמדו שלם, לכן נבואת משה היא "כלי לגילוי התורה למטה" (וראה מורה נבוכים ח"ג פמ"ה: "שאם אין נביא, אין תורה"). וזהו שתוקף האמונה בתורה היא דוקא ע"י נבואת משה, וכמבואר ביסוה"ת פ"ח ה"ב-ג, בענין נבואת משה ש"בעינינו ראינו ובאזנינו שמענו", ולכן הכופר בתורה הוא "בא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו". שנבואת משה שהיא שלימות הנבואה, מאמתת את אמיתיות התורה<sup>20</sup>.

20) ובוה יוכן הטעם לחשיבות ההדגשה שלא יכול להיות נביא כמשה, ושזהו יסוד באמונת ה', עד שהרמב"ם מונה גם פרט זה ב"ג העיקרים. ויש לומר, שאמונה זו היא הבסיס לאמונה בנצחיות התורה, והיא היסוד לכך שהתורה הזאת לא תהיה מוחלפת ולא יהיה בה תוספת או גרעון.

הדנה הזכרנו לעיל את מש"כ הרמב"ם באגרת תימן, שהבטחת משה שה' יקים "נביא כמוני" אין הכוונה "להיות כמוהו במעלת הנבואה, שכבר אמר ולא קם עוד נביא בישראל כמשה.. הנה התבאר והתאמת שהנביא הזה שהבטיח במקום הזה, אינו נביא שיבוא במצוה ולא יחדש תורה.. שזה משה רבינו רבן של כל הנביאים.. אמר לנו, שלא נשארה מצוה בשמים לתת, ואין שם אמונה אחרת ולא תורה, בלתי זאת".

ועד"ו כתב במורה נבוכים ח"ב פל"ט: "שנבואת משה רבינו נבדלת מנבואות זולתו, נאמר שעל ההשגה היא לבדה נתחייבה הקריאה אל התורה. (ומבאר:) וזה, שזאת הקריאה שקרא משה רבינו לנו (היינו התורה שמסר לנו מהקב"ה) לא קדמה כמותה לאחד ממני שקדם מאדם אליו, ולא התאחזה אחריו קריאה כמותה לאחד מנביאינו, וכן יסוד תורתנו שלא יהיה בלתי לעולם. ולזה לפי דעתנו (היינו אמונתנו), לא היתה שם תורה ולא תהיה בלתי תורה אחת, והיא תורת משה רבינו".

ומוכן מדבריו, שהאמונה בהשגת משה רבינו פנים אל פנים, אינה נוגעת רק להערכת מדריגתו הנבואית הנפלאה של משה, אלו שזוהי האמונה באמיתת התורה ונצחיותה, שלכן נקראת "תורת משה", משום שנמסרה לעם ישראל באמצעות גילוי נבואי של מדריגת משה, לא ע"י מלאך אלא מהקב"ה עצמו ממש בלי שום מסכים ("שלא נשאר מסך שלא קרעו"), וניתנה באופן ברור "במראה ולא בחידות". ושגילוי נפלא זה קיבל משה כשהוא ער ועומד על עמדו שלם, ולא בחלום.

(וכמ"ש ה"אבן עזרא" עה"פ (מיכה ו,ד) ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים: "אשר דיבר ה' עמו פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, פה אל פה ולא בחלום, במראה ולא בחידות. והיא טובה גדולה ונפלאה, כי הדברים ברורים כאב לבנו וכרב לתלמידו").

ומכל זה מובן, שאם נטעה בדעתנו לחשוב, שהיתה פעם או שיכולה להיות בעתיד, עוד התגלות אלוקית "פנים אל פנים", כמו שהיתה למשה, הרי זה ממש כאילו טעינו לומר, שהיתה או שיכולה להיות עוד תורה או הוספה בתורה חס ושלום. שהרי נבואת משה היא ורק היא הכלי לקבלת התורה, ובתורה לא יתכן שתהיה תוספת או גרעון. וזהו שאמרו חז"ל (שבת קד, א) ש"אין הנביא רשאי לחדש

ג. טעם נוסף לחשיבות הידיעה על מעלת נבואת משה<sup>21</sup>, הוא ע"פ מה שנתבאר לעיל, שיש אפשרות של גילוי הנבואה מעין דרגת משה. ויש להוסיף בזה, שאין זה רק בדורות הראשונים אלא גם בזמן הגלות והחורבן, שייך שיהיה כן בפועל "נביא

דבר מעתה", כי השלימות של נבואת משה רבינו היא הכלי לקבלת התורה מהקב"ה. והתורה עם פירושה, כפי שהיא שלימה בחמתו ורצונו של הקב"ה, הועברה למשה בשלימותה בדרגה הכי נעלית שיכולה להיות בנבואה.

ומעתה, כמה נפלא הוא לשון הרמב"ם באגרת תימן הנ"ל: "שזה משה רבינו רבן של כל הנביאים.. אמר לנו, שלא נשארה מצוה בשמים לתת, ואין שם אמונה אחרת ולא תורה בלתי זאת".

וברמב"ן ר"פ ברכה: "שידעו ה' פנים אל פנים לדבקה בו, בעת שתבוא הרוח במשה רבינו. וכן היה בעת מתן תורה.. והנה באר שכל נבואותיו של משה כיום מתן תורה". ובאבן עזרא (תשא לג, כא): "וזה היום שראה משה מה שביקש ("הראני נא את כבודך") היה לו כיום מתן תורה לישראל. ולא הגיע אדם לפניו ולאחריו אל מעלתו".

וזה גופא שהיתה בעולם מציאות כזו של דרגת משה רבינו, הרי זוהי יצירה מיוחדת שברא הקב"ה לצורך נתינת התורה לישראל, כי אין ילוד אשה שיכול להגיע ע"י עבודתו, למדריגה זו שיהיה גופו כלי לקבל הנבואה פנים אל פנים. וכנרמז בהלכות ע"ז פ"א ה"ג: "ומאבת ה' אותנו.. עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים, ושלחו. כין שנתנבא משה רבינו.. הכתיבן במצוות כו". וכלשון הרמב"ן שהובא לעיל: "אשר גדלו ה' להיות אליו פנים אל פנים".

ולכן כתב הרמב"ם במורה נבוכים שם ובפיה"מ לחולין (פ"ז מ"ו) לגבי איסור אבר מן החי וגיד הנשה ומצות מילה: "העיקר הגדול.. שראוי שתדע, כי כל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום, אמנם נעשה זה מציווי ה' ע"י משה, לא מפני שה' ציוה בזה לנביאים שקדמוהו". והטעם שזהו "עיקר גדול", הוא משום שהציווי לנביאים שקדמוהו אינו "תורה". וכמו מצות מילה, שלא ניתנה לאברהם אבינו מאת ה' "פנים אל פנים" כמשה, (וזאת מלבד מה שגם קבלת הנבואה של אברהם אבינו היתה באופן ש"אימה חשכה גדולה נופלת עליו" (כברמב"ם שם ה"ב), ואינו עומד על עומדו (שלם).

21 יש לומר, שהצורך בטעם הנוסף הוא, דאם לא היה שייך כלל שבכל הזמנים תהא נבואה כעין נבואת משה, היה זה חסרון גם באמונה שהאל מנבא את בני האדם. כי אז הענין שדעת האדם יכולה לקבל נבואה אלוקית בלי שיתבטלו החושים וכו', היה דבר יוצא דופן באופן חד פעמי, וא"כ אין זה שייך לטבע בני האדם ולשלימות גילוי מציאות ה' בעולם. וגם היה זה חסרון באמונה בתורה באופן פנימי ומוחשי, כי לא היתה לנו דוגמא של התאחדות הבורא והנברא בזמננו. משא"כ כאשר רואים שיש גם עכשיו נביאים שהם מעין בחינת משה רבינו מקבל התורה, הרי זה מקרב את קבלת התורה למציאות שלנו (אע"פ שאין זה ממש נבואת משה פנים אל פנים, שרק הוא כלי אמיתי לקבלת התורה כנ"ל).

אקים להם מקרב אחיהם כמוך", שיהיה בו מעין שלימות הנבואה דמשה, וכנ"ל (וכבר נתבאר כמה פעמים, שאין זה סותר למחז"ל שמימי בית שני פסקה הנבואה. וראה "אוצר חידושים בש"ס" לסנהדרין ח"א, שנדפס בסופו ליקוט בנושא זה). ובפרט בדורנו עקבתא דמשיחא, שכתב הרמב"ם באגרת תימן "שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח". ולכן יש לדעת עכשיו את ענין הנבואה בכלל ואת דרגת נבואת משה בפרט, כהכנה לגאולה הקרובה.

ד. הרמב"ם (שם פ"ח ה"ב) מבאר ש"כל נביא שיעמוד אחר משה רבינו, אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כו", אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה כו". והרי מובן מכך, שבאמת כל נביא בדרגת נבואתו הפחותה ממשה, ושנצטוינו בתורה לשמוע לו, הוא המשך<sup>22</sup> של שלימות נבואת משה ותורתו<sup>23</sup>.



## "רשות משנה"

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מחבר בעומקה של הלכה, מג"ש כולל מידטאן

[א] בלקו"ש חל"ו פ' משפטים - א מבאר דיש ב' עניינים בשור המועד: [א] העדאה בבעלים; [ב] נקבע טבעו דהשור ליגח, ע"י שנגח ג' נגיחות. וכשיש שינוי רשות דחזר לתמותו, אפשר ללמדו בב' אופנים: [א] מחמת דבטל העדאת בעלים, שיש לו בעלים חדשים, וזהו דעת רש"י; [ב] דנשתנה הנהגת וטבע השור מחמת

(22) וע"פ המבואר כאן שכל נביא הא המשך מנבואת משה, יש לבאר גם את לשון התיב"ע הנ"ל "נביא מביניכון.. דדמי לי ברוח קודשא.. דרוח קודשא בי כוותך". שכל הנביאים נמשכים מנבואתו של משה.

(23) ויש להעיר ממה שנתבאר בעניינים אלו בתורת חסידות חב"ד: ראה "אור התורה" לצ"צ פ' מטות ע' א' ש"ז-ח, שמה שמשנה עמד על עמדו הוא תוצאה מהגילוי דפנים אל פנים, בחינת "נתבא בזה". ועד"ז הוא בד"ה ויאמר ה' אל אברהם פ' לך ה' ע'תה (בהמשך תער"ב פרק שמח). אבל בד"ה בן פורת יוסף תרנ"ז, ע' רצא. וד"ה שופטים ושוטרים תרד"ע (בהמשך תער"ב פרק רחצ), מבואר, שאדרבה בגלל זיכון גופו הטהור לכן היה ראוי לגילוי דפנים אל פנים. וכנ"ל מהאלישיך. וראה עוד בספר הליקוט'ים צ"צ ערך משה ע' א' תרסו, שנבואת המשיח ועם ישראל בדורו תהיה כנבואת משה. ובד"ה הפך ים ליבשה תשכ"ו לכ"ק אדמו"ר מבואר שזוהו היה הגילוי לכל ישראל בקריעת ים סוף. והרבה יש להאריך בישוב הדברים וגם בהתאמתם להמבואר לעיל, ואכ"מ.

שיש לו בעלים חדשים ומתנהגים אתו באופן חדש קרוב הדבר שישתנה טבע השור, וזהו דעת המאירי.

ובהערה 31 כותב: "ואולי י"ל שגם להמאירי יסוד הדין דרשות משנה הוא מצד דין העדאת הבעלים". דאפשר לומר דגם להמאירי יסוד הדבר הוא דבטל העדאתו, ומכיון דהדין תורה הוא שנעשה תם, לכן נשתנה טבעו ג"כ [וכמ"ש "לא-ל גומר עלי"], ע"ש.

(ב) וי"ל הטעם שהרבי כותב על ביאור זה "אולי י"ל" לחוד

ובהקדים: בהא דצריך העדאת בעלים י"ל בב' אופנים: [א] הוא דין בהגברא, דא"א לחייבו בלי העדאה; [ב] הוא דין בחפצת השור, דהגם שטבעו נעשית מועד ע"י ג' נגיחות אינו נקרא מועד אלא כשיש העדאת בעלים.

הנה, בפנים השיחה [אות ג] נקט כאופן הא', ובהערה 29 נותן מקום לאופן הב' [וז"ל: "וגם את"ל דכוונת רש"י ב"העדאתו" היא לדין מועד דהשור, הרי זה רק שבטל דין העדאתו ולא שנשתנה טבע השור"], ע"ש.

(ג) נחזי אנן, לכאורה סברא זו - דע"י שנשתנה הדין תורה נשתנה טבע השור, הוא רק אם הדין תורה הוא על השור [וכאופן הב'], אבל אם הוא דין על הבעלים [וכאופן הא'] לא מסתבר לומר דע"י שנשתנה הדין תורה על הבעלים ישתנה טבע השור, ורק בנשתנה הדין תורה על השור, שנקרא תם, אזי י"ל דהדין תורה פועל על המציאות ונשתנה טבע השור.

(ד) עפ"ז יתורץ דיוקנו, דמכיון דבפנים השיחה נקט הרבי דהעדאה הוא דין הבעלים לחוד - לכן הוצרך לבאר שיטת המאירי דנשתנה טבע השור מצד מציאות העולם [ולא מצד הדין תורה]. אמנם, בההערה, שנתן מקום לעיל לומר דהעדאה הוא דין על השור ג"כ, לכן נותן מקום לבאר שיטת המאירי דמכיון דנשתנה דינו דהשור נשתנה טבעו. ומכיון דלעיל כתב סברא זו בדרך "את"ל" לחוד, לכן נקט ה"נ בדרך "אולי י"ל" לחוד.

ולהוסיף, דדוקא ע"י הביאור בהפנים, מתרץ בהשיחה דיוק ושינוי לשון הרמב"ם, דלפי הביאור בההערה אין חילוק בין מכירה לשאילה.



## אם יש מצוה באכילת מצה כל שבעה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'אגרות קודש' חלק יט (ע' רלד) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "במש"כ בהכרעת אדה"ז בשולחנו או"ח סתנ"ג סי"ד דסגי שימור לשם שבעת ימים תאכל מצות ולא דוקא לבערב תאכלו מצות - דלדעה זו יש מצוה כל ז' באכילת מצה (וכ"כ גם בתורה שלימה במילואים לכרך יא בפ"ה הש"ס פסחים מ, א) ע"כ אאפ"ל כן, כי דעת אדה"ז בזה (שם סו"ס תעה) כהרמב"ם דאין מצוה כלל כ"א בליל הא', וכ"מ גם מסתימת ל' הרא"ש, טוש"ע, אף שהם הם בעלי דעה הב' בסתנ"ג סי"ד, כמצויין שם במ"מ. וכ"מ גם ברמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"ט (עיי"ש במ"מ ובצפ"נ להראצובי)."

אולם ב'לקוטי שיחות' חלק ז (ע' 275) איתא: "על הפסוק ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך, איתא בשער האמונה (פ"כ ואילך) שאכילת מצה דשש"פ משפיעה ומחזקת לאור אבא, "הוי' אלקיך", שהם עוצרים וכונסים לתוכם המצה (ולא כבליל א' - שמהוי' נמשכה המצה) ומה ז' רשות אף ו' רשות שמוז' - נמשך זה גם בששת ימים, עיי"ש. הרי מובן, שזה מה שאכילת מצה זו היא "רשות" הוא למעליותא, שהענין הנפעל ע"י אכילת מצה אז היא נעלית יותר מהענין הנפעל ע"י הכזית מצה בלילה הראשונה שהיא "חובה" [וכדוגמת המבואר בלקו"ת (סוכות פ, ג. שה"ש כד, ב) בענין תפילת ערבית רשות]. וגם זה מה שאין מברכין "על אכילת מצה" לאחר לילה הראשון הוא דוגמת מה שאין מברכים על תש"ר לפי "שא"א להמשיך כו" תו"א נב, ב".

וב'לקוטי שיחות' חלק כב (ע' 276) נאמר בהערה: ראה ביאווה"ז להצ"צ ע' צו, ובסה"מ תרס"ח ע' קעא: צ"ל אכילת מצה גם בהששה ימים ויש בזה קצת מצוה".

בשו"ת 'משנה שכיר' או"ח חלק ב (סי' קפא) [במהדורה החדשה של 'קרן רא"ם'. במהדו' הקודמת סי' קכא] דן בזה אדמו"ר ה"ד, וכתב: "בשערי תשובה (סי' תס בסופו) הביא מכמה מחמירין שלא אכלו מצה כלל אחר ליל הראשון, רק אכלו למעדנים מיני תבשילין, ועיין בספר סגולות ישראל [ספר החיים' (מערכת מ אות פג)], שהביא מכמה גדולי עולם שחשבו למצוה אכילת המצה בכל ז' ימי הפסח, ע"כ דעתו דאין להחמיר כלל בזה.



"ואני אוסיף בזה עם דברי רבינו המהרש"א בערבי פסחים, בחדושי אגדות (קטז), ב. ד"ה כל) דכתב, דאכילת מצה בפסח הוי כאכילת הכהן במנחה, דמורה על קרבתינו לעבודתו, עיי"ש בדבריו הק'. והנה בסוף פ' תצוה (שמות כט, ב, לה) גבי שבעת ימי המילואים כתיב, לחם מצות כו', ועשית לאהרן ובניו ככה כו' שבעת ימים תמלא ידם, ופירש רש"י (ד"ה שבעת ימים) בענין הזה ובקרבות הללו בכל יום. והנה בפסח קרבנו השם לעבודתו יתברך ורוצה למלאות ידנו במצוות כל שבעת ימים כמו שהיתה גבי אהרן ובניו, על כן המצוה לאכול מצות כל שבעת ימים, כן נראה לי בס"ד, ודו"ק", עכ"ל ב'משנה שכיר'. ועיי"ש לעיל גם בס' קסד הערה 8. - ועי' 'פסקי תשובות' (סי' תעה אות יב).

ונראה להוסיף מה שמצאתי ב'תורה אור' ויקהל, ד"ה קחו מאתכם תרומה להוי' וגו' (פט, ג), שכתב רבנו הזקן: "אך להיות הכח הזה בנפש שע"י יומשך בחי' סוכ"ע להיות בבחי' מלכות להחיות נבראים בע"ג, הוא ע"פ מ"ש שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני כו', שכדי לקבל התורה בשבועות פנים בפנים כו' אחרי יציאתן ממצרים שהי' בבחי' אחוריים, נצטוו לספור ספירת העומר ז' שבועות, ובשבוע ראשונה לאכול מצה דייקא . . . וזהו ענין המצה שנצטוו לאכול בשבוע הא' של ספירה, וגם קודם ספירה כי מצה בחי' אתכפייא ובטול, כי המצה אין בה התנשאות להיות תופח ועולה וגם אין בה טעם כמו החמץ, והא בהא תליא כנודע שמי שאין בו בחי' התנשאות אינו רוצה למצא טעם בעבודתו כו'. וזהו ענין המצה לחם עוני לפני קבלת התורה" - הרי בהדיא שיש מצוה "בשבוע ראשונה לאכול מצה דייקא".



## "להבדיל בין הטמא ובין הטהור"

הרב מנחם מענדל רייצס  
קרית גת

בס"פ שמיני: "להבדיל בין הטמא ובין הטהור, ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

ויש לברר למה נקט הכתוב דוקא "חיה" – ולא "בהמה"?

ונראה בפשטות שאין בכוונת הכתוב למעט בהמה, אלא "חיה" כולל כאן אף את הבהמה, וכמפורש ברש"י בתחילת הענין (שמיני יא, ב), ואולי כולל גם את העוף כי "חיה" יכול להיות כינוי כללי לכל הבע"ח.

ועדיין יש להבין, למה בתחילת הכתוב נאמר "בין הטמא ובין הטהור" סתם – ולא פירש שמדובר ב"חיה" או "בהמה"?

אך מובן הדבר ע"פ רש"י, שפירש:

"בין הטמא ובין הטהור .. בין טמאה לך לטהורה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו; ובין החיה הנאכלת – .. בין שנולדו בה סימני טריפה כשירה לנולדו בה סימני טריפה פסולה".

ולפי דבריו מובן בפשטות, שדוקא בחלק הב' של הכתוב מזכיר שם "חיה", כי הנידון הוא בענין השייך לבע"ח עצמו, "שנולדו בה סימני טריפה"; משא"כ בחלק הא' של הכתוב אינו מזכיר "חיה" – כי המדובר הוא בענין השייך להאדם, ולא בנוגע להבע"ח עצמו, וכלשון רש"י "בין טמאה לך לטהורה לך", והיינו, שהבע"ח עצמו אין בו כ"כ שינוי, וכל השינוי הוא בנוגע להאדם. ולכן לא מתאים לומר "להבדיל בין החיה הטמאה ובין הטהורה כו", אלא דוקא "בין הטמא ובין הטהור" בשייכות להאדם.

ועיין היטב בלקו"ש ח"ז ע' 68 ובהערה 15 שם שלכאורה נתכוון לזה.

אך צ"ע בכל זה, כי בפ' קדושים מפורש (כ, כה): "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור" – ושם מפרש רש"י כפירושו כאן: "בין טהורה לך לטמאה לך, בין שנשחט רובו של סימן לנשחט חציו. וכמה בין רובו לחציו, מלוא שערה" [וראה לקו"ש שם בשוה"ג לע' 68];

הרי, שאע"פ שהמדובר הוא באופן השחיטה שע"י האדם, ולא בענין השייך להבע"ח עצמו – "בין טהורה לך לטמאה לך" – מכל מקום מייחס הכתוב הטהרה והטומאה להבע"ח גופא: "הבהמה הטהורה לטמאה"!

ובאמת שבלאו הכי צ"ב למה בפ' שמיני מקדים הטמא לפני הטהור – "בין הטמא ובין הטהור" (וראה לקו"ש שם ע' 69 הערה 20. וכן הוא במשך חכמה על

אתר), ואילו ב' קדושים מקדים הטהור לפני הטמא – "בין הבהמה הטהורה לטמאה".

ואבקש מקוראי הגליון שי' לעיין בזה (ובעוד דקדוקים העולים בעינין זה, ואני בחפזי כתבתי רק נקודת הענין, ותן לחכם ויחכם עוד).



## האם התורה כותבת את טעם הקרבנות? – על פי תורת הרבי

**הרב אליהו שוויכה**

שליח כ"ק אדמו"ר הגוש הגדול צפון תל אביב

בנוגע לטעמי מצוות הקרבנות, יש בראשונים טעמים יודעים על כך, אבל השאלה היא מדוע התורה עצמה לא כותבת את הטעם?

והנה על פי ביאורי הרבי בכמה מקומות, נמצאנו שהתורה כן מרמזת ואף כותבת על זה ובכמה מקומות:

דנה מצינו כמה טעמים, ואחד המרכזיים שבהם זה הרמב"ן, שהקרבנות הם תחליף לאדם ועל כן לאדם לכוון שמה שהיה צריך להיות בו ח"ו מגיע לקרבן, ובכלל צריך הקרבן לפעול באדם קירוב לה'. נמצא שעיקר הקרבנות זה הכוונה. וא"כ קשה במיוחד כיצד התורה לא כותבת על עניין עיקרי שבזה.

וי"ל שרש"י מרמז על כך שהתורה מרמזת על זה:

בתחילת פרשת הקרבנות נאמר "אדם כי יקריב מכס", וכתב על כך רש"י "בקרבנות נדבה דיבר הענין", ולכאורה, מדוע התורה פותחת בדיני קרבן נדבה, הרי יש הרבה סוגי קרבנות והיה מתאים לכאורה לפתוח בדיני קרבנות הציבור (שנכתבים רק בפנחס!), או בדיני קרבנות משמעותיים יותר לכאורה?

אלא שכאן התורה רומזת לנו על טעם הקרבנות, קרבן נדבה ניתן בכוננת הלב ומתוך נדבתו, ובזה בוודאי יש כוונה, ובכך שהתורה פותחת את דיני כל הקרבנות

עם קרבן זה, היא מלמדת אותנו שאת כל הקרבנות צריכים להביא כמו קרבן נדבה, לתת בכוונת הלב – כטעם הרמב"ן.

וזה מה שכותב רש"י "בקרבת נדבה דיבר הענין", ולא דיבר הכתוב כמו שבד"כ, שכל ענין הקרבנות יש לעשותו ב'נדבה'<sup>24</sup>.

**א"כ מצינו מקום אחד בו מרומז טעם הקרבנות.**

טעם זה של הרמב"ן מרומז במקום נוסף:

תורת הקרבנות נפתחת עם הפסוק "אדם כי יקריב מכם", מדוע נאמר הלשון "אדם" שהיא לשון לא רגילה, רש"י כותב על כך שזה בא לרמז על אדם הראשון שלא הקריב מהגזל, וי"ל שיש בזה רמז נוסף: כמו אדם הראשון שהיה לפני החטא "אדמה לעליון", שהביא את הקרבן לא כחובה או כתיקון חטא, אלא רק מתוך רגש לה', כך צריכים להביא את כל הקרבנות<sup>25</sup>.

**א"כ מצינו מקום שני בו מרומז טעם הקרבנות.**

[טעם זה של הרמב"ן הוא משתנה מקרבן לקרבן, שהרי יש הרבה סוגי קרבנות וכל קרבן יש בו פרטים שונים, ולכן כל קרבן בא לבטא משהו פרטי אחר בהתקרבות האדם, קרבן חטאת או מנחה וכיו"ב, אבל יש קרבן אחד כללי שהוא בא לבטא התקרבות כללית של האדם וזה קרבן העצים ( – התנדבות העצים בשביל שיהיו עצים למערכה):

למרות שישנם סוגים שונים בקרבנות, מ"מ התחלת ויסוד כל הקרבנות הם שצריך האדם להיות מוכן למסור את כל מהותו אל השי"ת, ולא רק חלקים מסויימים. וזהו מה שעם כל סוג קרבן, איזו שהיא, שורפים עצים, כי עץ מורה על מהות האדם עצמו – "האדם עץ השדה" (שופטים כ, יט). והרי זה מורה שבכל קרבן נשרף ונמסר לה' לא רק פרטים מסויימים אלא גם "האדם עץ השדה" – מהות האדם עצמו.

(24) לקו"ש חי"ז עמ' 12.

(25) לקו"ש חי"ז עמ' 14.

ומלבד זאת זה מתבטא דווקא בעצים: כל קרבן יש בו תועלת, ואפילו קרבן עולה יש בו תועלת "נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני", אבל בקרבן העצים אין מאומה. ולכן דווקא בו יש מעלה של הקרבן הכללי.

ולכן בהבאת קרבן העצים הייתה שמחה מיוחדת, ולכן הבאת העצים נקראת קרבן ולא מכשיר מצווה, כי זוהי מטרת הקרבנות<sup>26</sup>].

והנה טעם זה של הרמב"ן רש"י מרמז במקום נוסף:

בסוף הדינים על הקרבן הראשון בפרשה נכתב: "ונמצה דמו על קיר המזבח", ומבאר רש"י "ונמצה דמו – לשון מיץ אפים", יש לבאר שבדברי רש"י אלו, בסיום ביאור הקרבן הראשון שמוזכר בתורה – קרבן עולה – מרומז תוכן כללות ענין הקרבנות, שבאים בדרך כלל על חטאים ועוונות ומכפרים עליהם, כי בכתוב "מיץ אפים" מרומז תוכן ענין החטא, וגם ענין התשובה והכפרה על זה.

כל חטא יוצר מעין 'ריב' עם הקב"ה, "שהרי כל הכועס כאילו עובד ע"ז" וזה התוכן בפסוק "מיץ אפיים יוציא ריב" – על-ידי הכעס נוצר מעין 'ריב' ונתק עם הקב"ה. וכאשר האדם שב בתשובה, הוא נדרש לתקן את ה'ריב' הזה, וכיצד מתקנו: כאשר יהודי מביא קרבן ועושה תשובה על העבירה, אז גם "מיץ אפים יוציא ריב", הוא כובש כעסו ומרגיז יצ"ט על יצה"ר ואז יוציא ריב – ריב עם היצה"ר. ולכן כתוב אפים לשון רבים, שיש כעס וריב בזמן העבירה, ויש בתשובה, כשהוא רב עם היצה"ר!

ורש"י מביא פסוק זה דווקא בכדי לרמז על טעם הרמב"ן שהקרבן עניינו תשובת האדם<sup>27</sup>.

[והנה ודאי שגם לפי הרמב"ן שטעם הקרבן זה תשובה יש בקרבן חטאת ואשם גם כפרה ואין זה הטעם היחיד<sup>28</sup>].

(26) לקו"ש חכ"ב עמ' 11

(27) לקו"ש ח"ז עמ' 20.

(28) לקו"ש ח"ג עמ' 944.

א"כ מצינו מקום שלישי בו מרומז טעם הקרבנות.

עד לכאן מצינו ג' מקומות בהם רש"י מרמז על טעם הרמב"ן בתורה.

בלקו"ש חל"ב שיחה ג' הרבי מחלק בפרטיות בין טעם הרמב"ן לטעם ספר הבהיר, שהרמב"ן זה על ידי התבוננות בחומרת המעשה ושהיה צריך להיות בו וכו', ואילו בספר הבהיר הוא שקרבן מלשון קירוב, והוא על ידי זה שאדם יגלה שמציאותו האמתית היא קדושה וממילא מציאות החטא לא אמיתית אצלו, וזה מרומז בכך שהתורה כותבת אדם כי יקריב מכם ולא אדם מכם כי יקריב, שהאם צריך לקרב את עצמו<sup>29</sup>.

נמצא שגם טעם זה מרומז בתורה.

א"כ מצינו מקום רביעי בו מרומז טעם הקרבנות.

והנה ברש"י עצמו ניתן לראות טעם הקרבנות באו"א, ואף הוא מרומז בתורה:

בקרבנות מצינו משהו מיוחד שאין במצווה אחרת, נאמר בתורה כמ"פ, "אשה ריח ניחוח לה", וכיו"ב, ומדוע דווקא בקרבנות? על כך רש"י כותב "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

וי"ל שבכך רש"י מבאר טעם הקרבנות – שאין להם טעם, היינו, בחוקי התורה יש טעם כמוס שאנו לא יודעים ועושים זאת מבלי לדעת, בקרבנות הטעם הוא שאין להם טעם כמוס ועושים זאת רק מכיון שה' אמר, וזוהי מעלה מיוחדת בקרבנות.

ולכן נאמר ריח ניחוח בכל הקרבנות חוץ מקרבנות חטאות<sup>30</sup>, אשמות ותודה, כי בקרבנות אלו מודגש שמביא הקרבנות בשביל סיבת כפרה או הודאה, אבל בשאר הקרבנות שאין שום סיבה מודגש הענין שכל המטרה היא "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"<sup>31</sup>.

(29) לקו"ש חל"ב עמ' 16.

(30) ובחטאת היחיד יש מפני סיבה כמבואר במקור הדברים.

(31) לקו"ש חל"ב עמ' 3.

וההוראה מטעם הרמב"ן: התפילה היא במקום הקרבן, וכמו שבקרבן המטרה היא ביטול האם, גם בתפילה המטרה היא התבוננות בביטול האדם והעולם, איך ש"כלא קמיה כלא ממש חשיבי"<sup>32</sup>.



## חזרת התורה על דיני השבת - על פי תורת הרבי

הנ"ל

מדוע התורה חוזרת כמה פעמים על ציווי השבת?

והנה סוגיא זו מבוארת בתורת הרבי בכמה מקומות שונים, ובצירופם נמצא חידוש. ובהקדים:

בחומש שמות אנו מוצאים משהו מעניין, התורה חוזרת שוב ושוב על ציווי השבת, כמעט בכל פרשה ברצף הפרשות האחרונות יש ציווי על השבת.

בפעם הראשונה זה מוזכר בתורה ברמז: כשבאו למרה נאמר בפרשת בשלח (שמות טו כה) "שם שם לו חק ומשפט" – אומרים חז"ל בסנהדרין ורש"י מביא בתורה "במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם – שבת ופרה אדומה"

הפעם השנייה בפרשת המן, עם ישראל יוצא ללקוט את המן, ביום השישי ירד מן כפול וביום השביעי לא ירד, יצאו ללקוט ביום השביעי ואז הגיע הציווי, "ראו כי ה' נתן לכם השבת. . אל יצא איש ממקומו ביום השביעי וישבתו העם ביום השביעי". (שמות טז כט-ל)

הפעם השלישית בעשרת הדברות "זכור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום השביעי שבת לה' אלקיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך... " (שמות כ ח – יא)

הפעם הרביעית בפרשת משפטים "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר" (שמות כג יב).

הפעם החמישית בפרשת תשא "ויאמר ה' אל משה לאמר ואתה תדבר אל בני ישראל אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם . . . ושמרת את השבת כי קדש היא לכם. . . ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קדש לה'. . . ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורות ברית עולם ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות לא יב).

[בתשא יש פעם נוספת בסוף הפרשה אבל שם זה ציווי נקודתי על שמיטה או על קציר העומר כמבואר ברש"י]

הפעם השישית בפרשת ויקהל בתחילת הפרשה "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה' כל העשה בו מלאכה יומת לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת".

(ויחד עם הפעם הראשונה בתחילת התורה הרי זה כבר שבע פעמים)

וכאן נשאלת שאלה:

למה התורה חוזרת שוב ושוב ולא כוללת ברצף אחד את דיני השבת?

(ושאלה נוספת אם צוו כבר על השבת במרה, כיצד במן חיללו השבת?)

אלא כל פעם התורה מגלה לנו רובד נוסף וטעם נוסף בשבת, יחד מתחבר לנו הכל כתצורך.

בשבת יש כמה טעמים לשמירתה, בקידוש אנחנו אומרים חלק מהם "זכרון למעשה בראשית" – על ידי השבת נזכור שה' ברא העולם ולכן יש שבוע של שבעה ימים, "תחילה למקראי קודש" – השבת היא מקור הקדושה ותחילת הקדושה, "זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת", – השבת היא אות.

וזה אנו למדים מכך שהתורה חוזרת שוב ושוב.



במרה הקב"ה נתן לעם ישראל "מקצת דיני תורה שיתעסקו בהם", לא ציווי השבת, אלא לימוד ענייני השבת כלימוד תורה עיוני ולא כלימוד מעשי פרקטי, וזה הפעם הראשונה שמוזכרת השבת בתורה ברמז "שם שם לו חק ומשפט". אז לא קיימו דיני השבת בפועל ולכן במן חילולו השבת – כי עדיין לא נצטוו.

במן הקב"ה נתן להם ציווי חלק מדיני השבת – רק הדינים הנוגעים ללקיטת המן והכנתו. כלומר דיני שבת הקשורים למן, והרי מן ושבת צועדים יחד שהרי השבת היא מקור הברכה והמן עניינו ברכה – פרנסה<sup>33</sup>.

בעשרת הדברות זה פעם ראשונה שניתנה להם מצוות השבת כציווי מלא וכולל, וזה ניתן באותות וברקים וכו', וכמה מעלות נוספות, שניתן מפי ה' ובמעמד כל ישראל וכו'<sup>34</sup>, אבל הדגש היה רק על אי עשיית מלאכה (איסור שלילי) ומנוחה (ציווי חיובי לנוח<sup>35</sup>).

בפרשת משפטים החידוש הוא שלא רק לעבד אסור לעבוד בשבת, אלא שיש איסור גם לאדון להפעיל את העבד, ואת זה למדים מכך שהתורה כפלה שוב את איסור העבודה לעבדים ולממון<sup>36</sup>.

בפרשות תרומה – תצווה – תשא, נאמרו ציווי המשכן ולאחר מכן נאמרה אזהרת שבת באריכות, ומבאר המדרש (מובא ברש"י) שזה בכדי שלא נחשוב שהקמת המשכן דוחה שבת לכן ה' אמר למשה שוב אזהרת שבת. ומדוע נחשוב שדוחה?

אלא מכיון שעד עכשיו ידוע לנו ששבת זה איסור מלאכה וציווי מנוחה, ומצד שני משכן זה השראת השכינה, לכן היה מקום לחשוב שמשכן ידחה שבת, שהרי השראת השכינה דוחה איסור מלאכה (להעיר מעשה שדוחה לא תעשה). לכן התורה באה לחדש משהו נוסף בשבת, שהשבת זה לא רק איסור מלאכה ומנוחה,

(33) לקו"ש חל"א עמ' 88

(34) לקו"ש חלק י"א עמ' 160

(35) לקו"ש חכ"א עמ' 72. ובזה חידוש על השבת בראשית.

(36) מגיד משנה על הרמב"ם שבת כ' הי"ד. לקוטי שיחות חל"א עמ' 122

אלא גם השראת קדושה בישראל, אות היא. אני ה' מקדשכם, וממילא זה גם השראת שכינה וקדושה ולכן לא דוחה הקמת המשכן<sup>37</sup>.

בפרשת ויקהל מוזכר המשכן שוב, בפשטות כי כעת זה ציווי משה לישראל וכמו שנכפל כל פרשת המשכן, אבל במדרש מופיע לשון "אע"פ שתהיו רדופים וזריזין בזריזות מלאכה" – יש לשמור על השבת. ומה החידוש כעת?

אלא בפרשת ויקהל מדובר לאחר חטא העגל, וממילא יש חידוש כאן בכמה<sup>38</sup>:

הכפרה על חטא העגל זה המשכן, וממילא היה מקום לחשוב שלא נורא אם יזדרזו להקים את המשכן שהרי עם ישראל צריך כפרה ואם זה בא על חשבון הידור שבבת לא נורא כ"כ, ולכן כופלים שוב את אזהרת השבת.

מכיון שבפרשת כי תשא למדנו שהשבת היא אות, ומכיון שהאות נחלשה בחטא העגל, לכן היה צריך זירוז בעניין האות.

חזר שוב על ציווי עשרת הדברות כדי לבאר למה לא דוחה השבת, שהרי את השבת שמעו מה' בעצמו לכן לא ניתן להדחות<sup>39</sup>.

הבדל נוסף הוא שבפרשת תשא השבת באה לאחר המשכן – טפל למשכן, ובפרשת ויקהל באה לפני המשכן – כעניין עיקרי. וכמובן מכאן למדים מלאכות השבת = מלאכות המשכן.

(על פי לקו"ש חלק ל"א עמוד 88. לקו"ש חכ"ו עמוד 260. לקו"ש חלק ל"א עמוד 195. לקוטי שיחות חלק ל"א עמ' 122. לקו"ש חלק י"א עמ' 160. לקו"ש חכ"א עמוד 72).



37) לקו"ש חל"א עמ' 195

38) לקו"ש חכ"ו עמ' 260

39) לקו"ש חי"א עמ' 160

## ביאור מחלוקת התוס' והרמב"ם בהידור מצוות חנוכה – לקו"ש ח"כ

הת' לוי נפרסטק

תלמיד ישיבת תו"ת המרכזית - 770

בלקו"ש ח"כ ע' 207 מבאר המחלוקת (המבואר בכמה ספרים ופוסקים<sup>40</sup>) בין התוס'<sup>41</sup> והרמב"ם<sup>42</sup> אם "מהדרין מן המהדרין" הוא הוספה רק על "נר איש וביתו" או הוספה גם על "נר לכל או"א". ותולה זאת במחלוקת האמוראים<sup>43</sup> אם טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין או טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין. התוס' ס"ל כדיעה הא' דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, ולכן ס"ל ש"מהדרין מן המהדרין" הוא הוספה רק על "נר איש וביתו", היינו שיהיה היכר שריבוי הנרות יהיו כנגד הימים. והרמב"ם ס"ל כדיעה הב' דטעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין, ולכן ס"ל ש"מהדרין מן המהדרין" הוא הוספה גם על "נר לכאו"א". ומביא נפק"מ להלכה<sup>44</sup> בין שתי הדיעות<sup>45</sup> באופן דבידיעבד<sup>46</sup>, ובאופן דלכתחילה<sup>47</sup>.

ואח"ז מבאר המחלוקת בעומק יותר, בגדר השייכות בין "מהדרין מן המהדרין" למצוות נר חנוכה, לדיעה הא' הטעמים דב"ש וב"ה קשורים לימי החנוכה (כנגד ימים

(40) ס' הנותן אמרי שפר (למהראנ"ח) פ' וישב – הובא בברכ"י או"ח רסתרע"א. פר"ח וביאורי הגר"א שם.

(41) שבת כא, ב ד"ה והמהדרין.

(42) הל' חנוכה רפ"ד.

(43) שבת שם.

(44) בפסק הרמ"א סי' תרע"א ס"ב.

(45) ראה גם שפת אמת שבת שם שקו"ט בהנפק"מ בין ב' המ"ד.

(46) אם הדליק נר אחד בליל ב' דחנוכה כמה צריך להדליק בליל ג', לדיעה הא' דטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין צריך להדליק ג' נרות, משא"כ לדיעה הב' מספיק ב' נרות.

(47) אם יש לו שמן רק לב' נרות בליל ג' דחנוכה, לדיעה הא' מכיון שבין כך אינו יכול לקיים "כנגד ימים היוצאין" ידליק נר א' לקיים עיקר המצוה "נר איש וביתו", משא"כ לדיעה הב' דמעלין בקודש ואין מורדין צריך להדליק ב' נרות עכ"פ לקיים החלק ד"ואין מורדין" (ואף דיש ש"י דס"ל ד"בשוין נמי אסור" – ר"ן מגילה כו, א. מאירי שם. דיעה הראשונה בשו"ע או"ח סקנ"ג ס"ד. מ"מ בנדו"ד שא"א להעלות פשוט שטוב יותר להדליק ב' נרות מלהוריד ממש).

הנכנסין או ימים היוצאין), משא"כ לדיעה הב' הם קשורים לענין צדדי (פרי החג, הנהגת האדם בקודש). ובסגנון אחר: לדיעה הא' הנרות הם חלק מהמצוה, ולכן הוא דין בהחפצא דהמצוה, משא"כ לדיעה הב' ה"ז הוספה והידור בהנהגת הגברא, ואינו דין בהחפצא של המצוה<sup>48</sup>.

ועפ"ז ממתיק הדגשת ואריכות רש"י בפירושו בהסוגיא: "פרי החג, מתמעטין והולכים בקרבנות דפ' פנחס. מעלין בקודש ואין מורידין, מקרא ילפינן לה במנחות בפרק שתי הלחם". רש"י מדגיש שלדיעה הב' הטעמים דב"ש וב"ה אינם קשורים לימי החנוכה אלא לענין צדדי: "בקרבת דפ' פנחס" ו"מקרא ילפינן לה במנחות בפרק שתי הלחם" – אינם שייכים וקשורים לימי החנוכה. ועפ"ז מבאר שנפק"מ הנ"ל<sup>49</sup> אינו מוכרח, ומביא נפק"מ הנוגע להלכה בפועל<sup>50</sup>.

#### דיוק בפירוש"י על הסוגיא

ובהערה 22 מבאר הדגשת ואריכות רש"י באופן חיובי (דלא בכהפנים שהוא באופן שלילי), וז"ל: בפשטות י"ל דבא להדגיש דמתמעטים והולכים בקרבנות, היינו דמצינו הענין דפוחת והולך בקודש (ראה חדא"ג מהרש"א שם. פנ"י שם. ועוד), אבל עדיין צריכה ביאור ההוספה "דפרשת פנחס". ע"כ.

#### ביאור ענין חנוכה – לקו"ש חכ"ה

הנהגה בלקו"ש חכ"ה (ע' 243 ואילך) מבאר ענין "זאת חנוכה" (וענין ומצות חנוכה בכלל) ע"פ ביאור החילוק בין דעת ב"ש ודעת ב"ה בכללות התורה ומצוותיה. לדעת

(48) והנפק"מ הוא אם הביאו לו נרות נוספים לאחר שכבר בירך על נר הא', האם הוא צריך לברך על נרות דההידור. כידוע מחלוקת האחרונים בזה, ראה אנציקלופדיא תלמודית כרך טז ע' רעב. וש"נ. אלא שבכמה אחרונים (ש"נ) הסברא לא לברך על הידור מצוה הוא (גם) מצד מעשה הגברא "היכן צונו דלא הוה רק למהדרין" (לשון הפרמ"ג א"א ר"ס תרעו). וראה ביאורי הגר"א סתרע"ז ס"ה.

וראה לקמן בהפנים בענין זה.

(49) המובא לעיל בהערה 8.

(50) כשאין לו שמן לקיים ההידור של הלילה שלפני זה, לדוג' שבלייל ח' אין לו ד' נרות, לדיעה הא' מכיון שזהו חלק מגוף המצוה ידליק כמה שיש לו להוסיף עד כמה שאפשר לו בהמצוה דנר חנוכה, משא"כ לדיעה הב' ידליק רק נר א' שהוא עיקר המצוה "נר איש וביתו", דאם יוסיף על עיקר המצוה נמצא שיעבור על "ואין מורידין". (ולכאורה בזה מתורץ מש"כ בסוף הערה 12 בהשיחה "ועצ"ע בליל ד' ויש לו רק לשני נרות", דזהו לפי ההו"א משא"כ לפי המסקנא).

ב"ש בעניני תורה רעכנט מען זיך מיטן "בכח" מכיון שהתורה שולט על מציאות העולם, היינו, דכשהתורה מדבר על העולם בה"עולם" של התורה ומצד התורה, העיקר הוא ה"בכח" שממש משתלשל המציאות. משא"כ לדעת ב"ה העיקר הוא שהתורה יפעול על האדם כמו שהוא נמצא למטה בגדריו שלו, ולכן נקבע דיני התורה לפי גדרי המקבל – ה"בפועל".

ועפ"ז מבאר למה בחנוכה דוקא מודגש שהלכה כב"ה, מכיון שכללות הענין דחנוכה (שבב"י יש להם הכח אויפטאן א יו"ט) מתבטא בזה ש"ונתן לנו את התורה", הפעולה של תורה (בגדרי ה) מקבל.

### ביאור דיוק הנ"ל

ובהערה 47 כ' וז"ל: ראה תו"א (לד, ב) וסהמ"צ להצ"צ מצות נר חנוכה (עד, ב) ביאור מחלוקת ב"ש וב"ה דב"ש למדין נ"ח מפרי החג "וב"ה סברי מעלין בקודש . דלא דמי ללמוד זה מפרי החג כי חגה"ס הוא דאורייתא . . מלמעלה למטה וא"כ בא ונמשך הגילוי מצד עצמו מלמעלה למטה . . משא"כ בחנוכה שהוא מדרבנן שהם המשיכו להיות גילוי זה וא"כ כיון שממשיכים זה מלמטה אא"פ להגיע . . כ"א מעט . . ואח"כ מעלין בקודש כו" . . עי"ש.

וע"פ המבואר שם יומתק התייך דב' הטעמים שבשבת (כא, ב) דב"ש וב"ה, הטעם דב"ש כנגד הימים הנכנסין וב"ה כנגד הימים היוצאין ("בכח" או "בפועל") עם דיעה הב' "טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה מעלין בקודש ואין מורידין", כי גם בהטעם כנגד ימים הנכנסין ( - אזלינן בתר בכח), היינו לפי שלדעתם עיקר הענין בהמצוה הוא מצד גדרי הנותן, מצד למעלה, שזהו מודגש בדאורייתא, כנגד פרי החג [וי"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) שזהו דיוק ל' רש"י בשבת שם "פרי החג מתמעטים והולכים בקרבנות דפ' פנחס"] . וראה הערה הבאה<sup>51</sup>. ולדעת

(51) ובהערה הבאה 48 כ' וז"ל: ולדעת ב"ש י"ל דס"ל דגם במצות נ"ח (ובכללות מצות דרבנן) ענינן שגם בהן יורגש גדר הנותן, והיינו דגם בזה דהתקינו חכמים נרגש שהוא מצד הציווי ועיקרו מצד התורה. להעיר משו"ת חת"ס (או"ח סר"ח. יו"ד סרל"ג. ועוד. ועיין גם בביאור הרי"פ פעולא לסהמ"צ לרס"ג מ"ע נט-ס) בדעת הבה"ג דעיקר חנוכה הוא מן התורה החיוב לעשות זכר כו' לפי שמצוה לקבוע יום טוב על כל נס ק"ו מיצי"מ, אלא שחכמים קבעו מה לעשות בהם מעין המאורע. ונמצא שעיקר חנוכה הוא מן התורה ופירושו מדרבנן. ולהעיר גם שבכל מצות דרבנן ישנו קיום מ"ע על פי התורה אשר יורוך ול"ת שלא תסור (ראה רמב"ם ריש הל' ממרים). וראה סהמ"צ להצ"צ שם סוס"ב. ע"כ.

ב"ה אזלינן בתר בפועל, לפעול בגדר המטה, ומכיון שנמצא למטה עליו להעלות בקודש. ע"כ.

ועפ"ז מתורץ הקושיא בסוף הערה 22 בהשיחה דח"כ. דהוספת רש"י "בקרבות דפ' פנחס" בא להדגיש דלשיטת ב"ש מצות חנוכה הוי מדאורייתא.

### הידור מצוות חנוכה לב"ה - מה"ת או מדרבנן?

והנה בהערה 23 בהשיחה דח"כ הנ"ל מוסיף<sup>52</sup>, וז"ל: "ואולי י"ל דרש"י בא לפרש שיש בזה חיוב ומה"ת [ולא כבברכות כת, א: גמירי מעלין כו'] (וראה ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג: שמעתי שמעלין כו'). וראה שד"ח כללים מערכת מ"ם כלל קצד. מאסף לכל המחנות או"ח סכ"ה סקי"ב - הדיעות בכמה פרטים בזה".

נמצא מזה לשיטת ב"ה, דעיקר מצות חנוכה הוי מדרבנן (כביאור השיחה בחכ"ה ובהערות), אבל הידור המצוה הוי מן התורה<sup>53</sup> (כמודגש בהערה 23 בהשיחה דח"כ).

ודומה לזה מצינו גם בענין התפילה. דאפי' למ"ד דתפלה מדרבנן, מ"מ חל כו"כ גדרים מה"ת. כמבואר באג"ק חי"ד ע' עג, וז"ל: "דאפשר דתפלה עצמה אפילו תהי' רשות ובכ"ז כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה יונחו עליו כמה גדרים ואפילו מן התורה".

אך יוקשה מביאור הענין ד"מהדרין מן המהדרין"<sup>54</sup> שנתפשט בכל תפוצות ישראל, ונעשה מנהג הפשוט. דמבואר בזה (בהשיחה דחכ"ה), דענין הידור מצוה מורה על השתדלות נוספת בקיום המצוה שבא מצד האדם המקיים את המצוה, שהוא מקיים המצוה לא רק לצאת י"ח בקיום הציווי (מלמעלה), אלא שמוסיף הידור מדילי<sup>55</sup>. ומכיון דמצות חנוכה מדגיש במיוחד מעלת מקבל התורה ומקיים המצוה, לכן נתפשט המנהג פשוט אצל כל בני"י - מצ"ע ולא מצד ציווי השו"ע -

(52) בקשר לסברת ב"ה ד"מעלין בקודש ואין מורידין", דרש"י כ' "מקרא ילפינן לה במנחות בפרק שתי הלחם".

(53) ראה לקמן הערה 17.

(54) ראה לקו"ש ח"ה ע' 449 ואילך (ביאור באו"א).

(55) כשי' הראשונים דהידור מצוה הוי מדרבנן (ואין בזה חיוב מה"ת ואינו מעכב כלל). תוס' מנחות מא ב ד"ה אין; ריטב"א סוכה יא ב; יש"ש ב"ק פ"א סי' כד; מהרש"א שבת קד ב בתוד"ה אר"ח, ועי' שד"ח שם. וכ"מ ד' המאירי שבת קלג ב שכ' דרך הערה אמרו זה אלי ואנוהו כו'.

להיות מהדרין מן המהדרין, מכיון שזהו תוכנם של נרות חנוכה, שזה בא מצד מקבל התורה ומקיים המצוה.

דלפי"ז אאפ"ל דהידור מצות חנוכה – הוספת נרות נוספות – יש בה חיוב ומה"ת, דא"כ, איך מודגש בזה צד המקבל.

ובאותיות אחרים: לכאורה יוצא דלפי המבואר בחכ"ה, תוכנם של נרות הנוספות לשיטת ב"ה ש"מעלין בקודש ואין מורידין", זה ענין שבא מצד היהודי עצמו, ולא משום איזה חיוב מה"ת. משא"כ לפי המבואר בח"כ, נרות הנוספות הם מצד חיוב התורה ד"מעלין בקודש ואין מורידין".

### אופן קיום הידור מצוות חנוכה לב"ה

ויש לבאר בהקדם, ע"פ המבואר באג"ק חי"ד ע' קכה<sup>56</sup>, וז"ל: "ואין מספר לענינים של רשות אשר באופן עשייתם ישנם חיובים ואיסורים דאורייתא, וכמו שכתבתי במכתב לאחד ז"ע, אשר אפשר דגם למ"ד קבורה אינה מן התורה ובכ"ז אין קוברין רשע אצל צדיק יהי' מן התורה". והיינו שלעצם הענין (המצוה או ההידור – כבנדו"ד כדלקמן) אין שום חיוב מה"ת, אבל באופן עשיית וקיום הדבר ישנם חיובים מה"ת.

ולפי"ז יש לבאר במצוות חנוכה לדעת ב"ה, שגדרה של המצוה היא מדרבנן ואין שום חיוב מה"ת בעצם המצוה וגם לא להדר בהמצוה<sup>57</sup>, אבל לאחרי שכבר מחליטים להדר בהמצוה או חל החיוב מה"ת ד"מעלין בקודש ואין מורידין".

ולפי"ז לא קשה מידי, דזה שנתשפט המנהג לקיים מצוות חנוכה באופן ד"מהדרין מן המהדרין" אין בזה שום חיוב אלא מנהג בעלמא (כמבואר בחכ"ה). אבל לאחרי שמקבלים על עצמנו להדר בהמצוה, סוברים ב"ה שעכשיו כבר חל עלינו חיוב התורה ד"מעלין בקודש ואין מורידין" (כמבואר בהערה בח"כ).

(56) מכתב שבא בהמשך להמכתב המובא לעיל בהפנים.

(57) ראה לעיל הערה 16.

### החילוק בין "מהדרין" ל"מהדרין מן המהדרין"

והנה, ישנם ראשונים הסוברים דהחוב בהידור מצוה היא מדאורייתא<sup>58</sup>, ונלמדת ממש"נ זה אלי ואנוהו<sup>59</sup>. ולשיטתם לכאורה קשה ביאור הנ"ל.

וי"ל דגם לשיטתם אינם קשה, דבאמת יש לומר, שבכדי לקיים הידור מצוות חנוכה סגי "מהדרין" (להוסיף נר לכאו"א), ואין צורך כלל בהענין ד"מהדרין מן המהדרין". ולכן, אף שלשיטתם הידור מצוה הוי מה"ת, מ"מ קיום ההידור ד"מהדרין מן המהדרין" אינו אלא מנהג בעלמא. וכמבואר בלקו"ש חכ"ה ע' 249, וז"ל: בכלל געפינט מען צוויי אופנים בקיום מצוה - קיום המצוה (סתם) און קיום מצוה בהידור; ביי גרות חנוכה געפינט מען א חידוש: נוסף לקיום באופן של "מהדרין", איז דא - "מהדרין מן המהדרין" ע"כ. והיינו, דאף שהידור מצוה היא חיוב מה"ת, מ"מ יש שיעור לחיובה מה"ת, ומה שמסיפים יותר משיעור זה, בזה אין חיוב כלל<sup>60</sup>. ולפי"ז נמצא, דהידור מצות חנוכה ד"מהדרין" הוי מה"ת, אבל ההידור ד"מהדרין מן המהדרין" אין בו חיוב כלל.

ובאו"א קצת י"ל ע"ד מש"כ בס' יקר אבן שתי' סי' כו, וז"ל: "דיש אומרים דגוף ההידור הוא מן התורה, רק מה שאמרו עד שלישי, שיעור זה הוא מדרבנן". והיינו דהידור מצוה היא חיוב מה"ת, מ"מ אין חיוב בשיעורו<sup>61</sup>.

58) ראה אנציקלופדיה תלמודית הערות כרך ח טור רעב. משמעות הראב"ד בהשגות על המאור סוכה פ"א באגד לולב; חי' אנשי שם לרי"ף ברכות סופ"ז בתנ"י; ב; שאג"א סימן נ לדעת הרמב"ם. ועי' חת"ס ח"ו בחי' לר"פ לולב הגדול, ועי' שד"ח כללים מע' ז כלל יב.

59) ולשי' הראשונים דהוי מדרבנן, פסוק זה אינו אלא כאסמכתא. ועי' לעיל הערה 16.

60) רבנו יהונתן בשמ"ק ב"ק קטו א, ע"פ חולין קי ב. ומשמע שעד שלישי כופים, ועי' שו"ת חות יאיר סי' קפו ושו"ת בית לוי ח"ב סו"ס מזה שעל הידור מצוה אין כופים, וגם מה שמשמע שיותר משלישי יש מצוה של לפנים משהו"ד בפ"י ר"ח מבואר שהוא רשות וכ"כ בשעה"צ של המ"ב ס"ק ז בש"י רש"י ושאר ראשונים. באר היטב או"ח סי' תרנו סק"ו. ועי' שד"ח שם.

61) ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ח טור רפא. עי' בבאור הלכה ר"ס תרנו ועי' בכורים יעקב ר"ס תרנו בד' הרי"ף ובד' הרמב"ם דלענין חיוב הדור מצוה לא ניתן שום שיעור.

וראה כפות תמרים סוכה כט ב בד' רש"י; אורים גדולים לימוד יט. שעיקרה הידור מצוה מה"ת והתורה מסרה לחכמים להכריע מתי מעכב ועד כמה וכו'.



## ברכת המצוות על הידור מצוה

אלא שעדיין צריך ביאור קושיית הפוסקים איך אפשר לברך על נרות הנוספות לאחר ששכבר בירך והדליק באותו הלילה הנרות שהיו לו<sup>62</sup>, שהרי הברכה מברכים על עיקר המצוה. ובנוסף לזה, הרי אין מברכין על הידור מצוה<sup>63</sup>.

ובהערה 23 בהשיחה דח"כ בהמשך למש"כ "ואולי י"ל דרש"י בא לפרש שיש בזה חיוב ומה"ת" מוסיף "ועפ"ז מתורצת קושיית הפוסקים<sup>64</sup> דאין לברך על הידור".

ולכאורה איזה הבנה ניתוסף בזה, דאמת ש"מעלין בקודש ואין מורידין" הוי חיוב מה"ת, מ"מ אין זה ממצוות חנוכה עצמה אלא הידור והוספה על המצוה, וא"כ עדיין צריכים לברך על עיקר המצוה דוקא.

ויש לבאר בד"א, דבהידור מצוות חנוכה יש חידוש על שאר הידור מצוות, והוא, דאף להשי' דס"ל דהידור מצוה הוי מדרבנן, מ"מ בהידור מצוות חנוכה לשי' ב"ה דיש כאן חיוב מה"ת ד"מעלין בקודש ואין מורידין" הוספת ההידור ד"מהדרין מן המהדרין" פועלת שנרות הנוספות נעשים חלק מהמצוה עצמה. דהחיוב ד"מעלין בקודש ואין מורידין" בנר חנוכה, הוא שחייבים להוסיף במצוות הדלקת נר חנוכה עצמה, ואף את"ל שהנרות אינם נעשים חפצא של מצוה, מ"מ הדלקתם הם חלק מהמצוה עצמה מכיון שהתורה ציוה להוסיף בהם. נמצא שכשמדליקים נרות הנוספות הר"ז חלק מעיקר המצוה.

ובענין זה, ש"מהדרין מן המהדרין" נעשית חלק מהמצוה עצמה, ראה גם מש"כ בהערה 58 בהשיחה דחכ"ה, וז"ל: "והיינו שבנ"י הוסיפו בגוף ועצם המצוה, ע"י הידור המצוה שלהם. . משא"כ ההידור מצוה סתם"<sup>65</sup>.

ובדרך אפשר אולי יש להוסיף ביאור בכ"ז, שזה שבנ"י הוסיפו בגוף ועצם המצוה ע"י הידור המצוה שלהם, פירושו שפעלו בהידור ד"מהדרין מן המהדרין"

(62) המקרה שמובא לעיל בהערה 9.

(63) פר"ח סו"ס תרעב. ע"י פמ"ג אשל אברהם ר"ס תרעו ומחצית השקל שם.

(64) ראה לעיל הערה 9.

(65) ובהערה שלאח"ז כ', וז"ל: "וה"ז בדוגמת העילוי במנהגי ישראל (היינו שישראל מוסיפים בתורה) גם על דברי סופרים".

שהיא חלק בלתי נפרדת ממצוות נר חנוכה (חלק מעצם המצוה). והיות שיש חיוב מה"ת ד"מעלין בקודש ואין מורדין", לכן חייבים להוסיף בעצם המצוה דנרות חנוכה.

נמצא שההידור ד"מהדרין מן המהדרין" [שהוא מיוסד על החיוב ד"מעלין בקודש ואין מורדין"] נברות חנוכה היא בעיקר המצוה, "ועפ"ז מתורצת קושיית הפוסקים דאין לברך על הידור".



## הש"ץ מוציא עם שבשדות אף שאינם בביהכנ"ס (גליון)

הת' מנחם מענדל אלטיין

תלמיד ישיבת תו"ת המרכזית - 770

בנוגע שיחת כ"ק אדמו"ר בכ' אב תשי"ב (תו"מ חלק ו' ע' 110), שאין לומר שהחזן מוציא מי שאינו בקי מדין 'שומע כעונה', שהרי החזן מוציא גם ה'עם שבשדות' שאינם שומעים תפלתו, ואשר לכן מבאר כ"ק אדמו"ר שהחזן מוציא הקהל ע"ד שהמלך מוציא כל ישראל במצוות המלך<sup>66</sup>, וע"ד שה'אנשי מעמד' מוציאים כל ישראל ב'עמידה' על הקרבנות ציבור והקרבת תמיד, מפני שחיובים אלו מוטלים על הכלל ולא על היחיד, ושליח הכלל מוציא כולם, וכמו"כ תפלה - בנוגע 'אינו בקי' או 'עם שבשדות' - היא חובה שמוטלת על כלל הציבור, והש"ץ הוא שליח הכלל.

הקשיתי בגליון דיו"ד שבט השתא, שהרי ההלכה בכל התפלות (לבד מוסף דר"ה) היא כחכמים שאין הש"ץ מוציא ה'עם שבשדות', וא"כ מהי ההכרח בנוגע תפלות כל השנה שהש"ץ מוציא מי שאינו בקי ששומע תפלתו (שבזה מודים חכמים) ע"ד ה'אנשי מעמד', ולא מדין 'שומע כעונה'<sup>67</sup>?

66 גם בשיחות קודש מובא דוגמא זו, לקמן בהנחה.

67 בנוגע הקו"א בתניא (ד"ה 'הנה לא טובה השמועה') בו כותב אדה"ו שאלו שמתפללים בעצמם ואנוסים מלשמוע חזרת הש"ץ וקדושה וקדיש, אין להם למהר תפלת המנין בכדי שישמעו הנ"ל, כיון שהש"ץ מוציא יד"ח אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש, ומביא רא' ע"ז ממה דאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאנסי ויוצאים יד"ח תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאילו

וע"ז כתבתי שיש לבאר בב' אופנים: 1) גם חכמים מודים שמצד עצם גדר התקנה של תפלה, היתה צריכה להיות בעיקר חובת הכלל והציבור שמתקיימת בחזרת הש"ץ, והם חולקים על רבן גמליאל הפוסטור גם הבקי ששומע חזרת הש"ץ רק מפני סברא בתקנת תפלה הנוספת על עצם החובה, 'דמסתבר שכל אחד יהא מבקש רחמים על עצמו', ומפני סברא זו נתקנה תפלה כחיוב על כ"א (ומפני שכך נתקנה, גם מי שאינו בקי שבו אין סברא שיקבש בעצמו, שגם אנוס מלבוא לבהכ"נ, אינו יוצא בחזרת הש"ץ, כיון שלא תקנו תקנה מיוחדת נוספת לפטרו מחיוב היחיד בתפלה).

2) שאף שחכמים סוברים שלגבי תפלה בפיו כל גדר התפלה היא חובת היחיד, ומפני הסברא 'דמסתבר שיהא כ"א מבקש רחמים ע"ע' תקנו תפלה לכתחילה באופן כזה, הרי לגבי יציאת יד"ח תפלה ע"י שמיעה מאחר, מודים שנתקנה מלכתחילה כחובת הציבור שמתקיימת דוקא ע"י הש"ץ, בכדי שתהי' התפלה כדבעי - כמבואר בשו"ע ד'ר ס' תקצ"ד ד'אין נכון לבקש ע"י שליח אא"כ הוא שליח ציבור'. (וחולקים על ר"ג בנוגע 'עם שבשדות' רק מפני שלדעתם תפלה נתקנה רק בב' אופנים אלו, בפיו או שמיעה ברוב עם, ולכן אפילו מי שאינו בקי מה'עם שבשדות' אינו יוצא בחזרת הש"ץ, דלא תקנו תקנה מיוחדת בשבילו).

שעפ"ז שחכמים מודים לרבן גמליאל בזה שעצם התפלה או שמיעת תפלה הוא חובת הש"ץ, שפיר יש להביא ראי' מדעת ר"ג לגבי עם שבשדות, לדעת חכמים בנוגע לזה שאינו בקי יוצא בחזרת הש"ץ, כי סיבת מחלוקתם על ר"ג הוא מפני סברות נוספות על עצם גדר התפלה, ולכן בהפטור של ר"ג לה'עם שבשדות' רואים בהדיא דעת כולם בנוגע עצם גדר התפלה.

והמקור לזה שחכמים מודים - כאחד מב' אפנים אלו - הוא מהדין בסקכ"ד סוס"א, שאין היחיד מוציא מי שאינו יכול להתפלל בעצמו, ואם תפלה היתה לגמרי חובת היחיד מדוע אינו יוצא ע"י שומע כעונה ככל הברכות? ואדה"ו שם מציין

---

שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל', לא קשה 'שמכיון שבכל ימות השנה הלכה כחכמים שה'עם שבשדות' אינם יוצאים יד"ח בחזרת הש"ץ, מהי הראי' שאלו שאינם שומעים חזרת הש"ץ מפני אונס יוצאים בחזרת הש"ץ גם לשיטת חכמים?, שהרי מדובר שם בנוגע ענינים שהם חובת הכלל והציבור לכו"ע, - חזרת הש"ץ, קדושה וקדיש, וגם לחכמים ענינים אלו לגבי אלו דאניסי הם כמו 'תפלת שמו"ע עצמה' לגבי עם שבשדות דאניסי לדעת רבן גמליאל.

לסנ"ט, ושם ס"ד מבואר הטעם כאופן הב' הנ"ל לגבי דין זה בברכות ק"ש, ובאמת האופן השני מפורש לגבי דין זה בתפלה בדברי אדה"ז בסי' תקצ"ד.

ועפ"ז נמצא, שגם לדעת חכמים אין זה ש'אינו בקי' יוצא חובת תפלתו בחזרת הש"ץ מדין 'שומע כעונה' גרידא, דא"כ היה יוצא גם מיחיד. אבל לאידך אינו יוצא בלא 'שומע כעונה' (וזהו ההסברה בתשובת כ"ק אדמו"ר שפרסם הרב שפירא דיש בזה דין שומע כעונה, כמ"ש ברמב"ם והכס"מ ובשו"ע אדה"ז), כי<sup>68</sup> אם אינו שומע ועונה לחזרת הש"ץ, מראה בעצמו שאינו חלק מהציבור והש"ץ אינו שלוחו, ואיך יוציא.

וע"ז יש להעיר, שבלקו"ש חכ"ד עמוד 95 ובהערה 6 שם, מביא הרא"ש שכותב בשם הרי"ף גיאות שהטעם של חכמים שאינם פוטרים הבקי ע"י שמיעת חזרת הש"ץ, הוא לא מפני הטעם שהובא לעיל (מהר"ן בשם הירושלמי) 'דמסתבר שכ"א היא מבקש רחמים ע"ע', כ"א מפני שלשיטת חכמים תפלה נתקנה לכתחילה בעיקר כחובת כל יחיד להתפלל ביחד, דתפלה כדבעי היא דוקא בתפלת לחש, כשיש ריבוי מתפללים ביחד, מעלת ה'כמות', ולא ע"י שמיעת חזרת הש"ץ שבה יש מעלת ה'איכות'.

ולשיטה זו אין לומר כאופן הראשון דלעיל שהטעם לדעת חכמים שיחיד אינו מוציא 'אינו בקי' שאינו שייך לבקש רחמים ע"ע, הוא מפני שחכמים מודים שמצד עצם גדר התפלה, תפלה היא חובת הכלל, ושנתקנה כחובת היחיד לדעתם רק מפני סברא נוספת הנ"ל שאינה שייכת בנידון 'אינו בקי', ולכן נשארה עצם התקנה שהוא חזרת הש"ץ, - כי הסברא של הרא"ש היא שעצם התקנה היתה תפלות לחש, דמפני מעלת הכמות תקנו תפלה מלכתחילה באופן שיש בה ריבוי כמות.

68) ע"ד המבואר באג"ק ח"א עמוד מ"ד גם בדעת ר"ג, שגם הוא אינו פוטר בני העיר שלא באו לבהכ"נ מפני ש'כיון דלא אניס ואעפ"כ לא סידר תפלתו ה"ז מעין בעל כרחו, ואין מזכין (מתפללים בשבילו) לאדם בע"כ, והיינו לפי המבואר באג"ק שם שהטעם שלר"ג הש"ץ מוציא ה'עם שבשדות' הוא מכיון שתפלה 'היינו בקשת צרכי האדם' שייך בזה 'זכין לאדם שלא בפניו'. ולכאורה לפי המבואר בהשיחה הנ"ל שהפטור ד'עם שבשדות' הוא ע"ד מצוות המלך, הביאור בזה שבני העיר אינם יוצאים חובת תפלתם בחזרת הש"ץ גם לר"ג הוא עד"ז, ככפנים. ולהעיר: באג"ק כותב 'ואעפ"כ לא סידר תפלתו', ומשמע שקאי לשיטת תוס' והרמב"ם שהפירוש ב'עם שבשדות' הוא שבאו לבהכ"נ והיו אנוסים מלסדר תפלתם מקודם, ובני העיר היינו שלא סידרו תפלתם מקודם ולא היו אנוסים בכך. אבל לכאורה הצורך בהביאור ד'זכין לאדם שלא בפניו' הוא רק אם הפי' בעם שבשדות הוא שלא באו לבהכ"נ, כפירוש"י שהובא בתוס' וכהלהכה.

ולשיטתו צ"ל כאופן השני, שהיחיד אינו מוציא 'אינו בקי' כיון שבנוגע ליציאת ידי חובת תפלה ע"י שמיעה תקנוהו כחובת הכלל, באופן היותר מתאים לתפלה להקב"ה - 'ברוב עם', וכך נתקנה מלכתחילה, ולא שייך לשנות מתקנה זו ולצאת מיחיד ע"י שומע כעונה, וכמבואר בסי' תקצ"ד.

ולאידך יש להעיר, שע"פ המבואר בהערה 6 81 שם יוצא (עכ"פ שיש צד) בשיטת הר"ן כאופן הראשון, דמקשה על הרמב"ם שמשמעות לשונו (הל' תפלה פ"ח ה"ד) "וכיצד היא תפלת הצבור יהי' אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים" היא שעיקר ענין תפלה בצבור הוא חזרת הש"ץ, והרי פסק הרמב"ם כחכמים שה'בקיאים' אינם יוצאים בחזרת הש"ץ, ואם ההסברה בשיטת חכמים הוא שעיקר תקנת תפלה בצבור היא חובת היחיד מפני מעלת ה'כמות', כהרא"ש (וכאופן השני), יש בזה סתירה.

וע"כ מבאר שהרמב"ם<sup>69</sup> ס"ל כשיטת הר"ן שטעם חכמים שאינם פוטרם ה'בקי' ע"י חזרת הש"ץ הוא מפני סברא נוספת על עיקר תקנת תפלה בצבור, 'שיהא כ"א מבקש רחמים ע"ע', אבל מצד עצם תקנת תפלה בצבור עיקר ענינו הוא חזרת הש"ץ, וכמו שכן הוא לשיטת ר"ג מצד מעלת ה'איכות'.

והרי זוהי האופן הראשון הנ"ל, בהטעם שהיחיד אינו מוציא 'אינו בקי', שהוא מפני שגם חכמים מודים שמצד עיקר תקנת תפלה היא חובת הציבור והכלל, והטעם שאינם פוטרם ה'בקי' בחזרת הש"ץ הוא מפני סברא נוספת 'שיהא כ"א מבקש רחמים ע"ע', וכשסברא זו אינה שייכת, כגון ב'אינו בקי', נשאר התקנה כמו שהיא מצד עיקר ענינה, שהוא חובת הכלל שמתקיימת ע"י חזרת הש"ץ.

ב'. להעיר שבנוסף להשיחה הנ"ל בה נאמר שאין לומר שפטור 'אינו בקי' לדעת חכמים הוא מדין שומע כעונה גרידא שהרי לדעת רבן גמליאל הש"ץ מוציא העם שבשדות, גם באג"ק חלק ג' אגרת מספר תמ"ד כתב כ"ק אדמו"ר כן, בנוגע סברת

69) ובוה מפורש שאף שהרמב"ם מפרש 'עם שבשדות' דהיינו ששומעים חזרת הש"ץ, ואנוסים בזה שלא יכלו לסדר תפלתם, ולדעתו אלו שאינם שומעים חזרת הש"ץ אינם יוצאים בה אף שאנוסים, מ"מ גם הוא מפרש שתפלה היא בעיקרה חובת הכלל ע"ד קרבנות ציבור ומצוות המלך (ודלא כמ"ש בגליון העבר). ואעפ"כ לדעתו גם ה'אינם בקיאים' שאינם שומעים חזרת הש"ץ באונס אינם יוצאים יד"ח בה גם לדעת ר"ג, ואולי הביאור הוא דמכיון שבנוגע בני העיר אם אינם שומעים חזרת הש"ץ אינם יוצאים דמראים בעצמם שאינם חלק מהציבור, תקנו חזרת הש"ץ באופן שמוציא רק 'שומע כעונה', ולא תקנו תקנה מיוחדת שבביל אנוס מלבוא לבהכ"נ. ודוחק.

הנמען שיש לדמות חלוקת הש"ס בי"ט כסלו לזה שהש"ץ מוציא מי שאינו בקי ע"י שומע כעונה, וגם בחלוקת הש"ס י"ל עד"ו, שמי שלומד מסכת אחת נחשב שומע ללומדי המסכתות האחרות.

ע"ז כתב כ"ק אדמו"ר "ומש"כ דבקי מוציא כו' מפני דשומע כעונה - לכאורה אינו דהרי מוציא גם עם שבשדות, ואינו, דאינו שייך חלוקת הש"ס דתימא הוא לומר שגם עם שבשדות יקחו חלק בהשכר". כלומר, שאין לדמות חלוקת הש"ס לתפלה, דבתפלה אין הטעם משום שומע כעונה (גרידא), שהרי מוציא גם העם שבשדות, ואין אפילו קס"ד שיתכן חלוקת הש"ס כזה שגם העם שבשדות יקבלו שכר ע"ז. ולכן לומד רבינו שבחלוקת הש"ס כ"א מהלומדים נחשב כלומד כל הש"ס מענינים אחרים, ראה אג"ק מס' תל"ח ותתס"ט.

ולכאורה גם בזה ההסברה הוא כנ"ל, דמזה שר"ג פוטר העם שבשדות רואים שפטור 'אינו בקי' בתפלה הוא ענין אחר מחלוקת הש"ס, והרי בנוגע לגדר זה של שמיעת 'אינו בקי' מודים חכמים לר"ג דהוי חובת הכלל, מה שאינו שייך בנוגע לימוד גמרא שבחלוקת הש"ס.



# אגרות קודש

## הערות ב'אגרות קודש'\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

לרגל מלאת שלושים שנה מעת שהחלה להופיע סדרת "אגרות קודש" של הרבי (ניסן תשמ"ז – תשע"ז) באנו להעיר בזה כמה הערות ב"אגרות קודש", וכדלהלן במרוצת דברינו בס"ד.

### סוד מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים

א. באגרות קודש ח"ב עמ' קז-קח מבאר הרבי ענין משלוח מנות ומתנות לאביונים בעבודת ה' וזלה"ק:

"אמרו רז"ל במצוות ימי הפורים ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם (מגילה ז, א).

וי"ל הביאור ע"ד החסידות בזה: ידוע אשר בפורים הי' נס בהצלת הגוף והנפש גם יחד (משא"כ בחנוכה שלא היתה אלא הצלה מגלות רוחני - תורה אור רד"ה ענין חנוכה. וראה ג"כ לבוש הובא בט"ז או"ח סימן תע"ר סק"ג). וזכו לזה ישראל ע"י מסנ"פ על קדוש השם שנתדבקו בו ית' בבחי' רצון פשוט שלמעלה מהשכל והשגה, שהרי אם רצו להמיר דתם לא הי' המן עושה להם כלום שלא גזר אלא על היהודים, וכמ"ש כ"ז בארוכה בדא"ח בדרושי פורים.

והנה תכלית המסנ"פ הוא שישפיע על חיו היום-יומיים, היינו שרק נפשו האלקית תהי' המושלת על גופו ונפשו הבהמית. והממוצע ביניהם היא נפש השכלית, וכמ"ש בד"ה רבא חזיא (דשנת תר"צ לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א כשהי' בארצה"ב פעם הא') ובכ"מ.

(\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.)

והנה אין עני אלא בדעת ואין עשיר אלא בדעת. ולכן נפש השכלית (ואצ"ל נפה"א) אין לקרותם אביון באמת לאמיתו משא"כ הגוף ונה"ב.

וזהו שנצטוו ישראל אחרי מסנ"פ אז במצוות המרמזות שהמסנ"פ צריכה נפה"א להמשיך בנה"ב והגוף – מתנות לאביונים ושני אביונים דוקא. ומשלוח מנות איש לרעהו – נפש השכלית שנק' רע לנפה"א, שלכן היא יכולה להיות ממוצע וכמבואר בד"ה הנ"ל (שתי מנות דוקא כי אין השכל שכל אמיתי אלא א"כ בא למסקנא ע"י שדן מתחילה ע"ד סברא וגם היפוכה, חסד ודין, קושיא ותירוץ. שזהו ענין השכל וכמבואר בכ"מ). עכלה"ק.

ב. ויש להעיר בזה דהנה במגילה ז, א ואילך [מיד לאחר שמביא בגמרא שם הך דינא דבעינן שתי מנות לאיש אחד למשלוח מנות ושתי מתנות לשני בני אדם למתנות לאביונים] איתא "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" [כ"ה הגירסא בגמרא שלפנינו, וכבר שקו"ט המפרשים ז"ל אם גרסינן ליה להך 'ומתנות לאביונים' אם לאו, ואכ"מ].

ויעויין גם בירושלמי פ"ק דמגילה ה"ד דאיתא שם בזה"ל "ר' יודן הנשיא שלח ליה לרבי הושע'י רבה חד עטם וחד לגין דחמר, א"ל קיימת בנו מתנות לאביונים, חזר ושלח לי' חד עגל וחד גרב דחמר ואמר לו קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו" עיי"ש [וכבר שקו"ט המפרשים ז"ל בביאור טעם חילוקי הגירסאות דהבבלי והירושלמי, דבבבלי מבואר ששלח רק פעם אחת משא"כ בירושלמי ששלח ב' פעמים, ואכ"מ].

ומעולם תמיהני בביאור כוונת לשון הגמרא דקאמר ליה רבי אושעיא לרבי יהודה נשיאה "קיימת בנו רבינו וכו'", דלכאורה מה כוונתו בהך "בנו" ומאי קמ"ל בזה וצ"ע.

ושו"ד שכן כתב לדייק גם בספר 'קרנן תודה' למגילה שם וז"ל "ותמוה . . למאי נקט קיימת בנו, האי בנו מיותר, הול"ל קיימת ומשלוח כו" [ועיי"ש מש"כ ליישב בזה].

ג. ולחידודא י"ל דלהמבואר בדברי רבינו בסוד ענין מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ע"ד החסידות דהיינו להמשיך בחינת המסנ"פ הן בנפש השכלית [בחינת משלוח מנות] והן בהגוף ונפש הבהמית [בחינת מתנות לאביונים], הנה לפ"ז י"ל



בדרך הדרש והרמז עכ"פ דכל זה מרומז בלשון הגמרא [בהוא עובדא שהביאה הגמרא מיד בהמשך ליסוד הדין דמשלוח מנות ומתנות לאביונים, די"ל דמבואר בזה תוכן הענין דשתי מצוות אלן] דקאמר ליה רבי אושעיא "קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".

והיינו דזהו כל תוכן הענין דמשלוח מנות ומתנות לאביונים, שהוא להמשיך [היינו, להחזיק ולקיים] בחינת המסירת נפש שתהיה "בנו", אצלנו, כלומר, בתוך הנפש השכלית שלנו, בגופנו ובנפש הבהמית שלנו.

ד. והנה יעויין באגרות קודש שם שמסיים רבינו וזלה"ק:

"והנה סוג בתורה שיהי' כולל בתוכו ענין בשביל נפש השכלית נפה"ב וגם הגוף – הם הם שיחות כ"ק האדמו"רים הכוללים: א) שכליים עמוקים. ב) הוראות במדות טובות והרגש הלב. ג) ספורים והנהגות במעשה לפועל.

ואשרי האיש אשר זכה לקיים משלוח מנות ומתנות כהנ"ל לרבים". עכלה"ק.

ולהמבואר אולי י"ל ע"ד הרמז דגם תוכן ענין זה מרומז בדברי הגמרא דקאמר "קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", והיינו דעל ידי כוחו ועניינו של רבינו, הם הם "שיחות כ"ק האדמו"רים", ניתן לקיים על ידי זה "בנו" הן הענין דמשלוח מנות [נפש השכלית – "שכליים עמוקים"], והן הענין דמתנות לאביונים [אביון הא' נפש הבהמית – "הוראות במדות טובות והרגש הלב"; ואביון הב' הגוף – "ספורים והנהגות במעשה לפועל"].

ה. ודאתינן להכי נראה להעיר עוד בביאור כוונת דקדוק לשון הגמרא גם ע"ד הנגלה, והוא דהנה ידועה חקירת האחרונים ז"ל בטעם מצוות משלוח מנות שמצינו בזה ב' טעמים, הא' הוא טעם ה'מנות הלוי' בפירושו למג"א ט, טז ולהלן שם כ ואילך דהוא משום לתא דלהרבות שלום וריעות בין אדם לחבירו היפך ממה שאמר הצר מפוזר ומפורד וגו', והב' הוא טעם ה'תרומת הדשן' סימן קיא דהוא משום לתא דסעודת פורים לוודא שיהא לכל אחד ואחד הרווחה לקיים סעודתו כדינא עיי"ש [והובאו גם בלקו"ש חט"ז שיחת פורים ב'].

וכבר האריכו האחרונים לבאר עפ"ז יסוד כמה וכמה דינים במצוות משלוח מנות דתלוי בב' הטעמים הנ"ל, ומהם בדין השולח מנות לחבירו והלה אינו רוצה לקבלם או מחל לו, דהנה יעויין בשו"ע או"ח סי' תרצה ס"ד שכתב הרמ"א וז"ל "ואם שולח

מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא", והקשה ע"ז בפר"ח שם "תימא דזה מגין לו".

והמתבאר שנחלקו הרמ"א והפר"ח בדין השולח מנות לחבירו והלה אינו רוצה לקבלם או מחל לו, דהרמ"א ס"ל דיצא והפר"ח ס"ל דלא יצא.

ויעויין בשו"ת חת"ס או"ח סימן קצו שכתב לבאר יסוד פלוגתתם דתלוי בטעמא דמשלוח מנות, דהרמ"א ס"ל כטעם ה'מנות הלוי' שהוא משום להרבות שלום וריעות ולכן שפיר יצא אע"פ שהלה לא רצה לקבלם דבזה ששלח מנות לחבירו שפיר הראה חיבתו לחבירו, אכן הפר"ח ס"ל כטעם התרה"ד שהוא משום לתא דסעודה ולכן כיון שלא קבלם הרי לא נתקיים בזה המצווה "שיהא לכ"א די וספק לקיים הסעודה" עיי"ש.

וכבר כתבנו עוד במ"א לבאר עפ"ז גם יסוד פלוגתת הראשונים ז"ל בדין עשיר השולח מנות אי סגי בזה שהמנה חשובה היא לפי ערך המקבל עכ"פ הגם שאינו לפי ערכו דהעשיר הנותן, או דבעינן שיהא המנה חשובה לפי ערך הנותן העשיר [ראה מגילה ז, א ובפרש"י ובחידושי הריטב"א שם; ירושלמי פ"ק דמגילה ה"ד ובפירוש פני משה שם; 'שדי חמד' ח"ו מערכת פורים סימן ח וש"נ].

וביארנו דדבר זה תלוי ביסוד טעמא דמשלוח מנות, דלטעם התרה"ד "כדי שיהא לכ"א די וספק לקיים הסעודה כדינא" הנה י"ל דשפיר סגי בזה שהמנה חשובה לפי ערך המקבל דהעיקר הוא שיוכל המקבל לקיים סעודתו בריוח.

אכן לטעם ה'מנות הלוי' שהוא כדי להרבות שלום וריעות הרי מסתבר לומר שצריך שהמנה תהא חשובה לפי ערך הנותן העשיר דאז דוקא הוא שמראה חיבתו לחבירו ומרבה שלום וריעות, משא"כ בדבר שאינו חשוב אצלו ואינו לפי ערכו הרי בנתינה כזאת אינו מראה חיבתו לחבירו וממילא שאינו מרבה בזה שלום וריעות.

ועכ"פ מבואר דלטעם ה'מנות הלוי' משום לתא דשלום וריעות הרי אזלינן בתר "הנותן", דהעיקר הוא הנתינה ושילוח המנות, משא"כ לטעם התרה"ד שהוא משום לתא דסעודה בהרווחה הרי אזלינן בתר "המקבל", דעיקר המצווה מתקיימת בקבלת המנות דווקא [ויש להאריך עוד בזה בכ"כ עניינים בסוגיא דמשלוח מנות דנפקא מינה מזה טובא ואכ"מ].

ו. ולהמבואר נראה לומר דלהך טעמא דהתרה"ד דהוא משום לתא דסעודה שיהא לכאו"א די וספק לקיים סעודתו, והיינו דאזלינן בתר "המקבל", הנה לפי זה מדוקדק היטב לשון רבי אושעיא דקאמר לרבי יהודה נשיאה "קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו וכו'", והיינו דהעיקר בזה הוא "בנו", המקבל, דבזה שקיבלנו המנות בפועל [וכמו כן ערך המנות חשוב הוא לפי מעמדנו עכ"פ] הרי קיימת בזה מצות משלוח מנות.

ז. עוד יש להעיר בזה דהנה יעויין ברשימות חוברת לג שחידש רבינו טעם חדש במצות משלוח מנות וזלה"ק [בתוספת פענוח המו"ל בחצאי ריבוע]:

"וזהו [הביאור בהשייכות דב' המצוות משלוח מנות ומתנות לאבינונים לפורים, שהם כנגד ב' הענינים שבגללם הי' הקטרוג שנתחייבו כלי', השתחוו לצלם ונהנו מסעודתו, ובהקדמה] דכמו שהקטרוג הי' ע"י סעודה ומשתה [סעודת אחשורוש שהי' בה חטא ע"ז, ועי"ז חזר ונתעורר גם הקטרוג על זה שהשתחוו לצלם כיון שנתגלה שחזרו לסורם כו' כנ"ל] . . תקנו בפורים ג"כ ימי משתה [משתה של שבח והודי' להקב"ה, היפך בתכלית מסעודה ומשתה דאחשורוש לע"ז].

ולהראות שאינם חשודים עוד להני' מסעודה של אותו רשע [תקנו] המצוה [דמשלוח מנות שקשורה ושייכת להמשתה וסעודה דפורים, שהיא] במשלוח דבר אכילה (טושו"ע או"ח תרצ"ה ס"ד) . . לחבירו והלה אוכל, היינו ש[בזה שמקבל ואוכל מאכל ששלח לו חבירו, מאכל שייך לסעודה ומשתה שנתתקן לנגד הסעודה ומשתה דאחשורוש] מראה [שסומך על חבירו לאכול מסעודתו, כיון] שאין חבירו חשוד [עוד להני' מסעודה של אותו רשע] "עכלה"ק.

והמתבאר מדברי רבינו טעם חדש במשלוח מנות שהוא כדי להראות שישראל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת ע"ז, דבזה ששולח מיני אכילה לחבירו והלה אוכלו, הרי בזה הוא מראה שאינו חושד את חבירו וכמוש"נ.

[ובמ"א כתבנו לפלפל עפ"ז ביסוד טעמו של רבינו בעוד כו"כ עניינים בסוגיא דמצות משלוח מנות דנפקא מינה מזה טובא, ולדוגמא בדין השולח מנות לחבירו והלה אינו רוצה לקבלם או מחל לו דנראה דלטעמו של רבינו שפיר מסתבר לומר בזה כשיטת הפר"ח דלא יצא, דהרי עיקר המצוה הוא בזה שחבירו מקבל המנות ואוכל ממאכל ששלח לו חבירו, דאז דוקא הוא דמראה שסומך על חבירו לאכול

מסעודתו ואינו חושדו, משא"כ אם אינו מקבלו הרי אדרבה וכו', וא"כ נראה דבכה"ג נקטינן כשיטת הפר"ח שלא יצא.

וכמו כן בהך פלוגתת הראשונים הנ"ל בדין עשיר השולח מנות אי סגי בזה שהמנה חשובה היא לפי ערך המקבל עכ"פ או דבעינן שיהא המנה חשובה לפי ערך הנותן העשיר, דלטעמו של רבינו הרי שפיר מסתבר דסגי בזה שהמנה חשובה לפי ערך המקבל, דהעיקר הוא שחבירו מקבל המנה ואוכלו ובזה מראה שאינו חושד את חבירו, וא"כ מסתבר שלא צריך שתהא המנה חשובה לפי ערך הנותן העשיר, ועוד יש להאריך בכ"ז ואכ"מ].

והנה גם לפי טעמו של רבינו נראה דיומתק היטב דקדוק לשון הגמרא "קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו וכו'", שכן זהו הרי כל תוכן המצוה דמשלוח מנות, דבזה שאנו מקבלים ואוכלים את המנות ["בנו"] ומראים שאין הנותן חשוד יותר על אותו עוון, הרי דווקא בזה מקיים השולח ידי חובתו במצות משלוח מנות.

#### בגדר מצות התשובה

ח. באגרות קודש ח"ד עמ' קפ-קפא כותב הרבי וזלה"ק:

"עוד העיר על מש"כ בתניא פ"א וכ"כ ג"כ בטורי אבן לר"ה (כ"ט א) דהעובר על איסור קל של ד"ס נקרא רשע וכ"ש וק"ו במבטל מ"ע דנקרא רשע.

ומקשה דלמה להו ללמוד זה בק"ו והרי מפורש הדבר בשבועות (י"ב, ב) וזבחים (ז, ב) דאמרז"ל "האי עשה ה"ד אי לא עביד תשובה זבח רשעים תועבה".

ויש לומר בשנים:

א) בשבועות וזבחים עבר אתרי עשה, עשה של עבירה עצמה, והעשה דעשית תשובה,

כי משגרת לשון רבנו הזקן באגרת התשובה פ"א (צ"א רע"א) משמע דס"ל דתשובה מצוה מן התורה היא, ודלא כיש אומרים דהמצוה היא שאם רוצה לעשות תשובה מצוה להתוודות (ועיין בזה מנחת חינוך שס"ד ועייג"כ ספר המצות להצ"צ מצות וידוי ותשובה, ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג פרשה מ"ב, זהר ח"ג ככ"ד א' ואכ"מ) ואפילו לדע[ה] זו י"ל דהני מילי כל השנה כולה, אבל ביוהכ"פ

(שבוה מדבר בשבועות שם) שאני, כי אז חייבים הכל לעשות תשובה (רמב"ם תשובה פ"ב ה"ז) וכן בשעה שמביא קרבן לכפר על חטא (שבוה מדבר בזבחים שם) במילא חלה עליו מ"ע דתשובה, אבל בתניא (ובטו"א) מביא ראי' שתיכף כשביטל מ"ע אחת נקרא רשע, וק"ל.

ב) עוד י"ל: משבועות וזבחים מוכח רק דנקרא רשע, וקס"ד לומר שזהו רשע קל, ומביא ראי' בתניא שהוא רשע חמור, כי אתיא במכש"כ וקל וחומר. עכלה"ק.

ט. ויש להעיר במה שכתב דבשבועות וזבחים שם "עבר אתרי עשה", והיינו הא' העשה של העבירה עצמה והב' העשה דמצות התשובה, והיינו לשיטת האדה"ז וסיעתו שהביא בהמשך הדברים דס"ל דמצות התשובה היא מצוה חיובית מן התורה.

דהנה לכאורה י"ל דלשיטה זו הרי הוא עובר על יותר מתרי עשה, דהנה יעויין במנחת חינוך שם שכתב לפרש להך שיטה דמצות התשובה היא מצוה חיובית וז"ל "דודאי תשובה היא מצוה מחוייבת, דהתורה ציותה אם עבר עבירה דמחויב לעשות תשובה וגם וידוי, כמו תפילין ומצה ודומיהם, אם כן אם לא עשה תשובה כהוגן עובר בכל רגע על מצות עשה וכו'".

ומבואר מדברי המנחת חינוך דלהשיטה דס"ל שמצות התשובה היא מצוה חיובית מן התורה, הנה באם לא שב, הרי הוא עובר על מצות עשה של תורה בכל רגע ורגע.

ולפי זה נראה דיומתק ביותר תירוץ הא' של רבינו הנ"ל בטעם הדבר שלא הביא האדה"ז בתניא שם להוכיח דהעובר על מצות עשה נקרא רשע מהך דשבועות וזבחים, והיינו משום שכן הרי הוא עובר על העבירה עצמה והעשה דמצות התשובה, וזוה גופא, הרי הוא גם עובר על מצות התשובה כמה כמה פעמים, שבכל רגע ורגע שאינו שב הוא עובר על מצות "עשה" של תשובה מחדש.

יוד. ומה שכתב רבינו ד"בשבועות וזבחים עבר אתרי עשה", י"ל בזה בכמה אופנים:

הא' בפשטות י"ל דכוונת הרבי "בכללות הענין", כלומר דבכללות הרי הוא עובר על שני סוגי מצוות, הן העבירה בעצמה והן על המצוה דתשובה, ואה"נ כי על מצות התשובה גופא עובר על זה כמה וכמה פעמים, בכל רגע ורגע שאינו שב.

והב' עוד י"ל באו"א, דכוונת הרבי כי לכל הפחות בשבועות וזבחים עובר אתרי עשה על כל פנים, והיינו דאה"נ כי בגמרא שם עסקינן בכהאי גוונא ד"לא עבד תשובה", והיינו שעבר רגע אחד עכ"פ שלא שב בתשובה [משא"כ בתניא שם דקאי שתיכף כשביטל מצות עשה אחת נקרא רשע] וכמוש"נ בדברי רבינו, מ"מ הרי עדיין אינו מוכרח שלא שב ברגע שלאחרי זה, ואה"נ כי באם לא שב ברגעים שלאחר זה עובר על יותר מתרי עשה ["בכל רגע ורגע"], מכל מקום כוונת רבינו שהמדובר בגמרא שם הוא שעבר בהכרח עכ"פ על שתי עשה.

והג' עוד י"ל דאכן גם לזה כוון רבינו בציונו בהמשך הענין להמנח"ח שם, ובלשונו הק' [ההדגשה אינה במקור] "עיינ בזה מנחת חינוך שס"ד", די"ל שהכוונה לרמז בזה גם על הך פרט הנ"ל, והיינו דלהך שיטה, הנה באם לא שב ברגעים שלאחר זה, הרי עדיפא מתרי עשה הוא עובר, שכן הוא עובר על מצות התשובה בכל רגע ורגע.

והד' ואולי י"ל בזה עוד שדברי הרבי במה שכתב כאן בתחילת דבריו הק' "בשבועות וזבחים עבר אתרי עשה, עשה של עבירה עצמה, והעשה דעשית תשובה" אינם רק לשיטת אדה"ז שהביא בסמיכות לזה דס"ל דמצות התשובה היא מצוה חיובית מן התורה, אלא קאי הרבי גם על מה שהוסיף ליישב בסוף הענין גם לשיטה השניה דס"ל שמצות התשובה בכלל אינה מצוה חיובית, דגם לדעות אלו מיישב הרבי סברת אדה"ז בתניא שם שלא הביא משבועות וזבחים, והיינו משום שכן איכא עכ"פ מצות התשובה ביום הכפורים [דעל זה קאי בשבועות שם] וכן בשעת הקרבן כפרה [דעל זה קאי בזבחים שם] עיי"ש.

והנה בנוגע להך מצות התשובה דיום הכפורים וכן בשעת הקרבת הקרבן כפרה נראה לכאורה דהוי הך מצוה כמו שאר מצוות עשה של תורה התלויים בזמן מסויים קבוע, דבעבר עליהם ולא קיימם עבר על הך מצות עשה ותו לא [כלומר: שעבר על המצוה פעם אחת בלבד], ורק בנוגע למצות התשובה הכללית – להך שיטה דהוי מצוה חיובית – שחלה המצוה על האדם לשוב ואינה תלויה בזמן קבוע, אמרינן דכל זמן שלא שב מחטאו עובר הוא על הך מצוה עשה בכל רגע ורגע וכמ"ש המנחת חינוך.

ואם ננים הדברים אזי י"ל דלכן הוא דדקדק רבינו בתחילת דבריו "עבר אתרי עשה" בלבד, והיינו משום שכן קאי בזה לכו"ע, הן לשיטת אדה"ז שהביא במרוצת הדברים דמצות התשובה היא מצוה חיובית מן התורה והן להשיטות דאין מצות

התשובה מצוה חיובית אלא דעבר אעשה דמצות התשובה דיוה"כ או דשעת הקרבן, ולהך שיטה אחרונה הרי עובר רק על שתי עשה. ועצ"ע.

### "תחלת פרק יג"

יא. באגרות קודש ח"ד עמ' קצח במכתב מתאריך "אדר"ח אד"ש, תשי"א"א מסיים הרבי את מכתבו הק' וזלה"ק:

"והשי"ת יזכנו, מתחיל מיומא דנא ראש החדש, לראות אשר ונהפוך הוא אשר ישלטו (שליטה וממשלה, בגוף ובעולם, ולא בדרך מקיף – עיין תניא תחלת פי"ג) היהודים (כח האמונה – עין מגילה תחלת דף י"ג) המה בשונאיהם (על ידי האתהפכא דשונאיהם מחשוכא לנהורא – עיין לקו"ת סד"ה ה' לי בעוזרי)".

וכד דייקת שפיר הרי מדייק רבינו פעמיים "תניא תחלת פי"ג" וכן גם "מגילה תחלת דף י"ג".

יב. ואולי יש להעיר שכוונת רבינו בזה לרמוז בדקדוק לשונו הק' לתוכן ענין האגרת, הנושאת התאריך של ראש חודש אדר שני, הוא הוא חודש הי"ג.

אשר – כלשונו והדגשתו הק' – החל "מיומא דנא ראש החדש", כלומר, תחילת הי"ג, נזכה לראות אשר ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים וכו', שברוחניות העניינים היינו בחינת שליטה וממשלה על ענייני הגוף והעולם, וזאת על ידי כוח האמונה, וכמבואר כל זה בתניא ובמגילה "תחלת פרק-דף י"ג", וכן תהיה לנו בתחלת חודש הי"ג.

### ראב"ד

יג. באגרות קודש ח"ד עמ' ריז-ריח במכתב להרה"ג אפרים אליעזר יאלעס ע"ה שנבחר לראב"ד כותב לו הרבי וזלה"ק:

"ויהי רצון שיצליח במשרתו זו להמשיך בבית דין (גבורות) ענין של אב (הרחמים והרחמן, עיין לקו"ת דרושי ר"ה, ד"ה שהמ"מ) ועוד יותר ראש אב"ד, אותיות אשר, מל' תענוג ואושר (לקו"ת בתחלתו. ועייג"כ קה"י ראש סק"ג) שיהי' בעונג הדדי גם לכת"ר גם לאלה המתנהלים על ידו".

אולם בסוף המכתב מעיר הרבי בענין הר"ת של "ראב"ד" וזלה"ק:

"לכאורה הכינוי ראש אב הוא כפל הלשון, ובשלהי הוריות הל' הוא אב בית דין, ואולי הר"ת ראב"ד – ראש אבות בתי דינים, ודוחק. ובכל אופן לעניננו המכוון אחד הוא, שיצליח במשרתו, ותפקיד הראש שהוא מנהיג את כל האיברים ומסדרם שיתאימו כל אחד ואחד לתפקידו המיוחד לו.

באוצ"י מע' אב"ד ראב"ד – רבינו אב"ד. בס' הר"ת (פרלמן) ראש ב"ד וג' דוחק, לכאורה".

יד. ויש להעיר במה שנראה לרבינו פיענוח האחרון "ראש בית דין" לדוחק, שכן לפי זה נמצא כי שבקינן ללשון הש"ס "אב בית דין" [סוף הוריות, וכו"ל במכתב הרבי] ונקטינן לשון חדש "ראש בית דין", משא"כ לפי הצעת פיענוח של הרבי "ראש [של] אבות בתי דינים" [אלא שגם פיענוח זה ס"ל לרבינו דדוחק הוא מטעם אחר]. וק"ל.





# הגדת רבינו

## כולנו מסובין

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

א

בהגש"פ של רבינו: "וקושיית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי הקושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה, ולכן באה גם כן לא נזכרה במשנה וגמרא (הגר"א, ופירושו צע"ג כי ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושיית מסובין וגם קושיית כולו צלי, הרי דהיו שואלין מסובים גם בזמן בית המקדש) ולכן באה גם כן בסוף כל הקושיות לכל הדיעות כו",

ושמעתי מקשים: מה ראייה מלשון הרמב"ם שהביא קושיית מסובין וגם כולו צלי, הרי הרמב"ם כתב הלכותיו גם לזמן שלעתיד לכשיבנה בית המקדש בב"א, ואזי באמת יש גם קושיית מסובין, כי רק בזמן המשנה והגמרא לא היה בזה שינוי, אבל באמת לעתיד יהיה זה שינוי כמו האידנא, ולכאורה היא תמיהה גדולה.

ברם כלום נעלם מרבינו הקדוש ח"ו, דבר זה שתינוקות של בית רבן יודעים שהלכות הרמב"ם הם גם לגבי לעתיד, ועוד ועיקר, הרי הלכה זו מביא הרמב"ם לא בהלכות, אלא ב"סדר לילה זה" וכי תעלה על דעתך שאומר לנו את הסדר שכבר היה, ומאי דהוה הוה.

ב

אשר ע"כ נלע"ד ברור, שאף שהרבי התייחס ל"הין שואלין מסובין גם בזמן בית המקדש" ולכאורה משמעות הדבר שמתכוין רק לביהמ"ק שהיה, מ"מ ברור שלא זו כוונתו, ונקדים לשון הגר"א ז"ל במקור: "ואמר הלילה הזה כולנו מסובין, שלא מוזכר במשנה קושיא זו, מפני שכשהיה ביהמ"ק קיים היה קרבן פסח, לכן היה הקושיא הלילה הזה כולו צלי, ומסובין לא נחשב בשינוי כי היו יושבין תמיד מסובין שכן היה דרכם, כמו שמוזכר בגמרא בכמה מקומות, אבל עכשיו שאין לנו קרבן

פסח, לא נחשב לנו שינוי זה וחשיב מסובין שינוי, שאין דרכנו לישב מסובין כל השנה".

ולכאורה אינו מובן: אם כל הענין שבמשנה ובגמרא לא הוזכרה קושיית "מסובין", הוא משום שלא היה זה שינוי, כי דרכם היה לישב בכל השנה, למה לא כתב כן הגר"א ז"ל מיד ובפשיטות, שבזמן המשנה לא היה בהסיבה שום שינוי ולכן לא הוזכרה? אלא הקדים וכתב מפני שכשהיה ביהמ"ק קיים היה קרבן פסח, לכן היה הקושיא הלילה הזה כולו צלי? זאת אומרת שאילו לא היתה קושיית צלי, לאו דוקא היינו אומרים שאין קושיית מסובין, (וסברא דמילתא היא, כדהעלו האחרונים שסוף סוף הלילה הזה שלא כמו כל השנה הוא הסיבה של חיוב, יעויין בדבריהם). אלא כיון שיש לנו קושיית כולו צלי ממילא הוא שאינו צריך קושיית מסובין, מה גם "כי דרכם היה לישב בכל השנה". היינו הטעם של "דרכם לישב כל השנה" אינו אלא משני, ומצד עצמו היה מזכירים גם קושיית מסובין, אלא שכיון שיש לנו ברירה מה תהיה הקושיא הרביעית, מסובין או צלי, ודאי בוחרים בצלי. ושתיהן יחד לא שייך, כי צריך שיהיו ארבע קושיות ולא חמש!

וכן הוא מפורש בספרי גדולי בית מדרשו של הגר"א ז"ל, דיעויין בהגדת "ותולדות אדם" לבעמ"ס "חיי אדם" ז"ל, שכתב: "ולכן בזמן המקדש לא היו שואלים כולנו מסובין, כדאיתא במשנה, והכניסו תחתיה הלילה הזה כולו צלי, כדי שלא להוסיף על ד' שאלות". ועיין גם בפירוש "מהרש"א" על ההגדה להגאון ר' שמואל אביגדור בעל ה"תנא תוספאה" ז"ל: "אבל האידנא הוה היכר בהסיבה, ועל כן בא שאלת הסיבה תחת צלי, ולא עבדינן בזה זכר למקדש ולשאול גם שאלת צלי, כי סוף סוף שאין לשאול רק ארבע שאלות ולא חמשה".

ומדבריהם נראה גם כמוש"כ בדעת הגר"א, שלא שקושיית מסובין מושללת לגמרי, אלא שבזמן הבית, טוב ממנה קושיית צלי, ולשאול גם זה וגם זה לא שייך, שהרי שואלים רק ארבע ולא חמש.

ועל זה הוא שתמה רבינו מלשון הרמב"ם שהזכיר חמש קושיות בהדדי אהדדי, ורק כתב שבזמן הזה אין קושיית צלי. אבל בזמן הבית יש חמש קושיות, ומשמע שלא איכפת לן שיהיו ארבע קושיות דוקא, וממילא למה לא נימא גם בזמן שבית המקדש היה קיים, לומר גם צלי וגם מסובין.

וזה מתאים מאוד עם מה שכתב הרבי בהמשך: "שהרי ע"כ צ"ל שלהרמב"ם נשנית קושיית מסובין (אם במשנה או בגמרא) שהרי לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים מה שלא הובא בשום מקום".

## בענין הנ"ל ובענין ב' תבשילין

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

### א. בענין שאלת מסובין

בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים, כותב הרבי, וז"ל: "מטבילין, מצה, מרור, מסובין, בסדר זה הוא במשנה שבירושלמי רי"ף ורא"ש .. וזהו מתאים לסדרם בליל זה: טיבול (עכ"פ הראשון שהוא אינו אלא להתמי' את התינוקות), מצה, מרור, וקושיית 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 קושיית מסובין וגם קושיית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק) ולכן באה ג"כ בסוף כל הקושיות לכל הדעות. ועיין בפע"ח אשר סדר הנ"ל מתאים לסדר העולמות מלמטה למעלה: עשי' יצירה בריאה אצילות"

"אין להקשות א"כ לנוסח הרמב"ם למה לא נזכרה קושיית מסובין בש"ס - ואינה קושיא, שהרי עכצ"ל שלהרמב"ם נשנית קושיית מסובין (אם במשנה או בגמרא) - שהרי לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים - מה שלא הובא בשום מקום!"

"ועוד י"ל בכהנ"ל, ובהקדם - שכמה שינויים ישנם בכת"י הש"ס - לא רק בהסדר, כ"א גם במנין הקושיות [יש שהושמטה קושיית מרור, או צלי (אפי' בזמן שביהמ"ק קיים)]."

"והטעם י"ל, כי ע"פ דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואפילו לא לכתחילה (פסחים קטו, ב: פטרתון 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". ע"כ מדברי הרבי (הנוגעים לענינו).

ב. הערה א'. במ"ש בדברי הרבי "וקושיית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיית 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 קושיית מסובין וגם קושיית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק) – העיר הר' א.א. שי' (א'ק"ו ע' 54), שאף שהרבי נשאר ב"צע"ג" על דברי הגר"א, אעפ"כ הרבי מקבל את דברי הגר"א כטעם על זה שקושיית "מסובין" באה בסוף, שהרי הרבי לא הביא פירוש אחר ליישב שאלה זו.

ונ"ל שדברים נכונים, ברם אך ורק בתחילת דברי הרבי ולא בסוף דבריו. כי הנה המעיין היטב בדברי הרבי יראה, שהרבי כותב כאן בעצם ב' ביאורים, ביאור אחד הוא עד הקטע של "ועוד י"ל בכהנ"ל כו", וביאור שני מתחיל מ"ועוד י"ל בכהנ"ל כו" ויאלץ. ובביאור השני הרי הרבי כותב שבזמן המקדש איחדו כבר את כל המנהגים כו' שהוא היפך ממש מדברי הגר"א<sup>70</sup>.

ג. ברם לפ"ז באמת צריך להבין, לפי ביאור הב', איך יתורץ השאלה מדוע קושיית מסובין באה בסוף.

ונ"ל שעיקר הצע"ג של הרבי הוא ע"ז שהגר"א כותב שקושיית מסובים לא נזכרה במשנה וגמרא משום כי אז בזמן המשנה והגמרא עדיין אכלו כל השנה בהסיבה, שע"ז כותב הרבי שצע"ג מהרמב"ם. אבל על תירוץ הרבי עצמו שקושיית מסובים התחדשה אחרי קושיית האחרות, ע"ז אין קושי' כ"כ מדברי הרמב"ם<sup>71</sup>.

70) בכל זאת יש להעיר, שגם לפי דברי הרבי בביאורו הב' ע"כ צ"ל שלא נשללו דברי הגר"א לגמרי. כי הרי גם אחרי שאיחדו כל המנהגים בזמן המקדש (כדברי הרבי) הרי עדיין היה קיים גרסאות שונות בנוסח ה"מה נשתנה" כמו שמוכח מזה שבגמרות שלנו חסר שאלת מסובין (ועיי"ש בדברי הרבי שמצוין עוד שינוי נוסחאות), א"כ לכאורה גם אחרי שאיחדו כל המנהגים היה עדיין קיים מנהגים שונות (כנראה אצל אלו שלא ידעו מזה שאיחדו כל המנהגים או איך שאיחדו אותם כו').

71) דברים אלו ניתנים לומר לכאורה רק על דברי הרבי בביאור הב'. כי משמעות דברי הרבי בביאור הא' הם לכאורה כדברי הכותב הנ"ל שהצע"ג הוא גם על תירוץ הרבי עצמו, וכמשמעות לשון הרבי שכותב (על דברי הגר"א) "ופירושו צע"ג" שקצת דוחק לומר שכוונת הרבי היא רק על מ"ש הגר"א שלכן לא נזכרה במשנה וגמרא, כי הרי ע"ז היה יכול הרבי לכתוב "וצע"ג" ולא היה צריך להוסיף המילה "ופירושו".

[וי"ל שהסיבה על כך שבביאור הא' הרבי נשאר בצ"ע גם על תירוץ, הוא בפשטות, כי כל זמן שלא מצאנו ביאור ליישב הצע"ג מהרמב"ם מדוע לא מופיע שאלת מסובין בגמרות שלנו, אין לקבוע חילוק בין זמן הש"ס לזמן שלפנ"כ, לכן נשאר הרבי בצע"ג גם על תירוץ].

והענין הוא, כי זה ברור שהמנהג לאכול בהסיבה השתנה במשך הדורות. וכמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' תע"ב סעיף י') בנוגע למנהג האכילה בהסיבה משום דרך חירות "שייש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל שאין אנו נוהגים לאכול בהסיבה כלל בארצות הללו אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרך". וכך הוא גם בנוגע למנהג האכילה בהסיבה בדרך כלל במשך כל השנה אצל כולם, שגם בזה סביר לומר שהשתנה המנהג במשך השנים. כי הרי לשון הגמרא והשו"ע בכל מקום הוא "הסיבו" או "מסובין" וכיו"ב, שמזה מובן שעיקר דרך האכילה בזמנם היה בהסיבה (והחידוש בחיוב הסיבה בליל הפסח הוא שחייבים לאכול בהסיבה ואפילו עני שבישראל (פסחים צ"ט ע"ב)). אך מזה שהכניסו שאלת מסובין במה נשתנה, מובן לכאורה שעיקר דרך אכילתם הייתה שלא בהסיבה, כי אילו הייתה עיקר אכילתם בהסיבה לא הייתה מתעוררת מזה שאלה אצל הבן<sup>72</sup>.

לכן גם אם לא מקבלים את דברי הגר"א, הרי אעפ"כ עדיין צריך לומר שקושיית הסיבה התחדשה אחרי קושיות האחרות. א"כ תירוצו של הרבי שקושיית הסיבה התחדשה אחרי שאר הקושיות עדיין במקומו.

ד. הערה ב': דברי הרבי -- הם: "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".

ויש לעיין בזה, מה בדיוק מצא הרבי בדברי הרמב"ם שמהם יש צע"ג על דברי הגר"א.

וי"ל בזה בכמה אופנים -- כדלהלן:

אופן א': בפרק זה (פ"ח) הרמב"ם כותב את סדר עשיית הדברים בליל הפסח, וברוב ההלכות הרמב"ם גם כותב את פרטי החילוקים בין עשייתם בזה"ל לזה"ב.

ולהעיר, שהקטע "ועוד י"ל בכהנ"ל כו" וכן הקטע שלפניו "אין להקשות א"כ לנוסח הרמב"ם כו" עד סוף הדברים לא היו במהדורה הראשונה של ההגדה, והתוספו אח"כ במהדורה הבאות. לפ"ז יוצא, שבמהדורה הא' אמנם היה דעתו של הרבי כדברי הכותב הנ"ל (ובשיטה כתב הרבי גם את דבריו בקטע "אין להקשות א"כ לנוסח הרמב"ם כו"), ואח"כ בביאור הב' שהתחדש במהדורות הבאות הוסיף הרבי לשלול את דברי הגר"א בהחלט (ולא רק ב"צע"ג) ובדרך שמבואר בפנים.

(72) כלומר, אף שלשון השאלה הוא שבכל הלילות אנו אוכלים בין יושבין ובין מסובין, אעפ"כ, אילו הייתה עיקר אכילתם כל השנה בהסיבה לכאורה לא היו מקום לשאלה בזה אצל הבן.

וכך גם בהלכה זו על שאלות ה"מה נשתנה", הרמב"ם כותב ש"בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן".

לפ"ו י"ל, שהצע"ג של הרבי הוא מזה שהרמב"ם לא כתב בפירוש ששאלת "מסובין" הנהיגו אותו רק בזמן הזה אחרי זמן הבית ע"ד כמו שכתב בשאר ההלכות שבפרק זה (וכדרכו בכלל בספרו משנה תורה).

אבל לכאורה אין לומר כן, כי י"ל בפשטות, שהטעם שהרמב"ם לא כתב על חילוק זה, הוא משום, כי ענין ההסיבה הוא דבר שתלוי במנהג האכילה, ואינו קשור כלל לבנין המקדש, א"כ אין סיבה שהרמב"ם יכתוב על חילוק בזה.

אופן ב': אחרי הלכות חומ"צ הרמב"ם כתב את נוסח ההגדה שנהגו בו כל ישראל, אך בפנים ההלכות של הל' חומ"צ כתב הרמב"ם רק עניני ההגדה שמובאים כבר במשנה וגמרא. א"כ, אם שאלת מסובין התחדשה רק אחרי זמן הגמרא, הרמב"ם היה צריך לכתוב שאלה זו בנוסח אמירת ההגדה (שנהגו בו כל ישראל) אחרי הלכות חומ"צ, ולא בפנים ההלכות של הל' חומ"צ (ואם הרמב"ם כבר כותבו בפנים ההלכות של הל' חומ"צ, היה צריך לכתוב בפירוש ששאלה זו התחדשה אחרי זמן הש"ס, ע"ד כמו שהרמב"ם בכ"מ).

ברם משמעות לשון הרבי אינו כאופן זה, כי הרי לשון הרבי הוא, שהרמב"ם הביא קושית מסובין וגם קושית כולו צלי, הרי דהיו שואלין מסובין גם בזמן המקדש, שמזה משמע, שהרבי לא נחית כלל לענין החילוק שבין זמן הש"ס ללאחרי זמן הש"ס אלא להחילוק שבין זמן המקדש ללאחרי זמן המקדש.

לכן נראה לומר בזה -- באופן ג': שעיקר שאלת הרבי היא מזה שהרמב"ם הביא את נוסח כל שאלות ה"מה נשתנה" – כולל שאלת צלי ושאלה מסובין -- בהמשך אחד בלא לחלק ביניהם, שמזה מדייק הרבי ששאלת מסובין הייתה גם בזה"ב, כי אילו הייתה שאלת מסובין שאלה שהתחדשה אחרי זה"ב, ודאי שהרמב"ם לא היה מביאה בהמשך אחד יחד עם שאלת צלי (וכך מובן גם מדברי הרבי שכותב, שודאי הרמב"ם "לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים – מה שלא הובא בשום מקום", דהיינו, שלא היה מביא ב' שאלות אלו בהמשך אחד)<sup>73</sup>.

ה. אם כנים דברים האלו (שבאופן הג'), יש להעיר, שלפ"ז דברי הרבי האלו כאן מתאימים עם שיטת הרבי בכ"מ<sup>74</sup> שהרמב"ם בכתובת הלכותיו, אף שכתב גם הלכות שיקיימו אותן בפועל רק לעת"ל (כמו קרבנות וכו'), אעפ"כ, לא התחשב עם המצב (ותנאי חיים הגשמיים) בפועל של לעת"ל<sup>75</sup>.

כי אם נאמר שהרמב"ם בהלכותיו התחשב עם המצב בפועל שיהי' לעת"ל, יש מקום לומר שהרמב"ם כתב שאלת מסובין יחד שאלת צלי כי כך יהיה שאלות ה"מה נשתנה" לעת"ל כשייבנה המקדש (כי אין סיבה לומר שלעת"ל ודאי שיחזור המנהג לאכול בהסיבה כל השנה כמו שהיה בדורות הקודמים)<sup>76</sup>.

ע"פ שיטה זו יתבאר גם דברי הרבי בענין ב' תבשילין, וכמ"ש להלן.

(74) עי' לקו"ש חכ"ו ע' 186 הע' 32. ועי' גליון א' ע"ז בנוגע לעשיית הארון, ועי' לקו"ש חכ"ט ע' 109 בזה שהרמב"ם לא קבע מספר למצוות דרבנן כי ס"ל שאפשר שיתווספו במצוות דרבנן, שמשמעות הדברים שם הוא, שאילו רק משום זה שבימיה"מ יכול להיות שיתווספו במצוות דרבנן הי' הרמב"ם קובע מספר.

(75) ועי' דברי הר' איב"ג בגיליון חגה"ס תשע"ז ובספרו ימות המשיח להלכה ח"ב סי' נ"ד שהק' ע"ז שהרמב"ם הביא בספר בכ"מ התקנות שהתקינו בזמן בית שני בביהמ"ק משום הצדוקים, ולכא' אי"מ, הרי בזה"ז תקנות אלו אינן שייכות כי הרי אין ביהמ"ק, ולעת"ל הרי לא יהי' צדוקים. וי"ל עפ"מ"ש בפנים שהרמב"ם לא התחשב עם המצב בפועל שיהי' לעת"ל, דהיינו שיתכן שביאת המשיח תהי' באופן של לא זכו ושהסנהדרין בימיה"מ (בתקופה הא') יהי' קטן בחכמה מזה"ב, והרמב"ם לשיטתו (הל' ממרים פ"ב ה"ב, שלא כדברי אדה"ז בשו"ע סי' תס"ח סעי' ב' שפסק כהראב"ד) שאין בי"ד קטן יכול לבטל דברי קודמיו אפי' נתבטל הטעם. [ואינו דומה לתקנות שתקנו אחרי החורבן, כמ"ש הרמב"ם בהל' לולב פ"ו ה"טו' "תקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן", כי שם לכתחילה תקנו התקנות רק עבור זמן הגלות].

ועי"ש שתירץ כי צריך לשמור על התקנה עד שימנו בי"ד ויבטלו התקנה, ולכא' דוחק הוא, כי היות שבימיה"מ ברור הוא שלא יהי' צדוקים, ודאי שימנו ויגמרו מיד (אם גדולים הם מסנהדרין של זה"ב) לבטל תקנות אלו. וכן מ"ש שם ע"פ לקו"ש חכ"ד שופטים (ב) שיהי' רוצחים בשוגג בימיה"מ ולכן אולי גם יהי' צדוקים, אאל"כ, כי הרי בשיחה שם מבואר שדוקא רוצח בשוגג יהי', וצדוקים ה"ה מזיד.

(76) כ"כ לבאר בזה גם הר' איב"ג שליט"א בגיליון של ש"פ אמור תשע"א, רק בסגנון אחר, שאא"ל שהרמב"ם כתב נוסח שאלת מסובין משום לעת"ל, כי איך יודע הרמב"ם שישאלו לעת"ל שאלת מסובין, אולי לעת"ל יחזרו לאכול כל השנה בהסיבה, ובפרט שהרמב"ם לא כתב חידושים משלו בלא מקור מפורש על כך מהגמרא כו'. והוא אותם הדברים שמבוארים בפנים.

## ו. בענין ב' תבשילין.

בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ו' כותב הרבי וז"ל: "יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן בהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואו לא עשו זכר לאבילות. וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה".

ובגליון א'קו שם העיר הר"א מלשון הרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ח ה"א) שכותב "מביאין גופו של פסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר, ובזמן הזה מביאים על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר להגיגה". וכ"כ גם בשו"ע אדה"ז סי' בס' תעג ס"כ: "ובזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין ..".

ובגליון א'קו הביא הת' א. ש. שי' מה שכבר כתבו לתרץ בזה, כי מדובר בב' תקנות החכמים, תקנה אחת בזמן הבית לאלה שלא הקריבו הפסח, ותקנה אחרת שתיקנו אחרי החורבן זכר למקדש, וברמב"ם ובשו"ע אדה"ז מדובר על התקנה שתיקנו משום זכר למקדש אחרי החורבן.

והנה מובן ופשוט שדברים אלו צריכים לתוספת ביאור, כי הרי קושיית הרבי היא על יסוד הסברה, שלא מסתבר לומר שאחרי החורבן שינו המנהג בתקנה שהייתה קיימת כבר לפני החורבן, ואת"ל שאחרי החורבן תיקנו רבנן תקנה חדשה אז י"ל בקל שכשתקנו תקנה החדשה הנהיגו גם הנהגה חדשה שיאכלו ביצה דוקא משום אבלות.



גם יש לעיין בעצם הענין, אם הייתה התקנה קיימת כבר בזמן הבית לאיזה צורך היה צריך לתקן תקנה חדשה<sup>77</sup> אחרי החורבן<sup>78</sup>.

לכן נ"ל שאותה התקנה עצמה שהייתה בזה"ב נמשכה גם אחרי זה"ב, אלא שע"י החורבן התווסף בתוקף חיוב הזכר משום החורבן (בכמות – שהוא על כל בני", וכן גם באיכות – משום ענין החורבן). לכן הרמב"ם ודה"ז שכתבו את דבריהם כפי שהענין נוגע להלכה בזמן הזה, כתבו שחיוב התקנה הוא משום חיוב הזכר שאחרי החורבן, כי אין מקום שיזכירו גם על הטפל על חיוב הזכר שהיה בזה"ב, כי הרי לא באו ללמדנו על השתלשלות התקנה בדברי ימי ישראל אלא רק על הנוגע לחיוב התקנה בזמן הזה, והנוגע לזה"ז הוא שעכשיו בזה"ז אחרי החורבן תקנו כו'.

ברם עדיין יש מקום לעיון בזה בדברי הרמב"ם. כי הרי הרמב"ם לכאורה היה צריך לכתוב אודות תקנת ב' תבשילין גם בזמן המקדש משום לעת"ל, כי הרי גם לעת"ל ייתכן שיהיה כאלו שלא יקריבו הפסח.

ברם לפמ"ש לעיל ששיטת הרבי היא שהרמב"ם בהלכותיו לא התחשב כלל עם המצב של לעת"ל, מובן שאין מקום לשאלה בזה.



77) כי הרי גם תקנת ב' תבשילין שבוזה"ב הייתה משום זכר למקדש. וע"כ צ"ל כן לפי מ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' תע"ה סעיף ט"ו וי"ז) שמצות המרור בזה"ז הוא זכר למקדש, שמוכן בזה, ששיטת אדה"ז היא שכל שתקנו רבנן משום זכר למצוה של התורה הוא משום זכר למקדש דוקא, שלכן לפי דעת הלל חיוב מצוות המרור בזה"ז מדרבנן הוא בכריכה דוקא, כי אף שגם לפי דעת הלל יש חיוב מרור מהתורה שלא בכריכה למי שלא הקריב הפסח (עי' הגדה של הרבי ע' ל"ז ד"ה צפון כזית), הרי מצוות המרור שמדרבנן הוא משום זכר למקדש דוקא, ובמקדש הרי אלו שהקריבו הפסח אכלו המרור (לפי דעת הלל) בכריכה דוקא, לכן גם מצוות המרור מדרבנן הוא ע"י כריכה דוקא, וכמו שביאור בזה בקובץ ביאורים (אתרא דרב) ה'תשע"ז חוב' ד'. עכ"פ נמצאים למדים מזה שכל שתקנו רבנן זכר למצוה של התורה הוא משום זכר למקדש דוקא.

78) בגליון א'קו כתב שתקנה החדשה אחרי החורבן הייתה עבור ירושלים. אבל עי' מכתב הרבי להר" זוין (נדפס בהגדת הרבי שם במילואים ע' ט"ו) שמסתבר לומר שהתקנה בזה"ב הייתה גם עבור ירושלים.

ולהעיר שאינו דומה ללולב (רמב"ם הל' לולב פ"ז ט"ו) כי הרי שם אחרי החורבן תקנו החכמים שבמדינה ייטלו הלולב כל שבעה.

## בענין קידוש וד' כוסות

הרב עקיבא גרשון וגר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים כו' פיס' קדש (הג') כותב הרבי: **קדש**. בכל יו"ט חייב בקדוש מדברי סופרים, וכשחל בשבת הרי יש לו ג"כ עיקר מן התורה – מוסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מד"ס בליל פסח. ולכן: א) אינו מקדש על הפת. ב) אין אחר מוציא אותו ידי חובתו (שו"ע רבינו סתע"ב סכ"ב). ג) דוחק עצמו לשתות ד' כוסות אף שמזיקו או שצריך למכור כסותו (גדרים מט, ב. פסחים צט, ב). ד) אינו מקדש אלא בלילה ממש ולא בתוספות יו"ט (תה"ד סקל"ז), כי תקנו חכמים ד' כוסות בזמן הראוי לאכילת מצה (שו"ע רבינו שם ס"ב). ה) יש לחוש לדעת אלו האומרים שמצוה לשתות כל הכוס ועכ"פ רובו (שם סי"ט).

ויל"ע: א) בהחילוק הראשון שאינו מקדש על הפת לא ציין הרבי שום מ"מ (דלא ככל שאר החילוקים), ולא הבנתי, למה לא ציין גם בזה לשו"ע אדה"ז (סי' תע"ב סכ"ח) שכ' "ואף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושתות יותר טוב לקדש על הפת מלקדש על שאר משקים אף על פי שהוא חמור מדינה כמו שנתבאר בסי' ער"ב מכל מקום בליל פסח אי אפשר לקדש על הפת שהרי חייב בארבע כוסות והראשון הוא כוס של קידוש", או למקור הדברים בדברי הטור סו"ס תפ"ג (כמצויין שם)? ב) יתירה מזו, הרי לכ' מבואר להדיא דגם בליל פסח מקדש על הפת, וכמבואר בשו"ע ודאדה"ז סי' תפ"ג, ולמה לא כ' "לכתחלה אינו מקדש" או "כשיש לו יין אינו מקדש על הפת" או כיו"ב?

ג) חילוקים ב' וג' הם שאין אחר מוציא אותו ידי חובתו ושדוחק עצמו לשתות אף שמזיקו ומצייץ (בענין מה שאין אחר מוציא) לשו"ע אדה"ז סי' תע"ב סכ"ב. וז"ל אדה"ז שם (בסכ"א וסכ"ב): "מי שאינו שותה יין כל השנה מפני ששונאו או שמזיקו אף על פי כן חייב לדחוק את עצמו לשתות ד' כוסות כמו שאמרו חכמים על רבי יהודה ברבי אילעי שהיה שותה ארבע כוסות של פסח ואח"כ היה צריך לחגור צדעיו עד עצרת (ובסכ"ב) אבל קידוש של שאר ימים טובים ושתות אין צריך לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כמו שנתבאר בסי' ער"ב מה שאין כן בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות". ולכ' יוצא מדברי אדה"ז דב' חילוקים אלו חד הם, דזה שצריך לדחוק את עצמו הוא

משום שאין אחר מוציאו ידי"ח, ולמה חילקם הרבי לב' חלוקות? (ד) וגם למה לענין הא דצריך לדחוק את עצמו הביא מגמ' נדרים, ולא הביא זה משו"ע אדה"ז על אתר שם, ולאידך הא שאין אחר מוציאו הביא דוקא משו"ע אדה"ז שם, ולא הביא מדברי הברייתא (המצויין בשו"ע אדה"ז שם עה"ג)?

(ה) וגם בהא דמוכר כסותו הביא מפסחים צט, ב, והכוונה לפי' הרשב"ם שם על המשנה, ולא הביא משו"ע אדה"ז שם (סעי' ל'). (ו) וגם הנה ב' חילוקים אלו, שדוחק עצמו או מוכר כסותו, שלכ' הם ב' דינים שונים (הן בש"ס והן בשו"ע אדה"ז שכ"א מהם דין בפנ"ע), מצרפם הרבי ביחד ולא כתבם כב' חילוקים (אף שדוחק עצמו ואין אחר מוציאו חילק לב' חילוקים, כנ"ל)?

גם יש לדיקוק בדברי אדה"ז גופא: (1) אמאי מחלק אדה"ז סכ"א וסכ"ב לב' סעיפים, ולכ' הכל הוא המשך א' ודין א'?

(2) גם צ"ב ל' אדה"ז בסכ"ב הנ"ל "אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אין צריך לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כמו שנתבאר בסי' ער"ב מה שאין כן בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות", דהמלים "אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר" צ"ב, דמשמע דבזה הוא החילוק שקידוש יכול לשמוע מאחר משא"כ ד' כוסות, והרי מיד לאח"ז ממשיך שד' כוסות יכול ג"כ לשמוע מאחר ורק שיש דין בפנ"ע שצריך לשתות הכוס?

(3) מהו הוספת אדה"ז "דרך חירות" ומה נוגע להלכה זו?

### אם אפשר לדמות ד' כוסות לקידוש לענין לצאת ע"י אחר

ולבאר זה יש להקדים, הנה בתוס' ריש ערבי פסחים (פסחים צט, ב ד"ה ולא יפחתו, על מאי דקתני במשנה "ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין") כתבו: "מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כוס כדמשמע לקמן (דף קו.) גבי חזיה להווא סבא דגחין ושת"י ושקו"ט בזה.

והמהר"ל בגבורות ה' (פמ"ח ד"ה ולא יפחתו (ע' ר')) תמה וז"ל: "ולא הבנתי דבר זה דלא שייך שיהי' מוציא את אחרים בד' כוסות דמאי שנא ממצה ומרור, דכמו

שאין הא' יכול להוציא את האחר במצה ובמרור כן אינו יכול להוציא בד' כוסות דמצוה דרמיא עלי' הוא? ומה שהביא ראי' מן קידוש של כל השנה, התם עיקר מילתא לאו הכוס הוא אלא עיקר מילתא הוא הקידוש אלא שאין מקדשין אלא על הכוס, וכיון ששתה בעה"ב שפיר דמי, אבל הכא עיקר מילתא הוא הכוס ולא הקידוש, רק שתקנו שכאו"א מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר" עכ"ל, ונשאר בצ"ע על דברי התוס'.

### הוכחות שלשיטת התוס' תקנת ד' כוסות הוא דין אמירה שעל הכוס

וידוע ליישב (ראה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' חו"מ ובכ"מ) דמוכח מזה דסב"ל להתוס' דיסוד דין ד' כוסות דפסח הוי ג"כ דין אמירה על הכוס, ולכן מסתבר להו לדמותם לקידוש דכל השנה, ואם בקידוש יכול להוציא אחר ידי"ח ה"ה בד' כוסות, דמ"ש.

ועי' בתוס' סוכה (לה, א ד"ה מי, על המשנה מי שעבד ואשה מקרין אותו) "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהומן גרמא היא אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.). דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה", ומבואר ג"כ דפשיטא לי' להתוס' דעיקר תק"ח דד' כוסות בפסח הוא דין אמירה על הכוס, דאם הי' תקנה דשתיית הכוסות א"כ אין שום ראי' מחיובה בשתיית הכוסות לחיובה באמירת הלל.

ועי' בתוס' להלן בע"פ (קח, א) ד"ה כלהו נמי צריכי הסיבה "וכל ד' כוסות צריכי הסיבה בשעת שתייה", והתימא מבואר, דפשיטא דדין הסיבה שבד' כוסות הוא בשעת שתיית הכוס (כמו דפשיטא דהסיבה דמצוה הוא בשעת אכילת מצה וכיו"ב), ומאי קמ"ל? וידוע ליישב ג"כ ע"ד הנ"ל דכיון דסב"ל להתוס' דיסוד תקנת ד' כוסות הוי דין אמירה שעל הכוס, ע"כ הי' מקום לומר דדין הסיבה הוא בשעת האמירה, ולכן הוצרכו לשלול זה.

וע"ש בגמ' (קח, ב) "שתאן בבת אחת יצא" והרשב"ם (לאחרי שהביא פרש"י והק' עליו) פי' בבת אחת "שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין", ולהלן שם (בד"ה אבל ידי ד' כוסות לא יצא) "וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר". ומבואר דסב"ל דבבת אחת היינו שלא שתאן על סדר האמירות. ורבינו דוד הק' עליו ש"אינו מחוור, שאם לא ידע לעשותן כסדר משנתינו לעשות מצוה בכל או"א, האריך אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות שתיקנו לו לשתות דרך חירות? ודאי

צריכין אנו לומר שהוא יוצא מידי דהוי אנשים ועמי הארץ" כו'. ולכן פי' בבת אחת היינו רצופין דחשיב שתייה אחת, ע"ש.

ומבואר להדיא דעת רבינו דוד דעיקר התקנה הוא מצות שתיית הד' כוסות, ולכן לא שייך לומר דכשחסר בהאמירה הוי חיסרון בד' כוסות, ורק כשהוי רק שתייה אחת אז הוא דלא יצא ידי ד' כוסות. אמנם י"ל דאין דעת רבינו דוד דליכא כלל מצות אמירה בד' כוסות, כ"א דבא בהמשך למה שפי' בריש דבריו דכיון דלא יצא ד' כוסות לא יצא, וסב"ל דאף דיש חיוב האמירה ג"כ בד' כוסות, מ"מ אי"ז לעיכובא דעיקר התקנה ומצוה הוא השתייה. אבל עכ"פ זה אפשר להכריח מדבריו דסב"ל דהעיקר לעיכובא הוא הדין שתייה וכו"ל.

והרשב"ם (והתוס') בהכרח סב"ל דגם האמירה עיקר בד' כוסות, ולכן סב"ל דכשלא שתה על הסדר לא יצא (והרי גם הרשב"ם פי' דידי יין יצא היינו מצות שמחת י"ט, והיינו דד' כוסות לא יצא לגמרי), משום דאי"ז על הסדר [ומ"מ י"ל דאין הכרח דסב"ל להרשב"ם דהתקנה הוא רק האמירה (וכדעת התוס') בסוכה דלעיל), דאפ"ל דבהתקנה ב' הענינים שוים הם, ותרווייהו לעיכובא].

[והנה רש"י פי' (בד"ה שתאן בבת אחת) "עירה ארבעתן לתוך כלי אחד", והרשב"ם הק' עליו "ולא נהירא דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד וכו'" וצ"ע ליישב פרש"י? ועי' בתד"ה בב"א שכ' "נראה כפרשב"ם ששתאן רצופין, ולא כפרש"י שעירה ארבעתן לתוך כוס א', דשתאן משמע הרבה כוסות", וגם בזה צ"ע, דאמאי הק' ממשמעות הלשון שתאן, ולא הק' כפרשב"ם דעיקר פרש"י צ"ע, דמה שייך לומר דלא יצא ד' כוסות כשאין כאן מציאות דד' כוסות (ועי' ברבינו דוד שכ' ע"ד דברי התוס', ועי' במהר"ל בזה)?

ואואפ"ל דכוונת רש"י דשתאן על סדר הברכות, ורק דשתה כולן מכוס אחד ולא מד' כוסות. ושפיר יש בזה קיום הענין דאמירה על הכוס, ורק דלא יצא הענין דד' כוסות. וימתק אי נימא דרש"י גריס (כהרי"ף וכו') ידי חירות יצא, דהיינו דיצא הענין דחירות, שהוא מדיני האמירה שעל הכוס (ראה בהשיחה בחי"א הערה 32), אבל ידי ד' כוסות לא יצא. והת' הנע' וכו' שד"ב שי' מוניץ העיר שברש"י ד"ה בבת אחת השמיט המלה שתאן (שלא כבד"ה שתאן חי) היינו שהענין דבת אחת הוא במציאות הכוסות, ולא באופן השתייה. ותוס' חולק בזה שמפרש שהשתייה היו רצופין, וגם בזה דסב"ל שהיו בכוסות נפרדים. ועצ"ע]. וכבר האריכו בזה טובא והדברים עתיקין.

### ביאור שיטת התוס' למסקנא, דב' הדינים תלויים זב"ז

ובהא דכ' התוס' דהסיבה היא בשעת שתייה דוקא (אף דכנ"ל משמע דנקטו דדין ד' כוסות הוא דין אמירה על הכוס), וכן מה דמסקי בריש הפרק ד"נראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד", צ"ל (נוסף למה די"ל, בנוגע לזמן ההסיבה, דענין החירות שבהסיבה הוא רק ע"י שאוכל או שותה בהסיבה ולא ע"י הסיבה בפנ"ע או בשעת דבור ואמירה) דסב"ל להתוס' דשאני דין אמירה דליל הפסח מדין אמירה דקידוש דכל השנה, ואפשר לבאר זה בב' אופנים: א) אפ"ל דבד' כוסות ישנם ב' דינים שונים, דנוסף להדין אמירה יש גם תקנה דשתיית ד' כוסות. אך לביאור זה לכ' לא יתיישב ראיית התוס' בסוכה, דמה"ת דמחוייבות באמירת הלל, דילמא חיובן הוא רק בדין שתייה דד' כוסות?

ב) (ולכן) אפ"ל דב' דינים אלו אינם ב' דינים שונים, כ"א ענין א', דתקנת הקידוש דליל פסח הוא שיהי' א' מד' כוסות, ותקנת ד' כוסות הוא שכ"א מהם נעביד בהו מצוה. ולאופן זה א"ש דלא שייך לחלק בין החיוב דד' כוסות והחיוב דאמירת הלל, ושפיר כ' התוס' בסוכה דאם חייבות בד' כוסות ע"כ דחייבות גם בהלל. וא"ש מסקנת התוס' בפסחים דכ"א צריך כוס בפנ"ע ואין אחר יכול להוציאו, דלא כמו בקידוש דכל השנה, אף דסב"ל דהתקנה דפסח הוא תקנת אמירה, כי התקנה דאמירת הקידוש דליל פסח הי' שבקידוש דליל פסח יקיים מצות ד' כוסות (וכן שכוס ראשון דד' כוסות היא עצמה יהי' גם מצות קידוש), ובמילא מוכרח שכ"א יקיימה בפנ"ע.

ונ"מ בזה שאם אינו מקיים מצות ד' כוסות (כי לא שתה בעצמו וכיו"ב) הרי אין זה רק חיסרון בד' כוסות אלא חסר בהקידוש, כי הי' תקנה מיוחדת בקידוש דליל הפסח שאופן קיומה יהי' שהיא עצמה תהי' (קיום מצות) כוס ראשון דד' כוסות (ועי' בהגדה שיח הרי"ד מה שמביא שבהגאונים היו נוסחאות מיוחדות לקידוש דליל פסח, מכיון שהי' תקנה מיוחדת דקידוש דליל הפסח, ע"ש).

### ביאור דברי אדה"ז בשלחנו עפ"ז

ואפ"ל שזהו מה שמבאר אדה"ז בסי' תע"ב סי' כ"ב הנ"ל, דאי"ז רק שיש דין בפנ"ע שבלייל הפסח צריך לשתות הכוס (מכיון שיש תקנה של ד' כוסות), אלא יתירה מזו, שאם אינו שותה הכוס לא קיים כהלכתו התקנה דקידוש דליל פסח. ונמצא דהחילוק הוא דבקידוש דכל השנה אחר יכול להוציאו ידי"ח (כי כל החיוב הוא רק אמירה על הכוס), אבל בקידוש דליל פסח אין אחר יכול להוציאו ידי"ח

בקידוש, כי כיון שצריך לשתות הכוס מצד דיני קידוש, הרי אם אחר מוציאו ידי"ח ואינו שותה הכוס (הא' דד' כוסות) לא קיים כראוי המצוה דקידוש (והאמירה).

וי"ל דזהו דמדייק אדה"ז "אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות", דעיקר החידוש כאן הוא דחיוב זה לשתות הכוס נעשה מדיני הקידוש עצמה, ודין זה שנתבאר, שהתקנה דד' כוסות הוא שהאמירה והשתייה נעשים מצוה אחת, זהו הענין דדרך חירות, שזהו מאי דקאמר בגמ' "ד' כוסות תקינו רבנן דרך חירות כל חד נעביד בהו מצוה", שהענין דדרך חירות הוא מה דמחייב שכ"א מהד' כוסות יהי' פרט בא' מהאמירות דחירות (קידוש, הגדה, ברהמ"ז או הלל) דלילה זה (וכמשנ"ת במ"א בארוכה שמדוייק היטב בסוגיית הגמ' שם וכו').

ואפ"ל דבזה יובן מה שאדה"ז חילק סעי' כ"א וסעי' כ"ב לב' סעיפים, אף שלכ' הוא ענין א' ודין א' (כדמשמע מפשטות הל'), כי באמת לפמשנ"ת הם ב' ענינים שונים. הדין בסכ"א, דאף שמזיקו צריך לשתות הד' כוסות, הוא דין מצד ד' כוסות, דהיינו מצד חיוב שתיית כוס, דחיוב זה הוא דין א' (וישנה גם בקידוש, כמו שציין אדה"ז לסי' ער"ב (לולי שהי' יכול לצאת ע"י אחר), ואפשר שזהו בכל המצוות, וכבר שקו"ט בפ"י "שמזיקו" כאן, ראה במ"ב על אתר ובשו"ת שבת הלוי ח"ה סי' רי"ט ממנהר"ם שיק ועוד), ובנוסף לזה יש דין בפנ"ע, והוא חידוש דין בדיני קידוש דליל הפסח, שקיום מצות קידוש דליל פסח יהי' באופן שמקיים בזה גם כוס ראשון דד' כוסות, וזהו הדין המבואר בסכ"ב, והוא ההלכה "דרך חירות" וכמשנ"ת (וראיתי בספר הנפלא ליל הסדר כהלכתו ששקו"ט בזה ופי' באו"א, ע"ש, והנלע"ד כתבתי).

#### ביאור הערת הרבי בהגדה עפ"ז

ומעתה אפשר להבין בטוב את הערת הרבי בהגדה, דהנה הערה זו הוא על הסימן קדש, שזהו א' מסימני ליל הסדר, ומבאר הרבי מה דקידוש הוא א' מסימני ליל הסדר (אף שיש חיוב קידוש בכל יו"ט וש"ק). וע"ז מבאר דקידוש זה – נוסף על החיוב קידוש דכל שויו"ט, היא חלק מתקנת ד' כוסות, שהוא כוס א' דד' כוסות, והיינו דלא רק שבשתיית הכוס מקיים מצוה בפנ"ע, כ"א זהו דין בהקידוש גופא, שמצד זה "קדש" הוא חלק מסימני הסדר. ואין הכוונה כאן לבאר דיני ד' כוסות (שע"ז יש פיס' בפנ"ע אח"כ, ד"ה ד' כוסות, וכמשנ"ת במ"א בארוכה), כ"א לבאר הנ"מ בדיני הקידוש עצמה דפסח, שמצד זה הקדש הוא חלק ממצוות לילה זה.

וע"ז מבאר ד"מסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מד"ס בליל פסח. ולכן: א) אינו מקדש על הפת. ב) אין אחר מוציא אותו ידי חובתו (שו"ע רבינו סת"ע"ב סכ"ב), והיינו דוה שקדש הוא חלק מהסדר משום שהוא כוס ראשון דד' כוסות הכוונה דזהו דין בהקידוש גופא. וזהו מתבטא בהלכה שאין מקדשין על הפת ואין אחר מוציא אותו ידי"ח, והיינו דזה גופא ה' התקנה דקידוש דליל פסח יהי' באופן שזה יהי' כוס ראשון דד' כוסות ולכן (מצד דיני הקידוש דליל זה) יהי' הקידוש על היין דוקא ואין אחר מוציא אותו ידי"ח בענין זה שבקידוש.

ואף דמבואר בשו"ע דאין מקדשין על הפת, וגם מבואר אופנים דבדיעבד אפשר לקדש על הפת גם בליל פסח, וכדלעיל, הנה אותם ההלכות אפשר להתפרש דבפועל אינו יכול לקדש על הפת (לא מצד דיני קידוש, כ"א) משום שצריך לשתות כוס ראשון בהמשך להקידוש, והוא מדיני ד' כוסות ולא מדיני קידוש. וע"ז מציין הרבי (המקור לב' ענינים אלו) לשו"ע סי' תע"ב סכ"ב, דשם מבואר חידוש הנ"ל וכמשנת"ל, וע"כ זהו המקור העיקרי לב' חילוקים אלו.

והנה בנוסף לחילוקים אלו, שזה יהי' עיקר התקנה דד' כוסות (שקידוש יהי' א' מד' כוסות, שזהו הלכה באופן ותנאי הקידוש), יש דינים נוספים המסתעפים מיסוד הא'. והיינו דכל דינים שנאמרו בנוגע לדעת כוסות, הרי הם בדרך ממילא מחייבים גם בנוגע לקידוש. וזהו חילוק הג', החיוב למכור כסותו ולשתות הכוס אע"פ שמזיקו, דאין הפי' שנאמרה דין בקידוש דליל פסח שצריך למכור כסותו, דזהו הלכה בד' כוסות (מצד פרסומי ניסא וכו'), ורק דכיון שאינו נפטר בד' כוסות גם בכה"ג שצריך למכור כסותו (או שמזיקו), נמצא שגם בכה"ג חסר הדין והתקנה דד' כוסות ובמילא מסתעף מזה דחסר בתקנה מיוחדת דקידוש דליל פסח. והיינו דחילוק הא' והב' הוא מה שתיקנו בקידוש זה עצמה. וחילוק הג' הוא התוצאה מזה, שבמילא דינים דד' כוסות נוגעים לקיום מצות קידוש זה. ומטעם זה מצרף הרבי ב' ענינים ביחד, שביחס לקידוש הם ענין א', שדיני ד' כוסות נוגעים לקידוש.

ואח"כ הוא חילוק הד' שמקדש דוקא משתחשך. והנה בענין הא דקידוש בליל פסח הוא דוקא משתחשך, עי' במ"א (סק"א) "דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה". אבל בט"ז שם פי' הטעם "דמצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורי' יאכלוהו והפסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך שיהי' בשעת ראויה למצה".



ומשמע דפליגי להלכה, דלדעת המ"א דמה דקידוש צ"ל בלילה הוא משום שהוא א' מד' כוסות, הנה הקידוש עצמה יכול להיות מבעו"י, מיד קודם הלילה, בלבד שתיית הכוס הוא בלילה, משא"כ לטעמו של הט"ז הרי הקידוש עצמה צ"ל בלילה בזמן הראוי למצה. ועכ"פ לפ"ז החילוק דלהמ"א הוא דין בקידוש מצד ד' כוסות (מצד זה שקידוש צ"ל א' מד' כוסות) משא"כ להט"ז זהו דין בהקידוש מצ"ע, ועכ"פ מבואר מדברי אדה"ז שנקט כבמ"א שזהו בסוג החילוק דג'.



## בענין גר באמירת ההגדה

הנ"ל

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' מכ"ק אד"ש, פ"ס' "סדר הגדה", מביא הרבי וז"ל: "יש מקום לומר שאין הגר חייב בפסח לפי שלא הי' לא הוא ולא אבותיו במצרים, דומה למאמרם גר אינו קורא שאינו יכול לומר נשבע ה' לאבותינו (בכורים פ"א מ"ד. אבל עיין רמב"ם שם) לזה אמר (במדבר ט, יד) וכי יגור אתכם גר ועשה פסח, אתכם הוא כאחד ממנו ויציאתנו ממצרים הייתה גאולת עולם גם לנפש הגר, הגם שלא הי' בנגלה הי' בנסתר כי שורש הקדושה אחד הוא, וכשהיו אבותינו במצרים הייתה כללות הקדושה טבועה בטומאת מצרים ואם ח"ו הייתה כללות הקדושה נטבע אין תרופה לענפים והצלת העיקר נוגעת גם לענפים (אור החיים במדבר שם) עכ"ל.

ובפשטות כוונת הקטע הוא: א) במה שיוצא מזה לדיני אמירת הגדה (דאף האוה"ח מיירי מחיוב הפסח, פשיטא דבכלל זה גם כל חיובי לילה זה, וכדמצינו שאכן למדו הפוסקים מזה לענין חיוב גר בהגדה, וכדלהלן), ולכן מביא זה הרבי בתחלת סדר הגדה. ב) ויותר מזה נראה דהכוונה הוא (גם) למה שלמדים מזה לענין החיוב דסיפור יצי"מ אצל כאו"א, דסבת החיוב אצל הגר המבואר כאן (מפני שהוא יציאת כללות ושרש הקדושה), מוסיף ביאור וכו' בההודאה והסיפור של כ"א. וכפשוט.

וכל ה' בקטע זה הוא קרוב לל' האוה"ח שם, והרבי מוסיף "אבל עיין רמב"ם שם", והכוונה למ"ש הרמב"ם בפיה"מ שם (ביכורים פ"א מ"ד, על מה דתנן גר מביא ואינו קורא) וז"ל: "כל זה ברור. אלא שפסק ההלכה מביא הגר עצמו בכורים וקורא, וסמכוהו למה שאמר ה' לאברהם כי אב המון גוים נתתיך, אמרו, לשעבר הייתה אב

לארם עכשיו אב לכל העולם כולו. ולפיכך אפשר לכל גר לומר אשר נשבע ה' לאבותינו, מפני שאברהם אב לכל באי העולם לפי שלימדם האמונה והדת".

וכן פסק הרמב"ם בספר הי"ד בהל' ביכורים פרק ד ה"ג: "הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ".

ולכ' משמע דכוונת הרבי להעיר דהך קס"ד שאין גר חייב בפסח, ע"פ דברי המשנה, אינו לפי שיטת הרמב"ם שפסק שאין הלכה כהך משנה, וא"כ אין קס"ד מעיקרא לפטור גר מפסח (ומה שהתורה חייבה גר במיוחד בפסח צריך לפרש באו"א (ועי' באוה"ח שם לפנ"ז)).

#### דקדוקים בהכוונה בהערה מדברי הרמב"ם

אבל פי' זה צ"ע, דאף דבראשונים פליגי לדינא בזה, וכמובא בב"ב (פא, א) תד"ה למעוטי דפליגי בזה ר"י ור"ת, הנה מצינו בזה כמה נ"מ להלכה גם לדין (כמבואר בהתוס' וראשונים שם), והוא לענין גר ברהמ"ז, וכן לענין גר בתפלה. ובטור (או"ח סי' קצ"ט) הביא ב' הדעות לענין ברהמ"ז, אבל בשו"ע (שם ס"ד) סתם "אבל גר גמור מזמנין עליו ויכול לברך בהמ"ז ולומר על שהנחלת לאבותינו", וכ"פ בשו"ע אדה"ז שם (ס"ד) "וגר גמור יכול לברך אפילו בזימון להוציא אחרים ידי חובתם ויכול לומר על שהנחלת לאבותינו לפי שלאברהם נתנה הארץ למורשה ואברהם נקרא אב המון גוים".

ועד"ז לענין תפלה מסיק בשו"ע סי' נ"ג סי"ט "יש מונעים גר מלהיות ש"צ, ונדחו דבריהם", ובשו"ע אדה"ז שם סכ"ב "יש מונעים גר מלהיות ש"צ מפני שאינו יכול לומר אלהי אבותינו ונדחו דבריהם שאף הגרים יכולים לומר אלהי אבותינו שנאמר כי אב המון גוים נתתיך כלומר מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים שיתגירו", ונמצא דהסכמת כל הפוסקים הוא כהרמב"ם, וא"כ אם פי' האוה"ח אינו מתאים להלכה, א"כ: (1) למה מציין הרבי רק לדעת הרמב"ם והרי זהו הסכמת כל הפוסקים? (2) וגם למה מביא הרבי הפי' אם אינו מתאים להלכה (אף דאפ"ל דהך פי' הוא אליבא דשא"ר, ודוחק לכ')?

זאת ועוד, דהנה יעויין בשע"ת (סי' תע"ג סק"כ) שכ' "וכתב באור החיים פ' בהעלותך גר יכול לו' כל סדר ההגדה עבדים היינו כו' והביאו בבר"י [וז"ל הברכ"י בסקי"ז: "גר יכול לומר כל סדר ההגדה עבדים היינו וכו'". הרב מהר"ח נ' עטר בספר

אור החיים פרשת בהעלותך"]. הרי שהתירו הפוסקים האחרונים להלכה לגר לומר ההגדה מכח דברי האוה"ח, ולפי הפי' הנ"ל בהערת הרבי (דפי' האוה"ח אינו מתאים לפי' הרמב"ם – שהוא ההלכה), הרי מה דגר חייב בהגדה להלכה הוא מצד הסכמת הפוס' כדעת הרמב"ם הנ"ל ולא מצד דברי האוה"ח?

### ביאור אמאי הקס"ד לענין פסח קיים אף לדברי הפוסקים בענין ביכורים

ולכ' הי' אפ"ל בפשטות דגם לדברי הפוסקים לדינא שייך מ"ש האוה"ח, דהרי האוה"ח כ' רק "זוה דומה למאמרם ז"ל שאמרו (ביכורים פ"א) גר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר וכו' כמו כן הדבר הזה", ואינם תלויים בז"ו, דהרי הסברא של המשנה קיימת (דמי שאינו יכול לומר לאבותינו אינו קורא), ורק דלהלכה אמרינן שגר יכול לומר "לאבותינו" לענין מקרא ביכורים (לפי שאברהם אב לגרים), ועפ"ז הנה לענין עשיית הפסח אפ"ל דגם לפי סברת הרמב"ם והפוסקים הנ"ל מ"מ גר ש"לא הי' לא הוא ולא אבותיו במצרים" יהי' פטור (ולכן הביאו הפוסקים זה מדברי האוה"ח), ומב' טעמים: א) לענין מקרא ביכורים החיסרון הוא רק לענין נוסח הקריאה, ולכן אם אפשר ליישב הנוסח שפיר קורא, אבל לענין יצי"מ הרי הסברא הוא שכל ענין המצוה אינו שייך אצלו (וכפשי"ת להלן מדברי אדה"ו). ב) ועיקר, הרי לענין עשיית הפסח אינו מועיל לכ' מה דאברהם הוא אב לגרים, שהרי גם אאע"ה לא הי' במצרים, וע"כ צריכים לטעמא דהאוה"ח שיתחייב.

[אך אכתי יש לדון בזה, דהרי זה כיהודה ועוד לקרא, הרי האוה"ח הביא פסוק מפורש דמחייב גרים בפסח, והאוה"ח רק מבאר החידוש של הפסוק, וא"כ מה הוצרכו הפוסקים להביא החיוב בהגדה מהאוה"ח ולא ממקרא מלא דבר הכתוב וכי יגור אתכם גר? ואת"ל שיש סברא לחלק משום דאף דמחוייב בק"פ מ"מ באמירת הגדה יפטר משום שאינו שייך לומר עבדים היינו וארמי אובד אבי וכו', א"כ מאי ראי' מדברי האוה"ח?

ועוד העירו בזה הת' שי', דמה הוצרכו להביא ראי' מדברי האוה"ח, הרי מפורש בהגדה "מעשה בר"א כו' ורע"ק", ורע"ק הי' בן גרים, וא"כ ראי' ממשנה שגם הם מחוייבים בסיפור יצי"מ, ועי' בהגדה של הרבי שם פיס' וכל המרבה שכ' "ואפילו כהנים ולוים שלא נשתעבדו וגרים, וראי' לזה: מעשה בר"א ור' יהושע (לוי) וראב"ע (כהן) ורע"ק (בן גרים) ור"ט (כהן) (שמחת הרגל)".

ואפ"ל בתרתי: חדא, הנה אינו ברור שרע"ק הי' בן גרים מב' הצדדים, ועי' בל' הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה "ור' עקיבא בן יוסף קיבל מר' אליעזר הגדול ויוסף אביו גר צדק היה" (אף שאין מזה ראי' לדבר), ועי' ברכות (כו, ב דרע"ק לית לי' זכות אבות (ומשמע קצת שהוא מב' הצדדים, דאין לו זכות אבות כלל), ועי' ברבינו נסים שם (שזהו מבני בניו כו' דסנהדרין צו, א), ובכ"מ הל' בן גרים, ל' רבים, וצ"ע). איברא דפי' הנ"ל שהביא הרבי משמחת הרגל ע"כ נוקט דרע"ק הי' בן גרים מב' הצדדים, דאל"כ מהו הראי' ממנו, אך יש לומר דפוסקים הנ"ל שהביאו מהאזה"ח לא ברירא להו הך מילתא.

עוד אפ"ל (ועיקר) דאף דהוי מעשה רב, מ"מ (סב"ל להנך פוסקים עכ"פ) דאין מזה ראי' לחיוב, דדילמא עשה לחומרא כמי שאינו מצווה ועושה (וכמו ר"א וראב"ע שסיפרו עמהם כל הלילה אף ששיטתם הוא עד חצות (כמו שמביא הרבי בהגדה ד"ה כל הלילה)), וא"כ הראי' לחיוב הוא רק מדברי האזה"ח. ומה שבעל ההגדה מביא ראי' (לפי' השמחת הרגל הנ"ל), הרי אינו מביא ראי' על חיוב כ"א ע"ז שכל המרובה הרי זה משובח, וזה שפיר יש להוכיח משם].

אך עפ"ז יל"ע לאידך גיסא, דא"כ מהו כוונת ההערה של הרבי מדברי הרמב"ם, הרי הדמיון שהביא האזה"ח מהמשנה קיים ונכון גם לשיטת הרמב"ם להנ"ל, ומה מוסף (או מקשה) הרבי מפירושו של הרמב"ם על דברי האזה"ח?

### פלוגתת הראשונים אי קאי רק על אברהם או כל האבות

והנה יעויין בתוס' ב"ב (שם) שכ' "ור"ת אומר דההיא דירושלמי משבשתא היא דהיכי מצי למימר גר קורא אפי' מבני קיני ארמי אובד אבי דהיינו יעקב וירד מצרימה וירעו אותנו ויוציאנו". והיינו דאפי' נימא דאברהם נחשב ל"אבותיו" של הגר, אבל "ארמי אובד אבי" שבפר' ביכורים הרי קאי על יעקב (ומבואר דפשיטא לי' דמה דאברהם נחשב אב לגרים הוא רק בנוגע לאאע"ה אבל לא בנוגע לשאר האבות, וכדלעיל). והרמב"ן (ב"ב שם קטע המתחלת וי"א) תי' בזה "ואף על גב דכתיב בפרשת בכורים ארמי אובד אבי, שלשה אבות העולם היו כאברהם (ועד"ז בר"ן שם "דשלשת האבות הן הן אבות העולם כאברהם" וכן ברשב"א שם (ובריטב"א שם - לענין תפלה - "ויכול לומר אלקי אבותינו מפני שאברהם היה אבי כל הגרים וכן יצחק ויעקב אבותיהם") וע"ע בריטב"א למכות (יט, א) ועוד),

ועי' בשאג"א (סי' מ"ט בא"ד אחר שהביא סברא הנ"ל דהרמב"ן) "דלהרמב"ם ל"ל ה"ט שהרי כתב ברפ"ד מה' בכורים הגר מביא וקורא שנא' לאברהם אב המון

גוים נתתיך ה"ה אב לכל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה ולאברהם היתה השבועה תחילה שירשו בניו את הארץ ע"כ. ונ"ל ברור דהא דמסיים ולאברהם היתה השבועה תחילה שכוונתו ליתן טעם למה גר מביא וקורא מפני שאברהם נקרא אב לכל העולם כולו דמנלן דאשר נשבע לאבותינו אברהם קאי דילמא איצחק ויעקב קאי וגבי דידהו ל"מ שנקראו אבות כה"ג לפיכך כתב ולאברהם היתה השבועה תחלה קודם לשאר אבות העולם ומסתמא עיקר קרא דאשר נשבע לאבותינו עליה קאי הילכך גר נמי יכול לומר אשר נשבע לאבותינו בשבילו אף על גב שאין יצחק ויעקב נקראים אבות להן" (וע"ש בהמשך שמביא פי' הכ"מ על הרמב"ם ומק' עליו). עכ"פ חזינן ב' סברות בהא דאברהם הי' אב המון גוים אי קאי רק על אברהם או על כל ג' האבות,

וא"כ הי' אפ"ל דלהשיטות (ר"ת, והשאג"א ודעימ"י בדעת הרמב"ם) דרק אברהם לבד הי' אב לגרים, א"כ צ"ע כנ"ל, דמהו ההערה מדברי הרמב"ם על פי' האוה"ח, הרי מה שאאע"ה הי' אב לגרים הרי אין להם שייכות עי"ז לגלות ויצי"מ. אבל אם קאי על כל הג' אבות, א"כ אפ"ל שמצד זה יש לגרים שייכות לגלות מצרים, דהרי לחד פי' הגזרה דגר יהי' זרעך בארץ לא להם התחיל מלידת יצחק (כמובא בפרש"י עה"ת), ועאכו"כ יעקב שעליו קאי ארמי עובד אבי וירד מצרימה, אנוס ע"פ הדבור וכו'.

אך פי' זה צ"ע לכ', דאף שיעקב אבינו ירד למצרים (וזה הי' השרש לגלות מצרים ואפי' התחלה, וכמבואר במדחז"ל על שמות בניי' הבאים מצרימה), מ"מ הגלות עצמה לא התחילה בימי יעקב ואפי' כ"ז שא' מן השבטים קיים (כפרש"י שמות ו' טז, וראה לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפר' שמות), ומכ"ש הגאולה שלא הי' ביעקב, וא"כ אף אי יעקב הוא אב לגרים אכתי לא נדחה מטעם זה את הקס"ד שאינם בק"פ מאחר ש"לא הי' לא הוא ולא אבותיו בגלות וגאולת מצרים", ואכתי צ"ב בכוונת הרבי בהציון להרמב"ם?

### סברת התוס' אנשי שם, אדה"ז, תשובת הרמב"ם, נ"מ לענין פסח

ואפ"ל עפמ"ש בתוס' אנשי שם על המשנה ביכורים שם וז"ל: "והתוס' הק' ע"ז דנהי דיכול לומר לאבותינו אבל איך יכול לומר ארמי אובד אבי דהיינו יעקב וכל ענין הפרשה . . . והרמב"ן תי' דכל האבות כחד חשיבי וכיון שנתחבר לישראל כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה אליו וגם הגר חייב במצוות המורות על יצי"מ כפסח וכדומה".

וסברא זו מבואר בשו"ע אדה"ז, דבסי' קפ"ו ס"א (לענין ברהמ"ז, לאחרי שכ' הצד לענין נשים ש"אינן חייבות אלא מדברי סופרים מפני שנאמר על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק אלא לזכרים" וכהנים חייבים משום שהי' להם ערי מגרש) כ' וז"ל: "וכן גר שנכנס לדת ישראל ונלוה עליהם ונטפל אליהם ונחשב כאחד מהם לכל המצות הנוהגות בהם ולהם ניתנה הארץ למורשה נתחייב גם הוא כאלו ניתנה גם לו שהוא והם עם אחד הוא לכל דבר משא"כ בנשים שהם עם בפני עצמו וכן כהנים ולוים אם לא היה להם ערי מגרש לא היו מתחייבים במצוה זו מפני שניתנה הארץ לישראל לפי שהם שבט בפני עצמן ואינם טפלים לישראל וגם הם חלוקים מהם במצות הרבה".

שו"ר דמקור הדברים הוא בתשובת הרמב"ם שהובא בהגהת מרדכי פ"א דמגילה (רמזו תשפו) וז"ל שם: "שאל ר' עובדיה גר צדק את ר' משה המיימון ז"ל על עסק התפלות כשמתפלל ביחיד או בצבור מהו שיאמר אלהי ואלהי אבותינו אשר קדשנו וכו' והוציאנו ממצרים וכאלה רבות. השיב יש לך להתפלל כדרך שאנו מתפללים ואל תשנה בין ביחיד בין בצבור והטעם כי אברהם אבינו לימד כל העם והשכילים בדרך האמת ביחוד השם ובעט בע"ז וצוה בניו ובני ביתו על ככה דכתיב כי ידעתיו אשר יצוה את בניו ושמרו דרך השם לכן כל המתגייר עד סוף כל הדורות הם בניו של א"א ובני ביתו נמצא א"א אב לכל הולך בדרכו ולכל גר שיתגייר הלכך אינך הוא כמו אבינו אבל שהוציאנו ממצרים אם תרצה לשנות לומר שהוציא עמך תוכל לומר ואם לא שנית אין בכך הפסד שכל הנסים שנעשו אין חילוק בינינו ובינך שנאמר ואל יאמר בן הנכר הבדל יבדילני ה' מעל עמו הא למדת שאין הבדל והפרש וכתוב חקה אחת ומשפט אחד לכם ולגר הגר", הרי שהרמב"ם כ' כן לענין נוסח דיצי"מ (ולא לענין ברהמ"ז שהיא מצד "על הארץ הטובה")?

ונראה דמה דהוצרך אדה"ז שם לטעם זה, ולא די בהטעם שאברהם הי' אב המון גוים (שהביא בסי' נ"ג ובסי' קצ"ט הנ"ל, שמתעם זה אומר במקרא ביכורים "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו" וכיו"ב), הוא כי חלוק הוא החיסרון בתפלה (ובקריאת ביכורים) וכן ברהמ"ז גופא מצד הנוסח, למה דמבואר כאן. כי שם החיסרון הוא מצד הקריאה והנוסח, שאינו יכול לומר לאבותינו וכיו"ב (שלכן מדייקים מזה המפרשים שהנוסח שבפסוקים הוא לעיכובא ואם אינו יכול לקרוא בנוסח זה אינו קורא), אבל כאן ברהמ"ז, הרי מכיון שגדר החיוב והמצוה דברהמ"ז שבהפסוק הוא "וברכת את ה"א על הארץ הטובה אשר נתן לך", א"כ צ"ל שגר אינו בעיקר המצוה, דכל גדר המצוה אינה שייכת אליו. ואף דמה דאאע"ה הוא אב המון גוים מועיל היכא דצריך ליישב את הנוסח, אבל כאן הוא מופקע מענין התפלה (וזהו ע"ד

הסברא שנת"ל בביאור סברת האוה"ח שגר אינו בפסח כי כל הענין אינו שייך (אצלו).

וע"ז הוצרך לבאר כי הוא נטפל לישראל ונעשה אחד עמהם וכל מה ששייך בישראל שייך להגר ולכן גם ענין המצוה דברהמ"ז (שהיא לברך על "הארץ הטובה אשר נתת לנו") שייך גם בגר.

### ביאור דב' הסברות ביסודם א'

ולכ' יש להוסיף דאין זה ב' סברות שונות, חדא דשייך הל' אבותינו מאחר דאאע"ה הוא אב המון גוים, ועוד ענין ש"אין חילוק בינינו ובינך" "שהוא והם עם אחד הוא לכל דבר", דהרי מקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי, ובירושלמי הרי מבואר רק שאאע"ה אב המון גוים, וא"כ מנ"ל אידך סברא דהוא והם עם א' וכו' (ולהוסיף דמשם לכ' מושלל הסברא הב' שכ' הרמב"ם דאין חילוק כלל כו', דאז לא הי' צריך להסברא דאב המון גוים)?

אלא הפי' הוא דזהו גופא הכוונה במה שאאע"ה הוא אב לכל אלו שנכנסו תחת כנפי השכינה (או לכל באי העולם שהכניסם לאמונה ודעת). דכיון דנכנסו תחת כנפי השכינה הרי הם עם א' עם ישראל ואין חילוק ביניהם כלל, ובמילא האבות הם האבות שלהם ג"כ וה"ה לכל שאר הדינים [והיינו דבזה דאאע"ה הוא אב לגרים הי' אפשר לבאר בב' אופנים: א) שאברהם הוא אב לכל העולם (ולא רק לארם) ובמילא גם הגרים מתייחסים אליו (או בעומק יותר שהוא אב במיוחד לגרים שכניסתם תחת כנפי השכינה מתייחסת אליו). ב) או הפי' הוא דכ"א שנכנס תחת כנפי השכינה הרי הם חלק בלתי נפרד מעם ישראל ואברהם הוא אב שלהם. והברכה לאאע"ה אז הי' שהוא "הכניסם תחת כנפי השכינה" והוא התחיל להאיר, שיהי' אומה זו שגדרם הוא זה שתחת כנפי השכינה, ועל ידו הוא ענין זה שכ"א שמתדבק בהקב"ה נעשה חלק בלתי נפרד מאומה זו ואבותיהם הם אבותיו]. ונמצא דדברי הרמב"ם בתשובה הוא דפשוט עכ"פ האופן הא', ואם ירצה שלא לשנות כו' ג"כ אין בכך הפסד כי עומק הפי' הוא כאופן הב'.

ועפ"ז א"ש הציון לדברי הרמב"ם, דאם כנים הדברים שעומק הכוונה בדברי הרמב"ם שגר מביא וקורא הוא משום שאברהם אב לגרים הוא מכיון שהם עם א' עמנו ואין חילוק כלל (וכמ"ש בתשובה הנ"ל), א"כ מהך טעמא הרי אין קס"ד לפטרו מפסח.

ומ"מ מביא הרבי פי' האוה"ח, דמ"מ צריכים לפירושו (נוסף לכך שפי' זה (כן אפ"ל) הוא לא לכל הדיעות, וגם הרי הרמב"ם גופא נתן מקום לב' האופנים (ורק אם ירצה אין הפסד כו' כאופן הב'), אך זה דוחק, דהרי אדה"ז פוסק כן), כי זה גופא שהגר הוא עם אחד עמנו ואין חילוק בינינו ובינו, זהו בזה שכולנו תחת כנפי השכינה, שבענין זה הוי העם אחד וכו', וזה סו"ס תלוי ביצי"מ כמו שביאר האוה"ח, ודין הגר אכתי צריך לפירושו ולדבריו והמסתעף.



## הערה בהגדה

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר – להבים, אה"ק

שמו של הגדת הרבי הוא: "הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים". ומובן בפשטות ששם זה אינו אלא על דרך הענווה. ע"ד השם שקרא אדמוה"ז לספר התניא "לקוטי אמרים".

ספרים רבים נתחברו לאורך הדורות בענין ההגדה של פסח וביאורו, וכן מנהגים רבים התפתחו לאורך השנים בקהילות ישראל הקדושות, מנהגים אשר יסודותם בהררי קודש ושאחזו בהם רבים וטובים מגדולי ישראל.

וברור הדבר אם כן שכשהרבי מביא טעם לדבר מסוים, או מנהג מסוים, אינו סתם על דרך שאר ליקוטים אלא כל מנהג ואפילו כל טעם לענין מסוים הוא בדווקא.

והנה, הדבר ברור ביותר בנוגע למנהגים, שאינו סתם לקוטי מנהגים בעלמא – דא"כ היו צריכים להיות בו רבים ממנהגי ישראל, גם כאלו שאין אנו נוהגים כמותם – אלא רק דברים הנוגעים למעשה אצלנו.

ולכאורה י"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לענין הטעמים:

דהנה, בענין הטעמים, יש לחלקם לשני סוגים: טעמי ההלכות והמנהגים שנכתבו בהגדה, וטעמי הנוסחאות והקטעים דההגדה עצמה. ובטעמי ההלכות והמנהגים, יש לומר שמביא רק מה שיש נפק"מ למעשה, דלא"כ היה מביא בכל ענין כל הטעמים שבו. כמו"כ י"ל בענין טעמי הנוסחאות וביאורי הקטעים, שהטעם



שמביא הוא בדווקא כי על ידו דווקא מבואר בטוב הנוסח והסדר שבההגדה, ומה שאינו מוסיף בביאור ההגדה, אין ענין להביאו.

ולפי"ז יש לדייק בכל ענין מה מביא רבינו ואפילו במה שאינו מביא. דהרי בביאור ההגדה נכתבו עשרות ספרים לאורך הדורות, וליקוט כל הטעמים והמנהגים הוא גדול מאוד, וברור שלא זהו מטרת הגדת הרבי.

לפנינו שני דוגמאות לדיוק בטעמים שמביא רבינו:

#### א.

בהגדה של פסח: "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובים בבני ברק".

בהגדה של הרבי מבאר הסדר שנכתבו, וז"ל:

"מקדים ראב"ע לרע"ק, מפני שהיה ממשפחה מיוחסת ונשיא (תוס' כתובות ק"ה, א). וי"ל, דהא שמקדים רע"ק לר"ט (וכקושיית התוס' בע"ז מ"ה, א) הוא מפני שאירע זה בבני ברק שרע"ק הוא מרא דאתרא שם (סנהדרין לב, ב). ובכ"ז אינו מקדימו לר' יהושע, ומכל שכן לר"א, כי ר"י היה רבו של רע"ק, משא"כ ר"ט שאף שהיה רבו אבל אח"כ (כן י"ל. ובזה יובן בטוב הש"ס כתובות פ"ד, ב) נעשה חברו (ראה סה"ד מע' ר"ט וש"נ).

לאחר זמן מצאתי י"מ הסדר ע"פ מרז"ל (ברכות מו, ב ובתוספתא שם) סדר הסיבה גדול באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. ועפ"ז הסיבו כאן – הנשיא באמצע, ר"א ור"י – רבותיו של רע"ק – למעלה מהנשיא, ורע"ק ור"ט למטה הימנו. ומזכירים בהגדה כסדר שהיו מסובים (מאיר עין על הגש"פ).

"בבני ברק – שם עיר. וי"ל שמזכיר שם העיר שעיי"ז מובן הסדר שמונה אותם וכן"ל".

והנה, בביאור החילוק בין שני הטעמים יש לומר:

בהשקפה ראשונה, פירוש הרבי בנוי על כמה פרטים שכל אחד נותן טעם להקדמת האחד על השני. אך לאחר העיון אפ"ל שאין זה כך, אכל הפרטים הם המשך וסביב ענין אחד.

לפי פירוש הרבי, מרא דאתרא, הוא בעל הבית דהמקום והכל נסוב סביבו, ובכל הנוגע למקומו, הוא צריך להיות בראש. זאת אומרת, שעל אף שיש אנשים חשובים יותר ממנו מצד עצמם, כגון בחכמתם ותפקידם, כשמדובר במקום רבנותו, אין זה סיבה מספקת שיהיו לפני המרא דאתרא.

אלא, שרק אם יש סיבה להקדמתם מצידו של המרא דאתרא ובשייכותם אליו, יהיו כאלו שיבואו לפניו. ולכן כאן, כל הסיבה שנרשמו ר"א ור"י לפניו, זה רק מפני שבשייכותם לרבי עקיבא הם צריכים להיות לפניו – שהרי הם רבותיו, שחייב בכבודם (להוציא ראב"ע שתפקידו כנשיא שמו לפני רע"ק, שמצד גודל מעלת הנשיא, גם רע"ק חייב בכבודו תמיד).

ראיה לדבר: אותה הסיבה שראב"ע לפני רע"ק – מצד היותו נשיא, היה צריך להיות גם הסיבה לכך שיהיה לפני ר"א ור"י. אלא שרק בגלל שכלפי רבי עקיבא, ר"א ור"י גדולים באופן אישי מראב"ע, לכן נכתבו לפניו.

ומוסיף הרבי, שזוהי הסיבה לכך שנכתב כאן שם העיר, דפרט זה אינו רק הטעם להקדמת ר"ע לר"ט בלבד, אלא זהו הטעם לסדר דכל החכמים שנכתבו כאן (ודלא כיש מפרשים אחרים דפירוש בני ברק הוא כלים נאים וכדומה).

ועוד י"ל, שסדר ישיבתם היה אכן שר"ע יושב בראש, בהיותו המד"א, וכל ההסבר הנדרש כאן הוא רק על הסדר שנכתבו במימרא זו.

אמנם, לפירושו של המאיר עין, המיקוד כאן הוא הנשיא, וסביבו ישבו כסדר גדולתם באופן אישי (והא דמציין שהיו רבותיו של רע"ק, רק להוכיח את גדולתם מצד עצמם – שזה שהם היו אלו שלימדו את רבי עקיבא מוכיח את גדולת עצמם - ולא מצד שייכותם לרבי עקיבא).

המעלות בפירוש הרבי:

1. הסיבה להקדמת רע"ק לר"ט – למרות שהיה זמן שהיה רבו. דלמאיר עין היה צריך ר"ט להיות ליד ראב"ע, דלמרות שכעת הוא חבירו דר"ע, אך היה זמן שהיה רבו.
2. הדגשת שם העיר "בני ברק", דלפירוש המאיר עין נצטרך לפירוש אחר ואם כן לא מובן כל כך הבאת פרט זה.
3. לפירוש המאיר עין, לא ברור כיצד ישבו השניים שבכל צד, דלכאורה היושב צמוד לנשיא בצד שמאל, כבוד הוא יותר מהיושב בצד ימין כשאינו צמוד לנשיא.
4. ובכלל, לפירוש המאיר עין תיאור סדר הישיבה שבמימרא זו נראה קצת ההפך ממה שהיה. כי הכבוד שבסדר הישיבה הנ"ל הוא רק בהישיבה בפועל, אך בתיאור סדר ישיבה זו בכתובים, משמע להקורא דראשון ראשון גדול.

ואעפ"כ, מביא הרבי את פירוש המאיר עין. כי יש מעלה בפירוש זה:

- דהנה, מיד לאחר פיסקה זו, מובא הפסקא ד"אמר רבי אלעזר בן עזריה" וכו'. שתוכנה לכאורה אינו קשור ליל הסדר, והובא כאן רק מפני שאמר הדבר באותו לילה שהיו מסובין בבני ברק (כן נראה גם מההגדה בתיאור על "אמר ראב"ע").
- ולפי"ז ניחא יותר פירושו של המאיר עין. שהיות שהכל סובב סביב הנשיא, לכן הובא מימרא שלו ולא של חכם אחר שישב שם.

## ב.

"ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח

מעשה ברבי אלעזר וכו'"

לשם מה מובא מעשה זה? בהגדה הרבי מביא 2 טעמים:

א: המעשה מוכיח שאפילו כולנו כו', מצווה לספר, וכל המרבה כו, דהרי ישבו בבני ברק גדולי החכמים שוודאי יודעים הכל, ובכ"ז ישבו כל הלילה כפשוטו.

ב: היינו חושבים שמי שלא היה בכלל בשיעבוד, כמו שבט לוי, לא היה צריך כלל לספר ביציאת מצרים – שלא הייתה לכאורה משמעותית בשבילו. ובפרט גרים שלא היו בסיפור כלל. לכן בא המעשה שהיו בו גם משבט לוי וגם גרים, להורות, שלמרות זאת יש לספר.

ובהמשך, בפסקא "מעשה ברבי אליעזר" מביא הרבי: "וראה תוספתא ספ"י דפסחים מעשה כעין זה בר"ג בלוד שעסקו בהלכות הפסח כל הלילה כו". (ושם בתוספתא: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר").

וצלה"ב:

א: מדוע מביא הרבי ב' טעמים לענין?

ב: למה טעם הא' מופיע בביאורים בפסקא "ואפילו כולנו חכמים", ואילו הטעם הב' מופיע בפסקא "וכל המרבה" שלפני הקטע ד"מעשה ברבי אליעזר"?

ג: לשם מה מציין הרבי את המעשה דהתוספתא? מאי קמ"ל בזה?

ד: למה אכן לא הביא בעל ההגדה את הסיפור דרבן גמליאל בלוד אלא המעשה דבני ברק, ובפרט שהיה קודם?

והביאור:

הסיבה להבאת שני טעמים, כי באמצעות כל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו:

טעם הא' הוא לכאורה פשוטם של דברים. ד"ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר", ומביא בעל ההגדה מיד ראייה לכך, שכך ראינו אצל גדולי חכמי ישראל.

והסיבה לכך שטעם זה מובא מיד עוד בפירוש על "ואפילו כולנו חכמים", כי ענין החיוב דסיפור יציאת מצרים באנשים כאלו הוא חידוש שמעורר פליאה על הצורך בדבר מיד כשמובא, ולכן מיד מביא הרבי את הביאור.

אמנם, טעם הב' לכאורה אינו מסביר ענין המובא בהגדה, אלא רק קס"ד שהיה יכול להיות כנגזר מהענין המובא בהגדה, שלמרות ש"ואפילו כולנו" כו' שמזה משמע שכולם חייבים בסיפור יציאת מצרים - היה אפ"ל שלויים וגרים יהיו פטורים בכלל, לכן קמ"ל בעל ההגדה דאינו כך ע"י הבאת המעשה דבני ברק.

וזהו הסיבה שמובא טעם זה בחיבור שבין הקטעים, דאינו טעם שמסביר ענין בקטע הראשון ד"ואפילו כולנו חכמים" אלא רק הסבר על הבאת הקטע ד"מעשה".

ומעלת טעם הב' הוא (נוסף על כך שלולא טעם זה לא היינו בטוחים בחיוב הסיפור דלויים וגרים) כי אם עיקר הבאת המעשה הוא להוכיח החיוב ד"ואפילו כולנו חכמים", היה יכול (וצריך) בעל ההגדה להביא הסיפור דלוד. אמנם אם הענין דהבאת המעשה הוא להוכיח את חיובם של הלויים והגרים, זה ניתן ללמוד רק ממעשה דבני ברק שהיו שם לויים וגר.

ולפי"ז י"ל דהא שמביא הרבי הסיפור דהתוספתא אינו סתם לצורך השוואת הסיפורים, אלא זהו המשך לטעם הב' ומעין הוכחה לדבריהם שסיבת הבאת המעשה ללמד על הענין דלויים וגרים.

[וצע"ק ההשוואה דהסיפור דבני ברק ש"היו מספרים ביציאת מצרים" לסיפור דלוד ש"היו עסוקין בהלכות הפסח"?.]



## ביאור על כך שאדה"ז לא הכניס את המילים "חסל סידור פסח" בסיום ההגדה

הרב יצחק אלישביץ

קרית גת

בסוף לקוטי ומנהגים של הרבי להגדה של פסח, מביא הרבי משיחה של הרבי הריי"ץ (בתרגום חופשי מידיש) *אדמו"ר הזקן לא הכניס אחרי ההגדה את המילים "חסל סידור פסח", כי אצל חב"ד הפסח לא מסתיים, אלא הוא נמשך תמיד.*

ויש להעיר בענין זה, בפסקא "הא לחמא" מביא הרבי שכן הוא ביוצר לשבת הגדול לר"י טוב עלם, ושדבריו הובאו בתוס'. והמובן מדברי הרבי אלה (וזה פשוט) שחר"י טוב עלם הוא מהראשונים וכמובן שדבריו הם אמיתיים וכו'.

והנה המילים "חסל סידור פסח" הם מילים של הר"י טוב עלם, ואם כן בוודאי שהם נכונות ואמיתיות, אבל הוא לא כתב את המילים האלה בקשר לליל הסדר עצמו ולהגדה של פסח עצמה, ולכן אין שום שאלה מכך שדעת אדה"ז היא שאין להכניסן לאחר סיום אמירת ההגדה, וזה פשוט כדלקמן.

והביאור בכל זה, דהנה הר"י טוב עלם כתב את המילים האלה בסיום היוצר שלו (הנ"ל) לשבת הגדול. וביוצר הזה מפרט הר"י טוב עלם את כל הלכות ומשפטי ליל הסדר בקיצור נמרץ ביותר, ובסוף הפיוט הוא מסיים, שחסל סידור פסח כהלכתו, דהיינו שנסתיים הפיוט עם כל עניני הסדר בקיצור נמרץ, וכאשר זכינו לומר את הקיצור הזה בשבת הגדול, כן נזכה לקיים את כל זה בפועל ממש בליל הסדר שיהיה או במוצ"ש או ביום שלישי או ביום חמישי או בליל שבת הבא.

וכאן בוודאי שמתאים לומר ש"חסל סידור פסח", שהרי כאן לא אכלו מצות ולא מרור ולא סיפרו את יציאת מצרים וכו' וכו', אלא רק אמרו את הראשי פרקים של ליל הסדר, ועל זה אומרים שסיימנו (חסל) לומר את הראשי פרקים (סידור פסח), ובעז"ה בימים הסמוכים בליל הסדר נקיים את הכל בפועל ממש.

ואחר כך (ועדיין לא התברר לי עדיין מי ומתי) הכניסו את המילים האלה בסיום ההגדה, ובוודאי שכאן היתה כוונת המכניס, שאף על פי שבליל הסדר הזה לא אכלנו קרבן פסח וחגיגה, הרי בעז"ה בשנה הבאה נזכה לקרבן פסח וחגיגה! ואם כן זה שינוי מהכוונה המקורית של הפיוט, שהרי לא זה הפי' הפשוט של סיום הפיוט

ביוצר לשבת הגדול. (כי אף אם גם בפיוט המקורי, הכוונה במילים "כן נזכה לעשותו" היא לא רק על אכילת מצה ומרור אלא גם על אכילת קרבן פסח, אבל זה וודאי שבפיוט המילים "חסל סידור פסח" מוסבים על אמירת הפיוט, שעל זה שפיר יש לומר "חסל").

ואם כן מובן היטב מדוע אדה"ז לא הכניס מילים אלה בהגדה שלו, כי על אמירת פיוט שייך לומר "חסל", אבל על ליל הסדר עצמו לא שייך לומר "חסל"!

אלא מאי מדוע לא כותב אדה"ז בסיום ההגדה שאנו מבקשים שבשנה הבאה נאכל קרבן פסח, אין זו שאלה כלל, כי זה כבר נאמר באריכות בתוך ההגדה עצמה בברכת "אשר גאלנו", "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים וכו'!"

ובכל הנ"ל מובן גם דיוק הלשון של הרבי הריי"ץ, שאדה"ז "לא הכניס – האט ניט אריינגעשטעלט" את המילים "חסל סידור פסח", דהיינו שבעצם המילים האלה הן לא מילים של ההגדה, אלא מילים של הפיוט של יוצר לשבת הגדול, ויש כאלה שהכניסו את המילים האלה גם בסיום ההגדה, ואדה"ז לא הכניסם וכנ"ל.

ובמהרה ממש יהיה חסל של הגלות, "דאלאי גלות", ויבא משיח צדקנו ויבנה בית המקדש ונקריב קרבן פסח וכל הקרבנות, אמן כן יהי רצון.



## ביאור בפרק קט"ז בתהלים ובהגש"פ של רבינו\*

הרב מרדכי רובין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כמה דיוקים בלשון כ"ק אדמו"ר בהגש"פ לפיסקא "אהבתי"

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

הנה באמת כשמעיינים בהגדת רבינו אין ביאורים ופי' וכו' על פרק קטז "אהבתי". אמנם אחר עיון גדול בכל ההגדה – לא רק במקומו הרשמי של פרק קטז "אהבתי" שהיא אחר ברהמ"ז, אכן רואים שבאמת יש כמה מקומות ופיסקאות שדנים ומבארים הפרק באופן של רמז ובהעלם, אבל אחר העיון יש לומר מוסיפים ביאור ועומק חדש בכל הענין, וכדלקמן<sup>97</sup>. ויש להודיע שכל הביאורים וכו' הבהא הם רק בדא"פ וכו', ודבריו הק' של כ"ק רבינו הם בבחי' "לא מחשבותי כמחשבותיכם וגו'" כפשוט.

(\* לזכות החתן התמים הרב משה נחמן שי' והכלה מרת חי'ה מושקא שתחי' דענבורג לרגל יום חתונתם בו' ניסן תשע"ז י"ה' שיקייים בהם ברכת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "יה"ר שיהי' בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות." ולזכות הילד, חייל בצבאות ה' מנחם מענדל בן מנוחה רחל שי' שיהי' לו המשך הרפ"ש בקרוב ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו.)

לע"נ זקני הרה"ח משה בן ישראל אליעזר ז"ל רובין שו"ב במונטריאל, יארצייט כט אדר – ער"ח ניסן. ולע"נ זקנתי האשה החשובה תמימה ביראת ה' ושמחה בחלקה תמיד, מרת רישא בת ר' אברהם אבא ע"ה – אשת הרה"ח ר' יחיאל מיכל פיקארסקי. נפטרה בשיבה טובה ביום ש"ק פ' נח ד' מרחשון ה'תשע"ז, ת'נצ'ב'ה'. ולע"נ ידידי בעל מידות טובות וגמ"ח ת"ח אי"א הו"ח ר' שלמה יעקב בן ר' מרדכי ע"ה, עמוד חזק בק"ק אלבני, נ"י. ידיד נאמן של מוסדות תומ"צ ובפרט חב"ד ושלוחי הרבי, נפ' בש"ק פ' כי תשא את ראש בני" – כ' אדר ה'תשע"ז, ת'נצ'ב'ה'.

79 ועד"ז ביארנו אשתקד את פרק קט"ו ובהגדת רבינו, עיי"ש בהעו"ב שי"ל לי"א ניסן – חה"פ.



ב. 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-ק"ח). משנה פסחים (ק"ז, ב): רביעי גומר עליו את הלל". בפשטות הרבי רק מציין מקור ומראה מקום הן הפרקים בתהלים והן המקור במשנה שאומרים "לא לנו גו' אהבתי גו' הללו גו' הודו גו'" בכוס רביעי.

ידוע גודל דיוק הלשון בכל תיבה וכו' בכל תורת כ"ק אדמו"ר, ובפרט בחיבורו הראשון מדילי<sup>80</sup> – הגש"פ וכבר דשו רבים מגדולי הת"ח והרמ"ם ובני הישיבות וכו'.

ולכן יש לדייק ולעייין בדבריו הק' הנ"ל, דלכאוו' 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.<sup>81</sup>

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

מקדים ביאור כ"ק אדמו"ר מ'זבח פסח' (להאברנאל) בב' חלקים של הלל

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

הנה בפיסקא "הללוי' הללו – למעינו מים" בקטע האחרון מבאר כ"ק אדמו"ר מדברי ה'זבח פסח' (להאברנאל) הטעם לזה שבכלל מחלקים את הלל לב' חלקים, חלק א' אומר לפני הסעודה, וחלק ב' אחרי הסעודה, וז"ל:

"הללוי' הללו - למעינו מים (תהלים ק"ג-ק"ד) . . הפרקים הללוי' ובצאת המדברים ביצי"מ קרי"ם ומ"ת (פסחים ק"ח, 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)".

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

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

אכן בגמ' (פסחים ק"ה, א) מבואר שפרקים האחרונים מדברים על לע"ל, 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 ויגוס 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 מלכות 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 חנניה כי לשמך 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 חנניה שבחוהו כל האומים אמר מישאל כי גבר עלינו חסדו אמר עזריה ואמת ה' לעולם הללויה", ע"כ.

והעיקר הנוגע בנדו"ד הוא, ובקיצור, בתלמוד מבואר איך שפרקים אלו מדברים על לע"ל: בגמ' מבואר שיש בו "ה' דברים הללו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחיית המתים וחבלו של משיח".

[ויש להעיר שהמהרש"א מפרש שה' דברים הללו המוזכרים בגמ' שהם בהלל, כוללים את ג' עיקרי הדת. יצי"מ וקרי"ס מורים על מציאותו ית' ועל חידוש העולם, ומ"ת קאי על תורה שהוא מן השמים, ותחיה"מ מורה דאיכא ג' עולמות עוה"ז ועוה"ב וחבלו של משיח מורה על שכר ועונש.]

#### 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 הפסקא והן לצייין המראה מקום דוקא לגמ' ולא למשנה.

דהנה במשנה רק כתוב הדין "דרביעי גומר עליו את ההלל", אבל בגמ' (בהמשך הגמ' המבאר את דברי המשנה בגומר את ההלל (ק"ז, ב) לדף ק"ה, 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"ו 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 בשנים אלו שמתחילים לומר בכ"י פרקים אלו ד'קט"ו, קט"ז וקי"ז, מתחילים לדבר ולעורר בענינים דלעתיד לבוא וביאת המשיח, ועד השנים האחרונות הוה רק בבחי' דיבור ביצי"מ, קרי"ס ומ"ת לשעבר.

### ע"פ כהנ"ל ביאור והבנה חדשה ב פרק קטז "אהבתי"

ה. ולפי משנ"ת הרווחנו ענין חדש ג"כ בהבנת וגדרו של פרק קטז "אהבתי":

באמת ביאור זה ג"כ נותן הבנה אחרת לכל הפרק ד"א"הבתי" (ושאר הפרקים), שאינו רק כלשון הכותרת בתהלים (בתהלים אהלי יוסף יצחק) לפרק קטז "שבחים גדולים להקב"ה והיאך דוד אמר בדין הוא לאהוב אותו על כל הטובות שעשה לנו כמה ניסים ואינו יודע מה גמול ישלם לו שאי אפשר להשיב לו על כל הגמול שעשה עמו", שזהו כשלומדים בפשטות באמירת דוד מזמור זה.

אלא הוא תפלה ובקשה מבנ"י להקב"ה על ביאת משיח, וכן מבואר בלשון בו"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 פעמים<sup>82</sup> שחלק השני – ששייך לגאולה העתידה. ועד שידוע מנהגי הרבי: החל מאמירת שפך חמתך וחלק ההלל של ההגדה –

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

"חלק ההלל שאומרים לפני האפיקומן שייך ל"בצאת ישראל ממצרים", וחלק ההלל שאומרים לאחרי 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).

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

משתנה אופן האמירה<sup>83</sup>, לא עוד אמירה בחשאי אלא אמירה בקול, במתיקות נשמעת לאוזן ובדבירות ניכרת לעין. ומפעם לפעם דמעות זולגות מעיניו. וגובר והולך באמירת הלל הגדול ונשמת (עדות מפי חסידים שהיו בשעת הסדר של הרבי).

ועולה דבפרק קטז "אהבתי" המבואר בגמ' הנ"ל על לע"ל הוא: "תחיית המתים דכתיב אתהלך".

#### מדדיק הסדר הגמ' שלכאו' אינו הסדר המאורעות

ו. ויש לעיין ולדייק בגמ' דפסחים דף קיח, א, וז"ל: "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 מלכות איכא דאמרי אמר רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו זו מלחמת גוג ומגוג" עכ"ל.

הרי לכאו' הענין דתחיית המתים וחבלו של משיח הם לא בסדר הנכון של קורות הדברים, וכן הפסוקים א"כ לא בסדר הפסוקים והפרקים. דהנה שאר המאורעות והפסוקים הם בסדר מסודר "יציאת מצרים דכתי' בצאת ישראל ממצרים וקריעת ים סוף דכתיב הים ראה וינוס מתן תורה דכתי' ההרים רקדו כאילים" (כדלקמן).

אבל כאן בין בסדר המאורעות דתחיית המתים ואח"כ חבלו של משיח אינם בסדר הנכון (כדלקמן), וכן הפסוקים שלא בסדר, דהרי "לא לנו" הוא בא קודם בפסוק קט"ו, ואח"כ בא "אתהלך" בפרק קט"ז, וצ"ע.

וזה שתחיית המתים הוא אחר חבלו של משיח הוא כמעט דבר הפשוט כמ"ש בכו"כ מקומות בדברי רז"ל וחז"ל, וכן קבי כ"ק אדמו"ר בכ"מ, ורק נביא בקיצור:

83) מעדותו של ר' ישראל שמוטקין – שהרבי אמר לר' יענקל כ"ץ בתחילת 'שפוך' בזה"ל: "מיט א שטורעם!"

בס' מגולה לגאולה (ע' 240) מבואר ממכתבי רבינו<sup>84</sup> שהסדר תהא בביאת המשיח הוא, בנין ביהמ"ק, קיבוץ גליות ורק אח"כ תחיה"מ. הרי להדיא שאין חבלו של משיח וצרות לישראל בא לאחר קיבוץ גליות ובואדי אחרי בנין הבית.

וכן ראה בס' שערי גאולה ע' רצה על כללות תחיה"מ וכן זמנה.

וכן מוכח מדברי הרבי שכבר היה "חבלו של משיח", ויצאו כבר ע"ז כמ"ש אדמו"ר האמצעי, וכפשוט שעדיין לא היה ענין תחיית המתים.

**אף אחר עיון גדול, לא ראיתי בשום א' ממפרשי הגמ' שמבארים ואפי' שמעלים על השלחן הפך הסדר הזה בגמ'.**

[ורק ראיתי א' שמבאר (ס' היובל (לכ' ר' משה אביגדור עמיאל) - ירושלים, תש"ג) שמשמע מגמ' זו שהסדר הוא ראשית תחיית המתים ואח"כ חבלו של משיח, ולכאור' דוחק גדול מאוד לומר כן, דהנה הגמ' הוא אינו בא לקבוע סדר הענינים אלא מדרש הפסוקים, ולהוציא מפשטות שאר המקומות וחז"ל וכו', לחדש ענין חדש דחוק מאוד.

וגם לא מסתברא כן, אלא מסתברא בסברא דאחר חבלו של משיח יש תחילת הגאולה דתחיי המתים, ולכאור' מופרך לומר שאף אחר תחיית המתים עדיין ?? הגלות כ"כ קשה עד לחבלו של משיח (וגם אין הסדר הפסוקים בתהלים באופן זה אלא בהיפך, כנ"ל).]

**מביא ממדרש תהלים וירושלמי ששם יש סדר שאינה כהגמ'**

ז. אולם ביפה עיניים (עמ"ס פסחים שם) ציין למדרש תהלים (כו, ו), וז"ל המדרש: "לשמוע בקול תודה", זה קרבן תודה, "ולספר כל נפלאותיך", אמר ר' אבן זה הלל שיש בו לשעבר ויש בו לדורות ויש בו לימות המשיח ויש בו לימות גוג ומגוג ויש בו לעתיד לבוא, בצאת ישראל ממצרים לשעבר, לא לנו ה' לא לנו בדורות הללו, אהבתי כי ישמע ה' את קולי לימות המשיח, אסרו חג אבותים לימות גוג ומגוג, א-לי אתה ואורך לע"ל, הודו לה' כי טוב לחיי העולם הבא", וכעין סדר ההמדרש תהלים מובא בתלמוד ירושלמי<sup>85</sup>.

(84) תשובות וביאורים סי' יא, ראה שם לשלימות המקורות ושקן"ט.

(85) (ברכות פ"ש ה"ד).

הרי עולה מדברי המדרש והירושלמי הנ"ל, דהן הסדר המאורעות והן הסדר בפסוקים בס' תהלים בדיוק לפי הסדר, משא"כ בגמ' הנ"ל.

#### ביאור בסדר הגמ' שלכאו' אינו הסדר המאורעות

ח. ויש לומר שהגמ' לא אתא לאשמעינן סדר הדברים, דבאמת סדר הדברים הוא "חבלו של משיח" ואח"כ תחיה"מ, וא"כ למה שינה בסדר שנקט תחיה"מ קודם לחבלו של משיח הוא שהגמ' נקט בסדר כדלהלן:

הרי יצי"מ, מ"ת ותחיה"מ כולם ענינים חיוביים במאורעות טובות ויסודות ביהדות, יצי"מ ומ"ת בהשש זכירות שאומרים בכ"י וכן תחיה"מ הוא א' מי"ג עיקרים של אמונה וכו', משא"כ "חבלו של משיח" אף שיש סדר שכך קבע הקב"ה מאיזה סיבות שתהא לפני ביאת המשיח, אבל מ"מ אינו ענין חיובי אלא אדרבה ר"ל ענין שלילי (בהנראה והנגלה) ואינו יסוד ועיקר באמונה ודתינו.

ואף שבפסוק "לא לנו" שמורה על "חבלו של משיח" בא קודם לפסוק ד"אתהלך" שקאי על תחיה"מ, הנה אינו ראי' דספר תהלים אינו בסדר מסודר כידוע, גם מעניני דיומא מסדר של עשר מכות וכמ"ש אאמו"ר הגה"ח ר' ישראל אליעזר רובין שליט"א<sup>86</sup> בביאור שיטת רבי יהודה בסימניו "דצ"ך עד"ש באח"ב" מה שמוסיף על שיטת החכמים שכתבו כל העשר המכות בפירוש, אלא שקובע ר"י הסדר ולא כמ"ש בתהלים.

#### ביאור בסדר הגמ' שלכאו' אינו הסדר המאורעות

ט. ויש להוסיף, דהנה מהו בכלל הצורך או הטעם שלפני ביאת המשיח תהי' "חבלו של משיח", למה לא יכול להיות ביאת המשיח באופן של נחת, מנוחה בלי הצרות ד"חבלו של משיח", ויש להקדים תחילה את דברי המהר"ל בענין "חבלו של משיח".

(86) בהגש"פ שלו 'מרבח לספר', עיי"ש בארוכה בפרק 'היה מספרים' ע' קלא ואילך.

### ביאור ענין של 'חבלו של משיח'

אלא אותו השאלה הוא בלידה, למה צ"ל הצער ד"חבלי לידה"? אלא ע"ד מ"ש המהר"ל שכדי לשנות ממצד א' לשני בא ע"י צער, וכן הוא בין עיבור ללידה, וכן בין גלות וגאולה.

והוא ע"ד המבואר בדא"ח בתעניתים שצם ר' זירא לשכוח תלמוד בבלי כדי לתלמוד ירושלמי, וזה שיש צער הוא כדי לעלות לענין געלה יותר ובשינוי ועלי' שבאין ערוך, משא"כ לעלי' שבערך אדרבה בעינן השלב הקודם, ולכללות ביאור בר' זירא עיין בד"ה זה היום תרס"ו ויש עוד כ"מ, וע"פ נגלה בלקו"ש חל"ד ע' 24 ואילך,.

ועפ"ז עולה דאף בזמן הרי תחיה"מ הוא אחר "חבלו של משיח", הגמ' לא אתא לשמענין סדר המאורעות לפי סדר הזמנים, אלא אדרבה הגמ' רוצה לפרש ולגלות מהו הכוונה והטעם שצ"ל ענין שלילי כמו "חבלו של משיח", אלא שזהו בשביל תחיה"מ, כלומר הגמ' מגלה לנו שבאמת הסדר הוא יצי"מ גאולה ולידת עם ישראל. ואח"כ יש מ"ת שהוא עבודת בני"ש ע"פ תורה והוא קיום התומ"צ ועי"ז בא לענין הגאולה תחיה"מ, וא"כ למה יש חבלו של משיח?

אלא כדי שתהא הגאולה האמיתית והשלימה – תחיה"מ שהוא שינוי ממצב א' לשני באופן דאין ערוך צ"ל תחלה חבלו של משיח. היינו באמת הסדר הוא יצי"מ, מ"ת ותחיה"מ, אלא כדי להגיע לתחיה"מ צ"ל תחילה מצד ענין אחר (וצדדי) "חבלו של משיח", שהוא כנ"ל ע"ד צומות דר' זירא בין בבלי לירושלמי.

וכן המהר"ל בס' נצח ישראל פל"ג מאריך בזה שיש צער בכל שינוי גדול וכן הוא חבלי משיח, עיי"ש.

### חילוק בין תהלים לגמ'

ועפ"ז יש ג"כ לומר הטעם דהסדר בס' תהלים הוא לפי סדר הזמן משא"כ בגמ' כמשנ"ת. אלא הביאור בזה, דס' תהלים הוא תורה שבכתב, ולכן הוא באופן של הדברים כמו שהם כפשוטם בגלוי – תורה שבכתב, אבל הגמ' שהוא תורה שבע"פ, שבה לגלות ולפרש הכתב, מגלה עומק הענין ולכן הגמ' משנה את הסדר, כדי לפרש ולגלות שהתכלית היא תחיה"מ וביאת המשיח, אלא כדי להגיע למטרה זו צ"ל תחלה "חבלו של משיח".

## דברי רבינו בפרש"י ל'חבלו של משיח' במס' שבת וסנהדרין

י. ויש להביא ולהעיר את דברי הרבי ב'חבלו של משיח'.

בשיחות קודש (מוצאי ש"פ במדבר תשל"ט סעי' לד – בלתי מוגה) מבאר כ"ק אדמו"ר בענין "חבלו של משיח" ומביא בין הדברים את פרש"י בב' מקומות בש"ס – מס' סנהדרין ומס' שבת, וז"ל: "וואס דאס"די גמרא זאגט "מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח, יעסוק בתורה ובגמ"ח" (סנהדרין צח, ב).

ד.ה. אז דורך דעם ענין פון לימוד התורה און נתינת הצדקה, איז מען זוכה צו דערלעבן משיח'ן . . און מ'זוערט ניצול פון "חבלו של משיח", אפילו אין דעם דקות'דיקן אופן וואס איז דא אין "חבלו של משיח".

[ווארום בנוגע צו דעם ענין של "חבלו של משיח" באופן הפשוט – האט מען דאך גערעט אין די פריערדיקן התועדויות (ליל ט"ו שבט ש.ז. סל"ט, ועוד). אז דער מיטעלער רבי שרייבט אין שער התשובה (שער התשובה ה, ב) אז עס וועלן מערניט זיין קיינע ענינים בלתי רצויים, ווארום מ'האט שוין יוצא געווען מיט אלע ענינים וואס זיינען געווען בעבר].

וואס דער ענין פון "חבלו של משיח" איז – ווי רש"י (סנהדרין שם ד"ה חבלו) טייטשט אפ: "פחדים וחבלים שיבא בימיו מחיל נכרים".

אין שבת (קיה, א ד"ה חבלו) טייטשט אפ רש"י "חבלו של משיח" – חבלי לשון חבלי לידה, אבער דא טייטשט ער דאס אפ מיט אגאנצע אריכות: "חבלו של משיח – גורלו, ולקמן בעי מאי הוא, ל"א פחדים וחבלים שיהיו בייו מחיל הנכרים".

המפרשים מפרשים את ל"א דרש"י כפירושו במס' שבת, וכן גם יד רמה ובמהרש"א.

"הגאולה . . מכונה בשם לידה . . וכן ההרה כשמתקרבת הלידה כואבת יותר מכל מי הריונה כשיושבת על המשבר, כן קודם הגאולה יכבד בגלות יותר מכל הגלות" (הגר"א, אבן שלמה יא, ה).

ויש להעיר, שאמנם בהקלטה דיבר בסגנון קצת אחרת מהנדפס שיחוק"ק, וזה מדויק יותר ותוכן דבריו: שאע"פ שבמס' שבת הוא המקום הראשון בש"ס הו"ל



לרש"י להאריך עם כל הפרטים ולא לקצר, ובמס' סנהדרין שבא אח"כ בש"ס רש"י מפרש "א גאנצע אריכות" (ל' הרבי). מצד אפס הפנאי לא הספקתי להביאו כאן, ויש לעי"ש.

ואחר עיון רב בכו"כ ספרים לא מצאתי מהמפרשים שמדייקים בין השינויים הדיוקי לשונות דברי רש"י בין מס' שבת ובין במס' סנהדרין מלבד הרבי.

עוד דיוק בלשון כ"ק אדמו"ר בהגש"פ לפיסקא "אהבתי"

יא. ועוד יש לעיין ולדייק בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר בפיסקא זו, וז"ל:

"הללוי' הללו - למעינו מים (תהלים קיג-קיד) . . הפרקים הללוי' ובצאת המדברים ביצי"מ קרי"ס ומ"ת (פסחים ק"ח, 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)".

דלכאו' למה צריך לכפול המראה מקום ולחזור "(פסחים שם)" עוה"פ, הרי היה יכול להסתפק רק בהפעם הראשון, וגם היו יודעים בעיון במקור הראשון ש"הפרקים שלאחריהם המבארים הענינים דלע"ל כנ"ל, והיה יכול לכתוב "והפרקים שלאחריהם המדברים בלעתידי לבוא באים אחרי הסעודה, כי הם ענין בפ"ע (זבח פסח)", בלי הציון השני "(פסחים שם)" ולא היה חסר שום דבר.

אלא די"ל שמוסיף כ"ק אדמו"ר בציון השני לענין נוסף שבהסתכלות בציון הראשון לא היו רואים.

ויש לומר שלכן מוסיף כ"ק אדמו"ר עוד ציון כדי לרמוז ולגלות שיש עוד עניינים המבוארים בגמ' פסחים שם על לע"ל (ואנן השתא רק נקטנו מפסוק "כוס ישועות", ואולי יש עוד, ויש לעיין).

וז"ל התלמוד שם (ק"ט, ב):

"דרש רב עזירא זימנין א"ל משמיה דרב וזימנין א"ל משמיה דרב (אשי) מאי כתיב ויגדל הילד ויגמל עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך

ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל אומר לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו אומר לו ליעקב טול וברך אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידה תורה לאוסרן עלי אומר לו למשה טול וברך אומר להם איני מברך שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי אומר לו ליהושע טול וברך אומר להן איני מברך שלא זכיתי לבן דכתיב יהושע בן נון בן יהושע בן נון אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", עכ"ל.

והנה הקשו כל מפרשי הש"ס: הרי גם בדוד היה חטא אורי' ובת שבע וגם יצא ממנו אבשלום שהוה רשע וכו', ומהי מעלתו ועדיפותו על האבות ושאר הצדיקים?

### ביאורים של העין יוסף היעב"ץ והמהר"ל ב'אני אברך ולי נאה לברך'

יב. הנה כתב העין יוסף<sup>87</sup> לפי שהמלוכה ניתנה לדוד, וכבוד שמים הוא כשהמלך יהיה מדיני, ועד שלא היה יכול למחול על כבודו שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

ובהגהת יעב"ץ כתב שהגמ' סוברת כאן כמ"ד (שבת נו, א) כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה.

והמהר"ל<sup>88</sup> הקשה, הרי גם בדוד היה חטא אורי' ובת שבע וגם יצא ממנו אבשלום שהוה רשע, ומהי מעלתו ועדיפותו על האבות ושאר הצדיקים? ומבאר שמה שאמרו שעתידי הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שגומל חסדו לזרעו של יצחק, כלומר שיעשה להם חסד כנגד מידת הדין (שהוא יצחק) ששלטה בהם בגלות, ולכן אברהם ויצחק אינם ראויים לברך משום שיצאו מהם ישמעאל ועשו שעשו צרות לישראל, והרי זה סעודה על גאולת ישראל מן הגלויות ההם. עיי"ש מ"ש על שאר הצדיקים.

ומסיים במהר"ל, אבל דוד המלך שהוא כעין מלך המשיח שעתידי לצאת ממנו, וביטל מלכות אדם, עיי"ש מ"ש על אבשלום.

(87) בעין יעקב.

(88) בס' נצח ישראל פל"ג.

### ביאור ובסידור עם דא"ח ב'אני אברך ולי נאה לברך'

ובסידור עם דא"ח (קד, ג – קו, ג) מבאר הענין בארוכה בשער ברכת המזון, ואחר שמבאר בארוכה על זה ששאר הצדיקים לא רצו לברך, מסיים (ע' קו, ג) על זה שדוד נטל לברך, ורק נביא קצת מדבריו הק' שם, למען הקורא, וז"ל: "אבל דוד אמר לי נאה לברך כו' שנאמר כוס ישועות אשא כו', פי' דוד הוא בחי' המלכות כידוע, ולע"ל כתוב והיה אור הלבנה כאור החמה שהוא בחי' עלית המלכות למעלה מזו"א כמ"ש אשת חיל עטרת בעלה", ועיי"ש בארוכה, וגם מבואר בכ"מ אחרות בדא"ח.

[וא"ת אם באמת מרמז על המבואר בגמ' במק"א למה לא ציין הדיף "קיט, א", למה סתם "פסחים שם").

אלא ודאי אינו מגרע מהמבואר ג"כ בדף קיח, א "תחיה"מ" וכמ"ש הזבח פסח עצמו כנ"ל, אלא בא רק להוסיף עוד ענין (וגם אולי יש מעלה לכל ענין מחבירו ולקט סתם לכלול את שניהם, וראה לקמן].

### החילוק בין תחיה"מ ("אתהלך") ובין ממעלת מלכות דוד ("כוס ישועות אשא")

יג. ויש להוסיף ולבאר החילוק בין תחיית המתים המרומז בפסוק "אתהלך" ממעלת מלכות דוד המרמז בפסוק "כוס ישועות אשא".

דהנה אף שתחיית המתים אינה רק נס צדדי בביאת המשיח כמו דברי חז"ל על הניסים שיקרה לע"ל, אלא הוא חלק עיקרי של הגאולה, עד שהוא יסוד ומעיקרי האמונה בדת, והרמב"ם נקט כאחד מי"ג עיקרי אמונה, שהוא מבטא את ענין הגאולה שאין רוחנית בלבד לנשמות, אלא דוקא בחיבור עד להגשמיות, נשמה בגוף. דזהו כל ענין הגאולה העתידה שהוא תכלית דבריאת העולם שהוא דירה לו ית' בתחוננים דוקא, כידוע לכל.

אמנם מ"מ יש מעלה לענין של מלכות דוד על תחיית המתים, דהנה תחית המתים תהא בראשית הגאולה ואח"כ הנשמות בגופים בשאר המשך הזמן תהא כמו שהם עתה כביכול. אמנם ענין ומעלת של מלכות דוד מבטא מגלה ומדגיש את כל הענין דגאולה שהוא בחי' המלכות – ביטול בתכלית לאלקות שזהו ענין הפנימי והעיקרי לכל זמן הגאולה. ולכן יש מעלה דוקא לדברי רז"ל בגמ' המרמז בפסוק

"כוס ישועות" (דף קיט) שקאי על הישועה ובגאולה בשלימותה על "אתהלך לפני ה' בארצות החיים" שקאי על תחיה"מ.

ע"פ כהנ"ל עוד ביאור והבנה חדשה בפרק קטז "אהבתי"

יד. ולפי משנ"ת הרווחנו ענין חדש ג"כ בהבנת וגדרו של פרק קטז "אהבתי":

ובאמת ביאור זה ג"כ נותן הבנה אחרת לכל הפרק ד"לא לנו" (ושאר הפרקים), שאינו רק כלשון הכותרת בתהלים (בתהלים אהלי יוסף יצחק) לפרק קטז "שבחים גדולים להקב"ה והיאך דוד אמר בדין הוא לאהוב אותו על כל הטובות שעשה לנו כמה ניסים ואינו יודע מה גמול ישלם לו שאי אפשר להשיב לו על כל הגמול שעשה עמו", שזהו הפשטות באמירת דוד מזמור זה. אלא הוא תפלה ובקשה מבנ"י להקב"ה על ביאת משיח,, וכן מבואר בלשון בז"פ: "ולדעתי כל החלק הזה מההלל נאמר כנגד הגאולה העתידה ואל הכוונה הזאת תקנו לאמרו בליל פסח".

ויש עוד מעלה, דהפסוק "אתהלך" שקאי על תחיה"מ לא אומרים בכל פעם שאומרים הלל אלא רק בהלל שלם ולא החצי הלל בר"ח וכיו"ב. אמנם הפסוק ד"כוס ישועות" שקאי על מלכות דוד אומרים בכל פעם גם בחצי הלל בר"ח וכו'.

וזה מתאים ג"כ להנ"ל שתחיה"מ אף שהוא ענין עיקרי וכו' בדת ישראל ועד שהוא א' מי"ג עקרי האמונה כמ"ש הרמב"ם, הנה מ"מ אינו גדרו העיקרי של משיח. אבל ענין ומעלת מלכות בית דוד כמבואר בדא"ח (כנ"ל) שהוא הביטול בתכלית להקב"ה ולא לוקות וכמו שהסיפור בגמ' הנ"ל "אומר לו לדוד טול וברך אומר להן אני אברך ולי נאה לברך שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", וענין זה הוא גדרו (העיקרי ומרכזי) של המשיח והגאולה השלמה.

וגם רואים מהפ"י שונים בגמ' הנ"ל, מעלת תורת החסידות על הפרד"ס של תורה (כמ"ש בקונ' ענינה של תורת החסידות) שמבאר את מהות ועצם של כל ענין. וכן חזינן בהדיא בנדו"ד מעלת ביאור של ה'סידור עם דא"ח' על שאר המפרשים שמבארים את מעלה פרטית בדוד המלך, משא"כ בחסידות מבאר את המהות ועצם של מלכות דוד שהוא ביטול בתכלית כנ"ל. וגם שמעלה זו קשור לסיפור בגמ' שקאי בסעודת לע"ל בגאולה, שכל גדרו של הגאולה רואים בסיפור זה – שהוא מעלת מל' דוד.

ויש לבאר לעיין ולהשלים עוד בכל משנ"ת, רק מצד אפס הפנאי לא הספקתי  
לבאר כל צרכו, ועוד חזון למועד.



# עניני חג הפסח

## הערות וביאורים בפסקי הסידור סדר הגדה של פסח

הרב אברהם אלאשוילי  
מח"ס שו"ע"ר המבואר ועוד

### סדר הנהגות של פסח

המנהג<sup>89</sup> להניח פתיתי חמץ<sup>90</sup> קשה<sup>91</sup> זמן מה קדם הבדיקה<sup>92</sup>, כדי שימצאם הבדוק<sup>93</sup>. ועל פי הקבלה<sup>94</sup> יש להניח עשרה פתיתין<sup>95</sup>.

וקדם שיתחיל לבדק יברך<sup>96</sup>: "ברוך כו' על בעור חמץ"<sup>97</sup>.

89 ומנהגן של ישראל תורה היא (סי' תלב סי"א). בטעמי המנהג נאמרו טעמים שונים (ראה חק יעקב), ויש להוסיף עליהם: כדי שבביטול היום יוכל לומר "דחמיתיה", וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה (הגדת הרבי). אך מעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה, שאף אם יבדוק הבדוק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו, לא בירך לבטלה, שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמה ימצא, ואם לא מצא אין בכך כלום, וכבר קיים המצוה כתיקונה (שו"ע"ר שם).

90 בבית בכמה מקומות (שו"ע"ר שם).

91 שאינו מתפורר, שמה יתפורר ממנו מעט וישאר ממנו בבית בפסח (שם).

92 כלומר זמן קצר לפני הבדיקה. ונראה הטעם כדי "שלא יגררו ממנו עכברים או קטנים" (ראה שו"ע"ר שם).

93 משמע שלא הבדוק מניח את פתיתי החמץ.

94 משנת חסידים. סידור האריז"ל.

95 והם כנגד עשר כתרין דמסאבותא. ובפשטות יש להניח בעשרה מקומות שונים.

96 כמו שמברכים על כל מצות עשה של דברי סופרים (סי' תלב ס"א).

97 ואף שבשעה זו אינו מבעור עדיין, מכל מקום כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו, הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו, והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר שיאכל ממנו עד שעה ה', והמותר מבערו מן העולם, וביעור זה שביים י"ד וביטול זה שבלי ל"ד נפטרין בברכה שברך על הבדיקה, שהיא תחילת הביעור, לפיכך מברכין עליהם "על ביעור חמץ" (סי' תלב ס"א).

וְצָרִיךְ לְחַפֵּשׂ לְאוֹר הַנֵּר<sup>98</sup> בְּכָל הַמַּחְבּוּאוֹת<sup>99</sup>, גַּם בַּסְּדָקִים שֶׁבַקְרָקַע<sup>100</sup>.

וְלֹא יִדְבַר בֵּין הַבְּרָכָה לְתַחֲלַת הַבְּדִיקָה אֶפְלוּ מֵעֲנִינֵי הַבְּדִיקָה<sup>101</sup>. וְנִכּוֹן שֶׁלֹּא יִשְׁחִי<sup>102</sup> שְׁלֹא מֵעֲנִינֵי הַבְּדִיקָה כֹּל זְמַן בְּדִיקַתוֹ<sup>103</sup>.

וַיַּעֲמִיד מִבְּנֵי בֵיתוֹ אֶצְלוֹ לְשִׁמְעַע הַבְּרָכָה<sup>104</sup> שֶׁיִּבְדְּקוּ אִישׁ בְּמִקוֹמוֹ<sup>105</sup>, וְלֹא יִשְׁחִיחוּ בֵּינֵיהֶם<sup>106</sup>, וַיִּזְהָרוּ לְבַדֵּק תַּחֲלָה בַּחֲדָר הַסְּמוּךְ לְמִקוֹם שֶׁשָּׁמְעוּ הַבְּרָכָה<sup>107</sup>, וְלֹא יִלְכוּ לְבַדֵּק תַּכְף אַחַר הַבְּרָכָה לְחֲדָר אַחֵר<sup>108</sup>.

ולמה אין מברכין "על בדיקת חמץ" שהוא מתחיל בה מיד? לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה, שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום, וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצוה ביעור חמץ (שם ס"ב).

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 (שם ס"ג).

98 לפי שצריך לחפש בחורים וסדקים, וחיפוש זה אי אפשר אלא לאור הנר (סי' תלא ס"ה). וצריך לבדוק בנר קטן של שעוה (סי' תלג ס"ח).

99 מקומות מסתור. ומה שכתב "בכל המחבואות", הכוונה לכל המחבואות הצריכות בבדיקה, אלו שדרך להשתמש בהם כל השנה (ראה סי' תלא ס"ג).

100 שיש לחוש שמא נפל ונתגלגל לשם מעט חמץ (סי' תלג ס"ח). ובפשטות הכוונה לסדקים גדולים כמו חורים, ולא לחריצים קטנים שהחמץ שבהם בטל מאליהו.

101 סי' תלב ס"ו. ואם דבר שלא מעניני הבדיקה – יחזור ויברך.

102 בשוע"ר שם ס"ו: "ולכתחילה לא ישיח".

103 ואם דבר – לא יחזור לברך (שם).

104 בשעה שמברך על בדיקתו ויכוין להוציאם בברכתו, והם יענו אמן אחר ברכתו, ויתכוונו לצאת בברכתו (סי' תלב ס"ח).

105 והנה בשוע"ר שם כתב, שלכתחילה "נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו, שכן הוא בכל המצוה מצוה בו יותר משלוחו", ורק "אם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות – יבדוק הוא חדר אחד", ו"יעמיד מבני ביתו אצלו, ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו". אך מלשון רבנו בסידורו משמע שלכתחילה יכול להעמיד מבני ביתו אצלו. ויש לומר: א) רבנו בסידורו סמך על המובא בשו"ע ולא בא לחדש דינים, ב) אכן יש כאן חידוש, ורבנו בסידורו סובר שלכתחילה מצוה לזכות את בני ביתו במצוה זו (שולחן המלך).

106 בין הברכה לבדיקה. ואם דברו אינם צריכים לברך על בדיקתם (סי' תלב ס"ט, עיין שם הטעם).

107 כלומר, כל אחד ילך תחילה לחדר אחר הסמוך למקום הברכה. אך בחדר ששמעו בו הברכה מסתמא בודק הבעל הבית.

108 שאינו סמוך למקום ששמעו הברכה. ובסי' תלב ס"ח כתב: "אבל לא ילכו מיד לבית אחר לבדוק, לפי שההליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה, כמו שנתבאר

ואחר הבדיקה יזהר בחמץ שמשיר להצניעו למחר לשרפה<sup>109</sup> או לאכילה<sup>110</sup>, לשמרו שלא יוליכוהו אנה ואנה<sup>111</sup>, שלא יתפרר ויתגרר<sup>112</sup> ממנו על ידי תינוקות או עכברים<sup>113</sup>.

וגם<sup>114</sup> צריך לבטל אחר הבדיקה<sup>115</sup>, ויאמר<sup>116</sup>: "כל חמירא וחמיעא<sup>117</sup> כו".

בסימן ח"י. ובסימן ח סכ"ב ובקו"א סק"ה כתב במפורש שרק מבית לבית חשוב הפסק אך לא מחדר לחדר, ואילו כאן בסידור כתב שגם מחדר לחדר הוא הפסק. וצ"ע. וראה סי' קסח ס"ז: "ממקום למקום". ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

109) וכן כתב בסי' תלד ס"א.

110) בשוע"ר שם ס"ב כתב שהחמץ המוכן לאכילה למחר צריך להצניעו לפני הבדיקה, משום החשש שמא תוך כדי הבדיקה יגררו ממנו עכברים ויצטרך לחזור ולבדוק אם ראה שאכן גררוהו עכבים, ואפשר שבסידורו לא חש לחשש רחוק זה.

111) בחדרים הבדוקים (שוע"ר שם ס"ג).

112) מלשון גרידה. כלומר, השמירה כוללת: א) שלא יוליכו את החמץ בחדרים הבדוקים, ב) שלא יתפורר, ג) שלא יגררו אותו (קטנים או עכברים) למקום אחר.

113) ולכן יש להצניעו בתיבה וכיוצא בה, מקום שאין העכברים והתינוקות יכולים ליטול משם (שוע"ר שם ס"א).

114) תיבת "וגם" מוסבת על "הבדיקה", כלומר בנוסף לבדיקה צריך גם לבטל.

115) בסי' תלד ס"ו: "ואחר הבדיקה מיד יבטל כל חמץ שיש בכל גבולו שלא מצאו בבדיקה, וביטול זה תקנת חכמים היא". ותקנוהו: "לפי שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ באחד מן הזויות.. שלא מצאה בבדיקה.. ויש לחוש שמא ימצאנה בפסח ויעבור עליה בכל יראה ובכל ימצא" אם לא יבערנה מיד, "אבל כשביטל כל חמץ שלא מצאו בבדיקה, אף אם ימצא גלוסקא בפסח ולא יבערנה מיד – לא יעבור עליה בכל יראה מן התורה אלא מדברי סופרים".

ולהעיר שבשוע"ר כתב "אחר הבדיקה מיד", וכאן השמיטו משום מה. ואולי משום שכאן מצריך תחילה להצניע החמץ, ואם כן הביטול נעשה רק לאחר מכן.

116) עיקר הביטול הוא בלב, שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום, והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור (סי' תלד ס"ז). ונתקן נוסח הביטול בלשון ארמי, מפני עמי הארץ שאינם מבינים בלשון הקודש כי אם בלשון ארמי (שם ס"ח).

117) כל שאור וחמץ. והנה כשאומר הביטול בלשון הקודש צריך להזכיר חמץ ושאור, שיאמר כל חמץ ושאור שיש ברשותי כו', אבל כשמבטל בלשון ארמי מן הדין אין צריך להזכיר "חמיעא", כי חמירא כולל חמץ ושאור, ומ"מ ראוי לכל מדקדק במעשיו שיוכיח שניהם "כל חמירא וחמיעא דאיכא וכו'" (שם ס"ט). ומה שמקדים "חמירא" ל"חמיעא", יש לומר משום ש"חמירא" הוא שם כללי שכולל גם חמץ, ומועיל מעיקר הדין, ואילו "חמיעא" נזכר רק כתוספת, כדי לפרט יותר.



בְּיוֹם י"ד בְּשַׁעַה ה' 118 יַעֲשֶׂה לוֹ מְדוּרָה בְּפָנָי עֲצֻמוֹ 119 וַיִּשְׂרְפוּ 120 וַיִּבְטְלוּ 121, וּבְבִטּוֹל הַיּוֹם יֵאמַר: "כֹּל חֲמִירָא כּו" 122.

וַיֵּשׁ לְשִׂרְף עֲשָׂרָה פְּתִיתִין 123. וּבְשַׁעַת שְׂרַפַת חֲמִיץ יֵאמַר זֶה: "יְהִי רִצּוֹן כּו".

118) כיון שהוא צריך לבטל בשעת הביעור, צריך הוא לזוהר ולבער קודם שתגיע שעה ששית, שמתחלת שעה ו' ואילך אין בידו לבטלו (סי' תלד סי"ב).  
בסי' תמה ס"א כתב "בסוף ה'", אך מלשונו כאן משמע ש"סוף ה'" אינו בדוקא, אלא כל שעה ה' זמנו הוא.

119) כשמבערו קודם שעה ששית שהוא מותר בהנאה, אין צריך לעשות לו מדורה בפני עצמו, אלא מותר להסיק בו התנור ולבשל עליו, ומכל מקום נוהגין לעשות לו מדורה בפני עצמו אפילו כששורפין אותו קודם שהגיעה שעה ששית (סי' תמה סי"א), אטו שורפו לאחר זמן איסור הנאתו (ב"י. הגדת הרבי).

120) כשמבער החמץ קודם שעה ששית אינו צריך לבערו מן העולם לגמרי, אלא די לו במה שמבערו מרשותו, דהיינו שימכרנו לנכרי או יתננו לו במתנה גמורה, וכן אם קודם שהגיע זמן הביעור הוציא החמץ מרשותו והפקירו והניחו במקום שהוא מופקר לכל, כגון בדרכים וברחובות (סי' תמה ס"א). אך לפי שיש אומרים שהחמץ שצריך לבערו מן העולם לגמרי אין ביעורו אלא בשריפה, שאנו למדים מנותר, מה נותר ישנו ב"בל תותירו" וטעון שריפה, אף חמץ שישנו בבל תותר (פירוש בל יראה ובל ימצא) טעון שריפה, לפיכך המנהג לשורפו (אף שמבערו בשעה חמישית).

121) לפי שיש לחוש שמא נתגלגל כזית מחמץ זה שאכל ממנו עד שעה ה' ונפל לאחד מן החורים או לאחת מן הזוויות, וכשיגיע הפסח ימצאנו ויעבור עליו בבל יראה ובל ימצא (אם ישהה מעט קודם שיתעסק בביעורו), לפיכך נכון הדבר שבשעה שהוא מבער החמץ מביתו שיחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו (סי' תלד סעי' יא-ב).

הביטול הוא אחר השריפה, והוא ע"פ המובא בסי' תלד סי"ד: "טוב לזוהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחלה מן ביתו כל החמץ הידוע לו, כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו".

122) ויאמר "דחזיתיה ודלא חזיתיה, דבערתיה ודלא בערתיה וכו'", שהרי מבטל הכל (שם).

123) כלומר, גם בשריפה צריך להיות עשרה פתיתים (הגדת הרבי, וש"נ).

סדר הגדה<sup>124</sup>

סִדֵּר עַל שְׁלַחֲנוּ<sup>125</sup> קְעָרָה בְּגו' מִצּוֹת<sup>126</sup> מִנְחִים זֶה עַל זֶה<sup>127</sup>: הַיִּשְׂרָאֵל, וְעַלֵּי הַלְוִי, וְעַלֵּי הַכֹּהֵן<sup>128</sup>, וְעַלֵּי לְיָמִין הַזְּרוּעַ<sup>129</sup>, וּכְנָגְדוֹ לְשִׁמְאֵל הַבִּיצָה<sup>130</sup>, תַּחְתֵּיהֶם בְּאִמְצַע הַמְּרוֹר<sup>131</sup>, וְתַחַת הַזְּרוּעַ הַתְּרוֹסֶת<sup>132</sup>, וּכְנָגְדוֹ תַּחַת הַבִּיצָה הַכֶּפֶס, וְתַחַת הַמְּרוֹר הַחֲזוּת<sup>133</sup> שְׁעוֹשֵׂין כּוֹרֵךְ<sup>134</sup>.

סִימָן סֵדֵר שֶׁל פֶּסַח<sup>135</sup>:

(124) על שם "הגדת לבנך". ויש מפרשים מלשון "הגדתי היום", לשון הודאה ושבח להקב"ה (אבודרהם. הגדת הרבי).

(125) משמע לפני קידוש (הגדת הרבי), ודלא כמו שכתוב בסי' תעג סכ"ה אחרי קידוש.

(126) כדי לומר עליהם ההגדה, שנאמר "לחם עוני", ודרשו חכמים: לחם שעונין עליו דברים הרבה, דחינו אמירת ההגדה, ועוד נאמר "הגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו'", בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך (שוע"ר שם ס"כ).

(127) בהפסק מפה בין מצה למצה (הגדת הרבי, וש"נ).

(128) וכ"כ בשוע"ר שם סכ"ו: "כהן מלמעלה ולוי תחתיו וישראל תחתיו", אלא ששם הוא ר"ת כל"י, ואילו כאן בסידור נקט ר"ת יל"ך. המצות רומזים לכלים ומה שמניחים עליהם רומזים לאורות (ע"פ הגדת הרבי).

(129) משמע אפילו של עוף. אך בשוע"ר שם: "של טלה".

והמנהג לקחת חלק מצואר עוף, כדי שלא יהיה שום דמיון לקרבן פסח (הגדת הרבי).

(130) בזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, וכבר נהגו מדורות הראשונים שהבשר יהיה מפרק הנקרא זרוע, לזכר שגאלם הקב"ה בזרוע נטויה, והשני יהיה ביצה, לפי שהוא ביעא בלשון ארמי, כלומר דבעא רחמנא למפרק יתנא בדרעא מרממא, ויכול לעשותן בין צלויין בין מבושלין מעיקר הדין (סי' תעג ס"כ). והמנהג לבשל הביצה עד שתתקשה (הגדת הרבי).

(131) כעין סגו"ל (שוע"ר שם סכ"ו). המרור באמצע מורה על רחמים (תפארת), כי מרירות הנפש מעוררת המשכת רחמים (הגדת הרבי, וש"נ).

(132) זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים (שוע"ר שם).

(133) כעין סגו"ל שני (שוע"ר שם).

(134) לעיל כתב מרור וכאן חזרת (ובשוע"ר שם סכ"ו: "המרור של כריכה"), ונראה לומר שהשינוי הוא רק בשם (והוא ע"פ סוד), אך בשניהם לוקחים מרור. ומנהגו ליקח חזרת (חסה) ותמכא (חריין), הן למרור והן לכורך (הגדת הרבי)

(135) ראה הגדת הרבי מקור סימנים אלו. אך בשוע"ר לא נזכרו סימני הסדר.

קִדְּשׁ וְרַחֵץ<sup>136</sup>. כִּרְפֵס. יַחַץ. מַגִּיד. רַחֲצָה. מוֹצִיא. מִצָּה. מְרוֹר. כּוֹרֵךְ. שְׁלַחַן עוֹרֵךְ.  
צְפוֹן. בְּרֶךְ<sup>137</sup>. הֶלֶל. נִרְצָה.

קִדְּשׁ<sup>138</sup>.

כְּשֶׁחַל יוֹם טוֹב בְּשַׁבָּת אוֹמְרִים תַּחֲלָה "יוֹם הַשְּׁשִׁי"<sup>139</sup>.

בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת מְקַדְּשִׁין<sup>140</sup> יִקְנֶה"ז: יֵין. קִדּוּשׁ. נִר<sup>141</sup>. הַבְּדִלָּה. זְמַן.

שׁוֹתָה הַכּוֹס<sup>142</sup> בִּישִׁיבָה<sup>143</sup> בְּהִסָּבֵת שְׁמַאל<sup>144</sup> דְּרָךְ חֲרוֹת<sup>145</sup>.

(136) זהו הסימן היחיד עם ו' החיבור, כי כל כל הסימנים הם עם שתי תנועות בלבד, מלבד "רחץ",  
לכן נוסף ו' החיבור כדי שתהינה שתי תנועות. טעם נוסף: רק שני הסימנים הראשונים הם בלשון  
ציווי, וכל השאר בלשון סיפור דברים (והטעם הוא על פי קבלה), ולכן רק הסימן השני הוא בו'  
החיבור (הגדת הרבי).

(137) בלשון סיפור דברים, ולא בְּרֶךְ בלשון ציווי, כאמור לעיל שרק שני הסימנים הראשונים  
בלשון ציווי.

(138) מוזגין כוס ראשון ואומר עליו קידוש היום (סי' תעג ס"א). וצ"ע שהשמיטו כאן.  
(139) כשחל בשבת נוהגין לומר "ויכולו" קודם הקידוש, כדי להוציא בניו בני ביתו שלא היו בבית  
הכנסת ולא שמעו כשאמרו הציבור ויכולו אחר התפלה (סי' תעג ס"ה). ומתחילים "יום הששי  
[ויכולו השמים]", שנרמזו השם בראשי תיבות (סי' רעא ס"ט).

(140) דייק לכתוב "מקדשין" כי בעיקרו זה קידוש, וההבדלה תפלה לקידוש (ראה סי' רצו ס"א).  
(141) ואין מקרבים הנרות ולא מביטים בצפרניים, אלא מביטים על הנרות בשעת הברכה (הגדת  
הרבי).

ואין מברכים על הבשמים, משום שתענוג יום טוב ושמתחו משיבים את הנפש (סי' תעג ס"ו).  
(142) כולו, ובבת אחת (הגדת הרבי, וש"נ). אך מעיקר הדין בג' כוסות הראשונים די בשתיית רוב  
רביעית (בבת אחת, ואם שתה בהפסקות יצא, רק שלא ישנה יותר מכדי שתיית שיעור רביעית).  
אך הכוס האחרון צריך לשתות רביעית, בשביל לברך עליו ברכה אחרונה (סי' תעב ס"ז).

(143) משמע קצת שהקידוש אינו בישובה, אלא בעמידה, וכן מובא בספר המנהגים שמקדשים  
בליל שבת ויו"ט בעמידה, ודלא כמו שכתב בס"י רעא ס"ז וסי' תעג ס"ח.

(144) יטה על צדו השמאלית, ולא על הימנית, שאין דרך הסיבה בכך, שהרי צריך לאכול בימין,  
ועוד שאם יסב בימין יוכל לבוא לידי סכנה, לפי שהושט הוא בימין והקנה בשמאל, ואם יטה על  
ימינו יהיה הושט מלמטה וקנה מלמעלה ויהא נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויכנס המאכל דרך  
הקנה ויבוא לידי סכנה, ולפיכך אף מי שהוא איטר שדרכו לאכול בשמאל, יסב על שמאלו שהוא  
שמאל כל אדם (סי' תעב ס"ט).

(145) ולא יטה על גבו ולא על פניו, שאין זה דרך חירות (שוע"ר שם).

וּרְחֵץ. וְנוֹטֵל יָדָיו וְאֵינוֹ מְבַרֵךְ.<sup>146</sup>

כַּרְפָּס<sup>147</sup>. נוֹטֵל פְּחוֹת מְזֵיִת<sup>148</sup> כַּרְפָּס וְיִטְבֵּל בְּמֵי מֶלַח<sup>149</sup> אִזּוֹ חֲמִיץ<sup>150</sup>, וְיִבְרֵךְ:  
 "בְּרוּךְ כּוֹ בּוֹרֵא פְּרֵי הָאֲדָמָה". יְכוֹן לְהוֹצִיא גַם הַמְרוֹר בְּבִרְכָּה זוֹ<sup>151</sup>.

יִחַץ. וְיִקַּח מִצָּה הָאֲמֻצְעִית וּפּוֹרְסָה לְשָׁנִים<sup>152</sup>, חֶלֶק אֶחָד גָּדוֹל מִחֲבֵרוֹ, וְחֶלֶק  
 הַגָּדוֹל יֵנִיחַ לְאִפְיִקוּמָן<sup>153</sup>, וְהִקְטֵן מִנִּיחַ בֵּין הַב' מִצּוֹת<sup>154</sup>.

146 קודם שמטבל הירק בחומץ או במי מלח צריך ליטול ידיו בלא ברכה. והטעם: כי יש אומרים שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה, אך יש אומרים שלא הצריכו נטילה זו אלא בימיהם שהיו אוכלין בטהרה, והעיקר כסברא הראשונה שצריך ליטול ידיו, אך לא יברך על נטילה זו, כי ספק ברכות להקל (ראה סי' קנח ס' ג' וסי' תעג ס' ט). ואף מי שלא נזהר בזה כל השנה, נוטל ידיו, כאחד משאר שינויים שעושים בלילה זה כדי שישאלו (חק יעקב. הגדת הרבי).

147 נוטריקון ס' פרך, כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך (סי' תעג ס' ז'). וצריך שיהא הירק ממניני ירקות שברכתן היא "בורא פרי האדמה" כשאוכלן חיים (שם ס' ג). ומנהג חב"ד ליקח בצל לכרפס (הגדת הרבי).

148 כי גם בזה דיו להתמיה התינוקות, ואז לכל הדעות לא יתחייב לברך אחריו "בורא נפשות", כדי שיוכל לפטור בברכתו גם את המרור (ע"פ סי' תעג סעי' טו, יח. הגדת הרבי).

149 כדי להתמיה את התינוקות, שיראו שינוי, שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה, וישאלו על שינוי זה, שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו, שנאמר "כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'". ואף מי שיושב יחידי ואין לפניו תינוקות שישאלו אותו, חייב בטיבול זה, שלא חלקו חכמים (סי' תעג סעי' יד-טו).

150 בשוע"ר: בחומץ או במי מלח.

151 ואין אמירת ההגדה וההלל וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (סי' תעד ס' א). ויכוין גם להוציא המרור של כורך (הגדת הרבי).

בכרפס לא ציין אם צריך הסיבה, ולדעת רוב הפוסקים אין צריך הסיבה. לאחר אכילת כרפס לא מחזירים הנשאר מהכרפס לקערה, ומכאן ואילך אין על הקערה אלא חמשה דברים (הגדת הרבי).

152 פורס המצה כשהיא מכוסה בתוך המפה (הגדת הרבי).

153 שאפיקומן היא מצוה חשובה, שהוא לנו במקום הפסח (סי' תעג ס' ה). ונוהגין להצניעו תחת המפה, זכר ל"משארותם צרורות בשמלותם" (שוע"ר שם). ונוהגים להניחו בין הכרים, שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (הגדת הרבי, וש"נ).

154 כדי לומר עליו ההגדה, לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראויה לצאת בה ידי חובתו, שנאמר "לחם עוני", ודרשו חכמים שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר "לחם עוני" חסר וא"ו, דרשו חכמים לחם עני, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה, ועליה יאמר ההגדה (שוע"ר שם ס' ז).

מגיד. ומגביה הקערה שיש בה המצות<sup>155</sup> ויאמר: "הא<sup>156</sup> לחמא כו".

מסלקין<sup>157</sup> הקערה עם המצות לצד אחר<sup>158</sup> ומוזגין כוס ב<sup>159</sup>, וכאן הבן שואל "מה נשתנה"<sup>160</sup>.

ומחזירין הקערה<sup>161</sup> ומגלין מקצת הפת<sup>162</sup>, ואומרים "עבדים וכו".

(155) ויכול להגביה עם כל הדברים שעליה (שוע"ר שם).

בבית הרב אין מגביהים הקערה אלא מגלים מקצת המצות (הגדת הרבי).

(156) כן הוא (בציר"י) במשנת חסידים ובסידור האר"ל. ופירושו: זה (והכוונה: דוגמת זה). ומצינו בכתוב "הא" בניקוד כזה (בראשית מז, ג), אך במשמעות הנה (הגדת הרבי).

(157) מכאן עד סוף הקטע "ואומרים (עבדים וכו)", נקט בלשון רבים. וצ"ע הטעם.

(158) בשוע"ר שם סל"ח כתב: "נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעל הבית האומר ההגדה ולהניחו בסוף השלחן כאלו כבר אכלו, כדי שישאלו התינוקות [למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו, ועל ידי כן יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות, מה נשתנה כו"]". ובהמשך כתב: "ועכשיו אין נוהגין אפילו בעקירת הקערה, לפי שהתינוקות יודעין שעיקר האכילה לא תהיה ממצות אלו שבקערה, ולפיכך לא ישאלו כלום כשיסירן מעל השולחן". אך כאן בסידורו כותב רבנו שכן יש לסלק הקערה "לצד אחר". אך מנהג הרבי: היה מכסה המצות ומסיט הקערה מעט.

(159) אף שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ל"לפיכך", אף על פי כן צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה, כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה, שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה, ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות, "מה נשתנה וכו'" (סי' תעג ס"מ). ואין צריך שטיפה והדחה, שהרי שטפו והדיחו קודם הקידוש (שם סל"ט).

(160) ואם אין דעת בבן לשאול, אביו חייב ללמדו לשאול "מה נשתנה כו", ואם אין לו בן אשתו חייבת לשאול אותו, ואם אין לו אשה הוא שואל את עצמו "מה נשתנה כו" (שם ס"מ).

(161) לפי שצריך לומר ההגדה על מצה ומרור וחרוסת ושני תבשילין (שוע"ר שם).

(162) לפני כן כתב "המצות" וכאן דייק לכתוב הפת, כי כוונתו על המצה האמצעית החצויה (ונקראת "פת", מלשון "פתות אותה פתים"), והיא הנקראת "לחם עני", כדלעיל, ואמירת ההגדה עיקרה על מצה זו.

ומה שמגלים רק מקצתה ולא כולה, יש לומר משום שאמירת ההגדה היא גם על כוס שני שמוזגים אותה בתחילה, וכדי שלא יראה הפת בושתו כנגד היין, לכן מכסים רובה ומגלים רק מקצתה (אפתשטותא דמשה).

ויש לומר שזהו טעם נוסף שנקט כאן "פת" ולא מצה, כי זהו הלשון המובא בענין זה: "שלא יראה הפת בושתו", ובכך רמז לטעם שמגלים רק מקצת הפת.

צִרִיךְ<sup>163</sup> לְהַגְבִּיהַ הַכּוּס וּלְכַסּוֹת הַפֶּת<sup>164</sup>, כֵּן כָּתַב הָאֲר"י ז"ל<sup>165</sup>.

עֵמִיד<sup>166</sup> הַכּוּס וַיְגַלֶּה הַפֶּת<sup>167</sup>.

בְּאֲמִירַת "דָּם וְאֵשׁ וְתַמְרוֹת עֶשֶׂן" - 'שִׁפְף ג' שְׁפִיכוֹת. וְאִין לְטַל בְּאַצְבַּע לְשִׁפְף, כִּי אִם בְּכּוּס עֲצָמוֹ<sup>168</sup>. וַיִּשְׁפֹּף לְתוֹךְ כָּלִי שְׁבוּר.

(וַיְכִיּוֹן שֶׁהַכּוּס הוּא סוּד הַמְּלָכוֹת, וְשׁוֹפֵף מֵהֵינִן שְׁבָתוֹכוֹ, סוּד הָאֶף וְהַנְּעֵם שְׁבָה, עַל יְדֵי כַח הַבְּיָנָה<sup>169</sup>, לְתוֹךְ כָּלִי שְׁבוּר, סוּד הַקְּלָפָה שֶׁנִּקְרָאת "אֲרוּר").

בְּאֲמִירַת עֶשֶׂר מִכוֹת יִשְׁפֹּף עֶשֶׂר שְׁפִיכוֹת<sup>170</sup> מֵהַכּוּס עֲצָמוֹ כַּנ"ל (וַיְכִיּוֹן בְּשִׁפְיָהּ גַּם כֵּן כַּנ"ל) וְמָה שֶׁנִּשְׁאַר בְּכּוּס (נַעֲשֶׂה סוּד "יֵין הַמְּשַׁמַּח", לְכַךְ) לֹא יִשְׁפֹּף, אֲלָא יוֹסִיף יֵין.

נוֹטֵל הַפְּרוֹסָה בְּיָדוֹ<sup>171</sup> וַיֹּאמֶר: "מִצָּה זוֹ כו'".

163 בעת אמירת "והיא שעמדה כו'". בסי' תעג סמ"ד כתב: "יש נוהגין".

164 שלא יראה הפת בושתו כשנוטלין הכוס (שוע"ר שם). כלומר, שאומרים חלק זה על היין ולא על הפת. ולכן יש להקדים כיוסי הפת להגבהת הכוס, ומה שנקט הגבחה הכוס תחילה, כי זהו עיקר החידוש כאן (הגדת הרבי).

165 סידור האריז"ל. ודייק רבנו לציין שכן כתב האריז"ל, לומר שענין זה הוא רק על פי קבלה, שכן על פי נגלה אין זו "שירה" הנאמרת על היין (ע"פ הגדת הרבי).

166 אחרי אמירת "והיא שעמדה כו'".

167 מקצת הפת כבתחילה.

168 בשוע"ר שם סנ"א הביא בזה כמה מנהגים: "ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבעו הסמוך לגודל שהוא נקרא אצבע סתם, רמז על מה שכתוב אצבע אלהים היא. ויש נוהגין לזרוק באצבע הנקרא קמיצה, לפי שבאצבע זו הכה הקב"ה למצרים. ויש נוהגין מטעם הידוע להם לזרוק מן הכוס עצמו שלא על ידי אצבע". ובסידורו קבע כמנהג האחרון שהוא על פי קבלה.

169 מוסב על "ושופך", כלומר שופך ע"י כח הבינה (הגדת הרבי).

170 וכן [ג' שפיכות] כשמוזכר בכלל, דהיינו דצ"ך עד"ש באח"ב [וצ"ע שלא הזכירו בסידור – הגדת הרבי], סך הכל י"ו פעמים, כנגד חרבו של הקב"ה שנקראת יוה"ך, והוא מלאך הממונה על הנקמה (שוע"ר שם).

171 בשוע"ר שם סמ"ה: "צריך להגביה המצה להראותה להמסוכין שתחבב המצה עליהם, ויש להגביה האמצעית הפרוסה, שהיא נקראת לחם עוני ובה הוא יוצא ידי חובתו". ובבית הרב נהגו לאחוז המצה האמצעית עם המצה השלישית (ע"י המפה שעליהם) עד "על שום" השני.

נוטל המרור בידו<sup>172</sup> ויאמר: "מרור זה כו"<sup>173</sup>.

יכסה את הפת<sup>174</sup> ויגביה את הכוס ויאמר<sup>175</sup> ["לפיכה כו"].

נוטל הכוס בידו<sup>176</sup> ומברך<sup>177</sup>, ושותה בהסבה.

רחה. ואחר כך<sup>178</sup> נוטל ידיו ומברך "על נטילת ידים"<sup>179</sup>.

172 בשוע"ר שם: "וכן כשיגיע למרור זה צריך להגביה המרור להראותו למסובין". ובבית הרב מהגו להניח היד על על המרור ועל החזרת עד "על שום" השני.

173 אבל כשיאמר "פסח שהיו אבותינו כו", לא יגביה התבשיל שבקערה שהוא זכר לפסח, שלא יהא נראה כאלו הקדישו לכך (שוע"ר שם).

174 שלא יראה בושתו (שוע"ר סמ"ד).

175 כ"ה בנוסח דפו"ר. ואינו כותב עד מתי יגביה הכוס, ובפשוטו משמע עד סיום הברכה. אך מסוים לשונו אח"כ: "נוטל הכוס בידו ומברך", משמע שאוחזו רק בשעת אמירת "לפיכה", ולא בזמן אמירת ההלל. אך הצ"צ הוסיף בכתי"ק: "ואוחזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו". וכן מפורש בס' תעג סמ"ד: "נוהגין להגביה כל אחד כוסו ולאוחזו בידו עד שחותם גאל ישראל".

אך למעשה מנהגנו: מגביה הכוס עד "ונאמר לפניו הללויה", ומעמיד על השולחן [בזמן אמירת ההלל], וחוזר ומגביה לברכת "אשר גאלנו" (הגדת הרב).

176 כ"ה בנוסח דפו"ר. וראה בהערה הקודמת.

177 נוהגין לברך גם על כוס וכוס, לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות, וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה, ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת, אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו. אבל ברכה האחרונה על היין, אין לברך אחר שום כוס, כי אם אחר כוס האחרון (סי' תעד סעי' ב-ג).

178 צ"ע הכלל מתי מוסיף "ואח"כ" ומתי לא (הגדת הרב). ואולי יש לומר בדרך אפשר שתיבת "ואחר כך" בא לשלול שלא לעשות הפסקה, אלא להמשיך ברצף את סדר ההגדה, וכמו שיתבאר לקמן. והנה כאן הכוונה שאף ששתה כוס שני והסתיים החלק הראשון של סדר ההגדה, אין להפסיק בין זה לנטילת ידים, כיון שהסעודה להיות סמוכה לקידוש עד כמה שאפשר, ולכן מיד אחר כוס שני צריך ליטול ידים לסעודה. בנוסף לכך יש גם ענין להודרו לקיים מצות אכילת מצה דאורייתא.

179 אף שנטל ידיו לצורך טיבול הירקות, צריך לחזור וליטול ידיו לסעודה ולברך "על נטילת ידים" אחר גמר ההגדה וההלל, לפי שבשעת אמירת ההגדה וההלל הסיח דעתו משמירת ידיו, ויש לחוש שמא נגע במקום הטינופת, שהידים עסקניות הן (סי' תעה ס"א).

מוציא. ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלמות<sup>180</sup>, ויאחזם  
בידו<sup>181</sup> ויברך<sup>182</sup>: "ברוך כו' המוציא כו'".

מצה<sup>183</sup>. ולא יבצע מהן<sup>184</sup>, אלא יניח המצה השלישית להשמיט מידו<sup>185</sup>, ויברך  
על הפרוסה עם העליונה<sup>186</sup>, טרם ישברם<sup>187</sup>, ברכה זו<sup>188</sup>. ויכון לפטר<sup>189</sup> גם כן אכילת

(180) שתיים בשביל לחם משנה ככלל יו"ט, והחצי הנוסף בשביל "לחם עני", שתהא המצה פרוסה  
כדרכו של עני (סי' תעה ס"ג). ולא יניח הפרוסה למעלה [על אף חשיבותה], לפי שבתחילה צריך  
לברך "המוציא" ואח"כ "על אכילת מצה", וברכת "המוציא" היא על השלימה וברכת "על אכילת  
מצה" היא על הפרוסה, ואם הפרוסה תהיה מלמעלה יצטרך לעבור על המצות כשיברך "המוציא"  
בתחילה (שם ס"ד).

(181) ביד ימין, כי כל דבר שמברכים עליו צריך לאחוז בימין (סי' קסז ס"ז). והמנהג בפועל  
שאוחזים בשתי ידיים (וראה גם שוע"ר שם).

(182) וכן כתב בסי' תעה ס"ה: "וצריך שיאחז שתי השלימות בידו בשעת ברכת המוציא, והפרוסה  
תהיה בין שתי השלימות".

(183) חיוב אכילת מצה בלילה הראשון אף בזמן הזה הוא מן התורה, שנאמר "בערב תאכלו מצות",  
ולא הוזכר שם פסח (סי' תעה ס"טו).

(184) לא מהשלימות ולא מהמצה האמצעית.

(185) מאליו, ולא שיניחנו בידו, כנראה משום חשש הפסק. ובסי' תעה ס"ה: "ולאחר שגמר ברכת  
המוציא יש להשמיט השלישית השלימה מן ידו".

וטעם השמטה זו כדי שלא יטעה ויבצע גם ממצה הג' אחר הברכה (הגדת הרבי).

(186) ובשוע"ר שם כתב הלכה זו בטעמה: "ולא ישמיט מידו מצה השלימה העליונה קודם ברכת  
על אכילת מצה, ואין צריך לומר שלא יבצע ממנה כלום עד לאחר גמר ברכת על אכילת מצה, לפי  
שיש אומרים שברכת המוציא היא על הפרוסה שהיא לחם עני, וברכת על אכילת מצה היא על  
השלימה, לפיכך טוב לצאת ידי שניהם, ולברך בתחלה שתי ברכות אלו, ואחר כך יבצע כזית  
מהעליונה השלימה וכזית מהפרוסה". ובהגדת הרבי סתם דבריו וכתב בקצרה: "כדי שתהא ברכה  
על השלימה".

(187) אף שכבר כתב לעיל "ולא יבצע מהן", מוסיף כאן שלא ישבור מהם לאחר שהניח המצה  
שלישית, אלא לאחר גמר הברכה. ועצ"ע.

(188) "על אכילת מצה".

(189) להעיר שבשולחנו לא כתב רבנו במפורש שצריך לכוין כן. ומשמעות לשונו המובא בהערה  
הבאה היא, שהברכה עולה מאליה גם על אכילת הכורך (אם לא מפסיק ביניהן בדבור). וכן משמע  
לענין ברכת "להניח תפילין" בסי' כה ס"ח, שאינו כותב שצריך לכוין לפטור בזה גם את של ראש,  
אלא רק שלא להפסיק ביניהן בדבור, שאז הברכה "עולה" גם לתפילין של ראש. ואילו בסידור בסדר  
הנחת תפילין כתב להדיא לכוין לפטור בברכה זו גם את של ראש. ויש להאריך בזה, ואכ"מ.



הַפְּרִיכָה שְׁמִמְצָה הַשְּׁלִישִׁית<sup>190</sup>, וְגַם אֲכִילַת הָאֲפִיקוֹמָן יִפְטָר בְּבִרְכָּה זוֹ<sup>191</sup>: "בְּרוּךְ כו' עַל אֲכִילַת מִצָּה".

וְאַחַר כֵּן<sup>192</sup> יִבְצַע כּוֹזֵית<sup>193</sup> מִכָּל אַחַת<sup>194</sup> מִשְׁתֵּיהֶן<sup>195</sup>, וְיֵאָכְלֵם<sup>196</sup> בְּיַחַד<sup>197</sup> וּבְהֶסְבָּה.

190) ולכן צריך ליוהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משברך "על אכילת מצה" עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל, ואם עבר ושח - אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו, שמא הלכה כחבריו (שוע"ר שם ס"ח).

191) ולכן יש נוהרין שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משברך "על אכילת מצה" עד שיאכל האפיקומן, כדי שתעלה ברכה זו גם לאכילת אפיקומן, וחומרא יתירא היא (שוע"ר שם). ואכן בבית הרב לא נוהרו בהפסק שיחה בזה (הגדת הרבי).

192) כלומר, ורק "אחר כך" יבצע כו', ולכן הוסיף "ואחר כך".

193) שיעור כזית כאן הוא חכצי ביצה, כיון שחויבו מן התורה משערים בו כדעה המחמירה יותר בכזית (ראה ס' תפו ס"א). ואם יש חלל במצה אין החלל מצטרף לכזית, וצריך למעכו (שם ס"ב).

194) כזית מהעליונה השלימה וכזית מהפרוסה. ואף שבשביל ברכת "המוציא" בלבד אין צריך לבצוע כזית, אך כיון שבשביל ברכת "על אכילת מצה" צריך לבצוע כזית, ויש האומרים שברכת "על אכילת מצה" היא על השלימה העליונה, ויש אומרים שברכת "על אכילת מצה" היא על הפרוסה, לכן צריך לבצוע כזית מזו וכזית מזו (ס' תעה ס"ו).

195) ולא מהשלישית.

196) ואינו טובל במלח, מפני חיוב מצה, לצאת ידי חובתו במצה שאין עמה תערובת טעם אחר כלל (שוע"ר שם ס"י).

197) בס' תעה ס"ו כתב רבנו: "דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת, שאם יאכל מתחלה את הכזית .. של השלימה, ואחר כך יאכל הכזית .. של הפרוסה, יהיה מפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה באכילת מצה כזית מהשלימה, וכן להאמר שברכת המוציא היא על הפרוסה, אם יאכל מתחלה הכזית מהפרוסה ואח"כ הכזית מהשלימה, הרי הוא מפסיק בין ברכת אכילת מצה לאכילת כזית מהשלימה, לפיכך יכניסם לפיו בבת אחת". ומסיים שם: "אבל אין צריך לבולעם בבת אחת, אלא ירסקם בפיו, ויבלע בתחילה כזית אחד כולו בבת אחת, ואחר כך כזית השני בבת אחת". ובסעיף שלאחריו כותב: "ואם אינו יכול לרסק בפיו שני הזיתים ביחד, יאכל בתחלה הכזית .. של השלימה .. ואח"כ הכזית של אכילת מצה כו'". עיין שם.

אך רבנו בסידורו לא הזכיר מכל זה כלום, וכתב בסתם "ויאכלם ביחד". ולכאורה היה ניתן לומר שסמך בזה על מה שכתב בשולחנו. אבל מזה שגם הרבי בבאורו להגדה לא הזכיר מזה כלום (לא לענין הריסוק כולו בפה, ולא לענין בליעת כזית בבת אחת), ויתרה מזה אף לא ציין לשוע"ר אלא ל"טור וש"ע" בלבד, משמע לכאורה שסובר שרבנו בסידורו לא מצריך כל זה, אלא די שיכניס לפיו משתי הכזיתים ביחד קצת מזו וקצת מזו, ללא ריסוק תחילה, ויבלעם לאט לאט, עד שיבלע כולו, כדרך אכילה רגילה (תוך שיעור כדי אכילת פרס לכל כזית בנפרד). וכן המנהג כיום למעשה.

ויתכן ששינוי זה באופן אכילת שני הכזיתים נעשה מחמת השינוי באופן אפיית המצות בין זמן השו"ע לזמן הסידור, שזמון הסידור עד היום המצות נילושות ונאפות קשות ודקות יותר (וכמובא גם בשו"ת רבנו ס' ו), ומצד זה יש קושי טכני להכניס שני כזיתים בפיו בבת אחת, או אפילו בבליעת

מרור<sup>198</sup>. ואחר כך<sup>199</sup> יקח כזית מרור<sup>200</sup> ויטבל בהרסת<sup>201</sup>, וינער הרסת מעליו, כדי שלא יתבטל טעם המרירות<sup>202</sup>, ויברך<sup>203</sup> ברכה זו<sup>204</sup>: "ברוך כו' על אכילת מרור". ויאכלנו<sup>205</sup> בלי הסבה<sup>206</sup>.

כזית אחת בבת אחת, משא"כ בזמן השו"ע שהיו מצות רכות יותר, וכנזכר להדיא בסי' תפו. ועצ"ע בכל זה.

וכל זה לכתחלה, אבל בדיעבד אפילו לא אכל אלא כזית אחד בלבד, בין מהשלימה בין מהפרוסה, ואפילו אכל בזה אחר זה באכילות הרבה, אם אין מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס - יצא (סי' תעה ס"ח). ולכאורה הוא הדין אם אכל חצי כזית מהשלימה וחצי כזית מהפרוסה (שהרי כל שכן הוא מאכל כזית מהשלימה בלבד). וצ"ע למה לא כתבו במפורש.

(198) מצות מרור מן התורה אינה אלא בזמן שהפסח נאכל, אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים, שתיקנו זכר למקדש (שוע"ר שם סט"ו).

(199) כלומר מיד אחר כך ללא הפסק, כיון שאין להפסיק סתם (וכל שכן שלא לדבר) בין אכילת מצה לכורך, שגם עליה חל ברכת על אכילת מצה", ולכן יש לאכול מיד המרור.

(200) שיעור כזית מרור הוא פחות מעט משליש ביצה, כיון שחיובו מדרבנן מקילים בו לחשב בו לפי השיעור הקטן בכזית (ראה סי' תפו ס"א). וצריך ליוזר כשמשער כזית בירקות שיוצא בהם ידי חובת מרור, לשער שיעור כזית בירקות עצמם ולא באויר שביניהם (שוע"ר שם ס"ג).

(201) מקצתו, משום מצוה שהוא זכר לטיט (סי' תעה ס"א).

(202) בשוע"ר שם ס"ב: "וכשהוא מטבלו בחרוסת יזהר להוציאו מיד, ולא ישהנו בתוכו, שמא יתבטל טעם מרירתו על ידי הקיזוה שבחרוסת, ומטעם זה צריך לנער החרוסת מעליו מיד לאחר הטיבול". ובסידור כאן השמיט רבנו תיבת "מיד". וצ"ע.

(203) ולא יברך קודם הטיבול, לפי שיש לתכוף הברכה לעשיית המצוה, דהיינו האכילה, בכל מה שאפשר (שוע"ר שם).

וצריך לכיין לפטור בברכה זו גם את המרור של הכורך (וכמבואר בשוע"ר שם שברכה זו פוטרת גם את המרור שבכורך), וצ"ע שלא הזכירו בסידור (הגדת הרבי).

(204) נראה שבא למעט שלא יברך על מצות החרוסת (הגדת הרבי), וכמבואר בשוע"ר ס"א: "ואין מברכין עליו [אע"פ שהוא מצוה - טור], לפי שהוא טפל למרור, ונפטר בברכת המרור".

(205) ויוזר שלא ישהה באכילתו מתחלה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס (שוע"ר שם ס"ד).

(206) משמע אף אם רוצה להסב לא יסב, ודלא כמ"ש בשלחנו שם ס"ג ש"אם רצה להסב רשאי".

כורך<sup>207</sup>. ואחר כך<sup>208</sup> יקח מצה הג' וְחֹזֶרֶת עִמָּה כְּשֶׁעוֹר כְּנִית<sup>209</sup> וְיִטְבֵּל בְּחֶרֶט<sup>210</sup> וְיִכְרֹם בִּיחָד<sup>211</sup>, וְיֹאמֵר זֶה: "כֵּן עָשָׂה הַלֵּל כו"<sup>212</sup>. וְאוֹכְלֵם<sup>213</sup> בִּיחָד<sup>214</sup>.

207) לפי דעת הלל הזקן אין אדם יוצא ידי חובתו מן התורה אלא אם כן כורך כזית פסח וכזית מרור וכזית מצה ואוכלן ביחד, לקיים מה שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו". ואף בזמן הזה שמרור אינו אלא מדברי סופרים, אינו יוצא ידי חובת מרור לפי דעת הלל אלא אם כן נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד, שהרי מרור בזמן הזה תקנוהו חכמים זכר למקדש שהיה אז חיובו מן התורה, ובזמן שבית המקדש קיים אינו יוצא ידי חובת מרור מן התורה לפי דעת הלל אלא אם כן כורכו עם המצה, לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם מצה (שוע"ר שם סי"ז).

208) מיד אחר המרוך ללא הפסק, וכאמור לעיל שאין להפסיק ביניהם שלא לצורך.

209) הן המצה והן החזרת (שוע"ר שם סי"ח). שיעור כזית כאן הוא השיעור היותר קטן בכזית, היינו פחות מעט משליש ביצה, כיון שחיובו מדרבנן (משמעות סי' תפו ס"א).

210) המרור של כריכה זו בלבד, שהרי כריכה זו היא זכר למקדש כהלל, והלל היה מקיים מצות חרוסת במרור זה שבכריכה, שהרי לא היה אוכל מרור כלל קודם כריכה (דעה הב' בסי' תעה סי"ט, שהעיקר להלכה כמותה).

ולהעיר שכאן לא כתב רבנו לנער החרוסת מהמרור, וכן מובא בבי" (בסי' תעה) בשם מהר"י מולין, ודלא הפמ"ג שם א"א סק"ז שמצריך לנער.

ולמעשה מנהג חב"ד לא לטבול, אלא נותנים מעט חרוסת יבשה על החזרת ומגערין אותה ממנה, כל זה והירות משום חשש מצה שרויה (ראה הגדת הרבי).

211) דהיינו שיניח החזרת בין שתי חתיכות מצה.

212) ומזכיר "פסח", כיון שכן היה הלל כורך בזמן המקדש (הגדת הרבי). וראה גם שוע"ר שם סוסי"ח: "המזכיר לא הפסיד".

213) ולא יברך על כריכה זו לא ברכת המצה ולא ברכת המרור, שמא הלכה כחכמים ואין בכריכה זו שום מצוה, ואף לפי דעת הלל הוא יוצא בברכת המצה והמרור שבירך כבר, ולכן צריך לזוהר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך "על אכילת מצה" עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל, ואם עבר ושח – אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו, שמא הלכה כחכמים (שוע"ר שם סי"ח).

214) לכתחלה יזוהר לבלוע כל הכזית מצה בבת אחת עם כל הכזית מרור כשהן מרוסקים בפיו, אלא אם כן קשה עליו לבלוע ב' הזיתים בבת אחת, שאז יכול לבלוע מעט מכזית זה ומעט מכזית זה בבת אחת, ואח"כ יחזור ויבלע מעט מכזית זה ומעט מכזית זה בבת אחת, עד שיאכל כל השני זיתים (שוע"ר שם סכ"א). ויאכלנו בהסיבה (הגהה מסידור הצ"צ). וכ"ה בשוע"ר שם ס"כ: "כריכה זו יש אומרים .. שצריכה הסיבה, כיון שמצה צריכה הסיבה, ואף שכבר אכל מצה בהסיבה, מכל מקום כריכה זו היא זכר למקדש כהלל, והלל לא היה אוכל מצה קודם כריכה זו, ובמצה שבכריכה זו הוא יוצא ידי חובתו, והיה צריך להסב באכילתה, לפיכך גם אנהנו צריכים להסב, וכן עיקר".

שֶׁלֶחַן עֹרֶךָ<sup>215</sup>. וְאַחַר כֵּן<sup>216</sup> אוֹכֵל וְשׁוֹתָה כְּדֵי צָרְכְּךָ<sup>217</sup>. וְיִכּוֹל לְשִׁתּוֹת יַיִן בֵּין כּוֹס ב' לְג'<sup>218</sup>.

215) נוהגין לאכול ביצים בסעודה זכר לאבילות חורבן בית המקדש, שכשהיה קיים היו מקריבין פסח ואוכלין בלילה זה, ועכשיו אין לנו פסח, לכן מתאבלין עכשיו על זה (סי' תעו ס"ו. וצ"ע למה לא הזכיר מנהג זה בסידור). ומתחילים לאכול את הסעודה באכילת הביצה שעל הקערה וטובלה במי מלח (הגדת הרבי). ונמצא שהבאת הביצה על הקערה היא זכר לחגיגה, ואכילתה זכר לחורבן. 216) רצונו לומר בזה שאין להתמהמה ויש להתחיל מיד באכילת הסעודה, ויש לומר הטעם בשניים: א) כי ברכת "על אכילת מצה" מוסבת גם על האפיקומן, וממילא אין להפסיק סתם בין הברכה לאכילת האפיקומן, ב) כדי להספיק לאכול האפיקומן לפני חצות. 217) והדיוק הוא בשניים: א) אוכל ושותה כדי צרכו, כדי שיאכל האפיקומן על השובע, ב) שלא יאכל יותר מכדי צרכו, שלא תהיה אכילת אפיקומן אכילה גסה (הגדת הרבי). וראה גם סי' תעו ס"ה: "יש לזיזהר שלא לאכול ולא לשתות בסעודה זו הרבה יותר מדאי, שלא יאכל האפיקומן באכילה גסה, דהיינו שאינו תאב כלל לאכול, שאז אינו עושה מצוה מן המובחר, שאף שהאפיקומן הוא זכר לפסח והפסח היה נאכל על השובע, מכל מקום צריך שיהא לו קצת תאוה לאכול, אבל כשאינו מתאוה כלל ואוכל, הרי זו אכילה גסה, ואין זו מצוה מן המובחר, אבל מכל מקום יוצא ידי חובתו באכילה זו. אבל אם שבע כל כך עד שנפשו קצה באכילה מרוב שובעו, אף שדוחק את עצמו לאכול, אינו יוצא ידי חובתו באכילה זו, שאכילה גסה כזו אינה נקראת אכילה כלל".

218) אפילו הרבה (סי' תעג ס"א), ואין בזה מוסיף על הכוסות, אף אם הוצרך לברך עליו בסעודה, דהיינו שלא היה בדעתו לשתות יין בסעודה (ראה סי' תעג ס"ז). ומצד חובת שמחת יו"ט יש לו לשתות לפחות רביעית יין (ראה סי' תקכט ס"ז. תורה אור מג"א צט, ג).

צפון. ואחר כך: 219 יקח האפיקומן 220 ויחלקו לכל בני ביתו 221, לכל אחד פזית 222. ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן 223. ויאכל בהסבה 224. וצריך לאכלו קדם חצות 225.

219) כאן יש טעם נוסף למה הוסיף "ואחר כך" (מלבד שני הטעמים הנזכרים לעיל), דהיינו שאחר אחר גמר הסעודה יש לאכול מיד האפיקומן, שהרי צריך לאכלו "על השובע".

220) בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה, כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה. ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, דהיינו שלאחר אכילת הפסח לא יאכלו שום מין מזון ומאכל בעולם, שלא יעבור טעם הפסח מפיו על ידי טעם אותו מאכל. ועכשיו שאין לנו פסח, צריך כל אחד לאכול כזית מצה וזכר לפסח מלבד המצה שאכל לשם אכילת מצה, וצריך לאכול כזית זה לאחר גמר כל הסעודה כמו הפסח, ולא יאכל אחריו שום מאכל כמו אחר הפסח, וכזית זה נקרא אפיקומן (סי' תעז סעי' א-ג).

221) מה שדוקא כאן מדגיש "ויחלקו לכל בני ביתו", יש אומרים שכיון שהאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח, וקרבן פסח היה נאכל בחבורה, לכן יש לאכול כזית האפיקומן מאפיקומן אחד. וראה סי' תנח ס"ו: "המצה השנייה צריכה להיות יותר גדולה מהראשונה והשלישית, לפי שממנה צריך כשני זיתים לכל אחד מבני ביתו, כזית אחד לברכת על אכילת מצה, וכזית אחד לאפיקומן".

וראה רשימות היומן ע' קפ שבבית הרב נהגו שהאדמו"ר היה מצניע האפיקומן שלו ביחד עם האפיקומן של בני הבית (ואח"כ היה מחלק לכל אחד האפיקומן שלו), והטעם לכך משום שהאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח הנאכל בחבורה.

ויש לומר כיון שבאפיקומן שלנו את מספיק כזיתים לחלק לכל בני הבית, הרי שכדי לקיים את מנהג חלוקת האפיקומן על ידי בעל הבית (זכר לקרבן פסח הנאכל בחבורה), יש מקום לנהוג כמנהג בית הרב שבעל הבית יקח האפיקומן של כולם ויצניעם ביחד עם שלו, ובעת אכילת אפיקומן יחלק ויחזיר לכל אחד מבני הבית האפיקומן שלו.

222) ולכתחלה טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח (שוע"ר שם. וכ"ז מנהג בית הרב), ואם קשה עליו לאכול שני כזיתים על כל פנים לא יפחות מכזית, ואז יעשה תנאי שהוא זכר ע"פ הדעה שהלכה כמותה (הגדת הרב).

223) שטעם המשקה מבוטל מפיו את טעם מצה שמורה של אפיקומן חוץ ממים וכיוצא בהם (סי' תעז ס"א). אך מסתימת לשון רבנו בפנים משמע שאפילו מים לא ישתה (הגדת הרב). ומה שכתב זהירות זו כאן ולא בסוף הענין, וגם מה שנקט בלשון זהירות ולא בלשון איסור, יש לומר שבא לומר שזהירות זו נוגעת לפני האכילה דוקא, שיש לו לאדם לשתות לפני אכילת האפיקומן עד כדי שלא יגיע לידי צמא לאחר אכילת אפיקומן, שאם לא כן יודקק להיתר שתיה על סמך הפוסקים המתירים זאת בשעת הדחק (ע"פ הגדת הרב).

224) כמו הפסח שהיה נאכל בהסיבה.

225) כמו הפסח שלא היה נאכל אלא עד חצות (סי' תעז ס"ו).

ולהעיר שבשוע"ר שם כתב "צריך ליהזר לאכול האפיקומן קודם חצות", וכאן כתב "וצריך לאכול קודם חצות", והעירני חכם אחד, שיש לומר שזה נעוץ בהבדל שבין השו"ע לסידור, בשו"ע לומדים את ההלכות לפני הסדר, ולכן מזהירו מראש שיהיה שיעור שיעיית הסדר עד האפיקומן לא תימשך לאחר חצות, כי צריך לאכלו לפני חצות, ואילו בסידור הרי אוחז בסממן "צפון", ומה שייך להזהירו כאן, ולכן כתב רק הדין שצריך לאכול האפיקומן לפני חצות.

ברך. ואחר כך<sup>226</sup> מוזגין<sup>227</sup> כוס שלישי<sup>228</sup>, ואומר עליו ברכת המזון<sup>229</sup>. ואחר ברכת המזון קדם שתית כוס שלישי יברך<sup>230</sup>: "ברוך כו' בורא פרי הגפן". ושותה בהסבה.

מוזגין כוס ד'<sup>231</sup>, ופותחין הדלת<sup>232</sup> ואומר<sup>233</sup>: "שפוך כו"<sup>234</sup>.

226) כיון שסיים אכילת אפיקומן, ואי אפשר לאכול כלום אחר אפיקומן, הרי מיד יש לברך ברכת המזון, לכן נקט בלשון "ואחר כך".

227) נקט בלשון רבים, וכן בשאר הכוסות, על פי האמור בס' תעב ס"א: "ואם אפשר טוב שלא ימוזג הבעל הבית בעצמו אלא אחר ימוזג לו, שיהא לו כמשרתו, דרך חירות ושררה, זכר ליציאת מצרים". אמנם אין מנהגנו בכך, אבל בסידור נתן מקום להנהגה זו.

228) כוס זה צריך לדקדק בו אם הוא נקי משיווי כוסות, שאם אינו נקי צריך שטיפה והדחה או לקנחו יפה (סי' תעט ס"ב).

229) ואף האומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס, מכל מקום הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה, יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד, ועל השלישי יברך על מזונו (סי' תעט ס"א).

230) אריכות לשון זו היא מפני שברכת המזון בסידור אדה"ז לא נדפס בהגדה של פסח אלא במקום אחר (בסדר מוצאי שבת. ובדפו"ר לאחרי תיקון חצות), ולכן הוצרך כאן לכתוב שאחרי שיסיים ברכת המזון (שם), יברך בליל הסדר על הכוס השלישי "בורא פרי הגפן".

231) כדי לגמור עליו את ההלל וההגדה (סי' תפ ס"א). ונוהגין [גם] למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא (שוע"ר שם ס"ה). והמנהג למזוג כוס אליהו לפני ברכת המזון.

232) בדפו"ר: "הפתח". כדי לזכור שהוא ליל שימורים ואין מתייראין משום דבר, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך הקב"ה את חמתו על הגוים (שוע"ר שם ס"ד). או כדי שיכנס אליהו, כי יעקב נטל מאליהו משכון אותו ו' שיבוא ויבשר הגאולה, "כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו" (הגדת הרבי). ונקט "ופותחין" בלשון רבים, כי לאו דוקא הבעל הבית צריך לפתוח. וכן היה מנהג בבית הרב בדרך כלל שפתחת הדלתות היתה ע"י שלוחים כשנרות בידיהם (בחול) ואמרו שם "שפוך כו'", וכשחזרו התחילו לומר "לא לנו".

233) בישיבה (הגדת הרבי).

234) קודם שמתחיל "לא לנו" (שוע"ר שם), לומר שישפוך חמתו על הגוים אע"פ שאין אנו ראויים (הגדת הרבי). צע"ק שחלק זה של ההגדה לא צויינה בשום סימן (הגדת הרבי). ואולי משום שזהו רק מנהג, כאמור בשוע"ר שם.

הֵלֵל<sup>235</sup> נִרְצָה<sup>236</sup>. הַנּוֹהֲגִין לומר פְּזוּמוֹנִים<sup>237</sup> אֵין לְהַפְסִיק בְּהֵם בֵּין בְּרָכָה זוֹ [יִשְׁתַּבַּח] וּבֵין בְּרַכַּת הַכּוֹס<sup>238</sup>, אֶלָּא מִיַּד אַחַר כֵּן<sup>239</sup> יִבְרַךְ עַל כּוֹס ד': "בְּרוּךְ כּוֹ בּוֹרֵא פְּרִי הַגֶּפֶן". וְשׁוֹתָהּ בְּהִסְבָּה.

בְּרָכָה אַחְרוֹנָה "עַל הַגֶּפֶן"<sup>240</sup>. וּבְרַכַּת "בוֹרֵא נַפְשׁוֹת רַבּוֹת" עַל שְׂאֵר מִשְׁקִין<sup>241</sup>.

ואַחַר כֵּן<sup>242</sup> יֹאמֵר<sup>243</sup>: "לְשָׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלַיִם"<sup>244</sup>.



- 
- (235) מתחילים לומר (בלא ברכה) מ"לא לנו" עד סוף ההלל (שוע"ר שם ס"א).
- (236) אם עשה כסדר הזה הוא מרוצה לשמים. וצ"ע דסימן נרצה צ"ל מקומו בסוף הסדר ולא כאן (הגדת הרבי).
- (237) בבית הרב לא נהגו לומר פזמונים (הגדת הרבי).
- (238) שהרי תקנת חכמים היתה לגמור ההלל וברכת השיר על כוס ד', וא"כ אין להפסיק ביניהם בפיזטים שאינן מתקנה כלל (שוע"ר שם ס"ג).
- (239) נקט לשון "מיד", כי כאן מן הדין אסור להפסיק ביניהם.
- (240) ובברכה זו פוטר את כל הד' כוסות, שההלל וההגדה אינם חשובים הפסק לענין ברכה אחרונה (סי' תעד ס"ג).
- (241) כ"ה בדפו"ר. ובפשטות הכוונה אם לא היה לו יין ושתה ד' כוסות של חמר מדינה.
- (242) אולי כוונתו בזה שגם הכרזת "לשנה הבאה בירושלים" היא לפני אמירת הפזמונים למי שנוהג לאומרם. ובכל אופן אין להפסיק בין ברכה אחרונה להכרזה זו, כי היא סיום סדר ההגדה. ומשמעות ההכרזה היא: לאחר שערכנו ההגדה לפי הסדר שבגלות, אנו מבקשים שלשנה הבאה נעשה זאת בירושלים בבית המקדש השלישי באופן מושלם.
- (243) פעם אחת (הגדת הרבי).
- (244) ואחר הכרזה זו שופכים בחזרה הכוס של אליהו לבקבוק (הגדת הרבי). בסידור רבנו לא מובא הסיימת "חסל סידור פסח וכו'", כי הארת הפסח נמשכת גם אחר כך.
- וחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה (סי' תפא ס"א).
- נוהגין שלא לקרות על מטתו אלא ברכת "המפיל" ופרשת שמע, אבל לא שאר דברים שנוהגין לקרות בשאר לילות כדי להגן, כי לילה זה לילה המשומרת היא מן המזיקין (סי' תפא ס"ב).
- ובקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח, כי הוא ליל שמורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה, ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה, ואנו מאמינים בזה, ויש באמונה זו שכר גדול (סי' תפ ס"ה).

## הערות קצרות בענין מצות מרור

הרב חיים רפפורט

לונדון אנגלי'

יסוד החיוב לאכול כזית מרור לפי שיטת הרא"ש

א) במסכת פסחים לט, א במשנה: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור כו' ומצטרפין לכזית". [וברש"י שם: "ומצטרפין לכזית, אם אין לו מאחד מהן כזית, אבל יש לו מזה חצי זית ומזה חצי זית, מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו".

ושם קיד, ב: "ועוד תניא . . . אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס". וברשב"ם שם: "אכלן חצאין, חצי זית בפעם ראשון וחצי זית בפעם שני, ובמרור מיירי".

ומכ"ז מבואר דבעינן כזית למצות מרור.

ונחלקו הראשונים ביסוד דין זה.

בספר יראים סוף סי' צד כתב: "וצריך שיאכל מן המרור כזית דאכילה כתיב בי', ואכילה בכזית". וכוונתו כנראה להכתוב בפ' בא יב, ח: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". ובמכילתא על הכתוב איתא: "ואכלו, אין אכילה פחותה מכזית" [וס"ל דתיבת "יאכלוהו" קאי גם על המרור, או דכיון שפסח מצה ומרור הוקשו זל"ז הרי הוא כאילו נאמר בתורה לשון אכילה על מרור, וכמ"ש האחרונים], ולפי דעתו פשוט שגם בזמן שביהמ"ק הי' קיים היתה מצות מרור בכזית דוקא.

אבל ברא"ש פסחים פ"י סי' כה כתב: "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית". וכ"כ תלמידו רבינו ירוחם בתא"ו נתיב ה ח"ד: "פי', משום דמברך על אכילת מרור צריך אכילה, ואין אכילה בפחות מכזית", ועד"ז כתב לקמן שם "ואוכל ממנו כזית ומאכיל לכולם כי קראו בברכה אכילה, ואין אכילה פחותה מכזית".

[אבל מהלשון "יאכלוהו" שנאמר בתורה אי אפשר ללמוד שחייב לאכול כזית מרור, וכמ"ש בתרוה"ד פסקים וכתבים סי' רמה שבמצות מרור "לא כתוב בי'



אכילה כלל ד'יאכלוהו' אפסח קאי", וכ"כ בפ' הרמב"ן עה"ת שם ש"צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים<sup>[245]</sup>.

וכתב בשו"ת שאגת ארי' שלפי דברי הרא"ש יוצא ש"המרור שאוכל בכריכה דאינו מברך עליהם אפילו בורא פרי האדמה אין צריך כזית, דהא מדינא מרור בכל שהוא סגי, אלא מפני שמזכיר לשון אכילה בברכה הוא דצריך כזית, אם כן בכריכה וודאי אין צריך כזית".

והקשה השאגת ארי' על הרא"ש "דאי ס"ד דמרור אין צריך כזית אלא מפני הברכה לחוד שמברכים עלי' לשון אכילה, קשה דהי' להם לחכמים לתקן נוסח אחר בברכה זו ולא לשון אכילה כיון דל"ש אכילה גבי'. ודוחק לומר דלא רצו חכמים לשנות נוסח ברכה זו מנוסח שאר כל הברכות של אכילת מצה ועוד, דא"כ ברכה זו מיחזי כשקרא שמברך אקב"ו על אכילת מרור, דהיכן נצטוונו על אכילתו, כיון דא"צ לאכול שיעור אכילה בכזית, ומאי 'וצונו' דקאמר בברכתו".

וע"ש בשאגת ארי' שהביא כמה ראיות שלדעתו "מכריחות דמה"ת צריך מרור בכזית, ודלא כהרא"ש", וסיים השאג"א: "וכיון דאין מצות אכילת מרור פחות מכזית, מעתה הדבר ברור דבכריכה שאנו עושין זכר למקדש כהלל אע"ג דאין מברך עלי' אפילו הכי אינה פחותה מכזית כנ"ל".

והנה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' שפג ביאר שאין כוונתו של הרא"ש לומר שיסוד החיוב לאכול כזית הוא מחמת לשון הברכה, אלא הטעם הוא משום דמרור בזה"ז שאינו נאכל עם הפסח, וגם מי שאין לו מצה מחוייב לאכול, ה"ה מצוה בפני עצמה, "וכיון שהיא מצות אכילה בעצמו צריך שיהי' בו כזית", ומ"ש הרא"ש "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית" פירושו שמלשון הברכה מוכח "שתיקנו כזית", ע"ש.

ועד"ז אם כי באופן אחר קצת כתב בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' סו, ש"כוונת הרא"ש הוא רק להוכחה לחילוקו בין מרור לירקות דכרפס, אף שתרוייהו הם רק מדרבנן דהירקות א"צ לכזית ומרור צריך לכזית, דאף שיש טעם בסברא, משום דכרפס הוא רק להיכרא כו', מ"מ צריך ראוי' על זה, דאולי כיון שתיקנו הוא

(245) וכבר שקו"ט האחרונים בגירסת וכוונת הרשב"ם פסחים קטו, א ד"ה יאכלוהו.

ממילא גם חיוב אכילה שהוא דוקא בכזית וכדסובר כן הרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב], ולכן הביא ראי' ממה שעל מרור מברכין 'על אכילת מרור', אלמא דהוא חיוב לאכילה דאינה בפחות מכזית, ובירקות דכרפס שמברך רק 'בורא פרי האדמה', ו'אין מזכירין עליהם אכילה' היינו דאין מברכין עליהם, אינו חיוב אלא היכרא בעלמא, שלכן אין לדמות כרפס למרור ואין להצריך כזית. ולכן כורך שהוא תקנה לחיוב זכר למקדש, גם להרא"ש צריך כזית".

אבל בשו"ת כתב סופר או"ח סי' פו כתב לבאר דברי הרא"ש דס"ל ד"הא דגזרו אומר דבעי למיכל כזית מרור דוקא ולא יצא בלאו הכי, הוא משום הברכה, שלא רצו לשנות נוסח הברכה כבכל מצוות שמברך על אכילה שהיא בכזית, ושלא יהי' כדובר שקרים, הם אמרו דלא יצא ידי חובתו רק בכזית, וכיון דמצווה ועומד מדבריהם לאכול כזית דוקא, יוכל לברך וצונו בין בזמן שהוא דאורייתא או בזמן הזה שכולו מדרבנן וצונו על אכילת מרור שאינו יוצא מדבריהם אלא בכזית דוקא", ע"ש בארוכה.

**בקיצור:** לפי האבני נזר והאגרות משה נוסח הברכה "על אכילת מרור" משמשת בתור הוכחה שתקנו לאכול כזית מרור, ואילו לפי הכתב סופר נוסח הברכה ה"ה הסיבה שבגללה תקנו לאכול כזית.

ויש להעיר שבספר לקט יושר לתלמידו של התרוה"ד (ח"א עמ' צג) כתב: "תנן התם שכל חמשה מיני ירקות מצטרפין לכזית וברכה, כך פי' אשירי, שבשביל שצריכנא לברך עליו על אכילת מרור צריך כזית, דאין אכילה פחות מכזית".

ומלשונו זו משמע לכאורה כפי' הכת"ס ולא כפי' האבנ"ז והאג"מ.

**ביאור שיטת האגרות משה בדין חולה שאינו יכול לאכול כזית מרור**

ב) בתשובת אגרות משה הנ"ל סיים: "אך אם כתר"ה קשה לו אכילת המרור, אם הוא מצד חולי ח"ו, יכול להקל אף שהוא חולי שאין בו סכנה, ואם אינו מצד

חולי אין להקל<sup>246</sup>. ומדבריו "יכול להקל" משמע דכוונתו שיאכל פחות מכזית מרור.

ודבריו צ"ב: חדא, אם החולה יכול לאכול כזית מרור, אם כי בקושי רב, מהו יסוד ההיתר לחולה "להקל" במצוה זו; ועוד, דאפילו אם אינו מחוייב להצטער עד כדי כך לקיים מצוה זו [או שפשוט אי אפשר לו לאכול כזית וקיי"ל דאונס רחמנא פטרי'], עדיין צ"ב מהו יסוד החיוב לאכול פחות מכזית, הלא לשיטתו אינו מקיים שום מצוה בכה"ג<sup>247</sup>

ונ"ל שדברי האג"מ יתבארו ע"פ דבריו במק"א:

בשו"ת אגרות משה או"ח סי' קעב כתב, וז"ל: נשאלתי באחד שהי' חולה במחלת שטות והוא בבית החולים ונרפא אבל הרופאים אומרים שצ"ל שם עוד איזה שבועות תחת השגחתם כדי שלא יתקלקל ח"ו, אם צריכים להוציאו משם כדי שיקיים מצוות שופר שבבית החולים אי אפשר. והשבתי שלעניות דעתי אין צריכים להוציאו כי על עשה גם אונס ממון יותר מחומש נחשב אונס לפוטרו, ואולי גם בפחות מחומש עי' בס' תרנ"ו במג"א סק"ז כו', וא"כ כש"כ זה שעדיף להאדם אף מחומש ממון ויותר שהי' מוציא להתרפא אף כל ממונו שנחשב אנוס ממצות עשה דשופר ופטור. עכ"ל.

ונראה דה"ה בנדו"ד דס"ל להאג"מ שמי שהוא חולה, ואכילת המרור תזיק לבריאותו [אפילו אם לא תגרום לשום סכנה], אינו מחוייב להצטער כדי לאכול, וכמ"ש הרמ"א או"ח סי' תרנו: "מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזבז עלי' הון רב, וכמ"ש המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת"<sup>248</sup>.

246) ראה אור שמח על הרמב"ם הל' סנהדרין פט"ו ה"א: "לא מצאנו דנדחה שום מצוה מפני צערא", ע"ש בארוכה.

247) ראה שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' יח: "ועל דבר מי שאין לו רק פחות מכזית מצוה נ"ל שאין כאן חיוב כלל דאכילה בכזית משמע. . . ודאי פשוט כיון שאינו אוכל כשיעור לאו מצוה הוא כלל".

248) וכבר כתב עד"ז בשו"ת בנין שלמה סי' מזו "דאינו מחוייב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע, ואף דלא יגיע סכנה מזה, מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרנו דאינו מחוייב ליתן כל ממונו בשביל מ"ע, ואפשר דיש ללמוד מזה דה"ה דאינו מחוייב להכניס עצמו בצער וחולי בשביל מ"ע", וע"ש עוד ד"נראה פשוט דכל שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיזיק לו אם יאכל כזית מצוה

והנה מפורש בשו"ע [ושו"ע רבינו הזקן] או"ח סי' תעב ס"י [סכ"א]: "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות [כמו שאמרו חכמים על רבי יהודה ברבי אילעי שהיה שותה ארבע כוסות של פסח ואח"כ היה צריך לחגור צדעיו עד עצרת]". ובמשנ"ב שם ס"ק לה כתב דכ"ז אינו אלא בכה"ג "שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה, ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה". ובשער הציון שם סקנ"ב ביאר הטעם "דאין זה דרך חירות". ובשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' ריט דייק מדברי שעה"צ ד"לולא זה לא היינו פוטרים הגם שגורם ל[חולי ש] אין בו סכנה".

אבל לפי דברי האג"מ נראה דאפילו אם הי' מקיים מצות שתיית ארבע כוסות בשתי' שגורמת לו ליפול למשכב, אינו מחוייב לשתות ומשום דקיי"ל שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש.

ומ"ש באג"מ שיכול להקל נראה דר"ל שיאכל פחות מכזית מרור (כנ"ל) בלא ברכה, וטעם הדבר הוא עפמ"ש בספרו דרש משה עה"ת פ' בהעלתך (עמ' קטז) בביאור פרש"י עה"כ (שם ט, ז) למה נגרע לבלתי הקריב, ופירש רש"י, וז"ל: אמר להם אין קדשים קרבים בטומאה. אמרו לו יזרק הדם עלינו בכהנים טהורים ויאכל הבשר לטהורים. ע"כ. ונלאו המפרשים לבאר דברי רש"י אלו [ראה לקו"ש חלק כח עמ' 68 ואילך. וש"נ].

וכתב הגרמ"פ לפרש שהיתה כוונתם "לצרף עם טהורין ויהי' לטהורים ולטמאים" דבכה"ג הקרבן כשר, ואף שלא יצאו הטמאים יד"ח בזה, "צ"ל דבר חדש, דאף שאין יוצאין, מ"מ מצד אהבת המצוות הוא שצריך להשתתף עכ"פ - אף שלא יצא - אם אי אפשר לו לקיים ממש. . שאף שלא יצאו כלום יד"ח אף למקצת, מ"מ יש לו להשתדל להיות קשור עם המצוה במה שאפשר. . ומזה יש למילף לאחד שקשה לו לקיים איזה מצוה שמצד האהבה למצוה יראה לעסוק בה לכל הפחות במה שאפשר, כגון שאסור לו לאכול כזית מרור יטעום מעט, וכן בכל מצוה, כגון מי שאסור לו לישב בסוכה יראה עכ"פ לעשות סוכה".

ומרור, אז אין החולה רשאי להחמיר על עצמו, וכן אפילו אם החולה אומר דמרגיש בעצמו שלא יזיק לו אך דרופא בקי אומר דאפשר דיוזק לו, דאינו רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוה".

מי שאינו יכול לקיים מצות מרור כדינה אם יאכל חצי כזית

ג) ובאופן אחר י"ל דיש מקום לאכול פחות מכזית מרור עפמ"ש החיד"א בברכי יוסף או"ח סי' תפב אות ד לענין מי ש"אין לו רק פחות מכזית מצה בליל פסח . . . דקצת מצוה איכא" לאכלו, "וזכר לדבר מדקיי"ל (יומא עד, א; רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג) חצי שיעור אסור מן התורה, והוא הדין דאיכא קצת מצוה בחצי שיעור, ולא יהא אלא לזכר המצוה צריך לאוכלו". ועד"ז כתב במחזיק ברכה או"ח סי' תעה קרוב לסוף אות ד, וז"ל: ולי ההדיוט הך סברא דיש קצת מצוה כי היכי דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת היא סברא אלימתא דמדה טובה מרובה ממדת פורענות, ואם ענוש יענש באכילת חצי שיעור איסור, הדברים קל וחומר דהקב"ה קובע לו שכר באוכל חצי שיעור מאכילת מצה כשאין בידו לקיים המצוה בשלימות . . . ועוד אני אומר דאיבעי לי' לאכול חצי זית מצה מידי דהוה למאי דקיי"ל בסוף סי' תרמ"ט דכל הפסולין לארבע מינים בשעת הדחק שאין נמצא כשר נוטלין ואין מברכין וכו', והוא הדין הכא אפילו תימא דאין בחצי זית מצוה כלל ראוי והגון שיאכלנו לזכר מיהא, כל שכן דאנן בעניותין מסתברא לן דאיכא קצת מצוה כדארמין. עכ"ל. וראה גם שו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד) או"ח סי' קמח; שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' לב; שו"ת תורה לשמה סי' קלו; שו"ת דברי חיים או"ח ח"א סי' כה. ועוד. ואכ"מ.



## ישראל שרוצה למכור את חמצו לפני הפסח לאשתו הנכרית

הרב ברוך אבערלאנדער  
אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

הנה עלתה שאלה לפנינו אודות יהודי אחד שמתקרב ליהדות, שבהתקרב חג הפסח חשב לעצמו, שבמקום למכור את החמץ דרך הרב המרא דאתרא, יעניק את כל חמצו לאשתו הנכרית. והוסיף לומר לי שאדרבה, הרי במכירה רגילה ניתן לומר שזה הערמה, כיון שאולי אינו מקנה בלב שלם, משא"כ לאשתו שגרה עמו.

ונתתי אל לבי לעיין בהלכתא דא. [לקמן הנני מעתיק מה שכתבתי בזה לכבוד הרבני ואיהו גופא צורבא מרבנן ר' צבי שי' רייזמן, להעיר בזה על מה שכתב בספרו 'רץ כצבי'.

### האם אפשר למכור את החמץ לשפחה ישראל

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תמח ס"א): "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לגוי שמחוץ לבית קודם הפסח, אע"פ שהישראל מכירו לגוי... מותר, ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי". ופירש הט"ז שם (סק"ד): "ואפילו אם הוא בבית משרת שלו". וביאר ב'חק יעקב' שם (סקי"ג): "והיינו שאינו עבד כנעני שלו".

ושבו הביא מה שכתב הגאון ר' אפרים הכהן, שכיהן כאב"ד פה באובן ישן בשנים תכ"ז-תל"ח, בשו"ת 'שער אפרים' (סי' ג): "נשאלתי אי רשאי למכור חמץ בערב פסח לשפחה הקנויה לישראל. תשובה לכאורה נראה שאסור מטעם מה שקנה עבד קנה רבו, וכאלו קנאה ישראל. ואין לדחות ולומר מטעם שאמרינן בגמרא [בבא מציעא צו, ב] דהיתירא ניחא ליה דליקני ואיסורא לא ניחא ליה דליקני...". וביאר ב'חק יעקב' שם: "לא כתב מאיזה טעם שאין לדחות. אבל הדבר פשוט כיון דיד עבד כיד רבו, א"כ לא יצא מרשותו כלל, אף שמקנה לעבד, הוא כידו ורשותו לענין זכיה".

מדבריו משמע דפשיט ליה שמדובר שהישראל רצה למכור את החמץ לשפחה עצמו. ומעתה יש לעיין לדעתו מה הדין כשמכר לשפחתו הכנענית של ישראל אחר. ודן בזה המהרי"ט אלגאזי בשו"ת 'שמחת יום טוב' (סי' א): "נשאלתי במי שהיה לו חמץ בערב הפסח, ולא מצא גוי למכור לו או ליתן לו, ומכר או נתן לשפחה גויה הקנויה לישראל חברו, אם עובר בעל השפחה בבל יראה ובבל ימצא כיון דמה שקנה עבד קנה רבו. וכן נשאלתי אם נתן לשפחתו הגויה, אם מועיל הקנין שהקנה לשפחתו ולא עבר על כל יראה ובל ימצא, או דילמא אינו מועיל ועובר, כיון דאין יד לעבד בלא רבו".

בתשובתו הוא מאריך באריכות נפלאה בדין מקנה לעבד ע"מ שאין לרבו רשות בו (קידושין כג, ב). ובסוף דבריו הביא מש"כ בשו"ת 'שער אפרים', והסביר: "ונראה פשוט דשאלת הרב הוא אי רשאי להקנות לשפחת ישראל חברו... דבמקנה לשפחתו שלו פשיטא לאסור, כיון דידה כיד רבה, והרב שנתן מתנה לעבדו לא קנה ואכתי ברשותיה קאים וקעבר בבל יראה כחמץ שלו, וזו אינה צריכה לפנים. אלא

עיקר הספק שלו הוא במקנה לשפחת אחרים, דיש להסתפק דשפיר זוכה השפחה לעצמה ואינו זוכה בו הרב מטעם דאיסור לא ניחא ליה לליקני. וע"ז כתב דאין לדחות מטעם זה, דטעם זה אינו מעלה ומוריד כי אם לומר דאינו זוכה האדון בו, ואינו עובר, אבל מ"מ אכתי ברשות בעל החמץ קאי, דכיון דרביה לא זכה אין יד לעבד לקנות בלא רבו, וגם השפחה לא קנתה כאשר צדדנו לעיל...", ודחה הבנת ה'חק יעקב' בזה, עיי"ש עוד.

ולמסקנא הוא מצדד לומר: "אם נתן החמץ לשפחת חבירו, והתנה ע"מ שתאכל אותו ולא יהיה לרביך רשות עליו, כיון דיחד לה דבר שתאכל אותו, תנאו קיים ולא זכה בו רבה, ולא עברו על בל יראה ובל ימצא לא בעל החמץ ולא רבה. אבל בנ"ד שנתן לה סתם ולא התנה כלל... אם לא זכה רבו מטעם דחוב הוא לו, גם השפחה לא קנתה כיון דאין לה יד לזכות לעצמה בלא רבה... וא"כ י"ל דלא זכתה השפחה נמי עדיין וברשות בעל החמץ קאי, ואיהו קעבר על בל יראה ובל ימצא...". [והגאון ר' חיים ראזין ב'ביכורי חיים' (ח"ד סי' סט אות א) נסתפק בזה, ולא ראה את דברי המהרי"ט אלגאזי דכאן.] וראה עוד לקמן בסוף דברי ה'שבות יעקב' שמחלק בזה בין שפחה לאשה.

אמנם בסוף דבריו ממש הוא דוחה גם אפשרות זו: "בכל גוונא עובר בעל החמץ, דאפילו התנה בפירושו לדבר מיוחד, ע"מ שתאכלנו וכיוצא, כל שלא אכלתו השפחה קודם הפסח עובר עליו, דהא טעמא דמתנה שתזכה לדבר מיוחד שלא קנה רבו, משום דאפילו השפחה לא קנתה ולא זכה בו עד שתאכלנו, כיון שלא הקנה לה לכל דבר, וכמ"ש הר"ן בשמעתי' דנדרים (פח, ב בסופו)... וא"כ ה"ה גבי שפחה, שאם לא אכלתו קודם פסח אכתי ברשות הנותן קאי ועובר בבל יראה ובל ימצא".

וראה עוד בשו"ת 'שואל ומשיב' (תליתאה ח"ג סי' לא ד"ה ובוה יש ליישב) מה שהעיר בענין זה מדברי ה'ב"ח (סי' תמג בסופו).

### האם יש דין "מה שקנתה אשה קנה בעלה" בנכרים

ואחרי הדיון בשפחת ישראל שקונה את החמץ, יש לדון בנכרית אשת ישראל שקונה את החמץ. וראיתי בספרו 'רץ כצבי' על עניני נשים (ח"ב סי' לט) שהאריך בענין זה. ובתחילת דבריו (אות א-ג) הביא המבואר במפרשים אודות הדין ד"מה שקנתה אשה קנה בעלה" (שו"ע אה"ע סי' פה סי"א, חו"מ סי' כזו ס"א), האם זה שייך גם לגבי בני זוג גויים. ושפיר קאמרת, וכבר עמד על כל זה דו"ז בשו"ת 'קרן לדוד' (סי')

קכו), שהביא בהמשך הדברים שם. וראה עוד מה שדן בזה דו"ר בשו"ת 'ישמח לב' (סי' כב), בספר 'בן גרני' עה"ת (פרשת לך לך), שו"ת 'אמרי אש' (או"ח סי' כו), 'יסודי ישרון' (ח"ו עמ' שכב-שכה), הנסמן ב'משפט המכירה - מכירת חמץ כהלכה' (עמ' קמה, קמט-קנג) ואכמ"ל בזה.

שוב הביא כת"ר מה שדן בזה בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"א סי' כ), אמנם נראה לי שכדאי לחדד את הדברים שיובנו כהלכה, כי במה שהעתיק מדבריו אין הדברים ברורים כל צרכם.

**"ישראל נשוי נכרית והוא נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל"**

ה'שבות יעקב' פתח שם בשאלה: "במדינה אשר אנכי יושב בקרבה ישראל אחד נשוי נכרית אשר לא כדת, והיא נוהגת מנהג נכרית בכל דבר, והוא נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל, וגם הולדות חולקים [כנראה כוונתו על דרך שהיה נוהג בהונגריה לפני מאה שנה ועוד, במקרים של נישואי תערובת, שהחוק חייב את בני הזוג להצהיר לפני נישואיהם אודות הדת והחינוך שיקבלו ילדיהם אשר יולדו להם, ובהרבה מקרים הצהירו שהבנים יתחנכו בדת של אביהם, והבנות בדת של אמם], ונפל לנו ספק חמץ שנמצא אתה עמה אחר הפסח אי מותר בהנאה כחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, או נימא דמה שקנתה אשה קנה בעלה ואסור בהנאה כחמץ של ישראל".

בתחילת התשובה הוא כותב: "בהשקפה ראשונה נראה דאסור משום חמץ שעבר עליו פסח, דמה שקנתה אשה קנה בעלה".

**אופי הנישואין של בני נח לגבי ישראל**

ושוב כותב: "ואין סברא לחלק ולומר דנכרית שאני כיון דאין קידושין תופסין בה".

והנה לכאורה אינו מובן וכי נעלם ממנו שאשת איש היא אחת מ"ש עריות [ה]אסורות על בני נח... שנאמר... ודבק באשתו ולא באשת חבירו... [ו]נהרג עליה" (רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ה, ח). אמנם האמת יורה שאין כוונתו כלל לדון בדין נישואי נכרים לגבי עצמם, אלא בדין נישואיהם לגבי ישראל. ועל זה מביא ראה מהגמרא בקידושין (סו, ב) דנכרית אין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין, ומזה יוצא דלגבי ישראל אין נכרית נחשבת נשואה כלל, וא"כ ודאי דלא קנה בעלה הישראל כלום.



ואולי כוונתו גם להציע דלגבי ישראל כל אופי הנישואין של בני נח אינו נחשב נישואין, על פי מה שכתב הרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"א): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה...". והוסיף לומר (הל' מלכים פ"ט ה"ח): "ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין לה גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין". ומזה יוצא שהנישואין של בני נח אינו קשר אמיץ וחזק כעין נישואין אצל עם ישראל, וא"כ מסתבר לומר, דבבני נח לא אמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה.

### נישואי בני נח נחשבים גם לגבי ישראל

ושוב דוחה סברא זו: "מ"מ נראה דיש בה מנהג אישות לענין הרבה דברים. וכדאיאתא בסנהדרין (נח, א) ודבק בו ולא באשת חבירו, וכן גבי יפת תואר אמרינן פ"ק דקדושין (כא, ב) אשת אפילו אשת איש ש"מ דאית להו אישות. רק לענין איסור לאו ומיתה אמרינן דאין להם אישות. וכ"כ התוספות להדיא בפרק אין מעמידין (עבודה זרה לו, ב ד"ה משום נשגז) ע"ש. ונראה דה"ה לענין קניית ממון הוי כאישות... וא"כ אמרינן נמי לענין נדון דידן מה שקנתה אשה קנה בעלה, והוי כחמץ של ישראל שעבר עליו פסח".

המעייין יראה שודאי אין כוונתו להביא ראייה מפשטות הדין בגמרא בסנהדרין דודבק בו ולא באשת חבירו, שהרי שם מדובר על דין נישואי בני נח לגבי נח אחרים, ואין ראייה מזה על דין נישואיהם לגבי ישראל, אלא כוונתו על פי מה שציין בסוף דבריו להתוספות, שהדין דולא באשת חבירו הוי איסור עשה גם לגבי היהודי. הרי לנו מכל זה שנישואי בני נח נחשבים גם לגבי ישראל. ואם כך י"ל דגם הדין דמה שקנתה אשה קנה בעלה חל גם לגבי נישואי נכרית.

### ודאי שנישואי ישראל ונכרית אין להם תוקף ולא קנה בעלה

שוב דוחה כל מהלך הזה, שכאילו שייך לומר דנישואי הנכרית לישראל יש להם דין נישואין: "ואם יאמר האומר דמ"מ יש לחלק בין נכרי שנשוי נכרית משא"כ ישראל הנשוי נכרית, דיש עבירה ואין קידושין, לא קנה בה בעלה כלום".

ה'שבות יעקב' משתמש בלשון המיוסד על המשנה (קידושין ס, ב). וכוונתו לומר דהן אמת שנישואי בני נח נחשבים גם לגבי ישראל, אבל זה רק נישואי בני נח בינם לבין עצמם (שהרי גם הם מצווים להתחתן, ראה 'לקוטי שיחות' חלק ה עמ' 159 הערה 63), משא"כ נישואי ישראל ונכרית, דיש גם עבירה והתורה אסרה את זה, ודאי שאין שום תוקף לנישואין אלה, ושוב לא שייך לומר בקשר לנישואין אלו מה שקנתה אשה קנה בעלה.

### מצד חוקי "מלכות אחשורוש" נחשב הישראל כבעלים של נכסי אשתו הנכרית

אמנם שוב מחדש ה'שבות יעקב' בעלות מסוימת של הבעל על הנכסים מדין אחר: "גם זה אינו, דהא מ"מ מבואר בהמגיד משנה פ"ד (ה"ד) מהל' חמץ ומצה על הא דאמרינן בש"ס בעירו חמירא דבני חילא דכל שהוא מחוק ודין המלכות באחריות ישראל חייב לבער... וא"כ ה"ה בנדון דידן מח[ו]קי ודין המלכות כמלכות אחשורוש, להיות כל איש שורר ושליט על אשתו המיוחדת לו ועל נכסיה, דהוי בכלל חמץ של ישראל שעבר עליו פסח".

ה'שבות יעקב' מקבל למסקנא שנישואין שבין ישראל ונכרית אינם נחשבים כלל לנישואין ע"פ ההלכה, אמנם מנסה להחיל בעלות על נכסי הנכרית מצד "חוקי מלכות אחשורוש", דכל איש הוא שורר בביתו, וא"כ ודאי שהישראל גם נחשב כבעלים של נכסי אשתו הנכרית, שהרי חוקי המלכות מכירים בנישואין שבין ישראל לנכרית.

[ויל"ע האם בזמנו ובמקומו של ה'שבות יעקב' (חי בין השנים ת"ל-תצ"ג בפראג, בגרמניה ועוד) כבר הכיר החוק בנישואין אורחיים, כי בלי זה ודאי שאין לבעל הישראל זכות על נכסי אשתו הנכרית.]

### נכסי נדונייתה של האשה לעומת רוב מזונותיה שהן משל הבעל

שוב מקשה: "ואף אם ירצה הבעל דין לחלוק ולומר להיפך, דאדרבה החק ודין המלכות הוא שאין לבעל שום רשות על נכסי נדונייתה והמיוחדים לכתובה, שהרי לפי דיניהם יש לה אפילו רשות להנחיל ולהוריש נכסיה למי שתרצה. מ"מ בזה החמץ אפשר שהוא ממון בעלה ולא מנדונייתה, וא"כ הוא ברשות הבעל שהוא ישראל ונאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח".

ולכאורה כוונתו להקשות, שכיון שנתבאר שכל הבעלות שיש לישראל על נכסי האשה הרי זה לא מצד ההלכה, אלא מכוח הנישואין של הדינא דמלכותא, אם כן כיון שעל פי החוק אין לבעל שליטה על כל נכסיה הפרטיים שהכניסה לנישואין, וגם אין הבעלה יורשה, אם כן מעתה אין לאסור "חמץ שנמצא אתה עמה אחר הפסח", שהרי זה יכול להיות משל נכסיה הפרטיים שעל פי הדינא דמלכותא אין לבעלה הישראל זכות עליהם. אמנם ה'שבות יעקב' דוחה היתר זה, שהרי יכול להיות שהחמץ שבידי האשה הוא מממון בעלה ולא מנדונייתה, וזה נאסר משום חמץ שעבר עליו הפסח.

אמנם אי משום הא הוי החמץ שבידי הנכרית רק ספק חמץ שעבר עליו הפסח, ותלוי בדיעות השונות שבזה (ראה 'חק יעקב' סי' תמט [ציין אליו ה'שבות יעקב' בתשובה זו בסוף דבריו] ובשו"ע אדה"ז סי' תמח ס"ל). ברם הדעה המתרת ספק חמץ זה, זה רק במקרה שזה "מחצה על מחצה וכל שכן ברוב עכו"ם", אבל בנידון דידן אין כאן מחצה על מחצה, שהרי מסתבר שרוב המזונות שנמצא בידה אינה מנדונייתה, אלא ממה שבעלה מאכילה מממונו, וא"כ אסור לכו"ע.

### החמץ מותר כיון דאיסורא לא ניחא ליה לישראל דנקני

"איברא אחר העיון נראה להמציא היתר מצד אחר, דהא איתא בבבא מציעא (צו), בעי רמי בר חמא בעל בנכסי אשתו מי מעל, אמר רבא מאן לימעול, למעול בעל היתרא ניחא ליה דנקני איסורא לא ניחא ליה דנקני ע"כ, ומזה למד הרא"ש (צריך לומר: הטור [סי' תמח ס"ב], שהוסיף את זה מסברא על דברי אביו הרא"ש [פסחים פ"ב סי' ד]) דאם הביאו דור[ו]ן לישראל מחמץ אפילו ששתק הישראל לא קני ליה רשותא, משום דאיסורא לא ניחא ליה דנקני... א"כ ה"ה בנ"ד, דביטל והפקיר חמצו קודם זמן איסורו, א"כ שוב אינו ברשותו, ואמרינן איסורא לא ניחא ליה דלקני כל ימי הפסח, והוי ברשותה וחמץ של נכרי שעבר עליו פסח מ[ו]תר".

יסוד ההיתר הוא כיון שהישראל "נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל", א"כ ודאי ביטל והפקיר את חמץ קודם בזמנו, ומעתה כל החמץ שבידי אשתו הנכרית קנויין לה ואין לו חלק בהם, והוי חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח.

### מה בין קנין עבד בלא רבו לקנין אשה בלא בעלה

שוב הקשה ממה שכתב בשו"ת 'שער אפרים' שהובא לעיל בתחילת דברינו, לגבי מכירת חמץ לשפחה הקנויה לישראל, שאסור מטעם מה שקנה עבד קנה רבו

וכאלו קנאה ישראל, וסיים: "ואין לדחות ולומר מטעם שאמרו בגמרא דהתירה ניחא ליה דנקני ואיסורא לא ניחא ליה דנקני עכ"ל, הרי להדיא שדוחה היתר זה לענין עבד, וא"כ ה"ה לגבי אשה דאמרינן מה שקנתה אשה קנה בעלה".

ומתריך: "אי משום הא לא תברא, דעל כרחיך צריכין אנו לחלק דהא דין זה דאיסורא לא ניחא ליה דנקני אתמר בש"ס לגבי בעל בנכסי אשתו, אלא דגבי עבד כנעני ודאי דאין לו שום זכיה לבדו בלא רבו ולא נכנס לרשותו כלל בלא רשות רבו הישראל, ומה"ט אין מוזכין העירוב על ידו כלל... משא"כ באשתו מוזכין על ידה העירוב... ואם כן הוא הדין לענין חמץ שעבר עליו פסח דהוא רק דרבנן מקילין...".

והנה לעיל נתבאר שממה שכתב ב'חק יעקב' מתבאר שהבין בדברי ה'שער אפרים', שמדובר בישראל המוכר את החמץ לשפחתו הכנענית, ולפי זה יש לבאר דבריו כאן: שדוקא בישראל שמעביר את החמץ לשפחתו, אז ברגע שהשפחה קנתה את החמץ נקנה החמץ מיד לרבה, והרי הוא עובר על כל יראה, שהרי אין לשפחה שום יד לקנות דברים רק לעצמה, והרי הוא רצה שתקנה את החמץ. משא"כ באשה הנכרית שקנתה את החמץ אחרי שבעלה ביטל והפקיר אותם, הרי היא קונה את החמץ רק לעצמה ולא לבעלה הישראל, כיון שאיסורא לא ניחא ליה דנקני, והרי יש לה יד לקנות דברים לעצמה.

את החילוק בין עבד ושפחה לאשה הוא מוכיח מההלכה שם (ס' שסו ס"י) בנוגע לעירובי חצירות: "כשמזכה להם ע"י אחר לא יזכה על ידי... עבדו ושפחתו הכנענים, אבל מזכה הוא... ע"י אשתו אע"פ שהוא מעלה לה מזונות... ויש אומרים שאינו מזכה... ע"י אשתו שמעלה לה מזונות". והרמ"א שם כתב שנוהגין לפי דיעה הראשונה, כיון ש"בדיעבד סומכין על דברי המיקל בעירוב". הרי מוכח מכאן שע"פ ההלכה עבדו ושפחתו הכנענים אין להם יד כלל, והרי הם כיד האדון ממש, ואילו אשתו יש לה יד, ודרכה אפשר לזכות לאחרים את העירוב. ומזה הוא לומד גם לגבי קנין הבעל בנכסי האשה שעל פי הדינא דמלכותא, דבמקרה של איסורא לא ניחא ליה דנקני, ודאי יש לאשה הנכרית זכות לקנות לעצמה את החמץ בלי שיהיה לבעלה זכות בנכסים הללו.

וב'עיקרי הד"ט' (או"ח ס' יח אות כד) כתב באופן אחר לחלק בין מכירת חמץ לשפחה, שהוא רוצה להוציא חמץ שכבר נמצא ברשותו, לבין החמץ של הנכרית, שבדבר קל מספיק שלא יקנה אותם הבעל ולא יכנס לרשותו עיי"ש.

ומעתה מסיק ה'שבות יעקב', חמץ שנמצא בידי האשה הנכרית אחר הפסח, מותר בהנאה כמו כל חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, כיון שבעלה הישראל אינו רוצה לקנות את החמץ שבידה.

### הגה"צ ממאקאווא מכר את החמץ לנכרי שאשתו יהודיה

והנה בזכרונותיו של הגה"צ ממאקאווא זצ"ל בספר 'כלי גולה' (עמ' לג) מצאתי שרשם שבימי השואה בהיותו במחנה טערעזיענשטאט, לקראת חג הפסח תש"ה "היו שם כמה אנשים שעוד היו להם פירווי לחם יבשים שהביאו אתם מהמאפיה מווינא, והיה שם אחד שהחזיק עצמו לגוי [כנראה כוונתו שהיה נכרי שגם החזיק את עצמו לנכרי], ורק בשל אשתו היהודית קבל עליו הסכנות והגליות, ולו מכרנו את החמץ...".

אמנם אין ראייה משם שסמך בזה על ה'שבות יעקב', שהרי על פי חוקי הגזע של הגרמנים ימ"ש היה אסור ליהודים להתחתן עם נכרים, וא"כ גם ע"פ דינא דמלכותא של הימים ההם לא היה לאשה זכות בנכסי בעלה הישראל.

### 'אגרות משה': אין למכור חמץ לנוכרית שבעלה ישראל מומר

ב'רץ כצבי' שם (אות 1) הביא כת"ר את מה שכתב בענין זה בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ה סי' כ אות יא): "אם מותר למכור חמץ לנוכרית שבעלה ישראל מומר. מה שראה כת"ר בהגדה ברכת השיר, שכתב שאין למכור חמץ קודם הפסח לנוכרית שיש לה בעל ישראל מומר, מטעם שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, ונמצא שהוא חמץ של ישראל מומר דאסור בהנאה. הנה ודאי בדיני התורה, כיון שאין קידושין תופסין לישראל מומר בנכרית, אין להישראל שום זכות בנכסי אשתו הנכרית. אבל בדיני הערכאות, אם בדיני המדינה איכא זכות לבעל הנוכרי בנכסי אשתו, הרי גם לישראל המומר יש לו זכות בנכסי אשתו הנוכרית. וכיוון שיש לישראל המומר בעלה זכות בערכאות, נמי אין למכור לה. ורק באופן זה שייך זה, ומסתמא רק לאופן כזה נתכווין...".

וכת"ר העיר ע"ז ש"בשו"ת אגרות משה מפורש לדינא שלא כדעת השבות יעקב", שהרי 'בדברי האגרות משה מפורש, כי למרות שלישראל הנשוי לנוכרית אין קנין ממוני בנכסיה מדין 'מה שקנתה אשה קנה בעלה', אולם מאחר ובדיני הערכאות יש לו זכות בנכסיה, אין למכור לה חמץ".

### באם הבעל הישראל מכריז שאינו קונה את החמץ ודאי מהני

אמנם נראה שאין כאן שום מחלוקת לדינא, שהרי ב'אגרות משה' מדובר בישראל מומר, שאין לומר עליו דאיסורא לא ניחא ליה דנקני, ועל כן קנה מה שקנתה אשתו, והוי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. אבל ב'שבות יעקב' הרי מדובר ב"ישראל אחד נשוי נכרית... והוא נוהג בשאר דברים כמנהג ישראל", על כן אין ספק שאינו רוצה לקנות את החמץ שבידי אשתו הנכרית.

ולפי זה נראה לומר בפשטות שבאם הישראל מכריז ואומר שאינו רוצה שיהיה לו חלק בחמץ שקנתה אשתו, אז ודאי מהני גם לפי ה'אגרות משה', שהרי הוא מתבסס על הדינא דמלכותא, וכפי שכתב בפירושו: "אם בדיני המדינה איכא זכות לבעל הנוכרי בנכסי אשתו, הרי גם לישראל המומר יש לו זכות בנכסי אשתו הנוכרית", וודאי שגם בדינא דמלכותא אינו קונה בנכסי האשה מה שאינו רוצה לקנות.

### האם מכירת חמץ יש לו תוקף גם בדיניהם

ויש להעיר עוד בכל הנושא דלעיל, דהנה בשו"ת 'חתם סופר' (או"ח סיק קיג) כתב: "והנה בהיות עדיין הגאון מו"ה ברוך פרענקל זצ"ל אב"ד דק"ק לייפניק בחיים חיותו, אירע מעשה שהלשינו מלשינים אצל שרי המדינה דמעהרין שיהודים מוכרים חמצם בשטרות מבלי שטעמפל חותם הקיר"ה, וכשבא הדבר לפני החסיד קיר"ה אמר הדבר ידוע שאין זה מו"מ של תגר אלא ענין דת רעליגיאהן, ע"כ אין זה בחיוב שטעמפל. ועי"ז נולד קצת ספק בלב הגאון זצ"ל הנ"ל, דמשמע דמדינא דמלכותא פסול השטר ההוא. ולבבי לא כן ידמה, כי השטר כשר הן בדין ישראל, אם בא הגוי להוציא מקחו בדיינים הרי הוא שלו, הן בדין או"ה, אלא שאז כשיתבענו בדיני או"ה צריך לשלם תחלה השטעמפל. אך הקיר"ה בחסדו וישרנותו אמר שעל כיוצא בזה לא הטיל עול השטעמפל, כיון שאין טעם הקונה ומוכר לדרך תגרים אלא להפקיע מאיסור חמץ ועל כזה לא הטיל עול מס השטעמפל".

ובשו"ת 'דברי חיים' (או"ח ח"ב סי' לו) ישנה שאלה: "בשטר מכירת חמץ לנכרי הנכתב בלשון הקודש אם מהני מחמת דדינא דמלכותא שלא יועיל שום שטר הנכתב בלשון הקודש או עברית זולת בלשון אשכנז. תשובה... באמת דקיימא לן דאזלינן בתר דינינו בין להקל בין להחמיר, כמבואר בשער אפרים סי' ע"ט, וגם בשערי תשובה [סי' תמח סק"ח] מסכים לדבריו. ובעל כרחך צריכים אנו לזה, דלא מהני שום שטר בעולם בזה בדיניהם, דחוק גזר אצלם דמכירה כזו שנעשה להפקיע

איסור אינה מכירה כלל, ומשום הכי אין צריך סטעמפיל, וכל הערכאות לא יחזקו המכירה הזו... ואם כן מה הוא מכירתינו אם אינו מועיל בדיניהם. אלא ודאי דאין לנו רק דין שפסקה לנו התורה, ולכן אין חילוק כלל בין אם נכתב בלשון אשכנז או בלשון הקודש". והאריכו בזה באחרונים, ראה הנסמן ב'משפט המכירה' שם (עמ' שעה-שפא).

אמנם מנוסח שטר המכירה של אדמו"ר הזקן משמע שלשיטתו אין למכור חמץ באופן שאין לו שום תוקף בדיניהם, שהרי הוסיף בסוף השטר: "והרשות נתונה להעתיק מכתב [=שטר] זה בלשון רוסיא באיזה מקום משפט הארבאווי, ולשלם נתינת הקיר"ה להיות תוקף מכתב זה כתוקף קאנטראקט הנעשה כנימוס ודת הקיר"ה, הן על שכירות החדרים הנ"ל והן על מכירת חמץ". וביאור דבריו כמו שכתב ה'חתם סופר', שבדיני ישראל יש למכירה תוקף מיד, ובאם רוצה לתבוע את זה בדיניהם הרי הוא יכול להעתיקו ולשלם מה שצריך. ראה גם 'שער הכולל' (בהערות על סדר מכירת חמץ אות לג בסופו).

ומבואר ביותר שם, שכתב אדה"ו במכירת בהמה מבכרת: "דאין צריך שטר מכירה, לפי שבנימוסיהם אין נוהגין לכתוב קאנטראקט על מכירת פרה, כמו שכותבין קאנטראקט על מכירת יי"ש כשאין הקונה מקבלו תיכף ומיד", הרי לנו שחייב שיהיה למכירה תוקף בדיניהם. וכך דייק מזה בתשובה המיוחסת ל'צמח צדק' (לא נכללה בשו"ת 'צמח צדק', נדפסה ב'גידיל תורה' נ"י חוברת נט עמ' קצט): "הנה מה שדקדק מעלתו מנוסח השטר מכירת חמץ של כ' אאזמו"ר הזקן ז"ל שעפ"י הדין מחוייב להיות קנוי גם בדיניהם כו', יפה דקדק דהכי משמע להדיא מדכתב גבי מכירת בכור וז"ל רק דא"צ שטר מכירה לפי שבנימוסיהם אין נוהגים לכתוב קאנטראקט כו' ע"ש, מבואר מזה היכא דבנימוסיהם נוהגים לכתוב קונטראקט אזי צריך דוקא כן..." עיי"ש עוד בארוכה.

וכן כתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"י סי' לו בסופו): "...ואולי כדי שיהיה תוקף לשטר אף עפ"י דינא דמלכותא, וכמבואר בפוסקים דנכון לכתוב בשטר שרשות בידי הנכרי להעתיק השטר בלשונם, וכ"כ בנוסח השטר מכירה של הרב בעל התניא זצ"ל, ובנוסח השט"מ של הרב ראשית בכורים כמבואר כ"ז בשד"ח מע' חו"מ (סי' ט' אות כ"ד כ"ה [באות כד לא מצאתי כלום בנושא הזה, ולכאורה הכוונה למבואר שם סוף אות כה – מהדורת קה"ת ח"ה עמ' 2309-2308]) והובא במעדני שמואל שם (סי' קי"ד ס"ק י"ט) עיין שם".

## תבנא לדינא

בנידון דידן שהישראל רוצה למכור או לתת את החמץ לאשתו הנכרית, הנה לפי שיטת ה'דברי חיים' ודעימיה ודאי דמותר לעשות כן, שהרי אין לבעל שום קנין בחמץ זה, כיון דמדיניהם אין כאן שום מכירה ולא קנתה הנכרית כלל את החמץ. אבל גם לפי שיטת אדה"ז וה'חתם סופר' ודעימיה, שמכירת החמץ יש לו תוקף גם בדיניהם, הרי מאחרי שהוא מפקיר ומבטל את החמץ ומשתדל למוכרו כדי שלא ישארו ברשותו, הרי בזה גילה דעתו שאינו רוצה לקנותו, וא"כ ודאי שגם בדיניהם אין לו קנין בחמץ שברשותה.

אמנם לכאורה צ"ע, שהרי ה'שבות יעקב' בסוף דבריו כתב שהסיבה להקל בזה היא כיון שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אלא מדרבנן. וכפי שכתב, שכמו שבדיעבד סומכין על דברי המיקל בעירוב, "אם כן הוא הדין לענין חמץ שעבר עליו פסח שהוא רק דרבנן מקילין, וכמו שהארכתי בביאור דין זה בספרי חק יעקב סי' תמ"ט, דמה"ט ספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר לאחר פסח דהוי ספק דרבנן ולהקל שומעין, לכן נ"ל להקל". ולפי זה יוצא שבמכירת חמץ לפני הפסח לנכרית אשת ישראל, דהוי דאורייתא, אין להקל.

ברם לכאורה פרט זה שבדברי ה'שבות יעקב' אינם מובנים כלל, שהרי בסימן שי"ו מדובר בזיכוי עירוב ע"י אשת ישראל, שבזה י"ל שהאשה אין לה יד כלל כיון שע"פ ההלכה מה שקנתה קנה בעלה, ובוה פסק הרמ"א דמקילים בזה רק כיון סומכין על דברי המיקל בעירוב. אבל לגבי קנין נכרית אשת ישראל, אין סברא כלל לומר שלא תהיה לה יד כלל לקנות דברים, שהרי ודאי דמדינא דמלכותא יש לה יד. ואם כן יש להקל לא רק בנוגע לחמץ הנמצא ביד נכרית אשת ישראל אחר הפסח, אלא גם בלמכור חמץ לנכרית זו לפני הפסח כנלפענ"ד.





## חמץ שנרכש במוצאי פסח בישראל במאפיה שבעליה נמצא בחו"ל

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצב' (יא חלקים)  
לוס אנג'לס

במוצאי חג הפסח תשע"ג התפרסמה הוראתו של הרב שריאל רחנברג, דיין בבית דינו של רבי ניסים קרליץ בבני ברק, שמוצרי חמץ שנרכשו במוצאי חג הפסח מאחת המאפיות הידועות בעיר, הינם חמץ שעבר עליו הפסח. וזאת משום שאחד מבעלי המאפיה שהיה בחג בארצות הברית, ומאחר שבשעת יציאת החג בישראל היה עדיין חג הפסח בעיצומו בארה"ב, הקונים בישראל נחשבים כאילו רכשו חמץ מהמאפיה. בשעתו, עוררה הוראה זו פולמוס הלכתי נרחב, ולכן החלטנו לברר את הנושא בלימוד עם בני החבורה הי"ו. לשאלה זו חלק נוסף המצריך בירור: האם יש מקום לחשוש מאכילת חמץ השייך לבעלי המאפיה השוהה בארצות הברית עד לסיומו של אחרון של פסח בארצות הברית.

### איסור כל יראה - על ה"גברא" או על ה"תפצא"

א. בדורות האחרונים, כאשר הנסיעות בין ארצות הברית וישראל הפכו להיות דבר שבשגרה, דנו הפוסקים בשאלה הבאה: ראובן השוהה בארצות הברית, בשעה שעדיין לא הגיע זמן איסור חמץ, נזכר שלא מכר את חמצו הנמצא בישראל, ובגלל הפרשי השעות בין ארה"ב לישראל, בישראל כבר הגיע זמן איסור חמץ - האם עובר על איסור "בל יראה ובל ימצא", והאם החמץ נאסר לאחר הפסח.

בשורש השאלה יש לדון ביסוד איסור "בל יראה ובל ימצא", האם האיסור על ה"גברא" - שלא יהיה לאדם בפסח חמץ בבעלותו, ואם כן בנדון הנ"ל, ראובן אינו עובר על איסור "בל יראה", מכיון שבמקום שהותו בארה"ב עדיין לא הגיע זמן האיסור, והוא יכול למכור את החמץ לנכרי כדבעי. או שהאיסור על ה"תפצא" - שלא ימצא חמץ בפסח בבעלותו. ובנדון הנ"ל, מכיון שבמקום שבו החמץ נמצא כבר פסח, אינו יכול כבר למכור אותו בארה"ב, ועובד עליו ב"בל יראה", והחמץ אסור לאחר הפסח.

בשו"ת עונג יום טוב (סימן לו) הכריע "דבחמץ אזלינן בתר מקום שהחמץ מונח, וכיון דבמקום שהחמץ מונח עדיין הוא זמן איסורו לאו בר דמים הוא לגבי בעלים, ואסורים ליהנות ממנו ולמוכרו אף שהם במקום שהוא לילה".

בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן צג) הביא בתחילת דבריו את הכתוב בכפות תמרים (יומא פ"ח) "דכל איסור התלוי בזמן מקרי רק איסור גברא ולא איסור חפצא", ולפי זה נראה כי "גם חמץ בפסח כיון דהאיסור תלוי בזמן, לא הוי רק איסור גברא". אך בהמשך דבריו הוכיח שהאיסור על החפצא - המקום שבו החמץ נמצא, מדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ו) שכתב: "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא, הרי זה אסור מן התורה, שנאמר (שמות יג, ג) לא יאכל חמץ, ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות". ותמהו מפרשי הרמב"ם "למה צריך קרא ד"לא יאכל", והלא קיימא לן בכל התורה חצי שיעור אסור מן התורה". וביאר המשנה הלכות: "וצריך לומר דהרמב"ם ס"ל כהכפות תמרים דחצי שיעור אינו אסור אלא באיסור חפצא, אבל באיסור גברא חצי שיעור מותר מהתורה, ושלא נטעה דחמץ נמי הוה איסור גברא כיון שהוא תלוי בזמן, כתב הרמב"ם דאילו כתיב לא תאכל חמץ והיה הקרא מדבר עם הגברא, אבל השתא דכתיב לא יאכל קאי אחפצא שהוא דבר הנאכל ולא הגברא האוכל. אם כן גילתה התורה להדיא דחמץ הוי איסור חפצא". ומכאן מסקנתו: "כל שבא זמן איסור חמץ היינו משש שעות ולמעלה, נאסר החמץ מיד באיסור חפצא, ואפילו הבעלים עדיין הם במקום היתר"<sup>249</sup>.

ג. מאידך הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, הביא בספרו מקראי קודש (פסח ח"א סימן נה) מדברי שו"ת חסד לאברהם (ח"א או"ח סימן לה) שכתב "דאזלינן בתר מקום עמידת בעל החמץ, דאיסורא אקרקפתא דגברא מנחא, והתורה אמרה "לא יראה לך חמץ" בזמן איסורו, וכל שבמקומו לא הגיע זמן איסורו לא עבר בבל יראה, יהיה החמץ באיזה מקום שיהיה".

והגרצ"פ הסכים עמו: "דמסתבר מאד לומר דלאו דבל יראה אקרקפתא דגברא חל, ותליא בבעל החמץ, אם הוא במקום שעדיין מותר שם חמץ יכול למכור, דמה בכך שבמקום שהחמץ נמצא כבר נאסר החמץ, ואין הכי נמי דלאנשים שבמקום החמץ נאסר, אבל לאיש זה שעדיין מותר באכילת חמץ, יכול למכור חמצו אף שזה

(249) הערת המערכת: לכאורה גם לפי מב שכתב, יש לחלק בין איסור אכילת חמץ שיש פסוק שמרבה שהוא איסור חסדא, לבין איסור בל יראה ובל ימצא. דלא כל הנקרא בשם חמץ מחתינן בחדא מחתא.

מונח במקום האיסור, וכן להיפך, מי שהוא במקום האסור, אסור לו למכור חמצו המונח במקום היתר, דבתר גברא אזלינן".

וכן נקט להלכה רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים, בספרו משנת יעבץ (או"ח סימן יג) "באיסור חמץ שהכתוב קבע זמן לאיסורו, והיינו שיסוד האיסור הוא לא בגוף החמץ, אלא האיסור הוא על הגברא האוכל והנהנה מהחמץ. אם כן מסתבר לומר דבאיסור חמץ לא אזלינן בתר מקום החמץ, כיון שאין שום איסור בגוף החמץ, אלא אזלינן בתר מקום בעל החמץ שהוא אסור בחמץ, ואם הוא במקום שהוא לפני זמן האיסור [כגון בארה"ב], מותר לו למכור וליהנות מחמצו, אע"פ שנמצא במקום שהוא כבר לאחר זמן איסורו [בישראל], וחלה המכירה, ומותר החמץ לאחר הפסח".

ג. ואילו בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן צד) כתב לחלק בין איסור בל יראה לאיסור הנאה: "העיקר לדינא לענין האיסור "בל יראה" ועשה ד"תשביתו" שהוא רק על הגברא, דאם הוא במדינה שעדיין לא הגיע זמן האיסור, לא שייך עליו שום איסורים וחיובים. אבל לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ. והטעם הוא, דכמו דמשמע דגם חמץ של קטן ואף של חרש ושוטה נאסרו בהנאה, אף שהם לא עברו על איסורים, אף אחר הפסח. שהאיסור הוא משום קנס דלא שייך לקנוס להם, דבהכרח הוא משום לא פלוג. שאם כן גם בהגברא שלא חל עליו עדיין חיוב, משום שהיה במדינה שזמן הפסח מתחיל באיחור איזה שעות [כגון השוהה בארה"ב שחמצו בישראל], נמי הוא בכלל זה. וכיון שהחמץ נמצא במקום שכבר הגיע זמן האיסור נאסר".

ויש להעיר על ההוכחה שהביא האגרות משה מחמצו של קטן, שנאסר לאחר הפסח למרות שהקטן אינו עובר על חמץ זה באיסור בל יראה, כי לכאורה הקטן אמנם אינו עובר על איסור בל יראה אבל ודאי יש חיוב לחנכו שלא יבוא לעבור על איסור זה כשיגדל, ולכן זו הסיבה שאסרו חז"ל את חמצו של הקטן לאחר שעבר עליו הפסח מדין "חינוך". וממילא אין ללמוד מכך לחמץ שבעליו אינו עובר כלל באיסור בל יראה מכיון שנמצא במקום שעדיין לא הגיע זמן איסורו, וצ"ע.

ומכל מקום, בנדון הפוך - בן ארה"ב השוהה בישראל וחמצו בארה"ב, וכאשר מסתיים החג בישראל, עדיין לא הסתיים בארה"ב. לכאורה היה צריך להיות הדין על פי דרכו של האגרות משה ש"לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ", ויהיה אסור לבעליו של החמץ הנמצא בארה"ב לזכות בו בהיותו בישראל,

עד שיסתיים אחרון של פסח בארה"ב. ולמרות זאת, כתב האגרות משה (שם סימן צה) "ולגבי בן אמריקה שחמצו שם והוא בארץ ישראל, הנה מעיקר הדין הכל הולך אחר החמץ ואסור לזכות בו עד עבור יום טוב אחרון של פסח באמריקה שהוא כמו שבע שעות אחר ארץ ישראל. אבל מכל מקום בדיעבד אם זכה בו לאחר אחרון של פסח בארץ ישראל, מותר בהנאה. וכן מסתבר, אם הרב תיכף יקנה בחזרה כשכבר עבר יום השביעי בניו יורק שהוא רק מדרבנן מדין יום טוב שני, ואף אם יקנה הרב כשעבר יום השביעי בארץ ישראל, שבניו יורק עדיין היא יום השביעי דפסח מדאורייתא ויהיה אסור, יש לדון להקל מכיון שנמצא עתה בארץ ישראל שנגמר גם לבן חו"ל יום השביעי בשקיעה דארץ ישראל, שמעיקר הדין אזלינן בתריה, רק שראוי להחמיר לילך גם אחר החמץ, ואין להחמיר אחר הפסח שחמץ שעבר עליו הפסח הוא מדרבנן".

וכן הכריע לדינא הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן נח אות יד) "לפום מה דסבר מר שאם בעל החמץ הוא במקום שעדיין שם לפני חצות [כגון בארה"ב], וחמצו הוא במקום שכבר הגיע חצות [ישראל], אין בעל החמץ מתחייב בתשבתו. נראה דאע"ג שלגבי החמץ עצמו סובר מר דאזלינן רק בתר מקומו של החמץ, מכל מקום מותר שפיר לבעל החמץ ליהנות מאותו החמץ במקומו, כיון שעדיין לא מוזהר כלל על השבתתו. משום דאף להרמב"ם דיליף איסורא דאחר שש מקרא דלא תאכל עליו חמץ, גם כן יש לומר דלא אפשר למילף מהך קרא לאסור גם על זה שאצלו עדיין לא הגיע כלל זמן שחיטת הפסח. ואם כן הכא דאינו חייב כלל בהשבתה, נלענ"ד ברור דלענין איסור החמץ לאחר הפסח דלא אסור כי אם מדרבנן, מהני ודאי בטולו או מכירתו לשיטתיה דמר דלא רמיא כלל בההיא שעתא חובת תשבתו אקרקפתא דגברא".

**בן חו"ל שמכר חמץ השייך לו בישראל ובמוצאי החג בישראל נקנה החמץ מהנכרי כשעדיין פסח בחו"ל**

ד. בהמשך דבריו, כתב הגרש"ז: "אגב נלענ"ד להעיר באחד שחמצו בארץ והוא בחו"ל והמכירה לעכו"ם היא בארץ ע"י שלוחו, אשר כנהוג חוזרים בית דין וקונים את החמץ מהעכו"ם במוצאי יום טוב, דלדעתיה דמר אתי שפיר אע"פ שבעל החמץ מוזהר מדרבנן על חמצו גם באחרון של פסח. רק מסופקני דאפשר דבלאו הכי אתי שפיר משום, דלגבי החמץ שבארץ לא שייך כלל גזירת יום טוב שני של גליות, ורשאי גם בחו"ל ליהנות באותו יום מחמצו שבארץ, וצ"ע".

ואמנם גם נדון זה תלוי בשאלה האם "בל יראה" הוא איסור על הגברא, ולפי זה ה"גברא" הרי מוזהר על איסור חמץ באחרון של פסח בארה"ב. או שאיסור "בל יראה" הוא איסור חפצא, ותלוי במקום הימצאותו של החמץ, ולכן בישראל החמץ מותר במוצאי פסח.

ואכן בספר משפט המכירה (עמ' תשמ) הובאה תשובתו של ידידי הגר"א וייס, שכתב על דברי הגר"ש ז"ל: "ולענ"ד מסתבר טפי שאין הדבר תלוי אלא במקומו של האדם, ולא במקום שהחמץ מונח בו", ולפי זה היה צריך החמץ להיאסר, כי בעליו אסור בחמץ באחרון של פסח. אולם למעשה כתב הגר"א וייס סברא אחרת להתיר את החמץ, כדבריו: "אך אני כשלעצמי לא הבנתי כלל למה נתחבטו בוה, דהלא אין אדם קונה דבר בעל כורחו, ואין חבין לאדם שלא בפניו. והלא אין הרב מורשה מטעם בני הקהילה אלא למכור את חמצם, אך אין לו כל הרשאה מטעמים לקנות להם במוצאי יום טוב, וכל סמכותו בקנייתו מן הגוי אינו אלא מצד זכין לאדם שלא בפניו, ולקנות לאדם מישראל חמץ ודאי חובה היא ולא זכות. ומשום כך נראה פשוט דלעולם אין האדם זוכה בחמץ כל עוד החמץ אסור לו, ורק ככלות החג שלו זוכה הוא בחמץ שנקנה למענו, וזה פשוט".

סברא זו מבוארת גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן קח) בשם האדמו"ר הדברי יציב מקלויזנבורג, שהבעלים השווה באחרון של פסח בארה"ב אינו עובר בבל יראה על חמצו הנמצא באותו זמן בישראל "דכיון שאינו זכות בשבילו לקנות החמץ, אין הרב יכול לקנות בשבילו שלא מדעתו, ונשאר עדיין של הנכרי, ואחר שעובר היום טוב שני, זוכה בו הישראל מעצמו".

ונראה עוד, שהרי בכל שליח יש לנו כלל שיכול המשלח לומר "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" (כתובות פה, ב), לא שלחתיך כדי לעשות עבורי מה שיזיק לי, ואם כן גם כאן יש ביד הבעלים לומר לרב שרוכש את החמץ, לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. ואמנם ברבים משטרי ההרשאה שחותמים אצל הרבנים בערב הפסח, כתוב "ולא אוכל לומר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי", אך זה שייך לגבי מינוי השליחות על המכירה בערב הפסח, אך לא על הקניה בחזרה של החמץ במוצאי הפסח על ידי הרב.

**לסיכום:** נחלקו הפוסקים, האם איסור בל יראה מוטל על ה"גברא" ונקבע לפי מקומו, או שהאיסור על ה"חפצא" של החמץ, ונקבע לפי מקום הימצאותו של החמץ.

ולדעת האגרות משה יש לחלק בין איסור **בל יראה** שנקבע לפי מקומו של ה"גברא", לבין **איסור הנאה** מהחמץ, אשר לכתחילה יש להחמיר ולאוסרו **בפסח** לפי מקום הימצאותו של **החמץ**. אך לאחר הפסח אין להחמיר ולאוסרו על פי מקום הימצאותו של החמץ. ולכן אם ה"גברא" נמצא במקום שכבר הסתיים החג, והחמץ במקום שעדיין פסח, אין לאסור את החמץ. וכן נקט להלכה הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (פסח עמ' סב) בנדון זה: "מכיון דהא דקיימא לן חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה הוא רק מדרבנן, משום קנסא שעבר על בל יראה, בכהאי גוונא שלא יצא הדבר מכלל ספק, הוי ספק דרבנן ולקולא, והחמץ מותר לאחר הפסח. וטוב שיבטל אותו ברוב חמץ שנמכר כדת". ומבואר בדבריו שלאחר הפסח יש להתיר את החמץ מכח דין ספיקא דרבנן לקולא.

### חמצו של ישראלי השוהה בארה"ב בשביעי של פסח

ה. לכאורה גם נדון זה תלוי בשאלה האם "בל יראה" הוא איסור **גברא** או איסור **"חפצא"**.

אם האיסור על ה"גברא", המוזהר על איסור חמץ בשביעי של פסח במקומו בארה"ב, איו ספק שחמצו שבישראל אכן אסור, שהרי אצל ה"גברא" עדיין פסח, וחמצו אסור בהנאה. אך אם איסור "בל יראה" הוא איסור **חפצא**, ותלוי במקום הימצאותו של החמץ, כאשר החמץ נמצא במקום שכבר יצא חג הפסח, אין החמץ אסור בהנאה, ולפיכך אין לאסור את ההנאה מהחמץ הנמצא בישראל במוצאי פסח.

ואם כן לפי הכרעת הגר"מ פיינשטיין והגר"ע יוסף, אין לאסור את החמץ הנמכר במאפיה שבעליה נמצא בחו"ל בשביעי של פסח. כי השאלה האם "בל יראה" הוא איסור **גברא** או איסור **"חפצא"** נותרה ספק, והיות וחמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור דרבנן, יש להתיר את החמץ מדין ספיקא דרבנן לקולא.

ולמעשה, ידידי הגר"מ שטרנבוך, התייחס [ככל הנראה] בתשובות והנהגות [בהמשך דבריו המובאים לעיל] להוראה שהובאה לעיל בפתיחה: "נשאלתי השנה אודות שבמאפיה מפורסמת כאן אפו חמץ מיד בצאת שביעי של פסח, וקנו אצלו אלפי בני אדם כפשוטו, ואחר כך נתברר שאחד מבעלי המאפיה נסע לאמריקה לימי הפסח, ועל זה הרים ת"ח אחד קול זעקה שאותם אלפים שקנו במאפיה עד אחר

סיום שביעי של פסח בארה"ב אסור להם לאכול חמץ. וטעמו, דכל שהחמץ נאפה במאפיה עד הזמן שנגמר שביעי של פסח באמריקה עבר עליו הבעלים שאצלו עדיין שביעי של פסח בבל יראה, ואם כן אסור לכולם כדין חמץ שעבר עליו הפסח". והגר"מ התיר בדיעבד את החמץ שרכש במאפיה הנ"ל: "דאין עוברים באיסור בל יראה אא"כ אצל הבעלים הוא פסח וגם החמץ נמצא במקום שנוהג שם פסח, וטעם הדבר, שלענין אם חל על החמץ איסור אכילה והנאה, הרי זה תלוי במקום החמץ, שיסוד איסור אכילה והנאה הוא שמפני ש"חמץ בפסח" הוא מתועב אסרתו התורה באכילה והנאה. ולכן אם החמץ עצמו קיים במקום שאינו פסח, שאינו "חמץ בפסח", אזי הוא אינו מתועב ולא נאסר באכילה והנאה. ומעתה נראה שגם לענין איסור בל יראה אין עובר אלא אם כן החמץ נמצא במקום שהוא פסח, דאין הכי נמי דאיסור בל יראה תלוי בבעלים שזהו איסור גברא, מכל מקום גדר האיסור הוא שמפני שהחמץ מתועב ואסור באכילה והנאה אסרתו התורה אפילו להחזיקו ברשותו. ולכן כשהחמץ קיים במקום שאינו פסח, שאינו "חמץ בפסח" ואינו מתועב ולא נאסר באכילה, חמץ כהאי לא אסרה התורה להחזיקו ברשותו ואינו עובר עליו בכל יראה".

הגר"מ שטרנבוך הוסיף: "ואף שלכתחילה לא סמכתי על סברא זו, וכתבתי דמי שנמצא בפסח בארץ ישראל וחמצו באמריקה, עליו למכור החמץ קודם שיגיע זמן האיסור כאן בארץ ישראל [כי לכתחילה יש להחמיר ולחשוש לאיסור "בל יראה" במקום שבו החמץ נמצא], אבל לענין בדיעבד וכבנדון דידן שפיר יש לסמוך על סברא זו. ולפי זה לא עבר בנדון דידן הבעלים בבל יראה, ולא נאסר חמצו כדין חמץ שעבר עליו הפסח, ובפרט שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק מדרבנן, וכל איסורו הוא רק משום קנס בלבד, שפיר יש לסמוך על סברא זו ולא לאסור החמץ".

ומכל מקום סיים: "כל דברינו הוא בדיעבד וכבנדון דידן, אבל לכתחילה ודאי שקודם הפסח אם יודע שיסע לחו"ל ימכור בערב פסח המאפיה בקניינים כדין לאדם אחר, והוא ימכרו לגוי בערב פסח, ואחר כך כשיחזור לארץ ישראל יחזור ויקנהו מאותו אדם, ואז אין חשש שיעבור בבל יראה על החמץ שיאפה כאן בארץ ישראל במוצאי הפסח".

[הגר"מ שטרנבוך הוסיף כי במאפיה של שותפים, יש סניף נוסף להיתר: "דאצל השותף הנמצא בחו"ל שאצלו עדיין פסח אין זה זכיה לקנות בשבילו מהנכרי, ונמצא שבמוצאי הפסח קנהו רק השותף הנמצא כאן בארץ ישראל, והוא זה שמוכר החמץ במוצאי הפסח. אבל עדיין יש חשש מקמח שאינו חמץ שנמצא במאפיה שע"ז לא

חל המכירה וכו"ל, ואז יש לחשוש דכשאופים מזה חמץ במוצאי הפסח עובר השותף שבחו"ל בבל יראה, ולכן קודם פסח ימכור חלקו במאפיה לשותפיו, ואחר הפסח יקנהו בחזרה".]

ו. גם הגר"א וייס כתב תשובה (הובא בספר משפט המכירה עמ' תשמא) בנדון קניית חמץ במאפיה שבעליה בחו"ל, והדגיש את "חומרת השאלה", בכך שהחמץ הוכן במוצאי פסח מקמח שהיה במאפיה בימי הפסח, וקמח אינו חמץ שנמכר במכירה. ונמצא "שלא היתה כאן במוצאי החג זכיה חדשה של חמץ, שנוכל לומר שבעל החמץ שהיה בחו"ל לא זכה בחמץ. דהלא משלו ועל דעתו נאפה חמץ בחלקו, ולכאורה יש כאן חשש גמור של חמץ שעבר עליו הפסח".

בתחילת דבריו, תלה את השאלה במחלוקת האחרונים, האם "בל יראה" הוא איסור גברא או איסור "חפצא", כדבריו: "וחוזרים אנו לדון בשאלה האם אזלינן בתר מקום הבעלים, או בתר מקום החמץ, והאם יש להקל בנדון דידן משום שבמקום שבו נמצא החמץ אין זה פסח, וכבר נחלקו בזה האחרונים" [והביא את דברי העונג יום טוב, החסד לאברהם והאגרות משה, שדבריהם הובאו לעיל אות א-ג]. ולמעשה התיר הגר"א וייס את החמץ שנרכש במאפיה בשל שתי סיבות: "לא מצינו איסור הנאה מחמץ בפסח בגלל היות חמץ זה של ישראל, דמן התורה חמץ בפסח אסור בהנאה אף בשל עכו"ם ובשל הפקר ורק בחמץ שעבר עליו הפסח גזרו איסור משום קנסא כיון שאינו אסור מה"ת. וא"כ נראה דכל עוד יהודי זה בחו"ל ובמקומו חג הפסח מותר ליהנות בחמצו שבארץ ישראל, דחמץ זה מבחינתו לא עבר עליו הפסח אלא הוי חמץ בפסח, אלא דמבחינתו בא"י עבר הפסח על חמץ זה שהרי בא"י מוצאי פסח הוא, וא"כ לא מסתבר לאחוז את החבל בשני ראשיו, דלא מצינו שקנסו את האדם לאסור חמצו אלא במוצאי פסח, ומצידו במקום מושבו לא עבר הפסח על חמצו, ובמקומו בפסח לא היה עדיין חמץ זה בעולם אלא בא לעולם אחרי הפסח.

ועוד, דלכאורה מילתא דתמיה הוא שחמץ שהחמץ לאחר הפסח נפסוק דהוי חמץ שעבר עליו הפסח, והדברים נראים כחוכא ואטלולא דהרואה רואה חמץ זה שהחמץ מול עיניו לאחר צאת הכוכבים בעודו אוכל חמץ לשבעה, ונפסוק שחמץ זה עבר עליו הפסח. ומסתבר דכל שבמקומו לא היה בעולם בפסח, אף אם הבעלים נמצאים במקום אשר שם עדיין פסח, אין דין חמץ זה כחמץ שעבר עליו הפסח".



ומכאן מסקנתו: "כיון דהוי הפסד מרובה ממש ושעת הדחק גדול מאוד כי רבים קנו חמץ זה במוצאי פסח ואכלו ממנו לשובע, וכבר ידוע דבהפסד מרובה ושעת הדחק סמכינן אדעת יחיד להקל, וכמבואר ביו"ד סימן רמ"ב בכלל הוראה של הש"ך (אות ב-ג, נראה להקל בנדון דידן".

וידידי רבי עובדיה יוסף טולידאנו, הוסיף בספרו משפט המכירה (עמ' תש) סברא נוספת להיתרא: "מלבד דהבאנו לעיל (שער ב פ"ג סעיף ה) שדנו הפוסקים באורך אי אזלינן בתר מקום החמץ או בתר מקום בעליו, ואף שלדינא כתבנו להחמיר כדבריהם דאזלינן בתר גברא, מכל מקום לענין דינו אחר הפסח, שאינו אלא קנס דרבנן, נראה דיש להקל לסמוך על דברי העונג יום טוב ודעימיה. אך גם מלבד זאת, הרי נתבאר הכא שגם כלפי בני חו"ל, מה שהרב רוכש את החמץ מאת הגוי במוצאי החג, אין זה נחשב כאילו הבעלים עצמם רכשו זאת, דהא אצלם עדיין יום טוב, ולא שייך לזכות לאדם בדבר איסור כשאינו רוצה בכך, אלא הרב רוכש במוצאי החג, ורק כשהבעלים יבקש לזכות בזה, אזי ייקנה לו החמץ [וכפי שנתבאר לעיל [אות ד] בדברי הגר"א וייס והגר"מ שטרנבוך]. ואם כן בצאת החג, כאשר אצל הבעלים עדיין שביעי של פסח, הרי ממה נפשך, או שהחנות שייכת לרב שקנה את החמץ במוצאי החג, או שהיא שייכת לגוי שקנה את החמץ בערב החג".

...

### ענף ב

## חמצו של ישראל השוהה בחו"ל ב"אחרון" של פסח

ממוצא הדברים שנתבארו לעיל, עלה בידינו להתיר את החמץ שנאפה בישראל במוצאי הפסח, כשבעלי המאפיה שהה בחו"ל, בהסתמך על הסוברים שאיסור "בל יראה" נקבע לפי מקום הימצאותו של החמץ, ומדין ספק דרבנן - איסור חמץ שעבר עליו הפסח - לקולא, ומחמת סיבות נוספות שנתבארו לעיל.

ומעתה יש לדון, האם לדעת הסוברים שאיסור "בל יראה" הוא על ה"גברא", ולכן החמץ השייך לבעל המאפיה שנמצא בארה"ב נאסר בהנאה למרות הימצאותו בישראל - יש מקום לחשוב מאכילת החמץ עד לסיומו של **אחרון של פסח** בארצות הברית. בשאלה זו עלינו לברר מה

דינו חמצו של ישראל ביום טוב שני, ולשם כך, עלינו להקדים בקצרה את עיקרי הדינים של בן ארץ ישראל השוהה בחו"ל ביום טוב שני.

### יום טוב שני נקבע לפי המקום או לפי האדם

ז. בשלחן ערוך (או"ח סי' תצו סע' ג) נפסק: "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור. וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב. וכל חוץ לתחום אין נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם".

ונחלקו הפוסקים האם דיני יום טוב שני נקבעים לפי המקום - בחו"ל נוהגים שני ימים טובים גם בני ארץ ישראל, ובארץ ישראל נוהגים איסור רק יום אחד גם בני חו"ל. או לפי האדם - בן חו"ל נוהג שני ימים טובים גם בארץ ישראל, ובן ארץ ישראל נוהגים איסור מעיקר הדין רק יום אחד גם בחו"ל, וביום השני אסורים במלאכה רק בפרהסיא ולא בצנעה.

שיטתו הידועה של החכם צבי (סימן קסז) שהמקום גורם, ולכן "בני חו"ל העולים לא"י דרך ארעי צריכים להתנהג בענייני המועדים כאחד מבני א"י התושבים, ואין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם, לא מבעיא בתפלות וברכות וקריאת ס"ת שאינן חומרות בעצם, שהרי אם בא להחמיר לברך ולהתפלל תפלת המועדים בזמן שאינו מועד עבירה היא בידו, אלא אפילו במלאכה מותרים הם. וכיון שבא"י איסור הוא להוסיף יום אחד על המצוה ואין ביד אנשי א"י להוסיף יום אחד יותר מהכתוב בתורה ולהחמיר, אף הבאים מחו"ל אסורים הם לנהוג שני ימים טובים של גליות כל זמן שהם בא"י אפילו דרך ארעי כיון שהמקום גורם, ואין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם".

וכדבריו נוהגים למעשה חסידי חב"ד, מאחר ובשו"ע הרב (סימן תצו סע' יא) נקט ב"סתם" כדעת החכם צבי, כדבריו: "בני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל אף על פי שדעתן לחזור, אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל, ויש חולקין". וכן להיפך, כתב הרב (שם סע' ז) "בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב ישראל אפילו בצנעה ואפילו במדבר אם הוא תוך התחום לעיר שישאל דרין בה ואפילו דעתם לחזור למקומם" - כי "מקום", חו"ל, גורם לכך שגם בני ארץ ישראל חייבים לשמור שני ימים טובים.

וכן מבואר בדברי המשנה ברורה (סי' תצו ס"ק יא) שבן ארץ ישראל שבא לחו"ל ודעתו לחזור, אסור ביום טוב גם במלאכות בצנעה, ובדברי ערוך השלחן (סע' ד) שכתב: "בני א"י שבאו לחו"ל אף על פי שדעתם לחזור ולא חלה עליהם חומרי מקום שהלכו לשם, מכל מקום אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני, בישוב מפני המחלוקת כמ"ש בסי' תס"ח. ויש אומרים דווקא בפרהסיא אבל בצינעא מותר, דהא בצינעא ליכא מחלוקת [ט"ז סק"ב ויש"ש]. אבל יש אומרים דמלאכה אסור בכל עניין, דאי אפשר עשותה בצינעא כל כך [מג"א סק"ד בשם התוספות]. ועוד, דזהו פריצת גדר בדבר שקבלו כל הגולה ואסור מדינא [שם בשם המאור], וכן עיקר". וכן פסק גם הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (יום טוב עמ' קיא).

ומעתה יש לעיין האם במה שבן ארץ ישראל השוהה בחו"ל נאסר בעשיית מלאכה ביום טוב שני, נכלל גם איסור "בל יראה" על חמץ הנמצא ברשותו ביום טוב שני [אחרון] של פסח.

#### איסור הנאה על חמץ של בן א"י באחרון של פסח בחו"ל

ח. והנה לבן א"י הנמצא בחו"ל באחרון של פסח אסור לאכול חמץ, כמפורש בדברי ערוך השולחן (סימן תצו סעיף ה) "יש מי שאומר דבן א"י הבא לחו"ל אסור לו לאכול חמץ באחרון של פסח בכל עניין אפילו דעתו לחזור, ונכון הוא, דזה גריע ממלאכה". אולם בשו"ת התעוררות תשובה (סימן ריט) חידש שחמץ זה לא נאסר בהנאה, ומכח חידוש זה כתב "שחמץ שהיה לבן א"י ביום שמיני, מותר לבן חו"ל לאוכלו אחר הפסח כיון שבן א"י לא עבר עליו בל יראה ולא שייך בו קנס, ומותר לבן חו"ל לאכלו, ודמי לחמצו של נכרי שעבר עליו הפסח שמותר, שלא שייך ביה קנס".

וכן פסק רבי יעקב משה טולידאנו, רבה של תל אביב, בשו"ת ים הגדול (סימן לא) בנדון "בן א"י שהיה בחו"ל ואפה חמץ ביו"ט אחרון שמיני של פסח, אם מותר לבן חו"ל לאכול וליהנות מאותו חמץ במוצאי החג, או כיון דלדידה הוי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור. ואחר העיון ראיתי שאין מקום להסתפק בזה, דהגם דלענין המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם, ולאחרים מותר במוצאי שבת, כמ"ש בסימן שי"ח, זהו משום קנסא דקנסוהו רבנן שלא יהנה מאיסור שעשה. אבל חמץ שעבר עליו הפסח, אף שעיקר איסורו גם כן משום קנסא שעבר על בל יראה ובל ימצא, כשאסרוהו אסרוהו לו ולאחרים, כמ"ש הר"ן (פרק כל שעה), בחמץ שקנה ואפה בן א"י ביום שמיני של פסח דבהיתר הוא, מותר במוצאי החג גם לבן

חו"ל" [ובהמשך דבריו שם הסתפק "בבן א"י שאפה חמץ באחרון של פסח וקידש בו ביום לבת מבנות חו"ל, דכיון דחמץ זה מותר לו, לימא דתהוי מקודשת. או כיון שלאשה החמץ אסור, אינה מקודשת"].

ומבואר בדבריהם כי בן א"י השווה בחו"ל אסור באכילת חמץ באחרון של פסח, אבל החמץ שלו משום כך לא נאסר בהנאה, ואין עליו דין "חמץ שעבר עליו הפסח". וכמובן לפי זה, בנדון דידן, לכולי עלמא ניתן לרכוש בישראל חמץ ממאפיה שבעליה נמצא בחו"ל באחרון של פסח, כי החמץ לא נאסר בהנאה.

### ישראל השווה בחו"ל באחרון של פסח - אין לאסור את חמצו הנמצא בישראל

ט. זאת ועוד, לעיל [אות ד] הבאנו את דברי הגרש"ז אויערבך שכתב בשו"ת מנחת שלמה בנדון בן חו"ל שמכר חמץ השייך לו בישראל, ובמוצאי החג בישראל נקנה החמץ מהנכרי כשעדיין פסח בחו"ל: "מסופקני דאפשר דבלאו הכי אתי שפיר משום דלגבי החמץ שבארץ לא שייך כלל גזירת יו"ט שני של גלויות, ורשאי גם בחו"ל ליהנות באותו יום מחמצו שבארץ". וגם בדבריו מפורש שיש הבדל בין עשיית מלאכה ביום טוב שני בארץ, שנכללה ב"גזירת יו"ט שני של גלויות", לאיסור חמץ בארץ ישראל ביו"ט שני, שלא נאסר למרות שהבעלים נמצא בחו"ל ואצלו עדיין אחרון של פסח.

ונראה לומר טעמים נוספים מדוע כשישראל שווה בחו"ל באחרון של פסח, אין לאסור את חמצו הנמצא בישראל:

. כפי שנתבאר לעיל, בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני נאסר בעשיית מלאכות בצנעה, וזהו משום איסור "מראית עין". ואם כן בארץ ישראל שאין חשש "מראית עין", יכול להיות שלא קנסו לאסור חמץ שעבר עליו הפסח.

. לעיל נתבאר שמותר לבן א"י לעשות מלאכה בחו"ל מחוץ לתחום שישראל דרים בו. ולפי זה נדון דידן, לא יותר גרוע מכך שהיהודי נמצא "מחוץ לתחום", שהרי אין חשש של עשיית מלאכה ב"פרהסיא" בישראל, שאין בה כלל דין יום טוב שני, ועל כן לענ"ד אין מקום לקנוס בזה לאסור חמץ שעבר עליו הפסח.

. בשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן לט) חידש שאין לאסור על בני ארץ ישראל לעשות מלאכה בחו"ל ביום טוב שני, כאשר יש לתלות שעשאוה בהיתר, כגון

טלטול חפצי "מוקצה" שניתן לחשוב ש"הזמינם" לשימוש מבעוד יום, או טלטול מוקצה מחמת איסור, שהרואה יתלה שמטלטלו לצורך גופו או מקומו "דהנה מבואר בתוספות שבת (סב, ב ד"ה והתניא) דאפילו למ"ד כל דבר שאסרו חכמים משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, מ"מ אם עושהו בשוק באופן שאינו ניכר וליכא מראית העין מותר. מעתה הדברים ק"ו אם במראית העין שהחמירו לאסור אפילו בחדרי חדרים, ואפילו הכי אם עושהו באופן שגם בשוק אינו נראה וניכר, מותר. מכל שכן בן א"י בחו"ל ודעתו לחזור שלא החמירו בו כולי האי, שהרי לדעת הרבה פוסקים דוקא בפרהסיא אסור בעשית מלאכה אבל בצנעא מותר, ונהי דהכרעת רוב האחרונים לאסור מלאכה אף בצנעא, מ"מ שאר דברים מותרים בצנעא לכו"ע, בודאי שאין לחוש לרואים בדבר שגם אם עושהו בפרהסיא אינו ניכר כלל שעושה איסורא, כי יש מקום לתלותו בהיתר".

ולפיכך גם בנדון דידן, היות והחמץ נמצא בישראל, הרי לא ניכר כלל שנעשה איסור, ויש מקום לתלות שאפיית החמץ במוצאי החג נעשתה בהיתר, ולכן גם אין סיבה לומר שהחמץ אסור כדין חמץ שעבר עלי הפסח.

### חמץ שנקנה בישראל באחרון של פסח לא נאסר

י. ונראה לומר סברא נוספת להיתר בנדון דידן, על פי חידושו של הגרצ"פ פרנק (מקראי קודש, פסח ח"א סימן עו) "בארץ ישראל, בן חו"ל שבא על מנת לחזור, אף שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם, וחייב להזהר גם ביום השמיני, מכל מקום אם קנה חמץ באחרון של פסח, לא יאסר לעולם, ואין בו דין חמץ שעבר עליו הפסח. דדוקא בחו"ל אמרינן יום טוב שני כראשון שוויה רבנן, דלא יבואו לזלזל בו, והשווה ליו"ט ראשון. אבל לא בירושלים ובארץ ישראל שהכל מותרים בחמץ, לא נגזור על יום טוב שני כמו בראשון, ומכל שכן להחכם צבי [לעיל אות ז] שמתיר לגמרי גם לבן חו"ל".

בהגהות הררי קודש (שם) ביאר נכדו, רבי יוסף כהן, דיין בבית הדין הגדול בירושלים את הדברים: "כיון שהאיסור הוא רק משום דלא ליתי לזלזולי וכדמשמע בחק יעקב (סי' תמח ס"ק ז), והחשש דלא ליתי לזלזולי הוא שהציבור יבוא לזלזל [ולא רק הוא], והיינו שיראו שקונה חמץ ביו"ט שני ולא קנסוהו ליהנות ממנו אחר הפסח, יבואו לזלזל ביו"ט שני. ולכן דוקא בחו"ל שכולם בכלל גזירת יו"ט שני, שייך הטעם. אבל לא בירושלים ובא"י שכולם מותרים בחמץ ואינם ביו"ט שני".

ומעתה קל וחומר בנדון דידן, כאשר בן ארץ ישראל נמצא בחו"ל וחמצו בישראל, ודאי שאין סיבה לאסור את החמץ בישראל, שהרי טעם הגזירה להשוות את דיני יום שני ליום טוב ראשון כדי שלא יבואו לזלזל ביום השני, לא שייך בישראל. ולכן פשיטא שאין לחמץ שנקנה במאפיה באחרון של פסח בישראל דין "חמץ שעבר עליו הפסח".

סוף דבר: עלו בידינו מספר היתרים לחמץ שנקנה בישראל במוצאי חג הפסח במאפיה שבעליה שהו באותה שעה בחו"ל, הן בזמן שענדיין שביעי של פסח בחו"ל, וכל שכן בזמן יום טוב שני [אחרון] בחו"ל.



## גדרי מצוות סיפור יציאת מצרים

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

### א. שאלה

כאשר מסובים הרבה אנשים בסדר ציבורי, ואחד אומר את ההגדה וכולם שומעים, האם צריך לכוון לצאת ממנו ידי חובת מצוות סיפור יציאת מצרים מדין שומע כעונה, או שיוצאים ידי חובה אף ללא כוונה זו?

וכן יש לשאול האם צריך שכל אבא יאמר את הסיפור או עכ"פ את חלקו לבניו, כדי לקיים את המצוה של והגדת לבנך בו ולא בשלוחו?

### תשובה

מחלוקת אמוראים אם סומא חייב בהגדה

נאמר במסכת פסחים<sup>250</sup>: אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה... איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת...

כלומר, רב אחא בר יעקב חידש שסומא פטור מלומר הגדה בליל פסח, והקשתה הגמרא מזה שתלמידי רב יוסף ורב ששת אמרו שרב יוסף ורב ששת היו אומרים את ההגדה בביתם, למרות שהם היו סומים, ומסיקה הגמרא שרב יוסף ורב ששת חולקים על רב אחא, וסוברים שסומא מחוייב באמירת ההגדה.

### משמע מהגמרא שאחד היה אומר את ההגדה ומוציא את כולם

משמע מדברי הגמרא שרק אחד היה אומר את ההגדה, והוא היה מוציא את כולם ידי חובה, ולכן אם הוא סומא, וסומא פטור מההגדה, אין הוא יכול להוציא את השומעים ידי חובתם.

וכן משמע מדברי הגמרא<sup>251</sup> שכתבה: אין עוקרין את השלחן, אלא לפני מי שאומר ההגדה, ופירש"י שם: 'אלא' מלפני הגדול שבהם שעושה הסדר ואומר ההגדה, ע"כ. הרי שרק אחד היה אומר את ההגדה, וכולם יצאו ידי חובה בשמיעה ממנו.

וכן משמע מדברי הרמב"ם<sup>252</sup> שהביא את הדין הנ"ל להלכה, וז"ל: ...אחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו..., יעו"ש.

### בשו"ע רבנו מפורש שבעל ההגדה מוציא את כולם

וכן נפסק להדיא בשו"ע אדה"ז<sup>253</sup> וזלה"ק: כל דברים אלו, דהיינו המצות והמרור והחרוסת ושני תבשילין, אין צריך להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעל הבית אבל בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעל הבית (שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך כמו שנתבאר בסימן ח) אין צריך שיהיו דברים אלו לפניהם לא בשעת שמיעת ההגדה ולא בשעת הסעודה..., עכלה"ק.

והדברים מבוארים גם בהמשך דברי<sup>254</sup>, כשכתב את הדין המובא בגמרא הנ"ל, וז"ל: בימי חכמי הגמרא שהיו להם שולחנות קטנים לפני כל אחד ואחד מהמסובין, הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השולחן הקטן שלפניו, עם המצות המונחות עליו..., ובדורות האחרונים שכל המסובין אוכלין על שולחן אחד

(251) דף קטו ע"ב.

(252) פ"ח מחמץ ומצה ה"ב.

(253) סימן תעג סעיף כד.

(254) בסעיף לה.

גדול, ויש טורח גדול בעקירתו נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעל הבית האומר ההגדה, ולהניחו בסוף השלחן כאלו כבר אכלו כדי שישאלו התינוקות...

הרי שרק אחד היה אומר את ההגדה, והיה מוציא את כולם ידי חובתם.

וכן מצינו בספר מעשה רב<sup>255</sup>, שהגאון מוילנא היה אומר את ההגדה וכל בני הבית היו שומעים ממנו.

### דברי הפוסקים שאמירת ההגדה אמרינן שומע כעונה

ובספר כנסת הגדולה<sup>256</sup> הביא את דברי הרא"ם בתשובה<sup>257</sup> שאם שמע סיפור יציאת מצרים ולא סיפר, יצא. וכן מבואר בשו"ת החת"ס<sup>258</sup>.

וכן כתב המנחת חינוך<sup>259</sup> שבמצוות סיפור יציאת מצרים אחד מוציא חבריו, ואפילו אם אם האומר כבר יצא ידי חובתו, יכול להוציא את חבריו כמו כל המצוות החיוביות, וז"ל: והנה זה ברור כמו בכל מצוות התלויות בדיבור, אחד מוציא חבריו... הוא הדין כאן אחד מוציא חבריו, ואפילו אם יצא, מוציא, כמו בכל מצוות חיוביות, רק צריך שיהיה מחוייב בדבר, דבלא"ה אינו פוטר חבריו<sup>260</sup>... עיי"ש.

### בימינו נהוג שכולם קוראים את ההגדה לעצמם

והנה בימינו נהוג שכל אחד אומר את ההגדה עצמו, וכמו שכתב בערוך השלחן<sup>261</sup>: ...ועכשיו שנתרבו הדפוסים, ונדפס ההגדה בלשון לעז, וכל הנשים והתינוקות שלנו קוראין מעצמן, לא נהגו לבאר להן, כי הן יודעות בעצמן לקרות ולהבין עניין יציאת מצרים.

אכן גם בימינו יש מציאות שכיחה, שאחד קורא את ההגדה עבור כל המסובים, כגון אלו שמסדרים סדרים גדולים עבור ציבור שאינו כל כך בקי.

(255) אות קצא.

(256) סימן תעג הגהות טור אות יג.

(257) ח"א סימן מא.

(258) או"ח סימן טו.

(259) מצוה כא אות ד.

(260) ומביא לזה ראה מהגמרא בפסחים דף קטז ע"ב הנ"ל לגבי סומין.

(261) סימן תעג סעיף כ.



### אם יוצאים מדין שומע כעונה צריך כוונה לצאת

וראיתי מעירים, דלפי מה שמשמע מהגמרא והפוסקים הנ"ל, שכאשר אחד מוציא את הרבים ידי חובתם במצוות סיפור יציאת מצרים, הוא מדין שומע כעונה, אם כן יצטרכו את כל הגדרים של שומע כעונה, דהיינו יצטרכו כוונת שומע ומשמיע<sup>262</sup>, והיו צריכים להזהיר את כל קהל השומעים לכוון לצאת ידי חובת מצוות סיפור יציאת מצרים, וכמו שאכן מזהירין בדרך כלל לפני תקיעת שופר ומקרא מגילה<sup>263</sup>, ובפועל לא ראינו נוהגין כן.

ואם כן קשה, דאי נימא שמה שבעל ההגדה מוציא את השומעים הוא מדין שומע כעונה, הרי שבלי כוונה להוציא ולצאת, לא יוצאים ידי חובה.

### דעת הקה"י שלא אמרינן שומע כעונה כשצריך לדבר לחבירו

וכן ראיתי מקשים, על פי מה שדנו האחרונים, אי מהני לצאת בשומע כעונה, במצוות שבין אדם לחבירו.

דיעוין מה שכתב הקהלות יעקב<sup>264</sup> דלא אשכח דין שומע כעונה, אלא במצוות שבין אדם למקום ברוך הוא, אבל במצוות שבין אדם לחבירו, לא אשכחן דין זה דשומע כעונה, וכגון בשמיטה, שמצוה על המלוה לומר 'משמט אני'<sup>265</sup>, ואם יהיו הרבה מלוין לא אשכחן שתהא מועלת אמירת 'משמט אני', שאומר אחד בשביל כולן והשאר יתכוונו לצאת באמירתו, דבמה שהצריכה תורה להגיד לחבירו, בעינן לכאורה שהוא עצמו יגיד.

וכן במצוות תוכחה, לא שמענו שיהא תורת שומע כעונה שיהא אחד מוכיח ומוציא את הרבים ידי חובה, דלכאורה מסברא י"ל דבמה שציוותה תורה שאדם ידבר לחבירו, לא נאמר הדין דשומע כעונה, כי חבירו האדם יראה לעיניו, ולא נחשב

(262) וכמו שמבואר במסכת ראש השנה דף כח ע"ב ודף כט ע"א.

(263) יעוין במשנה ברורה סימן תרצב סק"א שכתב: נכון לכיין בברכת שהחיינו [של קריאת המגילה ביום] גם על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוות, ויודיע זה להש"ץ המברך, דבעי כוונת שומע ומשמיע.

(264) ברכות סימן יג אות ה.

(265) וכמו שמבואר בשו"ע (ח"מ סימן סז סעיף לו): המחזיר חוב שעברה עליו שביעית, יאמר לו המלוה 'משמט אני' וכבר נפטרת ממני.

אמירה לחבירו ע"י מה שהלה שומע האמירה מאיש אחר ומתכוין לצאת באמירת חבירו, יעו"ש.

### דעת היד אברהם שמהני שומע כעונה גם כשמדבר לאחר

מאיך בהגהות היד אברהם<sup>266</sup> הביא את דברי השאגת אריה<sup>267</sup> שהוכיח מדברי הטור, דאף במקרים שאדם המחוייב בברכה אינו במצב שראוי לברך בעצמו<sup>268</sup>, בכל זאת מהני לשמוע מאחר, ואמרינן ביה שומע כעונה.

והקשה עליו דאם כן מדוע הגמרא ביבמות<sup>269</sup> אמרה שאלם ואלמת לא יכולים לחלוץ, מפני שאינם ב'אמר ואמרה'<sup>270</sup>, הרי הם יכולים לחלוץ, ואת האמירות שצריכים לומר ישמעו מאחר מדין שומע כעונה, אלא על כרחך שמי שאינו יכול לדבר בעצמו, לא שייך לומר עליו שומע כעונה, והניח את דברי השאגת אריה בצ"ע.

ומזה שכתב היד אברהם שאף בחליצה מהני הדין של שומע כעונה, למרות ששם הדיבור הוא לא בין אדם למקום, אלא צריך לדבר לבית דין ולשני<sup>271</sup>, משמע שחולק על דברי הקהלות יעקב, וסובר שאף במצוות אלו, שאדם מדבר לחבירו, יוצאים ידי חובה בשומע כעונה.

### דעת ההר צבי כדעת הקה"י

ובאמת בהר צבי<sup>272</sup> שהביא את דברי היד אברהם, דחה את קושייתו, וכעין סברת הקהלות יעקב הנ"ל, וז"ל: ואמרתני לתרץ [את דברי השאגת אריה] דשומע כעונה לא נאמר אלא לגבי נפשו, היכי שהוא בעצמו צריך לצאת בדיבורו, על זה אנו אומרים שומע כעונה, דשמיעתו זו היא ענייתו, אבל בחליצה דבעינן שיאמר בפני היבמה ובפני הבית דין, דאלו אמר בינו לבין עצמו פשיטא דלא אמר כלום, אלא

(266) יו"ד סימן א על דברי הש"ך ס"ק כט.

(267) סימן ו.

(268) כגון שעומד בתפילה.

(269) דף קד ע"ב.

(270) דהיינו יש דין בחליצה, שהחולץ צריך לומר 'לא חפצתי לקחתה' ונחלצת צריכה לומר 'מאן בימי להקים שם...', ואלם ואלמת לא יכולים לומר דברים אלו.

(271) החולץ לנחלצת, ונחלצת לחולץ.

(272) אור"ח ח"א סימן נו.

בעינין שישמעו הבית דין והיבמה דבור פיו, לפיכך אין מועיל שם שומע כעונה, דנהי דשמיעתו חשיב כדבור, אבל הבית דין והיבמה לא שמעו קול דבורו, והוי כאילו דבר חוץ לבית דין, דשמיעתו גופא לא נשמע לאחרים.<sup>273</sup>

### י"א ששומע כעונה בהגדה תלויה במחלוקת הנ"ל

וכתב בספר שומע כעונה<sup>274</sup>, שנידון זה האם מהני שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים, תלויה במחלוקת הנ"ל, שלפי היד אברהם הסובר שגם במצוות שבין אדם לחבירו מהני שומע כעונה, אפשר לקיים את המצוה של 'הגדת לבנך' באופן של שומע כעונה, ואילו לפי ההר צבי והקהלות יעקב, הסוברים שבמצוות שצריך לדבר לחבירו לא מהני שומע כעונה, ממילא אף במצוות והגדת לבנך לא מהני שומע כעונה.<sup>275</sup> מפני שהמצוה היא לספר לבנו, ואי אפשר לאב ולבן לשמוע את ההגדה מפי אחר, ושיהיה נחשב כאילו סיפר האב לבן, עכ"ד.

והדברים צ"ב, דלא מסתבר לומר שכל הפוסקים הנ"ל, ובכללם אדה"ז והגר"א, שכתבו שלא רק שאפשר לצאת בשמיעה ע"י אחר, אלא דיש בזה מצוה מן המובחר מדין רוב עם הדרת מלך, שיחלקו על דברי ההר צבי והקהלות יעקב שכתבו דהוא סברא פשוטה שלא שייך לצאת ידי חובה במצוות כאלו מדין שומע כעונה.

273 והוסיף וכתב שעל פי זה לא מהני דין שומע כעונה בברכת כהנים, דהיינו שכהן אחד לא יכול להוציא את דברי הכהן השני מדין שומע כעונה, מפני שבברכת כהנים המצוה היא שהכהנים יאמרו אותה לעם המתברכים, והם ישמעו ממנו כדאיתא בסוטה (דף לט ע"ב): אמור להם כאדם המדבר לחברו... ולכן לא שייך בזה שומע כעונה, דנהי דשמיעתו חשיב כדבור לגבי עצמו, אבל לא לגבי העם המתברכים שהם אינם שומעים את ענייתו של הכהן השומע. ולמעשה גם בקהלות יעקב הנ"ל, כתב שלטעם זה לכאורה לא מהני שומע כעונה בברכת כהנים. וציינו שם לדברי בית הלוי (עניינים שונים) שהעלה כן לדינא שלא מהני שומע כעונה בברכת כהנים כי חסר ב'קול רם'.

274 טויב, סימן ג פרק א.

275 והוסיף שם שאף אהר צבי ולקהלות יעקב, ודאי מהני שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים כשצריך לספר את הסיפור לעצמו, וכמו שמבואר ברמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנו) בשם המכילתא (דרשב"י במדרש הגדול): מכלל שנאמר כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך, אף על פי שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין, תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו זכור את יום השבת לקדשו, עכ"ד. הרי שיש מצוה אף לספר לעצמו כשאין לו בן, ובאופן כזה שאינו מספר לאחרים, מהני שומע כעונה לכו"ע, יעו"ש.

## מה שיוצאים בשמיעת הסיפור זהו גדר הסיפור

ומכל הנ"ל היה נראה לומר, שמה שמבואר שהמסובין יוצאין ידי חובת מצוות סיפור יציאת מצרים, כששומעים את הסיפור מפי בעל ההגדה, וכמו שנהגו בימי הגמרא וכמו שנהג הגר"א וכפסק אדה"ז, אינו מדין שומע כעונה, אלא דזהו גדר סיפור.

והביאור הוא, דידוע שיש כמה חילוקים בין המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום, ובין מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח<sup>276</sup>, ואחד החילוקים הוא דבליל פסח לא די בזכירה כל דהוא, אלא צריך להיות בצורה של סיפור דוקא, ובדרך שאלה ותשובה.

276 וז"ל חידושי הגר"ח מבריסק (פסחים דף קטז ע"א): הנה בכל לילה יש מצוה של זכירת יציאת מצרים, וא"כ מה נתווסף בליל פסח במצות סיפור יציאת מצרים שאין בזכירה של כל השנה. ונראה לומר, שיש ג' חילוקים בין המצוה של זכירת יציאת מצרים להמצוה של סיפור יציאת מצרים: (א) לקיים מצות זכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יציאת מצרים, אבל בסיפור יציאת מצרים המצוה היא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה כדכתיב "והיה כי ישאלך בנך וגו' ואמרת אליו" וכדכתיב "והגדת לבנך וגו'". ובהגדה הבן שואל מה נשתנה והאב משיב עבדים היינו, וההלכה היא שאפילו אם אחד לבדו צריך לשאול לעצמו ולומר עבדים היינו כדרך סיפור לאחר. (ב) בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות, וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ולקיים מצות זכירה סגי בזכירת יציאת מצרים לחוד. (ג) מצוה לספר טעמי המצוות של אותו הלילה, כמ"ש במשנה (פסחים דף קטז ע"א) רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום מה וכו' מצה על שום וכו' מרור על שום וכו'.

והוסיף הגר"ח: ו' ענינים אלו מפורשים ברמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה, דבהלכה א' כתב מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר זכור וגו', ומנין שבליל ט"ו ת"ל והגדת לבנך וגו'. ועוד כתב שם (בהל' ב') מצוה הודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם הוא קטן או טפש וכו', ואם היה הבן גדול וחכם וכו', וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו', אין לו בן אשתו ושאלתו וכו', היה לבדו שואל לעצמו. ועוד כתב שם (בהל' ד') וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל, וכו' ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו. ועוד כתב שם (בהל' ה') כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו וכו'. ומסיים הרמב"ם: ודברים האלו כולן נקראין הגדה, עכ"ל. חזינן להדיא שכל ג' חילוקים אלו כולן נקראין הגדה ונכללין בהמצוה של "והגדת לבנך" בהמצוה של סיפור, וכיון שמצות צריכות כוונה צריכין לכיין לצאת המצוה בג' דברים אלו.

וא"כ זהו מגדרי המצוה, דצריך להיות בדרך סיפור דוקא, וסיפור פירושו שאחד אומר, ואחד או הרבה אנשים שומעים, וככה מקיימים את המצוה. ואדרבה המצוה מתקיימת באופן המובחר כשהוא מספר את הסיפור לבנו או לאשתו, עד שצריכין לימוד מיוחד שחייב לספר לעצמו, אף אם אין לו אחרים לספר.

אם כן כששומעים את הסיפור מאחר, יוצאים ידי חובה, מפני שכך הוא צורת המצוה, ולא מפני שאומר ההגדה מוציא את השומעים מדין שומע כעונה.

### ראיה מהריטב"א לגדר הנ"ל

וכן משמע מדברי הריטב"א<sup>277</sup> שכתב וז"ל: וחייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ותינוקות ולכל בני החבורה ענין יציאת מצרים, ע"כ. מבואר בריטב"א שאין מצוה על כל אחד ואחד לספר את הסיפור לשני, אלא המצוה היא שאחד יספר את הסיפור לכל בני החבורה<sup>278</sup>, והם רק ישמעו את הסיפור, וזהו גדר המצוה.

### דברי האבני חושן שלא מהני בהגדה שומע כעונה

ויעוין עוד בספר אבני חושן<sup>279</sup> שגם העלה כן, שמה שאחר מספר את ההגדה לאחרים אינו מדין שומע כעונה, אלא שזהו גדר המצוה, ובסוף דבריו<sup>280</sup> כתב להוכיח כן: נראה להוסיף נופך דבאמת מצוות והגדת לבנך אי אפשר להוציא בשומע כעונה, כלומר דאי אפשר להאב והבן לשמוע הגדה מפי אחרים, ויהא נחשב כאילו סיפר האב להבן, דהא שומע כעונה לא אמרינן אלא באופן שהמצוה היא אמירת הדבר בינו לבין עצמו, דאז חידשה התורה דאם שומע מאחר ומצטרף לדיבור של חבירו, יש ביכלתו לצאת גם בדיבור של חבירו.

לא כן במצוה שיסודתה הוי אמירה לאחרים, שהקפידה התורה שהוא יאמר דבר זה לאדם אחר, לא מהני מה שהוא שומע מאחרים דהא אף דחשוב כאילו הוא אומר, אבל הרי האחרים אינו שומעין ממנו. וכן כאן כיון דבנו אינו שומע ממנו ההגדה, אפילו אם יהיה בגדר אומר, דהא יוצא בשומע כעונה, עם כל זה לא יצא, דהא

277 בסדר ההגדה, ביאור ההגדה של ליל הסדר (הלכות סדר ההגדה) אחרי מזיגת כוס שני עמ' יא בהוצאת מוסד הרב קוק.

278 לא רק לנשים ולתנוקות.

279 ניימאן, שומע כעונה, סימן מה.

280 שם באות יא.

המצוה אינו רק אמירה, אלא שבנו ישמע התשובה מאביו, וזה אי אפשר לקיים ע"י שומע כעונה, עכ"ד<sup>281</sup>.

### ע"פ הנ"ל מיושב הקושיא מאמירת משמט אני

ואם כן לא שייך להקשות ממה שמצינו בחליצה ובהשמטת כספים, שלא שייך בהם שומע כעונה, כי צריך להשמיע את הדברים לשני, דשם יש חיוב של אמירת הדברים בעצמו, ואם לא אומר את המילים בעצמו, צריך לצאת ידי חובה על ידי שומע כעונה, משא"כ בענינו, בהגדה של פסח, המצוה היא שאחד יספר את הסיפור, והשני ישמע את הסיפור, ואין זה קשור כלל לשומע כעונה.

### הטעם שאין צריך כוונת משמיע ושומע

וממילא גם מובן מדוע לא מצינו שיצטרכו בהגדה כוונת שומע ומשמיע, וכמו שמצינו בכל מקום שמוציאים אחרים בשומע כעונה, מפני שכאן המספר אינו מוציא את הרבים בשומע כעונה, אלא שהוא מספר והשומע צריך לשמוע את הסיפור, אך אין צריך כוונה לצאת מהמספר<sup>282</sup>.

### הגבחת הכוס בזמן ההגדה

עוד מצינו, שיש בהגדה כמה מקומות שנהגו להגביה את הכוס, או להגביה את הסימנים, ורואים מזה, שאין הסיפור דין ומעשה של אמירה בעלמא, אלא יש כאן חוויה של סיפור, וכדי להמחיש את הסיפור, ולהרגיש את החירות, צריכים לעשות פעולות חיצוניות, כמו הרמת הכוס שהוא מעשה של חירות, והרמת הסימנים שהוא מעשה של המחשת הסימנים. ומכל זה אנו למדים שאין אמירת ההגדה דין של אמירה גרידא, אלא יש כאן מעשה של סיפור יציאת מצרים, וממילא אין זה קשור כלל לדין של שומע כעונה.

281) וכל זה הוא כלול במה שכתבנו לעיל על פי דברי ההר צבי והקהלות יעקב, שבמצוות שהם מתקיימות בדיבור לאחרים, לא שייך הכלל של שומע כעונה.

אכן יש לציין שמדברי הכנה"ג הנ"ל בתחילת דברינו משמע שאף בסיפור יציאת מצרים יוצאים ידי חובה בשומע כעונה.

282) אכן יש להזהיר על כך, שאם שאר המסובים אינם שומעים את המספר כלל, ולא קוראים את ההגדה כלל, כמו שקורה לפעמים בסדרים הגדולים, באמת הם לא יוצאים ידי חובה רק מצד זה שהם ישבו שם.

### צריך כוונה לצאת ידי חובת המצוה

אמנם במאמר מוסגר יש לציין, שכוונה לצאת מהמספר לא צריך, אבל כוונה לצאת ידי חובת המצוה לכתחילה צריך, וכמו שנפסק בשו"ע<sup>283</sup> שמצוות צריכים כוונה, וכן מצינו בהרבה הגדות שהזהירו על כך בתחילת המגיד, שיש לכוון לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים.

### הטעם שצריך שהמספר יהיה בר חיובא

מעתה צריך לבאר מדוע מבואר בגמרא<sup>284</sup> שצריך שמספר ההגדה יהיה בר חיובא, למרות שאין הוא מוציא את הרבים מדין שומע כעונה.

ונראה שגדר המצוה הוא שאחד שהוא בר חיובא יספר את הסיפור, דאם לא כן הרי זה כשמיעת הסיפור מטייף וכיוצא בזה, שברור שאין מקיימים בזה את המצוה, שלא נאמר כאן סיפור, אלא הושמע טייף, והוא הדין כשהסיפור נאמר על ידי אחד שאינו בר חיובא, אין זה נחשב ל'אמירת סיפור' יציאת מצרים.

### הערה על דברי אדה"ז שהשווה הדין להלכות ציצית

אלא שלכאורה יש להקשות על כל הנ"ל, ממה שהבאנו בשם רבינו<sup>285</sup> שכתב שכן נכון לעשות [שאחד יספר את ההגדה וכל השאר יקיימו את המצוה בשמיעה מבעל הבית] משום ברוב עם הדרת מלך, כמו שנתבאר בסימן ח', עכ"ד.

והרי שם [בסימן ח] מיירי בהלכות ציצית, שאם כמה אנשים מתעטפים בטלית באותה שעה, שעדיף שאחד יברך לכולם, וכולם ישמעו ויצאו ידי חובה מדין שומע כעונה, משום ברוב עם הדרת מלך<sup>286</sup>, ואם כן מפני מה רבינו מדמה את הדין של סיפור יציאת מצרים לציצית, כאשר בציצית מדובר שיוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה, משא"כ בסיפור יציאת מצרים.

283) או"ח סימן ס סעיף ד.

284) בפסחים דף קטז ע"ב הנ"ל.

285) בסימן תעג סעיף כד.

286) יעוין בשו"ע סימן ח סעיף ה, ובמשנ"ב שם ס"ק יג ובשו"ע רבינו שם סעיף יא.

## ביאור דברי רבינו

ויתכן לומר שאדה"ז בא לשלול הסברא, דאף שאפשר לצאת מהבעה"ב וזהו עיקר מצוותה וכנ"ל, מכל מקום היה מקום לומר שכל זה שייך רק במשפחה אחת המסובין יחד עם בעל הבית<sup>287</sup>, דככה הוא מצוה מן המובחר, והדרך הכי נכונה לצאת ידי חובת מצוה זו.

אבל אם יש במקום זה כמה משפחות של אבות עם בנים, וכמו שמצוי בסדרים גדולים, עדיף דכל מי שיש לו בנים, שיספר כל אב בעצמו, מפני שמצוה בו יותר מבשלוחו<sup>288</sup>, וכמו שמצינו במצוות תלמוד תורה שעדיף שהאב ילמד את בנו בעצמו מבלי שיקח מלמד אם אפשר, דמצוה בו יותר מבשלוחו<sup>289</sup>.

וכמו שבאמת ראיתי בכמה פוסקים שהעלו כן לדינא, שעל כל אב לומר לבנו לפחות חלק קטן מהגדה, כדי לקיים את המצוה של והגדת לבנך בו ולא רק בשלוחו<sup>290</sup>.

לכן, לשלול סברא זאת, מביא אדה"ז את מה שנפסק בהלכות ציצית<sup>291</sup>, דאף שכל אחד יכול לברך על הציצית בעצמו, מ"מ מצד הענין של 'ברוב עם הדרת מלך' מצוה לצאת כולם מאחד, כך הדין גם בסיפור יציאת מצרים, אע"פ שיש אפשרות

287) ואפי' יש כמה אורחים אחרים שלא מהמשפחה, מכל מקום כל זמן שהם מסובים על שלחן בעל הבית, הם נחשבים לענין זה למשפחה אחת, כי הם סמוכים על שולחנו.

288) עיין מסכת קידושין דף מא ע"א.

289) יעוין בגמרא במסכת בבא בתרא (דף כא ע"א): אמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה למד תורה מאי דרוש ולמדתם אותם ולמדתם אתם התקיננו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים..., עוד יעוין ברמב"ם (פרק א מתלמוד תורה הלכה ג) שכתב: חייב לשכור מלמד לבנו ללמדו..., וכתב על כך בספר אוצר המלך: היינו כשהאב אין יכול ללמוד עמו בעצמו אז ישכיר לו מלמד. אבל כשהאב יכול ללמוד עמו בעצמו יש לחקור אם רשאי ליתן לבן ליד אחר ללמדו...

290) כן כתב בספר הלכות חג בחג (לגרמ"מ קארפ שליט"א, פסח עמ' תנא-תנב), וכן כתב בספר סידור פסח כהלכתו (לגרש"ז גרוסמן פ"ו ס"י) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן סז).

291) בסימן ח.



שכל אחד יספר את הסיפור בעצמו, עדיף שאחד יספר לכולם, וכולם יוצאים בזה ידי חובה, ויש בזה מעלה של ברוב עם הדרת מלך<sup>292</sup>.

### כל הנ"ל הוא רק לגבי סיפור יציאת מצרים

ויש להדגיש, שכל מה שנתבאר, שגדר המצוה הוא שאחד יספר וכולם ישמעו, הוא רק לגבי הסיפור של יציאת מצרים, אבל שאר מצוות של ליל הסדר, כמו אמירת ההלל וקידוש היום, וכיוצא בזה, יש חיוב על כל אחד ואחד לקיים ולומר אותם בעצמו, אלא אם כן רוצה לצאת ידי חובה מבעל ההגדה מדין שומע כעונה, אך באופן זה באמת יצטרכו כוונת שומע ומשמיע, ככל המצוות שיוצאים בהם מדין שומע כעונה. וכן כתב גם בספר הלכות חג בחג<sup>293</sup>.

### ביאור דברי המהר"ל ע"פ הנ"ל

ועל פי זה יומתק ביותר, הא דכתב המהר"ל<sup>294</sup> דהטעם דאין מברכים על סיפור יציאת מצרים, הוא מפני שעיקרו בלב, ובלא כן לא עשה כלום, ואין מברכין על דבר שעיקרו בלב, ע"כ. דאי נימא שמה שאחד מוציא את חבריו הוא מדין שומע כעונה, הרי שהוא מצוה שבדיבור, אלא שאחד מוציא את חבריו. ועל כרחק שהוא כמו שביארנו, שאין כאן מצוה שבדיבור כלל, ומה שאחד מוציא את חבריו, הוא מפני שכך הוא גדר המצוה, שאחד יאמר והשני ישמע ולא ידבר.

### הערה על פירוש הרשב"ם

ועל פי מה שנתבאר, יובן כמין חומר הא דפירש הרשב"ם<sup>295</sup> את דברי רבן גמליאל שהיה אומר דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור, ופירש הרשב"ם: שלא פירש טעמן.

(292) ויעוין בשו"ת בצל החכמה הנ"ל, שהעלה אפשרות שבעל הבית מוציא את כולם מדין שליחות, ולכן אין בזה ענין של מצוה בו יותר מבשלוחו, כי אחד הוא שליח של כולם וכמו שמצינו לענין ציציית, אמנם לפי דברינו אין זה מטעם שליחות, אלא שכך הוא גדר המצוה שאחד יספר לכולם, וכולם ישמעו ממנו את הסיפור.  
(293) הנ"ל.

(294) בספרו גבורות ה' פרק סב.

(295) בפסחים דף קטז ע"ב, ודבריו הובאו גם בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים, על דברי רבן גמליאל.

דלכאורה יש להבין, דהרי דברי הרשב"ם הם היפך ממשוטים של דברים, שהרי לשון המשנה הוא כל שלא אמר שלשה דברים אלו, דמשמע דבאמירה גרידה יצא, ומה הכריח להרשב"ם להוציא הדברים ממשוטים, ולבאר שאין הכוונה לומר מילים אלו, אלא שצריך לבארם.

וכן צ"ב מדוע רבינו בפירושו להגדה של פסח, מביא את דברי הרשב"ם האלו, דמשמע שהם נצרכים להבנת המצוה של סיפור יציאת מצרים.

### ביאור דברי הרשב"ם ע"פ הנ"ל

ונראה שהרשב"ם בא לחדש, דאין כאן רק גדר אמירה לחוד, שאז היה מספיק שכל אחד יאמר שלשה דברים אלו, ואם אחד רוצה להוציא את חבירו ידי חובה, אפשר לעשות כן רק על ידי שומע כעונה עם כוונת שומע ומשמיע.

אלא החיוב הוא שאחד יפרש לפני כולם טעמי מצות אלו, ובזה יוצאין ידי חובה, וממילא גם לא צריך להוציא את חבירו מדין שומע כעונה, כי מהות המצוה היא שאחד יפרש לחבירו עניינים אלו.

### גדר אמירת פסח מצה ומרור

והנה יש חקירה, האם הדין שחייב אדם לומר שלשה דברים אלו בפסח [פסח מצה ומרור] הוא דין באמירת ההגדה או שהוא חלק מהמצוה של מצה ומרור<sup>296</sup>.

ולפי מה שנתבאר, נראה שהרשב"ם משמיע לנו שהוא גדר בסיפור יציאת מצרים וההגדה, שכולם צריכים להבין טעמם ולא רק לאומרם, ולכן רבנו הביא פירוש זה בהגדה של פסח, כי הוא משמיע לנו את גדר הסיפור.

### הערה על דברי הרמב"ם שדימה פסח לשבת

ועל פי כל מה שנתבאר, דמצוות הגדה וסיפור יציאת מצרים, הוא בעיקר על ידי זה שאחד מספר את הסיפור וכל השאר שומעין, ואין כאן דין של שומע כעונה, אפשר לבאר את דברי הרמב"ם דלהלן.

(296) עיין במה שכתב הגר"מ שטרנבוך בהגדה של פסח מועדים וזמנים (עמ' פה) בנידון זה.

דהנה כתב הרמב"ם<sup>297</sup> וז"ל: מצוות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר<sup>298</sup> 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר<sup>299</sup> 'זכור את יום השבת', ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר 'הגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך... עכ"ד.

ונתקשו המפרשים דמהו הדמיון לשבת, וראה בארוכה מה שכתב רבנו בליקוטי שיחות<sup>300</sup>.

### מה ההו"א שיש לספר סיפור יצי"מ מר"ח

ועוד נתקשו האחרונים, על דרשת המכילתא<sup>301</sup> 'הגדת לבנך', יכול מראש חודש, ת"ל 'ביום ההוא', יעו"ש. דהיינו היה הו"א שאפשר לקיים את המצוה של סיפור יציאת מצרים מראש חודש ניסן, והמכילתא מביאה פסוק לומר שאי אפשר.

וקשה שמה ההו"א שיש מצוה לספר את סיפור יציאת מצרים לפני זמנה, וכמו שלא מצינו שדרשה הגמרא לגבי לולב 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר' יכול מראש חודש וכו', ואם כן מדוע בסיפור יציאת מצרים צריך פסוק שהמצוה היא דוקא ביום ההוא שמבואר בתורה.

(297) פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה א.

(298) שמות יג ג.

(299) שמות כ ח.

(300) חלק כא, פרשת בא שיחה ג, ויעוין עוד מה שביאר האור שמח וז"ל: כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין, וכי לית ליה יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם, ורבנן תקנו על היין, וכי לית ליה יין אומר ההגדה על הפת, כמוש"כ בפרק ח הלכה יב יעו"ש.

(301) על הפסוק בפרשת בשלח (שמות יג ח), ודרשא זו הובאה בהגדה של פסח.

## ביאור הגרי"ד

וביאר הגרי"ד סולוביץ'ק<sup>302</sup> על פי מה שפירש רש"י את הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו': "זכור לשון פעול הוא, כמו אכל ושתה הלך ובכה, וכן פתרונו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נודמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת"<sup>303</sup>.

ומסביר הגרי"ד ס דזכרון בפרשת השבת, מכוון למחשבה תמידית ולמצב נפשי בלתי פוסק, ואין אפשרות להסיח את הדעת מהשבת, ולזה כיוון הרמב"ם, דמי שמראה את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, כולו מופעם וכולו רוטט וקורן אור מחמת הרגשת החירות.

ולפי זה מבואר מה היה ההו"א שמותר לספר את הסיפור מראש חודש, דכמו שבשבת צריך להכין את עצמו כבר מתחילת השבוע, וכל השבוע צריך לחשוב על שבת, אם כן היה מקום לומר שגם בפסח אפשר להתחיל להרגיש את החירות מראש חודש<sup>304</sup>. ולכן משמיעה לנו המכילתא שאפשר לקיים את המצוה דוקא כשיש לפניו מצה ומרור.

(302) בספרו שיעורים לזכר א"מ עמ' קנ"ג ואילך, וכן בהגדה של פסח שיח הגרי"ד עמ' מג-מז [יעו"ש הוא בעמ' כג-כד].

(303) יעו"ש שהרמב"ן הקשה על רש"י דלכאורה זהו נגד ההלכה, שהרי הלכה כב"ה וז"ל הגמרא (בביצה דף טו) שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת היה מוצא בהמה נאה כו' היה מניחה לשבת מצא נאה הימנה היה אוכל את הראשונה ומניח את האחרונה ליום השבת, אבל הלל מדה אחרת היתה בו שנאמר ברוך ה' יום יום.... עכ"ל.

ותירץ הרא"ם דלא פליגי בית שמאי ובית הלל אלא לענין מאכלות ובוזה הלכה כבית הלל אבל בחפץ מודה הלל וכאן קאי על החפץ.

ובשפתי חכמים כתב לתרץ באופן אחר, שאין צריך לכל זה, דבכל מקום הלכה כב"ה חוץ מזו שההלל הזקן שהיה אומר זה הדין לא פליגי עם שמאי הזקן על זה וכן מוכח שלא היה פליגי שאמר אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו משמע דלא סבירא ליה שהדין כך אלא שהיה לו מדה אחרת.

(304) והוסיף לבאר שם, מדוע בקידוש השבת, המצוה היא מתחילת השבוע, ואילו לגבי סיפור יציאת מצרים סלקא דעתך דהמצוה היא מראש חודש, משום דבכל דבר הוא כפי ענינו. בקידוש המצוה היא מתחילת השבוע, דאז שייך למנות ליום השבת וזוכרו שהוא קדוש ומיוחד כלפי שאר ימות השבוע שלא יתחלף לנו בשאר הימים, ולכך זוכרו מתחילת השבוע, אך בסיפור יציאת מצרים

וכמו כן נראה שצריך להשמיע לנו, את הדין שאין מקדשין בליל פסח קודם הלילה<sup>305</sup>, דקס"ד אמינא דכמו שמוסיפים מחול על הקודש, וכמו שמצינו בשבת שמותר לקדש מבעוד יום, כך מותר לקדש בפסח מבעוד יום, קמ"ל 'בעבור זה' שמותר לקיים את המצוות של ליל הסדר, רק בשעת חיוב מצה ומרור, עיי"ש.

### תוספת ביאור ברמב"ם ע"פ הנ"ל

ועל פי מה שנתבאר, נראה להוסיף, שהרמב"ם השווה ודימה את הדין של פסח לקידוש של שבת, כדי להשמיע לנו, דמצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, אינו סתם מצוות אמירה וזכירה, אלא הרבה יותר מזה, שהוא חוויה של שחרור והרחבה, וזה נפעל בעיקר ע"י זה שאחד מסביר לכולם בהרחבה סיפור יציאת מצרים בכל תוקף.

ודבר זה נלמד מהדימוי של פסח לשבת, דכמו שבשבת מבואר שצריך לחשוב על השבת במשך כל השבוע, ואין מצוות קידוש רק אמירת נוסח הקידוש בליל שבת, כך גם בסיפור יציאת מצרים, המצוה היא לשמוע ולהבין, ולא רק לומר ענין יציאת מצרים בכל פרטיה, דאין זה מצוה שבדיבור גרידא, אלא הרבה יותר מזה. וממילא כאשר רוצים להוציא את השני ידי חובה אין זה נוגע כלל וכלל לגדרי שומע כעונה, אלא הוא ענין וגדר אחר לגמרי, כי אין כאן מצוה של אמירה בלבד.

### סיכום

- בימי הגמרא המנהג המקובל היה שאחד היה אומר את ההגדה וכולם יצאו ידי חובה בשמיעה, וכן נהגו הרבה גדולים, ויש שכתבו שכן ראוי לעשות מדין ברוב עם הדרת מלך.
- יש פוסקים שכתבו שאפשר לצאת ידי חובה בסיפור יציאת מצרים מדין שומע כעונה.

---

סלקא דעתך שהמצוה תתחיל מראש חדש, שמאז התחילה הגאולה, אבל לפני ראש חדש אינו שייך כלל לסיפור יציאת מצרים ולכן ליכא סלקא דעתך שמצות סיפור יציאת מצרים תתחיל לפני זה.

- נראה מתוך דברי רוב הפוסקים, שכאשר אחד אומר את ההגדה וכולם שומעים, אין הם יוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה, מפני שסיפור ההגדה אינו דין באמירה, אלא גדר המצוה הוא שאחד יספר וכל השאר ישמעו ממנו את הסיפור.
- יש לכוון לצאת ידי חובת המצוה של סיפור יציאת מצרים.
- אמירת ההלל, הוא דין של אמירה, וכל אחד מחוייב לומר את ההלל בעצמו, ואם רוצים לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, לכוון לצאת והאומר צריך לכוון להוציא.

### תבנא לדינא

כשאחד אומר את ההגדה וכולם שומעים, אין צריך כוונת שומע ומשמיע, כי מה שיוצאים ידי חובה אינו מדין שומע כעונה, אלא שכך הוא גדר הסיפור, אמנם יש על כולם לכוון לצאת ידי חובת המצוה של סיפור יציאת מצרים.

ולגבי השאלה האם ראוי שכל אבא יאמר הסיפור או חלק לבניו, יש הרבה פוסקים שכתבו שכך ראוי לעשות, ויש צד לומר שדעת רבנו בשולחנו שאין צורך בכך.



## ברכת הטוב והמטיב בליל הסדר

### הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

לאחרונה מצוי הרבה יינות כשרים משובחים מינים ממינים שונים, ויש לעורר שיש חיוב לברך הטוב והמטיב בשנוי יין, ולאילו שרגילים לפאר שולחנם בליל פסח בכמה מיני יין יש לברר איך ומה יעשו, וכיון שנחלקו הפוסקים בליל פסח לענין הטוב והמטיב יש לברר שיטתם ושיטת אדה"ז בזה.

### ליל פסח בסעודה

א. כתב המגן אברהם (בריש סי' קעה) "כתב מהרי"ל . . שאין מברכין הטוב והמטיב בליל פסח שלא להרבות בכוסות . . וזה חומרא יתירה, וכ"כ באבודרהם (ע' רטו) בשם מהר"ם, וכ"כ בטור סי' תע"ג שיברך".

וכוונתו שבסי' תע"ב מבואר דמותר לשתות בין הכוסות כמה שירצה, אבל רק באופן שא"צ לברך הגפן, דאם יצטרך לברך הגפן לא ישתה כי זה מחזי כמוסיף על הכוסות שתיקנו חז"ל, ואהא קאמר מהרי"ל דגם אם יצטרך לברך הטוב והמטיב לא ישתה כי זה מחזי כמוסיף על הכוסות שתיקנו חז"ל, אבל מהר"ם (תשב"ץ קטן סי' צט, ובטור ריש סי' תעג) חולק עליו וס"ל "שאינו נראה כמוסיף רק אם יברך בורא פרי הגפן כמו שבירך על שאר כוסות".

ובברכי יוסף (קעה ס"ק ג', הובא בשערי תשובה ריש סי' קעה) הביא עובדא שבלייל פסח אחר קידוש נסתפקו אם לשלוח אחר יין משובח, מחמת שלא ליכנס בספק ברכת הטוב והמטיב, והשיב שבזה גם מהרי"ל מודה שמותר שהרי אינו מרבה בכוסות, היינו שבד' כוסות שפיר יכולין לברך הטוב והמטיב לכו"ע, ורק בסעודה (ובין הכוסות במקום שמותר לשתות) פליגי, ונ"ל שלשון מהרי"ל מוכח הכי שכתב (בסדר ההגדה אות לו) "שאיין מברכין הטוב והמטיב בסעודה שלא להרבות כוסות"<sup>306</sup>, הרי שרק בסעודה חשש למחזי כמוסיף.

306 במהרי"ל מהדורת מכון ירושלים (תשמ"ט, ע' קטו) הביא גי' אחרת בלשון מהרי"ל "אשינו יין בליל הסדר", וכתבו (בהערה 20) שמזה משמע שבד' כוסות איירי ולא בסעודה, גם במ"א לא נאמרה המלה סעודה, אלא "שאיין מברכין הטוב והמטיב בליל פסח", וכתבו שגם ממחצית השקל הלבושי שרד משמע שתוך הסעודה יכול לברך הטוב והמטיב, ודברי מהרי"ל נאמרו על שתיית הד'

ויל"ע מהו שיטת אדה"ז בזה, שהרי הביא דיני הטוב והמטיב על היין בסדר ברה"נ (פרק יב הי"ג-כ"א, בשו"ע נמצא דיני הטוב והמטיב בסי' קע"ה, אבל בשו"ע אדה"ז חסר סי' זה), ולא הזכיר דין ליל פסח.

ונ"ל שס"ל לקולא כמהר"ם, שהרי בהל' פסח (סי' תעג סי"ב) פסק "אם לא היה דעתו לשתות עוד יין, ואח"כ נמלך לשתות... כיון שהוא צריך לברך עליו בורא פרי הגפן, כדרך שהוא מברך על כל ד' כוסות לפי מנהג מדינות אלו, הרי זה נראה כמוסיף על מנין הכוסות", ומדסתים משמע שרק מברכת הגפן חיישינן אבל הטוב והמטיב מברך, דאל"כ הו"ל להשמיענו חידוש טפי, שאפי' מהטוב והמטיב חיישינן.

### הטוב והמטיב האם הוא ברכת הנהנין או ברכת שבח והודאה

ב. ונ"ל ובהקדים מהו סברת מחלוקת מהר"ם ומהרי"ל? ונראה שיש לחקור בברכת הטוב והמטיב, אם הוא מברכת שבח והודאה או מברכת הנהנין, וי"ל שבזה פליגי, למהר"ם הטוב והמטיב הוא ברכת שבח והודאה, ולכן אפי' אומרו בליל הסדר אינו נראה כמוסיף על מנין כוסות שתיקנו חז"ל, והו"ל כמברך על ברכים ורעמים בליל פסח שודאי אינו נראה כמוסיף על הכוסות, אבל למהרי"ל הטוב והמטיב הוא ברכת הנהנין, א"כ בליל הסדר אם יברך הטוב והמטיב על היין נראה כמוסיף על מנין הכוסות שתיקנו חז"ל.

והנה המ"א (שם) כתב "ונ"ל כשבירך ברכת המזון על היין אחר א"צ הטוב והמטיב, דהא כבר אמר הטוב והמטיב בברכת המזון", היינו שאם בתוך הסעודה שתו מין יין אחד, ולכוס של ברה"ז שתו מין יין אחר, פטור מברכת הטוב והמטיב, שהרי ברכה הרביעית של ברכת המזון הוא ג"כ הטוב והמטיב, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן<sup>307</sup>.

---

כוסות, והמעייין במחצית השקל והלבושי שרד יראה שטעו בעליל, (שהרי כתב 'זהמ"א מיירי שהיה צמא הרבה... "ובד' כוסות לא שייך למימר צמא או לא צמא), ונ"ל שאין חילוק בין הגירסאות וחשש המהרי"ל הוא רק בסעודה ולא בד' כוסות, כי בד' כוסות אם יתחייב בהטוב והמטיב לא מחזי כמוסיף שהרי רק ברכות הוסיף ולא כוסות.

(307) לכ' צ"ל דמיירי דלפחות שנים שותים מכוס של ברכה, שהרי פסק בסדר ברה"נ (פי"ב ה"כ) "אין מברכין הטוב והמטיב אלא כששניהם שותין מהיין השני", וכ"מ בשו"ע סי' קע"ה ס"ד ובמ"א ס"ק ד', (ואכן במ"א מיירי בליל פסח, ואז כולם שותים כוס של ברה"ז, שהרי הוא א' מהד' כוסות).



ועל זה העיר רעק"א (בהגהותיו ריש סי' קע"ה) "משמע דהיה ראוי לברך בורא פרי הגפן וגם הטוב והמטיב על ברכת המזון, וזה דלא כמ"ש בשו"ת בית יהודה סי' מט דכללא כ"ל דהיכי דמברך בורא פרי הגפן - כגון בנמלך או בשינוי מקום - אינו מברך ברכת הטוב", היינו דפליגי בנמלך או בשינוי מקום, למ"א מברך על יין השני בפה"ג וגם הטוב ומטיב, (ורק כוס של ברה"ז שאני), אבל לבית יהודה מברך רק בפה"ג, וגם ערוך השולחן (סי' קעה ס"ח) ס"ל הכי, שהרי כתב על מהרי"ל "ודאי אין כוונתו על הד' כוסות, שהרי צריך לברך על כל אחד בפה"ג, ואין כאן ברכת הטוב והמטיב", היינו שס"ל כבית יהודה שאם מברך בפה"ג שוב אינו מברך הטוב והמטיב, ועל המ"א הקשה דהאיך יברך שני ברכות בפה"ג והטוב ומטיב בב"א?

ולמ"ש כ"כ ניחא כי ס"ל למ"א שהטוב והמטיב והגפן שני ברכות הם, ואין האחד פוטר השני, הגפן הוא משום ברכת הנהנין, והטוב והמטיב הוא משום שבח והודאה, אבל הבית יהודה וערוך השולחן ס"ל שהטוב והמטיב הוא ברכת הנהנין, ולכן תמהו דהאיך יברך שני ברכות בב"א, דאם בירך בורא פרי הגפן כבר נפטר מהטוב והמטיב.

#### היה לו מתחילה שני מיני יינות

ג. והנה איתא בגמ' ברכות (דף נט ע"ב) שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב, פרש"י (ד"ה שינוי) "שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר", ופסק הטור (בריש סי' קעה) "הוא הדין אם היה לו מתחילה שני מיני יינות מברכין על השני הטוב והמטיב".

וכתב הב"י (שם ד"ה ומ"ש) שהמרדכי פליג ע"ז שהרי כתב (ברכות סי' רטז) "הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד, שיש לו לברך מיד הגפן על היין הטוב ופוטר את הרע...כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחלה, כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (דף לט ע"א)", ומהטור משמע שלעולם מברך על הגרוע הגפן ואח"כ שותה יין הטוב כדי לברך עליו הטוב והמטיב.

ובשו"ע סי' קעה ס"א הביא דברי הטור, ואח"כ בס"ג הביא דברי המרדכי, ולכ' איך מזכה שטרי לבי תרי?<sup>308</sup>

308) וכמה תי' ניתנו בזה, הדרישה (ס"ק ב) והט"ז (ס"ק ד) תירצו דבס"א מיירי כשיש לו ספק איזה יין משובח, לכן מברך על איזה מהן שירצה הגפן ועל השני הטוב והמטיב, ובס"ג מיירי שיש לו א' שודאי משובח יותר מחבירו, לכן מברך הגפן על המשובח ותו לא, הב"ח (ס"ק א') והמ"א

והרמ"א (בד"מ ובשו"ע ריש סי' קעה) תירץ שבס"א מיירי "שלא היו לפניו יחד כשבירך בורא פרי הגפן, אבל היו ביחד אין צריך לברך אלא בורא פרי הגפן, כמו שיתבאר".

[והלבוש (ריש סי' קע"ה) פירש דהיינו "כגון שלא היו לפניו יחד על השולחן, בשעה שבירך בפה"ג", ולכ' כוונתו שאם שני היינות על השולחן יש לברך על המשובח מדין כבוד ברכה, אבל אם אינם על השולחן אינו מחויב לחזור ולטרוח ולהביאו מהמרתף וכיו"ב כדי לברך עליו, ונ"ל כי הכבוד שנותנים לחביב נלמד מבר קפרא (שם), ומיירי ש"הביאו לפניו כרוב... ופרגיות", היינו כשהחביב ושאינו חביב לפניו, או אמרינן שכבוד הברכה הוא לברך על החביב ולפוטר השאר בברכתו, אבל אין מחייבין אותו לטרוח ולהביא החביב תחילה, ואפי' אם נתכוין לאכול או לשתות גם החביב].

אבל הדברי חמודות חולק (בהרא"ש אות טו ד"ח ס"ק מז) ופירש דברי הרמ"א ד"כ קאמר הטור... אלא שלא היה דעתו מתחלה לשתות משניהם, היינו שהטור מיירי שמתחלה רצה לשתות רק יין הגרוע, ואז אינו מחויב לשתות המשובח והחביב כדי להקדימו בברכה (שו"ע ריש סי' קס"ח, סדר ברה"נ פ"י ה"ב, שוע"ר סי' רמ"ט ס"א), ואח"כ רצה לשתות יין המשובח, ואז מברך הטוב והמטיב על יין המשובח, והמרדכי מיירי שמתחלה היה דעתו לשתות משניהם, ולכן חייב לברך על המשובח תחילה, וממילא בטל ברכת הטוב והמטיב.

וצ"ע שהרי אם לא היה דעתו מתחלה לשתות משניהם הו"ל נמלך, וכל נמלך צריך לברך שנית, ומטור ושו"ע משמע שא"צ בפה"ג שנית, כ"א הטוב והמטיב?

ונ"ל שלפי הדברי חמודות הטוב והמטיב הוא ברכת הנהנין, ולכן נפטר מלברך הגפן ע"י הטוב והמטיב, שהרי גם הטוב והמטיב הוא ברכת הנהנין, אבל לש"פ שלא תירצו הכי משמע שס"ל דאם נמלך צריך לברך בפה"ג והטוב והמטיב, ולא אמרינן שהטוב והמטיב יפטרנו מברכת בפה"ג, שהרי ברכת הטוב הוא ברכת שבח והודאה, והגפן הוא ברכת הנהנין, ואין האחד פוטר את חברו.

(ס"ק ב') תירצו דלכתחילה - מדין כבוד הברכה - צריך לברך על המשובח ולפוטר השאר, אבל בדיעבד שכבר בירך הגפן על הגרוע, מברך אח"כ על יין המשובח הטוב והמטיב.

### הטוב והמטיב ביין האם הוא משום הרוגי ביתר או לא

ד. ונ"ל שיסוד מחלקותם הוא מהו הטעם לברכת הטוב והמטיב ביין, דאיתא בגמ' תענית (דף לא ע"א, ב"ב דף קכא ע"ב) "אותו יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה", ופרש"י (ב"ב, ד"ה ברכת) "ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון תקנו באותו היום דמן התורה אינה אלא שלש ברכות", היינו דמיירי בברכה רביעית דברה"ז, והתוס' (תענית, ד"ה תיקנו) פי' "הטוב והמטיב בברה"ז, ומש"ה תקנו יותר על יין הטוב והמטיב...לפי שהיו כמו גדר בכרם ולא נסרחו", היינו שלפי התוס' גם ברכת הטוב והמטיב ביין הוא משום הרוגי ביתר, (וכ"פ בתוס' ברכות שם ד"ה הטוב, ובתוס' פסחים דף ק"א ע"א ד"ה שינו).

והנה הרא"ש בברכות (פ"ט אות טו, לגי' הב"ח) כתב "שאלו לר' יצחק הלוי ז"ל למה מברכין על שינו יין הטוב והמטיב ועל שינו לחם אין מברכין? והשיב משום דיין משמח...ועוד דלא אשכחן שירה אלא על היין...ועוד דיין חשוב...אי נמי הטוב והמטיב ביבנה תיקנוה הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה, לפי שבצרו כרמיהם שבע שנים מדם הרוגי ישראל, והקיפו כרמיהם מהרוגיהם (גיטין דף נז ע"א) תיקנו לומר על היין שהוא כמו הדם", ועד"ז תירצו שאר הרשאונים בסוגיין והיינו כתוס'<sup>309</sup>.

[וי"ל שהוצרכו לשני טעמים - הרוגי ביתר, וחשיבות היין - דמילא ברכת המזון חשובה היא שחייב בה מדאורייתא ולכן תיקנו בה ברכת הטוב משום הרוגי ביתר, אבל יין מהו חשיבותו שרק עליו תיקנו ברכת הטוב ולא על פת וכיו"ב, ולכן הסיפו שביין יש חשיבות כי עליו אומרים שירה ויש בו שמחה וכו'<sup>310</sup>].

309) כ"פ בתוס' ר"י (ד"ה אעפ"י), ובתוס' הרא"ש (ד"ה אע"פ), ובמרדכי (בריש ערבי פסחים) וז"ל המרדכי "...ועוד י"ל לפי שתיקנו ברכת הטוב והמטיב על הרוגי ביתר...ולכן נתקנה על היין, שהוא אדום כמו דם, ועוד זכר לבצירת כרמיהן", ונ"ל כוונתו דזה שהיין אדום כמו הדם לא שייך ביין לבן, לכן הוסיף שזהו זכר לבצירת כרמיהם, היינו דזה שהקיפו כרמיהם מהרוגיהם וזה שבצרו כרמיהם מדמים שייך גם ביין לבן (ועיין במעדני יו"ט שם ס"ק ו', שפי' כן בהרא"ש).

310) ומ"מ בתוס' (ברכות דף מג ע"א ד"ה הואיל) גבי יין פירשו ברכת הטוב דהיינו "הטוב לעצמו והמטיב לאחריו", אבל בתוס' בפסחים כתבו "ודוקא ביין מברכין לפי שזיבלו כרמיהן בדמיהן של ישראל, הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה", ומשמע שפליגי אם הטוב והמטיב ביין הוא כמו בברכת המזון שהכוונה הוא "הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה", או כברכת הטוב

ועיין בר' מנוח שתירץ (ברמב"ם הל' ברכות פ"ד ה"ט) "דמזלא דמריה גרים, שאף היין היוצא מכרם א' ומחבית א' האחד מבושם ומשובח מחבירו, ומפני זה ראוי לכאור"א לתת הודיה לה' על היין הטוב", (ועד"ז כתב במאירי ד"ה היו, דעל פת אין מברכין הטוב והמטיב "הואיל ותיקונו בידי אדם").

אבל הר"ן תירץ (פסחים דף כ ע"א ברי"ף ד"ה אבל) "דלא מברכין על שינו פת הטוב והמטיב, דאורחיהו דאינשי למיכל מיניה מתרי מיני, וכי בריך מעיקרא יהיב דעתיה אכולהו מינייהו, אבל יין לפי שאין דרך לשתות בסעודה אחת משני מינין מברכין הטוב והמטיב", ונראה שלא ס"ל כתוס' ודעמי' דברכת הטוב והמטיב על היין משום הרוגי ביתר ניתקן, גם לא ס"ל שהתקנה הוא משום חשיבות היין וכיו"ב.

והנה לפי הר"ן משמע שברכת הטוב הוא ברכת הנהנין, דאסור לאכול ולשתות בלי ברכה, וברכת הטוב והמטיב הוא לפטור יין השני, ואכן אם בשעה שבירך על היין כיון בפירוש לשני מיני יין משמע שא"צ לברך שנית<sup>311</sup>, ורק בסתמא אמרינן שבברכתו הרשאונו לא כיון לפטור יין השני, אבל מהרא"ש ושאר רשאונים משמע

---

והמטיב בנן או בירושה וכיו"ב שהכוונה הוא "הטוב לעצמו והמטיב לאחריו", אכן בגמ' משמע שברכת הטוב בין היינו "הטוב לעצמו והמטיב לאחריו", שהרי איתא בגמ' (ברכות שם) "קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב, והתניא אמרו לו ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב, התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזכר, ת"ש מת אביו והוא יורשו...דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה...ת"ש שינוי יין...התם נמי דאיכא בני חבורא דשתו בהדיה", היינו שהגמ' מדמה ברכת הטוב ביין לברכת הטוב בנן ובירושה שבכולם אינו מברך הטוב והמטיב אא"כ יש אחר עמו, וא"כ הכוונה בהברכה הוא "הטוב לעצמו והמטיב לאחריו", וכ"כ המרדכי (שם) "והא דמברכין הטוב והמטיב היינו דוקא כי איכא אחר בהדיה, כדאמר בפרק הרואה דהטוב לדידיה והמטיב לאחריו, אבל היכא דליכא אלא הוא לא מברך הטוב והמטיב", וכ"פ בשו"ע (סי' קע"ה ס"ד), ובסדר ברה"ב (פי"ב הי"ט), ונ"ל שאי"ז סתירה להטעם דהרוגי ביתר, שהרי המרדכי ס"ל מהטעם דהרוגי ביתר ומ"מ פירש הברכה "הטוב לעצמו והמטיב לאחריו", ונ"ל דתרווייהו צריכי, שהרי אין לדמות השמחה מהולדת הבן ומהרויח ריוח גדול לשמחה של יין, דשמחת היין שייך בכל יום מש"כ השמחה מהולדת הבן ומרויח גדול דלאו בכל יומא איתרחיש, ולכן צריך הטעם דהרוגי ביתר, אבל טעם הרוגי ביתר אינו מספיק דקשה מהו חשיבות היין שרק עליו תיקנו ברכת הטוב ולא על פת וכיו"ב, ולכן הסיפוי שביין יש שמחה וחשיבות (כפפנים), ולכן טעם הברכה הוא משום הרוגי ביתר, אבל פירש הברכה הוא "הטוב לעצמו והמטיב לאחריו" היינו ששותפים בשמחה.

(311) מ"מ עיין בדברי חמודות (שם) "אבל כשלא היו מוכנים לפניו ואפי' דעתו לשתות משניהם נמי מברך...ואפי' למ"ש הר"ן...דמ"מ לא פלוג", וצ"ע למה לא נוזל בתר טעמא, ורק בסתמא אמרינן שהו"ל נמלך, אבל אם כיון בפירוש לשתות משניהם פטור מברכת הטוב.

שהטוב והמטיב הוא ברכת שבח והודאה, שנותן הודאה לה' משום הרוגי ביתר שניתנו לקבורה, או משום ריבוי השמחה, או משום מזלי' הטוב שגרם ליין משובח, וא"כ אינו בדין שיפטר מברכת הטוב והמטיב ע"י ברכת הגפן, וכן אינו בדין שיפטר מברכת הגפן ע"י ברכת הטוב והמטיב<sup>312</sup>.

### נפק"מ לכו"כ דינים

ה. ולהלכתא: אדה"ז פסק בסדר ברה"נ (פי"ב הי"ג) "על שנוי יין דהיינו...ממינים שונים או מכלים שונים, דהיינו שהשני הוא מחבית אחרת...צריך לברך על השני קודם שיטעם ממנו, בא"י אמ"ה הטוב והמטיב, ואע"פ שהוא בענין שא"צ לברך עליו בפה"ג, כגון בני חבורה המסובין אצל בעה"ב ודעתם מתחלה על כל מה שיביא להם בעל הבית...ואם הוא בענין שצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן על השני כגון בנמלך יברך תחלה הטוב והמטיב ואחר כך בורא פרי הגפן", היינו שפסק שהטוב והמטיב הוא ברכת שבח והודאה והגפן ברכת הנהנין, ואין הא' פוטר את חבריו, וא"כ א) משמע שאפי' כיון בשעת ברכת הגפן על כל הינות לא נפטר מברכת הטוב כששותה יין השני, (ודלא כל"ח). ב) אפי' נמלך לשתות עוד ומברך הגפן שנית מ"מ מברך גם הטוב והמטיב (ודלא כבית יהודה וערוך השולחן)<sup>313</sup>.

והנה מאדה"ז משמע (כנ"ל אות א') שבליל פסח חיישינן רק לברכת הגפן שבזה נראה כמוסיף על מגין הכוסות, אבל הטוב והמטיב יוכל לברך כמה שירצה, כי לשיטתו אזיל שברכת הטוב וברכת הגפן שני ברכות שונות, הטוב והמטיב הוא

312) והנה התוס' (דף נ"ט ע"ב ד"ה הטוב) והרא"ש (אות טו) והמרדכי (בערבי פסחים) הביאו הירושלמי (ברכות דף נ' ע"ב) שאם שתה יין חדש ואח"כ ישן צריך לברך "...ברכת בורא פרי הגפן... אבל לא מצינו כן בתלמוד שלנו", ולפי הר"ן י"ל דלכו"ע יין ישן הוא כנמלך לשתות עוד יין שחייב לברך, ופליגי רק (ביין ישן) מהו הברכה, לירושלמי מברך הגפן ולבבלי מברך הטוב והמטיב, אבל להרא"ש צ"ל שמחלוקת הבבלי והירושלמי הוא מהקצה לקצה, לירושלמי ה"ה כנמלך וצריך לברך ברכת הנהנין, ולבבלי אינו כנמלך וצריך לברך ברכת שבח והודאה. (ולהרשאוניס ניחא מה שאמרו בגמ' (נט ע"ב) "שינו יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב", א"צ לברך היינו שמדין ברכת הנהנין א"צ לברך, אבל אומר הטוב היינו מדין ברכת שבח והודאה להשי"ת, ולהר"ן י"ל כגירסת הרא"ש "אבל מברך הטוב ומטיב").

313) אבל במשנה ברורה (סי' קעה ס"ק ד') כתב בכ' יינות "דעת הל"ח דכשהם בכיתו בשעת ברכת בפה"ג ודעתו לשתותם...א"צ לברך הטוב, וספק ברכות להקל", וצ"ע שהרי מסוגיין דעלמא משמע דשני ברכות נינהו, ואין הא' פוטר חבריו.

ברכת שבח והודאה והגפן ברכת הנהנין, ולכן בברכת הטוב והמטיב אינו נראה כמוסיף על הכוסות.

ועפ"י יובן: א) הטעם שמקדים הטוב והמטיב להגפן, כי האיסור להפסיק בין ברכה לאכילה נלמד מטול ברוך (ברכות דף מ' ע"א, שו"ע סי' קסז) והוא רק בברה"ג, אבל בברכת שבח לא מצינו איסור להפסיק בין ברכה לאכילה, ולכן מקדים הטוב והמטיב להגפן.

ב) כתב אדמה"ז (שם הכ"א) "...ושלא בתוך הסעודה יכול האחד להוציא חבריו בברכתו אם נתכוננו לצאת ידי חובה", ולכ' למה כתב לשון יכול להוציא חבריו, הרי בשולחנו (סי' ריג ס"ו) פסק שיש מצוה שהאחד יוציא כולם, משום ברוב עם הדרת מלך<sup>314</sup>? ו"ל דיעו"ש לענין ציצית ותפילין שהרשות בידו רצו א' מברך לכולם רצו כל א' מברך לעצמו, "משא"כ בברכת הנהנין כשכולם קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת", וה"נ בהטוב והמטיב לשיטתו אזיל שאינו ברה"ג, ולכן הרשות בידו רצו א' מברך לכולם רצו כל א' מברך לעצמו, וזהו שדייק "יכול" הא' להוציא חברו.

ג) הב"י (ס"ס קעה) הביא שיטת ר' קלונימוס הזקן שהטוב והמטיב מברך גם אחר שגמר שתייתו "הואיל ואינו בא...אלא לשבח בעלמא", והב"י הקשה עליו "הרי כל ברכת ההנאה...אינו מברך עליהם אלא קודם שנהנה מהם ולא אח"כ", ותירץ הדרישה (ס"ס קעה) "שאינ ברכה זו דומה לשאר ברכות הנהנין, שמברך על הנאת אכילתו ושתייתו, וכאן מברך ברכת שבח להשי"ת, ומזכיר בה חסד השי"ת בהרוגי ביתר, לכן אין צריך להקדימו", הרי שגם מחלוקת זו תלוי בהנ"ל דאם הטוב והמטיב הוא ברכת הנהנין מברך רק לפני האכילה, אבל אם הוא ברכת שבח והודאה גם אחר אכילה יכול לברך, והנה פסק אדה"ז שהטוב והמטיב "צריך לברך...קודם שיטעום ממנו", ויל"ע האם בדיעבד יפסוק בזה כר' קלונימוס הזקן, וצ"ע.

314) בסדר ברכה"ג "הוצאה חדשה מנוקדת...והערות" בהערה קנג תירץ עפ"י שו"ע ר סי' קסז סי"ח ש"נהגו עכשיו לברך כל אחד לעצמו, משום שההמון לא היו נוהגין מלהשיח בין שמיעת הברכה והטעימה", ולכן כתב שיכול להוציא חבריו כי לפי מה שנהגו עכשיו כל אחד מברך לעצמו, וצ"ע אם שייך האי טעמא הכא שהרי מהיכי תיתי שצריך להתכיף ברכה לאכילה בברכת הטוב.

## בליל פסח לענין ד' כוסות

ו. והנה בשו"ת בית יהודה הנ"ל (סי' מט וסי' נג), כתב שבד' כוסות לא יברך הטוב והמטיב, ושני טעמים בדבר: א) ס"ל שאם מברך הגפן אינו מברך הטוב והמטיב, א"כ למנהגנו שעל כל ד' כוסות מברך הגפן לא שייך שיברך הטוב והמטיב. ב) מצות לאו ליהנות ניתנו, וד' כוסות הוא מצוה דרבנן ולא שייך בו ברכת הטוב והמטיב, כי אין זו הנאה.

אבל הברכי יוסף ס"ל שלכו"ע חייב לברך הטוב והמטיב בד' כוסות אם שינה מייין לייין, וכן משמע מהמ"א שהרי בליל פסח קאי ורק בברהמ"ז קאמר שאינו מוסיף הטוב והמטיב, משמע שבשאר כוסות חייב לברך הטוב והמטיב, וכ"פ הפרי מגדים (א"א ס"ק א') "לדידן דמברכין בפסח פרי הגפן על כוס שני כבסי' תעד, אם מביאין לו מין יין אחר מברך ב' ברכות, פרי הגפן והטוב".

והנה טענה הא' של הבית יהודה אינה טענה לפי המ"א כמו שהוכחנו לעיל (אות ב'), אבל לכ' טענה הב' חזקה היא דאיך יברך הטוב והמטיב על מצות ד' כוסות, הרי מצות לאו ליהנות ניתנו? ולמ"א קשיא טפי, שהרי גבי שהחיינו פסק (בסי' רכג ס"ק ה') שעל ספרים חדשים אינו מברך שהחיינו, כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ למה לא נימא הכי גבי הד' כוסות, שהיא מצוה ולא ליהנות ניתנה?

ונ"ל: א) אדה"ז (בלוח ברה"נ פי"א הכ"א) חולק על המ"א וס"ל שמברכין שהחיינו על ספרים, "ולא אמרו מצות לאו ליהנות ניתנו אלא בעשיית המצוה עצמה, אבל הקונה כלי שהמצוה נעשית בו... יש לו הנאה כשיש לו שלו", היינו שהיה יכול ללמוד בספרים של אחרים, וא"כ נהנה מזה שיש לו ספרים משלו, וזוה לא שייך מצות לאו ליהנות ניתנו, והנה בברכת הטוב פסק (בסדר ברה"נ פי"ב הי"ח) "אין מברכין הטוב והמטיב אלא כשיש להם מן הרשאון, ורוצים לשתות שני משום שינו יין, כדי שיטעמו טעם אחר משונה מן הרשאון", א"כ בליל פסח מיירי שיכול לקיים מצות ד' כוסות ממין יין הא', אלא שרוצה לטעום טעם יין שני, וזוה לא שייך מצות לאו ליהנות ניתנו, (מ"מ עצ"ע המ"א, ולכן י"ל כדלקמן).

ב) שתלוי בחקירה הנ"ל, דאם הטוב והמטיב הוא ברכה"נ א"כ במצות שלא ליהנות ניתנו לא יברך, אבל אם הוא ברכת שבח והודאה למה לא יברך, הרי הברכה אינו משום הנאה כ"א לשבח להשי"ת, ורק בשהחיינו קאמר המ"א שמצות לאו ליהנות ניתנו, כי המחייב שהחיינו הוא שמחת והנאת הגברא, והמצוה צריך לקיים

משום גזירת מלך ולא ליהנות, אבל ברכת הטוב הוא ברכת שבח והודאה ולמה לא ברכו.

ג) שו"ר בשו"ת חת"ס (או"ח אות קנו) הקשה על א"ר (סי' רכג ס"ק ט') שפסק כמ"א (סי' רכג ס"ק ה') לענין שהחיינו דעל ספרים חדשים אינו מברך כי מצות לאו ליהנות ניתנו, ולענין הטוב והמטיב במצות ס"ל שמברך, שהרי (בסי' רכא ס"ק ג') מייתי עובדא שבנו בפראג בית הכנסת מייזלש אחר שנשרף, ובחנוכת הבית דרש ברבים בענין הטוב והמטיב, א"כ "נראה שבירך ברבים הטוב והמטיב"? ותירץ החת"ס "נ"ל מ"א נמי לא אמרו אלא אברכת שהחיינו, אבל ברכת הטוב מזה לא מיירי כלל, דודאי אין טוב אלא תורה ומצוה", היינו שברכת הטוב שייך גם במצות דלאו ליהנות ניתנו, ולפי"ז מובן שגם בד' כוסות שייך לברך הטוב והמטיב.

[ונ"ל שממרחק הביא רא"י לסברתו, כי מ"א עצמו יש להוכיח הכי, שהרי גבי ספרים פסק שלא יברך שהחיינו דמצות לאו ליהנות ניתנו, ובד' כוסות פסק שמברך הטוב והמטיב כנ"ל, ולא חשש להא דמצות לאו ליהנות ניתנו].

ד) גם י"ל שתלוי בהטעם לתקנת הטוב והמטיב דהרבה טעמים נאמרו ע"ז (עיין ב"י ס"ס קעה), דאם הוא "למעט שמחת עולם...תיקנו הטוב ומטיב שהוא ברכת האבל" (רבינו בחיי בכד הקמח אות ס', רעק"א ריש סי' קעה, וא"ר כאן ס"ק ט'), א"כ הברכה אינו על הנאה כלל, ולא שייך למימר ע"ז שבמצוה אינו מברך, אבל א"נ משום חשיבות היין שמשמח כו' יש מקום לומר שבמצות אינו מברך כי מצות לאו ליהנות ניתנו.

### למעשה:

ז. דעת אדה"ז נראה ברור שס"ל שגם בד' כוסות מברך הטוב והמטיב, שהרי א) ס"ל כמ"א שמברך הגפן והטוב והמטיב גם יחד, ובטל טענה הרשאוה של הבית יהודה, ב) ולענין מצות לאו ליהנות ניתנו, הרי פסק כנ"ל שעל ספרים מברך שהחיינו, א"כ ה"ה במצות ד' כוסות נמי יכול לברך הטוב והמטיב ובטל טענה הב' של הבית יהודה.

והנה בספר "באור סדר ברכה"נ" (להר" יקותיאל גרין ע' 381, וע' 413) הביא שאדה"ז חזר בו בסדר ברה"נ (פי"ב ה"ה) ופסק שאין לברך שהחיינו בספרים, והיינו שחזר מסברתו וס"ל שאין לברך משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, א"כ גם לגבי הטוב והמטיב יסבור שאין מברכים בליל הסדר מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו.



ושגה ברואה כי מעולם לא חזר בו אדה"ז מסברתו, (ושו"מ מפורש הכי בלקו"ש ח"ט ע' 372, רק לדינא בספרים ובכלי תשמיש חשש למ"ד שרק על דבר הבא מזמן לזמן מברך, וספרים וכלי תשמיש אינם בכלל הבא מזמן לזמן), ובלאו הכי הרי הוכחנו שרק בשהחיינו אמרינן דמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל הטוב והמטיב לכו"ע יכול לברך אפי' במצות.

[ויל"ע בכוס ב' וד' אם יברך הטוב והמטיב אחר ברכת גאל ישראל (בכוס ב') ואחר ברכת חי העולמים (בכוס ד'), או שצ"ל ההגדה על הכוס ואין להפסיק ביניהם בברכת הטוב והמטיב, והעיר אחי יחיאל מיכל שי' דזה תלוי במנהג הפיוטים, בשו"ע סי' תפ כתב אדה"ז שהמנהג להפסיק בפיוטים, אבל בסידורו כתב שאין להפסיק, וד"ל].

ומי שרוצה להסתלק מהספק יסדר שולחנו באופן שלא יתחייב לברך הטוב, ולדוג' אם כבר כלה יין הרשואן אין מברכין על הב' הטוב והמטיב, א"כ יגמור מין יין הרשואן ושוב לא יוכל לברך הטוב.

ולכ' אפי' הרבה בקבוקים אם הם מייצרין אחד ושנה אחד לא נחשב כשינה מיינ' ליינ', שהרי רק "כשנתנו כל אחד בחבית בפני עצמו...שכל א' תוסס בחבית בפני עצמו, הרי הם כשני מיני יינות" (שם הט"ז), אבל יין משני ייצרנים נחשב כשינה מיינ' ליינ', אפי' אם הם אותו סוג יין, ובד"כ ביין משובח כותבים על הבקבוק מאיזה שנה הוא, וא"כ אפי' ייצרן אחד וסוג אחד של יין אם הם משני שנים ה"ז שינוי וחייב לברך הטוב והמטיב.

#### הערה: אמירת לחיים בסעודה בליל פסח

ח. והנה בספר "באור סדר ברכה"נ" (ע' 413) הביא בשם רבינו זי"ע שמנהגנו לא לומר לחיים על שתיית יין בליל פסח, משום שע"ז "נעשה הכוס דבר חשוב ועיקרי" ונראה כהוספה על הד' כוסות, (המלך במסיבו ח"א ע' רפא, וח"ב ע' קכא), ומסיק שא"כ גם הטוב והמטיב אין לומר בליל פסח.

ואולי יש חילוק ביניהם, כי המקור לאמירת לחיים, הוא משיבולי הלקט (סי' קמ, הובאה בב"י ריש סי' קסז), ועד"ז כתב המהרש"ל (הובאה בדרישה ריש סי' קסז, ובב"ח ס"ס קעד, ואבודרהם) "לפי שבשעה שהיו דנין דיני נפשות היו משקין

אותן יין...וכן היו משקין האבלים יין...לכך אמרינן סברי מרנן שיהא לחיים, ולכך הם חייבים לענות לחיים".

וא"כ אמירת לחיים קשור עם ברכת הגפן, ויש טעם להחמיר שבליל פסח לא יאמרו לחיים, כי נראה כמוסיף כוסות, אבל הטוב והמטיב שהוא ברכת שבח והודאה י"ל שאינו נראה כהוספה כלל<sup>315</sup>.

### דרוש: יין אדום ויין לבן בעבודת ה'

ט. כתב המרדכי (בערבי פסחים דף ל"ה ע"ב) משם רבינו תם "על יין לבן מברך הטוב והמטיב אפי' גרוע הרבה יותר מן הרשאון, לפי שהוא בריא לגוף יותר מן הרשאון", וכ"פ בשו"ע סי' קע"ה ס"ב, ואדה"ז בסדר ברה"נ פי"ב הי"ג.

ועיין בספר הליקוטים דא"ח מהצמח צדק (אות יוד ע' תשי"ט ואילך) מיוסד על דרושי תו"א פ' ויחי, שראשית העבודה הוא בתשוקה וצמאון מצד הריחוק, ואח"כ אהבה בתענוגים מצד הקירוב, ולכן לנסכים הביאו "נסך שכר" ולמדו חז"ל דהיינו יין אדום שהוא יין המשכר, אבל אח"כ בא הקטורת הנעשה עם חמר חורין עתיק, יין לבן שהוא יין המשמח, וז"ל (שם ע' תשכט) "יש ב' מיני יין, בא' יין אדום שהוא המ"ן אודם מן האשה כו', ויש בחי' יין לבן חמר חורין עתיק, כי יין ישן ג"כ אינו אדום כמ"ש ספ"ט דמנחות דפ"ז ע"א...ועפי"ז יובן הדין שעל שינו היין מברך הטוב והמטיב, ועל יין לבן מברך הטוב והמטיב אפי' הוא גרוע יותר, כי שינוי היין היינו כעין המ"ד הבא אחר המ"ן...ומ"מ לנסכין צ"ל יין אדום דוקא שהוא האתעדל"ת להיות אשה מזרעת תחלה".

עפי"ז י"ל מה שבליל פסח "מצוה לחזור אחר יין אדום" (שוע"ר סי' תע"ב סכ"ו), כי זהו תחלת העבודה בצאת ישראל ממצרים, אכן לימים האחרונים ששייך לגאולה העתידה (כמפורש בהפטורה) אין מחזירין אחר יין אדום דוקא, דאז שייך עבודת ה' ביין לבן (ועיין בתורת מנחם חמ"ט ע' 333).



315) ובר מן דין לאו מר ברב אשי חתים על הוראה זו, ובספר אוצר מנהגי חב"ד (ניסן-סיון ע' קפד) הביא מרשימה אחרת שבתשי"ד בליל הסדר אמר לחיים לכל אחד מהמסובין, וצ"ע.

## ברכות הנהנין על ארבע הכוסות בליל הסדר

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

### ברכה ראשונה

א. בענין חיוב ברכה ראשונה (בורא פרי הגפן) על הכוסות בליל הסדר, מצינו מחלוקת בין המחבר לרמ"א (או"ח סי' תעד). דהנה זה פשוט לכו"ע שעל כוס ראשונה יש לברך ברכת הגפן, שהרי היא ראשונה ועדיין לא נאמרה ברכה ראשונה על שום כוס לפנייה; ועד"ז הוא מילתא דפשיטא שעל כוס השלישית - שעליה מברכים ברכת המזון - יש לברך בורא פרי הגפן, כמו בכל השנה שמברכים אותה על כוס של ברכת המזון (שאף אם שתה יין בתוך הסעודה, מ"מ ברכת המזון מפסקת הקביעות ויש לברך מחדש<sup>316</sup>).

אמנם לענין ברכת הגפן על כוס שניה ורביעית נחלקו הפוסקים, המחבר (בשו"ע שם סעיף א) כתב: "שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, שאין מברכין בורא פרי הגפן כי אם על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון. ואין מברכין על הגפן כי אם אחר כוס רביעי". והרמ"א כתב על דבריו: "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, אבל ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון לבד. וכן דעת רוב הגאונים". היינו, שלדעת המחבר אין לברך ברכה ראשונה אלא על כוס ראשונה ושלישית בלבד<sup>317</sup>, ולדעת הרמ"א יש לברך על כל כוס וכוס.

[מה שכתב שכן דעת רוב הגאונים לענין ברכה ראשונה כוונתו לרב נטרונאי גאון<sup>318</sup> ורב עמרם גאון<sup>319</sup> (נזכרו בטור ריש הסימן), רב שרירא ורב האי<sup>320</sup> (נזכרו

(316) ראה בשו"ע (ודאדה"ז) סי' קצ"א.

(317) וכן היא דעת הרז"ה (בהמאור על הרי"ף פסחים, דף כג, ב מדפי הרי"ף). הרא"ש (שם פ"י סימן כד). הרשב"א (בתשובה ח"א סי' עב. ובמיוחסות סי' רא-רב). ועוד.

(318) הובא ברי"ף גיאת ח"ב ע' צט.

(319) ראה סדר רב עמרם ח"ב סי' פב.

(320) בשו"ת הגאונים שערי תשובה סימן קא.

בטור ובט"ז כאן סק"א). וכ"ה דעת הרי"ף<sup>321</sup> והרמב"ם<sup>322</sup> ועוד מגדולי הראשונים<sup>323</sup>].

### הטעם לחיוב ברכה ראשונה

ב. והנה הט"ז על אתר כתב בביאור הדעה שצריך לברך על כל כוס וכוס "ונראה לי טעם הגאונים, דודאי לא הוי [אמירת ההגדה וההלל] הפסק [בין כוס לכוס] ואפילו הכי צריך בורא פרי הגפן לכל אחד, כיון דחכמים תקנו ד' כוסות הוי כמתנה בפירוש בשעת ברכה שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה, כיון שצריך לכוס אחר חייב לברך עליו. כן נראה לי".

היינו שלדעת הט"ז, מה שצריך לברך על כל כוס וכוס זהו מפני שהוא כאילו התנה שברכתו על כוס זה לא תחול על הכוס שאחריו. ולכאורה דבריו תמוהים ביותר, דמהיכי תיתי לומר שיהודי ששותה הכוס בתמימות כתקנת חכמים, והיין עבור הכוס הבא מונח לפניו כבר על השלחן ובדעתו לשתותו עוד מעט ולא עולה בדעתו שום תנאי, ובכל זאת הוי כאילו התנה (בפירוש) שברכתו על כוס זה לא תחול על הכוס שאחריו!?

המגן אברהם כתב בביאור טעם הדין, וז"ל: "אף על גב דהגדה לא הוי הפסק . . . כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפני עצמה מברכין על כל אחד ואחד". היינו, שהטעם שמברכים ברכה ראשונה על כל כוס בנפרד הוא משום, שכל כוס נחשבת למצוה בפני עצמה (בפשטות כוונתו, מכיון שלכל כוס מד' הכוסות תקנו חז"ל מצוה מיוחדת: על הכוס הראשון צריך לקדש, על השני צריך לומר את ההגדה, על הכוס השלישי צריך לברך ברכת המזון ועל הכוס הרביעי צריך לקרוא את ההלל וברכת השיר<sup>324</sup>), לכן גם צריך לברך על כל כוס וכוס בפני עצמו. וגם זה לכאורה לא מובן,

(321) דף כד, א מדפי הרי"ף.

(322) הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י. פ"ח ה"ה. שם ה"י.

(323) כן היא שיטת רש"י בפרדס הגדול סי' קלו. תוספות ד"ה רב אשי (פסחים קג, ב). ראבי"ה סי' תקכה (במהדורת ר"ד דבליצקי, (ב"ב תשס"ה), ח"ב ע' קז. קיב). רמב"ן (במלחמות על הרי"ף שם). שבלי הלקט סי' ריח (מהדורת באבער צט, ב, ק, א. קא, א). ועוד.

(324) כ"כ בחידושי רבינו דוד בונפיד (תלמיד הרמב"ן, על הגמרא פסחים קט, ב). מרדכי (תוספות ערבי פסחים קג, ב - במהדורת מכון ירושלים ע' קנג). שבלי הלקט (שם ק, א). וכ"ה משמעות הר"ן (על הרי"ף שם קט, ב ד"ה רבינא). מהרש"ל (ביים של שלמה חולין פ"ו אות י"ד). ועוד.

דמה בכך "דכל חדא וחדא הוי מצוה בפני עצמה" מדוע זה יגרום חיוב לברך ברכת הנהנין על כל כוס וכוס?

ולכאורה הי' נראה שיש מקום להרכיב את דברי המג"א והט"ז ביחד. ולומר, שכיון שכל כוס היא מצוה בפני עצמה (כדברי המג"א) לכן הריהו כאילו התנה שברכתו על כוס זה לא תחול על הכוס שאחריו (כדברי הט"ז)<sup>325</sup>. אבל עדיין אין זה מובן ותמוה ביותר, שכן אף אם נתפוש שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, מ"מ לכאורה עדיין אין זה מכריח את המסקנא שיצטרך לברך ברכת הנהנין על כל כוס וכוס. דבשלמא אם השקו"ט היתה לענין ברכת המצוות (שהי' צריך לברך אקב"ז לשתות ד' כוסות; או לשתות כוס ראשונה, שני' וכו'), הי' מקום לומר שכיון ש"כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפני עצמה, מברכין על כל אחד ואחד", אבל אנו הרי על ברכת הנהנין אנו דנים, וא"כ לא מובן מהו הקשר בין הדברים?

וליתר ביאור וחיידוד: משל למה הדבר דומה, לאדם שמונחים לפניו מינים שונים של פירות: תמרים ורימונים, תפוחים ואגסים ובדעתו לאכול מכולם - בודאי שאינו צריך לברך על כל מין ומין בפני עצמו<sup>326</sup>. ואף שכל פרי מהנ"ל הוא בהחלט מין נפרד לעצמו (ע"פ תורה, לענין כלאים וכו') מ"מ פשוט שאפשר לפטור את כולם בברכה אחת. וה"ה לענייננו, אף אם ננקוט שכל כוס היא מצוה בפני עצמה מ"מ כל זה הוא לגבי עניין המצוה שבזה, אך לכאורה עדיין הדעת נותנת, שאפשר (וממילא גם צריך), לפטור כמה מצוות (אף שהן שונות) בברכת הנהנין אחת!?

### המקור בגמרא

ג. והנה מקור עניין זה הוא בגמרא (פסחים קט, ב), ושם הקשו איך תקנו רבנן שלא יפחתו לו מארבע כוסות לביל הסדר, הרי יש בזה משום סכנה. וז"ל הגמרא: "היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי (זוגות. רשב"ם) ולא ישתה תרי" וכו'. והרשב"ם (שם ד"ה מי מתקני) כתב על זה: "ארבע כוסות שהן זוגות דאתי בהו לידי סכנה, דאפילו למ"ד לקמן דארבעה אין בו משום זוגות אלא בתרי, לענין כשפים מיהא חיישינן". והובאו על זה בגמרא כמה תירוצים, וביניהם התירוץ של רבינא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה

(325) כ"כ הפמ"ג על המג"א. וראה גם בהגהות רעק"א שם. חק יעקב סוסק"א.

(326) ראה שו"ע או"ח סי' ריא ס"א. ובסדר ברה"נ פ"י ה"ח.

באפי נפשה הוא". והרשב"ם שם (ד"ה מצוה באנפי נפשה היא) פירש, שמכיון ש"כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא" לכן אין מצטרפין הכוסות זה לזה לענין זוגות.

וכמה דברים בזה דורשים ביאור:

(א) לשון הגמרא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא" לכאורה אינו מובן ונראה כמו אריכות ויתור לשון. דמה נוגע כאן הענין של "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות", היינו שכל עצמה של תקנת חכמים שתקנו ד' כוסות היא בשביל להראות ולהבליט את החירות, הרי אין אנו עוסקים כאן בשאלה מדוע תקנו חכמים ד' כוסות, אלא השאלה שעומדת כאן לדיון היא, כיצד מתיישבת תקנת חכמים של ד' כוסות עם הסכנה של זוגות, איך תקנו מלכתחילה ד' כוסות ולא חששו לסכנה, ולזה לכאורה לא נוגע טעם התקנה שהוא לשם חירות<sup>327</sup>.

(ב) איזה נתינת טעם הוא זה, וכי משום שארבע כוסות צ"ל דרך חירות לכן נהיית כל אחת מצוה בפני עצמה?

(ג) ועוד, שלכאורה יש בזה גם מעין סתירה מיני' ובי' - שאם כל ענין תקנת ד' כוסות הוא משום חירות, נמצא שכל הכוסות עניינם הוא אחד: להבליט ולהדגיש את החירות, וא"כ לא מובן ההמשך ש"כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", או שעניינם אחד או שהם נפרדים וכל אחד מהם הוא עניין בפני עצמו?!

ובפשטות נראה לפרש (ע"פ הר"ן שם) שדברי הגמרא מתפרשים בדרך אף על פי, היינו שאע"פ שיש לכל הכוסות ענין משותף אחד, מ"מ יש בהם עוד ענין (מצד אחר) ש"כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", ומובן הדוחק שבזה<sup>328</sup>.

327 ובאמת לפני חלק מהראשונים (ר"ח, רי"ף, רבינו דוד ועוד) לא היתה הגירסא בגמרא כאן "ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות" אלא רק: "כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא".  
328 בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סט ד"ה עכ"פ) כתב לפרש, בדרך חרות שאמר רבינא הוא רק הטעם לתקנה ולא התקנה עצמה, דהתקנה עצמה היא לשתות ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה ולכן כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא.

ובחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט) הגדיר את הענין כך: שמהות המצוה היא לשם חירות אלא שאופן קיום המצוה הוא באופן שכל כוס היא מצוה בפני עצמה (או שדרך חירות הוא דין במעשה השתי' של הגברא וד' כוסות הוא בחפצא של הכוסות). עיי"ש בהוכחותיו לזה. ומובן הדוחק שיש בכל זה בפירוש הגמרא.

והנה הרי"ף שם הוסיף על מה שאמרו בגמרא "כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא", וכתב שמזה יוצאת נפק"מ גם לענין חיוב ברכה על הכוסות, וז"ל: "ואמרו רבואתא<sup>329</sup> הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, ברכינן בורא פרי הגפן אכל כסא וכסא".

גם בלשונו יש לדייק מהו הקשר שבין הדברים: שמכיון שחכמים תקנו והגדירו כל אחד מד' הכוסות כמצוה בפ"ע (ומנעו בכך את הבעי' של זוגות בכוסות), לכן המסקנא העולה מזה היא שיש לברך על כל כוס וכוס בפני עצמו! דלכאורה מהו הקשר והשייכות ביניהם, דודאי אפשר שד' כוסות הן ד' מצוות בפ"ע ומ"מ ברכת הנהנין אחת יכולה לפטור את כולן, וכנ"ל.

הרמב"ן (במלחמות שם, סוד"ה ואנו) והר"ן (שם ד"ה וכתב) פירשו שהרי"ף למד ענין הברכה מענין הזוגות, לפי שהן שוין בדין נמלך. שהרי אמרו (בפסחים קי, ב) נמלך אין בו משום זוגות ונמלך נמי קובע ברכה אחרת (שם קג, ב), הילכך כיון שכל כוס עומדת בפני עצמה והוי כנמלך לענין זוגות הוא הדין לענין ברכה. וזהו ע"ד סברת הט"ז הנ"ל, שמה שצריך לברך על כל כוס זהו מפני שהוא כאילו התנה שברכתו על כוס זו לא תחול על הכוס שאחרי', ומובן הדוחק שיש גם בזה<sup>330</sup>.

### שיטת אדמו"ר הזקן

ד. והנה מהתבוננות בלשונו הזהב של אדה"ז בענין זה נראה שהוסיף תיבה אחת על לשון הגמרא והפוסקים שקדמוהו, ובזה סלל דרך חדשה בביאור הגמרא שעל פי' נופלות מאליהן כל הקושיות ומתיישבים כל הדוחקים הנ"ל.

דזה לשון אדה"ז בשו"ע שלו (סי' תעד ס"ב) בענין זה: "במדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי. לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות, וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה, ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטור בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

מהתבוננות בלשונו נראה שלשונו תיקון לקוחים מהגמרא ומהפוסקים שלפניו, אלא שהוסיף תיבה אחת מדילי', והיא מה שכתב שכל כוס "הוא חירות ומצוה בפני

(329) כ"ה הגירסא בספרים שלנו. וי"ג: רבוותא (הרא"ש ועוד). והכוונה לגאונים (הנ"ל אות א).  
(330) וראה בחידושי רבינו דוד שגם הוא כתב סברה זו מתחילה ולבסוף דחאה. גם בשו"ת אגרות משה (הנ"ל הערה 13) כתב שהוא דוחק.

עצמה". תיבת "חירות" היא ההוספה שלו השופכת אור חדש על הענין. והיינו, שבנוסף על זה שמצינו בגמרא שתקנת ד' כוסות בכללותה עניינה הוא דרך חירות, אדה"ז פירש שענין החירות קיים ונוגע גם לכל כוס וכוס בפני עצמו.

וכך פירש אדה"ז את הגמרא הנ"ל (לפי שיטת הגאונים והראשונים שמצריכים ברכה לכל כוס בפני עצמו): "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא" - שבזה הגדירו חז"ל כמה דברים עקרוניים בגדר מצוה זו:

דבר ראשון "ארבעה" כסי תקינו רבנן" היינו, שמהות התקנה היא כוסות. [וכמובן הכוונה היא לכוסות של יין (ולא של מים), שייך הוא משקה המשכר כנאמר (תהלים קד, טו) "יין ישמח לבב אנוש", והוא משקה חשוב המביע "חירות". זהו גוף התקנה ועיקרה: שצריך לשותות כוסות יין].

לאחר מכן באים פרטים, שבהם הרחיבו חז"ל את התקנה והדגישו והבליטו יותר את העניין של "חירות", וזהו בשניים: (א) בכמות - "ארבעה כסי תקינו רבנן" כלומר, שצריך לשותות לא פחות מארבעה כוסות (ואין להסתפק באחד או בשניים), וכלשון המשנה (פסחים צט, ב) שעליה קאי הגמרא הנ"ל: "לא יפחתו לו מארבעה כוסות". (ב) ועוד הוסיפו חז"ל והעמיקו בתקנה זו באיכות, והוא במה שקבעו: "כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", היינו שצריך להבליט את החירות והחשיבות גם בכל כוס וכוס בפני עצמו. וכיצד עושים זאת? ע"י שאוחרים את הכוס (בימין)<sup>331</sup> ומודים ומהללים ומברכים לקב"ה בשם ומלכות "ברוך אתה ה'. . בורא פרי הגפן", אמירת הברכה היא הנותנת חשיבות יתירה לכוס ששותים וזהו הדבר המביע "חירות". [שהרי מובן ש"חירות" עניינה חשיבות. כפשוט, שעבד הוא מדוכא וחסר חשיבות, אבל כשהוא משתחרר הוא נעשה מציאות חשובה (הן כלפי עצמו והן כלפי הזולת)].

ה. ויש להוסיף, שדבר זה בולט מאד בדין אחר שכתב אדה"ז בענין זה. והוא בסי' תעא סי'ד שהביא שם אדה"ז את מש"כ המחבר בשו"ע (שם ס"ג), וכדרכו ביאר דבריו בהרחבה ובטוב טעם (וכאן יובא בקיצור), בענין מי ש"התחיל לאכול מצה עשירה קודם שעה עשירית . . יכול למשוך סעודתו עד הלילה . . ואז יפרוס מפה על השולחן לכסות הפת עד לאחר קידוש . . ויאמר קידוש היום על כוס ראשון ולא יברך עליו כיון שהוא עומד באמצע הסעודה...".

(331) כנפסק בשו"ע (ודאדה"ז) סי' רו ס"ד (ס"ח).



וכאמור, המקור לזה הוא בדברי המחבר בשו"ע שם. ולאחר מכן הוסיף אדה"ז על דבריו (במוסגר) ש"לפי מנהג מדינות אלו, שיתבאר בסי' תע"ד - צריך לברך בין על כוס ראשון בין על כוס שני מטעם שיתבאר שם<sup>332</sup>. היינו, שלדעת המחבר אינו צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס הקידוש, ולמנהג "מדינות אלו" צריך לברך. וכאן בולט יסוד האמור בחוזק יותר, שהרי מצד ברכת הנהנין הריהו כבר יצא ידי חובתו במה שבירך על היין בתחילת סעודתו והי' בדעתו לשתות עוד (ולכן באמת בשבת ויו"ט דעלמא אינו צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן באופן כזה כשפורס מפה ומקדש<sup>333</sup>), וכל מה שמצריכין לי' בליל הפסח לחזור ולברך זהו רק כדי לשוות לכוס הקידוש חשיבות יתירה של דרך חירות, שבאה לידי ביטוי בברכה לה' (ברכת הנהנין) בשם ומלכות.

נמצא שלפי הדרך שסלל אדה"ז בהבנת מהות התקנה, שענין החירות צריך להיות נוגע ומודגש גם בכל כוס בפני עצמו, שוב אי"צ לפרש את הגמרא בדרך של "אע"פ . . . מכל מקום" אלא כל דברי הגמרא מתפרשים בדרך ישרה וברצף אחד ומדוייקים בכל פרטיהם, שהעניין ד"דרך חירות" נוגע וצריך להיות מודגש גם בכל כוס בפ"ע. והכל עולה כפתור ופרח.

### חרות במובן הפנימי

ו. [ויש להמתיק סברה זו - שאמירת הברכה היא הנותנת חשיבות לכוס והיא הדבר המביע "חירות" - ע"ד החסידות, ע"פ מה שנתבאר בתורתו של הרבי הגדול והמהות הפנימית של "חירות"<sup>334</sup>.

והוא, שאם נותנים לצמח אדמה טובה, מעט מים וחשיפה לקרני השמש הריהו פורח ומלבלב ומרגיש טוב, וזהו בשבילו "חירות". אך אם ניתן דברים אלו בעצמם בלבד לבעל חי, ה"ז בשבילו ההיפך הגמור מחירות. שכן בעל חיים אינו יכול

332) דין זה העתיקו גם המשנה ברורה (סי' תעא ס"ק כא) בשם אדה"ז. ולהעיר מחק יעקב (שם ס"ק יא. סי' תעד סק"א).

333) וכן גם בליל הפסח לענין אכילת מצה כתב אדה"ז (בסעיף זה) "ואחר כך יברך [רק ברכת] על אכילת מצה על לחם עוני, וא"צ לברך המוציא כיון שהוא באמצע הסעודה ולא הסיח דעתו כלל מהאכילה".

334) ראה בארוכה באג"ק חי"ז ע' לב (להלן בפנים נעתק בקיצור ובתרגום מאידית).

להסתפק במזון ובמים ולהיות מרותק למקום אחד, אלא הוא זקוק לחופש תנועה. חירות בשבילו היא דוקא כאשר הוא יכול לנוע כרצונו ממקום למקום.

אך גם זה רחוק מאוד ממושג החירות של אדם. אם יתנו לאדם את כל צרכיו הגשמיים אך ללא מזון רוחני, היינו, דברי חכמה ושכל, הוא ירגיש בזה שיעבוד נורא - שכן בהיות האדם בעל שכל, חירות עבורו היא, כשיש לו אפשרות ללמוד ולהחכים ולבטא את שכלו. אמנם גם החירות האנושית השלימה ביותר, אינה עונה כלל ואינה מספקת את החירות של הנשמה. שכן נשמתו של כל יהודי היא חלק אלוקה ממעל ממש וגם כשהיא מלובשת בגוף גשמי היא קשורה עם הקב"ה, לפיכך החירות שלה היא כשיש באפשרותה לבטא, להוסיף ולהעמיק קשר זה עם אלוקיה<sup>335</sup>.

כי חירות אמיתית עניינה - נתנית ביטוי מושלם לרצונו הפנימי של האדם. ואצל יהודי שמהותו האמיתית היא הנשמה האלוקית, החירות האמיתית היא דוקא כשהוא יכול לעבוד את ה' ולדבוק בו יותר ויותר<sup>336</sup>. ועפ"ז י"ל, שמכיון שע"י הזכרת שם שמים ואמירת הברכה לקב"ה על הכוס מביע בזה היהודי (ומחזק בזה) את הקשר שלו לאלוקיו, הרי שזהו הביטוי האמיתי והעמוק ביותר לחירות].

#### ביאור דברי המ"א והט"ז

ז. ועפ"ז יובנו בפשטות גם דברי המגן אברהם והט"ז (הנ"ל אות ב), שמה שכתב המג"א ש"כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפני עצמה מברכין על כל אחד ואחד" - יש לבאר את כוונתו בענין המצוה המיוחדת שיש בכל כוס, שהכוונה היא למצות ה"חירות" שמביעים ארבעת הכוסות - ולשם זה נתקנו כמפורש בגמרא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות" - והחידוש בדברי המג"א הוא, שענין זה נוגע לא רק לארבעת הכוסות בכלל, אלא שזה חודר ונוגע גם בפרטיות לכל כוס, וכדברי אדה"ז שכל כוס "הוא חירות ומצוה בפני עצמה", ולכן "צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

ומדאיתנן להכי, שוב אי"צ לפרש שמה שכל כוס נחשבת למצוה בפני עצמה הוא מפני שלכל כוס תקנו חז"ל מצוה מיוחדת, על הכוס הראשון צריך לקדש, על

335 להעיר ממאמר רז"ל (אבות ו, ב): אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה.

336 להעיר מהנאמר (קוהלת ג, כא): רוח האדם העולה היא למעלה.

השני צריך לומר את ההגדה וכו' (כדלעיל אות ב) - אלא שכל כוס היא "חירות ומצוה בפני עצמה" מצד עצמה (כלשון אדה"ז הנ"ל).

וי"ל, שזוהי גם כוונת הט"ז במ"ש ש"כיון דחכמים תקנו ד' כוסות הוי כמתנה בפירוש בשעת ברכה שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה", ולעיל הובא מה שצ"ע בזה, ועל פי הנ"ל ניחא - ש"כיון דחכמים תקנו ד' כוסות" שיהיו דרך חירות, הרי ענין זה נוגע ובא לידי ביטוי בפרטיות בכל כוס, וממילא הוא "צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו". וזהו מעיקר התקנה ולא סגי בלאו הכי, ולכן (מצד תקנת חכמים) הרי זה כאילו יש כאן תנאי מפורש שהברכה לא תחול אלא על כוס זה.

[וראה בשו"ת מנחת שלמה<sup>337</sup> שביאר עד"ו את דברי הט"ז, וז"ל: דכדי להחשיב את המצוה של ארבע כוסות תקנו חכמים לכל העולם שיכוונו בברכה ראשונה שלא יפטור כי אם כוס הראשון. (וכדאמרן<sup>338</sup> דמן הדין מותר לעשות כן בכל מידי דמיכל ומשתי, דהכא לא שייך כלל לומר דאתי לזלוולי בעיקר חיוב ברכת הנהנין, כיון שמנהג זה הוא לכל העולם ונמצא שאין כאן שום זלוול<sup>339</sup>). . ואפשר דמה שרצו לתקן כן גבי ארבע כוסות היא כדי להודיע בכך שכל כוס וכוס הוי מצוה בפני עצמו. עכ"ד. והן הן הדברים, אלא שלשיטת אדה"ז יומתקו יותר].

ויש להעיר, שע"פ דברי הט"ז אלו - שכיון שתקנת חכמים היא שצריך לברך על כל כוס, ממילא אמרינן שהריהו כמי שהתנה בפירוש שברכת הגפן על כוס הראשונה לא תחול על כוס השני' - אולי י"ל (ואפשר שגם המג"א יסכים לזה), שמכיון שזהו מעיקר דין ד' כוסות ואי אפשר בלאו הכי (כי כך היתה תקנת חכמים מלכתחילה כנ"ל), יתכן, שגם אם כיון והתנה בפירוש שברכת הגפן תחול על הכוס

337 להגרש"ז אויערבאך, ח"א סי' יח, אות יו"ד.

338 לעיל שם בתשובה (אות ז-ט) נתבאר ענין זה בארוכה. וראה ליקוט הדעות בזה בפסקי תשובות סי' רו אות א וסי' רטו אות יט.

339 להלן בתשובה שם נתבאר, שה"ה לענין ברכת אירוסין ונשואין המנהג הפשוט הוא כן, שמברכים ברכת הגפן ב' פעמים על ב' הכוסות, של האירוסין לחוד ושל הנישואין לחוד, אף שהם נאמרים בהמשך אחד זה אחר זה, הואיל ומעיקר הדין אינם מוכרחים להעשות בבת אחת לכן אין דבר זה יכול לגרום שום זלוול בעיקר חיוב הברכה. עיי"ש שהאר"ך.

הבאה, מ"מ אמרינן שאין ביכולתו להתנות כן וברכת הגפן לא תחול על הכוס שאחרי<sup>340</sup>.

### ביאור שיטת הרי"ף

ח. ועל פי כל זה יש לבאר גם את דברי הרי"ף הנ"ל, שמה שצריך לברך על כל כוס וכוס הוא מטעם חרות<sup>341</sup>. ואף שבהמשך דבריו שם, הרי"ף הביא סייעתא לסברה שצריך לברך על כל כוס מטעם אחר - שאמירת ההגדה שבין הכוסות נחשבת להפסק ביניהם (כמ"ש 'ומסייע להאי סברא . . כיון דלא אפשר לי' למיקרי ומשתי בהדי הדדי, צריך לחזור ולברך") - אך דוק בלישני, שמשמע מלשונו שסייעתא זו שהביא היא הוספה צדדית ("סייעתא") בלבד, אבל עיקר הטעם, לדין שכתב מתחלה שצריך לברך על כל כוס וכוס, הוא טעם אחר שלא נתבאר בפירוש בדבריו<sup>342</sup>. והרמב"ן והר"ן פירשו בדעתו שהוא מטעם נמלך (כנ"ל אות ג). אך לפי משנת בשיטת אדה"ז י"ל בעומק יותר, שמה שדינו כנמלך זה מפני החשיבות של "דרך חירות".

ומדאיתנן להכי י"ל, לחידודי עכ"פ, דבזה יתפרשו גם דברי הגאונים המובאים ברי"ף כמין חומר. דז"ל הרי"ף: "אמרו רבואתא, הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, ברכינן בורא פרי הגפן אכל כסא וכסא" - שאין הכוונה בזה לומר (כפי שנראה לכאורה בפשטות), שמכיון שחכמים רצו שלא תהיה בכוסות בעי' של זוגות לכן הם תקנו שכל כוס וכוס תהי' מצוה בפני עצמה, וממילא (התוצאה מזה היא, ש) צריך לברך על כל כוס בפני עצמה (ואז תוקשה קושיא הנ"ל אות ג, מהו ההכרח לזה).

אלא אדרבה, בדיוק להיפך. כוונת הגאונים היא לגלות בזה את נשמת הענין של "דרך חרות" ומהותו הפנימית, ואת מהות התקנה שכל כוס היא מצוה בפני עצמה: וזהו שכתב הרי"ף - "אמרו רבואתא", כלומר, רבותינו (הגאונים) גילו את יסוד

(340) שאין לכיון כן מלכתחילה, זהו דבר הפשוט. ומה שנכתב בפנים זהו, שגם בדיעבד אם כיון כן בפירוש יל"ע אם הועילה כוונתו לפטור הכוס שאחרי'.

ולהעיר, שכל זה הוא ע"פ משנתל בפנים בשיטת אדה"ז. אך אין הדבר פשוט לדעת כמה מנוכ"ח השו"ע (ראה פמ"ג במשבצות זהב סק"א. וראה גם חק יעקב סק"א וסק"ב).

(341) אף שלא נזכר זה בפירוש בדבריו, ראה לעיל הערה 12 שלהרי"ף ועוד ראשונים לא היתה גירסא זו בגמרא.

(342) להעיר שבתשובות הגאונים (הנ"ל הערה 5) שלפנינו, מובא טעם אחד בלבד למה שצריך לברך על כל כוס וכוס והוא מטעם הפסק.

ושורש תקנת ד' כוסות מהותה ונשמתה - "הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, ברכינן בורא פרי הגפן אכל כסא וכסא". היינו, שרצון חכמים וכוונתם במה שתקנו ד' כוסות הוא, להכניס את ענין ה"חירות" בכל כוס בפני עצמה, וזה מתבטא בכך שמברכים לה' על כל כוס בנפרד; וכיון שזהו מהות העניין הרי ממילא כבר אין בד' הכוסות חשש של זוגות<sup>343</sup>.

### שיטת הרמב"ם

ט. ועתה הבוא נבוא לבאר שיטת הרמב"ם בזה. דו"ל הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י) "כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה". והטעם לזה כבר נתבאר לעיל בארוכה ע"פ דברי אדה"ז שכל כוס "הוא חירות ומצוה בפני עצמה"<sup>344</sup>.

ויתירה מזו מצינו בשיטת הרמב"ם, שס"ל שצריך לברך גם ברכה אחרונה על כל כוס בפני עצמו, וי"ל שגם זה הוא מהאי טעמא. דהנה, בי"דו החזקה לא כתב

(343) ואה"נ שמהמשך דברי הרי"ף עצמו - שהביא סייעתא לסברה שצריך לברך על כל כוס וכוס מטעם שאמירת ההגדה שבין הכוסות נחשבת להפסק ביניהם, ולדעתו זהו הטעם שמצריכינן לברך על כוס בפ"ע - לא משמע כביאור הנ"ל (שהטעם שצריך לברך על כל כוס הוא מפני "דרך חירות"), מ"מ להנכתב בפנים יש מקום:

(א) עכ"פ לשיטת אדה"ז (ומקורו מהראשונים) שנחלק על זה, והאריך לבאר (בסי' תעד ס"א) שאין באמירת ההגדה חשש הפסק.

ואף שדברי אדה"ז אלו הם לפי שיטת המחבר (הנ"ל בפנים אות א) שלדעתו אי"צ לברך על כל כוס וכוס, מ"מ הם נכונים גם לשיטת הרמ"א (הנ"ל שם) שהצריך לברך על כל כוס. כי, לדעת אדה"ז, מה שהצריך הרמ"א לברך על כל כוס וכוס אי"ז מטעם הפסק, אלא מפני שכל כוס וכוס "הוא חירות ומצוה בפני עצמה" (כמפורש בדבריו, נעתקו לעיל בפנים אות ד) - ולפי דבריו מתפרשים דברי הגאונים המובאים ברי"ף כמין חומר.

(ב) כנ"ל בפנים, אפשר לומר שגם לדעת הרי"ף, עיקר הטעם לסברת הגאונים שצריך לברך על כל כוס וכוס הוא מפני החשיבות הפרטית של כל כוס, "דרך חירות", ומה שהביא סייעתא לסברה שצריך לברך על כל כוס מפני שאמירת ההגדה שבין הכוסות נחשבת להפסק, זוהי הוספה צדדית ("סייעתא") בלבד, אבל עיקר הטעם, למה שצריך לברך על כל כוס, הוא מטעם "חירות".

(344) הרי"ף קפאח בפירושו על הרמב"ם (אות ל) כתב בטעם דין זה, שהוא מטעם נמלך. וראה לעיל (אות ז-ח) בשיטת אדה"ז בעומק יותר, שמה שדינו כנמלך זהו מפני החשיבות של "דרך חירות".

הרמב"ם מאומה בענין זה בפירוש מתי יש לברך ברכה אחרונה, אבל יש בידינו מה שכתב רבינו אברהם בנו של הרמב"ם בשם אביו בזה, וז"ל<sup>345</sup>:

אלו הד' כוסות שתייתן חובה מדברי סופרים וכל אחד מהן מצוה בפני עצמו, ולזה יברך על כל אחד מהם קודם שתייתו ברכה לעצמו: בורא פרי הגפן, ואחר שתייתו אם שתאו כולו או רביעית ממנו: על הגפן ועל פרי הגפן, וזו היא סברת אבא מארי ז"ל. והחילוק שחלק הרב [היינו, הרי"ף] בהלכות, בין ברכת בורא פרי הגפן לבין ברכת על הגפן [שברכה ראשונה יש לברך על כל כוס וכוס וברכה אחרונה אין לברך]<sup>346</sup> - היא סברא לא יאמת אותה ההקש, כמו שהיה אבא מארי ז"ל מעורר אותנו על זה בעת הלמוד לפניו. עכ"ל.

ולשונו צ"ע שכתב ש"החילוק . . בין ברכת בורא פרי הגפן לבין ברכת על הגפן היא סברא לא יאמת אותה ההקש", ולכאורה אין זה מובן דממ"נ: אם סברת הרי"ף היא סברא נכונה מה ענין היקש לכאן, ואם לדעתו אינה סברא נכונה צ"ל בפירוש שאינה סברא.

ונראה ששיטתו היא, שהחילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה אפשר שיש לו מקום בסברא<sup>347</sup>, רק הבעי' היא ש"לא יאמת אותה ההיקש", היינו, שההיקש שיש להקיש ברכה אחרונה לברכה ראשונה הוא הקובע ואין לנו לילך בזה אחר הסברא - כי אם מצד סברא גרידא אתינן עלה, גם לא היינו מצריכים אותו לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס בפ"ע (כנ"ל אות ב), וכל מה שמצריכין לי' לברך זהו רק מצד תקנת חכמים שבכל כוס בפני עצמו יהי' מודגש הענין ד"דרך חרות", וכדברי אדה"ז הנ"ל שכל כוס "הוא חירות ומצוה בפני עצמה" - ואי משום "דרך חירות" אתינן עלה, הרי הוא הדין והוא הטעם גם בברכה אחרונה, שכיון שגם היא חלה על הכוס (אף שכבר שתאה) הריהו צריך לברך עלי' גם את הברכה האחרונה בשם ומלכות.

(345) הובא במעשה רוקח על הרמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה י) בשם ספר כ"י קדמון. (ולרוב חשיבות הדבר בעיניו חזר על זה גם בפ"ח ה"ה. שם ה"י).

(346) דברי הרי"ף יובאו להלן בפנים.

(347) כמו שביאר אדה"ז בשו"ע שלו ס' תעד ס"ג (ומקורו מהראשונים). וראה עוד שיטות בזה להלן בפנים בסמוך.

[ויש לציין לדברי תשובת הגאונים המובאת במחזור ויטרי בענין זה<sup>348</sup>, וז"ל: "שצריך לברך אחריה לכל ארבעתם, משום דאמרי' כל חד וחד מצוה באנפי נפשה הוא". ועוד יותר מפורש הוא בלשון שבלי הלקט<sup>349</sup>, שלאחר שהביא שיטת כמה ראשונים<sup>350</sup> דס"ל הכי שיש לברך ברכה אחרונה על כל כוס וכוס בפני עצמו - כתב: "וכן נראה בעיניי, דכיון דכל חדא וחדא מצוה באנפי נפשיה היא הילכך כל חד וחד טעון בורא פרי הגפן, וכיון שכל אחד ואחד טעון בורא פרי הגפן לפניו טעון על הגפן לאחריו". ועד"ז הוא בראבי"ה<sup>351</sup> ובראב"ן<sup>352</sup>. והן הן הדברים].

והנה בפירוש הר"י קפאח על הרמב"ם<sup>353</sup> הביא כמה דעות לענין ברכה אחרונה: שיטת הר"א אב"ד (הובא ברבינו מנוח) שיש לברך ברכה אחרונה ג"פ (לאחר כוס א' ג' וד'<sup>354</sup>)<sup>355</sup>. ולפני כן הביא מהרי"ף שתי דעות בזה: "איכא מ"ד [היא דעת רב האי גאון<sup>356</sup>] לא מברכין אלא בסוף, ואיכא מ"ד מברכין לבתר תרין כסי דמיקמי סעודה ולבתר תרין דבתר סעודה, והדין טעמא בתרא טעמא דמסתבר הוא ושפיר דמי למעבד הכי". היינו שהכרעת הרי"ף היא שיש לברך ברכה אחרונה ב' פעמים (כדעה הב')<sup>357</sup>. וכתב על זה הר"י קפאח: ונראה דרבנו [היינו, הרמב"ם] לא ס"ל הכי, אלא דמברך ברכה אחת לסוף כל הכוסות, מדלא אמר למעבד הכי. אע"פ שלא

348) במהדורת הר"ש הורוויץ (נירנברג תרפ"ג) ע' 276. ובמהדורת הר"א גולדשמידט (ירושלים, ה'תשס"ט) ח"ב ע' תלו.

349) סי' ריח (במהדורת באבער קא, א).

350) רבנו שלמה (רש"י) ורבנו ישעי' (הרי"ד). בשיטת רש"י ראה עוד להלן הערה 40.

351) סי' תקכה (במהדורה הנ"ל (הערה 8), שם ס"ע קג). אלא שלשיטתו מברכים ברכה אחרונה רק אחרי כוס א' ג' ד', וראה בזה להלן בפנים.

וראה שם בהערות המהדיר (אות כה) שתמה מה שייך הטעם דכל חד וחד מצוה באפי נפשי' הוא לענין ברכה אחרונה, ושבאמת הבי"י (על הטור סי' תעד ד"ה ומש"כ רבינו) כתב טעם אחר בהסבר שיטת הראבי"ה. ולפי משנ"ת בפנים אתי שפיר.

352) במהדורת הנ"ל, (ב"ב תשס"ח), ח"ב ע' תעה. תפא.

353) נסמן לעיל הערה 29.

354) אבל לאחר כוס ב' אין מברכים לדעה זו כי ברכת המזון פוטרתה.

355) וכן היא שיטת רש"י כפי שהובאה במחזור ויטרי (ראה במהדורת גולדשמידט (הנ"ל הערה 32) שם ע' טיט הערה 8. וש"נ. ובשבלי הלקט סי' ריח הובא בשמו שצריך לברך גם אחר כוס הב'. ראה שם בהערות המו"ל (הר"ש באבער) אות כא, וכ"מ מהמבואר בשם רש"י לעיל בשבה"ל סי' קמח, אלא שלפי המבואר שם בשמו את הברכה האחרונה על כוס הב' צריך לברך בתוך הסעודה לפני ברכת המזון). ראבי"ה (הנ"ל הערה 36). ועוד.

356) בתשובות הגאונים הנ"ל הערה 5 (הובאה בנו"כ הרי"ף). וכ"ה דעת רב שרירא גאון ורי"צ בן גיאת (הובאו במלחמות לרמב"ן על הרי"ף שם). הרו"ה (בהמאור שם). ועוד.

357) על הדעות בזה וטעמיהם ראה עוד בטושו"ע סי' תעד ונו"כ. שו"ע אדה"ז שם ס"ג.

הזכיר ברכה אחרונה כאן כלל משום דמלתא דפשיטא היא, ואי איתא דמברך שתי פעמים הוה ליה לאדכורי. וכך הוא הסדר בכל סדורי תימן העתיקים. עכ"ל.

מה שנקט בפשיטות שלשיטת הרמב"ם "מברך ברכה אחת לסוף כל הכוסות" ולא יותר, לפי מה שכתב רבנו אברהם בנו של הרמב"ם דבריו צ"ע. דנהי שברכה אחרונה אחת (על כוס הד') בודאי צריך לברך וזהו אכן מילתא דפשיטא, מ"מ אין זה פשוט שיותר אי"צ, שכנ"ל כמה שיטות יש שסבירא להו שצריך לברך יותר. ומסתבר יותר שהרמב"ם בספרו לא רצה להכריע במחלוקת זו (והשאירה למנהג המקומות), אבל בע"פ (לפני הקרובים אליו ביותר) גילה דעתו, כמו שהעיד עליו בנו בגודלו ש"הי' אבא מארי ז"ל מעורר אותנו על זה בעת הלמוד לפניו" שיש לברך גם ברכה אחרונה על כל כוס וכוס, וי"ל שגם זה הוא מטעם חירות וכנ"ל.



## בענין אכילת פת עכו"ם בחול המועד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אוודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי, האם בחול המועד צריך להחמיר שלא לאכול פת פלטר של גוי, כמו בשבת ויום טוב, או שלענין זה נידון חול המועד כימות החול,

והגאון הנפלא רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א כתב לי וז"ל:

א. הנה יסוד הענין מבואר ברמ"א (רמ"ב סע' א') דנוהגים ללוש כדי שיעור חלה בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות. והמג"א (סק"ד) הביא מהדרכי משה שכתב סמך לזה מהטור (סי' תר"ג) שיש לאכול חולין בטהרה בז' ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ, וקשה דהלא ט' ימים הם, אלא על כרחך דביו"ט בלא"ה אוכלים בטהרה, ולכן הזהירו על ז' ימים בלבד. וע"ש במג"א מה שביאר בזה לענין שבת.

וכתב המג"א דלפי זה, דהטעם שנוהגים לאפות חלות לשבת הוא כדי שיהיה לו פת כשר ולא פת עכו"ם, א"כ כל השבת יש לאכול פת ישראל ולא פת אחר. ועע"ש כל דבריו. וע"ע במחצית השקל וביד אפרים מה שביארו בדברי המג"א. וכן פסק



המשנ"ב (רמ"ב סק"ו), דאפילו הנוהגים לאכול פת פלטר של גוי בימות החול, מ"מ בשבת ויו"ט נכון ליהרהר שלא לאכול כי אם מפת ישראל מפני כבוד השבת ויו"ט. וכתב השעה"צ דמהאי טעמא אפילו בתוך הסעודה נכון ליהרהר בזה. [וכל זה דלא כהאר"ר (סוס"י רמ"ב) שחלק על המג"א, ע"ש, וע"ע בברכ"י (רמ"ב סע' ב)].

ב. ומבואר בפוסקים שדין זה שיש להזהר מלאכול בשבת ויו"ט פת עכו"ם, הוא מדיני כבוד השבת ויו"ט. דמה שנוהגים בהם קדושה וטהרה יותר הרי זה מכבד את אותם הימים. וע"ש ביד אפרים על המג"א מש"כ בזה.

ג. ולכאורה לפי זה אזי גם בחול המועד איכא להאי ענינא. שהרי גם את חול המועד צריך לכבד, וכדאיתא במכילתא ( בא פר' ט' ) "וביום הראשון מקרא קודש, קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה. אין לי אלא יו"ט הראשון ואחרון שהם קרויים מקרא קודש, חולו של מועד מנין, ת"ל אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש". והובאו הדברים במג"א ובמשנ"ב (תק"ל סק"א), שחייב לכבד חולו של מועד במאכל ובמשתה וכסות נקייה שלא ינהג בהן מנהג חול. ועע"ש במשנ"ב שמהרי"ל לבש הקט"א של שבת. והוסיף המשנ"ב דאף שאין חיוב לאכול פת דוקא בחול המועד, ורק אסור להתענות, מ"מ לכתחילה מצוה לקבוע סעודה על הפת, אחת בלילה ואחת ביום, דכיון דמצוה לכבדו באכילה ושתייה, עיקר אכילה הוא לחם.

וכיון שעיקר הענין שלא לאכול פת עכו"ם בשבת ויו"ט הוא מדיני כבוד היום, ומבואר שגם את חול המועד צריך לכבד במאכל ובמשתה וכו', א"כ בפשטות גם בחול המועד יש להמנע מלאכול פת עכו"ם.

ד. ואף שבשעה"צ (תק"ל סק"ד) האריך להוכיח מהרמב"ם ועוד שלמרות שצריך לכבד את חול המועד מ"מ אין חיובו גדול כל כך כמו ביו"ט. וצריך אמנם לכבדו יותר מימות החול, אך לא לדמותו לגמרי ליו"ט. [ודלא כמו שהביא המג"א מהתניא רבתי]. וע"ע בדברי הגר"ש רוזובסקי בזכרון שמואל (סי' ל"ב סק"א) מה שייסד דדין מקרא קודש שנאמר בחול המועד עיקרו הוא להבדילו מחול. מ"מ לענין נידון דידן של פת עכו"ם, יותר נראה לדמות את חול המועד לשבת ויו"ט ולא לימות החול. [ואפשר שדוקא בדברים שיש בהם כמה דרגות אזי יש מקום להבחין בין ימות החול לחול המועד ובין חול המועד ליום טוב. וכגון לענין כסות, שבגדי חוה"מ יהיו יותר משל חול ופחות משל יו"ט. וכן לענין אכילה, שבחוה"מ יש מצוה לקבוע

סעודתו על פת, ודלא כבימות החול, אך מ"מ אין זה חיוב גמור כמו ביו"ט. אבל לענינינו, שהשאלה היא אם יש לכבד את חוה"מ בניהוג קדושה וטהרה, מסתבר שכך צריך לעשות, ולא לאכול בו פת עכו"ם כמו ביו"ט. סו"ס גם את חול המועד צריך לכבד במאכל ובמשתה שלא ינהג בהן מנהג חול. וכדאיתא במכילתא הנ"ל ובפוסקים. והמשנ"ב השווה אותם עכ"פ לענין המצוה לאכול פת, וא"כ י"ל שגם מין הפת נכלל בזה].

ואפשר להוסיף שמצאנו בפוסקים עוד עניני כבוד הנוהגים בחול המועד כביום טוב, כגון מה שהובא במעשה רב (אות קע"ד) שמכבדים את המועדות בכסות נקייה ובאכילה ושתייה קרוב ליום טוב גמור, ושהקפיד על הנהגה בו מנהג חול כמו האומרים במוצאי יום טוב לחול המועד גוט וואך. ועי' בערוה"ש (תק"ל סע' ד') שהמנהג שהמפה תהיה מונחת על השולחן כל ימי חול המועד כביום טוב.

ה. ואין לדקדק מדברי הפוסקים שהזכירו להזהר מפת עכו"ם בשבת וביו"ט, שחול המועד אינו בכלל זה. זה אינו. דבפשטות גם חול המועד נכלל בשם יו"ט. ומצאנו כעין זה גם בהא דכל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד ראש השנה חוץ ממה שמוציא בשבת ויו"ט, דאף חול המועד בכלל יו"ט לענין זה, וכמש"כ המשנ"ב (תי"ט סק"א), ולמרות שבגמ' נזכר רק הוצאת שבת ויו"ט.

ו. העולה מהדברים להלכה ולא למעשה, דמה שכתבו הפוסקים שנכון להזהר שלא לאכול בשבת וביו"ט פת עכו"ם, קאי גם על חול המועד, דאף אותו צריך לכבד בכך.

ומפורסמים דברי הגר"ח [הובאו בהגדה של פסח מבית לוי (עמ' רע"ה אות ח'')] שקדושת חול המועד שוה ממש לקדושת יו"ט, אלא דיש היתר מיוחד לעשות מלאכה, אבל אין זאת אומרת שאין לחול המועד קדושת היום אף לענין מלאכה, ועל כן יש להזהר מאד מלהקל בקדושתם.

[ויש להעיר עוד בחומרת הענין של כבוד חול המועד, דכבר כתב רש"י (אבות פ"ג מי"א, והובא משמו בשבלי הלקט הל' חוה"מ ריש סי' ר"כ) דמש"כ דהמבזה את המועדות אין לו חלק לעולם הבא, היינו שעושה בהן מלאכה או שנוהג בהן מנהג חול באכילה ושתייה, שאין נוהג בהן כבוד כראוי, וע"ש שנכלל בדבר ה' בזה, שנוהג בהם מנהג בזיון. וכ"כ החיי אדם (כלל ק"ז סע' א') דהמבזה את המועדות ר"ל שאינו

מכבדו במאכל ומשתה וכסות נקיה]. (עכ"ל הגאון הנפלא רבי מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א)



## מדידת כמות המצות החייבת בחלה (או"ח

### (תנז, א)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד  
ברוקלין, ניו יארק

[א] במצות יש להפריש חלה אחר אפיה

כתב בשו"ע המחבר בהלכות פסח (או"ח סי' תנז ס"א): "מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ, ומוטב שימעט בה, לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו דשמא יש בהם שלא היה בה כשיעור. ואם אי אפשר להפריש חלה בעודה עיסה מפני המהירות, יפרישנה אחר אפיה מיד שיתן כל המצות בסל, והסל מצרפם לחלה, וזהו הדרך היותר נכון." עכ"ל.

### [ב] שיעור חלה בקמח

והנה שיעור חלה מבואר בשו"ע שם "שהיא מ"ג ביצים וחומש ביצה בינונים, והוא עשרון", שיקח כלי בגודל המחזיק שיעור זה, וימלאנו קמח. וכן כתב בהלכות חלה (סי' שכד ס"א). ועיי"ש ברמ"א (באו"ח סי' תנו) פרטי הכנסת הקמח בכלי שאין לדחוק הקמח עיי"ש.

והנה במדות זמנינו יש כמה שיטות (ראה נטעי גבריאל שבת ח"א פ"ח), ומן המפורסמות הן שתיים, שיטת הגרא"ח נאה ושיטת החזו"א.

שיטת הגרא"ח נאה (שיעורי תורה סי' ג ועוד) 1666.7 גרם. שהוא קמח הממלא כלי בגודל 2500 סמ"ק ע"י שינענע הכלי איזה פעמים ע"י דפיקת שולי הכלי על איזה דבר שעיי"ז יתמעכו החללים שבתוך הקמח, ולדעתו אין זה בכלל דחיקת הקמח ששללו הרמ"א ושאר הפוסקים. ומכיון שכידוע כל סמ"ק של מים שוקל גרם, יוצא שבדרך זה משקל הקמח הוא שני שלישי ממשקל המים, וזה מכוון עם

מה שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות (עדיות פ"א מ"ב), שמשקל הקמח הוא שני שלישי ממשקל המים, ונמצא שמשקלו 1666.7 גרם.

שיטת החזו"א (כפי שנתבאר בשיעורין של תורה, שיעורי המצוות כ) ששיעורו בכלי המחזיק 4320 סמ"ק, ובמשקל קמח זה שני קילו ורביע (2250 גרם). ושיעור זה במשקל יוצא אם נותנים הקמח בכלי באופן רגיל בלי דחיקה (ובלי הכאה), והוא מעט יותר מחצי משקל המים. בא"י נתקבלה שיעור הגרא"ח נאה כפי המסורת שנהגו שם מדור דור, וכן מורים רבים מרבני אנ"ש. אחרים מורים לברך על שיעור קטן יותר, של 1228 או 1230 גרם בלבד, ע"פ השיעור המקובל ברוסיה (ראה במצויין ב'נטעי גבריאל' שבת פ"ח אות ד, ודיון על זה ב'קצות השלחן – הערות למעשה' בסופו עמ' תעב).

ונשאלת השאלה איפוא, כיצד משערים כמות המצות אחר אפיה אם יש בהן כדי שיעור להפריש חלה בברכה, או לא. האם משערים לפי טבע קמח, זאת אומרת שני שלישי או מחצית ממשקל המים, או כפי טבע המצות.

עוד קושי יש לפי הנהוג למסור לעם שיעור חלה במשקל, מהו א"כ השיעור המדוייק במצה, כי שיעור העיסה החייבת בחלה היא להלכה שיעור בכמות, רק הגרא"ח נתן לזה שיעור במשקל ע"פ כמות הקמח החייבת בחלה. אבל השיעור שלו נאמר בקמח, ולא במצה.

### [ג] התפיחה אינה מצטרפת לשיעור

אך כפי הבנתי, שאלה זו יש בה כמה צדדים.

כאמור, שיעור חלה הוא שיעור בקמח בכלי המחזיק מ"ג ביצים וחומש, אשר לפי הגרא"ח נאה ממלאים אותו באופן רפוי אבל ע"י הכאה בשולי הכלי, שאז משקלה שני שלישי ממשקל המים. אבל מצה אינה קמח, וכאמור משקלה משתנה אחר האפיה. לגבי כויתי מצה הארכתי ב'הערות וביאורים' (גליון אלף עד עמ' 148) כיצד משערים אותן כמו שהוא, אשר נראה הכרעת מחברי זמנינו אשר משקל המצה הוא חצי ממשקל המים, ולכל היותר 55 אחוז ממשקל המים. דהיינו שלפי הגרא"ח

נאה חצי ביצה בלי קליפתה הוא 27.375 סמ"ק, א"כ מצה בנפח זה משקלה אם משערים אותה כפי-שהוא הוא רק 15 גרם, עיי"ש<sup>358</sup>.

אמנם בחלה מפורש בשו"ע (יו"ד סי' שכד סי"ג): "עיסה שאין בה כשיעור, ובעת אפייתה תפחה וגדלה עד שנראה כאלו יש בה כשיעור, פטורה." והרמ"א מוסיף: "וה"ה אם תפחה קודם אפיה." א"כ מוכח לכאורה שלגבי חלה אין משערים אותו כפי שהוא עכשיו אחר התפיחה בתנור, אלא כפי שהיה מעיקרא. (משא"כ כזית מצה, משערים אותו כזית מן המצה כפי טבע המצה.)

### [ד] צירוף התפיחה בצירוף סל

אלא שיש לעיין בזה, שלכאורה אינו דומה להנידון בסימן שכד. ששם רוצים להפריש חלה בעוד עיסה, ולא היתה בה כשיעור, לכן הדין שגם אחר שתפחה פטורה. מה שאין כן אצל המצות, רוצים שהמצות יתחייבו מעכשיו בחלה ע"י צירוף סל, א"כ יש אולי מקום לומר לשערו כפי שהוא עכשיו, ולשער כמה מצות אפויות נכנסות בכלי בגודל 2500 סמ"ק.

---

358) ושיעור כזית שליש ביצה (למצות דרבנן) לפי הגרא"ח<sup>נ</sup> הוא 17.3 סמ"ק. לכן מצה שמשקלה לכל היותר 55 אחוז ממשקל המים הוא 9.5 גרם.

הגרא"ח נאה עצמו מדד ע"י שדחק פירורי מצה בכוס בדוחק עצום, ויצא לו כמשקל המים, דהיינו 27 גרם לכזית דאורייתא, 17.3 גרם לכזית דרבנן, וב'הערות וביאורים' הנ"ל הארכתי בזה. וכעת מצאתי שגם הגר"ז<sup>ז</sup> אויערבאך וצ"ל סובר ששיעורו קטן ממה שכתב הגרא"ח נאה. שכך מובא ב'הליכות שלמה' (ניסן פ"ט הערה 54) מכתבי התלמידים: "ומה שקבע הגרא"ח נאה משקל הלחם והמצה שיש בו שיעור כזית כמו משקל המים בדיוק, זהו דוקא לשיטתו שיש לחשב המשקל בלחם דרוס ובעוט הרבה, וכמש"כ בספרו שיעורי תורה (עמ' קפד סוף הערה יז) ששקל לחם רך ע"י דריסה בכוס בדוחק עצום, ואז היה משקלו כמשקל המים עיי"ש, אבל אם אין ממעכין כ"כ בדוחק, נמצא שיש שיעור כזית במשקל פחות מזה בהרבה." ועיי"ש הערה 55.

בחוברת 'שואלין ודורשינ' (להגרמ"ש אשכנזי גאב"ד כפר חב"ד, תשע"ד) יש רק שיעור אחד של 27 גרם לכל הכזיתים, כמדידת הגרא"ח נאה בלי הקולא של האחרונים, אך לכאורה עדיין יש מקום לחלק בין דאורייתא לדרבנן.

[ה] להרא"ש תפיחה לא מצטרפת "דאזלינן בתר מעיקרא"

ולכאורה הדבר תלוי בשני הטעמים של הרא"ש או הרשב"א בעיסה שתפחה אחר אפייה ויש בה כשיעור, למה עדיין הוא פטורה.

שעל מה שהטור כתב "עיסה שאין בה כשיעור ולאחר אפייה תפחה ונתרבית עד שנראית כאילו יש בה כשיעור פטורה," כתב עליו הבית יוסף: "כן כתב הרא"ש בתשובה כלל ב' סימן י"ד וכו', ונתן טעם משום דכיון דלא הוי בה שיעורא בשעת חיובה, דהיינו משתטיל מים בקמח, אף על פי שתפחה אחר כך אזלינן בתר מעיקרא. וכתוב בתשובות הרשב"א (ח"א סימן תסא) שהוא ז"ל הסכים לדברי הרא"ש ז"ל. "עכ"ל הב"י."

א"כ לפי הסבר הרא"ש היה לכאורה מקום לומר שבמצות שהחייב נעשה רק אחר האפייה ע"י צירוף בסל, לא שייך הטעם "אזלינן בתר מעיקרא".

[ו] הרשב"א: הולכים אחר קמחן; גידול העיסה מאליה לא מצטרף

אבל זה אינו, כפי שנתבאר יותר בתשובת הרשב"א שם, שתשובה זו נכתבה להרא"ש ומסכים ומחזק דבריו (כמו שכתב הב"י), שכתב שהעיקר הוא שחייב חלה תלוי במדת הקמח שבו, וז"ל: "אין הכל הולך אלא אחר שיעור קמחן, שאם אין אתה אומר כן בטלת שיעור חמשת רבעים קמח, פעמים בחמשה פעמים אפילו בארבעה, וכל שכן בשחמץ את עיסתו כי בברור תתפח העיסה, ולעולם אסור לאכול מעיסה שאין בה חמשת רבעים עד שתאפה ונראה אם תפחה, ויש בה כשיעור עיסה שיש בה חמשת רבעים, ואנן תנן אלו פטורין מן החלה האורז וכו' ופחות מחמשת רבעים בתבואה וכו'."

ואח"כ דן: "אלא שיש לשואל לחלוק ולומר נהי דבפעם אחת היא, מ"מ זו שלא הורמה חלתה מתחלה, תרים עכשיו, ואם מפני שלא היה בה מתחילה שיעור, מ"מ עכשו שיש בה שיעור תתחייב, וכמי שעשה עיסתו קבין ואחר נתן בסל שהסל מצרפן אע"פ שבתחילת עריסתן לא היה שיעור בכל אחת ואחת מהן, והכא נמי מאי שנא."

ומסיק: "אבל חלה כל שבא לכלל עונת חיוב חלה, דהיינו משתטיל מים לעיסה, אלא דבר אחר גורם לו ליפטר דהיינו מיעוט שעורו, אי נמי שלא היו הבעלים בני חיוב כגר שנתגייר, לעולם אין חיוב חלה חל עליה מצד עצמה ואפילו תפחה או

שנתגיירו הבעלים, אלא אם כן בא לה חיוב מצד אחר כגון צירוף עיסה אחרת על יד תנור או סל שהן מצרפן ונעשו כאלו ערסן שניהן יחד."

מבואר מדבריו (א) שחיוב חלה תלוי במדת הקמח, (ב) צריך שיהיה בו שיעור בשעת הטלת מים לעיסה, או עשיית מעשה חדש כמו צירוף, (ג) תפיחה שנעשה מאליה בלי מעשה לא מצטרפת לשיעור.

על כן, נראה שאע"פ שעושה מעשה צירוף אחר התפיחה בתנור, מ"מ אי אפשר לצרף להשיעור את מה שניתוסף במדתו ע"י התפיחה קודם הצירוף בסל, כיון ששינוי זה במדת הקמח הוא שינוי שנעשה מאליה אחר עונת חיוב חלה, וכאילו לא קיים.

### [ז] אם ניתן לחשב ע"פ הקמח שהכניס

גם אין עצה לשער ע"פ מדת הקמח שהוכנס בעיסה. כגון אם עושה כל 'מיירע' של 1.200 ק"ג קמח, אחר אפייה יצרף לו מצות כמו לערך שני חומשים של 'מיירע' אחר, (שבחלק כזה של 'מיירע' הוכנס 480 גרם קמח, וביחד יהיו מעט יותר מן 1.667 ק"ג של קמח). שזה אי אפשר, כיון שמשקל הקמח נפחתה בשעת האפייה בין 4 ל-5 אחוז<sup>359</sup>.

ובשו"ת 'אגורה באהלך' (ח"א סי' פה) ביאר שזה סיבה פשוטה, שהתנור לא רק שמייבש המים לגמרי עד שלא נשאר כלום, אלא מייבש גם את הלחלוחית הטבעית שיש בקמח. וזה מלבד מן הפירורים שנופלים.

וראה 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שכד ס"מ) שעיסה שהיתה בה כשיעור, ונצטמקה באפייה עדיין חייבת בחלה. אך אינה שייכת לכאן, שכאן נתחייבה רק אחר האפייה בצירוף סל, ובעת הצירוף בסל אין בו השיעור מעיקרא. ועוד שכאן הנידון רק מתי אפשר לברך, והערה"ש לא כתב בפירוש מה הדין לגבי הברכה.

359 נדמה לי שראיתי באיזה ספר שיוורד כמו עשר אחוז מן המשקל, וכמובן זה תלוי במאפייה ובחום התנור.

## [ח] לחשב ע"פ המשקל

על כן נראה שהדרך היחיד לחשב הוא ע"פ משקל המצות, ששוקלים המצות אחר אפייה שיהיו 1.667 ק"ג. ובכך מבטיחים שיצאנו מכל החששות. מצד אחד מבטיחים שאין מצרפים מה שהעיסה תפחה, ומצד שני מבטיחים שמשלימים לשיעור מה שנחסר ע"י שריפת התנור וממה שנפלו לארץ וכדומה.

## [ט] הערה על הקונטרס 'שואלין ודורשין'

אך ראיתי בקונטרס 'שואלין ודורשין' (תשע"ד) להגרמ"ש אשכנזי זצ"ל מרא דאתרא כפר חב"ד, שכתב משקל המצות בגרמים לחיוב חלה. וז"ל בכותרת 'הכנת המצות': "חיוב הפרשת חלה במצות של פסח הוא... אך עד קילו ושלושת רבעי [=1.750 ק"ג] יש להפריש בלי ברכה, ובכמות גדולה יותר של מצה, מפרישים בברכה."

אמנם לא שמעתי שיעור כזה עד הנה, וחשבתי שאולי צ"ל "קילו ושני שלישי", זאת אומרת 1666.7 גרם, שזה שיעורו של הגרא"ח נאה.

ורק להעיר באתי מהנלע"ד, וה' יצילני משגיאות.

## [י] לברך על הפרשה מפחות מכשיעור כשכבר נצטרף סל

אגב, עוד כתוב שם: "יש מקום לומר שניתן לברך על הפרשת חלה בכל כמות מצות שיש לו, וזאת מפני ששיעור חלה נקבע כדי לחייב את העיסה בחלה, אך לאחר שהמצות כבר התחייבו בחלה (בעת צירופם עם כל המצות בסל המצות במאפיה) – ניתן לברך על ההפרשה מהם, ואף שאין לפניו עכשיו כדי שיעור חלה."

כאן יש חידוש גדול, ולענ"ד צע"ג, שלכאורה אין זה לכתחילה להפריש שלא מן המוקף ובפרט בארץ ישראל, עי' שוע"ר סי' תנז סעיפים ח-יא, וגם בחו"ל ממדת חסידות להפריש מן המוקף, עי' סעיף יב.

ולגבי עצם החידוש שכיון שכבר נתחייבו בחלה כשהיו ביחד, לכן גם אח"כ אפשר לכמה נשים להפריש אפילו מגיע לאשה אחת חלק פחות מכשיעור, הנה עי' בשו"ת 'מנחת יצחק' ח"ו סי' קיז. אבל המנח"י איירי כשיש בחלק כל אחת כשיעור, שציינ לשו"ת 'משאת בנימין' סי' א, ולב"ח יו"ד ריש סי' שכ"ו, ולט"ז סק"ב, וש"ך סק"ד, שכל אלו דנו ביש בו בהחלק שמפריש ממנו כשיעור בשעת ההפרשה. אבל



אם באותו חלק שאשה זו מפרשת ממנו אין בו כשיעור, לכאורה הכל מודים שאי אפשר לה להפריש בנפרד, וצע"ג.



## בענין הנ"ל (גליון)

הרב שלום בער אשכנזי  
עורך קונטרס שואלין ודורשין

תודה על ההערה.

[א] באמת היה רשום אצלי לברר מהו השיעור של קילו ושלושת רבעי, ובזכות ההערה השניה – מצאתי את ההסבר.

ביררתי במאפיה ועלה בידי כך:

עיסה רגילה של חמץ יוצאת בדרך כלל (אם אין מילוי כבד), כמעט פי שתיים מהקמח. כלומר קילו קמח יוצא בערך קילו 800, וזאת בגלל התוספות בעיסה כסוכר שמן או מים והתפיחה.

במצות יוצא מהתנור קצת פחות ממה שנכנס. עיסת מצות רגילה היא קילו 200 קמח, ועליה מתווספים המים (וכאן זה תלוי בכל מאפיה ובכל 'חבורה' כמה מים הם שמים, בכפר שמים הרבה מים). תוך כדי עיבוד העיסה יורד ממנה קצת כי נופלים פירורים וכו'.

לכן להערכת המאפיה, עיסת מצה של קילו 200 קמח, יוצא מהתנור קילו 150 מצות. לפי זה, באפיית מצות קילו שני שלישי קמח, יוצא מהתנור קילו שלושת רבעי מצות!

כי אין הכוונה לקילו 150 של מצות אלא לקילו 150 קמח. כשמחשבים עלויות כמה השקיעו וכמה הוציאו, מחשבים גם את ה'פחת' - כמה מהחומרים נזרקים בדרך ולא באים לידי סיום. להערכת המאפיה מכל קילו 200 קמח שמכניסים לקערה, בסוף יוצא קילו 150 של הקמח. כמובן שבמשקל של מצות זה שוקל אחרת כי יש את המים שהתווספו למצות.

וחזרתי ובררתי שוב במאפיה כמה מים הם שמים במצות ואמרו לי ששמים חצי מים. כלומר 600 סמ"ק מים על 1200 גרם קמח. בתנור מתייבש בערך 90 אחוז מים, היינו שנשאר רק 60 סמ"ק מים.

כמו כן, המאפיה מעריכה, שלא כל המים מתאדים אלא בערך 90 אחוז מתאדה ונשאר 10% אחוז מים במצה (הם יודעים את זה כי זה נוגע גם לחישובים כמה מים צריכים להכניס בעיסה באופן שאחרי האפיה המצות לא יהיו מדאי יבשות וישברו. מהר).

ולפי זה, א"א לומר כדברין שמספיק קילו ושני שלישי בשביל להפריש חלה בברכה, אלא צריך שיהיה קילו ושלושת רבעי. כי אז כשתוריד 80 גרם של המים, יישאר לך קילו ושני שלישי של קמח.

והחשבון הוא, תקח קילו 667 קמח ותוסיף עליו חצי מים, היינו תוספת של 833 סמ"ק מים. מהם נשאר 10 אחוז היינו 83.3 מים.

בחישוב פשוט, קילו 667 קמח ועוד 83.3 מים יוצא קילו שלושת רבעי מצות, ופשוט.

**[ב]** מובן שלמעשה הדיון הזה לא נוגע כי המצות מתחברות בסל עם כמות גדולה של מצות ומתחייבות בחלה בכל מקרה, ואז ניתן להפריש גם על פחות מהשיעור חלה. וכן היה נוהג אמו"ר הרב ז"ל שהיה מקפיד שכל בנות המשפחה יפרישו חלה מהמצות (בערב פסח דווקא), וכשלא היה מספיק מצות, היה נותן להן להפריש מקילו אחד בלבד. וסברתו הייתה שאחר שנתחייב בשיעור חלה – מפרישים מכל כמות שישנה. וזכרונתי שראיתי חידוש זה מובא בשם המנחת יצחק ואינו תח"י כעת. ולזכרונתי ראיתי את זה בספר הלכה של פסח שהביא כן בשמו וגם ספר זה אינו תח"י.

ולא הבנתי מה ששאלת מהפרשת חלה שלא מן המוקף ולא הבנתי מה זה נוגע לכאן. רק כמו שכתבתי שמאחר והמצות היו בעגלה עם שאר מצות לכן הם התחייבו בחלה אף שבהיותם עיסה היה בהם פחות משיעור חלה. וסבר אבי הרב ז"ל שכאשר עיסה או דבר אפוי מתחייב בחלה (הן מטעם שהעיסה הייתה בשיעור חלה או מטעם שהצטרף אחר אפיה בסל אחד עם דברים אחרים והגיע הכל לשיעור חלה), שוב אפשר להפריש בברכה אפילו אם יש לפנינו פחות משיעור חלה, וזאת כי שיעור חלה נאמר כדי להתחייב במצווה וכדי להתחייב בברכה, אך לאחר שהתחייבנו – אפשר להפריש בברכה גם אם אין עכשיו שיעור חלה.

ודין זה כבר כתבתי בחוברת מיד אחרי הקטע על הקילו ושלושת רבעי. מאחר ובאופן אישי לא הסכמתי עם חידוש זה לכן כתבתי את זה בלשון "יש מקום לומר" ולא כתבתי באופן חד משמעי. למרות שאחר כך התחוויר לי העניין יותר.



## בענין הני"ל (גליון לגליון)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד  
ברוקלין, ניו יארק

[א] לפי ביאור זה – חשבון קילו ושלושת רבעי מכוון היטב. כי נמצא שמכל עיסה של 1.200 ק"ג קמח נשאר במצות 1.150 ק"ג קמח, ומן 600 סמ"ק מים שמוסיפים נשארו במצות 60 סמ"ק, שמשקלם 60 גרם, נמצא שמן 1.200 ק"ג קמח יוצא סך הכל 1.210 ק"ג מצות. זוהי המציאות שנמסרה מן המאפייה בכפר חב"ד.

רק פלא שבשו"ת 'אגורה באהלך' (ח"א סי' פ"ה) מוסר שהמציאות היא שמפונט קמח יוצא פחות מן פונט מצות, למרות שניתוסף בו מים. והגאון המחבר זצ"ל היה אבד"ק 'מחזיקי הדת בעלזא' במאנטרעאל, ורב המכשיר של מאפיית המצות. ומלבד גדלו בתורה, היה רב פרקטי חוקר המציאות האקטואלית ומבין בטבעים. גם בספר 'מדה נכונה' (מרגלית, תשע"ד מאנטריאל, עמוד קמ"ח) כתב שכן אמרו לו מבתי האופה בווייליאמסבורג, קרית יואל, ומאנטריאל. האם יש הבדל גדול כל כך בין המאפייה בכפר חב"ד לבין המאפיות בחו"ל?

[ב] בנוגע התשובה מן ה'מנחת יצחק' התשובה היא בח"ו סי' קיז כדכתבתי, וראה גם בספר 'ציץ הקודש' (ח"א סי' כא) בו מביא הוראת מהרי"ל דיסקין.

אכן פשטות דבריהם משמע שכל אחד יכול להתנות בשעת הפרשת חלה שפוטרו רק מה שבידו, ולא כתבו שזה דוקא ביש בידו שיעור חלה. וצ"ל הטעם כיון שכבר נתחייב בחלה כדביארם. אבל במקור דין זה בשו"ת 'משאת בנימין' (סי' א), ב"ח (יו"ד ריש סי' שכו), ט"ז (ס"ק ב) וש"ך (ס"ק ד), מוכח שזה דוקא ביש במה שפוטרו כדי שיעור המחוייב בחלה, וצ"ע.

לכן הצעתי שאולי הכוונה כאן שכל בת המפרשת חלה מכוונת לפטור את המצות שלפניה יחד עם עוד כמות של מצות שהיו בעגלה שכבר אינן לפניה, שביחד

יש כדי שיעור חלה. והבת המפרשת באחרונה מכוונת לפטור מה שבידה עם כל מה שנשאר בעגלה. ועל זה הקשיתי שאיך מפרישות חלה על מצות שאינן לפנייה, והלא לכתחילה צריך להפריש מן המוקף, ובפרט בא"י. אבל נדמה לי שבכלל אין זאת הכוונה, וצ"ע.



## ביאור הוכחות אדה"ז מבבא קמא בקונטרס אחרון סי' תל"ה סק"ב ויישוב קושיית האבני נזר

הרב זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר

ראנטשו מארגאריטא, קאליפארניא

א. בהלכות פסח סי' תלה בקו"א סק"ב - בסופו מביא מהגוזל דף צ"ח ע"ב וממרוכה ס"ו ע"ב. ובלשונו: וכן מצאתי בפ' הגוזל דף צ"ח ע"ב<sup>360</sup> עיין שם ודו"ק. וכן מצאתי בפרק מרובה דף ס"ו ע"ב כיון דמטא זמן איסורא ודאי מיאש כו'<sup>361</sup> ואפילו הכי עשאו הכתוב כו'.

ובהערות וציונים אות מ"ט נראה שהבין - ומפורש יותר באבני נזר המצויין שם (ח"ב סי' שמ"ב סקי"א) המביא כללות (ולא דיוק) לשון אדה"ז "כי מטא עידן איסורא מייאש לאחר שנאסר ואז לא מהני יאוש" - שכוונת אדה"ז במ"מ אלו באים

360) מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע אימר דשמעת ליה לרבי שמעון דבר הגורם לממון כממון דמי בדבר שעיקרו ממון כדרבה דאמר רבה גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו לאחר הפסח מחלוקת ר' שמעון ורבנן לרבי שמעון דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי חייב לרבנן דאמרי דבר הגורם לממון לאו כממון דמי פטור בדבר שאין עיקרו ממון מי אמרינן?

361) איתיביה רב יוסף לרבה גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך והאי כיון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש ואי ס"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הרי שלך לפניך דמי מעליא בעי שלומי ליה א"ל כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות האי זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות

בהמשך למ"ש "אבל בחמץ שאין לו זכות בגופו אלא ש"עשאו הכתוב כו' לא מהני יאוש"<sup>362</sup>.

ולדבריהם, היינו שבא אדה"ז כאן לומר שיאוש לאחר שכבר נאסר בהנאה אינו מועיל, והוא המשך מההערה על שור הנסקל - דרק שם, כשהוזמן עדיו, מועיל ייאוש (וכשלא הוזמו לא נפקע שם הבעלים ממנו כלל מחמת זה שהוא אסור בהנאה) אבל בחמץ לא מהני.

[וע"ז הקשה שם<sup>363</sup> באבני נזר דא"כ צ"ל מה מקשה הש"ס במרובה?

היינו, דאם יאוש לא מהני לאחר זמן איסור, למה נחשוב ונקשה שיצטרך הגזלן לשלם דמי ולא יוכל לומר הרי שלך לפניך, באם הבעלים לא נתיאשו קודם זמן איסורו א"כ אכן החמץ כלל לא יצא לרשות הגזלן ושייך לבעלים כפי שהוא ואיזה ראייה מביא המקשה מכאן שיאוש אינו קונה?]

ב. אבל באמת נראה שאין כוונת אדה"ז כאן כלל להוכיח שיאוש אחרי זמן איסור לא מהני, דלכאורה זה פשוט וברור ומובא כבר בשו"ע בתלא ס"ב בנוגע לביטול והפקר וכו' הרי אין לו שום זכות בו וכו' ואינו שלו כלל - וא"כ לכאורה פשוט שכן הדין ביאוש דלמה ישתנה ומאי קמ"ל (ובאבני נזר מהרמב"ן שהביטול מטעם יאוש ובשו"ע אדה"ז לדוגמא בסי' תלו ס"כ הלשון "מתייאש ממנו והפקירו" אבל עיין בציונים בקו"א כאן ל"ח ומ"ג משו"ת סי' יד שיאוש פחות מהפקר הוא ואינו יוצא מרשותו לגמרי ועיין בשערי יהודה ב"ק דף ע"ד המצויין כאן ובמובא שם בענין הפקר ויאוש, וא"כ לכאורה כ"ש שאין צורך לראויות כאן שיאוש אינו מועיל כשכבר מפורש כ"פ בפנים דביטול והפקר אינם מועילים)

ובאמת צע"ק מה הי' ההו"א דהאבני נזר בזה - היינו לא רק בביאור דברי הגמ' דמרובה אלא בכלל בעצם סברתו, וגם בגמ' - באם לדעתו (בלי מ"ש אדה"ז בקו"א) יאוש אחר זמן איסורו הי' כן מועיל, עדיין אינו מובן קושיית הגמ' דלמה לא יאמר הגנב הרי שלך לפניך? הרי לפי פירושו שמדובר ביאוש לאחר שעת איסורו א"כ החמץ כבר נאסר בהנאה בזמן איסורו כשהיה אז בבעלות הנגזל לכאורה, וא"כ גם

(362) ונראה א"כ דהם מפרשים דברי הגמ' כיון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש אז, לאחר הגעת זמן האיסור.

(363) או העיר, עכ"פ, שיש לעיין ולתווך זה במ"ש בגמ' ושהוא דלא כשנשמע ברמב"ן - אבל לא משמע שנוטה לשנות הבנתו במ"ש אדה"ז אלא רק שיש לעיין איך לתרץ דבריו בסוגיית הגמ'.

כשעבר לרשות הנגזל ע"י יאוש כבר לא היה שוה כלום וכו' ולמה קשה למה יכול לומר הרי שלך לפניך?

אלא, י"ל שכוננת אדה"ז כאן הוא בהמשך לכל תוכן קו"א זה, ולדוגמא מ"ש "אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם הבעלים ממנו" - "ואפשר שבניו יורשים החמץ דירושה ממילא בא" - והיינו דמה שהחמץ אסור לו ואין לו שום זכות בגופו מחמת שאסור ליהנות ממנו אעפ"כ אפשר שבניו יורשים החמץ בירושה וחייבים לבער - הנה ענין זה יש למצוא בגמ' במרובה והגזול. והפשט ב"כיון דמטא זמן<sup>364</sup> איסורא ודאי מייאש" היינו או ביחד עם זמן האיסור או רגע קודם ולא שהיאוש בא אח"כ וכו' ולכן אכן היאוש מועיל (דמה שאין היאוש מועיל היינו לאחר זמן איסורו).

ג. וע"ז מביא ראיה ממרובה<sup>365</sup> שהאיסור בהנאה - שבא מיד בשעת (או רגע אחרי שעת) היאוש וקנין הגזול הבאים כאחת - הרי איסור הנאה זו אינו מפקיע החמץ מבעלותו של הגזול, ואף שלא קנה גוף החמץ כלל, שהרי נאסר החמץ בהנאה בה בשעה שקנהו, הנה אעפ"כ עשאו הכתוב כאילו הוא שלו לחייבו עליו ולזה מקשה המקשן - למה יכול לומר הרי שלך לפניך, הרי באם ייאוש קונה הרי נאסר החמץ ברשות הגזול וכמ"ש, ולמה אומר לו הרי שלך לפניך - הלא צריך לשלם טבין ותקילין? (ומתרתת הגמ' דמכיון שהוא אינו רוצה לקנות לא נעשה של הגנב בכלל).

- וא"כ מזה הוכחה לדברי אדה"ז דאף במקום שאין לו ולא הי' לו קנין בגופו - כמו יורש - הנה יש לו עדיין שייכות להחמץ וחייב לבערו.

ובסג"א: הראיה הוא לא מהמילים כיון דמטא זמן איסורו מיאש, אלא מהנפק"מ היוצא מזה, זה שרוצים לחייב הגזול בדמי כיון שייאוש קונה - אבל האיך ומה קנה? הלא התורה הפקיר והוציא מרשות כל יהודי כל חמץ אחרי זמן איסורו? וא"כ כשנתייאשו הבעלים כבר לא היה לו מה לקנות? אלא שרואים שאעפ"כ עשאו הכתוב כאילו הוא שייך להגזול. והפירוש בדברי אדה"ז - "כיון דמטא זמן איסורא

(364) בגמ' איתא עידן ויל"ע בטעם שינוי לשון אדה"ז האם יש בזה משום לימוד.

(365) הקדמנו לבאר הראיה ממרובה כהמשך לדברי האבני נזר שעסק בזה, ולהראיה הא' מהגזול עיין בסוף דברינו.

ודאי מייאש-- הנגזל, וזמן קנין הגזלן הבא מיד לאח"ז הוא גם זמן איסורא וא"כ אין מה לקנות ואפילו הכי עשאו הכתוב כאילו הוא שלו- של הגזלן, ברשותו בו נמצא.

ד. ובאם יש צורך להוכיח כנות הדברים (דלכאורה גם ביאורינו לא נמצא כ"כ ברור בדברי אדה"ז) הנה באמת ג' בעיות יש בלימוד פשט כמו המהדיר בציונים ובאבני נזר דר"ל שבא כאן אדה"ז להוכיח שייאוש אחרי זמן איסורו אינו מועיל (בנוסף להשאלה שכבר הזכרנו, דמאי קמ"ל אדה"ז כאן- דמאי שנא ומאי אלימתיה דיאוש מביטול והפקר שיצטרך פתאום הוכחה שאינו מועיל, ואדרבה):

א' - קושיית האבני נזר בעצמו, דא"כ מה שואלת הגמ' (במרוכה) - אולי הגנב יכול לומר הרי שלך לפניך מכיוון שייאוש לאחרי זמן איסורו אינו קונה, אבל סתם יאוש כן קונה?

ב' - מה שהקשינו לעיל, דא"כ מה מקשה הגמ' - אולי הגנב יכול לומר הרי שלך לפניך מכיוון שכבר נאסר ברשות הבעלים קודם שנתייאשו, וא"כ לא נשתנה בזה לגרועותא כלל ברשות הגזלן אפילו באם כן קנהו.

וסניף בזה-קושיא בדברי אדה"ז עצמו, דלמה צריך אדה"ז להוסיף המילים "ואעפ"כ עשאו הכתוב" - דמשמע שרק לאחרי שנתייאש עשאו הכתוב-- הלא כבר נאסר מיד שהגיע זמן איסורו קודם ייאוש וכבר אז עשאו הכתוב וכו' ומה מוסיף בזה שלאחרי שנתייאש ולא הועיל יאושו מכיון שכבר אינו שוב עשאו הכתוב וחיוב עליו? וכן"ל בגמ' (משא"כ באם לא הי' אדה"ז מוסיף מילים אלו היינו יכולים לפרש דודאי מייאש, ואינו מועיל, וא"כ נשאר באיסורו ובעברו עליו בבב"י וב"י כמו מקודם שנתייאש)

ג' - בכלל, מהי בדיוק ההוכחה מגמ' זו לפי דעתם?

לכאורה לפי דעתם - אף שאינו מובן כ"כ כלל והסברות קצת הפוכות ממה שהבאנו קודם אבל כאן משתדלים להבין ולשער איך יבארו הוכחת אדה"ז ודברי הגמ', ואולי דרך אחרת יש להם כאן אבל אולי גם סיבוך זה גופא הוכחה וכו' וד"ל - הרי הוכחת אדה"ז הוא כך:

הגמ' מקשה למה יכול הגזלן לומר הרי שלך לפניך אע"פ שנתייאשו הבעלים ("כיון דמטא זמן איסורא ודאי מייאש") וכבר נעשה החמץ האסור שלו? וא"כ מזה שהגמ' רואה חידוש במה שיכול לומר הרי שלך לפניך ברור שהחמץ נאסר ואינו

שוה כלום. אבל מדוע? הלא נתייאשו הבעלים וא"כ למה נאסר<sup>366</sup>? אלא מזה ראייה שאף שנתייאשו מ"מ מכיון שכבר הוא בזמן איסורו אין ייאשו מועיל כלום והחמץ נאסר בהנאה וכבר אינו ברשותו אלא שעשאו הכתוב להשתייך לבעלים עדיין וכו' ולכן החמץ אינו שוה כלום (וע"ז מקשה הגמ' דאם בדרך כלל נוקטים דיאוש בעלים מקנה לגזלן, א"כ למה כאן מותר לו להגזלן לומר הרי שלך לפניך, הרי נאסר החמץ (גם) כשהי' ברשותו<sup>367</sup> ועליו לשלם? ומתרצת הגמ' דאכן כאן אין הגנב רוצה לקנות ואינו קונה כלל.)

אבל לכאורה איזו הוכחה היא זו? דהרי לפי דעתם שכנראה לא חששו לשאלה ב' הנ"ל—כאילו שבאם ייאוש הי' מועיל, לא היינו מסתכלים על הזמן הראשון כשנאסר בידי הנגזל אלא רק או עכ"פ בעיקר על הזמן שאסור הי' בידי הגזלן – א"כ גם אם ייאוש לאחר זמן איסורו כן היה מועיל, הרי החמץ הי' נאסר גם מזה שאח"כ ברשות הגזלן, וא"כ עדיין י"ל שחידוש הוא וקושיית הגמ' עומדת: איך יכול לומר הרי שלך לפניך? הלא נאסר-או אסור-הי' בידו, ועליו אחריות ממון ואיך יכול לומר הרי שלך לפניך?

וא"כ, איזו ראייה יש מהגמ' שנאסר מפני שיאושו לאחרי זמן אסורו אינו מועיל, אולי אדרבה, החמץ נאסר מפני שע"י יאוש נעשה ברשות הגזלן היהודי וא"כ מקשה הגמ' איך מותר לומר הרי שלך לפניך? (וכנ"ל, שזהו סברא הפכית ממה שהקשינו בב' – אבל קושיא זו הוא לפי מה שהבנו לפי דעתם.)

ומובן שכ"ז מוקשה.

ה. ואמנם בתשובת הגמ' – שכאן הגזלן אינו רוצה לקנותה – לפי דבריהם, מובן למה עדיין החמץ נאסר, דהא יאוש לאחרי זמן איסורו הוא ואינו מועיל (וכנ"ל בהערה, דכנראה הם מפרשים דברי הגמ' כיון דמטא עידן איסורא היינו לאחרי הגעת זמן האיסור). אבל לפי דברינו אנו יוקשה – למה אכן נאסר החמץ, הלא נתייאשו-הפקירו הבעלים מיד קודם או בו בזמן איסורו, והגזלן לא קנהו?

וע"ז י"ל א' – בשו"ת הנ"ל סי' י"ד המובא בצינונים שאין ייאוש כ"כ כהפקר ובשערי יהודא ע"ד ואילך שאינו מועיל א"כ יש קונה אבל כשאינן מי שקונה יאוש

366) וכמוכח שכ"ז מוקשה דהא – כדברינו בפנים בב' וסיפּו דהרי כבר נאסר לנגזל מיד שהגיע זמן איסורו וא"כ מה יועיל ייאוש עכשיו, וגם – כדלקמן – הרי הי' נאסר ברשות הגזלן.  
367) וכפי שהביא האבנ"ז בעצמו הקושי בהבנת קושיא זו דהגמ' אבל עכ"פ כן נראה הקושיא לדעתם.



פחות מהפקר הוא ואכן נשאר אצל הבעלים, וא"כ מובן למה כאן נאסר החמץ וב' הלא אף שהגזלן לא קנהו מ"מ חייב באחריותו וא"כ גם הוא עובר עליו בב"י מדרבנן, עיין ריש סי' ת"מ ונאסר החמץ<sup>368</sup>.

ו. נחזור להוכחה הראשונה, מהגזל דף צ"ח ע"ב: בהערות מהדורה החדשה משמע שהסביר לפ"ד שבא להוכיח שייאוש אחרי זמן איסורו אינו מועיל והראיה הוא ממ"ש רבה, "גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו" דממה שלא הובא טעם ייאוש דכיון דמטא זמן איסורו ודאי מייאש אלא הטעם שכולם מצווים עליו לבערו, מזה הוכחה שיאוש לאחרי זמן האיסור אינו מועיל, ולכן גם לא יפטור הגזלן השני.

אבל לכאורה אין זה ההוכחה כ"כ גם לפ"ד, דהא זה שכולם חייבים לבער הוא גם פטור אלים טפי - דהא גם אם הגזלן לא היה מתייאש כלל, היה עדיין הגזלן השני פטור מטעם זה דכולם חייבים לבער וא"כ אין ראייה מכאן שאין יאוש מועיל אחרי זמן איסורא.

אבל לפע"ד ברור שההוכחה הוא לכל תוכן קונטרס אחרון זה, כנ"ל, שאף שהחמץ אסור בהנאה לא נפקע שם הבעלים ממנו. וההוכחה הוא מחלק השני של מימרא זו - "לאחר הפסח מחלוקת ר' שמעון ורבנן: לרבי שמעון דאמר דבר הגורם למזון כמזון דמי חייב, לרבנן דאמרי דבר הגורם למזון לאו כמזון דמי פטור". דלאחרי הפסח, שאכן כבר אין חיוב ביעור לכולם אבל גם אז כבר נאסר החמץ תחת יד גזלן הראשון<sup>369</sup> וכחמץ שעבר עליו הפסח שנפקע ממנו לכאורה, הנה אעפ"כ לר"ש חייב הגזלן השני בגזילתו ממנו - וגם לדעת רבנן הפוטריק, הנה הפטור הוא לא מטעם ייאוש, אלא משום שלדעתם דבר הגורם למזון לאו כמזון דמי והחמץ כבר אין לו שום ערך. ומזה הוכחה דאף שהגוף אינו שלו, דודאי כבר נאסר לו ונפקע ממנו, מ"מ לענין לעבור עליו ולענין הבעלות - עדיין שלו הוא.

ולכן לפכ"ז מוכיח אדה"ז, שבמקרה של החק יעקב - שירשו חמץ כבר לאחר זמן איסורו - עדיין מחוייבים לבער מעיקר הדין. וכשם שמבערים החמץ מבתינו

368) וגם לענין הפקר הלא לא הניחו במקום מופקר לכל עיין ריש סי' תמ"ה וא"כ מדברי סופרים חייב לבערו, יל"ע האם נאסר גם כשאינו ברשותו האם שייך לחשוש לכן - לחיוב זה דרבנן? או האם הוא כביטול - הפקר חמץ הרגיל כמ"ש בתל"ד דשם מן הסתם מועיל שכבר עשה בדיקת חמץ וכו' (369) ונקנה לו אז להתחייב בו עכ"פ.

---

ומרשותינו כן יבער הקב"ה את כל החיצונים, ואת רוח הטומאה יעביר מן הארץ  
תיכף ומיד ממז"ש.



# נגלה

## פחות משוה פרוטה בקידושין – מיוסד על משנתו של הרבי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

מיוסד על דברי כ"ק אדמו"ר בגדר "חצי שעור" יש לבאר דברי התוס' בכתובות. דהנה אי' בכתובות (כג, א) שבנותיו של שמואל נשבו, והובאו לארץ ישראל, ונכנסו לביהמ"ד ואמרה כל אחת נשביתי וטהורה אני, והתירו אותן לינשא לכהן (אף ששבו' אסורה לכהן, כי תנן (שם כב, א) "אמרה נשביתי וטהורה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". אמר לו רבי חנינא לרב שמן בר אבא שהוא ישא את אחת מהן, א"ל רב שמן בר אבא שאיך יכול לישאה, והרי יש קול שיש עדים במדינת הים. ותנן (שם) "ואם יש עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני אינה נאמנת", א"ל רבי חנינא "השתא מיהת ליתנהו קמן, עדים בצד אסתן [בצד צפון] ותאסר" [בתמי', הא לא אתו קודם נישואין. פרש"י]. ומקשה בגמ': "טעמא דלא אתו עדים, הא אתו עדים מיתסרא, והאמר אבוא דשמואל כיון שהתירוהו לינשא, אע"פ שלא נישאת" [מותרת להינשא לכתחלה, אע"פ שבאו עדים אחר שהתירוהו שנשבית]. ומתוך: "אמר רב אשי עדי טומאה אתמר", כלומר שרק אם באו עדים שנשבית, אז (אף שלכאו' כבר אין כאן הפה שאסר) נשאת בהתירה, לפי שסו"ס גם לאחר שהעדים מעידים איננו יודעים אם נטמאה, כ"א רק שנשבית. משא"כ אם באו עדים המעידים שנטמאה, פשוט שאוסרים אותה, אף אם התירוהו לפני זה.

וכתבו התוס' (ד"ה עדי) וז"ל: הקשה ר"ת, בפ"ק דקידושין (יב, א) גבי ההוא גברא דקדיש באבנא דכוחלא, ויתיב רב חסדא וקא משער אי אית בה שוה פרוטה אי לא [... אמרי לי' רבנן לרב חסדא, אמאי הא איכא סהדי באידית דידיעי דבההוא יומא הוה בי' שוה פרוטה. (ענה להם ר"ח): השתא מיהא ליתנהו קמן], ומסיק לאו היינו דר' חנינא דאמר עדים בצד אסתן ותיאסר. וקאמר, אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, אם הקילו בשבו' נקל באשת איש. והשתא למאי דמסיק דעדי טומאה איתמר, מה לי עדי שבו' מה לי עדי אשת איש".

כלומר: בשלמא אם עדי שבוי' בלבד איכא בה, שפיר שייך לומר שמקילים בשבוי' יותר מבאשת איש, לפי שאפי' כשיודעים ודאי שנשבו, עדיין אין זה ודאי שנטמאו, אבל היות ומסיק דהי' קול שיש עדי טומאה, הרי אם היו באים היינו יודעים ודאי שאסורה לו, והאיך נקל בשבוי' יותר מבאשת איש, זוהי קושיית התוס', ותירצו מה שתירצו כאן.

אמנם בקידושין (שם) כתבו התוס' (ד"ה אם) וז"ל: ויש מפרשים אם הקלנו בשבוי', היינו משום דאפילו איכא סהדי שנשבית, מ"מ לא היו יודעין אם נטמאה, א"כ אינה אסורה מה"ת, נקל באשת איש, דאי איכא סהדי דאותה אבנא דכוחלא אית בה ש"פ הויא אשת איש גמורה, א"כ אין דין הוא שנקל עלי'. עכ"ל.

וכתב המהרי"ט (שם) וז"ל: ודברים תמוהים הם מאד, דהא מסקינן התם (בכתובות) דבעדי טומאה קאמר. עכ"ל. כלומר: איך כתבו התוס' דבשבוי' כאן (בכתובות) הקילו "משום דאפילו איכא סהדי שנשבית מ"מ לא היו יודעין אם נטמאה", הרי מפורש בגמ' דבעדי טומאה קאמר, ואם היו באים ומעידים, היינו אוסרים אותה בודאי! ומוסיף המהרי"ט שכן הקשה הרב מהר"י בן לב "ודחי לה בשינויי דחיק".

ותמצית תירוצו הוא שכוונת הי"מ בתוס' היא אף שהקול הי' שישנם עדי טומאה, מ"מ ה"ז רק קול, ועדיין נשאר בגדר ספק אצלנו, כי לפועל לא באו העדים עדיין, ואף שידעין שנשבו, מ"מ אם נטמאו או לא הוא בגדר ספק עדיין, ויש להעמידן עכשיו (כשיש רק קול) בחזקת היתר. משא"כ בנדון שהסתפק ר"ח אם יש בהקידושין ש"פ, אין לה החזקת היתר (חזקת פנוי), שהרי לכו"ע נתקדשה, אלא שיש ספק אם הי' בהקידושין שוה פרוטה, "יצאת מכלל פנוי" ונכנסה לידי ספק, שהכל ראו שנתקדשה, וכשיש ספק בקידושין, תו ליכא להעמידה אחזקת פנוי" (לשון המהרי"ט).

ומביא ראי' שכשנתקדשה ודאי, ויש ספק אם היו קידושין כדין, אין לה חזקת פנוי, וז"ל: "כדכתבו התוס' בפ' שני דכתובות (כג, א ד"ה תרווייהו בפנוי' קמסהדי) בשנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה, דאמרינן ה"ז לא תנשא, והק' בתוס' הו"ל לאוקמא אחזקה, ותירצו כגון שאנו יודעי' שזרק לה הקידושין, ומספקא לן אי קרוב לו אי קרוב לה. וחד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה, דכיון דודאי זרק הקידושין, לית לן לאוקמוה אחזקה להתירה לכתחלה". עכ"ל. כלומר: כמו בספק קרוב לו ספק קרוב לה, אמרינן שהיות שודאי זרק הקידושין כבר אין לה

חזקת פנוי, 'עד"ז כשנתן לה קידושין ויש ספק אם יש בו שוה פרוטה, הרי ודאי נתן הקידושין, כבר אין לה חזקת פנוי'.

ויש לעיין מדוע לא הביאו התוס' בכתובות תירוץ זה של הי"מ – שהרי אין לומר שהתוס' בכתובות לא ס"ל סברא זו (שכשיש ודאי קידושין, ורק ספק אם הי' כדין, איתרע חזקת פנוי' שלה), שהרי התוס' עצמם בכתובות כתבו סברא זו בנוגע ספק קרוב לו ספק קרוב לה, הרי שס"ל סברא זו.

וי"ל שהתוס' בכתובות ס"ל שסברא זו אפ"ל רק בנדון שזרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה. ולא כשנתן לה קידושין ויש ספק אם יש בה שוה פרוטה, שאז לא איתרע חזקתה, כדלקמן.

ויובן זה בהקדים מ"ש בשו"ע אדה"ז (הל' גזילה וגניבה ס"א וז"ל: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה . . . ואע"פ שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון, ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה". עכ"ל. וזוהי שיטת כמה ראשונים.

אמנם הרשב"א בפי' על מסכת ב"ק (קה, א) כותב שטעם איסור הגניבה בפחות משוה פרוטה הוא משום צער - שמצער את האדם שגונב ממנו, ולא מצד גניבת הממון.

ובפשוט נראה שנחלקו האם יש איסור 'חצי שיעור' בגניבה: להרשב"א אין איסור 'חצי שיעור' בגניבה, ולכן א"א לומר שאסור לגנוב פחות משוה פרוטה מצד איסור גניבה, אלא כל האיסור הוא רק מצד צער. משא"כ לשאר הראשונים יש איסור 'חצי שיעור' גם בגניבה, ולכן אסור לגנוב פחות משוה פרוטה מצד חצי שיעור של איסור גניבה.

ובסברת מחלוקתם אפ"ל שנחלקו האם איסור 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה או גם בשאר ענינים: דבלקו"ש ח"ז (ע' 110 הערה 36) מביא הרבי: "מ"ש בשו"ת ח"צ (סי' פו) . . . שאיסור חצי שיעור מן התורה הוא רק במידי דאכילה "דאית לן קרא". אמנם מביא בשולי הגליון, וז"ל: "וראה שו"ע אדה"ז (סי שמ ס"ד, חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דחצי שיעור בכתובה (בשבת) וגזילה וראה גם בקו"א לאו"ח סי' שב. (וצע"ק בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז ס"י ובשער המילואים סס"ג ס"ו)". עכ"ל. (וצ"ע למה לא הביא הרבי גם ממ"ש אדה"ז (סש"מ ס"א) שיש ח"ש באיסור

גויז בשבת). הרי שמצינו מחלוקת האם איסור 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה או גם בשאר ענינים.

ולפי"ז אפ"ל שבזאת נחלקו: ששאר הראשונים ס"ל (וכן אדה"ז כנ"ל) שיש איסור 'חצי שיעור' הוא גם בשאר ענינים, ולכן שייך איסור ח"ש גם באיסור גניבה, משא"כ הרשב"א ס"ל שאיסור 'חצי שיעור' הוא רק בעניני אכילה, ולכן אינו שייך באיסור גניבה. [וצריכים לברר האם כתב הרשב"א באיזה מקום איזה ענין בנוגע חצי שיעור ובשאר איסורים, ולראות האם מתאים להנ"ל].

אמנם באופן אחר י"ל שנחלקו במיוחד בנוגע "כסף" האם 'פחות משה פרוטה' הוא בגדר "כסף" אלא שרק חסר הכמות להשלימו לפרוטה, או שאינו בגדר "כסף" כלל עד שיהיה פרוטה.

[ולכאו' יש לבאר שזהו תוכן מ"ש בב"מ (צו, א): "שאלה לעשות בה פחות מפרוטה מהו? ממונא בעינא ואיכא, או דילמא כל פחות מפרוטה לא כלום הוא". שהספק הוא האם פחות מפרוטה הוא בגדר "כסף", אלא שחסר הכמות, או שאינו בגדר "כסף" כלל].

ביאור הצדדים [ע"פ מ"ש בלקו"ש]:

ובהקדים: בטעם איסור 'חצי שיעור' מה"ת אי' בגמ' (יומא עד, א) שאסור משום 'דחזי לאיצטרופי'. ובלקו"ש (שם הערות 36-37) מביא מחלוקת בפי' 'דחזי לאיצטרופי': הצ"ח בפסחים (מד, א) מפרש שזה ע"ד גזירה מדאורייתא, דאם חצי שיעור יהיה מותר יתכן שיאכל חצי שיעור, ולאחר מכן יאכל עוד חצי שיעור – בתוך כדי אכילת פרס – ויתחייב.

אמנם הפמ"ג (בפתיחתו להל' בשר בחלב בפי' הב') וכן הרגזובי (ראה מפענ"צ ס"ע קפה ואילך) ס"ל שהפי' במ"ש בגמ' 'דחזי לאיצטרופי' הוא שמוזה שראוי להצטרף – 'חזי לאיצטרופי' – ה"ז ראייה וסימן שגם בחצי שיעור יש איסור, כי אם החצי הראשון היה מותר אז לא היה עובר איסור כשאכל גם את החצי השני, כי השעור השלם מצורף מב' חלקי היתר. (ע"ד - ולא ממש – הכלל 'דאין היתר מצטרף לאיסור'), אלא, זה ראי' שגם בהחצי הראשון יש בו כל איכות האיסור, ז.א. שאין 'חזי לאיצטרופי' סיבה וטעם לאיסור אלא סימן שגם החצי שיעור אסור. ומהמשך הענינים בלקו"ש שם נראה דכן נקט הרבי וכו'.

[והנפק"מ להלכה היא: אם מישהו אכל חצי כזית ברגע האחרון של יוה"כ, (או אכל חמץ ברגע האחרון של פסח): אם סיבת האיסור היא משום החשש שיאכל עוד חצי - כאן אין חשש זה, משום שכשיאכל החצי הב' כבר מותר לאכול. אבל אם ה'חצי שיעור' בעצמו אסור - אז עבר על איסור].

ולפירוש זה – בזה הוא דנחלקו ר' יוחנן וריש לקיש (יומא שם) האם חצי שיעור אסור מן התורה (דלריש לקיש חצי שיעור מותר מן התורה, ולר' יוחנן, וכן ההלכה, שחצי שיעור אסור מהתורה), דלריש לקיש אין איכות האיסור ב'חצי שיעור', ורק כשיש שיעור שלם מתהווה איכות האיסור. ולכן אין שום איסור מן התורה בחצי שיעור, ולר' יוחנן (וכן ההלכה) מזה ש"חזי לאצטרופי" ראי' שישנו איכות האיסור גם ב'חצי שיעור', אלא שלא מתחייב בעונש עד שיאכל כשיעור. ע"כ מלקו"ש.

ועפי"ז יש לבאר ב' הדיעות האם פחות מש"פ אסור בגניבה מטעם חצי שיעור. כי אף שההלכה היא כר' יוחנן שבכלל בחצי שיעור ישנו כל האיכות, מ"מ נחלקו האם גם בפחות מש"פ אמרי' כן – היינו האם גם בפחות מש"פ ישנו גדר איכות של "כסף", ורק חסר בהכמות, כמו בכל איסורין. או בפחות מש"פ במיוחד אין גדר "כסף", ורק בפרוטה שלימה ישנו גדר איכות "כסף".

והטעם מדוע יש סברא שפחות מש"פ שונה מכל איסורים, ואין בזה האיכות של "כסף", ה"ז לפי שכל גדר "כסף" הוא "שוויות", ודבר שאין בו "שוויות" אמיתית, אינו בגדר "שוויות" כלל.

וע"ד המבואר בלקו"ש (חי"ד ע' 13 ואילך) בנוגע מלאכת קשירה, שאם אינו קשר של קיימא אין זה בגדר מלאכת קשירה כלל, כי כל גדר "קשר" הוא חיבור בין ב' חוטים וכיו"ב, שזהו רק אם הם בחיבור אמיתי, ואם אין בדעתו שהקשר יהי' של קיימא (שישאר כן לעולם), אין זה קשר אמיתי, ולכן קשר שאינו של קיימא, לא רק שחסר קצת בהחיבור, כ"א שאין זה "חיבור" כלל (וראה להלן פרטי הדברים). ועד"ז בנדוד, יש סברא לומר שאם אין זה פרוטה, היינו שאין בזה "שוויות אמיתית", אין זה "שוויות" כלל, ובמילא אין בזה איכות של "כסף", שענינו "שוויות" כנ"ל.

ובזה נחלקו: שאר הראשונים (ואדמוה"ז) ס"ל שגם בפחות מש"פ יש איכות "כסף", ולכן ס"ל שיש בפחות מש"פ גדר חצי שיעור. והרשב"א ס"ל שאין בפחות

מש"פ איכות "כסף" (מטעם הנ"ל), ולכן ס"ל שלא שייך בזה דין חצי שיעור, וס"ל שאסור לגנוב פחות מש"פ מטעם צער.

והנה יש משמעות להצד שגם פחות מש"פ. ה"ה בגדר "כסף", ממ"ש רש"י בסנהדרין (נט, א ד"ה "משום") וז"ל: "פחות משה פרוטה אינו נחשב גזל בעיניהם [-של ישראל] שעוברין על מדתו, שרחמנין הן ומוחלין על דבר קל". עכ"ל. וראה גם רש"י שם (גז, א ד"ה צערא) וז"ל: דבתר הכי מחיל ל"י. עכ"ל. משמע דלשיטתו יש גדר "כסף" גם בפחות משה פרוטה, אלא שמכיון שמוחלים לכן א"צ להשיב (אבל לא שבעצם אינו בגדר גניבה מעיקרא). [ולהעיר שבגדר שיעור 'ש' פרוטה' יש דעות שהשיעור הוא הלכה למשה מסיני כשאר שיעורים, אמנם לרש"י כאן זה תלוי במדת בנ"א - אבל אין זה נוגע לענינו, כי חקירה הנ"ל אפ"ל לפי ב' צדדים אלו].

והנה כל הנ"ל בסגנון אחר קצת [וגם זה ע"פ מ"ש בלקו"ש]:

בכל מקום שיש שיעור מסוים לאיזה דבר, אפשר להגדירו בא' מב' אופנים: א) ה"ה "שיעור מצטרף" - היינו שהשיעור מצטרף מכל החלקים של השעור. ב) ה"ה "שיעור עצמי" - היינו שהחלקים אינם חלק מן השיעור, ורק כשיש את כל השיעור אז נעשה מציאות חדשה של השיעור. ולדוגמא: בלקו"ש חט"ז (ע' 385) מבאר כ"ק אדמו"ר שענינו של "מחצית השקל" הוא שיעור עצמי של חצי שקל (ולא שיעור מצטרף של עשר גרה), ולכן א"א לתת את מחצית השקל בב' פעמים, כפסק הרמב"ם (ריש הל' שקלים): "ואינו נותנו בפעמים רבות, היום מעט ולמחר מעט, אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת", משום שאין עניינו צירוף של שוויות מסוימת, אלא נתינה של "שיעור עצמי".

ובפרטיות מבואר הדבר בלקו"ש חכ"ו (ע' 105 ואילך) וז"ל:

"שיעור החיוב דאכילה ביוכ"פ הוא "ככתובת", ובגמ' (יומא פ, ב) מבואר הטעם ד"קים להו לרבנן דבהכי (בכותבת) מיתבא דעתי, בציר מהכי לא מיתבא דעתי, מיהו כולי עלמא טובא, ועוג מלך הבשן פורתא".

"שלא כמורה תמוה: מהי ההסברה של תירוץ זה? הרי אפשר להקשות שוב: דבאם השיעור ככותבת הוא "מיתבא דעתי" של עוג מלך הבשן, נמצא מזה שבשביל ה"מיתבא דעתי" של בנ"א רגילים צ"ל מספיק שיעור פחות מככותבת; ובאם



בכולא עלמא כותבת מיתבא דעתייהו - איך יכול להיות ששיעור זה עצמו יפעל  
"מיתבא דעתי" של עוג מלך הבשן?

"ומזה גופא מוכח, ששיעור הכותבת שהוא "מיתבא דעתי" הוא שיעור שאינו  
נמדד עם גודל הגוף.

"וי"ל שזהו ע"ד השקו"ט הידוע בנוגע השיעורים בהלכות ודיני התורה -  
שההגדרה של השיעור יכולה להיות בשני אופנים: שיעור מצטרף או שיעור עצמי.  
וכמו שהרגצובי מאריך (ראה מפענ"צ פ"ט (וראה גם שם פ"ג)) בכו"כ דינים, החל  
מהמחלוקת הכללית בין ר' יוחנן וריש לקיש (יומא עג, ב - עד, א) בחצי שיעור באם  
הוא אסור מן התורה - שזוהי מחלוקת בגדר הכללי של שיעור האיסור:

"לדעת ר"י שחצי שיעור אסור מן התורה הפי' בזה שהשיעור שאסרה תורה הוא  
"שיעור מצטרף" - שהשיעור נעשה מחלקים שמצטרפים ביחד עד לכדי שיעור  
שלם, ובמילא גם על פחות מכשיעור "שמו (דהאיסור) עליו" (צפע"נ מהד"ת ע, ד  
ועוד, וראה בהנסמן במפענ"צ שם) (רק שהעונש על האיסור שייך רק כשיש צירוף  
של השיעור השלם);

"משא"כ ר"ל סובר ששיעור האיסור הוא "שיעור עצמי", ולכן כשיש פחות  
מהשיעור "לאו כלום הוא", דלא חל עליו גדר האיסור שאסרה התורה]". עכ"ל.

וממשיך לבאר בפרטיות איך זה מבאר גדר אכילה ביוה"כ, וממשיך לבאר שזה  
גם גדר העומר של המן, וז"ל: "ועפ"ז יש לבאר בנוגע ל"מן":

"החילוק בין שני הלשונות (ושיעורים) שכתובים במן - "עומר" ו"עשירית  
האיפה" - הוא: הלשון "עשירית האיפה" מדגיש שיעור כפי שהוא חלק משיעור  
שגדול הימנו - איפה (כפי שמפרש רש"י (בשלח טז, לו. וראה מכילתא עה"פ,  
עירובין פג, ב), שאיפה היא: שלש סאין כו' נמצא עשירית האיפה מ"ג ביצים וחומש  
ביצה); משא"כ הלשון "עומר" (סתם) אינו מדגיש שיעור (שנעשה מצירוף של  
פרטים - מ"ג ביצים וחומש ביצה), אלא רק "מדה" אחת.

"וזהו הטעם שבפרשת המן כולה אומרת התורה רק "עומר לגולגולת", "וימודו  
בעומר" וכיו"ב, ורק בסיום (- לאחריו) הפרשה הפסוק מפרט השיעור "והעומר  
עשירית האיפה הוא" - משום שבפרשה מדובר (בעיקר) בנוגע שיעור העומר של

המן לא כפי שהוא שיעור מצטרף, אלא כפי שהוא שיעור עצמי, שאינו מתחלק (באיכות). "עכ"ל.

[והנה עד"ז יש לחקור בנוגע השיעור דה' סלעים שבפדה"ב, האם זהו "שיעור עצמי", או "שיעור מצטרף", כלומר, האם רוצה התורה שיעור של ה' סלעים כמציאות אחת, ולא הצירוף של כל השוויות שמהווה ה' סלעים, או שרצון התורה הוא צירוף של מעות המהוות סך הכל של ה' סלעים. (והערני חכם א' שמדברי הגאון הרגצובי עולה שנוטה לומר שה' סלעים דפה"ב הוא "שיעור מצטרף". עיין בצפע"נ מהדו"ת (ב, מ), ובאריכות בספר צפונות הרגצובי להרב משה גרוסברג (סימן "שעור ומדה"). (וש"נ).

ולכאורה זה תלוי בטעם הדין של ה' סלעים, דאם זהו דין עצמי של פדה"ב, כא' ממתנות כהונה וכיו"ב, מבלי קשר לשוויות הבן, אז מסתבר [- אבל אין מוכרח] שאין הצירוף העיקר, כ"א עצם הסכום של ה' סלעים, אבל אם זהו כעין תשלום בעד שוויות הבן הנפדה, אז ה"ז שיעור מצטרף. וע"ד שיעור המעות שחייבה תורה לשלם בעד "ערכין", שאף שאי"ז תשלום שוויות ממש (כמו באם אומר "דמי עלי" וכיו"ב), שלכן יש סכום קצוב, מ"מ מזה גופא שחלקה התורה בין הגילים, ה"ז ראייה שזה קשור עם השוויות, כמו"כ הוא ה"ס דפדה"ב, שזהו תשלום השוויות של הבן.

[ואף שמצות פדה"ב אינו פדיון כפשוטו של הבן, מ"מ מהנוסח שתיקנו (וכ"ה נוסח אדמוה"ז) שהאב אומר להכהן "במאי בעית טפי בבנך בכורך או בה"ס דמחייבית לך", ראייה שיש לזה איזה קשר עם תשלום השוויות - וראה "עצמות יוסף" בקידושין (ז, ב). שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רצב בסופו) הובא בפתחי תשובה (סי' שה סק"ד).

וחקירה זו נוגעת לשיטות הראשונים בקידושין שם בהא דיכול הכהן לומר "לדידי שוי לי ה' סלעים". עיי"ש].

ועד"ז י"ל בנוגע פחות משוה פרוטה - האם השיעור דפרוטה הוא "שיעור עצמי", ופחות מש"פ אינו "כסף" כלל - מטעם הנ"ל שזהו גדרו של "שוויות" - או שהוא "שעור מצטרף", וה"ז ג"כ בגדר "כסף", אלא שחסר עוד כמות לעשותו "שעור שלם".

והנה י"ל שחקירה זו היא היסוד לספיקת הר"ן בקידושין (ח, א), כי בגמ' שם מובא שר כהנא לקח סודר עבור פדיון הבן (במקום חמשה סלעים), ואמר לדידי

שוה לי ה' סלעים, ומסתפק הר"ן בדין אשה אם קבלה פחות משה פרוטה לקידושה ואמרה לדידי שויא לי פרוטה, האם מועיל, כמו הסודר שאף שאינו שווה ה' שקלים, יכולה לומר לדידי שוי לי, או שאינו מועיל - "דאפשר דכיון דלא שוה מידי לאו כל הימנה לתת עליו תורת כסף", משא"כ הסודר הוא בגדר ממון, ולכן אפ"ל שלדידי שווה יותר, אבל כאן שלא הוה בגדר ממון כלל, לא שייך לומר לדידי שויא פרוטה.

ובפשטות אפ"ל שצדדי הספק הם האם פחות משה פרוטה הוא בגדר "כסף", ואז שייך לומר לדידי שויא לי, או שאינו בגדר "כסף" כלל, ולכן אינה יכולה לומר לדידי שולא לי. וכלשונו (בנוגע להצד שאינו מועיל) "לאו כל הימנה לתת עליו תורת כסף", היינו שבעצם אינו כסף.

וי"ל עוד שבוה נחלקו הרמב"ם והרא"ש : כתב הרמב"ם (בהלכות אישות פ"ד הי"ט): "המקדש בפחות מפרוטה אינה מקודשת. קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות משה פרוטה, הרי זו מקודשת בספק, וצריכה גט מספק, שמא דבר זה שווה פרוטה במקום אחר. יראה לי שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים, וכיוצא בהם, אם לא היו שווה פרוטה באותו המקום, אינה מקודשת כלל, שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד, ולא יהיה שווה כלום".

וכותב ע"ז הרא"ש (פ"א סי"ז): "ומתוך דבריו משמע שאם היינו יודעים שהוא שווה במקום אחר היתה מקודשת מדאורייתא, והא דקרי להו קידושי ספק משום דקאמר שמואל שמא שווה פרוטה במדי, ואין ידוע לנו בודאי ששוה פרוטה במקום אחר, ומחמת זה כתב שאם הוא דבר שאינו מתקיים להגיעו למקום היוקר אינה מקודשת כלל מדאורייתא".

ומביא את דעת הר"י ש"אפילו ידוע ששוה פרוטה במקום אחר [אינה מקודשת], דאין להקדש אלא מקומו ושעתו, והאי דנקט חיישינן שמא שווה פרוטה במדי, לרבותא נקט, דאפילו כפי האי גוונא אמרו רבנן דהו [ספק] קידושין, גזירה אטו אותו מקום ששוה פרוטה, א"כ אין חילוק בין דבר המתקיים ובין דבר שאינו מתקיים, כיון דמשום גזירה הוא". וכותב הרא"ש: "ומסתברא כדברי הר"י, דאשה לא מיקניא נפשה בפחות משה פרוטה במקומה".

ואפ"ל שנחלקו בהנ"ל, האם יש גדר "כסף" בפחות משה פרוטה: שלשיטת הרמב"ם פחות משה פרוטה הוא בגדר "כסף", אלא שחסר השיעור דפרוטה, ולכן

אם במקום אחר החפץ שוה פרוטה - מקודשת מה"ת, כי אין כאן שום חסרון - ה"ז "כסף", וגם בפועל יכולה לקבל הנאת פרוטה מזה ע"י שתוליך החפץ לאותו מקום. ולכן צריך להיות באופן שתוכל ללכת לשם בפועל ממש עם חפץ זה, ולקבל פרוטה תמורתו, כי בלא"ה, אף שהוה "כסף", מ"מ א"פ שהיא תהנה ממנו בשוה פרוטה. משא"כ לשיטת הר"י והרא"ש אינו בגדר "כסף" כלל, ולכן אינה מקודשת מה"ת, אלא שיש גזירה דרבנן [ובמילא כבר אין חילוק בין אם יכולה לקבל בפועל פרוטה ע"ז - כי זה רק גזירה שאם יהי' כאן מישהו מאותו מקום יחשוב שגם בש"פ אינה מקודשת].

והנה ע"פ כהנ"ל יש לומר שאם מישהו קידש בפחות מש"פ, הנה להסברא שפחות מש"פ אינו בגדר "כסף" כלל, לא אמרי' שחסר כאן רק פרט בהקידושין (ולכן אינה מקודשת), כ"א שאין זה בגדר "קידושין" כלל. כלומר, שאז ה"ז "העדר" קידושין. משא"כ להסברא שגם פחות מש"פ הוא בגדר "כסף" אלא שחסר בהשעור, ה"ז בבחי' "שלילת" הקידושין, היינו שהוא בגדר קידושין, אלא שלפועל אין הקידושין חלין, כי חסר כאן איזה פרט.

ולפי הסברא שפחות מש"פ אינו בגדר "כסף" כלל יובן שבנדון שיש ספק אם הוא שוה פרוטה או לא, אין לומר שעכ"פ יש כאן ודאי מעשה הקידושין, והספק הוא רק אם זה חל (ובמילא מסתלק בזה החזקת פנוי'), כי הספק הוא האם הי' כאן בכלל איזה "ענין" של קידושין. כי פחות מש"פ ה"ה ממש כמו שלא נתן כלום, וא"כ הספק הוא ממש כספק האם נתן קידושין או לא, שבזה מובן מדברי התוס' הנ"ל (ד"ה תרווייהו בפחות) שאכן נשאר עלי' החזקת פנוי', וא"כ גם בספק האם הי' כאן פרוטה נשאר החזקת פנוי'.

וי"ל שזהו טעם התוס' בכתובות במה שלא כתבו שבנדון דר' חסדא שהסתפק אם יש בזה ש"פ אין כאן החזקת פנוי' (משא"כ בשבוי' יש עדיין החזקת היתר) - כי הם ס"ל שפחות מש"פ אינו בגדר "כסף" כלל, שזהו "שעור עצמי", ובמילא נשאר עלי' החזקת פנוי'.

משא"כ ה"יש מפרשים" בתוס' בקידושין ס"ל (ע"פ ביאור המהרי"ט) שפחות מש"פ אכן הוה בגדר "כסף", ולכן גם בזה מסתלקת החזקת פנוי', כמו בספק קרוב לו ספק קרוב לה, ולכן תירצו שבזה שונה הספק הזה מהדין בשבוי'.

אבל עדיין צלה"ב, לשיטת התוס' מהו ההפרש בין ספק האם יש בזה ש"פ ובין ספק קרוב לו ספק קרוב לה – לכאור' מסתבר שגם באם זה קרוב לו אין זה בגדר קידושין כלל, כי באם זה קרוב לו, ה"ז כאילו לא נתן לה קידושין, וא"כ מדוע כותבים שם, שהיות וזרק לה קידושין איתרע החזקת פנוי' שלה?

ונקודת ההפרש הוא, שבספק קרוב לו ספק קרוב לה הספק הוא בפעולת הקידושין, ובספק האם יש בזה ש"פ ה"ה ספק בעצם ה"חפצא" של הקידושין.

והביאור בזה: בלקו"ש חלק יד הנ"ל מקשה רבינו וז"ל: "שינוי בתחילת מס' שבת שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה, אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס. וידועה הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא מה"ת (גם במלאכת שבת)?"

[ומבאר ש] "האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" - היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו, אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדוד"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור - חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה. ולכן אינה אסורה מה"ת". עכ"ל.

וממשיך רבינו שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה, שכאשר הקשר מעשה אומן, אינו קשר של קיימא (דהיינו "על דעת שיתקיים כל זמן שאפשר לו להיות קיים), ה"ה פטור. ואא"פ לחיבו משום חצי שיעור, לפי שקשירה כזו אינה חסירה מכמותה כ"א מאיכותה, ועדיין אינה בגדר מלאכה כלל.

ואח"כ מקשה רבינו דעפ"ז אינו מובן מדוע במלאכת הוצאה כשהוא רק איסור מד"ס, כגון עקירה בלא הנחה, ולהיפך, לא מצינו שיתירה לצורך מצוה (ואדרבה: מבואר במפרשי המשנה (ריש מס' שבת) שהטעם ששנו חכמים משנתם בנוגע לעקירה והנחה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות שגם לצורך מצוה (צדקה כו') אין מתירים אפי איסור מד"ס (עקירה או הנחה לבדן). משא"כ במלאכת קשירה שאם זה קשר שאינו של קיימא, אף שאסור מדרבנן, ה"ז מותר לצורך מצוה. (ומדבריהם למדנו פוקקים ומודדים וקושרים בשבת" (משנה שם קנז, א)).

ומבאר הרבי בטעם החילוק שהוא משום השינוי בטעם האיסור (מד"ס) בין קשירת קשר שאינו של קיימא לגבי עשיית עקירה לחוד או הנחה לחוד, דקשירת קש"ק אסור מכיון שחכמים החשיבוהו כמלאכת הקשירה (דאורייתא) רק לפי שדומה לה. משא"כ הוצאה בעקירה לחוד והנחה לחוד ה"ז אסור מדרבנן לפי שיכולה להביא סוכ"ס לעשיית מלאכה שלימה (מדאורייתא). ולכן בקש"ק אין האיסור חמור כ"כ גם מדרבנן, והתירוהו לצורך מצוה, משא"כ בעקירה והנחה ה"ז חמור יותר, ולא התירוהו אפילו לצורך מצוה.

וממשיך הרבי וז"ל: "אבל הא גופא דרוש ביאור למה באמת לא גזרו מעיקרא דדינא גם במלאכת הקשירה שאינה של קיימא - מכיון שהיא חצי מלאכה - שהרי מקום לחשוש שמא יבא קשר של קיימא שהיא מלאכה דאורייתא, ולכן תהא אסורה גם לצורך מצוה" עכ"ל. (ע"ש באורך).

ומבאר רבינו ביאור חדש בגדר מלאכת קשירה וז"ל: בהסברת הטעם שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה, לקשרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמיתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלמות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינו קשורים ומיוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על איסור מה"ת. ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרוה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה והנחה לחודא:

גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולת וחלק ופרט בגוף המלאכה, עם

היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי"ז חלק מפעולת ההוצאה - ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'. עכ"ל.

הרי נמצא מהנ"ל שגם בנדון שחסר באיכות הפעולה, כמו ב"חצי מלאכה" שחסר כל "מהות" המלאכה, מ"מ יש בזה חילוקים, שבאם זה עכ"פ חלק מהפעולה (אף שאינה חלה כלל), ה"ז קרוב יותר להדבר עצמו, מבאם שאי"ז חלק מהפעולה כלל.

ועד"ז י"ל בנדו"ד: כשזרק הקידושין ה"ז חלק מפעולת הקידושין. ולכן אף באם זה קרוב לו אינה מקודשת, מ"מ זה נקרא שכבר התחיל "ענין" הקידושין, אף שלפועל לא חל. משא"כ בפחות מש"פ, שאינה בגדר "כסף" כלל, הרי לא עשה מאומה, וה"ז כמי שהניח ידו לתוך יד האשה ואין בידו כלום. פשוט שלא נאמר שכבר התחיל איזה דבר, עד"ז הוא אם נתן לה פחות מש"פ (לשיטה זו), משא"כ אם זרק לה פרוטה, ה"ז התחלת הקידושין, אף שלפועל חסר בזה "מהות" הקידושין, כי הי' קרוב לו, אבל התחלה יש.

ולכך לשיטת התוס' באם זרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה איתרע חזקת פנוי' שלה, כי הי' ודאי התחלת הקידושין. משא"כ באם נתן קידושין ויש ספק האם יש בזה פרוטה, לא איתרע חזקתה, כי אין כאן אפילו התחלת הקידושין, כי לא נתן לה כלום.



## **"הפה שאסר הוא הפה שהתיר"**

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

כתובות טו, ב (בהמשנה) "...ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר לקחתיה הימנו אינו נאמן".

ובתוד"ה ומודה "מתוך פירוש הקונטרוס משמע דוקא כשאין הלה תובעו ונאמן במגו דאי בעי שתיק אבל אם תובעו אינו נאמן ואינו נראה דהא קתני סיפא ואם יש

עדים כו', משמע דדוקא אם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן אבל אם אין עדים אע"ג דהלה תובעו נאמן מגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן".

והנה הרש"י שהביא בתוס' הוא לכאורה הרש"י במשנתינו ד"ה שהפה שאסר "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר".

ועוד יותר מפורש לקמן כשהקשה הגמ' מ"ש האי מגו מהאי מגו ומתריך הגמ' הכא אין שור שחוט לפניך התם שור שחוט לפניך ברש"י ד"ה הכא גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו כלומר אם שתק זה לא היו לו עוררים הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא היה אומר לו של אביך היתה הלכך אמרינן מגו".

והיינו דס"ל לרש"י דהא דמודה ר"י הוא רק בציור דאין הלה תובעו דאזי יש לו המיגו דאי בעי שתיק אבל בהלה תובעו אין נאמן במיגו דלהד"ם, דר"י לית לי' מיגו דאי בעי טעין. וע"ז הקשה התוס' דא"כ דבהלה תובעו אינו נאמן למה מסיים המשנה "ואם יש עליו עדים" הו"ל לסיימי חידוש יותר גדול "ואם הלה תובעו".

והנה בהא דס"ל לרש"י דהא דר"י איירי באין הלה תובעו יש לחקור האם הכוונה דאף לאחר שאמר לו שדה זו של אביך ג"כ אינו תובעו אלא מכח הודאתו או הכוונה דאף שעכשיו טוען הבן שהוא היה יודע שהוא של אביו מ"מ כיון דבתחילה לא היה תובעו עדיין הוא נאמן.

והנה לקמן (יז,ב) הקשה בגמ' "ולתני מודה ר"י באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתיה כו' וברש"י שם ד"ה וליתני "כיון דטעמא משום דאין שור שחוט לפניו הוא ולא היה אדם תובעו מה לי שלו מה לי אביו ומ"ש של אביך דנקט דאין הפשט דשלו הוא חידוש יותר גדול (ע"ד התוס' שם) אלא דכיון דחידושו של ר"י הוא נאמנות המיגו דאין אדם תובעו וזה יכול להיות בשלך היתה למה נקט בשל אביך.

ולכאו' אם הדין של המשנה הוא רק בכה"ג דאף לאחר שאמר שדה זו של אביך היתה כו' עדיין אינו טוענו מכח עצמו אלא מכח הודאתו א"כ פשוט למה נקט המשנה באופן דאביו דבכה"ג שייכי הא דכתב רש"י לעיל "הוא אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה כו' אבל באומר שדה זו שלך כו' בפשטות עכשיו טוענו



מכח עצמו. וא"כ ע"כ לכאו' מוכח בגמ' דאף אם טוענו עכשיו עדיין נשאר ביד המחזיק.

ועפי"ז לכאורה מובן בפשטות למה נקט המשנה "ואם יש עליו עדים", דכוונת המשנה הוא מודה ר"י באומר כו' היינו שאין תובעו ובאופן שלא היה תובעו אף אם עכשיו תובעו עדיין נאמן. ואם יש עליו עדים והיינו אף אם באו עדים אח"כ אינו נאמן דכבר אין לו הפה שאסר.

והנה בגמ' 'לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל כו' אפילו תימא רבן גמליאל כו' והכי נמי מסתברא מדקתני ומודה רבי יהושע אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה שפיר אלא אי אמרת לא איירי ר"ג במודה רבי יהושע למאן מודה מי סברת ר' יהושע אהאי פירקין קאי אמגו קאי ואפירקין קמא קאי אהייא כו' ומ"ש האי מיגו מהאי מגו כו' הכא אין שור שחוט לפניך".

וברש"י שם פי' ש"זה"נ מסתברא היינו שהרישא ר"ג שאז מובן ההמשך ומודה ר"י.

וע"ז הקשה בתוס' דלפרש"י לא נתחדש הפי' בדברי ר"י רק נת' מהו הפי' ב"זמודה" וא"כ מהו פי' אמיגו קאי, ומשו"ה מביא התוס' דבהו"א הוה ס"ל להגמ' דר"י איירי באין הלה תובעו והא דנאמן הוא משום ברי ושמא, ולמסקנא איירי אפילו בהלה תובעו והא דר"י הוא משום מיגו עיי"ש.

והנה רש"י בהמשנה ד"ה שהפה פירש "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר".

והנה פשטות הל' ברש"י לכאורה משמע שאין הכוונה דמאמינים לההתיר כיון דהיה לו מיגו דלא היה צריך להיות אסר אלא כיון ד"אין זה יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה" היינו דכל טענת התובע בנוי על הודאת הנתבע והרי הנתבע "התיר" א"כ א"א לבנות טענה על יסוד הודאתו.

והנה בפשטות ע"ד זה קרוב מאד לפי' התוס' בהו"א הנ"ל דהא דנאמן אינו משום הנאמנות דטוען היינו המיגו אלא כיון דהפש"א"ס הוא הפשה"ת וא"כ אין להטוען דין טוען דהוא אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר. ואולי י"ל דאין הכוונה דיסוד החילוק בין פ"ק להאי פירקא הוא בענין המיגו דזה נת' בהתירוץ ורק דכמו דר"ג מודה לר"י בהאי פירקין דהוי ברי וברי והיינו

דבברי ושמא הוא חולק ורק דכאן הוי ברי וברי כמו"כ ר"י אר"ג דפליג בפ"ק "אע"ג דאיכא למימר מיגו" מודה בהאי פרק ואע"ג דאין יסוד ההחילוק משום המיגו. (ודוחק דהא ברש"י מפורש "מודינא בהא מיגו דאי בעי שתיק כו' כדלקמן").

ועפ"ז היה מקום לומר לכאורה דגם לרש"י הא דנאמן לר"י בשדה זו של אביך כו' הוא משום דהפשא"ס ההשה"ת והיינו דאין להטוען דין טענה ולא משום מיגו.

וע"ז מחדש הגמ' דהמודה דר"י הוא בענין מיגו והיינו דאף שר"י לא התחשב בהמיגו דפ"ק מ"מ בהא מתחשב והטעם הוא משום דהוי מיגו דאי בעי שתיק כהמשך הגמ' לשיטת רש"י. ועיין רש"י ד"ה "אי אמרת".

## ב

והנה בהמשנה פרש"י דפשא"ס כו' הוא לכאורה דא"א להשתמש בהאסר בלי ההתיר והיינו שאינו יכול לטעון מכח האסר דהא מה שאסר הרי התיר. ומסקנת הגמ' דהומודה ר"י הכוונה דמודה דמיגו דאין שור שחוט לפניך נאמן.

ולכאורה יש לעיין האם למסקנא הפשט בהפשא"ס הוא מיגו דאי בעי שתיק והיינו דכיון דהוא אסר והוא התיר יש להאמינו על ההתיר דהא לא היה צריך לאסור או שעדיין נשאר הפשט כמו שפי' רש"י בהמשנה.

ולכאורה ברש"י אין רמז שחידש בהפי' הפשא"ס דהמשנה וא"כ לכאורה כך נשאר, ולאידך מבואר בגמ' דהמודה דר"י הוא לענין מיגו דאין שור שחוט לפניך היינו שאין הלה תובעו.

ולכאורה פי' הדברים למסקנא הוא דשניהם צריכים:

והיינו דלולא המיגו דאי בעי שתיק לא היה נאמן לומר ולקחתי' הימנו והיינו שמאמינים לו שהיה של אביו אבל לא מאמינים דלקחו ורק משום דיש לו מיגו דאי בעי שתיק מאמינים לו שלקחו אבל עדיין אף דיש לו מיגו מ"מ הא כיון דמודה דהיתה של אביו וא"כ השני הוא מר"ק איך יש בכח של מיגו - ואפי' מיגו דאי בעי שתיק - להוציא, וע"ז אומרים דהפשא"ס והיינו דאין הפשט דדנים על ההודאה בנפרד וא"כ הו"ל השני המר"ק וא"כ הוי מיגו להוציא אלא הפשא"ס כו' ממילא אין השני המוחזק והיינו שאין לו טענה מכח ההודאה שלו, אבל זהו רק בגלל שיש לו נאמנות על ההתיר מכח המיגו דאי בעי שתיק ואזי הו"ל הפה שאסר.

בקיצור: לולא המיגו דאי בעי שתיק (אליבא דר"י) לא היה נאמן על ההתיר כלל וע"י המיגו נהי' הפשא"ס.

ועפ"ז י"ל דהא דלר"י צריך מיגו דאי בעי שתיק זהו רק כדי שיהא לו נאמנות דמיגו, אבל לר"ג דיש לו מיגו דאי בעי טעין גם בטוענו יש לו הדין דפשא"ס והיינו דאינו יכול להשתמש בהודאתו - האסר - כיון דהוא הפה שהתיר היינו דלקחו הימנו, ונאמן אף על ההתיר דהא יש לו מיגו דהא לר"ג אפילו בטוענו יש לו מיגו.

והנה ר"י ס"ל דבהלה טוענו אף דאין לו להתובע ראי' שהוא המר"ק מ"מ מיד שמודה שהשדה הי' של אביו אין לו כבר נאמנות לטעון שלקחה ולפעול הפשא"ס. אבל באופן דהוא בא מאיליו ועי"ז היה נאמנות לטעון לקחתי ועי"ז לפעול הפשא"ס אף שעכשיו טוען השני ששדה זו של אביו היתה אין ע"ז דין טענה שהרי כבר נודע ע"י הודאתו שהשדה הי' של אביו ושקנה, ואין כאן חידוש בטענתו שהרי כבר הודה שהי' של אביו ואין בכח טענתו עכשיו לבטל הדין פשא"ס שנהי' ע"י המיגו דאי בעי שתיק. אבל באופן שעדים באים ואומרים שהיה של אביו א"כ אין כאן הפשא"ס.

בקיצור: היוצא מהנ"ל דבאומר שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו אף שחוזר הבן וטוען שידע שהי' של אביו עדיין נשאר ביד המחזיק דהרי עדיין יש להמחזיק פשא"ס שנהי' ע"י המיגו דאי בעי שתיק, ואף שעכשיו טוען הבן אין זה מבטל המיגו דאי בעי שתיק שהיה לו קודם שטען וממילא גם הפשא"ס לא נתבטל אבל באופן שבאו עדים אח"כ שפיר בטל הפשא"ס.

## ג

ולכאורה צ"ע בזה דהנה ידוע מה שמבואר בקצות החושן (סי' פ') דמי שטוען טענה ונאמן במיגו שהיה יכול לטעון טענה אחרת ובאו עדים אח"כ והכחישו הטענה האחרת בטל המיגו. וראייתו מהא דנאמן בפרעתי מיגו דמזוייף ואם קיים השטר אזיל לי' הנאמנות דפרעתי. ואף דבתחילה האמינוהו במיגו דמזוייף אבל עכשיו שכבר מקויים ואין שייך הטענה דמזוייף כבר אינו נאמן בהטענה דפרעתי דכשטען היה לו מיגו וא"כ לכאורה בנדו"ד דנאמן במיגו דאי בעי שתיק הרי עכשיו שטוען המר"ק (מכח עצמו) אזיל המיגו דאי בעי שתיק וא"כ יבטל המיגו?

אבל לכאורה נראה שאדרכה משם ראי' להנ"ל. דהנה בהקצות שם הקשה על הא דנאמן לטוען מפטור לפטור במיגו דאי בעי היה נשאר בטענה ראשונה של פטור. דלפי"ז היה צרי' להיות הדין דאחרי שעבר לפטור אחר ובאו עדים והכחיש הפטור הראשון היה צ"ל הדין שיבטל הטענה השני' דבא מכח מיגו דהטענה הראשונה, ורואים שאין הדין כך?

וידוע לתרץ בזה ע"פ מה דיסדו האחרונים (קו"ש - הגרש"ש) דבמיגו יש ב' ענינים ה"מה לי לשקר" של המיגו היינו הראי' שהוא טוען אמת דמה לו לשקר, וגם "הכח הטענה" הבא מן המיגו.

והנה בטוען טענה שיש לו עליה מיגו ועכשיו העידו עדים וא"כ אין לו המיגו הנה י"ל **דהנאמנות** על המיגו - המ"ל לשקר - עדיין יש לו דסו"ס כשהוא טוען עדיין לא היה עדים, ורק הכח הטענה של המיגו אזיל לי' דהא כיון דעכשיו יש עדים נגד הטענה שהיה יכול לטוען וא"כ אין לו כח של טענה זו.

ועפי"ז י"ל דבמיגו דיסודו הוא גם כח הטענה ע"ד פרעתי מיגו דמזוייף בכה"ג כשנתקיים השטר נתבטל המיגו דכבר אין לו כח הטענה של המיגו, אבל בטוען מפטור לפטור בעצם יש לו כח הטענה על ב' הטענות ורק כיון שטען טענה ראשונה עכשין שמשנה טענתו וטען טענה אחרת נראה כמשקר וא"כ כיון שיש לו מיגו דהיה יכול לישאר עם הטענה הראשונה זה מבטל הנראה כמשקר וממילא מקבלים טענתו השני'.

והיינו דאין הפשט דהמיגו נותן כח בטענתו השני' ורק דהמ"ל לשקר דהמיגו מאמת טענתו ומשו"ה אף דעכשיו יש עדים נגד טענתו הראשונה מ"מ לא נתבטל עי"ז המ"ל של המיגו.

ועד"ז בנדו"ד במי שאמר שאמר שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו הא דנאמן "לקחתי הימנו" הוא משום המיגו דאי בעי שתיק ואף אם טוען עכשיו לא נתבטל המ"ל לשקר של המיגו, ולהטוען אין ראי' שהיה מר"ק וא"א להשתמש בהודאתו של הנטען דהרי יש לו הפשא"ס, אבל באופן דיש עדים שהי' של אביו הרי נתבטל כל הפשא"ס דהרי יש עדים דשל אביו ושהוא המר"ק וא"כ פשוט דכבר אינו נאמן.

[והנה ידוע מה שמבואר בהב"י ועוד דהא דבבאו עדים אח"כ לית לו מיגו הוא משום דנקטינן דהא דלא טענה הטענה שני' הוא משום שידע שיש ע"ז עדים

להכחישו וא"כ אזיל לי' גם המ"ל לשקר של המיגו וא"כ א"א לתרץ כנ"ל וע"ז מיוסד קושיית הקצות הנ"ל עיי"ש].



## אמתלא בעד אחד באיסורין – בדברי אדמו"ר הצמח צדק\*

הרב אליהו נתן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (כתובות כב, א - ב) ת"ר האשה שאמרה אשת איש אני, וחזרה ואמרה פנויה אני נאמנת. והא שוויה לנפשה חתיכה דאיסורא? אמר רבא בר רב הונא כגון שנתנה אמתלא לדבריה .. בעא מיניה שמואל מרב, אמרה טמאה אני, וחזרה ואמרה טהורה אני, מהו. אמר ליה אף בוז אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. תנא מיניה ארבעים זימנין, ואפ"ה לא עבד שמואל עובדא בנפשיה.

### פלוגתת הצ"צ והחוו"ד בפירוש הגמרא, ובהלכה

ב. ומבאר הצמח צדק (חידושים על הש"ס עמ"ס כתובות ח"ב) דהא דהסתפק שמואל באם מהני אמתלא אחרי שאמרה 'טמאה אני', אע"פ שכבר נפסק דמהני במקרה שאמרה 'אשת איש אני' – הוא משום דבאמירתה א"א אני אינה נאמנת אלא מדין 'שויא נפשה חתיכה דאיסורא', ואילו באמירתה 'טמאה אני' נאמנת מדין ע"א נאמן באיסורין, ולכן הי' קס"ד דאינה יכולה לחזור מדבריה עם אמתלא בנאמנות מסוג זה (ועיי"ש שמציין לכמה שביארו כך עומק האיבעיא).

וע"ז ענה לו רב, דגם לענין הנאמנות של ע"א באיסורין מהני אמתלא לחזור מדבריה הראשונים. והיינו דלענין זה אין הבדל בין ב' סוגי נאמנות אלו – שויא נפשה חתיכה דאיסורא, וע"א נאמן באיסורין – ובשניהם מהני אמתלא לחזור מדבריה.

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.)

ומביא הצ"צ איך שהחוות דעת (סי' קפ"ה סק"ה) חולק ע"ז וסב"ל דבאמת צדק שמואל בהאיביעא שלו, והיינו שבאמת לא מהני אמתלא אלא רק לענין נאמנות מסוג שויא נפשה כו', ולא לענין נאמנות כמו ע"א באיסורין. והא דמ"מ ענה לו רב דנאמנת באמתלא הוה מטעם אחר; והוא דכיון שאמירתה – טמאה אני – היתה מחוץ לבי"ד, הרי מבחינת הנאמנות שלה, יכולה לחזור מזה גם בלי אמתלא כלל, דעל נאמנות חוץ לבי"ד ל"צ אפילו אמתלא בכדי לחזור מזה. והא דמ"מ מצריך רב אמתלא כאן הוה רק מחמת דין שויא נפשה כו' דקיימת בדבריה.

ונמצא דהצ"צ והחוו"ד פליגי בשתיים: א) במקרה שישנה נאמנות של ע"א נאמן באיסורין (גם בבי"ד), להצ"צ מהני אמתלא לחזור מזה, ואילו להחוו"ד לא מהני. ב) במקרה שנאמנות זו – של ע"א – היתה באמירה מחוץ לבי"ד, להצ"צ צריכים לאמתלא בכדי לחזור ממנה, ואילו להחוו"ד ל"צ אפילו לאמתלא לזה.

#### הוכחות החוו"ד לשיטתו, ודחיית הצ"צ להוכחותיו

ג. והנה ז"ל הצ"צ בהביאו דברי החוו"ד, "והנה החוו"ד .. הקשה, וז"ל, הנה נראה ברור דבכ"מ דהמניה רחמנא לע"א דלא מהני אמתלא להיות חוזר ומגיד, כמבואר בח"מ סי' כ"ט גבי ע"א לשבועה דאינו חוזר ומגיד אפי' באמתלא (בש"ע שם ליכא לשון זה, רק אחר שהעיד העד בב"ד אינו יכול לחזור בו אפילו נותן טעם לדבריו) וא"כ נראה דה"ה בע"א נאמן באיסורין כיון דהימניה רחמנא אינו יכול להיות חוזר ומגיד אפילו באמתלא דמ"ש מע"א לשבועה".

"והא דבאומרת טמאה אני נדה נאמנת לחזור בה באמתלא .. הטעם משום דגבי עד ג"כ כל שלא העיד בב"ד נאמן לחזור בו כמבואר בש"ע אה"ע סי' י"ז ס"כ, והוא מתשו' הר"ן, וא"כ גבי טמאה אני נדה כיון שלא אמרה בב"ד אם היינו דנין ע"ז מטעם נאמנות באיסורין, אפילו מבודה הייתי בלא אמתלא הייתי יכול לומר ..".

והיוצא מזה דהחוו"ד הביא הוכחה משו"ע לשני הדינים שבהם מחולק עם שיטת הצ"צ; לזה דסב"ל דלא מהני אמתלא לענין נאמנות ע"א באיסורין, הביא דברי השו"ע בחו"מ גבי ע"א לשבועה דאינו חוזר ומגיד. ולענין זה דסב"ל שלענין אמירה מחוץ לבי"ד ל"צ אפילו אמתלא לחזור מזה, הביא דברי השו"ע באהע"ז, והוא מתשו' הר"ן, דכל שלא העיד בבי"ד נאמן לחזור בו וכו'.

ד. אלא דהצ"צ מאריך לחלוק עליו; ומבאר ד"קושייתו מעדים י"ל אינו ענין כלל לנד"ז, ונקודת הדברים הוא, משום שהסיבה מדוע לא מהני אמתלא בעדים

הוא מחמת דין 'כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד', אשר נלמד מפסוק 'אם לא יגיד', והרי זה רק בעדים, משא"כ נאמנות באיסורין אינו ענין של הגדת עדות, וא"כ לא נאמר בה דין כיון שהגיד, ושוב מהני אמתלא לחזור מזה.

ובאשר להוכחת החו"ד לזה דיכולים לחזור, גם בלי אמתלא, מכל עדות שלא בפני בי"ד, כותב, "גם הטעם שנתן הח"ד לסמוך על תשו' הר"ן .. דאפי' בעדות אשה שא"צ בי"ד אפ"ה כל שלא העיד בבי"ד חוזר ומגיד בבי"ד, ע' בחידושי הריטב"א בשבועות .. דמשמע היפך מ"ש הר"ן, אלא דכיון שא"צ בי"ד אינו חוזר ומגיד. ואפשר להריטב"א שם אפילו אמתלא לא מהני, כיון דשם צריך עדות רק דהוא נאמן כשני עדים אפילו חוץ לבי"ד, ה"ל כעדים שהעידו בבי"ד דלא מצו לחזור בהם אפילו באמתלא. מיהו אינו מוכרח דכיון שהקילו בעדות אשה להאמין לע"א ועד מפי עד, אפשר מהני אמתלא. וצ"ע. אבל עכ"פ בע"א באיסורין ודאי מהני אמתלא כנ"ל ..

ובה'קיצור' מוסיף ע"ז, "ובאמת אין דמיונו נכון אף לפ"ד הר"ן, וגם כי הריטב"א חולק עליו".

היוצא מכ"ז: א) החו"ד הוכיח מהא דע"א לא יכול לחזור מעדותו גם עם אמתלא, שכ"ה הדין לגבי ע"א באיסורין. והצ"צ חולק ע"ז ואומר שהוא רק דין בהגדת עדות, ואילו ע"א באיסורין אינו ענין של הגדת עדות, ושוב ליתא לבעי' של 'כיון שהגיד'. ב) החו"ד הוכיח מדברי הר"ן, דגם עדות שלא צ"ל בפני בי"ד, הרי כשנאמרה שלא בבי"ד, יכולים לחזור ממנה גם בלי אמתלא. והצ"צ כותב שגם לפי הר"ן אין דמיונו נכון, וגם הרי בריטב"א חולק על הר"ן בזה, וסב"ל שבאמת אינו יכול לחזור מזה (או בכלל, או עכ"פ בלי אמתלא).

#### הגדת עדות ודין כיון שהגיד בע"א דעלמא

ה. והנה הוכחה הראשונה של החו"ד הייתה, כנ"ל, מזה דגם בעד אחד מצינו דין שלא יכול לחזור מדבריו עם אמתלא. וע"ז 'ענה' הצ"צ דזהו רק דין בהגדת עדות, משא"כ בנאמנות של ע"א באיסורין, שאינו דין בהגדת עדות, ליתא לדין זה.

ולכאורה מונח בדבריו דגם בעדותו של עד אחד ישנה דין של הגדת עדות, אלא דשונה דין עד אחד באיסורין, דאין בו דין הגדת עדות, מעד אחד בדברים אחרים שיש בו דין של הגדת עדות.

אמנם מעניין להעיר שהצ"צ אינו כותב דבר זה במפורש, רק דדין כיון שהגיד כו' הוה רק לענין 'עדים', ולא לענין ע"א באיסורין. ולכאורה מאחר שעיקר ראייתו של החו"ד הוה מזה דגם בע"א מצינו דין כיון שהגיד, אז הו"ל להצ"צ לפרש דבריו ולומר דישנם שני סוגים בנאמנות ע"א גופא (דין הגדת עדות לעומת נאמנות באיסורין)?!

והנה באמת הרי כבר בראשית דבריו כשהצ"צ מביא הוכחת החו"ד מדברי השו"ע דע"א בשבועה לא יכול לחזור מדבריו (גם עם אמתלא), כתב הצ"צ בחצע"ג (כנ"ל) ד"בש"ע שם ליכא לשון זה, רק אחר שהעיד העד בב"ד אינו יכול לחזור בו אפילו נותן טעם לדבריו, אשר לפ"ז יתכן דסב"ל דאין להחו"ד שום הוכחה מהדין בשו"ע בכלל.

אלא דלכאורה פשוט שלא זה הי' עיקר דחייתו, אלא מה שמבאר אח"כ (ומה גם שזה נכתב רק בחצע"ג כנ"ל), ושוב צ"ע מדוע לא חילק הצ"צ במפורש בין דין ע"א דעלמא לדין ע"א באיסורין.

ו. והנראה בזה, דהצ"צ לא בא להכריע בשאלה זו, האם ישנה דין הגדת עדות בע"א דעלמא (עד שנאמר בה דין 'כיון שהגיד'), או לא, דבזה באמת ישנה ב' סברות ושיטות חלוקות כמשי"ת. והצ"צ בא לומר (רק) עיקר החילוק והיסוד, דדין כיון שהגיד הוא רק כשישנה דין הגדת עדות, אשר בע"א באיסורין ודאי שליתא דין זה. ואילו בע"א דעלמא ה"ז תלוי בשיטות שונות, וא"כ לפי השיטות דיש בה דין הגדת עדות, שוב נאמר בה גם דין כיון שהגיד, ואילו להשיטות דלית בה דין הגדת עדות גם ל"נ בה דין כיון שהגיד.

ונקודת הענין בזה: הנה לשון השו"ע שהסתמך עליה החו"ד היא "אחר שהעיד העד בב"ד אינו יכול לחזור בו אפילו נותן טעם לדבריו", ומזה שכתוב הלשון 'עד' בלשון יחיד, מדייק הגר"א (שם), דהדין הוא כן גם בעדותו של ע"א. וכן יוצא מדברי הסמ"ע לקמן (סי' מ"ו ס"ק קח). וכנראה שכן למד גם החו"ד.

אמנם יעויין באנציקלופדיה תלמודית (חלק כ"ח, ערך 'כיון שהגיד' ע' רי"ד, ובעיקר בהמצויין בהערות מספר 154 ואילך), שאין דבר זה מוסכם, ויש מהאחרונים ופוסקים דסב"ל דלשון 'עד' בשו"ע (ועד"ז ברמב"ם) יתכן להתפרש על שני עדים. ואכן מלשון הטור יוצא בפשטות שדין זה נאמר בשני עדים דוקא. ועכ"פ נמצא דיש בזה ספק ופלוגתא האם דין כיון שהגיד נאמר גם בקשר לעדותו של ע"א.



ונראה דזו הייתה כוונת הצ"צ בזה שכתב שלשון השו"ע אינה כפי שמביאו החו"ד; דהחו"ד למד ופירש – כדברי הגר"א ודעימיה – דהשו"ע מדבר על ע"א, וע"ז כתב הצ"צ דאין זה לשון השו"ע, ושוב א"א להוכיח משם דדין כיון שהגיד נאמר גם לגבי עד אחד.

אלא דהצ"צ לא בא להכריע בשאלה זו – האם נאמר לגבי עדותו של ע"א או לא – ולכן ממשיך בעיקר חילוקו, דדין כיון שהגיד נאמר היכן דישנה דין הגדת עדות (ושוב באם יש בעד אחד דין הגדת עדות או יש בה גם דין כיון שהגיד, ואם לא, אז לא), אשר בכל אופן ליתא דין זה בנאמנות ע"א באיסורין, ושלכן לית בה דין כיון שהגיד כנ"ל.

ז. ואכן בהמשך השקו"ט של הצ"צ בסוגיא זו, נראה דהזכיר ספק זו בגדר דין עד אחד דעלמא כמ"פ (בלי להכריע בדבר), בהדגשה שדיון זה אינה נוגעת לנאמנות ע"א באיסורין, דבודאי אינו בגדר הגדת עדות – ובקצרה:

א) בתוך דבריו דהיכא דליתא לדין הגדת עדות – אף שישנה דין נאמנות – ליתא לדין כיון שהגיד כו', כותב .. ותדע עוד דהכנה"ג .. כ' מסתפק אני אם עד אחד שהעיד בבי"ד ועדיין לא העיד השני, אם יכול לחזור כו". ונראה דספיקו של הכנה"ג מתבאר ע"פ הנ"ל, האם ע"א דעלמא יש לו דין הגדת עדות כמו שניים עדים או לא.

ב) הבאתי לעיל מה שהצ"צ כותב שמדברי הריטב"א יוצא שחולק על הר"ן וסב"ל דכשע"א נאמן מחוץ לבי"ד אז אין לו נאמנות לחזור מדבריו סתם (דלא כהר"ן והחו"ד כו' כנ"ל), וע"ז ממשיך הצ"צ (כנ"ל) "ואפשר להריטב"א שם אפילו אמתלא לא מהני, כיון דשם צריך עדות רק דהוא נאמן כשני עדים אפילו חוץ לבי"ד, ה"ל כעדים שהעידו בבי"ד דלא מצו לחזור בהם אפילו באמתלא. מיהו אינו מוכרח דכיון שהקילו בעדות אשה להאמין לע"א ועד מפי עד, אפשר מהני אמתלא. וצ"ע". ונראה דגם ספק זו הוה ביסודו ספק הנ"ל האם נאמנות של ע"א הוה גדר של הגדת עדות או לא.

ג) בסיום הענין מביא הצ"צ השקו"ט בפוסקים בדין נאמנות האב על בנו, האם נאמן לחזור מזה אח"כ ע"י אמתלא, או לא, ומבאר בא"ד .. והרי לומר על אדם שהוא ממזר אינן נאמנים רק שני עדים ממש, אלא דהאב נאמן בזה כשני עדים, וא"כ חמור מענין ע"א נאמן באיסורין דנאמן ע"י אמתלא דהתם א"צ שני עדים .. וא"כ טעמא דמהרמ"מ עכצ"ל דרק בשני עדים ממש ל"מ אמתלא דבהו אמרינן כיון

שהגיד .. ובתשו' מהרח"ש .. כתב מסברתו להיפך, דכיון שהאב נאמן כשני עדים ה"ל כשהי עדים שאין יכולים לסתור דבריהם בשום אמתלאה דכיון שהגיד ..".

ועכ"פ מובן מכ"ז שהצ"צ לא בא להכריע בשאלה זו, של גדר הגדת ע"א בעלמא, באם נאמר בה דין כיון שהגיד או לא, ורק לקבוע שלכו"ע לענין ע"א נאמן באיסורין, ל"נ דין זה (דלא כדעת החו"ד) כמשנ"ת.

### נאמנות עד אחד באיסורין מחוץ לבי"ד

ח. אמנם לכאורה צ"ע טובא בדברי הצ"צ בדחיית הוכחת החו"ד בדבר השני שחולק עליו; דהחו"ד הוכיח מדברי הר"ן שהבואו בשו"ע דעדות שנאמרת חוץ לבי"ד אף שנאמן עליו, מ"מ אפשר לו לחזור מזה גם בלי אמתלא, והביא ע"ז הצ"צ דמהריטב"א משמע דלא כן, אלא דאם נאמן חוץ לבי"ד שוב אינו נאמן לחזור מדבריו, ובה'קיצור' הוסיף ד"באמת אין דמיונו נכון אף לפ"ד הר"ן".

ולכאורה תמוה, א. למאי נפק"מ שהריטב"א חולק על הר"ן, הרי הראי' הייתה משיטת הר"ן, שהובאו, ונפסק כמותו בשו"ע, אז איך זה מערער את ההוכחה בזה שהריטב"א חולק ע"ז? ב. מדוע באמת אין דמיונו – של החו"ד – נכון לפ"ד הר"ן?

ומשמעות הדברים הוא, לכאורה, דסב"ל להצ"צ דבנידון דידן – היינו בנאמנות ע"א באיסורין – הרי גם הר"ן הי' מסכים לדעת הריטב"א החולק עליו, ולכן הביא תחלה דברי הריטב"א, ואח"כ שדמיונו אינו נכון לפ"ד הר"ן, ושוב גם הר"ן בנידון זה מסכים עם הריטב"א.

אלא דמובן דטעמא בעי בזה; היינו אחרי שהר"ן סב"ל דגם בנאמנות חוץ מבי"ד יכול לחזור בו, אז מדוע ישתנה בזה דין ע"א נאמן באיסורין, ונאמר שגם בדבריו חוץ לבי"ד אינו יכול לחזור מהם?!

ט. ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ חידוש שמצינו בקו"א של אדה"ז (הלכות שחיטה סימן א' סקט"ו) לענין ע"א נאמן באיסורין;

אדה"ז מביא שם שיטת כמה ראשונים ופוסקים (ויבואר עוד לקמן) דגם בנאמנות של ע"א באיסורין נאמרה הכלל ד'כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שתיים', ושוב לא יהא עד אחד נאמן להכחישו (דאין דבריו של אחד במקום שניים).

וממשיך לומר דאע"פ שבשאר דינים שנאמן בהם עד אחד כשניים, הרי ההלכה היא שזהו רק כשבאו שני העדים (היינו העד שנאמן כשניים, ועד המכחישו) זה אחר זה, מ"מ בהנאמנות של ע"א באיסורין, יהא נאמן כשניים גם כשבא בב"א עם עד אחד המכחישו, "שהרי התורה האמינה לכל שוחט על השחיטה הואיל והוא בידו, ולא הצריכתו לבא לבית דין להעיד, כמו שהצריכה בסוטה שאין משקין אותה אלא בבית דין הגדול שבירושלים, וכן בעדות אשה שאינה נישאת על פי עד אחד אלא בהתרת בית דין".

והיינו דבשאר הדינים שבהם נאמן ע"א הרי קבלת העדות לפועל קשורה עם הבי"ד – אין משקין את הסוטה אלא בבי"ד כו', ואין האשה נישאת אלא ע"ם הבי"ד – ובמילא ישנה דין וגדר של קבלת העדות בבי"ד, ועד אז לא נגמרה, משא"כ בנאמנות ע"א באיסורין דלית בזה שום דין של קבלה בבי"ד בכלל.

ונראה לבאר לפ"ז גם חילוקו של הצ"צ דעסקינן ביה; דאה"נ דהר"ן סובר – דלא כהריטב"א – דכשע"א אומר עדותו חוץ לבי"ד, אז אף שנאמן עליה, מ"מ יכול לחזור ממנה, אמנם זהו רק בעדות כזו שעדיין 'חסרה' קבלתו בבי"ד, כמו בעדות אשה וסוטה כמשנ"ת. משא"כ בעדות באיסורין שלא חסרה בה שום דבר, וקבלתה בבי"ד לא מוסיפה עליה שום דבר, הרי בזה גם הר"ן יסכים להריטב"א, דאחרי שנאמן ע"ז, כבר נגמרה עדותו ואינו יכול לחזור בו.

### פלוגתת הראשונים ופוסקים באם ע"א באיסורין נאמן כשניים

יוד. אמנם לכאורה יש להעיר עוד אחת בכ"ז; בקו"א הנ"ל של אדה"ז מביא באריכות פלוגתת הראשונים ופוסקים באם הכלל דכ"מ שהאמינה תורה לע"א הרי כאן שתיים נאמרה גם לענים ע"א באיסורין, או לא; שיטת מהרי"ק ושו"ע, שכן, לעומת שיטת הרש"ל והב"ח, שלא (ובסוגיין כב,ב הביא הריטב"א ב' השיטות בזה, וביבמות הכריע בזה, ואכהמ"ל).

ומבאר אדה"ז דדעת הרש"ל והב"ח הוא, דהא דהאמינוהו כשתיים הוה רק לענין עדויות כאלו שמעיקר הדין היו צריכים עבורם שני עדים, ולכן כשהאמינה התורה לע"א נתנו לו הנאמנות של שניים, משא"כ באיסורין ליתא שום צורך לשתיים, ושוב אין כאן נאמנות כשתיים, אלא מספיק לזה נאמנות של אחד. ואילו המהרי"ק והשו"ע לא חילקו בכך, אלא דכ"מ שהאמינוהו לע"א, האמינוהו כשניים.

ולכאורה הרי פלוגתא זו 'מזכירה' מאוד פלוגתת הצ"צ והחוו"ד דעסקינן ביה; לדעת החוו"ד לא יכולים לחזור מנאמנות ע"א באיסורין כמו שלא יכולים לחזור מכל דין עדות, ואילו להצ"צ אין בנאמנות זו כח זה שלא יכולים לחזור ממנה.

אלא דא"כ אי"מ מדוע פשיטא ליה להצ"צ כ"כ דלע"א באיסורין לית ליה נאמנות כמו עדים, אחרי שזהו פלוגתא גדולה בין הפוסקים, ואדרבה, שיטת השו"ע הוא דנאמן כשניים?!

יתירה מזו: הרי הצ"צ הזכיר בדבריו כמ"פ (הובאו לעיל), דגם בע"א, באם נאמן כשניים מחמת זה שמעיקר הדין היו צריכים שניים לעדותו, או יתכן שחל עליו הדין דכיון שהגיד כו', וא"כ מדוע לא נאמר דלשיטת השו"ע והני פוסקים דגם על ע"א באיסורין נאמרה אותה נאמנות כמו על ע"א דעלמא, או גם עליו יחול דין כיון שהגיד?!

יא. ויתבאר ע"פ מש"כ לבאר במק"א (ל"ב עמ"ס כתובות סי' כד) ביסוד פלוגתא זו באם באמת האמינו ע"א באיסורין כשניים או לא, דלכאורה צדקו השיטות שאומרים דמאחר שא"צ לדין שניים בזה או מדוע נאמר שהאמינוהו כשניים?!

אלא די"ל שלהשיטה שהאמינוהו כשניים הוה הפירוש, שלאחרי שכבר האמינוהו וקיבלו דבריו שוב יש כח בנאמנות זו כשניים. והיינו לא שעצם עדותו הוה כאילו אמרוהו שניים, דבאמת אין צורך בזה כנ"ל, אלא דכיון שקיבלו דבריו, שוב הוה כמו דבר שנקבע ע"פ שניים דלא מהני עדותו של אחד להכחישו (וע"ד דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין דלאחרי שאיסור הוחזק ע"י ע"א שוב מלקים על מי שעובר על איסור זה).

(ויתבאר לפ"ז דיוק נפלא בהמשך דברי אדה"ז בקו"א שם; דבהשקו"ט בביאור השיטה דע"א באיסורין נאמן כשניים, נמצא מדבריו דפשיטא ליה השיטה דהנאנות כשניים בע"א הוה רק כשבאו בזא"ז, משא"כ בהשקו"ט בביאור שיטה השנייה, נראה דצריך הסברה נוספת בדין זה. ואכמ"ל)

ואשר לפ"ז נמצא דגם לשיטה זו שע"א באיסורין נאמן כשניים, אין הפירוש שגוף הגדת העדות יש לזה דין כמו בעדות שניים, אלא רק שנתקבל כן אחרי שנאמן עליו כמשנ"ת. ומבואר היטיב שאין לפלוגתא זו שום שייכות לדברי הצ"צ דעסקינן ביה דדין כיון שהגיד כו' נאמרה רק על הגדת עדות, ואילו ע"א באיסורין – לפי שתי שיטות הנ"ל – אינה גדר של הגדת עדות, ולא נאמר בה דין זה.

## ”לא פלוג”

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

כתוב בספר גליוני הש"ס של ר"י ענגל ע"ה (גיטין ה עמוד א). וז"ל: ועיין חידוש בזה בפני יהושע ברכות דף ל' ע"ב ד"ה א"ר ענן כו', דכתב אהך דטעה ולא הזכיר של ר"ח בתפלת ערבית אין מחזירין אותו, לפי שאין ב"ד מקדשין את החודש אלא ביום. וכתב שם הפנ"י בפירושו דמהאי טעמא דאין בית דין מקדשין [אלא ביום] לא היה ראוי להזכיר כלל של ר"ח בתפלת ערבית, אלא שהשוו חכמים מדותיהם להזכיר גם בשל ערבית, וע"כ בדיעבד אין מחזירין אותו, כיון דאין בו טעם העצמי רק משום השוואת המדות. עיין שם. ולפי זה בכל מקום שמצינו הך ד'לא פלוג' כו' וש'לא תחלוך' כו' להשוואת המדות לא יהיה הדבר לעיכובא רק לכתחלה, ואפי' במידי דמעכב מדרבנן. ודבר זה צריך ברור בכלי' תלמודא. ואין כאן מקומו. עכ"ל הגליון.

באמת לא כתב דברי הפנ"י כהווייתן, וכנראה שאפשר לפרש דברי הפנ"י אחרת. וזה דבריו ולשונו: אמר רבי ענן כו' לפי שאין ב"ד מקדשין החדש אלא ביום. וכתבו התוס' דיש מפרשים דוקא בלילה ראשונה כו' אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש יום שלפניו ולא נראה לחלק עכ"ל. ולא ידענא למה לא נראה להם לחלק, דהא לכאורה טעמא רבה אית ביה ופשטא דלישנא דרב נמי הכי משמע שזה עיקר הטעם, דלפי שאין מקדשין החדש אלא ביום מש"ה לא איכפת לן אם לא הזכיר של ר"ח בערבית והיינו כמ"ש רש"י [ר"ה כ"ג ע"ב] דהלבנה אינה נראית בשעת חידושה אלא סמוך לחשיכה, וא"כ ברוב הפעמים לא הספיקו הב"ד לקבל עדות החודש ולומר מקודש החדש מבעוד יום, א"כ מהאי טעמא גופא לא שייך להזכיר של ר"ח בתפלת ערבית ונהי שהשוו חכמים מידותיהם להזכיר גם בשל ערבית מ"מ בדיעבד אין מחזירין אותו מהאי טעמא גופא, וא"כ לפי"ז ודאי לא שייך האי טעמא אלא בלילה הראשונה משא"כ בלילה שנייה לא שייך האי טעמא. ונראה לי דאפילו הכי כתבו התוס' דלא נראה לחלק בשני הימים של ר"ח כלל כיון שעושין אותן מספק כי היכי דלא לזלזלו ביום טוב שני כדאיתא בפרק במה מדליקין [שבת כ"ג ע"א] וכמו שאכתוב בזה בקונטרס אחרון לענין ספק אם הזכיר של ר"ח כשעושין ר"ח שני ימים ע"ש ודו"ק.

בודאי מש"כ הפנ"י "בדיעבד אין מחזירין אותו מהאי טעמא גופא" היינו (הטעם שכתב) "ברוב הפעמים לא הספיקו הב"ד לקבל עדות החדש ולומר מקודש החדש מבעוד יום", ולא (הטעם רי"ע) "שהשוו חכמים מידותיהם להזכיר גם בשל ערבית".  
דהא:

(א) לשון "ונהי" (שהרי"ע שינה ל"אלא") אינו הקדמה (keyword) של תירוץ (אי לא שכתוב כלשון "ונהי שמשום").

(ב) אם כשכתב מתחילה "וא"כ ברוב הפעמים ... מבעוד יום, א"כ מהאי טעמא גופא" ה"האי טעמא" מתייחס אל "וא"כ ברוב הפעמים...), כמו כן אנו מחויבים לפרש ה"מ"מ בדיעבד אין מחזירין אותו מהאי טעמא גופא" ה"האי טעמא" מתייחס אל "וא"כ ברוב הפעמים...). דאל"כ היה לו לבאר איזה מהשני תירוצים הוא מתייחס דבריו.

(ג) הא כתב "לפי"ז ודאי לא שייך האי טעמא אלא בלילה הראשונה משא"כ בלילה שנייה לא שייך האי טעמא". אם כדברי הרי"ע ד"האי טעמא" מתייחס להשוואת המדות ואינו מתייחס לרוב פעמים אין מקדשין בלילה, מתפרשים דברי הפנ"י ככה: משום השואת המדות (השואת אמירת יעו"י לילה כמו ביום - דהיינו כמו שתיקנו יעו"י בשחרית ומוסף ומנחה כן תיקנו במעריב ו) אמרו לומר יעלה ויבוא בתפילת ערבית בלילה ראשונה, אבל בלילה שניה שלא שייך להשוות המדות לומר יעלה ויבוא בתפילת ערבית!! אתמהא, למה לא שייך?

אבל לדברינו מתפרשים דברי הפנ"י ככה: משום לרוב פעמים אין מקדשין בלילה לא היה להם לתקן יעו"י בלילה כלל (ולפיכך אין צריך לחזור השמו"ע בשבילו) אלא שלא רצו לחלק בין לילה ויום, אבל בלילה שניה שהחודש מתקדש מעצמו (כדאמרו במשנה (ר"ה כד ע"א) רבי אלעזר רבבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו - אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים), אין שייך לומר ש'אין צריך לחזור השמו"ע בשבילו משום לרוב פעמים אין מקדשין בלילה', דהא שייך ושייך. והיינו קושיית הפנ"י על התוספות.

בר מכל דין, במסכת גיטין (יז): בסוגיא של גיטין הבאים ממדינת הים ג' גיטין פסולים, (ואחד מהם יש עליו עדים ואין בו זמן ותנן דאם ניסת הולד כשר כיון דאי עבד שפיר דמי - רש"י) מבאר הפנ"י על התוספות (יח. בד"ה הנהו קלא אית להו) בד"ה (של הפנ"י) בא"ד וא"ת, וז"ל ומ"ד משום בת אחותו בזמן הזה למה כותבין

זמן כו' עכ"ל [התוס']. ויש לתמוה דלעיל בתחלת הסוגיא דקאמר רבי יוחנן משום בת אחותו הוי להו לדקדק כן. והנראה לענ"ד בזה דמעיקרא לא קשיא להו הכי דאיכא למימר כיון דבזמן הבית ניתקן הזמן לאחר זמן הבית נמי לא זזה תקנה ממקומה וכיון שכבר ניתקן לכתחילה פסול נמי אף בדיעבד באין בו זמן ובמוקדם **דלא פלוג רבנן** וכמו שנפרש ג"כ בהכרח למסקנת התוספות.

(עיי"ש כל האריכות שרש"י באמת ס"ל כן בשיטת האי סוגיא, ובלשונו "מכל מקום כיון דהזמן לא מגרע מידי כתבינן ליה כמו בכל הגיטין דלא פלוג וכבר אפשר שלזו הסברא בעצמה כיון רש"י ז"ל", ותוספות ס"ל בלשונו, "משא"כ למה שכבר קדמו התוספות בהצעה דאין לפרש כן משום דלשון הש"ס דמקשה מה הועילו בתקנתן משמע שאין תועלת כלל בכתובת הזמן ולא משום דמגרע כח הלקוחות, וא"כ לפי"ז ע"כ דהא דמשני נמי הנהו קלא אית להו היינו דיום המסירה עמו יש לו קול וא"כ מקשו שפיר למה תקנו בזמן הזה דתו לא מצינן למימר משום דלא פלוג רבנן דא"כ מה מקשה מה הועילו בתקנתן דנהי שאין תועלת אפ"ה תקנו משום דלא פלוג אלא ע"כ דלא בעי למימר משום **לא פלוג דלא הוי לן למיפסל בדיעבד** ואנן פסלינן אפילו בדיעבד בגיטין הבאים ממדינת הים".



## ”דוקין שבעין”\*

הת' ישראל שמעון פריץ יהודה ניסילעוויטש  
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכת גיטין נ"ה ע"ב, אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר. אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא, עבד סעודתא, אמר ליה לשמעיה: זיל אייתי לי קמצא, אזל אייתי ליה בר קמצא. אתא אשכחיה דהוה יתיב, אמר ליה: מכדי ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא הוא, מאי בעית הכא? קום פוק! אמר ליה: הואיל ואתאי שבקן, ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא,

(\* לזכות בן דודי היקר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לישועה וגאולה קרובה.

אמר ליה: לא. אמר ליה: יהינא לך דמי פלגא דסעודתיך! אמר ליה: לא. אמר ליה: יהינא לך דמי כולה סעודתיך! א"ל: לא. נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה. אמר: הואיל והווי יתבי רבנן ולא מחו ביה, ש"מ קא ניחא להו, איזיל איכול בהו קורצא בי מלכא. אזל אמר ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! א"ל: מי יימר? א"ל: שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין ליה. אזל שדר בידיה עגלא תלתא. בהדי דקאתי שדא ביה מומא בניב שפתים, ואמרי לה בדוקין שבעין, דוכתא דלדין הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא. ע"כ.

רש"י על אתר אומר דוקין שיל"ה כמי הנוטה כדוק ובויקרא כ"א, כ, מבאר רש"י – כדין יריעה או קרום המכסה את האישון בעין וראה בכורות לח, א משנה "הריס של העין. . . הרי בעיני דק" ורש"י על אתר ד"ה הריס בעיני דק, כלומר הריס שיש בעיני דק טיילא (דהיינו שמום דוק העין הינו מום הפוסל).

## ב

והנה לכאורה מפרש"י ומבכורות כו', משמע שדוקין שבעין בעצמו הוא המום, אז למה בר קמצא הצטרך לעשות מום בדוק שבעין שבעגלא תלתא (עגל המשולש) שהקיסר שלח בידו לכאורה כבר היה מום? והנה במסכת זבחים (עז, ב) אמר רב הונא הכא בדוקין שבעין ואליבא דר' עקיבא דאמר אם עלו או ירדו ותוס' על אתר ד"ה "הכא בדוקין" מילתיה דרע בפ' המזבח מקדש (לקמן דף סד) דתנן ר"ע מכשיר בב"מ ואר"י בגמ' לא הכשיר ר"ע אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות דלא פסל בעופות אלא מחוסר אבר – גפה ע"כ או אולי בר קמצא חשב שהחכמים אולי יקבלו כדעת ר"ע המום בדוקין שבעין?! אבל זה ליתא בגלל שר"ע עצמו אמר "אם עלו לא ירדו" דהיינו אם עלו אבל החכמים לא היו מרשים לו להעלות את העגל!<sup>370</sup>

## ג

והנה בבכורות (ט"ז, א) רש"י ד"ה ואליבא דר"ע מסביר דוקא כמו שהסברנו בגיטין נו, וז"ל: דאמר בשחיטת קדשים בפ' המזבח מקדש (דף פד) אם עלו לא ירדו, דוקין טולא כגון (ישעיהו מ) הנוטה כדוק שמים ולהכי לא ירדו דאין מומן ניכר כל כך הכי תנן בזבחים בפ' המזבח מקדש הראוי לו (דף פד) ר' עקיבא מכשיר בבעלי

370 זה היה גזירה מן השמים ששלחו דוקא עגל ולא שור ושה וכו', לרמוז (המשך)... להם שעתה הגיע זמן חורבן ביהמ"ק וגלות ישראל שיש בה חלק מעוון העגל (וראה סנהדרין, ק"ב ראה מהרש"א ובן יהוידע.



מומין כלומר דאם עלו לא ירדו ואמר רבי יוחנן בגמ' לא הכשיר רבי עקיבא אלא בדוקין שבעין הואיל וכשירין בעופות והוא שקדם הקדישן את מומן ל"א דוקין שיש לו מום בעפעפים ולהכי קרי לעפעפים דוק על העין כרקיע דהכי אמרינן בספרי אגודות העין דומה לעולם קטן העפעפים כנגד הרקיע והתחתון כנגד הארץ והלבן שמקיף את העין כנגד ים אוקיינוס שסובב את העולם והשחור שבו שהוא עגול דומה לגלגל חמה.

ואח"ז מביא אלא דוקין שיש לו מום בעפעפיים ולהכי קרי לעפעפיים דוק וכו' אז נראה לפי הפירוש הזה שהדוק זה העפעפיים ולכן בר קמצא עשה מים בדוק ודהיינו בעפעפיים! אבל זה אינו (א) רש"י על אתר לא מסביר ככה. (ב) נראה לקמן בתש' הרשב"א שלא הבין ככה, (ג) אדמו"ר הזקן בתו"א כי תשא גם לא הבין ככה!

#### ד

ויעויין בשו"ת הרשב"א סי' שכ"ו כתבת עוד ששאלך התם בהנזקין (דף נ"ו) בההיא דאמרינן שדא ביה מומא בניב שפוותיה ואמרי לה בדוקין שבעין. והיאך אדם יכול להטיל דוקין בעין? והחלפת הגירסא מתוך דוחק קושיא זו וגרסת בריס שבעין. אי נמי שהחליפה בבהמה אחרת שהיה לה דוק בעינה.

וזה התירוץ השני אפשר אבל למחוק הספרים מי ישמע לנו. גם רש"י ז"ל כן גורס ופירש דוק מלשון הנוטה כדוק שמים. ומכל מקום אין אנו צריכין לא לזה ולא לזה. לפי שהדוקין חולי הוא שנעשה מחמת מקרה. וזה שהיה רמאי וחרף ברמאותיה ידע והכהו בעינו כדי שיקרנו אותו חולי מיום לכתו עד בואו לבית המקדש. כי מהלך רב היה ביניהם להגדל בו דוק בנתים /בינתיים/ מחמת מכה שהכהו או מחמת סם שהטיל לו. (והביא ב' תירוצים והרשב"א עונה וזה התירוץ השני אפשר אבל למחוק הספרים מי ישמע לנו. . אי מחמת סם שהטיל לו. . ע"כ! דהיינו הרשב"א סובר שלא יכולים להגיד ריס שבעין (כמו בבכורות עפעפיים וכו') אלא לשיטתיה דוק זה מום כמו שמביא בשם רש"י דוק מלשון הנוטה כדוק שמים אלא מצד שהיה רמאי וכו' כנ"ל

וגם האדמו"ר הזקן בתו"א כי תישא כותב וזלה"ק "וזהו שאמרו גבי מומין בדוקין שבעין לדידהו לא הוה מומא ולדידן הוה מומא פי' דוקין שבעין הוא ההסתרה שבחכמה להשגה אלקית מצד חומר מחשך הגוף והסתרה זו שלא נתפס במוח ולב סובב וממלא הוא תכלית הדקות של הרע משבירת רפ"ח ניצוצות שבשעת חטא

אדה"ר שנתגשמו כל הברואים וכמ"ש בזוהר דאחשיך אנפין כו' ולכך לדידהו עכו"ם שגלקחים מבחי 'אחוריים דאלקים אחרים אין זה מום כי הפרידן מאחדותו בתחלה כו' אך לדידן ישראל עלה במחשבה הוי מום גמור כי ישראל מאמינים כנ"ל וזהו שבהם נאמר עינים להם ולא יראו מפני הדוקין שבעין החכמה כו' וכמו בבלעם שהיה סומא בעין א' כו' אבל בישראל נאמר וכל ישראל רואים כו' וד"ל. אך לדידן "ישראל עלה במחשבה הוי מום גמור כי ישראל מאמינים כנ"ל", דהיינו שמאדה"ז משמע שדוקין שבעין עצמו הוי מום גמור, אך לפי תשובת הרשב"א שאולי גם לשיטתיה דרש"י על אתר, אלטער רבי וכו', בר קמצא עשה מום בדוק שבעין דהיינו (לפי הרשב"א) שהוא בעצמו עשה בעצמו את הדוק וזה התפתח בדרך!

## ה

אבל בכל זאת קשה דלכאורה הלשון בגמ' "שדא ביה מומא . . . בדוקין שבעין" דהיינו שעשה מום על דוקין שבעין ולא כתב שדא ביה מומא ועשה (מום שנקרא) דוקין שבעין? אך לפי עניות דעתי הסיפור היה כך: הקיסר הרומי נתן לבר קמצא העגל בדרך, ובר קמצא בדק את העגל וראה שיש בעיה קטנה בעין ולא היה בטוח אם זה דוקין או לא (או שהי' חכמים בביהמ"ק) אז בשבילו זה היה כמין ספק דוקין שבעין אז לכן בדרך כלשון הרשב"א, בגלל שהיה רמאי וחרף ברמאותיה ידע והכהו בעינו (במקום הדוקין שבעין) כדי שיקרנו אותו חולי מיום... ר' מהלך רב היה . . . להיגדל או מחמת סם שהטיל לו וזה לע"ד הפשט בגמ' שדא ביה – מומא בדוקין שבעין!



# חסידות

## בענין שינוי רצון למעלה לדעת הרמב"ם

הרב נחום וילהלם

ע"ה"ק ירושלים ת"ו

בספר "יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" צריך לעדכן מה שכתוב לדעת הרמב"ם שאין שינוי רצון למעלה, שהכוונה שלדעת הרמב"ם שמדבר לפני הצמצום הרצון הוא מצד עצמו שאינו בגדר הרצון שבנבראים, וע"ד שמבאר הרבי בדעת הרמב"ם בשיחת הדרן על הרמב"ם תשמ"ז הע' 14 בענין ידיעתו ית'.

כי הנה במסכת אבות פ"ה מ"ז בתחילה מביא התו"ט את דעת הרמב"ם בפירושו על המשנה שמבאר את דברי חז"ל שדעתם שאין שינוי רצון למעלה, אבל בהמשך מביא התו"ט את דעת הרמב"ם עצמו במורה נבוכים ח"ב פכ"ט שאינו סובר כדברי החכמים.

וכן כתבו בספר דרך מצותיך המבואר ח"ב על מצות האמנת אלקות (שיצא זה עתה לאור ע"י ספריית מעיינותיך), בביאור על פ"ט (עמ' 513) וז"ל: "והוסיף התו"ט וכתב שח"ז לומר שדעת חז"ל במשנה היא כפי שביארם הרמב"ם בפירוש המשנה, אלא דעתם היא כדברי הרמב"ם במורה נבוכים שמלכתחילה אין מקום לשאלה על רצון הקב"ה מענין השינוי".

אלא שהם ציינו רק ממו"נ ח"ג פ"כ, ולענין שינוי רצון משם היה נראה להוכיח להיפך שאין שינוי רצון, וכמו שמאריך שם איך שאין שינוי ידיעה מאחר שהידיעה היא עצמותו ואם היה משתנה היה שינוי בעצמותו ח"ו, וכן טוען המהר"ל על הרמב"ם גם בענין רצון.

אלא שהתו"ט מוכיח משם שלפי מה שהרמב"ם כותב בענין כי לא מחשבותכם מחשבותי בענין ידיעתו ית', כן אין להשוות את רצונו ית' להרצון שבנמצאים ונמצא שאין מוכרח שאע"פ שיהי' שינוי רצון יהי' שינוי בעצמותו.

ומה שמביא התו"ט ראייה שאין זה דעת הרמב"ם עצמו הוא ממו"נ ח"ב פכ"ט שהרמב"ם מביא מדברי חז"ל שסוברים שהנסים הושמו בטבע, ומשמע שם שאין

זה דעת עצמו, אבל אין כוונת התוי"ט שהרמב"ם חולק במו"נ על דברי חז"ל לפי פירושו בכוונתם שאין שינוי רצון למעלה, כי במו"נ משמע להיפך כי שם חולק על מה שמשמע מדברי חז"ל שהניסים הם חלק מהטבע, היינו שהטבע עצמו ניתן לשינויים, וזה מדרכי הטבע שכך ברא הקב"ה מראש את הטבע.

והרמב"ם סובר שהטבע לא ניתן לשינויים כלל, ולכן ראינו כשקרה נס לא השתנה הטבע להיות כפי הנס אלא שחזר לטבעו הקודם, כי סובר הרמב"ם שהנס הוא שינוי הטבע וחידוש על מעשה בראשית.

אבל כותב הרמב"ם במו"נ שם על דברי חז"ל וז"ל: "וזהו אם כמו שתראהו הוא מורה על מעלת האומר, והיות קשה בעיניו מאד יתחדש רצון אחר אחר שהונח כך" וכן מבאר שם בפירוש שם טוב וז"ל: "והנה שבח הרב זה הדעת למה שלא יהיה שום שינוי בטבע מעשה בראשית בעבור שלא יתחדש רצון", הרי שהרמב"ם משבח אותם בסברה זו וכותב שזה מראה על גדולתם ומעלתם של חז"ל שאמרו מאמר זה, ולפי זה מה שמפרש הרמב"ם בפירושו על המשניות את סברת חז"ל שרצו למנוע שינוי רצון הוא דוקא בא בשביל לתרץ לפי דעתם שהנסים הושמו בטבע (וראה כוזרי מאמר חמישי ס' י"ח פ"י בפירוש או"נ).

ומה שכתב התוי"ט שהרמב"ם כתב סברה זו שאין שינוי רצון הוא רק לדעת חז"ל ולא כן דעת עצמו, כוונתו לפי דעת עצמו בענין הידיעה, ומדויק לשון הרבי כשמביא את התוי"ט בלקו"ש ח"ו בשלח הע' 29 "שאינם לפי דעת עצמו" כי מ"ש הרמב"ם שאין שינוי רצון הוא לפי סברת חז"ל שאין שינוי במציאות מטבע לנס כי הנס הושם מראש בטבע, ולכן אפילו שהרצון למעלה יהיה בגדרי רצון שמסובבת מהדבר אין שינוי רצון כי אין שינוי בהדבר עצמו מטבע לנס.

משא"כ לפי דעת הרמב"ם בענין ידיעה ובחירה שאין ידיעתו ית' מוגדר בגדרי השכל, וכמו שמבאר הרבי בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו הע' 14 שלכן לא מתרץ הרמב"ם כהר"מ אלמושיניו לפי סברתו שהידיעה מסובבת מהדבר כי דעת הרמב"ם שידעתו ית' אינו בגדרי השכל שהרי הוא מצד עצמו, ולפי זה כך רצונו אינו מוגדר בגדר רצון שמסובבת מהדבר, כי הוא מחמת עצמו, ולכן כדי שלא יהיה שינוי בעצמותו א"צ לסלק ענין שינוי רצון אפילו שיהיה שינוי מצד הדבר עצמו.

אבל התוי"ט עצמו כותב שעדיין הוא דוחק איך מפרש הרמב"ם את דברי חז"ל שאין שינוי רצון, וכל' התוי"ט: "ודי לנו שהמלטנוהו להרמב"ם בזה בדעת עצמו

אע"פ שלא נוכל להצילו מדעתו בדעת החכמים" כי לדעת התוי"ט אפילו אם נאמר שחזו"ל דברו בגדר רצון שמסובבת מהדבר אין צריך לסילוק שינוי רצון, ואין צריך לומר שאין שינוי בהדבר, כי יתכן שהם סוברים כדעת הר"מ אלמושינו בתשובתו על שאלת ידיעה ובחירה אע"פ שהידיעה היא מסובבת מהדבר.

אבל דעת התוי"ט עצמו נוטה לפי דעת הרמב"ם שהרצון והידיעה הם מצד עצמו, וזהו לפי מ"ש במו"נ ח"ג פ"כ בענין כי לא מחשבותי מחשבותיכם, ואע"פ שהרצון הוא עצמותו ויש שני רצון אין שינוי בעצמותו וזהו ענין השלילה שאין הרצון מושג וכמו שמבאר הצ"צ בהאמנת אלקות פ"ט.

והנה לפי מה שהרבי מבאר בהדרן הנ"ל שהר"מ אלמושינו מדבר בדעת תחתון לאחר הצמצום, והרמב"ם מדבר בדעת עליון לפני הצמצום, נמצא להרמב"ם שמדבר ברצון כמו שהוא לפני הצמצום אכן שם אין שינוי רצון, וכמבואר באריכות באוה"ת מארז"ל – ענינים מעמוד ש"ו והלאה, כי שינוי הרצון הוא בהארת עצם הרצון רק אחר התלבשותו בבחי' כלים ע"י הצמצום, והנה מצד דעת עליון שלפני הצמצום שמשם הוא הבריאה יש מאין אכן אין שינוי רצון גם מצד הדבר שאין שינוי מטבע לנס כי הטבע עצמו הוא נס, והטבע הוא מצד דעת תחתון, שכל מציאות הנס הושם בטבע.

והנה הצ"צ בהאמנת אלקות פ"ט מבאר בתחילה את דעת התוי"ט עצמו כמו שהוא נוטה לדעת הרמב"ם ובבחי' ידיעת השלילה, והנה לפי מה שמביא את המשל מכח המגביל אפשר שהוא כמו שבחי' דעת תחתון מושרש לפני הצמצום וזהו שרש הקו ומבואר בתרס"ו עמ' קצ"ד, ובתרנ"ב עמ' פ"ב, ששם הוא בבחי' כח המגביל.

ואח"כ בהמשך שם מבאר הצ"צ לפי מה שמוסיף אדמוה"ז בפ"ח שער היחוד והאמונה על דעת הרמב"ם וזהו לפי המהר"ל שחולק על המושג של שלילה ולכן סובר שרק מפני שאין הרצון עצמותו שייך שיהיה שינוי רצון ולא יהיה שינוי בעצמותו.

והנה כמו שמוסיף אדמוה"ז על הרמב"ם שיש מציאות מדות למעלה, כך מוסיף ברצון שגם מציאות רצון כמו שהוא בגדרי הרצון שמסובבת מהדבר ומשתנה וכמו תשובתם של רשעים, עכ"ז הוא מיוחד בתכלית עם מהותו ועצמותו ית', אלא שזהו

ע"י צמצום והתלבשות אור הפשוט בכלי הרצון, נמצא שאדמוה"ז מדבר בבחי' דעת תחתון שהם הספי' שלאחר הצמצום.



## ובראשי חדשיכם, ביטול יניקת הקליפות מהאור המקיף

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בד"ה וראיתם אותו דש"פ שלח תרס"ו מביא את המבואר בכ"מ בדא"ח שהקליפות מקבלות חיות מבחי' המקיפים, "שמקבלים שר של ישמעאל בבחי' מקיף מהארת חסד עליון כו', וכן שר של עשו מקבל מבחי' מקיף מהארת בחי' גבורות דקדושה כו', וכמ"ש במ"א בענין ובראשי חדשיכם, ב' ראשים, היינו לברר וליקח מהם בחי' המקיף, וכענין סר צלם כו'".

כלומר, שמהמבואר בדא"ח בענין סר צלם, שביטול הקליפות הוא ע"י הסרת המקיף, מוכח שהקליפות מקבלות חיות ממקיף.

אמנם מה שמביא ממ"ש במ"א ע"פ ובראשי חדשיכם שיש ב' ראשים, יעקב ויוסף כמבואר בזהר, לכאורה צ"ע הקשר לענין זה.

דממשמעות לשון המאמר משמע שבמקום אחד בחסידות מבואר שענין סר צילם מעליהם קשור עם ענין ב' הראשים דראש חודש, אך בכל המקומות שצויינו בהוצאה האחרונה לא מצאתי קשר בין השנים. דבאוה"ת פנחס מבואר ענין ובראשי חדשיכם (וכן בהמשך תער"ב ובמאמרי כ"ק אדמו"ר דשנת תשל"ו ותשל"ח), ובביאור למאמר ואולם חי אני שבדרך מצוותיך ובסה"מ תקס"ט ובאור התורה מבואר ענין סר צלם מעליהם. כך שלא ברור מהו ה"מקום אחר" שם נתבאר ענין זה, וגם לא מובן הקשר בין ענין ב' ראשים דראש חודש (יעקב ויוסף, תפארת ויסוד) לענין ביטול יניקת הקלפה מהמקיף שהוא ענין סר צלם. ויש לעיין בדבר.



## ביאור בפ"ג שעהיוה"א

הת' שניאור זלמן סימפסאן  
שליח בישיבה גדולה טארנטא

.א.

בשעהיוה"א פ"ג מבאר אדה"ז את ענין ביטול הנבראים, דעפ"י המבואר בפרקים הקודמים בענין ההתהוות, שהיא תמידית בכל רגע יש מאין, יוצא, "שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש". ובכל המשך הפרק ממשיך ומבאר את ענין ביטול זו. עיי"ש.

והנה לאחרי כל המבואר שם, יש להבין מהי מהות ביטול זו – דמכיון שדבר הוי' מהווה את הנברא תמיד ומוציאו מאין ליש, לכן ה"ה בטל באמת, מהי ההבנה בזה?

והנה בהמשך שם – מביא משל מאור וזיו השמש, וז"ל: "והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדריים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם. והנה זה פשוט שאור וזיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים, שאם מתפשט ומאיר למרחוק כ"כ, כ"ש שיוכל להאיר במקומו ממש. רק ששם במקומו נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש וכו'". עכ"ל.

בהשקפה ראשונה הי' נראה ממשל זה לומר, שתוכן הביטול הוא – ענין הביטול ד"שרגא בטיהרא מאי אהני"<sup>371</sup>, דאור הנר לגבי אור הצהריים אינו תופס מקום.

דככה היא לכאן' באור השמש שבכדור השמש: דאור השמש בהיותו חוץ לכדור השמש, ה"ה תופס מקום והוא בבחי' "מציאות". אבל כשהוא נמצא בתוך כדור השמש, הנה לערך עוצם גדולתו של המאור עצמו, מכיון שהמאור היא אור הרבה יותר חזק ממנו – הרי אין מציאותו תופס מקום שם, וה"ה שם בבחי' אין ואפס ממש.

וכמו"כ בנוגע לנבראים, דהנה אף שלכאן' בנבראים הרי התהוות הנבראים אינו כמו אור המאיר מהשמש כלל, דבאור המאיר מהשמש הרי האור הוא גילוי מהשמש

ומעין השמש, דהיינו שהוא אותו מהות מציאות, משא"כ בהתהוות הנבראים הלא הוא באופן דבריא יש מאין, שמציאות הנברא הוא מהות אחר ממציות הבורא, א"כ הרי בנוגע לאור השמש מובן מה שהזיו בטל לגבי השמש כביטול שרגא בטיהרא, אבל בהתהוות הנבראים, הרי איך שייך בזה לומר לכאו' הביטול דשרגא בטיהרא?

הנה העובדא היא שמציאות הנברא הנה כל מציאותו נמשך רק מהכח האלקי המהווה אותו לבד, ואין לו סיבה אחרת כלל<sup>372</sup>, וזה שהוא באופן דבריא חדשה יש מאין – ה"ז פלא רק מצד כח המפליא לעשות, שהוא לבדו שמציאותו מעצמותו כו' בכחו להוות יש מאין כו'<sup>373</sup>. אבל אי"ז משנה את המציאות שכל מציאותו הוא רק מהדבר הוי' המהווה אותו בלבד. נמצא, דלענין זו – הרי הנברא ה"ה לגבי מקורו כמו אור השמש לגבי השמש, דמציאות הנברא נכלל בהדבר הוי' שמהווה אותו, א"כ הרי שייך גם כאן לומר שהוא בטל כביטול שרגא בטיהרא.

כך ה' נראה לומר.

## ב.

אבל לפי האמת ברור שאין לומר כן הפשט, כי

[בנוסף לזה שעפ"ז יוצא שביטול זו אין ענינה אלא כלפי חוץ, ולא בעצם מציאותו, דעצם מציאותו מצד עצמו ה"ה באותו תוקף כמו שהוא מחוץ למקורו – גם בתוך מקורו, וה"ז רק שבעיני הרואה, הרי לגבי מקורו – מציאותו אינו תופס מקום, ומובן הדוחק בזה לומר כן, הנה]

מוכח שאין לומר כן משני טעמים:

(א) בסוף הפרק, מבאר הטעם מדוע בעיני בשר שלנו אנו רואים את הנברא ליש – אף שהוא באמת בטל במציאות, שזהו משום – כמו בהמשל, באור השמש, הנה כשאור השמש הוא בחלל העולם נראה שם האור ליש – כיון שהוא חוץ למקורו, כמו"כ בנבראים, כיון שלגבינו אין אנו רואים את הכח האלקי שבתוך הנברא, נמצא

<sup>372</sup> ראה סה"מ המשך תרס"ו ע' קלט.

<sup>373</sup> אגה"ק סי' כ' ד"ה איהו וחיהי.



שלגבינו ה"ז כמו אור השמש שבחלל העולם, ולכן לעינינו נראה גשמיית הנברא. ע"כ תורף הביאור.

אבל מסיים בשאלה: "רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה", שבהמשל הרי המקור אכן אינו במציאות בחלל העולם, והאור אכן נמצא מחוץ למקורו, אבל בנבראים, הרי כל הברואים – ה"ה במקורם תמיד, והא דהמקור אינו שם במציאות – ה"ז רק מה שלעינינו אין המקור נראה, וא"כ "למה אינן בטלים במציאות?"

והנה באם הביאור שאמרנו לעיל נכון, שתוכן הביטול הוא רק שבערך להמקור אינו תופס מקום – אינו מובן השאלה, דהלא הביאור הוא מפואר! דלפי הנ"ל, הרי מובן מה שלעינינו נראה גשמיית הנברא, דכיון שהביטול אינו אלא שבערך למקורו ה"ה בטל, א"כ הרי באם אין אנו רואים את המקור, במילא מובן שהנברא יהי' תופס מקום. וא"כ מדוע כותב שאי"ז ביאור מספיק ומסיים בשאלה "ולמה אינן בטלים במציאות?"

ב) משמעות הענין בכל המשך הפרק הוא שביטול זה דאור וזיו השמש בתוך כדור השמש, ה"ז מצד היות השמש מקורו של האור והזיו, כלשון רבינו הזקן: "כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה . . כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש שאין מאיר שם רק מקורו לבדו כו", שכיון שהשמש הוא המקור שלו, לכן ה"ה בטל שם באמת. והרי לפי הביאור שאמרנו, הרי, זה לא קשור כלל עם היותו מקורו, כ"א רק מפני שהם אותו סוג מציאות (ענין האור), והשמש ה"ה הרבה יותר חזק ממנו, לכן ה"ה בטל שם לגבי השמש (כמו שה"טיהרא" אינו מקורו של ה"שרגא", ומ"מ ה"ה בטל לגביו), ומדוע בתניא כותב שזהו מצד היות השמש מקורו?

### ג.

אלא ע"פ כ"ז צריך לומר שנקודת ענין הביטול הוא – מצד היות השמש מקורו של האור והזיו, שמכיון שהשמש הוא המקור שלו – לכן ה"ה בטל שם באמת. וזהו שהוא מתבטל שם בעצם מציאותו, לא רק שהוא בטל בערך לדבר שני, אלא שמצד עצמו ה"ה בטל.

וזהו שמסיים בשאלה "ולמה אינן בטלים למקורם", כי מכיון שזהו ביטול בעצם מציאותו, לא רק בערך למקורו, לכן אפי' באם לעינינו לא נראה המקור, הרי מ"מ הלא הוא בטל מצד עצם ענינו, וא"כ למה הוא נראה לעינינו ליש ומציאות?

אמנם יש להבין: א) מהי אכן ההגיון וההבנה בזה, דמכיון שהוא נמצא בתוך מקורו – ה"ה בטל שם בעצם מציאותו? ב) סו"ס איך אפשר לומר שבאמת הנבראים בטלים ממש במציאות, הרי, העובדא היא שהקב"ה ברא מציאות נברא<sup>374</sup>, שגדרו הוא, שהוא מציאות נפרד מהבורא, וא"כ איך אפשר לומר שהמציאות היחידה היא האלקות?

#### ד.

ויש לבאר זה בהקדים תוספת ביאור – בנוגע להיחס של הנברא, לגבי הכח האלקי שמהווה אותו. שהוא בשתיים: א) בנוגע לעצם מציאותו, שנברא מהכח האלקי. ו(ב) בנוגע לקיומו (היינו אחרי שנברא), שזהו גם רק מצד הכח האלקי.

נקודה הראשונה, שהמציאות של הנברא נמשך רק מהכח האלקי – יתבטא היטב עפ"י הענין המבואר<sup>375</sup>, שלמעלה ה"ז אין כח חסר פועל. שא' הנקודות בזה הוא:

הדנה באדם למטה זה שאצלו ה"ז כח חסר פועל, זהו משום כיון שאין הוא לבדו הסיבה היחידה להדבר שיצר, דכאשר איזה כח הוא הסיבה היחידה למציאות הפועל, הרי אין שום מניעה ועיכוב שהכח יבוא לידי הפועל, אלא מיד שישנו הכח – הרי ישנו כבר הפועל, כיון שאין שום הפסק בין הכח להפועל.

אבל באדם למטה, הנה כשאדם בונה שולחן לדוגמא, הרי אין הוא לבדו המקור היחיד למציאות השולחן, דבשביל מציאות השולחן צריך גם – לחתיכת העץ, ולמסמרים וכו', וכו', ואין הוא המקור רק להצירוף שבזה (שזה נעשה מכחו), אבל לשאר כל הדברים – אין הוא המקור לזה, לכן הכח שלו חסר את הפועל, כיון שצריך גם לסיבות אחרות להביא לידי הפועל.

<sup>374</sup> כמ"ש (בראשית א, א): "בראשית ברא אלקים גו'", וראה מאמר ד"ה מי כמוכה תרכ"ט (תורת שמואל תרכ"ט ע' קסא) – שמוזה ראי' שהקב"ה ברא מציאות אמיתית דשו"א. ומביא גם ראי' ממשנה ספ"ז דסנהדרין: "שנים לוקטים קישואים כו'", עיי"ש. ובכ"מ.

<sup>375</sup> ראה סה"מ תרס"ו ע' ה. שם ע' קלט. ולכללות הענין המבואר לפנינו – ראה סה"מ אעת"ר ע' כג ואילך.

אבל למעלה ה"ז אין כח חסר פועל, דבאם אתה אומר שלמעלה כח חסר פועל ח"ו, הרי אתה מחסר שלימותו ית', דלפי"ז אתה אומר שאין הוא לבדו הסיבה היחידה למציאות העולמות, אלא הוא צריך גם לסיבות אחרות ח"ו (בשביל התהוות העולמות), דרק משו"ז יהי אתה אומר שכחו חסר את הפועל. אבל האמת היא שהוא לבדו הסיבה היחידה לכל מציאות העולמות, ואינו צריך לשום סיבה אחרת ח"ו, א"כ הרי אין כחו חסר הפועל.

עפ"י ענין זו המבואר, מתבטא היטב הענין איך שכל מציאות הנברא, כל נקודה ופרט שבו אינו נמשך רק מהכח האלקי המהווה אותו בלבד, ואין שום ענין שבו שנלקח ממקום אחר, דבאם אתה אומר כן הרי אתה אומר שכח חסר פועל כו'.

ה.

ביאור ענין נקודה השני', שגם בהמשך קיומו – הנברא כל כולו תלוי בהכח האלקי – הנה מבאר בזה כ"ק אדמו"ר שליט"א את מדת ואופן הביטול:

לשון אדה"ז בביאור ענין ביטול זו הוא, שבאם הי' הכח האלקי מסתלק כרגע ח"ו מהנברא, היתה חוזרת ל"אין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש". והביאור בדבריו אלו מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א<sup>376</sup>:

באם היו הנבראים (לאחרי שנתהוו) איזו מציאות לעצמם ח"ו, הנה אף שגם לדעתם מובן הדבר שבכחו של הקב"ה לעשות שיהיו "אין ואפס ממש",

[שהרי גם לדעתם מובן, שכמו שיש ביכלתו להוות מאין ליש כן ביכלתו לעשות גם מיש לאין (גם באם הבריאה היתה ח"ו מציאות לעצמה)],

בכ"ז, מכיון שמצד עצמה היתה מציאותה נשארת גם עכשיו וביטולה הוא מצד כח אחר, הרי אף שלאחרי ביטולה היא "אין ואפס ממש", בכ"ז אינה כמו לפני שי"ב. שאז לא הי' מציאות מלכתחילה.

<sup>376</sup> לקו"ש ח"ו ע' 87 הערה 12.

אבל מכיון שכל מציאות הבריאה, גם בעת היותה, היא רק מצד כח האלקי המהווה אותה תמיד, ובסילוק הכח – מתבטלת מציאותה ממילא, הרי (לאחרי סילוק הכח) אין לה שום מציאות כלל, וכמו לפני ששת ימי בראשית ממש.

ויתירה מזו מבאר<sup>377</sup>, דאפי' באם נאמר שהתהוות הבריאה מלכתחילה היא רק על משך זמן מוגבל דשית אלפי שנים, ולאחרי זמן זה תתבטל ממילא (שזה מורה שגם בעת היותה אינה מציאות אמיתית) – בכ"ז, באם (מציאות זו עכ"פ, שאינה אמיתית) היתה ח"ו מציאות מצד עצמה (שאינה צריכה להתחדש תמיד מהבורא), הרי גם לאחרי שתתבטל – אף שהביטול יהי' ממילא, נשארת עדיין איזה "מציאות" למציאותה, ואינה כמו לפני ששת ימי בראשית ממש כו'.

היוצא מזה הוא, שכל זמן שהבריאה קיימת, הנה כל קיומה, זה שיש לה קיום והיא ממשכת להתקיים – אי"ו אלא מצד הכח האלקי המהווה אותה בלבד, ומצד עצמה אין לה קיום כלל. דהיינו, במילים אחרות, שאין מציאותה "מתייחסת" אחר עצמה, כ"א מתייחסת רק אחרי הכח האלקי. כלומר שאי"ו "הוא" שקיים (דהלא מציאותו מצד עצמו – איננו), אלא זהו רק הכח האלקי שהוא חוזר ונותן תמיד קיום למציאותו.

#### ו.

ע"פ הדגשת שתי נקודות אלו בביטול הנבראים לגבי הכח האלקי: (א) **במציאותם**, שכל נקודה ופרט במציאותם נמשך רק מהכח האלקי בלבד. (ב) **בקיומם**, דזה שיש להם קיום והם קיימים – ה"ז רק מצד הכח האלקי המקיים אותם. – יבואר היטב הענין איך שבאמת כל הברואים בטלים ממש במציאותם.

ביאור הענין:

מכיון שכל מציאות הנברא, כל נקודה ופרט שבו, אינו אלא ממנו ית' לבד, וכל קיומו אינו אלא מהכח האלקי המקיים אותו, הנה, באם בורא ומקיים חוץ למקורו – הרי ניחא, שה"ה מציאות דבר זו שבורא ומקיים חוץ למקורו, דעם היות שכל כולו תלוי רק בהכח האלקי, מ"מ ה"ז "מציאות דבר" שהכח האלקי בורא ומקיים. אבל מכיון שהתהוותו של הנברא הוא בתוך מקורו, הנה – הרי איזה תוכן וחשיבות יש לו בתוך מקורו, הרי כל ענין ונקודה שבו, איננו אלא מהמקור לבדו, ואיך יהי' נחשב

<sup>377</sup> בשוה"ג שם.

שם לאיזה מציאות?! אלא בתוך מקורו – כל מציאותו אינו אלא מציאות המקור בלבד!

משל לזה י"ל – מה שמובא בכ"מ בחסידות<sup>378</sup> – מההלכה פסוקה<sup>379</sup>, שהמוציא פחות מכשיעור בשבת, אפי' מוציאו ע"י כלי – פטור, אע"פ שבאם הי' מוציא הכלי לבדו – הי' חייב!

וההסברה בזה היא, שכעת אינו עוד מציאות "כלי" הקודמת, אלא כל מציאותו עכשיו אינו אלא היותו "מעביר" לה"דבר אוכל" שבתוכו, עד שאי"ז נחשב בכלל שהוציא כאן "כלי"!

עד"ז בנוגע לנבראים, שהנבראים בתוך מקורם – הרי כל מציאותם אינו אלא הדבר הוי' שמהווה אותם!

כלומר, יבוא א' וישאול – האם נומר שלא קיים מציאות נברא?! המענה לזה – בודאי קיים מציאות נברא, והנברא קיים בכל פרטיו ובכל חלקיו! אמנם, בתוך מקורו – הרי אין לו שום תוכן, ואין לו שום השיבות, שאינו שום ענין. זהו רק שבפ"מ הוא נמצא. אבל יש לשאול: מה מציאותו "אומר"? – שאני תוכן זו?! – איזה תוכן יש ל"תוכן" זו בתוך מקורו! (ש"תוכן" זו כל כולו איננו אלא מהמקור לבדו)! – שאני ענין זו?! – איזה ענין יש ל"ענין" זו בתוך מקורו! הרי בתוך מקורו אין לו שום תוכן וענין כלל, רק היותו נמצא בפ"מ, והיינו שאינו עולה בשם מציאות דבר כלל!

## ז.

עפ"ז יוצא – כמה שלבים בביטול הנבראים, שמונה והולך בשעהיה"א:

(א) שלב הראשון הוא, שנברא מצד עצמו נרגש בו ש"מציאותו מעצמותו"<sup>380</sup>, והנקודה הראשונה היא – ההכרה שיש בורא שברא אותו, ואין מציאותו מעצמו.

<sup>378</sup> לקו"ש חכ"ד ע' 181. ועוד.

<sup>379</sup> משנה שבת צג סע"ב. רמב"ם הל' שבת ספי"ח.

<sup>380</sup> מאמר ד"ה באתי לגני תשי"א (סה"מ-מלוקט ח"א ע' ג'), מביאורי הזהר בשלח ד"ה כגוונא דלעילא, קרוב לסופו.

אמנם אעפ"כ, הרי אחרי שנברא – ה"ה מציאות לעצמו, ואינו צריך עוד להכח שברא אותו, ומכאן ואילך ה"ה קיים מעצמו.

(ב) אדה"ז מחדש בשעהיוה"א, שלא רק שיש בורא שברא אותו, אלא עוד זאת, שאפי' אחרי שנברא, הנה כל זמן קיומו – הרי צריך הוא תמיד לכח הבורא שיחזור ויברא אותו בכל רגע מחדש, דמצד עצמו הי' חוזר לאין ואפס. זהו שמחדש בפ' א' וב'.

וזהו "ביטול היש"<sup>381</sup>, כלומר שאכן ה"ה מציאות אמיתית של איזה תוכן וענין, אבל אין הוא מציאות לעצמו, כ"א כל מציאותו תלוי כל כולו בהכח אלקי שמהווה אותו – עם היות שה"ה עדיין בבחי' "מציאות דבר". דהיינו שהמציאות שלו עדיין קיים, אלא שהישות שלו (שיש לה איזה ענין לעצמו) – נתבטל.

(ג) בפ"ג מוסיף אדה"ז עוד, שלא רק שאין לו שום מציאות לעצמו, אלא עוד זאת, שאפי' מציאותו גופא, הנה אין לו שום מציאות כלל, אלא כל מציאותו אינו אלא הכח אלקי שמהווה אותו בלבד. וזהו "ביטול במציאות", שאפי' מציאותו גופא – אינו אלא הדבר הוי' שמהווה אותו בלבד<sup>382</sup>.



<sup>381</sup> ראה ד"ה ואתה ברחמיך הרבים כו' תשמ"ח (סה"מ-מלוקט ח"ד ע' צ"ט). ד"ה גדול יהיה כבו הבית גו' תשכ"ב (שם ע' שלז). ד"ה לך אמר לבי וגו' תש"כ (שם ח"ג ע' רפ).

<sup>382</sup> ראה מקומות שנסמנו בהערה הקודמת. וראה ד"ה כימי צאתך מאמ"צ גו' תשי"ב (שם ח"ד ע' רל), החילוק בין הביטול דקבלת עול וביטול במציאות, דביטול דקב"ע היינו שהוא "מציאות", אלא שבמעשה בפועל ה"ה מסור ונתון לאלקות. וביטול במציאות היינו שמציאותו גופא בטל. וי"ל שזהו ע"ד החילוק בין העבודה ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו" (ד"ה השם נפשינו בחיים גו' תשח"י – סה"מ-מלוקט ח"ג ע' רד), שהעבודה ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" היינו שה"דבר מאכל" הוא בפירוש דבר נפרד מאלקות, רק שמשתמשים בו בשביל אלקות, ו"בכל דרכיך דעהו" היינו שבעניני העולם גופא רואים אלקות.

# רמב"ם

## לשון הרמב"ם שקדושי קטן "פסולין"

הרב פרץ בראנשטיין  
תושב השכונה

ברמב"ם הלכות אישות פרק ד' הלכה ז' פוסק הרמב"ם שקטן שקידש אין קדושו קדושין. ובהלכה כ' שם כותב הרמב"ם שאפילו אם שולח הקטן סבלונות אחר שהגדיל "אינה מקודשת שמחמת קידושין הראשונים שלחן שהיו קידושין פסולין."

מקור הלכה זו הוא מגמרא קדושין דף נ' עמוד ב' במשנה: "אף על פי ששלח סבלונות לאחר מכאן אינה מקודשת שמחמת קידושין הראשונים שלח וכן קטן שקידש" דהיינו שקטן שקידש ושולח סבלונות אחר שכבר הגדיל אינה מקודשת שמחמת קידושי הקטן שלח. אבל אין לשון הרמב"ם שהקדושין הראשונים "פסולין" מופיע בגמרא. ומה מלמדנו הרמב"ם בלשונו שהקדושין "פסולין"?

ואולי כוונת הרמב"ם לשלול הוה אמינא שקדושי קטן בעצם כשרים, אלא שאינם חלים בשעת מעשה בגלל חסרון בקטן מצד גילו, אבל חוזרים וחלים כשהקטן מגיע לגיל י"ג שנה ויום אחד. ולפי ההוה אמינא אין פסול בעצם בקדושי קטן ולכן חלים כשגדל. וסברא עד"ז מביא הדברי אליהו (דף ל"ב) שיש הוה אמינא בראשונים שקדושי קטן אינם פסולים אלא "חסרים זמן" ולכן חלים כשהגדיל וז"ל:

"והנה במשנה למלך פ"ד מהלכות אישות ה"ז כתב ונסתפקתי בקטן שקידש ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל, או גדול שאמר לקטנה הרי את מקודשת לי לאחר שתגדילי מהו, מי אמרינן כיון דבשעת הקידושין הוה קטנים לא מהני ולא מידי, או דילמא כיון דבשעת חלות הקידושין הם גדולים חלו הקידושין ומההיא דאמרינן בפ"ג דקידושין האומר לאשה, הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שאשתחרר, לאחר שתשתחררי וכו', אינה מקודשת משום דהוי דבר שלא בא לעולם, אין משם ראייה דשאני התם שהוא מחוסר מעשה, דהיינו גירות או גט שחרור, ומש"ה לא מהני, אבל הכא דאינו מחוסר מעשה כי אם זמן, וזמן ממילא קא אתי אפשר דלא הוי דבר שלא בא לעולם."

וכדי לשלול הוה אמינא זו שקדושי קטן מצדם כשרים אלא שצריך הקטן להתגדל ולהיות בר מצות קדושין מדגיש הרמב"ם שקדושי קטן "היו קידושין פסולין" דהיינו שאין הבעיה רק שחסר הקטן בשנים וחלים הקדושין כשנתמלא לשני גדלות אלא שיש חסרון בעצם איכות הקדושין ואינם יכולים להיות חוזרים וניעורים כשהקטן גדל ועושה מעשה ושולח סבלונות כי קדושי קטן בעצם פסולין ואי אפשר למלא חסרונו.





# הלכה ומנהג

## במי שאיחרו לבוא לביהכ"נ וכבר התחילו לקרוא את המגילה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בליל פורים התחלנו לקרוא את המגילה בבית הכנסת, ואחרי שקראנו פרק אחד נכנסו עוד כמה אנשים שבא לשמוע את קריאת המגילה. ונסתפקתי מה כדאי לעשות בכגון דא. א' מאנ"ש אמר לי מאוחר יותר שזוכר מקרה כזה באחת מבתי הכנסיות באה"ק, שלכבוד הנכנסים התחילו שוב בקריאת המגילה מתחילתה, כנראה אחרי שהם ברכו בעצמם את ברכות מגילה.

### האם אפשר לחזור ולקרוא מתחילת המגילה

אבל אחרי בינותי בספרים ראיתי שהפתרון הנ"ל לכאורה אינו פשוט, שהרי פסק בשו"ע שם (סי' תרצ"ה): "קראה סירוגין, דהיינו שפסק בה ושהה ואח"כ חזר למקום שפסק, אפילו שהה כדי לגמור את כולה יצא", והוסיף הרמ"א: "ואפילו סח בנתיים. מיהו גוערין במי שסח בנתיים". ומקור ההלכה הוא ב'בית יוסף' שם משו"ת הרשב"א (ח"א סי' רמד), אבל יש שם תוספת דברים הנוגעים לענייננו: "אפילו שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש... ואם חזרו וקראו עשו שלא כהוגן. ואם בירכו הרי זה ברכה לבטלה. ולא עוד אלא שאפילו שח אין השיחה מפסקת מן הדין, כי אין השיחה הפסק אלא כשסח בין ברכה לתחלת המעשה, אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שבירך עליה אינו הפסק ואינו חוזר", הרי מפורש ברשב"א שלא רק שאינו חייב לחזור ולקרוא את כל המגילה, אלא שבאם חוזר וקורא הרי זה "שלא כהוגן".

וטעמא בעי למה אינו ראוי לחזור ולקרוא, והרי ודאי עדיף לקרוא בלי הפסק כלל. ובפרט לפי מה שהביא ה'מגן אברהם' (סי' תרצב סקי"ז) שלכתחילה "לא יפסיק רק כדי נשימה אפילו בין פסוק לפסוק". ובדוחק י"ל ש"ל להרשב"א שבאם

חזר וקרא מההתחלה יוצא שמה שקרא בפעם הראשונה מיד אחרי הברכות לא הוי לשם מצוה וכקריאת הרשות דמי, וא"כ הוי כעין הפסק. וראה מש"כ בזה הרב משה דרוק בספר 'ברכת משה' (או"ח סי' סא). ועכ"פ לפי זה לא כדאי לחזור ולקרוא מפני הנכנסין שאיחרו לבוא.

### מותר לכתחילה להפסיק "בענינו של מגילה"

אמנם הרי פסק השו"ע (או"ח סי' תרצ סי"ג): "אם היה דורשה, שקורא פסוק במגילה שלימה ודורשו, אם כיון לבו לצאת י"ח, יצא. ולא יפסיק בה בענינים אחרים כשדורשה, שאסור להפסיק בה בענינים אחרים". ומקור הדברים הביא ב'בית יוסף' (שם) מפסקי הרא"ש (מגילה פ"ב סי' א): "כיון שאינו דורש אלא בענינו של מגילה אין זה חשוב הפסק". וכתב ע"ז ה'משנה ברורה' ('שער הציון' סקמ"ג): "ומשמע שם דבענינו של יום לא חשיב הפסק כלל ואפילו לכתחלה שרי, ואין מזה ראייה לקריאת התורה, דהכא כדי לפרסם ניסא שרי". ועפ"ז מסתבר שלחזור על פרק מהמגילה ודאי נחשב "בענינו של מגילה" ומותר לכתחילה, וא"כ צ"ע למה כתב הרשב"א "ואם חזרו וקראו עשו שלא כהוגן".

### מותר לכתחילה לחזור לראש המגילה באם אינו מפני חשש הפסק

והנה למרות שה'בית יוסף' כתב ש"זה לשון הרשב"א" עיינתי בדבריו בשו"ת הרשב"א, וגיליתי שה'בית יוסף' קיצר ושינה בלשונו (וקצ"ע המבואר ב'יד מלאכי' כללי השו"ע אות יא), ובמקום הלשון שב'בית יוסף': "ואם חזרו וקראו עשו שלא כהוגן", הרי שבשו"ת הרשב"א נאמר: "ואם חזרו וקראו טעות הוא בידם, וכל העושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט". ולפי זה דבריו מובנים בפשטות, שהרי אין הרשב"א שולל שיחזרו ויקראו אלא באם הם עושים כן כי חושבים שזה הפסק, ואז "נקרא הדיוט". ומעתה בנידון דידן שהסיבה שרוצים לחזור ולקרוא אינו משום חשש הפסק וכיו"ב, אלא כדי לזכות את הנכנסין שאיחרו לבוא, ודאי שמותר לכתחילה לעשות כן.

### שני אופנים להשלים את הפסוקים הראשונים החסרים

אמנם באם אי אפשר לחזור ולקרוא מההתחלה מפני טירחא דציבורא, וכגון שכבר קרא הש"ץ פרק או שתיים, אז ישנן שתי אפשרויות:

(א) יברכו בעצמם ויקראו מהר מתוך מגילה כשרה, עד איפה שהש"ץ אוחז, ואז ימשיכו לשמוע את קריאת הש"ץ ('נטעי גבריאל' פורים פל"ט סי"ד).

(ב) מי שאין בידו מגילה כשרה לקרוא בו, או שאינו יכול לקרות מתוך המגילה כיון שאינה מנוקדת, אז יברך את הברכות ויקרא מתוך מגילה מודפסת ומנוקדת עד איפה שהש"ץ אוחז, וכנ"ל.

שתי האפשרויות האמורות קיימות כמובן רק באם הוא בטוח בעצמו, שאף באם יקרא במהירות לא ידלג על מלים, שהרי "אם השומע לא שמע תיבה אחת לא יצא" ('מגן אברהם' סי' תרצ סקט"ו).

### ההשלמה מתוך מגילה מודפסת אינה אלא בדיעבד

אפשרות הראשונה זה לכתחילה, אבל האפשרות השנייה אינה אלא בדיעבד, שהרי נפסקה ההלכה שם (סי' תרצ ס"ג): "צריך לקרותה כולה ומתוך הכתב, ואם קראה על פה לא יצא. וצריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחלה. אבל בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא". ולפי זה באם השלים הקורא את הפסוקים הראשונים מתוך מגילה מודפסת הרי יצא בדיעבד, אף כשאין מגילה כשרה מונח לפניו. וכ"כ ה'פרי מגדים' שם (א"א סקי"ט).

ולכאורה יש לשדות בה נרגא ע"פ מה שהוסיף הרמ"א שם בהגהתו: "אבל אם השמיט תחלתה או סופה, אפילו מיעוטה, לא יצא. ואפילו באמצעה דוקא דלא השמיט ענין שלם", ולפי זה יוצא לכאורה שבנדוד, מי שאיחר לבית הכנסת ומשלים בעל פה את הפסוקים הראשונים של המגילה לא יצא אפילו בדיעבד.

אמנם זה אינו, וכפי שכתב ב'ביאור הלכה': "דוקא דלא השמיט ענין שלם... בכל זה הטעם דבעינן שיקרא מתוך ספר, ואם חסר מתחלתו או שחסר באמצע ענין שלם, אף שהוא רק מקצתו, לא מקרי ספר. ולפי זה נראה פשוט דזה שייך דוקא לענין אם השמיט מתוך הספר, ולאפוקי לענין קריאה בעל פה, דיצא במקצתו, אין לחלק בזה. ובבגדי ישע [שם סק"ח] ראיתי שהחמיר בזה, ולא נהירא כלל. וכן מוכח מסתימת כל הפוסקים שכתבו דמקצתו כשר ולא חילקו בזה. אח"כ מצאתי כדברי במטה יהודא [סק"ג]."

כדאי להשלים באופן הנ"ל כדי לקרוא את המגילה בציבור

מסתבר שעדיף לצאת ידי חובה עם האפשרות השניה, למרות שזו רק בדיעבד, כדי שלא יצטרך לקרוא את המגילה ביחיד, והרי עיקר חיוב קריאת המגילה הוא משום פרסומי ניסא (וכפי ההלכה שם סי"ח).



## היכר ציר בפתח שבין הבית וחצר אחורי שהוא סתום

הרב לוי יצחק ראסקין  
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

לכבוד הרב ראסקין שליט"א, שלום וברכה!

אחד"ש כמשפט לאוהבי שמו באתי לשאול כת"ר דבר הלכה ואף שאמרו ז"ל כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי, מ"מ הלכות אלו כל עת זמנו הוא, "וכי . . לא בעי חיי", ותקוותי שיואיל כבוד הרב להשיבני.

שאלה. בספרך החשוב "נתיבים בשדה השליחות" (ח"א, עמ' פ"ט) כתוב ש"בחצר שמאחורי הבית והוא סתום באופן שאי אפשר להיכנס אליו כי אם דרך הבית, קובעים המזווה בצד ימין של יציאתו מן הבית להיכנס אל החצר".

ולא זכיתי להבין מה שונה דין זה, לבין חדר לחדר שבתוך הבית, שהרי לכאורה גם כאן יכולים ליכנס דרך חלון\מעל הגדר וכיו"ב (כדברי כ"ק אדמו"ר שכן יש קבלה מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע), ובפרט לפי אותם הסוברים שאף אם אין שום חלון וכיו"ב, מ"מ לעולם הולכים אחר היכר ציר.

בכבוד ובברכה,

לכבוד הר' שליט"א,

אחדשה"ט, הנה במה שהקשית על דבריי בענין היכר ציר, אכן היטבת להקשות. איברא דלגבי גדר יכולני לתרץ כי הוא הווה מחיצה, ולכן בהאפשרות לטפס מעל המחיצה, אי אפשר להתחשב בה כ"דרך ביאתך". אבל מה נענה לגבי חלון, אחרי

שמנהג חב"ד הוא להתחשב בו לענין "דרך ביאתך", א"כ כאשר לחצר שמאחורי הבית יש דלת הנפתחת פנימה ויש גם חלון הנפתח מהבית אל חצר זה, למה אנו מחשבים החצר כאטום [ועקב כך מתעלמים מההיכר-ציר], למה לא נאמר גם כאן שניתן להגיע אל חצר זה דרך החלון?

הנה, אני לא חידשתי בזה דבר, כי אם שציטטתי דברי הט"ז, כנסמן שם. אלא שלגבי הט"ז איכא לתרוצי או דלא סבירא לי' להתחשב בחלון לענין 'דרך ביאתך', או דמיירי כאשר אין חלון. תירוץ הב' דחוק בהבנת הט"ז - דהו"ל לפרושי, ותירוץ הא' מעלה קושיא על מנהג חב"ד.

ואחרי ההתבוננות איכא לתרוצי, כי מנהג חב"ד להתחשב בחלון לענין "דרך ביאתך" היינו כשיש - לדוגמא - דלת בצד הדרום של החדר ויש חלון בצד הצפון שלו, אז איכא לספוקי בכיוון ההליכה אם מדרום לצפון - והמזווה תיקבע בימין הדלת, או שכיוון ההליכה הוא מצפון לדרום, מן החלון אל הדלת. ספק זה יוכרע ע"י מקום הציר.

משא"כ בנדו"ד, שהן הדלת והן החלון הם בצד אחד. אלא שאתה בא לומר: תטפס מן החלון אל החצר, ושוב תיכנס מן החצר אל הבית דרך הדלת. הלזה ייקרא "דרך ביאתך"!!

בכ"ד, לוי יצחק ראסקין

### תגובת השואל:

בנוגע לשאלתי אודות היכר ציר:

הנה מדברי הט"ז (לכאורה) מוכח שלא סבירה לי' להתחשב בחלון לענין "דרך ביאתך" (מזה שאינו חולק על דברי המחבר שכתב שם "ובכל חלק פתח פתוח לרה"ר", וכן מזה שהוא מדמה חצר סתום לחדר וכו').

ומש"כ כת"ר שאם אומרין כן, הרי זה מעלה הקושיה על מנהג חב"ד, הנה האם כן הוא מנהג חב"ד, האם יש לכת"ר איזה קבלה שאכן כן נוהגים, כי זה היה באמת קושייתי מאחר שכת"ר כתב במאמרו בתחילתו "שזהו ילקוט מנהגי חב"ד שיש בהם חידוש".

והנה מש"כ סברא שזה שמתחשבים בחלון לענין "דרך ביאתך" הוא דווקא שהדלת הוא – לדוגמא – בצד דרום, והחלון הוא בצד צפון, משא"כ אם שניהם הם בצד אחד.

הנה באגרת כ"ק אדמו"ר (הנדפס באגרות קודש חי"ט עמ' שכ"ו, המצויין במאמרו של כת"ר (הערה 6)), כתוב וזלה"ק:

*מסורה בפי חסידי חב"ד הוראה מרבתינו נשיאינו כמדומה לי עד לרבנו הזקן, שהולכים אחרי היכר ציר ואפילו בנדון כאותו שמתאר יציע (באלקאן) שהכניסה אליו רק דרך אחד מחדרי הבית, ואומרים בזה שעל השאלה איך יכנס, ענו, שיטפס דרך הגג, והרב לנדא שי' דבני ברק, כמדומה שמע בזה הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע. עכלה"ק.*

והנה זה שהוא מטפס מהגג ה"ה (לכאורה) באותו צד של הפתח, כפשוט.

[והנה בזה אפשר לתרץ הא שהקשה בפניי אחד מנכדי הגר"י ע"ה לנדא, שיש לעיין בהטעם שכ"ק כתב טעם זה, בשונה למה ששמע זקנו הגר"י ע"ה לנדא, "שיקפוז דרך החלון", וגם אם המדובר בקומה עליונה "יכול הוא לקחת סולם" (כמו שהביא כת"ר (בהערה 7) בשם הגר"ז ש"ע"ה דוארקין), ולכאורה ה"ה לגבי מרפסת שהרי הוא יכול לקחת סולם וכו', וא"כ צ"ע בהטעם שכ"ק אדמו"ר כתב דווקא 'שיטפס דרך הגג'. אבל ע"פ הנ"ל מובן היטב חידושו של כ"ק אדמו"ר בזה].

ולכן שאלתי בפני כת"ר הוא, כנ"ל, אם יש לכת"ר איזה קבלה שבחב"ד נוהגים כהט"ז הנ"ל.

וזה אשר השבתי שנית:

לכבוד מו"ה שליט"א,

אחדשה"ט, עברתי על יקרת דבריו, והנני נוטה להודות שהצדק אתו. כי דברי הט"ז מקורם בשו"ת מהרי"ל סי' צד, ושם די מפורש דס"ל שדין היכר ציר נאמר כאשר שני החדרים פתוחים לרה"ר, היינו בספק השקול. וזה ברור שהחידוש במנהג חב"ד הוא להתחשב בהיכר ציר גם בספק שאינו שקול.

אלא שבפרט זה של חצר הסתום חשבתי שדברי הט"ז תואמים הם למנהג חב"ד, אבל אין לי שום קבלה בזה. ולולא דברי כ"ק אדמו"ר בענין הבאלקאן, יכול הייתי ליישב מנהגנו עם דברי הט"ז כפי שתירצתי. אבל אחרי הנאמר שגם בבאלקאן אזלינן לפי היכר ציר, הרי הבאלקאן מוקף במחיצה גבוהה עשרה, ומה בינו לבין חצר המוקף גדר. וא"כ מה שנוהגים להתחשב בו בהיכר ציר היינו בגלל האפשרות לטפס מעל הגדר. ואם לשון כ"ק אדמו"ר הוא "שיטפס דרך הגג", היינו הך לענין נדו"ד, שהדרך אל הבאלקאן אינו דרך חלון [הנחשב לפתח לענין כמה הלכות], כי אם בדרך-לא-דרך. ואעפ"כ מתחשב בהיכר ציר. וא"כ ה"ה בחצר הסתום, דאיכא למיזל בי' בתר היכר ציר.

ובכל זאת הרווחנו מדברי הט"ז, שעכ"פ כאשר ההיכר-ציר מורה מן הבית אל החצר, שיש לקבוע בימין היוצא אל החצר. ודלא כמי שאומר שאין חיוב מזווה לחצר.

בברכה להצלחה ולחה"פ כו"ש, ל.י.ר.



## כמה ענינים בסת"ם

### הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

בגליון ג' (ס"ב) שיצא לאור לקראת יום הגדול והקדוש, יו"ד שבט, כתב ידידי הרה"ח התמים סופר סת"ם הרב מ"מ הכהן שליט"א אראנאו שמצינו ב' נוסחאות בין אנ"ש שי' באופן עשיית צד פנים של הקשר של ראש. הציורים שהוא מביא בהערה שלו הם נלקחו מס' "טעמי המנהגים ומקורי הדינים" ושמה גופא, ע"י כל ציור, מוסבר איך לעשות כל פרט ופרט במהלך עשיית הקשר.

הרב מענדל הנ"ל ממשיך בהערה שלו ששמע מהרה"ח התמים המשפיע הרב שלמה חיים ז"ל קסלמן שבליובאוויטש נהגו כפי ציור הראשון, פי', שהרצועה שנתהפך ונראה צד הלבן שלו למעלה.

אה"נ, שזה הי' נהוג בליובאוויטש, אבל לא הרב שלמה חיים ז"ל הנ"ל, ולא – להבדיל בין חיים לחיים – הרב מענדל שליט"א הנ"ל ידעו וידוע אופן עשיית הקשר

של ראש. אופן עשיית הקשר של ראש הוא לא כמ"ש בס' טעמי המנהגים הנ"ל אלא בדיוק להיפך, פי', במקום להתחיל, אחר עשיית הדלי"ת, מלמטה למעלה, מתחילים מלמעלה למטה, וממילא אי אפשר, בשום פנים ואופן, שצד הלכן של הרצועה יהי' למטה, אלא אך ורק מלמעלה.

קיבלתי ממו"ר, לעניני סת"ם, הרב אליעזר ז"ל צירקינד שככה אופן עשיית הקשר של ראש בהתפילין הק' של כ"ק אדמו"ר.

דרך אגב, שמעתי שכשהביאו התפילין של ראש של כ"ק אדמו"ר להרב הסופר הנ"ל להחליף את הרצועה, מפני שהתחיל לקרוע אז אמרו לו שישמור על אופן עשיית הקשר, פי', שיעשה את זה כמו שמצא אותו ולא כמו שהוא רגיל לעשות שאר קשרים של ראש.

דרך אגב, רציתי להוסיף בזה, שבשנת ה'תשנ"ז ניגש אלי א' מנכדי ר' אשר הלוי שו"ב גראצמאן ז"ל, הנק' ר' אשר ניקאלאייעב ונתן לי את התפילין שלו לבדיקה, ואמר לי שהם התפילין של זקנו ז"ל, שכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע נתנם לו, והקשר של ראש הי' עשוי באופן כזה ג"כ, וממילא באתי למסקנא שזה אופן עשיית הקשר של ראש כפי נוסח ליובאוויטש ודלא כמ"ש בהכתבה, בס' "טעמי המנהגים" הנ"ל, ע"י ציור הקשרים של ראש כפי נוסח ספרד.

\*

מענין לענין בעניני סת"ם: פעם ניגש אלי אדם א', אחר שראה שקצת מהצבע מעל התפילין של ראש שלי קפץ, ואמר לי שהתפילין שלי אינם מהודרות. רציתי להעיר בזה, ולהאיר עיני כולם, בנוגע הידורים בתפילין שהרב ישעי' הכהן ז"ל מטאלין, הסופר הזקן [הראשון] של הרבי, אמר לי בשם כ"ק אדמו"ר, שכ"ק אדמו"ר אמר לו שההידור היחידי שהוא [=כ"ק אדמו"ר] יודע בנוגע תפילין הוא שהבתים יהיו ארכו כרחבו כגבהו. פי' כמו cube, ולא רק square. אעפ"י שעפ"י הלכה לא צריכים להקפיד על גובה הבתים – עי' שו"ע אדה"ז ח"א סי' ל"ב סס"ב – ואעפ"י כ"יש, כנ"ל, הידור להקפיד על הגובה שיהי' כמו ארכו ורחבו. [זהו לפי שיטת ס' האשכול. המחבר ה"ה חמיו של הראב"ד, (לא הראב"ד בעל ההשגות)].

נחזור לענינינו: שאלתי את הנ"ל את מקורו – "מהיכן דנתוני" – אמר לי שזה רמב"ם. הרמב"ם הזה הוא בהל' תפילין [ומזוהו וס"ת] פ"ג הי"ד, וזהו לשון הרמב"ם: ונואי [זהו הגירסא הנדפס ברמב"ם דפוס שבתי פרנקל] הוא לתפילין



שיהיו כולן שחורות: הקציצה והרצועה כולה. וכשעיניתי בהפי' לעם שמתחת הגליון "ברמב"ם לעם" שמה הוא כותב בזה"ל: גם הצד הפנימי של הרצועה, ולא נוהגים כן (ב"י או"ח סי' ל"ג). פי', שכולה מוסב על הרצועה ולא על הקציצה (פי' הבית).

בעל המחבר ס' כף החיים בספרו "קול יעקב" על הל' סת"ם בסי' ל"ג ס"ק י"ג כתב, וז"ל: וכ"כ בס' הכוונות [מהרח"ו ז"ל] בדרוש הנ"ל וז"ל צריך להשחירם פנים ואחור שחורות כעורב, עכ"ל.

והגם שלא נהגו כן כנז"ל כתבתי למדקדקים ועי' ס' בן איש חי ב"ה שנה א' פ' חיי שרה אות ד'. מזה משמע ברור שלשחור הרצועות פנים ואחור מקורו בס' הכוונות מהרח"ו – תלמיד האריז"ל, וכנ"ל, מהב"י, שלא נהגו כן. דרך אגב, רציתי להעיר בזה, שעפ"י האריז"ל יש ענין לקדש הרצועות – בעיבודן – בשביל של ראש אך ורק בשביל תפילין של ראש, ולכוון בשעת העיבוד את שם הוי', ובשביל של יד אך ורק בשביל תפילין של יד ולכוון בשעת העיבוד את שם אדני', ולא להחליף א' להשני, הגם שעפ"י הלכה מותר להחליף של יד לשל ראש, ושל ראש לשל יד, אך ורק, אם לא השתמשו בזה בשביל של ראש, ע"כ מאמר המוסגר.

כשתבעתי מהנ"ל את מקורו, אחרי שראיתי שלומד את הרמב"ם לפי דרכו, ולא לפי דרך הנכונה, כתב לי כו"כ נושא כלים על שו"ע, ביחד עם הטור, ואז ראיתי שבאמת הוא אינו יודע בין ימינו לשמאלו, ועד כדי כך שהוא אומר דברים שהם ממש היפך ההלכה. הטור וכל הנושא כלים שהזכיר כולם אומרים ש:א) לא צריכים לצבוע הבתים לשמה, ב) אפי' גוי – להבדיל יכול לצבוע הבתים, מפני ש:ג) אם, בכלל, לא צבעו הבתים, והשאירו אותם לבנים, הם כשרים לכתחילה, בלי שום בעיות, וכמו שמישהו אמר אם מישהו יכנס לבית הכנסת עם תפילין לבנים אולי תחשוב שהוא צריך רופא, אבל באמת הם כשרים לכתחילה בלי שום בעיות, רק השיניין צריכים להיות שחורים. ככה קיבלתי ממו"ר הרב אליעזר ז"ל צירקינד. שאלתי אותו מה מקורו, והוא אמר לי שהם כמו כל שאר האותיות שחייבים להיות שחור. אחרי כמה שנים ראיתי בס' אות חיים ושלוש, מהרה"צ ממנוקאטש, בעל "המנחת אלעזר" זצ"ל מה שהוא כותב בקשר להשיניין האלו, שהם באמת אינם אותיות ממש. כשאמרתי את זה למו"ר ז"ל הוא ענה לי משהו שאני לא זוכר, ואח"כ נכנס בגדר של שכיב מרע ולא הייתי עוד לשאול אותו, ואח"כ שחל"ח. תנצב"ה. א' מבניו אמר לי שזהו פארווארפענע דין, מכל הנ"ל, יוצא לי שאיני יודע המקור לזה, אבל ככה קיבלתי.

בנוגע השחרת הבתים אם זה לעיכובא או רק למצוה, זה תלוי בהמחלוקת שבין רש"י ותוס' והמרדכי, לפי שיטת רש"י זה רק למצוה, וככה פוסקים כל הפוסקים, וכ"ק אדמו"ר הזקן ביחד ובראשם, ולפי שיטת התוס' והמרדכי זה לעיכובא. וכנ"ל שאין בעי' מלכתחילה ללבוש תפילין עם בתים לבנים, והם כשרים לכתחילה בלי שום בעיות, אה"נ, בנוגע הרצועות כתוב רצועות שחורות הל"מ, ורק יש חילוק בין בעלי הקבלה לבעלי הנגלה – ההלכה – אם זה צריך להיות פנים ואחור, או לא, אבל כולי עלמא מודו שחייבים להיות שחורים, רק בנוגע השחרות בעצמו יש חילוקי דיעות, אבל זה רק בנוגע להרצועות, ולא בנוגע להבתים.



# פשוטו של מקרא

## מה תרדו האחים אחרי שראו שהושב כספם

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

**בפרשת מקץ (בראשית מ"ב, כ"ח) כתוב: ויצא לכם ויחרדו איש אל אחיו לאמר מה זאת עשה אלוקים לנו.**

בקובץ הנפלא "עיון הפרשה", הקשו, הלא כבר אמרו האחים (לעיל פסוק כ"א):  
 'אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו' וגו', משמע שהבינו אמאי  
 נתגלגל עונש זה עליהם, ומה תמהו שוב ואמרו: 'מה זאת עשה אלוקים לנו'?

**עתה הבינו שהחטא היה מאד גדול**

(א) תירצו בשם מרן הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א, שמקודם לא  
 חשבו שהחטא היה כל כך גדול, ורק עתה הבינו שהחטא היה מאד גדול.

**תשובה על עצם המכירה**

(ב) עוד תירצו בשם הגאון הגדול רבי משה שטרנבוך שליט"א, שבפעם הזאת  
 כבר התחילו להרהר על עצם המכירה, ומקודם לכך רק עשו תשובה על  
 זה שלא חסו עליו בהתחננו.

**מידה כנגד מידה**

(ג) עוד תירצו בשם הגאון הגדול רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א, שיתכן  
 מאד, שתמיהת שבטי קה, הייתה במידת ה"מדה כנגד מדה" [כדי לדעת  
 דרך תשובה]. משום שלפני כן, על החשד של "מרגלים" אתם, כשלא  
 הועילו דבריהם, שאין בהם שום מחשבות ריגול, חיפשו איפוא נגד איזו  
 "מדה", עלתה להם כך... ומצאו את ה"אשמים אנחנו", בהתחננו אלינו  
 ולא שמענו... הנה היא ה"מדה כנגד מדה", גם אנו מתחננים, ולא  
 נשמעים. יש איפוא, לחזור בתשובה, על שרשי החטא של בהתחננו...

ולא שמענו... ואילו עתה, באו עליהם בעלילה, בשקר גס, בתכנון עשייתם לשקרנים. על זה שאלו, היכן היא ה"מדה כנגד מדה", כדי שנדע על מה לחזור בתשובה. ה"אשמים אנחנו" וגו', אינו עונה על ה"מדה כנגד מדה" שבעלילת השקר הנוכחית. יש איפוא לחפש ולדעת, על מה לחזור בתשובה. לכן עמדו בשאלת תמיהה, מה זאת עשה אלוקים לנו. ולפי דברי חז"ל אמנם מצאו את המידה כנגד מדה ב"התנכלות" ובמכירת יוסף.

### עשו תשובה כעת על החטא של בין אדם למקום

(ד) לענ"ד י"ל בס"ד שהנה ידוע שכל חטא של "בין אדם לחבירו", זה גם חטא "בין אדם למקום", ולכן מקודם אמרו: 'אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו' וגו', היינו שהתחרטו על העבירה של "בין אדם לחבירו", וזהו שכתוב: אשמים אנחנו "על אחינו".

אולם אחר כך עשו תשובה על החטא של "בין אדם למקום", וזה שכתוב: ויחרדו וגו' "אלוקים" לנו. והבן.



## ויירא משה

הרב שרגא פייוויל רימלער  
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' שמות (ב, י"ד) ברש"י ד"ה ויירא משה כותב "כפשוטו. ומדרשו, דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר מעתה שמא אינם ראויים להגאל".

וצ"ל מה היה חסר בהבנת הכתוב בפירוש כפשוטו?

ובלק"ש חל"ו מבאר רבינו שלפי הפירוש כפשוטו אינו מובן למה אומר הכתוב "ויירא משה" כיון שלא היו תוצאות מזה, כי לא ברח משה ממצרים עד לאחר שפרעה ביקש להרגו, וא"כ לאיזה צורך אומר הכתוב "ויירא משה"? ולכן הוסיף רש"י "ומדרשו" שזה לא היה סתם מורא בלבד אלא גם דאגה, שדאג אולי אינם ראויים להגאל.

אבל לכאורה חוזרת השאלה גם כאן, הרי לא היו שום תוצאות מדאגתו? וא"כ לאיזה צורך סיפר הכתוב אודות דאגתו?

וי"ל שקשה לרש"י בפירוש כפשוטו שנוסף ע"ז שלא היו תוצאות מהמורא שלו, אינו מובן ג"כ ממה היה ירא? כי לא יתכן שיהיו ישראל נחשדים בעיני משה שילשינו עליו, וא"כ אינו מובן ממה היה ירא? ואפילו לפי המשך הכתוב שאמר משה "אכן נודע הדבר" אין זה טעם למורא שלו אם לא היו נחשדים בעיניו שילשינו עליו, ובגלל קושיא זו מוסיף רש"י "ומדרשו" שזה לא היה ענין של מורא אלא של דאגה שמא אינם ראויים להגאל, וזה גרם לו למשה צער עמוק.

אבל כיון שאין מקרא יוצא מדי פשוטו לכן מקדים רש"י הפירוש כפשוטו כי לפי מדרשו אין הפירוש נרמז בקרא.

וממשיך רש"י בד"ה "אכן נודע הדבר" וכותב "כמשמעו". "ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל מכל ע' אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

וצ"ל מה חסר בהבנת הכתוב "כמשמעו" שהכריחו להוסיף פירוש לפי המדרש שכלל אינו נרמז בכתוב?

וי"ל שהיה קשה לרש"י יתור המלים "אכן נודע הדבר" שזה מובן מאליו ולמה היה צריך הכתוב לומר זה? ולכן הוסיף רש"י הפירוש לפי המדרש שע"ז מבואר למה נאמר, ותו אינם מיותרים.

ואעפ"כ לא הסתפק רש"י בפירוש המדרש כי אין מקרא יוצא מדי פשוטו, ובעיקר קשה איך יתכן שמשה יצדיק ח"ו הדין על ישראל ככה?! ולכן הקדים הפירוש כפשוטו.



# שונות

## הערות על מאמרי רבותינו נשיאנו

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

מאמר כ"ק אדה"ז ד"ה רוממות וגו' בגרונם

לאחרונה זכינו בהדפסת מאמרי חסידות של רבותינו נשיאנו, מכת"י. לחביבותא דמילתא יש להעיר:

בע' ה' "שא"א לומר שהוא שכל האדם": נתבאר בלקו"ת ויקרא ד"ה ולא תשבית [ד, ב].

בע' ט' "ואם יאמר האדם מי אנכי לגשת אל העבודה וכו'... לזה הוא אומר אנכי ה"א וגו': נתבאר בלקו"ת פ' בהעלותך ע' לג א.

מאמר כ"ק אדהצ"צ ד"ה רפאני ה' וארפא

להעיר בכללות שתוכן מאמר זה נתבאר גם במאמר של הרבי ד"ה רפאני וגו' תשכ"א ותשכ"ד.



## 'והנותר בבשר ובלחם'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר בעיר אלבאני נ.י.

בגליון הקודם ביארנו שיטתו של רבי יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, דיליף לה מנותר שבשריפה, וביארנו הטעם בזה שאין זה גדר שריפה של השחתה וכילוי, אלא שריפה של עילוי, להעלות את שאריות הקדושה שעדיין נמצא בתוך בשר הקודש גם לאחר שעבר זמנו, ולכן יש לשורפו מעצי המערכה, ועדיף לשורפו גם בזכרי כהונה כעין עבודה.

והזמן גרמא, שבפרשתינו פרשת צו מצינו בענין זה דבר פלא, בשני פסוקים שכמעט דומים זה לזה, חוץ משינוי אות אחת:

שבפרק ז' פסוק יז נאמר: 'והנותר מהבשר. באש ישרף', אבל להלן בפרק ח' פסוק לב נאמר: 'והנותר בבשר ובלחם באש תשרופו'.

והנה הרמב"ן ועוד ראשונים מתרצים שאות ביי"ת כאן משמשת במקום מ"ם, וכן כתבו בעלי הדקדוק שמצינו בעוד מקומות שאותיות בומ"ף מתחלפים. (ראה עוד בזה ספר מעשה א, פ, ד, בכלי יקר ובפנים יפות, וכן דייקו במה שנאמר בכיור 'במראות הצובאות').

ובספרי חסידות (פדה בשלום מונקאטש) מצאו בזה רמז בעבודת ה', לשרוף ולהנתק מלהשתוקק בתאות המותרות.

ולולי דמסתפינא, אולי יש לפרש מילת 'נותר' ביתר שאת, שאינה רק ענין שלילי של פסול בנוגע לבשר הגשמי שנשאר אחר שפג זמנו, אלא הכוונה הוא להעלות את רושם הקדושה שנשאר ונותר<sup>383</sup> בתוך הבשר מקדושת הקרבן שהיתה בתוכו לפני כן.

וזה לשון הצפנת פענח:<sup>384</sup> 'לשרוף החמץ . . לרבי יהודה . . דיליף לה מנותר, ונותר הוא בגדר תיקון לכולי עלמא'.



383 ראה רמב"ן עה"פ (ויקרא ח, לב) 'והנותר בבשר ובלחם באש תשרופו': 'הבי"ת בשתי המלות (בבשר ובלחם) תשמש כמו מ"ם, והנותר מן הבשר ומן הלחם', וכמו 'ביום משחו' ועוד מקומות (אבל זה אינו כרד"ק יחזקאל מג, כז).

384 השלמה לחידושי הצפנת'נ על הרמב"ם – דף כג ע"א. ובשו"ת שלו (דווינסק) ח"ב ס"י 'לחד מ"ד שריפת חמץ תיקון כמו נותר'. ובמהדו"ת ל, ג: 'לר"י דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה . . רק מחמת המצוה, דיליף מנותר והשריפה בעצמה הוא מצוה'. ועיין ג"כ כלי חמדה על מועדי השנה כרך ה' סימן קפח.

## ”מהיכן קורא את המגילה”

הרב ישראל קראסניאנסקי

תושב השכונה

במגילה פ”ב מ”ג: ומהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו, רבי מאיר אומר כולה. רבי יהודה אומר מ”איש יהודי”. רבי יוסי אומר מ”אחר הדברים האלה”:

הנה ר’ מאיר שמו מלשון אור, ומרמז לתורה (כמאחז”ל “אורה זו תורה”<sup>385</sup>) שהוא חכמתו של הקב”ה (והוא ית’ מקור האור<sup>386</sup>). ולכן שרש נשמתו הוא מבחי’ החכמה<sup>387</sup>, שע”כ הי’ חכם וסופר<sup>388</sup> (שעסק בחכמת התורה בכלל, ובפרט בעניני כתיבתו וקדושתו, וכידוע שאומנתו הי’ כתיבת ספרי תורה ומגילות ואכן הי’ נודע כאומן מופלא במלאכת הכתיבה). וע”כ שיטת ר”מ בהתאם לבחי’ נשמתו אינו לחלק בחלקי המגילה בדין יציאת מצות קריאתה, כי מצד כללות קדושת המגילה עצמה, אין לחלק בין כולה לבין חלקי’ הנחשבים חשובים ביותר וכו’ כי בעיניו (ומצד שורש נשמתו כנ”ל) רואה את כולו בשוה כחכמתו של הקב”ה שאין לחלקה לחלקים החשובים על אחרים (וכידוע מהלכות ספר תורה שאפילו חסר אות אחת פסולה, כי כל אות מצד קדושתו מעכב בשוה, ואין נפק”מ באיזה מקום חסר כו’ וכדאמרין בפ”ק דב”ב “דכי חסר אות אחת אינו נק’ ס”ת”). ואם יחלק בקדושתו, אז יחסר בשלימותו וקדושתו, ואיך יצא ידי חובתו בקריאתה. ולכן ס”ל לר”מ שאין הקורא יוצא בה כ”א שיקרא בכולה, כי כולה מעכב לשלימותה ולמצות קריאתה כדבעי.

והנה דעת ר’ יהודה הוא מ”איש יהודי”, כי גם זה בהתאם לשמו שהוא מלשון הודאה. והיינו שלדעתו עיקר קריאת המגילה הוא ענין ההודאה, להודות לה’ על הישועה שהתחלתה היתה דוקא ע”י מרדכי היהודי, הנק’ בהמגילה “איש יהודי”. ולכן ס”ל לר’ יהודה שיציאת חובת הקריאה הוא דוקא מ”איש יהודי”, כי אז מתחיל חלק הישועה שעליו אנו מודים לה’ בפורים, ושע”ז נצטוונו לקיים מש”כ<sup>389</sup> “והימים האלו [דהישועה וכו’] נזכרים ונעשים” בימי הפורים שבכל דור ודור ע”י

(385) מגילה טז, ב.

(386) ר’ מאיר הוא בחי’ חכמה עילאה, וזהו שהאיר עיני חכמים בהלכה, כשמו מאיר שהוא מקור האור (ראה לקלוי”צ על מחז”ל, ע’ קלב).

(387) מאיר ר”ת ממשיך אור יוד ראשונה, שהוא סוד ספירת החכמה (קה”י מע’ מאיר).

(388) עירובין ג, א. גיטין סז, א. אבות דרבי נתן, פי”ח. ועייג”כ בקה”י (מע’ מאיר) שר’ מאיר הי’ ניצוץ מן מט”ט, וע”כ הי’ חכם וסופר, שמת”ט הוא סופר וכתב זכותן של ישראל.

(389) אסתר ט, כח.



קריאת המגילה ומשתה ושמחה ויום טוב וכו' כפרש"י עה"פ. ועיין בתו"א<sup>390</sup> שענין השם יהודים ו"איש יהודי" מורה על ענין הביטול וקידוש ה' במס"נ, שזה הי' עניינם של מרדכי (כמ"ש<sup>391</sup> "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה") ואסתר (כמ"ש<sup>392</sup> "ובכן אבוא גו' וכאשר אבדתי אבדתי"), שנתנו את נפשם במס"נ להצלת היהודים וקידוש ה', שבהם הי' תלוי כל הישועה דפורים. ולכן לדעת ר' יהודה (ששמו ג"כ מלשון יהודי) נחשב "איש יהודי" כעיקר החובה ביציאת קריאת המגילה.

אך דעת ר' יוסי שקורא מ"אחר הדברים האלה", גם שיטתו בזה הוא לפי התאם בחינת ושרש נשמתו, והוא כי ר' יוסי מבחי' המלכות<sup>393</sup>, וכ"ג שהי' כהן כנודע<sup>394</sup>. ולכן ס"ל שעיקר קריאת המגילה הוא מ"ואחר הדברים האלה", כי תיבת "אלה" רומז אל המלכות ואל הכהונה, וכמ"ש<sup>395</sup> "אלה שני בני יצהר", וכדאי' ע"ז במדרש איכה<sup>396</sup> שזה אהרן ודוד שתבעו על הכהונה ומלכות, עיי"ש. ולכן לשיטתו הי' עיקר התחלת הגזירה כשהמלך אחשוורוש חשב שהמלכות על היהודים ועל העולם בכלל שלו היא, והנהיג שלטונו (בגשמיות) על היהודים, לגזור גזירות לאבדם ר"ל וכו' שלא כרצון אביהם שבשמים מלך מלכי המלכים. ואח"כ ג"כ רצה לשלוט על הכהונה (שהוא מקור עבודת הנפש והרוחניות של בני"), שגם זה רצה לעצמו בכדי להראות אות לשליטתו על עם ישראל והעולם כולו וכו', כדאיתא שלבש בגדי הכהונה של כהן גדול והשתמש בכלי ביהמ"ק<sup>397</sup>. וזהו שר' יוסי דוקא ס"ל שיוצא קריאתה מ"ואחר הדברים האלה", כי לפי שרש בחי' נשמתו, דוקא עניי המלכות והכהונה, שרצה המלך הרשע לקחת מהיהודים את שלטון ובעלות הגשמי מעצמם, ואח"כ ג"כ שלטון ובעלות הרוחני, שדוקא זה הוא סימן לגזרה האמיתית ר"ל ד"לאבדם", דהיינו לא רק בגשמיות (גזירת המלכות על גופם) אלא גם ברוחניות (על הכהונה ועבודת נשמתם, כפי' רבותינו עה"פ "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" שקאי על המקדש וכל עניי' הנמצא בתוך כאו"א). (והוא כמו ענין רק הגופים הלכו

(390) שם צט, א.

(391) שם ג, ב.

(392) שם ד, טז.

(393) ראה נצוצי אורות בריש האד"ר.

(394) ירושלמי, מס' שביעית, טז, ב.

(395) זכרי' ד, יד.

(396) פרשה א', אות נ"א.

(397) מגילה י, ב.

בגלות ולא הנשמות<sup>398</sup>, אך בגזירת פורים לא כן, כי רצה לאבדם ר"ל גם ברוחניות, כנ"ל).

ואע"פ שלדעת ר' יוסי זהו עיקר קריאת המגילה, עכ"ז אי"ז בגלוי, כ"א שנרמז בתבית "האלה". והוא כי כל הנס דפורים בגלוי הי' דוקא מלובש בהטבע, וכידוע<sup>399</sup> שלא נזכר שם הוי' בכל מגילת אסתר, כ"א ע"ד הרמז בתיבות "המלך". ובהתאם לזה, זוהי ג"כ הסיבה שעיקר הגזירה לדעת ר' יוסי אינו בגלוי, כי הי' הגזירה ג"כ ענין רוחני (על הכהונה וכו'), וכל שאינו ע"ד הטבע אינו גלוי בהמגילה, כ"א שנמצא ברמז. ואכן כ"ז שייך ג"כ דוקא לר' יוסי, כי נס פורים המסופר בהמגילה הי' כולו (בגלוי כנ"ל) דוקא ע"פ הטבע, הטבע גימט' אלקים, וכ"ג יוסי גימט' אלקים, כמוזכר ברע"מ<sup>400</sup>. ועוד יש לר' יוסי שייכות מיוחדת להמגילה, הנק' בשם אסתר שהיתה מלכה, כי מלכה גימט' צ"ה, והלכה כמותו בצ"ה מקומות כידוע (ראה ריש פרק ערבי פסחים<sup>401</sup> עה"פ הגם לכבוש את המלכה, ועיין במגלה עמוקות, אופן קצ"א).



## וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בס' 'תפארת שלמה' להרה"ק מראדאמסק נ"ע (שער התפלה, ד"ה וירא), וזלה"ק: 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים וגו', יש לדקדק מה משמיענו הכתוב בזה שראו אותם מתים, הלא פשיטא שלא יחיו אחר טבעם בים? אך הנראה על דרך שמבואר בירושלמי בענין רבי ורבן גמליאל לפי גודל מעלת רבינו הקדוש ראה אותם מיד שאין בהם ממש עיי"ש, כך ישראל כשעלו מן הים היו במעלה הגדולה כזו, אע"פ שהיו המצרים עודם חיים קודם שנטבעו, הם ראו אותם מתים על שפת הים כמו שאומרים (תפלת שחרית) וכל הגויים כאין נגדך. והבן. עכ"ל.

398) סה"מ תרפ"ז ע' קצו.

399) ראה מגילת טו, ב. פרקי דר"א פ"נ. מדרש אבא גוריון פ"א. וע"פ דא"ח ראה בתו"א מג"א,

ק, ב. כקא, רע"ג. ובכ"מ.

400) פנחס, דרכ"ג ע"א.

401) ק, א.

בקובץ 'נחלתנו' (גליון רו - מדור 'מי יודע' אות ב) שואלים: "אשמח אם אי אלו מהקוראים הנכבדים יוכל להפנות אותי למקום שאליו כיון רבינו ה'תפארת שלמה' בדבריו".

ונראה לבאר בס"ד שהכוונה למ"ש בירושלמי ברכות (פ"ג ה"א). וז"ל רבינו בחיי ריש פרשת אמור: "זמעלת הדביקות הזה היא מיתת נשיקה שהוא הדביקות בשם הנכבד, והיא מעלת החשק שהזכיר דוד ע"ה [תהלים צא, יד] 'כי בי חשק ואפלטוהו', והצדיק הזוכה אל המעלה הזאת אין מיתתו על ידי הכח המשחית כשאר בני העולם. והנה משה ואהרן ומרים זכו אליה, שהזכיר בהם הכתוב [במדבר לג, לח. דברים לד, ה] 'על פי ה', והיא מיתת נשיקה. . . וכן באבות העולם שנהוג בהם 'בכל, מכל, כל'. גם רבינו הקדוש ז"ל זכה אליה, לפי שברור הדבר מתוך שנתעלה בהשגת החכמה לא היה מיתתו ע"י המלאך המשחית, ודרשו רז"ל [כתובות קד, א], בשעת פטירתו של רבי זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר. . . יצתה בת קול ואמרה, יבא שלום ויונה על משכבו. ואמרו בירושלמי [ברכות פ"ג ה"א], כד דמך ר' יהודה נשיאה הכריז רבי ינאי, 'אין כהונה היום'. וטעם הדבר מפני שהכהנים מוזהרין על טומאת המת, לפי שהם משרתי עליון מקודשים לעבודתו, וכיון שמיתתו היתה שלא על ידי המשחית אלא על ידי שכינה לא היתה שם טומאה, ולכך הכריז רבי ינאי 'אין כהונה היום', לפי שהכהנים נתעסקו בקבורתו ונסתלקה מעליהם תורת כהונה היום, אבל שאר בני העולם שמיתתן על ידי הכח המשחית שהוא סבת טומאת המת, הכהנים מוזהרין מזה שלא יטמאו", עכ"ל רבנו בחיי.

בירושלמי ברכות שם נאמר: כאשר מת רבי יהודה הנשיא (רבי), הכריז רבי ינאי ואמר: 'אין [דין] כהונה היום' [לענין טומאתם למת, שאף הכהנים צריכים להשתתף בלווייתו ולהיטמא לו. [בדומה לכך] . . . כאשר מת רבי נהוראי אחיו דרבי יהודה נשיאה, [כאן תמהים המפרשים, שקביעה זו מוקשה, שכן כפי הידוע היה רבן גמליאל הרביעי נשיא לאחר רבי יהודה נשיאה הראשון, ורבן גמליאל החמישי היה נשיא לאחר רבי יהודה נשיאה השני, ולא נודע לנו שום נשיא בשם רבי נהוראי], שלח רבי חנינא אחר רבי מנא [שהיה כהן, לבא להשתתף בלווייה], ולא בא. אמר לו [רבי מנא לרבי חנינא להסביר סירובו], עיי"ש מה שדחה הגמרא טענת רבי מנא.

ומעתה י"ל כמין חומר שזהו עומק כוונת רבנו ה'תפארת שלמה' נ"ע: "אך הנראה על דרך שמבואר בירושלמי [ברכות פ"ג ה"א], בענין רבי ורבן גמליאל [הרביעי או החמישי, ולא נודע לנו שום נשיא בשם רבי נהוראי! כנ"ל], לפי גודל מעלת רבינו הקדוש [כיון שמיתתו היתה שלא על ידי המשחית אלא על ידי שכינה]

ראה אותם מיד שאין בהם ממש [לא היתה שם טומאה ומיתה, ולכך הכריז רבי ינאי 'אין [דין] כהונה היום', לפי שהכהנים נתעסקו בקבורתו ונסתלקה מעליהם דין תורת כהונה היום, מחמת שאע"פ שכבר נסתלקו מן העולם עדיין ראו אותם בגדר חיים] עיי"ש, כך ישראל כשעלו מן הים היו במעלה הגדולה כזו, אע"פ שהיו המצרים עודם חיים קודם שנטבעו, הם ראו אותם מתים על שפת הים כמו שאומרים (תפלת שחרית) וכל הגויים כאין נגדך [שמיתתן על ידי הכח המשחית], והבן", וא"ש מאד ולק"מ.



## רות המואביה

הרב יוסף שמחה גינזבורג  
רב אזורי – עומר, אה"ק

במהרש"א בחידושי-אגדות למסכת סוטה (מז, א) כתב, שהדעה בגמ' שם שרות המואביה היתה בתו של עגלון מלך מואב<sup>402</sup>, בנו (או מצאצאיו) של בלק, חולקת על הדעה שבלק הי' מנסיכי מדיין. ע"כ.

ולכאורה רש"י (בלק כב, ד) העתיק את המדרש שבלק הי' מנסיכי מדיין. מאידך לא העתיק מרז"ל ש"צור (ממלכי מדין, אבי' של כזבי) – הוא בלק", וגם לא מרז"ל הנ"ל שרות היתה "בתו של עגלון... בנו של בלק". מאידך בפירש"י למגילת רות (ד, א) בחלק מהנוסחאות) כן מביא העניין ד"עמוני – ולא עמונית". וראה ביבמות (ע, ב) אודות הוויכוח הגדול שהי' ע"ז בסנהדרין (שמעתיקו רש"י בפירושו לשמואל-א יז, גה). וצ"ע אם ניתן לומר שחלק מהתנאים במדרשים האמורים אינו סובר כלל שאירע וויכוח זה.

ועכ"פ לדעת רש"י צ"ע למה נחשב בלק כמואבי, עד שהי' כתוצאה מכך וויכוח אודות כשרותו של דהע"ה שבא מצאצאיו, לבוא בקהלה, הרי הוא היה (ונשאר) מדייני.

וצע"ג אם אפשר לומר שכאשר נתמנה בלק למלך מואב (אף כמינוי זמני) חלו עליו כל דיני העם בדיני ישראל. ולכאורה אי"ז דומה כלל למצבה של דינה בת יעקב,

שע"י שנשבתה (כדין שפחה) כאילו נמחק מצבה הקודם, שלכן היתה מותרת להינשא לשמעון.

תודה להרה"ח ר' יוסף שי' הרטמן מנחלת-הר-חב"ד שעורר את השאלה.



## שלש תמיהות

### הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

אציין שלשה מקומות בכתבי אדמו"ר מהר"ש, שהמדפיסים ומוציאים לאור התקשו בפירושם, ומן הקל אל הכבד:

#### "בדפוסים ישנים שעם פירוש אבא"

(א) במראי מקומות שבסוף התו"א (מהדורת תנש"א) לדף לב, א, מעתיק הגה"ה מגוכי"ק אדמו"ר מהר"ש (על לשון התו"א שם שמביא את המדרש ע"פ ואה"י אצלו אמון - אמון מופלא), וכותב אדמו"ר מהר"ש:

"וצ"ע שבמד"ר פ' בראשית פ"א (כפי שנרשם שם בתו"א) לא אמרו רק אמון פדגוג אמון מכוסה אמון מוצנע, ולא הזכיר כלל אמון מופלא, ואולי יש מדרש אחר שאמרו שם ג"כ אמון מופלא, אך צ"ע על שנרשם ב"ר פ"א, ואולי יש איזה גירסא במדרש רבה בדפוס אחר, וראיתי בדפוס אמשטרדם שקלאוו גם בדפוסים ישנים שעם פי' ... [אבא] ופי' נזה"ק [נזר הקודש] פי' יפ"ת [יפה תואר], וגם בהחדשי' שנדפסו עם הענפי' ובכולם לא נא' רק פדגוג מכוסה מוצנע ואיתא דאמרי רבתא".

והנה המו"ל בתו"א שהעתיק הגה"ת מהר"ש זו, כתב: "בדפוסים ישנים שעם פי' ... ופי' נזה"ק", כי לא הבין פירוש התיבה "אבא" על כן הוא דילג תיבה זו ושם במקומה נקודות. אך הלא תיבה זו מופיעה בגוכי"ק כאשר העתקנו כאן. ועדיין צריך לפרש מה כוונתו.

[בגוף הענין על "אמון מופלא" מציין בהמשך תער"ב ועוד לתקו"ז ריש תיקון מ"ב ואכמ"ל].

## כ"פ בלאדי

(ב) בס' מאמרי אדמו"ר הצ"צ הנחות - תרי"ד ע' ג:

"עילת העילות זהו בחי' השתלשלות, וסיבת הסיבות הוא בחי' שלמעלה מהשתלשלות, ויובן כל זה עד"מ למטה כשזורעין איזה תבוארה ואח"כ מצמיח זהו בחי' השתלשלות, אבל אם למשל כשצריך להרחיק נדוד ולנסוע למרחקים לקנות סחורה משם ולמוכרם במרחים ג"כ זה השפע לא בא בסר השתלשלות כי אם מלמעלה מסדר השתלשלות וההדרגה, משם נמשך מה שהוא מסבב סיבות שיצטרך לנסוע למרחקים כו' (בעת שהי' כ"פ בלאדי)".

ועל תיבות האחרונות כותב שם המו"ל (בשולי העמוד): "צריך בירור הפירוש".

## כתב כיצד מברכין

(ג) באגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ע' נו נדפס רשימת של החלטות וקבלות טובות שרשם הצ"צ לעצמו (במגדל עז להר"י מונדשיין כותב על רשימה זו שיתכן והיא גוכי"ק אדמו"ר מהר"ש, אך לפי אגרות קודש הצ"צ שם ע' נד ניכר שהרש"ב שי' לוי'ן נקט שזהו גוכי"ק הצ"צ).

ובתוך הדברים: וגם חזית איך כל הפחדים כשהמחשבה פנויה, משא"כ כשהמחשבה מלובשת בתורה, אלא שדמית שאי אפשר וחזית שאפשר, ועי' כתב כיצד מברכין כו', עי' מ"ש לרש"פ".

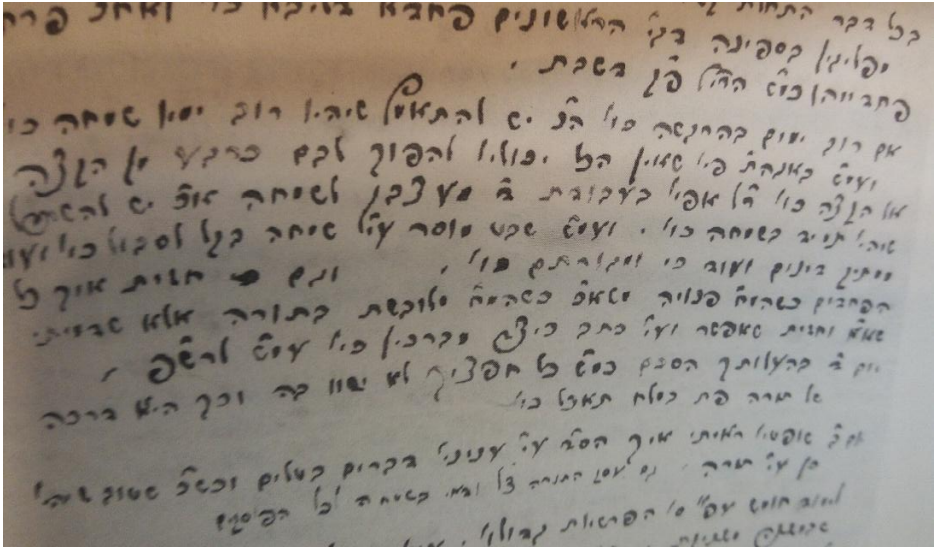
והנה על "עמ"ש להרש"פ", מציי'ן שם בהערות המו"ל לאיגרת קודמת באותו ספר שכתב אדמו"ר הצ"צ אל מחותנו הרה"ח ר' שלמה פרידעס, התחלת האיגרת "נידון המורך לב" ומביא הצ"צ ממקורות שונים בש"ס וזוהר כו' אשר לפי פעולותיו האדם נפעל וכשישים האדם עצמו בתנועות של בטחון ושמוחה זה יפעל גם בלב כו', ובאותו איגרת גם מפורש כמ"ש כאן: "שעל ידי סילוק המחשבה יתבטל הפחד כו' עיקר היסח הדעת הוא על ידי שישמור מחשבתו להלבישה בענינים אחרים".

ועל ההפנייה הראשונה "ועיי'ן כתב כיצד מברכין", כותב המו"ל בשולי העמוד: הכוונה כנראה לדרוש הפותח ב"כיצד מברכין".

אך לא שמענו ולא ראינו בענין דרוש בהתחלה זו, או שבו מבואר ענין זה.

פיענוח הדברים

ואפשר מי מהקוראים יפענח דברים אלו בגליון הבא, ואם לאו נפענח את הדברים בעז"ה בגליון שלאחריו.



צילום זה נדפס בספר "אגרות קודש" כ"ק אדמו"ר הצ"צ.



לזכות

החתן הת' אלכסנדר סענדער הלוי לאבקאזוסקי

והכלה מרת מלכה ניו שיחיו

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ויה"ר שיבנו בית בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה



לזכות

הילדה בלה רבקה

בת הרה"ת מאיר וחביבה פערל ניו

גולדה כ"ה אדר תשע"ז



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת אברהם וזוגתו מרת דבורה ניו

ומשפחתם שיחיו



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 אלטער וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם שיחיו

רייטער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ז

"מאה וחמש עשרה שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חיה

ומשפחתו שיחיו

דרימער



לעילוי נשמת

ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק אייזיק ע"ה

נלב"ע ד' ניסן תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הרה"ח ר' עקיבא גרשון שליט"א

ומשפחתו

וגנר

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ז

'מאה וחמש עשר שנה'

ולחג הפסח כשר ושמח



נדפס ע"י

הרוצה בעילום שמו

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 בתי'

ומשפחתם שיחיו

רובין

מוקדש

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והגלה בגו"ר מתוך

הרחבה שמחה ועונג

תמיד כל הימים

מוקדש לחיזוק התקשרות

לכ"ק רבינו נשיאנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ז

קט"ו שנה



נדפס ע"י ולזכות

ידידנו היקר הדגול והנעלה

איש חי ורב פעלים רודף צדקה וחסד

הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו החשובה מרת שטערנא שרה

ומשפחתם שיחיו

קרינסקי

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ז

"מאה וחמש עשרה שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הת' שניאור זלמן שי' מרוזוב

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת

מוהר"ר אברהם ברוך בן ר' דובער ע"ה

יוניק

אהוב על חבריו

מקושר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וזכה לשמשו

נלב"ע בעש"ק פ' כי תשא בעלות המנחה י"ט אדר תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת נחום וזוגתו מרת שיינדל

ומשפחתם שיחיו

שפירא

## לזכר נשמת

איש חסיד, 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 וטיפול 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

נלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה בשנת הצ"ה לחייו

ערב שביעי של פסח, ה'תש"ע

ת'נ'צ'ב'ה'



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת אסתר בת ר' שלמה ע"ה

בראנדזויין

נכדת הרה"ק רמ"מ מורימנוב זצ"ל

נלב"ע ביום ד' אדר השתא

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו

לע"נ

איש יקר וחביב

עסק באורייתא תדיר

בעל מנגן נפלא

למרות הזמנים הלא קלים שעבר עדיין הי' שמח ונמרץ  
ובטחונו בהשי"ת לא סר ממנו

קידם את כל אחד במאור פנים וסבר פנים יפות

הרה"ח הרה"ת

**יוסף יצחק**

בהרה"ח שלום דובער

גורארי'

גלב"ע ביום י' ניסן תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת מתתי' וזוגתו מרת פנינה

ומשפחתם

שיחיו

בראנדזויין