

קובץ
הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



שנה כח גליון יג [תתקלז]
ש"פ תזריע-מצורע



יוצא-לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ תזריע-מצורע
ה'תשס"ז
גליון יג [תתקל"ז]

תוכן הענינים

גאולה דמשיח

- 1..... בנוסח הברכות שבמקדש ולעתיד לבוא
8..... מצות ספה"ע אם יבא משיח באמצע הספירה
10..... מצוות אין בטלות לע"ל - לר' ינאי
14..... מצוות התלויות ביום לעתיד לבא
19..... מצות בטילות לעתיד לבא [גליון]

הגדה של פסח

- 21..... חלק גדול יניח לאפיקומן [גליון]
32..... לשנה הבאה בארעא דישראל
36..... ביאור התשובה להבן רשע ע"פ סדר הכתובים [גליון]

רשימות

- 37..... בדין אמירה לנכרי

נגלה

- 38..... לצעורה הוא דקא מכוין
43..... בהא דמותר לומר לנכרי להרבות בשביל חושאב"ס
48..... טורח הבעל לקדם אצל אשתו

חפידות

- 50..... סדר הדברים בתניא פמ"א
50..... לידת הנשמות בשביעי של פסח [גליון]

הלכה ומנהג

- בענין זמן תפלת ערבית וקידוש בליל חג השבועות.....52
שכח ולא ספר העומר ושמע ביום מאחר בלא ברכה.....54
בענין בקשת מחילה על גניבה וגזילה (והערות בשו"ת אגרות משה).....55
אכל בלא הסיבה.....62
פרסומי ניסא בחנוכה ובד' כוסות.....68
הערה בשו"ע סי' תפט.....72
סינון יין מפירורי פת בפסח.....72
בטעם המנהג של "שלום זכר".....75
בענין ברכת על הנסים [גליון].....79
מניני התפלות שע"י הציון הק' [גליון].....80

פשוטו של מקרא

- פירוש תיבת 'צהוב'.....82

שונות

- "מאך דא ארץ ישראל".....83
האם המזיקין מכירים בלשון ארמי [גליון].....84
הטעם שאאע"ה לא נענש על שבירת הצלמים [גליון].....85
שנת לידת ר' חיים אברהם בן אדה"ז [גליון].....87



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לש"פ אמור ול"ג בעומר
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', י"ד אייר

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

בנוסח הברכות שבמקדש ולעתידי לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

קושיית הישועות מלכו' על הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הי"ח): "ולמה לא יענה אמן אחר ברכת הפירות וכיוצא בה, מפני שהיא ברכה אחת ואין עונין אמן אלא אחר ברכה אחרונה שקדמה אותה ברכה אחרת או ברכות, כגון ברכות המלך וברכות כהן גדול וכיוצא בהן להודיע שכבר השלים כל ברכותיו ולפיכך עונה אמן" (כוונתו במ"ש "ברכות המלך" הוא למה שכתב בהל' חגיגה פ"ג ה"ד במצות הקהל, דאחר שהמלך גמר לקרוא הפרשיות מוסיף אח"כ ז' ברכות, וב"ברכות כהן גדול" כוונתו למ"ש בהל' עבודת יוהכ"פ פ"ג הי"א דלאחר שגמר כה"ג קריאתו ביוהכ"פ מוסיף ז' ברכות, וכשמסיימים עונים הם עצמן אמן להודיע שהשלימו כל ברכותיהם), ובס' 'ישועות מלכו' להג"ר יהושע מקוטנא ז"ל (ב'מעט צרי' - הגהות על הרמב"ם) הקשה שם דהדבר פלא שהרי אין עונין אמן במקדש כמ"ש בהל' תפלה פי"ד ה"ט [לגבי נשיאות כפים במקדש] ובהל' תעניות פ"ד הט"ו [לגבי תפלות התעניות שבהר הבית] ואיך כתב כאן שעונין אמן?

ועי' בהגהות המנחת חינוך הל' עבודת יוהכ"פ והל' חגיגה שם (הובא גם בקונטרס 'זכר למקדש' להאדר"ת פ"ב אות ב), שכתב שהרמב"ם קיצר וכתב שמסיים כל ברכה כמו שאנו מסיימים בא"י שומע תפלה וכו', משום שסמך א"ע על מה שכבר כתב בהל' תעניות (שם) שצריך לסיים כל ברכה במקדש ב'ברוך אתה ה' אלקינו אלקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך אתה ה' וכו' והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וא"כ גם המלך והכהן גדול מסיימים כן, כיון שזה הי' בעזרת נשים שהוא כהר הבית עיי"ש.

והנה אף דמוכרח לומר שהרמב"ם שם קיצר וסמך א"ע על מ"ש במקום אחר, דהרי בהל' עבודת יוהכ"פ ובהל' חגיגה לא הזכיר שהם עונים אמן כשגומרים, ועכצ"ל משום שסמך א"ע על מ"ש בהל' ברכות

כנ"ל (וכ"כ בקונטרס 'זכר למקדש' שם אות ג), מ"מ לכאורה לא נראה לומר כן גם לגבי נוסח חתימת הברכות, דהרי איתא בברכות (סג, א) "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם כו', כל כך למה - לפי שאין עונין אמן במקדש", נמצא דהא בהא תליא, דלפי שאין עונין אמן לכן חותמין באופן אחר וכו' (וכפי שנת' בזה בגליון הקודם (עמ' 9 ואילך)) וא"כ איך נימא בברכות דכה"ג והמלך שכתב בהדיא ששם עונים אמן, דסב"ל גם שחותמים בברוך ה' אלקי ישראל וכו'?

וב'מעט צרי' רצה לתרץ קושיה הנ"ל ע"פ מ"ש הריטב"א (תענית טו, ב, בד"ה גירסת) והמהרש"א סוטה (חדא"ג מ, ב, ד"ה מנין) דרק על ברכה בשם המפורש אין עונין אמן אבל בכינוי עונין, ולפי המבואר ביומא (סט, ב) שאין מזכירין שם המפורש חוץ לעזרה, והכא קריאת המלך והכהן גדול ה' בעזרת נשים דדינו כהר הבית (כמבואר ביומא שם) נמצא שלא היו מזכירין שם שם המפורש, ולכן היו עונין שם אמן.

אבל ממשיך לתמוה על הריטב"א' שהרי הך דתעניות ה' ג"כ בהר הבית, ומ"מ מבואר שם גופא שאין עונין אמן במקדש? עוד תמוה דאיך כתב שם הריטב"א שלא היו עונין אמן משום שאומרים את השם ככתבו, הרי בהר הבית אסור להזכיר ה' ככתבו כמפורש ביומא (שם) כנ"ל? (וכן הוקשה בגליון הקודם).

למה לא הביא הרמב"ם הדין דכל חותמי ברכות שבמקדש וכו'

והנה הרמב"ם הביא ענין זה - שהיו אומרים ברוך ה' אלקים אלקי ישראל וכו' - רק בהל' תפלה כנ"ל לענין נשיאת כפים במקדש, ולענין תפלת תענית בהל' תעניות שם, ובס' 'דקדוקי חברים' (שאלוניקי, תקל"א) תענית (טז, ב) הקשה על הרמב"ם אמאי השמיט הא דתנן בהדיא בסוף ברכות (נד, א) "כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם וכו'" ומשמע מפירש"י והרע"ב שנוסח הברכה במקדש ה' "ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם וכו'" בין שתהי' ברכת ההודאה

(1) דבהמהרש"א כתב שיש לדחוק דאין כוונתו גם לברכה הנאמרת בכינוי ששם עונין אמן, כי באמת על כל ברכה אין עונין אמן, וכונתו רק לגבי הזכרת השם בלבד, דמתי צ"ל ברוך שם כבוד מלכותו וכו' רק בשם המפורש ולא בשם כינוי, אבל בדברי הריטב"א אי אפשר לומר כן עיי"ש.

ובין שתהי' ברכה על המצוה, כל ברכה במקדש כך הי' נוסחתה, ולא אשתמיט בהרמב"ם בשום דוכתא כגון בברכות כהן גדול ביוהכ"פ, וברכות המלך בהקהל, וכן בשאר ברכות המצות, לכתוב שהיו מברכים בנוסח זה, אלא סידרם בפנינו כשאר ברכות הסדורות אצלנו, וזה פלא? - וממשיך - שאין ספק לפי המשמעות, דגם ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וכו' שמברכים הכהנים קודם הברכה המשולשת בתורה כך הי' נוסחתה במקדש, וכל זה הי' לו להרמב"ם לכותבו בהדיא²? ועי' גם ברש"ש ברכות (נד, א בד"ה כל) שהקשה כן ולא תירץ.

ולכאורה אפ"ל בזה עפ"י מ"ש בחי' הרשב"א (ברכות סג, א, הובא בגליון הקודם) וז"ל: "וכתב הראב"ד ז"ל הני מילי [דכל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם וכו'] דוקא לתפלה, אבל לשאר ברכות לא היו המברכים מאריכיין ולא העוניין, שהרי מצינו בעזרא עצמו כשברך על התורה ענו אחריו כדכתיב ויברך עזרא את ה' הגדול ויענו כל העם אמן במועל ידיהם ברוך ה' לעולם אמן ואמן" עכ"ל, וכ"כ הריטב"א שם, וכ"כ הרמ"ע בספר עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ה פ"ה): "לעולם לא היו עוניין אמן במקדש והני מילי בברכות התפילה אבל בברכות השבח ושאר המצות לא היו מאריכיין במטבע ברכות והיו כל העם עוניין אמן כמו שפירש הראב"ד: ומייתי קרא דכתיב ויברך עזרא את ה' הגדול ויענו כל העם אמן", וכ"כ המאירי שם ובשטמ"ק שם, הרי מבואר דסב"ל בהדיא דרק בתפלה היו חותמים בברוך ה' לעולם וכו' והיו עונים בשכמל"ו, אבל לא בשאר ברכות כגון בברכות המצות וכיו"ב.

ויש להוסיף בזה עוד, במ"ש במלאכת שלמה (ברכות פ"ט מ"ו) בשם הר"ש שירילי"ו, דדין זה דכל חותמי ברכות כו' קאי רק על השליח ציבור שהוא הי' חותם כן, אבל לא כל יחיד ויחיד, ופי' המלאכת שלמה ד"חותמי" הוא בנקודת שוא תחת התי"ו דקאי רק על שלוחי ציבור עיי"ש בפרטיות, דלפי"ז י"ל שזהו גם שיטת הרמב"ם ולכן לא כתב נוסח מיוחד זה בשום ברכה, כיון ששם אכן היו מברכים בנוסח ברכה הרגילה וגם עוניין אמן, ורק בהל' תעניות דאיירי אודות תפלה בציבור, רק שם אמר

(2) וראה בס' 'כה תברכו' עמ' לח והלאה שהביא דבריו ושקו"ט בזה בארוכה.

(3) ולפי דבריהם לכאורה צריך לומר, דהא דמצינו גם לגבי ברכות כהנים שהיו מברכים במקדש ברכה אחת כו'. לפי שאין עוניין אמן במקדש, משום דברכת כהנים דומה לתפלה שמבקשים שה' יברך את ישראל וכו', ובתפלות אין עוניין אמן.

השליח ציבור הנוסח המיוחד שבמקדש ברוך אתה ה' אלקי ישראל וכו' כמ"ש שם.

אבל לכאורה אכתי יל"ע מהך דברכות הכהן גדול והמלך, דשם היו הז' ברכות ברכות של תפלה ומסיימים ב"שומע תפלה" כמ"ש שם הרמב"ם, וא"כ מה זה שאני מהברכות שבתפלת תעניות?

גם אכתי קשה כנ"ל, דכיון שתפלות התעניות היו בהר הבית, הרי לא היו יכולים להזכיר שם, שם המפורש, וא"כ לפי שיטה הנ"ל דהא בהא תליא, למה חתמו שם בנוסח המיוחד? והריטב"א בתעניות שם כתב שהיו מזכירים שם שם המפורש כנ"ל?

עוד יש להקשות, דז"ל הרמב"ם בהל' תעניות שם: "כשהיו מתפללין על הסדר הזה בירושלם היו מתכנסין בהר הבית כנגד שער המזרח ומתפללין כסדר הזה, וכשמגיע שליח צבור לומר מי שענה את אברהם אומר ברוך אתה ה' אלקינו אלקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך אתה ה' גואל ישראל, והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו'" עכ"ל. דמוכח מלשונו דעד הברכה דגואל ישראל הי' אומר כסדר הזה דהיינו כפי שכתב בההלכות שלפני זה בגבולין, היינו דברכות הראשונות שלפני גואל ישראל הי' מסיים בנוסח הרגיל, וקשה דמאי שנא ברכות הראשונות שג"כ היו תפלה בשליח ציבור, ששם לא הי' אומר נוסח המיוחד? וכל זה צע"ג.

יש לחלק בהר הבית בין מקדש ראשון לשני

והנה לחומר הקושיות אולי אפשר לומר בכל זה ע"פ מה שכתב בס' 'חכמת גרשון' (עמ' תנ והלאה) ע"פ המבואר בסוטה (לח, א) דזה שאין מזכירין כינויין במקדש רק שם המפורש הי' משום גילוי השכינה, וכמ"ש התוס' שם (בד"ה הרי) בהדיא, וכן הוא בכ"מ, ולפי"ז הקשה ב'שפת אמת' (יומא לט, ב ד"ה ונמנעו) ועוד, דאיך הזכירו "שם המפורש" במקדש שני, הרי אסור להזכיר שם המפורש כי אם במקום שהוא ית' נתגלה, ואילו שכינה הוא אחד מהה' דברים שחסרו בבית שני כמבואר ביומא (כא, ב)? ותירצו בזה דבעינן רק "מקום" שהשכינה נגלה בו וכמ"ש "בכל המקום" (שמות כ, כ, וראה סוטה שם) ולכן במקום

(4) וכן דייק גם בס' 'יד פשוטה' בהל' תפלה שם, וראה גם תענית טז, ב.

המקדש, שהוא מקום גילוי השכינה בבית ראשון, וכן יהי' לע"ל בב"א - גם בזמן דליכא גילוי השכינה בפועל יש להזכיר שם שם המפורש.

ומוסיף לחדש שם ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"י) דבי"ד יכולים להוסיף ולמשוך את העזרה בכל הר הבית ולא יותר, משום שכל הר הבית הוא מקום של גילוי השכינה, והוה אתר מתוקן לבית שכינתך⁵, ולפי"ז כתב שיש הבדל בין בית ראשון לבית שני, דבבית ראשון שהי' שם השכינה בפועל, לכן היו מזכירים שם המפורש גם בהר הבית, כיון שבמקום זה הי' ג"כ גילוי השכינה, לכן היו צריכים להזכיר שם המפורש כמו במקדש עצמו, אבל בבית שני שהי' חסר שכינה כנ"ל ומה שהיו מזכירים אז שם המפורש הוא רק מחמת שהמקום הי' מקודש למחנה שכינה, הנה זהו רק בהעזרה עצמה ולא בהר הבית, דכיון שהר הבית לא נתקדש בקדושת מחנה שכינה רק בקדושת מחנה לוי' לכן יש דין על הר הבית כמו הגבולין, שאין להזכיר שם שם המפורש, ז.א. דבבית ראשון שהי' בפועל גילוי השכינה גם בהר הבית לכן היו מזכירין שם שם המפורש, משא"כ בבית שני שהוא רק מחמת שנתקדש המקום, הנה זהו רק במחנה שכינה - העזרה, ולא במחנה לוי' - הר הבית.

ולפי"ז א"ש הא דקאמר ביומא (סט, ב), דהר הבית כגבולין שאין להזכיר שם שם המפורש, דהרי שם איירי בקרא דעזרא בבית שני, משא"כ בבית ראשון גם בהר הבית היו מזכירין שם המפורש, ובהך דתענית לגבי תפלות תעניות, אף דאיירי שם בנוגע לבית שני, יש לבאר זה ע"פ מ"ש ב'תפארת ישראל' שם על המשנה (פ"ב מ"ה) דתנן: "מעשה בימי ר' חלפתא ור' חנניה בן תרדיון שעבר אחד לפני התיבה וגמר את הברכה כולה ולא ענו אחריו אמן וכו' וכשבא דבר אצל חכמים אמרו לא היינו נוהגין כן אלא בשער מזרח ובהר הבית" (היינו שהם לא ענו אמן בתפלת תענית גם בגבולין, ואמרו חכמים דאין זה נוהג בגבולין כי אם במקדש משום שאין עונין אמן במקדש עיי"ש), ובתפארת ישראל שם (אות נו) ביאר טעמם של ר' חלפתא וכו' דגם בגבולין לא ענו אמן, משום דסבירא להו דגם בגבולין שעונין אמן בכל יום אפילו הכי בתפלת תענית מדמקריבין ביום זה חלבם ודמם דוגמת הקרבן בביהמ"ק, ראוי לעשות זכר למקדש, ולא הודו להם חכמים לעשות זכר למקדש בגבולין כי אם

(5) וראה בזה בגיליון תחק (עמ' 9) בארוכה.

”בשער מזרח ובהר הבית“, היינו דאף דבהר הבית בזמן בית שני הי’ אסור להזכיר שם המפורש כנ”ל, הנה זהו רק לענין שם המפורש, אבל מ”מ לענין עניית אמן שפיר סברו שיש לעשות זכר למקדש בהר הבית כפי שהי’ בבית ראשון דגם בהר הבית היו מזכירים שם המפורש ולא ענו אמן.

עפ”י יש לתרץ קושיות הנ”ל

ולפי”ז יש לתרץ תמיהה הנ”ל על הריטב”א והרע”ב (וכ”כ המאירי שם - הובא בגליון הקודם) שכתבו דבתפלת תעניות הזכירו שם המפורש ולכן סיים הש”ץ בברוך ה’ אלקי ישראל וכו’, וקשה שהרי מבואר דבהר הבית אסור להזכיר שם המפורש? ולהנ”ל אפ”ל שכוונתם לבית ראשון, דכיון שבבית ראשון כשהיו מתפללים בהר הבית הי’ מברך בשם המפורש והי’ הש”ץ חותם בברוך ה’ אלקי ישראל וכו’ ולא היו עונים אמן אלא ברוך שם כבוד וכו’, לכן תיקנו חכמים לעשות כן גם בתפלת תענית זכר למקדש ראשון כשהי’ שם גלוי השכינה עכתו”ד עיי”ש עוד בארוכה, ובמה דשקו”ט לענין פ’ סוטה, אלא שכמובן כל דבריו הם חידוש גדול.

ואם כנים דבריו, לכאורה יש לתרץ בזה כל קושיות הנ”ל, די”ל דתיקנו בבית שני לעשות כן על הר הבית רק בנוגע לז’ ברכות המיוחדות שניתוספו מצד תפלת התענית, משא”כ בברכות הראשונות עד ברכת גואל ישראל הי’ מברך ומסיים בנוסח הרגיל, כי שם לא תיקנו כלום לעשות זכר למקדש הראשון, ורק מברכת גואל ישראל ואילך שהוסיפו שם תפלות מיוחדות של התענית, רק שם בירך הש”ץ בנוסח הברכה שבהמקדש עצמו אף שלא הזכיר שם המפורש.

ולפי”ז יש לתרץ גם קושיית הגר”י מקוטנא הנ”ל, דבברכות כהן גדול והמלך כיון שהי’ בהר הבית במילא לא הי’ מזכיר שם המפורש, ולכן היו חותמים הברכות בנוסח הרגיל ועונים אמן, ורק בברכות אלו המיוחדות להתענית אף שהיו בהר הבית תיקנו לחותמם כמו שהי’ בהר הבית בבית ראשון.

ולפי”ז א”ש ג”כ מה שלא הביא הרמב”ם בס’ היד נוסח הברכה שבמקדש בשום ברכה והביאו רק בתפלת תעניות (ועד”ז בהל’ תפלה שם לגבי ברכת כהנים שהי’ בעזרה), כיון שבית הכנסת בבית שני הי’ על הר הבית סמוך לעזרה (כדאיתא ביומא ריש פ”ז וברע”ב שם, ובתענית שם וראה תפארת ישראל שם, ובסוטה פ”ז מ”ז ועוד בכ”מ) נמצא דבתפלות

הציבור שהיו שם לא היו מזכירים שם המפורש, ובמילא גם חתימת הברכה ה' בנוסח הרגיל.

היוצא מכל הנ"ל בנוגע לעתיד לבוא שאז ודאי יהי' גילוי השכינה גם על הר הבית וכו', ובפרט ע"פ המבואר במהרש"א מגילה (כט, ב), שבמדרש אמרו ד"לעתיד יהי' בית המקדש גדול כירושלים שבעולם הזה⁶, הרי פשוט שיתפללו בהר הבית בשם המפורש כמו בהעזרה עצמה, וגם יחתמו שם הברכות בהנוסח דברוך ה' אלקי ישראל וכו'.

ועי' שו"ת חתם סופר ח"ה (השמטות סי' קצב) וז"ל: "ומה שאמרתי שהותר בזמן [דלע"ל], בס"פ אלו עוברים (פסחים נ, א) אמרינן ביום ההוא יהי' ה' אחד לא כעוה"ז עוה"ב וכו' משמע שלעתיד יהי' מותר, ועי' רמב"ם במורה נבוכים ח"א פס"א וסוף פס"ג מ"ש בזה, אבל צל"ע אלה הדברים שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, והיכא רמיזא היתר זה באורייתא דמשה? הנה בכאן ימצאו מקום לרדות ולטעון כי כבר נתקיים והי' ה' למלך על כל הארץ כי גדול שמו בכל הגוים וא"כ ממילא יהי' ה' אחד ושמו אחד נקרא ככתיבתו וכו', ואין הפסוק מצוה שאם יהי' מלך על כל הארץ אז יהי' החיוב להזכירו ככתיבתו, כי א"א שיחייב אותנו בכך, ואין אתנו יודע אופן קריאתו כמ"ש לעיל כי נעלמו ממנו נקודתו, ואם נשנה בקריאתו נהי' חוטאים בנפשותינו, אבל לפי דרכם יהי' הבטחה שבזמן שיהי' למלך על כל הארץ, אז עוד נזכה שיודיע לנו ע"י נביאיו שיגלו במהרה אופן קריאת שמו הגדול, וכדכתי' הנה אנכי שולח לכם, וכל זמן שלא הודיע לנו ית"ש אופן קריאתו א"א שיתקיים זה הפסוק עכ"ל, דלפי"ז נמצא דלע"ל יהי' היתר בכלל להזכיר שם המפורש.

במקדש ראשון אם היו אומרים מן העולם עד העולם

ב. במ"ש בגליון הקודם דרש"י כתב בהדיא דבבית ראשון היו אומרים "מן העולם בלבד, ולא כמ"ש הרמ"ע מפאנו שהיו אומרים מן העולם ועד עולם, הנה עכשיו ראיתי שהרבי הביא קושיא זו במאמר ד"ה ברוך ה' אלקי ישראל תשכ"ו (יצא לאור לש"פ חיי שרה ש.ז. בקשר לקאפיטל ק"ו שהתחילו לאומרו ב"א ניסן) אות ג, ואמר שבענין זה מצינו שדוקא כ"ק אדמו"ר נ"ע (בספר מאמרים תרע"ח עמ' קכח) מעורר בזה שאלה בנגלה

6 וראה בההערות וביאורים גליון הנ"ל, דאיך זה מתאים למ"ש הרמב"ם שצריך להיות על הר הבית דוקא ואכמ"ל.

דתורה, וזלה"ק: "צ"ע דרש"י פירש במשנה ובגמ', שבבית ראשון אמרו מן העולם, והתקינו כו', הוא מה שבעזרא תיקן בבית שני לומר מן העולם ועד העולם, ודלא כמ"ש בעשרה מאמרות שכבר בבית ראשון אמרו מן העולם ועד העולם" עכ"ה"ק. וראה ב"הל אור' תהלים שם, שהביא ג"כ דברי הרמ"ע מפאנו, וביאר דבריו דכשחסר בבית שני ה' דברים התחילו לומר רק מן העולם בלבד משום שחסרו ה' דברים שמבחי "בינה עילאה" ונתבאר יותר בהמאמרים שם בארוכה עיי"ש, ולפי"ז אכתי יל"ע - בפנימיות הענינים - לפי דעת רש"י שבבית ראשון היו אומרים מן העולם בלבד.

ועי' בס' 'מהר"ן חיות' ח"א (עמ' קצו) שהקשה ג"כ כקושיית הרבי (בשיחת י"ב תמוז תשמ"ה אות מז) דאיך אפשר לומר דרק משקלקלו הצדוקים . . התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" - בה בשעה שלשון זה ("ברוך ה' גו' מן העולם ועד העולם") מפורש הוא בתהלים וכבר נאמר ע"י דוד שהי' לפני הזמן דבית שני ועאכו"כ קודם ש"קלקלו הצדוקים" (בבית שני)? ותירץ דכשנדקדק בלשון המשנה "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם" מובן דבגבולין הי' הדבר נוהג מאז מימי דוד לומר עד העולם, אולם במקדש לא היו אומרים רק מן העולם לחוד, ועזרא תיקן שגם במקדש מפני תערומות המינים יאמרו כן עיי"ש.



מצות ספה"ע אם יבא משיח באמצע הספירה

הרב מנחם מענדל סופרי
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדז אנגלי

בלקו"ש ח"א (עמ' 274) כתב כ"ק אדמו"ר: "עס איז דאך אחכה לו - למשיח - בכל יום שיבוא, היינט ביינאכט, צי מארגן אינדערפרי, אין מיטן די ימי הספירה . . איז אפילו לדעת הפוסקים אז מצות ספירת העומר בזמן הזה איז נאר מדרבנן, וועט מען דאן אויך קענען ציילן מיט א ברכה".

משמע מהנ"ל דמיד שמשיח יבוא יהי' המשך הספירה דאורייתא. וצריך להבין דהא כתב אדמוה"ז בשו"ע סי' תפט סי"א דהטעם לזה שספירת העומר בזמן הזה הוא מדרבנן לפי "שהמצוה לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו". א"כ אפילו כשמשיח יבוא, כיון דלא

הקרבנו העומר שקבוע זמנו בט"ז בניסן, עדיין אינו לנו עומר לספור לו
וספירת העומר (בשנה זו) ימשיך להיות מדרבנן?

והנה בלקו"ש חל"ח (עמ' 12-11) כתב כ"ק אדמו"ר: "כשיבוא משיח
צדקנו . . באמצע ימי הספירה, ויבנה ביהמ"ק ונקיים מצות ספירת העומר
כתיקונה מן התורה, האם יוכל להיות ההמשך דספה"ע (בברכה) מן
התורה בהמשך להמציאות דספירת הימים מצד החיוב מדרבנן בזמן הזה
(לרוב הדיעות שספה"ע בזמן הזה היא מדרבנן)". עכ"ל.

ובהערה 35 כתב: "ואף שבשנה זו לא הקריבו העומר בט"ז בניסן -
משמע מדרביו [של הנמוקי או"ח להרה"צ ממנוקאטש], שספה"ע תלוי
גם בהקרבת שתי הלחם בשבועות . . וכיון שנבנה המקדש צ"ל ספירה
לפני הקרבת שתי הלחם בחג השבועות". עכ"ל.

ולעיל בשיחה הנ"ל באופן הג' של "תמימות" (עמ' 9) כתב כן כ"ק
אדמו"ר בפירוש שספירת העומר תלוי גם בהקרבת שתי הלחם וז"ל שם:
"תמימות" קאי על זמן שביהמ"ק קיים . . ומקריבין העומר ושתי הלחם,
ורק אז ספה"ע היא באופן של "תמימות" וטעם הדבר, כי מצות ספה"ע
תלוי בהקרבת העומר פסח ושתי הלחם בעצרת (כמ"ש "וספרתם לכם גו'
מיום הביאתכם את עומר התנופה גו' עד ממחרת השבת השביעית גו'
והקרבתם גו' לחם תנופה גו'"), לכן קיומה בשלימות ("אימתי הן
תמימות") אינו אלא בזמן שביהמ"ק קיים, משא"כ בזמן שאין ביהמ"ק
קיים, ואין הקרבת העומר ושתי הלחם, אין קיום מצות ספה"ע
בשלימותה, ויתירה מזה, לכו"כ דעות קיומה בזמן הזה אינו אלא תקנת
חכמים זכר למקדש". עכ"ל.

והחידוש של הרה"צ ממנוקאטש בהערה 35 על מה שכתב כ"ק
אדמו"ר בפנים השיחה הוא, שאף אם לא הקריבו העומר, עדיין יכול
להיות ספירת העומר דאורייתא מצד הקרבת שתי הלחם. ומתורץ הקושיא
על לקו"ש ח"א*.

(* להעיר שבתו"מ התוועדיות תנש"א ח"ג עמ' 95 הערה 47 מוסיף וז"ל שם: "ואולי
י"ל, שלאחרי שיבנה ביהמ"ק יחשב המשך דספה"ע גם "מיום הביאתכם את עומר התנופה"
(אף שבפועל לא הקריבו העומר) - דחשיב כמו שלא הקריבו העומר בפועל (מאיזה סיבה
שתהי') בזמן שביהמ"ק קיים, שגם אז בודאי מקיימים מצות ספירת העומר "מיום

אמנם צריך להבין למה לא כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בסי' תפט עוד טעם למה ספה"ע בזמן הזה מדרבנן, מפני שאין לנו שתי הלחם.

ואולי י"ל מפני שכשמתחילים לספור ספירת העומר ועדיין לא בא משיח, בודאי הי' חסר הקרבת העומר. אבל עדיין משיח יכול לבוא באמצע הספירה (כשנוגע ההלכות דספה"ע) ויכול להיות שיקריבו שתי הלחם בשנה זו, ורק בשנים שעברו כשהגענו לחג השבועות ומשיח לא בא אז נתברר שהי' חסר הקרבת שתי הלחם אבל בשנה זו יכול להיות שנזכה להקריב שתי הלחם ונקיים גם ספירת העומר מן התורה, ולכן לא הזכיר אדמוה"ו הטעם דשתי הלחם דאינו מוכרח בכל שנה.



מצוות אין בטלות לע"ל – לר' ינאי

הת' דניאל דוד גאלדבערג
תלמיד בישיבה

איתא במס' נדה (סא, ב): "ת"ר בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא, א"ל אביי ואי תימא רב דימי, והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו אתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, ור' יוחנן לטעמי' דא"ר יוחנן מאי דכתיב למתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות", והיינו דלר' יוחנן (ור' יוסף) מצוות בטלות לע"ל ולר' ינאי מצוות אינן בטלות לע"ל.

ובקונטרס בענין "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" (נדפס בסה"ש תשנ"ב ח"א 27 ואילך) איתא: "ויש להקדים ביאור הענין ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" - דלכאורה, ה"ז בסתירה לנצחיות התורה, ש"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים . . שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם? . . ויש לומר . . הפירוש ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי

הביאכם את עומר התנופה" (מזמן ההבאה, ולא מההבאה בפועל). כיון שישנו ביהמ"ק שבו יכולים להביא העומר. ועד"ז בנדו"ד, שלאחרי שנבנה ביהמ"ק חשיב (מכאן ולהבא) "מיום הביאכם את עומר התנופה". ועצ"ע ואכ"מ". עכ"ל. וראה בענין זה בגליון תתק עמ' 7 ואילך. המערכת.

להאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי' (לאחרי גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה: הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדררה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד", כפי שהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא - לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות". עכלה"ק.

ולכאו' קשה לפי"ז לדעת ר' ינאי אם לא יהי' האדם מציאות בפ"ע, האיך שייך לומר דמצוות אינן בטלות לע"ל?

וקשה לומר דלר' ינאי לא יהיו בדרגה זו ד"ישראל וקוב"ה כולא חד" בזמן התחי' דלא מסתבר לומר שלא יגיעו לתכלית השלימות בעולם התחי' שהוא אחר גמר העבודה בעוה"ז.

ואוי"ל דלר' ינאי הגם שלא יהי' האדם מציאות בפ"ע אלא מציאות אחת עם הקב"ה, מ"מ יהי' שייך ציווים. דהנה זה שיהיו ישראל מציאות אחת עם הקב"ה יש לפרש בב' אופנים.

ובהקדים דהנה מבואר בלקו"ש ח"ו שיחה ב לפ' יתרו (עמ' 119 ואילך) בפלוגתת ר' ישמעאל ורע"ק בפ"י הכתוב "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים", דר"י מפרש "רואין הנראה ושומעין הנשמע" ורע"ק מפרש "רואין הנשמע ושומעין הנראה". ומבאר רבינו דלרע"ק בשעת מ"ת זה שראו את הנשמע, הוא שאלקות ("נשמע") נתקבל אצלם באופן של ראי' והדברים גשמיים שבעולם ("נראה") היו אצלם באופן של שמיעה ולר"י הפעולה של מ"ת היתה שנמשך אלקות בגדרי המטה, דהגם שהיו "רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", מ"מ הרי בראי' ושמיעה זו

האיר האמיתיות דאלקות עד שפעל אצלם תנועה של ביטול בתכלית "וינועו ויעמדו ברחוק" עיי"ש בארוכה (ועד"ז מבואר בכ"מ ועייין לקו"ש חל"ט שיחה לפ' תבוא (עמ' 37 ואילך), ועיג"כ הדרן על ששה סדרי משנה סכ"ב ואילך (נדפס בתו"מ התוועדיות תשמ"ח ח"ב עמ' 643 ואילך)) והיינו, דבין לר"י ובין לרע"ק היו ישראל בשעת מ"ת בתכלית הביטול לאלקות, אלא דלרע"ק הי' זה באופן של העלאה, שנתעלו ישראל למע' מגדרי העולם, ולר"י הי' זה באופן של המשכה, שבגדרי העולם האיר האמיתיות דאלקות.

ועפ"ז אוא"ל באופן נעלה יותר בנוגע לעולם התחי' דגם זה שהאדם הי' מציאות אחת עם הקב"ה יש לפרשו בב' אופנים הנ"ל דהנה מבואר בקונטרס הנ"ל ס"ו וז"ל: "ולתוספת ביאור - ה"ז מודגש בדיוק הלשון דב' המאמרים שלכאורה סותרים זל"ז - "מצוות בטלות לעתיד לבא", ו"הלכות של תורה . . אינן בטלין לעולם":

החילוק שבין מצוות לתורה, הוא, שמצוות גדרם הוא ציווי לאדם איך להתנהג בעולם, היינו, שישנה מציאות האדם והעולם, והמצוות הם ציווי איך יהיו האדם והעולם [ונמצא, שאף שהמצוות אינם בשביל תועלת האדם והעולם (להיותם רצונו של הקב"ה), מ"מ, מתייחסים הם להאדם והעולם, שהרצון הוא בנוגע להאדם והעולם]. משא"כ תורה היא "חמודה גנוזה . . קודם שנברא העולם", ו"הלכות של תורה" אינם להורות להאדם והעולם (שהרי דרגא זו היא "קודם שנברא העולם"), אלא רצונו ית' כפי שהוא בעצמותו ממש, "אנא נפשי כתבית יהבית", שאינו מתייחס לענין אחר שחוץ ממנו.

בסגנון אחר: בהדרגה דמצוות - המצוות הם בשביל העולם, היינו, שהעולם יתנהג כפי רצונו. אבל בהדרגא דתורה - ה"ה קדמה לעולם, ובריאת העולם היא "בשביל התורה", כדי שרצון זה (שאינו מתייחס לעולם) יהי' גם בפועל.

ועפ"ז מובן ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", ו"הלכות של תורה . . אינן בטלין לעולם" - כי, לעתיד לבוא יתעלה האדם והעולם לדרגא שלמעלה מהעולם, ולכן המצוות שמתייחסים לעולם בטלים לעתיד לבוא, משא"כ הלכות של תורה שאינם מתייחסים לעולם אינן בטלין לעולם".

היינו שהחילוק בין מצוות והלכות הוא, שאף שלעתיד לבוא יקיימו כל המצוות הרי מכיון שמצוות גדרם ציווים להאדם איך להתנהג, א"כ מכיון שלעתיד לבוא יתעלה האדם לדרגא נעלית ויהי' חד עם הקב"ה ולכן לא יהיו נקראים בשם "מצוות" לפי שהציווים יתבטלו, כי כל גדר הציווי לדבר שחוץ ממנו יתבטל. משא"כ הלכות אין ענינם מלכתחלה בשביל האדם והם רצונו של הקב"ה כפי שהוא שאינו מתייחס להאדם והעולם, וכן לא יתבטל שם "הלכות".

ואולי יש לומר שזה שגדר מצוות יתבטלו היינו לר' יוסף ור' יוחנן, אבל לר' ינאי גדר מצוות יהי' קיים לעתיד לבא. כי לשיטתו זה שהאדם יתעלה לדרגא נעלית לא יהי' באופן שיתבטל האדם (ע"ד שי' רע"ק בשעת מ"ת) וא"כ אינו שייך גדר ציווי לדבר חוץ ממנו, אלא באופן שהאדם כפי שהוא בגדרו יהי' חד עם הקב"ה (ע"ד שי' ר"י בשעת מ"ת שהאדם כפי שהוא בגדרו הוא, הבין ועשה כפי ציווי הקב"ה) ולכן לא יתבטל שם "ציווי" ו"מצוה" דזה שלא שייך שם ציווי הוא אם האדם בטל להקב"ה ואינו מציאות בפ"ע, אבל לע"ל מכיון שהמציאות דהאדם לא יהי' בסתירה להקב"ה לא יצטרכו להתבטל דגדרי האדם גופא יקיימו ציווי הקב"ה ולכן לא יתבטל שם "מצוות" (ראה מאמר ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קה-קו)).

ואף שלשון ציווי ומצוה מורה ששייך שלא יעשה הציווי דלכאור' אם גם בלא"ה יעשה הציווי למה צריך ציווי ע"ז וא"כ גם לר' ינאי למה יהיו לעתיד לבא "מצוות", וי"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ז שיחה א לפ' צו, דענין של "צו" מכריח את האדם לקיים הציווי דמכיון שהמצוות הם פנימיות רצון העליון, והפנימיות שלמע' נמשך בפנימיות הנשמה למטה, לכן אינו שייך שהאדם יבחר באו"א, ח"ו (וזה שבזה"ז יכול לבחור בהיפך הטוב הוא רק מצד "יצרו הוא שתקפו"), עיי"ש בארוכה. ומכיון שלע"ל יתגלה הפנימיות דהמעלה בהפנימיות דלמטה, לכן זה יכריח את האדם לקיים המצוות.

וכ"ז הוא בדרך אפשר ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מצוות התלויות ביום לעתיד לבא

הת' יצחק לרמן תלמיד בישיבה

א. על הפסוק "והי' אור הלבנה כאור החמה" (ישעי' ל, כו) מסבירים כל המפרשים¹, דפסוק זה מדבר על לעתיד לבא, כלומר דלעתיד גם בלילה יאיר אור כיום.

ויש לחקור מה יהי' לעת"ל דבמצוות שקיומם תלוי ביום, האם יהי' חיוב גם בלילה, דהרי בלילה יאיר אור כיום?

ולכאור' הי' אפשר לומר בפשטות שהיעוד הנ"ל יהי' רק בהתקופה דמצוות בטלות (נדה סא, ב), או כדברי הגמ' (שבת קיא, ב) "הגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ - אלו ימות המשיח", וא"כ קושיא מעיקרא ליתא.

אבל אי אפשר לומר כן וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בהתוועדות אחש"פ תשד"מ (נדפס בתורת מנחם התועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1530) לגבי זה שמייעוד זה משמע שלא יהי' עיבור שנים לע"ל מכיון שאז יהי' אור הלבנה כאור החמה ושני המסלולים ישתוו, ולכאור' א"כ למה נמנו מצות עיבור שנים וכו' במנין המצות (ע"ש בהשיחה באריכות) ולכאורה הי' אפשר לתרץ כנ"ל שיעוד זה יהי' רק בתקופה שאחרי תחה"מ וא"כ הר"ז מצוה לדורות (ע"ש ליתר ביאור בזה) וממשיך: "אמנם תירוץ זה קשה לתווכך עם ביאור החסידות שהיעוד "והי' אור הלבנה..." קשור עם שלימות וגמר הביורורים, שאז עולה שם ב"ן בשם ס"ג כו', שמזה משמע שיעוד זה יהי' תיכף ומיד בביאת המשיח (גמר הבירור), ולא שידחה למשך זמן שלאח"ז כו' (לאחרי תחה"מ)", עכ"ל. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא².

(1) לשון האבן עזרא על הפסוק (הרד"ק כותב רוב המפרשים).

(2) בשו"ת הר צבי (או"ח סי' יב) כתב וז"ל: "ושמעתי [בספר קידוש לבנה כתב שהוא בשם האדמו"ר מבעלזן] טעם על מנהג שמוציאין את הציצית בזמן קידוש הלבנה משום שבקידוש לבנה אנו אומרים ויהי' אור הלבנה כאור החמה - ואז יהיו חייבים בציצית גם בלילה", עכ"ל.

ולכאורה י"ל דזהו רק בנוגע למצוות ציצית, דהטעם שלא חייבים בציצית בלילה, אינו משום דבעצם לילה לאו זמן ציצית הוא אלא מכיון שהתורה תולה חיוב מצוות ציצית

ב. ויש לבאר זה בהקדים: דהנה בלקו"ש חי"ז (עמ' 125) מביא הרבי מה שכתוב במדרש (שמו"ר פ"ט, ה) שבשעה שיצאו ישראל ממצרים "הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול אמר הקב"ה שיעשו הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לד' רוחות העולם כו' הלכו ונדבקו באותו הפסח כו' נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך כו' היה אומר הקב"ה אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלין וכו', מיד נתנו עצמן ומלו וכו'".

ומשמע מהמדרש שלא מלו בני"י עד הלילה (עד שצוה משה), ומקשה הרבי בלקו"ש שם: הן אמת שהיו יכולים למול בלילה מכיון שהי' קודם מתן תורה. אך מאידך גיסא מכיון שזה שמלו אז הי' מפני שצוה הקב"ה על הרוחות כו', למה לא צוה הקב"ה על הרוחות ביום, והיו נימולין ביום?

ומביא הרבי תירוץ החיד"א (שמחת הרגל פסקא מעשה בר"א כו' אר"א בן עזרי' כו') דלגבי הלילה דיציאת מצרים איתא בזהר שהי' באופן של "לילה כיום יאיר" (תהלים קלט, יב). ולכן הי' אז ללילה דין יום. ומקשה על תירוץ זה דאם הי' אז ללילה זה דין יום איך קיימו ישראל שאר המצוות התלוין במציאות דלילה (כמו אכילת פסח מצה, מרור וכו')³.

וא"כ מוכרחים לומר שזה שלאותו לילה הי' דין יום, הי' זה רק לגבי מילה, ולא לגבי שאר המצוות התלויות בלילה⁴. ע"כ תוכן השיחה.

ולכאור' רואים מזה שאם הלילה תאיר כיום הר"ז פועל דין יום על הלילה (עכ"פ רק למצות מילה), וא"כ י"ל שלע"ל לא תהי' מציאות דלילה ויהי' רק דין יום.

אך הנה בעת ביקור הרבנים הראשיים (כ"ז אד"ש תשמ"ו נדפס בתו"מ התועדיות תשמ"ו ח"ב עמ' 830 ואילך) הביא הרב אליהו תירוץ החיד"א דלעיל שבאותו לילה הי' "לילה כיום יאיר", ולכן הי' לו דין יום וע"ז ענה

ב"וראיתם אותו" ולכן בלילה שלא יכולים לראות את הציצית פטורים מחיוב זה, אבל בימות המשיח מכיון שבלילה יוכלו לראות את הציצית ממילא יתחייבו בציצית גם בלילה, אבל אין זה נוגע לשאר כל המצוות שחייבם תלוי בלילה דוקא.

(3) בחיד"א שם תירץ שהיה אז דין של לילה ויום.

(4) ובהערה 38 שם מסביר הרבי, שמצוות אלו לא היו תלויות בזמן הלילה דוקא, אלא בזמן דחפזון, ולכן אף שהי' אז "לילה כיום תאיר" היו יכולים לעשות מצוות אלו.

לו הרבי (שם עמ' 847): "ישנם מקומות בעולם - קרוב לציר הצפוני או הדרומי - שמשך כל שעות המעט-לעת מאיר אור השמש, ובמילא, נשאלת השאלה כיצד להתנהג לתפילת מנחה ומעריב וכו', ומבואר בספרי האחרונים . . שיש לקבוע את חלוקת היום והלילה ע"פ החשבון דכ"ד שעות המעט לעת (י"ב שעות-יום, וי"ב שעות לילה) מבלי להתחשב בזריחת השמש ושקיעתה.

וכמו"כ בנוגע למצוות מילה שבמקומות אלו, אי אפשר למול במשך כ"ד שעות שבהם זורחת השמש, כי אם, במשך שעות היום בלבד, בהתאם לחלוקה שנקבעת ע"פ השעון...

ומזה מובן גם בעניננו, שאע"פ שבליל הפסח היה אור "לילה כיום יאיר", מ"מ, שעות אלו דינם לכאורה כלילה לכל דבר", עכ"ל.

ולכאורה כאן מפרש הרבי באופן אחר, דאף שלילה כיום יאיר אין זה נוגע להמציאות דיום. ויש לעיין מהו הסברא לומר שמצד לילה כיום תאיר יש ללילה דין יום, ומהו הסברא לומר שיהי' לו דין לילה.

ג. ויש לבאר זה דהנה בירושלמי ברכות (פ"ח ה"ו) איתא: "דרש ר' זעירא ברי' דר' אבהו "וירא אלקים את האור כי טוב" ואחר כך "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", אמר ר' ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש: ויבדל אלקים אבדלה ודאי (כלומר ממש. פני משה) . . ורבנן אמרין: הבדילו לצדיקים לעתיד לבוא".

ובהמשך הגמ': "משלו משל למה הדבר [מה שאמר ר' ברכי'] דומה, למלך שהיו לו שני איסטריטיגין, זה אומר אני משמש ביום, וזה אומר אני משמש ביום, קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהא תחומך, וקרא לשני ואמר לו פלוני הלילה יהא תחומך הדא הוא דכתיב "ויקרא אלקים לאור יום וגו'", לאור אמר היום יהא תחומך ולחושך אמר הלילה יהא תחומך".

דהיינו דפליגי ר"ב ורבנן מהו הפירוש ב"ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", דלר"ב הפי' הוא שהבדיל בין אור וחושך ממש, ולרבנן לא יכולים לומר שהפי' הוא כפשוטו אלא שהבדילו לצדיקים לע"ל. ויש לעיין למה לא פירשו רבנן כר"ב דפירוש ויבדל בין האור והחושך הוא כפשוטו.

ו"ל דפליגי בהפירוש דיום ולילה ומהו ההבדל ביניהם דיש לומר בב' אופנים: א. דיום הוא הזמן שאז מאיר אור, ולילה הוא הזמן שאז אינו מאיר אור, היינו דנק' יום מפני שאז מאיר אור וכו'. ב. דמחלקים כ"ד שעות לב' חלקים וחלק אחד נק' יום וחלק שני נק' לילה, ורק מצד זה שחלק זה ביום נק' יום לכן מאיר אז אור⁵.

וי"ל דרבנן סברי כאופן הב' ולכן לא יכולים לומר כר"ב דפי' "ויבדל בין אור לחושך" היינו כלשון הירושלמי "לאור אמר היום יהא תחומך ולחושך אמר הלילה יהא תחומך", דאם אומרים שיום פירושו אור, ולילה פירושו חושך, אז בזה שיש יום ולילה כבר הבדיל בין אור וחושך דהרי זהו פירושו של יום ולילה - אור וחושך, ולכן ע"כ פי' ויבדל בין האור והחושך הוא שהבדילו לצדיקים לע"ל, אבל לר"ב אין פירושו של יום אור, אלא זמן מסוים ביום שלם, ולכן שפיר יכול ללמוד דהפי' בויבדל בין האור והחושך הוא כפשוטו⁶.

ומכ"ז רואים שישנם ב' סברות בירושלמי מהו הפי' ביום ולילה, א. דתלוי באור וחושך. ב. אור וחושך תלוי בו.

ד. ועפ"ז י"ל דשני הביאורים של הרבי באם לילה כיום תאיר משנה דין הלילה ליום או לו, תלויים בשני אופנים אלו. דבלקו"ש שם נוקט הרבי כאופן הא' ולכן מבאר שבזמן שמאיר אור יש לו דין יום ואין סברא כלל לומר דאף שמאיר אור יהי' לזמן זה דין לילה דכנ"ל לאופן זה שם לילה תלוי בזה שאז לא מאיר אור. ובתו"מ שם נוקט כאופן הב' ולכן אין סברא כלל לומר דבזמן הלילה יהי' דין יום אף שאז מאיר אור דלאופן זה אין דין לילה תלוי באור וחושך כ"א בזמנו בהכ"ד שעות.

5) וזה שבימות הקיץ שמאיר אז השמש לזמן ארוך יותר הרי היום הוא ג"כ ארוך יותר, י"ל ג"כ בב' אופנים, שהטעם שהיום הוא ארוך יותר מצד זה שמאיר השמש ליותר זמן, או דמצד זה שבימות הקיץ היום הוא ארוך יותר הרי מצד זה מאיר השמש ליותר זמן. וק"ל.

6) וכן פירש בשו"ת דברי יציב או"ח סי' קח וז"ל: "שבירושלמי אמר ר' ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם ר"י ור"ש בן לקיש, ויבדל אלקים אבדלה ודאי וכו', ורבנן אמרו הבדילו לצדיקים לעת"ל משלו משל למה"ד למלך וכו'. . להמד"ר יהיה תליא, דלר"י ור"ל כר' ברכיה יהיה יום ולילה דבר בפ"ע, ורק שקבע תחומם באור וחושך עושה שלום במרומוי. . ולר"י בי ר' סימון ורבנן יש לומר שיום הוא עצם האור ולילה עצם החושך וז"ב בס"ד". ועיין שם שמקשר זה עם הגמ' בחגיגה (יב, א) והגמ' בריש פסחים וכו'. ע"ש.

ולפ"ז אפשר לומר גם בנוגע לעתיד לבא שאז כל הזמן יהי' לילה כיום יאיר, דגם זה תלוי בשני אופנים הנ"ל, דלאופן הב' כל המצוות התלוים בלילה יתקיימו לעתיד לבא לפי שגם אז יהי' לשעות הלילה דין לילה, משא"כ לאופן הא' הרי החיובים התלויות בדין לילה יתבטלו ומאידך המצוות התלוים ביום יהיו חייבים בהם גם בשעות הלילה, לפי שדין לילה תלוי באור וחושך ומכיון שאז יהי' אור גם בשעות הלילה ממילא יהיו להם דין יום.

ה. ועפ"ז יש לבאר דבר נוסף דהנה אודות הנס דשמש בגבעון דום (יהושע י, יב) מובא בילקוט שמעוני, "שאותו יום ערב שבת, וראה יהושע שישראל שרוים בצער שיצטרכו לחלל שבת, ולכן אמר לשמש בגבעון דום".

אבל במצודת דוד מובא טעם אחר "כיון שחשש פן ישקע בעונתו ולא יוכלו לרדוף אחרי האויב באישון הלילה, ולזה אמר להשמש שלא ילך מהלכו וימתין עוד נוכח גבעון במקום שהוא עומד".

וי"ל שהטעם שבמצוד"ד פירש דטעם העמדת השמש היתה לעזור להמלחמה, ולא פי' כבילקו"ש הוא לא רק מכיון שפי' זה הוא פשוטם של כתובים אלא עוד יותר דלפי הנ"ל פי' הילקו"ש הוא רק לאופן הב', שמציאות היום והלילה תלוי' באור וחושך, משא"כ לאופן הא' הרי גם אם יעמידו השמש ויהי' אור עדיין שם לילה על שעות אלו, ולכן גם אז יתחייבו במצות שבת. ולכן פי' באופן שהוא לכל הדעות⁸.

ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.



(7) עיין שם ובקה"י [מובא ב'מעם לועז' על הפסוק] אם הי' המלחמה רשות או חובה.
 (8) לכאור' אפשר לומר שזה גם הטעם לזה שגם האברכנאל ושאר המפרשים לא תי' כבילקו"ש.

מצות בטילות לעתיד לבא [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 17 ואילך) נעמד הרב א.ז.ר. שי' על המבואר בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" בענין נצחיות התורה והקושי' ע"ז מהגמ' דנדה (סא, ב) שמצוות בטלות לעתיד לבוא.

ויש להעיר על דבריו:

א. מביא תירוצו של הקובץ שיעורים ח"ב סי' כט, דמתחילה נאמר בסיני דלאחרי התחי' יבטלו המצוות, ולכן אין כאן שינוי בתורה מאחר שהלכה זו גופא שמצוות בטלות נאמרה למשה בסיני. ומתמה על השיחה מדוע לא מביא תירוץ זה אשר הוא - כלשונו - תירוץ "פשוט וברור".

וי"ל בפשטות: הרמב"ם כותב בהקדמתו למשנה תורה "אדם קורא . . . בזה ויודע ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר". ואילו הי' זה שמצות בטלות לעת"ל הלכה בתורה הי' הרמב"ם מביאו.

(ואין לומר שהרמב"ם אינו מביאו כי לא קאי בספרו על הזמן דלאחר התחי', וכמ"ש להלן, כי הטעם לזה שאין הרמב"ם מביא ההלכות שנוגעים לאחר התחי' הוא רק מטעם זה שאחר תחה"מ אינם בגדר הלכות, כי אם היו בגדר הלכות הי' לו להרמב"ם להביאם וכדלעיל שהרמב"ם עשה את ספרו באופן ש"יודע ממנו תורה שבעל פה כולה", אלא ע"כ שהטעם שלא הביא הרמב"ם ההלכות שנוגעים רק לאחר התחי' הוא מכיון שאינם בגדר הלכות, אבל אם כדבריו שהא גופא שמצוות בטלות הוה הלכה אם כן הי' לו להרמב"ם להביאו).

ובאמת אי"מ אפי' הס"ד להעדיף תירוץ הקובץ שיעורים. דאדרבה לכאו' הוא היפך הפשט, כי הוא נגד פשטות דברי הרמב"ם בכ"מ: בהל' יסודי התורה פ"ט ה"א שכותב שהמצות עצמן הן נצחיות עיי"ש; בהל' מגילה פ"ב הי"ח שמחלק בין ספרי הנביאים וכל הכתובים שעתידין ליבטל ל"הלכות של תורה שבעל פה" שאינן בטלין; ובהל' מלכים פי"א ה"ב שכותב "שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם". ואף שקל יותר

לומר פירוש זה, אבל זהו רק שחוסך יגיעה לאמרו, אבל אינו פשוט כ"כ לאמרו שהוא היפך פשטות דברי הרמב"ם.

ב. בתחלת השיחה (אות ג) מבאר, שלכאורה אפשר לומר שהגדר דנצחיות התורה הוא מלכתחילה בנוגע לכל משך הזמן דהיום לעשותם ולא בנוגע לזמן דלמחר לקבל שכרם (לאחר התחי') שאז מצות בטלות.

ומק' ע"ז, הרי לכאורה הוא נגד משמעות לשון הרמב"ם (שם) שנצחיות התורה היא "לעולם ולעולמי עולמים".

וגם בזה י"ל בפשטות: בכל ספרו לא קאי הרמב"ם על התקופה דלאחר התחי' (וכנ"ל שזהו מכיון שבתקופה ההוא לא יהיו ההלכות בגדר מצוות כו').

ג. הרב הנ"ל מבאר בהערה 2, שממ"ש הרמב"ם בהל' כלאים (פ"י הכ"ה) "מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המתים מצוה" ולא נחית לזמן התחי' כמו הגמ' בנדה (שם), מוכח דס"ל בפירוש סוגיית הגמ' כשיטת הרשב"א שאין מצות בטלות לאחר התחי'. וא"כ שפיר ס"ל להרמב"ם שהתורה נצחית לעולם ולעולמי עולמים כי אפי' אחר התחי' אין מצות בטלות (עיי"ש בפנים בדבריו אות ג שפירש שהשיחה קאי לשיטת הרמב"ן ודעימי', עיי"ש).

ואינו מובן דלכאור' יש לומר בפשטות: דכפי שכתבתי לעיל בכל ספרו לא קאי הרמב"ם כלל על התקופה דלאחר התחי' וא"כ אין שום יסוד כלל להוכיח מזה שלא נחית הרמב"ם בהל' כלאים לזמן התחי' שס"ל כהרשב"א שאין מצות בטלות לעת"ל, וכמ"ש בהשיחה הע' 25 ו 431.

ד. בהשיחה (אות ג) מסיק, שעיקר הטעם לנצחיות התורה הוא כי התורה היא רצונו העצמי של הקב"ה שלא שייך בו שינוי לפיכך א"א לעולם שתהי' התורה בטלה אפי' בתקופה דלמחר לקבל שכרם.

ומק' ע"ז, מה הועיל בביאור זה הרי עדיין י"ל שרצון העצמי לכתחילה היתה רק על זמן מוגבל לבד דהיינו על התקופה דלהיום לעשותם לבד.

וגם בזה י"ל בפשטות: חיוב נצחיות התורה מפורש בתורה והוא הלכה בתורה כמ"ש ברמב"ם הל' יסודי התורה (שם), והרי התורה היא רצונו

העצמי של הקב"ה, א"כ ע"כ שרצונו העצמי של הקב"ה הוא שיהי' התורה נצחית ולא רק לזמן מוגבל.

ויש להוסיף ביאור בזה עפמ"ש בשיחות רבנו בכ"מ² שמצוה מכריחה החפצא שלה, דהיינו שהתורה היא מכריחה המציאות ואינה תלויה בהמציאות. לפי"ז נמצא דהתורה מכריחה שיהי' מציאות וחפצא של מצוות. והיות שהתורה היא רצונו העצמי של הקב"ה הרי זה מכריח שיהי' מציאות המצוות לנצח.

ומה שמסתייע מדרך מצותיך מצות עבד עברי (פג, א) אינו מוכרח.



הגדה של פסח

חלק גדול יניח לאפיקומן [גליון]

הרב עזרא בנימין שוחט

ר"י בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. ראיתי מ"ש הרב א.פ.א. שי' בגליון הקודם (עמ' 32 ואילך) בביאור דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגש"פ בפסקא ד"ה חלק גדול יניח לאפיקומן. ואמנם בדבריו דיוקים נכונים שיש לדייק כדי להבין דברי הרבי. אך לענ"ד עדיין חסר בביאור הדברים, וכדי לבאר בדרך אפשר יש להקדים את כל הדיוקים שיש בקטע זה, אם כי אחזור עוה"פ על כמה דיוקים שדייק כבר.

כתוב בהגדה:

"חלק גדול יניח לאפיקומן כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח (מהרי"ל ב"ח). ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב. טוש"ע סתע"ג) זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ראה רוקח, ב"י) ולהניחו בין הכרים (המנהיג) שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (סי' יעב"ץ)".

וצ"ב:

(* לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפ' יתרו (עמ' 212 ואילך). המערכת.

(א) "כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח" הוא לשון וטעם אדה"ז בסי' תעג סל"ה. ובהשקפה ראשונה אינה מרומזת אפילו בדברי המהרי"ל והב"ח (וכמו שהעיר כבר הראפ"א). ולומר דציין למהרי"ל והב"ח כמקור לעיקר הדין דיניח חלק גדול לאפיקומן - צ"ע לענ"ד דא"כ היה צריך להיות הסגנון ע"ד שכתב בפסקא ד"ה יחץ ויקח וז"ל: "יחץ ויקח כו' מקדים לפרוס המצה קודם הגדה (ר"ן בשם ר' האי גאון), כי ההגדה צ"ל על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו דהיינו לחם עני - פרוסה (פסחים קטו, ב ושם)". ע"כ. והרי גם בענין זה הטעם הוא מדברי אדה"ז בסי' תעג סל"ו (ואעפ"כ לא ציין אליו הרבי). אבל ציין לפני שכתב הטעם דמקור הדין הוא בר"ן בשם ר' האי גאון (וראה ביאורו בארוכה בקובץ מגדל אור ח"ח).

ועוד (וכמו שהעיר הראפ"א), דלכאו' דברי הב"ח דצריך חלק גדול משום דצריך לכתחלה לאכול ב' כזיתים מהאפיקומן לכאו' סותרים עצם הטעם דכתב אדה"ז, דלדברי הב"ח לכאו' אינו משום חשיבות החלק אלא משום כמות המצה (ובאמת לשון אדה"ז בשו"ע (הגם דמצויין שם רק למהרי"ל) הוא "שיהא מקצת זה רוב המצה". ולא כלשון המהרי"ל (וכלשון אדה"ז כאן בסידור) "חלק גדול"). והרי כמה נ"מ למעשה, כגון אם מתחילה נשברה חלק קטן פחות מכזית אם ישבור עוד מהמצה האמצעית לצרפו לרוב המצה ובכה"ג אף אחד משני החלקים לא יהי' רוב המצה, רק בצירופם יחד, דלטעם הב"ח ניחא משא"כ לטעם אדה"ז צריכים חתיכה אחת גדולה משום חשיבות.

(ודברי המהרש"ל (בשו"ת סי' פח) דפי' חציו "שלא יקח פחות מחציו", לענ"ד אינו חולק כלל על דברי המהרי"ל והב"ח, אלא דבא לפרש דמ"ש הטור ושו"ע (ומקורו בדברי הרא"ש ועוד הרבה ראשונים) "חציו לאפיקומן וכו'" דאינם חולקים על דברי המהרי"ל שיהא חלק גדול לאפיקומן, ולכן פי' דלכתחילה צריך חלק גדול ועכ"פ לא יפחות מחציו. והא דלא פי' המהרש"ל באופן פשוט יותר דמ"ש בראשונים "חציו" אינו דוקא החצי, וכמו בהא דחצי שיעור אסור מן התורה דלרובם ככולם של הראשונים אין הכוונה דוקא לחצי אלא גם לפחות מחצי וגם ליותר מחצי,

(1) להעיר ממכתב הרבי שנתפרסם לאחרונה (בהתשורה דתחנת וויזער - העבער) להגרא"ח נאה בנוגע לזה שהצ"צ הביא השיטה דחצי שיעור דוקא. וראה גם הערת הרבי על מ"ש הצ"צ בפס"ד יו"ד סי' יח (קמט, ג).

י"ל בפשטות דדוקא בכה"ג דאפשר לפרש חצי ליותר ופחות אפשר לפרש כן, משא"כ בכה"ג דאיכא קפידא ליותר מחציו דוקא הוי לי' למימר רוב או גדול דוקא. ופשוט.

ובאמת המג"א בסי' תעג ס"ק יא והח"י שם כבר הרגישו בקושיא זו, וכתב המג"א "פ"י חצי הגדולה" וכע"ז כ' הח"י. וי"ל בכוונתם, דקיי"ל בידי אדם א"א לצמצם וע"כ דחצי א' גדולה. ומה שלא תי' כן המהרש"ל, הנה ידוע מה שאמר הצ"צ (סה"ש תש"ב ס"ע 86 ואילך) דחלק גדול שצריך למדוד לידע שהוא גדול לא חשיב גדול, היינו שצ"ל באופן שניכר שהוא גדול².

ב) "ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב. טושו"ע סתע"ג) זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ראה רוקח, ב"י)" הנה לשון הזהר הוא "כגון מצה דאתפליג חציה תחת המפה לאפיקומן בתר סעודה וחציה למצוה קדם סעודה" ולשון הטושו"ע הוא "ונותנים אותה תחת המפה", ועד"ז הוא לשון אדה"ז שם "להצניעו תחת המפה" (וכן הוא לשון בעל העיטור), ועד"ז ברא"ש, בספר האורה לרש"י, בספר הרוקח, בהמנהיג, באבודרהם, במהרי"ל, ועוד הרבה ראשונים.

ואמנם מצאנו גם הלשון לכורכו במפה או כעין זה בשבלי הלקט סי' רח "כורך אותה בקצת המפה", בתניא רבתי סוף סי' מז "וכתב בעל עשרת הדברות לצרור חציה זו במפה", בלקט יושר דף פד "זכורני שהיה כורך חציה של אפיקומן במפה קטנה שהיתה נאה", בספר המנהגים לר"א טירנא במנהגי ליל הסדר "וחציה יצרור במפה", ועוד מקומות. ובתשו' מהרש"ל (שם) "ומלשון טמון נרמז דברי האחרונים שכתבו שראוי לכורכה בתוך מטפחת הידים". וכ"כ במטה משה סי' תרכו בשם המהרש"ל. והגם שבלקוטי מהרי"ח רוצה לפרש שכונת הטושו"ע היא ג"כ לכורכה במפה, אבל הרבי הרי לא כתב בזה ולא ציין לא' מן המקומות שבהם כתב לכורכו במפה (ואין לפרש שהציון לסי' יעב"ץ בסוף הפסקא הוא גם לזה, דגם שם כתב "יכרכנה במפה", וכשי"ת לקמן).

2) ויומתק ע"פ המבואר לקמן בביאור לשון אדה"ז דצ"ל חלק גדול דאפיקומן צריך לאכלו בדרך חשיבות, דזהו דוקא כשניכר שהוא גדול.

ג) הטעם "זכר למשארותם צרורות בשמלותם" כתוב גם בטור שם ובהרבה ראשונים הנ"ל, ולמה ציין דוקא לרוקח, ולא להטור שכבר ציין. ובכלל למה חילק את זה לדבר בפני עצמו, ולא כהמשך ישיר לציון הטושו"ע. ומהו הכוונה בציון לב"י שאינו כותב בזה דבר ורק מציין לרוקח (וכמו שהעיר כבר ראפ"א).

ד) "ולהניחו בין הכרים (המנהיג)" (כמו שמעיר כבר) לכאו' בספר המנהיג אין אפי' רמז לזה. ובתשו' מהרש"ל שם כתב להניחו בין הכרים וכסותות וכ"כ בסי' יעב"ץ "בין כר לכסת", אמנם במטה משה שם "בין הכרים" וכ"כ בספר השיחות תש"ה ליל א' דחג הפסח אות ב' "המקובלים האחרונים אומרים שיש להחביא את האפיקומן בין שני כרים" וכו' ע"ש. אך הרבי אינו מציין לזה³.

ה) "שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (סי' יעב"ץ)". הנה טעם זה שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה מובא כבר באור זרוע סי' רנו "והטעם שמצניעין לפי שלא תהא מצויה לפניו לאכלה קודם זמנה תוך הסעודה לפי שהוא זכר לפסח הנאכל על השובע". וכן הוא להדיא בכל בו אשר הביא הב"י בסי' תעג (שכתב את זה בשם י"א כטעם למה המנהג לחלקה קודם שקרא ההגדה וכתעם למה מצניעין אותה ע"ש), ובהגדה של פסח עם פי' הרוקח מביא מסידור חסידי אשכנז (מדברי רש"י ותלמידיו) "ויבצע האמצעית וחציה וכו' וחציה ישים תחת המפה, זכר להא דכתיב וישא העם את בציקו טרם יחמץ משארותם צרורות בשמלותם על שכמם. ד"א כדי שלא יאכלו אותה בני הסעודה בתוך סעודתם, כי צריכים הן לאכול אותה לבסוף, זכר לפסח שהי' נאכל על השובע", ע"כ. ומבואר להדיא דשני טעמים שונים הם.

ובאמת באור זרוע ובכל בו הגם שכתבו להניחו תחת המפה, לא כתבו הטעם זכר למשארותם צרורות בשמלותם, ואילו הרבי כתב בהמשך אחד

3) דרך אגב, ע"פ מ"ש בספר השיחות שם מובן מה שבהגדה בקטע לאחרי קטע דיין כתב "כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע - (ומובן אשר כן עשה גם בנו כ"ק מו"מ אדמו"ר) הי' שובר את האפיקומן לחמש חתיכות". דלכאו' אינו מובן למה מדגיש כאן אשר כן עשה גם בנו וכו' מה שלא מצינו כן במקום אחר בהגדה כשמביא מנהגים בפועל, ובפרט שמביא הדברים משיחות תרו"ץ, אלא שההגדה הרי נדפסה בשנת תש"ו ובספר השיחות תש"ה שם מביא שמחלקין האפיקומן לג' חלקים ע"ש.

הטעמים דזכר למשארותם וגו' ושלא יבא לאוכלו וגם אינו מציין לא' מן הראשונים.

ולכאוי' י"ל, שלכן מציין לסי' יעב"ץ דקאי לא רק על הטעם שלא יבא לאוכלו אלא על כל המשך הדברים מ"ונוהגים" עד סוף הקטע, והרי לא כתב שום פסיק בכל המשך הדברים. אבל כד מעיינת לכאוי' אי אפשר לומר כן, דהרי בסי' יעב"ץ כתב וז"ל: "ב) יכרכנו במפה וכו' ויתננו על כתפו וילך בו ד"א ויאמר זכר לאבותינו שיצאו ממצרים ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם: (ג) יצניע האפיקומן בין כר לכסת תחת מראשותיו שלא יבא לאכלו תוך הסעודה ויהא קצת המפה הכרוכה עליו יוצאת וגלוי' לפניו למען יזכור ולא ישכח לאכול האפיקומן בגמר הסעודה" ע"כ. הרי שבסק"ב כשהביא הזכר למשארותם צרורות בשמלותם לא כתב מנהגנו לכרכו במפה אלא המנהג שהביא המג"א בסי' תעג סקכ"ה "ויש שנותנין אותה על כתפיהן זכר ליציאת מצרים". וא"כ אין לומר דמציין ליעב"ץ כמקור דטעם המנהג לכרוך במפה הוא זכר למשארותם וכו'. והרי גם אדה"ז שם בסל"ה מחלק להדיא וכותב ששני מנהגים שונים הם⁴. ועוד יש להעיר דסוף דברי היעב"ץ "ויהא קצת המפה וכו'" השמיט הרבי לגמרי והגם שי"ל בפשטות שאין המנהג כן, לפמשי"ת בעז"ה יובן ביתר שאת בטעם הדבר.

ב. ואולי י"ל בכל הנ"ל ובאופן שרוב הדיוקים יתורצו חדא בחברתא. והוא בהקדים ביאור דברי אדה"ז שם: "ולפיכך נכון הדבר שיהי' מקצת הזה רוב המצה שאפיקומן היא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח", דלכאוי' אין מקור לטעמו כלל, ולפום ריהטא אינו מובן, דמה בכך שהוא לנו במקום הפסח, הרי החצי השני שנותנין בין ב' השלימות היא הפרוסה שיוצא בה ידי חובת מצה מדאורייתא ועלי' הוא צריך לומר להגדה, וכמ"ש בסל"ו.

ועוד דלכאוי' צ"ע במה חלוקה הך הלכה ממ"ש בסי' תנח סי"א: "מצוות שבשעת עשייתן לא היה דעתו עליהן שיהיו מצות מצוה, ומן הסתם לא נזהר בהם מקטנים ומשאר הפסולים להתעסק במצות מצוה ונמצא שיש בהם ספק פיסול לפיכך אי אפשר ליקח אותן לברכת על

4) ועי' מ"ש בסי' ויגד משה סי' יח אות ו' וז' במנהגים אלו וכמנהג המהרש"ל. ויש להעיר קצת בדבריו מדברי הארחות חיים והכל בו (שהביא רק מקצתם) ואכמ"ל.

אכילת מצה שאכילתה הוא מן התורה, וספק של תורה להחמיר אבל מותר לאכול מהן אפיקומן או לעשות מהן כריכה שאכילה זו אינה אלא מדברי סופרים, וספק דברי סופרים להקל וע"ד שיתבאר בסי' תעזו". ע"ש. וא"כ איך אמרינן כאן דאכילת אפיקומן חשובה יותר ממצות אכילת מצה מה"ת?

והנה על טעם הט"ז בסק"ט "לפי שאותה החציה של אפיקומן הוא עיקר המצוה ויאכל באחרונה" אין קושי, דיש לבאר כוונתו דמפרש דס"ל המהרי"ל כשיטות רש"י ורשב"ם בפסחים (קיט, ב) דעיקר מצה שאנו אוכלים לשם חובה היא המצה הנאכלת באחרונה זכר למצה הנאכלת עם הפסח, והא דמברכין על אכילת מצה הראשונה הוא משום דלאחר שמילא כריסו הימנו היאך חוזר ומברך עלי', ע"ש ובראשונים בסוגיא. וזהו כוונת הט"ז במ"ש "עיקר המצוה". וא"כ י"ל, דבכה"ג דאית לי מצות מצוה רק לא' בודאי יש לאוכלה ל"ברכת על אכילת מצה", משא"כ בכה"ג ששניהם מצות מצוה הרי מה שאוכל לאפיקומן הוא עיקר המצוה.

וי"ל בזה, דהנה כתב אדה"ז בסי' תעזו ס"א: "בזמן שבית המקדש הי' קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהי' נאכל על השובע דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם שאכילת כל הקדשים צריך להיות דרך חשיבות ולגדולה וכו'", ובסעיף ג שם: "ועכשיו שאין לנו פסח צריך כל אחד לאכול כזית מצה זכר לפסח וכו' וצריך לאכול כזית זו לאחר גמר כל הסעודה כמו הפסח" ע"ש. וראה בחדושים וביאורים בש"ס ח"ג סי' לח דמבאר החילוק בין הידור מצוה הנלמדת בגמ' מ"זה א-לי ואנוהו" לבין "מביא קרבנו מן היפה והמשובח ביותר" שברמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ז הי"א), שדין הידור מצוה אי"ז נוגע כ"כ לחפצא דמצוה כי אם כלשון הגמ' "התנאה לפנינו במצות". והמצוה שמקיים האדם הוא "ואנוהו", וממילא עושה סוכה נאה ולולב נאה וכו' שבזה שמעשה המצוה שעושה הוא נאה, הרי קיום המצוה של האדם הוא באופן של "התנאה לפנינו" לפני השי"ת, משא"כ בהבאה בקרבנות "מן היפה והמשובח ביותר" אינו רק לשם ה"התנאה לפנינו" של האדם. כי אם להיפך, זהו חלק ופרט בגדר הקרבן להשם, שהקרבן להשם שענינו קדושה והקרבה לה' הוא בשלימות והידור יותר, ע"ש ובהנסמן שם (וראה בשו"ת בית הלוי ח"ג סי' נא דבאכילת קרבן פסח מלבד מצותה הפרטית איכא בה גם משום אכילת קדשים).

ועפ"ז יתבאר לנו דמ"ש אדה"ז "שאפיקומן היא מצוה חשובה", אין כוונתו דמצות אכילת אפיקומן הוא מצוה חשובה יותר משאר מצוות הלילה, ואפי' ממצות אכילת מצה מה"ת, אלא כוונתו דאכילת אפיקומן שהוא במקום הפסח, מצד עצם חפצתה צ"ל אכילתה בדרך חשיבות.

וי"ל דזהו דיוק לשון אדה"ז בסי' תעג "שהוא לנו במקום הפסח" ולא "זכר לפסח", דבלשון זה מדגיש דבמצות אפיקומן עצם חפצתה שהיא במקום הפסח מחייבת שתהא מצוה חשובה. וגודל דיוק זה יובן ביותר, דהרי כן הוא לשון הטור בסי' תעח "שהוא לנו במקום הפסח", ומ"מ שם כתב אדה"ז "זכר לפסח", וכמ"ש בסי' תעז ובהרבה מקומות. והיינו מטעם דבכ"מ מדובר בהנהגת הגברא והחיובים שעליו, וזהו שייך אך ורק מפני שיהא "זכר לפסח". משא"כ בנדר"ד מדובר על עצם חפצתה, ולכן נוקט "במקום הפסח".

ולפי"ז י"ל דמובן בפשטות מה שציין למהרי"ל ולב"ח, דהנה כתב המהרי"ל בדיני אכילת אפיקומן "אפיקומן אוכלין אחר גמר הסעודה ואמר מהרי"י סגל דצריך לאכול כשיעור ב' זיתים, דהיינו כביצת תרנגולת דחביבה היא משאר מצוות דשיעורם בכזית שהוא חצי ביצה ונאכל על השובע וגם כדי שביעה", ע"כ. ועי' בביאור הרי"פ פערלא לספהמ"צ לרס"ג ח"א (עמ' 432) שמבאר דברי המהרי"ל עפ"י דברי הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ג דאיכא מצוה מן המובחר בקרבן פסח לאכול לא רק על השובע אלא אכילת שובע, דהיינו אכילה שיש בה שביעה, ולפיכך ס"ל למהרי"ל לאכול מאפיקומן כביצה, דחביבה היא משאר מצוות, דאופן קיומה הוא שיהא נאכל על השובע וגם כדי שביעה. וזהו המקור למ"ש אדה"ז לגבי אפיקומן "שהוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח". אלא דמדברי אדה"ז בסי' תעז משמע דלא ס"ל דין זה שצריך לאכול כביצה, אך מ"מ ס"ל דחביבה מצוה, היינו דעצם חפצתה מחייבת חשיבות וכו"ל.

וכן י"ל בהציון להב"ח, שהרי בב"ח מבואר להדי' שכוונת המהרי"ל אינה מצד שאפיקומן היא עיקר מצות מצה (וכמ"ש הט"ז בכונתו), אלא מצד זה שאפיקומן הוא זכר לפסח ובמקום פסח. אלא שחולק עליו וס"ל

5) וי"ל דלכן מציין הרבי "מהרי"ל ב"ח" בלי פסיק ביניהם, דאין הב"ח מקור נוסף להמהרי"ל, אלא שבדבריו נת' איך לומד הוא דברי המהרי"ל (דלא כהט"ז).

דעיקר הטעם הוא מפני שאוכלים מאפיקומן ב' כזיתים (והרי מטעם זה גופא ג"כ מובן דלא כסברת הט"ז דאפיקומן הוא עיקר מצות מצה, ורק משם דעושים כב' השיטות באפיקומן שבעיקרה היא זכר לפסח וכמבואר בדברי הב"ח).

ג. והנה הרא"ש בהלכות פסח בקצרה כתב וז"ל: "וכשמביאים לפנינו המצות יבצע השני" לשנים ויתן אותה לאחר לשמור ויביאנה תחת המפה לשמור שתהא מונחת לפניו ולא ישכחנה", ע"כ. והטור שינה מלשונו וכתב: "ויתן המצה לאחד מן המסובין לשמרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם". והחילוק ביניהם, שהרא"ש כתב שזה שנותנים לו לשמור ישימנה תחת המפה לשמור כדי שתהא מונחת לפניו ולא ישכחנה, משא"כ הטור כתב כדבר בפני עצמו דמלבד מה ש"יתן המצה לא' מן המסובין כו", "ונותנין אותה תחת המפה זכר וכו'". ולשון השו"ע הוא כלשון הטור (בלי הטעם). ובמהרי"ל באמת כתב שהם שני טעמים וז"ל: "ויניח האפיקומן לפניו ע"ג השלחן תחת המפה, זכר לצרורות בשמלותם. וכן בא"ח. ועוד טוב להיות מונח לפניו שלא ישכחנו לאכול בגמר הסעודה".

אך עכ"פ הן בהרא"ש והן בטושו"ע מבואר דצריך לשמרה באופן דלא ישכחנה. ועי' בספר מקראי קודש בסדר ליל פסח סי' מא דהביא לבאר בשם הגר"ח מהו ענינה של שמירה זו דהיא משום דאפיקומן הוא זכר לפסח, והפסח צריך שמירה שלא יהא היסח הדעת. וע"ש במקראי קודש שהביא מהמאירי שהיו מצניעין את הפסח עד לאחר אכילת חגיגה ע"ש. וע"ש שהביא מבעל עמודי אור שלכן מצניעין בין כר לכסת דוקא, עפ"י דברי הגמ' בברכות (כד, א) דבין כר וכסת הוי דרך שמירה, ועד"ז כתב הר"ר מרגליות בביאורו באר מרים על ההגדה.

והנה אדה"ז בשלחנו שם כתב: "ונהגו כל ישראל שמקצת זה שבוצעין מהמצה עושיין בה גם כן מצוה אחרת דהיינו שמשמרין אותו לאפיקומן", היינו דכתב ג"כ דמשמרין אותה (ועי' בלבוש שם שכתב שהוא מטעם "ושמרתם את המצות". וי"ל דטעם זה אזיל שפיר לביאור הט"ז הנ"ל דאפיקומן הוא עיקר מצות מצה, אך לאדה"ז דהוא במקום הפסח י"ל דענין השמירה כטעם הנ"ל בשם הגר"ח).

אמנם לשון אדה"ז בסידורו הוא "וחלק גדול יניח לאפיקומן" ולא הזכיר שום א' ממנהגים הנ"ל (לשמור, לכרכו או להניחו תחת המפה, להניחו בין הכרים וכו'). והנה אם כי דבנוגע לשאר המנהגים אולי י"ל דלא נחית לפרט כיון שהם דברים נוספים ואינם שייכים לעצם דין אפיקומן, ורק כדי לסלק חששות של יבא לאכלו או שלא ישכח לאכלו, אבל הא דבעי שמירה לפי טעם הנ"ל של הגר"ח הרי זה חלק מעצם הזכר לפסח. ומלבד זאת, בנוגע לשאר המנהגים הרי י"ל דלא בא בסידור אלא לבאר עיקר ההנהגה בקצרה ולא להביא את כל המנהגים. אבל בנוגע לשמירה הרי הדיוק בולט, שהרי במקום תיבת "יניח" הי' יכול לכתוב "ישמור", וכמ"ש בשו"ע.

וביתר שאת אולי י"ל, דבנוגע ליתר המנהגים הרי הם מרומזים בעצם תיבת אפיקומן וכמ"ש בהגדה בסמוך בד"ה אפיקומן פ"א אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן (שם ס"ב וכ"ה בס' הפרדס לרש"י הל' פסח). ע"כ. וכן בנוגע לתיבת צפון, דראה בשיחת ליל ב' דחגה"פ תשח"י (מובא בביאורים להגש"פ בענין צפון) "פעם שאל ר' שלום אצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, מפני מה צריך להצפין את האפיקומן. וענה לו לפי שכתוב בהגדה צפון. ושאל שוב: א"כ לא יהי' כתוב בהגדה צפון ולא יצטרכו להצפין? וענה לו כו", ע"ש בביאורו ע"פ חסידות. וממילא הרי מרומזים ההנהגות לכרכו במפה ולהניחו בין הכרים בעצם התיבות אפיקומן וצפון, משא"כ ההנהגה לשמור אין לה רמז בסידור.

ואולי י"ל שזהו המשך דברי הרבי בהך פסקא "ונוהגים לכרכו במפה (ראה זח"ב קנח, ב. טושו"ע סתע"ג)" דמדייק לציין לזהר וטושו"ע, דבזהר (שנעתק לעיל) לא הזכיר כלל ענין השמירה, ועד"ז בטושו"ע דמהא דחילקו דבריהם לתרתי מבואר דס"ל דמה שמניחים תחת המפה אינה דוקא משום ענין השמירה, אלא ענין והנהגה בפני עצמו הוא שיעשו באפיקמן זכר למשארותם (ומה שכתב "לכרכו במפה" ראה בסמוך).

וממשיך הרבי שהטעם לכרכו במפה הוא "זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ראה רוקח, ב"י)". וי"ל דמדייק הרבי לציין לרוקח ובי", ולא לטור שהביא מנהג זה זכר למשארותם, דהנה ברוקח שם כתב "ויקח מצה

ראשונה ויבצענו לשנים מפני שדרכו של עני לאכול בפרוסה, וישים חצי תחת המפה על שם משארותם צרורות בשמלותם על שכמם, דבדברי הרוקח רואין דלא הזכיר דבר משמירה או הצנעה אלא אך ורק משום הזכר למשארותם וכו'. וזהו דדייק הבי' לציין על דברי הטור להרוקח, שהרי נת' דמדחילק הטור דבריו לתרתי, מבואר להדיא דלא אזיל בזה כשיטת הרא"ש, דמה ששימים תחת המפה היא חלק מהשמירה אלא ענין בפני עצמו (והרי כן משמע ג"כ להדי' בשו"ע אדה"ז שם שחילק בין הענינים ע"ש בדבריו).

ולכן לא ציין הרבי להטור עצמו, כי בטור יש מקום לפרש דבא להוסיף בזה על דברי הרא"ש הנ"ל. והיינו דאכן ס"ל שעיקרו הוא מטעם שמירה, אלא שמוסיף ולמה תחת המפה דוקא הוא מטעם זכר למשארותם וכו'. אבל כיון דציין הבי' להרוקח, הרי מפורש דמפרש דברי הטור דהם שני דברים נפרדים.⁷

(והשייכות דזכר למשארותם לענין האפיקומן, י"ל בפשטות עפ"י מה דאיתא במכילתא על הך קרא "משארותם אלו שיורי מצה ומרור, אתה אומר כן או אינה אלא שיורי פסחים, כשהוא אומר לא תותרו ממנו על בוקר הרי שיורי פסחים אמור, ומה אני מקיים משארותם צרורות בשמלותם אלו שיורי מצה ומרור", ע"כ. הרי דעיקר הך קרא קאי שצוררו שיורי המצוה דקרבת פסח. וע"ש בתרגום הירושלמי ומ"ש בתורה שלמה ע"ז, וממילא מובן דאינה שייכת לשמירה כלל אלא משום חביבות וחשיבות וכדומה).

וממשיך הרבי "ולהניחם בין הכרים (המנהיג)". וי"ל דמדייק הרבי לציין ע"ז להמנהיג בדבריו מבואר דמלבד הענין דזכר למשארותם כו' בהמנהג להניחו תחת המפה, יש ענין נוסף במנהג זה. ומצד ענין נוסף זה נוהגין אנו להניחו בין הכרים כדלהלן. דהנה זה לשון המנהיג "והחצי תחת המפה למצות אפיקומן מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח הנאכל על

6 הפי' בזה ששיטת הרוקח הוא כשיטת הסמ"ג שבוצעים המצה הראשונה דוקא משום אין מעבירין על המצוות, ולא כשיטת הרא"ש, המהרי"ל, ושאר הראשונים דעימי', שבוצעים המצה השני' וכמ"ש בזה הבי' בסו' תעג, ומשום דס"ל להרוקח שעצם מעשה הבציעה היא מצוה זכר לעניות וכמבואר כ"ז בקובץ מגדל אור ח"ח ע' רסז ואילך יעו"ש.
7 וכאן מציין הרבי "רוקח, ב"י" עם פסיק ביניהם, דהציון להבי' אינו שבדבריו מתפרש דברי הרוקח אלא מקור בפ"ע דמהבי' רואין איך למד דברי הטור.

השובע, וזה שנהגו כל ישראל לתתה תחת המפה שמעתי בימי חרפי בלונ"ל העיר הקדושה זכר לדבר⁸, משארותם צרורות בשמלותם וכו', ע"כ. ומבואר מדבריו ב' דברים, מדלא הזכיר מענין השמירה אלא לתת תחת המפה מבואר דלא ס"ל כן. ועוד, מסגנון דבריו שכתב ששמע אומרים זכר לדבר למנהג זה, משמע להדי' דאיכא ענין להצניעו אך לא מטעם שמירה וגם לא מטעם זכר למשארותם וכו', והזכר לדבר אינה אלא למה מצניעים תחת המפה דוקא.

ויש לבאר, דהיכן מצניעו ענין נוסף בהצנעת האפיקומן (מלבד השמירה והזכר למשארותם), שמצד זה המנהג להניחו בין הכרים, הנה מדברי הרא"ש הנ"ל שכתב "ויביאנה תחת המפה לשמור שתהא מונחת לפניו ולא ישכחנה" מובן דאי ענין הצנעה הוא מטעם שמירה צריך שיהי' לפניו שלא ישכחנו, ולכן אופן ההצנעה הוא שיהא רק תחת המפה דוקא, וכ"ש שלא יהי' בין הכרים או בין כר וכסת. וכן מבואר במאירי בפסחים (קטז, ב) "להצניעו חצי" תחת המפה עד שמתוך כך נותנים לב יותר לאכול כזית מצה באחרונה לזכר לפסח", ע"כ. וכנ"ל בשם הגר"ח דכל ענין השמירה הוא שלא יסיח דעת ממנה (וזה דלא כמ"ש לעיל בשם ה'עמודי אור' והגר"ר מרגליות שמניחים בין הכרים משום ענין השמירה, וכדאי' במס' ברכות, דהרי בנידון דידן הרי נת' דענין השמירה הוא שיהא לפניו דוקא שלא ישכח לאכלו).

אמנם הרי טעם נוסף איכא להצניע האפיקומן, וכמו שממשיך הרבי "שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (סי' היעב"ץ)" (וכבר הובא לעיל שכ"כ בכמה ראשונים), ומצד טעם זה מובן מאד המנהג להניחו בין הכרים שלא יבא לאוכלו. וזהו ב' המנהגים שמביא הרבי לכרכו במפה משום זכר למשארותם, ולהניחו בין הכרים שלא יבא לאכלו. ומובן עפ"ז מה שציין להמנהיג, דבסגנון דבריו רואין דאיכא טעם נוסף להצנעה. אלא שבפועל, אנו נוהגין לקיים ענין זה שלא יבא לאוכלו ע"י ההצנעה בין הכרים, ולהמנהיג נתקיים גם ענין נוסף זה ע"י שמניחו תחת המפה.

(8) בהוצ' מוסד הרב קוק יש ג"כ גירסא "זכר".

ואם כי כל אחד מהנהגות אלו יש לו הרבה מקורות וכו"ל, אבל שתי הנהגות אלו ביחד לא מצינו להדי' בדבריהם, ורק מובן מסגנון דברי המנהיג, ומעין זה בסי' היעב"ץ⁹.

ומהמשך הדברים מובן מאליו למה "כורכין במפה", ולא מניחים תחת המפה, דכיון שצריך לסלקו מהשולחן ולהניחו בין הכרים (שלא יבא לאכלו), הרי ע"כ כדי שיוכל לעשות זכר למשארותם צורות בשמלותם צריך לכורכו דוקא (ולא שייך להניחו תחת המפה בין הכרים). ומטעם זה גם היעב"ץ ודעימי' כתבו לכרכו במפה כיון שלא משאירים את האפיקומן על השלחן.

(ועפ"ז מובן דלא הביא סיום דברי היעב"ץ שיהא קצת המפה יוצאת, כיון שזה שייך לענין השמירה וכמ"ש הרא"ש, משא"כ אדה"ז בסידורו לא ס"ל מזה).

ועוד יש להאריך בזה למה אין נוהגים בשמירה ובדברי הגר"ח והמאירי הנ"ל, וראה מה שכתבו בקובץ מגדל אור ח"ח עמ' רסג משו"ת הראב"ן אבל אכ"מ.



לשנה הבאה בארעא דישראל

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

לשנה הבאה בארעא דישראל . . לשנה הבאה בני חורין. בפ"י ההגדה של כ"ק אדמו"ר מביא שהרבי הרש"ב נ"ע אמר הראשון מלעיל, והיינו ד"לשנה הבאה בארעא דישראל" ר"ל בשנה זו שאנו עומדים בה, אבל "לשנה הבאה בני חורין" הכוונה שבשנה שלאחרי זה נהי' בני חורין¹⁰.

9 מעין זה, כי בסידור היעב"ץ הרי כתב מנהג המג"א ולא להניחו במפה משום זכר, וכמו שחילק אדה"ז בשלחנו בין שני מנהגים אלו וכו"ל.
10 דודי הגריע"ש שליט"א בתרגומו האנגלי לפי' רבינו על ההגדה טעה בזה וכתב דהראשון מלרע ולעתיד והשני מלעיל. ולהעיר שנוסח הרמב"ם ור' עמרם גאון בשניהם "לשתא דאתיא" - היינו מלעיל, לשון עבר.

וברשימות (רשימת היומן תרצ"א, עמ' קפ בהוצאה החדשה) נתקשה רבינו בביאור הדבר, ובלשונו "צ"ע הפירוש בזה, והיחס לחילוק דמלרע ומלעיל".

ובהערות שם פ' המו"ל: "אולי קושית רבינו היא דכיון שגם "בארעא דישראל" הו"ע שבעתיד, א"כ מהי שייכותו ל"מלעיל" (לשון עבר) יותר מאשר "בני חורין".

ומכח הקושי בהבנת הדברים הציע רבינו שם להפך הדברים דהראשון מלרע, ע"ש. ובאג"ק חי"א (עמ' קעה) כותב רבינו "אף שלא שמעתי בפירוש, נראה לי לומר שפירושו כפשוטו, שזה תקופה שכבר התחילה בשנת פסח זה עצמה, ולשנה הבאה מלרע - בני חורין, היינו בעתיד". ולכאורה הדברים סתומים וחתומים, דמהו הכוונה "שכבר התחילה", הרי אנו עומדים בליל הסדר ומתפללים שיבוא משיח ויוליכנו קוממיות לארצינו, ומהו הכוונה "שכבר התחילה" ?

ובהשקפה ראשונה חשבתי שכוונת רבינו להמצב בה נמצא דורינו, שחלק גדול מבנ"י נמצאים בארה"ק קודם הגאולה, וא"כ הבקשה "לשנה הבאה בארעה דישראל" יכול להתחיל אף קודם הגאולה, ותקופה זו אמנם כבר התחילה.

אבל פירוש זה אינו מתקבל, וודאי אין זה כוונת רבינו, וכי התפללו כל בנ"י בלילי הסדרים במשך כל זמן הגלות להיות בארה"ק בלי משיח ובליל גאולה ? ! ובפרט לאחרי שראינו בדורינו החושך האיום השורר בארה"ק, וכי למצב כזה חיכינו וקוינו כל היום ! ואף שיש מעלות גדולות להיות בארה"ק גם בזמן הגלות מ"מ לא לזה עינינו מיחלות, והרי מצינו ריבוי עצום של תפילות ובקשות על פני כל הסידור על הגאולה, ולא נמצא אף תפילה אחת להיות בארה"ק בלי גאולה ובליל ביהמ"ק, ודוקא בזמן חירותנו ובליל גאולה מצרים, יקבעו חז"ל תפילה (לא על גאולה ולא על חירות כ"א) על ארץ ישראל, אתמהה ? !

והנה ברשימה הנ"ל נקט רבינו דכיון דהלשון "הבאה" הנקוד מלעיל הכוונה לשון עבר א"כ בע"כ ש"לשנה הבאה בארעה דישראל" ר"ל שכבר אנו נמצאים שם, ולכן נתקשה בפירוש הדברים. וצע"ג, דבפשטות הכוונה היא דהשנה כבר באה, אבל לא מילוי הבקשה, דאם יבוא משיח תיכף ומיד בליל הסדר אחרי בקשה זו או בכל משך הזמן עד ר"ה הבאה,

א"כ נמצא דבשנה זו שכבר באה נהי' בארה"ק, וא"כ שנת הגאולה כבר באה בזמן אמירת בקשה זו. ועיקר השאלה אינו אלא למה אנו מחלקין הגאולה באופן שמשיח יביא אותנו לארה"ק בשנה זו, אבל לא נהי' בני חורין עד השנה הבאה עלינו, דהיינו אחרי ר"ה הבאה.

והנה מצאתי מקור מפורש לדברי הרשב"ב נ"ע, והוא בפי' המחזור ויטרי שכותב "השנה הכא לשנה הבאה בארעא דישראל. כדאמר בר"ה (יא, א) בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל. . . לשנה הבאה. בטעם מלרע, לשון עתיד. בני חורין. יהי רצון שנהי' בני חורין", הרי דרק על "לשנה הבאה" השני' כותב שהוא "מלרע", ומובן א"כ שהראשון הוא מלעיל. וזהו שהביא הד"ד בניסן עתידין להיגאל", דכיון דיהי' הגאולה בתודש זו שאנו עומדים בה, נמצא דבשנה זו שכבר באה נהי' בארה"ק, וכמש"כ לעיל. אבל לא פי' למה אנו צריכים לחכות לשנה העתידה לבוא כדי שנהיה בני חורין.

ונראה פשוט עפמש"כ הטור בסי' תצ מרב האי גאון דקבלה בידינו שמלחמת גוג ומגוג תהי' בתשרי, ולהכי מפטירין בסוכות במלחמת גו"מ (היינו בשבת חוה"מ סוכות ביחזקאל לח, ולהעיר שגם ביום ראשון דסוכות מפטירין בענין גו"מ בזכרי' יד). וכן הביא אדה"ז בשולחנו שם סט"ז.

והנה מלחמת גו"מ לא תהי', ועכ"פ לא תסתיים, כ"א אחרי ביאת משיח, וכמש"כ הרמב"ם (פי"ב מהל' מלכים) דמפשטות הכתובים משמע שמלחמת גוג ומגוג תהי' אחרי ביאת משיח, וכ"כ הרד"ק בזכרי' יב, ב. והכי מוכח לכאור' בע"ז (ג, ב) דבתחילת הסוגיא שם (ב, א) מתחיל הש"ס "לעתיד לבוא מביא הקב"ה ס"ת ומניח בחיקו ואומר למי שעוסק בה יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא כו', ובסוף הסוגיא שם לאחרי אריכות אודות השקו"ט בין הקב"ה לאוה"ע, קאמר הש"ס "כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אמר להן על מה באתם. . . וכל אחד מנתק מצותו והולך כו'", והרי כ"ז הוא "לעתיד לבוא" היינו אחרי הגאולה.

ואפי' לפי מה דמשמע במדרש ויק"ר (ט, ו) ובעוד מקומות שהמלחמה תתחיל קודם ביאת משיח (ע"ש ביפה תואר), מ"מ סיומה הוא אחרי

ביאתו, וכמש"כ המהרש"א (סוכה נד, א) דהמלחמה יתחיל ע"י משיח ב"י ויסתיים ע"י משיח ב"ד.

והנה כל זמן שנמצאים שונאי ישראל הסובבים אותנו ורוצים לכלותינו היל"ת, אין אנו נחשבים בני חורין אפי' אם אנו נמצאים בארה"ק אחרי ביאת משיח¹, ולכן קובע בעל ההגדה שאע"פ שימלא ה' משאלותינו ובחודש ניסן זה כבר יבוא משיח ויוליכינו קוממיות לארצינו, מ"מ כפי הסדר שנמסר לנו לא תהי' מלחמת גוג ומגוג כ"א בשנה הבאה דהיינו בתשרי², ואז נהי' גם בני חורין משיעבוד האומות וימחה הקב"ה כל זרע עמלק וכל שונאי ישראל ויהי' השם שלם וכסאו שלם, בב"א³.

(2) וכן הוא גם ברוחניות, דכל זמן שקליפות הגויים בתקפם ובגשמיות רגשו גוים על ה' ועל משיחו, הרי אין אנו בני חורין מכללות ממשלת הקליפה וס"א ומלחמת היצר ונפה"ב. (3) כמובן שאין הכרח שהקב"ה ישמור סדר זה, ובודאי שיכול לבוא משיח תומ"י ממש ובנין המקדש וקיומן גליות וניצוח גוג ומגוג, הכל יהי' ברגע כמימרי'. אלא שנוסח ההגדה נקבע לפי המסורה שסדר הדברים עוקב באופן מסוים, וכדרך שנקבע קריאת ההפטורות. והקב"ה החושב את הקץ אינו מוגבל לסדרים האלו. וגם לכאור' תלוי' באם הגאולה היא "בעתה" או באופן ד"אחישנה". וידוע דגם בגאולת "בעתה" יכולה להיות "אחישנה" כפשטות הכתוב.

(4) בהגדה הגר"א פי' "כתיב ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה (ישעי' א, כז), כלומר בתחלה תפדה ציון ואחר כך ושבי', לכך אמר בתחלה לשנה הבאה בירושלים [להעיר שבהגדה שלימה מביא שמצא נוסח "ירושלים" תחת "ארעא דישראל" בכת"י אחד - אזו"ב] היא גאולה לירושלים ואח"כ זה לשנה הבאה בני חורין היא גאולה לישראל".

ובפשטות כוונתו כמש"כ בפנים דגאולת ירושלים וארה"ק היא עי"ז שיבוא משיח עם (חלק מ) כלל ישראל לשם ויוציאן מתחת יד האומות (או הערב רב). וגאולת ישראל לא תהי' כ"א אחרי שיבוא כל בני' לארה"ק וינוצח גוג וחילותיו, וימחה ה' את זרע עמלק מתחת שמי השמים.

וצ"ב דבש"ס ריש ע"ז המובא בפנים מבואר דמלכות רומי ומלכות פרס וכן כל אומה ואומה הם הערבוביא של אומה"ע שבאים ליטול שכרם לעתיד לבוא, וא"כ מי המה גוג וחילותיו שבאים אח"כ וקמים עליהם? והרי בנבואת יחזקאל (לח) מובא רשימה גדולה של אומות הבאים ביחד עם גוג וחילותיו (כולל גם פרס) להלחם בישראל, וגם מוכח בכ"מ שמגוג שייך לאדום (רומי). ובזכרי' יב נאמר שדוגלים נגד ישראל "כל גויי הארץ", ולדברי הגמ' בתקופה זו חיים כבר כל אומה ואומה (כולל אדום ופרס) בשלום עם בני', ורוצים ליטול שכרם ביחד עם בני' על שעזרו את בני' ללמוד תורה בזמן הגלות?!

ונראה עפ"מ ש"חז"ל דג' פעמים בא גוג ומגוג על ישראל (עי' מלבי"ם יחזקאל' לב, כט. לח, יז ובכ"מ. ובפרקי דרבי אליעזר פכ"ט "שלשה מלחמות של מהומה עתידין בני ישמעאל לעשות בארץ באחרית הימים כו"י" ואולי היינו הך). וי"ל שהגמ' בע"ז קאי בפעם

ביאור התשובה להבן רשע ע"פ סדר הכתובים [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו אנגלי

בגליון הקודם (עמ' 25 ואילך) הקשה הרב א.י.ס. שי' דשאלת הבן רשע היא בפרשת בא (שמות יב, כו): "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם". ובהמשך לזה נאמר (שם, כז): "ויקד העם וישתחוו". ומבאר רש"י בד"ה ויקד העם שהשתחוו "על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם" ומקשה דכיון שהפסוק קאי בבן רשע מדוע נתנו הודאה על בשורת הבנים שיהיו להם? ומתרץ שבאמת יש זכות גדולה להורים שיש להם בנים כאלו מכיון שהקב"ה נתן להם הזכות לתקנם. ע"כ מדבריו.

ולהעיר שקושיא זו מקשה ה'שם משמואל' (מובא בהגדה 'יינה של תורה') ומתרץ דבזוהר הקדוש כתוב שמשה רבינו הי' מסופק אם יש לצלפחד חלק לעולם הבא, ואולם כיון ששמע מפי השכינה (במדבר כז, ז) "כן בנות צלפחד דוברות" ידע שהוא בן עולם הבא, שאם לא כן לא הי' הקב"ה מזכירו בשמו. אף כאן עצם הדבר שסיפרה תורה על שאלת הבן רשע והורתה תשובה שיש להשיב לו, זו עצמה בשורה היא שיש לו תקנה ותקווה. ע"כ.

ואולי יש לתרץ דקושיא מעיקרא ליתא די"ל דבשורת הבנים לא קאי על שאלת הבן רשע אלא על מ"ש שם לפני"ז בפסוק כד "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם".

ואין להקשות ע"ז דהסדר שכתב רש"י הוא, בשורת הגאולה וביאת הארץ ואח"כ בשורת הבנים וסדר זה מתאים אם הכוונה הוא להבנים בפסוק כו, משא"כ אם הכוונה הוא להבנים בפסוק כד, הרי כתוב בשורת הבנים לפני בשורת ביאת הארץ? די"ל שבשורת הגאולה וביאת הארץ הוא ענין אחד שיוצאים ממצרים ונכנסים לארץ ישראל, ולכן כתב רש"י "בשורת הגאולה וביאת הארץ" ולא כתב "בשורות הגאולה וביאת

הג' שזה יהי' כבר אחרי ביאת משיח ואחרי שכבר השלימו רובם של האומות עם ישראל ורק זרע עמלק נשאר, והם נתערבו בכל הגויים, והם הם (החלק מ)האומות שבאים בפעם השלישית. ולפי"ז מתוון ג"כ מקורות החלוקות מתי יבוא גוג, קודם משיח או אחריו, כי הרי בא כמה פעמים.

הארץ", דהם בשורה אחת, ואח"כ כתב עוד פעם "בשורת" להבנים שיהיו להם, דלכן שינה רש"י הסדר.



רשימות

בדין אמירה לנכרי

הרב מנחם מענדל אלישביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, אה"ק

ברשימת היומן דמוצאי חג הפסח תרצ"א כתב כ"ק אדמו"ר:

"פעם כלו הנרות בש"ק אצל הצמח צדק. קרא אינו יהודי ואמר שיתן לו כוס יי"ש, וידליק נר, וככלותו לשתות, כבהו. ויאמר לו הצ"צ שיתן לו עוד. ויהי כאשר הדליק הנר עוד הפעם, ויצוהו הצ"צ לחכות בחדר אחר עד שיתן לו".

ולכאורה יש לנקד נידליק, היינו שהדליק הנכרי הנר מעצמו. אבל לומר לו במפורש להדליק נר אסור, וכמבואר בשוע"ר (סי' שז סל"ה): ש"אסור לישראל לומר לו [לנכרי] טול כלים אלו או חפץ זה ועשה בו מלאכתך בשבת ואפילו אם הוא מקנה לו לגמרי את החפץ הזה שהמלאכה נעשית בו כגון שאומר לו טול בשר זה ובשל אותו לצרכך בשבת ואפילו אין מזונותיו עליו שאין לו שום ריוח באמירה זו ואדרבה מפסיד הוא אעפ"כ כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו".

וראה בערוך השולחן (סי' רעו ס"ט) שכתב "ונהינא בילדותי היו נוהגין בלילי שבת. . . היו קורין לאינו יהודי לשאול לו רצונך בצנצנת יי"ש והיה אומר שרוצה והשיבו לו רצוננו ליתן לך אבל מה נעשה שא"א למצא בחשך והיה מדליק נר ושותה והולך לו והשתמשו לאורו, ונראה דהיתר גמור הוא באינו יהודי שאינו רגיל בו וליכא למיחש שמערים. . . משא"כ אם האינו יהודי הוא המערים הוה ההדלקה בשביל הישראל ואסור, וזהו העיקר דאם לפי הבנתינו אינו כמערים לעשות טובה להישראל אלא בשביל עצמו עושה. . . מותר". והיינו דאם הגוי מבין

כוונת ישראל ומדליק בהערמה גם בשביל ישראל אסור ליהנות מאור זה, וכמבואר בשו"ע סי' רעו ס"ז, שגוי המדליק בשביל ישראל וגם בשביל נכרי אסור. ואכן בסיפור זה מוכחא מילתא שהמדובר בגוי שאינו מכירו, ולכן כיבה את הנר ככלותו לשתות.

והרי יש לנו מעשה רב שיש לסמוך על היתר נפוץ זה*, ודלא כספר "אמירה לנכרי" (סי' עח אות ד) שקרא תגר על המנהג משום דהוי הערמה וכוונת הגוי הוא בשביל ישראל.



נגלה

לצעורה הוא דקא מכויין

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בר"פ השולח (לב, א): "השולח גט לאשתו והגיע בשליח . . . ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל". ומדייק בגמ': "הגיעו לא קתני" ("הוי משמע שרדף אחריו והשיגו". רש"י), אלא הגיע, ואפי' ממילא ("שנשתהה שליח בדרך, והי' לו דרך לשם, וראהו, ואפ"ה בטל". רש"י), ולא אמרי' לצעורה הוא דקא מכויין. ופרש"י (ד"ה ולא) וז"ל: "ולא אמרינן - אין בדעתו לבטלו, אלא לצעורה בעלמא חודש או חדשים, שאם הי' בדעתו לבטלו הי' רודף אחריו לבטולי". עכ"ל.

וכ' הרשב"א וז"ל: "פרש"י ז"ל ולא אמרי' אין בדעתו לבטלו אלא לצעוריה בעלמא חדש או שני חדשים. ותמיהא לי דא"כ מאי נפקא לן בין שמתכוון לבטלו או לצערו ולעכבו מליתנו עכשיו, דבין כך ובין כך אינו רשאי ליתנו עד שיאמר לו לשליח עכשיו אני רוצה ליתנו, דאטו מי שלא

(* ודוחק לומר שצירף כסניף להיתר את דעת הרמ"א בסי' רעו שבמקום צורך גדול מותר לומר לנכרי להדליק נר לצורך סעודת שבת, שהרי רבינו הזקן (שם ס"ח) פסק שאין להקל בזה אפילו לצורך גדול. ולהעיר שרבינו סיים שם "אלא שאין למחות בהמקילין שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים", ולא כלשונו סי' שיג ס"ז (וכיו"ב בסי' רמח ס"ט) "אין צריך למחות בהמקילין כיון שיש להם על מי שיסמוכו".

בטל שליחותו לגמרי, אלא שאמר לו איני חפץ ליתנו עדיין, מי יהיב, עד שיחזור ויאמר לו עכשיו אני רוצה.

ובשלמא לרב ששת דאמר לקמן בסמוך בטלו מבוטל נפקא מינה למיפסל גיטא גופיה, דאי אמרת לצעוריה קא מיכוון חוזר ומגרש בו כל אימת דבעי בעל, דהא לא בטליה, אבל השתא דאשמעי' דלבוטליה קא מיכוין, אינו חוזר ומגרש בו. אבל אנן כרב נחמן קי"ל דחוזר ומגרש בו, וכדאיפסיקא הלכתא בהדיא בסמוך.

ומסתברא דהכי פירושא: ולא אמרי' לצעוריה קא מיכוון, כלומר אין פיו ולבו שוין, אלא בפיו ובשפתיו הוא שמבטלו לצערו לשליח, כדי שידאג ויצטער על עכובו, אבל בלבו הוא שיתננו לה, ורצה לצחק בו, והילכך אם נתנו לה נחוש לכך להחמיר עליה מיהא לפוסלה מן הכהונה בגט זה. ואי נמי פשטה ידה וקבלה קדושין מאחר, תהא צריכה גט משני, קמ"ל דאע"ג דהגיעו ממילא, בטולו ביטול גמור, ואין חוששין לקדושי שני, ואפי' ריח הגט אין בו, כנ"ל. עכ"ל הרשב"א.

ולתרין שיטת רש"י כתבו האחרונים (ראה תורת גיטין ועוד) שכוונת רש"י הוא (שאם יתנו הגט עכשיו, אף שביטלו הבעל, אין לומר שהיא אינה מגורשת, כי) אולי יטעון אחר חודש או חדשים שבאמת לא כיון לבטלו, אלא נתכוין לצערה.

אבל דוחק להעמיס פירוש זה בלשון רש"י "אין בדעתו לבטלו אלא לצעורה בעלמא חודש או חדשים", שבפשטות כוונתו שעכשיו מכוין רק לצערה חודש או חדשים, ולא שזהו מה שיטעון אח"כ.

ולכן י"ל באופן אחר, בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"א עמ' 82 ואילך) בענין החילוק בין מחשבה דיבור ומעשה וז"ל:

"בג' כחות הנפש מחשבה דיבור ומעשה שונה כח המעשה מב' הכחות מחשבה ודיבור: ענינו של כח המעשה הוא פעולה בדבר שחוץ ממנו, והיינו שכח המעשה נפרד מהאדם ומתלבש ופועל בדבר שחוץ ממנו; משא"כ מחשבה ודיבור ענינם בהאדם עצמו להביא שכלו ומדותיו לידי התגלות - המחשבה היא גילוי שכלו ומדותיו לעצמו, והדיבור הוא לגלות שכלו ומדותיו לזולתו.

אמנם בפרטיות - חילוק גדול בין מחשבה ודיבור (בשייכותם למעשה): אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להן שייכות למעשה, ולכן ענינה של מחשבה הוא רק בהאדם עצמו ואין באפשרותה לפעול בהזולת: משא"כ אותיות הדיבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי ש"נצטייר" לאותיות א, ב כו' ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתים וכו') ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה, וכמחז"ל בלאו דמחמר - וע"י דיבורו של מלך מתנהגים כל עניני המדינה, כמ"ש "דבר מלך שלטון".

אולם המחשבה אין לה שייכות לפעולה, כי אף שהחלטת האדם במחשבתו מביאה לפעולותיו אין להמחשבה - שהיא רוחנית, שייכות ו"קירוב" לפעולותיו.

וחילוק זה שבין מחשבה לדיבור מצינו גם בהלכה:

אי' בגמ' (ב"מ ז, ב. סנהדרין סה, ב): אתמר חסמה בקול ("כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה" - פרש"י ב"מ שם) כו' ר' יוחנן אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו" - פרש"י שם) עקימת פיו היא מעשה ("והיא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו" - פרש"י שם), ר"ל אמר פטור קלא לא היא מעשה.

ובתוס' הקשו (שם ד"ה "ר"י אמר"): תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע וממיר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'.

ולכאורה: הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פ' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה?

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין שם) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה - איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב, (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף -

כי מגדף דלא קעביד מעשה בדיבורי, אין מקום לדמותו ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים "דבדבורייהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל - שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורו קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממים "מתחייב הנדון") - מה מתרץ בגמ' "שאני עדים זוממים דישנם בראי" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה): הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה)

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדר"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו היא מעשה: זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם (קידושין מ, א).

ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי" - אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה". עכ"ל בלקו"ש.

והנה עפ"ז מסתבר לומר שכשדנים אנו דיבורו או מחשבתו של אדם, צריכים לחלק ביניהם, שהדיבור דנים אנו כפי שיוצא הוא לחוץ, ולא כפי שהוא אצל האדם, משא"כ במחשבה, גם כשדנים אנו ע"פ מחשבתו (בנדון שמאיזה טעם לא אמרי' בזה "דברים שבלב אינם דברים"), צריכים אנו לדונו כפי שהמחשבה היא אצל עצמו.

כלומר: במקום שיש לאדם איזה מחשבה ורצון, אבל מחשבה זו היא רק בחיצוניות, אבל בפנימיות חושב באופן אחר, היינו שאמיתית מחשבתו ורצונו, כפי שהוא אצל עצמו, אינו כפי הרצון והמחשבה הגלוי', הנה עפהנ"ל צריכים לדון הדין ע"פ המחשבה האמיתית, כי כל ענין מחשבה הוא כפי שהוא אצלו, ולא כפי שהוא מחוץ ממנו, ואצל עצמו הרי באמת מחשבתו ורצונו לענין אחר. משא"כ כשדנים ע"פ דיבור האדם, אם אומר איזה דבר (וגם חושב כן), אלא שיש מחשבה פנימית יותר אצלו באופן אחר, דנים אנו ע"פ הדיבור שאמר, ולא ע"פ מחשבתו האמיתית, כי זהו"ע דיבור, כפי שהוא שייך לחוץ ממנו, ובמילא דנים ע"פ מה שנשמע מדיבורו לחוץ, ולא ע"פ מחשבתו הפנימית.

ובנדו"ד: כשמבטל הגט, וחיישינן שלצעורה הוא דקא מכוין, הפירוש בזה הוא שאף שאמר שזה בטל לגמרי, מ"מ חיישינן שבמחשבתו חישוב אחרת, וחיישב שרוצה רק לעכב הגט חודש או חדשיים - הנה עומק הפי' בזה הוא שבאמת רוצה לגרשה עכשיו, אלא מפני סיבה צדדית לגמרי, שהיא תצטער, רוצה לעכב הגט חודש או חדשיים, הרי שיש כאן ג' דברים: א. מה שאומר שהגט בטל. ב. מה שחושב - רק לעכב הגט לחודש או חדשיים. ג. פנימית מחשבתו - שרוצה לא לבטל הגט כלל.

ולכן, אם "אמרי' לצעורה הוא דקא מכוין", שהפי' בזה הוא שמאיזה טעם דנים הדין ע"פ מחשבתו, ולא ע"פ דיבורו (ולא אמרי' בזה "דברים שבלב אינם דברים"), הנה, היות ומחשבה ענינה כפי שהוא לעצמו, כנ"ל, א"כ אין דנים הדין ע"פ מחשבתו החיצונית, כ"א ע"פ מחשבתו הפנימית. ולכן אמרי' שאין הגט בטל כלל, ויכול ליתנו גם עכשיו.

בשלמא אם הי' אומר בדיבור שרוצה לעכב הגט חודש או חדשיים, לא איכפת לן מה שבאמת רוצה לגרשה עכשיו, ורק רוצה לצערה, ולדון ע"פ

מחשבתו האמיתית, כי בנדון כזה דנים אנו ע"פ דיבורו, וענין דיבור הוא כפי שיוצא לחוץ ממנו, היינו כפי שזה נשמע בחוץ. והיות והוא אמר שרוצה לעכבו חודש או חדשיים, כן דנים. ואסור ליתנו עכשיו. אבל בנדו"ד, הרי לא אמר בדיבור שרוצה לעכבו חודש או חדשיים, אלא שדנים אנו ע"פ מחשבתו שאומרים שזה היתה כוונתו ורצונו, א"כ צריכים כבר לדון ע"פ מחשבתו האמיתית, שאינו רוצה לבטלו כלל, ומותר ליתנו גם עכשיו.

ובזה מתורצת קושיית הרשב"א "דאטו מי שלא בטל שליחותו לגמרי, אלא שאמר לו איני חפץ ליתנו עדיין, מי יהיב עד שיחזור ויאמר לו עכשיו אני רוצה" - כי זהו רק אם אמר כן בדיבור, שאז דנים ע"פ מה שאמר, ולא איכפת לן מה שבעצם רוצה שלא לבטל הגט, ועושה כן רק לצערה, כי סו"ס כן אמר, וגדר דיבור הוא כפי שנשמע לחוץ (בנדון שאומרים "דברים שבלב אינם דברים"), משא"כ בנדו"ד שהקס"ד הוא שניזיל בתר מחשבתו (מאיזה טעם), הנה אז כבר צריכים לרדת לעומק מחשבתו, ואמרי' שהיות שבעצם במחשבתו רוצה שלא לבטל הגט, אינו בטל, ויכול ליתנו גם עכשיו.

ובזה הוא דנחלקו רש"י והרשב"א: דלרש"י אמרי' שאם דנין דבר ע"פ מחשבתו צריכים לדון ע"פ עומק מחשבתו הפנימית, והרשב"א ס"ל שאין לחלק כן בין דיבור למחשבה, וכמו בדבור לא אמרי' שדנים ע"פ עומק מחשבתו, כ"א ע"פ מה שאמר, כ"ה כשדנים ע"פ מחשבתו, לא אזלינן בתר עומק מחשבתו הפנימית, כ"א ע"פ מחשבתו החיצונית.



בהא דמותר לומר לנכרי להרבות בשביל חושאב"ס

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

בגיטין (ח, ב) בתוד"ה אע"ג מבואר דאף דמשום ישוב א"י התירו רבנן אמירה לעכו"ם "אבל משום מצוה אחרת לא היינו מתירין אמירה לעכו"ם במלאכה דאורייתא".

והתוס' מביאין ראי' מגמ' בעירובין (סח, א): "ההוא ינוקא דאשתפין חמימי' אתו לקמן דרבא א"ל לשיילי לאימי' אי צריכה ניחיימו לי' אגב

אימי". ובתוס' מבואר שהמים נשפך ביום השמיני לפני הלידה והיו צריכים מיד לרחוץ התינוק לפני המילה, ומכיון שזה הי' ביום השמיני אין האם נחשבת כחולה שיש בה סכנה שאפשר לחמם ע"י ישראל, אלא כחולה שאין בו סכנה שאפשר לחמם רק ע"י עכו"ם, ומ"מ בשביל התינוק א"א לחמם ע"י העכו"ם אלא אגב אימי, דאם האם צריכה למים חמים אפשר לבקש מהגוי למלאות יותר גם בשביל התינוק.

ומזה מוכיח התוס' דאף לצורך מצוה כמו בשביל מילה אסור לומר לעכו"ם לעשות איסור דאורייתא והיינו לחמם המים, ורק אגב אימי מותר.

והנה בהא דמותר לומר לנכרי להביא בשביל התינוק אף דאסור לומר לנכרי לחמם בשביל התינוק עצמו, הקשה רע"א בעירובין, לשיטת הראשונים (ר"ן) דריבוי בשיעורים אסור מה"ת, היינו דאם מבשל לחולה בשבת ומוסיף בכמות הבישול יותר ממה שצריך לחולה עובר בזה איסור מן התורה, ובר"ן בביצה מבואר דחייב ע"ז סקילה. וא"כ כמו דאסור לומר לנכרי לבשל בשביל המילה א"כ הי' צ"ל אסור לומר לנכרי להרבות בשביל התינוק.

(ואי נקטינן שהאיסור דאמירה לעכו"ם הוא ה"אמירה" א"כ לכאורה לא הי' קשה קושיית רע"א הנ"ל, דהא כיון דמדבר בלא"ה בשביל אמו א"כ אין כאן אמירה לעכו"ם בשביל התינוק, אבל מכיון שהאיסור דאמירה לעכו"ם הוא גם (כמבואר בשו"ע אדה"ז) דהעכו"ם עושה מעשה מלאכה בשליחותך, ומשו"ה אף דהאמירה היתה לפני שבת ג"כ אסור אמירה לעכו"ם, א"כ מאד מובן שאלת רע"א הנ"ל. דהעכו"ם הרי עושה ב' דברים בשליחותך בישול המים בשביל האם ובישול המים בשביל התינוק וא"כ שואל רע"א אף דהוא מעשה אחד אבל אי נקטינן שריבוי בו הוא אסור מה"ת א"כ הא דמוסיף הגוי בשביל התינוק הוא מלאכה מה"ת ואמאי מותר לומר לעכו"ם לעשותו, הא כמו דאסור לומר לעכו"ם לבשל בהדיא בשביל התינוק הנ"ה הי' אסור לומר לעכו"ם להוסיף בשביל התינוק).

ובקובץ שיעורים בביצה מתרץ קושיית רע"א הנ"ל דאכן ס"ל להר"ן דריבוי בשיעורים אסור מה"ת, והא דמותר לומר לנכרי להרבות בשביל התינוק הוא משום דנקטינן דאמירה לעכו"ם אפילו בדאורייתא מותר

לצורך מצוה, והא דלא אמר לעכו"ם לעשות במיוחד בשביל התינוק הוא משום שאז יהי' ב' איסורים בהאמירה לעכו"ם, האמירה עצמה שאסור משום שלא יהא דבורך בשבת כבחול (ואף אם אומר לעכו"ם לעשות מלאכה אחר השבת), וגם בזה שהעכו"ם עושה מלאכה בשליחות הישראל.

אבל אם מחמם אנב אימי' אף שעדיין ישנו האיסור דהעכו"ם עושה מלאכה בשליחות הישראל, אבל אין איסור מיוחד בשביל האמירה, כיון דמותר לאומרה בשביל האם.

ולכאורה צ"ע על תירוצו, דלפי דבריו אם אין האם צריכה, אז מותר לחמם בשביל התינוק עצמו, ובגמ' משמע לכאורה דאם א"א להחם בשביל האם, לא יחממו בשביל התינוק. וכן משמע מהתוס'.

והנה הרש"ש למד בשיטת התוס' בגיטין דס"ל כהר"ן דריבוי בשיעורים הוא אסור מה"ת, וס"ל להתוס' דאסור לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא אפילו בשביל מצוה, ומ"מ מותר לומר לנכרי להרבות בשביל התינוק.

וביאר זה ביסוד שחידש הר"ן דאף דריבוי בשיעורין אסור כשמבשלים בשביל חולה, אבל מ"מ להרבות בשיעורים ביו"ט מותר [שזהו ראיית הרשב"א דאומר דריבוי בשיעורים אינו אסור מה"ת דהא מפורש בהמשנה דמותר להרבות ביו"ט], וביאר הר"ן דאם מבשל בשביל החולה, השבת דחוי' היא אצל פקו"נ - והיינו שבעצם הוא מחלל שבת ורק דבשל פקו"נ התירו, וא"כ "תוספתו כעיקר". אבל ביו"ט אוכל נפש מותר לגמרי וא"כ אף אם מרבה אין בזה איסור דמרבה בשיעורין.

וא"כ אומר הרש"ש דה"נ כשמחמם מים בשביל האם ע"י עכו"ם אין שום איסור להוסיף בשביל הילד. דהא דעושים ע"י העכו"ם בשביל האם הוא היתר גמור.

ופשוט דרע"א לא ס"ל כהרש"ש הנ"ל, דהא לפי הרש"ש אין מקום לקושיית רע"א דאף דריבוי בשיעורין אסור מה"ת כשהישראל מוסיף אבל בהא דעכו"ם אין איסור בריבוי בשיעורין. ולכאורה צ"ב למה באמת לא ניחא לי לרע"א ב' הרש"ש.

והנה בהשוואת הרש"ש בין הא דמבואר בר"ן דאם מבשל לחולה בשבת ומוסיף בשביל עצמו ס"ל להר"ן דההוספה הזאת אף שהי' במעשה אחד, מקרי חילול שבת מה"ת אבל במבשל ביו"ט לצורך אוכל נפש ומוסיף שלא לצורך אוכל נפש אין ההוספה הזאת מקרי חילול יו"ט כלל, ביאר הר"ן "שהשבת דחוי" היא אצל החולה ולא הותרה ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאורייתא אבל יו"ט שאוכל נפש הותר בה דאפי' אפשר מעיו"ט שרי כל שמרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד ועוד".

והיינו דס"ל להר"ן דכיון דהבישול לצורך אוכל נפש ביו"ט "הותרה" א"כ אם מוסיף במעשה הבישול הזה אף שלא לצורך א"א לאוסרו מה"ת אבל בעושה מלאכה לצורך חולה שהיא דחוי' היינו שבעצם הוא חילול שבת ורק שדחוי' בשביל החולה וא"כ כל שמוסיף שלא לצורך החולה שפיר מקרי חילול שבת בלי היתר.

והרש"ש ס"ל דה"נ אם אומר לעכו"ם לעשות מלאכה בשביל חולה שאין בו סכנה אין ע"ז שום איסור כלל, והיינו דלא גזרו רבנן באופן זה, וא"כ אם מבקשים מהגוי להרבות א"כ הוי הוספה על דבר שמותר - ע"ד יו"ט, וא"כ זה ג"כ מותר.

אבל לכאורה צ"ע ההשוואה דהא הגדר דאיסור אמירה לעכו"ם הוא דאיסור לומר לעכו"ם לעשות מעשה שאסור לך לעשותו, והנה כשאומר לעכו"ם לבשל לחולה אף שהעכו"ם מבשל בשליחותך אין איסור באמירה לעכו"ם דבשביל מותר, היינו שיש היתר באמירה הזאת (ואולי בהשליחות הזאת).

והנה כשהוא מוסיף בהשליחות והיינו שאומר לעכו"ם לבשל יותר, ואנו דנים האם זה שאמר להעכו"ם להוסיף בשביל התינוק נק' אמירה לעכו"ם על איסור דאורייתא, הרי צריכים לדון האם ההוספה הזאת היא מעשה מלאכה או לא. והנה פשוט שלהגוי אין זה מעשה האסורה בשבת, שהרי הוא גוי, וכל האיסור הוא בגלל שהוא עושה את זה בשליחות הישראל, וא"כ יש לדון האם בגלל שהשליחות הזאת הוא שליחות המותרת לגמרי דלצורך חולה שאין בו סכנה לא גזרו על אמירה לעכו"ם והוא רוצה להוסיף על השליחות, האם זה דומה להא דהר"ן, דהתם הרי המעשה הוא מעשה המותרת, והוא מוסיף במעשה, וא"כ מקרי ההוספה

ע"ז חלק מההיתר. אבל הכא הרי המעשה הוא מעשה של גוי, והאיסור הוא השליחות, האם שייך לומר דהוספה בשליחות המותרת דומה להוספה במעשה המותרת.

והנה לכאורה זה תלוי בהבנת דברי הר"ן דכיון דאוכל נפש הותרה ביו"ט משו"ה כשמוסיף בהמעשה שלא לצורך או"נ ההוספה כהעיקר וזה ג"כ מותר.

דאולי אפ"ל בזה דאין הכוונה רק ש"הותרה" ולא דחוי' אלא הכוונה דמלאכת אוכל נפש ביו"ט לא מקרי מלאכה כלל והיינו דכיון דעושה לשם אוכל נפש אי"ז בכלל מלאכה עבודה שנאמר ביו"ט (עיין לקו"ש חיי"א שיחה א' לפ' בא עמ' 34 ואילך) ומכיון שהמעשה לצורך אוכל נפש לא מקרי מלאכה א"כ גם כשמוסיף שלא לצורך אוכל נפש אי"ז משנה צורת המעשה שאי"ז נק' מעשה של מלאכת עבודה.

משא"כ במלאכה לצורך פקו"נ פשוט שיש ע"ז שם צורת מלאכה ורק שמתר בגלל פקו"נ וא"כ אם מוסיף שלא לצורך פקו"נ שפיר אסור מה"ת.

[ועפ"ז יוצא חידוש שאף שמפורש בהר"ן ששבת דחוי' אצל פקו"נ אין הכוונה דחוי' ולא הותרה לגבי השאלה הכללית אלא הכוונה שעדיין שם מלאכה עליה והיינו דלא כאוכל נפש ביו"ט שאינו נק' מלאכה כלל (ע"ד שכמה מפרשים ברמב"ם הל' שבת רפ"ב שכתב: "דחוי' היא שבת אצל פקו"נ" שאין הכוונה דחוי' ולא הותרה. עי' אבן האזל ועוד)].

והנה אם זהו הפשט בהר"ן לכאורה פשוט שאין מקום להשוואת הרש"ש, דהא דס"ל להר"ן דכשמוסיף במלאכת יו"ט שלא לצורך אוכל נפש כיון דלאוכל נפש לא מקרי מלאכה ההוספה אינו משוה להאשה למעשה מלאכה, אבל באמירה לעכו"ם הרי העכו"ם עשה מעשה מלאכה, ורק שהשליחות היתה מותרת מפני שהי' בשביל חולה, ועכשיו שמוסיף בהשליחות להוסיף בהמלאכה הרי ההוספה בהמלאכה הוא מעשה מלאכה כמו שעיקר המלאכה היא מעשה מלאכה, ואין מקום לומר דבגלל שהשליחות בגוף המלאכה היתה שליחות מותרת שזה יגרום שגם

ההוספה בהשליחות יהא מותר אלא כל שאין היתר דחולה בשביל ההוספה שפיר מקרי אמירה לעכו"ם שאסורה וזהו קושיית רע"א.*



טורח הבעל לקדם אצל אשתו

הת' דוב בער דאלווען
תלמיד בישיבה

תנן ר"פ השולח (לב, א): "קידם אצל אשתו או ששלח אצלה שליח ואמר לה גט ששלחתי לך בטל הוא הרי זה בטל". והקשו בגמ' "או ששלח אצלה שליח למה לי - מהו דתימא איהו הוא דלא טרח אדעתא לצעורה אבל שליח דלא איכפת ליה כי טרח ודאי לצעורה קא מיכוין קמ"ל".

כלומר, לולא כתבה המשנה שאם שלח שליח לאשה לומר לה שמבטל הגט לא היינו לומדים זאת מהא דהוא עצמו יכול לבוא ולבטל, דהו"א שכשהוא עצמו טרח והקדים אצל האשה ודאי מתכוין לכך, אבל אם הסתפק בשליחת שליח - והוא עצמו אינו טורח בדבר - אולי אינו מתכוין לבטל הגט אלא רק לצערה, קמ"ל מתני' שהגט בטל גם בכה"ג.

והנה, בהשקפ"ר ברור שהטורח הנזכר בגמ' היינו טורח הדרך, אבל התוס' יו"ט (ריש פירקין ד"ה או ששלח אצלה שליח) פי' באו"א, וז"ל: "וטרח דנקט לאו טרחת הדרך ורדיפה אבתרה קאמר, אלא כלומר טרחת הדבור שלא היה מטריח עצמו לדבר לה אי לא עביד אלא משום צערא בעלמא שהדבר ידוע שיש טורח על האדם לצער האדם בדבור ע"י עצמו, משא"כ כשידבר לשליח שהוא ידבר שאין זה לו לעמל וטורח" עכ"ל, וע"ש שרוצה לפ"ז לתרץ קושיית תוד"ה איהו.

אמנם הרמב"ן בד"ה מהו דתימא (והדברים הובאו כלשונם בחי' הר"ן) כתב וז"ל: "פי' וה"ה למצא את אשתו ממילא דאע"ג דלא טרח לא אמרינן לצעורה קא מכוין, דלא גרע ממילא דידיה משליחותיה דשליח אע"ג דמטרח ליה". ומדבריו משמע שהוא למד ש"טרח"ה היינו כפשוטו טורח הדרך ולכן כשמצא את אשתו ממילא אין לו טורח.

(* וראה גם מה שכתב בענין זה הר' י.ק. בגליון תתקלה (עמ' 32 ואילך). המערכת.

אולם לכאן צ"ל המשך דברי הרמב"ן שכתב להוכיח דה"ה למצא את אשתו שהוא לפי "דלא גרע ממילא דידיה משליחותיה דשליח אע"ג דמטרח ליה", סתם ולא פירש¹. ובפשטות היה נראה לומר דאין כוונת הרמב"ן כאן לבאר הטעם - מפני מה ה"ה למצא את אשתו, אלא לומר הדין - דודאי לא גרע, והטעם לזה הוא כנזכר בגמ', דלא אכפת לבעל מטרחת הזולת, ולכן אין הבדל בין הוא ממילא לאחר ע"י טורח.

אמנם, מלבד דאין מסתבר לומר דעד כדי כך לא אכפת לאדם מטורח הזולת עד כ"כ ששווה אצלו לממילא דידיה (והכוונה בדברי הגמ' הוא שלא אכפת ליה לאדם מטורח הזולת כמו מטרחת דידיה) - גם מדברי הרמב"ן "דלא גרע ממילא דידיה משליחותיה דשליח אע"ג דמטרח ליה" מוכח דלמד שיש בטרחתו דהזולת גורם לומר שאינו מתכוין רק לצערה, מה שאין בממילא דידיה, ועוד יש להוכיח מכאן דודאי לא הובאו הדברים רק כאמירת דין, אלא מילתא בטעמא - דאל"כ הרי מילים אלו מיותרות, דהול"ל דלא גרע (מהטעם שלגבי הבעל הם שוים בהעדר הטרחת) ותו לא, ואדרבה ה"ז נוגד את מה שמכוין לומר, דהוא רוצה לבאר שאין כל הבדל ביניהם, ובמילים אלו מבטא דאע"פ שהשליח טרח, מ"מ לא גרע ממילא דידיה. ובפרט שמהלשון "לא גרע" משמע שישנה עדיפות לומר בממילא דידיה דאינו מכוין לצעורה טפי מבשליח.

ולפי דברי התויו"ט אולי ניתן לבאר הדברים, דמכיון שיש לבעל טורח ובושה לצער את אשתו, לכן לא גרע משליחותיה דשליח. והיינו דב' מיני טרחת איכא לשיטת הרמב"ן, הטורח הגשמי מהדרך, והטורח הרוחני מהבושה, וכיון שאצל הבעל אף כשמצא ממילא יש לו טרחת ובושה לצערה לכן לא גרע מטורח הדרך דהשליח, ואדרבה, מהלשון "לא גרע" משמע דהוי טורח יותר.

וצ"ע אם אפשר לומר שלכך התכוין הרמב"ן, דכיון שפי' בתחילה שטורח היינו טורח הדרך, היה לו לפרש שטורח הבעל הוא מפני הבושה, ולא נרמז זה בדבריו.

(1) גם תוד"ה איהו נקטו בפשיטות דכשנודמן אצל אשתו ודאי למסקנא הגט בטל, ולא אמרינן לצעורה קא מכוין. וביאר המהרש"א דהם מסתמכים עם"ש לפנ"ז דכיון שהוא עומד וצווח, אין לנו לומר דלצעורה קמכוין. אמנם מדברי הרמב"ן "דלא גרע כו"ו" משמע דלא ס"ל טעמייהו דתוס'.

חסידות

סדר הדברים בתניא פמ"א

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בתניא פמ"א כותב וז"ל: "והנה ה' נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי", עכ"ל.

והנה בספר שיעורים בספר התניא להר"י וויינבערג שי' פירש, וז"ל: "לא זו בלבד שהקב"ה נמצא בכל מקום ורואה כל דבר, אלא, הוא מביט עליו באופן מיוחד", עכ"ל.

אבל גם לאחרי ביאורו עדיין יש להעיר על סדר הדברים; דהנה "מלא כל הארץ כבודו" הוא ענין כללי ו"נצב עליו" . . ומביט עליו ובוהן כליות ולב" הוא ענין פרטי, ואם כן אינו מובן לכאורה למה הפסיק רבינו בין הפרטים בדבר כללי?

ולכאורה היה מתאים יותר אם הי' כתוב בסגנון זה: "והנה ה' מלא כל הארץ כבודו ונצב עליו ומביט עליו ובוהן כליות ולב וכו'".

והפירוש בזה יהי' גם כן כמו שפירש הרב וויינבערג, ובהוספה, דהיינו שלא זו בלבד שהקב"ה נמצא בכל מקום אלא עומד עליו באופן מיוחד ומביט עליו באופן מיוחד.



לידת הנשמות בשביעי של פסח [גליון]

הרב יהודה רבינוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון (עמ' 5) נדפסה מרגניתא טבא מכת"ק חסידים הקדמונים, שאלות אצל אחד מרבותינו נשיאינו בדרוש העוסק בקריעת ים סוף, אשר לפי המצוין שם כנראה הכוונה היא לדרוש של כ"ק אדמו"ר הצמח-צדק.

ועיקר הדיון הוא במה שמבואר בפרי עץ חיים שבשביעי של פסח הוא זמן לידת הנשמות, שמבואר בזה בחסידות שזהו ענין קריעת ים סוף, ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים, לפי שהתהוות הנשמות מאין ליש יכולה להיות ע"י גילוי הסובב.

וענין זה מבואר בקיצור בלקו"ת פ' צו (טז, ב ד"ה הים ראה וינוס), ובאריכות בשער האמונה פרק סב ואילך, וכן במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א עמ' שפז ואילך. וכן מצינו ענין זה בכמה מקומות באור התורה, וגם בדרך מצוותיך בהוספות ד"ה לרוקע תקס"ב, ובכ"מ.

הנהגה השואלים עמדו על ד' נקודות בענין זה:

(א) לכאורה גילוי הסובב שבקריעת הים פועל ביטול המציאות, דהים הוא ספירת המלכות המעלים על הכח האלקי כדי שיוכלו להיות נבראים, ואילו כאן גילוי הסובב גרם לענין של התהוות יש מאין, שזה נעשה ע"י העלם כח הפועל שבנפעל.

(ב) מאידך גיסא, מדוע יציאת הנשמות מן המלכות נק' בשם יש מאין, והרי כבר בהיותם בבחי' עיבור משמיני עצרת עד שש"פ הן כבר בבחי' יש, כמשל התהוות הולד מן הטיפה, והלידה בבי"ע היא רק מן ההעלם אל הגילוי.

(ג) כיצד אכן יכולה הנשמה להיות בחי' "יש" בהיותה בבחי' של "עיבור" ששם אלקות בגילוי, וצ"ל בטלה במקורה כביטול זיו השמש במאור.

(ד) כיצד ספירת המלכות שענינה העדר גילוי אלקות גורמת להתהוות הנשמות באופן של ישות, והרי ההעלם דמלכות הוא רק כלפי "חוץ", כמשל הברואים שבים שהם נעלמים מן הברואים שביבשה, משא"כ הנשמות עצמן בהיותן בים עבורם זהו גדר של גילוי, שזהו הפרש בין הנשמות שבים לנשמות שביבשה [וכותבים: "כמו שאמר בפעם אחר בענין נוני ימא שהנשמו' שבים הם למעלה מנשמות שביבשה כי הם כביטול ממש" (וענין זה מבואר בקיצור בלקו"ת ר"פ שמיני)].

ולכאורה יש להעיר בזה:

בענין הראשון, הרי מבואר בכו"כ מקומות שהתהוות יש מאין היא ממדריגת סוכ"ע דוקא. ואולי השאלה היא שלכאורה כאן היה "גילוי" הסובב, וגילוי הסובב פועל ביטול ולא התהוות. אך מצד הבנת הענין לכאורה יש ב' דברים שונים שנפעלים מצד הסובב, דענין אור הסובב הוא גילוי כח הבל"ג שלמעלה, שמצד זה הכל בטל, ויחד עם זה מצד הבל"ג עצמו יש בו דוקא הכח להוות מאין ליש.

בענין השני, לכאורה ההגדרה של "יש" ו"אין" יש בה כמה אופנים, וה"ישות" שב"ולד" בהיותו בבטן אמו אינה "ישות" ממש. ובכל אופן, לענין הנשמות למעלה, לכאורה המשל דהתהוות הולד ע"י הטיפה ויצירתו מבטן האם על יצירת הנשמות בשמע"צ ולידתן בשש"פ אינה צריכה בהכרח להתאים בפרט זה.

בענין השלישי, הנה בשער האמונה שם יש אריכות גדולה מאד כיצד המלכות פועלת בנשמות ב' הפכים, הביטול והתהוות היש, ולכאורה משם ניתן למצוא ביאור לשאלה זו.

ובענין הרביעי, לא מובן בדיוק מה השאלה, ולכאורה קשור למה שמבואר בשער האמונה הנ"ל.

בכל אופן, לכאורה קשה להבין מה בדיוק השאלות כשלא ידוע על איזה מאמר הן מוסבות. ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

בענין זמן תפלת ערבית וקידוש בליל חג השבועות

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשו"ע או"ח סי' תצד כותב הט"ז: "מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות".

ובאותו סי' כותב המגן אברהם "בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה".

והח"י שם כותב "וכתבו האחרונים שמאחרין בתפלת ערבית כדי שיהיו תמימות ימי הספירה".

ועל יסוד הנ"ל (כפי שצוין במ"מ) כותב אדה"ז בשלחנו שם ס"ב: "אע"פ שבכל ערבי יו"ט נוהגים להקדים תפלת ערבית של יום טוב מבעוד יום מטעם שנתבאר בסימן רסז (ס"ב) מכל מקום בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאת הכוכבים שאם יקדימו ויקבלו קדושת יום טוב בתפלה מבעוד יום הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני חג הזה והתורה אמרה (ויקרא כג, טו) שבע שבתות תמימות תהיינה ומזה הטעם אין לקדש גם כן קידוש היום מבעוד יום אף קודם תפלת ערבית".

ולכאורה צריך ביאור כי האחרונים שהם יסוד פסקו של אדה"ז כותבים הטעם של איחור התפלה והקידוש מפני שהקדמת התפלה והקידוש נוגע בפועל ממש לענין התמימות, היינו שהקדמת התפלה או הקידוש תגרום חסרון ממשי בהתמימות ולא תתקיים מה שמצוה הכתוב תמימות תהיינה, ולפי דברי אדה"ז שאם יקדימו וכו' הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה, ז"א שבאמת אין כאן חסרון אלא שזה כמו שחסרו אבל בעצם אין כאן חסרון ממשי*.

וי"ל בד"א שאדה"ז לשיטתו שפוסק בסי' רמט סי"ב לענין תענית, שצריך להשלים תענית צבור עד כניסת השבת אפי' אם קיבל שבת קודם בתפלה.

וכן בסי' רסז ס"ג לענין ג' סעודות שחייב לאכול בשבת מסיק שצריך לחוש לדבריהם שאפי' קיבל שבת מוקדם ימשיך הסעודה (דליל שבת) לאחרי צה"כ כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה, שמזה נראה שרבינו סובר שהקדמת קבלת היום טוב בתפלה או בקידוש אינו פועל שום שינוי בזמן עיצומו של יום ואע"פ שמקבל עליו תוספת שבת או יום טוב קודם שבת או יו"ט בתפלה או בקידוש אינו משפיע כלום על עיצומו של יום ואינו פועל שום גרעון או חסרון ממשי ביום שלפניו.

(* וראה מש"כ בזה הרה"ת רח"ג שי' שטיינמעץ בגליון תשצט עמ' 47 ואילך. המערכת.)

ולפי זה גם אם יקדימו תפלת ערבית בחג השבועות ישארו ימי הספירה בתמימותם בעצם.

ולכן כותב רבינו הרי זה כמו שחסרו - אבל אין כאן חסרון ממשי.



שכח ולא ספר העומר ושמע ביום מאחר בלא ברכה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות פסח סי' תפט סי"ב (דיני ספה"ע) איתא, וז"ל:

"...וי"א שמצות מד"ס לדברי הכל אין צריכות כוונה . . ואפילו לא סיפר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוון כלל להוציא ו גם הוא לא נתכוון לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה..."

ובסכ"ד, במי ששכח לספור לילה א' איתא וז"ל:

"ולענין הלכה נוהגין לספור בשאר לילות בלא ברכה . . בד"א כשלא נזכר כל הלילה וכל יום המחרת אבל אם נזכר למחר ביום וסיפר בלא ברכה כמו שנתבאר למעלה יספור בשאר כל הלילות בברכה..." עכ"ל.

ונסתפקתי מה יהי' הדין במי שלא ספר בלילה העבר וביום שמע הספירה מאחד שספר, ומצד איזה סיבה שכח הוא לספור גם ביום, האם יכול הוא להמשיך לספור בלילה בברכה על סמך שמיעתו הספירה מחבירו.

והאם יש לחלק בזה בין מי ששמע מאחד שלא ספר בלילה העבר (ולכן ספר ביום), לבין מי ששמע הספירה ביום ממי שכך ספר בלילה, והטעם שספר גם ביום הוא רק מפני שהרגיל עצמו לספור בכל יום (גם בימים שלא שכח לספור בלילה) שמא ישכח פעם לספור בלילה.

ב. שם סכ"א איתא, וז"ל:

"אם הי' עומד ביום ד' ובירך ע"ד לספור ד' וטעה בדיבורו וסיפר ה' צריך לחזור ולספור ד' כיון שיצא שקר מפיו . . ומ"מ אין צריך לחזור

ולברך קודם שחזור לספור ד'. לפי שיוצא בברכה שבירך כבר אם לא הפסיק בינתיים בדברים אחרים אבל הספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה כהוגן, "עכ"ל.

נסתפקתי אם מזמור אלקים יחננו ויברכנו ואנא בכח ורבש"ע שאומרים אחר ספירת העומר נחשבים כדברים אחרים או לא.



בענין בקשת מחילה על גניבה וגזילה (והערות בשו"ת אגרות משה)

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

א. במצות השבת גניבה וגזילה קיי"ל (ב"ק קיח, ב; רמב"ם הל' גזילה פ"א ה"ח; טושו"ע חו"מ ר"ס שנה) דמנין שלא מדעת פוטר, דהיינו ש"אם [הגנב] מתבייש להחזיר לו יכול להבליע לו דמים אלו בחשבון כשנושא ונותן עמו, ואם אינו נושא ונותן עמו יתן לאיש אחר שהוא נושא ונותן עמו שיבליע לו בחשבון, או ישליך המעות לתוך כיסו שיש בו מעות, שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה והרי מנה המעות שהחזיר לו בכלל מעותיו, ומנין שלא מדעת פוטר" (שו"ע אדמו"ר הזקן הל' גזילה ס"ח).

ולכאורה צ"ב, מה ירויח מזה שישיב את הגניבה בהבלעה ואיך ימנע עי"ז מבושה, הלא דבר משנה הוא (יומא פה, ב) ד"עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו", וכ"פ הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ובטושו"ע או"ח סי' תרו, וא"כ אפילו אם ישיב הגנב את הגניבה אשר גנב בהבלעה וכיו"ב, מ"מ הרי הוא צריך לבקש ממנו מחילה על אשר חטא כנגדו ועי"ז ידע הלה מי הוא זה ואיזהו אשר לקח ממנו את ממונו ושוב יתבייש הגנב*.

ובדוחק אולי י"ל: א) דהבושה בהחזרת הממון שגנב כמו ידיו ביחד עם בקשת מחילה גדולה יותר מהבושה ע"י בקשת מחילה לבדה, וא"כ כשרוצה להנצל מהבושה היתירה יוכל להחזיר הכסף בהבלעה ואח"כ

(* ראה לקו"ש חכ"ח עמ' 147. המערכת.)

(כשכבר קיבל הלה את הכסף ומנאו) יבקש ממנו מחילה; (ב) או י"ל דבהל' גזילה מיירי רק בחיוב השבת גניבה וגזילה ולא מחיוב תשובה וכפרה; (ג) או דמיירי בכה"ג שלאחרי שיחזיר את הדמים בהבלעה יבקש ממנו מחילה 'על כל מה שעשה לו' בכל מכל כל, מבלי לפרט את החטא שחטא כנגדו [ואם יסכים חבירו למחול לו על כל דבר שעשה לו מבלי שיפרט את החטא סגי בזה¹]; (ד) אוי"ל דמיירי בכה"ג שיבקש ממנו מחילה ע"י שליח בעילום שם הגנב, ואם יסכים הנגנב למחול לו יודיע השליח למשלחו שמחל לו זה שגנב ממנו. וכל אוקימתות אלו יש בהן מן הדוחק ובפרט שהפוסקים ונו"כ לא העירו מאומה בזה.

ב. והנה בשו"ת אגרות משה חושן משפט ח"א סי' פח נשאל מתלמיד אחד "אשר נשאו לבו לשוב בתשובה שלימה" על גניבת ממון שגנב מכו"כ אנשים וגם מקופות צדקה וכו', איך לקיים מצות השבת גו"ג כדת וכדין, ואיך לתקן את אשר עיוות בכו"כ ענינים. ובתו"ד הגרמ"פ בתשובתו כתב, וז"ל: "ומה ששאלת באות טו אם צריך דעת בעלים ובאות טז אם צריך לכתוב להודיע בשביל מה נשלח לו הממון ובאות יז אם צריך לגלות את שמך, הנה אם הוא 'שלא לדעת', היינו שלא ידעו הבעלים שנגנב מהם אין צריך דעת בעלים ויכול לשלם על ידי הדואר אף שלא לכתוב בשביל מה נשלח ואין צריך לגלות מי הוא המשלח אבל [צריך לשלוח] באופן שידע מהדואר שנתקבל ביד הבעלים. ואף אם נודעו הבעלים מהגנבה סגי במנין דהלכה כרבי יוחנן שלא בבעל חוב וכדאיפסק בשו"ע חושן משפט סי' שנה ס"א, ואם כן על ידי הדואר הא יש מנין ויצא בזה. אבל הוא רק כשלא נודעו מי גנב מהם דאם נודעו מי הוא מסתבר שצריך שידעו שאותו הגנב החזיר אם אפשר שיטעו שאחר שלח להם סך זה. אך בכל אופן צריך מהם מחילה על הצער, אם נודעו מהגנבה והי' להם צער, ובשביל זה צריך לכתוב מכתב לבקש מחילה כדאיתא ברמב"ם פ"ב מתשובה ה"ט. ומזה שאיתא ביומא דף פו מכסה פשעיו לא יצליח הוא בעברות שביין אדם לחברו, אלמא דיותר טוב שיגלה שמו שחטא לו ושב בתשובה, וכן איתא ברמב"ם שם ה"ה² שאין תשובתו גמורה

(1) אבל נראה פשוט דלא מהני מחילה כזו בכה"ג שמשער שאילו הי' הניזק יודע מה באמת עשה לו לא הי' מוחל לו.

(2) ברמב"ם ה' תשובה פ"ב ה"ה: "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לביין חבירו לאחריים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי

כשמתגאה ואינו מודיע. אבל כיון שברש"י איתא שהוא כדי שיבקשו שימחול לו וכן איתא בכסף משנה שם³ לכן אולי יכול לסמוך שאף כשלא יגלה שמו אלא יכתוב במכתב ששולח לו מה שגנב ממנו ומבקש ממנו שימחול לו אף שאינו יודע שמו נמי סגי לסמוך שימחול". עכ"ל האגרות משה.

ומבואר מדבריו: (א) דבגוונא שנודע להנגנב שגנבו ממנו אכן צריך לבקש מחילה; (ב) אבל כן בעילות שמו וע"י מכתב וכמ"ש "אף כשלא יגלה שמו אלא יכתוב במכתב ששולח לו מה שגנב ממנו ומבקש ממנו שימחול לו אף שאינו יודע שמו נמי סגי לסמוך שימחול".

ונתקשיתי בהבנת דבריו:

חדא, דמהיכי תיתי לומר כן, ומאן מפסי שמי שגנב ממנו אכן ימחול לו בלי פיוס וריצוי כראוי? והלא אין התשובה ויהי"כ"פ מכפר "עד שירצה את חברו", היינו דבעינן ריצוי ולא רק בקשה סתם, וכמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"י: "אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאל ממנו שימחול לו. . צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו", ובשו"ע או"ח סי' תרו ס"א: "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו", ואיך שייך לקיים חיוב ריצוי ופיוס ע"י מכתב הנשלח בעילום שם?

הגע בעצמך: הלא לפעמים משכח"ל שהנגנב מוכן למחול אבל רוצה לעשות איזה תנאי עם מי שגנב ממנו (כגון שימלא החסרון שנחסר לו ע"י הגניבה או שלא יגנוב ממנו עוה"פ או שיתמיד בלימוד ספרי יראה המיישרים את הדיעות או יתרגל בפעולות מסויימות המתקנות את המעשים וכיו"ב), ואם מבקש ממנו מחילה במכתב הנכתב בעילום שם שולחו לא יוכל הנגנב לדבר ולהתנות עמו ובלי זה לא יהי' מוכן למחול לו וימנע ממנו הכפרה.

לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנאמר מכסה פשעיו לא יצליח".

(3) בכסף משנה על הרמב"ם שם: "וסובר רבינו. . דבעבירות שבין אדם לחבירו מצוה לפרסמם כדי שימחול לו חברו".

ובשלמא כאשר מבקש ממנו מחילה ע"י שליח בו"ד (באופן הנ"ל אות א) הרי יכול השליח לפייס את הנגנב (בכמה מיני פיוס וריצוי) עבור משלחו, וגם אם ירצה הנגנב למחול על תנאי יוכל להתנות עמו ע"י שלוחו שילך הלוך וחזור מהנגנב להנגנב עד שיתפייס וימחול, אבל כל זה לא שייך כאשר אין להנגנב אמצעי אשר דרכו יוכל לדבר ולהתנות עם זה אשר גנב ממנו.

זאת ועוד: הרי קיי"ל (או"ח שם) ד"אם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שני' ושלישית, ובכל פעם יקח עמו שלשה אנשים", הרי מבואר דשפיר יתכן (וכמדומה אני שהדבר מצוי) שלא ירצה הנפגע למחול בפעם ראשון, וכששואל ע"י מכתב בעילום שם הכותב היאך שייך לדעת אם הלה נתרצה במכתב זה או שצריך עוד בקשה ופיוס?

ג. עוד כתב באגרות משה שם, וז"ל: "ואם לא נודעו מהגנבה, שלא הי' להם צער, אין צריך לכתוב כלום וסגי בשילוח הממון על ידי הדואר לבד כדלעיל", עכ"ל האג"מ. וצ"ל דמיירי בגוונא שיש לו הוכחה או עכ"פ השערה חזקה שלא נודעו מהגניבה [ומסגנון לשון האג"מ נראה שמוקים להך דינא דמנין שלא מדעת פוטר בכה"ג שלא נודעו מהגניבה. וצע"ק שהרי הפוסקים לא חילקו בזה כלל].

והנה כתב רבנו יונה בספרו 'שערי תשובה' (שער ג אות רז) בחומר איסור לשון הרע והקושי בעשיית תשובה על עבירה זו, וז"ל: "והרביעי, אם ישוב בעל הלשון בתשובה צריך לבקש מחילה לאשר מוצק לו מזעם לשונו. . גם רבים מאשר זכר כי אותם עכר והם לא ידעו כי הדיח עליהם את הרעה, יתבייש להודיעם ולגלות אזנם על אשר גמלם רעה, כי הוא מכה ואין מכתו ידועה, כענין שנאמר (תהלים קכ, ד) "מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמי' חצי גבור שנונים", על כן נמשל לשון הרע לחץ, כי

4) ועוד יש להעיר ממ"ש בספרים והו"ד בשל"ה במס' יומא שלו (עמוד התשובה) "שהוא מנהג של טעות מה שנוהגין בזמנינו אם יחטא איש לאיש והקניטו בדברים נכנס ביניהם אמצעי עושה שלום ומדבר עם העלוב שירצה לקבל פיוס העולב ואחר זאת הקדמה יבוא העולב לבקש מחילה ממנו. . אלא שהעולב ילך מעצמו לפני העלוב ואומר סרחית עלך, ואם קבלו אז יביא אנשים עמו וחזור לחלות פניו לפני העלוב שימחול לו. . וראוי שנאמר שההליכה לפייס לפני החי והמת אין בהם הקדמה בידיעה רק שהעולב ילך מעצמו לפייס, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר חטא לחיבורו". אבל לכאורה פשוט שכ"ו אינו לעיכובא.

המושך בקשת פעמים רבות ישלח חציו באדם ולא נודע מי הכהו", עכ"ל השערי תשובה⁵.

ומבואר דאם סיפר לשון הרע על מאן דהו אף אם הלה לא ידע מזה כלל, כיון ש"הדיח עליו את הרעה" חייב לרצותו. וא"כ למה פסק הגרמ"פ ש"אם לא נודעו [הבעלים] מהגנבה שלא הי' להם צער אין צריך לכתוב כלום וסגי בשילוח הממון על ידי הדואר לבד", הלא יתכן שאף שלא ידעו מהגניבה (כי חשבו שהכסף נאבד להם או שלא ידעו בכלל שנחסר להם) מ"מ נגרם להם היזק או מניעת הריווח שהיו יכולים לקנות איזה חפץ שרצו לקנות ועל ידי הגניבה לא היו יכולים לקנותו וכיו"ב, וכל כה"ג הרי איכא צער ע"י הגניבה, והרי מבואר דאפילו אם הבעלים לא ידעו שהוזקו או נצטערו על ידי מעשיו של החוטא ה"ה מחוייב ועומד לבקש מחילה, ולמה זה פטר הגרמ"פ את הגנב מבקשת מחילה (אפילו ע"י מכתב שישלח בעילום שם) בכה"ג?

ד. והנה כל הנ"ל כתבתי לענין עיקר דין בקשת מחילה בכה"ג דשייך לקיים חיוב זה, אבל לא אכחד מה שנלפענ"ד שלמעשה יש לפעמים מקום לצדד שלא יבקש הגנב מחילה ממי שגנב ממנו כלל (לא בע"פ ולא בכתב), והוא עפ"מ"ש בספר 'פרח מטה אהרן' (מהרב אהרן סולוביצקי ז"ל. ירושלים תשנ"ז) על הרמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ה (עמ' 88), וז"ל: "ושמעתי מהגאון ר' יצחק הוטנר זצ"ל שכשהחפץ חיים גמר לכתוב את ספרו 'חפץ חיים' נסע לר' ישראל סלנטר ז"ל ובקש ממנו שיתן לו הסכמה על ספרו. ר' ישראל סלנטר ענה לו שאין הוא יכול ליתן לו הסכמה כל זמן שאינו מעיין בספר מתחילתו עד סופו. החפץ חיים השאיר את הספר אצל ר"י סלנטר. ואחר איזה ימים חזר לביתו של ר"י סלנטר ושאל אותו אם יתן הסכמה על ספרו. ר"י סלנטר אמר שעבר על הספר בעיון גדול וכל

5) ובספר 'שמירת הלשון' לה'חפץ חיים' (כלל ד ס"ב) כתב: "ואם עבר וספר לשון הרע על חברו ובא לעשות תשובה... אם חברו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים ונסבב לו על ידי זה הזק בגופו או בממונו, או שהצר לו על ידי זה, הרי הוא ככל עוונות שבין אדם לחברו שאפלו יום הכפורים ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו, על כן צריך לבקש מחילה מחבירו על זה, וכשיתפייס וימחול לו לא נשאר עליו כי אם העוון דבין אדם למקום... ואפילו אם חברו אינו יודע עדיין כלל מזה, צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין, ולבקש ממנו מחילה על זה, כיון שהוא [=המספר לשה"ר] יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה".

דבר שכתב שם הוא אמת ונכון חוץ מדבר אחד, וזה, שהחפץ חיים כותב שאם אחד דבר לשון הרע נגד חבריו ועשה תשובה הרי הוא חייב ללכת אל האיש שדבר לשון הרע נגדו ולספר לו שדיבר נגדו ומה שדיבר עליו. אמר ר"י סלנטר להחפץ חיים שדבר זה אינו נכון. ואם לא יוציא סעיף זה מתוך הספר הוא לא יכול ליתן לו הסכמה. החפץ חיים ענה לו שהוא לא חידש דין זה אלא שהוא ציטט מה שרבינו יונה כותב בשערי תשובה בסר"ז. רי"ס אמר לו 'אני יודע את זה. אבל אנו מוכרחים לומר שרבינו יונה מכויץ למקום שהאחד שדיבר לשה"ר נגדו שמע שהוא דבר לשון הרע נגדו, אלא שאינו יודע בדיוק הפרטים של הלשון הרע. אבל במקום שחבירו אינו יודע כלום מזה איך אפשר לומר שאם האיש עושה תשובה מחוייב להוסיף פשע על פשעו'. והחפץ חיים אמר לרי"ס שרבינו יונה אומר דין זה סתם. ור' ישראל אמר לו שהוא יכול לסבור כן. אבל הוא, רי"ס, פשיטא לי' שרבינו יונה מכויץ רק למקום שחבירו יודע שהאיש דיבר לשון הרע נגדו אלא שאינו יודע הפרטים. החפץ חיים הציע שרי"ס יכתוב לו הסכמה ויכתוב בהסכמה שלו שכל דין בספר נכון חוץ מסעיף זה. רי"ס אמר לו שאינו יכול לעשות את זה משום שישנם הרבה אנשים שקוראים את הספר ואינם מסתכלים בהסכמה ואם כן הוא יעבור על הלאו של 'לפני עור'. ונראה שאע"פ שפשטות לשון רבינו יונה נראה כהחפץ חיים מ"מ שיטת רי"ס מסתבר יותר". עכ"ל הספר 'פרח מטה אהרן'.

6) בשו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא או"ח סי' לה נשאל ע"ד "אחד נכשל באשת איש כמה שנים שלש שנים רצופות שהי' בכיתה, ועתה נתעורר בתשובה ואשרי לו שתורתו עמדה שלא ישתקע בטומאה ונפשו לשאול הגיע שהוא עתה חתן האשה הזאת שנשא בתה אם מחויב להודיע לחמיו שיפרוש מאשתו הזונה או שתיקתו יפה כי המה אנשי השם ויש להם בנים חשובים בתורה ובמשפחה יקרה ויש לחוש לפגם משפחה ומשום כבוד הבריות רשאי הבעל תשובה להיות בשב ואל תעשה שלא להודיע לחמיו כלל". ובתו"ד תשובתו כתב הנו"ב: "גם נראה לעניות דעתי שחייב על כל פנים לבקש על עצמו מאת חמיו שהרי עוון זה שעבר על אשת איש יש בזה שני חלקי עבירה, חלק אחד בינו למקום שעבר עבירה חמורה ובזה מועיל תשובה ויום הכיפורים. אבל יש בזה חלק שני עבירות שבין אדם לחבירו. . והרי בעבירות שבינו לחבירו אין יום הכיפורים ולא תשובה מועיל וצריך על כל פנים לפייסו בדבר שאינו מועיל תשובה והרי אפילו בגזל והשיב את הגזילה צריך גם כן לפייסו על הצער קל וחומר בזה שאי אפשר להכשיר נזקו שצריך לפייסו".

ולפום ריהטא הי' נראה דמוכת מדבריו דס"ל כהחפץ חיים ולא כהגר"י סלנטר שהרי פשוט שע"ז שיגלה לחמיו מה שעשה יסיף צער מבהיל על העוול שעשה.

וע"כ, את"ל דקיי"ל בזה כשיטת ר' ישראל סלנטר (או דבמקום ספק נקטינן דשוא"ת עדיף), הרי גם בנידון גניבה וגזילה יש לדון כיו"ב, שאם הנגנב בתומו הולך ולא ידע מהגניבה כלל, ופתאום יבא הגנב להתחנן לו שימחול לו על אשר גנב ממנו, יצטער הלה הרבה מאד בידעו שפלוני הרע לו, ועי"ז יוסיף חטא על פשע.

ואפילו בכה"ג שהנגנב ידע שנחסר מממונו ועי"ז הי' לו הפסד או מניעת הרייח ונצטער מזה אלא שהוא הי' סבור שנאבד ולא נגנב, הרי אם יבא הגנב לבקש ממנו מחילה יצטרך לגלות לו מה שעשה לו יתכן שיצטער הרבה יותר עי"ז שידע שמלאו לבו של פב"פ לפגוע בממונו ולעשות לו כדבר הזה.

ואפילו בכה"ג שהנגנב יודע שגנבו ממנו אלא שאינו יודע מי הוא, ובאמת הרי הגנב הוא מחבורת רעיו וידידיו, אלא שתקף עליו יצרו והורה לעצמו היתר לגנוב ממנו, ועכשיו נתחרט וביא הגנב ויגלה את אזנו לאמר אני הוא שגנבתי ממך הרי יש לשער שמאד מאד יגדל הצער ויתעמק הכאב בהוודע לו שיודעו ומכירו (אשר בטח בו) בגד בו וגנב ממנו את ממונו, ואפילו אם יעביר על מדותיו וימחול לו יסבול עי"ז צער רב - מה שהי' יכול למנוע ממנו אילו לא ביקש ממנו מחילה.

וע"כ נראה לפענ"ד, שבגניבה^ה יש מקום לצדד שבכה"ג, שהלה אינו יודע מהגניבה כלל - לא יודה על חטאו לפניו כדי לרצותו^ו. ובכה"ג שחבירו יודע מהגניבה אלא שאינו יודע מי הוא זה שגנב ממנו, ואם יודע לו יצטער הרבה, יבקש ממנו מחילה בעילום שם ע"י שליח שיפרט את חטאו לפני חבירו. ואם יאמר הנגנב שאינו מוכן למחול אא"כ יבא הגנב

אבל באמת נראה לי שאי אפשר להוכיח מדברי הנו"ב לענייננו, כי כל המעיין בתשובת הנו"ב שם יראה דס"ל שבלאה"כ מחוייב להודיע לחמיו מה שעשה כדי שיפרוש מאשתו שנכנס בה רוח שטות וססתה מן הדרך, ומ"ש ע"ד בקשת מחילה נ"ל שלא כ"כ אלא לרווחא דמילתא, דמאחר שגם בלאה"כ צריך להודיע ולא ימנע חמיו מן הצער הגדול והנורא ההוא, וא"כ שוב הדר דינא שמחוייב לבקש ממנו מחילה על מה שחטא כנגדו. ועצ"ע.

(7) ועד"ז בכל מקרה דשייך סברת הגר"י סלנטר שבאם יבקש ממנו מחילה יפול מן הפח אל הפחת ויוסיף כאב לחבירו ופשע לעצמו.

(8) בכה"ג נ"ל יבקש ממנו מחילה בסתם, על כל דבר גדול ודבר קטן אשר עשה לו, ואולי יתרצה למחול לו בכל מכל כל - וכנ"ל אות א. אבל ע"ש בהערה 1.

ויתודה בפניו, אז לא יגלה את זהותו כלל כדי שלא יוגרע חלקו בזה ובבא, והוה בגדר מעוות לא יוכל לתקון⁹ עד יערה על הנגב רוח ממרום וימחול לכל מי שחטא כנגדו בין בגופו בין בממונו.

וזאת למודעי: אין כוונתי בכל הנ"ל להכניס ראשי ולהכריע בין הרים גדולים ולא באתי אלא להעיר את לב המעיינים והפוסקים היושבים על מדין יצ"ו.



אכל בלא הסיבה

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

א. בשו"ע סי' תעב ס"ז איתא כל מי שצריך הסיבה ואכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה וכ"ה בשו"ע ר (שם סי"ד-טו).

והקשה בזה ה'בנין שלמה' דבאכל מצה בלא הסיבה אמאי צריך לחזור ולאכול כזית מצה בהסיבה הלא יש לו עצה פשוטה, והיא לדלג על אכילת מרור ולאכול מיד הכריכה של מצה ומרור ויצא בזה החיוב של מצה ומרור. דהנה הא דאנו אוכלין מצה ומרור בפ"ע ואח"כ כורכין, הוא כמבואר בפסחים (קטו, א ובראשונים שם), דמצה בזה"ל דאורייתא, דאינו תלוי בקרבן פסח, ומרור בזה"ל דרבנן כיון דליכא פסח, ואתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, משא"כ בנדו"ד שכבר יצא ידי חיוב דאורייתא של מצה, דחיוב הסיבה הוא רק מדרבנן, ונמצא דהא דהא דחוזר ואוכל מצה בהסיבה היא רק משום קיום חיוב דרבנן של הסיבה, ולגבי חיוב זה לא חשיב מרור כדבר הרשות דשני החיובים מדרבנן, א"כ הא יכול לאכול שניהם מיד בכריכה ולצאת ידי מצה ומרור, ולאכלם בהסיבה, ואמאי צריך לאכול עוד מצה בהסיבה. ומסיק דבאמת הוא עצה טובה, רק שצ"ע להלכה למעשה (וראה בס' 'הררי קדם' עמ' קנ מזה).

9 או י"ל דבכה"ג שאינו יכול לפייס את חבירו (מפני "ארי" דרביע עליה") - תשובה ויוה"כ פ' מכפרים בלי בקשת מחילה. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

ולכאורה יש להעיר בזה מכמה צדדים, ראשית כל י"ל ע"פ מה שיש להסתפק בעיקר חיוב הסיבה הוי חיוב כללי של הנהגה בדרך חירות, ואינו תלוי במצות מצה ושתיית ד' כוסות אלא הוי חיוב בפנ"ע של הנהגה בדרך חירות שנתקיים ע"י הסיבה, או י"ל דהסיבה אינו חיוב בפנ"ע אלא הוי תנאי המעכב באכילת מצה ושתיית ד' כוסות, דאינו יוצא חובת מצוות אילו בלי הסיבה (וראה בלקו"ש ח"א עמ' 15 ואילך, ובחי' רי"ז הלוי פ"ז מהל' חו"מ. והדברים עתיקין).

והנה א' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו היא אם אכל המצה בלי הסיבה אם יצא ידי חובת מצה; אם נאמר דדין הסיבה הוי חיוב כללי של הנהגה בדרך חירות, אזי כשאכל בלא הסיבה איה"נ דחסר בקיום הסיבה, אבל ליכא חסרון באכילת מצה, כיון דחיוב הסיבה אינו מעכב כלום בהקיום של מצה, ולכן גם כשחוזר ואוכל בהסיבה, אינו חייב לחזור ולברך על אכילת מצה כיון שכבר יצא ידי חובת מצה. משא"כ אם נאמר דהסיבה הוי תנאי המעכב באכילת מצה, נמצא שכשאכל בלי הסיבה חסר בעיקר הקיום של חובת מצה, וכשחוזר ואוכל בהסיבה חייב לברך עוה"פ על המצה.

והנה א"נ דדין הסיבה הוי תנאי המעכב באכילת המצה, יתכן דמעכב גם בהקיום דאורייתא של "בערב תאכלו מצות", דהגם דדין הסיבה הוא רק מדרבנן, מ"מ הרי מצינו בכ"מ דתקנה מדרבנן מעכבת הדין דאורייתא. וידועים בזה דברי התוס' בסוכה (ג, א ד"ה דאמר לך) בהא דנחלקו ב"ש וב"ה ביושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אי יוצא חובת סוכה, ואיתא במשנה (כח, א) דב"ש השיבו לב"ה אהא דר' יוחנן בן החורנית ישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דאף הם אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימך - ופירשו התוס' דאפי' מדאורייתא לא קיים דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, ומטעם זה הפקיעו חז"ל גם הקיום מצות סוכה מדאורייתא. ובתוס' ברכות (יא, א ד"ה תני ר' יחזקאל) מבואר בנוגע לפלוגתת ב"ש וב"ה, דב"ש סברי דבערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד, וב"ה סברי דכל אדם קורא כדרכו, ואיתא בגמ' דלר' יוסף אם עשה כדברי ב"ש לא עשה כלום, ומביא ראי' מסוכה דאמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך - ופי' התוס' הראי' מסוכה, דאע"פ דמן הדין יצא, דראשו ורובו בסוכה אסור רק משום גזירה שמא ימשוך אחר שולחנו, ומ"מ קאמר דלא קיימת מצוות סוכה, ה"ה גבי

ק"ש אע"פ דמן הדין יצא בדיעבד, מ"מ כיון דלב"ה אין נכון - כדאיתא במתני' כדאי היית לחוב בעצמך - לא יצא לב"ה אם עשה כב"ש.

ומשמעות דבריהם הוא דלא יצא אף מה"ת (ועדיין יל"ע בזה) - וראה בפסקי התוס' שם וז"ל: "לא עשה ולא כלום מה"ת - יש לדקדק על סייג שהוסיפו חכמים על כל מצוה, אף אם קיים עיקר המצוה כהלכתה בלי התוספת שהוסיפו חכמים הוי כאילו לא קיים כלום" יעו"ש.

ועד"ז ידועים ג"כ דברי הרבינו יונה בריש ברכות דאפי' ק"ש עצמה [לא רק הברכות] שמה"ת זמנה כל הלילה, אינו קורא אחר חצות - שיכולים חכמים לפטרו ממ"ע כ"ז שעושין משום סייג או משום קיום מצוה עצמה יעו"ש (ועי' בפרמ"ג פתיחה כוללת ח"ג אות ז).

ולפי"ז א"נ דדין הסיבה מעכב בקיום חובת מצוה גם מה"ת, מיושב היטב קושיית הבנין שלמה, דבאכל בלי הסיבה לא יצא ידי חובת מצוה גם מה"ת, וא"כ כשחוזר וכורך המצוה עם המרור, אתי מרור דרבנן ומבטל המצוה דאורייתא, ולכן צריך לחזור ולאכול המצוה לחוד בהסיבה.

ב. אמנם באמת י"ל דבאכל בלי הסיבה בודאי יצא ידי חובת מצוה מה"ת, וגם א"נ דהסיבה הוי תנאי באכילת מצוה, מ"מ לא מסתבר שמעכב גם הקיום דאורייתא של מצוה.

והא דמוכח מכל המקומות דהבאנו לעיל דתקנה מדרבנן מעכבת הקיום מה"ת, הנה יש לחלק בין תקנה שתקנו חכמים משום סייג וגדר, לשאר תקנות. דהיכא דהוי משום סייג כגון בסוכה דיושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אינו יוצא גם מה"ת, דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו וישב בבית דאז ודאי לא יקיים המצווה, בזה גזרו חכמים דגם ביושב בסוכה אם שולחנו בתוך הבית אינו יוצא ג"כ מה"ת, משום סייג וגדר לדין דאורייתא. ועד"ז בקורא ק"ש אחר חצות, הוא ג"כ משום סייג וגדר שלא ישכח לקרוא ק"ש.

ומדויק כן בדברי הרבינו יונה שכ' "שיכולים חכמים לפטרו ממ"ע כ"ז שעושין משום סייג או משום קיום מצוה עצמה" - הרי דחכמים הפקיעו המצוה רק במקום סייג או משום קיום להדאורייתא. ועד"ז מדויק ממ"ש בפסקי התוס' (ברכות יא, א) דלעיל שכ' "יש לדקדק על סייג שהוסיפו חכמים על כל מצוה" (ועדיין יל"ע במ"ש תוס' שם דאינו יוצא אם עשה

כב"ש, הגם דשם אינו משום סייג וגדר לדאורייתא, רק דב"ה דרשו בשכבך ובקומך בשעה שבני אדם קמים וכו', ומ"מ מבואר דאינו יוצא מה"ת).

משא"כ בדין הסיבה דהוי תקנה בפ"ע לאכול בדרך חירות, ולא הוי משום סייג וגדר, בזה שפיר י"ל דהסיבה אינה מעכבת קיום מצות מצה מדאורייתא, ושפיר הקשה הבנין שלמה*.

ג. אבל יש להעיר ע"ז מטעם אחר, דהנה בעיקר דין כורך בזה"ז לשיטת הלל נחלקו הפוסקים אי הוי מדין חובת מרור בזה"ז, או דלמא הוי רק זכר למקדש, די"ל דבזה"ז כיון דליכא פסח ליכא תקנת כריכה שנאמר דאינו יוצא חובת מרור רק בכריכה כמו בזמן הבית אלא יוצא באכילת מרור בפנ"ע, וכל תקנת כורך הוי רק זכר למקדש. וכן נקט הב"ח בס"י תעה אהא דכתב הטור דהרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח דעתו עד אחר הכריכה כדי שתעלה ברכת המצה והמרור גם לכריכה זו, וכתב הב"ח דממ"ש שהוא רק לקיום מצוה מן המובחר ואינו חיוב מן הדין, משמע דהאידינא ליכא מצוה כלל מדרבנן אפי' להלל לכורך המצה והמרור ביחד כיון דליכא פסח, והא דכורכין בזה"ז הוא רק מטעם זכר למקדש, ולכן ליכא איסור מה"ד להפסיק בין הברכה להכריכה דעל זכר למקדש ליכא חובת ברכה, אך היות דבזמן המקדש היה הברכה חל על הכריכה, לכן גם בזה"ז מצוה מן המובחר שלא להפסיק - זכר למקדש. ע"ש.

אמנם בט"ז שם סק"ז מבואר דהאיסור הפסק הוא מעיקרא דדינא, דלהלל מקיים בהכורך עיקר המצוה ע"כ שייכא להברכה של אכילת מצה ומרור. והט"ז מוסיף דלכאור' נראה דאם הפסיק בין הברכה להכריכה צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה בשביל הכריכה, דהא צריכין

(* ראה לקו"ש ח"א"א שם הערה 10. המערכת.

(1) והנה בשו"ע סי' תעה ס"א ובשו"ע"ר סי"ח כתבו שלא יסיח דעתו "משבירך על אכילת מצה עד אחר הכריכה כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו". אמנם הט"ז כ' דאם הפסיק צריך לחזור ולברך גם המוציא וזה צ"ע (והעירני לזה ח"א) דהא כבר בירך המוציא אכזית מצה בתחילת הסעודה, ואפי' א"נ דקיום מצות מצה היא בשעת הכריכה [ובאמת גם זה צ"ב דלכאור' גם להלל יוצא כשאכל המצה בפ"ע ובפרט בזה"ז, ואמאי צריך לחזור ולברך אפי' ברכת המצה כשהפסיק ועי' בפר"ח ואכ"מ], מ"מ ברכת

לצאת גם לדעת הלל שהיה כורך. ומסיק דמ"מ כיון שהטור כתב דהוא רק מטעם מצוה מן המובחר שלא להסיח דעת עד אחר הכריכה, משמע דבדיעבד א"צ לחזור ולברך.

ובביאור פלוגתת הב"ח והט"ז כ' הפרמ"ג בסק"ז דתלוי בפלוגתת רש"י והרשב"ם עם הרמב"ם אי מצות כריכה היא פסח מצה ומרור (שי' רש"י והרשב"ם בפסחים קטו), ואילו הרמב"ם סובר בפ"ח מהל' חו"מ ה"ו דגם בזמן הבית הי' כורך רק מצה ומרור ביחד בלי פסח. והנה אם נאמר דכורך פסח מצה ומרור א"כ בזה"ז דליכא פסח חסר בעיקר חובת הכריכה, ואזי לא הוי רק תקנה זכר למקדש, והא דמרור בזה"ז דרבנן הוא תקנה אחרת ואי"ז שייך למצות כריכה, וזוהי שי' הב"ח ולכן ס"ל דליכא איסור הפסק מעיקר הדין.

משא"כ להרמב"ם דאף בזמן הבית לא היה כורך רק המצה והמרור בלא הפסח, א"כ גם בזה"ז שייך דין כריכה כמו בזמן הבית, רק בזמן הבית כיון דאיכא פסח, הוי חובת מרור מה"ת משא"כ בזה"ז כיון דליכא פסח חובת מרור הוי רק מדרבנן, אבל המצוה ד"על מצות ומרורים יאכלוהו" במקומה עומדת כמו בזמן הבית, דלהלל יוצא בהכריכה עיקר חובת מרור דזה"ז, ובשי' זו דרך הט"ז, ולכן ס"ל דאסור להפסיק מעיקר הדין.²

המוציא הרי כבר יצא, והכריכה היא באמצע הסעודה ואמאי צריך לחזור ולברך וצ"ל דברכת המוציא שייכא להקיום של מצות מצה וצ"ע בגדר הדברים. ועי' בס"י תפד במי שרוצה לעשות סדר בהרבה בתים, דכתחילה יעשה בביתו, ואח"כ ילך אצל אחרים, ובשוע"ר שם ס"ג כ' דמברך בשבילם גם ברכת המוציא אף אם אינו טועם עמהם לפי שברכת המוציא של אכילת מצה היא חובה כמו אכילת מצה עצמה ע"ש. הרי דברכת המוציא בליל הפסח חלוק משאר ברכת המוציא, ואולי צריכה הברכה לחול אקיום המצוה וצ"ע.

(2) ויש להעיר דמשוע"ר מוכח דלא דכברי הפרמ"ג, ואפי' א"נ דחובת כורך היא פסח מצה ומרור, אעפ"כ אסור להפסיק מעיקרא דדינא לדעת הלל, גם בזה"ז. והוא דבס"י תעה סט"ז כ' להדיא דכורך פסח מצה ומרור, ובס"י"ח כ' דצריך ליהרהר שלא להשיח עד אחר הכריכה כדי שהברכה תעלה בשביל הכריכה לפי דעת הלל, רק דבדיעבד אם שח א"צ לחזור ולברך על הכריכה דשמא הלכה כחביריו, הרי מוכח להדיא דלהלל היה צריך לחזור ולברך, והיינו דהכריכה היא מעיקר הדין. וי"ל בזה עפ"י שיטתו בסט"ו דמצות מרור מה"ת היא "בזמן שהפסח נאכל", ובזה"ז היא מד"ס זכר למקדש, ולא כ' דמצות מרור היא מחלקי הפסח - ומוכח מזה דמרור הוי מצוה בפ"ע וכן בזה"ז דתקנו זכר למקדש הוי ג"כ

ד. והנה כתבו התוס' בפסחים (קטו, א ד"ה אלא מברך) דהא דבזה"ז אוכלין מצה בפ"ע ומרור בפ"ע ואח"כ כורכין, הוא לפי דאם כורכין בתחילה המצה והמרור, אזי המרור דרבנן מבטל המצה [וזהו גם להלל דלכו"ע מרור בזה"ז מדרבנן] מ"מ אי הוי קי"ל כהלל יש עצה אחרת, שיאכל בתחילה מצה בפנ"ע, ואח"כ יכרוך המצה והמרור בלי לאכול מרור בפנ"ע, דהא דאנן אין עושין כן הוא כיון דלשיטת רבנן כבר יצא י"ח מצה ונמצא דהמצה שכורך עם המרור הוי מצה דרשות ומבטל להמרור, משא"כ להלל לא הוי המצה רשות, כיון דמדרבנן בעי כריכה, וחייב לאכול מצה בשביל הכריכה, אין המצה מבטל להמרור, רק כיון דמספקינן אי הלכה כהלל או כרבנן והמצה מבטל להמרור, לכן צריך לאכול המצה והמרור בפנ"ע ואח"כ לכרוך.

וכתב הפרמ"ג שם דדעת התוס' כהרמב"ם דכורך רק מצה ומרור, וכיון שכן חייב לכרוך גם בזה"ז מדרבנן כעין של תורה, ולכן שפיר יכול לכרוך המצה והמרור בלי לאכול מרור בפנ"ע בינתיים, דהוי קיום של כריכה ולא הוי רשות, משא"כ אם נסבור כהפוסקים דבזה"ז ליכא מצות כריכה כיון דליכא פסח, וכל הכריכה היא רק מטעם זכר למקדש, לפי"ז ל"ש העצה של תוס' דכיון דכבר יצא בעיקר חובת מצה כשאכלו בפנ"ע, והא דכורך אח"כ אינו מעיקר הדין גם להלל, א"כ הוי מצה ברשות ומבטל להמרור.

ה. והנה הא דכתב הפרמ"ג דא"נ דכורך בזה"ז לא הוי רק מטעם זכר למקדש, חשיב המצה כרשות ומבטל להמרור, צ"ב לכאו' דהרי סו"ס הרי חייב לכרוך המצה והמרור מטעם זכר למקדש, והמצה שכורך עם המרור לא הוי רשות, ולכן סובר הב"ח שלכתחילה עכ"פ אין להפסיק עד אחר הכריכה.

וצ"ל דאה"נ דהכריכה לא הוי רשות מ"מ הקיום של זכר למקדש הוי חיוב כללי, דציון היא דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה (ר"ה ל, א ובכ"מ) והקיום היא בעיקר בהנהגת הגברא ולא כ"כ בהחפצא של המצה ומרור, לכן שפיר כ' הפרמ"ג דהמצה חשיב רשות ומבטל להמרור, משא"כ א"נ דגם בזה"ז קיים עיקר דין כורך כיון דחיובא דכורך הוא רק

מצוה בפנ"ע ואינו תלוי בפסח וליכא תקנה בפ"ע של כורך, לכן שפיר סובר רבינו דאין להפסיק אפי' אי ס"ל דמצות כריכה היא "פסח מצה ומרור"

מצה ומרור, וזה שייך גם בזה"ז, נמצא שעל גוף המצה חל דין כריכה והוי שפיר מצה של חיוב ולכן אינו מבטל להמרור וכו"ל.

ולפי"ז יש לפקפק על העצה של הבנין שלמה דכיון דחייב לחזור ולאכול בהסיבה, לכן חשיב המצה השני, כמצה של חיוב (מדרבנן) ואינו מבטל להמרור, דנראה פשוט דדין הסיבה הוי הנהגה של חירות מחמת הגברא שצריך לנהוג בדרך חירות ואינו קשור כ"כ בהחפצא דהמצה, רק דהנהגה זו של הסיבה צ"ל בשעת אכילת מצה ושתיית הד' כוסות, כיון דמצוות אילו מורין ג"כ אחרות. וכיון שכן, י"ל דאע"פ שחייב באכילת מצה עוד פעם מחמת דין הסיבה, מ"מ נחשב המצה כרשות, ולא דמי למש"כ התוס' דלהלל שפיר יכול לכרוך המצה והמרור אע"פ שכבר יצא ידי חובת מצה בפ"ע מ"מ כיון שחייב באכילת מצה עוד פעם מחמת הכריכה דעל מצות ומרורים יאכלוהו, נחשב המצה כמצה של חיוב ואינו מבטל להמרור, משא"כ בהסיבה דהוי חיוב כללי, רק דזמן קיומו של הסיבה הא בשעת אכילת מצה בזה י"ל דהמצה נחשב לרשות ומבטל להמרור - אמנם י"ל דחיובא דזכר למקדש הוי רק לכתחילה ולכן חשיב רשות, משא"כ חיובא דהסיבה הוי חיוב גמור, ויל"ע בכ"ז.



פרסומי ניסא בחנוכה ובד' כוסות

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בשו"ע סי' תרנו ס"א כותב הרמ"א "מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליה הון רב וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת" (וראה שקו"ט בדעות הראשונים בדין זה בספר 'כלי חמדה' פר' ויצא).

אמנם במצות ד' כוסות אמרו חז"ל (משנה ריש ערבי פסחים) "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי" וברשב"ם פירש "ואפילו הוא מתפרנס מתמחוי של

(3) רק דא"נ דהסיבה מעכב באכילת מצה י"ל דהמצה נחשב כמצה של חיוב דאיה"נ דהסיבה הוי חיוב נוסף על אכילת מצה מ"מ כיון דסו"ס הוי הסיבה תנאי בהקיום דמצה י"ל דשפיר חשיב חוב.

צדקה דהיינו עני שבעניים . . אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה, ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות", וכן פסק המחבר בשו"ע סי' תעב סי"ג ובשו"ע אדה"ז שם ס"ל.

וצ"ב מאי שני ד' כוסות דאמרינן שימכור את מלבושו, הרי בעני שבעניים עסקינן, ולכאורה מלבושו הוה יותר מחומש נכסיו?

אמנם מצינו הלכה זו גם בהל' חנוכה, בשו"ע סי' תרעא ס"א: "צריך ליהרהר מאד בהדלקת נרות חנוכה ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק", וגם כאן צ"ב מדוע יחויב לבזבז יותר מחומש, ובמגיד משנה (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) כתב שבשניהם הטעם הוא משום "פרסום הנס", דגם בד' כוסות אומרת הגמ' (פסחים קיב, א) דהחידוש בהמשנה אפילו מן התמחוי "לא נצרכה אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודי" שיקח מן התמחוי, הרי דבד' כוסות יש דין פרסומי ניסא, והיכא שהמחייב הוא פרסומי ניסא אכן מחויב לבזבז אף יותר מחומש. אבל זה גופא צ"ב מדוע אכן הוא כך, שעבור פרסום הנס צריך להוציא יותר מחומש ומאי שני משאר מצות?

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקא אות ב) כתב לבאר, דאמרינן בגמ' (ברכות ו, א) "חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", היינו במקום אונס די בזה שקיימו במחשבתו, לפי"ז צ"ל בד' כוסות ונר חנוכה כיון שעיקר ענינם הוא לפרסם הנס לאחרים, הרי אם יאנס, כגון בנדוד, שאין לו כסף לקיים המצוה, א"א לומר שמספיק שקיימו במחשבתו כי סוכ"ס אין הנס מתפרסם לרבים, ובלשונו "דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו שהרי חישוב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, מה שאין כן פירסומי ניסא לפרסם לאחרים, מה לאחרים במחשבתו".

ויש לבאר עוד בזה, דהנה על דברי הרמ"א הנ"ל בהל' לולב, הקשה בביאור הלכה שם, דבגמ' קידושין (כט, ב) מבואר גבי פדיון הבן דאם אין לו אלא חמשה סלעים צריך לפדות את עצמו, ושם מיירי שאין לו נכסים כלל זולת אלו החמשה סלעים הרי דאף על מצות עשה מבזבז כל ממונו, וסותר הוא לכאורה לדין הנ"ל? ועיי"ש מה שכתב.

ואולי י"ל, ובהקדים, דמצינו גבי מחצית השקל שכתב הרמב"ם (הל' שקלים פ"א ה"א) "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתפו ונותן מחצית השקל כסף שנאמר וכו'" וגם כאן צ"ב מאי שנא מצות מחצית השקל משאר מצות עשה שבתורה דאינו מחוייב למכור כסותו ומאי שנא הכי? והביאור בזה לכאורה, דחוב מחצית השקל הוא חוב ממון שיש לאדם לשלם לביהמ"ק (וראה מנחת חינוך מצוה קה ששקו"ט בזה וכתב "והסברא נותנת דיש שעבוד נכסים, דהוי מלוה הכתובה בתורה כמו פדיון הבן") ובפריעת חוב צריך לשלם מכל ממונו בלי הגבלות של חומש, וע"ד פריעת בעל חוב כפשוטו, אף שהוא מצוה לשלם החוב, הרי מובן שלא יוכל להיפטר מתשלום החוב בטענה שהחוב הוא יותר מחומש שבנכסיו, כי סוף סוף ממונו של חברו בידו. וזהו הטעם לכאורה דמחצית השקל.

[אמנם יש מפרשים שלומדים דבמחצית השקל החיוב למכור כסותו הוא מצד הלאו "והדל לא ימעיט" והרי על קיום לאו אין הגבלת חומש (ראה כלי חמדה פר' פקודי), אבל בשיטת הרמב"ם כתב שסובר שהוא מצות עשה, ואכ"מ].

ולפי"ז מתורץ קושית המ"ב מדברי הגמ' בפדיון הבן, דגם כאן הוא שעבוד חוב שיש לאב לכהן והוי כמלוה הכתובה בתורה, ממילא שפיר מחוייב האב לשלם זה אף שהוא יותר מחומש שבנכסיו.

ולפי"ז יש לבאר הא דבמצוות שיש בהם פירסומי ניסא יחוייב למכור כסותו, דשאני מצוות שיסוד חיובם הוא פירסומי ניסא, כיון שהתורה רוצה שיפורסם הנס וזהו חוב על האדם בשעה שנגרם לו ניסים גדולים, ובלשון הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה הי"ב) "וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו" וכתוצאה מזה נצטוינו לקיים מצוה כד' כוסות או הדלקת נר חנוכה שהם פעולות המפרסמים הנס, אשר על כן מאי איכפת לי דהוה עני, סוף כל סוף יש עליו חוב של פירסום הנס, ועל חוב אין הגבלה של חומש כנ"ל ונצרך אף למכור כסותו, ובפרט שהוא חוב לציבור וכנ"ל מהאבני נזר (ועדיין צ"ב מהו יסוד וטעם החוב, ואולי הוא בגדר קידוש השם, וצ"ע לענ"ד), משא"כ בשאר מצות עשה שיסוד חיובם הוא המצוה עצמה (ולא

כתוצאה מחוב שקדם לו) הרי במצות יש לנו ההגבלות שהורונו חז"ל כמה צריך לבזבז וכו'.

והנה הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ז) כותב "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות", ולא פירש מה יעשה כשלא קיבל מהגבאי צדקה (ועיי"ש ברבינו מנוח שמביא ב' פירושים בהלכה זו ופי' הראשון שאכן ימכור מלבושו וכו' וכותב על פי' זה "והוא לפי דרך הגמרא"), אבל בהל' חנוכה (פ"ד ה"ב) כותב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הניסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק", הרי בחנוכה פירש ג"כ מה יעשה כשאין לו, וצ"ב מדוע השמיטו בהל' חמץ ומצה? ואולי י"ל, דחלוקה מצות פירסומי ניסא בין נרות חנוכה לד' כוסות; בחנוכה גדר המצוה הוא פירסום הנס ולכן זמנו הוא עד שתכלה רגל מן השוק, וכן נר חנוכה שהניחה למעלה מן עשרים אמה פסולה, ובפוסקים מובא שאם בני הבית ישנים, לא יברך על ההדלקה, ועוד, ולכן במצוה זו סבור הרמב"ם שחייב בזה אפי' במכירת כסותו, משא"כ בפסח אף שאה"נ יש בו גם חיוב של פירסום הנס כנ"ל מהגמרא, מכל מקום אי"ז מהות וגדר המצוה רק חיוב בפני עצמו ובהוספה על חיוב האדם עצמו, לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולכן לא הביא הרמב"ם הא דימכור כסותו כי לשיטתו חוב זה הוא רק במצוה כזו שכל גדרה הוא פירסומי ניסא לאחריני (וראה ג"כ מש"כ בספר רץ כצבי ח"א סי' כח). אבל להשו"ע הרי עצם זה שיש גם חיוב של פירסומי ניסא, מחייבו בלמכור כסותו דהוה כחוב עליו.

וראיתי מביאים בשם חידושי הרי"ם דאותם מצות שענינם זכרון נסים שלמעלה מדרך הטבע יש חיוב על האדם לקיימם ג"כ למעלה מהגבלותיו ואף למכור כסותו כדי לקיימם, וזהו הטעם בנר חנוכה וכן ד' כוסות שהוא ע"ש ד' לשונות של גאולה שהיתה גאולה בניסים למעלה מדרך הטבע, ולכן אפי' ימכור כסותו לקיימם. ואוי"ל לפי"ז, דלכן במצות פורים אף שיש בו ג"כ דין פירסומי ניסא, בכ"ז לא ראיתי דין בפוסקים שיחזר על הפתחים כדי לקיים מצות החג, והביאור בזה, דנס פורים היה נס שמלוּבש בטבע ולכן גם אופן קיום מצותיו הוא בהגבלה וכו', ע"ד הביאור בלקו"ש (חלו' פורים ב) בהא דאין קריאת הלל בפורים, עיי"ש.

הערה בשו"ע סי' תפט

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

זה לשון רבינו בלקוטי שיחות חי"ב עמ' 35 הערה 12: "וכלשון ה'כותרת' בשו"ע אדה"ז לסי' תל [שמן הסתם כתבה אדה"ז. ובפרט שבשו"ע המחבר אין 'כותרת' לסימן זה] "מנהג שבת הגדול" (ולא כבלבוש "דין שבת הגדול"). עכלה"ק. הרבי הסביר בזמנו (שה"ג תשכ"ט. נדפס בשיחור"ק תשכ"ט ח"ב בתחילתו) את ההנחה שאדה"ז כתב את הכותרות בעצמו, בכך שלא מסתבר שמישהו אחר יהין לתת 'כותרת' לדברי אדה"ז.

וצ"ע, שבסי' תפט הכותרת בשו"ע הב"י ובשו"ע אדה"ז היא: "סדר תפילת ליל שני של פסח וספירת העומר". (ואגב, רוב הכותרות - עכ"פ בהל' פסח - דומות עד זהות בשניהם).

בשו"ע אדה"ז יש סעיף אחד (כח) הדין בפיוטי 'מערבית' שבתפילת ערבית (ומקורו ממג"א ואחרונים בראש הסימן), וצ"ע: א. האם זה (ואפילו בצירוף הסעיפים כו-כז הדנים בזמן קידוש והבדלה בכיהכ"נ בקשר לספה"ע) מצדיק את הכותרת. ב. נושא ספה"ע תופס את רובו ככולו של הסימן, ואעפ"כ נזכר בכותרת רק שני. ג. הסעיפים הבאים עד סוף הסימן (כט-ל), דנים באיסור 'חדש', וזה נשמט לגמרי מהכותרת.

אבל בשו"ע הב"י לא מדובר כלל על תפילת ליל שני. וצריך בירור אם היתה כותרת זו בשו"ע בדפוסים שהיו לפני תקופת המג"א וכו'. ובאמת במפתח הסימנים של הטור (שכתב בעצמו בסוף הקדמת הספר, ונדפס ב'טור השלם' בראש כל כרך) הכותרת שונה: "סדר ספירת העומר ואם טעה בו וכל דיניו".



סינון יין מפירורי פת בפסח

הרב מנחם מענדל וולבובסקי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קעג) "שאלת מי שמצא בשעת הגיתות חתיכה מחומצת בכלי מלא יין והוציאה משם" (לפני פסח) וכו' "תשובה:

הגאונים כולם אסרוהו בשתייה וראוי לחוש לדבריהם". והביאו הבית יוסף בסי' תמו.

וכתב על כך הרמ"א בדרכי משה (ס"ק יג) "ונראה לי טעמו משום דחיישינן שמא נשאר פירורים תוך היין בפסח ונותנים בו טעם בפסח" והיינו דהרמ"א לשיטתו שחמץ שנתבטל לפני הפסח בס' שוב אינו חוזר וניעור בפסח אף שאז איסור חמץ במשהו, והחשש במקרה הנ"ל הוא רק שמא עכשיו בפסח נמצאים ביין פירורים ונותנים ביין טעם חמץ עכשיו (בפסח) וחמץ בפסח אסור במשהו. כנ"ל פסק הרמ"א בשו"ע סי' תמו ס"ד "...כגון פת שנפל ליין אף שנטלו משם (לפני פסח) אסור בפסח דחיישינן שמא נשאר בו פירורים ונותנים טעם בפסח".

והנה הרמ"א עצמו אינו מזכיר את התקנה שיכול לסנן את היין לפני פסח וכך יודא שלא נשאר בו פירורים, ואמנם הט"ז סק"ו כתב "וסינון לא מהני בזה דשמא יש דקין מאוד ויוצאים דרך נקבי המסננת" ונשאר בו פירורים ונותנים ביין טעם חמץ בפסח.

אמנם המג"א סק"ג פוסק שסינון מהני לפני הפסח ואין חוששים שמא אף לאחר הסינון עדיין נשאר פירורים וכדבריו פסק אדה"ז בסי' תמו סכ"ד.

ובהג"ה שם כתב אדה"ז שההיתר הוא רק אם סינן לפני הפסח אבל אם סינן בפסח עצמו אף על פי שלא מצא שום פירורים (ובמילא מוכח לכאורה שלא נשאר ביין שום פירורים בפסח ובפסח לא נפלט שום טעם חמץ ליין והפת הרי ניטלה משם לפני פסח וטעמו בטל בס') "מכל מקום יש לחוש שאינו נרגש בראות העין מחמת שהוא מעורב בלחלוחית היין שעל פי המסננת ונפלט טעמו לתוך היין".

והנה כמקור לזה ש"יש לחוש" צוין בהוצאות הישנות של שו"ע אדה"ז לט"ז סק"ו. והיינו ט"ז הנ"ל שסינון לא מהני. בעקבות כך הקשה ב'מראי מקומות וציונים לשו"ע אדה"ז' (אשכנזי) דלפי"ז למה כתב אדה"ז שסיבת האיסור הוא "שנפלט טעמו לתוך היין", הרי בסי' תמב קו"א ס"ק טו ביאר אדה"ז בדעת הט"ז שיבש בלח אינו בטל, ובמילא אם כאן החשש הוא שעבר פירור דק דרך נקבי המסננת ועדיין נמצא בתוך היין הרי היין אסור מפני שהפירור לא נתבטל בתוכו כדין יבש בלח,

ואפילו לדיעות שיבש בלח מתבטל מכל מקום לכו"ע בפסח חוזר וניעור, וצריך עיון, ע"כ תוכן דבריו.

בעקבותיו הלכו בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז ואף ששינו את מקום הציון הנ"ל לקטע מאוחר יותר מכל מקום ציינו בציון רב לדברי הט"ז סק"ו הנ"ל ולדברי אדה"ז בקו"א הנ"ל.

אמנם מעיון בתוכן הדברים נראה שאין שיטת הט"ז קשורה להלכה זו כלל (והציון לזה בדפוסים ישנים צ"ע) וקושייתו ב'מ"מ וציונים' מתורצת בקל ובפשטות ודברי אדה"ז ברורים. דהנה אדה"ז פסק כהמג"א הנ"ל שאין חוששים שפירור דק עובר דרך נקבי המסננת ועל ידי סינון מסלק כל חשש חמץ שישנו ביין זה, לפי זה אם לא סינן את היין לפני פסח ובא לסננם בפסח וסיננם ולא ראה שום פירור לכאורה הוכיח וביורור למפרע שלא היה (מלבד הפת שנפל ליין ונוטלה משם לפני פסח וטעמו כבר נתבטל בס' הרי לא הי') ביין זה חמץ בפסח מפני שלא מצא שום פירור. ועל זה אומר אדה"ז שעדיין חוששים שמא הוכחתו וראייתו שלא היה כאן פירורים איננה נכונה, והיינו דודאי עכשיו אחרי הסינון אין שום פירורים ביין (כנ"ל שסינון מועיל) אבל עדיין יכול להיות שהיו פירורים ביין וזה ש"לא מצא שום פירור על המסננת" אינו ראייה מפני ש"יש לחוש שמא היה בו פירור דק מאוד שאינו נרגש בראות העין מחמת שהוא מעורב בלחלוחית יין שעל פי המסננת".

וכיון שאין כאן שום הוכחה שלא היו בו פירורים הרי חוששים שכן היה ביין פירור "ונפלט טעמו בפסח לתוך היין" ובפסח אין טעמו בטל בס' שחמץ בפסח במשהו ולכן כל היין אסור. ובמילא ברור שאין זה קשור עם שיטת הט"ז סק"ו הנ"ל ואין לזה שום קשר עם דין יבש בלח מפני שכנ"ל עכשיו אין ביין שום פירור והחשש הוא רק שהיה ונפלט טעמו, ואין כאן קושיא והכל ברור (ובקו"א הנ"ל כתב אדה"ז רק זה שלשיטת הט"ז שחיישינן לפירור דק כו' יפה כתב שאינו בטל מפני שנחשב כיבש בלח שלא כו' עיי"ש ואין זה קשור לעניננו).

ואח"כ ממשיך אדה"ז שלפי"ז שהחשש הוא שנפלט טעמו ליין "אם אין מעת לעת משעה שנפל הפת לתוך היין עד שעה שסיננו בתוך הפסח אין לחוש" מכיוון שאין כאן כבישה ואין כאן פליטת טעם והסינון מועיל "ואף שיש מחמירים (וכאן צוין ציון רב הנ"ל שלכאורה אין לו מקום כלל

ובוודאי לא כאן) בחמץ בפסח שנפלט טעמו אף בצונן" בלי כבישה מעת לעת כיון שהוא רק ספק חמץ עיי"ש.



בטעם המנהג של "שלום זכר"

הת' אהרן לאשאק

שליח בישיבת 'אור אלחנן חב"ד' ל.א., קליפורני'

בשור"ע יו"ד סי' רסה סי"ב בהג"ה כותב הרמ"א: "עוד נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת לאחר שנוולד זכר נכנסים אצל התינוק לטעום שם והוא ג"כ סעודת מצוה" ע"כ.

ויש לברר, מדוע נקבעה סעודה זו רק כשנוולד זכר, ולא גם כשנוולד נקבה?

ולהבין קושיא זו, יש להבין תחילה מקור המנהג, מדוע נקבעה סעודה זו, ולמה דוקא בשבת שאחרי הלידה, ועוד קושיות אחרות, וכדלקמן:

איתא בגמ' (ב"ק פ, א) "רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן ואמרי לה לבי ישוע הבן..." ע"כ מה שנוגע לעניננו, ע"ש המשך הסיפור.

ובפי' מילים אלו, מפרש רש"י "שבוע הבן - ברית מילה על שם שעברו עליו שבעה ימים, ישוע הבן - משתה שעושים לפדיון הבן הבכור, ישוע מתרגמינן פורקן כמו פדיון" ע"כ.

והקשו עליו התוס' (ד"ה לבי ישוע הבן) וז"ל: "וקשה דאע"ג דמתרגמינן פדיון פורקן מ"מ אין שייך לשון ישועה. ור"ת פי' שנוולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר (ישעי' פו, ז) נקט לשון ישועה והיו רגילין לעשות סעודה", ומזה נובע המקור למנהג זו שעושים סעודה אחר לידת הולד.

אמנם עדיין אינו מבואר מדוע עושים סעודה זו בשבת שלאחר הלידה? ועי' בס' 'תרומת הדשן' (סי' רסט) שמביא תוס' זה, ומבאר שזהו "מה שאנו נוהגים עכשיו לאחר שנוולד זכר נכנסין לשם לטעום בליל שבת הסמוך ללידה דהיא סעודת מצוה, והיינו אותה סעודה דפר"ח,

וקבעה בליל שבת בשעת שהכל מצויין בבתיהם", עכ"ל. ומביאו הט"ז בשו"ע שם ס"ק יג'.

ועי' בהגהות הדגול מרבבה לשו"ע יו"ד סי' קעח, וז"ל: "מה שאמרו בב"ק (פ, א) לבי ישוע הבן שפירשו התוס' בשם ר"ת שהיו עושין סעודה על שם שנושע ממעי אמו, נלע"ד שהיו רגילים לעשות סעודה זו בלילה שקודם המילה לסמוך סעודה זו סמוך למצות מילה, כי לפירוש התה"ד שהביא רמ"א לקמן סי' רסה סי"ב דהיינו בליל שבת ולפי ששכיחי בבתיהם, עי' תה"ד סי' רסט, קשה, למה אין עושין סעודה גם לנקבה שג"כ נמלטה מרחם" ע"כ².

1) עי' בט"ז שם שמביא סמך לדברי תרומת הדשן ממ"ש במדרשה רבה פ' אמור פרשה כז"ר' לוי אמר משל למלך שגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא תחילה כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת" עכ"ל.

והנה, בפשטות הכוונה בזה היא רק להביא סמך לזה שקבעו הסעודה בליל שבת דוקא, שלא מזכיר שם בהמדרש שום רמז לסעודה, אלא שיש סמך מזה שיש להברית מילה שייכות מיוחדת לשבת. אבל צ"ע, שהרי הסעודה דשלוש זכר לא קשור עם הברית מילה בכלל - אלא כמו שמפרש התוס' ע"ז שנושע ממעי אמו ואיך יש סמך ממדרש זה למה שתה"ד אמר? וצ"ע.

2) עי' בס' חתם סופר בגמ' ב"ק שם שמפרש "ע"ד המליצה" מבוסס על הגמ' (גדה לא, ב) שבשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תלד עוד", ונהי שאין השבועה חלה דהיא משועבדת לו, מ"מ היא לא תשתוקק שוב לבעלה ולא תלד עוד בן כי אם בנות (שהרי אם איש מזריע תחילה יולדת נקבה, ובמקרה זה שאין לה התשוקה לילד, הוא מזריע תחילה), אך אחר שנמלטה מתחרטת וחוזרת ומשתוקקת ותוליד בנים זכרים, נמצא ההמלטה היא ישוע להבן שתוליד בנים זכרים", עכ"ל.

אבל כמובן שזה רק "ע"ד המליצה" כלשונו, ועדיין יש לבאר לשיטת התוס' ותה"ד שהסעודה נקבעה על עצם ישועת הבן ממעי אמו. ומענין לענין יש להעיר, דבחידושו לגמ' ב"ב (ס, ב) מבאר הענין של ישוע הבן "נראה לי ע"ד שקורין לסדר נזיקין ישועות הכי נמי קורין ליום המילה יום ישוע הבן, כי מזיקים אותו, שהרי משו"ה אין אומרים שהשמחה במעונו משום דאיכא צערא לינוקא ע"כ הוי כעין היזק הבן, קורין לו ישוע הבן" עכ"ל.

וצ"ע, שכנראה הוא למד שהסעודה דישוע הבן היא סעודה של ברית מילה, והרי רש"י ותוס' שניהם מסכימים שאי"ז הפשט, ואדרבה, זהו מה שהגמ' קוראת "שבוע הבן", וכפרש"י שם, ודו"ק.

חזינן דהוא שקו"ט בשאלה זו, ומכח זה חולק על התה"ד והסכמת כל הפוסקים שהוא בשבת שאחר הלידה. אבל כמוכחן שמצוה לתרץ שיטתם, וכדלקמן.

והנה הט"ז מביא שם מהדרישה בשם תשובת מוהר"ר מנחם מ"מה שנוהגים בשבת לבקר אצל התינוק הנולד שהוא אבל על תורתו ששכח כדאיתא פ' המפלת (נדה ל, ב) "עכ"ל.

ולפי"ז ניחא בפשטות למה נקבע ה"שלוש זכר" רק ללידת זכר, מכיון שאשה אינה מצווה על תלמוד תורה, וכמו שמובא בספר מגדל עוז להיעב"ץ (בתחילתו סט"ו) ע"ש.³

אלא די ש לעיין אם מנהג זה הנמצא בתשובת הר' מנחם הוא אותו המנהג המובא בתה"ד שהוא מקור דברי הרמ"א, שהרי בתשובת ר' מנחם לא נזכר סעודה, ובודאי סעודת מצוה, רק מה שנהגו "לבקר אצל התינוק", וגם מצד הסברא יש לחלק, שהרי אין הגיון לעשות סעודה למי שהוא אבל על תורתו? וגם אם זה רק בתור ביקור של ניחום אבלים, מדוע צ"ל דוקא בליל שבת, ולא בכל זמן שאפשר לאדם לבקר?⁴

והנה בספר מגדל עוז שם מביא טעם זה, ומבאר שזה דוקא בשבת "לפי שנאמר בה גם כן זכור (על שם זה שמזכירין התינוק התורה שלמד), ועוד שהיא מצוה ראשונה שמקיים עתה ועל כן עשוין סעודה להתחלת התורה ושמירתה, ובדין שתהא חשובה סעודת מצוה, וזה טעם יפה אף נעים בענין סעודה זו ושמה "עכ"ל.

(3) אלא דזה גופא צ"ע, דנהי שאשה אינה מצווה בת"ת, אבל בגמ' שם לא מחלק בין זכר לנקיבה לזה שמלמדין תורה להעובר ומסרטו ביציאתו? ואפ"ל בב' אופנים, או שזה גופא מה שאשה אינה מצווה בת"ת מכריע הדעת לומר שמסתמא המלאך לא מלמד אותה בבטן אמה (אף די שדחוק, מכיון שבין כך הולך העובר לשכחו) או שאין בזה אבלות כ"כ ששכחה תלמודה בנקבה מכיון שבין כך אין לה מצוה ללמדה, ודר"ק.

(4) בשלמא אם השמחה היא להתינוק, ויש לעשות מזה סעודת מצוה, אז ישנה סברא לקבוע א"ז בזמן מסויים שכולם יוכלו לבוא, וזהו בליל שבת, אבל עכשיו שאי"ז סעודה של מצוה, רק שמוטל על הגברא חיוב לבקר התינוק כמו לאבל, למה שיהי' בזמן א' מסויים דוקא, ומוטב שיהי' כמו אבל שבאים לנחמו כל ימי אבלותו?

ונראה מדבריו שהוא רוצה להתאים טעם זה עם המנהג דהיום שעושים סעודה, דאכן אין הסעודה על ששכח תלמודו דאין בזה סברא כלל, ואדרבא - אלא מכיון ששכח תלמודו, מר לו מאוד, וכשמגיע שבת שהיא מצוה ראשונה שמקיים, הרי"ז שמחה גדולה, ולכבוד זה עושים סעודה.

אבל, אחר עיון קל, מובן שלטעם זה לא צריכים להגיע לזה ששכח תלמודו (והרי"ז כמו סיבה בפ"ע - שעושים סעודה על השמחה של קיום מצוה), ובפרט שמלשון התשובה של ר' מנחם משמע מפורש שבאים לבקרו שהוא אבל, וכנראה שזהו ענין אחר ממנהגינו וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לשיטת הרמ"א, מדוע עושים סעודה רק לזכר ולא לנקבה?

ברם, הנה בספר מגדל עוז שם מביא ש"בליל שבת שלפני המילה נכנסין אצל התינוק ואוכלין שם פירות ומיני מתיקה, יש אומרים שזהו "שבוע הבן" שנזכר בתלמוד (ב"ק פ, א; ב"ב ס, ב), ויסכים לזה שם "שבוע", שכן השבת היא תכלית ימי השבוע כי אין טעם לקרות כך סעודת הברית, שהיא בשמיני, וקורין אותה סעודת זכר".

וממשיך שם בב' טעמים לסעודה זו, הא', מה שהבאנו לעיל בשמו, והב', ג"כ מבוסס על הגמ' נדה שם, שמשביעין אותו טרם ירידתו לעולם על המצות, ולכן בהגיע מצוה ראשונה שהיא השבת - עושים סעודה להזכירו (ע"ש "סעודת זכר") על שבועתו, ולכן נק' ג"כ "שבוע הבן" אלא שמקשה ע"ז דא"כ גם בבית היינו צריכים לעשות סעודה, שהיא ג"כ מוזהרת על המצות? ומתרץ שאינו דומה ריבוי המצות של האיש שעליהם חל שבועתו למיעוט המצות של האשה ע"ש בפירוט דבריו.

ויוצא לנו עוד תשובה לקושייתנו מדוע נקבעה רק לזכר, כי רק הזכר יש לו כ"כ ריבוי מצות שעליהם חל השבועה שצריכים להזכירו בשבת הראשונה, משא"כ בנקבה.

ואולם, נוסף לזה שתירוץ זה בודאי לא יתאים לפי התוס' בטעם הסעודה, הנה הדברים עצמם צ"ע, שפי' זה הוא לפי שיטתו שסעודה זו שעושים בשבת שלאחר הלידה נק' "שבוע הבן", כי אא"ל שהכוונה היא על סעודת הברית מילה שביום השמיני, אבל כשיעויין בפ"י רש"י בין בגמ' ב"ק בין בגמ' ב"ב, נראה ש"שבוע הבן" היא "ברית מילה על שם שעברו עליו שבעה ימים". ואפי' התוס' שחולק על רש"י, זה רק בפ"י

"ישוע הבן", אבל במ"ש "שבוע הבן" כו"ע מודו שזה סעודת הברית מילה? ולפי פי' המגדל עוז, מהו פי' "ישוע הבן"? וצ"ע.⁵

וי"ל בדא"פ לתרץ לשיטת הרמ"א והתוס' בפשטות: התוס' בבב"ק מביאים הפסוק מישעי' (סו, ז) "בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר", שמזה רואים שיציאת הולד ממעי אמו היא בגדר של "ישועה" (לשון דומה ל"המליטה"), ולכן נק' "ישוע הבן", ויש לעיין בהפסוק גופא, מדוע נקט לשון "והמליטה זכר" דוקא, ולא סתם "והמליטה ולד" וכיו"ב?

[הפסוק מדבר שם על נבואת ישעי' שעוד לפני הקבוץ גליות לירושלים כבר "והמליטה זכר", שיהיו שם מספר אנשים כי העכו"ם יביאום לתוכה עי' בפרש"י, ואכ"מ].

ועי' בפי' המצודת דוד "והמליטה זכר - ילדה זכר, ולפי שתרבה השמחה בלידת זכר מלידת נקבה אמר והמליטה זכר לפי גודל השמחה" עכ"ל.

ולפי"ז מובן בפשטות למה נקבעה סעודה זו לזכר ולא לנקבה, שהרי הסעודה של "ישוע הבן" היא על זה שנושע ממעי אמו, שמחה על עצם הלידה, ומכיון שהשמחה היא יותר גדולה בלידת זכר, קבעו הסעודה רק כשנולד בן, ובפרט שהוא ע"ש הפסוק "והמליטה זכר" כנ"ל*.

כן נ"ל פשוט, ולא באתי אלא להעיר ולהאיר.



בענין ברכת על הנסים [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תתקיא (עמ' 39 ואילך) העיר הגרעב"ש שליט"א דמש"כ אדה"ז בסידורו דכששכח עה"נ יאמר הרחמן כו' כשמגיע להרחמן,

(5) עוד יש להשיג על דבריו, מה קשר לענין של סעודה איך הסעודה מזכירתו על שבועתו? בשלמא אם הוא קשור לשמחה של קיום המצות (בטעם הא') ניחא אבל לפי' זה אינו מובן כלל?

(* צ"ע דלכאור' הסעודה היא על ישועת התינוק שנושע ממעי אמו, ולא שמחת הוריו מלידת התינוק, ואצל שמחת התינוק מישועתו ודאי אין לחלק בין זכר לנקבה. המערכת

הכוונה מיד לאחרי יחסרנו, הנה מצאתי תנא דמסייע לו האדר"ת בספרו לשכת חשאים (עמ' רלו) וז"ל: "ודע הנוסח הרחמן הזה, למי ששכח עה"נ היה נראה לי שצריך לאומרו תיכף אחר ברכת הטוב והמטיב לעולם על יחסרנו הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כו' מפני שהוא חובה קצת, וכה"ג כתבו האחרונים בעננו טל ומטר, ע"ש בסוף סי' קיז". עכ"ל.



מניני התפללות שע"י הציון הק' [גליון]

הת' יעקב י. איידלמאן
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 134 ואילך) רוצה הרב ש.ד.ב.ש.ט. שי' להתיר לקרות ק"ש אצל ציון הקדוש מכמה טעמים, ומכיון שדבר זה נוגע לכולנו ע"כ ראוי ונכון לעיין בדבריו.

א. בתחילה מביא דעת החיד"א* מבוסס על ספר החסידים שלא שייך לועג לרש אצל צדיקים "כי הצדיקים נקראים חיים ולא כשאר מתים שהם חפשים מן המצוות כו'".

והנה כפי הנשמע יש כוהנים מאחינו הספרדים ההולכים לקברי צדיקים על סמך זה שצדיקים נקראים חיים, וכמו כן סומכין על שיטת הרב רבי חיים, הובא במס' כתובות תוד"ה אותו היום שמת רבי בטלה קדושה, שמתור לכהן ליטמא לנשיא הדור עיין שם. אבל התוס' שם חלקו עליו, ועיין בס' אשכבתא דרבי (לר' מ"ד ריבקיין ע"ה) כל האריכות בזה בעמ' 101-107. ועיין שם בעמ' 105, שכותב "אמנם פשוט ומובן הוא דדוקא בעת הקבורה ומשום כבודו הוא דיש להתיר כמו שהסביר הר"ן שם בכתובות כו', אבל להיטמא על קברו פשוט שאסור, ואין שום צד להקל כו'", ועיין שם כל הראיות שהוא מביא מהש"ס ופוסקים.

ואף שדברים אלה אמורים לענין טומאת כהנים שהוא איסור דאורייתא, מ"מ גם לענין לועג לרש שהוא מדרבנן, דעת רוב הראשונים האשכנזים ששייך גם בקברי צדיקים לועג לרש, וכדלקמן.

(* וראה גם בספרו ברכי יוסף יו"ד סי' שדמ אותיות ו-ז, ובסי' שז. המערכת.)

ב. עוד כתב שם להתיר לכתחלה ללא כל צד פקפוק ונדנוד ספק בדבר, לפי דברי הנמוקי יוסף על הגמרא בבבא קמא (טז, ב): "וכבוד עשו לו במותו (לחזקיהו המלך), מלמד שהושיבו ישיבה על קברו", והקשו הראשונים, איך עשו כזאת להושיב ישיבה בביה"ק, שהוא נגד גמרא ערוכה ודין מפורש, וכתב בנמ"י (ו, ב מדפי הרי"ף) בשם הרמ"ה דקושיא מעיקרא ליתא, דכל מה שאסרו תפילה ותפילין וכו' בבית הקברות לא נאמר אלא בגוונא דעביד לנפשי, אבל היכא דקא עביד ליקרא דשיכבא כגון בני ישיבה לכבוד רבן, ליכא משום לועג לרש, עכ"ד (ועי' רש"י יבמות קכב, א ד"ה תלתא רגלי).

עוד הביא מדברי הר"י מיגש בתשובותיו (סי' מז, הובא בשטמ"ק דף טז שם): "הא דאמרינן דהושיבו ישיבה על קברו, ה"מ בחכם שהיתה לו ישיבה בחייו, ומתכוונים עכשיו בני ישיבתו לכבדו ולישב לפניו כדרך שהיו יושבים לפניו בחייו ולומר שמועות מפיו בדברי תורה שלמדו ממנו, וכיון שהדבר ידוע שכבוד גדול יש לו בכך אין בזה משום לועג לרש". עכ"ל. וכתב, שהדברים הובאו להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שסז ס"ג) "לא יהלך בביה"ק או בתוך ד' אמות של מת או של קבר וס"ת בזרועו ויקרא בו או יתפלל כו' אא"כ לכבוד המת", ע"כ. ומטעם זה התירו לדרוש בד"ת ולומר צידוק הדין בתוך ד"א של מת, וכמ"ש הרדב"ז בתשובותיו (סי' רכד) וז"ל: "ולענין מי שדורש על המת לפניו נראה דליכא למיחש משום לועג לרש כיון דלכבודו קא עביד".

ויש להעיר בזה, דרוב הראשונים האשכנזים פליגי על הנמ"י והר"י מגאש (כמו שהביא בעצמו שהתוס' והרא"ש לא ס"ל הכי), ומה שהביא משו"ע ש"לכבודו מותר" הרי מסיים שם "כמו שנתבאר (ועיי' סימן שד"מ סעיף טז)", ושם מבואר מהו הפירוש של כבוד המת "אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת כגון צרכי קבורתו והספד כו'", ומשמע דלדעת המחבר רק דברי תורה של הספד נקראים כבודו של מת שמותר לאמרם בתוך ד' אמותיו, ולא מצינו שהשו"ע יתיר יותר מזה*.

(* נראה דכיון שההיתר הוא משום כבוד המת, הרי זיל בתר טעמא דכל מה שהוא לכבוד המת מותר, וכן נקט בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' נג שכתב שם בנוגע לקבר רחל שהיו מתפללים שם וגם קוראים בתורה, אף שהדין הוא שאין מתפללים בבית הקברות, ואחד מהטעמים שכתב שם הוא דכיון דמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שסז ס"ג, וסי' שדמ

ג. ועוד והוא העיקר: אם מניני תפלות אצל הציון נקראים "כבודו" א"כ מדוע לא מצינו שכ"ק אדמו"ר יתפלל שום פעם מנחה ומעריב במנין אצל ציון חותנו אדמו"ר הריי"ץ נ"ע כדי לכבדו. וידוע שכמה פעמים בא כ"ק אדמו"ר מהאווהל אחרי שקיעה ולא התפלל מנחה במנין אצל הציון.

ולכן יש לעיין אם יש בידינו הכח להקל בדבר כזה נגד דעת הרבה ראשונים ובניגוד להנהגת כ"ק אדמו"ר*.



פשוטו של מקרא

פירוש תיבת 'צהוב'

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בפירוש"י פ' תזריע (יג, לז): "ושער שחור - מניין אף הירוק והאדום שאינו צהוב? תלמוד לומר 'ושער'. ולמה צהוב דומה? לתבנית הזהב...".

א. וצ"ל מדוע המתין רש"י לפרש תיבת "צהוב", שנזכרה שלוש פעמים (בכל התנ"ך, וכולן בענייננו) בפסוקים ל, לב, לו - עד פסוק לז? (אם כי לאחר שכל הגוונים שווים לטהר ורק הצהוב טמא, חשוב יותר לדעת במדוייק מהו צהוב).

סט"ז) דלכבוד המת מותר לומר דברי תורה, ה"נ במה שאומרים תפלות ויש לומדים משניות, הרי בע"כ ההיתר בשביל שהוא לכבוד וטובת המת, ואין זה בכלל לועג לרש, ואדרבה נחת רוח והנאה הוא להם, כמבואר בס' חסידים, ומכ"ש בצדיקים אשר בצלם נחי' וגם התפלות הקבועות וקריאת התורה בציבור שם, הוא כדי להעלות תפלותינו לפני כסא הכבוד אשר הצדיק הקרוב יעלם, כמבואר במג"א הל' ר"ה סי' תקפז ס"ק טז, וא"כ ה"ז לכבוד המת שבכח קדושתם ישחדו בעדנו להעלות תפלותינו ולבטל מחיצת הברזל וכו' עיי"ש, ועי' גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' י אות ו ובספרו אבן יעקב סי' לו שג"כ התיר זה כנ"ל, וציין בזה גם לשו"ת זקן אהרן ח"ב סי' פה. המערכת.

(* פשוט שאין אנו בגדר כלל וכלל לדעת להבין שמץ מנהו מדרכיו הק' וטעמיו של רבינו הק', ולפי המבואר במנחת אלעזר כנ"ל הרי הטעם שכתב שייך אצלינו. המערכת.

ב. בתרגום יונתן תרגם תיבת צהוב "כחיוז דהב", ואילו תיבת "אדמדם" (הנזכרת כמה פעמים בפרשיות תזריע-מצורע בנגעי אדם, בגדים ובתים) תרגם "סומק" בהטיות שונות. אבל בתרגום אונקלוס תירגם בכולן "סומק", ואיך יתכן שיהיו שתיהן באותו צבע? ואף אם נאמר שמדובר בצהוב-לבן (כמו מובן הלע"ז שבפירש"י, ועד"ז בפ"י רס"ג וראב"ע. ובחזקוני ובכור שור - "ומשנצטהב, ברור שהבשר מת ונחלש", ומענייני ימים אלו - ראה סוטה יב, א רד"ה ליריעות) מול צהוב-אדום, מדוע אין לזה היכר כלשהו בתרגום?



שזנרת

"מאך דא ארץ ישראל"

הרב כתריאל ברוך קסטל
תושב השכונה

בלקו"ש ח"י (עמ' 320) ובאג"ק ח"כ (עמ' קט) ובמכתב פרטי כללי שכתב כ"ק אדמו"ר לזקני ר' דוד ע"ה פטשניק כתב: "ויענהו אדמו"ר הזקן: כתיב ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה וכו'", ובמ"מ שם כתב: "ראה מדרש הובא ברד"ק יהושע יא, טז", והיינו שבפסוק טז כתוב "ויקח יהושע את כל הארץ הזאת ההר ואת כל הנגב ואת כל ארץ הגשן וגו'", והרד"ק כתב שם: "אין זה גושן של מצרים ובדרש אומר כי הי' גושן של ארץ מצרים והיא נבלעת בתוך ערי ישראל כמו שאמר ויעל לקראת אביו גושנה מלמד שהיא בעלי' כלפי ארץ ישראל ובזכות שהלך יהודא בשליחות אביו להורות לפניו זכה שיהי' לחלקו ארץ גושן שהיא טובה".

ולכאורה יש לנו עוד מקור על הפתגם "מאך דא ארץ ישראל" שע"י שיהודה למד תורה בארץ מצרים זכה המקום בחוץ לארץ שיהי' לחלקו מארץ ישראל.

ובמ"מ שם מביא ג"כ: "פרד"א פל"ט", אבל שם כתב רק ושמע יוסף שבא אביו לגבול מצרים, ובביאור הרד"ל שם, טו - כתב: "במקרא כתיב ויעל לקראת אביו גושנה וכו'" ובתוס' על התורה כתבו: "שהיא גושן

האמורה בערי יהודה (יהושע טו) גשן וחלו וכו', וא"כ לכאורה המ"מ הי' צריך להיות להדעת זקנים מבעלי התוס' בראשית מו, כט, שהרי אינו בפרד"א רק בהג' רד"ל שם בשם תוס'.

ולפלא שבלקו"ש ובמכתב לזקני שלי כתב בסוף המכתב "וגם זה יקרב הגאולה מכל דבר המבלבל מהגבולים ומיצרים וכמש"נ להצילו מיד מצרים ולהעלותו". ובמ"מ: "ולהעלותו - ראה תו"א ע"פ וארא". אבל באגרות קודש חסר שורה זאת עם המ"מ.



האם המזיקין מכירים בלשון ארמי [גליון]

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

בגליון הקודם (עמ' 217 ואילך) הביא הרב א.מ. שי' מכמה ספרים ע"ד לשון ארמי שהוא לשון הסט"א. בראש דבריו העתיק דברי הזהר (שהביא הב"י באו"ח סי' נו) שכבר העתקתי במילואם בגליון תתקלה (עמ' 78), ושוב העתיק עוד קטעים מספר הזהר ומכתבי האריז"ל אשר גם בהם מפורש יוצא שלשון ארמי הוא לשון הסט"א¹.

אבל עדיין צריך חיפוש, שהרי עיקר הערתי היתה, איפה מפורש שלשון ארמי הוא לשון השדים. כי כבר ציינתי בדברי הקודמים שגם בספר 'נפש החכמה' להרב משה די ליאון - שהי' זה שגילה את הכת"י של הזהר הקדוש - כתב על הא לחמא, "למה פסקא זו בלשון ארמי, אמרו רז"ל, כדי שלא יבינו השדים". ועל כן, לולי דברי אדמו"ר הזקן הי' הדעת נוטה שלא להגדיל הסתירה ולחלק בין 'סטרא אחרא' בכלל (כי בוודאי הלשון 'סטרא אחרא' כולל בו הרבה פרטים וענינים) להשדים במיוחד שאודותם דיברו הראשונים ובעל 'סדר היום'. וע"ז הוא שכתבתי שלא זכיתי להבין מה שהכריח את אדמו"ר הזקן לאפושי בפלוגתא

1 הרב א.מ. כותב בתחלת דבריו בשמי: "בגליון הקודם האריך בזה הרב ח.ר. שי' ומביא עוד ראשונים שהביאו הטעם כמ"ש בס' סדר היום" שתיקנו נוסח ביטול חמץ בלשון ארמי כדי שלא יבינו המזיקין. ובאמת, אגב שיטפ' לא דייק, כי לא הבאתי משום ראשון שכתב כן [וכמדומני שטעם זה לא נמצא בראשונים]. מה שהבאתי הוא שכו"כ ראשונים כתבו כן לענין נוסח הא לחמא.

ובסתירה [גם צע"ק שלא ציין אדה"ז דזה שאין המזיקין מבינים לשון ארמי מפורש בכ"מ בראשונים]².

לגופו של דבר: העירני חכ"א שלכאורה יש להביא סמוכין לשיטת אדה"ז שעיקר לשונם של השדים הוא לשון ארמי מזה שהלחשים המובאים בגמרא כדי להבריא את השדים (פסחים קיב, א; גיטין סט, א. ועוד) נאמרים בלשון ארמי דייקא. ועצ"ע בכ"ז.



הטעם שאאע"ה לא נענש על שבירת הצלמים [גליון] הרב ישכר דוד קלויזנר נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 65) כתב הרב א.ז. שי' לתרץ קושית הר"ג הכהן רבינוביץ בקובץ 'אור ישראל' (גליון מג עמ' רלא) "במ"ש בזהר ח"א (קסד, ב) דרחל נענשה שמתה קודם זמנה משום שציערה לאביה שלקחה לו התרפים, אע"פ שהתכוונה להפרישו מעבודה זרה, ע"ש. ולפי"ז קשה לי למה אברהם לא נענש כששבר הצלמים לתרח אביו"? ונשאר בתימה.

ותירץ הנ"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ד (עמ' 54-53) שמבאר ההבדל בין מזיק איסורי הנאה וגונב איסורי הנאה - דמזיק אינו חייב לשלם כיון דליכא שוויות בדבר הניזוק א"כ לא הזיק כלום, משא"כ איסור גניבה אינו קשור עם שוויות החפץ, אלא שהוא דין על הפגיעה בהבעלות, לפיכך אסור לגנוב איסורי הנאה (כמבואר בשו"ע אדה"ז הל' פסח סי' תלה בקו"א), ע"ש.

ולפי"ז כתב הנ"ל ד"לק"מ, דאברהם אבינו ע"ה שיבר הצלמים, והיה לו דין מזיק איסורי הנאה דליכא בזה איסור, משא"כ רחל גנבה התרפים ובגניבת איסורי הנאה יש איסור" עכ"ל.

(2) בסגנון אחר: צ"ב מה יענו כל הראשונים וביניהם מקובלים (וכמו הרוקח) שהביאו הטעם לאמירת הא לחמא בלשון ארמי - שהוא כדי שלא יבינו השדים - לדברי הזהר שהביא אדה"ז? ואם נאמר שאפשר לתווכ בין דבריהם לדברי הזהר, א"כ לכאורה ה"ה לענין דברי בעל סדה"י שאפשר לתווכ בין דבריו לדברי הזהר. ואם אין מנוס מסתירה, וגם אי אפשר לומר שישנו מחלוקת בזה, תשאר קושיא עצומה ולא על סדה"י בלבד תהי' התלונה כי אם על כל הראשונים הנ"ל. ולא באתי בכ"ז כי אם להעיר.

ונראה דלא תירץ מידי, כיון דבזהר נאמר בהדיא שרחל נענשה על הצער שציערה את אביה ולא על עצם הגניבה, וא"כ שפיר הקשה הנ"ל, דלפי"ז מדוע לא נענש אברהם אבינו שהרי גם הוא ציער את אביו בזה ששבר את הצלמים, ואע"פ שהיה לו רק דין של מזיק איסורי הנאה בלבד דליכא בזה איסור, אעפ"כ הרי ציער את אביו, וא"כ הקושיא עדיין במקומה עומדת.

ונראה לתרץ, דלפי האמת אברהם לא ציער לאביו, דאיתא בבראשית רבה (פל"ח, יג) תרח היה מוכר צלמים, פעם אחת יצא לאיזה מקום והושיב את בנו אברהם שיהיה מוכר תחתיו וכו', פעם אחת באה אשה אחת ונשאה בידה קערה מלאה סולת ואמרה לאברהם: הנה לך, הקרב לפני הצלמים את הקרבן הזה, קם אברהם ולקח גרון בידו ושבר את כל הפסלים, ושם את המקל בידו של הפסל הגדול שהיה ביניהם, שהשאירו בשלימותו, כיון שבא אביו אמר לאברהם מי עשה להם את זאת? אמר אברהם: מה אכחד ממך, באה אשה שנשאה קערה מלאה סולת להקריב לפנייהם, והקרבתו לפנייהם, והיה ביניהם מריבה מי יאכל ראשון קם זה הגדול לקח בידו מקל ושברם, אמר תרח לאברהם, מה אתה מלעיג בדברי שטות, וכי יודעים הצלמים האלה מה נעשה סביבם לדעת ולהגיב? אמר אברהם לתרח, ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר ותבין שאין בהם דעת ותבונה וכח להושיע, לקחו תרח ומסרו לנמרוד, אמר נמרוד לאברהם, אם אמנם אין בפסלים דוממים ממש בא ונשתחוה לאש וכו'.

לבסוף אמר נמרוד לאברהם: אני לא משתחוה לשום אליל אלא לאש בלבד, הרי אני משליכך בתוכו ויבא אלקים שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו ונראה אם הוא חזק מן האש שלי.

היה נוכח שם הרן אחיו של אברהם, והסתפק בלבו אם הצדק עם אברהם או עם נמרוד, אמר בלבו אם נצח אברהם וראיתו נמלט וניצל מן האש אומר אני של אברהם אני ואם לאו ואברהם ישרף באש אומר שלכם אני. כיון שירד אברהם לכבשן האש וניצל אמרו להון של מי אתה? אמר להם מן אברהם אנא, מיד נטלוהו והשליכוהו לאור ונשרף, ומת על פני תרח אביו, חדה הוא דכתיב וימת הרן על פני תרח וגו', ע"ש באורך.

נמצא, דלאחר שהוכיח אברהם לאביו שלצלמים אין שום כוח להושיע, והביאו אח"כ לנמרוד (שאולי הוא יכול להתמודד עמו) וראה

בעיניו איך שאברהם ניצל מתוך כבשן האש, ואיך שהרן נשרף (בגלל הספק שבלבו), בודאי שלתרח לא היה שום צער על שבנו שבר את הצלמים, ואדרבה נאמר (בראשית טו, טו) "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה", ואיתא בתנחומא שמות (יח) "ולא מת אברהם אבינו עד שנתבשר שעשה תרח אביו תשובה, שנאמר ואתה תבוא אל אבותיך בשלום, אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע כל מה שסיגלתי מעשים טובים בעוה"ז אני הולך אצל אבותי? בישרו הקב"ה חייך שעשה אביך תשובה לפיכך נכפל שמר", ע"כ. ועי' ברש"י שם "אביו עובד ע"ז והוא מבשרו שיבוא אליו? אלא למדך שעשה תרח תשובה" עכ"ל. הרי בהדיא שתרע עשה תשובה על ע"ז, וא"כ למעשה לא רק שלא ציער את אביו, אלא בודאי שתרע שמח מאוד על שהעמידו על האמת.

משא"כ רחל באמת ציערה את אביה בזה שלקחה ממנו את התרפים, כיון שהם היו חשובים ביותר ללבן, כדאיתא בזהר שם, דלבן היה מכשף היותר גדול מכל מכשפי העולם, וידע להוריד כח הטומאה על התרפים, ובאלו התרפים ידע כל מה שהיה רוצה לדעת, גם להגיד עתידות, ע"ש שהתרפים היו מדברים תמיד, ונותנים עצות רעות להרע לנפשות בני אדם.

ורחל אמנם לא הצליחה להעמידו על האמת כמו שהצליח לעשות אברהם לתרח אביו, ורק הסתירה אותם ממנו ויתירה מזו במדרש אגדה נאמר: "חזר לבן ברוב רמאותו ולא הניח כלום לפשפש, וחזר ופשפש בכר הגמל, ונעשה נס לרחל ונעשו התרפים כר מלא נוצה", ובבראשית רבה איתא (פע"ד): "אמר רבי יוחנן תרפים לא מצא קיתונות מצא, נעשו תרפים קיתונות שלא לבייש את רחל", וע"ש ביפה תואר שמפרש 'קיתונות' בגדים, ובמוסף הערוך פירש 'קיתונות' מין צלוחית וכוס, ולפי"ז מובן איך שציערה רחל לאביה, וא"ש ולק"מ.



שנת לידת ר' חיים אברהם בן אדה"ז [גליון]

הת' לוי יצחק לייך

שליח בישיבת תו"ת ק.ג. מיניסוטה

בהמשך לההערה שכתבתי בגליון התקלב (עמ' 201 ואילך) יש להעיר

כמה דברים:

א. כתבתי שצ"ע השנה בדיוק שנולד בה ר' חיים אברהם. הנה קושיא זו כבר הקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בסה"ש תש"ד (עמ' 77) שאומר שם כ"ק אדמו"ר מוהרי"ף שר' חיים אברהם הי' צעיר מאדה"א בשלש שנים. ובהערה 2 שם כתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד שרח"א "נולד באלול תקל"ז או תקל"ח" (סה"מ תש"ט עמ' 90), וראה לקו"ד כרך ב' (רסו, ב) וצ"ע.

ב. בסה"ש תש"ד עמ' 125 כ' שאדמו"ר מהר"ש סיפר שפעם מצא את רח"א בוכה בליל שבועות. . . והוא הי' אז בן 77. ולכאן זה טעות דמוכח שהרי נולד באלול תקל"ז או תקל"ח ונסתלק בתר"ח (עי' בסה"ש קיץ הש"ת עמ' 52 הערה *43) כשהי' בן 69 או 70, (ואולי הוא טעות הדפוס וצ"ל 67).

ג. העירני הרב ש. ב. אבצן שיחי' שבסה"ש תש"ג ברשימה א' עמ' 154-156 כ' ששמע אדמו"ר הרש"ב מהרב ברוך שלום (בנו בכורו של הצ"צ) ששמע מרח"א שבשבת תשובה תק"ן (שבת שלום בן זכר של אדמו"ר הצ"צ) הוא עלה לתורה לשביעי. ולכאורה עפ"ז צ"ל שהוא נולד בשנת תקל"ו (או בדוחק, בתחילת תקל"ז) וצ"ע.

ד. בהמשך למ"ש בהערתי שם בהערה 2 הנה בסה"ש תש"ד עמ' 111-112 כ' שיש הנחה מאדה"א על מאמר קצר של אדה"ז ד"ה אנשי יריחו היו כורכין את שמע, והוא אחד מהמאמרים ששמע אדה"א מר' פנחס רייזעס. וכותב שם שכידוע ר"פ רייזעס הגיע לליאזנא לאדה"ז תומ"י אחרי הסתלקות הה"מ, ור"פ חזר לפני אדה"א כל המאמרים ששמע מרביה"ז, גם המאמרים שהוא שמע קודם לידת אדה"א. ועפ"ז ר"פ הגיע לליאזנא בשנת תקל"ג, השנה לפני שאדמו"ר א"א נולד שהוא תקל"ד. וצ"ע.



לעילוי נשמת
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה
השקדן בלימוד התורה
עושה צדקה וחסד בכל עת
משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושי'
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות
בעל מדות תרומיות
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו
ר' גדלי' ירחמיאל ע"ה
ב"ר מיכל ע"ה
שייפער

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת
משנינוב



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה
דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא
ומשפחתם שיחיו
דוכמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה

ב"ר ברוך שלום הכהן ע"ה

נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א

ולעילוי נשמת זוגתו מרת חי' ע"ה

ב"ר הרה"ג הרה"ח ר' אהרן ע"ה תומארקין

נפטרה י' אייר ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ת ר' דובער הכהן וזוגתו מרת חי' פריידא

ומשפחתם שיחיו

כהן



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' דוד אליהו משה ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' נפתלי ע"ה

יוניק

נפטר ל' ניסן ה'תשנ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות

יעקב מנחם מענדל ושושנה רחל שיחיו

לרגל יום הולדתם

לאריכות ימים ושנים טובות

לזכות
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות
הילדה סאשע שתחי'
לאורך ימים ושנים טובות
נולדה יום ש"ק פ' שמיני, כ"ו ניסן ה'תשס"ז
ולזכות

אחי': ישראל ארי' לייב ודובער שיחיו
אחיותי': רחל, חי' מושקא, שיינא, מרים גיטל,
רבקה, ושטערנא שרה שתחיו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' לוי יצחק וזוג' מרת חנה שיחיו גרליק



זקניהם
הרה"ח הרה"ת ר' גרשון מענדל וזוג' מרת בתי' שיחיו גרליק
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוג' מרת לאה שיחיו
קליין
מרת העניא חאשא שתחי' שוסטערמאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
ולהכרת תודה לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הת' ר' יהושע הלוי וזוגתו מרת פייגא שיחיו
ובנם היניק וחכים דניאל ישראל הלוי שי'

יה"ר שיזכו לרוות ממנו רוב נחת
בגו"ר לאריכות ימים ושנים טובות
ויתברכו מלעילא ברוב ברכה והצלחה
ובכל משאלות לבבם לטובה,
מתוך הרחבה גדולה ושמחה וטוב לבב תמיד כה"י



לזכות
הילד צבי הירש שיחי'
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום חמישי בדו"ח אייר ה'תשס"ז
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו
הרב חיים וזוגתו מרת שרה שיחיו
שחט



נדפס ע"י זקניהם
הרה"ת ר' יחזקאל וזוגתו מרת מלכה
ומשפחתם שיחיו
פרוינד

לזכות הילדה **שרה אסתר תחי'**
נולדה למזל טוב לאריכות ימים ושנים טובות
במוצאי ימים הראשונים דחג הפסח

יה"ר שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירו ממנה רוב נחת בגו"ר מתוך אושר ברכה והצלחה בגו"ר



ולזכות הוריה הרה"ת הרה"ח ר' **ארי' לייב** הכהן ומרת **רייזל** שיחיו
שוטונשטיין



ולזכות האי גברא רבא
מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה במשך יותר
מחצי יובל שנים מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש להוציא לאור
קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר,
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ תורה ברבים
ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק
בקרוב ממש



נדפס ע"י

הרה"ת ר' **טובי' הכהן** וזוגתו מרת **לאה** שיחיו
שוטונשטיין

לזכות

הילד לוי יצחק שיחי'

נכנס לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום ה' בדר"ח אייר ה'תשס"ז

יה"ר שירו ממונו רוב נחת חסידותי

ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט

לאריכות ימים ושנים טובות

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות אחיו

ישראל שיחי'

שלמה שיחי'

יחזקאל שיחי'

מנחם מענדל שיחי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילא שיחיו מלמד

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' דובער

בן הרה"ח ר' נפתלי שו"ב ע"ה יוניק

הי' מקושר בכל נימי נפשו

ושימש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ואת כל בית הרב קרוב ליובל שנים

העמיד תלמידים הרבה במחלקת הזביחה

שעל - יד "מחנה ישראל"

חבר הנהלת מחנ"י והמל"ח

נפטר ט' אייר ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י זוגתו, בניו, בנותיו

ומשפחותיהם שיחיו