

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון יב [תתקצו]

י"א ניסן - חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וששים שנה לנשיאותו

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן חודש הגאולה, נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת הק"ח - דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, - הננו מוציאים לאור גליון חגיגי מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה וכו'.

וע"פ המבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ שיום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עוז, ובלשון קדשו ב'היום יום' כ"ד סיון: "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות .. הנה בזה היא ההתקשרות", וראה בלקו"ש חל"ב ע' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י ההתקשרות עם ספריו כתביו וכו' שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו, ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

הנה הזמן והמקום קא גרים להוסיף ביתר-שאת וביתר-עוז בחיזוק ההתקשרות ובקיום הוראותיו הק' שתבע מכאו"א מאיתנו, וכן בהוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' הן בכמות והן באיכות, וכפי ששמענו מרבינו הק' במשך השנים, גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע זה ריבוי פעמים מאנ"ש והתמימים המקושרים שיחיו, ודברי צדיקים חיים וקיימים לעד, הרי בודאי שנכלל זה ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו" - לגרום לו נחת רוח.

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

וכבר בפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים", בגאולה
האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו,
שכאו"א מאיתנו בתוך כלל ישראל נודה לה' מאד ובתוך רבים נהללנו
ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" - ותיכף ומיד ממש.

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן, ה'תש"ע

ק"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וששים שנה לנשיאותו

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

הקובץ הבא

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

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

לחיזוק ההתקשרות
לב"ק רבינו נשיאנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת - ה'תש"ע

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא

הת' שמואל בן מאליא רחל

הת' מנחם מענדל בן שולמית תרצה

הת' מנחם מענדל בן צפורה

הת' לוי יצחק בן רבקה

הת' ראובן בן אלטא פעסיא

הת' יוסף בן גאלדא

וכל המסייעים להוצאת גליון זה

לחג הפסח כשר ושמח

ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

ב"ה
יום הבהיר י"א ניסן
ה'תש"ע
גליון יב [תתקצו]

תוכן הענינים

6.....	בענין חינוך ומילואים ביהמ"ק השלישי	גאולה ומשיח
		לְקוּטֵי שִׁחוּת
14.....	הדין באכל מצה בלא הסיכה	
17.....	עונשו של חטא בלי התראה - בפשש"מ	
18.....	בענין תוארים	
		הגדת רבינו
20.....	סדר קרבן פסח	
23.....	בענין מצות בדיקת חמץ	
30.....	הערות קצרות בהגש"פ	
33.....	אנוס על פי הדבור	
35.....	הערות קצרות בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים	
41.....	הטעם שאינו שואל על שתיית ד' כוסות	
		עניני חג הפסח
42.....	ביאור הצ"צ על פיסקא "ואפילו כולנו חכמים"	
46.....	תרח אבי אברהם ואבי נחור	
47.....	"שכח לקדש בליל פסח יש לו תשלומין למחרתו"	
52.....	בפסח מצוה לחזר אחר זימון	
62.....	דין אמירת ההגדה על המצות	
66.....	בענין אכילת מצה שעם הפסח	
78.....	מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם	
89.....	קידוש בבית הכנסת בליל פסח	
93.....	סדר הלכות בהלכות הסדר	

94..... [גליון] הערות ביסוד אכילת כרפס

נגלה

101..... אי שתקת

105..... אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

הפידות

109..... "וכמ"ש מזה בדרוש פורים"

112..... יחו"ע ויחו"ת

רמב"ם

115..... בדין זמן קריאת שמע

120..... בגדר ירושת הבעל לדעת הרמב"ם והראב"ד

הלכה ומנהג

123..... הברכה על טבילת כלים בזמן הזה

126..... 'שלא חיסר בעולמו כלום'

127..... ענייני אנינות שבס' 'אוצר מנהגים והוראות'

128..... מספר הנרות ש"ק שמדליק הבעל, כשאשתו מחוץ לבית

138..... אמירה לנכרי במקום מחלוקת הפוסקים

142..... תספורת בל"ג בעומר [גליון]

143..... אכילת עוגות שיש עליהם אותיות [גליון]

154..... בענין הנ"ל

157..... בענין הנ"ל

163..... בפס"ד אדמה"ז השוכח יעלה ויבא [גליון]

165..... חוטים התלויים מחגורה [גליון]

פשוטו של מקרא

165..... משכו וקחו לכם

167..... האם שינו בני יעקב בדבריהם?

שונות

169..... ב'ברך עלינו' צריך לכוון לחטים למצה ואתרוג וכו'.

173..... סגולה אחת לשני אנשים

177..... הנחיצות להכשר תמידי על מקואות



גאולה ומשיח

בענין חינוך ומילואים ביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעות מתי יהי' בחודש ניסן

בגמ' ר"ה יא ע"ב ר" אומר בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל וכו' (ראה לקוטי שיחות חלק ל"ב עמ' 184 ועוד) ויבנה ביהמ"ק השלישי, ויהי' חינוך ומילואים בביהמ"ק, מצינו כמה דעות מתי יהי' החינוך והמילואים בחודש ניסן עצמו, דביחזקאל (מה, יח) כתיב: "כה אמר ה' בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמיד וחטאת את המקדש" ופירש"י: "הוא פר המלואים האמור בראש הענין ולימד כאן שיהיו המלואים בא' בניסן", וברד"ק שם פירש: "בראשון זהו חודש ניסן שהוא חודש הגאולה שבו נגאלו ישראל ממצרים וכו' עתידין להגאל לעתיד, באחד לחדש יחנכו את המזבח בקרבנות כמו שאמר למעלה, ואמר קרבן הכהנים שיקריבו פר כמו שאמר למעלה ושנה אותו הנה, להשלים הענין ולומר באיזה יום יעשוהו וזה הפסוק ראייה לרבי יהושע שבניסן עתידים להגאל שאם תהיה הגאולה בתשרי איך ינחו מלהקריב במזבח עד ניסן הבא אחריו ומלחטא ומלכפר את הבית וכו'" ובשיחת ש"פ מצורע ז' ניסן תשמ"א (אות טז) אמר דהגמר דשבעת ימי המילואים דביהמ"ק השלישי יהי' ביום ז' ניסן עיי"ש, וראה לקו"ש חכ"ב ע' 198 וע' 51.

אבל בס' 'מעשה רוקח' (על משניות) ריש פסחים שקו"ט למה אין מתענין בכל חודש ניסן גם אחר הפסח ומבאר וז"ל: וישבתי בטוב טעם ע"פ ההקדמה הנ"ל, שמחייית עמלק לעתיד תהיה ביי"ד בניסן, וידוע הגמ' (סנהדרין כב, ב) שתחילה צריך להיות מחייית עמלק ואח"כ בנין ביהמ"ק, א"כ כו' קודם יו"ט אי אפשר להיות בנין ביהמ"ק עד שימחה עמלק ביי"ד, ומיד אח"כ בט"ו יבנה המקדש, ואיתא במועד קטן (ח, ב) שאין מערבין שמחה בשמחה וליף מחנוכת הבית שעשה שלמה שבעת ימים קודם חג הסוכות ולא המתין עד החג, נמצא לעתיד כשיבנה בית המקדש ביו"ט אימת יהיה החינוך, אחר יו"ט, שאין מערבין שמחה בשמחה, ועכ"פ יהי' החינוך שבעת ימים כמו בחינוך דשלמה, נמצא שיהי' החינוך עד כלות

חודש ניסן.. לפיכך אין מתענין עד שיעבור ניסן לזכר מקדש דלעתיד עכ"ל, וביאר שם גם דלכך נראה המסכתא "פסחים" לשון רבים, דקאי על פסח העבר ועל פסח לעתיד שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל עיי"ש, ועי' גם בספרו 'מעשה רוקח' על התורה (פ' בא) שהאריך בענין זה יותר, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"ג הביא דבריו וכתב וז"ל: אבל זכינו לדבר ה' אמת בפי הגאון מו"ה אלעזר בראד בספרו מעשה רוקח (ריש פסחים) והעתיקו ג"כ בספר 'ככר לאדן' (להחיד"א) בפכ"א ממס' סופרים, והנה אמת ונכון הדבר כי מעיקר הדין אוסר מסכת סופרים להתענות אחר החג מפני בהמ"ק שיתחנך בהם, ויש לנו לעשות סימן שאנו מאמינים ומצפים מתי אנחם, ושמחים אנו לקראת ביאת הזמן ההוא, והמקיל בו חוששים עליו כאינו מצפה או אינו שמת, ע"כ מנהגנו ע"ד האמת בזה בלי ספק, ואם אינם נביאים בני נביאים הם עכ"ל, והחיד"א שם כתב ע"ז: "ונאים הדברים למי שאמרן", הרי דסב"ל שחינוך ביהמ"ק השלישי יהי' בחודש ניסן אחר חגה"פ.

ובחי' חת"ס (פסחים ה,א, בד"ה זכו) כתב: "וגם הוא כתיב בפסח דקי"ל שעתידין לגאול בו, וחנוכת בהמ"ק העתיד בו יהי' כמשמע ביחזקאל, וזהו הרמז ביום הראשון מקרא קודש ביום הזה יזכו להראשון שהוא קריאת הקדש מרום מראשון מקדשנו", הרי דהכא סב"ל להחת"ס דחינוך ביהמ"ק יהי' בחגה"פ עצמו.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם הוה מצוה לדורות

בכל אופן יוצא מדעות הנ"ל, דחינוך וימי המילואים דביהמ"ק השלישי יהי' בחודש ניסן, וע"כ ראוי לעיין בענין זה אם חינוך ומילואים דביהמ"ק השלישי הוא מצוה מן התורה או לא, הנה הרמב"ם בספר המצוות (שורש ג') שהשריש שם "שאיין ראוי למנות מצות שאין נוהגות לדורות", כתב בתוך דבריו להקשות על הבה"ג וז"ל: ואני נפלא מזה שמנה אלו הלאוין למה לא מנה אמרו במן (בשלח טז) איש אל יותר ממנו עד בקר, ואמרו יתעלה (דברים ב) אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה.. וכן ימנה גם כן בכלל מצות עשה, אמרו (חוקת כא) עשה לך שרף ושים אותו על נס.. וחנוכת המזבח... ולא יספק בעל שכל כי אלו כולם מצות נאמרו לו למשה צווי ואזהרה אך כולם היו לפי שעה ואינן נוהגות לדורות ולכן לא יימנו עכ"ל, הרי דנקט הרמב"ם דחינוך ביהמ"ק אינה מצוה לדורות.

אבל הרמב"ן שם בהשגותיו חולק עליו וז"ל: ובודאי חנוך המזבח הוא מצוה לדורות כמו שכתוב בפרשת ואתה תצוה (כט) וזה אשר תעשה על המזבח שהיא מצות החנוך, ומזה שנינו (מנחות מט א) אין מתנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר. ונראין הדברים עוד שאף המשכן בהקמתו ובית המקדש בהבנותו צריכים חנוכה לעולם, ונדבת הנשיאים היתה הוראת שעה בשיעורים ההם שעלו בדעתם, אבל החנוכה כמו חובה היא. כן עשה שלמה חנוכה (מ"א ח דה"ב ה) וכן אנשי הכנסת הגדולה (עזרא ו) ואף לימות המשיח וכמו שאמרו (שם מה א) מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה.. ואולם תוכל להקשות ממאמר החכמים שגוזרים בתלמוד על המילואים שהם לשעה כמו שאמרו בסוכה (מג א) "יצאו מילואים שאינם נוהגין לדורות". וראיתי עוד בירושלמי בתחלת מסכת שביעית על סוגיא, ששם הקשו התיב רבי יונה הרי פרשת מילואים ופרשת דור המבול הרי אינם עתידין לחזור מעתה יעקרו אותן אלא כדי להודיעך. ויכולנו לומר שהכוונה במאמרים הללו שאין פרטי פרשת המילואים צריכין לנו שאינם עתידין לחזור על השיעור ההוא והסדר ההוא... אם כן המילואים במזבח ובמקדש לאחר החרבן כשנעשה אחרים יצטרכו למילואים ועשו אותן בימי עזרא וכן נעשה לימות המשיח אמן במהרה בימינו עכ"ל.

וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה (במדבר ז, יג) וז"ל: והנה השם הנכבד הסכים על דעת הנשיאים וצוה (בפסוק יא) נשיא אחד ליום יקריבו, ולפיכך יתכן שהיא מצוה לדורות שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח. ולכך עשה שלמה חנוכת הבית, דכתיב (דהי"ב ז ה) ויחנכו את בית האלהים המלך וכל העם. וכן אנשי כנסת הגדולה עשו חנוכה, דכתיב (עזרא ו טז) ועבדו בני ישראל כהניא וליואי ושאר בני גלותא חנכת בית אלהא וגו'. וכן לימות המשיח, שנאמר ביחזקאל (מג כו כז) שבעת ימים יכפרו את המזבח וטהרו אותו ומלאו ידיו ויכלו את הימים והיה ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם, והיא חנכה למזבח במלואים. והנה תהיה ענין זו המצוה, כענין פרשת טמאים בפסח (להלן ט) ופרשת בני יוסף (להלן לו), שהסכימה דעתם לדעת העליונה ונצטוו בהם לדורות עכ"ל.

גם הרמב"ם סב"ל דלעת"ל יהי' חינוך ומילואים

והנה באמת גם הרמב"ם סב"ל דלעת"ל יקריבו קרבנות לחינוך ומילואים, וכמ"ש בהל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד ט"ו) וז"ל: כל שיעורי הנסכים האמורים בספר יחזקאל ומנין אותן הקרבנות וסדרי העבודה הכתובים שם כולם מלואים הן ואין נוהגין לדורות אלא הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי. וכשם שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח דברים שאין כמותן לדורות והקריבו בשבת כך הנשיא מקריב חנוכתו בשבת לעתיד כאשר מפורש שם, וכן קרבנות שהקריבו בימי עזרא הבאים מהשבי מלואים היו ואינן נוהגין לדורות, אבל דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה שפירשנו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו אין להוסיף עליהם ואין לגרוע עכ"ל¹, הרי דסב"ל שאין זה מצוה לדורות, אבל מ"מ יעשו כן מחמת ציווי הנביא.

ועי' בתורה שלימה חכ"ז (פ' צו-שמיני ע' ר"ה) שהביא ממדרש הגדול וז"ל: כל האמור בפרשה זו ובפרשת קרבנות נשיאים הכל מלואים הן ואינן נוהגין לדורות וכשם שהקריב משה מלואים למשכן במדבר כך הקריב שלמה מילואים בחנוכת הבית וכן הקריבו בני הגולה לחנוכת המזבח וכן לעתיד לבוא כמו שמפורש ע"י יחזקאל עכ"ל, ומקשה דלכאורה יש כאן סתירה מרישא לסיפא, דברישא כתב ואינן נוהגין לדורות, ושוב כותב שכן יעשו מילואים לדורות? ועיי"ש מה שתירץ, ולפי הרמב"ם יש לפרש דהכוונה שאין זה מצוה לדורות, אבל מ"מ יעשו כן בפועל מחמת ציווי הנביא.

¹ ועי' בלח"מ שם שהקשה דדברי הרמב"ם דקאי על בית שלישי לכאורה סותר הגמ' דמנחות מה, א, דרב אשי אמר מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה דהיינו דקאי על בית שני (כמ"ש ברש"י שם), והרמב"ם דקאמר דקאי על בית השלישי אינו כדעת רב אשי, ובהט"ו שם כתב שגם בבית שני הקריבו קרבנות מילואים וכו' נמצא דסב"ל כרב אשי? וביאר שהרמב"ם מפרש דברי רב אשי דבאמת סב"ל דקאי הנבואה על בית שלישי, וכוונתו הוא דכיון דגם בבית שני הקריבו מילואים, מסתבר שכן יהי' גם בבית שלישי וע"ז קאי יחזקאל ולכן כתוב חטאת, עיי"ש בארוכה, וזהו כפירוש רבינו גרשום והרשב"א שם, וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' כ' בענין זה ואכמ"ל.

אמנם צריך ביאור דמהו יסוד פלוגת הרמב"ם והרמב"ן, דהרמב"ן נקט שזהו מצוה לדורות ורק פרטי הקרבנות והשיעור אינם לדורות, אבל הרמב"ם סב"ל בפשיטות שאין זה מצוה לדורות וסיים ד"דברים הנהגים לדורות הם דברי תורה שפירשנו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו אין להוסיף עליהם ואין לגרוע?"

ביאור בפלוגת הרמב"ם והרמב"ן

ואפשר לומר בזה עפ"י המבואר בלקוטי שיחות בכ"מ, ובארוכה בחלק י"א פ' תרומה (שיחה ב') בהא דמצינו פלוגתא בין הרמב"ם (בספר המצוות מ"ע כ') והרמב"ן (שם בהשגות) בטעם שלא נמנית עשיית כל כלי וכלי מכלי המקדש למצוה בפ"ע במנין המצות, אף שבכל כלי וכלי נתפרש בתורה ציווי מיוחד "ועשו" "ועשית", דהרמב"ם כתב שהוא משום שכולם נכללו בציווי הכללי דועשו לי מקדש "שזה הכלל כולל מינים רבים שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש" והרמב"ן חולק וכתב: "שאינן הכלים חלק מן הבתים, אבל הם שתי מצות ואינן מעכבות זו את זו" וזה שלא נמנית עשיית הכלים כמצוה בפ"ע הוא לפי שעיקר המצוה בכל כלי היא העבודה שנצטוינו לעשות בכלי ההוא, כמו שימת לחם פנים על השולחן הקטרת, קטורת והקרבנות ע"ג המזבח וכו' ונמצא שעשיית הכלים היא רק "הכשר העבודה הזאת והם תשמישי קדושה" וכ"א מהעבודות הנ"ל אמנם נמנו במנין המצות כמ"ע בפ"ע.

ומבאר רבינו דלשיטתייהו אזלי בעיקר המכוון והמטרה של המקדש, דהרמב"ם בריש הל' בית הבחירה כ' "מ"ע לבנות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות כו'" ועד"ז כ' בספר המצוות שם "שציונו לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהי' ההקרבה כו'" והיינו שלדעת הרמב"ם עיקר המכוון בעשיית המקדש הוא בשביל העבודה בבית המקדש, אבל הרמב"ן בפ' תרומה (כה י) כתב בטעם שהציווי על עשיית הארון קדם לציווי על שאר כל הכלים כי "עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת, על כן הקדים הארון והכפורת בכאן כי הוא מוקדם במעלה" זאת אומרת שעיקר החפץ במשכן הוא שיהי' לבני ישראל מקום להשראת השכינה.

וזהו שכתב הרמב"ם דכל הכלים הם "מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש", כי כל גדר המקדש הוא היותו בית עבודה הנעשית ע"י הכלים, ונמצא שהכלים שבהם עושים העבודה הם חלק מעצם הבית, משא"כ הרמב"ן פליג וס"ל דבית לחוד וכלים לחוד, דעצם הבית הוא מקום השראת השכינה, והעבודה במקדש בכלי המקדש היא דבר נוסף על עצם הבית, ולפיכך א"א לומר שהכלים הם חלק מהבית, ולכן הוכרח לבאר דזה שהכלים לא נמנו כמצוה בפ"ע הוא לפי שהכלי אינו אלא הכשר להעבודה הנעשית בו עכתו"ד עיי"ש בארוכה.²

ולפי"ז י"ל דלפי שיטתם נחלקו גם מהו יסוד המצוה בחנוכת ביהמ"ק והמזבח, דלפי הרמב"ן יסוד המצוה הוא לקדש מקומות אלו המקדש והמזבח - דבפשטות זהו בכדי שיהא ראוי שם להשראת השכינה - וכלשונו בס' המצות שם: "אבל היו שם מילואים עוד על המזבח להקדישו.. כי היה המזבח החדש צריך מילואים לקדשו כראשון בימי משה. וכן על הבית עצמו הקריבו מילואים לקדשו" וא"כ קרבנות המסויימות שמקריבין אז, אינן אלא פרטים ואופנים שעל ידם הם מתקדשים, וכיון שפרטי הקרבנות אינן בעצם יסוד המצוה, לפיכך שייך בהם שינויים מביהמ"ק אחד להשני, אף דבמצוות התורה אין להוסיף עליהם או לגרוע.

משא"כ הרמב"ם לשיטתו דסב"ל דעיקר ענינו דביהמ"ק הוא מה שמקריבין שם קרבנות, לכן סב"ל דזה גופא הוא היסוד של ענין החינוך, ז.א. שסדר החינוך בהקרבנות צריך להיות בשיעור מסויים ובקרבנות מסויימות, וכיון דגוף הקרבנות, זה גופא הוא עצם המצוה דחינוך, לכן מוכרח הרמב"ם לומר שאין זה מצוה לדורות, דאם הוא מצוה לדורות לא שייך שיש בזה שינויים בסדר ומנין הקרבנות וכו', וכלשונו ד"דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה שפירשונו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו אין להוסיף עליהם ואין לגרוע" ולכן עכצ"ל שיתקיים רק מחמת הציווי דנביא.³

² וראה שם עוד בענין זה שם פ' פקודי שיחה ב', ובחכ"א פ' פקודי סעי' ב', וח"ד ע' 1346, וחל"ו ע' 194 ועוד, וראה עוד בס' ימות המשיח בהלכה סי' ט"ז.

³ ראה עוד בענין החינוך בגליון בתקלד בתחלתו, ובגליון תתקס"ג ע' 23.

ולפי מה שנת' בדעת הרמב"ם א"ש למה הביא הרמב"ם דין זה דחינוך המזבח בהל' מעשה הקרבנות ולא בהל' בית הבחירה, כמו שהביא דין משיחה בשמן המשחה וכו' בהל' כלי המקדש, כיון דלשיטתו הרי זה דין בסדר הקרבנות.

ביון דקיימ"ל דקדשה לע"ל ומקריבין אף שאין בית למה צריך חינוך

והנה במנחות מה, א איתא: "כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש, חטאת? עולה היא! א"ר יוחנן: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רב אשי אמר: מילואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה. תניא נמי הכי, רבי יהודה אומר: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה; אמר לו ר' יוסי: מילואים הקריבו בימי עזרא, בדרך שהקריבו בימי משה כו", ופירש רש"י דלריו"ח קשה אמאי כתיב וחטאת, דמשמע חטאת הא עולה הו, פרים דר"ח כדכתיב (במדבר כח) ובראשי חדשיכם תקריבו עולה וגו', ולכן אמר דאליהו עתיד לדורשה - דעד שיבא אליהו ויפרשנה לנו אין אנו יודעים לדורשה, וכן אמר רבי יהודא, אבל רב אשי ורבי יוסי תירצו דהך נבואה דיחזקאל על בית שני נתנבאה שהקריבו מילואים, וכי היכי דהקריבו מילואים דמשה בשמיני דידהו דהוה ר"ח כדאמר' במס' שבת (דף פז) בראשון באחד לחדש ותנא אותו היום נטל עשר עטרות כו' והקריב עגל בן בקר לחטאת הכא נמי הקריב פר בר"ח עיי"ש.

ומצינו באחרונים⁴ שביארו דזה תלוי אם קדושה ראשונה קידשה לעתיד או לא, דריו"ח סב"ל דקדושה ראשונה קידשה לעת"ל כדאיתא בזבחים סב, א, וקז, ב, ונמצא דבבית שני לא היו צריכים למילואים, ולכן הוקשה לו קרא זה דמהו "וחטאת"? וקאמר דאליהו עתיד לפרשה, וכן סבר רבי יהודא, אבל ר' יוסי דסב"ל ביבמות פא, ב, דקדושה ראשונה הי' לה הפסק עיי"ש, א"כ לשיטתו הרי היו צריכים למילואים בבית שני, לכן

4 ראה בס' נר מצוה (על ספר המצות) ע' 80 (בד"ה ע"כ) ובילקוט המאירי מנחות שם שהביא כן מהספר באר יהודא על החרדים, ובשו"ת אבני חפץ סי' נ"ב, ושו"ת באר חיים מרדכי אבעה"ז סי' נה, ובס' תורת חיים מנחות שם וראה בס' נודע בשערים (דרוש לשבת נחמו אות יא) ועוד.

פירש קרא זה דקאי על מילואים דבית שני, וכן סב"ל לרב אשי, וכן רצה לומר בחי' הגרי"ז מנחות שם, אלא שהקשה דאין לומר כן, דהרי הרמב"ם פסק דקדשה לעת"ל, ומ"מ סב"ל כנ"ל שהי' מילואים בבית שני וכן לעת"ל עיי"ש, ולפי"ז לכאורה צ"ע דכיון דקדושה ראשונה קדשה לעת"ל למה צריכים מילואים בבית שני ושלישי?

והנה - נוסף לזה די"ל כפי שנת' במ"א⁵, ע"פ מ"ש החינוך (מצוה ת"מ) וז"ל: ארצה לומר שהעובר על זה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה ועובר על לאו זה (שלא להעלות קדשים בחוץ) אבל אין הכוונה לומר שיהי' עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא, עכ"ל. היינו דסב"ל דהא דאמרינן דמקריבין אף שאין שם בית שזהו רק היתר ורשות, אבל ליכא חיוב הקרבה, וכן משמע גם מלשון הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ט הט"ו): "מי ששחט קדשים בזה"ז והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל כמו שביארנו" הרי מבואר דבלי ביהמ"ק ליכא חיוב להקריב קרבנות, וראה בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה סי' י"ז והובא בזה מלקוטי שיחות חט"ו פ' ויחי (ד).

גם י"ל דלמזבח הפנימי צריך בית - "אוהל מועד" דוקא, כדאיתא בזבחים (מ, א) דאם נפחתה תקרה של היכל לא הי' מזה דכתיב אהל מועד ובעינן שיהי' שם אהל, ראה בס' מקדש דוד (סי' א' סק"א), וכ"כ בס' 'תורת הקודש' ח"א סי' ד', ומפרש עפ"ז לשון הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ב ה"ד) "ואחד העיד להם שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות וכו'", דכוונתו רק על המזבח החיצון ולא על מזבח הפנימי. וראה עוד בס' 'מקדש מלך' (להגרצ"פ פראנק ז"ל) ב'הררי' בשד"ה' עמ' ח' דר"ל דע"י בנין הבית חל החיוב דעלי' לרגל, דבלי בית ליכא ח' חיובא וראה רשימות חוברת י' דשקו"ט בארוכה אם מצות עלי' לרגל תלוי בביהמ"ק דוקא ואכמ"ל, וא"כ כיון דע"י בנין הבית מתחדש חיוב בקרבנות וכו' וכו', הרי יש חיוב חינוך מצד החידוש שבהבית עצמו -

הנה נוסף להנ"ל - י"ל, לפי מה שנת' לעיל בדעת הרמב"ם דהחינוך והמילואים אינו דוקא כדי לקדש המקום, אלא הוא דין שהתחלת הקרבת הקרבנות צריך להיות בסדר מסויים, במילא א"ש למה צריכים לחינוך ומילואים בביהמ"ק השלישי אף שכבר קידשה לעת"ל.

י"ל"ע אם יש נפק"מ להלכה אי נימא כהרמב"ם שאינה מצוה לדורות, או כהרמב"ן דהוה מצוה לדורות ועוד חזון למועד.



לקוטי שיחות

הדין באכל מצה בלא הסיבה

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

בלקו"ש ח"א וארא (א) מובא חקירה בענין גדר חיוב הסיבה בדשתיית ד' כוסות ואכילת מצה, האם מדרבנן תקנו חיוב הסיבה, ורק דהחיוב הסיבה הוא דוקא בשעת אכילת מצה וד' כוסות. או שהתקנה היתה בדין מצה וד' כוסות, שבכדי לצאת חיוב אכילת מצה וד' כוסות (מדרבנן) צריך שיהי' אכילתו ושתייתו בהסיבה. ומבואר שם דנפק"מ באדם שאכל מצה בלי הסיבה, דהדין הוא שצריך לחזור ולאכול בהסיבה, האם מברך "על אכילת מצה" על אכילה השני'. דאם הסיבה הוא דין בפ"ע אז אין מקום לברך עוה"פ על אכילת מצה כי כבר קיים מצות אכילת מצה. אבל אם הוא דין מדרבנן באכילת מצה א"כ לא יצא מדרבנן החיוב של אכילת מצה וא"כ צריך לברך עוה"פ על אכילת מצה.

והנה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם מביא ג"כ החקירה הנ"ל ומביא רא"י מהא גופא דאם אכל מצה בלי הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דע"כ חיוב הסיבה הוא דין באכילת מצה, דאם חיוב הסיבה אינו דין בהאכילת מצה אלא דין נפרד, שיש חיוב הסיבה רק שיוצאים החיוב הסיבה באכילת מצה, א"כ אין מקום לחזור ולאכול בהסיבה, דהא כבר יצא מצות אכילת מצה, רק שמצות הסיבה לא יצא כיון דחיוב הסיבה אפשר לקימוי רק בשעת מצוות אכילת מצה. אבל אי נקטינן שהחיוב

הסיבה הוא דין בהמצה א"כ כשאכל המצה בלי הסיבה חסר בקיום מצות אכילת מצה וא"כ עכשיו כשאוכל בהסיבה מקיים מצות מצה כתיקונה.

והנה ראה גם הערה 11 בהשיחה הנ"ל שמביא ראי' הנ"ל וז"ל: "לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה.

אבל אינו - כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כג"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה. עכ"ל.

ולכאור' צ"ב בדברי ההערה הנ"ל שאומר דאף שחיוב הסיבה הוא רק באכילת מצת מצוה אעפ"כ אם לא קיימה בשעת אכילת מצת מצוה אפשר לקיים חיוב הסיבה גם בשעת מצה שאינה מצת מצוה. "שאף וכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות בהסיבה". היינו שחכמים נתנו כעין חיוב חדש לאכול עוה"פ מצה זכר לחירות כדי לקיים מצות הסיבה. ולכאור' היה נשמע כסברא מחודשת; אבל לאידך מוכח מסגנון ההערה שכ"ק אדמו"ר נקט שהסברא היא פשוטה עד כדי כך שעל הסברא להביא ראי' הנ"ל כותב "אבל אינו" והיינו לא רק שאינו מוכרח אלא "אינו".

ואולי י"ל דגדולה מזה מצינו ומזה יובן הפשטות של רבינו.

דהנה נתבאר ביומא (ס, ב) וזבחים (נב, ב) דכל עבודות הדם על הפר ושעיר הוא עבודה בפ"ע ומשו"ה אם חד עשה ההזיות בקדש הקדשים ואח"כ נשפך הדם מביא קרבן אחר ומתחיל ההזיות בהיכל, ואם נשפך הדם אחר שזרק בהיכל על הפרוכת מביא קרבן אחר ומתחיל מן ההזיות על המזבח (ואם נשפך באמצע ההזיות נחלקו תנאים אם חוזר לתחילת אותו עבודה או ממשיך איפה שאוחז).

והנה אם נשפך הדם אחר שגמר ההזיות על המזבח נחלקו התנאים האם שיריים מעכבין. והיינו דאם לא נשפכו, הדין הוא ששיירי הדם נשפך על יסוד מערבי של מזבח חיצון, אבל אם נשפך יש מחלוקת האם שיירים מעכבין הכפרה איכא למ"ד דלא מעכבי הכפרה ואיכא למ"ד דמעכבי.

ובזבחים (נב, ב) מביא "א"ר יהושע בן לוי לדברי האומר שיריים מעכבין מביא פר אחר ומתחיל מתחלה בפניו". וברש"י שם "לדברי האומר שיריים מעכבי כו' - אם גמר מתנות כולן ונשפך הדם מביא פר אחר ומתחיל בהיכל כדי שיהו לו שיריים דאע"ג דאמרי' גמר מתנות מבפנים ונשפך הדם מביא פר אחר ויתחיל בפרכת גמר מתנות שעל הפרכת ונשפך הדם יביא פר אחר ויתחיל במזבח ואין צריך להתחיל עבודה שהשלים שכולן כפרה בפני עצמן לדברי האומר שיריים מעכבין ולא אמרי' אם גמר מתנות מזבח הפנימי ונשפך הדם יביא אחר וישפוך על יסוד החיצון דאם כן לאו היינו שיריים אלא במזבח יתחיל שיעשו שיריים וישפכם בחוץ אלמא לרבי יהושע בן לוי איכא למאן דאמר שיריים מעכבין. עכ"ל.

והיינו דבאמת כיון שנעשה כבר כל ההזאות א"כ יצא ידי חובתו בחובת זריקה שהיתה זריקה כשרה דהא כל הזי' חיוב בפ"ע כנ"ל ורק דכיון שצריך לשפוך השיריים משו"ה מזין הדם בהיכל כדי שיהי' דם ששמו שיריים כדי לשפוך על יסוד מזבח החיצון.

ולכאו' צריך ביאור הא כיון דכבר הוזה הדם ואין חיוב הזי' בהיכל א"כ אף אם יזה איך יקרא ההזי' בשם הזאה כדי לתת להשיריים שם שיריים הא לא הי' שום חיוב הזי'.

אלא ע"כ צ"ל (ועדיין צ"ב איך להסביר) דכיון דצריך לשפוך השיריים וכדי שהשיריים יהי' שיריים צריך להיות שיריים מפר שעשו בזה הזי', וא"כ יש חיוב הזי' כדי שיהי' שיריים.

והנה כל הנ"ל הוא מן התורה דאף שכבר קיים מצות הזי' עדיין שייך לעשות הזאה כדי לעשות שיריים, והיינו כנ"ל שהחיוב על שפרכת השיריים עושה להזי' הזאה וכנ"ל.

וא"כ ק"ו בן בנו של ק"ו בחיוב הסיבה שאפשר לומר בפשיטות שהחיוב הסיבה פועל שיהי' חיוב מצה (זכר לחרות) כדי לקיים מצות הסיבה.



עונשו של חטא בלי התראה – בפשטי"מ

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפ' קדושים (י"ל בשנת תש"ל), מאריך כ"ק אדמו"ר בביאור דברי רש"י ס"פ קדושים, שכתובים שם שני פסוקים בענין אוב וידעוני, בא' מהם נאמר עונש מיתה, ובא' עונש כרת, ומסביר רש"י את ההבדל: "עדים והתראה - בסקילה, מזיד בלא התראה - בכרת".

ועיקר השיחה סובבת סביב הקושיא - מנין למד רש"י בפשוטו של מקרא, שמי שעבר עבירה בלי התראה ראוי לעונש כרת?!

כלומר:

מובן שעונש כרת נועד למקרה שבו אי אפשר להעניש במיתת בית דין, ולכן צריך את עונש הכרת, שמשמים נפרעים מאותו אדם;

אך מנלן לחדש שמדובר על מצב של חסרון בהתראה - ולמה לא נאמר שהחסרון הוא רק בעדים: החטא עצמו היה בהתראה, אך כיון שאין עדים שיכולים להעיד בבית דין, הרי אין בי"ד יכולים להעניש את החוטא ולכן משמים נפרעים ממנו בעונש כרת - אך מי שחטא בלי התראה כלל חטאו קל יותר ואינו ראוי לעונש כרת!

ובשיחה שם מיישב, שאכן מסברא אין הכרח לומר שגם החוטא בלי התראה ראוי לעונש כרת, ודי לומר שדוקא החוטא בלי עדים ראוי לכרת ואילו החוטא בלי התראה פטור מכרת; וזה שרש"י למד כן אינו מכח הסברא, אלא מדיוקי לשונות מיוחדים בהפסוקים שבס"פ קדושים שם, כמבואר בשיחה בארוכה, ועיי"ש.

ייש להעיר, שאין זו הפעם הראשונה שרש"י לומד שיש חיוב כרת גם בלי התראה, אלא מצינו זאת עוד לפני פ' קדושים:

בפ' תשא (לא, יד) - "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם מחלליה מות יומת כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". ורש"י מפרש: "מות יומת - אם יש עדים והתראה; ונכרתה - בלא התראה".

ולכאורה, לפי המהלך שבשיחה הרי גם שם אפשר להקשות: מנין למד רש"י לחדש ש"ונכרתה" היינו (אפילו) "בלא התראה", ולא פירש כפי המסתבר ש"ונכרתה" היינו (כשהיתה התראה, אך) לא היו עדים (ואילו החוטא בלי התראה פטור)?!

ואולי גם שם צריך לפרש שרש"י למד כן מתוך דיוקי ל' הכתובים. וראה במפרשי רש"י שם - נחלת יעקב, משכיל לדוד ובאר בשדה - שהאריכו בדברי רש"י שם ובטעם ששינה מהסדר שבכתוב. ועצ"ע בהסברת הענין.



בענין תוארים

הרב דוד שרגא פאלטער
א' מאנ"ש דמישיגן

בלקו"ש חט"ו וישלח (ד) מובא דברי המדרש שלומדים גיל הבר מצוה ממעשה שמעון ולוי (בראשית ל"ד, כ"ה), "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו וגו'", ומכיון שע"פ חשבון היו אז בני י"ג שנה והכתוב קורא אותם איש לומדים שגיל הבר מצוה הוה י"ג שנה.

וממשיך לבאר בהשיחה שרבותינו נשיאינו היו מתחילים המאמרים בחגיגות הבר מצוה עם המילים "נעשה אדם".

ומקשה כ"ק אדמו"ר שלכא' אינו מובן; איזה קשר יש בין אירוע שמורה על מדות "ויקחו.. איש חרבו" עם מעלת "אדם" שמורה על מדריגת השכל, הרי התואר "אדם" הוא הכי מעולה של כל ד' המדריגות במין אנושי: אדם, איש, גבר אנוש?

ומסביר, שבנוסף למעלת אדם שמתאר מדריגת השכל, הרי "אדם" הוא אותיות "מאד" שמורה על בחינת בלי גבול ולמעלה מן השכל, וההוראה הוא, שכשמגיעים למדריגת "אדם" הרי צריכים להתנהג לא רק עפ"י השכל אלא למעלה - באופן של מסירת נפש. ע"כ תוכן השיחה בנוגע לענייננו.

ולכאן יש לשאול למה לא הביא ראי' מגיל של בר מצוה מפסוק הקדום בתורה ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים" (כה, כז) ופירוש רש"י על אתר שאז נעשו בני י"ג שנה.

ויש לתרץ בב' אופנים:

(א) עפ"י ופשוטו של מקרא יש לומר ע"ד שלומדים כמה פסוקים לפנ"ז (פרשת תולדות, כה, כד) "וימלאו ימי" ללדת והנה תומים בבטנה" ופירוש רש"י שכתוב כאן תומים "חסר, ובתמר תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע".

ואולי יש לתרץ גם בנדו"ד שבסיפור של שמעון ולוי שניהם צדיקים, ולכן כדאי יותר ללמוד גיל הבר מצוה והתחלת חיוב במצוות מהם, משא"כ מסיפור בפרשת תולדות שמדובר עם עשו הרשע.

(ב) עפ"י השיחה הנ"ל יש לתרץ שמהלימוד מהמאורע של שמעון ולוי לומדים לא רק סתם גיל הבר מצוה אלא הענין של מסירת נפש בעבודת ה', משא"כ מיעקב ועשו איננו לומדים כלל אודות מסירת נפש רק שויגדלו וזה פירש לבתי מדרשות וזה . .

מדי דברי בענייני תוארים יש לומר, שכנגד ד' מדריגות במין אנושי בכלל כדלעיל אדם, איש, גבר, אנוש, יש בכלל בני ישראל ד' מדריגות: צדיק, ישר, תמים, חסיד, ומובא בהיום יום (י"ד כסלו) וביתר אריכות בתורת שלום ספר השיחות (עמוד 178) עניינם ומדריגתם.

והנה כשמעיינים בהתפללות כמעט תמיד מובאים צדיקים וגם חסידים ביחד, ולדוגמא: (א) על הצדיקים ועל החסידים. (ב) מי שענה לכל הצדיקים והחסידים והתמימים והישרים וכדו'.

מקום מיוחד בתפילותינו שמובאים רק התוארים חסידים ישרים ותמימים הוא בתפלת אב הרחמים בשבת (לפני מוסף) "הוא יפקוד ברחמים החסידים והישרים והתמימים".

ולמה לא מובא כאן גם תואר צדיקים כבכל מקום?

ויש לבאר בדרך אפשר שבתפלת אב הרחמים ממשיך "קהלות הקודש שמסרו נפשם" ותואר צדיקים למרות גדלותו הרי אין עניינו מסירת נפש, הוא יכול להיות גדול בתורה ובמע"ט אבל אינו עובד הקב"ה מתוך מסירת נפש, וזאת לומדים מהגמרא (נדה י"ז) השורף צפרנים חסיד קוברן צדיק" וכפרוש התוספות על אתר שאינו משים עצמו בסכנה לעזור השני.

ואשר לכן בתפלת אב הרחמים כשמדברים על מסירת נפש אינו מחשיב הצדיקים. ובנוגע לישרים ותמימים אף שאינם באותו מדריגה כמו חסידים (תואר הכי מעולה) שעושים לפנים משורת הדין ומתוך מס"נ הרי לכה"פ קרובים הם יותר למדריגה זו (וכמרומו בתורת שלום הנ"ל).



הגדת רבינו

סדר קרבן פסח

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

הנני בזה לרשום הערות אחדות על "סדר קרבן פסח" - בשולי הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע בתחלת "הגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים" (ברוקלין תש"ו).

הנוסח שלפנינו בעיקרו הוא מס' סדר היום (מר' משה ן' מכיר, ד"ר שנ"ט), הועתק בשל"ה (מסכת פסחים - קמא, ב). ובסדורי האריז"ל הוא מתואר "סדר אמירת מעשה פסח בקצרה" - כל אלה נסמנו בהערות כ"ק אדמו"ר שם. אכן כנראה שסדר זה מיוסד על "סדר והלכות קרבן פסח ראשון בקצרה" שמופיע בשולי הגמ' פסחים (נז, ב) - אולי כהקדמה לפרק "תמיד נשחט" (תחלת החטיבה המכונה בכמה ראשונים כ"פסח

שניי', כי ד' פרקים הראשונים ופ"י של המסכת עוסקים בהלכות פסח הנוגעים בזה"ו, והפרקים ה-ט עוסקים בהלכות קרבן פסח, ובכמה ראשונים לא רשמו חידושים בחלק זה). לא ידוע לי מיהו המחבר, והסגנון אינו כשל התוספות, ואכן בתוס' הר"ש משאנץ ושל רבינו פרץ אין הדברים מופיעים. סדר הדברים דומה לשל הסמ"ג (מ"ע רכג), אך אין הלשון זהה.

כ"ק אדמו"ר מביא שבסדור יעב"ץ מקשה כמה קושיות על על נוסח של 'סדר היום', ורבינו מיישב מה שאדה"ז בכל זאת הביא לשון 'סדר היום'. אמנם המעיין בסדור יעב"ץ יראה שהקשה עשר קושיות, וכ"ק זי"ע פורט [רק] שש תירוצים. ואכן אחת הקושיות של היעב"ץ [שהרבי אינו מתרץ] כבר יישב אדה"ז בשנתו סדר הדברים קצת. וזה לשון נוסח 'סדר היום' [ובכל הנ"ל עד סדור אדה"ז]:

ואין זורקין דם הפסח עד שישחטו התמיד ויזרקו את דמו. וממרסים בדם הפסח כדי שלא יקרש עד שיזרקו דם התמיד ואח"כ יזרק דם הפסח. ואין שוחטין . . . וזורק . . .

שעל זה הקשה היעב"ץ דמשמע כאילו זה הסדר הוא לכתחלה - לשחוט הפסח לפני התמיד ולמרס בדמו ולזרקו לאחר שיזרקו דם התמיד. אכן נוסח אדה"ז הוא :

. . . ואין שוחטין את הפסח על החמץ. ואם שחטו קודם לתמיד כשר, ובלבד שיהא אחד ממרס בדם הפסח כדי שלא יקרש עד שיזרקו דם התמיד, ואח"כ יזרקו דם הפסח . . .

הבהיר בסגנונו שהשחיטה לכתחלה צ"ל אחר התמיד. ולמרבה הפלא הנה גם ב'סדר קרבן פסח' שבשולי הגמ' פסחים הנ"ל קאמר: 'ויהא א' ממרס בדמו שלא יקרש עד שיזרוק דם התמיד'. ורק בהגהות שעל הגליון שם (מהגר"ל פישלס ז"ל) מעיר שצ"ל "ואם שחטו קודם לתמיד כשר", ע"ש. תיקן שלא נבין שהשחיטה לפני התמיד הוא לכתחלה.

הסדר המופיע בהגמרא הוא ארוך הרבה משל 'סדר היום', כי הוא כולל הרבה פרטים נוספים. והיעב"ץ מקשה על כמה דברים שנשמטו בה'סדר היום', ורבינו מנמק למה אין מקומם כאן. [ולדוגמא: אופן צליית הקרבן, שמתרץ כ"ק אדמו"ר (ה) שאינו קשור לעת ההקרבה, ע"ש].

ולהעיר שרוב הפרטים שמעיר עליהם היעב"ץ כן מופיעים בהסדר שבהגמרא. ומסתבר שבעל 'סדר היום' החליט שלא להביאם בגלל אי-התאמתם לה'סדר' שהכין.

"והאליה לעומת העצה". לעיל כתב שמביא הכבשים או מן העזים, והרי לעז אין אליה? וזה לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע בשולי מכתבו הכללי לקראת פסח שנת תשל"ד ('הגדה של פסח עם לקוטי טעמים כו') הוצאת תנש"א ח"ב ע' תרנז):

גענומען א שעפס : ע"ד הרוב (תודה מאלי' פסחים ג, ב), אף שיכול להביא גם מן העזים (בא יב, ה), ורוב עד כ"כ - ש"בסדר קרבן פסח" אף שמתחיל ש"מביא מן הכבשים או מן העזים" ממשיך וכולל בהאימורים גם האלי' - שאינה אלא בכבש (פסחים צו, ב. וראה היעב"ץ בסידורו). ולכאורה י"ל שמפני הוספת האלי' הי' רובם מקריבים כבש - קרבן משובח יותר : ובכל אופן צ"ע מהא (סוף כריתות) דביש לו כבש או עז איזה שירצה מקריב, אף שקרבן צ"ל "מן היפה המשובח ביותר" (רמב"ם הל' איסורי מזבח בסופן). ואולי זהו שמסיים הרמב"ם "שבאותו המין שיביא ממנו" אבל ממין למין אחר אינו מחוייב, אף שלכאורה הטעם דכל חלב לה' מחייב ג"ז. ואכ"מ.

מי קורא את ההלל? בנוסח שלפנינו נאמר "קוראים את ההלל". על זה מעיר רבינו דהיינו "הלויים (תוספתא, פסחים ספ"ד)". הרב זוין ז"ל הקשה לכ"ק אדמו"ר על כך, ובמענהו אומר רבינו "והנה מה שכתבתי הוא לשון סדר קרבן פסח של היעב"ץ, ואני לא הוספתי מדילי אלא ציון המקור להתוספתא" (אגרות קודש ח"ב ע' רמב - הועתק בהוספות של ההגדה ע' סג. וע"ש אריכות השקו"ט).

ברם זהות הקוראים את ההלל שהם הלויים כן כתוב ב'סדר היום' ובשל"ה, וכן בקודמם - בהסדר שבשולי הגמ' פסחים הנ"ל (ורק בסדורי האריז"ל נשמטה). ומה שרבינו באג"ק מזכיר דוקא היעב"ץ - אולי היינו משום שהיעב"ץ ערער על נוסח 'סדר היום' ובכל זאת העתיק דבר הלויים, וה"ה בבחינת "שטר שקרא עליו ערער" ושוב נתאשר.

ואולי חילי' של הרב זוין היתה, שלאחרי שדבר הלויים מופיע בנוסחאות הקודמות ואילו בנוסחאות של סדורי האריז"ל ושל אדה"ז נשמט - לכן הסיק שיש דברים בגו, ולכן הבין שהשמטת "הלויים" הוא

בדוקא. ואילו כ"ק אדמו"ר חזר והכניס "הלויים". ואכן עדיין צ"ב למה נשמטה תיבת "הלויים" בנוסח סדורים האחרונים.

קושיא: בשבת היתה כת השלישית במקומה עומדת עד חשיכה. ולמה לא היו יוצאים לעזרת הנשים?

ואם הפסח נמצא טריפה... - נתבאר בארוכה בלקו"ש חל"ב עמ' 36 ואילך.

דקדוק קטן: אדה"ז מסיים "במהרה בימינו אמין". ב'סדר היום' מסיים "במהרה בימינו" ובסדורי האריז"ל מסיים "במהרה בימינו א"ס [=אמן סלה]". וילע"ע טעם השינוי. ויה"ר שנזכה שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, אכ"ר.



בענין מצות בדיקת חמץ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (עמ' א') בפסקא ד"ה המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה, כותב כ"ק אדמו"ר: "מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה (שבלי הלקט סי' רו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג). אבל כבר נתפשט המנהג להניח ומנהג ישראל תורה היא (שו"ע אדה"ז סו"ס תל"ב). ראה בחק יעקב טעמי מנהג זה. ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתאי, וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה".

וז"ל הח"י (סקי"ד) "ומהר"י כ' הטעם שמניחין; שלא ישכח לבטל למחר, משא"כ כשיש לו חמץ נזכר בזמן הביעור לבטל עכ"ל" (ואח"כ הביא עוד טעם, שלא יתשל).

ויל"ע, מהו העדיפיות בטעם הב' שכ' רבינו: "שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה", דתוכן הטעם הוא שאם לא ימצא יתכן שישכח חובת ביעור (ויהי' צורך לשרוף הכלי), לטעם הראשון

של הח"י שאם לא יבער (מכיון שלא מצא) יש חשש שישכח חובת ביטול, והרי תוכן שניהם הוא שיש הכרח להניח הפתיתין בכדי שיהי' מה לשרוף (ולמאי נ"מ אם זהו משום חובת ביעור או חובת ביטול, שהם שני חששות הנובעות מהעדר הביטול)?

והנה בסי' תלב (ס"ב) כ' הרמ"א "ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברי"ן). ומיהו אם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא".

וכ' בביאור הג"ש (סק"ט): "ועי' בד"מ ומחלוקתם תלוי בפלוגתת ר"ת ור"י כו', ולכ' כוונתו שבדרכי משה חזינן שיש מחלוקת בזה, ומבאר יסוד המחלוקת. והנה ז"ל הד"מ שם (סק"ב) "ומהר"ר ישראל ברין כ' דצריך להניח פתיתין וכן נוהגין, ומהרי"ל כ' דאם לא נמצא כלום שורפים הכלי שלקח לבער בו כדי לזכור מצות ביעור". והנה לכ' לא ראינו כאן מחלוקת, דהביא רק דעת מהר"י ברין שכ' דצריך להניח פתיתין, ודיעה זו הובא גם ברמ"א משמו, וא"כ מה מיתוסף בהציון להד"מ?

ולכ' משמע דהגר"א הבין דדעת המהרי"ל שהביא הד"מ חולק על דיעה הראשונה, וסב"ל דאי"צ להניח, ולכן יתכן שלא נמצא כלום, דאם צריך להניח פתיתי חמץ א"כ איך אפשרי שלא ימצא כלום. והיינו דהדיעה הראשונה סוברת דהחיוב להניח הוי חיוב גמור ולעיכובא שבלא זה א"א לברך, ולא הוי רק חיוב רק לכתחלה [וכן מוכח מהרא"י שהביאו הגר"א והפר"ח מדינא דאם לא בדק קודם המועד יבדוק בתוך המועד בברכה, והיינו דמזה דבודק בתוך המועד בברכה, מוכח דאי"צ להניח, ואם הי' הצורך להניח רק לכתחלה, א"כ אין כאן ראי', דשאני בתוך המועד דא"א, אלא מוכח דמביאים מזה ראי', אלא מוכח דמביאים מזה ראי' נגד הדיעה דצריך להניח משום דהך דיעה סב"ל דהוי חיוב גמור מן הדין ואף לעיכובא.

ואף שיש לשאול על פי' זה, דמנלן שהמהרי"ל חולק ע"ז, והרי אף לדעת המהר"י ברין דיש חיוב גמור להניח הפתיתין, הרי החיוב הוא רק מצד הברכה, שלא יהי' ברכה לבטלה, וא"כ בדיעבד אם לא הניח (ונמצא שהיתה ברכתו לבטלה להך דיעה), מ"מ הוי בדיקתו בדיקה, ושפיר שייך לדון לענין דין הביעור שצריך לשרוף הכלי וכו'.

אבל לאידך, הרי יש סימוכין לפי הנ"ל, דלכ' אי"ז מקומו, כ"א בהל' ביעור חמץ, ובשו"ע וכן בשו"ע אדה"ז הובא דין זה בס"י תמ"ה, בהמשך לדיני ביעור חמץ (דהרי דין זה הוא דין בדיני ביעור ובאופן ביטול החשש שישכח חובת ביעור), ולמה הביא זה הד"מ כאן ובהמשך לדינו של המהר"י ברין? ומשמע מזה שאכן כוונת הרמ"א לומר שהמהר"ל חולק על המהר"י ברין חולק וסובר שאי"צ להניח.

אמנם לפי ביאור רבינו הרי אי"ז דיוק, דמה שהביא הד"מ דינו של המהר"ל בהמשך לדינו של מהר"י ברין הוא אדרבא, מפני שבזה יש טעם נוסף על מה שצריך להניח פתיתי חמץ, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר "שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה".

עוד אפ"ל, הנה בטעם שאם לא נתן לא עכב כ' הרמ"א שכוונת הברכה הוא "לבער אם נמצא", ולכ' הכוונה דהברכה הוא על החיפוש אף אם בפועל אינו מוצא [ולא הבנתי מ"ש "דדעת כל אדם", דלכ' מה שייך דעת האדם לכאן, הרי איירינן בברכת המצוות, וא"כ תלוי רק בגדר המצוה, אי הוי המצוה החיפוש או המצוה הוא שאכן יבער?], וכן הוא בשו"ע אדה"ז, וכ"ה לפי מ"ש בביאורה"ג הנ"ל (שדימה זה לברכת השינה בסוכה וכו').

אמנם הט"ז (בסק"ד) כ' "וברכה לבטלה אין כאן, דהברכה קאי על מה שיבער למחר בוודאי, אלא שהיום מתחיל ע"י הבדיקה", ולכ' הכוונה דאף אם לא ימצא כלום מ"מ יקיים מצות ביעור חמץ בהביעור שיעשה למחר. ולכ' לפי הט"ז מה דלא הוי ברכה לבטלה הוא משום דהברכה הוי על הביעור דלמחר (והכוונה למצוה דרבנן דביעור, דהא לדעת הרא"ש ליכא מצוה דאורייתא דביעור, וכמ"ש הט"ז בסק"ב), ולפ"ז צריך עכ"פ שיהי' חמץ בשעת הביעור (ואם אין לו צריך לקנות וכיו"ב, דאל"כ הוי באמת ברכה לבטלה, וזהו דלא ככל הטעמים הנ"ל, וגם לכ' שלא כהטעם הראשון הנ"ל דהח"י, כמובן).

והנה בשו"ע אדה"ז ריש ס"י תלב כ':

א. קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים ומה הוא מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ ואע"פ שבשעה זו אינו מבער עדיין מכל מקום כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול

זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר שיאכל ממנו עד שעה ה' והמותר מבערו מן העולם וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבליל י"ד אין מברכין עליהם כלום והן נפטרים בברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור לפיכך מברכין עליהם על ביעור חמץ.

ב. ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ". עכ"ל בס"א וס"ב.

וכללות הענין לקוח מדברי המ"א והט"ז שם, ובמ"א שם (סק"א) כ' "שהבדיקה תחלת ביעור היא", ובט"ז כ' "אע"ג דלא מבער, מ"מ עכשיו מתחיל הביעור ע"י שבדק לבער ומבטל החמץ שאינו ידוע לו, ממילא מבער גם עכשיו והוי מעין הביעור דמחר".

אבל לכ' להנ"ל יוצא דהם ב' תירוצים שונים לגמרי, דהמ"א סובר דהברכה הוא על הבדיקה עצמה, ורק דק' אמאי הוי נוסח הברכה "על ביעור חמץ" מאחר שבשעה זו אינו מבער עדיין, וע"ז מתרץ דשפיר שייך הלי' על ביעור חמץ כיון דהוי התחלת הבדיקה (ומאחר דהברכה הוי הבדיקה, ומצות הבדיקה הוי לחפש אחר החמץ אף אם לא ימצא, לכן שפיר לא הוי ברכה לבטלה כל היכא שחיפש).

אבל הט"ז מתרץ דהברכה הוי על הביעור, ומכיון שהבדיקה הוי התחלת הביעור ומעין הביעור, לכן מברך על הביעור כבר משעת הבדיקה (דאם כוונתו כהמ"א, א"כ הרי הברכה על הבדיקה עצמה, וא"כ איך לא הוי ברכה לבטלה מצדהביעור דלמחר, והו"ל לתרץ כשאר התי'. ועצ"ע), וא"כ דברי רבינו הזקן הם תי' המ"א, רק שצירף גם טעם הט"ז דהביטול לתי' של המ"א, דהיינו כנתינת טעם על מה שמברכים על הבדיקה בלי ביעור.

[ועי' בב"י שם "ומה שכתב רבינו שבדיקה תחלת ביעור וכו'. אפשר שבא ליישב דלא תקשה מאחר שהברכה היא על הביעור היה לו לברך סמוך לביעור דהיינו אחר הבדיקה ולמה אנו אומרים שיברך קודם שיתחיל לבדוק לכך כתב דבדיקה לא הויא הפסק דתחלת ביעור היא ואפשר לומר שבא ליישב דלא תיקשי לן שלא היה לנו לברך אלא על

בדיקת חמץ וכן כתב שם הרא"ש וזה לשונו ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ותקנו לומר על ביעור לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית ועל עסק זה נגררה הברכה על בדיקה שהיא תחלת הביעור ונגמר בשעה חמישית עכ"ל" ע"ש עוד, ולכ' הם ב' פירושים הנ"ל].

ובהגדת רבינו (לגבי הברכה): "ברוך כו' על ביעור חמץ (פסחים ז, ב) ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. וגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו (טור וב"י. שו"ע אדה"ז סת"ל"ב), ומבואר דהביאור הוא ביאור בנוסח הברכה, והיינו דמ"ש "שאיין הבדיקה תכלית המצוה" הוא טעם שאין הנוסח על בדיקת חמץ, ולא שאין הברכה על הבדיקה, וכהמ"א.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תל"ב ס"ה (בענין מי ששכח לבאך על הבדיקה) "אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום שכל המצות מברכין עליהם עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה, ויש מי שאומר שאף על פי כן יברך למחר בסוף שעה ה' ששורף את החמץ שמצא בבדיקה שהרי שריפה זו עיקר ביעור חמץ והיה ראוי לברך עליה אלא שפוטריין אותה בברכת על ביעור חמץ שמברכין בשעת בדיקה וזה שלא בירך בשעת בדיקה צריך לברך בשעת השריפה ויש לחוש לברך אותה בלא שם ומלכות",

ולכ' הי' אפ"ל דזה תלוי בב' סברות הנ"ל דהט"ז והמ"א, דדיעה הראשונה דאין מברכים שוב הוא משום דתקנת הברכה הוא על מצות הבדיקה, והטעמים שמברכים על ביעור הם נתינת טעם על מה שמברכים על מצות בדיקה בל' ביעור, אבל תקנת הברכה היא על מצות הבדיקה, וא"כ בשעת הביעור שוב אין שייך ברכה זו (מכיון שגמר לגמרי מצות הבדיקה, והיינו דעת המ"א (וכמ"ש בקו"א סק"א דדיעה זו אפ"ל להמ"א). ואילו דיעה ב' היא לדעת הט"ז, דסובר דעיקר הברכה שעל הבדיקה הוא מצד הביעור דלמחר.

וכן מדוייק בדבריהם, שהמ"א (בסק"ב) כ' "פירוש דאם סיים לא יברך עכשיו אלא יברך למחר בשעת שריפה דהא מברכין על ביעור חמץ ואע"פ שבטלו מ"מ חייב לשרפו מתקנת חכמים ועוד דהא אומר כל חמירא דלא חזיתה אבל החמץ שראה לא ביטל", ומשמע דבא לומר דמה דמברך על הביעור הוא משום דהביעור הוא מצוה בפנ"ע, וכמו שביאר בקו"א דזה מיירי רק כשביער בזמן מצותו, והיינו דכיון דנוסח הברכה (דמברך על הבדיקה) הוא על ביעור חמץ, א"כ ודאי דיכול לברך ברכה זו ונוסח כשמבער, כיון דהביעור (בשעת מצותה) הוא מצוה (אי משום שלא ביטל זה או משום שגם עם הביטול יש מצות ביעור).

אבל בט"ז (בסק"ב) כ' "ואם כבר סיים הבדיקה לא יברך, אע"ג דעדיין הגמר של המצוה בפניו בביעור, מ"מ לא שייך ברכה אם אינו עושה מעשה של מצוה" (וממשיך דלכן אם לא בירך יברך ביום בשעת ביעור), והיינו דהביעור הוא הגמר של מצות הבדיקה, וזהו הטעם דפשיטא ל' דמברך עכ"פ על הביעור אם לא בירך עדיין על הבדיקה (ומה שאינו מברך לאחר הבדיקה הוא לא מצד חיסרון עובר לעשייתן, אלא משום שאינו עושה מעשה המצוה).

והנה במ"ב (סקי"ג, עמ"ש הרמ"א דאם לא נתו לא עכב) פי' "חולק ע"ז דאין כאן חשש ברכה לבטלה דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ואם לא ימצא אין בכך כלום", והיינו דחולק עמ"ש לפנ"ז דנוהגין להניח (וכן ראיתי מי שפי' בדעת הביאווה"ג).

אבל לכ' פי' זה צע"ג, דהרי ל' הרמ"א הוא דנוהגין להניח, ומיהו אם לא נתן לא עכב, ומבואר דהכל הוא דיעה אחת, דיש מנהג להניח אבל אי"ז לעיכובא, וכן מוכח מדברי רבנו הזקן שכ'.

ואף שהדיעה הב' ברמ"א דלא עכב ע"כ חולק על המהר"י ברין, דסובר דצריך להניח משום ברכה לבטלה, וא"כ הוא חיוב ולעיכובא (וכנ"ל דלכן הביאו הביאווה"ג והפר"ח ראי' דלא כדבריו מהבדיקה בתוך המועד), אבל הרי הרמ"א שינה בדבריו (מהל' שכ' בעצמו בד"מ), וכ' "נוהגין", והיינו דאי"ז חיוב (וכ"ה בב"י סוף הסימן בשם הכל בו, אבל ל' הכל בו (בסי' מ"ח) הוא "ונהגו במקצת מקומות שמטמינין פתיתין של פת בחורי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה", ויל"פ דאותם מקומות נהגו כן כי הם

סוברים שצריך וחיוב לעשות כן כי חוששין לברכה לבטלה, אבל בל' הרמ"א שכ' "נוהגין להניח" משמע שאי"ז חיוב כ"א מנהג, ובהמשך לזה שפיר כ' דאם לא נתן לא עכב (ומ"ש הט"ז דיותר טוב שלא יניח, לכ' היינו דחולק על הרמ"א (שכ' דאף דאם לא נתן לא עכב מ"מ נוהגין להניח) וסובר דכיון דאין מעכב לכן עדיף שלא להניח, ולא דמפרש כדיעה הב').

אמנם לפ"ז צ"ע דא"כ אמאי הזכיר הרמ"א הטעם דברכה לבטלה, מאחר דלהלכה אין חוששין לזה, כמו שממשיך דלא עכב וכו', וא"כ הול"ל סתם דנוהגין להניח אבל אינו לעיכובא, ויהי' הביאור כא' מהטעמים שכ' האחרונים, אי מצד ההלכה או ע"פ קבלה?

ומשמע דסב"ל לרמ"א דיש טעם להמנהג מצד חשש ברכה לבטלה, שלא יהא ברכתו לבטלה, אף שמדינא לא עכב. והנה לעיל הובא מה דיש להק' בל' הרמ"א דתלי התי' ב"דעת כל אדם", ואם נפרש בהרמ"א כדעת הט"ז, דמה דלא הוי ברכה לבטלה הוא מצד הביעור, וכסברת המ"א דהביעור הוי מצוה מצ"ע, יתיישב, דבאמת המצוה בדדיקה לא קיים כראוי, דהא לא מצא כלום, אלא מכיון שדעתו לבער, ומצוה זו דביעור יקיים בודאי, א"כ אינו ברכה לבטלה אי הוי דעתו על הביעור, ולכן כותב הרמ"א דכיון דדעת כל אדם בהברכה (גם) על מצות ביעור אם ימצא, ומצוה זו אכן קיים, אי"ז ברכה לבטלה, משא"כ אם הי' דעתו בברכה זו רק על מצות בדדיקה, שלא קיימה כראוי, א"כ לא הי' מתיישב בכך.

ולפ"ז הי' א"ש דיש חשש ברכה לבטלה (דתלוי בדעתו של האדם המברך), ומ"מ אם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם (בסתם) גם על הביעור. ועצ"ע.

והנה החילוק בין דברי הרמ"א לשאר הטעמים הוא דלדברי הרמ"א, דטעם המנהג (גם לפי האמת) הוא מצד ברכה לבטלה, א"כ היינו דמה דצריך להניח הפתיתין הוא מצד המצוה בדדיקת חמץ (ובלא זה חסר בקיום מצות בדדיקת חמץ, משא"כ לשאר הטעמים (שכ' הח"י וכו'), דטעם המנהג הוא מסבה צדדית (או לוודא שלימות קיום מצות בדדיקת חמץ בעתיד).

ואולי אפ"ל דזהו מה דמחדש רבינו על טעם הח"י (ומוסיף טעם), דלטעם הח"י שכ' דזהו שלא ישכח חובת ביטול, הרי זהו טעם צדדי,

דכיון דאם לא בדק לא יבער יש חשש דב"י וב"י ע"י שלא יעשה הביטול דיום י"ד, אבל אי"ז שייך למצות בדיקת חמץ.

וע"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר "שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה", די"ל דבזה מקיים דברי הרמ"א (דטעם המנהג הוא גם מצד הברכה, דהיינו קיום מצות בדיקת חמץ כדבעי). והביאור בזה דלכ' כדי שלא ישכח חובת ביעור למה צריך לבער הכלי שלקח לבדיקה דוקא, ולמה לא תיקנו שאם לא מצא כלום בבדיקתו יעשה איזה ביעור באיזה דבר? ולכ' מבואר מזה דעיקר מצות ביעור הוא המשך למצות הבדיקה, דצריך לבדוק ולבער החמץ שמוצא בבדיקה, והיינו דמצד שלימות המצוה דבדיקה (עכ"פ) יש קשר בין הבדיקה להביעור (וכמו שסובר הט"ז מעיקר הדין), וא"כ דוקא לטעם זה מתבטא שטעם המנהג הוא מצד המצוה דבדיקת חמץ עצמה (ועפ"ז יש לבאר עוד דיוקים בהערה זו, ועוד חזון למועד אי"ה), ועוי"ל.



הערות קצרות בהגש"פ

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

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים עמ' כה, בפסקא ד"ה ויכוון, מביא רבינו מה'שער הכולל' ביאור; למה כתב רבינו הזקן כוונות בשפיכת היין בהמכות, אף שאין זה דרכו בהסידור.

ומבאר ע"פ משאמרו רז"ל "אין מברכין על כוס של פורעניות", ומביא מ"ש בספר 'פסח מעוביך' דיש שופכים היין הנשאר ושוטפין הכוס משום שנזכר שם המכות, וגם מביא מ"ש ב'דרכי משה' הובא בשו"ע אדה"ז (סי' תע"ג סעי' נ') אשר הט"ז שפיכות הם כנגד חרבו של הקב"ה, וכדי להוציא מכל הנ"ל מכוון שהפורעניות האף וזעם הוא על היין ששופך לתוך הכלי שבור ומה שנשאר בתוך הכוס הוא יין המשמת. עכתודה"ק.

וכבר כתבתי כמ"פ שאף שרבינו רק מעתיק מהשעה"כ אמנם הוא בשינויים וכו', והכא ג"כ אע"פ שזה תוכן נקודת התי' של השעה"כ, מ"מ

מאריך שם בפי' המהרש"א ובהא דמוסיפין יין אח"כ, אשר רבינו לא הביאם. והנה אף רבינו מוסיף דברים על מש"כ שם בשעה"כ, והוא מה שמביא מהפסח מעובין ומהד"מ, ובפשטות כוונת רבינו בזה לחזק הקס"ד והענין שצריך לשלול שהוא כוס של פורעניות [דבכלל שם הכוונה לענין זוגות כמבואר בברכות נא, ב ובראשונים שם ובטור או"ח סי' קפ"ג] חדא מהפסח מעובין הסובר דצריך לשפוך הכוס דנזכר עליו שם המכות, ועוד מהד"מ דהשפיכות הוא כנגד חרבו של הקב"ה וכו'.

ובזה לכאורה יש לתרץ המובא לקמן בפסקא ד"ה מוזגין כוס ד', דמביא שם מהאבודרהם דהא דאומרים שפוך חמתך בכוס ד' הוא משום דהד' כוסות הם כנגד ד' כוסות של פורעניות שעתיד הקב"ה להשקות או"ה (כמבואר בירושלמי ר"פ ערבי פסחים), ולכן בכוס ד' שמשלימים המצוה אומרים אז שפוך חמתך וגו', ולכאורה הרי משום זה לא נחשב כוס של פורעניות ולמה הכא צריכין לשלול שלא יהא נחשב כוס של פורעניות. וי"ל עפ"י הנ"ל ששם הרי הד' כוסות הם רק כנגד הד' כוסות של פורעניות ואומרים עליו בכללות דברי פורעניות ואין אנו עושים שום מעשה מיוחד בהכוס, משא"כ הכא דמזכירים במיוחד כל המכות בפרטיות ועושים במיוחד מעשה שפיכה שהוא כנגד חרבו של הקב"ה (כמ"ש בפסח מעובין ובד"מ), לכן חשיב יותר שהוא ע"ד כוס של פורעניות ולכן צריכים לכוון.

ויש להוסיף עוד דבכלל קשה הרי הפורעניות הוא על או"ה ושונאי ישראל והרי ימנך ד' תרעץ אויב, ולמה הו"ע של פורעניות דצריכים להיזהר וכו'.

ואואפ"ל דבפסח מעובין שם (סי' רסג) כ' להדיא דהכוונה בעת השפיכה הוא שהמכות יהי' על שונאי ישראל או"ה ולא עלינו ח"ו, והיינו דאף דהו"ע פורעניות על הגויים מ"מ צריכים לכוון להדיא שיהיה על הגויים ולא לנו (ומדומני שמנהג חסידי עתיק לומר אחרי שמזכירין המכות "על כל הגויים" ונמצא מקורו בפסח מעובין הנ"ל), ואפשר שהוא ע"ד כיון שנתנה רשות להמשחית [שמשו"ז הי' הציווי לא לצאת מהבית אצל מכת בכורות סוף המכות], ולכן כשמזכירין המכות במיוחד ובפרטיות צריכים לכוון על מה קאי האף והזעם דהפורעניות, וגם דהט"ז שפיכות הם בכלל כנגד חרבו של הקב"ה והוא מלאך הממונה על נקמה כמו שמסיים שם הד"מ שהו"ע נקמה בכללות דבודאי יש מקום להזהיר

שיכוון שלא יהיה חשיב כוס של פורעניות והנקמה יהי' מהגויים דייקא. ונמצא דבהא שמביא רבינו שני ענינים אלו מבאר ביותר החשש דכוס של פורעניות [ואכן השעה"כ נדחק שם למה חשיב כוס של פורעניות וראה מ"ש מהמהרש"א בחדא"ג].

ויש להוסיף עוד דענין זה שצריכים להיזהר כשמזכירין ענין של פורעניות ולכן מבהירים מיד שזה על הגויים דייקא ולא עלינו, הוא גם בכוס ד' שאומרים עליו שפוך חמתך וגו' הרי מיד אומרים "לא לנו" (ואולי גם מפני זה לא נחשב שם כוס של פורעניות), וראה בהגדה שם עמ' מג בפסקא ד"ה שפוך שמביא מה'זבח פסח' שהם – לא לנו ושפוך חמתך – הם המשך א' דשפוך חמתך אל הגויים ואנחנו אע"פ שאין אנו ראויים – לא לנו וגו', ולהעיר דגם הרשב"ץ (שרבינו מביאו בפסקא ד"ה מוזגין כוס ד') כתב עד"ז בהסמיכות דשפוך חמתך ללא לנו [הגם שלא ניחא ל' בהביאור דהד' כוסות כנגד הד"כ של תרעלה ומבאר באו"א], ולכן שפיר כתב אדה"ז לכוון בהשפיכות ע"ד שכתבו הראשונים הנ"ל לגבי לא לנו.

ולפי זה יש לתרץ בזה עוד קושיא, והוא, דרבינו מעתיק האבורה שאומרים שפוך חמתך כשמשלימים מצות ד"כ שהם כנגד ד"כ של פורעניות, וא"כ לכאורה יש להסמיך אמירת שפוך חמתך לשתיית ד' כוסות דשלימות המצוה דד' כוסות הוא בשתייתם ולמה אומרים שפוך אחרי המזיגה, ובפרט שהלשון הוא לעתיד הקב"ה ישקה או"ה וכו', ולפי הנ"ל מובן דאין אומרים אותו סמוך לשתייתו כי אנו רוצים לומר מיד לא לנו וזה דוקא בתחילת הלל כמו שכ' הראשונים הנ"ל. ויש להאריך בכ"ז.

ב. שם בעמ' כט, בפסקא אילו קרבנו לפני הר סיני מבאר רבינו שעז"נ הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו (דברים ה, כא) ובנוסח מוסף ר"ה אתה נגלית בענן כבודיך על הר סיני, ושם: "עוד י"ל וקרבתנו לפני ה"ס - והיו שומעין ג"כ עשה"ד - ולא נתן לנו את התורה היינו הלוחות והתורה והמצוה".

וצע"ק מה שלא הביא מ"מ לדבריו, דפי' הא' כ' הארחות חיים ואבורהם ועוד, ופי' הב' כ' השבלי הלקט [רק שהוא לא כתב הלוחות רק תרי"ג מצות התורה חוקים ומשפטים, וי"ל שרבינו בלשונו "התורה

והמצוה" רמז לתושב"כ ותושבע"פ כמבואר בחז"ל, הובא בריש הקדמת הרמב"ם].



אנוס על פי הדבור

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטה

בהגדת כ"ק אדמו"ר עמ' כא: "אנוס. כמארז"ל (שבת פט, ב) ראוי הי' יעקב אבינו לירד מצרימה בשלשלאות של ברזל - ע"פ הדבור - דגורת גר יהי' זרעך.

ובמאמר זה בא בעל ההגדה לספר איך היתה הירידה; ולא שלומד זה מן הכתוב (ולכן אינו אומר: מלמד שירד אנוס), כי אדרבה: וירד - ולא הורד - ברצון הטוב משמע. ובספרי ובהגדת הרמב"ם דרשה זו - אינה. וי"ל הטעם, כיון דבפועל הרי ירד יעקב ברצונו הטוב. עכלה"ק.

והנה, כ"ק אדמו"ר אינו מביא מקור לדבריו הק' (חוץ מן המראה מקום במס' שבת) וא"כ ה"ז ביאורו וחיידושו.

ונחזי מהו "ברצונו הטוב"? הרי אחרי כל ההרפתקאות וסיפורו של יוסף וכו' סו"ס ירד למצרים (וכדלקמן) האם זה נקרא "ברצונו"? ועוד "הטוב"?!?

ויש להקשות כנ"ל גם בפרש"י שם (במס' שבת) שמפרש שהי' ראוי לירד בשלשלאות של ברזל "כדרך כל הגולים שהרי ע"פ גזרת גלות ירד לשם". וממשיך בגמ' "שזכותו גרמה לו [שלא ירד בשלשלאות], דכתיב בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה ואהיה להם כמרימי עול על לחיהם ואט אליו אוכיל" ומפרש"י כמו שמקיל האדם מעול בהמתו עיי"ש, האם זה נקרא "ברצונו הטוב"?!?

ומסביר המהרש"א בחידושי אגדות: "ר"ל בזכותו של יעקב משכו אותו בחבלי אדם דהיינו ע"י יוסף ולא בשלשלאות, ובעבותות אהבה של יוסף כמ"ש וישאל אהב את יוסף מכל בניו מן הראוי שהיה לו ליוסף לבא אל אביו לארץ כנען אבל בשביל גזירת גלות שירדו למצרים אהי להם כמרימי עול וגו' ר"ל כפרה זו החורשת כשבאין ליתן לה מאכל

מרימין ומקילין העול צוארה שתוכל לאכול בנקל ולפעמים המאכל רחוק ממנה ומטה לה הנותן ומראה לה האוכל שתלך לשם אל האוכל כן עשה הקב"ה ליעקב שהראה והטה אליו שם האוכל כדי שיבא לשם וכמ"ש וכלכלתי אותך שם כי עוד חמש שנים רעב פן תורש אתה וביתך וגו'.

וכ"ק אדמו"ר מגדיר הגזרה "גזרת גר יהי' זרעך" ואילו ברש"י (ומהרש"א): "גזרת גלות".

וכשנתבונן בפרשת ויגש נראה מפשטות הכתובים שיעקב ירא מלירד מצרימה וע"כ אמר לו הקב"ה (פמ"ו פ"ג) "אל תירא מרדה מצרימה". (הפסוקים דנן בההגדה הם בפרשת ביקורים בפ' תבא, ושם בעת הבאת ביכורים, שנים אחרי ירדת יעקב אומרים "וירד" ובלי הפרטים, אבל במקומו אומר "אלכה ואראנו בטרם אמות". (וראה במפרשי המקרא שם.)

ובאור החיים שם ד"ה אל תירא מסביר הטעמים שיעקב ירא מלירד מצרימה, ומבאר שיעקב ידע התועלת שיהי' מזה שבניו יהיו במצרים וממ"ת וכו' עיי"ש בארוכה.

והמורם מזה הוא כעין המבואר בחסידות שזה הוא רצונו, ובסגנון הידוע שהאבות הן הן המרכבה. ואולי מפני זה נקט כ"ק אדמו"ר הלשון "גר יהי' זרעך" להדגיש התוצאה וכו'.

החידושים המבוארים בפסקא זו: [בד"א ובחצ"ר בתוך דבריו הק']

א. אנוס, כמארז"ל (שבת פט, ב) ראוי הי' יעקב אבינו לירד מצרימה בשלשלאות של ברזל [דהיינו אנוס]— ע"פ הדבור — דגזרת גר יהי' זרעך [ב. מהו הדיבור, וכנ"ל].

ג. ובמאמר זה בא לספר איך היתה הירידה, אבל לא שלומד זה מן הכתוב (ולכן אינו אומר: מלמד שירד אנוס) כי אדרבה: וירד — ולא הורד — ברצון הטוב משמע. ובספרי ובהגדת הרמב"ם דרשה זו - אינה. [ד.]וי"ל הטעם [שהשמיטו הספרי והרמב"ם], כיון דבפועל הרי [ה. ש]ירד יעקב ברצונו הטוב. שוב מצאתי בספרו של הריי"צ כץ' הגדה כהלכתא' שיי"ל לאחרונה באופן אחר, ונהרא נהרא ופשטי' ותן לחכם.



הערות קצרות בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים
הרב יהודה לייב הלוי הבר
 כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

סדר הגדה – "בג' מצות"

כ"ק אדמו"ר מביא ממעשה רוקח שמה שלוקחין ג' מצות בלילי פסחים הוא רמז מה"ת לג' סאין שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עגות כו' וי"א זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב.

ולהעיר (ע"ד הפשט) מרש"י פסחים (קטז, א) ד"ה אף כאן בפרוסה: "לברך על אכילת מצה. ושתי שלימות מייתי משום ברכת המוציא, דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות ובצוע מאחת השלימות". עכ"ל. וראה שם תוד"ה מה דרכו של עני. ומביאם רבינו במוציא מצה ד"ה הפרוסה בין שתי השלימות.

וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 43 ואילך עוד טעמים ע"ד לקיחת ג' מצות דוקא.

"יסדר כו' הישראל ועליו כו"

כ"ק אדמו"ר מביא שאצלנו הסדר ישראל לוי כהן, יל"ך. ורומז ג"כ שהוא כבר מהלך בעבודתו - ולא כל"י. ומיד אח"כ כותב שבכלל המצות רומזים לכלים. . ולכן נוהגים לקחת מצות כפופות - בית קיבול, שזהו ענין כלי אמיתי?

ולהעיר שבהשיחה שעליו כ"ק אדמו"ר מציין מביא כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שתי סדרים בהנחת המצות: "אצלנו הסדר ישראל לוי כהן, ואצל העולמ'שע וחסידי פולין הסדר הוא כהן לוי ישראל". ומתחיל שם בהשיחה לבאר סדר העולמ'שע - שזה ר"ת כל"י כי המצות הם כלי, ולכן נהגו ליקח מצה כפופה שזהו ענין הכלי אמיתי. ואח"ז כותב: "וכפי הסדר אצלנו הרי הר"ת ילך, אמר אדמו"ר שזה רומז אז ער איז שוין אין דער ארבעט" ע"כ.

[מההגדה משמע שגם אצלנו המנהג לקחת מצות כפופות, אבל בהשיחה משמע שרק העולמ'שע נוהגים לקחת כפופות. ולהעיר

שבההגדה כותב כ"ק אדמו"ר "ולכן נוהגים לקחת מצות כפולות",
ובהשיחה כתוב "ולכן נהגו ליקח". ועדצ"ע]

"הזרוע כו' הביצה"

כ"ק אדמו"ר מביא דיש שכתבו דלוקחים ביצה זכר לאבילות דחורבן
ביהמ"ק. ומקשה ע"ז, דהרי מוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן הבית
לקחו שני תבשילין, ומובן שאז לא עשו זכר למקדש. וא"כ נצטרך לומר
אשר מאות בשנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג
זה. עכ"ל.

וראה מכתב רבינו להרב זיין ז"ל נדפס בהוספות לההגש"פ ע' ס"ה.
ושם מסביר כ"ק אדמו"ר שהראי' שגם בזמן הבית לקחו שני תבשילין,
הוא מהמשנה בבלי דף קיד, א' "הביאו לפניו . . שני תבשילין . . ובמקדש
היו מביאין לפניו גופו של פסח". דהכוונה ב"ובמקדש" הוא לא בזמן
ביהמ"ק, אלא בביהמ"ק (ירושלים).

וכן מפורש יותר בירושלמי, אחרי שמביא המשנה דבמקדש היו
מביאין לפניו גופו של פסח (ולא גורס הירושלמי בהמשנה לפניו "הביאו
לפניו שני תבשילין"), אומר: "תני ובגבולין צריכין שני תבשילין".
שמשמע שמדובר בזמן ביהמ"ק רק לא בירושלים אלא בגבולין.

ומסיק כ"ק אדמו"ר שם שלפי שיטתו זו יוצא שהמשנה כולו מדברת
(גם) בזמן הבית, ובהסיפא מוסיף "ובמקדש" - במקדש (ירושלים).
משא"כ לדעת הרב הנ"ל המשנה מדברת בזמן הזה, רק שמוסיף
"ובמקדש" - ובזמן המקדש.

ולכאו' יש להביא ראי' שהמשנה מדברת בזמן המקדש מהמשנה
שלפנ"כ שמביאה המשנה שאלת "צלי".

אבל ראה הרמב"ם פ"ח מהלכות חו"מ ה"א שכותב: "ומביאין שלחן
ערוך ועליו . . גופו של הפסח . . ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני
בשר" וכו'. נמצא שלומד הרמב"ם שרק בזמן הזה מביא השני תבשילין.
וצ"ע.

כרפס – "יכוין להוציא גם המרור"

לפי תיקונו של רבינו בקטע שלפנ"ז ש"צ"ל בשני וואוי"ן ולא בוא"ו יו"ד וכן בכל מקום" - צ"ל גם כאן עם שני וואוי"ן (בדפוסים החדשים תיקנו בתוך ההגדה, אבל היו צריכים לתקן גם בתוך הביאורים).

יחז' – "אפיקומן"

כ"ק אדמו"ר מביא שיש נוהגין שהתינוקות "חוטפין" את האפיקומן, ואומרים שמרומז בל' רז"ל: "חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו" (פסחים קט, א, חק יעקב סתע"ב סק"ב).

ולהעיר שפירוש רש"י שם הוא: "שמגביהין הקערה בשביל התינוקות שישאלו, ואית דמפרש חוטפין מצה - אוכלין מהר וזה הלשון עיקר. . ." עכ"ל. והרשב"ם מוסיף: "ולי נראה חוטפין - מסלקין את הלחם מיד התינוקות שלא יהו ישנים מתוך מאכל הרבה כדרך התינוק אחר אכילתו. . ." עכ"ל.

ולכאו' מפירוש רש"י והרשב"ם אין אפילו "רמז" להמנהג לחטוף האפיקומן. רק שלכאו' הרמז הוא מפירוש הרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ג, וז"ל: "חוטפין מצה זה מיד זה כדי שיראו התינוקות וישאלו" עכ"ל. וראה חק יעקב שם.

ולכאו' רש"י והרשב"ם מסבירים את לשון הגמרא "כדי שלא יישנו", והרמב"ם מסביר "כדי שישאלו", כמו שאר הדברים שמביא שם הרמב"ם שעושים בלילה זה לשינוי שיראו התינוקות וישאלו. ואולי היה להרמב"ם הגירסא "כדי שישאלו", וכמו שמביא הגליון, וכ"ה בכת"י. (אלא דא"כ היה לכ"ק אדמו"ר להביא גירסת הרמב"ם שממנו הרמז - "חוטפין מצה בלילי פסחים כדי שישאלו"?)

¹ וכן צ"ל לפירושו הראשון של רש"י. ודו"ק.

מגיד – "הא"

כ"ק אדמו"ר מביא שצ"ל בצירי. והטעם הוא בסי' האריז"ל. אבל מהפסוק אין ראי' ואדרבה, וכמו שמסיים רבינו, דבהפסוק ה"הא" בצירי פירושו "הנה" ולא "זה". רק שנמצא בכתוב בנקוד זה. וק"ל.

"כל דצריך ייתי ויפסח"

מביא מהאבודרהם: "כלומר יבוא ויעשה סדר הפסח היינו מצה של מצווה, ד' כוסות וכו'".

ולכאורה בא לתרץ קושיית המפרשים: "דהרי אין לנו קרבן פסח בזה"ז, וכן דהא אין הפסח נאכל אלא למנוויו ובעודו חי?", ומביאים כמה מפרשים תירוצים שונים (שרואין אנו עצמינו כאילו אנו נגאלין מיד ונעשה ונקיים מצות אכילת פסח, או שזה לזכר בעלמא, או שזה הולך על האפיקומן שהוא זכר לפסח .), ועפ"י האבודרהם הנ"ל אין קושיא מלכתחילה דהכוונה סדר הפסח.

"לשנה הבאה כו' הבאה"

כ"ק אדמו"ר מביא שכ"ק אדמו"ר הרש"ב היה אומר הראשון מלעיל והשני מלרע. לביאורו ראה מכתב רבינו נדפס בלקו"ש ח"י"ז ע' 449, ובהוספות לההגדה ע' סח.

(לעוד ביאורים על הא לחמא עניא - ראה לקו"ש ח"י"ז ע' 80).

"מטבילין, מוצה, מרור, מסובין"

כותב כ"ק אדמו"ר שאין להקשות על הרמב"ם (המביא קושית צלי וגם קושית מסובין) - למה לא נזכרה קושית מסובין בש"ס, שהרי עכצ"ל שלהרמב"ם נשנית קושיא זו או במשנה או בגמרא, שהרי לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים מה שלא הובא בשום מקום. ומוסיף² רבינו

² ולכאורה כך צ"ל כוונת רבינו בהקטע: "ועוד י"ל בכהנ"ל" - שמוסיף הסבר למה יש שינוי בהגירסאות, ולא שזה תירוץ אחר. כי א"כ איך מתורצת השאלה למה לא נזכרה קושית מסובין עכ"פ בש"ס אם לדעת הרמב"ם כבר בזמן המקדש היו שואלין קושית מסובין.

לומר שהסיבה שיש כמה שינויים בכת"י הש"ס וגם במנין הקושיות, הוא כי ע"פ דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואפילו לא לכתחילה. ומצייין לפסחים קטו, ב, "פטרותן לומר". ולכן היה בזה מלכתחילה שינויי מנהגים . .

יוצא שכ"ק אדמו"ר לומד הגמרא "פטרותן מלומר מה נשתנה" כפשוטו, שלא צריכים לשאול כל השאלות³. ולכאור' כך משמע מרש"י ורשב"ם קטז, א' ד"ה וכאן הבן שואל אביו, ששאלת הבן חכם הוא "מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה", ולא כל השאלות. ולכאור' פירושם הוא ע"פ לשון המשנה: "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן - אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ" כו'. שבהבן חכם כותב המשנה רק "וכאן הבן שואל אביו", ודין לכאור' בשאלה זו של מזיגת הכוס קודם אכילה. ורק שאם אין דעת בבן לשאול גם שאלה זו, אז מלמדו אביו כבר כל השאלות⁴.

וכן לכאורה משמע ברור ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ב וז"ל: "ואת"כ עוקרין השלחן מלפני קורא ההגדה לבדו, ומוזגין הכוס הב', וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה . . שבכל הלילות אין אנו מטבילין" וכו'.

[ועפ"ז גם מתורץ שאלת המפרשים איך הבן שואל על טיבול השני לפני שראה אותו. כי עפ"ז באמת אינו שואל אותו, רק כשאביו מלמדו - מלמדו כל השאלות].

³ וראה נמוקי הגרי"ב שכן לומד המהרי"ל, דבשאלת למה הגבהת הקערה סגי.

⁴ מענין לענין באותו ענין - במשנה כתוב שאם אין דעת בבן אביו מלמדו, והגמרא מביא ברייתא שאם הבן חכם - שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו וכו'. ובכדי להתאים שניהם יש המפרשים שהברייתא מדבר בבן שאינו חכם כ"כ שא"א לאביו ללמדו. אבל ראה שו"ע אדה"ז סי' תע"ג ס"מ שמביא מהרמב"ם הלכות חו"מ פ"ז ה"ג שלומד שאם אין לו בן אז אשתו שואלתו. וראה בהמגיד משנה שמביא לשון הברייתא ואומר "ת"ר חכם בנו שואלו, ואם לאו אשתו שואלתו". וכן הביא הרשב"ם הגירסא בדף קטו: ד"ה פטרותן "ואם לאו אשתו שואלתו". דע"פ גירסתם מובן פירוש הרמב"ם בהגמרא, ד"אם לאו" הכוונה דאם אין לו בן, ולא דאינו חכם.

אבל צ"ע, כי הרי אדה"ז פוסק כמו תוד"ה כדי בדף קטו: שצריכים לשאול כל השאלות⁵, ורק שע"י שאלה זו דמוזגין הכוס קודם אכילה "יתעורר לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו", וכן מביא כ"ק אדמו"ר בהגדה בכמה קטעים לפנ"ז, בקטע המתחיל ומוזגין לו כוס ב"ב?

"אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות"

מסביר כ"ק אדמו"ר שאינו שואל על הד' כוסות הואיל והוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מה"ת, ודלא כמו המצה וטיבול השני במרור. ולכאור' צ"ע איך זה מתרץ למה הבן אינו שואל אותו כשיראה שינוי זה?

ולהעיר שעדיין לא שתה רק כוס א', ועל מזיגת כוס השני כבר שאל והתעורר לשאול שאר השאלות כנ"ל.

"עבדים היינו גו' אלוקינו גו' ובזרוע נטויו"

כ"ק אדמו"ר כותב שקטע זה מיוסד על הפסוק דברים ו, כא, ובהוספות התיבות "אלוקינו", "ובזרוע נטויו" שאינם בקרא. ועל ביאור השינוי ע"פ סוד מציין לפע"ח וסי' האריז"ל, והביאור ע"פ דא"ח מציין לסי' רבינו. ובקטע "משם" כותב כ"ק אדמו"ר שבפסוק נאמר "ממצרים", וצ"ע טעם השינוי.

ולהעיר דיש המתרצים (ע"פ נגלה) דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן, והואיל וכאן אינו מביא כל הפסוק לכן משנה מלשון הפסוק.

⁵ ומודגש יותר בלשון האדה"ז שמשנה קצת מלשון התוס' ובמקום "ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים", כותב "שיתעורר לשאול שאר השאלות" (וכלשון האדה"ז מביא גם כ"ק אדמו"ר בלשון התוס', בקטע המתחיל מסלקין הקערה).

⁶ וכן ק"ק לפרש הנ"ל בהרשב"ם, כי כותב בדף קטו. ד"ה פתח ואמר: "לאחר שאלת הבן התחיל לומר עבדים היינו". וכן כתוב בטל תורה שהתיבות "א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה" ליתא בכתי"י וכן משמע מפ"י רשב"ם ד"ה פתח ואמר. ע"כ. (או אפ"ל שלומד הרשב"ם פטרתן כמו שלמד בדף קטו: ד"ה פטרתן, דר"ל שלאחר שאלת הבן א"צ לחזור ולומר מה נשתנה רק מתחיל עבדים היינו).

⁷ אם לא שנאמר כנ"ל שזהו מה שאביו מלמדו, ואינו מלמדו ע"ד הד' כוסות כי אין בו דבר מה"ת. אבל קשה כנ"ל מהקטע שלפנ"ז שמביא כ"ק אדמו"ר פסק האדה"ז כהתוס'.

ויש גם להעיר מהפסוק (דברים ה, טו) "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלוקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה". דבפסוק זה יש את התיבות "אלוקיך", "ובזרוע נטויה", וכן התיבה "משם" במקום "ממצרים"!



הטעם שאינו שואל על שתיית ד' כוסות

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר לידו, אנגלי'

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים מבאר כ"ק אדמו"ר בקטע ד"ה הלילה הזה מרור, הטעם ש"אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות - כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין - שטיבול השני הוא במרור" (מהרי"ל).

והנה כמה מפרשי ההגדה (ברכת חיים, ברכת השיר וחתן סופר) מבארים שאינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות מפני שעדיין לא שתה אלא כוס א', משא"כ הענינים שבמה נשתנה כבר עשה (מטבילין ומסוכין) או ראה על השולחן (מצה ומרור).

וי"ל הטעם שכ"ק אדמו"ר מעדיף הביאור של המהר"ל הוא מפני שקודם מה נשתנה "מוזגין כוס ב' וכאן הבן שואל" ומבאר כ"ק אדמו"ר בהקטע ד"ה ומוזגין: "כאן, במזיגת כוס שני, הבן שואל מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם האכילה" וא"כ יודע כבר שישתה יותר מכוס אחד והוא כמו המצה והמרור שעדיין לא אכלם וכמו שטיבול המרור בחרוסת שעדיין לא עשהו ומ"מ שואל עליהם מפני שמונחין בהקערה.

ועוד י"ל דבהקטע ד"ה מטבילין מבאר כ"ק אדמו"ר דלכתחילה הי' שנוי מנהגים בהקושיות של מה נשתנה "או שלא הי' מנהג קבוע בכלל, על שלאחרי זמן . . איחדו המנהגים ותקנו לומר כל חמש הקושיות בכל מקום, "שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד" וא"כ י"ל שאינו נוגע אם כבר ראה שתיית ארבע כוסות או לא מפני שחכמים תקנו לומר ביחד כל הקושיות ששייך שהבן ישאל במשך הסדר ורק מפני שתיית ארבע

כוסות הוא מדרבנן לגמרי לכן לא תקנו קושיא זאת בכלל שאר הקושיות שב"מה נשתנה".



עניני חג הפסח

ביאור הי"צ על פיסקא "ואפילו כולנו חכמים"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

באזה"ת ויקרא (כרך ד' ע' תתקעה) נדפס דרוש קטן ד"ה "ואפילו כולנו חכמים". כל הדרוש כולל בערך עשרה שורות בדפוס, ונעתיק כאן את תחילתו (ב' שורות הכראשונות):

וז"ל: ואפילו כולנו חכמים כו', ע' בס' דיריד דף קכ"ח ע"א ענין יציאת מצרים, וזהו אפי' כולנו חכמים ומח' טובה מצרפה כמ"ש בלק"א פט"ז, מכל מקום גילוי אהבה ויראה בפועל ממש עדיף לכן מצוה כו'. ע"כ. [ואחרי זה ממשיך שם באזה"ת בענינים אלו בעומק וע"ד הקבלה].

והנה באזה"ת כאן, כדרכו במקומות רבים, כתב הדברים ברמז ובקיצור (וע"ד לשון בעל הצפע"נ), והבנת הדברים אפשרי רק ע"פ העיון במקורות.

תורת רבינו הזקן על "יציאת מצרים"

ונראה פירוש דברי האזה"ת, כי בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תפז איתא מאמר שהתחלתו "יציאת מצרים", וז"ל:

יציאת מצרים הוא התהפכות הלב, שלב האדם נוטה להבלי העולם, והוא מפנהו להשימו כולו עם המחשבה ועיון השכל בתורה שבכתב ותורה שבעל פה, בלי תערובות זר. ונמצא על ידי זה יוצא האדם ממקום עומק הקליפה למקום הקדושה, כי ה' שורה בתוכו, כידוע דהיות תושבע"פ לבוש דלבוש לחכמה עילאה.

לכן כל ירא וחרד להתקרב לבו לה' יהי זהיר לאמץ לבבו להיות יוצא תמיד ממצרים כו' עומק הקליפה משכא דחויא הוא הגוף כו'.

וחייב להודות ולהלל ברוב עוז חדות ה' לשמוח בחלקו בחיים על עזרת ה' וישועתו עליו להוציאו מן הרע הגמור, שאלמלא ה' עוזרו לא הי' יכול לו. [וכנראה אשר בשורה זו כאן, כוונתו לבאר ענין מצות סיפור יציאת מצרים, ולהלן מבאר זכירת יציאת מצרים כל יום].

ובכל יום בקומו משתנים הכוחות בבחינת נשמתו כידוע, ולכן משתנה בחינת יציאת מצרים.

וידוע היות כל אחד ואחד מישראל בשורש נשמתו חפץ להדבק בה' באהבה מסותרת. ואם הי' נזכר תמיד בכל עת בבירור שכלו, שהוא באמת בבחינת מצרים ושיכול בהתגברות הלב בקל לברוח ממצרים ולהכנס תמיד תחת כנפי השכינה, בודאי לא הי' לו מעצור משום צד, מפני היות אמיתית ללב ישראל שלם עם אלקיו, רק כי מפני חושך הגלות נסתרה כו'. אך בנטי' קלה מאד דהיינו נטיית הלב מענין לענין, הוא יכול לצאת תמיד ממצרים. ובהתבוננות הזאת ישוב מעט מעט ושב ורפא לו וד"ל. עכ"ל במאמרים הקצרים.

[העתקנו כאן את המאמר עם תיקוני לשון קלים, כי כנראה יש שם איזה טעויות של המעתיק המקשים על ההבנה].

וזהו שכותב באוה"ת כאן בפ"י מאמר ההגדה "ואפילו כולנו חכמים":

כי במאמר אדה"ז איתא, אשר ענין יציאת מצרים הוא להוציא המחשבה מעניני העולם ולהשימה רק בשכל ועיון התורה, דהיינו לצאת מהטומאה ולהתדבק בחכמת התורה חכמה עילאה כו'.

לשון התניא פט"ז

והנה מבואר בתניא פט"ז, אשר גם מי שאין יד שכלו משגת להוליד אהבת ה' בהתגלות לבו שיהי' לבו חפץ בחפיצה וחשיקה מורגשת בלב לדבקה בו יתברך, רק האהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו כו', ומקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בתבונת לבו ומוחו אשר בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו וכן בקיום המצוות בידיים ושאר אברים, הרי מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה.

כי אף שאינן אהבה ויראה ממש בהתגלות לבו (כי אם ב"מחשבה טובה" שהיא בתבונת מוחו ותעלומות לבו), אבל הקב"ה מצרף את המחשבה טובה שתוכל להעלות את מחשבת ודיבור התורה ואת מעשה המצוות לעולם הבריאה, שגם הם יעלו כעליית שאר תורה ומצוות שמקיימים מתוך אהבה ויראה בהתגלות הלב. ע"ש בתניא.

פירוש הצ"צ על "ואפילו כולנו חכמים"

ועפ"ז מפרש הצ"צ כאן "ואפילו כולנו חכמים", כי מכיון שענין יציאת מצרים הוא הדביקות ואהבת ה' (כמבואר במאמר אדה"ז הנ"ל), אם כן כאשר "כולנו חכמים" כו', אשר כל שכל האדם מונח בחכמת התורה, הנה גם כשהאהבה לה' אינה בגילוי, ורק מסותרת בתבונת מוחו ותעלומות לבו, לכאורה זה היה ג"כ מספיק להיציאה ממצר הגוף ולהדבק בו יתברך. כי כמבואר בתניא מחשבה טובה זו של תעלומת הלב הקב"ה מצרפה למעשה. אם כן מי שראשו ולבו כולו בחכמת התורה לכאורה אין עליו להתבונן יותר בעבודת יציאת מצרים.

וממשיך הצ"צ: מכל מקום גילוי אהבה ויראה בפועל ממש עדיף לכן מצוה כו'. ע"כ.

אשר על זה אומר בעל ההגדה, גם כשכולנו חכמים נבונים כו' מכל מקום מצוה עלינו לספר ולהתבונן ביציאת מצרים, בכדי להביא את האהבה לידי גילוי. וזהו מצד מעלת המעשה בפועל ממש כמבואר בתניא ובאגה"ק בכ"מ ועוד.

לשון הצ"צ באוה"ת שם

והנה באוה"ת כאן הלשון: "ע' בס' דיריד דף קכ"ח ע"א ענין יציאת מצרים".

ספר זה, מצאנו נזכר בעוד שני מקומות:

(ב אוה"ת דברים (כרך ו' ע' ב'שמ, מגוכי"ק הצ"צ): ושמתי כדכד, וצריך להבין מה שייך לוכל בניך כו', ע' בס' דירי' דקכ"ד ע"ב דשמותיך היינו תשב"כ כו'. [ונראה כוונתו לד"ה ושמתי כדכד, בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' קנא, וכמדומה הוא מקביל לד"ה חוברות אשה אל אחותה בס' מאמרי אדה"ז נביאים]

ג) באוה"ת על סידור ע' רסב: שגאולת מצרים הי' מבחי' חסדים, ולעתיד מבחי' גבורות כסף וזהב, לכן לעתיד לבא הלכה כבית שמאי, וע' בס' דיריד פ"ט דק"ו ב' קכ"א ב'.

ונראה כי בציונים אלו כוונתו לס' כתב-יד המכיל מאמרי אדה"ז מהשנים הראשונות, שהיו ברובם תורות קצרות (והרבה נדפסו בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ועוד).

אולם כרך כת"י זה שאליו מציין הצ"צ, לכאורה לא הגיע אלינו. [ובס' מאמרי אדה"ז הקצרים שציינו אליהם, המאמרים נדפסו שם מכרכי כתבי-יד אחרים].

וגם לא נתברר עדיין מה טיבו של שם זה "ס' דיריד". ויש לעיין טובא.

ציוני "אור התורה" לספרי כתב-יד

פעמים רבות מציין הצ"צ לספרי כתבי-יד ע"פ התחלתם, דהיינו המאמר הראשון שבהם. וגם לפעמים מציין הצ"צ לכרכי כתבי-יד על שם המניחים של אותם מאמרים, כמו כת"י הר"פ [ר"פ רייזעס], או כת"י הר"ש [ר"ש פרידעס]. ולפעמים מציין הצ"צ ע"פ סימנים חיצוניים של הכרך, כמו "בוך נייר אדום", "בוך פערטיל", ועוד.

אך פעמים רבות מציין באוה"ת גם ע"פ שם הבעלים של כרך הכת"י, כמו "ס' דהר"א שיינער", "ביכל מוהר"א קרמנצוקער", "בוך דרי"ס", "ס' רנ"ח", "ביכל דר' תנחום זוראוויצער", "ביכל פערטיל דסימיליאן". ועוד.

ספר דר"י יודתה

ראיתי במקום אחד, שאדמו"ר הצ"צ מציין אל "ספר דר"י יודתה דרס"א דף ד"ש" [[כן הלשון בביאוה"ז להצ"צ ח"א, הוצאת תש"נ בהוספות ע' 27. ור"ל: ספר כת"י השייך להחסיד ר"י יודתה בדף רס"א ובדף ד"ש)].

ונ"ל שזה קאי על כרך כת"י שנמצא בספריית הרבי, והוא כת"י נכבד שמכיל קרוב לארבע מאות דפים (מסומן במס' 1157), המאמר הראשון שבו הוא ד"ה ויחלום, ועל גבי הכריכה שם רשום בגוכי"ק אדמו"ר מהר"ש: ויחלום - ר' יעקב אידיאשעש. [ובמ"א ברשימת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ראיתי שקורא לס' זה בשם: ויחלום, ר"י אידעש].

ואדמו"ר הצ"צ בביאווה"ז כאן קוראו "ספר דר"י יודתה", כי יודתה הוא תרגום בלה"ק של ר"י אידעש (ויודתה הוא שם של אשה כידוע בשמות גיטין, אם כן זהו חסיד הנקרא על שם אמו או על שם חותנתו).

אולם אין להעמיס ר"ת זה 'ר' יעקב יודתה", על מה שהבאנו לעיל מהצ"צ "ספר דיריד", כי אינו מתאים להר"ת "ירי". [או כמו שנמצא במעתיקים: ספר דיריד]. וגם כי בכרך זה עכ"פ לא נמצאים הדברים שאליהם מציין הצ"צ בשם: ספר דירי. והדרך לדברינו אשר עדיין צ"ע בפ"י השם "ספר דיריד".

לימוד דברי ימי רבותינו

בכירור דברים אלו של הציונים בספרי אוה"ת, לפעמים זהו פתח להבין יותר את גוף הדרושים. וגם כי מזה נוכל ללמוד יותר פרטים בדברי ימי רבותינו, וגם על דברי ימי החוזרים והחסידים.

אך בגליון כאן לא נאריך הרבה בזה, כי אפשר מ"מ אין בזה ענין רב לקוראי הגליון. ושאני מה שכתבנו לעיל בתחילת דברינו בביאור תוכן המאמר.



תרח אבי אברהם ואבי נחור

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהגדה של פסח איתא בפיסקא "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו, שנאמר (יהושע כד, ב) ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלקים אחרים".

והקשה לי בני שיחי' כשהיה ילד בן חמש בליל הסדר, מדוע לא נזכר גם בנו הרן, שאם מזכיר את אברהם ונחור הול"ל להזכיר גם את הרן? - ולא מצאתי עדיין תשובה מספקת לשאלה זו.

והנה בס' 'הסדר הערוך' ח"ג (עמ' קסד) מביא בשם המלבי"ם: ש"מזכירים שתרח היה גם אבי נחור לאמור: רק מאברהם החלה הכרת

בורא עולם, ולא שתרח אביו הורה לבניו דרך ה', כי הלא היה גם אבי נחור, ונחור נשאר בארצו ובעבודת אליליו, עכ"ל.

ולפ"ז תגדל יותר השאלה, מדוע לא להזכיר גם את בנו הרן, שזה היה מחזק עוד יותר שרק מאברהם בלבד החלה הכרת בורא עולם, כיון שגם הרן אע"פ שהיה רק ספקן מי צודק אברהם או נחור וכו', ואעפ"כ נשרף בכבשן האש, א"כ זה היה מבליט עוד יותר טפי שרק מאברהם בלבד החלה ההכרה בבורא עולם, וצ"ע.



שכח לקדש בליל פסח יש לו תשלומין למחרתו"

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

א. שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תע"ג ס"ג: "אם שכח לקדש בלילה יש לו תשלומין למחר כמו בקידוש של שבת דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו', אבל מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום שנאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה דהיינו בלילה הראשון אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות",

ולכאורה מקורו- כפי שצויין בהוצאה החדשה- בדברי ה"עולת שבת" וה"חק יעקב" בסי' תפ"ה שיש תשלומין לקידוש הלילה, ואולם כד נתבונן בלשונות קדשו של רבינו נחזה שינויים מפליגים ממה שכתב לעיל בסי' רע"א בנוגע לקידוש שבת למה שכותב כאן, בנוגע לקידוש החג, וז"ל רבינו בסי' רע"א סט"ז: "אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת, מכל מקום נמשך עיקר מצותו כל הלילה, ואם שכח או עבר ולא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום ויאמר כל הקידוש של לילה מלבד פרשת ויכולו שאין ענין לאמרה ביום לפי שבלילה היתה גמר מלאכתו של הקב"ה".

והנה: (א) בסי' רע"א כתב "אם שכח או עבר" היינו גם בשוגג וגם במזיד, וכאן כתב "אם שכח". (ב) בסי' רע"א כתב ש"יש לו תשלומין למחר כל היום" וכאן הסתפק ב"יש לו תשלומין למחר". (ג) בסי' רע"א לא ביאר איך ישלים ורק כתב ההלכה שיכול להשלים למחר כל היום,

ואילו כאן כתב: "דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו", וכל זה צ"ב.

ב. והנה מקור ההלכה בסי' רע"א שגם במי ש"עבר" יש לו תשלומין, הוא ברמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"ד: "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, מקדש והולך כל היום", ועי' בטור שם שכתב: "ואם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום, וכתב רב עמרם ז"ל: אם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס יקדש למחר, אבל הרמב"ם ז"ל כתב: לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, יקדש למחר, והכי מסתבר טפ"י",

ונראה פשוט שרב עמרם והרמב"ם נחלקו בגדר האי תשלומין, דלכאורה יש לחקור בדיני תשלומין בכלל, שיש לומר בשני אופנים: למשל בקרבנות החג שצריך להביאם ביום הראשון אך יש לו תשלומין עד שבעה ימים, אם פירושו שביום הראשון הוא עיקר המצוה אבל גם בשאר ימים עדיין נקרא זמן המצוה ולכן יכול להשלים, או שזמן המצוה הוא רק ביום הראשון אלא שנתנו לו הזדמנות נוספת לתקן את אשר עיוות, וכן בכל כיו"ב.

[ועי' ב"צפנת פענח" (מה"ת בסופר): "דנ"מ אם הזמן שיש להדבר הוא בגדר תשלומין זה לזה או דבר נמשך זה הזמן בעצמו", ועי' ב"ראשית ביכורים" להגר"ב הכהן מוילנא, ח"ב סי' ד' שחקר בזה, ועי' ב"לקח טוב" סוף כלל ד': "די"ל דשאני התם דרק תשלומי שבעה יש לו וא"כ עצם הזמן הרי הוא בשבת ושאר הימים הם רק בתורת תשלומי הזמן לא עצם הזמן" עי"ש, ועי' ב"ארץ צבי" ח"א סי' ק' (וקצ"ע). שוב ראיתי בדין תשלומין דנידונינו ממש, ב"לקוטי שיחות" חלק ל"ז ימים אחרונים של פסח עי"ש בארוכה].

והנפק"מ בין שני אלו, הוא בעבר במזיד ולא קיים המצוה, שאם נאמר שסו"ס עדיין זמן המצוה נמשך, א"כ נהי שעבר ולא קיים, עדיין הזמן לפניו לקיים, אבל אם באמת הזמן אינו ביום הראשון אלא שנתנו לו שוב אפשרות להשלים, זה י"ל רק בשכח או נאנס משא"כ בעבר במזיד.

וא"כ נראה שכזה הוא שנחלקו רב עמרם והרמב"ם, בלא קידש בליל שבת, שר"ע ס"ל כהאופן הב' ולכן כתב שרק בשכח הוא שיכול להשלים למחר, אבל הרמב"ם, וכן נקט גם הטור והשו"ע, כהאופן הא', וכך הוא

דיוק לשונו בפכ"ט שם ה"ד: "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו", והלשון "עיקר הקידוש" מורה שאמנם גם אח"כ הוא זמן לקידוש, אבל "עיקר זמנו" הוא בלילה [ועיין גם ב"לקוטי שיחות" חלק ל"א (יתרו ב)], ולכן גם בעבר במזיד יכול להשלים, וגם רבינו שהלך בדרכו של הרמב"ם כתב בסי' רע"א: "מכל מקום נמשך עיקר מצותו כל הלילה",

ואם כן, הרי זה שבסי' רע"א כתב אדמו"ר הזקן כלשון הרמב"ם והשו"ע: "אם שכח או עבר" ואילו בסי' תע"ג כתב רק "אם שכח", משמע דעתו ז"ל, שאע"פ שמקידוש של שבת ניתן ללמוד דין תשלומין לנידון דין, אבל גדר התשלומין בקידוש ליל שבת וליל פסח שונה זה מזה, וזה צ"ע מהיכי תיתי לחלק ביניהם,

ג. ונראה בזה, דהנה עיקר הדין שמקידוש שבת לומדים לקידוש ליל פסח, כתב ה"עולת שבת" סי' תפ"ה: "כתב המחבר לעיל סימן רע"א סעיף ח' אם לא קידש וכו', ומשם יש ללמוד דהוא הדין בפסח, וכן ראיתי הלכה למעשה".

ברם ה"מגן אברהם" סי' תפ"ה סק"א כתב: "ונ"ל דמי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין, דהא כתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב בערב תאכלו מצות מכאן ואילך רשות דלא כע"ש".

וה"חק יעקב" סי' תע"ג סק"א תמה על המג"א וז"ל: "ואם שכח לומר ההגדה פשיטא שאין לו תשלומין כלל דכתיב בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכ"כ המג"א לקמן סי' תפ"ה והשיג על ה"עולת שבת" בזה שהבין בדבריו דקאי על ההגדה, וזה אינו, דהטא כתב רק דין עם שכח הקידוש וכמ"ש". גם בסי' תפ"ה סק"ב כתב ה"חק יעקב": "ועיין במ"א מה שהשיג כאן על העו"ש, וכבר כתבתי לעיל ר"ס תע"ג שאין זו השגה כלל על העו"ש".

[ועיין גם ב"מאמר מרדכי" (ליורנו תקל"ד) סי' תפ"ה ס"א: "כתב הרב עולת שבת ז"ל: כתב המחבר לעיל סי' רע"א ס"ח אם לא קידש בלילה וכו', ומשם יש ללמוד דה"ה בפסח וכן ראיתי הלכה למעשה, ור"ל דכי היכי דלעיל בקידוש של שבת כתב המחבר דאם לא קידש בלילה אית ליה תשלומין ביום, ה"נ אם לא קידש בליל פסח יש לו תשלומין ואומר

ביום קידוש של לילה, והרב מגן אברהם ז"ל השיג עליו בכדי, וכבר הרגיש בזה הרב חק יעקב".]

ד. והנה על אף שדברי המג"א לכאורה תמוהים במש"כ "דלא כעולת שבת", שהרי העו"ש לא הזכיר בדבריו הגדה כלל, הרי קשה לומר שהוא ז"ל לא ראה מה שהם לא ראו, ובודאי הבין המג"א שהעולת שבת שכתב שיש תשלומין לקידוש ליל פסח, אית ליה נמי שלהגדה יש תשלומין, ואם להגדה אין תשלומין גם לקידוש אין תשלומין,

הוא משום דס"ל להמג"א, שדין הקידוש דליל פסח אינו כקידוש ליל יו"ט בעלמא, וכלשון רבינו הזקן בסי' תע"ב ס"ב: "לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח כו' וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה, לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, שכל מה שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות כו'" עי"ש, ואף שבלא"ה היה צריך לקדש בליל פסח מדין קידוש ליל יום טוב, מ"מ כיון שמלכתחילה דין הקידוש בליל פסח נתקן כאחד מארבע הכוסות, על כל המשמעויות שבדבר, והרי כל דין קידוש יום טוב אינו אלא מדברי סופרים (עי' בשו"ע רבינו סי' רע"א ס"ד), הרי יש לדין קידוש זה דין ארבע כוסות,

וכיון שכן, אם אנו אומרים שאין תשלומין לאמירת ההגדה, שאינה אלא בלילה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, הרי ה"ה והוא הטעם לקידוש ליל פסח, שאין לו תשלומין, ואינו דומה כלל לדין קידוש ליל שבת, שהרי מלכתחילה זמנו כל השבת, אף ש"עיקר מצותו" הוא בלילה, כדיוק לשון הרמב"ם ולשון רבינו בשו"ע ולענ"ד לזה נתכוין רבינו המג"א כשכתב "דלא כעו"ש".

ה. ואשר לפי זה נראה יותר מזה, שאכן רבינו הזקן בשו"ע, אף שנקט להלכה כדעת העו"ש והחק יעקב, בעיקר הדין, שיש דין תשלומין בפסח "כמו בקידוש של שבת", אבל זה אינו אלא בעיקר הדין, שיש תשלומין. אבל רבינו גם קיבל להלכה את דעת המג"א שלכאורה אין בענין זה תשלומין, עכ"פ ודאי לא כבקידוש של שבת, ולכן הכריע רבינו, שאכן יש תשלומין אבל אין דין התשלומין לקידוש ליל פסח דומה לדין התשלומין של קידוש ליל שבת, כי גבי קידוש ליל פסח אי אפשר לומר ש"זמנו כל היום", כיון שכנ"ל הקידוש כמו שאר הכוסות תלוי בדין אכילת מצה

שאינן זמנה אלא בלילה, אלא שיש כאן דין מיוחד ומסויים של תשלומין, שאע"פ שזמן הקידוש חלף הלך לו, תיקנו עבורו שיוכל להשלים ולתקן את אשר קלקל, ולכן נקט בלשונו רק "שכח", ולא "שכח או עבר" כבהל' שבת, ולכן גם לא כתב שהתשלומין הוא "למחר כל היום" כמו שכתב בסי' רע"א, אלא "למחר", וגם הוסיף (כאן דוקא) "דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואחר כך יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו".

ונראה שנתכוין רבינו בזה שדין תשלומי הקידוש של ליל הפסח, אינו אלא בקידוש של חג הפסח שחרית, דהנה יעוי' בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' רפ"ט ס"ב: "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום, מכל מקום לא תקנו לברך ברכת הקידוש שבירך בלילה אלא די בברכת בורא פרי הגפן שיברך על היין כדי שיהא היכר בזה, שקידוש זה אינו אלא מדברי סופרים כו", היינו שמעיקר דינא היה מקום לברכת קידוש היום גם בקידוש של שחרית אלא שלא תיקנו כן, כי די בברכת בורא פרי הגפן להיכר, אבל הא מיהת מישך שייכי ענין ברכת הקידוש גם לקידוש של שחרית, ועל כן, בזה הוא שעשו תשלומין, שאם שכח (דוקא, ולא "אם עבר", שדין תשלומין ב"עבר" אינו שייך כאשר בעצם הזמן הוא בכל היום כולו, וכנ"ל, אבל כאן הרי אין זמנו כל היום כבשבת) יש לו תשלומין שלאחר אמירת בורא פרי הגפן יאמר גם ברכת קידוש היום, שהרי אין זו תקנה חדשה כל עיקר, אלא עצה שכיון ששכח בלילה את ברכת קידוש היום, יברך אותה בעת קידוש של שחרית, שהרי מעיקר דינא היה מקום לברכה זו גם בקידוש של שחרית, והיינו שאין זה דין תשלומין במוכן של זמן, אלא תשלומין במצות הקידוש, ובכה"ג י"ל שגם המג"א יודה לתשלומין אלו.

עי' בשו"ע רבינו סי' תע"ג סעיף ב' כותב: "לאחר גמר הקידוש קודם שישתה הכוס מברך שהחיינו ואם שכח לברך קודם השתיה יברך אחר כך מיד כשנזכר, ואפילו נזכר למחר ביום יברך כו", יש כאן ניסוח שאין בכל הפוסקים שקדמו לו: "לאחר גמר הקידוש קודם שישתה", והשאלה היא מה רצה בזה, וגם למה ניסח הדברים כמו שהוא עצמו כתב בסי' תרמ"ג ס"א: "סדר הקידוש בליל א' של סוכות, בתחילה מברך על היין ואח"כ אומר קידוש היום ואח"כ יברך לישב בסוכה כו' ואח"כ מברך שהחיינו

באחרונה כו", שם ברכת שהחיינו היא חלק מ"סדר הקידוש", וכאן בליל פסח הוא קודם שיברך שהחיינו "לאחר גמר הקידוש",

ויש לומר שהוא על פי מה שכתב בשו"ע רבינו סי' תע"ב ס"ב (ע"פ תרוה"ד הובא בב"י שם): "לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח כו' וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה, לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו, וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות כו' עי"ש, ומבואר בזה כי דין קידוש ליל פסח אינו ככל קידוש אלא שהוא אחד מהארבע כוסות, והארבע כוסות אינם אלא כשיש חיוב אכילת מצה, שחכמים כעין של תורה תיקנו,

ואם כן אפשר לשאול, איך אנו אומרים שאם שכח שהחיינו בליל פסח, מתי שנזכר יכול לברך, והרי לכתחילה נתקנה ברכת שהחיינו לאומרה בקידוש של ליל פסח, ומי יימר שאפשר לברך שהחיינו גם במשך ימי החג? על זה מדגיש אדמו"ר הזקן: "לאחר גמר הקידוש קודם שישתה מברך שהחיינו" היינו שברכת שהחיינו אינה קשורה לקידוש ליל פסח, ואינו דומה להל' סוכה ששם אומרת הגמ' בסוכה נ"ו ע"א שרב כהנא סידר את כל ברכות שהחיינו, על הסוכה ועל החג על כוס הקידוש, וממילא גם ברכת שהחיינו היא "חלק מהקידוש", אבל בליל פסח ברכת שהחיינו אינה אלא על קדושת היום ולא על המצה, שעל המצה אין מברכים שהחיינו, ולכן אפשר לברך אותה גם אחר כך, כיון שאין הברכה קשורה בכלל לאכילת המצה, כמו ארבע הכוסות.



בפסח מצוה לחזור אחר זימון

הרב צבי רייזמאן

איש עסקים מחבר ספרי רץ כצבי, ל.א. קאליפורניא

א. כתבו הטור והשו"ע בהלכות פסח (או"ח סימן תעט) "ומצוה לחזור אחר זימון".

והנה מצאנו שתי מצוות שקיומן בשלושה: מצות זימון - אשר כידוע, נעשית בשלושה, כדברי המשנה (ברכות פ"ז מ"א) "שלושה שאכלו כאחד חייבים לזמן". אמירת הלל - יש להשתדל שתהיה

בשלושה כדי לומר לשני אנשים אחרים "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", וכפי שכתב הרמ"א בהלכות ראש חודש (או"ח סימן תכב ס"ב) "ויש אומרים, דכשיחיד קורא אומר לשנים, שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים, ונהגו כן בהודו ולא באנא". וביאר במשנה ברורה: "דבהודו שייך זה טפי דהרי אומר הודו ומשמע דלאחרים אומר. אלא דכתבו באחרונים דעיקר דבר זה אינו אלא לכתחילה, ואם אין מצויים לפניו שנים, אין לו לחזור אחריהם".

ודנו בפוסקים למה התכוונו הטור והמחבר בדבריהם שיש בליל הסדר מצוה "לחזור אחר הזימון" - האם זהו מחמת ברכת המזון, דהיינו שמוטל על כל אדם לדאוג לכך שימצא בחברת שלושה אנשים בליל הסדר כדי לקיים את מצות הזימון בברכת המזון. או שהמצוה לחזור אחר הזימון, פירושה להשתדל להיות בחברת שלושה אנשים כדי שיוכל לומר את ההלל כדבעי.

מחד גיסא, הלשון "זימון" נראית קשורה לדין זימון בברכת המזון, וכפי שבדרך כלל משתמשים במטבע הלשון "זימון" לענין צירוף שלושה אנשים לברך ברכת המזון. גם מיקומה של הלכה זו מורה שזהו דין בברכת המזון, שהרי הוא מופיע בשו"ע בסימן תע"ט הנושא את הכותרת "ברכת המזון על הכוס השלישי", בעוד שדיני הלל הנאמר בליל הסדר נמצאים רק בסימן הבא אחריו, סימן תפ.

אולם מאידך, כלל לא מובן מדוע יש צורך מיוחד להקפיד דוקא בליל הסדר על זימון בברכת המזון. ולכן יותר מסתבר שהכוונה לצירוף שלושה אנשים באמירת הלל כדי שאחד יוכל לומר "הודו" בפני שני שומעים, אלא שאז הלשון "זימון" צ"ע, וגם מיקומה של הלכה זו בסימן תעט, צ"ע.

ספק זה מתעצם לאחר העיון בדברי הטור (או"ח סימן תעט) שכתב: "ומצוה לחזור אחר זימון, והכי איתמר במדרש תהלים (מזמור קיג, אות ג) "הקוראים את ההלל צריך שיהיו שלשה שיהא אחד אומר לשניים הודו. וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל ולא נהגו כן, ואי משום הודו לומר בשלשה סגי באשתו ובניו שהגיעו לחינוך". וגם כאן, במושכל ראשון, לשון הטור "מצוה לחזור אחר זימון", נראית קשורה לדין זימון בברכת המזון. אולם מנגד, המשך הדברים "והכי איתמר במדרש תהלים", מורה על כך

שהנושא הוא צירוף שלושה לאמירת "הודו" בהלל. ולפי זה, לשון הטור "מצוה לחזר אחר זימון" יתפרש לענין ההלל.

ב. בביאור דברי הטור "ומצוה לחזר אחר זימון" כתב הפרישה: "ושמעתי טעם דמהדרין אחר זימון, כדי שיהא הכוס חובה לברכת המזון, דבלא שלשה איכא פלוגתא ביני רבוותא אי צריך כוס, אע"ג דכל ארבע כוסות הם חובת הלילה, מכל מקום מאחר דסידרו את האחד על ברכת המזון, רצו לעשותו כדינו". כלומר, בכל ימות השנה נחלקו הפוסקים האם גם היחיד מברך ברכת המזון על כוס, כפי שהובא בשו"ע (או"ח סימן קפ"ב ס"א) "יש שאומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד, וצריך לחזור עליו, ולא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת. ולפי זה, אם שנים אוכלים יחד, צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון. ויש אומרים שאינה טעונה כוס אלא בשלשה, ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל אפילו בשלשה". ולכן, בליל הסדר שהכוס השלישית נקבעה על ברכת המזון [כלשון המשנה בפרק ערבי פסחים: "מזגו לו כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון"] ראוי ששתייתה תהיה לכל הדעות. ולכן מצוה לחזר אחרי שלושה לזימון, כדי שאז יהיה לכולי עלמא חיוב לברך על הכוס גם מדין ברכת המזון.

אלא שלפי הסבר זה, יוצא כי דברי הטור "מצוה לחזר אחר זימון" נאמרו לענין ברכת המזון, ללא כל קשר לאמירת ההלל, ואם כן לא מובן מדוע הסמיך הטור להלכה זו את דברי המדרש בתהילים שיש לקרוא את ההלל בשלושה, וצ"ע.

ומכל מקום, ה'פרישה' עצמו דחה את ההסבר הנ"ל, וכפי שציין לעיין בחיבורו ה'דרישה', שם כתב: "טעם זה אינו מספיק לדעת רבינו [הטור] שכתב לעיל (ריש סי' קפ"ב) דגם יחיד בעי כוס לברכת המזון, ואם כן למה כתב כאן דמצוה לחזר אחר זימון". רצונו לומר, ההסבר הנ"ל אינו מיישב את דברי הטור, משום שרק לפי מרן המחבר שיש מחלוקת האם יחיד המברך ברכת המזון בכל ימות השנה צריך כוס או לא, לכן בליל הסדר שהכוס השלישית היא "על ברכת המזון", ראוי ששתייתה תהיה לכל הדעות, דהיינו בזימון של שלושה. אבל לדעת הטור שנקט בפשטות שגם יחיד המברך ברכת המזון צריך כוס, אין כל צורך בזימון של שלושה בשביל שיהיה חיוב כוס בברכת המזון, שהרי גם יחיד המברך חייב בכוס.

ומתוך כך כתב הדרישה: "לכן נראה לענ"ד דהטעם הוא אגב שמצריכין שלשה משום הודו, מחזירין נמי שיהיו השלשה גם כן בשעת הזימון, דבזימון נמי אומר אחד לשנים נברך וכו' כמו בהודו. וזהו שסיים [הטור] בראיתו ממדרש תהלים שלא כתוב שם אלא משום הודו. וגם רבינו [הטור] לא כתב אלא מצוה לחזור אחר זימון ובהלל כתב צריך, וק"ל".

ומתבאר איפוא בדבריו, שעיקר סיבת החיזור אחר זימון בליל הסדר נעוצה בצורך לומר הלל בשלושה, ולא משום ברכת המזון. ואגב זה, אם כבר יש צורך בשלושה להלל, אזי יש גם מצוה שיהיו שלושה בזימון לברכת המזון. ומדוקקים היטב דברי הטור שעל הזימון כתב בלשון "ומצוה לחזור אחר הזימון", ולא נקט בלשון צורך, כפי שהעתיק את דברי המדרש "הקוראים את ההלל צריך שיהיו שלושה", כדי לחדד את ההבדל בין עיקר וטפל, בין הצורך - הלל, והמצוה - זימון בברכת המזון.

ג. בשו"ע (או"ח סי' תעט) פסק: "מצוה לחזור אחר זימון". והרמ"א הוסיף: "והגדול שבהן אומר הודו ואנא, והאחרים עונין אחריו, והגדול יכול ליתן לקטן רשות, ויכול לצרף לזימון לענין הלל אע"ג שלא אכל עמהם".

וכתב המגן אברהם (ס"ק ב) וז"ל: "משמע בטור דוקא להלל מצוה לחזור, אבל ברכת המזון דינו כשאר ימות השנה, עי' סי' קצ"ז. ויש שרוצין לצרף גם כן לברכת המזון, ואם כן צריך שלא יאכל האפיקומן בביתו אלא במקום שמברך, כמ"ש סי' קפ"ד. דאם יאכל האפיקומן בפני עצמו הוי כאוכל שני פסחים. ואנו נוהגין כמו שכתב רמ"א. והטור כתב דאף בהלל דיו שיענו אחריו אשתו ובניו, וכן משמע בתוס' סוכה דף ל"ח שכתבו דהנשים חייבות בהלל זה. ובודאי לכתחלה יש לעשות מצוה מן המובחר, אבל אין קפידא כל כך דנשים גם כן מצטרפים לזה". וכן מפורש בט"ז (ס"ק ג) וז"ל: "ונראה לי דמה שכתב הטור מצוה לחזור אחר הזימון, לא נתכוין כלל לברכת המזון, דהא כבר פסק בסי' קפ"ב דברכת המזון טעון כוס אפילו ביחיד. אלא ודאי משם הודו לחוד אמר כן, וכמו שמסיים בשמיה דמדרש תהילים דהיינו שיקרא אליו זימון. וזה גם כן כוונת השו"ע שכתב מצוה לחזור אחר הזימון, היינו הזימון להודו. וכמו שכתב רמ"א על זה, שהגדול אומר הודו. ואע"ג דכתב הרא"ש באשתו ובניו סגי, מכל מקום טפי ניחא בתלתא גברי בני חיובא לזה".

הרי לנו דעת הט"ז והמג"א [וכן מפורש בחק יעקב, פמ"ג ובשו"ע של רבינו הזקן], שהמצוה "לחזר אחרי זימון" בליל הסדר אין פירושה "זימון" לברכת המזון, אלא צירוף שלושה אנשים לאמירת הלל, וכדברי הט"ז "זימון להודו".

וכך נקט לדינא המשנה ברורה (ס"ק ט) "הסכימו האחרונים דהאי זימון אינו לענין ברכת המזון, דבשביל זה אינו מחוייב להדר יותר מבשאר ימות השנה. והכא לענין הלל מיירי, שמצוה להדר לומר הלל בשלשה, כדי שיהא אחד אומר לשנים הודו, והם יענו פסוק שאחר זה. ואותו שיקראוהו לזימון זה לא יאכל ולא ישתה ולא יסייע לברך ברכת הזימון, אלא ישמע הודו ויענה עמהם ויחזור לביתו. וגם בזה הסכימו דאף שמצוה מן המוכרח לומר הלל בשלשה גברים גדולים, ועל כן אם יש בביתו על שולחן אחד גברא בר חיובא, בודאי מהנכון לצרף אותו לאמירת הודו, מכל מקום אין קפידא כל כך, שיכול לצאת בזה באשתו ובניו, דהיינו שהוא יאמר והם יענו" [והביא שם את דברי החק יעקב "דלפי מה שנוהגין לומר הודו בניגון נעימת קול, יש לחוש למאי דאמרינן בגמרא זמרון נשי ועניין גברי כאש בנעורת". והיינו שיש חשש פריצות ומכשול כאשר אשה מזמרת וגברים עונים לה, ולכן אין לאשה לומר את ההלל בשיר זמור. כמו כן יש לציין את דברי הפרי חדש (סי' תעט) שכתב, שודאי גם היחיד רשאי לקרוא הלל בפסח, שכן יש לומר שהוא אומרו "בתורת מזמור"].

ומוסיף המשנה ברורה שם, מה הדין אם בכל זאת רוצה היחיד להצטרף לאחרים לזמן בליל הסדר, וז"ל: "ואם רוצה לחזור אחר זימון לברכת המזון ורוצה לילך לשכנו לברך שם, לא יאכל האפיקומן בביתו, דהא על כרחך יהא צריך לאכול שם דבר מה כדי להצטרף לברכת המזון, ואסור לאכול אחר האפיקומן שום דבר. וגם האפיקומן גופא אסור לחלק ולאכול בשני מקומות, וכדלעיל בסימן תע"ח. אלא יאכל האפיקומן במקום שמזמן ומברך שם, וגם ישתה שם הכוס, וישאר שם עד גמר הסדר. ואם רוצה יחזור לביתו אחר ברכת המזון, ויגמור ההלל וישתה כוס רביעי. אבל מכל מקום לא נהגו עכשיו כן לילך לאכול האפיקומן בבית אחר, וכמו כן טוב יותר לברך בביתו יחידי, מלילך באמצע סעודתו לבית אחר ולחפש אחר זימון".

ומסיים המשנה ברורה: "אכן אם רוצה להדר ולקיים הכל מן המובחר ואין לו בביתו זימון שלם של ג' אנשים, יראה להזמין לכתחילה לסעודה איזה אורח, כדי שיהא לו זימון שלם לברכת המזון וגם לאמירת הדור".

הרי לנו דעת רבים מהאחרונים, שאין בליל הסדר חיוב לזמן בברכת המזון יותר משאר ימות השנה. ורק לאמירת ההלל צריך לכתחילה שיהיו שלושה גדולים בעת אמירתו, אך למעשה אין קפידא גם אם יאמר את ההלל בפני אשתו ובניו שהגיעו לגיל חינוך.

* * *

ד. לעומתם, יש המחייבים לחזר אחר זימון בברכת המזון בליל הסדר.

בקיצור שלחן ערוך (סי' קיט סעי' ח) כתב: "אחר כך מוזגים כוס שלישית לברכת המזון. ומצוה להדר שיהיה לו מזומן, אבל לא ילכו מבית לבית לצורך מזומן, כי כל אחד צריך לברך ברכת המזון במקום שאכל". ומשמע שלדעתו, המצוה לחזר אחר הזימון בליל הסדר היא מדיני ברכת המזון, שתהיה בזימון, ולא רק דין באמירת הלל.

וכן דעת הנצי"ב (הגדה של פסח אמרי שפר) שאף הביא מקור לצורך המיוחד לחזר בפסח אחר זימון בברכת המזון, והדברים נכתבו בתוספת ביאור בספר המועדים בהלכה (עמ' ערה) וז"ל: "בהסלקא דעתך של הגמרא בפסחים (ק"ז, ב) רצו לומר שהכוס השלישית היא לא משום גאולה וחירות, אלא משום שברכת הזימון טעונה כוס. וקשה, לסברא זו למה שנינו במשנה (פסחים זט, ב) שאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות, הרי בכל השנה אין נותנים לעני יין לכוס של ברכה. אלא ודאי, שבכל השנה יוכל לאכול ביחידות, ובפסח המצוה לאכול בזימון". כלומר, לפי הסלקא דעתך בגמרא שחיוב הכוס השלישית הוא משום ברכת המזון, לא מובן מדוע נותנים לעני ד' כוסות ולא רק ג' כוסות, שכן את הכוס הבאה מחמת ברכת המזון אין לתת לו, כי במה שונה ליל הסדר מכל השנה שגבאי הצדקה נותנים לעני מזון שתי סעודות ולא מזכר שמחויבים לתת לו גם יין לכוס ברכת המזון. אלא על כרחך, שיש חיוב מיוחד בליל הסדר לברך ברכת המזון בזימון, ובשל כך צריכים גבאי הצדקה לדאוג שיהיה לעני שבישראל בליל הסדר גם כוס לברך על המזון, כי ודאי יברך בשלשה, וכאשר יזמן בשלושה יצטרך כוס. וזאת בשונה משאר שבתות השנה, שלא מן הנמנע שיאכל יחידי ואז אינו מחויב בכוס

בברכת המזון, ולכן גבאי הצדקה מביאים לו רק מזון שתי סעודות ולא כוס לברכת המזון.

לפנינו, דעתם של הקיצור שלחן ערוך והנצי"ב, שבלייל הסדר צריך לחזור אחר הזימון מדין ברכת המזון ללא כל קשר לאמירת ההלל.

ומה שיש לתמוה על שיטה זו, מדברי השו"ע בהלכות ברכת המזון (סי' קצג סעי' א) "מצוה שיחזרו אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון", והיינו שבכל ימות השנה צריך לחזור אחר שלושה לזימון בברכת המזון, ואם כן מהי המצוה המיוחדת בלייל הסדר לחזור אחרי הזימון בברכת המזון, והרי זוהי הלכה לכל השנה ולא רק לפסח. ותירץ המקור חיים (סימן תעט) "מצוה לחזור אחר הזימון, אפשר דאפילו יחיד אחר שנים, דאם לא כן כל השנה, ככריש סימן קצ"ג". וכוונתו, ששונה ה"חיזור" המוזכר בלייל הסדר מזה שמוזכר כל השנה, כי בברכת המזון כל השנה מובא במשנה ברורה (סימן קצג ס"ק ח) "דאם הוא אחד אינו צריך לחזור אחר שנים", כמדויק בלשון השו"ע "מצוה שיחזרו אחר השלישי", דהיינו שנים צריכים לחזור אחר שלישי ולא יחיד אחר שנים. ובלייל הסדר, התחדש לשיטתם של הקיצור שלחן ערוך והנצי"ב, שגם היחיד מחוייב לחזור אחר שנים נוספים כדי לזמן עמהם.

ה. שיטה נוספת ושלישית היא דעתו של הדרישה [הובא לעיל אות ב] שאמנם צריך לחזור אחר שלושה שיהיו בברכת המזון, אבל אין זה מדין ברכת המזון שצריכה להיות בזימון בלייל הסדר, אלא זהו אגב הצורך בשלושה בעת אמירת ההלל, כדברי הלבוש (סי' תעט) שכתב בדיני ברכת המזון: "מצוה לחזור אחר זימון כדי שיהיו ג' גם בשעת קריאת הלל שיהיה אחד אומר לשנים".

וכן מתבאר בדברי כף החיים (סי' תעט ס"ק יב) וז"ל: "כתב במטה משה סי' תרנ"ד דמצוה לחזור אחר זימון וכן להודו, והטעם כתב הדרישה אגב שמצריכים ג' משום הודו מצריכים נמי שיהיו הג' גם כן בשעת הזימון, דבזימון נמי אומר אחד לשניים נברך כמו בהודו. אבל הט"ז כתב דמה שכתב הטור מצוה לחזור אחר זימון לא נתכוין כלל לברכת המזון אלא משום הודו לחוד אמר כן. ומכל מקום טוב לירא שמים שיהיה לו זימון משעת אכילה אם אפשר, כדי לצאת מצוה מן המובחר אליבא דכו"ע". וכן מובא בספר מנהג ישראל תורה (הלכות פסח אות כח) "בספר

שבח פסח כתב דמשמע מהמחבר דקאי לזימון בברכת המזון, דאע"ג דעיקר הטעם הוא משום הודו, מכל מקום אגב הלל נכון לחזור אחר שלשה גם בשביל ברכת המזון".

לסיכום: בביאור דברי הטור והשו"ע שבפסח "מצוה לחזור אחר זימון", נתבררו ג' שיטות.

[א] לדעת רוב הפוסקים [ט"ז, מג"א, פמ"ג, חק יעקב, שו"ע רבינו], זוהי הלכה בדיני אמירת ההלל, שצריך ג' אנשים באמירתו, אך אין כל צורך לזמן בברכת המזון בליל הסדר, וכן הכריע המשנה ברורה למעשה.

[ב] הדרישה, הלבוש וכף החיים סוברים, שאגב המצוה לחזור אחר שלושה לצורך ההלל ראוי שהשלושה יהיו כבר בזמן ברכת המזון.

[ג] שיטת הקיצור שלחן ערוך והנצי"ב, שיש בליל הסדר חיוב הובע מדיני ברכת המזון לברך בזימון, ללא כל קשר להלל.

ברם עדיין צריך להבין לשיטה זו, מה המיוחד בברכת המזון שבלייל הסדר שיש מצוה לברכה בזימון, יותר משאר ימות השנה.

* * *

ו. בטעם הדבר, מהו הענין המיוחד לזמן בברכת המזון בליל פסח, כתב הנצי"ב: "יש טעם שהוא שייך לשבח גאולת מצרים, דעיקר מצות הזימון הוא להוציא אחרים ידי חובתם, והוא משום דישאל נעשו סגולה אחת והם ערבים זה בזה, והכל גרם יציאת מצרים".

ז. עוד נראה לומר בביאור הענין המיוחד לזמן בברכת המזון בליל פסח, בהקדם מה ששמעתי בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שאמר בשיעור, שחיוב כל ד' כוסות נתקן בגלל זכר ליציאת מצרים, הסברת הדברים: הכוס הראשונה שהיא הקידוש היא זכר ליציאת מצרים, וכפי שגם נאמר במטבע לשון הקידוש "זכר ליציאת מצרים". הכוס השנייה על ברכת "אשר גאלנו", עניינה כמובן זכר לגאולה ביציאת מצרים. גם הכוס השלישית על ברכת המזון היא על זכר ליציאת מצרים, וכפי שנקבע במטבע ברכת המזון להודות "ופדינו מבית עבדים". וכמובן, הכוס הרביעית היא הרי אחר הלל הגדול שיש בו מענין יציאת מצרים.

ומבואר בדבריו, שהכוסות של קידוש וברכת המזון שבד' כוסות, אינן מדין קידוש או מדין ברכת המזון, אלא מדין זכירת יציאת מצרים. ובגלל שמוזכר בקידוש וברכת המזון יציאת מצרים, תיקנו חז"ל את הד' כוסות על דברים אלו. ולפי דבריו אפשר לומר כי בליל הסדר ברכת המזון והכוס שאחריה הן מדין זכירת וסיפור יציאת מצרים.

והנה בהגדה של פסח שיח הגרי"ד מובא בשמו, על המסופר בהגדה "מעשה ברבי אליעזר, רבי יהושע, רבי אלעזר בן עזריה, רבי עקיבא, ורבי טרפון שהיו מסובין יחדיו בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים", וז"ל: "יש לעיין למה הסבו התנאים יחדיו בליל הסדר לספר ביציאת מצרים ולא הסב כל תנא במקומו, דמקומו של רבי אליעזר היה בלוד, ורבי יהושע היה בפקיעין [ורק מקומו של רבי עקיבא היה בבני ברק] כמבואר בסנהדרין (לב, ב). וכך מצינו בתוספתא (פסחים פרק י הלכה ח) דרבן גמליאל הסב בליל הסדר עם הזקנים בעליית בית נתזה בלוד, אף שמקומו היה ביבנה, וצ"ע אמאי.

ונראה דהנה כבר ביארנו דמצות סיפור יציאת מצרים היא כאו"א כפי שכלו והבנתו, וממילא יש לומר דמשום כך הסבו התנאים יחדיו בדווקא, דרצו לספר ביציאת מצרים בחבורה, דעל ידי זה יוכלו יחדיו להבין ולהשכיל יותר בהבנתו של סיפור יציאת מצרים. ועי' במכילתא (פרשת בא, סוף פרשה יח) וז"ל: רבי אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר מה העדות, ע"כ. הרי להדיא דחכמים מחוייבים להסב יחדיו לספר ביציאת מצרים".

למדנו מדבריו כי אחד יש מעלה בסיפור יציאת מצרים בחבורה שעל ידי זה משכילים להבין את הדברים הרבה יותר טוב.

עוד ראיתי מובא בהגדה של פסח מבית הלוי (קובץ הוספות, עמ' קיא) כי "מרן הגר"ח סבר דאפילו לדעת הרמ"א (או"ח סימן נו סע' ד) שכל דבר שבקדושה צריך להיות בעמידה, ברכת הזימון אינה צריכה עמידה כמנהג העולם, דלא הוי כדבר שבקדושה, אלא כברכה נוספת בברכת המזון.

ומעתה לכשנצרף את כל הדברים למהלך אחד, הרי לנו כי הזימון בליל הסדר נחשב כחלק מברכת המזון ["ברכה נוספת" כדברי הגר"ח]

ואם כן כשם שבכל סיפור יציאת מצרים יש מעלה יתרה בחבורה, גם בברכת המזון בליל הפסח שהיא חלק מענין סיפור יציאת מצרים, יש איפוא מעלה ב"חבורה". ומבואר איפוא הענין המיוחד לזמן בברכת המזון בפסח, כי הזימון שהוא חלק מברכת המזון, נחשב לחלק מסיפור יציאת מצרים, שיש לעשותו ב"חבורה", והיינו הזימון שיש לחזור אחריו בליל הסדר.

ההסבר לכך ש"חבורה" היא בשלושה דווקא [ואין די ב"חברותא"], מבואר על פי מאמר הגמרא בברכות (מג, ב) שאחד משה דברים שהם "גנאי לתלמיד חכם" הוא כאשר הוא "מיסב בחבורה של עמי הארץ". ומפורש בגמרא: "מאי טעמא, דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו". כלומר, אם תלמיד חכם ישהה במחיצת שני עמי הארץ, הם עלולים להשפיע עליו לרעה ולמשוך אותו אחרי הבלים. ומכאן יש ללמוד לאידך גיסא, שהשפעה טובה וחיובית בין בני אדם היא בשלושה, כי צירוף בין יחיד לשניים נוספים אוצר בכוחו השפעה מבורכת ביניהם. ומעתה אף בסיפור יציאת מצרים, מעלת קיום המצוה היא ב"חבורה" של שלושה, ולא פחות, כדי שהסיפור יהיה בהבנה מרובה ובהשפעה הגדולה ביותר על האדם.

ה. בהגדה של פסח חזון עובדיה (ברך, אות ב) כתב: "רבותינו חייבו לכל אחד ואחד בארבע כוסות, וקבעו כוס שלישי על ברכת המזון, לפיכך כל המסובים צריכים לאחוז הכוסות בידם, בעת ברכת המזון. וצריכים להיזהר שלא יהיה כוסם פגום". ובהערה הוסיף הגר"ע: "וראיתי בשירורי טהרה (מערכת פ אות טו) שכתב שאין צורך בזה, רק הגדול שבבית שמברך ברכת המזון והזימון, יאחז הכוס, כמו בשאר ימות השנה". וכתב שם על דבריו: "ולפענ"ד, כיון שרבותינו חייבו לכל אחד ואחד בארבע כוסות, וקבעו כוס שלישי על ברכת המזון, צריך כל אחד לקחת כוסו בידו. וכשם שצריכים להיזהר כל בני הבית שלא יהיה כוסם פגום, כמו שכתבו התוספות בפסחים (צט, ב ד"ה לא יפחתו), אע"פ שבשאר ימות השנה אף שיש כוס לכל אחד ואחד בקידוש או בברכת המזון, מותר שיהיה ביד המסובין הכוס פגום. אלא שצריך למזוג אותם מכוס של ברכה שאינו פגום. וכמו שכתבו התוספות שם (קו, א) והוא הדין לענין זה. דכיון שמחמירים להצריך כוס לכל אחד ואחד, צריך להיזהר בכל הדברים שטעון הכוס".

ולפי המבואר שפיר צדקו דבריו שבליל הסדר צריכים כל המסובים לאחוז את הכוס בידם בעת ברכת המזון, הגם שבכל השנה רק המזמן מחזיק את הכוס בשעת ברכת המזון. שהרי הזימון וברכת המזון בליל הסדר אינם רק מדין ברכת המזון, אלא הם חלק מהסיפור והזכרת יציאת מצרים. ואשר על כן גם לכוס הבאה על ברכת המזון חשיבות יתירה מכל השנה, ואשר על כן אין דיניה כדין ברכת המזון של כל השנה, ולפיכך כל אחד ואחד צריך להגביה הכוס ולא רק המזמן.



דין אמירת ההגדה על המצות

הרב אברהם אלאשוילי

חבר "אוצר החסידים"

בשוע"ר סי' תעג ס"כ כותב אדה"ז שצריך לומר ההגדה על המצות, ושלכן צריכים להביא המצות לפני מי שאומר את ההגדה לפני שמתחיל באמירת ההגדה. ומביא על כך שני טעמים: (א) משום שנאמר (דברים טז, ג) "לחם עוני", ודרשו חכמים (פסחים לו, א): "דברים שעונים עליו דברים הרבה", והיינו אמירת ההגדה (כמו שפירש רש"י שם). (ב) שנאמר (שמות יג, ח) "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ודרשו חכמים (מכילתא בא פי"ז): "בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

והנה בענין הנפק"מ להלכה בין שני הטעמים, לכאורה היה אפשר לומר (כפי שראיתי שכתבו בכמה קובצים), שהוא בגדר חיוב אמירת ההגדה על המצות: לפי טעם הראשון זהו דין מצד המצה, שכיון שנקרא "לחם עוני", הרי המצה שאדם אוכל בליל פסח צריכה להיות כזו שאמרו עליה את הגדה, ואילו לפי הטעם השני זהו דין באמירת ההגדה, שההגדה צריכה להאמר "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". אלא שלשני הטעמים אין זה מעכב בדיעבד, שגם אם אכל מצה שלא אמרו עליו ההגדה יצא י"ח לדעה הראשונה, וגם אם אמר ההגדה שלא על המצה יצא י"ח אמירת ההגדה לדעה השנייה, אלא שלשניהם לא קיים המצוה בשלימותה.

אבל אי אפשר לומר כן, דהרי מלשון אדה"ז בסל"ו מבואר שזהו דין באמירת ההגדה, שכותב שם שאחרי שעושה "יחץ" צריך להחזיר את החצי השני של המצה לקערה "כדי לומר עליו את ההגדה, לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי לצאת בה י"ח, שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חכמים שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו, דרשו חכמים: לחם עני, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה י"ח לא תהיה שלימה אלא פרוסה, ועליה יאמר ההגדה". נמצא שגם לטעם הראשון זהו דין באמירת ההגדה, לומר אותה על המצה דוקא. ומה שהמצה נקראת "לחם עוני", שעונין עליו דברים הרבה, יש לומר שזהו שם התואר בלבד, מצד שכן עושים בפועל, ולא שזהו מגדר המצה, שמצד גדרה היא רק היותה "לחם עוני" כפשוטו, וחכמים הוסיפו עליה שם התואר על שם ההגדה הנאמרת עליה.

[ואגב כך צ"ע שבס"כ כתב אדה"ז (בטעם הראשון) שאמירת ההגדה היא על "ג' מצות של מצוה", ואילו בסל"ו כותב שאמירת ההגדה היא על המצה האמצעית הפרוסה, ובדוחק יש לומר שבס"כ אדה"ז כתב בכללות, ואילו בסל"ו מפרט יותר ואומר, שמתוך הג' מצות עיקר אמירת ההגדה היא על המצה האמצעית הפרוסה. ועצ"ע].

אלא הנפק"מ בין שני הטעמים להלכה למעשה הוא כפי שכותב אדה"ז עצמו בס"כ, שלפי הטעם השני "צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה", משא"כ לפי הטעם הראשון די במצות.

והנה יש עוד כמה דברים המתחייבים מהטעם השני דוקא (ולא מהטעם הראשון), כפי שהובאו בכמה מקומות בשוע"ר:

(א) קטן וקטנה שיש בהם דעת להבין מה שמספרים להם ביציאת מצרים בלילה אסור להאכילם מצה בערב פסח, שהרי נאמר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה" וכו', "בעבור זה", היינו מצה ומרור המונחים לפניך, ואם התינוק מלא כריסו ממצה, האיך שייך לומר לו בעבור זה (סי' תעא ס"י), שאז אין המצה חידוש לו לקטן (תרומת הדשן סי' קכה).

(ב) מי ששכח לומר ההגדה, אין לו תשלומין ביום, שנאמר "בעבור זה וגו'", "בעבור זה", לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה, דהיינו בלילה הראשון (סי' תעג ס"ג).

ג) מי שאין לו יין, הדין הוא שמקדש על המצה ואוכל מיד אחרי הקידוש שני כזית מצה, אבל אינו אוכל מרור עד לאחר ההגדה, לפי שמן הדין אין נכון כלל לאכול מצה ומרור קודם ההגדה, שהרי במצות ההגדה נאמר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה", ודרשו חכמים: "בעבור זה", בעבור מצה ומרור המונחים לפניך, ואם כבר אכל מהם, האיך שייך לומר "בעבור זה", אלא שמצה מוכרת הוא לאוכלה קודם ההגדה, כיון שצריך הוא לקדש על הפת, ואי אפשר לו לקדש אתר ההגדה, לפי שלא יוכל לאכול הירקות קודם ההגדה, שאסור לטעום כלום קודם קידוש (סי' תפג ס"ב).

ד) ולכאורה יש להוסיף עוד נפק"מ למעשה, והוא בדין המבואר בסי' תעג סמ"ד "שצריך לומר ההגדה על מצה ומרור וחרוסת ושני תבשילין כמו שנתבאר למעלה, ולכן יש ליזהר שתהא המצה מגולה קצת". והנה מלשון רבנו "שצריך לומר ההגדה על מצה ומרור וכו'", מובן שזהו כפי הטעם השני המובא בס"כ, ובהמשך לזה כותב כאן רבנו ש"יש להזהר שתהא המצה מגולה קצת", ומזה מובן שרק לטעם השני יש להזהר לגלות מקצת המצה בשעת אמירת ההגדה, משא"כ לטעם הראשון אין חובה לגלות כלל.

ובביאור הדבר יש לומר, כי בטעם השני נאמר "בעבור זה", והרי כשאומר "זה" פירושו שהוא רואה את המצה המונחת לפניו בשעת אמירת ההגדה, ולכן יש לגלותה כדי שתתראה, משא"כ לפי הטעם הראשון הדין הוא רק לומר את ההגדה על המצה, והרי גם כשהמצה מכוסה נקרא שאמר את ההגדה על המצה שנמצאת לפניו.

ויתרה מזו, אם היה צריך לגלות את המצה גם לטעם הראשון, אזי היה צריך לגלות בעיקר את המצה האמצעית הפרוסה, שעליה נאמרת ההגדה כמבואר בסל"ו, ומפורש בדברי רבנו שם שהמצה האמצעית הפרוסה צריך להניח אותה "בתוך שתי מצות שלמות", דהיינו שאינה מגולה כלל. ומכאן שלטעם הראשון אין צריך לגלות את המצות כלל, ורק לטעם השני הוא שצריך לגלות המצות.

אלא שגם לטעם זה יש מקום לגלות את המצה האמצעית דוקא, כיון שהיא עיקר המצה שיוצאים בה י"ח, והרי כשאומר "מצה זו", יש להגביה את המצה האמצעית הפרוסה דוקא, כמבואר בשוע"ר סמ"ה, ואם כן גם

בשעה שמגלה המצה יש לגלות את המצה האמצעית דוקא. אלא שמסתימת לשון אדה"ז "שתהא המצה מגולה קצת", וכן מלשון הסידור "ומגלין מקצת הפת", משמע שאין צריך לגלות את המצה האמצעית דוקא. (ואולי הטעם הוא משום שמלכתחילה הזהירות בגילוי המצה היא רק במקצת המצה ולא כולה, ואם כן גם לגבי ג' מצות לכתחילה די במקצת גילוי של איזו מצה מהג' מצות, וזה נחשב כאילו כל הג' מצות מגולות). אלא שנקפ"מ זו בין שני הטעמים אינו עולה בקנה אחד עם דברי רבנו זי"ע בליקוטי טעמים להגש"פ בד"ה ומחזירין הקערה, שכותב שם "ומגלין מקצת הפת, כי הגדה צ"ל על המצות, לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה", הרי שנקט טעם הגילוי של מקצת הפת לפי הטעם הראשון שהביא אדה"ז בס"כ, ולא לפי הטעם השני. וצ"ע.

וכאן המקום להעיר מה שראיתי בספר "אפתשטותא דמשה" הטעם שמגלים רק מקצת המצה ולא כולה, ומבאר שם משום שהרי ההגדה נאמרת גם על כוס שני, שמוזגין אותה מיד לאחר יחץ, וכדי שלא יראה הפת בושחו כנגד היין, אזי מגלים רק מקצתה, אבל רובה נשאר מכוסה, וכשמגביהים הכוס אזי מכסים לגמרי את כל הפת, כיון שאז זהו בושח גמור.

ויש לומר שעפ"ז מובן שינוי לשון אדה"ז בין השו"ע שלו לסידורו, שבשו"ע כתב "שתהא המצה מגולה קצת", ואילו בסידור שינה וכתב "ומגלין מקצת הפת", וטעמא בעי. וע"פ הטעם הנ"ל מובן היטב, כי אדה"ז מרמז לנו בלשון שנקט בסידור, שהטעם שמגלין רק מקצת המצה, זהו משום שהמצה היא פת, וביחס לייך יש יותר חשיבות לפת, וכדי שלא יראה הפת בושחו מגלים רק מקצתה. וזהו גם הלשון המובא בפוסקים (ראה טור וב"י סי' רעא, וש"נ) אודות כיסוי הפת בכלל בשעה שמברכים על היין, "שלא יראה הפת בושחו".

וע"פ הנ"ל מובן גם שינויי הלשונות בסידור אדה"ז עצמו, שפעם קורא למצה מצה ופעם קורא לה פת, וכד דייקת שפיר, הרי שבכל מקום שנזכרה המצה לענין גילוי או כיסוי קורא לה פת, ובשאר מקומות קורא לה מצה. ואין זה אלא כפי שנתבאר לעיל, שמרמז בזה הטעם שמכסים את הפת (או מגלים רק מקצתה), שזהו "כדי שלא יראה הפת בושחו".



בענין אכילת מצה שעם הפסח

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש-ישיבת, ישיבה גדולה ליובאוטש ניו הייבן

א. בחי' הגר"ח (סטנסיל) פסחים דף קכ הביא דברי הרא"ש דנסתפק אם צריך כזית באכילת מרור כיון דלא כתיב במרור לשון אכילה עיי"ש. ומסיק דכיון דמברכים על אכילת מרור צריך כזית, ובשאג"א הקשה עליו דכיון דאיתקש מרור למצה ובמצה הלא בעינן כזית דכתיב ב' לשון אכילה- "בערב תאכלו מצות" וא"כ ה"ה במרור, ואמאי איצטריך לזה דמברכים על אכילת מרור. וכתב הגר"ח ליישב בזה, דהנה הרמב"ם במנין המצות לא מנה לאכילת מרור למצוה בפ"ע, וכן ברמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ כתב, דמרור בזה"ז הוא מדרבנן. ומוכח ד"על מצות ומרורים יאכלוהו" דכתיב אין אכילתה מצוה בפ"ע אלא דעיקר המצוה היא אכילת הפסח ורק לאכילת מצה היא גם מצוה בפ"ע מקרא ד"בערב תאכלו מצות", וכיון דאין אכילתם מצוה בפ"ע ורק דין ותנאי במצוה דאכילת פסח נראה דאם יאכל כזית פסח וחצי זית מצה וחצי זית מרור דשפיר קיים מצות אכילת פסח ורק דלא קיים עוד מצות אכילת מצה דמצוה בפ"ע היא מקרא דבערב תאכלו מצות, ולפי"ז הלא אתי שפיר קושיית השאג"א דלא איתקש מרור למצה אלא לדין מצה, שנאמר במצות אכילת פסח בקרא ד"על מצות ומרורים יאכלוהו" ולא למצות מצה מ"בערב תאכלו מצות" שהיא מצוה בפ"ע. דהרי חזינן דמצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן, וכיון דלא איתקש אלא למצה שהוא דין באכילת פסח ובדין זה גם מצה עצמה לא בעי' כזית ורק למצות מצה שהיא מצוה בפ"ע מקרא בערב תאכלו מצות בזה צריך כזית. יעוי"ש בהגר"ח.

והנראה מבואר בדברי הגר"ח דאכילת המצה שעם הפסח ואכילת המצה משום מצות בערב וגו', הם שני דיני אכילה נפרדים. ואכילת המצה שמצד הפסח מקיימא גם באכילה פחות מכזית דלא הויה אלא מהכשר הפסח וכנ"ל.

וכן מתבאר ג"כ מדברי הגר"י מפוניבז' בספר זכר יצחק סי' פ' שכתב דבמצה איכא שתי מצוות. מצות בערב תאכלו מצות, שהוא עצם חובת אכילת מצה, ומצות על מצות ומרורים יאכלוהו שזה מכלל חיובא דאכילת הפסח, וחידוש דלמצות על מצות ומרורים יאכלוהו לא בעי מצה שמורה וגם לא לחם עוני יעוי"ש דמתבאי ג"כ דמפרש דאכילת המצה שעם

הפסח הוא דין אכילה נפרד מאכילת המצה שמצד מצות בערב וגו', והך אכילה מתקיימת שפיר בכל מצה אפי' שאינה שמורה ולא היא לחם עוני, דדינא דשמורה ולחם עוני נאמרו רק באכילת המצה דמשום המצוה דבערב וגו'.

ב. והנה כבר העירו דמדברי התוס' בדף ק"כ בד"ה באחרונה מתבאר דאכילת המצה שעם הפסח לא הוי דין אכילה נפרד אלא דהמצוה היא שיאכל הפסח עם אכילת המצה דמשום בערב וגו'. יעוי"ש בתוס'. ובדברי שמואל שם, וכן מתבאר בחי' הר' דוד והר"ן בדף קט"ו יעוי"ש ובהערת המהדיר על הר"ד ציון 35.

וכן מתבאר ג"כ בנמוקי הרמב"ן על התורה שמות יב, ח לפי פירושו השני שם דכתב ומצות על מרורים יאכלוהו. שיעורי ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש. ובמצות על מרורים יאכלוהו, וכן על מצות ומרורים (במדבר ט' יא) כמו עם וכו' ויחסר הכתוב בי"ת [ומצות שהי' צ"ל ובמצות] כמו ירחצו מים וכו' וילמד הכתוב שאין מצוה במרורים אלא עם אכילת הבשר אבל המצות חזר וצוה בערב תאכלו מצות אפי' בפ"ע, כדעת רבותינו. ויותר נכון שנאמר כי ומצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה על מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים. ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה כל אחת ציווה בפ"ע יעוי"ש ברמב"ן.

ג. והנראה מתבאר בדברי הרמב"ן בפ"י השני שכתב עליו ויותר נכון וכו' ד"ה ואכלו, שייך גם להמצות, דאכילת המצות בזה לא הוי מדין הכשר לחוד להפסח וכמו המרור. אלא דהויא מצות אכילת המצות [היינו עצם מצות אכילת המצה] דהמצוה היא שיאכל המצות ביחד עם הפסח. דמצות הפסח הוא שיאכל עמה אכילת המצה דמשום המצוה דבערב וגו'. ועל מרורים יאכלוהו הוא מדין הכשר הפסח דכל אכילת המרור לא הוי אלא מדין הכשר הפסח, אבל אכילת המצות בזה הויא דין מצות אכילת המצה בפ"ע. דהמצוה הוא שיאכלנה עם הפסח וכו"ל ויעויין בשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ שכתב בזה כפי' השני שבהרמב"ן וז"ל שם " . . בפ' בא בפסח ראשון כתוב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על

מרורים יאכלוהו ובפ' בהעלותך בפסח שני כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וההפרש קל להבין בפסח ראשון איכא מ"ע באכילת פסח בפ"ע ובאכילת מצה בפ"ע אך מרור אינו מ"ע בפ"ע אלא טפל לפסח ע"כ. כתיב מ"ע של אכילה על שניהם פסח ומצה ואמר על מרורים יאכלוהו שני אליו נמצא כתיב אכילה בפסח ובמצה ולא במרור אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה ע"כ כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו לפסח ולא כתיב אכילה אלא לפסח ולא אמצה ומרור . . וכו' יעוי"ש בחת"ס. ועד"ז כתב ברש"ש בדף קט"ו יעוי"ש.]ובהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק רבנו בד"ה על מצות וכו' יעוי"ש].

ד. ודעת הגר"ח והגר"י דאכילת המצה שעם הפסח לא הויה דין אכילת המצה דמשום מצות בערב וגו' אלא הויה דין אכילה נפרד, [דין אכילה דמשום הכשר הפסח וכמו שהוא דין אכילת המרור בזה. וכנ"ל] מתבאר לפי פ' הראשון שברמב"ן דה"ומצות" נמשך אלמטה דה"ואכלו" קאי על הפסח דהמצוה שיאכלו הפסח במצות ומרורים וגו'. דגם "המצות" בזה הויה מדין הכשר הפסח כמו המרור, דלפי"ז מתבאר דהם תרי דיני אכילה נפרדים במצה, מצות אכילת המצה דהויה מצוה בפ"ע מקרא דבערב וגו' ומצות אכילת מצה עם הק"פ דהויה מדין הכשר לחוד להפסח [כהמרור] דברך אכילה י"ל שפיר דלא בענין בה אכילה דכזית וכן לא בענין בה כל דינים הפרטים דנאמרו בהמצה דבערב וגו' וכנ"ל.

ה. והנה פ' הראשון שברמב"ן הנ"ל דקרא ד"ובמצות" על מרורים יאכלוהו לא הויה אכילת ה"מצות" בזה האכילה דמצות המצה מקרא דבערב וגו'. אלא הויה אכילת מצה הטפלה להפסח [כמו המרור] נראה דמתבאר היטב לפי מ"ש ברשב"ץ על ההגדה בד"ה מצה זו וגו' שכתב שם . . כי אם יכלו להתמהמה היו מחמיצין בצקם כי לא הוזהרו על אכילת חמץ עדיין ולא נצטוו על אכילת מצה, אלא על אכילת הפסח שנאמר צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו ולפי שלא יכלו להחמיץ בצקם שנאמר ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ על כן

¹ דברי החת"ס בזה צ"ב. דהואכלוהו קאי כפשוטו על הפסח ולא על המצות, דהמרור הויה הכשר להפסח ולא להמצות. וצ"ע. [ורק ה"ואכלו" הוא דקאי אתרווייהו על הפסח ועל המצות].

הוזהרנו מאכילת חמץ ונתחייבנו באכילת מצה בכל זמן בליל ראשון מן התורה שנאמר בערב תאכלו מצות" יעו"ש. דמתבאר בדבריו דבפסח מצרים לא נצטוו עדיין במצות אכילת המצה דהו"א מצוה בפ"ע מקרא דבערב וגו' אלא נצטוו רק במצות אכילת הק"פ במצות ומרורים. . דהך "מצות" לא הו"י משום מצות "המצות" אלא משום דין הק"פ דהו"י הכשר להק"פ וכמו המרור. ורק לאחר שיצאו ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ וכו' נצטוו במצות אכילת מצה מקרא דבערב וגו' דהו"א מצוה דאכילת מצה בפ"ע זכר למה שלא הספיק בצקם להחמיץ וכו' וכמבואר בהמשנה דר"ג וכו' ובהגדה דמצה זו שאנו אוכלים על שום מה ע"ש שלא הספיק וכו'. ועד"ז מתבאר ג"כ באבן עזרא עה"ת בפ"י הקצר שמות י"ב, ט"ו. שכתב שם "עגת מצות כי לא חמץ ואלו התמהמהו אכלו חמץ. ואכילת מצות היום זכר כי כן עשו אבותינו והאוכל חמץ כאילו יכחיש צאת אבותינו ממצרים. . " יעו"ש. ועיי' בתו"ש חכ"ב במילואים שם סי' ה' באו"ך ז' שהביא שם דכעין דברי הרשב"ץ מתבאר ג"כ בכת"י חמאת החמדה מובא בתו"ש ח"ב במילואים ע' רפ"ה, וז"ל פרשת מצה בשנה השני' נאמרה, שלא צום במצרים על המצות ז' ימים, אלא על המצה הנאכלת עם הפסח בחפזון בלבד" וכו' יעו"ש. ועכ"פ מתבאר לפי"ז דבפסח מצרים לא נצטוו עדיין בהמצוה דאכילת מצה מקרא דבערב וגו' ואכילת המצה שעם הפסח לא ה"י משום מצות אכילת המצה אלא משום מצות אכילת הק"פ מצה ומרור. דהו"י רק מגדר מכשירי הפסח. וזה מתאים מאוד עם פ"י הראשון שברמב"ן ד"ה "ומצות" שנאמר גבי הק"פ לא ה"י בו מצות אכילה מצד המצה אלא מדין הכשר להק"פ וכנ"ל. ולפי"ז מתבאר שפיר מש"כ הגר"ח והגר"י דהם ב' דיני אכילה נפרדים, דין אכילת המצה שעם הפסח דהו"י מדין הכשר לחוד ואכילת המצה מקרא דבערב וגו' דהו"י מצוה בפ"ע דאכילת המצה וכנ"ל.

ו. ויעויין באברבנאל על ההגדה שם בדרך השלישי שכתב "והדרך השלישי והוא היותר נכון אצלי הוא שראה ר"ג בסגנון הכתובים שני טעמים במצות מצה, האחד מורה על הגלות להיותו לחם עוני שהוא כחוש וקשה ונאות לעמלים ועבדים וכמו שהיו אוכלים בארץ מצרים ולכך נאמר במצות הפסח על מצות ומרורים יאכלוהו"י שהפסח בא אחרי

² הביא בזה הקרא דפ"ש דמפרש עד"ז בהקרא דפ"ר, וכפ"י הראשון שברמב"ן.

המצות ומרורים, לפי שכן באה מכת בכורות אחרי הגלות ומרירות העוני, וטעם שני הורה עליו משה רבינו ע"ה במשנה תורה באמרו שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור וגו' שביאר היות המצה זכר ליציאה המהירה ולא לגלות וכו' וכאשר מצא ר"ג הסתירה הזאת בטעם המצה התיירה באמרו שהמצוה שנצטוו עליו בפסח מצרים לא היתה מאותו טעם המצה שנצטוו עליו לדורות, כי המצה עם הפסח במצרים הייתה זכר לגלות ולעוני השעבוד, ואותה מצוה שצוה לדורות היתה זכרון לחפזון ומהירות הגאולה ולזה אמר ר"ג מצה זו שאנו אוכלין בדור הזה ע"ש מה כי בענין הפסח אמר וכו' אבל המצה שאנו אוכלין, ר"ל שנצטווינו בה לדורות לא היתה מאותו טעם שנצטוו בה ישראל בפסח מצרים, היינו מפני העינוי כמו המרורים, אלא המצה הזו שאנו אוכלין ע"ש מה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו' ולזכר מהירות הגאולה נעשה המצה הזאת יעוי"ש. ומתבאר ג"כ בדבריו דהם ב' מצוות דאכילת מצה נפרדים. דהמצה שעם הפסח היא זכר לעוני וכו' וכמו המרור וכו' [והוא בפשוטו ג"כ בגדר הכשר להפסח וכמו שהוא המרור. דתרווייהו הויין מאותו גדר זכר להעוני וכו'] ומצות אכילת המצה מקרא דבערב וגו' דהויא גם בזה"ז. דהיא זכר להגאולה דלא הספיק בצקם להחמיץ וכו' וזה מתאים עם דברי הרשב"ץ וכו' ולפי' הראשון שבהרמב"ן וכו'. ולפי"ז מתבארים היטב דעת הגר"ח והגר"י בזה וכנ"ל.

ז. ופי' השני שבהרמב"ן דהמצות שעם הפסח הוא אותה מצוה דאכילת המצה מקרא דבערב וגו' דהמצוה הוא שיאכל הפסח עם המצות וכו' וכנ"ל מתבאר היטב לפימ"ש באבודרהם בסדר ההגדה ופירושה בד"ה מצה זו שאנו אוכלין וכו' שכתב "יש לשאול כי צווי אכילת מצות לא היה מטעם שלא החמיץ בצקם כי קודם לכן צוה לאכול מצות בסתם ולא אמר טעם לדבר. ולכן פירש רבי יוסף קמחי שמה שנצטוו על המצות קודם לכן היה על שם העתיד. שהשם יודע העתידות ידע שהיה להם לצאת ממצרים בחפזון ואפי' אם היו רוצים לא היו יכולים להחמיץ בצקם צוה לאכול הפסח על המצות ומרורים ולאכול שבעת ימים מצה וכו' יעוי"ש" [ובשבילי הלקט בסדר פסח סי' רי"א בשם הר ישעי' יעוי"ש] דלפי"ז מתבאר דמצות אכילת המצות שעם הפסח הוא אותו גדר דמצות המצה לדורות שהוא זכר להגאולה וכו' דנצטוו ע"ש העתיד וכו'. ולפי"ז מתבאר היטב פי' השני שבהרמב"ן דאכילת המצות שעם הפסח הוא

אכילת המצות דמצות המצוה דבערב וגו', דהוא אותו גדר דהמצוה דאכילת המצה שנצטוו ע"ז בפסח מצרים ע"ש העתיד וכו'. [דגם בפסח מצרים נצטוו בהצווי דבערב וגו', וזהו חיובא דלאכול הק"פ ומצות וכו' היינו לאכול הק"פ עם המצות דמחוייבין משום הקרא דבערב וגו'. דלפי השני שבהרמב"ן נראה דהצווי דבערב וגו' הי' גם בפסח מצרים³]

ח. והנה עיקר דברי הגר"ח דרך המצה דמשום הכשר הפסח אי כלל בהיקש [דעל מצות ומרורים יאכלוהו] משא"כ המצה דמשום הקרא דבערב וכו' לא איכלל בהיקשא וכו"ל. נסתר הוא לכאורה ממימרא מפורשת בפסחים דף ק"כ ע"ב דאיתא שם אמר רבא אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יצא יד"ח פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי מהו דתימא.. הא אפקי' קרא מהיקשא קמ"ל דכי אהדרי' קרא למילתא קמייתא אהדרי' יעויי"ש. ובר"ח שם.. פשיטא כיון דאיתקש לפסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו כפסח דמי מהו דתימא אפקי' קרא מהיקשא דפסח שנאמר בערב תאכלו מצות קמ"ל דכי אהדרי' קרא למילתא קמייתא כלומר לדוכתי' אהדרי' עד חצות כפסח" וכו' יעויי"ש. דמתבאר דס"ד דחיובא במצה מקרא דבערב וגו' הוא חיוב מצוה נפרד מהמצה דעם הפסח ולא נכלל בההיקש דעל מצות ומרורים יאכלוהו ולזה קמ"ל רבא דגם הך חיובא במצה איכלל בההיקש משום דאהדרי' קרא למילתא קמייתא. והיינו דאהדרי' להקרא דהק"פ ד"ומצות" על מרורים

³ וכ"מ בלקו"ת לאדה"ז פ' צו (עמ' 26) במש"כ שם " . . אמנם נצטוו תחלה באכילת מצה קודם חצות כמ"ש בערב תאכל מצת" וכו' יעויי"ש. ובהאמר שם קודם בד"ה להבין מ"ש בהגדה מצה זו וכו', [וכ"מ בתורת שמואל לאדמו"ר מהר"ש במאמר ד"ה מצה זו וכו' בסה"מ תרכ"ט ותר"מ יעויי"ש. וכ"מ בסה"מ לאדמו"ר מהרי"ף תש"ד (ע' 171) ובסה"מ לרבינו מלוקט ג' (ע' ק"מ) יעויי"ש. וראה שם בדף יג (טור א') במש"כ שם "ועוי"ל לתרץ הקושיא דלעיל בענין מצה זו שאנו אוכלים ע"ש מה ע"ש שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ והלא כבר נצטוו מקודם בערב תאכלו מצות, ש"ל שהוא ע"ד מ"ש מגיד מראשית אחרית כמ"ש שברכות פ' בראשית פט"ו ע"פ הוא הסובב את כל ארץ החוילה עדיין לא היתה חוילה ואתה אומר הסובב, אתמא. אלא מגיד מראשית אחרית וכמ"כ כאן עיקר הענין דמצה זו שאנו אוכלים הוא ע"ש שלא הספיק וכו', ומ"ש קודם בערב תאכלו מצות זהו ע"ד מגיד מראשית אחרית וכו', יעויי"ש. דכתב בזה כתי' האבודרהם משם הר' יוסף קמחי. (וראה באוה"ת להצ"צ פ' בא אר"ך י"א (ע' ש"ז) ובתורת שמואל תרכ"ט שם ובהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק רבינו בד"ה ע"ש שלא הספיק וכו' יעויי"ש) ומתאים הוא להמבואר בפנים דלהך תי' הי' הצווי דבערב וגו' כבר לפסח מצרים וכמוש"נ בפנים.

יאכלוהו. דהוא הך חיוב מצה דבערב וגו'. דהמצוה הוא שיאכל הק"פ עם הך חיוב מצה. דלכן נכלל הוא בהיקש וכו', והוא להדיא דלא כמו"ש הגר"ח דבא תרי חיובי אכילה במצה והחיוב דבערב וגו' לא נכלל בהקש וכו"ל. וכבר תמהו בזה על הגר"ח מהך סוגיא עי' בדבר שמואל ועוד.

ט. ולכאורה הי' אפשר ליישב דברי הגר"ח שלא תקשי עליו מהך סוגיא והוא לפי מ"ש ברש"ש [על התוס' שם בע"א בד"ה ראב"י וכו'] לגרוס בדברי רש"י דהא דאהדרי' קרא הוא בהקרא דפ' ראה (ט"ז ג) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' דהוקש בנה חיובא דמצות המצה מצ"ע דהויא לדורות להק"פ⁴ וכמבואר ברש"י דף כ"א ע"ב בד"ה כתיב בהאי וכו' אליבא דר"י יעוי"ש. דלפי"ז הי' מיושב דברי הגר"ח והוא דההיקש בהך קרא הוא להק"פ לחוד דמצות המצה דלדורות הוקש להפסח. אבל לא למרור דלא נזכר בהאי קרא, דלכן לא יצא באכילת המצה לאחר חצות כיון דהוקש להפסח. אבל היקשא דהמרור להמצה דנלמד מקרא דעל מצות ומרורים וגו' הוא רק להמצה דהוא הכשר לק"פ דהוא נכלל בהקרא דעל מצות ומרורים וגו'. והיינו דאיכא בזה ב' היקשים. חדא מה דהוקש הפסח והמצה והמרור להדדי מקרא דעל מצות ומרורים וגו' דהך היקש הוא רק בהמצה דמשום הכשר הפסח, ויש עוד היקש מהקרא דפ' ראה דהוא לחיוב המצה דלדורות, והך היקש הוא רק להפסח ולא להמרור. דלא הוזכר המרור בהך קרא.

י. אכן פשטות הגמ' דכי אהדרי' קרא⁵ למילתא קמייתא אהדרי' מתבאר דהוא להיקש ד"ומצות" על מרורים וכו'. וכדמתבאר כן להדיא בדברי הראשונים ז"ל, דז"ל הר"ח בר"ה דף כ' ע"ב בד"ה רבא אמר חצות וכו'.."וכתיב בערב תאכלו מצות וכו' וכתיב בפסח ואכלו את הבשר בלילה הזה וכו' וקיי"ל דהוא חצות לילה וכו' וכתיב בפסח על מצות

⁴ וכן מתבאר מדברי המשנ"ב בסי' תנ"ח או"ך א' דהלימוד דמצה עד חצות כפסח הוא מהך היקשא דהקרא בפ' בא שבעת ימים תאכל עליו מצות וכו' יעוי"ש. וראה להלן בהערה 6.

⁵ דלישנא דכי אהדרי' קרא וכו' משמע דמייירי באותו הקרא דבערב וגו' וכ"מ ברשב"ם שם [והוא דלא כמו"ש הרש"ש ברש"י דאהדרי' קרא וכו' הוא הקרא דפ' ראה שבעת ימים וגו'] וראה בתו"ש בא או"ך קפ"ה דהביא גירסא מכת"י, אמרו מצה הדר אהדרי' קרא ולהך גירסא יש לפרשו שפיר דהכונה בהקרא דשבעת ימים וגו'

ומרורים יאכלהו ש"מ, שאכילת מצה אפי' עד חצות יצא וכו' יעוי"ש דמבואר להדיא דההיקש בזה הוא בקרא דעל מצות ומרורים וגו' וכן מתבאר ג"כ בספר הפרדס לרש"י ז"ל בהל' פסח (ע' מ"ד) שכתב שם שצריך לאפות המצות לאחר חצות י"ד כזמן שחיטת הפסח דהא הוקשו מצות לפסח בשילהי פרק בתרא (פסחים דף ק"כ) דכתיב צלי אש ומצות, מה עשיית הפסח משבע שעות ומחצה ואילך אף עשיית מצה כן. ואכילת מצה נמי הוקש לאכילת פסח כדרבא" וכו' יעוי"ש דמתבאר להדיא דהמצה לדורות הוקש בזה להפסח בהקרא ד"ובמצות על מרורים" וגו' [וזהו ההיקש בדברי רבא בפ' בתרא דפסחים וכו'] וכ"ה בדברי הלבוש ובשו"ע אדה"ז או"ח סי' תנ"א שם דהביאו ההיקש בזה מהקרא ומצות על מרורים יאכלהו וגו' יעוי"ש.⁷

יא. וכן מתבאר ג"כ מדברי הרא"ש בר"פ ע"פ סי' ב' דכתב שם דלא מצי אכיל המצה עד שתחשך "וכן משמע בתוספתא דקאמר פסח מצה ומרור אוכלן בבת אחת ומאימתי משתחשך ותניא נמי לקמן (דף ק"כ ע"ב) הפסח אינו נאכל אלא בלילה. ומצה איתקש לפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלהו" יעוי"ש דמבואר דגם המצה בזה"ז דנלמד מקרא דבערב וגו' איכלל בהיקשא דעל מצות ומרורים וגו', וכ"ה בדברי הפוסקים ז"ל באו"ח סי' תע"ב דכתבו שצריך לאכול המצה משתחשך

⁶ וכן מבואר ג"כ מב"ח לטור או"ח סימן תע"ב דכתב שם " . . . דאכילת הפסח עד חצות וכו' וכיון דאיתקש מצה לפסח בהאי קרא דעל מצות ומרורים יאכלהו א"כ אכילת מצה נמי עד חצות" וכו'.

⁷ ועיין בפרישה על הטור ריש סי' תנ"ח שם או"ך א' בד"ה דאיתקש לפסח וכו' שכתב "שנאמר (דברים ט"ז, ס"ג) וזבחת פסח וגו' שבעת ימים תאכל מצות" וגו' יעוי"ש. וראה בדרישה בסי' תע"ב אהא דכתב הטור דזמן אכילת מצה אינו אלא בלילה דומיא דפסח, שכתב "דכתיב על מצות ומרורים יאכלהו" יעוי"ש. ונראה דהא דבסי' תנ"ח לא כתב הפרישה מכח ההיקש דהקרא דעל מצות וגו' אלא כתב מכח הקרא דפ' בא הוא משום דבהקרא דעל מצות ומרורים יאכלהו לא מיירי אלא ממצות האכילה דהפסח והמצה וס"ל להפרישה דמזה א"א ללמוד זמן המצה מזמן שחיטת הפסח, ולכן הביא בזה היקשא דפ' בא דשם נאמר וזבחת פסח וכו' דבזה ס"ל להך שיטה דהוקש המצה להפסח גם לזמן העשיי'. אכן בדברי רש"י להפרדס שם מבואר דגם הך לימוד לזמן העשיי' נלמד מהיקשא דקרא דעל מצות וכו' וכמו"ש בפנים. וכ"ה בלבוש ושו"ע אדה"ז שם וכמו"ש בפנים. ולפלא על המשנ"ב בסי' תנ"ח או"ך א' דנמשך בזה אחר דברי הפרישה ומפרש כן ג"כ הלימוד דמצה בלילה דהוא מהיקשא דפ' בא יעוי"ש במשנ"ב. והוא דלא כהמבואר בדברי הראשונים ובדברי שאר הפוסקים וכמו"ש בפנים.

מכח היקישא לפסח והביאו בזה הקרא דעל מצות ומרורים וגו' יעויי"ש בדרישה על הטור ובט"ז ולבוש ושו"ע לאדה"ז באו"ח סי' תע"ב, דמתבאר מכ"ז דגם המצה דלדורות נלמד מבערב וגו' איכלל בהיקשא דהקרא דעל מצות ומרורים וגו' והיינו משום דאהדרי' קרא לקמייתא וכו' וכנ"ל.

יב. וכן נראה מוכח דלא כהגר"ח בזה מהמתבאר בדף ל"ט ע"ב דגם לדינא דנאכל בכל מושבות הוקש מרור למצה יעויי"ש. והרי דינא דבעינן שיהא נאכל בכל מושבות נלמד מקרא דבכל מושבותיכם תאכלו מצות דאיירי במצות אכילת המצה בפ"ע וכמבואר בקידושין דף ל"ז ע"ב יעויי"ש ובתוס' שם בד"ה בזמן דאיכא פסח וכו'. וע"כ דהיקישא דמרור למצה הוא גם לדין המצה דלדורות, והיינו משום דאהדרי' קרא לקמייתא להקרא דעל מצות ומרורים וגו', וכנ"ל.⁸

יג. והנה מהגמ' בדף ק"כ דאהדרי' קרא לקמייתא לא קשיא לפי' הראשון שבהרמב"ן דה"ומצות" שבהקרא דק"פ הוה מדין הכשר להק"פ וכנ"ל. והיינו משום דלהך פי' ס"ל דהציווי דבערב וגו' לא נאמר בפסח מצרים אלא לדורות וכנ"ל. דלפי"ז מתבאר דבפסח מצרים לא הי' באכילת המצה שעם הק"פ מצוה דמצה מצ"ע, אלא דהי' מדין הכשר להק"פ לחוד דהרי לא נצטוו אז עדיין בהציווי דבערב וגו', ולכן הוא דמפרשי בהקרא דה"ובמצות" הוא מדין הכשר להק"פ וכמו המרור. דפי' הקרא הוא דואכלו את הבשר וגו', במצות ומרורים דגם המצות היה בזה בזה מדין הכשר להק"פ לחוד. ורק לאחר שנצטוו בהקרא דבערב וגו' אמרינן דאהדרי' קרא לקמייתא, דהמצוה הוא לאכול הק"פ עם הך קיום דמצות המצה וכנ"ל. ונמצא לפי"ז דלגבי פסח דורות ליכא נפק"מ בין ב'

⁸ וכן נראה מוכח ג"כ מהמבואר בתוס' דף קי"ד ע"ב בד"ה אכלן דמאי, דמרור איתקש למצה לענין דינא דאין יוצאין בדבר האסור באכילה יעויי"ש. והרי הך דינא במצה נלמד בדף ל"ה ע"ב מקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ וכו' יעויי"ש. דהקרא דשבעת ימים תאכל עליו מצות מיירי באכילת המצה דהוי מצוה מצ"ע. אליבא דר"י בדף כ"ח דדריש מינה המצוה דלדורות יעויי"ש. ומ"מ מקשינן המרור לדין המצה דהך קרא וע"כ דהיקישא דמרור למצה הוא גם לעצם מצות המצה וכמושג"ת בפנים [אכן בזה י"ל לפימשג"ת להלן בפנים דגם לר"י מיירי הקרא באכילת המצה עם הפסח דכתיב עליו, דלפי"ז הוי הלימוד בהקרא לב' דיני המצוה, ושפיר י"ל דהמרור נלמד בזה מדין המצה שעם הפסח].

הפירושים שבהרמב"ן, דלתרווייהו הוי המצוה בזה לאכול הק"פ עם המצה דבערב וגו' דאהדרי' קרא לקמייתא וכו' אלא דחלוקין בפ"י הקרא לגבי ק"פ דמצרים אי ה"ומצות" הי' בזה ג"כ דין המצה דבערב וגו', דפ"י השני ס"ל דגם בפסח מצרים נצטוו כבר בהקרא דבערב וגו' דלפ"י מתפרש ה"ובמצות" דהוי מצות המצה דבערב וגו' דהמצוה לאכול הק"פ עם הנך מצות. ולפ"י הראשון דס"ל דבפסח מצרים לא נצטוו עדיין בהקרא דבערב וגו' מפרשינן ה"ובמצות" דפסח מצרים דהוא דין הכשר בהק"פ וכמו המרור אבל לדורות הוי לכו"ע גדר ה"מצות" שעם הק"פ מדין מצות המצה דבערב וגו', דהמצוה הוא לאכול הק"פ עם הך מצה, דאהדרי' קרא לקמייתא וכו"ל.

י"ד. ויתבאר לנו לפי"ז הקרא דפ' ראה, לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים וגו', דהמצות דהך קרא הרי הם חיוב המצות דלדורות וכדדריש כן להדיא רבי יהודא בדף כ"ח ע"ב יעוי"ש וברש"י שם. ולכאורה הרי בהקרא כתיב "תאכל עליו מצות" וגו' דקאי על הק"פ, דמשמע דמירי באכילת המצה שעם הק"פ [וכ"מ להדיא במכילתא דרשב"י פ' בא י"ב י"ח יעוי"ש], ולפ"י הראשון שבהרמב"ן הרי הם ב' דיני אכילה דמצה, דהמצה שעם הק"פ הויא משום הכשר להק"פ, והמצה דלדורות הוי מצוה במצה מצ"ע, אך הן הן הדברים שביארנו דלאחר שנצטוו בהקרא דבערב וגו' אהדרי' קרא לקמייתא דהמצוה לאכול הק"פ הוא עם המצה דבערב וגו'. והוא הוא הקרא דתאכל עליו מצות שבעת ימים וגו' דהמצוה הוא לאכול על הק"פ המצה דשבעת ימים וגו' דהוא מצות המצה דלדורות וכו"ל.⁹ [ומיושב לפי"ז ג"כ מה דקשה טובא לכאורה לפ"י הראשון שבהרמב"ן וסייעתו דהם ב' דיני אכילה דמצה, דמנ"ל דיוכל לצאת תרווייהו באכילת כזית אחד דמצה, דלכאורה יצטרכו בזה ב' אכילות דמצה. ובפרט לפי המבואר באברבנאל דהם ב' גדרי מצה, מצה זכר להעינוי ומצה זכר

⁹ וכ"ה גם לר"ש דלאחר דדריש מהא דוכל ערל וגו', ומבערב וגו', דליכא מצוה ב המצה מצ"ע, והויא גם לדורות, הויא חיובא דשבעת ימים וגו' חיובא דהמצה מצ"ע, דהמצוה לאכלה על הק"פ וכמוש"נ בפנים.

להגאולה. אכן להנ"ל מבואר דזה נלמד מהא דאהדרי' קרא לקמייתא ומהקרא דפ' ראה וכו"ל.¹⁰]

ט"ו. וכן יתבאר לפי"ז הא דכתבה התורה בפ' ראה שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון וגו', דכתבה בזה ב' הטעמים על המצה, לחם עוני דהוי זכרון למה שנתענו במצרים [וכמו שפירש"י שם, וכ"ה באב"ע עה"פ שם וברמב"ן ובספורנו שם יעוי"ש. וכ"ה בספרא שם בדרשא דר"ש יעוי"ש] וכי בחפזון וגו' דהוי זכר להגאולה וכמבואר בהמשנה דר"ג אומר וכו' ובההגדה. דלכאורה הם ב' טעמים נפרדים וכמו"ש האברבנאל דהטעם זכר להעינוי הוא טעם להמצה שעם הק"פ, והטעם דזכר להגאולה וכו' הוא טעם להמצה דלדורות, וכו"ל¹¹, אכן להנ"ל מבואר היטב דלאחר דאהדרי' קרא לקמייתא, איכלל בהמצה תרווייהו, זכר להעינוי, וזכר להגאולה, והוא הוא הקרא דפ' בא דשבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון וגו'. דאיכא בהמצה תרווייהו.¹² וזהו המצוה דלאכול הק"פ עם הך מצה דישי בה הזיכרון

¹⁰ וי"ל דהא דאמרינן דאהדרי' קרא דבערב וגו' לקמייתא, נלמד הוא מהקרא דפ' ראה וכמושנ"ת בפנים.

¹¹ לדברי האברבנאל על ההגדה שם דמפרש הא דלחם עוני דאי"ז טעם על אכילת המצה משום דהוי זכר לעוני אלא הוא תיאור המצה יעוי"ש לא קשיא בהקרא דהא דלחם עוני לא הוי טעם על אכילת המצה אלא הא דכי בחפזון וגו' הוא הטעם, והקושיא שבפנים הוא לפי פירש"י וכו' דמפרשי הא דלחם עוני שהוא לזכרון העוני שבמצרים וכו' וכמוש"כ בפנים.

¹² וראה בלקו"ת לאדה"ז פ' צו (ע' י"ג) ד"ה ששת ימים תאכל מצות וגו' שביאר דישי ב' בחינות במצה, המצה שאכלו במצרים קודם חצות, והמצה שלאחר חצות שבחצות הלילה נגלה עליהם ממ"ה לכן לא הספיק בצקת וכו' והמצה שאנו אוכלים קודם חצות יש בה ב' הבחינות דקודם חצות ולאחר חצות יעוי"ש. ובתורת שמואל לאדמו"ר מהר"ש ספר תרכ"ט בד"ה מצה זו וכו' (ע' קל"ג) ובסה"מ לכ"ק רבינו מלוקט ח"ג ד"ה מצה וגו' (ע' קי"ג) וש"נ. וראה בזרוע ימין להחיד"א במש"כ שם דבזה אפשר לפרש מ"ש מצה זו שאנו אוכלים ע"ש מה ע"ש שלא הספיק וכו' כלומר דישי ב' טעמים ולכל טעם קשה דאי משום חירות לא הי"ל לאוכלה כי אם אחר חצות ואי משום עבדות הי"ל לאוכלה אחר קידוש ומעתה שבככל טעם קשה ע"ש מה הוא הטעם העיקרי והשיב ע"ש שלא הספיק וכו' דזה מפורש בכתוב ול"ק דהי' לנו לאוכלה אחר חצות דזה זכר בעלמא וכיון דק"פ נאכל קודם חצות אנו אוכלין המצה עמו כדכתיב על מצות וכו' יעוי"ש. והן הן הדברים שנתבאר בפנים דלדורות מקיימין מצות אכילת המצה מצ"ע עם הק"פ, דאכילת המצה יש בה ב' הבחינות וכו' וכו"ל.

להגאולה והזיכרון להעינוי דלכן הוא המצוה לאכלה עם הק"פ דודאי בה ג"כ דין המצה דמשום הכשר הק"פ דאי כלל בה ג"כ הזכר להעינוי¹³ ומתבאר לפי"ז דלכו"ע לאחר דאדרי' קרא לקמייתא הוי המצוה דהק"פ לאכלו עם המצה דבערב וגו', ולפי"ז נדחין דברי הגר"ח שכתב דיכולין לצאת יד"ח המצה שמצד הק"פ באכילה דפחות מכזית, וכן מ"ש הגר"י דיכולין לצאת בה אף במצה שאינה שמורה ושאינה לחם עוני, דלמשנ"ת הנה לכו"ע הוי דין המצה שעם הק"פ אותו חיוב המצה דבערב וגו' דהוא בכזית, ושמורה ולחם עוני. דהמצוה הוא שיאכל הק"פ עם חיוב מצות המצה דבערב וגו' וכמושנ"ת.

ט"ז. האומנם דלפמשנ"ת דכי אהדרי' קרא למילתא קמייתא אהדרי', דאיכלל מצות המצה דבערב וגו' בההיקש דעל מצות ומרורים יאכלוהו וכנ"ל, תיקשי דא"כ נילף חיוב מרור גם בזה"ז משום דאיתקש למצה, ולמה מקשינן בזה המרור להפסח ולא להמצה דמיחייבין בה גם בזה"ז [ומינה הוא דהוכיח הגר"ח דע"כ לא הוקש המרור אלא להמצה שמצד הק"פ ולא למצות דמצ"ע דאל"כ יתחייב במרור גם בזה"ז כמו מצות המצה מצ"ע וכנ"ל בדברי הגר"ח] וצ"ע.

והנה לשיטת הרמב"ם וסייעתו דהמרור לא הוי מצוה בפ"ע אלא דהוי מדין הפסח, דהמצוה הוא לאכול הפסח עם מרור. דהמרור בזה לא הוי אלא מדין הכשר הפסח, לפי"ז י"ל דלא שייך ללמוד חיובא דמרור גם בזה"ז מהיקשא להמצה, כיון דכל זה הוא רק מדין הכשר להפסח, וממילא דלא שייכה בלי פסח. דמההיקשא אפשר ללמוד רק דינים שבהמצוה אבל לא לשנות גדרה¹⁴, וממילא דלא שייך ללמוד מההיקש

¹³ מש"כ בפנים לבאר בזה דבהאכילה דלדורות איכלל תרווייהו דין האכילה שמצד הק"פ ודין האכילה דמשום בערב וגו', וזהו ב' הטעמים דלחם עוני וכו' בחפזון וגו', דהל"ע הוא טעם על דין המצה דהק"פ וכי בחיפזון וגו' הוא טעם על המצה דבערב וגו' הוא לפי פ' הראשון שברמב"ן דבעצם הם תרי חיובי [וביארונו לפי האברבנאל דהם משום ב' הטעמים וכו'], אכן לפי השני שברמב"ן דהכל הוי גדר מצה אחת, דגם המצה שבפסח מצרים נצטוו ע"ש העתיד וכו' לפי"ז הוי ב' הטעמים דל"ע וכי בחפזון וגו', ב' טעמים במצות המצה עצמה דבערב וגו', ונתבאר ביאור הדברים אצלנו במקו"א.

¹⁴ וכדמוכח מהא דבלע מצה יצא ובלע מרור לא יצא וכו'.

חיובא במרור גם בזה"ז כיון דלא שייכה המצוה אלא בזמן הפסח. דלא
הוי גדרה אלא מדין הכשר להפסח.

אכן אכתי תקשי לשיטת הראשונים דגם המרור הוי מצוה בפ"ע¹⁵,
דא"כ למאי מקשינן ל"י יותר להפסח דלא מיחייב במצות המרור אלא
בזמן דאיכא פסח, ולמה לא נקישנו להמצה דהויא מצותה גם בזה"ז,
וצ"ע.¹⁶



מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

שאלה: שלוחים הדרים בעיר, אשר יודעים בודאות גמורה (עפ"י
רשימת היהודים הנמצאים בעירם וכדו') שכמה וכמה מן היהודים הדרים
בעירם לא ימכרו את החמץ שברשותם לנכרי (בדרך כלל הסיבה העיקרית
הוא חוסר ההכרה באיסור כל יראה ובל ימצא, וחוסר הידיעה במושג של
מכירת חמץ וכדו').

האם השליח באותה העיר - שמעביר את החמץ לגוי בתור "מורשה" -
יכול להעביר לגוי את חמצם של אנשים אלו, אף שבפועל לא "הורשה"
עליו מבעלי החמץ?

ואם אכן כן הוא, הרי שנוכל למסור לגוי הקונה חמץ את כל רשימת
האנשים (הנקרא דייטא-בייס בלע"ז), אף שלא בידיעתם של בעלי החמץ,
ובכך להצילם מאיסור כל יראה.

¹⁵ ע"י בביאור הרי"פ ענין מ"ז מ"ח מ"ט וש"נ.

¹⁶ ושור"ר בחת"ס הנדמ"ר ע"מ פסחים [הוצאת הד ירושלים תשל"א] בסופו בליקוטי
חי' סוגיות סוגי' מצה נאכלת בכל מושבות [דף כ"ח ע"ב מדפי החת"ס] שהקשה כן דנילף
חיובא למרור בזה"ז מהיקשא למצה ותי' שם דאיכא ב' כתובים לחיוב מצה בזה"ז, מקרא
דמושבותיכם וגו' ומקרא דבערב וגו' וה"ל ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין ממנו
למרור ולכן מרור בזה"ז דרבנן יעוי"ש בחת"ס.

כמו כן נרוויח בכך, שלאחר הפסח לא ייכשלו בחמץ שעבר עליו הפסח האסור בהנאה.

תשובה: לפני שנעתיק מדעות הפוסקים בזה, נקדים יסוד ההלכה שעליה נדון.

א. כלל הוא בהלכה "זכין לאדם שלא בפניו" והיינו דדבר שזכות הוא לאדם, נעשה חבירו שליח עבורו גם שלא מדעתו. והאריכו בראשונים ואחרונים בגדר דין זכיה, יש הסוברים שהוא מטעם שליחות, שכיון שהדבר זכות הוא לו אנן סהדי שנוח לו שיהיה חברו שלוחו, ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו, ויש ראשונים הסוברים שזכיה אינה מטעם שליחות, והאריכו האחרונים בדעתם מהו גדרו, עיין קצות החושן סי' קה סק"א, שכותב "אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי כמו השליח המקבל, אלא דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשהו מקבל שליח, דהא לא ידע, מהני מדין זכיה" עיי"ש, ועוד. וראה אנציקלופדיה תלמודית חי"ב עמ' קלה ואילך, וש"נ.

ב. בשו"ע הלכות חלה (סי' שכח ס"ג) כותב: אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה. וברמ"א: מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו דזכין לאדם שלא בפניו. ומקורו הוא בתרומת הדשן סי' קפח - וכפי שכותב שם בסוף התשובה הטעם: "דאנן סהדי אי הוי הכא הוה ניחא ליה" בהפרשה זו. ומדין זה נלמוד לענינינו שנוכל למכור החמץ של אלו האנשים אף שלא בידיעתם, מכח הכלל דזכין, דהוי זכות להם שהחמץ לא יהיה שלהם במשך ימי הפסח.

וכן כתב מפורש בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סוף סי' נב הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' שכ סק"ו) וז"ל: "אגב דאיירינן במילי דבכור, באתי להזכיר מה ששאלו בעיר אלטונבורג פעם אחת מכרה אם של ב"ב פרה מעוברת שלו לכותי בלתי ידיעתו, נראה דהוי מכירה משום דזכין לאדם שלא בפניו, ודומה לזה כתבו התוס' ב"ק דף ס"ט ע"ב בד"ה והצנועין דמחללין נטע רבעי ומעשר שני של חבירו שלא מדעתו דזכות היא לו יעוין שם, וכן לענין חלה דאית' בי"ד סי' שכה דאם זכות לבעל העיסה כגון שהיתה עיסה מתקלקלת מותר ליטול חלה בלא רשות, ואף שאינו נעשה שליח בלתי רשותו לענין תרומה כמו דאית' במסכת תרומות (לו,

ב), ואפ"ה היכי דזכות הוא לו נעשה שליח שלא מדעתו, א"כ הכי נמי גבי בכור, כמו כן גבי חמץ אם לא היה בעל הבית בביתו ומכר איש אחר חמצו הוי כשלוחו כיון דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו.

ועיין בשדי חמד (מערכת בכור אות י) שמדייק מהא דבמפתחות לתשובת צמח צדק (יו"ד סי' רלא) נכתב בסוגריים מרובעות "עי' תשובת פנים מאירות ח"ב סוף סי' נב, ויש לחלק", דכוונת המסדר המפתחות לומר דדברי הצ"צ - בתשובה שדן בה - הם שלא כדעת הפ"מ הנ"ל, ועיי"ש ביאור ב"יש לחלק" דכוונתו דהיכא דהבעל הבית הוא מומר לא אמרינן "ניחא ליה" המכירת בכור, ובזה הסיפור הוא דעסיק בתשובת הצ"צ. אבל בישראל גמור דודאי ניחא ליה, ודאי דמהני המכירה שלא מדעת בעלים, ובנידון זה אכן סבירא ליה להצ"צ כהפנים מאירות. וכותב השדי חמד "וכן הדין בענין מכירת חמץ דמהני שלא מדעת בעלים, דאי מהני להפקיע קדושת בכור שיש בו איסור כרת, כל שכן די"ל דמהני במכירת חמץ להפקיע איסור לאו" עיי"ש.

גם בשו"ת חתם סופר (אבה"ע סימן יא) דן אודות מה שנהגו במי שנשתטית אשתו שמוסר הגט ליד שליח שיתנוה לאשה כשתשתפה, ובנתיים נושא אחרת בהיתר מאה רבנים. וחכמי ליסא סברו שהגט אינו מועיל כיון דהמשלח אינו יכול לגרשה בשעת מינוי השליחות, אבל החת"ס מבאר שיכול השליח למסור הגט מדין זכייה - שהרי גילה הבעל דעתו שרוצה לגרשה, וזכות הוא לו להפטר מחרם דרבנו גרשום שלא לישא שתי נשים וזכין לאדם שלא בפניו.

ובתו"ד כותב: "מ"מ מועיל מטעם זכיה שהרי גילה דעתו דזכות הוא לו ועוד ודאי זכות הוא לו להצילו מחרם דרגמ"ה להיות עם ב' נשים, ע"כ נראה לכאורה בלי שום פקפוק כהנ"ל. וראיתי שכבר עמד בס"י זו הגאון מקראטשין הובא בס' מרכבת המשנה אלא שלא הביא עליו שום ראי', והמחבר מרכבת המשנה כתב עליו דזכין לאדם שמענו אבל זכין מאדם לא שמענו כי הזכות בעבור הבעל לגרש אשתו הוי זכי' מאדם [ראה להלן מדברי הקצות החושן], ולפע"ד דבריו ברורים הם הרי זכי' ילפי' רפ"ב דקדושין מנשיא א' למטה והתם לחוב ע"מ לזכות היא כמבואר שם, וכן הלכה רווחת למכור חמצו של חבירו בשעה חמישית מטעם זכי' לאדם, אף על פי דהוה זכי' ממנו לאחר, והדבר פשוט ומובן והאורך שלא לצורך".

המורם מכל האמור - שיכולים למכור חמץ של אנשים שלא מכרו בעצמם, ומטעם זכין לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא ליה לכל יהודי להינצל מאיסור חמץ בפסח (וראה אנצ"ת שם עמ' קלט שהביאו דעות הפוסקים, בדברר שהוא זכות לנפשו של אדם כגון לזכותו במצוה או להפרישו מאיסור, זכין לו אפילו שידוע שאין רצונו בכך, ואכ"מ).

[ולהעיר משו"ת ארץ צבי (סימן מז) בעיר שהנחתומים אין מפרישין חלה מן הפת, והלוקחים מחמת טרדתם אין שמים לב לזה ונכשלים באיסור טבל. והציע הרב השואל שהמו"ץ יקח עיסה טבולה לחלה ויפריש על כל מה שיאפו הנחתומים החשודים שבכל העיר במשך כל השבוע, וכן יעשה בכל שבוע. עיי"ש מה ששקו"ט בזה ומחמיר בעיקר מצד דהוה דבר שלא בא לעולם, ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן נט) דן בזה ומביא מספר כרם צבי, דמיקרי ירושלים כשמפרישין חלה אומרים שיחול החלה על כל העיסות הטבולות שבארץ, והיינו על כרחך מטעם זכיה. ובספר שמירת שבת כהלכתה (ח"א פ"א הערה נו) מביא בשם הגרשז"א ז"ל, מה טוב אם מרא דאתרא יפריש בערב פסח חלה ממצותיו ויכוין לכל אלה ששכחו להפריש, דהא קי"ל זכין לאדם בכה"ג שאינו חב לחבירו, ואכמ"ל].

ג. אמנם בקצות החושן (סי' רמ"ג סק"ח) לאחרי שמעתיק דברי התרומת הדרשן והרמ"א הנ"ל, מקשה ע"ז מדברי הראשונים ומבאר שאין זה בגדר זכין, ובלשונו: "בהאי דמשרתת דמפרשת חלה משל בע"ב אין בזה משום זכות, דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר, כמו במזכה חפץ לפלוני או במזכה גט לאשתו, דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו - אבל מפריש משל בעל הבית אין זה זכות, אלא ניהותא איכא, ושליחותא לאו מתורת ניהותא הוא, ובעינן לדעתכם דווקא... ואם כן נראה דלא תפריש המשרתת, ואם תתקלקל העיסה תפריש בעלת הבית אחר האפייה, וכמ"ש דבעינן כה"ג דעת בעל הבית כיון דמפריש משל בעל הבית".

הרי שדעת ה"קצות" היא, שדין זכיה התחדש רק במצב שמכניסים לרשותו של אדם, אבל כשבאים להוציא מרשותו אין מועיל דין זכיה אפילו אם זו זכות עבורו, והיינו דזכין לאדם ולא זכין מאדם. ולשיטתו יוצא, דכשם שלא ניתן להפריש חלה שלא מדעת בעלים כמו"כ לא ניתן

למכור חמץ שלא מדעת בעלים - כיון שזה הוצאה מבעלותו של אדם, דלא אמרינן בזה דין זכין.

אבל הרבה מהפוסקים חולקים על סברת הקצות והוכיחו מכמה מקומות שאומרים גם זכין מאדם (חלק מהספרים ציינו באנצ"ת שם הע' 327), גם בספרו אבני מילואים (סי' ל"ז סי"ט) הקשה ע"ז. ובפשטות הקצות (בסי' רמ"ג) הולך לשיטתו (בסי' ק"ה) שדין זכין לאדם היא הלכה מחודשת שחידשה תורה, ולא מתורת אנן סהדי. ולכן אפשר לחלק בין מצב שמכניסים לרשותו של אדם, לבין מצב שבאים להוציא מרשותו. אבל לשיטת הראשונים שדין זכין הוא מתורת אנן סהדי, הרי פשוט שכשם שיש שליחות מאדם לקנות או להקנות, כמו כן כשם שזוכין לאדם כך גם זכין מאדם, דמאי שנא.

ואריכות בכל זה נמצא בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' א) ונידון שאלתו הוא "באחד שלא הי' בביתו בערב פסח והי' במקום שלא הי' יכול למכור שם חמצו, והי' נראה לו שיבוא לביתו בעת מכירת חמץ, ואיחר עד שבא לביתו אחר זמן איסורו. והבית דין הממונים בעסק מכירת חמץ השתדלו לטובתו ומכרו כל חמצו בתורת זיכוי דזכין שלא בפניו, ונשאלתי אם חל המכירה אם לא".

ומאריך בגדר ואופני המכירת חמץ, ובענף ג' וד' מבאר שיועיל מכירת הב"ד מדין זכיה הנ"ל, ומביא הרבה ראיות להוכיח דזכין לאדם הוא גם בלהוציא מרשותו ולא כדעת הקצות והמרכבת המשנה. ובסיום ענף ה' כותב: "כיון דאתינן להכי לכן בנדון מכירת חמץ שזה הוי כמו קלקול עיסה שכתבו דיכולים להפריש חלה מחמת אנן סהדי דניחא לי, וכל שכן בחמץ שאם לא יחול המכירה אז יפסיד כולו. ואילו בחשש קלקול העיסה כתב שם הקצה"ח לחלק דאיזה קלקול שייך בי' דהא יכולים להפריש חלה אחר האפייה וע"ש, אבל בחמץ דהוי פסידא וודאית, וודאי דאנן סהדי דמסכים על המכירה בתורת זכות. . ולחלק דשאני במכירת חמץ שהי' יכול בעצמו למכור היכא שהי' בע"פ ולהציל הפסידו, משא"כ בעיסה הטבולה לחלה, זה לא שייך בנ"ד, דהא מבואר בהשאלה דנ"ד שהבעלים הי' במקום שלא הי' יכולים למכור את חמצם. וגם לאו כ"ע דינא גמירי בהלכות מכירה, וגם הא כבר ידוע שהנכרים אינם רוצים לקנות את החמץ בערב פסח, וכיון דלא הי' יכול להציל בעצמו מן הפסידו, וודאי דהוי זכות ואנן סהדי דניחא לי בזה. וכש"כ בנ"ד דאומר

כעת בפנינו שרצה באמת לבא להבי"ד בזמן ההיתר למכור את החמץ, והוי כגלוי דעת". עיי"ש עוד בסוף ענף ט. ואף שאין נידון הבאר יצחק דומה לנידו"ד, הרי בכ"ז למדנו מדבריו דלהלכה פוסק דזכין מאדם במכירת חמץ דהוי זכות לאדם.

ד. גם בשו"ת מנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך (מהדו"ת סי' ק"ז) האריך אודות הפרשת תרומת ומעשרות שהתקין הגה"צ ר' דוד בהר"ן ז"ל לזכות הרבים, לתקן כל פירות ארץ ישראל מאיסור טבל ע"י הפרשה שלא מדעת בעלים, מטעם זכין לאדם שלא בפניו. וכותב שם [אות א'] שאע"פ שהזכיה כאן היא להוציא ממון מיד בעלים ולא לזכות עבורו, וע"פ סברת הקצות זה לא מהני, מ"מ לדינא: "אי משום הא נלענ"ד דלאו פקפוק הוא כלל. דהנה בתפארת צבי חאה"ע סי' מ"ב ובכרית אברהם חאה"ע סי' ק"א ובבא"י חאו"ח סי' א' ועוד גדולי המחברים האריכו בזה, ואסיקו לדינא דמהני שפיר זכיה גם להוציא ממון. ועיין בשערי תשובה או"ח סי' תל"ד ובשד"ח מערכת חמץ ומצה סי' ט' או"ב ובפת"ש יו"ד סי' ש"כ, שהאריכו מאד במכירת חמץ ובהמה מבכרת שלא מדעת הבעלים מדין זכין לאדם שלא בפניו. גם ראיתי בחת"ס חאה"ע סי' א' [צ"ל יא] שכתב: וכן הלכה רווחת למכור חמצו של חברו בשעה חמישית מטעם זכין לאדם שלא בפניו אע"פ דהוי זכיה ממנו לאחר, והדבר פשוט ומובן עכ"ל. ואף שלכאורה י"ל דשאני חמץ דאי לאו דמזבין ליה נאסר בהנאה, ולכן אין המכר חשיב כהוצאת ממון אלא כהכנסת ממון כיון שמצילו בכך מהפסד - ועיין גם במג"א סי' קנ"ג ס"ק ל"ז, מ"מ הרי החת"ס לא נחית כלל לסברא זו", אלמא דס"ל דהיינו משום דהלכה פסוקה הוא דזכין אף מאדם. ומבואר בזה דעת הגרש"ז דמי שאינו מוכר חמצו אחרים מוכרים בעבורו, והוסיף אאמו"ר בזה, דמדברי הגרש"ז א' יוצא שבנוגע לחמץ אף פשיטא יותר שהמכר חל, וכפי שכותב שלגבי חמץ זה נחשב "כהכנסת ממון, כיוון שמצילו מהפסד". ועל פי הסברא שכתב, יתכן שגם ההולכים בשיטת הקצות יודו שבנדו"ד מהני.

ה. בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ט אות ב) כותב בריש דבריו: "נראה דאם אין האיש בביתו יכול אדם אחר למכור את חמצו שלא מדעתו, דזכות הוא לו וזכין לו שלא בפניו ומסתמא ניחא ליה. וכן תיקנתי בעיר אחת בשנת ה'תרל"א שבכלל החמץ של כל בני העיר שמוכרים על ידי בית דין, למכור גם החמץ של בני אדם המחזרים בכפרים ולא חזרו

לביתם ביום י"ד שחרית, וידוע לנו שלא יחושו על חמץ שבביתם לבערו בזמן איסור, אף לא יחושו משום חמץ שעבר עליו הפסח, ולכן חישבנו זאת למיעוט תיפלה, דבהא ודאי ניחא להו דלא למישבק היתרא וכו', ודבר זה קיימתי מסברא". בהמשך מביא השד"ח, כמה מהמקורות שצוינו לעיל מדין זכין לאדם, ומוסיף משו"ת נאות דשא (סי' ל"ט) דיהני המכירה אפילו בלא ידיעת הבעלים, כיון שאין המכר ממכר עולם כי אם להפקיע האיסור, וגם לבסוף יודעים ומסכימים והוי מכירה מלמפרע, כמבואר שם.

והנה על מה שכתב שמוטב למכור חמצם שלא בידיעתם ממה שלא ימכר כלל, כותב: "ומצאתי קרוב לנידו דידן בש"ע הגאון מוהרש"ז בס' תל"ו אות ד' במי שצוה לבדוק חדריו ולא ציוה לבטל, כתב שטוב שיבטל גם כן, אע"פ שאין ביטולו מועיל כל כך, כיון שאין החמץ שלו ולא עשהו הבעל שליח לכך, מכל מקום יש לחוש שמא ישכח בעל הבית לבטל וכו', ומוטב שיבטלו הם ממה שלא יבטל החמץ כלל וראוי להזהירם על כך כדאי לצאת ידי ספק, ע"כ".

וממשיך: "הן אמת מדבריו שם מתבאר דבנדון דידן לא מהני המכירה כלום, דדוקא בציוה על הבדיקה דאיכא קצת גילוי דעת, הוא דאמר דמהני קצת ומוטב וכו', משא"כ בנידון דידן דליכא שום גילוי דעת דניחא להו בהכי, נראה דלדעתו לא מהני המכירה כלל". ומביא דמשאר הפוסקים שהזכיר לעיל מהני אף בלא גילוי דעת כלל, ושפיר יש לסמוך על דבריהם, עיי"ש.

אמנם לדידי דבריו צ"ע:

א) כותב שאדמוה"ז מדבר אודות מי שצוה לבדוק חדריו ולא ציוה לבטל, וע"ז מעתיק הלשון בשוע"ר סעיף ד', אבל המעיין בשוע"ר שם יראה שסעיף זה בא בהמשך לסעיף הקודם, והמדובר הוא "אם שכח ויצא מביתו ולא ציוה לאחד מהם שיבדוק, אעפ"כ חייבים הם לבדוק", וע"ז ממשיך בס"ד: "ואחר הבדיקה טוב שיבטלו גם כן" וכו' וכפי שהעתיק השד"ח. הרי שלא מדובר דאיכא קצת גילוי דעת, אלא אדרבה הוא לא ציוה לעשות שום דבר - וממילא אין ללמוד מזה דבמקום שאין גילוי דעת לא יהני המכירה.

ב) במציאות שכותב השדי חמד אודות מי שצוה לבדוק ולא צוה לבטל, דעת אדמוה"ז מפורש בקונטרס אחרון (שם אות ד) שיכול וצריך השליח לבטל, דעל מה שכתוב בשו"ע (סי' תל"ד ס"ד) דשליח יכול לבטל, כתב המגן אברהם (סק"ט) "פירוש שצוהו לבטל, אבל כשצוהו לבדוק אין יכול לבטל". אבל אדמוה"ז בקו"א (שם) כותב "ומסתברא דמועיל, דמה שגילה דעתו על הבדיקה נקרא גילוי דעת גם על הביטול, דכיון שצוה לבדוק הרי גילה דעתו שאינו חפץ בו כלל והוא קרוב לביטול גמור.. וכיון שביטולו מועיל חייב לבטל מעיקר הדין" עיי"ש. הרי מפורש בדעתו דאם מינה שליח לבדוק, הרי לא רק שהשליח יכול לבטל אלא אדרבה הוא חייב לבטל.

ג) גם מה שבסעיף ד' שם - אודות מי שלא צוה להם לבטל, ולא עשה אותם שלוחים לכך - כותב אדמוה"ז בהגהה: "ואע"ג דמסתמא ניחא ליה, מכל מקום צריך הוא לגלות דעתו בפירוש, ואם לאו אין ביטול השליח מועיל כלום, כמ"ש בסוף סימן תל"ד ע"ש". מדובר בנוגע לביטול חמץ, שזה שייך לבעל החמץ וביכולתו לבטלו במקום שהוא נמצא, וכן צריך לנהוג כמפורש בסי' תל"ו ס"ה וסי"א, וכששליח רוצה לבטל בשבילו צריך מינוי וגילוי דעת שרוצה בביטולו, וכפי שהאריך לבאר זאת בחלק הראשון של הקו"א (אות ד') הנ"ל. אבל מכירה המדוברת הוא באנשים שלא יכולים למוכרו בכל מקום שהם, או כנידון הבאר יצחק שהבעלים נמצאים במקום שלא יכולים למוכרו, או כנדון דידן, שהבעלים לא יודעים מענין מכירת חמץ ואיסורו בל יראה, ולכן רוצים אנו לזכותם ולדון דניחא להו המכירה.

ד) מדברי אדמוה"ז בס"ד שכותב "טוב שיבטלו גם כן אע"פ שאין ביטולם מועיל כל כך כיון א) שאין החמץ שלהם. ב) הבעל הבית לא צוה להם לבטל ולא עשה אותם שלוחים לכך. מ"מ יש לחוש שמא ישכח בע"ב לבטל במקום שהוא, כיון שאינו עוסק שם בבדיקת החמץ ובביעור, הוא קרוב לשכחה ולא יבוטל החמץ כלל, ומוטב שיבטלו הם ממה שלא יבוטל החמץ כלל". הרי אף שהאריך וביאר (בקו"א) שמעיקר הדין לא מהני ביטול בלא ציווי בע"ב, בכל זאת הוא "טוב ומוטב" שיבטלו בשבילם. ונלמוד מזה לנידו"ד, דאם בביטול שתיקנו חכמים לבטלו בפיו, ועכ"פ בלב ו"עיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאילו אינו ואינו חשוב כלום" וכו' (ראה שו"ע"ר סי' תל"ד ס"ז

ובקו"א סק"ג), ובלא גילוי דעת כלל אין כאן ביטול חמץ, בכל זאת כתב "טוב שיבטלו" אחרים בשבילו. עאכו"כ בנוגע למכירת חמץ, נאמר שטוב למכור החמץ עבור אותם שלא ימכרו כנ"ל.

ו. השדי חמד מביא עוד ראי' להיתר ממה שכתב בשוע"ר [סי' תמ"ג ס"ו] אודות חמץ שנמצא אצל הנפקד שימתין מלמוכרו עד שתגיע שעה ה' בערב פסח, ולהלך שם [ס"ח] כותב: "ואינו חייב כלל למוכרו בערב פסח מחמת שקיבל עליו לשומרו, אלא מחמת מצות השבת אבידה לבעלים. דכיון שהגיע שעה ה' שהוא קרוב לאסור בהנאה הרי הוא כאבוד מבעליו, וחייב כל אדם הרואה אותו נאבד למכרו לנכרי כדי לקיים מצות השבת אבדה".

ובאמת מדין זה עצמו הביא הבאר יצחק שם בריש הסימן, דמשום זכין לאדם שלא בפניו נגעו בה, דהרי קשה מי נתן רשות לנפקד למכור, והא לא חזינן גילוי דעת מהבעלים שהרשוהו למכור. אלא בע"כ דהוא משום זכין, ואמדינן דעת המפקיד, דודאי ניחא ליה בהמכירה כדי שלא יפסיד נכסיו, והוי מכירה מעליא ואינם עוברים בכל יראה.

אבל בסוף ענף ג' מחלק בין נפקד לשאר אדם: דהנפקד הוה כבעל דבר בעצמו למכור, ואין צריך בזה לדיני זכייה ושליחות, עיי"ש מה שביאר. ועיין ג"כ באמרי בינה (חו"מ דיני הלואה סי' י"ג) שכתב דגבי נפקד זה הוי בכלל השמירה דשנתן לו לשמור, הוה כמצוה לו למכור כשיגיע זמן איסורו, ולא בעינן לתורת שליחות וזכיה, עיי"ש.

אבל להעיר מדברי הרשב"ם (בבא בתרא נ"ג ע"א) אודות מבריה ארי מנכסי חברו: "הא למה זה דומה למשיב אבידה וכל ישראל מצווים להציל ממון חבריהם מן ההיזק", ועיי"ש בשוע"ר הל' מציאה ופקדון סל"ג שחייב לטרוח בכל כוחו להצילו, עיי"ש ודו"ק.

ז. ויותר קרוב לנידונינו נמצא בשו"ת דובב מישרים (להגאון מטשעבין ז"ל, ח"א סימן ל) שנשאל "באחד שמכר חמצו (או בהמה מבכרת) של חברו בלי ידיעתו אם מועיל להפקעת האיסור, ואת"ל דבסתם מועיל משום דזכות הוא לו ובוודאי ניחא ליה, מ"מ יש להסתפק אם לבעל החמץ הי' גם בכיתו חמץ מלבד זה ולא מכרו וחזינן דלא איכפת לי', אם מועיל המכירה של זה שמכר, אם גם בכהאי גוונא אמרינן דניחא ליה". ומשיב דמהני דזכיה מטעם שליחות, ואף במה שדן שם דהרי צריך להיות

ניחא ליה כששמע, ובחמץ ניחוש מטעם הואיל דאי בעי היה ברשותו וביכולתו למחות, עיי"ש שמבאר דבאופן מכירת חמץ שמשכירין גם הבית לנכרי אין לחוש. והוא סמך מפורש לנידון דידן.

ח. והנה בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' לז) כותב (סיום אות ב) "והנה כת"ה הביא בשם הגה"ק בעל צ"צ מלובאוויטש זצ"ל, דמי שלא מכר חמצו יוכלו הב"ד למכור חמצו מטעם זכיה, הנה לכאורה נלענ"ד דכל זה בגילה דעתו מקודם שרוצה למכור חמצו אז גם בהחמץ שלא היה לו עדיין.. מ"מ יוכל למכור גם חמץ זה מדין זכיה עכ"פ". וממשיך (באות ד) "אך בגוף דברי הצ"צ דגם במי שלא מסר חמצו כלל, דאפילו הכי יועיל מכירת הב"ד צ"ע קצת". ומביא את דברי שו"ת פנים מאירות תרומת הדשן והחת"ס שהובאו לעיל שהתירו מדין זכיה, וכותב "אבל היכי שהוא בביתו ובשאת נפש אינו עושה שטר מכירה שיהיו יכולין הבית דין למכור חמצו, זה לא אבין. ומצינו לענין ביטול חמץ ע"י שליח דאף להסוברים דמועיל ביטול ע"י שליח, מ"מ בעי עכ"פ שיהי גילוי דעת מן המשלח להשליח לבטלו, אבל בלא גילה דעתו לכו"ע לא מהני הביטול ע"י אחר, עיין בש"ע התניא בסי' תל"ו ובוס"ס תל"ד שהעלה כן... א"כ למי שאינו חושש למכור חמצו, לגביה דידיה לא חשיב זכות". עיי"ש.

ונראה דמה שהביא בשם הצ"צ התכוין לכתב בשו"ת צ"צ או"ח סימן מ"ו, שדן שם אודות שטר מכירה שנותנים לרב שימכור חמצם, ונותנים לו השטר ג' ימים קודם הפסח, ומפורש בו שגם החמץ שיובא לרשותם עד הפסח, ימכור גם כן, והשאלה היא אם מהני, כיון שאינו יכול למוכרו עדיין בעצמו לא מצי משוי שליח. והצ"צ מביא ג' טעמים להיתר, ובטעם הג' כותב בתו"ד: "כיון דגילה דעתו שעושהו שליח ע"ז, נהי דהשליחות לא מהני מ"מ אחר כך המ"ץ יוכל למכור, משום דזכות הוא לו שלא יפסיד חמצו ושלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, והוה ליה כמ"ש בש"ע חו"מ סי' קצ"ה ס"ג בהגה"ה דודאי ניחא ליה [והוא דין קנין סודר שנהגו לעשות שלא בפני הקונה, וכותב שם הרמ"א שהוא דווקא במתנה וביוצא בזה דוודאי ניחא ליה]... אבל הכא שעצם ענין המכירת חמץ מצד עצמו זכות הוא לבעל החמץ, אם כן כשנוסף ע"ז שעשה את המ"ץ שליח למכור לו חמצו, אף אם אין זו שליחות גמורה לגבי החמץ הבא לו אח"כ, מ"מ

הוי שליחות מצד הזכייה דזכות הוא לו, ולכן שפיר הוי שליח למכור כל החמץ, ועי"ש מה שכתב הצ"צ מה שיעשו לרווחא דמילתא.

ואם נכונים אנחנו שהמהר"ש ענגיל התכוין לתשובת הצ"צ הזאת, כנראה שאזדא ליה קושייתו ממילא. שהרי הצ"צ לא מדבר על אחד שלא מכר חמצו כלל, אדרבה מכר חמצו כדין רק רוצה לכלול גם חמץ שיבוא לו אח"כ, והוא מפורש מעונין להינצל מאיסור חמץ וכפשוט. ולא על המהר"ש תלונתו דהרי מתייחס למה שציטט לו השואל, ובסיום תשובתו אכן כותב "ומחמת שאין הספר צ"צ תחת ידי לא אדע מה לדון בו". וגם מה שהביא מדברי אדמוה"ז גבי שליח בכיטול, כבר כתבנו לעיל, שאינו דומה לנידו"ד במכירה, ובפרט שגם שם כתב אדמוה"ז שטוב לבטל בשביל בע"ב. אבל מה שהרוחנו מזה הוא שגם דעת הצמח צדק הוא דיכולים למכור חמץ של אחר מצד דין זכיה, אף במקום שמצד דין שליחות הרגילה לא יהני. (אף שבעובדה דקא עסיק ביה מדובר שאכן גילה דעתו למכור חמצו, אבל סו"ס ההיתר בנוי על זכות, ודו"ק).

ובאמת גם המהר"ש ענגיל מדבר אודות זה "שהוא בביתו ובשאת נפש אינו עושה שטר מכירה", דלגביו אין זה זכות, אבל בנידון דידן רובם ככולם של היהודים שאינם מוכרים חמצם, הוא לא משאט נפש ח"ו, רק מחמת חוסר הידיעה בכל זה, הרי שיתכן שגם המהר"ש ענגיל יודה דנוכל למכור החמץ בעבורם ומדין זכייה וכנ"ל.

המורם מכל אריכות הדברים הנ"ל: שאכן כדאי שהשליח יצרף את רשימת היהודים בעירו וכתובת מגוריהם יחד עם שטרות מכירת החמץ שקיבל משאר האנשים, וימסור לגוי הקונה את כל הרשימה יחד עם השטרות מכירה, (ואולי ימצאו אופן להכניסו בנוסח השטר מכירת חמץ, וכמו שרגילים להוסיף כבר את אלו שרגילים למסור הרשאתם ובשנה זו שכחו, ונידון דידן הוא עוד יותר טוב שהרי נמסור גם שם האנשים וכתובתם), וליתר שאת גם יודיע לאנשי העיר דאלו שלא מכרו חמצם הרי זכינם במכירה, ועי"ז יציל אותם הרשומים מאיסור כל יראה בפסח. ובחשש דשמא יהנו ח"ו מהחמץ בתוך ימי הפסח כבר כתב כ"ק אדמו"ר (באג"ק ח"ט עמ' רמו) הרבה נימוקים שכדאי לכוללם במכירת חמץ, עי"ש.



קידוש בבית הכנסת בליל פסח

הרב יוסף שלמה קלוזנר

לוד, אה"ק

בשו"ע אדמו"ר הזקן הל' פסח (סי' תפז ס"ז) נאמר: "נוהגין שאין השליח צבור מקדש בבהכ"נ בליל פסח, אף במקומות שנוהגין לקדש שם בכל ליל יו"ט ושבת כדי להוציא את מי שאין לו יין בביתו לקדש עליו, מכל מקום בליל פסח אין צריך לזה שאין עני בישראל שאין ארבע כוסות בלילה זה כמו שנתבאר בסי' תע"ב [ס"ל], ואף אם אירע שאין יין בעיר ולא שום משקה שהוא חמר מדינה כי אם בבית הכנסת בלבד, אעפ"כ אין לקדש עליו בבית הכנסת כדי להוציאם ידי חובתם, שהרי הם אינם יוצאים בקידוש זה כיון שאינו במקום סעודתם וצריכים הם לחזור ולקדש בביתם על הפת, ואין מקדשין בבית הכנסת בכל ליל יו"ט ושבת אלא שלא לבטל תקנת קדמונים שתקנו לקדש בבית הכנסת בימיהם שהיו מצוים אורחים לשבות בבית הכנסת ולאכול שם סעודתם, וכשאיין להם יין הם יוצאים בקידוש שבבהכ"נ שהוא במקום סעודתם כמו שנתבאר בסימן רס"ט, ובליל פסח לא תקנו מעולם לקדש בבהכ"נ שהוא במקום סעודתם כמו שנתבאר בסימן רס"ט, ובליל פסח לא תקנו מעולם לקדש בבהכ"נ לפי שהוא דבר שאינו מצוי כלל שלא יהי' יין להאורחים כיון שאין עני בישראל שאין לו ד' כוסות". עכ"ל.

ומקורו בשו"ע (שם ס"כ), ובמג"א (שם סק"ד) ובחק יעקב (שם סק"ו), ודלא כהט"ז (שם סק"א) שפסק דבמקום שאין יין בעיר יש לקדש בבהכ"נ ע"ש.

והנה בשו"ת משנה שכיר חלק או"ח (סי' קט) הקשה ע"ז זקיני זצ"ל הי"ד: "וקשה לי לפי מה שראיתי באור זרוע הגדול, בשו"ת סי' תשנ"ב אות ט', שהעלה גם שמעולם לא תיקנו הקידוש בבהכ"נ בשביל הוצאת האורחים, רק בשביל פרסום הקידוש דשבת ודיו"ט ברבים, וכה לשונו שם: כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע"ש ובעיו"ט, לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא, לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים בין לרב בין לשמואל [פסחים ק, ב], אלא לקידוש היום ברבים נתקן כדאמרינן בירושלמי [ברכות פ"ח ה"א] כו', אבל כדי להוציא אורחין לא נתקן כלל, אלא לקידוש היום כמו קידוש דראש חודש כשהיו מקדשים החודש במס' סופרים [פי"ט ה"ט], אע"ג

דאינה באה לצורך אכילה כלל, כמו כן הכא קידוש על היין שבערבי שבתות ויו"ט שתקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום, ואע"ג דקידשו בביהכ"נ תקנו לקדש בבית, כמו בהבדלה דאע"ג דהבדיל בתפלה תקנו להבדיל על הכוס בבית, והא דפרכינן בערבי פסחים, אלא לשמואל למה לי לקדושי בני כנישתא, הכי פירושא, למה לי לקדושי בני כנישתא כדי להוציא, הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה, ומשני לאפוקי אורחין דאכיל ושתי בני כנישתא, ואע"ג דעיקרו לאו להכי אתא מ"מ דאי נתכוין לצאת בו מאן דלא אפשר ליה שיהא יוצא, אבל עיקר תקנה דתקון מעיקרא לקדש בבית הכנסת על היין לא לצאת בו קידוש שבבית, אלא לקידוש היום ולכבוד היום כדפרישית, כך נראה בעיני כאשר פירשתי ועיקר, עכ"ל.

"ולפי טעם זה אין חילוק בין יו"ט דפסח לשאר שבת ויו"ט. עוד הביא שם, ויש מפרשים דאע"ג דמעיקרא תיקנו בעבור האורחים והשתא ליכא אורחים, אעפ"כ הואיל ונהגנו בו הוי עלינו חובה, מידי דהוי אמגן אבות [סי' רסח ס"ח], והוא כדברי השו"ע בסי' רס"ט. וכתב עוד שם וז"ל: ועוד שמעתי שיש בירושלמי, לשמואל למה לי לקדושי בני כנישתא, כדי לזכות את התינוקות, פירוש שירצו לשמוע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה, עכ"ל בתשובה להשואל ששחק על הקידוש בביהכ"נ בזמן הזה אחרי שאין יכולין לצאת בקידוש בביהכ"נ ואורחין אין כאן בזמננו, ועיי"ש.

"הרי דשלשה טעמים נתן האור זרוע לקידוש של ביהכ"נ, ולפי הטעם הראשון והשלישי אין חילוק בין יו"ט ליו"ט, וגם ביו"ט דפסח צריך לקדש, ורק לטעם השני יש לפטור ביו"ט דפסח, והוא הוא הטעם המבואר בש"ע סי' רס"ט, ואשר עליה רמז המג"א לפטור בכל אופן הקידוש ביו"ט דפסח בביהכ"נ.

"אבל קשה לי, מה ראו הפוסקים לנקוט טעם השני של האור זרוע, הלא לשני הטעמים האחרים שפיר יש חיוב לקדש בביהכ"נ גם בפסח, ויש רוב לחיוב ורק צד אחד לפטור, ומה גם דכתב האור זרוע על טעם הראשון, כך נראה בעיני כאשר פירשתי ועיקר, הרי דידע משני טעמים האחרים כאשר הביאם בשם יש מפרשים, ואעפ"כ נראה עיקר בעיניו טעם הראשון שהוא בשביל הקידוש ברבים. וכעין קידוש ראש חדש בעת שהיו מקדשים בראיה, וכעין שכתב הריב"ש (בשו"ת סי' קיא) בטעם

הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ שהוא משום הפרסום ברבים. א"כ בודאי מן הנכון לטעם זה לקדש גם בפסח כדי להעיד קדושתו ברבים, וא"כ טובא יש כאן להפליא על כל הפוסקים שלא הביאו את דברי האור זרוע בזה, דלדידיה יש קידוש בביהכ"נ גם בפסח. ואולי לא ראו אותם הפוסקים כי לא נדפס בזמניהם, אבל עכ"פ עתה שזכינו לאור גדול רבינו אור זרוע, ומדבריו יוצא דגם בפסח יש לקדש בביהכ"נ, ואם לא כי כבר קבלנו לפסוק כהוראת הש"ע וממנה לא תזווע עכ"פ נראה לי דבמקום שאין יין בעיר דפסק הטור"ז דיש לעשות קידוש בביהכ"נ עם היין שיש ליחידים, דהמג"א השיג עליו מכח מה שאמרו בסי' רס"ט, וכיון דהא דסי' רס"ט לא הוי רק חד מן הטעמים שהובא באור זרוע הנ"ל, ולאידך שני טעמים שפיר יש קידוש; בביהכ"נ אף בפסח, ומה גם שהאור זרוע כתב דטעם הא' עיקר לו, על כן לפענ"ד דשפיר יש לקיים הפסק של הטור"ז, דעכ"פ במקום שאין יין מצוי בעיר רק ליחידים סגולה דיש לעשות קידוש בביהכ"נ, כן נעל"ד, וכו'.

"ונראה לי להוסיף ולומר, דע"כ צ"ל דבימיו של רבינו אור זרוע היו מקדשין בביהכ"נ, דאל"כ לא היה שייך הטעם של האו"ז כמובן, ואפשר דגם בשאר מקומות היו נוהגין כן, וא"כ ממילא לא שייך הטעם של רבינו המג"א דבפסח לא היה מנהג לקדש בביהכ"נ, דהרי במקום האו"ז שפיר היה מנהג, ואולי גם בעלמא, ושוב שפיר יש לעשות כהטור"ז ודו"ק. ועיין בשו"ת מן השמים אות כ"ה, הנדפס בסוף ספר ישועת חכמה, דמשמע כהאור זרוע ודו"ק. עכ"ל בשו"ת משנה שכיר.

ונראה לתרץ, דבאמת גם בימיו של האור זרוע לא היו מקדשין בביהכ"נ בליל פסח, וגם להטעם הראשון שהוא בשביל הקידוש ברבים, ולהטעם השלישי כדי לזכות את התינוקות באמירת אמן ויטעמו מן הברכה, אפ"ה שונה ליל הפסח דלא שייך לקדש בביהכ"נ, וכמו שאבאר לקמן.

דהנה התוס' בפסחים (צט, ב) ד"ה ולא יפחתו לו מארבע כוסות, כתבו וז"ל: "מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו, כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו. וסברא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש", עכ"ל, וכ"ה ברא"ש שם, - הרי דסוברים שד' כוסות אפשר להוציא אחרים ידי חובת המצוה, דהיינו שאחד ישתה ויכוון להוציא בשתייתו את חברו.

ברם המהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (פרק מח ד"ה ולא יפחתו) כתב על דברי התוס': "ולא הבנתי דבר זה דלא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות, דמאי שנא ממצה ומרור דכמו שאין יכול האחד להוציא את האחר במצה ובמרור כך אינו יכול להוציא בד' כוסות דמצה דרמיא עליה הוא, ומה שהביא ראייה מן קידוש של כל השנה, התם עיקר מילתא לאו הכוס הוא אלא עיקר מילתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על הכוס, וכיון ששתה בעל הבית שפיר דמי, אבל הכא עיקר מילתא הוא הכוס ולא הקידוש רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר". עכ"ל.

ואמנם כך פסק אדה"ז בשו"ע (או"ח סי' תעב סכ"ב): "אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אינו צריך לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כמו שנתבאר בסי' ער"ב, מה שאין כן בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות". עכ"ל - וכן פסק במשנה ברורה (שם ס"ק לו).

ולפי"ז י"ל דלכן לא יתכן לקדש בביהכ"נ בליל הפסח, אפילו דהטעם של הקידוש הוא להעיד ברבים שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא, שהרי בכל שבתות השנה ושאר הימים טובים, האורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא גם היו יוצאים בזה הקידוש ידי חובתם, וא"כ אם היו גם מקדשין בליל הפסח בביהכ"נ היו באים בזה לידי מכשול [ובפרט, שכן הוא באמת דעת התוס' והרא"ש כנ"ל] והיו חושבין שגם אז יכולין לצאת ידי חובתם בקידוש זה גם בשתיית הכוס של החזן בלבד, שהרי בכל השנה שפיר יוצאים ידי קידוש משלו מבלי לשתות בעצמם וכמו שכתב המהר"ל "וכיון ששתה בעל הבית שפיר דמי", משא"כ בליל הפסח "הכוס הוא עיקר ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר". - ולכן גם לדעת האו"ז לא היו מקדשין בביהכ"נ בליל הפסח, ולפי"ז א"ש מה שפסק אדה"ז כמו המג"א ולא כהטו"ז.

ועי' בכף החיים (שם): "דהא בכל השנה נמי רבים אומרים שלא לקדש בביהכ"נ, אלא שנוהגים מנהג ראשונים, ובפסח מעולם לא היה מנהג לקדש בביהכ"נ וכו'", ומוכן עפ"י הנ"ל.

והנה במחזור ויטרי כתב טעם אחר למה אין אומרים קידוש בביהכ"נ

בליל פסח, והוא מפני שקידוש הוא אחד מארבע כוסות, ואם שותה בביהכ"נ, נמצא שותה חמש כוסות, ע"ש. - ולפי"ז היה ג"כ מובן היטב למה לא מקדשים בליל פסח גם לפי טעמיו של האור זרוע.

ברם לפי מ"ש בשו"ע (סי' רסט ס"ג) שבקידוש של כל השנה בביהכ"נ אסור למקדש לטעום, אלא שקטן יטעום מהכוס, א"כ לפי"ז אין כאן למקדש ה' כוסות, וע"כ צ"ל הטעם כנ"ל, שלא יבואו לידי מכשול ויחשבו שגם בליל פסח יכולין לצאת ידי חובתם בקידוש של החזן.



סדר הלכות בהלכות הסדר

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב "דיני הסיבה וד' כוסות" מתחיל בה"א-ב בדין הכנת הסדר מבע"י והתחלת הסדר מיד כשתחשך, וממשך בה"ג-ד בדין אבל בחיוב הסיבה (וכהמשך לזה בה"ה בדין אבל בחיוב הלל), ואח"כ בה"ו חוזר לדין סידור כלים נאים על השלחן, ובה"ז ואילך מתחיל לבאר ולפרט חיוב הסיבה ופרטי דיני יעווי"ש.

ולכאורה תמוה הא דסידר דין אבל בחיוב הסיבה לפני שלמדנו יסוד דין הסיבה בפסח בכלל, ולכאור' הרי חיוב האבל הוא מפרטי דיני והו"ל לסדרו בהמשך לפרטי דיני הסיבה (ובפרט דאינו מהשכיחים ביותר).

זאת ועוד, הרי דין אבל בחיוב הסיבה בא (בה"ג-ה) באמצע דיני הכנת הסדר והשלחן וכו'. וצ"ע.

ומן הסתם כבר דנו בזה באיזהו מקומן, ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.



הערות ביסוד אכילת כרפס [גליון]

הנ"ל

בגליון תתעט כתב לבאר בטוב טעם הגרי"י קלמנסון שליט"א יסוד שיטות הראשונים ז"ל באכילת כרפס, ונראה להעיר ולהוסיף עפ"ז עוד כמה הערות וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

יסוד שיטות הראשונים ז"ל בטעמא דכרפס

א. דהנה הביא שם פלוגתת הרמב"ם (פ"ח מהל' חו"מ ה"ב) והטור (או"ח סי' תע"ג) וסיעתו אי בעינן שיעור כזית להכרפס או לא, דהרמב"ם פסק להדיא דבעינן כזית אכן הטור ס"ל דאי"צ דאינו אלא להיכרא.

וכתב לבאר יסוד פלוגתתם דתלוי ביסוד טעמא דתיקנו חז"ל להכרפס ואזלי בזה לשיטתייהו, דהטור ושאה"ר ס"ל דהשינוי בהכרפס הוא במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים שעי"ז יכירו התינוקות וישאלו כמבואר בדבריהם להדיא, אבל הרמב"ם ס"ל בזה כדעת המהר"ל מפראג (גבורות ה' סי' נ'), הובא גם בב"ח לטור שם בביאור יסוד דעת הרי"ף סי' תפ"ג עיי"ש) דהטיבול הראשון הוא כדי שיהא ניכר כשעושיין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא הי' הטיבול הראשון לא הי' ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה, שהרי כ"ה הדרך בכל ימות השנה לטבול בפרט בחזרת, אבל עכשיו יכירו וישאלו על הטיבול השנה למה לן עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור וכו' (ראה פיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י "ומה שסדרנו לאכול ירק עכ"פ ואח"כ מרור כדי שיהי' שינוי וישאל הבן", ומתבאר מדבריו כטעם המהר"ל וכמוש"נ).

והנה נחלקו הר' דוד שם (ד"ה הביא לפניו מטבל בחזרת) והרשב"ם בדין טיבול באכילת הכרפס, דהרשב"ם ס"ל דאין הטיבול מעיקר התקנה דהעיקר הוא באכילת הכרפס, אכן הר"ד ס"ל דהטיבול הוי מהתקנה דכרפס, ובטעם הדבר כתב ד"טפי הוי היכרא לתינוקות כשעושיין שני טיבולים ולא שיאכל הראשון בלא טיבול והשני בטיבול".

ונראה ביאור יסוד פלוגתתם דתלוי ביסוד טעמא דכרפס, דהרשב"ם ס"ל דהוא לעשות שינוי שאוכלין ירקות קודם הסעודה, ולפי"ז עיקר התקנה באכילת הכרפס, אכן הר"ד ס"ל כטעם המהר"ל דהשינוי הוא במה

שאוכלין ב"פ הירקות לעשות היכרא לאכילת המרור, דלכן ס"ל דהתקנה היא גם בטיבול הכרפס, דתקנו אכילת הכרפס ע"ד אכילת המרור שאח"כ שהוא ע"י טיבול, דעי"ז "טפי הוי היכרא לתינוקות" כשאכילת הכרפס היא באותו האופן דאכילת המרור (משא"כ אם הראשון הוא לא בטיבול והשני בטיבול, לא הי' מתמי' כ"כ להתינוקות, דה"ה ב' סוגי אכילות).

אשר לפי"ז יבואר שפיר יסוד פלוגתת הרמב"ם והטור אי בעינן שיעור כזית להכרפס א"ל, דהטור אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דאינו אלא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה, דלפ"ז א"צ שיעור כזית ובכל דהו סגי (כמבואר בטור ושו"ע שם להדיא), אכן הרמב"ם אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דהוא לעשות היכרא לאכילת המרור במה שאוכלין ב"פ הירקות וכו' דלפ"ז תיקנו שאכילת הכרפס תהא באותו האופן דאכילת המרור ולכן הוא דבעינן כזית כבמרור.

עפ"ז יתבאר גם יסוד שיטת הרמב"ם דס"ל דמטבל הכרפס בחרוסת ודלא כשיטת שאה"ר והטור, והיינו משום דאזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דתיקנו שתהא אופן אכילת הכרפס כאופן אכילת המרור דעי"ז יהי' היכרא טפי וכו' וכו"ל, ולכן תיקנו לטבל גם הכרפס בחרוסת כדי שיהא שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ, אכן שאה"ר ס"ל דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה ולכן אי"צ בזה להטיבול בחרוסת. עכת"ד.

שיטת רבינו ישעי' ז"ל בטעמא דכרפס

ב. והנראה להעיר בזה, דהנה יעויין ב'הגדת בעלי התוספות' שהביאו דברי ה'שבלי הלקט' בדין אכילת הכרפס וז"ל "נוטל הבקי הכרפס או שאר מיני ירקות שהן לטיבול ראשון ומברך בורא פרי האדמה ומטבל בחרוסת ומשקעו שם יפה יפה ואוכלין אותו בלא הסיבה, ופירש רבינו ישעי' ז"ל ירק זה אינו בא לחובה אלא לפטור את המרור מברכת בפה"א בטיבול שני שהרי אנו צריכין בשני טיבולין כדי לעשות שינוי מפני התינוקות כדי שיבינו וישאלו".

והי' מקום לומר בביאור דברי הר' ישעי' ז"ל דמפרש טעמא דהכרפס כשיטת המהר"ל והרמב"ם הנ"ל, דזהו מש"כ "שהרי אנו צריכין בשני טיבולין כדי לעשות שינוי כו'", והיינו דהשינוי הוא במה שאוכלין ירקות ב"פ לעשות היכרא לאכילת המרור שאח"כ.

ואם כנים דברינו אולי י"ל דדברי הר' ישעי' ז"ל באים בהמשך למש"כ בשבה"ל לפנ"ז דמטבל הכרפס בחרוסת, וטעמא דמילתא כי "אנו צריכין בשני טיבולין כדי לעשות שינוי", ולכן הוא דתיקנו שאכילת הכרפס תהא באותו האופן דאכילת המרור, וכמוש"נ בדעת הרמב"ם.

אכן יעויין בהמשך דברי השבה"ל (הובאו גם ב'הגדת בעלי התוספות' קטע 'מה נשתנה') בביאור שאלת ה'מה נשתנה' שכתב וז"ל "וטיבול ראשון אינו חובה אלא כדי שישאלו התינוקות ויאמרו בכל לילה אנו אוכלים הירקות בתוך הסעודה ועכשיו לפני הסעודה וכו'" (ובא בהמשך ל"פירש רבינו ישעי' זצ"ל", וצ"ע אם הוא מדברי הר' ישעי'). ומבואר להדיא דמפרש לה לטעמא דכרפס כטעם הטור וסייעתו.

ושוב התבוננתי דאין מדברי הר' ישעי' הנ"ל (שהרי אנו צריכין בשני טיבולין כדי לעשות שינוי וכו') ראי' ומשמעות כטעם המהר"ל, דלעולם יתכן דמפרש טעמא דכרפס כהטור וסייעתו, וכוונתו בזה דבנוסף לטיבול השני שהוא לחובה, "אנו צריכין בשני טיבולין", כלומר אנו צריכין לעוד טיבול "נוסף" כדי לעשות שינוי לתינוקות. ודו"ק. ועצ"ע.

שיטת רבינו שמעי' ז"ל בטעמא דכרפס

ג. ויעויין עוד בה'הגדת בעלי התוספות' שהובאו דברי הרבינו שמעי' ז"ל בדין אכילת הכרפס וז"ל "ונוטל מן הירקות צירפוליי"ן ומברך בפה"א וטובל ואוכל, ומטביל ומאכיל לכאו"א בכזית או מטבל כל הירק בב"א וטובל כולם בחרוסת ושוב אוכל ומחלק וכו'.

וביסוד דברי הגריי"ק שליט"א בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל נראה לומר דהר' שמעי' ס"ל בטעמא דכרפס כשיטת המהר"ל ואזיל בזה לשיטתי' בדין אכילת הכרפס, דלכן הוא דס"ל דבעינן ("וטובל ואוכל"), והיינו דהטיבול הוא מעיקר התקנה דכרפס (וכשיטת הר' דוד הנ"ל).

ולכן הוא דס"ל דבעינן שיעור כזית לאכילת הכרפס ושהטיבול תהא בחרוסת (וכשיטת הרמב"ם), דתיקנו חז"ל שאכילת הכרפס תהא שווה לגמרי לאכילת המרור וכמוש"נ.

[ולהעיר משיטת הראבי"ה ז"ל שהובא ב'הגדת בעלי התוספות' דס"ל דבעינן כזית להכרפס, אכן לאידך משמע מדבריו דלא בעינן טיבול בחרוסת עיי"ש.

ולאידך יש להעיר משיטת הר"א מלונדר"ש ז"ל שהובא ב'הגדת בעלי התוספות' דס"ל שלא יטבול הכרפס בחרוסת, וממשיך דא"צ כזית דאינו אלא להיכרא, והיינו כשיטת הטור (אך מסיים שם "ונ"ל כספרדי דמצריך כזית לכ"א אף בשאר ירקות" ודו"ק)].

שיטת אדה"ז ז"ל בטעמא דכרפס

ד. ויעויין בב"ח שם שביאר דעת הרי"ף בסי' תפ"ג בדין מי שאין לו יין לקידוש ומקדש אריפתא, דהרי"ף פסק דמברך לאכול מצה והדר אכלי שאר ירקי, וביאר הב"ח דס"ל בטעמא דכרפס כטעם המהר"ל דלכן הוא דאין חילוק אם הטיבול הראשון הוא קודם ברכת המוציא או לאחרי' דלעולם איכא היכרא להתינוקות במה שמטבילין הירקות ב"פ וכו' עי"ש.

אכן הטור שם כתב "ואי לא דמסתפינא הוינא אומר שיטבל בירקי מיד בלא קידוש ואח"כ יסדר ההגדה והלל וכו' ועוד אם מקדש מיד נמצא שאפי' טיבול הראשון הוא אחר המוציא ואין כאן היכרא לתינוקות", והיינו לשיטתי' בטעמא דכרפס דלפ"ז אם הטיבול הראשון הוא אחר המוציא בטל כל ההיכרא דכרפס.

והנה שיטת האדה"ז בטעמא דכרפס מבוארת להדיא כשיטת הטור וסיעתו דהוא כדי להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירק לפני הסעודה, וכמ"ש בשו"ע שלו סי' תע"ג סי"ד, ולכן הוא דס"ל לשיטתי' דלא בעינן שיעור כזית וכמ"ש שם סט"ו יעוי"ש.

אכן לפ"ז צ"ע מה שפסק בסי' תפ"ג ס"ב בדין מי שאין לו יין וכו' כדעת הרי"ף ד"אחר שאכל השני כזיתים מצה לא יאכל יותר קודם אמירת ההגדה אלא מיד יאכל ירקות ויאכלם בטיבול וכו'". והרי לשיטתי' בטעמא דכרפס אם הטיבול הוא אחר ברכת המוציא בטל כל טעמא דכרפס וכמ"ש הטור.

ויתכן ליישב ע"פ דברי הפר"ח שם שכתב בתו"ד זז"ל "והדר מטביל בשאר ירקי ואע"ג דהעיקר היכרא לתינוקות הוא מקמי המוציא מ"מ היכא דלא אפשר שאני והשתא נמי איכא היכר פורתא דמטבילין בירקות מקמי עיקר סעודה וכו'". וכמו"כ י"ל בביאור שיטת אדה"ז.

ואם כנים דברינו יתכן לומר דזהו דיוק לשון אדה"ז במש"כ שם "לא יאכל יותר קודם אמירת ההגדה אלא מיד יאכל ירקות וכו'". דכוונתו בזה דע"י שלא יאכל יותר קודם אמירת ההגדה ויאכל הירקות מיד, איכא היכר פורתא במה שאוכל מקמי עיקר סעודה שלאחרי אמירת ההגדה וכו'.

[עוד יש לעיין בהא דס"ל להאדה"ז סי' תע"ג סי"ד דאם אין לו מי מלח וכו' להכרפס "יטבלנו בחרוסת". וטעמא בעי. ועיין מש"כ לקמן בזה].

יסוד תקנת הכרפס משום שעבוד או חירות

ה. והנה ביסוד הדברים הנ"ל ביאר הגריי"ק שליט"א בגליון שם פלוגתת הראשונים ז"ל אם טיבול הכרפס הוא בחרוסת או לא, דהתוס' והרא"ש ושאה"ר לפסחים שם והטור שם ס"ל דאי"צ להטביל בחרוסת, דאזלי לשיטתייהו ביסוד טעמא דאכילת כרפס דהוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה, ולפי"ז אינו שייך לאכילת מרור שאח"כ ולא בעי חרוסת, אכן הרמב"ם שם ס"ל דמטבל בחרוסת, והיינו דאזיל לשיטתו דמפרש טעמא דכרפס כהמהר"ל ולכן הוא דתיקנו שתהא אוכף אכילת הכרפס שווה לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' היכרא טפי וכמוש"נ [ויעו"י"ש שכתב לבאר עפ"ז גם שיטת הר"ן שם דס"ל בכ"ז כהרמב"ם, ולעיל הוספנו שכ"ה גם שיטת הרבינו שמע"י ז"ל עיי"ש].

אכן לפ"ז צ"ע בשיטת הריטב"א ז"ל דגם הוא ס"ל בזה דמטבל הכרפס בחרוסת וכמ"ש להדיא בהל' סדר ההגדה שלו "ונהגו לאכול כרפס ויש לנו לטבלו בחרוסת...". אכן לאידך הנה מבואר מדבריו דמפרש לה לטעמא דכרפס כשיטת הטור וסיעתו דהוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה, וכמ"ש בביאור ההגדה "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פ"א קודם סעודתינו א' בכרפס וא' במרור [וראה בגליון הנ"ל הערה 3 דהגריי"ק שליט"א ביאר עפ"ז פירוש שאלת המה נשתנה לטעם הטור וסיעתו], וכן משמע גם ממש"כ בהל' סדר ההגדה "ונהגו לאכול כרפס .. ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו וכו'", דמשמע כטעם הטור שעושים אותו "עכשיו" קודם הסעודה וכו'.

ולפ"ז צ"ע מהו יסוד שיטתו להטביל הכרפס בחרוסת, הרי אין טיבול הכרפס שייך למרור שאח"כ [וכמוש"נ דעת הטור ושאה"ר הנ"ל] וצ"ע.

וכמו"כ צ"ע בשיטת השבה"ל שכתב להדיא דמטבל הכרפס בחרוסת, ולאידך מבואר מדבריו שמפרש לטעמא דכרפס כטעם הטור וכן"ל, וצ"ע.

וכמו"כ יש לעיין בשיטת רש"י ז"ל, דהנה יעויין ב'סדור' המיוחס לרש"י ז"ל (הלכות פסח אות שפ) שכתב דטובל הכרפס בחרוסת, וכ"ה גם בס' ה'פרדס' לרש"י ז"ל (הלכות פסח) ד"נוטל מן הירקות ומברך פה"א וטובל בחרוסת" יעויי"ש (והובא גם בהגה"מ פ"ח מהל' חו"מ אות ג').

והרי שיטת רש"י בפסחים ק"ד, א ד"ה עד שמגיע לפרפרת הפת מבוארת להדיא כטעם שאה"ר דהוא משום לתא דאכילת ירקות לפני הסעודה, וכמ"ש וז"ל "וטיבול ראשון כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין רגילין בנ"א לאכול ירק קודם סעודה".

וא"כ צ"ע יסוד שיטת רש"י להטביל הכרפס בחרוסת והרי אין טיבול הכרפס שייך למרור שאח"כ וצ"ע.

ו. והנראה לומר בזה ע"פ מה שמצינו בדברי הפוסקים ב' אופנים בביאור השינוי דכרפס אי הוי זכר לשעבוד או זכר לחירות, דכו"כ פוסקים כתבו דיש לחזור אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך (יעויין בפוסקים ס' תע"ג ובשו"ע אדה"ז שם סט"ז), והיינו דהכרפס מרמז על השעבוד.

אכן יעויי"ש בכ"ח שם שכתב וז"ל "והתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשך תאות המאכל כ"כ קצת מפרשים", והיינו דהכרפס הוי זכר לחירות.

[וראה בגליון הנ"ל שהגריי"ק שליט"א ביאר עפ"ז יסוד פלוגתת הפוסקים אי בהכרפס צריך הסיבה (ראה 'הגדה עם ליקוטי טעמים ומנהגים' של רבינו ובא"ת ע' חרוסת בכרפס), דתלוי אם הכרפס הוא זכר לשעבוד או לחירות ודפח"ת.

ולהעיר דב' האופנים הנ"ל אי הכרפס הוי זכר לשעבוד או לחירות מתאימים רק להצד דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות לפני הסעודה דע"י השינוי יכיר התינוק וישאל, והתשובה היא דהטיבול הוא זכר לשעבוד או לחירות. אכן להצד דהוא משום אכילת ירקות ב"פ וכו'

כדברי המהר"ל וסייעתו אי"ז שייך לנדרו"ד, דהרי ההיכר והתשובה הוא להמרור וכו'.

ז. ועפ"ז יתכן לבאר יסוד שיטת הריטב"א ושאה"ר דס"ל דמטבל הכרפס בחרוסת (ופליגי בזה על הטור ושאה"ר), אע"ג דס"ל בטעמא דכרפס דהוא משום לתא דאכילת ירקות לפני הסעודה, והוא דפליגי עם הטור ושאה"ר אם עשיית השינוי והתשובה דהכרפס הוא זכר לשעבוד או לחירות, דהריטב"א ורש"י ס"ל דהוא זכר לשעבוד וממילא דשפיר ס"ל דמטבל בחרוסת שהוא זכר לטיט ושעבוד מצרים וכו'. אכן הטור ושאה"ר י"ל דס"ל דעשיית השינוי דהכרפס הוא זכר לחירות (וכמ"ש הב"ח) וא"כ אינו שייך להחרוסת שהוא זכר לטיט ושעבוד וכו'.

ויסוד הדברים מדויקים היטב בדברי הריטב"א שם שכתב וז"ל "יש להם לאכל מן הירקות המרים ונהגו לאכל כרפס ויש לנו לטבלו בחרוסת .. והטיבול הזה הוא זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים וכו'", הרי להדיא דס"ל להריטב"א דהכרפס הוא זכר לשעבוד, ולכן הוא דס"ל לשיטתי' דיש לטבלו בחרוסת שהוא ג"כ זכר לטיט וכו', והן הן הדברים.

ואם כנים דברינו אולי יש לבאר עפ"ז טעם האדה"ז שכתב שם ס"ד דלכתחילה יטבול במי מלח וכו' אך בדיעבד אם אין לו יטבול בחרוסת.

ונראה לומר ע"פ מש"כ אדה"ז להלן ס"ט"ז דבטיבול הכרפס מרומז ענין השעבוד וכנ"ל, וא"כ שפיר שייך הטיבול בחרוסת (בדיעבד עכ"פ) לענין הכרפס שהוא זכר לשעבוד.

ח. האומנם דעדיין צ"ע בכ"ז בשיטת רש"י ז"ל, דהרי יעויין ב'סדור' ובס' הפרדס לרש"י שם שכתב להדיא דבעינן כזית לאכילת הכרפס כשיטת הרמב"ם, והרי לשיטת רש"י בפסחים שם בטעמא דכרפס דהוא משום לתא דאכילת הירקות לפני הסעודה סגי בכל דהו (וכמ"ש הטור ובשו"ע אדה"ז הנ"ל). וצ"ע.

ותן לחכם ויחכם עוד.



נגלה

אי שתקת*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"ק (ח, א) בנוגע הדין שנוקין גובה מעידית ובע"ח מבינונית וכתובת אשה מזיבורית, דאם אדם אחד שנתחייב בכל ג' חיובים הללו, וגם היו לו עידית בינונית וזיבורית, "מכר (כל השדות) לאחד או לשלשה בני אדם כאחד, כולן נכנסו תחת הבעלים [ופרש"י: "נכנסו הלקוחות כדין המוכר, ומי שלקח עידית יפרע לניזק, ולוקח בינונית ישלם את החוב, ולוקח זיבורית את הכתובה"]. בזה אחר זה כולן גובין מן האחרון [ופרש"י: "דאפי' שקלו קמאי עידית ובינונית, מצי מדחן להו הלקוחות לנזקין ובע"ח אצל זיבורית, דאמר הנחתי לך מקום לגבות הימנו, ותנן במס' גיטין (מח, ב) אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין"].

וממשיך בגמ' שכוונת הברייתא ב"מכר לאחד" הוא שמכרן לו בזה אחר זה, היינו בג' ימים נפרדים. ומקשה בגמ' "ומאי שנא שלשה, דכל חד וחד אמר לי' הנחתי לך מקום לגבות ממנו, האי נמי אכל חד וחד לימא לי' הנחתי לך מקום לגבות ממנו", ומתרץ "הכא במאי עסקינן כגון שלקח עידית באחרונה". ומקשה בגמ' "אי הכי ליתו כולהו וליגבו מעידית" ומתרץ "משום דאמר להו אי שתקיתו ושקליתו כדינייכו שקליתו, ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למרי', ושקליתו כולכו מזיבורית". ומק' בגמ' "אי הכי בנזקין נמי נימא הכי", ומתרץ "אלא הכא במאי עסקינן ...".

ופרש"י (ד"ה בנזקין) שקושיית הגמ' "א"ה בנזקין נמי נימא הכי" היא שיאמר להנזקין "אי בעי למשקל בינונית שקול, ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למרי' ותשקול זיבורית בע"כ". ואח"כ מפרש רש"י וז"ל: ולהכי פריך מנזקין, ולא פריך מבעל חוב, דמאי לימא לי' אי שקלת מזיבורית שקול, ואי לא מהדרנא שטרא למרי' ותשקול מיני', מצי א"ל האי

* לע"נ אאמו"ר הרה"ג הרה"ח מוהר"ר ליפמן בן ר' נחום הכ"מ שנפטר כ"ח אדר ה'תש"ע.

לכשתחזיר, דהא השתא נמי זיבורית קבעית למפרע לי. עכ"ל. ומזה הטעם פרש"י שהקושיא הנוגע לנזקין הוא רק שאומר לו "אי בעי למישקל בינונית שקול", ואין לומר לו שיקבל זיבורית, כי יכול לענות לו "לכשתחזיר - דהא השתא נמי זיבורית קבעית למפרע לו".

והקשו בתוס' (ד"ה אי) שלפי"ז מדוע יכול להכריח את האשה לקבל כתובתה מן הזבורית, והרי יכולה לענות לו ג"כ כמו הבע"ח, שאני רוצה מן העידית שלקחת באחרונה, והם משועבדים לי עכשיו, ומה שאתה אומר לי שאם אתבע העידית תחזיר שטר הזיבורית למרי', לכשתחזיר אהי' מוכרח לקבל מן הזיבורית, אבל כ"ז שלא חזרת רוצה אני עידית כדיני עכשיו (שלקחת עידית באחרונה). ותירצו שאינה יכולה לומר כן "כיון שאין מפקיע כחה, אבל בע"ח לא מצי למימר דלישקול מזיבורית מטעם דאי שתקת, דכיון דמפקיע כחו, מצי א"ל לכי תהדר, דהא השתא נמי מזיבורית אתה רוצה ליתן לי, לכך לא פריך בסמוך אלא מנזקין, ולא מבע"ח, כדפירש הקונטרס".

וצריך ביאור קצת בכוונת התוס' שבכתובה אין מפקיע כחה במה שרוצה ליתן לה זיבורית - והרי עכשיו, שלקח עידית באחרונה, דינה וכחה לקבל עידית, מטעם הדין ש"אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", וא"כ במה שרוצה שתקבל זיבורית אכן מפקיע כחה.

ופשוט שכוונת התוס' שאין מפקיע כחה מכפי שהיא בעצם, שהרי בעצם (לולא המצב שנתהווה עי"ז שבמקרה לקח עידית באחרונה) דינה בזיבורית, ולכן כשאומר לה ליקח הזיבורית אין מפקיע כחה מדינה כפי שהוא בעצם.

אבל עדיין צ"ב קצת, כי מה נוגע זה שבעצם דינה בזיבורית, והרי המצב עכשיו הוא שדינה לקבל מן העידית, ולמה שלא תוכל לענות "לכי תהדר"?

ומוכרח מזה שגם כשלפועל מכריחים מישהו לקבל מן הבני חורין (במקום שבעצם דיני' לקבל מסוג אחר), מטעם "אין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", אין הפי' שעכשיו נסתלק השעבוד שהי' לו לפני"ז, ונהפך לשעבוד על בני חורין אלו, כ"א שגם עכשיו בעצם השעבוד הוא כפי שהי' לפני"ז, אלא שלפועל אמרו חכמים (לטובת הלקוחות) שיגבה מן הבני חורין. ולכן בנדו"ד, אף שעכשיו כחה של

כשרוצה לדחות הנזקין לבינונית, ה"ז מועיל מטעם צדדי, שזהו לטובתו, כי אם לא יקבל טענת "אי שתקת" יפסיד, שהרי יכול הלוקח לפועל להחזיר הזיבורית, ויקבל פחות ממה שרוצה ליתן לו, אבל כשלא יפסיד, אה"נ שטענת "אי שתקת" אינו יכול להכריחו לקבל עכשיו פחות מדינו.

ועפ"ז מה שאומרים שאא"פ לדחות הנזקין או הבע"ח לזיבורית מטעם "אי שתקת", לפי שאומר לו "לכי תהדר", אין הפי' ש"לכי תהדר" ה"ה סיבה מדוע אינו יכול לדחותו, כ"א הסיבה האמיתית היא שטענת "אי שתקת" אינה מספיקה לבטל שעבודו העצמי, ומה שאומרים סברת "לכי תהדר", ה"ז דבר צדדי לשלול קס"ד שאעפ"כ נאמר "אי שתקת", כלומר: באם זה הי' זכות לו (כמו שהוא כשמציע לנזקין לקבל בינונית), היינו מקבלים טענת "אי שתקת", ולזה אמרי' שאי"ז זכות לו, כי "השתא נמי מזיבורית קבעי למפרע לי", וזה מתבטא בהמילים "לכי תהדר".

[והנה י"ל שבזה נחלקו רש"י ותוס' נגד הרא"ש. דהנה הרא"ש ס"ל שאכן אפשר לדחות את הנזקין והבע"ח לקבל זיבורית מטעם "אי שתקת", ואינם יכולים לענות "לכי תהדר", וז"ל: "ולא מצו למימר לכי תהדר, ואפי' באשה שרוצה ליתן לה זיבורית משום שכל דבר שאדם יכול לטעון רואים אותו כאילו הוא כבר עשוי. . . - וי"ל שסברתו היא כי ס"ל להרא"ש שטענת "אי שתקת" היא (לא כסברא דלעיל שהוא רק ענין של פועל, כ"א) חזקה כ"כ שיכולה לדחותו גם משיעבודו העצמי, ולכן לא מקבלים טענתו "לכי תהדר", כי טענת "לכי תהדר" אינה סיבה מדוע אין יכול לכופו לקבל פחות משעבודו, כ"א ענין צדדי, וכל הסברא מדוע שלרש"י ותוס' מקבלים טענת "לכי תהדר" הוא כי בעצם אין בכח "אי שתקת" לדחות שעבודו העצמי, ומועיל רק נגד שעבוד של פועל, ולא נגד שעבוד העצמי, וטענת "לכי תהדר" רק שולל קס"ד שזהו לטובתו, אבל להרא"ש שטענת "אי שתקת" יכולה לדחות גם השעבוד העצמי, א"כ מה מועיל טענת "לכי תהדר", ולכן יכול לדחות כולם לקבל מזיבורית. ויש להעמיס זה בלשון הרא"ש שזהו "כאילו הוא כבר עשוי".]

והנה כהנ"ל יומתק יותר לפי השיטה ששיעבודא דאורייתא, כי לפי"ז יש חילוק בין השעבוד מעיקרא לגבי זה ש"אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", שזהו רק מדרבנן. כי ידוע (מובא כמ"פ בלקו"ש) שדין דאורייתא הוא על החפצא ודיני דרבנן הם רק על הגברא, ולכן השעבוד מתחלה שיש לנזקין על העידית ובע"ח על

הבינונית הוא על הקרקע [ואי"ז נוגע להמחלוקת בין המהרי"ט להקצוה"ח (קצוה"ח ס' קיב סק"א). ואכ"מ], משא"כ מה שנמשך השעבוד על הבני חורין, זהו רק על הגברא, ולכן אין בכח "אי שתקת" לבטל השעבוד שעל הקרקע, משא"כ השעבוד שעל הגברא, שזהו רק ענין של פועל יכול לבטל. [ואף שגם זה שבע"ח בבינונית הוא רק מדרבנן לרוב דעות, מ"מ זהו האופן שהחכמים תיקנו השעבוד שמן התורה, משא"כ זה ש"אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", זהו דין דרבנן גרידא].

אבל באמת גם להשיטה ששיעבודא דרבנן יש לחלק ביניהם, וכמובן שגם בדיני דרבנן יש לחלק ולומר שלפעמים עשו שעבוד על הקרקע ולפעמים רק שציוו איך להתנהג בפועל.



אין אדם אוסר דבר שאינו שלו*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"ק ד, ב) "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין . . והמטמא והמדמע והמנסך וכו'". ובהמשך הסוגיא (ה, א) מפרש רש"י ה'אב' ד'מנסך': "שניסך יין חבירו לע"ז ואסרו בהנאה הואיל ועביד ביה מעשה בגופיה דייין".

ובפשוטו בא רש"י לתרץ ולבאר דאיך אפשר בכלל לאסור יין של חבירו ע"י ניסוך, והרי כלל היא בהלכה ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו"? ולזה כתב סברא זו "הואיל ועביד ביה מעשה בגופיה דייין", והוא ע"פ דברי הגמרא בכ"מ (חולין מ, א וע"ז נד, א), בשם ר' יוחנן, ד"אע"פ שאמרו המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה, עשה בה מעשה אסרה".

ויעויין ברמב"ם שכתב (חובל ומזיק פ"ז ה"ו) "המנסך יין חבירו לע"ז לא נאסר היין שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו. ואם היה לו בו

* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לישועה וגאולה.

שותפות, או שהיה משומד שהרי הוא כגוי, או שהתרו בו וקבל ההתראה שהרי הוא משומד, הר"ז אוסר היין וחיוב לשלם".

ומבואר במ"מ דברי הרמב"ם מיוסדים על מש"כ הגמרא בחולין (מא, א) . . . ור"נ ורב עמרם ורב יצחק אמרי אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי אבל ישראל לצעוריה קא מיכוין". ואכן הרמב"ם ביאר דבריו יותר במק"א (שחיטה פ"ב הכ"א) . . . שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו".

והיוצא מזה דיש כאן כמה פרטים: ראשית, בכדי שיהי' יכולת לאסור דבר של חבריו צריכים שיעשה בה מעשה, אלא דגם כשעושה בה מעשה, הרי אם זה ישראל רגיל (היינו שאינו מומר וכיו"ב) לא נאסר עי"ז, מחמת האי טעמא "שאין כוונתו אלא לצערו"

והנה ע"פ סברא הי' נראה לכאורה שאין קשר בין ב' דינים אלו; והיינו דזה שאין ישראל אוסר דבר של חבריו (גם היכא דעביד ביה מעשה) אין זה קשור להא דבכלל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו; דהא במקרה דעביד ביה מעשה כן יש בכחו לאסור הדבר, ורק שיש כאן סברא (ועיכוב') צדדי - שאין בכוונתו ודעתו לאסור הדבר (אלא לצערו), ושלכן לא נאסר.

אמנם מדברי הרמב"ם מדוייק אחרת לכאורה; דכתב באופן סתמי (כנ"ל) "שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו", בלי להזכיר אפילו (כאן) האי סברא ד"לצעוריה קא מיכוין", ומשמעות הדברים הוא ד(גם) דין זה נכלל בדין הכללי שלא יכולים לאסור דבר שאינו שלו.

ויתירה מזו מצינו שכתב במק"א (ע"ז פ"ח ה"א) . . . אם שחט בהמת חבריו לע"ז או החליפה לא נאסרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו". והנה ע"כ הלכה זה מדבר רק בישראל שעשה כן משא"כ בנכרי, דהא עביד ביה מעשה, ומ"מ סתם הרמב"ם וכתב שהסיבה שאינו אוסר הוא מחמת זה דלא הוה שלו, וגם כאן לא הזכיר הסיבה של "לצעורי קא מיכוין" (ואכן מבואר בנו"כ שסמך עמש"כ במק"א (הנ"ל) לחלק בין ישראל לנכרי שעשו כן).

ועכ"פ נראה מוכח מדברי הרמב"ם דהא דישראל אינו אוסר דבר שאינו שלו (מחמת טעמא ד"לצעוריה קא מיכוין") קשור ותלוי בדין

הכללי של "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". וצלה"ב מהו הקשר בין ב' דינים וסברות אלו?

ב. ובאמת מבואר להדיא ככל הנ"ל בתורת רבינו;

דהנה בלקו"ש ח"א תשא (א) אות ז מבאר רבינו ע"ד ההלכה איך שבאמת כשאהרן הכהן עשה את עגל הזהב עדיין לא הי' עליה 'שם' ו'דין' של ע"ז; והוא ע"פ דיוק לשון אהרן לבנ"י "פרקו נזמי הזהב גר' והביאו אלי", דדייק לומר שרק יביאו לו את הזהב אבל לא שיתנוהו לו, והיינו שגילה דעתו שלא רוצה לקנות הזהב שיהי' שלו.

ואשר לפ"ז נמצא שהזהב מעולם לא נהי' שלו (כי א"א שאדם יקנה דבר נגד רצונו), ושוב ישנה הכלל ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", "ולפ"ז עשיתיו של אהרן לא אסרו את הזהב לעשותו ע"ז, ובמילא שגם לא עבר על האיסור דע"ז".

ומוסיף ע"ז בהערה: "ואף שלדעת רוב הפוסקים . . . ע"י מעשה (של העובר האיסור) שפיר יכול לאסור דבר שאינו שלו (ובנדו"ד הרי עשה אהרן מעשה) - מ"מ לדעת הרבה פוסקים . . . הרי זה רק בעכו"ם, אבל בישראל אמרינן שלא כיוון לאיסור".

וממשיך: "ואין להקשות דא"כ למה לן לקשרו עם הדין ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (דהרי אם אין כוונתו לאיסור, בדרך ממילא לא נעשה ע"ז, ולא עבר על העשי') - כי סברא זו שלא כיוון לאיסור אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". ואכ"מ".

ועכ"פ יוצא ברור גם מדברי רבינו שסברא זו של לצעוריה קא מכוין - אשר מחמתה אין ישראל אוסר דבר שאינו שלו גם במקרה דעביד ביה מעשה - נאמר רק "בקשר להדין" הכללי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. אמנם גם כאן לא נתבאר מהו אכן הקשר בין שני דינים וטעמים אלו.

ג. ונראה לבאר הדבר בהקדם מה שיש לתמוה על סברא זו של "לצעוריה קא מכוין" דלכאורה אינו אלא אפשריות בלבד (דאפשר שכיוון רק לצעור), אמנם בודאי ישנה (גם) אפשריות שכיוון לאסור, וא"כ איך פסקינן בפשיטות בדודאי לא הי' אלא לצעוריה ולא נאסר הדבר כלל (אפילו בספק) ! ?

יתירה מזו: כל הסברא הזו של "לצעורי קא מכוין" הוא רק שכן כיוון האדם בלבו, אמנם מבחינת מעשיו הרי עשה מעשה האוסרת, והרי כללא הוא בידניו דאזלין בתר המעשה הנראה לעינים ולא בתר מחשבה ו"דברים שבלב" ?

יודעים דברי רבינו (לקו"ש חכ"ח שלח (ב) ועוד) בענין המקושש עצים, דאף שלשם שמים נתכוין (כדברי התוספות ב"ב קיט, ב ד"ה אפילו), ואשר לכן נמצא דבעצם לא עבר על חילול שבת משום דלא הי' מלאכה הצריכה לגופה (כביאורו של מהרש"א שם), אמנם מ"מ הרגו אותו ע"פ דין אמת (ולא רק מפני שטעו ולא ידעו כוונתו האמיתית); משום שהחובים של תורה הן על המעשה ופעולה לבד וזה שבכוונתו סתר את מעשיו אין זה נוגע להלכה (ובהערה מוסיף שזהו ע"ד הא ד"חייבי מיתות ב"ד . . אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן" עיי"ש).

ואשר לפכ"ז צע"ג לכאורה בסברא והלכה זו דעסקינן ביה - דמחמת סברא זו (דאפשר) דכוונת לכו לא הי' לאיסור (אלא לצעוריה) מבטלים האיסור שנראה ממעשיו הפשוטים ?

וי"ל דזהו היסוד לזה שמשמע מדברי הרמב"ם הנ"ל, ומבואר להדיא בדברי רבינו כנ"ל, דכל האי סברא הוא רק במצב של "דבר שאינו שלו", והוא קשור ותלוי בהדין הכללי ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

ביאור הדברים :

הא ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" נאמר (לפי התוספות יבמות פג, ב ד"ה אין) "בדבר התלוי במחשבה . . כגון המשתחויה לבהמת חבירו" (משא"כ באיסור התלוי במעשה לבד כגון "נבלה או חלב בתבשיל של חבירו, שנאסר").

ובטעם דין זה - שאינו יכול לאסור דבר של חבירו באיסור התלוי במחשבה - כתב רבינו במק"א (אגרות קודש ח"א ע' רלט הערה ח' בא"ד) " . . כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשר עם דבר השייך לחבירו".

ואשר לפ"ז צ"ע לכאורה מדוע בעביד ביה מעשה כן מהני לאסור דבר של חבירו, הרי גם במקרה זה מדובר באיסור שקשור עם מחשבה, וא"כ איך יכול לאסור דבר של חבירו (ואכן התוספות כתבו בהמשך לדבריהם

הנ"ל - דבדבר התלוי במחשבה אין אדם אוסר כו' - "דאפילו עשה בה מעשה כגון ששחטה איכא למ"ד דלא אסרה"?!)

ולכאורה הרי הביאור בזה: אע"פ שמחשבה לבד "אין לה כל קשר עם דבר השייך לחבירו", אמנם כאשר המחשבה מתבטאת במעשה, שוב הרי גם המחשבה אפשר לפעול בדבר של חבירו. והיינו דמאחר ש"מעשה" כן יש לה שייכות וקשר (גם) לדבר של חבירו, והרי המחשבה מתבטאת בהמעשה, נמצא דע"י המעשה "נוצר" קשר גם בין מחשבתו לדבר של חבירו.

ועל יסוד זה נראה לומר ולבאר, דזה שמהני המעשה להיות ה"צינור" המחבר בין המחשבה להדבר של חבירו, הוא רק במקרה שזה ברור שהמעשה זה הוא אכן התבטאות של המחשבה, אבל במקרה שישנה ספק בזה, והיינו שישנה "צד" וסברא לומר שבאמת מעשה זה אינו מבטא המחשבה, הר"ז מספיק לבטל פעולת המעשה כאן לשמש כ"צינור" המחבר בין המחשבה שלו לדבר של חבירו, ושוב נאמר הדין הכללי של "אין אדם אוסר דבר שאיננו שלו".

ומבואר היטב לפ"ז "פעולת" סברא זו של "לצעורי קא מכויך" - שהיא מטלת ספק בזה שמשעה זה הוה התבטאות אמיתי של מחשבת האדם, ושוב א"א שמחשבה כזו יפעל בדבר של חבירו לאסרו. ומבואר היטב משמעות דברי הרמב"ם הנ"ל, ודברי רבינו בשיחה, שיסוד הדין כאן הוה זה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כמשנ"ת.



חִסְדוֹת

"וכמ"ש מזה בדרוש פורים"

הרב נחום וילהלם
ירושלים ת"ו, ארה"ק

בלקו"ת פ' ויקרא ד"ה ולא תשבית שואל: מדוע לא נזכר בסש"ב אודות עצם הנפש שלמעלה מעשר כוחות הנפש. וכך משמע שם שהמס"נ הוא מחכמה בנפש, והרי חכמה היא רק כלי לעצם הנפש. ומבאר שבאמת

המס"נ הוא מעצם הנפש שלמעלה מהחכמה. אלא שחכמה היא הביטול, שהוא הכלי לעצם הנפש. ועד"ז בתורה - עיקר ענינה הוא האור א"ס שבתורה.

ובהגהת הצ"צ שם: "ולכן נקרא התורה משל הקדמוני שהיא בחי' חכמה עילאה, שהוא כלי לאוא"ס ב"ה שהוא קדמונו של עולם, כמ"ש מזה בדרוש פורים".

ובלקו"ש (ח"ז ויקרא ג) שואל כ"ק אדמו"ר שלכאו' מ"ש הצ"צ הוא היפך כל המבואר שם. שבא לבאר מעלת התורה "שבה מלובש אור א"ס ב"ה ממש". ואילו הצ"צ מביא מדרוש פורים שהתורה היא רק 'משל'. ומשל הרי 'אינו ממהות הנמשל כלל' ועוד 'מעלים על הנמשל'? וכן שואל על ששינה הצ"צ מלשונו ומציין ל'דרוש פורים' ולא כרגיל שמציין לד"ה של המאמרו?

ונקודת הביאור: שיש 'משל' ויש 'חידה'. ובמשל ההעלם יותר גדול מחידה, משום שיכול האדם להבינו היטב ולא לדעת שהוא רק משל שמסתתר מאחוריו נמשל, לעומת זאת החידה, אי אפשר להבינה כל עוד לא באו אל פתרונה, וברור שהיא מרמזת על משהו. אמנם כשיודע שהמשל הוא רק משל וישנו נמשל הנה אז הוא קרוב לגלות את הנמשל יותר מהחידה.

וזוהי כוונת הצ"צ בדבריו: "ולכן נק' התורה משל הקדמוני. . שהוא כלי לאוא"ס ב"ה". שאכן נדרש להפוך את (ההעלם של) המשל ולעשותו לכלי שיאיר בו הנמשל. ולכן מציין לדרוש פורים, שעיקר ענינו של פורים הוא להפוך חשוכא לנהורא, מארור המן לברוך מרדכי, כמבואר שם באריכות.

ב. ולכאו' יש להמתיק זה. דהנה בדרוש פורים בתו"א שם, מבואר מה שהתורה נק' משל הקדמוני "שכמו שע"י המשל יושג הנמשל, כך ע"י שתלמודו בידו, יזכה לגילוי מבחי' זיו ואור מא"ס ב"ה", "דכמו המשל אע"פ שאינו ממהות הנמשל כלל, עכ"ז הנמשל מלובש בתוך המשל ובו

¹ להעיר, שבמאמר שלפניו ד"ה אדם כי יקריב מציין הצ"צ לאותו מאמר וקורא לו ד"ה חייב איניש לבסומי בפוריא.

ועל ידו דוקא ישיגו הנמשל. כך החכמה והתורה היא לבוש לאוא"ס ב"ה. וכמ"ש עטה אור כשלמה. לכן ע"י עסק התורה יוכל ליהנות מזיו אור א"ס ב"ה". ובשטחיות נראה שכדי שיהיה 'ותלמודו בידו' סגי בכך שילמד ויבין היטב בעוה"ז את המשל בלבד. ולכאורה אי"ז כענין המבואר בשיחה שצריך להפך המשל שיהי כלי לנמשל?

ונ"ל שזה אכן הוקשה להצ"צ, שבתו"א שם בא לבאר ההבדל בין קבלת התורה בסיני וקבלת התורה בימי אחשוורוש. ומקדים: "והנה מתחילה צריך להבין מהו ענין מתן תורה" ומבאר ענין משל הקדמוני. ואחרי שמסיים לבאר כל זה, מבאר ענין קבלת התורה שהיה בסיני ובימי אחשוורוש שזהו ענין הביטול ומסירות נפש. אלא שבסיני היה זה באתעדל"ע, ובפורים היה זה באתעדל"ת. ולפי"ז קשה מה הקשר בין הביאור בתחילת המאמר בענין משל הקדמוני, לענין הביטול ומס"נ. והי' יכול לבאר ענין מתן תורה (כמו שמבאר בדרושי תו"א פ' יתרו) שהוא ענין עסק התורה בביטול, שזה מתאים לפורים, משא"כ ענין משל הקדמוני שהוא להיפך, וע"ד הקושיא בלקו"ש.

והנה בלקו"ש שם מבואר, שהיכולת לאהפכא חשוכא לנהורא (הפרכת המשל לנמשל) הוא בכוח הקריאה ד'ויקרא אל משה', וכמבואר בלקו"ת ר"פ ויקרא שלא נזכר מי היה הקורא, כי הוא הארה מקדמונו של עולם. ושם בלקו"ת מבואר שהקריאה ד'ויקרא אל משה' באה בהמשך לס"פ פקודי ש"ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד", ולכן "ויקרא אל משה", כי המטרה היא שיהי' "בא לכאן" - "שהוא השתפכות הנפש למקורה". וכדי שיהיה "יכול לבוא" צ"ל הקריאה מלמעלה. וזהו החילוק שאצל אברהם "המלאך הוא הקורא, והדיבור מדבר" משא"כ אצל משה "אני הוא הקורא, אני הוא המדבר". שכן כאשר קודם הדיבור (תורה) ישנה הקריאה ש"אני הוא הקורא" אז גם בתורה שלומד "אני הוא המדבר", כענין "אני המשנה מדברת בפניך". "ותלמודו בידו" ("קתם על זרועותיו" בחי' אהבה ויראה) שמזדכך המשל.

ואיך תהיה הקריאה מקדמונו של עולם, משמע בשיחה הנ"ל שזהו ע"י מס"נ, בדרגה של תשובה מאהבה, שזהו בחי' "עד דלא ידע". ואז יהי' לימוד התורה בביטול שיהיה "אני הוא המדבר". כי נמשך הקריאה מקדמונו של עולם, ששם 'ארור המן וברוך מרדכי' הוא ענין אחד, ולכן המשל גופא נעשה כלי לקדמונו של עולם, ולפי זה ע"י שבא לכאן (שזהו

הקריאה) יהיה ותלמודו בידו (שזהו הדבור). ולכן בפורים דוקא הוא עיקר גמר קבלת התורה.

וזהו שכותב הצ"צ: "וכמו שכתוב מזה, בדרוש פורים". שרומז שלכאורה, אינו מובן למה מדבר דוקא מזה - כלומר, מענין משל הקדמוני שבתורה - בדרוש פורים! והרי הוא היפך ענין הפורים (מס"נ וביטול)? אלא שצ"ל שעל ידי המס"נ בפורים שהוא הארה מקדמונו של עולם², והיא הקריאה, אז נעשה המשל עצמו כלי לקדמונו של עולם, ואינו מעלים עליו.



יחו"ע ויהו"ת

הרב יעקב הלפרין ירושלים, ארה"ק

בספר "שיעורים בתורת חב"ד" (עמ' קסח), נתבאר ענין יחודא עילאה באריכות תחת הכותרת "בריאה שאין לה שום ערך", ובהמשך (עמ' קעא) מסכם שם את החידוש שביחודא עילאה על פני יחודא תתאה - שלא רק שאין שום מציאות זולתו יתברך, אלא גם שום ערך וחשיבות - אין לשום דבר זולתו יתברך.

וכן הועתק ענין זה גם בקונטרס "אחדות ה'" שיצא לאור ע"י זה עתה (בעמ' 17, 110, 219).

והנה, אם כי ידעתי את ערכי בידיעת והבנת תורת החסידות וכו' ובמיוחד ביחס להגה"ח וכו' ה"חוזר" ר"י כהן שליט"א, וכנראה שהצדק אתו ולא אתי, אבל תורה היא וללמוד אני צריך.

כל הביאור הנ"ל הוא נשגב מבינתי לגמרי ופליאה עצומה (הן אמנם, שדקדוק ל' הזוהר "כולא קמי' כלא חשיב" מורה כדבריו. אבל אין בכח דיוק זה לסתור דברים ברורים המבוארים בריבוי מקומות בדא"ח),

² "דהנה אף שבימי אשורוש, היה הביטול באתעדל"ת מצד עצמם, היינו, שההתחלה היה מהם. אבל ודאי שאלמלא עוזרו כו'. א"כ נמשך ג"כ אתעדל"ע להולדת ביטול זה" (תו"א שם צט, ג).

וכדלהלן: ידוע בשער בת רבים בפני כל הבא בשערי לימוד החסידות החילוק בין יחודא עילאה (להלן יחו"ע) ליחודא תתאה ("יחו"ת"), שיחו"ע הוא ביטול במציאות ויחו"ת הוא ביטול היש.

ובאופן כללי ב' ענינים בזה: כפי שהוא באמיתת הדבר, וכפי שהוא בעבודת האדם. וביטול במציאות היינו כפשוטו שהנברא בטל לגמרי וביטול היש היינו שהוא כן קיים ונמצא אלא שלא כמציאות עצמאית אלא עם תלות מוחלטת.

(והנה, המבואר בחסידות לשלול הסברא שהעולם הוא דמיון, יש לומר שהוא מבוסס על מה שידענו כבר שיש יחו"ת ומיוסד על הכתוב "א-ל דעות הוי" . . .")

ואם כי הראיות להנ"ל הוא מהכתוב בראשית ברא וגו' ומהמשנה דלוקט תאנה בשבת וכיו"ב, י"ל דזה עצמו שאין מוצאים את הפסוק מפשוטו וכן המשנה אין מוציאים מפשוטה, הוא להיות שכבר ידוע ענין יחו"ת - כל זה נלע"ד ולא ברירא לי).

ומבואר בקונטרס עץ-החיים (פרקים ו-ט, מובא בקונטרס אחדות ה' הנ"ל) שרוב הנשמות אינם שייכים ליחו"ע רק ליחו"ת, ומ"מ צריכים גם הם לעסוק ביחו"ע. ולפי"ז יש לומר דג' בחינות הם: יחו"ע, יחו"ת, הארת יחו"ע ביחו"ת.

וכתבנו למעלה, שב' ענינים יש, עצם יחו"ת ויחו"ע וכפי שהם בעבודת האדם. ויש להקיש מאחד על משנהו, שכשם שבעבודת האדם איננו שייכים ליחו"ע כמו כן איננו שייכים להשיג ולידע את זה בידיעה ברורה.

אבל השגת המציאות יש לנו, וכנ"ל דמפורש בחסידות שיחו"ע היינו ביטול במציאות ואם כי אין לנו השגת המהות בזה אין זה מגרע כלום.

וליתר ביאור: לכאורה, יש לנו כן משלים פשוטים וברורים המבוארים בדא"ח על ביטול במציאות. וכמו: הנפש מלאה אותיות, ביטול אותיות הדיבור בכח המחשבה, ביטול זיו השמש בשמש, ביטול איש פשוט להמלך ולהחכם.

ייש לשאול: בשער היחוד והאמונה שבא לבאר ענין יחו"ע ויחו"ת, והוא גם מביא המשל דזיו השמש בשמש, למה אין מפרש להדיא דב' משלים הם לב' היחודים, זיו השמש בשמש ליחו"ע וזיו השמש מחוץ לשמש ליחו"ת.

וי"ל שאין פירוש הדברים כן, אלא שיחו"ע הוא "למעלה יש ולמטה אין" ו"למטה" היינו כפשוטו מטה ממש, והיינו כמו שנאמר אנחנו שזיו השמש שחוץ לשמש הוא אין ממש, ועל זה אין לנו משל, ודו"ק.

ובעומק יותר יש לומר, שזה מתבאר מדברי אדה"ז בפרק ב' דשער היחו"א: "טועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כו', אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש . . למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין והוא פלא גדול כו'".

דבזה מתבאר שבאמת אין שייך כלל אפילו "משל" ליחו"ע. דכל המשלים שהזכרנו למעלה הם פרטים בתוך הנבראים, וכמו אותיות הדיבור וכח המחשבה וכיו"ב, והיינו נברא אחד הבטל (אפי' במציאות) לנברא אחר, אבל ביטולם הוא רק קודם שנעשו יש ומציאות ולא אחרי שנעשו יש ומציאות.

וידוע המבואר ד"משל" הוא מלשון "נשתלשלו מהן" (תניא רפ"ג), וי"ל דרק על סדר השתלשלות שייך משלים לאלקות משא"כ בלמעלה (לגמרי) מסדר השתלשלות אין שייך משלים.

וגם, המשל (שהובא במאמרו של ר"י כהן) דפעולת האדם לגבי כח השכל שלו, הלא הם שניהם פרטים של "נברא".

ובפרטיות יותר, יש בביאור של ר"י כהן ערבוב של שני עניינים. ענין א' הוא ביטול במציאות במובן הפשוט והפיסי, והענין הב' הוא ערך ויחס של דבר מבחי' חשיבותו. ובקיצור: מציאות הדבר וחשיבות הדבר.

וביחו"ת הוא שם דגש על מציאות הדבר וביחו"ע על חשיבות הדבר ובאמת, בכל אחד מהם יש לומר שיש בו ב' עניינים דיחו"ת ויחו"ע (ואת"ל יותר קרוב לומר שיחו"ע הוא ביטול של מציאותו ויחו"ת הוא ביטול רק חשיבותו ולא מציאותו ממש).

ועוד יש להוסיף, שהרווחנו מכל הנ"ל עוד משל ודוגמא ליחור"ע ויחור"ת. דהנה, בכל ביטול דבר למשנהו, כמו אותיות דיבור למחשבה או זיו השמש להשמש, אפשר להתבונן בביטול הדבר כפשוטו מה שאינו קיים במציאות ואפשר להתבונן בביטול חשיבות הדבר. ובאמת, ביטול החשיבות הוא השתקפות (בל"א ווי ס'שפיגלט זיך) וביטוי של ביטול הדבר עצמו כפי ערך ביטול הדבר כך גם ביטול חשיבותו. וחשיבות הדבר הוא כמו הארה והתפשטות למציאות וקיום הדבר בעצמו, דלפי ערך הדבר יהי גם חשיבותו.

וחשיבות הדבר בטל לעצם הדבר. וממילא, גם ביטול חשיבות הדבר בטל לגבי ביטול עצם הדבר. ועכ"פ י"ל דביאור ביטול חשיבות הדבר בטל לגמרי לביאור ביטול עצם הדבר (ויש בזה אריכות גם כנגלה; עצם הממון ושוויות שלו, ועוד ואכ"מ).

אמנם, ביטול החשיבות כמו שהוא בפנ"ע (כאשר אין דנים כלל על ביטול הדבר עצמו) אינו בטל ממש. וכנ"ל שאין לנו משלים על יחור"ע.

ועכ"פ מבואר היטב, שההסברה להבין יחור"ע הוא רק ע"י ידיעת הענין של שילוב אדנ"י בהוי' כמבואר בפרק ז' דשער היחוד והאמונה (אמנם, יל"ע בדרמ"צ עמ' קכח ואילך).



רמב"ם

בדין זמן קריאת שמע

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מחיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם (פרק א' מהל' ק"ש הלכה יג) הקורא אחר שלש שעות ביום אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה, ומברך לפניו ולאחריה כל היום אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות.

מפורש דשיטת הרמב"ם היא דמברך לפנייה ולאחריה כל היום. והטור בסימן נח, חולק ע"ז וכתב: אע"פ שזמנה נמשך עד סוף שעה שלישית אם נאנס ולא קרא יכול לקרותה עם ברכותיה כל שעה רביעית ומיהו אין לו שכר כקורא בזמנה אבל מכאן ואילך לא יקרא בברכותיה ואם יברך הוי ברכה לבטלה.

וכן פסק המחבר שם סעיף ו עברה שעה ד' ולא קראה, קוראה בלא ברכותיה כל היום. ואדמוה"ז הביא ב' השיטות, א. ואם עברה שעה ד' ולא קראה שוב אינו יכול לקרותה עם ברכותיה אבל בלא ברכותיה יכול לקרותה כל היום וטוב שיקראנה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. ואח"כ הביא, ב. ויש אומרים שיכול לקרותה כל היום בברכותיה, ומסיק והעיקר כסברא הראשונה.

ומקור דין זה הוא בברכות ט: במשנה שם, הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. ובדף י: בגמ', לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, אבל מברך הוא שתיים לפנייה ואחת לאחריה. ורש"י שם פירשו, שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואף על פי שלא יצא ידי קריאת שמע יש לו קבול שכר כעוסק בתורה.

ובתוספות הרא"ש שם, מסתפק אם כוונת הגמרא היא עד חצות כשיעור תפלה לרבנן או עד ארבע שעות לר' יהודה או אפילו כל היום כולו לא הפסיד, והביא בשם רב האי גאון דכל שעה רביעית ואע"פ שאינה עונתה מברך שתיים לפנייה ואחת לאחריה, והוכיח מזה דרך שעה רביעית שהוא זמן תפלה לר' יהודה אבל מכאן ואילך הפסיד הברכות ויקרא בלא ברכה.

ובכסף משנה על אתר הביא שיטות הנ"ל וכתב: "ולישנא דמתני' הכי מוכחא הקורא מכאן ואילך ולא יהיב שיעורא משמע דכולי יומא קאמר, עכ"ל. והקשה מ"ט? בשכבך, דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם. פי' בעודם שוכבים, וא"כ למה לא דרשו כן, ובקומך, כל זמן שבני אדם קמים, דהיינו כל היום. ותירץ, דאה"נ דהכי דרשינן ליה ומשו"ה אמרי' הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות ואילו לא היה זמן קריאת שמע כלל היו ברכותיו לבטלה אלא משום דקי"ל דצריך לסמוך גאולה לתפלה ותפלות כנגד התמידין תקנום והתמיד היה קרב עד ד'

שעות ואם כן קודם צריך לקרות קריאת שמע ולכך הקדימו זמנה עד סוף שלש שעות ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בני אדם קמים, ע"ש.

ובמגן אברהם בסימן נח הקשה עליו דלדבריו ק"ש מדאוריית' זמנה כל היום וכל הלילה וה"ל מ"ע שלא הזמן גרמא דומיא דתפל' כמ"ש סי' ק"ו ס"ב ובגמרא אי' בהדיא דה"ל מ"ע שהזמן גרמא ומש"ז כתב תירוץ אחרת לקושית הכס"מ, דבשכבך יכולין לפרש כל זמן שהוא שוכב אבל בקומך א"א לפרש כן, דקימה לא מקרי אלא כשעומד ממטתו אבל אח"כ לא מקרי קימה רק עמידה או ישיבה או הילוך.

והנה ע"כ לומר לדעת הכס"מ דאחר ש"הקדימו זמנה עד סוף שלש שעות ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בני אדם קמים" ע"כ יש בה זמן מוגבל שהרי הרמב"ם כתב הקורא אחר שלש שעות ביום ... לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו. וא"כ י"ל דמשו"ה הוי מ"ע שהזמן גרמא.

ובפרט כמ"ש הכסף משנה לעיל הלכה י, שהתורה אמרה בשכבך בשעה שדרך בני אדם שוכבין מסרה הדבר לחכמים שיפרשו עד אימתי הוי זמן שכיבה. הרי דמסרו הדבר לחכמים וא"כ גם זה ש"הקדימו זמנה עד סוף שלש שעות ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בני אדם קמים" יש בה התוקף שתהא מצות ק"ש מ"ע שהזמ"ג.

היוצא מכל הנ"ל לפי הבנת הכס"מ בשיטת הרמב"ם, דזמן קר"ש היא כל היום וכל הלילה, ורבנן קבעוה בזמנים מוגבלים וסמכוה אקרא, וממילא יש בה לכתחילה ובדיעבד. וגם נקרא מ"ע שהזמן גרמא.

ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם בריש פרק א' פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבקר, שנאמר ובשכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין וזה הוא יום.

דיש להעיר מה שכתב הרמב"ם "וזה הוא לילה", "וזה הוא יום", הרי אין זמן קר"ש כל היום כמ"ש הרמב"ם בעצמו בהלכה י"א, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש ואם איתר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף ט' שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. הרי דלשיטתו אחר הנץ החמה כבר חשב ש"איחר".

ולפי מה שכתב הכס"מ אתי שפיר לשון הרמב"ם "וזה הוא לילה", "וזה הוא יום", דבשכבך ובקומך בעצם פירושם, יום ולילה, רק מסרה לחכמים לפרש, והם אמרו....

(ואגב ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק ב' סימן א פרק א' שהקשה על דברי הרמב"ם שכתב הלשון פעמיים בכל יום וגו', ולא התחיל מיד כלשונו בספר המצות שצונו לקרוא קריאת שמע ערבית ושחרית.

וכתב לתרץ, שהרמב"ם בא לסלק השגת הרמב"ן בספר המצות (סוף שורש ט') שמשיג דמ"ש תפילין מונה הרמב"ם (במצוה י"ג) לשתי מצות ומ"ש ק"ש בבקר ובערב מונה הרמב"ם למצוה אחת, הרי ק"ש שחרית וערבית ג"כ הוי כתפילין שני מעשים שאינן מעכבין זה את זה.

ורצה לפרש דברי הרמב"ם, דאף שק"ש של שחר הבקר מחייבו וק"ש של ערבית הערב מחייבו וזמנו של זה לא זמנו של זה, מ"מ גם שני הזמנים האלו יחד נכללים בהמעת לעת של היום, והזמן הכללי של היום הוא שנתחייב בזה באלו חלקי הזמנים שמזמנו.

ולפ"ז בא לפרש כוונת הרמב"ם בספר המצות שם (במצוה י") שכותב שצונו לקרוא ק"ש ערבית ושחרית והוא אומרו ודברת בם. ואינו מזכיר את הבשכבך ובקומיך, והיינו מפני שעצם היום הוא שנתחייב בק"ש מודברת בם שמשמעותו לדבר תמיד בד"ת, והבשכבך ובקומיך בא רק לפרט פרטי החיוב בחלקי הזמנים ולבאר את עצם החיוב של ודברת בם ולומר שמכיון שקורא בזמן שכיבה וקימה קיים מצוה זו, דומיא שאומר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי במנחות (ד' צ"ט ע"ב) שאפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש.

ולפי דבריו יש לפרש מ"ש וזה הוא לילה, וזה הוא יום, מפני שבעצם היא חיוב על היום ועל הלילה.)

בנוגע לזה שמכאן ואילך לא הפסיד שפירוש הגאונים דר"ל עד ד' שעות., כתב הרשב"א בברכות שם, ואיני יודע זמן ארבע שעות מנין, ושמה משום דזמן תפלת השחר לר"י עד ד' שעות ונסיב לה כר"י

והנה י"ל לפי דברי הכס"מ דיסוד פלוגתת הרמב"ם והראשונים באם לברך ברכת ק"ש אחר שעה ד' או חצות תלוי' בתקנת ברכת ק"ש.

דלהראשונים צ"ל דברכת ק"ש היא חלק מהתפלה ואינה חלק מק"ש, ומשו"ה אף דזמן ק"ש כבר נגמר יש לברך ברכת ק"ש עד סוף זמן תפלה.

ובאמת כן כתב הגר"א שם, דטעם (שיש לברך אחר זמן ק"ש) משום דלא הפסיד הברכות דברכות לא שייכי לק"ש כמ"ש הרשב"א וה"ה כמו תפלה ולפיכך דינם כמו בתפלה. וכן כתב שם המשנה ברורה, דאע"פ שנתקנו (ברכת ק"ש) קודם ק"ש מ"מ לאו ברכת ק"ש היא שהרי אינו מברך אקב"ו לקרות שמע והרי הם כמו תפילה ולפיכך דינם כמו תפילת השחר שהוא רק עד שלישי היום.

וי"ל דדעת הרמב"ם היא דברכת ק"ש הן חלק מק"ש וממילא אין מקום לתלותה בזמן תפלה, וא"כ אם מצאנו בגמרא, שלא הפסיד כאדם שקורא בתורה, אבל מברך הוא שתיים לפניו ואחת לאחריה, ע"כ לומר שיש עדיין חיוב ק"ש דאל"כ מה מקום לברכות כאן, וממילא הוכיח הרמב"ם דזמן ק"ש כל היום.

והנה לקמן פרק ב' הלכה יג הביא הכסף משנה קושית הרשב"א על דברי הרמב"ם שם "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה" דמאחר שכל הברכות דרבנן וכל שנסתפק אם עשה המצוה אע"פ שעיקר עשיית המצוה דאורייתא או שהוא מסופק אם הוא חייב בה כמילת מי שנולד מהול או בשמיני דסוכה שהוא ספק שביעי לא מברכינן כלל א"כ איך פסק שם ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה. ותירץ הכס"מ שהרמב"ם סובר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחלה עם ברכותיה וכמו שאמרו במאחר לקרות לאחר זמנו מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה ופירשו מאי לא הפסיד לא הפסיד הברכות, עי"ש.

ואלי יש לומר דכוונת הכס"מ היא כמ"ש דברכת ק"ש אינה חלק מתפלה וממילא אינה שייך לזמן תפלה רק היא דין בק"ש וממילא "כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחלה עם ברכותיה", וזהו שמביא מ"מאחר לקרות לאחר זמנו מכאן ואילך לא הפסיד", דמזה מוכרח שהיא דין בק"ש.

והנה בהמאמר דחייב איניש לבסומי בפוריא דשנת ה'תשח"י הביא כ"ק, דמבואר בחסידות ובקבלה שבאר שבע קאי על שבע ברכות של

ק"ש, כמארוז"ל בשחר מברך שתיים לפני ואחת לאחרי, ובערב מברך שתיים לפני ושתיים לאחרי, ואיתא בירושלמי שזהו ע"ש מ"ש שבע ביום הללתיך. ועז"נ ויטע אשל בבאר שבע, היינו, שבאמצע העבודה דברכות ק"ש (באר שבע) ישנו הענין דאשל, דקאי על העבודה דק"ש, שמע ישראל גו' הוי' אחד ובשכמל"ו, שהיא באופן שכלולים בה ענינם של ג' האותיות א' ש' ל'.

ואולי זה א"ש לדעת הרשב"א יותר מלשיטת הרמב"ם, דלהרשב"א שייך לומר דיש מציאות של ברכת ק"ש ובאמצע הברכות נטע אשל. מאחר שהברכות הם חלק מהתפלה. אבל לדעת הרמב"ם האשל קדם להברכות דהרי הם חלק מק"ש. ודוק.



בגדר ירושת הבעל לדעת הרמב"ם והראב"ד*

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הל' אישות פי"ב ה"ג "והארבעה שזוכה בהן כולן מדברי סופרים. . ואם מתה בחייו יירשנה והוא קודם לכל אדם בירושה".

ומשיג ע"ז הראב"ד "אומר אני ירושת הבעל דבר תורה".

והנה בתוס' ב"ב (קלט, ב) ד"ה גבי כתבו (דהרי מבואר במגדל עז כאן על אתר דברי פרק הכותב ובפרק יש נוחלין מוכח דירושת הבעל מן התורה - מדכתיב וירש אותה - אבל בכתובות כפ' נערה שנתפתתה ובפרק אע"פ מוכח דברי הרמב"ם ז"ל דירושת הבעל דרבנן דאמרינן להדיא תיקנו ירושתה תחת קבורתה. וקרא אסמכתא בעלמא היא). דמ"ד ירושת הבעל אינה חוזרת ביובל אית לי' דירושת הבעל דאורייתא, ולפיכך אינה חוזרת.

אבל הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פי"א הכ"א כתב דירושת הבעל אינה חוזרת ביובל אף שפסק כאן דירושת הבעל דרבנן.¹

* לעילוי נשמת מרת שרה רחל בת הרב מרדכי שלמה ע"ה שחט.

ומבאר בזה הצפנת פענח כאן בהלכה ט' דהרמב"ם סב"ל דאעפ"י דירושת הבעל הוה תקנה דרבנן, מ"מ היא בתורת ירושה, לא בתורת קנין.

ומסביר, דכל שנעשה ע"י בו"ד הרי"ז קנין, וכל שנעשה ע"י הקב"ה הוה לאחר מיתה, והרי"ז בתורת ירושה.

ומביא ע"ז מהספרי פרשת עקב דהשם מורישי ואין בו"ד מורישי.

וכן מביא ע"ז ג"כ מהספרי פ' פנחס דהתורה נתנה לחכמים רשות לדרוש בזה.

ורואים בזה שיטת הרמב"ם דמחשיב עבודת המטה ותקנת חכמים חשיבא כירושה ממש. עי' בצפע"נ באריכות גדולה.

ב. ועפ"י דברינו מובנים היטב דברי הרמב"ם לקמן בה"ט "התנת עמו [האשה] אחר שנשאה שלא יירשנה תנאה בטל, ואעפ"י שירושת הבעל מדברי סופרים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. וכל תנאי שבירושה בטל אע"פ שהוא ממון שנאמר בה לחקת משפט - ובשאר הדברים תנאו קיים כגון שהתנה עמה שאין לה שאר וכסות ... וכל כיוצא בזה (דבר שבממון) תנאו קיים".

ומובן היטב דברי הרמב"ם בזה. כי מכיון שהרגוצ'ובי מסביר בדעת הרמב"ם שאעפ"י שירושת הבעל היא מדברי סופרים, אי"ז בתורת קנין רק בתורת ירושה, ובתורת ירושה הרי לא איכפת לן מהי דעת הקונה - כי הי' הוא המורישי, א"כ מובן למה תנאה בטל.

אבל הראב"ד משיג בזה, וז"ל: "חסרון דעת אני רואה בכאן ומה צורך לחוקת משפט. והאיך יכול אדם להתנות על דבר שלא בא לעולם, ואיך יאמר לאביו או לאחד ממורישיו אין לי בנכסים אחר מיתתכם ואין אדם מקנה מה שאין לו בו שום זכות". עכ"ל.

ודבריו צריכין ביאור בשתיים.

¹ ואי אפשר לפרש דהרמב"ם סב"ל דירושת הבעל מן התורה ורק קורא לה דברי סופרים. וכמבואר ביד מלאכי כללי הרמב"ם ובשדי חמ"ד כללי הרמב"ם, דברי כאן בהלכה ג' כולל בחדא מחתא ג"כ להיות מעשה ידי' שלו והרי"ז בטוח מדרבנן. עד שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה. ואכ"מ.

א) כי מכיון שהראב"ד ס"ל דירושת הבעל מן התורה, הרי לדעתו מה איכפת לי' שהרמב"ם כותב חוקת משפט?

ב) וכן בגוף סברתו דהוה דבר שלא בא לעולם, הרי בשאר וכסות דכמה ימים וכמה חדשים לאחר"ז הרי עדיין לא בא לרשותו, ואעפ"כ מועיל תנאו מכיון דהוה דבר שבממון?

ועד"ז הקשה על הראב"ד בלחם משנה יעו"ש.

וידועים ג"כ דברי התוס' בכתובות ריש פרק אעפ"י דחתן מתנה לתת לכלתו כתובה אעפ"י שאין לו מכיון שמשעבד גופו - או משום דהודאת בע"ד כמאה עדין דמי. יעו"ש האריכות.

וא"כ הכא אמאי אינו יכול להתנות אפי' שעדיין לא הגיע הירושה לידו. ומה שכתב הראב"ד דבר שלא בא לעולם צ"ב. דלכאורה הוה מחמת שאינו בידו רק ה' הוא המוריש.

ועוד קשה דאם זהו מחמת שלא בא לעולם, למה יש חילוק בין לפני נישואין ולאחר נישואין?

ומבאר בזה החלקת מחוקק בשו"ע אבן העזר סי' צב סקט"ו - "והטעם דלא מהני קנין לאחר נישואין לענין ירושה כתב הראב"ד שסילוק הירושה לאחר מותה היא, ואינה הקנאה לשום אדם הו"ל כקנין דברים והנישואים כבר חלו על הכל אבל תנאי דקודם נישואין מועיל - כי לא חלו הנישואין אלא ע"מ שלא יירשנה, תנאי ממון הוא וקיים. וכל' הראב"ד בהשגותיו".

וראים דהחלקת מחוקק לומד פשט בהראב"ד דמכיון שכבר חלו הנישואין לא מועיל תנאי לשנות הנישואין אבל לפני הנישואין מועיל התנאי שיחולו הנישואין בלי זכות הירושה לבעל - כי הוה דבר שבממון ותנאו קיים. ומשמע מדבריו דהראב"ד סב"ל כהרמב"ם, דאינו יכול להתערב בירושה כיון דהוי חוקת משפט. משא"כ אי התנה קודם הנישואין דאז פועל התנאי בהנישואין כיון דהוה דבר שבממון ותנאו קיים. ע"ד שאי אפשר לבוא לאחרי הנישואין ולהגיד ע"מ שאין לך עליי שאר וכסות, משא"כ לפני הנישואין.

א"כ מהו החילוק בין הרמב"ם והראב"ד. וצ"ב.

אבל עכ"פ רואים דעת הרמב"ם דאעפ"י דירושת הבעל היא מדרבנן עבודת המטה, יש לזה תוקף דירושת התורה, דה' הוא המוריש ולא כקנין בשר ודם.

ועכ"פ דברי הראב"ד עדיין צריכים ביאור. וידידי הר' פרקש תירץ לי בדברי הראב"ד דאה"נ עפ"י דברי התוס' בכתובות הנ"ל אפשר לשעבד גופו לכתובה אפי' שאין לו עכשיו. אבל גבי ירושה אי אפשר לומר שמשעבד גופו שלא יקבל הירושה, והוה דבר שלא בא לעולם.

אבל עדיין קשה למה אינו מספיק להראב"ד ביאור החלקת מחוקק.

הבאנו לעיל דלפני נישואין אפשר להתנות שלא יירשנה, דהוה דבר שבממון ותנאו קיים כמו ע"מ שאין עליו שאר וכסות, אבל לאחר הנישואין כבר אי אפשר לשנות.

והוה כמי שיבא פתאום מישהו לאחר החתונה ויגיד ע"מ שאין לך עליי שאר וכסות. דבטח לא יועיל. והרי"ז הסברה יפה ולמה צריך להביאור דדבר שלא בא לעולם.



הלכה ומנהג

הברכה על טבילת כלים בזמן הזה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

מנהג רבים [בעיקר בארה"ב] שלא לברך על טבילת כלים, אף על טבילת כלים החייבים בטבילה מן הדין, דהיינו כלי מתכות וזכוכית. והטעם על כך (עפ"י מה שנאמר לי) כי חוששים שבעלי בית-החרושת הוא יהודי, וא"כ יש להסתפק אולי אין חיוב טבילה, וספק ברכות להקל. ואחד מחשובי המורי-הוראה של קהילות ליובאוויטש באה"ק ת"ו נימק לי שמניעת הברכה היינו מחשש שיש יהודים בין בעלי מניות (Shares) של החברה. והוסיף על זה, כי לפי עמדת כ"ק אדמו"ר זי"ע (רשימות מס' קסא - כט' סיון תרצ"א) שאין להכיר ב'חברה' כמציאות הלכתית, ואינה

כי אם שותפות, אם כן אם יש יהודים בעלי מניות בחברה היוצרת הכלים הללו, הרי נעשו בשותפות ישראל.

אכן במדינת אנגליה כן נהגו לברך, ולכן נתתי אל לבי לברר הדבר. [והרי במקום שראוי לברך ודאי אין נכון להטביל בלא ברכה. וראה תוד"ה אי משום, ע"ז עה, ב; שו"ע יו"ד סי' קכ ס"ט, ובמיוחד בש"ך שם סק"ה, שאף בספק ברכה, יש להשתדל לטבול הכלי יחד עם כלי החייב בברכה].

הנה בעיקר הדבר אי אזלינן בנדו"ד בתר האומן או בתר הבעלים, כבר נסתפקו בזה בעלי השו"ע, וזה לשון השו"ע (שם ס"י) - (בהוספת דברי הסבר בחצאי-ריבוע):

ישראל שנתן כסף לאומן עובד כוכבים לעשות לו ממנו כלי, אינו צריך טבילה [דאזלינן בתר הבעלים]. הגה: ויש חולקין [ומחייבים בטבילה, דאזלינן בתר האומן], ויש לטובלו בלא ברכה. ואם מקצת הכסף שנעשה ממנו הכלי של עובד כוכבים, צריך טבילה. וכן אומן ישראל שעשה כלי לעובד כוכבים וקנאו ממנו, יטבילנו גם כן בלא ברכה - אם העובד כוכבים נתן כל המתכות [אולי אזלינן בתר הבעלים]. אבל אם עשאו [הישראל] לעצמו רק שקנה המתכות מן העובד כוכבים, או שנתן מקצת מתכות משלו, אין צריך טבילה.

והנה מדין השני שבסעיף זה מבואר שכלי שנוצר בבעלות משותפת של ישראל ונכרי, הנה בעבור הכלי לידי ישראל, חייב טבילה בברכה. דהא קאמר הרמ"א שאם הכלי נעשה בידי אומן נכרי אבל הכסף מגיע חלק מישראל וחלק מנכרי, צריך טבילה [בברכה - ש"ך סק"ב].

[וזה תואם אל המבואר בלקו"ש (חי"ח ע' 368) בדיוק לשון הראשונים, שטבילת כלים היינו בגלל שעד עתה היה כלי זה במצב שהשתמשותו באיסור אינו מופרך, ועכשיו מופרכת ממנו גם אפשריות של איסור, הרי הכלי צריך טהרה לעברו לדרגא נעלית, ע"ש. וא"כ

¹ אך להעיר מאגרות קודש (חי"ד ע' רפב - אודות הלוואה ברבית מבנק שיש בו כסף של יהודים ואינם יהודים): "וההלכה והמסקנא שמתירים העסק בלי פקפוק". ובהערה מציין לכמה שו"ת, ומסיים: "(ודלא כחומרת הקיצור שו"ע)" (סי' סה סכ"ח).

שותפות הנכרי בבעלות יצירת הכלי הווה אפשריות של השתמשות אסורה, והיציאה ממנה דורשת טבילה].

ואין לכחש כי בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' עג) דן בבית חרושת של כלי זכוכית בבעלות משותפת ישראל ונכרי, ופסק להטביל הכלים בלא ברכה. יסוד דבריו הוא בתוס' במס' ע"ז הנ"ל, ש"הנותן כלי לאומן עובד כוכבים לתקן, ואפילו למאן דאמר 'אומן קונה בשבח כלי' אין צריך טבילה כיון דאין שמו עליו, דלא הוי כמעשה שהיה שהיו הכלים של מדין". ומחדש ה'שואל ומשיב' דגם בשותפות רגילה "לא הוי כמעשה שהיה".

והנה טובא יש לחלק בין הבעלות של האומן הנידון בהתוספות לבין השותפות-גמורה שדן בה ה'שואל ומשיב', ואכמ"ל. ובתשובה הנ"ל מסתייע מדברי הפרי תואר ליו"ד שם ס"ק י"ד. אך כנראה הכוונה לדבריו בס"ק י"ב שם, ושם נקט דאזלינן בזה בתר רוב בעלות, שברוב בעלות ישראל אין צריך טבילה [וכדין התוספות הנ"ל, שבעלות האומן בשבח הכלי אינו אלא מיעוטו של הכלי]; ברוב בעלות נכרי צריך טבילה בברכה; בבעלות שווה בשווה יטבול בלא ברכה. ואיני מבין מה ראה השו"מ להסתייע מה'פרי תואר', הרי אדרבה - ברוב בעלות נכרי ומיעוט בעלות ישראל מחייב הפרי תואר טבילה בברכה, אע"ג "דלא הוי כמעשה שהיה". וכנראה שהפרי תואר סבור שהעיקר בזה הוא דברי התוספות שלפני זה, למיחשב אי שמו של הנכרי נקרא עליו, אך לא בעינן "כמעשה שהיה" ממש.

וראה בס' טבילת כלים (פ"ב הע' ד) שהוכיח מדברי הפוסקים שכלים שנוצרו בבעלות משותפת של ישראל ונכרי חייבים בטבילה בברכה [ובסוף דבריו שם הביא השואל ומשיב כדעת יחיד].

ובנדו"ד - החשש שיש בין בעלי המניות שהם ישראל - ניתוסף עוד ספק, אולי בעלי מניות אינם נחשבים כבעלים כלל (וכדעת הפוסקים שהקילו בגלל זה לענין תשלומי רבית לבנק שיש לו בעלי מניות יהודים, כנסמן באג"ק שבהע' 1), אולי בזה יודה גם ה'שואל ומשיב'. ונוסף עוד, מאן לימא לן על הכלי שאני קונה בחנות שיש בחברה המייצרת אותו שום בעלי מניות שהם יהודים.

ולאחרונה כתב לי אחד הרבנים שליט"א שההוראה הנפוצה בארה"ב שלא לברך על טבילת כלים הרי מקורה מהה"ג מדעבריציין ז"ל, כי בראשית בואו לארה"ב היו רבים ממייצרי הכלים בבעלות יהודית. אך גם הרה"ג הנ"ל בערוב ימיו הכיר בהשינוי בזה, כי דבר זה נשתנה וניתן איפוא לברך על טבילת כלים גם בארה"ב.

סיכום: כלי שנוצר בשותפות ישראל ונכרי חייבת בטבילה לדעת הרמ"א ולדעת רוב הפוסקים; חברה נכרית שיש להם בעלי מניות שהם יהודים - יש להסתפק אי מקרי שותפות לנדו"ד; כשאין יודעים אם יש בעלי מניות יהודים בחברה המייצרת הכלי הרי ניתוסף עוד ספק, ולענ"ד שפיר יש לסמוך לברך כשמטביל כלי מתכות או זכוכית.



'שלא חיסר בעולמו כלום'

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

בנוסח ברכת האילנות, הנה בגמ' (ברכות מג, ב) וכן ברי"ף וברא"ש שם (ובר"ה יא, א), וברמב"ם הל' ברכות פ"י הי"ג (כולל ברמב"ם פרנקל ובשינויי נוסחאות, כולל אלה שבסופו) וכן בטור ובשו"ע או"ח סי' רכו (כולל בטור השלם ובשו"ע השלם) וכן בסדר ברכת הנהנין של רבינו הזקן (פי"ג סי"ד), וברוב הסידורים, נדפס "שלא חיסר בעולמו כלום". ואילו בסידורים מסויימים, כמו 'עבודת ישראל' (בער) ו'אוצר התפילות', ובעקבותיהם בסידורים אחרים בדורנו, נדפס בנוסח ברכת האילנות "שלא חיסר בעולמו דבר". וזאת (שלא כדרכם) ללא ציון מקור או הסבר כלשהו לנוסח זה. ולאחרונה ראיתי אשר רבים גדולים וטובים משתמשים בזאת ולא נותנים אל ליבם, וה' הטוב יכפר.

וראה מש"כ בעניין זה בשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן טז, בשולי הגיליון), ותוכנו הובא גם בפסקי תשובות על אתר הע' 13:

נכון להזכיר כאן מה שהעירוני, דהעיקר לברך בנוסח המבואר בשו"ע (או"ח סימן רכ"ו סעיף א') ומקורו בש"ס ושאר ראשונים, ולא כנוסח החדש אשר שינו מדפיסי הסידורים, וכבר העיר מזה בספר פתח הדביר (או"ח שם אות ה') וז"ל: (אחרי שהביא כל הפוסקים שכתבו בנוסח

הברכה לומר "כלום") באופן שכעת לא ראיתי שינוי בפתיחת ברכה זו בשום מקום, זולת שבסוף ספר שכיות חמדה הנדפס בוויין שהובאה שם ברכה זו וכתב "שלא חיסר בעולמו דבר". ולא ידעתי מנ"ל למדפיס שינוי זה, דאיברא ד[ב]לישנא דקרא נכתב 'דבר' אצל חסרון, וכדכתיב (דברים ב' ז') "ד' אלקיך עמך לא חסרת דבר", וכ"כ בשופטים (פ' י"ט) "אין מחסור כל דבר", מ"מ קשה הדבר מאוד לשנות נוסח המסודר מפי קדושי עליון חכמי התלמוד ומוסכם מכל הפוסקים ללא דבר, שהם ראו לתקן "שלא חיסר בעולמו כלום", ולא רצו להשתמש בלשון המקרא כי אם בלשון תלמוד, וכי הותרה הרצועה ביד כל אדם לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות, המוסכם מפי הכל וכו', משא"כ הכא דאין גם אחד ששינה נוסח זה מ'כלום' ל'דבר', עכ"ד.



ענייני אנינות שבס' 'אוצר מנהגים והוראות'

הנ"ל

א. בס' גשר החיים (ח"א עמ' קעב-ג) מובא, שאם הנפטר "נמסר לכתפים", אז האונן, אף כשמשתתף בהלוויה, הרי מדינא יכול להחמיר ע"ע להתפלל ולברך וכו', ואם רואים שעד אחר הקבורה יעבור זמן ק"ש ותפלה - צריכים הם לקרוא ק"ש ולהתפלל (בצינעא). והיו רבנים שאמרו לי שאינו נכון ואין נוהגין כך.

אמנם כ"ק אדמו"ר אמר בעניין זה על עצמו (לפי המובא בס' 'אוצר מנהגים והוראות' עמ' רסו-רסז) "שהוא אינו טרוד, וחייב" [בק"ש ותפילה]. וצ"ע.

ויש שם עוד דברים שלא הבנתי:

ב. מובא שם מרשימות הרב ברוך שניאור, זקנו של רבינו: "ואמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב, שאונן פטור מלהתפלל וכן פטור מאמירת שום ברכה, חוץ מברהמ"ז, שהיא מדאורייתא" - ובשו"ע יו"ד שמא ס"א נכללת ברכת המזון בשלילת הברכות, ללא כל הסתייגות. וכבר התפלא ע"ר"ש שי' קראוס ב'רשימות' אלו שבמהדורתם בהערה 358.

ג. בהמשך מסופר שב"ק אדמו"ר שהיה אונן בשבת ביקש לברר אם מותר לו לאכול סעודת שבת באנינות, וביקש לחפש זאת בשו"ע אדמו"ר הזקן ולא מצאו, ולבסוף לא אכל*. וקשה דהרי בשבת אין דין אנינות (להוציא דברים שבצינעא) - שו"ע"ר סי' עא רסב, שו"ע יו"ד סי' שמא ס"א, גשר החיים עמ' קסד.

ואולי נפלו איזה אי-דיוקים בדברים הללו. ועכ"פ היה למהדירים לנהוג בכל האמור ע"פ מרז"ל "לא מקרע תקרעוניה, ולא מיגמר תגמרו מיניה" ולא להכניס זאת בספר הנקרא "אוצר מנהגים והוראות".



מספר הנרות ש"ק שמדליק הבעל, כששבתו מחוץ לבית*

הרב משה אהרן צבי ווייס
שערמאן אוקס קאליפורניא

שאלה: לאחרונה שקורה הנשים מתכנסות למקום מרכזי לשב"ק, או במקרה שהאשה מחוץ לבית והבעל נשאר בבית עם הילדים וכדו' כמה נרות הוא מדליק לכבוד שב"ק כשהנהוג בביתם דבכל שב"ק האשה מדלקת כפי מספר הילדים אשר חננם ה', וכמנהג בתי ישראל ברוב התפוצות.

תשובה: ובהקדים כמה יסודות וחקירות בדין הדלקת נרות שב"ק.

א. דיש לחקור בחובת הדלקת נרות שבת אי יסודה משום כבוד שבת וכבודתו או לקיים עונג שבת מקרא דוקראת לשבת עונג" ואם יש נפק"מ בין שני החיובים.

* סיפור זה קרה בש"ק ו' תשרי תשכ"ה עם פטירת אם רבינו, הרבנית חנה נ"ע. משמעות הדברים כפי שהובאו בה'יומנים' מאותה תקופה היא שרבינו נמנע מלאכול הסעודה היות והובאה לבית-החולים ע"י נכרי בשבת, וזו היתה השאלה; לא משום אנינות בכלל. המערכת.

* לזכות אמי מורתי מרת מרים בת שרה בילא תחי' לרפו"ש וקרובה בכל אברי' וגידו' ולאריכות יוש"ט.

¹ ולגבי מספר הנרות שהאשה מדלקת במקומה ראה להלן.

באמת ברמב"ם מביא חיוב זה דבהדלקת נרות הן בדיני עונג שבת והן בדיני כבוד שבת.

וז"ל (בפ"ה מהל' שבת הל' ג') "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת".

אמנם בפ"ל מהל' שבת כשמבאר החילוק בין כבוד לעונג כתב הרמב"ם (הל' ה') וז"ל: וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת ויהי' נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת. ע"כ.

משמע מהל' זו דיסוד דין הדלק"ג דשבת הוא דין בכבוד שבת.

ומטין בבי מדרשא בשם הגר"ח מבריסק (מובא מבנו הגר"ז) דתרווייהו איתנהו ב' בחיוב נש"ק דאיכא חובת הדלקה גם משום עונג וגם משום כבוד. והחילוק ביניהם הוא דדין עונג הוא דוקא בשבת עצמה וכמו שאר דיני עונג כאכילה ושת' - ומשו"ז כתב הרמב"ם (שם בפ"ה הל' ג) שיהי' נר דלוק דהחובה היא שהנר יהי' דלוק בשבת עצמה משא"כ דין כבוד הוא בעיקר מבעוד יום דהחובה היא דוקא להתכונן לשבת מבעוד יום ולכן כשהזכיר הרמב"ם חובת ההכנות לכבוד שבת הזכיר גם חובת הנר שצריך לעשות מבעוד יום. עכ"ד. (והוא בחי' הגר"ח על הש"ס אות י"ג).

ובאמת (כמבואר באחרונים) כבר קדמו הגר"א בכיארורו לסי' תקכ"ט ד"ה שזהו, בחילוק זה בין כבוד ועונג דז"ל הגר"א שם: ור"ל עונג הוא בשבת עצמו וכבוד שבת הוא בערב שבת, ע"כ והן הן הדברים.

ונראה שעפ"י ז' יתורין מה שהק' בשו"ת הר צבי (סי' קמ"ג וראה גם סי' ק"מ) עמ"ש רבינו הזקן בשלחנו. (ועפ"ז יש להוסיף מ"מ בההוצאה החדשה).

דכ' רבינו בסי' רס"ג וזלה"ק: באשה ששכחה להדליק קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן (דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עלי' וזו

ששכתה ולא בירכה בתחילת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן) עכלה"ק.

והק' בשו"ת הר-צבי מהמבואר בתוס' (שבת כ"ה ע"ב) והובא להלכה ברמ"א (רס"ג ס"ג) דאם הי' נר דלוק מבעוד יום צריך לכבותו ולחזור להדליקו וכבוד שבת ואם המצוה היא רק שיהא אור בבית כדברי רבינו ולא מעשה ההדלקה הרי יש כבר אור בבית ולמה חייב לכבות האור. ומ"ש מכיסוי הדם שנפסק בשו"ע שאם כסהו הרוח פטור ואין חיוב לגלותו בכדי להתחייב במצות כיסוי. ונשאר בצ"ע.

ולפי ביאור הנ"ל מובן הדברים כפתור ופרח (וכן תירץ בספר מעדני אשר סי' כ"ג ומביא שכעי"ז תירץ הגאון רשז"א בס' מאורי אש עמ' צ"ז). דמה שמחויבים לכבוד הוא לא מדין עונג שבת, שבזה אין נפק"מ מתי ואיך נדלק האור ואפי' אם לא נדלק לשם שבת שפיר מתענגים ממנו ומה שצריכים לכבוד שבת הוא מצד כבוד שבת שהחכמים חייבו את הגברא לעשות מעשה הכנה שיהא ניכר שעושהו לכבוד שבת ולכן אם נדלק מוקדם מדי (לפני פלג המנחה) דלא ניכר שהודלק לכבוד שבת צריך לכבותו ואינו דומה למצות כיסוי הדם שהעיקר הוא הנפעל ולא הפעולה. ושאני הדלקת נר שצריך פעולה נכרת לכבוד שבת.

ב. ומהמתבאר אפשר לבאר מה שיש לחקור עוד בחיוב הדלקת נרות שבת קודש אם הוא מחובת הגברא או מחובת הבית.

דנראה דגם בזה תרוייהו איתנהו בי'.

דאיתא בגמ' (שבת דף כ"ג ע"א) לגבי נר חנוכה אמר רב זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמנא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדלקי עלי בגו ביתאי ע"כ.

מבואר, שחיוב הדלקת נר חנוכה הוא אף כשאינו בביתו ולכן צריך להשתתף בפרוטה עם הבעה"ב כדי שיהי' לו חלק בהדלקת הבעה"ב או שאשתו תדליק עבורו בביתו ויצא ידי חובתו בהדלקת הנרות של אשתו.

ובהגהות מרדכי (סי' תנ"ו) כתב בשם הראב"י דהוא הדין לכל נר מצוה כגון נר שבת נר יו"ט והביאו הב"י (סי' רס"ג סעי' ו') וכן פסק להלכה בשו"ע.

הרי שחייב הדלקת נרות שבת הוא חובת גברא ואינו תלוי בבית לכן אפי' במצב שאין לו בית או שמתארח בבית אחרים ואין לו שם חדר מיוחד חייב להשתתף בפרוטה עם בעה"ב שיהא לו חלק בהדלקת נר.

מאיך מצינו שמלבד חובת הגוף ישנו חיוב נוסף מצד חובת הבית להדליק נר שיהי' אור בכיתו וכל בית וחדר שמשתמשים בו בשבת חייב להיות שם נר דלוק, ומשום שלום בית שלא יכשל בעץ ובאבן. ואף שעיקר מקום הדלקת הנרות הוא על השלחן שאוכלים שם (וכמ"ש הרמ"א סי' רס"ג ס"י ובשו"ע רבינו) משום דעיקר עונג וכבוד הנרות הוא בנרות שאצל הסעודה מ"מ צריך להדליק נר גם בחדרים שמשתמשים שם אף שאינו אוכל שם. שבכלל עונג שבת שלא יכשל בהליכתו אלא שהברכה שמברך על הנרות שאצל השלחן שאוכל עליו פוטר את הנרות שמדליק בשאר מקומות. וכן מבואר ברמ"א שם סעי' ח' שכל שמוסיפים בנרות יש שמחה ושלום בית יותר ומה"ט ג' המדליקים במקו"א כל א' מברך כסברת המג"א.

ובכף החיים (סי' רס"ג אות ס"ח) כתב שרצוי להניח את הנרות על השלחן דוקא ולא רק אצל מקום הסעודה שבו יש יותר כבוד שבת. ומזה משמע יותר שתלוי איפה שניכר יותר בבית ולא רק חיובו של האדם המדליקו שאין נפק"מ איפה מדליק.

וכן מבואר בדברי רבינו באריכות שאורח שיש לו חדר מיוחד או שהחדר מושאל או מושכר לאחר אין הברכה של בעה"ב מוציא את האורח או החדר ההוא אלא חייב בנר (ובברכה) מדין חובת הבית כיון שהחדר מיוחד לו. ואפי' אם אשתו מדלקת בשבילו בכיתו הוא מכיון שיש להאורח חדר מיוחד לו חייב מצד הבית אף שכבר נפטר מחובת גופו שאשתו הדליקה בשבילו (וראה בכ"ז בשו"ע רבינו שם סעי' ט' ואילך).

ואכן הביא בשו"ת הר צבי שם סי' ק"מ ראי' מדברי הרמב"ם (שבת פ"ה ה"א) שזהו דין בהבית דז"ל הרמב"ם שם א' אנשים וא' נשים חייבים להיות בבתיהן נר דלוק בשבת. ע"ש שמצדד שזהו עיקר מצות נש"ק.

ועפ"י מה שבארנו לעיל י"ל יותר דמכיון דתרי טעמי נאמרו בנר דשבת דין הכבוד ודין העונג לכן תרוויהו איתנהו ב"י גם בדין הנר, היינו דין הגברא ודין הבית.

דמגדרי כבוד שבת שהוא בעיקר על הגברא להראות כבוד שבת שמכבד את השבת הוי ל' חובת הגוף וצריך או להדליק בעצמו או ע"י אשתו או להשתתף בפרוטה עם הבעה"ב שבכל אחד מאלו מראה הגברא שמכבד את השבת (והא דאשתו מדלקת הרי היא שלוהו וכמבואר בשו"ע רבינו סעי' ט' וזלה"ק וגם מצות הדלקת נר שבת הוא מקיים במה שמדליקים נר שבת בביתו (משלו).

ומצד גדרי עונג שבת, שיהי' לו שלום בית ושלא יכשל הוי ל' חובת הבית אלא שאם אין לו חדר מיוחד הרי יש לו שלום בית ולא יכשל במה שהבעה"ב מדליק במקומו (ראה שו"ע רבינו סעי' ט') ואם יש לו חדר מיוחד ואין בעה"ב נכנס לשם וכו' הרי רמי' עלי' גם חובת הבית מצד חיוב עונג שבת להדליק נר משלו.

ג. עוד נקדים לבאר גדרן של הנרות הנוספים שנוהגים להוסיף, דהנה יש כמה סיבות שמוסיפין הנרות: א) בגמ' מבואר שהחיוב הוא נר אחד, וכמ"ש בגמ' שבת (כ"ה ע"ב) הדלקת נר בשבת חובה ושם (כ"ד ע"ב) הרגיל בנר, וראה בזה קו"א לסי' רס"ג אות ה'. ושם (ל"ד ע"ב) ג' דברים צריך אדם לומר כו' הדליקו את הנר. ועוד ועוד.

בראשונים כבר כתבו דנהגו בשתי נרות מכמה טעמים ומצד היכר שלא יהא נר של שבת כנר של חול (וראה בזה ראבי' ח"א סי' קצ"ט אורחות ישר להר"י מולכו עמ' 115). ובטור כתב דיש מכוונים לעשות שתי

² ואולי גם מספיק להעמיד הפמוטות שרגילין להעמיד על השלחן כל שבת קודש? הנה במ"ש הגמ' (שבת כ"ג ע"ב) הרגיל בנר הוין ל' בניס ת"ח יש לחקור אם הכוונה לנר ושלחבת יפה או לפמוטות יפים. דמצינו גם נר לגבי הכלי (שבת מ"ד ע"א) מטלטלין נר חדש אבל לא ישן וכן ברש"י פסחים י"א ע"א כל נר שבגמ' היינו הכל קרוישי"ל ולאידך מצינו נר לגבי השלחבת וכגון הא דשבת (כ"ד ע"ב) נר שבת קודם לקידוש היום משום שלום ביתו דבפשוטות הכוונה לשלחבת.

ונראה דמדכתבו הפוסקים לגבי נר יפה ענין דשמן זית (ראה שבת כ"ג ע"ב) נראה דהכוונה לא להפמוטים גרידא אלא להשלחבת וכ"ה בפרמ"ג בראש יוסף לשבת שם. וכן הוא בפרמ"ג רס"ג סק"א. והחיד"א במחזיק ברכה סי' רס"ד אות ב' ג"כ ביאר דברי הטור דנר יפה היינו שמן זית. וביאר שלכן זוכה לבנים המאירים בתורה שנמשלה לשמן זית. לאידך בברכ"י להל' חנוכה סי' תרע"ג אות ז' כתוב דאם ידו משגת יעשה מנורה מכסף וכמ"ש הטור רס"ג הרגיל בנר לעשותו יפה ה"ל בנין רבנן משמע דנר יפה קאי גם על המנורה.

פתילות אחד כנגד זכור וא' כנגד שמור - וראיתי מביאים דברי שו"ת-
 ערוגות הבשם (ח"ג עמ' 121) דשני הנרות אחד כנגד זכור ושמור וא'
 לשלום בית. -

ובשו"ע שם סי' רס"ג מביא דברי הטור, והרמ"א מוסיף דיכולין
 להוסיף ג' או ד' נרות ובשלה"ק (מס שבת פ' תורה אור) הביא יש נוהגין
 בז' נרות כי הוא מול פני המנורה. ובהמאמר מרדכי (סקי"ב) מביא
 מנהגים דשמונה או עשרה נרות. (וראה שו"ע רבינו בכ"ז) ובבני יששכר
 (מאמר ז' דשבתות אות כ"א) מביא מנהג מרבותינו הקודמים להדליק ל"ו
 נרות. כל אלו לכאור' לגופה של החיוב להדליק נרות לכבוד שב"ק, איש
 איש כמנהגו בזה.

(ב) הרמ"א (שם רס"ג סעי' ז) מביא דנהגו האשה ששכחה פעם א'
 להדליק מדלקת כל ימי' ג' נרות והוא מהמהרי"ל. ובפשטות הוא מטעם
 קנס.

(ג) נהגו רוב נשי ישראל שמוסיפין נר אחד לכל ילד הנולד ובס' פני
 שבת כתב דלא מצא מקור לזה עד שמצאה בשו"ת שארית יהודה סי' כ"ג.
 וכ"ה בס' ליקוטי מהרי"ח וכ' הטעם לזה ע"ד מש"כ בגמ' דבשכר
 שמרבים בנרות הוי ליי' בנין וחתנין רבנן לכן מרבין בנרות שעיי"ז נזכה
 לבנין וחתנין רבנן.

ותמוה מאוד מ"ש בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' ל"ה) דהטעם
 שמוסיפין נר לכל ילד משום דיולדת בשבת ראשונה אינה מדלקת
 בעצמה. וא"כ צריכה להוסיף כדין שכחה וכמ"ש הרמ"א לעיל. וכבר
 פקפקו בזה מכמה טעמים דא"כ גם במפלת צריכה להוסיף ועוד שאיי"ז
 שכחה אלא אונס ועוד דבזמנינו דכן יורדות מהמטה ומדלקת לית לן האי
 מנהגא אלא בע"כ איי"ז מטעם שכחה וכו' אלא מחוורתא כדלעיל.

ונראה שיהי' נפק"מ לענינינו מכל הני טעמי דלעיל. דבפשטות ע"פ
 רוב, ריבוי הנרות הנהוג אצלינו כיום הוא מטעם האחרון והוא שמוסיפין
 נר לכל ילד (עד שיש פוסקים שמפקקים בדין שכחה אם להוסיף כי לרוב
 נשאר הנר החשמל דלוק).

וראה מש"כ רבינו בסי' רס"ג סעי' א'. ובשכחה כתב המג"א (סקי"ג) כדעת הב"ח שאם שכחה כמה פעמים צריכה להוסיף בכל פעם כי הדבר משום הכירא שתהי' זהירה מכאן ולהבא בכבוד שבת. ע"כ.

ופשוט דהב"ח והמג"א מיירי בשכחה ולא הדליקה נרות שבת בכלל ובמקרה שנהגה להוסיף כמה נרות ושכחה פעם אחת מנרות ההוספה מצינו בזה מחלוקת האחרונים.

דעת הפמ"ג דה"ה אם מתחילה הי' דרכה להדליק ג' נרות ושכחה פעם א' וחסרה א' מהם תדליק יותר שתהא זהירה. ויש להביא ראיה לדעת הפמ"ג מהא דמבואר בשו"ת כת"ס אר"ח סי' קל"ג שהוכיח שם דנרות ההידור דחנוכה יש להם כל דינא כנרות החיוב שאסור להשתמש לאורה. וכן י"ל, כדעת הפמ"ג שהם חטיבה אחת וכדלקמן.

ברם במשנת יעקב הביא מתשובת מור ואוהלות (דף פ"ב) שכתב די"ל רק אם פחתה אחד משתי נרות צריכה להוסיף אבל אם פחתה אחד מנרות ההוספה אי"צ להוסיף וחולק על הפרמ"ג וכן המשנ"ב בביאוה"ל (בד"ה ששכחה) הביא דעת הפרמ"ג וכתב עלי' דלא נהירא. דכל זה הוא רק מנהג והידור דלא לוסף עלי'.

וגם התורת חיים (סקי"ד) כתב שמכל רבותינו משמע שרק אם שכחה מלהדליק לגמרי אולם מסיק דמ"מ יש לנהוג כהפרמ"ג הואיל דנפיק מפומי' וכן המשנת יעקב סיים דכעת המנהג כהפרמ"ג.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סי' נ"ט) מבאר מחלוקת הפרמ"ג והמשנ"ב דלהפרמ"ג דס"ל דאף בשכחה א' מנרות ההוספה צריכה להוסיף היינו משום קנס כדי שתהא זהירה בכבוד שבת וכמ"ש המהרי"ל בפירוש ע"כ גם כששכחה נר אחד נמצא שלא הייתה זהירה היטב ולכן שייך קנס להוסיף אבל המשנ"ב ס"ל דאיה"נ לכתחילה לא תפחות ממנין שרגילה להדליק דהוי כנדר אבל אדעתא דהכי שאם תשכח תהא צריכה להוסיף על הנוסף לא נדרה. ע"כ.

והמתבאר מדבריו דנחלקו הפרמ"ג והביאוה"ל אם זה מטעם קנס או מטעם נדר.

ואולי אפשר להוסיף שבין לדעת הפרמ"ג ובין לדעת המשנ"ב הטעם שהי' צריך להוסיף אפילו כששכחה אחד מנרות ההוספה הוא שמכיוון

שע"י נרות אלו מוסיף בהאור דהבית ומוסיף בעונג שבת לכן כשנחסר אפי' א' מנרות אלו הי' מן הדין שצריך להוסיף מטעם קנס אפי' לדעת הביאווה"ל שהחסיר העונג אלא דס"ל להמשנ"ב דהיות דסוכ"ס הרי"ז בגדר נדר ואדעתא דהכי לא נדרא לא קנסינן לה. אבל היסוד הוא העדר העונג.

והנפק"מ יהי' בענין זה גופא שבו דנין.

דאם גדר נרות ההוספה הוא מטעם נדר או הידור בזה י"ל מסברא דאולי לא קיבל הבעל על עצמו הידור או נדר זה. אף שכמובן ניחא לי' דהוי לי' בנים מאירים בתורה ואף שהיא שלוחו אך מכיוון שנהפך הדלקת נש"ק למצוותה העיקרית של האשה עקרת הבית וכמו שהאריך רבינו בסי' רס"ג סעי' ה' דהאשה קודמת ע"ש מ"מ סביר לומר דהוא לא קיבל ע"ע הידור ונדר זה.

אבל אי נימא דהטעם דצריך להוסיף נר אף כששכחה נרות ההוספה הוא מטעם שחסר בריבוי הנרות שמצד עונג שבת - היינו שחסר מה שהי' תמיד כל שבוע בהבית בזה י"ל שאין נפק"מ בין הבעל ובין האשה ושניהם חייבים בזה, היות שהי' חסר האור הרגילה בהבית.

אלא שבפועל הן הפרמ"ג והן המור ואוהלות והביאווה"ל וכו' כותבים שהטעם הוא מצד נדר או קנס ולא מטעם עונג.

בסגנון אחר קצת: החילוק הוא אם מסתכלים בעיקר על החיוב (וחסרונו) של הגברא או על חיובו וחפצא של הבית.

ומהמבואר לעיל נראה מזה ביאור נכון ליסוד טעם החת"ס (בתשובותיו או"ח סי' ע"ה הו"ד בגליון דפ' תרומה במאמרו הנפלא בענין זה של אחייני הגר"מ פרקש שליט"א ע"ש) דיסד החת"ס, דאף דצ"ע הא דמוסיפין בכו"כ מצוות וכגון חוליות בציצית ומנין הקרואים בשבת ופסוקי מלכויות, שונה המנהג במקובל בהא דמוסיפין בנרות שבת וכמו שהנהיג המהרי"ל להוסיף על ב' נרות בשב"ק אע"פ שהם כנגד זכור ושמור. דבנר שבת יש מצוה מיוחדת להרבות בנרות וכמ"ש (ישעי' כד'-טו') באורים כבדו ה', ומצד פסוק זה עצמו מוכח דשפיר נהגו שמרבים בנרות לכבוד ה'. ע"ש.

שעפ"י הנ"ל יהי דברי החת"ס קילורין לעיניים להיות דנכלל במצות נש"ק בנוסף לגדרי הכבוד שצריכין להדליק נרות כנגד זכור ושמור דמספיק רק שנים. אלא גם חלק העונג הרי שפיר מובן שכל שמרבים בנרות מרבים בעונג ונמצא מבואר לפי דברי החת"ס שאין זה הוספה על תיקון חז"ל אלא בעיקרו קיום דברי חז"ל לענג את השבת. והדברים דומין למש"כ לעיל בארוכה דיש שני גדרים בחובת נש"ק הכבוד והעונג.

ולהעיר מהמובא לעיל משו"ת ערוגת הכושם דבשתי הנרות א' כנגד זכור ושמור - כבוד והשני' כנגד שלום בית - עונג. ודו"ק.

אלא דשוברו בצידו, שלפי המבואר, יוצא עכ"פ לדברי החת"ס שהנרות ההוספה הם חטיבה אחת וחלק אחד מחיובי נרות שב"ק. אלא שחיוב זה נחלק לשניים חלק א' מפאת חיובי כבוד וחלק שני מצד עונג ושניהם משלימים לתקנת חז"ל.

ואף שלא חייבו יותר מנר אחד וכדלעיל בארוכה (הרגיל בנר, הדליקו את הנר וכו') - הרי (לפי ביאור החת"ס) מהא דבאורים כבדו ה' למדנו שכל שמוסיפין בנרות מוסיפין בכבוד שבת קודש. וכ"ז דלא כמו שביאר הרה"ג הנ"ל ששני גדרים שונים הם ואינם חטיבה אחת וחפצא אחת. כן נראה לפי ביאור הנ"ל. ואת והב בסופה.

ומה שמביא הגר"מ הנ"ל ראי' מלשון הרמ"א ושוע"ר שיכולין להוסיף, ומזה למד שנרות ההוספה אינם מצותם העיקרית נ"ל אדרבה וכנ"ל שמביאור החת"ס דיסוד ההוספה הוא ממש"כ באורים כבדו נלמד שניחא לי' לחז"ל להוסיף בנרות אבל לא חייבו יותר מנר א' ומצד לא פלוג ושיהיו גזירה שכולם יכולים לעמוד בו.

וכעין ראי' לזה מהא דהבאנו משו"ת בנו הכת"ס (או"ח סי' קל"ג) המובא לעיל דנרות ההידור דחנוכה דינא כנרות החיוב לענין שאסור להשתמש לאורה. משמע שאכן הם חטיבה אחת כל שכבר נהגו בהם.

אלא דלמסקנא דמלתא לענין שכחה להדליק א' מנרות ההוספה שפיר נוכל לומר כדברי הפוסקים (מור ואוהלות והמשנ"ב) דאינה צריכה להוסיף בשבוע הבא כי אכן אדעתא דהכי לא נדרא. והדריגן בזה לחיובא הראשון שכן הי' בדעתה תמיד רק שתי נרות עיקריות.

ומעכשיו נבוא לברר נדו"ד. שלאחרי שבארנו בארוכה שגדר נש"ק חיובו הוא הן מצד כבוד והן מצד עונג, והעונג הוא ריבוי האור. וגם נתבאר לעיל דעת רבינו בשלחנו שעיקר גדר נרות שבת הוא ההנאה והתשמיש לאורה וזהו עיקר המצוה וההדלקה הוא רק התחלה והכנה למצוה³.

וגם בארנו דבנוסף על חיוב הגברא (די"ל שהוא מטעם כבוד שבת) ישנו חיוב נוסף דחיוב הבית (שי"ל שהוא מטעם עונג שבת שיש ריבוי אור בהבית) וכן יש להוסיף דהטעם דיש לחייב האשה בהוספת נר אחד אף ששכחה אחד מנרות ההוספה הוא מטעם עונג שבת שחסרה ולא רק מצד נדר. הרי י"ל דמצד חובת הבית צריך תמיד להדליק כמנין הנרות שמדלקת האשה כל שבת ואף אם היא נסעה מחוץ לבית עדיין חובת העונג וחובת הבית רובצת על הבעל.

ושמעתי עמא דבר - דבנדו"ד נוהגים שהאשה מדלקת באכסנייתה מנין הנרות שהיא נוהגת להדליק והבעל הנשאר בבית מדליק שתי נרות, ולכאורה כפי המבואר אצלינו הרי אדרבה, איפכא מסתברא: האשה שאדעתא דהכי מסתמא לא נדרה, הדרה לחיובה הראשון דשתי נרות כנגד זכור ושמור והבעל שנשאר בבית עם כל המשפחה ששם עיקר חיוב נש"ק הן מצד כבוד שבת והן מצד עונג שבת חייב להדליק כמנין הנרות דכל שב"ק. דלמה יגרע הבית שהאשה לא נמצא שם?

אלא דלי צ"ע במקרה שהאשה אכן שכחה פעם להדליק נש"ק ומפאת זה מדלקת כל שבת עוד נר, היינו שבנוסף להנרות שמדלקת מחמת ריבוי הילדים כ"י, אכן מדלקת עוד אחד וכו' מחמת קנס אם חייבת להדליק נר זה (בנוסף להשתי נרות דזכור ושמור) אפילו כשהיא מחוץ לביתה. כי בנר זה אינו מטעם הידור או נדר אלא חובה עלי' מטעם קנס.

ולאחר זמן מצאתי בס' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ג בהערה ל"ז) דבנר זה אכן חייבת להוסיף אפי' כשהיא מחוץ לביתה.

³ ואף שבשו"ע רבינו שם (סעי' י"א) בשכחה להדליק לפני ביה"ש כתב שתצוה להנכרי להדליק רק נר אחד — הרי בההוצאה חדשה שם מציין לתשובה בו כתב רבינו לצוות להדליק נרות שבת ועוד ועיקר שבנדון זה בקושי התיירו שבות דמלאכת נכרי והתיירו רק עיקר המצוה. ודו"ק.

ולמעשה בנדו"ד נחלקו הפוסקים מן הקצה אל הקצה בנוגע הבעל הנשאר בבית. דבס' תשובות והנהגות (ח"ב סי' קנ"ז סוף או"ח) כתב דמספיק בנר אחד לבד ואין צריך יותר אך כדאי להדליק שנים מהטעמים הידועים לזה.

והבאר משה (הרב מדעברעצין) (בירחון עם התורה) כ' שהבעל חייב בב' נרות ולא יותר.

ובשו"ת חיי הלוי (ח"ג סו"ס ל"ד) דן בזה בארוכה וסיים דאף דאין לחייב הבעל להדליק יותר משניים אך מהיות טוב לכתחילה יש להבעל לצאת מכל ספק ולהרבות בנרות כפי שנהוג בביתו ובקובץ מבית הלוי (גליון י"ג) מחמיר שידליק כסכום שאשתו מדלקת בכל שבת (כדברינו).

ובנוגע להאשה עצמה באותו שבת במקום אכסנייתה בספר פני שבת מביא מהרה"צ מקלויזנבורג זי"ע שמדלקת שניים ובס' ברכת הבית סי' רס"ג כתב דמסתמא לא קבלה עלי' רק כשתהי' בבית.

וכ"ה בשו"ת בית ישראל (סי' קמ"ח) דהוי כאילו התנו כן מלכתחילה וכן הוא בשו"ת חיי הלוי הנ"ל.

והנלענ"ד בזה כתבתי בארוכה דנראה שלכה"פ הבעל הנשאר בביתו חייב בכל הנרות שמדלקת אשתו כל שבוע בביתם. ולכל בני' יהי' אור במושבותם.



אמירה לנכרי במקום מחלוקת הפוסקים

הרב מנחם מענדל אלישביץ
שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, ארה"ק

א. כתב בספר 'כלכלת שבת' בכללי אמירה לנכרי אות ה', "כל דבר שמחלוקת בין הפוסקים די"א דאפילו שבות אינו, מותר לומר לעובד כוכבים לעשותו. ולכן מותר לומר לעובד כוכבים להסיר החשוקים מחבית של מרקחת (שי"ד רמג"א סקי"ד). וכ"כ מותר לומר לו לכבד הבית במכבדת (של"ז ב').". עכ"ל.

והנה לכלל זה ישנם נפק"מ לרוב, ויש לעיין מהי דעתו של רבינו הזקן בזה. והנה בדין כיבוד הבית שהביא בדבריו, פירש רבינו הזקן את טעם ההיתר באופן אחר (שם סוס"ב) וז"ל: "ועל ידי נכרי מותר בכל ענין שכל פסיק רישיה מותר ע"י נכרי כמ"ש בסי' רנ"ג", הרי שאינו ענין לכאן, אבל יש לעיין בשאר המקומות.

והנה עצם דין זה הוא מחלוקת בין היש"ש והטור בשם הסמ"ק. וז"ל הטור בסי' שי"ד, "ובשבירת פותחת של תיבות נחלקו בה ה"ר אליעזר מתיר והר"י אוסר ומיהו ע"י נכרי יש להקל". וכן פסק המחבר בסי' שי"ד ס"ו.

וביש"ש ביצה פ"ד ס"ט כתב: "ואני אומר מאחר שדברי ר"י נכונים שאסור לשבר התיבה ולא התירו אלא כעין קשירת חבל א"כ כל מה שאסור לעשותו אסור נמי לומר לכותי לעשותו [כמבואר במועד קטן יב, א - הכותב] . כ"א בהפסד מרובה או שטרוד ונחפז הרבה לצורך דבר מצוה". והובאו דבריו במג"א ס"ק י"א.

אמנם רבינו פסק להתיר לצורך השבת, וז"ל בסי' שי"ד סי"ז:

אסור להסיר החשוקים מחבית של עץ העשויה מנסרים הרבה והם מחוברים ע"י החשוקים שעליהם וכשמסיר החשוקים הרי זו סתירה גמורה ומכל מקום ע"י נכרי יש להקל בין בשבירת פותחות בין בהסרת הצירים והחשוקים לפי שיש אומרים שאין בנין וסתירה בכלים אפילו בבנין גמור וסתירה גמורה ולא אמרו שהמחזיר דלת שידה תיבה ומגדל ותוקעה בחוזק וכן המחזיר כלי של פרקים ותקע בחוזק חייב חטאת אלא מפני שהוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש אבל כשותר דבר התקוע בחוזק ואפילו סותר ושובר כלי שלם לגמרי אין בזה שום איסור כלל אם הוא לצורך השבת ויש לסמוך על דבריהם לענין אמירה לנכרי אם הוא לצורך השבת. עכ"ל.

הרי דאינו חושש לדברי היש"ש. ומה שהתיר דוקא "לצורך השבת", עי' בתהלה לדוד (סקי"א) דאל"כ אסור משום טרחא (עי' שוע"ר סי' שלג ס"ה דאיסור זה שייך גם בנכרי, דלא כאליה רבה (סי' רנב סקי"ב) דעל ידי גוי אין איסור טירחא כיון שהישראל נח).

ב. בשו"ע סי' תקן ס"ב כתב הרמ"א "דמותר לעשות על ידי אינו יהודי אפילו תחלת הרקידה אם ישנה קצת ביו"ט" ומקורו בתוספות (ביצה כט, ב ד"ה אגבא דפתורא) וז"ל: "ורשב"ם פירש דע"י שנוי אין לחלק ויש לסמוך עליו לענין להתיר לשפחה נכרית תחלת הרקדה ע"י שנוי אבל אנו לעצמנו אין לסמוך". ובמג"א שם, "אף שרוב הפוסקים חולקין עליו, עכ"פ יש לסמוך על דבריו להקל בשינוי על ידי נכרי."

וכן פסק רבינו בסי' תק"ו סעיף ג' וז"ל:

"ההרקדה היא ממלאכות האסורות ביו"ט אפילו לצורך אכילה כמ"ש בסימן תצ"ה לפיכך אפילו ע"י שינוי אסור לרקד ואפילו לא היה אפשר לו לרקד מערב יו"ט ומכל מקום יש להתיר לרקד על ידי נכרי אם ישנה קצת לפי שיש מי שאומר שאפילו ישראל מותר לרקד ע"י שינוי קצת לכך יש לסמוך על דבריו להקל ע"י נכרי."

ג. אמנם עצ"ע דהנה בסי' שי"ח ס"ט מבואר דיש מחלוקת הפוסקים אם יש בישול אחר בישול בלח. דיש אומרים דאם כבר אין היד סולדת בו וחממו חייב משום מבשל, וי"א דאפילו נצטנן לגמרי אין בו משום בישול אחר בישול, "ומותר להתיתו בשבת סמוך לאש במקום שאין לחוש לחיתוי. ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו אבל אם נצטנן לגמרי נוהגין כסברא הראשונה אפי' לענין דיעבד כמ"ש בסי' רנ"ג. והוא ע"פ ב"י ורמ"א שם.

ובברכי יוסף (שיורי ברכה סי' שי"ח ס"א) כתב בשם אחרונים דא"כ נראה דע"י עכו"ם שרי כיון דאיכא מאן דשרי אף על ידי ישראל וכמ"ש בסי' שי"ד. וכן פוסקים הספרדים למעשה (עי' ילקוט יוסף שבת ח"ב סי' שז"ו ס"ו).

אולם כבר העיר בביאור הלכה סו"ס רנ"ג דצריך עיון אם יש לסמוך על זה "דמסימן זה (סי' רנ"ג) לא משמע כן". וז"ל הרמ"א שם ס"ה, "וכל הדברים שאסור לעשות מדברים אלו אסור לומר לאינו יהודי לעשות לכן אסור לומר לאינו יהודי להחם הקדירה אם נצטנן ואם עשה כן אסור לאכול אפי' צונן". הרי דאף שיש כאן מחלוקת הפוסקים מ"מ כיון דלידן אסור א"כ ע"י נכרי נמי אסור.

ועי' במג"א שם סקל"ז "ומיהו י"ל דאם לא חממו העכו"ם על גבי האש או הכירה ממש דיש להקל מאחר שגדולי הפוסקים מתירין אפי' לישראל לעשותו", הרי שאף שהיקל יותר ממשמעות הפשוטה של דברי הרמ"א מ"מ לא כתב שהאמירה לנכרי מותרת אלא שההנאה מותרת בדיעבד.

וכן משמע מדברי רבינו שם סכ"ה וז"ל "אם החזיר (אפי' הישראל בעצמו) למקום שיש מתירין אפי' לכתחלה כגון שסמך אצל תנור שאינו גרוף וקטום או כנגד המדורה תבשיל שנתבשל כל צרכו ויש בו מרק ונצטנן לגמרי ונתחמם שם עד שהיס"ב שאע"פ שיש בה חיוב חטאת (לישראל) מ"מ כיון שיש מתירים אפילו לכתחלה כמ"ש בסי' ש"ח יש לסמוך על דבריהם בדיעבד (שלא לאסור מעשה הגוי אפי' צוהו ישראל)".

וצריך ביאור למה אין להתיר מעשה הגוי אפילו לכתחילה?

ואולי י"ל דזה קשור לסברת הים של שלמה דלעיל שמעיקר הדין כל מה שאסור לישראל אסור גם ע"י נכרי. וגם לדידן שמקילין בזה היינו משום דכשיש מחלוקת הפוסקים אין כאן איסור ברור לישראל ולכן מקילין ע"י נכרי. אבל במקום שהמחלוקת הוכרעה א"כ הוי כשאר איסורים ואסור גם ע"י נכרי. וא"כ בדין בישול אחר בישול בלח שההלכה הוכרעה כדעת האוסרים אפי' בדיעבד כשנצטנן לגמרי (ועי' בארוכה בקובץ אהלי שם ח"ה עמ' קכו) ולכן אסור גם ע"י נכרי.

ד. ועיי' בסי' רע"ט ס"ה, וז"ל:

"אם התנה מבעוד יום על נר זה שיטלטלנו בשבת לכשיכבה מותר לטלטלו אחר שכבה ואין אומרים מתוך שהוקצה בבין השמשות הוקצה לכל השבת הואיל ואף בבין השמשות לא הוקצה מדעתו לכל השבת שהרי היה דעתו עליו לטלטלו לכשיכבה והרי בודאי יכבה בשבת כשיכלה השמן. ויש אומרים שאין התנאי מועיל כלום שהואיל והקצהו מדעתו לבין השמשות דהיינו שכשהדליק בו היה בדעתו שיהא השמן דולק בו בבין השמשות ויהא הנר בסיס לכך הוקצה לכל השבת כולה וכן נוהגים במדינות אלו."

"ונוהגין לטלטלו ע"י נכרי אפילו להצניעו כדי שלא יגנב שאסור כל זמן שהוא דולק כמ"ש בסי' רע"ו אעפ"כ אחר שכבה אין בזה איסור שמאחר שהמנהג כך הרי זה כאלו התנה עליו מתחלה לטלטלו ע"י נכרי לכשיכבה ולענין טלטול ע"י נכרי סומכין על סברא הראשונה שהתנאי מועיל לכשיכבה וטוב להתנות כך בפירוש."

ובדין זה הרי ברור שהטעם שע"י נכרי סומכין על הסברא הראשונה הוא משום שהמחלוקת לא הוכרעה לחומרה כלל רק ש"נוהגין במדינות אלו" כדעת המחמירים. אבל בדין ש"נוהגין בה לאיסור אפילו לענין דיעבד, סגי בכך שמתירים את ההנאה בדיעבד כשנעשה ע"י נכרי, אבל איננו מתירין את האמירה לנכרי לכתחילה.

אולם עדיין צריך בירור וליבון האם המחלוקת דבישול אחר בישול בלח הוכרעה באופן מוחלט יותר מאשר בשאר מחלוקות הפוסקים שנמנו לעיל או שיש טעם אחר למה אין מתירין אמירה לנכרי בבישול, וא"כ מהי אמת המידה שעל פיה אפשר לדעת באיזה מחלוקת אפשר להקל. ועוד חזון למועד. וע"ע בשו"ת נשמת שבת ח"ה סי' נ.



תספורת בל"ג בעומר [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תקצה בע' 70 נדפס מאמר ע"ד תגלחת בל"ג בעומר.

מועתק בזה קטע ממאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע בענין זה (נדפס בסה"מ תרכ"ט ע' קעז [הוצאת תשנ"ב]):

וזהו כמ"ש וגלחה את ראשה שה"ע אתכפיא כי הגילוח הוא להעביר השערות, אבל עיקר השערות נשארים במקום גידולן שזהו כמשל אתכפיא עדיין, אבל ע"י ספה"ע בררו המדות להיות בבחי' איש הוא תיקון המדות בבחי' אתכפיא שז"ע כי ימרט ראשון טהור הוא כו' (אלא שאין מגלחין עד ערב שבועות שא"א להעביר המותרות עד שמתחלה יתבררו ויתפרדו להיות בפני עצמו כו'. ויש מגלחין בל"ג בעומר י"ל

דהיינו ענין שגלשו מהר גלעד גל הוא ל"ג בעומר כמ"ש בסידור ע"ד עד הגל, מיהו ע"פ הקבלה אין לגלח עד ערב שבועות¹). עכלה"ק.

עפ"י הנ"ל: א) זה שאין מגלחין עד ערב שבועות, גם לא בל"ג בעומר - אין זה ענין פרטי של האריז"ל, אלא כמו כל הנהגות עפ"י קבלה. ב) אין כל מקום לדברי בעל המאמר בהערה 6.

עפ"י קטע המאמר הנ"ל - צ"ע איך לתווך זה עם מכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - המובא במאמר שכתב הנ"ל.



אכילת עוגות שיש עליהם אותיות [גליון]

הרב יקותיאל פרקש

מו"צ בעיה"ק ירושלים ת"ז

בעמח"ס טהרה כהלכה שבת כהלכה חוה"מ כהלכתו ועוד

ראיתי מה שכתב הרה"ת א.י.ה.ס. בגליון הקודם, חקירות שונות בדיני "אכילת עוגות שיש עליהם אותיות". ומתוך דבריו נמצאתי למד, שיש עדיין כמה מקורות שלא נודעו לו בשעת כתיבת הדברים. והנני שולח בזה תדפיס שנפרטו בו הדינים והמקורות השייכים לדינים אלו. כפי שהם כתובים בספרי "שבת כהלכה" חלק שלישי [פרק עשרים סעיף ס"ז ואילך] - שמלאכת כתיבתו הסתיימה בעזרת השי"ת לאחרונה, וכעת הנני עסוק בהגהתו ועריכתו והכנתו לדפוס.

מלאכת הכותב והמוחק - בדברי מאכל

סז. אסור לצייר² או לכתוב על מיני אוכלים, ע"י ממרחים או סידור סוכריות בצורות שונות, וכל כיוצא בזה³.

¹ באוה"ז ויקרא כרך ד' ע' א נב: אלא שאין מגלחין עד ערב שבועות [מעניין שהצ"צ כותב סתם: שאין מגלחין - לא רק עפ"י קבלה]. ולהעיר מ"היום יום" ג' סיון: כשהסתפרו בימי הגבלה, קודם עחה"ש, לא היתה רוח אדמו"ר [כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע] נוחה מזה.

סח. כמו כן אסור ליצור במאכלים צורות מיוחדות, הן על ידי חיתוכם והן על ידי נקיבתם.⁴

סט. חיתוך עוגה וכיו"ב בצורות פשוטות - כגון משולשים וכיו"ב - הדבר תלוי: אם מתכוון ליופי הפרוסות כתוצאה מחיתוך זה, אסור. אבל אם אין המטרה ליצור צורה יפה אלא לחותכו בעלמא, והסיבה שבוחר באופן שכזה הוא מטעמי נוחות וכיו"ב, נראה שמותר. וראה מה שהארכנו בכירור דין זה, ב"ביאורים" להלן בסוף פרטי הדינים.

חיתוך לפי מידה: אף על פי ש"המחתך איזה דבר תלוש ומקפיד לחתכו במידה, הרי זה תולדת המחתך"⁵ - מכל מקום במאכלים אין איסור זה, וגם אם מקפיד לחתוך לפי מידה מסוימת מותר.⁶

² מגן אברהם סי' ש"מ [ס"ק י'] על פי הרמב"ם [פרק י"א שבת הלכה י"ז], וכו"ה בשוע"ר שם [סעיף ט] "הרושם רשמים וצורות. . . כדרך שהציירים רושמים, חייב משום תולדת כותב. וכן המוחקה". ומובן שחיוב חטאת במוחקה, הוא בתנאי שעושה כן על מנת לכתוב כמבואר בשוע"ר לעיל מינה [סעיף ד] עפ"ד הראשונים וכו' ש"למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן, ואין זו מעין מלאכה כלל". וראה מה שהעירו בזה בשוע"ר הנדמ"ח שם [אות מ"ו] מלשון הרמב"ם והראו מקום לסי' ש"ב בקו"א סעיף א' במוסגר וכו', וסיימו ש"על כל פנים אסור מדרבנן". ופשוט כן מהמבואר להלן באיסור שבירת עוגה שיש עליה אותיות משום איסור המחיקה, למרות שכמובן אינו נעשה על מנת לכתוב.

³ פשוט, ומוכח מהמבואר בשו"ע ונו"כ סי' ש"מ באיסור "המוחק" כששובר אותיות או ציורים שכאלו. ובנו"כ השו"ע שם נתבאר אף יתירה מכך, ובלשון שוע"ר שם [סעיף ו] ש"מדברי סופרים אסור אפילו בדבר שאינו מתקיים על גבי דבר שאינו מתקיים, כגון לכתוב במשקין ומי פירות על גבי עלי ירקות וכיוצא בהן". ובפמ"ג סי' ת"ק [א, א סק"ז] כותב בתו"ד: ". . . וכל שכן לעשות ציורין דמות כוכב ואדם וכדומה באוכלין, פשיטא מדרבנן אסור - עיין סי' ש"מ במג"א (ה"ו) [צ"ל סק"ו]".

⁴ אליה רבה סי' ת"ק [ס"ק ט"ו] לענין יום טוב בשם מהרי"ל, הו"ד במשנה ברורה שם [ס"ק י"ז] - ובשעה"צ [אות כ'] שכן כתב גם במאירי, ועיי"ש מש"כ בשם שו"ת שבות יעקב והעיר על דבריו ש"כנראה לא ראה דברי המאירי ולא דברי מהרי"ל שהובא באליה רבה. ". . . ובפרי מגדים שם [א"א סק"ז], שאין לעשות נקב באפיקומן בצורה עגולה או משולש כמגן דוד - הו"ד במשנה ברורה שם [סוף ס"ק ט"ו].

⁵ לשון שוע"ר סי' שי"ד [סעיף ט"ז].

⁶ משנה ברורה סי' שכ"ה [ס"ק י"ב] בשם החיי אדם, וחוזר על כך להלן [ס"ק י"ח] בכללי מלאכת המחתך [אות ב']. ובשו"ת באר יצחק חלק או"ח [סי' י"ג ענף ח' ד"ה ונתבאר] כותב בשם "הקרבן עדה בירושלמי (ביצה פ"ד ה"ה) בר"ה ההן סיקירה כו' דשייך חיוב מחתך גם באוכלין". אבל ממשיך וכותב: "שהעלו האחרונים לדחות דברי

ע. עוגיות או שוקולד סוכריות קרקרים גבינה וכיו"ב, שיש עליהם אותיות - אסור⁷ לשבור לחתוך או לאכול⁸ במקום האותיות, הן אם הן

הקרבן עדה הנ"ל, והוכיחו דמחתך אף במקפיד על מידתו לא שייך לחייב באוכלין. וכן מוכח בשבת (ע"ד ע"ב) דלא שייך מחתך באוכלין, דהא איתא שם. [עיי"ש הוכחתו]. וכן מוכח ביותר בשבת (דף קמ"ט) דמחלק לבני ביתו מנות בשבת, וכן בחלוקת קדשים ולה"פ - והובא בסימן שכ"ב - ולא אסרינן משום מחתך, דהא מקפיד שיהא החלקים שווים כמבואר התם. ומשמע דאף שמחתך החלקים בשבת ג"כ שרי, ובע"כ מוכח דלא שייך מחתך באוכלין. והעתקתי ראיתו השניה, לפי שמדבריו עולה שהמחתך "במידה" אינו דווקא שמקפיד על מידה מסוימת, כך וכך ס"מ וכיו"ב. אלא גם אם מקפיד רק שהמידה תהיה שווה לשאר, נחשב גם כן "במידה" שהוא גדר איסור המחתך.

ובאמת מדברי הגרש"ז אורבאך שהובאו בשש"כ [פרק ל"ג הערה ל], מוכח דלא ס"ל כשו"ת הנ"ל. שהרי שם דן בנוגע לחיתוך גלולת תרופה לשני חלקים, ומתיר זאת משני טעמים: א) שתרופה דומה למאכל. ב) מכיוון שעיקר ההקפדה היא על כמות התרופה ולא על מידתה [אלא שהמידה מגלה על הכמות, האם מחצה או שליש וכיו"ב], ואילו מלאכת המחתך היא ההקפדה על "מידה" הדבר שחותך. ולכאורה הנידונים שבשו"ת באר יצחק - חלוקת המנות בשב, וחלוקת הקדשים ולחם הפנים - עיקר ההקפדה היא על הכמות, ולדעת הגרש"ז א מותר באופן זה גם אילו היה איסור "מחתך" באוכלין.

ומו"ר בשו"ת שבת הלוי [ח"א סי' קט"ו] מסכם המדובר בזה בפוסקים, בזה"ל: "לענין מחתך באוכלין - פשיטא דהלכה כהגאון חיי אדם דאין בו מחתך, וראיתו חזקה מקטימת אוכלי בהמה, בביצה ל"ג ובשו"ע אר"ח סימן שכ"ב. ואע"ג שהגאון במגן אבות מסופק בזה אם יש מחתך באוכלין, דבריו צ"ע מש"ס והלכה הנ"ל - וכבר העיר עליו במג"ח מלאכת מחתך".

⁷ באליה רבה סי' ש"מ [סוף סי' ק"א] מחדש שאם עושה זאת בשינוי כגון ביד שמאל, שרי - והו"ד בשמירת שבת כהלכתה פרק י"א [הערה כ"ח]. אמנם בשו"ת אבני נזר אר"ח [סי' ר"ט אות ט] כותב: "נראה לי פשוט דהמוחק בשמאלו חייב כמו המוציא בשמאלו [צב ע"א], וכמו הכותב לר' יוסי דמחייב משום רושם - דמפורש בגמרא [קג ע"א] דחייב גם בשמאל. ודוקא הכותב שאינו יכול לכתוב בטוב בשמאל פטור לדידן, אבל רשימה שיכול לעשות בשמאל כמו בימין ודאי חייב. ועל כן גם הכותב חייב משום רושם, הכא נמי מוחק בשמאל. ולא הוצרכתי לכתבו, אלא מפני שראיתי לאל"י רבה [סי' ש"מ סוף סעי' ג'] בענין פתיחת הספרים וסגירתו שכתוב אותיות על צד הדפין וכן בענין שבירת העוגות. לעשות בשמאל. ולי הדבר תימה, דלא מבעיא בפתיחה ובשבירת העוגות דמשום מחיקה דין שמאל כמו ימין. אלא אפילו בסגירה דמשום כותב, מכל מקום כתיבה זו דהיינו סגירה יוכל לעשות בשמאל כמו בימין וחייב כמו הוצאה ורשימה לר' יוסי".

והנה האבנ"ז אסר זאת כיוון שלדעתו אין במחיקה בשמאל משום שינוי, אבל אילו אכן היה בזה משום שינוי נראה שלא היה אסור. אבל לדעת שו"ע"ר [סי' שמ"ג ס"ז] נראה שאפילו מחיקה בשינוי גמור, אסור. שהרי אסר אפילו לאכול עוגה שיש עליה אותיות, משום מחיקתן באכילתו - והרי מובן וגם פשוט שהמחיקה בדרך זו אין לך שינוי מדרך

מגוף העוגה והן שהודבקו אליה¹⁰. [ולחתוך בין האותיות, ולהפריד בשבת פרוסות שחתכן מערב שבת ולא הפרידן, נתבארו להלן סעיף עד-ע"ז. וסעיפים אלו אינם נמצאים במצו"ב, ובעז"ה ניתן יהיה ללומדם כשיצא הספר לאור].

המלאכה יותר מזה! ואף שבשוע"ר לא כתוב שאכילת העוגה "חייבים" עליה משום מוחק, אלא "שאסור לאכלה בשבת", מכל מקום מפורש בדבריו שאסור עכ"פ מדרבנן. ⁸ ברמ"א סי' שמ [סעיף ג] כתב ש"אסור לשבור עוגה שנכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מתכוין רק לאכילה, דהוי מוחק". ודעת שוע"ר שלא דוקא "שבירת" אלא גם "אכילת" עוגה שיש עליה אותיות אסורה. שלהלן בסי' שמ"ג [סעיף י] כותב "... מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו - ואפילו אם ידוע שיעשה בהם. כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות, שאסור לאכלה בשבת... אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי - כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו אין צריך להפרישו. רק שלא יתן הגדול לתוך פיו של התינוק". הרי מפורש דעתו, שגם אכילת האותיות בתוך פיו אסורה. וטעם פסק דינ, ראה להלן [הערה 10], וש"נ שחז"א [סי' ס"א סק"א] פסק להחמיר בזה, עיי"ש.

⁹ בשמירת שבת כהלכתה פרק י"א [סעיף ז] כותב "אסור לחתוך את האותיות או את הצירורים, עובר לאכילתם". ולשון זה נותן מקום לטעות ח"ו, כאילו נפקא מינה בדבר האם עושה זאת "סמוך לאכילתם" או בזמן אחר לגמרי! ופשוט ומובן מאליו שאין לכך שום מקום וסיבה וטעם, ובכל אופן הדבר אסור.

¹⁰ כך עולה מדבריו בסימן תנ"ח בנוגע למצות מצווה שאופים בערב פסח עבור ליל הסדר, שלאחר שכתב [סעיף ו] שנוהגים "לעשות בהן סימן, איזו מהן ראשונה ואיזו מהן שניה ואיזו מהן שלישית" וכו'. ממשיך וכותב [סעיף ז] ש"הסימנים שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס... שהרי צריך לשברם ביום טוב, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם" וכו'. ודברי שוע"ר הללו נעלמו לפי שעה מבעל קצות השולחן בסי' קמ"ד [אות ג], עיין שם. ושוב שם לב להשמטה זו, וכתבה להלן בהערות שבסוף חלק ז' [עמ' קס"ט בדפי הספר - ד"ה בצד קמ"ט], עיין שם שכותב שמדברי שוע"ר הללו "מבואר דאפילו האותיות הן מהעוגה עצמה, אסור לשברם. והוא מתשובת רמ"א וכן כתב הלוברש והחק יעקב סי' תע"ה". ועיין שם עוד מה שכתב לנסות לבאר את מש"כ בכף החיים סי' תע"ה בשם דרשות מהרי"ל, לסמן המצות באותיות א,ב,ג, וכו'. ובדעת החז"א בנדון שקו"ט בספר ארחות שבת [פרק חמשה עשר הערה ל"ה], ולמסקנא כותב בשם כו"כ פוסקים שהעמיקו בזה והסיקו "שדעתו לאסור באותיות חקוקות בפת".

שיטת המשנה ברורה: לאכול מותר¹¹, ורק לשבור אסור - וגם זה מותר אם האותיות הן מגוף המאכל¹².

עא. בצעירים על דבר מאכל: אם הודבק, דינו שווה למתבאר בסעיף הקודם בכל פרטי ואופני האיסור¹³. ואם הציור הוא מגוף העוגה, אזי

¹¹ במשנה ברורה [סי' ש"מ ס"ק יז] כתב "ואף דאינו על מנת לכתוב, איסורא דרבנן מיהו איכא. ואף שאינו מכויץ למחוק, פסיק רישיה הוא ואסור אף בדרבנן וכדמוכח בסי' שי"ו ס"ד. ועיי' בספר גדול מרובה שמצדד להקל בעיקר הדין הזה. . ויש לסמוך עליו כשאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה". ובשעה"צ שם [אות כב] מוסיף "עיי' בסי' שט"ז בפמ"ג בא"א אות ז דהקילו עוד שם ביותר מזה, וכל שכן בכאן דהוי עונג שבת". וכוונתו לדברי הפמ"ג שם על מש"כ הרמ"א [סעיף ג] "יש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה או לסתום כלי שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם". וכתב שם במג"א [סק"ז] "אבל גדולה ס"ל לרמ"א דלכו"ע שרי, דאפילו אם היה אדם עומד בתוכה לא יכול לתופסה בחד שחיה". ובפמ"ג שם כתב לבאר דבריו, שאף דבסעיף א' מבואר דזה אסור מדרבנן, מ"מ כיון דזבובים אין במינו ניצוד "הוי תרי דרבנן ושרי לכתחילה" כשאינו מתכוין.

ולעיל פרק חמשה עשר ב"תוספת ביאור" בסוף הפרק [אות י"ג] הערנו שגם בדין דסי' שט"ז הנה בלבוש ושוע"ר שם [סעיף ד] לא כתבו תיבה קטנה, ומוכח שאוסרים בכל תיבה, שלדעתם גם תרי דרבנן אסור אף כשאינו מתכוין. וכפי שהעיר בא"ר [סק"ט] בדברי הלבוש ש"השמיט מ"ש רמ"א קטנה, אלא אוסר אפילו הגדולה". ועיי' בתהלה"ד שם [אות ג], שהעיר עד"ז גם בדברי שוע"ר. ונתבאר שם בדברינו, שיסוד מחלוקתם הוא דאפילו בהאי דינא, האם בתרי דרבנן התירו כשפסיק רישיה. ולכן גם בנדו"ד דעת המ"ב להתיר - לפי שהמוחק שלא על מנת לכתוב אסור רק מדרבנן, וגם עושה זאת באופן של כלאחר יד בדרך אכילתו שג"כ אסור רק מדרבנן. לאידך גיסא, שוע"ר לשיטתו אזיל שאין להתיר בתרי דרבנן, וכנ"ל, ולכן אף כשאינו מוחק האותיות כדרכו בדרך שבירה אלא בדרך אכילה ג"כ אסור. וחז"א [סי' ס"א סק"א] פסק להחמיר בזה, ובטעם הדבר כתב דעיקר ההיתר דפסיק רישי' בתרי דרבנן, אינו מוכרע - עיי"ש.

¹² כ"כ המשנה ברורה בסי' ש"מ [סי' ט"ו] "ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי - דאין שם כתיבה עליה, וממילא לא שייך בזה מחיקה. וכן אם כתב האותיות בדבש המעורב במים או שאר מי פירות ג"כ אין להחמיר". ועיי' בשש"כ פרק י"א [הערה ל"א] בשם הגרש"ז אורבאך, מש"כ בביאור שיטה זו. וכבר נת"ל, שדעת חז"א להחמיר בזה.

¹³ לשון שוע"ר סי' ש"מ [סעיף ט] "הרושם רשמים וצורות. כדרך שהצעירים רושמים, חייב משום תולדת כותב. וכן המוחקה". ראה לעיל [הערה 1] מש"כ בדברי שוע"ר הללו, עיי' שם. וכ"מ ממה שעל לשון הרמ"א סי' ש"מ - שמקורו במרדכי - "אסור לשבר עוגה שכתוב עליה כמין אותיות" - הקשה במגן אברהם [סי' ו] ". דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור, דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי חייב, וצ"ע".

לשבור אסור ולאכול מותר¹⁴. [וכאמור, דעת המשנה ברורה - שכשהציור מגוף העוגה מותר גם לשוברו].

עב. לקלוף את כל שטח האותיות או כל אות בפני עצמה, מותר. ובלבד שיעשה זאת בזהירות שלא ישבור האות עצמה, ואם בכל זאת נשבר לא איכפת לנו - כיון שאינו מתכוין ואינו פסיק רישיה¹⁵.

עג. לתת לקטן עוגה וכיו"ב שיש בה אותיות, מותר אף שברור שאיכלנו מעצמו - אבל אסור ליתנו לפיו¹⁶. ואם כבר הגיע לחינוך, הרי שהיתר זה אמור רק לאחרים מלבד לאביו¹⁷.

”ביאורים”

[בקשר למה שכתוב לעיל סעיף ס"ט]

יצירת צורות מיוחדות במאכל – האם רק אותיות וציורים אסור,

¹⁴ ראה קצוה"ש סי' קמד [בדה"ש אות ג], שהאריך בדיון זה - והנכתב בפנים היא מסקנתו לאור המתבאר בדבריו שם.

¹⁵ קצות השולחן סי' קמ"ד [בדי השולחן סוף אות ג' ד"ה וכו' המשנ"ב].

¹⁶ בשוע"ר סי' ש"מ [סעיף ד']: "אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה מפני שהוא מוחק אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו אין צריך להפרישו כמ"ש בסי' שמ"ג". ובסי' שמ"ג [סעיף י'] כותב: ". מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם - כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת כמ"ש בסי' ש"מ, אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו אין צריך להפרישו - כמו שנתבאר למעלה רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק". וראה בהערה הבאה, בנוגע לאביו של התינוק.

¹⁷ האמור בהערה הקודמת הוא רק בנוגע לשאר אדם, אבל אביו - אסור שירשה לבנו הקטן - אם הגיע לחינוך - לעשות מלאכה בשבת. ואדרבה, אם רואהו שעושה מלאכה חייב להפרישו. ואף שלא נתרשה הסתייגות זו בדברי שוע"ר שם, מכל מקום נתבאר בדבריו בתחילת הסימן. שלאחר שכתב בסעיף א' שאם הקטן עושה דבר שיש בו חילול שבת להנאתו אין בית דין מצווים להפרישו, ממשיך וכותב בסעיף ב' ש"כ זה באחרים, אבל אביו כיון שהוא מצווה מדברי סופרים לחנך את בנו או בתו אפילו במצוות עשה משהגיעו לחינוך - כל שכן שמחוייב מדברי סופרים לגעור בהם ולהפרישם מלעבור על לא תעשה, ואפילו על איסור של דברי סופרים". והאריך בבירור דין זה בקצוה"ש חלק ט' [סי' קמ"ז] בבדי השולחן [אות י"א ד"ה ולכאורה יש להקשות], ומסיים "ולפי זה יוצא בקטן שאוכל עוגות עם אותיות דאביו צריך להפרישו, ולא ביאר אדמו"ר דבר זה, וצריך עיון גדול".

או גם לחתכו בעזרה מיוחדת

בשולחן ערוך הלכות יום טוב סי' ת"ק [סעיף ג] כותב: "אין נוקבין נקב בבשר בסכין לתלותו בו, אבל ביד מותר. ואם לעשות בו סימן, מותר אפילו בסכין". וטעם איסור נקיבת הבשר בסכין וכו', נתבאר משום שהוא דרך עשייתו על ידי הקצבים בחול וכו'. משא"כ כשעושה ביד, הווה ל' שינוי. ולעשות לו סימן כדי שלא יחליפנו אדם וכיו"ב, מותר אפילו בסכין. ומקור הדין בגמרא [ביצה כ"ח ע"א] "רבה בר רב הונא מחתך לה אתלת קרנתא", ופירוש רש"י: "כשהיה משלח הבשר לביתו היה רגיל לעשות כל חתיכה בעלת שלש קרנות, וכבר היו מכירין אנשי ביתו שזה היה סימן שלו". ומדברי רש"י הללו נראה שפירש, שאת גוף הבשר היה חותך בצורת משולש. אמנם במאירי שם כתב: ". ומותר לעשות בו סימן אף בסכין, אם היא מתעלמת מן העין כדי להיותו היכר לבעלים שלא הוחלפה. ובלבד שלא יעשה סימן באותיות, אלא כענין שלש קרנות או יותר כפי רצונו". ומדבריו משמע שעל הבשר היה חורט בסכין סימן בצורת משולש, וסימון שכזה שייך עקרונית לעשות גם בצורת אותיות אלא שאסור על פי דין. ואילו בצורת משולש, שרי.

ולכאורה על פי הדברים יוצא, שמותר בשבת לחתוך את העוגה או את הפרי בצורות שונות כגון משולש וכיו"ב. לאידך גיסא בחיי אדם כלל צ"ב [סעיף ג] כתב: ". אסור לחקוק בדפוס בעיסה איזה צורה. וז"ל רוקח סימן ר"פ, יש שחוקקין עץ אחד בחקיקה צורה או עוף אחד, אע"ג דלענין גט קי"ל "וכתב" ולא חקק, אבל ביו"ט אסור, לא מיבעיא לר' יוסי דמחייב משום רושם, אלא לדברי הכל לא גרע מקומוס וקנקנתום ובאבק דרכים שאסור כו' עכ"ל. ולפי זה אסור לעשות "לעקק" בדפוס שיש בו איזה ציור. ונ"ל דאפילו ביד, אסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה". הרי שהוכיח מדברי הרוקח, שלא רק לחקוק צורה במאפה אסור אלא גם ליצור את המאפה בצורה כל שהיא הדין כן.

וראיתי בספר ארחות שבת [פרק ט"ו הערה ל"ז] שעמד על קושי זה, ולתמצו מגיע למסקנה - וכפי שכותב בפנים שם [סעיף כ"ג] - ש"מותר לחתוך עוגה לחתיכות שצורתן פשוטה, כגון ריבוע או משולש או מעוין. אבל אסור לחתך את העוגה בצורה מורכבת יותר, כגון בצורת פרח". ומה שכותב הפמ"ג בהלכות יו"ט שם [א"א סק"ז] שאין לעשות נקב באפיקומן בצורה עגולה או משולש כמגן דוד, הו"ד במשנה ברורה שם

[סוף ס"ק ט"ו]. כותב באורח"ש בהערה שם, שאין זה סותר למש"כ שמותר לחתוך חתיכה בצורת משולש. לפי שיש לחלק לדעתו בין כשעוסק בחיתוך הבשר - שמכיוון שבלאו הכי צריך לחותכו, לפיכך אין זה משנה באיזה צורה חותך כל עוד אינו עושה צורה מורכבת. אבל כשמתעסק במיוחד בעשיית נקב וכיוצא בזה, בזה אסור כל אופן שעושה צורה יפה גם אם זה רק כעיגול או משולש.

ולכאורה החילוקים שכתב אינם מוכרחים מצד עצמם, ואין להם הוכחות מהמבואר בהלכה. אלא הם תוצאה מהדוחק שבהשוואת שני הדינים האמורים, שבכדי ליישבם נדרש לחלק באופן האמור. ואלמלא הסתירה לכאורה הזו - לא היינו נדרשים לחילוקים כגון אלו. אמנם יתכן בהחלט שקושיא מעיקרא ליתא, ובהקדים - שאם כנים אנחנו בהבנת ביאור המאירי בהא דמחתך אתלת קרנתא, שלא מדובר שחתך את העוגה בצורת משולש אלא שחקק בו צורה שכזו [על דרך שניתן לעשות עקרונית באותיות, אלא שאסור - והוא עשה זאת בצורת משולש שמותר] וגם זה הותר ביום טוב. אם כן, הרי שמוכן ופשוט שליתא לחילוק שכתב הארחות שבת., שהרי ברור ומפורש שאסור לעשות צורות שכאלו על העוגה וכיו"ב.

ולכן נראה לענ"ד לכאורה לבאר סוגיא דמס' ביצה - באופן שכלל לא שייך לנדו"ד הציור וחיתוך בצורות שונות בשבת, והוא: שיש לומר שהדינים האמורים שמצינו בנדון הם דווקא קשורים להלכות יום טוב שבהם מדוברים. שהרי בכללי המלאכות והפעולות האסורות והמותרות במלאכת אוכל נפש ביום טוב נאמר, שכל שניתן היה לעשותו מערב יום טוב מבלי שיפסיד המאכל וכיו"ב - אסור לעשותו ביום טוב כי אם בשינוי. אבל דברים שלא ניתן היה לעשותם מערב יום טוב, מותר לעשותם ביום טוב כל עוד לא מדובר בדברים שהדרך לעשותם לימים רבים וכו' [כמבואר כל זה בריש הלכות יום טוב]. ואם כן הבה נראה בנדון האמור שם: הרי מדובר בבהמה ששחטו ביום טוב, ונדרש רבה בר בר חנה לשלוח הבשר לביתו. ובכדי שיגיע הביתה ויוכלו לבשלו לצורך החג, נדרש היה לעשות סימן. ולכן מותר היה לעשותו ביום טוב ככל פעולת צורך אוכל נפש, שלא ניתן היה לעשותו מערב יו"ט. משא"כ ליצור בעיסה צורות שונות, יהיו אשר יהיו, אין בזה שום צורך אוכל הנפש. שהרי אין זה משנה כלל לצורך האכילה, האם העיסה נעשתה

"בצורת עוף או שאר צורה" או שנעשתה בלי שום קונציים אלא חלה או עוגה רגילה.

ואם כנים אנחנו, הרי שאין שום לימוד הלכה למעשה בנידון דידן [שבת] מחילוקי הפסיקה ביחס לשני דינים האמורים בהלכות יום טוב - והדרן לדינא שכל צורה שהיא יחודית, ולא משנה האם זה משולשים או פרחים וציפורים, הכל אסור ליצור בעוגה או במאפה או בפרי ובכל מאכל שהוא. לאידך גיסא עדיין אין לבי שלם עם איסור זה, ומשום מה ההרגש בזה הוא שרחוק מהסברא באמת לומר שאסור לחתוך פרוסות לחם או עוגה בצורת משולשים או ריבועים. . סוף דבר לא ידענא מה אדון ביה. והדברים צריכים עדיין עיון ובירור, ולעת עתה לא מצאתי פוסקים שדנו בזה בפרטות.

לאחר כתיב כל האמור, מצאתי און לי בהא דשו"ת שבות יעקב [ח"ב סי' כ"ו] שנשאל: "מקולין ששוחטין אצל עכור", ומנהג השוחט לרשם על הבשר אותיות בסכין - היינו יום השחיטה וכה"ג - אם מותר לעשות כן ב"ט או לא". והשיב: "על דבר לכתוב בסכין על הבשר ביו"ט נ"ל דשרי, דהא הוי צורך אוכל נפש. ולהדיא אמרינן בפ' אין צדין. . אמר רב הונא מותר לעשות סימן בבשר, כי הא דרבה בר בר הונא מחתך לה אתלת קרנתא. [הרי לנו מפורש, שמשווה את הדין של הא דמחתך אתלתא וכו' לכתובה בסכין על הבשר וכו'] וכן פסק הרמב"ם. . ובאו"ח. . ואף דיש מקום לבעל דין לחלוק ולומר דדוקא סימני ורושם בעלמא מותר כהא דמחתך אתלת קרנתא משא"כ כתיבה בסכין על הבשר - זה אינו, דהא עיקר כתיבה דאסור בשבת הוא משום רושם כדאיתא להדיא בשבת. . רושם הוי תולדה דכתיבה, וכדאיתא בהרמב"ם פי"א מה' שבת. . וכתיבה על הבשר לא הוי דרך כתיבה בכך, ולא עדיף מרושם בעלמא. . ובאוכל נפש ב"ט יש להתיר, שלא נמנעו משמחת יו"ט. מכל מקום אם אפשר לשנות שלא יהא כעובדין דחול, שפיר דמי".

הרי לנו מבואר בדבריו, שלא למד כלל שיש מעמד מיוחד לחיתוך באופן של משולש, שמותר מצד עצמו - לשאר אופני הרושם וכו'. והטעם שהותר חיתוך הבשר באופן זה, שווה לטעם שמוותר לרשום [לדעתו] בסכין על הבשר. ויסוד ההיתר הוא משום דיני יום טוב ותו לא, ובמילא אין מזה שום לימוד והוכחה להתיר לעשות חיתוכים בעוגה או בפרי

וכיו"ב באופן של משולשים וכו'. כי בהסתלק ההוכחות וההכרחים, מובן שמסתלקים חידושי וחילוקי הדינים שנבעו מכך.

אמנם להלכה למעשה - האם מותר או אסור לכתוב על הבשר רושם אותיות או לא - סביר מאד שנאסור זאת. שהרי השבות יעקב לא ראה את דברי המאירי שאסר זאת, ותבנא לכללא שאין שומעין לאחרונים כנגד גדולי הראשונים כשלא הביא דבריהם ונחלקן עליהם בפירוש כו'.

לאחר זמן הראוני שבמשנה ברורה סי' ת"ק ובשער הציון שם כבר עמד בדברי המאירי והשבות יעקב הללו, שעל דברי השו"ע ש"לעשות בו סימן מותר" כותב במ"ב [ס"ק יז]: אבל אותיות [וציורים] אסור לעשותן בבשר דרך סימן ביום טוב". ובשעה"צ [אות כ] מציין על דברים אלו: "א"ר בשם מהרי"ל, וכן כתב המאירי. ובבאר היטב. הביא בשם תשובת שבות יעקב להתיר אפילו לכתוב תיבות, ועיינתי שם ולא מצאתי שם שום מקור לדין זה. [עיינין שם שתלה דין זה ברושם דמות, ובאמת רושם שהוא כמין צורה בוודאי אסור גם ביום טוב - עיינין ברוקח סי' ר"פ, ומביאו החיי אדם בכלל צ"ב עיי"ש]. וכנראה שלא ראה דברי המאירי ולא דברי מהרי"ל שהובא בא"ר. ואפילו כתיבה בדבר שאינו מתקיים שהוא רק מדרבנן, גם כן בוודאי לא התירו משום אוכל נפש. שהרי אפילו מלאכה של אוכל נפש לא הותר רק מלישה ואילך כידוע, וכל שכן שאר ל"ט מלאכות שאין חילוק בהן בין שבת ליום טוב - ואפילו שבותין שלהן כמש"כ הב"י בריש סי' תצ"ה".

ובעיקר חידושו של הארחות שבת, שבכדי ליישב מש"כ להתיר לחתוך העוגה בצורת משולש וכיו"ב להא דפרמ"ג שמפורש לכאורה שאסור - מחלק בין מתעסק בחיתוך ובמילא עושה בצורות אלו, לבין מתכוון במיוחד לחתוך בצורה הזו דוקא וכו'. מובן שחילוק שכזה הוא חידוש גדול, ודורש עוד שכלול וביאור והבהרה כדי שאפשר יהיה לפסוק הלכה למעשה כפי שעולה מחידוש זה. ולכן לשלימות הבהרת הדברים, אעתיק בזה מה שכתב אלי ידידי הגרש"ז מרק שליט"א לבאר חילוקי הפסיקה בנדון:

בפשטות נראה שהחילק הוא, על פי מה שכתב המג"א סי' ש"מ [ס"ק י"ז] שהדבקת תאנים לא נחשב בנין שנעשה בצורה מסויימת, משום שאינו מתכוון להשוותו וליפותו. וביאור דבריו הוא - שבאופן שאין

מטרת הפעולה לעשות בהקפדה שיראה בצורה מסויימת, אלא מטרתו היא אך ורק להדביקים יחד ולחברם שיהיו כולם כאחד ותו לא, אין איסור בדבר. ומבואר, שאילו היה מתכוון ליפותו ולהשוותו אכן חשיב בנין מן התורה - כיוון שבונה עיגול ותמונה מסויימת. ומעתה בחיתוך חתיכת בשר בצורת משולש, תלוי אם מקפיד שיהא בצורה יפה ומדוקדקת שיראו שנוצרה בו צורה יפה - אז אכן אסור. אבל כשמטרתו היא רק לחיתוך העוגה וכיו"ב, ואינו מתכוון כלל ליפותה ולהשוותה שתהא נראית כאן צורה מסויימת ייחודית - אין איסור בדבר, מכיוון שאינו מקפיד דיראו בזה את היופי שיצרה הצורה הלזו. ואף שבהא דרבב"ח הקפיד על סדר היתוך שיהא משולש, כדי שיראו את הסימן. מכל מקום, כיון שאין מכוון ליפותו ולהשוותו על ידי חיתוך זה אין רואים בכך משום עשיה של צורה - אלא שעושה החיתוך באופן שיהא ניכר שהוא חתך את הבשר, כלומר הקפידא אינה שיראו שעשה צורה מסויימת אלא שעשה סימן, ודוק.

אלא שכל זה כשחותך את הבשר עצמו בצורה שכזו, אבל אם יעשה חריץ על הבשר בצורת משולש לסימן, בזה יש לעיין. וזאת מכיוון שבסי' ש"מ מבואר בשוע"ר [סעיף ז] מחלוקת בעושה "רושם לסימן ולא כמין אותיות" בדבר שאינו מתקיים, שיש אוסרים ויש מתירים - ולמעשה פוסק ש"ירא שמים יחמיר לעצמו". ובטעם דעת המתירים כותב שם, שהוא מכיוון שסוברים שרושם לסימן בעלמא אינו אלא מדרבנן, וממילא כשאינו מתקיים מותר לגמרי. ולהלן שם [סעיף ח] מבהיר, "וכל זה כשאינו תבנית כתב כלל, אבל כל שהוא תבנית איזה כתב. ואפילו אינן אותיות ידועות אלא שרגילין לסימן בעלמא, כגון הסימנים שרגילין לעשות בהם המספר - הרי זה נקרא תבנית כתב וחייב עליו אם עשאו בדבר המתקיים, ובדבר שאינו מתקיים אסור מדברי סופרים לדברי הכל". ומכל מקום עדיין לא נתבאר מה הגדר של "צורות" ומה ההבדל בין צורות לבין רושם. ובשולחן שלמה [סי' ש"מ י"ג,ג] מבאר, שצורות פירושו שמקפידים על דיוקו איך תהא הצורה ואיך תהא נראית, ואילו רושם רוצים רק שיראו אסימן ואין מקפידים על צורתו אים יראה. ועל פי זה יוצר, שאם עושה צורת משולש לסימן על הבשר - לכאורה לאוסרים ברושם שאינו מתקיים שבשוע"ר הנ"ל, ודאי יהא אסור. ואילו למתירים, תלוי אם אין מקפיד איך תהא נראית צורתה ביפיה וכו', יש להתיר בנידון שאינו מתקיים. עד כאן תוכן דברי הגרש"ז מרק, והוספתי וניסחתי הדברים בלבד.

בענין הנ"ל

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', מנהג אבותינו בידונו

בגליון הקודם כתב הרב א. י. ה. ס. וז"ל: "בשו"ע רבינו סי' שמ סעי' ד' כותב: הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכה הוא וכו'. . ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכויין רק לאכילה מפני שהוא מוחק . . ובמשנה ברורה בסקט"ו הקל במקום שהכתיבה הוא מהעוגה עצמה דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה . . והנה אין שום רמז בדברי אדה"ז להקל כדעת המ"ב שמותר במקום שהכתיבה היא חלק מהעוגה עצמה".

והנה ז"ל אדה"ז בסי' שמ סעיף ד: "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב, ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכויין רק לאכילה מפני שהוא מוחק . .". הרי מלשון רבינו מוכח להדיא שרק כשעשו על העוגה אותיות אסורה אבל אם העוגה עצמה היא בצורת אות מותר לאוכלה בשבת.

וכן משמע גם בסי' שמג סעיף י שכותב: "מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת כמ"ש בסי' ש"מ, אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו אין צריך להפרישו כמו שנתבאר למעלה פה רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק".

אולם מה שעומד לנגד עיני הוא דברי רבינו בהל' פסח (סי' תנח סעיף ח) שכותב לאחר שמביא המנהג לעשות בהן סימנים על השלשה מצות איזו מהן ראשונה ואיזו מהן שניה ואיזו מהן שלישית, הוא כותב: "והסימנים שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידיו (מטעם שיתבאר בסי' ת"ס ועוד) שהרי צריך לשברם ביום טוב ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסי' ש"מ אלא עושין סימנים הללו ע"י נקבים או חריצין רק שיהיו להם מאד בעשייתן כמו שיתבאר בסי' ת"ס

ע"ש". מלשון זה משמע קצת דאפי' אם המצות בעצמן הם מאותיות יש להחמיר, והוא סתירה לכאורה למש"כ בהל' שבת סי' שמ.

אולם במראה מקומות מציין רבינו לדברי הלבוש (סי' תעה אות ז) ולהחק יעקב (שם ס"ק כו). והנה בדברי הלבוש שם אין ברור כוונתו אבל הוא מציין לסי' שמ ושם באות ג כתב להדיא "ואסור לשבור העוגות שכתובות עליו כמין אותיות". והחק יעקב מציין לדברי שו"ת רמ"א (סי' קיט) מקור הדין והרמ"א כותב להדיא וז"ל: "וכזה כתב המרדכי (שבת פ"ז סי' שסט) בשם מוהר"ם על העוגות הכתובים עליו אותיות דאסור לשברם ביו"ט ושבת משום מוחק. וכן משמע מדברי האחרונים במה שאסרו לכתוב על השלשה מצות של פסח אותיות אב"ג לידע איזה היא ראשונה, משום דכשעושה הסדר ושוברה מוחק הכתב ביו"ט".

הרי לנו דדעת הרמ"א, הלבוש והחק יעקב שרק לכתוב עליו כמין אותיות אסורה, אבל אם העוגה או המצה בעצמה היא כמין אותיות אין איסור. וכזה הוא גם דעת אדמו"ר הזקן, אף שאינו כותב זאת להדיא.

עוד כותב הרב סילבערבערג "אבל לכאורה מהגמרא בפסחים שם בסוגיה של סיקרין המצויירין מוכח שמותר לשבר עוגה שיש בה ציורים. והנראה לומר שאם באמת דעת רבינו הזקן שאסור לאכול שום עוגה שנעשה בדפוס של אותיות וציורים צריך לומר שיש חילוק בין ציורים שהם בתבנית של שום חי' או בית או כלי שציור כזה נקרא כתיבה של אותיות, משא"כ כשמשרטטין שורות בעוגה לנוי בעלמא ואין להשורות שום מסר והודעה, אז אין שום איסור כתיבה או מחיקה בנוי כזה". כלומר שאדה"ז אוסר גם עוגה שיש עליה ציורים, ומחלק בין ציור עם מסר לבין ציור בלי מסר.

אבל מדברי רבינו שכותב "אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות. . ." ומשמיט ציורים (שהמג"א סק"ו כותב שאין לחלק) מבואר לכאורה שציורים מותרין. והגם שצריכים להבין טעם החילוק אבל סוף סוף מכיון שהוא משמיט זאת ע"כ דלדעתו יש חילוק בין אותיות לציורים.

ובאמת שכן כתב להדיא גם התורת שבת (סי' שמ סק"ו) וז"ל: ומה שלא כתב הרמ"א האיסור רק אצל מחיקת האותיות ולא בצורות נלע"ד דס"ל כיון דלא מחייב רק ברשומים בכותל ובששר וכיו"ב כדרך

שהציירים רושמים כמ"ש הרמב"ם בפ"א הי"ז, אבל על מחיקת צורות בענין זה כיון שאיסור קל מאוד הוא כמ"ש, אין לאסור בזה על מחיקת צורות, דאי כסברת המג"א יאסר ג"כ אם אין עליו רק קווים ורישומים שגם בזה יש איסור מחיקה, אלא ש"מ דלא החמיר הרמ"א רק אצל אותיות, ע"כ.

ובביאור דבריו נראה על פי מש"כ הרמב"ם בהל' שבת (פ"י הל' טז): "הצר בכלי צורה אפי' מקצת הצורה. . הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב". וכ"פ בשו"ע רבינו (סי' שב ס"ה). וצריך ביאור אמאי לא חייב גם משום כותב וכמש"כ הרמב"ם (שם פ"א הל' יז): רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות ככותל בששר וכיוצ"ב כדרך שהציירים רושמים הרי זה חייב משום כותב". ובביה"ל סי' ש"מ ד"ה במשקים מבאר דברי הרמב"ם: "ובענין רושם רשמים העתקנו לשון הרמב"ם ומקורו הוא מירושלמי פרק כלל גדול וז"ל הצר צורה, הראשון חייב משום כותב והשני חייב משום צובע. וביאורו שראשון רשם את הצורה באבר וכה"ג והשני העביר הצבע עליו, ולכך הראשון חייב רק משום כותב עבור הרושם תמונה שעשה והשני שהעביר הצבע במקום הרשום אינו רק צובע בעלמא, וכונת הרמב"ם נמי שעשה את הרושם של התמונה וכמו שכתב כדרך שהציירין רושמיין. והנה לא באר הרמב"ם בהדיא אם בעינן שתי צורות דוקא כמו באותיות או דבזה חייב אפילו באחת דחשיבא בפ"ע, ומירושלמי הזה מבואר דאף בצורה אחת חייב. ועיין בא"ר שהקשה דברי הרמב"ם זה על מה שפסק בעצמו בפ"י והעתקוהו במ"ב דהצר בכלי צורה חיובו הוא משום מכה בפטיש. ולדברינו ניחא קצת דבפ"י לא איירי ברושם בעלמא כבענינו דבזה לא נעשה עדיין גמר מלאכה לנאותה אלא שעשה הצורה בבת אחת ולכך לא שייך בזה כותב דענין אחר הוא, משא"כ בענינו איירי שעשה רק רושם של הצורה מתחלה כדי שידע ויבין הצובע עי"ז אח"כ מה לצבוע ודומה לכותב שכותב אותיות שמורה האות על איזה דבר".

ובזה אפשר לבאר דברי העולת שבת (וכנראה שגם אדה"ז סובר כן) דהא הכא איירי בעושה צורות שלימות ע"ג העוגות ובזה אין בו משום כותב, דדוקא ברושם של התמונה חייב משום כותב, וא"כ באופן דאינו חייב משום כותב אינו חייב גם משום מוחק ולכן ס"ל דבצורות מותר לשברם ולא חייש למוחק. ורק באופן שרושם רשמים וצורות חייב בו

משום כותב ומוחק משא"כ באופן שעושה צורות שלמות דאינו חייב משום כותב אינו חייב משום מוחק ומותר לשברם.



בענין הנ"ל

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל
 רב קהילת חב"ד מגדל העמק

א. בגיליון הקודם דן הרב א.י.ה.ס. שי' בדין אכילת עוגות שיש עליהם אותיות בשבת עפ"י שו"ע אדה"ז, האם יש להתיר אם האותיות הם מגוף העוגה, וכן אם יש לחלק בין אותיות לצורות. וראיתי שכבר דנו בזה בגיליונות תשצז-ט, ובצד השוה שביניהם שמנסים להסביר בדרכים שונים שיש נפק"מ בתכלית האותיות והצירוף אם זה להסביר או לרמוז או לסמן או לנוי בעלמא, אבל קשה דא"כ העיקר חסר מן הספר כי לא נזכר באף מקום שיש נפק"מ מה הן תכלית האותיות והצירוף ואדרבה חייבים על אותיות אפי' אם זה רק לסמן כמו שכ' במשכן שסימנו את הקרשים ע"י אותיות.

ב. ולגופו של ענין בנושא זה צ"ע, כי אדה"ז בסי' שמ ס"ד פוסק כדעת הרמ"א שאסור לשבור עוגה שיש עליו כמין אותיות אעפ"י שאינו מכויץ אלא לאכילה משום מוחק, וכן בסי' תנח ס"ח פוסק כמו שו"ת הרמ"א סי' קי"ט שאסור לעשות אותיות על המצות ע"י דפוס או ביצין כדי לסמן אותם איזה מצה ראשונה וכו', שהרי צריך לשברם ביו"ט וי"א לשבור עוגה שיש בה כמן אותיות אעפ"י שאינו מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט משום מוחק.

הרי מדין הזה במצות מובן שאין נפק"מ אם האותיות הם מגוף הדבר כמו במצות או דבר נוסף בשניהם יש את האיסור לשברם מצד מוחק.

ולאיך בסי' תס ס"ט פוסק אדה"ז שאם עבר ועשה צירוף על המצות, מותרות באכילה אם לא שהה בצירוף שיעור חימוץ ואפי' לכתחילה אדם יוצא בהן י"ח. וא"כ מזה רואים להדיא שמחלק בין אותיות לצירוף שאותיות אסור לשברן אפי' אם הם מגוף הדבר ולא דבר נוסף ובצירוף מתיר לשברן. ואא"ל שבמצות מדובר במצות שהם שבורים כבר שרק אז אפשר לאכול אותם כי בפשטות הרי צריך מצות שלימות לליל הסדר.

וכמ"ש ברוח חיים סי שמ סק"ב שמש' בגמ' פסחים (לז, א) "הביאו לפניו סריקין המצויירין בפסח" משמע שלימות ולא שבורים ועוד כי בעינן בסדר הפסח שמניח השבורה בין השלימות ועל הכל אי איכא משום איסור שלימות הי' לו להש"ס להודיענו שהם שבורות.

ובעצם זהו מה ששואל המגן אברהם בסי' שמ סק"ו שגם בצירורים צריכים לאסור ולמעשה מתירים לאכול מצות המצויירין. ונשאר בצ"ע.

ובכנסת הגדולה סי' שמ מביא משו"ת הר"ש הלוי לתרץ שאלה זו ומחלק אם האותיות הם מגוף העוגה או דבר נוסף עליו שבסי' שמ מדובר שהאותיות הם דבר נוסף על העוגה אבל בסי' ת"ס במצות הצירורין הם מגוף המצה.

אבל לפי מ"ש שכתבנו אא"ל זה לפי שיטת אדה"ז והרמ"א, כי הם אוסרים להדיא גם כשהאותיות הם מגוף המצה. ולפלא על קצות השלחן סי' קמד בבדי השלחן סק"ג שמחלק כנ"ל ולא הרגיש בזה.

וכן קשה על המ"ב שסותר א"ע שבסי' שמ סק"ט טו מחלק כנ"ל אם האותיות הם מגוף העוגה או דבר נוסף ובסי' תעה סק"מז מוסק כהרמ"א שאין לעשות אותיות על המצות אעפ"י שהאותיות הם מגוף המצה.

ג. וכדי להבין את זה צריך לבאר איפוא המקור שאסור לצייר ציורין בשבת. הרמב"ם בהל' שבת פ"י הט"ז וכן אדה"ז בסי' שב ס"ה פוסקים עפ"י הגמ' שבת (עה, א) שהצר צורה בכלי העומד לציירו אפי' לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב משום מכה בפטיש.

הרי מובן מזה שהמצייר ציורין אסור מצד מכה בפטיש.

אבל הרמב"ם בהל' שבת פ"א הי"ז וכן אדה"ז בסי' שמ ס"י עפ"י הירושלמי שבת פ"ז ה"ב פוסקים הרושם רשמים וצורות בשטר וכיו"ב כדרך שהציירין רושמים חייב משום תולדות כותב וכן המוחקה.

הרי מובן מזה שהמצייר ציורין חייב משום תולדות כותב.

וע"ז שואל האלי' רבה בסי' שמ סק"י שלכאור' הרמב"ם סותר את עצמו שבמצייר על הכלי פוסק שחייב מצד מכה בפטיש ובהמצייר על נייר וכו' פוסק שחייב משום תולדות כותב.

ד. ובספר טל אורות על המרדכי חלק א' עמוד שמב'-ג' מביא שבספר הערוך ערך צר מפרש שהפ"י של "צר צורה" הוא ואי בהיא צורה אית בה אותיות דמיקרו חייב משום כותב ואי לא חייב משום מכה בפטיש ולפי"ז אתי שפיר כל הנ"ל שבכותב אותיות על העוגה חייב משום כותב והשוברו חייב משום מוחק אבל המצייר בלי אותיות חייב משום מכה בפטיש.

ומבאר שלפי"ז י"ל שעוגה שהיא עשוי' כצורה או שיש עליו צורה בלי אותיות יש איסור לעשותה משום מכה בפטיש אבל השוכרה אינו עובר על שום איסור כי מותר לשבור כלי כדי לאכול האוכל שבו ולכן במצות שיש עליהם ציורים מותר לאכלם. משא"כ אם יש עליהם אותיות אסור לאכלם משום מוחק.

אבל חילוק זה אפשר לומר רק לדעת המרדכי שהוא המקור לדין איסור שבירת העוגה שיש עליו אותיות ולכן מזכיר רק אותיות ולא ציורים. אבל לדעת הרמב"ם קשה לחלק ככה כי אינו מבחין אם בצורה יש גם אותיות או לא, הן בדין של הצר צורה על הכלי שחייב משום מכה בפטיש וכן בדין של הרושם רשמים וצורות על השטר שחייב משום כותב.

ה. ולפענ"ד נראה די"ל ע"פ מ"ש במשנה ברורה ביאור הלכה סי' שמ ד"ה במשקין על השלחן, לתרץ את הסתירה הנ"ל בהרמב"ם. ומביא שמקור דין של הרושם כדרך שהציירין רושמים למד הרמב"ם מהירושלמי בשבת פ"ז ה"ב שהצר צורה הראשון חייב משום כותב והשני משום צובע פי' הראשון עשה את הרושם של הציור בצין או באבר ולכן חייב משום כותב והשני רק העביר ע"ז צבע ולכן חייב משום צובע, ולכן יובן שהרושם כדרך שהציירים רושמים הציור נעשה בשני שלבים, שא' עושה את הרושם (סקיצה) של הציור כדי שידע ויבין השני שצובע אח"כ איך ומה לצבוע ולכן זה דומה לכותב אותיות שהאות מורה על איזה דבר ולכן חייב משום כותב משא"כ בצר צורה על הכלי מדובר שחורט צורה על הכלי כדרך שעושין בכלי כסף ועושה את כל הצורה בבת אחת וזה הגמר מלאכה של הכלי לנאותה ע"י הציור ולכן חייב רק משום מכה בפטיש, ולכן אין סתירה ברמב"ם שהם שני עניינים אחרים. ואח"כ הוא מוסיף "ובמה שכתבנו תוסר קושית המג"א בס"ג".

וי"ל הביאור בזה שעפ"י הנ"ל אפשר לחלק בין הדין של השובר אותיות שעל העוגה שהאיסור הוא משום מוחק ולכן אסור לשוברה ובין הדין של המצייר על הכלי או המצייר על המצות שעושה את הצורה בבת אחת ואז האיסור הוא רק מצד מכה בפטיש ולכן מותר לשבור את המצות כי מותר לשבור כלי כדי לאכול ממנו, וזה אפשר לומר גם לשיטת אדמוה"ז לחלק בין האותיות שעל העוגה והמצות שאסור לשוברם והצורות שעל המצות שמותר לשברם.

ו. ועוד י"ל ע"פ מש"כ מחותני הרב ימ"מ קלמנסון שי' בספרו מי טל מלאכת מוחק סי' י"ג, שמביא מ"ש בטל אורות עמוד שלא-ג' שהחוב דמוחק בשבת אינו רק על מחיקת אותיות אלא אפי' נפלה דיו על הספר ומחק את הדיו ע"מ לכתוב ב' אותיות חייב. אבל אם מחק שלא ע"מ לכתוב הוא פטור אבל אסור מדרבנן. וכמו"כ אם מחק טשטוש של דיו שלא ע"מ לכתוב נמי הוא אסור מדרבנן דמה לי מחיקת אותיות ומה לי מחיקת טשטוש דיו, ולפי"ז אם נפל דיו או צבע על היד אסור לנקות את היד כי עי"ז הוא מוחקו ויש בזה משום מוחק מדרבנן וכן אפי' אם נצבעו ידיו מתותים או שאר פירות הצובעים ג"כ יש בזה משום מוחק מדרבנן. ע"כ.

וע"ז שואל הרי מסתימת דברי הפוסקים בסי' ש"כ וכן בשו"ע אדמו"ר הזקן שם סעיף כ"ז שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים צריך להיזהר שלא יגעו בידיו הצבועות בבגדיו או במפה משום איסור צביעה אבל מה שצובע פניו וידיו אין לחוש כלל לפי שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבעו, וא"כ מזה משמע להדיא שמותר לאכול הנ"ל. ואם נאמר שאסור לרחוץ פניו וידיו הצבועות משום איסור מוחק מדרבנן למה לא הזכירו כל הפוסקים איסור זה, וכי ישאר כל השבת בפניו וידיו הצבועות. ואם אסור למה שתקו כל הפוסקים מזה. וא"כ מוכח שאין בזה שום איסור לרחוץ פניו וידיו.

ומבאר שיש לחלק בין מחיקת אותיות שלא ע"מ לסתור ובין מחיקת טשטוש דיו שלא ע"מ לכתוב. עפ"י יסוד מ"ש בשו"ת אבני נזר שבחובא דמוחק יש שני דינים נפרדים: א) דין מוחק אותיות שיסוד חיובו הוא דין בהאותיות שמחק והא דבעינן האי תנאי שיהי' ע"מ לכתוב הוא כדי להסיר את החיסרון דמקלקל שישנו שישנו בהמחיקה, אבל יסוד החיוב הוא דין בדבר שמחק. ב) דין מחיקה שיסוד חיובו הוא דין בכתיבה שאחר

כך ולכן במחק טשטוש דיו א"א לחייבו מצד מה שמחק שהרי לא מחק אותיות אלא יסוד חיובו הוא משום הכתיבה שאח"כ והיינו דין בהמקום שנעשה מוכשר לכתיבה שאחר כך וא"כ העניין בע"מ לכתוב הוא יסוד עיקרי בהמלאכה.

ולפי"ז יש לחלק שבמוחק אותיות שלא ע"מ לכתוב הרי היסוד המלאכה הוא האותיות והתנאי ע"מ לכתוב אינו מעיקר המלאכה אלא להסיר החסרון דמקלקל ולכן הוא אסור מדרבנן כיון דהוי גדר מקלקל ומקלקל אסור מדרבנן, משא"כ במוחק טשטוש דיו שלא ע"מ לכתוב אינו חסרון משום מקלקל אלא חסרון בעיקר המלאכה שיסודה הכשר ותיקון הכתיבה שאח"כ ובאין כוונתו ע"מ לכתוב אין כאן הכשר כתיבה שאח"כ וא"כ לא נאסר אפי' מדרבנן כיון שאין בזה גדר מוחק כלל.

וא"כ יוצא מזה שאם היו ידיו כתובות באותיות שפיר איכא איסורא דרבנן למחוק בשבת אע"פ שאין כוונתו ע"מ לכתוב אח"כ אלא לנקות את ידיו, משא"כ אם היו ידיו צבועות בפירות הצובעים או בטשטוש דיו מותר לרחצם ואין בזה שום איסור אפי' מדרבנן, שהרי חסר כל עיקר הגדר של מוחק שעניינו הכנת מקום לכתיבה שאח"כ.

[ועפ"ז יתורץ ג"כ מה שמקשה בספר הזכרונות הל' שבת פרק א' למה לא אסרו לנגוע בידיו בתותים ופירות הצבועים כיון שאין בזה שום איסור. וכן נפסק להלכה למעשה בקצות השלחן סי' קמד בבדי השלחן סק"י].

ועפ"י יסוד זה מחלק ג"כ שם בסי' י' בין מוחק אותיות ומוחק רשמים וצורות, שהרמב"ם פוסק שרושם הוא תולדת כתוב וא"כ המוחק רשמים וצורות הוא תולדת מוחק ולכן כשמוחק אותיות אפי' אם אינו ע"מ לכתוב אסור משום עצם מחיקת האותיות. משא"כ כשמוחק טשטוש דיו אז החיוב הוא הכתיבה שאח"כ שמכשיר מקום לכתיבת שתי אותיות ונכלל בהאב של מוחק והגם שאינו מוחק אותיות אבל סו"ס מכין ומכשיר מקום לכתיבת שתי אותיות, אבל כשמוחק רשמים וצורות כדי לתקן עי"ז אין יסוד חיובו תיקון הכתיבה שאח"כ אלא עצם המחיקה הוא באופן של תיקון ולכן הוי רק תולדות של מוחק, ולכן כתב הרמב"ם המוחק את הרושם לתקן הרי"ז תולדת מוחק, אך אם ימחק את הרושם כדי לכתוב במקומו ב' אותיות כן יהי' אסור מצד אב מלאכה של מוחק.

משא"כ במוחק רשמים וצורות שלא ע"מ לכתוב ולא ע"מ לתקן אינו חייב ואעפ"י שבפועל יש מקום לכתוב ב' אותיות אבל היות שאינו עומד לכתובה ומקלקל את הציור אינו חייב. ע"כ.

ונראה לפענ"ד שעפ"יז אפשר לחלק ג"כ בין האותיות הכתובים על העוגה והציורין על המצות, שבשובר ומוחק האותיות שעל העוגה או על המצות הרי בפועל מוחק אותיות, ואעפ"י שזה לא ע"מ לכתוב הרי"ז עכ"פ אסור מדרבנן כי הרי מוחק אותיות, אבל השובר ומוחק ציורים שעל המצות או עוגות בצורות שונות הרי"ז רק מקלקל ואינו לתקן ואינו להכשיר מקום לכתובה וא"כ הרי"ז מותר אפי' מדרבנן.

ז. ועוד י"ל עפ"י מ"ש בספר מנוחת אהבה ח"ג פרק כב סעיף כב במי מנוחות ס"ק צז לתרץ את קושית האלי' רבה (המובא לעיל באות ג') לדעת הרמב"ם אם הצר צורה חייב משום כותב או משום מכה בפטיש.

ומבאר שיש שני אופנים בציור צורות, אופן א) שמצייר על הכלי כדי ליפות ולנאותו ואין הציור תכלית לעצמו רק טפל לכלי וכל מטרתו ליפות הכלי בזה אינו חייב משום כותב אלא משום מכה בפטיש הואיל ותיקן כלי וגמר מלאכתו. אופן ב) שמצייר כדי לתאר איזה ענין או איזה משהו, והציור הוא המטרה ותכלית כוונתו ובזה חייב משום כותב דדומה לכותב.

ולכן רש"י מפרש בגמ' שבת (עה, א) בדין של הצר צורה בכלי, פ"י שעומד לכך לנאותו דהיינו שתכלית הציור הוא יופי הכלי ולכן החיוב בזה הוא מצד מכה בפטיש משא"כ ברושם רשמים וצורות כדרך הציירין חייב משום כותב כי מצייר על הנייר וקלף וכל תכלית הציור הוא הציור עצמו ולכן חייב משום כותב. ע"כ.

ועפ"ז נראה לפענ"ד לחלק ג"כ בין אותיות שעל העוגה או על המצות שזה אסור משום מוחק שמוחק את האותיות משא"כ בציורים או צורות על המצות או על העוגות תכליתן הוא רק ליפות את המצות או העוגות וכל האיסור לצייר אותם הוא מצד מכה בפטיש ולכן אין שום איסור לשברן כי מותר לשבור כלי כדי לאכול ממנו.

ולסיכום: עפ"י הנ"ל מבואר בשלשה דרכים לחלק בין שבירת האותיות שעל העוגות או מצות שאסור ושבירת הציורין שעל העוגות או מצות שמותר.

ולפי שיטת אדמה"ז בסי' שמ ותנח אסור לשבור עוגות או מצות שיש עליהן אותיות אפי' אם האותיות מגופן. ובסי' תס מתיר לשבור מצות שיש עליהם ציורין.



בפס"ד אדמה"ז השוכח יעלה ויבא [גליון]

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפּעג, קנאדא

בגליון האחרון (תתקצ"ה) כתבתי ביאור למה שאדמה"ז פוסק במג"א והרמ"ע דהשוכח יעו"י בר"ח בשחרית וכבר התפלל מוסף, אינו חוזר על תפילת שחרית, ואף שהחיד"א הבין בתשובת הרשב"א כת"י דלא ס"ל כהרמ"ע, אבל לפי דעת כ"ק אדמה"ז מתפרשים דברי הרשב"א באופן שאין מהם שום סתירה לדבריו.

מערכת הקובץ הוסיפו דברים שלפיה"נ אינם נכונים, ואעיר עליהם:

המערכת הוסיפה כותרת: "אדה"ז פסק בודאות יותר ומטעם אחר דהרמ"ע". אינו נכון כי אדמה"ז ס"ל אותו הטעם שכתב הרמ"ע אלא שבעוד שהרמ"ע עצמו היסס לפסוק כן על יסוד סברתו, אדמה"ז פסק כן בבירור ובוודאות. וכתבתי דהודאות לפסק זה נובע ממה שביאר אדמה"ז שם "כ"מ שהיחיד חוזר ומתפלל, ש"ץ חוזר ומתפלל", דלא ס"ל לאדמה"ז כדעת המור וקציעה שחזרת הש"ץ אינה חיוב גמור, ומשו"ז מספיק טעם קלוש כטירחא דצבורא לפטרו, ולכן לדעתו ייתכן פטור זה רק עבור הש"ץ. אמנם דעת אדמה"ז דחזרת הש"ץ חוב גמור, א"כ הטעם של טרחא דציבורא מועיל רק לעשות לכתחילה של ש"ץ כבדיעבד של היחיד. כל זה הוא ראוי והוכחה לנכונות של פס"ד של הרמ"ע. נמצא דעצם הטעם לפס"ד זה, גם לפי אדמה"ז, הוא אותו הטעם עצמו שכ' הרמ"ע "שאיין להחמיר בדיעבד ליחיד מלכתחילה לרבים".

כתבתי שפירוש החיד"א בתשובת הרשב"א הוא פלאי. דשאלת הרשב"א היא אי תפילת מוסף מהוה הפסק בין שחרית למנחה, ומי ששכח שהוא ר"ח ולא אמר יעו"י בשחרית, לא יוכל להשלימה אחר מוסף באם ניתן להשלים תפילה חסרה רק בתפילה סמוכה. והחיד"א מפרש דמיירי במי שהתפלל בפועל תפילת מוסף, ובא לשאול אם עליו

להשלים במנחה את השחרית ששכח בה יעו"י. שזה תמוה, כי אם התפלל בפועל מוסף הרי שכבר נזכר שהוא ר"ח, א"כ למה לא התפלל שחרית עוה"פ אז עוד לפני שהתפלל מוסף. משא"כ אם נפרש שהרשב"א מיירי במי שעדיין לא התפלל מוסף בפועל, אלא שכבר עבר זמן הראוי למוסף דהוא תוך ז' שעות, ואז נזכר שהוא ר"ח, ומתפלל מנחה לפני מוסף כדנפסק בשו"ע. דלפי פירוש זה בהרשב"א ליתא לתמיהה זו.

המערכת העיר ע"ז: "לכאורה הלא אדה"ז ג"כ מיירי (כותב בפירוש) כשהתפלל מוסף דר"ח ורק אח"כ זכר שלא הזכיר ר"ח בשחרית."

אמנם אין הראי' דומה לנדון. דאדה"ז כותב "ויחיד שלא הזכיר ר"ח בשחרית ונזכר אפי' אחר שהשלים תפילתו צריך לחזור אע"פ שתפילת המוספין לפניו, ומ"מ אם לא חזר עד אחר שהתפלל מוסף א"צ שוב לחזור ולהתפלל שחרית שאין להחמיר בדיעבד ליחיד מלכתחילה לרבים."

הרי כתב בפירוש דמיירי במי שנזכר שהוא ר"ח "אחר שהשלים תפילתו" - לא במי שנזכר שהוא ר"ח אחר כשכבר התפלל מוסף, שאילו לא ידע שהוא ר"ח איך התפלל מוסף אלא שלפועל התפלל מוסף עוד לפני שחזר על שחרית, מפני שלא ידע שעליו לחזור עוה"פ על שחרית, או שחשב שיחזור על שחרית אחרי שיתפלל מוסף.

אבל הרשב"א הרי כותב בפירוש: "מי שטעה ולא הזכיר בשחרית של ר"ח, ולא נזכר עד המנחה, מהו שיתפלל מנחה שתיים". בשלמא אם נפרש שלא נזכר שהוא ר"ח עד זמן תפילת מנחה, ייתכן מה ששואל האם עליו להתפלל מנחה שתיים אף שעדיין לא התפלל מוסף. אבל אם נפרש כהחיד"א דבפירושו של "ולא נזכר עד המנחה" הוא שכבר התפלל מוסף, אז תמוה מאד איך ייתכן לפרש דאדם התפלל מוסף כאשר עדיין לא נזכר שהוא ר"ח!



חוטמים התלויים מחגורה [גליון]

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

בגליון תתקצא כתבתי שישנם שאינם מקפידים על הגומי של המפתחות של יסחב. ובגליון תתקצד עמד ע"ז הרב ל.י. ר. וכנראה הכל נמשך מאי הבנת הדבר, והרבה טעו בהדבר, ובכללם הרב הנ"ל, איך שמשמע מתוך הדיבורים שדיברנו בינינו. אשר ע"כ באתי בזה לברר הדברים, כוונתי בזה היא שהגומי לא יסחב למטה מטה כמו שרואים אצל הרבה, ובפרט בנוגע הגארטעל שלהם כשהם רוקדים נופל הגארטעל, לפעמים אפי' עד לארץ, ולפעמים לא כ"כ, אבל יכול להיות עד למטה מהסירטוק. אופן כזה הוא לא דרך הלבישה של שום גארטעל, כשהגארטעל יורד למטה ממקומו כ"א מתקן את זה, אבל על החגורה של המפתחות אין איש שם על לב שיש אותו דין ע"ז, וממילא אינם מתקנים את זה, אבל זה לא כשורה עפ"י הלכה.



פשוטו של מקרא

משכו וקחו לכם

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת בא (יב, כא) כתיב "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתיכם ושחטו הפסח".

וצריך להבין: כאשר ציוה הקב"ה דיבר למשה לקחת הצאן לקרבן פסח נאמר (שם, ג): "דברו אל כל עדת ישראל לאמר וגו'".

ולמה שינה משה, על דעת עצמו לכאור', ואמר מצוה זו רק לזקני ישראל, (הגם שכוונתו בודאי הייתה שהם ימסרו דבריו לכל בני ישראל).

ובחומש אוצר הראשונים מביא כמה תירוצים בנוגע לזה:

בשם ר' זכרי' (מדרש החפץ) מביא, וז"ל: "זו תחלת המצוה שנצטוו בה, לכך חלק כבוד לזקנים", עכ"ל.

אבל יש להעיר, שהי' לרש"י לפרש זה, וכדמצינו על דרך זה בריש פרשת מטות, שרש"י פירש שם: "חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה ואח"כ לכל בני ישראל".

בשם מדרש הבאור מביא, וז"ל: "למה בזקנים, לפי שהם יוצאים מאמונת עכו"מ לאמונת האמת, ותבטלנה אצלם הדעות יותר מהר מן ההמון", עכ"ל.

גם תירוץ זה צריך עיון אם יתאים עם פירש"י שפירש בד"ה והי' לכם למשמרת (יב,ו): ". . . ושהיו שטופים בעבודת כוכבים אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן של מצוה".

שלפי זה, אדרבה, שייך מצוה זה יותר לההמון עם מלזקני ישראל. והרי כבר פירש רש"י בפרשת שמות בד"ה את זקני ישראל (ג, טז) מיוחדים לישיבה.

בשם תוספות השלם מביא, וז"ל: "ותימא הלא לעיל כתיב דברו אל כל עדת ישראל, אלא י"ל מצות הלקיחה היתה לכל ישראל אבל מצות השחיטה לא היתה רק לזקנים ולא להדיוטות פן יקלקלו את השחיטה", עכ"ל.

גם תירוץ זה צריך עיון, שהרי פסוק זה מדבר גם בנוגע ללקיחת הצאן, לא רק בנוגע למצות השחיטה.

וכמו שפירש"י בד"ה משכו (יב, כא) "מי שיש לו צאן ימשוך משלו".

מה שרש"י פירש כאן "משכו: מי שיש לו צאן ימשוך משלו": "וקחו: מי שאין לו יקח מן השוק". שפירש זה הוא שלא כמו שפירש לעיל (יב,ו): ". . . ושהיו שטופים בעבודת כוכבים אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן של מצוה", ראיתי בחומש אותר הראשונים הנ"ל שמביא בשם רע"ב (עומר נקא) וז"ל: "קשה שהרי למעלה פי' משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה, י"ל דההיא דלעיל דרשת ר' מתיא בן חרש וזה שבכאן פי' רש"י ממש". עכ"ל.



האם שינו בני יעקב בדבריהם?

הרב מנחם מענדל קלמנסון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בפרשת מקץ (מב, יג) כתיב "ויאמרו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען והנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו".

והנה בנוגע להטעם שאמרו ליוסף "האחד איננו" אף שלכאור' לא מוזכר בקרא ששאלם יוסף ע"ד משפחתם, מפרש ברש"י ד"ה "האחד איננו" ו"בשביל אותו אחד שאיננו נתפזרנו בעיר לבקרו". ובזה תירצו טענת יוסף כמפורש ברש"י ד"ה "כי ערוות הארץ באתם לראות": שהרי נכנסתם בעשרה שערי העיר למה לא נכנסתם לשער אחד".

אבל עדיין קשה, למה הוסיף לומר "והנה הקטן את אבינו היום", והרי בהפסוקים לא הוזכר שיוסף שאלם ע"ד משפחתם ולמה המשך לפרט מקום הימצאו של בנימין, ובפרט שעלול לגרום לבעיות, כפי שאכן אירע?

וכפי שמצינו להלן בפירוש שיעקב הוכיחם על שאמרו זאת כמ"ש "ויאמר ישראל, למה הרעותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח".

וביותר אינו מובן מה שתירצו לאביהם, "ויאמרו שאול שאל האיש לנו ולמולדתנו לאמר העוד אביכם חי היש לכם אח ונגד לו ע"פ הדברים האלה הידוע נדע כי יאמר הורידו את אחיכם". ולכאור' לא מצינו לעיל בהפסוקים (אפילו ברמז) ששאלם יוסף על משפחתם וכו', ואיך אמרו ליעקב דבר שלא היה ח"ו?

ב. לכאור' היה אפשר לבאר זה ובהקדם כמה שאלות.

(א) למה חיכה יעקב עד ש"כלו לאכול" לשאלם "למה הרעותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח" הרי מיד בחזרתם כשאמרו "ונאמר אליו וגו' והקטן היום את אבינו בארץ כנען" היה צריך לשאול "למה הרעותם"?

(ב) למה כשדברו עם יוסף אמרו "הקטן את אבינו היום והאחד איננו", משא"כ כשדברו עם יעקב אמרו בסדר הפוך "האחד איננו והקטן היום את אבינו"?

ג) צריך להבין בכלל מה היתה כוונת יעקב בשאלה זו, והרי לכאור' מאי דהוה הוה?

וי"ל דשאלת יעקב לא היתה סתם להוכיח, דכנ"ל מאי דהוה הוה, אלא שאלתו היתה מדוייקת ונחוץ ביותר. שהרי עמד להסכים לשלוח בנימין, דבהשיחה הראשונה מיד שחזרו ממצרים לא חשב יעקב לשלוח בנימין כלל ומכמה טעמים. א) שלא הי' צורך לשלוח בנימין כי עדיין היה להם אוכל מספיק. ב) כי לא סמך על ראובן להיות ערב (עיין רש"י ד"ה לא ירד בני עמכם), אבל לאחר ש"כלו לאכול" והיה מצב סכנת נפשות "ואנו כולנו מתים ברעב אם לא נלך" ותו הרי יהודה היה הדברך עכשיו ובטח יעקב ביהודה מצד כמה סיבות (עיין לקו"ש חלק טו שיחה ג), אבל לפני שמסכם דעתו לשלוח בנימין איתם, נפל מחשבה בראשו, והוא, האם יש לבטוח בהם עם חיי בנימין, והרי (כנ"ל מרש"י) "חשדן שמא הרגוהו או מכרוהו [שמעון] כיוסף" וחשד זה לא נסתלק עדיין על אף שנמצאו במצב של סכנת נפשות, וזה הביאו לשאול "למה הרעותם וגו'" כי חשב לעצמו שלכאור' ראוי' ישנו שכן חושבים להזיק בנימין כי אם לא כן למה אמרו ליוסף אודות בנימין כלל, והרי לא היה "נוגע" למשא ומתן שלהם עם יוסף? ולזאת רק עכשיו כשחושב ברצינות אם לשלוח בנימין או לא, נוגע אם יש לבטוח בהם או לא.

ומתורץ שאלתנו מאי דהוה הוה, כי שאלתו היתה נוגעת למעשה.

[ומתורץ עוד למה הפכו את דבריהם שאמרו ליוסף "הקטון עם אבינו" קודם ל"האחד איננו" ובדבריהם ליעקב הזכירו בנימין לבסוף כי הבינו מיד שיחשדום ולזאת אמרו זאת לבסוף].

וי"ל דעכשיו מבואר למה "שינו" דבריהם כשענו ליעקב ש"שאול שאל האיש לנו ולמודתנו" ואיך היה "מותר" להם לעשות כן, כי הרי היות וסכנת נפשות יש כאן יש לשנות דבריהם שיועילו לשכנע ליעקב שישלח בנימין, ולכן אמרו שלא הם אמרו מעצמם ע"ד בנימין כפי שנראה שאירע בפועל כי א"כ בטח שימשיך לחשוד בהם ואפשר לא ישלח בנימין וכו' ואלא בתור מענה ליוסף הזכירו בנימין.

ד. אולם, הקושיא למה אכן אמרו ליוסף ע"ד בנימין כשלא היה נוגע, במקומה עומדת!

ועדיין קשה למה ליוסף הקדימו ע"ד בנימין, דכנ"ל מרש"י הרי הזכירו "הא' איננו" כדי לסלק טענתו שמרגלים היו כי נכנסו לשערים אחרים, וא"כ היה להם לומר תחילה "הא' איננו"?

וי"ל בפשטות, שהטעם שהזכירו בנימין הוא כדי לאמת דבריהם לומר "הרי לך דבר שביכולת לברר" (עיין בספורנו) ולכן הזכירו עוד לפני אמרם "הא' איננו". כי סו"ס "הא' איננו" תי' הוא לטענת יוסף אבל אי"ז דבר שיכול להתברר, היינו שבאו לדרש אחיהם, וא"כ בין ב' האמרות זה שיותר חזק כי יש לבררו הוא ע"ד בנימין.

ואלא דעל אף אשר מסתבר הנ"ל, מדברי יהודה ליוסף בפ' ויגש משמע אשר אכן כן שאלם יוסף ע"ד משפחתם בתחילה, דכתיב "אדוני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח" ומזה מוכח אשר לא שינו דבר כשדברו עם יעקב. ולא קשה הא דהתורה לא כתבה ע"ד שיחה זו כי שם לא היה נוגע משא"כ כשדברו ליעקב וכשיהודה דיבר ליוסף. ואם יוקשה והרי למה לא נוגע כדי שלא נחשוב שהזכירו בנימין ליוסף כדי להזיקו וכפי שחשדם יעקב, י"ל בפשטות, היינו חושבים שאמרו כן כדי לאמת דבריהם וכנ"ל.



שזנזת

ב' ברך עלינו' צריך לכוון לחטים למצה ואתרוג וכו'
הרב ישכר דוד קלויזנר
 נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'היום יום' י"ט תשרי נאמר: "איתא, שבכל השנה באומרו בשמונה עשרה ואת כל מיני תבואתה לטובה, צריך לכוון לחטים למצה ואתרוג. במקום אחד נזכר מלבד הנ"ל גם יין לקידוש, ואז ממילא תהיה כל תבואתה לטובה", עכ"ל.

וראיתי בקובץ הערות התמימים ואנ"ש 'תורת אמת' (גליון א - יא ניסן תשנ"ז) שהקשה הרב ש.פ.: "ולכאורה צריך להבין מהו הענין בזה, האם

מצה ואתרוג הם מצוות היחידות שעושים בתבואה ויין משלימן ובלעדיהן אין כל התבואה לטובה?", ונשאר בשאלה.

עוד יש להבין, מדוע 'יין לקידוש' נאמר בנפרד כהוספה, ואינו עיקר הכוונה?

והנראה בזה לבאר עפ"י מ"ש אאזמו"ר הי"ד במשנה שכיר עה"ת (ע' 16): "ותהי שרי עקרה אין לה ולד [נח יא, ל] אמר ר' לוי בכל מקום שנאמר אין לה הוי לה, ותהי שרה עקרה אין לה ולד, הוה לה וה' פקד את שרה [בראשית כא, א]. ציון היא דורש אין לה [ירמיה ל, יז] והוה לה ובא לציון גואל [ישעיה נט, כ], ע"כ [ב"ר לח, יד].

"ביאור מדרש זה נראה לי . . . ובשלש סעודות אמרתי כביאור מדרש הנ"ל באופן אחר, עפ"י מה ששמעתי דפעם אחת באה אשה לפני רבינו הקדוש מרן ר' יהושע מבעלז, ושפכה שיחה לפניו היות שיש לה בנים ורוצית לגדלם לתורה, ואין לה פרנסה שתוכל לעשות עליהם הוצאות ליתנם למלמד או לשיבה, והיא באת בטענה למה אין נותן לה הקב"ה פרנסה, הלא היא לא תיקח הפרנסה לצורך עצמה רק תשתמש בה לצורך גבוה, וכל מה שיתן לה השי"ת תחזיר זאת להשי"ת היינו לעבודת השם, כה טענה לפני הצדיק הנ"ל. אמר לה רבינו צדקת בטענתך ולא יוכל להיות על זה שום קטרוג, על כן תהיי בטוחה שהשי"ת יושיעך ויהיה לך פרנסה מרווחת מהיום והלאה ורק תשתמשי בה לכבוד שמים כאשר אמרת.

"ובאמת מבואר כזה בסה"ק זכרון זאת לרבינו מלובלין [פ' בהעלותך ד"ה הצאן] שכתב דאם האדם בעת שמתפלל להשי"ת עבור פרנסה וצורכי אדם חשוב כדי שיהי' לו כל ההצטרכות שיהיה יכול לעבוד השי"ת, תפלתו תקובל ולא יוכל שום מקטרג לקטרג על זה, כיון דאינו מבקש לצרכו רק לצורך שמים. ופירש בזה מאמרם ז"ל [ברכות סג, א] כל המשתף שם שמים בתפלתו כופלין לו פרנסתו, והיינו עפ"י כוונה הנ"ל, עכ"ד הקדושים. שוב מצאתי כן בספר חסידים סי' ל"א שכתב אם שואל אדם דבר שהוא שבח לבוראו כגון על לימוד תורה או דבר מחפצי שמים ושופך את נפשו עליו, הקב"ה שומע תפלתו אעפ"י שאין בידו מעשים טובים, עכ"ל. ועיי"ש במפרש. וכבר פירש רבינו השל"ה [ריש פ' בראשית ד"ה טעם מצוה זו] מאמרם ז"ל [ב"ר ל, ו] עיקר תולדותיהם של

צדיקים מעשים טובים, היינו דעיקר מה שצדיקים מבקשים שיהיה להם בנים הוא בשביל המעשים טובים שיעשו הבנים, היינו שיעבדו את ה' עיי"ש.

ו"ל דזה פירוש הכתוב ותהי שרי עקרה אין לה ולד, היינו ששרה שפכה שיחה לפני רבונו של עולם למה לא תתן לי בנים, הלא לא בשביל עצמי אני מבקשת ולד, רק בשביל כבודך ונחת רוח שלך ואני אחזירו אותו לך, וזש"ה אין לה ולד, דלא צורך עצמה היא חפצה בולד רק לך יהיה זה הולד. ועל זה אמר המדרש שכל מקום אין לה, היינו שכל מקום שאומרים דאין הצורך בשביל עצמו רק לצורך השי"ת אז הוה לה, וכמו שהבאתי לעיל בשם זאת זכרון וספר חסידים, וכן באמת הוה לה וה' פקד את שרה. וכן הוא בציון שהיא טוענת שלא בשביל צורך עצמה היא מבקשת הגאולה רק בשביל צורך הקב"ה כדי שנעבדהו, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' תשובה [פ"ט ה"א] וז"ל, שבזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה וברעבון אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצות שבהן זוכין לחיי עולם הבא, ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאין מניחות להן לעסוק בתורה ומצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירכו בחכמה כדי שיזכו לחיי עולם הבא עיי"ש.

וזה שאמר הכתוב ציון היא דורש אין לה, ר"ל שלא בשביל עצמה היא מבקשת הגאולה. ועל זה בא תיבת ה'א' לרמוז שלא בשבילה היא מבקשת כן רק בשביל הקב"ה, כדי שנעבדהו בלי מפריע מצד השעבוד מלכיות, אז הקב"ה יענה אותה והוה לה הגאולה שנאמר ובא לציון גואל. וא"ש בהבנת הענין, ואכ"ר במהרה בימינו אמן", עכ"ל א"ו.

ומעתה יבואר גם בנדו"ד, דזה "שבכל השנה באומרו בשמונה עשרה ואת כל מיני תבואתה לטובה צריך לכוון לחטים למצה ואתרוג, במקום אחד נזכר מלבד הנ"ל גם יין לקידוש, ואז ממילא תהיה כל תבואתה לטובה", היינו כמ"ש ב'זכרון זאת' לרבנו מלובלין, דאם האדם בעת שמתפלל להשי"ת עבור פרנסה וצורכי אדם חושב כדי שיהי' לו כל ההצטרכות שיהיה יכול לעבוד השי"ת, תפלתו תקובל ולא יוכל שום מקטרג לקטרג על זה, כיון דאינו מבקש לצרכו רק לצורך שמים. ופירש בזה מאמרם ז"ל [ברכות סג, א] כל המשתף שם שמים בתפלתו כופלין לו פרנסתו, והיינו עפ"י כוונה הנ"ל. וכמ"ש בספר חסידים הנ"ל, שאם שואל

אדם דבר שהוא שבח לבוראו כגון על לימוד תורה או דבר מחפצי שמים ושופך את נפשו עליו, הקב"ה שומע תפלתו אעפ"י שאין בידו מעשים טובים. וכמו שפירש רבינו השל"ה מאמרם ז"ל [ב"ר ל, ו]: עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים, היינו דעיקר מה שצדיקים מבקשים שיהיה להם בנים הוא בשביל המעשים טובים שיעשו הבנים, היינו שיעבדו את ה' עיי"ש.

ומה שנבחר דוקא מצות 'חטים למצה ואתרוג', י"ל שהם מצות שמכסים את כל השנה, מצות מצה [אמונה] לחודשי הקיץ מניסן לתשרי [מלמעלה למטה], ומצות אתרוג [טעם וריח - טעם ודעת] לחודשי החורף מתשרי לניסן [מלמטה למעלה]. [ולפי"ז א"ש מדוע לא נאמר לולב שאין בו אלא טעם בלבד].

ואח"כ בפרטיות יותר 'יין לקידוש' [סוד - פנימיות התורה] שמכסים בפרטיות את כל השנה בכל שבוע.

ולהעיר מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ג (ע' שעו) שכתב:

"ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ "בשעת מ'זאגט ואת כל מיני תבואתה לטובה האט מען מכוון געווען שמורה לפסח וד' מינים לסוכות" עכ"ל. ומובן כי אין זה סתירה לפירוש הברכה כפשוטה, המתייחסת לכל התבואות, שהרי התורה היא המקור והצינור לכל הבריאה וההשפעות שבעולם, וכמאמר אסתכל באורייתא וברא עלמא, וכך הוא בכל יום וכמ"ש המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ולכן אם כל עניני התורה ומצוות הם כדבעי אז גם כל הענינים הגשמיים בבריאה כדבעי. ויעויין הקדמת השל"ה בית אחרון דמסיק דשכר המצוות הוא טבעי. ויהי רצון שנזכה כלנו לקיים מצות ד' מינים בשנה הבע"ל בהידור ובמהרה בימינו ממש נזכה לקיום היעוד ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם."

ולהעיר מלקוטי שיחות חלק כד (ע' 587), ע"ש בהערות. ספר השיחות תשמ"ט ח"א (ע' 19).



סגולה אחת לשני אנשים*

הרב שמואל ביסטריצקי

כפר חב"ד

בנוגע לכמה מנהגים, סגולות והנהגות שמטרתם לשמור ולהגן וכו' על כל אחד ואחד מבני". צריכים לדייק האם יכול אדם לומר את הסגולה הספציפית ותחול על שני אנשים באותה שעה, להלן כמה דוגמאות של סגולות הנוגעות לרבים במשך כל יום:

(א) האם בעל יכול לומר את פרק התהילים כמניין שנותיו עבורו ועבור אשתו (שמניין שנותיה זהה לשלו) על ידי אמירת פרק אחד בלבד, או שמא צריך לחזור פעמיים על אותו פרק?

(ב) אבא לתאומים - האם עליו לומר את הפרק שלהם פעמיים - לכל אחד בנפרד, או פעם אחת בלבד?

(ג) האם אדם בשם "מנחם מענדל" צריך לומר פעמיים את הפסוקים של שמו בסיום תפילת שמונה עשרה, פעם אחת על שמו ופעם נוספת על הרבי (כמנהג החסידים, ע"ע ספר המנהגים) או שמא מספיק לומר פעם אחת?

(ד) אבא שלו שתי בנות - אחת בשם "חווה" והשנייה בשם "חנה" - שלהם פסוק המתחיל באות ח' ומסתיים באות ה', האם עליו לומר פסוק אחד לשניהם או פסוק נפרד לכל ילדה?

* לזכות בנותיי חווה בת רבקה, שיינא בת רבקה וחנה בת רבקה יחיו לאריכות ימים ושנים טובות.

¹ לא מצאתי מקור לכך, אולם בטוח שדבר זה הינו מוסיף לשמירה לילדים, על דרך מה שכתב אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש שלו, ח"א, עמ' לא), וז"ל: "שמעתי מזקני ארץ שבימיהם היה המנהג שכל אחד היה אומר בכל יום את הקאפיטל תהילים לפי שנות חייו. למשל אם מלאו לו כ' שנה ונכנס לשנת הכ"א היה אומר פרק כ"א בתהילים וכן היו אומרים גם את התהילים לפי שנות בניו ובנותיו באמרו שזוהי סגולה שלא ייצאו לתרבות רעה, ואני, כששמעתי זאת קבלתי על עצמי לומר בכל יום את הפרק שלי. כעת מלאו לי כ"ו שנים והתחלתי כבר את שנתי הכ"ז והנני מקבל על עצמי בלי נדר לפרש את פרק התהילים שלי במשך השנה על פי דא"ח, עכ"ל.

על מנת לדעת כיצד לנהוג, נתבונן בליקוט דלהלן המדבר אודות גודל אמירת פסוקי תורה לפי אותיות השם בסיום תפילת שמונה עשרה:

המנהג: בספר המנהגים חב"ד (עמ' 12) כתב: "נוהגים לאמר בסיום שמונה עשרה - קודם יהיו לרצון השני - הפסוק של שמו. כמה מהחסידיים נוהגים לומר... גם הפסוק של שם האדמו"ר".

ובכף החיים (או"ח, סו"ס קכ"ב) כתב: "טוב לאמר פסוק אחד מן התורה או מן הנביאים או מכתובים קודם יהיו לרצון המתחיל בשמו וסיים בשמו". וכן מצינו בערוך השולחן (סי' קכב, ח) "...ועוד נוהגים לומר פסוק המתחיל באות של שמו ומסיים באות של שמו", וכן הביא בסידור עבודת ישראל.

המקור: בספר טעמי המנהגים הביא בשם זרע קודש: "טעם שתקנו לנו הקדמונים לומר בסוף תפילת ח"י פסוק שרומז בו שמו של אדם שהפסוק מתחיל ומסיים באותיות התחלת וסיום שמו, כי השם של אדם רומז על בחי' חיותו שיש לכל אחד מישראל חלק אלקי קדוש. ואת זה לעומת זה עשה אלוקים וחס ושלום כשהס"א מתגברת נופלים שמות בני ישראל בגלות בין הס"א ואוה"ע, ובזה שאומר הפסוק בסוף תפלת י"ח שמתחיל ומסיים באותיות התחלת וסיום שמו בזה הכח ייקח את שמו מבין הסט"א שלא יהיה בגלות ביניהם ויהיה שמו רק בקודשה".

הסגולה: על הפסוק "ותושיה יראה שמך" (מיכה ו, ט) אומר רש"י: "מכאן שכל מי שאומר בכל יום מקרא המתחיל ומסיים כמו שמתחיל ומסיים שמו התורה מצילתו מגיהנום".

ובקיצור השל"ה (ד', פ') כתב: ידוע מה שנכתב לעיל בעניני גיהנום וכן הוא בספר הכוונות בעניין חיבוט הקבר, הרשעים אינן יודעים שמם בקבר, ומכין אותם מכות אכזריות ומי שאומר בחייו כל יום פסוק אחד המתחיל בתחילת אות משמו וסיים בסוף אות משמו דהיינו אותו השם העולה עמו לספר תורה שהוא שם הקדוש... ומי שאומר פסוק כנ"ל, היא

סגולה שלא לשכוח שמו . . ויאמר אותו בשמונה עשרה קודם יהיו לרצון בסוף התפילה².

וכן כתב כ"ק אדמו"ר הרי"צ (אג"ק ח"ו, עמ' ערב) - בתרגום חופשי: ליל התקדש שמחת תורה בשנת תרנ"ד בשעת הקידוש - קודם ההקפות הואיל כ"ק אדמו"ר הרה"ק לשוחח בעניני התעוררות בעבודה ואשר העיקר הוא קבלת עול מלכות שמים בתמימות ביראות שמים, והנני מעתיק קטע קטן משיחתו הק' בהנוגע לענין הפסוקים:

הסבא - כוונתו על הוד כ"ק אדמו"ר הצ"צ - אמר ביחידות על אחד מגדולי החסידים ישראל משה פאדאבראנקער שעל ידי שאמר פסוקי השמות עם יראת שמים ותמימות פעל כמו אחד אחר שאומר עם קצת ביאורים והשכלות עמוקות.

האותיות של פסוקי השמות שאומרים אותם בשמונה עשרה, הם האותיות שבתורה שמטהרים את הנשמה שבגוף מלכלוך הגוף, וכשקוראים קריאת שמע שעל המיטה כמו שצריך לקרוא, כל אחד אומר לפי כוחו "בידך אפקיד רוחי" מפנימיות הלב על ידי האותיות של פסוקי השמות זוכים שנותנים לנו לעמוד ליד הדלתות הפתוחות ולראות מה קורה בהיכלות שלמעלה".

לסיכום: לפי הנ"ל נראה, כי אמירת פסוקי התורה כפי אותיות השם הינה סגולה גדולה וחשובה ביותר, וממילא ראוי לאמרם לכל אדם בנפרד, לכן אדם ששמו "מנחם מענדל" ורוצה לומר עבורו ועבור כ"ק אדמו"ר את הפסוקים בסיום תפילת שמונה עשרה, עליו לומר - לכאורה - פעמיים את הפסוקים. וכן אבא שרוצה לומר את פסוקיו ילדיו, כפי הדוגמא שהבאנו למעלה, כאשר יש לו שני בנות בשם "חווה" ו"חנה" אשר שניהם מתחילים באות ח' ומסתיימים באות ה' - עליו לומר שני פסוקים שונים או אותו פסוק פעמיים עבור כל בת בנפרד. כי צריך להציל כל אחד ואחת בנפרד מדיניהם הפרטיים.

² וכן כתב בסידור נהורא השלם: "סגולה שלא ישכח שמו ליום הדין, יאמר קודם יהיו לרצון פסוק המתחיל באות משמו ומסיים באות אחרון משמו".

ובאותה מידה, אבא לתאומים צריך לומר לכל אחד מילדיו את פרק התהילים שלו בנפרד.

ואולי אפשר אף להוכיח זאת (בהשגחה פרטית - ממנהג של ימים אלו, ימי תחילת חודש ניסן) - אשר מר"ח ניסן עד י"ב בו אומרים כל יום נשיא, ובמשך כל הימים אנו חוזרים על אותם פסוקים בתורה ומסיימים בשם של נשיא אחר.

ובלקו"ש (ח"ח, עמ' 44) שואל על כך כ"ק אדמו"ר זי"ע מדוע כל הנשיאים הקריבו את אותם קורבנות? (ובמ"א הקשו עוד יותר, מדוע בתורה מופיעים כל הפסוקים ברצף, הרי כל מילה מדוייקת ואפשר היה לכתוב פעם אחת את הקורבן ואחר כך רשימה של הנשיאים שכך הקריבו), ומתוך שם, אמנם כל הנשיאים הקריבו את אותם קורבנות ממש, למרות זאת לכל נשיא הייתה כוונה פרטית שלשמה היו צריכים קרבן בפני עצמו.

וכנ"ל בנוגע לנידון דידן, כל אחד צריך את פסוקו ופרק התהילים שלו בפני עצמו מפני הכוונה.

מעניין לעניין באותו עניין, מצאתי אודות לימוד משניות לעילוי נשמת כמה אנשים ביחד, דהנה ב'עולת כהן' (סימן מד) כתב תשובה הלכתית אודות 'אם לימוד אחד עולה לעילוי נשמת שני נפטרים?' ומסיק שם "מדברי המג"א מבואר דבאמירת קדיש על שני אנשים אין לכל אחד זכות כשם שהיה אומר על כל אחד לבדו, ועל כן נראה דלדבריו עם קיבל על עצמו ללמוד משניות לעילוי נשמת אחד, אינו יכול ללמוד משניות אלו אף לעילוי נשמת אחר..", ומסיים: "אף באופן שאינו יכול להוסיף וללמוד אף לע"נ אחר, נראה דאם עבר ולמד אינו צריך לשוב ולחזור וללמוד כל המשניות לע"נ מי שהתחייב ללמוד עבודו, דעיון שהיה צריך ללמוד רק עבורו אף שהוסיף אחר, הזכות עולה רק עבור מי שהיה חייב ללמוד עבורו", עכ"ל.

ועדיין צריך עיון האם אפשרי לומר פרק כ' בתהילים לרפואת כמה חולים ביחד, או שמא יש לומר בנפרד לכל חולה פרק בפני עצמו. וכן כשעושים "מי שברך" לחולים, האם צריכים לומר את כל הנוסח עבור כל חולה וחולה כפי שנהוג בכמה מקומות, או שאפשר לומר "מי שברך" אחד כללי ולפרט את כל השמות?

אשמת באם הקוראים יאירו את עינינו בנושא זה.



הנחיצות להכשר תמידי על מקואות

הרב אלעזר הלוי רייטשיק

תושב השכונה

ב"ה היום בונים מקואות בכל פינה נידחת בעולם. ובארה"ב, חמישים אחוז של המקואות נבנו ע"י שלוחי כ"ק אדמו"ר.

אבל דא עקא, שלאחר שבונים את המקואות ומביאים רב לבדוק את המקואות וליתן הסכמה על הכשרות של המקוה, חושבים לפי תומם שלאח"ז המקוה נשאר בתכלית הכשרות, בלי שום פקפוק, ויכולים לעבור עשיריות שנים ואין שום השגחה של כשרות על המקוה. וכששואלים את הבעה"ב של המקוה האם המקוה היא בתכלית הכשרות והידור, יש לו תשובה בפיו, שרב פלוני ופלוני (שהלך לעולמו לפני שנים רבות . . .) ראה את המקוה כשנבנה בפעם הראשונה לפני עשיריות בשנים, והיא תחת השגחתו של הרב הנ"ל, ובודאי נשארה כשרה.

ואם היו שואלים את הרב המכשיר הנ"ל (אפילו לאחר מספר שנים של בניית המקוה) אם זה אמת, תשובתו היתה בודאי, שבדק אותה לפני שנים רבות, ולא בתור רב המכשיר, אלא סתם כדבר חד פעמי, ואיך יוכל להכשיר מקוה שלא ראה כבר שנים רבות?!

משל למה הדבר דומה: אם מישהו למד את אומנות הזביחה, אינו יכול לומר כעבור עשר שנים, שהרב שבדק את הסכין שלו לפני עשר שנים עדיין מכשיר את השחיטה שלו כעת!

ובענין זה החילנו בעז"ה להביא מדברי רבותינו נשיאנו בזה:

באגרות-קודש כ"ק אדמו"ר (חכ"ב עמ' תפג) כותב, וז"ל:

לתוכן מכתבו בהנוגע למקווה הידועה, מה שאינו מובן כלל וכלל: מהו האיסור לבדוק מקווה, שכנראה עשיריות בשנים לא עלה על לב איש לבדוק הנעשה ביסוד הכשרות שלה?

והרי אפילו מעין עלול לשינוים, ובפרט שבודאי כדרך כל הערים בארצות הברית, היו שם כמה חפירות וכו' וכו' שעלולים להשפיע על הנ"ל, והרי עצם הענין דאורייתא הוא וכו' וכו'. עכ"ל.

ועד"ז באגרות-קודש כ"ק אדמו"ר הריי"ץ (ח"ט עמ' תלז) כותב, וז"ל:

"בנוגע למקוה הקיימת מכבר, יש להתעניין אם שם בתמידות משגיחה ראת שמים אשר הכל יהי' כדין".

וכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע רצה לבנות מקוה בהחצר שלו, היות שהמקוה בעיר ליובאוויטש לא היתה תחת השגחה כדבעי (וכמובן שהמו"ץ בליובאוויטש אז הי' רב מורה הוראה בפועל ממש, ואעפ"כ רצה כ"ק אדנ"ע לבנות מקוה, כנ"ל), כמסופר באגרות-קודש שלו (ח"ד עמ' ריג), וז"ל:

זה כמה שנים אשר רצוני וחפצי לעשות מקוה בחצירינו, ובשנים האחרונים כאשר נתמעטה ההשגחה בעיר מורגש בזה הנחיצות. . . עתה נתעורר אצלי הענין מצד הנחיצות הגדולה כעת מצד העדר ההשגחה ביותר על המקוה שבעיר. עכ"ל.

וכיהודה ועוד לקרא הנני בזה לצטט מ"ש במכתב מהרב משה שטערן ע"ה, אב"ד דעברעצין ובעמח"ס שו"ת באר משה, וז"ל: ". . . וגם אחר שנגמר בנין והכשר המקוה, צריך המקוה להיות תמיד תחת השגחת רב מובהק ויר"ש מרבים שיש לו סמיכת חכמים, ויש לו שימוש גם בהלכות מקואות".

ועיין בספר מקוה מים חלק ג' פרק א' עמ' יז ואילך, שצועק ככרוכיא על עזיבת הכשרות בזמננו במקואות, עיי"ש באריכות.

ובנושא זה, שצ"ל במקואות הכשר תמידי מרב מורה הוראה, רציתי להעיר דבדידי הוי עובדא, ולהלך עובדות אחדות מיני מאות:

בארה"ב, במדינת קליפורניא קורה לעיתים תקופות רעידת אדמה. ולפני כמה זמן דיברתי עם אחד משלוחי כ"ק אדמו"ר, יר"ש, האחראי על המקוה בעירו, ובין הדברים שאלתי אותו אם בדק לאחרונה את המקוה, היות שזמן קצר לפני זה היה באיזור שלו רעידת אדמה. והיה זה לפלא

בעיניו שצריכים לבדוק המקוה בכלל וכו'. ועד היום לא בדק את המקוה - אף שברור שאחרי רעידת אדמה יש לבדוק את המקוה.

וגם הי' עובדא, שבמקוה מסויים החליטו שכדי שהמקוה יהי' נראה יותר יפה יוסיפו צבע כחול להמים. ולא ידעו ששינוי מראה פוסלת את המקוה (מקואות פ"ז מ"ג).

ובמקוה אחרת החליטו לרעף את ההמשכה. ובמקוה אחרת צבעו את ההמשכה, וידוע שההמשכה צריכה להיות קרקע הראוי' לבלוע ! וכהנה רבות.



לזכות
החתן התמים
הרב יהודה ארי' שיחי'
והכלה מרת חנה רחל שתחי'
אפפעלבאום

לרגל נישואיהם בשעתומ"צ ביום שני כ"ב אדר ה'תש"ע

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצוות
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' אהרן לוי שיחי' וזוגתו מרת לאה יהודית תחי' דייטש
הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת שרה תחי'
אפפעלבאום

ולזכות זקיניהם
הרה"ח מרדכי שיחי' וזוגתו בריינא שיינא תחי' דייטש
והרה"ח יצחק שיחי' בושו



לזכות
הילד הנולד למזל טוב

לרגל הולדתו בשעה טובה ומוצלחת ביום הבהיר ב' ניסן

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח יחזקאל יהודה שיחי' וזוגתו מרת רבקה תחי'
ויוצ"ח שיחיו אונסדורפר

לזכות
הילד הנולד למזל טוב
לוי יצחק שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום חמישי כ"ה אדר ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות אחיו מנחם מענדל שיחי' וחי' מושקא תחי'



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח חיים שיחי' וזוגתו מרת ביילא מינדל תחי'
גרייזמן

לזכות
הילד לוי יצחק שיחי'
לרגל חגיגת האופשערעניש שלו
ביום חמישי י"א אדר ה'תש"ע

ולזכות אחיו צבי הירש שיחי'

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת שלום דובער הכהן וזוגתו מרת נחמה דינה שיחי'
הענדל

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת המשפיע
מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה
(מאיור) דריזין

נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות
בי"א ניסן תנש"א לפ"ק
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי'
ומשפחתם שיחיו
רובין



לעילוי נשמת
הרבנית החשובה מרת קיילא ע"ה חיטריק
בת הרה"ג הרה"ח התמים אהרן ז"ל תומרקין

נפטרה שביעי של פסח ה'תשמ"ג

ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה
בן הרה"ח ר' ברוך שלום הכהן כהן

נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת סלאווה
ומשפחתם שיחיו
חיטריק

לעילוי נשמת
ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה

נפטר ביום י"ז ניסן, ה'תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל
ומשפחתם שיחיו
רייטער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
ר' יהושע הלוי וזוגתו מרת פייגא רחל
ובנם היניק וחכים
דניאל ישראל הלוי שיחיו
שיינער



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
לרגל יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה
ומשפחתם שיחיו
ניו

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולחג הפסח כשר ושמח

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו
דרימער



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יצחק יוסף שיחי' וזוגתו מרת חי' ביילא תחי'
ומשפחתו שיחיו
ניו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי
וזוגתו מרת לאה שיחיו
קליין

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'

ולזכות ילדיהם
הת' נפתלי שי', לונה תחי', הת' יצחק שי', מנחם מענדל שי',
ישעי' שי', גיסה נעמי תחי'

יה"ר שיזכו לרוות מהם רוב נחת בגו"ר
מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה תמיד כה"י
ובחגה"פ כשר ושמח



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל שיחיו
זאקאן

לזכות
החתן התמים הנעלה
הרב לוי יצחק שיחי' ברונשטיין
והכלה מרת רבקה תחי' נעלקין

לרגל בואם בקשרי השידוכים בשעה טובה ומוצלחת
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן שישראל על יסודי התורה
והמצוה
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



נדפב ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח רבי מרדכי שיחי' וזוגתו מרת חי' רחל תחי' ברונשטיין

ולזכות בניהם
הרה"ח יהודה לייב הכהן שיחי' וזוגתו מרת בת-שבע תחי'
ובנם מנחם מענדל הכהן
בורנשטיין

והרה"ח צבי אפרים שיחי' וזוגתו מרת רבקה תחי'
ובנם יעקב ישראל שיחי'
בורנשטיין

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תש"ע
'מאה ושמונה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו

ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
ווייס

ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' יששכר דוב וזוגתו מרת מרים שיחיו ווייס
מרת צפורה שתחי' לפידות

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולחג הפסח כשר ושמח

לזכות
החתן התמים הנעלה
הרב דוד שיחי' אבערלאנדער
והכלה מרת לאה גיטל תחי' שטיינמטץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והחסידות
אשר יאיר בכל סביבותיו לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ג גדלי' שיחי' ורעיתו מרת שרה לאה תחי' אבערלאנדער
רב קהילת היכל מנחם במאנסי

והרה"ג חיים גרשון שיחי' ורעיתו מרת חנה תחי' שטיינמטץ
ראש ישיבת מנחם מענדל בדעטרויט

לעלוי נשמת
הרה"ג הרה"ח
תלמיד חכם מופלג
נהנו ממנו עצה ותושי'
מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר
זקן רבני ליובאוויטש

הרב ליפמאן ז"ל
בה"ר נחום ז"ל
שפירא

נלב"ע מוצאי שבת קדש
לסדר "וכבוד ה' מלא את המשכן.."
כ"ח אדר ה'תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח גבריאל שיחי' וזוגתו מרת מאליא רחל תחי'
שפירא

לעלוי נשמת
הרה"ג תלמיד חכם מופלג משכיל על דבר טוב
בא כוחו של כ"ק אדמו"ר בארה"ק
עסקן מסור לכל עניני רבותינו נשיאינו
מקים ומנהל ישיבות תו"ת ואחי תמימים
רב קהילת ליובאוויטש בת"א
חסיד ומקושר בל"נ לכ"ק אדמו"ר

הרה"ח הרה"ת
הרב חיים אליעזר ז"ל
בה"ר מרדכי שמואל ז"ל
קרסיק

גלב"ע בליל שבת קדש
לסדר "ריח ניחוח .. לה' "
ה' ניסן ה'תש"ך

לרגל מלאות יובל שנים לפטירתו

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח צבי הירש שיחי' וזוגתו מרת רבקה תחי'
חיטריק
ויוצ"ח

האשה לגבות כתובתה מן העידית, אי"ז נקרא שזהו באמת כחה עכשיו, כ"א שלפועל יכולה לגבות מן העידית, אבל כחה נשאר גם עכשיו רק ביזבורית.

והנה עפ"ז יומתק לשון הגמ' (בהס"ד שלקח זיבורית באחרונה) שאם אח"כ מכר המוכר גם הקרקע שמתחילה נשאה בני חורין, אעפ"כ יש להלוקח לכופף להם לגבות מאותה שדה, ולא מהקרקע שבעצם נשתעבד לו מתחילה, מטעם דאומר לו "הנחתי לך מקום לגבות ממנו" - ולכאור' מדוע צריך לומר כן, והרי מעיקר הדין חל עכשיו השעבוד על קרקע זו מטעם "אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", וא"כ זוהי הקרקע שעליו לקבל, ולא מטעם שיש להלוקח איזה טענה?

אמנם עפ"הנ"ל (שאפי' אם מחייבים אותו לקבל הבני חורין, אין הפי' שעכשיו זהו שעבודו, כ"א שהשעבוד נשאר על הקרקע השייך לו, ורק לפועל צריך לקח ממנו) ה"ז מובן, כי לאחר שמכר גם קרקע זו, וכבר אינה בת חורין, מסתבר ששוב נתעורר השעבוד העצמי שלו, ולמה שלא יקבל הקרקע שהייתה משועבדת לו מעיקרא. לכן אמרי' שבאמת הי' צ"ל כן, אלא שאעפ"כ מדחתו הלוקח להשדה שמכר באחרונה מטעם אחר, כי יכול לטעון "הנחתי לך מקום לגבות ממנו", וא"כ אין לכופף הלוקח הראשון (או מי שלקח איזה קרקע בתחילה, ואח"כ לקח האחרת באחרונה) שיתן לו מה שמשעבדת לו בתחילה, כי הוא קנהו באופן שאין להאשימו (וע"ד המבואר לקמן (ת, ב) "דא"ל להכי דייקי וזבני עידית וזיבורית ארעא דלא חזיא לך").

והנה מסתבר שגם זה שהלוקח יכול לומר "אי שתקית" ומכריחים את הניזק ליקח מבינונית, הוא ג"כ רק ענין של בפועל, ולא שמטעם טענה זו נתהפך השעבוד של הניזקין להבינונית, כ"א שלפועל יקבל הבינונית, אף ששעבודו בעצם הוא בעידית.

ולכן מוגבל אמירת "אי שתקת" רק במקום שאין מפקיע כחו, כמו לכתובת אשה, כי כל כחה לקבל עכשיו עידית (שמכר באחרונה) הוא רק ענין של בפועל, ולכן טענתו "אי שתקת" יכול לבטלו, כי טענתו הנוגע לפועל, יכול לבטל כחה שנוגע רק לפועל. משא"כ כשרוצה לדחות את הבע"ח לזיבורית, וכן הניזקין לזיבורית, אין מועיל "אי שתקת", כי אין בכח טענה זו הנוגע רק לפועל, לדחותו מהשעבוד העצמי שלו. ורק

קובץ זה מוקדש
לעלוי נשמת

איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' יהושע העשל רייזמן ז"ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה, מחבר ספרי
'שיטות בהלכה' 'עיונים בפרשה', 'עיונים בפרקי אבות'
'עיונים במשלי', 'עיונים בהפטרות'

אשר כל חייו מיוזג ושילב בין התורה והקמח
מקים עולה של תורה וחסד
והי' כעמוד האש לפני המחנה
דוגמה וסמל למי שמלאכתו ארעי ותורתו קבע
ועיקר תלמודו בהתעמקות וריתחא דאורייתא
להתענק על מתיקות וצוף לימוד התורה

נלב"ע בעשרה בטבת ה'תשמ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

✻

הונצח ע"י בנו
צבי רייזמן
מחבר ספרי רץ כצבי (ו' חלקים)

ומשפחתו לוס אנג'לס