

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון יג [אלף-מז]

יום הבהיר י"א ניסן

חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

פתח דבר

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

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ - אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות... הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון). וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

וכאן הזמן והמקום לעורר עוה"פ אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' - הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע זאת פעמים רבות מאנ"ש והתמימים המקושרים באילנא דחיי, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת-רוח כה מרובה, הינו

מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו".

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא - ו(תיכף) כבר בא", שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין. ונראה כולנו בעיני בשר איך ש"מטה עזך ישלח ה' מציון רדה בקרב איביך" (תהלים קי, ב), ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן, ה'תשע"א
'מאה ותשע שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

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



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא
הת' אלעזר חכהן בן רבקה גאלדע
הת' לוי הלוי בן זיסל
הת' אברהם אליעזר בן פעשא לאה
הת' יעקב גרשון בן פעשא פריידא
הת' לוי יצחק בן שרה

לחג הפסח כשר ושמה

ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ אמור
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: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק

ב"ה
יום הבהיר י"א ניסן
חג הפסח
ה'תשע"א
גליון יג [אלף-טז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

באכילת ק"פ במהרה בימינו האם צריך הסיבה 6
רשימות

הערות ברשימות חוברת כט 16

לקוטי שיחות

מים שאובים בעת התקופה 17

בענין הסיבה 19

חומר, צורה, תיקון בענין של ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם 24

הגדת רבינו

אלו שלא רצו לצאת מצרים 27

בדיקה לאור הנר 30

שבת הגדול לפני כל יו"ט 32

חטיפת האפיקומן ועוד ענינים 33

חיוב כוונה על המצוות, המוזכר בהגדה בכמה ברכות 36

בענין חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים ושתיית ד' כוסות 52

שאלה בפיסקא הא' בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים 58

נגלה

בענין תפילת צדיק בן רשע 59

דעתו להחזיר בתנאי חזרה 60

הסידות

ס' המגיד מקאזניץ, באוה"ת להצ"צ 61

ד"ה ונחה עליו רוח הוי' וגו' (אחש"פ) ה'תשכ"ה 65

בענין המובא בתניא פרק י"ב: "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" 74.....

רמב"ם

83..... שם הספר - "היד החזקה"
84..... בדין חזרת הש"ץ בערבית.

הלכה ומנהג

90..... שיעור כזית מצה במידות זמננו
94..... מצות "תשביתו" מן התורה ושיעור שתיית ד' כוסות
97..... בגדר איסור אכילת מצה בערב פסח
111..... חמץ שנפלה עליו מפולת
117..... דין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יום טוב שני
135..... בענין אכילת כרפס
האומר שדה זו נתונה לך ע"מ שתתן לי ר' זוז ומת בניו נותנים לו
140..... והמתנה קיימת
142..... ירידת גשמים בתוך הסוכה
144..... בענין שינוי מקום בברכת הנהנין
147..... בהמנהג להשחיר הרצועות גם מבפנים
148..... שיטת הרמ"א באיזה חתיכה יש ששים כנגד הדם עבה או דקה
152..... הפסק באמצע המצוה - לענין ברכתו
160..... בעניני שהייה וחזרה [גליון]
163..... בטעמי איסור חזרה [גליון]
164..... יין שבאניות ישראליות [גליון]
165..... בעניין האם אשה צריכה לקשור נעל שמאל תחילה [גליון]
166..... שיטת אדה"ז בב' שבילין [גליון]

פשוטו של מקרא

172..... צרעת ממארת
173..... ודברתי איתך מעל הכפורת

שונות

177..... התאמת ג"ן פרקי התניא עם פרשיות התורה
179..... שמירת שבת - ע"ש כי בו שבת א-ל
180..... מצד גאווה אינו שייך לעבור עבירה

גאולה ומשיח

באכילת ק"פ במהרה בימינו האם צריך הסיבה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת כמה מהראשונים ודעת הרמב"ם

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' לה) הביא שהגה"ק ר"ש מבעלז זצ"ל אמר פעם בעת שאיבת מים שלנו כשאמרו לו (באור לי"ד) שנזכה לשנה הבאה בירושלים, השיב ע"ז למה רק בשנה הבאה, הרי מאמינים ומחכים שגם במים הללו שנקח עתה נזכה לאפותו עוד ביום מחר בערב פסח בירושלים ולאוכלו שם כשיבא משיח, ואי משום דאמרינן בש"ס שאין אליהו בא בעשוי"ט, עכ"ז נוכל לחכות גם עתה בע"פ שיבוא, ואם יוקשה לנו הגמ' הזאת, הלא כמה פליאות ואיבעיות שיש לנו בגלות הזה, ואין פותר אותם עד שיתרץ לנו תשבי, כן גם יתרץ קושיא הזאת, עכ"ד¹. וכן אמר הרבי הרבה פעמים, ולדוגמא בתורת מנחם תשמ"ח ח"ב (ע' 448) וז"ל: "העיקר הוא לא רק להבין את הנוסח ד"סדר קרבן פסח" כי אם הקרבת הפסח בפועל ממש בביהמ"ק השלישי מכיון שתיכף ומיד ממש זוכים לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו "ארו עם ענני שמיא עכ"ל, ומכיון שאנו מחכים ומצפים להקריב את הק"פ עוד בש.ז. הנה הזמן גרמא לעיין בנוגע לאכילת קרבן פסח להלכה למעשה, האם האכילה צריכה להיות בהסיבה או לא.

1) ועד"ז אמר גם הרבי כמ"פ - ראה 'תורת מנחם - התוועדויות' תשמ"ב כרך ב עמ' 674, שכן אמר להאדמו"ר ה'פני מנחם' מגור זצ"ל שהקשה להרבי מהא דאין אליהו בא בערב שבת, וענה לו הרבי: "אודות אליהו נאמר תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות ובטוחני שיוכל גם לתרץ קושיא זו". וכן הוא בקונטרס "והחי יתן אל לבו" (תורת מנחם - התוועדויות תשמ"ח עמ' 559), שיחת חגה"ש תש"מ סעי' נ"ט (שיחות קודש תש"מ ח"ג עמ' 241), ועוד.

ולכאורה ע"פ מ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' תע"ב סעי' י"ד): "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות וכו'" מובן בפשטות שבודאי כן הוא גם באכילת קרבן פסח, וכ"כ הב"ח סי' תע"ה על מה שכתב הטור שם: "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה, כיון דמרור לא בעי הסיבה וכו'" - וז"ל: כתב אחי וכו' דבעי הסיבה כן עיקר, דכיון דבזמן שביהמ"ק קיים הי' צריך הסיבה משום פסח שהוא זכר לחירות כמ"ש (במדבר ט, יא) על מצות ומרורים יאכלוהו אלמא דאכילת פסח הוא העיקר, ממילא בזמן הזה נמי בעינן למיעבד זכר לפסח וכו' עכ"ל².

וכ"כ המהר"ל בס' גבורות ה' פרק ס"ג וז"ל: וצריך הסיבה אף על גב דאיכא מרור בהדיה ומרור לא צריך הסיבה, אין זה קשיא דהא זכר למקדש עבדינן, ובמקדש כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו אם כן הפסח עיקר, וטפל גביה המצה והמרור שכן משמע על מצות ומרורים יאכלוהו, וכיון שהפסח שהוא זכר לחירות עיקר, צריך הסיבה, ואף על גב דעתה אין פסח זכר לפסח צריך עכ"ל, וכ"כ במחצית השקל סי' תע"ה ס"ק ו'.

ועי' גם בס' שבולי הלקט (סדר פסח סי' רי"ח) וז"ל: ולאחר שאכלו ושתו כל צרכן נוטלין חצי המצה הנקראת אפיקומן שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ואוכלין אותה בהסיבה שהרי היא במקום פסח והפסח הוא לשם חירות"

(2) אבל לכאורה יש לדייק שהב"י חולק ע"ז, דעל מ"ש הטור שם דה"ר יחיאל מספקא ליה בכורך אי בעי הסיבה כתב הב"י: " ולי נראה דפשיטא דבעי הסיבה שהלל כשהיה כורך בהסיבה היה אוכל שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה, וקיי"ל דמצה צריכה הסיבה וכו' וכיון דמצה צריכה הסיבה והיא מעכבת בה צריך לאכול מצה ומרור דכריכה בהסיבה", הרי שלא כתב דבעי הסיבה משום פסח אלא משום המצה שבו, ונראה מזה דסב"ל דק"פ לא בעי הסיבה.

ובמכתב כללי די"א ניסן תשמ"א (נדפס בהגש"פ ח"ב ע' תשיז) לענין אכילת קרבן פסח [על מה שכתוב בפנים ווערט די אכילה.. אן אויסדרוק פון חירות] כתב: "שלכן צריך לאכלו בהסיבה".

אבל הרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ז ה"ח) כתב: "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח" ולא הזכיר שחיוב הסיבה הוא גם באכילת קרבן פסח, אף שבהלכותיו שם הביא גם ההלכות שנוהגות בזמן שביהמ"ק הי' קיים (ראה פ"ח ה"א-ב), הרי משמע מזה דסב"ל להרמב"ם דבאכילת קרבן פסח ליכא חיוב הסיבה, ועי' פמ"ג (אשל אברהם סי' תע"ז ס"ק א') שכתב [על מ"ש המחבר שיאכל האפיקומן בהסיבה] וז"ל: ובר"מ ז"ל לא מצאתי שיהא פסח צריך הסיבה, ובפ"ח ה"ו כתב כורך מצה ומרור לא פסח עמהם, וא"כ למ"ד אפיקומן זכר לפסח אפשר דאין צריך הסיבה וצ"ע קצת בזה עכ"ל, וכן בסוגיית הגמ' בערבי פסחים בדין הסיבה, לא הוזכר שם חיוב הסיבה בקרבן פסח, ולכאורה תמוה לומר דליכא חיוב הסיבה בקרבן פסח?

האם בעינין הסיבה משום "זכר לחירות"
או משום "חירות" בפועל

ונראה לומר, דהנה בריש ערבי פסחים תנן דאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, וכתב רש"י: "עד שיסב כדרך בני חורין, זכר לחירות, במטה ועל השלחן" וכ"כ הרשב"ם שם: "עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השלחן זכר לחירות" וכ"כ הר"ן שם ורבינו יהונתן הכהן מלוניל.

אבל הרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ז ה"ו) כתב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו') ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה') וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. (הלכה ז) לפיכך כשועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו'", דמבואר בלשונו שאין הסיבה רק זכר לחירות, [שצריך להזכיר היציאה לחירות של פעם, דבמילא זה שייך גם לנו, כי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו וכו' משועבדים היינו לפרעה במצרים], אלא

החיוב הוא לראות ולהראות שהוא עצמו יצא עתה ממצרים ושנמצא עתה במצב של חירות, ובפיהמ"ש שם כתב: "וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים. כדי שיהיה דרך חרות".

וכ"כ בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב סעי' ז': "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים וכו' ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא וזכרת כי עבד היית במצרים כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות".

ויש לבאר זה, דהנה בשמו"ר (פ"כ, יח) איתא: "ויסב אלהים את העם מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה שנאמר ויסב אלהים", ובמדב"ר (פ"א, ב) איתא: "ויסב אלהים את העם דרך המדבר, מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם" (הובא גם בהגדת הרבי סוף פיסקת "קדש"), ולפי"ז י"ל דרש"י והרשב"ם וכו' סב"ל דהא דתיקנו מצות הסיבה, ה"ז זכר לגאולת מצרים להזכיר שהרביצם אז כבני מלכים באופן של הסיבה, ולכן תיקנו גם עתה בליל פסח חיוב הסיבה זכר למה שהי' אז ביצי"מ, וכן משמע גם בנוסח הפיוט דשבת הגדול (ד"ה אין ערוך לך) וז"ל: ולמה מסובין במטה כבודה וכלולה, זכר לחירות ורבוץ ענני כבוד בחתולה, שכן דרך מלכים לנהוג כבוד ולסלסלה שעטרנו קדוש יעקב עטרת מלוכה ותהלה עכ"ל.

אבל הרמב"ם ואדה"ז סב"ל דאה"נ דשורש הדבר הוא משום ההסיבה שהי' ביצי"מ, מ"מ אין זה עיקר התקנה והחיוב, דעיקר התקנה הוא שהאדם עצמו צריך להרגיש בליל פסח שעתה הוא יצא ממצרים, ובהתאם לזה צריך הוא עכשיו להתנהג בדרך חירות וזהו"ע דהסיבה.

וראה לקו"ש ח"ב (שיחת חגה"פ) שהביא לשונות הנ"ל של הרמב"ם ואדה"ז, וביאר שבזה נתחדש כמה ענינים: בהמציאות: שהגאולה דיצי"מ היא פעולה נמשכת דזה שאנו נמצאים עתה במצב של חירות הוא מפני שהגאולה דיצי"מ נמשכת גם עכשיו, ונת'

בלקו"ש ח"ה ע' 175 שהמצב של חירות עתה אינו תוצאה שבדרך ממילא מצד היציאה דאז בשנת ב' אלפים תמ"ח, אלא שאותה הגאולה עצמה נמשכת גם עכשיו עיי"ש בארוכה. ובהחייב: שיש חיוב להרגיש כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים. וגם להראות, שאינו מספיק בזה שהאדם עצמו מרגיש שיצא ממצרים, אלא צריך גם להראות זה עיי"ש, דמבואר בזה שחיוב הסיבה אינו רק פעולה שעושה משום זכר, אלא שהוא עצמו מרגיש שיצא עכשיו ממצרים.

ויש לומר שיש בזה נפק"מ, דאם ההסיבה היא כדי להראות את עצמו בן חורין, א"כ יש מקום לומר, דבמקום ובזמן שהסיבה אינה הנהגת בני חורין א"צ להסב, ונראה שזה טעמו של הראבי"ה (סי' תקכ"ה, עמ' 154, והראב"ן (קסד, ב) ובטור סי' תע"ב ועוד) דסב"ל דבזמן הזה שאין רגילות בארצנו של בני חורין להסב ישב כדרכו, אבל לסוברים שהיא זכר לחירות שהי' אז, היא נוהגת גם בזה"ז, שהרי זהו זכר לזה שביצי"מ הרביצם כבני מלכים, וראה בשו"ת מהרש"ל סי' פח³ שכתב דאף שכתב ראבי"ה שאין דרך חירות האידנא בהסיבה כי אם דרך חולים, מ"מ נראה דאין קפידא, שאינה אלא לרמז החירות שהיה בימים ההם עיי"ש, ובס' הדרש והעיון שמות (מאמר קה) הביא מדרשים הנ"ל עה"פ ויסב אלקים, והקשה מזה על שיטת הראבי"ה דבזה"ז אין חיוב הסיבה דאין רגילות להסב וכו', דהרי צריכים להסב זכר להסיבה של אז עיי"ש⁴.

עפ"ז יש לבאר הפלוגתא אם צריך הסיבה בקרבן פסח

ולפי מה שנת', יש לחזור ללעיל בהא דנחלקו אם אכילת קרבן פסח צריך הסיבה או לא, די"ל דלפי הדיעה שהסיבה הוא זכר לחירות כפי שהי' בעת יצי"מ, מסתבר לומר בפשטות שההסיבה היא העיקר ושכן צריך להיות גם באכילת קרבן פסח שעיקרו הוא ע"ש שפסח ה' וכו' והוציאנו מעבדות לחירות.

(3) וראה בזה ב"ח סי' תע"ב, ומהר"ל גבורות ה' פמ"ח וברכי יוסף שם.

(4) מיהו לפי האמת לא סבירא לן כדעה זו וראה בס' גבורות ה' שם.

(וראה שה"ש רבה פ"א: "א"ר אבהו עד שמשוה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים כבר הקדים הקב"ה שנאמר (שמות י"ב) ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וכו"ס⁵)

אמנם אי נימא דעיקר ענין ההסיבה הוא בכדי שהאדם ירגיש א"ע עכשיו בן חורין, דלכן צריך להתנהג בדרך חירות, נמצא דלפיי"ז אין ההסיבה העיקר, אלא הדרך חירות הוא העיקר, וא"כ י"ל שזה תיקנו חכמים רק באכילת מצה וד' כוסות, כי שם רק ע"י מעשה ההסיבה ניכר שהוא בדרך חירות, אבל בקרבן פסח, הרי בלאו הכי יש בו כמה וכמה הלכות שמראים שהוא אוכלו בדרך חירות כדרך שהמלכים אוכלים, וכמ"ש החינוך מצוה ז' לענין צלי: "שרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכור נס יציאת מצרים. וזהו שנצטוינו לאכול צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות".

ועי' גם במצוה ח' שכתב הטעם שאין להותיר ממנו עד בוקר: "משרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכור ניסי מצרים. וזה שנצטוינו שלא להותיר ממנו, הענין הוא כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום, ועל כן אמר שאם יותר ממנו שישרף כדבר שאין חפץ בו, כדרך מלכי אדמה. וכל זה לזכור ולקבוע

(5) נת' בלקו"ש ח"י"ז ע' 126 ובשיחת קודש תש"ל ח"ב ע' 39 עיי"ש.

(6) במו"נ ח"ג פמ"ו סב"ל להרמב"ם דטעם אכילת צלי הוא כי כשם שהמצה למהירות, כך הצלי למהירות ואין שם שהות לעשות מטעמים ולתקן תבשילים, (הובא בחינוך שם כטעם נוסף) הובא בלקו"ש חל"א ע' 57 הערה 38, אבל בפנים השיחה שם נקט דלהלכה סב"ל להרמב"ם דצלי הוא משום חירות.

(7) הובא בלקו"ש חל"א שם ע' 58 וז"ל: וכהדין ד"צלי" שהוא תנאי באכילת הפסח דעצם המעשה דאכילת בשר הפסח אין בו משום מעשה ד"דרך חירות" דהקרבן הוא רק זכר לגאולת מצרים באופן ד"פסח ה'" אבל אין מעשה אכילת הבשר פעולה המורה על "דרך חירות" (ע"ד הנ"ל ס"ד בנוגע לאכילת מצה) וחיידשה התורה שגם אכילה זו צ"ל באופן של "דרך חירות ושרות" צלי עכ"ל.

בלב שבאותו זמן גאלנו השם יתברך מעבודתו, ונעשינו בני חורין, וזכינו למלכות ולגדולה".

ובמצוה ט"ו כתב שזהו הטעם שאין להוציא מבושר הפסח מן הבית חוצה וז"ל: משרשי מצוה זו, מה שכתבנו, לזכר ניסי מצרים, ומפני שנעשינו אדונים, באה המצוה עליו שיהא נאכל במקום החבורה, ולא נוציאהו לחוץ. כדרך מלכי ארץ שכל המוכן להם נאכל בהיכלם ברוב עם וכו' עכ"ל, וכ"כ במצוה ט"ז בטעם האיסור ד"ועצם לא תשכרו בו" וז"ל: שרשי המצוה, לזכור ניסי מצרים, כמו שכתבנו באחרות. וגם זה גזעו מן השורש הנזכר, שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כהנים ועם קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה וכו' עכ"ל.

ועי' בשו"ע אדה"ז ר"ס תע"ז שכתב שלכן ק"פ צ"ל נאכל על השובע וז"ל: בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה, כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם, שאכילת כל הקדשים צריך להיות דרך חשיבות וגדולה שנאמר קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה כלומר לגדולה וחשיבות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים עכ"ל⁸, וא"כ י"ל דלכן בק"פ לא הוצרכו לתקן חיוב הסיבה, כיון דבלאו הכי יש שם ההנהגה דרך חירות, וכן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל בפיהמ"ש: "וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים. כדי שיהיה דרך חרות", היינו שכל הטעם בחיוב הסיבה הוא, כדי שיהי' דרך חירות, אבל בקרבן פסח שהוא מצ"ע דרך חירות אין צריך להסיבה.

(8) ובמכתב הנ"ל די"א ניסן תשמ"א (שנדפס בהגש"פ ח"ב ע' תשיז) העיר ע"ז דצע"ק מהו החידוש בזה בק"פ, הרי כן הוא בכל הקדשים, וראה לקו"ש חל"א שם הערה 44 שצייין בזה להרי"פ פערלא לסהמ"צ להרס"ג (ע' 432), שמבאר השינוי בפסח לגבי שאר קדשים, וראה בכלי חמדה פ' בהעלותך (מו,א) ובחלק המועדים כרך ה' סי' קצ"ג בארוכה, ובחי' הגרי"ז מנחות כ"א, וכבר שקו"ט הרבה בזה ואכ"מ.

הפלוגתא אם אפיקומן צריך הסיבה

והנה כתב אדה"ז בסי' תע"ז סעי' ד' וז"ל: האפיקומן צריך לאכול בהסיבה ויש אומרים שאין צריך ויש לסמוך על דבריהם לענין דיעבד שאם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול עכ"ל. ובדעה הב' צויין שם שכן הוא משמעות הרמב"ם, ולכאורה י"ל דזהו משום דלשיטתי' אזיל דקרבן פסח עצמו אי"צ הסיבה, ולכן גם אכילת אפיקומן שהוא זכר לק"פ אי"צ הסיבה, וכמ"ש בפמ"ג הנ"ל.

אמנם ידוע מחלוקת הראשונים בטעם אכילת אפיקומן, דעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ') שאכילת האפיקומן הוא זכר לפסח, ודעת רש"י ורשב"ם (פסחים ק"ט, ב) שהוא זכר למצה שנאכלת עם הפסח על השובע, (ולדידהו ודאי צריך הסיבה כיון דזהו מצת חובה עיי"ש), ואדה"ז (שם סעי' ג') נקט שהוא זכר לפסח כהרא"ש, ולכאורה אי נימא כהנ"ל דקרבן פסח לא הי' נאכל בהסיבה למה פסק אדה"ז שאכילת אפיקומן צריך הסיבה? ולכאורה יש להוכיח מכאן דדעת אדה"ז היא דגם ק"פ הי' נאכל בהסיבה, ולכאורה כן הוא דעת הרבי, ולכן נקט במכתב הנ"ל דק"פ בעי הסיבה.

אכן לכאורה יש מקום לומר גם באופן אחר, דהנה כתב אדה"ז בסי' תע"ב סעי' י"ד וז"ל: אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות וכו', והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו וכו' עכ"ל.

ולכאורה אי נימא דסב"ל לאדה"ז דקרבן פסח בעי הסיבה למה לא כתב בפשטות דאפיקומן והכריכה בעי הסיבה כיון שהם זכר לפסח שהי' נאכל בהסיבה, אלא כתב "זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" ומשמע מזה דקרבן פסח עצמו

(9) וכ"כ הרבי בההגדה בנוגע לאפיקומן וז"ל: "ויאכל בהסיבה (רא"ש פ' ערבי פסחים סי' כ"ו, וטושו"ע סתע"ז ס"א, ודלא כמשמעות הרמב"ם ה' חומ"צ פ"ז ה"ח ופ"ח ה"ט, עיין הגהות מיימונית שם ומ"מ לשו"ע רבינו תע"ז ס"ב) עכ"ל.

לא בעי הסיבה, אלא דמכיון שהי' נאכל דרך חירות (כנ"ל ע"י צלי וכו') לכן האפיקומן והכריכה שבאים זכר לק"פ צ"ל נאכלים ג"כ בדרך חירות, ובהם מתבטא הענין דחירות רק עי"ז שאוכלן בהסיבה¹⁰.

שיטת הרמב"ם בטעם אכילת אפיקומן

ובנוגע לדעת הרמב"ם דסב"ל כנ"ל דאפיקומן לא בעי הסיבה, דלכאורה למה לא סב"ל מסברא הנ"ל די"ל לפי אדה"ז שיהא נאכל בהסיבה זכר לק"פ שהי' נאכל דרך חירות?

ויש לומר בזה - ע"פ מ"ש באחרונים - דהנה רש"י ורשב"ם והרא"ש וכו' סב"ל שהפסח הי' נאכל רק באחרונה, ולכן תיקנו אכילת אפיקומן באחרונה "זכר לפסח" - להרא"ש, ולרש"י - זכר למצת חובה שהי' נאכל עמו, אבל הרמב"ם נראה דלא סב"ל כן, דבפ"ח מהל' חומ"צ ה"ז כתב וז"ל: ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח וכו' עכ"ל. ובהל' ט' כתב: ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצה עכ"ל¹¹.

ושם בפ"ו הי"א כתב: "מדברי סופרים שאין מפטירין אחר מצה כלום אפילו קליות ואגוזים וכיוצא בהן, אלא אף על פי שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיוצא בהן חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק", דמשמע מזה דסבירא ליה שאין שום תקנת מיוחדת לאכול אפיקומן לבסוף זכר לפסח וכו', אלא שאוכלו באחרונה

10 ולפי"ז אולי יש לדחות גם הרא"י משבולי הלקט וכו' שהובא לעיל, דאולי באמת סב"ל דק"פ לא בעי הסיבה.

11 והמקור לדבריו י"ל ע"פ מ"ש במהר"ם חלאווה (ק"ט, ב), במתנייתין שם (בד"ה אין מפטירין) בחד תירוצא שהפסח הי' נאכל בב' פעמים בתחילה משום ק"פ, ואח"כ משום דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן עיי"ש ואכ"מ.

"כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה".

[וכבר דייק הנצי"ב¹² בלשון הרמב"ם שם ריש פ"ו "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר וכו'.. אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה ומשאכל כזית יצא ידי חובתו", דבאמת כל מצה שאוכל בליל זה מקיים המצוה דבערב תאכלו מצות, וקמ"ל הרמב"ם דבכזית כבר יצא יד"ח, וכיון דסב"ל שכל מצה שהוא אוכל בליל זה הוא מצוה, לכן צריך לאכול מצה לבסוף שישאר טעם המצוה בפיו]

ועפ"ז מבואר היטב דעת הרמב"ם למה לא סב"ל דאכילת אפיקומן הוא בהסיבה כיון שאינו זכר לפסח וכו' אלא שישאר טעם מצוה בפיו, אבל אדה"ז דסב"ל כנ"ל שאכילת אפיקומן הוא זכר לפסח שפיר י"ל דסב"ל דבעי הסיבה כיון דפסח הי' נאכל דרך חירות וכפי שנת'.

אלא דבמכתב הנ"ל נקט הרבי דגם אכילת ק"פ הוא בהסיבה, וכן משמע קצת ממ"ש בס' תורת מנחם תנש"א ח"ב (ע' 417) וז"ל: ויה"ר שהחלטה טובה .. תמהר ותזרוז ותביא תיכף ומיד את השכר דהנהגה הנסית ע"י הקב"ה, החל מהנס העיקרי דגאולה האמיתית והשלימה, שאז יקיימו כל בנ"י הלכות הפסח בשלימותן, החל מהקרבת קרבן פסח ביי"ד בניסן ואכילתו בליל ט"ו ניסן באופן ד"כולנו מסובין" שכל בנ"י מסובין דרך חירות על שולחנו של אביהם המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה בעיר הבירה, ירושלים עיר הקודש, ובהיכל המלך ביהמ"ק השלישי.



(12) מרומי השדה חגיגה ז, א (ד"ה הפאה) וש"נ, וכ"כ המהר"ל בגבורות ה' פמ"ח (ד"ה שמש).

רשימות

הערות ברשימות חוברת כט

הת' מ"מ מרזוב

תות"ל 770

ברשימות חו' כט מביא כ"ק אדמו"ר פסק הרמב"ם שבת פ"ד ה"א שמדברות הם רה"ר. ומביא קושיית המפרשים שבשבת (ו, ב) מביא ב' ברייתות, ובא' חשיב מדבר בכלל רה"ר ובשני לא חשיב, ומתוך אביי, "לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה", "דלפרש"י (וכ"מ גם בתוס' שם) מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם."

ומביא תי' ר"א בן הרמב"ם (הובא בכס"מ שם) בזמן שישראל שרויין במדבר חשיב רה"י, ובזה"ז חשיב רה"ר. וכותב "ואואפ"ל בתירוץ הר"א ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:): שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח וא"כ הי' דינו כשדה". ומקשה "וא"ת א"כ יומא (עה) ל"ל לתרין בש"ס [על השאלה שהרי המן הי' נבלע באברים, וא"כ למה כתוב ויד תהי' לך על אונך, הרי כל המזון נבלע באברים] בדברים שבאים להם ממדה"י כיון שבמדבר גופא הי' צומח, די"ל שישראל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח)". ופיענחו המו"ל דבמילא לא הי' כדי אכילה לכל בני"י ומשמעות הדברים של הפסוק יתד הוא שהוא דבר הרגיל אצל כל בני"י ולא רק ביחס להמועט.

ולא זכיתי להבין האם בשביל המיעוט לא צריך ציווי, ולענ"ד כוונת הדברים בפשטות דכיון שלא היו זורעים בני"י (מטעם המבואר שם) הרי אין בהכרח שגדלו דברים הראויים לאכילה. דבשלמא אם היו זורעים, מסתמא היו זורעים דבר הראוי לאכילה, וזה הי' צומח, אבל אם צמח מעצמו הרי מסתמא לא הי' צומח דבר הראוי לאכילה - וכסתם דבר הצומח מעצמו.

להלן שם תי' כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם שהגמ' מתכוונת שהמדבר הגדול שאי אפשר ללכת בו בגלל שיש בו נחש שרף וכו' הי' רה"י רק בזמן שהיו ישראל במדבר, אמנם מדבר רגיל הוא רה"ר גם

בזה"ז. והברייתא חשיב מדבר גדול בזמן שישראל שרויין במדבר וכש"כ מדבר רגיל בזה"ז.

ולאח"ז שואל כ"ק אדמו"ר לפרש"י ותוס' למה חשיב הברייתא מדבר שהוא רה"ר דלמאי נפק"מ ומאי דהוה הוה (דלפי' הר"א בן הרמב"ם לא קשה כיון שמדבר הוא רה"ר בזה"ז, משא"כ לפירושם שמדבר הי' רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם), ומת' בכמה אופנים. ובהערה 31 כתבו המו"ל שתירוצים אלו צ"ל גם לפי' כ"ק אדמו"ר שמדבר הגדול הוא רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם.

אמנם לענ"ד (וכן נראה מהמשך לשון הרשימה) דלפי' כ"ק אדמו"ר קושיא מעיקרא ליתא, כיון דמדבר הגדול בזמן שישראל שרויין שם נלמד בכ"ש למדבר רגיל עכשיו (וכמש"כ כ"ק אדמו"ר שם), א"כ ליתא לקושיא מעיקרא למאי נפק"מ, דנפק"מ טובא לזה"ז, משא"כ לפרש"י ותוס' דצריך לתרץ כמ"ש כ"ק אדמו"ר בפנים.



לקוטי שיחות

מים שאובים בעת התקופה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

כתב הרמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה): "ומנהג פשוט שלא לשתות מים בשעת התקופה, וכן כתבו הקדמונים, ואין לשנות".

והנה בלקו"ש חט"ז ע' 7-576 מופיע מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר להזהירות שלא לקדש בליל שבת בשעה השביעית, בו דן אם מחשבים שעות הללו מאז חצות האמיתי או חצות האמצעי, ומסיק שלמעשה נוהגין ע"פ מהלך האמצעי. ובסוף דבריו:

ועפי"ז יל"פ ולהמתיק מה שראיתי נוהגין בנוגע שלא לקדש בין שעה ו' לז' שאין מבררין בכל עש"ק בפ"ע מתי חצות האמיתי (שהחמה בראשו) לדעת שש שעות (השוות) מתי מסתיימות - ובנדו"ז בפרט יש

גם הענין דכיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה' (דכן הוא גם בנוגע לת"ח - שו"ת הצ"צ אה"ע סו"ס י"א. וראה אוצר הפוסקים ס"ב סקמ"ד) [ועד"ז הוא גם בנוגע לשעת התקופה ושפיכת מים]. (הדגשה זו האחרונה שלי - ל.י.ר.)

שלכאורה כוונת דברי רבינו האחרונים הם שגם לענין שתיית המים של עת התקופה, מכיון דדשו בו רבים שוב אין לחשוש לזה.

אלא שלאחרונה ב'לוח השבוע' ('התקשרות' גליון תתעב) ראיתי שהאריך בבירור עת התקופה בזה"ז באה"ק ת"ו, ומציין לשוע"ר סי' תנה סט"ו וט"ז, שם דן אדה"ז בדבר 'מים שלנו' שהיו שאובים בעת התקופה. ונחית לדון שמחשבים לפי חצות האמצעי, ומציין למכתב דנן. כך שהבנתי שלדעתו כוונת דברי רבינו הנ"ל היא, שכמו שלענין שעה השביעית מתחשבים במהלך האמצעי, הרי כן הוא אף לענין חשבון התקופה.

והנה, זה שבזה"ז אין חוששים לסכנה של מים בעת התקופה, רבו כן דברי הפוסקים האחרונים - ראה ס' שמירת הגוף והנפש ח"א סי' מז.

אך עיקר השגתי היא בגלל שלא ראיתי מקום להסתפקות הנ"ל לענין חשבון התקופה. דתינח לענין המחזור של ז' כוכבי לכת שצ"ם חנכ"ל יש מקום לומר לחשוב מעת חצות האמיתי [שבזמן חז"ל הוא היה החשבון היותר נוח לכל אדם, שבחצות האמיתי הוא עת הצל הקצר ביותר ביום זה, ואילו לחשבון האמצעי צריך שעות שימדוד אורך השעות למשך כמה חדשים]. אך לענין שעת התקופה, הרי איתא בגמרא (עירובין נו, א) "אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה". והיינו ששנת החמה נחשב שס"ה יום ושש שעות. רבע ממנו היינו צ"א יום וז' שעות ומחצה.

חצות האמיתי של תקופת תמוז מתאחר בערך 10 מינוט אחר חצות האמיתי של תקופת ניסן. ואם נשער התקופות לפי חצות האמיתי נמצא שתקופת ניסן מתארכת יותר משיעור הנ"ל [ותקופות תמוז ותשרי תקצרנה בערך הנ"ל, ותקופת טבת תתארך בערך הנ"ל]. אך מכיון שחז"ל קבעו אורך ד' התקופות למשך זמן שווה בדיוק, פשיטא לי שחשבון התקופות הוא לפי מהלך האמצעי.

ומחמת כן הדרינן לומר שכוונת דברי הרבי הם לא על פרטי החשבון כי אם על כללות החשש-סכנה של מים בעת התקופה, דמכיון דדשו בו רבים אין לחשוש לה.

[ומדי דברי, הנה בגמרא עירובין הנ"ל ממשיך לומר "אין תקופה מושכת מחברתה אלא חצי שעה", ופירש רש"י דהיינו לענין חשבון מחזור ז' כוכבי לכת, שצ"ם חנכ"ל, שהמחזור שלהם הוא ז' שעות. וצ"א ימי כל תקופה מתחלקים בשווה לז', ומחמת הז' שעות ומחצה הנותרים מתאחרת תחלת כל תקופה לגבי הקודמו בחצי שעה תוך המחזור של שצ"ם חנכ"ל.

וא"כ אני מבין מקום ההסתפקות לענין חשבון שעה השביעית לענין קידוש - הקשור עם מזל מאדים - אי אזלינן ביה לפי מהלך האצעי או האמיתי, דמכיון שהגמרא קושרת מהלך ז' כוכבי לכת עם מהלך התקופות, ומכיון שחשבון התקופות הוא לפי מהלך האמצעי - כנ"ל, א"כ מוכח שאף מחזור ז' כוכבי הלכת הוא לפי מהלך האמצעי. וילע"ע].



בענין הסיבה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א וארא א חוקר בגדר הסיבה אי הוי תנאי במצה ויין או דהוי דין בפ"ע ומצה ויין הוא תנאי בהסיבה.

ויש להעיר (בקיצור עכ"פ) בכמה דברים בסוגיית הגמ' עפ"ז. דהנה בגמ' (קח,א) איתמר מצה צריך הסיבה כו', ויש לדייק דלא אמר דצריך להסב בשעה שאוכל מצה, אלא דמצה צריך הסיבה, ומשמע לכאן דהמצה הוא דמצריך הסיבה. ועד"ז גבי יין דקאמר דיין צריך הסיבה, דמשמע דהיין הוא דטעון הסיבה.

ולכאן גבי יין מבואר בהמשך הגמ' דאין היין מצ"ע צריך הסיבה, אלא דאי משתעי בחירות או הוא כבר חירות בשעה ששותה יין בעי

הסיבה. ועד"ז גבי מצה לכאור' אין זה רק דמקיים מצות הסיבה בשעה שאוכל מצה.

ומובן מל' הגמ' לכאורה דהסיבה אינה מצוה בפ"ע, אלא הוי תנאי במצות מצה, שתיקנו חכמים שיהא אכילתה בהסיבה, ואי לא אכל בהסיבה, לא קיים מצות מצה (מדרבנן). וי"ל דמובן גם מאריכות ל' רש"י ורשב"ם בד"ה מצה "כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין שהוא זכר לגאולה", היינו כיון דמצה הוי זכר לגאולה לכן היא טעונה הסיבה.

אמנם גם אם נאמר דהסיבה הוי דין בפ"ע, להתנהג בדרך חירות, וכדמשמע בל' הרמב"ם דמצות הסיבה תקנו מחמת הא דחייב אדם להראות א"ע כאילו יצא ממצרים, אפשר לפרש ל' הגמ' דמצה צריך הסיבה. דהנה אין חייבין להסב כל הלילה, ותיקנו חיוב הסיבה רק במצה ויין. ומבאר בלקו"ש בהערה 11 (דלא כהגרי"ז) דכיון דמצה ויין הם זכר לגאולה וחירות לכן קבעו קיום מצות הסיבה דוקא בהם, דהמצה והיין מוסיפין בהקיום דדרך חירות שבהסיבה. ולכן אי אכל מצה בלי הסיבה, הגם שיצא מצות מצה, חייבוהו חכמים לאכול מצה שיהא ההסיבה באכילת מצה.

ונמצא דגם אי הסיבה הוי דין כללי בפ"ע, אפשר לפרש ל' הגמ' דמצה צריך הסיבה, דכיון דהוי תנאי בהסיבה עד כ"כ שאם לא היסב צריך לחזור ולאכול מצה, נמצא דתיקנו חכמים דהמצה צריך הסיבה, דבלא"ה צריך לחזור.

וי"ל עד"ז גבי הא דאמר יין צריך הסיבה, דהנה ידוע המבואר בראשונים דב' דינים נאמרו במצות ד' כוסות, מצות שתי' ושיהא כוס של ברכה. וא"כ י"ל דיין צריך הסיבה הכוונה הוא למצות שתיית היין דרך חירות, דשתי' זו טעון הסיבה. והפלוגתא בגמ' אח"כ באיזו מהני תרי כסי הוי חירות לא איירי בדין שתיית היין, אלא בדין כוס של ברכה, שתיקנו לכל כוס אמירה ומצוה בפ"ע (כדברי רבא להלן קיז,ב).

ועפ"ז יש לפרש מה שאמר ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי וכו', דאין הכוונה דלא פליגי כלל, ושכן שמעו הני אמוראי מעיקרא מר"נ, שהרי כ"א אמר משמי' דר"נ לגבי יין (סתם, היינו כל הד' כוסות) או

דבעי הסיבה או דלא בעי הסיבה, אלא דלענין הנהגה בפועל לא פליגי אימת בעי הסיבה.

והביאור בזה, דמה דאיתמר משמי' דר"נ הוא לגבי דין שתי' היין, ובזה הוא דפליגי אי שתיית היין מחייב הסיבה או לא, אמנם מצד דין כוס של ברכה לכו"ע רק תרי מהני כסי בעי הסיבה. ולמ"ד דשתיית יין צריך הסיבה, הא דבהברכה על הכוס אומרים עבדים היינו או שאומרים בהמ"ז או הלל שאינו שייך לחירות הרי אמירה זו מפקיעו מחיוב הסיבה, דהדברים שתיקנו לומר על הכוסות אינו קיום של דין נפרד לגמרי, אלא נאמרו (לעיכובא - לדעת הפר"ח סתפ"ד) גם במצוות שתיית הד' כוסות. ולמ"ד דשתיית יין אי"צ הסיבה, ה"ז רק שתיית היין מצ"ע, אבל אי בהדי השתי' איכא ענינא דחירות, ה"ז עצמו מחייבו להסב בשתיין היין.

ונמצא דפליגי רק אי מה דמשתעי בחירות או משתעי בענין אחר שאינו משום חירות הוא סיבה לחייבו להסב או סיבה להפקיעו מחיוב הסיבה, אבל לענין דינא לא פליגי דרק בתרי כסי בעי הסיבה.

ועפ"ז יובן מה שאדה"ז בשו"ע סתע"ב סי"ד כ' לגבי הא שצריך הסיבה בד' כוסות (ומצה) "שהם זכר לגאולה וחירות וכו'". היינו דהד' כוסות עצמם מחייבים הסיבה, ולא רק מצד הדברים שאומרים עליהם (וכפי שמבאר בשיחה הנ"ל דהעיקר הוא מה ששתיית הכוסות עצמם הם דרך חירות, אלא שבנוסף לזה מרמז אדה"ז דגם הדברים שאומרים עליהם הם מענינא דחירות).

ולכאורה הרי מבואר בגמ' דלכו"ע אין היין מצ"ע מחייב הסיבה, ורק מצד ענינה דחירות בהדי הני כסי צריך להסב (לכל מר כדאית ליה)? אבל להנ"ל מובן, דכשאמר דאתמר משמי' דר"נ יין צריך הסיבה, קאמר הכי מצד השתיית יין דהיא מחייבת הסיבה, והשקו"ט אח"כ באיזה מהני כסי בעי להסב הוא רק מצד הדברים שנאמרים על הכוסות דמפקיעין מחיוב הסיבה, וא"כ נמצא דהיין מצ"ע מחייב הסיבה.

ויש להוסיף עוד עפ"ז, דהמבואר בהשיחה דחיוב הסיבה בד' כוסות הוא הן מצד דין שתיית היין דרך חירות, והן מצד הדברים על הכוסות דשייכי לחירות, יוצא כן מהמבואר כאן בגמ'. שהרי להנ"ל נמצא שפסק אדה"ז כמ"ד דיין צריך הסיבה, דזה דין הסיבה מצד שתיית

היין; והרי מסיק (אחר השקו"ט אי בתרי כסי קמאי הוא דמשתעי בחירות או בתרי כסי בתראי הוי כבר חירות) דאידי ואידי בעי הסיבה, דזהו דין הסיבה מצד הדברים הנאמרים על הכוסות כנ"ל, א"כ י"ל דחיוב הסיבה בד' כוסות הוא הן מצד דין שתיית היין והן מצד הדברים הנאמרים על הכוסות, וכמבואר בהשיחה.

ועוד יש להעיר בתוד"ה מאי "ואע"ג דמצה צריכה הסיבה . . שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין ועוד ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים ועוד שכתובה בתורה זכר לחירות וכו'".

וצ"ב בסדר דבריהם, דלכאורה עיקר הסברא בתי' הא' והג' הוא דשאני מצה דחשובה יותר מיין, או משום דהוי עיקר סעודה או משום דכתובה בתורה, וא"כ מדוע הפרידים זמ"ז, דהו"ל לת' דמצה חשובה יותר מיין מהני תרי טעמי?

ונ"ל דהני תרי תירוצי חלוקים בגדר הסיבה, דלתי' הא' דמצה הוא עיקר הסעודה, שאינו מזכיר כלל מצות מצה דהוי זכר לגאולה, הוא משום דס"ל דהסיבה הוא דין בפ"ע להתנהג בדרך חירות, ולא שיין דוקא למצות מצה, אלא דלא באו לחייבו להסב במשך כל הסעודה, ולכן קבעו החיוב דדרך חירות בעיקר הסעודה, ובשאר הסעודה כל המיסב ה"ז משובת. ועד"ז י"ל גבי חיוב הסיבה דיין, דאין פי' הדבר דהיין צריך הסיבה, דאדרבא הסיבה הוא דין בפ"ע, אלא דהיין מצ"ע לא חשיבא לחייבו להסב, כיון דלא הוי עיקר הסעודה, ולכן רק הני תרי כסי דשייכי יותר לחירות חשיבי, ולכן חייבוהו לקיים בהם מצות הסיבה.

וזהו כוונת התוס' דמצה חשיבא (יותר מיין) מצ"ע, כיון דהוי עיקר הסעודה, ולכן פשיטא דבה נאמר קיום מצות הסיבה, משא"כ יין לא חשיבא מצ"ע, וחשיבא רק מצד מה דאיכא בשתייתה ענינא דחירות.

ועד"ז צריך לפרש בתי' הב' דהסיבה הוא דין בפ"ע ולא תנאי במצות ד' כוסות, דאי הוי תנאי במצות ד' כוסות, מאי מהני מה דכבר שתה ב' כוסות הראשונים בהסיבה לב' הכוסות האחרונים, הרי גם הני תרי כסי טעונים הסיבה מצד עצמם? אלא ע"כ דהסיבה הוא דין בפ"ע. אלא דלתי' זה צ"ל דקבעו חיוב הסיבה בשתיית היין כיון דשתיית היין מוסיף בהחירות דהסיבה, היינו דהיין הוי תנאי בקיום מצות הסיבה,

ולכן קאמר דסגיי לקיום מצות הסיבה מה דשתי תרי כסי קמאי בהסיבה, שכבר קיים בזה מצות ההסיבה כתיקונה, ואי"צ לשתות תרי כסי בתראי, כיון דאין הם טעונים הסיבה מצד עצמם.

ובתי' הג' דקאמר דמצה כתובה בתורה דהוי ענינא דחירות, י"ל דכוונתו דלכך דוקא במצה תיקנו חכמים דהיא טעונה הסיבה, היינו דהסיבה הוי תנאי בקיום מצות מצה, ולא ביינ שאינו מפורש בתורה וכמה טעמים נאמרו במצוותה, ולכן רק אי שתיית היין הוי בענינא דחירות, נאמר תנאי במצותה דצ"ל בהסיבה.

ונמצא דחלוקים התי' בגדר מצות הסיבה, דלתי' הא' הוי דין כללי בפ"ע ולא שייך לתוכן מצות מצה דוקא (ע"ד מה שלמד הגרי"ז; (לתי' הב' הוי הסיבה דין בפ"ע, אבל שתיית היין הוי תנאי בקיומה; ולתי' הג' הוי הסיבה תנאי במצות מצה כיון דכתובה בתורה דהוי ענינה חירות.

עוד יש להעיר בשיחה הנ"ל בהערה 9 "אבל אחכ"ז - עצ"ע לפי הסברא דהסיבה הוא מצוה בפ"ע: באם אא"פ לאכו"ש (נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב בהסיבה לחוד שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא".

ויש לעיין מהו יסוד הספק בזה? ועוד יש לעיין מהו הפי' בהראי' שמביא מהא דאינו מיסב בפני רבו, הרי בפשטות איירי כשאוכל מצה או שותה יין בהסיבה, וא"כ איך אפשר להוכיח מזה דגם הסיבה בפ"ע הוא דרך חירות? ועוד דאם מוכיח מזה דהוי דרך חירות מדוע יש ספק בדבר (הגם שנוטה לומר שהי' חייב בהסיבה?)

ונ"ל דאם נפרש דהסיבה הוא דין כללי בפ"ע, ואין מצה ויין תנאי במצות הסיבה, אלא שבפועל קבעו חיובה במצה ויין (וכמו שפי' הגרי"ז, ולכאורה כ"ה משמעות התוס' "עיקר סעודה" כנ"ל), אין מקום להסתפק במי שאין לו אכו"ש שהרי פשוט דכיון דהוי מצוה בפ"ע ולא תלו קיומה באכילת מצה, חייב להסב בלי אכו"ש.

אבל אחר שמבאר בהשיחה ובהערה, דבדוקא קבעו מצות הסיבה במצה ויין כיון דהווי זכר לגאולה וחירות, יש להסתפק אי איכא קיום מצות הסיבה בלא"ה. (אבל אי אית לי' אכו"ש מובן שצריך להסב כיון

שבין כך כל המיסב ה"ז משובח, ועוד הרי מבאר להלן בהשיחה דשייך ענינה דהסיבה להסעודה שאוכל משום שמחת יו"ט. היינו שמסתפק בצורת התקנה דהסיבה דקבעו קיומה במצה ויין, עד היכן הדברים מגיעים, הא"נ דעי"ז נפקע קיום מצות הסיבה בלי אכו"ש, או דלמא גם אי נקבע עיקר קיומה במצה ויין דהווי זכר לגאולה, אבל שייך קיומה גם בלא"ה.

כ"ז הוא עיקר הצ"ע דנדון זה, אמנם הרי מקום לומר דהסיבה בלי אכו"ש אינו מעשה הסיבה כלל, היינו שאין זה ביטוי של דרך חירות כלל בלי אכו"ש, וא"כ אין מקום להסתפק בזה כלל, לזה מוכיח מהא דאין להסב בפני רבו דהוי הסיבה לחוד דרך חירות.

ויש לפרש הכוונה בב' אופנים: א' דמוכיח מהא דלעולם אסור לתלמיד להסב בפני רבו גם בלי אכו"ש כליל הסדר (וכמבואר ברמב"ם בהל' ת"ת ובשו"ע יו"ד), ומשמע מזה דהסיבה בלי אכו"ש הוא דרך חירות. ב' דמוכיח מהא דאסור כליל הסדר להסב בפני רבו במצה ויין, דאם נאמר דהסיבה מצ"ע אינו דרך חירות, והוי זה מעשה של דרך חירות רק מצד המצה ויין שאוכל, הרי לכאורה אין לאסור ההסיבה, שהרי אין מעשה ההסיבה מצ"ע דרך חירות, דעיקר החירות הוא מצד האכילה דמצה ויין, וא"כ מדוע אין רשאי להסב בפני רבו, ומשמע דמעשה ההסיבה עצמה הוי דרך חירות. (שוב הראוני עד"ז בהנחה בלתי מוגה משיחה זו). ועצ"ע.



חומר, עורה, תיקון בענין של ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם

הרב מנחם מענדל קרינסקי

שליח כ"ק אדמו"ר - באסטאן, מאס.

א. בלקו"ש ח"ג פ' יתרו ע' 887 מבאר כ"ק אדמו"ר ה"אויפטו" של מתן תורה וז"ל "מען האט שוין גערעדט מערערע מאל אז דער אויפטו פון מתן תורה איז צו פארבינדען און פאראיינציקן מעלה מיט מטה און מטה מיט מעלה, פאר מתן תורה איז געווען די גזירה: "השמים שמים לה" והארץ נתן לבני אדם" רוחניות מיט גשמיות זיינען געווען צוויי באזונדערע וועלטן וועלכע האבן זיך ניט געקענט צוזאמענקומען, און

ביי מ"ת האט דער אויבערשטער די גזירה מבטל געווען ואני המתחיל (וירד הוי' על הר סיני) און האט געגעבן אידן דעם כח דורך קיום המצוות צו באהעפטן און פאראיינציקן גשמיות (ארץ) מיט רוחניות (שמים).

דעריבער האבן די מצוות פון די אבות פאר מ"ת כאטש זיי האבן געטאן כמה מצוות מיט גשמיות'דיקע זאכן ניט געהאט דעם כח צו דורכדרינגען מיט זייער קדושה די דברים גשמיים מיט וועלכע די מצוות זינען געטאן געווארן אז אויך זיי זאלן ווערן הייליק ווייל דאן איז נאך ניט געווען די מעגלעכקייט צו פארבינדן די קדושה פון רוחניות מיט גשמיות דיקע זאכן".

וממשיך לבאר באות ב' וז"ל " ...דער כח וואס איז געגעבן געווארן אין די מצוות דורך מ"ת אז זיי זאלן ממשיך זיין קדושה אין די דברים גשמיים קומט פון אלקות וואס איז העכער פון מטה מיט מעלה, און ווייל ער איז דער אמת'ער בלי גבול, וואס איז ניט באגרענעצט אין די גדרים פון מעלה און מטה דעריבער גיט ער דעם כח צו מחבר זיין און פאראיינציקן ביידע צוזאמען.

ב. בלקו"ש ח' ט"ז ע' 242 פ' משפטים מסביר כ"ק אדמו"ר למה נקרא שמו של הפרשה בשם משפטים ובע' 247 מסביר בס' ט' וז"ל "דערמיט איז מובן דער סדר הפרשיות, פ' יתרו און דערנאך משפטים: יתרו איז די פרשה פון מ"ת, דאס וואס איז געגעבן געווארן מלמעלה, העליונים ירדו לתחתונים און אזוי האט זיך דאן אויך אויפגעטאן ביי אידן דער גילוי האמונה וואס דריקט זיך אויס אין ביטול - "ויחרד גו". אבער נאכן גילוי מלמעלה פון (פ' יתרו) און מ"ת הויבט זיך אן (בעיקר) די עבודה פון התחתונים יעלו לעליונים אויפטאן דעם יחוד צווישן מציאות הנבראים מיט אלקות -

און דאס איז דער ענין פון משפטים מצוות שכליות, אז חכמתו ית' לייגט זיך אפ אין שכל הנברא, ביז עס ווערט צווישן זיי א יחוד נפלא וואס דורכדעם נעמט דורך חכמתו ית' די גאנצע מציאות האדם:

און דורכדעם פירט זיך אויס דער מכוון פון מ"ת, אז עס ווערט דער חיבור פון עליונים מיט תחתונים. " עכ"ל.

ואחר זה באנו לפ' תרומה, הענין של ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א מישראל.

ואולי יש לומר שהג' שלבים (מדריגות) אלו, א: יתרו - מ"ת. ב: משפטים - מצות שנתפס בשכל הנברא. ג: תרומה - עשיית המשכן ומקדש באו"א מישראל, הוא הג' ענינם של חומר, צורה, ותיקון (או ראש, תוך, סוף, מוחא, ליבא, וכבדא) של המכוון הפנימי של בריאת העולמות בכלל, ובריאת העולם הזה התחתון בפרט, והוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים (החיבור של העליונים עם התחתונים).

ואולי י"ל שהג' מדריגות אלו הוא ענין א' עם מה שהסביר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח' א' ע' 170 ועוד בפ' תצוה שיש בתורה ג' מדריגות וז"ל באות ב' אין תורה זיינען דא דריי מדריגות: מים, יין, או שמן. גליא דתורה איז מים, ריזין דתורה יין, און ריזין דריזין שמן. שמן איז צף על גבי יין (בוימל שווימט אויפן וויין) דאס מיינט אז שמן איז א דרגא וואס איז נאך העכער פון יין.

וממשיך לבאר שהמעלה של שמן הוא ענין הביטול (כתית למאור) בפנימיות התורה גופא וזה בא ע"י הקדמת עבודת התפילה.

ואולי י"ל שגם פה בתורה יש ג' ענינים אלו של: חומר (מוח, מים) הגוף, הנגלה שבתורה (שמים מצמיחים, שמועה טובה תדשן עצם - הגוף), צורה (לב, יין) הנשמה, פנימיות דתורה (נכנס יין יצא סוד) שהכוונה הפנימית בהדבר שכל הוא, שלא נשאר רק בשכל אלא שבא אל הלב במדה נכונה, אהבה או יראה כו'.

תיקון (כבד, שמן) (החיבור של הגוף עם הנשמה ביחד ורק אז עושים תורה ומצוות נשמות בגופים דוקא) מעשה בפועל עם הביטול, ורק ע"י הביטול שהוא למעלה מהעליון והתחתון, השמים והארץ, הגשמיות והרוחניות שכח זה ניתן לנו מהבלי גבול של הקב"ה במ"ת

(1) שזה מה שמבואר בחסידות בכמה מקומות שמוח הוא ענין המים, הליחות והקריעות, ושהוא יורד ממקום גבוה למקום נמוך כמו שכל בכלל והוא בפרט קאי על החכמה דאורייתא מחכמה נפקת.

יש לנו האפשריות לעשות משכן ומקדש באו"א לעשות לו ית' דירה בתחתונים באמת.



הגדת רבינו

אלו שלא רצו לעאת ממצרים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים (ע' קלג) נדפס שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע (מלקו"ש חי"א ע' 2) וז"ל: בגלות מצרים היו כמה סוגים של רשעים, ואפילו עובדי ע"ז, עד שגם יציאתם ממצרים "פסל מיכה עובר עמהם", ובכ"ז זכו לגאולת מצרים - ולמה לא נגאלו אלו שלא רצו לעאת ממצרים, וכמפורש במדרש שאותם הרשעים שלא רצו לעאת ממצרים מתו בשלשת ימי אפילה.

ויובן זה בהקדים לבאר ענין כפרת יוהכ"פ - דעת רבי (יומא פה, ב. וש"נ) היא ש"על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוכ"פ מכפר", אמנם "מודה רבי בכרת דיומא" (שבועות יג, א) (כשעובר על האיסור של עינוי ומלאכה דיו"כ עצמו (פרש"י שם) שאין יוהכ"פ מכפר ע"ז).

ולכאור' גם בזה יש לתמוה: מכיון ש"על כל עבירות שבתורה יוכ"פ מכפר", היינו גם על עבירות חמורות (וראה משנה יומא פה, ב. ובגמרא שם פו, רע"א), למה אינו מכפר "בכרת דיומא"?

ומבאר בזה הרגזובי (צפע"נ הל' יבום פ"ד ה"ב בסופו): כיון שהחטא הוא בענינו של יוהכ"פ גופא הרי הוא עצמו בגדר גורם להחטא, א"כ א"א שהגורם להחטא הוא גם המכפר עליו, דאין קטיגור נעשה סניגור.

וההסבר בסגנון תורת החסידות: ביוהכ"פ מתגלה בכאו"א מישראל עצם ההתקשרות של הנשמה באלקות שלגבי בחי' זו אין תפיסת מקום

לחטא ועון.

אמנם "בכרת דיומא" מכיון שהחטא הוא פוגע ומנגד לגילוי ההתקשרות, הרי שוב א"א שהתקשרות זו תועיל לכפרת החטא.

ועד"ז הוא בנדו"ד:

ההתעוררות והגילוי מלמעלה להוציא את בני"מ ממצרים הי' מצד גילוי ההתקשרות של הקב"ה, "אבינו", לכל בני"מ, ומכיון שזוהי התקשרות עצמית שא"א להיות בה שינוי, לכן נגאלו כל ישראל ממצרים גם הרשעים, ד"בין כך ובין כך בני הם". אמנם אותם הרשעים שמיאנו לצאת ממצרים (מלהיות עבד לעבדים - שזהו היפך מעבדי אתם ופשיטא שזהו היפך "בני בכורי") מאחר שבזה התנגדו לגילוי ההתקשרות גופא, לא יתכן שגילוי זה יפעול ברם ענין הגאולה ממצרים (וכנ"ל באותיות דנגלה "אין קטיגור נעשה סניגור"). עכ"ל.

ולכאו' צע"ק:

וכי תלוי' ההתקשרות עצמית שנתגלה ביצי"מ, ברצון בני"מ? וכי בשביל שפלוני אינו רוצה בהתקשרות מתבטלת ההתקשרות, והרי זהו"ע התקשרות עצמית, שאין זה תלוי ברצון של מישהו, כ"א כ"ה בעצם.

ואף שהמדובר כאן הוא אודות גילוי התקשרות זו - הנה גם זה אינו תלוי ברצון של מישהו. ואף מי שמתנגד לזה, בכ"ז מתגלה ההתקשרות, בזמן שהקב"ה רוצה לגלותה. בשלמא "בכרת דיומא", מובן מדוע מצינו זה סתירה לגילוי ההתקשרות עצמית, כי כל הסיבה והגורם שדבר זה נקרא חטא, הוא מטעם גילוי ההתקשרות עצמית גופא, שהרי הטעם שאסור לאכול ולעשות מלאכה ביוהכ"פ ה"ז לפי (שהוא יוהכ"פ, כלומר, לפי) שהיום מתגלה ההתקשרות עצמית, ולכן אם אוכל או עושה מלאכה ביוהכ"פ, אא"פ שיגיע אליו גילוי התקשרות זו, כי גילוי התקשרות זו גופא כאילו "אומרת" לו שלא יאכל ויעשה מלאכה. משא"כ כשמישהו עושה פעולה המורה שאינו רוצה בהתקשרות, הנה אף שאא"פ שגילוי ההתקשרות גופא יפעול כפרה ע"ז, כנ"ל, מ"מ על צד שני עדיין אפשר שגילוי יפעול פעולתו, ההתקשרות כי אין זה תלוי ברצונו, כ"א ברצון הקב"ה.

ראי' לדבר - משיטת רבי הנ"ל גופא, כי הוא ס"ל שרק על העבירות של כרת דיומא אינו מתכפר, אבל על שאר עבירות מועלת ההתקשרות עצמית של יו"כ, גם למי שעובר על "כרת דיומא", כלומר, מי שלא התענה ביוכ"פ אינו מתכפר לו על איסור תענית, אבל גם הוא מתכפרים לו שאר העבירות, אף שבפירוש מראה שאינו רוצה בהתקשרות עצמית עי"ז שלא התענה, הרי רואים שגם מי שאינו רוצה בגילוי ההתקשרות עצמית, בכ"ז ה"ז מתגלה אליו, ורק על עבירות אלו שכל הסיבה שהם עבירה הוא גילוי ההתקשרות עצמית, רק בזה אינו מועיל.

ולפי"ז אלו שלא רצו לצאת ממצרים, ועי"ז הראו שאינם רוצים בהתקשרות עצמית, בכ"ז הי' צריך להועיל להם לצאת ממצרים. ואף שהציאה ממצרים באה כתוצאה מגילוי התקשרות זו, וא"כ ה"ז בדומה ל"כרת דיומא" שאין מועיל גילוי ההתקשרות עצמית - אינו כן, כי יש כאן בנדו"ד ב' ענינים: א. מה שהאדם עושה, כלומר מה שהוא מראה שאינו רוצה בגילוי ההתקשרות עצמית ועושה כן בדבר כזה שענינו בא מעיקרא כתוצאה מגילוי ההתקשרות עצמית גופא. (כי טעם היציאה ממצרים הוא מחמת גילוי ההתקשרות עצמית) וזה התבטא במה שהוא אינו רוצה לצאת. ב. מה שהקב"ה עושה מחמת גילוי ההתקשרות עצמית, וזהו מה שהקב"ה מוציאו ממצרים בעל כרחו.

והנה אף שכל הנוגע לפעולת האדם אינו מועיל גילוי ההתקשרות עצמית, כי חטאו גופא בא כתוצאה מגילוי זה, ולכן אין לחטאו להתכפר עי" גילוי זה, (כמו שאין האדם העובר על "כרת דיומא" מתכפר עי" גילוי ההתקשרות עצמית), אבל בנוגע למה שהקב"ה עושה, לזה אין נוגע אם האדם מתנגד להתקשרות עצמית או לא, וכנ"ל שאין פעולת גילוי זה תלוי בהסכמת שום אחד. ולכן אם הקב"ה הוציא ממצרים גם אלו שחטאו בעי"ז וכיו"ב, כן צ"ל בנוגע לאלו שלא רצו לצאת, כי העדר רצונם בגילוי זה אין מונע מהגילוי לפעול מה שצריך, ורק חלק האדם אא"פ להתכפר בנדון כזה, אבל מדוע שגם חלק הקב"ה נמנע.

בסגנון אחר: העדר הרצון לצאת ממצרים, ה"ז בדומה ל"כרת דיומא", והיציאה בפועל עי" הקב"ה הוא דבר שני, ולכן כמו מי שעובר על "כרת דיומא", מתכפרים לו שאר עבירות, אף שמראה

שאינו רוצה בגילוי ההתקשרות עצמית (ע"י עבירה על "כרת דיומא"), והטעם ע"ז כי אין שאר העבירות באים כתוצאה מגילוי ההתקשרות עצמית, כ"א זהו דבר שני, כמו"כ היציאה בפועל הוא דבר שני, ולא איכפת מה שהאדם אינו רוצה גילוי ההתקשרות עצמית, כי אין גילוי זה תלוי ברצון האדם, וא"כ מדוע שלא יצאו.

ומוכרח לומר שגם היציאה בפועל אינו דבר שני, כ"א חד הוא עם הרצון של האדם, אבל צ"ע מדוע, והרי הקב"ה אפשר להוציאו בע"כ (וכמו שמביא בהשיחה שם, מהמדרש שאם מרובים לא היו רוצים לצאת הי' הקב"ה מוציאם בע"כ).



בדיקה לאור הנר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהגדת רבינו פסקא ד"ה וצריך לחפש לאור הנר "מפני שאור הנר יפה לבדיקה (פסחים ת, א)" לכאורה הו"ל לציין לדרך ד' ע"א שהוא פעם הראשון שהגמרא מביאו.

ובפשטות י"ל דלא מיבעיא לשיטת הבעל המאור בדרך ד' ע"א (הובא ונתבאר בחי' רבינו דוד ובר"ן בדרך ד' ע"א) שמש"כ בגמ' בדרך ד' ואור הנר יפה לבדיקה הוה המשך לדברי רנב"י שטעם הבדיקה בלילה הוא משום שבנ"א מצויים בביתם בלילה והיינו שכוונת הגמרא הוא שאור הנר יפה לבדיקה הוא שיפה מאור החמה ולכן שייך שיפגע אם ימתין עד ליום יד' שאז אין נרות מצויים אצל בני אדם, משא"כ בלילה שבנ"א מצויין בבתיהם ואז מצויים נרות אצל כאו"א ולכן לא יפגע מלבדוק, ונמצא דאור הנר יפה לבדיקה הוא הוספה והמשך ליתן טעם על קביעת זמן הבדיקה בלילה שלא יפגע ואין הוא טעם על עצם ענין הנר אלא למה בודקין בלילה, אלא אפילו לשיטה השני' שהובא ברבינו דוד שם שמש"כ בגמ' ואור הנר יפה לבדיקה הוא טעם חדש, וכוונת הגמ' שאור הנר מבהיק בלילה יותר מאור הנר ביום, וכ"מ ברש"י שם שאור הנר ביום מחשיך, ונמצא שהגמ' בדרך ד' איירי במעליותא של נר (בלילה, והא דאין בודקין ביוסיד' לאור החמה הוא

משום דגמרינן בדרך ז' ע"ב דצ"ל לאור הנר וכמפורש ברש"י (שם), וא"כ לכאורה הו"ל כנ"ל לציין לדרך ד', אלא דשיטת אדה"ז בסי' תל"א סעיף ה' (ובקו"א שם) דחכמים תיקנו זמן קבוע לבדיקה בתחילת הלילה, וכמו שמבאר שם בארוכה שתיקנו הזמן בשעה שבנ"א מצויין בבתיהם אלא שאז עדיין יש אור היום ולכן המתינו עד תחילת הלילה שאז אור הנר מבהיק (יותר מביום) מכיון דצריכים נר דילפינן מחיפוש, ונמצא דאף דאדה"ז ס"ל כרש"י (ודלא כהבעה"מ), מ"מ ס"ל הפי' בגמ' דעיקר הטעם הוא שבנ"א מצויין בבתיהם, ועד כדי כך שמטעם זה הא דתקנו בלילה הוא גדר תקנת חכמים.

ונפק"מ אם יכול לבדוק אכסדרה לכתחילה ביום יג' דלרבינו דוד יש לבדוק לכתחילה אכסדרה לאור היום ביום יג', וכן כתב במפורש בדרך ד' שם דמכיון דבדוק ביום יג' אין כאן חסרון לא לטעם רנב"י דבנ"א מצויין בבתיהם בלילה שהוא טעם שלא יפשע, והרי הכא אף אי יפשע ולא יבדוק ביום יג' יכול לבדוק אחריו, וגם אין כאן חסרון דטעם השני שאור הנר יפה לבדיקה כי אכסדרה דאורה רב מופקע מכל הדין נר, עיי"ש.

אמנם אדה"ז בסי' תלג סעיף ה' כתב להדיא דאפילו אכסדרה צריך לבדוק לכתחילה בלילה מטעם גדר תקנת חכמים שצריכין לבדוק בלילה מטעם שאז בנ"א מצויין בבתיהם ואינו רשאי לבטל תקנת חכמים שתקנו לבדוק בלילה, עיי"ש דלא פי' הא דרנב"י שהוא טעם דלא יפשע והיינו שלא יאחר מליל יד', אלא שהוא תקנת חכמים לבדוק בלילה דוקא (ויש להאריך במקור דברי אדה"ז שלכאורה המג"א בס"ק כ' הביא שיטת המרדכי דהטעם לבדוק אכסדרה בלילה ולא ביום יג' הוא משום דאין לחלק בין בדיקה לבדיקה, ואכ"מ).

ונמצא דבדרך ד' עיקר טעם תקנת חכמים בלילה הוא טעם דרנב"י והא דאור הנר יפה לבדיקה הוא רק לקבוע שהתקנת חכמים הוא בתחילת הלילה ולא סמוך ללילה מיד בבואו לבית.

אמנם בדרך ח' ע"א מבואר בגמ' המעליותא דנר לגבי אבוקה מפני כמה טעמים (ואדה"ז בסי' תל"א הנ"ל גם מביא הא דצריך לבדוק בחורים וסדקים, וגם מביאו בסי' תל"ג ס"ח רק דבסי' תל"א מביאו לענין חיפוש עיי"ש ובסי' תל"ג מביאו לגבי נר קטן יחידי שיותר טוב

לחורים וסדקים (ולכן בסי' תל"א המ"מ הוא לדרך ז' ע"ב ובסי' תל"ג המ"מ הוא לדרך ח' ע"א, וצע"ק בדברי אדה"ז ריש סי' תל"ג ובמ"מ שם)), ועיין ברש"י ד"ה מפני אור הנר יפה לבדיקה שכ' דלקמן בגמ' מבואר למה אבוקה לא, ומשמע מדברי רש"י דהא דהברייתא מביא זכר לדבר דצריך לבדוק לאור הנר הוא לבאר למה לא לאור החמה, והא דהברייתא מביא מפני שאור הנר יפה לבדיקה הוא המשך להא דקאמר בברייתא לא לאור האבוקה. ונמצא ד"ואור הנר יפה לבדיקה" בדרך ד' הוא ענין אחר מ"מפני שאור הנר יפה לבדיקה" בדרך ח' ע"א, דברך ד הוא טעם (שני) למה בודקין בלילה, ובדרך ח' הוא בעיקר תקנה של נר גופא ולא אבוקה.

והשתא א"ש שהכא בהגדה איירי בהא דצריך לחפש לאור הנר דייקא ולא בזה דצריך לחפש בלילה, ולכן מביא דף ח'.



שבת הגדול לפני כל יו"ט

הרב מנחם מענדל פעלער

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

פסקא שבת הגדול וזלה"ק: "וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו (אף דלא שייך בהם טעם הנ"ל [שנעשה בו נס גדול] מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני יו"ט". עכלה"ק. ולכאור' מפרש ה"דמיון" שזה שבת לפני יו"ט (פסח) וזה לפני יו"ט. (וכבר ביארנו במק"א שחג הסוכות אינו נזכר - נמנה כאן מפני שבכו"כ שנים בא לאחר שבת תשובה שישנו כבר שם מיוחד לשבת זו וא"כ אינו נקרא (ואינו נמנה כאן בין השבתות שנקראין) ה"שבת הגדול". אבל אכתי צריך ביאור לכאורה בדיוק מה הוא הדמיון? רק מפני שזה שבת לפני יו"ט וזה שבת לפני יו"ט גרידא - נקראים שבת הגדול? והלא בשבת שלפני פסח נעשה נס גדול ולפני שבתות אלו לא נעשו אפי' כעין זה - וא"כ, סו"ס מה הוא הדמיון?

ואולי י"ל שהדמיון הוא בזה שבשבת שלפני היו"ט ישנו כבר שייכות ישירה להיו"ט ומעין ענין היו"ט וכמו שהנס דשבת הגדול שייך באופן ישיר ובדרך עילה ועלול לחה"פ, וזה בנוסף לבפשטות -

וכפי ששמענו כו"כ פעמים מכ"ק אדמו"ר בענין ד"מיני" מתברכין כולי' יומין".

ובפרטיות השבת שלפני חג השבועות חלה תמיד בחודש סיון (או שק"מ וער"ח - מחר חודש) שהוא כבר הענין של "בחודש השלישי . . באו מדבר סיני" וכו' - הכנה ישירה למתן תורה. וברוב השנים חל בג' ימי ההגבלה או ביום המיוחס, ולכן לשבת זו יש "גדלות" השייכות לה"יו"ט" שלאחריו, אבל מ"מ המנהג לקרא שבת זו "שבת הגדול" אינו נפוץ כל כך מפני שלא אירע נס דומה.

וכן השבת שלפני ר"ה, הרי הוא "שבת סליחות" (או שאומרים סליחות במוצאו או שכבר אוחזים בעיצומם של ימי הסליחות לאחרי שבוע של אמירת הסליחות) וביום השבת ישנו הענין ד"תשובה עילאה" - "שבת אותיות תשב" וכו' ואף אינו נקרא שבת מברכין מפני שהקב"ה מברך החודש החדש והשנה החדשה ובוזה נתינת כח לכלל ישראל לברך כל שאר חודשי השנה בשבת מברכים וכו' וא"כ ישנו גם דמיון שקשור להיו"ט שבא לאחריו - ר"ה. ויוצא שלשבתות אלו ה"דמיון לשבת שלפני הפסח" הוא מפני השייכות שיש להם להיו"ט וכלה"ק שגם הם באים לפני יו"ט (באים מלשון "ממשמש ובא" ל"פני" דהיינו שמביאים להפנימיות של החג, וכעין "מבוא").

ותן לחכם.



חטיפת האפיקומן ועוד ענינים

הרב משה פריץ

מקסיקו סיטי, מקסיקו

כמה הארות לפי סדר הגדת כ"ק אדמו"ר:

א. בעמ' ו' ו"אמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה (ביעא בלשון ארמי) כלומר בעא רחמנא למיפרק יתנא בדרעא מרממא (כל בו הובא בב"י, אבודרהם).

וראיתי בקיצור דינים להריטב"א (הנדפס בהגש"פ פה ישרים, בהנד"מ עמ' מב אות ה) שכ' וז"ל: ויש נוהגים לתת זרוע זכר לזרוע

נטויה, וכן במדרש, ועכשיו בטל הדבר מפני הסכנה. ע"ש. ועי' במבוא שם (עמ' נח) בענין מי כתב קיצור דינים אלו. ובפי' ויגד שמואל (הנד' בהגש"פ פה ישרים הנד"מ, שם אות יב) כתב ע"ד הריטב"א בזה"ל: ודבריו לא ברורים לנו, מפני איזו סכנה בטלו ענין הזרוע. ע"ש.

ואולי י"ל שכשנודע לגויים שבאותו הדור שהזרוע זכר לזרוע נטויה, החשיבו את הדבר כאילו שעם ישראל מתרכבים לאמר אנו נמלוך בזרוע נטויה [בדומה למאמר הכתוב (בשלח יד ח) ובני ישראל יוצאים ביד רמה], והגיע הדבר לידי סכנה.

ב. בעמ' ט "בשבת - באהבה מקרא קודש, כי מקרא קדש דשבת קבלו ישראל באהבה, במרה, אבל של יו"ט היה ע"י שכפה עליהם הר כגיגית בסיני (לבוש סי' תפז מטה משה א"ר)".

ולכאורה קשה, שכן אמרו ישראל נעשה ונשמע, וא"כ גם את יו"ט קבלו באהבה. וי"ל לד' המדרש תנחומא דדוקא על תורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע, ויו"ט נכלל בתושבע"פ שכן תלוי הדבר בקדוש החודש ע"פ חכמים.

ובעיקר דברי המדרש, כ' בס' זכרון שלמה (הנדפס בסו"ס חלקת יואב כרך ב, דף קצט ע"ב), וז"ל: אך קשה לי לפי"ז, דהנה בגמ' (ע"ז ג' ע"א) כשהשי"ת שאל את אומות העולם מדוע לא קיימו את התורה, אמרו לו או"ה: כלום כפית עלינו הר כגיגית. ע"כ. ומה תירוץ זה, הא האו"ה גם את התורה שבכתב לא קיימו, והכפיה של הר כגיגית לבנ"י היתה רק על התורה שבע"פ. וצ"ע. עכ"ד.

וי"ל דטענת אומות העולם היא, דמכיון דתורה שבכתב ללא תורה שבע"פ אינה תורה, שכן כל ביאור התורה שבכתב הוא בתורה שבע"פ, ואי אפשר לקיים התורה שבכתב ללא קבלת התורה שבע"פ, לכן אע"ג דבנ"י קיבלו עליהם התורה שבכתב, מ"מ אין קבלתם כלום ללא הכפיה וקבלת התורה שבע"פ.

ג. בעמ' י הובא מנהג חטיפת האפיקומן, וכ' שאין מנהג בית הרב כן. ע"ש.

ובעיקר מנהג זה, ע"ע בס' הליכות שלמה על פסח (פ"ט הערה רי). וביומני טאלנא (עמ' קלח) כ' ש"אפיקומן בגימ' "במרמה". ע"ש. וכ'

עוד שם (בעמ' קלט) שהרב פני מנחם ז"ל ביקש מנכדיו שלא יגנבו האפיקומן. ועי' בשו"ת תשובות והנהגות ח"ד (עמ' תמ).

וראיתי בס' רשימות לב (פסח עמ' כ) בשם מהר"י הוטנר ז"ל (מח"ס פחד יצחק) בשם הרב חתם סופר ז"ל, שטעם גניבת האפיקומן ע"י הילדים בליל הסדר הוא כי אמרו בפסחים (קיג ע"א) שאין לדור בעיר דלא נבח בה כלבא, משום שנביחתם מבריחה את הגנבים. והנה בליל יציאת מצרים לא חרץ כלב את לשונו, וא"כ רבו בה הגנבים, וא"כ גניבת האפיקומן הוא זכר לנס דלא יחרץ כלב את לשונו. וכ' שם שכ"כ מדנפשיה בהגש"פ באר מרים להרב מכתב סופר ז"ל (עניני יחץ). וכן ראיתי שהביאו בשם ספר היו מספרים בשם הקדמת שו"ת מכתב סופר ח"ב. וכ"כ בקובץ קשר - קול שופר רבני אירופה (גליון פו עמ' ג) בשם קובץ האהל (גליון א) בשם ספר מכתב סופר בדרך הלצה. וכ"כ בס' אוצר טעמי המנהגים (עמ' רפג) בשם ס' מנהג ישראל תורה ח"ב (עמ' רצא) בשם ס' ברכת הפסח.

וראיתי שהעירו ע"ז בזה"ל: לפי דבריו הרי שלמרות שהיה הלילה ליל שימורים, דוקא בלילה זה רבו הגנבים. והנה מובא מרבינו נסים גאון שמנהג אביו היה שלא לסגור את דלתי הבית בליל הסדר, משום שליל הסדר הוא לילה המזומן לגאולה ו"כשיבוא אליהו נצא לקראתו במהרה ללא עיכוב" (או"ז ח"ב סי' רלד). וכיצד לא חשש לגנבים? אולי משום שסבר שליל שימורים כולל גם אותם. וכן היה מנהגו של רבי אברהם שאג צווכנר זצ"ל אב"ד קויברסדורף, להשאיר את דלתות ביתו פתוחות בליל הסדר, ולא עוד אלא שהיה מותיר בכוונה תחילה על השלחן את כלי הכסף והזהב שהיו ברשותו, באומרו שליל שימורים הוא. ע"כ.

גם יש להעיר על טעם זה, שכן ממה שאמר הכתוב שלבני ישראל לא חרץ כלב, משמע שלמצרים חרצו, וא"כ הגנבים גנבו אך ורק מעם ישראל. והוא פלא, שהובטחו לצאת ברכוש גדול, ובליל צאתם ממצרים גנבו מהם את רכושם. ועוד יש להעיר, שטעם הש"ס שלא לדור בעיר דלא נבח בה כלבא, היינו שע"י הנביחות יתעוררו בעלי הבית ולא יוכל הגנב לגנוב. והנה בליל יציאת מצרים נראה בפשטות שעם ישראל לא ישנו, וא"כ לא היה צורך שהכלבים יעירו כדי לשמור על רכושם.

גם יש להעיר שיש שפירשו שהכתוב שלא יחרץ כלב, אינו מדבר על כלב ממש, כי אם על המקטרגים והמזיקים [וע"ע בדרשות רבי יוסף פינטו - לקח טוב (בשלח עמ' ריח ד"ה ותירצו)]. ובדבריהם מיושבת קושיית הרב אילת השחר עה"ת דמה איכפת לן אי לא נבחו הכלבים. ע"ש [וע"ע בזה למהר"י עייאש ז"ל בס' קול יהודה ס"פ בא דף עו ע"ג ד"ה וי"ל]. ושור"ר שכ"כ ליישב עפ"ז מהר"ד אביחצירא ז"ל בס' פתח האהל. ע"ש. וכ"כ בהגש"פ למהר"א חבר ז"ל (מהד' ב"ב תשנ"ג, בדרשת שבת הגדול עמ' ו). ע"ש.



חיוב כוונה על המצוות, המוזכר בההגדה בכמה ברכות*

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בהגש"פ עם לקוטי טעמים וביאורים וכו', ע' יא, בפסקא: "יכוין להוציא גם המרור" [דהיינו, על הכתוב בפנים ההגדה, שבברכת בורא פרי האדמה שעל הכפרס - יכוין להוציא גם המרור] כותב הרבי: "ומכוון להוציא גם המרור של כורך".

ויש לבאר בזה: (א) כמה דיוקים קלים בדברי הרבי; (ב) ביאור דברי הרבי כאן על אתר; (ג) בירור מקיף בחיוב הכוונה על המצוות המוזכר בההגדה בכמה ברכות.¹

דיוקים קלים בדברי הרבי

א. (א) בסידור היעב"ץ כתב, שיכוין בפירוש בהברכה שעל הכרפס. וא"כ, צ"ע מדוע אין הרבי אינו מציין אליו. (עי' ספר שערי שלום).

* לע"נ אבי מורי הרה"ת ר' עובדיה ב"ר נחמן זאב ע"ה, הכ"מ.

1) זאת למודעי: בכמה דברים של הבא דלהלן לקטתי ושאבתי מדבריהם של כותבים שונים שהעלו דבריהם בשנים שמלפנים בגלינות אלו של "הערות וביאורים", וכן גם מספרים ומקובצים שונים שיצאו לאור במשך השנים. המקורות לדבריהם מצוינות כ"א במקומו.

והנה מצינו עד"ז, להלן בהגדה ע' לג בפסקא מוציא מצה, שמקשה הרבי על דברי האבודרהם ד"צריך הי' לכוון בשהחינו דקדוש גם על מצה", דהיינו, שלשיטת הרבי ברור, דאין צריך לכוון, אך בסידור יעב"ץ שם מפורש הפכו "שיכוונו בברכת שהחינו לפטור כל מצות לילה זו". וגם שם נשאלת אותה השאלה, מדוע אין הרבי מציין לדברי היעב"ץ.

ושוכרו בצידו כי היעב"ץ שם כותב "לפטור כל מצות לילה זו", דזה ודאי דאינו מעיקר הדין כלל, וכדויק דברי הרבי שם, שדורש שיכוון שהחינו - על מצה, ולא על כל מצות הלילה, כי בשאר מצוות הלילה אין חיוב שהחינו מעיקרא.

וא"כ על כרחך צריך לומר דהוראת היעב"ץ אינו על יסוד ההלכה אלא הנהגה של מדת חסידות. לכן גם כאן, אין הרבי סומך על דברי היעב"ץ להביאם כמקור על חיוב הכוונה.

(ב) יש לדייק בדברי הרבי שכתב "מכוון" ולא "יכוון". וי"ל, כי בדברי הרבי האלו כאן אין הוראה אלא פירוש וביאור לדברי אדה"ז בהגדה, שמ"ש אדה"ז בהגדה דיכוין גם להוציא המרור, פירושו - גם המרור של הכורך. לכן כתב הרבי "מכוון" כמפרש דברי ההגדה, ולא "יכוון" שהוא לשון הוראה². (כ"כ בקובץ היוכל ח"א ע' 97).

ביאור דברי הרבי כאן אל אתר

ב. הצעת דברי הרבי כאן הם: בשו"ע אדה"ז (סי' תעג סעיף יז-ח) מובא דיעה הסוברת, שהמרור אינו מדברים הבאים מחמת הסעודה הנפטרים ע"י הברכת המוציא שעל הסעודה, אלא הוא כ"פירות הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה" - שאינם נפטרים בברכת המוציא, ובמילא, אין המרור נפטר ע"י ברכת המוציא שעל המצה, אלא הוא צריך ברכה בפה"א לעצמו. לכן, לא יברך ברכה אחרונה אחר הכרפס, כדי שהברכה בפה"א שעל הכרפס - תחול על המרור.

(2) וי"ל, שלכן גם אינו מקשה ע"ד שמקשה להלן ע' לה פסקא ויברך, מדוע לא כתב בפירוש בהגדה - שיכוין על המרור של הכורך. אך יש לחלק, דעיקר הקושיא שם היא, שלא העתיק בהגדה מ"ש מפורש בהשו"ע, וכאן הרי אינו גם בהשו"ע.

על יסוד זה, כתב אדה"ז בהגדה כאן, שיכוין בפירוש בהברכה שעל הכרפס - להוציא גם את המרור, ויתבאר בזה להלן. והרבי מוסיף ע"ז - דיכוון גם להוציא את המרור של כורך.

והנה במ"ש הרבי "דיכוון גם להוציא את המרור של כורך", יש לעיין, מהי צורך כוונה זו. דהנה המרור של הכורך נאכל ביחד עם מצה, והדין הוא, דאפילו דברים הבאים שלא מחמת הסעודה (שאינם נפטרים בברכת המוציא שעל הסעודה) - "אם אוכלם עם פת נעשים טפילה להפת וברכת המוציא פוטרתן" (שו"ע אדמה"ז סי' קעז ס"ג) "כיון שבשעה שאוכל כונתו ללפת בהם" (סדר בה"נ פ"ד ה"ג),

א"כ לכאורה המרור של הכורך שמלפת בה המצה - נפטר ע"י הברכה המוציא שעל המצה, ומדוע צריך לכוון לפוטר ע"י הברכה שעל הכרפס

[וזה שמחויב לכוון על המרור של הכורך - בהברכה ש"על אכילת מרור" (כמ"ש בהגדה להלן, והטעם, כי המרור של הכורך הוא מצוה לעצמה, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תעה סעי' יח), יש מקום לומר, הוא רק לענין ברכת המצוה, אבל לא לענין ברכת הנהנין].

אך אינו כן, כי המרור של כורך אין "כונתו ללפת" בו המצה, אלא לקיים מצוה (לדעת הלל) ע"י שכורם ואוכלם יחד, לכן לא נפטר בברכת המוציא שעל המצה.³

בירור מיקף בחיוב הכוונה על המצוות המוזכר בהגדה בכמה ברכות

ג. ברם יש לדייק בדברי הרבי, דמשמע מדבריו, שצריך שיכוון על המרור ועל הכורך, על כל אחד בפרט. ואי"מ, מדוע לא מספיק כוונה כללית, שיכוון, להוציא כל הדברים (שברכתם בפה"א) שיבואו בתוך

(3) כמו שלדיעה זו - אין מצות המרור גורם שאכילת המרור תהיה כאכילת דברים הבאים מחמת הסעודה, כמ"ש בשו"ע שם. והוא דלא כדעת רבינו משולם באור זרוע (ח"ב סי' רנו דף ס) שס"ל שהמרור של הכורך מלפת בה המצה, דלפי דבריו, מטעם זה, המרור הוא כדברים המחמת הסעודה, כמ"ש שם.

הסעודה שלא מחמת הסעודה (כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רו סעיף ט').
(כ"כ בהעו"ב 7-795).

והביאור בזה, ובהקדם הביאור במ"ש בהגדה בכמה מקומות,
דכשמברך על מצוה אחת יכוון להוציא גם מצוה שניה, ואלו הם: (בכל
הבא להלן - ראה: ספר הלכות ליל הסדר ח"א ע' שלה ואילך).

(א) כאן - בהברכה על הכרפס, כתוב בהגדה - שיכוין להוציא גם
המרור.

(ב) להלן (ע' לד), בהברכה על אכילת המצה, כתוב בהגדה: "ויכון
לפטור ג"כ אכילת הכריכה שממצה השלישית וגם אכילת האפיקומן
יפטור בברכה זו".

(ג) עד"ז להלן (ע' לה), בהברכה על אכילת מרור, כותב הרבי
בפיסקא "ויברך. . שצריך לכוון לפטור בברכה זו גם מרור שבכורך".

(ד) ועד"ז להלן (ע' לג) בפיסקא מוציא מצה, על דברי האבודרהם,
כותב הרבי, ד"צריך הי' לכוון בשהיינו דקדוש גם על מצה".

דבכל אלו קשה: מדוע צריך לכוון להוציא את המצוה השניה, הרי
היא מונחת לפניו, ומפורש בשו"ע אדה"ז סי' רו סעיף ט' ובסדר
ברכה"נ פרק ד' סעיף ה', דהמברך סתם - פוטר בברכתו כל מה שמונח
לפניו גם אם אין דעתו בפירוש עליו לאכלו. והרי כל אלו מונחים לפניו
על הקערה בשעת הברכה (עי' לעיל ע' ה', פיסקא יסדר על שולחנו
קערה, לבד מלענין ברכת שהיינו, שע"ז יתבאר להלן)

יתירה מזו, מפורש בשו"ע (סי' רו שם) דאפילו מה שאינו מונח
לפניו, דצריך שיהא דעתו עליו לאכלו (אם הביאו לו אותו אחר שגמר
את מה שלפניו, כמ"ש בשו"ע שם), די שיהא דעתו עליו לאכלו, ולא
צריך שיהא דעתו בפירוש לפוטרו ע"י הברכה.

דעפ"ז קשה בשתים: (א) בכל אלו - הרי המצוה השניה מונחת לפניו
א"כ, גם אם אין דעתו עליו בפירוש לאכלו - נפטר ע"י הברכה; (ב)
בודאי שאין חיוב לכוון להוציאה בהברכה.

והנה, בכל אלו מציין הרבי בפשטות - להשו"ע. ואי"מ כלל:
בשו"ע בכל אלו כתוב, שלא יפסיק בין הברכה להמצוה השני.

[באכילת הכרפס, כתוב בשו"ע: שלא יברך בורא נפשות אחרי הכרפס (כנ"ל); בהברכות שעל אכילת מצה ושעל אכילת מרור, כתוב: שלא יפסיק בשיחה בינו להכורך] אבל לא נזכר כלל בשו"ע, שיכוון בהברכה על המצוה השניה.

ג. ונראה לומר נקודה הביאור בכל זה היא, דלשיטת הרבי, אף שלא נזכר בפירוש בשו"ע, פשוט ואצ"ל הוא [דכשם שהמברך צריך שידע פירוש המלות של הברכה שמוציא בפיו (כמ"ש בשו"ע סי' ה'), כן ויותר מכך], שצריך שידע המברך על מה, ועל איזה חפצא הוא מברך.

דהנה המברך על אוכל, מן הדין צריך לאחוז האוכל בידו (כמ"ש בשו"ע שם סעיף ח'). א"כ, יודע בדרך ממילא - על מה הוא מברך. ועל האוכל המונח לפניו, שאינו אחוז בידו, וכן על האוכל אשר יביאו עוד לפניו (לפני שגמר לאכול את מה שלפניו כמ"ש בשו"ע שם) - שהם כולם נפטרים ע"י הברכה (כי מן הסתם דעתו גם עליהם, כמ"ש בשו"ע שם), אין צריך שידע על כל חפצא של אוכל בפרט, כי הרי כולם בשוה להאוכל אשר אחוז בידו.

אבל המברך על מצוה אחת, ואחוז חפצא המצוה בידו, ורוצה לפטור בברכתו מצוה שניה, שהמצוה השניה אינו אחוז בידו אלא מונחת היא לפניו, וגם המצוה השניה - היא מצוה אחרת, ואינה מצוה אחת עם המצוה שאחוז בידו, אלא שאעפ"כ, לשני המצוות - יש ברכה אחת, במקרה כזו, בודאי מן הראוי שידע המברך, שהוא מברך - גם על החפצא של המצוה שניה. דעל זה לא יועיל מה שהמצוה השניה מונחת לפניו, מכיון שהיא אינה מצוה אחת עם המצוה אשר בידו. לכן צריך שידע בפירוש - שמברך גם עליה.⁴

ד. לפ"ז יש לומר בעניננו, כשמברך על המצה או על המרור, ואחוזם בידו (וכמ"ש בהגדה), ורוצה לפטור גם המצה והמרור של

(4) ויש להעיר, דלפ"ז נפק"מ בפשטות גם לענין ברכת שהחיינו, כשמוציא כמה פירות חדשות או בגדים חדשים בברכה שהחיינו אחת, שכל פרי או בגד הרי הוא חידוש אחר לעצמו, דאף שכולם מונחים לפניו, מן הראוי לכוון על כל פרי או בגד חדש ביחוד שידע איזה הוא הפרי או הבגד חדש שעליו מברך [ע"י בדה"ש לספר קצות השולחן, סי' סג ס"ק י'].⁴

הכורך, שהן מצוה אחרת לעצמה (כמ"ש אדה"ז בסי' תעה שם, לא כשיטת המג"א, עי' מחצית השקל ס"ק ח), אך אינו אוחזן בידו, צריך שידע שהברכה היא המצה והמרור של הכורך.

ה. וכן יש לומר לענין בפה"א שעל הכרפס. דהנה הטעם שצריך להוציא המרור ע"י ברכת בפה"א שעל הכרפס, מובא לעיל משו"ע אדה"ז, שהוא כדי לחוש להדיעה הסוברת שאין המרור מכלל דברים הבאים מחמת הסעודה.

דהנה הטעם, שלדיעה זו אין המרור מכלל דברים מחמת הסעודה [אף שירקות סתם הם מדברים הבאים מחמת הסעודה ונפטרים בברכת המוציא שעל הסעודה (כמ"ש אדה"ז בשו"ע סי' קעז^ה)], הוא, כי אין אכילת המרור שבלייל הסדר - לשם אכילה, אלא לשם מצוה (כמובן מדברי שו"ע אדה"ז בסי' תעג שם^ה), ולכן אינו מכלל דברים הבאים מחמת הסעודה.

5) בהטעם שאין המרור בכלל דברים הבאים מחמת הסעודה, מצינו בדברי הראשונים שכתבו, כי ירקות בכלל אינם מדברים הבאים מהמת הסעודה. אבל שיטת אדה"ז ברור, דירקות הם מדברי הבאים מחמת הסעודה. (כ"כ בספר הלכות ליל הפסח ע' שלו ואילך).

6) כן ברור בשיטת אדה"ז. כדמוכח מזה שאין אדה"ז מבאר כלל, מדוע לדיעה זו שונה המרור מסתם ירקות. אלא על כרחך, כי המרור הוא מצוה, אשר זה פשוט הוא ואין צריך לכתבו, ובמילא גם, אין צורך לבאר החילוק בין המרור לשאר ירקות.

ומפורש הוא גם בדברי אדה"ז בביאור הדיעה השניה, הסוברת שהמרור הוא מדברים הבאים מחמת הסעודה, וז"ל: "מה שא"צ לברך בפה"א על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה". (הרי שכאן: א) מוצא צורך לבאר - מדוע המרור הוא בכלל דברים הבאים מחמת הסעודה, ב) לאידך, הביאור הוא - כי המרור הוא מצרכי הסעודה וחובה לאכול אחר המצה, ולא שהמרור הוא ירק אשר ירקות בכלל - הם מדברים הבאים מחמת הסעודה. הרי שאפילו לדיעה השניה, אין המרור כירקות סתם הבאים מחמת הסעודה.

בספר הלכות ליל הסדר שם, מביא מתשובת הרשב"א דאין המרור בכלל דברים מחמת הסעודה כי אינו בא להשביע. ופירש שם בכוונתו, דאינו בא להשביע - כי אוכל ממנו רק כזית לבד. אבל (נוסף על הנ"ל מהפורש בדברי אדה"ז) לכאורה, לא מצינו כיו"ב (בשיטת אדה"ז עכ"פ) שיצטרך לברך כה"ג על ירקות שבתוך הסעודה. וע"כ צ"ל (בשיטת אדה"ז עכ"פ) כמ"ש.

ההנה כשם שלדיעה זו, אין המרור מדברים הבאים מחמת הסעודה - לענין ליפטר בברכת המוציא, כן הדבר בנוגע לזה שצריך המברך לידע על מה הוא מברך (כנ"ל), דאין המרור בכלל ירקות - לענין ברכת בפה"א על אכילת ירקות, כי המרור היא לשם מצוה, ומן הראוי (גם את"ל דאינו מעכב לדינא) שידע שהברכה (שעל הכרפס) - היא בפירוש גם על המרור. [ואפילו את"ל, שגם הכרפס היא כמו מצוה⁸,

ועי' רבנו משולם, בא"ז (שם), וכן בשבילי הלקט (סי' ריח) בשם ר' אביגדור כ"צ, שמק' על הדיעה הסוברת שהמרור אינו מהדברים הבאים מחמת הסעודה מפני שהוא מצוה, וז"ל: "אע"פ שעכשיו הוא בא לשם מצוה, בשביל זה לא יצטרך ברכה חדשה (בפה"א) אלא על אכילת מרור בלבד, ובאכילת פסח נמי לא היו מברכין ברכת שהכל מהאי טעמא כו' אע"ג דאכילתו לשם מצוה ואוכלין אתו על השובע בלא פת".

[על דברי רבנו משולם והר' אביגדור שכותבים שלא היו מברכין שהכל על הפסח, יש להעיר בדרך אפשר מדיעה המובא בשו"ע (אדה"ז סי' תעד סעי' ב') לברך בפה"ג על כל אחד מהד' כוסות "לפי שד' כוסות אלו . . כל אחד וא' הוא חירות ומצוה בפני עצמה", דלפ"ז י"ל, דאולי גם על הפסח היו מברכין שהכל]

7) בספר שערי שלום הביא ממ"ש בשו"ע שם סעיף י' ובהל' ברכה"ג שם ה"ז, ד"ברך על מעשה קדרה לא פטר את הפת הבאה בכסנין אא"כ נתכוין בפירוש לפוטרם בברכה זו לפי שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב ממנו - שלא ככוונה". וכתב, דעד"ז אוי"ל גם מצוה מחשיב האוכל להצריכו שיכוון עליו דוקא כדי לפוטרו. ובנדוד"ד הרי המרור היא מצוה מדרבנן, והכרפס אינו אלא כדי להתמיה התנוקות, לכן צריך לעיכובא לכיון בהכרפס להוציא המרור כדי לפוטרו.

אבל עי' שו"ע אדה"ז סי' רצ"ט סעי' ד', דהמבדיל באמצע סעודתו, לאחר שכבר בירך על יין ששתה לפני כן בהסעודה, אין צריך לברך בפה"ג על היין של ההבדלה, כי כבר נפטר ע"י הברכה שבירך על היין ששתה לפני כן. ולא נזכר שם בשו"ע תנאי דהיינו דוקא אם כיוון בפירוש כשברך לפני כן על היין שבהסעודה על היין של הבדלה. דלכאורה מוכח מזה, דאין מצוה מחשיב האוכל לחייבו שיכוון עליו בפירוש כשמוציא ע"י ברכה על דבר הרשות [ואפילו לדעת הי"א שם דס"ל שצריך לברך בפה"ג על היין של ההבדלה, הרי לדידם - לא יועיל אפילו אם כיוון (וגם היינו משום הזמן איסור שבנתיים כמ"ש בקו"א)]. (כ"כ בספר הלכות ליל הסדר שם)

8) ואינו כן, דאין הכרפס מצוה כמו המרור, כמ"ש בסי' בשו"ע אדה"ז סי' תפג ס"ב, במי שאין לו יין שמקדש על המצה קודם אמירת ההגדה, שבמילא אוכל הירקות של הכרפס בתוך הסעודה, ד"יברך עליהם בפה"א אם הם ממיני ירקות שאין דרך ללפת בהם את הפת שאין ברכת הפת פוטרם עי' סי' קע"ז". הרי, שאם הכרפס היא ממיני ירקות שמלפתים בהם הפת, ה"ה כדברים הבאים מחמת הסעודה, לא כהמרור. ועיי"ש במג"א בשם הלבוש. ועי' גם סי' תעג סעיף טו שאין הכרפס אלא להתמיה התנוקות. (כ"כ בספר הלכות ליל הסדר שם).

בודאי שאינו מצוה אחת עם המרור. לכן כתוב בהגדה שיכוין להוציא גם המרור.

ולכן צריך שיכוון על המרור ועל הכורך, על כל אחד בפרט, כי המרור והכורך כל אחד הוא מצוה לעצמה (כנ"ל משו"ע אדה"ז סי' תעה).

ו. ולפ"ז יש לבאר, מדוע לא מציין כלל הרבי על חידוש זה של אדה"ז בהגדה על מ"ש בשו"ע דצריך שיכוון בהברכה שעל המצוה גם על המצוה השניה הבאה אחריה.

והביאור, כי אין כאן חידוש על הכתוב בשו"ע, אלא פירוט על דרך ביצוע הדברים. כי אין כאן חיוב לכוון על המצוה השניה אם לא בשביל שצריך שידע על מה הוא מברך, והודעה זו כדי שידע על מה הוא מברך, היא כבר נכלל במ"ש בשו"ע.

ויובנו הדברים, בהקדמת דברי הרבי בלקו"ש עקב חלק כד (ע' 67 אות ג' ואילך, וז"ל אות ג') בהחילוק בין הסגנון של אדה"ז בהסידור ובסדר ברכת הנהנין להשו"ע: "דער רמב"ם והשו"ע זיינען נתחבר געווארן אלס אוסף פון פסקי הלכות", אבל ה"סידור, כולל אויך די הלכות אין סידור, זיינען פארבונדן מיט הנהגות בפועל בחיי יום יום .. ד. ה. אז די הלכות פון סדר ברכת הנהנין זיינען געשריבן (ניט בסגנון לימוד לשם ידיעת הלכות, נאר) אין א סגנון פון - הוראות למעשה בפועל". ובאות ז' שם: "אין סדר ברכת הנהנין וואס איז הוראות למעשה, קומט אויך א הוספה בלשון וואס באווארנט אפילו דבר המובן, אבי די הנהגה בפועל זאל זיכער ארויסקומען כדבעי (משא"כ אין שו"ע איז דער לשון בקיצור, און עס שטייט ניט א זאך וואס איז מובן מעצמו)".

והנה בכל אלו הנ"ל, כרפס, מצה, ומרור, מפורש בשו"ע, שהברכה שעל מצוה הראשונה פוטרת גם את המצוה השניה. באכילת הכרפס, כתוב בשו"ע שלא יברך בורא נפשות אחרי הכרפס, כדי לא להפסיק בינו לאכילת המרור, ובהברכות שעל אכילת מצה ושעל אכילת מרור, כתוב, שלא יפסיק בשיחה בין ברכות אלו להכורך. בדרך ממילא, כל הלומד השו"ע יודע, שהברכה היא גם על המצוה השניה.

אבל בהגדה, שנחית להורות דרך ביצוע הדברים, כותב בפירוש, שיכוין להוציא גם המצוה השניה, דהיינו, שידע - שהברכה היא גם על המצוה השניה.

[ז. ויש להעיר ממה שמצינו עד"ז, דכשמברך על ב' מצוות יש לכוון בהברכה גם על המצוה השניה, במק"א :

בשו"ע אדה"ז (סי' כה סעי' יג-כג) כתוב שלא יפסיק בשיחה בין הנחת תפילין ש"י להש"ר, כדי שלא יצטרך לחזור לברך על הש"ר. אך בהסידור הוסיף אדה"ז וכתב, שיכוון בהברכה שעל הש"י לפטור גם את השל ראש.

והביאור הוא ע"פ הנ"ל, דבהנחת התפילין, כשאוחז התפילין של יד בידו, ומברך עליו, ובאותה הברכה - רוצה להוציא גם את על השל ראש, אך אינו אוחזו בידו והיא גם חפצא של מצוה אחרת (עי' שו"ע אדה"ז סי' תקצ"ב סעיף ז'), מן הראוי שידע - שהברכה היא גם על החפצא של המצוה האחרת. לכן בסידור, שמוסיף גם פירוט ביצוע הדברים (כנ"ל), כותב שיכוון על הש"ר.

9) בשו"ע אדה"ז סי' ח סעיף כא, בלובש כמה בגדי ציצית זה אחר זה בלי הפסק שיחה ביניהם, אם דעתו ללבוש כולם מיד (בלא הפסק ביניהם) מברך ברכה אחת לכולם, ועד"ז בשו"ע יו"ד סי' יט ס"ז, בשוחט כמה עופות "לכתחילה טוב לזוהר להיות דעתו בשעת הברכה על כל מה שיביאו לו".

וי"ל, שבציצית ושחיטה, די שדעתו עליהם - ללובשם ולשוחטם, ולא צריך שיכוון בפירוש על כל אחד ביחוד לפוטרו (אף דלענין הפסק, הציציות הם כתפילין, כמ"ש בס"י תרצ"ב שם), כי המצוה היא אחת - ציצית או שחיטה, אלא שכופל אותה מצוה פעמים רבות. ואינן כמו אלו המבוארות בפנים, כרפס, מצה, מרור, כורך, ותפילין ש"י, וש"ר, מגילה, משלוח מנות כו', שבכולם, המצוה השניה - היא מצוה אחרת לעצמה.

ומה שכתוב בשו"ע אדה"ז סי' ח סעי' כ' דמי שלא בירך על הטלית הקטן, כשלוש ומברך על טלית הגדול - צריך לכוון לפטור את הקטן (וכן עד"ז בסכ"ז), י"ל בפשטות, דהחיוב לכוון, הוא משום דאין הציצית שהוא לבוש בה - כמונח לפניו כדין אוכל המונח לפניו שהוא עתיד לאוכלו דמן הסתם דעתו עליו, דמאחר הוא שכבר לבוש בה כבר אין דעתו עליו בשעת הברכה - והוי כאילו אינו לפניו, לכן צריך לכוון עליו - כדי לפטרו.

ח. אמנם שונה מהנ"ל הוא דין תקיעות. דבסדר תקיעות שבהסידור, לא כתב אדה"ז - שיכוון בהברכה על התקיעות גם על התקיעות מעומד של מוסף.

והטעם - בפשטות, כי תקיעות מעומד אינן מצוה לעצמן אלא מצוה אחת עם תקיעות מיושב כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תקצ"ב סעיף ז'. (ע"פ ספר הלכות ליל הסדר על שו"ע אדה"ז סי' תעג סעיף יח הע' 2 וסי' תעה סעי' יח הערה 5 אות ד').

ט. והנה ככל הענין הזה, מצינו גם להלן בדברי הרבי בהגדה, בענין ברכת שהחינו.

כי הנה להלן בהגדה ע' לג בפיסקא מוציא מצה, מביא הרבי טעם הב' של האבודרהם שאין מברכין שהחינו על מצות מצה כי כבר אמרו בקידוש, וכותב הרבי שטעם זה, צע"ג, "דא"כ, צריך הי' לכוון בשהחינו דקדוש גם על מצה", וע"ד שהחינו דקריאת מגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב.

ובמכתב הרבי ע"ז (הנדפס במילואים להגש"פ), כותב וז"ל: "מה שצע"ג לפענ"ד בטעם הב' דאבודרהם - הוא לא שלא יצא (שע"ז העיר מבדיקת חמץ דיוצא בשהחינו שלאח"ז¹⁰¹. ועדיפא הול"ל מברכת

(10) ז"ל אדה"ז בשו"ע בסי' תלב סעיף ג' "למה אין מברכין שהחינו קודם הבדיקה... לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחינו שמברכין ברגל בקידוש בלילה".

טענת השואל שבהמכתב להרבי היתה, דמדברי השו"ע האלו, מובן דכל השייך להחג נפטר בברכת שהחינו שבקידוש שעל החג. ועל זה משיב הרבי, דאף שנכונה היא הדברים שהם נפטרים ע"י השהחינו שבקידוש, היה צריך עכ"פ לכוון, ובבדיקת חמץ הרי א"א שיכוון.

והנה בשו"ע סי' תרמא סעיף א' כתוב: "העושה סוכה... היה ראוי לברך בשעת עשייה... שהרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן... אבל אין אנו מברכין כלל שהחינו בשעת עשייה... לפי שאנו סומכין על ברכת שהחינו שאומרים בקידוש היום שבליל יו"ט שבביל קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן".

המצות בסוכה (או"ח סו"ס תרל"ט¹¹), אלא - שצריך לכוון. וזה הרי לא שייך בבדק"ח וסוכה - דאין מקום לכוונה על מאי דהוי כבר (וגם א"א לברך על הטפל).

במש"כ בענין שהחינו דמשלוח מנות - בס' יעב"ץ כ' דיכוון בברכת זמן גם על מש"מ כו' ומי שאין לו מגילה ג"כ יברך זמן". ע"כ ממכתב הרבי.

י. ונ"ל, דיסוד קושיית הרבי על האבודרהם - היא על פי ההנחה המבוארת לעיל, דצריך שידע בהברכה על מה הוא מברך. דכוונה זו דורש הרבי שצריך שיהיה בהשהחינו של קדוש לשיטת האבודרהם, שצריך שידע שהשהחינו היא גם על המצה, וכפי שיתבאר.

דהנה ז"ל המג"א: "דיכוין בברכת שהחינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוה (של"ה) .. ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת וי"ט דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם".

והנה מדברי המג"א, שכותב "דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחינו על משלוח מנות וסעודה", מובן לכאורה, דס"ל, דמ"ש השל"ה שיכוון בשהחינו שבמגילה גם על משל"מ והסעודה - אינו מעיקר הדין כלל, כי הרי מעיקר הדין, אין חיוב לברך כלל שהחינו על משל"מ והסעודה.

ומובן, שתשובת הרבי הנ"ל על השהחינו של בדיקת חמץ, דא"א לכוון כו', שייכת גם על שהחינו של עשיית הסוכה שלפני החג, דא"א לכוון. ועל מצות ישיבה בסוכה שבתוך החג עצמו, שגם ע"ז קאי מ"ש אדה"ד ד"ברכה אחת עולה לכאן ולכאן" (כמ"ש שם סעיף ב'), אין צורך שיכוון, כי בשעה שהוא מקדש הוא נמצא בתוך הסוכה, וא"כ הרי הוא כמו המברך ואוחז המצוה בידו, שאין צורך שיכוון. [וכשמקדש בבית, לא נזכר בשו"ע שצריך לכוון על מצות הסוכה, כי בשעת ברכת השהחינו אין דעתו ליכנס לסוכה].

11 הכונה בדברי הרבי היא, לדברי המחבר שבסוף הסימן שם, דז"ל: "נהגו שאין מברכים על הסוכה (היינו, ברכת לישב בסוכה) אלא בשעת אכילה". וטענת הרבי היא, דהיה לו להקשות מברכת המצוות דלישב בסוכה, דעדיפא מברכת שהחינו.

ובאמת, גם בלאו הכי - צריך לומר לומר כן, וכנ"ל, דמעיקר הדין, ממה שמצינו בשו"ע בכ"מ, כשפוטר ב' מצוות ע"י ברכה אחת, הכוונה לא מעלה ולא מוריד, כי הוא באחד משני פנים, או שהברכה מועילה לפטור מצוה השנייה שאז אין צריך לכוונה כלל, או שאין הברכה מועילה לפטור מצוה שאז לא יועיל לה הכוונה. וא"כ לכאורה על כרחך, חיוב הכוונה שבדברי השל"ה, אינם אלא הנהגה של מדת חסידות שאין להם אחיזה בהלכה כלל.

ונראה דזו היתה קושיית השואל (במכתב הנ"ל) להרבי, דא"א ללמוד מדברי השל"ה דיש חיוב כוונה מעיקר הדין לכוון על המצוה השנייה כשפוטרו ע"י השהחינו, כי אין דברי השל"ה להלכה כלל.

וע"ז השיב הרבי דאינו כן. ומביא מדברי היעב"ץ החולק על המג"א, וס"ל, דיש חיוב שהחינו מעיקר הדין על משל"מ והסעודה, ואעפ"כ ס"ל, שמועיל הכוונה שבשהחינו שעל המגילה לפוטרים.¹²

12) הנה ז"ל היעב"ץ בסידור (דיני קריאת מגילה סי' ו', סעיף ד' וה'): "כיון בברכת זמן גם על מצות משלוח מנות וסעודת פורים: ומי שאין לו מגילה לדידי פשיטא לי דמברך זמן על כוס בסעודה או אפי' בלי כוס ואף בשוק. דלא כמ"א עמו"ק".

ובספרו מו"ק סי' תרצב, כותב וז"ל: "כתב במג"א ז"ל ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחינו על משל"מ וסעודה כי זהו דברי הנהוג בכל יום עכ"ד. ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג. והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום. ואף שהוא מדברי קבלה צריך חזוק כשל תורה ויותר. ביחוד מפני תקפו של נס שהיה בו. וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהם זמן. וזמן לא בעי כוס. דהילכתא אומרו אפילו בשוק. ויזה"כ שאין בו אכילה ושתייה אלא שבייתה ומנוחה אעפ"כ מברכין אותו. הלכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמך זמן אכוס וסעודה למאן דלית ליה מגלה למיפק בה י"ח"

הנה מדברי המו"ק שכותב על המג"א "לא ידעתי מה בכך כו' והלא בלאו מצות כו' ראוי לברך זמן על היום", מובן ברור לכאורה, דגם לשיטתו, אין חיוב השהחינו על מש"מ והסעודה. אלא החיוב שהחינו לדעתו הוא רק על עצם היום של פורים, כמו כל החגים, ושהחינו זה נפטר ע"י השהחינו שעל המגילה. א"כ לכאורה גם לשיטתו, החיוב לכוון בשהחינו שבמגילה על משל"מ והסעודה אינו מעיקר הדין כלל, וא"כ, לכאורה סרה הוכחת הרבי מדברי היעב"ץ.

אבל אינו כן. דמ"ש היעב"ץ, דמשל"מ וסעודה הם דבר הנהוג, ומה בכך כו', היינו לפי הס"ד - לפי שיטת המג"א. אבל לפי שיטת היעב"ץ עצמו דיש חיוב שהחינו על עצם היום, שוב אין מצוות היום "דבר הנהוג", כי בכלל מאתיים מנה, דגם מצוות היום

והטעם שמועילה כוונה לפוטרים הוא, כי באמת גם בלא שיכוון עליהם נפטרים הם ע"י ברכת השהחינו שעל המגילה (כמפורש בדברי היעב"ץ, ע"י הערה 11), אלא אעפ"כ, צריך שיכוון עליהם, כי צריך שידע שהברכה היא גם עליהם, וכמ"ש לעיל בארוכה.

ומזה לומד הרבי לדברי השל"ה, דאפילו אם השל"ה ס"ל כהמג"א על המגילה והסעודה אין חיוב כלל לברך שהחינו, וא"כ זה שכתב שיכוון גם על המשל"מ והסעודה אינו אלא הנהגה של לפני משורת הדין, להדר שגם על המשל"מ והסעודה תחול ברכת שהחינו אף שמעיקר הדין אינם מחויבים בשהחינו כלל, הרי אעפ"כ, תועלת הכוונה - יסודה בהלכה, כדי לקיים ההידור של לפני משורת הדין שגם על המשל"מ והסעודה תחול שהחינו, שלכן יכוון גם עליהם, שידע שהברכה היא גם עליהם (כנ"ל).

והטעם שלא מצינו חיוב כוונה כזו בשו"ע בשום הלכה אחרת כלל (אם לא בדברי אדה"ז בהסידור והגדה כנ"ל), הוא כנ"ל, כי מאיסור הפסק שבין מצוה האחת להשניה הכתוב בשו"ע בכל הלכות אחרות, יודעים בדרך ממילא שהברכה היא על המצוה השניה, כמ"ש לעיל

הם בכלל עצם היום, ועוד יתירה ממנו - שהם גם מצוה. אלא, מכיון שהחיוב שהחינו שעל מצוות היום הוא רק בסיבת החיוב שהחינו שעל עצם היום, השהחינו שעל עצם היום - פוטרת במילא המצוות של היום.

ועיקרה הוכחה מדברי היעב"ץ היא, לסלק טענת השואל שהייתה על יסוד דברי המג"א שכותב שהשהחינו שעל המגילה והסעודה אינו מעיקר הדין, שמזה הסיק השואל, דהחיוב לכוון בהשהחינו שבמגילה הכתוב בשל"ה היא הנהגה של מדת חסידות שאין לה אחיזה בהלכה כלל, ובמילא דא"א להוכיח ממנה להלכה לענין שהחינו שבקידוש שצריך לכוון על המצה (כמ"ש בפנים),

ע"ז משיב לו הרבי מדברי היעב"ץ, דמאחר שמצינו לשיטת היעב"ץ דס"ל דיש חיוב שהחינו על משל"מ וסעודה מעיקר הדין אלא שנפטר ע"י השהחינו שבמגילה, שוב אין סיבה לומר שהצורך לכוון היא ע"פ הנהגה של מדת חסידות יתירה שאין לה אחיזה בהלכה, אלא מסתבר יותר לומר, שהצורך לכוון כו' יש לה יסוד ע"פ ההלכה. והיינו כנ"ל, כי צריך שידע על מה הוא מברך כו'.

ואף שמצינו בפירוש שהיעב"ץ מחייב כוונה בברכת שהחינו על דברים שלהלכה אין חיוב שהחינו עליהם כלל (כמ"ש לעיל אות א'), אעפ"כ, אין צורך לחדש שגם עצם גדר הכוונה בהברכה אין לה יסוד בהלכה כלל.

בארוכה. אבל בשהחיינו של קריאת מגילה, כיון דאין בו איסור הפסק כלל צריך השל"ה להודיענו בפירוש דיש לכוון כו'.

ומזה לומד הרבי לענין שהחיינו של קידוש של ליל הסדר, דגם בזה לא נזכר בשו"ע כלל שהשהחיינו היא גם על המצה, א"כ היה צריך להודיענו בפירוש שיכוון גם על המצה, דהיינו שנדע שהברכה היא גם על המצה.

יא. והטעם שהרבי מביא הוכחה מדברי השל"ה בשהחיינו של קריאת המגילה, ולא מדברי אדה"ז שעל אתר כמ"פ בהגדה, כי הרבי מביא הוכחה מדוגמתה, מענין הברכה דשהחיינו, דיש מקום לומר, דשונה שהחיינו שבקידוש משאר ברכות, כי השהחיינו שבקידוש היא על החג ובדרך ממילא - פוטרת מצוות החג הבאים בזמן החג¹³, ובפרט

(13 ע"י ר"ן סוכה מו, א ד"ה ואם. ועי' מ"ש בדגול מרבבה על שו"ע (סי' תרמ"א) ע"פ דברי הרא"ש (סוכה שם סי' ב), ומביא מתשובת הב"ח סי' קל"ב (אינו תח"י, הובא בלקו"ש דלהלן), שמסתפק, באם בירך על החג בקידוש בליל א' של סוכות כשהוא בביתו, האם צריך לברך זמן עוה"פ על מצות סוכה כשיכנס לאכול בסוכה, די"ל דכיון דבשעת שבירך שהחיינו על החג הוא כבר קיים מציאות המצוה של סוכה, השהחיינו שעל החג שבקידוש פוטר גם מצות הסוכה ואינו צריך לברך שהחיינו על הסוכה כשיכנס לסוכה.

ועי' משנה ברורה סי' תרצ"ב שם, בביאור הלכות ד"ה שהחיינו. {בהעו"ב גליון תשצ"ז כותב, דבמאירי (שבת כג, ב) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' נו), כתבו דלא כהמו"ק הנ"ל, דהשהחיינו שעל המגילה אינו על החג. אך עי' במאירי שאינו שם כלל, כמ"ש הביאור הלכות הנ"ל, וספר שו"ת מהר"ם מרוטנבורג אינו תח"י. }

[ויש להעיר מלקו"ש חכ"ב, אמור ב', ע' 123, הערה 12, בביאור שיטת הפוסקים שלא ס"ל כהב"ח, אלא ס"ל, דאם בירך על החג בליל א' בביתו - צריך לברך זמן כשיאכל בסוכה ביום. אף שפוסקים אלו כתבו בפירוש, דאם להיפך, שבירך זמן לפני החג בשעת בניית הסוכה - דאינו מברכו עוה"פ שהחיינו ביו"ט על החג ומבאר שם טעם החילוק, כי התורה קבעה חג סוכות בשביל קיום המצוה של סוכה, לכן, הברכה שעל הסוכה - פוטרת החג, אך הברכה שעל החג - אינה פוטרת הסוכה.

א"כ, לפי הסברה זו, כן הוא לכאורה גם בפסח, דהשהחיינו שבקידוש שעל החג - אינו פוטר המצה.

ועאכז"כ, ע"פ המבואר בהשיחה שם, שחג פסח - אינו כלל כמו חג הסוכות, דהתורה לא קבע חג הפסח בשביל קיום המצוות שבו כחג הסוכות, אלא התורה קבעה חג לעצמו גם לולי קיום המצוות שבו. (ע"פ העו"ב תשצ"ז). ויתירה מזו, אפילו לשיטת הב"ח, הרי בשוה"ג להערה 12 שם מדייק מדברי הב"ח, דאפילו לשיטתו השהחיינו

מצות מצה, שהיא בסעודה אחת עם הקידוש, א"כ דודאי די"ל שהיא נפטרת בדרך ממילא ע"י השהחינו שבקידוש שעל החג¹⁴, וא"כ י"ל, דבשהחינו אין צורך שיכוון על שאר מצוות החג, לכן מביא הרבי מהשל"ה, שגם בשהחינו שבמגילה צריך שיכוון על משל"מ והסעודה אף שהשהחינו שעל המגילה היא (כמו השהחינו שבקידוש, שהיא) גם על עצם החג של פורים.

יב. וי"ל דזה שהיה צריך לכוון בשהחינו שבקידוש על המצה, היינו משום, שהמצה אינה מונחת לפניו כשעושה הקידוש, כנ"ל משו"ע אדה"ז סי' תעג סכ"ה. ואפילו לפי מ"ש הרבי בהגדה ע' ה' בפסקא יסדר על שולחנו קערה שנוהגין לסדר הקערה קודם קידוש, י"ל דאעפ"כ, הרי המצות מכוסות מפה כמ"ש בשו"ע סי' רעא סי"ז בנוגע לשבתות של שאר ימי השנה "אם הביאו קודם קידוש צריך

שבקידוש אינו פוטר מצות הסוכה בדרך ממילא, אלא "כיון דשעת מצוותו הוא וכוונתו לברך גם אסוכה שוב א"צ לברך עוד".

דלפ"ז כ"ז, ודאי כן הוא בפסח, דהשהחינו שבקידוש שעל החג - אינו פוטר המצה. אבל כל זה אינו, כמשמעות דברי אדה"ז בשו"ע בהערה הבאה.]

14) עי' לשון אדה"ז בשו"ע סי' תרמא ס"ב, במקדש בבית שצריך לברך שהחינו כשיכנס לסוכה, ד"כשיכנס לסוכה לאכול סעודה אחרת משאר סעודות החג צריך לברך שהחינו" (והוא ע"פ דברי הראב"ד שהביאו הר"ן (שם), שממנו מקור הלכה זו, שכתב "צריך למחר כשיכנס לסוכה לברך זמן", ועי' בפמ"ג, שהרמ"א השמיטו), משמע, דכל שהוא באותה הסעודה, נפטרים מצוות החג בדרך ממילא - ע"י ברכת השהחינו שעל החג, (ולא כתב שיכוון גם על מצות הסוכה, כי אין דעתו ליכנס לסוכה). (קרוב לזה כתב בהעו"ב תתל"ו, ועי' העו"ב תתקי"א). [נדוחק לומר, דזה שכותב אדה"ז "סעודה אחרת" היינו רק משום דבאותה הסעודה - אינו מחויב לחזור לסוכה אם הפסיק הגשם (שו"ע אדה"ז סי' תרמ סכ"ה), דמה צורך להזכיר ענין זה כאן]. ועי' משנ"ב סי' תרצ"ב שם. ועי' בערוך לנר (סוכה דף מו ע"א ד"ה נכנס) שמקשה: מהגמ' בסוף פסחים דהוזכר ברכת הפסח ולא הוזכר ברכת השהחינו, דלא כמו בגמ' גבי סוכה ולולב, ומתריך, די"ל דפטור הבאים מחמת מצות החג ע"י ברכת החג לא שייך אלא במצות שחלים מיד בכניסת החג וזה שייך רק גבי פסח מצה וסוכה שחלים מיד בעת כניסת החג.

והרי אכילת המצה בליל פסח, אינה למחר, אלא באותה הסעודה עם הקידוש, וא"כ, נפטרת בדרך ממילא ע"י השהחינו שבקידוש. אלא צריך לומר, דאע"פ שנפטרת ממילא - היה צריך לכוון, וכמ"ש הרבי במכתב.

ועי' בהעו"ב תתל"ו ו'תשצ"ז שמצוין שם להרבה אחרונים שכתבו שצריך שיכוון בשהחינו שבקידוש על המצה.

לפרוס עליו מפה לכסותו כאילו אינו כאן עד אחר קידוש כדי שיתראה כאלו הובא עתה".

או י"ל, דאפילו אם המצה כמו מונחת לפניו, אעפ"כ, צריך שיהא בדעתו כשמברך שהחינו שמברך גם על מצות המצה, ע"ד שצריך לכוון בברכת הכרפס על המרור כו', כמ"ש לעיל בארוכה¹⁵.

נספחים לסימן ה':

(א) בענין ברכת שהחינו: עי' לקו"ש חכ"ב, אמור ב', ע' 123, הערה 12, 42, ובשו"ע ג שם הע' 46. לקו"ש חל"ז ע' 15 הע' 11 13.

(ב) בענין ברכה שמועילה גם לחלק מהמצוה הנעשה לאחר הפסק ארוך: עי' שו"ע אדה"ז סי' תלב סוף ס"ז בדין המפסיק באמצע הבדיקה שחוזר ומברך, ובסי' תמו סעיף סעיף א' במבער חמץ (לאחר שעה ו') שאינו מברך, כי עדיין לא נגמרה מצות הבדיקה שבירך עליה בלילה. ובקו"א לסי' תלב"ב ס"ק א' מהט"ז. (עי' העו"ב גלין תתקי"א).



15) ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תר סעי' ו' שכותב בנידון ברכת שהחינו, דבליל ב' ראש השנה, כדי לצאת מידי ספק ברכה "יקח פרי חדש וינחנו לפניו בעת הקידוש ויברך שהחינו ויהא דעתו . . על הפרי" [ובסידור כתוב "ויתן עיניו בו"], הרי דלא מהני מה שהפרי מונח לפניו, אלא צריך ש"יהא דעתו" על הפרי.

אבל אינו שייך לנדוד כלל. כי ביום ב' דר"ה, מצד הספק אולי שהחינו הוא רק על הפרי לבד ולא על החג, וכשמברך על פרי אחד לבד ודאי מן הדין היה צריך לאוחזו בידו כמ"ש בסי' רו שם, לכן מחויב מן הדין שיהא דעתו עליו עכ"פ.

ולהעיר גם, שאדה"ז שם, אינו מזהיר שלא יפסיק בין הברכה שהחינו לאכילת הפרי. ואוי"ל ע"פ מ"ש בהל' ברה"נ פרק י"א סעיף י"א בשהחינו כשמברך על פרי חדש, שעיקר חיוב הברכה היא על הראיה, לכן בפרי חדש בר"ה, כשהפרי בלאו הכי מונח לפניו כשמברך שהחינו, ע"י הכוונה עליו, מתקיים חלות הברכה מיד. ועי' במטה אפרים סי' תקצט סעיף ט', דגם אשה כשמדליקה הנרות בליל ב' דר"ה תכוון על הפרי חדש, וחושש מההפסק שבין הברכה לאכילת הפרי, ועי' במגן האלף שם.

בענין חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים ושתיית ד' כוסות

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהגדה של פסח פסקא מצוה עלינו לספר כ' "ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא - לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאף מגילה ד.א. ועיין תוד"ה מי סוכה לח, א - או מדרבנן. ראה ברכי יוסף סתע"ג ס"ק ט"ו ובשבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תע"ב סכ"ה. וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים - וכן ס"ל להמנ"ח - חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס' מגיד דבריו ס' מ"ב)".

וכוונת הדברים נראה, דלאחרי שכ"ק אדמו"ר מביא שנשים חייבות במצות סיפור יצי"מ - או מדאורייתא (ומביא הסוברים כן (וכדלקמן)), או מדרבנן - מביא מקורות שאכן זה הדין¹.

דנהגה יש שיטה (בית דוד (המצויין בהגש"פ בסוף הקטע) מיוסד על תוס' (ד"ה היו, פסחים קח, ב)) שאין נשים חייבות במצוה זה כלל, ולכן מביא כ"ק אדמו"ר מהברכי יוסף ושבח פסח שדוחים הסברא לומר שאין מצוה כלל וסוברים שגם נשים חייבות במצוה זו מדאורייתא או מדרבנן².

(1) ראיתי מבאים מקורות אלו כאילו זה מקור להשיטה שאשה מחוייבת בסיפור יצי"מ מדרבנן (ראה The Rebbe's Haggadah For Youth, שערי שלום (על הגש"פ), הלכות ליל הסדר לשו"ע אדה"ז סי' תע"ב סכ"ה).

אבל לכא"ז צ"ע לומר כן שהרי מלבד זה שיש נקודה אחרי המילה "מדרבנן", שזה מפסיק הענין וכאילו שהמראי מקומות הוא לא רק עליו אלא לכללות הענין, אלא עוד זאת כשמעיינים בברכי יוסף ובשבח פסח אין שם שום משמעות שפוסק דהוי מדרבנן - אלא שיש חיוב או מדאורייתא או מדרבנן, ואדרבה, משמע בברכי יוסף שהוי חיוב מדאורייתא (וכן מפרש כוונתו בס' מגיד דבריו, שמצויין בסוף הקטע). וגם בשו"ע אדה"ז אין לכאורה משמעות הדחיוב הוא מדרבנן (עיין הערה 3). ולכן ביארתי כמ"ש בפנים.

(2) בברכי יוסף כ' "איכא למידק על הרב בית דוד דקפסיק ותני ד...פטורות ע"פ דברי התוס' הנזכר כאילו הא דהתוס' מילתא פסיקתא ולא רבו עליה והא אשכחן להתוס'... [שלפי דבריו מחייבי מדרבנן... [או] מדאורייתא מחייבין להו... [ולאחרי

וע"ז ממשיך להביא ג"כ משו"ע אדה"ז שג"כ משמע שיש חיוב לנשים לומר הגדה וז"ל הזהב: ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות. . ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים. וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של ד"ס אפ"כ חייבו אותו חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים. ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה וכו'".

והנה אין אדה"ז מסביר כוונתו ב"שאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה" אמנם מכיון שכ' "כל המצוות" הרי לכא' שמצות סיפור יציאת מצרים בכלל - שאין חילוק במצוה זו בין אנשים לנשים. הרי ש"כן משמע דעת רבינו"³.

וע"ז מסיים, ובלשונו של המגיד דבריו: "דהרב"ד ז"ל [הכוונה הוא לבעל הבית דוד] שהוא ניהו מארי דשמעתתא דהוה ס"ל דנשים

אריכות כ"ן ולפ"ז גם להתוס' דפסחים וסייעתם (= המקור של הבית דוד שפטורים חייבות".

ובסגנון הנ"ל הוא גם הלשון של השבח פסח, עיי"ש.

(3) במקומות שצויינו בהערה 1, וכן נראה שהבין האינציקלופדיה תלמודית (כרך ח', ערך הגדה, הערה 42), פירשו ככוונת אדה"ז שהוא מדרבנן. ועוד הקשה בשערי שלום למה כ' כ"ק אדמו"ר "משמע" כשלא' כתב אדה"ז מפורש שחיוב נשים הוא מדרבנן. אמנם לענ"ד א"א לומר כן שהרי ברור שמצות סיפור יצי"מ הוא לא תקנת חכמים, וא"כ "חייבו אותן החכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה" לא כולל מצוה זו. והא דכ' ש"האכילת מצה הן חייבות מן התורה וכו'", הרי טעם זה איתא בגמ' - ושער התירוצים לא ננעלו למה מדייק אדה"ז להביאו. אבל אין שום משמעות שמכיון שמביא טעם לזה שנשים חייבות באכילת מצה מדאורייתא שבשאר דברים הוא מדרבנן. (שהרי לא כ' "משא"כ" או כדומה).

ולכן נראה לי שהטעם שכ' כ"ק אדמו"ר "משמע" הוא מפני שאדה"ז לא כ' מפורש שמדבר בסיפור יציאת מצרים - אלא כ' "שאר כל מצוות", וכמו"ש בפנים. (ועפ"י מב שביארנו שאין כוונת כ"ק אדמו"ר להביא מקורות שהיו מדרבנן - אין מוכרח להכניס כוונה זו בלשון אדה"ז).

פטורות⁴, איהו גופי' הדר ביה משמעתתיה ומטי למודים דגם הנשים חייבות" וזה "סייעתא גדולה" לדברי החידא ש"גם הנשים חייבות"⁵.

והנה מה שעדיין צ"ע הוא כוונת כ"ק אדמו"ר בהביאו הדיעות שסוברות שהוי מדאורייתא, הרי אין כ"ק אדמו"ר מוסיף שום מקור מהמובא בברכי יוסף ושבח פסח שמשציין אליהם לאח"ז (שגם הם מביאים החינוך ושיטת רבינו יוסף כהדיעות שסוברים שזה מה"ת).

ובדוחק נ"ל לומר שבזה מכוון כ"ק אדמו"ר לרמז לביאור בשיטה זו שהוי מדאורייתא. (אמנם ברור שזה דוחק דאם זה הכוונה הי' לכ"ק אדמו"ר לפרש קצת), וכדלקמן.

החינוך כ' (מצו כא) "לספר בענין יציאת מצרים כליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו . . ונוהגת בזכרים ונקבות".

הרי שסובר להדיא ש"אף נשים חייבות במצוה זו - מדאורייתא".

אמנם בתוס' (ד"ה שאף, מגילה ד, א) כ' "גבי מצוה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצוה תיפוק ליה מטעם שהם באותו הנס וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין". הרי שאינו מדבר על מצות סיפור יציאת מצרים.

וי"ל שהכוונה הוא לתרץ דברי החינוך מקושיית המנ"ח, ששואל על החינוך ש"דבר זה חידוש גדול אצלי, למה תהיה נוהגת מצוה זו בנשים כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות . . ולומר הטעם שנשים היו ג"כ באותו הנס, כמו מקרא מגילה וארבע כוסות, כבר הוכיחו התוס' בכמה מקומות דדבר זה אינו אלא דרבנן". [ומסיים: דברי הרב המתבר צע"ג מנין לו לחייב נשים בפשיטות במצוה זו].

4) אין הספר תח"י אלא ראיתי בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים בהוספת פענוחים, וכ' שם "דנשים חייבות". וטעות דמוכח הוא וצ"ל "דנשים פטורות".

5) וצ"ע הכוונה בהכ' ש"וכן ס"ל להמנ"ח", שהרי במנ"ח שם מפורש ש"מדרבנן בודאי גם נשים חייבות".

וי"ל שהחינוך מחייב מסיבה שאף הם היו באותו הנס, והולך בשיטת רבינו יוסף איש ירושלים שהיו סברא המחייב אף בדאורייתא, ומובן פסק החינוך שנשים חייבות במצוה זו דסיפור יציאת מצרים מדאורייתא.

וממשיך כ"ק אדמו"ר "ועיין תוד"ה מי סוכה לח, א". וז"ל: משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא. אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות וסמתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה שאני הלל דפסח דעל נס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור".

וי"ל שיש ללמוד מתוס' זה כמה דברים:

א. אע"פ שבתוס' מגילה רואים שסברת "אף הם היו באותו הנס" הוא סברא דאורייתא, אבל לא כתוב סברא זו ביחס לסיפור יציאת מצרים. ולכן מציין לעיין בתוס' דגמ' סוכה, דאע"ג דכתיב "שאני הלל וכו' הרי זה משום שעיקר דיון התוס' הוא בנוגע להלל, אבל מזה שכ' לפני זה "הלל ואגדה" משמע (וכמעט ברור) שגם הגדה - שהוא מצות סיפור יציאת מצרים - נכלל ב"אף הם היו באותו הנס".

ב. מהלשון "מסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה" אולי יש לדייק, ש"הלל והגדה" הי' דברים שנאמרו בלאו הכי ורק תיקנו ד' כוסות לומר את ההלל והגדה עליהם. וא"כ י"ל שזה שאמרו הלל והגדה זה לא מפני שהתקנו על נשים לומר את זה לפני תקנת ד' כוסות אלא שאמרו את זה מדאורייתא.

ג. ע"פ מה שכתבנו לעיל שכ"ק אדמו"ר מרמז לביאור בשיטה זו דהוי דאורייתא י"ל שבציון זה ממשיך כ"ק אדמו"ר בביאור שיטה זו, דהנה האחרונים שאלו על סברת ר"י איש ירושלים ד"אף הן היו באותו הנס" היא סברא מדאורייתא, למה לא אומרים כן ג"כ במצות סוכה שנשים יהיו חייבות - שגם הם היו באותו נס דענני הכבוד (ראה טורי אבן ועוד).

ויש לומר בזה ע"פ תוס' הנ"ל (דמס' סוכה), דהנה התוס' כ' "שאני הלל דפסח דעל נס בא . . אבל כאן (בסוכות ועצרת) לא על נס אמור".

וי"ל בביאור כוונת התוס', דהחילוק באמירת הלל באם "על נס בא . . (או) לא על נס אמור" הוא תוצאה מחילוק מהותי.

דהנה על ליל הסדר כ' הרמב"ם "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שעשו לאבותינו במצרים" (הל' חו"מ פ"ז ה"א). וממשיך (בה"ו-ז) "בכל דור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים . . לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה וכו'". דהיינו שבלייל הסדר המצוה היא להראות (ולהרגיש) הנס⁶.

משא"כ בסוכות המצוה אינו אלא כדי שנזכיר נפלאותיו (ראה שו"ע אדה"ז סי' תרכ"ה ס"א).

ובמילא יש גם נפק"מ בין אמירת הלל בסוכות ופסח, דבפסח אמירת הלל (והגדה) הוא חלק מסיפור הנס מהלהראות ולהרגיש שכאילו הוא בעצמו יוצא ממצרים, ובמילא ההלל "על נס בא", משא"כ בסוכות שהוא רק זכר לנס, הרי ההלל שאומרים - אע"פ שזה בגלל היותו חג הסוכות - הרי "לא על הנס אמור", זה אינו חלק מפרסום (והרגשת הנס).

ולפי"ז יש לבאר בהבנת "אף הן היו באותו הנס", דאין הכוונה (כנראה בפשטות) שמכיון שאף הן היו באותו הנס לכן התקינו החיוב - שבא מתוצאות הנס - ג"כ על נשים, אלא מכיון שמצוות אלו הם להראות ולגלות הנס⁷, הרי שבמילא נכלל בזה גם הנשים שהרי "אף הן היו באותו הנס". משא"כ כשיש מצוה לעשות מעשה כ"זכירה" על נס, הרי זה ככל מצוה שנשים פטורות כשזה זמן גרמא.

וע"פ כל זה מובן שיטת ר"י איש ירושלים למה בסוכות לא אומרים "אף הן היו באותו הנס", שהרי סוכה הוא רק זכירה לנס שנעשה, וכנ"ל.

(6) ולהעיר מלקו"ש חיי"ב עמ' 42.

(7) ולהעיר מרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג ש"מפני זה התקינו חכמים . . להראות ולגלות הנס". ומהל' מגילה פ"ב הי"ב "להראות הנס".

הנהגה בהגדה של פסח פסקא ד' כוסות כ' "מצוה מדברי סופרים. ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים (תוד"ה היו פסחים קת, ב)."

ולכאור' הציון לתוס' צ"ע, שהרי זה גמרא ערוכה (שם סוף ע"א) "נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". ומה מתוסף מהציון התוס', וכדלקמן.

דהנה בביאור "אף הן היו באותו הנס" מבאר הרשב"ם ורש"י שעל ידי נשים נגאלו ממצרים (וכן בחנוכה ופורים נעשה הנס ע"י אשה), וע"ז שואל התוס' "דאף משמע שאינן עיקר ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד להרג ולאבד". דהיינו שבתוס' סובר שהביאור ב"אף הן היו באותו הנס" הוא שגם הנשים היו בכלל הסכנה ונגאלו ביחד עם האנשים, ולכן חייבים בהמצוה⁸. וא"כ צ"ע מה נתוסף מהתוס' על הגמ' שלכן מציין כ"ק אדמו"ר להתוס' ולא להגמ'.

וי"ל בהקדם נפק"מ בין רשב"ם ותוס', דלהרשב"ם י"ל (אינו מוכרח) שמכיון שעל ידם נעשה הנס ניתוסף להם ג"כ חיוב, משא"כ לתוס' מסתבר (הגם שאינו מוכרח) שמכיון שהיו בכלל הסכנה ביחד עם האנשים ונגאלו הרי שבהמצוה דינם ממש כאנשים (ראה שפת אמת למגילה ד, א).

וי"ל בביאור הדברים כנ"ל שאין הכוונה שמכיון ש"אף הן היו באותו הנס" לכן התקינו ג"כ לנשים, אלא מכיון שכל יסוד המצוה הוא להראות ולגלות הנס הרי במילא שדין האנשים והנשים שוה - שהרי אף הן היו באותו הנס.

ועפ"י י"ל שכ"ק אדמו"ר כ' המקור לתוס' כדי להדגיש שלפי שיטת התוס' מסתבר שחיוב הנשים דינם ממש כאנשים⁹.

(8) ולהעיר מרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג ש"מפני זה התקינו חכמים... להראות ולגלות הנס". ומהל' מגילה פ"ב הי"ב "להראות הנס".

(9) והנה בשו"ע אדה"ז כ' (הובא בפנים) "וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים... אעפ"כ חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה

שאלה בפיסקא הא' בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים

הרב לוי יצחק גערליצקי
כולל דמוסדות חב"ד - אילת

בשער ההגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים של כ"ק אדמו"ר, נכתב בכותרת "דינים, מנהגים, מקורות וטעמים". ובפיסקא הראשונה "הל' פסח - ה' הראשונות שנדפסו משו"ע רבנו הזקן . . והן גם הראשונות (ביחד עם הל' יציאת) שנכתבו ונגמרו ע"י רבה"ז עוד "בהיותו יושב בשבת תחכמוני" במעזריטש (הקדמת אדהאמ"צ להשו"ע, הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל). - הל' ת"ת (וסדר ברה"ג) - נדפסו ע"י אדה"ז, אבל כענין בפ"ע ולא כחלק מהשו"ע."

ולכאורה יש להבין בפיסקא זו שאין בה דין או מנהג וגם לא טעם ומקור, אלא הוא עובדה בקשר עם הדפסת שו"ע אדמו"ר הזקן, ואשמח לראות ביאור ע"ז.

ולהעיר, שגם ה'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' הוא הספר הראשון שנדפס ע"י רבנו מעשרות ספריו שנדפסו אח"ז, ונכתב עוד "בהיותו יושב בשבת כו'" (כלשון לעיל) - היינו לפני שקיבל על עצמו את עול הנשיאות. ואף שכבר נדפס על ידו ספר 'היום יום' בשנת תד"ש, אין זה ספר כללי כמו ההגדה, אלא כ"ענין בפני עצמו". ודו"ק.



זה לפי שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים, ואחרי המילים "אף הן" מציין (באות ע') לתוס'. והנה אע"פ שי"ל שהכוונה לד"ה שאף (פסחים קח, ב), והובא כמקור לכללות דברי אדה"ז.

אמנם אם כנים דברינו שבפנים, י"ל שהכוונה היא לתוס' ד"ה היו, והציון הוא כדי להביא מקור שמכיון ש"אף הן היו באותו הנס" לכן "כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים". (ואולי יש להוסיף שזה המקור של כ"ק אדמו"ר. וצ"ע).

נגלה

בענין תפילת צדיק בן רשע

הרב בצלאל מ.מ. בסמן

ר"מ בישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש מאנסי

א. ביבמות סד, א גרסי' "א"ה ויעתר לו, ויעתר להם מיבעי ליה, לפי שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע". והט"ז באר"ח סי' נג ס"ק ג' מביא מהטור וז"ל בא"ד: "בטור כתב בשם הרא"ש שאין מעלות הש"ץ תלוי ביחוס משפחה, דאם הוא מן משפחה בזויה וצדיק טוב לקרב מזרע רחוקים, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב. וכ' רש"ל מ"מ אם שניהם שוים בודאי מיוחס קודם לשאינו מיוחס, כי אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק כו' עכ"ל. ולעד"נ מדכתב הרא"ש טוב לקרב מזרע רחוקים, ש"מ שיש כאן עוד אחר מזרע שאינם רחוקים, דלשון טוב לקרב משמע שיש ברירה, ואפ"ה טוב לקרב זה שהוא אינו מיוחס כדי לקרבו לאותו זרע לשכינה דרחמנא ליבא בעי, ותהיה תפלתו נשמעת יותר מצדיק בן צדיק, וזה נלמד מפסוק לרחוק ולקרוב, כנ"ל" עכ"ל.

והנה בתו"ת אות יד מקשה שלכאורה הט"ז לא תירץ מאומה כנגד סתימת הגמרא שאינה דומה תפלת צדיק בן צדיק וכו'. ומיישב שכוונת הט"ז הוי רק במקרה שהצדיק בן צדיק יש לו מדות טובות ביותר, אבל אם הם ממש בשווה להצדיק בן צדיק, בודאי שיש להשתמש בהצדיק בן צדיק כמו בהמקרה של יצחק ורבקה.

ולכא' דוחק גדול לומר כן שהרי קשה לכנוס כן בלשון הט"ז, כי לא כתב ע"ז מאומה, ודיבר רק על מעלת הקירוב של הצדיק בן רשע. ואדרבה דבריו של התו"ת בשי' הט"ז הם לכא' שי' הרש"ל (שהט"ז חולק עליו), כי הרש"ל כותב שהצדיק בן צדיק בא קודם להצדיק בן רשע רק אם "שניהם שוים", ומשמע בפירוש שאם אינם בשווה והצדיק בן רשע הי' מדות טובות ביותר מהצדיק בן צדיק הוא בודאי בא קודם. והט"ז חולק ע"ז ואומר שהצדיק בן רשע בא קודם אף הם בשווה, והדרא קושתא לדוכתא, שלכא' פשטות דברי הט"ז הם נגד גמרא מפורשת.

ב. ונראה לומר ע"פ הבנת הלבושי שרד בדברי הט"ז. וז"ל "דרחמנא לבא בעי, ר"ל והש"י יראה הכוונה של הציבור שעושים זאת כדי לקרבו לאותו זרע, כי הצדיק בן צדיק יתקרב מעצמו, ועי"ז יקבל השי"ת תפלתו מתפלת צדיק בן צדיק" עכ"ל.

ועפ"ז יש ליישב בקל שהרי לדבריו דברי הט"ז הוי רק במקרה של שליח צבור, שכשה' רואה שהצבור מקרבו לעשותו ש"ץ, זה הוי זכות בשבילם. אבל במקרה רגילה כשהשאלה הוא מי יש לו יותר זכותים, בודאי יש יותר זכותים להצדיק בן צדיק, וק"ל.

(ועי' בפרמ"ג שמציין למג"א, ובאדה"ז משמע שיש ביאור אחר ועייין).



דעתו להחזיר בתנאי חזרה

הרב מיכאל לערנער

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר
ומגיד שיעור בהשכונה

א. במשנה ריש בפרק כירה דשבת איתא:

"בית שמאי אומרים נוטלין, אבל לא מחזירין. ובית הלל אומרים אף מחזירין".

ומפרש הרע"ב "ולא שרו ב"ה להחזיר אלא בעודן בידו שלא הניחן ע"ג דבר אחר אבל לאחר שהניחן בקרקע או על גב דבר אחר אסור להחזירן אפילו לב"ה".

ומקשה רע"א (תוספות רע"ק על אתר): "תמוה לי הא בסוגיין איכא ב' לישני, דלל"ק בעי ב' לטיבותא עוון בידו ודעתו להחזיר. ולל"ב אינו אסור אלא בב' לריעותא, הניח ע"ג קרקע ואין דעתו להחזיר וא"כ או דהו"ל להרע"ב לכתוב דבעינן ג"כ דעתו להחזיר או דהו"ל לכתוב דעג"ק אסור בלא הי' דעתו להחזיר וצ"ע עכ"ל.

ב. ויש להעיר דפירוש הרע"ב הוא כדעת הרמב"ם הן בפירוש המשניות והן במשנה תורה.

וז"ל הרמב"ם בפיה"מ: "ומה שאמרו בית הלל מחזירין בתנאי שלא הונחה הקדירה על שום דבר, אלא נשארה באויר עד שיצוק ממנה ויחזירנה". הרי דלא הזכיר הרמב"ם הדין דדעתו להחזיר כלל, לא לחומרא ולא לקולא.

וכן הוא במשנה תורה הל' שבת פ"ג הל"י:

"והוא שלא הניח הקדירה על גבי הקרקע אבל משהניחה על גבי קרקע אין מחזירין אותה".

הרי דפירוש הרע"ב במשנתינו הוא ממש כפי' הרמב"ם בפיה"מ ובמשנה תורה.

ויתר על כן יש להעיר, דגם קושיית רע"א על הרע"ב, כבר הקשה הכס"מ על הרמב"ם. וז"ל "אך קשה שלא חילק בין דעתו להחזיר לאין דעתו להחזיר. ובין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא צריך לחלק ביניהם.

ואפשר שסובר דכיון דאמוראי קמאי לא חילקו בכך לא חיישינן לחזקי' משמי' דאביי דמפליג ביניהו". וכן כתב בב"י סי' רנ"ג.

ועיין בהגהות מיימוניות ובמגיד משנה שתירצו כמו הכסף משנה.



חסידי'ת

ס' המגיד מקאזניץ, באוה"ת להצ"ע

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

באוה"ת פ' מצורע (כרך ג') ע' תתכ, יש אריכות בענין שני צפורי המצורע, (שבתחילת פ' מצורע), ומביא הצ"ע מן ספרי האריז"ל בכ"מ אשר צפור החי' היא חכמה דנוגה, וצפור השחוטה היא בינה דנוגה, והן ב' בנות לוט כו'.

ועוד מביא שם הצ"צ בענין "ושילח את הצפור החיה על פני השדה" (מצורע יד, ז), כי מכיון ששני צפרים אלו הם בדוגמת שתי השעירים של יוהכ"פ, א"כ כמו אשר השעיר החי נשלח לעזאזל המדברה (לתת לקליפות את חלקם כו') כן הוא ג"כ כאן בצפור החיה הנשלח על פני השדה.

אך הצ"צ מחדש באוה"ת שם אשר שיטת הזוהר אינו כשיטת האריז"ל, [והצ"צ מוסיף: "ואין זה תימא, דכהאי גוונא אמר רבינו נ"ע שמחולקים הזוהר והאריז"ל בענין קריעת ים סוף], כי לפי הזוהר (בפ' מצורע ועוד) שני צפורי המצורע אינם חלק הקליפות אלא הם המשכות קדושה עליונה, בחי' לאה ורחל שהן מקורי הנשמות. (ושייכות שני צפרים אלו לקרבן המצורע, מבאר הצ"צ כי על ידי חטא המצורע מסתלק ממנו הנשמה שהיא דרגת שני צפרים אלו דקדושה, חכמה ובינה דאצילות, כמו בדוד שנצטרע ונסתלק ממנו רוח"ק),

ובתוך הדברים כותב שם באוה"ת: "מיהו לפי זה צ"ע ענין שילוח צפור החי' על פני השדה". [כי מכיון שמדובר בצפור דקדושה, א"כ אינו שייך לענין שילוח השעיר לעזאזל].

ומתוך באוה"ת: וצריך לומר שהוא שדה חקל תפוחין קדישין שדה אשר ברכו ה', כן ראיתי בספר אחד, וכענין שילוח הקן תשלח את האם כך גם כאן שילוח צפור א' דבחי' לאה כו'. עכ"ל.

הלשון "ראיתי בספר אחד"

הנה כותב כאן באוה"ת "וכן ראיתי בספר אחד", ולא מפרש באיזה ספר.

[וכנראה רוצה הצ"צ להסתייע לפירושו אשר שילוח הצפור על פני השדה אינו שילוח אל הקליפות לתת להם חלקם כו' אלא השילוח הוא אל מלכות דקדושה. שלכאורה זהו חידוש שלא כפירוש האריז"ל, ועל כן מזכיר הצ"צ שפירוש זה נמצא ג"כ בספרים].

וראיתי בס' עבודת ישראל להגה"ק מקאזניץ, וז"ל בפ' מצורע:

והזה על המטהר וגו' ושלח את הצפור החיה על פני השדה: דהנה הפטורת מצורע אנו האשכנזים מסיימין וירמסו אותו העם בשער וימת

(מלכים-ב ז, כ), וצריך לתת טעם על סיום הזה בפורענות. רק שהנה השליש הזה פגם באלישע הנביא וילעג למו, ועל ידי זה פגם במלכות שמים אשר דרכה לענוש לעוברי רצונו מדה במדה, כמו לפרעה שכל המכות היו מדה במדה כדאייתא במדרש (שמו"ר יג) וכן המן ושאר רשעים, וסידר הענין לענוש מדה במדה, כדי לגלות המלכות לפני כל יושבי תבל שידעו כי אלהים מושל באפסי ארץ סלה ושלא יאמרו מקרה הוא או דרך הטבע, לכן העונש בא מדה במדה שפגם בה, ואז יצא כאור משפט מלכות מלך עולם כי הוא מעניש לעוברי רצונו ומשלם שכר טוב לצדיקים. וכן השליש אשר המלך נשען על ידו נפרע במדה, הנך רואה בעיניך ומשם לא תאכל (מלכים-ב ז, ב. יט), ונתגלה כבוד שמים בזה, לכן אנו מסיימים בפורענות כזה כי הוא כבוד מלכות שמים כנ"ל. והנה המצורע נענש על לשון הרע שדיבר בפיו, ועל זה הנגעים באים, והיה משפטו בדד ישב מחוץ למחנה, כמנודה תחת אשר אהב חברת יושבי קרנות. וכן הצפרים באו על פטפוטי לשון כנודע כדי לענשו מדה במדה כנ"ל שהוא כבוד מלכות שמים, וזהו והזה על המטהר שבע פעמים וטהרו, דהיינו לטהרו שבע בחינות כנודע. ואח"כ ושלח הצפור החיה על פני השדה, היא המלכות שנתגלה על ידו. עכ"ל.

הלא שגם בס' עבודת ישראל מפרש את השילוח "על פני השדה" למלכות דקדושה.

אם כן אולי לס' זה הוא כוונת הצ"צ וראיתי בספר אחד.

מדוע אין הצ"צ כותב במפורש שם הספר

ואם נכונים הדברים, אפשר הטעם אשר הצ"צ לא מזכירו כאן במפורש בשמו, כרגיל תמיד בספרי הצ"צ לפרש כל הספרים בשמם. כי מצד העבודת ישראל בלבד, אינו מקור מספיק להביא פירוש חדש אשר הוא שלא כפירוש האריז"ל, אולם לפעמים נמצא מה שכתב הרב המחבר הקדוש ממה ששמע מרבו הה"מ ממעזריטש או מהרה"ג רלוי"צ מבארדיטשוב כו' (כרגיל הרבה בספרי תלמידי הבעש"ט והה"מ אשר הם מביאים מתורות רבם, ומן מה שנשנה בבית מדרשם מבלי לפרש בשמם). ועל כן הזכיר הצ"צ בסתם שפירוש חדש זה אשר

"על פני השדה" קאי על מלכות דקדושה נמצא כבר בספרים, מבלי לציין המקור, מצד הספק על מקור הדברים.

יגיד עליו רעו

וקרוב ללשון זה נמצא בענין אחר באוה"ת פ' לך לך (כרך ג') תשל"ב, א, וז"ל: וזהו ענין נצחוני בני, וראיתי בס' אחד כמדומה משם הרה"ג מברדיטשוב ע"פ והי' עקב תשמעון שזהו מארז"ל "בכל מקום שנאמר והי' הוא לשון שמחה" כי זהו כענין נצחוני בני, דהיינו מה שבחי' ו"ה קודם לבחי' י"ה, ועי' כענין זה בשמו בס' עבודת ישראל פ' ויצא בד"ה וידר יעקב נדר כו' והי' הוי' לי לאלקים. ע"כ.

אולם עיינתי בפנים הדברים בס' עבודת ישראל פ' ויצא שם, וז"ל:

וידר יעקב נדר לאמר וגו' והיה ה' לי לאלהים, במד"ר (ב"ר פ"ע) אמר הקב"ה חייך כל הטובות וברכות ונחמות שאני נותן לבניך איני נותנם אלא בלשון הזה שנאמר והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים (זכריה יד, ח), והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו (ישעיה יא, יא), והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס (יואל ד, יח), והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול (ישעיה כז, יג) עכ"ל, ההבטחה היתה שכל ההשפעות שישיפע הקב"ה ישפיע מרוב שמחתו בהם כי בכל מקום שנאמר והיה מורה על שמחה כמבואר במד"ר (ויק"ר יא), וטעם לזה קבלנו מהרב הגאון החסיד מהו' לוי יצחק ז"ל כי צירוף והי"ה שם ו"ה על י"ה. דהיינו שמתרומם יחוד כנסת ישראל עם דודה לכתר ועטרה והבן, והמד"ר רמז בארבעה פסוקים הנ"ל כי ההשפעה ואיתערותא דלעילא הוא לפי איתערותא דלתתא כו'. עכ"ל.

הלא דכאן בעבודת ישראל נמצא רק חלק מן הדברים שהביא הצ"צ מקודם בלשון "וראיתי בס' אחד כמדומה משם הרה"ג מברדיטשוב", ולא כל הדברים (כי שם מביא הצ"צ גם בענין נצחוני בני, שזהו עיקר הדברים שעליהם מוסבים הדברים באוה"ת, ואילו כאן בעבודת ישראל פ' ויצא רק מבאר בענין והיה לשון שמחה, ו"ה קודם ל"ה. אבל לא בענין נצחוני בני).

א"כ מה שכותב הצ"צ בתחילת הדברים כאן (באוה"ת פ' לך לך) "וראיתי בספר אחד" אין כוונתו לס' עבודת ישראל.

ואין הפנאי בידי לחפש כעת לאיזה ס' כוונת הצ"צ באוה"ת לך לך
כאן בשם הרה"ג מברדיטשוב. ואפשר כתבתי מזה בפעם קודמת וקשה
עתיקא מחדתא.



ד"ה ונחה עליו רוח הוי' וגו' (אחש"פ) ה'תשכ"ה
הרב יעקב הלוי הורוביץ
ראשון לציון

הערות על "ביאורים במאמרי רבינו" על מאמר זה

פעולת הצמצום באור הבלי גבול

בסעיף ד של המאמר הובא, שפעולת הצמצום באור הבלי גבול הוא
(רק) מה שנתעלם ונכלל במקורו ואינו מאיר בגילוי במקום החלל, אבל
לא שנפעל בו בעצמו איזה שינוי. ובביאור הטעם לזה שבאור הבלי
גבול עצמו לא נעשה צמצום והגבלה, כתב רבינו "דמכיון שאור זה
הוא למעלה מערך העולמות, אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה
והגבלה", וביאר בזה בביאורים במאמרי רבינו (אות ט), וז"ל:

בפשטות, הטעם לזה שבאור הבלי גבול עצמו לא נעשה צמצום,
הוא מפני ש(מלכתחילה) הוא לא שייך לנבראים ולכן אין צורך לצמצם
אותו. אך רבינו מבאר, שהסיבה היא מפני ש"אין ביכולת הצמצום"
לפעול בו ירידה. עכ"ד.

ובודאי צדקו דבריו, שביאור רבינו כאן לכאורה אינו כפי שהוא
בפשטות העניין, וטעמא בעי מדוע באמת לא ביאר כפשוטו, שהטעם
לזה שבאור הבלי גבול עצמו לא נעשה צמצום, הוא מפני שאור זה
בעצם (מצד עצמו) אינו שייך לנבראים ולכן אין צורך לצמצם אותו
(אלא רק להעלימו).

ויש לומר ולבאר בזה בדרך אפשר, שהטעם שביאר כאן באופן כזה
דוקא (ש"מכיון שאור זה הוא למעלה מערך העולמות, אין ביכולת
הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה") הוא מצד מה שמתכוין לבאר
בהמשך המאמר (לקמן אות ה). דלהלן בהמשך המאמר מבואר שע"ד
ההעלם של צמצום הראשון עד"ז הוא גם בהעלם דירידת הנשמה

למטה ועד"ז הוא גם בההעלם דזמן הגלות, שגם בהם האור העליון (דהנשמה ודבית המקדש) נתעלם ואינו מאיר למטה, ואופן התעלמותו הוא שנשאר למעלה ואינו מאיר למטה (אך אינו משתנה מהמטה).

ובכ' עניינים אלו אין לפרש שהטעם להעלם של האור שנתעלם בעצמו הוא מפני שמצד עצמו בעצם הוא אינו שייך למדרגות התחתונות (היינו למצב של ירידת הנשמה בגוף או למצב של זמ"ג) דזה אינו אמת, כי האור דהנשמה (על כל כחותי ומדרגותי) בפשטות כן שייך לאישיותו של האדם, כפי שהוא בשלימות ע"פ רצון ה', היינו נשמה בגוף.

ועד"ז האור שהי' מאיר בזמן שביהמ"ק קיים, בפירוש הוא שייך (מצד עצמו) לישראל עם קרובו גם בהיותם בגלות, והוכחה לזה היא ממה שברגע הקודם כשביהמ"ק הי' קיים האיר אור זה עצמו בגילוי להם. ועל כן אי אפשר לומר שהטעם שאור זה נתעלם בעצמו הוא מפני שמלכתחילה הוא לא שייך לדרגות התחתונות.

ובעל כרחנו צריכים אנו לומר, שהטעם שנתעלם האור הזה בעצמו (ולא שהגוף וחשך הגלות פועלים בו שינוי), הוא מפני שאין ביכולת הגוף להעלים עליו [ואדרבה, אם הי' מתגלה - הי' הגוף מתבטל (כמ"ש לנכון להלן בביאורים במאמרי רבינו אות טו)], ועד"ז החושך דהגלות אינו יכול להעלים על האור דראי' שהאיר בזמן שביהמ"ק הי' קיים. ונמצא שמה שנסתלק האור העליון ואינו מאיר, זהו רק משום שכך עלה ברצונו ית' שהוא יתעלם בעצמו (לא בגלל שהגוף והגלות אינם מאפשרים לו להאיר).

ומכיון שבכ' עניינים אלו צריך לומר שהטעם שנתעלם האור העליון בעצמו, הוא מפני שאין ביכולת התחתון להעלים עליו, לכן גם בתחילת העניין כשמדבר על האור שלפני הצמצום כתב שהטעם שבאור הבלי גבול עצמו לא נעשה צמצום, הוא "מכיון שאור זה הוא למעלה מערך העולמות, אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה".

מעלת העקב

בסעיף ט של המאמר כתב רבינו [בשם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ
(בד"ה אני ישנה תש"ט)], וז"ל:

דבזמן הגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא, כח המס"נ הוא בגילוי יותר מבזמן הבית. ומביא [=כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בד"ה הנ"ל] משל על זה מכח הרצון שבנפש האדם, שעם היותו כח מקיף, שלכן הוא נמצא בכל האברים, מ"מ, עיקר גילוי הרצון הוא בהעקביים, שלכן נקל יותר לאדם להכניס עקבו במים רותחים מכמו לתת מים רותחים על ראשו. דכמו"כ הוא גם בהציור קומה דכנס"י, שכח המס"נ (כח בלתי מוגבל שלמעלה מהתלבשות כלים) הוא בגילוי יותר באנשים פשוטים (בחינת עקביים) מבבעלי מוחין. ועד"ז הוא בהציור קומה דכללות כל הדורות, שעיקר גילוי כח המס"נ הוא בדרא דעקבתא דמשיחא. עכ"ל.

ובהערה 63 נחת רבינו לבאר את עומק העניין ושרשו מה טעם עיקר גילוי הרצון הוא בהעקביים, וכתב על זה וז"ל:

לכאורה הי' אפ"ל, שהשכל שבראש מעלים על הרצון, משא"כ העקב [=שמכיון שאין בו גילוי של שכל ממילא אינו מעלים, ונמצא שהעניין המיוחד בו הוא רק מה שאינו מעלים (שלילה)]. אבל ראה לקו"ש ח"ט ע' 75 הערה 30, דמהלשון בתו"א (א, ב) "ובבחינה זו נקרא הרגל ראש" - משמע, דהעקב (מצד פחיתותו) הוא כלי לבחינת תחילתן. עיי"ש בארוכה. עכ"ל.

ובביאורים במאמרי רבינו (אות כ) כתב על זה:

בתחילת ההערה אומר רבינו, שהי' ניתן לבאר, כי בעקב שהוא איבר נמוך ומגושם מאוד, אין שום התלבשות של שכל, וממילא אין בו שום דבר שיכול להעלים על הרצון (שהוא למעלה מהשכל)... ולכן הרצון יכול להיות בו (בעקב) יותר בגילוי, כי אין שם שכל שיעלים עליו. על זה מבאר רבנו (במסקנת ההערה) שהימצאות הרצון בעקב אינה רק מצד סיבה זו. אלא יתירה מכך: משום ש"העקב מצד פחיתותו, נעשה כלי לרצון". כלומר, שהעקב מצד חסרונו נעשה כלי 'חיובי' לרצון.

וצריך להבין, כיצד (ובמה מתבטא זה ש) העקב נעשה כלי לרצון? ואולי ניתן לומר, שההגשמה שבעקב שהוא איבר ללא כל מעלה ותוכן, היא ביטוי וכלי לרצון שהוא למעלה מכל תוכן. כי הרצון הוא מעל כל כללי השכל וההיגיון, (ועניינו) כך אני רוצה, ללא למה ומדוע... ולכן, בכוחו לרצות כל העולה על רוחו, גם בדבר שאין בו שום מעלה ותוכן. וזהו מה שהעקב מצד פחיתותו נעשה 'כלי' חיובי לרצון. כי דווקא פחיתותו של העקב גורמת לו להיות כלי לרצון. עכ"ד.

ויש להעיר, כי כמדומה נפלו בביאור זה כמה אי-דיוקים:

(א) מה שכתב בעניין החסרון והפחיתות של העקב "שההגשמה שבעקב (היא), שהוא איבר ללא כל מעלה ותוכן וכו'", אין זה מדויק. כי העקב הוא בפירושו איבר שיש לו מעלה ותוכן, והתוכן שלו הוא זה שהוא מעמיד את כל הגוף. ואין לזלזל בעניינו ובמעלתו זו. אלא יש למחוק תיבת "איבר", ולקרוא: שההגשמה שבעקב (ויש להוסיף, שאכן העקב הוא מגושם ביותר עד שהוא מכונה "מלאך המות שבאדם", כידוע), היינו עצם ההגשמה בעצמה - היא הדבר שאין בו כל מעלה ותוכן.²

(ב) אך באמת גם בזה אין די, כי כללות העניין המבואר כאן במעלת העקב שהוא כלי לעניינים הנעלים ביותר שבנפש ביאור זה נכון לא רק לעניין העקב, אלא גם לגבי כללות הרגל (ראה בזה בדברי רבינו בהערה 63 הנ"ל).³ והרי דבר ברור ופשוט הוא שברגל א"א לומר שאין

(1) באבות דרבי נתן סוף פל"א. ועייג"כ נזיר נא, א ובתוס' ופי' הרא"ש שם.

(2) ובאמת יש עוד לדון גם בזה אם אכן בהגשמה אין כל תוכן, ראה בזה עוד להלן בפנים אות ה. ואכמ"ל.

(3) כן מפורש בדברי רבינו (בהערה 63) שהמקור לביאור הזה במעלת העקב, הוא ע"פ מה שכתב אדה"ז בתורה אור (א, ב) במעלת הרגל ש"בבחינה זו נקרא הרגל - ראש", שמזה למד רבינו "שהעקב מצד פחיתותו הוא כלי לבחינת תחילתן", וזהו היסוד לביאור (שבפנים המאמר) במעלת העקב שהוא כלי לעניינים הנעלים ביותר שבנפש.

וראה עוד בדברי אדה"ז בתורה אור (שם) שהרחיב במתק לשונו במעלת הרגל, וז"ל: כמו ע"ד משל שנמצא מעלה יתירה ברגל מה שאין בראש, שהרגלים הם המהלכים והם נושאים את הראש ומוליכים אותו למחוז חפצו ונמצא הראש צריך

לה תוכן, דבוראי יש בה תוכן גדול, והוא (מלבד מה שהיא מעמידה את הגוף, עוד זאת ש) היא כלי לכה ההילוך שבנפש, ובאמצעותו הרגל מוליכה את האדם ממקום למקום. ואם כן, אין זה נכון לשים את הדגש בביאור מעלת העקב על כך שהוא מגושם ביותר ושהגשמה היא דבר שאין בו כל מעלה ותוכן.

ג) על כן נראה שיש לבאר את העניין באופן אחר. והוא, שהטעם האמיתי והעיקרי לכך שהרצון נמצא בעקב (ובכללות הרגל) יותר מאשר באברים אחרים הוא בגלל שהוא הכי תחתון מכל אברי הגוף, כי כן הוא הכלל בכל סדר השתלשלות⁴ שנעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן⁵. והטעם לזה י"ל, שמכיון שהקב"ה נתאוה (שתאוה הוא עניין עצמי, כידוע) להיות לו דירה בתחתונים דוקא, לכן נקבע גם בכל סדר ההשתלשלות (של האור האלוקי) שכל תחתון, ככל שהוא תחתון יותר הוא יותר כלי לבחי' העצם⁶.

להרגל, וגם גידי הראש וחיותו שהדם הוא הנפש הם ברגלים וכשמקיזין דם מהרגל מתרפא הראש ומתקיים, וכן כמה רפואות יש שעושין ברגלים ומתרפא הראש - ובבחינה זו נקרא הרגל ראש.

הרי שהעניין המבואר כאן במעלת העקב נכון בכללותו גם לגבי כללות הרגל.

(4) ראה ספר יצירה פ"א מ"ז.

(5) כן הוא בתורה אור שם בבאור עניין זה: כך הוא למעלה. . נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן אור ישר ואור חוזר. (אור ישר נקרא מלמעלה למטה, כל מה שלמעלה הוא העליון. ו)אור חוזר ממטה למעלה - כל מה שלמטה הוא העליון. וזהו נעוץ תחילתן בסופן וסופן הוא תחילתן, שבחינת הרגל נקרא ראש.

(6) ביאור זה שמכיון שבהעניין דדירה בתחתונים הוא כן לכן גם בשאר העניינים הוא כן, (מלבד שהוא דבר המסתבר מצד עצמו) מקורו בדברי רבינו בלקו"ש ח"ט (הנ"ל בהערת רבינו 63 שנעתקה לעיל בפנים), במה שכתב שזה שהעקב הוא כלי לרצון הוא מובן מהעניין ד"דירה בתחתונים". עיי"ש.

(ולא כפי שנעתקו בדברי רבינו אלה בשינוי לשון בביאורים למאמרי רבינו ע' יח, "עד"ז הוא גם בעניין מה שדווקא התחתונים הם דירה לעצמותו יתברך", שמשמעו השוואת העניינים גרידא שביאור אחד לשניהם. אלא כפי שדייק לכתוב בלקו"ש שם "וכן מובן גם מהעניין ד"דירה בתחתונים". היינו, שזה שהעקב הוא כלי לרצון הוא מובן (וי"ל שגם מקורו) מהעניין ד"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים").

כן הוא בעניין גילוי של הקב"ה בעוה"ז הגשמי, קיום הרצון העליון במצוות מעשיות דווקא (ולא בלימוד התורה שהוא רוחני יותר)⁸, התהוות הגשמיות מהעצמות⁹, שרש ספי' המלכות בכתר¹⁰ וכו'

(7) ראה בתניא פל"ו (מה, ב - מו, א) בעניין תכלית בריאת עולם הזה שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים: וזהו ענין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרג... עד שנברא עו"ה הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו... הנה תכלית השתלשלו' העולמו' וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליוני'. אלא התכלית הוא עו"ה התחתון, שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא, שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים.

(8) כמבואר באריכות נפלאה בתניא פל"ז-לח. ראה שם (מו, ב): תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעו"ה הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו... כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז.

ולהלן שם (מח, א): כל תכלית של ימות המשיח ותחיית המתים, שהוא גילוי כבודו ואלקותו ית' ולהעביר רוח הטומאה מן הארץ, תלוי בהמשכת אלקותו ואור א"ס ב"ה לנפש החיונית שבכללות ישראל בכל רמ"ח אבריה ע"י קיומה כל רמ"ח מצות עשה ולהעביר רוח הטומאה ממנה בשמירת' כל שס"ה מצות ל"ת.

ועוד שם (מח, ב) במעלת הצדקה: שהפליגו רז"ל במאד מאד במעלת הצדקה ואמרו ששקולה כנגד כל המצות ובכל תלמוד ירושלמי היא נק' בשם מצוה סתם... מפני שהיא עיקר המצות מעשיות ועולה על כולנה.

ועוד שם (מט, א) במעלת קיום המצוות על לימוד התורה: ארז"ל לא המדרש עיקר אלא המעשה והיום לעשותם כתיב ומבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשיית כשא"א לעשותה ע"י אחרים, משום כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעו"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמית דייקא.

וראה גם בתורה אור (הנ"ל הערה 3) שם: כך הוא בכל [אחד מ]ישראל ע"י שמתקן מעשיו, שהם בכח המעשה בעשי' גשמיות [דוקא] בבחי' רגלים, נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה. והנה להיות הדום לבחינת רגל שהוא בחינת כנסת ישראל, דהיינו להגביה' ולהעלותה ממטה למעלה, הוא ע"י בחי' הארץ שהם מצות מעשיות [דוקא] וכללותן היא הצדקה.

(9) כמבואר באגה"ק סי' כ (קל, ב). ביאורי הזהר לאדמו"ר האמצעי בשלח מג, ג. וחזר ונדפס בביאורי הזהר להצ"ח ח"א ע' ריד. סה"מ עזר"ת ע' קג. ספר השיחות תורת שלום ע' 120 ואילך. ועוד.

(10) ראה באגה"ק הנ"ל (קל, ב ואילך). [נסיומה של אגה"ק הנ"ל (שם קלג, א) בהוראה נפלאה בעבודת ה' (המקשרת ענין זה עם המובא לעיל הערה 8): ואחרי

וכו' כמבואר בארוכה בדא"ח. ומכיון שכך הוא הסדר אצל הקב"ה (ובכל סדר ההשתלשלות כנ"ל) שככל שהתחתון הוא תחתון יותר נמצא בו העצם יותר, לכן הוא כך גם בנשמה שהיא חלק אלוקה ממש, שהיא באה לידי גילוי וביטוי דווקא בבחי' הכי תחתונה שאפשר. היינו: בכוחות הנפש - במדת הנצח (ראה בזה לעיל במאמר אות ג, ובביאורים שם אות 11)¹² או בעבודה דקבלת עול¹³, ובגוף בא הדבר לידי ביטוי - בעקב שברגל.

וכדי שתהי' בחירה חופשית, הנה זה לעומת זה עשה האלוקים, שגם בנה"ב ובגוף דישאל ולהבדיל גם בשל או"ה הוא כן, שהרצון של הנפש בא לידי ביטוי בכלם דווקא ברגל ובעקב יותר מאשר באברים נעלים יותר.

ד) ומצד אחר י"ל עוד בשלילת מה שביאר כאן (בביאורים אות כ), שההגשמה שבעקב היא כלי לרצון מצד זה שהוא למעלה מכל תוכן, כדלהלן:

דהנה, מה שכתב כאן לפרש דברי רבינו במעלת העקב "שהעקב מצד פחיתותו הוא כלי לבחינת תחילתן", וביאר בזה שההגשמה שבעקב היא ללא כל מעלה ותוכן ולכן היא ביטוי וכלי לרצון שהוא

הדברים והאמת האלה דעת לנכון נקל להבין ע"י כל הנ"ל גודל מעלת המצות מעשיות, אשר הן תכלית ירדת הנשמות לעוה"ז הגשמי, כמ"ש היום לעשותם ויפה שעה א' בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי עוה"ב]. ספר המאמרים תרנ"ט (ע' ב ואילך). ובכ"מ.

11) ובאמת רבינו בעצמו (בהערה 38) קישר בין עניינים אלו - מדת הנצח והמס"נ המושרשת בעצם הנפש, ושלכן היא באה לידי ביטוי ומתגלה יותר בזמן הגלות ובפרט בעקבתא דמשיחא (המבואר עניינה בסעיף ג של המאמר), והמשל על זה מכח הרצון שבנפש שיעקר גילויו הוא בעקב שברגל (המבואר בסעיף ט של המאמר). עיי"ש.

12) ובכללותו הוא כן בב' המדות נצח והוד, הן בספירות העליונות והן בנפש האדם - כמבואר בארוכה בד"ה ונחה עליו רוח הוי' תש"ט (ספר המאמרים תש"ט ע' 124 ואילך): כשם שבספי' העליונות הרי מדות נצח והוד (הגם שהם לבר מגופא, הרי') שורשם. בפנימיות הכתר, הנה כמו כן הוא גם בכחות נפש האדם למטה שהכחות והמדות נצח והוד הם מושרשים בעצם הנפש והם חלוקים משארי הכחות ומובדלים מהם. עיי"ש.

13) ראה בלקו"ש ח"ט (הנ"ל בהערת רבינו 63 שנעתקה לעיל בפנים).

למעלה מכל תוכן. הנה נקודה זו שברצון אין תוכן ומעלה שייכת רק ברצון עצמי, והיא נכונה אצל הקב"ה בביאור עניין התאווה שלו ("נתאווה כו' להיות לו דירה בתחתונים") - שלכן נזכר בזה הלשון "נתאווה" שעל תאווה אין מקשים קושיות, כידוע - כי היא רצון עצמי מצד העצם, ורצון זה אכן מתגלה דוקא בעוה"ז הגשמי.

אבל ברצון הנפש אינו כן, כי סתם רצון של הנפש הוא רצון שע"פ טעם ודעת. וכגון בדוגמא שהוזכרה בפנים המאמר: הרצון להכניס הרגל למים רותחים, בהחלט מסתבר שיש טעם לזה, אם לצורך רפואה או לצורך סיגופים¹⁴, או שצריך לרחוץ גופו בחמין לכבוד שויר"ט ואין לו זמן להמתין עד שיצטננו המים וכיו"ב, כל אלה הם דברים שע"פ טו"ד.

[ואדרבה, בפשטות מסתבר שמוכרחים למצוא טעם לרצונו של אדם להכניס הרגל שלו בחמין, שכן (דוגמה זו הובאה בחסידות ו) אם אין בזה טעם ה"ז שגוען ושטות גמור, ובשופטני לא עסקינן].

לכן נראה, שהביאור הזה שברצון אין תוכן ומעלה ואשר לכן הוא מתגלה דוקא למטה שייך בעיקר אצל הקב"ה. ומה שנתבאר במאמר רבינו כאן זהו בנפש האדם (ולא אצל הקב"ה), ובזה הביאור הוא כנ"ל: שבנפש האלוקית הוא כן מצד שהיא בדוגמא שלמעלה, ובנה"ב הוא כן מצד עניין הבחירה חופשית, וכנ"ל.

הרגש מציאותו מעצמותו שבעולם הזה

(ה) במילואים לביאורים (ע' יח) המשיך וביאר עוד בנוגע להערת רבינו זו (63), וז"ל:

בלקרי"ש ח"ט (הנ"ל בהערת רבינו זו) שם ממשיך: "עד"ז הוא גם בעניין מה שדווקא התחתונים הם דירה לעצמותו יתברך. שזהו לא רק לפי שבעולם הזה אין גילויים שיכולים להסתיר על העצמות, אלא גם לפי שההרגש שמציאותו מעצמותו בעולם הזה הוא בדוגמת והוא כלי להעצמות שמציאותו מעצמותו".

(14) כידוע שאדם רשאי (מעיקר הדין) לסגף עצמו לצורך עבודת ה' (ראה בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קנה ס"א. חו"מ הל' שמירת גוף ונפש ס"ד).

וגם זה צריך להבין, כיצד הוא בדוגמת העניין של מציאותו מעצמותו?

הנה, ברוחניות מציאות היא 'תוכן', כלומר שהדבר הוא דבר נכון. ולכן, לדוגמה, סברה שכלית לא מתגדלת בזה שמתקבלת אצל עוד אנשים. וממילא בתוכן וברוחניות לא נרגש ה'אני' אלא ה'עניין'. משא"כ גשמי שאינו תוכן אלא רק 'אני'. וממילא רוחניות היא דבר שיש לו סיבה, כי היא דבר שראוי וצריך להיות. אך עצמותו יתברך אין לו סיבה, ולא שייך לומר עליו שום עילוי, אלא רק 'הוא'. ובאים היו רק ה'גילויים', לא היה לנו מושג במציאות שהיא לא תוכן. ורק בגלל שיש מציאות גשמית יש לנו מושג על מציאות שאינה תוכן. עכ"ד.

יש להעיר על דבריו, כי כמדומה לא דק. שכן לכאורה:

(א) אין זה נכון לומר שלגשם אין תוכן, כי יש לו תוכן ותוכנו הוא מה שהוא מוחשי וגשמי. והרי זה, לכאורה, בדיוק כשם שהמציאות של כל עולם ועולם היא בעלת תוכן לפי דרגתה ומקומה (מציאות של אצי' או של בריאה או של יצירה), כך עלה ברצונו של הקב"ה לברוא מציאות שתהי' בעלת תכונות גשמיות. ומה רע בכך? וכמה זה פחות חשוב מהמציאות (בעלת התכונות המסויימות מאד) של בריאה או של יצירה?

רק הרגש היש שאפשר לכנותו בשם חומריות, היינו מה שהגשם נדמה לו והוא חש בתחושה חזקה שמציאותו מעצמותו וכאן נמצא כאן הי', והרגש זה הוא מרכיב מרכזי ביותר בהווייתו ובמציאותו - הוא הדבר שאין לו תוכן (אמיתי)¹⁵. ולשון רבינו שצוטטה בתחלת הערה זו אכן עולה ומתפרשת יפה בדרך זו, דשם נזכר בפירוש "ההרגש שמציאותו מעצמותו (ש) בעולם הזה", וכוונתו אכן להרגש הזה של ישות (חומריות) ולא סתם לגשמיות.

(ב) ועוד יש להעיר על כללות העניין הערה עיקרית, דלכאורה כוונת רבינו במה שכתב "שההרגש שמציאותו מעצמותו בעולם הזה

(15) ראה בספר השיחות תורת שלום ע' 121 שהוא ההרגש ד"כאן נמצא כאן הי'". ובשיחות קדש תשמ"א ח"ב ס"ע 55 שהוא הרגש ד"לי יאורי ואני עשיתי".

הוא בדוגמת והוא כלי להעצמות שמציאותו מעצמותו" היא פשוטה בתכלית. והכוונה היא כמובא בכו"כ מקומות בחסידות (וחלקם צוינו ע"י רבינו בסוף דבריו בלקוטי שיחות שם), שאנו רואים שליש הגשמי שבעולם הזה יש הרגש של מציאותו מעצמותו, ואף שברור שהרגש זה אינו אמת ורק נדמה לו כן, אך מ"מ חייבים אנו לומר שהרגש זה בא מאיזה מקור. והמקור היחידי שהוא מציאותו מעצמותו (באמת) והוא יכול לבוא ממנו הוא עצמותו ית'¹⁶. ומכיון שהוא נלקח מעצמותו ית' ממילא הוא בדוגמת והוא גם כלי לעצמותו ית'¹⁷.

ואי"צ להכנס לכל הפלפול שנזכר כאן "שברוחניות מציאות היא 'תוכן', משא"כ גשמי אינו תוכן וכו', ורק בגלל שיש מציאות גשמית יש לנו מושג על מציאות שאינה תוכן". שדברים אלו (הם דברי טעם, אבל הם) שייכים להעניין דנמצא בבלתי מציאות נמצא, אולם כאן לא נחת לזה רק הזכיר את העניין דמציאותו מעצמותו (שהוא קל יותר להבנה), שההרגש של מציאותו מעצמותו שבעולם הזה הוא בדוגמת והוא כלי להעניין של מציאותו מעצמותו של העצמות.



בענין המובא בתניא פרק י"ב: "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם"

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

בתניא פרק י"ב מסביר לנו רבינו הזקן מהות מדריגת הבינוני. שהבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר בו להתלבש בגוף ולהחטיאו. רק שלשה לבושי הנפש האלקית הם לבדם מתלבשים בגופו של האדם נמצא שהאדם שהוא במדריגת הבינוני הוא חושב ומדבר ועושה רק בענינים של קדושה של תרי"ג מצות התורה. ומסיים רביה"ז "ולא עבר

(16) ראה בביאורי הזהר שנשמנו לעיל הערה 9.

(17) כמבואר שרש העניין בתניא פל"ו, ונתבאר בעומק ע"י רבינו בד"ה באתי לגני תשי"א פ"ה.

עבירה מימיו, ולא יעבור לעולם, ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". עכ"ל בנוגע לעניינינו.

ומובא בביאורי התניא להר' ר' יוסף ויינברג שליט"א וז"ל:

(באמערקונג פון כ"ק אדמו"ר שליט"א: "הקושיא ידועה" (רבינו לא מאריך בהסברת הקושיא כי הוא כבר ידועה לכל. אבל בספר שיעורי התניא של הרב ויינברג הוא מסביר את הקושיא שאלי', מתכוון רבינו). [בהבא לקמן אני תרגמתי מאידיש] יש לשאול למה אומר רביה"ז שבינוני הוא אדם כזו שלא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם?

הרי יתכן שאדם עבר עבירה ועשה תשובה וע"י תשובה נכונה יכול להגיע למדריגת הבינוני, שאם התשובה מועלת להגיע אפילו למדריגת צדיק כידוע, מכ"ש שיועיל לו להגיע למדריגת הבינוני. ע"כ הקושיא.

ומתריך כ"ק אדמו"ר וז"ל "ולפענ"ד הפי" - שבינוני הוא שמצבו (כעת) הוא כזה שמושללת עשיית עבירה בעבר או בעתיד (אף שאז נסיונות ומלחמת היצר באופן שונה משל עתה, כי בלא"ה - הוא עכ"פ רשע בכח, ואי"ז בינוני בתכלית, ועי' תניא פ"ל)".

וכפי שהבנתי נלענ"ד תוכן דברי רבנו שאע"פ שעבר עבירה בעבר אבל הוא כבר עשה תשובה על עבירות שהיו בידו, וא"כ יתכן שלפי מצבו עתה מושללת אצלו עשיית עבירה גם בעבר וגם בעתיד, ובמילא יתכן לומר עליו לפי מצבו עתה שלא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם וכו'.

ולא הבנתי! דלכאורה יש כאן שאלה חמורה בהסברת דברי רבינו. דהנה אם להגיע למדריגת הבינוני נדרשת ממנו תשובה גדולה כ"כ עד שלפי מצבו עתה כאילו לא עבר עבירה מימיו וכו' הרי לכאורה דבר זה גופא (תשובה כזו) שייך רק ליחידי סגולה ואיך ייתכן שאומר רבינו הזקן לקמן בפ' י"ד שמדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך.

ובאמת שכ"ק רבינו בעצמו שואל שאלה זו בשיחה קדושה (בלתי מוגה) פ' פקודי תש"ל, ומאריך שם כ"ק אדמו"ר קצת יותר בפירוש

דברי התניא במה שאומר כאן בפרק י"ב שבינוני "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם".

ומקשה שם בשיחה הנ"ל, וז"ל: אבער לכאורה איז דאס ניט מובן. דער אלטער רבי אליין שרייבט אז "מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך". אז דאס איז שייך לכל א' איז ווי שרייבט ער אז א בינוני לא עבר עבירה מימיו. ובפרט אז ער זאגט אז דאס מיינט אז ער האט אפילו ניט געטאן אן עבירה בשוגג, און ער האט קיין מאל ניט עובר געווען אפי' אויף א דקדוק קל של דברי סופרים. און אפי' ניט אויף מחשבה [וואס עפ"י דין איז מעו ניט מעניש אויף מחשבה] איז דאס לכאורה ניט שייך לכל א'.

ווארום ווער קען דאס זאגן אויף זיך אז לא עבר עבירה מימיו, ביז ער האט אפי' ניט מקבל געווען קיין מחשבה זרה ברצון.

בפרט אז דער אלטער רבי זאגט אליין אין שער בלאט אז דאס איז א "דרך ארוכה וקצרה" און ער איז מבאר אז התורה היא נצחית, און דאס איז אפילו אין א דור יתום אין א זמן חושך כפול ומכופל, איז ווי קען מען זאגן אז אלע קענען האלטן בא מדת הבינוני? ובפרט ווי ער איז מבאר אין תניא דעם חשבון וואס יעדערער דארף מאכן בא זיך וכו', ביז אויך אין ענין החלומות וכו'. אז ווי קען מען זאגן אז יעדערער איז שייכות צו זיין א בינוני?

איז דער ביאור אין דעם: "לא עבר עבירה מימיו מיינט אז ער שטייט איצטער אין אזא מצב . ד. ה. ער האט שוין תשובה געטן און האט חרטה אויף אלע זיינע ענינים לא טובים, ביז אז איצטער שטייט ער אין א מצב פון "לא עבר עבירה לעולם ולא יעבור". ווארום עס בלייבט גארניט פון דעם עבר און עס קען אפילו זיין אז מיט א רגע פריער האט ער געטאן אן עבירה, אויב אבער ער טוט אויף דעם תשובה פועל'ט ער אז איצטער שטייט ער אין א מצב וואס "לא עבר עבירה מימיו". ע"כ תוכן השיחה בנוגע לענינינו.

ולשכלי הקלושה לא הבנתי את תשובת כ"ק רבינו שהרי לפי תירוצו שהמדובר כבעל תשובה א"כ לכאורה חזרה הקושיא ששאל הוא עצמו לדוכתה. איך ייתכן לומר על בעל תשובה כזו שזה מדת כל אדם?

שהרי רבינו מבאר שהכונה בהמלים "לא עבר עבירה מימיו וכו'" הוא לבעל תשובה אלא שהתשובה שלו היתה כ"כ במדריגה גבוהה עד שלא נשאר מהעבירה שלו אפילו רושם. שהרי אומר שמצבו כעת הוא שמושלת עשיית עבירה ואפילו בשוגג בעבר או בעתיד. האם ענין כזה יכול להיות מדת כל אדם? ע"כ.

ועוד יש כאן שאלות חמורות על הסברת כ"ק אדמו":

א) לכאורה המשמעות הפשוטה של המילים "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" היא פשוטה כמשמעה, שאף פעם לא עשה עבירה, וא"כ איך ייתכן לפרש המשמעות של המלים האלו בבעל תשובה דהיינו שכן עבר עבירות עד לרגע לפני זה אלא שעשה תשובה ועכשיו לפי מדריגתו שהוא עומד בה כאילו לא עבר עבירה מימיו. ולכאורה הוא דוחק גדול להוציא את המלים מידי פשטות משמעותן ולפרשן בבעל תשובה. וכי היכן מצינו דבר כזה אף פעם, שרבינו הזקן יאמר מילים ברורות ואח"כ אנחנו נאלצים להוציאן מפשטות משמעותן.

ב) אם אתה דן את הבינוני לפי מצבו עתה, כלומר שלפי מצבו עתה ה"ה כאילו לא עבר עבירה מימיו וכו', א"כ יכול להיות שאתמול וגם מחר הוא עלול לעבור עבירות ורק שעכשיו הוא במצב כזו שמושלל אצלו עשיית עבירות, ועל סמך זה אתה יכול להכתיר אותו בתואר בינוני. א"כ יש כאן תמיהה, שורות אחדות להלן בפרק זה מסביר רבינו הזקן שכאשר עומד בשעת ק"ש ותפילה שאז הוא שעת מוחין דגדלות ואז הרע שלו כפוף ובטל לטוב ממש כמו צדיק. ואעפ"כ אינו במדריגת צדיק כי מיד אחרי התפילה כאשר מסתלקין המוחין דגדלות אז הרע חוזר וניער ומתאוה תאוה לתאות עוה"ז ותענוגיו. ויש לתמוה, אצל הבינוני אתה דן אותו לפי המצב שלו עכשיו, ומכיון שעכשיו לפי מצבו עתה אינו יכול לעבור עבירות ה"ה במדריגת הבינוני, א"כ מטעם זה גופא כאשר הבינוני עומד בשעת ק"ש ותפילה למה אתה לא דן אותו לפי המצב שלו העכשוי ולמה אתה לא מכתיר אותו בתואר צדיק לכה"פ כל זמן משך התפילה? שהרי לפי מצבו עתה הוא במדריגת צדיק. אתמהה?

ג) בסיום דבריו כותב כ"ק רבינו "ועיין תניא פ"ל." והנה כאשר מעיינים שם רואים שרבינו הזקן מביא כמה דוגמאות של עבירות שאדם דש בעקביו בין בבחי' סור מרע ובין בבחי' ועשה טוב שיכול הבינוני להיות נכשל בהם. ולכאורה נראה לכל מעיין שם שלא נזכר שם ענין התשובה ואעפ"כ זהו מדת הבינוני ואיך יכולים לתווך את שני הענינים כאשר לכאורה ישנה סתירה גלוי' בין מדריגת הבינוני שבפ' י"ב ומדריגת הבינוני שבפ' ל'. ומתוך דברי רבינו שמציין לפרק ל' נראה ברור רבינו בעצמו רואה את הסתירה הגלוי' ואעפ"כ אינו חוזר מדבריו אחרי שיכול להתמיהה איך זה אפשר אחרי שאמרנו שהבינוני כבר עשה תשובה נכונה על כל העבירות שלו. א"כ איך מזכירים לו דבר וחצי דבר מכל אשר חטא אחרי שכבר שב עליהם? והדבר תמוה איך לא הגיב כ"ק אדמו"ר על תמיהה זו כדי ליישב אותה? וגם כאשר מציין לפרק ל' והסתירה לפרק י"ב בולט ביותר ואעפ"כ לא סיים את דבריו בצ"ע.

ד) והקושיא הכי חזקה לכאורה לפענ"ד שכאשר מעיינים קצת רואים שהרי באמת יש כאן תשובה פשוטה ביותר ליישב את כל הקושיות הנ"ל ופלא גדול למה כ"ק אדמו"ר לא רצה לקבלה. כי לכאורה עכ"פ לפי שכלי הדל נראה שבהסבר הזה מתיישבים בפשטות כל התמיהות הנ"ל.

דהנה הכל תלוי איך מפרשים דברי רביה"ז. כאשר מפרשים "לא עבר עבירה מימיו וכו'" על עבירות של זדון דוקא א"כ הרי נופלים כל הקושיות שהרי הבינוני יכול להתאוות כל מיני תאוות של עוה"ז כי לא נדחה הרע ממקומו ואעפ"כ אינו שייך לעבור על עבירות של זדון כי אז הרי הוא רשע עכ"פ עד שיעשה תשובה. אבל על חטאים של שוגג הרי הוא שייך לעבור עליהם במעשה דיבור ומחשבה. וא"כ הרי הבינוני עבר עבירות בשוגג לפני זה וגם עלול לעבור עבירות של שוגג לעתיד ואעפ"כ לא נקרא עליו שם רשע מימיו כי דוקא על עבירות של מזיד נקרא רשע עכ"פ עד שיעשה תשובה וא"כ שפיר אמר רביה"ז לקמן בפ' י"ד שמדת הבינוני זהו מדת כל אדם, שהרי כל אדם עלול לעבור על עבירות של שוגג בין בעשה בין בלא תעשה.

ובכדי לתרץ כל הקושיות הנ"ל נראה לפענ"ד שאנחנו (וגם בספר ביאורי התניא) לא ירדנו לסוף דעתו של רבינו.

רבינו מניח כאן יסוד עיקרי שהבינוני צ"ל עכשיו במדריגה כזו שמושלל אצלו לעבור עבירות בזדון. וזה יכול להיות בשני אופנים. או כפשוטו שלא עבר עבירות בזדון מימיו ולא יעבור עבירות של זדון לעולם ולא נקרא עליו שם רשע מעולם. וזהו אמיתת שם התואר והמעלה של בינוני. ואופן הב' הוא שעבר עבירות גם בזדון אלא שעשה תשובה נכונה וא"כ עכשיו לפי מצבו עתה הוא כבר במדריגה כזו שמושלל אצלו עבירות עכ"פ עבירות של זדון א"כ חל עליו שם בינוני ע"י תשובה נכונה. ורבינו הזקן לא נכנס בפרטי הדבר איך ומה, ולכן כותב סתם שהבינוני הוא אשר לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולכן מושלל אצלו עשיית עבירות. אבל יכול להיות גם אצל בע"ת אחרי שעשה תשובה אשר עכשיו מושלל אצלו לפי מצבו עתה עשיית עבירות ולכן הוא עכשיו במדריגת הבינוני. ולפי זה מה שאומר רבינו שעכשיו עומד במצב כזו שמושלל אצלו עשיית עבירות הוא לאו דוקא בבע"ת. כי אדרבה בעיקר זה כאשר לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם כי זהו אמיתת שם התואר של בינוני. וזה לפענ"ד עומק כוונת רבינו

ובדרך זה מייושבים כל הקושיות שהקשינו ודברי רבינו מאירים
צצהרים.

שוב עלה בדעתי שיכול להיות עוד הסבר (כמובן בד"א)
בדברי רביה"ז במ"ש לא עבר עבירה מימיו וכו' וע"י הסבר זה אפשר
לפרש את המילים ולא עבר עבירה מימיו כפי שהבין רבינו בשיחה
הנ"ל שהמכוון הוא שלא עבר אפילו עבירות של שוגג.

והוא בהקדם: דהנה מדברי רבינו הזקן בתניא נראה שבבינוני ישנם
ג"כ מדריגות שונות וכמו שיש מדריגות שונות במדריגות צדיקים וכו'.

המדריגה הראשונה והכי נעלה בבינוני הוא מה שכתב עליו רביה"ז
בפ' ראשון "אבל לענין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלות
ומדריגות חלוקות צדיקים ובינונים אמרו רז"ל צדיקים יצ"ט שופטין
וכו'" ונראה מלשונו שהמדריגה הזאת היא המדריגה הנעלית ביותר
שבמדריגות הבינוני.

והנה בפ' י"ב בתניא בעיקר בא לפרש ב' השאלות שעמד עליהם
בפ' א' בתניא:

מהו מהות מדריגת הבינוני?

איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני?

ובכדי להקל על הקורא הנני עובר בקיצור על דברי רביה"ז שם
בפ"א:

שאל שם וז"ל: "וגם להבין מהות מדריגת הבינוני שבודאי אינו
מחצה זכיות ומחצה עוונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא
בינוני ונדע דלא פסיק פומי' מגירסא וכו' ועוד שהרי בשעה שעושה
עוונות נקרא רשע גמור ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור וכו'"
עכ"ל. וא"כ שואל מתי חל עליו שם התואר "בינוני"?

ובכדי ליישב את ב' השאלות הנ"ל מבאר רביה"ז כאן בפ' י"ב
שאמיתת שם התואר והמעלה של בינוני הוא כאשר לא עבר עבירה
מימיו ולא יעבור לעולם", ואעפ"כ הוא נשאר במדריגת הבינוני כפי
ההסבר שנותן כאן מפני שהרע שבו לא נדחה כלל בבינוני כ"א נשאר
בתקפו עיי"ש. ולכאורה ה' נראה שמדריגה זו היא מדריגה הכי נעלה
שבמדריגת הבינוני. ולא זהו המדריגה שעלי' אמרו שמדת הבינוני היא
מדת כל אדם, שלמדריגה זו שבבינוני זוכים רק יחידי סגולה וכבר
מובן א"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני שהרי אמיתת שם
התואר והמעלה של הבינוני הוא שלא עבר עבירה מימיו ולא יעבור
לעולם, ואפילו שוגג.

אמנם אח"כ בפרק י"ד מתחיל רבינו הזקן "והנה מדת הבינוני היא
מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך וכו'" ושם כבר לא אמר שלא עבר
עבירה מימיו ולא יעבור לעולם, כי הרי עבר עבירות עכ"פ עבירות
קלות שאדם דש בעקביו. ואפשר שעבר אפילו עבירות חמורות אלא
שכבר עשה תשובה נכונה ואעפ"כ על עבירות כאילו אמר דהמע"ה
"וחטאתי נגדי תמיד" מפני שעדיין נדרש ממנו מפעם לפעם תשובה
יותר נעלית. כדאיתא לקמן בפ' כ"ט. ואפילו על עבירות קלות שיכול
להיות שנכשל בהם לא ייתכן שנכשל בהם במזיד כי אז הרי הוא רשע
עכ"פ לפי שעה עד שיעשה תשובה והבינוני לא נקרא עליו שם רשע
מעולם. עכ"פ זהו מדריגת הבינוני שהוא מדת כל אדם. כי כל אדם
יכול להגיע אלי'. שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה.

עיי"ש בפ' י"ד. ובזה לכאורה נתיישבו כל הקושיות שהקשינו ונעשה הכל חלק בפשטות.

ואחרי ככלות הכל כל הנ"ל הוא דוקא לולא פירושו של רבינו שמפרש בדברי התניא שמ"ש לא עבר עבירה מימיו הכונה אפילו בשוגג אז יש מקום לפירושינו הראשון, כי אז יש מקום לומר בפשטות כנ"ל שמה שאומר שמדת הבינוני הוא שלא עבר עבירה מימיו וכו' הכוונה הוא דוקא עבירות של מזיד והראי' שהרי אומר מיד "ולא נק' עליו שם רשע" ומוכח מזה שהמדובר פה היא דוקא עבירות של מזיד שש"י מזיד נקרא עליו שם רשע, שהרי על ידי עבירות של מזיד נקרא עליו שם רשע עכ"פ עד שיעשה תשובה. אבל על עבירות של שוגג לא נקרא עליו שם רשע כלל אם כן יש לומר שעל עבירות של שוגג עלול הבינוני לעבור ועבר עליהם, ואעפ"כ נשאר במדריגת הבינוני. כי זהו מדריגת הבינוני וזהו מדת כל אדם. ובמילא יש כאן דרך קלה ליישוב כל הקושיות הנ"ל וגם ע"י גישה זו יכולים לתרץ שמש"כ בפ' י"ד שמדת הבינוני היא מדת כל אדם. כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. ואעפ"כ לא נקרא עליו שם רשע מעולם כי דוקא על עבירות של מזיד נקרא עליו שם רשע, והוא לא עבר עבירה במזיד מימיו ולא יעבור עבירה במזיד לעולם, ואפילו במחשבה. וכנ"ל.

אבל באמת כד דייקת שפיר יש להפליא הפלא ופלא! בדברי רבינו בשיחה הנ"ל אומר וז"ל השיחה הק' והנני מצטט את דבריו שם עוד פעם:

אבער לכאורה איז דאס ניט מוכן: דער אלטער רבי אליין שרייבט אז "מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך" אז דאס איז שייכות לכל אחד איז וויא שרייבט ער אז א בינוני "לא עבר עבירה מימיו" ובפרט אז ער זאגט אז דאס מיינט אז ער האט אפילו ניט געטאן קיין עבירה בשוגג, און ער האט קיין מאל ניט עובר געווען אפילו אויף א דקדוק קל של דברי סופרים, און אפילו ניט במחשבה עכ"ל.

תמה אני איפה הוא המקור לזה מה שאומר "ובפרט אז ער זאגט אז דאס מיינט אז ער האט אפילו ניט געטאן אן עבירה בשוגג כו'" ולכאורה תשובתו בצידו ומבואר היפוכו אפי' בפרקיננו זה; ולדוגמא להלן:

"ואפילו במוח לבדו להרהר ברע אין לו שליטה להרהר ח"ו ברצונו שבמוחו שיקבל ברצון ח"ו הרהור זה הרע העולה מאליו מהלב למוח כנ"ל אלא מיד בעליתו לשם דוחהו בשתי ידים ומסיח דעתו מיד שנזכר שהוא הרהור רע ואינו מקבלו ברצון אפילו להרהר בו ברצון וכ"ש להעלותו על הדעת לעשותו ח"ו או אפילו לדבר בו כי המהרהר ברצון נקרא רשע באותה שעה והבינוני אינו רשע אפילו שעה אחת לעולם". עכ"ל.

הרי מפורש מדבריו שעד שנזכר שהוא הרהור רע הי' מהרהר אלא שכל זמן שלא נזכר הרי הוא שוגג. ומיד שנזכר ה"ה דוחה אותה בשתי ידים. הרי מפורש שהבינוני יכול לעבור על חטא של שוגג, וא"כ לכאורה ברור שמש"כ לא עבר עבירה מימיו וכו' הכוונה היא על עבירות של מזיד דוקא. וא"כ יש לתמוהה איפה הוא המקור לדברי רבינו שהדברים נאמרו אפילו על שוגג? אתמהה

ולוא דמסתפינא הייתי אומר שטעות נפלה כאן בתוך ההנחה ולא אמרו כ"ק רבינו מעולם. ואפילו את"ל שאמרם לא נשאר בזה במסקנה, כי לפי המסקנה נראה ברור שגם רבינו מסכים שדברי רביה"ז בתניא נאמרו רק על עבירות של מזיד ולא על עבירות של שוגג. כן נראה לי ברור.

ומכיון שהשיחה איננה מדויקת בתכלית יכולים לומר שמה שאמר שם רבינו בשיחה "עס קען אפילו זיין אז מיט א רגע פריער האט ער געטן אן עבירה וכו'", הוא לאו דוקא ואמרו רק בדרך גוזמא אבל לא נשאר כן במסקנה. ובזה מתורץ הקוישא הב' ששאלנו לעיל שהרי הבינוני הוא במצב שלו באופן קבוע ולא כמו מי שעומד בתפילה אשר מיד אחרי התפילה התעיף עיניך בו ואיננו ודו"ק.

ולסיכום הדברים נחזור עוה"פ על עיקר דברינו, שכוונה העיקרית של רבינו היא שלפי מצבו עתה מושלל אצלו עשיית עבירות של מזיד כנ"ל, כי הבינוני לא עבר עבירה של מזיד מימיו ולא יעבור לעולם. או באופן הב' שהגיע למצב זה שמושלל אצלו עשיית עבירות ע"י התשובה. אבל גם רבינו מסכים שעיקר מדרגת הבינוני הוא שלא עבר עבירה (של מזיד) מימיו ולא יעבור לעולם.

ומה שנראה שכ"ק רבינו מדגיש את הבע"ת ועושה מזה עיקר י"ל בד"א שמכיון שבאו אליו בשאלה מה יאמרו הבעלי תשובה אשר נתקרבו במשך השנים שלא יאמרו ח"ו "אבדה תקותינו יבשו עצמותינו" אשר לכן רצה למשכן בחבלי עבותות אהבה ולפרש דברי רביה"ז שע"י תשובה יכולים ג"כ להגיע למדריגת הבינוני, אולם מעולם לא עלה על דעתו הק' ולא התכוון לומר שזהו עיקר פירוש הדברים, ודו"ק.



רמב"ם

שם הספר – "היד החזקה"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ידועה השקו"ט סביב השם שניתן לספרו של הרמב"ם, "יד החזקה", שבפשטות הוא ע"ש הכתוב שבסוף חמשה חומשי תורה: "לכל היד החזקה .. אשר עשה משה". (וכמפורש גם בהתוועדויות תשמ"ט ח"א ע' 242, וראה שם בע' 226 ש"שם זה נקבע על ידי גדולי ישראל". עיי"ש).

וכבר העירו בזה, דבשלמא זה שנקבע שם "היד" - מובן היטב, על שם י"ד הספרים שבספרו של הרמב"ם; אך למה דוקא "היד החזקה"?

ואולי יש לבאר בזה, על פי שיחת רבינו בש"פ בראשית תשמ"ז, שמתעכב שם על פרש"י על הפסוק הנ"ל: "לכל היד החזקה", שרש"י מפרש: "שקיבל את התורה בלוחות שבידיו".

ובמפרשים הבינו, ש"ידו של משה היתה חזקה כל כך", שהיה ביכולתה לשאת הלוחות למרות כובדן וכו'.

אך מקשה על כך בשיחה (ולהעיר שכן הקשה כבר בבאר בשדה על רש"י): וכי גדלותו של משה מתבטאת בכך שידיו היו חזקות לשאת משא כבד?!

ומבאר בזה בארוכה, שכאשר עלה משה רבינו לקבל הלוחות, קיבל אז מהקב"ה את כל התורה כולה; "ונמצא, שנתינת הלוחות כוללת גם נתינת כל התורה כולה - שביחד עם נתינת הלוחות, לימד הקב"ה ונתן למשה כל התורה כולה.

אמנם, כדי שמשה רבינו יוכל לקבל תורה (כל התורה כולה) במתנה - בהכרח שיהיו לו "כלים" המתאימים לקבל מתנה זו, דאל"כ, עלולה המתנה להיות בכחינת "השפעת להם רוב טובה"...

ועפ"ז מובנת מעלתו של משה רבינו ב"לכל היד החזקה" - מעלה גדולה ונפלאה - "שקיבל את התורה בלוחות שבידיו", היינו, שהיו לו ה"כלים" המתאימים לקבל כל התורה כולה ביחד עם קבלת הלוחות. ע"כ השיחה.

לפי ביאור זה נמצא, שהתיבות "לכל היד החזקה" מדגישות את כחו של משה רבינו בקבלת כל התורה כולה;

ומעתה יומתק מאוד השייכות לספרו של הרמב"ם - ששמו משה - שענינו הוא קיבוץ כל התורה כולה בספר אחד.

כלומר: כשם שבמשה רבינו מתבטא החוזק שלו בזה שהיו לו "כלים" המתאימים לקבל את כל התורה - כך רואים את החוזק של הרמב"ם בזה שהיו לו ה"כלים" המתאימים לקבל את כל התורה כולה ואף "להכניס" את כולה בספר אחד (המחולק ליי"ד חלקים). וק"ל.



בדין חזרת השי"ץ בערבית

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם בפרק ט מהלכות תפלה הלכה ט כתב, ואינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית לפי שאין תפלת ערבית חובה לפיכך לא יברך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו.

ויש להבין למה יהא ברכה לבטלה, הרי אף אם אין חייבין בה הרי מדין שומע כעונה יכול לקיים תפלת ערבית. ולמה לא תקנו חזרת הש"ץ לערבית.

ובפרט לפי מה שכתבנו במקום אחר, משו"ת הרמב"ם דכתב "הכל מודים, שתקנת תפלה בציבור וצורתה היא, שהכל יתפללו בלחש ויחזור שליח צבור על התפלה בקול רם".

וביארנו לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק כד שיחת אלול בהערה 23, דאף שכבר יצאו בתפלת לחש מ"מ כאשר מוסיפים על תפלתם ושומעים תפלת הש"ץ, נתוספה בהם מעלת האיכות דתפלת הש"ץ, ע"ש. ר"ל דתפלת חזרת הש"ץ פועל עילוי גם בהתפלה שהתפללו בלחש.

הרי דתפלת הש"ץ הוא עיקר בתפלה בצבור, וא"כ בודאי הי' להם לתקן תפלה בצבור בשביל ערבית. ומאחר, שתפלת הש"ץ נוגע אפילו למי שהתפלל ביחיד, שמשלים תפלתו, כנ"ל. א"כ בודאי יש להבין למה לא תקנו חזרת הש"ץ בערבית.

ויש לעיין בדין שליח צבור מה גדרו להוציא הרבים, ואולי על ידה יש להבין מ"ש כאן.

בברכות דף לד: במשנה איתא, המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו, מפני ששלוcho של אדם כמותו.

ובשיטה מקובצת שם, ששלוcho של אדם כמותו, וילפינן לה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל ובודאי לא היו כל ישראל שוחטין אלא ששלוcho של אדם כמותו.

בראש השנה דף כט. איתא, כל הברכות כולן, אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא.

וברש"י שם פירוש החילוק דכל הברכות אף על פי שיצא מוציא, שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות.

וברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתתני ולא ליבריך.

ובריטב"א שם ביאר ביתר שאת וכתב, הרי כל ישראל ערביין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו. (והקשה) אבל בק"ש ותפלה אינו מוציא את הבקי, (ותירץ) כדאמר טעמא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) בדין הוא שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו ושיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו, וכך בכל ברכות של שבח אע"פ שיצא מוציא.

מדברי הריטב"א רואין שש"ץ הוא גם מדין ערבות. וממילא הי' צריך להוציא גם את הבקי, רק מטעם הירושלמי בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו, אינו מוציאו.

יש להבין למה בעיני תרתי, שליחות וערבות. למה לא סגי בחד מינייהו. וגם קצת יש להבין דמאחר דאמרינן "שלוחו של אדם כמותו" עד כדי כך שאם טעה השליח צבור הוי סימן רע לשולחיו. א"כ למה לא יקרא ש"מבקש רחמים על עצמו".

ואולי יש לומר דסובר הריטב"א שבאמת אין זה גדר שליחות רק ערבות, והא דאמרינן בברכות דהוי שליחות הוא רק שם מושאל בנוגע קשר השליח צבור להקהל, דבפועל מוציאו וממילא הוי כמותו לענין הסימן.

ולפ"ז יש לומר דגם הרמב"ם סובר דהוא גדר ערבות וממילא אם אין חיוב להתפלל ערבית לא חל עלי' דין ערבות, ו"לפיכך לא יברך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו".

רק דצ"ע דא"כ למה הדגיש ענין ברכה לבטלה, הי"ל רק לומר דאין כאן ערבות וממילא אין כאן מי להוציא.

גם ביאור זה קשה, דהרי הרמב"ם כתב לעיל בפרק א הלכה ו, ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה. ומדבריו משמע שבודאי יש חיוב להתפלל ערבית רק שאינה חובה כשחרית ומנחה. וכמו שכתבו התוספות בברכות דף כו. דהא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה.

וא"כ למה לא יהא שייך ענין של ערבות באופן שבאמת חייב רק לא כמו שחרית וערבית.

וגדולה מזו מצאתי בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קצ, דחידוש שבהלל ומגילה אף באופן דליכא ערבות כגון אנשים עבור נשים נמי מוציא אף דיצא, והטעם דכיון דהם מצות על נס אף שכבר יצא במצות קריאת המגילה וההלל יש עדיין עליו מצוה לפרסם הנס במה שיכול וממילא נחשב שעדיין שייך הוא להמצוה ויכול להוציא אף שאין עליו ערבות, מאחר שבקריאה זו מפרסם הנס עוד. וממילא גם בברכות נרות חנוכה נמי לא צריך לטעם ערבות דג"כ הוא על נס ולכן מוציא אף נשים וכן נשים מוציאות אנשים אף ביצא.

הרי דסובר דענין פרסומי ניסא די לקרוא ערבות, וכ"ש חובה שאינה חובה כחובת תפלת שחרית ומנחה בודאי יהי' די לקרוא בה ערבות.

ואף אם נאמר כמו שכתבנו לעיל בסימן יד, בביאור הרמב"ם דסובר דאין חיוב כלל להתפלל ערבית, רק דכשמתפלל חל עלי' שם תפלה כחלק מתפלת היום ולא שם נדבה, גם קשה לומר שין כאן דין ערבות, שהרי מקיים על ידי זה תפלת ערבית ככתוב "ערב ובקר וצהרים", ע"ש.

ואולי יש לומר בביאור הענין דדין תפלת הצבור הוא חידוש דבר שנתחדש בנוגע תפלת הצבור ואינה שייכת לערבות ושליחות. ובהקדים:

בראש השנה דף לג: במשנה איתא, כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

ובגמרא שם דף לה. לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר לא. ומינה יש ללמוד שענין שליח צבור אינה ענין של להוציא בתורת שומע כעונה, או ערבות או אפילו שליחות, אלא צריכין לומר שזהו דין חדש בצבור. ואף דהרמב"ם לא הביא דין זה דעם שבשדות להלכה, מ"מ הרי איתא בגמרא.

המחבר בסימן נט סעיף ד כתב, ברכת יוצר וערבית אומר עם השליח צבור בנחת. וכתב הרמ"א, ומיהו אם לא אמרה, רק שמעה מש"צ, יצא, דברכות אלו הש"צ מוציא היחיד אע"פ שהוא בקי. מיהו אין הש"צ מוציא היחיד.

ואדמוה"ז שם ביאר דברי המחבר בתרתי, א - דהחילוק בין תפלה וק"ש הוא, דבתפלה אין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי לפי שהתפלה בקשת רחמים היא וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע, משא"כ בברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אפילו מי שהוא בקי. ב - ומ"מ בעינן עשרה משום, דאין יחיד מוציא את היחיד אפילו מי שאינו בקי אלא בברכת הנהנין וברכת המצות וכיוצא בהן משאר כל הברכות אבל בברכת קריאת שמע וכל ברכת השחר שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך בעינן עשרה.

יוצא מדברי אדמוה"ז דבתפלה לא שייך דין להוציא את היחיד משום ב' דינים, א - דאותו טעם של ברכות השחר וברכת ק"ש דאין יחיד מוציא את היחיד אפילו מי שאינו בקי אלא בברכת הנהנין וברכת המצות. . וברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך בעינן עשרה". שייך גם בתפלה שיש לה ג"כ ברכות שבח והודאה. ב - בתפלה יש דין נוסף, דבקי אין מוציאין אותו בכלל משום "שהתפלה בקשת רחמים היא וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע".

ולפ"ז לא שייך ענין ערכות בתפלה דענין התפלה הוא דבר פרטי שכל אחד צריך להתפלל בעצמו מב' טעמים הנ"ל.

אדמוה"ז כתב דבברכות שבח והודאה יש ברירה או לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך דבעינן עשרה. היינו דאם לא אומרם בפיו מהני מה שיש עכ"פ המילה שמשתתף לאומרם ברוב עם.

ויש לחקור מהו גדר הצבור בנוגע הא ד"צריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו". דיש לומר שכל זה הוא דוקא "אם יודע" להתפלל, אבל אם אינו יודע לתפלל אז בעצם הי' שייך שהיחיד יוציא היחיד, רק דהבעיא הוא משום ברכות שבח והודאה או אפשר לומר דעדיין חל החיוב להתפלל לעצמו וממילא לא מהני ערכות, רק מצד תקון תפלת

הצבור או כלשון הרמב"ם לעיל פרק ח הלכה ט, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה "הרי הן כמתפללין". והוא כתפלת עצמו.

ואולי יש לומר כמו שבברכות שבח והודאה יש ברירה או לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך, כנ"ל. כמו"כ בתפלה יש ברירה או שיתפלל בעצמו או שתהא "תפלת הצבור" ואז "הרי הן כמתפללין".

ובזה יש לבאר דיוק בדברי הרמב"ם שם שכתב שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן. . במה דברים אמורים כשאנו יודע להתפלל אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפלת עצמו. למה כתבה באופן כזה, ולא כתב מיד שליח ציבור מוציא את הרבים "שאינן יודעין" ידי חובתן. וכדומה. ולמה כתב סתם שמוציא ואח"כ כתב בד"א.

וכמו שכתבו המחבר ואדמוה"ז בסימן קכד לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא אבל הבקי אינו יוצא ידי חובתו בתפלת ש"ץ.

ואולי יש לומר דבא להדגיש שהן ב' אופני תפלה. יש תפלה של רבים ויש תפלה "שמתפלל בעצמו". והא דמי שיוודע אינו מוציא בתפלת הש"ץ הוא משום דאינו יוצא ידי חובתו אלא בתפלת עצמו. דאין לו לצאת רק בתפלה חדשה של צבור אם יכול להתפלל בעצמו. (ובאמת לפי מה שכתבנו לעיל בסימן מ"א, שתפלת הצבור שייך לכ"א בודאי אתי שפיר, שתפלה זו של רבים שייך למי שמתפלל אחר שמתפלל, ע"ש).

ויש לדקדק עוד בדבריו, למה כתב לשון של שליח ציבור מוציא את הרבים "ידי חובתן" שהוא לשון כללי. הרי מדובר במיוחד לענין תפלה, והי"ל לכתוב שליח צבור מוציא את הרבים "בתפלתן".

ואולי יש לומר, דבא להדגיש שאין כאן ב' אופנים של תפלה גרידה כנ"ל. רק שעיקר תפלה הוא חובת היחיד, וכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו. ואם במקרה שאינו יכול לבקש על עצמו תקנו "תפלת הצבור" שהוא מצב תפלה שעושה אותן כמתפללין. וממילא כתב "ידי

חובתן", שכל עיקר תפלת הצבור אינה שייך רק במקום שמוציא הרבים "ידי חובתן".

ולפ"ז יש לפרש דבריו כאן שכתב, לפי שאין תפלת ערבית חובה לפיכך לא יברך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו. דמאחר שאין כאן עיקר חובת תפלה ו"אין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו", ממילא הוא "ברכה לבטלה", דלא חל עלי' שם "תפלת הצבור".

והא דמצינו ענין שלוחו של אדם כמותו, היינו משום דאחר שתקנו ענין תפלה זו נתנו בה גדרים של שליחות ואולי אפילו איזה גדרים של ערבות.



הלכה זמנהג

שיעור כזית מצה במידות זמננו

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' שיעורי תורה (מהדורה שניה, תש"ז, עמ' קצ) כתב: "לכל דבר שהוא מן התורה כגון אכילת כזית מצה . . . אזלינן לחומרא דכזית הוא כחצי ביצה בלא הקליפה, ושיעורו במים משקל 25,6 גרם, ובשטח 25,6 ס"מ מעוקב¹, וכן השיעור במצה ובלחם, אבל במיני פירות בשר ודגים, יש לשער לפי ערך שינוי משקלם ממשקל המים, או לשערם בשטח של 25,6 ס"מ כנ"ל. ואם הם דברים שצפים על פני המים אז במשקל של 25,6 גרם הוא ודאי כזית, ומכל מקום צריך להוסיף קצת נגד מה שנשאר דבוק בין השינים דאינו מצטרף לשיעור הכזית . . . על כן טוב לקחת לכזית מצה (9 דרהם) 28,8 גרם...".

(1) הכוונה לנפח.

ובס' שיעור מקווה (תשי"א, ס"ע קפא) כתב: "כזית - 1) מצה, ולחם בסוכה, ולברכה אחרונה, משקלו 27 גרם [1 אונס]. 2) מיני פירות ובשר ודגים שהם כבדים מן המים, הכזית מהם 30 גרם [1 אונס עם 24 גראן].

אמנם בלוח כולל-חב"ד כתב: "כזית מצה מצומצם, משקל 26 גרם".

נוסף לשינוי הקל במספרים בין שלושת המקורות, הנה בשני המקורות האחרונים (שהם גם אחרונים בזמן, כעין "משנה אחרונה", וגם נכתבו כהלכה למעשה ממש, ובפרט הלוח), לא הזכיר וגם לא החשיב את מה שנשאר בין השיניים, וצ"ע.

ב. בעיקרון, שיעורי תורה, ובפרט כזית וכביצה², נמדדים לפי מידת-נפח ולא לפי משקל³.

אלא שבשו"ע אדמו"ר הזקן (סי' תפו ס"ב) הביא להלכה: "וכן אם יש חלל במצה, אין החלל מצטרף לכזית, וצריך למעכו (אבל אם אין חלל במצה, אפילו היא רכה ועשויה כספוג - אין צריך למעכו)" עכ"ל. ומעצם העניין ש"מועכים" ברור שהכוונה לשיעור בנפח, שהרי המשקל אינו משתנה עם המיעוך.

ועם זאת, חידש בס' שיעורי תורה עמ' קפב, ע"פ חידושו של התפארת ישראל לטהרות פ"ב מ"ד, שרק חללים של אדי מים שאינם נראים לעין - אין ממעכין, אבל כל חלל הנראה - יש למעך לגמרי, וניסה למעך "בדוחק עצום" פת, והיתה כמשקל המים (אבל כשעשה זאת שלא בדוחק עצום - עמ' קנה מס' 6 - הגיע רק ל-0.56 ממשקל המים, בקמח מצה טחונה "צפוף ומחובץ בכף"!).

(2) התלויים זה בזה - בשו"ע אדה"ז סי' תפו ס"א: "ושיעורו [של כזית] י"א שהוא כחצי ביצה, וי"א שהוא פחות מעט משליש".

(3) ראה באנציקלופדיה תלמודית ערך זית ציון 58 מתשובות הגאונים, וערך ביצה ציונים 50, 51 מרב שריא גאון ומתשב"ץ. וצינו שם לפיה"מ לרמב"ם חלה פ"ב מ"ו (שם כתב שהמשער שיעור חלה במשקל טועה, אלא רק במידת הנפח), עדיות פ"א מ"ב ועוד.

ועל-פי-זה נהגו רבים לשער כזית ב-27 גרם (והמחמירים כנ"ל ב-29 גרם) לכל סוגי פת או מצה, כפי משקל כזית מים לדעתו.

אמנם יסוד הענין צ"ע, שהרי כלל מוסכם הוא, שדבר שאינו נראה לעין לא נאסר ע"פ תורה (כמ"ש התפארת ישראל בעצמו פ"ב דע"ז מ"ו, ערוך השלחן יו"ד סי' פד סל"ו, שו"ת טוב טעם ודעת בקו"א סי' נג ועוד) וא"כ אין המשנה ממעטת כלל חללים שאינם נראים לעין, ואינה מדברת אלא בחללים הנראים, האופייניים - בניגוד לחללים גדולים יותר שצריך למעכם⁴, וכדלהלן. ובפרט שכבר ציין שהעירו לו, שע"י כיווץ גדול מתמעכים גם הנקבים שאינם נראים לעין⁵.

ובנוסף, מושכל ראשון הוא, שאם ניתן שיעור - לא ניתן בדחיקה, כמ"ש בשיעורי תורה עמ' צד סו"ס ח: "וזה פשוט ג"כ מסברא, שאם צריך לדחוק האגודל, הרי אין לזה שיעור עד כמה לדחוק את האגודל (וכעין זה לקמן בסי' ג, דאין לדחוק הקמח בהכלי של שיעור חלה) - ומ"מ עד כמה דחק את הפת "בדוחק עצום"!

ואכן, בקמח נפסק שלא לשער בדחיקתו בכלי-מידת העשרון אלא "בפיוזור, כדרך המוכרים", כמבואר בארוכה בב"י, שו"ע ושו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' תנו ס,ה (ובס"ג מבואר שלא למדוד בצמצום, הרי שזו המדידה האמיתית. ומה ששייך לכך שלא יתחמם הקמח, הזכירו רבינו בפ"ע בסעיף ד). ועיי"ש בב"י שהרא"ש רצה לשער בגודש או בחיטים ולא בקמח, כיוון שנפח הקמח רב מנפח התבואה (לא הבנתי איך הוא במציאות), והרשב"א (בשו"ת ח"א סי' תסה) דחה דבריו לגמרי: "אם כדעתיה דמר - א"א לעמוד על שיעורו. . דמאן לימא לן כמה היה מתרבה. . ונתת דבריך לשיעורין, ואינו. . חומרא

(4) כפי הפירוש שדחה בס' שיעורי ציון עמ' כ.

(5) ובשערי ציון שם מציע לשער בפת ללא נקבים (ולא כמ"ש שם במצה, כי גם ואדרבה במיוחד במצה רבים החללים הנראים, ואולי כוונתו ל"פיתה"), אבל לא ציין כמה יצא מזה השיעור למעשה, אלא נשאר בהוראת החיד"א ומנהג הספרדים לחשב כמשקל המים, ואזדא לה דין פת ספוגנית לגמרי.

דאתי לידי קולא" עיי"ש, וכ"פ הב"י והרמ"א (ולא הניחו אפילו להחמיר כדעה זו ולהפריש חלה בלא ברכה).⁶

ג. לאחרונה יצא ספר 'כזית השלם' של ר' ישראל פינחס באדנער, הוצאת פלדהיים תשס"ט, וגם שם (עמ' 20) מביא מהמשנה ברורה והגר"מ פיינשטיין ועוד ומוכיח שמודדים בנפח ולא במשקל, וללא מיעוץ. ולהלן עמ' 188 מביא שגם פוסקי הספרדים המודדים לפי משקל (ילקוט יוסף סי' רי וסי' קפד סי"ז), הוא רק לחומרא ולהקל המדידה, ואחרים (כמו האור לציון ח"ב פי"ד הע' יז) פוסקים לגמרי למדוד בנפח בלבד.

ד. לסיום ולמעשה, אעיר כמה נקודות, ואולי יתבהר העניין:

א) החללים הקטנים הרגילים שבתוך המצה או הלחם, לא גרעי מהאמור במפורש בתוספתא (עוקצין פ"ב ה"ב): "הריאה נפוחה - משתערת כמות שהיא", שהרי אין לנו אבר בגוף בעלי-החיים הנפוח יותר מן הריאה. ואין ממעכים אלא חללים גדולים⁷, וכמדויק בלשון אדמו"ר הזקן הנ"ל: "וכן אם יש חלל במצה" - אין החלל מצטרף לכזית, וצריך למעכו (אבל אם אין חלל במצה, אפילו היא רכה ועשויה כספוג⁸ - אין צריך למעכו)¹⁰".

6 חלק מהאמור כאן נדפס בקובץ יגדיל תורה, ברוקלין ניסן-אייר תשמ"ה עמ' רמג (גיליון סה סי' סד).

7 כהמשך דברי התוספתא (לפי גירסת ה'מנחת ביכורים' שם): "הריאה תפוחה... היה חלל - צריך למועכה. האגוז והתמרה המקשקים - משנת]ערין כמות שהן". זאת בדרך כלל, בניגוד לדיני יו"כ (שהוא יוצא מן הכלל המלמד על הכלל), שם נאמר במפורש במשנה "ככותבת הגסה - כמוה וכגרעינתה" ולא נזכר (גם) חללה, כדי ללמדנו, שלפני המדידה יש למעך את החלל שבתוך ה'כותבת' [=תמרה], ירושלמי יומא פ"ח ה"ב, ערוך ערך כותבת בשם ר"נ גאון, הובא בתוד"ה כותבת יומא ע"א, ובר"ן שם (גא בדפי הרי"ף).

8 (ע"פ המג"א שם) ז"א שלא תמיד יש חלל כזה.

9 שזה המצב הרגיל המוכר לנו.

10 והוא ממש כלשון המשנה (עוקצין פ"ב מ"ח, שציין כאן המג"א): "עלי בצלים ובני בצלים, אם יש בהן ריר - משתערין בכמות שהן. אם יש בהן חלל - ממעך את

(ב) לאחר מו"מ עם מהנדסים התברר, שהדרך הבטוחה ביותר למדידת משקל-סגולי, היא ע"י הנחת המצה בשקית-ניילון של סנדוויץ' למנוע כל ספיגת מים, והטבלתה במים.

(ג) באלול שעבר, נמדדו שוב מצת-יד של מאפיית מושב קוממיות, ומצת מכונה של חברת 'ירושלים'. מצת-המכונה היא במשקל-סגולי של 0.3 ואילו מצת-היד במשקל סגולי של 0.28 עד 0.29.

(ד) כאמור, יש להוסיף מעט על נפח כזית, כדי לכלול את מה שנשאר בין השיניים (ראה לעיל בתחילת דברינו ובס' 'שיעורי תורה' עמ' קצג). ולכאורה יספיק לזה שיעור-נפח של 28.8 סמ"ק שכתב בס' שיעורי תורה כנ"ל. ולפי זה 9 גרם יספיקו לכו"ע בכל מצה.



מצות "תשביתו" מן התורה ושיעור שתיית ד' כוסות הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המדוה"ח של שוע"ר

בסי' תלג סי"ב כותב אדה"ז: "כבר נתבאר בסי' תלא [ס"ב] שמן התורה כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו - דיו. ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו - חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי".

ונשאלה שאלה בבית המדרש בכוונת לשון אדה"ז "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", וכי למה שלא ירצה לבטלו ולהפקירו? וכי בשופטני או ברשיעי עסקינן שאינו רוצה לקיים את מצות הביטול שמן התורה? ואף אם נאמר כן, היה לו לומר בלשון: ואם אינו מבטלו, או: ואם עבר ולא ביטלו, ומהו "ואם אנו רוצה לבטלו" שנקט כאן?

אך נראה שאדה"ז משמיענו כאן בלשונו הזהב את גדר מצות "תשביתו" שמן התורה, שמלכתחילה ניתן לקיימה באחד משני אופנים: (א) בביטול ובהפקרת החמץ (לפני שיגיע זמן איסורו), (ב)

חלן. פת ספוגנית - משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל - ממעך את חללה". וכמו בתוספתא הנ"ל.

בביעור החמץ מן העולם (לאחר שהגיע זמן איסורו). ואין שום עדיפות לאחד מאופנים אלו על משנהו. ולכן נקט בלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", כלומר שהדבר תלוי ברצונו של האדם בלבד: אם רוצה לבטלו ולהפקירו - יבטלו ודיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו אלא מעדיף לבערו מן העולם - יבערו מן העולם (לאחר שיגיע זמן איסורו, ואינו חייב לבטלו לפני שיגיע זמן איסורו). ובשניהם מקיים את מצות "תשביתו" מן התורה באותה מידה.

* * *

בסי' תעב ס"כ כותב אדה"ז: "צריך לכתחילה לשתות רוב הרביעית בבת אחת, דהיינו שישתה בשתיה אחת ולא יפסיקנו לשתי שתיות", וממשיך אדה"ז וכותב "ולכן אין ליקח כוס שפיו צר. . מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת".¹

ויש לעיין בדבריו, שברישא כתב שצריך לשתות "רוב הרביעית בבת אחת", ואילו בסיפא כתב שלא ליקח כוס צרה שלא יוכל לשתות ממנו "רביעית בבת אחת", שמשמע שאף אם יוכל לשתות ממנו רוב רביעית בבת אחת, אין ליקח הכוס. ויש להבין מדוע?

לכאורה היה אפשר לומר שאין זו סתירה בדברי אדה"ז עצמו, כי אדה"ז מעתיק כאן את לשונות הפוסקים, ברישא העתיק את לשון המג"א סק"א, ואילו בסיפא העתיק את לשון הרמ"א ס"ו. אך זהו דוחק גדול לומר כן, שהרי דרכו של אדה"ז לשנות בהעתקת לשונות הפוסקים לפי צורך גדרי ההלכה או דקדוקיה, ובודאי במקומות שהלשונות אינם עולים בקנה אחד.

ונראה לומר שהביאור בזה הוא פשוט, דברישא מדבר בדין שתיית האדם, ובסיפא מדבר בדין לקיחת הכוס. דהנה ס"כ בא בהמשך למבואר בסי"ט, ושם הביא אדה"ז כמה דעות בדין שתיית ד' כוסות אם צריך לשתות כולו או רובו או רוב רביעית, ולהלכה הוא כותב שהעיקר

(1) אבל ראה שוע"ר סי' קפג ס"ט: "לכתחילה יש לברך על כוס אחר (כדי שיוכל לשתות רביעית כאחת. . מה שאי אפשר לעשות כן בקל בכוס שפיו צר)".

הוא כדעה האומרת שדי לשתות רוב רביעית, מלבד הכוס האחרון שצריך לשתות רביעית שלימה, מפני ברכה אחרונה. ובהמשך לכך כותב אדה"ז בתחילת ס"כ שאת "רוב הרביעית", הנזכר בס"כ, היינו ג' כוסות הראשונים (שלכתחילה די לשתותם רוב רביעית), יש לשתות לכתחילה בבת אחת. ומזה מובן שאת הכוס הרביעית צריך לשתות רביעית בבת אחת (שהרי מן הדין צריך לשתות ממנו רביעית). ומכיון שכך כותב אדה"ז בסיפא שלא ליקח לד' כוסות כוס כזו שלא ניתן לשתות ממנה רביעית בבת אחת, כיון ששתיית הכוס האחרונה צריכה להיות רביעית בבת אחת, ונמצא שלא יוכל לקיימה בכוס זו.

וכל זה להלכה, אבל למעשה המנהג הוא לשתות אל כל הכוס ובבת אחת, כי מובא בלקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ מכ"ק אדמו"ר זי"ע בסד"ה קידוש (בקטע המתחיל בפסח), ומציין שם לב"ח ולמג"א ושכן מנהג בית הרב. כלומר נוהגים לפי שתי החומרות: נוהגים כשיטת הב"ח לשתות את כל הכוס (וראה גם שו"ע אדה"ז שם סי"ט: "וטוב לחוש לסברא הראשונה וליקח כוס קטן ולשתות כולו"). ונוהגים כדברי המג"א לשתות "בבת אחת". ואף שהמג"א כתב לשתות בבת אחת רק על "רוב רביעית" בלבד, אבל כבר כתב המחצה"ש שם שמזה מובן שלפי הב"ח צריך לשתות את כל הכוס בבת אחת.

וזהו רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא שתה "בבת אחת" - יש לשתות רוב רביעית "בכדי שיעור שתיית רביעית", ואם אינו שותה בשיעור זה - אינו יוצא י"ח, וצריך לחזור ולשתות, כמובא בשו"ע"ר סי' תעב ס"כ (וראה שם שזהו דוקא בשתי כוסות הראשונים אבל לא בשתי כוסות האחרונים, ע"ש הטעם).

וזה נכון גם לפי מה שפסק אדה"ז בסדר ברה"נ פ"ח ס"ו שהעיקר להלכה ששיעור שתיית רביעית הוא בכדי אכילת פרס, מפני ששם מדובר בשתיית רביעית, ובשתיית רביעית "אין סברא לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית שבשתייה בינונית" (כלשון מהרי"ל בשארית יהודה סי' טו בשם אדה"ז), ואילו כאן הרי העיקר להלכה ששיעור השתייה הוא רוב רביעית ולא רביעית (מלבד הכוס האחרון), ובזה גם הרמב"ם (בהל' שביתת עשור פ"ב הי"ד) יודה ששיעור השתייה הוא בכדי שתיית שיעור רביעית (ראה שארית יהודה

שם), ולכן אפילו לענין דיעבד (בשתי כוסות הראשונים) יש לשתות רוב הרביעית "בכדי שיעור שתיית רביעית" ולא יותר.²



בגדר איסור אכילת מצה בערב פסח

הרב חיים רפפורט

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

טעם וגדר האיסור וישוב קושיות

הצל"ח, האבני נזר והמשך חכמה

א. איתא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א): "אמר רבי לוי, האוכל מצה בערב הפסח¹ כבא על ארוסתו בבית חמיו², והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה³". וברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו הי"ב: "אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהי' היכר לאכילתה בערב, ומי שאכל

(2) ראה סדר ברה"נ עם מקורות ציונים והערות פ"ח הערה נ.

(1) ראה אגרות משה (דלקמן בפנים) ש"ש מקום למה שנהגו הרבה שאין אוכלין מצה מראש חודש ניסן [ראה שיירי כנסת הגדולה או"ח סתע"א ס"ג - הו"ד בחק יעקב שם סק"ז] . . [כי] ה' שייך בעצם לאסור עוד משלשים יום קודם לרבנן ומשתי שבתות לרבן שמעון בן גמליאל, אך לא רצו חכמים להטריח כל כך על הצבור לכן שייך שיחידים יחמירו על עצמם גם משלשים לרבנן ומשתי שבתות לרבן שמעון בן גמליאל, ומכיון שאינו מדינא החמירו רק שתי שבתות כלרשב"ג, ויש גם יחידים שמחמירין גם בזה לנהוג איסור במצה כל שלשים יום קודם, ע"ש מ"ש בטעם הדבר - הו"ד לקמן בפנים ס"ג.

ומנהג חב"ד הוא כמנהג "יחידים" הנ"ל וכמ"ש רבינו זי"ע באגרות קודש ח"ח ע' שיט, שם מסיים את מכתבו (מיום ד' ניסן תשי"ד) בזה"ל: "בימים אלו שמתחילים כבר ענין המצה מיכלא דאסוותא שלכן יש להזהר מאכילת מצה שלשים יום לפני הפסח . . .".

(2) במדרש שכל טוב הגירסא בירושלמי: "כל האוכל מצה קודם זמנה כבא על ארוסתו בבית חמיו" וכותב ע"ז: מדדייק ותני כבא על ארוסתו, אלמא לא בשאר ימות השנה קא מיירי, אלא בסמוך לזמנה, ומקדים עצמו ואכיל כארוס דמקדים ובא על ארוסתו קודם זמן חופתו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה מדרבנן".

(3) וברמב"ם הל' אישות פ"י ה"א ושו"ע אהע"ז סנ"ה ס"א: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אבי, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות".

מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות [עד שתצא נפשו]⁴]. וברמ"א או"ח סתע"א ס"ב: "מצה שיוצאין בה בלילה אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר"⁵.

ובטעם האיסור וגדרו מצינו כמה שיטות, ומהם: (א) "כדי שיהי' היכר לאכילתה בערב"⁶ (רמב"ם הלך חמץ ומצה שם⁷; משנ"ב סתע"א סק"א. וכן משמע לכאורה ממ"ש בשו"ע אדה"ז שם ס"י⁸); (ב) כדי שיהא חביב עליו" (בה"ג פסחים רפ"ב; רי"ץ גיאת הל' פסחים ע' שיג; סידור רש"י סי' שע; שבלי הלקט סי' ריג); "משום תיאבון נאמרה וכל שמלא כרסו ממנה פרח תיאבוננו" (בית הבחירה להמאירי פסחים יג, ע"א)⁹; (ג) "דכתיב בערב תאכלו מצות" (רוקח סי' רפ) - "כהיא דאמרינן . . ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה אין ביום לא"

4 ראה יד המלך על הרמב"ם שם מ"ש בזה. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

5 וצ"ע למה השמיט המחבר דין זה משולחנו, ובפרט שבספרו בית יוסף (או"ח שם) האריך בו. ועצ"ע.

6 וראה פרמ"ג או"ח שם במשבצות זהב סק"א שלפי טעם זה אסור לאכול "אף פחות מכזית לכאורה". וראה לקמן הערה 20.

7 וראה שו"ת תרומת הדשן סי' קכה (הו"ד להלכה בבית יוסף ורמ"א או"ח סתע"א ס"ב ובשו"ע אדה"ז שם ס"י) דקטן שיש בו דעת להבין מה שמספירים לו ביציאת מצרים בלילה "נראה דאין להאכילו מצה [בע"פ] דרשינן והגדת לבנך כו', ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה כיון דאין המצה חידוש לו לקטן".

8 שהביא דברי התרומת הדשן הנ"ל (בהערה הקודמת) להלכה.

9 וכ"מ בביאור הגר"א או"ח שם, שעל מ"ש הרמ"א ד"יש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח כדי לאכול מרור לתיאבון" כתב הגר"א "כמו במצה כו'", ולפי דבריו נמצינו למדים שגם איסור אכילת מצה בע"פ הוא כדי שיאכלנה בלילה לתיאבון, דאלה"כ איך שייך ללמוד מרור ממצה. וראה גם דברות משה דלקמן הערה 36.

וסבור הייתי לומר דממ"ש בהמגן אברהם (או"ח שם סק"ו) ובשו"ע אדה"ז (שם סי"א) דמצה כפולה או נפוחה שאסור באכילה מספק שמא נתחמצה "אסור לאוכלה בע"פ אפילו קודם שעה ה' שיש לחוש שמא לא נתחמצה ומצה גמורה היא" משמע דלאו משום תיאבון הוא, דאלה"כ למה אסרוה מחמת הספק ("שמא לא נתחמצה") תיפוק להו דאפילו אם נתחמצה עדיין יש בה טעם מצה, ושוב נמלכתי, שיתכן שכל שנתחמצה נשתנה טעמה. ועוד י"ל שכיון שמעולם לא אסרו חז"ל לאכול מצות חמוצות בערב פסח אינן בכלל האיסור אפילו אם טעם האיסור שייך גם בהן. ועצ"ע.

(פרי חדש או"ח שם בביאור דברי הרוקח)¹⁰; (ד) "משום שלא יראה רעבתנותו שלא יוכל להמתין עד זמן ברכתה ויבא להטות אחרי תאותיו שהיא מדה מגונה מאוד"¹¹ (לבוש או"ח שם - ע"ש שנקט שזהו טעם האיסור)¹².

והנה לפי כל הטעמים הנ"ל (חוץ מן הטעם האחרון) צ"ל דמה שדימו חז"ל איסור אכילת מצה בערב פסח לאיסור בעילת ארוסה אינו משום ששוים בטעמים וגדריהם, אלא, או כמ"ש האבודרהם ב'סדר ההגדה ופירושה', "פירוש מה בועל ארוסתו בבית חמיו לוקה אף זה לוקה", [ולפי זה אכן צ"ב למה הוזקקו לדמות איסורים הללו זל"ז], או משום דלאחרי שכבר אסרו אכילת מצה בערב פסח, יהי' מאיזה טעם שיהי', נמצא שמי שאוכל מצה בערב פסח הרי הוא כבועל ארוסתו לענין זה "שמראה גודל תאותו" כמו הבועל ארוסתו ש"הוא להוט ושטוף בזימה, ולא יוכל להתאפק עד שמכניסה לחופה... כן הוא האוכל מצה בערב פסח מראה תאותו ורעבתנותו, שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה" (לבוש שם). ויש לומר שזוהי כוונת תוס' הרשב"א (פסחים צט, ע"ב ד"ה לא יאכל) במ"ש "שלוקה, פירוש לפי שהוא גרגרן שממהר לאוכלה קודם זמנה"¹³.

אבל נראה שישנו טעם נוסף לאיסור אכילת מצה בערב פסח והוא עפמ"ש האבודרהם שם (בפירושו השני) דמה שאמרו האוכל מצה בע"פ כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו פירושו "מה כלה אינה מותרת לבעלה אלא בשבעה ברכות כדאמרינן כלה בלא ברכה אסורה לבעלה

10) אבל ראה חידושי חתם סופר עמ"ס ביצה טו, ע"ב שכתב פירוש מחודש בדברי הרוקח והוא דר"ל "דאסור לאכול בע"פ מבעוד יום ולצאת ידי אכילת מצה כמו בשבת ויו"ט שיוצא בסעודת שבת ויו"ט מבעוד יום ובפסח א"י עד שתחשך דקרא כתיב בערב תאכלו מצות", ע"ש.

11) ויעויין שו"ת דברי יציב או"ח סי' קפח שכתב שע"פ טעם זה אין איסור "לחולה המוכרח לאכול" לאכול מצה בע"פ "כיון שאוכל רק מפני ההכרח", ע"ש.

12) עוד טעם: "דאתי למנועי מלעבד פסחא" (ראבי"ה פסחים סי' תקכה) - ראה תורה שלמה במילואים לכרך יא (פרשת בא) סי' כא.

13) להעיר מלשון מהר"ם חללואה פסחים נ, ע"א: "דלהכי מדמי להו דכי היכי דבא על ארוסתו בבית חמיו הוא ממהר קודם זמנו האי נמי ממהר קודם זמן המצוה".

כנדה¹⁴, אף מצה אינה מותרת ליאכל אלא בשבע ברכות¹⁵ [ובמאמר חמץ להרשב"ץ דיני החלק השלישי כתב: "האוכל מצה בערב פסח קודם שיברך עלי' חייב מכת מדרות. ויש אומרים . . שבע ברכות", ע"ש], והיינו שהדמיון לארוסה הוא דכמו שארוסתו אסורה עליו עד הברכות ה"ה שאסרו חז"ל לאכול מן המצה עד שיברך עלי¹⁶, ולפי זה נראה שאין זה רק דמיון חיצוני, אלא שאיסורים אלו שווים בגדרם, דכמו שישנו איסור כלה בלא ברכה הוא הדין שישנו איסור מצה בלא ברכה ועל כן הוא שאסור לאכול מן המצה בערב פסח מפני שעדיין לא בירך עלי¹⁷.

והנה בסוגיא דפסחים יג, ע"ב איתא שאין מביאין תודה בארבעה עשר בניסן "מפני חמץ שבה" ד"אין מביאין קדשים לבית הפסול". והקשו האחרונים (צל"ח פסחים שם ובחידושו עמ"ס ביצה יט, ע"א.

14) ראה מסכת כלה פ"א ה"א: "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, מה נדה שלא טבלה אסורה לבעלה, אף כלה בלא ברכה אסורה לבעלה".

15) בשבולי הלקט סי' רח: "מה שהשווה האוכל מצה בערב פסח לבא על ארוסתו בבית חמיו שמעתי עליו טעם, דכשם שהבא על ארוסתו בבית חמיו קודם שנכנסה לחופה הקדים ביאתו לפני שבע ברכות שמברכין עד שלא תהי' ראוי' להתייחד עמו . . כן האוכל מצה בערב פסח מקדים לאכול ממנה קודם שיברך שבע ברכות שטעון לברך עד שלא יאכל ממנה ואלו הן כוס ראשון מברך עליו שלש ברכות יין קידוש זמן אכילת ירקות שמברך בורא פרי האדמה לאחר קידוש הרי ארבע כוס שני שמברך עליו לאחר ההגדה הרי חמשה, והיא טעונה המוציא ועל אכילת מצה, הרי שבע ברכות . . וטעמו כצפחית בדבש". ועד"ז בכמה ראשונים. וראה גם שו"ת הרדב"ז ח"ו סי' ב אלפים שכו בסופו.

16) והרמב"ם שמיאן בטעם זה, שהרי פסק (הל' אישות פ"י ה"ו) "המאיר את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בכיתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה, אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים", וכבר כתב הרדב"ז בתשובותיו ח"א סי' שעב שסגנון דברי הרמב"ם מורה "דמותו לבוא עלי' אחר החופה אפילו שלא בירך ברכת חתנים", ע"ש, וכ"כ בבית שמואל אהע"ז סנ"ה סק"א דס"ל להרמב"ם דהא דתניא כלה בלא ברכה אסורה "היינו חופה ונקרא ע"ש ברכה . . אבל הברכות אין מעכבין".

17) וראה פרי מגדים הנ"ל הערה 6 ש"לכאורה בליל ט"ו בלא ברכה נמי ככלה בלא ברכה", וכ"כ במשבצות זהב סתע"ב סק"א ד"איסורא איכא מדברי סופרים לאכול בין השמשות מצה . . ולא תימא ספק דרבנן לקולא דטעם ככלה בלא ברכה כו". משא"כ לטעם הרמב"ם ד"א שבליילה אין איסור - ראה הגהות היעב"ץ עמ"ס פסחים צט, ע"ב.

ועוד) דתיפוק ל"י גם משום מצה שבה, שהרי אסור לאכול מצה בערב פסח. ותירצו (צל"ח פסחים שם) דצ"ל דכיון שאיסור אכילת מצה בערב פסח אינו אלא מדרבנן לא העמידו דבריהם במקום מצות עשה של אכילת קדשים¹⁸.

וראיתי במשב"ז להפרי מגדים או"ח סו"ס תסח שהקשה כקושיית הצל"ח הנ"ל ותירץ בזה"ל: "וי"ל מצת תודה מצוה, אין זה כבא על ארוסה בבית חמיו רשות קודם ברכה כו', ותודה מצות עשה הוא¹⁹, מה שאין כן חמץ מטעם זמן".

והנה מדברי הפרמ"ג מבואר דאיסור ארוסה בבית חמיו הוא משום שאסרו על הארוס שיבעול בעילת "רשות קודם ברכה", ומזה למד דהוא הדין לענין איסור אכילת מצה בערב פסח שאין האיסור אלא באכילת רשות קודם שיברך השבע ברכות בליל הסדר, ועל כן הוא שאין איסור באכילת המצות שבלחמי תודה בערב פסח דאכילת מצוה היא.

ויעויין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' שפ ובספר משך חכמה עה"ת (ויקרא כד, ח) שהקשו האיך היו הכהנים אוכלים לחם הפנים בערב פסח שחל להיות בשבת, והלא האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו²⁰, והרי שנינו (מנחות צט, ע"ב) "חל יום כיפורים להיות בשבת החלות מתחלקות לערב", ואילו ערב פסח שחל בשבת

18) ובמסכת ביצה שם תירץ הצל"ח באו"א: "דלא שייך לומר שמיעט זמן אכילתו אלא כשממעט סוף זמנו. אבל מה שממעט בתחילת זמנו אין קפידא", ע"ש יסודו. וראה שו"ת חכם צבי סי' קנא ומ"ש עליו בצל"ח בפסחים פח, ע"ב. ואכ"מ.

19) וראה גם בספרו ראש יוסף עמ"ס פסחים שם: "מצה של אכילת מצוה מותר כל היום ודוקא מצות הרשות אסור כל היום כירושלמי".

20) מקושייתם משמע שיש איסור אפילו באכילת פחות מכזית מצה וכמ"ש הפרמ"ג הנ"ל הערה 6, דאלה"כ י"ל שאכלו פחות מכזית (ראה פסחים ג, ע"ב: "הגיעני כפול").

לא קתני, ומשמע שבע"פ שחל בשבת היו מחלקים²¹ ואוכלים לחם הפנים מבעוד יום²².

[ויעויין בדבריהם דאם נימא שאין איסור לאכול בע"פ כי אם במצה הראוי' לצאת יד"ח בלילה (ראה לקמן ס"ב) י"ל שאין איסור בלחמי קדשים "דאינם משתמרים לשם מצה אלא לשם בזיכין, וכן אינם נאכלים בכל מושב", אבל לפי מ"ש המהרש"א (הו"ד לקמן שם) ד"דוקא היכא דאיכא שינוי בגוף המצות" אין איסור באכילתן, עצ"ע].

ותירצו, דכיון דקיי"ל (מנחות עב, ע"א) חביבה מצוה בשעתה, ולכן "הקטר אימורין ואיברים אע"פ שכשרים בלילה דוחין את השבת בזמן ואין מאחרין אותן למוצאי שבת" (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג), גם "אכילת לחם הפנים שהוא מצוה שצריך לעשותה עכשיו דוחה איסור אכילת מצה בערב פסח שאין איסורו רק משום ביטול ופגם המצוה²³ שבערב . . והכא נמי מותר לאכול עכשיו הלחם הפנים משום חביבה מצוה בשעתה אף שמכל מקום יפגום המצה שבערב" (לשון האבנ"ז שם)²⁴.

(21) ראה פירושי רש"י ותוס' פסחים נח, ע"א - הו"ד במשך חכמה שם.

(22) ובספר מרחשת ח"א סי' יא (ענף ג אות ד) נחית גם הוא לקושיא זו ותירץ ע"פ דברי הצ"ח הנ"ל שבכה"ג לא העמידו חכמים את דבריהם, ע"ש.

(23) לשון התרומת הדשן הנ"ל הערה 7.

(24) ויעויין שו"ת דברי יציב הנ"ל הערה 11 [על דבר הנהוג לעשות עירובי חצרות בערב פסח, איך לעשות בשנה זו שערב פסח חל בשבת ואסור לאכול בו חמץ ומצה . . ובעירוב הרי בעינן שיהי' ראוי לאוכלו"] שהציע כמה אופנים שעל ידם יכולים לאכול מצה בערב פסח: (א) לשרות המצה ברותחין; (ב) לשרות המצה ברוטב; (ג) על ידי שיפררה ושוב ילוש אותה במי פירות; (ד) לערב המצה בתבשיל ולאוכלה, ע"ש בארוכה טעמיו ונימוקיו. וגם ע"פ דבריו מתורצות קושיות הצ"ח, האבנ"ז והמשך חכמה שבפנים. וראה גם בגדי יו"ט להגרש"ק עמ"ס ביצה יט, ע"ב.

אמנם ע"פ דברי הפרי מגדים הנ"ל נ"ל דקושיא מעיקרא ליתא, דכיון שיסוד האיסור הוא לאכול מצה בתורת רשות קודם שיברך, הרי בלחם הפנים שאכילתו מצוה היא, אין איסור כלל בדבר. ודו"ק²⁵.

מחלוקת הראשונים אם מצה שנאפית שלא לשמה בכלל האיסור

ב. והנה בריש פרק ערבי פסחים שנינו "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". וכתבו התוס' שם ד"ה לא יאכל אדם, וז"ל: "וא"ת ומה לא יאכל אי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בערב הפסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא הא אמר בגמרא אבל מטבל הוא במיני תרגימא. וי"ל דאיירי במצה עשירה, דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראוי לצאת בה חובתו ואוכלה קודם זמנה אבל מצה עשירה שריא²⁶, עכ"ל. [וראה גם תוס' סוף ד"ה ומי פירות - שם לה, ע"ב].

וכתב שם המהרש"א "דהוא דין דמצי לאוקמא בבציקות של גוים דאינו יוצא בה ידי חובתו. . ויש לחלק דמצה עשירה לאו טעם מצת מצוה היא ושרי משא"כ בצקות של גוים דטעם מצה היא". ומבואר מדברי המהרש"א דאסור לאכול גם בצקות של גוים בערב הפסח אף שנאפו שלא לשם מצות מצה מאחר שיש בהם טעם מצה. וכ"כ בפ"י מהר"ם חלאוה עמ"ס פסחים מט, ע"א (סוד"ה ירושלמי: "מינה נמי שמעינן דבכל מצה אסור ולא דוקא מצה שמורה דאם איתא ליכול רבי מצה דלא מינטרא". וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רס ד"מצה זו

25) וצע"ק לפי דבריו ממה שנקטו כל הפוסקים שאיסור אכילת מצה בע"פ נוהג גם בסעודות שבת. וי"ל דשאני מצות עונג שבת שיכולה להתקיים בדברים אחרים. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

26) וכן פסקו הטור והב"י, הרמ"א ושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סתע"א ס"ב (ס"י). אבל ראה ביאור הגר"א שם סי' תמד ס"א. ואכ"מ.

הנאסרת לאו דוקא מצה המשומרת אלא כל מצה אסור אלא אם כן היא מצה עשירה כגון שלש אותה בשמן ודבש בלא מים כלל²⁷.

אבל בספר בית הבחירה להמאירי (פסחים שם) כתב בתירוץ קושיית התוס' הנ"ל "שלא אמרו כבא על ארוסתו אלא במצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו הא מצה עשירה או בצקות של עכו"ם או של אורז ודוחן לא", וכ"כ בתוס' רי"ד (פסחים שם במהדו"ת) ד"מצי למיכל בציקן של גוים שאין בהן שימור דעד כאן לא אסר בירושלמי אלא מצה שיש בה שימור הראוי' לצאת בה ידי חובה בלילה". ובחידושי תלמיד הרשב"א (שם): "אפשר דאפילו בפת של פסח מותר בקמחים ובציקות של גוים דלא אסרו אלא מצה דמינטרא ממש"²⁸.

ובשו"ת הריב"ש סי' תב נשאל ע"ד האיסור לאכול מצה בע"פ אם האסור הוא לבד במצה השמורה שהתקין לו ללילה הראשון לצאת בה או אם לכל המצות שהתקין לכל ימות הפסח והשיב שהאיסור "בכל לחם מצה היא, ואע"פ שאינו שמור מעידן קצירה שהרי בכל, אדם יוצא ידי חובתו בפסח, ואע"פ שאמרו בגמרא שמור דלישה לא הוי שמור היינו לכתחלה אבל בשעת הדחק, יוצא ידי חובתו, אפילו בלקח קמח מן השוק, דלא מחזקינן אסורא. . וכיון שבכולם יוצא בדיעבד, ראוי ליאסר משום ארוסין דמצה". ומבואר בדברי הריב"ש דזה שאסור לאכול מצה שלא נשתמרה לשמה בע"פ אינו אלא משום שבשעת הדחק יוצא יד"ח במצה זו, ועל כן יש ללמוד מדבריו דמצה שנילושה שלא לשמה, שאין יוצאים בה יד"ח בלילה אפילו בשעה"ד, מותרת באכילה בע"פ.

ולכאורה צ"ב דלכאורה בין לפי שיטת הרמב"ם ודעימי' דאיסור אכילת מצה בע"פ הוא "כדי שיהי' היכר לאכילתה בערב" ובין לשיטת הראשונים שהוא כדי "שיהא חביב עליו" ויאכלנה בלילה לתיאבון,

27 להעיר מלשון רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ה חלק ג): "אף על גב דאמרינן האוכל מצה בערב הפסח כבועל ארוסתו בבית חמוי היינו דוקא בלחם עוני שיכול לצאת בו הלילה".

28 ובמרחשת (הנ"ל הערה 21) כתב דמריהטת לשון התוס' הנ"ל "משמע דכל שאינו יוצא ידי חובתו מותר לאכול אוחו בערב פסח".

ובין לפי טעם הלבוש דהוא "משום שלא יראה רעבתנותו", הי' האיסור צ"ל גם במצה שלא נאפית לשמה, שהרי גם על ידי אכילת מצה כזו בערב פסח לא יהא היכר לאכילתה בערב, ולא תהא המצה (הנאפית לשמה אבל שוה בטעמה למצה שאכל מבעוד יום) נאכלת בתיאבון וחיבוב מיוחדת, וגם באכילת מצה כזו נראה רעבתנותו והעדר התאפקותו. וא"כ צ"ב מה טעמם של כל הני רבוותא שהתירו לאכול בציקות של גוים וכיו"ב בע"פ?

וראיתי בפירוש רבינו מנוח על הרמב"ם הל' חו"מ שם שנקט שהאיסור הוא "משום היכר אכילת מצה של מצוה שצריך לעשות בלילה" ומ"מ כתב ש"דוקא מצה דמינטרא משום חובה הוא דאסור אבל בצקות של גוים . . מותר לאכול". ולכאורה צ"ע, וכמ"ש בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' לז (אף שלא הזכיר דברי רבינו מנוח הנ"ל) שמדברי הרמב"ם "כדי שיהי' היכר לאכילתה בערב" הרי "מוכח . . להדיא . . שבהיכר תלוי מילתא, והיכא דאין היכר אפילו אין יוצאין בו ידי חובתו" כגון במצות שנאפו שלא לשם מצוה, אסור לאכלן בערב פסח.

גם דברי המאירי צ"ב, שהרי הוא כתב (כנ"ל ס"א) שהאיסור "משום תיאבון נאמרה וכל שמלא כרסו ממנה פרח תיאבונו", וא"כ צ"ל

אבל בדעת התוס' רי"ד והריב"ש הנ"ל נראה לבאר לפי הנ"ל שיסוד האיסור לאכול מצה בערב פסח הוא משום "מצה בלא ברכה" וכמשנ"ת בשיטת האבודרהם ודעימי', ולפ"ז שפיר יש מקום לומר שאין האיסור שייך כי אם במצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו, שכל שאינה ראוי' לקיום מצותה, אפילו אם היא שוה בצורתה ובטעמה וכו' הרי אין זה המצה המיועדת לו לאחרי השבע ברכות, ועל כן אינה נאסרת עליו לפני הברכות.

שיטת הגרמ"פ בשאלה הנ"ל

ג. בספר דברות משה עמ"ס פסחים פ"י סי' א האריך הגרמ"פ מאד בביאור מחלוקת הנ"ל, ובהקדים:

בספר המאור הקטן עמ"ס פסחים ספ"ג [על דברי המשנה שם מט, ע"א] כתב הרז"ה דכאשר חל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת

[ולשיטת רבי מאיר מבערין כל החמץ לפני השבת], אז "אפשר לו לסעוד בשבת מן המצה, ואף על גב דגרסינן בירושלמי האוכל מצה בערב הפסח כבועל ארוסתו בבית חמיו, הני מילי משש שעות ולמעלה אבל עד שש שעות מותר. ודיקא נמי דמדמי לי' לארוסה²⁹". ועד"ז כתב הרא"ש (פסחים פ"ג סי' ז) דנראה שהאיסור נוהג "דוקא מזמן איסור חמץ ואילך". וכ"כ רבינו ירוחם בתולדות אדם וחוה נתיב ה"א. ובחי' הריטב"א פסחים נ, ע"א: "הנכון שלא נאמר אלא... משעת איסור החמץ דהשתא מתחיל ארוסי המצוה".

אבל הרמב"ן במלחמות (פסחים שם) חלק על בעל המאור, וכתב שמסוגיית הגמרא (ירושלמי שם) "אתה למד ממנה שכל היום אסור לאכול מצה... מדלא קאמר בהדיא משש שעות ולמעלה", ע"ש בארוכה³⁰. ובמגיד משנה על הרמב"ם הל' חו"מ שם כתב שגם מדברי הרמב"ם "נראה [ש]כל היום" בכלל איסור. וכן פסק ברמ"א הנ"ל³¹,

(29) ראה בכ"ח או"ח שם: "יראה יותר נכון לפי הטעם דאינו אסור אלא מחצות דהא טעמו משום בועל ארוסתו וכו' וזה אין שייך אלא מזמן איסור חמץ דכיון דנאסר בחמץ ועדיין זמן מצה לא הגיע ה"ל כארוסה דנאסרה לכל ועדיין זמן נישואי בעלה לא הגיע אבל קודם זמן איסור חמץ לא דמי לארוסה".

(30) ויעיין בר"ן על הרי"ף פ"ג שם מה שהקשה על הרמב"ן דלכאורה אין הכרח לדבריו מדברי הירושלמי, ע"ש. ובמאמר חמץ להרשב"ץ כתב בישוב קושיית הר"ן, "שאם כדבריו [של הר"ן] הכי הוה להו למימר בירושלמי 'לא חמץ מן הדא דרבי יהודה בן בתירא ולא מצה מן הדא דרבי לוי', מדמקדמי להא דרבי לוי משמע דלא תליא בדרבי יהודה בן בתירא אלא בכל ענין קא אסר רבי לוי כולי יומא, בין דמתסר חמץ כולי יומא בין דלא מתסר אלא משש שעות ולמעלה". וראה שו"ת אגרות משה דלקמן בפנים שיישב קושיית הר"ן באו"א. ואכ"מ.

(31) בשו"ת אגרות משה דלקמן בפנים כתב ד"אף שאיסור מצה בערב פסח הוא רק מדרבנן, שלכללי הוראה שכתב הרמ"א בחושן משפט סי' כ"ה סעיף ב' הי' לן להורות כהמקילין שהוא רק מזמן איסור חמץ ואילך, מכל מקום כיון שנתבאר שפשטות משמעות הירושלמי הוא כפירוש הרמב"ן שאסור כל היום, דפירוש בעה"מ והר"ן הוא דוחק, לכן יש להחמיר כרמב"ן... וכמו שנוהגין במדינותינו".

ויש להוסיף שבנדוד"ד הרי פסק הרמ"א להדיא (וכנ"ל) ש"מצה... אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר", ואם כן לדידן היוצאים ביד רמ"א, פשוט שאין להקל לסמוך על שיטת הרז"ה וסיעתו.

וכן מפורש בשו"ע רבינו (שם): "מצה אינו יכול לאכול כל היום מעמוד השחר ואילך"³².

ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קנה יצא לבאר טעם מחלוקת בעל המאור והרמב"ן, ובהקדים מה שיש לחקור בגדר וטעם האיסור לבא על ארוסתו, דיש לפרשו בשני אופנים: (א) שהוא "משום דעדיין אינה קנוי' לו לגמרי החשיבו לה לגבי' כקודם הקידושין שהי' אסור בה באיסור פנוי'", וכדמשמע מלשון רש"י עמ"ס כתובות ז, ע"ב שכתב "ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנוי' ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה", וכ"מ מלשון הטור אבהע"ז הל' קידושין סי' נה "האשה משנתארסה אף על פי שהיא כאשת איש לחייב הבא עלי' . . אינה חשובה כאשתו שהרי אסור לו לבא עלי'";³³ (ב) "דכיון שבאירוסין אין עליו עדיין חיוב עונה ואחר הנישואין הא יהי' עליו בה חיוב עונה אסרו רבנן להתחיל בכיאת רשות, דאף שאחר הנישואין התירו אף שלא בזמן עונה שהוא רשות"³⁴ . . מכל מקום אסרו להתחיל ביאות אשתו בכיאה שאינה של מצוה" [ע"ש שהביא סמוכין גם לסברא זו]³⁵.

ועפ"ז כתב בזה"ל: לטעם ראשון שהוא מצד איסור פנוי' אין שייך כלל דמיון מצה בערב פסח לאיסור ארוסה בבית חמיו, דהא בכל השנה

32) ובמג"א סתע"א שם סק"ו החמיר לאסור אכילת מצה גם כליל ארבעה עשר. וכ"מ ברמב"ן שם. ובספר אהל מועד שער הפסח דרך ד: "ויש מחמירים שלא לאכלה מתחילת הלילה כיון שנתחייב לבדוק החמץ".

33) וראה תשובת הרשב"א (מבעלי התוספות) הובאה בהגהות מרדכי עמ"ס קידושין פ"א רמז תקמה: "ועיקר הדבר תלוי בחופה דכל ביאות אירוסין כביאות זנות היא כל זמן שלא נכנסה לחופה", ובלבוש אהע"ז סנ"ד ס"א: "אסרו לו חז"ל לבא עלי' בעודה ארוסה מפני שהוא פריצות".

34) "דלא רצו לאסור ביאות רשות שהי' דבר קשה זה על האדם ואולי לא היו יכולים לעמוד בזה אבל ראו עכ"פ לאסור שלא יתחיל בכיאות אשתו אלא בכיאת מצוה וחיוב" (דברות משה שם ענף ג).

35) אך מ"ש שסברא זו מוכרחת לפי השיטות שגם הדיוט מותר בפילגש, ע"ש, לא נ"ל, שהרי כמה טעמים לאיסור ארוסה, ומהם מ"ש בשיטה מקובצת עמ"ס כתובות ז, ע"ב בשם הרא"ה והרשב"א דמאחר שאסרה אכולי עלמא והוא עצמו "לא קניא לה לגמרי היילך הויא לה כארוסת אחר לגבי' ואסירא לי' כדין אשת איש". ואכ"מ.

ליכא איסור מלאכול מצה, ואיך שייך שיהי' איסור בערב פסח בשביל כל השנה, ונצטרך לפרש דאין הכוונה לדמיון ולמשל אלא שהוא לענין המציאות, שנמצא שאף שכבר יש עליו דיני פסח במקצת אסור במצה, שלא כבימי הפסח ממש, שכן הוא גם בארוסה שאף שכבר יש עלי' דיני אישות אסורה לבעלה, אף שלענין הטעמים הם מהופכין דבארוסה הוא משום דעדיין אינה קנוי' לגמרי ולכן היא באיסורה הראשון דקודם האירוסין, ובמצה ערב פסח אדרבה מה שכבר יש עליו קצת דיני הפסח עשה האיסור דקודם שהיו עליו כלל דיני פסח שהוא בכל השנה לא הי' שום איסור, אבל נקט הא דכבא על ארוסתו רק משום שעכ"פ שוו לענין מציאות זה דהם מקורבין כבר זה לאישות וזה לדיני פסח ואסורין, ואם כן אינו שייך זה אלא לאחר חצות שכבר יש עליו דיני פסח במה שנאסר בחמץ, דעד חצות ליכא עדיין שום דין מדיני פסח, דאף שיש דין בדיקת חמץ והשבתה לא דמו לארוסה שנאסרה לעלמא שהוא דין אישות ממש, וכמו כן הכא הוא רק מה שנאסר בחמץ שהוא מדין תוך הפסח ממש וזה ליכא אלא מחצות. וזהו שיטת בעל המאור שכתב שדמיון ארוסה לא שייך אלא ממש שעות ולמעלה שנאסר בחמץ. אבל לטעם השני, שהאיסור בארוסה הוא דוקא מחמת שכבר קנוי' לו אסרו קודם שנעשה עליו חיוב מצות העונה, הוא ממש איסור מצה בערב פסח ענין אחד ודמיון ממש לארוסה, שגם במצה אסרו להתחיל באכילה דרשות קודם שנעשה עליו חיוב מצות אכילת מצה³⁶, ואם כן אפשר לאסור גם קודם חצות, שאף שליכא עדיין דיני פסח ממש מכל מקום כיון שכבר הוא זמן ההכנה לפסח³⁷ שייך לאסור. ובעצם הי' שייך לאסור לפי זה גם משלשים יום קודם הפסח, משעה שמתחילין לדרוש בהלכות הפסח שאז עליו להזהר בצרכי הפסח

(36) "הטעמים [לאיסור ארוסה ולאיסור מצה בערב פסח] גם לטעם זה ה"ה אחרים, דהאיסור בארוסה הוא כדי שיהי' מזה כל ביאותיו בקדושה [ע"ש], והאיסור אכילה דבע"פ אולי לא שייך זה, דבפסח הרי בהכרח הוא בקדושה מצד קדושת היום ואף כל סעודה וסעודה שאכילת מצה הוא רשות נמי הם בקדושה לכבוד התג, אלא הוא משום שתהא המצוה חביבה עליו, וכדמשמע מלשון הרמ"א דשייך ע"ז לשון שיאכל לתיאבון, דהרי כתב [סתע"א ס"ב - בהמשך לדין איסור אכילת מצה בע"פ] שיש נוהגין שלא לאכול חזרת ופירות כל היום ולמעט במצה ביום ראשון... שהכוונה לתיאבון המצוה" (דברות משה שם ענף ד, ע"ש).

(37) וראה לקוטי שיחות חט"ז עמוד 217 הערות 41, 42.

כדאיתא [בפסחים] בדף ו' עיי"ש ברש"י³⁸, אך לא רצו לאסור כל כך . . ובזה פליגי בעל המאור והרמב"ן, עכ"ל האגרות משה.

בקיצור, לפי דברי האגרות משה, לפי שיטת הרמב"ם והרמב"ן (דקיי"ל כוותייהו) שאיסור אכילת מצה בע"פ נוהג כל היום (א) מה שהגדירו חז"ל ודימו את המצה לארוסה קודם הפסח הוא בגלל הזיקה למצה המתחלת מ"זמן ההכנה לפסח"; (ב) "זמן ההכנה" מתחלת כבר שלשים יום לפני חג הפסח "שאז עליו להזהר בצרכי הפסח", אלא שלא רצו חז"ל לגזור גזירה על הציבור ולאסור אכילת מצה מתחלת זמן ההכנה, ועל כן העמידו האיסור על יום ערב פסח בלבד, אבל יחידים מחמירים מתחלת "זמן הכנה"; (ג) גדרו של דין איסור אכילת מצה הוא כגדרו של איסור ארוסה, דהיינו שאסרו חכמים לאכול אכילת רשות מהמצה טרם יאכל אכילה של מצוה.

ועפ"ז כתב בדברות משה שם (ענף ד) בזה"ל:

לטעם ראשון שארוסה הוא מדין פנוי, שהאיסור לאכול מצה בערב פסח לא שייך להאיסור דארוסה אלא לענין זה דבשעה שנעשה בה מקצת הדינים חמור מכפי שיש עליו כל הדינים, דאחר הנישואין שאיכא עלייהו כל דיני אישות איכא גם היתר לבעלה לבד החיובים, ובאירוסין ליכא עדיין היתר להארוס, משום דרק מקצת דיני אישות איכא, וכך הוא במצה לענין המציאות דבפסח גופה איכא גם היתר לאכול המצה לבד החיוב, דהא חיוב ליכא אלא בלילה ראשונה ובערב פסח ליכא עדיין ההיתר, ואם כן לא שייך לדמות להמציאות אלא מצה שמקיים בה גם החיוב דאכילת המצה, דהא רק אופן זה איכא בארוסה, שהוא רק מצה שנאפה לשמה דמצוה, אבל לא שייך לאסור מצה שאינה ראוי' לקיום המצוה, והוא כדסובר המאירי.

ולטעם שני, דהאיסור הוא להתחיל באכילת מצה דרשות דהאיסור הוא להתחיל באכילת מצה דרשות, יש לאסור אף מצה שאינה ראוי' לקיום המצוה, אם אך היא אותה מין מצה ממש אך שפסולה משום שנאפה שלא לשמה, דהרי מצה זו היא מצה ממש אבל שהיא אכילת

רשות אף כשיאכל בלילה בשעת זמן החיוב, ובמה תהי' עדיפא כחה ממצה שנאפה לשמה דבזמן קיום המצוה יכולין לקיים בה המצוה דקודם הלילה היא רק אכילת רשות, דעל כל פנים תרוויהו הם . . מצה דאכילות דרשות שזה נאסר . . דכיון דטעם מצה ממש בלא שום חלוק היא גם בבצקות של נכרים לא שייך להתיר, ורק מצה עשירה דלאו טעם מצה היא שרי משום דהוא כמיין אחר וכאכילה דפירות וכדומה, עכ"ל הדברות משה³⁹.

המורם מדבריו: (א) לשיטת הרז"ה ודעימי' שאיסור אכילת מצה בע"פ מתחיל מזמן איסור חמץ - אין איסור באכילת מצה שנאפית שלא לשמה; (ב) לשיטת הרמב"ן ודעימי' שאיסור אכילת מצה בע"פ נוהג כל היום - אסור לאכול גם מצה שנאפית שלא לשמה. ולפי דבריו יוצא: (ג) שלדידן דקיי"ל שמצה אסורה בערב פסח כל היום, אסור לאכול גם מצה שנאפית שלא לשמה⁴⁰.

ולפי מה שהובא ונתבאר לעיל יש להעיר על דברי הגרמ"פ:

(א) על מה שכתב שהסוברים שאיסור אכילת מצה הוא כל היום אסור לאכול גם בציקות של גוים, יש להעיר שהמאירי שכתב מפורש בפסחים צט, ע"ב שמותר לאכול בציקות של גוים בע"פ כתב בפסחים יג, ע"א (לאחרי שהביא שיטת הרז"ה) "לדעתנו אכילת מצה בכל היום מכוער הדבר". [ואולי יש ליישב ולומר דמ"ש המאירי "מכוער הדבר" אין כוונתו להאיסור מעיקר הדין אלא ע"ד מ"ש המאירי (פסחים צט, שם) לענין אכילה בע"ש ויו"ט מן המנחה ולמעלה דאף שמותר לכתחלה מ"מ "מכוער הדבר"].

(ב) על מה שכתב שלפי שיטת הרמב"ן ודעימי' שאכילת מצה אסורה כל היום מוכרחים אנו לומר שגם בצקות של גוים אסורים יש

(39) וצ"ע אם כתב כן להלכה או רק לפלפולא.

(40) ודלא כשיטת הגר"ב זולטי ז"ל בתשובה - נדפסה בשו"ת שמ"ש ומגן להגר"ש משאש (ירושלים תשמ"ה) ח"א סי' כח ויבלחט"א הגרי"ש אלישיב (שהביע הסכמתו לשיטת הרב זולטי כמבואר בתשובה הנ"ל) והגר"ע יוסף בתשובה שנדפסה בספר 'דיני פורים משולש ודיני ע"פ שחל בשבת' (ירושלים תשס"ח) עמוד רלד ואילך, ע"ש. וראה שו"ת מנחת יצחק הנ"ל בפנים שמחה בתוקף על היתרו של הרב זולטי [והרב אלישיב].

להעיר מדברי רבינו מנוח הנ"ל ס"ב שמצה אסורה כל היום ואעפ"כ אין האיסור נוהג במצה שלא נאפית לשמה.

(ג) גם לפי שיטת האבודרהם ועוד ראשונים שאיסור אכילת מצה בע"פ הוא מדין כלה בלא ברכה, נ"ל דשפיר יש לחלק בין מצה שיוצאים בה יד"ח שה"ה החפצא של מצוה שעלי' נברך על אכילת מצה לבציקות של גוים דאע"פ שאינם חמץ מ"מ אינם שייכים לא לברכת המצוה ולא לשבע ברכות שצריכים לברך טרם יאכל ממצת מצוה, וכמשנ"ת לעיל.

(ד) לאידך גיסא, יש מקום לומר שגם לפי דעת הרז"ה וסיעתו יאסרו בציקות של נכרים בע"פ, ע"פ משנ"ת לעיל (ס"א) שיש אומרים שמה שדימו חז"ל איסור אכילת מצה בערב פסח לאיסור בעילת ארוסה אינו משום שאיסורים אלו דומים לגמרי זל"ז בכל פרטיהם, אלא או להורות שכמו שבוועל ארוסתו חייב מ"מ הוא הדין האוכל חמץ בע"פ (כמ"ש האבודרהם בפ"י הא'), או להורות על פחיתות ערכו דמשום "שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה" לוקה "לפי שהוא גרגרן".

ולא באתי בכל הנ"ל אלא להעיר, והבוחר יבחר.



חמץ שנפלה עליו מפולת*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב אדה"ז בשלחנו (סי' תל"ג ס"ל) "חמץ שנפלה עליו מפולת... הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי ואינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא מן התורה אף על פי שלא בטלו... ולאחר הפסח יכול לפקח את הגל ולחזור ולזכות בחמץ הטמון. אבל מדברי סופרים... צריך לבטלו קודם שתגיע עשה ששית גזירה שמא יתפקח

* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

הגל בתוך הפסח ויתגלה החמץ ויעבור עליו בכל יראה ובל ימצא מן התורה אם לא היה מבטלו קודם שעה ששית וכו'".

ולכאורה יש להקשות דמעיקרא אמר שמה"ת "יכול לפקח את הגל ולחזור ולזכות בחמץ הטמון", דמשמע מזה דכבר אינו שלו עד כדי כך שאחרי הפסח הי' צריך לחזור ולזכות בו אם רוצה אותו, ואילו בהמשך מבאר דהא דמדרבן צריכים לבטלו הוא מחמת הגזירה ד"שמא יתפקח הגל בתוה"פ. . ויעבור עליו בכ"י וב"י מה"ת כו", אשר יוצא מזה לכאורה דמדאורייתא עובר על החמץ בד"מ כשיתפקח הגל, בלי שיצטרך לחזור ולזכות בו ! ?

ויתירה מזה: באם באמת צריך לחזור ולזכות בו באם רוצה אותו, אז מדוע באמת יעבור עליו מה"ת כשיתפקח הגל, הרי בודאי לא ירצה לזכות בו ביו"ט ! ?

ב. והנה בספר 'זכרון יעקב קאפלי' (סי' נ"א) הוכיח אאמו"ר שי' באופן אחר דבאמת אין כוונת אדה"ז לומר שחמץ שנפלה עליו מפולת אינו נחשב שלו ;

דהנה המדובר עד כאן הי' בנוגע למפולת של ג"ט, אשר בזה מביא אדה"ז (בהמשך דבריו) ב' שיטות באם הוה כמבוער מן העולם מדאורייתא או לא, ועכ"פ לפי שניהם צריכים לבטל את החמץ (או מדאורייתא או מדרבנן). אמנם בהמשך הסעיף מביא אדה"ז הדין "אם נפל עליו גל גדול שא"א לפקחו אפילו ע"י מרא וקרדום", דאז ה"ה "כמבוער מן העולם לגמרי לד"ה ואפילו לכתחילה א"צ לבטלו כלל, שהרי אמרה תורה ולא יראה לך חמץ, שלך אי אתה רואה, וחמץ זה אינו נקרא שלך דכיון שאינו יכול להוציאו מן הגל הרי אין לו שום זכות בו".

ובקו"א מבאר נימוקו דאין צריך לבטלו, ובהמשך דבריו מוסיף: "ובר מן כל דין הדבר פשוט כיון שאינו נקרא שלך א"כ אין בידו לבטלו, ולמה יבטלנו בחנם והרי גם הביטול אינו מועיל אלא משום דכיון שביטלו אינו נקרא שלך וכו'". ועכ"פ מבואר מדבריו דבמקרה שבאמת אינו שלו כבר א"א להיות חיוב לבטלו. וע"כ במקרה של נפלה עליו מפולת (של ג"ט) הרי"ז נחשב שלו באופן שיכולים לחייבו בביטול.

ואכן בדין 'המפרש והיוצא בשיירא' (סי' תל"ו ס"ו בא"ד) מביא אדה"ז שיטת הר"ן ודעימיה דמדאורייתא אינו עובר על החמץ שבביתו "כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך, והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפל עליו מפולת וכדברי האומרים שהוא כמבוער מן העולם לגמרי .. שמן התורה אינו עובר עליו כלל בכל יראה ובל ימצא, אף חמץ זה שאינו מצוי אצלו בימות הפסח הרי הוא אצלו כמבוער".

ומבואר מזה דגדר הפטור בנפלה עליו מפולת הוה משום 'שאינו ברשותו' ולא 'שאינו שלו', ואשר כ"ז מתאים להמתבאר דחמץ שנפלה עליו מפולת כן הוה שלו, ורק שמ"מ פטור עליו מטעם אחר כמשנ"ת (ועיי"ש איך שביאר אאמור"ר שי' כוונת אדה"ז במש"כ דהרי הוא "כמבוער מן העולם לגמרי" ואכהמ"ל).

אלא דלפכ"ז יקשה עוד יותר לשונו של אדה"ז שהבאתי לעיל ד"לאחר הפסח יכול לפקח את הגל ולחזור ולזכות בחמץ הטמון", דבאם כל הזמן הוה 'שלו' (וה'פטור' הי' רק משום שאינו 'ברשותו') אז מדוע צריך לחזור ולזכות בו ?!

ג. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דכוונת אדה"ז במש"כ "לחזור ולזכות בחמץ" אינו לענין קנין במובנו הרגיל, אלא לענין ה'זכות' שיהי' לו בו עי"ז.

ביאור הדבר: ידועים דברי אדה"ז בקו"א (סי' תלה סק"ב) שהאריך לחלוק על דעת הח"י ד"מי שלא ביער חמצו ומת לאחר שהגיע זמן איסורו אין היורשים מחוייבים לבערו מעיקר הדין .. דהרי חמץ אינו ברשותו כו' ולכן א"א להורישו לבניו", ואילו אדה"ז חולק על זה וסב"ל אשר איסור הנאה "אינו הפקר גמור כו'", והא דאחר זמן איסורו א"א להפקירו או לבטלו הוא משום "שאיין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו להנות ממנו כו'".

למדנו מזה דישנם שני דברים; ה'בעלות' בדבר, וה'זכות' הקשור להיכולת להשתמש בו (ואה"נ בחמץ בפסח כבר אין לו 'זכות' בו, אבל זה לא שולל הבעלות שיש לו בו). ואשר לפ"ז יש לבאר דברי אדה"ז כן דאחר הפסח יחזור ויזכה בהחמץ, באחד משני פנים:

א) דמכיון דבשעת הפסח הרי כל חמץ הוא אסור בהנאה, הרי במילא כבר אין לו זכות בו (כדברי אדה"ז דלעיל בקו"א), ושוב אחרי הפסח כשרוצה להשתמש בחמץ זה - אשר במקרה זה מותר להשתמש בו כנ"ל משום שלא הי' ברשותו בחג - הרי הוא חוזר ו'זוכה' בו לענין אפשרות ההשתמשות בו'.

ב) ויותר נראה לומר, דכמו שחמץ בפסח מפקיע 'זכותו' שיש לאדם בו מחמת איסור הנאה בו, הרי עד"ז חמץ שנפלה עליו מפולת כבר אין לאדם 'זכות' בו; דמאחר שהיא תחת המפולת הרי - אע"פ דלענין בעלות ה"ה עדיין שלו כנ"ל, מ"מ - אין לאדם אפשרות השתמשות בו, ושוב אין לו 'זכות' בו, ואחר הפסח כשירצה לפקח הגל הרי עי"ז 'חוזר וזוכה' בו דנהי' ראוי להשתמשות ולכל מילי.

ועכ"פ מבואר דאין כאן סתירה כלל בין זה שמחד גיסא ה"ה שלו עד שיכול לבטלו בו, ומאידך ה"ה חוזר וזוכה בו אחר החג כמשנ"ת.

נפל עליו גל גדול

ד. ובדרך זה נראה לבאר גם דברי אדה"ז בהמשך הסעיף (אשר כבר הזכרתי לעיל) לענין הדין כשנפלה עליו גל גדול; ד"ה"ז כמבוער מן העולם לגמרי לד"ה ואפילו לכתחילה א"צ לבטלו כלל, שהרי אמרה תורה ולא יראה לך חמץ שלך אי אתה רואה, וחמץ זה אינו נקרא שלך דכיון שאינו יכול להוציאו מן הגל הרי אין לו שום זכות בו'.

והנה החידוש בדין נפל עליו גל גדול על דין נפל עליו מפולת היא בשתיים: א) בנפל עליו מפולת ישנה מחלוקת (בין רש"י והר"ן לעומת הסמ"ק) באם הוה כמבוער מדאורייתא או לא (דלרש"י והר"ן ה"ה כמבוער מדאורייתא והצורך לביטול אינו אלא מדרבנן, משא"כ להסמ"ק אינו מבוער מדאורייתא כלל והצורך לביטול הוה מדאורייתא), ואילו בנפל עליו גל גדול "ה"ז כמבוער מן העולם לגמרי לד"ה". ב) דבנפל עליו מפולת לכו"ע צריכים לבטלו, והיינו דגם למ"ד שמדאו' א"צ לזה מ"מ מדרבנן צריכים לבטלו "גזירה שמא יתפקח הגל בתוך הפסח ויתגלה החמץ ויעבור עליו וכו'", ואילו בנפל עליו גל גדול "אפילו לכתחילה א"צ לבטלו כלל".

ובהשקפה ראשונה בקריאת דברי אדה"ז כאן נראה, דסיבת הפטור בגל גדול שונה לגמרי מהפטור בנפלה עליו מפולת; דבנפלה עליו מפולת הוה משום דאינו 'ברשותו' (כנ"ל מדבריו לענין מפרש ויוצא בשירא), ואילו בגל גדול הוה משום שאינו 'שלו'. ואשר לפ"ז הרי זה שהסמ"ק מסכים דגל גדול הוה פטור מדאורייתא, אינו קשור בכלל לנפלה עליו מפולת דהוה מסיבה אחרת כנ"ל.

אמנם באמת נראה לומר דאינו כן אלא דבכל מקרה הוה גדר הפטור דנפלה עליו מפולת זה שאינו ברשותו, אלא דיש בזה דרגות; ישנה דרגא של אינו ברשותו כשנפל עליו מפולת סתם וישנה דרגא כשנפל עליו גל גדול.

(וכן מוכח לכאורה מזה דהמקור לדין דנפלה עליו מפולת הוה דברי המכילתא בענין התנאי שחמץ יהי 'ברשותו' דוקא בכדי להתחייב עליו. ובב"ח מבואר דהסמ"ק מפרש הדין דהמכילתא בגל גדול, והיינו דזה אותה דרשה בעצמה, אלא שרש"י והר"ן דורשים אותה על מפולת סתם, והסמ"ק דורשו לענין גל גדול).

ביאור הדבר: ראיתי מבארים (ויעויין בגליון א' יא' מה שכתבתי בזה) דהפטור של 'אינו ברשותו' הוא מה שישנה חיסרון בזכותו של אדם בדבר שאינו ברשותו, ואשר לפ"ז מובן דישנה הבדל בחיסרון הזכות בחמץ שנפל עליו מפולת אשר באפשרותו עכ"פ לפקחו ולהוציאו, למקרה שנפל עליו גל גדול שאין לו אפשרות בכלל לפקחו ולהוציאו.

וי"ל דכשנפל עליו מפולת סתם אה"נ דנחסר לו 'זכות' בהחמץ בפועל ממש, אבל מכיון שבידו תמיד לפקח הגל, לכן אין זה נחשב חיסרון בזכותו עד כדי כך שיהא נחשב כמו ה'אינו שלו' של איסורי הנאה. משא"כ כשנפל עליו גל גדול נחסר לו הזכות בהחמץ כמו איסור'נ ממש שנחשבים ל'אינו שלו' כמו שרואים בדין חמץ אחר זמן איסורו שכבר אינו נחשב לשלו וברשותו ואינו יכול לבטלו כו'.

וי"ל דזהו יסוד פלוגתת רש"י והר"ן עם הסמ"ק; דלרש"י והר"ן מספיק מה שאינו ברשותו ונחסר לו הזכות בחמץ, בדרגא פחותה יותר (של נפלה עליו מפולת) באופן דעדיין אינו נחשב שאינו שלו (ועדיין יכול לבטלו כו' כנ"ל), ואילו להסמ"ק צריכים שלא יהי ברשותו כלל

וכמו איסוה"נ ממש, עד שנחשב כמי שאינו שלו, דרק אז אינו עובר עליו.

ה. ולפ"ז אולי יש לבאר עוד נקודה אחת שלכאורה צ"ע בדברי אדה"ז כאן; דהנה זש"כ ד"ה"ז כמבוער מן העולם לגמרי" הוה לענין הדין דאורייתא, משא"כ זש"כ "ואפילו לכתחילה א"צ לבטלו כלל", כוונתו לביטול מדרבנן ("לכתחילה"), ואילו הטעם שמביא אח"כ "שהרי אמרה תורה ולא יראה לך חמץ, שלך אי אתה רואה וכו'", הוה דרשה מה"ת המבארת את הפטור מדאורייתא, ולא הפטור מדרבנן (דאפילו לכתחילה א"צ לבטלו) ?!

ויתירה מזו: מהו באמת הטעם לזה שלא יהא צורך לביטול מדרבנן בכדי שלא יעבור על החמץ אם יתפקח הגל (כדיוק כמו שיש צורך לביטול מטעם זה לדעת רש"י והר"ן כשנפלה עליו מפולת רגילה) ?!

ואוי"ל דכאשר החמץ הגיע למצב זה שאין לו שום זכות בו, הרי אפילו אם יתפקח הגל ויתגלה החמץ בתוה"פ, עדיין לא יעבור האדם עליו, דמאחר שנהי' כבר בדרגת 'אינו שלו' שוב אינו עובר עליו, כמו כל חמץ בפסח דבעצם לא הי' עובר עליו אחרי ש'אינו שלו' אם לא "שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו", והרי כאן מאחר שבתחלת החג לא עשאו הכתוב כו', מאחר שלא הי' 'שלו' מחמת סיבה אחרת - שמונח תחת גל גדול - שוב אינו עובר עליו גם אחרי שנתגלה, דנשאר בגדר אינו שלו (חוץ מבאם ירצה לזכות בו כמוכן) ועצ"ע בסברא זו.

ומבוארים היטב דברי אדה"ז דזה דכבר אינו נחשב לשלו הוה הסיבה גם להדין דאורייתא דלכו"ע הרי חמץ זה כמבוער מן העולם, וגם לדין דרבנן דגם לכתחילה ל"צ לבטלו, משום דכבר איבד הזכות בו לגמרי כמשנ"ת.



דין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יום טוב שני

הרב צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספרי 'דן כצבי'

א. בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן נב) נשאל: "בן א"י הנוסע לחו"ל ודעתו להשתקע שם, וספינתו תגיע לחו"ל באמצע יו"ט שני של גליות, אם בהגיעו לחו"ל חייב לנהוג מיד יו"ט שני לכל פרטיו ואפילו בצנעה, כדין בן א"י שהלך לחו"ל ואין דעתו לחזור שנעשה כמותם וכל דיני בן חו"ל עליו, כבשו"ע או"ח (סימן תצו סע' ג). וממילא אסור להניח תפילין בו ביום אפילו בצנעה, ומתפלל שחרית מוסף ומנחה של יו"ט ומבדיל במוצאי יו"ט שני. או דילמא כיון דבין השמשות עת חלות קדושת יו"ט שני עדיין לא הגיע לישוב חו"ל, נמצא אותה שעה אצלו חול גמור, כי עדיין כל דיני בן א"י עליו, דכל שלא הגיע לישוב חו"ל אפילו אין דעתו לחזור, לא הוקבע כמותם (שו"ע, שם). ואדרבה, עליו להבדיל אז בתפילה ועל הכוס כדין בן א"י, וממילא נעשה אותו יום אצלו יום חול, ויש לומר דתו אין קדושת יו"ט חלה עליו באמצע היום, ומניח תפילין ומתפלל שחרית ומנחה של חול בצנעה ואינו מתפלל מוסף כלל, ולא יבדיל שנית כליל מוצאי יו"ט שני, אחרי שקדושת היום לא חלה עליו כלל באמצע היום."

אותה שאלה נשאלת, כאשר בן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור לא"י [שגם כן, אינו מחוייב לנהוג בדיני יו"ט שני] שינה את דעתו באמצע היו"ט שני והחליט להשתקע בחו"ל - האם מרגע זה שקבע בדעתו להשתקע בחו"ל דינו כבן חו"ל לכל ענין [ואסור בעשיית כל מלאכה, ואפילו בצנעה]. או שנאמר, היות ובעת חלות קדושת יו"ט שני בעת כניסת היום, עדיין לא היה נחשב כבן חו"ל והיה פטור מדיני יו"ט - שוב אינו מתחייב בדיני יום טוב שני באמצע היום.

עלינו לברר איפוא את שורשן של שאלות אלו: האם בחיוב התלוי ביום מסויים [שבת, יום טוב] יכול האדם להעשות בר חיובא גם באמצע היום, או לא.

ב. בתשובתו, הביא בשו"ת בצל החכמה ראייה מארבעה מקומות, כי האדם מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה:

א) במסכת יבמות (לג, א) נתנו חז"ל דוגמא לשני איסורים החלים על אדם בבת אחת: "זר ששימש בשבת, [דהיינו ישראל המשמש בבית המקדש בשבת] כגון דאייתי שתי שערות בשבת, דהויא להו זרות ושבת בהדי הדדי". ופירש רש"י: "כגון דאייתי שתי שערות היום בשבת זו, דהשתא ליכא למימר כדלעיל מעיקרא שרי במלאכה, ואסור בעבודה. דהא לא חל שום איסור עליו עד היום, דאיסור זרות ואיסור שבת יחד באו. אבל הביא שתי שערות בחול, קדים זרות עליה". כלומר, כאשר קטן מביא ב' שערות קודם השבת, איסור "זרות" חל לפני השבת, וקודם לחיוב שמירת השבת, שחל רק כשנכנסת השבת. אולם כאשר הקטן מביא ב' שערות בשבת עצמה, איסורי "זרות" ו"שבת" חלים בעת ובעונה אחת. ולעניינינו, מפורש בגמרא, שחיוב שמירת השבת חל על הקטן ברגע שבו הביא ב' שערות, ואפילו באמצע השבת. ומכאן מוכיח בשו"ת בצל החכמה: "גם בנדון דידן, שפיר חל עליו [מי שבא לחו"ל באמצע יו"ט שני וכוונתו להשתקע שם] קדושת יום טוב שני באמצע היום".

אולם הוא דחה את הראיה בנימוק: "שיש מקום לומר דדווקא קטן שנתגדל באמצע היום, חלה עליו קדושת היום משום דגם בבין השמשות שעת חלות קדושת היום, אם כי לא היה עליו חיוב גמור היה עליו על כל פנים קצת חיוב [אולי כוונתו מדין חינוך]. ע"כ שפיר יש לומר, דחייל עליה חיוב גמור כשהגדיל באמצע היום. מה שאין כן בן א"י הנוסע לחו"ל, שכל זמן שלא הגיע לישוב בחו"ל אין עליו שום חיוב לענין שמירת יו"ט שני של גלויות. אם כן כשהגיע לשם באמצע היום, שפיר יש לומר שלא תחול עליו קדושת יו"ט שני, כיון שלא חלה עליו בין השמשות עם חלות הקדושה בכניסת היום".

ב) במסכת עירובין (פ"ד מ"ה) נאמר: "מי שישן בדרך ולא ידע שחשיכה, יש לו אלפיים אמה לכל רוח".

כל השוכת בעיר, רשאי להלך בכל העיר ומחוצה לה אלפיים אמה לכל רוח. וגם מי ישן בערב שבת בין השמשות, קנה שביתה עם בני העיר, אף על פי שלא התכוון לכך. ובירושלמי (עירובין שם) הסתפקו: "גר שטבל לאחר שהאיר המזרח [בשבת], מאחר שאילו היה ער היה קונה לו שביתה". וביארו מפרשי הירושלמי (פני משה וקרובן העדה) שהספק היה אם כמו שהישן קונה שביתה, משום שאילו היה ער היה

קונה, הוא הדין גר שנתגייר בשבת יקנה שביתה, כיון שאילו טבל קודם השבת היה קונה שביתה.

והוכיח מכך בשו"ת בצל החכמה: "מבואר דגר שטבל באמצע שבת חלה עליו חובת שמירת שבת, ואפילו לענין איסור תחומין דרבנן. והנה גר שמל ולא טבל כאילו לא מל, נמצא שקודם שטבל לא הוי עליה חיוב כלל, ואפילו הכי כשטבל בשבת חלה עליו שמירת שבת באמצע היום [ורק מבעיא לן אי קנה שביתה]. מעתה הוא הדין בנדון דידן, שפיר חלה עליו קדושת יו"ט שני, וחיוב שמירתה אפילו באמצע היום".

ג) ראיה נוספת, הביא בשו"ת בצל החכמה מחיובו של גר שנתגייר ביום הפורים בקריאת המגילה.

כתבו האור זרוע (הלכות מגילה סי' שסט) והמג"א (או"ח סי' תרפז) כי גר שנתגייר קודם נץ החמה בפורים, פטור מקריאת המגילה בלילה, מכיון שעיקר מצות קריאת המגילה ביום. וכתב בצל החכמה: "וקשה אמאי לא קאמרי בפשיטות דכיון דבתחילת הלילה עת חלות חובת הקריאה עדיין נכרי היה, שוב לא תחול חיובא עליה אחר כך. אלא ודאי דשפיר מצי חיילא גם באמצע זמן החיוב. וכן מוכח להדיא שם דלפוסקים הסוברים דגר שנתגייר בלילה הוי גר, גם בנתגייר אחר עמוד השחר קודם נץ החמה חייב בקריאה דלילה. ומכל שכן שנתחייב בקריאתה בנתגייר לפני עמוד השחר באמצע הלילה לכו"ע, ואף שבכניסת הלילה עת חלות חובת הקריאה דלילה עדיין נכרי היה".

והוא מסיק מכך: "מבואר דחל חיוב קריאת המגילה על הגר שנתגייר באמצע היום, ואף שלא הוי עליו שום חיוב לפני שמל, ואם כן הוא הדין בנדון דידן".

ד) הרא"ש במסכת מועד קטן (פרק ג סימן צו) הביא את דברי מהר"ם מרוטנברג, שכתב: "מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותו שעה, וקודם שעברו שלושים יום נעשה בן י"ג ויום אחד. נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל, שבעה ושלושים. ואינו מונה מיום הקבורה, אלא משנעשה גדול. והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל, שמתאבל עליו אחר הרגל, ומונה שבעה ושלושים". ומבואר בדבריו, שאף שבזמן תחילת חלות החיוב באבלות, לא היה הקטן "בר חיובא", מכל מקום

הוא מתחייב לנהוג באבלות מיד כשנהיה גדול. ולא אומרים שמאחר ובתחילת החיוב היה הקטן פטור, שוב אינו מחוייב באבלות, אלא הוא נעשה מחוייב בדבר גם באמצע זמן החיוב במצות האבלות.

מהר"ם מרוטנברג הביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא ביבמות הנ"ל: "והכי נמי אמר ביבמות בפרק ארבעה אחין (לג, א) כגון דאייתי שתי שערות בשבת אתא לידי זרות ושבת בהדי הדדי, ואע"ג דבין השמשות דשבת קטן היה ולא מחייב אשבת, לא אמרינן הואיל ואידחי בין השמשות אידחי כולי יומא מאיסורא דהאי שבת". רצונו לומר, כשם שקטן שהגדיל באמצע שבת, לא אומרים שיפטור מחיוב שמירת שבת זו בגלל שבבין השמשות היה פטור. אלא ברגע שנהיה "בר חיובא", הרי הוא מחוייב כגדול. כך גם הקטן שהגדיל בתוך שלושים ימי האבלות על פטירת אביו או אמו, אינו נפטור מחיובו בגלל שבשעת חלות החיוב היה קטן, אלא הוא מחוייב לנהוג באבלות מיד לכשיגדיל.

ומוכיח מזה בשו"ת בצל החכמה, שגם בנדרן דידן, אף שכן א"י לא היה מחוייב בזמן כניסת היו"ט שני בדיני היו"ט שני, אך מכיון שבאמצע היום נהיה "בר חיובא", הרי הוא מחוייב בכל דיני היו"ט שני. והוא מוסיף, כי מדברי מהר"ם מרוטנברג שדימה את דיני אבלות קטן לדברי הגמרא ביבמות נדחתה הסברא שרצה לחלק בין קטן שהגדיל בשבת ש"היה עליו על כל פנים קצת חיוב בכניסת השבת", לבין בן א"י הנוסע לחו"ל ביו"ט שני, שכל זמן שלא הגיע לחו"ל "אין עליו שום חיוב". שהרי גם באבלות לא היה הקטן מוזהר בה כלל, ויחד עם זאת המהר"ם מרוטנברג והרא"ש לא חילקו בין שבת "שיש בה קצת חיוב" לאבלות שאין חיוב כלל, ומוכח מכך שאין לחלק בזה.

ולפיכך מסיים בשו"ת בצל החכמה: "קם דינא, כי מיד בהגיעו לישוב חו"ל, חלה עליו חובת יו"ט שני, אפילו באמצע היום".

ועל פי דבריו פסק למעשה בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ד סע' ז) "בן ארץ ישראל שהגיע לחו"ל באמצע יו"ט שני ובדעתו להשתקע שם, או שהיה שם כבר קודם החג ונמלך ביו"ט שני להשתקע שם, הרי הוא מיד כבן חו"ל לכל דבר". וציין בהערה, שכן נקטו לדינא בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן ה), הגרי"ש אלישיב, והגר"ש ואזנר.

ג. אולם לכאורה יש הבדל בין דין קטן שהביא ב' שערות בשבת ודין גר שטבל בשבת [מהם הוכיח בשו"ת בצל החכמה, שאדם מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה] - לבין דיני יו"ט שני, וכפי שכתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ד הערה יב) את דברי הגרש"ז אויערבך, שחילק בין דין וז"ל:

"מהגרש"ז אויערבך שמעתי, דאפשר שרק בשבת ויום טוב שהם מדאורייתא אמרינן שנעשה בר חיובא אפילו באמצע היום, אבל ביו"ט שני שהוא מדרבנן, דתלוי בקבלת אבותינו, מסתבר שבאופן זה לא קיבלו עלייהו שיעשה בר חיובא באמצע היום, דכולי האי לא החמירו בזה, ודינו עדיין כבן ארץ ישראל. ומכל מקום לדינא נקט הגרש"ז דאין לנהוג הכי, ואף לפי הסברא דלעיל דבאופן זה לא קיבלו עלייהו אבותינו, מכל מקום אין זה מוחלט, דאפשר שגם במילתא דרבנן נעשה אצלו יו"ט באמצע היום, וכדעת רבים שמחמירים בזה".

ומבואר בדברי הגרש"ז, שיש מקום לחלק בין שבת ויום טוב ליום טוב שני, כי חיוב יו"ט שני הוא מדרבנן ותלוי ב"קבלת אבותינו", שקיבלו עליהם מחמת הספק לשמור יום נוסף, ויתכן שלא קיבלו על עצמם להחמיר ביו"ט שני כאשר נעשה בר חיובא באמצע היום [ומכל מקום לדינא נטה הגרש"ז להחמיר בזה].

אמנם לא נתבארה כוונתו בגוף החילוק בין מצוות מהתורה [שבת ויום טוב] שאדם מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, לבין דינים מדרבנן [יום טוב שני] שאינו מתחייב בו, אם בשעת כניסת היו"ט שני לא היה מחוייב בו, ודברי הגרש"ז טעונים ביאור.

ד. ונראה לבאר את החילוק על פי דבריו המפורסמים של רבי יוסף ענגיל בספרו אתון דאורייתא (סימן י) שהגדיר את ההבדל בין איסורי התורה שהן איסור החל על ה'חפצא', ובין איסורי דרבנן שהן איסור החל על ה'גברא'. וביאור הדברים, ציווי התורה, לדוגמא האיסור לא לעשות מלאכה בשבת, אין פירושו על הגברא לא לעשות מלאכה, אלא גדר האיסור הוא שהתורה אסרה את החפצא של השבת, דהיינו יום השבת בעצמותו אסור בעשיית מלאכות מצד הקדושה שבו. אולם

באיסור מדרבנן, אין כח ביד חכמים לאסור את החפצא של הדבר, אלא אסרו על ה'גברא' לעשות מעשה.

ועל פי זה יובן החילוק בין מצוות מהתורה - שבת ויום טוב, שהאיסור הוא מצד ה'חפצא' - קדושת היום, שרק בהם יכול האדם להתחייב בדיני מצוה גם באמצע היום, ואף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה. כי מכיון שהאיסור לא תלוי בו [ב'גברא'] אלא היום הוא האסור, אזי בשעה שהוא נהיה בר חיובא, הרי הוא מתחייב בקדושת יום השבת שכבר אסור ועומד.

ולעומת זאת, חיוב יום טוב שני שהוא מדרבנן, מכיון שאיסור דרבנן הוא על ה'גברא', יש מקום לומר שרק גברא שחל עליו החיוב בתחילת היום, אסור לעשות מלאכה כל היום, אבל גברא שבתחילת היום לא הוטל עליו כל חיוב, לא נעשה בר חיובא באמצע היום. ויתכן שזו היתה כוונת הגרש"ז בדבריו הקצרים.

ה. אמנם יש להקשות על חילוק זה.

ונקדים מדבריו של הנתיבות המשפט (סימן רלד ס"ק ג) שכתב: "אף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורים, מכל מקום באיסור דרבנן אינו צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי". ובאתון דאורייתא (שם) ביאר את דבריו על פי האמור לעיל: "והנה קצת האחרונים הוסיפו לחדש עוד דשוגג באיסור דרבנן אינו צריך כפרה וסליחה, שאינו דומה לשוגג באיסור תורה. שבכל איסורי תורה, המעשה בעצמותה עבירה ואיסור, וכן המאכל בעצמותו במאכלות אסורות, וע"כ גם בשוגג אף שלא היתה שם מחשבת עבירה, עם כל זה הרי נעשתה עבירה, ועל כן צריך כפרה וסליחה. מה שאין כן בדרבנן, שאין המעשה או המאכל בעצמותו איסור כלל, לפי ההנחה דאיסורים דרבנן רק איסורי גברא נינהו. ועל כן רק אם האדם בזדון לבו עובר על דברי חכמים, הרי זה עבריינ ורשע. אבל כשהיה שוגג בדבר, אז לא הוי עבירה כלל, ואינו צריך כפרה וסליחה".

והקשה על כך האתון דאורייתא מדברי הגמרא בחולין (ו, א) "ר' זירא ור' אסי איקלעו לפונדקא דיאי, אייתי לקמייהו ביצים המצומקות ביין. ר' זירא לא אכל, ור' אסי אכל. אמר ליה ר' זירא לר' אסי, ולא חייש מר לתערובות דמאי [שמא ביין מעורב דמאי]. אמר ליה לאו

אדעתאי. א"ר זירא אפשר גזרו על תערוכות דמאי ומסתייע מילתא דר' אסי למיכל איסורא [בתמיהה], השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כל שכן". מהגמרא מוכח שרב זירא סבר כי אכילת רבי אסי איסור מדרבנן [דמאי] בשוגג נחשבת כ"תקלה", שעוררה את תמיהתו של רבי זירא היאך נכשל בה רבי אסי [המכונה "צדיק"]. ואם כן מוכח מכאן, שאכילת איסור דרבנן מצריכה כפרה, וזה לכאורה סותר את דברי הנתיבות.

ובתירוץ קושיא זו, כתב האתוון דאורייתא: "ולכאורה יש ליישב, דשאני דמאי דאף שהאיסור הוא מדרבנן, עם כל זה הרי האיסור דרבנן הוא מחשש איסור תורה, דשמא לא עישר העם הארץ, והוי ליה טבל ואסור מהתורה. אלא דמדאורייתא לא חיישינן להכי, דרוב מעשרים הם. ועם כל זה, כיון דמדרבנן חיישינן להכי שיש בו איסור תורה, ע"כ שפיר הוי החשש הזה איסור חפצא, ושפיר חשוב עבירה גם בשוגג". כלומר, ההבדל בין איסורי התורה שהם איסור גברא לבין איסורי דרבנן שהם איסור חפצא, נאמר רק ביחס לאיסורי דרבנן שהם גזירות או תקנות מחודשות שתיקנו חכמים, שאין כח ביד חכמים לאסור את החפצא של הדבר, אלא אסרו על ה'גברא' לעשות מעשה מסויים, ואף שהדבר מותר מצד עצמו. ברם, איסורים שרבנן קבעו מחמת חשש שמא יבואו לעבור על איסור תורה, הם גם כן בגדר איסור החל על ה'חפצא'. כדוגמת איסור דמאי, שתיקנוהו חכמים מחמת החשש להיכשל באיסור תורה של אכילת טבל. ובשל כך האוכל שנאסר משום דמאי נחשב כאיסור ב'חפצא' [ולכן העובר עליו בשוגג מחוייב בכפרה, ומיושבת הקושיא על הנתיבות מהגמרא בחולין, כי גם הנתיבות מודה שאיסור דמאי הוא איסור בחפצא, ואשר על כן האוכלו בשוגג צריך כפרה].

ולפי זה מתברר שאיסור יום טוב שני דומה לאיסור דמאי בכך שאין זה איסור ותקנה מחודשת, שהגדרתה 'איסור גברא', אלא זהו איסור שיסודו בספק של בני חו"ל מתי חיוב יום טוב מדאורייתא, ובגלל ספק זה תיקנו חכמים שיחמירו מספק לנהוג בכל דיני יום טוב שני ימים. נמצא שגם האיסורים ביום טוב שני הם איסור ב'חפצא'. ומעתה כבר אין הבדל בין מצוות שבת ויום טוב ודיני יום טוב שני, שהרי גם איסורי יום טוב שני [קדושת היום] חלים על ה'חפצא', ולכן יתכן לומר

כי האדם יתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, שהרי האיסור לא תלוי בו [ב'גברא'] אלא עצם היום הוא האסור, אזי בשעה שהוא נהיה בר חיובא, הדבר כבר אסור מצד עצמו.

וכמו כן יש לתמוה על חילוקו של הגרש"ז בין מצוות מהתורה לדינים מדרבנן, מדברי מהר"ם מרוטנבורג [לעיל אות ג] שדימה את דיני אבלות בקטן שהגדיל בתוך שלושים ימי האבלות על פטירת אביו או אמו [דיני אבלות הם מדרבנן] לדברי הגמרא ביבמות בדין קטן שהגדיל בשבת. ומפורש איפוא, שאין לחלק בין מצוות מהתורה לאיסורי דרבנן, וגם באיסורים מדרבנן מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, וצ"ע.

ו. ולענ"ד נראה שיש להשיב על הראיות שהביא הבצל החכמה, להוכיח שאדם מתחייב בדיני מצוה אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה.

ראשית, על הראיות מהגמרא ביבמות בדין קטן שהגדיל באמצע שבת, ומהירושלמי בדין גר שנתגייר באמצע שבת, יש להקשות, שהרי יש להבדיל בין הנדונים לענין חיוב באמצע השבת לבין נדון דידן, חיוב באמצע יום טוב שני. שבת "קביעא וקיימא", כדברי הגמרא בחולין (קא, ב). דהיינו, קדושתה קבועה ועומדת ביום השביעי לבריאת העולם, מאז ששבת הקב"ה מכל מלאכתו. לעומת קדושת יום טוב, הנקבעת על ידי בית דין שמקדשים את החודש על פי ראיית הלבנה.

ואם כן יש לומר, שרק בחיובי השבת, מתחייבים גם באמצע היום, ואף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה. כי מכיון שהיום "אסור" ועומד בקדושתו מאז בריאת העולם [ואינו תלוי בקביעות בני אדם], אזי בשעה שהוא נהיה בר חיובא, הוא מיד מתחייב שכבר אסור מצד עצמו. מה שאין כן יום טוב [ובכלל יום טוב שני], מכיון שקדושתו נקבעת על ידי בית דין, מסתבר שהחיוב נקבע על ידם בתחילת היום שקידשוהו, ולכן מי שבתחילת היום לא היה מחוייב, לא נעשה בר חיובא באמצע היום.

ועל הראיה שהביא מחיובו של גר שנתגייר ביום הפורים בקריאת המגילה, יש להשיב, כי חיוב קריאת המגילה הוא חיוב מתמשך בכל

רגע ורגע מיום הפורים, ועל כן ברור שגם אם בכניסת יום הפורים לא היה מחוייב, חל עליו חיוב קריאת המגילה גם באמצע היום, היות ויום הפורים כבר חל. ואע"פ שהוא גר ולגביו אין חיובים, אך מכיון שהיום כבר בנמצא, לכן כאשר הוא מתגיר, כל חיובי היום, כקריאת המגילה, חלים עליו. מה שאין כן חיוב יום טוב, הנקבע בכניסת היום, יש לומר שאם לא היה מחוייב ביום טוב שני בכניסתו, לא יתחייב בו באמצע היום.

ומה שהביא ראייה מדברי המהר"ם מרוטנברג בדין קטן שהגדיל בתוך שלושים ימי האבלות על פטירת אביו או אמו, המחוייב לנהוג באבלות מיד לכשיגדיל ואינו נפטר מחיובו בגלל שבשעת חלות החיוב היה קטן. הנה לכאורה דין זה למד המהר"ם מקטן שהגדיל באמצע השבת המחוייב במצות השבת. ולכאורה יש לחלק בין חיובי קטן שהגדיל, לחיוב גדול באמצע יום טוב שני. קטן אמנם אינו מחוייב במצוות בזמן היותו קטן, אך סופו לבוא לידי חיוב, ועל כן אינו נחשב כמופקע לגמרי מהחיוב. ויש איפוא סיבה שיתחייב בחיוב השבת גם באמצע השבת, או בחיובי האבלות כשמגדיל. אולם גדול שבזמן כניסת יום טוב אינו מחוייב בקדושת היום טוב, הרי הוא מופקע לגמרי מחיוב זה, ולפיכך גם לאחר מכן מהיכי תיתי שיתחייב.

והנה אם אכן יש לחלק בין חיובי קטן שהגדיל, לחיוב גדול באמצע יום טוב שני, יתכן ליישב את חילוקו של הגרש"ז בין מצוות מהתורה לדינים מדרבנן, ממה ששאלנו לעיל [אות ה] מדברי המהר"ם מרוטנברג שדימה דיני אבלות בקטן שהגדיל שהם מדרבנן לדברי הגמרא ביבמות בדין קטן שהגדיל בשבת. ומפורש לכאורה שאין לחלק בין מצוות מהתורה לאיסורי דרבנן, וגם באיסורים מדרבנן מתחייב בדיני מצוה, אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה. אולם לפי המבואר אין קושיא, כי מהר"ם מרוטנברג דן בחיובי קטן, אשר אמנם אינו מחוייב במצוות בזמן היותו קטן, אך סופו לבוא לידי חיוב, ועל כן אינו נחשב כמופקע לגמרי מהחיוב, ויש סיבה שיתחייב בחיוב השבת גם באמצע השבת, או בחיובי האבלות כשמגדיל. ואילו דברי הגרש"ז נאמרו בנדון בקיום מצוות של גדול המתחייב בדיני מצוה אף שלא היה בר חיובא בשעת חלות קיומה, ובזה שפיר יש לחלק לבין דינים

מדרבנן [יום טוב שני] שאינו מתחייב בו, לדינים מדאורייתא [שבת ויום טוב].

אם בשעת כניסת היו"ט שני לא היה מחוייב בו, ודברי הגרש"ז טעונים ביאור.

ז. בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ד הערה יב) בהמשך לדבריו המובאים לעיל [אות ג] כתב סברא נוספת בשם הגרש"ז אויערבך, מדוע בן א"י שהגיע באמצע יו"ט שני לחו"ל, אינו נעשה בר חיובא בדיני יו"ט שני, וז"ל: "והוסיף עוד הגרש"ז בזה דיש סברא לומר דהבן א"י כבר יצא ידי חובת יו"ט בארץ ישראל, דחובת יו"ט חלה רק פעם אחת בשנה, ותו לא. דוגמת מי שכבר התענה ביום הכיפורים, ובמוצאי יום הכיפורים נסע למקום דעדיין יום הכיפורים שם, שלא חלה עליו שוב חובת חמישה עינויים, שכבר יצא פעם אחת". ומבואר בדברי הגרש"ז שחיוב כל מועד הוא רק פעם אחת בשנה, ולכן בן א"י שכבר נהג בדיני יום טוב [ביום טוב הראשון] אינו מתחייב בדיני אותו יום פעם נוספת. ואף ביום כיפור, אם כבר התענה ביום כיפור פעם אחת, לא שייך לחייבו להתענות פעם נוספת, גם אם הגיע למקום שעדיין נוהגים בו יום כיפור.

והנה הגרש"ז נקט בפשטות שהנוסע במוצאי יום כיפור למקום ששם עדיין יום הכיפורים, אינו חייב לחזור ולצום. אולם דבר זה אינו פשוט כלל ועיקר, ונדון בהרחבה בדברי הפוסקים, בפרט לאור המציאות שהתחדשה בדורות האחרונים, שהמעבר ממדינה למדינה נעשה תוך זמן קצר באמצעות טיסות, ונשאלת השאלה מה דינו של השוהה במועד אחד [שבת או יום טוב] בארץ ישראל, שנסע מיד בצאת היום הקדוש למקום הנמצא ממערב המקום שבו שהה ושם עדיין לא נגמר אותו מועד - האם עליו לנהוג כמנהג המקום שהגיע לשם, או לא.

יסוד שאלה זו הוא בחקירה המוזכרת בדברי רבי מנחם מנדל כשר (חומש תורה לשמה, בראשית אות תל) בגדרי זמני החיוב של מצוות שהן חובת היום: "אם חיוב שמירת שבת תלוי רק אקרקפתא דגברא, והיינו בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ומשמר את השבת. או דמלבד החיוב גברא, תלוי עוד הדבר במצב הזמן של זריחת השמש ושקיעתה". ביאור הדברים, אם חיוב השבת והמועדים תלוי בגברא,

והיינו שכל אדם מונה ששה ימים ולאחר מכן שומר את היום השביעי, הרי שלאחר שהסתיים אצלו היום השביעי לפי מניינו, שוב אינו צריך להמשיך ולשמור את שבת, כי את חובת המצוה של שמירת היום השביעי הוא כבר קיים [והוא הדין יום טוב]. ולפי צד זה, אדם הנוסע מיד בצאת השבת או החג ממזרח למערב העולם [כגון מארץ ישראל לאירופה או מאירופה לארה"ב], ומגיע למקום שעדיין לא יצאה שבת - מכיון שחובת היום מוטלת על ה'גברא', וחובה זו כבר התקיימה על ידו, אינו מחוייב בה בשנית.

כרם אם החיוב אינו תלוי בבני אדם אלא בזמני היום השביעי במקום מסויים, גם אם לפי חשבוננו של ה'גברא' כבר הסתיימו השבת או המועד, כאשר הוא יגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, הוא ודאי יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום.

בשאלה זו נחלקו הפוסקים, כדלהלן.

ח. הגרמ"מ כשר כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל: "והנה לא מצאתי לפענ"ד גילוי מפורש לחקירה הנ"ל בדברי חז"ל רק במקום אחד, בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג וכתובות פ"ב ה"ג".

בירושלמי מסופר על יום פטירתו של רבי: "מעשה נסים נעשו באותו היום, ערב שבת היתה, ונתכנסו כל העיירות להספידו, ותלה לון יומא [עמדה החמה במקומה ולא שקעה] עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים ומדליק לו את הנר. כיון ששקעה החמה קרא הגבר [באותו ערב שבת שקברו את רבי והאריכו בהספדו, שקעה החמה באיחור של חצי יום, בשעת "קריאת הגבר" [שעת הבוקר של יום המחרת], כדי שכל המשתתפים בהספד יוכלו לשוב לבתיהם ולהתכונן לשבת כדבעי]. שרון מצייקין, אמרין דילמא דחללינן שבתא [התחילו לצער עצמן שמא חס ושלום חללנו שבת, פני משה שם]. יצתה בת קול ואמרה להם, כל מי שלא נתעצל בהספדו של רבי יהא מבושר לחיי העולם הבא".

וכתב הגרמ"מ כשר: "משמע מזה אע"פ שלא שקעה החמה על ידי מעשה נס, כיון דהגיע הזמן של יום השביעי הוי בכל חילול שבת. ומהא דיצא בת קול כל מי שלא נתעצל בהספדו של רבי יהא מבושר

לחיי העולם הבא אין ראיה, דהבת קול היה לברר דלא היה חילול שבת דיש לומר משום מצות הספדו של רבי נמחל להם". כלומר, מדברי הירושלמי מוכח כי זמנה של השבת לא נקבע לפי שקיעת החמה באותו המקום, אלא לפי חשבון השעות של בני המקום. ולכן בעיקרון, בעשיית המלאכות בזמן שבו עמדה החמה במקומה ביום פטירת רבי היה חילול שבת, כי זמן זה היה כבר שבת לפי חשבון השעות. ורק בזכות רבינו הקדוש, נמחל להם עוון זה, כפי שבישרה להם הבת קול.

ואם כן בנדון דידן, הנוסע למערב והגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, לא יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום, מכיון שחיוב השבת והמועד אינו תלוי בזמני יום השביעי באותו המקום, אלא ב"קרקפתא דגברא", ומאחר וחובה זו כבר התקיימה על ידו, אינו מחוייב בה בשנית.

ט. אולם מאידך, מציין הגרמ"מ כשר כי יש ראיה מדברי חז"ל שחיוב שמירת השבת והמועדים תלוי בזמן המקום ולא מוטל "אקרקפתא דגברא".

בספר יהושע (פרק י) מסופר על הנס שעמדה החמה במקומה, כדברי הכתוב: "אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמורי לפני בני ישראל ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון". ובענין זה הובא בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב) "ערב שבת היתה, וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת. ועוד, שראה חרטומים האמורים כובשין במזלות באים על ישראל. מה עשה יהושע, פשט ידו לאור השמש ולאור הירח ולאור הכוכבים והזכיר עליהם את השם, ועמדו כל אחד ואחד שלשים ושש שעות עד מוצאי שבת". הרד"ל (רבי דוד לוריא, מתלמידי הגר"א) כתב בפירושו על הפרקי דרבי אליעזר: "ולכאורה מהך דהכא דכיון דלא שקעה להם החמה אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ערב שבת, לא נחשב לשבת רק כיומא אריכתא של ערב שבת, יש קצת סמך לאותן מדינות הסמוכים לצירים ואצלם משך כמה ימים רצופים יום בלא לילה או לילה בלא יום, שהכל יהיה נחשב אצלם כיום או כלילה אחד". רצונו לומר, הפוסקים דנו כיצד נקבעים זמני היום והלילה בארצות הצפוניות הסמוכות לקוטב שבהן לא שוקעת החמה כמה חודשים [ונפקא מינה לקיום השבת והמועדים וכל המצוות התלויות בזמן כציצית, כתפילין

וכתפילה ועוד]. והביא הרד"ל ראייה שקביעות היום תלויה בשקיעת החמה, שכן מתבאר בדברי הפרקי דרבי אליעזר שכל עוד לא שקעה השמש לישראל באותו ערב שבת, עשיית מלאכות בכל י"ב השעות שעברו מהזמן שהיתה אמורה להיות השקיעה, לא נחשבה כחילול שבת.

הרי לנו ששמירת השבת תלויה בשקיעת החמה, וכל זמן שלא שקעה החמה, לא הסתיימה השבת למרות שלפי חשבונו של האדם כבר עברו ששה ימים והגיע זמן השבת, יש ללמוד לנדון דידן - שהנוסע למערב והגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום, מכיון שחיוב השבת והמועד אינו תלוי בכני אדם אלא בזריחה ובשקיעה של היום השביעי באותו המקום [והדברים מפורשים במש"כ הספורנו עה"פ (ויקרא כג, ג) "שבת היא לה", וז"ל: "הוא היוצר אור ובורא חושך קובע אותם בכל מושבותיכם, אע"פ שתשנה תחילת היום והלילה כפי השתנות האורך בגלילות מתחלפות, ועם זה היתה השבת הראשונה משוערת כפי איזה אורך מיוחד בהכרח, מכל מקום תהיה תחילת השבת וסופה בכל אחד מהגלילות ליושביו כפי התחלת היום והלילה בגליל ההוא". ומתבאר בדבריו כי החיוב לשמור על קדושת השבת אינו תלוי ב"גברא", המצווה לשבות במקום אליו הגיע לפי חשבון הימים שלו, אלא נקבעת בכל מקום ומקום לפי זמן המקום].

י. הרד"ל יישב את הסתירה בין מה שמוכח מהפרקי דרבי אליעזר שחיוב בשבת תלוי בשקיעת החמה, למה שמוכח מהירושלמי שחיוב השבת תלוי בחשבונו של האדם, וז"ל: "ויש לחלק בין הך דהכא דיהושע שנקדה החמה בכל העולם, לההיא דאשכבתא דרבי שלא נקדה להם החמה, רק ה' האיר לעיניהם של העוסקים באשכבתא כאילו הוא יום, אבל לכל העולם כבר היה לילה, ולכן נצטערו וחששו לחילול שבת". לדעתו, זמני השבת נקבעים אך ורק לפי שקיעת החמה באותו המקום. ולכן כאשר השמש לא שקעה בכל העולם, כפי שהיה בזמנו של יהושע, אכן לא שייך לומר שנכנסה שבת [ואף על פי שלפי חשבון הימים כך אמור להיות]. אך כאשר שקעה החמה בכל העולם, ורק לכמה אנשים נעשה נס ובמקומם היה נראה כאילו לא שקעה החמה, אין זה נחשב שהשבת לא נכנסה, שהרי בכל העולם שקעה

החמה. ולכן אילולא שיצאה בת קול, היו המתעסקים בהספדו של רב נחשבים כמחללי שבת, מכיון שכבר נכנסה השבת בעולם [ואמנם הרד"ל מסיים: "ומעתה אלו שסמוכים לצירים, אולי אפשר לדמותם להא דאשכבתא דרבי, וצ"ע".

וכן נקט בשו"ת חבלים בנעימים (או"ח סי' ג) שדחה את הראיה שהביא הגרמ"מ כשר מדברי הירושלמי: "דשם הטעם כיון שלא היה כן בדרך הטבע, ובאותו שטח במקום קרוב וסמוך כבר היה לילה, ורק על פי מעשה ניסים לא שקעה חמה שם. ולכן נצטערו והיה לבם נוקפם, מפני שהנס אינו יכול לשנות זמן הטבע ולעשות משבת חול. אבל היכא ששקעה החמה באותו מקום על פי טבעו של עולם, מה יתרון בשמירת שבת כיון שעבר שבת והוא יום חול". ומבואר בדבריו כדעת הרד"ל, שאם השמש לא שקעה מחמת נס, אין זה מעכב את זמן כניסת השבת. מה שאין כן אם נשתנה הטבע בעולם ועדיין לא שקעה החמה של יום השישי, אין היום נחשב לשבת, ואף שלפי חשבון השעות המוטל על הגברא צריך כבר להיות שבת.

יא. היוצא מן הדברים: לדעת הרד"ל והחבלים בנעימים, שמירת השבת תלויה במקום שבו נמצאים, וכל זמן שלא שקעה החמה, לא הסתיימה השבת למרות שלפי חשבוננו של האדם כבר עברו ששה ימים והגיע זמן השבת. ולפי דעתם, הנוסע למערב והגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום, מכיון שחיוב השבת והמועד אינו תלוי בבני אדם אלא בזריחה ובשקיעה של היום השביעי באותו המקום שאליו הגיע. ולאידך גיסא, לדעת הרד"ל והחבלים בנעימים, אם נסע ממערב העולם מזרחה, ובגלל הפרשי השעות הוא מגיע למקום שכבר יצאה השבת או היו"ט, אינו צריך להמשיך ולשמור על קדושתם, מכיון שבמקום אליו הגיע כבר יום חול.

וכדבריהם, שחיוב שמירת השבת והמועדים תלוי במקום שבו נמצאים, נקטו בשו"ת עמק התשובה (ח"א סימן כב) כדבריו: "אם אחד מארץ ישראל [שבה כבר יצאה השבת] הגיע לאמריקא [שבה עדיין שבת], חל עליו דין שבת עד שתשקע החמה באמריקא, אע"ג דממקום שיצא, כבר שקעה החמה מקודם כמה שעות". ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן פג) וז"ל: "ואשר שאלני במי שהבדיל במוצאי

שבת קדש במקומו וטס אחר כך באורון והגיע למקום שעדיין שם יום שבת קדש, דמסתבר לי כי עליו לקבל על עצמו חומרי מקום שהגיע לשם ואינו רשאי לעשות שם מלאכה". וכן הביא בספר תאריך ישראל (סימן ד) בשם הגר"פ שיינברג, ראש ישיבת תורה אור: "בדבר שתלוי בהמקום, וכגון קדושת שבת ויו"ט, דכתיב שבת היא לכם בכל מושבתיכם. והוא הדין לענין קידוש היום, אז אע"פ שכבר שבת במקום הראשון, מכל מקום אם נמצא במקום אחר ששוכרים שם, צריך גם כן לשבות עמהם ולקדש, מאחר דאלו דברים תלוין בהמקום ולא בגברא".

יב. לעומתם, מסקנת הגרמ"מ כשר, כי זמנה של השבת לא נקבע לפי שקיעת החמה באותו המקום, אלא לפי חשבון ה"גברא" המצווה על שמירת השבת. ובשל כך הוא מכריע כי הנוסע ממערב העולם למזרחו, ובגלל הפרשי השעות הוא מגיע למקום שכבר יצאה בו השבת, צריך להשלים את שמירת השבת עד מלאות כ"ד שעות לפי חשבונו, ואף שבמקום שבו הוא נמצא כעת כבר שקעה החמה ממזמן, כדבריו: "כי החיוב של שבת צריך להיות שמירת מעת לעת שלם של כ"ד שעות, כמו הששה ימים של חול. וכשאדם הוא במקום אחד, אזי השקיעה והצאת הכוכבים מורים על הזמן האמיתי. אבל כשעל ידי סיבה של האדם שהוא נוסע נגרע לו מהיום שעה, על ידי זה לא נפטר משמירת שבת פחות מכ"ד שעות. דהרי משכחת לה באופן זה אם יסע בספינה עוד יותר במהרה, אזי יפחת לו מהיום ששה שעות ויותר, ומי שמענו שבת של י"ב שעות או של י"ח שעות. וחקירה זו תהיה גם לענין יום הכיפורים, וכי אפשר לומר שגם ב"ח שעות יקיים מצות עינוי. ועל כרחק צ"ל דחיוב גברא הוא לשמור מעת לעת שלם מעת שקידש עליו יום השבת".

[ואת הראיה שהביא הרד"ל מעמידת השמש בגבעון, דחה הגרמ"מ, וז"ל: "ולפענ"ד משם יש ראייה להיפך, דיש לפרש הא דמבואר שלא יחללו את השבת אין הכוונה שעל ידי שלא תשקע החמה לא יחללו את השבת, דהרי זה לא מקרי חילול שבת כלל, דמלחמה באמת הותרה בשבת, כמבואר בשבת (יט, א) ואכמ"ל. וזה הפירוש דראה בצרתן של ישראל, באותן שלא ירצו לחלל את השבת אף דהותרה באמת במלחמה, לכן אמר שמש בגבעון דום ועמדה כל יום השבת, אבל

באמת י"ל שיום זה נחשב להם שפיר ליום השבת". והיינו שבאמת בהגיע זמן השקיעה לפי חשבון השעות, נכנסה השבת, כי זמן השבת נקבע לפי חשבון השעות של ה"גברא". וכל מה שעמדה השמש בגבעון, היה כדי שהמחמירים על עצמם לא להלחם בשבת [אף שהדבר מותר מעיקר הדין] לא ידעו שכבר נכנסה השבת ויחדלו מללחום].

וכן דעת האדמו"ר האמרי אמת מגור שכתב (פסקי תשובה סימן רנב) "נסתפקתי כבר בענין הנוגע לכמה פרטים, למשל במי שמבדיל אחר יום הכיפורים, ואחר כך עף בגמלא פרחא או באויר למקום שעודנו יום [דהיינו ממזרח העולם לכיוון מערב], אם ענוש כרת כשאכל שם. וכן אחר יציאת כוכבים בשביעי של פסח כשפורח למקום ששם עוד החמה זורחת, אם חייב כרת באוכל שם חמץ. ונראה כיון שכבר קיים מה שכתוב מערב עד ערב תשבתו שבתכם, וכן עד יום האחד ועשרים לחודש בערב, אם כן מן התורה אינו מחוייב יותר". ומבואר בדבריו, שחיובי שבת ומועד [כגון יום הכיפורים ופסח] אינם נקבעים לפי המקום שבו נמצאים, אלא הם מוטלים על ה"גברא". ולכן לאחר שאדם כבר קיים את המוטל עליו במקומו [והתענה ביום הכיפורים או נשמר מאכילת חמץ בפסח] ולאחר מכן "פרח באויר" והגיע למקום אחר בעיצומו של יום הכיפורים או פסח, אין הוא מחוייב לשוב ולהתענות או להישמר מחמץ כי ה"גברא" פטור, וזאת למרות שבמקום שאליו הגיע יש חיוב [ומוסיף האדמו"ר מגור: "וראיתי בחיבור שלך ספק כזה כשלא קרא קריאת שמע בזמנו והוא עף למקום שנמשך שם זמן קריאת שמע. ונראה שזה שלא קרא קריאת שמע כבר ביטל מצותו ואינו יוצא כשקורא במקום אחר שלא חשכה שם וכמו שכתבתי לענין חמץ ויום כיפורים"].

יג. ברם להלכה ולמעשה, גם הגרמ"מ כשר שנקט כי חיוב השבת והמועדים נקבע לפי ה"גברא" ולא לפי המקום שבוא הוא נמצא, הכריע כן לחומרא ולא לקולא. דהיינו, רק הנוסע ממערב למזרח ש"הפסיד" כמה שעות, ומגיע למקום שבו כבר יצאה השבת, צריך להמשיך ולנהוג בדיני השבת עד שיסיים כ"ד שעות לפי חשבוננו, כמובא לעיל. אבל בנדרון הנוסע ממזרח למערב, ממקום שיצאה שבת למקום שעדיין שבת [כבנדרון האמרי אמת] כתב הרב כשר: "בזה פשוט

דאין לומר גם כן לקולא, כיון שכבר שבת כ"ד שעות, אף שעתה עדיין יום והיה מותר לעשות מלאכה. דלא גרע כנ"ל מחומרי מקום שהגיע לשם, ועוד דהוי ספיקא דאורייתא."

והיינו שאין להקל ולומר שכבר יצא ידי חיובו, ופטור מחיובי המקום שאליו הגיע, מחמת שתי סיבות:

(א) בסוגיית הגמרא בפסחים ובשו"ע (או"ח סימן תסח סע' ד) נפסק בדין עשיית מלאכה בערב פסח, כי ההולך ממקום שלא נהגו בו איסור למקום שנהגו בו איסור "נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם". וכפי שגם נפסק בהלכות יום טוב (או"ח סימן תצו סע' ג) שבני א"י המגיעים לחו"ל ונמצאים בה ביו"ט שני אסורים לעשות מלאכה, כי נותנים עליהם את חומרי המקום שאליו הגיעו. ואם כן גם הנוסע ממקום שכבר יצאה בו השבת למקום שעדיין שבת, צריך לנהוג "כחומרי מקום שהגיע לשם".

(ב) הואיל והספק אם חיוב השבת נקבע לפי המקום או על פי ה"גברא" נוגע למצוות ואיסורים מהתורה, צריך להחמיר מדין "ספיקא דאורייתא לחומרא".

וגם בדעת האמרי אמת נראה כי למעשה לא התיר למי שהתענה ביום כיפור ולאחר התענית הגיע למקום שבו עדיין לא הסתיימה התענית, לאכול במקום זה, וכפי שדייק רבי יצחק זילברשטיין, בספרו שבת שבתון (סעי' קלא) וז"ל: "מדבריו של הגאון הצדיק האדמו"ר מגור זצ"ל [שכתב "מן התורה אינו מחוייב יותר"] משמע דמדרבנן ודאי אסור לאכול, הן ביום כיפורים והן בשביעי של פסח. והסברא פשוטה שכך הוא, דהא לא גרע מיום שני של גלויות דבן ארץ ישראל אסור בו בעשיית מלאכה, כיון שמטילים עליו חומרי מקום שהלך שם. ולכן דן האדמו"ר רק מצד הכרת, אבל איסור דרבנן ודאי יש בו".

[ובספר קן התאריך הישראלי, כתב הגרמ"מ כשר על דברי האמרי אמת, כי יתכן ודבריו נאמרו רק על יום הכיפורים ופסח "ולא רצה לאמר כן על שבת, משום דגבי יום הכיפורים ופסח התורה הדגישה במפורש זמן מסוים: ביום הכיפורים מערב עד ערב תשבתו שבתכם, ובפסח עד העשרים ואחד לחודש בערב, להשמיענו שאין חיוב כרת על יותר משיעור זה של יום מעת לעת רגיל של כ"ד שעות מערב עד ערב,

וכן עד יום עשרים ואחד לחדש בערב לענין איסור חמץ. משא"כ בשבת לא כתבה התורה סגנון זה, וממילא אין ראייה, ויש לומר שיש גם איסור דאורייתא בכהאי גוונא שבא למקום שעדיין שבת".]

סוף דבר, גם לדעת האמרי אמת והגרמ"מ כשר, שחיוב השבת והמועדים נקבע לפי ה"גברא" ולא לפי המקום שבו נמצאים, כל זה רק לחומרא, בדין הנוסע ממערב למזרח ש"הפסיד" כמה שעות, שצריך להמשיך ולנהוג בדיני השבת עד שיסיים כ"ד שעות לפי חשבון ה"גברא" שלו. אבל בנדון הנוסע ממזרח למערב, ממקום שיצאה שבת למקום שעדיין שבת, צריך להחמיר ולשמור את השבת או המועד במקום שבו נמצא.

יד. ממוצא הדברים נשוב לדון בדברי הגרש"ז אויערבך המובאים בספר יום טוב שני כהלכתו [לעיל אות ז] שבן א"י שהגיע באמצע יו"ט שני לחו"ל, אינו נעשה בר חיובא בדיני יו"ט שני "דיש סברא לומר דהבן א"י כבר יצא ידי חובת יו"ט בארץ ישראל, דחובת יו"ט חלה רק פעם אחת בשנה, ותו לא. דוגמת מי שכבר התענה ביום הכיפורים, ובמוצאי יום הכיפורים נסע למקום דעדיין יום הכיפורים שם, שלא חלה עליו שוב חובת חמישה עינויים, שכבר יצא פעם אחת". ומדברים אלו משמע, כי סבר הגרש"ז שחיוב המועד נקבע לפי ה"גברא" בלבד, ובשל כך, אם ה"גברא" יצא ידי חיובו, אין לחייבו פעם נוספת בהגיעו למקום שמחוייבים בו.

אולם בספר הליכות שלמה (יום הכיפורים, פרק חמישי הערה 48) ציינו כי הגרש"ז סתר את משנתו בדברים שכתב בספרו משנת שלמה (ח"א סימן כג) וז"ל: "שלענין שבת ושאר הדברים התלויים בזריחת השמש, אמרינן דכך שורת הדין שהולכים רק לפי מקומו ושעתו, ואם אחד נמצא סמוך לקו התאריך אשר תחילת המזרח וקצה המערב נפגשים, וכידוע דבשעה שאצל בני המזרח מתחיל ליל שבת אזי לשכנו הקרוב אליו מעבר לגבול מתחיל רק ליל עש"ק, ופשוט הדבר דאף זה שכבר קידש על היין ושמר ליל שבת כהלכתו מכל מקום אם עבר אחר כך מעבר לגבול מזרחה אשר שם עדיין יום ששי בבוקר, ודאי שלעת ערב הוא חוזר ומקדש, וכן להיפך. משום דבין לקולא ובין לחומרא הולכים רק אחר המקום שהוא שם. וכן מי שאכל כזית מצה בליל התקדש הפסח, ולמחר עבר לקצה המערב אשר שם עדיין י"ד בניסן,

מסתבר דבליל ט"ו חוזר ומתחייב באכילת מצה". וכאן מפורש בדברי הגרש"ז, כי חיוב השבת והמועדים נקבע אך ורק לפי המקום שבו נמצא, שלא כדבריו המובאים בספר יו"ט שני כהלכתו.

ומחמת חומר הסתירה, העירו בספר הליכות שלמה במוסגר: "ואולי יש לחלק בין הבא באמצע היום [שאינו מתחייב בשנית], לבא מבעוד יום, ובזה מסתברא ליה לרבנו [הגרש"ז] דחוזר ומתחייב בשעה שקידש היום, וצ"ע. ומהגר"א נבצל שמענו שבעל פה חזר בו רבנו מדבריו הנ"ל שבמנחת שלמה קמא".

ולכן נראה על פי המבואר לעיל בדין המתענה ביום הכיפורים שנסע במוצאי הצום למקום שעדיין מתענים בו, שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, האם חיוב השבת והמועדים נקבע לפי ה"גברא" [ופטור מלהתענות בשנית, כיון שכבר יצא ידי חיובו], או לפי המקום שבו נמצאים [שחייבים להתענות בו]. אלא שגם לדעת הסוברים שהחיוב נקבע לפי ה"גברא", נתבאר שעליו להחמיר ולהתענות בשנית.

ולפיכך גם בנדון דידן, בן א"י שהגיע לחו"ל ביו"ט שני צריך להחמיר ולשמור יו"ט שני [ואף שהספק בזה הוא מדרבנן, מכל מקום יש להחמיר כדין ההולך למקום שנהגו בו איסור, שצריך לנהוג כחומרי המקום שהגיע לשם].



בענין אכילת כרפס

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. נסתפקתי במי ששוכח לאכול את הכרפס במקומו וזמנו המתאים לפי סימני הסדר, ונזכר לאחר מוציא מצה, האם חל עליו עדיין החיוב לאכול את הכרפס מיד כשנזכר כדי להתמי' את התינוקות וכו' או שנתבטל החיוב לאחר שכבר התחיל הסעודה.

ולכאורה להמבואר בפרש"י ורשב"ם לפסחים קיד, א וכו"ה בטור סי' תע"ג ובשו"ע אדה"ז שם סי"ד דטעמא דכרפס הוא "כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם

קודם הסעודה בכל ימות השנה" (לשון אדה"ז שם), נראה דלאחר שהתחיל הסעודה תו נתבטל התקנה דכרפס ושוב אין חיוב לאכול את הכרפס.

ב. האמנם דלאחר העיון נראה דדבר זה תלוי בטעמא דאכילת כרפס שמצינו בזה ב' טעמים, הא' הוא כנ"ל דהשינוי הוא בזה שאוכלין הירקות קודם הסעודה שאין דרך לעשות כן בשאר ימות השנה, והב' הוא טעם המהר"ל מפראג ז"ל (גבורות ה' סי' נ', והובא בר"ח שם סי' תע"ג ובביאור שיטת הרי"ף בסי' תפ"ג, וכן יש לדייק גם מפיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י, ועד"ז מתבאר גם מדברי הרבינו דוד לפסחים שם ד"ה הביא לפניו מטביל בחזרת יעוי"ש) דהטיבול הראשון דכרפס הוא כדי שיהא ניכר כשעושין 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 בחזרת, אבל עכשיו יכירו וישאלו על הטיבול השני למה לא עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור יעוי"ש.

ועפ"ז יש לומד דהספק הנ"ל בדין מי ששכח לאכול הכרפס במקומו ונזכר לאחר מוציא מצה אם עדיין יש לו לאכול הכרפס או לא תלוי בהני תרי טעמי במצות כרפס, דלטעם הא' נראה שנתבטל טעם הכרפס שה"ה כבר בתוך הסעודה ותו אין שום חיוב לאכול הכרפס, משא"כ לטעם הב' הכי שפיר קיים עדיין הטעם דכרפס דגם לאחר המוציא איכא היכירא עדיין במה שמטבילין הירקות ב"פ וכו' שעיי"ז יבואו לשאול על הטיבול השני למה לו עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור.

ו]יש להוסיף דלטעם המהר"ח וסיעתו הנה אדרבה איכא בזה היכירא טפי במה שמטבילין ואוכלין ב' הטיבולין אחד מיד לאחרי השני בתוך הסעודה, ושפיר איכא בזה עדיין הטעם והחיוב לאכול הכרפס¹.

1) אכן שו"ר בדברי המהר"ל שם שכתב וז"ל "טעם טיבול הראשון מסיק בגמ' כדי שישאלו התינוקות, ולפי הנראה פירוש זה שישאלו התינוקות כשיראו הטיבול השני בתוך הסעודה ואין דרך לטבול ב"פ וכו' ואלו היו עושין אלו ב' טיבולים בתוך הסעודה

ולפ"ז נראה ברור דאם נזכר לאחר אכילת מרור, תו ליכא מעתה שום חיוב לאכילת הכרפס גם לטעם המהר"ל וסיעתו].

ג. ודבר זה למדתי מדברי הב"ח לטור שם סי' תפ"ג, דהנה הטור הביא שם את דעת הרי"ף בדין מי שאין לו יין לקידוש ומקדש אריפתא דהרי"ף פסק דמברך על אכילת מצה והדר אכיל שאר ירקות, אכן הטור שם חולק עליו וז"ל "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 אמר המוציא ואין כאן היכירא לתינוקות".

ויעוי"ש בב"ח שביאר סברת הרי"ף דס"ל "דאין חילוק בין כשהטיבול קודם ברכת המוציא או לאחר ברכת המוציא לעולם איכא היכירא לתינוקות במה שחוזרין ומטבילין למרור שאז שואל התינוק

ה' נראה הכל טבול אחד, אבל אחד קודם הסעודה ואחד בתוך הסעודה הם ב' טבולים בודאי והשתא ישאלו על טיבול שני בתוך הסעודה וכו' עיי"ש.

והמתבאר מדברי המהר"ל דהיכיר דכרפס להמרור הוא דוקא כשטיבול הראשון הוא קודם הסעודה וטיבול השני הוא בתוך הסעודה, משא"כ כששני הטיבולין הם בתוך הסעודה נראה הכל בטיבול אחד וליכא היכירא. וא"כ בנדו"ד במי ששכח לאכול הכרפס ונזכר לאחר מוציא מצה הנה מאחר שב' הטיבולין יהיו בתוך הסעודה תו ליכא היכירא להמרור דהכל נראה בטיבול אחד וכנ"ל, וגם לטעם המהר"ל נראה דבטל טעמא דכרפס ושוב אין חיוב באכילת הכרפס, ודלא כמ"ש בפנים.

האמנם דהנה יעויין בדברי הב"ח לסי' תפ"ג (דלהלן בפנים) שכתב לבאר יסוד שיטת הרי"ף בדין מי שאין לו יין לקידוש ומקדש אריפתא דאכיל שאר ירקי אחר המוציא (ופליג בזה אשיטת הטור דס"ל שיש לטבול שאר ירקות לפני המוציא עיי"ש) דס"ל בטעם ההיכיר דכרפס כטעם המהר"ל שהוא לאכילת המרור שאח"כ וכנ"ל ולפ"ז "אין חילוק בין כשהטיבול קודם ברכת המוציא או לאחר ברכת המוציא לעולם איכא היכירא לתינוקות במה שחוזרין ומטבילין למרור וכו' עיי"ש.

ומבואר להדיא מדברי הב"ח דס"ל שהיכיר דכרפס להמרור שאח"כ הוא גם כששני הטיבולין הם בתוך הסעודה (לאחר ברכת המוציא) וחולק בזה עם המהר"ל וכנ"ל.

וא"כ בנדו"ד במי ששכח לאכול הכרפס ונזכר לאחר מוציא מצא נראה שעכ"פ איכא עדיין היכירא לתינוקות גם אם ב' הטיבולין יהיו לאחרי ברכת המוציא ושפיר קיים עדיין החיוב דאכילת הכרפס.

ויסוד דברינו בזה הוא מדברי הב"ח הנ"ל וכמ"ש להלן בפנים ודו"ק.

למה מטבילין הלילה הזה שתי פעמים וכאשר כתבתי בפי' תע"ג בשם מהר"ל מפראג עכ"ל².

ונמצינו למדין דיסוד פלוגתת הרי"ף והטור בדין מי שאין לו יין ומקדש אריפתא אם יש לו לאכול הכרפס לפני הקידוש והסעודה או לאחרי' תלוי בטעמא דאכילת הכרפס, דהטור אזיל לשיטתי' דהוא כדי להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירק לפני הסעודה וכו"ל, וא"כ לאחרי ברכת המוציא והתחלת הסעודה "אין כאן היכירא לתינוקות".

אכן הרי"ף ס"ל כטעם המהר"ל וממילא דגם לאחר ברכת המוציא איכא עדיין שפיר היכירא לתינוקות במה שמטבילין ירקות בפ' וכו' וכמש"נ.

וביסוד הדברים נראה להוכיח מזה מקור לנדו"ד במי ששכח לאכול הכרפס לפני מוציא מצה וכו' דתלוי בהני תרי טעמי דאכילת הכרפס, והן הן הדברים וכמש"נ.

ד. האמנם דהנה יעויין בשו"ע אדה"ז סי' תפ"ג ס"ב בדין מי שאין לו יין לקידוש שפסק בזה להדיא כדעת הרי"ף "דאחר שאכל השני כזיתים מצה לא יאכל יותר קודם אמירת ההגדה אלא מיד יאכל ירקות ויאכלם בטיבול וכו'".

והרי שיטת האדה"ז בטעמא דמצות אכילת כרפס מבוארת להדיא כשיטת הטור וסיעתו דהוא משום דלהתמי' התינוקות במה שאוכלין ירק לפני הסעודה וכמ"ש להדיא שם סי' תע"ג סי"ד עיי"ש, וא"כ צ"ע מה שפסק כדעת הרי"ף בדין מי שאין לו יין לקידוש שיאכל הכרפס לאחרי ברכת המוציא תוך הסעודה, והרי לשיטתי' בטעמא דאכילת כרפס לאחר ברכת המוציא בטל כל טעמא דכרפס דתו "אין כאן היכירא לתינוקות" (וכמ"ש הטור הנ"ל) וצע"ג.

וכבר כתבנו במ"א ליישב בזה דעת האדה"ז ע"פ דברי הפר"ח סי' תפ"ג שם שכתב בתו"ד וז"ל "והדר מטביל בשאר ירקי ואע"ג דהעיקר

(2) אמנם לשיטת המהר"ל עצמו ד"אלו היו עושין אלו ב' טבולין בתוך הסעודה הי' נראה הכל טבול אחד" נראה ברור דלאחרי ברכת המוציא ביטל הטעמא דכרפס ושוב ליכא היכירא לתינוקות (ראה הערה הקודמת).

היכירא לתינוקות הוא מקמי המוציא מ"מ היכא דלא אפשר שאני והשתא נמי איכא היכר פורתא דמטבילין בירקות מקמי עיקר סעודה כר"י עיי"ש.

והמתבאר מדברי הפר"ח דגם לטעמא דאכילת הכרפס הוא להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירק לפני הסעודה, עדיין יש לאכול הכרפס [במי שאין לו יין לקידושי וכו'] לאחר ברכת המוציא דעדיין ישנו כאן היכר פורתא במה שאוכלין הירקות לפני "עיקר" הסעודה.³

ועד"ז י"ל בביאור שיטת האדה"ז דאע"ג דס"ל בטעמא דכרפס כדעת הטור, מ"מ פסק כדעת הרי"ף דיש לאכול הכרפס לאחר ברכת המוציא דעדיין איכא היכר פורתא וכמש"נ.

ויתכן לומר דזהו דיוק לשון האדה"ז שכתב "לא יאכל יותר קודם אמירת ההגדה אלא מיד יאכל ירקות", דכוונתו לרמז בזה בלשונו הזהב דאם לא יאכל יותר אלא יאכל הירקות מיד, כלומר מקמי עיקר הסעודה, הנה עדיין איכא בזה היכר פורתא ודו"ק.

ה. עכ"פ נמצינו למדים מדברי הפר"ח והאדה"ז דגם לטעם הטור עדיין ישנו היכר פורתא להתמי' התינוקות במה שאוכלין הירקות לאחר ברכת המוציא קודם עיקר הסעודה.

ולפ"ז י"ל בנדו"ד הנ"ל בדין מי ששכח לאכול הכרפס במקומו ונזכר לאחר ברכת המוציא, דלא מיבעי לטעם המהר"ל אלא גם לטעם הטור עדיין שפיר אפשר לקיים אכילת הכרפס מיד לאחר ברכת המוציא ושפיר איכא בזה היכר פורתא וכמש"נ.

3) הנה הפר"ח כתב תחילה ד"היכא דלא אפשר שאני". אך בהמשך לזה הוסיף הטעם "והשתא נמי איכא היכא פורתא וכו'", ונראה דהוצרך לזה משום דאי לא הוה היכר פורתא עכ"פ לא הו"ל לתקן אכילת הכרפס לאחר ברכת המוציא, והא "דלא אפשר" אינו טעם מספיק לתקן חיובא דכרפס אי בטל כל טעמא דכרפס, ובפרט דהרי שפיר אפשר לתקן אכילת הכרפס לפני אכילת הקידוש וכמ"ש הטור להדיא כנ"ל, ולכן הוא דהוסיף הפר"ח הטעם דעכ"פ "איכא היכר פורתא" וק"ל.

האומר שדה זו נתונה לך ע"מ שתתן לי ר' זוז ומת בניו נותנים לו והמתנה קיימת

הרב אפרים פיקרסקי תושב השכונה

בחו"מ סי' רמא סעיף סעיף ז' כותב הרמ"א וז"ל: 'האומר לחבירו שדה זו נתונה לך על מנת שתתן לי ר' זוז, ומת (המקבל), בניו (של המקבל) נותנים לו (הר' זוז) והמתנה קיימת, אע"ג דהאומר, ע"מ שתתן לי, [לי] ולא ליורשיו קאמר, שאני הכא דלא כוון רק שיתנו לו (להנותן מתנה) והרי נתנו' עכ"ל.

והיינו שמחלקים בין מה שאומר (הנותן) שרוצה שיתנו לו ובין מה שאומר (הנותן) שרוצה שהמקבל יתן. דזה שאומר שרוצה שיתנו לו כוונתו לו (להנותן ממש) ולא ליורשיו, אבל מה שאומר שהמקבל יתן אין מקפיד ע"ז ולא איכפת לו אם המקבל נותן או שיורשי המקבל נותנים.

ועי' בפתחי תשובה שם ס"ק ז' שמביא מב"י בשם הרשב"א (מקור הלכה זו) וז"ל: 'דודאי לי' הוי קפידא משום דמסתמא שדוקא תני דאיהו צריך להו (להכסף), אבל ש'תתן' אין קפידא כל שניתן. ואח"כ מיד מביא הב"י דברי הריטב"א וכו' הא דאמרינן לי ולא ליורשי ש"מ דהא דתנן הלוחה על שדהו ואמר לו אם אין אתה מביא לי מכאן ועד ג' שנים הרי הוא שלי, שלא נתקיים התנאי אא"כ מביא המוכר (הלוחה) בעצמו ונותן ללוקח (למלוה), מדאמר 'אתה ולי', דלי ולא ליורשי משמע, ואתה ולא יורשיו עכ"ל הפ"ת.

בהשקפה ראשונה נראה דחלוקים הם הרשב"א והריטב"א, שדלעת הרשב"א 'תתן' הוא לאו דוקא אתה תתן אלא גם היורשים, משא"כ להריטב"א מקפידים גם על האתה ולא על היורשים שנתנית היורשים אין מועיל להוציא השדה מיד המלוה.

ועיי"ש בפ"ת שמביא מכמה אחרונים שהרשב"א והריטב"א אינם מחולקים מאחר שיש חילוק אם אומר תתן סתם (שכולל גם היורשים) או אם אומר אתה תתן (שמשמעותו רק הלוחה) עיי"ש.

והנה לכאורה שני המקרים של הרשב"א והריטב"א לא דמי אהדדי. דבמקרה של הרשב"א (דינו של הרמ"א בשו"ע כאן) הוא שיש נותן מתנה וכוונתו בסתם הוא לתת המתנה אבל בתנאי שיקבל משהו עבור זו (ר' וזו). ומאחר שקיבל הר' וזו מהיורשים ודאי שנתקיים התנאי, וכי מה איכפת לי להנותן ממי קיבל הכסף.

אבל בנדון הריטב"א כשהמלוה אומר אם אין אתה מביא לי מכאן ועד ג' שנים הרי השדה שלי, הנה י"ל בפשטות שכוונתו ורצונו של המלוה שהשדה ישאר אצלו (ואולי לכך הסכים על ההלואה מתחילה בכדי שיוכל לרכוש את השדה) ואדרבה [אולי] מעדיף קבלת השדה על פרעון החוב, ולכן מובן כשאומר לו אם אין אתה מביא לי מכאן ועד ג' שנים הרי הוא שלי, כוונתו שרק אם הלוה ישלם הכסף ולא משהו אחר.

ליתר ביאור הנה הנפק"מ בכל הנ"ל הוא באם בא לחזור. והנה בנדון הרמ"א כאן אם הנותן מתנה רוצה לחזור בטוענו שלא קבל הכסף מהמקבל רק מיורשיו וזה לא היתה כוונתו. הנה בפשטת מובן שזה אינו טענה שהלא רצה לתת לו מתנה, כי מי הכריחו, ורק שרצה שהוא ירויח משהו בזה ג"כ, והנה הרויח ממה שקבל הכסף מיורשי המקבל. ולכן המתנה קיימת.

משא"א במקרה של הרשב"א הנה באם המלוה יטעון שרוצה שהשדה ישאר אצלו כי לא קבל הכסף בחזרה מיד הלוה (רק מיורשיו), הנה פשוט שרוצה להחזיק בשדה ומדוע לא נפרש דבריו שמעולם לא היה מוכן להחזיר השדה רק בנתינת הלוה כי כוונתו בהלואה מתחילה היתה (במדה מסויימת) אך ורק לקבל השדה תמורתו, ופשוט.

אבל כנראה שהאחרונים לא קבלו חילוק זה.



ירידת גשמים בתוך הסוכה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלחה כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע סי' תרל"ט ס' ה' ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית מאימתי מותר לפנות משירדו לתוך הסוכה טפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל אפילו תבשיל של פול. הגה: ואפילו אין תבשיל לפניו (סמ"ג והגהות אשיר"י). ומי שאינו בקי בזה השיעור, ישער אם ירדו כ"כ גשמים לבית אם היה יוצא, יצא מסוכתו ג"כ (א"ז והגהות אשיר"י פרק הישן ומרדכי פ"ב מיימוני פ"ו ומהרי"ל); וכל זה דווקא בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין (טור ור"ן והרא"ש), ויקדש בסוכה (כדי) שיאמר זמן על הסוכה (ת"ה סי' צ"ה).

ועיין בספר הררי קדם מחידושי תורתו של הגאון רב דוב בער הלוי סאלאוויציק ז"ל על מס' סוכה סי' קכט ע"ד סיפור שאירע עם הגאון רב משה פיינשטיין ז"ל:

ומעשה בהגר"מ זצ"ל שפ"א בליל ראשון של סוכות ירדו גשמים והיה מצטער בישיבת סוכה, ועשה כנהוג וכמובא ברמ"א (סי' תרל"ט ס"ה) הנ"ל, וקידש ואכל כזית ראשון בסוכה כדי לצאת ידי השיטות שמצטער חייב בסוכה בלילה הראשון, ועלה לביתו לגמור סעודתו, ונשאר ניעור עד שיפסקו הגשמים. וכפסק הגשם העיר את בניו (הקטנים) כדי לאכול כזית בסוכה, בכדי לצאת ידי חובת השיטות הסבורות שמצטער בלילה ראשון פטור מן הסוכה, ובישיבתם הראשונה כשהיו מצטערים לא קיימו עדיין המצוה.

וטען לו אז רבינו ז"ל דלכאורה ממנ"פ פטור דאי מצטער חייב בסוכה כבר קיימו המצוה באכילת כזית בראשונה, ואי מצטער פטור הנה גם עתה מצטער הוא בשינה כמבואר בשו"ע שם בסעיף ז', שבפסקו הגשמים אינו חייב לירד לסוכה אם כבר שכב לישון [וכטענה זו פסק המ"ב (תרלט, לו)].

והשיב לו הגאון רב משה ז"ל שמ"מ חייבים כי בלילה הראשון כו"ע סברי דמצטער חייב בכזית ראשון דכזית ראשון הוא חובה, ומאן דפטור אין זה מטעם דמצטער פטור, אלא משום דסבר דסוכה בשעת

ירידת גשמים שאינה עומדת לשום ישיבה, ליכא עליה שם סוכה כלל וחסר בה שם דירה, וממילא אינו מקיים שום מצוה ע"י הישיבה בה, וממילא אי אפשר לקיים בה מצות כזית ראשון, וכ"כ בביהגרא"א (תרלט, ה) בטעמא דהנך שיטות "דכשירודים גשמים אין שם סוכה עליו".

ועיין לעיל (סי' קכ"ה הערה א') שהוכחנו זה ממה שאמרו על ירידת גשמים שהם סימן קללה בחג, "משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו" משמע דע"י הירידות גשמים א"א עוד לקיים עוד מצות סוכה, כי פקע שם סוכה מינה, ולכן רק הפטור של ירידת גשמים נשנה במשנה ואילו הפטור של מצטער הוא מימרא בגמ'. [עיין כל זה בספר הררי קדם]

אבל עיין בשו"ע רבינו סי' תרלט ס' י"ט: ... ודבר זה אנו למדין בגזירה שוה מחג המצות שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשונה אבל אין למדין בגזירה שוה זו שיהיה חובה לאכול אף בשעת הגשם שכיון שהוא מצטער מחמת הגשמים הוא פטור מן הסוכה אף בלילה הראשונה.

דעת רבינו הזקן שדעת מי שפוטר מלישב בסוכה בלילה ראשונה כשירוד גשם אינו משום שלא נקרא סוכה כי אם משום הפטור של מצטער. והנראה לבאר דעת רבינו דבס' תר"מ סעיף יא כותב רבינו שאם ידוע שאדם הוא מאניני דעת והוא מצטער בדבר שכל אניני דעת מצטערים מחמת זה פטור והוא מהגמרא במס' סוכה דף כט עמוד א' ע"ד המעשה של רב יוסף עיין שם א"כ גם באופן שהאדם אינו מצטער מגשמים מהיכי תיתי לומר שלא נקרא סוכה.

וכן עיין ברמ"א ס' תרלט סעיף ז שהוא מביא דברי הרי"ף שמי שישן בסוכה וירדו גשמים אין צריך לשער בכדי שיתקלקל התבשיל דבגשמים מועטים הוי צער לישן ויכול לצאת. והנה לדעת ר' משה ז"ל (שהוא דעת הגר"א) האם נאמר שלגבי שינה לא הוה סוכה אבל לגבי אכילה הוה סוכה מכיון שעדיין לא הגיע להשיעור של קלקול תבשיל.

גם המגן אברהם סי' תרלט ס"ק ט"ו כותב "וכשם שמפנין מפני הגשמים כן מפנין מהשרב והיתושים כו' (הג"א)", והנה הוא דבר פשוט שיש אנשים שאין חוששין ליתושים ושם אותם אנשים נמצאים

בסוכה בזמן שיש שם יתושים שהם יוצאים המצוה של ישיבה בסוכה. (ולכאורה כמו כן יהיה הדין בנוגע ירידת גשמים שאם אינו חושש מפני ירידת הגשמים ואינו מצטער בכך הוא יוצא המצוה. השיעור של "משתסרח המקפה של גריסין" (סוכה כט ב), הוא שיעור לרוב אנשים ולא לכו"ע ומדברי המ"א מוכח שהוא סובר שהגדר של פטור בסוכה בירידת גשמים הוא אותו הגדר של פטור במקום שיש יתושים והוא משום צער ולא משום שהסוכה אינה סוכה.

וא"כ דעת הרמ"א ומהרי"ו ורבינו שהפטור של ירידת גשמים הוא משום צער ולא פסול בעצם הסוכה.



בענין שינוי מקום בברכת הנהנין

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בענין שינוי מקום בברכת הנהנין, כותב רבינו בשולחנו הלכות ברכות שבסעודה סימן קצח סעיף ד' וז"ל:

"ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה והוצרך לברך עליהם בבית הראשון כמו יין ופירות כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה ואין צריך לברך עליהם שם... "עכ"ל.

וכן הוא בלוח ברכת הנהנין פ"ו הט"ז ובסדר ברה"נ פ"ט הט"ז, אלא ששם כתב רק "פירות" ולא הזכיר "יין".

והנה בסעיף ג' שקודם סעיף זה מביא רבינו מחלוקת הפוסקים בנוגע לז' המינים ויין אם הם חשובים כדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם - וממילא אין צריך לברך ברכה ראשונה עליהם אם שינה מקומו ואלך למקום אחר ואוכל שם - או לא.

ופסק שם שבדיעבד אם שינה מקומו אין צריך לחזור ולברך שספק ברכות להקל.

ואם כן, צריך עיון מה משמיענו רבינו - ובלשונו של אפילו, שמשמע מזה שדבר זה אינו ידוע עדיין, ועוד שהוא דבר חידוש שאם הלך לבית אחר ושתה יין שאין צריך לברך עוד פעם.

ב. והרי לכאורה כן פסק בסוף סעיף ג'.

בנוגע לפירות שהזכיר בסעיף ד' אפשר לומר שכוונתו לפירות שאינן מז' המינים שברכתם האחרונה היא בורא נפשות, שאם הי' אוכלם שלא בתוך הסעודה והלך למקום אחר הי' צריך לברך עוד פעם, על כן משמיענו רבינו חידוש שבתוך הסעודה אין צריך לברך אפילו הלך לבית אחר.

הגם שלפרש כן הוא קצת דוחק, שאם הי' כוונת רבינו לפירות שאינם מז' המינים הי' לרבינו לפרש זה. וגם מזה שכתב פירות ביחד עם יין נוטה קצת לומר שגם בפירות הכוונה לז' המינים.

ועל כל פנים, היאך שנפרש כוונת רבינו בנוגע לפירות, הרי בנוגע ליין אינו מובן מה משמיענו.

ואולי אפשר לומר שלא בא רבינו כאן להשמיענו את עצם הדין שאם הלך למקום אחר שאין צריך לברך עוד פעם שהרי זה באמת יודעים כבר מסוף סעיף ג'. אלא מה משמיענו עכשיו הוא שכאן הוא לדברי הכל, דהיינו זה שאין מברכים עוד פעם כשהלך למקום אחר הוא לא מצד ספק ברכות להקל, אלא היות שכאן מדובר שהוא בתוך הסעודה גם הפוסקים הסוברים שיש דבר שאין טעון ברכה אחרונה במקומה יודו שכאן אין צריך לחזור ולברך במקום השני.

ואם נפרש כן כוונת רבינו יתאים זה עם מה שכתבו התוספות בפסחים (קא.) סוף ד"ה אלא (שזה באמת מקורות לדברי רבינו כמו שצויין שם בשולחן ערוך) וז"ל:

"...ולכל הפירושים אם הלך באמצע סעודה למקום אחר יכול לשתות יין או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעי' קמא הדר".

שלכאורה כוונת התוספות במה שכתב לכל הפירושים הוא למה שכתבו לעיל: "... לכך נראה דיש וכל ז' מינין לא היו בכלל דברים

הטעונים ברכה לאחריהם במקומן...” או (וגם) לדברי רב ששת בגמרא שם שאמר: “...אחד זה ואחד זה (בין שטעונים ברכה לאחריהן בין שאינן צריכים - רש"י) צריך לברך”.

אבל לפי זה הי' מתאים יותר אם רבינו הי' כותב על כרך שכתב התוספות וכדומה לזה, דהיינו: “ולדברי הכל אם הלך בתוך הסעודה וכו'”.

אבל לפי מה שכותב נראה שבא להשמיענו דבר חדש, ולא רק שדין זה הוא לדברי הכל.

ואולי אפשר לומר שכאן משמיענו רבינו חידוש גם על מה שכתב בסוף סעיף ג'.

שבסוף סעיף ג' כתב וז"ל:

”וכן בדיעבד אם שינה מקומו אין צריך לחזור ולברך שספק ברכות להקל”.

והנה מה שכתב “מקומו” יכולים לפרש שהוא דוקא באותו בית, ופירושו מבית לעלי”.

ועל דרך שפירש רש"י בפסחים (קא:): בד”ה ממקום למקום: “מבית לעלי”.

או אפשר אפילו מחדר לחדר, וכמו שמשמע מלשון רבינו בתחילת סימן קעח, וז"ל “הי' אוכל בחדר זה ונטל המאכל והלך לחדר אחר לאכול צריך לחזור ולברך שכיון שעמד והלך למקום אחר...”

וכן על דרך זה בתחילת סעיף ב' שם, וז"ל: ... ועקרו כולם ממקום למקום . . אפילו לבית אחר.

ולכן בא רבינו בסעיף ד' ומשמיענו שבתוך הסעודה הדין כן אפילו מבית לבית.

אמנם אם נפרש כן כוונת רבינו קשה, שמקורו של רבינו הוא התוספות בפסחים הנ"ל ושם נזכר רק מקום אחר ולא בית אחר.

וכן במגן אברהם סימן קע"ח סק"ו וכתב, וז"ל "ואז אפילו הלך למקום אחר בתוך הסעודה... אינו צריך לברך דלקעי' קמא הדר".



בהמנהג להשחיר הרצועות גם מבפנים

הרב משה זימל סילבער

ברוקלין, נ.י.

הנה לאחרונה יש נוהגין להניח רצועות שהן מושחרים גם מבפנים (היינו צד הפנימי הנוגע לגוף האדם) ומהנימוקים למנהג זה הוא דעת הרמב"ם פ"ג מהל' תפילין הי"ד וז"ל ונוי לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה. שמזה משמע שצריכין להשחיר את הרצועה גם מבפנים.

ובשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' א' תכ"ו מבאר בארוכה דעת הרמב"ם ומסיק להלכה וז"ל אבל מי שרוצה להתנאות במצוה לדעת הרמב"ם ז"ל יצבע גם אחורי הרצועה שחור.

אמנם כד נדייק שפיר בלשון הרמב"ם ובפרט בכפל לשונו ונוי לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה משמע שבאם רוצה לקיים נוי תפילין לדעת הרמב"ם צריך גם לצבוע ולהשחיר את צד הפנימי של בית התפילין דהנוי הוא שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה. וא"כ יוצא דמי שמשחיר הרצועה מבפנים צריך גם להשחיר הבית מבפנים (היינו צד הפנימי הנוגע לגוף האדם).

ובאמת הסברא הוא שהכל יהיה אחיד, ובאותו צבע שהוא צובע הרצועות צריך לצבוע את הבית דהיינו שהן צריכין להדמות א' לשני ולכן באם צובע אחורי הרצועה מסתבר שצריך גם לצבוע אחורי הבית ואולי י"ל דבאם אינו עושה כן לא רק שלא קיים דעת הרמב"ם בנוי תפילין, אלא שיש סברא לומר שמחזי כמנומר, ועכ"פ לדעת הרמב"ם נוי לתפילין הוא שיהיו כולן שחורות ובאם חלק מהתפילין אינו שחור חסר בהנוי.

ולהיות שלא ראינו מי שישחיר צד הפנימי של הבית לכן אעתיק דעת שו"ת יכין בועז (מהר" צמח דוראן שהיה בן הרשב"ש) ח"א סי'

ק"נ וז"ל והנה אדוננו הרמב"ם ז"ל כתב שנוי התפילין הוא שיהיו הבתים והרצועה מבפנים שחורים. ומי זוטר מאי דכתיב זה אלי ואנוהו וכיון שהוא נויים של תפילין מצוה היא להשחירם עכ"ל. שמפרש בפשטות בדעת הרמב"ם שנוי התפילין הוא להשחיר גם אחורי הבית.

ולכאו' לנו אין אלא מנהג רבותינו נשיאינו שהם לא נהגו להשחיר הרצועה מבפנים וכדעת הב"י והד"מ סוף סי' ל"ג*.



שיטת הרמ"א באיזה חתיכה יש ששים כנגד הדם עבה או דקה

הרב מנחם בן דוד
תושב השכונה

בשו"ע יו"ד סי' סט סעיף ט גבי בשר שנמלח ונתבשל בלא הדחה אחרונה כתב המחבר שצריך ששים כנגד לחלוחית הדם והמלח שבו ולא סגי כנגד הדם כיון דלא ידעינן כמה בלע כמבואר בט"ז ס"ק יט וש"ך ס"ק לד. וכתב הרמ"א דאם יש בקדירה כל כך כמו החתיכה שנמלח ולא הודח הכל שרי דודאי איכא ששים נגד המלח שעל החתיכה, עיי"ש.

אמנם דנו כבר הראשונים האם שייך לומר דבחתיכה עצמה יתכן שיש בה ששים כנגד מה שעליה דבשערי דורא בתחילתו נמצאים ב' הגהות מאור זרוע שבהגה אחת כתוב 'אין לך שום חתיכה שנמלחה שלא יהא בה ששים כנגד דם שעל המלח כ"ש שהמים שבקדירה כמו כן מצטרפים לבטל הדם אבל א"צ מצירוף המים", אך בהגה שניה כתוב 'שהחתיכה גופה והרוטב מבטלין אותו דם דנפיק מינה בששים וכן נהג מהר"ם להתיר'. ובהגהות שערי דורא ס"ק א תמה דההגהות סותרים זה את זה שהרי בראשונה לא הצריך צירוף בנוסף לחתיכה

* לכאורה הטעם העיקרי לרצועות כאלו הוא ד"הלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחוץ" ואם יש סדק בהצבע אז התפילין פסולין, לפיכך צובעים אותו (ע"י טכנולוגיה חדשה) שהי' חדור כל כולו בשחור ואז לא יפסל מטעם זו לעולם. המערכת.

עצמה ובהגה שניה הצריך צירוף של מה שבקדירה מבלעדי החתיכה, וע"כ כתב לחלק בין חתיכה עבה לדקה דבחתיכה עבה כיון שהדם שבה מרובה ומלחה מועט צריך לצירוף מה שבקדירה משא"כ בחתיכה דקה שהדם מועט והמלח מרובה אי"צ לצירוף.

והנה בדעת הרמ"א גבי ביאור הגהת שערי דורא מצינו מבוכה² דבתורת חטאת (כלל א דין ב) כתב "ודלא כהג"ה שערי דורא שכתב בשם אור זרוע דבחתיכה שאינה עבה הוה ששים כנגד דם ומלח שעליו". אמנם בדרכי משה (סי' סט אות יד) כתב "וכ"ה בהגהת שערי דורא משום אור זרוע דבחתיכה עבה דדמה מרובה ומלח מועט היה ששים בחתיכה נגד הדם שעליו וכ"כ בנימין זאב יטרף סימן של"ב". ונתקשו האחרונים בדעתו (א) מאי סבר דאיזה מהם עדיף חתיכה עבה או דקה. (ב.) ועוד שבכל אופן לשון הדרכי משה תמוה שהרי כותב שדמה מרובה וזה סיבה לומר שאין ששים. וצ"ע.

ובחידושי הגהות (מהרל"ח)³ אות ה כתב לתקן בדרכי משה "דבחתיכה שאינה עבה שדמה מועט והמלח מרובה יש ששים בחתיכה נגד הדם שעליו כצ"ל לענ"ד. וכן מבואר להמעייין בהגהות שערי דורא שער א' ושם מפורש הטעם שכיון שהדם מועט והמלח מרובה נשאר המלח בחזקו ובכחו ונמס הדם ונשרק ונופל על הארץ ולא נשאר במלח כ"א מעט דם משא"כ בחתיכה עבה דנהפוך הוא שריבוי הדם מתיש כח המלח ע"כ". וא"כ הוא העדיף להתאים את הדרכי משה שהוא נראה בלאה"כ משובש ללשון התורת חטאת ובפרט שכלשון התורת חטאת כך מופיע באמת בהגש"ד שהם מקור דברי הרמ"א.

(1) וראה מה שדנו בביאור סתירת הגהות אלו הנו"כ שם. ובב"ח אות ט. ודמשק אליעזר חולין פכ"ה סי' כב אות סו ואילך. ועוד.

(2) בשו"ע לא הזכיר כלום מזה כיון שלמעשה החמיר לשער תמיד עם מה שבקדירה.

(3) להרב לייב חנלי"ש בעמח"ס ויגש יהודה. ומתוך ספר זה הדפיסו האחים הגאונים הרבנים יוסף ומיכאל שמעון מייא את הגהות על הטור והב"י או"ח, אמנם בחלק יו"ד הדפיסו רק את הגהות שלהם ללא הגהות מהרל"ח, אלא שבדפוס סלאוויטא השאירו בכל חלקי הטור את השם חידושי מהרל"ח, ובשם זה המשיכו לכנותו האחרונים הגם שאינו של המהרל"ח, ולכן השארתי שם זה בסוגריים.

אמנם חלק מהאחרונים⁴ נקטו איפכא והעדיפו את גירסת הדרכי משה על פני התורת חטאת. וסברא מעניינת כתבו לגבי הסתירה מהתורת חטאת דאולי הטעות היא בתורת חטאת ויסודה הוא עפ"י החידושי הגהות הנ"ל. ומקור לדבריהם מצאו בלשון הש"ך⁵ דהנה בס"ק לו כתב "דודאי אין חתיכה ששים נגד דם ומלח שעליה אפילו חתיכה עבה. תורת חטאת כלל א'. ובאמת תמה הפמ"ג על הש"ך וכתב 'ומה שכתב אפילו חתיכה עבה, בתורת חטאת כתב להיפוך אפילו חתיכה קלישתא יע"ש במנחת יעקב". כלומר הפמ"ג טען על הש"ך שבתו"ח שלפנינו הגירסא היא חתיכה שאינה עבה - קלישתא והביא סייעתא לדבריו מהמנחת יעקב שם באות ג שציטט ג"כ את הלשון שהמדובר שיש ששים הוא בחתיכה שאינה עבה⁶. אמנם האחרונים טענו דזה הוכחה שהטעות היא בדפוס התורת חטאת שלנו ולא בדרכי משה. ומצאו מקור לשיטה זו במ"ש המבוא שערים שם שכתב שיש נוסחאות בהגהות שערי דורא שמהם מוכח כנוסח שהובא בש"ך, דו"ל ויש לחלק בין חתיכה עבה דבשרה מרובה ומלחה מועט ובין חתיכה קלושה דמלחה מרובה ובשרה מועט עכ"ל. והוסיף שכסברא זו נראה ג"כ באיסור והיתר הארוך (שער יא דין א). וזה עולה בקנה אחד עם מ"ש הש"ך. ועפ"י הגיהו ג"כ בדרכי משה במקום המילים "דדמה מרובה" שצ"ל כתוב 'דבשרה מרובה' וכהנוסח הנ"ל, ועפ"י אתי שפיר דזה סיבה לקולא מכיון שיש הרבה בשר כנגד הדם והמלח. וחלק אף מדדו וטענו שבמציאות בחתיכה עבה יש יותר כנגד הדם והמלח⁸.

(4) ראה בספר ראש פינה להר" זאב וואלף טורבאוויץ ווילנא תרל"ט באבן הראשה אות כג. ובסוגה בשושנים להר" מרדכי מרגליות ווילנא תרנ"ד בשו"ת שבסופו סימן ד.

(5) וכך העתיק ג"כ בשארית יהודה ס"ק נה.

(6) אף שיש להשיב על ראייה זו שהרי המנח"י הי' לאחרי הש"ך ויתכן שאצלו כבר הי' נוסח משובש.

(7) וטענו שעדיף תיקון קטן כזה על פני תיקון גדול של החידושי הגהות (מהרל"ח). אמנם באמת גם תיקון המהרל"ח הוא קטן דהוא רק החליף בין המילים משא"כ בתיקון שלהם זה להחליף עם מילה שאינה קיימת.

(8) והאריך בענין זה בדרכי תשובה אות קמב.

אלא שלענ"ד יש להשיב על דברי האחרונים הנ"ל ולקיים נוסחת החידושי הגהות ומסברא פשוטה שלע"ע לא ראיתי שיכתבוה במפורש והוא דהרי הרמ"א בדרכי משה שם כותב "וכ"כ בנימין זאב יטרף סימן של"ב", ובנימין זאב שם כתוב מפורש כההבנה של החידושי הגהות וכנוסחת התורת חטאת שלפנינו דז"ל שם י"ל ולחלק בין חתיכת בשר עבה לדמה מרובה ומלחה מועט מצרכינן כל מה שבקדרה עם החתיכה לבטל הדם בס' וכשהחתיכה קלושה דמלחה מרובה ודמה מועט מצרכינן החתיכה לחוד לס". ואם הרמ"א התכוון כדברי האחרונים הנ"ל א"כ הרי זה ממש ראייה לסתור! ולכן מובן מה הכריח את החידושי הגהות לתקן כפי שתיקן.

והנה לגבי מה שהוכיחו מלשון הש"ך שכן היתה הגירסא גם בתורת חטאת כבר העירו¹⁰ דדבר זה בטעות יסודו והוא שגגת המדפיסים אך בש"ך דפוס ראשון הנוסח הוא בדיוק כבתורת חטאת שלפנינו חתיכה "אפילו החתיכה אינה עבה", אלא שלאחמ"כ השתבשו הדפוסים ובטעות זו נמשכו הרבה מן האחרונים. ולכן נתקשה הפמ"ג בדברי הש"ך, אך באמת קושיא מעיקרא ליתא.

וא"כ שבתורת חטאת מפורש שמדובר בחתיכה שאינה עבה וכך העתיקו גם הש"ך והמנחת יעקב והפמ"ג. וכך העתיק ג"כ בעל התוי"ט בלחם חמודות (פרק כל הבשר אות ריב) 'חתיכה שאינה עבה' וביאר שם בסוגרים 'ונ"ל דבחתיכה שאינה עבה שרבה עליו המלח ולכן הפליט הדם והוציא הרבה ולא נשאר רק מעט במלח עצמו ועל הבשר'. וכך גם העתיק בעל הבית הלל (אות יג). ובדרכי משה מוכח שכך היתה כוונתו מהא דציין שכ"כ בשו"ת בנימין זאב. וא"כ מוכח כתיקנו של בעל החידושי הגהות והכל עולה בקנה אחד.

(9) ונציה שנת רצט. [ושם נשמט הציון שלב והוא מופיע כהמשך לסי' שלא].

(10) ראה בשו"ע הוצאת מכון י-ם בהגהות והערות שלהם אות נו.

ועוד ראיתי להעיר דהנה הצמח צדק בפסקי דינים על סימן זה¹¹ כותב בתוך דבריו 'דמש"ה יש סברא בת"ח כלל א' ובר"מ להתיר בחתיכה דקה שהמלח לא נאסר ואינו בלוע כ"כ ע"ש. והש"ך בסקל"ו כ' בהיפוך אפי' החתיכה עבה וע' מהרל"ח¹². וחזינן בדבריו שנוקט לדבר פשוט שכך סובר רמ"א בתורת חטאת ובדרכי משה, ורק לאחמ"כ מביא את הש"ך [וכפי שכתבנו שהשתמשו בדפוסים המאוחרים המשובשים] שלכאורה משמע ממנו שבתורת חטאת הגירסא שונה וע"ז כותב ועיין מהרל"ח שבעצם תיקן את הדרכי משה. וממוצא דבריו אנו למדים שודאי רמ"א דרך בדרך אחת והיא שבחתיכה שאינה עבה יותר שייך שיש בה ששים כנגד הדם והמלח שעליה.



הפסק באמצע המצוה – לענין ברכתו

הת' לוי זלצמן

תלמיד בישיבה

א. בשוע"ר סי' תקצב ס"ז כותב "אין שייך הפסק באמצע מצוה אחת כמו שהיושב בסוכה והלביש תפילין מותר לשוח אע"פ שכל רגע ורגע שהוא יושב בסוכה ולבוש בתפילין הוא מקיים מצות הקב"ה". ומקורו ברא"ש פסחים פ"א ס"י. ויש לבאר הסברא בפשטות: כי

(11) בסעיף ט אות ה בד"ה ש"ך (סק"מ) אבל בדיעבד.

(12) ראה מ"ש בהערה 6.

(1) כיון דאתינא להכי יש מקום לבאר מ"ש ברא"ש, דשם איתא "יש אומרים שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך. וכל זה אין נראה לי. . אחר שהתחיל לא הוי שיחה הפסק. . דלא מצינו דשיחה הוי הפסק אלא בין תפילין לתפילין משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפילין של ראש ואם שח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין לפר"ת, ולרש"י נמין כיון דתרי מצות נינהו ולא מיעכבי אהדדי ואם לא סח אין צריך לברך על מצות תפילין א"כ הוי היסח הדעת".

מה שכתב להסביר בשיטת רש"י מובן ע"פ מ"ש בפנים להלן, כי תש"ר הוא מצוה אחרת וצריך לברך עליו ברכה ועדיין לא בירך על מצוה זו, אלא דאם לא הפסיק חל ברכת תש"י גם על תש"ר. אבל מ"ש לפר"ת צ"ע לכאן, דכתב: משום שברכת להניח

תפילין (וקראו ברכה ראשונה כי לר"ת מברך "על מצות תפילין" על תש"ר גם כשלא הפסיק, תוס' מנחות (לו, א) ד"ה סח בין) "קיימא נמי אהנחת תש"ר ואם סח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין". וצ"ע דאיך זה מסביר החילוק בין תפילין לבדיקת חמץ (ראה לקמן בפנים), בבדיקת חמץ קיימא הברכה נמי על סוף הבדיקה (שהוא מצוה וצריך לברך עליו), וא"כ אם סח יהא צריך לברך פעם אחרת על ביעור חמץ.

ונראה לומר ע"פ מ"ש להלן בסי' י' בנוגע לנוסח הברכות (בלמ"ד או ב"על"). דכותב ר"ת ה"י נותן טעם לדבר, דכל המצוות דנעשות מיד שייך לברך עליהם בעל, כגון על מקרא מגילה. אבל להניח תפילין, להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהם שיחוי, והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום.

ולכא' צלה"ב הרי ברכת להניח תפילין אומרים על תש"י, ומצות תש"י הוא "וקשרתם" ונעשה מיד, ודוקא תפילין של ראש הוא מצות "והיו לטוטפות" שיהיו התפילין מונחים על הראש (ראה בכ"ז לקו"ש חל"ט שיחה לפ' ואתחנן (ב)), ויש בו שיחוי. וכמ"ש "להיות מעוטר בתפילין" (ולא כהגהת הב"ח). והרי עטרה על הראש מונחת ובפשטות דמדובר על תפילין של ראש. וא"כ למה מברכים על תש"י להניח תפילין בלמ"ד.

ונראה לומר שזהו כוונתו (ראה הע' 3) במ"ש שלפר"ת ברכת להניח תפילין (ברכה ראשונה) קיימא נמי על הנחת תפילין ש"ר, כלומר שעיקר הברכה הוא דווקא על תש"ר (וכידוע דקדושתו נעלית), וא"כ מובן שאם סח צריך לברך עוה"פ להניח תפילין שהרי הפסיק בין הברכה להתחלת עיקר המצוה, ובזה אינו דומה לבדיקת חמץ, שהברכה היא על הבדיקה בכלל ולא דווקא על סוף הבדיקה בפרט, וא"כ אין כאן הפסק בין הברכה להמצוה כלל.

ועפ"ז מובן מ"ש "ולרש"י נמי" (ראה גם הע' 3 בסופו), כלומר דלר"ת הסברא היא פשוטה יותר, כי לר"ת הסברא היא שיש הפסק בין הברכה לתחילת עיקר המצוה, ופשוט שהפסק הוא, משא"כ לרש"י הסברא היא רק שאין ברכה על מצוה זו השני, אף שלא ה"י הפסק בין הברכה להמצוה - תש"י.

ואין להקשות ממ"ש הרא"ש לפנ"ז שהטעם שנוסח הברכה הוא "על ביעור חמץ" אף שמברכין לפני בדיקת חמץ, הוא, "לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור חמץ שאינו ידוע לו, ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבעור מן הבית", וא"כ הרי עיקר הברכה הוא על הביטול שלאחר הבדיקה והביעור למחר, ולפי זה יהי' אסור להפסיק עד אחר הביעור בסוף שעה חמישית כיום י"ד!

זה אינו, כפי שממשיך שם "ועל עסק זה נגררה הברכה של הבדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמר בשעה החמישית" כלומר אין הפירוש שמברכים על ביעור חמץ עכשיו בעיקר על הביטול והביעור שלמחר, אלא שהברכה "נגרר" גם על העסק של ביטול וביעור, ולכן נוסח הברכה הוא על ביעור, אבל עיקר הברכה היא על הבדיקה, עיי"ש. (ועיין שוע"ר סתל"ב ס"ה וסק"א שחולק אדה"ז על הט"ז אם שייך לברך כלל על הביעור דיום י"ד, דלאדה"ז אין שייך ברכה, וא"כ פשוט שאין כאן שאלה. ואפי' להט"ז הרי אין עיקר הברכה על הביעור, אלא שנפטר בברכה זו ג"כ).

המצוה שעושה לאחר ה"הפסק" כבר בירך על מצוה זו ורק שממשיך בו יותר, "והיאך יברך על מצוה אחת ב' פעמים" (לשון הכת"י בשוע"ר סי' תלב ס"ז שנדפס במהדורה החדשה).

משא"כ בב' מצות כתב (שם) "הפוטר ב' מצות בברכה אחת ושח ביניהם צריך לחזור ולברך על מצוה הב' כמ"ש בסי' ח' (סכ"א - כ"ב) ובסי' כה (סי"ג, י"ח וכ"ג)". ושם (סי' ח') בין השורות מוסבר דאם הפסיק בין מצוה הא' והב' "הוי הפסק בין הברכה שבירך על הטלית קטן ללבישת הטלית גדול וצריך לחזור ולברך", כלומר דהוי הפסק בין הברכה ותחילת המצוה השני', ובהפסיק בין הברכה לתחילת המצוה הרי פשוט שצריך לחזור ולברך (סי' תלב ס"ו). (ועד"ז כותב בסי' תקצב שם לגבי תקיעות, דתקיעות דמעומד ותקיעות דמיושב "נראין כשתי מצוות, לפיכך אין להשיח ביניהם דברים בטלים").

אבל בסי' תלב ס"ז מביא יש אומרים (ג"כ ברא"ש שם) "שאף המשיח באמצע המצוה הרי זה הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה". וממשיך שם ומסביר "ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאי"צ לחזור ולברך לישוב בסוכה לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה, שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישוב בסוכה הרשות בידו, אבל בבדיקת חמץ מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה, שחייב לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ, ואילו הי' שוכח לברך בתחילת בדיקתו הי' חייב לברך בגמר בדיקתו, לכן גם עכשיו חייב לחזור ולברך כיון שהפסיק בשיחה אחר ברכה הראשונה. וכן כיוצא בזה בשאר מצות שהן חובה וא"א לאדם לפטור את עצמו מהן".

וביאור הסברא (מיוסד על מ"ש בכת"י הנ"ל): כיון שיש חובה על חלק זה מהמצוה בפני עצמו וא"א ליפטר ממנו, אמרינן שאם הפסיק הרי זה שממשיך בהמצוה חשוכה כהתחלת מצוה אצלו, וכאילו מתחיל במצות בדיקת חמץ אחרת, והוי כאילו עושה ב' מצוות, וכנ"ל הרי הפסיק בין הברכה להתחלת המצוה וצריך לחזור ולברך (כלומר דההפסק פועל ב' ענינים: א. פועל שיהא כאילו עושה ב' מצוות, וב. הוי הפסק בין הברכה להמצוה הב'). משא"כ בסוכה כנ"ל, הרי ממשיך במצוה שהתחיל, ועליו כבר בירך.

ופוסק אדה"ז להלכה לענין בדיקת חמץ "לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפי' בדברי תורה כ"א מעניני צרכי הבדיקה".

ב. והנה בסי' תרלט סי"ז כותב "בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי צריך לאכול בתוך הסוכה אפי' בשעת הגשם" לפי שאנו למדים בגזרה שוה מחג המצות "מה ט"ו יום האמור להלך לילה ראשונה חובה לאכול כזית מצה אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה. ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצא ידי חובה כמו שיוצא באכילת כזית מצה..."

וא"כ לכאור' נמצא "חידוש דין", שבלילה ראשונה של חג הסוכות שחייב לאכול כזית (פת) בתוך הסוכה "וא"א לאדם לפטור את עצמו מהן" (ואפי' בשעת הגשם - לחד מ"ד, עיי"ש), א"כ להיש אומרים שבסי' תלב אם הפסיק אחר הברכה לפני שגמר לאכול הכזית בתוך הסוכה צריך לחזור ולברך. ולהלכה - עכ"פ לכתחילה "אין להשיח שום שיחה. . אפי' בדברי תורה". כלומר שאם קידש על היין ובירך לישוב בסוכה לפני שתיית היין, אסור להפסיק בדבור (כ"א מעניני אכילת הכזית..) אפי' לפני שנטל ידיו לסעודה, עד שגומר לאכול הכזית!

ג. ולכאור' יש מקום לעיין:

דהנה בחק יעקב (סי' תלב סק"ח) מביא משיירי כנסת הגדולה (בשם הברכת אברהם) שטעם שיטת היש אומרים הוא "כיון דלא נתקיימה הברכה עד שישלים כל הבדיקה", ונראה שכוונתם היא², דחוץ מזה שמצוה צריכה ברכה לפניו, הברכה ג"כ צריכה מצוה בכדי שיהא נחשב לברכה, ולכן עד שלא נגמרה המצוה (בדיקה) עדיין לא "נתקיימה" הברכה. ולכן כשמפסיק באמצע הבדיקה הרי לא נתקיימה

(2) גם בציוני שוע"ר (מהמהרי"ל וכו') ציין בסברת אדה"ז לשכה"ג, ונראה שאדה"ז מפרשו כמו שפירשו (מיוסד על מ"ש בט"ז סק"ג), והמדובר כאן הוא לפי לשונו בפשטות.

הברכה ואין כאן ברכה, וא"כ הרי לא בירך, ועכשיו צריך לברך ברכה אחרת בשביל סוף הבדיקה³.

ולפי"ז הי' מקום לחקור בנוגע לברכת לישיב בסוכה. דהנה יש שקו"ט בפוסקים (סי' תרמג) מתי לברך לישיב בסוכה בקידוש היום: י"א לאחר ברכת המוציא, י"א לפניו וי"א שמברכים לאחר ברכת בורא פרי הגפן - לפני שתיית יין הקידוש. ובפשטות סברת המחלוקת הוא

(3) ולכא' יש להעיר דלפי הסברת אדה"ז בדברי השכה"ג (ראה הערה הקודמת) יש לתרץ מה שהקשה החק יעקב על דיעה זו שאיפכא מסתברא, דאין קושייתו אלא לפי הבנתו (כבפשטות) בדבריו. דהנה הקשה, דברוב הראשונים הובא סברא זו גופא להיפך: דכיון דלא סגי אי לא גמר המצוה, אם כן הרי הוי חלק א' עם המצוה, והרי אין מברכים ב' ברכות על מצוה א' (אין הפסק באמצע מצוה א'). וזה היפך סברת השכה"ג שכיון שהוא חלק ממצוה זו הרי לא נתקיימה הברכה עד שהשלים הברכה.

אבל לפי הסברת אדה"ז לא קשה, כי סברתו הוא שכיון שיש חובה לגמור המצוה, לכן כשהפסיק הוי כהתחלת מצוה חדשה וכמו ב' מצוות, א"כ הרי מ"ש בשא"ר דכל מה שהוא חלק ממצוה א' הוי סברא לפטור מברכה שני', אי"ז אותו הסברא, ונמצא שהמחלוקת הוא באיזה סברא לסבור (ככל מחלוקת).

עוד יש להעיר דלפי זה שיש ב' אופנים בהבנת דעת ה"ש אומרים", י"ל שהוא מתאים והוי ע"ד ב' הסברות המובאות ברא"ש המובא בהע' 1 בהחילוק בין תפילין לשאר מצוות:

לעיל הוסבר שסברתו לשיטת ר"ת הוא, שעיקר הברכה הוא על תש"ר ולכן כשהפסיק ה"ז הפסק בין הברכה לעיקר המצוה שעליו נאמרה ברכה זו. אבל (לפי המוסבר בשכה"ג) י"ל פירושו באו"א: דמ"ש "ברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תש"ר", (הרי לפי המבואר לעיל הול"ל קיימא בעיקר, לכן נ"ל ד) כוונתו הוא, דקיום הברכה (קיימא' כמו "נתקיימה" שכתב השכה"ג) תלוי גם על הנחת תש"ר, ועד שהונח התש"ר לא נתקיימה הברכה, ולכן אם הפסיק מובן שצריך עוד ברכה כיון שעדיין לא בירך! - ועד"ז הוא סברת השכה"ג בדעת הי"א, שבכל חלק מהמצוה (אפי' אם אינו עיקר ענין הברכה) שחייבים עלי', אמרינן דלא נתקיימה הברכה עד שנעשה.

וסברתו לשיטת רש"י שב' מצוות נינהו וא"כ הלא הפסיק בין הברכה להתחלת המצוה השני'. - עד"ז הוא הסברת אדה"ז שע"י ההפסק נעשה כאילו עושה ב' מצוות והפסיק בין הברכה לתחילת מצוה הב'. (ועפ"ז יומתק מה שאדה"ז בסי' כה סי"ג (בהסברתו שיטת ר"ת) הביא הטעם שאסור להפסיק וכו' כמ"ש הרא"ש כאן לשיטת רש"י - דב' מצוות נינהו, ותו לא, וע"פ המבואר כאן מובן, כי אינו סובר אלא כסברא זו שהחסרון הוא בהמצוה ולא בהברכה).

ולפי זה מ"ש הרא"ש "ולפרש"י נמי" יומתק עוד יותר, כי לפירושו בשיטת ר"ת הרי החסרון הוא שאין כאן ברכה כלל, משא"כ לרש"י ברכה יש כאן, ורק הפסק יש בין הברכה לתחילת המצוה (הב').

(כמ"ש במשנ"ב שם סק"ח) דמ"ד לפני אכילת הפת סובר, שעיקר ברכת לישב בסוכה הוא על הסעודה - הפת, ומ"ד לפני שתיית היין סובר, דכיון שהקידוש הוא בשביל הסעודה (שבלעדיו אסור לאכול..) לכן מברכין אז.

אמנם בסה"ש תרצ"ט (ע' 295) איתא שאדמו"ר הריי"ץ אמר בשם אביו הרש"ב, שהטעם שבירך לישב בסוכה לפני שתיית היין (אף שנפסק בשו"ע רבינו כשיטות האחרות..) הוא "שהיין עושה קביעות, אויף וויין קען מען קובע זיין". ונראה שמחדש שיש בקידוש דין קביעות (סעודה) על היין. ובזה כתב בשוע"ר (סי' תרלט סי"ב) שחייב לברך עליו לישב בסוכה.

וא"כ אפשר לומר דלפי סברת השכה"ג הנ"ל דהטעם שצריך לחזור ולברך הוא כי לא נתקיימה הברכה, הרי כאן אף דלא עשה חובתו דאכילת כזית בתוך הסוכה, הרי הברכה כבר נתקיימה על שתיית יין של קידוש, וא"כ מותר להפסיק.

אבל בלשונו של אדה"ז הנ"ל (סי' תלב) ברור דלא סב"ל סברא זו. דכתב: א. "מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה, שחייב לבדוק בכל המקומות שמכניסין בו חמץ". נמצא שהטעם שצריך לחזור ולברך הוא מטעם החיוב שיש לו בהמצוה, ולא כיון דהברכה לא נתקיימה. ב. "וכן כל כיוצא בזה בשאר מצוות שהן חובה וא"א לאדם לפטור את עצמו מהן". הרי דתלוי בעצם החיוב! (כמבואר הסברא לזה לעיל).

וא"כ ה"ה בסוכה, כיון שיש לו חיוב לאכול כזית בסוכה צריך לחזור ולברך עליו (אם הפסיק). ולהלכה, אסור להפסיק עכ"פ אחר הברכה עד אחר אכילת הכזית.

ד. וכ"ז בבירך לישב בסוכה על היין והפסיק בין קידוש לנט"י, אבל אלו שלא קידשו ומברכים לישב בסוכה על הפת, הנה בדין הפסק באמצע אכילת כזית הראשונה לכאן יהי' אחלופי דוכתייהו דאדה"ז ושכה"ג:

דהנה ע"פ מה שאדה"ז ממשיך בסברתו ש"ואלו הי' שוכח לברך בתחילת בדיקתו הי' חייב לברך בגמר בדיקתו, לכן גם עכשיו חייב

לחזור ולברך כיון שהפסיק בשיחה אחר ברכה ראשונה, א"כ בסוכה שלאחר שהתחיל לאכול הכזית, הרי לא נשאר כזית שחייב לאכול, וא"כ א"א לברך עליו בלבד לישב בסוכה כמבואר בסי' תרל"ט (ס"ד וסי"ז), כלומר שאם שכח לברך בתחילה ורוצה לאכול רק מה שחייב לאכול שהוא פחות מכזית, הרי אי אפשר לברך עליו. א"כ גם כשבירך בתחילה והפסיק באמצע האכילה הרי אין צריך לחזור ולברך.

איברא, גם לפי זה נראה פשוט דהן אמת שאין צריך לחזור ולברך על פחות מכזית, אבל לא נראה שמשום כן מותר להפסיק. דבפשטות מ"ש אדה"ז "ואלו... הי' חייב לברך" אי"ז חלק מעיקר סברת היש אומרים, אלא רק הטעם שבפועל חייב לברך, אבל עיקר סברתם היא שצריכים הברכה שמעיקרא לחול על כל חלקי המצוה שחייבים עליהם, ולכן אסור להפסיק. וה"ה בסוכה דכיון שכל אכילת הכזית הוא חלק מהחיוב, אסור להפסיק לכתחילה עד סיום אכילת הכזית.⁴

4) ואין להקשות, דהנה בהגהה מכת"י (המובא לעיל בפנים) הקשה: לכא"ו צריך לברך עוה"פ על ביעור חמץ שביום י"ד, שהרי הפסיק בין הברכה שבליל י"ד להביעור שביום, והרי יש חיוב לברך על הביעור. והטעם בפשטות שלא מובא הגהה זו בכל דפוסי השו"ע עד השתא כתב בהע' במהדורה החדשה, כי לדעת אדה"ז (דלא כדעת הט"ז, ראה הע' 1) אין חיוב כלל לברך על הביעור גופי', וכיון דודאי אי"צ לחזור ולברך, לכן אין איסור אפי' להפסיק, כיון שאינו גורם ברכה נוספת, וליכא קושיא מעיקרא. (ומ"ש "ואילו... הי' חייב לברך" הי' חלק מהסברא!).

זה אינו, ומכמה טעמים: 1. אפי' אי נימא דזהו הטעם שלא הביאו הגהה זו בכל הדפוסים, הרי אינו דומה לנדו"ד, כי ביעור חמץ ליכא חיוב ברכה עליו, משא"כ הכזית בסוכה הרי יש חיוב לברך על כל הכזית, אלא שאם הפסיק ואינו אוכל אלא כחצי זית אינו יכול לברך, ולא משום דליכא חיוב ברכה עליו, וא"כ הרי אסור להפסיק בכדי שברכה הא' יחול עליו ג"כ.

2. ועוד דנ"ל שהטעם שהגהה לא הובא הוא מטעמים אחרים: (א) כבר תי' כן בקו"א סק"א בקיצור, ולכן לא הצטרף לחזור בארוכה! (ב) והוא העיקר, בהקדם המתורץ שם: אינו דומה מפסיק באמצע הבדיקה למפסיק לפני הביעור, כי הבדיקה הוא חיוב לעצמו ללא קשר לבדיקה הא', משא"כ הביעור אינו אלא גמר ותכלית הבדיקה, ולכן נשאר להיות "מצוה אחת" גם לאחר ההפסק, ולכן אינו חוזר ומברך כי "היאך יברך ב' ברכות על מצוה אחת".

ולפי זה מובן למה לא הובא ההגהה בכל הדפוסים, כי אין צריך כלל להבהיר א"ז אלא לשיטת הט"ז שיש חיוב ברכה על הביעור, ולכן הי' משמע שיש בו מצוה לעצמו ולא רק גמר הבדיקה, ומתמצים דאינו כן. משא"כ לאדה"ז הרי ליכא הו"א שהוא מצוה

משא"כ לסברת השכה"ג נראה שצריך לחזור ולברך, כי לסברתו הרי כיון שעדיין לא גמר לאכול הכזית הרי לא נתקיימה הברכה - כי לא גמר המצוה. וא"כ צריך לחזור ולברך. אלא שכמובן יצטרך להוסיף ולאכול כשיעור המחייב לברכה.

אולם כד דייקת לא נראה לומר כן, כי אפי' לשכה"ג אף דלא נתקיימה הברכה, איך נחייבו לברך עוה"פ אם אין לו חיוב במצוה המחייבו בברכה! - וא"כ מסכימים ב' הסברות במקרה זה, דלכתחילה אין להפסיק, אבל אין חייב לחזור ולברך.

ה. לסיכום הסברות (הפוכות) בדעת ה"יש אומרים" (בדא"פ): לאדה"ז הסברא היא כיון שהפסיק הוי כאילו עושה ב' מצוות, וא"כ הוי הפסק בין הברכה לתחילת המצוה, ולכן: א. אם יש חיוב ברכה על חלק זה מהמצוה צריך לחזור ולברך (אף שכבר נתקיימה הברכה), ב. אי אין חיוב, הרי אין חיוב כלל לחזור ולברך (אף שלא נתקיימה הברכה), אלא דיש איסור לכתחילה להפסיק.

ולפשטות השכה"ג הוי להיפך: הסברא היא כיון שלא נתקיימה הברכה עד שהשלים המצוה, הרי צריך לחזור ולברך כיון שליכא ברכה כלל, ולכן: א. אם לא נתקיים הברכה הרי ב'ענין' יש חיוב לחזור ולברך (אף דליכא חיוב ברכה על מה שנשאר) אלא דבפועל אינו יכול לחזור ולברך, ב. אם כבר נתקיים הברכה אין איסור להפסיק (אף שיש חיוב ברכה על מה שנשאר).

ואבקש מהקוראים להעיר אם האמת כן (בדעת אדה"ז) להלכה למעשה.

* * *

לעצמו, ובלשונו "אין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום" (וזהו הטעם בפשטות למה אין מברכין עליו, כיון שאין ענינו אלא גמר ותכלית הבדיקה ולא תקנת חכמים עצמה), לכן מובן מעיקרא דמילתא החילוק בין זה לאמצע הבדיקה, ולא הוצרכו לבאר כלל.

ונמצא, שבנוגע להפסק באמצע אכילת הכזית, הרי פשוט דכיון שאין חצי השני של הפת גמר מצוה הא' אלא חיוב בעצם כמו חצי הראשון, לכן פשוט שאין להפסיק עד גמר האכילה.

מדי דברי בהלכות פסח בשו"ע^ר, הנה בסי' תמ"ו ס"ב כותב אדה"ז בתוך דבריו שלא צוותה תורה לבער חמץ בע"פ מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י בתוך הפסח "כמו שנתבאר בסי' תל"ב".

ובהע' לשו"ע החדש מציינים לקו"א סק"א, ולסי' תל"א ס"א. וכוונתם סתומה.

ובפשטות כוונת אדה"ז הוא לסי' תלב (ולא לסי' תל"א) סעי' ג' שמבאר שאין מברכין שהחיינו על בדיקת חמץ, כי "מצוה זו הוא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל...".⁵ ולסעי' י"ג שכותב שם ליטול ידיו קודם הבדיקה, כי "מאחר שבדיקת חמץ היא באה לטהרת הרגל כמ"ש מעלה א"כ מצוה חשובה היא וראוי להיות בנקיות".



בעניני שהייה וחזרה [גליון]

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מאנטרעאל, קנדה

בגליון ז שנה זו דן הרב י.ש. בגדר איסור שהייה: אם האיסור הוא במעשה הנחת הקדירה מערב שבת או שהוא בשהיית הקדירה ע"ג האש בשבת. ודן גם בשיטת רבינו הזקן בזה.

לענ"ד שיטת רבינו היא שהאיסור הוא במעשה הנחת הקדירה מערב שבת, וכותב זאת בג' מקומות:

(א) סי' רנג ס"א (כלשון הטושו"ע): "כירה כו' אסור ליתן עליה תבשיל מבעו"י להשהותו עליה לצורך הלילה" כו'.

(5) עיין ט"ז (שם סת"ל"ב סק"ב) שבאמת הקשה המהרש"ל דהרי אין בדיקת חמץ לטהר את הרגל אלא לאיסור החמץ שביום י"ד עצמו, שהוא חול גמור. ועיי"ש מה שתירץ הט"ז, וכאן מפרש אדה"ז כפשוטו!

(ב) שם סכ"ט: מדובר באמירה לגוי לתת מים לקדירה הקבועה בתנור והגוי יסיק את התנור לצורך חימום הבית והמים יתחממו מאליהם (שזה מותר מעיקר הדין כיון שהגוי אינו מתכוון לחימום המים, ראה בתחלת הסעיף), וכותב: "ומכל מקום אם הישראל חפץ באותן המים, שיתחממו להדיח בהם כלים, אסור לומר לנכרי שיתנם לקדרה. דכיון שהישראל בעצמו אסור לו ליתנם שם (אפילו סמוך לחשכה, אם חפץ בהם להדחת כלים), משום גזירה שמא יחתה בגחלים לאחר שיוסק התנור, כמו שיתבאר בסי' רנ"ד, אסור לומר לנכרי ליתנם שם. שכל דבר מדברים אלו שנתבארו בסימן זה שאסור לעשותו משום גזירה שמא יחתה או משום שנראה כמבשל בתחלה אסור לומר לנכרי לעשותו", היינו שמחדש שאף שמצד ביטול המים אין איסור כיון שהגוי אינו מתכוון, אבל יש בזה איסור שהייה (באם הישראל רוצה בחימום המים). ויש לעיין בטעמו, הרי גם איסור שהייה הוא בחימום המים והגוי מחממם באינו מתכוון.

היינו לומדים בהשקפה ראשונה שגדר איסור שהייה הוא איסור לישראל שקדירתו תהיה ע"ג האש בשבת מחשש שיחתה, ומובן שזה שהגוי מחמם את המים באינו מתכוון, אי"ז מוריד את האיסור על הישראל שקדירתו תהיה ע"ג האש.

והנה לדרך זו כאשר גוי מושיב תבשיל בשהייה עבור ישראל, הישראל עשה בעצמו את האיסור, ואי"ז אסור מדין אמירה לגוי.

אכן בעיון בדברי רבינו רואים שכותב להיפך, כלשונו: "ומכל מקום אם הישראל חפץ באותן המים, שיתחממו להדיח בהם כלים, אסור לומר לנכרי שיתנם לקדרה. דכיון שהישראל בעצמו אסור לו ליתנם שם כו', משום גזירה שמא יחתה בגחלים לאחר שיוסק התנור כו', אסור לומר לנכרי ליתנם שם". ומסיים: "שכל דבר מדברים אלו שנתבארו בסימן זה שאסור לעשותו כו' אסור לומר לנכרי לעשותו". כלומר האיסור הוא מפני מעשה נתינת המים לקדירה הקבועה. ולכן האיסור כאן הוא רק אמירה לגוי (לתת את המים, ולא נעשה כאן כלל איסור ע"י הישראל בעצמו שמשאיר את הקדירה). ורבינו מחדש שאפילו נתינת המים קודם שיוסק התנור היא מעשה איסור, ואכ"מ.

זה טעם רבינו שיש כאן איסור שהייה, כיון שלאיסור שהייה שהוא בנתינת המים (בשביל שיתחממו), לא יועיל שהחימום ייעשה ע"י הגוי באינו מתכוון.

ג) בסי' שיח ס"א מבאר מדוע מעשה שבת דשהייה שנעשה ע"י ישראל אסור בדיעבד עד מוצ"ש בכדי שיעשה: "שלא הוצרכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל כו', וכן אפילו בישראל העושה אלא שהתחיל מבעוד יום עשייתו בדבר שאסרו להתחיל כמו שנתבאר בסי' רנ"ג, שאיסור זה גם כן קל בעיני הבריות ויש לחוש שיעבור עליו בשביל שיהא מוכן לו במוצאי שבת מיד, ולכן הצריכו להמתין בכדי שיעשו גם לאחרים גזרה שמא יאמרו לאחר שיתחיל להם מבעוד יום". היינו שמעשה שהייה נעשה מערב שבת. (ומשנה מלשון הר"נ (שבת יז, א ד"ה הלכך, וחולין ד, א ד"ה מתני') ועוד ראשונים ששהייה קלה בעיני הבריות כיון שהיא מלאכה הנעשית מאליה - היינו שמדברים על השהייה שנעשית בשבת עצמה).

היינו שרבינו לומד שמעשה איסור שהייה הוא כפשטות לשון הטושו"ע שאסור ליתן תבשיל מבעו"י ע"ג כירה שאינה גו"ק להשהותו עליה לצורך הלילה. וכן בברייתא (יח, ב) אמרו: "לא תמלא אשה קדרה כו' ותניח לתוך התנור ע"ש עם חשכה, ואם נתנן אסורין" כו', וכיו"ב בהמשך מכמה ברייתות. ובמשנה (לו, ב) "כירה שהסיקה בקש וגבבא נותנים עליה תבשיל, בגפת ועצים לא יתנן" כו' (ויש מ"ד בגמ' "לשהות תנן"). היינו שמדברים תמיד במעשה הנתינה.

והטעם הוא שאיסור צריך להיעשות בפעולה, וכך מעשה איסור שהייה הוא בפעולת נתינת הקדירה.

אכן איסור שהייה נעשה רק אם השאיר את הקדירה לתוך השבת, כפשוטו. ולכן בסוגיית הגמ' (שם) מחלקים: "חזרה" בשבת, ו"שהייה" מע"ש. כיון שאיסור שהייה מורכב מב' הפרטים: מעשה הנתינה בידים מע"ש והשהייה מאליה לתוך השבת. (ולזה כוונת רבינו ס"י שיח הנ"ל: "שהתחיל מבעוד יום עשייתו בדבר שאסרו להתחיל", היינו שבערב שבת נעשה התחלת האיסור בלבד) והדגישו את הפרט ד"שהייה" כשרצו לחלק מחזרה בשבת (שאינן שם פרט זה, ואכ"מ).

[מ"ש רבינו בסי' רנג ס"ח בהשהה תבשיל מבעווי: "וצריך לסלקו מששכה", פשוט שהכוונה קודם חשכה].

והנה במקרה שהשהה קדירה באיסור, אינני יודע מה טעם יצטרך להורידה לכל השיטות, והרי היא נאסרה באכילה ומדוע נחשוש שיחתה.

ויש לעיין במקרה שקטן הניח קדירת בעה"ב ע"ג האש, האם הקדירה נאסרה באכילה, ובאם לאו, וא"כ יש לחשוש לחיתוי, האם יש חיוב על הבעה"ב להורידה. ולכאור' מדברי רבינו הנ"ל משמע שאין חיוב.



בטעמי איסור חזרה [גליון]

הנ"ל

בגליון יא שנה זו דן הרב מ.ל. בפסק רבינו הזקן בסי' רנג בכ"מ שאיסור חזרה בשבת הוא מחשש חיתוי, וכתב ראייה לזה, מהפ"י בגמ' ר"פ כירה "לשהות תנן וכל שכן להחזיר", ומכאן שחזרה אסורה מאותו טעם כמו שהייה - חשש חיתוי, ע"כ מדבריו.

ויש להעיר שהדיון בטעם איסור חזרה - אם הוא חשש חיתוי או נראה כמבשל - זה דוקא בתבשיל שאין בו איסור שהייה. אבל לדעה "לשהות תנן" ויש איסור שהייה גם בתבשיל שמבושל, פשוט שגם בחזרה בשבת של תבשיל זה יש חשש חיתוי.

לדוגמא הרמב"ם פוסק ששהייה אסורה גם במבושל כ"צ אם הוא מצטמק ויפה לו. וגם סובר שיש בישול דאורייתא בכל תבשיל שאינו מבושל כ"צ. וא"כ לדעתו חזרה בשבת של תבשיל שאינו מבושל כ"צ היא איסור דאורייתא משום בישול. ובמבושל כ"צ ומו"ל ומחזירו ע"ג כירה שאינה גו"ק יש חשש חיתוי מכל שכן משהייה. ועל זה אמרו בגמ' "לשהות תנן וכל שכן להחזיר". והדיון בטעם איסור חזרה יהיה במבושל כ"צ ומצטמק ורע לו.

ואכן הראשונים והאחרונים שדנים בטעם איסור חזרה, הם פוסקים בדרך כלל כחנניה ששהייה במבושל כמאב"ד מותרת, ולהחזיר תנן,

ובכל תבשיל שמבושל אין איסור שהייה ויש לדון בטעם האיסור להחזירו.

ומהם יש סוברים שבמבושל כמאב"ד כבר אין איסור בישול אלא איסור חזרה ע"ג אינה גו"ק בלבד (הרשב"א והר"ן). ויש סוברים שכל שלא נתבשל כ"צ יש בו איסור בישול דאורייתא, ובמבושל כ"צ יש איסור חזרה ע"ג אינה גו"ק בלבד (ההלכה לדידן).



יין שבאניות ישראליות [גליון]

יהודה מ. כהן

ירושלים עיה"ק

בגליון אי"ב הביא הרב י.ש.ג. את מכתב רבינו שנדפס לאחרונה אודות כשרות היין שבאניות ישראליות, והעיר שם מהמשנה "המטהר יינו של עכו"ם" וכו', והייתכן שיינו של מחלל שבת יהי יותר חמור מיין עכו"ם.

עוד העיר שם על מש"כ רבינו "שחותם בתוך חותם בכגון דא אינן מועיל) וכמו הדין דשו"ע סי' קנו סעיף ו", ש"בוודאי שיש כאן טעות הדפוס, כי השו"ע יו"ד סי' קנו אינו עוסק בדיני יין נסך כלל. ואולי הכוונה לסי' קל ס"ח".

ואולי יש לומר, שהכוונה היא לסימן קכו ס"ו (שהטעות בזה קרובה הרבה יותר מסימן קל ס"ח כמובן), דשם נתבאר, ש"כל עובד כוכבים שאינו עובד עבודת כוכבים יינו אסור בשתיה ומותר בהנאה ומגען ביין שלנו שוה ליינם שאסור בשתייה".

והנה בתבואות שור סי' יא סקי"ב הוכיח מהלכה זו שמחלל שבת חמור יותר מגוי שאינו עובד ע"ז, שהרי יינו (של מחלל שבת) אסור אף בהנאה (אע"פ שאינו עובד ע"ז), ואילו יינו של גוי שאינו עו"ע"ז מותר בהנאה. וא"כ ייתכן שבזה רצה רבינו לתרץ קו' הנ"ל.

ובביאור הענין י"ל בפשטות עפ"מ"כ בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' קכ שאיסור יינו של מחלל שבת (שאינו משום ע"ז וגם לא משום בנותיהם, אלא) הוא משום קנס, ובלשון רבינו באגרות קודש ח"י"ג ע' שכב,

ש"אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם". ומכיון שהוא גדר קנס, לא שייך להקשות כיצד יהי' חמור יותר מגוי עצמו (דדיו לבא מן הדין להיות כנידון), כי אינו "נלמד" משם אלא הוא קנס בפ"ע.

אבל הלשון "וכמו הדין דשו"ע וכו'" קצת דחוק לפ"ז.



בעניין האם אשה צריכה לקשור נעל שמאל תחילה [גליון]

הרב אשר פורסט

תות"ל 770

בגליון אלף יו"ד חקר הרב ש.ב. בענין אשה לענין קשירת נעליים האם היא צריכה לקשור נעל שמאל תחילה כמו שפסק אדה"ז או אולי כיון שלומדים חשיבות קשירת שמאל מתפילין אפשר להקיש תפילין לכל עניני קשירה. ולפי דבריו גם יש לחקור אם בלילה איש צריך לקשור שמאל תחילה כיון דלאו זמן תפילין הוא וכן צ"ע בנוגע לשבת.

ומביא שתוך עיונו בספרים ראה את דברי המור וקציעה (בענין קינוח בימין) שמסקנתו לחלק בין קינוח ביד ימין לבין קשירה של שמאל תחילה ומביא שנעל קושרים שמאל תחילה משום שעל שמאל נקשר תפילין וממילא לא שייך לאשה.

ובדפוסים של מו"ק תח"י הלשון הוא כך: "ונראה שאשה ג"כ יש לה ליזהר שלא לקנח בימין שאפילו בקשירת תפילין שייכא נמי כדאמרין (בכורות ל, ב) מעשה באשה שהיתה נשואה לת"ח והיתה קומעת (קושרת. רש"י) לו תפילין. ע"כ. והיינו שמחמיר באשה בענין קינוח ביד ימין שאיסורו באיש הוא משום שבידו הימנית מניח התפילין (על ידו השמאלית) וכיון שמגמ' הנ"ל משמע שטעם זה שייכא גם בנשים יש להם להקפיד ע"ז.

ואינו מזכיר כאן לא דבר ולא חצי דבר על ענין חשיבות שמאל על ימין.

ומדבריו נראה שלא ראה את דברי המחזיק ברכה בפנים ורק ראה בספר שם שחולק על המו"ק. גם אינו מביא ראיה ליסוד שענין הקשירה מוקש לתפילין לכל דבר וכנ"ל שא"כ צ"ע בנוגע לשבת ולילה וכו'.

הרב ש.ב. מביא בנוסף להנ"ל גם מרש"ז אויערבך ז"ל שיש להקל לנשים בקשירה בשמאל נגד פסק מפורש של אדה"ז.

כל הרוצה ללמוד את סוגיית הקשירה בשמאל יכול לעיין הפסקי תשובות - ממלקטי זמנינו - שמביא שיש בכללות ב' שיטות: א. שיטת אדה"ז ועמו רוב הפוסקים ביניהם היעב"ץ בסידורו, ערוך השלחן, קיצור שו"ע, לקוטי מהרי"ח ועוד ומצד השני המלבי"ם (באוצה"ח) והמשנה ברורה. וראה בספר מאסף לכל המחנות שמביא כל השיטות כנ"ל ומובן שפוסק כשיטת אדה"ז שבכל דבר ולכל א' יש דין קדימה לשמאל בענין קשירה כיון שהתורה נתנה לזה חשיבות בתפילין ואין לחלק דין איש לאשה [וכבר האריך בזה הרה"ת ר' שד"ב פרידלנד בספרו שלחן הזהב עיי"ש אריכות הדברים].

הרב הנ"ל גם כותב פלפול בענין בנועל ילדים וגם זה הכל עיין במקור הדברים המצו"ב.

ועיין אז נדברו חי"א סי' כד דמצדד לומר דרק בנעלים יש ענין של קשירה בימין קודם וכתב עוד בנועל ילדים קטנים אין להקפיד כי אינו בן חינוך ואין צריך לדקדק בזה.



שיטת אדה"ז בב' שבילין [גליון]

הרב משה זלמן קמינצקי
תושב השכונה

בגילון הקודם דן הת' מ"מ מרוזוב בשיטת כ"ק אדמוה"ז בסוגיית שני שבילין, והנלמד ממנה לשאר דינים. בתחילה הביא את דברי הרימ"ס בס' 'סגולות זכר אברהם', שהקשה ב' קושיית בדברי אדמוה"ז, עיין שם, ואכתוב בקיצור.

א. איך פסק אדמוה"ז באו"ח ס' תלט ס"ה שדין "שני בתים בדוקים וצבור א' של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בבית נכנס אם

הבתים של שני בני אדם ובאין לשאול זה אחר זה שניהם אין צריכין לחזור ולבדוק... "מדובר דווקא כשהחיוב בדיקה דרבנן (שכבר ביטל או עומד לבטל), שלכאורה דין זה נלמד מדין שני שבילין, שמטהרים, דאורייתא?

ב. דברי אדמוה"ז (שם) "...לפי שספק זה שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית זה אינו נחשב ספק כלל מן התורה שבודאי נכנס לאחד מהם וכיון שאינו יודע איזהו שניהם צריכים בדיקה דהי מינייהו מפקת ואף שבאו לשאול זה אחר זה..." , לכאורה אינם תואמים לדבריו ביו"ד, ס' קצ סקפ"ו, לחלק בין דיני כתמים לדיני בתים וקדרות "... מה שאין כן בבתים וקדרות אין לחוש לקילקולם אלא כשנשאלים עליהם בעליהם אבל כשאין שואל ואין דורש לא איכפת לן שלא נתנה התורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים והלכך כשהבעלים דחדא מינייהו באים לישראל תלינן להו באידך שאין הבעלים באים לשאול." דאם אכן לא ניתנה התורה לעצים ואבנים, למה כתב בס' תלט, שמן התורה, אפי' בזא"ז, לא נחשב זה לספק כלל דהי מינייהו מפקת?

וכתב לתרץ, ע"פ תירוצו של הכו"פ ליישב שיטת הרשב"א, דיש לחלק בין היכא דיש צורך להזכיר חבירו (קדירות וכו.) ובין היכא דאין צורך (שתי שבילין), דאדמוה"ז ס"ל כמו הכו"פ. ולכן, גבי בתים דיש צורך להזכיר חבירו, הוי כאילו ששואל גם על חבירו, ולא נחשב לספק כלל אפי' בבאים זא"ז, ושניהם צריכים לבדוק, רק מדרבנן יש להקל.

וממשיך לתרץ קושיא הב', דהסברא 'שלא נתנה התורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים' מועיל היכא דבאים זא"ז ובהיכא דצריך להזכיר את חבירו, שאם הזכיר בית או קדירת חבירו, איננו זקוקים לדון בחיוב בדיקה של חבירו, וניתן כויכול להתעלם ממנו, ולדון בכל א' באפי נפשיה, משא"כ כשבאים ביחד א"א להתעלם מהשני. אך שונה הוא כשמדובר בחיוב דאורייתא, ואצטט דבריו "אמנם אי"ז סברא להחשיבו כספק בדאורייתא, דזהו מצד המציאות דהי מינייהו נפקת..." ומבאר דהסברא 'לא ניתן וכו.' נאמר אך ורק כלפי 'השואל' ולא כלפי 'המציאות'.

ודבריו דרושים הסבר מכמה טעמים, וביניהם.

במ"ש ע"פ סברת הכו"פ להחמיר היכא דצריך להזכיר חבירו, שזהו רק מדאורייתא ומדרבנן מקילין...

זה גופא דורש ביאור, מהו באמת הסברא לחלק כך?

הלא כל חידוש הסוגיא היא ש'היינו שני שבילין', שמדובר באותו ספק וניתן ללמוד דיני בתים מדיני טהרות, ונלמדים דינא דרבנן מדינא דאורייתא (לכה"פ לשיטת רש"י, בעה"מ, הטור וכו.). ואם לא נחשב כספק וחוששין לודאי חמץ, מה לי דאורייתא ומה לי דרבנן?

עוד, לשונו של הצ"צ שהביא הכותב "ותלמוד ערוך מנגדו להכו"פ בפסחים (ד"י) גבי שתי בתים בדוקים וכן מצאתי להגאון אאזמור"ר ז"ל בסימן ק"צ סקפ"ו שכתב וכ"ד הטוש"ע א"ח סימן תל"ט. ור"ל שמשם מוכח הפך דעת הרשב"א ומשם מוכח בבירור סתירת סברת הכו"פ" לכאורה משמע שאין לקיים סברת הכו"פ כלל, אפי' להחמיר דאורייתא.

[ולכאורה צ"ע במ"ש הצ"צ "שמשם מוכח הפך דעת הרשב"א", אם כוונתו לומר דשיטת הרשב"א לפי הכו"פ, לאסור שתי הקדירות אפ' באיסורא דרבנן היכא דצריך להזכיר חבירו, נפרך ממ"ש בטוש"ע סימן תל"ט, דשם מיירי מדרבנן וגם היכא דצריך להזכיר חבירו ואפ"ה תלינן בזא"ז..., וכי חסרים עוד דרכים לישב הרשב"א? והלא הצ"צ עצמו כותב בהמשך דבריו, לחלק בין בתים ומקוואות, דיש להחמיר במקוואות דרבים דיש לחשוש שמא יבוא מישהו ויטבול בשניהם. ולכאו' גם בקדרות, למרות שאינה שייכת לרבים, יש מקום לחשוש שמישהו יבוא ויאכל משניהם, משא"כ בבתים?]

במ"ש שהסברא לא ניתן וכו'. מיירי רק במקרא דרבנן אך מדאורייתא זהו מצד המציאות דהי מינייהו מפקת'....

האם רק דינים דרבנן אינם ניתנים לעצים ואבנים ודיני תורה כן ניתנים לעצים ואבנים?

ואם התורה אכן מתייחסת לה'מציאות דהי מינייהו מפקת', אז נפלה כל ההיתר של שני שבילין?

[אגב, מ"ש אדמוה"ז 'הי מינייהו מפקת', לכאור' כוור' לומר, ששקולים הם לפנינו, ואין לנו לפטור א' ולחייב את השני. היינו, לא שאין כאן ספק אלא שאינו נחשב כספק. ואין פירושו איזה רעיון מופשט של וודאות, כפי שכתב הכותב ועוד אחרים (אילו יצויר שחבירו יסכים לבדוק, אולי ייתכן שהוא יכול לתלות בחבירו, כשחיובו מדרבנן)].

ולכן נראה לבאר אחרת, דאדרכא מן התורה אינה נוגע כלל מצב ביתו של חבירו, ואין בו להשפיע על שאלתו לא לחומרא ולא לקולא, וכמבואר בדברי הצ"צ (שו"ת יו"ד קנ"ז ג' ובפ"ד ק"י ח' וק"א ז') שמהותו של ספק זה הוא אם על לביתו אם לא עי"ש.

[ואולי י"ל שזה נלמד מהמשך הגמ' "ספק על ספק לא על היינו בקעה", שכמעט כל המפרשים מתקשים בה, להבין איך דין זה שונה מדין 'צבור א' של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין', והתוס' (ד"ה ספק על) הניחה בתימה והמחבר השמיטה, ויש מתרצין דמירי בחצר לפני הבית (רש"י וטור ועוד) או שבא בהמשך להגמ' לפני (בעה"מ). מ"מ המשותף ביניהם, שאם היה מדובר ב'ספק על ספק לא עלי' גרידא, ניתן היה ללמוד מדין 'צבור א' של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין' והוא דינא ככל ספק, דמדאורייתא אזלינן לחומרא (ומוקמינן על חזקתה לפי התוס') ומדרבנן מקילין (אך ראה מ"מ הל' חו"מ ב' י"ב וט"ז תל"ט ס"ק ג' וביד אפרים)

ועוד אולי י"ל בזה, אמאי לא מוקמינן לה על חזקתה, דשונה הוא דין בדיקה משאר דיני ספיקות, דחיובו הוא לא רק לבדוק אלא גם שביתו יהי' במצב של 'חזקת בדוק', ואם חוששין אנו שהורע חזקתה, לא מסתבר לסמוך על חזקתה להכשירה (ואם ודאי הורע חזקתה אין סומכין אפי' על ס"ס להתירה כמ"ש בשו"ע אדמוה"ז בס"א)]

והנה, מזה שהגמ' מדמה דין זה לדין 'שני שבילין' אשר ברה"ר, אף שספק טומאה ברה"ר טהור, נלמדים שמדובר בחיוב בדיקה מדרבנן, (ע"ד רש"י והטור. אך לפי התוס' דמוקמינן על חזקתם, שווים דין חמץ דאורייתא לדין טומאה דאורייתא) וכמו שמצינו ב'שני שבילין' היכא דבא לישראל בב"א או עליו ועל חבירו מחמירים לטמא שניהם מדרבנן, אף דספיקו טהור, וחוששין לחוכא ואיטלולא, כמו"כ

יש להצריך שניהם לברוק, אף דספיקו פטור, שלכן דימה הגמ' שני דינים אלו זל"ז.

ועפ"ז, לכאורה היה שייך לפטור שניהם במקרה של ספק ספיקה, דשוים ספיקא דרבנן לס"ס דאורייתא, (מלבד ב'קבוע' דאדמוה"ז חוכך להחמיר כהרמב"ם כשחיובו מדאורייתא). אך אדמוה"ז פוסק כאן שאין להצטרף ספק ביאה לספק אכילה לפטור בס"ס, כי מחשבינן ספיקו הראשון כאילו שכבר הוכרע "אינו נחשב לספק כלל מן התורה". ואין סיבתה שהתורה 'רואה' ה'מציאות', אלא בגלל שאין שניהם יכולים לטעון ביניהם ארבעה ספיקות לפטור את עצמם, אלא שלשה. כלומר, ששניהם אינם יכולים לטעון 'ספק ביאה', שאם יבוא הראשון ויטעון 'ששמא נכנס העכבר לביתו של חברו', אין חברו יכול לבוא להכחיש דבריו ולטעון ההיפך. ולכן, היות ואין לנו להעדיף א' על פני חברו ולזכות אותו דוקא בטענה זו, ששקולים הם ו'הי מינייהו מפקת', אין הראשון יכול לבוא ולשלול מחברו זכותו לטעון. אף שמהותו של ספק זה הוא 'ספק על ספק לא על', אינו יכול לטעון 'לא על', על חשבון חברו (אך כשחיובם מדרבן, 'הם אמרו והם אמרו', ויכולים שניהם להכחיש זא"ז, כל זמן שלא יבואו לחוכא ואיטלולא).

ולזה דייק אדמוה"ז וכתב "ואף שבאו לשאול זה אחר זה אין זה מועיל כלום מן התורה", שלכאורה אם התורה כן מתייחסת ל'המציאות' מה נוגע בכלל אם חברו יופיע לפני ב"ד אחר כך? ואם ילך לבי"ד אחר או לא יבוא בכלל, מה בכך? ורבנותא הול"ל. אלא ר"ל כנ"ל, שדין זה נאמר דוקא כשבאו שניהם לפני ב"ד א' לקבל פסק, אך אם רק א' יבוא לפני ב"ד, יש להקל בס"ס אף אם יתלה בביתו של חברו.

[ולכאורה כן משמע מדברי הד"מ (שמצויין כמקור דברי אדמוה"ז) שכ' וז"ל "...אלא מאחר שהוא איסור דאורייתא ולא נוכל לומר תרי ספיקי להתיר שניהם אלא א' מהם לא אזלינן ביה לקולא...". ומדמהו לספק דרוסה שנתערבה באחרים, שספק א' בגופו וספק א' ע"י תערובתו, שכאילו כבר הוכרע ספיקו קודם שנתערבה, וכמו"כ בנדו"ד, מחשבינן ספיקו הראשון כאילו שכבר הוכרע.

אך אין לומר שכוונתו בציונו להד"מ הוא לומר שזה ממש מקרה של ספק א' בגופו וספק א' בתערובתו, דיש לחלק ביניהם (וכפי שכבר הקשה בספר דברי טעם סו"ס צ"א המצויין בהערות לשו"ע אדמוה"ז החדשה. אך אולי י"ל דכוונת הרמ"א בהשוואתו דין זה לספק דרוסה, היא, דכמו שמצינו בדין ספק דרוסה שנתערבה באחרות, דהיינו ספק א' בגופו וספק א' בתערובתו, אף שיש כאן ב' ספיקות "הואיל הספק הוא איסור דאורייתא ולא נוכל לומר עוד ספק שאין כאן איסור רק שנתערב באחרים" (רמ"א יו"ד ט') משא"כ מדרבנן. כמו"כ כאן, אף שיש ב' ספיקות, יש חסרון ביכולותו לטעון ספיקו הראשון 'שמא לא נכנס', ושפיר מדמינן להדדי. ועפ"ז, סברת אדמוה"ז לחלק בין בדיקה דאורייתא לדרבנן הוא ממש ע"ד סברתו של הרמ"א בק"י, להחמיר דוקא בדאורייתא)

עוד, בהל' יו"ט ס' תקי"ג בדין ספק ביצה שנולדה ביו"ט ראשון שנתערבה באחרות, כותב אדמוה"ז ש"כולן אסורות כיון שיכול לאכלם למחר בהיתר", משמע, דאם לא היה מדובר בדשיל"מ, היה נחשב לס"ס לקולא, אף שספק הראשון היה בגופו, וכדעת ר"ת (ביצא ג"ב, תוד"ה ואחרות, ועי' במג"א ס"ק ד' שהבין כן בדברי המחבר אך המשיך שאפשר לומר דזהו דוקא באיסור דרבנן ושגם המחבר מודה להרמא ביו"ד ק"י ט' להקל בדרבנן בכגון דא, ואפשר שלכך דייק אדמוה"ז בכתבו "ואפילו אם הוא ספק אם נולדה ביו"ט או בחול" דמיירי דוקא בסתם יו"ט דגזרו מדברי סופרים אטו יו"ט שחל אחר השבת) ומיהו יש לדחות וע"פ סברת הט"ז, תל"ט סק"ד "...דל"ד כלל הך ספיקה דאורייתא דהכא להנך ספיקות, דכאן יש לתקן הספק דאורייתא שיבטלו ויהיה ספיקה דרבנן ה"ה לאחר זמן איסורו דא"א בביטול אפשר לו עכ"פ בבדיקה..." ולכאורה ימ"ל דהוי כדשיל"מ]

ומתורץ בזה קושיא הראשונה מ'שני שבילין', שלכאורה משם מוכח שהתורה 'מתעלמת' מהמציאות, ואיך כתב אדמוה"ז שהתורה מתייחסת להמציאות? אלא כנ"ל שכאן מדובר דוקא במקרא של ס"ס, ועל זכותם של שניהם לטעון, ספק הראשון של 'שמא נכנס'.

וגם מתורץ קושיא השניה, דלכאורה זה סותר הכלל של 'לא ניתן התורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים'? שאדרבא, היות והתורה

ניתן לישראל, אין לא' לשלול מהשני זכותו לטעון בס"ס, אך לגבי הבית עצמו, באמת לא מעלה ולא מוריד נוכחותו של בית חברו.



פשוטו של מקרא

צרעת ממארת

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' תזריע י"ג נ"א ברש"י ד"ה צרעת ממארת, פירש לשון סילון ממאיר (יחזקאל כ"ח) פויינט"ש בלע"ז.

וצ"ל מה הי' חסר בפירוש כפשוטו מלשון סילון ממאיר, שהוכרח להביא פירוש המדרש. ועוד צ"ל איך מפרש כפשוטו שזה מלשון סילון ממאיר, הרי פירוש של סילון ממאיר הוא סילון "מכאיב", היינו שהצרעת היא מכאיבה, ולכאורה הרי הנגע הוא בבגד, ואיזה כאב יש לו ע"י הנגע שיש בבגד? ובשלמא אם הי' מדובר בנגע שיש לו בגופו, י"ל שזה מכאיב כיון שזה בגופו, וגם אז לא הי' פשוט לומר ע"ז מכאיב כי סו"ס הרי נגע צרעת אינו מיחוש של כאב גשמי, ועאכו"כ כשהנגע בבגד, איך שייך לומר ע"ז מכאיב?

וי"ל הביאור, כי לכאורה זה קשה שלאורך כל הפרשה בענין נגעי אדם, לא מצינו הלשון צרעת ממארת, ודוקא בנגעי בגדים, כתוב צרעת ממארת? אלא שיש הבדל גדול בין נגעי אדם לנגעי בגדים. כי בנגעי אדם למרות הסבל שהצרועה צריך לסבול ובפרט בימי חלוטו וכו', הרי סו"ס יתרפא מצרעתו, וגם יכול להיות שיפטר מצרעתו בימי סגירותו ולא יוכרח להיות בדרך מחוץ למחנה וכו'.

משא"כ בנגעי בגדים, הרי אי אפשר שלא יסבול היזק והפסד בבגדו המנוגע, כי אפי' אם ילך לו הנגע אחרי הכיבוס, הרי צריך לקרוע מקום הנגע מהבגד, וא"כ בנגעי בגדים אי אפשר להפטר מזה בלי הפסד, וא"כ הרי זה צרעת ממארת בלשון סילון ממאיר שהוא מכאיב שבגדו מתקלקל ונפסד.

ולכן מוסיף רש"י "ומדרשו" שאין זה כאילו מפרש פירוש שני כמו בכל פעם שכותב "ד"א", אלא כאן המדרש מוסיף ביאור על הפירוש סילון ממאיר שנגע זה מכאיב כי "תן בו מארה שלא תהנה ממנה" היינו שע"י הנגע בבגדו מאבד האפשריות ליהנות מן הבגד מאחר שהוא צריך עכ"פ לקרוע אותו ולקלקלו.

ובזה מובן למה גם בנגעי בתים בפ' מצורע י"ד מ"ד כתוב ג"כ צרעת ממארת, כי כאן הרי נותצים הבית ומאבד הבית כולו, ולכן זה סילון ממאיר - מכאיב.



ודברתי איתך מעל הכפורת

הרב גמליאל יוסף דריי

תושב השכונה

בפרשת תרומה (שמות כ"ה כ"ב) מביא רש"י בד"ה: "ודברתי איתך מעל הכפורת" שני כתובים המכחישים זה את זה והפסוק השלישי המכריע ביניהם וז"ל "ובמקום אחר הוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א' א') זה המשכן מחוץ לפרוכת נמצאו שני כתובים המכחישים זה את זה בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם "ובבא משה אל אהל מועד וגו' וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת" וגו' (במדבר ז' פ"ט) משה ה' נכנס למשכן, וכיון שבא בתוך הפתח קול יורד מן השמים לבין הכרובים ומשם יוצא ונשמע למשה באהל מועד" עכ"ל.

והנה לכאורה יש לתמוה מה קשה כאן בפשט"מ שרואה רש"י צורך לבאר איפה הי' עומד משה בשעת הדיבור ומאיפה הדיבור יוצא? ועוד לבאר את זה באריכות ובהבאת שני פסוקים המכחישים והפסוק המכריע ביניהם?

ועוד ועיקר: הרי הבן ה' למקרא עדיין לא למד את פ' ויקרא ששם נמצא הפסוק המכחיש - ואדרבה שם הו"ל לרש"י לבאר את שני פסוקים המכחישים ולהביא את הפסוק המכריע - ומה יעזור לו ביאור הכחשת הפסוקים כאן בהבנת הפסוק?

וגם לא למד את חומש במדבר ששם נמצא הפסוק המכריע (סוף פ' נשא) - ועיין שם שרש"י מבאר עוה"פ את הכחשת שני הפסוקים והפסוק המכריע ביניהם - ומה נוגע את אותה ההכחשה כאן בפש"מ*.

ובמשכיל לדוד על הפסוק מבאר מה בא רש"י לבאר על הפסוק ובלשונו "ההרגש שמבחוץ הוא דהוה לי' למימר על הפרוכת מאי מעל, אלא הכי קאמר מעל הכפורת תצא הקול על המקום אשר אתה עומד עליו באהל מועד חוץ לפרוכת" ע"כ.

והיינו שלרש"י קשה מדוע כתוב "מעל הכפורת" ומבאר שמעל הכפורת יצא הקול לאיפה שמשה הי' עומד ולא שמשה הי' אז ליד הכפורת והי' מדבר איתו שם.

אבל לפי ביאורו עדיין קשה מה האריכות ברש"י והי' לו לרש"י לקצר בלשונו ולשאול בפשטות למה כתוב "מעל" והי' מבאר שהוא מכיון שהי' מדבר בתוך קודש הקדשים מעל הכפורת ומשה הי' עומד בחוץ, ולמה כל האריכות עם הכחשת הפסוקים (כנ"ל) ובפרט שהבן הי' עדיין לא למד את אותם הפסוקים?

[ועיין גם בבאר בשדה שהשיג על ביאורו: ובלשונו "ולא ידעתי איך יאמר "על הכפורת" הלא אז הוה משמע ששניהם היו על הכפורת ודבר עמו - וצריך לומר "מעל" לומר שהוא לבדו הי' שם ומעל מורה על המדבר שהי' שם וכן "וידבר הי' אליו מאהל מועד" ... עכ"ל].

והנה בפ' תצוה (שמות כ"ט מ"ב) - בקשר להקרבת קרבן תמיד בכל יום על מזבח הנחושת, וגם שם כתוב "אשר אועד לך שמה לדבר אליך שם - מבאר רש"י שיש בזה מחלוקת וז"ל "ויש מרבותינו למדים מכאן שמעל מזבח הנחושת הי' הקב"ה מדבר עם משה, משהוקם המשכן. ויש אומרים מעל הכפורת כמו שנאמר "ודברתי איתך מעל הכפורת", ואשר אועד לכם האמור כאן, אין אמור על המזבח אלא על אהל מועד הנזכר במקרא. עכ"ל.

* וראה בספר תורת מנחם תשמ"ה ח"ג ע' 1546 ותשמ"ז ח"ב ע' 724 ובספר השיחות תשמ"ט ח"ב 509 ובהערה 9. המערכת.

ואשר לפ"ז ה' אולי אפ"ל שבפ' תרומה כשרש"י מבאר את הכחשת הפסוקים והכרעתו בזה שמסביר בפרטיות איך שה' דיבר מעל הכפורת ומשה עמד לבחון, בא הוא לבאר את שיטתו בענין הזה שה' הי' מדבר מעל הכפורת ולא כמו ה"יש מרבתינו" שהי' מדבר מעל מזבח הנחושת, ורואה צורך לבאר את זה כאן כי קשה בפשוטו של מקרא למה כתוב "מעל הכפורת" כפירוש המשכיל לדוד המובא לעיל.

והיינו כדי שהבן חמש לא יגיע לטעות וכשילמד פ' תצוה יהי' לו ס"ד לומר כמו ה"יש מרבתינו" - שה' הי' מדבר למשה מעל המזבח הנחושת.¹

ומביא כעין היזק לשיטתו ע"י הבאת הפסוקים המכחישים וכן הכרעת ההכחשה שבזה מובן ומודגש עוד יותר שאין כל ספק וס"ד לומר שה' הי' מדבר מעל המזבח אלא הי' משה עומד באהל מועד והקול הולך מעל הכפורת...².

(1) ולמרות שבצעם הענין יש לתמוה, מדוע צריך רש"י להביא שם (בפ' תצוה) שני ביאורים והרי כבר יודעים (והבן ה' למקרא כבר למד כאן בפ' תרומה) שה' הי' מדבר מעל הכפורת ולא כמו ה"יש מרבתינו"? וצ"ב ואכ"מ.

ועיין במשכיל לדוד שם (שמות כ"ט מ"ב) וז"ל "וא"כ יש לומר דמ"ש כאן שהי' מדבר עמו מעל מזבח הנחושת לאו כללא הוא דלעולם הי' כך אלא כלומר זימנין דהיינו כשהי' הענין על גבי אהל מועד ולא הי' יכול משה ליכנס אז הי' מדבר עמו מעל גבי המזבח, ועדיין יש להרהר על זה... - ולפי"ז יכול להיות שגם זאת שיטת רש"י והיינו שבד"כ (כשהענין לא הי' על אהל מועד) הי' משה עומד מחוץ לפרוכת והקול הי' יוצא מן השמים דרך הכפורת... וכשהענין הי' מכסה את אהל מועד הי' עומד ליד מזבח הנחושת.

וזאת אולי גם הסיבה מדוע מביא רש"י את שיטת ה"יש מרבתינו" בפשוטו של מקרא כי במקרים מסויימים אכן כן הי' שהדבור הי' מעל מזבח הנחושת, וכנ"ל. ועדיין יש להרהר בזה.

(2) וכדאי להוסיף, שמביא את זה כאן בתור יסוד לכל הפעמים שהבן ה' למקרא ילמד ענין הדומה לזה והיינו בנדו"ד שהן בפ' תצוה - שגם שם מדובר על כלי המקדש והן בפ' ויקרא ופרשת נשא ילמד נכון וידע שישנה הכחשה בין הפסוקים.

ואכן כשתעיין תראה שבפ' ויקרא (א' א') ששם ההכחשה אין רש"י מבאר כלום בקשר לזה, וי"ל שסומך על זה שכבר ביאר את אותה ההכחשה בין הפסוקים כאן בפ' תרומה. [או שי"ל בדרך אחרת (ע"ד הצחות עכ"פ) בסוף ספר שמות (מ' ל"ב) מביא רש"י עוד הכחשה בין פסוקים וגם הכרעה באותו פסוק גופא עיי"ש והיא גם הכחשה

[ובמילא לפי"ז צ"ל לא כמו הבאר בשדה שדחה את ביאור המשכיל לדוד, אלא שאכן קשה לרש"י מדוע כתוב כאן "מעט"].

אבל לכאורה ביאור זה דחוק: א. לא משמע ברש"י שבא לתרץ למה כתוב "מעל" כי א"כ הי' לו לשאול ולבאר בקצרה כנ"ל. ב. הבן ה' למקרא עדיין לא למד את פ' תצוה והי' יותר מתאים שרש"י יבאר את כל אותה האריכות שמה כשהבן ה' לומד ויכול להגיע לטעות שה' הי' מדבר מעל מזבח הנחושת ואדרבה שם הוי יותר חשוב לבאר את שיטתו בענין.

ועוד ועיקר (כנ"ל) ג. הבן ה' למקרא עדיין לא למד את חומש ויקרא וחומש במדבר שיהי' קשה לו כאן בפ' תרומה את הכחשת הפסוקים ואת הכרעת הפסוקים - והדרא קושיא לדוכתא³.

(ובפרט שבפ' נשא (במדבר ז' פ"ט) חוזר על זה רש"י עוה"פ ומבאר שם את אותה ההכחשה וכו', ולכאורה שם מקומו ולא כאן).

ואולי הי' אפ"ל כך: מה שקשה לרש"י כאן הוא זה שבין כל כלי המקדש מובא דוקא הכפורת דבור ה' למשה הפסוק "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת" וגו' - מה שלא מוצאים כל אצל בניית האהל מועד, והיינו: בהמשך הפרשה כל פרק כ"ו הוא על בניית המשכן והקרשים והיריעות, הפרוכת וכו' ולא מובא פעם א' שאהל מועד הי' המקום שמשה הי' עומד ושם ה' שומע את קול ה'.

ולכן אומר רש"י "ובמקום אחר הוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד וגו' זה המשכן מחוץ לפרוכת" - והיינו שבזה בא לבאר שלמרות

ע"ד ההכחשה שמביא רש"י כאן בפ' תרומה (אודות דיבור ה' למשה), מיד זוכר הבן ה' למקרא גם עדי"ן הכחשה שראה כבר וכשיגיע ללימוד בתחילת ספר ויקרא כבר יודע מה שרש"י אומר על זה וההכרעה בין שני הפסוקים המכחישים - וק"ל].

3) ובמילים אחרות קצת: אפי"ן את"ל שבא רש"י לבאר כאן יסוד ענין וזה נוגע לאח"כ - וכן באיזה אופן אחר שתרצה לתרץ - עדיין קשה כי הבן ה' למקרא אינו למד את הפסוק המכחיש בחומש ויקרא וכן לא את הפסוק המכריע בחומש במדבר, והו"ל לרש"י למצוא דרך אחרת איך להסביר יסוד הענין ובלי להביא פסוקים שמובאים בהמשך הפרשיות, והי' יותר מתאים שרש"י יביא את אותה ההכחשה לקמן בפ' ויקרא כי שם הבן ה' מתמיה הרי אינינו וכבר למדנו פסוק בפ' תרומה שכתוב אחרת ושם הו"ל לרש"י לבאר - ולמעשה שם אין רש"י מבאר על זה כלום?

שמשה הי' עומד באהל מועד, אבל הקול הי' עובר דרך הכפורת, ולפי"ז מובן מדוע הוא מביא פסוקים בפ' ויקרא ובמדבר (שהבן הי' עדיין לא למד) כי בזה בא הוא לבאר יסוד בענין הזה שיעזור לבן הי' למקרא לא לשאול מדוע אינו מובא בהמשך הפרשה שמשה הי' עומד באהל מועד (מחוץ לפרוכת) ושם הי' הי' מדבר אליו.

וצריך רש"י להביא את הכחשת הפסוקים מפ' ויקרא וגם ההכרעה מפ' נשא הי' דוקא שם מובא שה' הי' מדבר באהל מועד (ולא בפרשת תרומה) וזה יתן לבן הי' למקרא להבין את ההמשך של פרשת תרומה שלא מובא פעם א' דיבור הי' למשה באהל מועד מחוץ לפרוכת וכו'. שיכול להיות ס"ד שאכן משה עמד בקודש הקודשים כל פעם שהי' מדבר אל הי', וע"ז אומר רש"י שבמשך הפרשיות נראה בפירוש שמשה הי' עומד באהל מועד - והוא בדא"פ].



שזנרת

התאמת ג"ן פרקי התניא עם פרשיות התורה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

הנה ידוע ומפורסם מפי ספרים ומפי סופרים, כי פרקי התניא שמספרם נ"ג, מכוונים כנגד ג"ן סדרים דאורייתא.

ויש להעיר בדרך אפשר על נקודה מעניינת שבה רואים ההתאמה דהסדרות עם פרקי התניא:

הנה ידוע ביאור רבינו בשיחות הק' (בעיקר בלקו"ש ח"ד וח"ח פ' קרח. וגם בעוד שיחות רבות נוספות), בענין המשך הפרשיות שלח-קורח, ונקודתו היא:

פ' שלח - הסיפור על חטא המרגלים - מדגישה את מעלת הגשמיות, "המעשה הוא העיקר". שלכן נענשו בחומרה המרגלים שלא רצו להיכנס לארץ ישראל ולעסוק במצוות מעשיות בגשמיות העולם.

ובהמשך לזה באה פ' קרח, שמדגישה את מעלת הרוחניות, הכוונה והחיות שבהמצוות. כלומר: לאחר שראה קרח ש"המעשה הוא העיקר", בא וטען שאם כן הרי אין צורך כלל בענין הכוונה והרוחניות, וממילא אין הבדל בין יהודי ליהודי, ו"למה תתנשאו גו'".

אמנם טעה בזה טעות גדולה, כי צריך להיות ב' הנקודות, ומצד אחד צריך לשים הדגש על המעשה הגשמי - ודלא כטעות המרגלים - אבל מצד שני צריך גם ענין של רוחניות בגלוי על ידי כוונה וחיות וכו' וכו'. וכמבואר באר היטב בשיחות הק'.

ונמצא בקיצור, שפ' שלח מדגישה מעלת המצוות הגשמיות, ופ' קרח מדגישה (לאידך גיסא) מעלת הכוונה והרוחניות.

ובכן:

פ' שלח היא סדרה ל"ז שבתורה, ואילו פ' קרח היא סדרה ל"ח.

- וכשמעיינים בס' התניא רואים, שאכן רובו ככולו של פרק לז מדגיש מעלת המעשה שע"ז מתברר העולם הגשמי וכו' (וכפי שמאריך שם לבאר מעלת מעשה הצדקה בגשמיות על המצוות שברוחניות), ואילו בפרק לח מאריך לבאר לאידך גיסא - למה "מעשה בלא כוונה כגוף בלא נשמה", שהוא משום שדוקא בהכוונה והרוחניות כו' נמצא רצון העליון בגילוי יותר וכו'.

והלא דבר הוא !

מדאייתנין להכי אולי יש להעיר על עוד קשר בולט בעוד שני פרקים בספר התניא:

א. בסוף פרק יב בתניא מדבר על זה שצריך לגמול לחייבים טובות, ומסיים "ללמוד מיוסף עם אחיו" - שגמל אתם טובה אף שחשבו לגמול לו רע.

והנה, ענין זה של הנהגת יוסף עם אחיו באופן טוב, מסופר הוא בעיקר בסוף הסדרה היב בתורה - פ' ויחי, שם אמר יוסף לאחיו: "ועתה אל תיראו אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם. . אתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה גו'",

[ראה לקו"ש ח"ה ע' 247 ובהערה 47-48 שמביא בענין דברי התניא שם דוקא את הפסוקים שבס"פ ויחי (ולא את מ"ש בפ' ויגש. - וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 252, שזה שיוסף כלכל את אחיו מודגש בעיקר בפ' ויחי דוקא, יותר מאשר בפ' ויגש. עיי"ש היטב)].

ב. בפרק מז בתניא מבאר בענין יציאת מצרים שצריכה להיות "בכל יום ויום", ועל זה סובב כל הפרק.

והנה הפסוק הידוע, שממנו למדים זכירת יציאת מצרים בכל יום ויום, "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" - מקורו הוא בסדרה מז שבתורה, פרשת ראה (טז, ג)!

ואם שגיתי ה' יכפר.

* * *

בא' הקובצים בסופו נדפסה הערה על מה שאמר משה לפרעה במכת ברד: "כצאתי את העיר" - דלכאורה, כיון שכל התפילות התפלל משה מחוץ לעיר, למה הודגש זה דוקא במכת ברד, ולא במכת צפרדע או ערוב שלפנ"ז? ועיי"ש מה שתירץ. ויש להעיר, שזכה הכותב לכוון, הן בהקושיא והן בהתירוץ, לדברי כמה ממפרשי רש"י שעסקו בזה - ומהם: שפתי חכמים; נחלת יעקב; צדה לדרך; משכיל לדוד. ועוד.

ושגיאות מי יבין.



שמירת שבת – ע"ש כי בו שבת א–ל

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך כא עמ' 501: "שמירת שבת על פי פשוטו של מקרא הוא, על שם ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת, ופשוט לכל בעל שכל אשר לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, וממעשה מלאכה ששת ימי בראשית מאופן מלאכה זו, ז.א. שאינה קשורה בטרחה כלל. שבת ביום השביעי, ובדוגמא זו נצטוו גם בני ישראל".

ובקצרה יותר ב'לקוטי שיחות' כרך יא עמ' 531 :

הקושיא דעתה בקל להבעיר אש ולמה תאסר בש"ק וכו' - ההסברה פשוטה, ד"עשה ה' גו'" היתה קלה עוד יותר (אמירה, ה' שהוא אין-סוף) ומזה "שבת וינפש". עכלה"ק.

ויומתקו ביאורים אלו עפמ"ש האבודרהם בפירוש הנאמר בתפילת מנחה דש"ק "יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם" - "גם אתה רוצה שיכירו וידעו בניך שמצוה זו של שבת אינה כשאר המצוות. שבשאר המצוות לא צוית למען יעשו כמוך, אבל מנוחת השבת היא למען יעשו כמוך שנאמר ביום השביעי שבת וינפש. נמצא שעל כן צוה מצות מנוחה להודיע כי מנוחתו היא מאתם".

[ואולי י"ל שזהו גם הפירוש (הפנימי) במחז"ל שבת י, ב: מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל. כלומר באותו האופן שבו קיים ה'].

והחידוש כאן שהרי בכלל בכל המצוות מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, ועי"ז נתינת כח לישראל לעשות, אבל אין ההדגשה כ"כ כמו כאן, וגם אין זה באותו אופן. ועצ"ע.



מצד גאווה אינו שייך לעבור עבירה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תורת מנחם' כרך י (עמ' 58) : "מספרים [ראה בית רבי ח"א פכ"ו (עד, א). וראה גם תורת מנחם - התוועדויות ח"ח ע' 231 הערה 195] על א' החסידים של אדמו"ר הזקן [ר' מרדכי מליעפלין], שאמרו עליו שאינו שייך לעבור עבירה מצד גאווה... שכן, כאשר היצה"ר בא אליו ואומר לו: 'הער זיך איין מאַטיל' (שמע נא ר' מרדכי) - כך הי' שמו של החסיד הנ"ל - 'עשה כך', נעמד הוא מלא קומתו וצועק: אני - חסיד של אדמו"ר הזקן, גביר, למדן ומשכיל - אעבור עבירה? !... אין זה מתאים ('עס פאַסט ניט') עבורי!".

ועי' 'תורת מנחם' כרך יט (עמ' 313 הערה 210): "בשיחה זו נזכר גם הסיפור... אודות ר' מרדכי מלעפלי, מחסידי אדמו"ר הזקן, שלרגלי עסקיו הוצרך לשהות בפטרבורג, ששם היו רק מעט יהודים שומרי תומ"צ, ואעפ"כ הצליח לעמוד בנסיונות כו' - מצד גאוה, באמרו, שענין פלוני 'לא מתאים' ('עס פאסט ניט') עבור חסיד של אדמו"ר הזקן...!

"וכמו"כ בנוגע לכאו"א מישראל - שגם כאשר מדובר אודות ענין המותר ע"פ שו"ע, מ"מ, צריך להתנהג באופן ד'לפנים משורת הדין', 'מדת חסידות' - מצד גאוה, בידעו גודל מעלתו שהוא בן אברהם יצחק ויעקב, בנו יחידו של הקב"ה! - ופשיטא שלא יתכן שיהי' בסוג ד'בן רשע' ח"ו, ובודאי שסוכ"ס יהי' בסוג ד"בן חכם", עכ"ל.

ולהעיר ממ"ש רבינו יונה בשערי העבודה: "הפתח הראשון הוא שידע האיש העובד ערך עצמו, ויכיר מעלתו ומעלת אבותיו וגדולתם וחשיבותם וחבתם אצל הבורא יתברך... ויעשה אשר לא יבשו אבותיו מדרכיו וממעשיו כפי כחו והשגת ידו, ויצא לו מזה כי כאשר יתאוה תאוה ייעלה בלבבו תאוה לעשות דבר שאינו הגון, יבוש מעצמו ויבשו מאבותיו, וישיב לנפשו ויאמר, אדם גדול וחשוב כמוני היום, שיש בי כמה מעלות טובות רמות ונשאות, ושאני בן גדולים בן מלכי קדם איך אעשה הרעה הגדולה הזאת, וחטאתי לאלקים ולאבותי כל הימים...", עכ"ל.



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 מיזג 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'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



הונצח ע"י בנו

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ו' חלקים)

ומשפחתו, לוס אנג'לס

לעילוי נשמת
אמי מורתי
מרת חוה ע"ה
ב"ר מרדכי ז"ל

שקלאר
נפטר י"ג ניסן ה'תשמ"ב

ולעילוי נשמת
איש ישר הולך וירא ה'
הצנע לכת חסיד ועניו הרה"ח הרה"ת
ר' **אברהם אבא יצחק**
ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך

נפטר מש"ק פרשת ויקרא ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
רעייתו הרבנית החשובה יהודית שתחי'
בלאך

לעילוי נשמת
ר' ישראל ע"ה
ב"ר דוד צבי ע"ה
שטיינער
גלב"ע ו' ניסן
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
ר' דוד צבי וזוגתו
ומשפחתם שיחיו
שטיינער

לזכות

הילדה צבי'ה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום חמישי ג' ניסן ה'תשע"א

יהי רצון שירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' משה מרדכי וזוגתו מרת חי' שרה

ואחותה בת' דבורה שיחיו

ארמלנד



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חנה גאלדא שיחיו נפרסטק

הרה"ת ר' יעקב וזוגתו מרת חי' שרה נחמה שיחיו ארמלנד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשע"א
'מאה ותשע 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'תשע"א
'מאה ותשע שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית
ומשפחתם שיחיו
דייטש

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשע"א
'מאה ותשע שנה'



נדפס ע"י
הרוצה בעילום שמו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשע"א
'מאה ותשע שנה'



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' **מנחם מענדל שיחי**
בהרה"ת הרה"ח ר' **שלום דובער שיחי**
שניאורסאהן
לרגל יום הולדתו ביום י"א ניסן לאויוש"ט
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר
ולזכות זוגתו מרת **אסתר תחי**
ומשפחתם שיחיו
לברכה והצלחה רבה בגו"ר
ולחג הפסח כשר ושמח

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

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



לזכות
חי' מושקא תחי'
בת גילא עלקא תחי'
לרפואה שלימה וקרובה תומ"י ממש



נדפס ע"י דודה
שליח כ"ק אדמו"ר לעיר פארווייס, ס. אפריקא
הרב דוד משה וזגתו שיחיו
רייבין

לזכות

הילדה מושקא תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ראשון כ"א אדר-שני ה'תשע"א

יהי רצון שיירו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת לאה גיטל שיחיו

אבערלאנדער



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ת ר' גדלי' וזוגתו מרת שרה לאה שיחיו

אבערלאנדער



לזכות

הילד יוסף יצחק שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום חמישי ג' ניסן ה'תשע"א

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר רפאל וזוגתו מרת העניא שיחיו

פרעגער

לזכות החתן התמים
הרב יהודה ארי'ה לייב שיחי'
והכלה מרת אסתר שתחי'
בראנשטיין
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ראשון ו' ניסן ה'תשע"א
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטל מלכה שיחיו בראנשטיין
הרה"ת ר' אברהם הלוי וזוגתו מרת רחל שיחיו וויינבערג



לזכות החתן התמים
הרב מאיר שיחי'
והכלה מרת חביבה פערל שתחי'
ניו
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום רביעי ב' ניסן ה'תשע"א
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות
משפחתם שיחיו

לזכות החתן התמים
הרב יוסף יצחק שיחי' גאנזבורג
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' ווייס
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון כ"א אדר-שני ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
משפחתם שיחיו



לזכות החתן התמים
הרב דוד שמואל הכהן שיחי' ראזענפעלד
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' וויינבערג
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ועש"ק ד' ניסן ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
ראזענפעלד
הרה"ת ר' יצחק מנחם הלוי וזוגתו מרת העניא שיחיו
וויינבערג

לזכות החתן התמים
הרב מיכאל הלוי שיחי' גומלייזער
והכלה מרת ליבא מרים שתחי' שאפלטער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' שלמה נחמן הלוי וזוגתו מרת פייגא שיחיו גומלייזער
הרה"ת ר' יצחק מאיר וזוגתו מרת לאה ברכה שיחיו שפאלטער