

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'קי"א' והתחלת שנת ה'קי"ב' 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"ההתקשרות" 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 ונזרז 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 מוהרריי"צ נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין.

ובקרוב ממש נזכה ש"זרח בחושך אור לישרים", בגלוי ובפועל ממש, ו"קרנו תרום בכבוד", ועוד בפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח המערכת

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

הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזו"מ 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: haoros@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

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



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' מנחם מענדל בן חיה מוסיא
הת' שניאור זלמן בן לאה נעמי
הת' מנחם מענדל בן שמעורנא שרה
הת' מנחם מענדל הכהן בן שרה
הת' שלום דובער בן רישא
הת' אלחנן דוב בן רלה
הת' לוי בן לאה מרים בלומא

לחג הפסח כשר ושמה
שיתברכו בכל המצטרך להם בכרכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

ב"ה

יום הבהיר י"א ניסן – חג הפסח

ה'תשע"ג

גליון יג [אלף-נב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 8..... כשיבוא משיח ב"ב האם גרים מקריבים ק"פ בלי קרבן גירות.
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 17 עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות – דירה בתחתונים.
הת' שלום צירקינד

הגדת רבינו

- 22 חיוב אכילת מצה וחיוב סעודת יום טוב.
הרב שלום דובער לוין
- 24 "מתחיל בגנות ומסיים בשבח".
הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
- 26 ד' כוסות
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 32 שאינו יודע לשאול את פתח לו.
הרב בן ציון חיים אסטער
- 35 כמה הערות בסדר הקערה והסדר בסידור אדה"ז ובשולחנו.
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 41 חיוב נשים במצוות 'שהיו באותו הנס'.
הת' מנחם מענדל הכהן כהן
- 47 ביאור מקומו בליל הסדר ד'כוס של אליהו'.
הת' מרדכי רובין
- 50 .. "הדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום – נתחדש לאחר מ"ת".
הנ"ל

רשימות

- 53 הערות ב'רשימת שנים אוחזין בטלית'.
הת' מנחם מענדל שוחאט

לקוטי שיחות

- 58 נתינת הלוחות מהקב"ה למשה.
הרב יהודה לייב שפירא

- 60 ביישנים רחמנים גומלי חסדים.
הרב אלימלך הרצל
- 65 בהחיות להראות עצמו כאילו יצא ממצרים
הת' ישראל הכהן כ"ץ
- 67 עולה תמנתה (גליון)
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

עניני חג הפסח

- 69 סדר אכילת קרבן פסח לדעת הרמב"ם
הרב אברהם אלאשוילי
- כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וחיות נשים
- 72 במצות סיפור יציאת מצרים
הרב חיים רפפורט
- 82 דעת אדמו"ר הזקן במצה שחוטין נמשכין ממנה.
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 85 נוסח ההגדה הנאמר על כוס רביעי בשעת הדחק.
הרב מרדכי פרקש
- 90 למה חוזר האב לשאול 'מה נשתנה' ?
הרב ישראל רובין
- 96 שיטת אדה"ז ביסוד התקנה דאכילת הכרפס
הרב בנימין אפרים ביטון
- 108..... אמירת הפטרת "וערבה" ביחידות
הרב מנחם מענדל רייצט
- 110..... מספר הכזיתים ב"מוציא מצה" למי שאין לו קערה
הרב אלחנן משה נחמנסון

נגלה

- 112..... תפיסה בפחות משלש על שלש
הרב יהודה לייב שפירא
- 115..... ביטול ברוב
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 123..... מיגו דזכי לנפשי'
הת' שמעי' קרינסקי

חסידות

- 126 דיוק כפל הלשון "אתו עמו" בתניא
הרב אברהם אלאשוילי

- 127 לבושי הנפש ולבושי הנשמות בג"ע
הרב משה מרקוביץ
- 128 אמר רבה כגון אנא בינוני
הרב ישכר דוד קלוזינר
- 131 פעולת הנשמה על השכל בנוגע לבחירה בהקב"ה
הת' מנחם מענדל שוחאט
- 133 ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם
הת' לוי יצחק בעגון
- 134 איזה הערות בד"ה באתי לגני תשי"ג (גליון)
הרב פנחס קארף

רמב"ם

- 136 הנסכת המסכה (ב)
הרב שלום דובער הלוי וולפא
- 143 גר שחזר בו
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 147 נוסח הוידוי ביום כיפור
הת' מרדכי מנחם מענדל אדרעי
- 151 "שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חברו"
הת' נחום אליהו הכהן כהן

הלכה ומנהג

- 154 חיוב הנחת תפילין דר"ת לפי פסקי הסידור
הרב אברהם אלאשילי
- 155 חיוב נשים בברכת האילנות
צבי רייזמאן
- 173 רב אב"ד יכול לשמש כסנדק הרבה פעמים
הרב ברוך אבערלאנדער
- 181 חיוב נשים באמירת פרשת התמיד
הרב מנחם מענדל שטראקס
- 186 הברכה בעירובי חצירות
הרב ישראל נח רייטשיק
- 189 רקיקה דוקא בתפלת עלינו
הת' ניסן יוסף זיבעל
- 193 תפילין של רש"י ור"ת בתוך תיק של טלית (גליון)
הרב פנחס קארף

פשוטו של מקרא

194דמי ניזק – ממון או כפרה
הרב וו. ראזנבלום

שונות

197”קרווע פלאסע”
הרב חיים דוד א. טיפענברון

203סדר ספרים הראשונים ברמב”ם
הרב פרץ בראנשטיין

205איסור שיתוף לב”נ (גליון)
הרב יצחק מאיר גורארי

206טעם המו”נ על שאינו מאמין בקדמות העולם (גליון)
הרב נחום שטראקס



גאולה ומשיח

כשיבוא משיח ב"ב האם גרים מקריבים ק"פ בלי קרבן גירות*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

"גר שנתגייר בע"פ ב"ש אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב"

קיימ"ל דבניסן עתידין להגאל¹ (ר"ה יא, א) וכתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ג ה"א ואילך) בנוגע לגרים שנתגיירו בזמן הזה, דכיון דלא שייך להביא קרבן הגר, צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן, ונשאלתי מאחד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, בכל הני גרים שנתגיירו ולא עלה בידם להביא קרבנם של גירות, האם יהי אפשר להם להקריב קרבן פסח גם בלי קרבן גירות או לא.

ביאור הדבר: דהרי נפסק ההלכה (רמב"ם הל' איסורי ביאה שם): "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן . . . וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן שנאמר ככם כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן. ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן" ובהל' מחוסרי כפרה פי"ג ה"ב כתב: "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל

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

(1) ראה לקו"ש ח"א ע' 235 ובכ"מ.

בקדשים" ולפי"ז לכאורה צ"ל בשאלה הנ"ל, דלפני שהביאו קרבנם לא יוכלו להקריב ק"פ.

הנהגה במתניתין (פסחים צב, א) תנן: "גר שנתגייר בערב פסח, בית שמאי אומרים: טובל ואוכל את פסחו לערב, ובית הלל אומרים: הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" (שצריך הזאה ג' וז' משום גזרה) והקשו המפרשים למה לא הוזכר בדעת ב"ש שצריך להביא קרבן גירות לפני שמקריב ק"פ?

וראה מנ"ח בקומץ המנחה מ"ע ו' ובמנ"ח (מכון ירושלים) מ"ע ה' אות כ' במה דשקו"ט בדברי הצ"ח פסחים שם, ור"ל דהך טבילה דמתניתין הוא לאחר שהביא קרבנו, כיון דמחוסר כפורים צריך טבילה כדפסק הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאה פי"ב הט"ו: "ומחוסר כפורים אחר שהביא כפרתו צריכין טבילה לאכילת הקדש", דלפי"ז לא קשה קושיא הנ"ל כיון דאיירי לאחר שכבר הביא קרבנו, אבל אח"כ הביא דברי התוס' (חגיגה כא, א ד"ה האונן) שכתבו: ד"לא מצינו מחוסר כפרה הצריך טבילה רק מחוסר כפרה דטומאה אבל בגר לא מצינו² עיי"ש, ולפי"ז הרי צריך לפרש מתניתין דאיירי בטבילת הגר דמעיקרא בעת שנתגייר, וכן פירש בתוס' יו"ט שם (פ"ח מ"ח) דהך טבילה הוא משום "דכל גר צריך טבילה כדאשכחן במתן תורה וכו'" וא"כ הדרה הקושיא לדוכתה דלמה לא הוזכר גם אודות קרבנו דגירות?

דעת אחרונים דק"פ עצמו הוה קרבן גירות

ובס' דבר אברהם (ח"ג סי' יט) כתב לתרץ דמתניתין מיירי שלא בפני הבית דלא שייך להביא קרבן גירות, אבל קרבן פסח עדיין הי' נוהג כמבואר בפסחים עד, א: "מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה" וזה הי' לאחר חורבן הבית וכן מצינו בעוד כ"מ, ומבאר ע"פ מ"ש הנצי"ב בהעמק דבר (פ' בחוקותי שם ופ' ראה טז, ג) ובשו"ת משיב דבר ח"ב סי' נו, דבזמן הגלות אסור לכתחילה להקריב קרבנות, ויסודו הוא מזה שהרמב"ם הוכיח (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) דקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה, כמ"ש (ויקרא כו,

2) אבל ראה מאירי (צא, א ד"ה גר) שכתב: "גר שנתגייר ערב הפסח כלומר שמל וטבל לשם גירות טובל ואוכל וכו' פי' טובל פעם אחרת מדברי סופרים לאכילת קדשים" וחולק על התוס' וסב"ל דגם גר צריך טבילה אחרת וכן פי' בר"י מלוניל שם.

לא) והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אעפ"י ששוממין בקדושתן הם עומדים, ובהמשך לזה כתוב "ולא אריח בריח ניחחכם", דזה גופא הוא הלימוד דאף שקדושת המקום אינה בטילה ושייך הקרבה בלי בית מ"מ לא אריח את ריח ניחחכם בזמן הגלות, וכיון דמבואר במשנה זבחים (מו, ב) על ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח, שהקרבת צריך להיות לשם ריח ניחוח, לכן בזמה"ג דליכא ריח ניחוח אסור להקריב לכתחילה דמשום הא דולא אריח יש איסור להקריב קרבנות בזה"ז לכתחילה, והא דאמרינן דמקריבין אעפ"י שאין שם בית זה קאי רק על קרבן פסח בלבד, כי בכל הקרבנות כתיב שהן "לריח ניחוח" מלבד בקרבן פסח, ולכן בקרבן פסח ליכא חסרון זו דולא אריח כו' כיון דלא כתיב ביה כלל שצ"ל לריח ניחוח, ומבאר שלכן מצינו דלאחר החורבן הקריבו קרבן פסח ולא מצינו כן בשאר הקרבנות וזהו מטעם הנ"ל עיי"ש, ועי' גם בשו"ת בנין ציון סי' א', ולכן לא הוזכר שם כלל קרבן הגירות שלו³.

אמנם אכתי קשה דמ"מ כיון דבפועל לא הקריב קרבנו איך מותר לו להקריב קרבן פסח? ומתרץ ע"פ מה שכתב בס' משך חכמה פ' בהעלותך דגר שהביא קרבן פסח הוי נמי הרצאת דמים להכנס בקדושת ישראל, והשתא ניחא דמתניתין מיירי שלא בזמן הבית והיו מקריבין ק"פ אבל לא שאר הקרבנות והגר שלא הביא קרבנו ה"ה מחוסר כפורים ואסור בקדשים אלא שהבאת ק"פ גופי' הוה הרצאתו.

ועי' גם באור שמח (הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ב) שעמד על רמב"ם הנ"ל דגר שמל וטבל כו' שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו כו', וכתב שצריך ביאור לפ"ז איך אמרי ב"ש (פסחים צב, א) גר שנתגייר בערב פסח טובל ואוכל את פסחו לערב, הא צריך להביא כפרתו, ובלא קרבן הוא אסור לאכול בקדשים. ואם נפרש דהך טבילה הוא מפני שמחוסר כפורים שאסור לאכול בקדשים צריך טבילה כשהביא כפרתו, כדפסק רבינו בפיי"ב מהלכות אבות הטומאות הט"ו, עפ"י משנה וסוגיא דריש פרק טבול יום (זבחים צח, ב) הא כתבו רבותינו בתוס' פרק חומר בקודש (חגיגה כא, א) ד"ה האונן ומחוסר כפורים דמחוסר כפורים דגר אינו צריך טבילה, (וזהו

3) ראה גם לקו"ש חל"ב ע' 42 הערה 53 וז"ל: ויש לומר שזהו אחד מהטעמים לזה שאף שמעיקר הדין מקריבין כל הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו) כתבו האחרונים שהקס"ד לאפשרות ההקרבה בזמן הזה (כדעת ר"ח מפאריש כפתור ופרח פ"ו) היא רק בקרבן פסח (ראה שאילת יעב"ץ ח"א ספ"ט שו"ת חת"ס יו"ד סרל"ו ועוד עכ"ל, ובשאלת יעב"ץ שם כתב שהיו מקריבין ק"פ חכמי המשנה בדור הסמוך לחורבן).

כהמנ"ח הנ"ל) וא"כ ודאי צ"ל דאיירי בטבילה הראשונה לשם גירות, וקשה כנ"ל שהרי צריך קרבן גירות לפני שאוכל ק"פ?

ובס' משך חכמה (בהעלותך ט, ז) כתב דיתכן דאף דגר צריך להביא קרבן עולת העוף, זה דוקא בלא עשה פסח. אבל עשה פסח עם הצבור, סגי בלא קרבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו, ואוכל אח"כ בקדשים, כמו שישראל אכלו פסח בלא קרבן. ולכן אמר (שמות יב, מח) "וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה", המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו, והיה כאזרח הארץ", פירוש, שמעתה יהיה ככל כשרי ישראל לכל הלכותיו בלא קרבן. ואם כי זה חדש ולא נזכר כלל, רק כן משמע ממשנה סוף פרק האשה, דערל גוי טובל ואוכל פסחו לערב, ולא נזכר קרבן כלל עכ"ל. (ולזה נתכוון בדבר אברהם הנ"ל).

אלא דלפי האור שמח יוצא דאפילו בזמן שביהמ"ק קיים יכול לכתחילה להביא קרבן פסח בלי קרבן גירות, כי הק"פ עצמו הוה במקום קרבן גירות, ואילו בדבר אברהם משמע שזהו רק באופן שאי אפשר לו להקריב קרבן גירות דאז דוקא מקריב ק"פ⁴, ולפי זה יוצא נפק"מ בשאלה הנ"ל, באופן שכבר נבנה בית השלישי, וכבר מקריבים כל הקרבנות, והגר לא הי' יכול להביא קרבנו דלפי הדבר אברהם אין לו להקריב ק"פ משא"כ לפי המשך חכמה.

ובס' מקור ברוך (ח"ב סי' לט) הקשה ג"כ קושיא הנ"ל על המשנה דאיך אוכל ק"פ בלי הבאת קרבן גירות, וכתב לתרץ באופן אחר, דאף דאין גר אוכל בקדשים קודם שמביא קרבן גירות כל זה בשאר קרבנות אבל בק"פ אוכל מגזה"כ אף לפני שמביא קרבן גירות, וכדחזינן בפסח מצרים, והביא בשם הגאון רבי לייב וילקומירר שכתב כן, וביאר הטעם דבכל הקרבנות כתיב ריח ניחוח וי"ל דלא מעכב אכילה בגר רק בהני קרבנות דכתיב בהו ריח ניחוח, משא"כ ק"פ דלא כתיב ביה ריח ניחוח דעיקרו לאכילת אדם עכ"ד, ועי' קרן אורה יבמות (מו, א ד"ה ולפי"ז) דשקו"ט אם אפשר להקריב ק"פ בלי הבאת קרבנו, ובס' כלי חמדה בקונטרס מיד ולדורות (סוף חלק במדבר אות יט) ר"ל ג"כ דמותר להקריב ק"פ כיון דהוה עשה שיש בו כרת עיי"ש, ועי' בס' תורת האוהל ע' תקג.

(4) וצ"ב למה לא סב"ל כהאו"ש, ואולי סב"ל דאם ביהמ"ק קיים לכתחילה צריך להביא קרבן הגר, והי' המשנה צ"ל כן בהדיא.

ועי' גם בס' נחלת שמואל (סי' יב) שכתב ג"כ להסתפק בגר שלא הביא קרבנו האם מותר לו להקריב ק"פ, וכתב ע"פ המכילתא המובא ברש"י (שמות יב, מח) דכתיב וכי יגור אתך גר ועשה פסח וכו' יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל והיה כאזרח הארץ מה אזרח ב"ד אף גר ב"ד עכ"ל, ולכאור' תמוה איך ס"ד דבאמצע השנה יחוג הגר חג הפסח? ומבאר דבעשיית הפסח מתקדש הגר כישראל גמור, וא"צ עוד להביא קרבן גירות, ולזה נוטה פשוטות הכתוב דכי יגור גר ועשה פסח והמול כל זכר וכו' והיה כאזרח הארץ, ובזה מיושב איך אכלו הפסח במצרים דהא עדיין לא היתה הרצאת דמים רק בשעת מ"ת, ובע"כ מוכרחים לומר דהפסח בעצמו גרם שנתקדשו בקדושת ישראל, ומתרץ עפ"ז קושיא הנ"ל במתניתין דאיך מקריב ק"פ הלא לא הביא קרבנו? ובע"כ צ"ל דבעשיית הפסח מתקדש הגר כישראל כשר, ולפ"ז מתבאר המכילתא דהו"א דרק בק"פ מתקדש הגר כישראל גמור, וממילא בכל השנה דליכא ק"פ עדיין לאו גר גמור הוא, קמ"ל דהוה גר גמור אפילו בלי עשיית הפסח ע"י הבאת קרבנו⁵, ומסיק דלפי"ז נמצא שהגר מתקדש בב' אופנים: א) בקרבן פסח בלבד ב) בכל השנה מוכרח להביא קרבן גירות, ומסיים שראה אח"כ שכ"כ גם במשך חכמה עיי"ש.

והנה עצם היסוד דקרבן פסח הוא קרבן של גירות, מצינו בתורת הרבי בשיחת אחש"פ תשכ"א אות כג (תורת מנחם ח"ב ע' 263 וצויין שם ללקו"ש חי"ז ע' 129) ומבאר שם שלכן לא מצינו חיוב כרת במ"ע כי אם בפסח ומילה שענינם הוא לפעול ענין הגירות, לכן יש בהם כרת עיי"ש, ועי' גם לקו"ש חט"ז ע' 111 דזהו ענינו של ק"פ שקשור עם לידת עם ישראל שלכן יש בו הרבה פרטי דינים יותר משארי הקרבנות, וגם דרק בק"פ מצינו שאפשר להקריבו גם בפסח שני, אף שבשארי הקרבנות אמרינן "עבר זמנו בטל קרבנו", כיון דזה נוגע לכאור' שיהי' "עבד ה'" וכן הוא בחכ"ו ע' 82 עיי"ש, ובכל שנה ושנה ב"ד בניסן חוזרים ומחדשים ענין זה של היותינו עם ה'.

ועי' גם בספר תורת אמת (ח"ב ע' ד', להג"ר יהודה ליב איגר) דתמה בענין קרבן פסח דלא מצינו קרבן שיחוייב היחיד להביא וז"ל: וע"ז מורה הקרבן פסח אשר צוה הוא ית' שכל נפש מישראל יקריב קרבן הזה, אשר

(5) ראה גליין תצח אות יד.

לא מצינו עוד קרבן שיחוייב היחיד להביא אם לא על איזה חטא ח"ו, אך לאשר הוא יתברך בחר בעם הקדוש לקרבם אליו, לכן בהתחלתו צוה שיקריב כל יחיד את הקרבן הזה, שע"י הרצאת דמים וקדושת ברית מילה יתחילו להתקרב אליו, כמו הגר הבא להתגייר אינו יכול להתחיל לכנוס לקדושה, עד שהיה לו התחלות אלו, כאשר אנו למידין הדבר הזה מסיני כו' עכ"ל.

לפי האחרונים למה הוצרכו לקרבן גירות בזמן מ"ת

אלא דבנחלת שמואל שם הקשה ע"ז דלכאורה הסוגיא דכריתות ט, א סותר להנ"ל, דבהא דתניא דנכנסו לברית בהרצאת דמים מביא ראי' לזה מהרצאת דמים דמ"ת, דכתיב: (שמות כד) וישלח את נערי בני ישראל עיי"ש, ואי נימא דהקרבן פסח עצמו הי' קרבן גירות, למה הוצרכו אח"כ לקרבן גירות בזמן מ"ת? הרי מוכח מזה שאין הפסח עצמו קרבן גירות ולא כהנ"ל.

ועי' גם בקובץ הדרת מלך ח"ג ע' ריא ובשלמי שמחה ח"ד סי' ג' ובכ"מ מהגר"ש עלבערג, וכתב שכן הקשה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל על המשך חכמה, וכתב לתרץ שיש לחלק ולומר כיון דפסח מצרים הי' לו דין במה, אין מקדש את הגר לישראל גמור עד שיהי' אפשר לו לאכול קדשי מזבח, דאיה"נ דקרבן פסח הי' קרבן גירות, זה דוקא בקרבן פסח של דורות שהוא קדשי מזבח אבל פסח מצרים דהוי רק קדשי במה, ואם כי לגבי הדין דיהא מותר לאכול הפסח מצרים מהני הקדושה דפסח מצרים ומשו"ה הותר להם לאכול קדשים דקדשי במה דהיינו הקדשים של פסח מצרים, אבל לקדושת ישראל גמור שהיא ראוי לאכול קדשי מזבח של קדשי דורות לא מהני הקרבן גירות דפסח מצרים, ולהכי שפיר צריכה הרצאת דמים עוד הפעם ומשו"ה פריך הגמ' הרצאת דמים מגלן, ועי' גם בנחלת שמואל שם שכתב לתרץ כעין זה.

אלא שיש להעיר ע"ז ממ"ש בלקו"ש חכ"ו שם (פ' בא ג') שהביא המכילתא בפ' בא (מסכתא דפסחא פרשה ו): "נמצינו למדין ששלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים המשקוף ושתי המזוזות", (הובא בפסחים צו, א) דמוכח מזה דהא שנתחייבו בפסח מצרים (שמות יב, ז) "וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמִּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: אֵין זֶה רַק מִצְוֶה לְשֵׁם אוֹת לְשִׁמְרֵת הַבַּיִת, אֲלֵא שִׁישׁ בִּזָּה גָּדֵר דְּזִרְיָקֵת דָּם שֶׁל קֶרְבֵּן עַל הַמְּזוּזָה, וְשִׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְהַמִּשְׁקוֹף הֵינּוּ הַמְּזוּזָחוֹת שֶׁעֲלֵיהֶם נִזְרָק הַדָּם, וְלִכֵּן הֵי' שֵׁם גַּם דִּין "מַחִיצוֹת" דֵּהֵינּוּ קְדוּשַׁת מְקוֹם, דּוֹאֲתֵם לֹא

תצאו איש מפתח ביתו וגו' ולא כבבמה שאין שם קדושת מחיצות ולא שייך שם פסול "יוצא" משא"כ בפסח מצרים עיי"ש בארוכה⁶, הרי משמע מזה דפסח מצרים היו כקרבן על המזבח, ואולי גם לפי"ז י"ל דמ"מ אין בזה החומרא דמזבח ממש, וע"ד המבואר בהערה 17 שם בפירוש התוספתא.

ואולי יש לתרץ באופן אחר, ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ג חג השבועות (ס"ו) וז"ל: ובזה יש לבאר מה שמ"ת נחשב כגירות של עם ישראל שענין הגירות הוא שהגר נעשה מציאות חדשה כקטן שנולד דמי, ולכאורה הרי כבר ביציאת מצרים נאמר "לקחת לו גוי מקרב גוי" וביותר יוקשה לפי הראשונים שס"ל שהאבות כבר יצאו מגדר ב"נ והי' להם דין ישראל, ואין לומר שבמ"ת היתה הגירות של עם ישראל? וע"פ הנ"ל מבואר דאע"פ שכבר היו קשורים לה' לפני מ"ת, הרי אופן ההתגלות דהקב"ה לכל ישראל בעת מ"ת פעלה בהם התחדשות גמורה עד שנעשו כמציאות חדשה ממש כקטן שנולד דמי עכ"ל. ועפ"ז י"ל דכיון דמ"ת פעלה כעין גירות חדשה בהתחדשות גמורה, לכן על זה הוצרכו להביא קרבן גירות אחר, אבל לאחר מ"ת שפיר י"ל דאם הגר הביא ק"פ שוב אי"צ להביא קרבן אחר.

אמנם כבר הקשו על כל יסוד זה ממ"ש בספרי זוטא (במדבר פרק ט אות יד) "כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה, כל שלימד באזרח לימד בגר: – חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ, מה אזרח לא הוכשר לו לאכול את הפסח עד שיזרק עליו דם הברית, אף הגר לא הוכשר לו לאכול את הפסח עד שיזרק עליו דם הברית" ופירשו המפרשים דהיינו שצריך להקריב קרבן גירות לפני ק"פ ולא כהנ"ל, ונמצא לפי"ז בשאלה הנ"ל שאכן גר שלא הקריב קרבנו אינו יכול להקריב ק"פ.

עוד יש להקשות שהרי במצרים אכלו ק"פ גם לפני טבילה, כמבואר בכריתות שם: "אלא טבילה מנלן? דכתיב: (שמות כד) ויקח משה חצי הדם ויזרק על העם, ואין הזאה בלא טבילה" וזה הי' אח"כ במ"ת, וכ"כ הרמב"ם שם (הל' איסור"ב ה"ג) "וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם", וגר שמל ולא טבל אינו גר (יבמות מו, א) וא"כ איך אכלו מק"פ? (וראה תוס' ישנים יבמות (מו, ב ד"ה ורבי יהושע) שכתב שאצלם במילה גרידא נפקו מתורת ערל כדי לאכול פסח

(6) וראה בגליון ש"פ וארא תשע"ב (א'כט) ע' 7 ואילך בענין זה.

עיי"ש) ועכצ"ל שהי' זה דין מיוחד בפסח מצרים, א"כ ה"ה די"ל שאכלו ק"פ בלי הרצאת קרבן?

שיטת הרבי דגר בזה"ז יוכל לאכול קדשים לעת"ל מיד

אבל ידוע ביאור הרבי בארוכה בלקוטי שיחות חכ"ו פ' משפטים (ג) בביאור שיטת הרמב"ם בענין גירות בזמן הזה, דאעפ"י שאין עכשיו הרצאת הקרבן מ"מ ה"ז גיור בשלימות, וזהו דיוק הרמב"ם (הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ב): "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל וכו'", שהפירוש בזה הוא דעצם הגיור נעשה רק ע"י מילה וטבילה ולא ע"י הקרבן, ורק דכל זמן שלא הביא קרבנו ה"ז מעכבו להיות גר גמור, ולכן בזמן הזה דאין עליו חיוב להביא קרבנו אין כאן דבר המעכבו כלל, והגירות חל בשלימות ע"י המילה והטבילה, ונת' דכיון דבזמן הזה חל הגירות בשלימות, במילא גם כשיבנה ביהמ"ק יהא מותר לאכול קדשים אף לפני הבאת קרבנו דלא שייך איזה הפקעה בגירותו, דלא שייך לומר דע"י זה שנבנה ביהמ"ק יופקע חלק מקדושתו, והחיוב להביא קרבנו הוא דין חדש בפ"ע – חיוב דהבאת הקרבן, אבל גם לפני זה מותר באכילת קדשים כיון שכבר נעשה כישראל גמור עיי"ש בארוכה, ובהערה 28 ציין שכן סב"ל גם האבני נזר ביו"ד ח"ב סי' שד"מ סי"ג דמה שיצטרך להביא קרבן כשיבנה ביהמ"ק לאו להכשירו בקדשים שכבר הוכשר, רק למצוה כמו שהביאו אבותינו עיי"ש, וראה גם בשיחת ש"פ דברים תשמ"ח אות ז' (תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ח כרך ד' עמ' 128) בענין זה.

ועי' גם בשו"ת זכר יצחק סי' ל' שהביא דברי התוס' בכריתות (ט, א ד"ה צריך) שכתבו שלכן רק הכא צריך להפריש כיון דגר מביא קרבן להתירו בקהל, ותמה ע"ז דמאחר שעשינו אותו בזמן הזה ככשר גמור האין יתכן לפוסלו אח"כ? ומסיק שם ג"כ כדעת הרבי דכיון דהקדושה יתירה כבר חל עלי בגירות דזה"ז, לא שייך דלעת"ל יופקע קדושתו, ויהי' מותר גם בקדשים מיד, ומזה שהדין הוא דלכשיבנה ביהמ"ק צריך להביא קרבנו, מוכיח שבכל מחוסרי כפרה בכלל [אפילו בזמן שביהמ"ק קיים] אין חיוב הקרבן בשביל הכפרה רק שהוא חיוב בפ"ע, אלא דבהבאת קרבנו הוא נטהר, ומביא ראי' לזה מיולדת עיי"ש בארוכה, וכן הוא הכא דאף דגם

בלי הקרבן הרי הוא מותר בקדשים מ"מ צריך לקיים חיובו⁷, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ס"ב בענין זה, דלפי"ז פשוט בשאלה הנ"ל שיהיו מותרים להקריב ק"פ מיד ולהביא קרבנותיהם אח"כ.

ואף שהובא לעיל מהשיחה דגם קרבן פסח הוא קרבן של גירות מ"מ י"ל דאכתי צריך להביא אח"כ קרבן גירות, כי ק"פ אינו אותו הענין ממש של קרבן הגר, ויש לבאר דבכח"ז שם ביאר הטעם דהרצאת הקרבן שאני ממילה וטבילה, וגם למה צריך קרבן רק בזמן שביהמ"ק קיים ולא בזמן הגלות וז"ל: מילה וטבילה פועל'ן כניסת נפש הקדושה: די מילה (הסרת הערלה) איז אים מוציא פון טומאת עכו"ם און די טבילה ברענגט אים אריין לקדושת ישראל, משא"כ הבאת קרבן – איז א דורון ומנחה להוי', לעשות לו נח"ר, קרבן מלשון קירוב, קירוב הכחות והחושים – דאס פועל'ט דעם קירוב פון זיינע כחות כו' צום אויבערשטן שינוי מהות שלו שמקרבו, מהות בן שקרוב למהות אביו עכ"ל, ועפ"ז מבאר ההפרש בהגירות בזמן שביהמ"ק קיים לזמן הגלות עיי"ש.

ולפי"ז שנת' דקרבן הגר ענינו הוא לעשות נח"ר ע"י הדורון שזהו"ע קרבן עולה כמבואר בזבחים (ז, ב) משא"כ קרבן פסח הרי הובא לעיל שאינו לריח ניחוח לכן צריך אח"כ קרבן אחר.



(7) ועי' עוד בהגרי"פ על ספר המצות להרס"ג ח"א ריש עשה ז, ובס' באר שבע כריתות (ב, ב) ובברכת הזבח שם (ד"ה דתנן ראב"י אומר) ובשו"ת חיים שאל ח"א סי' פ' (ד"ה כתב הרמב"ם) ובשטמ"ק (החדש) כריתות (ח, ב בד"ה גר), והערה 4, ושם בקו"א בשטמ"ק מנחות ח"ב סי' לה בענין זה, ואכמ"ל.

עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות – דירה בתחתונים

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

בקשר למארו"ל (שבת ל, ב. כתובות קיא, ב) עה"פ (תהלים עב, טז) יהי פסת בר בארץ וגו' "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת", יש ביאורים שונים בשיחות קודש ובחסידות המקשרים מארו"ל זה עם הענין של דירה בתחתונים. ומכיון שישנם פרטים שונים בזה, קבצתי מה שמצאתי לעת עתה בתוספת איזו הערות בדא"פ בעז"ה.

א. הנה בלקו"ש חל"ז פ' בחוקותי ס"ה מבואר בנוגע מארו"ל זה, וזלה"ק: "ע"פ הנ"ל מבואר גם הקשר דהייעודים הגשמיים שבפסוקים ומרו"ל בנוגע לעת"ל, וכמו מאמרים הנ"ל "בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" וכיו"ב – כי דוקא זה מורה על שלימות מצב בני"ב בלימוד התורה וקיום המצוות שלהם:

זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן, אינו רק בסיבת חטא עה"ד שירד מצב העולם, "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו' בועת אפיך תאכל לחם גו'", אלא לפי שעניני גשמיות העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'.

וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמים בהתאחדות עם שרשם ומקורם – דבר הוי". עכלה"ק. ומבאר שם שזה בא כתוצאה מזה שהעבודה דתומ"צ הוא באופן של "חקיקה", שזהו כל העצם שלו, ולכן הר"ז פועל בכל עניניו, גם בגשמיות, שאין הפסק בין פעולת האדם והפירות הצומחים, שההשפעה של הקב"ה נשפעת תיכף ומיד ממש בלי הפסק כלל. עיי"ש.

ובלקו"ש ח"ז ע' 218, [בהמשך למה שמבואר שם לפני"ז, בתהלים מזמור ע"א, שכאשר ההמשכה היא מ"למעלה מעלה עד אין קץ", (ובפרש כשההמשכה היא מעצמותו ית'), נמשכת היא "למטה מטה עד אין

תכלית", וזה חודר בכל הנבראים, גם התחתונים ביותר, מבאר שם ההמשך למזמור ע"ב ו]כותב וזלה"ק: עתידה א"י (בימוה"מ) שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, כי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' דירה לו ית' בתחתונים – שגם הארץ, בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות כו¹". עכלה"ק בהנוגע לענינינו. [ולכאוי' כללות הביאורים בחל"ז ובח"ז עולים בקנה א', שתוכנם הוא שהענינים שלמעלה חודרים ונמשכים בארץ התחתון, אף דבפרטיות יש שינויי הדגשה ביניהם, ובח"ז ההדגשה הוא על הענין של דירה בתחתונים].

ב. ובכמה מקומות מבואר עוד נקודה בזה, דזה שכתוב בתורה יעודים גשמיים דוקא (בפ' בחוקותי), ועד"ז המארז"ל בנוגע לע"ל שהם דוקא יעודים גשמיים, הוא מצד מעלת הגשמיות דוקא, "דכיון שתכלית הכוונה בנתינת התורה הוא שתרד למטה בארץ, ווייל דוקא דאס נעמט עצם, דהיינו שזהו מצד מעלת הגשמיות, לכן היעודים כאן הם גשמיים דוקא . . וכן גם היעודים דלעת"ל הם גשמיים דוקא, דעתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, דלכאורה לאחר כל העלויים דלעת"ל איך שייך אז יעודים גשמיים, אלא שזהו מצד מעלת הגשמיות כנ"ל" (ד"ה והתהלכתי בתוכם תשל"ג – ספר המאמרים תשל"ב-ג ע' 404²).

ובד"ה אם בחוקותי תשל"ז³, מבאר יותר: " . . זהו הכוונה העליונה בקיום התומ"צ, שיהי' דירה בתחתונים דוקא, הנה משו"ז גם השכר שע"י הוא בענין של תחתונים דוקא, יעודים גשמיים, ונתתי גשמיכם בעתם וגו'. וזהו ג"כ מה שאינו מזכיר כלל יעודים רוחניים, היות שהדירה לעצמותו היא בתחתונים דוקא. כי הדירה בעליונים היא ירידה מאור פניו ית', ודוקא בתחתונים שם אין ירידה, ואדרבה ענינם עלי', ובהם דוקא נשלמת הכוונה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים.

ולכן, הנה לאחר שמזכיר יעודים גשמיים אינו מזכיר עוד ענין יעודים רוחניים. וביאור הענין הוא, ע"ד המבואר בהמשך וככה דעוה"ב היות וענינו גילויים בלבד לכן שם הוא הנח"ר של הנברא, משא"כ בקיום התומ"צ בעוה"ז ישנה המשכת העצמות ומזה הוא הנח"ר לבורא, והחילוק שבין

(1) וראה ג"כ ד"ה להבין ענין תחיית המתים (ש"פ אחרי תשמ"ו) ס"ה.

(2) וראה ג"כ ש"פ וארא תשל"ה – שיחות קודש תשל"ה ח"א ע' 311.

(3) וראה ג"כ סוף ד"ה אם בחוקותי תרס"ז (שבהמשך תרס"ו) המוזכר במאמר הנ"ל.

נח"ר לבורא לנח"ר לנברא הוא חילוק שבאין ערוך כו'. ומזה מובן גם בנוגע לענין היעודים, שיעודים רוחניים, שענינם רק גילויים בלבד, נח"ר לנברא, אינם בערך כלל להיעודים גשמיים, שבהם ישנה המשכת העצמות, נח"ר לבורא, ומש"ז לאחר שהזכיר יעודים גשמיים אינו מזכיר יעודים רוחניים כלל". (ספר המאמרים תשל"ז ע' 3-242).

ונמצא מבואר, שכיון שהכוונה הוא שיהי' לו ית' דירה בתחתונים דוקא, ודוקא בתחתונים הוא המשכת העצמות, לכן היעודים הם יעודים גשמיים דוקא, כי דוקא בהם הוא המשכת העצמות. שעפ"ז נמצא לכאור', דזה שבהענין של עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות, מודגש הענין של דירה בתחתונים, כנ"ל מלקו"ש ח"ז, קשור גם עם הנ"ל שהענין של דירה בתחתונים הוא בגשמיות דוקא, ולכן גם היעודים שבאים ע"י העבודה הם בגשמיות דוקא, כי בהם דוקא ישנה המשכת העצמות⁴.

ג. והנה בשיחת ש"פ בהר תשל"ג, (שיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 128 ואילך), מבאר שלע"ל אף שעתידה הארץ שתוציא גלוסקאות, מ"מ יהי' צורך בחרישה וזריעה⁵. ומבאר, שאע"פ שממה שמבואר בגמרא שבת שם, שכדוגמא לזה שאמר רבן גמליאל שעתידה א"י להוציא גלוסקאות הראה לתלמידו כמהין ופטריות, שהם גדלים בלי זריעה, הי' אפשר להביא רא'י שלא יהי' צורך בזריעה לע"ל⁶, מ"מ לאידך גיסא כשהראהו דוגמא לכלי מילת הראהו "נברא בר קורא" (סיב כמין לבוש מצוייר גדל סביבות הקור של דקל כשהוא רך, פרש"י), שדקל הוא סוג אילן שכן צריכים נטיעה, ומזה שהגמ' מביא רא'י משם ללע"ל משמע שלע"ל כן יהיו צריכים לזרוע⁷.

4) אלא שלכאור' י"ל שבחלק ז' מודגש עוד פרט, שבנוסף לזה שכללות היעודים הגשמיים הם ענין של דירה בתחתונים, הנה בענין של עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות, מודגש עוד פרט, שגם בעוה"ז עצמו, הנה דוקא התחתון ביותר, הארץ, תוציא גלוסקאות כו'.

5) בכמה מקומות מבואר שלא יהי' צורך או בחרישה וזריעה, ולאידך ישנם מקומות שמשמע שכן יהי' צורך בחרישה וזריעה. ובמאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית עמ' שי ואילך, משמע שיהיו בזה שתי תקופות. ויש להאריך בזה ואכ"מ. וראה מ"ש בזה הרב מ.מ.ר. שיחי' בגליון תתסב.

6) ראה ג"כ בביאורי הזוהר להצ"צ (ח"ב) ע' תתכז-ח, הובא בסה"ש תנש"א ח"ב ע' 548 הע'

136

7) לכאור' צ"ב, דמאי אולמי' הרא'י מניב בר קורא דצריך זריעה מכמהין ופטריות דאין צריכים זריעה. ובפשטות הי' אפ"ל דמכין דיש להביא רא'י לכאן ורא'י לכאן, לכן א"א לברר מזה אם יהיו צריכין לזרוע לע"ל או לא, והרא'י שיהיו צריכים לזרוע הוא מצד הענין של דירה בתחתונים,

מבאר שהביאור בזה הוא, שזהו מצד זה שהתכלית דלע"ל הוא שיהי' הענין של עבודה בתחתונים דוקא, ולכן, אע"פ שיצמחו כל הענינים מן המוכן מ"מ יהי' צורך בחרישה וזריעה. ומקשר זה להענין של תחיית המתים שהוא נשמה בגוף דוקא, שלכאורה מכיון שהן הנשמה והן הגוף יחיו מזיו השכינה א"כ למה צריכים להגוף, אלא שזהו מכיון שכל העילויים צריכים להיות דוקא ע"י הגוף, מכיון שהכוונה הוא בתחתונים דוקא.

וזהו הענין המבואר לע"ל ש"נקבה תסובב גבר" ו"אשת חיל עטרת בעלה", דבספירות הוא ספירת המלכות שהיא ספירה האחרונה אבל בשרשה היא למעלה מכל הספירות, ולכן היות שלע"ל יתגלו הגילויים הכי נעלים, זה צריך להיות ע"י ובהגוף דוקא. ועד"ז בנוגע לזה שיצמחו כל הענינים הנ"ל מן המוכן, אבל צריך לזה הענין של עבודת התחתונים, חרישה וזריעה דוקא. ע"כ תוכן הביאור שם.

ועד"ז בהתוועדויות תשמ"ז ח"ג ע' 279: "הכניסה לארץ בגאולה העתידה. . לא יצטרכו לעבודה ד"שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך" – שהרי "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת", אשר, עם היותם "גלוסקאות וכלי מילת" שיצאו מ"הארץ" (לא מהשמים), מכל מקום, לא יהי' צורך בפעולה טבעית כדי להשיגם, מכיון שארץ ישראל תוציאם בדרך נס, כך, שלא יהי' צורך להמתין משך זמן.

. . ועפ"ז, בכניסה לארץ בגאולה העתידה – מכיון שלא יצטרכו להמתין לכיבוש וחלוקה, ולשש שנים של עבודה בשדה ובכרם – הרי תיכף ומיד "ושבתה הארץ שבת לה" כפשוטו; ורק לאחר זה, מכיון שצריך להיות דירה בתחתונים דוקא, יהיה גם "שש שנים תזרע שדך" – באופן ד"ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם". עכלה"ק בהנוגע לענינו.

שמזה מבואר עוד נקודה בכל הנ"ל, שמצד הענין של דירה בתחתונים, ועבודת התחתונים, יהי' צורך בהענין של חרישה וזריעה ע"י התחתונים

כדלקמן. אבל יותר משמע דהכוונה כאן בהשיחה הוא, דאם הי' כוונת רבן גמליאל בדבריו "עתידה הארץ שתוציא כו", שבדוקא לא יהי' צריך זריעה, א"כ הו"ל להקפיד להביא ראי' בדוגמתו בעוה"ז רק בדבר שאינו צריך זריעה, ומזה שלא הקפיד ע"ז והביא ראי' מניב בר קורא מוכח דלא הי' כוונתו שלא יהי' צריך זריעה, וא"כ אין לך בדברי רבן גמליאל אלא חידושו שהארץ תוציא דברים מוכנים כגלוסקאות וכלי מילת, אבל עדיין יהיו צריכים זריעה.

דוקא. [ואע"פ שבהענין שתוציא הארץ גלוסקאות עצמה מתבטא הענין של דירה בתחתונים, (שלא יהי' צורך אז בהמלאכות של קצירה וכו' עד אפי'), מ"מ בפשטות ישנו עוד ענין בדירה בתחתונים והוא עבודת התחתונים, שלכן יהי' צורך בחרישה וזריעה.

ולכאורה משמע כאן בהשיחה, דהענין של עבודת התחתונים, הוא נעלה יותר מעילוי הגלוסקאות עצמם, שלכן העילוי תוציא גלוסקאות צריך לבוא ע"י מעשה התחתונים דוקא.

– אלא שלפי הביאור המובא בכ"מ שלא יהי' צורך בחרישה וזריעה, משמע לכאן' שהענין של דירה בתחתונים מתבטא דוקא בזה שלא יהי' צורך חרישה וזריעה, היינו שהתחתון – הארץ – מצד עצמו מוציא גלוסקאות וכו', ואין צריך למעשה ועבודת האדם.

ובכללות הענין אולי אפ"ל שמה שמבואר בשיחה זו שהתכלית דלע"ל הוא שיהי' עבודה בתחתונים דוקא, הוא בתחילת הזמן דלע"ל, ואח"כ (באלף השביעי וכיו"ב) יהי' באופן שונה, וכמו שמבואר בתניא פל"ו שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאות עוה"ז שלכן נברא מתחילתו, ומבאר שם בהגה"ה שבאלף השביעי יהי' קבלת השכר, היינו שאז לא יהי' העיקר עבודת האדם, ועד"ז י"ל כאן דעיקר הכוונה הוא לפני אלף השביעי, משא"כ באלף השביעי יהי' בחריש ובקציר תשבות, כמבואר בכ"מ⁸. ויש לעיין בזה ואכ"מ].

[ולגופו של ענין יש להעיר, דאם נאמר שיהי' ע"י חרישה וזריעה, מובן בפשטות שזה יצמח רק במקום וזמן שיזרעו, משא"כ באם זה יהי' שלא ע"י חרישה וזריעה לא מצינו ביאור איפה יצמח, בשדה או סתם ככה וכו'. ועוד נקודה, שאם יהי' ע"י חרישה וזריעה בפשטות לא יזרעו חטים וכיו"ב, אלא דבר שיברא אז שיהי' מוכן לקבל צורת הגלוסקאות וכלי מילת].

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



(8) ראה לדוגמא מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ד ע' א'תפד ובהערה שם.

הגדת רבינו

חייב אכילת מצה וחייב סעודת יום טוב

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים:

מצה, גם בזמה"ז דאורייתא (פסחים קך, א). הן אנשים הן נשים (שם מג, ב). וחיידש הכתוב בלילי פסח, אף שגם בשאר יו"ט חייב לאכול פת, שאינו יוצא במצה עשירה (ר"ן פ' הישן)^{*}.

א) שאלה זו ותירוץ מובאים גם בשוע"ר (סי' תעה סל"ב): ואין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד שנאמר בערב תאכלו מצות אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ. . ואף שביו"ט חייב לאכול פת כמו שנתבאר בסי' קפ"ח, מכל מקום יכול לאכול פת שנילושה במי פירות שהיא מצה עשירה. . אבל לחם עוני אין צריך לאכול אלא בלילה הראשון בלבד.

וכן מובאת שאלה זו לענין אכילת כזית פת בסוכה בליל סוכות, כמבואר בשוע"ר (סי' תרלט סי"ז-ט): אין קצבה לסעודות של סוכה. . אבל ביום טוב ובשבת שהוא בתוך החג שחייב לאכול פת יותר מכביצה כמו שנתבאר בסי' רצ"א [א] צריך לאכול בתוך הסוכה. ואם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית ועל דרך שיתבאר.

במה דברים אמורים מלילה הראשונה של חג ואילך אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם, ואע"פ שהוא מצטער מחמת הגשם וכל המצטער פטור מן הסוכה, מכל מקום בלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה, לפי שאנו למדין בגזרה שוה מחג המצות נאמר כאן בחג הסוכות בחמשה עשר יום לחדש ונאמר להלן בחג המצות בחמשה עשר יום לחדש, מה ט"ו יום האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה כמ"ש בסי' תע"ה אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה.

. . ויש חולקין על כל זה ואומרים שבכל סעודות שבת ויו"ט אין צריך לאכול פת רק כזית, ואם כן ביו"ט ושבת שבתוך החג אם ירצה שלא לאכול

י"א שחיוב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים²

רק כזית ולאכלו חוץ לסוכה הרשות בידו. ודבר זה אנו למדין בגזירה שוה מחג המצות, שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשונה.

שני התירוצים האמורים לענין סוכה אינם מועילים לענין מצה, שהרי גם כזית פת צריכים לאכול דוקא מצה, ולכן תירץ, שהי' יכול לאכול מצה עשירה, שיוצא בה ידי חובת סעודה ואינו יוצא בה ידי חובת מצה (לחם עוני).

הלכה זו, שאפשר לקיים את חובת הסעודה במצה עשירה, נתבארה גם בשוע"ר (סי' תמד ס"ב): "וביום ערב שבת צריך לבער כל החמץ שברשותו ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת, אבל סעודה שלישית כיון שזמנה הוא אחר חצות היום אי אפשר לאכלה רק מצה עשירה, דהיינו מצה שנילושה ביין או שמן או דבש או חלב או שאר משקין ומי פירות, שכל אלו אינן נקראין לחם עוני ואין אדם יוצא בהן ידי חובת אכילת מצה בפסח, ולפיכך מותר לאכלו בערב פסח". הרי שיוצא בה ידי חובת סעודת שבת, ואינו יוצא בה ידי חובת אכילת מצה.

ואף שמצה עשירה מברכים עליה בורא מיני מזונות (ולא המוציא), מכל מקום גם בזה יוצאים ידי חובת סעודת יום טוב, כמבואר בשוע"ר (סי' קפח ס"י): "ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה". ובשוה"ג שם העיר מהרי"ל (אחיו של רבינו): "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום".

ב' הדעות (אם החיוב מה"ת או מד"ס) מובאים בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים והם כבוד וענג שנאמר וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד, ועיקרן מן התורה, שהשבת הוא בכלל מקראי קדש שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש וגו', ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתיה. ויש אומרים שמקרא קדש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה, אבל הכבוד בשבת ויו"ט והענג בשבת הן מדברי סופרים". ואין כאן הכרעה. אבל בשוע"ר (סי' תקכט ס"ה): "וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והענג הן מצות מדברי סופרים ומפורשין על ידי הנביאים".

- (שו"ע רבינו סתקכ"ט ס"ה. וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ז.
– וצע"ק ממ"ש רבינו בסי' רמ"ב ס"א במוסגר².



”מתחיל בגנות ומסיים בשבח”

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י – תות"ל חובבי תורה

רב ושליח כ"ק אדמו"ר – ברייטון ביטש

בהגדה של הרבי (ד"ה עבדים היינו) עמד ע"ז שלכאו' הי' לו להמסדר של ההגדה להקדים אמירת "מתחילה עוע"ז היו אבותינו" שמדובר בדורו של תרח הרבה שנים לפני התקופה של "עבדים היינו לפרעה במצרים".

והנה בפסחים קטז, א מביא דבנוסח ההגדה צ"ל "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ובגמ' מפרש מאי גנות רב אמר "מתחילה עוע"ז היו אבותינו" ושמואל אמר "עבדים היינו". והרי"ף פסק דהאינדנא עבדינן כתרוייהו. אמנם בהגדה של הרבי מביא גירסא המובא בסדר רב עמרם גאון (בדפוס ירושלים, תרע"ב ע' 206) שמאן דאמר דמתחיל בהגנות של "עבדים היינו" הוא רב ולא שמואל.

ועפ"ז מיישב מה שמקדימים אמירת "עבדים היינו", דכיון שהלכתא כרב באיסורי מקדימים אמירת הנוסח דהלכתא כוותיה ואח"כ מוסיפים הנוסח השני לרווחא דמילתא. משא"כ לפי הגירסא שלפנינו אשר שמואל סבר הכי יהי' קשה דאזלינן כשמואל בענין של מצוה ואיסור אע"פ שהכלל הוא דהלכתא כשמואל רק בדיני ממונות.

ולפי זה אין קושי' בליל פסח סוכות. ומכל מקום הובא בשוע"ר התירוץ הנ"ל של מצה עשירה, וכן ב' התירוצים הנ"ל לענין אכילה בסוכה, כדי לבאר שתתאים הלכה זו אף לפי הדעה שהוא מן התורה.

ג) שכותב שם: "(אבל הענג והשמחה ביום טוב במאכל ומשתה הוא מן התורה כמו שיתבאר בסי' תקכ"ט)". ובקו"א שם (סק"ב): "ר"ל עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין". וראה לקמן הערה הבאה, שלכאורה יש בזה סתירה בדברי רבינו.

ונראה להמתיק הדברים בהקדים שיש להקשות "קלאץ קשיא" על מ"ד בנוסח ההגדה הוא מתחילה עוע"ז היו אבותינו, שהרי הוא פסוק מפורש בואתחנן (ו, כ) בשאלת הבן חכם כי ישאלך בנך גו' ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים גו'.

ולכאו' יש ליישב דרב ושמואל מודים דאמרינן הן "עבדים היינו" והן "מתחילה עוע"ז היו אבותינו" ונחלקו רק באיזה מהן מקדימים. אבל רוב הראשונים כתבו "והאידינא עבדינן כתרוייהו" דמוכח מזה דסברי שאכן נחלקו בזה, ולמ"ד שאמרינן "מתחילה עוע"ז" לא צריך לומר "עבדים היינו" (עי' בזה בהגדה שלמה מבוא פ"ג). וכ"ק אדמו"ר מביאם בהגדה שלו (באותה קטע) לשלול פי' הנצי"ב דסבר דרב ושמואל לא פליגי בנוסח ההגדה עי"ש.

ונראה עפמ"כ בלקו"ש חט"ז בתחלתו אשר מחלוקת רב ושמואל בכמה מקומות בש"ס הוא אשר שיטת רב הוא לפרש הפסוק לפי הפירוש הפשוט של המלה עצמה ושיטת שמואל הוא לפרש לפי התוכן היוצא מהענין המדובר בהפרשה, כגון ויקם מלך חדש גו' סבר רב דפירושו הוא מלך חדש ממש דכן מורה פירוש המלה עצמה, ושמואל סבר שנתחדשו גזרותיו משום דלפי התוכן המדובר שם לא נוגע דברי הימים של מלכי מצרים כ"א השעבוד ולחץ שנעשה ע"י גזרות פרעה עי"ש עוד דוגמאות. ועי"ש בהערה 12 דלרב העיקר הוא בעל משנה וסיני, ולשמואל בעל גמרא ועוקר הרים.

וגם בהקדם דברי המהר"ל (גבורות ה' פרק נ"ב) אשר מחלוקת רב ושמואל בענין מתחיל בגנות הוא, דמ"ד דהוא "עבדים היינו" הוא משום שהוא "גנות הגוף" נמצא שבעל ההגדה מדגיש את הגאולה משעבוד הגשמי מעבדות לחירות גשמי, ומ"ד דהוא "מתחלה עוע"ז היו אבותינו" הוא לפי שהוא "גנות הנפש" נמצא שבהגדה מדגיש את הגאולה הרוחנית שקרבנו המקום לעבודתו.

ועפכ"ז י"ל – לפי הגירסא בסדר רב עמרם גאון – דרב סבר דנוסח ההגדה מתחיל "עבדים היינו" משום דהולך לשיטתו אשר יש לפרש המקרא לפי פירוש המלות עצמן ומפורש בקרא "ואמרת לבנך עבדים היינו". אבל שמואל מפרש המקרא לפי תוכן הענין כמ"ש בהשיחה, ובהמשך הכתובים באותה פרשה כתוב (שם ו, כג-כה) ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו גו' ויצונו ה' לעשות החקים האלו ליראה את ה' גו' כי

נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' גו', אשר תוכן הענין מורה שהתכלית של ההוצאה מעבדות לחירות הוא "לעשות החקים האלו ליראה את ה'", ולזאת בליל הסדר צריכים לומר הנוסח "מתחלה ועו"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" להדגיש החרות הרוחני דע"י יציאת מצרים וזכינו לעשות החקים ליראה את ה'.

והלכתא כרב שאומרים נוסח "עבדים היינו" מפני שבליל הסדר מדגישים את חירות הגשמי שהוציאנו משעבוד מצרים כפשוטו, והוא ללמד אותנו אשר הוא לבדו שולט בעליונים ותחתונים ובכחו לשדד מערכת הטבע גם בעוה"ז הגשמי שהוא יסוד גדול באמונתנו כמ"ש בס' החינוך, וכן מובן מלשון הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז) חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא עתה יצא ממצרים כו' והוא היסוד לדיני הסיבה דרך חירות כו'. ומוסיפים אח"כ "מתחלה ועו"ז היו אבותינו" משום דעבדינן כתרוייהו גם כשמואל שהדגיש הגאולה הרוחני שקרבנו המקום לעבודתו.

ולהעיר מלקו"ש חכ"א בא ג' שמביא ב' ענינים ביציאת מצרים, א' ביטול השעבוד וב' שקנו עצמם להיות בני חורין. ושם בהערה 53 מביא השקו"ט בענין מתחיל בגנות המובא בהגדה שלו, ומסיק "כי עיקר הענין דסיפור ביצי"מ דבני ישראל נעשו בני חורין, הוא בזה שקרבנו המקום לו וקרבנו ליחודו".



ד' כוסות

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, בפיס' ד"ה ד' כוסות, כותב הרבי: "מצוה מדברי סופרים. ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים (תוד"ה היו פסחים קח, ב). [ואח"כ מוסיף: "ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים (כלבו, רוקח)", וכדלהלן].

ויל"ע: א) הרי הא דנשים חייבות בד' כוסות הוא ש"ס ערוך בפסחים שם, (סע"א) "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו

שאף הן היו באותו הנס", וכ"ה בברייתא שם סה"ע, ולמה הביא הרבי הן דין מדברי התוס'?

הנה נחלקו רש"י ותוס' שם, שרש"י פי' (ד"ה שאף הן) "כדאמרינן (סוטה יא, ב) בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה, נמי אמרינן הכי, דמשום דעל ידי אסתר נגאלו, וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת", וכן פרש"י בשבת (כג, א ד"ה היו) לענין מאי דקאמר ריב"ל הך דינא גופא לגבי נר חנוכה "שגורו יוניים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס", והיינו דהפי' ש"היו באותו הנס" היינו שהי' להם שייכות מיוחדת בפנ"ע וגורם להנס,

אבל בתוס' פסחים שם (הנ"ל) כתבו "פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו וכן במגילה ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית וקשה דאף משמע שאינן עיקר ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד", וכ"כ בתוס' מגילה (ד, א ד"ה שאף): "פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר בחנוכה על ידי יהודית בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו וקשה דלשון שאף הן משמע שהן טפלות ולפירושו היה לו לומר שהן לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן".

[ובפרש"י במגילה שם (ד"ה שאף הן) פי' כפי' התוס': "שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'"].

וצלה"ב, ב) מה נוגע לכאן להביא פלוגתת רש"י ותוס' ולהכריע כהתוס', ולמה לא די לכאן רק להביא עיקר דברי ריב"ל דחייבות שאף הן היו באותו הנס? והנה הך ל' שכ' הרבי "שהיו באותו הנס של יציאת מצרים" הוא ל' אדה"ז בשו"ע סי' תעב סכ"ה ושם על הגליון מצויין לדברי התוס', אבל מ"מ צלה"ב למה נוגע לכאן להכריע כא' הפי'? ואם רק משום שכן פסק אדה"ז, א"כ הו"ל להרבי לציין לדברי אדה"ז? וביותר יל"ע, דהרי הל' שהביא הרבי הוא לא ל' התוס' כ"א ל' אדה"ז, והו"ל לציין לשו"ע אדה"ז?

[ואף שיש נ"מ לדינא בין ב' הפירושים לענין עבדים, כמ"ש הב"י סי' תרפט, וכן לענין חיוב נשים בפר' זכור ועוד, מ"מ לכ' אי"ז נוגע לפיס' זו].

ולגוף הענין, ג) הנה בהערות על שו"ע רבינו הזקן (הנדפס מחדש) ציינו שם לדברי התוס', והיינו דהוספת אדה"ז "של יצי"מ" הוא ע"פ פי' התוס'

(ולא ע"פ פרש"י), ולא הבנתי, זאת מנין לנו, הרי גם לפרש"י (דע"י אשה נעשה הנס) הוי הכוונה שהיו באותו הנס של יצי"מ, והיינו דע"י אשה נעשה הנס של יצי"מ, ומה הקשר של מלים אלו לפי התוס' דוקא?

ועפ"ז לא הבנתי גם בדברי ההגדה, דמה השייכות בין המלים "היו באותו הנס של יצי"מ" לדברי התוס' המצויינים לאח"כ?

טעם הרבי שאין מברכים על ד' כוסות, ושקו"ט בזה

והנה בהמשך לזה מביא הרבי: "ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים (כלבו, רוקח)".

ויל"ע: א) לכ' זהו ענין בפנ"ע, ולמה הובא זה בהמשך לדין דנשים (או לעיקר החיוב, הכולל נשים) ולא כענין בפנ"ע (וכמו בהפיס' "מצוה עלינו לספר" להלן הובא חיוב דנשים בקטע בפנ"ע וטעם שאין מברכים בקטע בפנ"ע, אף דיש לחלק כי שם יש יותר אריכות בב' הענינים)?

ב) לכ' מצינו טעמים נוספים ע"ז שאין מברכים: 1) באבודרהם כ' "יש שואלין מפני מה אין מברכין בא"י אקב"ו לשתות ארבעה כוסות כמו שמברכין על המרור שהוא מדבריהם בזמן הזה. וי"ל היאך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות של קידוש שהוא מצווה בו ועומד. ואם תאמר יברך לשתות שלשה כוסות והלא מחוייב הוא בארבעה הלכך לא אפשר" (והרי בהגדה הביא הרבי כו"כ ענינים מהאבודרהם, וגם הטעם שהביא נזכר אח"כ באבודרהם), 2) משום שלא תיקנו ברכה על ברכה, וד' כוסות הם עצמם ברכה ושבח (וע"ד הטעם שהביא הרבי בפיס' הנ"ל שאין מברכים על הגדה ועל ברהמ"ז), ועוד טעמים באחרונים, ויל"ע למה הביא הרבי דוקא טעם זה?

ג) וביותר יל"ע, שלגבי ברכה על הגדה הביא הרבי 5 טעמים, ומ"מ הוסיף בסוף הקטע "ועוד טעמים", ואילו כאן הזכיר הרבי רק טעם א' ולא הזכיר או רמז שישנם עוד טעמים, אף שגם משאר הטעמים נזכרו בראשונים, כנ"ל?

חקירה בענין ד' כוסות ונפקא מינה

ואואפ"ל בכ"ז בהקדם, דהנה על מה שהביא הרבי את דברי התוס', לכ' יל"ע עוד (בנוסף להנ"ל), דלכ' דוקא לפי התוס' יש קושי בענינינו, דהנה בקטע שלאח"ז הביא הרבי "ותקנום כנגד ד' לשונות של גאולה: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שמות ו, ו-ז) - שהן כנגד ד' גזירות שגזר עליהם

פרעה (שמ"ר ספ"ו) "ואח"כ הביא עוד טעמים). ולפי טעם זה באמת ק' על החיוב של נשים, דהרי נשים לא היו בכלל הגזרה כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון (דאף דע"פ פנימיות הענינים גם, כל הבת תחיון" הי' חלק מהגזרה (כמבואר בלקו"ש ח"א ובכ"מ), מ"מ הרי בפשש"מ הי' הגזרה רק על הבנים? וכבר הק' כן במרדכי ריש מגילה (אות תש"פ בהגה) ותי' שאין הנשים מתקיימות בלי הזכרים, אף שפרעה לא גזר אלא על הזכרים¹, וכן שקו"ט בכמה יישובים לקושיא זו בשדי חמד ע' חו"מ סי' טו)?

וא"כ, בשלמא לפרש"י והרשב"ם דפי' דע"י אשה נעשה הנס, א"ש דזהו טעם גם לענין פסח, דאף דלא היו באותה הגזרה של האנשים, מ"מ מאחר שהי' אצל הנשים ענין מיוחד בפנ"ע, ע"כ תיקנו תקנה מיוחדת שיהיו בכלל החיובים של האנשים. אבל לפי' התוס' ודעימי', שלא הי' ענין מיוחד אצל הנשים, רק שהיו בכלל האנשים, א"כ הי' צ"ל הדין שבאותם הענינים שאינם בכלל האנשים אינם בכלל החיוב (וכקושיית הראשונים והחרונים הנ"ל)?

ואפ"ל בזה בהקדם דהנה ידוע ונת' כמ"פ דבמצות ותקנת ד' כוסות יש חקירה אם עיקר התקנה הי' דין אמירה, או דין שתייה, ויש מקום לומר דישנם ב' דינים, דיש דין אמירה, שצריך לומר דברי שבח והילול ושירה על היין, ויש דין שתיית ד' כוסות.

ויעויין בגמ' (קח, ב) דאיתא בגמ' שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא, ופרש"י בד"ה שתאן בב"א) "עירה ארבעתן לתוך כוס אחד", וברשב"ם (בפי' הב') פי' "בב"א שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין", וכ"פ בתוס' "נראה כפירוש רשב"ם ששתאן רצופין ולא כפירש"י שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד דשתאן משמע הרבה כוסות".

וברבינו דוד הק' על פירושם "שאם לא ידע לעשותן כסדר משנתינו לעשות מצוה בכל אחד האין אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות

1) ולכ' צ"ע בתי' זה, דהא יסוד דברי הראשונים החולקים על פרש"י הוא מדברי הירושלמי לענין מגילה דקאמר "אף הן היו באותו סכנה", ומפרשים שהיו בסכנה דלהשמיד להרוג ולאבד, והכוונה כי הגזרה הי' גם על הנשים, ובריטב"א (למגילה) מפורש יותר שהגזרה הי' להשמיד להרוג ולאבד "טף ונשים ביום אחד", והיינו שהגזרה כללה אותם במיוחד, ואילו לפי' המרדכי אי"צ לכ"ז דטעם א' לכולם.

שתיקנו חכמים לשתות דרך חירות, ודאי צריכים אנו לומר דיצא מידי דהוי אנשים ועמי הארץ".

ולכ' פלוגתתם תלוי בזה דלרבינו דוד עיקר התקנה והחירות הוא בשתיית הכוס, ואף דאיתא בגמ' (להלן קיז, ב) כל חד וחד נעביד בה מצוה, מ"מ אי"ז לעיכובא. אבל לרשב"ם ותוס' עיקר התקנה וענין החירות הוא ע"י האמירה שעל הכוס, וא"כ אם שתה הכוסות שלא על הסדר, לא יצא כלל התקנה דד' כוסות [אלא דלפ"ז צ"ע במ"ש רבינו דוד דהטעם שיצא הוא משום ש"לא ידע לעשותן כסדר" ומשום "מידי דהוי אנשים וע"ה", דלכ' אמאי צריך לזה, נימא דיוצא משום דעכ"פ שתה הכוס? ואולי כוונתו להכריח מזה דע"כ התקנה הי' בשתייה ולא בהאמירה, דהא התקנה היתה גם על נשים וע"ה].

[ועי' בתוס' על המשנה (ד"ה ולא יפחתו הב') שכ' "מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם" דמבואר בדבריהם דיסוד התקנה הוא דין אמירה (שלכן יש סברא לדמות לקידוש דכל השנה, אבל עי' בנצי"ב שכ' להיפך), ועי' בתוס' (קח, א ד"ה כולהו) שכ' "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה", דהוצרכו לחדש זה לכ' לאפוקי מסברא הנ"ל דהוי דין באמירה גרידא, או דאפי' לשיטתם הנ"ל – מ"מ הסיבה הוא בשעת שתייה דוקא, והאריכו בזה באחרונים (ועי' בהגדה שיח הגרי"ד ע' ח' ואילך ומה שש"נ, ב' סברות הפכיות בזה וראיות לב' הצדדים), ואכמ"ל].

נפקא מינה בזה לענין נשים ולענין ברכה

וי"ל בענינינו דנ"מ לענין התקנה דד' כוסות להטעם דהוי כנגד ד' לשונות של גאולה, דאי נימא דהד' כוסות היינו שצריכים ד' שירים ושבחים להקב"ה על היין, והם כנגד ד' לשונות של גאולה שהם כנגד ד' גזירות, א"כ צ"ל דכל כוס הנה האמירה שעל אותה הכוס יש לה שייכות בפנ"ע להגזירה (והגאולה) הפרטית שעליה מודים בכוס זה (ועי' בלקו"ש חי"א שם). אבל אי נימא דהתקנה היא מצות שתיית הכוסות, דהמצוה לשתות ד' כוסות, א"כ אף שהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, אין הכוונה שכל כוס יש לה שייכות לענין בפנ"ע מהד' ענינים של גאולה שכנגדם הם הד' לשונות, אלא שיש תקנה א' של ד' גוסות מצד הגאולה דיצי"מ, ואף דהטעם דתיקנו ד' כוסות הי' מצד ד' ענינים שונים שבהד' לשונות של

גאולה, מ"מ בהתקנה דד' כוסות כולם מהוים ענין א' ומצוה א' ותקנה א' של שתיית ד' כוסות מצד הגאולה דיצי"מ.

ועפ"ז א"ש דלפרש"י, הנה הטעם דנשים חייבות בד' כוסות משום שאף הן היו באותו הנס הנה זהו תקנה וחיוב בפנ"ע להנשים, אבל להתוס', הרי הם חייבים בהתקנה דד' כוסות עצמם שהאנשים מחוייבים בהם, והטעם שמחוייבים בהם היינו משום שהד' כוסות אינם ד' ענינים שונים, אלא כולם תקנה א' של זכר ליצי"מ. ואפ"ל דפי' זה מדוייק בהל' של ריב"ל, דקאמר "נשים חייבות בד' כוסות הללו", ולא קאמר סתם נשים חייבות בד' כוסות (וע"ד "נשים חייבות במקרא מגילה" "אשה ודאי מדליקה" (גבי נר חנוכה), ולא קאמר במ"א "הללו"), והיינו דאי"ז תקנה בפנ"ע כ"א דחייבות באותם ד' כוסות.

וא"כ אולי אפ"ל דכוונת הציון לדברי התוס' בשו"ע אדה"ז, היינו דהוספת אדה"ז "של יצי"מ" הנה מה דהכריחו לזה הוא פי' התוס', דלפרש"י פשיטא דאירינן בהנס דיצי"מ, אבל לפי' התוס' מוכרחים להוסיף ולהסביר שכל הד' ענינים שבד' לשונות של גאולה ה"ה בכלל הנקודה הכללית דיצי"מ.

ועפ"ז אפ"ל דזהו כוונת הרבי בהערה (והנה נת' במ"א בארוכה בענין הערת הרבי שלפנ"ז בד"ה קדש, שמבאר כמה נ"מ לדינא במה דקידוש הוי א' מהד' כוסות, ששם המדובר במה שזה שייך לדיני קידוש ולהאמירה דקידוש, ואכמ"ל בזה, ובפשטות בהערה זו ד"ה ד' כוסות הדגש הוא בהפרט בהתקנה דד' כוסות כמו שהם ענין בפנ"ע דתקנת שתיית ד' כוסות), דמבאר דהוא תקנה דרבנן ונשים חייבות כו', והטעם שחייבות, והיינו שחייבות בתקנה זו עצמה, היינו משום שהיו בהנס דיצי"מ (ולכן ע"י ההוספה שבשו"ע אדה"ז והציון לדברי התוס' מתבאר הגדר דחיוב נשים בד' כוסות).

והנה יש עוד נ"מ בחקירה הנ"ל, והוא דהנה ב' הטעמים שהובאו במ"א על מה שאין מברכים על ד' כוסות, היינו הטעם דהאבודרהם "היאך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות של קידוש שהוא מצווה בו ועומד. ואם תאמר יברך לשתות שלשה כוסות והלא מחוייב הוא בארבעה הלכך לא אפשר", והן הטעם שבשם ש"פ משום שלא תיקנו ברכה על ברכה, וד' כוסות הם עצמם ברכה ושבח, הנה ב' טעמים אלו הם רק לגבי תקנת האמירה דד' כוסות, דהרי מצות קידוש שבכל השנה הוי בפשטות מצות

אמירה על הכוס (כדמשמע בתוס' ריש הפרק שהובא לעיל), וכן מה דנחשבים הד' כוסות לברכה ואין שייך לברך על ברכה, היינו רק לגבי האמירה דד' כוסות, כפשוטו.

ולאידך, הנה הא דא"א לברך מפני שהם מופסקים, זהו רק לענין תקנת השתייה דד' כוסות, דהרי לענין האמירה אין הפסק בין האמירות (דהרי כרפס ומצה ומרור כו' כולם הם חלק מהסדר של פסח ואינם הפסק, מואדרבא הם חלק ממצות סיפור יצי"מ (שלכן גם בשו"ע לכתחלה מצוה מן המובחר להסב, וכפשוטו), אבל לענין התקנה דשתיית ד' כוסות בזה שפיר הוי מופסקות ושייך האי טעמא.

[וראיתי במחזור מעגלי צדק דיני ד' כוסות שכ' בשם מהרי"ל שאם שתה ד' כוסות בהפסקה לא יצא (ע"ש שכ' ב' פי' בזה, שלא יפסיק בדברים בטלים או שלא יפסיק שעה גדולה), וממ"ש דלא יצא, ע"כ דסובר דהד' כוסות עצמם אינם נחשבים מופסקים, ולכ' צ"ל משום דמצד ענין האמירה אינם מופסקים, וכנ"ל].

וא"ש דמאחר שבהערה זו מבאר הרבי ענין ד' כוסות כמו שהוא מצד תקנת השתייה, ומבאר חיוב דנשים כמו שהוא מצד תקנת השתייה, מביא שפיר בהמשך לזה גם הטעם דאין מברכים לסברא זו (ולענין מה דאין מברכים על האמירה בזה י"ל דאי"צ לביאור, וגם בדברי האבודרהם אפ"ל דהחידוש הוא בגדר החיוב). ובקטע שלאח"ז מבאר ביסוד התקנה, שאינו תלוי בזה. ובאתי רק להעיר.



שאינו יודע לשאול את פתח לו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהגדש"פ בפסקא ד"ה את פתח לו "מל' הכתוב (משלי לא, ח) פתח פיך לאלם" עכל"ק. יש להעיר דלכאורה יש כאן ג' פירושים, דהנה במכילתא ס"פ בא עה"פ כי ישאלך דמביא סדר הד' בנים כתוב לגבי החכם אף אתה פתח לו וכן לגבי האינו יודע לשאול כתוב את פתח לו, ובפשטות המובן הוא להרחיב לו בדברים, וכן משמע בפי' הריטב"א שמבאר לגבי תשובת החכם דמכיון שהוא מדקדק בשאלתו ומפרט עדות חוקים

ומשפטים, עד"ז צריכים לפרט בהתשובה אליו, וי"ל עד"ז בשאינו יודע לשאול אף שאינו שואל כלום מ"מ ירחיב לו באופן המובן אליו וכו'.

אמנם מצינו ב' ראשונים הדנים בלשון פתח לו אצל השאינו יודע לשאול גופא, השבה"ל כתב וז"ל "עשה לו פתח כדי שיבין וישאל כמה דתימא פתח פיך לאלם שנאמר והגדת לבנך", ונראה הכוונה דמכיון שהוא "אלם" לגבי השאלות כי אינו יודע לשאול לכן צריכים ללמדו לשאול ע"י עשיית פתח שיבין לשאול. אמנם צ"ב מה שממשיך שנאמר והגדת לבנך ואיך רואים מפסוק זה דצריך לעשות לו פתח כדי שיבין וישאל. ואולי מחמת המשך הפסוק "בעבור זה" שהכונה על מצה ומרור המונחים לפניו, ומפרש בעל ההגדה דצריך להזכירו ולהראותו על המצה ומרור כדי שיראה השינויים וישאל על המצה ומרור וכו'.

וממוצא דבר אתה למד ב' דברים בשיטת השבה"ל, חדא דס"ל כתוס' [פ' ע"פ קטו, ב] אשר לא די לשאול רק על עקירת השולחן או מזיגת כוס השני לפני הסעודה אלא דצריכים לשאול על המצה ומרור וכו' ואז יתרוץ בסיפור יצי"מ, וכ"פ אדה"ו כמה פעמים [סו"ס תעב וסי' תעג ס"מ], וכנ"ל דזה נלמד מוהגדת לבנך בעבור זה, וזה דלא כהרשב"ם ודעימי' [וגם רבינו מביא שיטה זו דלעיל בפסקא מטבילין, מצה, מרור, מסובין "כי עפ"י דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות ואפילו לא לכתחילה" ואכ"מ] ועוד דס"ל דההגדת לבנך צ"ל בדרך שאלה ותשובה ולכן ס"ל דאת פתח לו הכוונה שילמד את בנו לשאול, ואז יכול לספר לו ביצי"מ, ואולי זה תלוי בהנ"ל דלכן צריך לשאול על עקרי הדברים דסיפור יצי"מ.

והרשב"ץ במאמר חמץ בפי' ההגדה פי' על את פתח לו "שאפילו חכם שאין לו בן הוא שואל לעצמו כי המצוה בזה לספר ביצי"מ בין דרך שאלה ובין שלא בדרך שאלה. ונראה שפי' פתח לו הוא זה גופא דדרוש לו בלי קדימת שאלה כי זהו בעצם המצוה, וזה יוצדק לשון פתח כי כשיושב אצל השני שאינו מדבר כלום והוא פותח בראשונה.

ומשמע שהם חולקים בהך דינא אם צריך שסיפור יצי"מ יהיה בדרך שו"ת, ורבינו מביאו לעיל בפסקא מצוה עלינו לספר ביצי"מ עיי"ש, דהרשב"ץ ס"ל דא"צ בדרך שו"ת והשבה"ל ס"ל דצריך לספר בדרך שו"ת לבן.

הנה ז"ב דהרשב"ץ ס"ל כן דא"צ וכמפורש בדבריו וגם לפני כן בחלק הדינים של המאמר חמץ כ' "מה שאין מברכין על ההגדה והיא מצוה קבועה שאפילו אין לו בן הוא שואל לעצמו ואמר מה נשתנה . . .", אמנם שיטת השבה"ל צ"ע כי בפסקא הנ"ל מביא רבינו ב' קושיות חדא למה אין מברכים על סיפור יצי"מ וגם מה החילוק בין זכירת יצי"מ בכ"י מפסת, ועל קושיא הא' מביא תי' השבה"ל [כשמבאר הלשון ברוך המקום ברוך הוא] כי נפטרת בק"ש שמברכין לפני' ולאחרי', ועל קושיא הב' מביא מהמג"ח וכו' דבפסח צ"ל בדרך שו"ת. ואם השבה"ל סובר ג"כ דצ"ל בדרך שו"ת הו"ל לתרץ בפשטות למה אין מברכים עליו כי אינו קבוע אם אין לו בן [וכדמשמע בהרשב"ץ הנ"ל].

הנה גם רבינו הזקן בשולחנו [בסעיף מ' הנ"ל] מפרש כהרשב"ץ [דצריכים שהבן יתעורר לשאול השאלות דמה נשתנה וגם דאם אין דעת הבן לשאול] דצריכים ללמד הבן לשאול דכ' "ואם אין דעת הבן לשאול הרי אביו חייב ללמדו לשאול מה נשתנה כו'", אמנם מ"מ הוא בעצמו כתב בסעיף מב . . . אמירת ההגדה שהיא מ"ע מן התורה אפילו אם לא שאל אותו הבן כלום . . .", הרי רואים דאף דיש קיום נוסף להשיב על שאלת הבן ולכן יש ללמדו לשאול, מ"מ עצם המצוה מה"ת הוא גם בלי שאלה [ובאמת יש בזה אריכות דברים בפי' המשנה אביו מלמדו ותלוי בגירסת המשנה שם בבבלי ובירושלמי וגם בפי' הירושלמי בסוף ההלכה במימרא דר' יוסטא עיי"ש בק"ע ובפ"מ ואכמ"ל].

וא"כ י"ל דגם השבה"ל אף דסובר הפי' באת פתח לו הוא דצריך ללמדו לשאול מ"מ אינו סובר שעצם המצוה דסיפור יצי"מ צ"ל בדרך שו"ת, ואולי מדוייק בדבריו שצריך לעשות פתח שיבין וישאל ומשמע שאינו מלמדו השאלות בפירוש ולהדיא רק שעושה פתח כדי שהוא בעצמו יבין וישאל וע"ד מה שמסלקין המצות כדי שישאל ומתוך כך ישאל מה נשתנה וא"ש הפסוק והגדת לבנך בעבור זה דהיינו המצה ומרור המונחים לפניך שעשה עמם דברים לעשות עילה שישאל. ועצ"צ.

אחרי כ"ז בההגדה הביא רבינו שאת פתח לו הוא ע"ד פתח פיך לאלם, ולא ציין להשבה"ל שהוא היחיד שהביא פסוק זה וגם לא הפי' דצריך ללמדו לשאול או עכ"פ עשיית פתח שיבין וישאל, ואולי כנ"ל שסו"ס לפי השבה"ל צ"ע מה הראי' מהפסוק והגדת לבנך דצריך ללמדו השאלות להדיא או עכ"פ לעשות פתח כנ"ל.

ואולי רבינו סובר דלכל הראשונים [מבלי הבט על עצם הפי' כאן דאת פתח לו, אמנם] יסוד הלשון פתח לו הוא ע"ד הלשון בהפסוק פתח פיך לאלם. ועצ"ע.



כמה הערות בסדר הקערה והסדר בסידור אדה"ז ובשולחנו

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

א. יסדר על שולחנו: "וראה שו"ע רבינו (סי' תעג סכ"ז) – לשון רבינו בהגדה. וזלה"ק בשו"ע שם: "כשמביא לפניו הירקות עם כל דברים אלו טוב שיסדרם לפניו בקערה כענין שלא יצטרך לעבור על המצוות וכו' ויש שאין מקפידים על החרוסת ושני תבשילין אם יהיו סמוכים אליו דכיון שאינן באין על השולחן אלא לזכר בעלמא לא שייך אצלם אין מעבירין על המצות, וגם על המרור אין מקפידים אם יהי' סמוך לו דכיון שאינו חביב על האדם" עכלה"ק, ע"ש באורך.

ואולי יש לבאר הציון לסעיף זה בשו"ע רבינו כי אף שי"ל דלמנהגנו שמסדרין הקערה לפי כוונת האריז"ל וע"פ קבלתו, דלא דייקנן בהא דאין מעבירין – הא ליתא אלא דכן מדייקנן לפי כללי אין מעבירין היכא דאפשר והיכא דשייך, וכן מבואר בסידור ר' שבת.

ולהעיר מהמבואר במג"א הל' תפילין סי' כה דהכלל דאין מעבירין שייך רק כשבא לעשות מצוה זו, אבל אם אינו רוצה לעשות מצוה זו עכשיו אינו שייך כלל זה – ולפי"ז יש לעיין מה שייך כאן אין מעבירין בסידור הקערה ובמצוותיו, דכיון דלמשל אינו רוצה עכשיו לאכול מצה אלא רק כרפס לא שייך בזה אין מעבירין וצ"ע.

ועוד יש להעיר – דתינת הזרוע והביצה למעלה כי הם באים רק לזכר בעלמא (וראה לקמן), והמרור כבר כתב רבינו בשולחנו דאין מקפידים כיון דאינו חביב, אלא דלמטה מזה הכרפס והחרוסת דכתב רבינו דהחרוסת מימין והכרפס משמאל צ"ע, דלכאורה צריך להיות הכרפס מימין מכמה טעמים דהוא הראשון במנהגי הלילה ומיומן למצוה וכן דלכאו' יפגע בזה

תחילה ובזה שהוא משמאל הקערה יצטרך לעבור על החרוסת להגיע אליו?

ויש לומר בשתיים:

א', דבאמת כתבו כמה פוסקים דבאופן כזה יפגע בשמאל ברישא, שרגיל הוא כשפושטים יד ימין פונים לשמאל – ומטעם זה אכן נהגו הרבה לשים התש"י בכיס התפילין בצד שמאל דוקא, כדי שלא לעבור על המצוות.

וכן מבואר בערוך השלחן סי' כח ס"ח – וכמדומה הכי נהוג אצלנו.

ועפ"י המבואר (בגליון הקודם – במאמרו של הרב י.ד.ק שיחי' ובס' "חקרי מנהגים" של הרב י' גורארי') נוהגין להניח בכיס הטלית כיס התפילין של רש"י בשמאל ור"ת מימין – אף שהלכה כרש"י כדי שיאחז בשל רש"י תחילה.

אלא שכידוע המשנ"ב (בשם ס' שלחן שלמה) ס"ב שם וכ"ה בס' מקור חיים להניח תפילין של יד בימין דוקא כדי שלא יעבור על המצוה.

ואכן לדעת המהר"ל מפראג, בדיוק שלא לעבור על המצוות קובע הכרפס בימין, וכן לדעתו אינו מניח חזרת על הקערה שלא יצטרך לעבור עליו – וראה לקמן.

ויש להעיר עוד קצת בענין זה דיש שכתבו (נוהג כצאן יוסף הו"ד בס' סדר הערוך ח"א פט"ז הע' 26) דמטעם זה נוהגים (כמנהגינו) להניח מפה בין מצה ראשונה לשני', דלפי שצריך לבצוע המצה האמצעית (כנראה כוונתו ל"יחץ") וכדי שלא יהי' כמעביר על המצוות טוב שתהי' המצה הראשונה מופרדת מן השני'.

ועוד י"ל לזה שהכרפס בשמאל והוא עפ"י דיוק לשון העץ חיים (הו"ד בבאה"ט סי' תעג סק"ח) ורבינו בסידורו (לאפוקי בשלחנו שאינו מביא לשון "תחת" כלל, ע"ש) "תחת הזרוע החרוסת ותחת הביצה הכרפס", דהיות דכבר תיאר לנו הע"ח ציור הקערה בפרטות דאחרי המרור שהוא באמצע שוב יניח החרוסת בימין והכרפס בשמאל, למה צריך לפרט תחת הביצה ותחת הזרוע וכו' (וכמו שמבאר בשלחנו, ע"ש).

אלא די"ל דהמלה תחת מרמזת לא רק למקומו אלא תחת מלשון חילוף והשלמה, כמו זה תחת זה – זה תמורת זה. דעפ"י הקבלה החילוף לזרוע

הוא החרוסת, דשניהם בקו הימין (חסד ונצח) והחילוף לביצה הוא כרפס (גבורה והוד), ודו"ק.

ועוד י"ל, שלהכי מקום החרוסת לימין (ודלא כמהר"ל מפראג ועוד), כי באמת בחרוסת משתמשים פעמיים – אחד למרור ואחד לכורך, משא"כ הכרפס משתמשים בו רק פעם א', ועוד דלפי מנהגינו שאחרי שאוכלים הכרפס לא מחזירים אותו לקערה, ומעתה יש רק ה' מינים (כדברי רבינו בהגדה לקמן) הנה החרוסת – שיש בה שני זכרים (כמבואר בשו"ע רבינו סי' תעג ס"ב) זכר לטיט וזכר לתפוח – וכמו הזרוע והביצה על הקערה לזכר, שפיר מקומו בימין כי הוא נשאר על הקערה כל משך הסדר (עכ"פ מגיד) וגם הוא לשני זכרים.

אלא דקשה לי, הא דכתב רבינו הזקן בסידורו ותחת המרור החזרת שעושין כורך, וכן הוא הלשון בע"ח (הר"ד בבאה"ט סי' תעג סק"ח), וז"ל ואח"כ תקח חזרת ותניח למטה מן המרור בקו האמצעי שהוא כנגד היסוד והוא כדי לעשות כריכה עם החזרת עכ"ל.

וראה בהגדת רבינו ביאור נפלא בקטע זה והטעם שרבינו בסידורו מחלק בין מרור לחזרת, ע"ש.

אלא דעדיין ק"ק דאם הוא עפ"י קבלה – נקבל, אך מטעמי אין מעבירים (דהסברנו לעיל דאף דבכמה דברים לא קפדינן על אין מעבירים, ובתוכם מרור שאינו חביב – אך היכא דאפשר קפדינן) לכאורה ה' יותר מתאים לשם למטה, אצל מסדר הקערה המרור, ובאמצע הקערה החזרת. דבאופן זה לא יצטרך לעבור על החזרת לקיים מצות מרור.

וי"ל (בנוסף לזה שכ' רבינו בשלחנו דבמרור היותו אינו חביב אינו שייך העברה על המצוות). דהיות ששניהם (המרור והחזרת) בעצם הם מין אחד – מרור – ואפשר מן הדין לקיים הן מרור והן כורך בשני המינים ואכן זה מנהגנו שלוקחים שניהם, הן למרור והן לכורך, אין קפידיא במה שאנו קורין אותו לכורך. ועוד י"ל דהיות (לפי ביאור רבינו בשלחנו) דבמרור אינו שייך אין מעבירין היותו אינו חביב הנה אם כן המין שבו מקיימים מצות מרור שהוא מדרבנן הוא יותר חשוב מהמין שבו מקיימים מנהג כורך (שהוא מנהגו דהלל) ולכן מקומו בראש הקערה ולא למטה. בסגנון אחר: אם כבר אין מקפידין על אין מעבירין – מקומו בראש הקערה, ובפרט שהמרור אוכלים לבד והחזרת אוכלים עם המצה, היינו שהוא קצת טפל להמצה.

אלא שבאמת אעיקרא דדינא זה קשה לי טובא, דהא דכתב רבינו שם (סי' תעג סכ"ו) והוא דברי החק יעקב (סקט"ז – וחסר הציון לזה בשו"ע רבינו במהדורה החדשה) דכיון שאינו חביב על האדם ואין לו דין קדימה לענין ברכת הנהנין לכן גם כאן אין מקפידין אם יצטרך לעבור עליו וכו' ע"ש, דמה בכך דטעמו אינו חביב על האדם? הרי מרור הוא אחד ממצות הלילה, ומצותי' אחשבי' לכאורה! ולא רק דאחשבי' אלא דעוד מברכים עליו, ואיך אפ"ל על זה דלא שייך הכלל דאין מעבירין על המצוות?

וכן הטעם השני שמביא הח"י ורבינו צ"ע טובא, דאיה"נ דבכל השנה באם יש לו שני מינים לפניו אחד חביב ואחד אינו חביב דמברך על החביב קודם, אבל כאן כל מין בקערה הוא מצוה נפרדת עם זמן (בסדר) נפרד? וכשמגיע הזמן דצריכים לקיים מצות מרור אין מין אחר לפניו דמדחתו מפניו מחמת חביבותו?

בסגנון אחר: בברכות הנהנין חביב דוחה אינו חביב רק כשיש לפניו שני מינים, חביב ואינו חביב. אבל במרור יש רק מרור לפניו – והיותו מצוה היתה צריכה לגרום לו להיות יותר חשוב מחביב, וזה עצמו חביבותו.

ובדוחק י"ל דכל הטעם דאין מעבירים הוא מצד ביזוי מצוה – היינו שלא יהיו מצוות בזויות עליו – דכשמעביר על מצוה אחת לקיים השני' זה מראה שהמצוה הראשונה בזויה עליו – ולכן אסור.

ולזה בא הח"י ורבינו לבאר, שבמרור היותו כל עיקרו מרירות, אינו שייך לענין זה דחשש ביזוי, ועצ"ע. ואולי י"ל עוד, דמטעם זה סידר האריז"ל החזרת למטה אצל האדם, כי הא גופא שאין מברכין עליו (לאפוקי מרור) ואינו אלא לזכר למקדש הא גופא גורם דאין בזה אין מעבירין.

ב. זרוע: וז"ל רבינו בהגדתו "נוהגין לקחת חלק מצואר עוף", עכלה"ק. והוא דלא דכברי רבינו בשלחנו (סעי' נו) זרוע של טלה, דהיינו בהמה.

ומעולם תמהתי דהתינח דנוהרין מלקחת חלק מבשר בהמה, כדי שלא לדמות לק"פ כלל, וכמ"ש הפרמ"ג (סי' תעג א"א סק"ז), וכמ"ש בשו"ת בן ימין בהגהות לשו"ע, ליישב המנהג שלוקחין עוף שלא לדמות לבהמה הראוי' להקרבה. אך א"כ הי' כדאי לקחת ירך של עוף או עכ"פ כנף עוף – שהוא זכר לזרוע נטוי' – ולמה לוקחים צואר עוף?

ובפרמ"ג שם שיש נוהגים במפרקת של עוף (והוא כמנהגינו) אך כותב שאינו יודע טעם למנהג זה.

וי"ל בשתיים: א', שהוא זכר לענין "קשה עורף" למעליותא. ב', שאם כבר לוקחים מעוף כדי שלא יהי' שום דמיון לק"פ, הנה אולי יש לקחת חלק מהעוף שבדרך כלל אין אוכלים, והירך והכנף הרי נוהגין הרבה לאכול, ודו"ק. ואעפ"כ מכיון שיש עליו בשר נוהגין להסיר כמעט כל הבשר מעליו.

ג. שני סגולים: בשו"ע רבינו סי' תעג סכ"ו מבואר שהסדר בקערה הוא כעין שני סגול"ם, והוא עפ"י קבלת האריז"ל דסדר הקערה הוא שהם שני סגולים – ולא ראיתי טעם על זה – ואולי לרמז הא דוהייתם לי סגולה מכל העמים, ודו"ק.

ובכללות יש להעיר, דאף שרבינו מאריך בפרטי הקערה אינו כותב איך לנהוג במקום הקערה לגבי כוס הקידוש, דיש שכתבו (דרכי חיים ושלום לבעל המנח"א אות תקפה) דיש להניח הקערה בשמאל בעל הבית והכוס בימינו. ואינני יודע איך נהג רבינו בזה, ואולי מדהשמיטו אין נפק"מ, והכי מסתבר.

ד. שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"א: וזלה"ק מוזג כוס ראשון עכלה"ק. ובשו"ע דמרון המחבר מוזגין לו כוס ראשון, עכ"ל. ויש לומר שזה חלק מחיובי ליל הסדר, ויותר מזה שלא רק שאין מסדרין הקערה מבעו"י – וכן ברור לפי דעת התה"ד הו"ד בשו"ע לעיל סי' תעג ס"ב שלא לקדש – אלא אפי' מזיגת הכוס צריך להיות בלילה.

דמלשון המחבר משמע שיתנהג דרך חירות מוזגין לו ומלשון רבינו משמע דמוזג כוס ראשון בהתחלת הסדר, ודו"ק.

ה. כרפס – ויכוין להוציא גם המרור: ובהגדת רבינו, וזלה"ק כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד) ומכוון להוציא גם המרור של כורך, עכלה"ק.

הא דמציין רבינו לשו"ע אדה"ז סי' תעד (בלי לציין סעיף) הוא משום ששם מבאר בכללות ענין הפסק לגבי כמה דברים בהסדר (אך לא מרור) כמו ד' כוסות (כוס שני ורביעי (לא לפי מנהגינו)) ורבינו בשלחנו נותן כמה טעמים השייכים גם למרור. והם: א', שאין אמירת ההגדה והלל היסח הדעת שכשברך על כוס ראשון הי' יודע שישתה עוד כוס שני וכן בכוס

שלישי (והוא הדין לכרפס ומרור וכורך – הכותב) ועוד כותב שם רבינו בשלחנו לגבי כוסות – שכיון שהכוס עומד לפניו ודעתו לשתות ממנו כשיסיים ההגדה הרי לא הסיח דעתו משתי' ולפיכך אי"צ לחזור ולברך על השתי', עכלה"ק.

ולטעם זה הרי זה כש"כ לענין כרפס ומרור וכורך, כי כשמברך על כוס ראשון עדיין אין כוס השני עומד לפניו (אף שאכן דעתו לשתותו כי יודע הוא ששותה ד' כוסות), וכן בשלישי לרביעי.

אך לגבי כרפס ומרור וכורך, הרי המרור והחזרת לפניו על הקערה, ולכאן' טעם זה יותר מבורר מהטעם הראשון שמביא רבינו הזקן לגבי כוסות, וא"כ צע"ק למה אין רבינו מביאו לענין הברכה על המרור.

ובשלחנו מביא טעם שלישי לענין הכוסות, שאמירת ההגדה והלל אינה גמר וסילוק על מה שקודם ורבינו אינו מביא טעם זה ג"כ.

ובהא שצריך לכוון להוציא המרור ורבינו בהגדה מוסיף גם המרור של כורך. אף ששניהם, הן המרור והן הכורך, באו אחרי אכילת המוציא, ולכאן' ברכת המוציא פוטרתן וכמ"ש בגמ' פת פוטרת כל מיני מאכל, הנה ראיתי מציינים לדברי רש"י ורשב"ם בפסחים קיד, ב. אך הם מבארים למה מברכים בופה"א על הכרפס (טיבול ראשון) ולא כמו שמשמע מהגמרא דמברך על מרור, אך שניהם אכן מבארים שיכוין לפטור את המרור, ע"ש בלשונם.

אלא דבתוס' (שם קטו, א – ד"ה והדר), משמע דהטעם הוא דאינם באים מחמת הסעודה ואינם באים ללפת הפת, ולכן צריך ברכה. ועוד שאינו אוכל רק כזית, ע"ש.

ואם כן הם נחשבים כדברים הבאים לאחר הסעודה שהם טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, א"כ למה אין מברכים אחריהם, והב"י פסק שאין מברכים, וכן הלכה.

ואכן הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' עג – הו"ד בס' סדר הערוך פנ"ה הערה 84), כתב שיש לברך ברכה אחרונה אחר אכילת מרור.

ולפי דבריהם ברכת המוציא אינה פוטרת הירק שבכורך ולכן מוסיף רבינו שצריך לכוון גם על החזרת שבכורך.

אך נשאר הקושיא למה אין מברכים ברכה אחרונה.

והרא"ש סי' כו מבאר וז"ל, דמשום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, וחובה היא להביא מרור אחר מצה, הלכך הוה כדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שאין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, תדע לך דהא קרי לי' במתני' פרפרת הפת, עכ"ל.

ויוצא לפי הרא"ש שאין צריך לכוון באכילת כרפס לא למרור ולא לכורך (וגם הוי היסח הדעת, ע"ש), ומצותו אחשבי' להיות חלק מהסעודה (עיין במשנ"ב תעג סק"כ וערוה"ש שם ס"ח).

וצריך לומר דהיות דנחלקו הראשונים בחיוב ברכתו, הנה היות שבין כך מברך על הכרפס, הנה יכווין עליו ועל המרור והכורך לצאת לדעת הראשונים – רש"י ורשב"ם שמחייבים ברכה ראשונה.

אך היות שיש חולקים (הרא"ש והרשב"א), הנה מצד ספק ברכות להקל, אין מברכין ברכה אחרונה וסומכין על ברכת המזון.



חיוב נשים במצוות 'שהיו באותו הנס'

הת' מנחם מענדל הכהן כהן

תות"ל המרכזית – 770

א. בהגש"פ עם לקוטי טעמים וכו' (עמ' טו) בפיסקא מצוה עלינו לספר ביצי"מ " . . 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, כן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תעב סכ"ה. וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים – וכן סב"ל להמנ"ח – חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס' מגיד דבריו ס' (מב)."

והנה בשו"ע ר"או"ח סי' תעב סכ"ה " . . וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים " . .

ולכאו' יש לעיין בראי²⁰ שהובאה לענין קריאת ההגדה, דמלשון אדה"ז משמע שמחייב נשים דוקא במצות של דרבנן "חייבו אותן חכמים בכל המצות שתקנו בלילה זה", משא"כ מצות הגדה שהיא דאורייתא אינו נזכר כאן כלל. ובפרט שמציין בשוה"ג לדברי התוס' בפסחים (קח, ב) דמדבריהם מוכחא מילתא דנשים פטורות מכלום במצות דאורייתא, וכדלקמן²¹.

[ועי' לעיל בפיסקא ד' כוסות "מצוה מדברי סופרים. ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים (תוד"ה היו פסחים קח, ב)]. ולכאו' אינו מובן הציון להתוס' כיון שהכל מפורש בגמ' שד' כוסות מצוה מד"ס וחייב נשים בה מטעם שהיו באותו הנס, ונראה המכוון בזה הוא שטעם זה שהיו באותו הנס שייך רק במצוה דרבנן, ומש"ה מקדים שד' כוסות מצוה מדרבנן ולכן שייך בה טעם הנ"ל – ולזה מציין להתוס' דסב"ל הכי, משא"כ לשאר הראשונים, וכשי"ת].

ולכאו' הי' אפ"ל דהראי' היא ממה שמסיים בסוף הסעיף "ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה. . .", ומשמע דוקא מצות מצה הן מחויבות מן התורה ולא במצות הגדה, ואינו דמזה הי' אפ"ל שנשים פטורות לגמרי ממצות הגדה וכשי"ת בשי' התוס' בפסחים הנ"ל.

ולבאר זה יש להקדים בירור מחלוקת הראשונים (והאחרונים) בדיון הנ"ל, [ולהעיר שרבינו מביא שיטת השוע"ר בצירוף לדברי הברכ"י והש"פ, ומשמע ששיטתו תתבאר רק לאחר הקדמת יסוד הברכ"י בדיון הנ"ל], וכדלקמן.

ב. הנה בפסחים (קח, א) "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". אכן, "אי לאו האי טעמא לא היו חייבות, משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אף ע"ג דארבעה כוסות דרבנן, כעין דאורייתא תיקון". (תוס').

ובד"ה היו כתבו התוס' "פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו, וכן במגילה ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית, וקשה דאף משמע שאינן עיקר, ועוד

20) וכן העירו בהל' ליל הסדר (אשכנזי), ובס' שערי שלום (שפאלטער). והגדה כהלכה (כ"ץ). ועיי"ש.

21) ואם נפרש ועכ"פ בדוחק ש"חייבו אותן חכמים" קאי גם במצות דאורייתא, יקשה גם הלשון "כן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו" ולכאו' זהו מפורש ממש שהוא מדרבנן ולא דאורייתא.

דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד, והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס".

ומדברי התוס' מוכח דחייב נשים במצות 'שאף הן היו באותו הנס' שייך רק במצות דרבנן, משא"כ במצות דאורייתא פטורות וכמו כל מצות עשה שהזמן גרמא.

אכן, במגילה (ד, א) "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס". ובתוס' " . . גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו 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"ז דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג, ב ד"ה סלקא)".

ולפ"ז נראה דחייב נשים במצות אלו 'שאף הן היו באותו הנס' שייך גם במצות דאורייתא (מצה), ומה שבעי היקשא הוא לחייבן באכילת מצה מן התורה משא"כ מצד שהיו באותו הנס לא היו חייבות אלא מדרבנן, או דבמצה הו"א למיפטרי' מגז"ש דסוכה (אכן, אי לאו הכי היו חייבות מדאורייתא מטעם הנ"ל).

ונמצא ג' שיטות בחיוב נשים במצות אלו (דאורייתא) שהזמ"ג מטעם 'שאף הן היו באותו הנס', א' חייבות מדאורייתא ב' חייבות מדרבנן ג' פטורות מכלום.²²

ג. והנה בשו"ע או"ח סי' תעג ס"ו גבי קריאת ההגדה של פסח "הגה: ויאמרו בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או יפרש להם הענין וכן עשה ר"י מלונדרי כל ההגדה בלשון לע"ז, כדי שיבינו הנשים והקטנים. (כל בו ומהרי"ל)".

22 והמפרשים הקשו לשיטת התוס' בסוכה דנשים פטורות במצות דאורייתא, שלא הביאו סייעתא לדבריהם ממצה דבעי היקשא לחייב נשים אע"ג שהיו באותו הנס, ועוד דגבי סוכה נמי יש ליישב קושייתם דבעצם היו חייבות ורק המיעוט דגז"ש פוטרתן וכמו שכתבו התוס' במגילה בתירוצם הב' וצ"ע.

ובס' בית דוד סי' רנו כתב "דאין הטעם מפני שהנשים חייבות בקריאת ההגדה, שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא . . . ואע"ג דאמרין פרק ערבי פסחים דף ק"ח אריב"ל נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס . . . היינו דוקא במצוה דרבנן, כמ"ש התוס' שם, אבל במצוה דאורייתא כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא אין לחייב הנשים בשביל שהיו באותו הנס . . . והכא מצות קריאת ההגדה כיון שהוא של תורה, כמ"ש הרמב"ם (פ"ז ה"א), אין לחייבם מטעם דהיו באותו הנס . . . לכך נראה דהטעם שצריך לקרות ההגדה בלשון שיבינו הנשים וקטנים, אינו משום חיוב שלהן, אלא משום חיובא דידן, שאנו חייבין להגיד לנשים . . . " עכ"ל.

אכן, הברכי יוסף (סקט"ו) הקשה עליו מדברי התוס' במגילה דנשים חייבות במצות אלו, ועוד דלתירוץ הב' בתוס' (שם) חייבות אפי' מדאורייתא, והסיק דלא כן, ומה שצריך לקרות ההגדה בלשון שמבינים הנשים וקטנים הוא מפני חיוב הנשים בהגדה.

ועוד הביא ראי' ממתני' בסוכה (לח, א) "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין, ותבא לו מאירה. אם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה, מקום שנהגו לכפול יכפול, לפשוט יפשוט, לברך יברך, הכל כמנהג המדינה".

וכתבו התוס' (ד"ה מי) "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.) דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור".

וז"ל הברכ"י . . . נראה שהתוספות בסוכה סברי כמ"ש התוס' בפסחים (שם ד"ה שאף), דלא נאמר זה אלא במצות דרבנן, ודוקא במקום דאשכחן דאמרו בפירוש דחייבות. ולכן בהלל בסוכות ועצרת פטורות, כיון דלא מצינו שחייבום. וזה הורה ריב"ל בג' מימרות בחנוכה ומגילה וד' כוסותיא, לומר דוקא בהני . . . וגם הלל דפסח הו"א דפטורות, לזה כתבו דכיון דחייבות בד' כוסות, נתקנו לומר הלל ואגדה, וחייבות. ולפ"ז גם לתוס'

דפסחים וסיעתם חייבות והוא בכלל ד' כוסות. וגם זה נעלם מהרב בית דוד. עכ"ל²³.

ומכאן מוכחא מילתא דלכו"ע נשים חייבות בקריאת ההגדה מדאורייתא או מדרבנן, וגם לשיטות הראשונים שבמצות אלו פטורות מכלום, במצות הגדה יש לחייבן הואיל ונתחייבו בד' כוסות שנתקנו לצורך אמירת ההגדה²⁴.

ד. ולפ"ז אפשר לבאר גם שיטת אדה"ז בשו"ע, דמחייב נשים במצות הגדה מדרבנן אף לדברי התוס' בפסחים הנ"ל, וזהו לפי מה שנת' לעיל דגם אם נשים פטורות ממצות אלו שהן דאורייתא, כיון ד"מסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה" חייבות גם בקריאת ההגדה.

ודו"ק דבתחילת הסעיף כתב אדה"ז "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות . . וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה . . ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים, וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים . ."²⁵.

ומשמע דחייב נשים בהגדה הוא מאחר ונתחייבו בד' כוסות שלא נתקנו אלא להלל והגדה כו'²⁶. וזהו מה שמציין רבינו לשו"ע"ר בסמיכות להברכ"י והש"פ- שלדבריו יתבאר גם כונת אדה"ז בשו"ע.

[ובסגנון אחר, הציון לשו"ע"ר אינו רק לחייב נשים מדרבנן, אלא גם לפרש סיבת חיובם וכמ"ש הברכ"י, וכן נראה מסדר הנקודות בפיסקא זו].

(23) וכן מפרש גם השבח פסח בארוכה.

(24) וזהו דקדוק לשון רבינו בהגדה "ועיין תוס' סוכה לח, א – או מדרבנן", אף שגם התוס' במגילה לחד תירוצא סברי הכי, מ"מ רוצה להוכיח דלכו"ע נשים חייבות במצות הגדה, ולכן מדגיש העיון בדברי התוס' בסוכה וכשנ"ת בפנים.

(25) ואף שלאחמ"כ ממשיך "חייבו אותן חכמים בכל המצות שתקנו בלילה זה" נראה דאין הכונה לשלול חיובם בהגדה דמחוייבים בה על ידי שנתחייבו בד' כוסות "שמסתמא לא נתקנו אלא לומר בהן הלל והגדה". ועי'.

(26) וקודם מפרש חיוב הד' כוסות עצמן, שהוא, בזמן שיש דעת בתינוק להבין ההגדה.

ועי' שוע"ר סי' תעט ס"ז "אבל יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא ויאמרו נא והוא יענה אחריה הודו ויצא ידי חובתו במה ששומע ממנה יאמר נא ויאמרו נא וגו', שאף שהנשים פטורות מכל הלל כמו שנתבאר בסי' תכ"ב בהלל זה חייבות, ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה כמו שנתבאר בסימן תע"ב".

ה. והנה בהמשך הפיסקא שם מביא " . . וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים – וכן סב"ל להמנ"ח – חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס' מגיד דבריו ס' מב".

ולכאו' משמע כאן דלשיטת המנ"ח נשים פטורות ממצות סיפור יצי"מ, ויש לתמוה על זה דבדברי המנ"ח מפורש דלא כן. [ולא עוד שמחייב נשים מדרבנן, אלא שהביא הראי' שהזכירו הברכ"י והש"פ מדברי התוס' בסוכה לח, א].

וז"ל המנ"ח "ונוהגת בזכרים ונקבות וכו'. דבר זה חידוש גדול אצלי, למה תהיה מצוה זו נוהגת בנשים כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות . . ולומר הטעם שישנם היו ג"כ באותו הנס, כמו מקרא מגילה [עיין מגילה ד, א] וארבע כוסות [עיין פסחים קח, ב], כבר הוכיחו התוס' בכמה מקומות [ע"ש] דדבר זה אינו אלא דרבנן.

ועיין שאגת אריה הל' קריאת שמע [סי' יב], בירר בראיות "דגם בכל השנה נשים פטורות מזכירת יציאת מצרים מפני שהזמן גרמא, מכל שכן מצוה זו שהיא פעם אחת בשנה ודאי הזמן גרמא, ולא מצאתי בשום פנים טעם למה יתחייבו נשים.

. . ומדרבנן בודאי גם נשים חייבות, דחייבות בארבע כוסות וכן בהלל בליל פסח, עיין בסוכה לח, א בסוגיא דאשה וקטן מקרין את הלל עונין אחריהם וכו' עיין תוס' [ד"ה מי שהיה], וכן עבדים חייבים מטעם זה. ולענין אם דרבנן יכול להוציא המחויב מן התורה עיין או"ח בכמה מקומות [עיין סי' קפו ס"א] ובאחרונים". וצ"ע.



ביאור מקומו בליל הסדר ד'כוס של אליהו'

הת' מרדכי רובין
תלמיד בישיבה

א. ב'הגדה של פסח על ליקוטי טעמים ומנהגים' פיסקא ד"ה זה כותב כ"ק אדמו"ר הטעם ל'כוסו של אליהו', וז"ל: "חק יעקב, שו"ע רבינו סו"ס ת"פ). מזיגת כוס זה אחר ברכת המזון . . טעם כוס זה הוא כי אליהו הוא המעיד שישאל מקיימים מצוות מילה (ע"פ מ"ש בפרקי דר' אליעזר פרק כ"ט) המעכבת בפסח כמו שנאמר: "וכל ערל לא יאכל בו" (הרב משה חאגיז בספר ברכת אליהו). ויש להמתיק זה ע"פ מ"ש (שמות רבה פרשה יט, ה) שבלילה זו מלו ישראל עצמם [ואף שאין מלין אלא ביום – וכמו שהקשו ע"ז בכמה ספרים. י"ל בפישטות, דהדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום, נתחדש לאחר מ"ת (תוד"ה מר, יבמות עב, ב)].

אבל קשה, דלטעם זה הי' צריך למזוג כוס זה בתחלת הסדר, ועכ"פ לפני האפיקומן שהוא זכר לפסח". עכ"ל.

ב. ואולי בדא"פ י"ל ביאור במקומו של כוס של אליהו דוקא כאן לאחר אפיקומן, ובהקדים:

הנה זה שכתב כ"ק אדמו"ר י"ש להמתיק זה ע"פ מ"ש (שמות רבה יט, ה) שבלילה זו מולו ישראל עצמם", הרי גם במדרש במ"א בשיר השירים רבה (פ"א, יב) מובא אותו ענין בשינויים קצת, אמנם כד דייקת שפיר נראה לחלק ביניהם:

במדרש שמות רבה איתא: "זאת חקת הפסח, אמר ר' שמעון בן חלפתא, כיון שיצאו ישראל ממצרים אמר הקב"ה למשה הזהר לישראל על מצות פסח 'כל בן נכר לא יאכל בו' . . ' כיון שראו ישראל שפסל לערלים לאכול בפסח עמדו ישראל לשעה קלה ומלו כל עבדיהם ובניהם וכל מי שיצא עמהם . . רבותינו אמרו לא בקשו ישראל למול במצרים אלא כלם ביטלו המילה במצרים חוץ משבטו של לוי . . והי' הקב"ה מבקש לגאלן ולא הי' להם זכות מה עשה הקב"ה, קרא למשה ואמר לו לך ומהול אותם . . והרבה מהם לא היו מקבלים עליהם למול. [והעיקר הנוגע לענינינו] אמר הקב"ה שיעשו את הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לארבע רוחות העולם ונושבות בג"ע, ומן הרוחות שבג"ע הלכו ונדבקו באותו הפסח . . והי' ריחו הולך מהלך ארבעים יום. נתכנסו כל

ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שהיו עיפיים מן הריח, היה אומר הקב"ה אם אין אתם נמולין אין אתם אוכלין . . מיד נתנו עצמם ומלו".

אולם בשיר השירים רבה (פ"א, יב) כתוב: "אמר ר' אבהו עד שמשא וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים כבר הקדים הקב"ה שנאמר "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים . . מלמד שהי' ריחו של אותו הדם (של מילה שמלו עצמן קודם יציאתן ממצרים כדכתיב כל ערל לא יאכל בו, מפ' עץ יוסף), והופיע להם הקב"ה ריח טוב מבשמי ג"ע והיתה נפשם קוהא לאכול, ואמרו לו למשה רבינו תן לנו מה נאכל, אמר להם משה כך אמר לי הקב"ה וכל עבד איש מקנת כספו ומלתה אותו אז יאכל בו. עמדו ומלו את עבדיהם, והיתה נפשם קוהא לאכול. אמרו לו תן לנו מה נאכל, אמר להם כך אמר הקב"ה סינטומוס (פי' בלשון יווני כללו של דבר [ערוך], מפ' עץ יוסף] כל ערל לא יאכל בו. מיד כל אחד ואחד נתן חרבו על ירכו ומהל עצמו". ע"כ.

ג. ויש לדייק מבין כו"כ מהחילוקים בין המדרש דשמו"ר ובין שהש"ר, והוא שינוי לשון הנוגע לנידון כאן: דבשמו"ר איתא "וכיון שעשה משה את הפסח", משא"כ בששה"ר כתוב "עד שמשא וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים כבר הקדים הקב"ה שנאמר ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים".

לכאן נראה דהלשון (דשמו"ר) "וכיון שעשה משה את הפסח" משמע שעת הצלי' ועשיית הפסח, שהוא בתחילת הלילה, ועכ"פ אין מוכח שהי' סמוך לחצות הלילה (ומסתברא מילתא דהי' סמוך לתחילת הלילה). אבל הלשון (דשהש"ר) "עד שמשא וישראל מסיבין ואוכלין פסחיהם במצרים כבר הקדים הקב"ה שנאמר ויהי בחצי הלילה כו'", מוכח שאוכלים פסחיהם (משה והחלק מבנ"י שכבר מלו א"ע, כמוכח מהמשך המדרש: "מלמד שהי' ריחו של אותו הדם" (היינו דם מילה), אבל גם הי' חלק מבנ"י שלא מלו א"ע כמוכח מהמשך המדרש "אמר לי הקב"ה סינטומוס כל ערל לר' יאכל בו" אפי' לאחר שכתוב שהי' כבר מילה, אלמא היו כאלו שלא מלו את עצמם במילה ראשונה והיתה מילה אחרת אח"כ, כדלעיל) עכ"פ עד חצות הלילה, ורק אז הגיעו החלק מבנ"י שעדיין לא מלו, ואז מלו את עצמם כדי לאכול מפסחו של משה. והוי מדרשות חלוקות בנוגע לזמן המילה.

וי"ל דנחלקו ב' המדרשים בדין איכלת פסח כל הלילה או רק עד חצות שהוא מח' התנאים בין חכמים ור' אליעזר: לפי המבואר בשמו"ר הוא רק עד חצות, משא"כ לשהש"ר הוי כל הלילה, אפי' לאחר חצות.²⁷

עכ"פ לפי הנ"ל עולה דלפי המדרש דשמות רבה הייתה המילה מיד אחר עשיית משה את הפסח (בתחילת הלילה), משא"כ משיר השירים רבה מוכח דהמילה היתה בשעת (ואחר) אכילת משה וחלק בני" מהקרבת פסח ואכלו אפי' עד חצות – ויהי בחצי הלילה'.

ואם תאמר דאין להוכיח משם, דבאמת הם ב' מימרות נפרדות; דיש מימרא ד"עד שמושה וישראל . . . כבר הקדים הקב"ה" וזה אכן הי' בחצות, ויש מימרא בהמשך שאין קשור לזה, והוא בנוגע למילת בני" כדי לאכול מהפסח, ואפשר דהי' בתחילת הלילה כמ"ש בשמות רבה כנ"ל.

אמנם א"א למימר הכי, דהנה בלקו"ש חי"ז (ע' 125) דן כ"ק אדמו"ר במילת בני" בלילה בליל יציאת מצרים, ושולל פי' היפה תואר (על שמו"ר) שכתב שיתכן שהמילה היתה קודם חשיכה, וכותב רבינו (תחילת אות ג') "מ'קען אבער אזוי ניט זאגן, ווייל פון דעם סיפור ווי ער וועט געבראכט אין שה"ש רבה אויפן פסוק "עד שהמלך במסבו" איז קלאר אז ס'איז געווען בלילה. דארט שטייט בפירושו, אז דאס איז פארגעקומען, "עד שהלך במסבו" – "עד שמושה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים", און אכילת פסח איז דאך "בלילה הזה", בליל ט"ו ניסן (און ניט "קודם חשיכה"). עכ"ל.

נמצא מדברי כ"ק אדמו"ר שב' המימרות של (א') "כבר הקדים הקב"ה", (ב') והמימרא אודות מילת בני" הם המשך א', עד שאפשר להוכיח מא' לשני ולומר שהמילה ודאי היתה בשעת אכילת הפסח.²⁸

ד. ועפ"ז י"ל בנדו"ד:

בהגדה ש"פ מביא כ"ק אדמו"ר מהמדרש דשמו"ר, וא"כ מובן דהשאר כ"ק אדמו"ר ב"אבל קשה, דלטעם זה הי' צריך למזוג כוס זה בתחילת הסדר, ועכ"פ לפני אכילת האפיקומן שהוא זכר לפסח". אבל לפי המדרש

(27) ראה בס' 'מרבה לספר' לאבי מורי שליט"א, בקטע 'מעשה' שהאריך בביאור המחלוקת.

(28) וצע"ק למה לא הביא כ"ק אדמו"ר ראי' אלימא טפי דבהדיא כתב שם "ויהי בחצי הלילה".

בשהש"ר מובן מקומו של כוס של אליהו, כיון שכבר אכלו משה וכו"כ מישראל את פסחיהם ורק אז הגיעו חלק מבנ"י למול, הרי שפיר קאעבדינן דכוס של אליהו שקשור לברית מילה הוי אחרי אכילת האפיקומן, דכבר זמן האכילה ה'רשמי' וקבוע של משה וישראל התחיל בפשטות קודם חצות ולזה אנו עושים אפיקומן, וכוס של אליהו הוא על שם שאח"כ חלק מבנ"י מלו את עצמם כמושנ"ת.

ונראה דהמדרש של שה"ש לא הי' תחת ידו של כ"ק אדמו"ר וכיו"ב בשעת כתיבת הגדה ש"פ, והנה כ"ק אדמו"ר עצמו כתב לא' (אג"ק חי"א ע' קעה) "במש"כ בהוספה – ונזכר לעיל – שמלו בלילה מפני שלא נאמרה עדיין פ' כי תזריע מצאתיו עתה בהרש"ש לשהש"ר א, יב".

ונראה דלא הי' המדרש שהש"ר תחת ידו וכיו"ב של הרבי בשעת כתיבת ההגדה בשנת תש"ו, ורק בשנת תשט"ו בשעה שכתב המכתב הנ"ל ראה את שהש"ר – "מצאתיו עתה" (אף דאפשר לומר שרק על הרש"ש על שהש"ר כתב כ"ק אדמו"ר 'מצאתיו עתה').

כמובן כל המבואר לעיל הוא רק בבחי' הבנת דעת תחתון ושפל ובדרך אפשר ע"פ הבנת שכלי, ודאי מובן ד"לא מחשבותיו כמחשבותינו".



"הדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום – נתחדש לאחר מ"ת"

הנ"ל

א. בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים באמצע הפסקא 'כוס של אליהו' כותב כ"ק אדמו"ר: "[ואף שאין מלין אלא ביום – וכמו שהקשו ע"ז בכמה ספרים – י"ל בפשיטות, דהדין דמילה שלא בזמנה אלא ביום – נתחדש לאחר מ"ת (תוד"ה מר, יבמות עב, ב)]."

לכאן' בהשקפה ראשונה אינו מובן זה שציין כ"ק אדמו"ר לתוס' ביבמות לאחר שכותב "נתחדש לאחר מ"ת", ולא קודם לזה, על דבריו "דהדין מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום", דהרי בתוס' לא מוזכר כלל אודות קודם מ"ת וכו', וז"ל התוס' (ד"ה מר סבר דרשינן וביום) שם:

"אע"כ מדמכתיב שמונת ימים דרשינן (שבת קלב, א) ולא לילות, וביום דרשינן אפי' בשבת, מ"מ שפיר דריש מו"ו דוביום, לרבוויי כל הני דאין נימולין אלא ביום".

עולה דמבואר מדברי התוס' דאין מלין אלא ביום אפי' במילה שלא בזמנה, אבל לא מוזכר אודות ענין קודם או לאחר מ"ת וכו', א"כ איך ומדוע ציין כ"ק אדמו"ר לתוס' שם?

וא"ת דמהתוס' ידעינן דהוי מהפסוק ו'ביום השמיני' בפרשת תזריע (ויקרא יב, ג) שנאמר לאחר מ"ת ולא מהכתוב "ומבן שמונת ימים" (בראשית יז, יב) שנאמרה קודם מ"ת, הרי לזה לא בעינן לאתני לתוס' דמבואר בהדיא בגמ' עצמה דילפינן מקרא 'וביום השמיני' שהוא לאחרי מ"ת.

והנה באג"ק (חי"א ע' קעה) כותב כ"ק אדמו"ר במכתב לא': "מה שהעיר אשר הכתוב בהוספה דהלימוד ביום השמיני הוא לאחר מ"ת, קשור זה בהסוגיא אם מצות מילה רק נשנית בסיני. הנה לא כן הוא לדעתי, ולכן ציינתי דוקא לתוס' ולא להסוגיא בשבת, כי בעינן דנשנה בסיני הוא במה שנאמר קודם מ"ת, ובמצות מילה בעינינן הנלמדים מפ' לך, משא"כ וביום השמיני שהוא בפרשה שנאמרה לאחר מ"ת".

ראשית, להעיר אף שפשוט הדבר, מ"ש כ"ק אדמו"ר "ולא להסוגיא דשבת", אין זה הסוגיא שהבאנו בדברינו (דף קלב, א) אלא סוגיא אחרת שמדברת ה"אם מצות מילה רק נשנית בסיני". והעיקר הוא, שאפי' לאחרי דברי כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל עדיין צריך להבין מה שציין לתוס' שם דוקא ולא סגי לי' בהגמ' עצמה כנ"ל.

ב. והנראה לומר בזה, ובהקדים מהו ההוספה ותועלת בדברי התוס' על האמור כבר בגמ' בהדיא.

הנה ה'ערוך לנר' מבאר לפי תוס': "וביום דרשינן אפי' בשבת, לפי הנראה מסוגיא דשבת שם (קלב, א) רק ר' יוחנן ס"ל הכי, אבל רב אחא בר יעקב דמפיק לי' מילה בשבת מ'שמיני', וכן שאר אמוראי דנפקא להו מהלכה (למשה מסיני) או מגזרא שוה על כרחך לא ס"ל ל'וביום' ולא לילה אתי כמבואר שם ברשב"א. וא"כ ע"כ ל'וביום' ולא בלילה אתי. ואף דמפיק כן מ'בן שמונת ימים', אבל מקום כתיב למדרש מיני' אפילו מילה שלא בזמנה כדרשינן בברייתא דהכא, וכיוון דתניא התם כוותיה דר' יוחנן א"כ

י"ל דברייתא דהכא כהנך אמוראי דפליגי אר' יוחנן אתיא כי היכי דליסייע לכל אחד ברייתא אדידיי" (עיי"ש מ"ש בתירוץ השני).

עכ"פ מבואר מדבריו לפרש דברי התוס', דלפום ריהטא היינו לומדים את הגמ' כאן שת"ק ס"ל דילפינן 'וביום' שאפי' שלא בזמנה אינה אלא ביום הוא אליבא דהאמוראים שחולקים על ר' יוחנן (שלומד מ'ביום' אפי' בשבת), אבל ר' יוחנן עצמו אינו יכול ללמוד דין זה מ'ביום' דבעינן למילה דוחה שבת והוה גמרות חלוקות זע"ז מיבמות לשבת. ובזה תוס' אתא לאשמועינן דסוגיין קאי אפי' לר' יוחנן, דאפי' לר' יוחנן שלומד מ'ביום' למילה בשבת, "מ"מ שפיר דריש מו"ו ד'וביום'" לענין מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום.

ג. אמנם הרמב"ם בריש הל' מילה (פ"א ה"ח) כתב "בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה שהוא תשיעי והלאה שנאמר ביום השמיני ולא בלילה", וממשיך בהלכה שלאחריו (ה"ט) "מילה בזמנה דוחה את השבת", ולא מביא האי דרשה דמ"ביום ואפי' בשבת". ועיין ערוך הנר (דלעיל), בסוף דבריו) שכתב שהרמב"ם חולק על דעת התוס' וס"ל דסוגיין דיבמות אינו כר' יוחנן (שבת קלב, א) דיליף מ'ביום' למילה אפי' בשבת, ואשר לכן גבי שבת לא כתב הרמב"ם שנאמר ביום²⁹.

אולם אחר העיון מצאתי שהגירסא ברמב"ם הנ"ל הוא רק כמ"ש בסמ"ג ובעץ חיים ובכלבו (הל' מילה סי' מב סק"א), אבל בכתה"י יש גירסא אחרת; דבסמ"ג גרס בלשון הרמב"ם "שנאמר ביום השמיני ולא בלילה", משא"כ בכתה"י כתוב "שנאמר – 'וביום השמיני' ולא בלילה".

ויש לומר דבזה חולקים ב' הגירסאות:

דלפי הסמ"ג ודעימי' למדו בדעת הרמב"ם שחולק על תוס' כמבואר לעיל, כיון שגרסו "ביום (בלי וא"ו) השמיני" צריך לומר דא"א ללמוד "ביום" הן לשבת והן למילה שלא בזמנה, דרק אם דרשי בתוספת וא"ו אפשר ללמוד הן דין מילה שלא בזמנה וגם דין דדוחה שבת.

(29) א"כ צ"ע מניין לדעת הרמב"ם שמילה אכן דוחה שבת אם לאו מר' יוחנן.

אמנם לגריסת הכתה"י שגרסו ברמב"ם "שנאמר 'וביום השמיני'", מצוי לילף דין מילה שלא בזמנה דוקא ביום וגם דין דדוחה שבת, כיון דיש ללמוד 'ביום' וגם וא"ו – "וביום"³⁰.

ובאמת במרכבת המשנה (אלפנדרי) כבר הרגיש בזה, ולכן אף שהי' לו הגירסא דהסמ"ג כתב בסוף דבריו שצריך לתקן הגירסא ל'וביום השמיני'.

ד. אם כנים הדברים לכאו' יש לומר בנדו"ד:

מעתה אתי שפיר שלא ציין כ"ק אדמו"ר לגמ' יבמות (עב, ב) למקור 'דהדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום – נתחדש לאחר מ"ת", דבאמת יש מפרשים (גירסת הסמ"ג ברמב"ם) הסוגיא שם דלא כר' יוחנן בשבת (קלב, א), ולכן אפשר שהוא לא אליבא דהלכתא. ונראה, דלפיכך ציין כ"ק אדמו"ר דוקא לתוס' שם, דלדעת התוס' (וכגירסת כתה"י ברמב"ם) מבואר להדיא דהגמ' ביבמות מתאים עם ר' יוחנן בהגמ' בשבת, ואין סיבה לומר שהוא לא אליבא דהלכתא ויכולים ללמוד הן דמילה דוחה שבת והן שלא בזמנה אינה אלא ביום³¹.



רשימות

הערות ב'רשימת שנים אוחזין בטלית'

הת' מנחם מענדל שוחאט
תלמיד בישיבה

א. בתחילת הרשימה מעיר ע"ז שבמשנתנו לא נזכר הדין דזה אומר כולה שלי וזה אומר שלישי שלי – שנזכר בתוספתא – ובפרט שע"י הזכרת דין זה מרויחים ב' חידושים: (א) מיגו להוציא לא אמרינן – מזה שנוטל שותות ולא שלישי (ואפי' שדין זה אפשר ללמדו (כתוס' ד"ה "זה נוטל רביע") מהדין דזה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי, שמקבל רק רביע,

30) לפי שיטה זו צע"ק למה לא הביא הרמב"ם בהלכה ט' פסוק "וביום" לזה שמילה בזמנה דוחה שבת.

31) הערת המערכת: ראה בכל זה לקו"ש חי"ז שיחה לפרשת תזריע (ד).

אך שם אפשר להשיב שההסברה היא כהנמוק"י – שתמוה הוא, וכמו שהאריך שם בתחי' ע' 6 בהרשימה). (ב) הסברא דאערומי קמערים (שהביאה הגמ' לקמן ח, א) – מזה שמה שנוטל – נוטל בשבועה, ולא פוטרין אותו מהשבועה במיגו.

וממשיך שם (ס"ע 6) שי"ל בהקדם מה שהקשה רעק"א על הגמ' בדף ח, א שהסבירה שהחידוש דהבבא דחצי' שלי במשנתינו היא הסברא דאיערומי קמערים (ולא נותנים לו המיגו כדי לפטור משבועה), שלכא' יש חידוש הרבה יותר גדול, שאין נותנים לו כל החצי במיגו שיכל לומר כולה שלי ולקבל חצי' – כי מיגו להוציא לא אמרינן. והניח בצע"ג.

וי"ל בתירוץ קושיא זו ע"פ מה שכתב המרדכי ובשיטה מקובצת בשם הרא"ש, שלפטור משבועה דמשנתינו שהינה רק מתקנת חכמים (שלא יהא כל אחד הולך וכו' – ה, ב) די במיגו כל דהו. וס"ל להתרצן דהגמרא (ח, ב) שיותר חידוש הוא לומר שמצד איערומי קמערים לא נותנים לו מיגו, ואפי' שבד"כ לפטור משבועה מספיק אפי' מיגו כל דהו, מאשר לומר דמיגו להוציא לא אמרינן, ע"כ מהרשימה בהנוגע לעניינו.

והנה, בתירוץ קושיית רעק"א הנ"ל, לכאו' צריך להבין, איך אפשר לתרץ בפשטות להתרצן דהגמ' אליבא דהמרדכי, כשתוס' כאן (ד"ה וזה נוטל רביע) שוללים ביאור זה דהמרדכי. דהנה התוס' הנ"ל הקשו למה כשטוען חצי' שלי, מקבל רק רביע, שיקבל חצי במיגו שהי' יכול לטעון כולה שלי. וממשיכים בשאלתם "כדאמרינן בגמ' האי מיגו גופי' לפטור משבועה, אי לאו משום דאיערומי קמערים". ומתרצים שמיגו להוציא לא אמרינן, עיי"ש.

וכבר עמדו רבים על זה, שהתוס' מביאים ראי' שהמיגו פועל, ולכאו' מאי קמ"ל, שיש מושג של מיגו? ובשטמ"ק בשם הגליון הובא שהתוס' באו להוכיח שמכך שרצינו שיפטור משבועה, הוי הוכחה שזהו מיגו טוב (ולא אמרינן דשמא אינו מעיז פניו ברצון לתבוע הכל כדאמרינן במודה במקצת וכופר הכל), ולכן ודאי שיעזור כאן. דהיינו שהראי' באה לחזק השאלה, ולהוכיח שזהו מיגו טוב.

והנה במרדכי הנ"ל הקשה כתוס', ותירץ דמיגו מממון לממון לא אמרינן, וזה שהגמ' בדף ח' הביאה מיגו שכזה, הוא רק כדי לפטור משבועה דרבנן, שבזה גם מיגו כל דהו סגי. דהיינו שתוס' שהביאו ראי'

מדף ח' (לפטרו משבועה) שהוא מיגו טוב – כלשון הגליון – ס"ל שלפטרו משבועה הוא ענין חמור, שלכן מיגו שמועיל לפטור משבועה הוא ראי' שהוא מיגו טוב, וא"כ יוצא שהאי כלל מיגו כל דהו סגי, אי"ז כלל המוסכם. וק"ק שכ"ק אדמו"ר יתרץ קושיית רעק"א בהסבירו את התרצן כמהלך א' מהראשונים, כשברור שהתוס' לא סבירא להו הכי?

ולכאו' אפשר לבאר, ע"פ איך שפירש הרעק"א והצל"ח את הסיבה שלשמה הביאו התוס' ראי' על המיגו מדף ח'. ותוכן ביאורם שתוס' בא להוכיח שזהו מיגו בכלל. כי הגמ' ביבמות (קיד, ב) כותבת שמיגו בדדמי לא אמרינן, דהיינו שבאם מסתבר לומר שהבע"ד כאן אינו מחפש לשקר, אלא מדבר רק מאומדן הדעת, לא אמרינן מיגו שאם רצה לשקר הי' משקר שקר יותר טוב.

ועפ"ז הי' אפשר לחשוב שגם כאן, זה שאומר חצי' שלי ולא כולה שלי, אי"ז משום שבטוח הוא בטענתו ודובר אמת, ואם הי' משקר הי' אומר כולה שלי ומקבל חצי, כי לא נחית לשקר, אלא סתם מדבר מאומדן הדעת. ולכן א"א לקבוע מציאות עפ"ז.

וכדי להוכיח שכאן לא אמרינן שזהו מיגו בדדמי, אלא זהו מקרה שמיגו מועיל, מביאים התוס' ראי' מדף ח, א, ששם קאי על משנתינו, ומשתמש בזה המיגו, עכת"ד.

ובאם נאמר שכ"ק אדמו"ר למד התוס' כדבריהם (ובפרט שבא לתרץ קושיית רעק"א – שהוא עצמו פירש כנ"ל) אפשר לומר שזה שלפטרו משבועה דרבנן, מיגו כל דהו סגי, הוא דין המוסכם אף לשיטת התוס'. ותוס' אינם מוכיחים מדף ח' שהוא מיגו טוב (כלשון הגליון), כי אה"נ, משם אין ראי' שזהו מיגו טוב, כי גם מיגו כל דהו עוזר, אלא רק להוכיח שאומרים בכלל במקרה של משנתינו מיגו, ולא אמרינן שזה מיגו בדדמי. ולזה שפיר אפשר להביא ראי' מדף ח', ופשוט.

ועפ"ז יומתק יותר מה שכ"ק אדמו"ר כשמביא המרדכי שעם מיגו כל דהו מספיק כדי לאפטורי משבועה, מדייק לומר שהובא ג"כ בשטמ"ק בשם הרא"ש, וכן בסוגריים מציין להר"ן בשבועות פ"ו, דכ"ו, רע"ב מדפי הרי"ף. וכן לנו"כ השו"ע סי' צג ס"ב – כדי להדגיש איך שדין זה אינו סתם דין סתמי שנמצא בדברי ראשון אחד, אלא שכן הוא גם ברא"ש – והר"ן בשבועות הביאו כדי לבאר כמה פרטים הלכתיים בדיני שבועות. ונוה"כ

בש"ע ג"כ הביאו לשם זה. שלכן מסתבר לומר שהוא דין המוסכם על הכל, ובדרך ממילא שפיר אפשר לבאר בפשטות התרצן בהגמ' ע"פ דין זה.

ב. בהמשך להנ"ל: לאחר שכ"ק אדמו"ר מתרץ קושיית רעק"א ע"פ הדין דמיגו כל דהו סגי לפטור משבועה, וכנ"ל בארוכה. ממש"ך שלחזק תי' זה י"ל שבעצם לא שייך לומר להתרצן בדף ח' שיסביר שהחידוש דהבבא דזה אומר כולה שלו וזה אומר חציה שלי הוא שמיגו להוציא לא אמרינן. כי היא סברא פשוטה לתנא דמשנתינו, וא"צ לחדשו [ואנו יודעים שזו היא סברא פשוטה מהדין בתוספתא דשליש שלי ששם ההסברה היחידה שאין מיגו הוא כי מיגו להוציא לא אמרינן]. שלכן ג"כ אין צורך להמשנה לכתוב הדין דשליש שלי, כי כל המעלה של המקרה של שלישי שלי על המקרה של חצי שלי הוא שמחצי שלי לאו דווקא אפשר להוכיח דמיגו להוציא לא אמרינן, כי אפשר להסביר כהנמוק"י שאין מיגו מטעם אחר. משא"כ הדין דשליש שלי – שהובא בתוספתא – משם מוכח דלא כהנמוק"י, אלא שאין מיגו מטעם מיגו להוציא לא אמרינן. אך לפי מה שקבענו זה עתה, שהדין דמיגו להוציא לא אמרינן הוא סברא פשוטה להתנא דמשנתינו, אפשר לומר שלכן לא הרגיש צורך להביא הדין דשליש שלי כדי להוכיח שמיגו להוציא לא אמרינן, אלא רק הדין דחצי שלי שבא לחדש הסברא דאיערומי קמערין. ומעתה תתחזק עוד יותר הוודאות של התרצן לומר שהחידוש דהבבא דחצי שלי הוא הסברא דאיערומי קמערין, ולא מיגו להוציא – כהרעק"א בקושייתו – כי אם להתנא דמשנתנו חשוב לחדש ולהוכיח שמיגו להוציא לא אמרינן, שיביא המקרה דשליש שלי שמשם מוכח פה אחד – דין זה, ולמה הביא הדין דחצי שלי, שאפשר ללמדו אחרת כהנמוק"י. אלא ודאי, כי פשיטא לי' סברא זו עד שאין שום צורך לחדשה, ורק הביא הבבא דחצי שלי להוכיח ולחדש הסברא דאיערומי קמערין.

ואז ממש"ך כ"ק אדמו"ר וכותב עוד קטע "ובתוד"ה וזה הנ"ל [וזה נוטל רביע" – ב, א], מתרץ בחצי שלי שהוא משום דמיגו להוציא לא אמרינן, כיון דידעינן כבר מהתוספתא דליתא לסברת הנמוק"י. ובגליון א'מה, הערתי שלכא' קטע זה הוא נוסף, כי לאחר שכבר תי' קושיית רעק"א, והטעם שלא נזכר במשנתנו הדין דשליש שלי, מה מקום יש לחזור ולומר עוה"פ מה שכבר כתב בע' 6, שהתוס' חולקים על הנמוק"י כי מוכח להם מהתוספתא דלא כהנמוק"י, ומפני מה זה נוגע כאן?

אך הנראה לומר בפשטות הוא שבקטע הקודם קובע הנחה, שלהתנא דמתני' שזה שמיגו להוציא לא אמרינן זו היא סברא פשוטה שלא צריך אפי' לחדשה ע"י כתיבת דין מיוחד במשנה ע"ז. ועפ"ז מתרץ ביתר שאת קושיית רעק"א.

אך כל הנ"ל אפשר לומר על התנא, אך לאידך חשוב להדגיש הניגוד, שלתוס' זה שהחליט שהסברא במתני' היא שמיגו להוציא לא אמרינן דלא כהנמוק"י הוא (וודאי לאו משום שאצלו זה סברא פשוטה, כי הא גופא טעמא בעי, מנלן שזו היא הסברא הפשוטה במשנה, אולי הסברא היא כהנמוק"י) כי מהתוספתא מוכח לו דלא כהנמוק"י. וכנ"ל בארוכה.

או אפשר להסביר כוונתו הק' באופן אחר, שבא להדגיש הניגוד בתוס' עם התרצן בדף ח. שלהתרצן דדף ח' יכול להיות שבאמת ההסברה שאין מיגו לקבל חצי כשטוען חצי' שלי הוא כהנמוק"י שלכן מוכח לו שהחידוש דהבבא דחצי' שלי הוא שאיערומי קמערים בלא מיגו להוציא, כי אם התנא הי' מחפש להדגיש שמיגו להוציא הוה לי' להביא הדין דשליש שלי, כי בהדין דחצי' שלי אפשר להסביר שאי"ז מטעם דמיגו להוציא כתוס' אלא כהנמוק"י. וכמהשך לזה מדגיש כ"ק אדמו"ר שמשא"כ תוס' פשוט להם דלא כהנמוק"י מטעם התוספתא. והאופן הב' מסתבר יותר.

ולחזק זה, יש לציין שבמהדו"ק (ע' 35 בנדפס), כותב קטע זה ביחד עם הקטע הקודם, דהיינו שזהו המשך ישיר.

ועוד, ששם מתחיל "משא"כ בתוד"ה וזה וכו'", שמדגיש עוד יותר איך שבזה בא להדגיש הניגוד בתוס' עם הנאמר לפנ"ז (על התנא או על התרצן, כמו שביארנו למעלה).

[ומעתה צריך להבין קצת מה שבמהדו"ב שינה והשמיט תיבת "משא"כ", וכן זה שחילק קטע זה כקטע בפנ"ע. אפי' שאינני יודע אם חלוקת הקטעים במהדו"ק ובמהדו"ב הנדפסת לפנינו הם כפי הכי"ק, וצ"ע].

ג. בסוף הרשימה – ע' 29, כותב "ואם נשבעו שניהם, ה"ז רא"י דתרוויהו הם מדעתי' – דמתני יכולה החלוקה שתהי' אמת, ואין כאן ודאי רמאי וכו', ועיין תוד"ה לימא (ב, ב), עכלה"ק.

והנה זה שאפשר לומר במשנתנו שבמקח, המוכר קיבל הדמים מדעתי' בשביל שניהם, הובא ברש"י ד"ה אימור בהדי הדדי אגבהוה (על שזה שהגמ' אמרה שאין של שבועת שווא במשנתינו, כי יכול להיות ששניהם הגביהו יחד, ולכן בעצם מגיע לכ"א חצי), וכלל לא נזכ' בגמ' (בנוגע למקח).

ולא זכיתי להבין למה ציין לתוס' ד"ה לימא – והרי תוס' לא מזכיר דבר וחצי דבר ע"ז שמקח יכול להיות ש"מדעתי" לשניהם. ורק בא לתרץ מהי קושיית הגמ' מבן ננס, עיי"ש – ולא לרש"י הנ"ל שמפרש זאת בביורו.



לקוטי שיחות

נתינת הלוחות מהקב"ה למשה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"א (ע' 179) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל: בפ' תשא (לא, יח) מסופר "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות גו", היינו שכשגמר הקב"ה "לדבר אתו החוקים והמשפטים" (פרש"י שם) מיד נתן לו הלוחות, ז.א. שביום ארבעים לעלייתו להר סיני סיים הקב"ה את לימודו עם משה, ובאותה שעה נתן לו הלוחות על-מנת ליתם לבנ"י; וגם מבואר שבנ"י עשו את העגל ביום הל"ט לעליית משה לה"ס (כמפורש שם לב, ה-ו) "ויאמר חג לה' מחר. וישכימו ממחרת וגו'". וראה פרש"י (שם, א). נמצא שגם לאחר שעשו את העגל עדיין למד הקב"ה את התורה עם משה (ע"מ ללמדה אח"כ לבנ"י), וגם נתן לו אז את הלוחות בכדי ליתנם לבנ"י – אף שבאותה שעה עשו את העגל.

א"כ עאכ"כ שכן צ"ל הנהגת האדם – שלא למנוע א"ע מלהשפיע על חברו בעניני תומ"צ, מבלי הבט על מצבו ברוחניות שאינו כדבעי. . עכ"ל.

ושמעתי מקשים, שלכאורה יש מאותו ענין גופא ראי' להיפך, שהרי לפועל לא נתן להם משה את הלוחות, ומהאי טעמא גופא, שעבדו את העגל, ולא עוד אלא ששבר את הלוחות. הרי ראי' שבאם המקבל אינו כדבעי מוטב שלא להשפיע עליו בעניני תומ"צ [ואף שהיו שם עוד סיבות

מדוע לא נתן להם הלוחות, מ"מ סו"ס לא נתן להם הלוחות מטעם שעבדו העגל].

אמנם התירוץ ע"ז פשוט ביותר, ובהקדים קושיא הכי פשוטה [ובלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע על קושיות כאלו "א קלאץ קשיא"]: איך לא נתן משה רבינו את הלוחות לבנ"י, ועוד שבר אותם, היפך הוראת הקב"ה אליו ליתן הלוחות לבנ"י למרות שחטאו בעגל. ולא רק שהקב"ה בעצמו ידע שעשו את העגל, אלא שגם סיפר זה למשה, ואעפ"כ נתן לו הקב"ה הלוחות ליתנם לבנ"י, ואיך לא שמע משה בציווי ה', כביכול. ולא עוד, אלא שהקב"ה אמר לו אח"כ (שבת פז, א) "יישר כחך ששברת", וכי שינה הקב"ה דעתו?!

והתירוץ הוא, שמה שעשה משה ה"ז חלק מקיום ציווי הקב"ה ליתן הלוחות לבנ"י, ולמשל, מי שנצטווה ללמד משהו, הנה כדי לקיים הציווי לא תמיד צריך תומ"י להתחיל ללמדו, כי הרבה פעמים אין התלמיד מסוגל עדיין לזה, והרבה פעמים צריך להתחיל "תהליך" ("פראסס" בלע"ז). ולפעמים התחלת התהליך הוא לדבר קשות אל התלמיד, ולפעמים צריך גם לענוש התלמיד, כדי לבוא למצב שיוכל ללמדו. ובמצבים כאלו, אין הפי' שכשמתעסק בהעונש וכיו"ב ה"ז היפך ההוראה והציווי ללמדו, כ"א זהו חלק מקיום הציווי.

ועד"ז בנדו"ד: משה רבינו ראה שכדי לקיים ציווי ה' ללמד את בנ"י את "החוקים והמשפטים", וליתן לבנ"י הלוחות, צ"ל תחלה פעולת הכשרה ותהליך. וראה שהתהליך צ"ל מניעת נתינת הלוחות לבנ"י, ועוד יותר שבירת הלוחות, ורק אח"כ יהיו כלים לקבל "החוקים והמשפטים" והלוחות.

כלומר: אף שבפועל לא נתן להם משה לוחות אלו, כ"א הלוחות שניות, מ"מ פשוט שענינם אחד, ובזה שסו"ס נתן להם הלוחות שניות, קיים בזה ציווי הקב"ה ליתן להם הלוחות. אמנם, כדי שיוכל לקיים זה, ראה שצ"ל ההקדמה של אי-נתינת הלוחות הראשונות להם ושבירתם.

ועפ"ז מתורץ הקושיא על השיחה בפשטות (שמזה שלא נתן משה את הלוחות לפי שחטאו בעגל, ראי' שאין להשפיע עניני תומ"צ למי שאינו כדבעי) – כי פשוט שמשה קיים ציווי הקב"ה ליתן להם הלוחות למרות שחטאו בעגל, אלא שמשה ראה שהדרך לקיים הציווי הוא ע"י שבירתן תחלה וכו', אבל זהו חלק מקיום הציווי.

ומזה יש ללמוד ההוראה (כמבואר בהשיחה) ש"עאכו"כ שכן צ"ל הנהגת האדם – שלא למנוע א"ע מלהשפיע על חבריו בעניני תומ"צ, מבלי הבט על מצבו ברוחניות שאינו כדבעי". אלא שפשוט שצריך לקיים זה באופן שיתקבל אצלו, ואם צריך לזה "תהליך" ה"ז ג"כ חלק מקיום ההוראה, אף שבפועל אינו מתחיל עדיין להשפיע עניני תומ"צ בפועל.

[וכידוע מכמה סיפורים שהרבי הורה לפעמים להתידד עם מישהו בכוונה להשפיע עליו בעניני תומ"צ, אבל בתחלה לא לדבר עמו אפי' מילה אחת אודות קיום תומ"צ, כי הרבי ראה שהלה לא יקבל כלל, ולאידך ע"י הידידות עמו מבלי לדבר ע"ו, ייעשה כלי, ואח"כ יקבל, וכן היה. ופשוט שכל הזמן שדיבר עמו על הא ועל דא, ה"ז חלק מההשפעה של קיום התומ"צ].

אלא שברובא דרובא מהפעמים אין התהליך כולל דיבורים קשים או עונשים ח"ו (כמו שהי' בחטא העגל) – והראי' מחטא העגל הוא רק לעצם הענין שהתהליך הוא חלק מקיום הציווי.



ביישנים רחמנים גומלי חסדים

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. איתא ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פי"ט הי"ז): "סימני ישראל האומה הקדושה ביישנים רחמנים וגומלי חסדים".

ובלקו"ש ח"ל (עמוד 61) מביא את דברי הגמרא ביבמות "שלושה סימנים באומה זו . . . הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים. רחמנים דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, ביישנים דכתיב בעבור תהיה יראתו על פניכם . . . גומלי חסדים דכתיב למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו".

יעויין בשיחה על השינויים בין גירסת הבבלי לבין גירסת הירושלמי (ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל"). וכהמשך לכך מביא הרבי את שיטת הרמב"ם הנוקט כגירסת הבבלי בשינוי הסדר: ביישנים, רחמנים גומלי חסדים.

ושואל על כך הרבי מדוע שינה הרמב"ם מסדר המידות המובא בש"ס והקדים ביישנים לרחמנים? ומבאר החילוק בין הבבלי לירושלמי: לשיטת

הבבלי שלושת המידות הם "סימנים" לעניין אחד, טבע הרכות והביטול בנפש היוצר את תכונת הבושה, הגורם את רגש הרחמנות והמביא לגמילות חסד בפועל. לעומת זאת לשיטת הירושלמי שלושת המידות אינן משתלשלות זו מזו כסיבה ומסובב, אלא הם שלוש מתנות שנתן הקב"ה לישראל.

ומדייק בדברי הרמב"ם ששינה הסדר ונקט ביישנים לפני רחמים, "כדי להדגיש שהמדובר כאן (ב"סימני ישראל") בג' המדות כפי שהן באות בדרך סיבה ומסובב זמ"ו, שאז סדרן הוא ביישנים רחמנים וגומלי חסדים וכן"ל שגומלי חסדים היינו מעשה החסד שסיבתו היא רגש הרחמים שבלב, והדבר הגורם שהלב יתעורר ברחמים על הזולת הוא עצם הטבע הרכות שבנפש ביישנין".

ובעמוד 66 ממשיך "ובעומק יותר: נת"ל ששלש המדות הן "סימנים" על נקודה אחת, שהיא נקודת מהותו של איש ישראל, ונקודה זו הוא ענין הביטול, שאינו מציאות לעצמו אלא כל ענינו לשמש את קונו וכמו שאמר אברהם ואנכי עפר ואפר".

באות ו' מקשה הרבי לאידך גיסא, מדוע מקדים בגמרא הלשון "רחמנים" ל"ביישנין".

ומבאר "אבל יש לומר עוד טעם (ע"ד המוסר) שבוה שוללת הגמ' רגש של גאווה שיכול לבוא כתוצאה מרחמנות (אמיתית): כאשר האדם מתעורר ברגש של רחמנות אמיתית על הזולת (עד שגומל חסד עמו) אזי, מצד ההתבוננות במצבו של הזולת, יכול לבוא לידי רגש של ישות, כיון שע"י התבוננות זו רואה ומכיר את ריחוק הערך של הזולת: ולפיכך, דוקא לאחרי הרחמנות צריך לעורר בעצמו רגש של בושה וביטול.

ובעומק יותר י"ל שיש "בושת" שהיא תוצאה ובאה בדרך סיבה ומסובב מהרחמנות גופא". עיין שם בהשיחה.

ב. אך צריך להבין: הרבי מבאר היטב את ההבדל בין שיטת וגישת הרמב"ם לבין הגמרא, אך הא גופא קשיא, מדוע התנהגות זו (שאמנם הינה נעלית) היא רק "על דרך המוסר" ולא שייכת למעשה בפועל?

הן אמת שבנוגע למעשה בפועל ממש, אין הבדל משום שכל זמן שיש ליהודי אפילו סימן אחד אפשר להידבק בו, כפי שנכתב בעמוד 63 באריכות עיין שם, אך בהנהגה בפועל של כל אחד ואחד, ישנו חילוק

ייסודי ביותר בין ה"התנהגות ההלכתית" של 'שלושת השלבים', ביישנות, רחמנות וגמילות חסד, לבין ה"התנהגות המוסרית" של 'ארבעת השלבים' – ביישנות, רחמנות, ביישנות וגמילות חסד, שהיא, כאמור, לפנים משורת הדין.

הרי כל עניינה של הלכה זו נסב סביב העובדה אחר מי "ראוי להידבק", היינו מי מיוחס יותר.

סביר מאד להניח שכאשר נרצה למדוד משפחות מיוחסות מישראל, ובכלל, כל אדם שזוכה לעניין המיוחד של ביישנות כתוצאה מרחמנות, הוא נעלה, מיוחס ובדרגה גבוהה יותר, אם כך ישנו בהחלט **בפועל**, בין שתי השיטות, ומדוע לא הובא עניין זה גם ברמב"ם אלא רק בתלמוד בבלי?

ונראה לבאר: הרמב"ם כידוע הוא ספר הלכה למעשה ("הלכות הלכות", כלשון הידוע). לכן מביא הרמב"ם רק את העניינים שהם בבחינת שלבים בדרך למעשה: טבע הביישנות גורם לרגש הרחמנות הגורם וממשיך לגמילות חסד בפועל. לכן זהו הלכה למעשה ולא דרשה בעלמא, כיוון ששלושת שלבים אלו הינם הכרחיים כדי להגיע ולבצע את הגמ"ח בפועל.

לעומת זאת הדרגה הנעלית של בושה הנגרמת כתוצאה מרחמנות, היא לא חוליה בשרשרת הגוררת את הגמילות חסד. אלא היא תכונה נפשית פנימית של האדם בנוגע לעצמו ולא בנוגע למעשה בפועל. זו דרגה בזיכרון העצמי ובעידון הנפשי של האדם.

ולכן הרמב"ם שהוא ספר להלכה למעשה בפועל, מביא את הסדר ביישנים רחמנים גומלי חסדים. לאמר: הנך מבקש לדעת מהי דרגת החשיבות של היהודי, הבט בו - האם במעשה בפועל הוא גומל חסד. אך באיזו דרגת ביטול הוא גומל את החסד? האם יש בלבו גאווה או בושה או ביטול? זהו מדד מוסרי ולא מדד הלכתי. לפיכך אין מקומו בספר הלכה.

ג. ועפ"ז יש להסביר שאלה נוספת שעולה מתוך לימוד השיחה.

בשאלה השניה המובאת בשיחה שואל הרבי מדוע לומדים את מידת הרחמים באופן שהיא מתנה מהקב"ה "ונתן לך רחמים", בשעה שניתן להבין זאת על פי טעם ודעת (שהרי רחמים מגיע באופן של עילה ועלול, סיבה ומסובב מטבע הבושה), מבלי כל צורך להגיע ל"מתנה" מלמעלה.

בהמשך השאלה מקשה הרבי בפרט נוסף: הרי ניתן ללמוד זאת מהעובדה שהרחמים טבועים בעם היהודי בטבע נפשם, בהיותם בני אברהם אבינו, עליו נאמר "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו" (כדרשת המהרש"א שהובאה על אתר).

ובסעיף ד' מסביר: "ויש לומר שזהו הטעם שהבבלי הביא הכתוב ד"למען אשר יצווה" רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לעניין רחמים". ויעויין ההסבר בזה שהכוונה אינה לרגש החסד שבלב אלא למעשה החסד בפועל (המשתלשל ונגרם כתוצאה מרגש הבושה), ועל זה לא שיך להביא את הפסוק "למען אשר יצווה" העוסק בעניין מעשי בנוגע לרחמים שהוא רגש שבלב.

היינו שבתחילה למד הרבי כדברי המהרש"א שהדבר מלמד על מידת הרחמנות של אברהם אבינו, ובהמשך השיחה, הרבי מכריע באופן אחר שפסוק זה אינו מלמד על רגש הרחמנות אלא הוא ציווי של אברהם על המעשה בפועל לבניו אחריו.

אך עם זאת עדיין קשה חלקה הראשון של שאלת הרבי בסעיף ב', שעל פניו נראה שהרבי אינו מתרץ אותה באופן ישיר ומפורש בתוך השיחה: הרי לשיטת הבבלי עניין הרחמים הוא תוצאה והשתלשלות ישירה מטבע ותחושת הבושה והוא נגרם ממנו בדרך של "סיבה ומסובב". אך מהפסוק "ונתן לך רחמים" משמע שזו מתנה מלמעלה.

ואם כן, על פי המבואר בשיחה מדוע יש צורך במתנה מיוחדת מלמעלה, על עניין שקיים בלאו הכי בנפשו של היהודי כתוצאה ישירה מרגש הרחמים?

אך לפי הסבר הרבי הנ"ל יובן: הגמרא גורסת (בניגוד לרמב"ם) את הדרגה הגבוהה שיש לעורר את רגש הבושה אחרי רגש הרחמנות. עניין זה לא נפסק הלכה למעשה (שלכן לא הובא דבר זה ברמב"ם), וזהו רק על דרך המוסר, באדם שזיכך ועידן את עצמו, ואין כל אחד זוכה לזה.

לעניין כזה צריך מלבד היגיעה לעדן ולזכך את נפשו גם סייעתא דשמיא מיוחדת שלא יכשל בגאוה וישות.

ועל פי זה יובן לימוד הבבלי מידה זו מהפסוק "ונתן לך רחמים": היינו שצריך לעזרה ונתינה מיוחדת מלמעלה ברגש הרחמים ("ונתן לך") לתת

ליהודי כח בכדי להגיע למעמד ומצב כזה שיצליח להגיע לדרגה הגבוהה והנעלית ולא להיכשל ברגש של גאווה וישות.

ד. ויש לבאר עוד בזה: החילוק בין שיטת הבבלי המדגיש את עבודת האדם (טבע הבושה הגורם את רגש הרחמים המביא את המעשה בפועל) לבין שיטת הירושלמי ("ג' מתנות", הכל מגיע מלמעלה), הינו "לשיטתו" של כל אחד מסוגי לימוד אלו.

בתורת החסידות ובתורת רבינו מבואר פעמים רבות החילוק בין שיטת הלימוד של תלמוד בבלי שם הלימוד בבחינת "במחשכים הושיבני" עם שקלא וטריא עד שמגיעים למסקנה ולהלכה. ומבואר שזהו בחינת עבודת האדם, עבודת המטה. אך שיטת הירושלמי הוא באופן של "אור ישר" כלשון החסידות. הכל מתגלה בצורה ישרה, ברורה ומוארת³².

על פי זה יובן ויבואר גם שיטתם בעניין זה. שיטת הבבלי גורסת את עבודת האדם בזיכוך וברור טבע מידותיו ומעשיו, שלושה סימנים יש באומה זו, ואילו בירושלמי מתגלה הכל באופן של "אתערותא דלעילא", ג' מתנות טובות.



(32) ועיין בהתוועדויות שנת תשמ"ב חלק ד' עמוד 2080: "מבואר בחסידות שהחילוק בין בין תלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי הוא על דרך החילוק בין אור ישר לאור חוזר: תלמוד ירושלמי הוא בבחי' אור ישר, שלכן הלימוד דירושלמי הוא באופן שמגיעים למסקנת וברור הענין מיד, ללא ריבוי קושיות ושקו"ט וכו', ותלמוד בבלי הוא בבחי' אור חוזר, שלכן הלימוד בבבלי הוא באופן של ריבוי שאלות ושקו"ט כו', "במחשכים הושיבני" . . . "עכ"ל יעויין שם בהשיחה באריכות.

בהחיוב להראות עצמו כאילו יצא ממצרים

הת' ישראל הכהן כ"ץ

תות"ל המרכזית – 770

ברמב"ם פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ו "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

ובשו"ע אדה"ז סי' תעב ס"ז מעתיק דברי הרמב"ם באיזה שינויים, וז"ל " . בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים, שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות".

ובלקו"ש חי"ב עמ' 39 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם מפרש את הכתוב "עשה ה' לי בצאתי ממצרים" כפשוטו, שנאמר לדור של יוצאי מצרים, לכן מביא הראי' מהפס' "ואותנו הוציא . . . למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ", שנאמר לדור של באי הארץ שרובם לא היו מיוצאי מצרים, משא"כ אדה"ז שלגירסתו במשנה מובא שם הראי' מפס' "עשה ה' לי", הרי מפורש במשנה שיש מכאן ראי' ל"בכל דור ודור", ע"כ מביא דוקא פס' זה.

לפ"ז מסביר ג"כ הטעם שהרמב"ם כותב הלשון "כאילו אתה בעצמך היית עבד", עבד סתם, משום שבפס' "ואותנו הוציא" אין הדגשה מיוחדת על המקום ממנו יצאו, כי אם על עצם היציאה מעבדות, משא"כ אדה"ז כותב "היית עבד במצרים", שהרי לשון הפס' שממנו הראי' הוא "עשה ה' לי", שמורה ע"כ שדוקא המספר (האב) הוא שיכול להרגיש מהות היציאה, והיינו מפני שהיא יציאה ממצב מסויים של עבדות, העבדות המיוחדת שהיתה במצרים.

ונראה לומר שע"פ יסוד זה יתבאר מחלוקת נוספת בין הרמב"ם ואדה"ז, דהנה לגבי נוסח ההגדה כותב הרמב"ם (שם ה"ד-ה') "וצריך להתחיל בגנות וסיים בשבח, כיצד, מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים . . . וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים . . . כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו . . . ודברים האלו כולן נקראין

הגדה, ורק אח"כ (ה"ו) מביא ש"בכל דור ודר חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". ובפשטות משמע שהוא חיוב אחר, נוסף על מצות ההגדה.

אמנם אדה"ז בשו"ע (סי' תעג סמ"ג) כותב "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו . . בכל דור ודור חייב אדם . . ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים". משמע שהחיוב להראות עצמו וכו' הוא חלק מנוסח ההגדה ותקנה.

ולכאור' טעם החילוק הוא ע"פ הנ"ל, דלהרמב"ם שהחיוב הוא להראות עצמו כאילו יצא מעבדות סתם, א"כ אין לזה שייכות עם מצות סיפור ההגדה, כיון שענינה הוא לספר על הניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים דוקא, ומוכרח שהוא עוד חיוב על אופן ההנהגה בלילה זה, משא"כ לאדה"ז שהחיוב להראות הוא כאילו יצא ממצרים, הרי זה ממש ענין א' עם סיפור ההגדה, ופשוט שיש לכוללו כחלק ממנו, ודו"ק.

ויש להוסיף (מענין לענין) שבפשטות זהו הביאור במ"ש רבינו בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (עמ' כט) "רבן גמליאל – ונאמר לפניו הללוי" (משנה פסחים קטז, א-ב. ולהרמב"ם גירסא אחרת שם ולכן נ"א לו גם בהגדה), "עכ"ל.

דהיינו כנ"ל מהשיחה³³, דנחלקו הרמב"ם ואדה"ז בגירסת המשנה אם יש להביא ראי' מהפס' בעבור זה עשה ה' לי גו', ולכן גם בהגדתו השמיט הרמב"ם ראי' זו, משא"כ לגירסת אדה"ז במשנה יש להעתיק גם ראי' זו. ופשוט.



33) להעיר דבנוסח ההגדה לא נמצא שינוי אחר מלשון המשנה ורק מה שהשמיט הראי' מהפס' בעבור זה עשה ה' לי וכבפנים.

עולה תמנתה (גליון)

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א'מח העיר הרב ב.א.ב. שיחי' על שיחת רבינו (לקו"ש ח"י וישב ב') בביאור רש"י עה"פ (וישב לח, יג) עולה תמנתה, ואעיר בהשיחה ואדון בדבריו בתוך דברי.

רש"י עה"פ מפרש "ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה בשפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן". ומבאר כ"ק אדמו"ר שאין כוונת רש"י ליישב הסתירה בין ל' "עולה" הנאמר ביהודה ול' "וירד" הנאמר בשמשון. אלא הכוונה לתרץ לאיזה טעם הוצרך הפסוק לתאר שהליכת יהודה לתמנה היתה בעליה ("עולה"), וע"י שרש"י מבאר ש"תמנתה בשיפוע ההר היתה יושבת", מבואר שזה נוגע לסיפור הדברים שע"י הדגשה זו ידעה תמר באיזו דרך מגיע יהודה תמנתה, עיי"ש באריכות.

ובס"ו (בשיחה) מקשה כ"ק אדמו"ר, דהואיל ומציאות עיר בשיפועו של הר הוא דבר שאינו רגיל (עיי"ש בארוכה) יתכן לפרש הסתירה באופן אחר, ובהערה 25 כ' ואין לומר שרש"י הוכרח לפרש שבשיפוע יושבת ולא בראש בכדי שע"ז יתיישב הלשון עולה הנאמר כאן. . זה אינו כי ליישב הל' "עולה" הי' אפשר לומר של הי' תמנה בשיפוע הרי ו"עולה" באה לשלול דרך שני שבמישור וכו'".

והנה כ"ק אדמו"ר אינו מבאר למה אין רש"י מתרץ כן (שבא לשלול דרך שני שבמישור), ויש לעיין שאם באמת זהו תירוץ אפשרי למה רש"י אינו מתרץ כן (ולכא' זהו כוונת הרב הנ"ל בקושייתו הא').

ולכא' יש לברר בכללי רש"י בפירושו, דהנה מבואר בכמה מקומות שרש"י משנה מהל' שבמקורו (הגמ' או מדרש) מפני שאין כוונתו להביא הגמ' או מדרש אלא לפרש פשוטו של מקרא, אלא שעכ"ז לכא' (וצ"ע וחיפוש) כל הפירושים הם מיוסדים על מקור בגמ' או מדרש³⁴. ואם כנים

34) ויש בזה ב' ענינים: א – האם מביא רש"י פירוש של עצמו בכלל. ב' – באם מביא רק כשאין פירוש אחרת בגמרא או מדרש.

הדברים, הביאור בזה פשוט, שאין לבאר התורה בשכל אנושי אלא בביאור תורני, והוא כפי שנמצא בגמ' או מדרש, אלא שרש"י כ' בסגנון המתאים בפשוטו של מקרא.

ואם כנים הדברים³⁵ מובן שא"א לרש"י לבאר הפסוק שבא לשלול דרך שני שבמישור, שהרי אין מקור לפירוש כזה. וכל כוונת כ"ק אדמו"ר היא לשלול שאין יכולים לומר "שרש"י הוכרח לפרש שבשיפוע יושבת. . דכדי שעיי"ז תתיישב הל' "עולה" שהרי יש עוד תירוצים בסברא – ואם אין התירוצים המובאים בגמ' או מדרש מתרצים הקושיא הרי לרש"י לכתוב "איני יודע (ע"פ פשוטו של מקרא) מה מלמדנו". ומובן למה אינו מובא בפנים השיחה, דא"א לפרש כן אלא שמובא בהערה לשלול סברא אחרת, כנ"ל.

והנה בקושיית כ"ק אדמו"ר בס"ו רוצה לבאר הסתירה שלשון "עולה" הנאמר ביהודה הוא כפשוטו שהיתה בראש ההר, וירידה הנאמרת בשמשון פירושה בחשיבות ובמעלה, ורש"י מתרץ את זה בכ' "ובשמשון הוא אומר" (עיי"ש בשיחה בארוכה).

ולכא' צ"ע שהרי אין כוונת רש"י לבאר הסתירה אלא לתרץ הפסוק שלנו, וא"כ למאי כל האריכות בנוגע לל' ירידה בשמשון ושנפרש עולה כפשוטו, הרי אינו נוגע לביאור הפסוק כאן (ולכא' זה כוונת הרב הנ"ל בקושייתו הב').

וי"ל (בהמשך להנ"ל) שכוונת כ"ק אדמו"ר כאן היא לשאול על המושג שתמנתה ישבה בשיפוע ההר על פי פשוטו של מקרא (ובגלל ההכרח לפרש הכתובים א"א לפרש כן), וא"כ אין בזה תירוץ להל' עולה בפשוטו של מקרא (וכנ"ל שרש"י יכתוב איני יודע מה מלמדנו).

ואם כנים הדברים מובן (כפשטות ל' השיחה) שאין הכוונה של כ"ק אדמו"ר (בס"ו) להביא תירוץ נוסף להסתירה (ולפרש הל' עולה ע"פ המובא בהערה 25) ומתורץ ג"כ קושייתו הג' שהקשה הרב הנ"ל, עיי"ש.

35) ואפילו אם אין הדברים נכונים (ורש"י מביא פירוש של עצמו) עדיין נראה לי שכוונת כ"ק אדמו"ר הוא כמו שכתבתי בפנים (לשלול שרש"י הוכרח לפירוש), ולכן אין מביאו בפנים השיחה. אלא שעדיין צ"ע (כענין צדדי) למה אין רש"י מסתפק בתירוץ זה.

ומה שצ"ע לי בהשיחה הוא למה בכלל מאריך רש"י בהסתירה ולא כ' "תמנתה בשפוע ההר וכו'". ועוד צ"ע (הגם שכ"ק מבאר למה רש"י כ' "ובשמשון הוא אומר" ואינו מסתפק בלשון הכתוב וירד שמשון) למה רש"י צריך להביא הפסוק "וירד שמשון", ולא כ' "ובשמשון הוא אומר ירידה". (ואולי זה כוונת הרב הנ"ל בקושייתיו).

וכל הנ"ל הוא בדרך אפשר ובהשערה ועצ"ע (ואם חטאתי ה' הטוב יכפר).



עניני חג הפסח

סדר אכילת קרבן פסח לדעת הרמב"ם

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדוה"ח של שוע"ר

בהל' חמץ ומצה (פ"ח הלכה ו-ט) כותב הרמב"ם: "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך . . על אכילת מצה ומרורים, ואוכלן, ואחר כך מברך . . על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך . . על אכילת הפסח, ואוכל מגופו של פסח . . 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 המצוה".

יוצא מדבריו:

(א) באכילת "כורך" לא אכלו קרבן פסח (ודלא כדעת רש"י (פסחים קטו, א) ושאר מפרשים, ומובא גם בשוע"ר סי' תעה סט"ז, שהלל היה כורך גם כזית פסח, וכן אומרים בנוסח ההגדה: "כן עשה הלל וכו'" – ראה לקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ, פיסקא "כורך פסח וכו'").

(ב) עיקר מצות אכילת הפסח הוא לאכול בתחילת הסעודה (אחר אכילת הזבח) "מגופו של פסח", ולכן יש לו לאכול ממנו כמה שיותר. ויש לומר שלכן דייק לכתוב כאן "מגופו של פסח" (ולא "מבשר הפסח" כלשונו גבי

"חגיגת ארבעה עשר, וכלשונו בהמשך גבי אכילת הפסח שבסוף הסעודה), להדגיש שעיקר המצוה הוא באכילה זו, ולא באכילת הפסח שבסוף הסעודה. וזה דלא כדעת המפרשים המובאת בשו"ע ר"ס' תעז ס"א: "בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה", דהיינו שהיו אוכלים מהפסח רק פעם אחת³⁶, וזמן אכילתו היה "בסוף כל הסעודה".

ג) בנוסף לכך צריך לאכול בסוף הסעודה כזית "מבשר הפסח". ודייק לכתוב "מבשר הפסח" (ולא "מגופו של פסח" כדלעיל), לומר שאין זו מעיקר המצוה, אלא מצד סיבה צדדית כמו שיבאר, ולכן די באכילת כזית.

ד) סיבת אכילת כזית מבשר הפסח בסוף הסעודה היא, כדי שישאר "טעם בשר הפסח בפיו" (ולא "כדי שיהיה נאכל על השובע"³⁷), כמו שכתבו המפרשים, ומובא בשו"ע ר"ס' תעז ס"א).

ה) וכן בזמן הזה, סיבת אכילת מצה בסוף הסעודה היא כדי שישאר "טעם . . המצה בפיו" (ולא משום "זכר לפסח", כמו שכתבו הפוסקים, וכמובא בשו"ע ר"ס' תעז ס"ג).

והנה בהל' קרבן פסח פ"ח ה"ג כותב הרמב"ם: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה, ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא חובתו".

וצריך להבין: מדוע לא הזכיר הרמב"ם פרט זה שמצוה לאכול את הפסח על השובע בהל' חמץ ומצה?

ויש לומר, שטעם הדבר הוא, משום שאכילת הפסח על השובע זהו דין באכילת קרבן פסח ולא דין באכילת ליל הסדר, ולכן אין מקומה של הלכה זו בהל' חמץ ומצה המדבר בדיני ליל הסדר אלא בהל' קרבן הפסח המדבר במצות אכילת הפסח.

36) מלבד אכילת כורך לדעת הלל שהיה כורכם ואוכלם יחד בתחילת הסעודה. ויש לעיין בדעת הלל, איך קיימו לדעתו מצות אכילת פסח על השובע. ואכ"מ.

37) וכן כתב במעשה רוקח בדעת הרמב"ם. וכן כתב לדייק מלשון הרמב"ם בספר "אתפשטותא דמשה". אך לכאורה אין זה במשמע דברי הרמב"ם כלל, שהרי כתב להדיא שטעם אכילת כזית פסח בסוף הסעודה הוא כדי שיהיה טעם הפסח בפיו, ולא הזכיר כלל בהל' חמץ ומצה דין אכילת פסח על השובע. וראה לקמן בפנים.

אך עדיין יוקשה והרי סו"ס בהל' חמץ ומצה מתיר לאכול אחרי אכילת הפסח "כל מה שהוא רוצה לאכול", ואם כן איך זה מתאים עם דבריו שמצוה מן המובחר לאכול הפסח על השובע?

ויש לומר:

(א) לדעת הרמב"ם אין הפירוש "על השובע", כמו שמפרש אדה"ז בסי' תעז ס"א שאכילת הפסח תהיה "גמר כל השביעה", אלא כלשון הרמב"ם עצמו: "כדי לשובע ממנו", כלומר שיאכל מקרבן פסח באופן שיהיה שבע מאכילתו³⁸, ולא שזה יהיה גמר כל השביעה, שלא יאכל עוד מאכלים אחרים אחריו.

(ב) גם אם נפרש בדעת הרמב"ם כדברי אדה"ז³⁹, שהכוונה שאכילת הפסח תהיה "גמר כל השביעה", אזי נצטרך לפרש שזהו טעם נוסף לדברי הרמב"ם שיש לאכול כזית מבשר הפסח בסוף הסעודה, כדי לאכול מהפסח בגמר כל השביעה. אלא שהרמב"ם לא הזכיר טעם זה בהל' חמץ ומצה⁴⁰, משום שנקט טעם יותר מחייב, כדי שישאר טעם הפסח בפיו, שזהו מן הדין, כמאמר המשנה (בסוף פסחים): "אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן", משא"כ אכילת הפסח על השובע זו רק "מצוה מן המובחר", ולא חובה גמורה, ויש בכלל מאתיים מנה.



(38) דהיינו שעיקר אכילתו תהא מקרבן פסח, ולכן מצריך לאכול תחילה מבשר חגיגת ארבעה עשר, כדי שאכילה זו תהיה רק הקדמה לאכילת הפסח שהוא עיקר אכילתו, ופרט זה מובא גם בהל' חמץ ומצה כמבואר בפנים.

(39) וכן מובן לכאורה מזה שבמקור דבריו צויין לרמב"ם, דהיינו שכך למד אדה"ז בדברי הרמב"ם.

(40) מלבד זה שאין זה מקומו של טעם זה, כמבואר בפנים.

כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וחיוב נשים במצות סיפור יציאת מצרים

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי'

מחלוקת הראשונים בחיוב אמירת פסח מצה ומרור – אם הוא מדיני מצות אלו
או מדיני מצות הגדה

א. תנן¹: רבן גמליאל² ה' אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח
לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח, על שום שפסח
המקום על בתי אבותינו במצרים [שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'
אשר פסח וגו'], מצה, על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, [שנאמר ויאפו
את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'], מרור, על שום שמררו המצריים את
חיי אבותינו במצרים, שנאמר [וימררו את חייהם וגו'].

וכתבו התוס' שם³: 'פי' באמירה, שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין,
ואיתקש מצה מרור לפסח, וצ"ל נמי מצה זו מרור זה".

מדכתבו התוס' דזה שצ"ל מרור זה ומצה זו נפק"ל מדאיתקשו לפסח
משמע לכאורה שרבן גמליאל לא קאי על מצות סיפור יציאת מצרים כי
אם על מצוות פסח מצה ומרור, וכוונתו שמי שלא אמר "פסח על שום
שפסח כו" לא יצא ידי חובת מצות פסח, ומי שלא אמר "מצה על שום
שנגאלו כו" לא יצא ידי חובת מצות מצה, ומי שלא אמר "מרור על שום
שמררו כו" לא יצא ידי חובת מצות מרור, כי לכאורה לא הוקשו פסח מצה
ומרור להדדי כי אם לענין קיום מצותן [וכמש"נ⁴ "ואכלו את הבשר בלילה
הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו"], ואם נימא שרבן גמליאל דיבר

(1) פסחים קטז, סע"א ואילך.

(2) בפ"י ההגדה להרשב"ץ כתב: "רבן גמליאל שאמר שלשה דברים אלו אינו רבן גמליאל הזקן
שהי' בזמן הבית כמ"ש במסכת שבת (טו, א) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בזמן
הבית מאה שנה, וזה הי' בן בנו, והי' אחר החורבן. . ועל זה אמר (שבת קטו, א) אבא חלפתא
לרבן גמליאל האחרון, וכוונתו ברבן גמליאל הזקן אבי אביך שהי' עומד על גבי מעלה בהר הבית".

(3) סע"א ד"ה ואמרתם זבח פסח.

(4) שמות יב, ה.

ממצות סיפור יציאת מצרים, ויליף מקרא שאינו יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים אא"כ אמר פסח ע"ש מה, איך שייך ללמוד מההיקש שאינו יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים אא"כ אמר גם מצה זו ומרור זה⁵.

וכן נקט הערוך לנר⁶ בדעת התוס' וכ"כ בשו"ת בנין ציון⁷ שלפי דברי התוס' "הוי זה מצוה שבגופו או עכ"פ על גופו של פסח"⁸.

וע"ש בבנין ציון שלפי דברי התוס' נראה דדינא דרבן גמליאל נוהג גם בפסח שני.

וכן משמע ממ"ש בחדא"ג מהרש"א⁹ בביאור דברי רבן גמליאל, שכתב: "לא מצינו בשאר מצות דבעיא שיאמר בהן על שם מה, דסגי להו בברכה על המצוה, אבל טעם הענין הוא מפורש ברפ"ק דזבחים דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין חוץ מן הפסח וחטאת דפסולין שלא לשמן, וטעם הענין מפורש שם דלפי פגמם ורחקם מן הקדושה בעי טפי קירוב לקדושה דהיינו זביחה לשמה, ועל כן אמר רבן גמליאל דגם אכילת הבעלים יהי' מפורש לשמה לקרב אל הקדושה. . . וכן מייתי לי' מואמרתם זבח פסח דמשמע לי' באכילת פסח מיירי דהזביחה כבר מפורש בה לשמה

(5) ועוד להעיר מספר 'תוספות השלם – אוצר פירושי בעלי התוספות' על הגדה של פסח (ירושלים תשמ"ט): "לדברי רבן גמליאל חובה לפרש אלו ג' דברים על שום מה מפני שהן עיקר ברכת על מצות ומורורים יאכלוהו. . .", וצ"ע בכוונתו.

(6) סוכה כח, א.

(7) סי' ל.

(8) ברמב"ן במלחמות ריש מס' ברכות כתב: "מאי לא יצא ידי חובתו שלא קיים מצוה כהלכה. . . ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור", וסבור הייתי לומר דס"ל כדעת התוס' והמהרש"א שחיוב אמירת השלשה דברים הוא מדיני מצוות אלו (פסח, מצה ומרור).

אבל העירני חכ"א שאין להכריח כן מדברי הרמב"ן, ובהקדים מה שצ"ע בדבריו, דלכאורה גם אם אמירת שלשה דברים אלו היא לעיכובא הי' אפשר לומר שלא יצטרך לחזור ולאכול באם לא אמרם ביחד עם האכילה ודי בזה שיאמר הג' דברים אח"כ, אכן מדברי הרמב"ן מבואר שהבין שלפי דעת רבן גמליאל צריכה האמירה להיות קודם (או תוכ"ד) להאכילה, ואם כן יתכן דס"ל שהוא מדיני סיפור יציאת מצרים, ואעפ"כ אילו הי' לעיכובא הי' חייב לחזור ולאכול, כי כך תקנו חכמים שאמירת השלשה דברים צ"ל ביחד עם האכילה. ועצ"ע.

(9) עמ"ס פסחים שם.

דכתיב זבח פסח לה' . . . ואמר דגם במרור בעי שיאמר ע"ש מה . . . ובעי לזה זכירה בפה . . . וכן לענין אכילת מצה"¹⁰.

ולפי זה נראה לכאורה שבזמן הזה שאין לנו פסח אין חיוב לומר כי אם מצה זו או מרור זה, כי בלאו הכי אין יוצאים ידי חובת פסח.

אבל בכמה ראשונים מבואר שעל מצות סיפור יציאת מצרים דיבר רבן גמליאל, וכדמשמע מדברי הרמב"ם וכמו שנקטו הפוסקים, ראה לדוגמא: (א) מחזור ויטרי ופירוש ההגדה להראב"ן: "לא יצא ידי חובתו של קריאת ההגדה"; (ב) פירוש ההגדה להרשב"ץ: "והי' אומר רבן גמליאל כי . . . אם לא אמרם לא יצא י"ח והגדת [לבנך]"; (ג) ספר שבולי הלקט סי' ריח: "פי' עתה חוזר על תשובת מה נשתנה . . . ועל אלו שלשה דברים מצות ההגדה מיוסדת . . ."¹¹ (ד) בית הבחירה להמאירי עמ"ס פסחים שם: "ר"ל שלא הפליג בספור זה בכדי הראוי אא"כ פירש טעמן של שלש אלו"¹².

וכן מבואר מדברי הרמב"ם¹³: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן . . . וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים . . . ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו . . . וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שייגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח". ובהמשך לזה כתב שם בהלכה ה: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן, פסח מצה ומרור, פסח על שם שפסח . . . מרורים על שם שמררו . . . מצה על שם שנגאלו,

10) להעיר גם מלשון השל"ה מס' פסחים מצה עשירה (דרוש שני) על הא דאמר רבן גמליאל: "יש להקשות, מה נשתנו אלו המצוות מכל המצוות שבתורה, שהוצרך לומר טעמן של אלו השלשה", ע"ש.

11) וממשיך: "אף על פי שאין בזמן הזה פסח נוהג, לא סילקוהו מכל וכל מן ההגדה, לפי ששאלת בן החכם מיוסדת עליו; ועוד, שהרי נותנים בקערה בשר וזכר לפסח".

12) בארחות חיים, כלבו ועד"ו באבודרהם כתבו בפירוש דברי רבן גמליאל: "אע"פ שאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו בלתי אמירה". אבל אין הכרח מדבריהם דס"ל דחיוב אמירת השלשה דברים הוא מדיני פסח מצה ומרור, כי י"ל כמ"ש בתורה שלמה פ' בא (יב, כז) אות תעח ש"אין הכוונה שאינו יוצא באכילת פסח ומצה אם לא אמר ג' דברים הללו . . . אלא הפירוש שאינו יוצא חובת ליל פסח אם לא יקיים מצות הגדה".

13) הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א וה"ד.

ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה". ובקריית ספר (להמבי"ט) על הרמב"ם שם: "ואם לא אמר ופירש טעמי שלשה דברים אלו בפסח שהן פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים".

ולפי שיטה זו נראה פשוט שאין דין זה נוהג בפסח שני, ואמירת "פסח על שום שפסח כו" נהוג גם בזה"ז.

שלש שיטות בפירוש "לא יצא ידי חובתו"

ב. לא יצא ידי חובתו מן התורה: תנן¹⁴: "אלו דברים שאין להם שיעור, הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה". ובספר משנה ראשונה שם הקשה "אמאי לא חשיב סיפור יציאת מצרים בליל פסח שהמאריך הרי זה משובח". ותירץ, דסיפור יציאת מצרים "יש לו שיעור למטה - כל שלא אמר שלשה דברים פסח מצה ומרור לא יצא".

ומשמע מדבריו דס"ל דשלשה דברים אלו חיובם מדאורייתא¹⁵, דאי לאו הכי, הדרא קושייתו לדוכתה כי גם שאר דברים שנמנו במשנה¹⁶ יש להם שיעור למטה מדרבנן.

ויעויין גם פרי מגדים¹⁷ שכתב בא"ד כמסתפק: "ומה הוא חיוב הגדה, אם לומר דווקא שלשה דברים פסח ומצה ומרור, או הם דרבנן רק לספר בנסים שעשה ה' לנו במצרים, צ"ע".

לא יצא ידי חובתו מדרבנן: אבל בר"ן על הרי"ף פסחים שם¹⁸ כתב בזה"ל: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותה בסוכה אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, לאו דוקא¹⁹, דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דילמא אתי לאמשוכי בתר

(14) ריש מסכת פאה.

(15) וראה גם ספר מחשבת חיים (להרמ"ח שמרלר. ירושלים תשנ"ט) סי' קלט.

(16) פאה שם.

(17) או"ח סתע"ט סק"ב.

(18) הו"ד בתוספות יום טוב על המשנה פ"י מ"ה.

(19) ודלא כמ"ש התוס' סוכה ג, א: "לבית שמאי היכא דיתיב אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפילו מדאורייתא לא קיים". [וראה ערוך לנר שם. שו"ת עונג יום טוב סי' ט ושו"ת דבר אברהם ח"ס סי' כו אות יו"ד. ובכ"מ. ואכ"מ].

שולחנו, וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא, אלא ודאי כדאמרין²⁰.
 וכיו"ב כתבו עוד ראשונים²¹.

ובביאור דברי הר"ן יעויין בפרי מגדים²² שהביא בשם הר"ן "דמן התורה יצא כל שלא אמר ג' דברים ולא יצא כראוי", הרי שנקט בדעת הר"ן שלא יצא ידי חובתו מדרבנן²³. וכ"כ רבינו ז"ע בהגש"פ עם ליקוטי טעמים²⁴.
 וכ"מ מדברי רבינו הזקן – הו"ד לקמן ס"ג.

לא יצא ידי מצוה מן המובחר: אבל בדרכי משה²⁵ כתב בדעת הר"ן שלא יצא "ידי מצוה מן המובחר אבל ידי הגדה מיהו יצא".

וכ"מ ממ"ש הרמב"ן במלחמות ריש מס' ברכות כתב: "מאי לא יצא ידי חובתו שלא קיים מצוה כהלכה. . . ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח

וראה מחשבת חיים שבהערה 55 שלפי דעת התוס' סוכה שם בוודאי "גם כאן לא יצא ידי חובתו כלל אם לא אמר שלשה דברים אלו", ואדרבה, "כאן הדבר יותר מבואר דלא יצא כלל. . . שעיקר מצות והגדת לבנך היא מצות ואמרתם זבח פסח. . . וכן מצות והגדת לבנך וגו' בעבור זה וגו' בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך כלומר להגיד ולבאר טעם העבודה הזאת והמצוות האלו, ואם כן בוודאי י"ל דלא יצא ידי חובתו כלל אם לא אמר שלשה דברים אלו".

20) וכ"כ בר"ן על הר"ף סוכה שם: "לא קיימת מצות סוכה מימין, לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיסר שמא ימשך אחר שולחנו אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפרק ערבי פסחים, כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כלומר שלא קיים מצותו כראוי".

21) ראה לדוגמא חי' הריטב"א עמ"ס סוכה שם: "פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים". וראה גם חידושי הריטב"א ברכות ט, א ויומא לו, ב.

22) או"ח סתפ"ה באשל אברהם סק"א.

23) ועיויין בפרי מגדים בפתיחה כוללת להל' ק"ש (אות ד) שכל זה הוא מדרבנן, כי מן התורה "כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא", ונוסח ההגדה ושלשה דברים "דצריך למימרנהו - הכל מדרבנן".

24) באבודרהם על סדר ההגדה [הו"ד באל"ף רבה סתע"ג סקל"ד] הביא דברי הרשב"א שסיפור יציאת מצרים "היא מצוה שאין לה קצבה ידועה ואפילו בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא", ע"ש. ובהגש"פ מעשה נסים [לבעהמח"ס נתיבות המשפט] בהקדמתו חלק ע"ז וכתב: "לפענוד"ו דבליילה זה סיפור מעליא בעינן ולא יצא בדיבור אחד כמו שכתבו הם ז"ל, דדיבור אחד בכלל זכירה הוא וזכירה בכל לילה נצטוינו כדברי ראב"ע ומה חידשה תורה בליילה הזה יותר מבכל לילות השנה אלא ודאי דבליילה זה סיפור מעליא מכל מה שאירע מראש ועד סוף בעינן". ולפי האבודרהם מוכרחים אנו לומר שאין אמירת השלשה דברים מעכבת את המצוה עכ"פ מדאורייתא וכמ"ש רבינו ז"ע בביאורו להגש"פ.

25) או"ח סי' תעג סקי"ט.

מצה ומרור", ואם הי' סובר שהוא מעיקר הדין, למה לא יהא חייב לחזור ולאכול, אלא ע"כ דס"ל שאין האמירה מעכבת אפילו מדרבנן, ואין האמירה באה אלא למצוה מן המובחר²⁶.

ועד"ז כתב בספר לחם שמים להיעב"ץ על המשנה פסחים שם: "לפי לשון הר"ן משמע דס"ל אם השלים הסדר ולא אמר שלשה דברים הללו מכל מקום יצא ידי חובתו, אע"פ שלא יצא כראוי, וכאילו יאמר שבדיעבד יצא ואין צריך לחזור ולאמרם, דאי לאו הכי למאי נפקא מינה אמרה להך מילתא אי איתא דאיהו ז"ל נמי ס"ל דלא סגי דלא נימרינהו בדיעבד". ומבואר בדבריו שלפי דעת הר"ן אין אמירת השלשה דברים מעכבת אפילו מדרבנן.

רבן גמליאל בא לתת שיעור למצות ההגדה – למטה או למעלה

ג. בספר זבח פסח²⁷ להאברבנאל כתב בפירוש דברי רבן גמליאל בזה"ל: ולפי שלא ידענו מהו הסיפור שהוא חובה בלילה הזה שאין ראוי לפחות ממנו כל אשר בשם ישראל יכונה, אם הסיפור כולל כל המאמרים וההגדות אשר קדמו או כי די במקצתם, ובעבור זה תקנו מסדרי ההגדה לקרוא באחרונה המשנה הזאת שביאר בה רבן גמליאל הדברים שהם חובה גמורה להזכירם בזה הלילה שאם לא אמרם או שחסר מהם לא יצא ידי חובתו. . . וכל מי שאמר הדברים האלה כבר יצא ידי חובתו, והמוסיף בסיפור ההגדות שנזכרו מקודם וזולתם הרי זה משובח, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שרבן גמליאל בא לתת שיעור למטה למצות סיפור יציאת מצרים ואמר שיוצא ידי חובתו באמירת שלשה דברים אלו בלבד. עכ"ל האברבנאל.

וכ"כ בשו"ת בנין ציון²⁸: "הרי צריך שיעור למטה כמה יספר ויהי' יוצא ידי חובת מצות ספור יציאת מצרים ונלענ"ד דלזה בא רבן גמליאל ומפרש שני דברים: האחד, שהמועט להיות יוצא הוא לפרש טעמי פסח מצה ומרור. . . ועוד שנית נשמע מדברי רבן גמליאל, שאפילו סיפר כל הלילה

(26) ולהעיר גם ממ"ש בשו"ת משיב דבר ח"א ריש סי' לב בשם הגר"ש הכהן מווילנא.

(27) על הגש"פ.

(28) הנ"ל ס"א.

מיציאת מצרים ולא פירש טעמים הללו לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים".

והנה קיי"ל²⁹ שהנשים חייבות בארבע כוסות "ובכל מצות הנהגות באותה לילה"³⁰, כולל מצות סיפור יציאת מצרים³¹.

ועפ"ז כתב החיי אדם³², הו"ד במשנה ברורה³³: "גם נשים חייבות בכל המצוות ובאמירת הגדה, ולכן חיוב שגם המשרתת תשב אצל השולחן ותשמע כל הגדה, ואם צריכה לצאת לחוץ לבשל, על כל פנים מחויבת לשמוע הקידוש, ולכשיגיע לרבן גמליאל אומר כל שלא כו', תכנוס ותשמע עד לאחר שתיית כוס שני, שהרי מי שלא אמר שלשה דברים הללו, לא יצא"³⁴. [ושוב כתב ש"נוהגין שגם קוראין אותם שתשמע העשר

(29) טושו"ע או"ח סתע"ב סי"ד.

(30) ובטור הוסיף: "כגון מצה ומרור".

(31) בספר החינוך מצוה כא כתב שהמצוה "לספר בענין יציאת מצרים לבילי חמשה עשר בניסן . . ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם . . נוהגת בזכרים ונקבות". ומדבריו נראה שחיוב נשים במצוה זו הוא מן התורה. אבל בעלי התוס' נחלקו בזה: ראה תוס' ד"ה שאף – מגילה ד, א; פסחים קח, רע"ב – וראה ברכי יוסף או"ח סתע"ג סקט"ל.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ אות לג) כתב שמלשון הטושו"ע משמע שחיוב הנשים הוא ממש כהחייב שאיכא לאנשים" ומזה מוכח "דבמה שהוא מדאורייתא גם הנשים מחוייבין מדאורייתא" – כולל מצות סיפור יציאת מצרים, ועפ"ז כתב ש"יכולה אשה להוציא את בעלה שאינו יכול לומר הגדה, ושכן יש להורות".

אבל בשולחן ערוך רבינו הרב שם סכ"ה כתב: "שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהז"ג בין של תורה בין של ד"ס אעפ"כ חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו לבילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס . . ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה". וכבר כתב רבינו זי"ע בהגש"פ שלו (פיסקא ד"ה מצוה עלינו לספר ביצי"מ) שמלשונו משמע שאינן חייבות בסיפור יציאת מצרים אלא מדרבנן.

(32) כלל קל סי"ט אות ז.

(33) סתע"ג סקט"ד.

(34) במשנ"ב סתע"ב סק"ג כתב לענין קטנים: "צריך לעוררם שלא יישנו עד אחר עבדים היינו וכו', שידעו ענין יציאת מצרים, דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו, וכמו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו'". ובקובץ תורני 'מורי' (גליון שטו-שיח, מכון ירושלים, תמוז תשס"ה), עמוד קפ, העיר הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, שלכאורה דברי המשנ"ב אלו סותרים את מ"ש בפנים [ע"פ החיי אדם] שעיקר המצוה הוא לשמוע 'פסח מצה ומרור' ולא 'עבדים היינו'. ונשאר בצ"ע.

ואולי י"ל דס"ל להמשנ"ב לענין מצות והגדת לבנך בן קטן, שיוצא האב ידי חובתו במה שמספר לו שעבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאונו ה"א משם, אבל בגדול שמחוייב באמירת ההגדה כתקנת חז"ל אינו יוצא יד"ח אא"כ יאמר פסח מצה ומרור, וכיון שיש בכלל שלשה דברים

מכות שהביא על המצרים, כדי להגיד להם כמה נסים עשה הקדוש ברוך הוא בשביל ישראל".]

אבל יעויין בשו"ע רבינו הזקן³⁵ שכתב, וז"ל: עיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים³⁶ חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח ואחר כך מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל³⁷ מדורות הראשונים, עכ"ל.

ומלשון רבינו וסגנונו מבואר להדיא: (א) שאין חילוק בין שלשה דברים שמנה רבן גמליאל במשנתו לשאר הדברים שהם מעיקר נוסח ההגדה; (ב) שכל "עיקר נוסח ההגדה" שוינהו רבנן חובה גמורה על הכל³⁸.

ולפי דבריו צריכה המשרתת לשבת אצל השולחן ולשמוע כל הדברים שמנה רבינו, ולא די במה שתכנס לאמירת "רבן גמליאל הי' אומר" – ודלא כמ"ש החיי אדם והמשנ"ב.

ונראה בשיטת רבינו, דס"ל שלא בא רבן גמליאל לצמצם את החיוב ולומר שיוצא ידי חובת הסיפור באמירת שלשה דברים הללו (פסח מצה ומרור) בלבד, כי אם, להיפך, שרבן גמליאל בא להוסיף על מה ששנו

אלו גם הסיפור ע"ד השיעבוד במצרים והיציאה מעבדות לחירות, יוצאת המשרתת ידי חובתה בשמיעת שלשה דברים אלו בלבד.

35) או"ח סתע"ג סמ"ג.

36) מלשוננו זה מבואר לכאורה דכל מה שמנה בסעיף זה – כולל אמירת פסח מצה ומרור – אינו אלא מדרבנן, וכפירוש הראשון בדברי הר"ן הנ"ל ס"ב.

37) ראה לשון הרמב"ם בכותרת ל'נוסח ההגדה' שלו: "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך היא".

38) ולהעיר ממ"ש בסדור רב עמרם גאון (מהד' גולדשמידט עמ' קיא-ק"ב, 'אוצר הגאונים' לפסחים עמודים 89-90): "כך אמר רב נטרונאי ריש מתיבתא: מי ש... קורא ארמי אובד אבי עד שגומר כל הפרשה כולה, פסוקים כמות שהן, ואין אומר מדרש כלל... תימה גדול בדבר הזה, מי שנוהג מנהג זה, אין צריך לומר שלא יצא, אלא כל מי שעושה כן מין הוא, וחלוק לב הוא, וכופר בדברי חכמים, ובוזה דברי משנה ותלמוד... שכל מי שאינו נוהג מנהג שלנו לא יצא ידי חובתו".

חכמים במשנתם³⁹. דהנה לעיל⁴⁰ כמשנה שם תנן: "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו . . . ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". ובגמרא שם: "מאי בגנות, רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו". הרי מבואר שמצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת בזה ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ודורש פרשת "ארמי אובד אבי" כולה – וכל זה חובה גמורה היא מדין סיפור יציאת מצרים, ועל זה בא רבן גמליאל שלא די לנו בכל זה, וכל שלא הוסיף ואמר גם שלשה דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו.

וכך נראה לפרש גם דברי הרמב"ם הנ"ל, שלאחרי שכתב ה"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן" פירט דיני המצוה: "צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח . . . שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה". ומלשונו משמע שכל זה חובה גמורה היא, וכ"מ ממ"ש ש"כל המוסיף ומאריך . . . הר"ז משובח", הרי שמ"ש לפני זה ה"ה מעיקר הדין. ושוב הביא דברי רבן גמליאל "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו", וע"כ צ"ל שלא בא לומר שדי בשלשה דברים הללו לענין עיקר החיוב, שהרי כבר כתב שחייב להתחיל בגנות וכו' ולדרוש פרשת ארמי אובד אבי, וא"כ מוכח דס"ל שרבן גמליאל בא להוסיף ולא לצמצם את החיוב⁴¹.

[ויעויין בפיהמ"ש להרמב"ם פסחים שם⁴² שכתב "הלכה כרבן גמליאל" – הלכה מכלל דפליגי⁴³. ולכאורה צ"ע מי נחלק עם רבן גמליאל עד

39) להעיר גם מלשון המאירי הנ"ל ס"א [ועד"ז בבית הבחירה לברכות יב, ב]: "ר"ג אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ר"ל שלא הפליג בספור זה בכדי הראוי אא"כ פירש טעמן של שלש אלו ואלו הן פסח מצה ומרור".

40) קטז, א.

41) ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ג וה"ד כתב "מתחיל בגנות וקורא עד שגומר דרש פרשת ארמי אובד אבי כולה. ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה כו". ובב"ח או"ח סי' תעג כתב שמדבריו "מבואר שאין מחזירין אלא כשאומר מצה זו", ודלא כמ"ש הסמ"ק שמחזירין הקערה לאמירת עבדים היינו "משום דלחם עוני כתיב שעונין עליו דברים". ובספר מחשבת חיים (להרמ"ח שמרלר. ירושלים תשנ"ט) סי' קלט ביאר שיטת הרמב"ם "דרך בשעת עיקר קיום מצות ההגדה דהיינו בשעה שאומר מצה זו וכו' צריך להביא הקערה לפניו ורק על ההגדה הזו נאמר לחם עוני שעונים עליו דברים", ע"ש. ולפי המבואר בפנים אין דבריו נכונים, כי לדעת הרמב"ם אין אמירת שלשה דברים אלו עיקר ההגדה כלל.

42) משנה ה.

שהוצרך הרמב"ם להודיענו שהלכה כמותו. וע"כ נ"ל דס"ל להרמב"ם שהחכמים בסתם משנה הקודמת חולקים על רבן גמליאל, ולפ"ז צ"ל, או שלפי החכמים אם לא התחיל בגנות כו' ולא דרש פרשת ארמי אובד אבי לא יצא ואילו לר"ג אין צורך להתחיל בגנות ולדרוש אותה פרשה אבל בלי אמירת ג' דברים אלו לא יצא יד"ח – והרמב"ם פסק כר"ג, או שלפי החכמים די בזה שיתחיל בגנות ויסיים בשבח כו' ורבן גמליאל מוסיף ומחייב גם באמירת ג' דברים אלו⁴⁴ – והרמב"ם פסק כר"ג. וכיון שהרמב"ם בספר היד פסק כחכמים שצריך להתחיל בגנות כו' ולדרוש אותה פרשה וגם הביא להלכה דברי רבן גמליאל, ע"כ דס"ל כאופן השני, דאי לאו הכי נמצא שלא פסק כרבן גמליאל, ואם כן מוכח שכל עיקרו של רבן גמליאל שרבן גמליאל לא בא להגביל אלא להוסיף – ודלא כמ"ש הזבח פסח שבא להשמיענו "שכל מי שאמר הדברים האלה כבר יצא ידי חובתו".

עכ"פ לענין מעשה מבואר מדברי רבינו הזקן שאין יוצאים יד"ח הגדה באמירת פסח מצה ומרור בלבד, ונפק"מ טובא לענין נשים שלפי זה מחוייבות ועומדות הנה בכל עיקר נוסח ההגדה, וכמשנ"ת.



43) אבל יש להעיר שכנראה ישנם מקומות בפיהמ"ש בהם הרמב"ם כותב 'הלכה כפלוני', לא מפני שיש מחלוקת אלא כדי לקבוע באופן ברור דקיי"ל להלכה כדברי המשנה.

והעירני חכ"א מהא דתנן (גיטין פ"ג מ"ח): "רבי יהודה אומר, בשלשה פרקים בודקין את היין: בק"דים שלמוצאי החג, ובהוצאת סמדר, ובשעת כניסת מים לבוסר", וכתב הרמב"ם בפירושו: "והלכה כר' יהודה", אע"פ שאין חולק עליו, ע"ש וראה גם בית הבחירה להמאירי גיטין לא, א ד"ה רבי יהודה. ולהעיר משבת קו, ב: "אמר לי' אביי, הלכה, מכלל דפליגי. אמר לי', מאי נפקא לך מינה. אמר לי', גמרא גמור ומורתא תהא".

44) וראה עד"ו במשנה שלאח"ז שנחלקו ב"ש, ב"ה, ר"ט ור"ע "עד היכן הוא אומר, בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים. . . רבי טרפון אומר אשר גאלנו. . . רבי עקיבא אומר כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו. . . עד ברוך אתה ה' גאל ישראל" שכ"א בא להוסיף על שלפניו וגם שם כתב הרמב"ם בפיהמ"ש "הלכה כרבי עקיבה".

דעת אדמו"ר הזקן במצה שחוטין נמשכין ממנה

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

כתב הטור (סי' תסא): "מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה יוצאין בה ופחות מכן אין יוצאין בה".

וכתב הב"ח "ומה שכתב 'ובפחות מכן אין יוצאין בה', אף ע"פ דממילא משמע הכי מכל מקום אשמועינן דדוקא קאמר דאין יוצאין בה אבל מותר לאכלה, דלא תימא דבפחות מכן אסורה נמי לאכלה. ומיהו ודאי אין מותר לאכלה אא"כ נאפית קצת דהיינו שלישי אפייה או חצי אפייה כמאכל בן דרוסאי הא לאו הכי אסורה דתורת עיסה עליה ונתחמצה בהוצאתה מן התנור, ולכן כתב במהרי"ל (הל' אפיית המצות עמ' עז סי' כח) שהקפיד מהר"ש (סי' קעג) על מי שהוציא המצות קודם שנאפו והחזירן לגמור אפייתן אולי יתחמצו טרם החזיר, והיינו דחיישינן שמא הוציאן קודם שנאפו כמאכל בן דרוסאי. ואין חילוק בין יאכלנה מיד לאחר שהוציאה או לאחר זמן דהא ודאי משנאפית לא תחמיץ כמו שפירש רש"י בפרק כל שעה (דף לו א) בד"ה וחכמים אומרים. מיהו במרדכי בפרק אלו עוברין (סוס"י תר) כתב בשם מהר"ש מפלייז"א וז"ל: ויש לאפות המצות בטוב ואם לאו ישרפן מיד והשיעור כל שפורסין אותה ואין חוטין נמשכין ממנה וכתב עוד (המרדכי שם) בשם ריב"א דקרימת פנים דאמר לענין שבת ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה (עי' שבת יט ב) היינו האי שיעורא דאין חוטין נמשכין וכו' [עד כאן]. וראוי להחמיר כמותו וכו' ולכן יראה במצה כפולה בפסח אף ע"ג דלא הוי כפולה ממש אם לא קרמו פניה דלמטה ה"ל חמיץ ואסורה".

ובשולחן ערוך (ס"ג) כותב המחבר "מצה שנאפת עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכים ממנה, יוצאים בה". והרמ"א מוסיף: "ויש ליהזר שלא ללקחה מן התנור קודם לכן ולהחזירה, כי תוכל לבא לידי חימוץ (מהרי"ל)".

מפשטות לשון הרמ"א שכתב "ויש ליוזר" אפשר לומר דכוונתו שאם יוציא את המצה מקודם אנו חוששין שמא לא יחזיר את המצה מיד לתנור ויבוא לידי חימוץ, אבל בדיעבד אם החזירה מיד אכן מותרת באכילה, דאל"כ היה לו לומר שאפי' אם החזירה מיד אסור באכילה.

והנה בשולחן ערוך רבינו (סי' תסא ס"ח) כתב: "מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטין נמשכין ממנה אף על פי שהיא נפרכת כשמטלטלין אותה אף על פי כן יוצאין בה אפילו לכתחלה אבל קודם שנאפית כשיעור הזה אינה נקראת לחם אלא עיסה והאוכלה לא יצא ידי חובתו.

"ולכתחלה יש ליוזר שלא להוציאה מן התנור קודם שנאפית כשיעור הזה אף שיחזירנה מיד דכיון שהיא נקראת עיסה יכולה היא לבוא לידי חימוץ כשהיא חוץ לתנור ואם עבר והוציאה בין שהחזירה בין שלא החזירה כלל מותרת באכילה".

ואח"כ מביא דיעה השנייה "ויש אוסרין אפילו החזירה מיד דכיון שהמצה היא חמה יש לחוש שמא נתחמזה ברגע אחד זו שהיתה חוץ לתנור כי ע"י החמימות ממהרת להחמיץ אפילו בפחות משיעור מיל כמו שנתבאר בסי' תנט ואף המרדה שהוציאוה בה מן התנור אסורה כי שמא נתחמזה בעודה על המרדה חוץ לתנור".

ודברי רבינו במה שכתב לדיעה ראשונה שאם עבר והוציאה ולא החזירה כלל מותרת באכילה צ"ע, אמאי מותרת באכילה הלא אם כשחוטין נמשכין עדיין נקראת עיסה ויכולה לבוא לידי חימוץ כשהוא חוץ לתנור גם לדיעה ראשונה, אמאי מותר לאוכלה אם לא החזירה, ולא חוששין שמא נתחמזה?

בשלמא לדברי הב"ח שמייירי שכבר נאפה כמאכל בן דרוסאי ולא שייך להתחמץ עוד אפי' אם עדיין חוטין נמשכין, והחשש הוא רק שמא יקח אותו מן התנור קודם שנאפה כמאב"ד מובן אמאי מותר בדיעבד, מכיון שזה חשש רחוק ולכן בדיעבד אין חוששין לזה. אבל לדברי רבינו שכותב להדיא דגם לאחר שנאפה כמאב"ד עדיין נקראת עיסה ואפשר להתחמץ אם עדיין חוטין נמשכין אמאי מותר לאוכלה אם לא החזירה?

וצריך לומר שרבינו מיירי שלא החזירה לתנור אבל רוצה לאוכלה מיד ורק אז מותרת באכילה אבל באופן שלא החזירה מיד וגם לא אכלה מיד אסורה באכילה דשמא נתחמזה גם לדיעה הראשונה.

וכך אכן משמע בספר נחלת שבעה (חלק התשובות סי' יא) שהוא מקור דברי רבינו כמצוין במראה מקומות, וז"ל: "נשאלתי על מצת מצוה שהוציאה אותה מן התנור והחזירה אותה לתוך התנור לגמור אפייתה, והניחוה עד אחר פסח כי לא פורש מה יעשה להם, כי היה בישוב אחר.

"והתרת י אותה. כי מה שכתב במהרי"ל (הלכות אפיית המצות סי' כח) מהר"ש הקפיד שלא להוציא מצה קודם שנאפתה יפה ולהחזירה, אולי תתחמץ קודם החזרה עד כאן לשונו. אין רצונו לומר דחיישינן שמא ברגע זו קודם שמחזירה תתחמץ, רק שמא תתעכב חוץ לתנור ותתחמץ קודם שמחזירה, אבל אי מחזירה תיכף אין לחוש לחמץ, דאם לא כן רק חיישינן שמא תתחמץ לאלתר, קשיא מה מקום להקפדה זו מדוע לא חרץ משפטה מה יעשה בה ולומר, מצה שהוציאו מן התנור קודם שנאפת יפה אסורה שמא נתחמצה קודם החזרה, אלא באמת לזה לא חיישינן ואינה אסורה אם הוציאו אותה קודם שנאפת יפה והוחזרה לתנור, רק שהקפיד שיש להיזהר שלא להוציאה, פן יבוא לידי עיכוב ותתחמץ קודם החזרה.

"ועוד ראייה ממה שכתב בתשובת מהר"י כ"ץ מקראקא (שארית יוסף סי' מח) וז"ל באריכות, על מצה שאין לעמוד עליה אם חוטינן נמשכין ממנה אם לאו, והטור (סי' תסא ס"ג) כתב וז"ל אם אין חוטינן נמשכין ממנה יוצאין בה ובפחות מכן אין יוצאין, אבל לאכול מותר. אמת כן הוא אבל בנדון דידן על כל פנים אסור, חדא אף אם נדקדק שבפחותה מזה מעט אין יוצא אבל מותר לאכול ממנה, מכל מקום דלמא מצה זו פחותה הרבה משיעור שאין חוטינן נמשכין אפילו אם קרמו פניה. ועוד דלמא הדין שמותר לאכול קאי דוקא תיכף אחר שמוציאה מן התנור קודם שתחמיץ אז מותר לאכול, אבל שאלתינו אם לאכלה אחר כך, בזה יש לחוש שמא נתחמצה אחר כך, כל זה יש לנו לחוש הואיל והסברא נותנת שכשאינה נאפת יפה שתחמיץ, ובפרט הואיל ונמצא בשם מהר"י בשם מהר"ש שהקפיד וכו' עד כאן לשונם. ואם איתא דאף באם החזירה לתנור אסורה היה לו לומר רבותא טפי, דלא זו שלא החזירה לתנור פשיטא דאסורה, אפילו אם הוחזרה לתנור גם כן אסורה שמא תתחמץ קודם החזרה, עוד אי הוי טעמא שהקפיד מהר"ש משום שמא תתחמץ קודם החזרה, כל שכן שהיה לנו לאסרה אף אם אוכל אותה תיכף קודם שיחזירה, דתידוק מלשון הטור אין יוצאין בה אבל לאוכלה מותר.

"ומפרש בעל התשובה הנ"ל דלאוכלה לאלתר מותר. והרי הסברא נותנת דיותר מהר נוכל להחזירה לתנור ממה שיאכל אותה, ואף על פי כן חוששין שמא תתחמץ קודם החזרה, כל שכן שהיה לנו לאסרה אף לאוכלה לאלתר שמא תתחמץ קודם גמר האכילה, אלא ודאי דאין הפירוש דיש לחוש שמא תתחמץ מיד קודם שיחזירה, דאם כן היה ספק דאורייתא והיה לו להחליט הדין ולומר, מצה שהוציאו מן התנור והוחזרה אסורה שמא נתחמצה קודם שהחזירה, אלא באמת שאין לחוש לזה כלל, רק שהקפיד שלא יבוא לידי איסור ולא לידי שהייה. רק שהוא מביא ראייה ממהר"ש דמגלן שלאחר אפייתה רק שלא נאפה יפה שיש לחוש שעדיין תחמיץ, ובזה מביא ראייה ממהר"ש דהסברא נותנת שתוכל לבוא לידי חימוץ אף לאחר אפייתה, שכן נמצא בשם מהר"ש שהקפיד וכו', שמע מינה שאף לאחר אפייה רק שלא נאפה יפה יש לחוש לחימוץ".

הרי לנו מדברי השארית יוסף דאם רוצה לאוכלה מיד מותרת באכילה ומזה מדייק הנחלת שבעה דגם אם החזירה מיד מותרת באכילה. ולזה כיון גם אדמה"ז שאם לא החזירה אבל רוצה לאוכלה מיד מותר. אולם קצת צ"ע אמאי רבינו אינו מפרש דבריו להדיא שמירי רק באופן שאוכלה מיד.



נוסח ההגדה הנאמר על כוס רביעי בשעת

הדחק

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. הארבע כוסות צריך לשתותם על הסדר שקבעו חז"ל, וכמבואר בשוע"ר סי' תעב סט"ז "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות, אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד [ג'] כוסות על הסדר שיתבאר". ודיני אמירה על הכוסות נתבאר כל אחד במקומו בשו"ע. וראה ג"כ סי' תעב סכ"ה אודות קטנים שהגיעו לחינוך "חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר . . . וכן חייב

לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי".

וידוע המבואר באחרונים בדברי הגמ' (פסחים קיז, ב) "ד' כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה", שבד' כוסות יש שתי מצוות: א', שתיית ד' כוסות יין דרך חירות. ב', שארבע מצוות של אמירה בליל פסח, היינו קידוש, הגדה, ברכת המזון והלל, תהיינה על הכוס, ולכן אם שתאן שלא על סדר ההגדה לא יצא ידי חובתו שלא עשה כתקנת חכמים. וכדברי הגמ' (פסחים קח, ב) "שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא", וכן כתבו התוס' (סוכה לח, א ד"ה מי) "ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהן הלל והגדה".

ב. והנה בסי' תפ"ד בשוע"ר מתחיל "מי שרוצה לעשות הסדר בהרבה בתים לפי שאין בהם מי שיודע לקדש ולומר ההגדה והלל וברכת המזון וצריך להוציאם ידי חובתם, כיצד התנהג", ומפרט ההנהגה בזה, ואודות אמירת ההגדה כותב בס"ג "ואח"כ אומר לפניהם מה נשתנה וכל ההגדה בלשון שהם מבינים (או יפרש להם הענין שצריך לומר מעיקר הדין עיין סי' תעג) ואח"כ הלל עד סוף ברכת אשר גאלנו אף אם אינן מבינים הלשון", ובס"ד "ואח"כ ילך לבתיהם לגמור להם ההלל וההגדה והם שותים כוס רביעי".

והנה באמירת ההגדה שעל כוס שני מפורש שיש דרך לקצר – למי שאינו יודע לומר ההגדה – מאמירתו בשלימות, וכפי שכותב "או יפרש להם הענין שצריך לומר מעיקר הדין", היינו שאף לא מתרגם כל קטע וקטע בלשון שמבינים, רק מסתפק בפירוש "הענין" היינו התוכן של האמירות, והם הדברים המפורשים בסי' תע"ג סמ"ב "ולפיכך צריך לומר ההגדה בלשון שמבינים הקטנים והנשים או יפרש להם הענין לפי דעתם אם הם מבינים הרבה יפרש להם הכל".

וממשיך בסמ"ג: "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואחר כך מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים". ואת נוסח הגדה זו מפרש הענין שלהם לפי דעתם של המבינים.

[ולהעיר שדברי אדה"ז מבוארים שלא כדעת המשנה ברורה הכותב (סי' תעג סקס"ד) "ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה, ואם צריכה לצאת לחוץ לבשל, עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש, וכשיגיע לר"ג אומר כל שלא אמר וכו' תכנוס ותשמע עד לאחר שתיית כוס ב', שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא, ונוהגין שגם קוראין אותן שתשמע סדר עשרה מכות שהביא הקב"ה על מצרים כדי להגיד להם כמה נסים עשה הקב"ה בשביל ישראל". הרי לדעתו עיקר ההגדה הוא דברי רבן גמליאל, אבל מדברי אדמוה"ז הנ"ל מפורש שעבדים היינו וגם דרשת פרשת ארמי אובד אבי הוא מעיקר ההגדה. ולפלא שהמשנה ברורה עצמו סוף סי' תע"ב כותב אודות ילדים "וצריך לעוררם שלא יישנו עד אחר עבדים היינו וכו' שידעו ענין יציאת מצרים, דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו וכמו שנאמר והגדת לבנך וכו'" עיי"ש, ואכ"מ].

אבל בכוס רביעי שהוא כולל (כמבואר בסי' תפ) "לגמור עליו ההלל וההגדה . . . ברכת השיר . . . דהיינו יהללך . . . נשמת כל חי . . . הלל הגדול דהיינו מהודו לה' כי טוב", לכאורה לא מצינו אפשרות לקצרים.

אבל דא עקא שיש – מאלו שאינם שומרי תומ"צ לע"ע – משתתפים בסדרים הממהרים לסיים הסדר אחרי ברכת המזון, והשאלה האם יש דרך לזכותם בכוס רביעי בלי אמירת כל הדברים הנ"ל שתיקנו חז"ל בכוס רביעי?

ג. ובעיוני בדברי הפוסקים, הנה בערוך השלחן (סי' תעב סי"א) כתב "ויראה לי דאם שתה הכוס באמצע הגדה יצא, אף קודם ברכת אשר גאלנו, דברכות אין מעכבות ואמירת ההגדה אין לה שיעור, ונמצא ששתה אחר ההגדה, אבל אם שתה באמצע ברכת המזון או באמצע הלל לא יצא, כיון דתיקנו רבנן אחר כל ברכת המזון ואחר כל ההלל".

אבל עצל"ע מנין לו לערה"ש שהמצוה היא בקריאת כל ההלל דווקא, אולי בדיעבד יוצאים ידי חובה גם באמירת חלק מההלל, ואכן ראיתי בנודע ביהודה (או"ח סי' מא) שכותב אודות שאלה אחרת בתו"ד "וקריאת הלל ג"כ נלע"ד כיון שרוב הפוסקים ס"ל דאפילו ימים שקורין בדילוג מברכין והדלוג לא נתבאר בגמרא מה מדלגין וכיון דמנהגים רבים יש בהלל אולי גם בדילוג היו חילוקי מנהגים בימי הש"ס וא"כ אפילו מקצת ההלל מברכין. ופוק חזי דלדעת הירושלמי הובא בתוס' בברכות (יד, א בד"ה ימים) וכו' מברכין בלילי פסחים ב' פעמים על קריאת ההלל לפני הסעודה

שאומרים חצי ההלל מברכין עליו ושוב אחר הסעודה מברכין על חצי השני הרי אפילו על מקצת ההלל שייך ברכה וא"כ ג"כ ניחא דגם על מה שקרא ההלל עד מקום שסח בו שייך עליו ברכה ולכן לא נקרא מפסיק בין ברכה לקיום המצוה שכבר קיים המצוה הצריך לברך עליה".

ולפי דעתו אולי יש לומר דבדיעבד אם שותה באמצע ההלל עדיין יצא ידי חובתו, ולכן אם התחילו עכ"פ הלל וממהרים לצאת וכלו עכ"פ בדיעבד לשתת הכוס רביעי, וצ"ע.

ד. והנה הבית יוסף (סי' תפד) כותב "אבל ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא. . אבל תקנת כוס שלישי בברכת המזון אינו ענין ליציאת מצרים כלל דכל ששתה ארבע כוסות איכא שפיר זכר לארבע גאולות ואפילו שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים".

והמשנה ברורה (סי' תעב בביאור הלכה ד"ה על הסדר) הביאו והסביר דלדעת הב"י הרי פירוש הגמ' "שתאן בבת אחת לא יצא" היינו כששותה בפעם אחת או אפילו בזה אחר זה, אבל רצופות, "אבל אם שהה בנתיים אף דוודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתיקנו חכמים, מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות", עיי"ש. הרי דלדעת הב"י אף כשלא קורא ההלל ולא קיים תקנת חכמים לשתותן על סדר ההגדה, הרי בכ"ז בדיעבד כל ששהה קצת בין כוס שלישי לרביעי לא הפסידו מצות ד' כוסות.

ובאמת בכמה ראשונים מבואר דהעיקר הוא שתיית הכוסות ולא האמירה, ולדוגמא בדברי הגמ' (פסחים קח, ב) שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ארבע כוסות לא יצא, כותב הרשב"ם ששתאן שלא על סדר ההגדה, ובחידושי רבינו דוד כותב עליו "אינו מחוור, שאם לא ידע לעשותן כסדר משנתנינו לעשות מצוה בכל אחד ואחד, היאך אפשר שנאמר לו שלא יצא ידי ארבע כוסות שתקנו לו לשתות דרך חירות, ודאי צריכין אנו לומר שהוא יוצא, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, אבל פירוש שתאן בבת אחת, שכיון ששתאן בזה אחר זה שלא בהפסקה אינן עולין לו לארבע שתיות אלא כשתיה אחת הן חשובין לו, שכן דרך הצמא ששותה שנים ושלושה כוסות זה אחר זה", וכן הקשה בגבורת ה' פרק מח על הרשב"ם וכמצוין בהגהות ברבינו דוד שם, עיי"ש.

עכ"פ מבואר שלא כו"ע ס"ל כביאור שהבאנו מהאחרונים דדין ד' כוסות הוא דין אמירה דווקא וראה ברכת מועדיך – פסח – סי' לד שהביא השיטות בזה.

ה. הפרי מגדים (משבצות זהב סי' תעד ס"א) כותב "ומי שאין לו הגדה ואינו יודע לומר הגדה, מכל מקום יש לו לשנות ארבע כוסות. מכל מקום י"ל דישתה ד' כוסות לזכר, ואפשר היכא שאנוס בהגדה דיצא ידי ארבע כוסות, אבל וודאי ברכה דפרי הגפן לא יברך כי אם אקידוש ואכוס ברכת המזון לבד, ועל הגפן יברך ברביעי".

ולדעתו אולי אפשר להציע לאותם הנשואים שישתו כוס רביעי "לזכר" ובלי אמירת ברכת בופה"ג וכנ"ל.

ו. בשו"ת אגרות משה (חלק אבה"ע א סי' צה) דן אודות אמירת שבע ברכות על הכוס בליל הסדר, וכותב בתו"ד "אבל מ"מ כיון שהד"מ שהוא הרמ"א שעליו סומכין כל מדינותינו ברוב דבריו סובר שיאמרו הז' ברכות על כוס של החתן יש לעשות כדבריו. ובני הר"ר דוד שליט"א אמר טעם נכון שכיון שמדין כוס לברכה היה סגי גם בליל פסח בכוס של המברך לבדו ורק מצד שצריך לומר איזה דבר של מצוה גם על הכוס שכל אחד שותה בליל הפסח, יכול החתן להחשיב כוסו לא למצות ברהמ"ז אלא למצות הז' ברכות דאין הכרח שיאמרו עליו מצוה דמהסדר אלא רק שיאמרו עליו איזה דבר מצוה ולכן יתחשב כוס של החתן לא לכוס של מצות בהמ"ז אלא לכוס ז' ברכות ובכוס של ברה"מ יוצא בשל המברך כמו בשאר ימים".

ולדעתו אולי ג"כ יסבור דאם יאמר עליו חלק מההלל יספיק בדיעבד לשתית כוס רביעי, וצ"ע.

כמובן שכל העצות הנ"ל הוא לעורר לב הקורא ואם יש למישהו עצה בזה להלכה ולמעשה שישתדל לפרסמו כאן, כי השאלה היא מצויה מאד בסדרים לקהל שלע"ע אינם שומרי תומ"צ.



למה חוזר האב לשאול 'מה נשתנה'?

הרב ישראל רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבעני, נ.י.

'מקריא ההגדה חוזר ואומר לעצמו 'מה נשתנה', ומקדים "טאטע, איך וויל ביי דיר פרעגן" כו', וכן המנהג במי שאין לו אב'. 'מנהג בית הרב לומר 'טאטע איך וועל ביי דיר פרעגן . . ' לא שמעתי בזה לא טעם ולא מקור, ומה שנראה לי מפני מכבדו בחייו, מכבדו במותו' (הגדת רבינו, לקו"ש כ"ז ע' 223).

והנה חוץ מהקדמת 'טאטע . . ' הרי עיקר הדבר קשה, דהא מיחזי כחוכא, למה ישאל האב, שכבר יודע את התשובה (כשאלת: 'איהו חלים ואיהו מפשר' – יומא כה, ב) ומוכן ומזומן לענות את שאלות בנו?

שיטות הרמב"ם והרמ"א

והנה אף שבהלכות חמץ ומצה פ"ז כותב הרמב"ם (רק) מי שאין לו מי שישאלהו, ישאל לעצמו, אבל בפ"ח כותב: 'כאן הבן שואל, והקורא אומר' (אבל כת"י תימן 'אומר לקורא', ורבינו מנוח מדלג 'הקורא אומר'), היינו שהאב חוזר לומר את ד' הקושיות.

אבל לפי הרמ"א (סי' תעג ממהרי"ל) אינו חוזר לומר מה נשתנה, וכן פסק רבינו הזקן. והגר"א והחתם סופר ציינו מקור ב'פטרותן מלומר' (פסחים קטו), והאריך בזה בהגדת פרדס יוסף החדש.

ואף ששאר ההגדה נאמרת בקול רם כ'וענית ואמרת' בביכורים, מנהג חב"ד לחזור מה נשתנה לעצמו בלחש, ואולי זהו מצד מחלוקת הפוסקים בזה (כעין אמירת 'ברוך שם כבוד' בלחש), או כדי לחלק ביניהם, להדגיש שהאב חוזר לומר, לא מצד עיקר ההגדה, אלא מצד עוד ענינים, כדלהלן:

"אבינו שבשמים"

(א) י"מ שקריאת 'טאטע!' זוהי צעקה לאבינו שבשמים, טענת 'מה נשתנה הלילה הזה' גלותינו שנמשל ללילה, שכולו מרור כו'. נטעי גבריאל (ח"ב ספ"ו) מביא שכן המנהג בסלאנים ובעלז, הרבי דביאלא פורץ בבכי, והרבי דסקולען עומד. (להעיר, שטעם זה אינו בזמן הבית, ולא לימות המשיח. וצ"ע מה מקום לתפילה זו, להפסיק בה לפני קיום מצות סיפור יצי"מ לענות מיד לשאלות בנו).

'אינו נבהל להשיב'

ב) האב חוזר לערוך את השאלות בדעתו כדי להשיב עליהן כראוי, שכן מנהגו של חכם ש'אינו נבהל להשיב' (אבות פ"ה) (אף שבאמת אין האב עונה בפרטיות במשך הסדר על שאלות אלו).

ואולי יש בחזרת השאלה לפני המענה גם ערך חינוכי לבנו (כעין 'שאלת חכם חצי תשובה'), שלא יצטער השואל לחשוב שקצרה שכלו (ויבואר בזה המשנה הסתומה 'הכל צפוי והרשות נתונה' – אבות פ"ג), אלא ליישב דעתו שאכן שאלתו טובה היא, וכבר שקלו וטרו בזה אבות העולם.

וכן מצינו שענה הלל הזקן לשואלו שלשה פעמים: 'בני שאלה גדולה שאלת' כששאל 'מפני מה עיניהם של תרמודיים טרוטות כו' (שבת לא, א – אבל אף ששיבחו הלל, לא חזר על פרטי שאלתו).

'שואל כענין'

ג) מצד כיבוד אב (בחי' 'יקום נא אבי' שאמר יעקב ליצחק (כשהביא לו גדיי עזים לביל פסח כדאיתא במדרש)), שלא יתראו ד' הקושיות כבן רשע המורד ומתלוצץ מהנהגות אביו הנראים לו מוזרים. ולכן הבן שואל רשות 'טאטע, איך וויל' (כביאוריניו על 'רבותינו'), והאב מאשר, שאכן שאלותיו טובות הנה.

אבל מצד טעמים אלו לבד, עדיין אין להקדים אמירת 'טאטע', אלא ש'מכבדו במותו' כמ"ש רבינו.

לא ימושו מפין ומפין זרעך וזרע זרעך

ד) ולולי דמסתפינא להוסיף נופך, שהאב מוסר מודעא בזה לבנו: אף ששואל מתמיהת התינוקות, אין זה רק שאלתו הפרטית, אלא מורשת מדור לדור בשלשלת המסורה, שגם אני שאלתי כן מאבי, כמו שמצינו בגמרא: 'כך מקובלני מבית אבא', 'מבית אבי אבא' (ר"ה כה, א ועוד בש"ס).

וכן מצינו בשיחות רבותינו, ששאלה זו (כשאלת למה אינו מברך על ההגדה, אמירת 'הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת' כו') כבר שאלו הם מאבותיהם לפניהם, עד רבינו הזקן ועד הבעש"ט.

ולא רק לרווחא דמילתא כ'האיר המזרח עד שבחברון' להזכיר זכות ישיני חברון (יומא כה, א), אלא לחזק המסורה לדור הבא, ש'כל המלמד בן

בנו תורה כאילו קיבלה מהר סיני' (קידושין ל, א) כשהוחזק ג"פ 'מפיך, מפי זרעך, וזרע זרעך'. 'לא ימושו עד עולם' (ב"מ פה, א) 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק' (ב"ב נט, ב).

חיוב ההגדה לבני בנים

ויש להסביר ע"פ חיוב הסבא לספר ביצי"מ לנכדו. שבנוגע לת"ת נחלקו אי חייב ללמד בן בנו (קידושין ל, א), ולהלכה, חייב. ובספר המקנה פי' מעלה יתירה ללמוד מזקיננו מצד קרבתו להר סיני.

ואף שאין הנכד חייב מן התורה לכבד את זקיננו (רמ"א יו"ד סי' רמ) כמו שמצינו: 'א"ל אשקיין, א"ל לאו ברך אנא' (סוף סוטה, מהרש"א שם), וכן הסב פטור למולו לפדותו וללמדו אומנות (שו"ת רעק"א מב, שדי חמד ח"ז ע' 8213) ופטור על הכאה וקללה (רש"י מכות יב, א בגואל הדם). וגם למצות פריה ורביה, דקיי"ל 'בנים הרי הם כבנים' (יבמות סב, א) דהאיכא לשבת יצרה, זהו רק במקום שאין בן, אבל כשיש בן גם בלשון בני אדם בני בנים אינם כבנים (גליון מהרש"א יו"ד סר"מ).

אבל לסיפור יצי"מ, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב: 'למען תספר באזני בנך ובן בנך' (שמות י, ב).

ומתורץ קושיית רש"ש על תוס' (יבמות כב, ב), כל מקום שנא' 'בן' למעט: בן לבדו ולא בן הבן, מהמכילתא: 'כי יאמרו אליכם בניכם, על הבשורה שיהיו להם בני בנים?' שכאן, מפורש ריבתה תורה שחייב לספר יצי"מ לבן בנו, ובפשטות, זהו גם במקום שיש בן.

(ואכן החת"ס והפנים יפות פי' 'באזני בנך ובן בנך', שכשמלמד בנו, במילא גורם ללמד נכדו, אבל הרי הי' אפשר לפרש כן גם בפסוק 'והודעת לבניך ולבני בניך', ולהלכה קי"ל חייב ללמד בן בנו.)

(אבל בס' למען תספר (שער ההלכה סי' ב, יא) כותב: 'כשהאב הולך לסדר אצל אביו יכול לצאת מצות והגדת לבנך במה שאביו יספר יצי"מ לבנו ולנכדו, דלא גרע אביו ממלמד . . ומביא מס' תשובות והנהגות: 'הסבא הוי שליח של ההורים, וכ"ש שיש בו חכמה וזקנה טפי כו'. וכן מביא בשו"ת ויברך דוד משו"ת בצל החכמה, שהזקן מקיים עבור האב (בנו) מצד שליחות).

והאריך בסוגיא זו בהגדת פרדס יוסף החדש, וצ"ע אי שייך גדר שליחות או שומע כעונה בהגדה.

החוט המשולש

אבל צריך להבין, למה יצאה מצות הגדה לבני בנים משאר המצות
וחיובים שבין אב לבנו?

ובני יששכר (מאמר ה אות ה') הקשה למה חייב לספר לבן בנו, הלא
אביו כבר יספר לו?

ובעל הטורים פירש, שעד ג' דורות רחמי האב על הבן. ושהיו ישראל
במצרים שלשה דורות.

ויש להוסיף, שאיחוד שלשת הדורות זהו 'חוט המשולש שלא במהרה
ינתק' (ב"ב נט, ב) איחוד זמני העבר, הווה, ועתיד, שהזקן קשור להעבר
(כס' המקנה קידושין ל, א), והאב בהווה, והנכד לעתיד.

ששלשה תקופות ישנן בענין סיפור יציאת מצרים:

(א) הודאה על העבר, שיצאנו מבית עבדים של פרעה במצרים,

(ב) בהווה, בכל דור ודור לראות את עצמו כאילו יוצא עכשיו,

(ג) גאולה העתידה, כוס אליהו 'והבאתי', להביא לימות המשיח.

'והיה כי ישאלך בנך מחר'

ויבואר בזה הפסוק 'כי ישאלך בנך מחר', שלכאורה, הרי 'תיבת מחר
מיותר לגמרי ואין לו ביאור'? (דרך פיקודיך מ"ע כא),

ועוד שבפועל לא שאלו למחר, אלא אחר ארבעים שנה 'כי יביאך'?
וכמה פירושים נאמרו בדבר:

מחר – לאחר זמן

(א) רש"י פי' 'יש מחר לאחר זמן'. וראב"ע: 'מחר חסר אל"ף, כאילו
נכתב 'מאחר' (א"כ צ"ע 'מחרתיים'). ורק כאן פרש"י כן, אבל ברוב
המקומות: 'מחר שהוא עכשיו' (לקו"ש פי' 'עכשיו' ממש).

וכן 'וקדשתם היום ומחר' פי' 'מחר' יום מחר ממש. להעיר ש'ויהי
ממחרת' (שמות יח, יג) פרש"י 'מחרת יו"כ יום רדתו מן ההר' אפי' למ"ד
יתרו לפני מ"ת, ואי 'מחר לאחר זמן', יפרש כפשוטו, שהיה משך זמן אחר
שבא יתרו). ואולי תלוי במחלוקת ר"י ורבנן (שבת פו.) אם לדרוש 'היום
כמחר' במ"ת.

ורבינו (לקו"ש ל"א ע' 16) פי' לרש"י ש'מחר' זהו מרחק החילוק, כלשון 'לא כדורות ראשונים דורות האחרונים', להדגיש הריחוק ברוחניות וניתוקו של ה'בן מאבותיו, ומ"מ עלינו לטפל עמו ולהסבירו. וכן פי' רש"ר הירש 'מחר' ל' 'מחיר', זמן אחר בניגוד ליום זה (ולפ"ז י"ל 'מחר' הצטרפות 'יום אחר').

אבל לפי זה, תקופת 'מחר' היא הסיבה לשאלת ה'בן, וא"כ, היה לו להפוך ולומר: 'כי ישאלך מחר בנך', כבפסוק שמביא מיהושע 'מחר יאמרו בניכם' (אף שמצינו גם 'כי ישאלון בניכם מחר לאמר' (יהושע ד, ו). אבל סדר פסוק זה משמע, ש'מחר' הוא המסובב מ'בנך', לא איפכא.

היום לעשותם ומחר לשמוע

(ב) הכלי יקר מדייק, מנלן שהכתוב מדבר דוקא בבן תם? ומה מוסיף לנו מילת 'מחר'? אדרבא, כיון שלא מיהר לשאול מיד, משמע שאין השאלה מעיקה לו, והיה יכול לישון בנוח כל הלילה? ולמה בבן רשע נאמר 'הגדת לבנך ביום ההוא', ובבן חכם ובבן תם נאמר 'מחר'? הרי שהכוונה דוקא למחר, לא בו ביום, כמו 'ממחרת השבת', או כדחיתו של אהרן להערב רב: 'חג לה' מחר'?

ומפרש הכלי יקר, ש'מחר' מדגיש מעלתו של בן זה, שאף שאינו מבין את הטעם בשכלו, מכל מקום מקדים הוא נעשה לנשמע, ונזדרז לקיים המצוה בפועל, ומניח את שאלותיו ליום אחר.

מחר – לעתיד

ולפי זה יפה פירשו רז"ל, שהבנים השואלים בפסוקים אלו הם: הבן חכם והבן תם. ולפירוש הכלי יקר, הרי 'תם' זה אינו כינוי של גנאי ופחיתות, אדם בלתי מפותח שאינו לא טפש ולא חכם, אלא מעלה גדולה ויתירה היא, מדתו של יעקב אבינו, איש תם, 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', הולך תמים ופועל צדק בקבלת עול מלכות שמים ממארי עובדין טבין, בלי לחקור אחר טעמים וסברות.

ולפי הנ"ל, שכשהסבא מספר יצי"מ לנכדו ה"ה מאחד את העבר עם ההווה והעתיד, יש לפרש 'ישאלך בנך מחר' למעליותא בנחיצות הסיפור לבן, שאף שכעת אינו אלא קטן, הרי זה הקטן, גדול יהיה, שהרי הוא מייצג את העתיד, וההמשך.

הרי אנו, ובנינו, ובני בנינו

וי"ל שזה מרומז בפתחת ההגדה: 'הרי אנו, ובנינו, ובני בנינו משועבדים היינו', עד ג' דורות, שלכאורה, אטו כי רוכלא ליזיל וליחשב? אלא מרמז להסב, האב, והבן, הנוכחים בליל הסדר, כנ"ל.

ויבואר לשון 'מחר' רק בבן חכם ובן תם, כי רק בן טוב נחשב העתיד שלנו, ו'וראה בנים לבניך, שלום על ישראל' (תהלים קכח). אבל בן רשע אינו העתיד הטוב שמצפים לו (וי"ל 'זיקדו וישתחוו' על אופן 'יכין רשע וילבש צדיק' (איוב כז, יז פסחים מט, ב) זכות בן חכם שיצא לסוף מבן הרשע).

ומיושב קושיית השדי חמד, מגלן בשורת בני בנים, אולי מבשר רק בנים? שנלמד מתיבת 'מחר'.

רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית

וכן כ'שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית', לא באו להפסיק את רבותיהם מלימודם, שלהלכה, עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובפרט כשעסוקים כתורתו אומנתו, שאין מפסיק לק"ש (כמ"ש בהגדת מרבה לספר).

ולכן הוסיפו להדגיש 'של שחרית', שלא כיוונו רק להזכירם זמן ק"ש, אלא באו לבשרם, שלא סיפרו ביצי"מ רק על העבר, אלא סיפור רבותיהם כל הלילה נמשך גם לעתיד, ויש תקוה לאחריה, שממשיכי דרכם בישרום 'כאור בוקר יזרח שמש', זריחת שמשם של צדיקים לע"ל.

גם מי שאין לו אב אומר: "טאטע . . ."

ולפי ביאורינו שהקדמת 'טאטע . . .' מקשר ומגשר את העבר ואת ההווה אל העתיד, הנה אדרבא, כשאין הבן רואה את זקינו, נחוץ להדגיש יותר: 'טאטע איך וויל ביי דיר פרעגן', להודיענו שאין זה רק שו"ת פרטית שהתחילה עכשיו מאב לבנו, אלא קשור לדור הקודם, שקדושה אינה זזה ממקומה.

ויהי רצון שיקוים בנו ברכת יעקב 'זיקרא בהם שמי ושם אבותי', 'שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך', ונזכה ונחיה ונראה שיביא הקב"ה גאולה לבני בניהם, במהרה בימינו.



שיטת אדה"ז ביסוד התקנה דאכילת הכרפס

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשו"ע אדה"ז סי' תעג סי"ד כותב וז"ל "אחר ששתו כוס ראשון צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול דהיינו שיטבלנו בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים ואם אין לו יטבלנו בחרוסת ולמה תקנו דבר זה כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאמרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'", ומבואר להדיא דס"ל לאדה"ז דהתקנה דכרפס הוא לא רק על הבעה"ב לבדו אלא על כאו"א מהמסובין.

והנה במ"א ביארנו יסוד שיטת הרמב"ם והטור בזה אם התקנה דהכרפס הוא רק על הבעה"ב לבדו או גם על כאו"א מן המסובין די"ל דתלוי ביסוד טעמא דהתקנה דכרפס, דהרמב"ם ס"ל דהוא לעשות היכרא לאכילת המרור במה שאוכלין ב"פ הירקות וכו', ולכן י"ל שתיקנו שכאו"א יאכל מהכרפס כדי שיהא אכילת הכרפס שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי, דאילו היה אכילת הכרפס רק להבעה"ב ואכילת המרור לכאו"א לא היה מתמי' כ"כ להתינוקות, דשאני האכילה הראשונה שרק הבעה"ב אכל מהירקות מאכילה השני' שאוכלים כאו"א, ולכן תיקנו שאכילת הכרפס תהא באותו האופן דאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי.

אכן הטור ס"ל דאינו אלא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה, ולכן נראה דלשיטתו הרי שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו' עיי"ש בארוכה.

ולפ"ז יש לעיין בשיטת אדה"ז דהרי ביסוד טעמא דהתקנה דכרפס ס"ל כטעם הטור וסיעתו, וכמ"ש שם להדיא "ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה וכו'" [ולכן ס"ל לשיטתי' דלא בעינן שיעור כזית וכמ"ש להדיא שם בסעיף טו עיי"ש], ולכאורה להמבואר לעיל הנה לטעם זה שפיר סגי באכילת

הבעה"ב לבדו דעי"ז יכירו התינוקות וישאלו וכו' ולמה תיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א וצ"ע.

ועד"ז יש להקשות בשיטת הרוקח הל' פסח סי' רפג שכתב וז"ל "ולוקח כרפס הוא אפיא או ירק אחר ומטביל ביין או בחרוסת ומברך בפה"א ואוכל ונותן לכולם כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים ירקות קודם אכילה וכו'", ומבואר להדיא דס"ל גם כן דהתקנה דכרפס הוא לא רק על הבעה"ב לבדו אלא על כאו"א מהמסובין, ולאידך הרי בטעמא דכרפס כטעם הטור וסיעתו דהוא "כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים ירקות קודם אכילה" וכנ"ל, וא"כ צ"ב כמו שהקשינו בשיטת אדה"ז דהרי לטעם זה שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז יכירו התינוקות וישאלו וכו' ולמה תיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א וצ"ע.

וכמו"כ יש להקשות גם על שיטת הריטב"א, דהנה ממש"כ בהלכות סדר ההגדה בד"ה ואחר שקדש על הכוס וז"ל "יש להם לאכול מן הירקות המרים וכו'" יש לדייק לכאורה דס"ל להריטב"א שיש "להם" לכאו"א לאכול מן הכרפס, ולכאורה צ"ב דהרי במרוצת דבריו שם כתב "ועושין אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו וכו'" והיינו דס"ל בטעמא דכרפס כטעם שאה"ר והטור דהוא כדי שישאלו התינוקות במה שאוכלין ירקות "עכשיו" קודם הסעודה, וכן משמע ממש"כ בביאור ההגדה "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פ"א קודם הסעודה והלילה הזה שתי פעמים קודם סעודתינו א' בכרפס וא' במרור" דמפרש לה בטעמא דכרפס דהוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה, וא"כ צ"ב כנ"ל דהרי לטעם זה שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז יכירו התינוקות וישאלו וכו' ולמה תיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א וצ"ע¹.

ב. זאת ועוד צ"ב בשיטת הרוקח והריטב"א שם דס"ל להדיא דמעיקר התקנה דכרפס יש להטבילו בחרוסת, ולכאורה הרי כבר נתבאר בקובץ

1) לכאורה י"ל בזה בפשטות דהגם כי להטעם דלהתמי' התינוקות במה שאוכלים ירק לפני הסעודה שפיר "סגי" באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו' ואין צורך שכאו"א יאכלו מהכרפס וכמו שאר השינויים שעושים שרק הבעה"ב לבדו עושה אותם [וכ"כ גם ב'הררי קדם' להגרי"ד סאלאוויצ'יק ז"ל ח"ב סי' עז עיי"ש], מ"מ הרי בזה שכאו"א אוכלים מהכרפס איכא בזה היכרא "טפי" שיכירו התינוקות וישאלו וכו'. ולהעיר מלשון הרוקח שם "ואוכל ונותן לכולם כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים ירקות קודם אכילה". אכן יותר נראה לומר כהביאור דלהלן בפנים.

רשימות שיעורים' להגריי קלמנסון שליט"א פ' ערבי פסחים ח"ב סי' עו ביסוד הפלוגתא בדין טיבול הכרפס בחרוסת דתלוי ביסוד טעמא דהתקנה דכרפס, דהרמב"ם שם ס"ל דמטבל הכרפס בחרוסת משא"כ שיטת הטור שם ושאה"ר לפסחים שם דאי"צ טיבול בחרוסת, והיינו משום דהרמב"ם אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דתיקנו שתהא אופן אכילת הכרפס כאופן אכילת המרור דעי"ז יהי' היכרא טפי וכו' וכנ"ל, ולכן תיקנו לטבל גם הכרפס בחרוסת כדי שיהא שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ, אכן הטור ושאה"ר ס"ל דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה ולכן אי"צ בזה להטיבול בחרוסת יעוי"ש.

ולפ"ז צ"ב שיטת הרוקח והריטב"א הנ"ל דהרי למאי דס"ל דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה אין אכילת הכרפס והחרוסת שייכי אהדדי ולמה לן טיבול בחרוסת וצ"ע.²

ג. והנראה לומר בזה, דהנה בטעם הטור דהשינוי דכרפס הוא להתמי' התינוקות במה שאוכלים ירק לפני הסעודה י"ל בזה בכמה אופנים, הא' דתיקנו חז"ל אכילת הירקות קודם הסעודה כדי שישאלו התינוקות וכו' ומתוך כך יבואו לשאול שאר השאלות דמצה ומרור, והיינו דהשינוי דכרפס הוא סתם כדי לעורר התינוקות לשאול, ואע"פ שאין לנו להשיבם על שאלתם למה טובלים מקמי סעודה, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר דברים.

והב' דאי"ז סתם כדי לעורר התינוקות לשאול וממילא דישאלו שאר השאלות וכו' אלא דתיקנו הכרפס כדי שישאלו על ענין הכרפס עצמו ושוב ישיבו להם על שאלה זו, והיינו דעיקר התקנה דכרפס הי' משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, אלא דאין השינוי סתם "הכשר" כדי שיתעוררו לשאול בשאר דברים כנ"ל, אלא דתיקנו הכרפס כדי שישאלו על שינוי זה עצמו וישיבו להם דעשאוהו להכרפס חלק מסיפור השעבוד והחירות דהגדה.

(2) והנה עד"ז צע"ק שיטת אדה"ז דאם אין לו חומץ ומי מלח יטבלנו להכרפס בחרוסת, והרי למאי דס"ל לאדה"ז דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה אין אכילת הכרפס והחרוסת שייכי אהדדי וצ"ב. וראה להלן הערה י"ד?

והג' דעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הי' זכר לשעבוד וכו' והוי חלק מסיפור ההגדה, אלא דתיקנו חז"ל לאכלו קודם הסעודה כדי שבנוסף ע"ז גם יתעוררו התינוקות וישאלו, והיינו דלאופן הב' הוי עיקר התקנה דהכרפס משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, ותיקנו השינוי דהכרפס באופן שישאלו התינוקות על שינוי זה וישיבו להם שהוא זכר לשעבוד וכו' דעשאוהו לשינוי הכרפס חלק מסיפור ההגדה, משא"כ לאופן הג' הוא להיפך דעיקר התקנה דכרפס הי' מלכתחילה לעשות זכר לשעבוד וכו' ורק דנוסף ע"ז תיקנו זמן אכילה זו קודם הסעודה כדי שיהי' גם הענין דלהתמי' התינוקות וכו'.

ד. ולאחר העיון נראה שישנם בזה ג' שיטות בדברי הראשונים והפוסקים ז"ל, הדנה יעויין בפר"ח לשו"ע סי' תעג שכתב וז"ל "אלא העיקר דההיכר הוא בטיבול א' והכוונה לעשות שינויים שישאלו ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים ואע"פ שאין לנו להשיב לשאלתם למה טובלים מקמי סעודה מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגין כוס ב' מקמי סעודה³ ובכה"ג כתבו התוס' בההיא דאמרינן התם למה עוקרין את השלחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו וז"ל התוס' כלומר מתוך כך יבואו לשאול משאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין את השלחן לא יפטר ממה נשתנה עכ"ל וכההיא דכתב המחבר לעיל בס"ס תעב דמצוה לחלק לתינוקות קליות כדי שיראו שינוי וישאלו זה נ"ל ודוק דזהו הכוונה בכאן".

והמתבאר להדיא דמפרש הפר"ח כאופן הא' הנ"ל דהשינוי דכרפס הוא כדי לעורר התינוקות לשאול ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים, וע"ד שאר השינויים דחלוקת קליות ומזיגת כוס שני וכמוש"נ.

(3) ודא"ג אכתוב מה שקשה לי בדברי הפר"ח בזה שכתב בביאור השינוי דהכרפס "מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגין כוס ב' מקמי סעודה", ולכאורה כל הני שינויים שעושים לעורר התינוקות כדי שמתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים [וכהך דחלוקת קליות ועקירת השלחן ומזיגת כוס שני] היינו כדי שעי"ז יתעוררו לשאול השאלות דהמה נשתנה דמצוה ומרור וכו' וכמפורש להדיא בשו"ע אדה"ז בס' תעב סל"א לגבי השינוי דחלוקת קליות ובס' תעג סל"ה לגבי השינוי דעקירת השלחן ושם ס"מ לגבי מזיגת כוס שני קודם אמירת ההגדה עיי"ש, ומדוע כתב הפר"ח גבי השינוי דכרפס שהוא כדי ש"מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגין כוס ב' מקמי סעודה", ולא פירש בזה דהיינו כדי שמתוך כך יתעוררו לשאול השאלות דהמה נשתנה דמצוה ומרור וכו' וצ"ע.

אכן יעויין ברוקח שם שכתב וז"ל "ולוקח כרפס וכו' כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים ירקות קודם אכילה זכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן", ומבואר להדיא דס"ל כאופן הב' הנ"ל דאין השינוי דכרפס סתם כדי לעורר התינוקות לשאול וממילא דישאלו שאר השאלות וכו', אלא דתיקנו הכרפס באופן שישאלו על ענין הכרפס עצמו וישיבו להם דהוא זכר לתחילת השעבוד וכמוש"נ⁴.

וכן נראה דס"ל גם להב"ח בסי' תעג בפירושו על דברי הטור שם דהשינוי דכרפס הוא להתמי' התינוקות במה שאוכלים ירק לפני הסעודה וז"ל "והתשובה לתינוקות דהטבול שקודם סעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאוות המאכל כ"כ קצת מפרשים", ומבואר להדיא מדברי הב"ח דאין השינוי דכרפס סתם כדי לעורר התינוקות לשאול וממילא דישאלו שאר השאלות וכו', אלא דתיקנו הכרפס באופן שישאלו על ענין הכרפס עצמו וישיבו להם דהוי מעשה דחירות וכו'⁵.

והנה יעויין בריטב"א הל' סדר ההגדה שכתב "יש להם לאכול מן הירקות המרים ונהגו לאכול כרפס ויש לנו לטבלו בחרוסת וכו' והטיבול הזה הוא זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו וכו'".

והנראה לומר דהריטב"א ס"ל כאופן הג' הנ"ל דעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הי' כדי לעשות זכר לוימררו את חייהם וכו' ורק דתיקנו אכילה

(4) ולכאורה צ"ב במש"כ הרוקח דהתשובה להשינוי דאכילת הירקות דהכרפס הוא "זכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן", דאיפה מרומז באכילת הירקות דהכרפס הענין דלקושש קש לתבן. ואולי י"ל דירקות הכרפס הוא רמז להקש [זנבות השיבולין] פרש"י שבת לו, ב], או באר"א דהירקות הם רמז "לקושש קש" כלומר לאיסוף וליקוט הקש מהאדמה, שכן גם הירקות מלקטים אותם מן האדמה ודו"ק. ואולי י"ל בזה עוד דבר חדש דכוונת הרוקח בזה הוא דהתשובה והזכר לשעבוד שבשינוי דהכרפס אינו ענין להירקות אלא הוא משום לתא דטיבול הכרפס ב"חרוסת" שהוא זכר לטיט [הנעשה מהקש והתבן] שנשתעבדו בו אבותינו במצרים. ועצ"ע.

(5) וראה בהמשך דברי הב"ח שם שכתב "ולי נראה דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן סעודה דבעינן למימר תחלה אגדתא והלילא על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה שלא להשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר". וראה מש"כ להלן בביאור יסוד שיטת אדה"ו והרוקח דהתקנה דכרפס הוא לא רק על הבעה"ב לבדו אלא על כאר"א מהמסובין. ולכאורה מסתבר דגם לטעם זה הרי יש לכאור"א לאכול מהכרפס כדי שלא להשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר ודו"ק.

זו "עכשיו" קודם הסעודה כדי שבנוסף ע"ז יהי' גם מתמי' לתינוקות ועי"ז יתעוררו וישאלו כו', והדברים מדוייקים היטב בדברי הריטב"א שכתב תחילה "והטיבול הזה הוא זכר לוימררו את חייהם וכו'" דזהו עיקר טעמא דהתקנה דכרפס, ורק אח"כ הוסיף "ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו" כלומר דזה שתיקנו טיבול הכרפס קודם הסעודה הוא כדי שבנוסף ע"ז יראו התינוקות וישאלו⁶.

ה. וביסוד הדברים נראה לבאר שיטת הרוקח דס"ל דהתקנה דכרפס הוא על כאו"א מהמסובין, והקשינו בזה דלכאורה הרי ס"ל בטעמא דכרפס דאינו אלא כדי להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירקות קודם הסעודה, ולכאורה לטעם זה הרי שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז יכירו התינוקות וישאלו וכו' ולמה תיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א.

ומעתה י"ל דהגם דעיקר התקנה דכרפס הי' משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, מ"מ ס"ל להרוקח דאין השינוי סתם "הכשר" כדי שיתעוררו לשאול בשאר דברים, אלא דתיקנו הכרפס באופן שישאלו על שינוי זה עצמו וישיבו להם דהוא זכר לענין השעבוד וכמוש"נ, וא"כ מסתבר שתיקנו כן על כאו"א דהרי סו"ס הוי אכילת הכרפס חלק מסיפור השעבוד דההגדה ועל כאו"א לקיים תקנת הכרפס "זכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן" דעשאוהו חלק מסיפור ההגדה⁷.

6) וראה בקובץ 'רשימות שיעורים' פ' ערבי פסחים ח"ב סי' עה בהערה מה שכתב להקשות על דברי הריטב"א, דלכאורה צ"ב למאי הוצרכו חז"ל לתקן שיאכל ירקות זכר לוימררו וכו' דהרי ישנו כבר המצוה דמרור דהוי זכר להוימררו וכו'. וכתב לתרץ זה בב' אופנים, הא' דתיקנו כן בזה"ב דהמרור הוי מצוה רק עם הפסח וכמבואר ברמב"ם חלק חו"מ פ"ו הי"ב ולזה תיקנו חיוב נפרד דלאכול ירקות מרים זכר לוימררו, ותיקנו לאכול קודם הסעודה כדי שיהי' [גם] הענין דישאלו התינוקות, והשאירו חז"ל התקנה גם לאחר זה"ב אף שתיקנו מצות מרור נפרד משום הא דהיכרא לתינוקות, והב' דעיקר התקנה הי' משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות ורק דתיקנו שיעשו השינוי באכילת ירקות המרים משום דהוי [גם] זכר לוימררו עיי"ש.

אכן בדברינו שבפנים ביארנו דשיטת הריטב"א היא כמ"ש בתירוץ הא' ושכן מתבאר גם מדקדוק לשון הריטב"א "ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו" [וכמ"ש לדייק כן גם בקובץ הנ"ל שם].

7) והנה יעויין ב'הררי קדם' להגרי"ד סאלאוויצ'יק ז"ל ח"ב סי' עז שכתב לבאר דלהטעם דאינו אלא להיכרא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה מסתבר דסגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו' וכמו שאר השינויים שעושים שרק הבעה"ב לבדו עושה אותם, דהא עקירת השלחן שהיא כדי שיכירו התינוקות דינה רק לפני מי שאומר ההגדה כדאייתא בהדיא בפסחים קטו, ב וברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב עיי"ש.

ו. ועפ"ז יבואר על נכון גם שיטת הריטב"א דמשמע מדבריו כנ"ל שיש "להם" לכאו"א לאכול מן הכרפס, ואזיל בזה לשיטתו דס"ל דעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הי' כדי לעשות זכר לוימררו את חייהם וכו' ורק דתיקנו אכילה זו "עכשיו" קודם הסעודה כדי שבנוסף ע"ז יהי' גם מתמי' לתינוקות ועי"ז יתעוררו וישאלו כו', וא"כ שפיר מסתבר שתיקנו מלכתחילה תקנה זו על כאו"א לעשות זכר לוימררו את חייהם וכו'.

ז. ולפ"ז יבואר שפיר שיטת הרוקח והריטב"א שיש להטביל הכרפס בחרוסת, והיינו לשיטתייהו דהכרפס הוא זכר לשעבוד [להרוקח זכר לקושש קש לתבן ולהריטב"א זכר לומררו את חייהם], וא"כ שפיר שייך ענין הכרפס להחרוסת שהוא גם כן זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים⁸.

ח. ומעתה יש לבאר שיטת אדה"ז, דהנה בטעמא דכרפס כתב שם "ולמה תיקנו חכמים דבר זה כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'".

והמתבאר להדיא מדקדוק לשון אדה"ז דנוטה לאופן הב' הנ"ל דאין השינוי דכרפס סתם כדי לעורר התינוקות לשאול וממילא דישאלו שאר השאלות וכו' אלא דתיקנו הכרפס כדי "שישאלו על שינוי זה", והיינו דעיקר התקנה דכרפס הוא משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות וכמ"ש "ולמה תיקנו חכמים דבר זה כדי להתמי' את התינוקות", אלא דס"ל

ומבואר כדברינו שבפנים דאי טעמא דכרפס אינו אלא כדי שישאלו התינוקות וכו' ומתוך כך יתעוררו לשאול בשאר דברים וכשאר השינויים שעושים להתמי' התינוקות [וכשיטת הפר"ח] הנה שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו, אכן אי נימא דאכילת הכרפס הוא כדי שישאלו התינוקות על שינוי זה עצמו וישיבו להם דהוא זכר לתחילת השעבוד, א"כ שפיר נראה שתיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א דהרי אכילת הכרפס הוי חלק מסיפור השעבוד דההגדה וכמוש"נ.

(8) וראה גם קובץ 'רשימות שיעורים' שם סי' עה שנתבאר עד"ז גם בשיטת הריטב"א והרוקח שם. ואם כנים דברינו הנ"ל הערה 4 דכוונת הרוקח במש"כ דאכילת הירקות דהכרפס הוא "זכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן" הוא דהתשובה והזכר לשעבוד שבשינוי דהכרפס הוא משום לתא דטיבול הכרפס ב"חרוסת" שהוא זכר לטיט [הנעשה מהקש והתבן] שנשתעבדו בו אבותינו במצרים א"כ פשיטא דיש לטבלו בחרוסת דהרי זהו כל הרמז והתשובה דהכרפס ודו"ק.

שתיקנו שיעשו השינוי באופן שישאלו התינוקות על שינוי זה וישיבו להם וכו'.

והיינו דחלוק הוא השינוי דכרפס משאר השינויים דחלוקת קליות ומזיגת כוס שני, דבחלוקת קליות ומזיגת כוס שני הוי השינוי רק "הכשר" כדי שיתעוררו לשאול בשאר דברים, משא"כ בהשינוי דכרפס דתיקנו כדי שישאלו על ענין הכרפס עצמו דהוי חלק מסיפור ההגדה.⁹

9) וראה קובץ 'רשימות שיעורים' שם סי' עו בהערה מש"כ לדייק בדברי אדה"ז בזה דבסי' תעב סל"א לגבי השינוי דחלוקת קליות כתב "ואע"פ שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם מ"מ ע"י שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה וישיבו להם עבדים היינו וכו'", ועד"ז כתב בסי' תעג ס"מ לגבי מזיגת כוס שני קודם אמירת ההגדה וז"ל "כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך כו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'" [ויש להוסיף שעד"ז כתב גם שם סל"ח לגבי השינוי דעקירת השלחן "בימי חכמי הגמרא כו' הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השלחן כו' כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו'"].

משא"כ לגבי כרפס שכתב שם "כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה וכו'" שלא סיים בזה דעי"כ יתעורר לשאול שאר השאלות וכו'.

והיינו משום דס"ל לאדה"ז דחלוק הוא השינוי דכרפס משאר השינויים דחלוקת קליות ומזיגת כוס שני, דבחלוקת קליות ומזיגת כוס שני הוי השינוי רק "הכשר" כדי שיתעוררו לשאול בשאר דברים, משא"כ בהשינוי דכרפס דתיקנו כדי שישאלו על ענין הכרפס עצמו, וכדמוכח מהא דעל עשיית הכרפס שואלין במה נשתנה משא"כ על השינויים דחלוקת קליות וכו', והיינו משום דחלוק הוא בהתקנה דכרפס דתקנו כן כדי שישאל על ענין הכרפס עצמו דהוי חלק מסיפור ההגדה עיי"ש.

והנה בהא דשואלין במה נשתנה גם על עשיית הכרפס יש להעיר ממה שהקשה הרבינו דוד לפסחים קיד, א בד"ה הביאו לפניו מצה וחזרת וכו' וז"ל "ורבינו שמואל ז"ל נראה שאין דעתו כן וכו' ושאלת התינוק בטיבול ראשון מפני שאין דרך לאכול ירקות קודם סעודה, ואינו מחוור שמ"מ לא הי' להם לומר הלילה הזה שתי פעמים", והיינו דהר"ד מקשה בזה על שיטת הרשב"ם דהשינוי הוא במה שאוכל ירקות קודם הסעודה דא"כ קשה הנוסח דמה נשתנה שלא הי' להם לומר "הלילה הזה שתי פעמים" אלא "הלילה הזה קודם הסעודה" דזהו הרי השינוי במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה.

אכן ראה בקובץ 'רשימות שיעורים' סי' עו הערה 3 שכתב ליישב לשיטת הרשב"ם ושאה"ר דכוונת השאלה היא דבכל הלילות אין אנו מטבילים אפי' פ"א היינו קודם הסעודה וכו', וז"ל הריטב"א בביאור ההגדה "שבכל הלילות אין אנו מטבילים אפי' פ"א קודם הסעודה והלילה הזה שתי פעמים קודם סעודתינו א' בכרפס וא' במרור", וראה עוד שם בהנסמן בזה. וראה גם בראבי"ח ח"ב וז"ל "ותרי טיבולי עבדין משום שישאלו התינוקות שמתמיהין שטבלו בירקי קודם אכילת המוציא, ובטיבול שלאחר המוציא בזה בקיאין אפילו תינוקות קודם שיראוהו מטבל

אלא שאדה"ז הוסיף טעם על זה גופא, דזה שתיקנו חז"ל להתמי' את התינוקות בהשינוי דכרפס הוא משום "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו", ולכן הוא דתיקנו להתמי' התינוקות כדי שישאלו על שינוי זה וישיבו להם כו' וזה גופא כדי לקיים מצות סיפור ההגדה באופן דתשובה על שאלות ששאלוהו¹⁰.

שכן נוהגים כל השנה", וראה מש"כ בס' 'הלכות ליל הסדר' להרח"א אשכנזי שליט"א ח"א סי' תעג סי"ד בזה ודו"ק.

10 וראה גם עד"ז בב"י סי' תפד בד"ה ואיכא למידק "דשאר ירקי אע"פ שאינו חובה מ"מ מכיון דמפני שיכירו התינוקות וישאלו הוא כיון שהוא דבר הגורם לספר ביציאת מצרים חשיבא מצוה", ועד"ז כתב הב"ח שם "ואפשר דהרא"ש הכי קאמר דהמצוה של סיפור יציאת מצרים תלוי בתקנת חכמים זו כיון דעבדינן היכרא לתינוקות כדי שישאלו ויבואו לקיים מצות סיפור יציאת מצרים וכמ"ש והי' כי ישאלך וגו' והגדת לבנך וכו'", ועד"ז כתב בלבוש או"ח סי' תפד ס"א עיי"ש.

וכ"כ אדה"ז עד"ז בס' תעג ס"מ לגבי שאר השאלות דמה נשתנה וז"ל "כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשנות כן בכל ימות השנה ועל ידי כך יתעוררו לשאלו גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים לבנינו מה שנאמר כי ישאלך בנך כו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'".

האומנם דלכאורה צ"ע לפ"ז לשיטת אדה"ז מדוע תיקנו חז"ל הך שינוי דהכרפס משום "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו" שלכן תיקנו להתמי' התינוקות שישאלו וישיבו להם וכו', והרי כבר מתקיים הך ענין ע"י שאר השאלות דמצה ומרור וכו' שנכללו בהמה נשתנה וכמ"ש אדה"ז להדיא.

ואולי י"ל בזה, דהנה בקובץ 'רשימות שעורים' פ' ע"פ ח"ב סי' ק' נתבאר דדין השאלה צ"ל על כל הענינים דנכללים במצות ההגדה, הן הסיפור שיצאנו מעבדות לחירות והן פירוש המצוות דמצה ומרור וכו', דכל זה צ"ל בגדר תשובה על שאלות [וכתב שם דלכן הוי המצוה בהנך שאלות דמה נשתנה, דהשאלה דהסיבה הוי על הענין דיצאנו משעבוד לחירות דהרי התשובה ע"ז היא עבדים היינו וכו', והשאלות דמצוה ומרור הוי על פירוש טעמי המצוות עיי"ש]. ובהמשך ביאר דיוק לשון אדה"ז בין מש"כ בס' תעג סי"ד לגבי התקנה דכרפס לבין מש"כ שם ס"מ לגבי שאר השאלות דמה נשתנה וכו', דבס"מ קאי על השאלות שעל המצוות משא"כ בס"ד דלא קאי על השאלות שעל המצוות דמצה ומרור וכו' אלא על הך שינוי דהכרפס גופא עיי"ש.

ועפ"ז י"ל דע"י הנך שאלות דמצה ומרור וכו' מתקיים הך דין דפירוש טעמי המצוות שבמצות ההגדה צ"ל בגדר תשובה על השאלות, וע"י השאלה דהכרפס מתקיים הך דין דסיפור ההגדה שיצאנו מעבדות לחירות שבמצות אמירת ההגדה צ"ל בגדר תשובה על השאלות [וכלהלן בפנים דהתשובה על השאלה דכרפס הוא זכר לעבדות. והנה לעיל הבאנו מש"כ בקובץ 'רשימות שיעורים' שם דהשאלה דהסיבה הוי על הענין דיצאנו משעבוד לחירות דהרי התשובה ע"ז היא עבדים היינו וכו'. ויתכן לומר דבהשאלה והתשובה דכרפס מרומז ומודגש בעיקר ענין השעבוד משא"כ בהשאלה דהסיבה שמרומז ומודגש בעיקר הענין דחירות. ולהעיר גם ממש"כ בהערה [יב?].

בסגנון אחר, עיקר התקנה דכרפס הוא כדי שאמירת ההגדה תהי' בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו, ולכן תיקנו חז"ל להתמי' התינוקות שישאלו על שינוי זה וישיבו להם עבדים היינו וכו'.

הנהגה בביאור התשובה על שינוי זה דהכרפס לשיטת אדה"ז [שהרי "אמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו"¹¹] י"ל דהוי זכר לענין השעבוד וע"ד שיטת הריטב"א והרוקח הנ"ל, וזה מתאים למש"כ אדה"ז שם ס"ז שנוהגין לחזור אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך, והיינו דבאכילת הכרפס מרומז על ענין השעבוד, וא"כ י"ל דהתשובה להתינוקות הוא דהכרפס הוא זכר לשעבוד וכמוש"נ¹².

(11) בס' 'הלכות ליל הסדר' להרח"א אשכנזי שליט"א ח"א סי' תעג סי"ד למד בשיטת אדה"ז דליכא תשובה על שאלת הכרפס עצמו, רק דאמירת ההגדה מצותה לאמרה "בדרך" תשובה על שאלה, וכנראה שלמד דאע"פ שאין התשובה מענין השאלה מ"מ שפיר הוה "בדרך" תשובה על שאלה עיי"ש.

אמנם ראה בקובץ 'רשימות שעורים' שם שלמד בפשטות בשיטת אדה"ז דהכוונה הוא שצ"ל תשובה מענין השאלה, דדין השאלה הוא משום דמצות ההגדה היא שיהא הסיפור באופן דשאלה ותשובה דלכן צריך שיהי' השאלה מענין התשובה וההגדה דאו הוי ההגדה בגדר דתשובה על שאלה עיי"ש בארוכה.

ולפ"ז נמצינו למדים דממה שהביא אדה"ז על השינוי דכרפס הך יסוד "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו" הרי בע"כ דאיכא תשובה על הך שאלה דכרפס כדי שיהי' התשובה מענין השאלה ועי"ז יקיים מצות ההגדה בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו ודו"ק, וראה גם הערה הקודמת.

(12) ולמשנ"ת נראה שעפ"ז יש לבאר גם טעם אדה"ז שם סי"ד דלכתחילה יטבול בחומץ או במי מלח וכו' אך בדיעבד אם אין לו יטבלנו בחרוסת, ולכאורה למאי דס"ל לאדה"ז דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה הרי אין אכילת הכרפס והחרוסת שייכי אהדדי, אך להנ"ל בפנים י"ל דזה שפיר מתאים לשיטת אדה"ז דבטיבול הכרפס מרומז ענין השעבוד וכו"ל, ולכן שפיר מישך שייכי ענין הכרפס לחרוסת שהוא ג"כ זכר לטיט ושעבוד מצרים.

וראה גם לעיל שנתבאר עד"ז גם בשיטת הריטב"א והרוקח שם שיש להטביל הכרפס בחרוסת, והיינו לשיטתייהו דהכרפס הוא זכר לשעבוד, אלא דהריטב"א והרוקח שם ס"ל שיש להטביל הכרפס בחרוסת מעיקר התקנה וכמ"ש שם להדיא, משא"כ לאדה"ז דס"ל שלכתחילה יש לטבול במי מלח או בחומץ ורק דאם אין לו אז יטבלנו בחרוסת ודו"ק.

[ואולי י"ל דזה מתאים להמבואר בדברינו, דאדה"ז ס"ל שעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הוא כדי להתמי' את התינוקות וכו', ולכן הוא דלא תיקנו מלכתחילה לטבול בחרוסת דעיקר התקנה הוא להתמי' וכו', אכן מאחר דסו"ס תיקנו השינוי באופן שמרומז בו ענין השעבוד וזהו התשובה לתינוקות כנ"ל, לכן שפיר שייך הכרפס להחרוסת שהוא זכר לטיט, ולכן הוא דאם אין לו יטבלנו בחרוסת.

ז. וביסוד הדברים נראה לבאר שיטת אדה"ז דס"ל דהתקנה דכרפס הוא על כאו"א מהמסובין, והקשינו בזה דלכאורה הרי אדה"ז ס"ל בטעמא דכרפס כטעם הטור דאינו אלא כדי להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירקות קודם הסעודה, ולכאורה לטעם זה הרי שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז יכירו התינוקות וישאלו וכו' ולמה תיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א.

ומעתה י"ל דהגם דעיקר התקנה דכרפס הי' משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, מ"מ ס"ל לאדה"ז דאין השינוי סתם "הכשר" כדי שיתעוררו לשאול בשאר דברים, אלא דתיקנו הכרפס כדי "שישאלו על שינוי זה" עצמו וישיבו להם כו' [והיינו משום שאמירת ההגדה מצותה

משא"כ הריטב"א ס"ל דעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הוא זכר לשעבוד ורק דתיקנוהו "עכשיו" קודם הסעודה כדי שיהי' "גם" הענין דלהתמי' התינוקות וכמוש"נ, ולכן שפיר ס"ל לשיטת' דתיקנו מלכתחילה לטבלו בחרוסת שהוא זכר לענין השעבוד].

אלא שעדיין יש לעיין בזה, דהנה בסעיף טז כתב אדה"ז "ונוהגין לחזור אחר ירק הנקרא כרפס (איפ"ך בל"א) לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך, ואם אין לו כרפס יקח ירק אחר מאיזה מין שירצה וכו'", ולכאורה אם התשובה דהכרפס הוא זכר לשעבוד והיינו משום דכרפס הוא נוטריקון ס' פרך וכו' א"כ מהי התשובה להתינוקות באם אין לו כרפס אלא ירק אחר.

והי' מקום לומר ע"ד מש"כ הריטב"א דהוא זכר לוימררו את חייהם, אכן זה אינו דהרי בשו"ע אדה"ז מפורש שיקח ירק אחר "מאיזה מין שירצה" ולא דוקא מירקות המרים [וכמ"ש הריטב"א]. ואולי י"ל ע"ד מש"כ הרוקח שהוא זכר לקושש קש לתבן [אמנם ראה הערה 4 ועצ"ע]. ואפשר לומר עוד דאם אין לו כרפס אלא ירק אחר או התשובה על זה הוי ע"ד שיטת הב"ח הנ"ל שהוא מעשה דחירות וכו'. אלא שאינו מבואר להדיא מזה בשו"ע אדה"ז שם ועצ"ע.

והנה יעויין בלשון אדה"ז שם ס"ד שסיים "וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'". ויש לדייק ממה שהביא אדה"ז בסעיף זה גם את המשך תיבות הפסוק "עבדים היינו וגו'", ולכאורה אי משום הא "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו", הי' מספיק להביא רק הא דכתיב "כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך", ולמה לי' לצטט גם את המשך התיבות דקרא "עבדים היינו וגו'", ולי"ל דהיינו משום דס"ל דהתשובה על שינוי זה דהכרפס [עלה קאי בסעיף זה] הוא הוא הסיפור ד"עבדים היינו וגו'" [זכר לענין השעבוד "עבדים היינו" או זכר לענין החירות "עבדים היינו וגו'" שהוציאנו ה' לחירות וכו'ל], וע"ד מה שהביא בס' תעב סל"א בהתשובה שעל שינויים האחרים שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה וכן בס' תעג ס"מ בהתשובה על שאר השאלות דמה נשתנה גם את המשך תיבות הפסוק "עבדים היינו וגו' עיי"ש.

ויומתק לפ"ז היטב הא דהפיסקא "עבדים היינו וגו'" שבסדר ההגדה בא בסמיכות ולאחרי טיבול הכרפס, והיינו דהתשובה על טיבול הכרפס היא הסיפור דעבדים היינו וכו' שבהמשך לזה ודו"ק.

לאמרה בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו] וכמוש"נ, וא"כ מסתבר שתיקנו כן על כאו"א דהרי סו"ס עשאוהו לאכילת הכרפס חלק מסיפור ההגדה שהוא זכר לענין השעבוד וכו'.

ח. זאת ועוד י"ל שלכן תיקנו הכרפס לכאו"א והיינו משום דלשיטת אדה"ז הרי עיקר התקנה דכרפס הוא כדי שאמירת ההגדה תהי' בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו ולכן הוא דתיקנו חז"ל להתמי' התינוקות שישאלו על שינוי זה וישיבו להם עבדים היינו וכו', וא"כ שפיר י"ל שתיקנו כן על כאו"א כדי שכל אחד יוכל לקיים מצות ההגדה באופן דתשובה על שאלות "ששאלוהו"¹³.

והיינו דאם הי' התקנה דכרפס רק על הבעה"ב לבדו, נמצא דהשאלה הוא על הבעה"ב ולא על שאר המסובין, וממילא דרק אמירת ההגדה דהבעה"ב הוי בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו, ולכן הוא דתיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א כדי שכל אחד ואחד יוכל לקיים מצות ההגדה בדרך תשובה על שאלות "ששאלוהו"¹⁴.

13) ולהעיר מדויק לשון אדה"ז שם שכתב "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו" ולא נקט "על שאלת הבן" וכיו"ב [וע"ד מש"כ בסי' תעג ס"מ לגבי שאר השאלות דמה נשתנה כו' וה"ל "ועל די כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך כו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'"], די"ל דהלשון "ששאלוהו" קאי על כאו"א מהמסובין ולא רק על האב [הבעה"ב] להשיב על שאלות הבן ודו"ק.

14) ודע דלהמבואר בדברינו בגליון זה ובמה שכתבנו עוד בזה במ"א מתבאר דביסוד טעמא דהתקנה דכרפס איכא בזה כמה שיטות, הא' דהשינוי דכרפס הוא סתם כדי לעורר התינוקות לשאול ואע"פ שאין לנו להשיבם על שאלתם למה טובלים מקמי סעודה מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר דברים [פר"ח], והב' דהוא להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירקות קודם סעודה והתשובה היא שאנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה שלא להשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר [ב"ח], והג' דהוא להתמי' התינוקות שישאלו על ענין הכרפס עצמו וישיבו להם דהוא זכר לענין השעבוד [רוקח] או דהוא זכר לחירות [ב"ח בשם מקצת מפרשים], והד' דהוא משום שאמירת ההגדה מצותה לאמרה בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו שלכן תיקנו להתמי' התינוקות שישאלו על ענין הכרפס עצמו וישיבו להם כו' [אדה"ז], והה' דהוא זכר לוימררו את חיייהם אלא שתיקנו לאכלו קודם הסעודה כדי שיהי' גם הענין דלהתמי' התינוקות [ריטב"א], והו' דהוא להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירקות קודם הסעודה והתשובה היא להורות על טיבול הב' דמרור שהוא משום מצות מרור [ט"ז], והז' דהוא כדי שיכירו וישאלו התינוקות על הטיבול השני למה לן עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור [רבינו דוד, מהר"ל, רמב"ם]. ולהעיר מהמבואר בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סי' עז דאיכא ג' שיטות בגדר התקנה דכרפס, הא' דהוי בגדר מצוה דרבנן, והב' דלא הוי בגדר מצוה אלא בגדר תקנה וחיובא בעלמא דרבנן משום לתא דהיכרא, והג' דלא הוי גם בגדר חיובא ממש אלא דהוי בגדר מנהגא בעלמא עיי"ש ודו"ק.

אמירת הפטרת "וערבה" ביחידות

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת, אה"ק

ידוע מנהגנו (ראה הגש"פ לרבינו בתחילתה. ומשם לס' המנהגים), שאין מפטירין הפטרת "וערבה" אלא כשחל ערב פסח בש"ק ולא בכל שבת הגדול.

ופירוש הדבר בפשטות הוא (וכמפורש בשיחת שבת הגדול תשל"ו בתחילתה), שזה שמפטירים "וערבה" אינו שייך לגדר "שבת הגדול", אלא לגדר של "ערב פסח". ולכן, אם חל ערב פסח בשבת – מפטירים "וערבה", אבל אם חל שבת הגדול ביום אחר – אין טעם להפטיר "וערבה" (לפי מנהגנו).

אמנם ב"רשימת היומן" ע' שצו מביא כ"ק אדמו"ר מה ששמע מחותנו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בב' ניסן תרח"צ, וז"ל: "אין אומרים וערבה רק כשחל ערב פסח בש"ק. אבל ביחידות אומרים ב' ההפטרות. וכן בשבת ר"ח וכה"ג".

ובהשקפה ראשונה משמעות כוונתו, שאף שבציבור אין אומרים הפטרת "וערבה", הרי ביחידות כן אומרים אותה בכל שבת הגדול. – וכמו שנוהגים בשבת ר"ח, שאף שבציבור אין אומרים ההפטרה דפרשת השבוע כי היא נדחית מפני הפטרת השמים כסאי, מ"מ כל אחד אומרה בפני עצמו (כדאיתא ב"היום יום" בכ"מ, ומשם לס' המנהגים). – וכן נהגו בפועל כמה מאנ"ש, וכמו שהובא בקונטרס הנקרא בשם "דבר מלכות" לשבוע דידן.

אך כד דייקת שפיר, לכאורה אין הענין חד וחלק; דהנה, דבר זה – שאף שבציבור אין אומרים וערבה מ"מ יש לאומרה ביחידות – אפשר לבארו בב' אופנים:

(א) בכל שנה צריכים להשלים ולומר כל ההפטרות השייכות לסדר השנה. ולכן, אף שבציבור אין אומרים הפטרה זו מכיון שבפועל ער"פ לא חל בשבת – הרי כדי שלא יחסר המזג צריך כ"א לאומרה ביחידות, בשביל שלימות ענין ההפטרות.

(ב) מכיון שיש קהילות שאומרים וערבה בכל שבת הגדול (כדאיתא בלבוש), לכן אף שבציבור אין נוהגים כמנהגם, מכל מקום חוששים לשיטה זו ולכן אומרים אותה ביחידות.

אמנם האופן הא' מוקשה הוא ביותר, דהא מצינו עוד כהאי גונא – ולדוגמא: הפטרת שבת חול המועד, שיש קביעות שבהם אין שבת בחול המועד כלל; וכן הפטרת שבת השניה דחנוכה, שיש קביעות שבהם אין בכלל שבת שניה – ולא מצינו בשום מקום שיש "להשלים" את הפטרת שבת חול המועד כאשר אין בכלל שבת חוה"מ וכן בשבת ב' דחנוכה. וא"כ גם בנדו"ד, כיון שהפטרה זו נתקנה לשבת ערב פסח, הרי אם ערב פסח לא חל בשבת – לכאורה אין שום טעם לאומרה.

וגם האופן הב' מוקשה קצת, דהא בכו"כ פרשיות יש חילוקי מנהגים בין האשכנזים לספרדים וכו', ולא מצינו שיש לומר ביחידות כמנהג הקהילה שאין נוהגים כמותה.

עכ"פ, לכאורה ברור שאין זה דומה לשבת ראש חודש, כי בשבת ר"ח מובן שאומרים ההפטרה דהפרשה ביחידות כיון שבעצם היא שייכת לשבת ורק שהפטרת השמים כסאי "התגברה" עליה; משא"כ בנדו"ד, שיש סברא חזקה לומר שאין הפטרת "וערבה" שייכת לענינו כלל וכלל!

ומכיון שמדובר בחידוש גדול – לומר בכ"ז הפטרת וערבה ביחידות – לכאורה לא מובן מדוע לא העתיק רבינו חידוש זה ב"היום יום" ולא בהגדה שלו?

ולחומר הענין נ"ל, שבאמת גם ב"רשימת היומן" – אין הכוונה בדברי אדמו"ר מהוריי"צ שבכל שבת הגדול אומרים "ביחידות ב' ההפטרות", אלא דבר זה קאי על היכא שערב פסח חל בשבת, שהוה אמינא שכיון ומפטירים וערבה הרי לא נאמר את ההפטרה דפרשת השבוע כלל, ועל זה מחדש שצריך לאומרה ביחידות; אבל אין כוונתו כלל לחדש חידוש לענין אמירת הפטרת וערבה בכל שבת הגדול, שבזה פשיטא שאין בזה טעם.

וקצת משמע כן מהלשון "אבל ביחידות אומרים ב' ההפטרות" – דלכאורה, "ב' הפטרות" מאן דכר שמיה? וכיון שמדבר לפנ"ז על הפטרת וערבה – היה צריך להמשיך: "אבל ביחידות אומרים אותה!" אלא שנתכוון להיכא שערב פסח חל בשבת, שאז צריך לומר ב' הפטרות – בנוסף להפטרות וערבה גם ההפטרה דפרשת השבוע. ודוחק קצת.

ועכ"פ בנוגע למעשה, מכיון שלא הועתק דבר זה כלל ב"היום יום" ולא ב"הגדה עם לקוטי טו"מ" – משמע שאינו הוראה לרבים (אפילו את"ל שכן נהגו רבותינו נשיאינו). ועצ"ע.

מספר הכזיתים ב"מוציא מצה" למי שאין לו

קערה

הרב אלחנן משה נחמנסון

ראש כולל אברכים, לוד אה"ק

א. כותב אדה"ז בהלכות פסח (סי' תעה ס"ה): "ואחר כך יבצע כזית מהעליונה השלימה וכזית מהפרוסה. ואף על פי שבשביל ברכת המוציא בלבד אין צריך לבצוע כזית מעיקר הדין אלא אפילו כל שהוא יכול לברך המוציא, מכל מקום כיון שבשביל ברכת אכילת מצה צריך לבצוע כזית שעל פחות מכזית אינו יכול לברך שאינו יוצא ידי חובתו בפחות מכזית, ואם כן להאומרים שברכת על אכילת מצה היא על השלימה העליונה צריך לבצוע ממנה כזית, ולסברא הראשונה (שהיא עיקר) שברכת על אכילת מצה היא על הפרוסה צריך לבצוע כזית מן הפרוסה, לפיכך לצאת ידי שניהם צריך לבצוע כזית מזו וכזית מזו".

כלומר, אדה"ז פוסק שלכתחילה צריך לאכול ב' כזיתים ל'מוציא מצה', כזית מהמצה השלימה העליונה וכזית מהפרוסה (ושני הכזיתים באים מצד ברכת 'על אכילת מצה', כי בשביל ברכת 'המוציא' די מן הדין בכלשהו), הכזית העיקרי הוא מהפרוסה האמצעית, וכזית נוסף מהמצה השלימה העליונה כדי לצאת גם ידי הדעה שברכת 'על אכילת מצה' היא על מצה זו.

לפי זה יוצא לכאורה שרק אלו שברשותם 'קערה' יש ענין שיאכלו ב' כזיתים ל'מוציא מצה', אבל אלו שאין לפניהם 'קערה' אלא מכינים להם מראש מצות פרוסות בשקית כנהוג, די להם בכזית אחד בלבד מאחר שאינם מברכים 'על אכילת מצה' על מצה שלימה כלל⁹⁹.

ב. אמנם לכאורה היה מקום לומר שכאשר בעל הבית בוצע ב' כזיתים מהשלימה העליונה ומהפרוסה שבקערותו, נחשב הדבר למסובים כאילו

99 ואמנם אצלינו נוהגים ליתן קערה לכל נער מהבר מצוה, אך דבר זה נוגע לנשים, שהרי כתב אדה"ז שלכל עניני הסדר הושוו נשים לאנשים. אם כן לכתחילה צריכות גם הנשים לאכול ב' כזיתים ל'מוציא מצה', אם יש באפשרותם. ועוד, שזה נוגע לקרובי משפחה ואורחים שאינם נוהגים בכל המנהגים, ואין להם קערה נפרדת, וכן לסדרים ציבוריים שלא מעמידים בהם קערה לכא"א.

בצעו בעצמם, כפי שהדין הוא בלחם משנה¹⁰⁰. ואם כן די בכך שבעל הבית יתן מעט מהמצות שלו העליונה והאמצעית לכל אחד מהמסובים כנגד 'מוציא' וכנגד 'מצה', והם ישלימו לעצמם הכזית מהמצות הפרוסות שאצלם.

אך זה אינו, כי לענין ברכת 'על אכילת מצה' מדגיש אדה"ז שכל הכזית צריך להנטל מהמצה השלימה, ובלשונו: ש"להאומרים שברכת על אכילת מצה היא על השלימה העליונה צריך לבצוע ממנה כזית". ומכיון שבדרך כלל אין במצה העליונה מספיק כזיתים עבור כל אחד מן המסובים, אין הם יוצאים ידי חובת הדעה שברכת 'על אכילת מצה' היא על השלימה.

[ואמנם בזמן הגמרא והראשונים לא הייתה קיימת בעיה זו, משום שאז נהגו לאפות מצות עבות וגדולות, כך שהמצות שבקערה הספיקו לכל הכזיתים של כל המסובים¹⁰¹. וכפי שאדה"ז נוקט בפשטות בסי' תעג סכ"ד: "המצות . . אין צריך להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעל הבית . . שבעל הבית יחלק מצה . . לכל אחד ואחד".

אבל בזמן הזה שהמצות דקות, לא ניתן לשתף בקערה את כל בני הבית ומוכרחים להכין להם מצות בנפרד כנ"ל].

ג. ואמנם יש מהפוסקים¹⁰² שכתבו להכין קערות לכל אחד מבני הבית כולל הנשים והבנות, או לכל הפחות להניח לפניהם מצה וחצי ללא קערה¹⁰³, ואזי ידי חובת לחם משנה ייצאו מבעל הבית¹⁰⁴ על ידי שיקבלו מעט ממה שבצע (כמבואר בשוע"ר סי' עדר ס"ד: "המסובין . . יוצאים ידי

100) כמבואר באשל אברהם סי' עדר. ובלשונו: "יוציאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה. הגם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפני עצמו, מכל מקום מצות לחם משנה על הבציעה קודם הנאת האכילה מהני בכך שליחות". והרבי סומך עליו למעשה, ראה אג"ק חי"ד עמ' כט, ל.

101) ראה סי' תנח.

102) ראה סי' שמעתתא דמשה להגר"מ פיינשטיין שכתב כן.

103) ראה קובץ מבית לוי תשנ"ו בשם הגר"ש וואזנר, הגדה של פסח עם פסקי הגרש"ז אוירבך עמ' 178.

104) ראה שוע"ר סי' תעה שלכתחילה צריכים לבצוע בליל פסח על ב' שלימות בתוספת פרוסה, ורק כשאי אפשר סומכים על דעת הרמב"ם שהלחם משנה בלילה זה צריך להיות 'עני' לגרירותו, דהיינו מצה וחצי.

חובתם כמה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה), ומהמצות שלפניהם יאכלו את שני הכזיתים של 'על אכילת מצה', אחד מהפרוסה ואחד מהשלימה.

אך מעולם לא ראינו ולא שמענו לע"ע שהיה מנהג אצל רבותינו נשיאנו להניח קערות או מצות שלימות גם לנשים (וקטנים), ובענינים של מנהג הרי 'לא ראינו' ראייה¹⁰⁵.

ד. ואם כן לכאורה למעשה יש לנהוג שמי שאינו בעל קערה אינו צריך לאכול כי אם כזית אחד ב'מוציא מצה', ובנוסף יקבל מעט מצה מבעל הקערה כדי לצאת בלחם משנה כנ"ל.

[ונראה שהחתיכות שמחלק בעל הקערה לשאר המסובים יקח מהמצה השלימה העליונה, שכן לדעה הראשונה – שאותה מביא אדה"ז כדעה העיקרית – ברכת המוציא (שבה יש חובת לחם משנה) היא על מצה זו¹⁰⁶].

והנלע"ד כתבתי, ואבקש דעת הקוראים בזה.



נגלה

תפיסה בפחות משלש על שלש

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (ז, א): שנים אדוקין בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת, וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשוה. . אלא מתניתין דקתני דפלגי בהדדי, ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת, היכי משכחת לה? אמר רב פפא דתפסי בכרכשתא, ופרש"י (ד"ה בכרכשתא), וז"ל: בגרדין שבשני ראשין, עכ"ל.

(105) ראה רמ"א חו"מ סל"ז סכ"ב.

(106) ראה שו"ע"ר שם ס"ג-ד.

וברא"ש (סוסי"ג) כתב וז"ל: מתניתין דתפיסי בכרכשתא, פירוש בשפת הבגד, שאין ביד אחד ג' על ג' שיהא הדבר חשוב לומר שיטלנו קודם חלוקה, עכ"ל.

ובשו"ע (חומ"ס קל"ח ס"ג), כתב וז"ל: במה דברים אמורים [שחולקין בשוה] כשאוחזין בשפת הטלית, שאין ביד שום אחד ממנה שלש (אצבעות) על שלש, אז חולקין אותה, עכ"ל. וכתב על זה הש"ך (סק"ד) וז"ל: פי' וכיון שאינו דבר חשוב, אין ראוי לומר עליו שיטלנו קודם חלוקה. אבל ודאי אם רוצה ליטלו קודם, אף שהוא פחות מג' על ג', הרשות בידו. וכן משמע בהרא"ש, ע"ש ודו"ק, עכ"ל.

אבל הפרישה (שם סוסי"ג) כתב וז"ל: ואע"פ שיש ביד אחד ג' פחות מעט, והשני דבר מועט, אפ"ה חולקין בשוה, דפחות מג' לא מידי חשיבי, ולא שייך בי' תפיסה, אבל כל שיש ביד אחד מהן ג', נוטל בראש מה שבידו, כיון דתפיס בי' והשאר חולקין. עכ"ל. וכ' בחידושי רעק"א (על הש"ך שם), וז"ל: בפרישה משמע שדעתו שאם הוא פחות מג' על ג' יד שניהם שוה, ואין רשות בידו ליטלו קודם חלוקה. וכן נראה דעת העיר שושן, עכ"ל.

כלומר, שנחלקו הש"ך והפרישה, שלדעת הש"ך, אם אוחז פחות מגע"ג, אף שחולקין השוה, מ"מ אם רוצה ליטול תחילה חלק זה שתופס (והשאר לחלק בשוה) הרשות בידו, והפרישה ס"ל שאפי' אם רוצה בזה אין זה בידו.

ובפשטות נחלקו בגדר הסיבה מדוע כ' הרא"ש שאם אוחז בפחות מגע"ג לא אמרינן שנוטל עד היכן שידו מגעת – כי יש לבארו בשני אופנים:

(א) זהו דין בה"גברא", שבדרך כלל אין זה דבר חשוב להאדם, ולכן מן הסתם הוא מוחל דבר קטן כזה. (ב) זהו דין בה"תפיסה", שכשתופסים חלק קטן כזה אין זה נקרא "תפיסה", כי "תפיסה" תוכנו שתופס החפץ, ותפיסה בחלק קטן כזה, לא נקרא שתופס הדבר. ואין זה תלוי במחשבתו של האדם, כ"א בהלכה של "תפיסה".

ומזה מסתעפת המחלוקת הנ"ל: הש"ך ס"ל כאופו הא', שבד"כ אדם מוחל זה, ולכן באם אומר בפירוש שאינו מוחל חלק זה, בדרך-ממילא הרי זה שייך לו, והרשות בידו לקחתו. אבל הפרישה ס"ל כאופן הב', הרי אין

זה תלוי ברצונו ומחשבתו, ובמילא אין זה בידו לומר שרוצה חלק זה, כי ההלכה אומרת שלא תפס מאומה מהחפץ.

[והוא ע"ד – ולא ממש, כלל] הב' דעות בהא דפחות משה פרוטה אין נקרא "כסף" (א) הוא בכלל "כל השיעורין הלכה למשה מסיני" (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ב), כמו גדר "כזית" ו"רביעית" וכיו"ב. ב) שיטת רש"י (סנהדרין נט, א ד"ה משום. וראה גם רש"י שם (ז, א ד"ה צערא) שישראל "רחמנין הן ומוחלין על דבר קל".]

אמנם יש לבאר המחלוקת באופן אחר קצת, שלכו"ע ה"ז בגדר מחילה, אלא שנחלקו עד כמה נקטין שמסתמא ה"ה מוחל חלק קטן כזה: הש"ך ס"ל שאף מן הסתם כן הוא, מ"מ אי"ז באופן קיצוני כ"כ, שנאמר ע"ז שאם מישוהו אינו כן ה"ה בבחי' "בטלה דעתו אצל כל אדם", ולכן אם בדוקא רוצה חלקו ואינו מוחלו, נותנים לו חלקו. והפרישה ס"ל שזה דבר הרגיל כ"כ, שאף אם אומר שהוא אינו מוחל, אמרי' בזה "בטלה דעתו אצל כל אדם", ואינו מקבלו.

ושוב באופן אחר: הא דאמרינן דמסתמא כל א' מוחל על חלק קטן כזה, יש לבאר בב' אופנים: א) מסתכלים על כל אדם, ואומרים שהיות ורוב בנ"א מוחלים ע"ז מסתמא גם הוא מוחל ע"ז. כלומר, זהו גדר של כל יחיד. אלא איך ידעינן שיחיד זה מוחל, ע"י שידעינן שכן עושים רוב בנ"א. אבל זוהי רק ראי' שאיש זה מוחל. ב) מסתכלים על כל בנ"א ביחד, ואומרים שהיות ורובם מוחלים ע"ז, ה"ז דבר שבנ"א מוחלים. כלומר, זהו גדר של הכלל והציבור.

ובזה הוא דנחלקו: הש"ך ס"ל שמביטים על כל אחד ביחיד, ולכן כשאחד אומר בפירוש שהוא אינו מוחל, ה"ז מבטל מה שנקטינן שהוא מוחל. ובמילא מקבל גם חלק הקטן שתופס. אבל הפרישה ס"ל שזהו גדר של הכלל, ולכן אין משנה מה שהיחיד מגלה דעתו שהוא אינו מוחל, כי אין זה גדר של היחיד, כי אם ענין של הכלל.

בסגנון אחר: לאופן הא' הפי' הוא שבעצם הרי זה של התופס, אלא שאמרינן שהוא מחל על זה. אבל לאופן הב', היות שמצד הכלל, הרי זה מחול, ע"כ כשעסקינן אודות הרגש היחיד, הרי זה כבר דבר שבעצם אינו של התופס, וכבר לא איכפת לו מה שהוא אומר.

ושוב בסגנון אחר: לאופן הא' הפי' הוא שמסתכלים ע"ז שבכל פעם שזה אירע הרי הוא מוחלו אז. כי אמרי' שכל יחיד מוחל, וא"כ זה נעשה

אז. מה שאין כן לאופן הב' הרי זה דבר שהוא כן בעצם, שדבר כזה מחול, וא"כ אין זה שמוחלו אז כשאירע שתפס הטלית. ובזה נחלקו: הש"ך סבירא לי' שאמרי' שמחל כשאירע הדבר, ולכן אם אומר אז שאינו מוחל, ה"ה מקבל חלק הקטן הזה. והפרישה סבירא לי' שזהו מחילה בעצם, ואין זה שמוחל אז כשאירע המקרה הזה, ואם-כן אין זה בידו עכשיו לומר שאינו מוחל.

[והוא ע"ד – ולא ממש – החקירה בנוגע לזה שפחות משהו פרוטה אינו כסף, מטעם שבני אדם מוחלים על זה, שיש לבארו בב' אופנים: א) כל יחיד מסתמא מוחל. וזה נעשה בעת שזה נוגע. ב) בכלל, בני אדם מוחלים על פחות משהו פרוטה, ואין זה דבר שנעשה בכל פעם בפני עצמו. וזה נוגע לכמה וכמה ההלכות שבהן צריך להיות שוה פרוטה, ונחלקו בזה המפרשים, כמו בגדר קידושין בפחות מש"פ, שנחלקו בזה רש"י ותוס' בקידושין ג, א, ובכ"מ. ועיין בזה מ"ש בספרי שערי ישיבה גדולה חי"ז ע' 321 ואילך].



ביטול ברוב*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בסוגיין ב"מ (ו, ב) הובא המשנה (ממסכת בכורות) "קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין". ומפרש רש"י: "היה מעשר טלאים והתחיל למנות כשהיו יוצאים בפתח הדיר, ועד שלא הגיע לעשרה קפץ אחד מן המנויין לתוך הדיר, ואינו מכירו. . ואותן שבתוך הדיר פטורין משום זה המעורב, דכל אשר יעבור תחת השבט אמר רחמנא, ולא שעבר כבר, וכל חד מינייהו ספק כבר עבר הוא".

ומקשים התוספות: "תימה דלבטל ברוב וליחייבו כולהו במעשר?" (והתוספות ממשיכים לבאר מדוע אין שייך לתרץ כאן באופנים שונים; כמו דהוה 'דבר שבמנין', או 'קבוע', או 'בריה', או דלא הוה רוב לעומתו. עיין בדבריהם), ומשאירים הדבר בקושיא.

(* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ותירץ הריטב"א (אחרי שמביא תירוץ אחר ודוחהו): ". . . אלא ודאי דאפילו תימא דבע"ח בעלמא בטייל מדאורייתא הכא לא בטיל האי משום דאמר רחמנא העשירי, עשירי ודאי ולא עשירי ספק". והיינו דמאחר שצריכים כאן לדין 'ודאי', לזה לא מהני ביטול ברוב.

ונמצא לכאורה דפליגי בזה התוספות והריטב"א; האם ביטול ברוב מהני גם לענין ודאי, או לא. וצלה"ב עומק פלוגתתם.

ספק בשיטת הרא"ש בזה

ב. ובדברי תהרא"ש בסוגיין בדבר זה אין הכרע לכאורה; דהנה גם הוא מביא קושיא זו של התוספות, ומעיקרא תירץ: "וי"ל דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי וכו'" (והוא כאותו תירוץ שדחה הריטב"א). אלא דממשך להקשות: "וא"ת ונכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש מרובא פריש ויהיו כלם חייבים לעשר?"

ושקו"ט לתרץ קושיא זו, עד שמסיק: "ועי"ל כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשר ממה נפשך פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, ואפי' כי אמרי' כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין דכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האסור להיתר ע"י בטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי".

והיינו דגם הרא"ש כתב סברא זו דדין 'רוב' לא מהני כשצריכים לדין ודאי, אמנם יש שני דרכים להבין דבריו:

א) ע"פ מה שמבארים אחרונים דיש הבדל בדבר זה בין דין ביטול ברוב בתערובות להדין 'דאזלינן בתר רובא' ו'כל דפריש מרובא פריש'; דדין ביטול ברוב הוה באופן שנתבטל האיסור לגמרי ושוב הוה ההיתר בתורת ודאי אחרי שכבר ליתא לאיסור כלל, ואילו בהא דאזלינן בתר רובא הרי האיסור מעולם לא התבטל (וכהא דתשע חנויות, דאף דאזלינן בתר רובא, מ"מ נשארה חנות אחת המוכרת בשר אסור), ושוב אפ"ל דאין כאן היתר בתורת ודאי.

ואשר לפ"ז הרי כוונת הרא"ש היא כך: מעיקרא הקשה שיהני כאן דין ביטול ברוב מחמת התערובות של איסור בהיתר, וע"ז מעולם לא תירץ דלא מהני לענין ודאי, דבאמת כן מהני כנ"ל, ושלכן תירץ קושיא זו באו"א (דבע"ח חשיבי כו'). ורק אח"כ כשהקשה מדין כל דפריש מרובא פריש ("ונכבשינהו דניידי . . ."), ע"ז תירץ דלא מהני דין זה לענין 'ודאי'.

(ועפ"ז כשכתב " . . אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין דכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האסור להיתר ע"י בטול ברוב", בא בזה לחלק ולומר דרק בביטול איסורים בתערובות אומרים דנתהפך וכו', ואילו לענין כל דפריש כו' לא אמרינן כן).

ב) דכאשר הרא"ש תירץ בסופו דלענין ודאי לא מהני ביטול ברוב, בא בזה לתרץ גם הקושיא מדין ביטול ברוב בתערובות וגם הקושיא מדין כל דפריש. והיינו דמעיקרא תירץ הקושיא מדין ביטול ברוב באופן אחד, אבל מכיון שעדיין נשאר קושיא מדין כל דפריש, לכן תירץ באופן אחר אשר תירוץ זה מהני לשתי הקושיות.

(ועפ"ז כשכתב " . . אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין דכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האסור להיתר ע"י בטול ברוב", בא בזה לחלק ולומר דלענין איסורים בעלמא אמרינן דין ביטול ברוב וכל דפריש כו', ואילו כאן – לענין מעשר – כשבעינן לדין ודאי, לא אמרינן כן).

והנפק"מ בין שני אופנים אלו הוא באם הרא"ש סב"ל כהתוספות או כהריטב"א לענין השאלה באם ביטול ברוב בתערובות מהני גם לענין 'ודאי', או לא; דלאופן הראשון סב"ל כהתוספות דמהני גם לענין ודאי (ורק שיש לו דרך אחר לתרץ קושיית התוספות אשר התוספות לא סב"ל כמותו בזה), ואילו לאופן השני סב"ל כהריטב"א דלא מהני ביטול ע"י תערובות לענין ודאי.

ביאור שיטת הריטב"א

ג. והנה באמת הרי חידושו של הריטב"א דביטול ברוב לא מהני לענין ודאי, תמוה הוא, וכבר האריכו בזה האחרונים, דהרי ביטול ברוב פירושו בפשטות דהמיעוט נתבטל לגמרי, וכדברי הרא"ש (חולין פ"ז סי' לז) ד"משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות הלכך חד בתרי בטל ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת"?!?

ואע"פ דלכמה שיטות בראשונים אסור לאכלן כולן כאחת, דלא כהרא"ש, הרי הפוסקים הכריעו דזהו רק מדרבנן (ראה בכ"ז באנציקלופדיה תלמודית ערך 'ביטול ברוב', ועוד יתבאר בזה לקמן), והיינו דלכו"ע מדאורייתא נתבטל האיסור לגמרי?! (ונאמרו בזה ביאורים שונים; ב'שערי יושר', ובשם הגר"ח, ועוד – עיין בספרי המלקטים).

ובנוסף לזה מביאים האחרונים (רעק"א בשו"ת ח"ב סי' קב, ובש"ש ש"ב פט"ו) קושיות שונות על יסוד זה דרוב לא מהני לענין ודאי, מכונ"כ דינים בש"ס; בענין ספקות בטומאה, ובענין ספק ממזר, ועוד, ומתרצים באופנים שונים, יעויין בדבריהם).

אמנם לכאורה יש לבאר דברי הריטב"א באופן שונה (וראיתי דרך זה בכללותו בספר 'ביאורים והערות' על המסכת), והוא ע"פ דיוק בדבריו: ". הכא לא בטיל האי משום דאמר רחמנא העשירי, עשירי ודאי ולא עשירי ספק", והיינו שכתב דכאן לא נתבטל האיסור מחמת זה דבעינן דין ודאי, ולא כתב דאפילו אם נתבטל האיסור לא מהני הביטול מאחר שצריכים לדין ודאי!

ולכאורה הרי משמעות הדברים הוא, דאין הפשט דביטול ברוב לא מהני להשוותו דין ודאי, אלא להיפך; דבמקום דבעינן דין ודאי לא חל כלל דין ביטול ברוב.

והביאור בזה: כל הדין של 'רוב' – אשר מיוסד על הפסוק של "אחרי רבים להטות" (כנ"ל בדברי הראשונים) – הוה דין שאמרה תורה איך להתנהג במצב של ספק, אמנם במקום דליכא ספק לא נאמר דין זה. וא"כ במקום שהתורה אמרה שבעינן לדין ודאי, הרי הפירוש בזה, דבדין ספק כבר הוחלט הדין באופן מסויים (ובפשטות: התורה פסקה דשה שהיא ספק מחוייב במעשר – הוה פטור ממעשר). ונמצא דבספק בדין כזה, באמת כבר ליתא שום ספק, אחרי שהתורה כבר פסקה איך מתנהגים בספק זה, ושוב אין מקום להפעולה של דין רוב.

ואשר לפ"ז מובן שמעולם לא נאמר כאן חידוש כזה שביטול ברוב אינו בתורת ודאי, דזה פשוט שאחרי שנתבטל הר"ז בגדר ודאי, אלא דבמקרה זה מעולם לא נתבטל כמשנ"ת. ולכאורה מדוייק הדבר מאוד בלשונו של הריטב"א כנ"ל. וסרו בזה הרבה מהקושיות והדיונים של האחרונים בדברי הריטב"א הללו.

אלא דשוב נצטרך לבאר עומק פלוגתת התוספות והריטב"א בדבר זה גופא; היינו מדוע סב"ל להתוספות דדין ביטול ברוב יחול גם כאן אף שהתורה כבר פטרה ספק בכור ממעשר, ואילו להריטב"א אחרי שכבר פטרה תורה ספק בכור שוב אין מקום לדין ביטול ברוב כמשנ"ת!?

ביאור פלוגת הראשונים בדין אכילת כל התערובות

ד. והנה הזכרתי לעיל דפליגי הראשונים האם מותר לאדם אחד לאכול כל התערובות שנתבטלה בה איסור ברוב, או לא; דעת הרא"ש (כנ"ל) דאין בזה איסור כלל, ואילו דעת התוספות והרשב"א היא שזה אסור (והובא פלוגתתם להלכה בשו"ע יו"ד ריש סי' קט).

ולכאורה צלה"ב בדעת התוספות והרשב"א: בשלמא אם איסור זה – לאכול כל התערובות – הי' מדאורייתא, אז הי' מובן במה פליגי עם הרא"ש; דלהרא"ש הרי האיסור כבר נתבטל (ברוב), ושוב כבר אין כאן שום דבר שאסור לאכלו, משא"כ לשיטות אלו דהאיסור מעולם לא נתבטל, ורק שאומרים שכל חתיכה שאוכל הרי הוא מגיע מהרוב, א"כ מובן מדוע אסור לאכול את כולו, דאז כבר ליתא להיתר זה.

אמנם הרי הפוסקים הכריעו (ראה בט"ז ובפמ"ג שם) דאיסור זה – לאכול כל התערובות – אינו אלא מדרבנן, ונמצא א"כ דגם לשיטתייהו הרי מדאורייתא כבר נתבטל האיסור באופן שלא נמצא כלל, וא"כ מדוע אסרו רבנן לאכול את התערובות אחרי שכבר אין כאן איסור?

ועכ"פ צלה"ב מהו עומק פלוגתתם עם הרא"ש; אחרי שלכו"ע (מדאורייתא) כבר אין כאן איסור, אז מדוע להרא"ש גם מדרבנן אין מקום לאיסור, ואילו לשיטתייהו כן אסרו אכילת כל התערובות?

ה. ולכאורה אפ"ל הביאור בזה, ע"פ מה שחוקרים בענין ביטול ברוב, האם הפשט הוא דהמיעוט נתהפך להיות כהרוב, או דהמיעוט נתבטל אבל לא באופן שנתהפך;

דלפי הצד שנתהפך אז באמת אין מקום שחכמים יאסרו אכילת התערובות אחרי שהאיסור נהי' היתר אז מה יאסרו? (ולחידודא יש להעיר מדברי הט"ז הידועים בענין דבר שהתורה עצמה אמרה שהוא מותר, דא"א שחכמים יאסרו אותו).

ואילו לפי הצד שהאיסור (רק) נתבטל, אולי יש לומר דפירוש הדברים הוא, דכל חתיכה שאדם לוקח אומרים שהוא מהרוב, אלא שמאחר שאומרים את זה גם בקשר לחתיכה האחרונה, נמצא, שמחמת סברא זו נתבטל האיסור לגמרי והוה כאינו, היות שא"א 'למצוא' אותו מאחר שתמיד אומרים שהאיסור הוא במקום אחר. אמנם מכיון שלא אומרים שבאמת נתהפך האיסור ממה שהי' (ורק שאנחנו לא יכולים למצוא אותו

כנ"ל), שוב יש מקום שחכמים יאמרו שצריכים להחמיר ולא לאכול את הכל, וכאילו נאמר ליתן 'מקום' (ע"ד 'היכר') איפה שהאיסור יכולה להמצא.

ואם כנים הדברים נמצא דהראשונים פליגי בדבר זה; האם האיסור נתהפך להיתר, שהוא דעת הרא"ש (ואכן זהו לשונו; "הלכך חד בתרי בטל ונהפך איסור להיות היתר", כדלעיל), או שרק נתבטל – דעת התוספות והרשב"א.

ו. (ויש להעיר דבאמת ישנה גם שיטה דאסור לאכול כל התערובות מדאורייתא, והוא דעת התוספות רי"ד בב"ב, ונזכר באנציק' תלמודית שם.

ולדברינו נמצא דהני ג' שיטות פליגי האם המיעוט עדיין נמצא בתוך הרוב, אלא דאזלינן בתר רובא (שיטת תורי"ד); או שהמיעוט נתבטל והוא כמי שאינו (שיטת התוספות ורשב"א); או שהמיעוט נתהפך להיות כהרוב (שיטת הרא"ש).

ויעויין ב'הדרן' על הש"ס שיצא לאור לקראת כ"ב שבט תשמ"ח (סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 719 ואילך) שמביא הרבי (באות י"ב שם) שישנם ג' שיטות אלו בענין ביטול מיעוט הדיעות בבית דין, לדעת הרוב: "א. המיעוט ישנו וחולק על הרוב, אלא שאנן פסקינן כדעת הרוב. ב. המיעוט נתבטל וכמו שאינו. ג. גם המיעוט מצטרף להרוב וחשיכ כמו שגם המיעוט הורו כן" (ומביא בזה נפק"מ מהרגצובי' וכו' עיי"ש ובהערה).

ודאתינן להכא יש להעיר מדברי התוספות בב"ק (כו, ב); "גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו", דבפשטות משמע דהוא כאופן השני הנ"ל דהמיעוט נתבטל (היינו לא שנמצא ולא שנתהפך), והר"ז מתאים לשיטתייהו בענין האיסור דרבנן לאכול כל התערובות כמשנ"ת).

ביאור פלוגתת תוספות וריטב"א

ז. ואשר לפכ"ז נחזור לפלוגתת התוספות עם הריטב"א, האם אומרים דין ביטול ברוב במקרה שהתורה כבר פסקה מה לעשות עם מצב של ספק כנ"ל;

דאולי י"ל דיש הבדל לענין זה אם אומרים דגדר ביטול ברוב הוא מה שהמיעוט מתהפך להרוב, או אם אומרים דגדרו הוה דנתבטל, והיינו דלא 'מוצאים' את המיעוט, אחרי שתמיד 'פוגשים' רק את הרוב;

דאם הוה ענין של 'התהפכות' המיעוט אז נמצא דביטול ברוב הוא דבר שצריכה ל'היעשות', והיינו דכאילו ישנה איזה 'פעולה' של ביטול ברוב; מה שאיזה דבר הופכת ממציאותו ע"י ביטול זה. ואילו אם הפשט הוא שלא מוצאים את המיעוט אחרי שתמיד פוגשים רק את הרוב (כנ"ל) ושלכן הוה המיעוט כמי שאינו, אז באמת לא 'נתחדשה' או נפעלה שום דבר חידוש ע"י ביטול זה.

ואולי י"ל דבזה תלוי באם נאמר סברא הנ"ל – שכתבתי בדעת הריטב"א – או לא;

דבאם ביטול ברוב הוה פעולה כזו שצריכה להיעשות, אז נאמר דבמקרה שכבר פסקה תורה מה לעשות במצב של הספק (כמו בדין מעשר דעסקינן ביה), שוב אין ה'רוב' פועלת פעולתה להפוך ולשנות המיעוט, אחרי שכבר חל ה'פסק' מה לעשות עם הספק כמשנ"ת.

ואילו אם ביטול ברוב אינה דבר שצריכה להיעשות, אלא דישנה דין שלא מוצאים את המיעוט, שוב אין כאן איזה פעולה או תהליך שנוכל לומר שמאחר שכבר ישנה פסק שוב לא יחול פעולה זו, אחרי שאין כאן איזה דבר חיובי שהרוב צריכה לפעול.

ואם כנים הדברים נמצא דהתוספות אזלי גם בזה לשיטתייהו; דמאחר דסב"ל דגדר ביטול ברוב אינה ענין של התהפכות של המיעוט, לכן סב"ל כאן דביטול ברוב צריכה לחול גם במצב זה של ספק מחוייב במעשר.

ואילו הריטב"א סב"ל – אולי – כדעה השני', דביטול ברוב כן הוה ענין של התהפכות המיעוט להרוב, ושלכן סב"ל שבמצב כזה אכן לא יחול הביטול כמשנ"ת.

(ואם כנים הדברים אז לכאורה מסתבר שגם הרא"ש יסבור כהריטב"א בזה, אחרי שהוא 'מרא דהאי שיטה' שהמיעוט נתהפך להרוב. וא"כ יש לנו כעין הכרעה בהספק דלעיל איך לפרש דברי הרא"ש בסוגיין).

סברת 'קבוע' לענין ביטול ברוב

ה. ודאתינן להכא יש להוסיף עוד אחת;

כשהתוספות (כאן) מקשים מדוע אין השה בטלה ברוב, שוללים כמה תירוצים שהיינו יכולים לומר ע"ז, ובתוך דבריהם כתבו: "וקבוע נמי אין שייך אלא בדבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין ולא ידע מאיזה לקח כגון

ט' חנויות". והיינו דלכן לא יכולים לתרץ דהא דאינו בטל הוה מחמת הדין ד'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'.

וכבר תמהו ע"ז (בחיודשי ר"ש שקאפ ועוד) דלכאורה מה שייך לכאן דין 'קבוע', הלא כאן מדובר בדין ביטול ברוב, ואילו הדין של 'קבוע' הוא רק לענין מצב דאזלינן בתר רובא, ולא לגבי תערובות?

אמנם באמת הרי גם על עיקר הדין שקבוע לא בטיל, בחולין (צה, א), הקשו התוספות דאיך זה מסתדר עם דין ביטול ברוב בתערובות, ותירצו כמו שכתבו כאן, דמאחר שאין האיסור ניכר בהתערובות שוב אינו נחשב לקבוע. ואשר יוצא מזה דלשיטת התוספות באמת שייך הדין של קבוע גם לגבי ביטול ברוב, אלא דלפועל אין שם דין זה מחמת זה שהאיסור אינו ניכר.

ונראה שהדבר יתבאר היטיב ע"פ המבואר כאן בשיטת התוספות בענין ביטול ברוב;

דבאם התוספות היו סוברים כהני שיטות שהמיעוט נתהפך להרוב, אז באמת לא הי' נוגע כאן כל הדין של קבוע דהרי הוא נאמר באופן ומקרה שהאיסור לא נתהפך בכלל. אמנם מאחר שהתוספות סב"ל דגם בביטול ברוב אין הפירוש שהאיסור נתהפך, ורק שלא מוצאים אותו ולכן ה"ה כמי שאינו, א"כ כבר אינו 'רחוק' כ"כ מהא דאזלינן בתר רובא בתשע חנויות וכיו"ב דגם שם לא 'מוצאים' הבשר שהגיע מחנות האסורה, ורק זה שמגיע מהרוב.

ושוב צריכים להבין מדוע הדין של קבוע לא יחול גם בביטול ברוב בתערובות, ושלכן מבארים התוספות שבפועל ממש ליתא למציאות של קבוע בתערובות ולכן אמרינן שהמיעוט בטל, וכמי שאינו, כמשנ"ת.



מיגו דזכי לנפשיה*

הת' שמעי' קרינסקי

תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' (ב"מ ה, א): "אמר רמי בר חמא זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, דאי סלקא-דעתך לא קנה חבירו תעשה זו כמי שמונחת על-גבי קרקע וזו כמי שמונחת על-גבי קרקע ולא יקנה לא זה ולא זה, אלא לאו שמע מינה המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא הכי טעמא מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'. תדע, שאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור, ושותפין שגנבו חייבין".

ופירש"י: "תדע. דאפילו אמרינן לא קנה חבירו, הכא דהגביה לעצמו ולחבירו קני, משום מגו. פטור: משלח פטור מלשלם כפל, דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה להתחייב שולחו אלא שליח, דדברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין? ואילו שותפין שגנבו: והאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו אמרינן בב"ק דחייבין".

והתוס' כתבו: שותפין שגנבו: פ"ה, שהוציא לדעתו ולדעת חבירו כדאיתא בב"ק. ואין נראה, דהתם בטביחה איירי, וטביחה אפי' אמר צא וטבח לי חייב, דדרשינן תחת לרבות השליח, אלא שותפין שגנבו שהגביהו שניהם". ויש לבאר במאי קמיפלגי רש"י ותוס'.

והנה, הר"ן והרמב"ן כתבו לפרש דעת רש"י, וזה לשון הרמב"ן: "תדע, דאע"ג דלא זכי לחברי' בלחודיה זכי ליה היכא דזכי נמי לנפשיה, שהרי האומר לשלוחו וכו' פטור דלא זכי ליה, ואילו שנים שנעשו שותפין וגנבו והוציאוהו שניהם מרשות הבעלים חייבין, ולא אמרינן כיון שאין אדם זוכה לחבירו בגניבה, תעשה זו כמי שמונחת על-גבי קרקע, וזו נמי שמונחת על גבי קרקע ולא קנה לא זה ולא זה. אלא שמע-מינה אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה", עד כאן. וכע"ז בר"ן. והקשה הקצות-החושן (סי' שמח סק"ג) מזה על דברי התוס', דהא אפי' שהגביהו שניהם חייבים משום מיגו, אם כן גם כשאחד הגביהו על דעת שניהם יתחייבו משום מיגו.

(* לעילוי נשמת זקני, ר' יוסף דוב בן ר' שמעיה ע"ה, נפטר עש"ק פ' תרומה, ה' אדר תשע"ג.

ובנתיבות (סי' קה סקי"ג) תירץ מה שהקשה הקצות על תוס', דבמקום שאינו יכול לזכות רק אם יקנה לו חברו אומרים מיגו, אבל כאן, אף אם אין מיגו זוכה הוא בחלק שקונה לעצמו, שאע"פ שרוצה לקנות רק חצי, אבל הקנין הוא בכלול, ואין לומר שתהא כמי שמונחת ע"ג קרקע, אלא דווקא כששניהם הגביהו צריכים למיגו.

ובכתבי ר' אייזיק (ע"מ ב"מ – עמ' כ, א) כתב לפרש דעת התוס', דמצינו כמה מקומות דס"ל לרבא מיגו בכעין זה, כמו בסוכה דכשרה בשתי דפנות וטפח, לכן בשבת סוכה זו תהי' רשות היחיד (ועי' בקצות סי' שנא עוד דוגמאות), וזה דווקא לענין חלות, אבל לענין איזה מעשה אין לומר מיגו דזה עשה כאילו עשה זה (רק זה יהי' שליחות, אבל לא מגו).

והנה, בדין הלווה פסקינן (שו"ע חו"מ סי' קה): "אם הלוה חייב גם לתופס זכה בתפיסתו מיגו דאי בעי זכי לנפשי' זכי לחבריה". וכתב ע"ז הסמ"ע דדוקא אי תפס כדי חובו בשבילו ובשביל חיברו קנה חברו. כגון ראובן שחייב לשמעון, לוי ויהודה לכל אחד מאה זוז, ובא שמעון ותפס מאה, נ' לו ונ' ללוי, או אפילו כולו ללוי – זכה. אבל לתפוס ק"נ זוזים – זה אינו יכול, דזכותו היא רק בק'. וא' הראיות היא שהרי דין זה נלמד מהא דאמרינן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ושם אי בעי זכי בכליה. וזה דלא כהב"י דכתב לא מבעיא אם תפס לעצמו ולחברו בבת-אחת, דמגו דזכי לנפשי' זכי נמי לאחריני, אלא אפילו תפס רק בשביל חבירו, דהשתא אין לו תפיסת יד בנכסים אלו, קני, דמיגו דאי בעי זכי לנפשי' זכי נמי לאחריני. ובסמ"ע כתב "ודברים (דהב"י) דחויין הן בעיניי". ויש לבאר שיטת הב"י איך יתרץ שאלת הסמ"ע, ואיך יבאר הגמרא.

והנה, הש"ך כתב (שם) "זה שנים רבות חשבתי כדבריהם (הסמ"ע וסיעתו), ועכשיו דקדקתי בסוגיא פ"ק דמציעא, ונראה לעניות דעתי שהדין עם ב"י, דכיון דאית לי' זכי' בהגבהה זו זכי נמי לחברי' אפי' יותר ממה שיכול לזכות לעצמו. דאע"ג דלא שייך מגו דהא אפילו מאן דאמר דלא אמרינן מגו דבעי זכי לנפשי' זכי נמי לחברי' מודה דהיכא דזכי לנפשי' מידי זכי לחברי' אפילו מה דלא מצי למזכי לנפשי', וכדמוכח (ח, א) מרבא דפליג ארמי בר חמא (וכן מרב נחמן דאותיב לעולא) דאם שנים הגביהו הטלית ביחד, אע"ג דזכותו הוא רק בחצי טלית, מכל מקום מגו דזכי בחצי שלו זכי נמי חבירו בחצי שלו, ודוק". והיוצא מדבריו, דאף-על-פי שאינו זוכה רק בחצי, קנינו הוא בכלול שכדי לקנותו צריך לעשות קנין בכלול, וזאת אע"פ דאין לו שייכות בחצי השני רק משום מגו.

וכתב עליו התומים, דבאמת יכול לזכות בטלית כולה אם הוא הגביה אותה לבד, וכיון דיש לו יד לזכות בכל הטלית זכה לחברי', אבל בחוב שאין לו יד רק למאה איך יתפוס מאתיים? והוסיף עליו הנתיבות, וכתב "אין זה ראי' ברורה, אלא הכי דווקא במקום דפשטה זכותו בחלק חברו, ואי-אפשר לקנות רק אם תאמר מגו אמרים מגו, אבל כאן יכול הוא לקנות חלקו בלי חלק חברו, ואין זה מפריע כלום לחובו". ולכן אין אומרים מגו [ואולי יש לקשר פלוגתת הבי"י (ש"ך) כרש"י וסמ"ע (ונתיבות) כתוס'].

לסיכום הדברים: שיטת רש"י כיון דגם אם הגביהו שניהם על כן חייב משום מגו גם אם אחד הגביהו לדעתו ולדעת חברו חייב. שיטת תוס' דווקא אם אי אפשר לקנות בלי המיגו אומרים מיגו, אבל אם אפשר בלי מיגו אין המיגו חל. או יש לומר: החלות יכולה להיות מצד המגו, אבל אי-אפשר על-ידי מיגו לייחס איזה מעשה אליו, אם-כן פטור וחייב דקאמר כשהגביהו שניהם.

גבי הלואה אם הבעל חוב יכול לקחת גם לבעל חוב שני במקום שחב לאחרים: להסמ"ע יכול הוא לתפוס רק כדי חובו ולא יותר, כמו שרואים בסוגייתנו שהוא יכול לזכות בטלית כולה (שהרי היא מן ההפקר), אבל כאן יש לו כח רק במאה, ואיך יתפוס מאתיים? והב"י פסק דמגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', ויכול הוא לתפוס כל חובו וגם חוב חברו אם נוטל כולו בבת-אחת. וביאר הש"ך טעם הדבר, שכן בגמ' מצינו דזוכה בחצי טלית, אף דאין לו חלק בחצי השני, ואין אומרים דהוי כמי שמונחת ע"ג קרקע, והשיגו עליו דדוקא אם אי-אפשר לקנות בלי מיגו אמרינן את המיגו, אבל כשגובה חובו אין צריך למיגו. ב"י סבירא לי' כרש"י, והסמ"ע – כתוס'.

ומגו דזכי לנפשי' לעשות מצוה אחת, זכי נמי לחברי' להכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם ישועה והצלה בביאת משיח צדקינו, במהרה בימינו, אמן.



חֲסִידוֹת

דיוק כפל הלשון "אתו עמו" בתניא

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדורה"ח של שו"ע"ר

בתניא פל"ג כותב אדה"ז: "והנה כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו, וק"ו לאין קץ לקרבת ודירת ממ"ה הקב"ה . . . והיא שמחה כפולה ומכופלת, כי מלבד שמחת הנפש המשכלת בקרבת ה' ודירתו אתו עמו וכו'".

וצריך להבין: מהו ענין כפל הלשון "אתו עמו"?

ויש לומר, שזהו כנגד כפל הלשון הלשון "המתאכסן ודר", וכאילו אמר: "המתאכסן אתו ודר עמו", וכן בהמשך "בקרבת ה' ודירתו אתו עמו", כאילו אמר: "בקרבת ה' אתו ודירתו עמו". כלומר תחילה המלך רק "מתאכסן אתו" באופן עראי, ואח"כ נעשה יותר קרוב "ודר עמו" בקביעות. וכך הקב"ה בתחילה הוא נעשה קרוב אתו, ואח"כ נעשה "דירתו עמו" בקביעות¹⁰⁷.

ועפ"ז מובן ש"עמו" מורה על קירוב יותר גדול מאשר "אתו".

והעירוני שהדבר מתאים למבואר בסה"מ מלוקט תורת מנחם ח"ד עמ' יו"ד ש"לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים . . . דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל, מ"מ, יש לו דמיון להעיקר, משא"כ לשון "את" מורה רק על טפל. כלומר: "בלשון את עיקר ההדגשה הוא שהדבר (שאומרים עליו את) הוא רק טפל, ובלשון עם עיקר ההדגשה הוא על הדמיון דשני הדברים".

ולהעיר, שזהו שלא כמו שכתב המהר"ל מפראג בספרו דרך חיים לפרקי אבות פ"ה ש"אתו" מורה על התאחדות גמורה יותר מאשר "עמו", ושלכן אצל אברהם נאמר (בראשית כב, ג): "שני נערי עמו", ואצל בלעם נאמר

107) להעיר מדברי הגמרא (סוכה נב, ב) גבי יצר הרע: "בתחילה קראו הלך, ולבסוף קראו אורה, ולבסוף קראו איש". וברש"י שם: "הלך – עובר דרך עליו, ואינו מתאכסן עמו. אורה – אכסנאי. איש – בעל הבית". וכיון שזה לעומת זה עשה אלקים, הרי שכן הוא הסדר גם בקדושה.

(במדבר כב, כב): "ושני נעריו אתו". וכבר העירו שבכתוב הוא להיפך! אצל אברהם נאמר: "ושני נעריו אתו", ואצל בלעם נאמר: "ושני נערי עמו"¹⁰⁸.

וע"פ המבואר לעיל מדיוק לשון התניא ומהמובא מספר המאמרים מלוקט, מובן גם שינוי הלשון שבין אברהם לבלעם כפי שהוא באמת בפסוק, ודלא כמהר"ל.



לבושי הנפש ולבושי הנשמות בג"ע

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בהמשך תער"ב ח"ב פת"ז, בהמשך לביאור ענין אורות וכלים לבושים והיכלות, כותב:

"וזה ההיכלות שהן להעלים ולהסתיר על האור להיות בחי' יש ממש כו', ואינו דומה לבחי' הלבושים שהן ג"כ העלם. . . וכמו לבוש המח' וגם לבוש הדבור שע"י מאיר עכ"פ אור השכל כו', דכמו"כ יש לבושים ברוחני, וכידוע דנשמות בג"ע שנהנין מזיו השכינה הוא ג"כ ע"י לבושים (והן הלבושים דמצות כו'), להיות דהנשמה כמו שירדה בבי"ע ה"ה בבחי' נברא יש ודבר כו', ובכדי שתוכל לקבל בחי' זיו השכינה שבג"ע הוא ע"י הלבושים כו', וכמו במשה כדי לקבל את התורה כתי' ויבא משה בתוך הענן כו', שהענן נעשה לבוש למשה שע"י יוכל לקבל את התורה ולזון ממזון הרוחני כו'. וכמו אדם הרואה ומסתכל באור צה ע"י אספקלרי' דבלא האספקלרי' א"א לו להסתכל כ"א ע"י האספקלרי' שהוא כמו לבוש המעלים קצת וע"י הוא רואה את הדבר (וכמו הקליפות כגלדי בצלים שע"ג העין כו'), וכמו"כ הו"ע הענן שבו נתכסה משה וע"י הי' ביכולתו לקבל את האור כו'. וכן לגבי למע' כתי' לבושו צדקה שזהו ג"כ בחי' לבוש המעלים בכדי שיוכלו לקבל את האור כו'. וכן במ"ת כתי' הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם כו', דבכדי שיוכלו לקבל את האור הוא ע"י עב הענן כו', וכ"ז הוא לבושים שאינם מעלימים לגמרי וע"י הוא גילוי האור כו". עכ"ל.

ולכאורה משמעות דבריו, שכהוכחה לזה שהלבושים אף שמעלימים מ"מ ענינם הוא שעל ידם יבוא הגילוי, מביא כמה דוגמאות לדבר: (א) לבושי המחשבה והדיבור. (ב) זה שהמצוות הם לבושי הנשמה בגן עדן. (ג) זה שהענן נעשה לבוש למשה. (ד) אספקלריא. (ה) לבושו צדקה. (ו) הנה אנכי בא אליך בעב הענן (ובפשטות זהו בהמשך למ"ש לעיל ויבוא משה בתוך הענן).

והעירני ח"א, דלכאורה דוגמאות אלה כוללים ב' עניני לבושים שאינם קשורים לפום ריהטא אחד עם משנהו.

דענין לבושי הנפש, מחשבה ודיבור, וכן זה שהספירות קרויות (בפתח אליהו וכו') לבושים (ספירות דבריאה או גם דיצירה), שנתבאר לעיל בהמאמר, משמעו, שה"משפיע" (אורות הנפש או אורות הספירות) "מתלבש" בדבר שמחוץ הימנו כדי להשפיע דרכו, היינו שהלבוש הוא חלק מהמשפיע, כמו בלבוש האדם בפשטות, שהלבוש ענינו לכבודו של האדם, לגלות על ידו את האדם; וענין זה שהמצוות שהאדם עושה בעולם הזה הם "לבושי הנפש" בגן עדן (וכן זה שמשה "נתלבש" בענן, או ענין אספקלריא), משמעו הפוך לכאורה, שהם לבושי ה"מקבל", שהמקבל מלביש עצמו ומכסה עצמו כדי שלא ייפגע מן האורות שמבחוץ (וגם זה דומה ללבושי האדם הבאים להצילו מקור וחום וכיו"ב). וענין "לבושו צדקה" שמביא כאן לא ברור אם הלבוש הוא של הקב"ה, דאז הוא לבוש המשפיע, או שהצדקה היא לבוש המקבלים שיוכלו לקבל האור. ויש לעיין בדבר.



אמר רבה כגון אנא בינוני

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא פ"א: "אמר רבה כגון אנא בינוני א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה וכו'".

ברשימות על תניא (ע' כג) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (עם הפענוחים): "אמר רבה: כן היא הגירסא הנכונה – רבה, ולא (כהגירסא בש"ס ברכות (סא, ב) שלפנינו) רבא – ע"פ העין יעקב והילקוט שמעוני [תהלים רמז (תשכה)]. וכמ"ש על הגליון [במסורת הש"ס שם: "בעין יעקב ובילקוט

איתא 'רבה', והוא נכון, לפי מה שכתבו תוס' עירובין (ה, א) ד"ה והוא, שלא אמר אביי מר לרבא חבירו"].

והנה ב"ה מצאתי אף בש"ס הגירסא של 'רבה' בכת"י עתיקים של הש"ס, של אוקספורד ושל פאריז, ואלו הם:

BERAKHOT 61b Oxford Opp. Add. fol. 23

אמ' רבה כגון אנו בינוניים אנו א"ל אביי לא שבק מר חיי לברי ואמ' רבה ידע איניש אי צדיק גמור הוא אי לא דאמ' רבה לא נבר' [כל] העולם אלא או לצדיקים גמורים או לרשעים גמורים ואמ' רבה לא נברא העולם הזה אלא בשביל אחאב בן עמרי ולא נברא העולם הבא אלא בשביל חנינא בן דוסא אחאב בן עמרי לא שלט בו יצר טוב מעולם

BERAKHOT 61b Paris 671

אמ' רב כגון אנן בינוניים אנן א"ל אביי לא שבק מר חיי לברייתא ואמ' רבה ידע איניש לנפשיה אי צדיק גמור הוא אי לא ואמ' רבה לא נברא העולם הזה אלא בשביל אחאב בן עמרי ולא נברא העולם הבא אלא בשביל ר' חנינא בן דוסא אחאב בן עמרי לא שלט יצר טוב מעולם ר' חנינא בן דוסא לא שלט בו יצר רע מעולם

בינוניים יצר טוב ויצר רע ע"כ יעמוד לימין אביון להנסיע משוכתי נשון. וזה רב
כגון אן בינוניים אן א"ל אביי לא שבק מר חיי לברייתא. נאמר רבה ידע איניש לנפשיה
אי צדיק גמור הוא אי לא. ואל רבה לא נברא העולם הזה אלא בשביל אחאב בן עמרי.
ולא נברא העולם הבא אלא בשביל ר' חנינא בן דוסא. אחאב בן עמרי לא שלט

ומה שבכת"י פאריז נאמר "אמ' רב כגון אנן בינוניים אנן", טעות דמוכה הוא שחסר כאן 'ה' ושצ"ל "רבה", כי סדר שלשת המימרות שם, הן בדפוסים והן בכתה"י נאמרו ע"י אותו אמורא, וגם עם 'וא"ו' המוסיף: 'אמר' 'אמר' וכו': "אמר רבה כגון אנן בינוניים וכו', ואמר רבה ידע איניש לנפשיה אי צדיק גמור הוא אי לא, ואמר רבה לא נברא העולם הזה" וכו', וא"כ כיון שב' המימרות הבאות שם הם "ואמר רבה", וגם עם 'וא"ו' המוסיף, ע"כ שגם הראשון צ"ל 'רבה', וז"פ. וגם בכל הדפוסים והכת"י שנאמר 'רבא', נאמר בכל שלשת המימרות 'רבא', וא"כ פשוט שלא יתכן שיהיה 'רב', אלא שאו בכולן 'רבה' או בכולן 'רבא'.

לא שבק מר חיי לכל ברי' וכו'

ועפ"ז נראה להעיר במ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות על תניא שם (ע') כג) ב'לקוטי פירושים' – מ'אגרות קודש' ח"ג (ע' סא-סב): "הל' בתניא "לא שבק מר חיי לכל ברי' וכו'" – למה מרמזו בתיבת "וכו'", כיון שכבר נגמרו דברי אביי. ואם יש איזה רמז בזה, מפני מה לא פירשו, כמו שפירש שאר הקושיות?

"וי"ל דע"פ כמה נוסחאות (ע"י. ר"ח. ועייג"כ חדא"ג) אחרי דברי אביי הגירסא היא: אמר רבה ידע אינש בנפשי' אי צדיק הוא. והוא מענה על קושית אביי. ותוכנו – שאין אחד יכול לדעת ברור מהנעשה עם השני, כ"א ידע אינש בעצמו. ולפי הקס"ד בתניא, דצדיק היינו שמרובין זכויותיו, קשה דהרי רבה בעצמו וכן אביי ששמשו ונתגדל אצלו ידעו שלא פסק פומא מגירסי' – א"כ איך א"ל רבה תירוץ שיודע הוא בנפשו כו' – מה שראו הוא וגם אביי הפכו במוחש. ומה שלא כתב זה אדה"ז בפירוש, י"ל: (א) מפני שאין הגירסא הנ"ל מוחלטת. (ב) מפני שסו"ס זהו הקושיא דלקמן: איך טעה רבה בעצמו כו'. – ומחזורתא ככתרייתא, עכ"ל.

והנה מ"ש "ומה שלא כתב זה אדה"ז בפירוש, י"ל . . . מפני שאין הגירסא הנ"ל מוחלטת" – הכוונה בזה, דכיון שמצינו בש"ס אחרי דברי אביי שהגירסא היא: אמר רבא ידע אינש בנפשי' אי צדיק הוא, וא"כ יוצא שאין זה כלל המענה של רבה על קושית אביי, וא"כ ממילא לא יקשה מעיקרא ממה שראו רבה בעצמו וגם אביי הפכו במוחש, כיון שזה לא אמר כלל 'רבה' אלא 'רבא', ולכן אדה"ז לא כתב את זה בפירוש אלא רמזו ב'וכו'.

אולם לפי הנ"ל לכאורה שפיר יש בזה גירסא מוחלטת, כי סדר שלשת המימרות שם, הן בדפוסים והן בכתה"י נאמרו ע"י אותו אמורא, וגם עם 'וא"ו' המוסיף: 'ואמר' 'ואמר' וכו', וא"כ כיון שג' המימרות שם הם של רבה וגם עם 'וא"ו' המוסיף "ואמר רבה" "ואמר רבה", וגם בכל הדפוסים והכת"י שנאמר 'רבא', נאמר בכל שלשת המימרות 'רבא', א"כ פשוט שאו שבכולן נאמר 'רבה' או שבכולן נאמר 'רבא', וא"כ אינו מובן לכאור' מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע: "מפני שאין הגירסא הנ"ל מוחלטת", ויל"ע.



פעולת הנשמה על השכל בנוגע לבחירה בהקב"ה

הת' מנחם מענדל שוחאט

תלמיד בישיבה

במאמר הידוע ד"ה ביום עשתי עשר ה'תשל"א, לאחר שכ"ק אדמו"ר מבאר באות ה' שבחירת בני" בהקב"ה אינה מפני שיקבלו בעתיד יותר אלא מפני שהיהודי רוצה בהאמת (קדושה) ואינו רוצה במוות ושקר, מקשה באות ו' שלכאורה הן אמת שבחירה זו אינה מפני התועלת שלו אלא מפני שרוצה בהקב"ה, אך הא גופא שרוצה בהקב"ה הוא ע"פ חשבון שכלי (שה' הוא אמת כי נצחי הוא (אינו מתחלף) ולאידך קליפה הוא מוות ושקר (מתחלפין)) ומזה שבהמדרש מקשר בחירת היהודי בהקב"ה עם הפסוק חלקי הוי' אמרה נפשי "משמע, דזה שישאל בוחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמע' מהשכל". וממשיך וז"ל: "ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצ"ע מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאוה"ע בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות". ובהערה 48 מוסיף: "ראה גם סה"מ תר"ס ע' טז, "מצד הדביקות שמעצמות הנפש . לכן יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלקות ולבחור בהטוב".

והנה באופן פעולת הנשמה על השכל, אולי יש להוסיף ביאור ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו נח (ד) ס"ד בעניין החילוק שבין השכל דאוה"ע והשכל דנש"י. ותוכן העניין¹⁰⁹: תכונת השכל היא להתעלות מנטיות

(109) ההבנה בסעיף זה כפי שכתובה להלן היא כפי שנתבאר בשיעור לקו"ש של הרב נחמן שפירא שליט"א בישיבת ינו.

ופניות אישיות ולנסות לחפש האמת. ומצד תכונה זו האדם המשכיל יוכל להגיע לאמיתית ההבנה והשכל ללא נטיות ופניות וכן יוכל להשכיל גם במושכל שימעט את מציאותו (כמושכלות אלוקיות) אך תכונה זו שבשכל קשורה עם תנועה כללית של ביטול באדם. והיות שזה חסר לגוי כי הוא יש ומציאות – לכן רק משכיל במושכלות שיוסיפו במציאותו וישותו (כחכמת התכונה וכיו"ב ולא בחכמות אלוקיות שרק ממעטים ומבטלים את מציאותו) ובדרך ממילא גם אין לו את תכונה זו שבשכל להבין את מושכלות כפי שהם באמיתתם ולהתעלות מנטיותיו ופניותיו האישיים. משא"כ היהודי שיש לו נפש אלוקית, פועלת היא בו ענין הביטול ובדרך ממילא גם השכל יכול שיהיה לו התכונה האמיתית של שכל – להתעלות מנטיותיו ופניותיו האישיים ולהגיע לאמיתית המושכל ולכן גם היהודי ירצה להשכיל במושכלות אלוקיים אף שזה יבטל ויקטין את מציאותו. ע"כ בהנוגע לעניינו.

ועפ"ז אפשר גם להסביר במאמרינו: שאפי' שהגוי יכול להבין בשכלו החשבון של כולהו מתחלפין אך היות ששכל מצ"ע רוצה במה שטוב לו, לעולם לא יגיע למסקנא שצריך לוותר על התועלת שלו בשביל האמת – המלך. והטעם כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בהשיחה ששכל של גוי (שזה הפשט "שכל מצ"ע" במאמרינו – דהיינו שכל של נברא שהוא יש מצ"ע בלי פעולת הנפש האלוקית בו) היות שיש בו הרגש של ישות (מצד זה שהגוי הוא יש ואין בו התנועה הכללית של ביטול) אינו יכול לצאת מנטיותיו ובדרך ממילא אין לו את אמיתית עניין השכל – שבעניינו הוא שצריך להתעלות מהרווח והתועלת האישית שמקבלים מהשרים ולהעדיף האמת – המלך. משא"כ היהודי מצד נשמתו הבוחרת בהקב"ה בחירה עצמית – פועלת היא גם על השכל שתבחר מצד החשבון הנ"ל. ואפילו שאם זה חשבון למה צריך להנשמה? אך עפהנ"ל יובן כי חשבון זה הוא רק כפי ששכל מחייב בלי הרגש של ישות שיש בכל שכל של נברא מצד הישות העמצית שבו. ולכן רק ביהודי שיש בו נשמה שפועלת בו עניין הביטול יכול להיות השכל כפי שהוא באמיתתו ולבחר בהאמת (ע"פ שכל) – המלך.

אך דא עקא שמהלשון המאמר משמע יותר שהבחירה דהנשמה פועלת הבחירה דשכל ולא שהנשמה פועלת ע"י הביטול כבהשיחה. אך אולי יש לומר שההדגשה במאמר אינה שע"י הבחירה (ספציפית), פועלת על השכל אלא שהנשמה פועלת על השכל שתבחר באלוקות בכלל (ואופן

הפעולה היא כבהשיחה). ורק שמדגיש שהנשמה בחירתה היא בחירה עצמית ולא ע"פ חשבון בנוגע למה שהקשה בתחילת הסעיף מהפסוק "חלקי הוי" שמשמע משם שזה בחירה שלמעלה מהשכל ובמשל כותב חשבון שכלי (כולהו מתחלפין)? וע"ז מתרץ שאה"נ הבחירה דהנשמה היא בחירה שלמעלה מהשכל (בחירה עצמית) אך זה שבהמשל מביא חשבון הוא כי הנשמה פעלה גם על השכל שתבחר וכפשוט שבחירה דשכל היא בחירה שע"פ חשבון שכלי. אך לא נחית לבאר אופן הפעולה ואזי אפשר לפרש כהשיחה הנ"ל. וצ"ע.



ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם

הת' לוי יצחק בעגון

תלמיד בישיבה

בהמאמר באתי לגני ה'תשל"ג: "ולכן, הנה לאחר שמושה הוריד את השכינה למטה בארץ, היה הציווי הכללי ועשו לי מקדש (דקאי על המשכן, שעל ידו נעשה גם) ושכנתי בתוכם בתוך כל אחד ואחד. ועד"ז הוא גם בעבודה הרוחנית של כאו"א שעז"נ צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליי", עכ"ל.

ולכאו' צריך ביאור, דפירוש "בתוכם – בתוך כל אחד ואחד", לכאו' קאי על עבודה הרוחנית דכאו"א ומה מוסיף בתיבות "ועד"ז הוא גם בעבודה הרוחנית?"

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בתו"א ר"פ ויקהל, וז"ל: "והענין דהנה כתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, דהיינו בתוך כללות נשמות ישראל ישכון כבוד הוי' ית' ע"י המשכן ועכשיו ג"כ הוא ע"י עסקם בתורה ומצוות".

ומזה נראה ברור דפירוש בתוך כאו"א הוא גם ע"י עשיית המשכן בגשמיות בזמן המשכן (ולא רק עכשיו ברוחניות).

ועפ"ז מובן כפל הלשון במאמר הנ"ל, "בתוך כאו"א" – היינו בזמן המשכן (ע"י עשיית המשכן בגשמיות), "ועד"ז הוא גם בעבודה הרוחנית דכאו"א" – היינו עכשיו בזמן הגלות (ע"י תורה ומצוות).

ולהעיר, מלקוטי תורה (צח, ב) 'בתוכם' שהשראת השכינה היתה בתוך ישראל עצמם, אלא שאעפ"כ היה צריך לבנות מעצים ואבנים כדי שעי"ז יהיה גילוי השכינה בישראל.



איזה הערות בד"ה באתי לגני תשי"ג (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'נא) מתרץ הת' מ.מ.ג שיחי' שאלה שנשאלה בגליון הקודם על המבואר במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"ג שכשיהודי עובר עבירה הוא גרוע מאו"ה וקליפות וסט"א, שהם אינם עוברים על רצונו ית' והוא עובר. ושואל בהמאמר שהרי או"ה וקליפות וסט"א עוברים על רצונו ית', כי אומרים שהוא אלקא דאלקיא, והר"ז עבירה על רצונו ית'. ומתרץ כי אלקא דאלקיא זהו שיתוף, ועל השיתוף לא נצטוו או"ה. והסיבה לזה, כי שרשם מחיצוניות הרצון וממכ"ע, משא"כ ישראל שרשם מפנימיות הרצון, ולכן נצטוו על השיתוף, עיי"ש באריכות.

ואח"כ מסיים שלכן ישראל העובר עבירה "אף שאותו דבר עצמו אצל או"ה אין זה מרידה, בישראל הוא מרידה".

וע"ז היתה השאלה בגליון הנ"ל, שהרי לא מדובר ע"ד עבירה בענין השיתוף, כ"א עבירה סתם, א"כ מהו הפי' שאותו דבר אצל או"ה אין זה מרידה, ומהו הקשר עם המבואר קודם בענין השיתוף.

והת' הנ"ל מתרץ בגליון זה, "דהא גופא, מפני מה גוים אין להם ציווי על עבירות, מפני ששרשם ממדריכה שכשעובר עבירה לא נפרד משרשו, משא"כ יהודי, משפני ששרשו ממדריגה יותר גבוהה, כל עבירה היא פגם".

הנה מלבד שכל הענין הזה הוא חידוש, ואינו מביא מקור ע"ז, הנה ביאור זה אין לו שייכות להמבואר בהמאמר, שמאחר שאו"ה הם מחיצוניות הרצון אין זה מרידה, משא"כ יהודי שהוא מפנימיות הרצון הרי זה מרידה?

וכן בענין השאלה השני' שם, דהוקשה על דמבואר במאמר הנ"ל ס"ב, וז"ל "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, כי איש הישראלי מצד עצמו א"א כלל שיעבור איזה עבירה", משמע מזה שכל

הסיבה מה שאנו אומרים שאין אדם עובר עבירה א"כ נכנס בו רוח שטות, זהו משום כי איש הישראלי מצד עצמו א"א כלל שיעבור איזה עבירה. והטעם ע"ז שאיש הישראלי מצד עצמו א"א שיעבור איזה עבירה, כותב ע"ז בסעיף ה' "וביאור הענין מה שבטבע כל איש ישראל שאינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, הנה אי' בע"ח דיש ניצוץ קטן א' בורא שמתלבש בניצוץ א' נברא הנק' יחידה". היינו, שהסיבה לזה היא מפני שיש לו יחידה שבנפש.

וע"ז הוקשה ממ"ש בהערות לד"ה באתי לגני שזה שאו"ה עוברים על שבע מצות ב"נ "מפני רוח שטות שנכנס בו", שזה לכאן' בסתירה למה שמבאר במאמר שכל הסיבה מה שאומרים שאין אדם עובר עבירה א"כ נכנס בו רוח שטות זהו מצד שאיש הישראלי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, שזה בא מצד יחידה שבנפש.

והוא מתרץ שהרוח שטות הוא בכ"א לפי מדריגתו, ובנוגע לגוי, כיון שלפי טבע הבריאה איך שהקב"ה ברא אותם שלא יעברו על רצונו, צריך רוח שטות לשנות שיעשה היפך טבע שנברא בו.

אבל א"כ, למה צ"ל שביהודי זה שצ"ל רוח שטות זהו שמצד יחידה שבנפש אינו יכול לעבור על רצונו, הלא יכולים לומר אצל יהודי כמו שאומרים אצל גוי שמצד הטבע איך שנברא אינו יכול לעבור על רצונו ית' מצד הרוח שטות?

ובענין השאלה הג', כנראה שלא הבין אותה היטב, כי השאלה היתה שבמאמר כותב "וגשמים יורדים בשבת שהוא חיצוניות א"ק", ומשמע בהמאמר לכאן' הכוונה, ששבת הוא חיצוניות א"ק. וכן כותב מפורש אח"כ "שיעבור עליו שבת א' שהיא חיצוניות א"ק".

אבל בלקו"ת לכאן' משמע שזה שגשמים יורדים בשבת זהו מצד חיצוניות א"ק, היינו שהגשמים באים מצד חיצוניות שזהו למעל' משבת. וכן אי' שם בהקיצור דסעיף ד', "שההשפעה באה מבחינה שלמעלה מחילוק רשויות שבסדר ההשתלשלות שמקיף כל העולמות בהשואה אחת, וא"כ זהו גבוה מעליית העולמות שבשבת, וכנ"ל שבחינת א"ק רעוא דכל רעוין גבוה מהשבת", א"כ משמע שזה שהגשמים באים מחיצוניות א"ק זהו גבוה מהשבת.



רמב"ם

הנסכת המסכה (ב)

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם"
ביתר עלית, אה"ק

בגליון א'מח הבאנו את לשון הרמב"ם הל' שבת פ"ט הי"ז: "דרך האורגין, שמותחין החוטין תחלה באורך היריעה וברחבה, ושנים אוחזין זה מכאן וזה מכאן, ואחד שובט בשבט על החוטין ומתקן אותן זה בצד זה עד שתעשה כולה שתי בלא ערב. ומתיחת החוטין כדרך האורגין היא הנסכת המסכה, וזה המותח נקרא מיסך. וכשכופלין אותה ומתחיל להכניס הערב בשתי נקרא אורג". ובהי"ח: "המיסך חייב, והיא מלאכה מאבות מלאכות. והשובט על החוטין עד שיפרקו ויתקנם הרי זה תולדת מיסך, וכמה שיעורו משיתקן רוחב שתי אצבעות. וכן האורג שני חוטין ברוחב שתי אצבעות חייב". ובהי"ט: "המדקדק את החוטין ומפרידן בעת האריגה, הרי זה תולדת אורג".

וביארנו שמפורש ברמב"ם כאן, דשיעור זה של שתי אצבעות הוא ברוחב המסכה. ופשוט שרוחב המסכה אינו תלוי רק במספר חוטי השתי, אלא גם בעובי החוטים ובצפיפות ביניהם, שמזה נקבע רוחב היריעה שהם יוצרים. והרי פשוט ומובן דשיעור רוחב זה של שתי אצבעות, יתכן שיהיו חוטים בודדים, או עשרות ואפילו מאות חוטי שתי.

ושאלנו למה לא הזכיר הרמב"ם שיעור למספרם של החוטין במיסך ושובט (אע"פ שבאריגה כתב בהמשך הלכה זו, שצ"ל לפחות "שני חוטין" של ערב, בנוסף לשיעור של ב' אצבעות ברוחב האריגה). וע"כ צריכים לומר, שאין שיעור למספר החוטין, ובלבד שיהיו עכ"פ שנים (וכלשונו "חוטין" לשון רבים, ומיעוט רבים, שנים). והטעם הוא, כי מלאכת מיסך היא הכנה לאריגה, וגדר אריגה לא יתכן בפחות משני חוטי שתי. ולאידך גיסא, בשני חוטי שתי זהו מהות ויסוד האריגה, וכפי שרואים במוחש, שצירוף של שני חוטי שתי עם שני חוטי ערב, יוצר את הריבוע הכי קטן של האריגה, שכל אריג איזה שיהיה מורכב מהרבה ריבועים כאלו. ואכן גם מסתבר לומר, שבאריגה השלימה המורכבת מחוטי שתי וערב, שזה

המינימום של חוטי האורך למינימום של חוטי הרוחב, ואם בחוטי הערב מספיקים שני חוטים, פשוט שכן הוא גם בחוטי השתי. ע"כ מגליון הקודם.

שיטת התוספתא

והנה בתוספתא פ"ט ה"א: "המיסך שלשה חוטין בתחלה ה"ז חייב. ר"י אומר אף השרביט [ובהגהות הגר"א: השובט]". וביארו מפרשי התוספתא (ובפרט ב"שיירי מנחה" לר"י שבדרון בן המהרש"ם), דת"ק דהתם הוא ר"א דס"ל דשיעור האורג הוא ג' חוטין, ולכך נקט התנא בתוספתא ג' חוטין גם בשיעור המיסך. משא"כ לרבנן סגי בשני חוטין באורג וגם במיסך.

וכתב מרה"מ כאן: "שיעור המיסך נלמד משיעור אריגה, עיין בתוספתא ריש פ"ט דמדמה להו לענין המיסך ב' חוטין בתחילה, והיינו אליבא דר"א". וכוונתו לומר, שמתוספתא זו למד הרמב"ם דשיעור המיסך הוא ברוחב שתי אצבעות כשיעור האורג, דהא חזינן שהברייתא השוותה שיעור המיסך של ג' חוטין (לדעת ר"א) לשיעור האורג, וא"כ עד"ז כשם ששיעור האורג הוא ברוחב שתי אצבעות, כך הוא גם שיעור המיסך. וע"פ הנ"ל מובן, שאכן דוקא לדעת ר"א צריך לנקוב במספר "שלשה חוטין", אבל לרבנן דסגי בב' חוטין אין צריך להזכיר מספרם, דפחות משנים אי אפשר כנ"ל. (ואולי י"ל דעפ"ז נכונה בתוספתא דוקא גירסא זו של ג' חוטין, ודלא כהגהות הגר"א שם דגרס "שתי חוטין", כרבנן באורג. כי לדעת רבנן אין צריך לומר השיעור דב' חוטין במיסך).

ועכ"פ מובן, שבין לגירסת הגר"א בתוספתא, ובין לביאור מרה"מ ומפרשי התוספתא הנ"ל, הרי להלכה, המינימום של מלאכת מיסך הוא בשני חוטין, שבפחות מזה לא שייך אריגה, ולאידך בשני חוטין אכן חייב, כי הוא תחילת האריגה. וכן כתב בפשטות בספר "חמדת ישראל" (להגאון ר' מאיר דן פלאצקי בעל "כלי חמדה") ע' 124, שהרמב"ם כתב את מלאכת מיסך לאחר העושה שני בתי נירין "להורות, דגם במלאכת מיסך אין חייב אלא בשני חוטין דוקא". וכן כתב הגר"י אברמסקי בפירושו לתוספתא שם.

אלא שצ"ל בדעת התוספתא, דמהא שלא הובא בה שיעור ב' אצבעות במיסך (אע"פ שנקטו בשיעור מספר החוטין), משמע דס"ל לתנא שסגי בשלשה חוטין בלי שיעור ברוחב. ולכאורה עפ"ז אין שיעור המיסך

כשיעור האורג כלל, אע"פ שהמיסך הוא תחילת האריגה. ולכאורה היה אפשר לומר, שלשיטת התוספתא, הגם שהמיסך חוטי שתי הוא אכן הכנה לאריגה ששיעורה ברוחב הסיט, מ"מ המיסך שיעורו רק בג' או בב' חוטיין. וזאת כשם שהעושה שני בתי נירין עובר (לדעת רש"י, וראה לעיל הט"ז) כשמשחיל שני חוטיין בבתי הנירין (וע"ד מש"כ חמדת ישראל הנ"ל), הגם שלא שייך בבתי נירין שיעור של ב' אצבעות. אלא שא"כ צ"ע בדברי המרה"מ שביאר, דהרמב"ם למד מהתוספתא לדמות שיעור המיסך לשיעור האריגה, והרי התוספתא עצמה לא כתבה את השיעור דב' אצבעות במיסך כשיעור האריגה. אמנם ע"פ מה שנתבאר לעיל, אכן אין צריך הרמב"ם את המקור מהתוספתא, שהרי שיעור ב' אצבעות בחוטי שתי לחיוב המיסך, נובע מזה גופא, ששיעור האורג הוא ברוחב ב' אצבעות של חוטי שתי.

ולהעיר מפירוש מחודש מאד שכתב בספר "רמב"ם הערוך", דע"פ מש"כ המ"מ דכל אלו שיעור אחד להם, הרי המיסך עובר בהנסכת ב' חוטיין, שאורכן הוא ב' אצבעות. היינו שאורך חוטי השתי מכובד העליון לתחתון, הוא ב' אצבעות. והגם שיש סברא בדבריו, כי לביאורו יוצא ששיעורי השתי והערב שוין ממש, דכמו שהערב הוא ב' חוטיין ואורכו ב' אצבעות, כן הוא בשתי שהוא ב' חוטיין שאורכן ב' אצבעות. אבל ברמב"ם אי אפשר לפרש כן, שהרי דבריו ברור מיללו "וכמה שיעורו, משיתקן רוחב ב' אצבעות", וכפי שדייקנו בתחילת הערה זו.

שיעור כמות חוטי השתי במיסך לדעת הרמב"ם

אלא שעדיין צ"ב בדעת הרמב"ם. כי פשוט שגדר האריגה בשני חוטיין ברוחב ב' אצבעות, הוא רק בחבלים עבים או קנים או עלי לולבין וכדומה, שבזה יכולים שני קנים או חבלים להכנס בתוך רוחב ב' אצבעות, וכנ"ל ששנים על שנים באורך וברוחב כשמשתלבים זה בזה, יוצרים יחידת אריגה אחת. משא"כ באריגה רגילה של בגד, כשימתח שני חוטים דקים במרחק של שתי אצבעות, ואח"כ יעביר שני חוטי ערב ביניהם, יהיה הפרוץ מרובה על העומד. וא"כ אף שמספר שני חוטים הוא המינימום כאשר הם עבים, או בקנים ולולבין כנ"ל, אבל התורה על הרוב תדבר, והאם יעלה על הדעת שאריגת שתי וערב של שני חוטיין על שני חוטיין הרחוקים כל כך זה מזה, תחשב אריגה, או שמתחת שני חוטיין בלבד הרחוקים זה מזה שתי אצבעות, תחייב במלאכת מיסך.

וע"פ כל זה היה הרמב"ם צריך לתת לנו ביאור וכלל גדול, שנוכל לקבוע על פיו מהו שיעור הצפיפות שבין חוטי השתי, שעיי"ז נדע לקבוע את מספר חוטי השתי שעובר עליהם במלאכת מיסך ובמלאכת אורג. ולא מסתבר לומר שתהיה תורת כל אחד בידו והדבר יהיה נתון בכל פעם לשיקול אותו הבי"ד שידון את עושה המלאכה, דנתת דבריך לשיעורין. וגם כיצד יתרו בו העדים, אם אין כלל הלכתי שיקבע מהו שיעור המלאכה.

דיוקים בלשונות הרמב"ם

ולהבין כל זה יש להקדים תחילה כמה דיוקים בלשון הרמב"ם בהלכות אלו:

(א) מדוע דוקא במלאכה זו דמיסך פותח הרמב"ם בתיאור של "דרך האורגין", מה שלא כתב בשאר מלאכות. ואף שמדובר במלאכה שהאדם הפשוט זקוק בה לביאור, הרי כמה וכמה מלאכות יש עד"ז, וכגון מעבד וטווה וכדומה. ולא עוד, אלא שהמשיך וכתב כאן פעם נוספת: "ומתיחת החוטין בדרך האורגין היא הנסכת המסכה", ומשמע שיש מתיחה שלא בדרך האורגין. ומה רוצה לשלול בזה.

(ב) למה הכניס את ביאור השובט "ואחד שובט בשבט כו" בתוך התיאור של "דרך האורגין", ולא עוד אלא שגם בחיוב המיסך בהי"ח כתב מיד בתוך כדי דיבור שהשובט הוא תולדה. ואילו במלאכת מדקדק לא רק שלא הזכירה בתוך תיאור פעולת האורג בהי"ז, אלא שגם בחיוב האורג בהי"ח לא הזכיר את המדקדק, וכתבו רק אחרי זה בהי"ט כענין בפני עצמו.

(ג) לשון הרמב"ם שהאורגין מותחין את החוטים באורך היריעה וברחבה. ולכאורה רק חוטי הערב ניתנים ברחבה של היריעה. וכן יש לדקדק בלשונו "עד שתעשה כולה שתי בלא ערב", מה מוסיף בזה, והרי אנו מדברים רק על חוטי השתי. וכן מה מחדש שפעולה זו היא "הנסכת המסכה" וש"זה המותח נקרא מיסך".

(ד) מהו שהוסיף "המיסך חייב, והיא מלאכה מאבות מלאכות". ובשאר מלאכות לא כתב שהיא מלאכה מאבות מלאכות, שהרי אנו יודעים שהוא באמצע מנין האבות.

(ה) בתיאור פעולת השובט בהי"ז כתב: "שובט בשבט על החוטין ומתקן אותן", ואילו בחיוב השובט בהי"ח הוסיף: "עד שיפרקו ויתקנם".

חידוש גדול של הרמב"ם בגדר הנסכת המסכה

ויש לומר הביאור בכל זה. דהנה במלאכת האריגה יתכנו ב' דרכים. האחת היא שהאריגה מתחילה מיד, כלומר שמותחין חוט אחד של שתי, ואחרי כן מעבירין מעליו חוט ערב, ומיד מושכים חוט נוסף של שתי מעל חוט הערב, ושוב חוט ערב מעל ומתחת חוטי השתי. וכן עד"ז עד שהיריעה מוכנה. וכשמדובר באריגה קטנה ובפרט עם חוטים עבים, וכ"ש באריגה של קנים, אכן נוח לארוג כן (וכשם שעושים בעלמא נרתיקים להדסים וערבות). וזה פשוט שפעולה כזו היא אריגה. אבל מתיחת חוטי שתי בלבד, אין בה שום אריגה כלל. ואעפ"כ מחדשים לנו חז"ל שפעולת המיסך היא מלאכה מאבות מלאכות. והטעם לכך הוא מפני שהיא מלאכה חשובה שהיתה במשכן, ולמה היא מלאכה חשובה, מפני שזהו "דרך האורגין", שלא שייך לארוג יריעה גדולה עם חוטים דקים באופן הראשון הנ"ל, אלא דוקא בדרך האורגין שהיא מתיחת חוטי שתי בתחילה (וראה בסמוך עוד על חשיבות פעולת המיסך).

והנה באריגה מהסוג הראשון, הרי אורך היריעה (שהוא לאורך חוטי השתי) נקבע בפועל דוקא ע"י חוטי הערב, כי כל חוט ערב שמעבירין מתחת ומעל חוטי השתי, מאריך את אורך היריעה. ואילו רוחב היריעה נקבע בפועל ע"י חוטי השתי, שכל חוט שתי שמוסיפין מרחיב את היריעה. ולכן מדגיש הרמב"ם, שבסוג אריגה זו של מתיחת חוטי שתי בתחילה, הרי גם אורך וגם רוחב היריעה נקבעים רק ע"י חוטי השתי.

אמנם כבר שאלנו שלכאורה אין בזה קצבה, וכיצד נדע מהו שיעור כמות החוטין כדי להתחייב במיסך. ולזה מוסיף הרמב"ם מיד בתיאור דרך האורגין: "ואחד שובט בשבט על החוטין ומתקן אותם, זה בצד זה, עד שתעשה כולה שתי בלא ערב". כלומר, שפעולת המיסך כמעט שלא יכולה להיות בלי השובט. כי הגדר של מיסך הוא כאשר הנסכת המסכה נעשית כדרך האורגין, ודרכם היא, שמיד עם מתיחת החוטין ע"י שני האנשים, הרי אחד מאלו השנים או אדם שלישי, שובט את החוטין שיהיו "זה בצד זה", כלומר צמודים אחד לשני, ועד כדי כך הם צמודים "עד שתעשה כולה שתי בלא ערב", כלומר שהשתי צריך לכסות את המסכה לגמרי, שכולה שתי, וזה משלים את המסכה לדבר חשוב, שהיא מכסה את כל מה שמתחתיה, עד שנקראת "הנסכת המסכה", והעושה כן נקרא "מיסך" שעשה מסכה שכולה חוטי שתי אשר מכסים הכל, כבגד. ולכן חייב אע"פ שאין בה חוטי ערב עדיין כלל.

וכמ"ש הרמב"ם בפיה"מ: "והמיסך הוא המוסך את השתי, והיא ההסכה, נגזר מן המסכה הנסוכה". וכוונתו לפסוק בישעיה (כה, ז): "והמסכה הנסוכה על כל הגוים". והנה המצו"ד והראב"ע שם ביארו, דמסכה הוא לשון כיסוי (אבל ראה פירש"י שם. ועד"ו נחלקו בביאור הפסוק שם כח, כ: "כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס"). ולפירוש זה מובן הדימוי לענין מתיחת חוטי השתי, מכיון שחוטי השתי לאחר סידורם ומתיחתם על הנול יוצרים משטח צפוף של חוטים שהוא כעין כיסוי.

ועפ"ז מובן, דאף שבאופן עקרוני המינימום הוא שני חוטין (וכנ"ל דפחות מזה אינו בגדר אריגה. ושיעור זה שייך כנ"ל בחבלים עבים או בקנים), אבל למעשה בהנוגע לאריגת יריעת בגד, שיעור כמות החוטין הוא באופן שיהיה צמוד חוט לרעהו "זה בצד זה", עד שכאשר מסתכלים על היריעה רואים שהיא "כולה שתי" (ואכן ביריעות שיש בהם רווחים בין חוטי השתי, אין חייבים משום מיסך רק משום עשיית בתי נירין). ולכן כתב הרמב"ם את ענין השובט בתוך מלאכת המיסך, כי השובט הוא שמוודא שהיריעה תהיה כולה שתי, ואז יש כאן גדר של מסכה. ואף שיתכן שימתחו חוטי השתי באופן ישר ומדויק וצפוף מלכתחילה, באופן שלא יהיו זקוקים לשובט, אבל כאשר כן צריך את השובט, אין זה למטרה הנוספת על עצם פעולת המיסך, אלא שזהו המיסך עצמו, שאינו נקרא מיסך עד שיהיו החוטין זה בצד זה, באופן של מסכה. ולכן מבאר הרמב"ם את ענין השובט בתוך מלאכת המיסך.

אמנם בשובט יש עוד פרט, שגם כאשר חוטי השתי כבר מכסים את כל המסכת, עדיין יתכן שיתערבו חוט אחד ע"ג חבירו, או שחוט אחד יהיה מתוח יותר ועי"ז נוצר "חלון" בין החוטים, ואז צריך שוב לפעולת "השובט על החוטין עד שיפרקו ויתקנם". ולזה כתב הרמב"ם ששיעור המיסך הוא "משיתקן רוחב שתי אצבעות", ולא כתב "משמתח", כי המתיחה אינה מספיקה, וצריך שהיא תהיה באופן כזה שהיריעה מתוקנת, כלומר שהחוטין הם זה בצד זה לגמרי, וכולה שתי. וזהו לשון תיקון שקאי על דלעיל מיניה שהשובט "מתקן" החוטין זה בצד זה.

אבל מלאכת המדקדק בשעת האריגה, זהו ענין בפני עצמו מהאורג, ואינו חלק המוכרח מעצם פעולת האריגה, כי העברת שני חוטי ערב ברוחב ב' אצבעות היא בגדר מלאכת אורג, גם אם חוטי הערב אינם צמודים אחד לשני, שהרי מתחתם כבר קיימת מסכה, והרי זה בגד שלם.

אלא שעדיין צ"ע, האם גם במלאכת אריגה נאמר כן. כלומר, שבמצב שיש חוטי שתי הרחוקים זה מזה, והשחלנו בהם חוטי ערב צמודים עד שהבגד סגור כולו בלי נקבים כלל, האם כשם שלא עבר על מלאכת מיסך, כך לא יעבור על איסור אורג מפני שחוטי השתי אינם זה בצד זה. שלא מסתבר כלל לומר כן. ולאידך גיסא, אם נחלק ביניהם ונחייב באורג אע"פ שחוטי השתי רחוקים, יהיה קשה קצת מלשון הרמב"ם שהכנת חוטי השתי זה בצד זה הוא מ"דרך האורגין", כלומר שזהו דרכה של האריגה, ולא רק של הנסכת המסכה, וצ"ע.

ויש לומר בפשטות, דמה שחייבה התורה על מלאכת מיסך, הגם שלא התחיל באריגה ממש, הוא מפני שעושה דבר חשוב שהוא כבר עתה בגדר בגד, שמכסה על מה שמתחתיו כנ"ל, והרי בגד ענינו כיסוי, ובמילא זהו התחלת אריגה. אבל כאשר חוטי השתי אינם צמודים, הרי אין כאן מסכה, ואינו מכסה על מה שמתחתיו ואינו בגדר יריעה ובגד כלל. אמנם לגבי האורג, הרי גם אם ההנסכה של השתי לא היתה בחוטים צמודים, הרי מספיק שחוטי הערב יהיו צמודים, ובזה נסגרו הרווחים של השתי ונעשה בגד גמור וחייב משום אורג. ולכן כאשר אורג בדרך האורגין ומצמיד את חוטי השתי, אכן אין צריכים כל כך את פעולת המדקדק, כי גם אם לא יהיו חוטי הערב צמודים זה לזה יתחייב משום אורג, כי עשה בגד שלם המכסה על מה שמתחתיו.

שיעור השובט והמדקדק

והנה לדעת הראשונים הסוברים ששובט הוא בכלל האב דמיסך ממש, פשוט לכאורה דשיעורו ב' אצבעות כשיעור המיסך. ואף לרמב"ם שהוא רק תולדה דמיסך (וידוע דשיעור התולדה אינו בהכרח שווה לשיעור האב), מ"מ מסתבר לכאורה דכאן שיעורן שווה, משום שתכלית ב' הפעולות להכין את חוטי השתי לאריגה. וכך משמע גם מהמשך לשון הרמב"ם "וכמה שיעורו, משיתקן רוחב", דמשמע שחוזר על כל תיקון החוטים הן הנעשה בפעולת השובט והן במיסך. ואכן גירסת הר"י קפאח היא "וכמה שיעורן" לשון רבים.

אבל כאשר מתבוננים בזה, נראה שלא שייך לקבוע שיעור בשובט ומדקדק. כי מה הקשר בין שיעור ב' אצבעות לגבי תיקון חוט שמורידים או מפרידים אותו מחבירו. ולכן אין ספק שגם בפעולה אחת של שובט או מדקדק, חייבים. ואמנם כן מפורש בתוספתא הנ"ל: "אף השרביט

[השובט] והמדקדק ע"ג אריג כל שהוא הרי זה חייב", וביאר ב"מנחת בכורים" שם בשם הירושלמי פי"ב ה"א: "לא בעי שיעורא, דהוי ליה גמר מלאכה" (וראה "יפה עינים" בגמרא עה, ב). ועפ"ז מה שכתב הרמב"ם "וכמה שיעורו" קאי כמובן רק אדלעיל מיניה במלאכת המיסך, כי השובט חייב בכל שהוא, וכך מבואר בלשון רבינו פרחיה: "והמיסך, משיתקן רוחב שתי אצבעות" (ולא השובט). וכמו כן המדקדק אין בו שיעור, ולכן סתם בו הרמב"ם ולא כתב שיעורו, וכנ"ל שלא שייך לצייר תיקון ב' אצבעות בשובט ומדקדק, דכל פעולה היא בנקודה מסוימת בחוט אחד או שנים.

וגם לגירסא "וכמה שיעורן" לשון רבים, יש לומר דאף שהשובט והמדקדק אין בהם שיעור, מ"מ החיוב הוא רק כשעושים כן בתוך חוטי שתי ובאריג שיש בהם שיעור ב' אצבעות, וזוהי כוונת הרמב"ם "השובט על החוטין עד שיפרקו ויתקנם", וכן "המדקדק את החוטין" לשון רבים, היינו חוטי השתי והערב שיש בהם עצמם שיעור מלאכה (וזוהי גם כוונת המ"מ ד"כל אלו שיעור אחד להם").



גר שחזר בו

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל דיינות אור יעקב, רחובות
מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פ"י ה"ג) "בן נח שנתגייר ומל וטבל ואח"כ רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם אין שומעין לו אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג", ע"כ.

וצ"ע, מדוע ייהרג? ולכאור' הוא לפי מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח ה"י) "וכן ציוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג" (ועד"ז בפ"י הל"ג), ולכן פוסק גם כאן שגר שחזר בו ייהרג. אולם אין זה מובן, שהרי כאן מדובר בגר שרוצה לחזור בו מקבלת היהדות ולהיות "גר תושב בלבד" המקיים את ז' מצוות בני נח (שם ה"א), ואין זה שייך כלל לבן-נח שחייב מיתה כשאינו מוכן לקבל את ז' המצוות. וגם שהרי הוא יהודי גמור (ראה לקו"ש חכ"ו משפטים שיחה ג), וכשחזר בו לכאורה דינו כיהודי הכופר

בתורה שאינו מתחייב מיתה בלא התראה, ומסתמות דברי הרמב"ם משמע לכאורה שיהרג בכל מקרה?

ב. אולי אפשר לומר שמקורו של הרמב"ם הוא מדברי הגמ' במסכת שבת (פח, א) "אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקב"ה עליהם הר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתם". ובתוספות (ד"ה כפה עליהם) מבאר שלמרות שכבר הקדימו נעשה לנשמע, כפה עליהם הר כגיגית "שמא יהיו חוזרין כשיראו האש", וממה שחשש שמא "יהיו חוזרין" משמע שכבר קיבלו את התורה לגמרי, ואמר להם שאם יחזרו בהם מקבלת התורה, יהרגו;

וברש"י עה"ת (שמות כד, ו ד"ה ויקח משה) מבואר הדבר ברור יותר (שכבר קיבלו התורה לגמרי): "לימדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והזאת דמים", ומשמע מדבריו שקודם מתן תורה, בשעה שכפה עליהם הר כגיגית, כבר היו יהודים מושלמים. שהרי כתב הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ג ה"א ה"ד) "בג' דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבתן", ואם רש"י מלמדנו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והזאת דמים עוד קודם שכפה עליהם הר כגיגית (שם, א ד"ה ואל משה אמר: "פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות"), נמצא שבשעת הכפייה היו כבר יהודים גמורים. ושמא נלמד מכאן שגם לדורות, גר שחוזר בו מתחייב מיתה.

אלא שצ"ע אם אפשר ללמוד לדורות ממעשה זה שהיה קודם מתן תורה, דשפיר שייך לומר ששם היה זה דין בפני עצמו והוראה חד-פעמית.

ג. ואולי יש לומר שהמקור לכך הוא מה שכתב הרמב"ם בהל' רוצח (פ"ד ה"י) "האפיקורסין שהן כופרין בתורה ובנבואה, מצוה להורגן", כלומר שהכופר בתורה מתחייב מיתה, ולכן גר שחוזר בו מיהדותו נהרג ככל אפיקורס יהודי.

אך באמת לא ניתן ללמוד דין מיתה לגר החוזר מאחרי ה' מדין האפיקורסין, כיוון שהאפיקורס מתחייב מיתה על הכפירה "בתורה ובנבואה", ואילו גר החוזר בו מיהדותו אפשר שמודה באמיתות התורה והנבואה, רק שאין לו חשק לשמור את כל התרי"ג מצוות מחמת הקושי שבדבר, וכמו יהודי המומר לתיאבון שאינו מוגדר כאפיקורס ואינו חייב מיתה על עצם היותו מומר לתיאבון (ראה משנ"ב סי' נה סקמ"ו וסקמ"ז).

ולכן גר החוזר בו מיהדותו מחמת תיאבון אינו בגדר אפיקורס שחייב מיתה (כיון שאינו כופר בתורה ובנבואה), ואי אפשר לחייבו מיתה כדין אפיקורס.

ד. ושוא יש לומר שחייב המיתה בגר הוא רק מחמת הזלזול שלו בהקב"ה. ובהקדים מה שכתב הרמב"ם בהל' דעות (פ"ו הי"ד) "ציווה (השי"ת) על אהבת הגר כמו שציווה על אהבת עצמו", והיינו שגר צדק זוכה ונכנס תחת כנפי השכינה, והוא מחובר עם השי"ת ביתר-שאת מסתם יהודי, שהרי יהודי רגיל אנו מצווים לאהוב "ואהבת לרעך כמוך", ואילו את הגר מצווים אנו לאהוב "כמו שציווה על אהבת עצמו" כלומר כמו שאנחנו מחוייבים לאהוב את הקב"ה, שזה יותר ממה שאנו מצווים על אהבת סתם יהודי, שחייב זה מורה על היות הגר מאוחד ביותר עם הקב"ה. ולכן, כעת כשרוצה הגר לחזור בו הרי זה חמור יותר מסתם יהודי הפורק עול לתיאבון שאינו מתחייב מיתה על כך, אבל הגר כיון שבכך הוא חוזר "מאחרי ה'" ממש שהרי הקב"ה השווה את אהבתו לאהבת עצמותו והוא מבזה מתנה גדולה זו ומותר עליה במחי יד, שאין לך זלזול גדול מזה, אפשר שלכן הוא מתחייב מיתה על פריקת העול לבדה אף שלא עבר בפועל שום עבירה (ראה הר המלך ח"ד עמ' שלה, ב).

אך באמת, אף שהסבר זה יש בו דברי טעם והסברה, עדיין צ"ע היכן מצינו שמי שמזלזל בכהאי גוונא בקרבת הקב"ה יהיה חייב בעונש כה חמור – מיתה, והיכן המקור ההלכתי לזה.

ה. ונראה לבאר שאלתנו בהקדים דברי הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ג ה"א ה"ד) בגדר כניסתם של בני ישראל תחת כנפי השכינה קודם מתן תורה (כנ"ל ברש"י): "בג' דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבת כו' ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן".

ויש לעיין בדעת הרמב"ם האם גר שנתגייר בזמן הזה יהיה כשר לבוא בקהל לעתיד לבוא קודם שהביא קרבן, היינו שגרותו כיום נחשבת גירות מושלמת ורק כדי שיוכל להתיר עצמו בקדשים יצטרך להביא קרבן, או שלעתיד לבוא יצטרך להביא קרבן גם בכדי להתיר עצמו בקהל וכדומה (ולא רק בשביל קדשים).

נחלקו בזה האחרונים – האבני נזר (שו"ת יו"ד ח"א סי' שדמ אות ב) מבאר שלדעת הרמב"ם לעתיד לבוא אכן הקרבן יעכבו מלישא בת ישראל (וכהסברא הב'), אולם הגאון הרוגוצובי (צ"פ על הרמב"ם הל' איסורי ביאה שם ה"ד) מבאר בדעת הרמב"ם "דרך לקדשים לא מקרי עדיין ישראל גמור, אבל לשאר דברים הוא כישראל לכל דבר" (וכסברא הא').

הרבי בלקוטי שיחות (שם) נוקט בפשטות כביאורו של הצפנת פענח ברמב"ם, ומחדש עוד יותר – שגר שהתגייר בזמן הזה על ידי מילה וטבילה, הנה גם כשיבנה בית המקדש הוא יהיה מותר בקדשים אפי' קודם שהביא את הקרבן (עיי"ש הטעם בארוכה).

ולפי דברי הרבי, גר שמתגייר בזמן הזה על ידי מילה וטבילה הוא יהודי גמור, ומ"ש הרמב"ם "קרבתו עכבו להיות גר גמור" (ולא בלשון חיוב: 'קרבתו עושה אותו גר גמור') מורה על כך שאי הבאת הקרבן מעכבת אותו מלהיות גר גמור (לגבי קדשים) ולא שהבאת הקרבן עושה אותו לגר גמור (גם לגבי קדשים), ולכן הוא מותר בקדשים עוד קודם שהביא את הקרבן כנ"ל.

ועפ"ז אולי אפשר לומר, שהרמב"ם בהלכות מלכים בא להשמיע לנו דין זה: "בן נח שנתגייר ומל וטבל, ואח"כ רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג" – כלומר, הרמב"ם לא מחדש שבן-נח שחזור בו מתחייב מיד מיתה, שהרי לא מסתבר לומר שעוד קודם שיעבור על אחת ממצות התורה נחייבו מיתה רק על כך ש"רצה לחזור מאחרי ה'", שהרי הוא ישראל לכל דבר ויהודי סתם אינו מתחייב מיתה על עצם רצונו לחזור מאחרי ה' אם לא עבר בפועל עבירה המחייבת מיתה; אלא הרמב"ם בא לומר שאם אותו גר יתמיד במריו ולא "יהיה כישראל לכל דבר", היינו שהוא יעבור בפועל על דבר שחייבים עליו מיתה (על ידי עדים והתראה, כשאר ישראל) – "יהרג", כיון שהוא יהודי מושלם – "ככל ישראל".

וכך יתפרשו דברי הרמב"ם: "בן נח שנתגייר ומל וטבל" ועדיין לא הביא את הקרבן, וקא סלקא דעתין שגר זה אינו נחשב יהודי גמור עד שישלים את תהליך הגירות ויביא קרבן – ולכן אם בינתיים יעבור עבירה המחייבת מיתה בדיני ישראל לא ניתן להמיתו כיון שאינו ישראל גמור, קמ"ל הרמב"ם שגם כשעדיין לא גמר את תהליך הגרות בשלימות ולא הביא

קרבתו, בכל זאת הוא יהודי גמור עד כדי כך שיתכן ש"יהרג" אם יעבור עבירה שחייבים עליה מיתה.

ו. וממוצא דבר, לפי ביאור זה, מוכרח לומר שהרמב"ם אינו סובר כפי שהבין בו האבני נזר (שלעת"ל אסור בבית ישראל קודם הבאת קרבן), שכן לפי דברי האבני"ז חייבים לומר שהגירות בזמן הזה אינה מושלמת – שלכן בזמן המקדש אסור בבית ישראל קודם הבאת הקרבן, אבל לדברי הרמב"ם שהגירות מושלמת עד כדי כך שאפי' "יהרג" מחמת גירות זו – פשיטא שיהיה מותר בבית ישראל.

ולא עוד, אלא שע"פ ביאור זה בדברי הרמב"ם, יש מכאן ראייה לחידושו הנוסף הנ"ל של הרבי – שלעת"ל יהיה מותר גם בקדשים קודם הבאת הקרבן – ולא כדברי הרוגוצובי דלעיל, כי מסתמות לשון הרמב"ם שלא חילק על אילו עבירות "יהרג" אותו גר ש"רצה לחזור בו מאחרי ה'", משמע שגם אם עבר על איסורי קדשים שחייבים עליהם מיתה – יהרג. וזה מתאים דוקא עם שיטת הרבי שהוא נחשב יהודי גמור גם לענין קדשים לכשיבנה המקדש אף קודם שיביא את קרבנו, ומשום כך גם עתה אפשר לחייבו מיתה על עבירות בעניני קדשים. אולם לשיטת הרוגוצובי שכתב ש"לגבי אכילת קדשים אין עליו דין ישראל", מסתבר שלא יהיה חייב מיתה בזמן הזה אם עבר עבירה בעניני קדשים כיהודי, מאחר שלענין קדשים עדיין אינו יהודי עד שיקריב את קרבנו לעתיד לבוא.

נתבאר בדברינו יישוב לדברי הרמב"ם בענין גר שחזר בו, לפי שיטת הרבי בגדר הגרות בזמן הזה ולעתיד לבוא.



נוסח הוידוי ביום כיפור

הת' מרדכי מנחם מענדל אדרעי

תות"ל המרכזית – 770

ידועים דברי הרמב"ם (פ"ב ה"ב מהל' תשובה) בנוגע למצות וידוי, שגדרה הוא "להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בליבו", להגיד מה שגמר בליבו (וגמירה בלב זוהי מצות תשובה, כדברי הרמב"ם בתחילת ההלכה "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד").

ובנוסח ה' חטאתי עויתי פשעתי אליך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה", עכ"ל.

ולכאורה יוצא שמצות וידוי גידרה להגיד בדיבור התשובה, שעיקר ענין התשובה הוא עזיבת החטא, ולכן בלשון הוידוי כתוב "ולעולם איני חוזר לדבר זה" – שזהו ענין התשובה.

ולכאורה בנוסח הוידוי של יום הכיפורים שברמב"ם (פ"ב ה"ח), וז"ל "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו, והוא עיקר הוידוי", עכ"ל, לא מוזכר ענין זה שגמר בליבו שלא לחזור לסורו כבנוסח הוידוי שבפ"א ה"א "ולעולם איני חוזר לדבר זה", ולכאורה זהו גוף גדר מצוות וידוי.

ועיין באינצקלופדיה תלמודית (ערך וידוי, כרך יא עמ' תטז) שנקט שגמירה בלב זהו מתנאי התשובה ולא צריך לבטא בשפתיים, וז"ל "החרטה על העבר והיותו גומר בליבו שלא ישוב לחטא, כתבו הראשונים שאין אלו אלא מתנאי התשובה הצריכים להיות בלבבו, אבל אין צריך לבטאם בשפתיים", ועי' שם הע' 46, וז"ל: "וכ' שאף הרמב"ם פ"א ה"א, ופ"ב ה"ב שהזכירם נתכוין יותר לתשובה ולא לעיקר הוידוי וכמש"כ בפ"ב ה"ח שעיקר הוידוי הוא אבל אנחנו חטאנו", עכ"ל. ונראה מדבריהם שבגלל הקושיא הנ"ל נקטו שבמצות וידוי אין צריך להגיד מה שגמר בליבו.

אבל חוץ מהדוחק שבדבר נראה שמדברי רבינו בלקו"ש בכמה מקומות מוכרח שלא כנ"ל.

עיין בלקו"ש חכ"ז (ע' 211), וז"ל "אין אנהויב הלכות תשובה פסקנ'ט דער רמב"ם "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות". דער וידוי קומט דוקא נאך דעם ווי דער מענטש האט שוין תשובה געטאן. און ווי דער רמב"ם איז מבאר אין דעם פרק שלאחרי זה, אז די זאך פון וידוי איז, וואס ער זאגט ארויס בשפתיו "ענינות אלו שגמר בליבו". ד.ה. פריער דארף זיין תשובה . . . און נאכדעם ווערן אט די החלטות שבלב (עניינות אלו שגמר בליבו) ארויסגעבראכט בדיבור דורכ'ן וידוי", עכ"ל.

ולכאורה מוכרח מדברי רבינו שלומד שדבר הוידוי הוא להגיד בפה מה שגמר בליבו.

וכן נראה מלקו"ש חכ"ט ע' 208 הע' 37, וז"ל "שגדר הוידוי הוא מה שהאדם מבטא בשפתיו החרטה שבליבו (וראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ב), עכ"ל.

ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא למה בנוסח הוידוי של יום כיפור לא נזכר ענין התשובה שלכאורה זהו גדר מצות וידוי?

ולכאורה, אפשר לבאר זה לפי ביאור רבינו בנוגע לדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ז "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל".

ושואל רבינו (לקו"ש חכ"ט ע' 207, סעיף ה'), וז"ל: "ממה נפשך: האט מען באגאנגען א חטא, איז מען מחוייב אין תשובה באיזה זמן שיהי' (אינו שייך לחיוב של יום הכיפורים), און אויב מ'האט ניט קיין חטאים – איז בכלל ניט שייך קיין (חיוב) תשובה (מצד יום הכיפורים)?"

ומבאר רבינו, תוכן דבריו, שבכל ימות השנה חיוב תשובה הוא מצד הגברא ולכן א"א להיות לכל, כי תלוי במעשיו של האדם, משא"כ ביום הכיפורים חיוב תשובה הוא מצד הזמן, וכלשון הרמב"ם "זמן תשובה", ולכן בגלל שהחיוב הוא מצד הזמן, זהו חיוב "לכל".

וממשיך רבינו, שלכאורה הרי סוף-סוף תשובה שייכת רק על חטא, אבל אם הוא כבר עשה תשובה או שלא חטא – איך יכול לעשות תשובה?

ומסביר, שלכן אומר הרמב"ם "עבירות שהתוודה עליהם ביום הכיפורים חוזר ומתוודה עליהם ביום הכיפורים אחר, אע"פ שהוא עומד בתשובתו שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד". והיות ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", לכן יש כל הזמן אפשרות לתשובה כי "וחטאתי נגדי תמיד".

רק שבמשך השנה אין חיוב להתעורר בתשובה מצד "וחטאתי נגדי תמיד", משא"כ ביום הכיפורים ש"זמן תשובה לכל", יש חיוב להתעורר בתשובה מצד "וחטאתי נגדי תמיד".

היוצא מדברי רבינו, שחיוב תשובה שיש על האדם במשך השנה הוא לא אותו חיוב תשובה שיש ביום הכיפורים, ואולי אפשר לומר שזה מתבטא גם בנוסח הוידוי שבמשך השנה ובנוסח הוידוי של יום הכיפורים.

והביאור בזה: במשך השנה שהוידוי הוא על חטא מסויים, צריך להגיד מה שגמר בליבו, וכמו שמבאר בלקו"ש (חכ"ז ע' 213) הטעם לזה, ע"פ דברי החינוך, וז"ל: "לפי שהודאת העוון בפה תתגלה מחשבת החוטא

ודעתו שהוא מאמין באמת כי גלוי לעיני הא-ל ב"ה כל מעשהו וכו", עכ"ל.

משא"כ ביום הכיפורים, שהתשובה היא לא על חטא מסויים, אלא מצד וחטאתי נגדי תמיד, א"כ ענין הוידוי, לכאורה, הוא רק לעורר אצלו רגש של חרטה על מה שעבר, ואז בדרך ממילא לא ישוב לחטאו כי "וחטאתי נגדי תמיד", ואין ענין להגיד "איני חוזר לדבר זה לעולם", כי כבר אמר זה בשעת הוידוי על חטאו במשך השנה.

ולכאורה זהו ע"ד הענין השני בוידוי שבלקו"ש חכ"ז הנ"ל, וז"ל: "א צווייטער ענין אין וידוי איז, אפילו נאך איידער ער מאכט די החלטה גמורה בליבו אפצולאזן דעם חטא, וכנ"ל אז דיבור מעורר דעם רגש הלב", עי' שם בהערה 33 "ע"ד מחז"ל קול מעורר הכוונה".

ולכאורה עד"ז בעניננו שענין הוידוי לפרט חטאיו רק מעורר חרטה חזקה יותר על חטאיו וזה יפעול עליו שלא ישוב לחטאו.

והגם שבהערה 37 בלקו"ש חכ"ט הנ"ל, רבינו מבאר דברי ה"בית אלוקים" (להמבי"ט), וז"ל "כי לא הזכיר כאן כי אם הוידוי ולא התשובה כי אינו צריך לחזור ולשוב על מה שחטא מקודם, כיוון ששב מקודם אבל להעלותו על שפתיו בוידוי הוא צריך (והטעם) להיותו נזכר שלא ישוב עוד", עכ"ל.

ורבינו חולק עליו לפי מה שהסברנו, שגדר הוידוי זה להגיד בפה החרטה שבלב, וגם לפי דברי רבינו הזקן שמבוארים בהמשך השיחה שוחטאתי נגדי תמיד הולך על ענין התשובה, משמע שצריך גם תשובה עם הוידוי והוידוי לא מספיק לוודא שלא ישוב לחטאו.

אבל עיין שם בשוה"ג, שכל הקושי על הבית אלוקים זה בגלל שמשמע ממנו שלא צריך להיות החרטה עתה בשעת הוידוי, וכמו שרבינו מצטט דבריו שם בשוה"ג, וז"ל שע"י "שגומר בליבו כו' ואומר דברים אלו בפיו ובשפתיו אז יבוש ויכלם עוד למה שחטא" (עכ"ל הבית אלוקים), שלכאורה ענין זה אפשר גם מבלי שיתעורר עתה ברגש של תשובה כו', ע"כ לשון רבינו.

אבל לפי מה שהסברנו לעיל, שע"י הוידוי יתעורר בחרטה על חטאיו בשעת הוידוי, וזה יעורר אותו ויחזק אותו שלא ישוב לחטאו ע"ד הענין השני בוידוי, כמוסבר בלקו"ש חכ"ז הנ"ל, אין הקושיא הנ"ל שבהערה 37.

ולהעיר משוע"ר סי' תרו ס"ד, שהביא שמעלת פירוט חטאיו היא שע"ז "הוא מתבייש יותר לפני הקדוש ברוך הוא מחטאיו ומתחרט עליהם מעומק ליבו", ולא הזכיר שע"י חרטה זו תהיה קבלה יותר חזקה על להבא. וכן בהערה 37 לא הובא שענין הוידוי להגיד בפה הגמירות שבלב על להבא, רק שענין הוידוי להגיד בפה החרטה.

ולפי הנ"ל מובן דיוק זה, כי עצם החרטה בשעת הוידוי פועל שלא ישוב לחטאו, ולא צריך להגיע לגמירה בלב ש"ולעולם איני חוזר לזה".



"שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חבירו"

הת' נחום אליהו הכהן כהן

תורת"ל המרכזית – 770

כתב הרמב"ם הל' טוען ונטען פ"ט הי"ב: "באו שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חברו בפנינו ושתק השני אע"פ שחזר וצווח אין מוציאין אותה מידו כיון ששתק בתחילה הרי"ז כמודה לו, חזר השני ותקפה מראשון אע"פ שהראשון (לא) צוח מתחילה ועד סוף חולקין".

ובמגיד משנה כתב לבאר שיטת הרמב"ם שתוקף הא' אין מוציאין מידו כשתק הב', אע"פ שחזר וצווח, שהוא בעי' דר' זירא (ו, א) דהסתפקו שם בדשתיק מעיקרא ובתר צווח מדאישתיק אודוי אודי לי' או דילמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהא דשתיק מעיקרא סבר הא חזו לי' רבנן, ולא איפשטא בעיא זו ולזה פסק רבינו שאין מוציאין אותה מיד זה שתפסה כיון שהדבר ספק, וכן פסקו ז"ל ועוד שאמר שם את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו, ודרך רבינו לפסוק כאם תמצא לומר, ועיי' לח"מ כאן.

ומבאר שלפי"ז פסק הרמב"ם חזר השני ותקפה מראשון חולקין, "והטעם לפי שחזר הענין למה שהיה בתחלה, שהרי שניהם תקפיה זה מזה ואעפ"י שהראשון לא צוח מתחילה ועד סוף וזה צווח מעיקרא, ע"כ לא אמרינן דאם לא חזר ותקפה השני דאין מוציאין אותה מן הראשון אלא משום ספק והמוציא מחברו עליו הראי' אבל עכשיו שחזר זה ותקפה ודאי חולקים, וכבר הסכים הרשב"א לדעת רבינו".

והמבואר במגיד משנה דתוקף הא' החזקתו הוא בתורת ספק והא דאין מוציאין דהמוציא מחברו עליו הראי', אך צ"ב מל' הרמב"ם דכתב "כיון

שתק בתחילה הרי"ז כמודה לו", דמלשון זה מבואר דהא דאין מוציאין הוא כי לתוקף יש בעלות בזה דהרי הודה לו, כלומר שצייד הרמב"ם להא דאישתיק אודויי אודי לי'.

ולפי"ז צ"ע מהכ"ת דאם חזר הב' ותקפה חולקין, ולכאו' הרי"ז כגזלן, דהרי הודה לו ונעשה בזה בעלים. וביותר צ"ב להגירסא שהא' צווח מתחילה ועד סוף ואעפ"כ חולקין [ואפשר שלכן יש שגרסו לא צווח ואעפ"כ חולקין].

ומ"ש הרמב"ם שהרי"ז כמודה לו, צ"ב דהמנ"ל דהרי הוא ספק דלא איפשטיא ואין הוא שנעשה ע"ז בעלים דהרי אפשר דסבר הא קא חזו לי' רבנן, וזה הוא מבואר בדברי המג"מ דאמרו בגמ' את"ל אין מוציאין, אך הא דכמודה לו, מהיכי מייתי, ולכאו' הרי"ז ספק.

והנה בפ"ה מהל' בכורות ה"ג פסק הרמב"ם "כל בכור שהוא ספק דינו שירעה עד שיפול בו מום ויאכל לבעליו ואם תפסו הכהן אין מוציאין אותו מידו ואוכל אותו במומו", ובסוגייתנו מבואר דאי"ז ממון כהן ולכן תפשו מוציאין מידו. והרשב"א בתשובות סי' שי"א כתב לבאר דאחזקה דבעלים אי"ז חזקת מרא קמא, אלא כיון שמוחזק אין מוציאין ממנו מספק שהרי הספק נולד עמו. וא"כ כשהכהן תופס אין מוציאין מידו ועיי"ש בדין לגבי ספק פט"ח, ובפנ"י בסוגיא כתב לבאר שע"כ כאן חזקת הבעלים אינה חזקה גמורה דהרי במקום שיש חזקה גמורה אזלינן בתרה לגמרי וא"כ איך אסורין בגיזה ועבודה, וע"כ שחזקה דבעלים הוה בספק, וא"כ הכהן שהוא ספק תופס ברשות אין מוציאין מידו, דאם הוא בלא רשות ה"ה כגזלן דהרי אין לו טענת ברי, ועיי"ש דעפ"ז ביאר הסוגיא.

אך מלשון הרמב"ם כאן מתבאר דהוא גם בתפסו בלא רשות, דכתב "שיאכל לבעליו" כלומר שאין כאן מקום לתפוס דהרי במציאות בא לאוכלו, ובזה כתב דתפסו כהן, וא"כ איך מועיל תפיסתו והרי הכהן אין בו טענת ברי והוא כגזלן, וא"כ עמד ממון על חזקתו. וכן צ"ב בדברי הפנ"י דהעמיד חידושו בענין הא דאסורין בגיזה ועבודה שלכן מוכח שחזקת ספק אי"ז כבעלים, אך בל' הרמב"ם דיאכל לבעליו מבואר דשלו הוא, ולפי"ז צע"ג יותר איש יכול הכהן לתופסו והרי"ז אצל בעה"ב כממונו.

ונראה דכאן החזקה דהבעלים אי"ז רק חזקה שאינה גמורה דהוא כתוצאה מהספק, אלא דכאן החזקה במה שתפס הבעלים הוא כאינו מבורר דהרי גם הבעלים אינם יודעים שהוא שלהם דהוא ספק בלא טענותיהם

וא"כ כשתפס הכהן תפיסתו אינה מבטלת חזקת הבעלים דהרי בבעלים אי"ז מבורר שלכן אין מוציאינן גם תפס בלא רשות.

ואפשר שלכן פסק הרמב"ם דלאחר שיפול בו מום יאכל לבעליו, שכל זמן שמונח אצלו בלית ברירה הוא כשלו. ואכן אי"ז מכח חזקתו, אך כדלעיל יכול לתופסו ממנו דהרי החזקת הבעלים הוא באותו ענין של הכהן התופס.

ולפי"ז יש מקום לבאר דין הרמב"ם בשנים אדוקין בשטר דבאם חזר ותקף מהתוקף הא', הגם שבתקיפת הא' "הרי"ז כמודה לו", אך ההודאה היא לענין החזקתם ביד התוקף דכאן יש ספק וכשתפס אין בי"ד מוציאינן.

אך כשיחזור הב' ויתקוף, בזה הדין הרמב"ם לשיטתו כדין תקפו כהן שס"ל דכשאינן חזקת מרא קמא אפשר לו לתפוס מהבעלים דהרי הוא בחזקתו בלית ברירה, והוא החילוק בין חזקת מרא קמא לחזקה דמוחזק בה, וא"כ בתקיפת הב' יכול להוציאו מהא' דהרי הוא ספק השקול ואין לו בו חזקת מרא קמא.

ואפ"ל דלהרמב"ם ס"ל דהוא דהודה לו הוא לענין תפיסתו מכח הספק, ומש"ה חולקין לבסוף, דהרי ספק השקול הוא, ודוק.

ואפשר דבהתוקף הא' הי' מקום לומר דתופס ע"מ שהוא כשלו, אך בתוקף הב' כשתופס ידע דע"מ לחלקו תופסו כי הרי מכח זה תופסו. ומה דכאן הוא ספק מכח טענותיהם וא"כ ס"ל לתוקף הא' שהוא כשלו ממש, וא"כ איך יכול לתופסו ממנו בחזרה, דבתוקפו כהן אין הבעלים יודעים שהוא שלהם, אך הוא פשוט דתפיסתו דמהני מכח ההודאה דנתקף והוא יודע שאינו שלו וא"כ התפיסה היא מכח מוחזק והוא מבטלו וכדלעיל שיטתו בתוקפו כהן.



הלכה ומנהג

חיוב הנחת תפילין דר"ת לפי פסקי הסידור

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדורה"ח של שו"ע"ר

לענין חיוב הנחת תפילין של ר"ת כתב בשו"ע"ר סי' לד ס"ד ש"כל ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה ב' זוגי תפילין ויניחם", ובהמשך בס"ו כותב: "מכל מקום לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ולא יעשה כן במקום הרואים אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות".

אך בפסקי הסידור אדה"ז החמיר יותר בענין הנחת תפילין של ר"ת, כמו שמשמע מלשונו בהל' תפילין: "כל אשר נגע יראת אלהים בלבו יניח תפילין דרבינו תם בלא ברכה אחר התפלה בביתו וללמוד בהם שעה אחת, אם חושש להניחן בבית המדרש מפני היוהרא, או מפני שנוח לו יותר ללמוד בביתו".

ויתרה מזו, בסידורו אחר "עלינו לשבח" כותב: "מנהג להניח תפילין דרבנו תם אחר התפלה בלא ברכה ולקרוא קריאת שמע בהם". כלומר קובע את זה כמנהג פשוט לכל, ולא רק ל"כל אשר נגע יראת אלקים בלבו".

ויש לומר שענין הנחת תפילין דר"ת כמנהג פשוט מקבל ביטוי נוסף (עכ"פ ברמז) גם בלשון אדה"ז בפסקי הסידור בהל' בית הכסא, שכותב שם: "ומי שאינו אסטניס ומקנח באצבעותיו ממש, לא יקנח ביד ימין אלא ביד שמאל, ולא באצבע האמצעי שבה, שכורך עליה הרצועות של תפילין".

והנה מקור הדין הוא בשל"ה (מסכת חולין בסופו) ושם איתא: "לא יקנח באמצעי, לפי שבו כורך רצועה של תפילין של יד". וכן העתיק המג"א בסי' ג סק"ח. וכן כתב בשו"ע"ר שם מהד"ק סי' ג' סט"ו: "שעליו הוא כורך רצועה של תפילין". וכן במהד"ת שם ס"ח: "מפני שכורך עליה הרצועה". ואילו בפסקי הסידור שינה הלשון וכתב "הרצועות של תפילין". ולכאורה מהו "הרצועות" לשון רבים, הרי כורך עליה רק רצועה אחת?

[ואין לומר שנקט "הרצועות" מפני שכורך עליה ג' כריכות, כי: א) סו"ס היא רצועה אחת (ולא שלש), ב) הרי במקור הדין נקטו כולם "רצועה" בלשון יחיד, ולמה שינה מלשונם?].

אלא ודאי כוונתו גם לרצועת התפילין של ר"ת, שכן הוא המנהג פשוט, לפי מה שכתב בסידורו, שמניחים גם תפילין של ר"ת. ונקט כן, לא בגלל שרק מפני שכורך עליה גם רצועת התפילין של ר"ת לכן אסור לקנח בה, כי מאי שנא? אלא מפני שכן הוא המנהג בפועל, כמו שכתב בסידורו, שכורך עליה גם רצועה של ר"ת.



חיוב נשים בברכת האילנות

צבי רייזמאן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

יש לברר בדין ברכת האילנות, האם נשים חייבות לברך ברכה זו. ושורש השאלה, היות ויש זמנים שאין מברכים את הברכה [כפי שיבואר להלן], לכאורה הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות.

זמן הברכה – רק "ביומי דניסן" או גם לפני ואחרי ניסן

א. במסכת ברכות (מג, ב) מובא דין ברכת האילנות: "האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר ברוך שְׁלֵא חֶסֶר בְּעוֹלָמוֹ כְּלוּם וּבָרָא בוּ בְרִיּוֹת טוֹבוֹת וְאֵילָנוֹת טוֹבוֹת לְהִתְנַאוֹת [פרש"י: ליהנות] בְּהֵם בְּנֵי אָדָם". ומבואר בדברי הגמרא שיש ברכה מיוחדת, הנאמרת על ראית האילנות המלבלבים בחודש ניסן.

ויש לברר בלשון הגמרא "האי מאן דנפיק ביומי ניסן", האם נקטה הגמרא "יומי ניסן" בדווקא, לומר שזמן ברכת האילנות הוא רק בחודש ניסן. או שהגמרא נקטה את זמן לבלוב עצי הפרי המצוי בארץ ישראל [שהוא בחודש ניסן], ובאמת רשאי לברך גם לפני או אחרי חודש ניסן. ונחלקו הפוסקים בדין זה.

הריטב"א (ראש השנה יא, ב) כתב במפורש: "ברכה זו בשם ומלכות, אלא שהתלמוד קיצר. ויומי דניסן לאו דווקא, אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבלבי".

אולם הטור והשלחן ערוך כתבו "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח אומר וכו'", ומשמע מדבריהם כי לשון הגמרא "ביומי ניסן" נאמר בדווקא. וכן דייק רבי יעקב חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (סי' כח) "ומאומרו היוצא בימי ניסן, משמע דעל פרחי השקדים שממהרים הרבה קודם ניסן, אין לברך". וכן מבואר בדברי הכף החיים (סי' רכו ס"ק א) ו"משמע מדברי הטור והשו"ע דנקטו בימי ניסן, דדווקא בימי ניסן ראוי לברך ברכה זו, ולא קודם לכן ולא לאחר מכן, וכן משמע מלשון הגמרא דקאמר האי מאן דנפיק ביומי דניסן, וכן כתב בהלכות קטנות. ומיהו יש אומרים דיומי ניסן לאו דווקא, דהוא הדין בחודש אחר (אליהו רבה ס"ק א), וכן כתב המחצית השקל דהוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הלבולב פעם ראשון מברך".

ומסיים הכף החיים: "אבל [החיד"א] בברכי יוסף (ס"ק ב) כתב דברכה זו על דרך האמת שייכא דוקא לימי ניסן, עכ"ל. וכן כתב בספרו מורה באצבע (אות קצח) דהמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דווקא, ויהיה שתי אילנות ויוצאים לשדה לברך, עכ"ל. וכן מסיק הפתח הדביר, ודחה דברי מי שכתב בשם ליקוטי האר"י דיכול לברך גם אחר ניסן, יעו"ש. ועל כן כיון דאיכא פלוגתא בזה, וכן משמע מלשון הגמרא דדוקא בניסן, וגם קיימא לן ספק ברכות להקל, אין לברך אלא דוקא בניסן, וכן עמא דבר. מיהו מי שאיחר ולא בירך בניסן, נראה דיכול בלא שם ומלכות".

ומבואר בדבריו, שעל פי הקבלה יש להקפיד לברך את ברכת האילנות דווקא בניסן, ולכן פסק להלכה שאין לברך ברכת האילנות בשם ומלכות אלא בניסן, כי לאחר ניסן "ספק ברכות להקל", וכמו שכתב השדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ברכות, סי' ב) "ונראה דלדידן דגרירא בכל כיוצא בזה בתר הכרעת מרן החיד"א על פי דברי המקובלים, דיש לעשות כרב האר"י נגד מרן, דפשיטא דאילו ידע מרן דעל דרך האמת צריך להיות כן, גם הוא היה מורה כן. אם כן כשדעת המקובלים הוא שלא לברך, ובפרט שכן משמעות לשון הש"ס והפוסקים, ודאי נכון הדבר לומר שב ואל תעשה עדיף, וזה כלל גדול ספק ברכות להקל". וכן הורה למעשה רבי בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ו סע' ב) "אין לברך ברכת

האילנות בחודש אדר, אלא יש להמתין לחודש ניסן. ואם עבר ניסן ולא בירך, יברך בחודש אייר בלא שם ומלכות, משום ספק ברכות".

ב. נמצאנו למדים, כי נחלקו הפוסקים האם רשאי לברך את ברכת האילנות בשם ומלכות גם לאחר חודש ניסן.

החיד"א, כף החיים והאור לציון, הכריעו כדברי שו"ת הלכות קטנות, שיש לברך בשם ומלכות רק בימי ניסן, כפשטות לשון הגמרא, הטור והשו"ע, וכדברי המקובלים.

ברם בדברי הריטב"א מפורש, שמברך בשם ומלכות, לא רק בחודש בניסן. וכן נקט לדינא במשנה ברורה (סי' רכו ס"ק א) שפירש את לשון השו"ע "בימי ניסן, אורחא דמלתא נקט, שאז דרך ארצות החמים לבלב האילנות, והוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הבלוב פעם ראשון מברך". וכן פסק הגר"ע יוסף בשו"ת יחווה דעת (ח"א סי' א) "לכתחילה אין לברך בחודש אדר אלא ימתין לחודש ניסן, אבל אם לא נזדמן לו לברך ברכת האילנות עד שיצא ניסן, רשאי לברך [בשם ומלכות] בחודש אייר, ולא יאבד ברכה יקרה זו מידו. ויסמוך על דברי רבותינו הראשונים והאחרונים שפסקו שניסן לאו דוקא, ובלבד שיהיו האילנות בפריחתם, ולא גדלו פירותיהם" [ועי' בדבריו שכתב שאין נדון דין שייך לכלל ד"ספק ברכות להקל", מאחר "ולא מצאנו לשום פוסק שיאמר ניסן בדווקא אלא בעל הלכות קטנות, ויחיד הוא בדבר"].

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' לו) כתב, שגם לדעת המקובלים, אין להימנע מלברך את ברכת האילנות בשם ומלכות שלא בחודש ניסן: "כל מעיין בספר שלחן הטהור [שחיברו האדמו"ר מקאמרנא] יראה איך שמחברו שהיה מגדולי המקובלים בדורו, מתאמץ בכל מקום להתאים את ההלכה אל הקבלה, וכאן הוא כותב בפשיטות לברך באדר בניסן או לאחר ניסן, מבלי להזכיר כלל שעל פי תורת הקבלה אין לברך ברכה זו רק בניסן דווקא. ובהכרח כי לדעתו נכון לברך גם באדר וכן אחר ניסן, גם לפי הקבלה. עוד זאת ראיתי בספר אורחות חיים (ספינקא, סי' רכו אות א) מביא משו"ת השיב משה (סי' ח) דניסן לאו דווקא, אלא אורחא דמילתא נקט והוא הדין אחר ניסן אם רואה הפרחים נמי מברך ע"ש, וכידוע היה הגה"ק בעל השיב משה נמנה על גדולי בעלי הח"ן בדורו, ועם כל זאת פשיטא ליה להתיר ברכה זו גם אחר ניסן". ומסיים הבצל החכמה: "נכון

להזדרו לברך על האילנות המלבלבים בחודש ניסן דווקא, עבר ניסן ולא בירך, יכול לברך גם אחר כך".

וממוצא הדברים כתב הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קיח) "נתעוררתי לחקור, למאן דאמר דביומי ניסן דווקא, אי נשים איתנייהו בברכה זו, דלכאורה יש לומר דהוה מצות עשה שהזמן גרמא ופטירי". ומבואר בדבריו, כי השאלה האם נשים מחוייבות בברכת האילנות תלויה ועומדת במחלוקת הפוסקים הנ"ל: לדעת הסוברים שניתן לברך רק ביומי דניסן, הרי זו מ"ע שהזמן גרמא, ונשים פטורות. אך לדעת המשנה ברורה שהכריע כדברי הריטב"א, שרשאי לברך גם בחודש אחר בעת ראיית האילנות בבלובם, לכאורה אין קיום המצוה לברך על ראיית האילנות תלוי בזמן מסויים, ועל כן גם נשים מחוייבות בברכה זו.

ובספר הליכות שלמה (מועדים, ניסן, פ"ב ס"ה) מובא בשם הגרש"ז אויערבך: "אם לא בירך ברכת האילנות בראיה הראשונה, מסתבר שיברך כשואם שנית". ובסעיף שלאחריו כתב: "המנהג שאין הנשים מברכות ברכת החמה". והטעם לכך, בגלל שברכת החמה היא מצות עשה שהזמן גרמא. ומעניין לציין, שבסעיף העוסק בדין ברכת האילנות, לא הורה הגרש"ז לנשים שלא יברכו מסיבה זו, וכנראה סבר שברכת האילנות אינה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים מחוייבות בברכה.

חיוב נשים בברכת הלבנה ובברכת האילנות

ג. ונראה לדון בחיוב נשים בברכת האילנות, על פי מחלוקת הפוסקים בחיוב נשים בברכת הלבנה.

לדעת המג"א (או"ח סי' תכו) נשים פטורות מברכת הלבנה, היות וזו מ"ע שהזמן גרמא, [והוסיף בשם השל"ה: "ואע"ג דהם מקיימות כל מ"ע כגון סוכה, מכל מקום מצוה זו אינן מקיימות, מפני שהן גרמו פגם הלבנה"].

רבי שלמה קלוגר, תמה על דברי המג"א בחיבורו חכמת שלמה על גליון השו"ע (שם) ובשו"ת האלף לך שלמה (סי' קצג) "דמצות עשה שהזמן גרמא לא הוי רק אם גוף המצוה שייך בכל יום בשנה, ואין מגיעת קיומה רק מכח הזמן, בזה נחשב מ"ע שהזמן גרמא. אבל בלבנה אין המניעה מכח הזמן, רק מכח גוף הלבנה, שאינה מתחדשת רק מחודש לחודש, ולא שייך

לברך אחר שכבר הולכת וחוסרת, והוי כאילו לא היה לבנה מעולם. ואם כן אין המניעה מכח הזמן, ולכך לא שייך לומר דהוי מ"ע שהזמן גרמא".

כלומר, לדעת הגר"ש קלוגר, מצות עשה שהזמן גרמא היא מצוה שאין כל מניעה לקיימה בכל יום מצד עצמה [כגון לבנות סוכה או ליטול לולב], אלא שהתורה קבעה שקיום המצוה הוא בזמן מסויים [כגון סוכות, בט"ו בתשרי]. מה שאין כן מצוה שמצד עצמה לא ניתן לקיימה בכל זמן ועת, אי אפשר להגדירה כמצות עשה שהזמן גרמא. ולכן ברכת הלבנה שהיא מצוה שאי אפשר לקיימה מצד עצמה בכל זמן ועת, שכן הברכה נאמרת רק בזמן התחדשות הלבנה, אינה מוגדרת כמצות עשה שהזמן גרמא.

ממחלוקת המג"א והגר"ש קלוגר בנדון חיוב נשים בברכת הלבנה, ניתן ללמוד על חיובן בברכת האילנות, וכפי שכתב ידידי הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קצ) וז"ל: "בברכת הלבנה כל חודש, לא נהגו נשים לברך, ועיין בחכמת שלמה דאין הטעם משום דהוי כמ"ע שהזמן גרמא, דלא נקרא זמן גרמא, שאין המניעה שאי אפשר לברך בסוף החודש מכח הזמן, אלא משום שהלבנה לא נראית. ולפי זה גם באילנות לא נראים בפריחה אלא ביומי דניסן, אבל לא נקרא זמן גרמא, ולפי זה יתחייבו נשים ברכת האילנות. ברם דעת המג"א שם, דחשיב קידוש לבנה מ"ע שהזמן גרמא, אלא דמה שאין נוהגות לברך אף דמברכות על שאר מצות עשה שהזמן גרמא הוא משום שגרמו פגם הלבנה, ולכאורה לפי זה הוא הדין באילנות".

היוצא מדבריו, כי חיוב נשים בברכת האילנות, תלוי במחלוקת הפוסקים בחיובן בברכת הלבנה:

לדעת המג"א ברכת הלבנה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, והוא הדין ברכת האילנות, ולכן נשים פטורות.

ולדעת הגר"ש קלוגר, שברכת הלבנה אינה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, נראה שאף ברכת האילנות, אינה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא, ולכן נשים מחויבות בברכה.

חיוב נשים בברכה על מ"ע שהזמן גרמא כשאין במצוה עשייה

ד. והנה לדעת הרמ"א, למרות שנשים פטורות מקיום מ"ע שהזמן גרמא, אם רצו לקיימה, הזכות בידן לקיימה בברכה, כמובא בדבריו בהלכות ציצית (או"ח סי' יז סע' ב) ושופר (סי' תקפט סע' ו). ואמנם

הובאו לעיל דברי המג"א בשם השל"ה, שלמרות שמעיקר הדין מותר לדעת הרמ"א לנשים לברך על קיום מ"ע שהזמן גרמא, הן אינן מקיימות את מצות ברכת הלבנה "מפני שהן גרמו פגם הלבנה".

ומאחר וטעם זה כמובן אינו שייך בברכת האילנות, נמצא כי לפי המבואר בדעת המג"א שיש להשוות בין ברכת האילנות לברכת הלבנה לענין זה שהן נחשבות כמ"ע שהזמן גרמא, לכאורה אין כל מניעה לנשים הפטורות מהברכה, לברך את ברכת האילנות אם רצונן בכך, ולא כדברי הגר"מ שטרנבוך הנ"ל.

אולם המג"א עצמו ייסד במקום אחר (או"ח סי' רצו ס"ק יא) חידוש גדול בשיטת הרמ"א, אימתי מותר לנשים לקיים מ"ע שהזמן גרמא בברכה. לדעת הרמ"א (שם סע' ח) "נשים לא יבדילו לעצמן". וכתב הב"ח (שם) כי "אפילו למאן דאמר שנשים פטורות מהבדלה, מכל מקום יכולות להבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב, והמנהג שאפילו יש שם אנשים, שיכולים לשמוע מפיהם, מבדילות לעצמן". וחידש המג"א: "ואפשר דדעת רמ"א במצוה שיש בה עשייה רשאין [הנשים] לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה, כגון כאן אין רשאות. ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לקדש הלבנה". ומתבאר בדבריו, כי לא בכל מ"ע שהזמן גרמא, מותר לנשים לברך. הן רשאיות לברך רק במצוות שיש בהן עשייה, כגון שופר וסוכה, ולא במצוות שאין בהן עשייה. ומגדיר המג"א מהי "מצוה שאין בה עשייה", כגון מצוה שיש בה רק ברכה, כדוגמת ברכת ההבדלה וברכת הלבנה. ולפי זה מסתבר כי דין ברכת האילנות כברכת הלבנה, שאין בברכה זו עשייה כל שהיא, ובדבר "שאין בה אלא הברכה", אין לנשים לברך.

אולם לאחר העיון נלע"ד שיש לחלק בין ברכת הלבנה לברכת האילנות. המשנה ברורה פסק בהלכות ברכת הלבנה (סי' תכו ס"ק א) "סומא חייב בקידוש הלבנה, כי ברכה זו נתקנה על חידוש העולם, וגם הוא נהנה על ידי שאחרים רואים ומוליכים אותו על הדרך, ודומה ליוצר המאורות". ויש ללמוד מכך, שאין חיוב לראות את הלבנה כדי לברך, שהרי הסומא אינו רואה אותה. אלא מברך על ההנאה שיש מאור הלבנה [ולכן כאשר הלבנה מכוסה בעבים אין מברכים, כי לא נגרמת הנאה מאורה]. וזהו ההסבר בדברי המג"א, שנהגו שהנשים אינן מברכות על הלבנה, בגלל שאין במצוה "עשייה" ואין בה "אלא הברכה", כי בברכת הלבנה אינו נדרש לעשות מעשה כל שהוא, ואפילו אינו מחוייב לראותה.

מה שאין כן בברכת האילנות, נתבאר לעיל [ענף א] שהברכה נתקנה על ראית העצים בבלובם, והרי זו מצוה "שיש בה עשיה". ובמיוחד לשיטת הרמב"ם שדייק בלשונו לומר "היוצא לשדות או לגנות", ברכת האילנות היא מצוה "שיש בה עשיה", ושפיר יהיה מותר לנשים לברכה, גם לפי חידושו של המג"א.

...

חיוב נשים בספירת העומר והבאת ביכורים

ה. הגרצ"פ פרנק כתב [בהמשך דבריו המובאים לעיל], כי גם לדעת הסוברים שניתן לברך רק ביומי דניסן, אין זו מ"ע שהזמן גרמא, ולכן גם נשים יהיו מחוייבות בברכה. לביאור הדברים נקדים לדון בחיוב הנשים בספירת העומר והבאת ביכורים.

בספר החינוך (מצוה שו) כתב: "ונוהגת מצות ספירת העומר מדאורייתא בכל מקום בזכרים, בזמן הבית שיש שם עומר". ומשמע מדבריו כי נשים פטורות ממצות ספירת העומר. וכנראה טעמו, משום שזו מ"ע שהזמן גרמא. וכן מסתבר בפשטות, שהרי מצות ספירת העומר תלויה בזמן, כלשון הכתוב "וספרת לכם ממחרת השבת", והיינו שיש זמן קבוע לקיום המצוה, מיום ט"ז בניסן ואילך.

אולם הרמב"ן בחידושו למסכת קידושין (לד, ב), כתב על דברי התנא "ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא, מזוה, מעקה, אבידה ושילוח הקן", כי התנא "שייר טובא, מורא וכבוד, ביכורים וחלה, כיסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר, פריקה, טעינה, פדיון פטר חמור, ורוב המצוות כן, אלא לא בא לפרש ולמנות את כולם". ומפורש בדבריו שמצות ספירת העומר היא מ"ע שאין הזמן גרמא, וזה תמוה, שהרי לכאורה המצוה תלויה בזמן, יום ט"ז בניסן. ואכן בשו"ת אבני נזר (סי' שפד) כתב: "אשר הוקשה לו בדברי הרמב"ן שמנה ספירת העומר בכלל מצוות שאין הזמן גרמא והענין פלאי".

עוד מפורש בדברי הרמב"ן, כי גם מצות הבאת הביכורים היא מ"ע שאין הזמן גרמא. וגם זה תמוה מאד, שהרי לכאורה המצוה תלויה בזמן, כמפורש במשנה (ביכורים פ"א מ"ו) "מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתרא אומר, מביא וקורא". וברע"ב הוסיף: "ומחנוכה ואילך אינו מביא כלל". ומאחר ואין

מביאים ביכורים לא לפני עצרת ולא אחרי חנוכה, פירוש הדבר שזו מצות עשה שהזמן גרמא, ודברי הרמב"ן צ"ע.

וכן נראה מדברי בעל המשנה ראשונה, שתמה על דברי המשנה (ביכורים שם מ"ה) שהאשה מביאה ביכורים אך אינה קוראת את פרשת הביכורים, והטעם לכך בגלל שאינה יכולה לומר "האדמה אשר נתת לי", כי ארץ ישראל לא נתחלקה לנשים, ותמוה "למה לי קרא, תיפוק ליה דהוי ליה מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אין מביאים ביכורים קודם לעצרת". ומפורש בדבריו שמצות הבאת ביכורים היא מ"ע שהזמן גרמא עקב היותה מוגבלת לזמן מסויים, שלא כהבנת הרמב"ן, וצ"ע.

ו. ולענ"ד השאלה האם מצות הבאת ביכורים נחשבת כמ"ע שהזמן גרמא, תלויה במחלוקת תירוצי התוספות במסכת בבא בתרא (פא, א ד"ה ההוא) בגדר המצוה, האם חיוב הבאת הביכורים מוטל על הגברא, או שזהו דין בחפצא, להביא ביכורים מ"האדמה" וה"פירות".

בגרמא (שם) למדו מהפסוק האמור בפרשת ביכורים (דברים כו, י) "אשר תביא מארצך", למעט חוץ לארץ, שאין חיוב להביא ביכורים מפירות שצמחו בה. והקשו התוספות מדוע נצרך לימוד זה, והרי נאמר בגמרא (קידושין לו, ב) "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ", ואם כן פשיטא שאין חיוב הבאת ביכורים מפירות חו"ל, שהרי זו מצוה התלויה בארץ, ומדוע הוצרכו ללמוד זאת מהפסוק "אשר תביא מארצך".

ותירצו התוספות: "ויש מפרשים משום דביכורים איתקשו לבשר בחלב, דכתיב (שמות כג, יט) ראשית ביכורי אדמתך וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו, ובמכילתא בהדיא מקיש להו, וסלקא דעתך שיהו נוהגין אף בחוצה לארץ כמו בשר בחלב". ועוד תירצו התוספות: "ולרשב"א נראה דלא חשיבי ביכורים מצוה תלויה בארץ, דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה, דהתם גוף הפירות מחוייבים בתרומה, דטבל נינהו ואסורים באכילה, ולכך חשובים הם תלויים בארץ, אבל ביכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם, דאין נאסרים באכילה אע"פ שלא הפריש מהן ביכורים. אבל ביכורים ודאי חובת הגוף נינהו כעבודה זרה, דילפינן מינייהו בקדושין (לו, א) שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם". ולמדנו מדברי התוספות, כי נחלקו התירוצים בגדר מצות הבאת הביכורים. לפי התירוץ הראשון, החיוב אינו מוטל על הגברא, אלא זהו דין בחפצא, והיינו שיש חיוב הבאת

ביכורים מ"האדמה" וה"פירות". אולם בתירוץ השני, סוברים תוספות כי ביכורים היא "חובת הגוף" והיינו חיוב המוטל על הגברא.

והנה הגדרת מ"ע שהזמן גרמא היא בוודאי על הגברא, שכאשר האדם מחוייב במצוה, והגבילו אותו מלקיימה אלא בזמן מסויים, הרי זו מ"ע שהזמן גרמא. אולם כאשר חיוב המצוה אינו על הגברא אלא בחפצא, אין זה שייך כלל להגדרת מ"ע שהזמן גרמא.

נמצא כי תמיהת המשנה ראשונה, מדוע צריך לימוד מפסוק לפטור נשים מקריאת פרשת ביכורים "תיפוק ליה דהוי ליה מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אין מביאים ביכורים קודם לעצרת", נכונה רק לפי התירוץ השני של התוספות, שחיוב הבאת הביכורים מוטל על הגברא, ברם לפי התירוץ הראשון, שחיוב הבאת הביכורים אינו על הגברא אלא על הפירות, אין זה שייך כלל להגדרת מ"ע שהזמן גרמא, ואי אפשר לפטור נשים מחיוב הביכורים בנימוק שזו מ"ע שהזמן גרמא.

מצות עשה ש'דבר אחר' גורם לקיומה בזמן מסויים

ז. בתירוץ תמיהת המשנה ראשונה, העתיק רבי עקיבא אייגר בגליון המשניות (שם) את דברי הטורי אבן (מגילה כ, ב) שביאר: "והא דלא הוי [הבאת הביכורים] מ"ע שהזמן גרמא, דהא זמן הבאת ביכורים הוא מן החג ועד חנוכה, דדווקא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו, זהו מיקרי זמן גרמא. אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו מביא, אינו מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם, שאין מצויין על פני השדה עוד, ואילו היו מצויין עוד על פני השדה הוו הימים ימי הבאה. וכן הא דאחר החג אינו זמן קריאה, אינו מצד עצמן של ימים, אלא דבר אחר גורם להם, דאין קריאה אלא בזמן שמחה, שזהו בזמן קריאה ולקיסטה שאדם שמח בהם, ואילו היה גם אחר החג היה באמת ראוי לקריאה. הלכך לאו מ"ע שהזמן גרמא נינהו, משום הכי נשים מביאות, וגם מקריאה לא מפטרי, רק ממקרא דאינה יכולה לומר אשר נתת לי".

למדנו מדברי הטורי אבן, כי מצות עשה "שהזמן גרמא" היא מצוה שהסיבה לקיומה תלויה אך ורק בזמן, כדבריו של רש"י בפירוש המשנה (קידושין כט, א) "מצות עשה שהזמן גרמא - שהזמן גורם לה שתבוא". לדוגמא, הזמן של ט"ו בתשרי גורם לקיום המצוה, וזו הסיבה היחידה לכך שאי אפשר לקיים את מצות הסוכה אלא בתאריך זה. אולם כאשר קיום מצוה לא מתאפשר בזמן מסויים, לא בגלל שהזמן מעכב את קיום המצוה,

אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה, אין מצוה זו נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, כי אין זו מצוה "שהזמן גורם לה שתבוא". והדוגמא לסוג כזה של מצוה, היא מצות הבאת הביכורים, שהסיבה לכך שאי אפשר להביא ביכורים אלא בזמן מסויים [בין עצרת לחנוכה] אינה בגלל שיש זמן שמגביל את קיום המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה, והיינו שאפשר להביא ביכורים רק כאשר האדם שמח בהבאתם ובזמן שהן מצויים על פני השדה. ולכן ניתן להביא ביכורים רק בין עצרת לחנוכה, כי הבאה שלא בזמן זה אינה בזמן של שמחה [ובאמת אם היה גם לאחר החג זמן קצירה ולקטיטה, היה רשאי להביא את הביכורים גם אז].

ולכן סבר הרמב"ן, כי גם מצות הבאת הביכורים היא מ"ע שאין הזמן גרמא, היות והסיבה להגבלת קיום המצוה לזמן מסויים לא נובעת בגלל הזמן, שיש זמן שגורם לקיום המצוה בזמן זה בלבד, אלא נובעת מהסיבה "שיש דבר אחר המעכב את קיום המצוה", כי הבאת הביכורים מתאפשרת רק כאשר שמח בהבאתם, כשהם מצויים על פני השדה.

[התוספות במסכת מנחות (צג, ב ד"ה יליף) הקשו: "ואם תאמר ולמה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה, תיפוק לי דמצות עשה שהזמן גרמא, אם תיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא". כי התוספות הבינו ש"סמיכה" על הקרבנות נחשבת כמ"ע שהזמן גרמא, בגלל שאי אפשר לשחוט בלילה, ומכיון שהסמיכה צריכה להיות "תיכף" לשחיטה, ושחיטה אינה אלא ביום, נמצא שגם לסמיכה יש הגבלה בזמן, ולכן זו מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, ותמה התוספות מדוע צריך לימוד לדין זה.

רבי עקיבא איגר בחידושיו הקשה על התוספות: "ואני בער לא אדע מנא לן לרבותינו בעלי התוספות לומר דזה מקרי זמן גרמא, דהא אין המניעה מצד הלילה, אלא דכלל הוא דסמיכה יהיה תיכף לשחיטה, וזהו גם ביום, ובלילה אי אפשר לסמוך לשחיטה, וגם ביום בלא תיכף לשחיטה ליכא סמיכה, וצריך לי עיון גדול". ותמיהתו מבוארת היטב לשיטתו של הטורי אבן, שמצוה אשר קיומה לא מתאפשר בזמן מסויים, לא בגלל שהזמן מעכב את קיום המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה, ואז אין המצוה נחשבת למצות עשה שהזמן גרמא. וכן סמיכה היא מצוה מסוג זה, מכיון שהסיבה שאי אפשר לסמוך על הקרבנות בזמן מסויים [בלילה] אינה בגלל שבזמן זה אי אפשר לקיים את המצוה, אלא בגלל שיש "דבר אחר" המעכב את קיום המצוה בלילה - לא

ניתן לקיים את הדין "תיכף לסמיכה שחיטה" בלילה, בגלל ההלכה שאין שוחטים בלילה. ולכן מצות ה"סמיכה" לא נחשבת "מצות עשה שהזמן גרמא – שהזמן גורם לה שתבוא".

ח. על פי דברי הטורי אבן, מובנים דברי הרמב"ן גם במה שנקט כי מצות ספירת העומר אינה מ"ע שהזמן גרמא, למרות שלכאורה המצוה תלויה בזמן, כי הספירה מתחילה ביום מסוים, ט"ז בניסן.

וזאת משום, שגם מצות ספירת העומר מוגבלת בזמן מסויים לא בגלל שיש זמן שגורם לקיום המצוה בזמן זה בלבד, אלא בגלל "שיש דבר אחר המעכב את קיום המצוה", והיינו הבאת קרבן העומר, כי ספירת העומר לא יכולה להיות אלא "מיום הביאכם את עומר התנופה". ולכן ספירת העומר אינה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, כי אין זו מצוה "שהזמן גורם לה שתבוא", אלא "יש דבר אחר המעכב את קיום המצוה".

וכן מבואר בדברי יחזקאל (סי' מה) שכתב: "דסבירא ליה להרמב"ן דהא דמונין מיום ט"ז בניסן, אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספירת העומר, כמו ט"ז בניסן דמחייב במצוה. אלא משום דכתיב בקרא וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה. ואילו היה הספירה ביום אחר, גם כן היו מחייבין בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע, אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו, ובכהאי גוונא לא חשיב זמן גרמא".

ט. והנה הגרצ"פ פרנק [בתוך דבריו בשו"ת הר צבי המובאים לעיל] דייק מדברי הריטב"א [אות א] שכתב שמברך ב"כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבלבי", ולא כתב בקצרה "דכל אימת דחזי מברך", שגם לפי הריטב"א, אינו מברך כל זמן שהוא רואה, אלא בכל מקום ומקום בעיניו שיהא זמן הקבוע ללבלב שם". ולכן סבור הגרצ"פ, כי "גם למאן דאמר דיומי ניסן דווקא, מכל מקום במדינות הרחוקות שטבע לבלובי דאילני נקבע בהם בחדשים אחרים [דהיינו הארצות הנמצאות בחצי הדרומי של כדור הארץ: אוסטרליה, דרום אפריקה, ומדינות דרום אמריקה], גם זמן הברכה נגרר בתר ירחא דידהו". והיינו כי הברכה לא נקבעת לפי זמן החודש, אלא זמן הלבולב [ואם בירך בחודש ניסן ולאחר מכן נסע למדינות שהלבולב בחודש תשרי, כתב בציץ אליעזר (חלק יב סי' כו אות ג) שלא יברך פעם נוספת].

ועל פי הנ"ל חידש הגרצ"פ: "דברכת אילני דמלבלבי אין זה זמן גרמא אף להסוברים דיומי ניסן דווקא נינהו, שהרי מצינו מצות ביכורים שאינה נוהגת אלא עד חנוכה ומ"מ תנן בפ"א דביכורים דנשים ועבדים חייבים, ומפרש בספר טורי אבן דזמן גרמא לא נקרא אלא שהפטור הוא מצד הזמן בעצמו, אבל הא דאינו מביא הביכורים מחנוכה ואילך אינו מצד הזמן, אלא שדבר אחר גורם להם, שאינם מצוים על פני השדה עוד, עכ"ל. לפי זה בברכת ראייה דידן כבר אמרנו לעיל, דמאן דאמר יומי ניסן דווקא אין הקפידא על שם חדש ניסן אלא לפי המקום, לא הוי מ"ע שהזמן גרמא, ונשים נמי איתנייהו בכלל ברכה זו".

ברכת האילנות אינה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, על פי יסודו של הטורי אבן ש"הזמן גרמא" לא נקרא אלא כשהפטור הוא מצד הזמן בעצמו, אבל כשיש "דבר אחר הגורם" לעשייה בזמן מסויים, אין זה מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן גם בברכת האילנות, היות והחויב לברך אינו בזמן מסויים, אלא כאשר האילנות מלבלבים [כל מקום ומקום לפי זמנו], אין זו מ"ע שהזמן גרמא. שכן ההגבלה לברך את הברכה בזמן מסויים לא נובעת בגלל שיש זמן שמעכב את קיום המצוה, אלא בגלל המציאות שמברכים את ברכת האילנות בזמן לבלובם בלבד.

ומאחר וברכת האילנות אינה מ"ע שהזמן גרמא, אין כל מניעה לנשים לברך ברכה זו.

...

ברכת האילנות בלילה

י. והנה מצוות שקיומן ביום ולא בלילה, נחשבות כמצוות עשה שהזמן גרמן, כדוגמת מצות ציצית, שחויבה רק ביום, ולכן נשים פטורות מקיומה (שו"ע או"ח סי' יז סע' ב ומשנ"ב שם). ומצות ברית מילה, שאין מלים אלא ביום, וכתבו התוספות בקידושין (כט, א ד"ה אותו) כי מסיבה זו ברית מילה נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא. ולכאורה היה מקום לדייק מדברי הגמרא "מאן דנפיק ביומי ניסן", שחויב ברכת האילנות הוא דווקא ביום ולא בלילה, ויצא לפי זה שהברכה היא מצות עשה שהזמן גרמא.

אולם הראשון לציון, רבי יצחק ניסים, כתב בספרו שו"ת יין הטוב (סי' מה) "ונראה דלכולי עלמא איתא לברכה זו בלילה, דאף למאן דאמר יומי דניסן דווקא, היינו למעוטי ימים שלפניהם ושלאחריהם, אבל לא לאפוקי

לילותיהם". וציין לדברי המשנה למלך (הלכות מתנות עניים פ"ח ה"א) שהביא את דברי הרשב"א (ח"ג סי' נב) שכתב: "בכל לשון נכללו הלילות בכלל הימים, הלכך מי שנדר ליתן פרוטה בכל יום, יכול ליתן בין ביום ובין בלילה". ומבואר שבסתמא, כאשר נכתב בתורה לשון "יום", הדבר כולל יום ולילה.

[ואין להקשות על דברי הרשב"א, מהלימוד מהפסוק "ביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יבמות עב, א), שחיוב המילה ביום ולא בלילה, ומפורש איפוא, שכן יש דיוק מהכתוב "יום", שהכוונה רק ביום ולא בלילה. כי היא גופא, רק במקום שיש לימוד מיוחד, הפסוק בא למעט יום ולא לילה, מה שאין כן בכל מקום, כאשר נכתב לשון "יום", הדבר כולל יום ולילה, ובכלל זה דברי הגמרא "מאן דנפיק ביומי ניסן", שאין הכוונה ליום בדווקא, אלא גם ביום וגם בלילה].

וכן נקט בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סי' כ) "כן לדעתי צודק הבעל יין הטוב שם דאיתא לברכה זו גם בלילה, ואין מקום חלות לסברת חילוקו לגבב ולהבדיל בזה בין יום ללילה, וגם בלילה [ובפרט לאור הנר] אפשר שפיר להתרשם וליהנות ביופי הראיה ובהתחדשות הבריאה".

ברכת האילנות בשבת

יא. בספר כף החיים (סי' רכו אות ד) כתב שאין לברך ברכת האילנות בשבת ויום טוב, משני נימוקים:

[א] "שמא יטלטל האילנות, או יקח בידו הפרחים להריח בהם, או שמא יתלוש".

[ב] על פי דברי המקובלים שבברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, יש בזה איסור בורר בשבת, כדבריו: "ונראה לדברי המקובלים שכתבו שעל ידי ברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, יש עוד איסור נוסף דבורר [בשבת], ועל כן אסור לברך ברכה זו בשבת ויום טוב".

[ג] בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קצא) הוסיף שיש לאסור מטעם נוסף, על פי האמור בדברי הרמב"ם שיוצא לגנות ולשדות לברך הברכה, ויש לחשוש שיוציא סידור לברך: "ומהאי טעמא גופא שנהגו לא לצאת לתשליך בראש השנה בשבת, נהגו לא לצאת בשבת לברכת האילנות, דחוששים שמא יציא סידור להתפלל או לברך".

נמצא לפי דבריהם, כי ברכת האילנות תלויה בזמן, שהרי בשבת וימים טובים אין לברכה, ואם כן יש להחשיבה כמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים יהיו פטורות מלברכה.

יב. אולם הפוסקים דחו את שני הנימוקים שהביא הכף החיים.

על הטעם הראשון, שאין לברך מחשש שמא יטלטל האילנות או יקח בידו הפרחים להריח בהם או שמא יתלוש, כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' לו) "נלענ"ד נכון שאין מקום להך חששא, והוא מהא דאיתא (סוכה לו, ב) ואמר רבה הדס במחובר מותר להריח בו. ומעתה אם מותר להריח בשבת בהדס המחובר, ולא חיישינן שמא יתלשנו, ואע"פ שהוא מתקרב אליו להריח בו, וככל שמתקרב יותר מריח יותר, ואפילו הכי כיון שגם במחובר יכול להריח בו ולא חיישינן שיבוא לתולשו, אם כן מכל שכן בברכת האילנות שאינו צריך להתקרב אל האילן כלל, וכל שמכיר בראיה ברורה ובהירה את הלבלוּב שבהם דיו, ואע"פ שהוא עומד רחוק מהם, בודאי שאין מקום לחוש שמא יבא לתלוש, מאחר והוא יכול לברך עליהם כשהם מחוברים ואפילו מרחוק".

ומוסיף הבצל החכמה: "גם למבואר במג"א (סי' שלו ס"ק י) בשם הים של שלמה והר"ן לאסור להריח בשבת בהדס המחובר שמא יתלוש, לא שייך לאסור בנדון דידן. דטעמא דהדס בחיבור אסור להריח בו, משום שאם יתלשנו יהא מותר לו להריח בו. וכל זה לא שייך באילני דמלבלבי, דלא קיימי לריחא אלא לאכילת הפרי, ואדרבה אם יתלוש להפרח והנץ, לא יתהווה שוב ממנו פרי, ובוודאי לא יתלוש, שגם בחול אין הפרח עומד לתלישה, משא"כ הדס".

וגם בשו"ת יין הטוב [בהמשך דבריו המובאים לעיל] כתב: "נראה לענ"ד דבשבת ויו"ט נמי יכול לברך על ראיית אילנות דמלבלבי, דהרי להריח בשבת בפרחי האילנות במחובר נראה דשרי, כל שכן לברך על ראייתם, כדקיימא לן בטור ושו"ע (סי' שלו סע' י) דבהדס וכל דבר שאינו עומד לאכילה אלא להריח בלבד, מותר להריח בו במחובר בשבת, ובדבר שעומד לאכילה אסור, ופרחי האילנות כל זמן שהם פרח הרי אין עומדים לאכילה, ואותם שיש להם ריח יש לומר דמותר להריח בהם במחובר כמו בהדס, וכל שכן דשרי לברך על ראייתם מרחוק".

יג. ועל הטעם השני שאסר בכף החיים לברך משום איסור "בורר" בשבת, שמברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, כתב בצל החכמה: "אין לי עסק

בנסתרות, אבל קשה לי להבין איך יהיה בזה איסור בורר, שאם אמרו המוציא את החי פטור לפי שלא היה במשכן, אם כן מכל שכן שלא היתה ברירה כזו במשכן". ובשו"ת יין הטוב כתב: "והיה נראה להעיר בדבריו אלה, דאין דרך ברירה בכך, ולא מצינו איסור בורר בכהאי גוונא, ואין לנו עסק בנסתרות".

ובשו"ת יחזה דעת (ח"א סי' ב) כתב על דברי כף החיים: "תמיהני שמנין לו שבענין רוחני כזה שייך דין בורר, וכל המלאכות האסורות בשבת למדנו ממלאכת המשכן, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והרה"ג רבי אברהם פלאג"י בספר וימהר אברהם (מערכת ב' אות צ"ט) כתב בשם הרה"ג רבי אברהם פונטרימולי בדרשתו, שחקר איך מתפללים בשבת, והרי אסור לברר אוכל מתוך הפסולת (שלא לאלתר). ותיריך, שמכיון שיש בזה פיקוח נפש של הצדיקים מותר. ע"ש. ועל כגון זה י"ל אין משיבין על הדרש. ומרן החיד"א בספר מראית העין בחידושו לסנהדרין (ק, א) כתב, שאין להוציא דין על פי סודות. ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' נ"א) כתב, ואני אומר, כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום לא תורע כרמך כלאים פן תקדש המלאה".

והביא ראיה שמותר לברך ברכת האילנות בשבת "מדברי המדרש (ב"ר פרשה כט) מעשה בחסיד אחד שיצא לכרמו בשבת, וראה עוללה אחת, וברך עליה". ופירש הגאון רבי שמואל יפה, ביפה תואר שם, שבירך על ראייתה ברכת שהחיינו. הרי שלא חששו לגזור בזה שמא יתלוש. והוא הדין לברכת האילנות". ומתוך כך הכריע הגר"ע יוסף: "לכתחילה מהיות טוב, יש לברך ברכת האילנות בימות החול, ורק אם לא נזדמן לו לברך אלא בשבת הסמוכה לסוף חודש ניסן, וחושש שמא ישכח ויפסיד ברכה זו לגמרי, אז יברך ברכת האילנות בשבת. והזריזים המקדימים למצוות נוהגים לברך ברכת האילנות בציבור, בראש חודש ניסן או למחרת. וברוב עם הדרת מלך".

וגם הגר"מ שטרנבוך, לאחר שכתב שיש לאסור לברך בשבת מחשש שמא יוציא סידור לברך [במקום שאין עירוב], כתב בסיום דבריו, שאדרבה, אם נאסור לברך בשבת "גורם מכשול שמעביר על המצוה הבאה לידו ואסור, וכל שכן להפוסקים שעיקר ברכה היא רק פעם ראשונה שרואה, ואם נמנע מלברך בשבת מבטל הברכה לדבריהם. ואף שלהלכה נראה ההכרעה שמברך גם אחר כך, עיין במשנה ברורה (סי' רכו ס"ק ה) היינו בלא בירך, אבל לכו"ע עיקר המצוה לברך פעם ראשונה כשרואה".

לסיכום, בניגוד לדברי הכף החיים שאסר לברך ברכת האילנות בשבת, רוב הפוסקים [בצל החכמה, יין הטוב, יחזה דעת, תשובות והנהגות] סבורים כי מותר לברך בשבת.

ולפי דעתם, פשיטא שאין להחשיב את ברכת האילנות כמצות עשה שהזמן גרמא.

...

גדר ברכת האילנות – ברכת השבח או ברכת הנהנין

יד. האמת ניתנה להיאמר, כי נפלאתי מלהבין את דברי הפוסקים שדנו האם נשים פטורות מברכת האילנות בגלל שזו מצות עשה שהזמן גרמא, ומשמע מדבריהם שנקטו כדבר פשוט שברכת האילנות כברכת המצוות.

ואמנם ברכת הלבנה, היא ברכת המצוות, כמובא בספר מרגליות הים (סנהדרין מב, א) בביאור דברי הגמרא "הלכך נימרינהו מעומד", וז"ל: שמעתי לפרש ענין "הלכך" זה, לפי שישנן ברכות הנהנין וברכות המצוות. ברכות הנהנין מברכים בכל פעם שנהנים, אבל ברכת המצוות רק בזמנם הקבוע. ברכות הנהנין מברכים בין מיושב בין מעומד, וברכות המצוות רק מעומד. והנה אור הלבנה מהנה בני אדם, ואם נאמר שברכתה מסוג ברכות הנהנין היה צריך לברך כל לילה. אבל אחר שאמרו שפעם אחת בחודש דים, נמצא שאין זו ברכת הנהנין אלא רק כברכת המצוות, ובכך אמר אב"י הלכך נימרינהו מעומד, כדין ברכת המצוה".

אולם תמוה מדוע ברכת האילנות תחשב כברכת המצוות, והרי לכאורה גדר הברכה הוא ברכת השבח שמשבח הקב"ה על חידוש פריחת האילנות מזמן לזמן, או ברכת הנהנין על העונג והשמחה בראיית האילנות, וכמו שביאר בספר משמיע שלום (ברכות סי' עה) שנחלקו בזה רבותינו הראשונים. מדברי הריטב"א (ברכות מג, ב) שכתב: "קבעו ברכה זו לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן, והוא ענין מחודש שאדם מברך על עצים יבשים שהפריחן הקב"ה", משמע שיסוד הברכה הוא בגדר ברכת השבח. אולם מדברי המהרי"ל (סי' קמג), מתבאר דהוי ברכת הנהנין והשמחה "מדמשווה המהרי"ל ברכת האילנות לברכת שהחיינו באכילת פרי, והרי ברכת שהחיינו הוי ברכת הנהנין, דשמח בהך פרי חדש שאוכל, וכמו שכתבו הרשב"א (ברכות נט, ב) והרא"ש (שם) שאין ברכת שהחיינו אלא

על שמחת הלב שהוא שמח, ומתבאר דס"ל דגם ברכת האילנות הוא מהך דינא. דאילו הוי ברכת השבח הא לא דמיא לברכת שהחיינו".

והוסיף והביא שגם האחרונים נחלקו בזה: "בספר אשל אברהם (בוטשאש) כתב להא דכתב בבאר היטב בשם הלכות קטנות, שאין לברך על פריחת אילני סרק, כי אם על שעושים פירות [וכדבריהם פסק המשנה ברורה (ס"ק ב) "דווקא באילני מאכל, שמזה הפרח עתיד להתגדל פרי, אבל אילני סרק לא"]]. ועל זה כתב [האשל אברהם], דהוי רק ספק, ומזה הטעם רובא אינם מברכים ברכה זו, כי תמיד נראים פרחים באילני סרק כמה ימים קודם מאילני פירות, ועל אילני סרק אין לברך מספק, ואחר כך כשוראים באילני פירות מסופקים אולי כיון שכבר ראוי באילני סרק ולא ברכו, הוה ליה כשהחיינו אחר ששכח ואכל מהפרי, כי ההנאה דראיה מהפרחים דאילנות הוא כהנאה דאכילה דלגבי שהחיינו, וצל"ע בזה עכ"ל. הרי דנקט להדיא דברכת האילנות הוי ברכת הנהנין והשמחה".

גם האדמו"ר הזקן כתב את ברכת האילנות בלוח ברכות הנהנין.

לעומת זאת כתב הערוך השלחן (סי' רכו) "היוצא ביומי ניסן ורואה אילנות שמוציאין פרח אומר בא"י וכו' כלומר שנותן שבח והודאה להש"ת שברא בשביל האדם, אפילו דברים שאין בהם הכרחיות לחיי האדם כמו פרי אילנות". וכן כתב בספר תורת חיים (מובא בגליון השו"ע בסי' רכו) על דברי המחצית השקל שכתב להשוות בין ברכת האילנות לברכת שהחיינו "ויש לחלק, דבברכת שהחיינו היא ברכת שמחה, ובראיה הראשונה כבר עברה השמחה, והכא [בברכת האילנות] הוי ברכת הודאה ושבח כשאר ברכות הראיה, ושפיר מברך בראיה שניה".

ובברכות השבח או הנהנין פשיטא שנשים מחוייבות, וצ"ע.

טו. ומצאתי דברים בסגנון זה בשו"ת תשובות והנהגות [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יד] שכתב: "מכל מקום יתכן דברכת האילנות הוי בכלל ברכות השבח הדומות לברכת הנהנין, דהרי זו ברכה להבריאה המתחדשת שהוא טובה והנאה לכל האנשים והנשים. ולכן מסתברא דנשים נמי חייבות בהו, וכמו בברכות השחר שדעת המשנה ברורה בסי' ע' סק"ב דנשים חייבות בהן, ולכן נראה שנשים מברכות ברכת האילנות".

וכן מובא בשו"ת יין הטוב (סי' מה) "כבר כתבנו דנקטינן דיומי דניסן לאו דווקא, כהסכמת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים. וכל משך ימי עונת הפריחה והבלבוב בכל מקום לפי מקומו הוא זמן הברכה. ואחד איש

ואחד האשה חייבים לברך על חסדי המקום כאשר רואים אילנות אשר נדמו לעצים יבשים שבו לתחיה לרעננות ולפריחה, ועיין שיטה מקובצת ברכות דף מ"ג. והנשים חייבות בברכה זו כמו שחייבות גם כן לברך שהחינו בגמר הפרי על הראיה או על האכילה, דכך ברכת הראיה דידן כמו ברכת שהחינו על פרי חדש שלא מצוי רק בימות הקיץ, ואין זה בכלל מ"ע שהזמן גרמא, והאי נשי דידן נמי מברכי". וגם בדבריו מבואר שגדר ברכת האילנות אינו כברכת המצוות, אלא ברכת השבח והודאה, שאז גם הנשים מחייבות "לברך על חסדי המקום" בראיית פריחת האילנות.

[וכעין זה הבאנו בספרינו רץ כצבי – שבת (סי' יג) את תמיהת הפוסקים על דברי הביאור הלכה (סי' רצו ס"ח ד"ה לא) שברכת הנר במוצאי שבת היא ברכת המצות, ומאחר וזו מצות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות. ותמה עליו בשו"ת קנין תורה (ח"א סי' פח אות ג) "עי' בפני יהושע בסוף מסכת ברכות דברכת הנר הוא ברכת הודאה, לא ברכת המצות ולא ברכת הנהנין, ע"ש. ובודאי דגם אשה צריכה להודות. ובפרט בפשטות נראה דסוף סוף הוא ברכת הנהנין, כמו שכתב בערוך השלחן. וגם מדאין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו, ומהאי טעמא הסומא אינו מברך". וכן תמה בשו"ת באר משה (ח"ד סי' כח) "דברי הביאור הלכה תימה רבה בעיני ולא ירדתי לסוף דעתו, דהלא ברכת האש במוצאי שבת נתקן על בריאת האש במוצש"ק, ובאמת הוי כברכת הנהנין ולא ברכת הנהנין ממש. ברכת נהנין ממש לא הוי, כמו שכתבו תוספות (פסחים נג, ב ד"ה אין מברכין) דחז"ל לא תיקנו ברכת הנהנין רק כשגופו נהנה. אבל כברכת הנהנין הוי, דמברכים ומהללים ומשבחים למי שברא עולמו וברא בו האש לצורך ולהנאת בני אדם, שבלעדיו אי אפשר לחיות. ואם כן איך אפשר לומר שאשה לא תברך ברכה זו. ודברי הביאור הלכה תמוהים מאד, על כן נראה לי שמנהגינו טוב ונכון".]



רב אב"ד יכול לשמש כסנדק הרבה פעמים

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

מתוך תשובה לחכ"א: והנה דיברנו אודות המנהג שאין אדם אחד משמש כסנדק יותר מפעם אחת אצל אותו משפחה, וכת"ר העיר מהמובא בספר 'אוצר הברית' (ח"ב עמ' רנט) דרב אב"ד יכול לשמש סנדק אפילו הרבה פעמים, ורצה כת"ר לדמות את עצמו, שלמרות שהוא סב התינוק, הרי הוא גם משמש כרב ושליח במקומו ועל כן יכול לשמש סנדק כמה פעמים. ותמהתי על הסברא שבזה. ואסביר את נימוקי בתוספת כמה הערות בס"ד.

מקור המנהג שלא לקבל סנדקאות ב' פעמים

בהגהת הרמ"א (יו"ד סי' רסה סי"א) כתב: 'ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקרות בתורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת. ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת'. ומקורו מ'מנהגי מהרי"ל' (עמ' תעו במהדורת מכון ירושלים) בשם רבינו פרץ.

[ויש לציין לדבר פלא בתורתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, שעל יסוד האמור ברמ"א, חידש ('התוועדויות' תשמ"ה ח"ג עמ' 1958): "שסנדקאות – ש'כל סנדק הוי כמקטיר קטורת' – היא סגולה לאריכות ימים ושנים טובות, ובפרט אצל אלו שנוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק". חידוש זה הרבי מבסס שם על דברי רש"י (במדבר יז, יג) בנוגע לקטורת "שעוצר מגפה הוא". ונדמה לי שדבר זה אינו מבואר בשום מקום אחר. וראה 'חקרי מנהגים' (ח"א עמ' רנג והערה 29).]

ה'נודע ביהודה' דוחה את המנהג אבל ה'חתם סופר' מחזקו

בשו"ת 'נודע ביהודה' (יו"ד קמא סי' פו) כתב לדחות את המנהג הנ"ל, וסיים: "ובכל מדינת פולין אין מדקדקין בזה, ובהרבה מקומות הרב הקבוע הוא חיוב לסנדק תמיד וגם פה קהלתנו אין הכל מקפידין בזה". וכ"כ תלמידו בהגהות 'תשובה מאהבה' ליו"ד שם: "פה ק"ק פראג אין נוהגין . . . יוש מקומות שהרב בעיר הוא סנדק קבוע תמיד".

אמנם בשו"ת 'חתם סופר' (או"ח סי' קנח-קנט) האריך בארוכה לקיים את דברי רבינו פרץ. וכתב (סי' קנח): "ומ"ש הגאון בנב"י ממנהג כמה ק"ק שהרב אב"ד הוא הסנדק, תמהתי על הגאון מה בכך הלא חדשים לקטורת [יומא כו, א] לבר מכהן הגדול שמקטיר [ומקריב] חלק בראש [שם יד, א], והכי נמי הרב אב"ד בעירו ככהן גדול שמקטיר ושונה. . . ראיתי נוהגים שהאב בעצמו אינו סנדק ב' פעמים בבנו. . .".

עוד כתב (באמצע סי' קנט): "תבנא לדינא מה שכתב הגאון בנב"י שבכל תפוצות פולין לא חשו לדברי רבינו פרץ, לא שמתי לבי על זה כלל, וכי מפני כך יודחו דברי רבינו פרץ והני אתרי דקפדי לשמוע לדברי הגאון ר' פרץ יקופחו בהלכה מפני שאינם עושים כמנהג פולין ומה אשיב על זה. וגם הגאון בנב"י לא כתב אלא לפי דעתו שאין שרש ויסוד לדברי ר' פרץ וכל דבריו מופרכים על כן הביא ממנהג פולין שמסתמא מיסדי המנהג ההוא שמו לבם על זה ודחו דברי ר' פרץ מהלכה. אבל לפי מה שעשיתי לו סמוכים א"כ לא נדחה מנהגינו מפני מנהג מחוזי פולין והיכא דנהיג נהיג ואריך".

ובענין זה ראה הנסמן בארוכה בשו"ת 'חווה דעת' (ח"ג סי' עז).

עוד מקור למנהג בצוואת ר"י החסיד

בנוסף לדברי רבינו פרץ מצינו דומה לזה גם בצוואת רבינו יהודה החסיד (אות לה): "לא יעשה לחבירו סנדק לשני בניו, אלא אם כן מת אחד". וכתב בביאור 'שבעים תמרים' לצוואה (להמו"ץ דק"ק הארקי ומחסידי הצ"צ): "כל עין רואה יראה כי לא היה לפני מראה עיני הגאונים האלו דברי רבינו הרי"ח שכאן בהצוואה, אשר לאו מטעמא דהר"פ קאתי עלה. דאלו לטעם הר"פ אפילו מת בן הראשון עכ"ז אין לעשותו עוד סנדק לבן השני דמאי שנא, ואלו רבינו כתב בפירוש דבמת הבן הראשון רשאי. וע"כ דטעם נעלם יש בזה. ואפשר גם חשש סכנה יש בזה. ולכן אין לדחות הדבר חלילה. ובודאי הדבר לעיכוב ולמנהג קבוע ולא משום סלסול בעלמא". ועד"ז כתב הגאון החסיד המפורסם ר' אברהם אלי' פלאטקין בספרו 'בירורי הלכות' (יו"ד סי' כז) בהערותיו לצוואת ר"י החסיד (וראה שם בהערה לאות לג ש"לפני שנים הרבה ראיתי" את הספר 'שבעים תמרים'). והוסיף לציין: "אצלנו המנהג שאין נותנים סנדק ב' פעמים כו' אף אם מת הבן הא"י".

ומש"כ ב'שבעים תמרים' "ואפשר גם חשש סכנה יש בזה", הרי זה כיון שבהרבה אזהרות אחרות שבצוואה הזהיר בפירוש שזה מחמת הסכנה, ולדוגמא: "גדול שבעיר ימות באותה שנה" (אות ו); "סכנה גדולה יש בדבר" (אות ח); "ואם יעשה הבית יחרב" (אות יח); "שלא יזיקו השדים" (אות כ). ועוד כתב (אות מט): ". . . כי סכנה גדולה כל עושה אלה", וכתב הגר"י ענגיל בשו"ת 'בן פורת' (ח"ב סי' יא בתחלתו): "ומ"ש כל עושה אלה כוונתו גם על הדברים הקדומים שם". ראה גם בשו"ת 'צמח צדק' (אה"ע ח"א סי' קמג): ". . . חוששת אולי מחמת זה נתגבר עליה החולאת שלה לפי ששמעה שיש לחוש לזה ע"פ צוואת ר' יהודה החסיד נ"ע . . .", ומדובר אודות האזהרה באות כג, שבה לא נאמר בפירוש שזה סכנה.

[ול העיר ממש"כ ב'אגרות קודש' אדמו"ר מהר"ש (עמ' מז): "ובפרט כי רוב צוואותיו אינו מובן כלל ע"פ ההשגה וההבנה, א"כ אין לנו אלא כפי המורה מתוך לשונו שיהי' בדומה ממש, משא"כ שאם חסר איזהו דבר אי"ז בכלל הצואה כלל". וב'שבעים תמרים' (אות מד) כתב: "כתב לי אדוני אבי מו"ר ההמאה"ג נ"ע וז"ל שמעתי מאחד ששמע מאדמו"ר הזקן נבג"מ זיע"א (הוא בעל השו"ע והתניא) שאמר על דבר מה שכתב בצוואת רי"ח שלא יסוך מנעליו ביום צאתו לדרך, אם נבאר טעמו של דבר זה יהיה החיבור חיבור גדול כחיבור של"ה הקדוש עכ"ל, ועתה תחזה איך דברי הצוואה הזאת עומדים ברומו של עולם, אשר לפי מיעוט ידיעתנו נראים מתמיהים. על כן יזהר האדם בזה".]

האם יש היתר מיוחד לרב קהילה או באב לבנו

עוד כתב ב'שבעים תמרים' שם: "ואתה תחזה, כי לדברי רבינו אין שום מקום קולא לרב יותר משאר העם, רק והיה כהעם כן כהן. גם מבואר מדברי רבינו דבהאב בעצמו ודאי אין שום קפידא לכפול הסנדק אפילו כשהראשון חי, מדכתב בפירוש לא יעשה חבירו סנדק הרי דוקא אם האב בא לעשות לחבירו הוא דאיכא קפידא, אבל האב בעצמו רשאי. ולכן זה שכתב החת"ס שראה שנוהגים שהאב בעצמו אינו סנדק שני פעמים בבנו, אין לזה שום יסוד כלל לא עפ"י צוואת רבינו הרי"ח ולא עפ"י טעם הר"פ".

אמנם י"ל באופן הפוך, וכפי שכתב ר"ר מרגליות ב'מקור חסד' שעל הצוואה (אות נ): "ויתכן שלכן הדגיש רבינו באמרנו לא יעשה 'לחבירו' סנדק לשני בניו, כלומר ולא ברבו או שארו . . ." (ועד"ו כתב בשו"ת 'דברי

שלום' ח"ב סי' צה בסופו), ולפי זה אדרבה אין אדם יכול להיות סנדק ב' פעמים בבניו, אבל הרב יכול להיות סנדק כמה פעמים אצל בני קהילתו.

וכך הוא דעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, שב'לקוטי שיחות' (חלק כ עמ' 247) מביא לדבר פשוט ש"מנהג ישראל אז מ'זאל ניט מכבד זיין דעמזעלבן מענטש מיט סנדקאות ביי צוויי ברידער", אבל מביא שם סמך למנהג המובא ב'חתם סופר' "אז א מרא דאתרא קען זיין סנדק ביי מערערע קינדער פון די זעלבע עלטערן". ואילו ב'אגרות קודש' (חלק יב עמ' תלד) כתב להרה"ח מאיר אבצן: "במש"כ ע"ד להיות סנדק ב"פ – לא ראיתי ב[ין] אנ"ש נוהגין כן". וב'שבח הברית' (עמ' 71 בשוה"ג) כתב: "מבנו הר' יונה שי' שמעתי ששאלת אביו הייתה בנוגע להיות סנדק שנית אצל עוד בן מבניו".

והנה בעל 'שואל ומשיב' בהגהות 'יד שאול' ליו"ד שם (לא מצאתי את זה בפנים הספר, אבל זה נעתק ב'לקוט מפרשים' שבסוף השו"ע מהדורת מכון ירושלים) הביא המבואר בתרגום יונתן עה"פ (בראשית נ, כג) בני שלשים וגו' יולדו על ברכי יוסף: "כד אתילידו גזירינן יוסף", וביאר ב'יד שאול' "דהיינו שהיה סנדק" (וכך כתב גם ב'פירוש יונתן' שם בפירוש השני), "ועל כרחך היה סנדק בהרבה בנים", ומזה "מוכח דבאביו זקנו לא אכפת לן ויכול להיות בהרבה בנים". ועד"ז כתב הרא"א פלאטקין שם, ולא ראה שכבר קדמו ה'שואל ומשיב'. אמנם הרבי לא ניחא ליה להתיר את אביו זקנו להיות סנדק כמה פעמים, במכל שכן מזה שלא היה ניחא ליה שאבי הבן יהיה סנדק כמ"פ, ועל כן הוא מסביר ב'לקוטי שיחות' שם שיוסף "איז געווען 'השליט על הארץ' – (בדוגמת) א מרא דאתרא", וכמובא ב'חתם סופר' שרב מרא דאתרא יכול להיות סנדק הרבה פעמים.

הנימוקים להקל בכיבוד רב (או ראש הקהל) לסנדקאות

לעיל הובאו דברי ה'חתם סופר' שהסביר טעם שמקילים לכבד רב בסנדקאות אפילו כמה פעמים: "מה בכך הלא חדשים לקטורת לבר מכהן הגדול שמקטיר [ומקריב] חלק בראש, והכי נמי הרב אב"ד בעירו ככהן גדול שמקטיר ושונה".

ביאור שונה נמצא בדברי הרה"ק מבוטשאטש בעל 'אשל אברהם' ב'מילי דחסידותא' שעל 'ספר חסידים': "ל"ש כן רק במקום שאין מנהג קבוע שיהיה הרב שבעיר סנדק בכל המילות, משא"כ כשכן הוא מצד מנהג הרי אין האב עושהו לסנדק ורק ממילא כן הוא. וגם במקום שנהגו ששייך

הסנדקאות לראש הקהל ג"כ, [למרות ש] הברירה ביד האב לכבד לקרוביו מ"מ מה שאינו מכבד לקרוביו הו"ל שב ואל תעשה, וכל שאינו נוטל הכיבוד מראש הקהל שייך לו ממילא מצד המנהג. וכן להטעם שכתב ביו"ד רס"ה שהוא קטורת שמעשרת, לא שייך כן בממונה על הציבור. והנהוג כן בכל תפוצות הגולה."

וראיתי לבעל 'מנחת אלעזר' בספרו 'אות שלום' (סי' רסה סקכ"ג בסופו) שהקשה על הנ"ל: "טעמו לזה אינו מובן כלל במחכת"ה . . . לא ידעתי דכזה יהיה נקרא נעשה ממילא. וגם הא גופא קשיא למה הנהיגו כן מעיקרא נגד צוואת ר"י החסיד . . . ובפרט מ"ש הטעם שה[י]א מעשרת לא שייך בראש הקהל היינו משום דראש הקהל צ"ל באמת עשיר גדול, זה אינו מובן כלל דוכי שייך בראש הקהל גדלהו משל אחיו כמו בכהן גדול. וגם לפי דבריו היה צ"ל במה דאמרו ביומא הפיסו חדשים לקטורת משום שמעשרת, ואם היה כהן א' מהם ראש הקהל בעירו נמצא זוכה הוא בכל הקטורת כדי שיתעשר ביותר . . ."

אמנם לכאורה כל מה שהקשה לק"מ, שהרי פשוט שתיקנו מנהג זה לכבודו של הרב. וכיון שזה המנהג א"כ אין זה בחירתו של אבי הבן, והרי זה באמת נעשה ממילא. ומה שהקשה על ההסבר להתיר את ראש הקהל, הרי בפשטות כוונת ה'אשל אברהם' על דרך שהביא בשו"ת 'חשב האפוד' (ח"ג סי' קד): "ושמעתי אשר מרן מהר"א זצ"ל מבעלזא אמר פעם . . . שהטעם שאין מקפידין ונותנין להרב סנדקאות כמה פעמים, לפי שכשהרב סנדק אין השפעת העשירות בשבילו אלא בשביל העיר, ולכן אין קפידא לכבד את הרב בסנדקאות כמה פעמים."

ולפי זה יבוארו דברי ה'אשל אברהם', דכלפי הנאמר בצוואת ר"י החסיד: "לא יעשה לחבירו סנדק לשני בניו", הרי כיון שהמנהג שהרב או ראש הקהל הוא הסנדק הרי עבר אבי הבן על ה"לא יעשה", וכנ"ל מש"כ אדמו"ר מהר"ש: "שאם חסר איזהו דבר אי"ז בכלל הצואה כלל". וכלפי דברי רבינו פרץ שהובאו בהגהת הרמ"א: "שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד" כדי שלא יגיע כל העשירות בידי אדם אחד, אז כיון ש"אין השפעת העשירות בשבילו אלא בשביל העיר", הרי דרכו מגיע העשירות לכל בני העיר. ומה שהעיר ה'מנחת אלעזר' מדין כהן שהיה ראש הקהל בעירו, הרי כשמגיע הכהן לעבוד בבית המקדש הוא נמצא שם כאיש פרטי ואין הוא מייצג שם את בני העיר ולק"מ.

ב'שבח הברית' (עמ' 72 הערה 14) הביא שגם אדמו"ר מוהרש"ב סבר שאפשר לכבד רב כמה פעמים, אבל בתשובה להחסידי המפורסם ר' אלחנן מרוזוב הסביר את זה באופן אחר מהנ"ל: "במה דברים אמורים [שאינן מכבדים אדם אחד להיות סנדק לב' אחים], כשזה כבוד הסנדק, אבל כאשר עי"ז יהיה כבוד לרך הנמול, אזי נותנים לאותו אדם להיות סנדק לב' אחים". ועפ"ז נהג בנו אדמו"ר מוהריי"צ שהיה סנדק בשני בניו הקטנים של הר"א מרוזוב. ולכאורה זה גם הכוונה בדברי הגאון בעל 'שואל ומשיב' דלקמן: "ואולי אתייקורי הוא דאתיקר בי".

בירור המנהג במדינת הונגריה

וכדאי להעיר כאן, שלמרות שה'חתם סופר' מביא "מנהג כמה ק"ק שהרב אב"ד הוא הסנדק", כתב ה'מנחת אלעזר' שם (סקכ"ג בתחילתו – עמ' שנט): "במדינת אונגארן (ש)אין הרב סנדק אצל כל אחד ואחד, רק בעה"ב אוהבו שבוחר לו, והוא נקרא קוואטי"ר שלו כל ימי חייו".

אמנם לא ברור לי כל כך כוונתו, שהרי הוא בעצמו כתב שם (עמ' שס) בקשר למנהג אבותיו הק' בזה: "כיון שנהגו שהרב דמתא הוא [הסנדק] אצל כולם". ואולי לא החשיב את מנהגי אבותיו כמנהג מדינת אונגארן. וראה עוד מש"כ שם (סי' רסד סקי"ז – עמ' שכו): ". . . כמנהג מדינתו מדינת פולין שהסנדק בכל הילדים הוא הרב אב"ד . . . משא"כ במדינתנו (באונגארן) שאין המנהג כלל שהרב הוא הסנדק".

שוב מצאתי מש"כ בזה שם (סי' רסד סקי"ז – עמ' רבע-רעג): ". . . סנדק (ש)צריך להדר אחר היותר טוב וצדיק . . . יכבדו לכל מי אשר יחפוץ לפזר על ככה . . . וכ"ז המנהג במדינות אשכנז ורוב מדינת אונגארן, אולם במדינת פולין נהגו ברובה ככולה . . . שהרב בעירו הוא סנדק אצל כל הילדים . . . ונראה טעם למנהגן אשר תורה הוא, כדי לקיים דברי האו"ז והרמ"א [שם ס"א] להדר אחר סנדק היותר צדיק". ולפי דבריו יוצא שבאונגארן לא היה בזה מנהג אחיד; ברוב המקומות לא נהגו לכבד את הרב בסנדקאות, אמנם במקצת מקומות כן נהגו כן.

אמנם מה שכתב שברוב המקומות לא נהגו לכבד את הרב, כוונתו שהמנהג היה שאבי הבן היה מכבד לכל מי אשר חפץ ביקרו, אמנם ודאי שגם במדינת אונגארן לא מנעו עצמם מלכבד את הרב כמה פעמים אצל אותו משפחה, וכפי המובא ב'חתם סופר'. וכך נהג אדמו"ר הגה"צ בעל 'יחי יוסף' מפאפא ולהבחל"ח הגאון ר"ש ואזנר בעל 'שבט הלוי' (כפי

ששמעתי מפי בן גיסו המוהל המפורסם הרב דוד שלמה גלבר). אמנם ראה מש"כ הרב מאודווארי ז"ל בשו"ת 'דברי שלום' שם: "והשבתי לו כי כאן באמעריקא אין קפיידא בזה לכבד את הרב ב' פעמים", משמע דפשיטא ליה שבמדינת אונגארן לא נהגו כן. ואציין עוד בזה מה ששמעתי מפי הגאון ר' גבריאל ציננער שהאדמו"ר מסקולען זצ"ל לא הסכים לשמש סנדקאות אצל שני ילדים באותו משפחה.

באם כבר כיבדוהו פעם שניה

שוב העיר כת"ר ממענה שנדפס ב'לקוטי שיחות' (חלק לה עמ' 263 "ממכתב לפני שנת תשל"ח"): "בענין סנדקאות כמדומה אצל אנ"ש שיחיו אין נוהגים לכבד פעמיים. אם יכבדוהו יהא בשטומו"צ". ורצה כת"ר ללמוד מזה שאפשר לשמש כסנדק בכל מקרה שמכבדים אותו בסנדקאות, אפילו באם כבר שימש כסנדק אצל משפחה זו אצל בן מבוגר יותר, וכפי שכתב הרבי: "אם יכבדוהו יהא בשטומו"צ".

אבל יש לי קצת ספק בהנ"ל, ולכאורה זה דוגמא לבעיה בריבוי מכתבי קודש ומענות בגוכתי"ק שכ"ק אדמו"ר זי"ע ענה לאנשים שונים, שלמרבית הצער ברוב מקרים אינו מתפרסם ליד המענה את נוסח השאלה המדויק שעליו ענה הרבי, ומפני זה הרבה דברים נשארים עמומים (וראה מש"כ 'הערות וביאורים' גליון תתקא עמ' 86 והערה 1 שם).

ועד"ז בעניננו, שלאחרי שהרבי בעצמו כתב בתחילת דבריו ש"כמדומה אצל אנ"ש שיחיו אין נוהגים לכבד פעמיים", ודבר זה יסודו בדברי הרמ"א ובצוואת ר"י החסיד, אם כן למה הוסיף הרבי להקל ש"אם יכבדוהו יהא בשטומו"צ", שהרי זה לכאורה דבר והיפוכו. ומסתבר שבאם היה שאלת השואל לפנינו, אז היו הדברים מתבהרים, כי לאחרי שהמענה נכתב בקיצור נמרץ ובלי נימוקים אפשר לפרש את דברי הרבי הנ"ל בכמה אנפין:

(א) אולי נכתבה המענה לשאלת רב שכיבדוהו בסנדקאות לילד שני באותו משפחה, וע"ז ענה הרבי שאף לכתחילה אין נוהגים לכבד פעמיים, אבל באם כבר כיבדוהו אז זה אפשרי, וזה מיוסד על המנהג המובא ב'נודע וב'חתם סופר' שאפשר לכבד את הרב אב"ד כמה פעמים. ולפי זה יצא חידוש, לדעת הרבי לכתחילה גם את הרב אין לכבד יותר מפעם אחת.

(ב) אולי נכתבה המענה בקשר ליהודי שאינו שומר תומ"צ, שמפני חסרון ידיעה כיבד את ידידו בסנדקאות גם בבנו השני. וע"ז ענה הרבי שלכתחילה ודאי שאין לשמש עוד פעם בסנדקאות, ומובן מזה שכדאי

להסביר את זה לבעל הברית, אבל באם כבר כיבדוהו, ויש חשש שהסירוב לשמש כסנדק יכול לפגוע בו, אז אפשר להקל בזה ואין לחשוש לסכנה שבדבר, שהרי "שלוחי מצוה אינם ניוזקין", וגם זה הוי כשליח מצוה שאינו רוצה לפגוע ולרחק יהודי מלהתקרב לשמירת המצות.

(ג) אולי כוונת הרבי למה שכתב הגאון בעל 'שואל ומשיב' בספר 'יד שאול' ליו"ד שם: "אמנם לענ"ד אף אם נימא כמהרי"ל אין איסור רק על בעל הברית המכבדו, אבל הסנדק פשיטא שאין למנוע [את עצמו] בשביל זה. וכמה פעמים אירע לי שאמרתי לבעל הברית שכבר הייתי אצלו סנדק, והוא לא רצה באחר רק בי, ולא יכ[ו]לתי למנוע. ואולי יש חשש איסור שנראה כמזולזל ח"ו בדבר מצוה או כמזולזל בכבוד הבריות. ואולי אתייקורי הוא דאתיקר בי". ובשו"ת 'דברי שלום' שם דייק כן גם מלשון צוואת הרי"ח שכתב: "לא יעשה לחבירו סנדק לשני בניו", "משמע מזה כמו שכתבתי לעיל, דהאזהרה קאי על אבי הבן כמ"ש בלשונו 'לא יעשה', ולא נאמר 'לא יקבל' סנדקאות ב' פעמים".

וכדאי לעיין ולחפש אולי ניתן למצוא את השאלה שנשלחה להרבי, ועכ"פ לדעת פרטי השאלה. ועד שלא יתברר הדבר לאשורו, אולי צריך להיזהר בדבר ושב ואל תעשה עדיף, שהרי גם ה'שואל ומשיב' נהג לקולא בזה רק אחרי "שאמרתי לבעל הברית שכבר הייתי אצלו סנדק, והוא לא רצה באחר רק בי, ולא יכ[ו]לתי למנוע", ומשמע שלא נהג להקל בכל מקרה שכיבדוהו.

תבנא לדינא

נתבאר שהמנהג שאין אדם אחד משמש סנדק כמה פעמים אצל אותו משפחה מובא בהגהת הרמ"א ומקורו במנהגי מהרי"ל בשם רבינו פרץ, ויש לו עוד מקור בצוואת רבינו יהודה החסיד. למרות שה'נודע ביהודה' כתב לדחות את מנהג זה, הרי ה'חתם סופר' יצא להגן עליו. וזה מנהג נפוץ גם כיום. וגם כ"ק אדמו"ר זי"ע תמך בו.

יש מי שרצה לומר שהאב בעצמו רשאי להיות סנדק אצל ילדיו, אבל הרבי דחה היתר זה. אבל המנהג להקל ברב מרא דאתרא או ראש הקהל נתקבל בהרבה קהילות, וגם הרבי תמך במנהג זה.

ומעתה בנידו"ד שכת"ר כבר היה סנדק בבן הבכור של משפחת בתו וחתנו, מהו סברת ההיתר שיהיה סנדק עוד פעם, הרי אין כת"ר משמש כמרא דאתרא בקהילתו של חתנו שליט"א. וגם לא שייך לומר שזה כבודו

של הרך הנימול שדוקא כת"ר יהיה הסנדק, שהרי כל סבא יוכל לומר כן, ועוד שהרי מדברי הרבי מוכח שעצם הדבר שיוסף היה צדיק אינה סיבה מספקת להיתר שיהיה סנדק כמה פעמים בבני שלושם שלו. ואם כן אין שום סברא ומקור להתיר את זה, ובפרט בדבר הנוגע לצוואת רבינו יהודה החסיד שחששו לעבור עליהם מפני חשש סכנה.

ולאור כל זה יבין למה שמחתי כל כך שכת"ר ויתר על הסנדקאות בברית הזה של נכדו, והעביר אותו לסבא מצד השני.



חיוב נשים באמירת פרשת התמיד*

הרב מנחם מענדל שטראקס
שליח כ"ק אדמו"ר – קלון, גרמניה

בשו"ע אדה"ז סי' מז ס"י כתב וז"ל: "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך לזוהר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסי' ק"ו (ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה)".

משמע שיש שלש טעמים שנשים אומרות ברכת התורה: א', מצד ידיעת ההלכות של המצות שהן מחויבות בהן. ב', בגלל שהן חייבות בתפלה שמונה עשרה. ג', בגלל שהן אומרות פ' התמיד¹¹⁰.

הנה הטעם השני צ"ע, שהרי זה שחייבות בתפלה אינו קשור ללימוד התורה¹¹¹. וכבר האריך בזה הרב י"ש גינזברג בספרו שאי תפילה הע' .10

(* לע"נ אחי הרה"ת אברהם ישע"י בן עובדי' ע"ה שטראקס, לכבוד סיום אמירת קדיש בער"ח ניסן.

110 בלקו"ש חי"ד עמ' 37 נקט כ"ק אדמו"ר בדבריו שבדברי אדה"ז ישנו רק שני טעמים, יובן ע"פ מ"ש להלן.

111 וזה שאומרים הפסוק ד' שפתי תפתח לפני השמונה עשרה, לא מחייב ברכת התורה שהרי אמירתו הוא דרך תחנונים, ונחלקו הפוסקים בזה אם חייבים בברכת התורה ואדה"ז הכריע בסי' מז ס"ח שלא חייבים, רק שיותר נכון לנהוג לאומרו. [ואכן בסי' מז ס"ז בדין האומר אהבה

גם לשון אדה"ז בטעם השלישי אינו ברור. שאדה"ז כותב "ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים" ובטעמו של דבר, למה הן שוות כותב אדה"ז "שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה" ולא מבואר כוונתו, שהרי זה שתפלה במקום תמיד תקנוה לא מחייב שיהיה נשים שוות לאנשים.

והרי העיקר חסר מן הסיפא שנשים "חייבות בתפלה כמו אנשים" שזו הסיבה ש"הן שוות לאנשים" "בקריאת פרשת התמיד" "שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה".

ולכן לולא דמסתפינא, י"ל שיש כאן טעות סופר, וכל השורה שהוקפה בחצאי העיגול נשמטה ממקומה¹¹² וצריכה להיות לפני התיבות "והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסי' ק"ו".

וכך צ"ל: "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך ליהרר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים (ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה) והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסי' ק"ו".

ולפי"ז מבואר, שמ"ש אדה"ז "והן חייבות בתפלה כמו אנשים" אינו עוד טעם לזה שנשים מברכות ברכה"ת אלא הוא המשך לדבריו, שהנשים שוות לאנשים באמירת פ' התמיד בגלל שהן חייבות בתפלה כמו האנשים. ודברי אדה"ז הם הם דברי האגור בשם המהרי"ל כפי שהביאם המג"א, שיש רק שני טעמים שנשים מברכות ברכה"ת, מצד מצות שלהן, ואמירת פ' התמיד.

וכבר העיר הגרא"ח נאה במבוא לקונטרס התיקונים שלו לשו"ע אדה"ז, שחלק מהחצאי עיגול הם מהמגיהים, לומר שמצאו השמטה

רבה במקום ברכת התורה, ולא קרא קריאת שמע מיד אחרי זה שחייב לברך ברכת התורה עוד פעם, לא חילק אדה"ז שאם התפלל שמונה עשרה אין צריך לברך עוד פעם בגלל שיצא חובת לימוד התורה באמירת ד' שפתי תפתח. והרי לפי הדעות שציריכים לברך לפני אמירת פסוקים שבתפלה שזה נחשב ללימוד, הרי יהיה אסור לברך. אבל אולי י"ל שאדה"ז נמשך אחר לשון הפוסקים, שלא הזכירו הדין אודות המתפלל שמונה עשרה בלי אמירת קריאת שמע אחר אמירת אהבה רבה]

(112) במהדורת וילנה חסרים החצאי עיגול, והודות למהדירי ההוצאה חדשה של שו"ע אדה"ז, שהחזירו החצאי עיגול למקומם, כפי שנדפסו בהוצאה הראשונה. וכך יכולנו להבין דברי אדה"ז.

בהכת"י. ואולי י"ל שהמעתיק השמיט שורה ואח"כ הוסיפו השורה החסרה בין השורות או בהגליון, ולכן המגיהים הכניסו בחצאי עיגול לומר שהיה כאן השמטה. ובטעות לא הכניסו ההשמטה למקומו, והכניסוה בסוף הסעיף.

* * *

אבל יש להבין כוונת ההגהה בגליון השו"ע בציון צט אודות ברכה"ת שלפני פ' התמיד וז"ל עי' ב"י (ד"ה כתוב בתשובות) בשם הרשב"א בתשו' (ח"ז סי' תקמ) דקריאה בציבור משום דתקנה היא מברכין לפנייה וגם לאחריה (כמבואר בטושו"ע סי' קלט) משא"כ פ' תמיד (עי' רא"ש פ"ק דברכות סי"ג) שאינו חוב כ"כ לברך עליה וצ"ע.

הנה בגדר ברכה"ת שלפני פ' התמיד, שיטת רש"י היא שישנו חיוב מיוחד לברך לפני אמירתו אפילו אם בירך ברכה"ת לפני"ז בביתו. והרא"ש והרשב"א בחידושיהו וההגהות מיימוני (הובאו בב"י סי' מ"ז ד"ה ומ"ש וכשקורא) חולקים ע"ז, וסבורים שזה שמברכים לפני פ' התמיד, הוא מפני שזוהו הקטע הראשון של תורה שלומדים ביום, ולכן מברכים אז.

ולכן צ"ב מה שכתב אדה"ז בהגהה זו, "שאינו חוב כ"כ לברך עליה", הרי לפי הרשב"א והרא"ש אין חיוב מיוחד כלל לברך לפני אמירת פ' התמיד, רק החיוב הרגיל לברך לפני לימוד התורה. ומה יכול להיות הכוונה "שאינו חוב כ"כ לברך עליה" ברכה"ת.

הנה הרשב"א בתשובות שהביא אדה"ז לא מדבר אודות פ' התמיד, רק מחלק בין לימוד התורה שלא מברכין אחריה, כשאר המצות שלא מברכין אחריהן, וקריאת התורה בציבור, שהוא תקנה שמברכין לפנייה ואחריה, כשאר התקנות כגון הלל ומגילה.

ואולי כוונת אדה"ז בהגהה אינה על חיוב ברכה"ת, אלא הוא דן על חיוב אמירת פ' התמיד. שהרי בהאגור בשם המהרי"ל שהוא מקור הלכה זו, כתוב שנשים חייבות באמירת פ' התמיד. וע"ז מפקפק אדה"ז, שאם הוא תקנה שחייבים לקרוא פ' התמיד, היו צריכים לברך לפנייה ואחריה, וכמ"ש הרשב"א שלתקנות כגון קריאת התורה, הלל ומגילה מברכים. ובחצאי עיגול הוא מוסיף "עי' רא"ש" שכותב מפורש שלא דמי פ' התמיד לקריאת התורה, ולא תקנו בו ברכה. א"כ משמע שאמירת פ' התמיד אינו חיוב כ"כ, ולכן לא תיקנו לו ברכה.

ולכן אדה"ז שינה מלשון האגור והמג"א, ולא כתב שנשים חייבות בפ' התמיד, רק כתב שהם שוות לאנשים.

* * *

הנה על גוף דברי האגור בשם המהרי"ל שנשים חייבות באמירת פ' הקרבנות, כבר הקשו בזה שנשים לא חייבות בהבאת קרבן תמיד ופטורות ממחצית השקל (חקרי לב (סי' י) והחיד"א ביוסף אומץ (סי' סז) והיעב"ץ במור וקציעה, והתהלה לדוד). והפמ"ג הקשה הרי כתוב דבר אל בני ישראל שממעטינן נשים.

וכבר העיר החקרי לב והחיד"א שנשים יכולות ליתן מחצית השקל (שקלים פ"א מ"ה) וברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב שנשים מביאים כל הקרבנות. [ובשאי תפילה הע' 11 העיר שמצד כל העוסק בתורת עולה הוה כאילו הקריב עולה שייך גם לנשים] אבל כל קושייתם היא על זה שכתב האגור שנשים חייבות בפ' התמיד, שזה אינו, שהרי הם פטורות ממחצית השקל.

ואכן אדה"ז נוהר בזה ושינה מלשון האגור והמג"א, ולא כתב שנשים חייבות בפ' התמיד, רק כתב שהם שוות לאנשים. ובתחילת סי' מח מבואר, שאדה"ז פירש לשון האגור "חייבות", שכוונתו ש"נהגו כל ישראל וקבעו חובה על עצמן לקרות פרשת התמיד", היינו שהחויב של נשים לקרות פרשת התמיד, אינו בגלל החיוב של הקרבת התמיד, רק זה נובע מזה שכל ישראל קבעו את זה חובה לעצמן לצרף קריאת פרשת התמיד עם תפלה [אמירת השמונה עשרה]. כך מובן ממה שאדה"ז ציין בציון ב לדברי הבי"ס' מז עיי"ש.

והתועלת באמירת פ' התמיד לנשים הוא כמו התועלת שיש בזה להאנשים (וכפי שדייק כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ז ע' 49 הע' 11 שהם שוות לאנשים) שהרי הענין שתפילות במקום קרבנות תקנום הוא "שהפעולה והתוצאה דתפלה דומה לקרבנות או דמעשה התפלה היא במקום מעשה הקרבנות משא"כ . . לימוד תורת הקרבנות הוא בגדר הקרבת קרבן ממש" (לקו"ש ח"ח מסעי-בין המצרים ובהע' 28) ואמירת פרשת התמיד, הוא לימוד תורת הקרבנות, שהוא "גדר של הקרבת הקרבן ממש".

ולכן אחר שתקנו חז"ל תפלה שבמקום קרבן כנגד התמידין, קבלו כל ישראל עליהם חובה לקראות פ' התמיד שיהיה להם "גדר של הקרבת קרבן ממש" "כאילו הקריב קרבן התמיד במועדו" (אדה"ז סמ"ח).

והנה בגדר של הקרבת קרבן ממש, מוסיף אדה"ז בזה (במהדורא תנינא סוף סי' א') שהכוונה הוא, לא שהקורא הוא הכהן עצמו המקריב התמיד, אלא "שמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן". ולכן גם בנוסח רבון העולמים שאומרים אחר פרשת התמיד כתוב שזה "כאילו הקרבנו קרבן התמיד במועדו ועמדנו על מעמדו" למרות שהכהן המקריב אינו מאנשי המעמד, אלא הכוונה שעשינו הקרבת הקרבן לפי כל האפשרויות שיש לנו, וכמו בזמן המקדש הקרבת הקרבן שלנו היה ע"י הכהן ואנשי המעמד כמו כן נחשב אמירת פ' התמיד. וכ"כ גם בשערי תשובה (סמ"ח סק"א).

ולכן שייך אמירת פרשת התמיד גם לנשים, שהרי גם להם יש חלק בקרבן תמיד, שאם רוצים יכולים לנדב מחצית השקל להתמיד.

* * *

מדברי המג"א אלו שנשים מברכות ברכה"ת בגלל שאומרים פרשת התמיד, דייק אדה"ז (בסי' ע' סא ציון י) שמזה שהמג"א והט"ז הזכירו רק אמירת פרשת התמיד ולא פסוקי דזמרה "מוכח ד[נשים] אין חייבין בפסוקים אלו [דפסוקי דזמרה]". ולכאורה הכוונה, שהיות ונחלקו הפוסקים (שו"ע סי' מו ס"ט) אם מותר לומר פסוקים דרך תחנונים לפני ברכה"ת, והמג"א הכריע בסי' מ"ו סקט"ו לנהוג שלא יאמרו פסוקים לפני ברכה"ת, א"כ לפי זה למה היה צריך המג"א לכתוב שנשים חייבות בברכה"ת בגלל אמירת פ' התמיד, הרי היה להמג"א לציין שישנו הפסוקי דזמרה, שצריכים לברך לפני אמירתם. אע"כ שנשים פטורות מאמירת פסוקי דזמרה, ולכן ציין המג"א רק לאמירת פ' התמיד.

וצע"ק, הרי ישנו הפסוק v שפתי תפתח, שקבעו חכמים חובה לאומרו לפני השמונה עשרה. א"כ כמו שלא ציין המג"א לפסוק זה, כך גם לא ציין לפסוקי דזמרה.

ועוד צע"ק, שהרי הכרעת המג"א לנהוג לא לאמר פסוקים דרך תחנונים לפני ברכה"ת, אינו דבר המוסכם. וי"ל שלכן נקט המג"א ושאר הפוסקים ענין אמירת פרשת התמיד, שאמירתה היא ענין של לימוד ואינה ענין של תפילה ותחנונים.

במשנה ברורה סי' ע' סק"א כתב ע"פ דברי רעק"א בסי' נב דעיקר פסוקי דזמרה נתקנו בשביל התפלה, וא"כ גם נשים חייבות בהם כמו שחייבות בתפלה, ולכן חלק על אדה"ז, והשאיר דברי אדה"ז בצ"ע.

ודברי המשנה ברורה צ"ע, שהרי הרעק"א כתב בדין מי שהגיע מאוחר לבית כנסת ולא אמר פסוקי דזמרה לפני שהתפלל שמונה עשרה, הדין הוא שאומרים אחר התפילה, וע"ז העיר רעק"א שאם טעה בתפלה וצריך לחזור על התפלה, אז שיאמר הפסוקי דזמרה בברכה לפניו ואחריה לפני שחזור על התפלה, ולא ישאיר אמירת פסוקי דזמרה לאחר שחזור על התפלה.

והמשנ"ב הביין מזה שאמירת שמונה עשרה מחייבת אמירת פסוקי דזמרה לפניו. ולכן נשים חייבות בפסוקי דזמרה שהרי הם חייבות בתפלה. אבל דבריו צ"ע, שהרי לפי הבנת המשנה ברורה איך מותר למי שאיחר להגיע לבית כנסת להתפלל עם הציבור בלי אמירת פסוקי דזמרה, כמבואר בסי' נב. ועוד הרי לא מדלגים על ק"ש בכדי להתפלל בציבור, ונשים פטורות מק"ש, א"כ כ"ש שיהיו פטורות מפסוקי דזמרה שמדלגין אותו בכדי להתפלל בציבור. אע"כ כוונת הרעק"א הוא שהיות ומחוייב להתפלל שנית שלא יצא עדיין חובת התפלה, לכן הוא עדיין יכול להגיד הפסוקי דזמרה עם ברכה, שזה עדיין לפני התפלה שלו. וזה לא נחשב כמי שאומר הפסוקי דזמרה לאחר התפלה, שאז הדין הוא שלא אומרים ברכה עליו.



הברכה בעירובי חצירות

הרב ישראל נח רייטשיק
כולל שע"י בית חב"ד – מנהטן

בסי' שסו סי"ח כותב אדה"ז "מצוה לחזור אחר עירובי חצירות כדי שלא יבואו לטלטל באיסור, וצריך לברך עליו אקב"ו על מצות עירוב . . ואימתי מברך בשעה שמקבץ אותו מבתי החצר, או בשעה שמזכה להם, מפני שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן".

ובשו"ע בהוצאה החדשה עם מראי מקומות בהערה קסב כתבו "בסדור (סדר עירובי תבשילין): ומי שזוכה נוטל בידו ומגביהו טפח, וחוזר ונוטל מיד הזוכה והמזכה מברך, וראה לקמן סי' תקכו סי"ט שכן נוהגים, ואם ירצה לברך ולומר בדין יהא כו' בתחילה ולזכות העירוב אח"כ הרשות בידו".

ובסידור כותב אדה"ז "נהגו לקבץ קמח מכל בית ובית בערב פסח ועושין מצה אחת שלימה ומערבין בה לכל שבתות השנה . . ברוך כו' על

מצות עירוב" ובשו"ע החדש בהערה קלח כתבו "בסידור באה הלכה זו בהמשך לסדר עירוב תבשילין, ושם: מי שזוכה נוטל בידו ומגביה טפח וחוזר ונוטל מיד הזוכה והמזכה מברך כו' . . . וזמן אמירת הברכה – שם סי"ח. סי' תקכ"ז סי"ט", ע"כ.

והיינו שרוצים לדמות זמן אמירת הברכה של עירובי חצירות לעירוב תבשילין, דבעירובי חצירות כותב אדה"ז בשעה שמזכה, ואינו כותב בפירוש, אם הוא קודם הזיכוי או אחריו, ולכן יש ללמוד מעירובי תבשילין דשם מברכים אחר הזיכוי, כמו"כ בעירובי חצירות יש לברך אחר הזיכוי. ונראה מהמראי מקומות בפסקי הסידור שרצו להביא סמך לזה מזה שבסידור, עירובי חצירות בא מיד אחרי עירובי תבשילין, ובעירובי תבשילין כותב אדה"ז מתי מברכין, ובעירובי חצירות לא כותב כלום, ובפשוטות סמך על מה שכתב לעיל בדיני עירובי תבשילין.

אבל לכאורה קשה לומר כן, דיש נפק"מ גדולה בין הזיכוי דעירובי חצירות להזיכוי דעירוב תבשילין, דבעירוב חצירות העירוב נעשה ע"י הזיכוי שע"ז כולם מעורבים בפת, וזהו ענין עירוב חצירות שכולם יהיו מעורבים בפת. משא"כ בעירובי תבשילים הזיכוי רק פועל שיהי' לאחרים חלק בהעירוב, אבל העירוב עצמו הוא ע"י התבשיל, וכדלקמן. ולכן, הגם שבעירוב תבשילין הברכה היא אחר הזיכוי, מ"מ בעירוב חצירות הברכה צ"ל קודם הזיכוי בכדי שיהי' עובר לעשייתן.

ולהוסיף דזה מדוייק בלשון אדה"ז בשולחנו, דכתב בסי"ח "ואימתי מברך, בשעה שמקבץ אותו מבני החצר או בשעה שמזכה, מפני שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן". ומזה מוכח שצ"ל הברכה קודם הזיכוי בכדי שיהי' עובר לעשייתן.

והנה, בדיעבד אם בירך אחר הזיכוי, ג"כ יהי' נחשב עובר לעשייתן, וכמו שממשיך אדה"ז "ולמנהג מדינות אלו שהשמש עושה העירוב בחלה שאופה מהקמח שקיבץ אם אינו מזכה להם הרי הברכה היא אחר עשיית העירוב ממילא, כשנאפה החלה, ואעפ"כ היא עובר לעשייתן, מפני שכל שלא נכנס שבת, עדיין לא קנה עירוב, שקניית העירוב היא בין השמשות . . . אבל העיקר הוא כמו שנתבאר למעלה . . .".

מ"מ, מובן שאופן זה הוא רק בדיעבד, דאם סומכים לכתחילה על כך שקניית העירוב הוא רק בבין השמשות למה כתב אדה"ז שיברך בשעה שמזכה מפני שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, דמזה משמע דיש

לברך קודם עשיית העירוב, ובעירוב שנעשה ע"י זיכוי, קודם עשיית העירוב הוא קודם הזיכוי, וכמו שממשיך אדה"ז לגבי המנהג "אבל העיקר כמו שנתבאר למעלה שהשמש יזכה להם העירוב ויברך בשעה שמזכה או הוא או הזוכה להם", דהיינו שאם יש זיכוי יותר טוב לומר הברכה בשעה שמזכה, בכדי שיהי' עובר לעשייתן, כנ"ל¹¹³.

והנה לגבי עירוב תבשילין יש מחלוקת מתי נעשה העירוב, יש אומרים שנעשה העירוב ע"י אמירת האדם בלשון של עירוב תבשילין "בדין היא שרי כו'", אבל י"א (כלשון אדה"ז סי' תרכו ס"ז) "שלא הצריכו לפרט ולומר בדין היא שריא כו' אלא למצוה מן המובחר, אבל בדיעבד אפי' לא אמר כלום אלא שעשה תבשיל מיוחד לשם עירוב תבשילין או שנטל תבשיל שנתבשל כבר, והפרישו לעשות בו עירוב תבשילין ולברך עליו, ואח"כ שכח או הזיד ולא בירך עליו ולא אמר כלום, הרי עליו שם עירוב תבשילין, ומותר לסמוך עליו לעשות כל המלאכות מיו"ט לשבת", דהיינו שנעשה העירוב ע"י הפרשת התבשיל, (עיין שם שמביא אדה"ז ב' הדעות).

והנה לשיטה ראשונה (דעת התוס'), שהעירוב נעשה ע"י אמירת האדם, ממילא גם בעירוב תבשילין הוי הברכה עובר לעשייתן, דתחילה אומרים הברכה, ואח"כ הלשון בדין היא שרא, אבל לדעה השני' שהעירוב נעשה ע"י הפרשת התבשיל, ממילא נעשה העירוב קודם הברכה. ולכאורה קשה דאין הברכה עובר לעשייתן. והנה שאלה זו מקשה אדה"ז בסי' תקכו סק"ב, עיי"ש מה שתירץ, אבל לגבי עירובי חצירות א"א לומר כן שתהי' הברכה אחר עשיית העירוב דאדה"ז כותב מפורש דמברכין בשעת הזיכוי כדי שיהי' עובר לעשייתן.

והנה יש להעיר דלגבי עירובי חצירות, יש דיון דאולי יותר טוב לעשות הברכה אחר הזיכוי, דקודם הזיכוי אין על הפת שם עירוב כלל, וכשמברך קודם הזיכוי לכאורה הוי בכלל קודם דקודם, אבל מזה שאדה"ז כותב שמברך בשעת הזיכוי מפני שכל המצוות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן מוכח שכן מברכים קודם הזיכוי.

113 והנה זה שכותב אדה"ז "אבל העיקר שהשמש יזכה", הוא מטעם דלכתחילה צריך השמש לעשות הזיכוי, ולא לסמוך ע"ז שאנו חושבים כאילו נותנים לו (להשמש) שיזכה בו בשביל כולם כמ"ש אדה"ז בסי', אבל מזה שמוסיף אדה"ז "ויברך בשעה שמזכה", משמע כוונתו שיש מעלה גם מצד זה שהברכה נעשה בשעת הזיכוי.

[ועיין במשנה ברורה בסי' תקכו בביאור הלכה ד"ה בשעה שמזכה שדעתו ליתן הפת לאחר וקודם שיגביה הפת יגיד המזכה הברכה ואז יגביה ויעשה הזיכוי, דלדעתו עי"ז אין קודם דקודם, וגם הוי עובר לעשייתו, ובספר נתיבות השבת מביא הרבה פוסקים שסוברים דאין בכלל חשש דקודם דקודם, ואולי כן הוא דעת אדה"ז מדלא הזכיר כלום מזה¹¹⁴].

למסקנא: נראה מפשטות לשון אדה"ז, שיש לעשות הברכה קודם הזיכוי.



רקיקה דוקא בתפלת עלינו

הת' ניסן יוסף זיבעל
שליח בישיבה

ב'היום יום' כתוב¹¹⁵ "נוהגין בנוסח עלינו לומר שהם משתחווים להבל ולריק. . טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק ואין רוצים ליהנות מרוק זה"

והנה צריך ביאור בטעם המנהג, דהא אם הטעם שרוקקים הוא מפני שאסור ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת גילולים, הרי ישנם עוד מקומות בתורה ובתפלה שמזכירים הגילולים ומ"מ אין רוקקים. וא"כ אינו מובן למה רוקקים דוקא כשמזכירים הגילולים בתפילת עלינו, הא אם יש איסור ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת גילולים, הרי איסור זה הוא לכאורה בכל מקום אפי' בשעת הלימוד וכדומה. ואם אין איסור ליהנות מרוק זה, צ"ב מהו הטעם לזה שנוהגים לרוק בתפלת עלינו, שהרי הרוק הוא מותר בהנאה.

וי"ל שבאמת מש"כ ב'היום יום' "טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק ואין רוצים ליהנות מרוק זה", הרי יש לדייק דלא מדובר כאן אלא בטעם המנהג אבל לא מבואר מהו מטרת המנהג. והיינו למרות שטעם הרקיקה

114 ועיין דרישה ס' שצה שהקשה הקושיא דקודם דקודם רק על הרבה דקודם הקיבוץ ולא על הברכה דקודם הזיכוי, משמע דגם לדידי' שחושש כאן לקודם דקודם, הוא רק קודם דקיבוץ ולא במקרה שעושה העירוב ע"י זיכוי.

115 ט' טבת עמ' י'. ועדו' ב'רשימות' לכ"ק אדמו"ר שנת תרצ"ו חוברת קפ"ג עמ' 10. וכן הוא ב'ספר המנהגים - חב"ד' עמ' 17.

הוא מפני שאין רוצים ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת הגילולים, הרי מטרת הרקיקה היא לבטא ולהראות תכלית הבזיון לגילולים.

ונמצא שיש ב' ענינים בזה שרוקקים בתפלת עלינו א) טעם הרקיקה, והוא מפני שאין רוצים ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת הגילולים. ב) מטרת הרקיקה, והיינו שכל ענינה של הרקיקה היא לבטא ולהראות תכלית הבזיון לגילולים.

וכדי לקיים מטרת הרקיקה, להראות תכלית הבזיון לגילולים, הרי"ז דוקא אם טעם הרקיקה היא מצד זה שהגילולים כ"כ מתועבים ומשוקצים, עד כדי כך שאין רוצים ליהנות אפי' מרוק שנתהווה ע"י הזכרתם, שהרי אין בזיון גדול מזה לגילולים. ונמצא שרק לפי הטעם של אי הנאה יש יותר בזיון לגילולים, ודוקא לפי טעם זה נתמלא מטרת הרקיקה בתכלית, ביטוי של בזיון לגילולים בתכלית.

ולפי"ז מובן דאין איסור ליהנות מהרוק שנתהווה ע"י הזכרת הגילולים, אלא זה שמראים ענין של אי הנאה בעלינו לשבח, הרי"ז רק כדי למלאות מטרת הרקיקה בתכליתה ולא מצד איסור הנאה. וכן מדויק ממ"ש "ואין רוצים ליהנות מרוק זה", ולא כ' ואסור ליהנות מרוק זה, שהרי כאן רק רוצים להראות איך שהגילולים כ"כ מתועבים ומשוקצים לנו עד כדי כך שאין רוצים ליהנות אפי' מרוק שנתהווה ע"י הזכרתם.

אולם מזה רק מובן למה אין חיוב לירוק בכל מקום שמזכירים גילולים, והיינו מפני שאין איסור ליהנות מרוק שנתהווה ע"י הזכרת הגילולים, ואשר לכן אין חיוב לרוק בכל פעם שמזכירים הגילולים. אבל לפי הנ"ל שמטרת הרקיקה היא לבזות הגילולים מ"מ צריך ביאור למה בוחרים לבזות הגילולים דוקא בתפלת עלינו ולא מבזים אותם במקום אחר.

והנה כ"ק אדמו"ר כתב¹¹⁶ לא' ששאל למה רוקקים דוקא ב'עלינו', וז"ל הק' 'ויש לומר מפני מעלתה של תפילה זו שנתחברה על ידי יהושע בן נון וכתבו הפוסקים ש'שבח גדול יש בעלינו לשבח'.

ועוד י"ל ע"פ מש"כ בספר 'ערוגת הבושם'¹¹⁷ וז"ל 'עלינו לשבח . . יהושע משרת האלקים יסדו. כשנכנס לארץ הקדושה וראה כי חקת הגוים

(116) ראה 'התקשרות' גלין 905 עמ' 11.

(117) לר' אברהם ב"ר עזריאל תלמיד הרוקח, חלק ג עמ' 469 - 470.

הבל הוא ואליליהם תהו בלא יוכלו להציל עובדיהם, התחיל לפרוש כפיו השמימה וכרע על ברכיו באימה, ואמר בקול רם, בניגון המשמח הלב לכוין: עלינו לשבח".

ומפורש מדבריו, שמה שעורר את יהושע לומר "עלינו" הוא רק משום שראה גויי הארצות "משתחיים להבל ולריק" ואיך שהם לא יוכלים להציל עובדיהם. ונמצא שכל יסודו ותוכנו של תפלת עלינו הוא איך הגילולים הם הבל וריק, והיינו ענין של בזיון כלפי הגילולים. ולכן מובן למה מסתבר ועדיף יותר לבזות הגילולים (ע"י ריקקה) דוקא בתפלת עלינו, שהרי כל יסוד התפלה הוא לבזות הגילולים.

אולם אין זה מספיק עדיין, דהא גם בתפלת מוסף דראש השנה אומרים תפילת עלינו ומ"מ אין רוקקים¹¹⁸. ולכאורה מזה מוכח שהטעם שרוקקים בעלינו הוא קשור עם זה שתפילת עלינו היא בסוף התפלה (ולא באמצע התפלה כמו בראש השנה).

והנה כ"ק אדמו"ר כתב¹¹⁹ לא' ששאל למה רוקקים דוקא בסיום התפילה, וז"ל הק' "אדרבה פשוט הוא ועל פי מה שאמרו חז"ל דהכל הולך אחר החיתום (ברכות יב, ב)".

ועוד י"ל דהנה כל ענינו של עלינו הוא כמ"ש הב"ח¹²⁰ דטעם אמירת עלינו הוא כדי "לתקוע בלבבינו קודם שנפטרים לבתינו"¹²¹ יחוד מלכות שמים, ושיתחזק בלבבינו אמונה זו. כי אם יש לא' מישראל מו"מ אם הכותים ויצליח (הכותי) לא נפנה לבבינו אל האללים ולא יעלה במחשבה ח"ו שום הרהור עבירה" עכ"ל.

הרי מדברי הב"ח מובן דכל ענינו של תפלת עלינו הוא כדי לחזק ולתקוע בלבבינו יחוד שמים שלא נפנה לאללים ח"ו, וזה דוקא "קודם שנפטרים לבתינו" דהיינו קודם שיוציאים מביהכנ"ס לעולם מלא גילולים.

118) ואפי' אם י"ל שאסור לרקוק באמצע שמו"ע, ולכן אין רוקקים בר"ה דהא תפלת עלינו היא באמצע שמו"ע, הרי מ"מ אומרים עלינו גם בחזרת הש"ץ ושם הוי מותר לרוק ומ"מ אין רוקקים.

119) שם.

120) סי' קלג ד"ה ואמר.

121) והטעם לזה שאומרים 'עלינו לשבח' בתפלת מוסף בר"ה למרות שאין זה בסוף התפלה, הרי"ו מפני שבתפלת עלינו מוזכר עניני מלכות.

ולפי"ז מובן למה דוקא בתפלת עלינו, שהוא בסוף התפלה (קודם שיוצאים), צריכים לחזק יותר איך שהגילולים מבוזין כדי שלא נפנה אליהם ח"ו (כשיוצאים לחוץ), וחיזוק ענין זה הוא עי"ז שרוקקים כשמזכירים הגילולים, שהרי ע"י הרקיקה מרגישים שהגילולים כ"כ מתועבים ומשוקצים, עד כדי כך שאין רוצים ליהנות אפי' מרוק שנתהווה ע"י הזכרתם. וזה מעורר באדם רגש אמיתי של שיקוץ ותיעוב מהגילולים. משא"כ בשאר מקומות אין ענין לחזק כ"כ דבר זה.

ויש לתרץ הנ"ל גם ע"פ מש"כ בכמה מקומות¹²², שהטעם שרוקקים בתפלת עלינו הוא כדי להפסיק כראוי בין המילים "להבל ולריק [ולאל לא יושיע]" והמילה של "ואנחנו". וכמ"ש הטור¹²³ "כשמגיע לאל לא יושיע יפסיק מעט קודם שיאמר "ואנו כורעים ומשתחיים" והטעם להפסק הזה הוא "כדי שלא יהא נראה כאלו ["ואנו כורעים ומשתחיים"] חוזר למעלה [על הגילולים]". וחשש זה הוא מפני שהוא"ו ב"ואנחנו" יכול ליראות כוא"ו החיבור ויהי' נראה ש"ואנחנו כורעים" קאי על מה שכתוב לפניו, והיינו שאנחנו כורעים ומשתחיים לגילולים ח"ו, לכן צריך להפסיק קצת קודם "ואנחנו".

ולפי"ז מובן למה רוקקים דוקא בעלינו שבסוף התפלה. דהנה מפני שעלינו הוי בסוף התפלה הרי ממהרין העם לאומרה, דצריכים לילך לעסקיהם, ועלול להזדמן שלא יפסיקו כדבעי בין "אל לא יושיע" ל"ואנחנו" (ע"ד מש"כ הרמ"א¹²⁴ דנוהגים שלא לומר פטום הקטרת אחר התפלה בחול מפני שממהרין העם למלאכתן וחיישינן שמא ידלג ויהא חייב מתה דהא אמירה במקום ההקטרה "ואם חסר א' מכל סממני' חייב מיתה") וא"כ אי חייבינן לי' לעשות מעשה ולרוק, הרי ירוק, ועי"ז בודאי יהי' הפסק בין "אל לא יושיע" ל"ואנחנו", שהרי אין לך הפסק גדול מרקיקה¹²⁵. ועד"ז כ' בשו"ת 'מבשר טוב'¹²⁶ "נוהגין לרוק אחר ככל המונם

(122) בס' 'שיחות תלמידי חכמים' לר' שמואל שוומר, סוף סי' לג כ' "וכדי שלא לחבר אח"כ תיבת "ואנחנו" נוהגים לרוק כדי שיהי' הפסק". וראה ג"כ 'שו"ת מבשר טוב' או"ח סי' י. ועד"ז בס' 'שיח צבי' לר' צבי הירש פרבר עמ' צג.

(123) או"ח סי' קלג. וכן הוא ברמ"א סי' קלב ס"ב.

(124) שם.

(125) וכמ"ש המג"א בתחילת סי' צח וז"ל "כ' בספר הגן לבטל מחשבה רעה בשעת התפלה יאמר ג"פ פי פי ואח"כ ירוק ג"פ. . ואינו נ"ל לעשות זה בתוך תפלת י"ח דהוה הפסק".

כדי לעשות באופן זה ההפסק, ובפרט בעבור האנשים שלא יזהרו באופן אחר לעשות ההפסק הזה שהיא מדינא דשו"ע". משא"כ אם תפלת עלינו הוא באמצע התפלה הרי אין לחוש שימהרו העם לאמרו וישכחו להפסיק כדבעי בין "אל לא יושיע" ל"ואנחנו".



תפילין של רש"י ור"ת בתוך תיק של טלית (גליון)

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'נא) כתב הרב י.ד.ב. שיחי' "ונראה לומר ע"פ מה שכתב רבנו הזקן בשו"ע הל' תפילין (סי' כה ס"ב-ג): "המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס אחד, יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין, שהרי מצות ציצית היא תדיה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויום טוב ותדיר קודם לשאינו תדיר".

וממשיך בס"ג שם: ". . . ואם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית, אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח התפילין ואין זה כמעביר על המצות, כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם, אבל אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיס למעלה מן הטלית אסור להעביר על המצוה שנזדמנה לידו, וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית".

וע"ז כתב הרב הנ"ל: "ולפ"ז ה"ז בנדון דידן, דכיון שהתפילין של רש"י ושל ר"ת הם "מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם, אין זה כמעביר על המצות" אם יקדים של ר"ת לשל רש"י".

ואיני מבין דבריו, הלא הוא בעצמו העתיק תחלה מס"ב "יזהר לכתחלה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם

שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות, "א"כ הרי שלכתחילה זה נקרא מעביר על המצות, גם אם הם מכוסים, והרי כאן מדובר אודות לכתחילה להניח ר"ת בימין ורש"י בשמאל.

וגם מה שכתב בסוף הקטע " . . משא"כ גבי תפילין של ראש ושל יד, אם יקדים לשל ראש תחילה שפיר יהי' אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו, כיון שאינו מכוסה, ויהי' צריך להניח את של ראש תחילה", וזה לא נכון, כמ"ש אדה"ז בסי' כה סי"ב "ואם פגע בשל ראש תחילה יעביר על אותו מצוה ויניח של יד תחילה, כיון שקדימת של יד לשל ראש היא מן התורה".



פשוטו של מקרא

דמי ניזק – ממון או כפרה

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

איתא בגמרא (מכות ב, ב): "דתניא, ונתן פדיון נפשו דמי ניזק. רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק. לאו בהא קא מיפלגי, דמר סבר כופרא ממונא, ומר סבר כופרא כפרה. אמר רב פפא: לא, דכולי עלמא כופרי כפרה, והכא בהא קא מיפלגי, מר סבר בדניזק שיימינן, ומר סבר בדמזיק שיימינן. מאי טעמייהו דרבנן, נאמר השתה למעלה ונאמר השתה למטה, מה להלן בדניזק, אף כאן בדניזק. ורבי ישמעאל ונתן פדיון נפשו כתיב. ורבנן? אין, פדיון נפשו כתיב, מיהו כי שיימינן בדניזק שיימינן", ע"כ.

וכן איתא בגמ' בבא קמא (מ, א).

וגם במכילתא הובא מחלוקת זו, וז"ל:

"ונתן פדיון נפשו, נפשו של מומת דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר פדיון נפשו של ממית", ע"כ.

[ובהתורה והמצוה להמלבי"ם העיר, וז"ל:

"ובגירסת המכילתא נמצא שר' ישמעאל אמר נפשו של מומת, ור' עקיבא נפשו של ממית. . ולדעתי צריך להיות בהפך, כי לדעתי ר' ישמעאל זה הוא עצמו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה שמובא בגמרא, ע"כ].

והנה רש"י בפירושו על התורה כתב בפרשת משפטים בד"ה ונתן פדיון נפשו (כא, ל): "דמי ניזק, דברי ר' ישמעאל, רבי עקיבא אומר דמי מזיק".

ה'שי-למורא' פירש דמי ניזק:

"בעל השור נותן ליורשי המת דמים כמה שהי' שוה בחייו האדם שנגחו השור ובזה מתכפר בעל השור שהמית אדם. (עפ"י רש"י במס' בבא קמא (דף מ, א)).

דמי מזיק – בעל השור נותן ליורשי המת דמים כמה שהוא בעצמו שוה להמכר לעבד, כי בעל השור המזיק צריך לכפר על עצמו משום שהוא חייב מיתה בידי שמים, לפיכך נותן דמי עצמו (עפ"י רש"י במס' מכות (ב, א)), עכ"ל.

דהיינו שהוא מפרש רש"י זה על פי הגמרא הנ"ל.

ולפי זה קשה לכאורה, למה מביא רש"י המחלוקת כמו שהיא במכילתא, ולא כתב: "דמי ניזק דברי רבנו, דמי מזיק דברי רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה", כמו דאיתא בגמרא מכות ובבא קמא הנ"ל.

ולכאורה ממה שרש"י לא כתב יש מרבתינו אומרים, או יש אומרים¹²⁷ דמי ניזק ויש אומרים דמי מזיק – שבזה היה נכלל הן המחלוקת כמו ששנוי' בגמרא והן המחלוקת כמו שהיא במכילתא – נראה שבזה בא רש"י לשלול בפירושו על התורה לפרש בפשוטו של מקרא כדברי המחולקים בענין זה בגמרא, ובחר לפרש רק כדברי המחולקים בזה במכילתא.

דהיינו שיכולים לפרש פשוטו של מקרא הן לדעת ר' ישמעאל והן לדעת ר' עקיבא, אבל אין יכולים לפרש פשוטו של מקרא הן לדעת רבנן והן לדעת ר' ישמעאל בן ברוקה, וכדלקמן.

127) כמו שכתב בפרשת נח בד"ה צהר (ו, טז): ". . . יש אומרים . . . ויש אומרים". ובפרשת ויקרא בד"ה וכי תקרב (ב, ד): "ונחלקו רבותינו . . . יש אומרים . . . ויש אומרים". ובפרשת בהעלותך בד"ה מאסף לכל המחנות (י, כה): ". . . איתן מאן דאמר . . . ואית דאמר". וכן על דרך זה בהרבה מקומות.

וראיתי בפירושו הגור ארי' על פירש"י זה, וז"ל:

"דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר: במכילתא, והניח תלמוד שלנו דפליג רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה ורבנן בהא מילתא בפרק שור שנגח (ב"ק מ, א). ונראה לי דפשטי' בקרא משמע "דמי מזיק", שנותן פדיון נפשו, שהמזיק חייב מיתה, כדכתיב¹²⁸ "ובעל השור יומת", והלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו, ב) ורבי עקיבא סבירא לי' דמי מזיק, אבל פלוגתא דרבי ישמעאל בן ברוקה ורבנן סבירא להו רבנן, דהלכה כמותם, דמי ניזק, וזה אינו כפי פשט הכתוב, לכך מייתי המכילתא, להעמיד פשט הכתוב לפי ההלכה", עכ"ל.

אבל לפי דבריו צריך להבין למה הביא רש"י דעת רבי ישמעאל כלל. ולא עוד, שמביא דעת רבי ישמעאל ראשונה.

ואולי הי' אפשר לומר, על כל פנים בדוחק, דהנה אפשר לפרש הכתוב בשני אופנים:

א', כשמדייקים בלשון הכותב שנאמר "ונתן פדיון נפשו" וגם בהפסוק הקודם לזה נאמר "וגם בעליו יומת", מסתבר לומר שממון זה שמשלם בעל השור המזיק הוא לכפר על עצמו משום שהוא עצמו חייב מיתה. ולכן מובן שצריך ליתן דמי עצמו.

ב', הסברא הפשוטה ביותר שלכן מביא רש"י דעה זו ראשונה – בלי לדייק בלשון הכתוב – היא שהמזיק ישלם דמי ניזק, כמו שמצינו בכמה דינים בפרשת משפטים, שהמזיק צריך לשלם מה שהזיק.

אמנם זה מובן אם אמרינן שהטעם שאומרים שהמזיק צריך לשלם דמי ניזק הוא מפני שצריך לשלם הההיזק שהזיק בשלימות, ובלשון הגמרא "כופרא ממונא".

משא"כ אם אמרינן שהטעם שהמזיק צריך לשלם דמי ניזק הוא לא משום שצריך לשלם מה שהזיק אלא משום שיהי' לו כפרה, סברא זו אינה פשוטה כל כך, כי לכפרה מסתבר יותר שהמזיק ישלם דמי עצמו, ולא דמי הניזק.

וכמו דמצינו בגמרא הנ"ל, שהגמרא מקשה מאי טעמייהו דרבנן.

(128) כנראה צריך להיות "וגם בעליו יומת".

ופירש רש"י שם: דאילו ר' ישמעאל מסתבר טעמי' דכופרא כפרה דמי עצמו בעי למיתב.

ואף לפי זה לא רצה רש"י להביא המחלוקת כמו שהיא בגמרא, היות שבמסקנת הגמרא גם רבנן הסוברים דבניזק שיימינן הטעם הוא משום "דכופרא כפרה", וזה אינו מובן בפשטות, כנ"ל.

משא"כ בהמחלוקת שבמכילתא יכולים לפרש שזה שרבי ישמעאל אמר דמי מומת הוא משום שסובר "כופרא ממונא", וזה מובן בפשטות.



שונות

"קריווע פלאסע"

הרב חיים דוד א. טיפענברון

ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בשו"ת צמח צדק אבן העזר (ח"ב) סי' רנ"ו¹²⁹ מביא אדמו"ר הצ"צ נ"ע בשם הרש"ל ביש"ש¹³⁰ לחלק בשם ידידי-ה, מידידי-ה הראשון דהיינו "שלמה המלך" – למי שקורא עכשיו ידידי', דאין כוונתו שיהי' ב' תיבות – רק תיבה אחת מורכבת מב'¹³¹ ¹³² ¹³³.

ולכן פסק אדמו"ר הצ"צ נ"ע כהמהרא"י דבגט הכתוב שם ידידי' בתיבה אחת לא הפסיד (ואי שכתב בתרי תיבות בחד שיטה נמי כשר אבל אי כתב בתרי שיטין י"ל דפסול משום דלא דמי לידיד י"ה שבפסוק מטעם שכתב רש"ל).

(129) ראה יגד"ת שנה ד' (לב – לז) עמו' רט"ו דמביא קיצור מתשו' זו מרשימותיו של הג"ד ששכר בער הלוי הורביץ מ"ץ דליובאוויטש.

(130) ראה במהרא"י פסקים סי' קפ"ח.

(131) ראה שם דפוסק דשם "שם טוב" היינו דינו של "ידידי-ה".

(132) ראה סי' קב נקי ח"ב דף י' שם ס"ק לג ד"ה ידידי', דמביא תשו' זו של הצ"צ נ"ע.

(133) דיון זה בשם ידידי' בא בהמשך להביאור בגמרא בפ' ע"פ (דף קי"ז) בהפירוש ד"הללוי" אם הוא הילולים הרבה או הללו להשם ומ"מ תיבה א' היא.

סברת הרש"ל היא: דשם ידידי' נותנין אדעתא שיהיו תיבה אחת כיון שאין כל אדם ר"ל שזה הוא ידיד השם ממש, והיא כמו מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא, ועכ"ז היא תיבה אחת מרדכי, דלא נאמר בלשוננו ממש מירא דכיא רק מרדכי.

מהנ"ל לקח אדמו"ר הצ"צ נ"ע לפסוק במה שנשאל איך לכתוב בגט בעיר הנקרא בשם "קריווע פלאסע" . . השם ניתן לה מא"י¹³⁴ וכעת שינו הא"י שמה לשם אחר (וכן קורים היהודים, רק מקצת יהודים קורין קריווע פלאסע, ר"ל שהנהר הולך בעיקום).

ופסק די"ל דלפי"ז הו"ב' תיבות כי השימות ארוכים כל א' וראוי שיהיו ב' תיבות, משא"כ מה שאנו בני" קורין העיר כן אין הכוונה רק שיהי' תיבה אחת להבדיל המשל ממי שקורא עכשיו ידידי', דהא אין דבורינו על לעז דא"י שנפרש ג"כ הפירוש כנ"ל רק אזלינן בתר שמא ולכן ה"ל חד תיבה .

וממשיך אדמו"ר הצ"צ נ"ע: ולכן בשני שיטין ודאי אין לכותבו אבל בשיטה אחת יש ב' פנים אם לעשות חד תיבה או ב' תיבות כיון מ"מ סובל כן לעשותו ב' תיבות וגם תיבה א' יהי' ארוכה יותר ולכאורה שניהם כשרים.

ומסיים אדמו"ר הצ"צ נ"ע "ולמשל דמה שהיהודים קורים קריוועפלאסע יש לדמות לידידי' דעכשיו ולא לידידי' הראשון . . א"כ כיון שהא"י קורין עכשיו בשם אחר רק כותבין דמתקרי קריווע פלאסע ע"ש קריאת מקצת היהודים י"ל לנהוג כהס"ש דיותר תהא נראית תיבה אחת משני תיבות. ע"כ התשובה.

והנה אין שם שום מידע מי הוא בעל המקשן ואיפה בכלל העיר "קריווע פלאסע", ולא יזה שם אחר "שינו האינם יהודים". ועוד מה הפי' "כי השמות ארוכים כל א' וראוי שיהיו ב' תיבות" – איזה שימות (לשון רבים) ארוכים שהם ראויים שיהיו ב' תיבות? ומה שממשיך "משא"כ מה שאנו בני" [בני ישראל] קורין העיר כן אין הכוונה רק שיהי' תיבה אחת . . דהא אין דיבורינו על לעז דא"י שנפרש ג"כ הפירוש כנ"ל רק אזלינן בתר שמא – ולכן ה"ל חד תיבה . . " – מה הפירוש בזה! ובכלל הכל צועק על גופא דעובדה מה ומה – דרשוני!

ובפרט כשמעיינים בסוף הספר בהערות המו"ל - לקבל קצת רקע ומידע על דברי התשובה שלפנינו - תמצא: 'תוכן התשובה נדפס בקובץ יגדיל תורה חוברת ל"ה סי' קי"א', ותו לא.

ואם כי כלפי חוץ נראה כתשובה רגילה ואין דבר מיוחד בולט הן בהסגנון והן בתוכן השאלה, וא"כ אולי אין מקום להעיר ע"ז, אמנם "זימנין באפרקסתא דענייא תשכח מרגניתא", ו"טוב מעתיק דברים מועילים, ממחבר דברים בטלים!"¹³⁵

ואם כי "יש שעה לקצר" אמנם גם לפעמים "יש שעה להאריך" ובפרט דכנראה פרטים דלקמן לא ידועים אף להמעריכים של ספר שו"ת אדמו"ר הצ"צ הוצאה החדשה עם המילואים וההוספות, ולכן תועלת רבה היא גם להם בתוכנו עמא דבר, וכדלקמן:

לאחרונה עלה לי למצוא בתוך 'ביכל חסידות כת"י' - תורת אדמו"ר הצ"צ נ"ע, בין הדפים - בכתיבת יד שונה משאר הדרושים - כמה דפים שאין שם מקומן רק צרפו בין הדפים ובין ענין לענין. דפים אלו מאירים לנו על גופא דעובדה זו. והוא גופא דשאלה לאדמו"ר הצ"צ נ"ע עם כל הפרטים וצדדים.

(לחביבה דמילתא מביאים כאן הכל בשלימות אם כי אולי אין כאן מקומו). יהא מה שלפננו זכרון טוב בעד הנוכרים לקמן.

* * *

שיל"ת יום ה' כ"ה לחודש טבת שנת תקב"ץ לפ"ק פה איזלוטשישטא שבשטעפ.

לקדוש ד' מכובד כבוד הרב הגאון המפורסם לשם ולתפארת נור ישראל ותפארתו אדמו"ר הרב ר' מנחם מענדיל שינ¹³⁶ ¹³⁷ נ"י.

ראשית משתטח אני מול הדרת כבוד קדושתכם לבל יהי' לטורח ולמשא מכתבי כי אל מי מקדושים נפנה בכל עת הצורך וההכרחי כי הכל הולך אל השורש שאנחנו אנשי מדינת רוסיא לבנה ואם שגלינו לארץ נכרי'

(135) מאמר החכם ולשון מליצית ואין כאן שום כוונות ח"ו.

(136) ?

(137) הערת המערכת: לכאורה הכוונה ל"שניאורסאן".

לעבוד עבודת נכרי' ד' ירחם ואין אנו יכולים לעלות לשמוע קול דברי אלוקים חיים - חיים הם למוצאיהם עכ"ז עץ חיים היא למחזיקים בתורתו של רב האי גאון ז"ל נ"ע זי"ע ובר בי' רב נ"ע זי"ע אשר זכינו לטעום מעט מזעיר מצוף אמרותי' ובאורם נראה אור ע"י החיבורים דאדמו"ר זצוק"ל זי"ע אמן.

יורנו מעכ"ק נידון מקום אחד מערי השטעפיס שנתיישרה על נהר קאמינקא - היינו שמקדם קדמתה היו קורין העכו"ם את המקום ההוא קריוועפלאסע כדרך שקובעין העכו"ם שם לכל הר ובקעה כן קבעו שם זה ע"ש שהנהר קאמינקא הולכת שם בעיקום - ובעת שנתיישרו היהודים על המקום הזה היו קורין היהודים שם העיר קריוועפליאסע ע"ש המקום שהי' נקרא כך מקדם ובשטרות לא היו כותבין קריווע פליאסע רק בתחילה היו כותבין קאמינקא חדשה מחמת שהוא סמוך לעיר קאמינקא, ואח"כ שלחו האדונים לקרוא שם העיר איזלושישטא וכך היא נכתבת בכל מכתביהם ומחמת שלא הורגלו היהודים בשם החדש נשתבשו בשמה לקוראה איזלוטשע וכן היו כותבין היהודים בשטרות.

אך מה שנחלקו היהודים והעכו"ם בשם החדש לא הי' כ"א זמן מועט כי מעת שנתיישרתו שם זה יותר מד' שנים חקרתו שם העיר ונהגתו לכתוב בכל השטרות כמו שהעכו"ם כותבין איזלושישטא אך מפני אשר קריאת הצדי"ק היא נכתבת בטי"ת שי"ן [בצד הגליון כתוב: כי הן קרובות במבטא] נהגתו לכתוב איזלוטשישטא ועתה כותבין היהודים כמו שהעכו"ם כותבין ונשתקע שם איזלוטשע. אך בשם קריווע פליאסע נקראת בפי היהודים גם עתה כמאז ומקדם.

והנה אחר כל הנ"ל לא ידעתי איך לדון בשם העיר לכתוב בג"פ¹³⁸ אם יש לחוש כיון שהורגלו היהודים לקוראה בשם קריווע פליאסע הוא שם העברי והוא העיקר ויש לכתוב קריוועפליאסע דמתקריא איזלוטשישטא או אפשר כיון שאין כותבין היהודים שם זה בשום שטר וגם אפשר שלא הונח שם קריוועפליאסע רק על המקום ולא על העיר אף לאחר הישוב אך משום שהעכו"ם קראו לאותו מקום קריווע פליאסע מזה יסתעף שהיהודים בעת ישוב קראו ג"כ את העיר בשם זה מפני שהיתה עיר חדשה

ולא הי' ידוע לבריות מקום מושב העיר קראו לה – קריווע פליאסע ע"ש מקומה בכדי לסיים מקום מושב העיר.

וראי' לדבר שהרי טרם קראו את העיר איזלוטשישטא לא היו כותבין היהודים קריווע פליאסע בשום שטר הרי נראה שהשם קריווע פליאסע אינו מוסב על העיר רק על המקום אף שקראו לה בעת ישוב כנ"ל, וא"כ אין מקום כלל לחוש ע"ש קריווע פליאסע לכתבו.

ואם נניח שיש לחוש לכתבו מפני שהישראל מכוין את העיר בשם זה אזי אין לכתבו אלא בדמתקריא ושם איזלוטשישטא הוא העיקר. ועוד אם יש לחוש הרי עיקר שקראו העכו"ם שם המקום קריווע פליאסע הוא מחמת עקימת הנהר לפי משמעות לשונם וא"כ יש לכתוב על הנהר ג"כ בדמתקריא או כיון שהעכו"ם קראו כך למקצת הנהר אין לחוש לכתוב על הנהר בדמתקריא והשם קאמינקא ג"כ קראו העכו"ם.

וגם כשנצריך לכתוב קריווע פליאסע בדמתקריא על העיר אזי אם יש לדקדק לכתוב השם זה לפי משמעות לשון העכו"ם היינו בשתי תי' כפי פי' הדברים אחר לשונם או כיון שהיהודים קבעו שם קריווע פליאסע על העיר ולא העכו"ם כנ"ל ולא נמצא במכתביהם שם זה אין לנו לחוש למשמעות לשון עכו"ם בשם זה רק לכתוב כמו שקורין היהודים קריווע פליאסע בתיבה אחת, וגם אם לכתוב בשתי ווא"וין שיהא מבורר יותר או בחד ווא"ו סגי.

לכן בקשתי שטוחה מאת כבוד קדושתכם להשיבני כהלכה למעשה איך לנהוג ולכתוב בגם כי עוד אירעו כמה קלקולים היינו שאיש אחד מאנשי מחנינו שבק עלמא לכל חי בלי זרע קיימא ואשתו נשארה זקוקה ליבם שהוא במדינתכם בק' ביחאב ישן ועוד כמה דברים הי' ד' ירחם על שארית הפלטה.

ובעמדה בתפילה ובקשה על עמו יכללנו ג"כ בתפלתו בתוך כלל ישראל אחינו לחיים ולשלום אמן. ושיתן ד' בלב מלכות ושריו עלינו לטוב אמן וכי"ר.

הכ"ד המעתיר משתחוה אל גבעת הדרת תורתם ומצפה לתשובתם הרמה,

יעקב בא"א מ"ה מאיר ז"ל אליהושר מ"צ דפה איזלוטשישטא שבשטעפ

ועתה באתי לבקש ולהפיל תחינתו לפניהם לשלוח מכתב התשובה ע"י מוס"ז שהוא מתושבי מחנינו ולא בכל שעתא מתרחיש נוסע מהתם להכא ומקום הילוך הפאצט הוא רחוק ממחנינו.

ד' המבקש יעקב הנ"ל

* * *

נכון להוסיף שבשולי הגליון כתוב שם כמה פ"נים:

פ"נ לעורר רחמים ממקור הרחמים בבני חיי ומזונא רויחא ושאזכה לגדל את בני מאיר אני ואשתי גינעסע בת ראדע לתורה ולחופה ולמע"ט אמן. יעקב בן העניא.

למטה מזה עוד פ"נ בכתיבת יד שונה:

גם לעורר עלי רחמים ממקור הרחמים בבני חיי ומזונא רויחא ושאזכה לגדל בני היניק כמר יצחק לעב ובתי הילדה מרת רחל לאה תחי' ובתי הילדה מרת חיי שרה תחי' ואשתי גיטל תחי' ושאזכה לבא למחנינו בשלום בנימין כץ בן חיינעקע ז"ל.

עוד שם: גם אני באתי לבקש ולהפיל תחינתי לפניהם לפתוח לי פתח לראות עם מעכ"ק פא"פ כי דבר גדול יש לי לדבר עם מעכ"ק ד' המבקש בנימין כץ הנ"ל.

גם ראוי להוסיף שעל צד השני' כתוב: "לק"ק לובאוויץ. לכבוד הרב הגדול המפורסם גאון תפארת ישראל הדרו . . אדמו"ר הרב ר' מנחם מענדיל שינ' נ"י . . מעיר איזלוטשישטא הנקרא קריוועפליאסע שבשטעפ בגובערני' חערסאן".

* * *

מכהנ"ל בא לנו כמה דברים המאירים לנו על תשובת הצ"צ הנזכר. ראשון דזמן שאלה זו הי' בכ"ה דחודש טבת שנת תקב"ץ, והתשובה הוא מענה לשאלת מ"ץ איזלוטשישטא שבהשטעפיס או כמבטא העכו"ם דשם איזלוצישטא, הרב יעקב ב"ר מאיר אליחושער (יעקב בן העניא). עיר זו הוא בה"שטעפ" חערסאן גובערני'. לרב זו הי' בנו הנקרא בשם מאיר, הנ"ל זכה ללמוד תורתו של אדמו"ה (שנקרא האדמו"ר בשם "רב האי גאון") וגם בתורת כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע (ונקרא אדמו"ר בשם "ובר בי' רב נ"ע).

עוד, דמקום מוצאו הי' ממדינת רוסיא לבנה, ועכשיו הוא ב"גלות" ב"ארץ נכרי", בלי יכולת "לעלות לשמוע קול דא"ח",

ועכשיו ב"גלותו" בעיר רחוק מה"פאצט" (ולכן שולח ע"י שליח בהזדמנות) יש לו שאלה בענין ג"פ, בעיר שיש לה כמה שימות ארוכים "איזלוטשישטא" ו"קריווע פלאסע", שם הקדום נקרא ע"י הא"י כמה מבנ"י גם קורין אותה כן, והוא "שם העיר". והשני' נקרא כן רק ע"י כמה מבנ"י והוא "שם המקום" דפירושו "מקום עקימת נהר". והמקום הוא ע"י נהר קאמינקא.

ועוד, דשם "קריווע פלאסע" הוא שם אחד ותיבה אחת או ב' תיבות, וצריכים לכתוב ביחד או בנפרד.

וע"ז בא תשובת אדמו"ר הצ"צ נ"ע " . . דמה שהיהודים קורים קריוועפלאסע יש לדמות לדידי' דעכשיו . . כיון שהא"י קורין עכשיו בשם אחר רק כותבין דמתקרי קריווע פלאסע ע"ש קריאת מקצת היהודים י"ל לנהוג כהס"ש דיותר תהא נראית תיבה אחת משני תיבות".

מסתבר גם לומר ששליח להולכה הי' החסיד ר' בנימין כ"ץ שלפי דבריו "הוא מתושבי מחנינו", שהתחנן בשולי הגליון "לפתוח לי פתח לראות עם מעכ"ק פא"פ כי דבר גדול יש לי לדבר עם מעכ"ק" ולקח את ההזדמנות לשלוח איתו שאלה זו ד"לא בכל שעתא מתרחיש נוסע מהתם להכא"!

תהא מה שלפננו זכרון טוב בעד כלל ישראל משך הדורות שנדחו בפינות רחוקות ברחבי תבל, ולבם וכל נימי נפשם ונשמתם פנו בתשוקה עזה ובהתקשרות אמיתית לשורשם שהוא המאור והראש של כל בני ישראל.



סדר ספרים הראשונים ברמב"ם

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

מאז תיקן כ"ק אדמו"ר לימוד הרמב"ם היומי תמהתי על סדר ד' הספרים הראשונים: מדע, אהבה, זמנים ונשים.

בחיפושי מצאתי ביאור אחד מהרב נחמן שפירא שיחי' וז"ל: (קובץ בחצרות המלך, ח"א, עמ' לד):

ועפ"י הנ"ל יש לבאר סדר ג' ספרים הראשונים ברמב"ם ספר מדע אהבה זמנים הספר מדע מדובר במצות של חובת הלבבות ידיעת השם אהבת ויראת השם והיינו שזהו מעשה המצוה ידיעת האדם במוחו ורגשי האדם במחשבתו ולבו לאידך ספר זמנים מדובר במצות "שהן בזמנים ידועים" שקיום מצות אלו הן בעשי' שבפועל אלא שיש להמצות גם כוונת המצוה ועד"ז היא בשאר כל המצות שבספר היד ואילו הספר אהבה הרי"ז ממוצע בין ב' סוגים אלו מצד אחד הרי"ז מצות שבמעשה אבל אי"ז מעשה בפני עצמו שיש בזה גם כוונה כ"א הכוונה דאהבת השם ולזכרו הוי דבר אחד ותוכן גדר המעשה.

ואולי יש לבאר סדר ד' ספרים הראשונים ע"פ המובא בספר השיחות תשנ"א פ' ואתחנן הערה 72 שם כותב כ"ק אדמו"ר שהשלימות דעולם שנה נפש ("עש"ן") בימות המשיח מתחיל ונעשה ע"י השלימות דתורה בעולם שנה נפש:

"שלימות (בלי גבול) בעולם שנה נפש – ר"ת עשן, מתחיל מהשלימות (בלי גבול) דתורה ("תורה חדשה מאתי תצא") – כמ"ש במתן-תורה "והר סיני עשן כולו" (יתרו יט, יח), שרומז שע"י התורה נעשית שלימות ב"עשן" עולם שנה נפש (ראה אוה"ת יתרו ע' תתטז ואילך)."

ובדא"פ ע"י הערה זו יש לבאר סדר ד' ספרים הראשונים דספר הי"ד:

אחרי שמבאר הרמב"ם בהקדמתו ההשתלשלות דמ"ת וסדר המסורת ממשה שקיבל תורה מסנאי ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו מבאר הרמב"ם סדר הי"ד ספרים. וספרים הראשונים ה"ה מדע אהבה זמנים ונשים. מדע ואהבה דהיינו שכל ומדות (נפש האדם). אח"כ זמנים (דהיינו שנה) ואח"כ נשים (לצאת לעולם להתחתן). שע"י לימוד הרמב"ם ממשך השלימות דתורה בכל הבחינות דעש"ן וזה ההכנה ל"אותו הזמן" (כמבואר בשיחה הנ"ל) כאשר "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את השם" כמבואר בהל' משיח בסיום הרמב"ם.

ולהעיר שבלקו"ש חל"ב פ' אמור (אותות ד-ו) מבאר רבינו שהחידוש דספר זמנים על ספר מדע הוא איך שנמשכים המצוות דספר זמנים תוך גדרי הזמן ("לעולם" כלשון הכותרת דספר זמנים) משא"כ מצוות דספר מדע שנשארים במוח ולב. ואולי עד"ז בא ספר נשים אח"כ בהמשך כי

להתחתן ולחיות כבעל הבית הרי זה ירידה עוד יותר בעולם (כסדר דנפש שנה עולם).



איסור שיתוף לב"נ (גליון)

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בישיבת תות"ל – מאנטריאל, קנדה

בהמשך להנכתב לאחרונה בענין איסור שיתוף לב"נ יש להעיר:

א. שיטת הרמב"ם ברורה בנוגע לנצרות, שהרי הוא כתב ג' פעמים – רק הושמט מפני הצנזור וחזר עפ"י מה שנמצא בכתבי הרמב"ם בתימן ונדפס ע"י הר"י קאפח – שהיא ע"ז גמורה.

(וראה בפ"י המשניות להרמב"ם – קאפח – תחילת מס' ע"ז – שכתב הרמב"ם "מאמיני דת ישו הנוצרי לכל כתותיהם הם עו"ז גמורה" ומביא שם בהערה בשוה"ג המ"מ בלשונות הרמב"ם גם בס' משנה תורה – לאחר חזרת הדברים לתיקונם כמו שהיו בלי השמטת הצנזור – כתבתי את זה עפ"י זכרוני, ואבקש מחברי המערכת להעתיק משם).

ועכ"ז כתב בדרך מצוותיך במצות אחדות ה' בתחילתו – שמדברי הרמב"ם בסה"מ במצות אחדות ה' רואים שס"ל שאיסור שיתוף הוא רק לבנ"י ולא לעכו"ם, כהרמ"א.

ושמעתי ממחותני הרה"ח ר' שלום מרוזוב ע"ה, שי"ל שאין סתירה בזה, שהרי דין יחוד שמו ית' ואיסור שיתוף הוא דין כללי שרק בנ"י מחוייבים בזה, ורק שבנוגע לנצרות הרי הרמב"ם לא ס"ל כהרמ"א בנוגע ע"ז פרטית זו. אבל אי"ז סותר שעדיין נאסר השיתוף רק לבנ"י ולא לב"נ.

ב. ובנוגע השאלה מיו"ד סי' קמו – אולי אפ"ל בד"א – עפ"י מש"כ בתבואת שור הל' שחיטה סי' ב' שכ' שהגם ששיתוף מותר לב"נ מ"מ לגבי בנ"י ה' מקום להיות נאסר שחיטת עכו"ם רק מדרבנן – גם אלו העובדים בשיתוף – זולת שנאמר שהיום רק מעשה אבותיהם בידיהם. עיי"ש (ותירוץ זה מוכרח לומר גם בדברי אדה"ז בשו"ע הל' שחיטה שם עיי"ש) – ויש להאריך טובא בשקו"ט בזה, ואכ"מ.

ולפי"ז אואפ"ל שהרמ"א מוסיף ביו"ד סי' קמו להתיר העסק עם העכו"ם בזמננו משום איבה, ע"י ב"נ – משום שיתוף – לפי הכ' בתבואות שור – הנה זה הוא איסור מדרבנן, ולכן מובן מה שהתירו משום איבה. שלא נאמר שהן אמת שהנצרות מותרת להם אבל אולי איסור העסק עמהם נאסר לבנ"י שהרי לגבי דידן הרי השיתוף הוא ע"ז גמורה – גם לשיטת הרמ"א. וע"ז מוסיף בההיתר – משום איבה.

ג. ובנוגע מכ' אדה"ז ודברי אדה"ז בנוגע להנצרים שמאמינים באחדות ה' – הרי גם עפ"י הנ"ל שהרמב"ם ס"ל שהנצרות לכל כתותיהם הם עו"ע"ז גמורה, הרי לא מוכרח לומר שאדה"ז פוסק להלכה כהרמב"ם ואולי ס"ל כ(שאר) הראשונים שעליהם בנה) הרמ"א שנצרות היא רק שיתוף. גם, ידוע שישנם אחרונים שס"ל שהגם שבזמן מן הזמנים היתה אמונת הנוצרים איסור ע"ז גמורה גם להם, אבל לאחר שנתפלגה אמונתם הרי ישנם כבר אלו שגם בנצרות אין אמונתם מדין ע"ז הנאסרת להם.

ד. במש"כ שם שהם מאמינים באחדות ה' – הרי לאו דוקא הפי' באחדות השם שהוא להוציא השיתוף (שהרי מהיכי תיתי לומר שעכו"ם אלו מאמינים גם מה שמחוייב רק לבנ"י). אלא שהרי מובא בד"ה מים רבים (בסה"מ מלו' ח"א ע' נו) שיש ג' ענינים בפסוק שמע ישראל . . ה' אחד, שאחד מהם הוא "אחד להוציא ענין ע"ז" ויש גם ענין נוסף "אחד להוציא השיתוף", היינו שזה מצוה בפנ"ע. ולפי"ז יש לפרש דברי אדה"ז שנוצרים ההם – שבנוגע להם הי' הדיבור – הם מקיימים את המוטל עליהם והיא להאמין באחדותו ית' באופן דלהוציא ע"ז, הגם שעדיין מאמינים בשיתוף, שזה לא נאסר להם.



טעם המו"נ על שאינו מאמין בקדמות העולם (גליון)

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א. בגליון א'נ הביא הכותב מדברי הרמב"ם במו"נ (ח"ב פכ"ה), שהטעם שאינו מאמין בקדמות העולם, אינו מחמת משמעות פשטות הכתובים, שהרי כמו שאפשר לפרש את תיבות המקרא שמשמעותן הגשמת הא-ל-

באופן אחר, שזהו כמו משל, כך הי' ניתן גם לפרש את המקראות על בריאת העולם, אלא הטעם שאינו מאמין בזה, הוא משום שקדמות העולם לא הוכחה ע"י חכמי האומות.

והק' הכותב, איך מתאימים הדברים עם דברי הרבי בכ"מ דכשיש סתירה ברורה בין המדע והתורה, אמונת התורה גוברת, ואין אומרים שיש לבאר את פסוקי התורה באופן אחר מחמת הוכחת המדע.

וי"ל דכמה תשובות בדבר:

(א) דברי הרמב"ם במו"נ נאמרו על הוצאת המקראות מפשוטן, ולא על הוצאת הלכה מפשוטה. דעל הוצאת ההלכה מפשוטה – שיטת הרמב"ם ברורה (הל' מלכים פי"א ה"ג): אם "הוציא הדברים של מצות התורה מפשוטן – הרי זה בדאי ורשע ואפיקורס".

לכן, לדוגמא ההלכה בהלכות שבת (שו"ע אדה"ז סי' שטז סעי' כ') האומרת, דבע"ח שאינם פרים ורבים מזכר ונקבה אין בהם משום איסור נטילת נשמה, גם לפי דברי הרמב"ם במו"נ, צריך לפרש הלכה זאת כפשוטה דוקא¹³⁹.

גם דברי הרבי (אג"ק ח"ז ע' קלג, חט"ו ע' ס' וקל"ג) בשלילת השיטה, לפרש הסיפור דששת ימי בראשית שבתורה – ע"פ שיטת האבלוצ'י, לומר, דימים הם לא ימים ממש – אלא תקופות, הרי מתאימים דברי הרבי

139) ומוכן, דהלכה זו על בע"ח שאינם פו"ר מזו"נ, אינו דומה לעניני הרפואה שנאמרו בש"ס וברמב"ם, דבנוגע לעניני רפואה שבש"ס כתבו הפוסקים (עי' בהמצוין בזה בלקו"ש חכ"ג ע' 35 הע' 30), דבימינו – נשתנו הטבעים, אף שגם עניני הרפואה שבש"ס – הם הלכה (לקו"ש שם ע' 34).

כי ההלכה שאסור להוציאה מפשוטה, היא ההלכה – שעל האדם, כמו הריגת בע"ח בשבת, שהוא איסור – על האדם, לכן את"ל בבע"ח שאינם פו"ר מזו"נ דנשתנו הטבעים, תוציא הלכה (שעל האדם) מפשוטה.

משא"כ עניני רפואה שבש"ס כו', אף שגם הם הלכה, הרי ההלכה בהם היא – על מציאות הטבעית, דעניני רפואה אלו מועילים לבריאת גוף האדם, וכתוצאה מכך, באה הוראה על האדם להתנהג ע"פ דרכי רפואה האלו, לפ"ז, בזה דנשתנו בהם הטבעים, לא נשתנה ההלכה – על האדם, לכן אין זה הוצאת הלכה מפשוטה.

וכן הוא בזה שארז"ל שטריפה אינה חי'. דזה שטריפה אינה חי', היא טעם ההלכה, ואינה ההלכה עצמה, לכן, יש לומר בזה דנשתנו הטבעים דבע"ח (עי' בזה שו"ת המהר"ם שיק ועוד המצוינים בלקו"ש שם הע' 34).

האלו – לדברי הרמב"ם הנ"ל במו"נ, כי שיטת האבלוצי' – מעולם לא הוכיחה את עצמה (ע"ד כמ"ש במו"נ)¹⁴⁰.

(ב) מול השיטה הנ"ל דהרמב"ם במו"נ, עומדת לכאורה שיטת הרשב"א ודעימי' (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תי"ד-ח), שכתבו סתם, דהמוציא המקראות מפשרון – הוא כופר.

וכן מפורש בדברי הרמב"ן בהתחלת פירושו עה"ת, דהמאמין בקדמות העולם הוא כופר¹⁴¹.

(ג) גם לפי שיטתו דהרמב"ם במו"נ, האמונה בקדמות העולם – מושללת בתכלית, כמו שיתבאר.

דהנה זה שכתב במו"נ (פכ"ה) דאם הי' הוכחה על קדמות העולם הי' אפשר להוציא המקראות מפשרון, הוא בהמשך למ"ש במו"נ שם לעיל (פ"טו ועוד) – דאין הוכחה שכלית להכריח על חידוש העולם, והאמונה בחידוש העולם מיוסדת על דברי תורתנו הק' בהסיפור דשימ"ב.

ע"ז כותב הרמב"ם, דזה שאין הוכחה שכלית להכריח על חידוש העולם, אין זה פוגע בהאמונה ביסודי הדת, היינו, בהאמונה באלקים ובמצוותיו. כי אפי' את"ל שהעולם הוא קדמון, לא נסתר עי"ז האמונה ביחוד הבורא, ובמילא לא נעקר עי"ז הדת (חובת האדם לקיים מצוות בוראו).

ביאור הדברים, כי הנה השיטה שעלי' מדובר במו"נ שם (בפכ"ה), היא שיטה המאמינה, שיש שם חומר קדום שממנו יצר הקב"ה העולם, והקב"ה, הוא סיבה ראשונה לחומר קדום זה. דעל שיטה זו, כותב הרמב"ם

140 לפ"ו, נמצאנו אומרים, דהחידוש היחידי שמצינו בדברי הרבי ביחס לענינים של מדע הסותרים לאמונת התורה, הוא, שהרחיק הרבי השיטה שיש להתפשר על אמונת התורה כדי לקרב התורה להנמשכים אחר אמונת המדע (כמ"ש באג"ק שם). [ואף שזוהי שיטתם של ספרי החקירה (שנכתבו ע"י גדו"י, כמ"ש שם באג"ק), י"ל, דלאחר הגילוי דתורת החסידות – אין צורך לשיטה זו].

141 וכן הוא, בפשטות, דעת כל אלו דס"ל דבימוה"מ תתקיימו דברי הנביאים כפשוטם (נו"כ להרמב"ם הל' מלכים רפ"ב), וכהכרעת הקבלה והחסידות (סה"ש ה'תשמ"ח ע' 392), דלשיטתם, כל המקראות – הן כפשרון דוקא, חוץ מהתארים גשמיים על הקב"ה.

וכן היא דעת כל אלו שהבינו דברי המקראות על הגשמת הא-ל כפשרון (השגת הרב"ד הל' תשובה פ"ג ה"ז, כס"מ שם, ועי' בזה בארוכה בתו"ש חט"ז בסופו). דלשיטתם, המוציא המקראות מפשרון כדי להאמין בקדמות העולם – ודאי דכופר הוא.

(בפי"ג), דאפשר שתתקיים על ידה ב' האמונות – קדמות העולם וגם יחוד הבורא. דאף דשיטה זו מאמינה בקדמות העולם, שהעולם נוצר מחומר קדום, הרי היא מאמינה גם שאלקים הוא סיבה ראשונה לחומר קדום זה, א"כ, יתקיים לפי שיטה זו גם יחוד הבורא – בזה שהוא סיבה ראשונה לחומר הקדום.

אך כ"ז בנוגע להאמונה ביסודי הדת. אבל בנוגע להאמונה בתורת משה, שהיא האמונה בהמקראות דחמשה חומשי תורה, הרי פשוטן של המקראות הן, שברא הקב"ה העולם בחידוש יש מאין. כי לפי פשוטן של מקראות, בסיפור התורה על שימ"ב, התורה מספרת סדר ואופן התהוות העולם, והרי פרט זה, שגם לפני הסיפור דשימ"ב (המופיע בהתורה) ה' כבר חומר קדום ושהקב"ה הוא סיבה ראשונה לחומר קדום זה, לא נזכר בתורה, א"כ אין פרט זה מפשוטן של המקראות. וזהו שכותב הרמב"ם בפכ"ה, דלפי שיטה זו, צריך לפרש המקראות שלא כפשוטן, היינו, שיצר הקב"ה העולם – מתוך חומר קדום שלא נזכר בהמקראות.

אך אעפ"כ, כותב הרמב"ם, דשלימות האמונה בתורה משה¹⁴² היא, לפרש המקראות – כפשוטן דוקא. כמפורש במו"נ שם רפי"ג, "דעת כל מי שהאמין תורת משה רבנו ע"ה היא, שהעולם בכללו, ר"ל כי כל נמצא מלבד ה' ית', ה' המציאו אחר ההעדר הגמור המוחלט, ושה' ית' לבדו היה נמצא, ולא דבר בלעדי, לא מלאך ולא גלגל ולא מה שבתוך הגלגל, ואחר כך המציא כל אלה הנמצאות כפי מה שהם ברצונו וחפצו, לא מדבר, ושהזמן עצמו גם כן מכלל הנבראים. . והוא יסוד תורת משה רבנו ע"ה בלי ספק, והוא שניה ליסוד הייחוד, לא יעלה בדעתך זולת זה. ואברהם אבינו ע"ה התחיל לגלות זה הדעת, וברפכ"ז, "כבר ביארתי לך שאמונת חידוש העולם הוא יסוד התורה כולה בהכרח".

ובתיווך ב' הענינים בדברי הרמב"ם, דמצד אחד כותב דאפשר להוציא המקראות מפשוטן, ומצד שני כותב (בפי"ג), דהאמונה בתורת משה, היא בהמקראות כפשוטן דוקא, י"ל – בב' אופנים¹⁴³:

(142) היינו, האמונה בהמקראות דה' חומשי תורה.

(143) ב' האופנים הם ע"פ שיחת חגה"ש ה'תשמ"ג. אופן הא' הוא עפמ"ש שם (בהתוועדות) אות לג ולד, ואופן הב' עפמ"ש שם באות לה. ועי' המובא להלן מהמפורש בדברי הרמב"ם בזה.

אופן א', דזה שכתב (בפכ"ה) דאפשר להוציא המקראות כפשוטן, הוא – לא אליבא דהלכתא, היינו שכתב כן, עבור התלמיד הנבוך המאמין בקדמות העולם – כדי שלא יסתר אצלו אמונת התורה, וכמבואר בשיחות הרבי, דמצינו בספרי החקירה, שהלבישו התורה לפי הדרגה דשכל התלמיד גם אם אינה ע"פ ההלכה.

אופן ב', דזה שכתב הרמב"ם דאפשר להוציא המקראות כפשוטן, הוא אליבא דהלכתא, כי שיטת הרמב"ם במו"נ היא, דגם לפי ההלכה – אין חיוב להאמין בפירוש המקראות דתורת משה כפשוטן דוקא.

אבך איך שיהי, אפי' את"ל כאופן הב', דשיטת הרמב"ם במו"נ היא, דאין חיוב להלכה להאמין בפירוש המקראות כפשוטן, אעפ"כ גם לפ"ו, צריך לומר, דשלימות האמונה בתורת משה היא – בפירוש המקראות כפשוטן דוקא, וכנ"ל מהמפורש בדברי הרמב"ם, דזוהי "דעת כל מי שיאמין תורה משה רבינו" ו"יסוד התורה כולה"¹⁴⁴. א"כ, גם לפי שיטת הרמב"ם במו"נ, המציאות בפועל היא, דהעולם הוא מחודש, אלא די ש מקום לומר דאין חיוב להאמין בה.

מזה מובן, דגם לשיטת הרמב"ם במו"נ, אמונת התורה תמיד גוברת, ומ"ש (בפכ"ה) דהי' אפשר להוציא המקראות מפשוטן, הוא משום דהחיוב להאמין, הוא רק בחלק ההלכה שבתורה. ועי' מ"ש להלן.

ב. ברם יש לעיין בשיטת הרמב"ם בס' היד בחיוב האמונה בתורת משה. דהנה בהקדמה לס' היד כותב "אדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה". אך יש לעיין, האם חיוב הוא להלכה, להאמין בתורת משה כפשוטה דוקא.

דהנה במו"נ (מאמר א' סוף פע"א) כותב הרמב"ם, שבכל ספריו מנע מלכתוב בפירוש על האמונה בחידוש העולם, וז"ל (ע"פ תרגום שמואל אבן תיבון): "ולזה תמצאני לעולם במה שחברתי בספרי התלמוד כשיזדמן זכרון יסודות הדת, ואבוא לדבר בקיום מציאות השם, שאני אקיימנה במאמרים נוטים לצד הקדמות, אין זה שאני מאמין בקדמות, אמנם אני רוצה שאקיים מציאותו ית' באמונתנו בדרך מופתי שאין מחלוקת בו

144) וי"ל דוגמא לדבר: האמונות שחידשן תורה החסידות, אף שאין חיוב ע"פ הלכה להאמין בהם, אעפ"כ, עיקריים הם כו'.

בשום פנים¹⁴⁵. ואמנם המעיין בס' היד, יראה, דלא נמצא שם הלכה המזכירה בפירוש על חידוש העולם יש מאין.

אמנם מצינו כמה שכתבו בשיטת הרמב"ם בס' היד, דהמאמין בקדמות העולם – הוא כופר. עי' בהפירוש על הרמב"ם ריש ס' היד, שפירש במ"ש הרמב"ם "והוא ממציא כל הנמצאים כו'", דהכוונה היא, שהקב"ה המציאם בחידוש יש מאין. ובס' העיקרים (שם סוף פי"ב) כתב בשיטת הרמב"ם, דהמאמין בקדמות העולם הוא כופר ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ז, דמין הוא זה שאומר שהקב"ה "אינו לבדו ראשון וצור לכל". ובראש אמנה פי"ט (הספק הכ' והכ"א) כתב, דהרמב"ם כתב על חיוב האמונה בחידוש העולם בפ"ב דהל' יסודי התורה, בהביאור על "מעשיו וברואיו הנפלאים" דהקב"ה.

אבל יש לעיין בדבריהם דכל הנ"ל. כי יש מקום לומר, דהמאמין בקדמות העולם ע"פ השיטה הנ"ל דמו"נ (פי"ג), שאומר, די שם חומר קדום שממנו ברא הקב"ה העולם והקב"ה הוא סיבה ראשונה לחומר קדום זה, יפרש גם דברי הרמב"ם בכל מקורות שהביאו הנ"ל, שיתאימו לכוונה זו, די שם חומר קדום שממנו יצר הקב"ה את העולם¹⁴⁶ (ע"ד הבנתו

145) הראני ח"א המובא בספר הקדמת הרמב"ם למשנה (הוצאת שילת), דלאחר חיבור המו"נ, הוסיף הרמב"ם על עיקר הד' (דהי"ג עיקרים) בגליון, וז"ל: "ודע, כי היסוד היותר גדול של תורת משה רבנו, הוא היות העולם מחדש, המציאו ה' ובראו אחר ההעדד הגמור. וזה שתראני סובב סביב ענין קדמותו על דעת הפילוסופים, הוא כדי שיהיה מופת על מציאותו יתעלה – מוחלט, כמו שבארתי ובררתי ב'מורה"'. ע"כ.

146) עוד זאת, יש להעיר:

א) בנוגע למה שכתב הפירוש בדברי הרמב"ם "והוא ממציא כל הנמצאים כו'", עי' ספר העיקרים (מאמר א' פ"א וספ"ד), שכתב, דהרמב"ם לא הכניס האמונה בחידוש העולם בהי"ג עיקרים (בפיה"מ בהקדמת לפרק חלק). והנה בעיקר הא' (שם) כתב הרמב"ם "הוא עילת מציאות הנבראים כולם כו'", שהו ע"ד לשונו דריש ספר היד "והוא ממציא כל הנמצאים כו'". וכן עי' בס' ראש אמנה (פט"ו, הספק ט') שכתב, דהאמונה בחידוש העולם הכניסו הרמב"ם בעיקר הד' דהי"ג עיקרים, ולא כתב שהכניסו בעיקר הא'. מזה נראה, דלפי דעתם דס' העיקרים והראש אמנה, פירושו של הפירוש בהרמב"ם – אינו מוכרח.

ב) בנוגע למ"ש ס' העיקרים מהל' תשובה, עי' פירוש ענפים לס' העיקרים שם הע' ב', ולפ' כ"ג (וכן יש להעיר מפירוש הענפים למאמר ב' רפ"ה) – דאינו מוכרח.

ברם מ"ש בראש אמנה מפ"ב מהל' יסודי התורה, ברור – שכן הוא גם שיטת הפירוש, ובפשטות י"ל – כן הוא גם שיטת ס' העיקרים, ומה שהביא ס' העיקרים מקור מהל' תשובה, כי שם מפורש דהאומר שאינו ראשון כו' – הוא מין.

בפירוש המקראות בהסיפור דשימ"ב, כמבואר לעיל). דלפי הבנתו זו, לא ימצא כתוב ברמב"ם בס' היד – שלילת אמונתו בקדמות העולם.

בביאור יותר: הנה מושג זה (המבואר במו"נ פי"ג) דהקב"ה הוא סיבה ראשונה לחומר קדום, הוא מושג עיוני¹⁴⁷ (שלא נזכר בתורה, כנ"ל) שהגיעו אליו החוקרים, כדי ליישב הסתירה שאצלם בין קדמות העולם ליחוד הבורא.

לפ"ו, המאמין בקדמות העולם – שאינו מלומד, שלא למד המושג הנ"ל במו"נ (דהקב"ה הוא סיבה ראשונה לחומר קדום), הוא גם לא ידע ליישב ב' האמונות דקדמות העולם ויחוד הבורא – שלא יסתרו אחד להשני, לכן, כשהוא מאמין בקדמות העולם, שולל הוא מעצמו – האמונה ביחוד הקב"ה, א"כ, כופר הוא.

אך לאידך, אין הכי נמי, אדם זה, כשהוא ילמד בדברי הרמב"ם במקורות דהנ"ל, הוא יראה שם כתוב, ע"פ הבנתו (שאינו יודע לשלב בין קדמות העולם ליחוד הבורא) בדברי הרמב"ם – כפירושם של הנ"ל בדברי הרמב"ם – דהעולם הוא מחודש.

אבל להאדם המלומד, היודע לפרש דברי הרמב"ם באופן שלא יסתרו להאמונה בקדמות העולם, יצא, שממנו מנע הרמב"ם מלכתוב בפירוש החיוב להלכה להאמין בחידוש העולם ושהאמונה בקדמות העולם הוא כפירה. [ואף את"ל, שדברי הרמב"ם בס' היד, פירושים – כמשמעותם הפשוטה דוקא, אעפ"כ, זה עצמו שמנע הרמב"ם מלכתוב בפירוש להאדם המלומד, על חיוב האמונה בחידוש העולם יש מאין, מוכיח לכאורה, דאינו שולל להלכה השיטה שהעולם הוא קדמון – ע"פ הבנה זו של אדם המלומד המאמין שהקב"ה הוא סיבה ראשונה כו'¹⁴⁸].

(147) כי מושג שדבר מסוים נמצא או לא נמצא, הוא מושג הנתפס בחוש המציאות. אבל המושג ששני הדברים נמצאים בשווה רק שאחד הוא סיבה להשני, זה (שהדבר הוא סיבה להשני) אינו נתפס בחוש המציאות, רק בעיון השכל.

בביאור יותר: האמונה בחידוש העולם היא בשלילת מציאות היש הנתפס בחוש המציאות, אבל האמונה שהקב"ה הוא סיבה ראשונה לחומר הקדום היא בחיוב מציאות האלקות – שאינו נתפס בחוש המציאות.

(148) דאף דהאמונה בחידוש העולם היא ע"פ האמונה, ולא ע"פ הוכחת השכל, הרי גם האמונה בתחיית המתים אינה ע"פ הוכחת השכל, ואעפ"כ, כתבה הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ו.

ואוי"ל, דשאלה זו על שיטת הרמב"ם בס' היד (בנוגע לאדם המלומד המאמין בקדמות העולם – אם הוא כופר או לא), הוא בכלל הצ"ע של הרבי בלקו"ש חל"ד (ע' 119, הע' 41) על גדר חיוב האמונה בתורת משה בכלל, ובסגנון לשון הרבי שם – דצ"ע אם הכלל דחו"ל (יבמות, כד א) דאין מקרא יוצא מידי פשוטו קאי גם על ההבטחות הכתובות בתורה, די"ל דבכלל צ"ע זה, הוא גם ענין הנדון כאן, בדין המוציא פירוש המקראות דסיפור שימ"ב מפשוטן – אם הוא כופר או לא¹⁴⁹.

ג. אבל יש להעיר, דבאג"ק ח"ב ע' רא, נוקט הרבי בפשטות, שהמאמין בקדמות העולם – הוא מין. ומעיר ע"ז הרבי – מדברי המו"נ הנ"ל: "וצע"ק ממו"נ ח"ב פכ"ה דמשמע שאין זה שניות. אך אעפ"כ, גם לאחר שמעיר ע"ז מדברי המו"נ, לא חוזר בו הרבי מדבריו הראשונים, שנקט, שהמאמין בקדמות העולם – הוא מין.

ואוי"ל, דעיקר יסודו של הרבי לומר שהמאמין בקדמות העולם הוא כופר (מין), הוא ע"פ חידוש התלמיד ותיק¹⁵⁰ – בדרך הלימוד ע"ד הפשט, שנתשפטה בכל תפוצות ישראל, לפי פירושם של פשטי המקרא מהראשונים – בפירושם של המקראות כפשוטם, וע"פ התשפטות ביאור המושגים דיש ואין בלבושי השכל האנושי ע"פ ההקדמות הלקוחות מספרי חקירה, דלפי זה, פירוש "בראשית ברא כו" הוא כפשוטו, בריאה

149) הערני ח"א, דבתשובת הרמב"ם לחכמי פרובנס (אגרות הרמב"ם, מהד' הרב שילת, עמ' תפב-תפג), כותב, וז"ל: "ועיקר התורה הוא, שהאל לבדו ראשון ושהוא ברא הכל מאין, וכל מי שלא יודה על זה – כפר בעיקר וקצץ בנטיעות. וכבר חברתי אני חבור גדול בלשון ערבי בענינות אלו, ובארתי הראיות הברורות על מציאות הבורא, ושהוא אחד, ושאינו גוף וגויה, ושברתי כל אותן הראיות שאומרין הפילוסופים שהן ראיות שהעולם לא נברא, וגם פרקתי כל הקשיות הגדולות שהקשו עלינו על שאנו אומרים שהא-ל ברא הכל יש מאין".

דברים אלו מחזקים המבואר בפנים, דגדר חיוב האמונה בהמקראות (על סיפור מעש"ב) כפשוטן, הוא בכלל הצ"ע דהרבי על שיטת הרמב"ם בכלל – בגדר האמונה בהמקראות מפשוטם. דהרי בתשובה זו כותב בפירוש דהמאמין בקדמות העולם הוא כופר, שהוא סתירה לכאורה להשיטה שנקט בס' היד, ששם מנע מלכתוב הלכה על חיוב האמונה בחידוש העולם.

[להעיר, המשך דברי הרמב"ם בהתשובה "ושברתי כל אותן הראיות שאומרין הפילוסופים כו", פירושם, דאין הוכחה על קדמות העולם, ואין הוכחות נגד חידוש העולם. אך, אין הוכחה גם – על חידוש העולם כמ"ש במו"נ בכ"מ (עי' המצוין לעיל).]

150) ע"ד אופן הב' הנ"ל דבשיחת חגה"ש שם.

יש מאין, כדברי הרמב"ן עה"פ¹⁵¹, וכן ע"פ חידוש התלמיד ותיק, בשיטת האמונה שנתפשטה בכל תפוצות ישראל (ע"פ מ"ש בספרי חקירה מוסר קבלה וחסידות) בפירוש יחוד הבורא כפשוטו, שאין קדמון אחר זולתו ית'. ומבואר בכ"מ (ע"פ דברי הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ובהקדמה לס' היד) דמנהג שנתקבלה בכל תפוצות ישראל יש לה תוקף ההלכה דתושבע"פ. לפ"ז, המאמין בקדמות העולם (גם אם אמונתו היא כהשיטה המבוארת במו"נ, שהקב"ה הוא סיבה ראשונה להבריאה) – הוא כופר¹⁵².

ג. ויש להוסיף בכל זה, דמכל הנ"ל הרווחנו ביאור בשיטת הרמב"ם בהי"ג עיקרים¹⁵³, בישוב הקושי' הידוע, במה שונה העיקרים – מכל הדברים האחרי הכתובים בתורה. די"ל (ע"פ הנ"ל) דיחודם של העיקרים הם, דהמוציא העיקרים מפשוטם הוא כופר, משא"כ כל הדברים האחרים הכתובים בתורה, המוציאם מפשוטם – אינו כופר. ולפ"ז סרה בפשטות טענתו הידועה דהגר"ח מבריסק (הובא בשמו בכ"מ), שיחודם של העיקרים הוא, שהכופר בהם בשוגג כופר הוא. עי' אגה"ק חלק כב ע' לג.



151 משא"כ, לפני שהתפשטה שיטת הלימוד ע"ד הפשט וביאור המושגים דיש ואין בלבושי שכל האנושי, י"ל דלא הי' מושלל כ"כ לומר, דדברי הפרקי אליעזר "שמים מאיזה מקום נבראו כו"ם הם – כפשוטם (עי' מו"נ שם פכ"ו), ודברי המקראות על בריאה יש מאין – הם דלא כפשוטם (כבמו"נ פכ"ה).

152 ואין להקשות מדברי הרמב"ם בהל' תשובה (שם), שכתב, דהאמונה בהגשמת הבורא היא כפירה, אף שבזמנו, היו אלו שקדמו לו – שהאמינו בהגשמת הא-ל (כמשמעות דברי השגת הראב"ד שם). כי י"ל, דאלו שהאמינו בהגשמת הא-ל, היו יחידים (כמשמעות דברי הראב"ד וביאור כל הנ"כ על דברי הראב"ד), לכן בזה, חידוש התלמיד ותיק הוא, שיטת הרמב"ם בהאמונה בהפשטות הא-ל, שהיא השיטה שנתקבלה בכל תפוצות ישראל.

153 דשיטתו של הרמב"ם בהי"ג עיקרים הוא לאו דוקא כשיטתו בס' היד, עי' הדרן על הרמב"ם התשל"ה אות א'.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ג
'מאה ואחד עשר שנה'



לעילוי נשמת אבי היקר
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקלאר
נפטר ביום י"ז טבת התש"ג



ולעילוי נשמת
אמי היקרה והחביבה
אשת חיל אם מסורה למשפחתה
מרת חוה ע"ה
ב"ר מרדכי ז"ל
שקלאר
נפטרה י"ג ניסן ה'תשמ"ב



ולעילוי נשמת
איש חסד ואמת מחנך הרבים
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אבא יצחק
ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר מש"ק פרשת ויקרא ה'תשס"א



ולעילוי נשמת
איש חיל בת יקרה אם מסורה למשפחתה
מרת דבורה נחמה ע"ה
ב"ר אברהם יצחק ז"ל
נפטרה כ"ו תשרי ה'תש"ע
ת.ג.צ.ב.ה



נדפס ע"י ולזכות
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחיל'
בלאך

לזכר נשמת

איש צדיק וחסיד, כולו אש להבה בעבודת ה' בחיות ובשמחה,
עסק כל ימיו בצדקה וחסד באמונה, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

חייל נאמן המקושר בלב ונפש לרבותינו נשיאינו מליובאוויטש זיע"א,
אשר לא זזו מחבבו בקירוב והערכה מיוחדת,
וזכה לשמש כשלוחם למדינת קאנאדא משך יותר מ"חיים" (ס"ח) שנה
במסירות מופלאה,
בייסוד ניהול וטיפוח ישיבות ומוסדות חב"ד, ובהרבצת תורה ברבים,

והיה הראשון לחרוש ולזרוע תורה יהדות בכל רחבי קנדה גם במקומות
הנידחים

משפיע חסידי אהוב ונערץ בקהילת חב"ד מאנטרעאל, ורבים השיב
מעוון וקירבם לתורה ולחסידות

ציפה והשתוקק עד יומו האחרון, לביאת המשיח,
מתוך שמחה ואמונה ברורה ופשוטה ש"הנה זה בא"

הרה"ח התמים הרב משה אליהו ז"ל

בהר"ר אברהם יצחק הי"ד גערליצקי

גלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה בשנת הצ"ה לחייו

ערב שביעי של פסח, ה'תש"ע

ת.ג.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
הרה"ח התמים
ר' יקותיאל זוסמאן ע"ה
בן הרה"ח ר' שמואל מנחם מענדל ע"ה

ריבקיין
גלב"ע ביום כ"ג אדר תש"ג
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת המשפיע
מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה

(מאיור) דריזין
גלב"ע י' ניסן והובא למנוחות
בי"א ניסן תנש"א לפ"ק

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי' ומשפחתם שיחיו
רובין

לעילוי נשמת

ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה

נפטר ביום י"ז ניסן ה'תשנ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם שיחיו

רייטער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ג

'מאה ואחד עשר 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"ג

'מאה ואחד עשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו

דרימער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ג

'מאה ואחד עשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה

ומשפחתם שיחיו

ניו



לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות

ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה

בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות

ולחג הפסח כשר ושמח

מוקדש לכבוד יום הבהיר י"א ניסן "יום מלכנו"
יום ההולדת הקי"א של כ"ק רבינו נשיאנו



ולזכות

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים – אהלי תורה, ומתעסק ביתר
כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו מתוך בריאות
ואושר בגו"ר עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הת' שניאור זלמן שיחי' מרוזוב

לזכות החתן התמים

הרב ברוך שיחי' איידלקאפ

והכלה מרת רחל לאה תחי' פלדמן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני ער"ח ניסן ה'תשע"ג

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 הת' הנעלה וכו'

נתן קלמן שיחי' פעלליג

מתלמידי השלוחים לשיבתינו הקדושה

לרגל יום ההולדת שלו ביום ר"ח ניסן

יה"ר מהשי"ת שיזכה לשנת הצלחה בגשמיות וברוחניות מתוך
התקשרות אמיתית לכ"ק אדמו"ר, ויזכה לקבל פני משיח צדקנו בקרוב
ממש



נדפס ע"י חבריו – תלמידי השלוחים לשיבתינו הקדושה

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ג
'מאה ואחד עשר שנה'



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'
בן הרה"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

לזכות

הבחור התמים מנחם מענדל הלוי שיחי'

לרגל הכנסו לעול המצוות בשעה טובה ומוצלחת ביום י"ד אדר – חג
הפורים תשע"ג

יהי רצון שיגדל להיות חסיד ויר"ש ולמדן, ויעלה מחיל אל חיל בלימוד
התורה נגלה וחסידות ובקיום המצוות בהידור וביר"ש ברוב ברכה
והצלחה בגו"ר, לתפארת המשפחות הכבודות שיחיו

ולזכות אחיו לוי יצחק הלוי שיחי', שלום דובער הלוי שיחי', אחותו חנה
עטקא תחי'

שירונו מכולם רוב נחת שמחה ועונג

מתוך אושר ושמחה תמיד כל הימים לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' אוריאל צבי הלוי ומרת בתי' שיחיו

לייבאר

לזכות

החתן התמים

שמעי' שיחי' קרינסקי

והכלה מרת רבקה שתחי' סטזגובסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ה' ח"י אדר ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר גשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' הלל דוד שיחי' וזוגתו מרת שטערנא שרה תחי' קרינסקי

הרה"ח ר' פנחס ברוך שיחי' וזוגתו מרת תרצה תחי' סטזגובסקי



וזקניהם:

הרה"ת ר' חיים יהודא שיחי' קרינסקי

הרה"ת ר' גרשון מענדל שיחי' וזוגתו מרת בתי' תחי' גרליק

מרת עזית תחי' שניאורסאהן