

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"ב' והתחלת שנת ה'קי"ג' 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 וחיוזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ - אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון).

וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

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

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 הע' 40, מאגרות קודש

כ"ק אדמו"ר מוהרריי"צ נ"ע ח"א עמ' קמא, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י
ממש כהרף עין.

ובקרוב ממש נזכה לקיום הייעוד "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם . .
מקימי מעפר דל, מאשפות ירים אביון, להושיבי עם נדיבים, עם נדיבי
עמו", 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 ועל פדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ד

מאה ושנים עשר שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ אמור ה'תשע"ד

הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', כ"ט ניסן ה'תשע"ד

"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

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

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

סא ♦ סג

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא

הת' ישראל בן שושנה

הת' מנחם מענדל בן שרה

הת' שמואל בן הינרא

הת' לוי בן לאה מרים כלומא

לחג הפסח כשר ושמה

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

ב"ה

יום הבהיר י"א ניסן – חג הפסח

ה'תשע"ד

גליון יג [אלף-עא]

תוכן הענינים

מענות קודש בפרסום ראשון 9

גאולה ומשיח

שינויים בנוסח ההגדה בבית המקדש השלישי 10

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

כלי מילת לעתיד לבוא 18

הת' שלום צירקינד

אגרות קודש

מקורות למנהג חב"ד בקביעת מזוזה לפי היכר ציר 23

הרב חיים הלל רסקין

נסיעה באוירון לאופק מאוחר בערב שבת 28

הרב לוי יצחק ראסקין

הגדת רבינו

בדין ארבע כוסות 30

הרב חנני' יוסף אייזנברך

בענין נשים במצות סיפור יצי"מ 40

הרב עקיבא גרשון וגנר

במנהגי הקידוש 52

בענין הסדר דמוציא מצה 53

בענין שהחיינו דמצה 54

חיוב פת ביו"ט 56

- 56 תיקון טה"ד בהגש"פ של רבינו
 הרב בן ציון חיים אסטער
- 59 מהות חלק מגיד בהגדה של פסח
 הרב משה אהרן צבי ווייס
- 68 בגדר שולחן עורך
 הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 72 בגדר מצות סיפור יציאת מצרים
 הנ"ל

רשימות

- 77 פרשיות שבתורה ופרקי תניא
 הרב שמואל הלוי הבר

לקוטי שיחות

- 80 אונס ורצון בראיית זב
 הרב משה מרקוביץ
- 81 בענין שבת חוה"מ פסח
 הרב מנחם מענדל רייצס
- 83 שאלה בבעלים – הקב"ה
 הת' שלום צירקינד
- 85 קרייתת זו הלילא (גליון)
 הרב אליעזר ג. שם טוב

עניני חג הפסח

- 86 שיעורי הכזית בסדר של פסח
 הרב שלום דובער לוי
- 99 שיעור בדיקת חמץ
 הרב אברהם אלאשילי
- 100..... דעת הצמח צדק אודות שמן קטניות בשעת הדחק
 הרב ברוך אבערלאנדער

104.....גדרי אמירת הלל בפסח
צבי רייזמן

120.....יבש ביבש
הרב מאיר צירקינד

121.....הנאת גרונו או מעיו במצות אכילה
הרב מרדכי פרקש

127.....בדיקת חמץ בשוכר מכונית בחול המועד פסח
הרב גדלי' אבערלאנדער

128.....חלוטה בפסח
הרב משה מרקוביץ

129.....מתי חל חיוב תענית בכורים על האב בשביל בנו – לפי שיטת רבינו הזקן.....
הרב לוי יצחק שטרן

נגלה

133.....אכילה לפני מנחה
הרב יהודה ליב שפירא

139.....ד' על ד' לענין עקירה והנחה להלכה (גליון)
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

144.....קימת דוד בחצות
הרב יהודה ליב אלטיין

רמב"ם

145.....שיטת הרמב"ם בענין עמוד ט' ברה"ר
הרב יוסף יצחק קלמנסון

149.....בענין היסח הדעת בתפילין
הרב משה בנימין פערלשטיין

חסידות

155.....השמטה לקונטרס אחרון לתניא?
הרב משה מרקוביץ

156.....אגרת הקודש סימן יט ד"ה האותיות הנגלות

הנ"ל

הלכה ומנהג

156.....יין מזוג, צמוקים, חרצנים וזגים

הרב שלום דובער לזין

171.....ראיית חיות לא-טהורות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

173.....עיקר וטפל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

175.....ברכת חכם הרזים על שישים ריבוא מישראל

הרב יהודה לייב נחמנסון

180.....בדין קיום מצות מתנות לאביונים ביום או בלילה

הרב בנימין אפרים ביטון

183.....רקיקה בכיוון הארון קודש

הרב ניסן יוסף זיבעל

193.....קריאת תורה – חובת היחיד או הציבור

הרב שבתי אשר טיאר

193.....ביאור בתשובת הצ"צ בדין רפואה סגולית (גליון)

הרב נחום שטראקס

201.....בענין הקדיש בין גאולה לתפלה בערבית (גליון)

הרב שרגא פייזויל רימלער

פשוטו של מקרא

201....."הנותרים"

הרב שרגא פייזויל רימלער

203....."צרעת ממארת"

הנ"ל

שונות

- 204..... התחלת חיבור שו"ע אדה"ז
הרב אברהם אלאשוילי
- 205..... שיטת הג"ר חנוך העניך אב"ד דק"ק שנייטוך ז"ל
הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 214..... סידור אדמו"ר הזקן דפוס שקלאוו תקס"ג
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 222..... מאמרי ד"ה מגילה נקראת וכו' של הרבי
הרב מיכאל א. זליגסון
- 229..... "כלום מעשה בא לידך?"
הרב שמעון העלינגער
- 232..... תכלית בריאת העולם בשביל התורה
הרב נחמן ווילהעלם
- 235..... הוספה לס' "תניא באורייתא" פרק כח – אחרי
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 237..... מספרי הפרשיות "אחרי" ו"קדושים"
הרב מנחם מענדל רייצס
- 238..... "אתערותא דלתתא", ו"אתערותא דלעילא" – בתורת רבינו הזקן
הרב אליהו מטוסוב

מענות קודש בפרסום ראשון*

דין¹ – כל או"א יודע, יש לתבוע מכאו"א (משא"כ לפנים משוה"ד), בהלכה – לא רגיל "לפצל" לפנים משורת הלכה.

הלכה – הליכות עולם – כולל ע"פ רוב סוגים רבים, ועוד י"ל,

וראה בס' ערך "דין" (קה"י² ועוד).

ויהא כהנ"ל בהצלחה רבה (ובפרט שהמלך בשדה).

להחזיר המצו"ב³. ולולי דמסתפינא – כיון שפי' להשל"ה על תהלים לא מצאתיו מוזכר במקומות שצ"ל נזכר – (שאז "לא ראינו ראי" כמוזכר בפוסקים)

(* לע"נ הרב יצחק ע"ה בן הרב אליעזר צבי זאב שליט"א. נפטר י"ח אדר תשע"ב. תנצב"ה.

(1 השואל שי' במכתבו (מיום י"א מר חשון תש"ג) שאל פי' לשון הוראת כ"ק אדמו"ר לבדוק התפילין שיהיו כשירות "כדין", דמהו הלשון "כדין" ולא "כהלכה" או "כמצותו", ובפרט ע"פ המבואר בספרים (ראה בפ"י הבאר לחי ראי על תקוני זוהר ח"א ע' ט'), שענין תפילין הוא להעביר הדין, (או אפשר שדין מחליש דין?).

עוד שאל, ע"פ המבואר בענין ק"ג וגקה"ט, שלפעמים מה שמותר לא' אסור לשני (ע"ד תרומה שמותר לכהן ואסור לישראל), האם צריכים או עכ"פ מותרים לפסוק הלכה לאיש א' באופן אחד, וכאשר יש הוראת כ"ק אדמו"ר לבדוק תפילין, צריכים (או מותרים) לפסוק באופן אחר באופן שבודאי בלי גמגום או למרבית הפוסקים יהי' כשר, כדי ליתן אפשרות לבעל התפילין להמתיק הדינין.

וכנראה תוכן המענה הוא, שהחילוק בין הלשונות דין והלכה הוא, שכשמשתמשים בלשון "דין" ["כשירות כדין"] הכוונה הוא שורת הדין ששוה לכאו"א, [וכמודגש בזה שלגבי דין מציינו ש"מפצלים" בין שורת הדין לפנים משורת הדין], משא"כ הלכה שהוא מלשון הליכות עולם, כולל סוגים רבים, ובוה משתנים א' מהשני, לפי דרגתו בזהירות וכו'. [וכנראה, שנכלל בכ"ז גם מענה לשאלה השני' הנ"ל, כמוכן למעיין].

(2 עיין שם בקהלת יעקב. ואולי (בדא"פ וכו') הכוונה (גם) להמבואר שם שישנו מעלה בהזוכה בדין על הזוכה ע"ז מדת הרחמים. [ואולי בזה נכלל גם תירוץ על השאלה דלכאו"א איך מתאים ענין הדין עם תפילין שהוא להעביר הדין, וע"ז מתרץ שישנו גם מעלה כו' בהתואר "דין"].

(3 המענה הוא אודות הפי' המיוחס להשל"ה על תהלים, וכנראה הוא משנות הממ"ם. הרקע להמענה (התוכן עכ"פ, וע"פ הנרשם בזכרון): כ"ק אדמו"ר אמר פעם בהתוועדות קודש בקשר לענין א' שלא מציינו שהמפרשים יבארוהו. וע"ז כתב הנמען שי' שהשל"ה הק' מדבר ע"ז. כ"ק אדמו"ר תמה ע"ז (היכן נמצא זה בשל"ה), והנמען שי' שלח הפי' המיוחס להשל"ה על תהלים, שבו מדובר על הענין הנ"ל. הספר שהה בחדרו הק' למשך זמן, ואח"כ החזירו, וכתב המענה דלקמן (בקשר למכתב הנמען שי' מיום א' דר"ח אלול). לאחר זמן, הודיע כ"ק אדמו"ר ע"ז א' המזכירים שי', ששאל אצל חיים ליברמן אודות הפי' לשל"ה על תהלים, וענה הנ"ל שבהוצאה הראשונה של התהלים הנ"ל, (שנדפס בסידור

(2) וג"ז עיקר: הסגנון אינו כלל כשאר ס' השל"ה המאושרים, בלי הקדמה
וכו' וכו'

כדאי לראות בהוצאה הא' וכיו"ב הראיות שזהו להשל"ה
 ולא שמי שהוא – ע"פ מרז"ל נתלה באילן גדול. ואם שגיתי ה' יכפר.



גאולה ומשיח

שינויים בנוסח ההגדה בבית המקדש השלישי*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

מצה ומרור מונחים לפניך ולא פסח

בהגדה של פסח: "יכול מראש חודש, ת"ל ביום ההוא, אי ביום ההוא, יכול
 מבעוד יום, ת"ל בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים
 לפניך" וכתב הרבי שם: "בזמן הפסח היו אומרים: שפסח מצה ומרור מונחים
 לפניך (שבה"ל, ועי' פרש"י עה"ת) אבל עכצ"ל שגם אחד מהן די לחייבו בספור
 יצי"מ, שהרי הגדה בזמה"ז דאורייתא אף שאינו לפסח, ומרור הוא רק מדרבנן
 (פסחים קכ, א, ועיי"ש קטז, ב). עכ"ל, וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 216 הערה 36
 שכ"כ.

אבל בס' 'לקט יושר' לבעל תרומת הדשן (אורח חיים עמוד פד ענין ג) כתב
 באופן אחר וז"ל: בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. תימא, למה לא אמרני
 נמי בכאן פסח? וי"ל אי הייתי אומר פסח הייתי מסופק אם הייתי אומר ההגדה
 בזמן שחיתת הפסח דהוי ביום או בזמן מצה דהוה בלילה, לכך אמר מצה לחוד
 שהיה זמנו בלילה ולומר הגדה גם בלילה עכ"ל. נמצא דסב"ל דגם בזמן
 שביהמ"ק קיים אינו מזכיר כאן אודות קרבן פסח.

שער השמים להשל"ה, אמשטרדם תע"ז, מבואר שאינו מהשל"ה אלא שנדפס ע"י א' מצאצאי
 השל"ה. [וראה ג"כ ע"ז במאמר הרי"י ווייס ב'צפונות' חוברת יז ע' כח].

(* 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 יקויים היעוד דהקיצו ורננו שוכני עפר והוא
 בתוכם.

לאכול בו מצה ומרור

והנה בברכת אשר גאלנו אומרים "והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכו'" ובספר שבולי הלקט (שם, סדר פסח סימן ריח) כתב: "ובזמן הבית היה מקדימין ואומרין והגיענו הלילה הזה לאכול בו פסח מצה ומרורים" וכ"כ האברבנאל בפירושו על ההגדה: "ולא הזכיר בזה את הפסח לפי שבחול" לא נוכל לזבוח את הפסח", וכ"כ בס' מטה משה (אות תרז ד"ה הכוס השני) עיי"ש.

אמנם הרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ח ה"ה) כתב: "ואומר לפיכך אנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר להדר לרומם לגדל ולנצח למי שעשה לנו ולאבותינו את כל הנסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאפלה לאור גדול ונאמר לפניו הללויה וכו', וחותרם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו ללילה הזה לאכול בו מצה ומרורים, ובזמן הזה מוסיף כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים וכו'" הרי מוכח מלשונו שהשינוי בזמן הזה הוא רק בזה שמוסיף כן ה"א וכו', אבל גם בזמן שביהמ"ק קיים אומר לאכול בו "מצה ומרור" ואינו מזכיר אודות פסח, וטעמא בעי?

ועי' גם בספר המצוות להרמב"ם (מצות עשה קנז) שכתב: "והגדת לבנך יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", ומשמע בפשטות שכן הוא בעיקר הדין גם בזמן שביהמ"ק קיים שאינו מזכיר שם פסח, וראה גם הל' חומ"צ פ"ז ה"א.

בשלמא באמירת "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", אפ"ל דסב"ל להרמב"ם דגם בזמן שביהמ"ק קיים לא הזכירו של פסח, מטעמו של הלקט יושר, בכדי דנדע דמצות סיפור יצי"מ הוא בלילה דוקא, אבל בברכת אשר גאלנו לא שייך טעם זה?

בשיטת הרמב"ם דפסח אי"צ להגביה

ועי' גם פסחים קטז, ב: "אמר רבא: מצה צריך להגביה, ומרור צריך להגביה. בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ", ופי' רש"י: בשר אי"צ להגביה: "דהא לא מצי למימר פסח זה" וכ"כ הרשב"ם והוסיף "ולא עוד אלא אם היה מגביהו נראה כמי שמקדיש בהמתו מחיים לפסח" וכן כתבו שאר הראשונים ובשבולי הלקט שם, ובסמ"ג (עשין סימן מא) כתב: "בשר אין צריך להגביה מפני שנראה כמקדיש ונמצא כאוכל קדשים בחוץ" וכ"כ בשו"ע

אדה"ז סי' תעג סמ"ה, דמכל זה משמע דרק בזמן הזה אמרינן דאי"צ להגביה, משא"כ בזמן שביהמ"ק קיים דלא שייך טעם זה מגביה גם הפסח.

אבל ברמב"ם שם הל' ד' כתב: "ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה', ומגביה המרור בידו ואומר מרור זה שאנו אוכלין על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים שנאמר וימררו את חייהם, ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם וכו', ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים על שם שפסח הקדוש ברוך הוא על בתי אבותינו וכו'" הרי מוכח גם הכא דגם בזמן שביהמ"ק קיים כשהי' אומר פסח זה אינו מגביה, ובזמן הזה השינוי הוא רק בזה שאומרים "שהיו אבותינו אוכלין וכו'", וטעמא בעי? וכדהקשה בס' 'כרוב ממשח' בחי' על הרמב"ם שם.

ולכאורה נראה שהרמב"ם דייק מלשונו של רבא, דבתחילה קאמר אי"צ להגביה, ואח"כ הוסיף ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ, משמע שיש בזה ב' טעמים נפרדים¹, והא דקאמר דאי"צ להגביה קאי גם על הזמן דביהמ"ק קיים, ואח"כ הוסיף דבזמנה"ז לא רק דאינו צריך אלא איסור יש בדבר.

וכל זה נוגע ל"הילכתא למשיחא" כשיבנה ביהמ"ק בניסן זה ונאכל שם מן הפסחים וכו' איך יהי' נוסח ההגדה לפי דעת הרמב"ם וכו' וכו'.

חידוש דסיפור יצי"מ הוא רק ע"י מצה ומרור

והנה בהגדה ש"פ 'מעשה בר' אלעזר' (לבעהמ"ח "תשובה מאהבה") פסקא ד"ה יכול מר"ח כתב וז"ל: בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כי הסיפור צריך להיות מקושי השיעבוד ומה נפלאות היתנה הגאולה, ומצה אנו אוכלין על שום חירות, [שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ] ומרור מורה על עבדות, ולכך עיקר הסיפור בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, אבל שחיטת הפסח הגם שמורה על התחלת הגאולה על הנס הגדול שזבחו תועבת מצרים לעיניהם, ועל שום שפסח על בתי בני ישראל וכו', אבל אינו מורה על השיעבוד עכ"ל.

הרי חידוש לן בזה, דמצות סיפור יציאת מצרים שייך רק עם מצה ומרור ולא עם קרבן פסח, וטעמו הוא דבסיפור יצי"מ צריך להיות מתחיל בגנות ומסיים

1) ומהרשב"ם נראה דבתחילה אמר רבא דאי"צ משום שאנו יכול לומר פסח זה, ואח"כ הוסיף דגם יש חשש איסור, אבל הרמב"ם סב"ל שזה חד טעמא.

בשבח², ובמרור מתבטא הענין דגנות על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, ובמצה מתבטא ענין הגאולה על שום שלא הספיק בצקת אבותינו וכו' עד שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם, משא"כ הענין דקרנן פסח קשור עם הצלת הבכורים ושחיתת ע"ז של מצרים ואינו מבטא השעבוד והגאולה.

ומצינו עוד דבר מיוחד בקרבן פסח בשיחת אחש"פ תשכ"א אות כג (תורת מנחם ח"ב ע' 263 וצויין שם ללקו"ש ח"ז ע' 129) דקרנן פסח הוא קרבן של גירות, 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 דרך בק"פ מצינו שאפשר להקריבו גם בפסח שני, אף שבשאר הקרבנות אמרינן "עבר זמנו בטל קרבנו", כיון דזה נוגע לכאור"א שיהי' "עבד ה'" וכן הוא בחכ"ו ע' 82 עיי"ש, ובכל שנה ושנה בי"ד בניסן חוזרים ומחדשים ענין זה של היותינו עם ה'.

ועי' גם בספר תורת אמת (ח"ב ע' ד', להג"ר יהודה לייב 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 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 למדין הדבר הזה מסיני כו' עכ"ל.

והנה בודאי במצות סיפור יציאת מצרים צריך להזכיר גם הקרבן פסח על שום שפסח כו' כדאמר רבן גמליאל, וכוונתו הוא דמצה ומרור הוא חלק במצות הסיפור, שקיום מצות סיפור יצי"מ מתקיים על ידי שמצה ומרור מונחים לפניו וכו' כי על ידם מרגישים במוחש הגנות והשבח.

ביאור שיטת הרמב"ם

וי"ל דזהו גם שיטת הרמב"ם, דלפי זה יתבאר שיטתו דסב"ל דגם בזמן שביהמ"ק קיים אומרים "בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך" ואינו מזכיר אודות קרבן פסח כיון דקיום מצות והגדת לבנך ביום ההוא וגו' שייך רק למצה ומרור

(2) כי ידוע שלא ניכר ונרגש הטוב רק אחר העדר כיתרון האור, זה דע"י שיספר תחילה בגנות שהוא העדר הטוב, ממילא יורגש הטובה יותר בסיפור השבח (מפרשי ההגדה).

כנ"ל, וכן א"ש הא דגם בזמן שביהמ"ק קיים אומרים והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור ואינו מזכיר של פסח, כיון דזהו ברכה על הגאולה והגאולה מתבטא ע"י אכילת מרור ומצה דוקא, אלא שמוסיפים ומבקשים מה"א שכן יגיענו למועדים אחרים בבנין עירך וכו' ושם נאכל מן הזבחים ומן הפסחים וכו'.

והנה בטעם הדבר שצריך להגביה המצה והמרור, כתב הרשב"ם שם "כדי להראותן למסובים ותחבב מצוה בעיניהן" וכ"כ אדה"ז סי' תעג סמ"ה: "צריך להגביה המצה להראותה להמסובין שתחבב המצוה עליהם" וטעם זה בפשטות שייך גם לגבי קרבן פסח, אבל בשבולי הלקט שם כתב: "אמר רבה מצה צריך להגביה מרור צריך להגביה על שם והגדת לבנך וגו' בעבור זה", ומשמע משום שזהו חלק מסיפור יצי"מ כשמגביה ורואים במוחש מה שמספרים וכו'.

ולפי"ז יש לבאר טעמו של הרמב"ם דסבר דגם בזמן שביהמ"ק קיים מגביה רק מצה ומרור ולא הקרבן פסח, דלשיטתו קאי דכיון דמצות סיפור יצי"מ – מתקיימת ע"י מצה ומרור דוקא ולא ע"י קרבן פסח, לכן ההגבהה צ"ל רק בהם ולא בפסח.

ובכרוב ממשח שם אכן תירץ עד"ז, דסב"ל להרמב"ם דדברי רבא קאי גם על זמן דביהמ"ק קיים, ומבאר דהיינו טעמא דדוקא מצה הוא זכר לחירות ומרור הוא זכר לוימררו לכן רק הם צריך להגביה עיי"ש.

ובפ' בא (יב, כו-כו) כתוב: "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל וגו'" דפסוק זה איירי בקרבן פסח, ואח"כ (יג, ז-ח) כתוב: "מצות יאכל את שבעת הימים וגו' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" דכאן איירי בנוגע לאכילת מצות ולא הוזכר קרבן פסח.

והרמב"ם (ריש פ"ז) כתב: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים לביל חמשה עשר בניסן וכו' תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", ובס' המצות שם כתב: "והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו ית' (ס"פ בא) והגדת לבנך ביום ההוא וכו'", היינו דיליף מצות סיפור ביצי"מ מקרא זה דוהגדת וכו' דאיירי במצה ולא בקרבן פסח.

שיטת הרמב"ן

אמנם השבולי לקט ושאר ראשונים דסב"ל דבזמן שביהמ"ק קיים אומר בזמן שפסח מצה ומרור מונחים לפניך, וכן בברכת אשר גאלנו אומר לאכל בו פסח מצה ומרור, י"ל דסב"ל דגם קרבן פסח קשור עם קיום מצות סיפור יצי"מ,

וכן משמע דסב"ל להרמב"ן בהשגותיו בס' המצוות (שכחת העשין מצוה טו) שכתב וז"ל: שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו. . והעולה מזה שברכת התורה לפניה מצות עשה דאורייתא. . . מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח עכ"ל.

וראה בביאור הגרי"פ פערלא על הרס"ג (עשה לג) דשקו"ט בדבריו דהיכן ראה הרמב"ן ז"ל דמצות סיפור יצי"מ בליל פסח תליא באכילת הפסח והרי פשוט ומבואר בכל הפוסקים דמצות סיפור יצי"מ אפילו בזה"ז דאורייתא היא אע"ג דהאידינא ליכא פסח כו' וכתב דאולי אפשר לומר דט"ס היא כו' ובמקום אכילת הפסח צ"ל אכילת המצה עיי"ש. אבל בהגש"פ 'מבית לוי' (ע' קכד) ביאר הא דאמרינן בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך שאינו רק סימן על הזמן שצ"ל בלילה, אלא הוא דין שהסיפור דיצי"מ מתקיים על מצות ומרורים, וממשיך שם הגרי"ז וז"ל: ולפי מה שבארנו דדין הוא בסיפור יצי"מ שצריך שיהא על מצות ומרורים יל"ע אם דין זה איכא גם על בשר הפסח? ויש להביא ראיה לכך ממה שכתב הרמב"ן במ"ע הנוספות בספר המצוות דברכת התורה היא מצוה בפ"ע ואינה נכללת בהמ"ע דתלמוד תורה כמו שמקרא והבאת ביכורים הם לחוד, וסיפור יצי"מ ואכילת פסח הם לחוד עיי"ש, הרי מוכח דסבר להרמב"ן דקיום מצות סיפור יצי"מ הוא גם ע"י קרבן פסח, ועי' גם בס' נתיבות רבותינו פ' בא (ע' שיח), ועי' גם בס' 'כלי חמדה' ריש פ' האזינו דנקט כן בהרמב"ן ובמה שביאר שם.

נמצא דסב"ל להרמב"ן דסיפור יצי"מ צ"ל גם על ק"פ, ולא כפי שנת' בדעת הרמב"ם, ועפ"ז י"ל שזהו גם שיטת שבולי הלקט וכו' וכפי שנת'.

ואין להקשות דהרי מצות אכילת מרור היא פרט בקרבן פסח, דלכן בזמן הזה דליכא ק"פ הוה מצות מרור מדרבנן, וגם בזמן שביהמ"ק קיים אם אינו אוכל ק"פ פטור גם מלאכול מרור, וכמ"ש הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ב ה"ב: "ואין מצוה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצוה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו, אבל מרור בלא פסח אינו מצוה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", וכיון שזה טפל לק"פ איך שייך לומר דמצות סיפור יצי"מ מתקיימת ע"י מרור הטפל, ולא ע"י ק"פ שהוא העיקר?

וי"ל שהרי כתב הרבי שם כנ"ל (בפיסקא מצוה ומרור מונחים) דעכצ"ל דגם אחד מהם די לחייבו בסיפור יצי"מ, שהרי הגדה בזמן הזה דאורייתא אף שאינו לפסח ומרור הוא רק מדרבנן, ולפי"ז י"ל דמן התורה מתקיים המצוה דסיפור

יצי"מ ע"י מצה לבד³, אלא דרבנן הוסיפו שצ"ל גם ע"י מרור, כדי שיהי' הענין ד"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" שזהו דין דרבנן וכפי שנת'.

עוד יש להוסיף במ"ש הרבי בההגדה בפיסקא ד"ה צפון כו' כזית וז"ל: בשו"ע (תעזו ס"ג) כתב: ולתחילה טוב לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכ"ה מנהג בית הרב. פי' ישנן שתי דיעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת (עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שתיהן טוב לאכול ב' זיתים. . ולא תקנו לדיעה השני' זכר גם למרור הנאכל על השובע כיון שבזמן שאין פסח חיובו רק מדרבנן (ראה ב"ח סתע"ז דו"פ שם).

– אין לומר הטעם על אי תקנה זו כי כל עיקר המרור – מן התורה – הוא רק מכשיר הפסח (פסחים ז, א) ואינו מצוה בפ"ע (רמב"ם הל' חומ"צ רפ"ז) – כי ישנו חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח (עיין פסחים צא, ב. קידושין לו, ב. תוספתא פסחים ספ"ב, צפנת פענח על הרמב"ם שם) עכ"ל.

[ז"ל הצפע"נ שם: והנה בפסחים ד' צא ע"ב מבואר דמ"מ נשים אף למ"ד פסח בראשון רשות חייבות במרור, וא"כ לפי"ז לדידיה, גם עכשיו נשים במרור מה"ת, ועיין קדושין ד' טז ע"ב דאמר שם מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור ל"ל ע"ש בתוס'. וצ"ל דנ"מ בין זמן ביהמ"ק בחוץ לארץ בין בזה"ז. ועיין תוס' פסחים דף כ"ח ע"ב וכ"מ ועיין מש"כ רבינו ז"ל בספר המצוות ובתוספתא כאן סוף פ"ב ותוס' זבחים דף נ"ו ע"ב ופסחים דף צ' ע"א דקרא ליה מכשירי פסח ע"ש עכ"ל"].

והוא חידוש גדול דסב"ל להרבי והצפע"נ בדעת הרמב"ם דבזמן שביהמ"ק קיים אף אם פטור מק"פ מחוייב במצות מרור מן התורה, ועי גם אגרות קודש חט"ו (ע' מא) שהגרש"י הקשה ע"ז מכ"מ ובעיקר מרמב"ם הנ"ל בהל' ק"פ והרבי ענה לו: "בקושינו על הצפע"נ הרי דברי הצפע"נ הם על דברי הרמב"ם שכ' מקשה מהם ומחלק בין זמן ביהמ"ק וזמה"ז", וכבר האריך בזה ידידנו הגה"ח ר' יעקב שי' קופרמאן בגליון תתקפ ע' 34 ואילך בטוב טעם עיי"ש, עכ"פ לפי"ז יוצא לדעת הרמב"ם דמן התורה שייך קיום מצות מרור גם בלי אכילת ק"פ.

ובגליון א'טז (י"א ניסן תשע"א) שקו"ט דמהרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ז ה"ח) משמע דק"פ אי"צ הסיבה שכתב: "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית

3) וכבר שקו"ט באחרונים במי שאין לו מצה ומרור וכו' האם יש עליו חיוב הגדה, ראה מנ"ח מצוה כא סק"ב דאינו מעכב, ופמ"ג סי' תפה משב"ז סק"ב, ושו"ע אדה"ז סי' תפג ס"ב ועוד ואכ"מ.

מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח" ולא הזכיר שחייב הסיבה הוא גם באכילת קרבן פסח, אף שבהלכותיו שם הביא גם ההלכות שנוהגות בזמן שביהמ"ק הי' קיים כנ"ל, הרי משמע מזה דסב"ל להרמב"ם דבאכילת קרבן פסח ליכא חיוב הסיבה, ועי' פמ"ג (אשל אברהם סי' תעז ס"ק א') שכתב [על מ"ש המחבר שיאכל האפיקומן בהסיבה] וז"ל: ובר"מ ז"ל לא מצאתי שיהא פסח צריך הסיבה וכו' עכ"ל, ולכאורה תמוה לומר דליכא חיוב הסיבה בקרבן פסח? ולכאורה יש מקום לקשר זה עם הנ"ל דדעת הרמב"ם שתיקנו הסיבה רק בדבר המזכיר הגאולה והחירות וזהו במצה וכו' ולא בק"פ.

אמנם באמת אינו כן, כי בקרבן פסח יש בו כמה וכמה הלכות שמראים שהוא אוכלו בדרך חירות כדרך שהמלכים אוכלים, וכמ"ש החינוך מצוה ז' לענין צלי: "שרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכור נס יציאת מצרים. וזהו שנצטוינו לאכול צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי, לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות"⁴.

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

ובמצוה טו כתב שזהו הטעם שאין להוציא מבשר הפסח מן הבית חוצה וז"ל: משרשי מצוה זו, מה שכתבנו, לזכור ניסי מצרים, ומפני שנעשינו אדונים, באה המצוה עליו שיהא נאכל במקום החבורה, ולא נוציאהו לחוץ. כדרך מלכי ארץ שכל המוכן להם נאכל בהיכלם ברוב עם וכו' עכ"ל, וכ"כ במצוה טז בטעם האיסור ד'ועצם לא תשברו בו" וז"ל: שרשי המצוה, לזכור ניסי מצרים, כמו

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

שכתבנו באחרות. וגם זה גזעו מן השורש הנזכר, שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים, לא יאות לעשות ככה כי אם לעניי העם הרעבים. ועל כן בתחלת בואנו להיות סגולת כל העמים ממלכת כהנים ועם קדוש, ובכל שנה ושנה באותו הזמן, ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה וכו' עכ"ל, ולכן יש לומר בזה כפי שנת' בהגליון שם.



כלי מילת לעתיד לבוא

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. במס' שבת דף ל, ב (וראה ג"כ כתובות קיא, ב) איתא: יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת¹, שנאמר (תהלים עב, טז) יהי פסת בר בארץ. ליגלג עליו אותו תלמיד ואמר אין כל חדש תחת השמש, אמר לי' בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחוי ליה כמיהין ופטריות, ואכלי מילת נברא בר קורא. ופרש"י: פיסת בר. משמע גלוסקאות שרחבות כמין פסת יד², ומשמע כלי מילת כמו כתונת פסים: בר. כמו לשבור בר (בראשית מב, ג). ולענין כלי מילת בר נקי כמו ברה כחמה (שיר השירים ו, י): כמהין ופטריות. שיוצאין כמות שהן בלילה אחד ורחבין ועגולין כגלוסקאות: נברא בר קורא. סיב כמין לבוש מצוייר גדל סביבות הקור של דקל כשהוא רך. קור ענף האילן כשהוא רך יוצא בכל שנה קודם שיתקשה קרוי קור³, ע"כ.

והנה ממה שפירש רש"י "לענין כלי מילת בר נקי", נראה לכאור' שמפרש שכלי מילת הוא בגד הנעשה מצמר לבן נקי. וכן משמע להדיא בגמ' ורש"י לקמן דף נד, א ע"ש⁴. וכן פירש בערוך ערך מל (י"ד). ועד"ז בזה שפירש רש"י כאן שכלי מילת הוא כמו כתונת פסים, משמע מרש"י ש"כתונת פסים" נעשה מצמר, וראה בפי' המזרחי על פרש"י וישב לו, ג על רש"י ד"ה פסים.

(1) ובכללות הענין יש להעיר מס' התוספות השלם עה"פ שמות טז, יד דק מחספס וגו' שכותב "פסת אף מעילים יבראו לעתיד כמו כתונת פסים וכן עם המן ירדו מעילים".

(2) וראה ג"כ שיטה מקובצת סוף מס' כתובות.

(3) וראה ג"כ רש"י חולין דף נא, ב ד"ה נברא. ושם דף ע, א ד"ה כרכו בסיב.

(4) וראה ג"כ רש"י גיטין נו, א ד"ה נגדרת.

אולם יש מפרשים שכלי מילת הנזכר כאן היינו בגדי משי⁵. ראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי ע' נח, ב שפי' כן להדיא⁶. ועוד. ועד"ז ישנם מפרשים שפי' "כתונת פסים" (שדומה ללשון "פיסת בר") שנעשה ממשי. (ראה בס' השרשים לר' יונה בן גנאח ערך הפא והסמך, ובכמה מקומות). (ואולי תלוי איזה מין בגד חשוב יותר).

וראה ג"כ בס' עשרה מאמרות חלק ב' ממאמר חקור דין פרק ג', שמבאר הענין שלע"ל תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת, "כי ממגד תבואות שמש וכבר נתמעטו המאורות בעון ראשון, ועמדה חמה על אחד משמ"ג חלקים ממה שהיתה. . . ובשוב המאורות לקדמותן⁷ אז קליפת החטין שממנה הסובין תתבשל היטב, והקמח שבפנים יהי' מקובץ החלקי' לא נפרד, ויהי' הכל יחד כאשר בתחלה גלוסקא יפיפי⁸.

. . . וכן עתיד הקב"ה להוסיף כח בתולעת המשי, שזכרו רבותינו מפליאות הדוגמא שיש במאורעות שלה הנראית לעין כל⁹, היא הרמוז לתחיית המתים ולקרני ההוד ולכנפיים שעתידיים להתחדש להם כנשרים, ואז תעשה לעצמה בית גדול שכולו משי נקי, ויפתח מאליו עם גמר מלאכתו בצאת ממנו התולעת לאויר העולם, והי' פי ראשו בתוכו כדכתי' בראש הרים, והוא כעין מעשה המעיל יכין וצדיק ילבש עכ"ל. הרי מובן מהנ"ל להדיא שפי' כלי מילת כאן הוא משי הנעשה מתולעת המשי¹⁰.

ב. והנה עוד דבר המובן מפיו העשרה מאמרות הנ"ל הוא שהכלי מילת לע"ל לא יגדלו מן הארץ עצמה, אלא מתולעת המשי. אבל יש להעיר מפיו סידור התפלה לבעל הרוקח ח"א ע' קצב בביאור הפסוק (תהלים עב, יח) עושה נפלאות לבדו "ועוד שהזכיר פלאות יהי פיסת בר בארץ (שם שם טז), כמו כתונת פסים סביב האילנות". ומזה משמע שמפרש שהכתונת פסים יגדלו

(5) ויש לעיין לשיטתם מהו הפי' בתיבת "בר" שבפסוק.

(6) וכן משמע בלקו"ת ויקרא נ, א. וראה אוה"ת תרומה ע' א'תקב.

(7) וראה ג"ע ספורנו ע"ה פ' בראשית א, ג "יהי אור. הוא אור שבעת הימים שהי' לצורך המתהוים בלתי זרע, והוא יהי' לעתיד כדרז"ל שיהי' אז לצורך מה שעתידיה להוציא גלוסקאות וכלי מילת שלא מכח הזרע".

(8) ע"פ הביאור הזה, מובן לכא' שזה שתוציא הארץ גלוסקאות יהי' כן בכל העולם ולא בא"י בלבד. וראה מה שכתבנו בזה בגליון הקודם.

(9) כמובא בספרי הטבעיים.

(10) ראה ג"כ מאמרו של הרב אלי' מטוסוב שי' בהיכל הבעש"ט חו' י"א ע' נג ואילך בביאור מנהג החסידים ללבוש לבושי משי, ושם מביא ג"כ מכ"מ בדא"ח ע"ז. וראה ג"כ התועדויות תשמ"ח ע' 304. וראה ג"כ אור התורה במדבר כרך ב' ע' תשי"א ועוד אודות ציצית בבגדי משי ושאר בגדים.

מהארץ סביב האילנות. ולכא' מקורו הוא מהגמ', שר"ג הראה הדוגמא עכשיו לכלי מילת מ"נברא בר קורא", שהוא "סיב כמין לבוש מצויר גדל סביבות הקור של דקל כשהוא רך". ומזה משמע שעד"ז לע"ל יגדלו הכלי מילת מהארץ עצמה, וסביב האילנות.

ואע"פ שמוכן שהדוגמאות שבגמ' שם מכמהין ופטירות ונברא בר קורא אינן דומין ממש להגלוסקאות וכלי מילת שיהי' לע"ל, דכמהין ופטירות אע"פ שגידולן מן הארץ אין יניקתן מן הארץ אלא מן האויר¹¹, וג"כ אינן צריכין חרישה וזריעה, משא"כ הגלוסקאות לע"ל מוכן בפשטות שיגדלו מן הארץ כדגן גמור באופן שיקבלו חיותן מן הארץ, ויהיו ברכתן המוציא לחם מן הארץ¹², ויצטרכו הגלוסקאות לחרישה וזריעה¹³. וג"כ בנוגע הכלי מילת מוכן בפשטות דהכלי מילת לע"ל יהיו באופן משובח הרבה יותר מהנברא בר קורא עכשיו, וא"כ לכאורה אין הכרח לפרש שהכלי מילת יגדלו סביב האילנות כמו שהוא בהדוגמא דנברא בר קורא עכשיו.

אבל סו"ס מוכן שהשינויים הנ"ל הם רק מצד האיכות של הדוגמאות כפי שהם עכשיו לגבי הענינים כפי שיהיו לע"ל, אבל מצד צורת הדברים נראה הנה שהדוגמאות שהובא בגמ' הם באופן דומה ממש לכמו שיהיו לע"ל, (וכמו שנראה ממה שמפרש רש"י שהכמהין ופטירות הן רחבין ועגולין כגלוסקאות, דהיינו ששונים בצורתם), וע"פ פי' הרוקח מוכן שעד"ז הוא בנוגע הפרט הזו שכלי מילת יגדלו לע"ל סביב האילנות שהוא בדומה ממש לכמו שהוא עכשיו.

11) ראה סדר ברכת הנהנין ריש פ"ו, ובארוכה בכ"ז באנציקלופדי' תלמודית ערך כמהין ופטירות (כרך לא ע' שכט ואילך).

12) כדמשמע גם מהמבואר בירושלמי ברכות פ"ו ה"א שהברכה המוציא לחם מן הארץ קאי על הגלוסקאות שיצאו מן הארץ, וראה ג"כ עטרת זקנים על או"ח סי' קסו אות ד' (מס' תולדות יצחק פ' בהר), קובץ יגדיל תורה (ירושלים) חו' כו ע' 13 כנראה בשם הצ"צ.

(ומענין לענין ראה התועדויות תשמ"ז ח"ג ע' 255 שיהי' להגלוסקאות לע"ל טעם חמץ. אבל לכאורה י"ל שלא יהי' דינם כדן חמץ שהרי לא יתחמצו בפועל אלא כך יהי' גידולן מן הארץ, ואע"פ שיש בו טעם חמץ אין זה עושה דינו לחמץ, כידוע השקוט' אודות טעימת טעם מאכל האסור במן, ואכמ"ל).

13) להשיטה המבואר בשיחת ש"פ בהר תשל"ג – [ושם שזהו מצד המעלה של עבודת התחנותים. ולהעיר שלכא' הכוונה במעשה התחנותים כאן אינו מצד מעלת עבודת בני' בעצמם, שהרי בפשטות מוכן שהבני נכר יהיו הזורעים וכו' ולא בני ישראל, כמפורש בפסוק (ישעי' סא, ה) 'ובני נכר אכריכם וכרמיכם', וכן משמע להדיא בהתועדויות תשמ"ז דלקמן. וגם ידוע שלע"ל לא יהי' עבודת בני' בעבודות של בירור העולם כמו חרישה וזריעה, (ראה לקו"ש ח"ל פ' ויצא ע' 136 ואילך, ד"ה להבין ענין הנסכים ש"פ שלח תשמ"ז, ועוד), אלא צ"ל הכוונה שזהו מצד מעלת מעשה התחנותים בכלל באופן השייך לבני נח לע"ל (ולהעיר מהמבואר שלע"ל יהי' עבודת בני נח בענין הבירוים. ראה ספר הערכים חב"ד ח"ב ערך אומות העולם ע' שלח ואילך, וח"א ע' תמו ואילך. ואכמ"ל). – וראה לקו"ש חל"ז ע' 83, התועדויות תשמ"ז ח"ג ע' 279, תשמ"ח ח"ב ע' 335. וראה מה שכתבנו בזה בקובץ אי"ב.

ועפ"ז מובן ששיטת הרוקח שהכלי מילת יגדלו סביב האילנות, הר"ז מובן יותר לפי פשטות הגמ' והדוגמא שמביא מנברא בר קורא.

ולשיטת העשרה מאמרות י"ל דרוצה לפרש הענינים לע"ל באופן שיש בזה אחיזה עכ"פ בהנהגת הטבע, ולכן מסביר שהגלוסקאות יצמחו בטבע ע"י הגדלת אור השמש לע"ל, ועד"ז הכלי מילת יגדלו ע"י תולעת המשי אלא שיהי' בו תוספת כח מעכשיו. משא"כ לפי פי' הרוקח, הרי כפי שמדגיש בעצמו (מיוסד על הפסוק הנ"ל) שהענינים דגלוסקאות וכלי מילת לע"ל הם בבחי' פלא (שלמעלה מן הטבע), וא"כ מובן דלשיטתו יש לפרשם כפלאות ממש שיגדלו מן הארץ אע"פ שאין בזה אחיזה בטבע. (גם י"ל שאולי מפרש שהכלי מילת הם בגד מצמר נקי כמו שמפרש רש"י ולא משי, וממילא מובן למה לא פי' כהעשרה מאמרות שמפרש שהכלי מילת הם משי, ולכן פי' שיעשו ע"י תולעת המשי).

ג. וראה בשער האמונה לאדמו"ר האמצעי הנ"ל וז"ל "כלי מילת זה פלא גדול יותר מה ענין לארץ ללבוש שתצמיח לבוש משי, דכלי מילת הוא מן המשי שנמשך מן התולעת החי, ואיך יצמח בציור לבוש שלם ככלי מילת", עיי"ש. ויוצא מדבריו הק' שאע"פ שמפרש על כלי מילת שהכוונה הוא למשי, אבל כותב להדיא שתצא מן הארץ ולא מן התולעת המשי. (וכן מובן, שלפרש"ה הנ"ל שכלי מילת הוא צמר ולא משי, הרי בין כך א"א לפרש שכוונת הגמ' הוא על המשי היוצא התולעת המשי, אלא צ"ל שהכוונה הוא שהארץ עצמה תוציא).

וכן מובן (שזה ייצא מהארץ דוקא ולא מן תולעת המשי) מביאור הענין ע"פ חסידות המבואר שם בהמשך הענין בשער האמונה, שזה שתוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת הוא מצד עליית המלכות בחי' ארץ כו' עיי"ש. וכן משמע מהמבואר בלקו"ש ח"ז ע' 218, וזלה"ק: "עתידה א"י (בימיה"מ) שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, כי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' דירה לו ית' בתחתונים – שגם הארץ, בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות כו"ו ע"ש, שמזה מובן ג"כ שהכלי מילת ייצאו מהארץ עצמה דוקא.

דהיינו שבנוסף לזה שי"ל שהתועלת בצמיחתם מן הארץ הוא מצד תועלת האדם, שימצא דברים שלמים מוכנים בארץ בלי יגיעה וחיפוש, הנה בנוסף לזה מובן (ובפרט ע"פ הביאורים הנ"ל) שבזה מתבטא ג"כ שלימות הארץ עצמה, שמוציאה דברים שלמים.

ד. וראה בקהלת רבה עה"פ (שם א, ז) כל הנחלים הולכים אל הים וגו' (בסופו): "אמר רבי ירמי' בן אלעזר עתיד הקב"ה לחדש מאור פניהם של צדיקים לע"ל. . . וכשם שהוא מחדש פניהם כך הוא מחדש לבושיהם יומאר דין

סימיריקון (=בגד שחציו בלבד משי) מחר אולוסריקון (=בגד שכולו משי). א"ל מהו דין דכתיב (ישעי' כג) "לאכול לשבעה ולמכסה עתיק" אמר לו יומא דין ארסקינן (=בגד צמר גפן פשוט) ולמחר אולוסריקון". ואולי יש לקשר מארז"ל זה עם הפי' שכלי מילת לע"ל הם בגדי משי.

וראה ע"ד החסידות באור התורה משפטים ע' א' שיש שמביא המד"ר הנ"ל ומבאר שהלבושים לע"ל יהיו נמשכים מבחי' עתיק, עיי"ש בארוכה¹⁴.

ובנוגע כללות ענין הלבושים לע"ל, ראה באור התורה על מגלת אסתר ע' עב (במהדורת תש"נ), שמביא המארז"ל (כתובות קיא, ב) עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן ק"ו מחטה, מה חטה שנקברת ערומה יוצאה בכמה לבושין, צדיקים שנקברו בלבושיהם עאכו"כ. ומקשה דמהו הדמיון להחטה שיוצאת עם מוץ ותבן שזהו מצד החטא וכו' משא"כ לע"ל לא שייך זה, וכמו שלע"ל תוציא הארץ גלוסקאות בלי מוץ ותבן, ומתרץ "וי"ל דרק עומדין בלבושיהן כו' כלי מילת כו". ע"ש. דהיינו שרק יעמדו בלבושיהן ולא יישארו בהם אח"כ.

ולכאו' הכוונה במה שמציין לכלי מילת הוא לבאר דלע"ל הלבושים יהיו אלו שיגדלו בלי צורך לתיקון ובירור כמו הגלוסקאות, משא"כ הלבושים שעמהם יעמדו הן לבושים שהן בדוגמת מוץ ותבן שהוא דבר חיצוני ופסולת לגבי האדם. [ואולי יש להעיר מהדיעות השונות באם הלבושים שעמהם יקומו יהיו הלבושים שעמהם הלכו בעוה"ז או שנקברו עמהן¹⁵, (שהיו צריכים לתיקון ובירור בכדי שיהיו ראויים ללוש). ויש דעה שמפרש שהם לבושים של בגדי כבוד ותפארת שיברא הקב"ה להם לפי מצבם אז¹⁶. וגם במארז"ל בבלי הנ"ל מפרש המהר"ל (בחידושי אגדות על מארז"ל כתובות הנ"ל) שאין המארז"ל הנ"ל מדבר בלבושים (רגילים) של צמר ופשתים "רק הוא מלבוש שראוי לפי מה שהם כאשר יחיו המתים". וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' פד].

ולשלימות הענין בנוגע הלבושים לע"ל, יש להעיר מלקו"ש חל"א ע' 163 אודות השקו"ט אודות חגירת אפוד בד לע"ל מצד שיהיו "בני הנביאים". וגם להעיר מרשימה פרטית מהתוועדות ש"פ ויחי תנש"א (הובא בגליון תרפה) שלע"ל ילבוש כל א' מבנ"י ח' (או ז') בגדי כהונה.

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

(14) ולהעיר מס' מאמרי אדמו"ר הוקן הקצרים ע' שע.

(15) וראה אג"ק ח"ב ע' עד. וראה מה שכתב הרב א.ל.צ. שי' בגליון תתקיג.

(16) פי' הכותב בעין יעקב על ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג בדעת רבי "מי הוא מביא את הדור הוא מלבושו".

אגרות קודש

מקורות למנהג חב"ד בקביעת מזוזה לפי היכר ציר

הרב חיים הלל רסקין

כולל דיינות אור יעקב – רחובות, אה"ק

במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע מיום ח"י ניסן תשט"ז¹ כותב " . . . במ"ש אודות אופן קביעות מזוזה בגוזוטרא, הרי בכלל בהנוגע לקביעות מזוזה, ישנה הוראה בשם רבותינו הנשיאים שהולכים בתר היכר ציר, וכדעת ראשונים בזה . . . אבל הנ"ל הוא מלבד הדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר. וכדאי שיוודע פרטים מזקני אנ"ש אשר בסביבתו, ושבתח גם להם ידוע עד"ו . . ."².

ויש לעיין על דעת איזה ראשונים הוראה בשם רבותינו הנשיאים מבוסס שהרי בשו"ע יור"ד סימן רפ"ט ס"ג וכן בנו"כ שם המשמעות אינה נוטה למנהג הזה כמו שית'.

והנה בגמ' מסכת מנחות דף ל"ג ע"א "ואמר רב יהודה אמר שמואל במזוזה הלך אחר היכר ציר, מאי היכר ציר? אמר רב אדא אבקתא היכי דמי כגון פיתחא דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשי, ריש גלותא בנא ביתא אמר ליה לרב נחמן קבע לי מזוזתא א"ר נחמן תלי דשי ברישא". ופירש"י היכי דמי. האי הלך אחר היכר ציר דרב יהודה: כגון פתחא דתרי בתי בי גברי ובי נשי. אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים המחזרין בביתו וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית לרה"ר ואמרי' לקמן (דף לד.) מזוזה דרך ימין לביאה ולא ליציאה והכא בפתח שבין זו לזו לא ידעינן הי ליחשוב ביאה והי ליחשוב יציאה אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי אלא הלך אחר חור שבסף

(1) נדפסה באג"ק חי"ב אגרת ד'רלו.

(2) וכן עד"ז ראה באג"ק חי"ט ז'שכד להרב שלום ריבקינ ע"ה: "במענה למכתבו מכ"ח אייר, בו כותב אודות קביעות מזוזה.

מסורה בפי חסידי חב"ד הוראה מרבותינו נשיאינו כמדומה לי עד לרבנו הזקן, שהולכים אחרי היכר ציר ואפילו בנדון כאותו שמתאר יציע (באלקאן) שהכניסה אליו רק דרך אחד מחדרי הבית, ואומרים בזה שעל השאלה איך יכנס, ענו, שיטפס דרך הגג, והרב לנדא שי' דבני ברק, כמדומה שמע בזה הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע.

דא"ג גם בהבאלקאן בדירתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר היכר ציר לפני החדר וקביעות מזוזה באופן הנ"ל . . ."

שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין מזוזה: תלי דשי ברישא. העמיד הסיפא בבנין תחלה ואח"כ קבעינהו המזוזות דגמרינן מציצית דכתיב בה תעשה ולא מן העשוי ואי קבענא תחילה המזוזה בסיפא והדר הסיפא בבנין הוה ליה עשוי המזוזה קוד' שתבא לידי מצוה: אפשר היה להבין מהגמ' הנ"ל שקובעים המזוזה ע"י היכר ציר בכל מקרה שיש שתי חדרים בתוך בית³ ויש דלת ביניהם אזי קביעת המזוזה תהיה לפי היכר ציר.

אבל מפירש"י יוצא ברור שקביעת המזוזה לפי הצד של היכר ציר היא דווקא במקרה שיש שתי כניסות לבית מהרחוב וכל חדר אפשר להגיע ממנו לרחוב בלי לעבור הדלת שבין שני החדרים ורק במקרה שיש ספק כזה שלא יודעים איך היא דרך הכניסה אזי ההיכר ציר יסמן לנו דרך הכניסה וממילא איפה לקבוע המזוזה, ולכאורה לפירש"י זהו הסיבה למה הגמרא שאלה מאי היכר ציר והסבירה אוקימתא מיוחדת היות שבמקרה אחר (דהיינו שיש רק דלת אחד מרה"ר לבית וכיוצ"ב) לא קובעים כפי היכר).

וכפי פירוש רש"י פסק הרא"ש⁴ במנחות⁵ וז"ל:

היכי דמי היכר ציר כגון פיתחא דבין תרי בתי בין גברי לבי נשי. אדם שחילק את ביתו חציו להילוך אנשים המחזרים בביתו וחציו לאשתו לעשות בה מלאכתה בהצנע ויש פתח ביניהם דכל בית פתוח לרה"ר ובעינן מזוזה דרך ימין לביאה ולא ליציאה והכא בפתח שבין בית זה לבית זה לא ידעינן הי חשוב ביאה והי חשוב יציאה אי מהאי להאי אי מהאי להאי אלא הלך אחר חור שבספך שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשוב בית ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין המזוזה".

וכן המרדכי מנחות סי' תתקס"א על הסוגיא לג ע"א מביא דעת ר"י שגם היכר ציר הוא "דווקא בין גברי לנשי ששניהם עיקר ושניהם פתוחים לר"ה אבל מבית לחדר או לעלייה שעיקר תשמישו ומוצאו ומבואו מבית לשם לא אולינן בתר היכר ציר אלא יניחנו בחדר דלצורכו הוא עשוי ולהכי נקט מבין גברי לנשי וכן מצאתי אפילו אחד פתוח וא' אין פתוח לר"ה כיון דעיקר תשמיש כניסה

(3) וכמו שהעיר הרב מ. צירקינד בהעו"ב גליון תתעב שרש"י בעירובין דף סח מסביר בי גברי ונשי בצורה אחרת מכאן וז"ל רש"י שם " . . . היו בביתו חדרים פנימיים שאינן פתוחין לחצר והן לצניעות והנשים יושבות שם ובי גברי הוה פתוח לחצר . . .". כמוכן שרש"י לא לומד ככה בסוגיין רק שמזה אנו רואים שאין הכרח שהפשט המילולי של בי גברי ונשי יהיה שתי כניסות לרה"ר.

(4) וכן כותב הנומק"י (או רבנו יהונתן) שם כמו דעת רש"י.

(5) נדפס בהלכות קטנות לרי"ף הלכות מזוזה דף ה'.

ויציאה דרך שם לא משגחינן בהיכר ציר" (ועיין בש"ך סי' רפ"ט סק"ו שמשמע שפסק כר"י)

והלכה למעשה בשו"ע כותב המחבר יו"ד סימן רפט ס"ג "מי שחולק ב"תו לשנים, ובכל חלק פתח פתוח לרשות הרבים, ובמחצת החולקת יש פתח מזה לזה, במקום שעושה החור שבסוף (ד) שציר הדלת סובב בו ומעמיד שם הדלתות, הוא הבית, ובדרך ימין שנכנסים לו, קובעים אותה".

וכן הט"ז שם (הובא גם בבה"ט) "דבזה יש ספק איזה מהם ימין לביאה או לציאה ע"כ אזלינן בתר היכר ציר. ומזה יש ללמוד במזווה שעושה בפתח הפתוח מבית לחצר אם יש לילך אחר ימין של הנכנס לבית או אחר ימין הנכנס מחצר לבית והדין הוא כך אם החצר הוא סתום מכל צדדיו בלי פתח רק מבית לתוכו אז הוי החצר כמו חדר ולא אכפת לן בהיכר ציר הדלת ואזלינן בתר ימין הנכנס מבית לחצר ושם עושה המזווה אבל אם יש פתח מהחצר למבוי אחר או לרה"ר מלבד פתח הבית לתוכה אז אזלינן בתר היכר ציר דביאה צד דיש היכר ציר הפתח נחשב כמו בית ואזלינן בתר ימין הנכנס לתוכו . . .".

והנה כמו שראינו לעיל שכותב הרבי " . . . ישנה הוראה בשם רבותינו הנשיאים שהולכים בתר היכר ציר, וכדעת ראשונים בזה . . .", יש להביא כמה ראשונים שמהם יש מקור למנהגינו. ולכאורה יצא שהם אינם מסבירים סוגית הגמרא הנ"ל דווקא כשיש שני פתחים לרה"ר, אלא כפי המשמעות הפשוטה שמדובר בתוך בית שיש שני חדרים בבית ודלת ביניהם והשאלה מהו נקרא כניסה ומה יציאה (וביאור הטעם בזה כבר האריכו רבי"ם⁶ ואכ"מ), אבל הכניסה הראשית תמיד נלך לפי צד ימין וזהו בעצם תשובת הגמ' שמזווה לפי היכר ציר כשמדובר דווקא בשני חדרים שנמצאים בתוך הבית ולא בכניסה ראשית.

וב"ה מצאנו כמה ראשונים⁷ שבהם לכאורה נמצא מקור דין זה:

בסידור רבנו סעדיה גאון כשמדבר על קביעת המזווה כותב וז"ל (תירגום מערבית) בסידורו: קובעין אותה במסמרים במזוזות הפתח הימנית בתחילת

6 יש שכתבו שמזווה היא דין בדלת ע"ד שמצינו דעת הרמב"ם שבלי דלת אין חיוב מזווה כמו"כ כאן כיוון הדלת יכריע, ויש שכתבו שכמו שמצינו דעת הבית מאיר שבמזווה הולכים לפי חשיבות ולא דרך כניסה ה"ה כאן החשיבות קובע וההיכר ציר מראה החשיבות.

7 בנוגע רבנו ירוחם – בקובץ העו"ב גליון תקצט כתב הרב י. מויא לדייק מדבריו איך שהובא בבדק הבית שנב"י שהוא למד כמו מנהגינו אבל כד דייקת אי אפשר לומר הכי שבמהדו"ק וכן במהדורות וינציא הוא לומד בפירוש שהסוגיא מדברת כשיש שתי כניסות מרה"ר וכ"א לחדר אחר מהבית ע"ד רש"י הנ"ל.

השליש העליון של גובה הפתח תחת המשקוף, וצירי הדלת ירמוזו אל פני הפתח באיזה מקום שהם באופן שתיקבע המזווה לימין הנכנס" עכ"ל, הרי שאין כאן שום התנאה כלל באם יש שתי כניסות לרה"ר או מהו הדרך וכיוצ"ב.

וכן רבי ישעיה בן אליה די טראני מראשוני איטליא המכונה ר' ישעיה האחרון בספרו פסקי ריא"ז על הלכות מזווה אות נא כותב שם:

"ופתח שבין בית לבית או בין בית לחדר הולכין בו אחר היכר ציר, שאותו צד שעשוי שם היכר ציר הדלת והדלת סובבת בו על ציר נקרא צד פנים, וקובעין המזווה לצד ימינו שלאדם הנכנס שם. ופתח הפתוח לרשות הרבים אינו הולכין בו אחר היכר [ציר], ואין קובעין המזווה לעולם אלא לימין הנכנס לבית".

יוצא מדבריו בדיוק כמו מנהגינו ובנוסף הרי הוא כותב שדלת הראשית קובעים לפי ימין הנכנס.

והנה לשון הרמב"ם הלכות מזווה פרק ו' הלכה י"א "פתח שבין בית המדרש או בין בית הכנסת וביתו אם רגיל לצאת ולבוא באותו הפתח חייב במזווה פתח שבין שני בתים הולכין אחר הציר של דלת מקום שהציר נראה עמו שם קובעים את המזווה".

הרי שאינו מתנה שיהיה לכ"א כניסה אחרת לרה"ר למרות שיש לטעון שזה מובן מאיליו אבל למעשה אינו כתוב ויש להעיר שכך למד בעל פירוש צביון העמודים לסמ"ק ככה פשט ברמב"ם כמו שיובא להלן⁸.

וכן מצינו בסמ"ק לרבינו יצחק בן יוסף מקורביל שכותב בעמודי הגולה (סמ"ק) סי' קנ"ד "ופתח שבין שני בתים הילך אחר היכר לידע מהו ימין ביאה". והרי אינו עושה שום הבדל בדרך הכניסה האם יש לכל בית (חדר) כניסה לעצמה לרה"ר לרה"ר.

וראה בפירוש צביון העמודים לסמ"ק שם שכותב: והנה רבינו ז"ל לא הזכיר כלל הך תנאה דיש פתח לכל חדר לרה"ר. וכן הרמב"ם ז"ל בהל' מזווה פ"ו הי"א בהך דינא דפתח שבין שני בתים, לא הזכיר מזה, עיי"ש. ומשמע דס"ל דאפי' בכה"ג שהחדרים הם זה לפנים מזה, והפנימי אין לו פתח לרה"ר, בכ"ז הולכין לפי היכר ציר, דאם לפי הציר הוי הכניסה כלפי חדר החיצון, לא איכפת לן במה שלהפנימי ליכא כניסה מרה"ר. וגם לא הזכירו לדון לפי מה שהוא עיקר

8 יש להעיר שבשו"ת הרמב"ם בתשובה המפורסמת לחכמי לונלי (נדפס בשו"ת הרמב"ם עמ' יח) על שיטתו שמזווה חייבת דלת הם כותבים בשאלה שכשיש ב' פתחים לרה"ר הולכים לפי ה'צ' אבל הרמב"ם בתשובתו אינו מתייחס כלל לפרט זה רק מסביר שיטתו בנושא הדלת.

תשמישו באחד מן החדרים כמש"כ הר"י ז"ל שהובא בדברי המרדכי ז"ל שם, ומשמע דהרמב"ם ורבינו ז"ל לא ס"ל הכי, אלא בכל גוונא אזלינן בתר היכא ציר, אפי' באופן שלפ"ז יוצא שיהא נחשב הכניסה מהחדר שעיקר תשמישו להחדר שתשמישו שם היא פחותה".

הרי למד בצורה הכי פשוטה שזהו כוונת הסמ"ק וכן הרמב"ם.

וכן יש שלמדו שיש להסביר ככה בתוספות על הגמ' הנ"ל ממנחות לג, א ד"ה תלי דשא ברישא. "פי' בקונטרס העמיד הסיפין תחילה שאם לא כן ה"ל תעשה ולא מן העשוי וקשה דהוה ליה למימר קבע סיפי ברישא ועוד לקמן הוה ליה לאיתנווי גבי לא שנו אלא שהעמיד ולבסוף חתך כו' ונראה לפרש דהאי ביתא דבנה ריש גלותא היינו כגון פיתחא בין גברי לבין נשי דסליק מינה ומשום היכר ציר קאמר ליה תלי דשא ברישא".

ועל פניו יש מקום להסביר שהכוונה בתוס' הוא שבתוך הבית של ריש גלותא יקבעו המזוזות בצורה של הי"צ אלא שיש לטעון⁹ שאי"ז הוכחה ברורה בגלל שבודאי היו בבית הריש גלותא כמה פתחים ממנו לרה"ר והספק היה דווקא בפתח שאפשר להגיע ממנו לרה"ר בשתי אופנים ויל"ע אבל משמעות בוודאי יש למנהגינו.

לסיכום: הבאנו כמה ראשונים שמהם יש ביסוס וסימוכין למנהגינו לקבוע המזווה בתוך חדרי הבית לפי היכר ציר.



(9) עיין העו"ב גליון תתע מאמר מהרב י. לור.

(10) ועיין בהעו"ב גליונות תתע"א - ד שדנו בהוכחה זו.

נסיעה באוירון לאופק מאוחר בערב שבת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

יברר פס"ד רב:

הנכנס באוירון ביום וא"ו

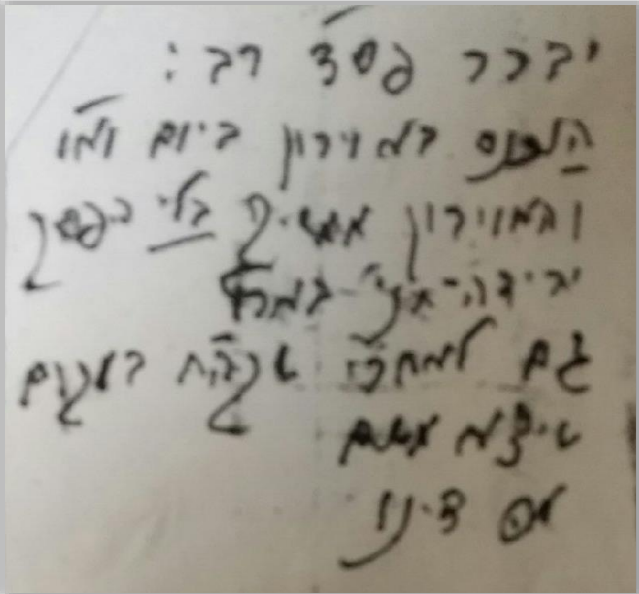
והאוירון ממשיך בלי

הפסק ירידה-חני' בארץ

גם לאחר שקה"ח [שקיעת

החמה] במקום שיצא משם

מה דינו



על כ"ק זה שמעתי כבר עידן ועידנין, אך כעת זיכני לשזפו בעין, ולקראת יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט הנני משתפו עם הקוראים הנכבדים, יחד עם ההסבר וכו' הרשום אצלי משנת תש"נ.

שאלה זו רשם כ"ק אדמו"ר זי"ע בכתב-יד קדשו קרוב לשנת תש"מ. הרה"ג יצחק דוד גראנער ע"ה, שליח בעי"ת מעלבורן, שהה באותה העת בני"י, והרבי הפנה את השאלה אליו דרך אחיו יבלחט"א, המשב"ק הרי"ל. לפי דברי ידידי הרב חיים צבי שי', בנו של הרי"ד, לא היה כאן מענה על שאילה ששאל אביו וכיו"ב, כי אם בבחינת אתערותא דלעילא.

בכל אופן, הרי"ד פנה אז אל הג"ר זלמן שמעון דווארקין ע"ה, מרא דאתרא דליובאוויטש שבליובאוויטש', שהורה לכתחלה לחומרא, שאין לנסוע בכה"ג. ואם כן נסע, הרי בהגיעו לשם עליו לקבל שבת בהקדם האפשרי - אף שיהיה זמן רב לפני פלג המנחה.

והנה לא שמעתי ביאור, לא בחששת כ"ק אדמו"ר ז"ע ולא בדעת הגרוש"ד בהוראותיו הנ"ל.

ויתכן שזהו על פי הסוגיא דפסחים נא, סע"ב: "ביישוב לא עבידנא, במדבר מאי", וכפירוש בעל המאור שם: "והני דנחתי ממערבא, אסור להו למיעבד עבידתא ביו"ט שני ביישוב אפילו דעתו לחזור. . ובמדבר מותר אפילו דעתו לחזור, כל זמן שלא הגיע ליישוב, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם כו". והיינו, שהיוצא ממקום למקום, הרי כל זמן שלא הגיע למקום השני, עדיין הוא נחשב לבן המקום הראשון.

ואילו יצויר שיהודי שומר שבת ישוט בחללית מחוצה לתחומי הארץ, איך עליו לחשוב עתותיו לענין שמירת שבת? ומסתבר לומר שעליו לשמור השבת לפי זמני מקום יציאתו. ויש להביא סמוכין לכך מהא דאיתא בשבת סט, ב: "היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", הובא להלכה באו"ח סי' שדמ. וכתב על זה הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' עו): "שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא, מונה ששה ימים ובסוף הששה ימים עושה שבת". והכי דייק קצת לישנא דגמרא "מונה", "מקדש", משמע דתלי בהגברא - שבת שלו¹.

וכדברים האלה י"ל בעובדא דידן, דכאשר פורש מן היבשה בצהרי יום ו' בני.י., חל עליו להיות מונה [גמר ה] ששה ולקדש שביעי לפי עת נ.י. ואף כאשר יגיע אח"כ למקום יישוב אשר שמה טרם שקעה החמה, מ"מ החיוב של "מקדש שביעי" המוטלת עליו בעת המקביל להתחלת השבת במקום יציאתו - חיוב זה לא נפקע ממנו. ולאידך, כיון דעליה רמיא, הרי כל עוד שלא קיבל עליו קדושת השבת בפועל, אין כאן חילול שבת כלל. כן נראה לבאר בדרך אפשר.

ואולי הפניית השאלה להרי"ד היתה בהמשך לשאלה ששאל הוא בשנות הכ"פים הראשונים, שהוא נסע אז לשליחות למלבורן להשתקע, אך זוגתו הרבנית תחי' נשארה בארה"ב ולא נסעה לשם עד אחרי כמה חדשים. היא נסעה

1) ראה בזה תשובת הגר"י הלפרין שליט"א אל הרב חיים צבי שי' קאניקאוו, שליח בפלארידא, בקשר לנסיעה האומללה של אילן רמון ע"ה לחלל - הופיע בס' שו"ת רבני אירופא (שבט תש"ע) ע' קכד-קכז.

והנה לענין תענית צבור, הרי בדידי הוה עובדא שנסעתי מלונדון לני.י. ביום ג' תשרי-צום גדלי', ושאלתי את הגרו"ש דווארקין והוא הורה שלא להפסיק הצום לפי שעון אנגלי', כי אם להמתין עד עת חשיכה במקום המצאו. וכן ראיתי עתה בס' פסקי תשובות סי' תקסב סק"ב.

אך אין בזה סתירה להנ"ל, כי המדובר כאן הוא שהוא מחוייב לקבל שבת של מקום יציאתו, אבל לא שחלה עליו שבת ממילא.

עם חמשת ילדי' באני' שפרשה מקאליפורני' לכיוון אוסטרלי'. בדרכה שמה לב שהאני' אמורה להגיע לנמל סידני ביום ראשון, שלפי חשבון ארה"ב הוא יום השבת. היא הודיעה זאת לבעלה, והוא התקשר אל אחיו הרי"ל שי', שהביא את השאלה אל הקודש פנימה. הרבי הורה לו לבקש חוות דעת אחד מגדולי הוראה בארה"ב דאז, וכשחזר ומסר את המענה נענה הרבי "שלא כיוון", והפנה אותו לעוד אחד מגדולי ההוראה, ושוב קרה כנ"ל, ושוב הפנהו להגר"מ קאשער ז"ל. וכנראה שהרבי הסכים להוראתו [אך רשום אצלי נוסח אחר, שגם דבריו לא נתקבלו, וההוראה הבאה היתה איפוא של הרבי בעצמו].

ההוראה היתה שכל עוד לא הגיעו ליבשה, תמנה הימים כפי שנהגה עד עתה. אך כאשר האני' תעגן באחת האיים מעבר לקו התאריך [הבינלאומי], תשתדל לרדת מהאני' ולעשות 'קביעות' באותה היבשה, אם על ידי לינת לילה, ועכ"פ קביעת סעודה, ומאז והלאה תמנה הימים כחשבון אוסטרלי' ושכנותיה. וכן עשתה, ולכן כאשר האני' עגנה בסידני יכלה לצאת את האני' מבלי לשהות עליה עד צאת הכוכבים².

שלכאורה הסברות בשני הנידונים קרובים הם ול"ז.



הגדת רבינו

בדין ארבע כוסות

הרב חנני' יוסף אייזנבאך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ב"הגדה של פסח" לרבינו: "קדש. בכל יו"ט חייב בקידוש מדברי סופרים, וכשחל בשבת הרי יש לו גם כן עיקר מן התורה – מוסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מדברי סופרים בליל פסח וכו'", עיש"ה. וצ"ב: (א) ההוספה "וכשחל בשבת הרי יש לו ג"כ עיקר מן התורה", שלכאורה הוא ענין שלא שייך לעניני ליל פסח. (ב) גם מה זה שמדגיש בריש הפיסקא "בכל יו"ט חייב בקידוש מדברי סופרים", מהי ההדגשה על "בכל". (ג) מה זה

(2) עיין בכל זה בשערים מצויינים בהלכה סי' עב סק"א שליקט דברי הפוסקים בזה. וע"ע אגרות קודש ח"ב ע' צד; שו"ת בני ציון ח"א סו"ס טו; 'כפר חב"ד' מספר 1312, בסיפורי הגר"מ בעלינאוו שליט"א.

שמדגיש "שהן מצוה מדברי סופרים", והרי להלן כבר כותב במקומו: "ד' כוסות מצוה מדברי סופרים כו", ובודאי כל זה בתכלית הדקדוק הוא, וצ"ב.

והנה ז"ל הרמב"ם בריש פ"ז מהל' חמץ ומצה: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר: זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר: זכור את יום השבת לקדשו כו", וידועים דברי ה"אור שמח" בפירוש דברי הרמב"ם: "כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין, וכי לית ליה יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם, ורבנן תקנו על היין, וכי לית ליה יין אומר ההגדה על הפת", ועי' ברמב"ם ריש פכ"א מהל' שבת: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר: זכור את יום השבת לקדש, כלומר זכרהו וזכירת שבח וקידוש כו", ובה"ו: "מדברי סופרים לקדש על היין כו" עי"ש, ועי' בשו"ע רבינו סי' רע"א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים כו' ותקנו חכמים שתהא זכירה זו על כוס של יין", ובכך, לדעת ה"אור שמח", הגה אותו גדר שיש לקידוש בשבת על היין הוא גם בד' כוסות דליל פסח, שעיקרן מן התורה בזכירה ובדברים, ומדבריהם הוא שיהיה על היין.

ב. ולכאורה כן הוא דעת התוס' בפסחים צט, ב, שכתבו על דברי המשנה שם, וז"ל: "לא יפחתו לו מארבע כוסות, מתוך הלשון [שאמרו "לו"] 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 כו', ומיהו בגמרא משמע שצריך כל אחד ארבע כוסות דקתני (ק"ח) הכל חייבין בארבע כוסות אחד נשים ואחד תינוקות, אמר רבי יהודה מה תועלת לתינוקות ביין, משמע דלתנא קמא צריך כוס אף לתינוקות, ויש לדחות דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר משום חינוך, ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד כו", ומשמע מדבריהם דמעיקר דינא יכול להוציא את בני הבית בד' כוסות, כמו בקידוש.

וכבר תמה על התוס' ב"גבורות ה'" לרבינו המהר"ל ז"ל פרק מח: "ולא הבנתי דבר זה, דלא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות, דמאי שנא ממצה ומרור דכמו שאין האחד יכול להוציא את האחר במצה ובמרור, כך אינו יכול להוציא בד' כוסות, דמצוה דרמיא עליה הוא, ומה שהביא ראיה מן קידוש של כל השנה, התם עיקר מילתא לאו הכוס הוא, אלא עיקר מילתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על הכוס, וכיון ששטה בעל הבית שפיר דמי, אבל הכא

עיקר מילתא הוא הכוס ולא הקידוש, רק שתיקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר, ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר."

[וב'חידושי מרן רי"ז הלוי" הביא קושיא זו בשם אביו הגר"ח ז"ל, וכתב שם אותו חילוק בין קידוש שעיקר מצותו הוא "זכרהו בדברים" אלא שצ"ל על היין, אבל בארבע כוסות המצוה הוא בשתיית היין עי"ש, והדברים ידועים].

ג. ולכאורה פשוט, שאין בזה השגה על דברי התוס', דאולי לשיטתייהו בסוכה לת, א, וז"ל שם בד"ה מי שהיה: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה כו". הנה שפתיהם ברור מללו שאין זו מצוה נוספת על עיקר שתיית הד' כוסות, כי אם זו היא כל מצוותה שיאמרו על הד' כוסות את ההגדה וההלל, ולשיטתם זו שפיר דימו דין ד' כוסות לדין הקידוש, שכל דין היין בו הוא משום ענין הזכירה בדברים,

וכל זה מתאים מאוד לפירושו של ה"אור שמח" בדברי הרמב"ם ז"ל, שדין היין בליל פסח הוא כדין היין דקידוש, שהעיקר בו הוא הדברים ולא היין.

ולכאורה הבין כן גם ה"חתם סופר" ז"ל, דהנה בפכ"ט מהל' שבת הי"ח כתב הרמב"ם: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין המוצאי שבת, כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהו ובמוצאי יום הכיפורים, שכולן שבתות ה' הן, וכתב ה"מגיד משנה": "ודע שאין קידוש יום טוב דבר תורה", ובחת"ס לפסחים פ"י פירש דברי ה"מגיד משנה": "משום דזכור את יום השבת כתיב ולא יום טוב" אלא שתמה: "אם כן מאי פריך מיקנ"ה, דהבדלה בשבת דאורייתא וקידוש יו"ט דרבנן", ותירץ: "מיהו יש לומר למאי דפשיטא ליה למקשן דביו"ט א' של פסח קאי, אפשר הוי נמי דאורייתא דכתיב זכור את יום הזה כו" עי"ש, וחילק ה"חתם סופר בין כל יו"ט שהקידוש בו הוא מדרבנן לבין קידוש דליל פסח, די"ל שהוא מדאורייתא, משום שנאמר בו "זכור את יום הזה", ולכאורה הבין הוא ז"ל כפי' ה"אור שמח" הנ"ל.

ד. ברם בשו"ע רבינו ז"ל מפורש להדיא שאינו כן, שכתב בסי' רעא ס"ד: "הקידוש ביום טוב הוא מדברי סופרים, ואעפ"כ יש לו כל דיני קידוש של שבת לכל דבר, אלא שאם אין לו אלא כוס אחד וחל יו"ט בערב שבת, הרי קידוש של שבת קודם לשל יו"ט, כיון שעיקר הקידוש בשבת הוא מן התורה, אע"פ שעל הכוס הוא מדברי סופרים", ועי' ב"קונטרס אחרון" שם ובסעיף ח' שם ואכ"מ,

ועכ"פ כייל רבינו את כל הימים טובים כאחד, ולא חילק בין פסח לשאר ימים טובים.

ובע"כ שרבינו לא הבין כן, שדין ליל פסח שונה משום שנאמר בו "זכור", ואכן עי' ב"חידושים וביאורים בש"ס ח"ב סי' כז בהערה 26 שפירושו של האו"ש דוחק הוא, שלדבריו היה לרמב"ם להעתיק גם תיבת "לקדשו", שמזה הוא (כל) הלימוד "עי"ש.

[ובאמת דברי החת"ס ז"ל הנ"ל שטעמו של המ"מ הוא "משום דזכור את יום השבת כתיב ולא יום טוב", צע"ג שהרי הרמב"ם ביאר את טעם הדין שמקדשים גם בליל יום טוב: "שכולן שבתות ה' הן", היינו שגם הם נכללים ב"זכור את יום השבת", ואיך נדייק את זכור את יום השבת ולא יום טוב, וצ"ל דס"ל להחת"ס דתרווייהו איתנהו, שאמנם מצד אחד יש דין קידוש גם ביום טוב, ומשום שנקראים "שבתות ה'", אבל מאידך הרי סוף סוף במפורש לא נאמר אלא "יום השבת", ולכן ס"ל ל"מגיד משנה" שקידוש יום טוב אינו אלא מדרבנן, ואולי לתווך בין שני אלו נתכוין בשו"ע רבינו ז"ל, במה שכתב "הקידוש ביום טוב הוא מדברי סופרים, ואעפ"כ יש לו כל דיני קידוש של שבת לכל דבר, אלא שאם אין לו אלא כוס אחד וכו'", היינו שאמנם הוא "כשבת לכל דבר" והוא משום ש"שבתות ה' הן", אבל באמת אינו אלא מדרבנן, והנפק"מ היכי שיש לו רק כוס אחד וכו'].

ועכ"פ מבואר שגם בליל פסח, דין הקידוש אינו אלא מדברי סופרים ככל שאר יו"ט, וממילא הוא דלא קי"ל כתוס' שמדמים ד' כוסות לקידוש, ואכן מפורש הוא בדברי רבינו שלא כדברי התוס', והוא בסי' תעב סכ"ב: "אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אין צריך לדחוק את עצמו לשנות הכוס, אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר, כמו שנתבאר בסי' ער"ב, מה שאין כן בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית, אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות", הנה חילק להדיא שרק לענין ההגדה והקידוש יכול בעל הבית להוציא אבל לא שתיית הכוסות, והוא כגדברי המהר"ל ז"ל, וטעמא הוא משום שכל דין ארבע כוסות הוא משום "דרך חירות" וזה אי אפשר לצאת ע"י אחר.

ה. ובוזה יובן איפוא היטב, לשון רבינו הק' בהגדה: "בכל יו"ט חייב בקידוש מדברי סופרים, וכשחל בשבת הרי יש לו גם כן עיקר מן התורה – מוסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מדברי סופרים בליל פסח וכו'", ורצה לומר (א) ש"בכל" יו"ט היינו גם פסח הקידוש הוא רק מד"ס, (ב)

שרק כשחל בשבת יש לו עיקר מן התורה, ולא כשחל פסח בחול, שדינו כשאר יום טוב.

ועי' גם בהגש"פ: "הלילה הזה מרור כו': אינו שואל על החיוב לשנות ד' כוסות, כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה כו' (מהר"ל)".

אשר לפי זה מובן גם מה שרצה להדגיש שד' כוסות הוא "מצוה מדברי סופרים", היינו שבוזה חלוק הוא מדין יין בקידוש של שבת, ששם תקנת חכמים היתה "שתהא זכירה זו על כוס של יין", היינו שדין דרבנן הוא בעצם הזכירה שמן התורה, שהיא תהא ביין, אבל אינה מצות חכמים כשלעצמה, [ובכה"ג שפיר יש מקום לומר שהעיקר הוא הזכירה והדברים ולא היין, ולכן יכול להוציא אחרים יד"ח, וכדברי התוס', וגם היה אפשר לומר בזה כהבנת החת"ס ז"ל שקידוש ליל פסח הוא כדין קידוש של שבת]. מה שאינו כן בד' כוסות של ליל פסח שהוא מצ"ע "מצוה מדברי סופרים".

והיינו, שלא כבקידוש שהתקינו חכמים שהזכירה תהא ביין, וכנ"ל שהזכירה עיקר והיין טפל, הנה בליל פסח הרי אדרבה, עיקר מצות חכמים היא בשתיית ד' כוסות, אלא שנאמר בהם דין נוסף "לומר עליהם", וכלשון הרמב"ם שם הלכה י': "כל כוס וכוס מארבעה כוסות מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעית גומר עליה את ההלל ומברך עליה ברכת השיר", והוא כלשון הגמ' "ארבעה כסי תיקנו רבנן דרך חירות, הואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ביה מצוה", היינו שעיקר תקנת חכמים היתה שתיית ארבע כוסות "דרך חירות", אלא שנאמר בזה מצוה נוספת "הואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ביה מצוה" [וכבר הוכיח הגרי"ז ז"ל מדברי הגמ' אלו שיש בד' כוסות שני דינים, אחד עיקר השתייה שהוא משום דרך חירות, ועוד דין ד"נעביד ביה מצוה", וגם דברים אלו ידועים, אלא שבדברי האחרונים נראה שנקטו שהדין ש"אומר עליהם" הוא הוא דין ההגדה שנלמד מ"זכור" ומ"והגדת", ואולי נראה כן גם בדעת ראשונים, ולע"ד בדעת הרמב"ם אינו כן, וכדיבואר].

ונראה דלפי מה שמשמע בלשון הרמב"ם בפרק ז' מהל' חמץ ומצה, הנה עיקר ענין סיפור יציאת מצרים, שנלמד מ"זכור את יום הזה" ומ"והגדת לבנך" הוא מצות עשה של תורה, ואין מצוה זו קשורה לכל ענין אחר כלל. אלא שיש הלכה נוספת, והוא הדין שכתב בהמשך בפרק ז', הלכה ו': "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה ציוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית", ובדין זה הוא

שכתב: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין וכו'".

ולאחר שתיקנו חכמים דין זה של שתיית ארבע כוסות של יין "דרך חירות", אמרו "נעביד ביה מצוה", לומר על כל כוס, את הקידוש ההגדה וההלל וברכת המזון, וכן כתב בהלכה י' (לאחר שכתב דין ארבע כוסות בה"ז): "כל כוס וכוס מארבעה כוסות מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעית גומר עליה את ההלל ומברך עליה ברכת השיר", והיינו שלדין שתיית ארבע כוסות שמדין חירות, נתוסף עוד דין ש"אומרים עליו".

ו. והנה באמת לשון זה של "מצות עשה מדברי סופרים" לא נאמר ברמב"ם, אלא ש"חייב" אדם לשתות, וכמו שרבינו עצמו בהגדה, כאשר מדבר בענין שאינו שואל על ד' כוסות, הוא כותב: "אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות (ולא על המצוה לשתות)", וכנ"ל לא כתב שהוא מ"ע מד"ס אלא להורות שאינה כבקידוש, והרי בודאי הוא חלק ממצוות הלילה הזה.

אלא שבאמת טעמא בעי, למה לא כתב הרמב"ם כבכל מקום שיש "מצות עשה מדברי סופרים" לשתות ארבע כוסות, וכתב חיובו לשתות ד' כוסות בחדא מחתא עם ענין ההסיבה, ולא כדין ומצוה בפ"ע, וצ"ע.

ונראה בהקדם מה שצ"ב עוד בלשונו בה"ז הנ"ל: וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין לו מהם", ולכאורה אינו מובן כלל, לאחר שקבע הלכה שחייב כל אחד לשתות ארבע כוסות, לשם מה הוסיף "אין פוחתין לו מהן", ואע"פ שלכאורה כתב כלשון המשנה דריש ערבי פסחים "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", אבל שם במשנה, הרי לא אמר שיש מצוה וחיוב של שתיית ארבע כוסות, וכל דין חיוב ארבע כוסות אנו יודעים ממה שהמשנה אומרת "ולא יפחתו לו מארבע כוסות", אבל כיון שכתב הרמב"ם שחייב כל אחד ואחד לשתות ארבע כוסות, ובפשטות הוא גם ממה שאמרו בברייתא בדף ק"ח ע"ב: "הכל חייבין בארבע כוסות אחד אנשים אחד נשים ואחד תינוקות", מה טעם יש בהוספה זו שלא יפחתו לו, ומהיכי תיתי יבואו לשתות פחות מארבע כוסות, ולא מצאנו במצוות חכמים אחרות שיכתוב שלא ימעט ולא יפחות מהן, וצ"ע.

ואשר נראה לומר, דלהרמב"ם היה קשה באמת לשון המשנה "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", דלכאורה הרי העיקר חסר, שהיצ"ל קודם שיש מצוה

לשתות ד' כוסות, ולכתוב אחר כך שגם עני לא יפחתו לו וכו', אבל איך יתכן להשמיענו את כל דין ארבע כוסות, בנוסח כזה של "ולא יפחתו לו", ולכן פירש הרמב"ם, שבאמת רק זה עצמו הוא שבא המשנה ללמדנו שלא יפחתו לו, ולא את עצם ענין ד' כוסות.

ונראה שהבין הרמב"ם ז"ל, שכל תקנתם היתה שינהג "דרך חירות", והרגשת חירות כפי שהיתה בימיהם היתה בשתיית ד' כוסות, ועי' במדרש רבה פר' נשא (י, כא) לגבי נזיר, שנכנס יין יצא הדעת, דחשיב שם ארבע כוסות עי"ש, ולזה היתה התקנה שלא יפחתו מארבע כוסות, שרק אז הוא "דרך חירות", אבל לא שנאמר דין מיוחד ושם מצוה מיוחדת מדבריהם על "ארבע כוסות", שוב ראיתי ב"גבורות ה'" פרק ס' ד"ה ובמדרש: "כי ארבע כוסות תיקנו חכמים דרך חירות שכן דרך בני חורין לשתות בסעודה ארבע כוסות, כי פחות מזה אין זה מורה על החירות כו" והוא כמוש"כ, וברוך ד' שהנחני בדרך אמת.

ולכן גם כלל הרמב"ם (וכן הוא במשנה) את דין ארבע כוסות ביחד עם דין הסיבה, ששניהם הוא מדין "חייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים", ונמצא שלרמב"ם אין עיקר החיוב ב"ארבע כוסות" כשלעצמן, שחכמים תיקנו מצות שתיית ארבע כוסות, אלא ששתייתו תהא באופן של "דרך חירות", ודרך חירות הוא בלא פחות מארבע כוסות, ויעוי' ברש"י ורשב"ם למשנה שהביאו הא דירושלמי דארבע לשונות של גאולה, וכנראה הוא כדי להסביר מה טעם נקטו במשנה "ארבע כוסות", אבל להרמב"ם א"צ לזה, שבאמת אין הוא דין על עצם הארבע כוסות וכו"ל.

שלפי זה מובן, מה שלא פתח הרמב"ם ב"מצות עשה מדברי סופרים לשתות ארבע כוסות", כי באמת אין המצוה במעשה שתיית ד' כוסות, אלא שמצות הלילה הזו היא שיראה אדם עצמו כאילו עתה יצא ממצרים וינהג דרך חירות, ועל כן לא יפחת מארבע כוסות, ואפשר שלשיטתו ז"ל אין מקום לכתחילה לברך על ארבע כוסות, ולכך באמת לא ראה צורך לבאר למה אין מברכים, כי אין המצוה במעשה השתייה מצד עצמה, וכו"ל.

ז. ולפי זה יובן מאוד מה שאמרו בפסחים קיז, ב: "מזגו לו כוס שלישי ומברך על מזונו כו", א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס, אמר ליה: ארבע כסי תיקנו דרך חירות, כל חד וחד נעביד בי' מצוה (כלומר ראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס, שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון, רשב"ם), "ובר"ן: "ודאי דעיקר תקנתא משום חירות אלא כיון דאיתיה עבדינן ביה מצות ברכה", ולכאורה צ"ע מהו הענין ד"נעביד ביה מצוה" והרי הד' כוסות עצמן הן הן המצוה ד"דרך חירות",

וראיתי ברבינו דוד לעיל בדף קח, ב לענין זוגות: "רבינא אמר כל חד וחד מצוה באנפי נפשיה, תמה הוא זה, שהרי ארבע כוסות הן, שתיקנו לו שתיה של ארבע כוסות דרך חירות, שאם שתה כוס אחד או שתים לא עשה ולא כלום, ויש לומר שהכוונה היא למה שאמרו לפנינו "ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות והואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ביה מצוה, וכיון שתיקנו כל חד למצותו, זה לקידוש וזה לסיפור ההגדה וזה לברכת המזון וזה להלל, כל אחד הוא נחשב לעצמו, ואין מצטרפין זה עם זה לענין זוגות", ומשמע מדבריו שעיקר דין ההגדה והסיפור דין אחד הוא עם הכוסות, שכל כוס הוא למצותו, ולכאורה משמע כן גם ברוקח אות רפ"ג, תוך שמבאר למה אין מברכים על ארבע כוסות, כותב: "וד' כוסות צריך על כל אחד מצותו, שאם שתאן בבת אחת לא יצא, דאין ד' כוסות, לא צריך לברך עליה כלל"¹).

אולם ברמב"ם לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי מפורש בסדר דבריו, שיש מדבריהם דין אחד של שתיית ד' כוסות משום "דרך חירות", ועוד דין שכל כוס וכוס מברך עליו, וכנ"ל.

אשר לפי משנ"ת א"ש מאוד, שהרי בדין שתיית ארבע כוסות להרמב"ם, אין שם מצוה על הד' כוסות עצמם, כי אם מדין חירות צריך שישתה ארבע כוסות, שכן דרך בני חורין לשתות ארבע כוסות, ועל זה הוא שאמרו "ד' כסי תיקנו רבנן דרך חירות" (ובזה עצמו אין על הכוסות שם מצוה) "נעביד ביה מצוה", שיאמרו על הכוסות את ההגדה וההלל, והמצוה שבדבר הוא שאמירת ההגדה היא חשובה יותר כשנאמרת על הכוס, וכן אמירת ההלל חשובה יותר כשנאמרת על הכוס, ולפי זה בדין זה של "נעביד ביה מצוה", דומה דין ד' כוסות לקידוש, שתיקנו חכמים שהזכירה היא ביין, [והתוס' כנראה ס"ל כהני ראשונים ששני הדינים כרוכים יחדיו, ולכך דימו ד' כוסות לקידוש].

ח. ונראה בזה עוד, שדין "נעביד ביה מצוה" אינו כלל הלכה בדין ד' כוסות, אלא בכל כוס וכוס כשלעצמו, שעשו חכמים שכל אחד מהכוסות ששותים בלילה זה תהא עליו אמירה, כוס ראשון הקידוש, כוס שני ההגדה וכו', וכן מורה לשון הגמ' "כל חד וחד נעביד ביה מצוה", וכן הוא ברמב"ם "כל כוס וכוס מברך

1) ולכאורה מבואר כן גם בשו"ע רבינו ז"ל סי' תעד ס"ב: "לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה ולפיכך אין מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת כו" עי"ש, ומזה שכתב שכל אחד הוא "חירות ומצוה בפני עצמה" משמע שפירש דברי הגמ' כנ"ל, שדין "נעביד ביה מצוה" הוא בגוף דין החירות שבד' כוסות, אבל אין זה מוכרח, ויותר נראה שכתב כן עפ"י הגאונים ז"ל (כמצויין במ"מ הדוצאה הראשונה, שכן הוא ב"אוצר הגאונים" על דברי רבינו בדף קח וז"ל: "וצריך לברוכי על כל כסא וכסא בורא פרי הגפן דאמרינן כל חד וחד מצוה בפני עצמו הוא", ואכ"מ.

עליו כו", שאינו מדין ארבע הכוסות שצריך לשתות דרך חירות, אלא שבכל כוס נתנו עליו דין מצוה, בזה שאומר עליו וכו'.

והנה ז"ל שו"ע רבינו סי' תעב סכ"ה: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצוות, להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר, אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים על הכוסות, כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב, ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עיין סי' רסט), וגם יש בהם דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי)".

ולכאורה יש לתמוה על לשונו "להשקותם כוסות" וכן "לשמוע הדברים על הכוסות", ולמה לא כתב להשקותם "ד' כוסות", כלשון שנוקט בכל הסימן, לפני סעיף זה ואחריו, וצ"ע.

ונראה דהנה מקור ההלכה הוא בפסחים קח, ב: "תנו רבנן הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות (שגם הם נגאלו, רשב"ם), א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין (הלא פטורין מן המצות, רשב"ם) אלא מחלקים להם קליות ואגוזים שלא ישנו כו", והרמב"ם השמיט לגמרי דין ארבע כוסות בקטנים, דפסק כר' יהודה, וכמוש"כ בהמשך הפרק שמחלקים להם קליות ואגוזים, אבל בטור ושו"ע הביאו (בסט"ו וסט"ז) ב' ההלכות: "וגם התינוקות טוב ליתן לכל אחד כוסו לפניו כו'; מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כו', וראיתי מעירים על כך איך תפסו החבל בשני ראשו,

ולפי זה נראה שרבינו ז"ל עשה פשרה, שהרי בטעם שאין תועלת לתינוקות ביין, כתב הר"ן שהקטנים אינם נהנים ושמחים בזה ולא הוי בזה דרך חירות, ולזה פירש רבינו את מש"כ בטור ובשו"ע "ליתן כוסו לפניו" שאין הכוונה לשתית ד' כוסות, שכן בקטנים לא שייך לומר "דרך חירות", אלא הכונה היא למה שאומרים על הכוסות, הקידוש, ההגדה, ההלל וברכת המזון.

וזהו איפוא שכתב רבינו בדיוק לשונו הזהב: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצוות, להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר, אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים על הכוסות, כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב, ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על

כוס ראשון (עיין סי' רס"ט), וגם יש בהם דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה כו",

וי"ל שלכן דייק לכתוב שהחינוך הוא על "הכוסות", ולא כתב "ד' כוסות" שאז אפשר ה' לפרש דקאי על עצם מצוות השתייה, ולכן כתב "הכוסות", דהיינו על הדברים שנאמרים על הכוסות, ועוד ועיקר, שהרי דין זה ד"נעביד ביה מצוה" אינו על מצות ד' כוסות, אלא על כל כוס וכוס מצד עצמו, וכמוש"ג, ולכן דייק וכתב "על הכוסות", ולא על ד' כוסות. ומעתה י"ל גם בדעת הטור והמחבר שכתבו "ליתן כוסו לפניו" (לשון יחיד) ולא כתבו שישתו ארבע כוסות, שאין ההלכה מצד שתיית ד' כוסות אלא מדין אומרים עליו, שזהו בכל כוס וכוס לעצמו, וכנ"ל.

ט. ובזה יובן עוד, שלכאורה עדיין יש מקום לשאול, תינח הג' כוסות שלאחר הקידוש צ"ל שיש לחנכם לשמוע כו', אבל הכוס הראשון שהוא הקידוש, הרי בלאו הכי מהל' קידוש שבת ויום טוב הוא שחייב לחנכו, וכמוש"כ בסי' שמ"ג ס"ג: "ושיעור החינוך במצוות עשה הוא בכל חינוך לפי חריפותו כו' כגון היודע מענין שבת חייב לשמוע קידוש והבדלה כו".

אלא שתירץ שאלה זו במש"כ "כגון שהן יודעין מקדושת יום טוב", ולכאורה למה לא כתב כבסי' שמ"ג "יודע מענין שבת", וגם כאן היצ"ל "יודע מענין יום טוב" ולמה כתב "יודע מענין קדושת יום טוב".

ברם הדברים מבוארים, על פי מה שכתב רבינו בריש סי' תע"ב: "ומכל מקום לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה, אע"פ שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש, מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש, וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה, לכן כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו, וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבעה כוסות, לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקודש", והוא מה"תרומת הדשן" סי' קלז, עי"ש.

ומבואר שקידוש של ליל פסח, שני דינים יש בו, אחד דין קידוש ככל יום טוב, ועוד דין של אחד מארבעה כוסות שאומרים עליהם דברים, ונוסח הקידוש "ותתן לנו כו' חג המצות שמן חירותינו כו' זכר ליציאת מצרים" הוא כחלק מן ההגדה וסיפור יציאת מצרים, שאומרים על הכוסות.

ומעתה הרי יש נפקא מינה בזה לענין חינוך התינוקות, שבכל קידוש שבת ויום טוב, שיעור ידיעתו הוא שיודע "מענין שבת" היינו שיודע היום שבת, וזה כל תינוק רך בימים מבין את שינוי יום השבת מכל ימי החול בבית, אבל בליל פסח שצריך להבין ולשמוע ענין ההגדה וסיפור יציאת מצרים, ולכן כתב ששיעורו "שיודע מענין קדושת יום טוב".



בענין נשים במצות סיפור יצי"מ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' מהרבי פיס' מצוה עלינו לספר ביצי"מ (קטע הב'), כותב הרבי וזלה"ק: "ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא – לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאף מגילה ד. א. ועיין תוד"ה מי סוכה ל"ח, א – או מדרבנן. ראה ברכי יוסף סתע"ג ס"ק ט"ו ובשבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תעב סכ"ה. וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים – וכן ס"ל להמנ"ח – חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס' מגיד דבריו ס' מ"ב)".

וז"ל החינוך (מצוה כא) "ונוהגת בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן".

ובתוס' מגילה (ד, א ד"ה שאף): "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 למיפטר מהגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג: ד"ה סלקא)".

ומבואר דרבינו יוסף איש ירושלים סב"ל דהסברא דאף הם היו באותה הנס מועלת לחייב אף מה"ת, דאל"כ לא הי' מקום לעיקר הקושיא, וכמו שתי' בתי' הראשון של תוס', ולא הי' צריך לתרץ דאיצטריך ההיקש שלא נילף מגז"ש.

ובתוס' סוכה לח, א ד"ה מי (על מה דתנן במשנה שם "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו – עונה אחריהן מה שהן אומרין", משום דכיון דאינם מחוייבין אינם יכולים להוציא אחרים): "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".

ויל"ע, מהו הכוונה בהציון לתוס' סוכה, הרי שם מבואר רק דנשים מחוייבות במצוות שבליל זה מטעם אף הן היו באותה הנס (וכמו שהביא משמו בפרמ"ג בא"א לסי' תעט סק"ב), ומ"מ בזה גופא יש שקו"ט אם הוא מה"ת או מדרבנן, שתלוי בב' התי' בתוס' במגילה, ולכ' ע"ז אין שום ראי' מתוס' בסוכה. ואם הי' מציין לתוס' בסוכה מתחלה (קודם שמביא הדיעות אם הוא מה"ת או מדרבנן) או לבסוף (על כללות החיוב) הוה א"ש, אבל מהו הכוונה בהציון לדברי התוס' בסוכה בהמשך לדברי ר"י בתוס' במגילה?

ולכ' אפ"ל דבתוס' סוכה שם מבואר הא גופא דאמרינן הסברא שהיו באותה הנס בנוגע לחיוב ההגדה (והלל), וא"כ לסברת הר"י איש ירושלים דהיכא דשייך הך סברא מחוייבות מה"ת א"כ יתחייבו בהגדה מה"ת. אך לכ' ביאור זה אינו מספיק, דמה"ת שלא יהי' שייך עיקר הסברא לענין הגדה, והרי מפורש בגמ' פסחים (קח, א) דחייבות בד' כוסות משום שאף הן היו באותו הנס דיצי"מ, וא"כ מאיזה סברא שייך לחלק בין ד' כוסות להגדה (או הלל), והרי פשוט לכ' דכולהו הם מצד הנס דיצי"מ ומאי שנא (אלא שהגדה הוא מ"ע דאורייתא, ולזה הרי מבואר בהתוס' מגילה ב' הסברות, ומה מיתוסף בהציון להתוס' בסוכה)?

בהמשך ההערה מביא "או מדרבנן" (ובהמשך (לאחרי הנקודה) מציין להברכי יוסף וכו'). ולכ' הדיעה שהוא מדרבנן הוא תי' הראשון של התוס' במגילה הנ"ל, וכמובא בפרמ"ג הנ"ל, וא"כ יל"ע למה אינו מציין לזה כמו שמביא המקור (מתי' הב' דתוס' שם) להדיעה שהוא מדאורייתא?

אח"כ כותב "וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים – וכן ס"ל להמנ"ח – חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס' מגיד דבריו ס' מב).". ולכ' יל"ע, דרהיטת הל' משמע דחיובן הוא או מה"ת או מדרבנן, דאין שום דיעה דפטורות לגמרי, כיון דגם הבית דוד דס"ד כן חזר בו. וצ"ע, הרי – לפי משמעות ההערה – המנ"ח סב"ל כן, ולא חזר בו, וא"כ אם מביא כל הדיעות הו"ל להביא דלדעת המנ"ח פטורות לגמרי? אך, מצד שני, מלים אלו "וכן סב"ל להמנ"ח" לא הבנתי, דאדרבא במנ"ח שם מבואר דחייבת מדרבנן (ורק נשאר בקושיא על החינוך דמחייב מדאורייתא), ומהו הכוונה דכן סב"ל להמנ"ח?

עוד ילה"ב, דהנה ז"ל התוס' בפסחים (קח, ב) ד"ה באותה הנס: "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". ומשמע דבמ"ע דאורייתא לא אמרינן אף הן היו באותו הנס לחייבן אפי' מדרבנן, וא"כ, למה לא הביא דעת התוס' בפסחים?

והנה הברכ"י המצויין בהערה שקו"ט בזה, שלאחרי שהביא את דברי הבית דוד שכ' ע"פ דברי התוס' בפסחים דבמ"ע דאורייתא ליכא חיוב כלל מטעם אף הן היו באותה הנס, ולאחרי שהק' עליו הברכ"י דהרי בתוס' במגילה פליגי על דבריהם בפסחים, שוב כ' "וכבר עלה במחשבה לומר דגם כונת התוס' בפסחים שכתבו בדף ק"ח והא דאמרינן שפטורות מסוכה אע"ג וכו' התם בעשה דאורייתא אבל בד' כוסות דרבנן תקנו גם לנשים כיון שאף הן וכו' עכ"ל. והם דברי התוס' שהביא הרב בית דוד. ולכאורה קשה מאי קשיא להו מסוכה, שאני התם דאיכא הלכתא למפטר נשים. ונראה דכונתם להקשות דאמרינן בגמרא בסוכה דף כח, דאמאי אצטריך הלכתא למפטרניהו תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא, ומשני דאצטריך וכו'. א"כ מבואר דפטורות מטעם דסוכה מצות עשה שהזמן גרמא, ואמאי לא אמרינן שאף הן וליחייבו. ומאי קאמר הש"ס, ואמאי לא משני הכי, דאתאי הלכתא משום שאף הן. ועל זה תירצו דהתם בעשה דאורייתא, פירוש דהתם קיימינן בדאורייתא, ומדאורייתא לא מחייבו מטעם שאף הן אלא מדרבנן, והיינו כמ"ש התוס' במגילה, דכל שקלא וטריא דהתם בסוכה אדאורייתא קאי. וכפ"ז דברי התוס' בפסחים יש להסכימם עם שינויאי קמא תוס' דמגילה . . .".

וא"כ כ' שאפשר לפרש דברי התוס' בפסחים דג"כ סובר דחייבות עכ"פ מדרבנן, אבל הרי סיים שם "הן אמת דלשון התוס' בפסחים דחוק לפירוש הנז' ועוד דבמרדכי ריש מגילה משמע כפשט דבריהם, דהא דשאף הן לא נאמר אלא במידי דרבנן. וכן משמע מדברי הרא"ם שהבאתי לעיל. ומ"מ התוס' במגילה פליגי על זה בשינויאי קמא, וסברי דגם במידי דאורייתא יש לחייבם משום שאף הן מדרבנן. וכפ"ז נשים חייבות מדרבנן בהגדה".

הרי שאף שכ' דאפשר ליישב דברי התוס' בפסחים דסב"ל דאמרינן אף הן אף במצוה דאורייתא, מ"מ לבסוף הרי חזינן דלא ניחא לי' לפרש כן, ומביא מכמה מפרשים דלא מפרשים כן, וא"כ אמאי לא הזכיר כלל רבינו הך דעת התוס' דעכ"פ יש מקום גדול לומר דסב"ל דגם מדרבנן לא מחייבים נשים מטעם אף הן היו באותה הנס במצוה שעיקר חיובה מה"ת?

והנה לעיל בהגדה גבי קדש בפיס' ד' כוסות כותב הרבי: "ד' כוסות – מצוה מדברי סופרים. ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים (תוד"ה היו פסחים קח, ב). ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים (כלבו, רוקח)".

ויל"ע, הרי מפורש בגמ' (פסחים שם) ואריב"ל נשים חייבות בד' כוסות הללו שאף הן היו באותה הנס", וא"כ אמאי מציין הרבי לדברי התוס' בדבר שמפורש בגמ' (והתוס' מחולקים עם רש"י רק בענין הפי' דאף הן היו באותה הנס אבל עצם הדין הוי גמ' מפורשת?)

גם צ"ע במה דהתוס' בסוכה פשיטא לי' דנשים לא היו באותה הנס דסוכה, ובפסחים פשיטא לי' להיפך, וצ"ב. ועי' בשעה"מ (פ"ו מהל' חו"מ) דתלוי בב' הסברות בענין אף הן היו באותו הנס אי הפי' הוא "שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר בחנוכה על ידי יהודית בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו" (כפי' הרשב"ם, וכמ"ש התוס' בשם רש"י (אלא שברש"י מצינו ב' האופנים, ואכ"מ)), או שהפי' הוא (כפי' התוס') "שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן", דלפי' הראשון אי"ז שייך במצות סוכה משא"כ לפי' הב'. אך לפ"ז יהיו דברי התוס' בסוכה שלא כפי שיטתם בכ"מ.

וע"ש שמביא משיטה לא נודע למי דהוא רק כשיש סכנה ואף הם היו באותה סכנה. וצ"ע, חדא דמאי נ"מ לענין הסברא דאותו הנס אם הי' סכנה או לא? וביותר צ"ע, הרי בסוכות כשהלכו במדבר, הרי לכ' פשוט שבלי ענני הכבוד היו בסכנה (ובפרט לפי המבואר בשבת (ו, ב) דהמדבר מצ"ע לא הי' ראוי לדירת אדם, ועי' ברשימות חוברת כט בזה.

גם צ"ע בסברת ב' הדיעות אי אמרינן אף הן היו באותה הנס גם במצוה דאורייתא או לא, ואי סברא זו מחייב אותן גם מה"ת או רק מדרבנן.

ולכ' הי' אפשר לפרש ביסוד השאלה אי אמרינן הסברא דאף הן היו באותה הנס לענין מצוה דאורייתא, דהנה פליגי רש"י ותוס', שרש"י בפסחים (קח, ב) "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", ובתוס' מגילה שם: "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".

[ועי' ברש"י שבת (כג, א ד"ה היו באותה הנס) שפי' "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס", הרי כלל ב' הפירושים (אלא שגם כפי' הראשון לא פי' שהיו בכלל הסכנה בשווה להאנשים

אלא שהי' ענין מיוחד בהנשים), ובמגילה (ד, א ד"ה אף הן היו באותו הנס) פי' "שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים", וזהו לכ' כפי' התוס'.

ולכ' הדיון אי בסוכה היו באותו הנס תלוי בזה, דאי נימא דאף הן היו באותו הנס הוא כפי' התוס', שהיו באותו ההצלה, א"כ גם בסוכות היו באותו הנס, אבל אם הפי' כפרש"י ורשב"ם דעי' אשה נעשה נס, א"כ בסוכה לא מצינו זה. וכן מבואר בשעה"מ פ"ו מהל' חו"מ ועוד.

[ועי' בשו"ת מהר"ם מרוטנברג סי' תעג "השיב ר"ת למהר' משה מפונטיזא דנשים חייבות בג' סעודות אע"ג דהו"ל מעשהז"ג דאף הן היו באותו הנס [דמן] דלחם משנה האכילן וכן חייבות לבצוע על ב' ככרות. . וטעם ראשון שפי' שאף הן היו באותו הנס לא ידענא אי א"ש דנהי דליכא לאקשוויי מהא דקאמר התם נשים חייבות בקידוש היום ד"ת לא מפיק ליה אלא מזכור ושמור דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה אבל מהאי טעמא לא [כי] לא קשי' דאותו הנס לא שייך לקידוש אבל מ"מ לא שייך טעמא שאף הן היו אלא היכא דהמצוה באה על הנס שאירע לישראל שהיו בסכנה ונמלטו דומי' דמגילה ובד' כוסות ובנר חנוכה". ולכ' גם הנס דמן לחם משנה תלוי בב' הטעמים הנ"ל].

והנה עי' בב"י סי' תרפט: "ומ"ש ועבדים בעבדים משוחררים מיירי וכדכתבו הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א) וסמ"ג (ריש הל' מגילה) דאילו עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות מדין נשים שהזכיר אחר כך הוא נלמד דכל מצות שהאשה חייבת בהן העבד נמי חייב בהן ואף על פי שאין חיוב האשה במצותה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולים היו ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שעל ידי אשה נעשה הנס אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים וכיון דהויא מצות עשה שהזמן גרמא עבדים פטורים".

ולכ' ב' הצדדים בהב"י (במ"ש "אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים") הוא כי יש ב' אופנים לפרש הא דאף הן היו באותו הנס, היינו או דזהו חיוב בפנ"ע מטעם זה, וא"כ אין החיוב אלא על נשים שהיו באותה הנס, משא"כ עבדים, או שמטעם זה ליכא פטור דמ"ע שהז"ג, וא"כ הוי מצוה שהנשים מחוייבות בה (בהמצוה עצמה) וגם עבדים חייבים.

ובפשטות הי' אפ"ל דתלוי בהנ"ל, דאי נימא כרשב"ם דהפי' דאף הן היו באותה הנס דנעשה ע"י אשה, א"כ הרי זה טעם מיוחד בפנ"ע לחייב הנשים, וא"כ הוי החיוב שלהן חיוב בפנ"ע ואינה אותה החיוב דהאנשים. אבל אי נימא

דהפי' דהיו בכלל הסכנה כמו הנשים, ונעשה להן הנס כמו להאנשים, א"כ צ"ל דהם בכלל אותה המצוה והאנשים מטעם זה.

ועי' ביאור הלכה סי' תרפט ד"ה חרש שכ' הסברא דאף הן היו באותו הנס לחייב חרש (בא"ד בחצע"ג שהחרש היו ג"כ באותו הנס), וזה תלוי לכ' ג"כ בהנ"ל, דאם זהו חיוב בפנ"ע א"כ שייך לחייב חרש מטעם זה, אבל אם זהו טעם שמבטל את הפטור דמ"ע שהוז"ג, א"כ אי"ז שייך כלל גבי חרש.

ועפ"ז אפשר לבאר מה שמציין הרבי, בהא דנשים חייבות בד' כוסות, לדברי התוס', אף דהדין והטעם מפורש בגמ' בדברי ריב"ל (והתוס' והרשב"ם מחולקים רק בפ"י הך סברא דאף הן היו באותו הנס)? אך להנ"ל א"ש, דהמחלוקת דרשב"ם ותוס' הוא לא רק בפ"י הסברא, אלא הוא פלוגתא גם בדין, אם חיוב הנשים הוא אותו החיוב והאנשים או לא. ולכן על מאי דקאמר דנשים חייבות בה (במצות ד' כוסות) מציין לדברי התוס' שנשים חייבות באותה החיוב עצמה והאנשים ולא בחיוב בפנ"ע¹.

[ועי' בתוס' מגילה שם "מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה והכי נמי משמע בערכין (דף ב: ושם) דקאמר הכל כשרים לקרא את המגילה ומסיק הכל כשרים לאתויי מאי ומשני לאתויי נשים משמע להוציא אפילו אנשים וקשה דהא בתוספתא תני בהדיא דטומטום אין מוציא לא את מינו ולא שאין מינו ואנדרוגינוס מוציא את מינו ואין מוציא את שאין מינו ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגינוס וכן פסקו הה"ג דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים וי"ל דסלקא דעתך דלא יועיל קריאתן אפילו להוציא הנשים קמ"ל דחייבין דהכל חייבין בשמיעה עבדים נשים וקטנים" ועי' טור וב"י סי' תרפ"ט ב' הדיעות בזה להלכה.

ולכ' ה'י אפ"ל דתלוי בפלוגתא הנ"ל, דאי נימא דאף הן היו באותו הנס הוא שהיו בכלל אותה הגזרה כמו האנשים, א"כ צ"ל דהם בכלל אותה החיוב כמו האנשים עצמם. אבל להסברא דאף הן היו באותו הנס היינו שע"י אשה נעשה הנס, והיינו דהי' להן שייכות מיוחדת בפנ"ע להנס ולא באותו האופן כמו האנשים, א"כ י"ל דגם חיובן הוא חיוב אחר ולא אותה החיוב כמו האנשים.

1) ומהחילוקים שאפ"ל בזה: הנה התוס' הנ"ל בסוכה הכריחו דנשים חייבות בהלל והגדה מזה דחייבות בד' כוסות "ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה". ולכ' זה תלוי בהנ"ל, דאם חיוב הנשים הוא חיוב בפנ"ע, ה'י אפ"ל דנתחייבו רק במה ששייך לגן, והיינו הד' כוסות עצמן, ואי"צ להיות באותו האופן כהאנשים, משא"כ אם הוא אותה המצוה. וי"ל בזה.

אך לפ"ז הי' יוצא דמיחלפי השיטות, דהרי רש"י בערכין סב"ל דנשים מוציאות אנשים במקרא מגילה, ותוס' מביא דעת הבה"ג דאין מוציאות].

ולכ' הי' אפ"ל דבזה תלוי הדיעות בתוס', דאם זהו טעם בפנ"ע לחייב נשים, א"כ הרי מחוייבות רק מדרבנן, דאף דיש סברא לחייבן, מ"מ א"א לחייבן בחיוב מה"ת מכח הך סברא. אבל אם זהו סברא לבטל הפטור דמ"ע שהז"ג, דהם בכלל הנס כמו הנשים ולכן זהו סברא דא"א לחלק ביניהן להאנשים, א"כ מטעם זה חייבות מה"ת.

ועפ"ז יומתק המשך הענינים דהתוס' בפסחים, שבהמשך למה שחלקו על פי' הרשב"ם וכ' "משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד" הך' "והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי", דלכ' מהו ההמשך, והול"ל זה בד"ה בפנ"ע (או עכ"פ כענין בפנ"ע)? ולהנ"ל יומתק, דדוקא להך סברא שכ' ק' להו דא"כ הי' צ"ל אף במצוה דאורייתא (משא"כ לסברת הרשב"ם דפשוט דלא שייך מצד זה חיוב מדאורייתא). ותי' "התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס", דאף לסברא זו לא שייך במצוה דאורייתא (מן הטעם שית' להלן).

אך בתוס' מבואר דלא כן, שהרי במגילה הביאו הקושיא ממצה בהמשך למה דמסקו דאף הן היו באותה הנס היינו דהיו בכלל הנס, ומוכח דאף לסברא זה גופא איכא ב' אופנים לפרש אי הוי מה"ת או מדרבנן. וא"כ אף דלכ' נכונה הסברא דאי נימא כפרש"י א"כ צ"ל דאף הן היו באותה הנס מחייב אותן רק מדרבנן, מ"מ ב' הדיעות שבתוס' הם ע"כ גם אליבא דהפי' דתוס' גופא (ועי' עד"ז בשעה"מ פ"ו מהל' חו"מ).

ולכ' אפ"ל בזה דהנה לכ' יש לדקדק בדברי התוס' שם, דהק' "דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.). דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה", ולכ' הרי שם בערבי פסחים גופא מבואר דהטעם דחייבות בד' כוסות הוא משום שאף הן היו באותו הנס, והרי טעם זה שווה גם לענין הלל והגדה, וא"כ מעיקרא מאי קא קשיא להו, ומה נתחדש בתי'?

ולכ' הי' אפ"ל דזה גופא הוא השקו"ט דהתוס', דאף דידעו הסברא דאף הן היו באותו הנס, שזהו יסוד החיוב דנשים בד' כוסות, מ"מ הוה ס"ד דהתוס' דלא שייך זה לענין הלל והגדה כיון דהם דאורייתא, וזה מחדשים התוס' בתי' דאף בדאורייתא שייך הסברא דאף הן היו באותו הנס, ודלא כהדיעה ששולל הרבי בהערה זו.

אכן – מלבד מה דא"ז מבאר עדיין ההערה של הרבי, דלפ"ז הי' צ"ל הציון להתוס' בסוכה בתחלה בשייכות לכללות החיוב, ולא בהמשך לדעת ר"י בתוס' מגילה דסב"ל דחייבות מדאורייתא – לכ' פי' זה בדברי התוס' דחוק, חדא, דבל' התוס' בתי' לא משמע כלל דכוונתם לחדש דגם במצוה שהוא מה"ת שייך הסברא דאף הן היו באותו הנס, דא"כ עיקר חסר מן הספר? ועוד דא"כ קושייתם לענין הלל תלוי' בפלוגתת הראשונים, דהרי דעת הרמב"ם (פ"ג ה"ו מהל' חנוכה) "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל", וכן דעת הראב"ד שם דהוא מדברי קבלה, ואם כוונת התוס' להקשות רק לשיטות (בה"ג ורמב"ן) דהלל הוא מה"ת לא הו"ל לסתום אלא לפרש?

אך לכ' משמע מל' התוס' באו"א, דז"ל התוס' בתירוצם "שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור" ומבואר דבהתי' מחדשים דהלל דפסח הוא על הנס, דבאמת גם בסוכה שייך הסברא דהיו באותו הנס, אבל אי"ז שייך לחיוב אמירת הלל, דחיובה הוא מצד היו"ט ולא מצד הנס, משא"כ בליל פסח שאמירת ההלל הוא לא על היו"ט כ"א על הנס ושייך שפיר אף הן היו באותו הנס. וכן ראיתי בערו"ל¹ לסוכה שם שהעיר בזה (וע"ש דמפרש דברי התוס' להסברא דהלל דרבנן). ועי' בהגדה של הרבי גבי הלל וש"נ דהך הלל הוא כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים, ואינו כמו כל הלל, וע"ש בהמשך.

אך אי"ז מיישב לענין קריאת ההגדה, דהרי בהגדה פשיטא דנתקנה על הנס, וא"כ מאי קא קשיא להו מהגדה (וגם בתי' לא הזכירו התוס' כלל הגדה)? וא"ת דלענין הגדה אכן פשיטא דאומרות אותה מטעם דאף הן היו באותה הנס, א"כ נימא דתקנת ד' כוסות הוא מצד הגדה שאומרים שבזה מובן דחייבות, ואין שום קושיא מהלל ואי"צ לתירוצם²? ואין לומר דבענין הלל הכוונה הוא לכוס ד' שאומרים עליו רק הלל ולא הגדה, וע"ז אין שייך לתרוצי דחייבות מצד הגדה, אבל הגדה אכן פשיטא להו דחייבות מצד אף הן היו באותה הנס, דא"כ לא הו"ל להזכיר הגדה כלל בהקושיא (יותר מקידוש וברהמ"ז) דאינו שייך לא להקושיא ולא להתי'?

ואפ"ל דשיעור דברי התוס' הם דבוודאי פשיטא להו להתוס' הסברא דאף הן היו באותו הנס, דהרי זהו הטעם דחייבות בד' כוסות כנ"ל, ומזה דאעפ"כ פטורות מהלל דסוכה מוכח דלא אמרינן אף הן היו באותו הנס במצוה

2 ובפרט להסברא (שהובא בהגדה של הרבי גבי הלל) דמה דאין מברכים על הלל זה הוא משום שהוא כקורא בתורה, דהיינו שהוא חלק ממצות הגדה וסיפור יצי"מ (וכמשנ"ת במ"א).

דאורייתא, וא"כ אמאי חייבות בהלל דליל פסח? וע"ז מתרצים התוס' דמה דלא אמרינן אף הן היו באותו הנס לענין הלל דסוכות הוא משום דההלל הוא לא על הנס, משא"כ ההלל דפסח הוא על הנס.

וא"ש לפ"ז דבהקושיא הק' גם מהגדה, דכיון דרצו להוכיח מזה שנשים פטורות מהלל דסוכה אע"פ שהיו באותה הנס דאין שייך סברא זו במצוה דאורייתא, א"כ מטעם זה יהיו פטורות גם מהגדה. ומתוך דבאמת מה דפטורות בהלל דסוכה הוא משום שלא בא על הנס, והלל דפסח בא על הנס (והוצרכו לזה משום ההלל דכוס ד'), וממילא לא ק' מהגדה דפשיטא דבאה על הנס.

וא"ש דלא ק' דברי התוס' בסוכה לדבריהם בפסחים, דמבואר דגם בסוכה אמרינן אף הן היו באותה הנס, דבוודאי לענין מצוות הקשורים בהנס אמרינן גם בסוכות דאף הן היו באותה הנס (למ"ד דענני הכבוד היו), ומה שמבואר בדבריהם בסוכה דבסוכות לא אמרינן הך סברא היינו לענין אמירת הלל דבאה מצד קדושת היו"ט ולא מצד הנס וכנ"ל.

ועפ"ז אפשר להוסיף די"ל דעצם הסברא דלא לחייב נשים במצוה דאורייתא מצד אף הן היו באותו הנס הוא משום דבמ"ע דאורייתא גזרירת מלך הם וא"א לקבוע שכל המצוה הוא מצד הנס, וע"ז מחדשים התוס' בתי' דגם בדאורייתא אי הוי המצוה על נס א"כ אין לחלק בין אנשים לנשים.

[ועי' בלקו"ש חכ"ב ע' 32 שמביא דברי אדה"ז בסי' תצא ס"ג: "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יום טוב . . . וכל שכן לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ". ובהערה מציין לדברי הט"ז סו"ס תרס"ח לענין מצות ישיבת סוכה אי תלוי בקדושת היום או לא, ועי' בתוס' ר"פ ערבי פסחים. ועכ"פ רואים דשייך ב' סברות במצוות דאורייתא הקשורות בהיו"ט, אם יסודם משום שיום זה הוא יו"ט (שכיון שהוא חג הסוכות לכן יש מצוה דישיבה בסוכה) או שיסודן הוא היום. וע"ש חכ"ב ע' 128 ומה שש"ג.]

ועי' בליקוטי טעמים וכו' של הרבי גבי "סדר הגדה", קטע המתחלת "יש מקום לומר", שכותב: "יש מקום לומר שאין הגר חייב בפסח לפי שלא הי' לא הוא ולא אבותיו במצרים, דומה למאמרם גר אינו קורא שאינו יכול לומר נשבע ה' לאבותינו (בכורים פ"א מ"ד. אבל עיין רמב"ם שם) לזה אמר (במדבר ט, יד) וכי יגור אתכם גר ועשה פסח, אתכם הוא כאחד ממנו ויציאנתו ממצרים הייתה

גאולת עולם גם לנפש הגר, הגם שלא הי' בנגלה הי' בנסתר כי שורש הקדושה אחד הוא, וכשהיו אבותינו במצרים הייתה כללות הקדושה טבועה בטומאת מצרים ואם ח"ו הייתה כללות הקדושה נטבע אין תרופה לענפים והצלת העיקר נוגעת גם לענפים (אור החיים במדבר שם).

ולכ' זה תלוי בהנ"ל, דאי נימא דמצות פסח הוא ממצוות של היו"ט, א"כ מכיון שהגר מחוייב בהיו"ט הוא מחוייב גם בקרבנות היום, ואי"צ לנתינת טעם משום שבנסתר גם הוא נגאל, משא"כ אי נימא דהמצוה הוא ענין בפנ"ע לזכרון הנס].

ויוצא מזה דאפ"ל ב' סברות לחייב נשים מדרבנן מכח הסברא דאף הן היו באותה הנס, דלפי' רשב"ם יוצא דזהו סברא וחיוב בפנ"ע, דע"י אשה נעשית הנס, וא"כ החיוב הוא מסברא ואינה אלא מדרבנן. אבל גם לפי' התוס' דהנשים הם בכלל הנס כמו האנשים, מ"מ יש סברא דחיובן הוא רק מדרבנן משום דבמצוה דאורייתא לא שייך לקבוע שהמצוה הוא (רק) על הנס, ורק מדרבנן אפשר לחייב המצוה עכ"פ מצד הנס (שגם ענין זה ישנה בהמצוה) לכל מי שהי' באותה הנס.

וי"ל דזהו הכוונה בהציון לדברי התוס' בסוכה בהערה, דהרי הסברא בפשטות לבאר אמאי יתחייבו נשים מדאורייתא מטעם אף הן היו באותה הנס הוא לפי' התוס' דהם היו בכלל הנס כמו האנשים, אך בתוס' במגילה א"א לפרש כן, דמבואר דב' הסברות אי חייבות מה"ת או לא הם לפי' זה גופא, וע"ז מציין לעי' בתוס' בסוכה דמבואר עוד סברא שאין חייבות מה"ת משום שאין המצוה על הנס, וא"כ מובן ב' (ג) הסברות במצוה דאורייתא דתלוי אי מחשבין להמצוה שהיא על הנס או לא וכמשנ"ת.

והנה לדבריהם שם יוצא עוד דיש לחלק בין מצות סיפור יצי"מ (והלל) לשאר מצוות דאורייתא שבי"ט, דאף להסברא דבשאר מצוות דאורייתא אין הנשים מחוייבות, דאף דהיו"ט עצמה נקבעה לזיכרון הנס, מ"מ המצוות של היו"ט הם חובות היום ואפ"ל שאין הם תלויים בזיכרון הנס, וכנ"ל, אבל בסיפור יצי"מ (ובהלל דליל הפסח) פשיטא דבאה על הנס ומחוייבות גם נשים (וכמו שביארו התוס' בסוכה וכנ"ל, ולהעיר קצת מהדין ד"גר מביא ואינו קורא" דאינו שייך למה דמפורש בהמצוה).

וא"ש דלא הביא דברי התוס' בפסחים, דע"פ המבואר מובן דאף אם לא נדחוק כהברכ"י בפי' התוס' בפי' התוס' בפסחים, אלא נפרש כהמשמעות דסב"ל דבמצוה דאורייתא לא אמרינן הך סברא כלל (אף דאז יהי' ק' על דבריהם

משה"ק הברכ"י דמאי ק' להו הא איכא דרשה דהאזרח. וי"ל, מ"מ אין מזה ראי' למצות סיפור יצי"מ דאפשר דבה חייבות לכל הדיעות (ואפשר גם מה"ת), מכיון דהמצוה נתקנה על הנס בוודאי, וכנ"ל. וגם א"ש שלא ציין לדבריהם בתי' בראשון במגילה לאחרי שכ' "או מדרבנן", דהכוונה בהציון לדברי התוס' בסוכה הוא לבאר הסברא דאפשר דלכו"ע החיוב מה"ת. ומ"מ כ' "או מדרבנן" דמצינו דיעה כזו באחרונים, ולכן מציין ע"ז להברכי יוסף וכו'. וכן אפ"ל כן לפי' הרשב"ם וכמשנ"ת, לכן כותב דאפשר דהחיוב הוא מדרבנן. ומאחר שאחרונים אלו גופא לא סב"ל לדינא דפטורות לגמרי (שהרי גם הבית דוד כו' חזר בו) לכן לא הביא דיעה זו.

דברי אדה"ז בענין נשים בסיפור יצי"מ

והנה כבר דשו רבים בפי' הציון לשו"ע אדה"ז, דז"ל אדה"ז שם: "ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם קטנים 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 ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לומר לך שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו' כי כל לרבות הנשים כך הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה".

והנה ממ"ש "בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים" משמע דחייבות בסיפור יצי"מ, ומשמע דחיובן הוא מה"ת (דאי נימא דחייבות רק מדרבנן, א"כ נמצא דבמצות סיפור יצי"מ יש חילוק בין נשים לאנשים).

לאידך, ממ"ש "אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים" משמע שאף הן היו באותו הנס הוא רק בנוגע למצוות שמדרבנן, "שתיקנו חכמים", וא"כ לא נאמר זה לענין מצות סיפור יצי"מ (ומשמע דפטורות לגמרי).

וממ"ש "ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה" וכו', משמע דרק מצה הוא יוצא מן הכלל שחייבות מן התורה, ומשמע דליכא שום חיוב אחר בלילה זה דחייבות מה"ת, ומשמע דבסיפור יצי"מ או דפטורות לגמרי או דחייבות רק מדרבנן (וכבר העירו דבהערת הרבי אפשר לפרש בב' אופנים: א) וכן משמע כו'

דהוא מדרבנן. (ב) וכן משמע דחייבות (או מדאורייתא או מדרבנן). אבל לכ' לב' האופנים צ"ב).

ואואפ"ל דהנה עי' בהגדה (גבי החילוקים בין ליל פסח לכל השנה) שמביא שהרמב"ם מנה רק מצות זכירת יצי"מ במנין המצוות ולא דכל השנה. וראיתי מי שפי' דהמצוה דזכירת יצי"מ בכל השנה והמצוה דזכירת יצי"מ דליל פסח יסודם אחד. וכן משמע ממה שמביא בהגדה המשנה דאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה כו', דמיירי מזכירת יצי"מ דכל השנה (אבל עי' בהגדת רבינו דיל"פ דזהו משום שהי' באותה מסיבה, ובפרט להגירסא אמר להם). וכן משמע ממה שהרמב"ם מביא על המצוה דליל פסח את הפסוק זכור את היום הזה דמיירי בחיוב זכירה דכל השנה, ולא הפסוק דוהגדת לבנך וכיו"ב, והיינו דביסודה הוא אותה מצוה, אלא שבליל הפסח יש בזה דינים מיוחדים באופן קיום המצוה.

ולפ"ז הנה אי נימא דמצות זכירת יצי"מ דכל השנה לא הוי מ"ע שהז"ג (עי' שאג"א סי' יג דשקו"ט ועוד), א"כ י"ל דגם המצוה דליל הפסח לא הוי מצוה שהז"ג ונשים מחוייבות מעיקר הדין (ועפ"ז רצה ליישב את קושיית המנ"ח על החינוך דנוהגת בזכרים ונקבות).

ואם נפרש כן בדעת אדה"ז אז יתיישבו כל הדיוקים הנ"ל, דאין חילוק בין אנשים לנשים בכל המצוות, דגם בסיפור יצי"מ חייבות מעיקר הדין, ואח"כ מפרט החיוב שחייבות במצוות של לילה זה שהם מ"ע שהז"ג, ומבאר שבכל המצוות שתקינן חכמים חייבות מטעם אף הן באותה הנס, ובמצוה חייבות מה"ת (אף שהז"ג) משום ההיקש, אבל סיפור יצי"מ אינו בכלל אלו, וכנ"ל.

* * *

בענין ברכה על מצות סיפור יצי"מ

בהגדה של פסח פיס' מצוה עלינו: "ואין מברכין על מצוה זו וכמה טעמים נאמרו בזה: כי כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש, מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני' ולאחרי', מפני שאין לה שיעור ואפילו בדבור בעלמא יוצא, מפני שכולה ברכה ושבח ובפרט שתקינן בה ברכת אשר גאלנו ואין מתקנין ברכה לברכה, מפני שעושה המצוה בהפסק – אכו"ש וכו' – ואין מברכין בכגון זה וכמ"ש לענין ד' כוסות (רי"ף, שבלי הלקט, רשב"א, מע"ג, ש"פ) ועוד טעמים".

והנה הטעם האחרון הוא משבח פסח שכ' "לפי שבתוך הסיפור הוא מפסיק בסעודה ובכמה דברים אחרים ואינו עושה המצוה בבת אחת ע"כ אין מברכין על

מצוה זו". והרבי כותב ע"ז "וכמ"ש לענין ד' כוסות", והכוונה למ"ש בד"ה ד' כוסות "ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים (כלבו, רוקח)", ועד"ז הביא הרבי לענין ברכה על הלל בלילה זה.

ולא הבנתי, דבשלמא לענין ד' כוסות מובן, שהמצוה הוא שתיית ד' כוסות, וא"כ א"א לברך ע"ז כי המצוה עצמה נעשית בהפסקה ואינה נעשית בב"א (ועד"ז הוא לענין ההלל דלילה זה וכמבואר במ"א), אבל בסיפור יצי"מ הרי אין לה שיעור מסויים, ואף להדיעות דבעי הזכרה בדבור דוקא, ובאופן דשו"ת וכו', הרי כ"ז נעשה בלי הפסק כלל, ולמה אינו מברך? ועוד דהרי עיקר מצות סיפור יצי"מ נעשה על כוס שני בלי שום הפסק?

וביותר לא הבנתי מ"ש (בש"פ) שהוא מפסיק "בכמה דברים אחרים", דאם הכוונה לאכילת מצה ומרור וכו' (דאל"כ הנה באיזה דברים אחרים מפסיקים), א"כ אי"מ למה חשובים כל אלה הפסק, הרי הם עצמם חלק ממצות סיפור יצי"מ, ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך (וכמשנ"ת בארוכה במ"א), ומה ענין זה להפסק במצות סיפור?

ולהעיר שהכלבו, שהרבי הביא בשמו הטעם דמופסקין למה שאין מברכין על ד' כוסות, בענין הגדה כ' טעם אחר בשם הרשב"א משום שאין לה קצבה ידועה (והוא הטעם שהביא הרבי מהרשב"א), ועוד כ' "אינו מברך על ההגדה לפי שאינה אלא סיפור דברים", ומדלא כ' כאן הטעם דמופסקין כמ"ש לענין ד' כוסות משמע דכאן אינו מועיל הך טעם משום שאינו הפסק באמצע המצוה, וכנ"ל [אך אינו מוכרח, די"ל משום דעדיפא מיני" קאמר, דהנך טעמים שכ' לענין סיפור יצי"מ הם טובים יותר].

* * *

במנהגי הקידוש

בהגדה ש"פ פיס' קדש: כשחל יו"ט בשבת אומרים תחלה יום הששי (פסחים קו, א ותוד"ה זוכרהו). מתחילין יום הששי (ולא מ"ויכולו") כי יום הששי ויכולו השמים ר"ת הוי'. וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת ברכת הקידוש בכוס (רמ"א סי' רע"א ס"י).

ושאל א' מהת' שי' דלכ' ענינים אלו הם גם ביו"ט כשלא חל בשבת, דהא דנותן עיניו בכוס הוא מדיני כש"ב בכל שויו"ט, וכן הא דנותן עיניו בנרות הוא בכל שויו"ט, ואמאי כ' כן הרבי כאן בנוגע לפסח שחל בשבת?

ואין לומר דכאן באמת הכוונה לכל קידוש, ולצדדין קתני (ד"מתחילין יום השישי" מיירי בשבת וההמשך מדבר בכל זמן שמקדש), דזה דוחק גדול בהל', וכן ממה שהמשך "אין להתחיל מתחילת המקרא וירא אלקים כו' משום דדרז"ל טוב מאד זה המות (שו"ת חת"ס חאו"ח ס"י) "מדובר רק בשבת א"כ לא משמע כלל שענין זה שבאמצע הוא יוצא מן הכלל, ובפרט שבמנהגי בית הרב בקידוש לעיל כ' להדיא "וכ"ז הוא גם בשאר ימות השנה" וכאן לא כ' כן.

ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.

* * *

בענין הסדר דמוציא מצה

בהגדה ש"פ פיס' מוציא מצה: "מוציא ואח"כ מצה, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם (ראה ברכות נ"א, ב) ואורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיך לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה (סי' רע"ג).

ובברכות שם: תנו רבנן דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא; ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר קודם (ובהמשך שם דהוצרכו לשתי הטעמים דלא תימא התם תרתי והכא חדא).

ויל"ע אמאי הוצרך לטעם נוסף מסי' רע"ג, והרי הלכה היא דתדיר קודם? גם צ"ב בסברת רע"ג, דקאמר רק אורחא דמילתא, ואינו מבואר בכלל מהו הסברא בזה גופא (והטעם דאורחא דמילתא כן) לברך על הוצאת הלחם קודם המצוה?

והנה לכ' אפ"ל דסברא זו דרע"ג הוא ע"ד הסברא בגמ' שם שהיין גורם לקדושה שתאמר, אבל זה צ"ע, דא"כ הו"ל להביא מדברי הגמ', ומה הביא מסידור רע"ג? גם בקידוש גופא לא הזכיר זה, ולמה הזכיר הך סברא כאן (ואולי שם הוא פשוט יותר, וצ"ע)? ובסידור רע"ג גופא גבי סידור הזכיר ב' הטעמים בל' הגמ'? וברמב"ם ושו"ע אין הכרע אם העיקר כהטעם דהיין גורם לקידוש שתבא או העיקר כהטעם דתדיר קודם (עי' רמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"ו, ובשו"ע ודאדה"ז סי' רע"א). אבל עכ"פ בדברי רע"ג צ"ע לכ', דאף אם כוונתו לסברת הגמ' שהיין גורם לקידוש שתבא, מ"מ הו"ל להזכיר גם הטעם דתדיר

המפורש בגמ' לענין הקדימה, דשייך גם כאן, וכמו שהזכיר בעצמו גבי קידוש ב' הטעמים?

ועד"ז יל"ע בדברי האבודרהם, דכאן גבי מצה העתיק דברי הרע"ג "ואח"כ מברך על השלימה לאכול מצה דאורחה דמילתא היא דמברכינן קודשא בריך הוא דאפיק לחמא מן ארעה והדר לברוכי על מצה דמתעביד מיניה³", אבל גבי קידוש (דמברכים על היין תחלה) לא הזכיר כלום?

ואולי אפ"ל בהקדם דהנה בכמה הגדות משמע דמפרשים מוציא מצה ביחד, ששניהם יחד הם סימן א' מסימני הסדר, אבל בסידור רבינו יש נקודה לאחרי תיבת מוציא (בסימני הסדר), וכמו"כ בפ"י מפרש מוציא בפנ"ע ואח"כ מצה, ומבואר דמוציא מצה הם ב' סימנים.

ואפ"ל דהכוונה דרע"ג וכו' הוא לבאר אמאי מוציא הוא מסימני הסדר, דלכ' ברכת המוציא הוא מדיני סעודה דכל השנה, ואינו שייך לליל הסדר (משא"כ מצה, ולענין קדש אכן מבאר הרבי בהגדה שקידוש דליל פסח הוא מד' כוסות ויד כמה נ"מ להלכה מטעם זה, שבזה מוסבר אמאי קדש הוא מהד' כוסות, וכמשנ"ת במ"א).

וע"ז מביא הרבי מ"ש רע"ג "ואורחה דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעה והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה", דלפ"ז הברכה דהמוציא יש לה שייכות (והוי כמו הקדמה) לברכת המצוה דמצה, שלפ"ז א"ש שכמו שמצה הוא חלק מסימני הסדר ה"ה מוציא.

* * *

בענין שהחיינו דמצה

שם: ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סתע"ג). וטעם השני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקדוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגלה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב.

ויל"ע, דהנה עי' בשו"ע אדה"ז סי' תלב (ס"ג): "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת

3) כן הוא בנדפס, וכן העתיק בהגדה "רזא דאגדתא", אבל מאחר שהוא ל' הרע"ג כמובא בהגדת רבנו, לכ' מסתבר לומר דצ"ל כמו שהוא בסידור רע"ג והושמטה מלת "מצוה".

שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה", וא"כ הו"ל להקשות הך צע"ג גם על דברי אדה"ז? גם יל"ע, אמאי הוצרך אדה"ז ליישב את אי ברכת שהחיינו גבי בדיקת חמץ ולענין מצה לא כ' כלום?

ועי' גם בשו"ע אדה"ז סי' תרמא (ס"א): "אבל שהחיינו היה ראוי לברך בשעת עשייה אם עושה אותה לעצמו שהרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן. אבל אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת עשייה אפילו אם עושה סוכה לעצמו לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום: שביליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן, במה דברים אמורים כשמקדש קידוש היום בתוך הסוכה אבל אם בליל יו"ט קידש בתוך הבית אינו יוצא בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת הסוכה בברכה זו שאומר בבית ולפיכך כשיכנס לסוכה לאכול סעודה אחרת משאר סעודות החג צריך לברך שהחיינו אחר ברכת לישב בסוכה אפילו אין הסוכה שלו".

ולכ' גם שם צ"ע ה' צע"ג, שמק' הרבי על האבודרהם הוא גם על דברי אדה"ז לענין סוכה, דלא מצינו שצריך לכוון בשהחיינו על הסוכה?

ולכ' יש בזה גם נ"מ לדינא, אם האשה בירכה שהחיינו בהדלקת הנרות, אם יכולה לברך בקידוש מצד המצות, ועי' במ"ש בשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן סט "וכיו"ב י"ל גם בליל סוכה דהשהחיינו בא על יו"ט ועל מצות סוכה, והיא מכוונת בהדלקת נרות לצאת רק לידי יו"ט יש לה הזכות עדיין על שהחיינו של סוכה ונהי דבידים אין לברך פעמיים מ"מ שמיעת אמן עכ"פ לא הוי הפסק ואע"פ שהמדובר כאן מאמן על שהחיינו של מצוות סוכה והם פטורות מטעם זמן גרמא, מ"מ כבר נהגו לברך בין ברכת המצות בין שהחיינו בשאר מצות עשה שהזמ"ג כמו שופר ולולב, וכן בדין דמברכות גם לישב בסוכה [ועי' בפוסקים או"ח סי' תר"מ ובשו"ע דרב שם, ועי' בישועת יעקב שם ואו"ח סי' י"ז], א"כ יש לה שייכות עם שהחיינו דמצות סוכה ועכ"פ האמן שלה לא הפסק

ולכ' הי' אפ"ל דכיון דבדיקת חמץ היא לצורך המועד לכן הוי בכלל השהחיינו דקידוש גם בלי כוונה, משא"כ בכדי לכלול המצה בשהחיינו דקידוש הוא רק אם מכוון לכך בפ"י.

אך עי' בלקו"ש חכ"ב ע' 128 בשוה"ג להערה 46 ד"צ"ל שמ"ש אדה"ז. .
 "לפי שמצוה זו לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד. .
 – אין הכוונה ב"לצורך הרגל" "לצורך המועד" לקדושת המועד, כ"א הזמן דהרגל". וע"ש בהמשך ההערה. ואבקש מקוראי הגליון לבאר ולברר זה.

* * *

חיוב פת ביו"ט

בפיס' מצה: גם בזמנה"ז דאורייתא (פסחים קך, א). הן אנשים הן נשים (שם מג, ב). וחידוש הכתוב בלילי פסח, אף שגם בשאר יו"ט חייב לאכול פת, שאינו יוצא במצה עשירה (ר"ן פ' הישן). וי"א שחיוב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים – (שו"ע רבינו סתק"ט ס"ה. וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ז. – וצע"ק ממ"ש רבינו בסי' רמ"ב ס"א במוסגר. ודעת ר"י, ברא"ש ברכות שם סכ"ג, משמע שהוא מה"ת – ראה שם במיו"ט – משום שמחה. אבל אין שמחה בליל יו"ט הראשון מה"ת – שאג"א סי' סח באריכות – וא"כ גם לדבריו לא הוי אז אלא מד"ס. מלבד ליל א' דחה"ס) – לבד ליל א' דחה"ס דילפינן ממצה דחה"פ. (ומ"ש בשו"ת רעק"א ס"א רק ליל פסח, ושם בהשמטות כ' בפשיטות דאין פת שייך לשמחה – צע"ק) ואכמ"ל.

וז"ל הרמב"ם בהל' יו"ט שם (בכמה דפוסים של ההגדות נדפס הט"ו, וצריך לתקן כנ"ל): "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש. וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת. וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד. וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודת כוכבים".

ויל"ע, מהו הכוונה בהציון לדברי הרמב"ם, ומה מבואר ברמב"ם לענין בירור הך שאלה אי הוי חיוב מה"ת או מדרבנן? ולכ' אפ"ל דהדיוק הוא דממ"ש הרמב"ם "כשם" משמע דהוא אותו החיוב כמו בשבת, ומבואר ברמב"ם (פ"ל מהל' שבת) דחיוב העונג בשבת הוא מד"ס. ולכ' זה דוחק. ואבקש מהקוראים לבאר זה.



תיקון טה"ד בהגש"פ של רבינו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. הגש"פ של רבינו נדפסה ריבוי פעמים, ובכמה הוצאות נסדרו מחדש ופלא שישנם טעותי דפוס דמוכה, אשר מדפיסים שוב ושוב בלי לתקנם,

[ולהעיר ממענת רבינו ד"אין לדייק כ"כ בהפיסוק בהגדה ש"פ עם הלקו"ט הנדפסת" ואולי זה גם בגלל טה"ד]. להלן רשימה חלקית:

פיסקא קדש (הג'): "בכל יו"ט": תיבת "בכל" נדפס באותיות איטלקיות וצ"ל באותיות רגילות.

פיסקא שהחיינו כו': "ברכות (רפ"ט)" – צ"ל "ברכות רפ"ט).

פיסקא סימן סדר של פסח נדפס "והאלשיך. חיד"א ועוד" צ"ל: והאלשיך חיד"א [בלי נקודה].

פיסקא חלק גדול יניח לאפיקומן, צ"ל "וחלק הגדול". וראה לקמן פיסקא יניח המצה הג' דמציין לפיסקא זו "ראה לעיל פיסקא חלק הגדול", צ"ל וחלק הגדול.

פיסקא כרפס נוטל כו' כו" נדפס באותיות רגילות וצ"ל באטלקיות.

בכרפס בפיסקא ויטבול נדפס ח"י סי' תע"ה סק"ה, ואולי צ"ל סק"ח.

פיסקא במי מלח או חומץ "אבל בסי' של"ה ויעב"ץ במי מלח או חומץ" התיבות במי מלח או חומץ נדפסו באותיות אטלקיות [אולי מחמת הדומות בד"ה], וצ"ל באותיות רגילות.

פיסקא והיא [שעמדה] נדפס "הבטחתו" באותיות רגילות וצ"ל באותיות איטלקית.

פיסקא ויגביה את הכוס [אצל לפיכך] "ראה לעיל פיסקא צריך להגביה)", צ"ל פיסקא להגביה את הכוס.

פיסקא לפטור כו' אכילת אפיקומן נדפס סי' יח, צ"ל ס[ע]י['] [ף] יח.

פיסקא וינער החרוסת נדפס קטז, ב, צ"ל קטז, ב. [במהדורת שוע"ר החדש ובהוצאת היכל מנחם תוקן אבל לא בקה"ת!].

פיסקא צפון כו' כזית נדפס בשו"ע (תע"ז ס"ג), צ"ל בשו"ע רבינו.

פיסקא ויאכל בהסיבה נדפס (רא"ש פ' ע"פ סי' כו), צ"ל סי' כ.

שם, נדפס ומ"מ לשו"ע רבינו תע"ז ס"ב, צ"ל ס"ד.

פיסקא הודו לה' גו' הגדול נדפס באותיות איטלקית וצ"ל באותיות רגילות. שם בסוף " – אחר הפסוקים יאמרו גו' – אומרים: הודו גו' כל"ח" צע"ג הפי' וראה בספר המנהגים שהושמט וגם בשינויים.

ב. פיענוח כמה ר"ת: פיסקא ואחרי כן יצאו, "מ"מ [= מראה מקומות] נ' פעמים". פיסקא ואעבור עליך, "וכ"ה גם בהגדות הספרדים בח"פ [= בחפזון פסח מהר"ר אברהם סיד] ומגיד דבריו להר"ר רחמים די שגורה, ואין זה הספר מגיד דבריו המובא לעיל פיסקא מצוה עלינו]).

ג. הערות: בפיסקא צריך להגביה – האריז"ל, ". . . אף כי במ"ח, סי' האריז"ל ושו"ע רבינו סתע"ג סמ"ד כתבו יקח (יאחוז) הכוס בידו", לכאורה מהמשך לשון השו"ע מוכח שמגביהין ולא רק אוחזין כי כתב שם "עד שיעמיד הכוס על השולחן ואז יגלנה", וע"ד הלשון בסידור לקמן בסיום הפיסקא יעמיד הכוס ויגלה הפת.

פיסקא ונוטל הכוס בידו תיבות אלו הם טה"ד (שעה"כ). צע"ק הא קמ"ל דא"צ להיות מוגבה בשעת ברכת בפה"ג, או מזה גופא דמכיון דאצ"ל מובה צ"ל דנוטלו ואעידה עלי שני עדים, בפיסקא יכסה כו' ויגביה כו' גאלנו כתב "וצ"ע דהיה לו לומר – כלשון הגמ"י – עד שיברך בפה"ג ושותה. ואולי הטעם מפני שלברכת בפה"ג אינו צריך אלא אחיזת הכוס, ולא הגבהה. " ועוד בפיסקא ברך כתב "אוחזין הכוס בידו, מוגבה, עד סוף . . . ירושלים אמן. מעמידו אח"כ, וחוזר ונוטלו לברכת בפה"ג", הרי דמאריך רבינו לכתוב דצריך לחזור וליטול לברכת בפה"ג. וא"כ ממ"נ אם כבר קמ"ל דאצ"ל מוגבה לבפה"ג ויכול להעמידו על השולחן, וא"כ אצ"ל נוטל הכוס, א"כ רבינו לקמן בברך ג"כ א"צ להאריך דחוזר ונוטל לבפה"ג, ואם מאיזה טעם שיהי' צ"ל דחוזר ונוטלו ובפה"ג, א"כ מנ"ל דבכוס ב' הוא טה"ד, הרי מכיון שהעמידו על השולחן צ"ל דנוטלו לבפה"ג. [ואולי משום דרואים שבסידור לא נחית לזה בבהמ"ז, א"כ גם בכוס ב' לא נחית לזה, ועצ"ע]. ולהעיר דבפיסקא ברך לא כתב כמה צ"ל מוגבה, ובפשטות סמך מש"כ בקדש.

פיסקא ולא ע"י שליח "בסידור רס"ג יש כאן הוספה: לא ע"י הדבר, אלא כו'. וצע"ק מזהר (ח"א קיז, ב). "הנה משמע דהניקוד הוא כמו הדיבור, ולכן צע"ק מהזהר דאיתא שם "שאני אומר ממקום קדושת", אמנם צע"ק דאם הניקוד הוא בבי"ת צרוי' [וכן ניקדו בסידור רס"ג חברת מק"נ] אז הכונה ע"ד ירמ"ה, יג לנביא או נבואה, וכן ניקדו בוירד מצרימה אנוס ע"פ הדבר ולא עפ"י הדיבור.

בברך צ"ע דנשמט בכל הדפוסים מש"כ בסידור "ואחר בהמ"ז קודם שתיית כוס שלישי יברך" ונדפס רק "ומברך על הכוס".



מהות חלק מגיד בהגדה של פסח

ביאור טעמי מצה ומרור כחלק מסיפור יצי"מ

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

איתא במשנה (פסחים קטז, א): מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל עכ"ל, ופרש"י כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם האכילה עכ"ל וכן פירש הרשב"ם.

וממשיך במשנה ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה וכו' ומפרט כל הקושיות ע"ש.

ונשתלשל מזה נוסח הקושיות המפורסמות דמה נשתנה לסדריהם לפרטיהם ולדורותיהם.

ודקדקו המפרשים דמשמע מהמשנה דלכתחילה צריך הבן לשאול השאלות מעצמו אלא דאם אין דעת בבן הנה בדיעבד אביו מלמדו דאי נימא דמלמדין אותו לכתחילה, איך יקיים מה שכתוב בתורה כי ישאלך בנך דמשמע מעצמו? הרי אין זה שאלה אלא אמירה גרידא?

ואפילו אם ישאל השאלות לא יתכן דכולם ישאלו אותם השאלות דוקא.

וכן דקדקו איך יתכן לתינוק אפילו ממולח לשאול כאן בתחילת הסדר על דברים שעוד לא ראה – ולמשל טיבול שני וכו'?

ועל שאלה זו האחרונה רבו הביאורים ומהם שביאר הרשב"ץ בביאור להגדה שהבן רואה את החזרת המונח על השלחן ומבין מעצמו שבודאי לא יאכלוהו בלא טיבול, שכך היה מנהגם אז שכל מאכלם היו אוכלים בטיבול, וביאור זה נראה קצת דחוק.

ואכן הרש"ש (בביאורו להמשנה הנ"ל ד"ה במשנה בסופו) ביאר על פי זה הקושיא המפורסמת דלמה לא מקשה הבן על ארבעה הכוסות ומתריך שכיין שאין הבן רואה כולם לפניו אינו יודע להקשות ע"כ

(וע"כ כוונתו דלמה אינו מקשה על שתיית ארבע כוסות כי הרי מזגו לו עכשיו כוס שני, וזה עצמו תמוה ושינוי – והוא, כמו שמביא רבינו בהגדתו (ד"ה ומוזגין לו כוס ב') משו"ע רבינו סי' תע"ג שמוזגין עכשיו קודם האכילה – (כנ"ל מפרשי" ורשב"ם) לעוררו לשאול שאר השאלות, ודו"ק). ומצה ומרור הרי רואה על הקערה.

ובענין זה יש אריכות גדולה ונשתברו קולמוסי המלקטים ואכ"מ. אלא שרבינו בהגדתו מבאר יסוד גדול ונפלא בענין זה דהד' קושיות שעפי"ז מבואר ויסולקו הרבה מתמיהות המפרשים הנ"ל –

וזלה"ק "עפ"י דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות ואפילו לא לכתחילה וכו' ולכן הי' בזה מלכתחילה שינוי מנהגים, או שלא הי' מנהג בכלל עד שלאחרי זמן (בזמן שביהמ"ק הי' קיים – כדמוכח מהרמב"ם) איחדו המנהגים ותיקנו לומר כל חמש הקושיות בכל מקום – "שיהיו כל ישראל עושים מעשה א"י וע"ד הפי' דאתקין ר' אבהו בנוגע לתקיעת שופר" עכלה"ק. והוא ביאור הפלא ופלא שמתרץ המון קושיות הנמצאות בספרי המלקטים.

דמביאור רבינו יוצא שאכן עכשיו לאחר התקנה דתיקנו שכל ישראל עושים מעשה א' נכלל הקושיות כבר כחלק מההגדה ואכן מלכתחלה מלמדין התינוקות לומר קושיות אלו וכנהוג בכל תפוצות ישראל ולא איכפת לן יותר שיתעורר הבן לשאול מעצמו מחמת שהוא תמוה בעיניו כי זה כבר חלק מהסדר דליל זה אבל עוד עושים כמה דברים בלילה זה להתמיה התינוקות וכו'.

שעל פי זה אכן יש להבין ולבאר, דאם כן מה הועילו רבנן בתקנתם? שהרי עיקר ענין מעשי לילה זה הוא לכאורה לעורר לב הבן לשאול על מה שנראה בעיניו כשינוי מכל לילות השנה ולפועל עכשיו רק מלמדין אותו לומר הקושיות?

ונראה לבאר בהקדים,

דמדברי רבינו הנ"ל נראה, וכן הוא לכאורה התפיסה הפשוטה מדברי המשנה וכאן הבו שואל. (אלא שכאמור מדברי המשנה שהיה "לפני התקנה" משמע שהבן ראה כבר דברים משונים שיעוררו אצלו שאלות. משא"כ עכשיו כבר לאחר התקנה)

דמקום שאלות אלו הוא כאן בתחילת הסדר ובתחלת סדר מגיד ועל שאלות אלו ששואל הבן עונים לו בהרחבה "עבדים היינו וכו'", ומזה סובב והולך ומספר

כל סיפור יציאת מצרים והנסים והנפלאות שאירעו לאבותינו, כולל העשר מכות וכו'.

ויש לתמוה, דלכאור' הזמן הנכון לתקן לשאול שאלות אלו של הבן אינו כאן בתחילת הסדר כשמתחיל לקיים מצוות עשה של סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, אלא היות שכל הקושיות של הבן הם על שאר המצוות מעשיות דליל זה: מצה, מרור, הסיבה וטיבול הי' צריך לשאול אותם לא בחלק המגיד אלא בעת שולחן עורך בזמן שאכן מקיים מצוות אלו, ואז הבן אכן רואה במוחש שינויים אלו שאוכלים בהסיבה רק מצה ומרור ומטבילין שתי פעמים ומה מקום לסדר הקושיות דוקא בהתחלת סדר מגיד כשעומד לבאר סיפור ניסי יציאת מצרים דבר שלכאורה אין לו קשר ישיר לאכילת מצה ומרור וכו'.

ולא עוד, אלא שמתחיל כל סדר מגיד בהגבהת הקערה עם המצה ומכריז הא לחמא עניא, שמבאר אכילת מצה דבר שלכאור' אין לו שייכות ישירה לסיפור כשיעבוד ויציאת מצרים!

והן אמת שכנוזר לעיל, שאחד מהחילוקים דסיפור יציאת מצרים בלילה זה הוא שצריך להיות בדרך שאלה ותשובה – כי ישאלך בנך ואמרת איליו – ושכן הוא מפורש בדברי רבינו הזקן בשלחנו (סי' תעג סי"ד) שאמירת ההגדה מצוותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו עכ"ל"ק, אבל לכאור' שאלות אלו – דמצה ומרור – אינם מעיקר ענין השעבוד ויציאת מצרים והניסים שאירעו לנו במצרים ועל הים אלא הם על מצוות הלילה, כנ"ל, ולא מענין הסיפור, אלא לכאור' ענינים צדדיים לגבי העקר שהוא הסיפור דיצי"מ!

ואכן הראשונים טרחו למצוא רמזים בהמשך ההגדה איפה הם באמת התשובות המדויקות על השאלות דמה נשתנה, ולמשל ראה פי' הריטב"א (על ההגדה) דעבדים היינו הוא מענה לשאלת מה נשתנה הלילה הזה, שמכיון שיצאנו לחירות ע"ש.

והרשב"ם פי' שעבדים היינו הוא תשובה על הא דאוכלים מצה ומרור כאשר אכלו הם, ויושבים בהסיבה דרך חירות כשם שיצאו ממצרים ביד חזקה, וכהנה רבות.

אלא דעדיין לא יצאנו חובת ביאור דלכאור' חיוב סיפור יציאת מצרים הוא לספר נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו ומה מקום לעורר ולבאר עכשיו בשעת מגיד טעמי המצוות דליל זה שמקיים אח"כ?

ונראה שבעל המשנה-ברורה אכן הרגיש בקושיא זו.

דבשו"ע סי' תעב ס"ז כתב המחבר וז"ל יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך וכו' מפני שמצוה למהר לאכול בשביל התינוקות שלא ישנו, עכ"ל.

והק' המשנה-ברורה שם סק"ד הרי שאילת הבן מה נשתנה היא קודם האכילה, א"כ מה צריך למהר לאכול הרי אין מצוות סיפור יציאת מצרים ושאלת הבן תלויה באכילה כלל?

ומתרץ דה"ק המחבר דיזדרו לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתנה הרבה עד האכילה, וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים מצוות סיפור יציאת מצרים.

ושם בשער הציון כתב חידוש גדול, וז"ל "ואפשר עוד לומר בכוונת המחבר דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא ולמה אוכלין מרור וענין הטיבול בחרוסת, ואע"ג דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה אין בכך כלום דעיקר השאלה והתמי' של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה, וצ"ע" עכ"ל המשנ"ב.

היינו שהמשנ"ב בשעה"צ מבאר שאף ששואלים מה נשתנה בתחילת הסדר "אין בכך כלום", כי עיקר מקום התמיהה הוא בשעת אכילת המצה וכו' ושרואה השינוי, והוא כמו שהארכנו להקשות לעיל.

אלא דמה שהוא מבאר לכאו' דוחק גדול הוא וצ"ע,

דמה שתקנו חז"ל לשאול השאלות בהתחלת הסדר ושעל זה מוסב כל המענה דעבדים היינו קשה מאוד לומר דאין זה מקומו האמיתי ושעיקר השאלות יהיו יותר מאוחר רק בשעה שרואה השינוי אחרי אמירת כל ההגדה, דא"כ, כנ"ל, למה תיקנו לומר השאלות בהתחלת ההגדה ולא בשעת האכילה בשלחן ערוך וקיום המצוות דליל זה?

ועוד קשה, ולכאו' הוא העיקר צ"ע וקושי בדברי המשנ"ב, דאם לדבריו עיקר השאלה של הבן תהי' בשעת האכילת המצה והמרור א"כ היכן תבוא התשובה על כל שאלותיו?

ולא ייתכן לומר שישמע ויבין התשובות לפני עיקר שאלותיו?

ולכאו' כנ"ל מדתקנו חז"ל לומר השאלות בתחילת ההגדה ושעליהם יבואו מענות אביו משמע דשם מקומו ולא אחרי כן.

אלא דעיקר קושייתנו (ולכאו' קושיית המשנ"ב) במקומה עומדת מה הטעם באמת דמקום שאלות אלו בתחלת ההגדה – ואם צריך שיהי' סיפור יצי"מ בדרך שאלה ותשובה שיקשו על נושאים אלו שעליהם יבואו מענת עבדים היינו וכו'.

ומצחות דברי רבינו הזקן בשלחנו משמע ברור שלא כהבנת המשנ"ב בדברי המחבר דזלה"ק רבינו ריש סי' תע"ב וזלה"ק שמצוה למהר להתחיל הסדר בשביל התינוקות שלא ישנו, והתורה אמרה והגדת לבנך ביום ההוא, עכלה"ק.

נראה שהטעם למהר להתחיל הוא לא כדי להגיע לאכילת מצה ומרור אלא כדי לבאר להם סיפור יצי"מ ובוזה שהשאלות באים בהתחלת ההגדה משמע שזה חלק מסיפור יציאת מצרים.

ויש לבאר זה, בהקדם מה שיש להקשות עוד:

דבסוף מגיד מביא בעל ההגדה דברי רבן גמליאל דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור.

ומפרט מצה זו שאנו אוכלים על שום מה כו' מרור זה שאנו אוכלים על שום מה וכו'?

ולכאו' תימה – הרי אין אוכלים עכשיו המצה ומרור ורק מספרים ומבארים ניסי יציאת מצרים ואם כן אינו מובן וכו"ל למה סידר בעל ההגדה כאן בסוף מגיד דברי ר"ג הטעם לאכילת מצה ומרור ולא בשעת אכילת מצה ומרור עצמם, שיתקנו שלפני אכילת מצה ומרור יאמרו הטעם שאוכלים אותם.

וכבר נתבדרו בבי מדרשא הא דנחלקו הראשונים בדברי ר"ג במי שלא אמר שלשה דברים אלו דלא יצא ידי חובתו, איזה חיוב לא יצא? אי קאי על חובת סיפור יציאת מצרים או על חובת מצות מצה ומרור.

דמדברי כמה ראשונים (ר"ן, רמב"ם, אורחות חיים, כלבו ואבודרהם) דלא יצא ידי חובת קאי אמצות מצה ומרור. דאע"פ שאכל מצה ומרור לא יצא ידי חובתו בלי אמירה זו, שהקפיד הכתוב שם באמירה ובהגדה.

ולאיך מדברי שאר הראשונים (הרמב"ם – שכלל דברי ר"ג לפני שסיים "ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה", הקרית ספר,

הרשב"ץ, הראב"ן, השבה"ל והמאירי) מבואר דלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

דלא מיבעי לדעת הראשונים הנ"ל שאם לא אמר לא יצא ידי חובת המצוה דאכילת מצה ומרור, דלכא' נראה דאין כאן מקומו כלל, אלא דאפי' להראשונים דס"ל דלא יצא ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים יש להבין מה זה שייך לסיפור יציאת מצרים להבין ולבאר עכשיו הטעם למה אוכלים מצה ומרור, ולמה צריך לאומרה ולבארה כאן במגיד.

ואשר נראה לבאר בזה, דאכן בחלק ה"מגיד" דליל הסדר תרי עיני אית בהו (א) לספר הניסים והנפלאות שנעשו לאבותינו ביציאת מצרים השעבוד והגאולה. (ב) הביאור וההכנה איך לקיים מצוות הלילה, מצה ומרור והסיבה.

ושניהם נכללו במגיד, כי שניהם חלק מצוות סיפור (לדעת כמה ראשונים) ומתוך קיום שתיהן הביאור והמעשה, מקיימים מצות סיפור דליל פסח וכדלקמן.

זאת אומרת דהן חלק המגיד דהוא חלק האמירה בתחילת הסדר בקטעי מגיד והן חלק השלחן עורך דהוא החלק המעשה דליל הסדר שניהם מהווים שלימות אחת דמצוות סיפור יציאת מצרים והוא המיוחד דלילה זה.

והיינו דנוסף להחיוב לספר אריכות סיפור יציאת מצרים ניתוסף בלילה זה גם החיוב לאכול בו מצה ומרור וכו' וזה עצמו חלק מסיפור יציאת מצרים (עכ"פ לדעת כמה ראשונים) דלילה זה.

וזה היסוד להא דמבואר (בפסחים דף לו) לחם עוני, לחם שעונים עליו דברים הרבה.

וזה היסוד להמבואר (במכילתא פ' בא) בעבור זה – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך (וכן להגירסא מונחים לפניך על שלחןך).

עד שיש אומרים (ראה לקמן) ששניהם מעכבים זה את זה דאם חסר בחלק המעשה גם אינו חייב בחלק האמירה.

שהחידוש העיקרי דסיפור יציאת מצרים בליל פסח על שאר ימות השנה, הוא בפשטות כשיש מצה ומרור מונחים לפניך או כפי התרה"ד (שמביאו רבינו בשלחנו) שהוא בזמן חיוב מצה ומרור לפניך.

ואשר לכן מצות סיפור יציאת מצרים תלוי' במצה ומרור היינו בזמן חיוב מצה ומרור – היינו לא מבעוד יום ולא לאחר חצות לראב"ע.

עד שדנו הפוסקים היכא דליכא מצה ומרור (ולמשל בעת השואה רח"ל, או בזמנינו במחנה צבאי באלו העומדים על המשמר או חולה שאינו יכול לאכול מצה רח"ל וכו') אי יש חיוב סיפור יציאת מצרים בליל פסח.

ולמעשה סמכו הרבה מהפוסקים על דברי התרה"ד הנ"ל וכן בדברי רבינו דהא דמצה ומרור מונחים לפניך היינו בזמן מצה ומרור, ואכ"מ.

והנה בתשובות הרא"ש (כלל כד אות ב') בהא דאין מברכים על מצוות סיפור יציאת מצרים כתב וז"ל הרבה דברים ציוה הקב"ה זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהם כגון הפרשת בכורות וכו' שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין זאת זכר ליציאת מצרים אלא צוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ע"כ.

והן הן הדברים דכשאדם אוכל מצה ומרור בליל פסח הרי בעצם אכילת המצה הוא מקיים סיפור יציאת מצרים וכמו מעשה הפרשת בכורות שבעצם ההפרשה הוא גם זוכר יציאת מצרים עד שאינו צריך להזכיר זאת.

וכדברי הרא"ש מפורש בדברי רש"י עה"ת בפרשת בא (יג, ח) והגדת לבנך בעבור זה, ופרש"י שם בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו, עכ"ל.

הרי לן דבפסוק דודאי מיירי בחיוב סיפור יציאת מצרים בליל פסח – וכמו שדרשו במכילתא על פסוק זה, כנ"ל, בשעה שיש מצה ומרור וכו' מכל מקום לפרש"י אין מצוה חיובית לעצמה (סיפור יציאת מצרים) אלא תלוי ונכלל בהמצוות שאנו מצווים בהן בלילה זה שהן אכילת מצה ומרור ועל ידן מקיימים שפיר מצות סיפור יציאת מצרים והן הן דברי הרא"ש.

ועיין בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ח) דמסיק דסומא חייב בהגדה כיון דישנו בקום אכול מצה, והרי סיפור יציאת מצרים תלוי במצה. ומשמע שבלא טעם זה היה פטור אפילו מלספר. ודוק – וזה ממש כדברינו.

וגדולה מזה מצאנו בשו"ת חסד לאברהם תאומים אבד"ק בוטשאטש (מהדו"ת או"ח סי' נד) וז"ל דמצות סיפור יציאת מצרים באותה לילה הוא רק כסמוך למצות מצה כמו שדרשו בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור ופשיטא דבאין לו מצה ומרור פטור ממצות עשה דסיפור יציאת מצרים באותו לילה. ע"כ.

וכן נראה מדברי שו"ת תרומת הדשן סי' קכה לענין קטן דאם יודע ומבין מה שמספרים לו ביציאת מצרים אינו רשאי לאכול מצה ביום כדי שיאכל מצה

לתיאבון וכו' דכיון דעיקר מצוה היא אכילת מצה ומרור והתורה ציונה דבשעת אכילת מצה יספר סיפור יציאת מצרים עכ"ל.

והרווחנו מכל זה לבאר הא דהקשינו בריש דברינו א) למה מתחיל כל הסדר בהא לחמא עניא, שהוא ענין המצה שאינו נאכל עכשיו ב) למה מתחיל הסדר עם הקושיות על מצוות הלילה מצה ומרור והסיבה, ג) למה מביא בחלק מגיד דברי ר"ג בביאורי טעמי אכילת מצה ומרור.

כי שונה חיוב סיפור יציאת מצרים בלילה זה, ונוסף להזכרת וסיפור ניסי יציאת מצרים יש חיוב עיקרי והוא אכילת מצה ומרור ולכמה פוסקים אף לעיכובא וממילא טעמה וביאורה נכלל לא רק בקיום מצות מצה ומרור לכשעצמה היינו באכילתה אלא במצות סיפור יציאת מצרים עד שיש אומרים שאם אין לו מצה ומרור אינו חייב בסיפור יציאת מצרים.

ויוצא מזה דבמצוות מגיד וסיפור יציאת מצרים מוכרח עכשיו לבאר ולהסביר לתינוק עניני מצה ומרור ולא יכולים להמתין עד אכילתם אח"כ (וכמו שרצה לבאר בעל המשנ"ב) ואדרבה אם אינו מדבר ומבאר עניני מצה ומרור י"א שלא קיים מצות סיפור יציאת מצרים כתיקונה.

(שעפי"ז אכן צע"ק למה אין רבינו ואחרים מביאים חילוק עיקרי זה שסיפור יציאת מצה ומרור עניני מצה ומרור דליל פסח מוכרח להיות ביחד עם אכילת מצה ומרור עכ"פ לשכה זו- ואולי מרוב פשיטותו אין צריך לפרטו וצ"ע).

ודאיתנן להכי הנה מעומק ביאור זה – יש לבאר במחלוקת הראשונים הנ"ל הר"ן והרמב"ן ודעימי' והרמב"ם ודעימי' בדברי ר"ג ונאמר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

דהנה ידוע מה שהקשו (ראה צל"ח ברכות יד, ב. פמ"ג פתיחה כוללת להל' קרי"ש אות ד', מנחת חינוך מצוה כא אות א') על הרמב"ם שמביא מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח והשמיט מצות זכירת יציאת מצרים דכל יום (וראה דספרים הנ"ל ועוד הביאור ע"ז) די"ל דהרמב"ם לשיטתו ודלא כפי שהארכנו לעיל דלשיטתו יש מצוה מיוחדת לספר סיפור יציאת מצרים בליל פסח ואינו תלוי במצות מצה וממילא גם הוא לשיטתו ס"ל דהא דאמר ר"ג דלא יצא ידי חובה היינו חובת מצות סיפור.

ומכיון ששורש מצות זכירת יציאת מצרים עיקרו הוא בליל פסח לכן (כפי כלל הרמב"ם בספר המצוות) לא זכר את החיוב דכל יום.

משא"כ הר"ן ודעימי' ס"ל דמצות סיפור דליל פסח אינו מצוה בפנ"ע אלא חלק ממצות אכילת מצה וכנ"ל באריכות ס"ל כמו רש"י והרא"ש שיש מצוה להזכיר יציאת מצרים כל יום.

וזהו ביאור שני הנוסחאות (מהמכילתא והמכילתא דרשב"י) בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך או מונחים לפניך על שלחנך.

דלדעת הראשונים (רש"י והרא"ש) דס"ל דחובת סיפור יציאת מצרים בליל פסח אינו מצוה בפני עצמה אלא רק סניף וחלק ממצות אכילת מצה ומרור בחרו ודיוקן בהגירסא מונחים לפניך על שלחנך, שלשיטתם גירסה זו יותר מבורר לבאר ענין זה.

וגם הם ס"ל בדברי רבן גמליאל דהא דלא יצאו ידי חובה הוא חובת מצות מצה ומרור.

והרמב"ם דמביא בנוסח ההגדה שלו (שמקורו מהמכילתא דרשב"י) מונחים לפניך, ס"ל דיש חיוב נפרד דסיפור יציאת מצרים בליל פסח.

ולשיטתו גירסא זו שדקגיש יותר זמן החיוב (בשעה) וממילא הרמב"ם סב"ל בהא דר"ג דלא יצא היינו ידי חובה מצות סיפור.

וי"ל (וצ"ע אם זה נכון) דשניהם לדבר אחר נתכוונו דלשניהם הן הרמב"ם והן הר"ן והרמב"ן נכלל מצה ומרור בעיקר סיפור יציאת מצרים דלילה זה אלא דנחלקו אם זה מצוה נפרדת או נכלל במצות סיפור יציאת מצרים.

דס"ל הרמב"ם דיש חיוב נפרד דסיפור יציאת מצרים בלילה זה הנה אם לא ביאר טעם מצה ומרור לא יצא ידי חובה מצות סיפור – כי בלילה זה דיש עיקר חיוב סיפור יציאת מצרים – (ואדרבה זה המקור והמ"ע המקורי דמצות זכירת יציאת מצרים) הנה היות שצריך לכלול ביאור מצה ומרור בא ר"ג ואומר דאם לא ביאר טעמי מצה ומרור לא יצא ידי חובת מצות סיפור.

והר"ן והרמב"ן דס"ל כדעת רש"י והרא"ש דיש מצות זכירת יציאת מצרים כל יום הנה לדעתם עיקר מצות לילה זה הוא אכילת מצה ומרור (עד ש"ל שאם אין לו מצה ומרור פטור ממצות סיפור בלילה זה – דהם גורסים כגירסת המכילתא מונחים לפניך על שלחנך ודלא כהרמב"ם כנ"ל) ע"כ דברי ר"ג דלא יצא ידי חובתו ע"כ מיירי במצוות הלילה מצה ומרור.

ושניהם לדבר אחד נתכוונו – דיש לבאר טעמי מצה ומרור רק נחלקו באיזה מצוה נכלל אם במצות סיפור או במצות מצה ומרור.

ולשניהם יומתק ויבואר הא דמבארים במשך חלק מגיד דוקא עיני מצה ומרור כנ"ל כי לכו"ע זה עיקר בלילה זה רק דנחלקו אם זה מצוה בפ"ע או נכלל במצוות סיפור.



בגדר שולחן עורך

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, בפסקא "שולחן עורך", כתוב "להעיר אשר יש אומרים שבזמן שביית המקדש קיים הי' אוכלין כל' הסעודה (בברכת המוציא על מיני בצקת וכו') קודם הסדר, ואחר זה הי' בא הסדר ואכילת מצת מצוה מרור ופסח (מרדכי סוף פסחים. ופליגי בזה על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פרק ח')."

ופענוח הדברים הוא דבמרדכי סוף מס' פסחים (לג, ד) כ "ומן הדין היה לנו לעשות הכריכה לבסוף של הסעודה, כדרך שהיו אוכלין על מצות ומרורים לאחר הסעודה אלא הואיל והתחיל [במצות] מצה ומרור בתחילת הסעודה הולך וגומר כל מצותו, וכן היה נראה לרבינו מאיר שבזמן שביית המקדש קיים היו עושים כל הסדר אחר הסעודה ולא היו אוכלין מצת מצוה אלא לאחר שמלאו כריסן מקמח ובצקת ושאר דברים, אבל אנו שכל סעודתנו ממצת מצוה, כיון שאנו מתחילין בהלכותיה אנו עושין מצותיה זו אחר זו בלא הפסקה, אמנם זכר לפסח אוכלין האפיקומן בסוף כל האכילה ורמזו בעלמא הוא למסובין". ואחר זה (לח, א) כ' "ומההיא (דהביאו) דהכא לא קשה [דקאמר] הביאו לפניו מצה' דמשמע דליכא אלא מצה את שלימה, דהיינו דוקא בימיהם שהיו עושין הסדר² אחר סעודתן ולכך לא היו צריכין אלא מצה אחת שלימה לעשות הסדר עליה דהא כבר בירכו ברכת המוציא ואכלוהו סעודתן. אבל אנו שעושין הסדר בתחלה, קודם הסעודה, אז ודאי צריך שלש מצות³."

(1) צ"ע ההוספה "כל"? ויש לעיין אם הכוונה לקרבן חגיגה.

(2) במרדכי הי' אפשר לבאר שהכוונה ב"סדר" הוא אכילת הכורך וקרבן פסח (וקרבן חגיגה?), אמנם בהגדה כאן כ' "סדר ואכילת מצה וכו'", שמשמע ש"סדר" הוא אמירת ההגדה. ועצ"ע.

(3) ושוב כ' המרדכי (לח, ד) "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, פי' אפיקו מיני תרגימא שלא לבטל טעם מצה ומרור ומצה אחרונה היא עיקר ונאכלת על השובע. ותימה למה אנו מברכין על הראשונה שהיא רשות, לבירך על האחרונה שהיא עיקר? ונראה לי משום דבימיהם היו אוכלים מצה עשירה על סעודתן ולבסוף אוכלין [כוית] מצה שהיא כדי לצאת ידי חובתן ואז היא עיקר ואז היו מברכין עליה.

הרי שלפי שיטת המרדכי שבזמן שבית המקדש הי' קיים היו אוכלים הסעודה ואחרי זה התחילו הסדר.

אולם מהרמב"ם אינו משמע כן, דזה לשונו בפרק ח' מהל' חמץ ומצה: "סדר עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר כך הוא. בתחלה מוזגין כוס כו' ואומר עליו קדוש היום . . ומביאין שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה כו' ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה . . ואחר כך כו' אומר הקורא מה נשתנה . . ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שנית כו' ולוקח שני ריקין . . ואחר כך כורך מצה ומרור . . ואחר כך כו' ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר כו' ואוכל מגופו של פסח . . [ובהל' ט'] 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", עכ"ל.

הרי שמרהיטת לשון הרמב"ם רואים שאכלו הסעודה אחרי אמירת ההגדה ואכילת המצה ומרור ואכילת חגיגה וקרבת פסח.

אלא דיש לעיין מה בא כ"ק אדמו"ר להשמיענו בזה?

והנראה לומר בזה, בדרך אפשר, ובהקדים דיוק לשונו של הרמב"ם, דמהמשך הפרק שכ' אודות אמירת ההגדה ואכילת מצה ומרור וקרבת פסח, ואח"ז כותב שנמשך בסעודה ואוכל ושותה כל מה שירצה, ובאחרונה אוכל מפסח או מצה – רק – כדי שיהי' הפסק סעודתו וטעם הפסח או מצה בפיו. משמע שאין כל כך קשר בין אכילת הסעודה עם המצוות של ליל ט"ז – אלא שלאחרי שגמר מצוות הלילה אוכל מה שרוצה, וכדי שיהי' טעם מצוה בפיו (טעם צדדי) חוזר ואוכל פסח או מצה.

אולם, מהמשך כל הפרק שמתחיל "סדר עשיית מצות אלו כו' בתחילה וכו' ואחר כך", משמע שגם הסעודה נכלל בסדר של ליל זה.

וי"ל בביאור דברי הרמב"ם, דהנה בפ"ז (שם) כתב שמצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות בליל זה, וממשיך (ה"ו) שצריך ג"כ להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים לחירות ו(בה"ז) לפיכך כשסועד

אבל אגן דלא אכלינן מצה עשירה אין לברך על האחרונה לאחר שמילא כריסו מהן. וא"ת ונעביד הכי וניברך על האחרונה, יש לומר לפי שאין אנו זהירין כמותן שלא נאכל מצה אכילה גסה, ולכן מברכין עליה תחלה".

אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חרות. דהיינו: שבליל ט"ז צריך האדם להרגיש ולהראות את עצמו במצב של חירות.

ולפי"ז י"ל שכוונת הרמב"ם "סדר עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר כן הוא" – הוא שבסדר זה, ובכל פרט מסדר זה, מקיימים המצוה של להראות שיצא לחירות, ועל ידי הסדר הזה סועד דרך חירות.

ולפי"ז י"ל שאחרי שגמר מצות לילה זה, שהוא חלק מסיפור יציאת מצרים⁴ והרגשת החירות, יש לאדם גם כן למשוך בסעודתו – ואוכל ושותה "כל מה שהוא רוצה" להראות חירות⁵ (וכנ"ל כדי שיהי' טעם הפסח או המצה בפיו אוכל ממנו באחרונה).

והנה מהמרדכי לכאו' משמע שגדר הסעודה והסדר הוא באופן אחר, שמדבריו שהסעודה לא היתה חלק מן הסדר אלא שהי' לפני הסדר ואכילת המצה, מרור וקרבת פסח, משמע שאין הסעודה חלק ממצות ליל חמשה עשר⁶.

ואולי יש לומר שזה כוונת כ"ק אדמו"ר, שמה שכ' המרדכי שאוכלין הסעודה קודם הסדר "פליג בזה על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פרק ח"⁷, דהיינו שפליג על משמעות הרמב"ם דגדר הסעודה הוא חלק מחיוב החירות שבליל זה⁷.

(4) וכלשונו "פסח זה שאנו אוכלים על שם שפסח . . ומגביה המרור בידו ואומר מרור וכו' ומגביה המצה בידו ואומר כו' (וראה הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים על דברי הגדה מצה זו כו') ואוכל קרבן פסח אחרי החגיגה על השובע (ראה הל' קרבן פסח פ"ח ה"ג) ונאכל צלי, שכל זה הוא חלק מהדרך חירות של לילה זה (וראה לקו"ש חל"א ע' 53 ואילך).

(5) ולפי"ז יומתק אריכות לשון הרמב"ם שכ' "נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות", ואינו כותב שאוכל כדי צרכו, ואינו מקצר לכתוב ואוכל ושותה כל מה שרוצה, כי מכיון שכוונת הסעודה היא להראות חירות, הרי זה ע"י ש"נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות".

(6) וכלשונו המרדכי "שלא היו אוכלין מצת מצווה אלא לאחר שמילאו כריסן מקמח ובצקת", "ומצה אחרונה היא עיקר ונאכלת על השובה . . בימיהם היו אוכלין מצה עשירה על סעודתן ולבסוף אוכלין [כזית] מצה שהיא כדי לצאת ידי חובתן", שמשמע מדבריו שהסעודה היא כדי לקיים המצוות של ליל זה על השובע, אבל אינו חלק מקיום מצות ליל זה. (במילים אחרות: "הכשר מצוה"). ולהעיר מביאור כ"ק אדמו"ר בפסקא שלחן עורך קטע ד"ה אוכל ושותה, ואכמ"ל.

(7) ואולי יש לדייק גם בהלשון "ובזה פליגי", ולמה לא כתב "דלא כהרמב"ם", די"ל הכוונה לדייק שבדברים אלו (לא רק שאינו הולך (וחולק) כשיטת הרמב"ם, אלא) פליג על דברי הרמב"ם בפ"ח שם, ולא רק פ"ח ה"ט אלא כל פ"ח שמיד בהתחלה כ' "סדר עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר", שמשמע שכל הפרק הוא (כולל הסעודה) חלק ממצות ליל ט"ו.

ועוד יש לומר שכוונת כ"ק אדמו"ר היא שאפילו לפי מנהגינו שאכילת הסעודה היא אחרי קיום המצוות של ליל ט"ו, עדיין אינו חלק מקיום המצות ודרך חירות של לילה זה⁸, אלא ענין בפני עצמו⁹.

ואם כנים הדברים, יש לומר שכוונת כ"ק אדמו"ר להמתיק מה שכ' לפני זה בפסקא שלחן עורך, וכדלקמן.

כ' "שלחן עורך מנהגינו: אוכלין שלא בהסיבה"¹⁰. ולכאו' יש לעיין למה אין אנו (מחמירים ו) אוכלין כל הסעודה בהסיבה דרך חירות? אמנם אם נאמר שהסעודה אינה חלק מ(הרגש) ה"חירות"¹⁰, יומתק הא דאין אנו אוכלים בהסיבה.

וממשיך: "מתחילין - בשתי הלילות - באכילת הביצה (שעל הקערה) וטובלה במי המלח - והוא זכר לאבלות חורבן ביהמ"ק שכשהי' קיים היו מקריבין ואוכלין פסח (שו"ע רבינו סו"ס תעו)"¹¹.

(8) אין הכוונה שאין טעם למה אוכלים הסעודה, שהרי נמצא בסימן של שלחן עורך (ראה הגדה של פסח הנ"ל בפסקא "סימן סדר של פסח"), אלא שאינו חלק מחיוב דרך חירות של לילה זה. וראה הערה הבאה והערה 10.

(9) וי"ל שהוא בגדר סעודת יו"ט.

(10) בזה שאין צריכים לאכול הסעודה בהסיבה (אלא שאם אוכלו בהסיבה "הרי זה משובח", כדלקמן), יש ללמדו בב' אופנים: א', שאין חיוב בהסעודה לאוכלו בהסיבה. ב', מעיקר התקנה יש לאכול בהסיבה, אלא שר"ל הקילו בסעודה.

הרמב"ם כ' (הל' חו"מ פ"ו ה"ו) "לפיכך כשעוד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", ובה"ח "ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך". ומשמע כאופן הב', שמעיקר התקנה צריך לאכול ולשתות דרך הסיבה, אלא שאם לא אכל בהסיבה אינו צריך.

בשו"ע אדה"ז (סי' תעב ס"ז) כ' "ויכין מקום מושבו וישב בהסיבה דרך חירות... כל מעשה לילה זה דרך חירות", ובס"ד כ' "אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו, ואין בידינו להצריכו להסב, אבל מכל מקום המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר", ומזה שאינו כותב שהחיוב הוא כשאוכל ושותה, אלא שמעשה הלילה צריך להיות בהסיבה ובשאר הסעודה אין בידינו להצריכו הסיבה, משמע כאופן הא' שמעצם כדר מצות הסיבה - אין הסעודה נכללת בהחיוב.

ועיין בלקו"ש חל"א ע' 55 הע' 23 שמשמע שכ"ק אדמו"ר לומד ברמב"ם כאופן הא' (וצ"ע).

במילים אחרות: הדין לאכול את הסעודה בהסיבה, הוא לא דין בהסעודה שצריך לאכול בהסיבה (וי"ל מפני שאינו חלק מה"חירות" וכמו שכתבתי בפנים), אלא הוא מצוה מן המובחר בגדר ההסיבה של "כל מעשה לילה זה". וצע"ק מל' כ"ק אדמו"ר בהגדה פסקא כרפס קטע ד"ה יכוין.

(11) בציון ל"סו"ס תע"ו צ"ע, שהרי בס"ז כ' "נוהגין בקצת מקומות לאכול ביצים בסעודה זכר לאכילת חורבן ביהמ"ק וכו'", ובס"ז (שהוא הסעיף האחרון) "יש נוהגין שלא לאכול בלילה זה שום טיבול רק ב' טיבולים אלו, דהיינו טיבול הראשון שקודם אמירת ההגדה וטיבול המרור בחרוסת כדי שיהא ניכר שב' טיבולים אלו הם לשם מצוה".

וצ"ע מה שייך אבלות בזמן של חירות¹²? אבל לפי המרדכי, שה'שלחן עורך' אינו חלק מהמעשה 'חירות' של לילה זה, יומתק הא דעושין בסעודה מעשה שהוא זכר לאבילות.

וממשיך: "שנזהרים ביותר ממצה שרוי' . . . ולכן המצות שעל השלחן מכוסות שמא יפלו עליהם מים. קודם ששופכים מים, או משקין שמים מעורבין בהם, לכוס או קערה בודקין שלא יהיו בכלי פירורי מצה. למים אמצעים ואחרונים אין להעביר ידיו על שפתיו . . .".

וגם כאן יש להמתיק ע"פ דברי המרדכי, שהגם שכן הוא המנהג מ"מ לכאו' אינו מצב של חירות, אבל לפי המרדכי שאין הסעודה חלק מ"חירות" תומתק החומרא¹³.

וממשיך: "התחיל מבקר ערב פסח, עד אחרי כורך של סדר השני, אין אוכלים מכל המינים הנכנסים בחרוסת ומרור".

וגם כאן יומתק הא דיש הגבלות על מה שיכולים לאכול בסעודה (דלא כמו שכ' הרמב"ם "כל מה שרוצה") ע"פ דברי המרדכי.

וכל הנ"ל הוא בדרך אפשר, ועצ"ע.



בגדר מצות סיפור יציאת מצרים

הנ"ל

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים בפסקא "מצוה עלינו לספר ביצי"מ", כ' כ"ק אדמו"ר "ואף שמצוה מן התורה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה . . . יש לחלק ביניהם, וגם מדאורייתא", ובחילוק הג' כ' "יש מפרשים שבפסח נוסף שצריך להיות בדרך תשובה לבן או לאחר (מנ"ח, ש"פ,

¹² וצ"ע שהרי כשמציין לסו"ס תעו כולל בזה ג"כ ס"ז שבו כ' להיפך מהכתוב בהגדה של פסח לטבול הביצה במי מלח, וצ"ע.

וראה נטעי גבריאל ח"ב פרק צה הערה י', שכ' "וראה בלקוטי מהרי"ח, הגדת חב"ד, שכל הטיבולים במי מלח כחד יחשב". (ובלקוטי מהרי"ח מביא ראי' שזה "כדרך שכתב הט"ז לענין הטבילה של הכריכה בחרוסת"). וצ"ע מקורו בהגדת חב"ד?

¹² להעיר מביאורי הגר"א שמביא עוד טעם לאכילת ביצים, והוא זכר לחגיגה. (וברמ"א שמביא שזה מטעם דאבילות של ט' באב, ובפרי מגדים שאברהם אבינו מת בער"פ ולכן אוכלים ביצים).

¹³ לפי"ז יש לומר שלכן לא כתבו כ"ק אדמו"ר לפני זה, הגם שיש לדייק ממצה שרוי'ה כל הסדר, מכיון שהדיוק בזה הוא היפך ממצב של "חירות".

וכ"מ קצת בס' החינוך. ועיי' ג"כ שו"ת הרא"ש כלל כד ס"ב. אבל ברי"ף, רשב"א, רמב"ם, שו"ע רבינו ועוד לא משמע כן. . .").

והנה מפשטות הדברים נראה שבחילוק זה מבאר כ"ק אדמו"ר שבמצות ליל פסח צריך להיות הסיפור של יציאת מצרים בדרך תשובה לשאלת בן או לשאלה של אחר, אבל לאחר העיון במקורות לכאן אינו משמע כן, וכדלקמן.

המנחת חינוך (מצוה כא) כ' "והנה לכאורה צ"ע על הרמב"ם דמונה המצוה לספר בליל ט"ו, מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות, הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. . . ולפי מה שכתבנו¹ אפשר לומר, דתמיד המצוה להזכיר בפני עצמו ולא להגיד לבנו, וכאן המצוה לספר לבנו (אבל אן אין עמו אחר המצוה להזכיר לעצמו שוה לשאר הלילות)".²

ולאח"כ כ' "במצוה דאנן בה דבליל ט"ו הוא מצות עשה מן התורה לכל אחד מישראל להזכיר, וגם להגיד לבניו או לאחר אם יש עמו (וגם אפשר לספר קצת באריכות ניסים ונפלאות)".

הרי שלא הזכיר המנחת חינוך שצריך להיות בדרך תשובה, וגם בספר החינוך שם אינו מוזכר שצריך להיות בדרך תשובה.³

(1) וכתב שם לפני זה: מצוה זו עיין רמב"ם פ"ז מחמץ ומצה הל' א-ה, ומביא מפסוק זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו', ומניין שבליל ט"ו, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו'. ובאמת שני הפסוקים משלימים דין המצוה, דאי מפסוק זכור הוה אמינא כמו דבכל יום מזכיר יציאת מצרים בפני עצמו ואינו מודיע לבנו הכי נמי בליל ט"ו, ואי מפסוק והגדת הוה אמינא דוקא אם יש לו בן עמו לספר אבל אם הוא ביחידי אינו מצווה, על כן הביא הפסוק דזכור דגם בפני עצמו מצוה להזכיר".

(2) וצ"ע כוונתו דמתחילת דבריו (ראה הע' 1) משמע שיש מצוה מיוחדת לליל ט"ו – אפי' באין אחר עמו – הנלמדת מפסוק זכור.

(3) ז"ל החינוך: לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הניסים שעשו לנו שם, שנא' והגדת לבנך. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב לבנך, דלא דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה.

וממה שכ' שהלימוד של מצות יציאת מצרים הוא מוהגדת לבנך ואחרי זה שבנך לאו דווקא, משמע שזהו מגדר המצוה לספר לבן או לאחר.

[ולפי זה מה שכ' החינוך בהמשך "ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב", אינו לקיום המצוה אלא כדי שיתעורר הלב בענין זה (וכן משמע גם מה שמובא זה בהמשך לביאור החינוך ב"ענין המצוה" ולא בהמשך להגדרת החינוך בעצם המצוה)].

ולפי כל זה נראה לי לומר שהכוונה בחילוק הג' הוא שבלייל פסח נוסף, שצריך להיות או בדרך תשובה⁴ (או לא בדרך תשובה) לבנו או (עכ"פ) לאחר⁵.

אמנם לפי זה צ"ע בהא שכ' שמ(הרמב"ם ו) שו"ע רבינו לא משמע כחילוק זה, דבסי' תע"ג סעיף יד כתב "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'". הרי שלאדה"ז יש מצוה לאומרו דרך תשובה⁶.

אלא דהנה י"ל שזוהו לכתחילה, אבל אינו מוכרח, וכמו שכ' בסעיף מב: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו התשובה על שאלותיו, דהיינו אמירת ההגדה שהיא מצות עשה מן התורה אפילו אם לא שאל אותו הבן כלום שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגו', ולפיכך צריך לומר ההגדה בלשון שמבינים הקטנים והנשים או יפרש להם הענין לפי דעתם וכו'".

אלא דעדיין צריך ביאור שהרי משמע ש(עכ"פ) צריך לאומרו לבנו, וא"כ צריך ביאור בכוונת כ"ק אדמו"ר שמשולחן ערוך רבינו לא משמע (כחילוק הג') שבלייל פסח נוסף שמצות סיפור יציאת מצרים צריכה להיות (לאחר) לבנו?

והנראה לומר בזה, בהקדם ביאור דברי הרמב"ם שלכאו' גם הם צריכים ביאור, שהרי בפ"ז ה"ג כ' הרמב"ם "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך הי'". הרי שלפי הרמב"ם צריכה להיות אמירת ההגדה כתשובה לשאלה, ומהי כוונת כ"ק אדמו"ר שמהרמב"ם לא משמע כן.

ויובן זה בהקדם ביאור בדברי הרמב"ם ש(כריש פ"ז) כותב: "מצוות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים . . ומנין שבלייל ט"ו, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכו'". ובה"ב כ' "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו", ובה"ג כ' "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה וכו' (כנ"ל)".

4) כדמשמע מהשבח פסח ותשובת הרא"ש (ולהעיר מביאור הב"ח סי' תפ"ד ד"ה ולא בשיטת הרא"ש).

5) וצ"ע אם יש לומר שנפלה כאן טעות וצ"ל "בדרך תשובה, לבנו או לאחר", בתוספת פסיק [ולהעיר מטעות דמוכח: בסיומן צפון קטע ויאכל בהסיבה שכתוב "שו"ע רבינו תע"ז ס"ב", ולכאורה צ"ל ס"ד].

6) ושו"ר בגליון תתעח ש"כ הקדמני הגרעב"ש בשאלה זו, ואין בית מדרש בלא חידוש.

ומדברי הרמב"ם האלו מובן שיש ג' ענינים (מצות) שונים:

א', החיוב (והמצוה) לספר ביציאת מצרים – ומצוה זו היא אע"פ שאין לו בן – שנלמד מפסוק זכור גו'.

ב', מצוה (נוספת) להודיע לבנים – אפילו אם לא שאלו – שנלמדת מהפסוק והגדת לבנך.

ג', לעשות שינוי כדי שישאלו הבנים ויוכל להשיב להם.

ולפי כ"ז מבואר היטב שלפי דברי הרמב"ם, לא רק שמה שצריך להיות בדרך תשובה לשאלה אינו חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, אלא גם מה שכ' ש"מצוה להודיע לבנים", אינו חלק מהגדרת חיוב ומצות סיפור יציאת מצרים בליל זה, וא"כ מובן שמדברי הרמב"ם משמע שאינו סובר (כחילוק הג') שבלילה זה צריך להיות "בדרך תשובה לבן או לאחר".

ואם כנים הדברים י"ל עד"ז בביאור אדה"ז בשו"ע, שיש כמה ענינים ומצות בלילה זה, אבל אין הכוונה שענינים אלו הם חלק מעצם החיוב של סיפור יציאת מצרים.⁷

א', יש ענין ש"אמירת ההגדה מצוותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וכו' ואמרת לבנך עבדים היינו" – שאין זה

7 ראה שו"ע אדה"ז סי' תעא ס"י "קטן וקטנה שיש בהם דעת להבין מה שמספרים להם ביציאת מצרים בלילה כמו שית' בס"י תע"ג אסור להאכילם בערב פסח, שהרי נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה וכו' בעבור זה דהיינו מצה ומרור המונחים לפניך, ואם התינוק מלא כריסו ממנה האיך שייך לומר בעבור זה".

ובס"י תעב ס"ו "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות. . . לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים שנא' בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים וכו'".

ובס"י תעג ס"כ "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאמר ההגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה שנא' לחם עוני ודרשו חמכים שעונין עליו דברים הרבה, דהיינו אמירת ההגדה ועליו נאמר והגדת לבנך. . . לפיכך צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה, ועוד שצריך לומר עליו מרור זה כו' (וראה גם סל"ו).

ובס"י תפא ס"א "חייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

(ולעהר מכמה מקומות בהגדה של פסח שמדבר כ"ק אדמו"ר בכמה דינים המובאים לעיל, ואכ"מ). ופשוט שאין כל הנ"ל נכלל בעצם החיוב של סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו – אלא שהם מצוות נוספות עליהם. ולכן נראה לי כמו שכתבתי בפנים.

מצות סיפור יציאת מצרים, אלא מצוה אחרת⁸, לומר הגדה בדרך תשובה הנלמד מהפסוק כי ישאלך וכו'⁹.

ב', ישנה מצוה של אמירת ההגדה לבנו אפילו לא שאלו הנלמדת מהפסוק והגדת לבנך – והוא ע"ד המצוה הב' בהרמב"ם (ה"ב שם)¹⁰.

ג', עצם חיוב סיפור יציאת מצרים (שיוצא ידי חובתו באמירת ההגדה) שהוא גם אם אינו מספר לאחר או לבנו.

ויש לומר שכוונת רבינו בהגדה שמדברי הרמב"ם והשו"ע רבינו אינו משמע כן¹¹, הוא ממנין המצות שמביאים לפני ה'ל' פסח (ברמב"ם ובשו"ע רבינו) שכ' "לספר ביציאת מצרים באותו הלילה", שמשמע שהמצוה היא סיפור גרידא – ולא סיפור לאחר או כתשובה לשאלה¹².



8) להעיר שהרמב"ם כ' רק "וצריך לעשות שינוי . . כדי שיראל הבנים וישאלו", ולא כ' "מצוה" (כמו שכ' בה"ב).

9) להעיר משו"ע אדה"ז סי' תעב סל"א שיש ענין לשאול אע"פ שאינו לנו להשיב על השאלה. וראה גם סי' תע"ג סל"ח.

10) ה' אפשר לתרץ שכוונת כ"ק אדמו"ר היא שבלייל פסח נוספת מצוה (חוץ מחיוב בסיפור יציאת מצרים) לאומרה כתשובה לבן או לאחר, והוא פרט א' וב' בביאורנו דברי הרמב"ם (וב' וג' בביאורנו בדברי אדה"ז). ועצ"ע.

11) ולפי"ז במה שכ' בלקו"ש חי"ב ע' 43 בביאור דברי הרמב"ם ושו"ע אדה"ז שכמו שנתוסף במצות סיפור ביצי"מ בלייל ט"ו הוא שצריך להיות (לבנו או) לאחר, כמו כן צריך להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. [ולהעיר שהגרעב"ש בגליון הנ"ל במה שכ' שבלקו"ש כ' ש"צ"ל בדרך תשובה" – ולא נזכר מזה כלום]. דאין הכוונה שזה הגדרת המצוה של סיפור יציאת מצרים, אלא שנתוסף מצוה זו בלייל ט"ו.

ופשוט הדבר שלא ישאל השואל שבע' 42 שם כ' כ"ק אדמו"ר: "החיוב, והוא, אשר [נוסף למצות זכירת יצי"מ שבכל יום . .] – יש חיוב על האדם לראות . . להראות", שלמה אינו מביא כ"ק אדמו"ר חילוק זה בהגדה! דברור הדבר שאין זה עצם החיוב דמצות סיפור יציאת מצרים, אלא מצוה נוספת בלייל ט"ו. וכן הוא ג"כ בע' 43 שנוסף לעצם החיוב של סיפור יציאת מצרים, יש חיוב לומר (לבנו או) לאחר וממנה גם לומדים דין נוסף שצריך להראות כאילו יצא ממצרים. וראה לעיל הערה 7.

12) ראה לקו"ש ח"ז ע' 78 והערה 5 (ויש לדון בהע' 7, ועוד חזון למועד). וחכ"א ע' 71 והערה 30.

רשימות

פרשיות שבתורה ופרקי תניא

הרב שמואל הלוי הבר

מח"ס 'כל ישראל', 'ישמיע כל תהלתו', ועוד
תושב השכונה

בספר לקוטי ביאורים לתניא מרשימות וכו' נמצא בתחילתה רשימה קצרה
מגכי"ק אדמו"ר ובה נאמר:

הסדרות מתחילות בוא"ו לבד: בראשית (א), נח (ב), בתקותי (לג), אלה
מסעי (מג), אלה הדברים (מד), ראה (מז), שפטים (מח), כי תצא (מט), נצבים
(נא) האזינו (נג).

פרקי ספר של בינונים מתחילות בוא"ו לבד: א, יז, כב, כו, כט, ל, לג, מ, מא,
מה. ע"כ.

כמה פרטים יש לתמוה ברשימה זו הקצרה בכמותה אך עמוקה באיכותה:

(א) הרי יש עוד סדרה המתחילה באות אחרת מוא"ו והיא פרשת פקודי,
המתחילה אלה פקודי, ומדוע רבנו לא מציין אותה?

(ב) לשם מה מונה אדמו"ר כל פרשה מנינה בסדר הפרשיות, מה נוגע לדעת
מספרם בסדרות, והרי אינם מתאימים לפרקים שבספר התניא?

(ג) מה תוכן העניין אם מתחיל בוא"ו או לא?

(ד) מדוע דווקא בעשר פרשיות בתורה ועשרה פרקים בתניא לא מתחיל
בוא"ו?

והנראה לענ"ד הקצרה בדרך אפשר לענות על ראשון ראשון:

(א) גם פקודי היה צריך להתחיל בוא"ו ואלה פקודי, בפרט לדעת המפרשים
דקאי על הנאמר בפרשת ויקהל הרי מוסיף על הראשונים ובעי למיכתב ואלה
(ראה רמב"ן וכלי יקר) ואפילו חז"ל במדרש רבה עה"פ תמהו מהו אלה? היינו
שהיה צריך להיות כתוב ואלה, ומבאר במדרש שם משום שחטאו באלה (אלהיך
ישראל) יבואו ויתכפרו באלה (פקודי המשכן). וכן בזהר (דף רכג, א) איתא אלה
כתיב ולא כתיב ואלה, ומבאר טעם עפ"י סוד, הרי שגם לדעת הזהר בפשטות

הכתובים היה צריך להיות כתוב ואלה. ולכן לא מנאו רבינו כי יש למנותו בין אלו המתחילים בוא"ו ובין אלו המתחילים באות אחרת.

וכעין זה (אך להיפך) יש בספר התניא, כי מסופר על החסיד הר' מרדכי יואל דוכמן שלפני פטירתו ציוה לבניו לומר אחריו פרקי תניא בשמו כמו שאומרים משניות ואמר להם שיש בספר התניא (כולל אגה"ק) פרקים המתחילים בכל האותיות של שמו, והוסיף ואם לא תמצאו אות יו"ד, דעו לכם שפרק זה היה צריך להתחיל יש דרך, כי אינו קשור ללמעלה, אלא שלא רצה אדמו"ר להתחיל פרק בתיבת יש לכן כ' ויש. וגם כאן נאמר דפרק זה הוי כמו פרשת פקודי דיש להחשיבו בין אלו המתחילים בוא"ו ובין אלו המתחילים באות אחרת.

(ב) אולי יש ליישב דבא לשלול דלא תימה דלא מנה פקודי כי יש אולי המונים ויקהל ופקודי כחדא פרשה (כדי שיהיה נ"ג פרשיות), לזה כתב מנינים לשלול סברא זו.

(ג) הנה במעלת אות וא"ו מבואר בזהר בכמה מקומות דהיא אות אמת ומבארים המפרשים דאות וא"ו של שם הוי"ה מורה על מדת התפארת מדתו של יעקב אבינו ולכן נאמר תתן אמת ליעקב. ומובא בכמה מקומות בדא"ח.

ידוע דהסופרים כיום מקפידים שיהיו תחילת העמודים בתורה באות וא"ו ומסתמכים על הנאמר ווי העמודים, ואף שלדעת רוב הפוסקים אין לזה שום מקור אך כבר כ' החיד"א (ברכ"י יור"ד סימן רעג) דעפ"י הצינוני עה"ת (ס"פ תרומה) יש ענין בזה עפ"י סוד והנח להם לישראל אם אינם נביאים הריהם בני נביאים.

והנה בתהלים (מזמור לד) לדוד בשנותו את טעמו הנה הפרק כלו עפ"י א"ב מלבד אות וא"ו דחסרה, ויש המבארים כי כאן שינה את טעמו ולכן לא שייך כאן אות וא"ו שהיא מדת אמת.

וכמו שהאר"ך בזה ר' צדוק הכהן בספרו פרי צדיק (ר"ח אייר) וז"ל "וזיו הוא אות ו' משם הקדוש שהוא הבריח התיכון מבריה מן הקצה אל הקצה מכתר עליון עד מלכות, ויעקב אבינו ע"ה כתיב (מיכה ז, כ) תתן אמת ליעקב דא אות ו' דאיקרי אות אמת (זוהר ריש פרשת ויקרא) והיא מרכבה למדת תפארת, אמת זו תורה (ברכות ה, ב) וכן בגמרא (שם נח, א) והתפארת זו מתן תורה, ויעקב מרכבה למדה זו והוא נקרא זיו כמו שאומרים זיו דזעיר אנפין. והיינו זיו השמש האור מהשמש ויעקב אבינו ע"ה נקרא שמש (בראשית רבה סח, י), ואיתא (איכה רבה ב, ב) השליך משמים ארץ תפארת ישראל וכו' כלום אתם מקניטים אותי אלא בשביל איקונין של יעקב שחקוקה על כסאי וכו' ונקרא יעקב תפארת

ישראל שהיה לו דמות אדם, כמו אדם הראשון קודם החטא, ואחר שנקרא שמו ישראל אז גם אברהם ויצחק נקראו בשם ישראל (בראשית רבה סג, ג) ונקראו כל האבות זיותני עולם שמאירים לעולם שהוא מדת מלכות, וכן ו' כולל כל השש מדות שהם חסד גבורה תפארת שהאבות מרכבה להם. רק יעקב נקרא ביחוד ישראל והוא ו' אות אמת שהוא רזא דאבהן וכללא דלהון כמו שמובא בזוהר (ח"א רז, א) "ע"כ.

עוד מבאר שם דאות וא"ו ענינה לחבר מעלה ומטה וז"ל:

"והנה מהר"מ אלשקר הביא בשם רב האי גאון שנקרא אות ו' מלשון ווי העמודים, וגם צורתו כצורת ווי העמודים והוא מלפף ומחבר שני דברים ביחד, וזה ו' הבריח התיכון שהוא מברייח מן הקצה אל הקצה מכתר עליון עד מדת מלכות שנקרא עולם, וכן יוסף נקרא גם כן ו' וכמו שמובא בזוה"ק (ח"א קפב, ב) ותרוייהו אזלו כחדא ודא הוא רזא דאות ו"ו דאזלו תרוייהו כחדא וכו' והיינו דיוסף הוא ו' זעירא ו' המילוי שמדתו יסוד כי כל בשמים ובארץ ומתרגמינן דאחיד בשמיא וארעא שמחבר מדת שמים שהוא קודשא בריך הוא וארץ מלכות, ויעקב ו' רבתי הבריח התיכון מברייח מן הקצה וכו' עד כתר עליון כמו שמובא בזוה"ק (ח"ב יד, ב) עביד לאברהם וכו' ליעקב ברזא דדעת, ודעת הוא פנימיות מכתר עליון" ע"כ.

והנה התורה בכללה וספר התניא בפרט ענינם לחבר המעלה ומטה לחבר הנפש עם הגוף, הרוח עם הגשם ולחבר שכינה ועולם הזה להיות שכינה בתחתונים. עפי"ז יובן מדוע פרשיות התורה וכן פרקי ספר התניא, מתחילות באות וא"ו דווקא.

ד) היות ומדת אמת זו צריך להמשיכה בכל עשר כחות הנפש לכן עשרה פרקים בתניא לא מתחילות בוא"ו, וכן צריך להמשיך מדה זו בכל העשר ספירות ועשרת המאמרות לכן בתורה עשר פרשיות לא מתחילות בוא"ו. ועדיין צ"ע.

ואם שגיתי ה' יכפר בעדי.



לקוטי שיחות

אונס ורצון בראיית זב

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חל"ז פ' מצורע (עמ' 42):

ובפשטות נראה שהחילוק בחומר הטומאה בין ג' אופנים אלו תלוי רק ב-
כמות הראיות, דכל ראי' נוספת מוסיפה בחומר הטומאה.

אבל מצינו שיש הבדל ביניהם גם באופן הראיות: בעל ראי' אחת טמא אפילו
כשראה באונס (כדין טומאת קרי שהיא גם באונס); משא"כ בעל שתי ראיות
אינו טמא אלא אם ראה ראי' שני' ברצון, אבל אם ראי' שני' היתה באונס אינו
טמא טומאת שבעה; ובעל שלש ראיות חייב להביא קרבן אפילו אם היתה ראי'
שלישית מחמת אונס.

וטעמא בעי, שדין בעל ראי' אחת ודין בעל שלש ראיות שווים, שהוא אפילו
באונס, ודוקא בעל שתי ראיות הוא רק ברצון.

זאת ועוד: בנוגע לראי' ראשונה גופא יש חילוק בין בעל ראי' אחת, בעל
שתי ראיות ובעל שלש ראיות: בעל ראי' אחת טמא אפילו אם היא באונס כנ"ל;
וכן בעל שתי ראיות — טמא (בטומאה חמורה) גם אם הראי' הראשונה היתה
באונס (ורק ראי' שני' צ"ל ברצון); משא"כ בעל שלש ראיות אינו חייב בקרבן
אא"כ היתה הראי' הראשונה (כמו השני') ברצון [וכמבואר בגמ', דזה ששנינו
(במשנה) "ראה ראי' ראשונה בודקין אותו" (אם היתה באונס) — אף שבעל
ראי' אחת טמא גם באונס, ולמאי נפק"מ בדיקה זו — הוא "לקרבן", דאי
קמייתא באונס לא מצטרפא לשלש לחייבו קרבן"].

וצריך ביאור, מדוע הראי' השלישית דבעל שלש ראיות מחייבת קרבן גם
אם היא מחמת אונס [דלא כבעל שתי ראיות, דראי' שני' צ"ל ברצון דוקא,
כנ"ל]; ולאידך — הראי' הראשונה שלו (משלש הראיות) צ"ל ברצון דוקא [דלא
כבעל שתי ראיות, דגם אם הראשונה באונס, טמא בראי' שני' (כשהיא ברצון)].

עכ"ל.

והעירני ח"א שלכאורה צע"ק מה שנקט כאן כמה פעמים שהניגוד דראי'
באונס היא ראי' ברצון, דקודם כל לא מצינו מושג זה במקומות שצויינו במראי

מקומות, וגם לגופו של ענין ראי' דזב לא שייך שתהיה ברצון. ובכל המקורות משמע שהניגוד דאונס הוא ראי' מחמת חולי הזיבה עצמו ולא מאונס אחר, אבל לא "מרצון".

ולא באתי אלא להעיר.

אגב יש להעיר שבקטע המתחיל "וצריך ביאור" יש לכאורה טה"ד, דתיבת דלא מתחילה בחצי ריבוע ("דלא") והסיום הוא בחצי עיגול ("כנ"ל").



בענין שבת חוה"מ פסח

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ אחרי תשמ"ו (התוועדויות ח"ג ע' 186. וראה גם ב"קובץ היובל" של "הערות וביאורים" במקומו) מביא הוראת כ"ק אדמו"ר מהור"י צ' שאומרים "ולקחת סולת" גם בשבת חוה"מ פסח; ומבאר שהחידוש בזה הוא (לא בזה שהיו שמים לחם הפנים גם בפסח, דהא פשיטא – שהרי לחם הפנים הוא מצה ולא חמץ, אלא) בקשר עם השקו"ט בכלל בענין שבת חוה"מ, שמשדדלים "להצניע" את הדגשת יום השבת בפ"ע, כמו שנוהגים בענין אמירת "שלום עליכם" וכו' שאומרים בלחש, ולכן היה קס"ד שלא יאמרו "ולקחת סולת" וע"ז קמ"ל שבכ"ז אומרים.

לפום ריהטא אינו מובן, דא"כ למה ההוראה היא דוקא לגבי שבת חוה"מ פסח? הרי אותו חידוש יש גם בענין שבת חוה"מ סוכות!

ובאמת שאפ"ל דאין הכי נמי, ונתפרשה הוראה זו דוקא בפסח משום היותו "ראש לרגלים" וכו', ומזה נלמד גם על סוכות.

אבל אולי אפשר להוסיף בזה בעומק יותר, שבשבת חוה"מ סוכות אין כ"כ קס"ד זו שלא יאמרו "ולקחת סולת", משא"כ בשבת חוה"מ פסח.

והביאור בזה:

בסוכות בלאו הכי אין הימים דהחג שווים זל"ז בקרבנותיהם, ולכן בכל יום מקריבים מספר אחר של פרים. וא"כ, אף שבכלל משדדלים בשבת חוה"מ להדגיש יותר את ענין הרגל ופחות את ענין השבת בפ"ע, הרי אין בזה סתירה לאמירת "ולקחת סולת" – שהרי אפשר להבין את זה כחלק מענין הרגל: כשם שביום זה יש מספר אחר של קרבנות, כך נוסף קרבן של לחם הפנים. והיינו,

שלא מודגש כ"כ שזהו רק בגלל יום השבת כשלעצמו, ואפשר לומר שזהו מצד ענינו המיוחד של יום זה בימי חוה"מ סוכות.

ובאותיות פשוטות: כשם שבכל יום מסוכות יש אושפיזא אחר, ומדברים עליו במיוחד וכו' – כך אפשר לפרש שההוספה דלחם הפנים שייכת היא לענינו המיוחד דהיום והאושפיזא שלו וכו', כי בלאו הכי אין ימי החג שווים זל"ז.

משא"כ בחג הפסח שהימים שווים הם בקרבנותיהם ואין הבדל בין א' לחבירו, הרי כאן ברור וגלוי שזה שרק בא' מימים אלו מוסיפים "ולקחת סולת" שייך הוא להדגשת ענין השבת בפ"ע, שהרי מלבד זה לא מצאנו שום הבדל בין יום לחבירו, ולכן היה קס"ד שלא יאמרו "ולקחת סולת", כחלק מזה שאין מדגישים כ"כ את ענין השבת בפ"ע וכו'.

[ולכאורה שייך גם להבדל בענין ההפטרות בין שחוה"מ"פ לשחוה"מ"ס – שבפסח אין מזכירים "והזמנים" בברכת הפטרה משא"כ בסוכות].

ואם כנים הדברים אולי אפשר להוסיף בזה, ביאור הנהגה מיוחדת שמצאנו אצל כ"ק אדמו"ר, (שכפי הידוע לי לע"ע) מעולם לא התוועד בשבת חוה"מ פסח, בכל שנות הנשיאות. ואף בשנת תשל"ב, כאשר התוועד בהימים טובים של פסח – א' דפסח, ב' דפסח, שביעי של פסח – מ"מ לא התוועד בשבת חול המועד, וגם לא אמר מאמר וכו' (כמו שהיה לפעמים בשבת חוה"מ סוכות). – ולהעיר שבשיחה הנ"ל מתשמ"ו מאריך מאוד במעלת שבת חוה"מ פסח וההפטרות שלה וכו', ואעפ"כ, נאמרה כל השיחה (לא בשבת חוה"מ עצמה, אלא) בשבת שלאחריה!

ואולי הוא בהתאם להנ"ל, שכיון ובכלל משתדלים "להצניע" את ענין השבת בפ"ע, הרי אין זה ראוי כ"כ לעשות התוועדות מיוחדת לכבוד יום השבת, בשעה שבשאר ימי חול המועד לא היתה התוועדות; משא"כ בשבת חוה"מ סוכות, שבלאו הכי אין הימים שווים זל"ז, הרי אין מגיעה להתוועד במיוחד ביום השבת, כי אפשר לתלות את זה בה"אושפיזא" המיוחדת דיום זה וכיו"ב, ולא דוקא ביום השבת כענין בפ"ע.

[ורק בשנת תשמ"ח, כאשר נאמרה שיחה בכל לילה מחוה"מ, אז אמר שיחה גם בליל שבת חוה"מ, כי אז היה ברור שאין זה מצד ענינו המיוחד של יום השבת אלא כחלק מענין הרגל וק"ל].

ואני בחפזי כתבתי, ועצ"ע.



שאלה בבעלים – הקב"ה

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

בשיחת ש"פ ויצא תשמ"ח (מוגה) הערה 97 איתא: "להעיר ג"כ משיעור היומי ברמב"ם (הל' שאלה ופקדון רפ"ב) "השואל בבעלים אפילו נגנב או אבד בפשיעה פטור, שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם, ובלבד ששאל הבעלים תחלה עם החפץ, כמו שביארנו". . די"ל ענינו ב"לתקן הדעות", שגם ב"שואל", שכל הנאה שלו (תחלת העבודה, עבודה שלא לשמה¹), הרי, מכיון ש"אנכי עמך", "אלקים עמדי" ("בעליו עמו"), עוד לפני ששואל החפץ ונהנה ממנו (שהרי, מיד כשניעור משנתו, אומר "מודה אני לפניך", וממשיך בברכות השחר "ואתה משמרה בקרבי") – פטור אפילו על הפשיעה, היינו שלא שייך אצלו ענין של עונש ח"ו (אף שבודאי צריך לעשות תשובה, שהרי פושע הוא). עכלה"ק. וראה בארוכה יותר בהתוועדויות תשמ"ח ח"א ע' 565 ואילך².

ולכא' לפום ריהטא צ"ע מהמפורש להיפך בפי' אור החיים הק' עה"פ (שמות כב, יד) אם בעליו עמו וגו', וז"ל: "יש לנו לדון במשפט זה, האם נשפטה בדין זה לעולם הבא, כשיבוא בעל הפקדון הוא אדון העולם, אשר הפקיד הנפש ביד האדם לשמור, . . . ובעמוד בעל הפקדון ויטעון טענה הנשמעת, תן לי הנפש כמו שנתתה לך. . . האם יכולין הנפקדים ליפטר בטענת בעליו עמו, כי אמרו ז"ל (ב"מ צז, א) אפילו אמר לו השקיני מים ושאל ממנו חפצו הרי זה שאלה בבעלים. . . והן האדון קדם לזון ולכלכל מיום היות האדם, והוא הנופח באף האדם נשמת חיים. . . לזה יקרא בעליו עמו מתחילה ועד סוף, והרי שומרי הנפשות פטורים, הגם שלא ישיבו הנפש כפי שנתנה.

ואומר לנפש אדם אל תבטחי בעושק משפט זה, כי לב' סיבות לא יפטר בטענה זו, הא' כי כאן פירש בפירוש שיתחייבו השומרים, וכל תנאי שבשמירה קיים. . . ובמציאות שלפנינו כאלו התנה בפירוש על הדבר, ממה שקבע עונשין לכל העובר כל הפקודים, ועוד לו שהוסיף להשביעם על הדבר. ב' יש לך לדעת כי שופטי ארץ לא ישפטו כל החיובים אלא מעט מהרבה, וכל המשפטים, השופט כל הארץ ישפוט בצדק, ומי יאמר כי הפושע בנכסי רעהו והוא בבעלים

(1) לכללות הענין דשואל בעבודת האדם ראה ג"כ לקו"ש חל"א שיחה א' לפ' משפטים.

(2) וראה ג"כ התוועדויות תשד"מ ח"א ע' 159. רשימות חוברות לא, קל.

שלא ישפטהו השופט כמו שהוא שופט כמה וכמה שפטורין בדיני אדם וחייבין בדיני שמים וכו'. . . "עיי"ש.

ולכאור' נראה לומר בפשטות, שבאוה"ח מדבר על הענין של "בעליו עמו" שבא מצד עצם מציאות האדם, דהיינו מצד זה שהקב"ה תמיד עמו ומחייהו ונותן לו כל צרכיו. וע"ז אומר שאין זה פוטר האדם. אבל בהשיחה מדובר בפעולה של שאלה בבעלים שבא ע"י עבודת האדם, שהאדם מרגיש שנמצא יחד עם הקב"ה ומבטא זה בפועל ע"י עבודה שלו, באמירת מודה אני לפניך וכו', שזה מדגיש הענין של שאלה בבעלים באופן מורגש, ומכיון שזה בא ע"י עבודת האדם, י"ל שבזה לא שייך תירוץ הא' של האוה"ח (שכאילו התנה הקב"ה עם האדם שאע"פ שהקב"ה נמצא עמו תמיד אעפ"כ יתחייב), כי בשלמא באם מדובר בהענין ההכרחי של בעליו עמו שבא מצד עצם בריאת האדם, הרי ע"ז שייך שפיר לומר דמכיון שהקב"ה כתב בתורה העונשין של העבירות, הרי זה כאילו התנה בהדיא שלא יספיק זה שהקב"ה תמיד נמצא עמו, אבל על ענין התלוי בעבודת האדם, הרי ע"ז לא שייך לומר שהרי זה כאילו הקב"ה התנה בהדיא שאפילו אם יעשה עבודה זו ד"שאלה בבעלים" לא יפטר. וק"ל.

[וגם תירוץ השני של האוה"ח שהחיובים בדיני שמים אינם דומים לחיובים בדיני אדם, הרי בכלל מובן וגם פשוט שאנחנו לא יודעים הכללים בזה איך דנים את האדם בפסיקת דיני שמים למעלה, (ולהעיר שלאידך גיסא ידוע שמה שהקב"ה מצוה בתורה כן הוא עושה בעצמו וכו'), וא"כ אין לנו אלא מה שגלה לנו הקב"ה ע"י התורה, ודברי האוה"ח נאמרו רק בנוגע הענין "דבעליו עמו" שבא מצד התולדה, אבל מצד הפטור ד"בעליו עמו" שבא ע"י עבודה ואמירת מודה אני וכו', בזה אומר הרבי שענין זה אכן פוטר האדם מעונש גם מצד המשפט למעלה. ומה גם שנראה שכוונת האור החיים הקדוש בתירוץ השני לא הי' לומר שלעולם לא שייך הפטור של "בעליו עמו" מצד המשפט למעלה, אלא שלא יבטח האדם ויסמוך ע"ז ש"בעליו עמו" כי אין אנחנו יכולים להשוות דיני המשפטים למעלה לכמו שהם למטה].



קרייתתה זו הלילא (גליון)

הרב אליעזר ג. שם טוב

שליח כ"ק אדמו"ר לאורוגוויי

א. בגליון הקודם (א'ע) דן הרב מ.ד.פ. שליט"א בסוגיית "קרייתתא זו הלילא" (מגילה יד, ב), האם קריאת המגילה בפורים הוא במקום אמירת הלל או לא. עיי"ש אריכות דבריו.

וראה בלקו"ש חל"ו פורים (ב) שדן כ"ק אדמו"ר בסוגיא זו ומסביר שיסוד הג' טעמים המובאים בגמ' שם היא נקודה א' - שנס פורים לא הי' נס גלוי ולכן א"א לומר עליו הלל כ"א ע"י מקרא מגילה כדעת ר"נ בגמרא שם "קרייתתא זו הלילא" כי רק ע"י קריאת המגילה, א' מכ"ד כתבי הקדש, תורת אמת ותורה אור, אפשר להגיע לאמתית הענין שמדובר פה על נס (שרק מלובש בלבושי הטבע).

ומסביר שהטעם לכך שא"א לומר הלל על נס פורים בגלל היותו נס מלובש בטבע אפשר לבאר שזה מצד "חפצא" דהנס, דהיינו נס הנעשה בחו"ל אינו אותו סוג נס הנעשה בא"י, ("ארץ אשר עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה") או מצד ה"גברא", "אכתי עבדי דאחשורוש אנן".

נמצא לפי"ז שבעצם אין מחלוקת בין טעם הא' (נס בחו"ל), ר"נ (קרייתתא זו הלילא) ורבא (אכתי עבדי דאחשורוש אנן), כ"א שכ"א מדבר בענין אחר ובעצם משלימים א' לשני. ר"נ אומר שאכן ה"הלל" של פורים הוא רק ע"י קריאת המגילה. ובנוגע להסיבה לזה, לפי טעם הא' הוא מצד ה"חפצא" (נס בחו"ל) ולפי רבא הוא בגלל מצב ה"גברא", כנ"ל.

עפי"ז אתי שפיר שהרמב"ם פוסק כר"נ אעפ"י שאינו סובר כהמאירי במקרה ואין לו מגילה בפורים כי ההלל של פורים הוא אך ורק ע"י קריאת המגילה. וצ"ע למה הגיע הרב הנ"ל למסקנא שרש"י כן סובר כהמאירי עפ"י ד"ה בין לר' נחמן: "דאמר קריאת המגילה במקום הלל", דהרי אפ"ל שמקיימים דין הלל בפורים רק ע"י קריאת המגילה, כמבואר בארוכה בלקו"ש הנ"ל!

גם לא הבנתי איך הגיע למסקנא בסדר עדיפויות של שירת הים, הלל וקריאת המגילה. עפ"י המבואר בלקו"ש שם נמצא ברור שהלל עדיף מקריאת המגילה אלא דאינו שייך לנס פורים בגלל היותו נס מלובש בטבע.

ב. בלקו"ש שם ע' 168 כתוב: . . ואילו תקנת קריאת הלל אינה אלא על נס שבגלוי דוקא. ובהע' 13: וכלשון הירושלמי (פסחים שם) "כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה" (משא"כ בבלי שם (ק"ז, א) "שיהו אומרים אותו . . על כל צרה וצרה . . ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן").

ולא זכיתי להבין: האם כל השיחה בנוי' על דין בירושלמי שלא כבבלי?



עניני חג הפסח

שיעורי הכזית בסדר של פסח

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

חמשה כזיתי מצה

א. במשך ליל הסדר אוכל כל אחד חמשה כזיתי מצה. והכוונה היא לאלו שיש לו קערה, ואילו אלו שאין להם קערה אוכלים רק ארבעה כזיתי מצה. ואלו שקשה להם לאכול הרבה מצה, יכולים להסתפק בשלושה כזיתי מצה.

את שני כזיתי מצה הראשונים אוכלים מיד אחרי ברכות המוציא ועל אכילת מצה, כמבואר בשוע"ר (סי' תעה ס"ד-ה): "שבתחלה צריך לברך המוציא ואחר כך על אכילת מצה, וברכת המוציא היא על השלימה וברכת על אכילת מצה היא על הפרוסה שהיא לחם עני . . ואחר כך יבצע כזית מהעליונה השלימה וכזית מהפרוסה". וכן הוא בפסקי הסדור (השג"פ): "ואחר כך יבצע כזית מכל אחד משתיהן ויאכלם ביחד".

בציעת הכזית למצוות אכילת מצה נתבארה בשוע"ר שם (ס"ה): "שבשביל ברכת אכילת מצה צריך לבצוע כזית, שעל פחות מכזית אינו יכול לברך, שאינו יוצא ידי חובתו בפחות מכזית".

משא"כ בקשר למצה של ברכת המוציא, נתבאר בשוע"ר (שם): "שבשביל ברכת המוציא בלבד אין צריך לבצוע כזית מעיקר הדין, אלא אפילו כל שהוא יכול לברך המוציא".

וכמבואר בשוע"ר (סי' קסה ס"ז): "ברכת המוציא אין לה שיעור שאפילו אינו רוצה לאכול אלא פירור פחות מכזית צריך לברך המוציא".

ועוד נתבאר בשוע"ר (סי' קסז ס"ד): "ושיעור פרוסת המוציא . . יש אומרים שהוא לא פחות מכזית . . ויש אומרים שאין צריך כזית, שהרי אפילו כל שהוא ראוי לברך המוציא . . וכן נוהגין".

ומה שכאן הצרכו לבצוע כזית גם מהעליונה השלימה שהיא לברכת המוציא, היינו כמבואר בשוע"ר (סי' תעה ס"ה): "לפי שיש אומרים שברכת המוציא היא על הפרוסה שהיא לחם עני, וברכת על אכילת מצה היא על השלימה . . ואם כן להאומרים שברכת על אכילת מצה היא על השלימה העליונה צריך לבצוע ממנה כזית".

והוא כמבואר בשוע"ר (סי' תפב ס"ד): "ולכתחלה יש לעשות בכל מה מצוה אחת, כמו שנתבאר בסימן תע"ה". והכוונה להלכה הנ"ל של כזית אחד מהמצה העליונה וכזית אחד מהפרוסה, מטעם הנ"ל (אף שלא נתפרש שם טעם זה), שבאחת מהמצות אוכלים מברכת המוציא ובאחת מהמצות אוכלים מברכת על אכילת מצה, והמחלוקת היא איזו מצוה עושים במצה העליונה ואיזה במצה הפרוסה.

ונתפרש יותר בשוע"ר (סי' תנח ס"ז): "שבהראשונה עושין בה מצוה הראשונה דהיינו ברכת המוציא, שברכה זו היא המצוה הראשונה שעושין במצות הללו, ובשניה עושין המצוה השנייה, דהיינו ברכת על אכילת מצה, ובשלישית עושין מצוה השלישית דהיינו הכריכה עם המרור".

והמקור לזה הוא ברא"ש (פסחים פ"י סי' ל), שמסיים בה: "דכיון דתיקון שלוש מכל חדא נעביד בה מצוה".

ומובן אם כן שכל זה הוא רק לאלו שיש להם קערה, אשר הם צריכים לבצוע כזית מהעליונה השלימה וכזית מהפרוסה. משא"כ אלו שאין להם קערה, ויוצאים בקערה של בעל הבית, הרי אין סיבה שיאכלו שני כזיתים מצה, וסגי להם בכזית אחד.

*

כזית מצה השלישי הוא הכזית של כורך, כמבואר בשוע"ר (סי' תעה ס"ח): "ואחר כך יכרוך כזית מצה וכזית מרור ויאכלן ביחד".

כזית מצה זה לוקחים מהמצה השלישית התחתונה, כמבואר בפסקי הסודר (הגש"פ): "ואחר כך יקח מצה הג' וחזרת עמה . . ויכרכם ביחד . . ואוכלם ביחד".

והיינו כמובא לעיל, שכיון שאנו מסדרים הקערה בג' מצות, לכן מקציבים אנו כל אחת מהמצות שבקערה לאחת מהמצוות שבלייל הסדר, אחת מהמצות

לברכת המוציא (שהיא מצוות האכילה מלחם משנה), אחת מהמצוות למצוות אכילת מצה, ואחת למצוות כורך.

והטעם לזה שאנו מסדרים הקערה בג' מצות דוקא, נאמרו על זה כמה טעמים:

(א) הטעם על פי ההלכה נתבאר בשו"ע"ר (סי' תעה ס"ג): "יש אומרים שאין צריך כי אם אחת ומחצה, לפי שמה שדרשו חכמים ממה שכתוב לחם עני חסר וא"ו שתהא המצה פרוסה כדרכו של עני, לא דרשו אלא לגרוע מלחם משנה שאחת מהם לא תהיה שלימה. ויש אומרים שלא דרשו אלא להוסיף על לחם משנה, שמלבד ב' מצות שלימות שצריך לבצוע עליהן כמו בשאר יום טוב צריך להיות עוד פרוסה אחת משום לחם עני. וכן המנהג פשוט".

והיינו שאנו מסדרים ג' מצות בקערה, ואחרי שבוצעים מהמצה האמצעית לאפיקומן נשארים ב' מצות שלמות ופרוסה אחת.

(ב) הטעם על פי קבלה נתבאר בשו"ע"ר (סי' תעג סכ"ו): "המצות בתוך הקערה כסדרן כהן מלמעלה ולוי תחתיו וישראל תחתיו". ובפסקי הסדור (השג"פ): "יסדר על שלחנו קערה בג' מצות מונחים זה על זה, הישראל ועליו הלוי ועליו הכהן".

(ג) בנוסף לשני הטעמים האלה, הובא בלקוטי טעמים ומנהגים: "שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון למה לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר, והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עגות כו', וגמירי אותו זמן פסח הי', וי"א זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב (מעשה רוקח טז, נח)".

וכיון שמכל הטעמים האלו יש בקערה שלנו ג' מצות, לכן אנו לוקחים את הכזית השלישי של כורך מהמצה השלישית התחתונה.

*

כזית מצה הרביעי והחמישי הם הכזיתים של אפיקומן, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תעז ס"ג): "ולכתחלה טוב לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. ואם קשה עליו לאכול שני זיתים על כל פנים לא יפחות מכזית".

והיינו שבנוסף לכזית שאכלו בתחלת הסעודה, כנאמר (בא יב, יח): "בערב תאכלו מצות". אכלו כזית נוסף בסוף הסעודה, יחד עם קרבן פסח שנאכל על השובע, כנאמר (בהעלותך ט, יא): "על מצות ומרורים יאכלוהו".

הידור זה של אכילת שני כזיתים לאפיקומן, לא נזכר בפסקי הסדור (השג"פ): "ואחר כך יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו לכל אחד כזית". אבל בלקוטי טעמים ומנהגים: "בשו"ע (תע"ז ס"ג) כתב: ולכתחילה טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכן הוא מנהג בית הרב. – פירוש ישנן שתי דיעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת (עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שתייהן טוב לאכול ב' זיתים [ויש לומר שאם קשה עליו שאז אוכל רק כזית אחד, עליו להתנות שהוא זכר על פי הדעה שהלכה כמותה]".

יוצא אם כן, אשר כל אחד שיש לו קערה אוכל לכתחלה חמשה כזיתים מצה. ואלו שאין להם קערה (ויוצאים בקערה של בעל הבית) אוכלים רק ארבעה כזיתי מצה. ואלו שקשה להם לאכול הרבה כזיתים מצה, סגי בשלושה כזיתים מצה.

בבת אחת

ב. אודות אופן אכילת שני הכזיתים הראשונים נתבאר בשו"ע"ר (סי' תעה ס"ו): "ושני כזית אלו צריך לאכלם ביחד, דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת, שאם יאכל מתחלה את הכזית של המוציא דהיינו של השלימה ואחר כך יאכל הכזית של אכילת מצה דהיינו של הפרוסה יהיה מפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה באכילת מצה כזית מהשלימה. . אבל אין צריך לבלועם בבת אחת אלא ירסקם בפיו ויבלע בתחלה כזית אחד כולו בבת אחת ואחר כך יבלע כזית השני בבת אחת".

האמור כאן, שלא יפסיק בין הברכה לאכילה, הוא ביאור למה שצריך לאכלם ביחד ולא להקדים אחת לשניה. אמנם לא נתבאר כאן הטעם למה שצריך לבלוע כל כזית בבת אחת.

הלכה זו מצינו גם לענין מרור, בשו"ע"ר (סי' תעה ס"ד): "אף על פי שבמצה צריך לבלוע כל הכזית בבת אחת לכתחלה, מכל מקום במרור, אם קשה עליו לבלוע כזית בבת אחת, יש לסמוך על מי שאומר שאין צריך לבלוע כל הכזית בבת אחת".

וכן לענין כורך נתבאר בשו"ע"ר (סי' תעה ס"א): "המצה והמרור שבכריכה זו צריך לבלוע אותה בבת אחת, ולכתחלה יזהר לבלוע כל הכזית מצה בבת אחת עם כל הכזית מרור כשהן מרוסקים בפיו, אלא אם כן קשה עליו לבלוע ב' הזיתים בבת אחת, שאז יכול לבלוע מעט מכזית זה ומעט מכזית זה בבת אחת,

ואחר כך יחזור ויבלע מעט מכזית זה ומעט מכזית זה בבת אחת, עד שיאכל כל השני זיתים".

וכן מצינו לדעה אחת, גם בפרוסת המוציא שבכל השנה, כמבואר בשוע"ר (סי' קס"ד): "ושיעור פרוסת המוציא . . יש אומרים שהוא לא פחות מכזית ויאכלנו כולו בבת אחת".

וכן נתבארה הלכה זו לענין ד' כוסות, כמובא בשוע"ר (סי' תעב ס"כ): "צריך ליהדר לכתחלה לשתות רוב הרביעית בבת אחת, דהיינו שישתה אותו בשתיה אחת ולא יפסיקנו לשתי שתיות".

ואולי אפשר לבאר הטעם לכל זה, על פי מה שנתבאר בשו"ע (סי' קע"ז) - (ח): "לא יאכל אדם פרוסה כביצה, ואם אכל הרי זה גרגרן. לא ישתה כוסו בבת אחת, ואם שתה הרי זה גרגרן".

ומכל מקום נתבאר בשוע"ר (סי' עדר ס"ג): "מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, מפני שנראה כמחבב סעודת שבת שחפץ לאכול בה הרבה, ואע"פ שבחול אין לעשות כן מפני שנראה כרעבתן, מכל מקום הואיל ואינו עושה כן כל ימות החול אלא בשבת בלבד ניכר הדבר שאינו עושה בשביל רעבתנות אלא בשביל כבוד השבת".

וזוהו גם טעם ההידור לשתות רוב הרביעית בבת אחת ולבלוע כל הכזית בבת אחת, ואין חוששים בזה משום גרגרן, כיון שהוא עושה כל זאת בשביל כבוד המצוה של אכילת מצה ושל ד' כוסות.

אמנם בפסקי הסדור (השג"פ) לא הובאה ההלכה לבלוע כל כזית בבת אחת, לא לענין מצת מצוה, ולא לענין מרור וכורך, ולא לענין ד' כוסות.

לענין מצת מצוה נכתב (שם): "ואחר כך יבצע כזית מכל אחד משתייהן ויאכלם ביחד".

ונתבארה הכוונה (לקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ): "דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת. והטעם שלא יהא הפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילת כזית השייך לה שהוא ממצה הא' או ממצה הב' כנ"ל (טושו"ע שם)".

ולא נזכר כלל המנהג לבלוע כל כזית בבת אחת. וגם הרבי בעצמו לא נהג במנהג זה, כמובא באוצר מנהגי חב"ד (ע' קעו אות כא): "והיה ניכר שאינו בולע את ה"זיתים" בשלימותם".

וכן לא הוזכר הידור זה – לא לענין מרור ולא לענין כורך. משא"כ לענין הד' כוסות, אף שלא הובא מנהג זה בפסקי הסדור, הובא בלקוטי טעמים ומנהגים

להגש"פ: "שותה הכוס, כולו (ב"ח סתע"ב), ובבת אחת (מ"א שם) – מנהג בית הרב. וכן בשאר ג' כוסות".

ואולי טעם החילוק בזה הוא, כי בד' כוסות אפשרי וקל הדבר. ולכן הביא בזה את "מנהג בית הרב" לשתות הכוס כולו בבת אחת. משא"כ במצה שלנו כמעט שאינו במציאות "שיכניסם לפיו בבת אחת". ירסקם בפיו ויבלע בתחלה כזית אחד כולו בבת אחת ואחר כך יבלע כזית השני בבת אחת".

ומה שנכתב במ"א ובשוע"ר לבלעם בבת אחת, זה הי' שייך רק במצות הרכות שהיו נהוגות אז, ולא במצות הדקות והקשות שבזמנינו, אשר כמעט אין זה במציאות לבלוע כזית שלם בבת אחת.

אופן זה של עריכת המצות התחיל התחיל אצל תלמידי המגיד, ועל זה נתבאר בשו"ת אדמו"ר הזקן (סי' ו'): "שמקרוב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים". ולכן לא נזכר הידור זה בסידור, שהרי בתקופה הזאת כבר לא הי' שייך הדבר כל כך; רק זאת אשר "יאכלם ביחד", "דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת. והטעם שלא יהא הפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילת כזית השייך לה" (כדלעיל סימן נא).

וכן אנו נוהגים בשני הכזיתים של מצה, שאוכלים אותם ביחד, דהיינו "לבלוע מעט מכזית זה ומעט מכזית זה בבת אחת, ואחר כך יחזור ויבלע מעט מכזית זה ומעט מכזית זה בבת אחת, עד שיאכל כל השני זיתים" (כמבואר בשוע"ר שם סכ"א לענין כורך).

שיעור הכזיתים מצה

ג. נתבאר בשוע"ר (סי' תפו ס"א): "כזית האמור בכל מקום אינו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזה זית הנקרא אגורי ששמנו אגור בתוכו. ושיעורו יש אומרים שהוא כחצי ביצה ויש אומרים שהוא פחות מעט משליש. . ואם כן במרור שהוא מדברי סופרים, וכן כל דבר שהוא מדברי סופרים ששיעורו כזית, יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה, אבל במצה שהיא מן התורה, וכן כל דבר שהוא מן התורה, יש להחמיר כסברא הראשונה".

יוצא מזה אם כן, שהכזית מצה הראשון, שהוא מן התורה, יש להחמיר שיהי' כחצי ביצה, ושאר כזית המצה, שהם מדברי סופרים, יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה.

והנה משקל הביצה הבינונית הוא כ-2 אונס, שהם כ-56 גרם. הרי שמשקל חצי ביצה הוא כ-28 גרם, ומשקל פחות מעט משליש ביצה הוא כ-18 גרם.

משקל המצה הבינונית שלנו הוא מעט יותר מ-2 אונס, שהם מעט יותר מ-56 גרם. יוצא לכאורה לפי זה, שכזית של תורה הוא קרוב לחצי מצה בינונית שלנו, וכזית שמדברי סופרים הוא קרוב לשליש מצה בינונית שלנו.

אמנם מבואר בשוע"ר (סי' תפו ס"ב): "אם יש חלל במצה אין החלל מצטרף לכזית וצריך למעכו (אבל אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג אין צריך למעכו)".

והיינו כיון ששיעור כזית אינו נמדד לפי המשקל כי אם לפני הנפח, ואפילו היא רכה ועשויה כספוג אין צריך למעכה ונמדדת לפי מדת חצי ביצה או פחות משליש ביצה.

וכיון שמשקל המצה הוא פחות ממשקל הביצה והמים, יוצא אם כן שמשקל כזית מצה הוא פחות ממשקל אונס אחד.

וישנם כמה שיטות איך למדוד זאת, ובעיקר הן שתיים:

(א) נתבאר בפירוש המשניות להרמב"ם (עדיות פ"א מ"ב): "הרביעית האמורה בכל התורה מחזקת... מן המים קרוב לעשרים ושבעה דרהם... ומקמח החטים קרוב לשמונה עשר דרהם". והיינו שמשקל קמח החטים הוא ב' שלישי ממשקל המים.

אם נמדוד לפי זה גם את המצות, יוצא שמשקל כזית מצה של תורה הוא כ-19 גרם, שהוא כשליש מצה בינונית שלנו. ומשקל כזית מצוה שמדברי סופרים הוא כ-12 גרם, שהוא פחות מרבע מצה שלנו.

(ב) הגרא"ח נאה סובר שצריך לדחוק את הלחם (או פירורי המצה) בדוחק עצום, עד שלא יהי' בהם שום חלל, אף לא קטן ביותר. ומה שנתבאר בשוע"ר (סי' תפו ס"ב): "אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג אין צריך למעטו", מפרש דהיינו "שהיא רכה כספוג, ואין בה נקבים כלל, אלא מפני ריבוי המים שבעיסה היא רכה".

ועל פי זה הסיק בספר שיעורי תורה (סי' ב קנו, א): "הכנסתי בדוחק עצום בתוך כלי, והי' משקלו כמשקל המים של אותה הכלי". ושם (סי' ג סוף הערה יז): "ואני שקלתי לחם רך שנתתי אותו לתוך כוס בדוחק עצום והי' משקלו כמשקל המים".

ובקשר לשיעור משקל הביצה והכזית מסיק שם (ס"ח): "אם הלחם הוא ספוגי כמו פת שלנו, משקל הביצה הוא 57.6 גרם בכיון, וכן יש לחשוב המשקל בלחם דרוך ובעוט, וכן חושבין משקל מצה של פסח". ובספרו שיעורי ציון (ע')

ע): "וכזית מצה, וכזית לחם בסוכה, וכזית לחם לברכה אחרונה, משקלו 27 גרם".

ולפי זה יוצא שמשקל כזית של תורה הוא קרוב לחצי מצה בינונית שלנו. ומשקל כזית שמדברי סופרים הוא קרוב לשליש מצה בינונית שלנו.

אלא שזה גורם קשיים במצות הבינוניות שלנו, שהרי נתבאר בפסקי הסדור (הגש"פ): "יחץ, ויקח מצה האמצעית ופורסה לשנים חלק אחד גדול מחבירו וחלק הגדול יניח לאפיקומן והקטן מניח בין הב' מצות", יוצא אם כן לפי שיטת הגרא"ח נאה הנ"ל, שהפרוסה שבין שתי המצות (שהיא פחות מחצי מצה) היא פחות מכזית של תורה, וצריך להוסיף עליה בעת אכילת מצת מצוה. והאפיקומן (שהוא קצת יותר מחצי מצה) הוא פחות משתי כזיתים מדברי סופרים (שהם שני שלישי מצה), וצריך להוסיף עליהם בעת אכילת האפיקומן.

אמנם מעולם לא שמענו ולא ראינו שיחמירו לנהוג כן. ויש מי שכתב (ראה מוריה גליון לז ע' נה): "שיעור כזית לגר"ח נאה 27 סמ"ק . . 18 סמ"ק (לדברים דרבנן) . . המנהג הפשוט בעיה"ק תובב"א הוא כגר"ח נאה, וכן פסקו רבני ירושלים ת"ו, וכן המנהג ברוב פזורות ישראל . . אמנם הגר"ח נאה חידש דלגבי שיעורי המצוות לא מחשבינן לנקבוביות שבאו על ידי אפיה וכדומה. אך בהא המנהג הפשוט שלא כמותו, וכל גדולי הדור, וכן רוב האחרונים, חלקו עליו".

יוצא אם כן שלמעשה עיקר המנהג הוא כאופן הא' הנ"ל, שכזית מצה של תורה הוא כשליש מצה בינונית שלנו, וכזית מצוה שמדברי סופרים הוא פחות מרבע מצה שלנו. ועל כן אין צורך להוסיף על הפרוסה האמצעית לכזית של תורה, כיון שהוא יותר משליש המצה ויש בו יותר מכזית של תורה. וכן אין צורך להוסיף על האפיקומן, כיון שהוא יותר מחצי מצה שלנו ויש בו יותר משני כזיתים שמדברי סופרים.

*

לפי האמור לעיל, ששיעור כזית של תורה הוא כשליש מצה בינונית שלנו, ה' נראה לכאורה, שאלו שיש להם קערה של ג' מצות, צריכים לבצוע יותר משליש מצה מהפרוסה האמצעית ויותר משליש מצה מהעליונה, ולאכול שניהם יחד.

אבל מי שקשה עליו אכילת הרבה מצה, מסתבר לכאורה, שיכול להסתפק ברבע ממצה מהפרוסה האמצעית ורבע ממצה העליונה, ולאכול שניהם יחד.

שהרי מן התורה סגי בכזית אחד שאוכל, בין אם היא מן העליונה ובין אם היא מן הפרוסה (או משניהם יחד), כמבואר בשוע"ר (סי' תעה ס"ח): "וכל זה לכתחלה אבל בדיעבד אפילו לא אכל אלא כזית אחד בלבד בין מהשלימה בין מהפרוסה . . יצא".

יוצא אם כן שגם אם בצע פחות משליש מצה מהמצה השלימה העליונה ופחות משליש מהמצה הפרוסה האמצעית ואכל שניהם יחד, יצא ידי חיוב אכילת כזית אחד מן התורה (שהרי ביחד אכל מהם לפחות חצי מצה), וגם יצא ידי חיוב אכילת שני כזיתים מדברי סופרים (שהרי אכל לפחות רבע מצה מהמצה השלימה העליונה ולפחות רבע מצה מהמצה הפרוסה האמצעית).

אמנם אלו שאין להם קערה, שאינם זקוקים אלא לכזית אחד מן התורה, לא סגי במה שיאכלו פחות משליש מצה שלנו, אלא יש להם לאכול יותר משליש מצה בינונית שלנו, שהוא מספיק לכזית שמן התורה.

שיעור כזית מרור

ד. נתבאר בשוע"ר (סי' תעה סט"ו): "מצות מרור מן התורה אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים, שתיקנו זכר למקדש".

וכיון שחיובו רק מדברי סופרים, אם כן סגי בשיעור כזית של שלישי ביצה, כמובא לעיל משוע"ר (סי' תפו ס"א): "במרור שהוא מדברי סופרים, וכן כל דבר שהוא מדברי סופרים ששיעורו בכזית, יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה".

וכתב על זה בשיעורי ציון (ע' ע): "כזית מרור שהוא מצוה מדרבנן הוא כשליש ביצה, וחזרת שקורין חסא הוי כזית מן העלים משקל 17 גרם, ומן הקלח משקל 19 גרם".

וביאר דבריו בשיעורי תורה (ע' קנו): "'קלח של מרור חזרת (חסא) כמעט שווה למשקל המים, כי הקלח עם קליפתו הירוקה הוא צף על המים, וכשקולפין אותו לגמרי ונשאר רק תוכו הוא שוקע לתוך המים (ומזה מוכח שקליפתו קלה מן המים, ותוכו כבדה מן המים, אבל ההפרש הוא מועט מאד)".

ועוד הוסיף שם (ע' קצז): "ונכון להוסיף עוד 2 גרם נגד מה שנשאר דבוק בין השינים".

אנו נוהגים לקחת למרור משני המינים, כמובא בלקוטי טעמים ומנהגים: "ואנו נוהגין ליקח חזרת (סאלאט) ותמכא (חריין) שניהם-הן למרור והן לכורך".

ואין צריך שיהי' שיעור כזית בכל אחד מהם, כי אם כזית אחד בשניהם יחד, כמבואר בשוע"ר (סי' תעג סכ"ח): "חמשה מינים הללו מצטרפות לכזית".

ואף שהרבי נהג לדייק לקחת מכל אחד מהם כזית ויותר, כמובא באוצר מנהגי חב"ד (ע' קלה): "ל"מרור" ול"כורך" היה כ"ק אדמו"ר זי"ע לוקח כמה עלי סאלאט . . . לוקח כמה כפות חריין (מגורד ומפורר) במידה גדושה . . . כמין כדור (קרוב לגודל ביצה)".

זאת היתה הנהגתו המיוחדת, אבל להלכה סגי בכזית אחד משני המינים יחד.

שיעור אכילתם בכדי אכילת פרס

ה. בשוע"ר (סי' תעה ס"ח): "ואפילו אכל בזה אחר זה באכילות הרבה אם אין מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס דהיינו ג' ביצים (עיין סי' תרי"ב) יצא".

והיינו מה שנתבאר בשוע"ר (סי' תריב ס"ד): "שיעור אכילת פרס שאמרו ביום הכיפורים ובכל איסורי תורה, בין שהן מן התורה בין שהן מדברי סופרים, יש אומרים שהוא כמו ד' ביצים, ויש אומרים שהוא כמו ג' ביצים שוחקות, כלומר במילוי ובריוח ולא בצמצום. ולענין הלכה כל שהוא בשל תורה הלך אחר המחמיר, וכל שהוא בשל דבריהם הלך אחר המיקל".

וכיון שכאן חיוב אכילת כזית מצה הוא מן התורה, לכן צריך שמתחלת האכילה עד סופה לא יעברו יותר מכדי אכילת ג' ביצים (כדלקמן סי' סט ס"ה).

וכמה הוא שיעור זה? נתבאר בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' קח): "ששה מינוטין". ובתשובת אדמו"ר מהרי"נ מניעזין, בשם כ"ק אביו אדמו"ר הצמח צדק (שם בשוה"ג): "בענין שיעור אכילת פרס כמה הוא על הזייגער, דברתי כעת עם כ"ק אדמו"ר זי"נ, ומסכים הוא על שבעה מינוטין. וטעם וראי' לא אמר לי על זה. ולענין אכילת יום כיפורים אפשר נכון להחמיר כסברת החתם סופר על תשעה מינוט".

והיינו כאמור לעיל ש"כל שהוא בשל תורה הלך אחר המחמיר וכל שהוא בשל דבריהם הלך אחר המיקל". וכיון שתענית תשעה באב הוא מדברי סופרים לכן אפשר להקל (שהחולה יאכל פחות מכשיעור כל) 6 או 7 דקות, שהוא שיעור אכילת ג' ביצים. ואילו ביום הכיפורים שהוא מן התורה, יש להחמיר ולהוסיף עד ד' ביצים, שהיא תוספת שליש, דהיינו (שהחולה יאכל פחות מכשיעור כל) 9 דקות.

ומזה למדנו לענין אכילת כזית בליל פסח, שהכזית שחיובו מן התורה, צריך לאכול בשיעור 6 דקות, שהוא שיעור אכילת ג' ביצים. ואילו הכזיתים שחיובם מדברי סופרים, צריך לאכול בשיעור 9 דקות, שהוא שיעור אכילת ד' ביצים.

והנה בס' המנהגים חב"ד (ע' 45): "ובשדי חמד פאת השדה אסיפת דינים מערכת אכילה בסופה הובאה שמועה מהרה"צ וכו' ה"ר הלל מפאריטש בשם הצמח צדק, אשר שיעורי אכילת פרס הוא "לא פחות משלשה מינוטין ולא יותר על שבעה מינוטין". ואף שאין אנו אחראין לכל השמועות, ובפרט שהוא בסתירה לשו"ת צמח צדק הנ"ל – למיחש מיבעי".

יוצא אם כן שאת הכזית הראשון, שהוא מן התורה, צריך לאכול במשך 6 דקות, ועדיף להשתדל לסיימו תוך 3 דקות.

וכל זה הוא לכזית הראשון, שהוא מן התורה. משא"כ מה שאנו אוכלים שני כזיתים, אחד להמוציא ואחד לאכילת מצה, יש לאכול כל אחד מהכזיתים בשיעור אכילת פרס, כמבואר בסידור רבינו הזקן (סדר נטילת ידים סי"ח): "והשיעור לצרף לכביצה הוא, שיאכל כל כזית בכדי אכילת פרס".

והיינו שאת הכזית הראשון שחיובו מן התורה, שהוא יותר משליש מצה בינונית שלנו, יסיים במשך 6 דקות, ועדיף להשתדל לסיימו תוך 3 דקות. ומה שהוא יותר מכזית של תורה, יכול להמשך עוד מעט זמן.

הכזיתים של כורך ושל האפיקומן, שחיובם מדברי סופרים, צריך שיהי' בהם לפחות רבע מצה בינונית, ויסיים כל אחד מהם לכל היותר ב-9 דקות.

שיעורי שתיית הד' כוסות

ו. נתבאר בשוע"ר (סי' תעב סי"ח): "שיעור הכוס שמחזיק רביעית ארכו כרוחב ב' גודלין ורחבו כרוחב ב' גודלין וגבהו כרוחב ב' גודלין וחצי גודל וחומש גודל, ושיעור זה הוא כשהכוס מרובע על פני כל גבהו, ועל דרך זה תשער בכוס עגול".

ולשיעורי הגר"ח נאה (שיעורי תורה סי' ג ס"ו) הוא כלי המחזיק 86 גרם מים, והם 2.9 אונס.

ועל זה נתבאר בשוע"ר (סי' תעב סי"ט): "יש אומרים שלכתחלה מצוה לשתות כל הכוס . . . ובדיעבד ששתה רוב הכוס יצא . . . ויש חולקין על זה ואומרים שאף לכתחלה די בשתיית רוב רביעית . . . טוב לחוש לסברא הראשונה וליקח כוס קטן ולשתות כולו".

ואם כן מי שקשה לו לשתות יין, יקח כוס של 3 אונס, וישתה עכ"פ רובו. אבל בכוס האחרון ישתה רביעית, כמבואר בשוע"ר (שם): "וכל זה בג' כוסות הראשונים אבל בכוס האחרון צריך לשתות רביעית שלם כדי שיוכל לברך ברכה האחרונה בלי שום פיקפוק כמו שנתבאר בסי' ק"צ".

והיינו מה שנתבאר בשוע"ר שם (סי' קצ"ו) ובסדר ברה"נ (פ"ח ה"א): "ויש מסתפקים בברכה אחרונה של יין אם מברכים אותה על כזית. וטוב לזיזהר שלא לשתות אלא פחות מכזית או רביעית".

וכבר הובא לעיל ס"ב, שלכתחלה יש לשתות את הכוס בבת אחת, כמבואר בשוע"ר (סי' תעב ס"כ): "צריך לזיזהר לכתחלה לשתות רוב הרביעית בבת אחת, דהיינו שישתה אותו בשתיה אחת ולא יפסיקנו לשתי שתיות".

ובלקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ: "שותה הכוס, כולו (ב"ח סתע"ב), ובבת אחת (מ"א שם) – מנהג בית הרב. וכן בשאר ג' כוסות".

אלא שזהו רק לכתחלה, כמבואר בשוע"ר (שם): "ובדיעבד אפילו הפסיק כמה פעמים באמצע יצא. והוא שלא ישהה מתחלת השתיה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס. ויש אומרים שצריך שלא ישהה מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית (עיין סי' תרי"ב)".

והנה בסי' תריב ט"ו הביא ב' הדעות ולא הכריע. אבל בסדר ברכת הנהנין (פ"ח ה"ו): "ויש אומרים ששיעור צירוף השתיית רביעית בכדי אכילת פרס כמו צירוף אכילה וכן עיקר לפיכך יש לברך ברכה אחרונה על קאו"ו וטיי"א חמין אף על פי ששותהו מעט מעט אם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס".

ולפי זה לכאורה, הי' אפשר להפסיק בשתיית הכוס (או רוב כוס) לאלו שקשה עליהם שתיית היין, עד 6 דקות, או אפילו עד 9 דקות.

אמנם נתבאר בשו"ת שארית יהודה (או"ח סי' טו), מה שאמר לו כ"ק אחיו אדמו"ר הזקן, שהכרעה הנ"ל, שהעיקר הוא שמצטרפים עד כדי אכילת פרס (שהוא כנ"ל 6 דקות או יותר), הוא רק לענין דברים ששיעורם רביעית (כמו שיעור ברכה אחרונה), משא"כ לענין דברים ששיעורם פחות מרביעית (כמו איסור השתיה ביום הכיפורים), בזה אין לנו הכרעה, וצריך להחמיר כשתי הדעות.

וכבר הובא לעיל שבד' כוסות יש להחמיר לכתחלה לשתות את כל הכוס ששיעורו רביעית. אבל בדיעבד סגי ברוב כוס, ויש אומרים שאף לכתחלה סגי ברוב רביעית. יוצא אם כן שאין לנו כאן הכרעה אם שיעור הצירוף הוא כדי

אכילת פרס או כדי שתיית רביעית. ולכן יש להחמיר, שעכ"פ ישתה כל כוס בכדי שתיית רביעית.

סיכום

שיעור כזית מצה דאורייתא – נפח אונס מים, שהוא לערך $2/3$ אונס מצה (והיינו שאם יש 8 מצות בפונט, אזי כזית מצה דאורייתא הוא שליש מצה). ויש מהדרים שכזית מצה דאורייתא יהי' 0.9 אונס מצה.

שיעור כזית מצה מד"ס – נפח פחות מ- $2/3$ אונס מים, שהוא פחות מחצי אונס מצה (והיינו שאם יש 8 מצות בפונט, אזי כזית מצה מד"ס הוא פחות מרבע מצה). ויש מהדרים שכזית מצה מד"ס יהי' 0.6 אונס מצה.

שיעור כזית מרור – נפח פחות מ- $2/3$ אונס מים. ושני המינים (חזרת ותמכא) מצטרפים לכזית, שהוא עד 19 גרם.

שיעור הד' כוסות – הכוס צריך להכיל לפחות 2.9 אונס יין, וישתה כולו בבת אחת, ועכ"פ רוב רביעית.

שיעור כדי אכילת פרס לאכילת מצה – כל אחד משני הכזיתים יאכל במשך פחות מ-6 דקות. ויש מהדרים – עד 3 דקות כל כזית. שאר הכזיתים (כורך ואפיקומן) – כל כזית עד 9 דקות.

שיעור זמן שתיית הד' כוסות – לכתחלה ישתה כל הכוס בבת אחת, ולכל הפחות ישתה רוב כוס, בשיעור זמן שתיית רביעית על דרך הרגיל. ובכוס האחרון ישתה לפחות רביעית.

שיעור המינימום – במילים פשוטות יותר:

בכזיתים הראשונים, בוצע בעל הסדר לפחות כרבע מצה מהאמצעית הפרוסה וכרבע מצה מהעליונה השלימה, ואוכלם ביחד, באופן שיאכל לפחות כשיעור שליש מצה במשך פחות מ-6 דקות.

כל אחד מבני הבית מקבל כשליש מצה, ואוכל אותו במשך פחות מ-6 דקות. בכזית מרור, מקבל כל אחד עלה אחד גדול של סאלאט, ומכניס לתוכו מעט חריין, שיהיו ביחד כזית של 19 גרם, וטובל מעט בחרוסת, ואוכל ביחד, במשך פחות מ-9 דקות.

בכזית כורך, בוצע כרבע ממצה התחתונה, שובר אותה לשנים ומניח בתוכו המרור (מהמרור התחתון שבקערה), ונותן על המרור מעט חרוסת יבשה ומנער

אותה אחר כך ממנה, ואוכל ביחד. וכן גם כל אחד מבני הבית, במשך פחות מ-9 דקות.

בשני הכזיתים של האפיקומן, לוקח שני רבעים מצה (ביחד – חצי מצה), ואוכל כזית אחד זכר לקרבן פסח וכזית אחד לזכר מצה שאכלו עם קרבן פסח. וכן יחלק לכל אחד מבני הבית. ואוכלים כל כזית בפחות מ-9 דקות.

מי שקשה לו לוקח רק רבע מצה (כזית), ומתנה שיהי' זכר לקרבן פסח או למצה שאכלו עם קרבן פסח, ואוכל בפחות מ-9 דקות.

כל אחד מד' הכוסות יכיל לפחות 2.9 אונס יין, ושותה לפחות רובו של כל כוס, בשיעור זמן שתיית רביעית על דרך הרגיל. ובכוס האחרון ישתה כל הכוס.



שיעור בדיקת חמץ

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר

כמה זמן צריך לבדוק את את החמץ? לכאורה הדבר תלוי בגודל הבית, ובזריזות האדם, ואם כן כל אדם ושיעורו.

והנה כעת מצאתי שיש שיעור בהלכה לכך, והוא בסי' תלא ס"ה כותב אדה"ז: "וזמן בדיקה זו מן הדין היה ראוי לקובעה ביום י"ד בתחילת שעה שישית, כדי שישלים כל אחד בדיקתו בסוף שעה שישית". כלומר, שיעור הזמן של בדיקת חמץ שחכמים קבעו להלכה הוא לא יותר משעה אחת. ומקורו בגמרא פסחים ד, א: "ונבדוק בשית". וברש"י שם: "נבדוק חמץ בתחילת שש, וקודם איסורו יבערנו".

אלא שמרש"י מובן שהבדיקה היא אפילו פחות שעה, שכן יש לשרוף החמץ "קודם איסורו", ואם כן יש לסיים הבדיקה זמן מה קודם שעה שביעית. אך אדה"ז סובר שאם בודקים בשישית הביעור הוא בתחילת שביעית, שכן לשיטתו מן התורה זמן הביעור הוא בתחילת זמן האיסור ולא קודם זמן האיסור, ואם כן לדעתו זמן הבדיקה לכל אדם היא שעה שלימה. לכאורה כן משמעות הלשון "כדי שישלים כל אחד בדיקתו בסוף שעה שישית". אף כי יש לומר שהכוונה שגם האדם הכי עצל יוכל להשלים במשך שעה שלימה את בדיקתו, ולא שחובה על כל אחד לבדוק שעה שלימה.

[ולפי זה צריך לומר, שאם חכמים היו מתקנים בדיקה בשעה שישית, היו נותנים לאדם את האפשרות לבטל החמץ באותו זמן, ולא היו מפקיעים מהאדם אפשרות זו, אף שמדובר בשעה שישית, שאם לא כן מתי יבטל החמץ, שהרי זמן הביטול הוא לאחר הבדיקה דוקא (כמבואר הטעם בשוע"ר סי' תלד ס"ו). וראה שם סעי' יב-יג].

והנה באגרות קודש ח"ב אגרת שסה כותב הרבי: "מנהגנו להאריך ביותר בבדיקת חמץ, ולא העתקתי גם זה ב'היום יום', כי לא שמעתי בזה שעור מסוים".

וצ"ע הלשון "מנהגנו להאריך ביותר בבדיקת חמץ", כי כיום לא ידוע על מנהג כזה, ואולי ישנם בודדים שמאריכים מאד, אך לא כמנהג קבוע לכלל אנ"ש.



דעת הצמח צדק אודות שמן קטניות בשעת הדחק

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

בשו"ת 'צמח צדק' (או"ח סי' נו) מביא מה שא' הרבנים הביא ראה "להקל לאכול בשמן הנעשה ממיני קטניות בשעת הדחק בעת שהיוקר יאמיר", ודוחהו. וחולק על ה'חיי אדם' (כלל קכז ס"א) שמתיר איסור קטניות בשעת הדחק.

אמנם בסוף דבריו כתב: "אך מ"מ להקל על העניים בשעת הדחק, יש להקל לעשות שמן ממיני קטניות באופן שיתנו הקטנית בתנורים חמים קודם הלתיתה ושיהיה התנורים חם הרבה עד שיהיו כאפויים, וא"כ הוה להו כקמחא דאבישונא דה"ל אפוי ואינו בא לידי חימוץ מדינא אפי' בחמשה מינים כמ"ש רש"י ([פסחים] דל"ט סע"ב [ד"ה דילמא]), וכ"ה בהרמב"ם פ"ה מהל' חמץ ה"ה כרמל כו' שמא כו', ובקטניות בכה"ג אין לגזור. . וגם הלתיתה יהיה במים רותחין, דה"ל כחלוט. .". הרי שלדעת ה'צמח צדק' האופן היחיד בו אפשר להקל בקטניות, הרי זה רק כמשתמשים בו באופן שאינו מחמיץ אפילו באם זה היה מה' מיני הדגן.

ולכאורה דבריו צריכים עיון, שהרי בתחילת דבריו האריך ה'צמח צדק' שגם בשעת הדחק אין שום היתר לאיסור הקטניות, א"כ איך הוא מציע בסוף דבריו

"להקל על העניים בשעת הדחק" באם משתמשים בקטניות באופנים שדגן לא בא בהם לידי חימוץ, והרי לשיטתו קיימת איסור קטניות גם בשעת הדחק.

וצ"ל שהולך בזה בשיטת ה'חיי אדם' (כלל קכז ס"א), ד"כל מיני קטניות וזרעונים . . מותר לטחנן ולאפותה כעין מצות ולאכול", א"כ מה שכתב בסוף דבריו על האפשרות להקל, אין זה מיוסד על ההיתר דשעת הדחק, אלא שבאופן כזה בכלל אין איסור קטניות, שהרי אין מקום לטעות שיבא לידי חמץ בפסח.

ויש לציין שגם אדה"ז הולך בשיטה זו, שהרי כתב (סי' תנג ס"ה): "במיני קטניות לא נהגו אלא איסור אכילה אם נפלו עליהם מים, בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין", וביאר בשו"ת 'עני בן פחמא' (סי' כו ד"ה אחר זה): "הרי מבואר בדבריו שבאופן כזה כשלא בא עליהם מים, אין שום איסור אכילה", וכפי שביאר שם: "והנה הטור והב"י וכל הראשונים ז"ל לא מיירי רק באיסור קטניות לעשות מהם תבשיל אשר יש חשש שמא אתי לאחלופי בה' מיני דגן לעשות תבשיל עם מים, כמנהג התבשיל אשר רוב התבשילין מבשלין במים, ויש בזה גזירה שלא יבואו לידי איסור חמץ ממש . . אבל לאכול הקטניות בלי שום תבשיל מים רק הקטניות בעצמם מה חשש יש בזה". הרי לנו דגם אדה"ז ס"ל דבכל מקרה שאין אפשרות שדגן יבא לידי חימוץ, לא שייך בהם איסור קטניות.

אבל לפי זה קשה למה כותב שבאופן זה יש אפשרות "להקל על העניים בשעת הדחק", והרי זה היתר גם שלא בשעת הדחק. ואולי מחלק ה'צמח צדק' בין מצות הנעשים מקטניות, שאין מקום לטעות שהרי רואים על צורתו וטעמו שזה כעין מצה, לעומת שמן שאין ניכר עליו איך הכינו אותו, ויש מקום לטעות, ועל כן אפשר להתירו רק בשעת הדחק.

והנה כתב הגאון רבי יצחק אייזיק בהר"ד אב"ד וויטעבסק, בעל שו"ת 'פני יצחק' ותלמידו של אדה"ז (מכתבו נדפס ב'גידיל תורה', נ.י., שנה א גליון יב עמ' ט-י):

"והא דכ' הב"י בשו"ע סי' תנ"ה [ס"ו] לשה המצה בקצח ושומשמין כו' כשרה, ולא הגיה רמ"א ע"ז כלום. שאני הכי בשומר לשם מצה ושמרו אותו מהחימוץ, ולא גרע מקמח של ה' מינים בעצמה. וגבי שמן נמי, אילו שמרו את הקטניות או הזרעים מלתיתה במים דחש לה בתה"ד שם [סי' קיג (כצ"ל)], דהיה מותר לאוכלם בפסח בלי ספק, אילו נעשה בכלים חדשים ושימור מחימוץ כדרך מצה מה' מינים.

וכך היה דרכם של רבותינו במעזריטש, שהיו נזהרים מלאכול מאכלי מצה טחונה קניידלעך וכדומה. והיו אופים מצה מגריקע וכותשים לעשות מהם קניידלעך וחרמזיל, אך היו שומרים אותם כדרך שהם שומרים אפי' מצה מה' מיני קמח. אבל שמן ממיני קטניות או ממיני זרעונים [שהוכנו] כדרכם, ללתות אותם במים וליתנם בקדירות בתנורים חמים שיזדככו ויתנו שמן, ודאי המה בכלל האיסור שלא לאכלם בפסח".

מדבריו יוצא ברור שבאם מתירים אפיית מצות מקטניות כששומרים עליו, אז אפשר להתיר גם את השמן שהוכן בזהירות, אמנם לפי הנ"ל יוצא שה'צמח צדק' חולק עליו בהיתר השמן. ועצ"ע.

בענין זה ראה מאמרו של הרב אברהם אביש שור: "על נוהג קדום מאבות החסידות של אפיית מצות מקמח קטניות", קובץ 'בית אהרן וישראל', ניסן-אייר תשנ"ו (סד), עמ' תרכז-תרל. ולדעתו "נוהג קדום זה נתבטל במשך השנים, כנראה לאחר שתפוחי-אדמה הפכו למצרך עממי ומרכיב עיקרי בתבשילי פסח, ושוב לא נזקקו לתבשילים משריית מצות [קטניות] אלו". ויש להעיר גם מ'מסגרת השלחן' שעל ה'קיצור שו"ע' (סי' קיז סק"ב) שמביא דברי ה'חיי אדם', וכותב: "כעין שאנו עושין מצות מקמח של טטרק".

המחסור בימי המלחמה הסיבה שלא הדליקו נש"ק כרגיל

בקשר עם ההכרזה כי גם בנות לפני נישואיהן ידליקו נרות שבת וחג, כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת (ניצוצי אור' עמ' 104): "כנראה שהנקודה העקרית לא הודגשה די צרכה. והיא: מעשה רב, שהוא העיקר, אשר בבתי גדולי ישראל . . . הדליקו הבנות נש"ק מגיל הכי צעיר. וכנראה היה זה מנהג פשוט. אלא שבכמה מקומות, מפני העניות, לא ביד כולם היתה אפשרות להמשיך בנוהג זה, ובפרט מהתחלת המלחמה הקרויה מלחמת העולם הראשונה בשנת תרד"ע, במדינות שם היו רוב מנין ובנין בנ"י, כמו רוסיה ופולין וגליציה וכו', שלא היו אז נרות שמן וכיו"ב, כמעט בנמצא. וכיון שנתארכה המלחמה ולאחרי זה תקופת המהפיכות והרדיפות וכו' נשתכח המנהג". ותוכן הדברים בהוספת פרטים נמצא גם ב'שיחות קודש' (תשל"ה כרך א עמ' 224).

אינני יודע האם כבר ציינו מקורות שבהם מפורש ענין הנ"ל, ואציע בזה כמה ציונים:

הג"מ צבי יהודה בלום אב"ד האנשוביץ בשו"ת 'שארית יהודה' (סי' כג) דן בשאלה מתאריך ד' דעשי"ת שנת תרע"ז: "בעת רעש המלחמה עלה השער של הנרות עשרים פעמים מכאשר היו, וגם הנרות לייכטער הוצרכו ליתן לצרכי

המלחמה עד שלא היה באפשרות להדליק לנשים סכום נרות של שבת כאשר היו רגילים עד עכשיו. ונשאלתי אם מותר לפחות הנרות מרגילותם שהיו רגילים להרבות בנרות".

בשו"ת 'לבושי מרדכי' (או"ח מהדו"ת סי' מט, קט) עונה להרב בלום "ע"ד הדלקת נרות לש"ק אשר כעת נתייקרו מאד כידוע, ודחיק ליה שעתא להרבות בהוצאות כל כך שיצטרך ללוות על דבר זה, האין די בב' נרות כעיקר הלכה". ב'שארית יהודה' (שם) מפלפל המחבר, שהוא מקבל האגרת, בדברי "ידי הנאמן אבדק"ק מאד נ"י [ש] כתב אלי במכתבו".

בשו"ת עצי חיים (או"ח סי' יח) נשאל גם הוא: "ע"ד נר האלעקטער בביהמ"ד אם מותר להאיר בש"ק יען כעת מחמת המלחמה וחירום המדינות הנרות הם ביוקר גדול עד למאוד, ובהכרח לצמצם בנרות וא"א להתפלל מתוך הסידור, ע"כ נפשו היפה בשאלתו אם יש להתיר עכ"פ משום מצוה דרבים", מהתשובה שם משמע דאוסר להשתמש בחשמל בשבת כיון דנעשה גם בשביל הישראל, אלא שהשואל רצה להתיר בשעת המלחמה כיון דאין מספיק נרות וקשה להתפלל בחושך.

שו"ת 'שם ישראל' (סי' ט אות א) נשאל בימי מלחמת עולם השניה, בשנת ת"ש, "כעת שהיוקר יאמיר ואין ביכולת כמה נשים להדליק נרות לשבת קודש כפי שרגילה, אם מותרת לפחות [ממנין הנרות שרגילות להדליק בש"ק]".

ובקובץ 'לקט ששנ"ה' (שנה יא סי' יא) כתב הג"מ ר' יואל כ"ץ אב"ד ערדעד בשנת תש"ד: "נדרשתי הלכה למעשה ע"ד שעלה השער של הנרות ואין בכח העניים לשלם דמי מחירים במחיר הגבוה, ועי"ז ההכרח למעט בהדלקה מהרגיל, ונשאלתי מה לעשות ואם צריך התרה . . .". בסיום דבריו הוא כותב שם: "גם במלחמה הקודם בשנת 914 למספרם היו [ש] נהגו רק ב' נרות גם מטעם חק המדינה יר"ה, א"כ עתה עוד יהיה בזה קידוש השם שגם הממשלה יר"ה יהיה נוחה מזה אם נעשה כן בלא התעוררותם וד"ל".

וראה שם (סי' יב) שהרב צבי שטערן מקלויזנבורג כותב בקשר לחברה קדישא, אבלים ובעלי היארצייט ש"לרגל המצוקה והדחקות השוררים כעת בעולם . . . התרנו לעצמנו להשתמש לתכלית זה בנר עלעקטרי".

פרסום האמונה לבני נח

ב'הערות וביאורים' גליון א' סד עמ' 54 הובאו דברי המועדים וזמנים (ח"ב סי' קמא) אודות הדלקת נרות עד דכליא רגלא דתרמודאי, כתב: "ולע"ד פשוט דלא שייך חיוב פרסומי [י] ניסא בחנוכה לגוים. שיסוד חיוב פרסומי ניסא היא

לפרסם השגחת הבורא ית"ש בעולמו, ועיקרה להשריש בלב כאו"א מאתנו אמונה בהשגחה פרטיית, וחיוב זה לישראל ולא לגוים. וע"כ אין המצוה עלינו בחנוכה לפירסומי ניסא לעכו"ם. ורש"י נמי לא נתכוון מעולם לומר דבעינן הנרות מאירים אז משום פרסומי ניסא דהאומה תרמודאי . . .".

והנה הרב המחבר לא הביא מקור לדבריו, ולפלא דאשתמיטיה פסק הלכה מפורש ברמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י): "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופך את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", הרי שאנחנו מצווים ללמד אותם האמונה בה, ואם כן פשוט דיש מקום לפרסם הנס גם בפני אומות העולם. ולפלא גם על המערכת שלא העיר כלום על זה.



גדרי אמירת הלל בפסח

ביום הראשון של החג, בחול המועד ובשביעי של פסח

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

א. במסכת ערכין (י, א) נמנו הימים ש"גומרים" בהם את ההלל: "שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת. ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח [דהיינו היום טוב הראשון של פסח, והיום טוב השני של גלויות], ושני ימים טובים של עצרת". ובהסבר הטעם מדוע חיוב אמירת ההלל בפסח הוא רק בשני הימים הראשונים ולא בכל ימי החג, כשם שיש חיוב אמירת הלל בכל ימי חג הסוכות, אמרו: "דחג חלוקים בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקים בקרבנותיהן". ופירש רש"י (תענית כח, ב ד"ה יחיד) "בפסח לא גומר [הלל] אלא יום ראשון משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי". בכל יום משבעת ימי חג הסוכות, מקריבים קרבן מוסף שונה, ולכן כל יום ויום נחשב כ"מועד" בפני עצמו, ויש חיוב חדש לומר הלל. לעומת חג הפסח שבכל יום מימי חול המועד וגם בשביעי של פסח מקריבים את אותו קרבן מוסף, ולכן החיוב הוא רק ביום טוב הראשון.

ועל כך הקשו: "שבת דחלוקה בקרבנותיה [משאר ימות השבוע] לימא הלל". ותיצו: "שבת לא איקרי מועד". כלומר, חיוב אמירת הלל הוא רק בימים מיוחדים שנקראו "מועד", ואילו שבת לא נקראת "מועד". ועל כך הקשו: "ראש

חודש דאיקרי מועד לימא הלל". ותירצו: "ראש חודש לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב (ישעיהו ל, כט) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה". "לילה" [והוא הדין יום] שיש בו קדושת "מועד" לענין איסור עשיית מלאכה, טעון אמירת שירה של הלל. ולכן בראש חודש שאין איסור לעשות מלאכה, אע"פ שנקרא "מועד", אין חיוב אמירת הלל.

• בדברי הגמרא, מפורש איפוא, שאין אומרים הלל בימי חול המועד ובשביעי של פסח, כי ימי הפסח אינם "חלוקים בקרבנותיהם", ועל כן אין חיוב אמירת הלל בכל יום בפני עצמו.

ובביאור טעם זה כתב בשו"ע הרב (או"ח סי' תצ ס"ו) "לא תיקנו חכמים לקרות ההלל אלא בשני ימים טובים הראשונים של פסח, אבל לא בחולו של מועד וימים טובים האחרונים שאינם דומים לחולו של מועד של סוכות, שתיקנו לקרות בו בכל יום, לפי שכל יום הוא חלוק בקרבנותיו מיום חברו ומיום טוב הראשון, והרי כל יום הוא כמועד בפני עצמו. מה שאין כן בפסח שקרבנות כל הימים הם שווים לקרבנות יום טוב הראשון, לפיכך כולם טפלים ליום טוב הראשון, ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו". ומבואר שהסיבה שאין חיוב הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח היא, כי אין בכל יום קרבן בפני עצמו, ולכן כל ימי החג "טפלים" ליום הראשון, ובאמירת ההלל ביום הראשון יצאו ידי חובת ההלל עבור כל ימי החג.

• הבית יוסף (סי' תצ ס"ד) הביא טעם אחר מדוע אין חיוב לומר הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח: "בשבלי הלקט (סי' קעד) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה, לפי שנטבעו המצריים, וכתוב (משלי כד, יז) בנפול אויבך אל תשמח". והוסיף הפרישה: "והא דלא גומרים בחול המועד כמו בחג, כתבו מנהגים (מנהגי מהר"א קלוזנר) כדי שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים".

ב. הפוסקים נחלקו מהו הטעם העיקרי שאין חיוב לומר הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח.

הפרישה (המובא לעיל) וכן החק יעקב (סי' תצ ס"ד) הביאו הן את הטעם המוזכר בגמרא, והם את הטעם המובא במדרש. והדבר כמובן דורש ביאור, מדוע יש צורך בשני הטעמים, ואין די באחד מהם.

בערוך השולחן (שם ס"ב) הביא את דברי המדרש, וכתב: "וזהו טעם ע"פ דרש, ועיקר הטעם לפי שאין הימים חלוקים בקרבנותיהן משא"כ בחג הסוכות, וזה הטעם איתא בגמרא".

ומאיך, ה"ט"ז (שם ס"ק ג) והמשנה ברורה (שם ס"ק ז) הזכירו רק את הטעם המובא במדרש. וגם דבריהם טעונים ביאור, מדוע התעלמו מהטעם המובא בגמרא והעדיפו את דברי המדרש על פניו.

ג. המהרש"א במסכת סנהדרין (לט, ב) ביאר את המשא ומתן שהיה בין הקב"ה ומלאכי השרת בשעת קריעת ים סוף, המובא בגמרא שם: "באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להן הקב"ה, מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני". שהמלאכים רצו לומר הלל לפני הקב"ה על הנס שנעשה לבני ישראל, ואף שבלשון הגמרא נאמר "שירה" ולא הלל, הרי נתבאר בדברי הגמרא בערכין "מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים", כי "שירה" ו"הלל" היינו הך. ולאור זאת הקשה המהרש"א: "ואם כן ביום שביעי של פסח שאף מלאכי השרת אין אומרים שירה דהיינו הלל, מכל שכן דאין ישראל אומרים הלל, ולמה לי התם [בגמרא בערכין] טעם [שאין אומרים הלל בכל ימי הפסח משום] דפסח אין חלוק בקרבנותיו".

והמהרש"א תירץ: "ויש לומר דדווקא באותו יום שביעי של פסח שנטבעו, לא אמרו מלאכי השרת שירה, אבל אחר כך בכל שנה ביום שביעי של פסח אומרים שירה כמו ישראל, אי לאו טעמא משום דאינו חלוק בקרבנותיו". ונמצא שיש צורך בשני הטעמים: הטעם של המדרש הוא הסיבה מדוע בני ישראל לא אמרו שירה על נס קריעת ים סוף בשביעי של פסח בשעת מעשה. והטעם של הגמרא, נועד להסביר מדוע מאז ועד היום לא אומרים הלל כל ימי הפסח.

אולם תירוצו של המהרש"א עדיין לא מיישב את דברי ה"ט"ז והמשנה ברורה שהזכירו רק את הטעם המובא במדרש, כי הרי זו היתה רק סיבה לשעת קריעת ים סוף, ולכאורה היה עדיף להביא את דברי הגמרא שנאמרו לדורות, וצ"ע.

הלל בפסח - הודאה על יציאת מצרים או מדין ה"מועד"

ד. ונראה בביאור דברי ה"ט"ז והמשנה ברורה בהקדם המשך הגמרא בערכין (י, ב) מדוע לא אומרים הלל גם בפורים להודות על הנס. ותירץ רבי יצחק: "לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ". ועל כך הקשה רב נחמן בר יצחק: "והרי יציאת מצרים, דנס שבחוצה לארץ הוא, ואמרינן הלל", ובמה שונה

איפוא, פורים מפסח. ותירץ רב נחמן: "קרייתתה זו היא הלילא", והיינו שבקריאת המגילה מתקיים דין אמירת הלל.

ותמה הטורי אבן (מגילה יד, א) על קושייתו של רב נחמן בר יצחק מדוע לא אומרים הלל בפורים כשם שאומרים הלל על יציאת מצרים "דילמא בפסח לאו משום נס אומרים אותו אלא מפני שהוא מועד, מידי דהוה אעצרת וסוכות דלא נעשה בהם נס ואפילו הכי אמרינן אותו. אם כן יום טוב ראשון של פסח מהראוי לומר בו הלל מצד עצמו, דאיקר מועד, דאיקדש בעשיית מלאכה ולא משום ניסא". כלומר, מה בכלל שאלתו של רב נחמן בר יצחק, הרי בפסח יש חיוב לומר הלל בגלל שהוא מועד [כשם שאומרים הלל בסוכות ובשבועות], ולא משום ההודאה על הנס, ואם כן מהי ההשוואה בין אמירת הלל בפורים לאמירתו בפסח.

ותירץ הטורי אבן: "ויש לומר הא דפריך והרי יציאת מצרים אהלל שאומרים בליל יום טוב ראשון של פסח קא קשיא ליה, דהא לאו משום רגל אמרינן ליה, אלא משום ניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום לחוד, שמע מינה משום ניסא אמרינן ליה בלילה". קושיית רב נחמן בר יצחק, מדוע אין אומרים הלל בפורים להודות על הנס כשם שאומרים בפסח, לא היתה מאמירת הלל בפסח ביום שהוא מחמת המועד, אלא מאמירת הלל בליל פסח שהיא שירה והודאה מיוחדת על הנס.

מדברי הטורי אבן למדנו כי יש שני טעמים לחיוב אמירת הלל:

[א] בכל אחד מהמועדים יש חיוב לומר הלל מדין ה"מועד", ולכן אומרים הלל ביום טוב הראשון של פסח, בשבועות ובסוכות.

[ב] חיוב אמירת הלל מדין "הודאה" על נס, ולכן אומרים הלל בליל יום טוב ראשון של הפסח, כהודאה על יציאת מצרים, ובחנוכה כהודאה על הנסים והנפלאות שהיו. ומסיבה זו יש חיוב לומר הלל בפורים, ואכן בעת קריאת המגילה יוצאים ידי חיוב אמירת ההלל.

[ובספר חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות חנוכה) ביאר שיש ב' דינים בחיוב ההלל, הלל בתורת "קריאה" והלל בתורה "שירה", וחיוב הלל בליל פסח הוא בתורת "שירה"].

ה. על פי דברי הטורי אבן נוכל להבין מדוע אין די בטעם המובא בגמרא מדוע לא אומרים הלל בכל ימי החג, ויש צורך בטעם נוסף, כפי שכתב בישועות יעקב (סי' תצ"ס"ק א) "דבאמת ענין אמירת הלל בכל ימי הרגל לא מטעם שנעשה בו נס, אלא שענין ימי הרגל גורם לאמירת הלל. ובשביעי של פסח יש

טעם כפול לגמור בו את ההלל, מצד היותו יום טוב לישראל כמו שאר המועדים וגם זכר לנס שנעשה בו בקריעת הים, וכמו שאמרו ישראל בעת ההיא שירה אף קודם מתן תורה והקרבת הקרבנות. והנה על מה שהיה ראוי לומר הלל משום כבוד המועד, קאמר הש"ס משום שאינו דומה לחג הסוכות שאינם חלוקים בקרבנותיהם. ואמירת הלל משום שנעשה בו נס כמו בימי החנוכה, על זה קאמר [המדרש] שבעת הנס בעצמו לא היה חביב לפני הקב"ה אמירת השיר משום מעשה ידי טבעו בים".

כאמור לעיל, יש שני טעמים לחיוב אמירת הלל: מדין ה"מועד", ומדין "הודאה" על נס. ומעתה מובן מדוע יש צורך בשני טעמים להסביר מדוע אין חיוב אמירת הלל בשביעי של פסח. ראשית, משום שאין חיוב מדין המועד, מדברי הגמרא, שאין ימי חג הפסח חלוקים בקרבנותיהם. ושנית, גם אין חיוב הודאה על נס קריאת ים סוף, מדברי המדרש, שלא ראוי לומר שירה כאשר מעשי ידי הקב"ה טובעים בים סוף.

וכן ביאר רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים בספרו משנת יעבץ (הלכות פסח סימן כ אות ה) שהמדרש בא לומר לנו שאע"פ שמצד חיוב ההודאה על הנס, יש חובה לומר הלל שלם, עם כל זאת, בשל הסיבה ש"מעשי ידי טובעים בים", אין גומרים את הלל בפסח, כדבריו: "מבואר בתוספות בסוכה (לח, א ד"ה מי שהיה) דקריאת הלל בחג לא על הנס בא אלא משום יום טוב הוא. ולכאורה צ"ע הלא בשביעי של פסח יש לומר הלל גם משום הנס של קריעת ים סוף, כדאמרינן במגילה (יד, א) ומה מעבדות לחירות אמרו שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, ופרש"י מעבדות לחירות ביציאת מצרים אמרו שירה על הים. והנפקא מינה הוא, שיהיו גומרים בו את ההלל. ואע"פ שמשום יו"ט אין גומרים בו את ההלל כדאמרינן בערכין הנ"ל, דפסח אין חלוקים בקרבנותיהם, וכבר יצאו בהלל של יו"ט הראשון. אבל משום הנס שהיה ביום שביעי של פסח יהיו גומרים בו את ההלל כמו שגומרים את ההלל בחנוכה משום הנס. ואשר על כן אמרו [במדרש] עוד טעם, שבשביעי של פסח אין גומרים בו את ההלל משום דמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, והיינו שהוא טעם למה אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח משום הנס של קריעת ים סוף".

על פי זה מובן מדוע הט"ז והמשנה ברורה הזכירו רק את הטעם "מפני שביום שביעי של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, וכיון שבשביעי אין אומרים אותו, ע"כ בחול המועד גם כן אין אומרים אותו, שלא יהיה עדיף מיום טוב אחרון" - כי הם מבארים מדוע בשביעי של פסח קוראים הלל "בדילוג" ולא "גומרים" את ההלל. ואמנם

רק טעם זה מיישב מדוע אין "גומרים" את ההלל בשביעי של פסח [ובחול המועד לא גומרים את ההלל, "כדי שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים", כמבואר לעיל].

טעמים נוספים מדוע אין חיוב לומר הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח

ו. האליה רבה (ס"ק ו) והכף החיים (שם ס"ק יז) כתבו בשם הכל בו (סימן נז) "דאין חיוב מצה אלא בלילות ראשונות, משא"כ סוכות כל שבעה ימים". כלומר, חיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, וכשם שמהתורה יש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, כך גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום טוב הראשון של פסח.

בכף החיים (שם) הביא טעם נוסף בשם ספר שער הכוונות, שכתב: "לפי שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח, ואחר כך מסתלקים [האורות] לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדרגות, מדרגה אחר מדרגה על ידי ספירת העומר עד חג השבועות. ולכן אין אומרים בשאר ימי הפסח הלל גמור אלא בדילוג".

הכף החיים כתב סיבה נוספת על דרך הקבלה "ועיי"ש בתיקונים ד"ה שתיתאה שכתב, אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה". כלומר, כשם שבליל הסדר יש דין של "מצה שלימה" ו"מצה פרוסה", כך גם באמירת הלל בימי חג הפסח, יש דין לומר הלל "שלם" ביום טוב הראשון, וחצי הלל בשאר ימות החג.

אמירת הלל "בדילוג" בחול המועד פסח – מנהג או חיוב

ז. כאמור לעיל, בימי חול המועד ושביעי של פסח אין חיוב ל"גמור" את הלל, אולם עדיין יש לברר, האם יש בימים אלו חיוב ומצוה לומר את ההלל "בדילוג" [חצי הלל], ונחלקו רבותינו הראשונים בדין זה.

הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ז) פסק שגם בימים שאין "גומרים" בהם את ההלל - ראש חודש וימי חול המועד ושביעי של פסח - אע"פ שאין "גומרים" את ההלל, אבל נוהגים לומר את הפסוקים "בדילוג", כדבריו: "אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראים בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג. וכן בשאר ימי הפסח קוראים בדילוג בראשי חדשים".

וביאר המגיד משנה (שם) ש"דעת רבינו [הרמב"ם] להשוות חולו של פסח לראשי חדשים, וזה נראה כדעת כל המפרשים, חוץ מהרמב"ן ז"ל שחלק ביניהם ואמר דבחולו של פסח אפילו יחיד מחוייב לקרותו בדילוג, שעיקר תקנה כן היתה לאומרו בחול הפסח בדילוג ולברך עליו". וכוונתו לדברי הרמב"ן שהובאו בר"ן (שבת דף יא, א מדפי הרי"ף) "דששה ימים של פסח וראש חודש לאו חד דינא אית להו, משום דששה ימים של פסח כיון דאיקרו מועד מחייבים למקרי הלילא בדילוג. אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה, אלא בין ציבור בין יחיד אינם גומרים, ולא קוראים מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה, וכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, שאין מקודש לחג אין טעון שירה, כדאיתא בערכין (י, ב). הלכך בששה ימים של פסח קוראים בדילוג ומברכים. אבל בראש חדש קוראים ממנהגא ואין מברכים, שאין מברכין על המנהג. וכן כתבו בשם רש"י ז"ל, דכיון דמנהגא בלחוד תליא מילתא אין מברכים עליו".

הרי לנו מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, האם בחול המועד ובשביעי של פסח יש חיוב לומר הלל "בדילוג", ומברכים על אמירת ההלל, או שאין חיוב אלא זהו מנהג ואין מברכים עליו. לדעת הרמב"ם, דינם של ימי חול המועד ושביעי של פסח כדין ראש חודש, שאין אמירת ההלל "בדילוג" חובה אלא מנהג. ולכן אין מברכים על אמירת ההלל, כי אין מברכים על מנהג. ואילו לדעת הרמב"ן יש הבדל בין אמירת הלל בראש חודש, שאין בו חיוב כי יום זה אינו "מועד" קדוש באיסור עשיית מלאכה, ובין ימי חול המועד ושביעי של פסח, שנקראו "מועד", ויש חיוב מעיקר הדין לומר את ההלל "בדילוג" ובברכה.

ובביאור דברי הרמב"ן כתב ידידי רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ו סי' קיג) שחיוב אמירת הלל בימי הפסח נובע מקיום מצות השמחה על ידי אמירת ההלל בדרך שירה: "בראש חודש אין הקריאה מצוה כלל, ולכן אף שנהגו לקרוא אין מברכים, שאין בזה קיום מצוה מהתורה כלל. אבל בימי חג הפסח, אף שאינו חיוב, מכל מקום יש בזה קיום מצות שמחה מהתורה. ובזה ס"ל לרמב"ן, כיון שנהגו כן כל ישראל ויש בזה קיום מצוה מהתורה, שפיר מברכים, ואפילו שקוראים בדילוג, כיון שיש בזה קיום מצות שמחה". יסוד אמירת ההלל הוא "בדרך שירה" ולא ב"סתם קריאה", ולכן בכל ימי הפסח שיש בהם מצות שמחה, שייך לומר שיש בימים אלו חיוב קריאת הלל בדרך שירה, ומברכים על קריאה זו. מה שאין כן בראש חודש שאין בו שמחה, אין בקריאת ההלל "שירה", ועל כן אף שנהגו לקרוא את ההלל, אין זה חיוב אלא מנהג שאין מברכים על קיומו.

ולאור ביאורו חידש הגר"מ שטרנבוך: "ומעתה בהלל שבפסח ראוי לדקדק לאומרו במתינות ובשירה כהלל דיום טוב, ולא כבראש חודש. שאם אומר בשמחה ובשירה, יש בזה קיום מצות שמחה, וגם אין חשש ברכה לבטלה לכל הדעות". כלומר, הן לדעת הרמב"ן והן לדעת הרמב"ם, יש לומר הלל בברכה, כי מצות השמחה מחייבת אותו לומר את ההלל.

והנה הגרי"ד סולובייצ'יק (דברי הגות, עמ' 167) הביא בשם אביו הגר"מ, כי "במקדש היתה נוהגת מצות שמחה בראש חודש כמו ביום טוב, ומקרא מפורש מקיים סברא זו (במדבר י', י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם ותקעתם בחצוצרת". ולפי זה חידושו של המועדים וזמנים שקיום מצות השמחה מחייב אמירת הלל בברכה, נמצא כי בבית המקדש היו אומרים הלל בראש חודש בברכה, כי מצות השמחה מחייבת לומר הלל בברכה, וצ"ע.

[להלכה, בהלכות ראש חודש (או"ח סי' תכב) כתב מרן המחבר, כי בארץ ישראל נוהגים כדעת הרמב"ם שאין מברכים על קריאת הלל "בדילוג". ואילו הרמ"א כתב: "ויש אומרים דגם היחיד מברך עליו, וכן נוהגים במדינות אלו". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק טו) "ואף על גב דאינו אלא מנהג, מצינו הרבה דברים שאינם אלא מנהגא, ואף על פי כן מברכים עליהם"].

לסיכום: בפסח יש חיוב "לגמור" את ההלל רק ביום טוב הראשון של פסח, ואילו בימי חול המועד ובשביעי של פסח אומרים את הלל בדילוג, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תצ סע' ד) "כל הימים של חולו של מועד [פסח] ושני ימים אחרונים של יום טוב קורין ההלל בדילוג כמו בראש חודש". וכמה טעמים נאמרו בדבר:

- בגמרא בערכין נתבאר שימי הפסח אינם "חלוקים בקרבנותיהם", ועל כן אין חיוב אמירת הלל בכל יום בפני עצמו, וכפי שביאר בשו"ע הרב, כי בגלל שאין בכל יום קרבן בפני עצמו, אזי כל ימי החג "טפלים" ליום הראשון, ובאמירת ההלל ביום הראשון יצאו ידי חובת ההלל לכל ימי החג.

- במדרש נאמר שאין לומר הלל בשביעי של פסח מכיון שביום זה טבעו המצרים בים סוף, ולכן אין לומר הלל בזמן שמעשי ידי הקב"ה טובעים בים. ולכן בחול המועד לא גומרים את הלל "שלא יהא עדיפא ימי חול המועד מימי יום טוב אחרונים".

- הכל בו כתב, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, וכשם שמהתורה יש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, כך גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום הראשון.

• בשער הכוונות כתב: "לפי שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח, ואחר כך מסתלקים [האורות] לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדרגות, ולכן אין אומרים בשאר ימי הפסח הלל גמור אלא בדילוג".

• סיבה נוספת על דרך הקבלה כתב בכף החיים: "אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה".

ונראה לדון בנפקא מינות לדינא הנובעות מטעמים אלו.

ענף ב: חיוב נשים באמירת הלל בפסח

ח. כפי שנתבאר לעיל [אות ד], יש שתי סיבות לחיוב אמירת הלל: [א] בכל אחד מהמועדים יש חיוב לומר הלל מדין ה"מועד". [ב] חיוב אמירת הלל מדין "הודאה" על נס. ולדעת הטורי אבן, בליל יום טוב ראשון של הפסח, חיוב הלל הוא מדין ה"הודאה" על נס, ואילו חיוב אמירת ההלל ביום טוב הראשון של פסח הוא מדין ה"מועד".

נמצא איפוא, כי נשים תהיינה פטורות מחיוב אמירת ההלל ביום טוב הראשון של פסח שהוא מדין ה"מועד", ככל מצוות עשה שהזמן גרמן, שהן פטורות מחובת קיומן. אך תהיינה חייבות באמירת הלל בליל יום טוב ראשון של הפסח, מכיון שחיוב ההלל נובע מדין ה"הודאה" על נס, ו"אף הן היו באותו הנס", ועל כן הן חייבות.

וכן נראה לכאורה מדברי התוספות במסכת סוכה (לח, א ד"ה מי שהיה) שכתבו: "אשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח, א) 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". ומכאן משמע שחיוב אמירת הלל בליל פסח, הוא מחמת הנס ולא מדין ה"מועד". ולכן נשים תהיינה חייבות באמירתו שהרי "אף הן היו באותו הנס". ואילו בהלל בסוכות ובשבועות, שחיובו מחמת המועד, נשים תהיינה פטורות מאמירתו, כי הן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. וכמו כן תהיינה פטורות מלומר הלל בפסח ביום כי החיוב נובע מדין ה"מועד", שהוא מצוה שהזמן גרמא, אשר נשים פטורות מקיומה.

וכן כתב הביאור הלכה בהלכות ראש חודש (סי' תכב ס"ב ד"ה הלל) "מבואר עוד בש"ס סוכה דף לח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה

שהזמן גרמא, חוץ מהלל דלילי פסחים דחייבות משום שאף הן היו באותו הנס, כן כתבו תוספות שם".

ט. אולם רבי רפאל שפירא, נכדו של הגר"ח מוולוז'ין, דייק בספרו תורת רפאל (הלכות פסח סימן עה) ממה שכתבו התוספות הנ"ל "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת", ולא הזכירו שפטורות גם מחיוב הלל בפסח ביום [אלא רק בסוכות ועצרת], כי התוספות נקטו שבנוסף לחיובן של הנשים באמירת הלל בליל פסח, הן חייבות באמירת הלל בפסח ביום, כי חיוב הלל ביום הפסח אינו מחמת ה"מועד" אלא מדין הודאה על הנס "ואף נשים היו באותו הנס". וכשם שחייבות לומר הלל בליל הפסח משום הנס, כך הן חייבות לומר הלל בפסח ביום.

וביאר התורת רפאל: "ואף על פי דלכאורה [חיוב הנשים בהלל ביום הפסח הוא] משום יום טוב הוא ולא משום נס, דעל הנס כבר אמרו בלילה, מכל מקום לא יצאו ידי חובתן במה שאמרו הלל בלילה, וכדאיתא במגילה (כ, ב) כל היום כשר לקריאת הלל [ולא בלילה] דכתיב ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'. והא דתקינו לומר הלל בליל פסחים, היינו כדאיתא בב"ר עשית לנו ניסים ביום, אנו אומרים לפניך שירה ביום. עשית לנו ניסים בלילה, אנו אומרים לפניך שירה בלילה, ע"ש. וביציאת מצרים עשה לנו ניסים גם בלילה וגם ביום כדאיתא בברכות (דף ד, ודף ט). ועל הגאולה דיום אינו יוצא ידי חובה במה שאמרו הלל בליל פסח, ומשום הכי נצרך לומר עוד הלל ביום משום נס".

ומבואר בדבריו כי יש חיוב להודות ולומר הלל הן על הניסים שנעשו בליל פסח, והן על הניסים שנעשו ביום הפסח. ונמצא לפי זה, שגם חיוב ההלל בפסח ביום הוא מדין ההודאה על הנס, ולא מחמת ה"מועד", ולפיכך גם הנשים תהיינה מחוייבות באמירתן, כי "אף הן היו באותו הנס".

לסיכום: חיוב הנשים באמירת הלל בפסח, תלוי בשני הטעמים שנאמרו לחיוב אמירת הלל - מדין ה"מועד" [ולכן אומרים הלל בשבועות ובסוכות], ומדין "הודאה על נס", ולכן אומרים הלל בחנוכה].

אם חיוב הלל בפסח הוא מדין ה"מועד", נשים פטורות, ככל מצוות עשה שהזמן גרמן שפטורות מקיומן. אך אם החיוב מדין "הודאה על נס", גם נשים "שהיו באותו הנס" חייבות להודות עליו.

ונתבאר כי לדעת הטורי אבן והביאור הלכה, נשים חייבות באמירת הלל בליל יום טוב ראשון של הפסח, שחיובו מדין ה"הודאה" על נס, ופטורות מחיוב אמירתן ביום טוב הראשון של פסח שחיובו מדין ה"מועד".

אך לדעת התורת רפאל, היות וחיוב אמירת הלל בפסח, הן בלילו והן ביומו, הוא מדין "ההודאה על נס", נשים תהיינה חייבות באמירת ההלל בפסח בלילה הראשון של החג וביומו.

• ולפי דברי הכל בו, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה [ואין זה תלוי כלל בכך ש"אף הן היו באותו הנס"], לכן היות ומהתורה יש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום הראשון - נראה כי נשים אמנם תהיינה חייבות בהלל בליל פסח, שהרי חייבות באכילת מצה כי "אף הן היו באותו הנס", אך תהיינה פטורות מאמירת הלל בפסח ביום, שהרי חיוב אמירת הלל תלוי בזמן מסוים, וחיוב זה הוא כמצות עשה שהזמן גרמא, אשר נשים פטורות מקיומן.

• ולפי הטעם המבואר בשער הכוונות "שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח", היה נראה לכאורה כי אף הנשים תהיינה חייבות באמירת הלל, הן בליל פסח והן ביומו, כדי לזכות ב"אורות" אלו. אולם מאידך אולי אפשר לומר שענין זה תלוי בזמן, ואם כן הנשים תהיינה פטורות כדין מצות עשה שהזמן גרמא, וצ"ע.

• וגם לפי טעמו של הכף החיים: "אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה", הנשים תהיינה חייבות באמירת הלל בליל פסח, ואילו בפסח ביום, כאשר אין דין של "מצה פרוסה", תהיינה פטורות מאמירת הלל, וצ"ע.

ענף ג: תשלומי הלל שלם בימי חול המועד פסח

י. בהגדה של פסח מבית לוי (קובץ הוספות עמ' קכט) הביא בשם הגר"ח מבריסק שדן בשאלה: "מי ששכח לגמור את ההלל ביום הראשון של חג הפסח, אם נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל בחג הפסח, ואם צריך לגמרו באחד מימי חול המועד". ובפשטות, יסוד הספק הוא, האם יש חיוב לגמור את ההלל פעם אחת בפסח, ולכן אם לא אמר ביום הראשון, צריך להשלים ולאומרו ביום אחר. או שהחיוב לגמור את ההלל הוא דווקא ביום הראשון של פסח, ואם עבר היום הראשון ולא אמר בו הלל, פקע החיוב, ואינו רשאי לומר הלל שלם בשאר ימי הפסח.

הגר"ח הביא את דברי הגמרא בערכין [אות ב] שלא אומרים הלל בימי חול המועד ובשביעי של פסח, כי ימי הפסח אינם "חלוקים בקרבנותיהם", ועל כן אין חיוב אמירת הלל בכל יום בפני עצמו, וכתב: "ומבואר דהשם מועד ויום טוב

מצד עצמו טעון הלל. ומכיון דבחג הסוכות חלוקים הימים בקרבנותיהם, כל יום מן החג נקרא מועד ויום טוב בפני עצמו, ולכן אומרים בו הלל שלם. משא"כ פסח דהושוו קרבנותיהם, הווי כל ימי הפסח מועד ויום טוב אחד, ולכן צריך לגמור בו את ההלל רק פעם אחת, ויצא ידי חובת אמירת הלל בהלל של יום הראשון. ואם כן היכי ששכח לגמור את ההלל ביום טוב הראשון דפסח, הרי נשאר עליו חיוב לגמור את ההלל ביום אחר מימי הפסח משום יום טוב".

מדברי הגר"ח משמע כדברי הטורי אבן והביאור הלכה, שחיוב הלל ביום הפסח הוא מחמת ה"מועד", ולא מדין ההודאה על נס [הגר"ח לא דן בגדר חיוב ההלל בליל פסח, אשר ודאי חיובו מחמת הודאה ושירה על הנס], והחיוב הוא לאומרו פעם אחת בכל ימי חג הפסח כי כל ימי הפסח נחשבים למועד אחד. ולכן אם לא אמר הלל ביום הראשון, בוודאי מוטלת עליו החובה להשלימו בשאר ימי הפסח.

וכן נקט לדינא רבי אביגדור נבנצל, בספרו ביצחק יקרא (סימן קכד) "נלע"ד דמי שלא אמר הלל ביום טוב ראשון של פסח ביום, יאמר הלל שלם ביום השני, או באחד משאר ימי החג. ומדין זריזין מקדימין למצוות יקדים לאומרו ביום הראשון שיכול. דאין זה דין ביום טוב ראשון דווקא דטעון שירה, אלא המועד טעון שירה. אלא דמדין זריזין מקדימין למצוות, קבעו לאומרו ביום הראשון".

הרב נבנצל הוסיף ודן במקרה שלא אמר את ההלל עד שביעי של פסח, האם רשאי להשלימו אז: "שכן מלבד הטעם שאמרו בגמרא שאין גומרים ההלל כל ימי הפסח משום דאינם חלוקים בקרבנותיהם, אמרו עוד במדרש טעם מיוחד על שביעי של פסח, שלא לגמור בו את ההלל משום שטבעו בו המצרים בים, ואמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ולפי זה היה נראה לכאורה דאף אם לא אמר הלל שלם קודם לכן, לא יאמר בשביעי".

אך למעשה הכריע לחייבו להשלים את ההלל גם בשביעי של פסח "מכיוון שחיוב אמירת הלל בשביעי של פסח אינו רק מחמת הנס, אלא גם מחמת שהוא מועד דאיקדיש בעשיית מלאכה, ועל זה לא מועיל הטעם של מעשי ידי טובעים בים. ומטעם זה [שחייב בהלל מחמת המועד] אינו נפטר אלא אם כן כבר אמר הלל שלם באחד מימי המועד הקודמים. ועל כן נראה מי שלא אמר הלל עד שביעי של פסח יאמר בשביעי הלל שלם מפני המועד".

יא. ברם בשו"ע הרב [לעיל אות ב] כתב לבאר את הסיבה לכך שאין חיוב הלל בימי חול המועד ושביעי של פסח, כי בפסח "קרבנות כל הימים הן שוים לקרבנות יום טוב הראשון, לפיכך כולם טפלים ליום טוב הראשון, ואין שום

אחד מהן כמועד בפני עצמו. ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו". ומלשון זה שכל ימי הפסח "טפלים ליום טוב הראשון" נשמע כי היום הראשון הוא העיקר, ושאר הימים טפלים לו, נוכל איפוא לדייק, שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים האחרים של פסח.

וכן משמע מדברי הלבוש (או"ח סי' תצ אות ד) שכתב: "לפיכך אין גומרים את הלל [בפסח] כל שבעה לומר שאין קדושתו כקדושת יום ראשון". ומשמע שחובת ההלל היא דווקא ביום הראשון, כי קדושתו יתרה מקדושת שאר הימים. ואם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים האחרים של פסח שהרי "אין קדושתם כקדושת היום הראשון".

כמו כן לדעת התורת רפאל [לעיל אות ט] שחיוב הלל בפסח אינו משום ה"מועד", אלא מחמת חיוב "ההודאה על הנס", מסתבר שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו לאחר מכן, כי תיקנו לומר הלל ביום טוב הראשון, בשל הנס כשיצאו ממצרים, אבל בימים האחרים כבר לא ניתן לומר הלל על ניסים שאירעו קודם לכן.

גם לפי טעמו של הכל בו, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, וכשם שיש חיוב אכילת מצה רק ביום טוב הראשון של פסח, כך גם חיוב אמירת ההלל הוא רק ביום הראשון - נראה שאם שכח ולא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים הבאים אחריו, כי רק ביום הראשון יש חיוב אכילת כזית מצה ואמירת הלל הרי תלויה בחיוב המצה, וכשעבר היום הראשון וחלפה מצות אכילת המצה, לכאורה כבר לא רשאי להשלים את ההלל.

אמנם רבי יוסף הענקין כתב בספרו לב איברא (עמ' 47; נדפס בספר ברכה למנחם) שאם לא אכל כזית מצה בלילה הראשון מוטל עליו להשלים חיובו ולאכול מצה בשאר הימים: "במצה פסקינן דרק לילה הראשון חובה, ואחר כך יכול לאכול שאר מאכלים שאינם חמץ, ואכילת מצה רשות. ונראה גם בזה דחיוב פעם אחת ישנו בכל שבעה, דאם לא אכל בלילה הראשון חייב לאכול באחד משאר הימים ומברך על זה". ונמצא שאפילו לדברי הכל בו שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, ניתן יהיה להשלים את אמירת ההלל בכל ימי החג, כשם שניתן להשלים את חיוב אכילת המצה בכל ימי החג [ברם לדינא, כבר העיר רבי אפרים גרינבלט בשו"ת (רבבות אפרים או"ח ח"ו סי' של) שחידושו של הרב הענקין, נסתר מדברי התוספות בסוכה (כו, א ד"ה חזר) שכתבו במפורש: "כיון דמצה ילפינן לא מצינן שיהא תשלומין למצה של לילה הראשון של פסח"].

גם לפי ספר הכוונות שכתב שהסיבה שאין אומרים הלל שלם בשאר ימי הפסח היא כי "כל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח ולכן אומרים הלל גמור ביום ראשון של פסח, ואחר כך מסתלקים [האורות] לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדרגות", נראה שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, לא יוכל להשלימו בימים שלאחר מכן, היות וכל ה"אורות" כבר הסתלקו.

יב. המשנת יעבץ [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ה] כתב לבאר את דברי הט"ז (סי' תצ"ס"ק ג) שלא אומרים הלל בחול המועד פסח "שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון", שכוונתו לחדש "נפקא מינה לדינא, אם היה אנוס ביום הראשון של פסח ולא קרא את ההלל, ולכאורה הוא חייב ביום ראשון של חול המועד לגמור את ההלל, שהרי לא נפטר בהלל של יום ראשון של פסח. וכהא דאמרינן בעירובין (מ, ב) גבי ברכת הזמן [שהחיינו] בחג, דאי לא מברך האידינא, מברך למחר וליום אחר. ואשר על כן כתב הט"ז דבכל אופן אין גומרים את ההלל בחול המועד של פסח, שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון של פסח שאין גומרים בו את ההלל. ואפילו היה אנוס כל ימי הפסח ולא קרא את ההלל, ובשביעי של פסח הוא יכול לגמור את ההלל, מ"מ אין גומרים בו את ההלל משום דלאו יום הוא שגומרים בו את ההלל, והטעם הוא כמו שכתב הט"ז דאמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה". ומבואר בדבריו, כי לדעת הט"ז יש דין נוסף בטעם "שלא יהא עדיף חול המועד מיום טוב אחרון", והוא שימי חול המועד ושביעי של פסח הם ימים המופקעים מאמירת הלל שלם, ואפילו אם שכח לומר הלל שלם ביום הראשון, אינו רשאי לומר הלל שלם בימים שלאחר מכן.

ולמעשה מצאתי שגם המהרש"ם (דעת תורה סי' תפח סע' ב ד"ה וגומרינן) פסק כדברי השואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ד סי' קלה) "דאם שכח יום ראשון לומר הלל, אין לו תשלומין, דדמי למוסף דאין לו תשלומין, משום דהוי רק שבח".

[ובאמת יש להקשות על הסוברים שאם לא אמר ביום הראשון של פסח הלל, אין חיוב תשלומין להלל, מדוע שונה דין ההלל מברכת שהחיינו ש"אם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה" (מג"א ומשנ"ב סי' תעג ס"ק א). והרי הטעם לאפשרות להשלים את ברכת שהחיינו מבואר בדברי האגרות משה (או"ח ח"ה סי' מג אות ב) "כל יום טוב מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה", וכל הסיבה לאמירת ההלל בפסח

הוא מחמת קדושת ה"מועד", ומדוע איפוא, שלא יהיה ניתן להשלים את החיוב לומר הלל מחמת המועד, בחול המועד ובשביעי של פסח, וצ"ע.

לסיכום: אם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, נחלקו הפוסקים, האם צריך להשלימו בימים האחרים של החג.

לדעת הגר"ח מבריסק והגר"א נבנצל, צריך להשלים, כי חיוב ההלל הוא מחמת ה"מועד", מכיון שכל ימי הפסח נחשבים למועד אחד, ועל כן יש חיוב לאומרו פעם אחת בכל ימי חג הפסח. ואם לא אמר הלל ביום הראשון, בוודאי מוטלת עליו החובה להשלימו בשאר ימי הפסח.

ברם מדברי השו"ע הרב והלבוש, וכן לפי הט"ז [על פי ביאורו של המשנת יעבץ], השואל ומשיב והמהרש"ם, שאם לא אמר הלל ביום הראשון של פסח, אין חיוב תשלומין בימים האחרים של החג. ונתבאר שכן מסתבר גם לפי טעמיהם של הכל בו וספר הכוונות מדוע אומרים הלל רק ביום הראשון של פסח.

ענף ד: קטן שהגדיל בחול המועד פסח

יג. בספר הזכרון מבקשי תורה (פסח, סימן קכ) הביא בשם הגרש"ז אויערבך: "קטן שהגדיל בחול המועד פסח, מהראוי היה שיאמר הלל שלם בחול המועד, שהרי כל הטעם שאין אומרים הלל שלם בחול המועד הוא מפני שכבר אמרוהו ביום הראשון, ואם כן זה שלא היה בר חיובא ולא קיים המצוה יתחייב בהלל שלם לכשהגדיל. מיהו כיון שהלל דרבנן הוא שפיר יוצא ידי חובתו בקטנותו, ויש לעיין בזה".

וממוצא הדברים נראה לדון בחידושו של הגרש"ז.

• לדעת הטורי אבן והגר"ח מבריסק, שחיוב אמירת הלל בפסח הוא מחמת המועד, וחיוב זה הוא בכל ימי חג הפסח, אלא שבדרך כלל נפטר מהחיוב כבר כשאומרו ביום הראשון. נראה כי בנדון דידן, אמנם ביום טוב הראשון לא היה הקטן מחוייב באמירת ההלל מחמת המועד, אך כשהגדיל בחול המועד ונצטווה בחיוב ה"מועד", ודאי יהיה חייב באמירת ההלל בחול המועד מחמת ה"מועד".

• ברם לפי השו"ע הרב שכל ימי הפסח "טפלים ליום טוב הראשון" והיום הראשון הוא העיקר, וכן לדעת הלבוש שחובת ההלל היא דווקא ביום הראשון, כי קדושתו יתרה מקדושת שאר הימים - יתכן שהקטן לא מצווה באמירת ההלל כשיגדיל בחול המועד, מכיון שביום הראשון של פסח "שהוא העיקר", לא היה מחוייב לאומרו.

• וכן לדעת התורת רפאל, שחיוב אמירת הלל בפסח, הן בלילו והן ביומו, הוא מדין "ההודאה על נס", מסתבר שאין קטן מצווה באמירת ההלל לכשיגדיל, היות והנס היה ביום טוב הראשון כשיצאו ממצרים, והקטן שנעשה גדול בחול המועד, כבר אינו מחוייב באמירת הלל על ניסים שאירעו קודם לכן.

• וכמו כן לפי הכל בו, שחיוב אמירת הלל בפסח תלוי בחיוב אכילת המצה, נראה שאין הקטן חייב בהלל שלם כשיגדיל, שהרי לא היה מחוייב בהלל ביום הראשון של החג, ולאחר שהגדיל כשעבר היום הראשון וחלפה מצות אכילת המצה, כבר אינו מחוייב באמירת ההלל.

• וגם לפי הטעם המבואר בשער הכוונות שאמירת ההלל תלויה ב"אורות שנכנסו בליל פסח המתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח", מסתבר שהקטן אינו מחוייב באמירת ההלל כשיגדיל, כי שה"אורות" כבר הסתלקו, ואין אמירת הלל שלם ללא האורות שנכנסו בליל הסדר, שהיה עדיין קטן.

• • •

סוף דבר: הפוסקים נחלקו האם חיוב הלל הוא מהתורה או מדברי סופרים. הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו) כתב: "קריאת הלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל".

אולם הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם: "ויש בהם עשה מדברי קבלה, השיר יהי לכם כליל התקדש חג". וכן דעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שורש ראשון אות א) שכתב: "הלל נצטווה למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדיהם שירה לאל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו, ובא דוד ותקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו. וכן השיר שבמקדש מן התורה הוא כדברי האומר (ערכין יא, א) עיקר שירה בפה, ושירה מעכבת קרבן".

והביאור הלכה (או"ח סי' תכב סע' ב ד"ה הלל) כתב כדברי הרמב"ם: "בימים שגומרים את ההלל, יש על האנשים חיוב מדברי סופרים".

ועל פי זה נראה, שבכל הנדונים שנתבארו לעיל בדיני אמירת ההלל בפסח, אין לחייב אמירת הלל במקום הספק, כדין ספק דרבנן לקולא.

מאיך גיסא, יש לדון האם נשים תהיינה חייבות באמירת הלל, או לחייב להשלים את אמירת ההלל במקרה ששכח לאומרו ביום הראשון, וכן האם יש לחייב קטן שהגדיל בחול המועד לומר הלל - על סמך עניינים שמקורם בקבלה, כאשר מצד ההלכה הן פטורות. וזאת על פי דברי המשנה ברורה (סי' 100).

כה ס"ק מב) בשם כנסת הגדולה בכללי הפוסקים: "כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא והפוסקים, הילך אחר הגמרא והפוסקים. מיהו אם בעלי קבלה מחמירים יש להחמיר גם כן. ואם לא הוזכר בגמרא ובפוסקים, אע"פ שזוהר בקבלה, אין אנו יכולים לכוף לנהוג כך. ודין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים, יש לילך אחר דברי קבלה, וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריעו."

ומעתה בנדון דידן יתכן איפוא לומר שדברי הקבלה יכריעו לחומרא במחלוקת הפוסקים, וצ"ע.



יבש ביבש

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלארידא

איתא בשו"ע אדה"ז סי' תמב סי"ז (בענין ביטול תערובת יבש ביבש קודם הפסח) "ואם אין לו עוד חטים כשרים (להוסיף עליהם עוד חטים כשרים עד שיהיה ס' כנגד החמוצים) ישער באומד דעתו כמה היו החטים החמוצים ויטול כל כך חטים מהתערובת ויבערם מביתו דהיינו שימכרם קודם הפסח או לנכרי או אפילו לישראל אחר קודם הפסח והשאר מותר לו להשהותם עד לאחר הפסח וכן אותו הישראל שלקח ממנו החטים מותר לו להשהותם עד לאחר הפסח שהרי איסור השהייה דומה לאיסור אכילה בבת אחת לשאר איסורין ובשאר איסורין אין איסור לאכול בבת אחת אלא לאדם אחד אבל שני בני אדם מותרין לאכול כל התערובת אפילו ברגע אחד"/

וממשיך בסעיף יח "ויש חולקין על זה ואומרים כיון שאסור לאכול בפסח כלום מזה התערובת ואפילו מכר כל התערובת לנכרי קודם הפסח ולא שיר ממנו אלא משהו אסור לאכלו בפסח אסור גם כן להשהותן גזירה שמא יבא לאכלו".

ובמראה מקום כתב "ט"ז סוס"י תמוז".

ויש להעיר שאעפ"י דממה שכתב שם הט"ז בס"ק יח "כיון דמן התורה חד בתרי בטיל ואפילו מדרבנן אין האיסור אלא מצד חומרא דמשהו" נלמוד דיבש ביבש אפילו חד בתרי אסור לשהות, מ"מ הטעם שאסור גם כן להשהותן "גזירה שמא יבא לאכלו" אינו שם, אבל איתא הוא בסוס"י תסז סק"כ וז"ל "ולענ"ד לנהוג הלכה למעשה בדרך זה, דאם נמצא חטה על בשר מלוח ביבש בלא ציר

יש להתיר להשהות הכל בדרך זה, במקום המציאה יקלוף והשאר ישהה כיון שאין בו אלא ספק נגיעה ולא יאכל ממנו בפסח אלא ישהנו לאחר פסח וזה ודאי אין בו מכשול כיון דלהרבה רבוואתא גדולים ואחרונים אכלי ליה ואנן לא משהינן ליה?".

ממה שמתיר להשהות מטעם "כיון דלהרבה רבוואתא גדולים ואחרונים אכלי ליה" שמעינן (מכלל הן אתה שומע לאו) שדבר שאסור לאכלו מדינא, אסור ג"כ להשהותו. (וסבירא לן דיבש ביבש חד בתרי אסור בפסח). וממה שכתב "וזה ודאי אין בו מכשול" שמעינן דחיישינן למכשול וא"כ יש ללמוד לענינינו (סעיף יח) "גזירה שמא יבא לאכלו".

אבל מ"מ יש לעיין בכל זה דס"ל לאדה"ז ששיטת הט"ז הוא שאם נטל כל כך חטים מהתערובת וביערם מביתו, שהנשאר אסור לו להשהותם עד לאחר הפסח, דהא לכאורה מבואר בט"ז בסי' תסז סק"ד דמותר להשהותם (וכן כתב ה'באר היטב' בסי' תמוז סקל"ט בשמו).

אלא שכתבו בדפוס החדש (של שו"ע אדה"ז) בסי' תמב אות קנא "ונשאר בעולם (שלכן חוזר וניעור ואסור באכילה, כדלעיל סי"ד)" דנראה מדבריהם דיש לחלק דבאם נשאר בעולם אינו מועיל להתיר להשהותו, א"כ דברי אדה"ז בסי"ח שאסור להשהותן הם בדוקא אם מכרם קודם הפסח שעדיין הם בעולם, אבל אם ביערם בדרך אחרת כגון (שקודם הפסח) אכל כשיעור מהחמוצים שנפלו - אפילו הט"ז מודה דמותר להשהות הנשאר.

והנה אמת שנראה כדבריהם, אבל מ"מ קשה למה לא כתב אדה"ז בסעיפים יז או יח עצה לבערם בדרך שלא ישאר בעולם כשיעור חלק מהחמוצים (שתועיל אפילו כשאין הפסד מרובה)?



הנאת גרונו או מעיו במצות אכילה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלווי, וואשינגטאן

שאלה: אחד שהקיא בליל הסדר, לאחר ששלחן עורך ואכילת האפיקומן אבל עדיין לפני ברכת המזון, ומצבו לא מאפשר לאכול שוב חתיכת מצה, מה דינו לענין כוס שלישי.

א. הקדמה: גבי מאכלות אסורות נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (חולין קג, ב), ר' יוחנן סבר שהנאת גרון הוא העיקר אפילו אם לא בלעו בסוף, ולכן אם אכל

חצי כזית איסור והקיא וחזר ואכל חצי זית אחר חייב מלקות, כי בגרונו נהנה בכזית שהוא שיעור שלם של איסור, ולריש לקיש הנאת מעיים הוא העיקר ולכן בדוגמא הנ"ל ריש לקיש סובר שפטור כיון שמעיו לא נהנו מכזית שלם, שהרי בשעה שנכנס למעיו החצי זית השני כבר לא היה החצי זית הראשון מצוי במעיו ומעולם לא נתמלא כרסו בכזית שלם, והלכה כר' יוחנן דאחר הנאת גרון אזלינן כמבואר ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ג.

וגבי מצוות הקשורות באכילה דנו הפוסקים אם הם שווים למאכלות אסורות וגם בהם ניזול בתר הנאת גרונו או לא, ורובם של פוסקים סבירא להו שלענין אכילת מצה ומרור שווים הם לאכילת מאכלות אסורות, וכשם שבמאכלות אסורות קיי"ל כר' יוחנן שהנאת גרון הוא האיסור, הוא הדין לענין אכילת מצה הנאת גרונו הוא העיקר, ואם לדוגמא אכל חצי זית מצה והקיא וחזר ואכלו יצא ידי חובת אכילת כזית מצה, כי בגרונו עבר כזית שלם. עיין בשו"ת חתם סופר סי' קכז, "דלענין מצות נמי בתר גרונו אזלינן", והאריך בזה בנו הכתב סופר בשו"ת או"ח סי' צו, וכן במנחת חינוך מצוה ו' אות א כותב "וכן אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל עוד חצי זית, או אפילו אותו חצי זית שהקיא חזר ואוכלו חייב מלקות גבי איסורים, ודינים אלו בחולין סוף פרק גיד הנשה, נראה לי ברור דאף דמבוארים דינים אלו גבי לא תעשה, מ"מ במצות עשה דאכילה ג"כ הדין כן, כמו במה שאמרה תורה לא תאכל הרי זה בכלל אכילה, הוא הדין גבי מצות עשה דכתיב תאכל, הוי נמי בכלל אכילה אם אכלן בדרכים הנ"ל, ועיי"ש מצוה י אות ב. אבל עיין מחצית השקל סי' תע"ה סק"ד שמדייק במג"א דבמצה אכילת מעיו בעינן עיי"ש.

ב. ובנוגע חיוב ברכת המזון הביא החת"ס הנ"ל תשובת הפנים מאירות (ח"ב סי' זך) "דברכת המזון אכילה במעיו בעינן, נהי דבאכילה של איסורים חייב בכזית מצומצם עם של בין החניכים כמבואר סוף פרק גיד הנשה (חולין, שם), מ"מ בברכת המזון דכתיב ושבעת בעי שישבעו מעיו".

ולפי"ז יש לדון באם אכל והקיא האם בכלל חייב בברכת המזון, ושאלה זו נמצאת בברכי יוסף (או"ח סי' רח, והביאו השערי תשובה סי' רח סק"א) שכותב "יש להסתפק במי שאכל פירות כשיעור ברכה אחרונה, ותכף כשאכלם וירדו חדרי בטן הקיאים כלם אינהו ואביזריהו, אם יברך ברכה אחרונה על הנאת גרונו? והנה ראיתי להרב פנים מאירות (ח"ב סי' ז"ך) שבתו"ד כתב דברי הרא"ש דברכה צריך שיהנה בתוך מעיו, וכתב ע"ז וז"ל: ובאיסור מצינו שחייב על הנאת גרונו אף שאינו נהנה בתוך מעיו. . . ובודאי לענין ברכה אחרונה אם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא אינו חייב לברך ברכה אחרונה, וע"כ

דלא ילפינן אכילה דאוכלין לברכה מאכילה דאיסורין, דהתם חייב בהנאת גרונו, והכא אכילה במעיים בעינן, וסמכוהו אקרא ואכלת ושבעת, ש"מ דבעינן אכילה לכלל שביעה, ואינו אלא בכרס מלאה, עכ"ל, ולפי דבריו בנדון שלנו נראה דלא יברך

וממשיך החיד"א: אך מדברי הרא"ש במטעמת [ברכות פ"ב סי' ו'] שהביא הוא ז"ל, יש מקום לומר דאין ראייה, דדילמא כשירד במעיו כנדון דידן, ברכה ואיסור שוו בשיעוריהן, וצריך להתיישב בדבר.

ומסיים" ומיהו נראה דמצד אחר לא יברך בנדון דידן, דהא קיי"ל דאם נתעכל המזון לא יברך, ולא גרע זה מנתעכל, ודו"ק" עכ"ל הברכ"י. וכן כותב בספר אמרי בינה (או"ח סי' טו) דלענין ברכה מ"ז בעינן שישבעו מעיו וכל שהקיא אינו שבע מזה.

לפי דברי הפוסקים הנ"ל מבואר דבנידון שאלתינו שהקיא את המצה, מרור והכוסות לא יתחייב לאוכלו שוב כי באכילת מצוה בתר הנאת גרונו אזלינן ו והרי נהנה בגרונו עכ"פ, אבל לאידך גם ברכת המזון, לא יצטרך לברך, כי בברכת המזון מודה ר' יוחנן שאין מברכים על הנאת גרונו בלבד עד שיבלע ויהנו גם מעיו, ובהקיא הוא כבר בגדר של "נתעכל המזון" שאינו מברך שוב ברכת המזון. וראה בספר אפיקי ים ח"ב סי' א' שהאריך בדין זה, וראה גם בספר מקראי קודש (פסח ח"ב סי' לד) שמביא נידון השאלה ודברי הפמ"א ושאר הפוסקים עיי"ש, וכן פסק למעשה הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה סי' קכה.

ג. והנה לפי הדברים הללו צל"ע, באם נפסוק שאינו מברך ברכת המזון שהוא בדוגמת "נתעכל המזון לא יברך", איך וכיצד יקיים את מצות שתיית כוס שלישי מהד' כוסות, דלכאורה אם אינו מברך ברכת המזון לא יוכל לשתות כוס שלישי שנתקן עליו?

ולבאר הדברים נקדים מחלוקת האשונים בגדר ד' כוסות, האם חיוב הד' כוסות הוא בעיקר בשביל האמירות שנאמרים על הכוס או הוא דין שתיית ד' כוסות לעצמו, ובלשון הרבי בלקו"ש (חכ"ז חג הפסח עמ' 50 ואילך) "בכלל זיינען פאראן אין דעם צוויי ענינים: א) די שתיית הכוסות, ב) דאס וואס די חכמים האבן מתקן געווען צו זאגן אויף יעדערן פון די (פיר) כוסות", והשאלה היא האם העיקר הוא השתיה או העיקר הוא האמירה, והדברים מבוארים בהרבה ספרים העוסקים בעניני הפסח, ונביא רק את עיקרי השיטות.

התוס' סוכה (לח, א ד"ה מי) כתבו דנשים חייבות בהלל והגדה בליל פסח, וכתבו "אע"ג דבהלל דליל פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד'

כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהן הלל והגדה וכו', עכ"ל. מבואר בדברי התוס' דעיקר תקנת ד' כוסות הוא לומר עליהם הלל והגדה, ולא תקנה מיוחדת לשתות הד' כוסות.

וכן ברייש ערבי פסחים (צט, ב ד"ה לא) כתבו התוס' "דמתוך הלשון [ולא יפחתו לו מד' כוסות] משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו, כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקדוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם" דכמו בקידוש בשבת הכוס הוא אצל המקדש ואין צריך לתת כוס לפני כאו"א, והוא מוציא את כל השומעים בהכוס שלפניו, הכי נמי בד' כוסות יספיק כוס לפני האומר ההגדה ואין צריך כוס לכאו"א, וידוע הקושיא (המהר"ל בגבורות ה' פרק מח, וכן מטין בבי מדרשא כקושית הגר"ח מבריסק והובא בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם פ"ז הל' חמץ וצה ה"ט), בשלמא בקידוש העיקר הוא ברכת הקידוש, רק כיון שאין אומרים שירה אלא על היין לכן תקנו שיקדש על הכוס, ולכן באמת מספיק שיש כוס רק בפני המקדש וכולם יצאים במה ששומעים מפי המקדש, אבל בארבע כוסות שיש דין מיוחד לשתות ד' כוסות, מה יהני שיש כוס רק לפני קורא ההגדה, הרי הכל חייבין לשתות ד' כוסות, ומכאן מוכח שס"ל לתוס' שאין דין מיוחד שישתו ד' כוסות, אלא הוא בעיקר דין אמירה על הכוסות ככל כוס של ברכה, ולכן אכן מספיק שיש כוס לפני זה שאומר ההגדה, וראה בחידושי חתם סופר במשנה ערבי פסחים שמפרש כן להדיא דעיקר התקנה של ד' כוסות הוא משום שיש ד' ברכות, קידוש, הגדה, ברכה מ"ז והלל, עיי"ש.

לאידך: המשנה אומרת (פסחים קיז, ב) מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, ובגמ' רצו להוכיח מכאן דברכת המזון טעונה כוס, ודוחה את זה "אמר ליה ארבעה כסי תקינו רבן דרך חירות, הואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ביה מצוה" כן הוא גי' הרי"ף ופירושו "הואיל ואיכא" היינו שששתיית הד' כוסות כבר מחויבים מעצם תקנת ד' כוסות, מבלי קשר לאמירות הנאמרים אליהם, וחזו"ל לרק הוסיפו להם גם מצות אמירה, ועיין בר"ן שמפרש כן להדיא "דקס"ד דכוס ג' משום ברכת המזון בלחוד הוא דאתי, ודחי דעיקר תקנתא משום חירות, אלא כיון דאתי' עבדינו ביה מצות ברכה". וכן עיין בחידושי הגרי"ז שם שדייק כן מלשון הרמב"ם שעיקר התקנה הוא תקנת שתייה דרך חירות, ואכמ"ל. עכ"פ מבואר שהוא מחלקות ראשונים בין התוס' והר"ן ועוד ראשונים אם עיקר התקנה הוא השתיה או האמירה.

ד. והנה בגמ' מפורש (פסחים קח, ב) שתאן בבת אחת, רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא, וברשב"ם מפרש דהכי פירושו בבת אחת שלא על

סדר משנתנו, אלא שתאן רצופין, ידי יין יצא משום שמחת יו"ט כדתניא לקמן ושמחת בחגך, במה משמחו ביין, אבל ידי ארבעה כוסות לא יצא, וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר, וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר. ולפי"ז צ"ב בדעת הר"ן איך נאמר דעיקר חיוב הד' כוסות הוא משום חובת שתייתם, הרי כאן מפורש בגמ' שבלי אמירה על הכוס לא יצאו ידי חובת ארבע כוסות כלל.

ואוי"ל שלהר"ן גם כאן אין החסרון בשתיה בבת אחת בזה שחסרו האמירה על הכוסות, אלא לדעתו בעיקר החסרון הוא שלא הפסיק בין הכוסות ולא נתן לכל כוס וכוס את מקומו הראוי לו בחשיבות לעצמו, כי לדעתו אין החלוקה של הד' כוסות מיוסדים מחמת סדר הברכות והאמירות, רק אדרבה משום שבעינין לחלק הכוסות לכן ראוי שיעשה בו מצוה, כי בכך מחלקם ומקיים את הדרך חירות שתיקנו רבנן בשתיית ארבע כוסות נפרדים דווקא, וכדברי הגמ' לעיל ד' כוסות תקנו דרך חירות כל חד נעביד ביה מצוה, אבל וודאי אין בד' כוסות דין כוס של ברכה המיוסד על האמירה שעל הכוס, כי בד' כוסות גם האמירה הוא לצורך השתיה ולא לצורך האמירה.

ובאמת מפורש כן בדברי שוע"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".

הרי מבואר דעיקר החסרון בשתיית רצופין בבת אחת הוא שלא הפסיק ביניהם, והד' כוסות צריכים לשתות באופן שמופרדים ונפסקים אחד מהשני, ואף שההפסקה צריכה להיות "בדברים הללו", הרי סוף סוף עיקר תקנת שתיה על הסדר הוא ד' כוסות מחולקין עם הפסקה באמצע, ולא האמירה על הכוס המחלקם, וראיה קצת שהיסוד הוא ההפסקה, הוא גם בזה שהוסיף גם "אכילת מצה" בין הדברים המפסיקים בין הכוסות, והוא וודאי לא מדין אמירה, ודו"ק.

ה. ובדברי הפוסקים נמצא עוד יותר, עמש"כ בשו"ע (סי' תעב ס"ח) "צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא", הן המשנה ברורה (שם, ביאור הלכה ד"ה על הסדר) מה הדין אם הפסיק בין הכוסות רק בשהייה ולא אמר סדר ההגדה שבנתיים, ומביא ש"מדברי הרשב"ם (הנ"ל) משמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בנתיים, אפילו שהה בין כוס לכוס, מיקרי שלא כסדר ולא יצא, אכן מלשון הש"ס משמע דליכא קפידא רק כשישתה אותן בבת אחת. . . בזה אחר זה רצופין, אבל אם שהה בנתיים אף דוודאי עבר איסור

מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתיקנו חכמים, מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות".

ועיי"ש דמצא בזה פלוגתא, דדעת הבית יוסף (סי' תפד) לענין ברכת המזון בדביעבד יצא בכה"ג, והוא מה שכתב שם (בד"ה וכתב א"א) "שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון, מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא וכו'", אבל הפרי חדש מקשה על הב"י מהדין דשתאן שלא על הסדר לא יצא, ודעתו דכל היכא דלא שתה הכוסות בהפסק אמירת ההגדה וכתקנת חכמים, חשיב כשתיה בבת אחת ולא יצא, וכותב המ"ב שאין זה קושיא דכבר כתבו המאמר מרדכי (סק"ב) והנהר שלום (סק"א), דהאיסור הוא דווקא כששתאן זה אחר זה בלא הפסקה שתיקנו חכמים, אבל אם הפסיק בנתיים, בוודאי יצא אע"פ שלא אמרן על הסדר ממש, עיי"ש, ואף שלהלכה הביא המשנה ברורה דין זה בלא הכרע, אבל עכ"פ מבואר דעת ב"י והפוסקים שהביא שאף אם הפסיק בשתיה לבד, לא נחשב כשותה רצופין ויוצא ידי חובת ד' כוסות בדיעבד.

ויש עוד דוגמאות מדברי הפוסקים שאף שתקנת חז"ל הוא שיהי' אמירה על הכוסות, הרי אין גדרו ככוס של ברכה, אלא בעיקר הם מצות שמחלקים הד' כוסות, והאמירות הוא בשביל שהשתיה תהיה כדבעי, וכנ"ל "הואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ביה מצוה", וראה לדוגמא ערוך השלחן (סי' תעב סי"א) גבי השותה כוס השני באמצע ההגדה לפני ברכת אשר גאלנו שיצא, דברכות אין מעכבות ואמירת ההגדה אין לו שיעור נמצא ששתה אחר ההגדה עיי"ש, ועיי" ג"כ בדגול מרבבה (סי' תפג) במי שאין לו יין וקידש על הפת ואח"כ הביאו לו יין, וכותב שיחלק ההגדה ויאמר על כוס ראשון עד משיעבוד לגאולה ולא יסיים ונאמר לפני הללו' רק יתחיל ברכת אשר גאלנו וגומר ויברך בורא פי הגפן, וישתה כוס ראשון, ואח"כ יאמר ההלויה וגומר כל החצי ראשון של הלל וברך בופה"ג וישתה כוס שני "ואמינא טעם לזה כדי שיאמר איזה שבח על כל כוס וכוס" עיי"ש, הרי דדעתו שתיקנו לומר שבח על כל כוס שבזה נחלקים לכוסות מיוחדים, אבל וודאי לא ניתקנו לכוס של ברכה שהאמירה המיוחדת שלה מעכבת.

יוצא לפי"ז דבנידון שאלתינו שאינו מברך ברכת המזון, הרי לדעת התוס' לא ישתה כוס שלישי, אבל לדעת הר"ן אף שאינו מברך ברכת המזון, הרי בכ"ז כיון שעיקר התקנה הוא השתיה, וגם האמירה הוא לצורך השתיה ובעיקר לגרום הפסק ביו הכוסות, הרי סו"ס כיון שהפסיק לאחרי כוס שני באכילת מצה, יוכל גם לשתות כוס שלישי וכנ"ל. ובשו"ת תורה לשמה הנ"ל כתב "מיהו אם הקיא

אחר שאכל האפיקומן או כל זמן שהוא משער בעצמו שאם יאכל יחזור ויקיא, בודאי הרי זה יברך ברכה"ז בלי הזכרת שם ומלכות במחשבה דוקא, וישתה כוס ג' דבהמ"ז בשביל ד' כוסות" ובספר סדר הערוך (פ"ק סכ"ד) הביא עוד עצה והוא שיאמר על כוס שלישית הלל ועל כוס רביעית הלל הגדול, עיי"ש, וצל"ע בדבריו כי מקורו שהביא מהמשנה ברורה סי' תעז סקי"ז שאם אמר הלל על כוס שלישית אינו מעכב, לא ראיתי בדברי שוע"ר בנידון שעוסק בו המ"ב אודות השוכח לאכול אפיקומן, ואכמ"ל.



בדיקת חמץ בשוכר מכונית בחול המועד פסח

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', מנהג אבותינו בידינו

שאלה: השוכר מכונית בחול המועד פסח האם הוא מחוייב לעשות בדיקת חמץ קודם שמשתמש בהמכונית? ואם הוא מחוייב האם הוא מברך על זה?

תשובה: הנה בדין הנכנס לבית מלון אחרי ליל י"ד מצינו מחלוקת האחרונים אם יש חובת בדיקה, י"א מכיון שלא הי' כלל חיוב בדיקה על החדר בליל י"ד, על כן כשהישראל נכנס שמה הרי הוא חייב בבדיקה רק משום שהוא מקום שמכניסים בו חמץ, ומכיון שבעלי המלון מקפידים לנקות החדרים כולו לפני שהם משכירים זאת לאחרים, נמצא דכשוכר את החדר כבר ניקו את החדר מקודם ונכנס בגדר מקום שאין מכניסין בו חמץ ולא חל עליו חיוב בדיקה. ולפ"ז הוא הדין השוכר מכונית מחברת השכרה דגם הם מנקים את המכונית אחרי כל השתמשות קודם שמשכירים זאת לאחרים, נמצא דהישראל שוכר מקום שאין מכניסין בו חמץ ואינו חייב בבדיקה. אולם יש מאחרוני זמנינו (ראה הלכות חג בחג פרק ז' ס"ד) שכתבו דהיות שהם רק מנקים את החדרים בכדי שיהי' נראים יפים ולכן מנקים רק שטח הגלוי בהחדר ולא בחורים וסדקים ושאר מקום שנחבא בהחדר על כן אין לו דין מקום שאין מכניסים בו חמץ. ולכאורה הוא הדין במכונית.

וא"כ זה תלוי מאוד במציאות האיך הם עושים הניקוי, ואם אכן הם לא מנקים רק מה שנראה לעין ויתכן שימצא מתחת להכסאות במכונית חמץ צריכים לבדוק גם בחוה"מ. אולם זה רק באופן שיש חשש שישאירו שם חמץ בכזית או עכ"פ חמץ פחות מכזית ועדיין דבר חשוב שאדם ירים אותו ויאכלו כגון פרעציל וכדומה, אבל באופן שגם אם לא עשוי ניקיון יסודי מ"מ לא ימצא

רק קצת חמץ פחות מכזית על הקרקע והוא דבר מאוס אין חיוב לבדוק כמבואר בשו"ע אדה"ז דעל פחות מכזית והוא דבר מאוס אין חיוב בדיקה.

ב. ובנוגע שאלה השניה כשהוא בודק את החמץ בחוה"מ האם יברך על זה. הנה החק יעקב (סי' תלו ס"ק יז) מקשה, לפי מה שפסק הרמ"א לעיל (סוס"י תלג) דהכיסים ובתי יד של הבגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים לבדוק, א"כ אף ביוצא בשיירה אפשר לו לקיים מצות ביעור ובדיקה עיי"ש. ומתוך, כיון דכתיב בקרא הלשון תשביתו שאור "מבתיכם" עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש ע"כ. ביאור דבריו כי עיקר חובת הבדיקה מוטלת על הבית כיון שכך קבעה התורה תשביתו שאור "מבתיכם" על כן כל שהיה לו בית בליל י"ג שהוא זמן החיוב, אינו נפטר מחיובו אם אינו בודק בית ממש, ובדיקת בגדים וכיסים אינה עיקר הבדיקה שצוו חכמים ואינו יוצא בה ידי החובה שהטילו עליו. וראה גם חיי אדם כלל קיט סי"ח.

ופשוט דמדאורייתא אין חילוק בין בית לשאר כלי האדם דגם חמץ שנמצא בכיסו עובר עליו בכל יראה וממילא אותו חיוב לבער החמץ מביתו יש גם לגבי כיסו, והח"י קאי אמצות ביעור שתקנו חכמים, ע"ז קאמר דעיקר המצוה מדרבנן תקנו על הבית ואסמכוהו אקרא דתשביתו שאור מבתיכם אע"ג דהחשש מדרבנן שמא יבא לאוכלו איכא נמי בחמץ שבבגדיו.

ולפי"ז כשם שאין לברך על בדיקת כיסים לחוד כן הדין בשאר כלים כמו מזוודה וכדומה וכיו"ב, דכיון דאין עיקר מצות הבדיקה בזה אפשר דלא תקנו ברכה ע"ז וכן הורה הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאין לברך על בדיקת כלים בלבד, ולפי"ז גם מכונית היא ככלי גדולה שצריכה בדיקה ואין לברך על בדיקתה, וכן כתב בספר קיצור הלכות פסח בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.



חלוטה בפסח

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

ברשימות היומן עמוד רמא מסופר שהרבנית רבקה היתה עושה "חלוטה בפסח". ומתאר הדבר באופן שפיכת הקפח לתוך המים הרותחים.

ובהערה 1 צויין לשו"ע אדה"ז סתנ"ד ס"ו-ז, אשר שם מבואר שענין חליטת הקמח שלא יחמץ הוא דבר שהגאונים כבר ביטלוהו. וגם צויין לאוצר מנהגי

חב"ד ניסן עמוד מט, שם הובא שעד נישאות מהר"ש היו עושים "מצה שמורה חלוטה" ע"י הכנסת "מצה שמורה טחונה" לתוך מחבת עם שומן על האש.

ולכאורה לפי סיפור זה נראה לפרש הכוונה ברשימות היומן שם ל"קמח מצה", היינו שהחליטה נעשתה בקמח מצה להוציאו מגדר שרויה, ולא איירי בחליטת קמח סתם שכבר נתבטלה בימי הגאונים.

ויש להעיר עוד ממ"ש ברשימת סיפורים של הרח"א מישולובין (נדפסה בתשורה ה' כסלו תשע"ב):

ארע שאדמו"ר האמצעי הי' חולה בחג הפסח ומפני מחלתו לא יכל לאכול מצות, ויצווה שיכינו בעבורו חלוטה מקמח מצה, ואמר: "מען זאל שיטן די מעל, אז די וואסער ווערט קאכן קליוץ" ["שישליכו הקמח שהמים ירתחו"]. עכ"ל.



מתי חל חיוב תענית בכורים על האב בשביל בנו – לפי שיטת רבינו הזקן*

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. על ההלכה המובאת בשולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תע סעיף א: הבכורות מתענין בערב פסח, בין בכור מאב בין בכור מאם. כתב במשנה ברורה סימן תע ס"ק ב: . . הבא אחר נפלים צריך להתענות דהוי בכור לנחלה וכ"ז דוקא בנפל ודאי אבל במי שנולד אחר בן ט' אף על פי שמת תוך ל' אין צריך להתענות.

והיינו דלפי המשנה ברורה הנולד בן ט' (חדשים) אע"פ שמת תוך ל' הוא הנקרא בכור.

והנה על ההלכה המובאת בהגה מהרמ"א על השולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תע סעיף ב: ונוהגין . . אם אין האב בכור, הוא מתענה בעד בנו עד שיגדל. כתב המשנה ברורה בס"ק י: ובעוד שלא נתמלאו לבנו ל' יום אין צריך להתענות בשבילו.

(* לזכות בני יהודה שי' לכבוד יום הולדתו השלישי ביום י"ז ניסן.

ולכאורה זה הוא בסתירה להלכה הקודמת שהרי באם נאמר שהנולד בן ט' (חדשים) הוא הנקרא בכור א"כ מדוע בעוד שלא נתמלאו לבנו ל' יום אין האב צריך להתענות בשבילו.

ב. מקור דברי המשנה ברורה בס"ק ב ציין בשער הציון ס"ק יג: דגול מרבבה ובאר היטב.

וכך כתב הדגול מרבבה (הובא דעתו באוצר מפרשים על השולחן ערוך) על דברי הקדמת המג"א לסימן תע: נראה לי דהבא אחר הנפלים צריך להתענות, דהוה ליה בכור לנחלה: אם בא אחר ולד שמת תוך שלשים יום שהוא ספק נפל, כיון שמן התורה אמרינן רוב ולדות של קיימא הם כמבואר באה"ע סימן קס"ד [סעיף ו], אף שלענין חליצה מצרכינן לה חליצה, מכל מקום לענין תענית בכורים יש להקל (ע"כ). והיינו שלענין תענית בכורים אמרינן שהראשון שנולד ומת בתוך ל' נקרא בכור.

וכן כתב הבאר היטב סימן תע ס"ק א: ועיין בתשובת שבות יעקב חלק ב' סימן ט"ז שכתב דהבן שנולד אחר נפל בן ט' חי שמת תוך שלשים שאין צריך להתענות, ע"ש.

ומקור דברי המשנה ברורה בס"ק י ציין בשער הציון ס"ק יד: חידושי רבי עקיבא איגר בשם קרבן נתנאל.

וכך כתב בהגהות רבי עקיבא איגר על דברי הרמ"א הוא מתענה בעד בנו: וכ"ז שאין הבן בן שלשים א"צ האב להתענות קרבן נתנאל פ' ע"פ סי' יט (ע"כ). והוא מקרבן נתנאל ס"ק פ שכתב: ראיתי בשו"ת שבות יעקב סי' י"ז שהתחייב להתענות באחד שנולד לו בן בערב פסח ע"ש באריכות. ולפי דעתי כ"ז שהבן אין בר שלשים שיצא מחזקת נפל אין חיוב על האב להתענות וכי ס"ד שיהיה יותר חיוב על האב מלפדות בנו הבכור שאמר השם כי לי כל בכור בבני ישראל. ואף גם זאת שיהיה חומרא דאיתי לידי קולא שמתענה בניסן ובעיו"ט ללא צורך.

ג. והנה קושיא הנ"ל על המשנה ברורה באמת יש להקשות גם על חידושי רבי עקיבא איגר.

דהנה על דברי השולחן ערוך חושן משפט הלכות נחלות סימן רעז סעיף ו שכתב: הבא אחר נפלים, אף על פי שיצא ראש הנפל כשהוא חי, הבא אחריו בכור לנחלה. וכן בן ט' שיצא ראשו מת, הבא אחריו בכור לנחלה, שזה שנאמר: ראשית אונו (דברים כא, יז) הוא שלא נולד לו קודם לזה (ילד) שיצא חי לאויר העולם. לפיכך בן ט' שהוציא רוב ראשו חי, הבא אחריו אינו בכור.

כתב רבי עקיבא איגר: לפיכך בן ט'. נ"ב בת' מהריב"ל ח"ג סי' מ"ד כתב ויש להסתפק אי היינו דידעי' בודאי דכלו חדשיו א"ד דבן ט' היינו סתם ולד לאפוקי בן ח' עכ"ל. ומדברי שארית יוסף בתשובה סי' כ"ה בסתם ולד שחי איזה שעות ומת ויצא לדון דהבא אחריו אינו בכור לכהן דנפל שיצא אין הבא אחריו בכור לנחלה (ובזה חלקו הסמ"ע והב"ח) משמע דדן הולד לנפל. ומ"מ לענ"ד הא קיי"ל דרוב ולדות הם ולד מעליא. ולענין נשאת לכהן סמכי' דלא תבעי חליצה ואף אי הוי ספק בן קיימא הוי הבא אחריו ספק בכור דאינו נוטל פי שנים כדלקמן ס' יא.

והיינו דלפי רע"א בן ט' (חדשים) אע"פ שאין אנו יודעים בודאי שהוא בן קיימא מ"מ כיון דאמרינן דרוב ולדות הם ולד מעליא, לכן הבא אחריו אינו בכור. ולפ"ז יש לעיין, כיון שבן ט' (חדשים) נקרא בכור א"כ מדוע פסק כהקרבן נתנאל: שהבן אין בר שלשים שיצא מחזקת נפל אין חיוב על האב להתענות, הרי רוב ולדות הם ולד מעליא.

ד. והנה בשיטת השבות יעקב י"ל, דהא דכתב (בשו"ת שבות יעקב חלק א סימן יז): מי שנולד לו בן בכור בליל י"ד בניסן אם האב חייב מיד להתענות ביום מחר בערב פסח בשבילו או אינו מחוייב להתענות כיון שלא נולד קודם שנכנס יד . . . תשובה . . . כאן לא היה פטור אלא לפי שעדיין לא נולד ולא היה בעולם ולא נקרא עליו שם פטור עכשיו שנולד נולד הוא וחובתו עמו וכיון שתענית זו הוא שמתענין וזכר לנס שניצולו ממכת בכורות ובודאי ולד בן יומו אפילו שעה אחת הוי בכור לנחלה נוהל ומנחיל כדאיתא בטח"מ ריש הל' נחלות סי' רע"ז וכן הוא בנדה דף מ"ד במתני' וגם ההורגו חייב וקאמר שם בגמרא וההורגו חייב דכתיב כי יכה כל נפש מכל מקום וא"כ במכות בכורים דכתיב בכמה וכמה מקראות ומת כל בכור דאף הקטנים כאלו הוכו.

זהו לפי דסבירא ליה כמו שכתב בשו"ת שבות יעקב חלק ב סימן טז: ולענין הבן שנולד אחר נפל בן ט' חי שמת תוך שלשים יום נראה לי פשוט שאין צריך להתענות ולא נעלם מאתי מה שכת' המ"א בסי' ת"ע וז"ל נ"ל דהבא אחר נפלי' צריך להתענות דהוי לי' בכור לנחלה עכ"ל ובאמת נתבאר בח"מ סי' רע"ז דהבא אחר בן ט' שיצא ראשו חי דאפי' בכור לנחלה נמי לא הוי וא"כ פשוט הוא שאין צריך להתענות.

והיינו דהשבות יעקב לומד דדין זה דהמג"א דהבא אחר הנפלים צריך להתענות דה"ל בכור לנחלה. הוא רק באם התינוק הראשון הוא ודאי נפל אבל באם התינוק הראשון אינו ודאי נפל שהרי הוא בן ט' חדשים (לעיבור) והוציא

את ראשו חי אלא שמת תוך שלשים יום, אזי הבא אחריו אינו צריך להתענות. והיינו דס"ל דבן ט' חדשים אע"פ שמת תוך שלשים יום הרי הוא בכור לנחלה, והיינו דלמד דדברי המהר"ם: לפיכך בן ט' שהוציא רוב ראשו חי, הבא אחריו אינו בכור. הרי זה אפי' בבן ט' חדשים סתם ולא ברור לנו אם הוא בן קיימא מ"מ הבא אחריו אינו בכור.

ה. והנה רבינו הזקן בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תע סעיף ד, כתב: נוהגין שהאב מתענה תחת בנו הבכור כשעדיין הוא בכור קטן עד שיגדל ואז יתענה הוא בעצמו. ולכאורה נמצא שלפי רבינו הזקן שכתב סתם שהאב מתענה תחת בנו הבכור כשעדיין הוא בכור קטן עד שיגדל, ולא מחלק בין ל' יום לפחות מל' יום. הרי שמנהג זה שהאב מתענה תחת בנו הבכור הוא אפילו באם בנו הוא פחות מל' יום. ולכאורה נמצא שרבינו הזקן פסק כהשבות יעקב שולד בן יומו אפילו שעה אחת הוי בכור לנחלה.

אלא שמפסק רבינו הזקן בסימן תע סעיף ב: אשה שהפילה נפל ואח"כ ילדה בן קיימא אף על פי שאותו הבן אינו נקרא בכור לענין פדיון שהרי אינו פטר רחם שכבר נפטר רחמה מכל מקום הרי הוא בכור לענין נחלה וצריך להתענות לפיכך אם נולד לאב זה בן קיימא כבר מאשה אחרת ואם כן בן זה אינו בכור לא לנחלה ולא לפדיון אין צריך להתענות. משמע שחיוב זה של הבכור שצריך להתענות ערב פסח הוא רק באם ילד זה הוא בן קיימא ודאי. וא"כ ה"ה חולק על השבות יעקב בענין זה, וסובר דרק בן קיימא צריך להתענות ולא כהשבות יעקב שכתב דאפי' ספק נפל נק' בכור לענין זה.

ו. ונראה דמקור דברי רבינו הזקן בזה הוא מהסמ"ע סימן רעז ס"ק יג.

דהסמ"ע כתב: . . . אף על פי שיצא ראש הנפל כשהוא חי כו'. בגמרא [בכורות מ"ו ע"א] פירש רש"י [בד"ה הבא אחר נפלים] דאם יש בקרבה תאומים והאחד הוציא ראשו חי והחזירו למעי אמו וקידמו השני ויצא, אפ"ה הוי זה השני בכור, אף על גב דאפילו יצא רוב פדחתו מחשב כילוד כולו כנ"ל [סעיף ג'] וכ"ש זה שיצא כל ראשו, ה"מ כשיצא פדחת של בן קיימא, אבל זה שהוא נפל לא מחשב "ולד", דבבכור ראשית אוננו כתיב [דברים כא, יז], מי שאביו אוננו עליו ודוה על מיתתו, משא"כ בנפל. ולפי זה אפילו נולד הנפל כולו נ"ל דהבן הילוד אח"כ באותו פעם או לאחר זמן הוא בכור לנחלה. . . ועיין דרישה [סעיף ה'] שהארכתיו והוכחתי זה, ודלא כמ"ש בתשובת הגאון מהר"י כ"ץ מקראקא דפסק בתשובותיו [שארית יוסף סי' כה] דגם לענין בכור לנחלה דאם נולד הנפל כולו אין הבא אחריו בכור לנחלה. וברור מללו דמחשב כולד רק באם יצא פדחת של בן קיימא. אבל באם הוא ספק נפל הרי שאין הוא בכור אפי' לנחלה.

ז. עפ"ז י"ל דרבינו הזקן למד בדברי המג"א שכתב: הבא אחר הנפלים צריך להתענות דה"ל בכור לנחלה. לא כמו שלמד השבות יעקב, שדברי המג"א הוא רק באם מדובר בנפל ודאי אז הוא דהבא אחריו צריך להתענות אבל בספק נפל אין הבא אחריו צריך להתענות ז"א אלא דדברי המג"א הוא אפילו באם הוא אינו ודאי נפל הבא אחריו והוא בן קיימא צריך להתענות. דחייב התענית הוא רק על בן קיימא, וזה כיון שהוא אינו ודאי נפל עדיין לא חלה עליו חיוב התענית.

ובזה יומתק מדוע שינה והוסיף רבינו הזקן בלשון המג"א; שהרי המג"א כתב בסתם: הבא אחר הנפלים צריך להתענות. ולכאורה משמע שאפי' אחד שהוא ספק נפל צריך להתענות, ולכן כתב רבינו הזקן: אשה שהפילה נפל ואח"כ ילדה בן קיימא . . . הרי הוא בכור לענין נחלה וצריך להתענות. והיינו שרבינו הזקן סובר דדוקא ורק בן קיימא צריך להתענות תענית זה.

ולפ"ז י"ל שרבינו הזקן סובר שתינוק שנולד אפי' בן יומו מחויב הוא להתענות ונוהגים שהאב מתענה במקומו. והוא שתינוק זה הוא בן קיימא, ולא כמ"ש במשנה ברורה.



נגלה

אכילה לפני מנחה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בשבת (ט, ב): לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה . . . ולא לאכול . . . ואם התחילו אין מפסיקין. ובגמ' שם: אילימא למנחה גדולה, אמאי לא, האיכא שהות טובא . . . לעולם סמוך למנחה גדולה, ובתספורת בן אלעשה . . . ולא לאכול בסעודה גדולה . . . ר' אחא ב"י אמר לעולם בתספורת דידן, לכתחלה אמאי לא, שמא יתעלפה . . . ולא לאכול בסעודה קטנה."

ובתוס' (ד"ה בתספורת) כתבו וז"ל: נראה דהכי הלכתא, ושרי סעודה קטנה במנחה גדולה, עד זמן תפילה. ודוקא סעודה גדולה כו' אסור, ודלא כראב"י וכו', ומיהו סמוך למנחה קטנה אסור אפי' סעודה קטנה, ואם התחילו מפסיקין, עכ"ל. אבל הרי"ף פסק כראב"י דסמוך למנחה גדולה אסור אפי' סעודה קטנה וכו'. וכ"פ הרמב"ם בהל' תפלה (פ"ו ה"ה).

ובבעה"מ (על הרי"ף. הובא גם בר"ן שם) כ' דבמנחה גדולה מותר אפי' סעודה גדולה, ורק סמוך למנחה קטנה אסור אפי' סעודה קטנה. וכ"ה בהגהת מרדכי כאן. (ובמלחמות השיג עליו הרבה, עיי"ש). ועיי' בטושו"ע (או"ח סי' רל"ב) פרטי הדברים. ושם מובא עוד שיטה (בשם ר"י) דסעודה קטנה אפי' סמוך למנחה קטנה שרי.

ולהבין סברת המחלוקת בין כל השיטות האלו [דאף שפשוט שהמחלוקת תלוי' באיזה אופן לומדים פי' דברי הגמ', ותלוי בהכללים השונים איך פוסקים הלכה כמי, מ"מ להבין גם הסברות שבזה לכ"א מהפוסקים], יש להקדים מ"ש בלקו"ש חט"ז (שיחה ה' לפ' יתרו) בנוגע לענין תוס' שבת ויו"ט, שבכללות מבארו בג' אופנים (עיי"ש בארוכה כל הפרטים): א) ה"ה מצוה על האדם לקבל ע"ע תוס' לשבת שלא לעשות אז מלאכה, ואם לא קבל ע"ע תוס' מותר אז במלאכה. ב) דע"כ חל על האדם איסור מלאכה בזמן התוס'. ג) השבת עצמה מתפשטת לזמן דלפניו ולאחריו.

ועל דרך זה מצינו בלקו"ש לפורים חכ"א (ע' 197 ואילך) שמבאר שם הא ד"מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג" (ריש מגילה), שאין הפי' שרק יוצאים אז י"ח קריאת המגילה לבני הכפרים, כ"א שאז נעשה זמן קריאת המגילה, ומקיימים אז קריאת המגילה כדבעי, ובזה גופא מוסיף שלא רק שי"א י"ב וי"ג ה"ה זמנים של קריאת המגילה, כ"א הקריאה בזמנים אלו ה"ה בשווה לי"ד וט"ו. ז.א. שאינם ע"ד זמן תשלומין, כ"א הם כעצם הזמן.

הרי גם בזה נמצא מודגש ע"ד ג' אופנים הנ"ל: א) אף שאי"ז זמן קריאת המגילה, מ"מ אם צריכים וכו' יוצאים גם אז י"ח קריאת המגילה. ב) נעשה כזמן קריאת המגילה, מ"מ לא הוה הזמן ממש, והוה רק כתשלומין וכיו"ב. ג) ה"ה ממש זמן קריאת המגילה כי"ד וט"ו, ומובן שג' אופנים אלו הם בדוגמת ג' האופנים הנ"ל.

והנה ע"ד חקירה הנ"ל יש לחקור בגדר תפלת מנחה בזמן מנחה גדולה. דהנה מבואר בשו"ע (סר"ג ס"א) וז"ל: מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר שש שעות ומחצה יצא, ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה כו', עכ"ל. ז"א שלכתחלה הוה זמן תפלה רק בזמן מנחה קטנה, אלא שבדיעבד אם התפלל בזמן מנחה גדולה יצא.

וגדר מנחה גדולה יש לבאר באותם ג' אופנים שנת"ל: א) אף שאי"ז זמן מנחה, מ"מ הדין הוא שבאם התפלל מנחה באותו זמן יצא י"ח תפלת מנחה. ב) נעשה כזמן מנחה, אבל אי"ז זמן מנחה ממש, כ"א שכבר יש התחייבות על האדם

בתפלת המנחה, אבל אי"ז הזמן ממש. ג) זה נעשה זמן מנחה ממש, אלא שבזמן מנחה גופא לכתחילה לא יתפלל אז, כ"א בזמן מנחה קטנה.

וי"ל שבזה הוא דנחלקו הראשונים:

שיטת הרי"ף והרמב"ם שגם סעודה קטנה אסורה בזמן מנחה גדולה, ה"ז לפי שס"ל כאופן הג' שזמן מנחה גדולה ה"ה ממש זמן מנחה. ולכן כבר אסור אז כל מה שאסור בזמן מנחה קטנה. שיטת בעה"מ דבמנחה גדולה מותרת גם סעודה גדולה, ה"ז לפי שס"ל כאופן הא' שמנחה גדולה אינו זמן מנחה כלל, ולכן לא אסור אז שום דבר. ושיטת התוס' שבזמן מ"ג אסורה רק סעודה גדולה ולא סעודה קטנה, ה"ז לפי שס"ל כאופן הב', שזמן מנחה גדולה לא הוה ממש זמן מנחה, מ"מ הוה כזמן מנחה, שאם התפלל, לא רק שיצא י"ח תפלת מנחה, כ"א שגם יש עליו כבר ההתחייבות דתפלת מנחה, ולכן יש חילוק בין סעודה גדולה לסעודה קטנה:

דהנה הא דאסורה סעודה קטנה במנחה קטנה, אי"ז מפני שאולי לא יהא שהות ביום להתפלל, כ"א דעכשיו כבר הגיע זמן מנחה, ולכן צריכים להתפלל לפני האכילה. ודבר זה אינו שייך לזמן מנחה גדולה (לשיטת התוס'). מכיון שאי"ז זמן מנחה ממש. אבל סעודה גדולה אסור גם במנחה גדולה, כי מכיון שכבר ישנו התחייבות על האדם להתפלל, וישנו חשש שמא יתארך בסעודתו (דהרי זהו סעודה גדולה), לכן הרי זה אסור גם במנחה גדולה.

והנה על פי זה יש לבאר גם השיטה הרביעית, שגם במנחה קטנה אסור רק סעודה גדולה, ולא סעודה קטנה – כי כל הג' שיטות הנ"ל ס"ל שזמן מנחה קטנה ה"ה בודאי "זמן מנחה", ולכן אסור גם סעודה קטנה, ורק נחלקו האם גם מנחה גדולה נכנס בגדר "זמן מנחה" (ובאיזו דרגא), אבל הרי"ס ס"ל שגם מנחה קטנה אינה נקראת "זמן מנחה", ולכן גם אז מותר סעודה קטנה, ורק סעודה גדולה אסורה, כי יש חשש ממש שתתארך, ולא יוכל להתפלל, כדלהלן.

ויובן זה בהקדים מה שכותב אדמוה"ז בשו"ע שלו (בנוגע לדין תשלומין בתפלה, שאם שגג או נאנס ולא התפלל, מתפלל שתיים בתפילה שלאחרי), וז"ל (בסי' קח סי"א): לא תקנו תשלומין אלא לשוגג או לאונס, אבל מי שהזיד ולא התפלל תפלה אחת, אין לה תשלומין אפי' בתפלה הסמוכה לה. עכ"ל.

ואח"כ מוסיף (בסעיף יב), וז"ל: אינו נקרא מזיד אלא כשמבטל התפלה בשאט נפש, בלי שום טרדא, אבל מי שהי' טרוד בצורך ממונו. אע"פ שעשה שלא כדין, שאסור לעבור זמן תפלה משום הפסד ממון, מ"מ אינו נקרא מזיד ופושע לענין שלא יהא תשלומין לתפלתו וכו'. וכן מי שהי' מתעסק באיזה עסק,

ולא התפלל בעוד שהי' לו זמן להתפלל, מפני שהי' סבור שעדיין ישאר לו זמן לאחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך שכח על התפלה, ונמשך בעסקו עד שעבר זמן התפלה, אינו נקרא מזיד – שהשוכח כאנוס הוא, ויש לו תשלומין אפי' אם העסק הוא מהעסקים האסורים משהגיע זמן התפלה, והוא התחיל זה באיסור, כיון שלא ביטל התפלה בשאט נפש, אלא הי' סבור להתפלל אחר שיגמור העסק ושכח אח"כ. עכ"ל.

ומקורו בשו"ע או"ח (שם ס"ח), שפסק המחבר "מי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, וכן מי שהי' טרוד בצורך ממונו וכו' כולם חשובים אנוסים, ויש להם תשלומין".

וכל זה מיוסד על מה שכתב הנמוק"י בב"ק (כג, א. וראה בב"י על הטור שם ובנו"כ השו"ע שם) שלאחר שמביא פי' הרמ"ה בנוגע למ"ש בגמ' שם, מוסיף וז"ל: אמר המחבר ולפי' הרמ"ה ז"ל נ"ל ברור דמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל, מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, שאינו נקרא מזיד ופושע, אלא ה"ה בכלל טעה ולא התפלל, שמתפלל שתיים לתשלומין. וכן מי שנתחייב לחבירו בשבועה שיתן לו מעות יום פלוני, ונזכר בעוד היום גדול, ואומר בלבו עדיין יש לי פנאי, והלך לעסקיו ושכח עד שעבר היום, ה"ז כאנוס. עכ"ל.

אמנם למעשה מסיק הנמוק"י דלא כנ"ל, וז"ל: ומיהו לענין תפילה יש לחוש יותר, מפני שאמור חז"ל (שבת ט, ב) לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה, ולא לדין, שמא יעבור, וכיון שזה אינו רשאי לומר אני אעשה ולא אעבור, כשעושה ה"ה כפושע כנ"ל. עכ"ל.

אבל הבי"י (שם) כותב וז"ל: ודבריו הראשונים עיקר דלא מיקרי מזיד, אלא כשמבטל התפילה בשאט נפש בלי שום טירדא. עכ"ל.

ולכא' צ"ע למה באמת ס"ל להבי"י (ושאר הפוסקים ההולכים בעקבותיו) שאף שהי' אסור להתחיל דברים אלו, מ"מ נקרא אנוס, והרי עשה נגד הדין, ולמה אינו נקרא פושע.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש חכ"ח (ע' 77) בגדר ענין תשלומין, וז"ל (מתורגם מאידיש): ישנו הפרש בין ענין התשלומין שבקרבנות החג וענין התשלומין בענינים אחרים שבתורה:

בכלל הפי' דתשלומין – שמשלימים דבר החסר. ז.א. משלימים דבר שהחסיר לפניו. שמוזה גופא מובן, שענין התשלומין הו"ע של "בדיעבד". וזה אינו הזמן של הענין.

[ולדוגמא – הענין דפסח שני, שצריכים להביא "את הפסח במועדו, תעשו אותו במועדו" (בהעלותך ט, ב-ג), ורק אם מישהו לא קיים החיוב, נותנת לו התורה האפשרות להשלימו בזמן אחר – בפסח שני. אבל מלכתחילה אסור לו לסמוך על פסח שני, כי צריכים להקריב הפסח ראשון בזמנו – י"ד ניסן].

אבל ימי התשלומין של הקרבנות החג הם באופן שונה – בזה נותנת התורה מלכתחילה שבעת ימים להביא הקרבן, באופן שזמן הקרבן הוא מלכתחילה שבעת ימים.

ואע"פ שמי שיכול להקדים ולהביא קרבנו ביום ראשון של חג, אסור לאחר ולהביא הקרבן בימי התשלומין, כפסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ה) "מצוה להקדים ולהקריב בראשון . . . וכל המאחר ה"ז מגונה, ועליו נאמר (צפני' ג, יח) נוגי ממועד אספתי" – אין זה דין מצד הזמן של הקרבן (שהחסיר להביא הקרבן בזמן ההקרבה) כי אם שהמאחר הוא מגונה, חסרון בהגברא: לאחר בשעה שיכול להקדים, ה"ה הנהגת הגברא "מגונה". אבל גם אם מביאו באיחור, לאחר יום הראשון, ה"ז קרבן "בזמנו". עכ"ל.

והנה מובן שעל יסוד זה יש לומר כן גם גבי שאר ענינים. ז.א. שבנדון שהתורה או החכמים נתנו משך זמן לעשיית איזה דבר, אפשר להיות בא' מב' אופנים: א) באמת צריכים לעשות הדבר תיכף בתחלת הזמן, אלא שאם לא עשה כן אז, אפשר לו להשלים הדבר אח"כ. ב) לכתחלה יכול הוא לקיים חיובו בכל משך הזמן, ואין שום מעלה בעשיית הדבר בתחלת הזמן דוקא. ודבר זה אפ"ל גם בנדון שמחויבים לכתחלה לעשות הדבר בתחלת הזמן, כי זה אפשר להיות דין בהגברא, אבל מצד הזמן אין כל חיוב לעשותו בתחלת הזמן.

והנה על דרך זה יש לחקור בנוגע למשך הזמן שבו יכולים להתפלל, באיזה אופן הוא. כי יש לומר שמעיקרא חייב להתפלל בתחלת הזמן, ורק שאם לא התפלל אז, יש לו אפשרות להתפלל אחר-כך, או יש לומר שאינו חייב להתפלל בתחלת הזמן, כי אם יכול להתפלל במשך כל הזמן.

[ומהנפק"מ בין ב' האופנים הוא, שלאופן הא' הא דאסרו לעשות כמה וכמה דברים סמוך להתחלת זמן התפלה, הרי הוא מטעם הזמן עצמו, כלומר כאילו ה"זמן" תובע שלא לעשות שום דבר לפני שמתפלל. מה שאין כן לאופן הב' ה"ז רק מטעם ה"גברא", שלא יבוא לידי ביטול התפילה].

ועל פי זה יש לומר שב' השיטות בהנמוק"י (והב"י ואדה"ז ס"ל כשיטה הא', והנמוק"י עצמו מסיק כאופן הב'), תלוי בהחקירה הנ"ל, באיזה אופן הוה משך הזמן לתפלה: הנמוק"י עצמו ס"ל שכוונת חז"ל במה שאסרו לעשות דברים מסוימים בהזמן דתפלה הוא שזהו דין בהזמן, שמחויבים להתפלל בתחלת הזמן, ורק בדיעבד אם לא התפלל אז, יכול הוא להשלימו במשך הזמן. ולכן סבירא לי' שאם סבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור עסקיו, ועברה השעה, הרי זה נקרא פושע, כי (לא רק מצד הגברא לא הי' לו לדחות התפלה, כי אם) גם מצד הזמן דתפלה, לא הי' לו לדחות התפלה, ולכן נק' פושע גם מצד הזמן, ובאופן כזה אין לו להתפלל תפלה שני'.

אבל הב"י סבירא לי', שזהו רק דין בהגברא, אבל מצד הזמן אין שום חיוב להתפלל בתחלת הזמן, ולכן אף שפשע במה שדחה התפלה, אבל אי"ז פשיעה מצד הזמן, כ"א מצד הגברא, ובאופן כזה לא אסרו לו להתפלל תפלה שני', ולכן פסק בשו"ע שבנדון זה יש לו תשלומין.

ועל פי זה יש לומר שהר"י סבירא לי' כשיטת הב"י וכו', ולכן סבירא לי' שבעצם אין לומר שכשבאה מנחה קטנה ה"ז נק' "זמן מנחה", כי אין לו שום חיוב להתפלל אז (ורק הרגע האחרון של מנחה קטנה נק' "זמן מנחה", כי רק אז מחויב הוא להתפלל), ולכן לא אסרו חכמים שום דבר גם סמוך למנחה קטנה. ורק סעודה גדולה אסרו, כי בזה יש חשש ממשי שישכח מלהתפלל גם בהרגע האחרון.

מה שאין כן שאר הראשונים סבירא להו שמנחה קטנה אכן נק' "זמן מנחה" – או מפני שס"ל כשיטת הנמוק"י שחייבים להתפלל תיכף בתחלת הזמן. ולכן זה נק' "זמן מנחה" (ורק נחלקו בנוגע מנחה גדולה האם גם זה נקרא "זמן מנחה"), או מפני שסבירא להו שגם אם אינו חייב להתפלל בתחת הזמן, מכל מקום היות שאז מתחיל הגדר דתפילת המנחה, הרי זה נקרא כבר "זמן מנחה".

כלומר: כשאין חיוב לעשות דבר בתחלת הזמן דוקא, ואפשר לעשותו בשווה במשך כל הזמן, יש להביט על זה בב' אופנים: א) שמתחלת הזמן הרי זה "זמן" הדבר ההוא. ב) או להיפך: שבכלל אין כאן "זמן" לדבר זה, חוץ מהרגע האחרון. [וזה נוגע ג"כ לגדר הקרבת הקרבנות ביו"ט, האם לכלל היו"ט יש גדר "זמן" לזה, או שרק הרגע האחרון, ומה שקוראים לכלל היו"ט "זמן הקרבנות", ה"ז רק שם המושאל].

ובזה נחלקו: רוב הראשונים סבירא להו שזה אכן נק' "זמן" הדבר ההוא, ולכן בנידון-דין מנחה קטנה נקראת "זמן מנחה" ולכן אסור אז גם סעודה קטנה. מה

שאין כן הר"י סבירא לי' שאין זה נקרא "זמן מנחה", כי אינו מחויב אז להתפלל, ולכן לא תיקנו אז שום דבר, חוץ מסעודה גדולה, כי יכול לאחר גם הרגע האחרון מלהתפלל.



ד' על ד' לענין עקירה והנחה להלכה (גליון)*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגליון הקודם כתבתי להעיר דאף שבגמרא נראה דזהו דבר פשוט דבעינן דע"ד לענין עקירה והנחה, והא דמהני ידו של אדם לענין עקירה והנחה הוה זה מחמת הסברא ד"ידו של אדם חשובה כדע"ד" – וכך נפסק ברמב"ם – אמנם בטושו"ע לכאורה לא מוזכרים דברים אלו בכלל; היינו גם לא עצם הצורך לדע"ד, וגם לא דידי מהני מחמת זה דחשובה כו' (ובהמשך ההערה הבאתי כמה הסברים אפשריים לזה, ודיחויים).

והעיר לי ידידי הרלו"צ שטרן שי' (ר"מ במתיבתא כאן) מדברי הטור בסימן שמח: "הא דבעינן עקירה מע"ג מקום שיש בו ד' על ד' והנחה עליו, ויעקור מתחילה כדי להוציא, ושיוציא כדרך המוציאין, וכשיעורו, וילך ד"א בלא עמידה באמצע, וכן זרק מרה"י לרה"י ור"ה באמצע, ונתכוין לזרוק שתיים וזרק ד', לזרוק לתוך ד' ונתגלגל חוץ לד', או איפכא, ומושיט מרה"י לרה"י דרך ר"ה, וכמה צדדים שנאמרו בענין הוצאה והעברת ד"א, לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת אבל איסורא איכא בכולהו, ולכך אין רצוני להאריך בהם".

והרי לנו להדיא דזה שהטור לא מזכיר דברים אלו אינו מחמת זה דסב"ל שהן לא אליבא דהלכתא וכיו"ב, אלא מחמת זה ש"לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת", וכמו שמפורש בדבריו.

אמנם מסופקני אם יכולים לבאר ולתרץ כך גם עבור אדה"ז בשלחנו; דהרי הטור כולל דין זה – "דבעינן עקירה מע"ג מקום שיש בו ד' על ד' והנחה עליו" – יחד עם עוד כו"כ דינים בהלכות הוצאה כנ"ל, והרי אדה"ז בשלחנו כן מביא כו"כ מאותם דינים!

ולדוגמא: הדין ש"ילך ד"א בלא עמידה באמצע" – בסי' שמ"ט ס"ג; הדין של "זרק מרה"י לרה"י ור"ה באמצע" – בסי' שמ"ז ס"ח; הדין של "מושיט

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

מרה"י לרה"י דרך ר"ה" – בסי' שמ"ז ס"י; ועוד כמה מהדינים מזכירים בדא"ג עכ"פ במקומות שונים בהל' שבת (יעויין במפתחות).

ודוקא דבר זה שצריכים דע"ד לענין עקירה והנחה – וזה דידו חשובה כדע"ד – לא מוזכר כלל!

ב. והנה איתא בגמרא (ח, א) "אמר עולא עמוד תשעה ברשות הרבים ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו חייב. מאי טעמא, פחות משלשה מדרס דרסי ליה רבים, משלשה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי, תשעה ודאי מכתפין עילויה". ורש"י ורוב הראשונים סב"ל דל"צ דע"ד ע"ג עמוד זה, וכך נפסק ברמב"ם ובשו"ע.

וכתב ע"ז בביאורי הגר"א (סי' שמה ס"י) "והא דאמרינן דבעי' עקירה והנחה ע"ג מקום ד' בין ברה"י בין בר"ה כבר הקשו הראשונים ממ"ש ר"ח נעץ קנה כו' וגם ברה"ר קשה דלמטה מג' א"צ כמש"ש ה' א' . . . ולמעלה מג' א"א א"כ כרמלית או מקום פטור ולמעלה מי' רה"י, ותי' דמיירי בבעלי חיים ואדם דאינן חולקין רשות לעצמן אבל בש"ד ודאי א"צ מקום ד', וכ"כ הראב"ד ורשב"א ור"נ ורש"י ומ"מ. ואף שדחו הראב"ד וכ' ועי"ל בעמוד תשעה כשיטתו דדוקא מקום ד', ליתא לדחוקי נפשין כה"ג דהא ע"כ ברה"י צריך לומר בבע"ח".

והיינו דהגר"א מפרש דהצורך לדע"ד לענין עקירה והנחה הוה רק בבע"ח ואדם דאינן חולקין רשות לעצמן. והוכחתו לענין רה"י הוה מדינא דר"ח דנעץ קנה ברה"י כו' דמבואר שם דחייבין על הנחה ע"ג אע"פ שאין בו ד', ולענין רה"ר הרי הוכחתו מקושיית הראשונים דאיך אפ"ל מקום ד' ברה"ר, הרי אז נהי' כרמלית, ותיצרו דהוה רק לענין אדם ובע"ח דאינן חולקין רשות לעצמן. אשר משני דברים אלו הוכיח הגר"א דכל הדין של דע"ד לא נאמר אלא לענין אדם ובע"ח (ואשר לכן ל"צ דע"ד לענין העמוד תשעה ברה"ר ג"כ).

הרי לנו מקור אשר למסקנת הסוגיות דין דע"ד נאמר רק לענין מקרים מסויימים – אצל אדם ובע"ח כמשנ"ת. והרי גבי אדם עכ"פ נאמר הדין דידו חשובה כדע"ד, ונמצא לכאורה דכל הצורך לדע"ד אינו אלא בבהמה!

ג. אמנם בדברי הגר"א הללו יש לדקדק הרבה; גם מבחינת מקור הדברים בראשונים, וגם מבחינת הסברא עצמה:

הגר"א מזכיר שכ"כ ה"ראב"ד ורשב"א ור"נ ורש"י ומ"מ. אמנם לכאורה אין ראשונים אלו מסכימים עם סברא זו שכתב; בנוגע להראב"ד, הרי הוא עצמו

– היינו הגר"א – מזכיר אשר הראב"ד סב"ל דבעמוד תשעה כן צריכים לדע"ד עבור החיוב בעקירה והנחה, וע"כ סב"ל דדין דע"ד אינו רק לענין אשם ובע"ח.

ובנוגע להרשב"א והר"ן, הרי אע"פ ששניהם אכן סב"ל דבעמוד תשעה ל"צ לדע"ד בכדי להתחייב (ולכאורה לזה נתכוין הגר"א בזה שהזכיר אותם), אמנם הרי שניהם באמת הקשו דאיך אפשר להתחייב בעקירה והנחה בלא מקום ד? והר"ן תירץ "דרך בנ"א לכתף בו אף בשאינו רחב כ"כ והרי הוא כידו של אדם דאמרינן לעיל שהוא חשובה כדע"ד". והרשב"א – אחרי שכותב אותו תירוץ שכתב הר"ן, מוסיף – "ועוד דכיון דדרכן לכתף עליו מחשבת הרבים משויא ליה מקום, ולא גרע מזדק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן (עירוובין צ"ט א)". ועכ"פ מוכח מדבריהם דסב"ל דבעצם כן נאמר דין דע"ד גם בעמוד וכיו"ב, לולי הסיבות המיוחדות בדין זה של עמוד תשעה, ודלא כדברי הגר"א.

מה שהביא מרש"י, הרי לכאורה כוונתו הוא מה שמרש"י מובן דבעמוד תשעה ל"צ דע"ד. אמנם אחרי שהרשב"א והר"ן ביארו כנ"ל מדוע באמת לא צריכים בו מקום ד', שוב אין מדברי רש"י שום הוכחה או מקור לומר דבאמת אין צורך בדע"ד אלא רק לגבי אדם ובע"ח.

ובנוגע להמ"מ, הרי אע"פ דגם הוא סב"ל כהני שיטות דלא בעינן מקום ד' עבור העמוד תשעה (אשר כנ"ל בנוגע להרמב"ן רשב"א ורש"י, לכאורה לזה התכוין הגר"א בהבאת שיטות אלו), אמנם לכאורה ממק"א מוכח דלא סב"ל כמסקנא זו של הגר"א; דבדינא דר"ח של נעץ קנה ברה"י (הנ"ל) כתב – המ"מ – "ויש שהקשו והא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' כמבואר ריש פי"ג. ומדברי רש"י ז"ל וקצת הגאונים ז"ל נראה דברה"י אע"ג דבעינן עקירה מע"ג מקום ד' הנחה ע"ג כל שהוא הוי הנחה. וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל". והיינו דלא פירש כסברת הגר"א דבקנה אין צורך בדע"ד!

וחוץ מכ"ז (דלכאורה מדברי ראשונים אלו אין מקור לחידושו של הגר"א, ואדרבה, כנ"ל), הרי גוף הסברא – דרק דברים שאינם חולקין רשות לעצמן צריכים לדין דע"ד – הוא חידוש גדול ביותר; דהא פשוט כוונת הראשונים (ראב"ד, ר"ן ועוד) בזה שכתבו דאדם ובע"ח אינם חולקין רשות לעצמן, הי' לבאר איך שייך דין דע"ד ברה"ר בלי שייעשה לרמלית, אבל מעולם לא באו לומר דמחמת זה שאין חולקין רשות לעצמן, לכן צריכים לדין דע"ד! ולכאורה הרי מהו הסברא בזה לומר דזה שאין חולקין רשות לעצמן הר"ז סיבה לזה שיצטרכו דין של דע"ד?!

(ואואפ"ל בכוונת הגר"א, דדבר שחולק רשות לעצמו ה"ה מקום חשוב גם בלי דע"ד מחמת זה גופא הוא מקום חשוב לעצמו עד כדי שחולק לעצמו רשות, משא"כ דבר שאינו חולק רשות לעצמו אין לו חשיבות עצמאי, ושלכן צריך לדע"ד עבור חשיבות).

ובנוסף לכ"ז, הרי אפילו אם נקבל חידושו של הגר"א, עדיין הרי בבע"ח כן צריכים לדין דע"ד, וגם הא דמהני ידו של אדם לענין עקירה והנחה הוה מחמת זה דחשובה כדע"ד, וא"כ עדיין אינו מיושב מדוע לא הזכיר אדה"ו דברים אלו בשלחנו?

(ולהוסיף: לכאורה זה שאומרים דידי של אדם חשובה כדע"ד הוה רק דין בידו, אבל לא בשאר גופו, והרי אדם אינו חולק רשות לעצמו, וא"כ אם היו עוקרים או מניחים על גוף האדם שלא בידו היו צריכים לדין דע"ד דוקא! וא"כ הרי גם זה נוגע להלכתא!?)

ד. ולולא דברי הראשונים הנ"ל, ולולא דמסתפינא, הי' אפשר להציע בזה סברא שונה:

דהנה אחד מהביאורים בדינא דר"ח דנעץ קנה ברה"י חייבין על הנחה עליה אע"פ דאין בו דע"ד, הוא דמחמת זה שהקנה נעוצה בקרקע דיש בה דע"ד הרי גם ראש הקנה נחשב כמקום דע"ד (ראה במאירי ועוד).

ולכאורה הי' אפ"ל דכשהגמרא חידשה דבר זה, נתחדש שכן הוא בכל דבר שעומד על הארץ – גם בלי נעיצה בה – דדבר המונח עליה ה"ה נחשב כמו שמונח על מקום דע"ד מחמת זה שמונח על דבר שעומד על הקרקע. ואשר לפ"ז יתכן דזה כולל גם אדם וגם בע"ח, דהיות שעומדים על הקרקע, לכן מה שמונח עליהם נחשב כמונח על דע"ד ג"כ. ומובן א"כ שזהו גם ביאור הדין של עמוד גבוה תשעה, דל"צ לדין דע"ד בדיוק כמו אותו קנה.

אלא דלפ"ז לכאורה אין נפק"מ כלל לכלל הדין של דע"ד, ולהסברא ד'ידו של אדם חשובה כדע"ד' אשר הובא להלכה ברא"ש רי"ף ורמב"ם כנ"ל!?

אמנם י"ל דכן יש נפק"מ בכ"ז; והוא ע"פ דברי הגמרא שם אדינא דר"ח "לימא ר"ח דאמר כרבי דתניא זרק ונח על גבי זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים (אלמא לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה)? אמר אביי ברשות היחיד דכולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא אלא הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים, וזרק ונח אנופו, דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

לדרך הנ"ל דר"ח לא בא לחדש דל"צ דע"ד לעקירה והנחה, ורק שבא לומר כשנח ע"ג הקנה הר"ז נחשב להנחה על דע"ד, לכאורה י"ל פירוש הקושיא והתירוץ כך: דלכאורה רואים שרק רבי מחשיב ההנחה על הזיו כמו שמונח על מקום דע"ד, משא"כ חכמים פוטרם ע"ו, ונמצא שלא מחשיבים אותו כהנחה על מקום ד? וע"ז מתרץ הגמרא דבאמת כו"ע היו מחשיבים ההנחה על הזיו כהנחה על דע"ד, אלא דכאן מדובר שעיקרו עומד ברשות אחרת, ולזה הוה המחלוקת האם גם במקרה זה אומרים שיש על הזיו (או הנוף) דין דע"ד מחמת עיקרו או לא.

ואשר לפ"ז נמצא דלהלכה – דפסקינן כחכמים – הרי חידושו של ר"ח דהנחה ע"ג דבר העומד על הארץ נחשב תמיד כהנחה ע"ג דע"ד, הוא רק כשהעיקר העומד בארץ הוה באותו הרשות שנמצא בו, משא"כ כשעיקרו עומד בארץ ברשות אחרת, שוב אין כאן דין דע"ד מחמת עיקרו.

ונמצא א"כ להלכה דהנחה על זיו או על נוף היוצאים ברשות אחת, אבל עיקרם נמצא ברשות שנייה, לא הי' ע"ו דין הנחה ע"ג דע"ד!

ולפ"ז נמצא ג"כ דהנחה ע"ג אדם הי' נחשב להנחה ע"ג מקום ד' רק כשמונח עליו באותו רשות ששם עומדים רגליו ג"כ, משא"כ אם ידו או ראשו וכיו"ב פשוטים לרשות אחרת, שוב לא הי' עליהם דין דע"ד מחמת עמידת הרגלים על הארץ! אלא דלגבי ידו הפשוטה לרשות אחרת לא הי' בזה חיסרון, מחמת זה שחשובה כדע"ד מחמת עצמו, משא"כ לגבי שאר חלקי גופו דלא נאמר בהם סברא זו.

אשר לפכ"ז הי' נמצא דבאמת לפועל צריכים לדין דע"ד גם ברה"י וגם ברה"ר כפשטות סוגיות הגמרא. אלא דר"ח חידש דדבר המונח על דבר שעומד בארץ נחשב כמונח על דע"ד מחמת העיקר העומד בארץ, וכן הוא בדבר המונח ע"ג אדם או בע"ח, ושוב לפועל ל"צ דע"ד ברובם ככולם של מקרים.

אלא דמ"מ יש לזה יוצא מן הכלל, והוא במקרה שהעיקר (או הרגליים) עומד ברשות שני, דאז אין העיקר מחשיב לה'נוף' (או להיד וחלקי הגוף), דאז לא הי' בו דין דע"ד. חוץ מבידו דנאמר בה דין מיוחד שחשוב כדע"ד מחמת עצמו.

ואשר לפכ"ז הי' מובן מדוע אין כ"ז מוזכר בשו"ע, אחרי שנוגע במקרה כ"כ נדיר (ובפרט שידו שפשוטה לרשות אחרת קשורה עם עוד פלוגתא גדולה בענין 'אגד יד', אשר אכה"מ ליכנס בה).

אלא דלא מצאתי שום מקור לכל סברא זו בראשונים. ועצ"ע.

קימת דוד בחצות

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

איתא בגמרא (ברכות ג, ב): "ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת? השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב (שמות יא, ד) כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, מאי כחצות, איילמא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות, מי איכא ספיקא קמי שמיא? אלא דאמר ליה בחצות ואתא איהו ואמר כחצות, אלמא מספקא לי', ודוד הוה ידע? דוד סימנא הוה ליה, דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא, כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר".

ויש לעיין, דהנה איתא שם לפני"ז: "ודוד בפלגא דליליא הוה קאי [וכמו שהובא בגמרא לפני"ז הפסוק "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (תהילים קיט, סב)]? מאורתא הוה קאי, דכתיב (תהילים קיט, קמז) קדמתי בנשף ואשועה!... אמר רב אושעיא אמר רבי אחא, הכי קאמר, מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה [שקודם לכן הייתי עומד, רש"י]. רבי זירא אמר, עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס [עוסק בתורה כשהוא מתנמנם, כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד], מכאן ואילך היה מתגבר כארי. רב אשי אמר, עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות [והכי מפרש בההוא קרא, להודות לך וגו']".

ויש לעיין, דלפי איזה תירוץ אתיא סוגיית הגמרא כאן? דכתירוץ הראשון לא אתיא, דלפיו אין הכרח שידע דוד מתי הוא חצות, שהרי הי' עומד כבר לפני"ז. וגם כתירוץ השלישי לא אתיא, כי לתירוץ הגמרא כאן הי' עוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר, ולא בשירות ותשבחות (וצע"ק דהרי כך משמע בהפסוק, וכמו שפרש"י).

ולכאורה צ"ל דאתיא כתירוץ השני (וכך משמע במהרש"א סנהדרין טז, א – ושם מבאר עפ"ו דיוק הלשון "מיד הי' עומד" ולא "מתנער" או "מקיץ", כי הי' כבר ער לפני"ז). ואף שגם לפי תירוץ זה הי' קם לפני חצות, אבל מכיון שהתגבר כארי בחצות לילה דוקא, משמע שידע מתי חצות. ואע"פ שפרש"י (בתירוץ זה) שהי' עוסק בתורה קודם חצות, צ"ל דאי"ז בדוקא אלא גם אח"כ המשיך לעסוק בתורה.

עוד יש לעיין, דמהו הפירוש בהס"ד דדוד ידע מתי חצות, האם קס"ד דידיע ע"י נבואה או ע"י חכמת האצגניניות? דמחד גיסא יש לדייק דקס"ד דידיע ע"י נבואה, וזהו הפי' בשאלת הגמרא, דאם משה לא הי' יודע, הגם ש"לא קם נביא עוד בישראל כמשה", ק"ו דדוד לא הי' יודע (אף שיש לדחות דס"ל להגמרא דגם בחכמה הי' משה גדול מדוד). אבל לאידך, מתוס' משמע דקס"ד דידיע ע"י חכמת האצגניניות, דכתבו (בד"ה ואתא איהו ואמר כחצות), "ואם תאמר, מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים, דהא אמת אמרו לו? וי"ל, שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו". דלכאורה פירוש התירוץ הוא, שאם הי' יודע מתי חצות, הי' יכול להראות ולהוכיח להמצריים ע"י חכמת האצגניניות שמכת בכורות אכן קרה בחצות (משא"כ עכשיו שלא ידע). אבל אם ידיעתו היתה ע"י נבואה, איך הי' יכול להראות ולהוכיח להם?

עוד יש להעיר, דבגמרא איתא "וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו", ופרש"י "כנור היה תלוי למעלה ממטתו – ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.). ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית". ובתוספות (ד"ה רוח צפונית מנשבת) כתבו פי' לבדה, דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה, א) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד. ולכאורה, אם הרוח צפונית מנשבת גם קודם חצות (יחד עם רוח מערבית), הי' צריך הכנור לנגן גם קודם חצות? ולא באתי אלא להעיר.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בענין עמוד ט' ברה"ר

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה – ישיבה גדולה "דוד שלמה", ניו הייווען, קאנ.

א. רמב"ם פי"ד מהל' שבת ה"ח: "מקום שיש בגובהו תשעה טפחים מצומצמות לא פחות ולא יתר ברשות הרבים הרי הוא כרה"ר, ואין משגיחין על

מדת ארכו ומדת רחבו בין רחב בין קצר מפני שרבים מכתפין עליו" וכו' ע"כ יעויי"ש.

ובהרהמ"ג שם בד"ה מקום שיש בגבהו וכו' כתב "אמר עולא עמוד ט' בר"ה ורבים מכתפין עליו וזרק נח על גביו חייב מ"ט פחות מג' מדרס דרסי לי' רבים, משלשה ועד ט' לא מדרס דרסי לי' ולא כתופי מכתפי עלוי', תשעה ודאי מכתפי עלוי' (שם ח.). ופרש"י ז"ל וכיון דצריך לרבים הוא רה"ר בין רחב בין קצר, וזה דעת רבינו ומוכרח כן ממה שלא הזכיר שיעור הרוחב כלל, אבל הראב"ד ז"ל כתב בפירושו (הובא בחה"ר) דודאי ברחב ד' ודוקא שמכתפין עליו אבל בשאין מכתפין עליו ואע"ג דראוי לכתף עליו לא, וכתב הרשב"א ז"ל (עה"ק שם) שראוי לחוש לדברי רבינו" יעויי"ש בהרהמ"ג.

והנה נחלקו המפרשים בדעת הרמב"ם אי ס"ל דסגי בראוי לכיתוף או דס"ל דבעינן למכתפין דוקא, דבביאורי הגר"א סי' שמ"ה כתב דהרמב"ם חולק בזה על הראב"ד וס"ל דלא בעינן למכתפי דוקא, וכן הביא בברכי יוסף שם בשם ספר הבתים כ"י שכתב וז"ל "ומדברי הרמב"ם נראה אעפ"י שאין מכתפין עליו כיון שדרכה לכתף על כיו"ב, יעויי"ש.

ב. ובראש יוסף בסוגיין כתב "והוי יודע דמשמעות הר"מ ז"ל בפ"ד מהל' שבת ה"ח דאפילו אין מכתפין בבירור, ששינה ולא כתב לישנא דעולא עמוד ורבים מכתפין, רק מקום גבוה ט' מצומצמות הוי' כרה"ר ואין משגיחין במדת ארכו ורחבו מפני שרבים מכתפין, ואילו הי' ב' תנאים לא שינה לשון עולא, והמ"מ הביא דעת הראב"ד ז"ל ד' בעינן ודוקא מכתפים, משמע להר"מ לא בעינן דוקא מכתפים, הן אמת להרא"ש וכו' על כרחך וכו' ודוקא מכתפין, ומדסתם המחבר בשמ"ה ולא כתב רק דעת הר"מ ויש אומרים ולא הוסיף בפלוגתא [אי סגי בראוי לכיתוף] ש"מ דר"מ כרא"ש דוקא מכתפין אע"ג דלא התנה בראשונה ושינה וכתב ורבים מכתפין מלה תנאיות, וכ"כ הטור לשיטת הרא"ש אביו ז"ל, ומעתה תראה מה עמקו מחשבת אדונינו המג"א ז"ל שם אות ח' דוקא מכתפין, ב"ר ראב"ד כאמור" וכו' יעויי"ש בראש יוסף, והיינו דבתחילה כתב הראש יוסף דמדשינה הרמב"ם ולא כתב בתחילה ורבים מכתפין עליו משמע דס"ל דלא בעינן מכתפין עלוי' בפועל, אכן מדברי השו"ע דלא הביאו בזה פלוגתא וכתב בסתמא ורבים מכתפין עליו משמע דס"ל דגם להרמב"ם הוא במכתפין עליו דוקא, וכמו"ש אח"כ "מפני שרבים מכתפין עליו" דמשמע דמכתפין עליו בפועל.

וכן נראה בשו"ע אדה"ז סי' שמה סי"ג שם שכתב "ואם הוא גבוה ט' טפחים מצומצמים שראוי לכתף עליו שאינו גבוה ולא נמוך ורבים מכתפים עליו הרי

הוא כרה"ר גמורה אפילו אינו רוחב ד" וכו' ובהגליון שם צויין המקור לזה "עולא ח', רמב"ם" דמתבאר דמפרש כן בדעת הרמב"ם וכדברי השו"ע שכתב בזה בהך שיטה דהרמב"ם "ורבים מכתפים עליו" וכתב המג"א דהכוונה שרבים מכתפים בפועל וכו' וכו"ל¹.

אלא דצ"ב בדברי הרמב"ם דאי ס"ל דצריך בזה למכתפין בפועל א"כ למה לא כתבו בתחילה כשכתב דין העמוד וכו' דהרי הוא כרה"ר, דבזה לא כתב ורבים מכתפין עליו, ורק אח"כ כשכתב שאין משגיחין על מדת ארכו ומדת רחבו בזה סיים "מפני שרבים מכתפין עליו" וצ"ע.

ג. ונראה דיתכן לומר בביאור דברי הרמב"ם בזה, והוא בדברי עולא גופא צ"ב, דממה דאמר עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו וכו', משמע דבעינן בזה שיהא מכתפין עליו בפועל, וכמו"ש בביאורי הגר"א לשבת ד"והראב"ד ז"ל סבר דוקא מכתפין עליו, וכן לשון הגמרא ורבים מכתפין עליו" אכן ממ"ש "תשעה ודאי מכתפין עליו" משמע דסגי בראוי לכיתוף, וכמו"ש במאירי "ויש חולקין בזה ממה שאמרו כאן תשעה ודאי מכתפי וכו' כלומר שסתמו כך הוא" יעויי"ש וצ"ע².

ד. וי"ל דהרמב"ם פי' בזה, דבהא דעמוד ט' ברה"ר נעשה בדין רה"ר, איכא ב' דינים:

חדא, היכא דהעמוד רחב ד' דבזה אי"צ להמכתפי בפועל אלא דנעשה בדין רה"ר משום הא דחזי לכתופי, וכמו שהוא בעיקר דין רה"ר דסגי במה שמוכן לדריסת הרבים [וכמו"ש הרשב"א דמה"ט כלים הוו בדין רה"ר דכיון דלא מבטלי לדריסת הרבים במקומם, דהמקום חשוב מוכן לדריסת הרבים – דכלים אין עומדים להתעכב שם – הוו שפיר בדין רה"ר] ועד"ז הוא בעמוד ט' דבחיזי לכיתוף הרבים נעשה בדין רה"ר.

והב', היכא דאינו רחב ד' דבזה לא סגי בראוי לכיתוף אלא דבעינן להמכתפי ב' בפועל, והיינו משום דלאשווי' להעמוד בדין רה"ר צריך שיהא מקום ד', דבלא"ה לא נעשה בדין רשות הרבים, וכמבואר בדברי השיטה המיוחסת להר"ן בדף ז', ולזה בעינן להמכתפי ב' בפועל דאז מחשב' לי' להעמוד שיהי' כמקום ד', וכמו"ש בחי' הרשב"א לבאר דמה"ט חשיב כהנחה במקום ד' "כיון דדרכן לכתף עליו מחשבת הרבים מחשב' לי' מקום ולא גרע מזרק ונח בפי הכלב"

1) וכ"כ במקור חיים להחוות יאיר דשיטת הרמב"ם היא דבעינן למכתפין בפועל יעויי"ש, ובמאמר מרדכי או"ח סי' שמה שם, ובשעה"צ להמשנ"ב שם.

2) ושור"ר בחפץ ה' להאו"ח הקדוש דהעיר בהנך דיוקים בדברי עולא וכו' יעויי"ש.

וכו' יעויי"ש ברשב"א, וזה מהני גם לענין דין חשיבות דמקום ד' לענין ה"רשות", וכדמתבאר מדברי הראב"ד שהביא הרשב"א בדף ה' "שהקשה בשם הראשונים ז"ל ידו היכי דמי, אי למטה משלשה מאי איריא משום דהוי כארבעה על ארבעה הא כל פחות משלשה לא בעי הנחה אלא ע"ג משהו, ואי למעלה משלשה הויא לי' כרמלית, ואי למעלה מעשרה להוי רה"י כעמוד" וכו' דמתבאר דמה דידו של אדם חשובה לו כד' לענין דין ההנחה מחשבי' לי' ג"כ כד' לענין הרשות, דלכן הקשה הראב"ד דבלמעלה מג' יחשב ככרמלית דחשיבא כמקום ד', וכן למעלה מי' יחשב כרה"י, דהו"ל כעמוד ורחב ד' וכנ"ל [וכ"מ ג"כ בתורי"ד בדף קב ד"ה ה"ג וכו' במ"ש שם, שמעתי מקשים כיון שפי האדם חשוב דע"ד, וא"כ יהא גופו רה"י שהרי הוא גבוה עשרה וכו' יעויי"ש].

ולזה היכא דהעמוד אינו רחב ד' בעינן להמכתפי בפועל כדי לאחשובי להעמוד כמקום ד', ושוב נעשה הוא בדין רה"ר [אפילו] משום ה"חזוי" לכתופי, דלאשווי' לרה"ר סגי בראוי וכמוכן לכתופי, אלא דזה לא מהני לאשווי' לרה"ר אלא במקום ד' דהויא בשם "רשות" דלכן בעמוד ד' סגי בה"חזוי" לכתופי לאשווי' לרה"ר, משא"כ באינו רחב ד' בעינן למכתפי עלוי' בפועל דבלא"ה לא חשיב כמקום ד', ואינו נעשה בדין רה"ר וכנ"ל [דס"ל להרמב"ם כמו"ש הרשב"א בתי' הב' שם דנעשה כמקום ד' רק משום הא דמכתפי עלוי', ולא סגי בהחזוי לכתופי וכמו"ש בתי' הא' שם].

ה. וזהו דבגמרא קאמרא בעיקר טעמא דהעמוד נעשה רה"ר, דזהו משום דבתשעה ודאי מכתפין עלוי', דהחזוי לכתופי הוא דמשווי' לי' בדין רה"ר, ואי"צ בזה למכתפין עלוי' בפועל, דבחזוי ומוכן לכיתוף דהרבים סגי להעשות רה"ר, ועולא דקאמר בעיקר דבריו, עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו וכו', הוא משום דכולל בדבריו, בין עמוד ד' ובין עמוד שאינו רחב ד', ולזה קאמר "ורבים מכתפין עליו" דבאינו רחב ד' בעינן להמכתפין בפועל להחשיבו כמקום ד', אכן בעיקר טעמא דנעשה רה"ר סגי בהא דחזוי לכתופי, ולכן בטעמא דנעשה רה"ר אמרינן הא דתשעה ודאי מכתפי עלוי', דנעשה בדין רה"ר משום ה"חזוי" לכתופי וכנ"ל.

ו. ולפי מה שכתבנו יבואר לנו דברי הרמב"ם בזה כמין חומר, דבתחילת ההלכה כתב יסוד הדין דעמוד ט' ברה"ר נעשה רה"ר דבזה לא כתב משום דמכתפין עליו אלא הוא משום עצם הענין דחזוי לכתופי, וזהו שכתב "מקום שיש בגובהו תשעה טפחים וכו' ברה"ר הרי הוא כרה"ר" שלא כתב בזה משום דמכתפין עלוי', דאי"צ בזה להמכתפין עלוי' בפועל אלא דהוי רה"ר משום הא דחזוי לכיתוף [וכמבואר בדברי הגמרא בטעמא דהוי רה"ר וכנ"ל] ואח"כ כתב

"ואין משגיחין על מדת ארכו ומדת רחבו בין רחב בין קצר מפני שרבים מכתפין עליו" דבזה כתב טעמא דכ"ה גם בעמוד קצר, והיינו משום דמכתפין עליו, דמש"ה הוא דנעשה העמוד רה"ר אפילו בשאינו רחב ד', והיינו משום דמכתפין עליו ואחשבי' כמקום ד'.

ומבואר לפי"ז היטב דברי הרמב"ם דלגבי עיקר דין העמוד דנעשה רה"ר אי"צ להמכתפי בפועל אלא דנעשה רה"ר משום דראוי לכיתוף, ורק בהא דנעשה רה"ר אפילו בקצר שאינו רחב ד' בזה הוא דבעינן לטעמא למכתפי עליו' לאשווי' כמקום חשוב דד', דאז נעשה רה"ר משום דחזי לכתופי' וכו' וכמושנ"ת³.



בענין היסח הדעת בתפילין

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כותב הרמב"ם בפ"ד מהלכות תפילין הלכה יד: "חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד, שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד".

מקור דבריו במס' שבת דף יב, א דאיתא שם, "תני דבי רבי ישמעאל יוצא אדם בתפילין בערב שבת עם חשיכה. מאי טעמא כיון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה, קל וחומר מציץ מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה הלכך מידכר דכיר להו".

(3) ועד"ז יש לפרש בדברי השו"ע סי' שמה שם במ"ש "ורבים מכתפים עליו הוי רה"ר אפילו אינו רחב ארבעה" וכו', דמ"ש ורבים מכתפין עליו הוא דמש"ה הוי רה"ר אפילו באינו רחב ד' וכמו"ש בדברי הרמב"ם [ועד"ז י"ל בדברי הטור שכתב "ורבים מכתפין עליו הוי רה"ר אפילו אינו רחב ארבעה" ולמ"ש י"ל מה דהי' קשה לי בדעת הטור, - דבפשוטו קאי בזה בדברי אביו הרא"ש וכמו"ש בראש יוסף - ממ"ש הרא"ש "תשעה ודאי מכתפי עליו" והוי רה"ר עד עשרה טפחים דחזי לכיתוף" וכו' יעוי"ש ברא"ש, דלכאורה משמע מדברי הרא"ש בזה דסגי בחזי לכיתוף, ולמ"ש מיושב דהרא"ש כ"כ בדברי הגמרא בעיקר טעמא דנעשה רה"ר דזהו משום דחזי לכיתוף וכמושנ"ת בפנים, ומ"ש הטור דבעינן בזה לורבים מכתפין עליו הוא דמש"ה הוי רה"ר אפילו באינו רחב ד' וכנ"ל].

בטור סימן כח הביא דין זה וכתב רק וימשמש בהן כל שעה. ובסימן מד בנוגע לישן בתפילין שינת עראי, ולא חשיב היסח הדעת אלא כשהוא עומד בשחוק ובקלות ראש.

והמחבר בסימן כח סעיף א כתב, חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה, שלא יסיח דעתו מהם.

ומעניין בדברי הטור שבסימן כח לא הזכיר כלל אודות היסח הדעת רק כתב וימשמש בהן. וענין היסח הדעת לא הכיר עד סימן מד. והמחבר כללן יחד בסימן כח.

אדה"ז בסימן כח סעיף א הביא דינים אלו וצירף כמה שיטות בזה וכתב, אסור להסיח דעתו מהתפילין כל זמן שהן עליו אפילו רגע אחד קל וחומר מציץ מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

ואינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש (או שמטריד דעתו כל כך לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו) אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אף על פי שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו על התפילין ממש אין זה נקרא היסח הדעת שאם לא כן איך יכול כל אדם לילך בתפילין כל היום.

ומכל מקום מצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו מהן כלל זולת בשעת תלמוד תורה ובתפילת י"ח:

ואח"כ בסעיף ב הביא הא דחייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה דהיינו בכל פעם שנזכר בהם חייב למשמש בהם שעל ידי כך נזכר עליהם תדיר.

ואינו חייב למשמש בהן בשעת התפלה שאז אין לחוש שיבוא לידי היסח הדעת גמור שהוא שחוק וקלות ראש ואף על פי כן טוב שימשמש בהן כדי שיהיה דעתו עליהן ממש שזהו מצוה מן המובחר.

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם:

(א) שהוסיף בדבריו שלא יסיח דעתו מהם "אפילו רגע אחד"

(ב) שלא הגביל דין "שלא יסיח דעתו מהם" כהטור ואדמוה"ו, ל"שחוק וקלות ראש" רק משמע כפשוטו.

ג) שהביא הק"ו מ"ציץ" והוסיף "שקדושתן גדולה מקדושת הציץ", וענין זה לא מצינו בשאר פוסקים שענין היסח הדעת הוא משום קדושת התפילין, ואדרבה משמע שהיא משום אזכרות השם

ד) גם יש לעיין דאדה"ז כתב "אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אף על פי שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו על התפילין ממש אין זה נקרא היסח הדעת שאם לא כן איך יכול כל אדם לילך בתפילין כל היום". ולכאורה זהו קושיא על הרמב"ם שהרי לדיד' הוי היסח הדעת כשלא חושבין על התפילין. וא"כ איך יכול כל אדם לילך בתפילין כל היום.

ה) גם יש להעיר שהרמב"ם התחיל בדין "למשמש" וכתב שזהו בשביל היסח הדעת, הטור כתב רק למשמש ולא הזכיר היסח הדעת עד סימן מד, אדה"ז התחיל בדין היסח הדעת ואח"כ הביא הדין ד"למשמש".

מ"מ הרי לפנינו כמה דרכים בהבנת סוגיין:

א) מדברי הרמב"ם משמע שאיסור היסח הדעת הוא שלא להסיח דעתו כלל. וגם אפילו רגע אחד,

ב) הרא"ש ודעימי' סוברין דלא נקרא היסח הדעת אלא כשהוא עומד בשחוק ובקלות ראש. ולא הביא הא דאפילו רגע אחד, רק כתבו "בכל שעה".

ג) אדה"ז התחיל בדברי הרמב"ם אסור להסיח דעתו מהתפילין כל זמן שהן עליו אפילו רגע אחד קל וחומר מציץ. ואח"כ הביא שיטת הרא"ש, ואינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או בקלות ראש. ולבסוף מסיק, ומכל מקום מצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו מהן כלל זולת בשעת תלמוד תורה ובתפילת י"ח.

ומקור דברי הטור הם בהרא"ש פרק ג דברכות, דהקשה, היאך שינת עראי מותר והלא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא שמסיח דעתו מהם. והביא בשם ר' יונה ז"ל מתוך דברי רבי' משה ז"ל מצאנו תירוץ לדבר זה דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אף על פי שעוסק במלאכתו ואומנתו ואין דעתו עליהן ממש אין זה נקרא היסח הדעת דאי לא תימא הכי איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום. וכן נמי כשנתנמנם אין כאן היסח הדעת כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש.

ובקרבן אורה מנחות דף לו, ב הביא מהתוס' ישנים ביומא שהקשו, א"כ אמאי קאמרינן דאסור לישן בהן שמא יפיה, ותיפוק ליה משום היסח הדעת, ותיצרו

דאיסור היסח הדעת נמי מהאי טעמא הוא (היינו שלא יפיח בהם) ולא משמע הכי מהא דיליף ק"ו מציץ, ובציץ דאורייתא הוא מדכתב תמיד, והקרן אורה בעצמו תירץ, דבשעת שינה לאו בר חיובא הוא בתפלין, וכדתניא בסוכה (כ"ז ע"ב) הנכנס לישן רצה חולץ רצה מניח, דחיובא ליכא אפילו בשינת עראי, אלא דרשות להניח ג"כ, וא"כ כיון דלאו שעת חיוב הוא לית ביה משום היסח הדעת.

ואולי אפשר לומר בדברי הרמב"ם ובהקדים מ"ש לקמן בפירקין הלכה כה, קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין.

ודבריו צ"ע, שהתחיל בביאור גודל מעלת קדושת תפילין, ומסיים "לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא", ומשגרת לשונו הי' משמע דהא דצריך להשתדל להיותן עליו כל היום שייך להקדמתו אודות קדושת התפילין ואיך שזה פועל עליו, ואח"כ הוסיף ש"מצותן כך היא", ומזה משמע שזהו סיבת הא דצריך להשתדל להיותן עליו כל היום.

וגם יש לעיין שמאחר ש"מצותן כך היא" הי' לו להתחיל עם זה, ולומר שמצוות תפילין להיותן עליו כל היום, ואח"כ להסביר אודות גודל קדושת תפילין.

והנראה מזה לומר ששיטת הרמב"ם הוא דקדושת התפילין אינה דבר נוסף במצות תפילין אלא חלק עיקרי בענין התפילין וזהו חלק ממצותה. וזהו משמעת דבריו "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא . . לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא", היינו שמצוותן היא שקדושת התפילין יפעלו על האדם ו"לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום".

ואולי למד הרמב"ם שענין קדושת התפילין הוא חלק עיקרי מהתפילין מהא שלמדו חיוב למשמש בתפילין והיסח הדעת מהציץ, והבין הלימוד "שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד". דהיינו שזה דין בקדושת התפילין. וממנה הבין קדושת התפילין הוא ענין עיקרי בתפילין.

ולפ"ז יש לומר דמשו"ה לא הגביל דין "שלא יסיח דעתו מהם" כהטור ואדמוה"ז, ל"שחוק וקלות ראש" שהרי "כל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל

זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך ב"שחוק ובשיחה בטילה" ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, הרי שא"א לומר שחידש דין "היסח הדעת" הוא שלא יבא ל"שחוק וקלות ראש", שהרי ממילא לא יבא מאחר ש"אינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה". וע"כ החידוש של היסח הדעת הוא שכדי שהתפילין יפעלו פעולתן הנ"ל צריך האדם להיות מונח בקדושתן לגמרי והיינו ע"י זה שלא יסיח דעתו מהן.

ולא די "בכל שעה" רק צריכין שתהא "בכל רגע" ומשו"ה הוסיף שלא יסיח דעתו מהם "אפילו רגע אחד".

ואולי יש לומר דגם להרמב"ם יש קפידא על שחוק וקלות ראש. רק דלדידי זהו כוונת לבישת תפילין, ר"ל לא שקלות ראש הוא משום קדושת התפילין אדרבה משום קדושת התפילין אין קלות ראש. משום "שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק" ומשו"ה "צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא", היינו שזהו עיקר כוונת מצות תפילין.

ולפ"ז במקום דלא בעינן סגולת קדושת התפילין כגון (לשון אדה"ז סימן כח) "בשעת התפלה שאז אין לחוש שיבוא לידי היסח הדעת גמור שהוא שחוק וקלות ראש" אינו צריך להיות דעתו עליהן "בכל רגע". ואפשר לומר שגם שאר המעלות של תפילין נתקיימו ע"י תפלה, היינו "עניו וירא שמים" "ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק", שכל זה מחיובי התפלה.

ואולי כן הוא (לשון אדה"ז שם) "כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אף על פי שעוסק במלאכתו ובאומנתו" אולי גם הרמב"ם יודה שאין צריך דעתו על התפילין ממש, ועדיין צ"ע על זה, דאף שאין כאן ענין "שחוק וקלות ראש", מ"מ יש לעיין אם שאר דברים הנ"ל יש כאן.

ואולי זהו דקדוק לשון אדה"ז "כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו" דיש שם יראה, וממנה באה גם שאר דברים, ודוק.

במסכת שבת דף יב, א איתא תני דבי רבי ישמעאל יוצא אדם בתפילין בערב שבת עם חשיכה. מאי טעמא כיון דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה. . הלכך מידכר דכיר להו.

הקשו המפרשים והא בלא משמוש נמי איכא טעמא רבה דלא למיסר דהא דרך מלבוש הן ואינן הוצאה כדרך.

הרמב"ם פרק יט הלכות שבת הלכה כו כתב "לא יצא החייט במחטו בידו ולא הלבנר בקולמוסו ערב שבת סמוך לחשיכה שמא ישכח ויוציא . . ומותר לצאת בתפילין ערב שבת עם חשיכה הואיל וחייב אדם למשמש בתפיליו בכל עת אינו שוכחן.

והבית יוסף סימן רנב ביאר דבריו וכתב, הרי שכתב בהדיא גבי חייט דלא מיתסר אלא במחטו בידו והוא הדין ללבנר בקולמוסו ומדקתני תפלין בהדייהו משמע דביוצא בהם בידו קאמר דומיא דחייט במחטו בידו ומשום הכי איצטריך לטעמא דכיון דחייב למשמש בהם כל שעה אינו שוכחן.

ומסיק שם ואף על פי שכתב אבל בתפלין מותר לצאת וכו' שאסור להסיח דעתו מהם בעודם בראשו יש לומר דהכי קאמר כיון דאפילו כשהם בראשו אסור להסיח דעתו מהם כל שכן כשהם בידו.

הרי יוצא חידוש פלא מדבריו דגם כשהתפילין בידו סובר הרמב"ם דאין להסיח דעתו ממנו. וזה לא כדברינו הנ"ל, שהסיח הדעת הוא משום שפעולת קדושתן יפעלו עליו, ובודאי זה שייך ללבישה כמו"ש הרמב"ם.

והב"ח שם השיג עליו וכתב, אבל מה שכתב ב"י דהא דתני יוצא אדם בתפילין ערב שבת עם חשיכה משום דמידכר דכיר להו היינו ביוצא בהם כי נקיט להו בידיה או שהם צרורים בכנף בגדו דכהאי גוונא בשבת חייב חטאת ואפילו הכי לא גזרו בו בערב שבת עם חשיכה משום דאינו מסיח דעתו מהם הילכך מידכר דכיר להו עכ"ל והאריך בזה עד סוף הסימן הוא תימה רבה לרב גדול כמוהו להוציא דברים כאלו מתחת קולמוסו שהלא הקל וחומר מציץ אינו נלמד (שבת יב א) אלא מדכתיב והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה והא פשיטא דבציץ אם אינו על מצחו אינו בדין שלא יסיח ממנו וכן בתפילין כשאינן על ראשו אלא ודאי בעוד שהתפילין בראשו קאמר דמותר לצאת בהן ערב שבת עם חשיכה מטעם דמידכר דכיר להו וכמבואר בדברי רבינו כאן וכן בכל הפוסקים. ומסיק ויש לדונו לזכות דתקפה עליו משנתו.

וזה אתי שפיר כדברינו.



חִסְדוֹת

השמטה לקונטרס אחרון לתניא?

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בתורה אור פרשת חיי שרה (טז, ג ואילך) נדפס "לשון אדמו"ר נ"ע [=כ"ק אדמו"ר הזקן] בעצמו" בביאור לשונות בעץ חיים בענין הלבושים שנעשים לנפש ע"י תורה ומצוות, ושם נתבאר ההבדל בין תפלה ותורה ומצוות וגם ההבדל בין תלמוד ומשנה וכו'.

[ובהוספות לתו"א (קלט, ב ואילך) נדפסו גם הגהות מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק למאמר זה. ואגב יש להעיר, שבמראי מקומות שנדפסו בסוף התו"א עדיין לא נדפסו מ"מ ךהגהות אלה של הצ"צ].

ולפום ריהטא הקשר דמאמר זה לפרשת חיי שרה, שמחמתו הכניסו אדמו"ר הצ"צ בין דרושי פרשה זו, הוא משום שבמאמר הקודם בענין ואברהם זקן מבואר ענין הלבושים שע"י המצוות.

אמנם לכאורה יש קצת פלא בדבר, שדוקא בענין זה כתב רבינו הזקן פלפול שלם בדברי קבלה, שלא מצינו כזאת בשאר סוגיות שבמאמרי דא"ח (מלבד לשון אדמו"ר בעצמו שבתו"א סוף פ' תרומה).

והעירני הרה"ג הרה"ח רא"ב שי' פעוונזנער, שאולי יש מקום לומר אשר כ"ק זה הוא בעצם השמטה של הקונטרס אחרון לתניא, כי המעיין היטב בסגנון הלשון יראה שסוג הפלפולים בדברי כתבי האריז"ל והע"ח הוא דומה מאד לסגנון שבקונטרס אחרון לתניא, ובלשון הרבנים בני המחבר בהקדמתם לתניא, "קונטרס אחרון על איזה פרקים אשר כתב בעת חיבורו הס' לק"א פלפול ועיון עמוק על מאמרי זהר וע"ח ופע"ח שנראים כסותרים זא"ז וברוח מבינתו מישבם כל דיבור על אופניו שכתב בלק"א". והסוגיא הנדונה כאן היא סוגיית לבושי המצוות שנדונה בתניא פרק לז ואילך, ובעיקר ההגהות בפרק מ', ששם דן בסוגיות אלה.

ודבריו אלה ראויים לדון בהם יותר, ולא באתי אלא להעיר.



אגרת הקודש סימן יט ד"ה האותיות הנגלות

הנ"ל

הנה בחלק אגה"ק שבתניא, לאחר סימן יט ד"ה עוטה אור, נדפס קטע המתחיל "האותיות הנגלות", שנוסף במהדורת התניא דשנת תר"ס, והקשר שלו עם סימן יט מבואר בשיעורים בסה"ת, שכמו שבסימן יט ד"ה עוטה אור מבואר שההמשכה למקבל היא רק מנהי"ם, כך גם מבואר בסוף הקטע דנן. היינו שהקטע הזה הוא כעין ביאור על הפרט הנ"ל שבד"ה עוטה אור.

והעירני הרה"ג הרה"ח ר' א"ב שי' פעוונזנער, די ש' לומר באופן אחר, אשר שני חלקים אלה של סימן יט הם בעצם הגהות והשמטות לשער היחוד והאמונה (וכידוע מ"ש הרבי שבדפוס הראשון הי' נדפס חסר בסופו, וגם בכתבי הר"א מסטראשעלע כתוב שלא השלים רבינו הזקן את שער היחוד והאמונה).

כלומר: ד"ה עוטה אור הוא הגהה והשמטה למ"ש בשער היחוד והאמונה פ"ה אודות נבואת משה רבינו. וד"ה האותיות הנגלות הוא השמטה למ"ש שם ספי"א בענין אותיות הדבור והמחשבה, וההמשך בפ"ב.

ודבריו אלה ראויים לדון בהם יותר, ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

יין מזוג, צמוקים, חרצנים וזגים

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מצינו כמה שיעורים למזיגת מים ביין, הן במזיגת המים שאחרי גמר עשיית יין גמור, שבזה נדון כאן בששת הסעיפים הראשונים, והן במזיגת המים בעת עשיית היין, שבזה נדון בשבעת הסעיפים האחרונים.

דעות רבות נאמרו בנושא, וכאן נתמקד לבידור שיטת רבינו הזקן ואדמו"ר ה"צמח צדק":

שיעור המזיגה שבזמן התלמוד

א. השיעור הראוי למזיגה ביין חזק הוא, שהיין יהי' חלק אחד (רבע) והמים שלשה חלקים (שלושת רבעים), כמבואר בשוע"ר (סי' רד ס"י): "שכן היה דרך מזיגת היין בימי חכמי התלמוד שהיו יינותיהם חזקים למזגו בג' חלקים מים".

היין הכי חזק שיוצא היום מענבים (בלי תוספת אלכוהול מבחוץ) הוא לערך 16% אלכוהול. ומסתמא כך הי' גם בזמן חכמי התלמוד. אלא שאת היין הזה לא היו עושים כדי לשתותו כמו שהוא, כי אם כדי לשתותו על ידי מזיגת מים. והשיעור הרגיל של מזיגה זו היה, שהרבע יהי' יין ושלושת רבעי מים.

ובאמת הי' אפשר לשתותו גם כמו שהוא, בלי מיזוג מים (כפי שגם כיום אפשר לשתות יין שהוא לערך 16% אלכוהול). מכל מקום עדיף לשתותו על ידי מזיגה, כאמור בגמרא (שבת עז, א): "אמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא". והיינו שעדיף למזוג יין חזק זה שיהי' חלק אחד יין ושלושה רבעים מים.

וכך נפסק בשוע"ר (סי' ערב ס"ו): "יין חי . . . אם הוא חזק כל כך שראוי להמזג בשלשה חלקים מים וחלק אחד יין . . . יותר טוב למזגו". והיינו שכשר לקדש עליו גם בלי מזיגה, אלא שעדיף למזגו.

יש דעה שזהו אחד מעשרת הדברים שתיקנו חכמים בכוס של ברכה, כמובא בשוע"ר (סי' קפג ס"ג): "חי יש אומרים שיתן מהיין חי לתוך הכוס, וכשמגיע לברכת הארץ יתן לתוכו מים, שכל כוס של ברכה מצוה מן המובחר שיהא מזוג כדי שיהא ערב. ולמה בברכת הארץ להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריכים מזיגה".

וכן לגבי ד' כוסות נתבאר בשוע"ר (סי' תעב ס"ז): "כל אחד מד' כוסות הללו צריך שיהיה בו לא פחות מרביעית יין לאחר שימזגנו, אם הוא יין חזק שצריך מזיגה".

שיעור המזיגה הכי נמוך

ב. כל זה הוא שיעור המזיגה לכתחלה ביין חזק הנזכר, אבל גם כשהיין הוא פחות מרבע מברכים עליו בורא פרי הגפן.

השיעור הכי קטן שתהי' ברכתו עדיין בורא פרי הגפן, נתבאר בשוע"ר (סי' רד ס"ט): "יין שמזגו במים אפילו המים הם הרוב מברך עליו בורא פרי הגפן, אם הוא יין חזק שראוי לשתיה על ידי מזיגה גדולה כזו ודרך בני אדם לשתותו במקום יין על ידי מזיגה זו, שאם לא כן בטלה דעתו אצל כל אדם. ואם היין הוא

אחד מששה במים שיש במים ו' פעמים כמותו אין מברכין עליו בורא פרי הגפן בכל ענין, שאע"פ שיש בו טעם יין אינו חשוב כלום בששה חלקים מים".

היינו שגם ביין החזק הנוצר, שעשאוהו בתחלה כדי לשתותו במזיגת מים, השיעור הכי קטן הוא, שאם היין הוא חלק אחד (שביעית) והמים הם ששה חלקים (שש שביעיות), לא נחשב הוא ליין ואין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ואם היין הוא קצת יותר משביעית, מברכים עליו בורא פרי הגפן.

והמקור לזה הוא בע"ז (עג, ב): "א"ר אמי א"ר יוחנן ואמרי לה א"ר אסי א"ר יוחנן ב' כוסות אחד של חולין ואחד של תרומה ומזגן ועירבן זה בזה רואין את ההיתר כאילו אינו, והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו".

ופירש ר"י בעל התוס' (תורת הבית הארוך בית ה שער ה קמט, ב): "בכוסות שוין ומזוגין כדי מזיגה על חד תלתא מיא, דהוה ליה יין של תרומה בטל בששה חלקי מים, דאע"ג דשאר האיסורין אינן בטלים בפחות מששים, שאני יין שמתפסד ונפגם טעמו בששה חלקי מים".

ועל פי זה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קלד ס"ה): "כמה יהא במים ויהא בהם כדי לבטל טעם היין ששה חלקים כנגדו".

שם ושם מדובר בביטול היין האסור במים. ומזה למדו גם לענין ברכת בורא פרי הגפן, כמבואר בשו"ת מהרי"ל (סי' קמב): "לענין יין במים הוכיח ר"י [היא שיטת ר"י בעל התוס' הנ"ל] . . דחד בשיתא בטלה ולא חשיב טעמא, ולפענ"ד לענין ברכה נילף מיניה".

ונתבאר בשו"ת צמח צדק (סי' כז): "הנה גבי יין מזוג כתב אאזמור"ר . . ואם היין הוא אחד מששה במים שיש במים ו' פעמים כמותו אין מברכין עליו בפה"ג . . והוא מתשובת מהרי"ל . . וצריך לומר עיקר הראיה מהא דשני כוסות שמזגן בפ"ב דעכומ"ז (ע"ג ב'), לפי מ"ש הרשב"א והר"ן בשם ר"י".

שיעור המזיגה ביינות שלנו

ג. כל האמור לעיל בשיעור מזיגת היין, היינו דוקא ביין חזק, משא"כ ביינות שלנו, נתבאר דינם בשוע"ר (סי' רד ס"י): "ויינות שלנו שאינם חזקים כל כך משערים בשיעור מזיגת היין שבאותו מקום . . פחות מזה מברך שהכל".

והמקור לזה הוא בשבת (עז, א): "אמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא . . תנן והמזוג שני חלקי מים ואחד יין מן היין השירוני . . יין השירוני לחוד דרפי". הרי שיין השירוני שאינו חזק שיעורו קטן יותר. ומזה למדו שבכל יין שאינו חזק משערים בשיעור מזיגת היין באופן הרגיל.

מלשון המובא לעיל משוע"ר "ויינות שלנו שאינם חזקים כל כך משערים בשיעור מזיגת היין שבאותו מקום . . פחות מזה מברך שהכל", נראה שיש שני תנאים לאפשר מזיגת היין: (א) שיהי' יין חזק, (ב) שיהיו רגילים למזג באותו מקום.

וכן נתבאר לפני כן בשוע"ר (סי' רד ס"ט): "יין שמזגו במים אפילו המים הם הרוב מברך עליו בורא פרי הגפן, אם הוא יין חזק שראוי לשתיה על ידי מזיגה גדולה כזו, ודרך בני אדם לשתותו במקום יין על ידי מזיגה זו, שאם לא כן בטלה דעתו אצל כל אדם". הרי דלא סגי במה שהוא יין חזק, אלא צריך להיות גם דרך בני אדם לשתותו במזיגה זו.

יוצא אם כן לכאורה, כיון שבזמנינו אין רגילים למזוג יין לפני השתיה – אפילו ביין חזק, לכן גם יין חזק אי אפשר למזג במים.

לאידך נראה מלשון רבינו בכמה מקומות, שאפילו היין אינו חזק מכל מקום אפשר לשתות במזיגה ולברך עליו בורא פרי הגפן, אלא שלכתחלה לא ימזוג את היין הזה, כמבואר (לענין כוס של ברכה) בשוע"ר (סי' קפג ס"ג): "אם אין היין חזק שהוא ערב בלא מזיגה אין צריך למזוגו כלל. ובקצת מקומות נוהגין למזוג כל יין על פי הקבלה". הרי שעכ"פ אפשר למזוגו במים ולברך עליו בורא פרי הגפן, וכן יש לעשות על פי הקבלה בכוס של ברכה.

וכן לענין קידוש נתבאר בשוע"ר (סי' ערב ס"ז): "ויינות שלנו שאינם חזקים הם יותר טובים בלא מזיגה". הרי שעכ"פ אפשר למזוגו ולקדש עליו.

וכן לענין ד' כוסות שבלייל הסדר נתבאר בשוע"ר (סי' תעב ס"ז): "וסתם יינות שלנו אינם חזקים ואין צריך מזיגה כלל". הרי שעכ"פ אפשר למזוגו ולשתות ממנו ד' כוסות.

וכדי להשוות המדות, אפשר כוונת רבינו, שמה שנתבאר בשוע"ר (סי' רד ס"ט-י): "ודרך בני אדם לשתותו במקום יין על ידי מזיגה זו . . משערים בשיעור מזיגת היין שבאותו מקום . . פחות מזה מברך שהכל", היינו כאשר: (א) מדת חוזק היין במזיגה זו היא פחותה מהמתאים, (ב) וגם אין דרך לשתותו במזיגה זו באותו מקום; משא"כ אם מדת חוזק היין מתאימה למזיגה זו (אף שאינו יין חזק), אלא שאין דרך בני אדם למזוג היין במקום הזה, אזי לכתחלה טוב יותר בלי מזיגה, ואם מזוגהו במזיגה זו מברכים עליו בורא פרי הגפן.

ואם נכונים הדברים, הרי שיין החזק שלנו (אם הוא נקי, שלא עירבו מים בייצורו) אפשר למזוגו במים ולברך בפה"ג, אלא שלכתחלה עדיף בלי מזיגה, כיון שאין רגילים למזוג.

שיעור המזיגה ביין חלש ומיץ ענבים

ד. בכל אופן נראה מדברי רבינו, שאף ביין שאינו חזק כלל, ואפילו במיץ ענבים שאין לו שום חוזק, מכל מקום אם רובו יין ומיעוטו מים יש לו תמיד דין יין, שכך נראה מהאמור בשוע"ר (סי' רד ס"ט): "יין שמזוגו במים אפילו המים הם הרוב מברך עליו בורא פרי הגפן אם הוא יין חזק שראוי לשתיה על ידי מזיגה גדולה כזו", כלומר, שאם אינו יין חזק כלל אזי אין לברך עליו בורא פרי הגפן, אלא אם כן היין הוא הרוב.

ונתפרש הדבר יותר לענין יין שנתערבו בו שאר משקים, בשוע"ר (סי' רד ס"ח): "יין שנתערב בו . . . שכר תאנים שהוא אינו מפסיד טעם היין, הולכים אחר הרוב, אם הרוב יין מברכים בורא הגפן, ואם הרוב שכר מברכים שהכל".

וכן הוא בסדר ברכת הנהנין (פ"ז ס"ו): "יין שנתערב בו אחד משאר משקין . . . שאינו מפסיד טעם היין הולכין אחר הרוב. ויין שמזוגו במים אפילו המים הם הרוב מברכים עליו בורא פרי הגפן, אם הוא יין חזק שראוי לשתותו על ידי מזיגה גדולה כזו".

הרי שאם היין אינו חזק שראוי למזוגו, או בשאר משקים, "הולכים אחר הרוב".

אשר כן היא ההלכה בכל שני מאכלות או משקים המעורבים זה בזה שהולכים אחר הרוב, כמבואר בסדר ברכת הנהנין (פ"ג ה"א): "תעורבות שני מינין שהן מעורבין יחד ואין ברכותיהם שוות . . . אם אחד מהם הוא הרוב הרי זה נחשב עיקר והמיעוט נחשב טפל ובטל לגבי הרוב".

וכן הוא בפרי מגדים (סי' רד, אשל אברהם ס"ק טז): "ויינות שלנו שאינם חזקים, כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל".

ואף שיש מפקפקים בזה, שאולי דין זה הוא דוקא לענין תערובת יין שכר תאנים וכיו"ב, משא"כ לענין מזיגת מים (ראה קובץ אור ישראל גליון טו ע' סו). הנה ממה שכתב רבינו: "ויין שמזוגו במים אפילו המים הם הרוב מברכים עליו בורא פרי הגפן, אם הוא יין חזק", נראה שגם במזיגת מים יש לו דין "רוב", אלא שאם הוא יין חזק אזי חשוב יין "אפילו המים הם הרוב".

יוצא אם כן לכאורה מכל הנ"ל, שאף שבזמנינו אין דרך למזוג היין במים לפני השתיה, מכל מקום אם היין חזק, ובעת ייצור היין לא עירבוהו במים, ואחר כך בעת השתיה מזגוהו במים, יש לברך עליו בורא פרי הגפן אפילו אם המים

הם הרוב. ואם היין חלש ביותר, או שהוא מיץ ענבים, ומזגו במים, אזי יש לברך עליו בורא פרי הגפן – רק אם היין הוא הרוב.

שיעור המזיגה ביין שבשמרים

ה. כל זה הוא ביין עצמו שנמזג עם מים, אבל לפעמים מוזגים מים עם היין שנשאר בשמרים שנשארו בקנקנים אחרי הוצאת היין מהם, ואזי השיעור התחתון הוא, שאם היין הוא חלק אחד (רביעית) והמים הם שלשה חלקים (שלש רביעיות), הוא נחשב יין ומברכים עליו בורא פרי הגפן, ואם היין הוא קצת פחות מרביעית אין מברכים עליו בורא פרי הגפן – אפילו ביין חזק שבתקופת התלמוד, כמבואר בשוע"ר (סי' רד ס"י): "שמרי יין שבמשמרת שנתן עליהם מים ג' מדות ויצא מהם ד', שנתמצה לתוכם מדה אחת יין מהשמרים הרי זה כיון מזוג . . ולפיכך מברכים עליו בורא פרי הגפן, ואם יצא פחות מד', אע"פ שיש בהם טעם יין קיוהא בעלמא הוא ואין מברכין עליו אלא שהכל" (ומבואר שם דהיינו ביין חזק שבימי חכמי התלמוד, משא"כ ביינות שלנו).

ומקורו בב"ב (צו, ב): "שמרים שיש בהם טעם יין . . רמא תלתא ואתא ארבעה חמרא הוא . . רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא . . תלתא עייל תלתא נפיק פש ליה פלגא ופלגא בשיתא פלגי מיא ולא כלום הוא".

ולפום ריהטא יש כאן סתירה מרישא לסיפא, שפתח ב"רמא תלתא ואתא ארבעה חמרא הוא", משא"כ אם היין הוא פחות מחלק אחד (רביעית) יין ושלושה חלקים מים לא הוי יין. וסיים "רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא . . ולא כלום הוא", משא"כ אם היין הוא יותר מחלק אחד (שביעית) יין וששה חלקים מים הוי יין (שהוא שיעור התחתון האמור לעיל לענין מזיגה ביין).

ונפסק על זה ברמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ט): "שמרים שנתן עליהם שלשה והוציא מהן ארבעה מברך עליהן בורא פרי הגפן שזה יין מזוג הוא, הוציא פחות מארבעה אע"פ שיש בהם טעם יין מברך עליהן שהכל תחלה".

והיינו שאם הוא פחות מאחד בשלושה במים דינו כאילו הוא אחד בששה במים, שאז גם אם מזגו ביין הנעשה מענבים ברכתו שהכל.

[גם מזה נראה קצת, שקצה התחתון של מזיגת מים ביין חזק הוא שיהי' היין יותר מאחד מששה במים, שלכן הזכירו לענין מזיגת מים ביין שבשמרים, שאם הוא אחד בששה במים לאו כלום הוא, שאז גם אם מזגו אותו ביין הנעשה מענבים ברכתו שהכל].

יוצא אם כן לפי זה, ששיעור זה של חלק אחד (רביעית) יין ושלושה חלקים מים, ביין עצמו הוא שיעור של לכתחלה, שכן הוא דרך המזיגה ביין חזק, וביין שבשמרים הוא השיעור התחתון, שפחות מזה אין לברך עליו בורא פרי הגפן.

שיעור המזיגה ביין שבחרצנים וזגים

ו. מה שנתבאר לעיל בשמרי יין, הלכה זו היא גם ביין שעושים מחרצנים או זגים. דהיינו שאם עשו מהענבים יין חזק (שאפשר למזגו במים עד קרוב לאחד בששה), וכשהוציאו מהם את היין נשאר החרצנים והזגים בכלי, ואחר כך נתנו בהם מים לערבם עם היין הנשאר בחרצנים וזגים, גם מזיגה זו דינה כמים שנתנו על גבי השמרים, כמבואר בשו"ע"ר (סי' רד ס"א): "תמד שעושיין מחרצנים או זגים שנותנים עליהם מים דינם כשמרים, שאם לא יצא מהם יין כשיעור מזיגה שבאותו מקום מברכים עליו שהכל. במה דברים אמורים בחרצנים וזגים שנעצרו בקורה, אבל אם לא נדרכו אלא ברגל, כיון שנשאר בהם לחלוחית יין הרבה, אפילו נתן עליהם ג' מדות ומצא ג' או פחות מברכים עליו בורא פרי הגפן, שיין הוא, והמים נבלעים בזגים ובחרצנים, ובמה שיוצא יש בו יין מרובה".

ולכן גם לענין יין לקידוש נזכרו שניהם יחד בשו"ע"ר (סי' ערב ס"ח): "שמרי יין או חרצנים שנתן עליהם מים ונעשה יין מקדשים עליו, אם ראוי לברך עליו בורא פרי הגפן, כמו שנתבאר בסי' ר"ד".

אלא שיש שלושה אופנים לעשות יין ממזיגת מים בחרצנים וזגים:

(א) שעשו מהענבים יין חזק, שאפשר למזגו במים עד קרוב לאחד בששה כנ"ל, ואחרי שהוציאו את היין מהקנקנים נשאר יין הבלוע בחרצנים וזגים שבקנקנים, ואחר כך נתנו בהם מים למזגם עם היין הנשאר בחרצנים וזגים. בזה אנו דנים בסעיף זה, ובזה דן בשו"ע"ר (סי' רד ס"א-יא), שדין היין הבלוע בשמרים והבלוע בחרצנים וזגים שוה, שאם היין הוא חזק והוא חלק אחד (רביעית) יין ושלושה חלקים מים (שלושה רביעיות) נחשב ליין.

(ב) שסחטו את המיץ מהענבים, ואחר כך העמידו מים בחרצנים והזגים עד שיתססו וייעשה יין. בזה נדון לקמן ס"ט.

(ג) שעשו מהענבים יין, ואחרי שהוציאו את היין מהקנקנים העמידו מים בחרצנים וזגים לייצר מהם יין שני; אלא שמאחר וכבר נעשה בו יין הראשון אין בו כח להתסס את היין פעם שני, וכדי להתססו מוסיפים דבש או סוכר. בזה נדון לקמן סי' ג.

מזיגת יין ענבים קודם תסיסה

ז. אף שנתבאר לעיל אשר היין החזק שמזגו במים מברכים עליו בורא פרי הגפן ומקדשים עליו, מכל מקום אין עליו דין יין ממש אלא דין יין מזוג. אמנם אם עירבו את המים ביין בעודו תירוש, ואחר כך תסס היין יחד עם המים, אזי מקבלים גם המים דין יין ממש.

ונוגע זה לדינא לענין עיסה שנילושה ביין ועשו ממנה מצות לפסח, שמבואר בשו"ע ר (סי' תסב ס"ג): "מי פירות שנתערב בהם מים אפילו כל שהוא, הרי אלו מחמיצים על ידי המים שבהם חימוץ גמור שחייבים עליו כרת, ולא עוד אלא שהם ממהרים להחמיץ העיסה יותר ממים לבדם".

וכן הוא ביין מזוג, משא"כ אם עירבו בו את המים בעודות תירוש ואחר תסס, כמבואר בשו"ע ר (סי' תסב ס"ה): "אע"פ שמי פירות שנתערבו בהם מים אין לשין בהם, אף על פי כן מותר ללוש ביין, אף שאי אפשר שלא נתערבה בו טיפה מים בשעת הבציר, וגם לכתחלה רגילין לערב בו מים בשעת הבציר . . . אין חוששין למים הללו, דכיון שנתערבו בו בעודו תירוש שלא היה עדיין יין, וכל שהוא תוסס הוא נתבטל ונעשה יין, אם כן גם המים שנתערבו בו הופג טעמן ונשתנו להיות יין, כדרך שנשתנה התירוש ונהפך ליין".

מזיגת יין צמוקים קודם תסיסה

ח. גם יין הצמוקים יש לו דין יין, אם יש להם עדיין לחלוחית כשעוצרים אותם, וכתשו את הענבים ונתנו עליהם מים ג' ימים עד שתסס ונעשה יין, כמבואר בשו"ע ר (סי' ערב ס"ז): "יין צמוקים, דהיינו שכותשים ענבים יבשים ונותנים עליהם מים ושורים אותם בהם ג' ימים ותוסס ונעשה יין, מקדשים עליו . . . והוא שיוצא מהם קצת לחלוחית בלא שרייה כשמעצרים אותם (שאותו הלחלוחית הוא שנכנס במים על ידי שרייה ומהפכם ליין). אבל אם אינו יוצא מהם שום לחלוחית אף אם ידרכום ברגל או יעצרום בקורה, אלא על ידי שרייה בלבד, אין מקדשים עליו, ואפילו בורא פרי הגפן אין מברכים עליו".

וכיון שייין זה הוא דוקא על ידי שהוא תוסס, לכן גם ליין זה יש לו דין יין גמור, ולא רק דין יין מזוג, כמבואר בשו"ע ר (סי' תסב ס"א): "יין צמוקים דינו כמי פירות לענין חמץ, כי המים ששרו בהן הצמוקים נשתנו מברייתן לאחר שנתנו בהן הצמוקין טעם יין ונתהפכו להיות הן עצמן יין, ולכך מותר לומר עליהן קידוש היום כמ"ש בסימן ער"ב".

מזיגת יין חרצנים וזגים קודם תסיסה

ט. זה שאמרנו שתסיסת היין גורמת שגם המים שבו יש להם דין יין גמור, היינו דוקא ביין שנעשה מענבים או צמוקים. משא"כ ביין שנעשה מחרצנים וזגים, דהיינו שדרכו את הענבים על ידי מכבש והוציאו מהם מיץ ענבים, ואחר כך נתנו מים בחרצנים וזגים עד שהיין תסס, כל זה אינו מועיל שיהי' לו דין יין גמור, אלא דין יין מזוג, כמבואר בשוע"ר (סי' תסב סי"ב): "במה דברים אמורים בצמוקים שהם ענבים שלימים אלא שנכמשו, ועדיין כל כחם בהם כיון שלא נדרכו מעולם, לפיכך כחם חזק להפך את המים שנשרו בהם להיות כמו יין ממש, אבל ענבים שנדרכו ונעצרו בגת על ידי קורה, ואחר כך נתן מים על החרצנים, אפילו אם הוא בענין שמותר לקדש עליהן, אף על פי כן לא נתהפכו להיות יין ממש, אלא הרי הן כיון מזוג במים".

עוד אופני מזיגת מים ביין שבחרצנים וזגים, ראה גם לעיל ס"ו ולקמן סי"ג.

שיעור מזיגת יין ענבים קודם תסיסה

י. הטעם שייין החרצנים והזגים אינו עושה אותו ליין ממש, אלא ליין מזוג, מבואר בהמשך דבריו בשוע"ר (שם): "שהרי אין מקדשין עליהן אלא אם כן נתן עליהם שלשה מדות מים ואחר כך מצא ארבעה, שהרביעית היא יין שיצא מן החרצנים לתוך המים, והרי זה כדרך מזיגת היין שאין שותין אותו כשהוא חי אלא מוזגין אותו ג' חלקים מים ואחד יין, ואין כח היין ולא כח החרצנים חזק כל כך להפך את המים להיות כמו יין ממש, והרי דינם כיון מעורב במים לענין חמץ".

והיינו מה שנתבאר (לעיל ס"ו) ששיעור מזיגת מים ביין שבחרצנים וזגים הוא שהיין שבהם הוא חלק אחד (רביע) והמים הם שלושה רביעיות; ולא כמו מזיגה ביין חזק, שהשיעור התחתון הוא שהיין יהי' קצת יותר משביעית, והמים יהיו קרוב לששה שביעיות (כדלעיל ס"ב).

אלא ששם מיירי במזיגת מים ביין חזק שבחרצנים וזגים, וכאן מיירי בייצור יין על ידי תסיסה בחרצנים וזגים שסחטו מהם מיץ ענבים, אשר רבינו משה את מדותיהם לענין זה, שהיין שבהם יהי' לפחות חלק אחד (רביע) והמים שלושה רביעיות.

ומכך נראה, שטעם החילוק בין יין שעושים מהענבים או מהצמוקים (עד שתוסס), לבין יין שעושים מהחרצנים והזגים (עד שתוסס), כי ביין שעושים מהענבים או מהצמוקים אין צריך לדייק שהרביעית היא יין שיצא מהם ושלושה חלקים מים, אלא סגי אף בפחות מזה.

והנה נתבאר (לעיל ס"ב), שביין החזק, השיעור הכי קטן למזיגה הוא שהיין יהי' קצת יותר משביעית, והמים קרוב לששה חלקים. ואילו ביין שלנו השיעור הוא פחות מאחד בארבעה. ואם כן איך נתבאר כאן שאם היין תוסס סגי שהיין יהי' פחות מאחד בארבעה, הרי בפשטות מיירי כאן ביין שלנו!?

כבר הקשה כן, וביאר הדברים בתוספות שבת (סי' ערב ס"ק ט): "וקשה דהא כתב המחבר בסי' ר"ד דהאי שיעורא דרמא תלתא אינו אלא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו אפילו רמא תלתא ואתו ארבעה לא מברכינן עלייהו בפה"ג. . דאפשר לומר דטעם היוצא [על ידי תסיסה] עדיף טפי מין גמור היוצא על ידי סחיטה". והיינו שכאן לא מדובר במזיגה, כי אם במים שמערבים בעודו תירוש ואחר תוסס ומתהפך ליין. ולכן כשעושים היין מענבים, אף ביין שלנו סגי בפחות מאחד בארבעה.

וכיון שרבינו סותם כאן ואינו מבאר השיעור, ורק כותב דסגי בפחות מחלק אחד (רביע), נראה לכאורה, אשר כשם שנתבאר לעיל ס"ב, שביין חזק המזוג במים סגי אם היין הוא קצת יותר מהשביעית והמים – קרוב לששה חלקים, כן הוא גם ביין שלנו שעושים מענבים, דהיינו שנותנים את המים בעודו תירוש עד שתוסס היין יחד עם המים, גם כאן השיעור הכי נמוך הוא כנ"ל, שיהי' היין יותר מאחד בששה מהמים שנתנו בו.

ובאמת כתב לפי זה התוספות שבת (שם): "יש מקום לומר, דאף דיין עצמו בטל באחד בששה במים, מכל מקום הטעם היוצא. . על ידי שריה [ותסיסה] אפשר שהוא חזק מאד ואינו בטל במים, אף. . בששה במים" (כדלקמן סעיף הבא).

אלא שאין לנו הוכחה שגם רבינו יסבור כן. אך מכל מקום נראה מדבריו הנ"ל, שאם היין הוא יותר מאחד בששה מהמים שנתנו בו, נחשב יין גמור, ומברכים עליו בורא פרי הגפן, וכשר לקידוש, ואינו מחמיץ (כדין מי פירות).

*

אמנם בשלחן ערוך (או"ח סי' רד ס"ה) הביא המחבר רק את ההלכה של "שלשה מדות מים". אלא שהרמ"א הוסיף (שם): "ובלבד שלא יהא יין אחד מששה במים".

ומזה יש לומדים, שהמחבר אינו סובר כדעת הפוסקים דסגי בקצת יותר מאחד מששה (כדלעיל ס"ב), אלא כדעת הפוסקים דכל שהיין פחות מאחד בשלושה משלושה רבעים אינו נחשב יין אלא קיוהא בעלמא, כמובא בתורת הבית להרשב"א (בית ה ש"ג): "יש מי שאומר דדוקא שאין במזגו יתר משלשה

חלקי מים, וכמזיגת דרבה דאמר (ב"ב צו ב) כל חמרא דלא דרי על חד תלתא מיא לאו חמרא הוא, אבל בשנמזג יתר מיכן לאו חמרא הוא אלא מיא, ואף על גב דאית ביה טעם חמרא קיוהא בעלמא הוא" (ראה אנציקלופדיה תלמודית ע' יין ע' רמז). ואילו הרמ"א פוסק כדעת מהרי"ל דסגי בקצת יותר מאחד בששה.

ואף שבשלחן ערוך שם (סי' רד ס"ה) מיירי במזיגה, וכאן מיירי ביין שתוסס, שאפשר בזה יודו גם שאר הפוסקים דסגי בפחות משיעור מזיגה (כמובא לעיל מהתוספות שבת). מכל מקום חוששים הרבנים הנ"ל, שגם ביין תוסס יצריך המחבר שיהי' היין לפחות אחד מארבעה.

סברה זו נזכרת גם בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' כז ס"א): "אך לפי דעת כמה פוסקים . . כל שהמים הם יותר מעל חד תלת אין לו דין יין . . והיינו אף שהמים תססו".

ואף שהובא לעיל משו"ע יו"ד (סי' קלד ס"ח) שגם המחבר הביא הלכה זו של "ששה חלקים כנגדו", הרי שגם המחבר סובר דמקרי יין כל זמן שהמים הם פחות מששה חלקים כנגד היין; היינו דוקא לענין יין נסך, משא"כ לענין ברכה. ואינו סובר כדברי מהרי"ל (דלעיל ס"ב) אשר "לענין ברכה נילף מיניה".

ולפי זה דייקו כמה רבנים ספרדים, שלדעת המחבר, היין כשר לקידוש ולהבדלה – רק אם היין שבו הוא לפחות חלק אחד (רביע) והמים שבו הם לא יותר משלושה חלקים, והיינו גם כאשר נותנים את המים לתוך התירוש ואחר כך תסס ונעשה יין, וקראו לזה "יין שכשר לקידוש ולהבדלה אף לשיטת הבית יוסף" (ראה אור ישראל גליון טו ע' סה).

[המדובר הוא ביין שמייצרים בארץ ישראל, שהרי החוק מרשה להוסיף בו מים בעשייתו, לצורך קידוש והבדלה. משא"כ בני. אין החוק מרשה להוסיף בייצור היין יותר משליש מים (35%). והחוק בקליפורניא אינו מרשה כלל להוסיף מים בעשייתו. כך שהיין שמייצרים בארה"ב אינו קשור לנושא זה].

אמנם רבינו פסק בפשיטות לענין מזיגה, שביין חזק סגי בקצת יותר מאחד בששה. וכאן לענין יין תוסס נראה מדבריו שגם ביין שלנו סגי בקצת יותר מאחד בששה.

[כל זה מדובר כאשר תסיסת היין באה מהענבים עצמם, בלי הוספת חומרים אחרים כמו דבש או סוכר. משא"כ אם הענבים חלשים מדאי, וצריך להוסיף חומרים אחרים להתסיסו – יתבאר לקמן סי"ב-ג].

שיעור מזיגת יין צמוקים קודם תסיסה

יא. מה שנתבאר החילוק בין יין שעושים מענבים שסגי עכ"פ בקצת יותר מאחד בששה, לבין יין שעושים מחרצנים וזגים שצריך להיות בו אחד בשלושה, הנה כן הוא גם ביין שעושים מצמוקים שדינו כדין יין שעושים מענבים, כמבואר בשוע"ר (סי' תסב סי"א-ב): "יין צמוקים . . . נתהפכו להיות הן עצמן יין . . . אבל ענבים שנדרכו ונעצרו בגת על ידי קורה, ואחר כך נתן מים על החרצנים . . . אין מקדשין עליהן אלא אם כן נתן עליהם שלשה מדות מים ואחר כך מצא ארבעה". הרי שגם ביין צמוקים סגי בפחות מאחד בשלושה.

ובאמת יש הסוברים שבצמוקים סגי אפילו אם המים הם יותר מששה פעמים נגד גודל הצמוקים, כמבואר בבכור שור (ב"ב צז, ב): "ושמעתי מי שפקפק על מה שנוהגין ליתן מים הרבה על הצמוקים עד שהצמוקים הם אחד מששה במים, ואם כן היין בטל במים, כמ"ש שם סי' רד ס"ה. אמנם למאי דמסקינן במנחות דנ"ה, דלכולי עלמא כגרוגרת הואיל ויכול לשלקן ולהחזירן לכמות שהיה, משתערין לכמות שהיו קודם שנתייבשו, אם כן הוא הדין לצמוקים, הרי אנו רואין שאחר שליקה או שנתמדו במים הם מתגדלים בכפל או יותר, אם כן משתערין כך. רק צריך ליזהר שלא יתן כל כך מים שיהיו הצמוקים אחר שנתגדלו אחד מששה במים".

והיינו שאפילו אם המים הם יותר מששה פעמים נגד גודל הצמוקים, מכל מקום אם אחרי שנכנסו המים לצמוקים חזרו ונתגדלו להיות כשיעור הענבים, סגי שיהיו ענבים מוגדלים אלו קצת יותר מאחד מששה בשאר המים.

ויתירה מזו נתבאר בתוספות שבת (סי' ערב סק"ט): "דאפשר לומר דטעם היוצא מהצמוקים [על ידי תסיסה] עדיף טפי מיינ גמור היוצא על ידי סחיטה . . . אם כן יש מקום לומר, דאף דיין עצמו בטל באחד בששה במים, מכל מקום הטעם היוצא מהצמוקים על ידי שריה, אפשר שהוא חזק מאד ואינו בטל במים, אף שהצימוקים עצמם אינם אלא בששה במים".

דעות האלו הובאו בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' כח ס"א): "דהבכור שור פ"ז דב"ב (דצ"ז ע"ב) העלה רק שצריך ליזהר שלא יתן כל כך מים שיהא הצמוקים אחר שנתגדלו אחד מששה במים. ובספר תספות שבת סי' ער"ב סק"ט רוצה להקל גם בזה . . . המחמירים שהביא הבכור שור שלא יהו הצמוקים קודם שנתגדלו אחד מששה במים".

ולפי שלושת הדעות יהי' דין יין הצמוקים כדין יין הענבים, דסגי שהיין היוצא מהם הוא קצת יותר משביעית, או אפילו פחות מזה.

*

אמנם בתקופת אדמו"ר הצמח צדק היתה שמועה בשם רבינו הזקן, דלא סגי בהכי, ואפילו אם הצמוקים הם אחד בשלושה אינו מספיק להחשב יין, וצריך שיהי' גודל הצמוקים יותר מהיין שנעשה מהם, כמבואר בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' כח): "על דבר יין צמוקים אם מברכין עליו בורא פרי הגפן ומקדשים עליו, לפי שאומרים בשם הגאון אאזמו"ר ז"ל שצריך שיהיו שלשה ליטרות צמוקים לשטאף אחד יין [דהיינו שמג' ליטרות צמוקים יעשו רק שתי ליטרות יין, שהוא שטאף אחד]. הנה לכאורה באחרונים לא נמצא חומרא זו".

ואחרי שמאריך בביאור שיטות הפוסקים בזה, מבאר תוכן שמועה זו בדרך אפשר: "מיהו ביין השרוני דרפי בעי רק על חד תרין . . . ואם כן מי צמוקים לא עדיף מיין השרוני, וצריך שיהי' המזיגה נגד סחיטת מיץ הצמוקים רק על חד תרין, ולכן צריך שיהי' ג' פונט צמוקים. כי המיץ מהצמוקים מכל פונט יהי' ודאי רק רביעי הפונט ואפשר פחות, לכן מג' פונט יהי' רק ערך ג' רביעי ליטרא או ב' שלישי ליטרא, וכשהיו המים בכפליים יהי' ערך שני ליטרות וזהו משקל [שטאף] יין גפן".

אלא שבתשובה הקצרה הסיק למעשה (שם סי' פב): "באחרונים לא מצאתי מקום לחומרא זו . . . על כן אין להורות כן לאחרים. ואילו הייתי שומע כן מכ"ק רבינו ז"ל, ודאי הייתי מחמיר, אכן אני לא שמעתי כן בפירוש, ואין ראי' גם כן מזה היפך. ואעפ"כ מי שיוכל להחמיר לעצמו שיהיו צמוקים כנ"ל ראוי להחמיר, הואיל ויש אומרים כן משמו ז"ל".

שיעור מזיגת יין צמוקים עם דבש

יב. כל האמור לעיל הוא כשהצמוקים עצמם יש בכחם להתסיס את המים לעשותם יין. אמנם אם כחם חלש מדאי, וכדי לעשות היין צריך להוסיף בו כח אחר שיחזקו ויתסיסו ויעשהו יין, על זה נתבאר בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' כז): "וכל זה בסתם יין צמוקים, אבל במדינתנו שמערבין בו דבש דבורים ועוד איזו סממנים, יש מקום עיון, אפילו להמקילין ביותר מעל חד תלת מיא, בפחות משה . . . אף שהדבש הוא מיעוט לגבי הצמוקים, עכ"ז אם לא היה כח בהצמוקים לבד ליתן הטעם יין ממש בהמים אלא על ידי סיוע הדבש אין זה חשוב יין צמוקים כלל . . . אם יש צמוקים ג' פונט לשטאף סגי, דהא בשיעור זה הי' טעם יין ממש בלי הדבש, רק שהדבש משביחו . . . מסקנא דמילתא בענין הצמוקים דבעינן שיתנו צמוקים כל כך שגם בלתי הדבש הי' בהמים טעם

ומראה יין, אזי אע"פ שנותנים גם כן דבש להשביחו מברכין עליו בורא פרי הגפן".

העובדה שמזכיר כאן את השיעור "אם יש צמוקים ג' פונט לשטאף סגי", שהוא השיעור הנזכר לעיל בשמועה בשם רבינו הזקן, מורה שבאופן זה רוצה אדמו"ר הצמח צדק לפרש את השמועה בשם רבינו הזקן הנזכרת לעיל, דהיינו שאם מערבים דבש עם הצמוקים שיחזקו ויתסיסו ויעשהו יין, אזי הורה רבינו הזקן שצריך ג' פונט צמוקים לשטאף אחד יין, כי "בשיעור זה הי' טעם יין ממש בלי הדבש, רק שהדבש משביחו".

וכן נראה גם ממה שהובא בהערות שבסוף שו"ת צמח צדק שם (כא, ג הערות לסי' פב-ג), אשר התשובה הראשונה הנ"ל נכתבה באמצע שנת תקפ"ו, והתשובה השניה שלפנינו נכתבה בקיץ של אותה שנה, ואמר על כך אדמו"ר ה"צמח צדק" "שהוסיף לחדש בזה בסגנון אחר". היינו שהוא ביאור אחר בשמועה הנ"ל בשם רבינו הזקן.

שיעור מזיגת יין ראשון ושני עם סוכר

יג. מה שנוגע יותר למעשה בהלכה זו (שבסעיף הקודם), מה שיש נוהגים לעשות יין שני מהחרצנים והזגים, והיינו שאחר שעשו מהענבים יין, והוציאו את היין מהענבים והזגים והשמרים שנשארו בקנקנים, נותנים שוב מים לחרצנים וזגים הנשארים, עד שהיין תוסס שוב לעשות יין.

אלא שבדרך כלל אין בכח החרצנים והזגים להתסיס את היין בשנית, ולכן מוסיפים בו סוכר ועוד, כדי לחזקו ולהתסיסו ולעשות ממנו יין שני.

אשר לכאורה, כשם שנתבאר לעיל ביין צמוקים שצריך להיות מספיק כחב הצמוקים להתסיס את היין, ואז אפשר להוסיף בו דבש כדי להשביחו, מכל שכן הוא ביין החרצנים והזגים, היינו היין השני שעושים מאותם ענבים, שצריך להיות בכחם להתסיס את היין בלי תערובת דבש או סוכר, והדבש או הסוכר שמוסיפים בו הוא רק כדי להשביחו.

ומה שנתבאר דסגי אם "נתן עליהם שלשה מדות מים ואח"כ מצא ארבעה", היינו (א) או שמערבים ג' חלקים מים ברבע יין שנשארו בחרצנים וזגים, שיש לזה דין יין מזוג (כדלעיל ס"ו). (ב) או שמעמידים היין בחרצנים וזגים שסחטו מהם המיץ ענבים, ועדיין יש בכחם להתסיס את המים גם בלי תערובת חומר אחר (כדלעיל ס"ט).

משא"כ אם רוצים לעשות יין שני מהחרצנים והזגים, אם אין כחם חזק כל כך, וצריך להוסיף דברים אחרים לחזקם ולעשותם יין, אינו נחשב יין אלא קיוהא בעלמא. ודוקא אם "גם בלתי הדבש הי' בהמים טעם ומראה יין, אזי אע"פ שנותנים גם כן דבש להשביחו מברכין עליו בפה"ג".

ואפשר שכן הוא גם ביין הראשון, שעושים מהענבים עצמם, שאם נותנים הרבה מים וסוכר וכיו"ב בתוך תירוש קודם תסיסה, צריך לדייק שיהי' מספיק הענבים שיהי' בכח עצמם להפוך את המים ליין על ידי תסיסה, והסוכר שנותנים בו הוא רק כדי להשביחו.

*

סיכום כל האמור לעיל:

(א) שיעור המזיגה שבזמן התלמוד (שייצרו יין חזק כדי לשתותו על ידי מזיגה) הוא, שהרבע יין ושלושת רבעי מים. ועדיף לשתותו על ידי מזיגה דוקא.

(ב) שיעור המזיגה הכי תחתון, ביין חזק הנזכר, שאם היין הוא יותר מחלק אחד בששה, אפשר לברך עליו בורא פרי הגפן ולקדש עליו.

(ג) שיעור המזיגה ביינות שלנו שאינו חזק כל כך, כפי המזיגה הרגילה שביין זה. ובזמנינו אין רגילים למזוג היין במים. מכל מקום נראה, שאם היין מספיק חזק למזיגה זו מברכים עליו בורא פרי הגפן.

(ד) שיעור המזיגה ביין חלש ומיץ ענבים, אם רובו יין או מיץ נקי אפשר לברך עליו בורא פרי הגפן ולקדש עליו.

(ה) שיעור המזיגה הכי קטן ביין שבשמרים, גם אם היין חזק ובזמן ומקום שרגילים למזוג היין במים, הוא דוקא שהרביעית יהי' יין ושלושת רבעים מים.

(ו) שיעור המזיגה ביין שבחרצנים וזגים, אם כבשו את החרצנים וזגים בתחלה במגהץ חזק להוציא מהם את כל יין שבהם, דינם כמזיגה הנ"ל ביין שבשמרים, ששיעור המים שבו יהי' לכל היותר שלושה רבעים.

(ז) מזיגת יין ענבים קודם תסיסה מהפכת את המים שבו שיהי' להם דין יין גמור (שאינו מחמץ), ולא דין יין מזוג (שמחמץ).

(ח) גם מזיגת יין צמוקים קודם תסיסה מהפכת את המים שבו שיהי' להם דין יין גמור (שאינו מחמץ), ולא דין יין מזוג (שמחמץ).

(ט) משא"כ מזיגת יין חרצנים וזגים קודם תסיסה אינה מהפכת את המים שבו ליין, ויש לו דין יין מזוג (שמחמץ).

(י) שיעור מזיגת יין ענבים קודם תסיסה הוא פחות מרבע יין, אף ביין שלנו. יש אומרים שהיין שבו הוא קצת יותר מחלק אחד בששה, ויש אומרים שאף פחות מזה הוא יין.

(יא) גם שיעור מזיגת יין צמוקים קודם תסיסה הוא פחות מרבע יין, אף ביין שלנו. יש אומרים שהצמוקים יהיו קצת יותר מחלק אחד בששה, ויש אומרים שהצמוקים אחרי שחזרו לגודל הענבים על ידי המים יהיו קצת יותר מחלק אחד בששה, ויש אומרים שאף פחות מזה הוא יין.

(יב) שיעור מזיגת יין צמוקים עם דבש, דוקא כשיש כל כך צמוקים שיהי' בכחם לעשות היין בלי תערובת הדבש, והדבש הוא רק כדי להשביחו.

(יג) כן הדין גם ביין שני, שעושים מחרצנים וזגים שעשו מהם כבר יין ראשון, ומערבים בו דבש או סוכר לחזקו עד שיתסיס ויעשה יין, צריך שיהיו כל כך חרצנים וזגים שיהי' בכחם לעשות היין גם בלי תערובת דבש או סוכר. ואפשר שכן הוא גם ביין ענבים שנותנים בהם מים וסוכר וכיו"ב.



ראיית חיות לא-טהורות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשיחת הרבי הידועה¹, אודות "הראיה וההסתכלות בצורות של בעלי-חיים טמאים וכיו"ב"², מופיעות כמה הסתייגויות, שעליהן לא חלה זהירות זו:

א. "כדי לברך משנה הבריות וכיו"ב" (ובכל זאת הביא מה שכתבו³, "לא יראה בהם אלא דרך עראי").

1) משיחת אור לכ"ף מרחשוון ה'תשד"מ, מוגהת – לקוטי שיחות כרך כה עמ' 309. תרגום בלה"ק – התוועדות תשד"מ ח"א עמ' 487 (ובהערות המו"ל בשולי הגיליון: "תרגום חפשי, ע"פ השיחה שהוגהה..."). כמדומני שיש בו שינויים מהמקור, ולא רק בסדר הענינים). שערי הלכה ומנהג (כרך ג) יו"ד סי' פב. שלחן מנחם (כרך ה) יו"ד סי' פט.

2) במפתח שבראש הכרך בלקוטי שיחות שם, ניתן התוכן: "על-דבר הזהירות שילדים וילדות לא יראו תמונות וציורים של בהמות וחיות טמאות". בכותרת בספרים 'שערי הלכה ומנהג' ו'שלחן מנחם', כתבו: "הזהירות מלהראות לתינוק צורות טמאות". אך חשוב לדעת, ע"פ המבואר בשיחה, שזהירות זו שייכת לכל יהודי ("על-דבר הפעולה שפעלת באדם על-ידי הראיה וההסתכלות... שיהודי יראה רק דברים טהורים", אלא שזה "בהדגשה יתירה בנוגע לילדי ישראל בגיל החינוך" החל מתינוק בצאתו לאוויר העולם).

ב. "ולכאורה על-דרך-זה – להתבוננות ב'מה רבו מעשיך גו'" (ומציין מקורות לזה בפסוקים ובדברי חובות הלבבות וס' החקירה להצמח-צדק ועוד). ומסיים: "ועל פי זה מובן ההליכה לגן חיות וכיו"ב, ואין לזה סתירה מהמדובר בפנים".

ג. "ציורי פני אריה ופני נשר על הפרוכת דארון הקודש ועל המעיל וכתר דספר-תורה – הרי הכוונה בזה כפשוט להזכיר על-דבר הכרח התפילה ועבודת האדם לה', באופן דגיבור כארי... ואולי יש לומר – על-דרך המרכבה, שבה פני אריה ופני נשר".

ד. "ובנוגע הציורים דחיות טמאות על כמה מהדגלים דהשבטים⁴ – מבואר שם שכל ציור היה קשור עם תכונות השבט. ומוכרח לשבט זה ציור דחיה מסוימת (נחש וכיו"ב)".

ה. בקשר לספרי לימוד: "ההוראה שבפנים היא לא בנוגע לציורים דבהמות וחיות טמאות המדוברות בתנ"ך ומדרז"ל שמלמדי תינוקות וכיו"ב מציירים עבור התינוקות בכדי להקל לימודם כו', או כשמעתיקים סיפור מהתנ"ך ומדרז"ל, שאז הרי זה לימוד ופירוש התורה, כפשוט" (ומביא מפירש"י, שמושה רבינו היה מראה לישראל גם את ה"חיה שלא תאכלו", ובהדגשה).

ויש מקום לדון אודות הסייג-להסתייגות (א), לראות בהם רק "דרך עראי", אם ועד כמה הוא חל ביחס להליכה לגן חיות (ב), ובפרט בקשר לציורים לימודיים (ד, ה) ולציורים על גבי הפרוכת וכיוצא בזה (ג).

או אולי יש הגבלות אחרות בזה, וכמו ההבדל בין "ראיה" ו"הסתכלות"⁵ (למרות שהרבי השתמש בשיחה המוגהת רק בלשון "ראיה").

ואולי כבר נתבררו הדברים באיזהו מקומן, בשעתם או לאחר-מכן.



(4) במדבר רבה פ"ב, ז.

(5) ראה שו"ע אדה"ו סי' עה ס"א ובקו"א. נסמן ביד מלאכי, כללי התלמוד כלל קעט, ובשדי חמד, פאת השדה, כללים, מערכת ה"א סימן כה (מהדורת קה"ת ח"ח עמ' 3361).

עיקר וטפל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' ריב סעיף א': "כל שהוא עיקר ועמו טפילה (פירוש דבר בלתי נחשב) מברך על העיקר ופותר את הטפילה בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה לא מבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל אלא אפילו כל אחד לבדו ואפילו פת שהוא חשוב מכל אם הוא טפל כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו מברך על הדג ופותר את הפת כיון שהוא טפל.

הגה: ויש אומרים אם הטפל חביב עליו מברך עליו ואחר כך מברך על העיקר (אגור בשם אור זרוע). הא דמברכין על העיקר ופותר את הטפילה היינו שאוכלין ביחד או שאוכל העיקר תחלה אבל אם אוכל הטפל תחלה כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחלה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא או שאוכל גרעיני גודגדניות למתק השתיה מברך על האוכל תחלה אף על פי שהוא טפל לשתיה ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר (תרומת הדשן סימן לה)."

ועיין במ"ב ס"ק ו, שמביא בפשיטות פסק המגן גיבורים שאם אדם אכל גבינה עם פת הבאה בכיסנין אין צריך לברך על הגבינה כיון שהיא מלפתת הפת הבאה בכיסנין, והוא ממשיך לכתוב שכן הדין בכל דבר שמלפת דבר אחר אין מברכין על הטפל אפילו אם הוא תאב לאכול הטפל.

ובפשטות מדבר המ"ב גם כשאין אוכלם יחד, מכיון שהרמ"א (שדברי המ"ב מופנים לדברי הרמ"א) מביא במחתא חדא את הדין של אוכל העיקר והטפל יחד עם הדין של אוכל העיקר לפני הטפל.

אבל עיין בשו"ע רבינו (שם, ס"א): "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה.

אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר כגון כל תערובת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה והאחד מועט שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר.

ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד כגון עיסה ממולאת בפירות ואז אפילו אוכל הטפל לבדו אחר שבירך על העיקר א"צ לחזור ולברך.

אלא אפילו אינן מעורבין כלל זה עם זה אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון שאם לא היה אוכל הראשון לא היה אוכל כלל עתה הרי הוא טפל אליו ונפטר בברכתו אפילו הוא לחם שהוא חשוב מכל המינים כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכדי שלא יזיקנו בגרונו אוכל עמו פת הרי הוא טפילה לדג ונפטרת בברכתו.

והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת ולא היה אוכלו כלל עכשיו אם לא המליח אבל אם הוא תאב גם לאכילת פת אע"פ שאוכלו עם המליח אינה טפילה אליו אפילו אם תאב לו יותר וצריך לברך עליה המוציא ופוסט את המליח הואיל והוא מדברים שדרכן לבוא תוך הסעודה שהם נפטרים לעולם בברכת הפת אף שאינם באים מחמתה כמ"ש בסי' קע"ז".

רבינו סובר שאם העיקר והטפל מעורבים מברכים רק על העיקר, וכדמוכח מכמה מקומות בשו"ע (עיין בשו"ע רבינו מהדורה החדשה הערה ד', שמציין לכל המקומות של דין זה).

אבל מדבריו מוכח שהוא סובר שאם אין אוכל העיקר והטפל יחד, והם אינם מעורבים אין ברכת העיקר פוטרת הטפל, כי אם במקום שאינו רעב לאכילת הטפל כלל, והוא אוכל הטפל רק כדי שלא יזיקנו העיקר, אבל בלי זה צריך לברך על הטפל.

ואם כן במקום שאוכל גבינה כדי ללפת "קראקער'ס", אפילו אם עיקר כוונתו הוא אכילת הקראקער'ס, ולא היה אוכל הגבינה בפני עצמה, צריך לברך על הגבינה, אע"פ שהוא בא ללפת המזונות.

וכן מוכח מהמשנה עצמה (ברכות מד, א) שהדוגמא היחידה שמביאה המשנה לדין שעיקר פוסט את הטפל כשאינו אוכלם יחד הוא דוקא במקום שאוכל פת כדי שלא יזיקנה אכילת העיקר.

וכן מוכח בגמ' ברכות (מא, א) גבי צנון וזית, שהטעם שאין מברכין על הזית הוא משום שהוא אינו בא אלא להפיג החריפות של הצנון, הא לאו הכי היה צריך לברך על הזית.

ודעת רבינו היא שרק בפת גמור אמרינן שברכת הפת פוטרת הדברים שהם טפלים להפת, אבל לא במאכלים אחרים.



ברכת חכם הרזים על שישים ריבוא מישראל

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב, רחובות
מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

שאלה:

כשמתקבצים קהל גדול מישראל בעצרת (כגון הפגנה או לווייה ר"ל), ולפי הערכות המשטרה וכדומה יש כאן שישים ריבוא יהודים ויותר, אך עקב התפשטותם על כמה רחובות לא ניתן לראות את כולם בבת אחת, האם ניתן לברך במעמד זה את ברכת "חכם הרזים" בשם ומלכות?

תשובה:

רק בארץ ישראל:

א. איתא בגמרא (ברכות נח, א) "ת"ר הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים כו'. בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית אמר ברוך חכם הרזים". ובהמשך הגמרא "תנא, אין אוכלוסא פחותה משישים רבוא".

וכך פסק המחבר בהלכות ברכות (סי' רכד ס"ה): "הרואה שישים ריבוא מישראל ביחד, אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם חכם הרזים", ומסתיימת לשונו משמע שאפשר לברך ברכה זו בכל מקום, גם בחוץ לארץ. וכ"מ מלשון הלבוש (שם).

אכן, הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א ה"י) כתב: "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד כו' אם ישראל הם ובארץ ישראל אומר כו'", כלומר דחלק מתנאי ברכה זו היא שתהיה בארץ ישראל דוקא. ובכסף משנה (כאן) ביאר במקור דברי הרמב"ם, "שלמד כן מדאיתא בגמרא בן זומא ראה אוכלוסא בהר הבית אמר ברוך חכם הרזים משמע דוקא בארץ ישראל", כלומר מכך שהגמרא מדייקת לספר שהיה זה בהר הבית, משמע שרק בארץ ישראל אפשר לברך ברכה זו. אכן, כאמור לעיל, השלחן ערוך השמיט את דברי הרמב"ם הללו.

כדעת הרמב"ם פסק האליה רבה "דדווקא בארץ ישראל מברך אששים רבוא", וכן כתבו המגן גיבורים (שם אלף המגן ס"ק ז), והכף החיים (שם ס"ק טו). ובספר הלכה ברורה (יוסף, חי"א עמ' רצד) ליקט עוד דעות ראשונים שס"ל כהרמב"ם.

ולמעשה פסק הכף החיים (שם) "משום דקיימא לן ספק ברכות להקל ובחול"ל יברך בלתי שם ומלכות". ובספר בירך את אברהם (פריסקו, סי' סד ס"ב) כתב שכיון ש"מדברי הרמב"ם נראה שאינו מברך על אוכלוסי ישראל אא"כ הם בארץ ישראל, ומרן פסק כסברת הטור, ואנן בדידן סב"ל". וכ"פ בהלכה ברורה (שם). כלומר, מחמת המחלוקת אמרינן ספק ברכות להקל ובחול"ל לא יברכו כלל או יברכו בלא שם ומלכות.

והנה רבינו הזקן לא הזכיר את ברכת חכם הרזים בסדר ברכות הנהנין שלו, ואולי הוא משום דס"ל שברכה זו אינה שייכת בחול"ל. אכן, גם את ברכת הקשת לא הזכיר בסידור, ובטעם הדבר כתב הרבי (נד' בהוספות ללקו"ש ח"י עמ' 200): "אולי מטעם באשר אין רגיל 'במדינתנו'". אם כן יש מקום לומר שאדה"ז לא הזכיר את ברכת חכם הרזים בסדר ברכות הנהנין רק משום שהיה זה דבר בלתי "רגיל" במקומו שיתקבצו יחד ס' ריבוא מישראל, וממילא אין ללמוד מהשמטתו זו מאומה.

אכן, מדברי הרבי בשיחת שבת פרשת וארא תשמ"ב (התועדויות ח"ב עמ' 745) יש קצת משמעות שס"ל כהרמב"ם, וז"ל: "ויהי רצון שבקרוב ממש יזכה כל הציבור דבני ישראל להיות בארץ הקודש שדוקא שם שייך אמיתית ענין הציבור, כידוע שאין אוכלסא בבבל (ברכות נא, א). וכאשר כל הציבור דבני ישראל יהיו בארץ ישראל - יברכו ברכת חכם הרזים, כמאמר רז"ל (שם) 'הרואה אוכלוסי ישראל (חיל גדול של שישים ריבוא, פירש"י) אומר ברוך חכם הרזים'". משמע שנקט בפשטות שברכה זו שייכת רק כשהקיבוץ דשישים ריבוא הוא בארץ ישראל דוקא.

דוקא כשרואה כולם ביחד:

ב. והנה לשון הגמרא היא "הרואה אוכלוסי כו' ואין אוכלסא פחותה משישים ריבוא", והרמב"ם הוסיף והדגיש "הרואה ת"ר אלף אדם כאחד", וכעין זה כתב השלחן ערוך "הרואה שישים ריבוא מישראל ביחד". מלשונות אלו משמע שהמברך צריך לעמוד במקום שרואה משם את כל השישים ריבוא "ביחד", אבל אם עומד בתוך הקהל ואינו רואה את כולם כאחד, אף שיודע שיש כאן שישים ריבוא - אינו רשאי לברך, שהרי אינו רואה אותם ביחד, וכידוע ש"ההלכה לשון ברורה" היא (מכתב הרבי ד' שבט תנש"א).

וכן הביאו בשם הבן איש חי בספר אוצרות חיים תקון סעודה (עמ' רעג), שהקשה "למה הוצרך לפרש המקום [היכן היו האוכלוסין שראה בן זומא]. ונראה לתרץ בס"ד, בא ללמד שלא בירך הברכה אלא מפני שהיה עומד במקום

גבוה וראה כל הראשים שלהם בעיניו, אבל אם עומד בתוכם שאין הרבוי בעיניו, לא היה מברך", כלומר שכדי לברך ברכה זו מוכרחים לעמוד מעליהם ולראותם, ואם לאו, אף שיודע שיש כאן שישים ריבוא אינו יכול לברך.

ולהעיר מדברי הרבי ברשימת המגורה (עמ' עז): "כך הוא בהקדמה לפירוש המשניות דעומד על הר הבית קאי על בן זומא, ולא על האוכלוסא, ובה תתיישב קושיית הכסף משנה ביד הלכות ברכות פ"י הי"א, אהא דפסק הרמב"ם דבעינן ס' ריבוא ובארץ ישראל דוקא, והקשה הכסף משנה דמנ"ל, דאם תאמר דראיתו ממעשה דבן זומא, א"כ ניבעי בהר הבית דוקא, ולפי הנ"ל ניחא, דהר הבית קאי על בן זומא, ולא אאוכלוסא".

וביאור דבריו: הרמב"ם כתב שאין לברך ברכה זו אלא בארץ ישראל, ולמד כן ממה שכך היה אצל בן זומא, והקשה על זה הכסף משנה: "ולא נהירא, דאם כן נימא דוקא בהר הבית, אלא ודאי אין משם ראייה כלל דמעשה שהיה כך היה", כלומר, אם תאמר שאין לברך ברכה זו אלא באופן שבירך בן זומא, מדוע מתיר הרמב"ם לברך בכל ארץ ישראל ולא רק בהר הבית כפי שהיה שם. ועל קושיא זו משיב הרבי, שלא הקהל היו על הר הבית אלא בן זומא עמד על הר הבית (מקום גבוה) ומשם ראה את הקהל, ועל כן אין מקום ללמוד משם שדוקא כשהשישים ריבוא מתאספים בהר הבית מברכים ברכה זו.

ומאחר שרק בן זומא עמד על ההר, מן הסתם ראה את כל השישים ריבוא. וכדברי הבן איש חי הנ"ל שדוקא באופן זה אפשר לברך.

ועכ"פ ממוצא דבר אנו למדים שמפשטות דברי הגמרא והבנת הפוסקים נראה שאין לברך ברכה זו אלא אם רואים את כל השישים ריבוא כאחד כפשוטו, כפי שהיה אצל בן זומא.

ולהעיר גם משיחת ערב ל"ג בעומר תשמ"ז (התוועדויות ח"ג עמ' 292) שבן זומא "מכיון שראה שישים רבוא בני ישראל כו". משמע שראה את כולם ולא רק עמד במקום שיש בו שישים ריבוא.

עוד יש לציין שאת השלחן ערוך חיבר מרן הבית יוסף אחר שכתב את פירוש הכסף משנה על הרמב"ם [ראה שדי חמד, כללי הפוסקים פרק יג אות כח], וא"כ, אף שמדבריו בכסף משנה יש מקום להבין שאין צורך לעמוד במקום גבוה בכדי לראות את כולם (שכן אם העם עמד על הר הבית, אין הכרח שבן זומא ראה את כולם), הנה מסתימת דבריו בשלחן ערוך שכתב "הרואה ס' ריבוא מישראל ביחד" משמע שצריך לראותם כולם יחד, ואזלינן בתר דבריו המאוחרים.

והנה כאמור בסדר ברכות הנהנין של אדה"ז לא הוזכרה ברכה זו כלל. אמנם, לכאורה היה מקום ללמוד ממה שכתב גבי סומא בברכות הראיה, וז"ל (פי"ג ס"ט): "סומא שיודע שהמלך עובר מברך, והוא הדין בכל שאר ברכות הראיה (שיתבאר בפרק זה) שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ברוך הוא". כלומר, אף שהסומא אינו רואה ולכאורה אינו יכול לברך אף אחת מברכות הראיה, הנה מכיון שברכות אלו [שמזכיר אדה"ז בפרק זה] אינן ברכות הנאה אלא שעל ידם נזכרים בשבחו של הקדוש ברוך הוא, רשאי אף הוא לברך אותן, כיון שיודע שעתה משתבח שמו של הקב"ה.

לפי זה לכאורה הוא הדין גבי ברכת חכם הרזים על שישים ריבוא מישראל, שאין צריך לראות את כולם אלא די שיודע שיש כאן שישים ריבוא.

אך יש לדחות, דברכות הראייה כשמן כן הן – ברכה על ראייה, אלא שמאידך גיסא אין עיקרן "הנאה" אלא שעל ידי הראייה "נזכרים שבחו של מקום". ולכן, בשלמא סומא שאצלו הראייה בלתי אפשרית בשום אופן – די לו בידיעה ברורה אף ללא ראייה. אבל פיקח שאפשר לו לראות הדבר בעיניו ממש (אף אם בטירחה גדולה ובקיום כמה תנאים), מנא לן שרשאי לברך בשם ומלכות על ידיעה בלבד ללא ראייה. ואין לך בו אלא חידושו. [הגע בעצמך, וכי מי שעומד ליד חדר סגור ויודע בבירור שבתוכו ישנו קוף, היעלה על הדעת שיברך "משנה הבריות" בשם ומלכות מבלי לראותו (למרות שגם דין ברכה זו נתבאר "בפרק זה" בסדר ברכות הנהנין שם. וראה שו"ע או"ח סי' רכה ס"ח)?! דרך גבי סומא נאמר חידוש זה, ולא גבי פיקח].

ואף שכתב החיד"א בברכי יוסף (סי' רכד ס"ק ג): "הרואה המלך בים בספינה קטנה והיא מכוסה ובל יראה המלך עצמו אך יודעים בבירור שהמלך שם יכול לברך, וראיה מרב ששת דהוה סגי נהור ואפילו הכי בירך (ברכות נח, א). מורינו הרב קרובינו מהר"ר אברהם יצחקי בתשובת כתב יד". הרי שלמד שגם פיקח רשאי לברך על ידיעה ברורה אף שאינו רואה. ואם כן הוא הדין בידיעה שיש שישים ריבוא אף שאינו רואה את כולם.

הנה דברי הברכי יוסף הללו אינם מוסכמים. וכמו שכתב בספר בתי כנסיות (שם): "ועל מלכי אומות העולם כו', מעובדא דרב ששת משמע דאפילו סומא מברך כיון דשומע כבוד המלך. ולכאורה היה נראה דהוא הדין נמי אם המלך עצמו מכוסה מכל צדדיו ואינו נראה דמברכים עליו דהא ראוי אדם זה לראותו והמלך נמי להיות מגולה. אלא דמכל מקום הדבר צריך תלמוד, דאפשר לחלק דשאני הכא דכל העולם רואין את כבודו". כלומר זה שסומא יכול לברך אף שאינו רואה, הוא משום ש"כל העולם" שסביבו כן רואים, אבל כשהמלך מכוסה

מעין כל אולי אין לברך על הידיעה לבדה. וראה גם שו"ת נבחר מכסף (או"ח סי' ג) וספר צפיחית בדבש (סו"ס טו) שתמהו כן על דברי הברכי יוסף.

ועל כן פסק כף החיים (שם ס"ק כד) שמחמת המחלוקת היכא דאין "כל העולם רואים" יברך "בלא שם ומלכות".

וכן הוא בנידון דידן, מאחר ורוב ככל ("כל העולם") הנוכחים באסיפות בגוונא דהשאלה הנ"ל אינם רואים את כל השישים ריבוא "ביחד" (ואפשר שרק אנשי כוחות הביטחון הנמצאים בהליקופטר רואים את כולם), על כן מספק אין לברך בשם ומלכות אף אם יודע בכירור שיש כאן שישים ריבוא.

ידיעה ברורה:

ג. כשקבעו חז"ל ברכה זו כאשר רואים שישים ריבוא מישראל, צריך להיות ברור שגם כאן שייך הכלל דספק ברכות להקל, ובכל מקום שאין ודאות מוחלטת וברורה שנוכחים כאן שש מאות אלף יהודים בבת אחת, קובעת ההלכה שמחמת אי הוודאות אין לברך.

בחסידות מוזכרת ברכה זו פעמים רבות, ובכל פעם מודגש שברכה זו שייכת דוקא כאשר יש בדווקא שישים אלף, לא פחות. להלן יובא לקט קצר ממקורות שונים בחסידות בהם הוזכרה ברכה זו, והצורך לדייק שיהיו שם שישים ריבוא דוקא:

"בענין הברכה ברוך חכם הרזים, שהוא על ס' ריבוא דוקא" (מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"ד עמ' א'ש. ובטעם הדבר ראה מאמרי אדמוה"ו תקס עמ' רנז-רנח, ובתורת חיים, בשלח, שמות ח"א עמ' רמו, ד ועוד). "למתן תורה נחוצים היו שישים ריבוא, ואילו היה חסר אחד, גם כשאחד זה היה הפחות משבט דן, לא היה הקב"ה נותן התורה אפילו לגדול שבגדולים, משם החסרון בכמות של שישים ריבוא, - ובדוגמת ברכת חכם הרזים, שדרושה לשם כך הכמות של שישים רבוא דוקא" (לקו"ש ח"ב, במדבר, סעיף ז, בתרגום חפשי). "ברכת חכם הרזים, שאי אפשר לברכה אם חסר אפילו אחד משישים ריבוא מישראל" (ביאורים לפרקי אבות פ"ג עמ' 182). "שלגבי ברכת חכם הרזים צ"ל שישים ריבוא מישראל דוקא". (תורת מנחם חלק מב, עמ' 211 בשוה"ג). "יש ברכה מיוחדת שמברכים במעמד שישים ריבוא מישראל, כמאמרז"ל הרואה אוכלוסי ישראל (חיל גדול של שישים ריבוא), אמר ברוך חכם הרזים, שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהם דומים זה לזה, והיינו שבשביל זה לא מספיק עשרה מישראל, אלא יש צורך בששים ריבוא דוקא, תכלית השלימות במספר בני ישראל" (תורת מנחם חלק כח עמ' 190).

ובשיחות קודש (תש"מ ח"ג פר' קרח אות נח עמ' 470) מאריך הרבי לבאר את הצורך "שתהיה ידיעה בכל סוגי היהודים. וכפי שהיה הדבר אצל בן זומא כו' (ו)דוקא כאשר רואים שישים ריבוא מישראל מברכים 'ברוך חכם הרזים' - כיון (ש)שישים ריבוא מישראל כוללים בתוכם את כל החילוקים כו' (ו)דוקא בשעה שרואים שישים ריבוא מישראל בפועל, כפי שכל אחד עומד כמציאות בפני עצמה, וניכרים החילוקים שביניהם - מברכים".

בנידון דידן, הערכות המשטרה נקבעות בדרך כלל על פי ספירת כלי רכב או הערכת מספר אנשים העומדים על כל מטר רבוע. הערכות אלו אינן מדויקות, ואף המשטרה מודה בכך. על פי כללי הסטטיסטיקה, המרווח בין המציאות להערכה, נע בין עשר לעשרים אחוזים. ובאחד הכינוסים שהיו בארה"ב בשנת תשס"ט נעה הערכת המשטרה אודות כמות המשתתפים בין מליון למליון ושמונה מאות אלף...!!!

על פי כל זה נראה לומר שבכדי לברך בוודאות צריך שיהיה כינוס בו נספרו כל האנשים בצורה מדויקת, או שלפי כל קנה מידה (כולל מרווח הטעות) יש כאן יותר משישים ריבוא מישראל, ואם לא יודעים בוודאות שיש שם ששים ריבוא אין לברך, וממילא אף לא לענות אמן אחר מי שמברך.

ולהעיר, שגם מי שלא יסכים עם כל האמור, הנה כלל נקיטא בידן גבי ברכות דספק ברכות להקל, ובכדי לברך צריכה להיות וודאות ברורה שמחוייבים לברך, וכל עוד יש עוד צד ודיעה שאין לברך - אסור לברך.

סיכום:

ברכת חכם הרזים בשם ומלכות היא: א. בארץ ישראל דווקא. ב. כשרואה את כל השישים ריבוא בבת אחת. ג. כשיודע בבירור, ולא בהשערה בלבד, שנוכחים כאן לכל הפחות שישים ריבוא.



בדין קיום מצות מתנות לאביונים ביום או בלילה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשו"ע או"ח סי' תרצה ס"ד פסק הרמ"א וז"ל "יש לשלוח מנות ביום ולא בלילה", והוא מדברי הרא"ש למגילה פ"א ס"ו, ובמג"א שם סק"ג הוסיף "וה"ה

מתנות לאביונים" עיי"ש, ומבואר להדיא שגם קיום מצות מתנות לאביונים צ"ל ביום ולא בלילה.

והנה בטעם הדבר שקיום מצות מתנות לאביונים צ"ל ביום, מצינו בדברי האחרונים ז"ל ב' טעמים בזה, הא' הוא טעם הלבושי שרד שם שכתב וז"ל "ובשניהם הטעם דדילמא אכיל להו בלילה ולא מקיים סעודת פורים כמש"ל ריש סימן זה" [וכוונתו למש"כ בשו"ע שם ס"א "סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו"], ועד"ז כתב בפמ"ג שם, והמתבאר מדבריו דהטעם הוא כי שמא יבוא האביון להשתמש בהמתנות בלילה [ליל י"ד] ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים שלמחרת ביום.

והב' הוא טעם הגר"א שם שכתב וז"ל "כמ"ש ימי משתה ושמחה ומשלוח כו' וקאי אכולהו ואמרו שם ימי כתיב", והמתבאר מזה טעם אחר בדין קיום מצות מתנות לאביונים ביום דוקא, והוא מדכתיב (מג"א ט, כב) "ימי" וקאי אכולהו.

ב. והנראה לומר בזה, דהני תרי טעמי בדין קיום מצות מתנות לאביונים ביום תלויים ביסוד הך טעמא דמצות מתנות לאביונים, שמצינו בדברי הראשונים ז"ל ב' טעמים בזה.

דהנה מדברי רש"י לב"מ עח, ב ובע"ז יז, ב מתבאר דס"ל דהוא משום לתא דסעודת פורים, והיינו כדי שיהי' להאביון די ומספיק לקיים סעודת פורים, אכן מדברי הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ז ושאה"ר מתבאר דהוא משום לתא דשמחה והיינו "לשמח לב עניים" עיי"ש [ראה בזה לקו"ש חט"ז עמ' 367 ואילך ובהערות 24, 30 וש"נ].

ומעתה י"ל דטעם הלבושי שרד בדין קיום מצות מתנות לאביונים ביום אזיל שפיר לפי שיטת רש"י ביסוד מצות מתנות לאביונים דהוא משום לתא דסעודת פורים, ולכן שפיר כתב דהוא הטעם שצ"ל ביום דדילמא אכיל להו בלילה ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים, וממילא שלא קיים גם מצות מתנות לאביונים דהרי כל ענינו דמתנות לאביונים הוא משום לתא דסעודת פורים.

ויעויין בלקו"ש חט"ז עמ' 367 הערה 24 שהעיר שם בתו"ד דמדברי הלבושי שרד' הנ"ל משמע דס"ל ביסוד טעמא דמצות מתנות לאביונים דהוא משום לתא דסעודת פורים עיי"ש, והן הן הדברים.

אכן לטעם הרמב"ם ושאה"ר דהוא משום לתא דשמחה והיינו "לשמח לב עניים" הרי לא שייכא הך טעמא דהלבושי שרד, דמאי איכפת לן אם אכיל להו להמתנות לאביונים בלילה, הרי שפיר קיים בזה לתא דשמחה, ואפילו אם לא

ישאר להאביון מהמתנות כלום לסעודת פורים הרי שפיר קיים בזה תוכנה וענינה דמתנות לאביונים שהו"ע השמחה לשמח לב עניים, ומה לי ביום ומה לי בלילה.

ולהעיר דאע"פ שלשיטה זו הנה ס"ל דכל ג' המצות דפורים [משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודת פורים] גדרם וענינם הוא מדין שמחה [ראה לקו"ש חט"ז שם בארוכה], מ"מ אין מתנות לאביונים בגדר "תנאי" במצות סעודת פורים, אלא הו"ע בפני עצמו, ושפיר אפשר לקיים האחד בלא השני [משא"כ לטעם רש"י הרי נמצא דמצות מתנות לאביונים הוי כעין גדר "תנאי" במצות סעודת פורים].

ולכן לשיטת הרמב"ם ושאה"ר ביסוד מצות מתנות לאביונים מסתבר לומר דהא דיש לקיים מצות מתנות לאביונים ביום דוקא ולא בלילה הרי הוא מטעמא אחרינא, והיינו כטעם הגר"א דילפינן לה מקרא דכתיב "ימי משתה ושמחה".

ג. ולהעיר דטעם הגר"א יומתק ביותר להמבואר בהשיחה שם בשיטת הרמב"ם דגדר החיוב דמתנות לאביונים [וכן שאר המצות דפורים, משלוח מנות והסעודה] שהוא מדין שמחה ילפינן לה מלשון המגילה (מג"א ט, כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" [דממנו ילפינן לה גם לעצם החיוב דג' מצות הפורים הנ"ל], והיינו דמלשון זה "ימי משתה ושמחה" משמע דגדר "היום" גופא הוא הוא הענין דשמחה, וממנו "מסתעף" כל הני מצות של פורים אשר על ידם נעשים "ימי משתה ושמחה" עיי"ש.

ולפ"ז הרי שפיר יומתק טעם הגר"א בהא דמתנות לאביונים צ"ל ביום דילפינן לה מפסוק זה גופא ד"ימי משתה ושמחה" דקאי אכולהו גם אמתנות לאביונים וכנ"ל, שכן מפסוק זה ילפינן גם לעצם "גדר" החיוב דמתנות לאביונים [שהוא מדין שמחה].

ד. ויסוד הדברים בזה מתאימים הם שפיר למשנ"ת בגליון א' לב עד"ז גם לענין משלוח מנות, שכמו"כ צ"ל ביום ולא בלילה וכמבואר ברמ"א שם, ובטעם הדבר מתבאר מדברי האחרונים ז"ל הנ"ל ג"כ הני ב' טעמים, דלהלבושי שרד [והפמ"ג] שם היינו משום "דדילמא אכיל להו בלילה ולא מקיים סעודת פורים" ולהגר"א שם היינו מדכתיב "ימי" וקאי אכולהו וכמוש"נ.

ועיי"ש שכתבנו לבאר דהני תרי טעמי בדין קיום מצות משלוח מנות ביום תלויים ביסוד טעמא דמשלוח מנות, אם הוא משום לתא דסעודת פורים כדי שיהא הרווחה להמקבל לקיים סעודתו כדינא וכשיטת התרה"ד סי' קיא, או

דהוא משום לתא דלהרבות שלום וריעות היפך ממה שאמר הצר מפוזר ומפורד וגו' וכשיטת המנות הלוי בפירושו למג"א ט, טז עיי"ש.

דטעם הלבושי שרד אזיל שפיר בשיטת התרה"ד ולכן שפיר כתב דהוא הטעם שצ"ל ביום דדילמא אכיל להו בלילה ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים, וממילא שלא קיים גם מצות משלוח מנות דהרי כל ענינו דמשלוח מנות הוא משום לתא דסעודת פורים, משא"כ לטעם המנות הלוי הרי מאי איכפת לן אם אכיל להו להמנות בלילה ולא ישאר מזה כלום לסעודת פורים, הרי אין המצוה דמשלוח מנות שייכת לסעודת פורים אלא הוא ענין בפני עצמו, וגם אם לא ישאר כלום לסעודת פורים שלמחרת ביום הרי שפיר קיים בזה מצות משלוח מנות שהוא משום לתא דריעות, ומה לי ביום ומה לי בלילה.

וע"כ נצטרך לומר לטעם המנות הלוי דהא שצ"ל משלוח מנות ביום ולא בלילה הוא מטעמא אחרינא והיינו כמ"ש הגר"א דילפינן לה מקרא דכתיב "ימי משתה ושמחה" וקאי גם אמשלוח מנות וכמוש"נ.

[ועיי"ש מה שכתבנו לפלפל עפ"ז גם לפי שאר הני טעמי ביסוד מצות משלוח מנות שנתבארו בדברי רבינו, הא' בלקו"ש חט"ז שם בשיטת הרמב"ם דהוא משום לתא דשמחה, והב' ברשימות חוברת לג שהוא כדי להראות שישראל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת ע"ז עיי"ש, דיש לומר דאזלינן כטעם הגר"א בהא דמשלוח מנות צ"ל ביום ולא בלילה, דלשני הטעמים האלו הרי מאי איכפת לן אם אכיל להו להמנות בלילה, הרי אפילו אם לא ישאר מהמנות כלום לסעודת פורים הרי שפיר קיים בזה תוכנה וענינה דמשלוח מנות, ומה לי ביום או בלילה, עיי"ש בארוכה ואכמ"ל].



רקיקה בכיוון הארון קודש

הרב ניסן יוסף זיבעל

חבר 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בנוגע לרקיקה בכיוון הארון קודש כ' בקצות השולחן (סי' כט סע' ב) "ויכול לרוק בהן [בביהכנ"ס] . . ומ"מ לא ירוק כנגד ההיכל". ובבדי השולחן (סק"כ) מביא המקור לדין זה שלא ירוק כנגד ההיכל, וז"ל "פשוט מסברא. כיוצא בזה ביו"ד סי' רפ"ב ס"א "לא ירוק כנגד ס"ת כו" עכ"ל. והלשון בסי' רפ"ב (שם) הוא "ולא ירוק כנגד ספר תורה, ולא יגלה ערותו כנגדו, ולא יפשוט

רגלו כנגדו, ולא יניחנו על ראשו כמשוי, ולא יחזור (לו) אחוריו אלא אם כן גבוה ממנו עשרה טפחים".

וצ"ב איך ראינו מהלכה זו בסי' רפ"ב שיש איסור לרוק כנגד ההיכל, שהרי לפום ריהטא נראה שבהלכה זו מדובר רק בזה שאסור להתנהג באופן של בזיון ולרקוק כנגד ס"ת ושיש לכבד הס"ת, אבל לא מוזכר שם שום איסור לרקוק כנגד ההיכל. וא"כ למה מביא הקצות הלכה זו כמקור שלא ירוק כנגד ההיכל.

ובפשטות הי' אפשר לומר בזה, שהטעם שאסור לרוק כנגד ההיכל הוא מפני שהס"ת נמצא בהיכל. וא"כ יוצא שבעצם האיסור הוא שאסור לרוק כנגד ס"ת, כמ"ש בהלכה זו להדיא, רק שמסתעף מזה דכשהס"ת נמצא בהיכל, יש חיוב לכבד הס"ת שנמצא בהיכל. ולכן הוי אסור לרקוק כנגד ההיכל מצד זה שיש ס"ת בהיכל. אבל צ"ב אם תי' זה הוא אליבא דאמת.

ב. וכדי להבין איך ראינו מסי' רפ"ב שיש איסור לרוק כנגד ההיכל, יש להקדים לבאר כמה דיוקים בהלכה זו עצמה:

(א) בנוגע לחילוק שכ' בסוף ההלכה, שמותר לעשות דבר של בזיון בסמיכות לס"ת, כאשר הס"ת "גבוה ממנו עשרה טפחים". צ"ב האם היתר זה קאי על כל מה שכ' לפניו, היינו רקיקה, גילוי ערוה וכו', ושהחילוק בא לומר שהוי מותר לעשות כל הדברים האלו לפני הס"ת בתנאי שהס"ת הוא "גבוה ממנו עשרה טפחים". או י"ל שהיתר זה של י' טפחים קאי רק על מש"כ לפניו ממש, והיינו האיסור של החזרת אחוריו לס"ת, ובא החילוק לומר שמותר לחזור אחוריו לס"ת כאשר הס"ת "גבוה ממנו עשרה טפחים". אבל הוי אסור לעשות שאר הדברים של גנאי שכ' שם, אפי' כאשר הס"ת הוא "גבוה ממנו עשרה טפחים".

(ב) ועוד צ"ב מה הפירוש במש"כ "גבוה ממנו עשרה טפחים", האם הס"ת צ"ל גבוה מן הארץ י' טפחים כדי שיהי' מותר לעשות דבר מגונה בסמיכותו, או האם יש צורך שיהי' הס"ת גבוה מן האדם (ממנו) י' טפחים, והיינו שיהי' למעלה מראש האדם י' טפחים.

(ג) מהו הסברא בזה שהוי מותר לעשות דבר של בזיון בסמיכות לס"ת כאשר הס"ת הוא "גבוה ממנו עשרה טפחים".

ג. ויש לבאר דיוקים הנ"ל לפי סדרם:

(א) הנה ב'ספר תשב"ץ'¹ כ' "והנה ברמב"ם סוף הל' ס"ת הל' י' כתב דלא ירוק כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו כנגדו כו' אא"כ הי' גבוה ממנו י' טפחים. והובא בטוש"ע יו"ד ריש סי' רפ"ב. ומשמע דקאי גם אגילוי ערוה דשרי כשגבוה ממנו י' טפחים". ומדברי התשב"ץ ראינו להדיא שההיתר של י' טפחים קאי על כל הביזויים שנזכרים שם בשו"ע, כולל רקיקה וגילוי ערוה וכו'. ולפי"ז אין ענין לכבד ס"ת כלל כאשר הס"ת הוא נמצא למעלה מ"ט, והוי מותר לרוק ולעשות שאר הדברים הנזכרים שם, לפני הס"ת.

(ב) ישנו מחלוקת מהו הפירוש במ"ש "גבוה ממנו עשרה טפחים":

בס' נשמת אדם (כלל ג' סוף סי' טו) מבאר שהכוונה ב"גבוה ממנו עשרה טפחים" הוא שהי' טפחים נמדדים מהקרקע ולא מהאדם. ולפי"ז יוצא שאם הס"ת הוא למעלה מהקרקע י' טפחים מותר לעשות דבר של בזיון בסמיכותו.²

אולם בחות יאיר (שו"ת סי' קפ"ד) כ' "דמ"ש אלא אם כן הי' גבוה ממנו י' טפחים, רצונו לומר למעלה מראשו בעמדו. דאי לאו הכי, הוי לי' לכ' אא"כ הי' גבוה מ"ט, אלא ודאי כמו שכתבת" עכ"ל. והיינו שסובר החות יאיר שהעשרה טפחים צריכים להיות למעלה מראשו של האדם כאשר הוא עומד, ולא מהני זה שהס"ת הוא י"ט למעלה מהקרקע. ומכריח כן מפשטות הל' "גבוה ממנו עשרה טפחים", שהרי המילה "ממנו" מורה ומוכיחה שהי' טפחים הם למעלה מהאדם (ממנו), דאם לא כן הל"ל "גבוה י' טפחים" וכדומה.

וכן נראה מלשון הט"ו (שם ס"ק א) שכ' "ונראה דהס"ת צריך שתהי' גבוה מן האדם [י"ט], אבל איפכא לא הוה דרך כבוד". ונראה שכוונתו של הט"ו הוא לבאר הלשון "גבוה ממנו", שאפשר לבאר זה בב' אופנים א' - שהס"ת למעלה "ממנו" היינו מהאדם, י' טפחים. ב' - או יש לבאר שהאדם הוא גבוה "ממנו" היינו מהס"ת, י' טפחים. וע"ז הוא כ' שאופן הב' הוא לא דרך כבוד שהאדם יהי' גבוה מהס"ת י"ט, אלא מוכרחים לפרש כאופן הא' שהס"ת צריך להיות גבוה

(1) עמ' 59 אות רעד ב'שבעת הנרות'. ועד"ז מבואר בקובץ אור התורה (שנה ד' קונטרס ה' סל"ב). וראה ג"כ בלבושה של תורה ח"א עמ' רד שמפרש כן. וכן ביאר בעטרת פז ח"א יו"ד סי' טו עמ' תמו.

(2) וכן מבואר מדברי הפרמ"ג (או"ח סי' קמא מש"ז סק"ג) שסובר שכאשר הבימה היא גבוה י' טפחים ורחבה ד' טפחים, הרי היא נמצאת ברשות בפני עצמה. ועפ"ז הוא פוסק בס"ק ק"ג (מש"ז סק"ב, והביאו המ"ב שם בס"ק י"ד) שמותר לאדם לישב לפני הבימה, "ואף שאחוריו לס"ת, מ"מ רשות אחרת היא הבימה". ונמצא שהפרמ"ג מתיר לחזור אחוריו לס"ת, כשהס"ת הוא על הבימה ונמצא ברשות אחרת, והיינו באופן שהבימה היא י' טפחים למעלה מהקרקע. ומזה ראינו שהפרמ"ג סובר שהפירוש של "גבוה ממנו עשרה טפחים", הוא שסגי בזה שהס"ת גבוה מהארץ י' טפחים כדי שיהי' ברשות אחרת ויכול לחזור לו אחוריו, ובלבד שיהי' המקום רחב ד' טפחים. ובפשטות אם מניחים הס"ת על מקום מסויים, הרי מובן שיש למקום זה רוחב של ד' טפחים. וראה הערה הבאה.

מן האדם י"ט. הרי מדברי הט"ז ראינו ג"כ שצריך שיהי' הס"ת גבוה מהאדם י"ט³.

ג) בביאור הגר"א כ' שהסברא בהיתר של "גבוה ממנו עשרה טפחים" הוא "דרשות אחריתא הוא". ומביא מקור לזה מהגמ' ברכות (דף כה, ב). ובגמ' שם איתא "אמר רבא, הלכתא... כל עשרה [טפחים] רשותא חריתי היא"⁴. ובפשטות הסברא בזה שמותר לעשות מעשה של בזיון כשהס"ת נמצא ברשות אחרת, הרי"ז מפני שאז אי"ז בזיון כלפי הס"ת מאחר שהס"ת הוא ברשות אחרת, והמעשה מגונה לא מתייחס לס"ת כלל.

ד. והנה לפי דברי הנשמת אדם הנ"ל, מובן בפשטות דאין איסור כלל לרוק כנגד ההיכל מצד זה שיש ס"ת בפנים, שהרי ע"פ רוב המקום שבו נמצא הס"ת בהיכל הוא למעלה מ' טפחים⁵. ומפני שהס"ת נמצא למעלה מ'ט, הרי"ז נחשב שהוא ברשות אחרת. ומפני שהס"ת הוא ברשות אחרת, לכן אין בזיון לס"ת כאשר עושים מעשה של בזיון בסמיכותו, ויכולים לרוק כנגד ההיכל ולא יהי' בזיון לס"ת. וא"כ לפי הנשמת אדם אין סי' רפ"ב מקור לדין הקצות שאסור לרוק כנגד ההיכל, שהרי הוכחנו ע"פ דברי הנשמת אדם שהוי מותר לרוק כנגד ההיכל.

אולם יש לבאר המקור שיש לקצות מסי' רפ"ב ע"פ שיטת החות יאיר הנ"ל. הדנה החות יאיר סובר דלא הוי סגי זה שהס"ת נמצא למעלה מ'ט מהקרקע כדי שיהא מותר לעשות דבר של בזיון בסמיכותו, אלא הוא סובר שהס"ת צריך להיות למעלה מהאדם י"ט. ומפני שבדרך כלל הס"ת שנמצא בהארון, הוא לא נמצא למעלה מ' טפחים מהאדם, אלא למטה מזה, לכן הוי אסור לרוק כנגד ההיכל מצד זה שישנו ס"ת בפנים, אא"כ הס"ת הוא גבוה מהאדם י"ט. וע"פ ביאור זה לכ' יש מקור מסי' רפ"ב לאסור ריקקה כנגד ההיכל כדברי הקצות.

3) מקור דברים אלו "גבוה ממנו עשרה טפחים" הוא מהרמב"ם (הל' ס"ת פ"ה ה'). ברם בשו"ת פאר הדור (סי' עח) כ' הרמב"ם "אם ס"ת מורם מן הארץ י' טפחים ויותר, מה שכבר חלק רשות לעצמו, אין איסור שיהיו הכהנים אחוריהם אל הקדש בשעת נשיאת כפים, וכן נהוג המנהג. הרי מדברי הרמב"ם ראינו להדיא שהוא סובר שאין איסור לחזור אחוריו לס"ת, אפי' כשהס"ת הוא רק י"ט למעלה מן הארץ ולא מצריך שיהא הס"ת גבוה י"ט מהאדם כמו שפירש החות דעת והט"ז. ולפי"ז י"ל שהכונה במש"כ "ממנו" הוא שעמידת הס"ת צריך להיות גבוה י"ט מהמקום שבו עומד האדם על הארץ.

4) וכן מבואר מדברי הפרמ"ג הנ"ל שכ' שמותר לישב עם אחוריו לבימה אע"פ שעי"ז יהי' אחוריו לס"ת, וסברתו להתיר הוא מפני ש"רשות אחרת היא הבימה". ובסי' קמ"א (כמש"ז סק"ג) מבאר הפרמ"ג שהגדר של רשות אחרת הוא כאשר הבימה היא גבוה י' טפחים ורתבה ד' טפחים. וא"כ ראינו דכשיש י' טפחים הרי ישנו ההיתר לחזור אחוריו, מפני שהס"ת הוא ברשות אחרת, כמו שביארנו בפנים.

5) ובודאי שהוא רחב ד' טפחים כפי שמצריך הפרמ"ג.

ה. אבל באמת י"ל שרקיקה כנגד ההיכל מותרת כשהס"ת נמצא בתוכו, אפי' לדברי החות יאיר שסובר שהס"ת צריך להיות גבוה י"ט מהאדם כדי שנוכל לעשות מעשה מגונה בסמיכותו. דהנה יש לבאר הטעם של אלו שסוברים שמותר לעשות דבר מגונה בסמיכות לס"ת, דוקא כאשר הס"ת הוא למעלה מי"ט מהאדם, ולא סגי זה שהס"ת הוא ברשות בפני עצמו (כאשר הוא רק י' טפחים מהקרקע) כדי להתיר לעשות מעשה מגונה בסמיכות לס"ת. והיינו מפני שהאדם עצמו הוא יותר גבוה מי"ט, לכן כל מה שהוא עושה יהי' "נראה" ע"י הס"ת, מאחר שהס"ת הוא לא נמצא למעלה מהאדם. ולכן אפי' אם הס"ת נמצא ברשות בפני עצמו, מ"מ בנוגע לכל מה שיעשה האדם לא ישנה זה שהס"ת הוא גבוה של י"ט, שהרי סוף סוף המעשה מגונה "נראה" ע"י הס"ת.

ולכן כדי להתיר מעשה של בזיון בסמיכות לס"ת צריכים ב' פרטים (א) שהס"ת יהי' ברשות אחרת ע"פ הלכה, היינו י' טפחים באויר (ב) שהס"ת לא יוכל "לראות" מה שהאדם עושה, וזה כמו רשות אחרת כפשוטו בכל הפרטים. ולכן צריך הס"ת להיות י"ט למעלה מהאדם כאשר הוא עומד, מפני שדוקא עי"ז (א) הוא נמצא ברשות בפני עצמו ע"פ הלכה. וכמ"כ עי"ז (ב) הוא למעלה מהאדם י"ט ונחשב ברשות אחרת כפשוטו בכל הפרטים, ואין הס"ת יכול "לראות" כלל מה שהאדם עושה. ורק כשיש ב' פרטים אלו מותר לעשות דבר של בזיון בסמיכות לס"ת.

ועפי"ז מובן דכאשר הס"ת נמצא בארון קודש הרי ישנו ב' פרטים הנ"ל להתיר. (א) הס"ת הוא ברשות בפני עצמו ע"פ הלכה מאחר שהארון הוא למעלה מי"ט מהקרקע. (ב) הס"ת לא יכול "לראות" המעשה שהאדם עושה מאחר שהוא נמצא בתוך הארון. ומפני שיש ב' פרטים אלו להתיר, לא צריכים לפרט זה שהס"ת יהי' למעלה מהאדם י"ט, שהרי כל הסיבה שצריכים זה הוא כדי שהס"ת לא "יראה" המעשה מגונה שהאדם עושה, אבל כאשר הס"ת הוא נמצא בהארון, הרי בכל אופן הוא לא "יראה" המעשה מגונה. ולכן הוי מותר לעשות דבר של בזיון בסמיכות לס"ת כאשר הוא נמצא בארון.

6) וכן מובן מדברי הט"ז (שם) שהרי מצד א' הוא סובר שכדי לעשות מעשה של בזיון כנגד הס"ת, צריכים שהס"ת יהי' למעלה מי' טפחים מהאדם. אבל מצד שני הוא מתיר לדרשן שיחזור אחוריו לארון שבו נמצא הס"ת, אע"פ שהס"ת שבו הוא לא למעלה מי"ט מהאדם. ואיך אפשר לו לומר שהוי מותר לחזור אחוריו לס"ת אם אינו למעלה מי"ט מהאדם. ובפשטות הביאור בזה הוא כמו שביארנו בפנים, והיינו שע"י שהס"ת נמצא בארון ה"ה נמצא ברשות אחרת ממש בכל הפרטים, היינו שלא יכול "לראות" שום דבר, ולכן הוי מותר לעשות מעשה של בזיון בסמיכותו.

ונמצא שבין לדברי הנשמת אדם ובין לשיטת החות יאיר, הוי מותר לרוק כנגד ההיכל אע"פ שהס"ת נמצא בפנים. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מנא הני מילי שיש איסור לרוק כנגד ההיכל, ומהיכן ראינן מס' רפ"ב שישנו איסור כזה.

וי"ל שהטעם שהקצות הביא סי' רפ"ב בבדי השולחן, הוא לא כדי להביא מקור, אלא ציין אליו מפני שמס' רפ"ב ראינן שמעשה רקיקה היא מעשה של בזיון, ואסור לעשותה כנגד הס"ת כמו שאסור לחזור פניו מס"ת וכו' כמ"ש שם. ומפני שרקיקה הוי מעשה של בזיון אין לרקוק כנגד ההיכל, כמובן בפשטות ע"פ סברא שאין לעשות מעשה של בזיון כנגד ההיכל מאחר שהוא קדוש.

ו. ובאמת יש לבאר שאלה א' הנ"ל באופן אחר, ועפי"ז יובן למה הוי אסור לרוק כנגד ההיכל אע"פ שההיכל הוא למעלה מי"ט והי רשות בפני עצמו בכל הפרטים.

דהנה כאשר יעויין קצת, ביאור הנ"ל של התשב"ץ לא נהירא. שהרי יש לדייק בדברי השו"ע (והרמב"ם), שכאשר כת' חילוק זה "אלא אם כן גבוה ממנו עשרה טפחים", הרי תנאי זה בפירוש לא קאי על כל מה שכ' לפניו, שמותר לרקוק, ולגלות ערוה וכו', כשהס"ת הוא י' טפחים למעלה ממנו. אלא היתר זה של י"ט קאי רק על מה שכ' לפניו ממש והיינו על האיסור של החזרת אחוריו לס"ת, ורק לאיסור זה של החזרת פנים מהני ההיתר של י"ט.

והביאור בזה דהנה כ' "ולא יפשוט רגלו כנגדו, ולא יניחנו על ראשו כמשוי, ולא יחזור (לו) אחוריו אלא אם כן גבוה ממנו [הס"ת] עשרה טפחים". הרי מזה שדייק הרמב"ם להביא האיסור שלא יניחנו על ראשו כמשוי, והציבו בדיוק בין האיסור של החזרת אחוריו לשאר איסורים, הרי מזה נראה שרוצה לחלק שיש רישא וסיפא, ואשר לכן הציב איסור זה של משוי בין הרישא לסיפא.

דהנה זה שמותר להתנהג באופן של בזיון כאשר הס"ת נמצא "גבוה ממנו עשרה טפחים", הרי מובן בפשטות שאין היתר זה שייך כלל להאיסור של הנחת הס"ת על ראשו כמשוי, מאחר שאיסור זה תלוי בהמציאות אם מתנהגים באופן מבוזה עם הס"ת עצמו או לא. כלומר, אם הוא מניח את הס"ת על ראשו כמשוי הרי לא נוגע הגובה של הס"ת, שהרי מאחר שהוא נושא הס"ת באופן מבוזה, לכן הרי"ז אסור בכל אופן. ואם אינו נושא אותו כמשא בראשו אלא כאופן הראוי, הרי אין בזה שום איסור, מאחר שאין כאן בזיון. ונמצא שלגבי האיסור של משוי לא צריכים בכלל ההיתר של י"ט, והיתר זה של י"ט בודאי לא נוגע כלל.

וא"כ מובן שאם ההיתר של י"ט הי' שייך לכל הפרטים המוזכרים שם בתחילת ההלכה (רקיקה וכו'), הרי הי' צריך לכתוב האיסור של משא במקום אחר, מאחר שאין איסור זה מסוג שאר האיסורים האחרים, והיתר זה של י"ט לא נוגע לאיסור של משא כלל. אבל מזה שדייק להפסיק בין כל האיסורים (רקיקה, גילוי ערוה וכו') להאיסור של החזרת אחר והציב האיסור של משא ביניהם, הרי מזה מובן שההלכה היא חלוקה לשני חלקים.

והטעם שההלכה חלוקה לב' חלקים הוא בכדי להודיע לנו שההיתר של י' טפחים שייך רק למה שכ' לפניו ממש, והיינו שרק בנוגע להאיסור של החזרת אחריו לס"ת ישנו ההיתר שמותר לעשות כן כשהס"ת הוא למעלה מ"ט. אבל היתר זה של י"ט לא חל כלל על שאר האיסורים הכתובים ברישא, מאחר שיש האיסור של משוי שמפסיק בין הרישא לסיפא, והתנאי שבסיפא קאי רק על מש"כ בסיפא, היינו האיסור של החזרת אחריו לס"ת.

ועוד י"ל שהרי אם נפרש שההיתר של י"ט קאי על כל מש"כ שם, הרי מזה יוצא שכל הדברים הנזכרים שם, גילוי ערוה, פישוט רגלים וכו', הם מותרים כשהס"ת הוא גבוה י"ט. ודבר זה הוי פלא ביותר, שהרי איך יעלה על הדעת להתיר לעשות דברים אלו בסמיכות לס"ת כשהס"ת נמצא גבוה י"ט. והלא הוי מצוה להדר ולכבד הס"ת יותר מדאי (כלשון בסע' א שם), ובהמשך ההלכות שם כ' שיש לפחוד מהס"ת ושיכבדנו כפי כוחו.

וא"כ איך אפשר להתיר לעשות כל הדברים הנזכרים שם בהלכה, כשהס"ת הוא גבוה י"ט. הלא היכן הוא הדרו וכיבודו, והיכן הוא אימתו ופחדו, וכי גרע כבוד הס"ת מכבוד ב"ו, שהרי ב"ו לא הי' מגלה ערוותו או מפשיט רגליו לפני אדם אחר, אפי' אם האדם הוא בגובה י"ט ממנו. וא"כ ברור ופשוט שהיתר זה של י"ט קאי רק על מ"ש לפניו ממש והיינו החזרת אחריו לס"ת.

ז. ולפי מה ביארנו לעיל יוצא דההיתר של "גבוה ממנו עשרה טפחים" הוא רק בנוגע להאיסור של החזרת אחריו לס"ת, אבל בנוגע לשאר האיסורים הכתובים שם כמו רקיקה וכו' אין חילוק בכלל אם הס"ת נמצא למעלה או למטה מ"ט, ובכל אופן שיהי' הוי אסור לרקוק וכו' לפני הס"ת, אפי' כשהס"ת הוא למעלה מ"ט ונמצא ברשות אחרת.

והנה בנוגע לזה שמותר לעשות דבר של בזיון כשהס"ת נמצא למעלה מ"ט, הרי ביארנו לעיל שהסברא בזה הוא מפני שאז הס"ת הוא נמצא ברשות אחרת. ולכן אין המעשה של בזיון מתייחס לס"ת, מאחר שהס"ת הוא ברשות אחרת.

וע"ד סברא זו אמרין ג"כ בנוגע לזה שהס"ת נמצא בהארון, היינו שהוי מותר לעשות דבר של בזיון בסמיכות לס"ת אם הס"ת נמצא בהארון, שהרי הארון הוא כרשות אחרת. וכן הוא להדיא בדברי הט"ז (שם) שביאר שמותר לדרשן שיחזור אחוריו לס"ת שנמצא בארון, מפני שכאשר הס"ת נמצא בארון ה"ה ברשות אחרת, וא"כ אין המעשה של החזרת אחוריו מתייחס לס"ת. ומדבריו מובן שההיתר היחיד שיש להתיר עשיית מעשה בזיון כנגד הס"ת כשהוא נמצא בארון, הוא מצד זה שהס"ת נמצא ברשות אחרת.

ועפ"י מובן מהו לדין זה שיש איסור לרוק כנגד ההיכל, והיינו שהאיסור הוא מאחר שיש ס"ת בהיכל, ולכן יש לכבד הס"ת, ואסור לרוק כנגד הס"ת. ואע"פ שהס"ת נמצא ברשות אחרת (ההיכל), ולכ' יהא מותר לרוק כנגדו, מ"מ ע"פ מה שביארנו עד עתה יוצא שהיתר זה של רשות אחרת לא מועיל כלל לשאר האיסורים הכ' שם בההלכה (רקיקה וכו'), ורק להחזרת פנים מועיל רשות אחרת. וא"כ יוצא שבכל אופן הוי אסור לרוק כנגד ס"ת, אפי' כשהוא נמצא בארון והוי ברשות אחרת, מפני שאין ההיתר של רשות אחרת מועיל בנוגע להאיסור של רקיקה כנ"ל.

ובפשטות זהו הטעם שהקצות כ' ציין לסי' רפב, שהרי משם ראינו דין זה שאסור לרוק כנגד ההיכל מצד הס"ת שנמצא בו.

ח. עד כאן ביארנו שיסוד האיסור לרוק כנגד ההיכל הוא מצד הס"ת עצמו. ועכשיו נבאר שיש איסור לרקוק כנגד ההיכל מצד דין קדושת ההיכל עצמו.

דהנה כאשר יעויין בהלכה הנ"ל מסי' רפ"ב, הרי לכאורה מדין זה עצמו ראינו מקור לזה שאסור לרוק כנגד ההיכל, לא רק מצד הס"ת שנמצא בהיכל אלא גם מצד ההיכל עצמו. שהרי שם כ' "חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת, ומצוה לייחד לו מקום, ולכבד המקום ההוא וכו'". הרי כש"כ "ולכבד המקום ההוא" הכוונה בזה היא, שיש לכבד המקום שבו מניחים הס"ת, היינו הארון קודש. וכ"ה מפורש בקרי"ס להמאירי (ברי"ש מאמר הרביעי בקדושת הספר) וז"ל "ובשם תוספתא שמענו שמצווה ליחד לס"ת מקום, ולכבד המקום שהספר מונח בו ולהדרו" עכ"ל.

(7) וזה שהט"ז לא הזכיר שמותר לחזור אחוריו לס"ת מצד זה שהס"ת הוא למעלה מ"ט מהקרקע, הרי כבר ביארנו לעיל שהט"ז סובר שצריך שיהא הס"ת למעלה מהאדם י"ט. וא"כ מפני שבדרך כלל הס"ת שבהארון לא נמצא למעלה מ"ט מהאדם, לכן מתיר הט"ז מצד פרט אחר. היינו שהס"ת הוא ברשות אחרת, ולא מתיר מצד זה שהס"ת הוא גבוה מהאדם י"ט.

וי"ל שמזה ראינן שיש מצווה לכבד הארון קודש מצד עצמו, ולא רק מפני שהתורה נמצא בו, אלא יש לכבד ההיכל מפני שהוא המקום המיוחד לס"ת. ואפי' אם אין הס"ת נמצא בו, מ"מ יש לכבד הארון קודש מצד זה שהוא תשמישי קדושה, ושכל תפקידו הוא שהוא מיוחד לס"ת.

ואחר עיוני בהלכות ביהכנ"ס (או"ח סי' ק"נ), מצאתי הלכה שמסתעפת מדין הנ"ל שיש לכבד ההיכל, מצד קדושת ההיכל עצמו ולא רק מצד זה שהס"ת נמצא בארון. דהנה בסי' ק"נ כ' המג"א (סק"ו) וז"ל "אסור לישב בין הבימה ובין ההיכל, שיהא אחוריו נגד ההיכל, דגנאי הוא" עכ"ל. ועד"ז כ' הט"ז בסק"ב עיי"ש. ומקורם הוא בלבוש (שם סק"ה) שכ' "יזהרו שלא יעשו שום מקום לישב עליו בין הבימה שבאמצע ביהכנ"ס ובין ההיכל, באופן שיהא פני היושב עלי' כנגד הבימה ואחוריו אל ההיכל, דגנאי הוא ואיסור נמי הוי" עכ"ל.

הרי מזה ראינן שיש איסור⁸ להתנהג באופן של בזיון להיכל מצד ההיכל עצמו, ולכן הוי אסור שאחוריו של האדם יהיו כנגד ההיכל.

וכן מדיוק מדברי הפרמ"ג. דהנה הפרמ"ג כ' (שם משב"ז ס"ק ב, ומובא ג"כ בשער הציון שם ס"ק יג) וז"ל "ועי' יור"ד סי' רפ"ב בט"ז אות א', רבנים בדרשה אחוריהם להיכל, [הרי"ז מותר מפני] דס"ת ברשות אחרת. לפי שעה שאני אבל בקביעות גנאי שיהא אחוריו להיכל." עכ"ל.

והביאור בדבריו הוא⁹, שמדברי הלבוש יוצא שאסור לחזור אחוריו להיכל מצד כבוד להיכל עצמו, ולכן הוי אסור לישב עם אחוריו להיכל, והט"ז סובר כלבוש. ונמצא שהט"ז סותר את עצמו, שהרי ביו"ד מתיר הט"ז לרבנים שיחזרו אחוריהם להיכל, ומתיר זה מפני שהס"ת הוא ברשות אחרת. אבל הט"ז לא מזכיר כלל שיש בעי' לחזור אחוריו להיכל מצד ההיכל עצמו, וא"כ לכ' מזה משמע שהט"ז סותר עצמו וסובר שמותר לישב עם אחוריו להיכל, שהרי הוא מתיר לרבנים שיחזרו אחוריהם להיכל.

ומתוך הפרמ"ג שבאמת גם הט"ז לא סותר עצמו והוא סובר שיש איסור לחזור אחוריו להיכל, והטעם שלא הזכיר איסור זה ביו"ד הוא מפני ששם החזרת אחוריו להיכל הוא רק לפי שעה, ולכן לא הוי אסור לחזור אחוריו להיכל כשזה הוי רק לפי שעה. משא"כ כאן באו"חו מדבר בשיבה לפני ההיכל באופן קבוע ובוזה בודאי יש איסור.

(8) כדיוק לשונם של הלבוש ("ואיסור נמי הוי") והמג"א ("אסור לישב וכו").

(9) מיוסד ע"פ מש"כ בשער הציון "דאינן דברי הלבוש סותר למה שכ' הט"ז ביו"ד רפ"ב וכו' עיי"ש.

ומזה ראינו להדיא שיש ב' איסורים כאשר אחוריו של האדם הם כנגד ההיכל (א זה גנאי לס"ת. ב) זה גנאי להיכל עצמו. ולכן צריכים ב' התיירים א) זה מותר רק כשהס"ת נמצא ברשות אחרת, ולכן אין זה בזיון לס"ת. ב) זה מותר כשהאדם עומד עם אחוריו להיכל רק לפי שעה, שאז אי"ז בזיון להיכל.

ט. וראינו עד"ז ממ"ש אדה"ז בסי' קלא (ס"א), ששם מדובר בנוגע לנפילת אפים, וסובר אדה"ז שבתפלת שחרית כאשר נופלים על היד בנפילת אפים, יש ליפול על צד ימין מפני כבוד התפילין שמונחים על יד שמאלו. ובנוגע להאופן שהחזן יפול בנפילת אפים, הרי מפני שהחזן עומד לימין הארון, לכן כשיטה ראשו בצד ימינו, הרי בדרך ממילא יהי' ערפו לארון קודש, ואין זה מדרך כבוד. ולכן כ' אדה"ז "והש"ץ העומד מימין הארון טוב שיטה ראשו מעט כלפי הארון אף כשנופל על יד ימינו. וה"ה היושבים בצד המנורה לפני הארון ונופלים על פניהם למזרח כמו הש"ץ".

הרי מדברי אדה"ז רואים שאפי' בשעת התפלה כאשר האדם נופל בנפילת אפים, יש להיזהר שלא לחזור ערפו כנגד ההיכל, דכשערפו הוא כנגד ההיכל, הרי אין זה דרך כבוד והוי גנאי להיכל¹⁰. ובפשטות המקור לדין זה שיש להימנע מזה שערפו של אדם לא יהי' להיכל בשעת נפילת אפים, הוא מדין הנ"ל מהלבוש, דכאשר אחוריו של אדם הוא ההיכל הרי"ז אסור, מצד הגנאי להיכל.

וע"פ כל זה י"ל שכמו שיש איסור שאחוריו של אדם תהי' כנגד ההיכל מצד גנאי, כמו"כ אסור לרוק כנגד ההיכל מצד גנאי ובזיון, שהרי מעשה רקיקה הוי גנאי ביותר. וכדראינו מיו"ד סי' רפ"ב שמעשה רקיקה נחשב כמעשה של בזיון ואסור לעשות אותה כנגד ס"ת, בדיוק כמו שאסור לחזור פניו מס"ת וכו' כמ"ש שם. ומפני שרקיקה הוי מעשה של בזיון אין לרקוק כנגד ההיכל. ואדרבא ע"פ פשטות מובן שמעשה רקיקה היא מעשה של בזיון יותר מהחזרת אחוריו¹¹. ולכן כשרוקק בסמיכות¹² לארון קודש יש להימנע מלרקוק כנגד ההיכל מצד כבוד ההיכל עצמו, שהרי רקיקה כנגד ההיכל היא גנאי והוי אסור.

10) כן מבואר מדברי המחצית השקל (ס"ק ג ד"ה כתב) שמבאר דע"ז שהאדם הוא נופל על ימינו, הרי הוא "הופך פניו מן הארון ולא אורח ארעא הוא" עיי"ש. ומזה רואים שע"ז שהופך אדם פניו מהארון ומראה ערפו לארון קודש הרי אין זה מכובד. (ראה ציונים והערות למשנה ברורה עוז והדר המבואר, הערה כו שמאריך בענין זה ומסביר דברי אדה"ז בזה. עיי"ש).

11) וכדמוכח ג"כ מזה שביארנו לעיל שרק להחזרת פנים יש היתר של רשות אחרת אבל לרקיקה אין היתר כלל, ובפשטות זהו מצד חומר הבזיון שיש ברקיקה.

12) וצ"ב עד היכן חל האיסור להתנהג באופן של בזיון כלפי ההיכל. וממ"ש אדה"ז "והש"ץ העומד מימין הארון טוב שיטה ראשו מעט כלפי הארון אף כשנופל על יד ימינו. וה"ה היושבים בצד המנורה לפני הארון ונופלים על פניהם למזרח כמו הש"ץ". הרי מזה מוכח שההתחשבות בכבוד הארון קודש

ולפי כל מה שביארנו יוצא שיש ב' טעמים לזה שהוי אסור לרקוק כנגד ההיכל. א) מצד כבוד הס"ת שנמצא בהיכל. ב) מצד כבוד ההיכל עצמו שהוי מיוחד לס"ת.



קריאת תורה – חובת היחיד או הציבור

הרב שבתי אשר טיאר

מלבורן, אוסטרליא

ב"שיחת השבוע" גליון מס' 1416 כתב הרב יוסף גינזבורג בענין קריאת התורה שלדעת אדה"ז אי"ז מחובת היחיד אלא רק חובת הציבור גרידא ושאינ חיוב על היחיד לחפש מנין.

וכפי הנראה בהמ"מ שם, מקורו בסי' רפב סעי' טז דשם מבואר איך שפרשת זכור היא מן התורה "שישמענה כל אדם מישראל", ושבינין קי שם איתא: "ולא כקריאת התורה שהיא חובת הציבור כדלעיל ס"ה".

ולכאורה קשה, דאדרבה בס"ה כתוב שבכל קריאה כן הוא ש"כל הציבור יוצאים ידי חובתן בשמיעה ממנו". (ועד"ז בסי' רפד סעיף יא "חובה על הכל לשמוע"). ומה שציינו לשו"ת צ"צ סי' לה סס"ה אין ענינו לכאן לכאורה שהרי משם מוכח רק שאין חובה לקרות ולברך אלא בציבור, אבל לא שאין זה מחובת היחיד וק"ל. ועכ"פ, קשה למצוא סמוכים לדבריהם מהכתוב שם.

ולהעיר מלקו"ש ח"ד עמ' 1283 הע' 3 אם זה מחובת הציבור או היחיד. ועד"ז באג"ק ח"ח עמ' רנו. ובח"ט עמ' עט. ואת"ל דהכי ס"ל לאדה"ז, הי' מביאו.



ביאור בתשובת הצ"צ בדין רפואה סגולית (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

הוא דוקא כשנמצאים בסמוך אליו, משא"כ כשנמצאים ברחוק מהארון קודש אין להקפיד. וכן נראה מהנהגת כ"ק אדמו"ר שרק בכיוון ההפוך מהארון קודש משום שהי' נמצא בסמיכות לארון, ושם יש לחשוש לרקוק לכיוונו של ההיכל.

בגליונות הקודמים הובא שו"ת הצ"צ או"ח סי' לח שמתיר לחלל השבת ע"י רפואה סגולית לחולה שיש בו סכנה. דברי הצ"צ בהתשובה נכתבו בקיצור נמרץ, ובגליון הקודם כתבתי קצת לבאר הדברים, ויש לבאר הדברים בשלימותם כדהלן.

השאלה שעליה דן הצ"צ היא, האם מותר לרפאות בשבת ברפואה סגולית של יציקת עופרת לחולה שיב"ס: א) כשאיש המרפא טוען שריפא בה כמ"פ והצלחה; ב) רגילין היו לעשות סגולה זו בחול (כ"כ בפנים התשובה).

הצ"צ מביא דברי הרמב"ם¹ (פיה"מ ליומא פג א) האוסר הריפוי ברפואה סגולית ע"י העברה על איסור של תורה אפי' לצורך פקו"נ, וז"ל הרמב"ם: "אין עוברין על מצוה אלא בריפוי לבד שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון מחייבים אותו, אבל הריפוי בסגולות לא, לפי שענינם חלוש לא יחייבהו ההגיון, ונסיונו רחוק, והיא טענה מן הטוען בה (פירוש: טוענים שמרפא הוא, אבל אינו מרפא באמת)". המדובר בדברי הרמב"ם הוא, על איסור מאכלות אסורות, אך יש ללמוד מהם גם לענין חילול שבת.

הצ"צ מסופק בדעת הרמב"ם, האם אוסר רק רפואה שאינה בדוקה, או גם רפואה בדוקה?² [רפואה בדוקה, היינו רפואה שהוכיחה עצמה לרפאות ג'

1) הצ"צ מביא גם דעת רש"י על המשנה ביומא שם, שנראה מדבריו שהרפוי ברפואה סגולית בדוקה מותרת. אך אין זה פותר כ"כ השאלה בנידון שלנו, כי עיקר השאלה בנידון שלנו הוא ברפואה שאינה בדוקה, כדהלן בפנים. ועי' להלן בפנים בדעת רש"י ברפואה שאינה בדוקה.

2) בדין יציאה לרה"ר בקמיע וכיו"ב לחולה, כותב הרמב"ם (הל' שבת פ"ט הי"ג): "ויוצא . . . בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אתו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל".

והנה, את"ל ששיטת הרמב"ם היא שגם רפואה בדוקה אסורה, צ"ל שזה שמוותר לחולה לצאת בביצת החרגול כו' כשיאמרו הרופאים שהוא מועיל כו' – אינו משום שע"י שאומרים הרופאים שהוא מועיל הוא סימן שהוא מועיל באמת, אלא שע"י שיאמרו הרופאים שהוא מועיל חל עליו דין תכשיט כי בדעתו של החולה (ושל הרופאים כו') מועיל הוא [דהרי ההיתר לצאת בקמיע מומחה בשבת הוא משום מדין תכשיט, כמ"ש אדה"ז סי' שא סעיף כ"ה "מותר לצאת בקמיע מומחה שתכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו", שלכן גם חולה שאיב"ס מותר לו לצאת בקמיע].

[ואין להקשות מלשון הרמב"ם "שיאמרו הרופאים כו'", כי מצינו כיו"ב בלשון רש"י על המשנה ביומא שם, שכותב: "נוהגין הרפואה ברפואה זו", אף שפשוט הוא (אדה"ז בסי' שא קו"א ס"ק א, תשו' הצ"צ שם, ועוד) שקאי על רפואה שאינה בדוקה.]

והנה בתשובת הצ"צ שם כותב דאת"ל שרפואה סגולית בדוקה מותרת – "בהכי ניחא ההיא דקמיע מומחה שבשבת (דס"א סוף ע"ב) בחולה שיש בו סכנה כו'".

ויש לבאר הדברים, דהנה בגמ' שם הובא הלכה בקמיע שיש בו אזכרות אם מותר לצאת בו, הלכה זו מובאת בשו"ע אדה"ז שם סעיף ל, וז"ל: "קמיע של כתב שיש בו אזכרות או פסוקים מכתבי הקודש כו' אסור לצאת בו בשבת גזירה שמא יצטרך לבית הכסא ויסירנו מעליו בידו וישכח ויביאנו ברשות

פעמים, כהדין בקמיע (שו"ע אדה"ז סי' שא סעיף כה) שנעשה קמיע מומחה ע"י שמרפא ג' פעמים. הסברה לאסור רפואה סגולית אפי' אם היא בדוקה, י"ל, כי חזקה של ג' פעמים לא מהני להחזיק דבר שע"פ ההגיון הטבעי מושללת מציאותו לגמרי³].

הרבים, ואם הוא חולה שיש בו סכנה אם יסירו מעליו אפילו לפי שעה הרי מותר ליכנס לבית הכסא מפני פיקוח נפש ולכן מותר לו גם כן לצאת בו לרשות הרבים".

פירוש הדברים, מותר לחולה זה ליכנס לבית הכסא עם הקמיע משום דין פקו"נ, כי מוכרח הוא ליכנס לבית הכסא, אך אין להתיר לו משום פקו"נ לצאת עם הקמיע לרה"ר, כי כי יש לו עצה אחרת – שלא לצאת כלל לרה"ר (כמ"ש בתשובת הצ"צ שם), אעפ"כ מותר לו לצאת עם הקמיע לרה"ר משום דין תכשיט (כי אין לחשוש שמא יסירו מעליו כו'). עד כאן הפירוש ההלכה.

ע"ז כותב הצ"צ בהכי נוחא כו', כי באם נאמר בדעת הרמב"ם שהרפוי ברפואה סגולית בדוקה אסורה, צריך לומר, שזה שמותר לחולה זה ליכנס לבית הכסא מטעם פיקוח נפש, פירושו הוא, שלדעתו של חולה זה – פקו"נ הוא לו אם יסיר הקמיע מעליו, אבל באמת אין כאן פקו"נ כלל כי אין הקמיע באמת מועיל כלל [כלומר, צריך לומר שהוא ע"ד הדין ששומעין לחולה גם אם אומר נגד דברי הרופא כי לב יודע מרת נפשו כו' (שו"ע שם סעיף ה' וי"ב), עד"ז כאן, שומעין לחולה שסכנה הוא לו אם יסיר הקמיע מעליו (כי לב יודע מרת נפשו כו')] אף שבאמת אין הקמיע מצ"ע מועיל לו כלל] ומוכן, שפירוש זה – דוחק הוא, לכן כותב הצ"צ שאת"ל רפואה סגולית בדוקה מותרת "בהכי נוחא כו'".

בהמשך דבריו שם מוסיף הצ"צ: "ולעיל מיני' נמי אמר אפי' נקט לי' בידיו כו'", ונ"ל הכוונה בזה, שיש לומר, שזה שלא חוששים בחולה שיב"ס שמא יטלנו בידו כשיכנס לבית הכסא, הוא לא רק משום שמותר לו ליכנס עם הקמיע לבית הכסא, אלא גם משום כי אפי' אם יטלנו בידו אינו עובר על איסור שבת – כי פקו"נ הוא לו, אלא שלכתחילה אין לו להתיר לו לצאת עם הקמיע משום פקו"נ כי אינו מוכרח לצאת. ולשון הצ"צ "ולעיל מיני' נמי אמר כו'", פירושו, שלא רק בהגמ' להלן שם אמרו "נקט לי' בידיו", אלא גם שם לעיל אמרו שמא יטלנו בידו כו'.

3) עי' מקור חיים סי' תסו סק"ה שחזקה לא מהני במקרה של ג' פעמים אלא רק כשיש אותה הסיבה האחידה הגורמת את הג' פעמים.

והנה בתשובת הצ"צ שם מציין לס' מקור חיים. ונ"ל שכוונת הציון היא, למה שכתב בס' מקור חיים שם, שיש להוכיח מדין קמיע מומחה שחזקה של ג' פעמים מהני דאורייתא, וז"ל: "הא חזקה ג' פעמים דאורייתא דהא יוצאין בקמיע מומחה לר"ה בשבת".

דמדברי המקור חיים האלו יש ללמוד שמותר לחלל השבת ע"י הרפוי ברפאות סגולית בדוקה במקום פקו"נ, כי אם חזקה של ג' פעמים מועילה דאורייתא בקמיע מומחה, א"כ יועילה גם דאורייתא ברפואה סגולית [שלפ"ז י"ל שגם המקור ס"ל כמ"ש הצ"צ ש"לעיל מיני' נמי אמר כו'"], כמ"ש בהערה הקודמת].

ואין לומר ששאני קמיע מומחה שמותר לצאת בו משום שלדעתו של חולה מועיל הוא (כנ"ל הע' הקודמת), דאתל"כ, א"א ללמוד מקמיע מומחה שחזקה ג' פעמים מהני דאורייתא ד"ל ששאני קמיע שלדעתו של חולה מועיל הוא, אלא ע"כ ש"ל שקמיע מומחה מועיל באמת לרפאות, ולכן למד ממנו שחזקה ג' פעמים מועילה דאורייתא, א"כ גם לענין רפואה סגולית יועילה החזקה דאורייתא.

להעיר עוד, דזה שכותב המקור חיים שחזקה ג' פעמים בקמיע מהני מדאורייתא, הכוונה היא – על דין כניסה לבית הכסא עם קמיע שיש בו אזכרות, שהוא דאורייתא, כי איסור היציאה לרה"ר בקמיע שאינו מומחה בשבת – הוא דרבנן (כמפורש במשנה בשבת שם דף ע"א), ואולי גם זה ככוונת הצ"צ בצינון אליו.

שאלה זו של הצ"צ בשיטת הרמב"ם, נשארת בשאלה ואין הצ"צ פותרה. אך אעפ"כ, בכל המשך השקו"ט של התשובה נוקט הצ"צ בפשטות שרפואה סגולית בדוקה מותרת. והוא משום כי כך מוכח מדברי הראב"ה והמ"מ (שדברי שניהם הובאו להלכה בשו"ע), לכן אף שבדברי הרמב"ם עצמו אין הכרע⁴ (כנ"ל), נוקט הצ"צ בהתשובה בפשטות – שרפואה סגולית בדוקה מותרת.

אך עיקר הדיון בהתשובה הוא לא על דין רפואה בדוקה אלא על דין רפואה שאינה בדוקה. והיינו משום, כי לא התאמת אצל הצ"צ שהאיש ההוא המרפא הצליח באמת לרפאות בשפיכת העופרות ג' פעמים כדי שתיחשב כרפואה בדוקה⁵, הצ"צ סמך עליו רק בזה, שיש להניח שהצליח לרפאות בה איזה פעמים (או כמה פעמים), לכן עיקר השקו"ט בהתשובה הוא בדין רפואה שאינה בדוקה שהצליחו לרפאות בה כמה פעמים.

המסקנה של הצ"צ היא – להיתר, והוא על יסוד כמה דברים, כדלהלן:

עיקר ההיתר הוא ע"פ דברי המ"מ שדבריו הובאו (כנ"ל) להלכה בשו"ע שמוותר לעשות לחולה כל מה שרגילין לעשות בחול⁶. אך הצ"צ מוסיף עוד היתר שני, והוא כדי להחזיק דברי המ"מ שיעמדו גם לפי דברי הרמב"ם. היתר ג' הוא לדעת רש"י שלא ס"ל כלל מדינו של המ"מ.

דינו של המ"מ (רמב"ם הל' שבת פ"ב הי"ד) הובא בשו"ע להלכה (סי' שכח סעיף ד), שעושים לחולה כל מה שרגילין לעשות בחול⁷. ובלשון שו"ע אדה"ז (שם סעיף ד): "עושין לו כל מה שרגילין לעשות לו בחול ממאכלים ורפואות שהם יפים לחולה אע"פ שאין סכנה כלל במניעת הדבר ההוא".

והנה לכאורה, יציקת העופרת – רגילין לעשותה בחול (כנ"ל). אעפ"כ, אם משום זה לבד שרגילין לעשות שפיכת העופרת גם בחול – א"א להתירה. כי המ"מ התיר לעשות דברים שרגילין לעשות בחול במאכלים ורפואות שהם

4) כדמוכח מזה שלא הביא הצ"צ דברי הראב"ה דלהלן (אשר לפי דברי הצ"צ מפורש בדבריו שרפואה סגולית בדוקה מותרת היא, כדלהלן) בתחילת התשובה לפתור חקירתו בדעת הרמב"ם.

ומ"ש להלן בהתשובה "ומה"ט אוסר הרמב"ם בסגולה ובאינו בדוקה", כתב כך לפי הסברה שנוקט בהתשובה (ע"פ דברי הראב"ה והמ"מ) שהרמב"ם אוסר רק ברפואה שאינה בדוקה.

5) ואף שבקמיע דין פשוט הוא בשו"ע (אדה"ז סי' שא סעיף לב, וכו' בתשובת הצ"צ שם) ש"נאמן אדם לומר שהוא מומחה", י"ל, שלענין חילול שבת יש לחשוש לדברי הרמב"ם, לכן יש להטיל ספק גם על נאמנותו של איש הטוען שריפא בה ג' פעמים.

6) וז"ל הצ"צ בהתשובה בהמסקנה: "לכן בשבת אפשר להקבל בשאלתינו עכ"פ, כיון שאומר שריפא ושינה וישלש, הרי נאמן אדם לומר שהוא מומחה, ואפשר גם באם כמה פעמים לא ריפא ג"כ, כיון דמ"מ כ"פ ריפא ג"כ, ורגילים לעשות לחולי כזה סגולה כזו בחול, ויהי' דומר לדינו של המ"מ". אח"כ בהמשך לדבריו אלו, מוסיף הצ"צ ההיתר הג' שלדעת רש"י.

"יפים לחולה", היינו, אף שאין סכנה במניעתם – הרי דברים של תועלת הם, שהם יפים לחולה, לכן יש להתירם משום שרגילין לעשותם בחול. משא"כ רפואה סגולית שאינה בדוקה, הרי לא הוכיחה את עצמה כדבר של תועלת כלל, א"כ א"א להתירה רק משום שרגילין לעשותה בחול.

אעפ"כ כותב הצ"צ, שיש להתיר יציקת העופרת על יסוד דינו זה של המ"מ, והוא ע"פ הקדמת דברי הפמ"ג בזה:

דהנה הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ד) מביא דברי המג"א (ס"ק א, ו) כ"כ בשו"ע אדה"ו) שמותר לרפאות בשבת לצורך פקו"נ – רק ברפואה שהיא "ידועה או ע"פ מומחה", ומק' הפמ"ג לפ"ז על דינו של המ"מ, איך אפשר להתיר לעשות לחולה כל מה שרגילין לעשות בחול, הרי בכלל דברים שרגילין לעשות בחול הם מאכלים ש"יפים לחולה" שהם אינם רפואה כלל (וודאי שאינם בגדר רפואה "ידועה או ע"פ מומחה"), א"כ איך אפשר להתיר לעשותם.

ומתוך הפמ"ג, ששונה דברים שרגילין לעשות בחול מרפואה שאינה ידועה או שאינה ע"פ מומחה, כי דברים שרגילין לעשות בחול, הצורך בהם ודאית, היינו שודאי הוא שיש בהם צורך קצת (כי הם הרי "יפים לחולה"), משא"כ רפואה שאינה ידועה ואינה ע"פ מומחה, עיקר מציאותה תלוי' בספק ויתכן שאין בה צורך כלל, לכן אסור לעשותה אם לא שהיא "ידועה או ע"פ מומחה".

עפ"ז כותב הצ"צ יש להתיר יציקת העופרת של נדו"ד. כי כאן בנדו"ד ודאי הוא שאיש המרפא ריפא בפועל ביציקת העופרת איזה פעמים, א"כ סגולה זו של יציקת העופרת (כיון שאולי אפשר לרפאות בה) אינה גרועה גרוע מדבר שיש בו צורך קצת – שמותר לעשותו ע"פ דברי המ"מ. ע"כ הוא היתר הא'.

[דא"ג: מזה יש ללמוד בנוגע לרפואה סגולית בדוקה, שמותרת לגמרי אפי' לא רגילין לעשותה בחול. כי רפואה סגולית בדוקה זו יש בה צורך ממש, וא"כ ודאי שמתורת היא (ואין סברה לחלק בדבר של צורך ממש בין רגילין לעשותה ללא רגילין)].

ברם הצ"צ אינו סומך על היתר זה לבד, והוא משום ב' טעמים: א) ע"פ פשטות דברי הרמב"ם בפיה"מ רפואה סגולית שאינה בדוקה אפי' הצליחו לרפאות בה כמה פעמים – אינה אלא "טענה מן הטוען בה" ואסור לרפאות בה? [כלומר: אפי' את"ל שרפואה סגולית בדוקה מותרת לדעת הרמב"ם, הרי

7) והוא שכותב בהתשובה שם: "ובאמת שזה נגד לכאורה נגד דברי הרמב"ם הנ"ל אע"פ שאפשר לחלק כו".

אעפ"כ ע"פ פשטות משמעות דברי הרמב"ם בפיה"מ, אין להתיר רפואה שאינה בדוקה שהצליחו לרפאות בה כמה פעמים].

(ב) עוד זאת, יש להוכיח שהריפוי ברפואה סגולית שהצליחו לרפאות רק כמה פעמים (ואינה בדוקה) – שאסורה היא, והוא בהקדמת הביאור על קושי' אחרת של הפמ"ג:

דהנה על דברי המג"א (ואדה"ז) הנ"ל שמוותר לרפאות רק ע"י רפואה "ידועה או ע"פ מומחה", מק' הפמ"ג (שם ס"ק א) הרי ספק נפשות להקל א"כ מדוע אין להתיר גם רפואה שאינה "ידועה או ע"פ מומחה".

ומבאר הצ"צ, שהתירוץ ע"ז הוא, כי המדובר הוא על רפואה סגולית. כי דברי המג"א האלו מקורם מהראבי"ה, והראבי"ה למד כן מדברי הרמב"ם הנ"ל, א"כ צריך לומר, שהראבי"ה והמג"א קאי על רפואה סגולית – כדברי הרמב"ם שממנו למד הראבי"ה את דבריו.

א"כ לפ"ז מתורצת קושיית הפמ"ג. כי רפואה סגולית, כיון שהיא נגד ההגיון הטבעי, א"א להתירה על יסוד שריפא בה רק איזה פעמים (או כמ"פ), אלא צריך שתהי' רפואה בדוקה דוקא. לכן כתבו הראבי"ה והמג"א שצריך תהי' רפואה "ידוע או ע"פ מומחה"⁸.

לפי זה נמצא שמפורש במג"א ובראבי"ה שרפואה סגולית שאינה בדוקה (היינו, שאינה "ידוע או ע"פ מומחה") אפי' אם ריפא בה כמה פעמים – אסורה היא.

[יש להעיר דא"ג, שלפי פירושו של הצ"צ בהראבי"ה, נמצא שמפורש גם בראבי"ה ובמג"א כו' שרפואה סגולית בדוקה מותרת].

משום ב' טעמים אלו (ע"פ משמעות הפשוטה של דברי הרמב"ם בפיה"מ כנ"ל, וע"פ דברי הראבי"ה) א"א לסמוך על היתר הא'.

ואף שבאמת עדיין יש מקום ליישב היתר הא', ולומר, שזה שהרמב"ם וראבי"ה אוסרים רפואה סגולית שריפא בה כמ"פ, היינו רק אם לא רגילין לעשותה בחול, אבל אם רגילין לעשותה בחול – מותרת היא. לא רצה הצ"צ

(8) לפ"ז לכאורה צריך לומר, שכל רפואה שאינה ידועה ואינה ע"פ מומחה – רפואה סגולית היא, כפשטות דברי המג"א ואדה"ז שהביאו דברי הראבי"ה סתם שצריך להיות רפואה ידועה או ע"פ מומחה ולא חילקו בה בין רפואה סגולית לרפואה טבעית. כלומר, לפי דברי הצ"צ האלו, כל רפואה שהיא ע"פ דעתו של יחיד ואינה ידועה ואינה ע"פ מומחה לא נחשב כרפואה טבעית אלא כרפואה סגולית.

לסמוך על חילוק זה לבד⁹, כי יש מקום לומר שהרמב"ם לא ס"ל כלל מדינו של המ"מ (ע"פ החילוק דלהלן שבין הותרה לדחוי), לכן הוסיף הצ"צ עוד היתר שני כדי למצוא היתר גם לדעת הרמב"ם אפי' אם תאמר שהרמב"ם לא ס"ל כלל מדינו של המ"מ:

היתר השני הוא, שעיקר דברי הרמב"ם לאסור רפואה סגולית – נאמרו רק באיסור מאכלות אסורות ולא בשבת¹⁰.

החילוק בין מאכלות אסורות לשבת – י"ל בשני אופנים, אופן א', ע"פ שיטת הראשונים ששבת הותרה אצל פקו"נ משא"כ מאכלות אסורות שאיסורם דחוי' היא אצל פקו"נ. אך על חילוק זה כותב הצ"צ שיש לדון עליו ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע. וחילוק ב' הוא ע"פ סברה מחודשת של הצ"צ, כמבואר בפנים התשובה, עיי"ש.

[יש להעיר שוב, ע"ד הנ"ל, שב' חילוקים אלו בין מאכלות אסורות לאיסור שבת, שייכים, רק באם נאמר שרפואה סגולית בדוקה מותרת (אפי' במאכלות אסורות). כי אם רפואה סגולית בדוקה אסורה – ודאי שאין לחלק בה בין איסור מאכלות אסורות לאיסור שבת מהטעם דהותרה ומטעם השני שכתב הצ"צ. (אך אעפ"כ, כ"ז הוא לפי דברי המ"מ והראבי"ה כו', ואין מזה הוכחה שכך הוא גם שיטת הרמב"ם עצמו, כנ"ל)].

עפ"י ב' חילוקים אלו בין מאכלות אסורות לשבת, י"ל שבאיסור שבת גם הרמב"ם מודה לדינו של המ"מ שדבר שרגילין לעשות בחול מותרת היא [זוהי שהמג"א (ואדה"ז) למדו מאיסור מאכלות אסורות לאיסור בשבת לאסור כל רפואה שאינה ידועה ואינה על פי מומחה, היינו בלא רגילין לעשותה בחול], א"כ י"ל, שבשבת, גם הרמב"ם מודה שרפואה סגולית שריפא בה כמ"פ מותרת היא, כי לא גרע מדבר שיש בו צורך קצת ע"פ דינו של המ"מ.

9) כן נראה לומר הפירוש בדברי הצ"צ שכותב תחלה "ובאמת זוהי לכאורה נגד דברי הרמב"ם הנ"ל כו" ואח"כ כותב כענין בפ"ע (וע"פ טעם בפ"ע) "והייתי סבור לומר דבאמת י"ל שהרמב"ם לא ס"ל כלל דינו של המ"מ כו".

ועי' גם דברי הצ"צ לעיל שם, כשהביא דברי המ"מ, שכתב תחלה שע"פ דברי המ"מ יש להתיר כל דבר שיש בו צורך קצת, ואח"כ הוסיף "והרי לדעת המ"מ עושי' לו כל מה שרגילים לעשות לו בחול כו", עיי"ש.

10) ודברי הצ"צ "דבאמת י"ל שהרמב"ם לא ס"ל כלל דינו של המ"מ כו", כוונתם, שלא ס"ל כלל כהמ"מ באיסור מאכלות אסורות (שעליו קאי הרמב"ם), אבל בחילול שבת ס"ל כהמ"מ, כמ"ש בדברי הצ"צ בהמשך שם.

הנה ב' ההיתרים דלעיל, הם ע"פ דברי המ"מ שהתיר בשבת לעשות כל מה שרגילין לעשות בחול. אך לפי מ"ש אדה"ז והמג"א, שלמעשה אין לסמוך על דברי המ"מ משום דעת רש"י (שבת קכט א ד"ה דבר שאב"ס, וכ"כ בכס"מ על דברי המ"מ) שס"ל שעושים לחולה רק דבר שיש במניעתו משום פקו"נ, אעפ"כ יש להתיר שפיכת העופרת של נדו"ד.

כי בנדו"ד שריפא בה כמ"פ, י"ל שעדיף הוא מדינו של המ"מ. כי בדינו של המ"מ המאכלים ורפואות הם רק יפים לחולה, ובמילא יש בהם רק צורך קצת, לכן לדעת רש"י אסורים הם. אבל בנדו"ד שריפא בה כמ"פ, י"ל שעדיף הוא מדבר שיש בו רק צורך קצת, כי הרי ריפא בה לפועל כמ"פ, לכן י"ל שגם לדעת רש"י מותרת היא.

[ואף שלפי שיטת המג"א ואדה"ז בשם הראבי"ה על כרחך שאין לחלק בין דבר שיש בו צורך קצת לרפואה שריפא בה כמ"פ (כמ"ש לעיל), הרי בנדו"ד שע"פ דברי המ"מ מותרת הריפוי משום שרגילין לעשותה בחול אלא שאדה"ז והמג"א חששו לדעת רש"י שלא ס"ל מדינו של המ"מ, יש לומר לדעת רש"י עכ"פ, שרפואה שריפא בה כמ"פ עדיפה מדבר שיש בו רק צורך קצת, ומותרת היא.]

עוד זאת¹¹, לפי סברה זו שרפואה שריפאו בה כמ"פ עדיפה מדבר שיש בו צורך, יש לחלק ביניהם עוד ולומר שרפואה שריפאו בה כמ"פ יש להתירה משום הדיעה שס"ל שהשבת הותרה אצל פקו"נ, משא"כ דבר שיש בו רק צורך קצת, ש"ל בה שאין להתירה משום זה שהשבת הותרה אצל פקו"נ, לכן, אף שלמעשה אנו נקטינן להלכה כהדיעה שהשבת דחוי' אצל פקו"נ ולא הותרה (כנ"ל מאדה"ז), בנדו"ד שאנו חוששים רק לדעת רש"י שלא ס"ל מדינו של המ"מ, יש להתיר רפואה שריפא בה כמ"פ משום הדיעה שאומרת שהשבת הותרה אצל פקו"נ.



11 מכאן ואילך הוא פירוש לדברי הצ"צ בסוף התשובה שכותב "וגם אפשר לצרף דעת האומרים הותרה כו".

בענין הקדיש בין גאולה לתפלה בערבית (גליון)

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

בגליון הקודם (א'ע) העיר הריל"ג שי' על מה שכתבתי בגליון שלפניו בביאור טעם החילוק בין סמיכת גאולה לתפילה שחרית שאין מפסיקין בקדיש וסמיכת גאולה לתפילה ערבית שמפסיקין בקדיש, ממה שאיתא בספר המאמרים תרנ"ד (ע' קיז וע' קל), שד' פעמים אמת שבעזרת הם כנגד הגאולה העתידה, ומקשה מזה על הביאור שכתבתי, שהחילוק בין אמת ויציב שבשחרית ואמת ואמונה שבערבית הוא, שאמת ויציב קאי על גאולת מצרים ואמת ואמונה קאי על גאולה העתידה, ולכן אין הקדיש הפסק בערבית כיון שהקדיש קאי ג"כ על גאולה העתידה. ולכאורה לפי המבואר בסה"מ שם היו צריכים לומר קדיש גם בשחרית אחרי הד' פעמים אמת שבעזרת שהם כנגד גאולה העתידה.

אבל כד דייקת אין דמיון ביניהם. דבאמת ואמונה מודגש בפירוש ולפי פשוטו ענין האמונה בגאולה העתידה, כפי פירש"י בברכות י"ב, וכיון שהקדיש הוא במפורש על הגאולה העתידה כמו שאומרים "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה", לכן הקדיש הוא המשך א' לברכת אמת ואמונה והוי כגאולה אריכתא. משא"כ הד' פעמים אמת שבעזרת שכנגד גאולה העתידה זה רק בדרך הרמז והסוד אבל בגלוי הכל הוא על גאולת מצרים ולכן הקדיש שהוא מדבר בגאולה העתידה הוי הפסק בין גאולה לתפילת שחרית.



פשוטו של מקרא

"הנותרים"

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

בפ' שמיני י, יב ברש"י ד"ה הנותרים כותב "מן המיתה, מלמד שאף עליהם נקנסה מיתה על עון העגל, הוא שנאמר ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו, ואין השמדה אלא כלוי בנים, שנאמר ואשמיד פריו ממעל, ותפילתו של משה בטלה מחצה, שנאמר ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההיא".

ומובן שפירש"י מוכרח מיתור מילת הנותרים שמעתיק מן הכתוב ועליו כותב פירושו.

וצ"ל שלהלן בפרשה זו בפסוק טז כתוב ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר, הרי כאן לכאורה מילת הנותרים ג"כ מיותר ואין רש"י מפרש ע"ז כלום? ועוד, שזה כתוב פעם שני' ובסמיכות לפעם הראשונה לפני ג' פסוקים ולכאורה היתור כאן בולט יותר?!

ומוכרחים לומר או שהדבר פשוט כ"כ שאין צורך לפרשו או שזה מבואר מדברי רש"י עצמו.

ויש לומר הביאור בזה:

רש"י כותב בד"ה על אלעזר ואיתמר שבביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס. ז"א שלולא שהי' משה חס על כבודו של אהרן הי' הופך פניו כנגד אהרן וכועס עליו, היינו שהי' מפנה כל כעסו לאהרן ולא הי' כועס על בניו כלל. ולכאורה תמוה הרי גם הבנים השתתפו בעבודת יום השמיני כמו שנאמר ויקריבו בני אהרן את הדם אליו, ואת העולה המציאו אליו וכן הלאה, וגם השתתפו באכילת הקדשים שהיו לאכילת הכהנים, וא"כ הי' משה צריך לכעוס גם על הבנים ביחד עם אהרן, אבל מדברי רש"י שכותב שבשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס, היינו שלולא כבודו של אהרן שחס עליו הי' כועס רק על אהרן ולא על בניו, למה? הרי הי' צריך משה לכעוס גם על הבנים?

וזה מישב רש"י בפירושו על "הנותרים" שגם עליהם נקנסה מיתה והצילם משה בתפילתו, וא"כ מובן בפשטות שמשה הי' נזהר מלפנות הקפדתו כנגד הבנים ולכעוס עליהם מאחר שהוא עצמו הצילם ממיתה בתפילתו, וידוע שקפידת צדיק ואעכו"כ כעסו יכול להביא לתוצאות מסוכנות ובפרט קפידתו וכעסו של משה, ומובן שמשה הי' נמנע מלכעוס עליהם, ורק בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד בניו וכעס, היינו שכעסו של משה הי' מכוון רק על אהרן אבל בשביל כבודו הפך פניו כנגד הבנים, אבל לא רצה לפנות כעסו עליהם מכיון שהם "הנותרים" שהצילם ממיתה ע"י תפילתו.

ובזה מיושב מה שכתוב "הנותרים" פעם שני' בפסוק טז בקשר ל"ויקצף על אלעזר ועל איתמר" וגו'.



”צרעת ממארת”

הנ”ל

בפ’ תזריע יג, נא ברש”י ד”ה צרעת ממארת כותב “לשון סילון ממאיר” (יחזקאל כח) פוינינט בלע”ז. ומדרשו תן בו מארה שלא תהנה הימנו.

ומוכן הצורך בפירושו כי מילת “ממארת” היא מילה אינה מצויה ורש”י הוכרח להביא דוגמתו מנבואת יחזקאל כדי לפרשו כאן. אבל צ”ל מה הי’ חסר בפירושו לפי פשוטו עד שהוכרח להביא גם מדרשו, ועוד מלשון רש”י ומדרשו משמע שמדרשו הוא סיוע לפירוש כפשוטו, וצ”ל הרי מדרשו הוא לכאורה פירוש אחר לגמרי מפירושו כפשוטו!?

ויש לומר הביאור בזה:

לכאורה פירוש ממארת שהוא לשון סילון ממאיר קשה. פירוש של סילון ממאיר לפי רש”י ומצודת ביחזקאל הוא סילון מכאיב לשון הכאבה, וכמו שרש”י מוסיף כאן בלעז “פוינינט” שפירושו חד ודוקר, וא”כ קשה איך מתאים לומר על נגע צרעת שזה מכאיב? גם לא נאמר צרעת ממארת לגבי נגעי אדם רק לגבי נגעי בגדים ונגעי בתים, ולמה לא נאמר צרעת ממארת בנגעי אדם?

אלא שיש הבדל גדול בין נגעי אדם לנגעי בגדים ובתים. בנגעי אדם אע”פ שצריך לישב בדד בימי חלוטו, הרי סוף סוף יתרפא מצרעתו אם בימי חלוטו או בימי סגירתו, והסבל יהי’ זמני וסוף סוף יתבטל.

משא”כ בנגעי בגדים הרי אי אפשר שלא יסבול היוק והפסד שיוחזר לו, כי אפי’ אם ילך לו הנגע אחרי הכיבוס הרי צריך לקרוע מקום הנגע מן הבגד, ואם יחזור הנגע ישרף הבגד ויפסידו לגמרי, וכמו”כ בנגעי בתים שצריך נתיצה של אבנים או כל הבית, לכן בנגעים אלו שסובל קלקול והפסד של הבגד והבית כתוב צרעת ממארת לשון סילון ממאיר שזה ענין של כאב שמכאיב לאדם בקלקול או איבוד הבגד והבית.

ולכן מוסיף רש”י “ומדרשו” שאין זה כאילו מפרש פירוש שני כמו בכל פעם שכותב ד”א, אלא כאן המדרש מוסיף ביאור על הפירוש כפשוטו סילון ממאיר שנגע זה מכאיב כי “תן בו מארה שלא תהנה ממנה” היינו שע”י הנגע בבגדו או בביתו מאבד האפשרויות ליהנות מן הבגד או הבית מאחר שהוא צריך לקלקלו או לאבדו כליל.

וזה אינו בנגעי אדם.

שונות

התחלת חיבור שו"ע אדה"ז

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה החדשה של שו"ע"ר

ידוע שאדה"ז התחיל לחבר את השו"ע שלו בהל' ציצית והל' פסח, כמובא בהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר לשו"ע"ר. כלומר תחילה חיבר את הל' ציצית ורק אח"כ את הל' פסח. ואחרי ששני האחים הק' הרב שמעלקא והרב פנחס נ"ע באו אל המגיד ממעזריטש נ"ע, וראו את חיבורו של רבנו בשתי הלכות אלו, קלסוהו ושבחוהו ואמרו לו שעליו לסיים החיבור כולו, המשיך רבנו לאת חיבורו על שאר חלקי או"ח וסיים את החיבור כולו במשך שנתיים. כמובא כל זה בהקדמה הנ"ל.

כלומר, תחילה חיבר רבנו את הל' ציצית ורק אח"כ את הל' פסח, וכן מבואר בשיחת ש"פ במדבר תשמ"ה.

אך יש להבין: א) למה התחיל רבנו בהל' ציצית ולא התחיל מתחילת השו"ע? ב) למה בחר לחבר את הל' פסח אחרי הל' ציצית, ולא המשיך לחבר לפי סדר השו"ע, הל' תפילין, ברכות השחר ק"ש וכו'?

ואולי יש לומר בדרך אפשר ובהקדים, דהנה מה שמייחד את הל' ציצית משאר הלכות בשו"ע"ר בחלק או"ח, הוא, שבהל' ציצית ישנו שימוש גדול בלשון ארמי יותר משאר הלכות, למשל הביטוי "אדעתא דנפשיה קעביד", מופיע בפנים ההלכה רק בהל' ציצית (סי' יא ס"ד). ולא בשאר הלכות, שבהם מופיע במקום זה הביטוי בעברית "על דעת עצמו הוא עושה" (ראה סי' לב סי"ב. סי' רמג ס"ו. סי' רמד ס"י. ועוד הרבה). וכן הלשון "כיומא אריכתא דמיא", מופיע רק בהל' ציצית (סי' ח סכ"ז), ולא בשאר ההלכות, ששם מופיע בעברית "וכיום אחד ארוך" (ראה שו"ע"ר סי' שצג ס"א. סי' תר ס"ג. ועוד). וכן הביטוי "קרא יתירה" מופיע רק בהל' ציצית (סי' י ס"א). ועוד כיוצא בזה.

[אמנם גם בהל' פסח ישנו שימוש מסוים בלשון ארמי אך פחות בהרבה מהל' ציצית. והמיוחד בהל' פסח משאר ההלכות (כולל הל' ציצית) הוא, שבהן ישנה אריכות הביאור בטעמים, משא"כ בשאר ההלכות הוא בדרך קצרה יותר (אמנם גם בהל' ציצית ישנה קצת אריכות הביאור בטעמים, אך אינו בערך לביאורים שבהל' פסח כפי שנראה בביורו אפילו לולמד הפשוט. ומכאן גם

הקושי להבין את הל' פסח בשוע"ר על בוריים, בגלל אריכות הביאור כולל שקלא וטריא, כמעט בכל הלכה והלכה. ואכ"מ].

והנה ישנו ביטוי בארמית שמופיע הרבה בהל' ציצית והוא הלשון "אפילו הכי". וראה זה פלא, ביטוי זה מופיע בפנים שוע"ר גם בהל' פסח (כמ"פ) וגם בסי' ג, ו, וז' (הל' השכמת הבקר ונטילת ידים), אך לא בשאר ההלכות בחלק או"ח, מה שמעלה את ההשערה שהלכות אלו נכתבו ביחד עם הל' ציצית והל' פסח.

ואם כנים הדברים, הייתי דוחק לומר שבעצם אדה"ז התחיל לחבר השו"ע שלו מתחילת חלק או"ח ועד סוף הל' ציצית, ואח"כ מסיבה לא ברורה החליט לעבור להל' פסח (אולי משום שהיה אז תקופת הפסח, שלשים יום לפני החג, ורצה לעסוק בהל' החג. אם כי זה דוחק, שהרי האחים הנ"ל באו לרב המגיד רק בתשרי תקל"ב [ראה בהקדמה הנ"ל הערה טז], ודוחק לומר שלקח לאדה"ז לחבר את הל' פסח יותר מחצי שנה).

ומה שבהקדמת השו"ע כתוב הל' ציצית (ולא שאר הסימנים), זהו משום שהל' ציצית הוא עיקר החיבור מתוך סי' אלו (סי' ח עד סי' כד, ולא נחית לפרט על ז' הסימנים הראשונים, שכל אחד עוסק בהלכה אחרת). ובפרט שקשרו את זה עם הל' פסח, העדיפו לנקוט שתי הלכות חשובות אלו, ולא שאר פרטי הסימנים הראשונים.



שיטת הג"ר חנוך העניך אב"ד דק"ק שנייטוך ז"ל

הובא בשו"ת צמח צדק חלק יו"ד סי' רט

הרב חיים דוד א. טיפענברון

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בשו"ת אדמו"ר הצמח צדק נ"ע חלק יו"ד סי' רט בדין: "סת שביריעה אחת שורה גבוה משורה שביריעה אחרת הסמוכה לה, ואי אפשר לתקנם בתיקון התפירה רק למחוק ולהשפיל שורה אחת בעמוד אחרון (כי ביריעה אחת שורותיו מרווחות ובאחת דחוקות ולזאת נראה שורה פנוי' שלימה נגד הכתוב).

. "מונה אדמו"ר הצ"צ נ"ע בין המכשירים דברי שו"ת חינוך בית יהודא" סי' עג¹.

וז"ל שם: "והנה בשו"ת חינוך בית יהודא סי' ע"ג כתב בדין סופר שכתב בעמוד אחד שורה אחת יותר מעמוד שלפניו כשר. ושכן הסכים הגאון מהרשש"ך² "בדבר ס"ת שיש לה שורה יתירה מחברתה איני יודע שום פיסול ומותר לקרות בה לפי הדין, עכ"ד.

והנה דין זה מסובך מאד, וכלול מכו"כ פרטים ושאלות וסברות. ועוד, והוא העיקר, מהו דעת בעמח"ס חב"י [חינוך בית יהודא], בדין זה, לפי "גילויים" חדשים שלאחרונה נתגלו, ואיך מתאימים דברו עם דברי אדמו"ר הצ"צ נ"ע, כדלקמן.

(מובן מאליו שמה שכותבין כאן אינו נוגע להלכה למעשה דהרי פסקו של אדמו"ר הצ"צ נ"ע ברור מיללו ואין אחר המלך כלום, ומביאים מה שמביאים לרווחא למילתא לאסוקי שמעתתא, כדי לקיים מצות עמלה של תורה, וגם לזכות שוכני עפר ששפתותיהם ידובבו).

והנה בשאלה זו שמביא אדמו"ר הצ"צ נ"ע יש בה עוד כמה פרטים, כמו: "ביריעה אחת שורותיו מרווחות ובאחת דחוקות ולזאת נראה שורה פנוי' שלימה נגד הכתב, אף שבמנין הם שוות". ועוד פרט: "ויש שאין משורטט על הכתב כנגד הפנוי'". בפרטים אלו יש בה סניפים או להקל – להכשיר, או להחמיר – לפסול, ראה שם.

והנה אדמו"ר הצ"צ נ"ע אחר שמביא דברי החב"י ["חינוך בית יהודא"] כותב: "משמע [מדברי החב"י] אף שהשורה היתירה היא למטה מהעמוד שמסתיים ביריעה השנית", דהיינו שהכתב נכתב בהגליון למטה מן השרטוט והכתיבה שבעמוד השני, אמנם ממשיך: "אך השואל³ בתשובה שב"י [שב יעקב] סי' נג לא פי' כן בדבריו וז"ל: "כי שם משמע שאין הכתב באותו עמוד נכנס יותר בתוך הגליון שלמטה מעמודים אחרים" עכ"ל.

היינו דיש לנו דברי החב"י, איך שהוא מפורש בשו"ת שב"י ע"י המקשה שם, שאדמו"ר הצ"צ כותב: "דלא משמע כן בדברי חב"י!" וכדלקמן.

(1) רק סניף, יחד עם דברי התשב"ץ, ודעת מהר"ם מטראני ושו"ת שב יעקב (ועוד).

(2) "הג"ר שמואל שאטין הכהן" ה' מחותנו של ה"חינוך בית יהודא", דבנו של רבי שמואל – רבי משה, השיא אחות ר' חנוך – מרת "הענדיל".

(3) השואל שם הוא הגאון רבי ישע בעשיל אב"ד טריד.

והנה מי הוא זה בעל מחבר ספר "חינוך בית יהודה" שבעל ה"שב יעקב" מביא בשם רבי יושע העשיל אב"ד טריר, לפרש דבריו שלא כמו שנראה בפנים, ה"ה הג"ר חנוך העניך ז"ל אב"ד דק"ק שנייטון⁴ (סמוך לפפד"מ) בנו של הג"ר יהודה ליב אב"ד דק"ק פפרעשווי⁵, בן הג"ר חנוך העניך (הראשון) מפוזנא⁶ אב"ד גניין⁷.

תורתו קיבל אצל אביו הגרי"ל וגם אצל רבו הגדול הגאון הגדול רבי אברהם ברודא (שעליו העיד החיד"א "ששמו הולך בכל העולם והוא מפורסם בכל אשכנז"). למד גם אצל הגאון רבי אהרן שמואל קוידנוב בעמח"ס "תפארת שמואל" ו"אמונת שמואל" (כמו שכותב רבי חנוך בס' חב"י "שמעתי מפי מורי ורבי הגאון רבי שמואל קוידנווער).

(ספר חב"י הוציא לאור בפפד"מ בשנת תס"ח, שבו קיבץ תשובות מאת אביו ומאת זקינו, ועוד הוסיף הגהות מדילי' עם הסכמות מגדולי הזמן רבני פ"פ

4) לא להחליף רבי חנוך עם גיסו גם בשם "רבי חנוך" – רבי "חנוך זונדל" שירש כס רבנות קהילת פפרשווי מחותנו הג"ר יהודה ליב אחר פטירתו (בנו של רבי חנוך זונדל הוא הג"ר יעקב יהודה ליב שנתמנה כדיין בק"ק אה"ו בעמח"ס "לשם זבח" נדפס באלטונא בשנת תקכ"ח).

5) הגרי"ל למד אצל הג"ר יצחק אב"ד דק"ק פיזנא (רבו המובהק של הג"ר אבלי גומבינר בעל ה"מגן אברהם" וגם אחיו ומורו של בעל ה"ט"ז). הגרי"ל ה' נחשב גם למקובל גדול, ועשרות שנים ישב בתענית וחי בקדושה ובפרישות מופלגת, ומעולם לא הסתכל בצורתה דווח, ולא ידע מה ערכו של כסף, והקדיש שנים רבות להפצת תורת הקבלה, בהיותו מעמודי הקבלה בדורו. בתקופת הסוערת שנגרמה ע"י אנשי כזב מחנה ש"ץ שר"י, התייצב הגרי"ל בין ראשי וראשוני הלוחמים בטועים הללו, וגם סבל רבות מההמון עם שנסחבו בלי דעת אחרי מפיצי הכזבים ורדפו את הרבנים אשר לחמו אותם בחירוף נפש. ותודות עמלו ומסירות נפשו, לא נתקבלה מנהגי כזב שתבעו מסיתי השקר להנהיג בקהילות ישראל בתקופה זו, בטרם נתגלה קלונם והעלה חורבן בקהילות אשר במחוז פפירשווי, ולא בקלות עלה בידו להחזיק מעמד.

6) אביו של הג"ר חנוך ה' הג"ר אברהם מדייני פוזנא (נתפרסם כעניו וחסיד אמיתי מראשי קהילת ישראל בפוזנא, ה' חתנו של הג"ר יהודה ליב א"ש [אלטשולער] אב"ד לודמיר בעמח"ס "ויחל משה" נדפס פראג שע"ג) המפורסם בשם ר' ליב ר' העניכ"ש. שימש מקודם כדרשן בק"ק קראקא ב'פולין קטן, ואב"ד בעיר געניזאן שליך "פוגין" – פולין גדול. (בנו הג"ר בנימין זאב אלטשולער נמנה גם עם גדולי הדור). בנעוריו למד בישיבת המהרש"ל ונמנה עם תלמידיו המובהקים. ה' מפורסם לא' מגדולי גאוני דורו ומראשי הרבנים, וישב בראש – בכינוסי "ועד ארבע הארצות" – ודבריו נתקבלו תמיד על רבני פולין – ואף המהר"ל מפראג כתב עליו בהערצה "למי כל חמדת ישראל הלא לאוהבי הגאון הגדול המופלא" !! – רבי חנוך השני בספר חב"י מביא הרבה תשובות בהלכה משמו.

7) הג"ר חנוך הראשון ה' חתנו של השר וטפסר החסיד רבי יצחק אייזיק גינצבורג, בנו של השר וחסיד רבי שמואל זיינוויל גינצבורג בן השר ועשיר הג"ר שמעון גינצבורג.

הגאון רבי נפתלי הכהן, הג"ר שמואל שאטין (הידוע בכינוי מהרשש"ך) והג"ר דוד אפנהיים אב"ד פראג, והג"ר ישכר בערמאן אב"ד פוורדא⁸.

והנה בעצם תשובה זו של ס' חב"י שהביא אדמו"ר הצ"צ נ"ע גם צריך פשר. דבהשאלה כותב " . . . בעמוד א' שורה אחת יותר מעמוד שלפניו מהו". ובהתשובה כותב (שאלה זו א"צ לפנים⁹) ו"שלא נמצא . . . בפוסקים . . . לפסול ס"ת בשרטוט יתר, ע"כ לכתחילה פשיטא שיש עדיין לשרטוט במקום הראוי".

לא הבנתי, הרי השאלה הי' אם כתב שורה אחת יתר מעמוד שלפניו – דהיינו בעמוד אחת יש (למשל) ס"ב שורות ובעמוד ב' יש ס"א שורות (כן משמע דביריעה ראשונה יש יותר שורות מבאחרונה) – מי מדבר על "שרטוט יתר", ואיזה תיקון יש לשרטוט עוד "במקום הראוי"!

וממשיך שם: "ובדיעבד אם כתב למטה מן השרטוט קצת ודעתו לישר הכתב עם היריעה האחרת ובשווי ויושר השרטוט נמצא שהוא כתיבה תמה, נעל"ד שהוא כשר".

משפט זה נותן לנו המשמעות שכוונת הסופר עם כתיבת שורה הנוספת הוא כדי ליישר עמוד האחרון של היריעה הראשונה עם עמוד הראשון שביריעה השני', וכותב למטה מן השרטוט של היריעה השני' כדי ליישר אותה להראשונה, ועי"ז יריעה השני' יש לה יותר שורות מהראשונה, וע"ז בה התשובה דהוא כשר.

והנה תשו' זו של החב"י הובא כאמור בשו"ת שב יעקב סי' נג, אמנם שם השאלה היא קצת שונה ממה שנשאל בס' חב"י. וז"ל שם: "שאלה . . . אין מנין השיטין שבכל יריעותי' שוויין, קצתן המה מס"א שיטין וקצתן מס"ב וכן מס"ג, וכן מס"ד, והכתב שביריעה חדא נכנס למטה בהגליון לפעמים כשיעור ד' וה'

8) בשנת תס"ח הו"ל עוד ספר בשם "ראשית ביכורים" דרושים בג"ח. חלק א' לאבי אביו, הג"ר חנוך הראשון, וחלק ב' לאביו הג"ר יהודה ליב, אב"ד פרעשוי, וח"ג דרשתי, בנוסף להגהות והוספות שלו בשני החלקים הראשונים.

מסופר כי רבי חנוך ירש הרבה כתבים מאביו, חיבורים שלמים שהותיר אחריו, ועדיין עד היום נשארים הן כאוצר בלום שלא שזפו עין (ובלי מהפכים) מביניהם פירוש שלם על התורה, וספר משלי, וה' מגילות בשם "מערכי לב", ועוד חיבור של שאלות ותשובות שהי' לו עם גדולי דורו. גם ביאור על מסכת ברכות, וס' על אגדות הש"ס, ועוד.

על ספרים אלו שנשארו שלם, מסופר שהם נפלו לידי אדם בשם היינדהיים שהי' בנו של הרב מווארמס, ואח"כ השתמד ר"ל ושימש ככומר בכנסי' בציריך. אחר מותו של המומר נפדו הכתבי יד על ידי הקהילה בשוויץ וניתנו במתנה לספרי' העירונית המרכזית של ציריך ושם הם נמצאים.

9) מה בדיוק הפירוש, שאין צריך לפנים – לשון זה גם כותב בעל השב"י כשמצטט תשו' זו, ומדגיש בה.

שיטין יותר נמוך מבהיריעו' שאצלה מזה ומזה ולפעמים בהדפין מס"א שיטין נמשך הכתב יותר בהגליון שלמטה כשיעור ג' או ד' שיטין מבהדפין שביריעה שאצלה שהיא מס"ד שיטין, והגליון למעלה הוא שוה בכל היריעות חוץ מאחת שמתחיל נמוך כשיעור שיטה אחת באופן שהגליון למעלה הוא רחב בשיעור שיטה אחת יותר מכל יריעות.

והנה שאלה זו אינו מהגאון רבי יעקב אב"ד דק"ק פ"פ בעל ה"שב יעקב", אלא נשלח אליו מהגאון רבי יושע העשיל אב"ד דק"ק טריר והמדינה, שאחר כתיבת פסקו כותב: "ובהיות שמפני חומר ענינים שמלאכתם . . מלאכת שמים הוא והמה כהררים התלוי' בשערה והן הן גופי הלכות, אין מן הראוי לתקוע את עצמי לדבר הלכה ולומר קבלו דעתי דעת יחיד, ובפרטות שבצד ההיתר שכתבתי הוא קלוש מאד ואינו כדאי לסמוך עליו אף בשעת הדחק . . עד . . כי יבא דברי אלה לפני חד או תרין בדרא ה"ה הרבני' הגאונים המפורסמים אשר חונים על דגליהם בקהלות גדולות שבמדינות אשכנז".

ולעצם פסקו, מביא בפנים בתחילה כמה טעמים לפסול, אלא "ובהיות שקשה עלי הדבר לפסול ממש רוב היריעות של הס"ת שיש בהן שמות הקדושי' שנכתבו בקדושה, בכך יגעתי ומצאתי דאפשר להכשיר ס"ת . . דקיי"ל כהרמב"ם . . דצריכה שירטוט כולא . . וממילא בנ"ד שבגליון שלמטה . . אינו משוטטי' . . ניכר לכל . . שאין בסוף הדפין שום פרשה . .".

והנ"ל הביא "קצת און" להכשיר הס"ת מדברי החינוך בית יהודא, וז"ל שם: "דאם כתב עמוד אחד שורה א' יותר מעמוד שלפניו שאין צריך לפנים" ע"כ. וממשיך רבי יושע "מ"מ לא ראי' גמורה היא דמשמעות לשון' שם משמע שאין הכתב באותו עמוד נכנס יותר בתוך הגליון שלמטה מהעמודים האחרים. כי סיי' שם וז"ל ובדיעבד אם כתב למטה מן השירטוט קצת ודעתו ליישר הכתב עם היריעה אחרת ויושר השרטוט, נמצא שהוא כתיבה תמה נלענ"ד שהוא כשר עכ"ל.

דהיינו שהבין בדברי החב"י דרך בדף אחד יש יותר שורות מדף השני אמנם שורה ראשונה וגם שורה אחרונה שווין הן לדף הקודם רק הרווח בין השורות שונים הם ובדף אחד השורות הם מצומצמות ולכן יש שורה א' יותר.

והנה הגאון רבי יעקב בעל השב יעקב כותב שם, ששאלה זו כבר שאל הג"ר יושע אב"ד טריר להגאון רבי יעקב ריישר מפראג אב"ד מיץ בעל מחבר ספר שו"ת "שבות יעקב" שענה לו ביום י"א ניסן שנת תצ"ב והסכים לדעת רבי יושע

להכשיר הס"ת בדיעבד¹⁰ מטעם שכל פרטים אלו הן אלא למצוה מן המובחר ולא לעכב כמו שכתב הרמב"ם, היות דלא שינה בפו"ס ואינו מן העשרים דברים שבכל אחד מהם פוסל (הרמב"ם) ס"ת.

אחר כל הנ"ל השיב בעל ה"שב יעקב" בג' סיון תצ"ב ביום "כ"י טו"ב" (מ"ז) לספירה, בפשטות לפסול הס"ת מטעם שהיא פתוחה או סתומה במקום שאין ראוי, ועוד כותב "מה מאד פליאה נשגבה בעיני על הגאון אב"ד דק"ק מיץ שלא הרגיש מה הי' שאלתו ע"ז".

ועוד: "ויותר תמוה שהביא עצמו תשובת "דבר שמואל" שמחמיר בזה . . . ולא ידעתי מה אידון בי' ונשאר עליו תמוה קיימת". ע"כ.

והגם דאינו מכשיר ס"ת מטעמים של רבי יושע והשבו"י, אמנם בנ"ד שכל יריעה הראשונה הי' שוה ויריעה השני' שונה הוא שכל עמודי' ג"כ שווין הן (אמנם לא עם היריעה הראשונה) מצרף דבר זה לדברי "הבאר עשק" (שהביא השבו"י) והוי' תרתי למעליותא להצטרף ולהכשיר.

אמנם השאלה שהביא אדמו"ר הצ"צ ביו"ד סי' רט ג"כ שונה היא, דשם מדובר בשורה א' גבוה מבשורה שביריעה אחרת הסמוכה לה, ותיקון היחיד הוא למחוק ולהשפיל שורה אחת בעמוד אחרון, ובין כך מנין השורות הן שוות רק יריעה אחת נכתב מרווחות, ויריעה אחת דחוקות, ולזאת נראה שורה פנוי' שלימה נגד הכתוב (ואם ימחק שורה אחת ויכתבה ביריעה דלפני זה בתחתונה הי' שורה אחת יותר מיריעה השני').

והביא מתשו' חב"י, דסופר שכתב שורה אחת יותר בעמו' שני' מעמוד שלפניו כשר, ושכן הסכים בזה מהרשש"ך, שאינו יודע בזה שום פיסול. וכתב אדמו"ר הצ"צ נ"ע שמשמע מהחב"י שהשורה יתירה היא למטה מהעמוד שמסתיים ביריעה השני', אך השואל בתשו' שב"י סי' נג (דהיינו הגאון רבי יהושע אב"ד טריר) לא פי' כן בדבריו, וז"ל: "כי שם משמע שאין הכתב באותו עמוד נכנס יותר בתוך הגליון שלמטה מעמודים אחרים" עכ"ל.

והעלה אדמו"ר הצ"צ דבלי כל הנ"ל כשר דכן הובא בשכנה"ג ביו"ד בשם הר"מ מטרנאי בח"ג סי' קע"ט דבדיעבד לא מיפסל, וכן התשב"ץ ח"ג סי' קנ"ה כותב דאינו נפסל בכך רק בדף אחת קצרה בין ב' דפים ארוכות, ועוד אינו מקבל אדמו"ר הצ"צ פשיטות משמעות החב"י כמו שפי' הג"ר יהושע דלעיל דמדובר

10 מעניין מה שכתב לו "גם תש כחי שלא אוכל עוד לצאת ולבוא ואני צריך לסמכני באשיות מחמש טרחה של הדרשה בשבת הגדול דאתמול שדיבור קשה עלי לפני קהל גדול פה ה' ישמרם, עם כל זה מחמת אהבתו התקועה בלבי לא יכולתי להתאפק ופניתי מכל עסקי להשיב למו . . .".

בעמודים שווים למעלה ולמטה ורק שורה א' יותר כי השורות כתובות יותר דחוקות משלפניו.

ולומד בפ' ס' החב"י דמדבר כמו בשאלת אדמו"ר הצ"צ נ"ע דשורה אחת יוצא למטה יותר מלפניו.

ואשר לכן פסק אדמו"ר הצ"צ נ"ע דאם יש שני דפים סמוכין זל"ז שהם קצרים משאר הדפים, ששאר הדפים ארוכים מהם יותר שטה אחת אין לפסול דהא אין כאן היכר הפסק פרשה. ולא כמו שכותב ה"דבר שמואל" שהביא השב"י בתשובתו בשו"ת שב"י סי' נ"ג, דיש לפסול בכה"ג. ושכן כותב השב"י עקב דבשכל הדפים ביריעה אחת שוין אין זה בכלל סימן פרשה מה שביריעה הב' שלפניו או שלאחריו אינו שוה¹¹.

וראה בסוף תשובת אדמו"ר הצ"צ דמביא מתשובת החת"ס דחולק על השב"י עקב באם מותר למחוק שם או לא (שו"ת חת"ס סס"י רס"א).

והנה מה מאד מתמ' שיטת הגאון רבי חנוך בדין זה של סופר שכתב שורה אחת יותר (בתשו"ע"ג) שבזה סובר הגאון אב"ד טריר שמדובר שלא נכנס בתוך הגליון למטה, ואדמו"ר הצ"צ נ"ע כותב שלא משמע כן.

דהנה לאחרונה עלה לי "למצוא" קונטרס בכת"י מהג"ר חנוך על עניני והלכות סת"ם, שכתב בשנת תצ"ה כמו שחותם על כמה מתשובות "מנחם אב תצ"ה – אלול תצ"ה" וכו' שבו שואל בדיוק מה שהקשה להרב בעל ה"שב"י עקב", וכדלקמן, ובהקדמה:

רבי חנוך, שעלה על כס הרבנות שנייטוך הדפיס בשנת תס"ח ב' ספרים א' הנקרא בשם "ראשית ביכורים" שהוא דרושים בג' חלקים, חלק א' לאבי אביו הג"ר חנוך (הראשון) וחלק ב' לאביו הג"ר יהודה ליב, אב"ד פפרעשוי, וחלק ג' דרשותיו והגהותיו שלו על שני החלקים הראשונים.

כמו"כ בשנת תס"ח הדפיס ספר תשובות הנקרא בשם "חינוך בית יהודה" שבו קיבץ תשובות מאת אביו הגאון, ומאת זקינו, ואף זקן זקינו והרבה הוספות ופסקיו מדילי'.

בנוסף לכל זה ירש הרבה כתבים מאביו, חיבורים שלמים עה"ת ועל אגדה ושו"ת הרבה, שהיום נמצאים בספרי' העירונית המרכזית של ציריך (ביניהם גם

(11) והגם דלא כותב מפורש אמנם נראה דאם אינו כן רק בעמוד אחת בודד, הסופר כתב שורה בהגליון או החסיר שורה וכו"כ למעלה חיסר שורה אחת דכן יש חשש של פתוחה ודוקא באופן דלעיל שייך להקל.

חיבור שלם על הלכות סת"ם הנקרא בשם "ספר החינוכי" – לכאן אחר שמו רבי חנוך.

אמנם קונטרס שלפנינו לא נמצא שם אלא באוסף פרידלנדר שהוא באוצר פטרבורג!

בקונטרס זה כותב רבי חנוך כמה שאלות בסת"ם והרבה הוראות בהל' ס"ת מה שמעתיק מתשובת הרמ"ע מפאנו ומס' "מגן גיבורים" ותיקון "אור תורה" ומס' "בן משק" דברים מופלאים מאד (בעזה"ש"ת קונטרס זה יופיע בקרוב בקובץ "אסופות וגנוזות שפתי ישנים" – קובץ עשירי).

בפסקים אלו מברר רבי חנוך כל ספקותיו ושאלותיו אצל הג"ר יעקב אב"ד פ"פ בעל ה"שב יעקב". (ה"שב יעקב" נדפס בשנת תק"ב בשנה שבו נפ' רבי יעקב ז"ל).

וכמו"כ שאלה שלפנינו שאל אצל רבי יעקב, כדלקמן. פרטים אלו נותן לנו קצת רקע על השאלה ועל התקופה ועל שיטת רבי חנוך בזה.

וז"ל שם: "ונשאלתי: בס"ת שנמצא ביריעה אחת וכ"ש ב' או ג' יריעות שנכתב ג' ד' שורות יותר מן יריעה אחרת למעלה גם למטה מה דינו.

ובפרט כשהסופר הי' לו מן בראשית עד [שם] וחבר . . [מטושטש] בס"ת ישינה שלקח ממנה עוד יריעות ואלו הם ארוכים יותר מן רוחב פס יד באופן שאורך השיטין והכתב היא כי אורך כל היקף כל ס"ת ובמקום עבורו חתך הגליון למטה ולמעלה.

והנה אם טעה הסופר וכתב בעמו' א' שורה יתירה על שאר עמודים הסמוכים יש לפסול כי דינה כפתוחה רק אם כתב ביריעה א' איזה שורות לא שייך זה". ע"כ.

דהיינו שהוא פוסק לפסול בשורה אחת כמו שפסק ה"שב יעקב", וכן אדמו"ר הצ"צ, ובדין ג' או ד' שורות פוסק להכשיר (דהרי פוסל רק בעובדא של שורה אחת, ומעלים עין מעצם שאלתו שהוא בעובדא של ג' או ד' שורות.

והנה הג"ר חנוך ממשיך שם: "וכתבתי לבא הכח "יוזפא" נ"י לשאול להגאון אב"ד נר"ו והאריך בתשובה, ומסיק להדיא בענין זה ג"כ כי בכל יריעות ליכא חששא משום כי פתוחה, עד דפסק לאיסור כאשר אמרו בשמו, שמע השומע כל מה שאסור הי' ביריעה אחת עמוד א' יותר מן עמוד שני ואזי בודאי יש לחוש משום זה דפתוחה עכ"ל. ועי' בשו"ת באר עשק" ע"כ.

דהיינו שרבי חנוך פוסק כה"ש יעקב" לחומרא לפסול בעובדא של עמו' אחת דיש לחוש לפתוחה, אמנם בשאר עובדו' אולי יכולים להקל.

מכל הנ"ל יש כמה דברים מעניינים הנלמד משורות אלו שהיו עד היום נעלם ונסתר בכת"י באוצר אלמוני. ראשית, רבי חנוך סמך על השב יעקב בכל פסקיו. שני', הי' לרבי יעקב "בא כח" הנקרא "יוזפא" (שמש) שעל ידו נשאל לר' יעקב שאלותיו. ג', שאלה הנדפס בשב יעקב (בשנת תק"ב) בשם רבי יושע העשיל אב"ד טריר (ואח"כ נשלח לרבי יעקב רישר מפראג בעל ה"שבות יעקב") ג"כ נשאל לרבי חנוך וגם הוא המשיך לשאול אותה לה"שב יעקב". (וגם "שמע" בשם השב יעקב שהחמיר, דהלא ספר "שב יעקב" לא נדפס עד שנת תק"ב (והשאלה נשאלה משנת תצ"ב – ואם כי יש כמה תאריכים בקונטרסו, כשנת "תצ"ה", נראה דכבר התחיל לחבר קונטרסו כמה שנים מקודם – דזמן השאלה שלפנינו הוא י"א ניסן תצ"ב).

ועוד והא העיקר, פוסל רבי חנוך ביתר שורה! וכאן הבן שואל, האם חזר בו רבי חנוך ממה שפסק להקל בס' חב"י!

וכן מה שהביא בשם הרשש"ך להקל – האם חזר גם מזה! או האם העובדא בס' חב"י הוא כמו שפי' אב"ד דק"ק טריר דלא ירד תוך הגליון (אם כי לא משמע כן כל כך מתוך לשונו, כדברי אדמו"ר הצ"צ נ"ע).

וגם למה לא ציין רבי חנוך בעצמו בדין זה לספרו חב"י! כמו שציין בכמה מקומות אחרות בתוך קונטרסו! (אם הוא אותו עובדא).

וגם כותב "ועי' בשו"ת באר עשק" – הא לכאו' הבאר עשק הרי הוא המקיל בדין זה.

עוד צריך עיון בכל האמור ועוד חזון למועד.

יהי רצון שיבוא בקרוב בעל השמוע ויפתור ויגלה לנו את הסתום ויעשה לנו כפתוח.

תהא מה שלפנינו זכרון טוב בעד גדולי האחרונים הגאונים הנזכרים כאן.



סידור אדמו"ר הזקן דפוס שקלאוו תקס"ג

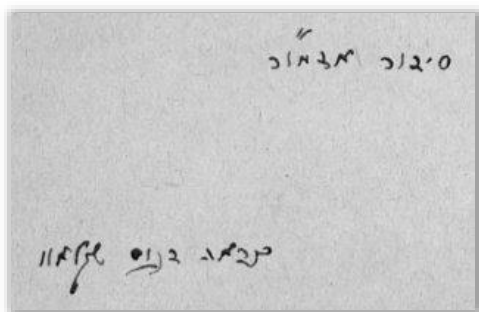
הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בימים האחרונים זכינו לזכות גדולה ונפלאה, שנחשף לראשונה צילום עותק מההדפסה הראשונה של הסידור שערך כ"ק רבנו הזקן נ"ע, ונדפס בעיר שקלאוו בשנת תקס"ג. ידוע כי מכל שלושת ההדפסות הראשונות שנדפסו בחיי רבנו הגדול - מלבד ההדפסה של 'שקלאוו', נדפסו אח"כ גם שני הדפסות ב'קאפוסט' - לא שרד מהם אף לא עותק אחד.

הספרן הראשי של ספריית הרבי זי"ע, ה"ה הרב שלום דובער לוינ מציין: "במשך שנים ידענו שהסידור הוא בין הספרים שבספריית מוסקבה, והוא רשום גם בקטלוג הספרים שנעשה בליובאוויטש, לפני שנלקחו לספריה במוסקבה. בחודשים האחרונים צילמה הספרייה במוסקבה את ספרי וכתה"י 'אוסף ליובאוויטש' שאצלם, והעלתה אותם לאתר שלהם".

דף השער של הסידור חסר, אך במקומו יש עמוד בכתובת יד קודש של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע: "סידור אדמו"ר - כנראה דפוס שקלאוו" (רצו"ב



צילומו):

ויש להבין, מדוע כתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע "כנראה"?

וההסבר בזה לכאורה היא, דכיון שמכל שלושת ההדפסות הראשונות בחיי רבנו הזקן לא שרד אף לא עותק אחד שלם, מלבד העותק שלפנינו, שהיא חסר שער, א"כ אין כאן דבר החלטי שזוהי אמנם ההדפסה הראשונה של הסידור של שקלאוו תקס"ג, אולי זוהי עותק מההדפסות המאוחרות יותר של 'קאפוסט', לפיכך כתב "כנראה".

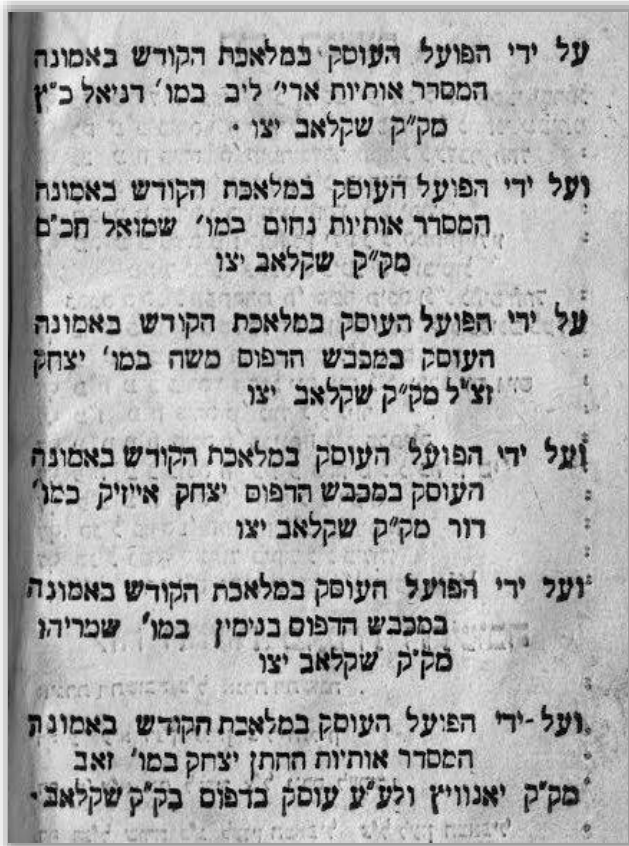
אולם לפי"ז צריך להבין להיפך, דאם חסר השער בעותק הנוכחי, א"כ מנין לתת עדיפות לומר שזוהי ההדפסה של שקלאוו, אולי זוהי באמת אחת העותקים המאוחרים יותר של 'קאפוסט'?

ונראה בזה לבאר ולהביא סייעתא שאכן יש לתת עדיפות לומר שזהו הסידור הראשון של שקלאוו תקס"ג.

בהקדם לציין, דמעשרת שמות הפועלים שהשתתפו בהדפסה - שמופיעים בסידור שם בעמ' 416 - חציים הם אנשי שקלאב. (רצו"ב צילומו):



והנה שלש שנים אחרי הדפסת הסידור, הדפיס רבנו הזקן בשקלאב גם את ה'תניא' - ובפעם הראשונה עם 'אגרת התשובה' מהדורה בתרא - בשנת תקס"ו. ושם מופיעים שמות הפועלים שהשתתפו בהדפסת ה'תניא' לפני 'אגרת התשובה' - והם כולם שם אנשי שקלאב (ורצו"ב צילומו):



והנה אנו שמים לב ורואים, ש"נחום במו' שמואל מק"ק שקלאוו" שבסידור - מופיע גם בתניא שלש שנים אח"כ: "נחום במו' שמואל הכ"ם מק"ק שקלאב יצ"ו" - כלומר, שבנתיים בשנת תקס"ה-ו אביו "שמואל" נלב"ע.

גם "יצחק במו' זאב ז"ל מק"ק יאנוויטש" שבסידור - מופיע גם בתניא שלש שנים אח"כ: "החתן יצחק במו' זאב ז"ל מק"ק יאנוויץ ולע"ע עוסק בדפוס בק"ק שקלאב" - כלומר, שבמשך 3 שנים הללו נהיה חתן, וגם עבר מ"יאנוויטש" ל"שקלאב".

"משה במו' יצחק ז"ל מק"ק שקלאוו" שבסידור - מופיע גם בתניא שלש שנים אח"כ: "משה במו' יצחק זצ"ל מק"ק שקלאב יצ"ו".

"בנימין במו' שמרי' מק"ק שקלאוו" שבסידור - מופיע גם בתניא שלש שנים אח"כ: "בנימין במו' שמריהו מק"ק שקלאב יצ"ו".

והיינו שמתוך ששת "הפועלים העוסקים במלאכת הקודש באמונה" שעסקו בספר ה'תניא', ארבעה מהם היו גם מקודם "הפועלים העוסקים במלאכת הקודש באמונה" שמלפני ג' שנים - בסידור הראשון של שנת תקס"ג שנדפס גם כן בשקלאוו.

ולפ"ז סביר מאד להניח שזוהי הסידור של שקלאוו תקס"ג, שהוא הרי לפני ה'תניא' של שקלאב תקס"ו - כיון שבסידור "שמואל" אביו של "נחום" היה עדיין בין החיים, משא"כ ב'תניא' של תקס"ו, "שמואל" אביו של "נחום" כבר לא היה בין החיים, אלא "הכ"ס", והיינו שבאותו שנה נלב"ע. - וה"נ "יצחק במו' זאב ז"ל מק"ק יאנוויטש" שבסידור, בתקס"ו כבר היה חתן, וגם עבר



מ"יאנוויטש" ל"שקלאב".

שלחתי את הדברים הנ"ל לעיונו של הרב שלום דובער לוין שי', ובעקבות זה הסב את תשומת לבי לעותק של ספר 'רבנו ירוחם' - 'מישרים' ח"ג - שנדפס בקאפוסט בשנת תקס"ח, שבסוף הספר (פב, א) מופיע שם רשימת שמות הפועלים שהשתתפו בהדפסת הספר - ושם כולם עוסקים "בק"ק קאפוסט" (רצו"ב צילמו), והוסיף: "תשוה גם לכאן".



חם ונשלגם ההלה לאר עולם	
על ידי המעולים העוסקים במלאכת הקודש באמונה המסדרי אומות	על ידי המעולים העוסקים במלאכת הקודש באמונה הקודש באמונה
נאום אהרן במו' יעקב ז"ל מק"ק התי' ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט	נאום יצחק אייזיק במו' רור ז"ל מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט
נאום מנחם נחום במו' שמואל ז"ל מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט	נאום שלמה במו' אברהם ז"ל מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט
נאום הכבוד יצחק במו' זאב ז"ל מק"ק יאנוועט ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט	נאום משה במו' חיים שפירא מק"ק קאפוסט
נאום הכבוד בנימין במו' שמואל ז"ל מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט	נאום בנימין במו' שמריהו מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט
נאום אשר במו' קיים הרש פונגר יצ"ו מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט	נאום אשר במו' קיים הרש פונגר יצ"ו מק"ק שקלאוו ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט

והנה בהשוואת השמות שבין הספרים, אנו רואים, שמתוך עשרת "הפועלים העוסקים במלאכת הקודש באמונה" שעסקו בסידור בתקס"ג - ששה מהם עדיין עוסקים בהדפסת ה'רבינו ירוחם' בין תשעת הפועלים שבקאפוסט בתקס"ח. וגם רואים שמתוך ששת הפועלים שעסקו בספר ה'תניא' בשקלאב תקס"ו, ארבעה מהם עדיין עוסקים בהדפסת ה'רבינו ירוחם' בין תשעת הפועלים שבקאפוסט בתקס"ח. ולפ"ז לכאורה כבר לא ניתן לזהות איפה נדפס הסידור שלפנינו, כי גם בשקלאוו וגם בקאפוסט עבדו כמעט אותו צוות אנשים.

אולם האמת היא, שאדרבה - ה'רבינו ירוחם' של 'קאפוסט תקס"ח' דוקא מחזק לנו עוד יותר את הקביעה שהסידור שלפנינו היא ההדפסה הראשונה של 'שקלאוו תקס"ג', כי ב'רבינו ירוחם' של 'קאפוסט תקס"ח' מופיע אצל כל "הפועלים העוסקים במלאכת הקודש באמונה": "ש"לע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט" (הגם שהם רובם משקלאוו, וגם מהארי, יאנוויטש וכו'), א"כ כיון שבעותק הסידור שלפנינו לא נאמר "ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט" משמע שעותק שלנו נדפס ב'שקלאב תקס"ג' ולא בקאפוסט אח"כ, שאם זה היה עותק של 'קאפוסט' היה צריך להיות כתוב אצל כולם "ולע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט".

שוב כתב אלי הרב שלום דובער לוין שי': "לכאורה נראה שבשנת תקס"ז העביר המדפיס את בית הדפוס עם העוסקים במלאכת הדפוס משקלאוו לקאפוסט. לכאורה נראה שהסידור נדפס בתקס"ג בשקלאוו, ואז אביו של נחום עדיין הי' חי. בתקס"ו כתב עליו הכ"מ, ובתקס"ח כתב עליו זצ"ל".

והנה לפי דבריו יתורץ לי דבר לא מובן לכאורה, דכיון שרבינו הזקן הדפיס את סידורו והתניא בשקלאב - תקס"ג ותקס"ו, א"כ מה פתאום עזב אותם והלך להדפיס אח"כ שוב את הסידור פעמיים בקאפוסט? ובפרט לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת הקודש שמופיע ב'ספר התניא - ביבליוגרפיה' להרב יהושע מונדשיין שי' (עמ' 13) משנת תשמ"א (אות ה): "הוצאת שקלאב תקס"ו, היינו בזמן אדה"ז ונדפסה במקום הסמוך לו, ואגה"ת שבה היא לא מהד"ק שלה כ"א מהד"ת, שכ"ז מראה שאדה"ז שם עיניו עליה" עכ"ל. וע"ש גם בע' 26. - המכתב נדפס אח"כ גם בלקוטי שיחות חלק יז (ע' 519). ועי' גם בתשורה מחגיגת הבר מצוה של מנחם מענדל מונדשיין שי' - ט"ב כסלו תשס"ח (ע' 76). - ומאד מסתבר שדברי הרבי זי"ע הללו חלים גם על הסידור שלפני זה, ושכך היה גם בהסידור, שיש משנה תוקף למהדורא זו, כיון שנראה שרבינו הזקן היה מרוצה מעבודתם. והראיה, שהמשיך שם אחרי שלש שנים להדפיס את ה'תניא', א"כ מדוע שיעזוב פתאום את הדפוס של שקלאב?

ברם לפי דבריו א"ש מאד, דבעצם מעיקרא לא עזב כלל את 'שקלאב', אלא ש'שקלאב' עבר ל'קאפוסט', דהיינו שבעצם המשיך להדפיס עם אנשי 'שקלאב', וא"ש.

ונראה להביא הוכחה נוספת לקביעתו של הרב שלום דובער לוינ' "שבשנת תקס"ז העביר המדפיס את בית הדפוס עם העוסקים במלאכת הדפוס משקלאוו לקאפוסט", מזה שבשער התניא מתקס"ו מופיע אחד מבעלי הדפוס: "הרבני מוהר"ר יצחק במו' שמואל הכ"ס" - ושוב הוא מופיע שנתיים אח"כ בשער של 'רבינו ירוחם' מקאפוסט תקס"ח: "וה"ה הרבני מו' יצחק במו' שמואל זצ"ל" - והיינו דבתקס"ו אביו "שמואל" נלב"ע, ולכן נאמר "הכ"ס", ושנתיים אח"כ הוא "זצ"ל".

הוכחה נוספת ע"ד העברת הדפוס מ'שקלאב' ל'קאפוסט' לאחר תקס"ו, יש להביא ממה שבשער ה'רבינו ירוחם' תקס"ח נאמר: "עד כי קם ונתעודד ה"ה המופלג השנון נגיד ומפורסם שלשלת היוחסין מוהר"ר מרדכי במוהר"ר שמואל סג"ל הורוויץ מק"ק קאפוסט להדפיסו היום שנית".

והנה ב'ספר התניא - ביבליוגרפיה' (עמ' 54) כותב הרב יהושע מונדשיין בנוגע ל'תניא' של שקלאב תקס"ו: "בטופס אחר, שבספריית ליובאוויטש [הרצו"ב צילומו], הוחלף שם המדפיס הראשון, ברוך בן אליהו, בשם המדפיס מרדכי בן שמואל סג"ל זצ"לה"ה [הורוביץ]. - ובהערה 7 שם: "הוא הביא את התניא לדפוס במהדורתו הראשונה [סלאוויטא תקנ"ו-ז, ע"ש ע' 31 הערה 3] . . וכן הדפיסו שוב בשנת תקע"ד [ע"ש ע' 60 הערה 1] . . על פעילתו בשקלאב בשנת תקס"ו אין לנו רמז במקום אחר. לדברי ח"ד פרידברג . . התיישב בשקלאב בשנת תקע"א. ולדברי א' יערי . . יסד דפוסו בשקלאב בשנת תקע"ב".

אולם לפי מה שלפנינו מתברר, ש"מוהר"ר מרדכי במוהר"ר שמואל סג"ל הורוויץ מק"ק קאפוסט" העביר את פעילתו של הדפוס מ'שקלאב' ל'קאפוסט' בין השנים תקס"ו - תקס"ח. ולקראת תקע"ד כנראה חזר שוב לשקלאוו.



עוד דבר יוצא מדבריו, שהסידורים שנדפסו בקאפוסט לא היו לפני תקס"ז. לסיכום: נראה שזה בטוח שהסידור שלפנינו נדפס בשקלאוו תקס"ג ולא בקאפוסט, שאל"כ היו המדפיסים מופיעים שם בדיוק כמו שהם מופיעים ב'רבינו ירוחם' שהם בקאפוסט. ונראה בטוח שבסידורים של קאפוסט אכן הם מופיעים שם כך ש"לע"ע הוא עוסק בק"ק קאפוסט".

ומה שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע כתב "כנראה" ? - י"ל ע"ד מה דאיתא בד"ה לכה דודי תשי"ד - 'תורת מנחם' כרך יב (עמ' 195): "והנה מקור משל זה הוא מאדמו"ר האמצעי בתורת חיים [ד"ה ואלה תולדות ס"ו (ב, ד)], אלא שבתו"ח לא הובא זה כמשל להענין דלכה דודי. ובד"ה סמוכים לעד פר"ת [סה"מ פר"ת ע' קמח] המאמר שאמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ביום הולדתו

(כ' מ"ח) האחרון בעלמא דין) מקשר בדרך אפשר ("ואפשר שז"ע כו") הענין דמילתא דבדיחותא להענין דלכה דודי. ובד"ה לכה דודי השמיט כ"ק מו"ח אדמו"ר תיבת "ואפשר" וכותב זה בפשטות. - ובהערה 11 שם: "וידוע ג"כ הסיפור, שבאחד המאמרים שאמר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ביחידות לבנו כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר ענין (משל מכח הציור שבנפש) בדרך אפשר, ואח"כ הי' כ"ק מו"ח אדמו"ר אצל חותנו הרה"ח וכו' ר' אברהם בקעשענוב, ובקשו לחזור דא"ח, באמרו: עפן נאָר אויף דעם קראַן וועט זיך שוין גיסן [=רק לפתוח את הברו וכבר ישפך], וחזר את מאמר הנ"ל וגם ענין הנ"ל בפשטות. כשחזר לליובאוויטש סיפר לאביו את כל המאורע, ושאלהו כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, הא מנין לך? הרי אמרתי רק בדרך אפשר? וענה לו: מה שאצלך בדרך אפשר נעשה אצלי דבר ודאי". - עד"ז י"ל בנידון שלנו: "מה שאצל כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע הוא 'בדרך אפשר' - 'כנראה", נעשה אצלנו דבר ודאי"..."



מאמרי ד"ה מגילה נקראת וכו' של הרבי

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

דברי המתחיל של מאמר

בא' מהשיחות¹ אומר הרבי: "סדר אמירת דא"ח אצל רבותינו נשיאינו הי' באופן שדייקו גם בנוגע להתחלת המאמר (הפסוק שבו פותח המאמר), ובדרך כלל ישנם פסוקים קבועים להתחלות המאמרים".

"פאספארט"

ובשיחה אחרת² מבאר: "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר, ששאלו את אדמו"ר האמצעי: לשם מה מתחיל את המאמרים בפסוק או במאמר חז"ל, הרי העיקר הוא תוכן הענין המדובר בהמאמר, וא"כ, הי' יכול להתחיל את המאמר מיד "להבין ענין פלוני"? והשיב אדמו"ר האמצעי, שהתחלת המאמר היא "פאָספּאַרט". - עד כאן לשון הרב, ולא שמעתי ביאור בדבר.

"פאָספּאַרט" הוא תעודה המעידה על זהותו של האדם המחזיק בה. ובנדו"ד: התורה עצמה היא למעלה מזמן ומקום (שלכן כל העוסק בתורת הקרבנות,

(1) שיחת ש"פ חיי שרה תשי"ב.

(2) שיחת שבת חוה"מ סוכות תשכ"א.

אפילו בלילה ואפילו בחו"ל, הרי זה כאילו הקריב קרבן, וכדי לקשר את המאמר עם זמן ומקום – הנה על זה ישנה התחלת המאמר, הקשורה עם זמן אמירת המאמר, והתחלה זו מעידה ומקשרת את תוכן המאמר עם הזמן והמקום".

*

מאמרי ד"ה מגילה נקראת כו'

ועפ"ז יש להעיר בדא"פ אודות מאמרי הרבי דברי המתחיל "מגילה³ נקראת ב"א ב"ב ב"ג ב"ד ובט"ו":

במשך השנים ישנם מאמרים בקשר לימי הפורים, שהרבי פתח את המאמר בד"ה מגילה נקראת כו'. וכשמדייקים בזמן אמירת המאמר, רואים שבדרך כלל אמרם הרבי בשבת הסמוך לפורים, היינו למחרתו של פורים. ולדוגמא הם מאמרי ד"ה מגילה תשי"ד; תשל"ו, שנאמרו גם בהקדמת ניגון הכנה⁴ לפני זה. והנה בפשטות הטעם בזה הוא כיון שיום השבת קדש ה' למחרתו של פורים (יד באדר), היינו ששבת הוא כבר יום טו באדר. ולכן ה' פתיחת המאמר בענינא דיומא, שמזכיר יום טו וחיובו, "מגילה נקראת וכו' ובט"ו בו", והיינו נושא יום טו באדר כפי שהוא בתורה, פנימיות התורה.

ובמיוחד שאמירת המאמר בהתחלה זו ה' בתור המשך לפורים עצמו. וכפי הידוע שלפני ימי הפורים תשי"ד הגיד הרבי לא' מזקני החסידים שיערוך ההתוועדות בקשר לימי הפורים ביום הש"ק אחרי מנחה, ותימשך עד הלילה, כדי שגם אלה הדירים במרחק קצת יוכל להשתתף בהתוועדות⁵.

ואף שבאותו היום ה' גם קריאת פרשת אותה השבת (פ' צו), ענינא דיומא - הנה, יש לומר:

1) אמירת המאמר ה' ההשלמה לפורים עצמו כנ"ל. וכפי שאכן מצינו זה גם במאמרי שבת בראשית כששמח"ת חל בעש"ק, והתקיימו שתי התוועדות ביום הש"ק, הנה בהתוועדות השני' שאחרי מנחה, שהתקיימה בתור 'השלמה' לשמחת תורה, פתח הרבי המאמר בענינא דשמח"ת [וראה לדוגמא תוכן המאמרים דשנות: תשכ"ד; תשל"ד כו']. ויש לזה יתרון ע"פ הפתגם של כ"ק

(3) משנה - ריש מס' מגילה.

(4) ענין הניגון לפני המאמר - נתבאר בשיחת יו"ד שבט תשכ"ד ס"ה.

(5) ראה ס' תורת מנחה - מנחה ציון ח"ב ע' 353.

אדמו"ר מהוריי"צ⁶ שמתחילה משלמים על העבר ואח"כ ממשיכים בהווה. וע"ד מאחז"ל פריעת⁷ חוב מצוה. וראה לקמן הערה 3.

(2) ההתוועדות התקיימה אחרי תפלת המנחה, שכבר עומדים אחרי גמר קריאת הפרשה דאותה השבת [וגם אחרי התחלת קריאת הפרשה החדשה, השייכת לשבוע הבא].

(3) כששמח"ת חל ביום הששי, ועש"ק, נהג הרבי לקצר בהתוועדות מפני כניסת השבת והשקיעה. ולמחרתו בשבת בראשית התוועד הרבי פעמיים. ההתוועדות הראשונה לכבוד שבת בראשית, מבה"ח חשון, והשנית לכבוד ההשלמה של התוועדות דשמחת תורה.

והרבי ביאר⁸ תוכן השלמת התוועדות דשמח"ת ביום הש"ק: "שייכותה של התוועדות זו לשמחת-תורה – נוסף על הענין ד"אסרו-חג" – מובנת ע"פ מאמר רו"ל בנוגע ל"ארבעה עשר (בניסן) שחל בשבת", ש"חלבי שבת קרבין ביום טוב".

ובהקדמה: ערב פסח – שבו מקריבין קרבן פסח – אין לו אסרו-חג כלל, אפילו מדרבנן, דלא כחג השבועות שיש לו אסרו-חג מדאורייתא, ושאר ימים טובים שיש להם אסרו-חג מדרבנן – הסיבה לכך היא אמנם למעליותא, בגלל שהיום שלאחריו הוא יו"ט, אבל סוכ"ס בפועל אין לו אסרו-חג.

ואעפ"כ, כשחל ערב פסח בשבת, שאז קרבים חלבי הפסח ביו"ט – נמצא, שמצד ענין השבת ניתוסף המושך להיו"ט דערב פסח, ע"ד "אסרו-חג".

ומזה מובן גם בנדו"ד – שמצד יום השבת הסמוך להיו"ט, ניתוסף בהיו"ט שלפניו.

ועאכו"כ כאשר יום השבת הוא גם אסרו-חג, כך, שישנם ב' המעלות, הן המעלה דאסרו-חג, והן המעלה דיום השבת שלאחרי היו"ט, הרי בודאי שישנה השייכות וההמשך לשמח"ת.

ובהמשך השיחה מביא הרבי ג"כ מה שהזמן שרעווא דרעווין (אחרי חצות היום דשבת) קשורה עם שמח"ת (שחל בעש"ק). והזמן בינתיים אינו נחשב להפסק כיון שזהו ענין של 'לבוד' בזמן. ומביא דוגמא של לבוד בזמן, כפי שהוא

(6) משיחת ש"פ ויק"פ תשכ"ח ס"ה.

(7) כתובות פו א.

(8) ש"פ בראשית (ב) תשכ"א ס"א. ס"ו.

בהלכה. - ועפ"ז בנידו"ד נמצא שיום ש"ק אחה"צ הוא ענין א' עם עש"ק, יום הפורים.

(4) מקרא מגילה הוא מדברי סופרים וחביבים⁹ עלי ד"ס יותר מדברי תורה כו'. ובלשון הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה¹⁰) בנוגע לקריאת המגילה: "והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים".

וכן מתבטא זה בהלכה אם א' עומד בשמונה עשרה והחזן התחיל חזרת הש"ץ, האם מותר לא' לדלג ועל הנסים כדי שיוכל לגמור תפלתו ולענות קדושה. והצ"צ השיב בתשובה¹¹ שלא לדלג. "לפי דעת הרמב"ם דדברי סופרים הם כדאורייתא ממש. מלאו דלא תסור. . א"צ לדחות את הדרבנן שהרי מוזהר ע"ז מן התורה". ועפ"ז מובן גם היתרון באמירת מאמר מיוחד, ביאור חדש בענין המגילה כפי שהוא בפנימי' התורה וברבים.

(5) לחידודי: בגדר חיוב קריאת התורה יש מעלה במעלת קריאת פ' זכור דוקא, בזה שחיוב קריאתה מדאורייתא¹². והנה מזה מובן בנושא תוכן ד"ה מגילה נקראת, שעוסק גם כן בתיקון אותיות ו"ה, בניגוד והיפך מענינו דעמלק, והיינו מחיית עמלק בנפש.

וכן מוצאים אנו אצל הרבי, שאמר המאמר ד"ה מגילה נקראת, גם לפני הפורים. וזה התקיים בעת ההתועדות דמוצ"ש שבת פ' זכור, יא אדר שני תשל"ט. והנה יום יא אדר [שני] הוא כבר מהימים שנכללים בפסק המשנה מגילה נקראת בי"א כו' ובמילא הי' זה ענינא דיומא. ועוד בזה שייכות מודגשת לתוכנה דפ' זכור (כדלקמן - בקטע ד"ה "והנה ע"פ").

*

מאמר ד"ה מגילה וכו' בדרושי רבותינו נשיאנו וזמן אמירתו

כן נמצא בדרושי רבותינו נשיאנו שלפני זה, שאמרו מאמר ד"ה זה בזמנים מסויימים (וגם לפני פורים): כ"ק אדמו"ר הצ"צ אמר מאמר ד"ה מגילה נקראת בש"פ ויקרא, פ' זכור תרט"ו (ע"פ "רשימת מאמרי דא"ח של הצ"צ"). וזה הי' ביום ח' אדר שני, כמעט שבוע לפני פורים. כ"ק אדמו"ר מהר"ש אמר מאמר ד"ה זה בש"פ ויקרא, פ"ז תרכ"ז, שזה הי' ביום ט' אדר שני.

(9) ע"ז לה, א. שהש"ר א, יח.

(10) פ"א ה"א.

(11) שו"ת או"ח סי' קיג.

(12) נתבאר בפרטיות בלקו"ש חכ"א ע' 190. 194.

והנה ע"פ המבואר בחסידות (החל מתורה אור תצוה-זכור¹³) שענינו זכירת עמלק [פ' זכור] הוא לתקן ששם הוי' יהי' שלם [והכסא שלם] וכו', הנה כמו כן תוכן המאמר ד"ה מגילה נקראת, עוסק בימי "יא ..טו" אדר. היינו ששני מספרים אלו הם הגימטריא של אותיות ו"ה ואותיות י"ה שבשם הוי'.

כן נמצאים מאמרים בד"ה זה שנאמרו ביום הפורים עצמו. לדוגמא בשנת תרכ"ט, אמרו כ"ק אדמו"ר מהר"ש ביום הפורים עצמו, שחל ביום שלישי בשבוע. וכן בשנת העת"ר, אמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מאמר ד"ה זה, ביום הפורים עצמו.

*

מאמרי שנות תשל"ד ותשמ"א

הקביעות של פורים בערב שבת – חלו גם בשנות תשל"ד ותשמ"א. וכשמעיינים בהמאמר שנאמר למחרת ימי הפורים, בש"ק, רואים שאז הי' באופן אחר:

בשנת תשל"ד פתח הרבי המאמר בפסוק דפרשת היום [פ' תשא], ד"ה כי תשא. ובפנים המאמר מביא הרבי ומאריך בביאור הפסוק איש יהודי וגו' שבמגילה. ולפעמים פתחו רבותינו נשיאנו את המאמר שלהם בפורים, בד"ה איש יהודי גו'.

בשנת תשמ"א פתח הרבי את המאמר בפסוק ליהודים היתה אורה וגו' ומאריך באריכות בענין ההפרש בין שושן לשאר הערים.

ומן הכלל אל הפרט:

שבת שושן פורים תשל"ד: ד"ה כי תשא

בש"פ תשא, שושן פורים, תשל"ד, היתה הנהגת הרבי באופן שונה מפעמים הקודמות. הרבי פתח את המאמר בפסוק דפרשת היום [פ' תשא] ומיד אחרי עמדו על הדיוקים בהתחלת המאמר, הקדים לבאר הפסוק איש יהודי וגו', וכל תוכן המאמר מוסב על עניני פסוק זה. והיינו שהרבי שילב הפרשה עם תוכן הענין דפורים.

ויש לבאר זה בדא"פ: מחד גיסא, פורים חל ביום עש"ק. ועתה – ביום הש"ק- נמצאים כבר למחרתו, במילא צריכים להתחשב כבר עם ההוה, ענינא דיומא. וענינא דיומא שמבליט באותו היום הוא קריאת הפרשה, דאותו השבת,

פ' תשא. ובמילא מתאים אז התחלת המאמר בפסוק של הפרשה. וכלשון קדשו של הרבי [הועתקו לעיל בתחילת הענין], "ישנה התחלת המאמר, הקשורה עם זמן אמירת המאמר".

ומאיך: בנוגע ליום ט"ו - שושן פורים, גם בכל עיירות (לא רק מוקפין חומה), ישנו ההלכה שאסור בהספד ותענית ונוהגים בו קצת משהו ושמחה. ועד שאם א' טעה ואמר ועל¹⁴ הנסים (ביום טו) אין מחזירין אותו, והיינו שהוא המשך ליום הפורים.

ויומתק ביותר ע"פ דברי הרבי בקירוב לחיתום מאמר זה [ד"ה כי תשא תשל"ד]: "וענין זה דפ' תשא (פ' שקלים) שייך גם לפורים, שהרי בני"ה היו אז כשולי קדירה, וביטול הגזירה היתה ע"י שהקדימו שקליהם לשקליו, פ' שקלים. ושייכות דפ' זו לפורים היא בכל שנה ושנה, ובפרט שבשנה זו, שבכרכים המוקפות חומה קוראים היום ויבוא עמלק וגו'" [וממשך לקשר ולבאר זה בתוכן הנזכר במאמר לפני זה].

ועפ"ז נמצא שמאמר זה [ד"ה כי תשא] כולו עוסק בענין הפורים הן מצד רוב בנינו דתוכן המאמר והן מצד הד"ה [כפי דברי הרבי שהובאו לעיל]. ואדרבה, תוכן השייכות לפ' תשא, מוסיף יתרון מיוחד בביאור הנס דפורים (כנ"ל).

*

שבת שושן פורים, תשמ"א: ד"ה ליהודים גו'

בנוגע לשנת תשמ"א, אמר הרבי את המאמר ביום הפורים עצמו ופתח בד"ה ליהודים היתה אורה וגו'. וכמו"כ למחרתו, ביום הש"ק, פתח ג"כ את המאמר בד"ה זה. אבל פנים המאמר דש"ק עצמו עוסק בפרטיות בנוגע מעלת שושן פורים שזהו כזכירת הנס כפי שנחגג בשושן, טו אדר, ובכך ה' זה ענינא דיומא.

ועוד יש להוסיף ע"ד הרמז, ע"פ המבואר שאמירת המאמר ע"י רבותינו נשיאנו פעלו רושם בעולם. הנה כידוע שבאותה התקופה ה' ענין חמור קשור [גם] עם הנהגת מדינת פרס וכפי שמוכן גם מדברי הרבי בזה¹⁵ בתמידיות בנוגע הסכנה ששרר אז. ועפ"ז י"ל מה שהרבי ביאר אופן הברור של שושן, שהי' עיר הברירה בימי המגילה, כפי שהוא ברוחני' ובעבודת האדם.

(14) מג"א - שו"ע סי' תרצג ס"ב.

(15) ראה שיחות: ש"פ מצורע סנ"ז. יום אדר"ח אייר סמ"א; מכתב כללי של יג אייר; ש"פ בחוקתי תשמ"א סס"ב. ועוד.

*

"אעלה את ירושלים"

ויש להוסיף על כל הנ"ל, במה שתוכן ענין הפורים נכלל ומודגש גם במאמר דשבת שלאח"ז, ע"פ מה שאז קוראים בכרכים המוקפות חומה, ובעיקרם - ירושלים עיה"ק. והנה לסיום המכתב כללי דיום יא אדר שני תשמ"א¹⁶, כתב הרבי (מתורגם ללה"ק):

"כשחג הפורים חל ביום ששי, הרי בירושלים עיה"ק נמשך חג הפורים, לגבי כו"כ ענינים, ביום הראשון ושלאחריו, סעודת פורים, משלוח מנות וכו'.

מיד בראשית תקופת הגלות, עם חורבן בית המקדש הראשון, קיבלו בני ישראל על עצמם שלא לשכוח את ירושלים לזכור אותה, ולהעלותה על ראש כל שמחה, כפי שאומר דוד נעים זמירות ישראל, בספר תהלים.

לפיכך הי' מן הראוי והנכון וטוב מאד שיהודים בכל מקום יוסיפו ביום ראשון פרשת שמיני ענינים רבים של שמחה: בדברי תורה.. לשמח יהודים מתוך אהבת ישראל, ואם נמצאים ונחוץ - על ידי משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ובמיוחד ע"י כנסים לחיזוק היהדות מתוך "ירושלים", יראה שלימה (את ה').

ועל ידי כל האמור להתאחד עוד יותר עם ירושלים, שאלו' אנו מפנים את פנינו מדי יום בכל תפלה: "והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת", אותה בחר הקב"ה והנחילה לכל אחד מיישראל ולכל ישראל - לנצח, נחלת עולם."

ועפ"ז יומתק גם מה שביום טו אדר המשיך הרבי בעניני פורים בתוכן המאמרים, כיון שזהו גם קשר עם ירושלים, והיינו ביטוי החביבות וקשר עם ירושלים תובב"א.

"זכרון לארץ ישראל"

ויש להעיר מהרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה¹⁷ פ"א ה"ה): "שושן הבירה אע"פ שלא היתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון קוראין בט"ו שבה היה הנס שנאמר ונוח בחמשה עשר בו. ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לא"י שהיתה חרבה באותו הזמן. כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אף על פי שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע קורין

16) לקו"ש חכ"א ע' 490 (אידיית). אגרות מלך ח"א ע' רמג (לה"ק).

17) פ"א ה"ה.

בט"ו ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה". - והיינו שט"ו באדר הוא (גם) זכרון לארץ ישראל בנס זה.



"כלום מעשה בא לידך?"

הרב שמעון העלינגער

תושב השכונה

א. בגמ' עבודה זרה (יח ע"א) גרסינן: "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהלות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו: אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי".

ובתורה אור (יט, ב ואילך) תמה על מעשה זה כיצד שאל רבי חנינא בן תרדיון אם זוכה לחיי עוה"ב כיון שמוסר נפשו על הרבצת התורה? ועוד מהו המעלה הגדולה במה שחילק מעות המעורב לצדקה?

וביאר רבינו הזקן שאמנם אפשר שמישהו יהי' דבוק בחכמות עד מסי"נ מצד טבעו, ולא לשם שמים, ולכן נסתפק רחב"ת בעצמו אם עושה לשמה א"ל. וע"ז שאלו רבי יוסי בן קיסמא אם עשה איזה מעשה מיוחד שאינה לפי טבעו. ומשהשיב רחב"ת שפיזר מעות לצדקה שהוא היפך טבע בעלי המרה שחורה, אמר לו ריב"ק שזהו סימן שגם לימודו בתורה הוא לש"ש בלי תערובת טבעו. עיי"ש.

ב. בדרך חיים לאדמוה"א (פא, א ואילך) הביא פירוש זה ופירט שחששו של רחב"ת היתה מפני נפשו הטבעית אם נתבררה בכירור גמור. אך רבינו זי"ע (בלקו"ש ח"כ ע' 306) פירש שה"פירוש הפנימי" בתורה אור הוא שחשש מצד טבע נפש האלקית בלבד, בלי שינוי הטבע (וראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 179 הע' 47 שהציאה מטבע נה"א הוא רק ע"ד מ"ש בתו"א).

ג. עוד כתב בדרך חיים שמלבד האוהבים לימוד התורה מצד היותה חכמה יש ג"כ "אהבת התורה מצד עצם התורה לבד בלי אהבת מקורה באלקים חיים שהוא בעל הלבוש כו' . . . ורבים היו מגדולי דור האחרון שאהבו את התורה באמת רק מצד עצמה לבד ושכחו על המקור." משמע שמדובר גם באהבת מעלתה וקדושתה, רק ללא הדביקות במקורה. ויל"ע.

ד. בסה"ש תש"נ ח"ב ע' 705 מבאר רבינו שהדרך להגיע למדריגה זו שרצוא ושוב שוים אצלו ("מוליך ומביא") היא ע"י ששקוע בתורה ("במים" – מי הדעת) או בבלבולים דעוה"ז (מים רבים). וי"ל שגם זה מרומז בסיפור דרחב"ת שע"י ב' הדברים שלימד תורה מתוך בלבולים זכה לצאת מטבעו ולעשות לש"ש לגמרי.

כפיית הטבע או למעלה מהטבע?

ה. והגאון הרב ירוחם בעונינגער שליט"א, מד"א דקהילת תורה ואמונה דצפון מיאמי ביטש, הראני מקור לדברי רבינו הזקן בפירוש המשניות להרמב"ם סוף מכות על דברי רבי חנניה בן עקשיא ש"רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות" וז"ל:

"מיסודות האמונה בתורה שאם קיים האדם מצוה משלש עשרה ושש מאות מצות כראוי וכהוגן ולא שתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא, לכן אמר ר' חנניה כי מחמת רבוי המצות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלימות ויזכה להשארות הנפש באותו המעשה. וממה שהמורה על היסוד הזה שאלת ר' חנניה בן תרדיון מה אני לחיי העולם הבא, וענהו העונה כלום בא לידך מעשה, כלומר האם נזדמן לך עשיית מצוה ראוי, ענה לו שנזדמנה לו מצות צדקה בתכלית השלמות האפשרית, וזכה בה לחיי העולם הבא. ופירוש הפסוק ה' חפץ לצדק את ישראל למען כן יגדיל תורה ויאדיר."

ו. אך יש להעיר בזה שדברי רבינו הזקן מוסיף על דברי הרמב"ם במה שכתב שע"י מצוה זו שעשה בלי פניות "מובן שמס"נ על התורה הוא רק לפי שאין בלבו אלא אחד ואין בו תערובת טבעית כלל".

אך באמת צלה"ב מהו ההוכחה לזה שגם תורתו הוא לש"ש? אולי רק את מצות הצדקה עשה בלי פניות, ואת לימוד התורה עשה מצד טבעו?

ועד"ז יש להקשות במה שמצינו בנוגע לאאע"ה שע"י העקידה נתברר ש"יש ממש בראשונים" (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 642, לקו"ש ח"ב ע' 378) דלכאו'

אפ"ל שרק העקידה עשה לש"ש, ומהו ההכרח שגם הראשונים הם לש"ש (ובלקו"ש ח"כ ע' 77 משמע שהוא וודאי שעשה במס"נ גם לפני זה). ויל"ע.

ז. ובס' שמועות טובות (לר' חיים אברהם דייטשמאן, ווארשא תרנ"ו ע' 17 – הובא בכרם חב"ד ח"א ע' 77) הביא שאמר רבינו ביאור זה "להגביר המופלג ר' שמאי מעיר מאהליב פאדאליען . . שהתמיד בלימודו מאד מאד והיה קמצן גדול". וביאר רבינו על רחב"ת ש"ממה נפשך יגיע לו שכר כי כפף את יצרו בממה נפשך, דאם הוא מבעלי מרה שחורה כפף את יצרו בנדיבת לבו ופזרנותו, ואם הוא מבעלי מרה לבנה כפף את יצרו להתבודד בחדריו ולהיות תם יושב אהל באהלה של תורה ולא בחברת אנשים". הרי פירש שמעלתו הוא רק בדבר ההפכי ולא בדבר הטבעי.

(והכותב סתר עצמו במה שכתב בסופו "תוכחה מגולה הוכיח בזה את הגביר ר' שמאי הנ"ל אשר יהיה פזרן למען יוכיח סופו על החלתו כי אשר התחיל ללמוד תורה לא מחמת טבעו . . רק אדרבה, הלא פזרן הוא . ."). ונראה שהבין שהגביר הנ"ל היה באמת פזרן בטבעו וע"י שיפזר יתגלה מעלתו. (ודוחק).

ח. והנראה בזה שכפיפת היצר לעשות היפך הטבע שייך רק בדבר שנצטוו עליו וכפי המדה המדודה ("הרבה להם תורה ומצוות"). ולכן, כשכופף יצרו אכן אין ראוי על אותם הדברים שעושה בהתאם עם טבעו.

אך כאן מדובר בדברים שעושה לפנים משורת הדין לגמרי (היינו שאין בזה אפילו חומרא והידור בהלכה). דבוודאי לא היה רחב"ת מחוייב לחלק כל המעות לצדקה ויכול לקחת ממנו לפי חשבון (ראה לדוגמא רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ו ה"א). ובמקרה כזה לא שייך שיכפה א"ע (כיון שאין דבר המכריחו היפך טבעו), וממילא הי' נמשך אחר טבעו (ולא ימצא באדם כזה עבודה לפנים משוה"ד לגמרי אלא בענינו הטבעי). ועד"ז בעקידת יצחק שמס"נ של אאע"ה היתה למעלה מכל חשבון לגמרי (ראה בלקו"ש ח"כ שם).

הדרך היחידה שיתכן שיעשה לפנים משוה"ד לגמרי בדבר שהיפך טבעו הוא ע"י שכל עבודתו הוא באופן שלמעלה מהטבע, ורק מפני ביטולו לרצון השי"ת. וא"כ, הרי מוכיח סופו על תחלתו שזהו אופן עבודתו בכל עניניו (ובפשטות ה' כן מתחילה ולא שנתחדש ביני לבני).



תכלית בריאת העולם בשביל התורה

הרב נחמן ווילהעלם

ראש מכון להוראה" – אנליין "סמיכה

תורה קודם מתן תורה

תורה אצל אדם הראשון – אצל נח – ישיבת שם ועבר – אצל האבות –
במצרים

חלק א' – תורה עוד לפני האבות

תכלית בריאת העולם מרומז מיד במילה הראשונה שבתורה, "בראשית" – פירש"י – בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו", וכן בגמ' (שבת פח, א), שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

גם אדם הראשון נברא כדי שיעסוק בתורה, כמ"ש (בראשית ב, טו) "ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", – ובביאור התרגום יונתן פירש, ושרה בגינוניתא דעדן למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא.

ובפרקי דרבי אליעזר (יא) מצינו, ושמא תאמר כי יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה, ולא כל אילנות נצמחין מאליהן, או שמא תאמר, יש מלאכה בגן עדן להשקות את הגן, והלא כתיב (שם ב, י) "ונהר יוצא מעדן", ומה הלשון לעבדה ולשמרה, לא אמר לעבדה ולשמרה, אלא לעסוק בדברי תורה ולשמור כל מצותי', וראה בפ' האבן עזרא שמפרש לעבדו ולשמרו כפשוטו – וכן נראה מהספורנו.

ומבואר במפרשים שאף שכתוב לעיל (ב, ח) "וישם שם את האדם", מ"מ עדיין לא נתן עליו עול של לעבדה ולשמרה, ולכן לקחו בדברים ופתהו ליכנס ולקבל העול של לעבדה ולשמרה.

ובמדרש (קהלת רבה ג, טו) מפרש הפסוק (בראשית ה, א) "זה ספר תולדות אדם", שהתורה היתה אמורה להינתן על ידי אדם הראשון, ומבאר המבי"ט (בית אלקים שער היסודות, לא) כי מי ה' יותר ראוי שתינתן התורה על ידו, כי אם מי שהי' יציר כפיו של הקב"ה, וכשיקבל התורה יזכו הוא ודורותיו לחיי עולם, – דאי כפשטי' ממש לעבדה, דהיינו להוסיף נטיעות בגן, ולשמרה שלא יתקלקלו הנטיעות בגן, מי עובד ושומר היום, אחר שגורש האדם משם, וכשחטא אדם הראשון, ונולד בטבעו היצר הרע, נגזרה עליו המיתה, ולא זכה גם כן שתינתן התורה על ידו, ולא ע"י דורותיו הרעים וחטאים, והי' צריך

שיתארך ענין נתינתה עד זמן משה רבינו, שהיו אז שישים ריבוא מבני אברהם יצחק ויעקב, ואז פסקה זוהמתם בקבלתם את התורה.

ובזהר (בראשית כו, א), "לעבדה" זו מצות עשה, "ולשמרה" זו מצות לא תעשה, דכוונת הקב"ה היתה באם לא חטא, ה' נותן על ידו שם כל העשה והלא תעשה.

ובזה יובן מ"ש במדרש (בראשית רבה פרשה ח אות ב), כל מעשה של כל יום ויום היו שואלין אלו לאלו, מה בריות ברא הקב"ה בכם, היום של שישי שואל של חמישי, וכו' עד לראשון, למי היו שואלין, לא לתורה, שקדמה לברייתו של עולם, דאמר ר"ש בן לקיש, שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם, . . . התורה יודעת מה קודם לברייתו של עולם, אבל אתה אין לך עסק לדרוש אלא "מני שים אדם עלי ארץ". (וכ"ה במדרש תהילים צ, ד).

ובגמ' פסחים (נד, א) תניא, שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן: תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח, - וממשיך - תורה מנין, דכתיב (משלי ח) "ה' קנני ראשית דרכו", ופירש"י - קודם לשאר דרכים, ופי' בפ' עיון יעקב, לפי שאלו קיום העולם ותכליתו, ואף הגיהנם כן, שאילולי פחד ואימת הגיהנם נתרבו החוטאים מאוד, שלא יתקיים העולם.

ומדוייק במאמר הזהר (ח"ב קסא, א) אחר שהאריך בענין לבאר איך שבהתורה נבראו כל העולמות, אמר אח"ז "כיון דאתברי עלמא על כל מלה ומלה לא הוה מתקיים עד דסליק ברעותא למברי אדם דיהוי משתדל באורייתא ובגיני' אתקיים עלמא, קב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש אסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא.

ומקשה ברש"י (שם), והא דאמרינן לעיל (עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות) "הכתב", בכתבן של לוחות, וזו היתה כתובה מתחלה באש שחורה ע"ג אש לבנה.

מאידיך, מצינו בגמ' (ע"ז ט, א) שמחלקת את ששת אלפי קיום העולם לשלוש תקופות, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח, - דבהיות אברהם אבינו בן נ"ב שנה, כאשר התחיל לעסוק בהפצת האמונה בחרן מאז מתחלת שני תורה.

הרי דמפרש הפסוק (משלי ח) "ואהי' אצלו אמון ואהי' שעשועים יום יום", שהיום יום של הקב"ה, שהוא אלף שנים, מתחיל מזמן בריאת העולם, (וראה ב' הפירושים בפירוש הארוך להמרוז' על בראשית רבה בתחלתו), היינו,

שמתחלה היתה התורה בשמים, היינו משנברא העולם עד שנתנה בסיני, שהוא ב' אלפים וד' מאות ומ"ח שנה, והתחילה להתגלות לאברהם, ואז שלמו שני אלפים תהו, והתחילו שני אלפים תורה.

ואף שאחז"ל עה"פ (בראשית ז, ב) "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה" שאמר הקב"ה לנח - פירש"י - העתידה להיות טהורה לישראל, מלמד שנח למד תורה, הרי שלכאורה עסקו ולמדו בתורה עוד קודם אברהם?

[ובגוף הענין הקשה המזרחי ועוד, האיך למד נח תורה, והלא הגמ' בסנהדרין (דף נט, א) אומרת, עכו"ם שעוסק בתורה, חייב מיתה, - (ופירשו בספרי חסידות, שעכו"ם שרשו מהסיטרא אחרא, אם הוא לומד תורה, מגביר כוחה של הסיטרא אחרא, הנקראת סיטרא דמותא וממשיך עליו המיתה), ומתמצים בכמה פנים: א) דלפי הרמב"ם (בפ"י ה"ט מהל' מלכים) זה אינו אלא איסור מדרבנן, ולכן אתי שפיר דנח למד תורה, ב) ע"ד מ"ש דבן נח בשבע מצות שלו מותר ללמוד, כדי לידע איך לשמרם, לפי"ז גם נח למד באופן זה, שידע איזה בהמה טהורה שיוכל אחר המבול להקריב מיני טהורים, ג) שדין הנ"ל לומדים מקרא ד"תורה צוה לנו משה מורשה", והוה בגדר גזל או עריות כנערה המאורשה, וקודם שניתנה לנו התורה על הר סיני אין התורה מורשה לנו, ונמצא דבני נח יכול ללמוד. ועוד, ועוד.]

הביאור: שההשתלשלות הלימוד התורה מאדם הראשון ועד אברהם אבינו כך היתה, כמבואר בזהר חדש (פרשת נח לח, ב), אמר רבי יוחנן בן נורי, נטל הקב"ה את שם בן נח והפרישו לכהן עליון לשרתו, והי' יפת אחיו לומד תורה ממנו במדרשו, עד שבא אברהם ולמד תורה במדרשו של שם ונתעסק הקב"ה באברהם ונשתכחו כל האחרים, בא אברהם והתפלל לפני הקב"ה שישירה שכניתו תמיד בביתו של שם, היינו שאדם הראשון הניח התורה בקבלה לשת בנו, ואחר באה לידי חנוך, עד שבאה לשם, והי' מתעסק בה תמיד.

ואם ישאל השואל, למה הוצרך הקב"ה לצוות לבני נח אותן שבע מצות שנצטוו, שהרי בתורה נכתבו קודם לכן? אלא אמר רבי יצחק, בשעה שהמבול בא לעולם ונכנסו לתיבה, מרוב צערם נשתכחה מהם, עד שבא הקב"ה וחיידש להם אותם שבע מצות, אמר רבי יוסי, ח"ו לא נשתכחה התורה מנח, אלא אמר הקב"ה אם אומר להם שישמרו את כל תורתך, יפרקו כל העול מהם, אלא אתן להם דברים מועטים וישמרו אותם, עד שיבוא מי שישמור כולה, והוא אברהם.

נמצא שמאדם הראשון ועד אברהם אבינו היו יחידי סגולה שעסקו בתורה, והם העבירו אותה מדור לדור.

וראיתי בספרי דרוש שדייקו, ומדוע אין תקופת התורה מתחילה מיישבת שם ועבר, אלא אח"ז מאברהם? ומתרצים, דשם עם כל השגתו הנשגבת, לא הצליח את בנו ונכדו, ארפכשד ושלח, לתורה ולעבודת השם, שם עצמו נולד בנקודת בחירה עילאית, בן לנח, אותו הקב"ה כינה כצדיק ותמים, אך שם הצליח לגדל רק נין לתורה, עבר זכה אמנם ללמד תורה את יעקב אבינו, אך לא הצליח לחנך אפילו נין בדרך השם, שכל הדורות ממנו עד לאברהם אבינו, דהיינו פלג, רעו, שרוג, נחור ותרח, לא קיימו את שבע מצות בני נח, - ועוד אמרו, לפי הרמב"ם (הל' עכו"ם פ"א ה"ב) יוצא, ששם ועבר מצטיירים כשני למדנים, מסתגרים להנאתם ולומדים בבחינת שלום עלי נפשי, ולא הוכיחו את בני דורותיהם ולא שברו את צלמיהם, ורק מי שמפיץ אמונה בעולם שם השם נקרא עליו, ובכן, שם או עבר אינם ראויים לתואר אבי האומה, השלשלת הנצחית של דורי דורות עובדי השם מתחילה רק מאברהם אבינו, (וראה קושית הראב"ד בהל' עכו"ז פ"א ה"ג).

וביותר יתבאר עפמ"ש בלקוטי שיחות (חכ"ה ע' 47 ואילך), פארוואס דערמאנט ניט דער תורה בקיצור עכ"פ שהי' אברהם עובד אלוקים או צדיק תמים. . . און ווערט דערמאנט בלויז אלס איינער פון משפחת תרח? . . דערמיט וואס די תורה הויבט אן דעם סיפור וועגן דעם יחוד פון אברהם אבינו מיט "ויאמר ה' אל אברהם". . . איז די תורה מדגיש דעם מהות פון אברהם:

ביי אלע אנדערע אומות איז זייער קירוב ושייכות צום בורא עולם פארבונדען מיט זייער ידיעה והכרה אין בורא. . . ביי עם ישראל אבער באשטייט זייער עיקר קירוב לאלקות און זייער מציאות אלס אידן, אין דעם, וואס דער אויבערשטער האט זיי אויסגעטיילט. . . דאס איז אינגאנצן אן אנדער מהות.

. . . ועד"ז איז דער חילוק צווישען מצות בני נח, און די מצות וועלכן אידן זיינען אנגעזאגט געווארן, און דאס איז מדגיש דעם תורה גלייך ביים ערשטען אידן אברהם אבינו. . . זיין שייכות ודביקות מיטן אויבערשטען האט זיך אויפגעטאן עי"ז שנצטוו מאת ה', און ער האט מקיים געווען דעם ציווי.

[המשך יבוא אי"ה].



הוספה לס' "תניא באורייתא" פרק כח – אחרי

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמוט, אנגליא

בפרקנו מביא אדה"ז הלשון "המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ". ואוי"ל שענין זה שייך הן לתוכן פרקנו והן לתוכן פרשתנו.

לפרקנו - הרי בפרקנו מבאר שההנהגה הנכונה שצ"ל כלפי המחשבות זרות של הנה"ב בעת התפלה, היא אי ההתייחסות להן, ואדרבא להוסיף אומץ בכוונת התפלה בחודה ושמחה יתירה. ונתבאר² שבעת התפלה, הרי כיון ש"שעת צלותא שעת קרבא"³ והנה"א צריכה אז להתלבש בעניני הנה"ב כדי שהנה"ב תוכל להשיג עניני ההתבוננות של הנה"א, אזי היא בעצם שעת התאבקות של הנה"א עם הנה"ב, ולכן דוקא אז נופלים ריבוי מחשבות זרות. אלא דמכיון שה"מתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ", מובן, שעדיין אין זה תכלית העילוי⁴ שיוכל להיות ע"י עבודת התפלה, כי תכלית עבודת התפלה אינה כשבירור הנה"ב היא ע"י מלחמה אלא בדרך שלום.⁵

ולפרשתנו - הרי תוכן פרשתנו היא עבודת כהן גדול ביוהכ"פ, ונתבאר⁶ שכמו שבעת התפלה מוכרחים להתאבק עם הנה"ב, אנו רואים ג"כ מענין עבודת כה"ג ביוהכ"פ, שלפעמים מוכרחים להתאבק עם המנוול אף שע"ז ע"כ שיתנוול ג"כ לפי שעה, וכמסופר בגמרא⁷, אשר פעם אחת ביום הכיפורים⁷ יצא הכהן גדול וסיפר דברים עם ערבי אחד בשוק, ונתזה צנורא (רוק) מפיו על בגדיו, ונכנס ישבב אחיו ושימש תחתיו", שכיון שהי' ענין של הצלת ישראל,

(1) במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב כאן השאיר רבינו ריוח בין שני חצאי עיגול. התואר "מנוול" על היצה"ר בכלל - ראה סוכה נב, ב. ואוי"ל ג"כ שבפרק שלאח"ז מצינו שוב התואר "מנוול" על היצה"ר, והרי ברוב השנים (הפשטות) קורין הפרשיות אחרי-קדושים באופן שהן מחוברין וכפרשה אחת ממש.

(2) ד"ה פדה בשלום תש"כ (ת"מ - התועודיות חכ"ז ע' 158).

(3) כ"ה בשם הזהר בלקו"ת ר"פ תצא (לד, ג. לה, ג). ובכ"מ. וראה זהר ח"ג רמג, א.

(4) אבל היא מוכרחת, דמי שאינו מתעסק עם הנה"ב כלל בתפלה יכול להיות אצלו אחרי התפלה ענין של נפילה שלא בערך ר"ל, כיון שאחרי התפלה ה"ה חוזר ויורד להגוף ונה"ב שעד עתה לא התעסק עמהם ונשארו בתקפם כמקודם - ראה ד"ה פדה בשלום שם ע' 158 - 157 ובהשיחה עד"ז שם ע' 199. (ומה שאדה"ז שולל בפרקנו ההתאבקות עם הנה"ב מטעם כי "המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ" - היינו רק לענין העלאת המחשבות זרות שנופלות לו בשעת התפלה, שצריך להסיח דעתו מהם, משא"כ לענין עצם התאבקות הנה"א עם הנה"ב מחמת שהנה"א רוצה לפעול שגם הנה"ב תשיג ההבנות וההשגות שיש להנפש האלקית באלקות, ע"ז מבאר (ד"ה פדה בשלום שם) שעבודתו זו מוכרחת, ואדה"ז בעצמו מתאר בפרקנו שהמציאות האמיתית היא שבעת התפלה נלחמים הנה"א והנה"ב זע"ז).

(5) וגם אז, אין הפירוש בזה ששוב אינו מתעסק כלל עם הנה"ב, כי אם אינו מתעסק עם הנה"ב אי"ז עבודה כלל, אלא שזה גופא הוא בדרך שלום (שם ע' 158).

(6) שיחת י"ט כסלו תש"כ (ת"מ שם ע' 199 ואילך). שיחת כ"ף מנחם-אב תשכ"ב (ת"מ התועודיות חל"ד ע' 226). וראה לקו"ש ח"א ע' 72.

(7) יומא מז, א.

לכן הוצרך לצאת לחוץ בבגדי כהונה, למרות החשש שהבגדים עלולים להטמא, ובגלל זה לא יוכל לשמש בכהונה גדולה ביוהכ"פ. ועכ"פ ממאורע זו גופא נמצינו למדין ש"המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ"ח⁸.



מספרי הפרשיות "אחרי" ו"קדושים"

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק יב שיחה לפ' קדושים (שהוגהה וי"ל בשנת תשל"ד – לפני "ארבעים שנה"), מבאר תוכן והמשך הפרשיות "אחרי" ו"קדושים". ותוכן הביאור, ש"קדושים" מורה על קדושה במדרגה נעלית ביותר, וזהו "קדושים תהיו כי קדוש אני" – "מכיון שהוא ית' קדוש, לכן גם כאו"א מבני", שהוא "חלק אלוהה ממעל ממש", יכול ולכן גם צריך להתעלות בתכלית העלי' דקדושה.

אמנם קדושה נעלית זו דפרשת "קדושים" דורשת הכנה והקדמה – והיא נרמזת ונלמדת בפ' "אחרי": העבודה דיוהכ"פ ביום הקדוש ובמקום שהוא קדש הקדשים, שעל ידה באה כפרתם וטהרתם של בני' עד אשר "לפני ה' תטהרו" – הם "מגיעים" בטהרתם למדרגה ש"לפני (למעלה משם) הוי" – זהו הנותן להם כח ויכולת בהעבודה ד"קדושים תהיו", שיעלו ויגיעו להתאחד בתכלית הקדושה ד"קדוש אני". עכ"ל (ההדגשות במקור).

והנה, בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט מבאר שיש שייכות בין תוכן הפרשה לבין המספר הסידורי שלה בפרשיות התורה; ועפ"ז י"ל בנדו"ד, שביאור זה שמבאר בתוכן הפרשיות שייך הוא גם למספרם:

פרשת "קדושים" היא הפרשה השלושים בתורה, ובאותיות – פרשה ה"למ"ד".

והנה, באות למ"ד יש דבר מיוחד במינו, וכמו שמאריך בשיחת ליל ו' דחג הסוכות תשמ"ה (וש"נ), שהאות למ"ד היא האות היחידה מכל אותיות הא"ב שיוצאת למעלה מן השורה, והדבר מורה על מעלתה המיוחדת, ועל ההנהגה באופן ד"לכתחילה אריבער", ובלשון סה"ק: שהאות למ"ד ענינה "מגדל הפורח באויר" (ולעיר שבקובץ "הערות וביאורים" גליון תתקמה (דראש השנה

(8) פרש"י שם. ובנוגע לקשיית המהרש"א – ראה הערת רבינו בתו"מ התוועדויות חכ"ז ע' 200.

תשס"ח – ע' 77) – האריך הרב צבי רייזמן שי' בענין זה של מעלתה המיוחדת דאות "למ"ד", עיי"ש מה שליקט והוסיף מדיליה כיד ה' הטובה עליו).

ועתה מובן בפשטות, שאין לך אות שמתאימה לבטא את תכלית העלי' דפרשת "קדושים", שענינה הוא התעלות ועליה "יותר ויותר". לעלות למעלה מעלה בהררי קודש" (כלשונו בלקו"ש שם), כמו האות למ"ד שניכר בצורתה החיצונית ענין העליה למעלה מעלה, באי"ע לשאר האותיות.

והנה, פ' "אחרי" היא הפרשה ה"כט", וזה יש לקשר בפשטות עם תוכן הפרשה שענינה – כלשונו בלקו"ש שם (נעתק לעיל): - "כפרתם וטהרתם של בני", והרי "כט" הוא ראשי תיבות של כ'פרה ט'הרה.

[וראה עד"ז בלקו"ש חכ"ו שיחה ב' לפ' תשא, שמבאר – אפילו לפי "פשוטו של מקרא"! – שמכיון שהאות כ"ף היא התחלת תיבת "כהונה", לכן היתה המשיחה דהכהנים דוקא באופן ד"כ"ף יונית", עיי"ש בארוכה; שמזה מובן עאכו"כ בדרך הרמז וכו', שבוודאי אפ"ל שהאות כ' רומזת לכפרה והאות ט' לטהרה.

ולהמתיק עוד, שע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ו שם יובן זה שפרשת "תצוה" היא הפרשה העשרים – כמנין "כ"ף", שהרי כל תוכן הפרשה הוא ענין הכהונה (וממילא גם משיחתם של הכהנים שהיתה כעין "כ"ף יונית").

ואם שגיתי ה' יכפר.



"אתערותא דלתתא", ו"אתערותא דלעילא"

– בתורת רבינו הזקן

הרב אליהו מטוסוב

חבר המערכת "אוצר החסידים"

מאמרז"ל איש מזריע תחילה, ביחס לאדמו"ר הצ"צ

בקשר ל"ג ניסן, יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר הצ"צ (בשנת תרכ"ו), נביא כאן

שני ציטוטים:

(א) "היום יום" - כח אייר: "באחד החזיונות לילה שראה הצ"צ את רבינו הזקן, בתוך שלשים להסתלקותו, אמר לפניו המאמר על שלשה דברים העולם עומד. אחרי המאמר אמר לו: איש מזריע תחלה יולדת נקבה - זהו אמך. אשה מזרעת תחלה יולדת זכר - זהו אתה".

[יש לציין כי חזיונות לילה בכלל שהיו להצ"צ על דרושים ששמע מרבינו הזקן לאחר הסתלקותו, נמצא לפעמים גם בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ עצמו ואכ"מ].

(ב) ב"תורת מנחם" (ח"כ ע' 244), מביא הסיפור, כי אחרי הסתלקות כ"ק אדמו"ר האמצעי (בשנת תקפ"ח), סירב אדמו"ר הצ"צ לקבל הנשיאות, ופנה אליו אחד החסידים ואמר שיש ראי' מפורשת אשר רק לו יאתה הנשיאות כו', כתיב (תזריע יב, ב) "אשה כי תזריע וילדה זכר", ואמרו חז"ל (ברכות ס, א וש"נ) "איש מזריע תחילה יולדת נקבה (זו אמו של הצמח צדק), אשה מזרעת תחילה יולדת זכר" (זה הצמח צדק). - ואז הסכים הצ"צ לקבל את הנשיאות, ולבש בגדים מיוחדים (בגדי לבן שהיו בירושה מרבינו הזקן) ואמר חסידות.

דברי אדמו"ר הצ"צ בעצמו על "י"ג ניסן"

כאמור י"ג ניסן הוא יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

ויש לציין, כי הנה בשו"ע רבינו הל' פסח, בסימן הראשון (תכ"ט ס"ט) כותב: שבאחד בניסן התחילו הנשיאים להקריב את קרבניהם לחנוכת המזבח נשיא אחד ליום, עד י"ג בניסן, וכל נשיא ביום שהקריב קרבנו היה יום טוב שלו, וערב פסח הוא יו"ט לכל ישראל שהיו מקריבין הפסח, ואין כאן פנוי אלא י"ג שלא היה בו יו"ט. [ומסיים רבינו: ואח"כ ח' ימי הפסח הן ימים טובים אם כן יצא רוב החודש בקדושה לפיכך נוהגין לעשות כולו קודש כעין יו"ט].

ובשו"ת הצ"צ או"ח סקט"ז סק"א (מצויין בהערות בשו"ע אדה"ז החדש) מביא את דברי רבינו דברי רבינו כאן שי"ג ניסן לא הי' בו יו"ט, וכותב הצ"צ: עי' במהרי"ל בדינים השייכים לחדש ניסן מביא שם שיום י"ג יש בו יו"ט דהיינו שיום י"ג הי' איסור חג ליו"ט של הנשיאים ונכון הוא.

[יש לומר, כי גם הצ"צ אינו חולק על קביעת רבינו כאן שי"ג ניסן לא היה בו יו"ט, והוא רק מוסיף שגם י"ג יש בו יו"ט" בדוגמת אסרו חג, אבל גם לדעתו אינו דומה לי"ב ימים הראשונים שהם היו"ט עצמו של הנשיאים וגם אינו דומה ליו"ט של ערב פסח, רק שמוסיף הצ"צ כי י"ג ניסן אינו דומה לימים האחרונים של ניסן שבהם אין שום יו"ט כלל ומה שאין אומרים תחנון הוא רק משום שרוב החודש יצא בקדושה, כי בי"ג יש בו גם קצת יו"ט מצד עצמו בדוגמת אסרו חג.

יש גם לציין גם כי מה שמביא הצ"צ כאן מהמהרי"ל שי"ג הוא אסרו חג של הנשיאים כ"כ גם בשל"ה ס"פ בא.

ובאופן שני יש לפרש שאין מחלקין במועדות, ומה שכתב הצ"צ הוא שלא כרבינו הזקן, דלפי שו"ע רבינו יום י"ג "לא היה בו יו"ט", ולפי הצ"צ הוא יו"ט כשאר י"ב הימים שאין אומרים בהם תחנון מצד עצמם].

מה שהבאנו דברים אלו כאן, זהו מצד המעניין שבדבר, כי הצ"צ עצמו גילה על יום זה (שבסוף התגלה ליום הילולא רבתי שלו) שיש בו יו"ט של הנשיאים, ואינני יודע אם כבר נזכר על זה. ולא עיינתי עדיין ב"שלחן המלך" המצויין ג"כ בהערות בשו"ע רבינו החדש שם.

ביאור הלקו"ת על מארוז"ל "איש מזריע תחילה"

נחזור לדברינו בענין "איש מזריע תחילה יולדת נקבה" כו'.

אחד מהביאורים היסודיים של רבינו הזקן במארוז"ל זה, הוא בלקו"ת פ' תזריע (במאמר המתחיל "שוש תשיש"),

שם מבאר מארוז"ל זה ועניינו בעבודת ה', כי כנסת ישראל נק' אשה, והקב"ה נק' איש. ולכן כאשר האשה שהיא כנס"י מזרעת תחילה, בחינת "אתערותא דלתתא", שהאדם מייגע את עצמו להוליד אהבה ויראה מרוח בינתו ממטה למעלה, אז מוליד בנפשו אהבה רבה בדרגת "ועמך לא חפצתי" שהיא ביטול במציאות "לאשתאבא בגופא דמלכא", ואהבה זו נקראת "זכר" כי היא באה מדעת חזק (משא"כ אשה דעתה קלה כמ"ש בגמ').

וממשיך בלקו"ת כי אהבה זו היא הנקראת במשנה "שלא על מנת לקבל פרס", כי ע"מ לקבל פרס היא בחינת "פרוסה" בלבד, משא"כ אהבה זו שבבחינת זכר הוא ביטול בעצמיות אור א"ס ב"ה.

אבל "איש מזריע תחילה", שהאתערותא דלעילא נמשכת מלמעלה בלי ה"אתערותא דלתתא", אז מוליד נקבה, שהיא אהבה זוטא לרוות צמאוננו בלבד, בחינת נפשי אויטיך, אבל לא להשתפך נפשו כנר בפני האבוקה.

ואהבה זוטא זו היא הנקראת "על מנת לקבל פרס", שהיא רק פרוסה, ובחינת זיו והארה בלבד מאור האין סוף.

עד כאן תוכן קצר וע"ש עוד ענינים בארוכה.

זמן אמירת הפירוש על ידי רבינו הזקן

מאמר הלקו"ת נאמר ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן על חתונת נכדו הרב מנחם נחום בן כ"ק אדמו"ר האמצעי, בשנת תקע"ב (בסמיכות לש"פ תצוה, עי' בהציונים שבסוף הלקו"ת).

בנוסף לנוסח הלקו"ת, נדפס גם נוסח שני וארוך יותר במאמרי כ"ק אדהאמ"צ דרושי חתונה ח"א ע' שיו (שם הוא הנחה שרשם כ"ק אדהאמ"צ בשעתו בשנת תקע"ב). נוסח שלישי (מכ"ק אדמו"ר הצ"צ), נדפס בס' מאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ב ע' קפח ואילך. תוכן המאמר נמצא ג"כ בדרמ"צ קלז, ב ואילך, ושם הוא מקדים: על פי מה ששמענו בחורף תקע"ב בחתונת גיסי ובן דודי ר' נחום נ"י ע"פ מ"ש שוש תשיש כו'.

[ביאורים ענינים אלו של אתעדל"ת ואתעדל"ע, נתבארו בעוד מאמרי אדה"ז של השנים תקע"א-תקע"ב. ראה ד"ה חייב אינש בתו"א צט, ג. ד"ה אדם כי יקריב בלקו"ת ויקרא ב, ג. ביאור ד"ה אלה מסעי בלקו"ת צב, ג. ד"ה צאינה וראינה בלקו"ת שה"ש כב, ג ואילך]

ובקצרה נמצא הביאור על איש מזריע תחילה כו', גם במאמרי אדה"ז משנים קדומות יותר, עי' מאמרי אדה"ז תקס"ג ח"ב ע' תשלה. תקס"ה ח"ב ע' תקפח. תרכ. תתא. תתח. תקס"ו ח"א ע' ריו, רכד, ומקבילו בתו"א דרושי חנוכה לז, ג. [ועוד].

יסוד הדברים בתורת הבעש"ט

יסוד הדברים נמצא גם בס' כתר שם טוב (סרנ"ט): ובעמידה הוא החיבוק וזיווג האמתי יפשיט א"ע מהגשמיות כמ"ש בש"ע א"ח סי' צ"ח [יעו"ש], ואז נעשה תחלה מ"נ ואח"כ באו מ"ד ויולדת זכר. משא"כ כשבא לאדם התעוררות מעצמו [ר"ל התעוררות פתאום הבאה מלמעלה בלי עבודה] אז ח"ו מורה על הצרה בסוד ותפלתו תהיה להטאה. [פיסקא זו בכתר שם טוב היא מתולדות יעקב יוסף פ' אחרי, כמצויין בהערות שוחאט. ונמצא ג"כ בס' בעש"ט עה"ת פ' נח סצ"ה].

ובס' בעש"ט עה"ת בפ' תזריע, כותב: שיש שני מיני התעוררות, התעוררות א' שמתעורר הוא תחילה בתשובה ואח"כ מסייעין אותו מלמעלה כדין הבא לטהר מסייעין אותו (שבת קד, א), התעוררות ב' שאינו נותן לב מעצמו לשוב בתשובה או לעשות טוב כי אם על ידי שמעוררין אותו מלמעלה תחילה אז מתעורר למטה לעשות תשובה, והנפקותא בין שני התעוררות אלו שמעתי ממורי [הבעש"ט] זלה"ה בסוד האשה מזרעת תחילה יולדת זכר שהוא רחמים

וכו' והכי נמי כך אם התעוררות מלמטה תחילה שהוא מייך נוקבין ואח"כ בא מלמעלה מייך דכורין הוי זכר רחמים. ובהיפוך הוי דינא. ע"כ.

[ומצייך שם בס' בעש"ט עה"ת את מקור הדברים: "בן פורת יוסף בדרוש לש"ת תקכ"א דקט"ו ע"ג, ובדרוש לשבת הגדול תקכ"ז דק"ז ע"א". ובהערות מקור מים חיים שם מצייך שכ"כ גם בעל התולדות גם בס' כתונת פסים פ' קדושים ושם הוא מסיים "וכעין זה שמעתי ממורי". ובהערות וציונים שבסו"ס כתר שם טוב השלם, הוצאת קה"ת, לסי' רנ"ט מצייך ג"כ לדברי בן פורת יוסף אלו. וקרוב לענין זה ראיתי גם בפנים יפות עה"ת.

יש לציין גם כי במאמרי אדה"ז הראשונים שהבאנו לעיל דהיינו תקס"ג ועוד, שם מובא הפי' על אשה מזרעת תחילה יולדת נקבה שזה מורה על דינין כו', וזה יותר קרוב להצעת הדברים בשם הבעש"ט, אבל בהדרושים של שנים תקע"א-תקע"ב מבואר בענין "יולדת נקבה" על שתש כוחו כנקבה והוא בענין אחר קצת].

הצעת הדברים בס' "קדושת לוי"

הנה בקדושת לוי מהרה"צ רלוי"צ מברדיטשוב, בפ' תזריע, נמצא ג"כ דברים אלו וקרובים לפירוש רבינו הזקן, וז"ל: אשה כי תזריע וילדה זכר כו', דהנה יש התעוררות עליון שהקב"ה מרחם על ישראל בשביל מדתו שנקרא רחום וחונן כו', ויש שהקב"ה מרחם על ישראל מחמת התעוררות מלמטה כו'. ובאמת אצל הקב"ה חביב יותר התעוררות מלמטה על רחמים מן התעוררות מלמעלה. וזהו הרמז אשה כי תזריע, כי העולמות נקראים בבחינת אשה שהם מקבלים תמיד מהקב"ה וזהו אשה כי תזריע כאשר העולם שהם ישראל מעוררים הרחמים. וילדה זכר, כלומר רחמים גדולים וחזקים הרחמים הם בבחינת זכר וכו'.

וממשיך שם: או יבואר, אשה כי תזריע וילדה זכר, אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחילה יולדת נקיבה. ובו יבואר הפלוגתא חד אמר בניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאול, וחד אמר בניסן נגאלו ובתשרי עתידין לגאול. הכלל, יש שהקב"ה בעצמו ברוב רחמיו מרחם על עמו ישראל בלי שום התעוררות התחתונים, ויש שהקב"ה מרחם עצמו על עמו ישראל מחמת מעשה התחתונים מעמו ישראל במעשיהם הנאים במה שעושים ומקיימים מצותיו. והבחינה הב' יותר טוב לפני עמו ישראל כו'. וזהו אשה מזרעת תחילה, דהיינו כשהשפע בא מחמת מעשה התחתונים אין בו שום קטרוג חס ושלוש וזהו יולדת זכר על הרמז כאיש גבורתו. איש מזריע תחילה דהיינו כשהקב"ה בעצמו מעורר השפע על

עמו ישראל, זהו הרמז "יולדת נקבה" על הרמז "תש כחו נקבה" (ברכות לב, א) כי שם חס ושלום יש קטרוג. וזהו הרמז בגמרא "ולא פליגי" כי כשיהיה אי"ה הגאולה במהרה בימינו מחמת התעוררות התחתון אז יהיה הגאולה בתשרי אפילו שהחודש הזה מורה על הדין כיון שהגאולה יהיה אי"ה מחמת התעוררות התחתון, אבל כשיהיה הגאולה מחמת רוב רחמיו אז יהיה דווקא בניסן בעת שאין דינין שורה כלל, כי על זה רומז זה שהחודש ניסן נקרא חודש אביב אל"ף בי"ת כסדר ותשרי הוא אותיות תשר"ק, כי ניסן הוא אור הישר מורה על חסד, ותשרי הוא אור החוזר מורה על דין.

ניסן ותשרי, בתורת חב"ד

מ"ש בקדושת לוי כאן אשר הגאולה בתשרי מורה על התעוררות התחתון ואז "יולדת זכר", והגאולה בניסן מורה על שהקב"ה בעצמו מעורר השפע על עמו ישראל בלי שום התעוררות התחתונים ואז "יולדת נקבה". וכ"כ ג"כ שם בפ' בא ובדרושים לר"ה (ד"ה יבואר הגמרא).

כענין הזה מבואר במקומות שראיתי בדרך חב"ד, במאמרים ושיחות, עי' בארוכה: אוה"ת בא ע' רעא ואילך. ד"ה דרשו ה' בהמצאו, ש"ש תרצ"א. ד"ה שובה ישראל, ש"ש תש"ה. לקו"ש ח"א ע' 232 ואילך. סה"מ מלוקט ח"ג ע' צח.

בכל מקומות אלו מבואר דרבי אליעזר דס"ל בר"ה די"א ש"בתשרי עתידין להגאל"ה הוא לשיטתי' בסנהדרין דצ"ז ע"ב דאם עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין, ורבי יהושע דס"ל "בניסן עתידין להגאל" לשיטתי' בסנהדרין שם שהגאולה אינה תלויה בתשובה, ושם ביאור הענינים באורך ע"ד העבודה, וגם שם מקשר זה עם הביאור במארוז"ל איש מזריע תחילה כו'.

וראה בקיצור באוה"ת תזריע (כרך ג' ע' תתי): "לכאורה בפסח אתעדל"ע תחלה, איש מזריע תחלה וזהו יולדת נקבה יצ"מ, השירה הזאת. ובתשרי אשה מזרעת תחלה ע"י תשובה אזי וילדה זכר, "שבת שבתון הוא", גם ימי הסוכות הם יומין עילאין, גם זכרונות יום הזכרון בחי' זכר. ותשרי תשר"ק נוק' היינו אשה מזרעת תחלה מלטטלמ"ע". [יש לציין על לשון הצ"צ כאן שמתחיל "לכאורה", ועי' דברינו לקמן].

צ"ע בדברי ה"קדושת לוי"

דברי הקדושת לוי שהבאנו, שנתבאר הפלוגתא בר"ה די"א אם בניסן או בתשרי עתידין להגאל, כי אם ההתעוררות תהיה מלמעלה אז הגאולה שייכת לניסן, אך אם יהיה מחמת התעוררות התחתון אז היא שייכת לתשרי.

אך צ"ע כי במקום אחר בס' קדושת לוי, נמצא לכאורה באופן הפוך ממ"ש כאן. וז"ל לעיל בדרושים לפסח:

"בפסח שואל הבן מה נשתנה, ולמה דוקא שואל הבן בפסח ואינו שואל בסוכות מה נשתנה. הכלל כי יש פלוגתא בגמרא חד אמר בניסן נברא העולם וחד אמר בתשרי נברא העולם. והנה יש שני הנהגות שהקב"ה מנהיג העולם: האחד, שהקב"ה מנהיג עולמו בטובו ובחסדו הגדול. והנהגה הב', שהקב"ה מנהיג את העולם על ידי תפארת ישראל שהקדוש ברוך הוא מתפאר עצמו עם עמו ישראל ועושה רצונם להשפיע להם טובות כאשר יבקשו מלפניו. וזהו הרמז בפסוק (בשלח טו, א) אז ישיר משה וכו' את השירה הזאת לה', הרמז זה השירה עצמה אשר אמרו ישראל זה השירה עצמה שר ואמר ה', כי כשהקב"ה ברוך הוא מנהיג את העולם על ידי תפארת ישראל אז ממלא רצונם וחפצם וכאשר יאמרו ישראל כן יאמר ה'. וזהו הרמז בגמרא חד אמר "בניסן נברא העולם" כי בניסן הוא הנהגה שהקב"ה מנהיג העולם על ידי תפארת ישראל לכך היו להם לישראל נסים ונפלאות גדולים בזה החודש. וחד אמר "בתשרי נברא העולם" זה הוא הנהגה שהקב"ה מנהיג העולם בחסדו הגדול. ונמצא אלו ואלו דברי אלהים חיים. וזהו הרמז שהבן שואל בפסח, כי באמת זה שהקב"ה מנהיג עולמו על ידי תפארת ישראל הוא זה שהקב"ה הוא מצמצם את עצמו בעבודת עמו ישראל ויש לו תענוג גדול מזה ובזה ממלא רצונם וחפצם. ולדוגמא זה הוא שאלת הבן לאביו, כי שכל האב גדול משכל הבן רק לאהבת האב להבן מצמצם עצמו האב להשיב תשובה על קושיות הבן הוא לדוגמא הנ"ל שהקב"ה מצמצם עצמו במדות ישראל להתפאר עמהם לעשות רצונם.

הלא כאן הוא מבאר שחודש תשרי הוא ההשפעה ע"י חסדו הגדול, וניסן הוא ההשפעה ע"י עבודת ישראל. [לכאורה ר"ל ע"פ דברי הע"ח ש"ח ספ"ז שמובא הרבה בחסידות, כי תחילת הבריאה הי' מצד כי חפץ חסד הוא ואח"כ באתעדל"ת ובמעשה התחתונים תליא מילתא, ראה לקו"ת אחרי כה, ג. נצבים מז, ב. ר"ה נח, ב. שה"ש שם כב, ב ואילך. וראה פלח הרמון ויקרא ע' קלו].

יישוב הסתירה, על פי תורת רבותינו

אין ספק, כי בעיון בשיחות ומאמרי רבותינו יימצא הביאור איך לתווך בין שני הביאורים הסותרים בענין חודש ניסן ותשרי איזה מהם אתעדל"ת ואיזה מהם אתעדל"ע, אלא שאין הפנאי לחפש כעת, ואפשר מי מהמעיינים יוכל להשלים את הדברים, ויהי' ממזכי הרבים.



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

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'
קלאפמאן
שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לזכות

הילדה פערל הענא תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ד' כ"ד אדר שני ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה
בגו"ר



ולכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער ומרת לאה שיחיו

אינגליס



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ח הרה"ת ר' צבי יעקב וזוגתו מרת שרה שיחיו

אינגליס



ולחג הפסח כשר ושמח מתוך חירות אמיתי

לזכות

החתן התמים מיכאל שיחי' ריבקין
והכלה מרת בת-שבע שתחי' רוזנברג
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרב יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו

ריבקין



מוקדש

לחיוזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ד

'מאה ושתים עשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו

דרימער

לזכות

החתן התמים ברוך שלום שיחי'

והכלה מרת חי'ה מושקא שתחי'

וזיינגארטן

לרגל נישואיהם בשעתומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

משפחת זויינגארטן

ומשפחת פרימרמן

שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת המשפיע

מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה

(מאיור) דריזין

נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות

בי"א ניסן תנש"א לפ"ק

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי' ומשפחתם שיחיו

רובין

לזכות

החתן התמים לוי יצחק שיחי' איזגווי

והכלה מרת צבי' תחי' מרזוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה
והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרב זלמן מרזוב שיחיו

לכבוד

חג הפסח ה'תשע"ד

לחג כשר ושמח ולחירות אמיתי



נדפס ע"י ולזכות

צבי שי' רייזמן

מח"ס "רץ כצבי" ט' חלקים

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ד

'מאה ושתים עשר שנה'



ולברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר מתוך הרחבה

גדולה, מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה

ולחג הפסח כשר ושמח, ובקרוב ממש בניסן זה

נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ונשתה לשתות

מן "יין המשומר".



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל שיחיו

ומשפחתו שיחיו

זאקאן