

ב"ה
ש"פ בהר – פסח שני
ה'תשע"ד
גליון י"ד [אלף-עב]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5נעליים ולבושים לעתיד לבוא.....

הרב מ"מ רייצס

6עתידה חטה שתתמדר כדקל.....

הת' שלום צירקינד

הגדת רבינו

10ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן.....

הרב ישכר דוד קלויזנר

14בענין שהחיינו דמצה (גליון).....

הרב יוחנן מרזוב

לקוטי שיחות

17העוסק בצרכי צבור משכח תלמודו.....

הרב משה מרקוביץ

18איסור אכילת חמץ עם ק"פ בפסח שני.....

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

23בענין הנזהר ממשוהו חמץ.....

הרב עקיבא גרשון וגנר

28אם היתה השואה היל"ת חסרת תקדים.....

הרב חיים רפופורט

30 הערות קצרות

הרב יוסף קראסניאנסקי

נגלה

31 ה"ז בכי יותן

הרב יהודה ליב שפירא

34 בדברי ה'אגרות משה' בדבר מילת בני ישראל בלילה בפסח מצרים

הרב חיים רפופורט

38 בין העמודים נידון ככרמלית

הת' מנחם מענדל יעקבסאהן

39 תוס' ד"ה מפרק (שבת עג, ב)

הת' אשר קליובגאנט

חסידות

40 גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך

הרב בנימין אפרים ביטון

הלכה ומנהג

42 קריאה בפרשת השבוע ביום תענית

הרב שלום ריבקין ז"ל

44 ברכת תערובת שני מינים

הרב שלום דובער לוין

51 זמן הנחת עירוב תבשילין

הרב יוסף שמחה גינזבורג

52 מתי מברכים ברכת על נטילת ידים בבוקר

הרב שבתי אשר טיאר

53 השיעור של בל תשקצו (מדברי סופרים) במשהה נקביו

הנ"ל

54 נוסח ברכת מעין ג' על פירות, יין, ומיני מזונות מארץ ישראל

הנ"ל

55 השוכח להבדיל מוצאי יו"ט
הנ"ל

56 שיטת אדה"ז בשיעור חימום מי הגעלה עד שיעלה בהם אבעבועות
הרב נחום שטראקס

67 ברכת טלית קטן
הרב שרגא פייזל רימלער

68 ספירת בין השמשות לשוכח
הנ"ל

69 מצות נטילת ידים שחרית (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין

שונות

72 'היום יום' כד ניסן
הרב יוסף שמחה גינזבורג

73 הוספה לס' תניא באורייתא פל"א - בהר
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

74 הקדמות שכל למדות ומדות לשכל
הרב משה מרקוביץ

74 התחלת חיבור שו"ע אדה"ז (גליון)
הרב לוי יצחק גורליק

85 יג ניסן - דברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (גליון)
הרב מיכאל א. זליגסון

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ במדבר ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יארוך מיום ג', כ' אייר 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

גאולה ומשיח

נעליים ולבושים לעתיד לבוא

הרב מ"מ רייצס

משפיע בישיבת תורת"ל קרית גת

ידוע מ"ש בישעי' (יא, טו) שלע"ל יהיה "והניף ידו על הנהר . . והכהו לשבעה נחלים", ואז "והדריך בנעלים", דהיינו שיהיה יבשה בתוך המים (ע"ד קריעת ים סוף), ויהיה לבנ"י דרך לעבור שם ברגליהם.

ובדרושי חסידות מדייקים מהי ההדגשה "והדריך בנעלים" – דלכאורה, למאי נפק"מ אם ילכו שם עם נעליים או ללא נעליים, הרי העיקר הוא זה שיוכלו ללכת שם רגלי (וע"ד ל' הכתוב בתהלים: "בנהר יעברו ברגל")?

ומבואר בארוכה שלע"ל יהיה הדגשה מיוחדת על ענין ה"נעליים", אם משום ש"נעליים" מורה על שלימות הביורור של הנה"ב, ואם משום שתפקיד ה"נעליים" אז יהי' לחצוץ בין בני" ובין העולם שלמטה מהם, כדי שהעולם יוכלו לקבל הגילוי הנעלה ולא יתבטלו במציאות מעוצמת הקדושה כו' (ראה המשך והחרים תרל"א פפ"ג. מאמר ד"ה והחרים תשח"י. שיחת אחש"פ תשכ"ט בתחילתה (י"ל לאחרונה על ידי ועד הנחות בלה"ק). ועוד).

והנה יש מקום לשקוט"ט האם ענין זה ד"נעליים" הוא רק בתחילת ימות המשיח או שנמשך גם לאחר מכן, בעולם התחי' וכו'. ולכאורה לפי הנ"ל שה"נעליים" אז הם כדי "לשמור" על מציאות העולם, שלא תתבטל במציאותה מחמת הגילוי הנעלה שיאיר אז בבנ"י, הרי הצורך בזה הוא גם בהמשך התקופה דלעתיד לבוא ולא רק בתחילתה.

ואם כן הוא, הרי שיש להעיר על דבר פלא:

בתורת לוי"צ על מס' קידושין – ע' קמג – איתא וז"ל (ההדגשה אינה במקור):
 "...ולמחר, בחי' בינה עלאה לא תעסוק באריגת בגדים, כי הרי על לעתיד לבוא כתיב ולא יכנף עוד מוריק, בכנף ולבוש, שלא יהי' כסוי ולבוש . . שלעתיד לבוא לא יהי' בחי' לבוש וכסוי, ותהי' ערומה ואינו צריך אריגת בגדים. (והוא ע"ד כמו אדם וחווה קודם החטא, שהיו ערומים ולא יתבוששו, כמו"כ לע"ל בתחיית המתים,

שלא יהי' עוד מיתה, והוא כמו קודם החטא, יהיו ערומים). והיינו מ"ש לא תירא לביתה משלג כי כל ביתה לבוש שנים, מרבדים עשתה לה שש וארגמן לבושה, סדין עשתה כו' וחגור כו' עוז והדר לבושה. כ"ז הוא עתה, השתא צריך בגדים . . אח"כ כתיב ותשחק ליום אחרון, הוא ליום דלעתיד לבוא . . ואינו צריך בגדים". והיינו, שלע"ל – לאחר תחיית המתים – לא יהי' צורך בענין הבגדים וכמו אדם וחוה שהיו ערומים, וע"ז נאמר "ותשחק ליום אחרון".

[ולהעיר, שבתורת לוי"צ כותב זה בפשיטות, אולם באור התורה על מגילת אסתר (ע' עב) שקו"ט בזה, שלכאורה אין זה פשוט כ"כ. עיי"ש היטב].

ויש לעיין איך לתווך בין ב' הדברים.



עתידה חטה שתתמר כדקל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. במסכת כתובות דף קי"א ע"ב: "וא"ר חייא בר יוסף עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר (תהלים עב, טז) יהי פסת בר בארץ (דרוש פסת בר לשון פיסת היד שהיא רחבה, וחטה רחבה לא משכחת אלא פת אפויה, רש"י). ת"ר יהי פסת בר בארץ בראש הרים, אמרו עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים¹, ושמא תאמר יש צער לקוצרה תלמוד לומר ירעש כלבנון פריו, הקב"ה מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עלי' ומשרה את סלתה ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. עם חלב כליות חטה (האזינו לב, יד) אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול...".

וראה עד"ז בספרי, בסוף הדרש על הפסוק (האזינו לב, יב) "ה' בדד ינחנו וגו'": "יהי פסת בר בארץ שיהיו חטים מוציאים גלוסקאות כמלא פסת יד. ירעש כלבנון פריו. שיהיו חטים שפות זו בזו ונושרות סולתן בארץ ואתה בא ונוטל הימנה מלא פסת זו של יד כדי פרנסתך".

ולכאורה נראה, דהמ"ד שעתידה הארץ שתוציא גלוסקאות, והמ"ד דס"ל שתהא חטה מתמר ועולה כדקל והקב"ה משרה סלתה, מדברים על ב' ענינים שונים. דהמ"ד השני מדבר על חטים שיהא בהן סולת, (ודריש "פסת" על זה

(1) וראה ג"כ רד"ק על הושע יד, ח.

שהאדם יביא מלא פיסת ידו מן הסולת), ולא גלוסקאות?² וראה בס' בן יהוידע על כתובות שם, שמקשה מה צורך יש להסולת באם יש להם כבר לחם גמור (גלוסקאות). ומת'ן שזוהו בשביל מיני תבשילין של בשר ומיני מרקחות שמערבים בהם קמח סולת למעדנים. (ואולי יש להוסיף, דגם בשביל הקרבנות צריך זה, התורה ציוותה בכ"מ להביא סולת, ולחם גמור לא יועיל לזה). ונראה מדבריו דס"ל דאכן הם ב' ענינים שונים. (וגם נראה מדבריו, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ויהיו שניהם³).

ויש לעיין בנוגע הגלוסקאות לע"ל, האם יגדלו ע"ג עץ, כמו חטה לע"ל שתתמר ויעלה כדקל בראש הרים, או שיגדלו מן הארץ עצמה. ולכאורה הי' אפ"ל להגלוסקאות יגדלו מן הארץ עצמה, דכך נוח לאדם לתולשן. (משא"כ בנוגע חטה, דמכיון שתתמר ועולה כדקל בראש הרים, לא יוכלו לתולשן, והקב"ה יביא רוח מבית גנזיו - או כמ"ש בספרי שיהיו החטים שפות זו בזו - והסולת יפול לארץ).

והנ"מ הוא לגבי איסורי ערלה וחדש, דבאם יצאו הגלוסקאות מן הארץ עצמה, לכאו' יש עליהם איסור חדש, וייאסרו באכילה עד הבאת העומר, ראה מה שכתבתי בגליון א'סא. ולאידך גיסא באם נאמר דלא יהי' עליהם איסור חדש מכיון שיגדלו כמו אילן, לכאו' יהי' עליהם איסור ערלה, ויהיו אסורים באכילה משך ג' שנה. אלא שבאמת בשיחת ש"פ אמור תשמ"ז (התוועדיות תשמ"ז ח"ג ע' 279) משמע דמיד יכנסו לארץ בגאולה האמיתית והשלימה יאכלו הגלוסקאות, עיי"ש. ומשמע להדיא דלא יהי' בהם איסור ערלה או חדש.

(ואפי' אם נאמר בדוחק שאולי יש למצוא אופן גידול שלא יהי' בו משום איסור חדש ולא משום איסור ערלה, דהיינו שיגדלו הגלוסקאות ע"י שורש שישאר בארץ, שעיי"ז ניתר מאיסור חדש, מכיון שהשריש לפני שהקריב העומר, ומ"מ לא יהי' בגדר אילן לערלה, (וזה תלוי בגדרי אילן לגבי דינים שונים המבואר בסדר ברכת הנהנין פ"ו סעי' ו-ז, עיי"ש), ועדיין צריך בירור. אבל מ"מ סו"ס זה ית'ן רק על המשך הזמן, דהיינו על הגלוסקאות שיגדלו לאחרי שיגדל השורש לפני הבאת העומר, אבל לגבי הפעם הראשונה שיגדלו הגלוסקאות, הלא גם השורש לא הי'

(2) וראה מה ששקו"ט בזה בס' חקרי זמנים (הילביץ) ח"ב ע' תרמ"ב ואילך.

(3) וכמובן שאין להקשות מהמבואר 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 לקדמותן או קליפת החטין שממנה הסובין תבשל היטב, והקמח שבפנים יהי' מקובץ החלקי' לא נפרד, ויהי' הכל יחד כאשר בתחלה גלוסקא יפיי", שהרי אפ"ל שיהיו חטים כאלו שהשמש יעשה אותם כמו לחם, ויהיו חטים אחרים שיהי' להם טבע שונה שהסולת ישאר סולת נפרד. ודו"ק.

לפני זה בארץ, וממילא עדיין יצטרכו לחכות עד ט"ז בניסן משום איסור חדש, ומשמע משיחה הנ"ל משמע שמיד כשיכנסו לארץ, יאכלו ממנו (מיד).

ולכאור' י"ל, ע"פ מה שמבואר בהשיחה שם גידול הגלוסקאות לע"ל יהי' בדרך נס, ומבאר שם שהגלוסקאות יגדלו תיכף ומיד ממש, בלא שהיות (אפי' לא ט' רגעים), עיי"ש, דהיינו שזה יהי' ללא התלבשות בדרך הטבע כלל, א"כ י"ל דלא חל האיסור של חדש או ערלה על דברים כאלו שיגדלו בדרך נס. [ולהעיר מהמאמר ד"ה ונקדשתי מהתועודות הנ"ל, דמבאר שהטעם למה לא עשה הקב"ה נס בשביל רשב"י שיוכל לקיים מצוות, הוא מפני שקיום המצוות צ"ל בדרך הטבע. (וראה ג"כ בהמשך השיחה שם, בקשר להעבודה של דירה בתחתונים, שהוא ע"י זריעה וחרישה כו'). אלא שאין הנידונים שווים לגמרי, כי יש לחלק בין קיום המצוות ע"י דברים נסיים, ובין חלות חיובי ואיסורי התורה על דברים נסיים. כמו שכתב בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"ב]. וראה מה שכתבתי בזה בגליון א'נו ובגליון א'סא, ואכ"מ.

ב. ולגופו של ענין, יש להעיר מאופן גידול החטים וגלוסקאות לפני חטא עה"ד. שע"פ המבואר בכ"מ, הענינים הללו של גלוסקאות וכיו"ב שיהיו לע"ל הוא מפני שאז יחזור העולם להמצב שבו הי' הטבע קודם החטא⁴.

- ומה שבמסכת שבת דף ל' ע"ב מובא שכשדרש ר"ג על החידושים האלו בטבע (גלוסקאות וכו'), ולגלג עליו אותו התלמיד ואמר אין כל חדש תחת השמש (קהלת א ט), הראה לו דוגמתן בעוה"ז (כמהין ופטירות וכו') ולא ענה לו בפשטות שכבר הי' כזה לעולמים קודם החטא ואין זה חדש⁵, ראה בנצח ישראל למהר"ל מפראג פ"נ שעמד על קושיא זו, וכנראה תוכן תירוצו הוא, שמכיון שהעולם הזה הוא עולם אחד עם ימות המשיח, צריך שיהי' עכשיו בעולם דוגמא לענינים האלו שיהיו לע"ל, ואינו מספיק מה שהי' טבע הזה קודם החטא. (ובפשטותן של דברים אואפ"ל שרצה להראות לו דוגמא ברורה ופשוטה, כדי לבטל לגלוג התלמיד, ובאם הי' עונה לו שכן הי' קודם החטא, הרי מי יאמר שיאמין לו התלמיד) - .

4) ראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נט, ב. ובכ"מ שנסמנו בגליון א'ע.

5) ראה בשיטת הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ל דחוקי הטבע עכשיו (שע"ז נאמר אין כל חדש תחת השמש) הוא דוקא לאחרי ש"גובש טבע יציב" לאחר ששת ימי בראשית, ולא בששת ימי בראשית עצמה. והענינים הנ"ל של גלוסקאות וכו' הרי היו קודם החטא דהיינו ביום ו' למעש"ב כמ"ש הרמב"ם שם. (אבל להעיר שבנוגע למה שאמר ר"ג שם שעתידיה אשה שתלד בכל יום, הנה לדעת רבנן (בב"ר ריש פל"ו) גם בדור המבול הי' טבע כזו). אבל באמת להביאור הנ"ל דלע"ל תחזור הטבע כמו שהי' קודם החטא, משמע דכך הי' צ"ל (בענינים כאלו) הטבע לעולם (גם לאחר וימ"ב) לולי החטא. ואכ"מ.

והנה בנוגע לחטה קודם החטא, מובא בב"ר פט"ו, ז: "מה הי' אותו אילן שאכל ממנו אדם וחווה, ר' מאיר אומר חטים היו . . רבי שמואל בר רבי יצחק בעי קמי רבי זעירא א"ל אפשר חטים היו א"ל הן א"ל והכתיב עץ, א"ל מתמרות היו כארזי הלבנון". אמר ר' יעקב בר אחא אתפלגון ר' נחמי' ורבנן. ר' נחמי' אמר המוציא לחם מן הארץ שכבר הוציא לחם מן הארץ, ורבנן אמרי מוציא לחם מן הארץ שהוא עתיד להוציא לחם מן הארץ, שנאמר יהי פסת בר בארץ. לפת תרין אמוראין פליגי ר' חנינא בר יצחק ור' שמואל בר אמי. חד אמר לפת לא פת היתה וחורנה אמר לפת לא פת היא עתידה להיות".

ולכאור' מהמשך הענינים בב"ר שם נראה, שלשיטת ר' נחמי' שכבר הוציא לחם מן הארץ קודם החטא, היינו שאותם החטים המדובר לפנ"ז שהיו מתמרות כארזי הלבנון, היו לחם ממש. ורק לאחר החטא נהפכו לתבואה (וגם קומת החטה נעשה קטן). וכן מפרש כנראה בס' תורת חיים על סנהדרין דף ע' ע"א ד"ה ר' יהודה אומר⁷.

ועפ"ז יש מקום לומר דגם לע"ל יגדלו הגלוסקאות ע"ג עץ⁸. ואולי זהו לתועלת הפרי שיהי' שמור וכיו"ב (ראה ג"כ בפ"י בניהו (להבן איש חי) עמ"ס כתובות שם). ועוד יש להאריך.

ויה"ר שזנכה לקיום היעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



6 דיוק הל' "כארזי הלבנון", ביארו המפרשים עפמ"ש בתחלת פט"ו בב"ר שם שהאילנות בג"ע הביא הקב"ה מארזי הלבנון, ע"ש. ולהעיר שכן נמצא הלשון בווהר חדש מדרש הנעלם פ' נח (בסוף הדרשה על הפסוק אלה תולדות נח וגו'): "ואמר ריב"ל בימי דור המבול כשה הקב"ה קנה החטים כקנה ארזי הלבנון, ולא היו זורעין וקוצרים אלא הרוח מנשבת ומנשר החטים למטה ואוספים אותן וכן בכל שנה ושנה". ומה שבגמ' שלנו אמרו שעתידה חטה שתתמר כדקל בראש הרים, ולא השתמשו בהלשון כארזי הלבנון, לכאור' הוא משום דקאי על הפסוק "בראש הרים".

7 וראה ג"כ בס' פרי צדיק על ט"ז בשבט אות ב', ועל פסח אות א'.

8 וכן משמע בס' פרי צדיק על פ' בחוקותי אות י'.

הגדת רבינו

ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבנו הזקן ב'סדר הגדה': 'צפון'. "ואח"כ יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו לכל אחד כזית. ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן, ויאכל בהסיבה, וצריך לאכול קודם חצות".

והקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגדה עם 'לקוטי טעמים ומנהגים': "לכאורה צ"ע: (א) הו"ל להזהיר שלא יאכל אחר האפיקומן ובפרט שאכילה חמורה מן השתי', כמ"ש בטושו"ע ונ"כ סי' תע"ח ותפ"א"?

ולכאורה י"ל, דדוקא מפני "שאכילה חמורה מן השתי" לפיכך אינו 'מזהיר' כאן, כיון "שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן" (כמ"ש המשנ"ב בסי' תע"ח סק"א), הרי שבמקום שלא נהג כדינא באכילתו הראשונה יחזור לאכול בשנית (כמ"ש ב'פסקי תשובות' סי' תע"ב ס"ו), והיינו מפני שאכילתו הראשונה בטילה ונחשב כלא אכל כלל אפיקומן, מפני שהעביר מפיו טעם המצה שמורה של האפיקומן על ידי שטעם מאכל אחר, ולכן פסקו שחייבים לאכול מחדש, שהרי טרם אכל אפיקומן, – [אבל "צריך לאכול קודם חצות", כלשון רבנו הזקן כאן].

וגם, לא כל האכילות אסורות הן אחרי האפיקומן, וכמ"ש רבנו בסי' תע"ח ס"א: "אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם, חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישא כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן על ידי טעם אותו מאכל כמו שנתבאר בסי' תע"ז [ס"ב-ג]. – וכלשון הרבי זי"ע בתירוץ דלקמן: ש"לא בא להשמיענו דין איסור אכו"ש אחר האפיקומן, כי מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור. ורק הנהגות הסדר קמ"ל".

והעירני חתני הרה"ת חיים דרוק שי', שזהו ע"ד מ"ש רבנו בשו"ע או"ח (סי' קע"ט ס"ה): "ואם נטל ידיו מים אחרונים אע"פ שלא נטל הכוס, הרי זה סילוק והיסח הדעת לגמרי [מאכילה ושתיה], וצריך לברך [עליהם]. ואפילו בברכה אינו רשאי לאכול ולא לשתות משום הפסק בין מים אחרונים לברכת המזון, אלא א"כ רוצה לחזור וליטול מים אחרונים אח"כ סמוך לברכת המזון, שמים הראשונים

נעשו כמים בעלמא ואין לחשבם לסמוך להם ברכת המזון אף שנטלם בתורת אחרונים". עד"ז בנדו"ד, שאכילה הראשונה של האפיקומן נעשה כאכילה בעלמא ואין לחשבם כקיום מצות אכילת אפיקומן.

שוב הקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע": "ב) הול"ל ואסור לשתות, או ואין לשתות אחר אפיקומן, וכמ"ש כל הפוסקים. ומהו פי' ויזהר שלא ישתה"?

ולכאורה י"ל, דלכן כתב "ויזהר שלא ישתה" ולא "ואסור לשתות, או ואין לשתות" כי רבנו כתב בסי' תפא ס"א: "יש . . . אומרים שמעיקר הדין אסור לשתות כל משקה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה של האפיקומן חוץ ממים וכיוצא בהם כגון מי זנגביל . . . ומי שורש . . . ומי תפוחים שמבשלים מים עם תפוחים . . . ויש לחוש לדבריהם אם לא לצורך הרבה כגון שהוא איסטניס או שתאב הרבה לשתות יש לסמוך על סברא הראשונה להתיר לו לשתות שאר המשקין שאינן משכרין ואם אין לו שאר משקין רק יין יש להתיר לו לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול ונשמת וישתבח עד החתימה והוא שלא יאמרם על כוס רביעי . . . ובליל ב' יש לסמוך על סברא הראשונה לשתות כל המשקין שאינן משכרין אף שלא לצורך אלא שהמהדרין נוהגין ליל ב' כליל א' והאוכל והשותה אין עליו כלום אלא שנמצא מוציא עצמו מכלל המהדרין ועובר על דברי חכמים שאמרו לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל". – ולפ"ז שבדיעבד אם שתה מים וכיוצא בהם אחרי אכילת אפיקומן ואפילו שאר משקים, אינו צריך לחזור ולאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן, שהרי בעצם נהג כדניא באכילתו הראשונה ואינו צריך לחזור לאכלו בשנית, ולפיכך כתב רבנו "ויזהר שלא ישתה" על מנת שיקיים המצוה בשלימות ובהידור.

וה"נ במ"ש רבנו הזקן "ויאכל בהסיבה" – לכאורה יש להקשות מדוע אינו אומר "וצריך שיאכל בהסיבה"? – וכמו שכתב מיד אחרי זה: "וצריך לאכלו קודם חצות" (ולא אומר "ויאכלו קודם חצות"? – וכמ"ש בסי' תעב ס"ד: "אימתי צריך להסב? בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה, ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור, ובשעת אכילת אפיקומן, ובשעת שתיית ד' כוסות . . . והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות, לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו ואין בידינו להצריכו להסב, אבל מכל מקום המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר. – וממשיך בסט"ו: "כל מי שצריך להסב ואכל או שתה בלא הסיבה צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה מעיקר הדין, אבל לפי שיש אומרים שבזמן

הזה אין צריך להסב כלל במדיניות אלו יש לסמוך על דבריהם לענין שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ומכל מקום לענין אכילת מצה טוב להחמיר לחזור ולאכול בהסיבה".

ולפ"ז יש להקשות עוד, מדוע כתב רבנו "ויאכל בהסיבה, וצריך לאכלו קודם חצות", לכאן' הול' "וצריך לאכלו בהסיבה וקודם חצות"?

ונראה לומר, דלכן כתב דייקא "ויאכל בהסיבה", כי רבנו כתב בסי' תעז ס"ד: "האפיקומן צריך לאכלו בהסיבה. ויש אומרים שאין צריך, ויש לסמוך על דבריהם לענין דיעבד שאם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול" - ולפ"ז שבדיעבד אם שכח ואכל את האפיקומן בלא הסיבה אינו צריך לחזור ולאכל שוב כזית מצה שמורה לשם אפיקומן, שהרי בעצם נהג כדינא באכילתו הראשונה, ואינו צריך לחזור לאכלו בשנית, לפיכך כתב "ויאכל בהסיבה" בלבד (בלי "וצריך") על מנת שיקיים המצוה בשלימות ובהידור, וא"ש.

[אגב: בשו"ע אדה"ז בסי' תעז ס"ד שם על "האפיקומן צריך לאכלו בהסיבה" נאמר בהערה כד: "וראה גם לעיל סי' תעב סי"ד. וכ"ה בסידור" - ונראה דז"א, כי בסי' תעב סי"ד מיירי להדעה ש"צריך לאכלו בהסיבה", ובסידור מכריע גם לדעת היש אומרים שאין צריך הסיבה, ולכן "אם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול", ולפיכך בסידור נזהר לומר "ויאכל בהסיבה" ולא "וצריך שיאכל בהסיבה"].

שוב הקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ג) אזהרה זו הו"ל לכתוב אחר גמר דיני אכילת האפיקומן, כיון שזמנה אח"ז"?

וע"פ כל הנ"ל י"ל דכל 'אזהרות' הללו שייכים דוקא לפני אכילת האפיקומן על מנת שיכול לקיים מצות אכילת אפיקומן מן המובחר ובשלימות, כי אלו האזהרות מיירי שבדיעבד "אם שכח עליהם ואכלו בלא הסיבה ושתה אחרי אכילתו אין צריך לחזור ולאכול - משא"כ אם אכל אחר האפיקומן שפיר צריך לחזור ולאכול מחדש, כי אכילתו הראשונה בעצם בטילה היא, לפיכך 'אכילה' אינה בכלל ה'אזהרות' כאן, כמובן.

ולפ"ז נראה לתרץ מה שהניח בצ"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק ט (סי' מז) שתמה: "וצ"ע בזה דברי המשנה ברורה שם (סי' תע"ב ס"ק כ"ב), על דברי הרמ"א הנ"ל, דאחרי שכתב, היינו שיחזור ויאכל הכזית מצה ובלא ברכה, כתב, מיהו באפיקומן אם שכח לאכלו בהסיבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן עכ"ל. ומקורו בחיי אדם, דכי כן כתב בחיי"א (כלל ק"ל סי' י"ג), וז"ל דה"ה באפיקומן (אם אכל בלא הסיבה לא יחזור ויאכלנו) דהא אסור לאכול ב' פעמים

אפיקומן עכ"ל, ולא הבנתי דהרי מפורש במשנה ברורה עצמו (בסי' תע"ח סק"א), על מש"כ בש"ע שם דאחר אפיקומן אין לאכול שום דבר, כתב המ"ב דבדיעבד אם אכל אחריו שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן, ובשעה"צ הראה מקומו לא"ר שהוכיח כן דלא כח"י, עכ"ל.

אולם לפי הנ"ל י"ל, שיש הבדל עצום בין אם שכח ואכל אחרי האפיקומן, לבין אם שכח לאכול בהסיבה, דאם שכח ואכל אחרי האפיקומן, אזי בעצם בטלה האכילה הראשונה וכאילו לא אכל כלל אפיקומן, מפני שהעביר מפיו טעם המצה שמורה של האפיקומן על ידי שטעם מאכל אחר, ולכן פסקו שחייבים לאכול מחדש, שהרי טרם אכל אפיקומן, משא"כ אם שכח לאכול בהסיבה, אזי הרי שבעצם שפיר אכל את האפיקומן, רק מה? שלא היה התנאי של הסיבה כנ"ל, ולכן לא חייבים לאכול שנית מחדש, וא"ש. ועי' מ"ש עוד במנחת יצחק שם סי' מז.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע מתרץ, "י"ל: פירוש ויזהר שלא ישתה, היינו ע"י שישתדל שלא יהי' צמא. ובזה מובן כהנ"ל: א) לא הוצרך להזהיר על אכילה, כיון דבלאה"כ האפיקומן צ"ל נאכל על השובע".

ויש להבין, נכון ש"האפיקומן צ"ל נאכל על השובע", אבל גם על השובע יתכן שישכח ויאכל למשל ליפתן - 'קומפוט' ש'שכחו' לאכלו לפני האפיקומן? ע"ד לעיל שאם שכח ואכל את האפיקומן בלא הסיבה וכו'?

שוב כתב הרבי זי"ע: "ב) לא בא להשמיענו דין איסור אכו"ש אחר האפיקומן, כי מקום הדינים הוא בשו"ע ולא בסידור. ורק הנהגות הסדר קמ"ל, שישתה, באופן שלא יצמא אח"כ. ג) מובן שזהירות זו זמנה היותר אחרון הוא סמוך לאכילת האפיקומן וקודם לה, ולכן כתבה סמוך וקודם לתיבות ויאכל. - באו"א קצת י"ל: אם לא ישתדל שלא יצמא, ויתאב הרבה לשתות הרי יתירו לו לעבור על דעת קצת פוסקים ולשתות שאר משקין (סתפ"א ס"א, בשו"ע רבינו) ולכן מזהירין ע"ז, משא"כ באכילה".

והנה מ"ש ד"ר הנהגות הסדר קמ"ל, שישתה, באופן שלא יצמא אח"כ", לכאורה יש להבין, שאמנם זהו עצה טובה, אבל לכאורה זה אינו כבר בגדר "הנהגת הסדר" ששייך לסידור, כמו הך ד"ויאכל בהסיבה", שקשור ישירות לדיני הלכות הסדר, אבל הך "שישתה באופן שלא יצמא אח"כ" זה לכאורה ע"ד לומר שישכח לנוח בערב פסח כדי שיכול יותר טוב לקיים מצוות ליל הסדר, ולספר יותר טוב את סיפור ההגדה, שזה בעצם כבר אינו בגדר "הנהגות הסדר קמ"ל"?

אולם לפי הנ"ל, אין לכאורה הכוונה בסידור לאזהרה "שישתה באופן שלא יצמא אח"כ", אלא אזהרה למען שיכול לקיים את מצות אכילת אפיקומן בשלימות ובהידור, עי"ז ש"יהר שלא ישתה אחר אפיקומן". וזה "שישתה באופן שלא יצמא אח"כ", זה כבר חישוב האישי של כל אחד לעצמו [אבל לא זה שנאמר לכאו' בסידור], ע"ד חישוב האישי ללכת לנוח בערב פסח כדי שיכול יותר טוב לקיים את מצוות ליל הסדר, ולקיים יותר טוב מצות והגדת לבנך לספר את סיפור ההגדה.



בענין שהחיינו דמצה (גליון)

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל ד'פלאטבוב

בגליון הקודם (א'עא) הקשה ר' ע.ג.ו. על הגדה של פסח מרבינו זי"ע, ונפשו בשאלתו אם יוכלו קוראי הגליון לבאר ולברר שאלתו, אכן כבר קדמו הגרש"י זווין בשאלתו, וזכה לתשובה מאת רבינו, נדפס באג"ק חט"ו ע' מ, ועיי"ש בהערות העתיקו שאלת הרב זווין, ולחביבותא דמילתא אעתיק דברי השאלה והתשובה והנלע"ד לבאר בזה.

שאלת הרב זווין: כתב שם (רבינו בהגש"פ) צע"ג על אבודרהם בטעם שאין מברכין שהחיינו על אכילת מצה שכבר אמרו בקידוש היום, שא"כ היה צריך שיתכוין למצה כמו בשהחיינו על משלוח מנות.

הנה הרי גדולה מזו כתב הטור סי' תלב ובשו"ע אדמו"ר שם ס"ג דטעם שאין מברכין שהחיינו על בדיקת חמץ מפני שהיא לצורך הרגל ונפטר בשהחיינו שעל הרגל, אע"פ שהבדיקה היא קודם לכן, וכש"כ שברכת המצה תיפטר מטעם זה?

תשובת רבינו זי"ע: מה שצע"ג לפענ"ד . . הוא לא שלא יצא (דע"ז העיר מבדיקת חמץ דיוצא בשהחיינו שלאח"י, ועדיפא הול"ל מברכת המצות בסוכה (או"ח סו"ס תרל"ט)), אלא – שצריך לכוין. וזה הרי לא שייך בבדיקת חמץ וסוכה – דאין מקום לכוונה על מאי דהוי כבר (וגם א"א לברך על הטפל).

[וזש"כ רבינו שהו"ל להקשות מסוכה, לכ' כוננתו שבגמ' סוכה (דף מו ע"א) איתא "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו . . אמר ר' אשי חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקידושא", וכ"פ בשו"ע סי' תרמ"א (וצ"ע שצ"יין לסי' תרל"ט, ואולי ט"ס הוא), וז"ל אדה"ז (שם ס"א) "העושה סוכה . . שהחיינו היה ראוי לברך בשעת עשייה . . שהרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן . . אנו סומכין

על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש, "סתם ולא התנה שצריך לכוין בשהחיינו של קידוש לצאת יד"ח שהחיינו על בניית הסוכה, א"כ גם בליל פסח נימא דשהחיינו בשעת קידוש מוציא יד"ח שהחיינו של מצות מצה אפי' בלי כוונה.

וזש"כ רבינו דקושי' זו 'עדיפא', נ"ל כי בבדיקת חמץ לא מפורש בש"ס שצריך לברך עליו שהחיינו, אדרבה הרשאוניס פליגי אם לברך שהחיינו בבדיקה (עיין טור סי' תל"ב), א"כ אין להקשות משם כ"כ, אבל שהחיינו דסוכה מפורש בש"ס, ומפורש בש"ס שנפטר משהחיינו דבניית הסוכה ע"י שהחיינו שאומר בשעת קידוש, ואם היה צריך לכוין בזה, למה לא מצינו לחד מהרשאוניס או הפוסקים שיעירו בזה, ומוכח שא"צ לכוין, ולכן הקושי' מסוכה 'עדיפא'.

והנה רבינו תי' 'מה שצע"ג לפענ"ד . . הוא לא שלא יצא . . אלא – שצריך לכוין', היינו שקושייתו על האבודרהם הוא רק לכתחילה, דאם שהחיינו דקידוש פוטר המצה למה לא אמרו לכוין ע"ז בפירוש, אבל מסכים דאת"ל שצריך לכוין והוא לא כיון ליבו מ"מ היה יוצא יד"ח, דבידעבד יצא אפי' לא כיון כמו בבדיקת חמץ וסוכה, שאינו מכוין בשעת בנייה ובדיקה ומ"מ יוצא יד"ח, ויוצא מזה חידוש שאם בשעת שהחיינו דמגילה לא כיון למשלוח מנות, מ"מ נפטר המשלוח מנות בברכת שהחיינו דמגילה.

וצ"ע כי בבדיקת חמץ ובסוכה י"ל – כמו שכתב רבינו עצמו בסוף דבריו – דהו"ל עיקר וטפל, ושהחיינו שעל העיקר פוטר הטפל, וא"צ שיכוין לכך כמו בכל עיקר וטפל בברה"נ, שהעיקר פוטר הטפל ממילא, אבל במגילה ומשלוח מנות (ועד"ז) השהחיינו דמועד ומצות אכילת מצה) דשניהם עיקר נימא שצריך לכוין דשהחיינו אחד יפטור שניהם, ואם לא כיון לא יצא?

עצ"ע דלכ' 'עדיפא' יש להקשות על האבודרהם, דבבדיקת חמץ וסוכה מסתבר לצרף ברכת שהחיינו של הטפל עם העיקר, (וגם במגילה מצרפים שהחיינו דמגילה עם משלוח מנות, כיון שיש ספק אם יוכל לברך על משלוח מנות גרידא, עיין במ"א סי' תרצ"ב), אבל למה נצרף ברכת שהחיינו ממצות אכילת מצה עם שהחיינו שעל המועד, הרי שני חיובים נפרדים הם? אבל רבינו לא הקשה זה על האבודרהם, ולמה?

נ"ל בהקדים דברי אדה"ז (סי' רי"ב ס"ח) "לעולם ירבה האדם בברכות הצריכות וימעט בשאינן צריכות . . ולא צוו למעט אלא כשיכול לפטור ב' דברים בברכה אחת המיוחדת לשניהם", היינו שאם יש ברכות מיוחדות לכל אחד יש מצוה

להרבות בברכות כי בזה מרבה בכבוד שמים, ובברכה א' מצוה למעט בברכות כי לא יתוסיף בכבוד שמים באמרו אותו ברכה פעמים.

והנה אם דעתו לאכול כמה פירות האילן ובירך בסתם ולא כיון לכל הפירות בברכה א' יצא, דו"ל אדה"ז (סי' ר"ו ס"ט) "היה לפניו כשבירך עליו יצא . . והוא כשבירך עליו היה דעתו גם על השני לאכלו, אפי' לא היה בדעתו בפירוש לפטרו בברכה זו", דבסתמא דנינן ליה לכף זכות שלא ירצה להרבות בברכות נגד תקנת חכמים, אבל אם היה לפניו פרי העץ ופרי אדמה ובירך בסתמא, לא נפטר פרי העץ (כ"פ אדה"ז שם ס"ה וא"ר ס"ק ב'), כי מצות חכמים הוא שיברך על כל אחד בנפרד, ולמה נשווי' כעובר על תקנת חכמים, מוטב לדונו לזכות ולומר שברכתו היה רק על פרי האדמה.

ויל"ע מה הדין בשהחיינו אם יכול לצרף כמה דברים יחד ולפוטרום בחד שהחיינו, האם מצוה להרבות או למעט בשהחיינו? ולכ' מצוה למעט בו שהרי נוסח הברכה חדא היא, ואם ירבה בו לא יתוסיף בכבוד המקום, וכ"נ מלשון אדה"ז (סדר ברה"נ פי"ב) "מברך שהחיינו . . קנה בגדים חדשים", משמע שאם קנה כמה בגדים בב"א שהחיינו אחד פוטר את כולם.

מ"מ לענין ליל ב' דר"ה פסקו בשו"ע סי' תר ש"יקח פרי חדש ויניחנו לפניו בעת הקידוש, ויברך שהחיינו ויהא דעתו גם על . . הפרי", היינו שיש לכוין בפירוש דשהחיינו דקידוש יוצא גם הפרי, והטעם הוא כי שם מצרפים שהחיינו דדברי רשות עם שהחיינו דמועד, דהם שני חיובים נפרדים, ולכן יש לכוין בפירוש לצרפם, אכן בסתמא ולא כיון לכ' יצא, דדנין אותו לכף זכות, ולאידך נ"ל שגם בשהחיינו שהם חיובים שונים יכול לצרפם, דאינו חייב לברך שנים כיון שנוסח הברכה חדא לא יתוסיף בכבוד שמים אם יברך שנים, ועד"ז מסתבר בצירוף של שהחיינו דמצות אכילת מצה ושהחיינו דמועד, דודאי מותר לצרפם לחד שהחיינו, אלא דלכתחילה יכוין בפירוש לצרפם, אבל דיעבד שלא כיון נדון אותו לכף זכות דשהחיינו דקידש פטר גם המצה.



לקוטי שיחות

העוסק בצרכי צבור משכח תלמודו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חט"ז בשיחה ג לפורים הביא הרבי את ביאור הרוגוצ'ובי שיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אם החסידים הראשונים שהאריכו בתפילה היתה תורתן רק משתמרת (כשיטת הירושלמי) או גם מתברכת (כשיטת הבבלי). שמזה למד גם לענין עסק בהצלת נפשות, שחלוקים ביניהם בזה.

ובזה ביאר מחלוקת מקצת סנהדרין עם מרדכי (בסוף מגילת אסתר), שפרשו ממנו משום שסברו שתורתן רק משתמרת, ואילו מרדכי היה סבור שתורתן מתברכת.

והעירני ח"א מדברי המדרש (שמות רבה, פ"י, ב) ש"העוסק בצרכי ציבור משכח תלמודו", ובתנחומא וארא אות ה' איתא שעסק בצרכי ציבור גורם לשכחת תלמוד.

ויש להעיר ממ"ש הרה"ח ר"א ביחובסקי בהערותיו לסידור (נדפסו לעיל בגליון יא ניסן תשס"ז), וז"ל:

"כל מי שעוסקים בצרכי צבור באמונה: לכאורה הברכה היא כמין תוספות מתנה, כי בלאו הכי הלא בירו' ברכות פ"ה ה"א ר' ירמיה' אמר העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה (וברמב"ם תפלה פ"ו ה"ח ובסמ"ג עשה י"ט ובאו"ח צ"ב ס"ד), וברמב"ם ק"ש פ"ב ה"ה שהעוסק בצרכי רבים לא יפסיק לק"ש, וא"כ הוא גדול מת"ת.

ואפלע"ד עפמ"ש בשמ"ר פ"י אות ב', העוסק בצרכי צבור משכח תלמודו, ובתנחומא וארא ה' משכחין תלמודו, אריב"ל ס' הלכות למדני ר' יהודה בן פדי' בחרישת הקבר וכולן נשתכחו ממני, בשביל שהייתי עוסק בצרכי ציבור, עכ"ל. ע"כ אנו מתפללין עליהם שלא ישכחו".

ולכאורה צריך לחלק, דמ"ש בשיחה הוא בענין של הצלת נפשות, ואילו במדרש שם קאי בעסק בצרכי ציבור שאין עמו הצלת נפשות. וצע"ק.



איסור אכילת חמץ עם ק"פ בפסח שני

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מקורו של רש"י

בשיחת קודש פ' שלח תשמ"ז (תורת מנחם ח"ג ע' 547 ואילך) עמד הרבי על רש"י בפ' בהעלותך (ט, וז"ל רש"י: פסח שני מצה וחמץ עמו בבית כו' ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל, והביא שאלת המנח"ח (מצוה שפ"א) שכתב על זה: "והוא אצלי דבר חדש מאוד ולא ידעתי מהיכן יצא לרבינו זה, דנראה דאין איסור כלל ולא ראיתי בשום מקום.. תמוה אצלי מאוד ולא ראיתי למפרשים שירגישו בזה" היינו דאיפה מצינו בפסח שני איסור לאכול חמץ בעת אכילת קרבן פסח?

וביאר הרבי, דיש לומר שמקורו של רש"י הוא מפשטות הסוגיא (פסחים צה, א-ב) ד"מה בין פסח ראשון לפסח שני כו", והביאור בזה; שנינו בגמרא: "ת"ד ככל חוקת הפסח יעשו אותו במצוה שבגופו הכתוב מדבר (לא ריבה את השני לדין ראשון אלא במצוות שבגופו, כגון סדר עבודותיו ואכילת צלי, מצוה שעל גופו (כגון מצה ומרור שהן דברים אחרים ובאין חובה לו) מניין ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו. יכול אפילו מצוות שלא על גופו (כגון השבתת שאור) ת"ל ועצם לא ישברו בו, מה שבירת העצם מיוחד מצוה שבגופו, אף כל מצוה שבגופו" ובהמשך הסוגיא מבואר שהדמיון דפסח שני לפסח ראשון הוא לא רק במצוות עשה אלא גם במצוות לא תעשה, "מה הפרט מפורש מ"ע ול"ת שניתק לעשה ול"ת גמור, אף כל מ"ע, ול"ת שניתק לעשה ול"ת גמור, ומבאר בפרטיות "בכללי' דמצות ומרורים מאי קא מרבי צלי אש, בפרטי' מאי ממעיט לי' השבתת שאור.. בכללי' דלא ישאירו ממנו עד בוקר מאי קא מרבה לי' לא תוציא ממנו, בפרטי' מאי קא ממעט לי' לא יראה ולא ימצא .. בכללי' דעצם לא ישברו בו מאי קא מרבה אל תאכלו ממנו נא, בפרטי' מאי קא ממעיט לי' לא תשחט על חמץ דם זבחי", ומזה מוכח שמלבד הענינים שמיעט הכתוב, שוה פסח שני לפסח ראשון בכל הענינים, ובנדו"ד בנוגע לאיסור אכילת חמץ עם הפסח לא תאכל עליו חמץ שאסור גם בפסח שני. ויש להוסיף ולחזק את הראי' מהא דמיעט הלאו ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי" כפי שמפרש רש"י ש"אע"ג דכבר מיעט לי' מהשבתת שאור, ומבל יראה, הוה אמינא שלא בשעת שחיטה אבל בשעת שחיטה לא, להכי איצטריך למעוטי מלא תשחט" - היינו שהמיעוט הוא רק בנוגע לשחיטת הפסח, משא"כ בנוגע לאכילת

הפסח אסור לאכול עמו חמץ עיי"ש עוד. (הובא גם בקובץ נור התורה קובץ ט"ז ע' שמח)

ולכאורה יל"ע ממ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' תל"א סעי' ב) וז"ל: שהאוכל או הנהנה אז מן החמץ עובר בלא תעשה שנאמר **לא תאכל** עליו חמץ כלומר על קרבן הפסח, ולא בא הכתוב להזהיר שלא לאכול חמץ בשעת אכילת הפסח דהיינו בליל ט"ו, שהרי כבר נאמר ולא יאכל חמץ אלא בא להזהיר שלא לאכול חמץ בשעת שחיטת הפסח דהיינו מחצות יום י"ד ולמעלה עכ"ל, ועי' גם רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ח ועוד, הרי משמע דאיסור זה דלא תאכל עליו חמץ לא קאי על זמן אכילת פסח אלא על כל הזמן שראוי לשחיטה? עוד יל"ע דבפסחים שם הוזכר בגמ' כנ"ל דבפ"ש יש דין דצלי אש, שבירת עצם, לא תוציאו ממנו וגו', אל תאכלו ממנו נא וגו' כו', ולמה לא הוזכר בגמ' גם האיסור לאכול ק"פ עם חמץ ויל"ע.

דעת המשך חכמה

ועי' בס' משך חכמה שם שכתב וז"ל: על מצות ומרורים יאכלוהו. פירוש, שיאכלו אותו רק עם מצה, לא עם חמץ, והוי לאו הבא מכלל עשה. וכן פירש רש"י (פסח שני מצה וחמץ עמו בבית)... ואין איסור חמץ אלא (עמו) באכילתו עכ"ל, היינו דהוא יליף דין זה ממ"ש על מצות ומרורים יאכלוהו אבל לא חמץ והוי לאו הבא מכלל עשה, ועד"ז כתב בפנ"י קידושין לח,א (בתוד"ה דאקרו) בתו"ד דהפסוק שכתוב בפסח שני על מצות ומרורים יאכלוהו הנה בפרש"י בחומש מפרש להדיא שלא בא אלא לאסור אכילת חמץ עם הפסח בפסח שני.

וכבר הקשו על המשך חכמה בכ"מ, שהרי כבר קבעו האחרונים⁹ דלאו מכלל עשה אמרינן רק במקום שהעשה אינו נצרך לגופו, ולכך לא בא אלא ללמד את הלאו, אבל במקום שהעשה נאמר לגופו, אין ללמוד ממנו אלא העשה עצמו, שאם לא כן אין לך עשה שלא נלמד הימנו אף לאו, וכגון מקרא שנאמר במצרי ואדומי דור שלישי יבא להם בקהל ה' (דברים כג ט) שאין משמעו מצוה שיבוא להם דור שלישי, ואינו אלא לומר שדור ראשון ושני אסורים לבוא בקהל, אבל הכא שהכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו נצרך לגופו ללמד מצות עשה של אכילת הפסח על מצה ומרור, אין להוציא מכללו איסור על אכילת חמץ. עוד הקשו דא"כ נימא כן גם לגבי "מרורים" דאסור לאכול שאר ירקות דכתיב על מצות ומרורים והוה לאו הבא מכלל עשה.

9 עיין ר"א מזרחי דברים טז,ח, גופי הלכות סימן רעה, נר מצוה סי' ה אות ה יב, רי"פ פרלא על הרס"ג עשה עו, לא תעשה רסד, ואילך, ערוך לנר יבמות נד,ב, קנאת סופרים מ"ע ל"ח ועוד.

ישנם שפירשו להיפך בכוונת רש"י

וכבר ידוע שישנם מהאחרונים שפירשו כוונת רש"י להיפך מהנ"ל דבאמת דליכא איסור חמץ כלל, אלא אפילו עמו באכילתו מותר, וז"ל האמבוהא דספרי (פ' בהעלותך ע' 254): ואגב אכתוב בזה מה שראיתי להג' מנ"ח ז"ל במצוה שפ"א שכתב להמציא דבר חדש מד' רש"י ז"ל בהעלותך שכתב בזה"ל פ"ש חמץ ומצה עמו בבית ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו, והמציא מזה הג' ז"ל דבר חדש, דרש"י סב"ל דאסור לאכול חמץ עם הפסח שני יע"ש, ודברי הג' ז"ל תמוהים, דלעולם לא עלה על דעת רש"י ז"ל לומר כן דהיכן נמצא זה ומ"ט יש בדבר, ועי' עוד ברש"י סוכה מז ב ד"ה ופנית פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד, אבל ברור דכוונת רש"י ז"ל לפרש הלשון דחמץ ומצה עמו בבית, דלא תימה דעמו היינו דרשאי להחזיקו בבית ואין עובר עליו בב"י, וע"כ פרש"י ז"ל דלשון "עמו" היינו עמו באכילתו דרשאי ג"כ לאכול חמץ ומצה וזה דבר פשוט בלי פקפוק עכ"ל, ועי' גם בס' אהל שלמה (תולדות התפארת שלמה בההקדמה בד"ה והוא ענינא) שפי' כן וכן פירשו עוד, ומהשיחה נראה ברור דאין לפרש כן, וכן הוא בלקו"ש ח"ח ע' 69.

והרבי במענה שלל פירוש זה לגמרי, והעיר על דברי האמבוהא דספרי: (א) הדגיש תיבת "מיד" שברש"י בסוכה והוסיף ולא עמו ב) לאחר תיבות "היינו עמו באכילתו" הוסיף באכילתו הרי מפורש ברש"י איסור ג). ולאחר התיבות דמהשיחה נראה דאין לפרש כן הוסיף: כפשוט - דהול"ל בגמ' עדיפא "באכילתו לא בבית" עכלה"ק. . הובא גם בלקו"ש חל"ג ע' 57 בשוה"ג.

וראה גם בקובץ המעיין (גליון כ"ה ע' 35) שכתב ג"כ לדחות פירושו של האמבוהא דספרי, שכן פירושו של בעל האמבוהא דספרי אינו מתיישב כלל בלשון רש"י, שהרי נוסף לכך שדקדוק הלשון מחייב היה את רש"י לומר לפי פירוש זה "אלא מותר עמו באכילתו" אף עצם המשפט מיותר כולו לפירוש זה: לא היה לרש"י אלא לומר "פסח שני מצה וחמץ עמו באכילתו ובבית, ואין שם יום טוב" ואין כל צורך להוסיף ולומר "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו" ואין ספק שבמשפט זה נתכוון רש"י להגביל את ההיתר שברישא ע"י העמדת האיסור שבסיפא עכ"ד, וכן נקטו כל גדולי האחרונים דכוונת רש"י שיש איסור אכילת חמץ עם הקרבן פסח, והביאו גם ראי' שהביא הרבי מרש"י דסוכה שכתב ואוכל חמץ "מיד" ומשמע אבל לא עמו, וראה בס' אהל משה (צווייג) ח"ב סי' ס"ו.

י"ל טעם האיסור דאכילת חמץ עם ק"פ

ונראה שיש לבאר איסור זה ע"פ מ"ש בארחות חיים (רא"ה מלוניל) סוף הל ברכות וז"ל: טעם למה אין מברכין שהחיינו על ביעור חמץ .. לפי שאין מברכין ברכה זו אלא א"כ המכוון מן המצוה נעשה בזמן ברכה, הלכך אין לברכה על ביעור חמץ לפי שהמכוון על ביעור חמץ כדי לאכול מצה, לפיכך אין לברכה קבע עד אכילת מצה עכ"ל, דמבואר בדבריו שכל האיסור דחמץ הוא משום אכילת מצה, דרק עי"ז שיש איסור חמץ שייך המצוה דאכילת מצה, ועפ"ז יש לבאר שיטת הראשונים דסב"ל שהאיסור דאכילת מצה בערב פסח, מתחיל מזמן האיסור חמץ, דדעת בעה"מ והרא"ש בפסחים דף מ"ט שהוא רק מזמן איסור חמץ, ועי' אגרות משה ח"א סי' קנ"ה שכתב דלפי שיטת הרמב"ן (מלחמות סוף פ"ג דפסחים) משמע דבר חדש, שאם רוצה לבער את הכל מלפני השבת ולא להניח כלום מחמץ על סעודות השבת נאסר במצה גם בלילה מכיון שכבר אי אפשר לו לאכול חמץ, דהא כתב בסוף דבריו טעם על מה שהרי"ף כתב הירושלמי הזה בכאן, ס"פ אלו עוברין על מתני' די"ד שחל בשבת ולא במקומו שהוא בר"פ ערבי פסחים, לומר שאם בא לבער הכל בלא שיור לאכול הימנו, והטעם לזה שכיון שביעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה בבית חמיו, עכתו"ד דלפי הנ"ל י"ל דרק ע"י איסור חמץ מתחיל הענין דאכילת מצה, ועי"ז נעשה כארוסתו. (אבל ראה שו"ע אדה"ז סי' תע"א סעי' ד' שהאיסור מתחיל מעלות השחר).

ועי' בחזקוני (שמות יב, טו): "כי כל אוכל חמץ שלא תאמר אוכל מצה ואוכל חמץ עמה, דאם כן תבטל המצה מפני החמץ שאדם רגיל בה" וזהו כעין הנ"ל דע"י אכילת חמץ נתבטל הענין דאכילת מצה.

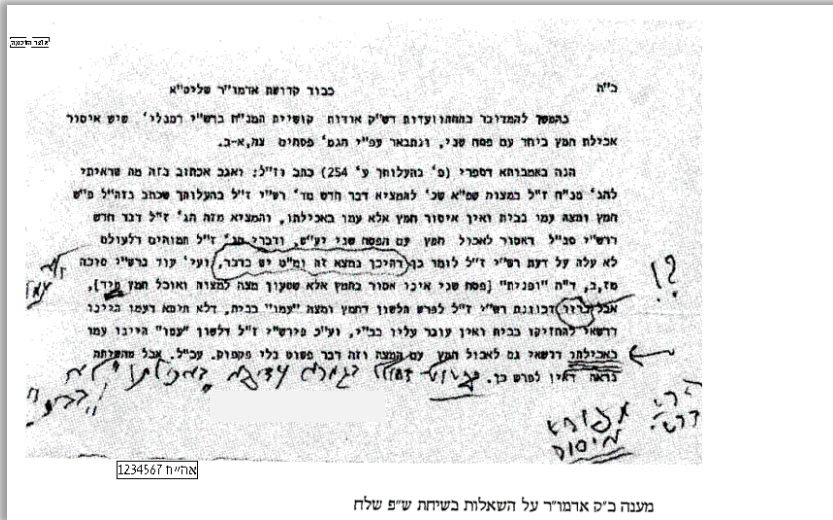
והביאור בזה י"ל משום דחמץ ומצה הם הפכיים זה מזה, ורק ע"י האיסור דאכילת חמץ שייך הענין דאכילת מצה, ואחד הביאורים שי"ל הוא ע"פ מ"ש ברשימות (חוברת יו"ד) דאיסור אכילת חמץ הוא הענין ד"סור מרע" וחייב אכילת מצה הוא הענין ד"עשה טוב", וצריך הענין דסור מרע כדי שע"ז שייך ועשה טוב, ומבאר שם שלכן איסור אכילת חמץ הוא קודם לחיוב אכילת מצה עי"ש, עוד יש לבאר זה באופנים אחרים.

שו"ר בס' טעם הצבי (ח"ד פ' בהעלותך על הרש"י שם) שהאריך בענין זה, וכתב דטעם איסור אכילת חמץ עם אכילת הפסח והמצה, כי לא תתכן אכילת חמץ בשעת אכילת הפסח והמצה דזה מגרע כוחם והוי היפך כוונת התורה, והביא המדרש באיכ"ר פ"א: "לכך נאמר גלתה יהודה, מעוני, על שאכלו חמץ בפסח כמד"א (דברים ט"ז) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני"

ולכאורה לחם עוני קאי על מצה ומה שייך כאן שזהו משום שאכלו חמץ, אלא שזהו כנ"ל דע"י אכילת חמץ חסר כל הענין דאכילת מצה, וממשיך דעפ"ז יש ליישב מה שתמה בעל החלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל (בהגהותיו על החינוך והמנ"ח מצוה קמ"א) שהביא שם דברי המרדכי בפרק כל שעה (סי' תק"ע) שהחמץ והמצה של לחם התודה היו נאפים בתנור אחד, והוכיח מזה דבפת לא שייך ענין ריחא דאם לא כן הרי ריח החמץ נכנס במצה יעו"ש, וכתב על זה החלקת יואב וז"ל: ואני בער ולא אדע מה איסור יש במה שהמצה בולעת חמץ, וכי פסח הוא דאסור לאכול חמץ, הרי רק בלחמי תודה ציוותה התורה שיהיו שלשים חלות מצה דוקא, אבל מה שבלוע מה בכך אבל המצה נשאר מצה וצע"ג עד כאן לשונו, אבל נראה דסברת המרדכי היא כנ"ל דחמץ ומצה הם שני דברים המתנגדים וסותרים זה את זה, זה היפוך מזה, ולא יתכן שיהי' למצה טעם חמץ, ואין הדבר תלוי באיסור והיתר, אלא דהחמץ והמצה אינם יכולים להיות בכפיפה אחת, ומצה שיש בה טעם חמץ לא מקרי מצה וא"ש ראיית המרדכי, והביא שכן משמע גם בזהר פ' תצא רפב,ב דאם מערב חמץ כל שהוא במצה כאילו משקר בחותמא דמלכא עיי"ש עוד.

ולפי"ז יש לבאר בענינו כיון דבפסח שני יש חיוב דאכילת מצה עם הקרבן פסח, הרי זה גופא שולל הענין דאכילת חמץ, דאם יאכל חמץ חסר לו בהקיום דאכילת מצה.

כל זה נוגע למעשה בפועל כשיבוא משיח צדקנו בקרוב ממש, ונזכה להקריב הקרבן פסח בפסח שני, דשיטת הרבי בפשיטות הוא, שבזמן אכילת הקרבן אסור לאכול חמץ עמו, ולא כדעת המתירים ושמעולם לא נתכוון רש"י לזה כנ"ל.



מענה בי"ם ארמורי על השאלות בשחת שי"פ שלח



בענין הנזהר ממשוהו חמץ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

מספרים שפעם נכנס הרה"ג רא"א יאלעס ז"ל לכ"ק אד"ש בחגה"פ ושאלו: מובא בשם האריז"ל (בבאה"ט לסי' תמ"ז, ועי' בהגדת רבינו) דהנזהר ממשוהו חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה, וק' דהנה בגמ' איתא דהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כ"ש, וכ' התוס' בכ"מ (שבת יב, ב ד"ה ר' נתן וש"ג) דלא נאמר כלל זה אלא במידי דאכילה, ולכן לא מק' בגמ' גבי ר' ישמעאל דקרא והטה ועוד כמה כיו"ב.

אך לדברי האריז"ל הנ"ל הדק"ל, דמאחר דבמידי דאכילה אין נכשלים, א"כ בוודאי הי' נשמר ממשוהו חמץ, ועי"ז הי' צ"ל נשמר מכל חטא, והדק"ל אין אפשר שקרא והטה וכו'? ואמר לו הרבי תכ"ד דהי' בשבת חוה"מ (דהרי השמירה הוא רק עד הפסח, והשמירה דשנה הבאה מתחלת רק אחרי חגה"פ (אחרי שהי' נזהר במשך כל ימי הפסח) וא"כ בחה"פ עצמה אין שמירה ובשבת חוה"מ שפיר שייך).

(א) והנה לכ' הי' אפשר לתרץ דהנה עי' בהגדת הרבי פיס' ביעור חמץ: "האריז"ל כתב הנזהר ממשוהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה (באה"ט רסתמ"ז).

- ואולי הכוונה שלא יאונה לו כל און בשוגג, שהרי בודאי בעל בחירה הוא גם אז". ועפ"ז לכ' הי' אפשר ליישב דהא דר' ישמעאל אינו נחשב שוגג, מאחר שקרא במצב של חשש, והוי עכ"פ תחלתו בפשיעה וסופו באונס, והרי הילכתא דחייב (בב"מ מב, א) וא"כ חשיב פשיעה ולא שוגג (וגם זה הי' ענין דתלוי בבחירתו ואינו בכלל השמירה הנ"ל, אך זה לא הי' מתרץ שאר הדוגמאות שהביאו התוס').

אך זה אינו – נוסף לכך דפשיטא דלא יתכן לומר ח"ו על רי"ש שהי' תחלתו בפשיעה באיסור שבת, והרי התוס' פשיטא להו דהי' צדיק, הרי – גם מדברי התוס' גופא מוכח דלא כן. דהרי הך הכרח שכ' הרבי שהשמירה הוא רק לענין שוגג, דהרי בוודאי בעל בחירה הוא, הוא גם לענין מאי דאמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, דכיון דבעל בחירה הוא ע"כ הכוונה דאין הקב"ה מביא תקלה בשוגג (או באונס) ע"י צדיקים. וא"כ אם הי' נחשב הא דרי"ש לפשיעה א"כ לא היו התוס' מק' מידי, דהרי מפשיעה ליכא שמירה, ועכצ"ל דנקטו התוס' דהוי בגדר שוגג ואונס ולא פשיעה.

ולכ' הביאור בזה ע"פ המבואר בסוגיא דשבת שם שרי"ש הי' מותר מן הדין, מאחר שהי' אדם חשוב, והחמיר על עצמו, וא"כ לא שייך בכגון זה לומר דהוי פשיעה. ועוי"ל.

ב עוד הי' אפשר לתרץ דהרי כ' התוס' דהא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים הוא רק במידי דאכילה, וא"כ תלוי בפי' הא דאמר האריז"ל הנזהר ממהו חמץ, דאי נימא דהכוונה הנזהר ממהו חמץ באכילה, א"כ שפיר ק' כנ"ל, דא"כ פשיטא דצדיק נשמר מזה מכח הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים ושפיר ק' קושיא הנ"ל. אך אי נימא דהכוונה לאיסור בל יראה ובל ימצא, א"כ לא הוי מידי דאכילה, ואין הכרח שיהי' נשמר מזה ואין קושיא. ושו"ר בשער יששכר מאמרי הגה"פ אות ל"ו שכ' כן לתרץ הך קושיא (והביא שתי' כן בספר דברי תורה מהדו"ת אות קנ"ד).

אכן זה חידוש, דהמושג של "משהו" לענין חמץ מצינו באיסור אכילת חמץ, משא"כ בב"י וב"ר הרי מבואר בפסחים (ו, ב) דפירושים מאליהם בטילי. ואף דקי"ל דחצי שיעור אסור מה"ת, הרי כבר כ' כמה אחרונים דאין איסור חצי שיעור בב"י וב"י (בשאג"א סי' פ"א, ובחכ"צ סי' פ"ו, ובשו"ע אדה"ז סי' תמ"ז בקו"א סקי"ז כ' על דברי הח"צ שטעם נכון הוא). ואף שיש חולקים, מ"מ דוחק לומר לכ' דהנזהר וכו' היינו שחושש רק לכמה דיעות.

זאת ועוד, הנה הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים מובא גם ביבמות (צט), דאיתא שם אמר רבי אלעזר בר צדוק מימי לא העדתי אלא עדות אחד והעלו עבד לכהונה על פי העלו ס"ד השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כ"ש אלא אימא בקשו להעלות עבד לכהונה על פי. ובתוס' שם (ד"ה העלו ס"ד) כ' "נראה דל"ג ליה דלא שייך הך פירכא אלא במקום שהחכם עצמו נכשל באכילת איסור ואין להאריך כאן".

אבל בחולין (ה, ב) ועוד כ' לקיים הגירסא, וז"ל שם (בד"ה צדיקים) "ולספרים גרסי (בפ"ק) דכתובות (דף כח:): גבי העלה עבד לכהונה על פיו השתא בהמתן של צדיקים כו' משום דאתי לידי אכילת איסור שמאכיל בת ישראל שנשאת לו בתרומה והוא עבד ואין לו בה קדושין ומיהו ברוב ספרים לא גרסינן ליה והיינו משום דליכא למפרך אלא כשהצדיק עצמו אוכל האיסור".

ונמצא דהתוס' כ' ב' סברות בהא דאין הקב"ה מביא תקלה רק במידי דאכילה, אם הוא אכילה ממש או כל דבר המביא לידי אכילה. והשתא, לפי הסברא שהוא כל דבר שמביא לידי אכילה אפ"ל דאף אם דברי האריז"ל הם לענין בל יראה ובל ימצא מ"מ הוי בכלל הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, לפמ"ש בראשונים דטעם החומרא דבי"ב ובי"ג גופא הוא משום לתא דהאיסור אכילה [ובאמת אפ"ל דכן הוא לב' הסברות שבתוס' הנ"ל, דלא נחלקו אלא אי צריך האכילה של הצדיק עצמו או גם דאחר, אבל לשניהם אפ"ל דכולל גם דבר המביא לידי אכילה].

ג) עוד הי' אפ"ל ע"פ המובא בספרים בטעם שהחמירו חכמים כ"כ במים שאין להם סוף, היינו משום שאם הי' הדין דמי שנטבע במים שאין להם סוף אשתו מותרת, או הי' ע"פ תורה א"א להנצל, ולכן החמירו חכמים כ"כ (כן מובא בכ"מ בשם החידושי הרי"ם ועוד). ועפ"ז מבארים מה דאיתא בגמ' יבמות (קכא, א) "תניא אר"ג פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי עקיבא וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה אמרתי לו בני מי העלך אמר לי דף של ספינה נודמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי. . אמרתי באותה שעה כמה גדולים דברי חכמים שאמרו מים שיש להם סוף מותרת מים שאין להם סוף אסורה", ומבארים דזהו הפי' "כמה גדולים דברי חכמים" שזהו הכח של הדברי חכמים שניצל, וכנ"ל.

ועד"ז מבארים מה דאיתא ברי"ש (בגמ' שבת שם) "אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה פעם א' קרא ובקש להטות אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר", דגם שם הפי' ד"כמה גדולים דברי חכמים" והיינו דזהו הכח של הדברי חכמים דכיון דגזרו ע"ז לכן לא הי' יכול להנצל. ועפ"ז הי'

אפשר ליישב דאין שייך להקשות דמובטח לו שלא יחטא מכיון דכאן מצד הכה של כמה גדולים דברי חכמים הי' מוכרח שיטה.

אבל (מלבד שגם זה יתרץ רק הך דרי"ש ולא שאר הגמרות שהביאו התוס' שם) גם זה צ"ע, דמה"ת שהכח של "כמה גדולים דברחי חכמים" יתגבר ויכריע נגד ההבטחה ד"מובטח לו שלא יחטא כל השנה" (בפרט כפי שמובא בבאה"ט שם בל' של הבטחה).

ד) והעירני ח"א דאפשר לתרץ דבמצוות התלויות בזמן לא נאמרה הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, ושוב לא ק' מאיסור משהו חמץ, דכיון דהוי איסור התלוי בזמן לכן אין שמירה מזה, ובמילא אין הכרח שנשמר כל השנה. והסברא לחלק משום דהרי כ' התוס' דהטעם דהאיסור הוא רק במידי דאכילה הוא משום "שגנאי הוא לצדיק ביותר" וא"כ אפ"ל דהביוון הוא רק באיסור שאסור בעצם ומתועב, משא"כ באיסור התלוי בזמן.

אך צע"ג לפרש כן, דאף דיש סברא דאיסורים זמניים הם רק איסורי גברא ולא איסורי חפצא (וכמבואר בארוכה בשיחות אחש"פ והמשכיו תשל"ז), שלפ"ז אי"ז דבר המתועב, אבל גבי חמץ משמע בכ"מ דהוא איסור חפצא, והוי דבר מתועב ודומה לע"ז וכו'.

ובאמת התוס' בחולין שם כ' "ובערבי פסחים (דף קו:): ר' ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי ואשתלי וטעם קודם הבדלה אע"ג דמיתתו באסכרה התם אכילת היתר הוא אלא שאוכל בשעה האסורה", וראיתי בספר נטעי גבריאל ח"ב בהקדמה (ע' כ"ט) שמפרש דברי התוס' שבאיסור התלוי בזמן אין הקב"ה משמר הצדיקים מתקלה (אלא ששם מפרש הסברא מטעם אחר, יעו"ש, ומפרש גם לפי דבריו דשאני חמץ מטעם אחר, משום שאינו יכול להשמר מזה, ע"ש). אך פי' זה צ"ע, דהרי התוס' כ' סברתם לענין מאכל היתר אלא שאוכל בזמן של איסור, וא"כ אין הכוונה לאיסור התלוי בזמן (דהרי חמץ בפסח פשיטא שאי"ז מאכל היתר אלא מאכל איסור), והתוס' מיירי רק כשאין שום איסור בהמאכל, וכל האיסור הוא רק שבזמן זה אסור לאכול (וא"כ מדברי התוס' אלו יש להוכיח דאיסור התלוי בזמן לא שנא משאר איסורים).

ה) עוד שמעתי לתרץ דכיון דחמץ אסור במשהו, הרי על משהו אין שייך לומר הסברא דאין הקב"ה מביא תקלה, וג"כ מטעם הנ"ל, דכל מה שאין הקב"ה מביא תקלה הוא משום דהוא גנאי גדול להצדיק, אבל במשהו לא שייך לומר שהוא גנאי כ"כ.

אבל גם תי' זה צ"ע, דהרי מה דחמץ אסור במשהו, היינו דגם במשהו דחמץ יש את כל התיעוב וכו' כמו בכזית מאיסור אחר, ואדרבא, וכמבואר בראשונים דמה דחמץ אסור במשהו הוא ע"ד ע"ו וכו', וא"כ צ"ע לחלק בזה בענין הגנאי (ותא חזי מאי עמא דבר, דהזהירות וכו' ממהו חמץ הוא לא פחות מכזית מאיסור אחר ואדרבא).

זאת ועוד, הרי מסתבר דסברת התוס' דיש גנאי דוקא במידי דאכילה הוא משום שנעשה דם ובשר כבשרו (ועי' בגליון הש"ס לגטין ז, א שם שמציין למהריק"ש שמפרש כן לפי שנעשה חלק מהצדיק), וכן מצינו (מטעם זה) דמאכלות אסורות מטמטמים הלב ומוח וכו' יותר משאר איסורים, ובענין זה לכ' אין חילוק בין שיעור גדול לשיעור קטן, דכיון דשיעור זה הוא האיסור ונעשה חלק ממנו הרי זהו גנאי (וגם הענין דמטמטם לכ' הוא בכל שיעור).

אך ראיתי מפרשים שהטעם דמידי דאכילה הוי גנאי הוא משום שנהנה מהאיסור (וע"ד הא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה), ומפרשים שכ"ה בכל איסור שנהנה גופו מהאיסור (ולכ' כן משמע באג"ק ח"ג ע' ק"פ, ע"ש, דמשמע דלפי האמת שייך זה גם בבעילה של איסור), ולסברא זו אכן יש לחלק בין כזית לפחות מכזית.

והנה הרבי תי' שמירי בשבת חוה"מ דליכא השמירה, וכנ"ל, והכוונה ע"כ דכן הוא התי' בכל הסוגיות שהתוס' הק' משם (דאל"כ הדק"ל). והנה הא דהק' התוס' "דהא אשכחן יהודה בן טבאי שהרג עד זומם בפ"ק דמכות (דף ה:)" ומהא ד"העלה עבד לכהונה על פיו" (לחד גירסא שם) אפשר ליישב ג"כ דמירי בחוה"מ, דהא קי"ל (מו"ק יד, ב וכן הלכה) דדנין בין דיני נפשות ובין דיני ממונות במועד, וכן הא דיבמות (צו, סב) דנקרע ס"ת בחמתן אפ"ל דמירי בחוה"מ, והא דר' ירמי' אישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים קו, ב, דלהשמירה להנזהר ממהו חמץ בפשטות מאינו מועיל התי' של תוס') מיירי ג"כ בהדלה של מוצאי יו"ט הראשון או שבת חוה"מ פסח.

אך בהא דר"ה (כא, א) "לוי איקלע כו' אמר בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא", דזה הרי לא אירע בפסח אלא ביוה"כ, וא"כ למה לא נשמר מזה ע"י שנוהר ממהו חמץ? אך באמת צ"ע הקושיא משם, דמה"ת דהאוכלים שם היו בגדר צדיקים, ואולי הצדיקים שבמקום אכן לא אכלו, דהרי מדבר רק בכללות המקום (ומה שהתוס' הביאו משם הי' אפ"ל דהוא רק לרווחא דמילתא, דלפי האמת גם שם הוי מאכל של היתר בזמן של איסור).

שו"ר מובא בשם רע"א שתי' שאפ"ל שנכשלו בתערובת חמץ שהתערב רוב ומותר מעיקר ההלכה וחכמים גזרו בו דהוי דבר שיש לו מתירין . והוי איסור גברא ולא איסור חפצא , ובוה לא אומרים אין הקב"ה מביא תקלה. אך יש לדון בזה טובא (והרי מתי' התוס' בענין מאכל היתר בזמן של איסור – לסברת האחרונים דכל איסורים זמניים הם איסורי גברא – מוכח לכ' דלא כן) ואכמ"ל.



אם היתה השואה היל"ת חסרת תקדים

הרב חיים רפופורט

רב ומר"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגלי'

בספר השיחות ה'תנש"א (ח"א עמ' 233): "ישנם ענינים בלתי רצויים שאינם באים בתור עונש על עונות, כי אם, מפני שכך גזר הקב"ה, ללא טעם והסברה כלל בשכל וחכמת התורה. ובלשון חז"ל (מנחות כט, ב) [בנוגע להריגתו של רבי עקיבא שסרקו בשרו במסרקות של ברזל, ועד"ז כל עשרה הרוגי מלכות] 'שתוק כך עלה במחשבה לפני', 'גזירה היא מלפני'. ואבוהון דכולהו - גזירת ברית בין הבתרים, כמ"ש (בראשית טו, יג) 'ידוע תדע כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', שאין זה בגלל עונות, אלא שכך גזר הקב"ה¹⁰ .

ובנדו"ד: השמדת ששה מליון יהודים באכזריות הכי גדולה ונוראה - שואה איומה שלא היתה (ולא תהי' ר"ל) דוגמתה במשך כל הדורות - לא יכולה להיות בתור עונש על עונות, שכן, אפילו השטן עצמו לא יוכל למצוא חשבון עונות בדור ההוא שיהי' בו כדי להצדיק ח"ו עונש חמור כזה! "עכ"ל רבינו זי"ע.

והנה לענין מה שתיארה רבינו כ"שואה איומה שלא היתה דוגמתה במשך כל הדורות" – יש להעיר:

(א) ממ"ש בספר 'אש קודש' להרה"ק ר' קלונמוס קלמיש מפיאסעצנא זצ"ל הי"ד (ירושלים תש"כ) בדרשתו לחנוכה ה'תש"ב (עמ' קלט): "כי אלו האנשים

10) ראה שמו"ר פ"ה, כב: "וישב משה אל ה' ויאמר ה' למה הרעותה לעם הזה . . . כך אמר [משה] לפני הקדוש ברוך הוא, נטלתי ספר בראשית וקראתי בו וראיתי מעשיהן של דור המבול היאך נדונו, מדת הדין היתה, ומעשה דור הפלגה . . . היאך נדונו ומדת הדין היתה, העם הזה מה עשו שנשתעבדו מכל הדורות שעברו".

שאומרים שיסורים כמו אלו עוד לא היו לישראל, טועים הם, בחורבן בית המקדש בביתר וכו' היו כמו אלו".

אבל בהוספת המחבר (הרה"ק הנ"ל) בשוה"ג שנכתבה בח"י כסלו ה'תש"ג כתב בזה"ל: "רק כהצרות שהיו עד שלהי דשנת תש"ב היו כבר, אבל כהצרות משונות ומיתנות רעות ומשונות שחדשו הרשעים הרוצחים המשוונים עלינו בית ישראל משלהי תש"ב, לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדברי הימים אשר לישראל בכלל, לא הי' ממותם, וד' ירחם עלינו ויצילנו מידם כהרף עין".

ב) ממ"ש רבינו במכתב כח אייר ה'תשכ"ז (לקוטי שיחות חלק לג סוף עמ' 260. אג"ק חכ"ד עמ' שלט): "ועוד להוסיף, אשר בדוגמת השואה הי' בחורבן בית ראשון וביתר שאת - בחורבן בית שני, וביתר שאת - בימי הבינים, שבדרך הטבע לא הי' מנוס לבני" בעת מסעות הצלב, וכו'"¹¹.

ולהעיר גם מאגרת שנכתב בחנוכה ה'תשמ"ז (תורגם מאנגלית ונדפס ב'מורה לדור נבוך' ח"ב עמ' 55) כתב רבינו: "עם זאת, בעוד שהגודל העצום והזוועתי של השואה והעובדה שהיא התרחשה בימינו אלה עושים אותה לחסרת תקדים, העובדה היא (אף על פי שמסיבה מסוימת לא הצביעו על כך), שלא הי' זה משהו חדש לגמרי בהיסטורי היהודית, או בהיסטורי של העולם. כפי שאתה בוודאי יודע, הי' לנו החורבן של בית המקדש הראשון וגם החורבן של בית המקדש השני, שכל אחד מהם הי' שואה בעלת פרופורציות עצומות. המספר המועט יחסית של יהודים ששרדו את השואות הללו בוודאי שאלו שאלות דומות לאלה שאתה מעלה במכתבך".



11) וראה גם אג"ק חכ"ג עמ' שעא: "נאך אלעמען, איז דאך דער גאנצער ענין פון דעם דערמאנטן 'קאנפליקט' מיט אמונה ניט קיין נייע זאך, וואס איז אויפגעשוואמען אין אונזער דור. אונזער פאלק האט שוין געהאט אויסצושטיין שחיתות און שמדות ר"ל אין פריערדיקע דורות. די קרייצצוגן, צ.ב., זיינען אין זייער פארנעם 'פראצענטועל' און אין אומפאסונג געווען אפשר ניט לייכטער ווי די היטלעריסטישע, מיט דעם אונטערשייד דערצו, וואס דאן איז גארניט געווען קיין שטראל פון האפנונג, אז די לאגע זאל זיך ענדערן; די שחיתות זיינען אנגעפירט געווארן אין נאמען פון אותה האיש און די טריניטי, וואס לויט דער אידישער אויסטייטשונג איז דאס אמת'ע עבודה-זרה, וואס אידן האבן בשום אופן ניט געקענט אננעמען; נאכדעם ווי די טערקן זיינען באזיגט געווארן דורך די קרייצטרעגער, איז ניט געווען קיין אויסזיכט אויף קיינע 'פארבינדעטע'. בשעת אין היטלער'ס י"ש צייטן - זיינען די שחיתות פארגעקומען 'סתם' פון ווילדקייט און ח'ישער נאטור פונם מענטשן, און מען האט געקענט האפן, אז אפשר וועט די וועלט פארט אויפגעטרייסלט ווערן, און דער עיקר, אז די פארבינדעטע וועלן סוף כל סוף זיגן און מאכן א סוף צו היטלערן ימח שמו".

הערות קצרות

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

א. בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' פקודי (אותיות ז' ח') "והקריב (משה) קרבנות צבור" סתם - אלע קרבנות פון צבור (ביום השמיני למלואים). ושם (סוף סעיף ח') "און וויבאלד מיר ווייסן שוין אז די עולה ומנחה האט משה מקריב געווען, איז שוין דער שכל מחייב, אז אויך די אנדערע קרבנות צבור פון יענעם טאג - האט זיי משה געטאן".

ולהעיר, וצריך ביאור, מרש"י פ' שמיני (י:טז) ש"ואת שעיר החטאת דרש דרש משה" דהיינו "שעיר מוספי ראש חודש" ואמר לו אהרן (שם י:יט) "וכי הם הקריבו שהם הדיוטות, אני הקרבתי" והדגיש (שם י:כ) ש"אין לך להקל בקדשי דורות" (השעיר מוספי ראש חודש), וצ"ב.

ב. בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפ' קדושים (אות ג') "וצ"ל ווי איז שייך א ציווי אויף א מדה שבלב?" ושם (אות ד') "אט די שאלות פארענטפערט רש"י מיט זיין פי' אז "ואהבת לרעך כמוך" איז א כלל (פון פרטים). זייענדיק א כלל - איז פארשטאנדיק אז דער קיום בפועל איז דורך קיום הפרטים" ע"ש בארוכה.

ולהעיר שעפ"ז צ"ב אם על פי פשוטו של מקרא מונין המצוה דאהבת ישראל במנין התרי"ג, או שמכיון שקיומו בפועל הוא בקיום הפרטים אולי מונין רק הפרטים שבהם ישנו הקיום בפועל ולא הכלל (גדול) שבו אין הקיום בפועל, וצ"ב.

ג. בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפ' תבא (אות א') מתשובת הר"א בן הרמב"ם ש"אחרי שאמר כי תשמור את מצות ה"א, אשר הוא כולל כל המצות, הוסיף עליו ואמר והלכת בדרכיו, שבנוגע אל זה הי' אפשר להעלות על הדעת שאינו מוכרח כהכרח המצות, מאחר שהמצות הן מעשיות, והלכת בדרכיו אלו דברים התלויים במדות" ע"ש בארוכה.

ולהעיר מזבחים (קט"ז ע"א) "תמים בדרכיו וחסיד במעשיו" ושם בח"א מהרש"א "הדרכים הם המדות אף בזולת מעשה" וק"ל.

ד. בספר המאמרים תרצ"ט ע' 9 "אך הענין הוא עם היות דאהוי"ר הנה שניהם הם מדות שבלב מ"ם יש הפרש ביניהם דעל מדת האהבה אינו שייך ענין הציווי ועל מדת היראה שייך ענין הציווי" ע"ש.

ולהעיר שבחסידות מובא ראי' שהציווי ד"ואהבת" הוא ציווי על ההתבוננות מהא דמבואר על הפסוק "אל ירך לבבכם אל תיראו וגו'" (ראה הרמב"ם הל' מלכים פ"ז הט"ו) "ולא יחשוב לא באשתו וכו' וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו וכו'", היינו שהציווי בנוגע ליראה הוא ציווי על ההתבוננות והמחשבה.



נגלה

ה"ז בכי יותן

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (יא, ב) מובא המשנה (מכשירין פ"ד מ"ג): הכופה הקערה על הכותל, אם בשביל שתודח הקערה, ה"ז בכי יותן [ופרש"י: דאחשבינהו להנך משקין, והראה בדעתו שצריך להן]. אם בשביל שלא ילקה הכותל, אינו בכי יותן. . עריבה שנתנה שירד דלף לתוכה, מים הניתזין והנצפים אינן בכי יותן, ושבתוכה ה"ז בכי יותן.

ומקשה רעק"א, וז"ל: אם מיירי שהניח העריבה שירדו גשמים בתוכה, ולא יתלכך החצר, וכמ"ש הר"ש, הא בכי האי גוונא אמאי מכשיר, הא לא ניחא לי' במים כלל. ומאי שנא דע"מ שלא ילקה הכותל דאינו מכשיר. עכ"ל.

ואף שרש"י (ד"ה שירד) ביאר מדוע בנדון דעריבה ה"ה מכשיר, וז"ל: מדלא כפאה גלי דעתי' דאחשבינהו לקבלן, והוון חשובים אותן שבתוכה. עכ"ל. כלומר שהחילוק בין "הכופה הקערה. . בשביל שלא ילקה הכותל" לגבי "עריבה שנתנה שירד הדלף לתוכה", הוא בזה ששם כפה את הכלי, ובעריבה לא כפאה – מוכרח לומר שכוונת רעק"א להקשות ע"ז גופא: סו"ס אינו רוצה המים, ומה לי שלא כפאה?

וי"ל בפשטות קושייתו, שבדין העריבה יש כאן ב' שלבים, ובדין כופה הקערה, יש רק שלב אחד: כשכופה את הקערה יש כאן פעולה אחת, שתוכנה לסלק המים,

וכשאינו כופה הכלי, יש כאן פעולת קבלת המים. אלא שכוונתו שעי"ז לא יבואו המים לחצר, וגם הוא ישפוך המים אח"כ, אבל זהו כבר שלב שני.

ולכן בכופה הקערה אינו בכי יותן, כי אין כאן רצון לקבל המים כלל, משא"כ בעריבה אכן יש כאן רצון לקבל המים, אלא שזה גופא ה"ה בשביל שלא תתלכלך החצר.

והוא ע"ד המבואר בכ"מ בחסידות שישנם ב' דרגות ברצון: (א) רצון פנימי, (ב) רצון חיצוני. ולדוגמא, מי שהולך לעבוד בכדי להרויח כסף, הנה רצונו האמיתי הוא קבלת הכסף, ולא העבודה, מ"מ היות שכדי לקבל הכסף צריך לעבוד, ג"ז נקרא שרוצה בזה. אלא שקבלת הכסף ה"ה הרצון פנימי, והעבודה ה"ה רצון חיצוני, אבל גם זה רצון נקרא.

וכ"ה בנדו"ד, שלפועל רוצה לקבל המים, שהרי לא כפה הכלי, אלא הניחו לקבל המים, - הנה אף שאי"ז רצונו האמיתי והפנימי, מ"מ גם זה נקרא רצונו.

דוגמא לדבר בסוגיא אחרת לגמרי:

כתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד) וז"ל: וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג... מפני שעבר באונס אין מלקין אותו, ואין צריך לומר שאין ממתין אותו בי"ד, אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממתין אלא לעובר ברצונו ובעדים ובהתראה, עכ"ל.

ואח"כ (בהלכה ו') כותב הרמב"ם, וז"ל: מי שחלה ונטה למות, ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורים שבתורה, עושים ומתרפאים בכל איסורים שבתורה במקום סכנה, חוץ מע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן. ואם עבר ונתרפא, עונשים אותו בי"ד עונש הראוי לו. עכ"ל.

ולבאר החילוק מדוע בהלכה ד' פטור מן העונש ובהלכה ו' חייב, כתב בס' אוהלי יוסף (סוף דיני קידה"ש בשם חמדת שלמה חאו"ח סי' לח. מובא באג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"א ע' רלו), דפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל, משא"כ בחולי מסוכן, בשעת מעשה עושה ברצון. כלומר: בה"ד לא רצה המעשה כלל, וה"ה אנוס, ואין מענישין את האנוס, אבל בה"ז, הרי לפועל עשה המעשה ברצון. אף שבעצם אינו רוצה המעשה, כ"א רוצה לסלק החולי ממנו, מ"מ היות שבאופן ישיר רוצה המעשה, ה"ז נקרא רצון. ואף שאין זה רצונו הפנימי והאמיתי, מ"מ רצון חיצוני מיקרי (אלא שיש שלב שני מדוע רוצה זה).

ועד"ז הוא בנדו"ד דלפועל רוצה לקבל המים, אף שרצונו הפנימי הוא כדי שלא תתכלך החצר, מ"מ גם רצון חיצוני נק' רצון, וה"ז בכי יותן.

בסגנון אחר: אמת הוא שבשניהם אינו רוצה המים ובשניהם רוצה שהמים ילכו למקום מסוים, מ"מ החילוק הוא, שבכופה הקערה העדר הרצון של המים ה"ה בבחי' "יסוד" להרצון שהמים ילכו למקום אחר, ובעריבה שלא כפה הכלי, הוה העדר הרצון של המים בבחי' "סיבה" להרצון שהמים ילכו למקום אחר (לתוך הקערה), כדלקמן.

דהנה כשב' דברים המסתעפים א' מהב' הם בבחי' "יסוד ובנין", הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' מסתעף, נשאר תוכנו הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל קיומו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בדרך ממילא נופל הבנין (וראה לשון הרמב"ן דלקמן). משא"כ כשהם בבחי' "סיבה ומסובב", הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע ומקבל תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה, שזהו תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' "יסוד ובנין", היינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב. ולכן פשוט שאם פרע החוב, בדרך-ממילא אין כאן שיעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות ונעשה כאן שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך, מצינו כלל (ביצה ה, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל בד"מ, כ"א צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז כי אופן התקנה היה באופן ד"סיבה ומסובב", ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור עד שיותר ב"מנין אחר".

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של "יסוד ובנין", ולכן כשהתבטלה הסיבה התבטל האיסור. ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו, מביא השו"ע (יו"ד סי' קטז ס"ק א'): "משקים שנתגלו אסרום חכמים דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצוים בינינו מותר". ומבאר הט"ז: "ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו' דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם שכשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצוים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה היה בבחי' "יסוד ובנין". שהטעם היה ה"יסוד" להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור

מתבטל האיסור. (וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ה' סק"ט, וב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו").

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה "ואם") בדין טענינן ליתמי: "ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזוייף. . . טענינן להו פרוע אע"ג דלא טענינן להו נאנסו. משום דאביהם הי' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו". אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב, וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם היה נאמן בטענה זו, מפני שהיה לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין", עכ"ל.

וי"ל דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' "סיבה ומסובב", שמה שהיה יכול לטעון טענה מסויימת ה"ו בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השני' (-מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה – המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה "יסוד ובנין", ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין".

ועד"ז הוא בנדו"ד: כשכופה הכלי, אף שרוצה שהמים ילכו למקום אחר, מ"מ כל התוכן במה שעושה הוא לסלק המים מכאן. וא"כ כוונה זו – לסלק המים – היא ה"יסוד" לזה שרוצה שהמים ילכו למקום אחר, ומתאים לומר ע"ז שזהו תוכן פעולתו. משא"כ בעריבה, שלא כפה הכלי, והניחו כך כדי לקבל המים, הנה אף שרוצה לקבל המים בכדי שלא יתלכלך הכותל, מ"מ כוונה זו היא רק ה"סיבה" לקבלת המים. ובאופן כזה מביטים על המסובב כמציאות בפ"ע, שתוכנה: קבלת המים, ולכן נק' שעושה ברצון, וה"ז בכי יותן.



בדברי ה'אגרות משה' בדבר מילת בני ישראל

בלילה בפסח מצרים

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגליה

בפירוש רש"י עה"כ (שמות יב, ו): והי' לכם למשמרת (בא"ד) כתב: הי' רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר (יחזקאל טז, ח) ואעבור עליך ואראך והנה עתך

עת דודים, הגיעה שבועה שנושבת עתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם ז) ואת ערום וערי', ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם, ו) מתבוססת בדמיך, בשני דמים, ואומר (זכרי' ט יא) גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו. עכ"ל.

[ובס' יהושע (ה, ב) כתוב לאמר: "בַּעַת הַהִיא אָמַר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ עֲשֵׂה לְךָ חֲרֻבוֹת צָרִים וְשׁוֹב מִלְּאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנִית". ופירש רש"י שם: שנית, שמלו כבר בליל יציאתם ממצרים קהל גדול יחד, וזו פעם שנית, שכל הארבעים שנה שהיו במדבר לא נשבה להם רוח צפונית ולא הי' להם יום נוח למול כמו ששנינו ביבמות. ורבותינו אמרו, שנית זו פריעת מילה שלא נתנה לאברהם אבינו].

ובספר דרש משה (עמ' מה) כתב הגרמ"פ על דברי רש"י אלו ("שמלו באותו הלילה"), וז"ל: "הוא דבר שאי אפשר, דהא מילה הוא ביום. ונראה שהכוונה שזה שהזדרו במילה בשביל שיוכלו לקיים הפסח, הי' העיקר בשביל האכילה בפסח מצרים שהי' בלילה, ולא בשביל ההקרבה כיון שלא הי' במזבח". עכ"ל הגרמ"פ.

והנה דברי רש"י מיוסדים על הא דאיתא במכילתא עה"כ (שמות שם), וז"ל: והי' לכם למשמרת וגו' מפני מה הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו ארבעה ימים, הי' רבי מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר, ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, הגיע שבועתו שנושבע הקב"ה לאברהם שיגאל את בניו ולא הי' בידם מצות שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר, שדים נכונו ושערך צמח ואת ערום וערי' וגו' ערום מכל מצות, נתן להם הקב"ה שתי מצות, דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו, שנאמר, ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך וגו', ואומר, גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו לכך הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו ארבעה ימים שאין נוטלין שכר אלא על ידי מעשה. עכ"ל המכילתא.

הרי שבמכילתא נאמר "נתן להם הקב"ה שתי מצות, דם פסח ודם מילה" ואילו רש"י הוסיף וכתב "ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה".

אמנם הוספת רש"י ["שמלו באותו הלילה"] מקור טהור בדברי המדרש (שהש"ד פ"א, ג), וז"ל: א"ר אבהו, עד שמשוה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים כבר הקדים הקב"ה שנאמר (שמות יב, כט) ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים, היא דעת' דרבי אבהו למימר סיריי נתן ריחו מלמד שהי' ריחו של אותו הדם קשה והופיע להם הקב"ה ריח טוב מבשומי גן עדן והיתה נפשם

קוהא לאכול¹², אמרו לו, משה רבינו תן לנו מה נאכל, אמר להם משה, כך אמר לי הקב"ה (שמות שם מג) 'כל בן נכר לא יאכל בו', עמדו והפרישו הנכרים שביניהם והיתה נפשם קוהא לאכול, אמרו לו, משה רבינו, תן לנו מה נאכל, אמר להם, כך אמר לי הקב"ה (שם מד) 'זכר עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו', עמדו ומלו את עבדיהם והיתה נפשם קוהא לאכול, אמרו לו, תן לנו מה נאכל, אמר להם, כך אמר לי הקב"ה סינטומוס [כללו של דבר] (שם מח) כל ערל לא יאכל בו, מיד כאו"א נתן חרבו על ירכו ומהל עצמו. מי מלך, רבי ברכי' אמר, משה הי' מוהל ואהרן פורע ויהושע משקה, וי"א יהושע הי' מוהל ואהרן פורע ומשה הי' משקה, הה"ד (יהושע שם) 'בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית', ולמה שנית, מכאן שמלך בראשונה, מיד 'זיעש לו יהושע חרבות צורים וימל את בני ישראל אל גבעת הערלות' (יהושע שם ג), מהו אל גבעת הערלות, אמר רבי מכאן שעשו אותה גבעה בערלה. עכ"ל המדרש.

הרי מפורש בלשון המדרש בתחלתו "עד שמשה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים" שבקשתם לאכול מפסחו של משה ומילת בני ישראל אלו היו כאשר "משה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם", דהיינו בליל חמשה עשר בניסן וכמ"נ (שמות שם, ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ודלא כמ"ש הגרמ"פ.

[ועד"ז איתא במק"א במדרש.]

בשמות רבה פי"ט ה, בסופו איתא: "הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול, אמר הקב"ה שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לד' רוחות העולם ונושבות בג"ע מן הרוחות שבג"ע הלכו ונדבקו באותו הפסח שנאמר (שיר השירים ד,) 'עורי צפון ובואי תימן', והי' ריחו הולך מהלך ארבעים יום, נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו, בבקשה ממך האכילנו מפסחך, מפני שהיו עייפים מן הריח, הי' אומר הקב"ה אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלין, שנאמר, ויאמר ה' אל משה ואל אהרן זאת חקת הפסח וגו', מיד נתנו עצמן ומלו, ונתערב דם הפסח בדם המילה, והקב"ה עובר ונוטל כאו"א ונושקו ומברכו שנאמר (יחזקאל טז,) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך וגו' חיי בדם פסח, חיי בדם מילה".

ובשהש"ד איתא: ורבנן פתרי קרא ביוצאי מצרים, הנה מטתו, מטותיו ושבתיו המד"א שבועות מטות, שלשלמה, למלך שהשלום שלו, ששים גבורים, אלו ששים רבוא שיצאו ממצרים מבן עשרים שנה ולמעלה, מגבורי ישראל, אלו ששים רבוא

12 ראה פי' הרמב"ן עה"ת (בראשית מט, י): "והיתה נפשם קוהא לאכול וכו', והענין, שהיתה נפשם נחלשת ומשתברת בגופם מרוב תאותם לאכול מן הפסח שנדבק בו הריח הטוב".

שיצאו ממצרים מבן עשרים שנה ולמטה, כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו, שבשעה שאמר להם משה כך אמר אלי הקב"ה, סונטימוס וכל ערל לא יאכל בו, מיד כל אחד ואחד נטל חרבו על ירכו ומל עצמו, מי מלן, רבי ברכי' אמר, משה הי' מוהל ואהרן פורע ויהושע משקה, ויש אומרים, יהושע הי' מוהל ואהרן פורע ומשה משקה, הה"ד בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית, ולמה שנית, מכאן שמלן בראשונה, מיד ויעש לו יהושע חרבות צורים וגו' ומל את בני ישראל אל גבעת הערלות, ומהו אל גבעת הערלות, אמר ר' לוי מכאן שעשו אותה גבעה בערלה.

אבל במדרשים אלו אינו מפורש מתי מלו את עצמם, ושפיר יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר שמלו בערב פסח¹³, אבל במדרש (שהש"ר פ"א, ג) הנ"ל מפורש שלא מלו אלא "עד שמשה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים".

וכיון שהדבר מפורש במדרש בלישנא דלא משתמע לתרי אנפי, מוכרחים אנו לומר שבזמן פסח מצרים היו יכולים לקיים מצות מילה בלילה, ואיך שיהי' הפירוש במדרש נוכל לפרש גם בפירוש רש"י, ואין צורך להכנס בפרצה דחוקה ולומר דמ"ש רש"י "שמלו באותו הלילה" פירושו שהזדרזו למול ביום כדי שיוכלו לקיים מצות אכילת פסח שאינה בלילה [לאפוקי ההקרבה שכשרה ביום], וכמ"ש הגרמ"פ.

ולכאורה הביאור הפשוט בדברי המדרש ועד"ז בפירוש רש"י הוא כמ"ש רבינו זי"ע בליקוטיו על ההגש"פ, דהוא משום "דהדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום נתחדש לאחר מתן תורה" ונלמד ממה שכתוב (ויקרא יב, ג) "וביום השמיני ימול בשר ערלתו [וכמ"ש בתוס' יבמות עב, ב ד"ה מר, ע"ש], אבל לפני מתן תורה שפיר היו יכולים לקיים מצות מילה ביום¹⁴. ועפ"ז לק"מ קושיית האג"מ.

או י"ל כמבואר בשו"ת טוב טעם ודעת (להגרש"ק) מהדורא תליתאה (ח"ב סי' קיא) דהוא משום שמילת יוצאי מצרים הי' מדין גירות, כי "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבן" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ג ה"א מכריתות ט, א), וקיי"ל (טושו"ע יו"ד סי' רסח ס"ג) ש"כל ענייני הגר, בין להודיעו

13) וכ"מ במו"נ ח"ג פמ"ו: "וכאשר צוה אותנו במצות הפסח והתנה בו שלא ישחט אלא אחר מילת עצמו ובניו ובני ביתו ואז יקרב לעשותו, מלו כולם [והי' דם מילה מתערב בדם פסח לרב הנמולים כמו שזכרו, ואל זה רמז באמרו (יחזקאל טז, ו) 'מתבוססת בדמיך', דם פסח ודם מילה]".

14) אבל בתוס' מגילה כ, א (ד"ה דכתיב) נראה מבואר דעיקר הלימוד דמילה צ"ל "ביום ולא בלילה" הוא, כדאיתא במס' שבת (קלב, א), מהכתוב (בראשית יז, יב) "ובן שמונת ימים", ע"ש. ואכ"מ לפלפל בזה.

המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו . . ביום, מיהו דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא . . בלילה . . הוי גר ומותר חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום, "ע"ש.

וראה לקוטי שיחות (חי"ז עמ' 125) ואילך ושו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד, ענינים שונים, סי' שלז) ובכ"מ. ואכ"מ להאריך.



בין העמודים נידון ככרמלית

הת' מנחם מענדל יעקבסאהן

תלמיד בישיבה

גרסינן בשבת (ז, א): "אמר ר' יוחנן בין העמודים נידון ככרמלית". וממשיך בגמ' שר' יהודה חולק ואומר שבין העמודין נידון כרה"ר.

והקשה הרשב"א (ד"ה אבל), וז"ל: "הרמב"ם ז"ל פסק כרב יהודה ולא ירדתי לסוף דעתו. ואולי משום דקתני בברייתא דלעיל האי צטוונת ולא תני בין העמודים בהדייהו דהוא רבותא טפי. ואינו מחוור, דא"כ ליקשי מינה לרבי יוחנן, ואם בעלי הגמ' לא סמכו על זה להקשות מינה לרבי יוחנן איך נסמוך עליה לדחות דברי ר' יוחנן דהלכה כמותו בכל מקום לגבי רב ושמואל וכ"ש לגבי רב יהודה תלמידם." עכ"ל.

היינו דהרשב"א קאמר דמזה שהגמ' לא הקשתה על ר' יוחנן דהיה לו להתנא למנות "בין העמודים" בהברייתא, מזה מוכח שאין זו קושיא, וא"א לדחות את דברי ר' יוחנן מחמת קושיא זו, אמנם הרשב"א לא ביאר מדוע אין זו קושיא.

ואולי י"ל שקושיא זו אינה קשה לר' יוחנן, ע"פ דיוק לשון ר' יוחנן "נידון ככרמלית". היינו שאינו רוצה לומר שבין העומדים היא כרמלית ממש, אלא רק שדינו ככרמלית (כדלקמן). ולפי"ז לא קושיא מידי הא דלא תני בין המקומות שהם עצמם כרמלית (ולא רק דינם ככרמלית).

ויש לבאר ענין "ככרמלית", ע"פ המבואר גבי עמוד ט' ברה"ר שמצ"ע הוא כרמלית, אך לפי שרבים מכתפים עליו נעשה רה"ר, שיש לומר ההסברה בזה שלמעשה העמוד הזה הוא חלק מרה"ר ורק שכשחסרה בקיעת הרבים בו (שהוא מתנאי רה"ר) ה"ה נחשב ככרמלית.

ועד"ז י"ל שכוונת ר' יוחנן לומר שבין העמודים מצ"ע הם רה"ר ורק לפי שלא ניחא תשמישת' (דלא מסתגי להו להדיא) ה"ה ככרמלית.

(ומ"מ החילוק בין עמוד ט' שלפעמים משתמשים בו וחוזר לעצם דינו כרה"ר ודין בין העמודים דלעולם אין ניחא תשמישת' והוי ככרמלית).

ויש להביא רא' לדבר מלשון אדה"ז בסימן שמ"ה סי"ג: כל דבר שהוא ברה"ר . . ואם הוא גבוה ט' טפחים מצומצמים שראוי לכתף עלחוה שאינו לא גבוה ולא נמוך ורבים מכתפים עליו הרי הוא כרה"ר גמורה . . אבל אם אין רבים מכתפים עליו אע"פ שראוי הוא לכתף עליו אינו רה"ר . . אבל מעשרה ולמעלה אף אם הוא ראוי לכיתוף ומכתפים עליו הרי נשתנה לרשות אחרת וכו' עכ"ל.

מכך שכותב רק לגבי למעלה מ' טפחים שנשתנה לרשות אחרת (ולפיכך אינו נעשה רה"ר ע"י כיתוף) משמע שעמוד ט' מצ"ע הוא רה"ר גמור (אינה רשות אחרת) ורק שכשאין מכתפים עליו ה"ה ככרמלית.

ועיין בשו"ע אדה"ז סימן שמה סעיף כא שפסק שבין העמ ודים דינו כרה"ר וכתב שאף להדיעות שמבוי המפולש לרה"ר אינו נחשב כרה"ר אם אינו רחב י"ג אמה ושליש, מ"מ בין העמודים נידון כרה"ר אף כשאינו רחב י"ג אמה ושליש "כיון שרבים בוקעים בהם הם טפלים לרה"ר הרחבה ט"ז אמה, משא"כ במבוי שהוא מקום חשוב בפני עצמו ואינו טפל ובטל לרה"ר".

ומבואר מדברי אדה"ז דבין העמודים נחשב כחלק מרה"ר יותר ממה שמבוי המפולש נחשב כחלק מרה"ר, וא"כ מסתבר לומר דאף ר' יוחנן מודה דבין העמודים נחשב כחלק מרה"ר, אלא דמ"מ סבירא ל' דכיון דלא ניחא תשמישת' אין דינו כרה"ר, ודינו ככרמלית.



תוס' ד"ה מפרק (שבת עג, ב)

הת' אשר קלויבגאנט

תלמיד בישיבה

כתוב בגמ' (שבת עג, ב): "אמר רב פפא, האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתרא תמרים חייב משום שתיים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק". והעתיק רש"י תיבת "מפרק", ופירש: "תולדה דדש וכו'".

והתוס' העתיקו דברי רש"י, וז"ל: "פי' בקונטרס תולדה דדש, וקשה לר"ת כי אם מפרק הוי תולדה דדש, והרי החולב פרה חייב משום מפרק ג"כ ולפי רבנן (לקמן עה, א) אין דישה אלא בגדולי קרקע, אבל אם החולב פרה חייב משום מפרק ומפרק הוה תולדה דדישה והלא אין דישה אלא בגדולי קרקע ופרה בודאי אינה גדולי קרקע וכו' ונראה לר"ת שמפרק חייב משום ממחק, דכשחולב ממחק הדד ומחליקו". ע"כ דברי התוס'.

וע"ז כתב המהר"ם שלפי הפי' דר"ת, צריך לומר שבזה שאומר רב פפא שאם זרק פיסא בדקל ונפלו תמרים שחייב משום מפרק, דהיינו שכשהוא מכה בתמרים על הקליפה העליונה הוי כמו ממחק, ודוחק וק"ל.

והיינו שלפי המהר"ם כשר"ת אומר מפרק חייב משום ממחק, היינו בכל מקום מפרק הוי תולדה דממחק, ובכל מקום שיש מפרק הוי תולדה דממחק, ולכן דחק המהר"ם להסביר הדין דרב פפא כך.

אבל ה"ז קשה מאוד לומר שכל מקום שיש חיוב דמפרק חייב משום ממחק?
ואולי יש לומר שכוונת ר"ת היא שהמפרק דחולב הוא דחייב משום ממחק,
אבל בדרך כלל מפרק הוי תולדה דדש.



חסידות

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בסה"מ מלוקט ח"ה ד"ה גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (ס"ד, עמ' רעג ואילך), מבאר רבינו תוכן הבקשה דגל עיני וכו' שהכוונה הוא בפשטות שהקב"ה יגלה את הנפלאות שבתורה, סודות ופנימיות התורה, אלא שעפ"ז צ"ב דיוק לשון הכתוב "גל עיני" שהקב"ה יפקח את עיני האדם, דלכאורה הול"ל שהקב"ה יגלה את הנפלאות שבתורה, דהרי הסיבה לזה שאין אנו רואים ע"ד הרגיל את הנפלאות שבתורה הוא לא מצד החסרון דהכלים אלא מצד זה שהנפלאות עצמם הם (בעצם) מכוסים ונעלמים, ומהי הבקשה "גל עיני".

ומבאר ע"פ המבואר במ"א בביאור דברי המדרש שבמתן תורה ביטל הקב"ה הגזירה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים ואני המתחיל וכו', דהטעם שהמדרש הזכיר תחילה "התחתונים יעלו לעליונים" אף שירידת העליונים למטה היתה קודם הוא, כי זהו תכלית הכוונה דמתן תורה שהתחתונים יעלו לעליונים, אלא שבכדי שיוכל להיות עליית התחתונים למעלה הוא ע"י הנתינת כח של ירידת העליונים למטה תחילה.

ועד"ו הוא בענין המתן תורה דפנימיות התורה שהכוונה הוא שגילוי הנפלאות תורה יהיה (לא רק מצד הגילוי דהנפלאות מצ"ע, אלא) גם מצד ענינו דהאדם למטה, וזהו דיוק לשון הכתוב "גל עיני" שהקב"ה יפקח את עיני האדם ויראה את הנפלאות שבתורה מצד ענינו הוא דהאדם עיי"ש.

ב. ויתכן להעיר בזה, דהנה בביאור דברי המדרש שתכלית הכוונה דמתן תורה הוא שהתחתונים יעלו לעליונים כנ"ל, מבאר רבינו בהמאמר [בחצאי ריבוע] שישנם בזה ב' פרטים, הא' שיהיו כלי לגילוי אלקות, והב' יתירה מזה שגם המשכת הגילוי בהם תהיה מצד ענינם הם וע"י עבודתם, והם ב' ענינים שונים זמ"ו, דיתכן להיות שהמטה הוא "כלי" להגילוי אכן הגילוי עדיין הוא נמשך "מלמעלה" מצ"ע שלא ע"י עבודת ויגיעת המטה, ותכלית הכוונה הוא בב' הענינים הנ"ל, דנוסף לזה שהמטה הוא "כלי" לגילוי אלקות, הנה הכוונה הוא גם שהמשכה תהיה (לא רק מצד המעלה, אלא גם) מצד ענינו ועבודתו של המטה.

והנה בפשטות, כמו שהוא במתן תורה בכלל כ"ה גם במ"ת דפנימיות התורה, שהכוונה בזה שגילוי הנפלאות תורה יהיה (לא רק מצד הגילוי דהנפלאות מצ"ע, אלא) גם מצד ענינו דהאדם למטה, הרי הוא כולל את ב' הפרטים הנ"ל, דהיינו הא' שהאדם יהיה "כלי" להגילוי, ויתירה מזו שהגילוי יהיה גם מצד ענינו וע"י עבודתו של האדם.

ואולי יש להעיר עפ"ו ע"ד החידוד, דב' פרטים הללו מרומזים בדיוק לשון הכתוב "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ד"גל עיני" רומז לענין הא', שענין האדם (הכלים) יהיו "כלי" להגילוי, והמשך הכתוב "ואביטה" (ולא "להביט" וכיו"ב) המורה על פעולה מצד האדם רומז לענין הב', דהיינו שאין ענין האדם רק כלי לגילוי הנפלאות אלא שהגילוי הוא גם מצד ענינו ועבודתו של האדם "ואביטה" [ולהעיר מדיוק לשון "הבטה" ולא ראי' וכדומה, ראה מו"נ ח"א פ"ד שהבטה מורה על התבוננות הדבר עד ששיגוהו, ובשל"ה מאמר ט' שהבטה הוא יותר הסתכלות מראי' דעלמא ועוד].



הלכה ומנהג

קריאה בפרשת השבוע ביום תענית

הרב שלום ריבקיין ז"ל

ראב"ד דס' לואיס, מיזורי

הערה מעשית: יום ב' בשבוע, והוא תענית ציבור, ואין די מתענים לקרוא בתורה "פ' ויחל" – אם לקרוא בתורה מפרשת השבוע??

מוצש"ק ויקרא י"ב אדר-השני, ה'תשמ"ט טילפן אלי ידידי, איש זקן ויקר, הנמצא במושב זקנים בעירנו, ושאל: יום ב' יהי תענית אסתר, ובמנין שם במושב הזקנים מסתמא לא יהיו¹⁵ די מתענים לאפשר קריאת "ויחל", ואם כן מכיון שזה יהי ביום ב' דפ' צו, אולי יקראו ג' קרואים בפ' צו?

ואמרת לך לו שאעיינ בזה, ואשיב לו. והזמין השי"ת לידי שו"ת "אמרי יושר" של הגאון מאיר אריק זצ"ל (ח"ב סי' קכד) שנשאל בזה, ומאריך קצת, ומסקנתו שאין לקרוא בפ' השבוע "דכיון שנתקן אז לקרות ויחל, כשאינ מתענים אין שום קריאה". ע"ש כל דבריו. (ומוסיף בזה הא דכתב החת"ס חאו"ח סי' קנז "דבכל תעניתים הקבועים . . אף שאין הציבור יכולין להתענות . . יקראו ויחל", אלא שלמעשה לא החליט בדבר יעו"ש באמרי יושר).

ומסיק בעל אמרי יושר "וא"כ עכ"פ אין לקרות בשחרית בפ' השבוע, דדילמא הן חייבין לקרות ויחל אף שאין מתענים, וממילא דאם יקראו בפ' השבוע הוי ברכה לבטלה, כיון דגם הם הוי בחיוב קריאת ויחל. על-כן מספק אין לקרות לא הא ולא הא", ואף שהיו לי כמה הערות בדברי הגאון בעל אמרי יושר, למעשה הוריתי כפי פסק הדין של הגאון שר התורה בעל אמרי יושר זצ"ל.

זמן מה אחרי זה עוררני בני יחידי הרה"ג המצויין מוהר"ר בן ציון שליט"א שראה בלוח כולל-חב"ד (שעורכו, הרבה שנים, הי' הגאון ר' ברוך זצ"ל, נאה) בצום גדלי' דקורין ויחל אף כשיש רק לכה"פ שלשה מתענים, ואח"כ מוסיף "ואם לאו

15) כמה מתענים צריך שיהיו בביהכ"נ בכדי לקרוא "ויחל"? ידוע שיש בזה חלוקי דעות בין הפוסקים. דעת אדמו"ר הצ"צ בשו"ת שלו חאו"ח סי' ח', דאפי' יש רק ג' מתענים קורין ויחל. והשווה מ"ש בזה הגאון ח"ס חאו"ח סי' קנ"ז. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק סי' רפט, ובשד"ח (פאת השדה, אס"ד; מערכת בין המצרים סי' ב' אות ג'). ויש עוד להאריך בפרט זה, אך לא עת האסף בזה.

קורין בפ' השבוע". וחיפשתי שוב בספרים, ועיינתי בס' שערי אפרים של הג"ר אפרים זלמן זצ"ל מרגליות (שהו"ל הג"ר אליעזר (שליט"א) [ע"ה] עהרנרייך, הרב ממאד, ביחד עם "שערי רחמים" של הג"ר שבתי ליפשיץ זצ"ל, דומ"ת דאורשיווא, ושם בשער ח' ס"ק ס"ז ראיתי דבעל שערי רחמים מביא דברי הגר"מ זצ"ל אריק, ותמה על דבריו, וכפה"נ שבעל "שערי רחמים" פוסק שאם אין די מתענים לקרוא "ויחל" – קורין בפ' השבוע.

וכתבתי ע"ז ליד"נ הג"ר ברוך נאה זצ"ל, וביום ד' טבת ה'תשנ"ג, קבלתי מכתב ארוך ממנו, והנני מעתיק בזה חלק ממכתבו הנוגע לענין שלפנינו:

"בענין קריאת פ' השבוע בב' וה' של תעניות כשאין (ו') או ג' מתענים, כך פסק אאמו"ר (הג"ר אברהם חיים נאה) ז"ל בספרו שנות חיים, וחברו בהיותו בגולה במצרים (וניהל שם ישיבה גדולה של יותר ממאתים מאברכי ירושלים שהגלו מירושלים עקב היום ממשלתי ההסכמה) בשנות תרע"ה-תר"פ, וחבר אז לספרדים שם ס' הלכותי בקצרה. . . ולא ציין שם מקור הדין. כנראה שזה הי' פשוט אצלו שכך היא ההלכה. . . וכן מפורש יוצא ממ"ש בכף החיים סי' תקס"ו או"ק ל', שאם אין די מתענים לקרוא "ויחל" שקורין פ' השבוע. וכן יש לדייק מהגאון שערי אפרים ש"ח סי' ק"ב "שאם טעה וקרא בפ' השבוע אין מחזירין אותו אפי' נזכר באמצע הקריאה. כן נלענ"ד לפי שקריאת ויחל שחרית אינו רק מנהג שנהגו כן, ע"ש". ובפתחי שערים שם מצויין להטור סוף סימן תקס"ו, שיש מי שסובר דאף לכתחלה יש לקרות בפ' השבוע, משום דתדיר קודם".

"סוף דבר: מכל הפוסקים האלו מבואר דלא כהאמרי יושר (והאמרי יושר אינו תח"י, ובכלל אני דל ספקים. ויושב באוהל ביתי. בטוחני שענין זה דברו עליו הרבה. וכשיזדמן לי להיות במקום ספרים אעיין בזה בעזה"י יותר. . . ברם למעשה נראה לי שצריכים להתנהג כפי הטור, וכפי הפוסקים שהבאתי". עכ"ל הגר"ב נאה זצ"ל.

מה זאת עולה מן המדובר? דבשאלה שלפנינו (מנין המתפלל ביום תענית, אך אין שם די מתענין לאפשר קריאת "ויחל"), לדעת הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל אין לקרוא בפ' השבוע אך לדעת הפוסקים שהביא הג"ר ברוך זצ"ל נאה, וכן נקט אביו הג"ר אברהם חיים זצ"ל נאה, כשאין די מתענים לקרוא "ויחל", קורין בפ' השבוע. [וזה לא כביר מצאתי בס' "זכר שמחה", להג"ר שמחה הלוי זצ"ל באמבערעגער גאב"ד דק"ק אשאפענבורג ואגפי' – נדפס בשנת תרפ"ה בפראנקפורט דמיין – סימן ע', דכשאין די מתענים לקרוא ויחל ולומר עננו בהברכה בפ"ע, "אין לקרות ויחל רק פ' השבוע"].

ולע"ע עדיין לא מצאתי מי שיפסוק למעשה כדעת הגאון ר' מאיר זצ"ל אריק, וכל הפוסקים שראיתי סוברים, ומורים כן למעשה, דכשאי אפשר לקרוא ויחל קורין בפ' השבוע.



ברכת תערובת שני מינים

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(א) כשכל מין ניכר בפני עצמו

בסדר ברכת הנהנין (פ"ג ה"א): "תערובות שני מינים שהן מעורבין יחד ואין ברכותיהם שוות . . אם שניהם עיקר אם אחד מהם הוא הרוב הרי זה נחשב עיקר והמיעוט נחשב טפל ובטל לגבי הרוב".

לפום ריהטא נראה מכאן, שגם בקוקטייל של כמה מיני פירות שאין ברכותיהם שוות, או בסלט ירקות שמעורבים בו חתיכות זיתים, הולכים אחר הרוב.

וכן היא דעת המשנה ברורה (סי' ריב ס"ק א): "שניהם עיקרים אלא שהאחד מרובה מחבירו, הרוב הוא העיקר . . ואפילו כל מין ומין עומד בפני עצמו וניכר, נמי בתר רוב אזלינן".

עוד נתבאר בסדר ברכת הנהנין שם (פ"ג ה"ב): "מין דגן הואיל ונקרא מזון הוא חשוב עיקר לעולם שאפילו רוב התבשיל דבש או מינים אחרים ומיעוטו מאחד מחמשת המינים . . הוא נעשה עיקר ומברך עליו בורא מיני מזונות".

לפום ריהטא נראה מכאן, שגם כשאוכלים סנדוויץ' של לחם-מזונות עם מילוי בשר או דגים או גבינה, מברכים על העיקר – בורא מיני מזונות, ואין צריך לברך בנפרד על המילוי, אף שכל מין עומד וניכר בפני עצמו.

אמנם לאידך נתבאר בשוע"ר (סי' רב סכ"ג): "שהמושק"ט (אגוז) והשכר אינם נבללים זה בזה, אלא המושק"ט עומד בעינו בתוך השכר, אין לילך אחר רוב שכר אלא אם כן היה מתבשל עמו". נראה מכאן לפום ריהטא, שבתערובת כזו שכל מין ניכר בפני עצמו אין לילך אחר הרוב (אלא אם כן נתבשל עמו).

וכן היא דעת החיי אדם (כלל נא סי"ג): "ודוקא בענין שאין המעט ניכר. אבל אם כל אחד ניכר לעצמו ואינו נעשה לטפל, מברך עליו כל אחד ברכתו הראויה לו".

ולפי זה יש סתירה לכאורה בין המובא לעיל מסדר ברכת הנהנין לבין המובא לעיל משוע"ר.

ביאר על כך במסגרת השלחן (סי' נד ס"ו): "ומה שכתב רז"ש . . . לחלק אם נתבשל עימו אם לאו, יש לומר דרך במרק הוא כן, כיון שהוא דבר לח אינו מתערב עם דבר גוש . . . ולכן אין לזוז ממנהג רוב העולם".

והיינו כפסק המובא לעיל ממשנה ברורה, שבכל תערובת שני מינים הולכים אחר הרוב, אף אם כל מין ניכר בפני עצמו (ורק בתערובת מאכל ומשקה צריך לברך על כל אחד מהם בנפרד).

אמנם חלק עליו בלקוטי מהרי"ט (פ"ג ס"ק ד): "לא הבנתי שום חילוק בדבר לח לא בטל לגבי מין דגן ודבר גוש יהי' בטל, ולא ראיתי בשום מקום שיהי' ראי' על זה . . . ערבו יחד כדרך העולם, צריך לברך ב' ברכות".

והיינו שמסיק בדעת רבינו הזקן, כדעת החי אדם, שכל תערובת שני מינים שכל אחד מהם ניכר בפני עצמו צריך לברך על כל אחד מהם בפני עצמו, אלא אם כן נתבשלו יחד, או שנכתשו עד שאין כל מין ניכר בפני עצמו. וכן ביאר שם בענין תערובת מין דגן עם שאר מינים, שאם כל מין ניכר בפני עצמו צריך לברך על כל אחד מהם בנפרד.

וככל הדברים האלה הם חילוקי הדעות בין מחברי דורינו, בבואם לפרש את דעת רבינו הזקן שהולכים אחר הרוב בתערובת שני מינים. יש המפרשים דמירי דוקא בנתבשלו יחד (ראה סדר ברכת הנהנין עם ביאור הר"א אלאשווילי, פ"ג ה"א ציון ח), משא"כ בקוקטייל של כמה מיני פירות מברכים על כל אחד מהם בפני עצמו.

ויש המפרשים דמירי דוקא בכתושים ומעורבים ממש שאין כל מין ניכר בפני עצמו (ראה בביאור סדר ברכת הנהנין למהר"י גרין, פ"ג ה"א ציון 6), משא"כ בקוקטייל של כמה מיני פירות מברכים על כל אחד מהם בפני עצמו (כפירוש לקוטי מהרי"ט הנ"ל בדברי רבינו, וכדעת החי אדם הנ"ל).

ולאידך יש המפרשים, כאופן הראשון הנ"ל, שגם בסלט ירקות שמעורבים בו חתיכות זיתים, או בקוקטייל של מיני פירות שאין ברכתם שוה, גם בזה הולכים אחר הרוב (ראה מ"ש בזה הרשד"ב הכהן בלום, הערות וביאורים גליון 1028 ע' 74), ורק בתערובת אוכל ומשקה אין הולכים אחר הרוב (כפירוש המסגרת השלחן הנ"ל בדברי רבינו, וכדעת המשנה ברורה הנ"ל).

והיינו שזה פשוט לדברי הכל, שאם שני המינים נכתשו ואינם ניכרים; או ששני המינים נתבשלו יחד – ברכת הרוב או מין הדגן פוטר את המיעוט והטפל.

וכן פשוט לדברי הכל, שאם מאכל נתערב עם משקה, אין הרוב ומין הדגן פוטר את המיעוט והטפל.

וכל הדיון הוא בשני מאכלים שנתערבו וכל מין ניכר בפני עצמו, אם ברכת הרוב ומין הדגן פוטר את המיעוט והטפל, או לאו. והחובה עלינו לעיין בדברי רבינו הזקן בשלחן ערוך שלו ובסדר ברכת הנהנין, אם יש להוכיח מדבריו כדעה הראשונה או כדעה השנייה הנ"ל.

ב) בפת הבאה בכסנין

לפום ריהטא הי' נראה להוכיח מדברי רבינו, שגם אם כל מין ניכר בפני עצמו אזלינן בתר רוב או בתר מין דגן, שהרי בסדר ברכת הנהנין כאן כתב בסתם שבטל, ולא נזכר פרט זה שאין המעט ניכר, וגם לא פרט זה שמבושלים או אפויים יחד, אלא סתם וכתב: "תערובות שני מינין שהן מעורבין יחד ואין ברכותיהם שוות . . . אם שניהם עיקר אם אחד מהם הוא הרוב הרי זה נחשב עיקר והמיעוט נחשב טפל ובטל לגבי הרוב".

ויתירה מזו, שהרי מקור הלכה זו הוא בשוע"ר (סי' ריב ס"א): "אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר כגון כל תערובת ב' מינים . . . שהרוב נחשב עיקר והמיעוט טפל. או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר. ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל, אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד . . . אינו צריך לחזור ולברך".

הרי נתפרש כאן שבין אם הם מעורבים ממש (שנכתש ונתערב), ובין אם אינם מעורבים ממש (שכל מין ניכר בפני עצמו), תמיד מברך על הרוב או מין הדגן, ופוטר גם את הטפל.

אבל באמת אין זו ראייה, ואדרבה, אולי יש להוכיח מכאן לאידך גיסא, שדוקא כשנכתשו ומעורבים ממש הולכים אחר הרוב או אחר מין הדגן. ומה שמוסיף וכותב אחר כך "ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל", הרי פירש דבריו שם: "ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל, אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד, כגון עיסה ממולאת בפירות . . . אינו צריך לחזור ולברך". ושם הרי מדובר שנאפו שניהם יחדיו.

ונתפרש יותר בהמשך דבריו (שוע"ר סי' ריב ס"ה): "תחלת עשייתם יחד באפייה או בישול, שעיי"ו נעשו כדבר אחד ממש לברכה, לענין שהעיקר פוטר את

הטפל". שהוא דין פת הבאה בכסנין, שנתבאר בארוכה בשוע"ר (סי' קסח ס"ט ואילך) ובסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז ואילך).

והיינו שהמשך דברי רבינו הוא כך: "אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר כגון כל תערובת ב' מינים [שנכתשו ונתערבו ממש, שאין כל מין ניכר בפני עצמו]. . שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל. או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר [כשמערב ממש ואין כל מין ניכר בפני עצמו]. ואפילו אינו מעורב ממש עם הטפל [שכל מין ניכר בפני עצמו], אלא שנעשה [כלומר נאפה] על דעת לאכול שניהם יחד, כגון עיסה ממולאת בפירות. . אינו צריך לחזור ולברך".

יוצא אם כן לכאורה, שאם לא נאפו יחד, וגם אינם מעורבים ממש, שכל מין ניכר בפני עצמו, אזי צריך לברך על כל מין בפני עצמו.

וגם זו אינה הוכחה, שהרי הדוגמא שמביא מ"עיסה ממולאת בפירות" אינה רק לענין לפטור בברכה אחת כשאוכל את שניהם יחד, כי אם כמפורש בהמשך דבריו: "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 אינו צריך לחזור ולברך".

ונתפרש יותר בהמשך דבריו (שוע"ר סי' ריב ס"ה): "תחלת עשייתם יחד באפייה או בישול, שעיי"ז נעשו כדבר אחד ממש לברכה, לענין שהעיקר פוטר את הטפל אף אם אוכלו אחר כך לבד".

וכן הוא גם בסדר ברכת הנהנין שם (פ"ג ה"ז): "נעשה המילוי טפילה לעיסה ונפטר בברכת העיסה. . אפילו אוכל אחר כך המילוי לבדו".

ואם כן אפשר שרק לענין זה זקוקים לתנאי הזה שנאפו או נתבשלו יחד; משא"כ כשאוכלם יחד, אפשר דפוטר אף כשכל מין ניכר בפני עצמו, ולא נאפו או נתבשלו יחד.

ועדיין אין לנו מכאן ברור בדעת רבינו הזקן, בתערובת שני מינים שכל מין ניכר בפני עצמו, אם ברכת הרוב ומין הדגן פוטר את המיעוט והטפל או לאו.

ג) במרק שנתבשל עם המאכל

אמנם נראה להוכיח דעת רבינו מדין מרק שנתערב ולא נתבשל יחד, שנתבאר בשוע"ר (סי' רב ס"ג וס"ג) ובסדר ברכת הנהנין (פ"ז הי"ט): "וכל זה במרק

שנתבשל בו המאכל או שנשרה בו עד שנתן בו טעם, אבל אם לא נשרה בו, אלא שעירבן לאכלם יחד . . . אם כוונתו על שניהם אין הולכים בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם, תחלה על המאכל ויאכל ממנו מעט ואחר כך שהכל נהיה בדברו על המרק. ואפילו אם המאכל הוא מין דגן אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו, לפי שאף מין דגן עצמו שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות¹⁶ (כמו שנתבאר בפ"א).

והיינו כמבואר לעיל שם (פ"א ה"ט): "קמח של א' מחמשת מיני דגן ששלקו ועירבו במים או בשאר משקים אם נעשה רך וקלוש כל כך עד שאינו ראוי אלא לשתיה ולא לסעוד הלב כלל אינו מברך עליו אלא שהכל".

הרי שלגבי תערובת מין דגן עם שאר מינים (כשלא נתבשלו יחד) מפורש בדבריו, שדוקא אם נתערב במשקה שראוי לשתיה, אינו נפטר בברכת מין הדגן, משא"כ אם הי' מעורב עם שאר מאכלים, נפטרים גם הם בברכת בורא מיני מזונות, אף שניכר כל מין בפני עצמו.

יוצא אם כן, שבדייסה של מיני דגן עם צמוקים וחלב, ברכת המזונות פוטרת רק את הצמוקים (שאינן צריך לברך עליהם בורא פרי העץ), ולא את החלב (שצריך לברך עלו שהכל). וכן בסנדוויץ' של מזונות עם מילוי שאינו "רך וראוי לשתיה כמרק", שמין הדגן נחשב עיקר לפטור את המילוי בברכתו, אף שכל מין ניכר בפני עצמו.

*

וכל זה הוא לענין תערובת מין דגן עם שאר מינים, שבזה מחלק בין משקה למאכל, "לפי שאף מין דגן עצמו שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות".

משא"כ בתחלת דבריו, לענין תערובת שאר מינים שכל אחד ניכר בפני עצמו, בזה לא שייך טעם הנ"ל לחלק בין מאכל למשקה, ולכן כתב בזה בסתם: "אין הולכים בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם, תחלה על המאכל ויאכל ממנו מעט

16) ואפילו אם המאכל של מיני דגן נתבשל יחד עם המרק (שלא על מנת לאכלם יחד), ואוכלם ביחד, אין המאכל של מיני דגן נחשב עיקר לפטור את המרק, כמבואר בסדר ברה"נ (פ"ז הט"ו-י): "אם עיקר הבישול בשביל המרק לבדו . . . ואפילו אם אוכל גם כן התבשיל עם המרק (כגון שעושין תבשיל משעורים או שבולת שועל שקורין גר"יץ) ונותנים מים הרבה שאין ראוי רק לשורפו (שקורין זו"פ), אין המרק נפטר בברכת התבשיל שאינו טפל אליו כלל כיון שעיקר הבישול בשביל המרק . . . אף אם אוכל גם כן התבשיל עמו, ואינו טפל אליו כלל ואינו נפטר בברכתו" (ראה באור סדר ברה"נ למהר"א גרין, ע' 87-88).

ואחר כך שהכל נהיה בדברו", בין אם המיעוט הוא מאכל ובין אם המיעוט הוא משקה.

ד) טיבול ביין או דבש

עוד יש להוכיח כן לכאורה, מההלכה שנתבארה בסדר ברה"נ (פ"ג ה"ט): "מי שאוכל לפני הסעודה פת שרויה ביין שרף, אף על פי שעיקר כוונתו בזה על היין שרף אלא שמפני שהוא חזק וקשה לו לשתותו לבדו שורה בו פת ואוכלה, אף על פי כן כיון שהוא לפני הסעודה מן הסתם כוונתו גם כן לסעוד הלב, ולפיכך צריך לברך המוציא ופותר את היי"ש הבלוע בו. וכן פת הבאה בכיסנין . . אם שורה אותה ביין או יי"ש ושאר משקים אין צריך לברך על המשקה הבלוע בה ולא על משקה שעל גבה כגון שמטבל בדבש ואוכל".

הרי שבתערובת מין דגן עם משקה הבלוע בו או שעל גביו, אף שכוונתו על שניהם, המשקה בטל למין דגן. ואף שנתבאר שהמשקה אינו בטל למין דגן, היינו דוקא כאמור לעיל דהיינו "אם נעשה רך וקלוש כל כך עד שאינו ראוי אלא לשתיה". משא"כ כאן ששורה הפת במשקה או בדבש, אין הדבש והמשקה נעשים לשתיה – כי אם לאכול עם הפת, ולכן הם בטלים למין הדגן.

וכל זה במין דגן, משא"כ בשאר המינים, אף אם כוונתו על שניהם, אין הולכם בזה אחר הרוב, כמבואר בסדר ברכת הנהנין (פ"ז ה"י): "תבשיל (שהוא עשוי לאכילה) הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים . . הולכים אחר הרוב, ואם הרוב הוא דבש הוא עיקר ופותר את הפירות, אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו, כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד. והוא הדין לשאר משקין". הרי שהדבש והמשקים שעומדים בעינם בתוכו או על גביו אינם בטלים לתבשיל, שאין הולכים אחר הרוב אלא אם כן נכתשו ואינם ניכרים, או שנתבשלו יחד.

וכתב על כך במסגרת השולחן שם (סי' נד ס"ק ו'): "וגם מ"ש בסוסי" רד בדבש, הוא גם כן מטעם זה [כיון שהוא דבר לח אינו מתערב עם דבר גוש], כמו שכתב שם והוא הדין לשאר משקין". והיינו שמפרש, שגם דבש נחשב משקה שאינו מתערב עם דבר גוש (אף שלפרקים נקפה ונקרש הדבש, ואז תלוי הדבר בב' הדעות שבשוע"ר סי' קנח ס"ז).

אלא שלפי זה יש לעיין מהו טעם החילוק בין תבשיל שעליו דבש שעומד בעינו שאין הדבש נפטר בברכת התבשיל, לבין מין דגן ששורה בדבש ונשאר על גבו, שהדבש נפטר בברכת מין דגן?!

אלא ודאי החילוק הוא כאמור לעיל, שבתערובות שני מינים שכל אחד ניכר בפני עצמו אין הולכים אחר הרוב אלא מברכים על כל אחד מהם בנפרד, ואילו כשאמר מהם הוא מין דגן נפטר הכל בברכתו – כל זמן שאינו "רך וראוי לשניה כמרק".

ומה שנתבאר בשוע"ר (סי' תקפג ס"א): "ויש נוהגים לאכול תפוח מתוק מטובל בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה ויברך על התפוח ולא על הדבש, לפי שהדבש הוא טפל לתפוח" (וכ"ה בפסקי הסדור, קידוש לראש השנה).

היינו דוקא שם שעיקר הכוונה היא לאכול "תפוח מתוק מטובל בדבש", והדבש אינו בא אלא למתק את התפוח. משא"כ אם כוונתו על שניהם יחד (כמו בתבשיל הנ"ל, או בשורה ביי"ש הנ"ל), אזי אין הדבש והיי"ש בטלים למאכל הרוב, אלא אם כן הוא מין דגן (אפילו מיעוט).

(ה) סיכום האמור לעיל

(א) אם שני המינים כתושים ומעורבים ממש, הולכים תמיד אחר רוב, או מין דגן שהוא העיקר. ובזה מיירי בשוע"ר סי' רד סי"ז. סי' ריב ס"א, ובסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"א-ב. פ"ז ס"י.

(ב) אם שני המינים אינם כתושים ומעורבים ממש, אבל נאפו או נתבשלו כדי לאכלם יחד, הולכים תמיד אחר רוב, או מין דגן שהוא העיקר. ובזה מיירי בשוע"ר סי' רב סי"ג וסכ"ג. סי' רד סי"ז. סי' ריב ס"ה. ובסדר ברה"נ פ"ג ה"ז. פ"ז ה"י והי"ט.

(ג) גם בקוקטייל שנשרו יחד עד שנתן בו טעם, דינו כאילו נתבשלו יחד, כמבואר בשוע"ר סי' רב סי"ג, ובסדר ברכת הנהנין פ"ז הי"ט. ולכן נראה שמברכים גם בזה על מין הרוב ונפטר גם הטפל.

(ד) שני מיני מאכל שנאפו או נתבשלו יחד, ויברך על העיקר (הרוב או מין הדגן) ואחר כך רוצה לאכול המין השני לבדו, אינו מברך על מין השני. ובזה מיירי בשוע"ר סי' קסח סי"ד. סי' ריב ס"א וס"ה. ובסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"ז. ולכן גם בטשולנט של תפוחי אדמה עם קצת בשר, מברכים על מין הרוב ונפטר הבשר. ואם יש בו גם מין דגן, מברכים עליו בורא מיני מזונות ונפטר הכל, אפילו אם אוכלים אותו אחר כך לבדו.

(ה) קומפוט של פרי ומשקה שנתבשלו יחד, ויברך על הפרי ואחר כך רוצה לשתות המשקה לבדו, הנה לדעת הסוברים שאם שותים המשקה לבדו מברכים

שהכל, גם כאן יצטרך לברך על המשקה שהכל. ולכן יש להמנע משתיית המשקה של הקומפוט לבדו, או אחרי סיום אכילת הפרי. ובזה מיירי בסדר ברה"נ פ"ז הי"ב.

(ו) מאכל ומשקה (כמו פתיים עם חלב) שעירבן כדי לאכלן יחד, וכן פרי ודבש שעירבן כדי לאכלן יחד, ולא נתבשלו יחד, צריך לברך על כל אחד מהם בנפרד. ובזה מיירי בשוע"ר סי' רב סי"ג וסכ"ג. סי' רד סי"ז. ובסדר ברכת הנהנין פ"ז ה"י והי"ט.

(ז) שני מיני מאכל שעירבן כדי לאכלן יחד, וכל מין ניכר בפני עצמו, ולא נתבשלו יחד, נחלקו בזה הפוסקים, ובדעת רבינו נראה שצריך לברך על כל אחד בנפרד.

(ח) סנדוויץ' מזונות עם מילוי בשר או דגים או גבינה, וכן מזונות ששורה ביין או יי"ש או דבש, או תערובת פתיית מזונות עם שאר פירות, ברכת המזונות פוטרת את המילוי והתערובת. ובזה מיירי בשוע"ר סי' קסח סכ"א. ובסדר ברה"נ פ"ג ה"ט.

(ט) אבל מאכל מיני דגן שמערבים עם חלב או שאר משקה, ואפילו אם נתבשלו יחד (שלא על מנת לאכלם יחד) ואוכלם ביחד, אין ברכת המזונות פוטרת את המשקה. ובזה מיירי בשוע"ר סי' רב סי"ב-ג. ובסדר ברה"נ פ"ז והט"ו-ז והי"ט. ואם יש בתערובת זו גם צמוקים וכיו"ב, נפטרים הם בברכת המזונות.

(י) שוקולד בר, שנעשה מאכל אחד שמחברים בו בטנים ושוקולד, כיון שנעשו מאכל אחד, אפשר שדינם כמו בנתבשלו יחד, ומברכים ברכת העיקר והרוב.



זמן הנחת עירוב תבשילין

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

ברשימות הרב חמ"א חודקוב ע"ה שפורסמו בתשורה לנישואי הרה"ת יוסף וחייה מושקא שיחיו קרמר, ברשימתו ממוצאי שבת תשובה תשל"א, נאמר:

"אור לערב ר"ה שאלתי את כ"ק אד"ש אם אפשר לעשות עירוב תבשילין בהשכמה (כוונתי היתה לברר מטעם שלפעמים חוזרים מהאוהל בשעה מאוחרת).

"ויען כ"ק אד"ש, כי מהסתם עושים עירוב תבשילין סמוך יותר (לערב), כי לולא זאת הלוא יוכלו לאכול בינתיים אותו.

"(ולמחרת אחר מנחה מיהר כ"ק לנסוע לביתו, ואמר גם לי שאוכל לנסוע איתו לביתו)". עכ"ל.

וצריך חיפוש המקור למנהג זה, שלא לעשות עירוב תבשילין בהשכמה. כי בשו"ע אדה"ז (סי' תקכ"ז ס"ב) כתב (רק) שלכתחילה אין לערב אלא בערב יו"ט (ולא לפניו). ובנעטעי גבריאל הל' יו"ט (ח"ב פרק פא ס"י) הביא, שאפשר להניחו אפילו בשחרית, ומסתבר שלכתחילה עדיף שלא לעשותו מליל ערב יו"ט אלא להמתין עד הבוקר, עיי"ש. אבל מניין שצ"ל דווקא סמוך לכניסת יו"ט. וגם הטעם צריך ביאור.¹⁷



מתי מברכים ברכת על נטילת ידיים בבוקר

הרב שבתי אשר טיאר

מלבורן, אוסטרליה

בסידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות של הר' ל.י. רסקין שליט"א עמוד ו הערה 39 מביא הר' ל.י. רסקין שליט"א שמנהג אנ"ש הוא שבנטילת ידיים בבוקר על יד המטה נוטלים בלי אלונטית. ובשולי הגליון שם מביא מהרב י.ש גינזבורג שליט"א שבתו"ת כפר חב"ד נוהגים ליטול עם אלונטית.

ולענ"ד יש לומר דלא פליגי¹⁸. דכשצריך לנקביו ודעתו לפנות¹⁹, ונוטלים על יד המטה בלי ברכה (כמבואר בסידור בסדר הנטילה), נוטלים בלי אלונטית. וכשאינן

17 ראה בשיחת כ"ט אולול תשמ"ז (תו"מ ח"ד ע' 426), דמסתבר לומר דאפשר לעשות עירוב תבשילין גם בליל ער"ה, ועיין בגליון תיא. וראה גם גליון תתקכ ע' 141 וגליון תתקכא ע' 83. – הערת המערכת.

18 והנה אף שיש לומר שנפל שם טעות הדפוס שהרי כפי מה שראיתי נוהגים מנהג המדקדקים הוא ליטול עם אלונטית רק בנטילה השני', מ"מ לפי המבואר בשו"ע אדה"ז מהדורא תניינא ובסידור עולה שכן יש לנהוג בנטילה על יד המטה (כדלקמן בפנים).

19 בסימן ו כתב אדה"ז "טוב שלא יברך ברכת על נטילת ידיים עד לאחר נטילה שנית שנוטל אחר יציאתו מבית הכסא ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך", ואינו מחלק בין הנצרך לקטנים להנצרך לגדולים. והוא לפי שיטתו בהמהדורא קמא סימן ג סעיף כד שאף הנצרך לקטנים ומשהה את עצמו עובר על בל תשקצו. אבל לפי מ"ש בהמהדורא תניינא סוף סימן ג ש"יש אומרים שבקטנים אין בהם משום בל תשקצו", הכריע אדה"ז שרק אם נצרך לגדולים הדין כן. שהרי לפי ה"משנה האחרונה" [מ"ש במהדורא תניינא ובסידור] הטעם של נטילה זו הוא "מהטעם המפורש בוהר" כמבואר בשו"ע שם סימן ד סעיף א ובסידור (בד"ה ומ"מ), וא"כ עדיף וצריך לברך מיד בנטילה ראשונה (כשמוותר לעשות כן). משא"כ לפי המהדורא קמא, עיקר תקנת נטילת ידיים בשחר הוא כדי להתקדש ולטהר ידינו

דעתו לפנות, ונטילים ומברכים מיד בנטילה הראשונה [על יד המטה] (כמבואר שם), נוטלים עם אלונטית כדי לזוהר שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה (כמבואר שם).



השיעור של כל תשקצו (מדברי סופרים) במשה

נקביו

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז אורח חיים מהדורא תניינא סי' ג סעיף יא הובא מחלוקת בשיעור כל תשקצו. דיש אומרים שיש בו משום כל תשקצו (רק) אם אינו יכול להעמיד עצמו פחות מכשיעור הילוך פרסה. ויש מקילים יותר ואומרים שאין בו משום כל תשקצו כל זמן שאינו נצרך הרבה (בענין שאילו לא היה מעמיד עצמו בכח ומגביר כח המחזיק על כח הדוחה הי' כח הדוחה גובר מאליו).

וע"ש בציון צג שכתבו המערכת על השיטה השני' ש"כן הוא בסידור". והוא טעות שמוכח²⁰ שהרי בסידור החמיר²¹ אדה"ז בבל תשקצו וכתב שלא ישהה נקביו כלל ורק שיש אומרים שאין בו משום כל תשקצו אם יכול להעמיד עצמו כשיעור הילוך פרסה, ולא הזכיר כלל השיטה השני'. ואם כן יש להשמיט המילים ש"כן הוא בסידור" מציון צג ולכתוב בציון צב: "כן הוא בסידור בשם יש אומרים".

קודם עבודתינו. וא"כ אין צריך לברך בפעם הראשונה ומותר ועדיף לברך לאחר נטילה שנית כדי שלא יעבור על כל תשקצו (לפי שיטה זו).

20 ועד"ז בסמן צב ציון כא, מה שכתבו המערכת שהשיעור של כל תשקצו לפי השיטה הראשונה איתא בסידור הוא טעות, דאדרבה שם החמיר יותר.

21 והנה לפי משנה אחרונה זו, אם צריך לנקביו באמצע פסוקי דזמרה או קריאת שמע וברכותיה הי' מקום לומר שצריך להפסיק משום כל תשקצו כשאינו יכול להעמיד עצמו עד כדי הילוך פרסה. ודלא כמ"ש אדה"ז בסי' צב סעיף ב (שלא יפסיק וצריך להעמיד עצמו באמצע קריאת שמע וברכותיה) (או אפי' בפסוקי דזמרה ע"ש) אף ע"פ שאינו יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה, כיון שאין בו משום כל תשקצו). דלפי מסקנת אדה"ז, אדרבה, יש בו משום כל תשקצו. ועד"ז לקטנים, הי' מקום לומר שצריך להפסיק כשאינו יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה לפי מ"ש בסידור (עכ"פ משום סכנה ושלא יהי' עקר ע"ש), ודלא כמ"ש בשו"ע שם (רק) מותר להפסיק. אבל מפורש שם בסידור שאם יכול להעמיד עצמו עד שיסיים התפילה אין להפסיק. (ודוחק גדול לומר שהוא מפני שסומך על השיטה הסוברת שאין בו משום כל תשקצו כל שיכול להעמיד עצמו עד כדי הילוך פרסה, דמסתמת לשון אדה"ז משמע שהטעם הוא שלא העמידו דבריהם במקום הפסק בתפילה, אפילו באמצע פסוקי דזמרה.)

ויש להעיר שעד"ז כתב הר' ל.י. רסקין שליט"א בסידורו עמוד יד הערה 96 שבסידור אדה"ז "השמיט רבינו שיטה זו לגמרי".



נוסח ברכת מעין ג' על פירות, יין, ומיני מזונות מארץ ישראל

הנ"ל

בשו"ע סי' רח סעי' יו"ד כתב המחבר שהאוכל מזו' המינים מפירות ארץ ישראל - אפילו בחוצה לארץ - חותם "על הארץ ועל פירותיה".

ועי' בברכ"י שם שעל מיני מזונות חותמין "ועל מחייתה" ועל היין "ועל פרי גפנה".

וא"כ צ"ע לכאורה שבסידורים "תהלת ה'" החדשים שנדפסו עם הרבה תיקונים והוספות לבני ארץ ישראל לא הזכירו שום דבר מזה.

ועד"ז צ"ע בשו"ע אדה"ז החדשים שלא העירו שם בהציונים על המבואר בסדר ברכת הנהנין פ"א סעי' יב.

בסידור אדה"ז עם פירוש שי למורא עמ' תלד העיר הרב שמואל יהודה הלוי וינפלד שאם היין הוא מענבים שגדלו בגבולות ארץ ישראל אומר "גפנה" ועל פירות שגדלו שם אומר "פירותיה". וצ"ע שלא הזכיר הרב וינפלד שעל מיני מזונות חותמין "ועל מחייתה".

ולהעיר מאג"ק חט"ו ע' תלט (הובא בספר שערי הלכה ומנהג ח"א ע' ריג ובסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות ע' שפו הע' 95) שצ"ע ג במה שכתוב בבדי השולחן ס"ס סק"ה שיש לדייק מזה שלא הזכיר אדה"ז שעל מיני מזונות חותמין "ועל מחייתה" ועל היין "ועל פרי גפנה" דאין חילוק בין א"י לחו"ל רק בברכת הפירות, שהרי בדרך כלל ממעט אדה"ז להביא דינים שלא נתפרשו בס' שלפניו (וע"ד הרמב"ם), ובפרט אותן שאין רגילים "במדיונתנו".



השוכח להבדיל מוצאי יו"ט

הנ"ל

אדם ששכח להבדיל במוצאי יום טוב, נראה שאין לו להבדיל למחרת היום. - וראה שערי תשובה רס"ו תצא שצידד להקל. והכי נראה דעת אדה"ז מדלא הזכיר שם שיכול להבדיל עוד [ודלא כבמוצאי שבת (בסי' רצט סעיף ח)], למרות המבואר בסידורו של הגאון רבינו יעב"ץ (דיני חול המועד פסח אות ו) להבדיל ביום שאחר החג.

והנה במשנה ברורה (רצט, טז) כתב שהגאון רעק"א צידד שם שיכול להבדיל כל יום ראשון אחר יו"ט. וצע"ג, שהרי ברעק"א שם (סק"ד) הביא סתם (בראשית דבריו) שאין לו תשלומין. ואע"פ שממשיך שם לפלפל שמ"מ י"ל שיש לו תשלומין, מ"מ מסיים (בסוף דבריו) שהכתוב בבעל הלכות גדולות (סימן ב עמוד צו) עומד לנגדו קצת.

ויש להוסיף לדידן, שהרי טעמו של הרעק"א בהקס"ד לחייב ההבדלה למחרתו הוא מפני שנראה לו שלכו"ע קיים הסברא דלענין יום א' הוי כמו במוצאי שבת קודש ושעדיין זמנו הוא (משא"כ ביום שני או שלישי אינן עיקר הזמן) ע"פ מ"ש בשו"ע (סימן רצד סעיף ב) במאי דנקט דוקא שמצפה שיהיה לו יין למחר. אבל לפי המבואר בשו"ע"ד (סימן רצד סעיף ד וסעיף ו) שהטעם הוא (רק) מפני שמן הסתם אין דעתו להתענות כל כך, נסתר סברא זו. ובפרט לפי המבואר בלק"ש (חל"א עמ' 104 ובהע' 42) שם "דכולא חד דינא להו"ו" כולם בכלל זמן הבדלה" (כט"ז יו"ד ששצ"ו סק"ב קרוב לסופו), אי אפשר לומר סברא הנ"ל.

ועכ"פ, ספק ברכות להקל.



שיטת אדה"ז בשיעור חימום מי הגעלה עד שיעלה בהם אבעבועות

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

שיעור מעלה אבעבועות

א. בכינוס תורה חוהמ"פ ככולל שע"י מזכירות הרבי, דובר ע"י הר' ש.ד.ל. שי' בענין פס"ד של הרז"ש דווארקין ז"ל (קובץ רז"ש ע' 34) על מי הגעלה שמכשירים בהם כלים (ששימושם בכלי ראשון), שצריך להרתיח המים עד למדת החום של FARENHIGHT 212 (שהם 100 מעלות במדות של CELSIUS). ויסוד הפס"ד הוא ע"פ מ"ש בשו"ע אדה"ז שצריך להרתיח המים עד שיעלו אבעבועות, ונקט הגרו"ש ששיעור "מעלה אבעבועות" הוא F212.

וז"ל של אדה"ז בשו"ע סי' תנ"ב סעי' ג: "כשמכניסים הכלים ליורה צריך לזהר שיהיו המים מעלין רתיחה דהיינו אבעבועות בשעת כניסת הכלים לתוכם, שהגעלה אינה אלא ברותחין שמעלין אבעבועות אבל לא בחמין אף על פי שהיד סולדת בו. ואם מכניס ליורה כלים הרבה זה אחר זה ורגילות כשמכניסין כלי אחד לתוך הרותחין מיד נחים מרתיחתם צריך להמתין שלא יכניס כלי השנייה עד ישובו המים ויעלו אבעבועות, וכן ימתין בהכנסת כל כלי וכלי. ומאוד צריך להזהר בזה שאם לא נזהר בזה הרי הפסיד ההגעלה לגמרי"²² (מקור דברי אדה"ז הם מהאגור סי' תשמב שכתב "וימתין על שירתחו המים ושיעלו אבעבועות").

וביאר הנ"ל, שיש מקום לדון בזה, כי יש מקום לומר ש"מעלה אבעבועות" הם אבעבועות קטנות שמעלות המים גם לפני שמגיעים לרתיחתם המלאה של F212,

והיסוד לומר כן הוא ע"פ דברי הצ"צ בפס"ד (ע' קעח) שכותב בביאור דברי אדה"ז הנ"ל שצריך שהמים יעלו אבעבועות, היינו שיעלו אבעבועות לאחר כניסת הכלי לתוכם, וז"ל הצ"צ: "לכ"ע בעי' עכ"פ שיהיו המים מעלים רתיחה אחר שהכניסו הכלי לתוכו, שההגעלה אינה אלא ברותחין כמ"ש (אדה"ז) שם (סי' תנ"ב) ס"ג, וא"כ כיון שאנו רואים שגם אחר כניסת הכלי לכ"ר, המים מעלים אבעבועות, הרי המים ודאי לא נצטננו מחמת כניסת הכלי, הלכך גם הכלי זה

(22) וכ"ה לקמן סעי' יח "כל זמן שהמן רותחין דהיינו שמעלין רתיחה ואבעבועות".

שבתוכו חשוב כ"ר . . משא"כ בכ"ר שאינו מעלה אבעבועות²³. והיינו שהצ"צ מפרש דמ"ש אדה"ז "בשעת כניסת הכלים לתוכם" היינו עד שנכנס כל הכלי כולו לתוך המים.

והנה מציאות טבע הדברים הוא כשמכניסים אפי' רק חלק מהכלי לתוך המים כבר נחים המים מרתיחתם קצת ומפסיקים להעלות אבעבועות גדולות, א"כ ע"כ צ"ל שהכוונה היא לאבעבועות קטנות.

עוד זאת, ישנה דיעה המובאת בשו"ע אדה"ז סי' תנ"א, סעי' י"ד וכ"ה (מהטור והשו"ע), שמותר להגעיל כלים במים שבכלי ראשון שהורידו מהאש, וז"ל שם בסעי' י"ד: "והוא שיגעילם בכלי ראשון וכלי ראשון נקרא הכלי שהרתיחו בו המים אצל האש אפילו אם עכשיו בשעה שמגעילין בתוכו אינו עומד אצל האש הרי זה נקרא כלי ראשון ומגעילין בתוכו כל כלי הצריך הגעלה בכלי ראשון אם המים שבתוכו הן עדיין רותחין דהיינו שמעלין רתיחה כמו שיתבאר בסימן תנ"ב", וכ"ה בסעי' כ"ה שם, והנה כשמורידים המים מעל האש, המים נחים מרתיחתם קצת ומפסיקים להעלות אבעבועות, א"כ צ"ל ש"מעלה אבעבועות" הוא לאו דוקא אבעבועות גדולות אלא גם אבעבועות הקטנות.

עוד זאת, בפס"ד להצ"צ (ע' קעח וע' קפג) חולק הוא על דברי אדה"ז ופוסק ע"פ דברי הרמב"ם שצריך להרתיח המים "יפה יפה". ולכאורה הכוונה בדברי הצ"צ היא, שלשיטת אדה"ז לא צריך שיגיעו המים לרתיחתם המלאה אלא די גם עם רתיחה כלשהיא, ושיטת הצ"צ הוא שצריך רתיחה מלאה דוקא, וזוהי הכוונה ברתיחה "יפה יפה". הרי מכאן מוכח שוב, שלשיטת אדה"ז די אם יעלו רק אבעבועות קטנות.

ברם כל זה הוא בביאור דברי אדה"ז. אבל למעשה, לפי דברי הצ"צ שכותב שצריך רתיחה "יפה יפה", חזרנו שוב לעיקר הפס"ד של הגר"ש צריך שיעלו המים אבעבועות גדולות דוקא וצריך להרתיח המים עד למדת החום של 212.

עד כאן מתוכן הדברים שדובר בעת הכינוס תורה.

והנה דברים אלו יש בהם משום חידוש גדול אשר על פיהם מתבארים כו"כ ענינים (כנ"ל וכמ"ש להלן), ברם זה שהסיק מכך שלשיטת אדה"ז די לכתחילה

23 המשך דברי הצ"צ שם הם: "א"כ כשהכניסו כלי לתוכו י"ל דנצטנן מעט". פירוש הדברים: מזה שצריך שיעלו המים אבעבועות לאחר כניסת הכלי, מובן שע"י שמכניסים כלי לתוך המים – אפשר שיצטננו המים קצת.

להרתיח מי הגעלה עד שיעלו רק אבעבועות קטנות, נ"ל שאינו כן, אלא לפני כניסת הכלי בתוך המים צריך לפי דברי אדה"ז שיעלו המים אבעבועות גדולות דוקא, ורק לאחר כניסת הכלי בתוך המים אז די עם אבעבועות קטנות (ועד"ו, רק לאחר הורדת המים מהאש די עם אבעבועות קטנות).

וכן מה שפירש בדברי הצ"צ שרתיחה "יפה יפה" הוא שיעור במדת החום של המים – שיעלו אבעבועות גדולות דוקא, נ"ל שאינו כן, אלא רתיחה "יפה יפה" הוא שיעור בשהיית הכלי במים לאחר כניסת הכלי, והוא עפמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' תנ"ב סעי' ד') שלאחר כניסת הכלי לתוך המים "טוב להשהותו מעט מזוער", שלפי שיטת הצ"צ יש בשהייה זו חיוב נוסף – כדי שיהי' רתיחה "יפה יפה", אך די אם הכלי שוהה כך במים כשמעלים רק אבעבועות קטנות.

הנפק"מ שיצא מכ"ז לדינא הוא, שלפי דברי הר' הנ"ל, לפי שיטת הצ"צ (שכך נקטינן להלכה) יש מקום לחייב להשהות הכלי בתוך מי ההגעלה – עד שיעלו המים רתיחה שוב ויעלו אבעבועות גדולות²⁴ כדי שתהי' הגעלה שלימה בתוך מים שנרתחו "יפה יפה", אבל לפי הביאור דלהלן – אין צורך על כך כלל.

החילוק בין הצ"צ לאדה"ז

ב. הנה ז"ל הצ"צ בפס"ד ע' קפג: "רמב"ם פי"ז מהלכות מאכלות אסורות ה"ד) כלי שנתנו לתוך כ"ר רותח אצל האור ונתמלא מים רותחים והרתיחו יפה יפה יש לו דין כ"ר לכל דבר גם אחר שהוציאוהו מן הכלי העומד אצל האור, (תוס' ע"ז ל"ג ע"ב ד"ה קינסא) ואם לא שהה כ"כ אע"פ ששהה עד שהמים שבו מעלין רתיחות מ"מ יש לחוש שמא אין דופנותיו חמין כחום דופנות כ"ר ולפיכך יש לספק אם הוי כ"ר, (עמש"ר עי' מ"ש רבנו אדה"ז) בא"ח סימן תנ"ב סכ"ח) וי"א דבכה"ג הוי כ"ר לכל דבר אבל אם לא שהה כשיעור הזה יש להסתפק אי הוה רותחים כ"ר או כ"ש. ולי נראה מסוגי' דשבת (דף מ) דבלא שהה כלל רק ששאבו בו מים רותחים מכ"ר אין לא רק דין כלי שני ומ"מ למעשה צ"ע מאחר שסתמו הפוסקים דהוי ספק". עכ"ל.

המדובר בדברי הצ"צ, הוא על מוצקת ששאבו בו מים מכלי ראשון שעומד על האש כדי להכשיר ממנו כלים בעירו, השאלה היא, האם המוצקת יש עליו דין כלי ראשון כדי להכשיר ממנו כלים בעירו (משום דין עירו כלי ראשון) או לא.

(24) אך אז יש חשש משום בליעת הגיעול בחזרה כמ"ש בשו"ע אדה"ז שם סעי' כ"א.

יסוד השקו"ט הוא ע"פ דברי התוס' שכותבים, וז"ל: "יש משימין קערה בתוך מחבת על האש עד שהרתיחות עולות תוך הקערה ומאותה קערה מגעילין, ובזה מסופק ר"י אם זה מועיל ככלי ראשון אם לאו, ותלה הדבר להחמיר".

והנה המהרי"ל בהל' פסח כתב, וז"ל: "המגעיל ע"י עירווי ששופף הרתחין על הכלי להגעילו יזהר שישפוך המים הרתחין דוקא מן הכלי שבשלו בו והוא הנקרא כלי ראשון ואל ישאוב מן הכלי שבו הרתחין בכלי אחר ולערות ממנו להגעיל, משום דכלי ששואב עמו הוא כלי שני ונתבטל בו בישול הרתחין טרם שמגעילין, אכן אם שוהה את הכלי ששואב עמו תוך הכלי שמבשלין בו הרתחין ובעוד הוא שם מעלין המים רתיחות שפיר מתקרין גם הוא כלי ראשון".

הט"ז ביו"ד (סו"ס צ"ב) הביא את דברי המהרי"ל, וחלק עליו וכתב שאין לחלק כלל בין שהה ללא שהה, אלא גם אם לא שהה כלל, יש על המוצקת דין כלי ראשון לכל דבר ומותר להגעיל ממנו. אך אח"כ הביא הט"ז את דברי ר"י הנ"ל, וכתב שלמעשה יש לחשוש לספקתו של הר"י, לכן אין להגעיל מהמוצקת כלל.

המובן (לכאורה) מדברי הט"ז הוא, שמשום ספקתו של הר"י אין להגעיל מהמוצקת – ללא הבדל כלל כמה זמן שהה המוצקת במים הרתחים שעל האש, אפילו שהה לזמן ארוך – אין להגעיל ממנו (וכך יוצא לכאורה גם מדברי הש"ך בנקה"כ שם וסי' קז ס"ק ז').

דברי הט"ז צויינו גם במג"א בסי' תנ"ב (ס"ק ט), אך למעשה פסק המג"א שם כמהרי"ל, שאם השהה המוצקת בהמים – מותר להגעיל ממנו.

גם אדה"ז פסק כמהרי"ל. אך אדה"ז הוסיף לבאר, ששיעור שהיית המוצקת בתוך המים הוא עד כדי שהמים שעולות לתוך המוצקת בעת ששואב בו – יעלו רתיחה, כי ע"י שהמים שבו מעלים רתיחה מתחממים גם דופני המוצקת ועל ידי כך נהי' המוצקת כלי ראשון לכל דבר.

וז"ל של אדה"ז (סי' תנא סעי' כח): "והוא שהגעילין על ידי עירווי מכלי ראשון עצמו או שהכניס כלי ריקן לתוך כלי ראשון רותח ואחר שנשאבו המים לתוך הכלי ריקן השהה מעט את הכלי ריקן בתוך הכלי ראשון עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בתוכו²⁵ ואחר כך הוציאו מתוך הכלי ראשון ועירה ממנו על הקערות שדין עירווי זה כעירווי כל ראשון עצמו (דכיון שכלי זה שהה בתוך הכלי ראשון עד שהמים

25) וכ"כ להלן סי' תנב סעי' כה "בתוך כלי שאינו מנוקב לא יגעיל אפילו כלי אחד אף על פי שהוא צף בתוכו ואין נוגעין זה בזה אלא אם כן משהה אותם בתוך הירורה כשיעור שנתבאר בסימן תנ"א ע"ש".

שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בודאי נתחממו דופני כלי זה חום גדול, ואף לאחר שהוציאו עם המים שבתוכו מתוך הכלי ראשון הרי דפנותיו מעמידין את חום המים שבתוכו ולפיכך דין כלי זה כדין כלי ראשון עצמו) אבל אם לא שהה בתוך הכלי ראשון כשיעור הזה יש להסתפק בו אם דינו ככלי ראשון עצמו או לא והולכין בו להחמיר כמו שנתבאר ביורה דיעה סי' קז לפיכך אם עירו מהרותחין שבתוכו על קערות שנשתמשו בהן על ידי עירו מכלי ראשון עצמו לא עלתה להם הגעלה ואוסרין את החמין שנשתמשו בהן בפסח".

הצ"צ חולק על אדה"ז ומדייק²⁶ מלשון התוס' הנ"ל "עד שהרתיחות עלולות תוך הקערה. . . בזה מסופק ר"י כו" – שספיקתו של הר"י הוא רק לאחר שהמים שעלו לתוך המוצקת העלו רתיחה, אבל לפני שהמים שבתוך המוצקת העלו רתיחה המוצקת הוא כלי שני ודאי (אלא שלמעשה לא רצה הצ"צ להורות נגד אדה"ז, כי מסתימת דברי הפוסקים משמע כדברי אדה"ז, כמ"ש לעיל מדבריו²⁷).

לאידך חולק הצ"צ על שיטת הש"ך והט"ז הנ"ל, וכותב שאם השהה המוצקת בתוך המים הרותחים עד שנתחממו גם דופני המוצקת, אז גם לשיטת ר"י דין כלי ראשון ודאי על המוצקת.

זאת אומרת, לשיטת הצ"צ יש כאן ב' שיעורים: (א) העלאת הרתיחות בתוך המוצקת, שאז הוא ספקתו של הר"י, (ב) חימום דופני המוצקת, שאז המוצקת הוא כלי ראשון ודאי (והוא לא כדברי אדה"ז הנ"ל שכותב שב' שיעורים אלו הם היינו הך ממש).

הצ"צ מביא הוכחה לשיטתו (נגד שיטת הט"ז והש"ך) שאם נתחממו דופני הכלי – דין כלי ראשון ודאי עליו, כי אם תמצוי לומר שגם אז קיים ספקתו של הר"י, קשה איך אפשר להגעיל כלי בתוך מים רותחים העומדים על האש (שהגעלה זו מקורה מהגמ' (ע"ז עו, א, כיצד מגעילן, יורה קטנה לתוך יורה גדולה כו')), הרי

(26) שו"ת יו"ד סי' עד.

(27) בשו"ת שם, כותב הצ"צ, וז"ל: "סיפר לי הרב המנוח המפורסם מוהר"ר מיכל שהי מ"ץ דק"ק נעויל איך ששאל פעם א' מכאאזמו"ר הגאון ז"ל על ענין שהוציאו דייסא מכ"ד לכלי שני והא דבר גוש ותחבו כף לתוך הקאשע מה דינו, ואמר לו בזה"ל "שיש לו הרבה ראיות נגד הסברה דא"צ להשהות הכלי בכ"ד כו' אלא דכיון דנפיק מפומי' דר"י דלית דין בר נש ע"כ אין להורות נגדו ח"ו, אך דוקא בעובדא כוותי' דר"י ולא ללמוד מזה למקום אחר", ולא ידעתי תוכן התשובה על שאלה הנ"ל (פירוש: הצ"צ כותב שאינו ידוע סוף מסקנת תשובת אדה"ז על שאלה הנ"ל, אם אדה"ז סמך על דבריו אלו לפסוק היתר (והוא ע"ד כמ"ש הצ"צ בפס"ד ע' קפג שם ומ"מ למעשה צ"ע כו')) אך עכ"פ נראה מזה שכשלא שהה כלל בכלי יש לנטות לצד הקולא טפי מלהחמיר" עכ"ל.

בליעת האיסור בהכלי הוא כשהכלי עצמו על האש – שאז הוא כלי ראשון, והגעלתו הוא (לפי"ז) כשהוא בתוך מי ההגעלה העומדים על האש – שאז הוא (עכ"פ ספק) כלי שני, וזה דבר שא"א הוא כי כבולעו כך פולטו דוקא, אלא על כרחך צריך לומר שע"י שהיית הכלי בתוך מי הגעלה עד שנתחממו דופני הכלי – נעשה כלי ראשון ודאי²⁸.

על שיעור זה של חימום דופני הכלי, מביא הצ"צ הוכחה גם מדברי הרמב"ם שהוסיף לכתוב "ומרתיחן יפה יפה" כמ"ש להלן (אות ג').

שיטת אדה"ז F212

ג. לפכ"ז נ"ל שאין חילוק כלל בין הצ"צ לאדה"ז בענין מדת החום של המים, אלא לכו"ע לפני שמכניסים הכלי לתוך מי ההגעלה צריך שהמים יעלו אבעבועות גדולות דוקא (F212), ולאחר כניסת הכלי בתוך המים די עם אבעבועות קטנות [וב' שיעורים הנ"ל של העלאת רתיחה בתוך המוצקת וחימום דופני הכלי, הם הכל כשמעלים המים אבעבועות קטנות].

היסוד על כך הוא ע"פ ב' דיוקים בלשון אדה"ז בשו"ע: א) את"ל ששיעור גודל האבעבועות לפני כניסת הכלי בתוך המים הוא אבעבועות קטנות, יוצא, שיש צורך לזהירות מיוחדת שיעלו המים אבעבועות קטנות גם לאחר כניסת הכלי בתוך המים, א"כ אי"מ מדוע לא כתב אדה"ז כתב הלכה ברורה בפירושו שצריך שיעלו המים אבעבועות לאחר כניסת הכלים לתוכם.

ב) מדוע התעכב אדה"ז להודיע על הסימן של מעלה אבעבועות עד סעי' ג' בהדין של הגעלת כלי בתוך מים רותחים, ולא כתב כך בתחלת הסימן, בסעי' א', בדין הגעלה כשהכלי עצמו עומד על האש ועושה שפה לפיו כו'.

לכן נראה לומר, ששיעור "הרתחה" של מים אינו צריך לפירושים כלל, כי פירוש אחת לו לבד – הרתחתם המלאה של המים (שיעור מדת החום של F212).

28 ז"ל הצ"צ בפס"ד שם (הבא בסוגריים הוא הוספת המעתיק): "אף דגם בכה"ג (בהשהה כלי במים עד שנתחממו גם דופני הכלי, ה' מקום לומר ש)נסתפק (הר"י), כיון שאין האור מהלך תחתיו (של הכלי) ממש (אלא ע"י הפסק המים שביורה הגדולה העומדת על האש, א"א לומר כן) דבהדיא אמר' שלהי ע"ז כיצד מגעילן יורה קטנה בתוך יורה גדולה, הרי דאע"פ שמתחלה כשנבלע האיסור היה (מצב) שאור מהלך תחתיו ועכשיו האור תחת יורה גדולה, (אעפ"כ) מהני, והיינו מטעם כיון שעכ"פ (גם) כשנבע לו האיסור אף שהאור היה מהלך תחתיו ממש) נבלע לו (האיסור) רק ע"י מים (ש)מבפנים (הכלי), ועכשיו (כשמגעילו ביורה הגדולה) המים מעלי' רתיחה מבפנים ג"כ בטוב מאוד (ע"י שהיית הכלי במי ההגעלה עד שנתחממו גם דופני הכלי) – (לכן) סגי".

ולא בא הסימן של "מעלה אבעבועות" ללמדנו על מדת החום של המים אלא במקרה שמכניסים בהם כלים שגורמים לצינון המים.

דהנה קבלת החכמים היא (כנ"ל ע"פ הגמ' דכיצד מגעילן כו') שאפשר להגעיל כלים לא רק כשהם עצמם על האש אלא גם כשמכניסים אותם לתוך מים רותחים שבכלים אחרים העומדים על האש. והנה כלים אלו, מכיון שהם עצמם אינם על האש, כשמכניסים אותם לתוך מים הרותחים שעומדים על האש – גורמים הם קצת לצינון המים. על זה בא הסימן של "מעלה אבעבועות" ללמדנו שכל זמן שמים הרותחים עוד מעלים אבעבועות, ע"פ דין תורה סימן הוא שעדיין שומרים הם את חומם המלא הנצרך להגעלה – כמו לפני כניסת הכלי בהם כשהי' להם אבעבועות גדולות. היינו שע"פ תורה, טבע הדברים הוא, כשמכניסים כלי לתוך מים רותחים – מתקטנות האבעבועות שיש במים, אבל אעפ"כ, ע"פ התורה – מדת החום הנצרך להגעלה לא מתמעטת עי"ז.

בביאור יותר: זה שהמושג של "רתיחה" כפשוטו הוא הרתחה המלאה של המים דוקא (כנ"ל), נכון הוא גם לענין "מעלה אבעבועות", שכפשוטו הוא – אבעבועות גדולות דוקא. אבל כשמכניסים כלי לתוך המים, אז ע"פ קבלת החכמים שהתירו להגעיל כלים בתוך מים רותחים שעומדים על האש, צריך לומר, שאבעבועות הקטנות האלו שמעלים המים לאחר כניסת הכלי בתוכם, מעידים הם – על הרתחה מלאה של המים הנצרך להגעלת כלי [עד"ז הוא בהורדת המים מהאש, לדיעות אלו שמתירים הגעלה בכלי שהורד מהאש].²⁹

עפ"ז יתבאר היטב דברי אדה"ז הנ"ל "כשמכניסים הכלים ליורה צריך ליזהר שיהיו המים מעלין רתיחה דהיינו אבעבועות בשעת כניסת הכלים לתוכם, שההגעלה אינה אלא ברותחין שמעלין אבעבועות כו'", שדברי אדה"ז האלו קאי על כל המשך הזמן של כניסת הכלי לתוך המים, מאז לפני כניסת הכלי לתוך המים – שאז מעלים המים אבעבועות גדולות, עד שהכלי כבר נכנס כולו לתוך המים –

29 באגור שם סי' תשמב, ז"ל: "וימתין עד שירתחו המים היטב ושיעלו אבעבוע' ואח"כ יתחיל להגעיל", וי"ל שכתב "אח"כ" להדגיש שלא יכניס הכלי תחלה ואח"כ ירתח המים (כסדר שמואב להלן מהרמב"ם), והוא כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תנב סעי' כא.

בהמשך דבריו כתב האגור: "ויזהר שלא יניחו המים מרתיחתם ואם יניחו ימתין תמיד עד שיעלו אבעבועות", ולכאורה הוא לא כדברי אדה"ז שכתב ש"ימתין בהכנסת כל כלי וכלי", א"כ לפי דברי האגור יוצא שמוותר להכניס כלי במים לכתחילה כשהמים מעלים רק אבעבועות קטנות.

ואוי"ל, לשיטת האגור כל שצינון המים נגרם ע"י כניסת הכלים הקודמים להגעלה הוי הכל כמו הגעלה אחת ולכן די אם אבעבועות קטנות.

שאז מעלים המים אבעבועות קטנות, בכל משך זמן זה – צריך המים להעלות אבעבועות. ואין אדה"ז צריך לכתוב בפירוש על העלאת אבעבועות בסוף כניסת הכלי בתוך המים, כי המציאות הרגילה היא, שאם יש אבעבועות גדולות לפני כניסת הכלי – יש אבעבועות (קטנות) גם כשכבר נכנס הכלי כולו³⁰ (אלא אעפ"כ, הצ"צ כותב כך בפירוש לצורך הענין המבואר בפס"ד שם, עיי"ש).

לפ"ז יוצא שיש חילוק בין ב' ההלכות שמובאות בדברי אדה"ז. דמה שהובא לעיל (מסי' תנא סעי' כח) בדין שואב מים רותחים במוצקת כו' שצריך להשהות המוצקת במים עד שהמים שבתוך המוצקת יעלו רתיחה, הכוונה היא – שיעלו אבעבועות קטנות, כי הצורך להעלאת ההרתחה של המים הוא כדי לבטל צינן המים שנעשה ע"י הכנסת המוצקת בהם (וכן הוא גם בשיעור חימום דופני הכלי שלפי שיטת הצ"צ, כמ"ש להלן). אבל מה שהובא לעיל (מסי' תנב סעי' ג) מדין המגעיל כמה כלים זה אח"ז ש"צריך להמתין שלא יכניס כלי השנייה עד ישובו המים ויעלו אבעבועות", הכוונה היא – לאבעבועות גדולות דוקא, כי הצורך להעלאת ההרתחה הוא כדי שהמים יהיו ראויים להגעיל כלי אחר.

לפ"ז יובן, שבעיקר הדברים, לפני כניסת הכלי לתוך מי ההגעלה, שיעור מדת החום של המים לכו"ע הוא F212.

30) היינו – באם משהה הכלי קצת בתוך המים, כמ"ש להלן משו"ע אדה"ז שטוב להשהות הכלי מעט כו'. עי' להלן הע' 14.

והנה הביאור שבפנים הוא לפי שיטת הצ"צ (לעיל בפנים בדברי הר' ש.ד.ל. ש"י) שפירש בדברי אדה"ז ש"הגעלה אינה אלא ברותחין", שהכוונה היא, שגם לאחר כניסת הכלי בתוך המים צריך שיעלו אבעבועות [והוא ע"פ דברי הצ"צ עצמו במ"ש שם נגד הט"ו, גם י"ל שהוא ע"פ השמועה שבשם אדה"ז שהובא בשו"ת שם (לעיל הע' 6)].

אבל בדברי אדה"ז עצמו הי' מקום לומר לכאורה באו"א, שע"פ קבלת החכמים בדין יורה קטנה לתוך יורה גדולה כו' שלא חייבו להשהות הכלי בתוך המים, כל שהכניס הכלי במים כשהמים מעלים אבעבועות – שוב אינו צריך שיעלו אבעבועות לאחר כניסת הכלי בתוכם. שלפ"ז י"ל, שרתיחת ומים והעלאת האבעבועות גם לפני כניסת הכלי – היינו רק אבעבועות קטנות (כדברי הר' ש.ד.ל. ש"י).

לפ"ז י"ל, שזה שכתב אדה"ז בדין מוצקת שצריך להשהות המוצקת עד שיעלה בה רתיחות, היינו משום, שבמוצקת שרוצה להכשיר ממנה כלים בעירו – אין קבלה של החכמים. והוא כמו שיטת הט"ז והש"ך שהחמירו במוצקת שלא משנה כמה שהה במים א"א להגעיל ממנה.

אלא לפי ביאור זה אי"מ (הקושי' שבפנים) מדוע לא כתב אדה"ז הסימן של מעלה אבעבועות בסעי' א, והעיקר, לא כך כתוב בדברי הצ"צ.

שיעור ומרתיחן יפה יפה לשיטת הצ"צ

ד. והנה בתחלת דברי הצ"צ (בע' קפג) המובאים לעיל, מביא הצ"צ את דברי הרמב"ם שצריך להרתיח המים "יפה יפה" ובהמשך לזה כותב הצ"צ "ואם לא שהה כ"כ . . שמא אין דופנותיו חמין כחום דופנות כ"ר". מדברי הצ"צ האלו מובן שלשיטת הצ"צ השיעור "יפה יפה" שברמב"ם הוא עד כדי שיתחממו דופני הכלי [שמשום זה פותח הצ"צ את דבריו עם דברי הרמב"ם, כי דברי הרמב"ם האלו הם סמך לשיטתו שצריך להשהות הכלי במים הרותחים עד שיהיו דפנותיו חמים].

ויש לבאר שיעור ההרתחה "יפה יפה" לשיטת הצ"צ, ע"פ הקדמת הדברים דלהלן:

א ז"ל הרמב"ם: "כיצד מגעילן נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה וממלא עליה מים עד שיצופו על הקטנה ומרתיחה יפה יפה, ואם היתה יורה גדולה מקיף על שפתה בצק או טיט וממלאה מים עד שיצופו המים על שפתה ומרתיח".

הרי ברמב"ם כאן יש ב' הלכות, הלכה ראשונה בדין יורה קטנה לתוך יורה גדולה, והלכה שני' בדין יורה גדולה שעומדת על האש שמקיף שפתה בבצק, ומבאר בזה הצ"צ (לעיל שם ע' קעח), שהשיעור "יפה יפה" נאמר רק על ההלכה הראשונה בדין יורה קטנה לתוך יורה גדולה, ולא על ההלכה השני' בדין יורה גדולה שעומד על האש³¹.

ויש לעיין בזה, אולי בהלכה השני' סמך הרמב"ם על מה שפירש כבר בהלכה ראשונה.

וי"ל בזה ע"פ מ"ש לעיל, שרתיהה יש לו פירוש אחת לבד – רתיחתם המלאה של המים. לפ"ז צריך לומר ש"יפה יפה" (ובפרט – בכפל לשון) הוא עוד פרט חדש שאינו בכלל מציאות ההרתחה ("ומרתיח") כלל. לכן א"א לומר שהרמב"ם סמך

31 ז"ל הצ"צ שם: "ל' הרמב"ם . . ומרתיחה יפה יפה, ואח"כ גבי יורה גדולה לא כ' יפה יפה מכלל ידירה קטנה לתוך יורה גדולה לא מיקרי כ"ר ממש רק עד שישאה וירתיח יפה יפה".

[המשך הדברים בפס"ד שם הוא: "וכ"מ בא"ח סי' תנב שהצריכו אבן רותחת וכ' המ"א שם סק"ט דצוננת מצנן המים א"כ כשהכניסו כלי לתוך כ"ר ס"ל ה"ל כאבן צוננת ולכן בעי' שהי' קצת", וכוונת הדברים הן למ"ש בשו"ע שם סעי' ו' "יקח אבן רותחת כו' וישליכנו לתוכו כו' ומתוך כך ירתיחו המים יותר ויעלו על שפתו", שהצריכו אבן רותחת דוקא, ועל כרחק היינו משום שאבן צוננת יצנן המים, ועד"ז במ"א שם בדין הכשר שולחנות ע"י עירווי כותב ש"ישפשף יפה וישאה אחר השפשוף . . (ש)היו (השולחנות) מנוגבין מן המים צוננים, שמא יצטנו מהן הרותחין", הרי שחושש לצנינון המים ע"י הגעתם בהשולחנות, א"כ י"ל כך גם בהכנסת כלי בתוך יורה רותחת.]

על מה שפירש בהלכה ראשונה, כי "יפה יפה" אינו ביאור בגדר ההרתחה, אלא ענין חדש.

עפ"ז מבאר הצ"צ ש"יפה יפה" פירושו שישהה הכלי בתוך מים הרותחים עד שיתחממו גם דופני הכלי³², אשר ענין זה לא שייך בהלכה השני' כשמגעיל כלי ע"י שהוא עצמו עומד על האש, כי הכלי שעומד על האש דפנותיו מתחממות מעצמן (יחד עם המים) ע"ז שהן עצמן על האש.

(ב) בדין נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה, כותב הרי"ף (רי"ף פסחים, ח ב) "ומשהין להו בגווייהו עד דפלטין", ומפרש בר"ן: "משהה הכלי בתוך המים עד כדי שיראה באומד יפה שפלט מה שבלע". הפוסקים כתבו שלא נהגו כן, והוא משום קושייתו של האבי עזרי על הרי"ף (טור סי' תנב) "מי יודע לשער שיעור הפליטה". אך אעפ"כ כתבו הפוסקים ש"טוב להשהותו מעט מזעיר".

אדה"ז הביא הדברים בשו"ע, וז"ל: "יש מצריכין להשהות הכלים בתוך הרותחין באומד הדעת בכדי שיפלטו כל גיעולם ולא נהגו כן ומנהגן של ישראל תורה היא כי מי יודע לשער מתי יפליט הכלי כל גיעולו³³. . ומכל מקום טוב להשהותו מעט מזעיר בכדי שיהיה פנאי להרותחין ליכנס לתוך עובי הכלי ולהפליט הגיעול משם שאף שהפליטה נעשית כרגע מכל מקום צריך קצת שהייה כדי כניסת הרותחין לתוך עובי הכלי וכדי יציאת הגיעול לחוץ".

והנה דעת הרמב"ם היא כדעת הרי"ף שצריך להשהות הכלי במי ההגעלה עד שיפליט כל גיעולו, כמ"ש הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ה: "כלי מתכות . . שנסתמש בהן חמץ ברותחין בכלי ראשון . . נותן אותן לתוך כלי גדול של מים וממלא עליהן מים ומרתחין בתוכו עד שיפלטו".

32) אף שסדר הדברים ברמב"ם הוא שנותן הכלים תחלה ואח"כ מרתח המים (עי' ספר הבתים שער בשר בחלב שער התשיעי סימן י') א"כ לכאורה במצב כזה מתחמם דופני הכלי באותו זמן שמתחמם המים, י"ל, שאעפ"כ צריך להרתח המים יפה יפה כדי להגעיל הכלי כי המים מפסיקים בין האש להכלי שלא כדרך בליעת האיסור בהכלי שהוא כשהוא על האש ממש. או י"ל, שסדר זה ברמב"ם הוא רק תיאור אופן ההגעלה ואינו עיקר לדינא כלל, כי מן הדין אפשר להרתח המים ואח"כ להכניס הכלים (וכ"כ בספר הגעלת כלים לפסח (להר' צבי כהן) פ"י הע' כ"א) ואז יש צורך להשהות הכלי כדי שיתחממו גם דופני הכלי.

33) וכן הוא להלן בשו"ע שם, שבסעי' טז כותב "ישהה אותם שם באומד הדעת בכדי שיפליטו כל גיעולם" אך בסעי' כ' כותב ע"ז שלא צריך כי "פליטת הכלים נגמרה במהרה מיד שמכניסן למים".

אך יש לעיין בזה, כי הרמב"ם בהל' מ"א שם אינו מזכיר כלל על פליטת הגיעול, אלא כותב במקום זה שצריך להרתיח המים "יפה יפה".

לכן סביר לומר, שדין הרמב"ם "ומרתיחה יפה יפה" שבהל' חו"מ, הוא בעצם אותו דין שבהל' מ"א "ומרתיחן כו' עד שיפלטו", אלא שבהל' מ"א מדגיש הרמב"ם על פליטת הגיעול, ובהל' חו"מ מדגיש הרמב"ם על חימום דופני הכלי (לפי שיטת הצ"צ שהוא שיעור בחימום הדפנות), אבל בעצם הם שיעור אחד (וגם את"ל שאינן שיעור אחד, אעפ"כ סביר לומר ששיעור "ומרתיחן יפה יפה" הוא פחות משיעור "ומרתיחן כו' עד שיפלטו").

ג) הובא לעיל, שהצ"צ בפס"ד (ע' קעח) מוכיח מדין הגעלת כלי במי הגעלה, שע"י שהיית הכלי במים עד שנתחממו דפנותיו – נעשה הכלי כלי ראשון ודאי, כי אם לא הי' נעשה כלי ראשון לא הי' מועיל לו הגעלה כלל (כמ"ש לעיל).

מזה יובן, שלשיטת הצ"צ, כדי שתועיל הגעלה לכלי צריך להשהות הכלי בתוך המים עד שיתחממו גם דופני הכלי (כמו שפירש הצ"צ ברמב"ם), ואם לא – לא מועיל ההגעלה.

אעפ"כ, בדברי הצ"צ לא מצינו כלל שיחמיר להשהות כלי כשמגעילו במים – יותר משיעור הכתוב כבר בשו"ע ש"טוב להשהותו מעט מזעיר כו".

א"כ צריך לומר, ששיעור זה שכתוב בשו"ע (ש"טוב להשהותו מעט) הוא עצמו השיעור של חימום דופני הכלי שנצרך לפי שיטת הצ"צ. וכך מפורש לכאורה בדברי הצ"צ בפס"ד שם ובשו"ת על יו"ד³⁴.

זאת אומרת, אף שבשו"ע אדה"ז כתוב שלא נהגו ישראל כשיטת הרי"ף והרמב"ם, אעפ"כ, לפי שיטת הצ"צ צריך לומר שבזה ששוהה הכלי במים שיעור הכתוב בשו"ע ש"טוב להשהותו מעט מזעיר כו" – יוצאים גם עיקר חיוב השהייה שלדעת הרמב"ם כדי שירתיחו המים "יפה יפה"³⁵ [והוא ע"ד ממש כמ"ש בשו"ע

34 בפס"ד (ע' קעח) שם: "ומ"ש (הט"ז) ותו כו' כ' אבי עזרי מי יודע לשער כו' עמ"ש רבינו ז"ל שם סי' תנב דמ"מ טוב להשהותו מעט", ולכאורה הכוונה בזה היא (לא רק להוכיח מדברי השו"ע שבכה"ג לא חוששים לדברי האבי עזרי שמי יודע לשער כו', אלא כמ"ש בפנים) שזה שכתוב בשו"ע שטוב להשהותו כו' הוא כדי שיתחממו גם הכלי, וכמ"ש בהשו"ת.

35 וי"ל שכ"ה גם לשיטת אדה"ז, שבשהי' זו שטוב להשהות מעט כו' יוצאים גם חיוב השהי' שכתב (בסי' תנא סעי' כח) בדין מוצקת שצריך שיעלו הרתיחות בתוך המוצקת. ולכאורה על כרחך צ"ל כן ע"פ מה שהובא לעיל (הע' 6) משו"ת הצ"צ בשם אדה"ז "שכשלא שהה כלל בכלי יש לנטות לצד הקולא טפי (לדונו ככלי שני) מלהחמיר".

בנוגע לפליטת הגיעול שבדעת הרי"ף והרמב"ם, שע"י שהייה זה ש"טוב להשהותו מעט מזעיר" נעשה גם פליטת הגיעול].

מזה מובן, כשם שפשוט הוא ששיעור השהייה שבשו"ע ש"טוב להשהותו מעט מזעיר כו" הוא כשהאבעבועות הן עדיין קטנות, כך גם שיעור השהייה כדי שירתחו המים "יפה יפה" שלשיטת הצ"צ, הוא כשהאבעבועות הן עדיין קטנות.

כל זה בדרך אפשר וע"ד הפלפול כו', ואסמוך על חו"ד של המומחים ובקיאים בענינים אלו שיכריעו בזה.



ברכת טלית קטן

הרב שרגא פייויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בהיום יום לי"ד סיון כתב רבינו בלבישת טלית קטן בבוקר בידים נקיות ובמקום שמותר לברך, מברכים "על מצות ציצית" כיון שאין בטלית קטן שלנו שיעור עיטוף. אם אסור לברך, אזי קודם התפילה - אם אינו לובש טלית גדול - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז.

ומובן מזה שמי שלובש טלית גדול לתפילה, לא יברך כלל על הטלית קטן, ובברכתו על הטלית גדול פוטר גם את הטלית קטן, אע"פ שברכתו אז היא "להתעטף בציצית" ואין בטלית קטן שיעור עיטוף, מ"מ נפטר בברכה זו.

ולכאורה צ"ל למה לא יברך על הטלית קטן בנפרד ברכת "על מצות ציצית" לאחר הליבישה כשיטול ידיו ויהיו נקיות ובמקום שמותר לברך, ולא לצאת בברכת "להתעטף" שמברך על הטלית גדול? הרי אם היו ידיו נקיות בשעת לבישת הטלית קטן הי' צריך לברך אז על הט"ק "על מצות ציצית" ולא הי' בגדר ברכה שאינה צריכה, למה ימנע מלברך בנפרד על הט"ק - לאחר הליבישה - כשידיו נקיות ברכת על מצות ציצית ולא לפוטרו בברכת "להתעטף" שמברך על הטלית גדול?

ויש לומר בזה, שכיון שהברכה צריכה להיות עובר לעשייתן, א"כ הברכה על הט"ק צריך לאומרו לפני ובעת הליבישה, כמו שמברכים על הט"ג לפני ובעת העיטוף. ורק במקרה שלא הי' אפשר לברך מפני שאין ידיו נקיות או במקום שאסור לברך, אז בדיעבד ממשמש בציציותיו ומברך, ובדיעבד זה נחשב לעובר לעשייתן,

וזה רק כשאין לו בגד אחר של ארבע כנפות ללבוש ולברך עליו עובר לעשייתן לכתחילה. אבל כשלושב גם טלית גדול לתפילה ויכול לברך עליו באופן של עובר לעשייתן לכתחילה ולפטור גם את הטלית קטן בברכה זו, אז עדיף לברך על הט"ג ולפטור את הט"ק בברכת להתעטף מלמשמש בציציות הט"ק ולברך עליו בנפרד כפסק רבינו בש"ע סימן ח' סעיף י"ד שבברכה א' פוטר כמה בגדים שלובש זה ע"ג זה.

ואע"פ שמברך "להתעטף" הרי כותב רבינו בסימן הנ"ל שברכת "להתעטף" אפשר לברך גם על הט"ק כי גם בט"ק שייך לעשות עיטוף, ולכן אין לברך על הט"ק בנפרד כמו שכתוב בהיום היום.



ספירת בין השמשות לשוכה

הנ"ל

נשאלתי: מי ששכח לספור יום א' ונזכר בבין השמשות וספר אז את הספירה ששכח, האם יכול להמשיך לספור בלילות הבאים בברכה?

והנה בסימן תפ"ט פוסק רבינו הזקן, שמי שמסופק אם ספר יום א', יכול להמשיך לספור בברכה בימים הבאים מצד ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה. ספק א' הוא אפשר שבאמת כן ספר, וספק ב' אפילו אם באמת לא ספר, אולי ההלכה כדעת אלו האומרים שכל ספירה היא מצוה בפני עצמה, והוי ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה בימים הבאים.

ולפי זה, בנידון דידן יש כאן ג"כ ספק ספיקא, ספק א' אולי בין השמשות עדיין יום הוא ולא הפסיד יום א', ואפי' א"ת שבין השמשות לילה וכבר הפסיד היום, אולי ההלכה כדעת האומרים שכל ספירה היא מצוה בפני עצמה, וא"כ יש כאן ג"כ ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה בימים הבאים.

ומ"מ במקרה זה שסופר בין השמשות בשביל היום שעבר, אי אפשר לו לספור באותו בין השמשות עצמו את הספירה של היום הבא, אע"פ שיש מקילים לספור תמיד בבין השמשות כיון שספירה בזמן הזה היא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, וכן נוהגין המון עם, מ"מ בפעם הזאת שסופר בבין השמשות בגלל היום שעבר, ומחזיק את בין השמשות הזה ליום, אי אפשר לו לספור גם בבין השמשות הזה את הספירה של יום הבא כי זה תרתי דסתרי, כי אם זה יום אין זה לילה ואם זה לילה אין זה יום, ואע"פ שבשאר הימים מחזיק את בין השמשות ללילה, אין זה תרתי דסתרי מה

שבפעם זה הוא מחזיק אותו ליום, וכמו שמצינו בתפילת מנחה ומעריב של כל השבוע, המתפלל מנחה אחר פלג המנחה ומתפלל מעריב בצאת הכוכבים, ואעפ"כ בליל שבת מתפלל מעריב אחר פלג המנחה ומתפלל מנחה לפני פלה"מ, ואין זה תרתי דסתרי כמבואר בשע"ר סימן רס"ז.

אבל מכיון שבתפילת ערב שבת כותב רבינו שאין חוששין לתרתי דסתרי כי יש מצוה להקדים קבלת שבת, שמזה משמע שבמקום שאין מצוה יש לזוהר מלעשות שתי קולות הסותרות, יכול להיות שבנידון דידן מי שסופר תמיד בבין השמשות, הנה אם יספור פעם א' בבין השמשות להשלים הספירה של יום העבר, הרי זה שתי קולות הסותרות, ולא מסתבר לומר שמה שהוא סופר עכשיו בבין השמשות להשלים הספירה של יום העבר נחשב למצוה, כי אין מצוה לספור ספירת יום העבר בבין השמשות.

אבל מי שסופר תמיד בצאת הכוכבים, אם הוא שכח יום א' ונזכר וספר בבין השמשות בודאי עלתה לו ויכול להמשיך ולספור בברכה בימים הבאים.³⁶



מצות נטילת ידיים שחרית (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

א) בגליון א'סח גיליתי דעתי שהברכה 'על נטילת ידיים' שאנו מברכים כל בוקר היא על מצות הנטילה הראשונה שליד המטה, לא על הנטילה הנוספת הבאה אחרי שעושה צרכיו ולובש בגדיו. והנני בא להוסיף בזה שכן מוכח בלקוטי שיחות - שנטילה של מצוה העיקרית היא זו שליד המטה, כי זה לשון לקו"ש חל"א ע' 189 ואילך (אחרי האריכות בביאור שיטת הרשב"א, שהנטילה של שחרית היא ככהן המקדש ידיו מן הכיור כהכנה לעבודת היום, וההבדל בין שיטות הרמב"ם ואדה"ז בזה):

נטילה זו הריהי תיכף בבוקר כשקם ממטתו . . . ובאה בהמשך לאמירת "מודה אני לפניך...". . . שכל הטומאות שבעולם אין יכולים לטמאות את ה'מודה אני' של יהודי . . . וכפס"ד הרמב"ם הידוע שכל איש ישראל רוצה תמיד לקיים רצון קונו.

(36) ראה בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' מג, אריכות נפלאה בזה. - הערת המערכת.

וענין זה הוא בהדגשה תיכף בקומו משינתו . . והיינו שכל איש ישראל תיכף שקדם משינתו מוכן הוא לעבוד להשי"ת בכל יכולתו ולשרתו כל היום.

דברים אלו המפורשים בוודאי די בהם לאפוקי ממי שחידש לומר ששתי הנטילות של בוקר באות לשתי מטרות שונות: הא' להסיר הטומאה, והב' לקדש את האדם, ואז מרימים הידיים בברכה³⁷.

(ב) ובגליון א'ע העיר ידידי הר"מ שי' צירקינד על דבריי:

1) אני הבאתי מה'תהלה לדוד' שבנטילה ראשונה מכוון בפירוש שלא לצי"ח בנטילה זו, ובכך רשאי לברך על נטילה שניי'. והקשיתי, איפה מצינו שצריך לכוין שלא לצי"ח בנטילה ראשונה? ומתרץ ידידי הנ"ל דהוי כאילו לב בית דין מתנה על כך. ואני אומר: תינח לומר כן בדבר המפורש בפוסקים, אבל במנהג הנטילה פעמיים בשחרית, שבודאי אינו דבר המפורש [כל כך], איך נאמר בכה"ג "לב ב"ד מתנה?"

2) ציטט ממג"א סי' קכח סק"ט: "מי לא ידעינן דאם לא בירך שחרית דמברך על נטילתו שאחריו אפילו אין רוצה לישא כפיו".

ולענ"ד המג"א מיירי במי שלא נטל ידיו בשחר, דאז פשיטא ליה שכשיטול ידיו אח"כ, יברך³⁸, ולא מיירי לברך על הנטילה שעשה לפני כמה שעות.

3) חילי ידידי מחמת ההבדל בלשון רבינו הזקן בסדרו בין דיני הנטילה בבוקר לבין הנטילה לסעודה. שבנטילה של שחרית חשש "שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית מים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעתה ביד שאינה נטולה...", ואילו בנטילה לסעודה כתב: "ולא יגע בכלי בידו הלחה בין שפיכה לשפיכה, פן יגע בידו השניה בלחלוחית זו שעל הכלי שבאה ממים טמאים שעל ידו הראשונה...". שמזה דייקתי שבנטילה שחרית אין דין טומאה על מים הראשונים [יותר מאשר על מים השניים והשלישיים].

ועל זה כתב הרב הנ"ל לבאר שבנטילה של שחר, "לאחר השטיפה (הב' שהיא פעם) הא' על יד השמאל הכלי כבר לח; ועכשיו מהווה החשש שאם הוא יגע בכלי לשטוף עוד הפעם על יד ימין יגע במים טמאים".

(37) "ללמוד איך להתפלל", כרך א ע' נ.

(38) ולהעיר מהשקו"ט בלקו"ש חל"ט ע' 280 - נעתק בשלחן מנחם ח"א ע' כ.

ולא שם לב שבלשון רבינו ברור הוא שהוא חושש רק ממים שנטמאו "ביד שאינה נטולה", היינו שאינה נטולה כלל!

4) ביאור להבנתי בדעת אדה"ז בזה בנתי על יסוד 'חידוש נפלא' של רבינו בסי' קסד ס"ב. רמזתי בתיאור זה לדברי בני הגאון המחבר שהקדמתם לשוע"ר, ש"אחר רוב שנים שהוסיף פליאות חכמה על חכמתו . . . אז התחיל להגיה ולחדש בספרו זה מחלק או"ח, והתחיל מהלכות נט"י, וכנראה לעין כל מבין עומק דיני נט"י המיוסדים על אדני פז וחדושים נפלאים יסודתם בהררי קודש מעיון הראשונים³⁹.

והרב הנ"ל מקשה שביאורי אינו מתאים עם השיטה הראשונה שבסי' קסד שם. ועל זה אענה, כי אחרי שחידש שם רבינו לנמק באר היטב ולבסס המנהג שהעושה צרכיו בתוך הסעודה אינו מברך על נטילתו שנית, בריא דהכי נקיט רבינו להלכה גם בסידורו, ואיני צריך ליישב דבריו בסידורו עם שיטה הראשונה דשם המצריכתו לברך שנית.⁴⁰

5) גם מה שציטט הרב הכותב מסי' קכח ס"ט שאם נגע במקומות המטונפות חייב ליטול שנית בברכה, הרי גם ציטט סוף דברי רבינו שם: "אבל מה לעשות, שלא נהגו כן". שלענ"ד, תמיהת רבינו זו מתיישבת היטב בהנימוק שחידש "אחר רוב שנים" בסי' קסד.

6) אך מה שהביא מר"ס תעה, שאע"פ שנטל ידיו לפני כרפס צריך ליטול שנית ל'המוציא' מחמת היסח הדעת, לענ"ד אין ענינו לכאן כלל. כי אנו דנים על הברכה, שלענין זה לא הסיח דעתו מהמצוה - גם כשעושה צרכיו באמצע הסעודה, ולכן אין צריך לברך שנית. אבל פשוט שידינו נטמאו וצריך ליטלם שנית, הן בעשה צרכיו בתוך הסעודה, הן ב'המוציא' בליל הסדר, הן בנגע במקומות המטונפות שבגופו אחרי הנטילה שליד מיטתו לפני שיתפלל שחרית.

ג) עוד בקשר למאמרי הנ"ל כתב לי הר' שבתי שי' טיאר. הערותי על דבריו באות בשולי דבריו:

39) ואכן בעברי לאחרונה על הלכות נטילת ידים שבשוע"ר הופתעתי בחידוש זה, במקום שנלאו שאר האחרונים ליישב המנהג, וראה מאמרי בנושא בקובץ אור ישראל גליון סו.

40) ומה שרבינו שם הקיף הדברים בחצע"ג, הרי ידוע להרגילים בשערי שוע"ר שפעמים רבות הקיף נימוק שחידש תוך חצע"ג, מכיון שהדברים שחידש הם ביאור ההלכה, לא גוף ההלכה. ואין לקפוץ ולומר שכל מוסגר בשוע"ר הוא מחמת הספק. וראה בארוכה על נושא הסוגריים בשוע"ר בס' ספרי ההלכה של אדה"ז לר"י שי' מונדשיין.

בסימן ו כתב אדה"ז "טוב שלא יברך ברכת על נטילת ידים עד לאחר נטילה שנית שנוטל אחר יציאתו מבית הכסא ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך", ואינו מחלק בין הנצרך לקטנים להנצרך לגדולים. והוא לפי שיטתו בהמהדורא קמא סימן ג סעיף כד שאף הנצרך לקטנים ומשהה את עצמו עובר על בל תשקצו. אבל לפי מ"ש בהמהדורא תניינא סוף סימן ג ש"ש אומרים שבקטנים אין בהם משום בל תשקצו", הכריע אדה"ז⁴¹ שרק אם נצרך לגדולים לא יברך ברכת על נטילת ידים עד לאחר נטילה שנית שנוטל אחר יציאתו מבית הכסא⁴², שהרי לפי ה"משנה האחרונה" [במהדורא תניינא ובסידור] הטעם של נטילה זו הוא "מהטעם המפורש בזה"ר" כמבואר בשו"ע שם סימן ד סעיף א ובסידור (בד"ה ומ"מ), וא"כ עדיף וצריך לברך מיד בנטילה ראשונה (כשמותר לעשות כן)⁴³. [משא"כ לפי המהדורא קמא, עיקר תקנת נטילת ידים בשחר הוא כדי להתקדש ולטהר ידינו קודם עבודתינו. וא"כ אין צריך לברך בפעם הראשונה ומותר ועדיף לברך לאחר נטילה שנית כדי שלא יעבור על בל תשקצו (לפי שיטה זו)].



שונות

'היום יום' כד ניסן

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

הנוסח המקורי: "לא טוב האבען מיר אלע. שעיר לעזאזל איז געווען א עבודה אין בית המקדש. וויבאלד א נברא איז די לא טוב, דארף מען עס אוועקשיקען אין ארץ גזרה".

(41) כלומר שאתה רוצה לחדש שכן היה אדה"ז מכריע.

(42) מה שתולה האיסור לברך כשצריך לנקביו באם עובר על מניעתו בבל תשקצו - הרי בר"ס צב לא משמע כן. שהרי במהדו"ק ס"ל לאדה"ז דגם בקטנים עובר בבל תשקצו, ובכל זאת כתב שם שבדיעבד עלתה לו תפלתו.

(43) דברי כ' הם נגד המנהג הרווח. שהרי רוב בנ"א כשקמים בבוקר צריכים לקטנים ולא לגדולים, ולדברי כ' חייבים הם ליטול בברכה ליד המטה. והנהגה הרווחת היא ליטול הידים ליד המטה בלא ברכה, לפנות ולהתלבש וליטול ידיו שנית ולברך אז.

התרגום ב'דבר מלכות' השתא: "...יש לשלחו לארץ גזרה". וניקדו זאת לשלחו השי"ן בקמץ, והלמ"ד ללא דגש, מלשון שליחה (מבניין הקל). ולא היא – השי"ן צ"ל בפתח, והלמ"ד דגושה: מלשון שילוח וגירושין (מבניין הכבד).



הוספה לס' תניא באורייתא פל"א - בהר

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

בארנמוט, אנגליא

בפרקנו מבאר ענין גלות נפש האלקית בגוף המשוקץ והצורך להוציאה מגלותה, וע"ז כותב אדה"ז "ואי לזאת אשים כל מגמתי וחפצי להוציאה ולהעלותה מגלות זה ולהשיבה . . . כשאשים כל מגמתי . . . רק מגמתם . . . וזאת תהי' כל מגמתי". והנה תיבת "מגמה" וכן לשון אדה"ז "אשים כל מגמתי" הוא נדיר ובלתי מצוי בשאר פרקי לקו"א, וכאן נזכר ד' פעמים.

ומעניין שבדומה ללשון זה מצינו ג"כ בקשר לדין מכירת שדה בפרשתנו (כה), (כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו" - "מלמד שאין אדם רשאי למכור שדהו אלא מחמת דוחק עוני" (פרש"י, מתו"כ שם), שמזה למדין הכלל ש"ישים מגמתו להצליח נכסיו ולהחליף הכלה בקיים" (רמב"ם הל' דיעות פ"ה הי"ב. וראה כתובות עט, א. גיטין נב, א).

ואוי"ל הנקודה המשותפת בתוכן הענינים, היינו השאיפה למצב של גאולה: בפרקנו - להוציא הנפש ממסגר הגוף ולהשיבה אל בית אבי' כנעורה שהשמחה בזה היא כצאת מהגלות והשבי' וכהמשל שמביא שם, ובפרשתנו - המצב הרצוי ה"ה כשהשדה עומדת תחת בעלה ולא תמכר מלכתחלה, וע"כ גם באם תמכר עומדת לשוב תחת בעלה (וכמה אפשריות בזה או ע"י עצמו או ע"י קרובו, או ביובל), ומצב זה נקרא בפרשתנו כמ"פ בתואר גאולה.

ואע"פ שאין ראי' לדבר (שמחמת נקודה משותפת זו משתמש אדה"ז כאן בל' "מגמה"), זכר לדבר, דהנה במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב כאן מציין כ"ק אדמו"ר פירוש המילה ומקורה - מחשבה וחשק, מצו"צ חבקוק א, ט. והמעין בפי' המצו"ד שם יראה, שגם שם כוונת הכתוב ("מגמת פניהם קדימה") היינו השיבה לארצם.

וראה ג"כ ע"ד לשון זה בלקו"ת פרשתנו (מ, ג): "לא ישים כל מגמתו" וכו', (וכן ע"ד תוכן פרקנו - שם, מ, ד).

הקדמת שכל למדות ומדות לשכל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי לוי יצחק הערות לתניא פרק ו', מעיר על מה שבפרק ג' בנפש האלקית הקדים שכל למדות ובפרק ו' בנה"ב "הקדים ז' מדות ואח"כ שכל, הוא כי בנפש האלקית העיקר והקודם הוא השכל. . ומדותי' הם מדות שכליים, ובנפש הבהמית העיקר והקודם הוא המדות. . (וכמ"ש במ"א בס"ד בענין זה שקאי על תהו וז' הז"ת קודם לה"י ג"ר)".

ובפשטות הכוונה במ"ש במוסגר היא שתיבת "זה" רומזת לעולם התוהו, ששם המדות, הנרמזות בז', קודמות למוחין, הג"ר, הנרמזות בה"י.

ולפי זה צריך חיפוש היכן "במקום אחר" נתבאר ענין זה, ולכאורה צריך לפרש שהה' רומז לג' מוחין משום שעשוי מג' קוין (כמבואר בכ"מ), וגם צ"ב למה כתב כאן הי' במילוי יו"ד (ולא ה"א או ה"ה).

אך העירני ח"א, שיש כמה מקומות בתורת רלוי"צ (ראה תורת לוי"צ ע' שכ בסוף הענין). לקוטי לוי יצחק הערות לזהר שמות-דברים ע' רי. שפ)ששם מבואר שהלשון "ויהי" רומז על השבירה דתוהו, והשבירה היתה בתחילה במדות, ו"ה (כידוע שהאותיות ו"ה דשם הוי' הם המדות זו"ג), ואחר כך במוחין, ה"י. ואולי הכוונה כאן לענין זה (אלא שלפי זה צריך לתקן לכאורה בהערות לתניא כאן, דבמקום "זה" צ"ל "וה"). אך אין דבריו נראים.



התחלת חיבור שו"ע אדה"ז (גליון)

הרב לוי יצחק גורליק

רב ומו"צ בשכונה

בהקדמת בני הגאון המחבר לשולחן ערוך אדמו"ר הזקן, מתואר בארוכה ש"מפני צוק העיתים. . ודעתם קצרה. . לידע מוצא הדין בארוכה. . משמיא אסכימו על ידי' דהרב הקדוש הנ"ל [המגיד ממיזעריטש] לחפוש בחפש מחופש בתלמידיו למצוא איש אשר רוח בו. . לעשות מלאכה זו. . והיתה התחלתו [של אדמו"ר הזקן]. . בהלכות ציצית ובהלכות פסח, ושניהם נגמרו שמה, עד בואם שמה הני תרי צנתרי דדהבא. . הגאונים המפורסמים. . ר' שמעלקא ואחיו הרב

מ"ו פינחס . . והי' לנגד עיניהם כתבי אאמו"ר בשני הלכות הנ"ל וקלסוהו ושבוהו עד למאוד מאוד ואמרו לו חזק... " [ואחרי זה כתב אדה"ז כל השו"ע וכו'] . עכלה"ק בנוגע לענינו.

ובגליון הקודם הקשו שאלה עצומה, שלכאו' למה אדה"ז התחיל כתיבת השו"ע בהל' ציצית והל' פסח⁴⁴.

והנה, לא מצאתי (לע"ע) ביאור בזה, ומי אני ומה אני, ובפרט ע"פ מ"ש בהקדמה הנ"ל אודות אדה"ז ש"אין חקר לתבונתו" וכו' וכפשוט. אבל לאידך, הרבי האריך כמו"פ⁴⁵ "מען דארף לערנען דעם אלטן רבי'נס שו"ע בעיון, פארטיפן זיך בסגנון לשונו און מדייק זיין אין זיינעם א ווארט וכו'", עאכו"כ כשמדובר בענין כללי הנוגע לכל השולחן ערוך שזה הי' ה"יסוד" וה"חיזוק" להמשיך לכתוב, כנ"ל.

ולכן, אחרי שהרבי גילה לנו, ובאריכות נפלאה ובפרטיות, את הקשר והשייכות בין הרמב"ם ואדמו"ר הזקן בכלל⁴⁶, ובפרטיות יותר, השייכות בין ספר הי"ד לשו"ע אדמו"ר הזקן -

הנה **אולי בדרך אפשר** תתורץ גם השאלה הנ"ל; ובהקדים כמה נקודות שצריכים להבהיר:

- א. מהי הנקודה המשותפת בין אדמו"ר הזקן בשולחנו לספר היד להרמב"ם.
- ב. מהו הענין שבו שונה שולחנו הזהב של אדה"ז מהשולחן ערוך של הב"י (בנוגע לענינו).
- ג. הנקודה המשותפת בהקדמת הרמב"ם ושו"ע אדה"ז.
- ד. מהו הענין המיוחד במצוות ציצית.

44 והנה, בגליון הקודם תירצו כי בהלכות אלו ישנן כמה מילות בארמית וכו' עיי"ש - ולכאו' אין זה תירוץ מספיק, לומר שאדה"ז, בישוב לכתוב ספר כה"שולחן ערוך" שלאורו ילך כל בית ישראל וכו' - בחר בשני הלכות אלו מפני כמה מילים בארמית... ומפני כמה מילים אלו הוא שינה מהסדר של השו"ע ועשה מעשה תמוה ביותר. במילים אחרות: לשיטתם, אין משהו "מיוחד" בב' מצוות אלו אלא הכמה מילים בארמית.

45 לקו"ש ח"ד ע' 1127 ועוד.

46 ואבוהן דכולהו ובאריכות - לקו"ש חכ"ו ע' 26 ואילך. ועוד.

ה. ולמה התחיל אדה"ז כתיבת השו"ע בהלכות ציצית ולא התחיל בהלכות השכמת הבוקר ונטילת ידים כנדפס בשו"ע לפועל.

ו. למה המצוה/ההלכה השני' שכתב אדה"ז היא הלכות פסח.

ז. מהו התוכן הפנימי בין שני מצוות אלו, ובפרט להתחלת כתיבת חיבור השו"ע ע"י אדה"ז.

והביאור בדרך אפשר (בקיצור):

א. הנקודה המשותפת בין אדמו"ר הזקן בשלחנו לספר היד להרמב"ם:

איתא בשיחת ש"פ במדבר תשמ"ה: "בהמשך להמדובר אודות גודל הדיוק ברמב"ם – יש להזכיר גם על גודל החביבות והדיוק ברמב"ם שהיתה אצל אדמו"ר הזקן, ועד שבריוי מקומות העתיק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו את לשון הרמב"ם, וברוב ההלכות פוסק כמותו כידוע ומפורסם⁴⁷. . . בתור הקדמה להלכות פסח כתב אדמו"ר הזקן "הלכות פסח יש בכללן שמונה מצוות..." ע"ד לשונו של הרמב"ם בריש הלכות חמץ ומצה! . . הפלא הוא, שמצינו את זה רק בהלכות פסח . . ועפ"ז דורש ביאור והסבר מדוע בהלכות פסח דוקא בחר אדה"ז בדרכו של הרמב"ם למנות ולפרט פרטי הלכות אלו? ויש לומר הביאור בזה: מסופר בהקדמת בני המחבר . . (ש)היתה התחלתו (כתיבת השו"ע) . . בהלכות ציצית והלכות פסח . . ועפ"ז מובן טעם דיוקו של אדמו"ר הזקן בדרכו ולשונו של הרמב"ם בהלכות פסח דוקא – מכיון שבהלכות אלו התחיל את כתיבת השו"ע. ואף שהתחיל "בהלכות ציצית והלכות פסח" – הרי בהלכות ציצית יש רק מצות עשה אחת, שאין כל חידוש בפתחה זו . . משא"כ בהלכות פסח ישנן שמונה מצוות וכמה פרטים בדבר, לכן, בחר אדה"ז לפתוח בלשונו של הרמב"ם בהלכות פסח דוקא... "עכ"ל בנוגע לענינו.

דהיינו, שאדה"ז בשולחנו הזהב נקט "בלשונו וסגנונו" של הרמב"ם⁴⁸, ובפרט בהתחלת כתיבת ספרו, וכדלקמן.

47 ועד"ז בפנימיות התורה, שבספר התניא הובאו דברי הרמב"ם - עיי"ש בשיחה באריכות. וראה לקמן בנוגע לשייכות ספר הי"ד ושו"ע אדה"ז לפנימיות התורה.

48 וראה גם ב"כללים בשו"ע אדה"ז" שבתחלת ספר "שולחן המלך" כו"כ השוואות לחיבור ספר הי"ד ושו"ע אדה"ז.

ב. מהו הענין שבו שונה שולחנו הזהב של אדה"ז מהשולחן ערוך של הב"י (בנוגע לענינו).
 .

לאידך, הרי אדה"ז נתבקש מהרב המגיד לכתוב "שולחן ערוך" ולא ספר הרמב"ם... והרי השוני ביניהם הוא בכמה ענינים: הן הסדר של ההלכות (הרמב"ם מתחיל מהלכות יסודי התורה, דעות, ת"ת, ע"ז, תשובה וכו' והשו"ע מתחיל מהלכות השכמת הבוקר, נטילת ידים, ציצית וכו'⁴⁹), והן הסוג של ההלכות (הרמב"ם כתב גם הלכות בית המקדש, טומאת צרעת, הלכתא למשיחא וכו' משא"כ השו"ע של המחבר) ועוד - ?

ע"ז מסביר הרבי⁵⁰: און ווי גערעדט כמה פעמים, אז כאשט דער סדר פון דעם אלטן רבי'נס שו"ע איז ניט לויטן סדר פון ספר היד נאר לויטן סדר פון שו"ע המחבר, איז אבער סגנונו ולשונו קרוב צום לשון הרמב"ם... [וראה שם שמביא שהן המילים הראשונות והן התוכן הם שווים, עיי"ש בארוכה]. ולהעיר, ששם משווה גם בין הפרקים הראשונים של ספר היד לפרקים הראשונים של... ספר התניא!

מזה יוצא שאדה"ז עשה כאן "שילוב": מצד א' הסדר של שו"ע אדה"ז הוא כהסדר של השו"ע של המחבר, אבל הסגנון הוא סגנונו של הרמב"ם. (וראה לקמן בנוגע ל"נסתר" שברמב"ם ושו"ע אדה"ז).

ג. הנקודה המשותפת בהקדמת הרמב"ם ושו"ע אדה"ז.

ולכן, מהו "סגנונו" של הרמב"ם בתחילת ספרו?

הפסוק "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך". פסוק הרומז, שספר זה הוא ביאור על כללות כל המצוות -

דהיינו: בפסוק זה ישנם (בכללות) ג' פרטים: א. "אז" (לא אבוש) ב. "בהביטי". ג. "אל כל מצוותיך". וישנם ריבוי ביאורים בתורת רבותינו נשיאנו למה הרמב"ם מתחיל בפסוק זה, ומהם (ובקיצור):

(49) והטעם - ראה לקו"ש חל"א ע' 186 ובהערה 26.

(50) בלקו"ש חכ"ו ע' 29.

(51) ראה הביאור גם בספר השיחות תנש"א ע' 113 ועוד.

"אז" – שייך לכללות כל המצוות; שייך למספר שמונה; רומז על הגאולה (אז ישיר וכו'); כו"כ ענינים ע"פ קבלה (א' רוכב על הז' וכו') ועוד ריבוי פרטים כמבואר בארוכה בספר הערכים ערך "אז"⁵² ועוד.

"בהביטי אל כל מצוותיך" – מוסבר בכמה מקומות בשיחות ק'⁵³, שכוונת הרמב"ם בהקדמה זו היא, שהיות והרמב"ם "התבונן ובירר את ההלכות דכל המצוות כולן מבלי להחסיר אפילו מצוה אחת. . . ולכן מדגיש "בהביטי אל כל מצוותיך" . . ואין זה סתירה לענין הענווה... "עיי"ש בארוכה.

דהיינו שהרמב"ם כותב בתור "הקדמה" לספרו, פסוק המרמז שבספר זה ימצא הלומד כל ההלכות של כל המצוות הצריכות לו עם כל הרמזים הנ"ל.

עד"ז, אדה"ז מתחיל כתיבת ספרו באותו סגנון, דהיינו, בהלכה הקשורה ל: 1. מצוה⁵⁴. 2. מצוה כללית שכוללת כל המצוות. 3. מצוה ששווה לקטן ולגדול. 4. מצוה שמקיימים אותה בכל מקום ובכל זמן. 5. המצוה נמצאת עם האדם המקיימה בכל רגע של היום (והלילה)⁵⁵ וצריך לראות אותה ("וראיתם", "בהביטי"). 6. המצוה הראשונה של היום, 7. המצוה הראשונה שילד מקיים (שמברך עלי' וכו') במעגל החיים. 8. ושגם לשיטת הרמב"ם ישנן למצוה זו כל המעלות הנ"ל. 9. מסמלת מסירה ונתינה כללית להקב"ה, וכו'. 10. מצוה הקשורה למספר שמונה. 11. (ועיקר?:) מצוה שבשמה מרמזות כל התרי"ג מצוות.

באיזו מצוה מצינו כל כל המעלות האלה? מצינו את זה (רק?) במצות ציצית, וכדלקמן:

ד. מהו הענין המיוחד במצות ציצית.

איתא בספר השיחות תשמ"ט ע' 540 וז"ל: במצות ציצית יש מעלה מיוחדת שעל ידה באים לקיום כל המצוות, כמ"ש "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם" "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי", ובל' הרמב"ם (סוף הל'

52 ולהעיר שבספר הערכים שם מביא כו"כ ענינים שהם במספר שמונה אבל לא מביא הענין של שמונה חוטים של ציצית.

53 ולדוגמא ש"פ קדושים תשד"מ – התוועדויות ע' 1606.

54 ולא בהלכות נטילת ידים שבה מתחיל השו"ע בפועל כי היא תקנת חכמים ולא מצוה וכו'. ואכ"מ.

55 וראה גם אג"ק ח"ח ע' שס.

ציצית): "הכתוב שקלה ותלה בה⁵⁶ כל המצוות כולן". ובפרטיות יותר – שכוללת כל חילוקי הדרגות שבמצוות. הן "מצוות ה'", והן "מצוותי" (ראה סידור עם דא"ח וכו'). ומוסיף הרמב"ם (בסוף הל' ציצית): "אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המיוחדת בציצית כדי שיקיים מצוה זו". עכ"ל"ק.

הרי, שמצות ציצית היא מצוה כללית עוד יותר אפי' משאר המצוות ה"כלליות", ואפילו אלו שנאמר עליהן ש"שקולות כנגד כל המצוות"⁵⁷.

[ולהעיר, שבהלכות ציצית מביא אדה"ז גם ה"כלל" והחידוש בנוגע לנשים, שיכולות לברך על מ"ע שפטורות מהן וכו' – כדאיתא בספר השיחות תשמ"ז ע' 416 (בנוגע לשייכות הנשים ללימוד הרמב"ם), וזלה"ק: אדה"ז פוסק בהלכות ת"ת ש"הנשים חייבות ללמוד ההלכות הצריכות להן לידע אותן כו"ו ובהערה 62 מוסיף: "וגם בנוגע לשאר ההלכות – הרי, נשים שלמדו שאר הלכות יש להן שכר (רמב"ם הל' ת"ת ספ"א. הל' ת"ת לאדה"ז), ומברכות ברכת התורה, כשם שמקיימות ומברכות גם על מ"ע שפטורות מהן (שו"ע הלכות ציצית סי"ז ס"ג). עכ"ל"ק. דהיינו, שמיד במצוה הראשונה שבהתחלת כתיבת חיבורו כתב אדה"ז גם ה"כלל גדול" הזה השייך לנשים.]

ועיקר: הרי ידוע לכל בן חמש למקרא, הן שהמצוה היחידה שבה מרומזת כל התרי"ג מצוות, ובשמה, הרי זו מצות ציצית. והן, שבמצות ציצית ישנו ציווי מיוחד מה"ת של "וראיתם אותו" – שצריך להסתכל על המצוה ("בהביטי אל כל מצוותיך").

ובפרט ע"פ הביאור בדא"ח⁵⁸ ש"ולכן נק' ציצית לשון מציץ מן החרכים, שהוא ענין הסתכלות שיבואו לבחי' ראיית האלקית. . ולכן נאמר בציצית וראיתם אותו וכו'".

וישנה בה שמונה חוטים (כמספר "אז" - וכדלהלן).

ויש להאריך בכל הנ"ל.

56 (ולהעיר, שבכמה ענינים (ע"ז, ת"ת וכו') מצינו ברמב"ם הלשון "שקולה כנגד כל המצוות" אבל המקום היחידי (שמצאתי) שהרמב"ם מוסיף גם "ותלה בה" זה אצל מצוות ציצית.

57 ראה בהערה שלפני זו.

58 ראה ספר הליקוטים ערך ציצית בכ"מ.

ה. למה התחיל אדה"ז בהלכות ציצית ואח"כ הלכות פסח, ולא התחיל בהלכות נטילת ידים כבשו"ע.

אשר לכן, ע"פ הנ"ל, אולי יש לומר שלכן התחיל אדה"ז כתיבת חיבורו בהלכות ציצית, שבזה הולך בסגנונו של הרמב"ם.

ואכן מתחיל הלכות ציצית בזה הלשון:

"הלכות ציצית. סימן ח [בגימטריא אז] . . סעיף א. כל הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו. והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה⁵⁹ בכל מה דאפשר, לכן תיכף ומיד אחרי נטילת ידים שידיו נקיות ויכול לברך, יתעטף בציצית . . סעיף י. יחזור ב' ציצית לפניו וב' ציצית לאחוריו כדי שיהא מסובב במצוות. יש נוהגין לשום צד ימין על כתף שמאל כדי שיהא מסובב במצוות." עכ"ל"ק.

דהיינו, שמיד בתחילת היום, תיכף ומיד יתחיל במצוה, הראשונה⁶⁰, הכוללת כל המצוות, ומצוה שסובבת את האדם וכו' כנ"ל.

ומפורש הדבר עוד יותר בספר השיחות תשמ"ח ע' 308: בהמשך להביאור שמאורע (של הסתלקות) דנשמה פרטית נוגע ושייך גם לכללות ישראל, מביא ראי' מענין הקדיש שזה שייך לכאו"א מישראל עד לפשוט שבפשוטים וקטן שבקטנים עיי"ש בארוכה, וממשיך: "ויש להוסיף שמצינו מעין ודוגמא לזה (לא רק בענינים מיוחדים מזמן לזמן, אלא) גם בחיי היום-יום: במצוות ציצית – השקולה כנגד כל המצוות [ובהערה 25 שציצית עם החוטים והקשרים בגימטריא תרי"ג] – כאשר איש פרטי מישראל, אפילו קטן שהגיע לחינוך לובש טלית קטן, הרי, מקרא מלא דיבר הכתוב "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם", כלומר, שהציצית דקטן מזכירה (לא רק מצות הצצית דגדול, אלא יתירה מזה – שמזכירה) ומביאה לידי קיום ד"כל מצוות ה'", גם לכל או"א מישראל שרואה את הציצית (גם דהקטן)...

ושם בהערה 27: "ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר . . מיום הגזיזה והנחת פיאות הראש נהגו להרגיל התינוק בענין נשיאת טלית קטן . . בצוואת כ"ק אדמו"ר

59) ודלא כהמחבר שמתחיל הלכות ציצית "א. יתעטף בציצית ויברך מעומד." משא"כ אדה"ז נותן הקדמה ארוכה לענין הקשור למצוות. ואכ"מ.

60) וכנ"ל בהערה 11 שלכן לא התחיל בהלכות נטילת ידים, כי אין זו מצוה אלא תקנת חכמים וכו'. ואכ"מ.

הרש"ב לזוגתו ע"ד חינוך בנם כ"ק מו"ח אדמו"ר ("בחלק הצוואה . . הנהגה וחינוך לילד משנוולד בפרט"): וכשיתחיל לילך ברגליו להלבישו ציצית...".

הרי שזו המצוה הראשונה של מעגל החיים בחיי האדם.

ובעומק יותר:

איתא בלקו"ש חל"ו ע' 159: "...שתוכן מצוה זו [ציצית] הוא מסירה ונתינה כללית להקב"ה, מצד עצם נפשו שלכן נאמר בה (לא רק "זוכרתם את כל מצוות ה'" אלא גם) "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי", לא רק "מצוות ה'" אלא גם "מצוותי", "התחברות והתקשרות עצמותו ממש", להמשיך עצמות אוא"ס...".

* * *

עד כאן הסברנו בדרך אפשר המעלות שישנן במצוות ציצית בתור מצוה כללית, מצוה הראשונה וכו'. ולכן אוי"ל שתחילת כתיבת שולחנו זוהב היתה עם מצוה זו - ע"ד סגנון הרמב"ם שמתחיל עם פסוק המרמז לכללות המצוות.

[ואולי יש להוסיף לחידודי: המילים הראשונות בחלק ההלכות של הרמב"ם (אחרי ההקדמה) הם יסוד היסודות ועמוד החכמות שבהם מרימז שם הוי', כידוע.

כמדומני שהמקום היחידי בשו"ע אדה"ז שהובא שעושים משהו כי בו מרומז שם הוי' זה ב(מצות 1) הלכות ציצית:

א. סי"א ס"ל: נוהגים לכרוך באויר הראשון ז' כריכות ובשני ח' ובג' י"א וברביעי י"ג כריכות שעולים כולם למספר ל"ט כמנין הוי' אח"ד...]

ב. סכ"ד ס"ז: כשמסתכל בציצית יסתכל בב' ציצית שלפניו שיש בהם עשרה קשרים, רמז לעשר ספירות שהן קשורים ואחודין זה בזה, וגם יש בהם ט"ז חוטין וי' קשרים, עולים כ"ו כשם הוי' ב"ה. ועצ"ע].

ו. למה המצוה השני' שכתב אדה"ז היא הלכות פסח?

עכשיו צריך ביאור למה להתחלת כתיבת חיבורו בחר גם בהלכות פסח, וביחד עם הלכות ציצית? איפה זה בסגנונו של הרמב"ם⁶¹?

61) כמוכן, שזה חוץ מהשייכות המבוארת בריבוי שיחות של הרבי (ראה בהדרן הגדול ב"חתימה" ועוד) אודות שייכות יום הולדתו של הרמב"ם החל בערב פסח, והשייכות לפסח, לגאולה וכו'. ואכ"מ.

ויובן בהקדים ב' נקודות כלליות בנוגע למצוות בכלל, דהיינו, החילוק בקיומן בזמן הגלות ולע"ל, והחילוק בין הגוף לנשמת המצוה:

א. קיומן בזמן הגלות, והתכלית והשלימות לקיומן (לע"ל):

מבואר בלקו"ש חכ"א ע' 281 (ועוד) ש"דער קיום המצוות בזמן הגלות, איז מערניט ווי א ציון וסימן, כמ"ש "הציבי לך ציונים", ד.ה. אז דאס איז א ענין של חינוך כדי מען זאל וויסן ווי אזוי צו מקיים זיין "מצוות רצוניך" לעתיד לבא... עכלה"ק. וגם - הרי ידוע מה שאדה"ז כותב בתניא פרק לז שכל הגילויים דלע"ל תלויים במעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות וכו'. ולכן במצוות ישנו גם -

ב. הגוף של המצוה והנשמה של המצוה: במצוות ישנו מעשה המצוה (ה"גוף", חלק ה"נגלה" של הנשמה), וטעם המצוה (ה"נשמה", חלק ה"נסתר" של המצוה). כמפורש בלקו"ש ח"ד ע' 311 הערה 13 וזלה"ק: ומכיון שגליא דתורה הוא ה"גופי תורה", ופנימיות התורה "נשמתא דאורייתא" . . ועד"ז במצוות, מעשה המצוה הוא גוף המצוה, וכוונת המצוה היא הנשמה... - עכלה"ק.

דהיינו, שבזמן הגלות ישנו הענין של "גוף"/"נגלה"/"מעשה" המצוה, ולע"ל יהי' התכלית והשלימות של המצוות, כי אז יתגלו "נשמת"/"נסתר"/"טעמי" המצוה.

וב' ענינים אלה מרומזים בספר הרמב"ם:

מובא בכו"כ שיחות בנוגע להרמב"ם, שהרמב"ם [שהוא ספר של - לכאו' - נגלה דתורה, ומסביר המצוות כפשוטם], מסיים ספרו במ"ם סתומה שזה מרמז על הנסתר דתורה, שיתגלה לעתיד לבא, שאז יהי' התכלית והשלימות של קיום המצוות דלעתיד לבא, ולכן, "שייכות זו בין ספר משנה תורה לגאולה העתידה מרומזת ג"כ בכך, שסיומו וחותרו של ספר משנה תורה הוא בענין הגאולה - כלומר ע"י שלימות התורה . . מגיעים לשלימות דלע"ל"⁶².

עד"ז בשולחן ערוך אדה"ז, ספר של הלכות - ישנו בו הן נגלה דתורה והן פנימיות התורה:

כמ"ש בהתוועדויות תנש"א ח"ד ע' 299 הערה 33 וז"ל: "ולהעיר, שהשו"ע של רבינו הזקן מיוסד כולו לגמרי על פנימיות התורה, אבל ביחד עם זה, דבר ברור הוא

שלהיותו "שולחן ערוך", צריכות כל ההלכות שבו להיות באופן "ערוך" דוקא, ועוד יותר משו"ע הבית יוסף, שלכן נתוספו בשו"ע אדה"ז גם טעמי ההלכות... "עכ"ל.

אשר לכן, כמו שהרמב"ם מסיים ספרו בהלכות הקשורות להגאולה, כי אז תהי' התכלית והשלימות של קיום המצוות - עד"ז סיום (התחלת כתיבת חיבורו) של אדמו"ר הזקן נגמר בהלכות פסח, בסגנונו של הרמב"ם, כי הלכות פסח הם ההלכות השייכות באופן ישיר ליציאת וגאולת מצרים שהיא השורש לכל הגאולות (כדלקמן).

ז. מהו התוכן הפנימי של ב' מצוות אלו לחיבור השו"ע ע"י אדה"ז.

ולהעיר, שההגדה של הרבי מתחילה עם המילים "הל' פסח. הי' הראשונות שנדפסו משו"ע רבינו הזקן. . והן גם הראשונות שנכתבו (ביחד עם הלכות ציצית) שנכתבו ונגמרו ע"י רבינו הזקן עוד "בהיותו יושב בשבת תחכמוני" במעזריטש...⁶³. ולכאו', הלשון בהקדמת בני המחבר היא "הלכות ציצית והלכות פסח", והרבי כותב "ביחד" עם הלכות ציצית? ולכאו' הי' צריך לכתוב "אחר" הלכות ציצית וכיו"ב?

וי"ל בדא"פ, להדגיש ששני מצוות/ענינים אלה הם "ביחד", שישנה שייכות משותפת ביניהם:

כי בספר השיחות תשמ"ח ע' 308 בהערה 31 כותב וזלה"ק: וסיום הפרשה (של ציצית) - "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (ציי"מ, שהיא התחלת ושורש כל הגאולות), היינו שמצות ציצית קשורה ומביאה את הגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות". ובשוה"ג שם: "ארבע כנפות. . כנגד ד' לשונות של גאולה" (פירש"י סוף פ' שלח). ולהעיר שגם הגאולה היא "מארבע כנפות הארץ". עכלה"ק.

[וגם - שני מצוות אלו קשורות עם מספר שמונה: בציצית ישנם שמונה חוטים⁶⁴, וב"הל' פסח יש בכללן שמונה מצוות וכו'", שכנ"ל בשיחה, אדה"ז מתחיל במילים אלה הלכות פסח, בסגנון הרמב"ם].

63 וידוע מ"ש דורשי רשומות שההגדה הי' החיבור הראשון שהרבי חיבר, וזה גם הי' בשבת תחכמוני וכו', ואכ"מ. וראה להלן בסוף ההערה בנוגע להתחלת ה"היום יום".

64 והלכות ציצית מתחילים ב"סימן ח".

וכמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ח ע' 94 ואילך בנוגע לזה ש"שמונה חוטים שבה [בציצית] כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים" וכו'.

אשר לכן, ע"פ הנ"ל אולי יש לומר הטעם למה אדה"ז התחיל כתיבת חיבורו בשני מצוות אלו כי שניהן מבטאות, בסגנון הרמב"ם, כללות כל המצוות ושלימות כל המצוות, כנ"ל.

ועדיין יש להאריך בכל הנ"ל. וכתבתי רק בדרך אפשר. ואם שגיתי - ה' הטוב יכפר.

ונסיים בדברי הרבי שם (בלקו"ש ח"ח): און דאס [ציצית - עבודת השמונה חוטים, חוטי לבן וכו'] ברענגט צו אלע דרגות (שמונה ימים) פון "ציצית מצרים", וואס "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ביז צו אמירת שירה - "ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו" [הל' פסח סתע"ג], בקרוב ממש.

* * *

ואם כנים הדברים, יצא לנו לכאור' דבר נפלא:

ב"היום יום" בהוצאת הרב זליגסון שי' (תשד"מ) הוא מביא באופן נפלא, איך שה"היום יום" נכתב באותו הסדר של הרמב"ם (וכידוע מה שהוא שאל להרבי (כשלא מצא כמה קישורים בהנ"ל) ומה שהרבי ענה וכו' ואכ"מ).

בנוגע להתחלת ה"היום יום" הוא מביא שהפתגם הראשון ב"היום יום" מתחיל עם המילים⁶⁵: "יום התועדות וקבלת החלטות" שזהו ר"ת של שם הוי', ועד"ז הרמב"ם התחיל ספר הי"ד עם "יסוד היסודות ועמוד החכמות" ר"ת הוי'.

ולכאור' נשאלת השאלה: "יסוד היסודות ועמוד החכמות" הוא התחלת חלק ההלכות, אבל איפה הרמזו להקדמת הרמב"ם? ועוד: מהי המצוה הראשונה הנידונה ב"היום יום"?

וראה זה פלא:

עוד לפני הפתגם של יום התועדות וכו' מה כתוב ב"היום יום"? "אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה או למעריב, לא בשויו"ט ולא בר"ח!" - מצות ציצית!

(65) גם בה"מכתב אאמו"ר" יש הר"ת של הוי' (עיי"ש), אבל המדובר כאן הוא, בחלק של הרבי.

ועד"ז בסוף ה"היום יום" שזה מסתיים עם הפתגם של אדה"ז "איך וויל ניט דיין ג"ע, איך וויל ניט דיין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין" הוא כמו סיום הרמב"ם "לא נתאוו החכמים . . אלא לדעת את ה' בלבד". נתבאר חילוקם – בדרך מצוותיך מצות ציצית. (!)

ובתור מאמר המוסגר: בתור הכנה לגאולה, ישנו הענין של הפצת התורה ומצוותי', ובתור דוגמא מובא דוקא ענין הציצית, כמ"ש בלקו"ש חט"ז ע' 121: דער רבי [אדמו"ר הקודם] האט זיך אליין משתדל געווען בהפצת התורה ומצוותי' ביז צו מסירת נפש, און ביז צו פארשפרייטן קיום מצוות מעשיות צווישן יעדער סוג אידן, ביז צו מתעסק זיין זיך בזה מיט איין איינצעלנעם אידן, כמפורסם כו"כ סיפורים אין דעם, און אין אן אופן – ווי ער האט געטייטשט אין א שיחה "כי תראה ערום וכסיתו ומבשרך לא תתעלם, אז מיא זעט א אידן א נאקעטן אהן ציצית און אהן תפילין"⁶⁶, וכסיתו... "ומקשר את זה עם השני מצוות שניתנו לישראל (פסח ומילה) בצאתם (ושעל ידם יצאו) ממצרים וכו' עיי"ש בארוכה. ואכ"מ.

והכל הולך אחר החיתום, נסיים בדברי אדה"ז בסוף הלכות ציצית: "וכל הזהיר במצות ציצית"⁶⁷ זוכה ורואה פני השכינה"⁶⁸. כסגנון הרמב"ם בסיום ספרו: "ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" שזה קאי על "ההנאה מזיו השכינה" [ראה בארוכה בס"ד של ה"פתיחה" להדרן הגדול על הרמב"ם ומס' תענית].



יג ניסן - דברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (גליון)

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בהערות וביאורים גליון אלף-עא כתב הרב א. שי' מטוסוב (ע' 238 ואילך) בנוגע יג ניסן ודברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בעצמו בנוגע ליום יג ניסן בטעם מה שאין אומרים תחנון באותו היום מפני שהוא איסרו חג של הנשיאים. והעיר כי הצ"צ

66) ואכ"מ להסביר למה הרבי התחיל דוקא מבצע תפילין (ולמה ציצית אינה מ' המבצעים) – ראה שיחת ש"פ במדבר תשל"ח ועוד.

67) שכנ"ל בפנים, מצוה המרמזת לתחילת ספרו של הרמב"ם.

68) המרמזו לסיום ספר הרמב"ם, כדלהלן בפנים.

גילה העילוי שביום זה ואחרי כמה שנים נתגלה שזהו יום הסתלקותו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

וממשיך בע' 240 ואינני יודע אם כבר נזכר על זה.

והנני להעיר שהערה זו כבר נדפסה ב"היום יום – עם הערות וציונים" ח"א ע' רצה (תשמ"ב), בהערה 32 לפתגם של יום יג ניסן.



מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובגם 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

הילד מנחם מענדל בן מנוחה רחל שי'

לרפו"ש בקרוב ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו

ושהוריו שיחיו יגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

וירוו ממנו רוב נחת שמחה ועונג לאורך ימים ושנים טובות



לזכות

הילד יוסף פריץ שי' שם-טוב

לרגל הכנסו לבריתו של אברהם אבינו

ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב, ו' אייר

יה"ר שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות

לזכות

הילד מנחם מענדל שיחי'

נולד למזל טוב ביום ל' אד"ר ה'תשע"ד



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם דובער וזוגתו מרת ח' מושקא שיחיו

וויטמאן



ולזכות

הילד מאיר שיחי'

נולד למזל טוב ביום כ"ד ניסן ה'תשע"ד



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' נחום וזוגתו מרת אלטא פעסיא שיחיו

גרינבערג

נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו שור

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים מרדכי אייזיק

ב"ר שלום ישראל ע"ה

חדקוב

עסק בעניני חינוך והרבצת התורה וחיזוק היהדות

ובעד הרחבת לימוד דא"ח

דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל

למעלה משבעים שנה

שימש בתור מזכיר מיוחד

של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לעניני חנוך

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם

דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית

זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבותינו נשיאנו

ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' לוי שיחי' וזוגתו מרת מרים חנה שתחי'

ומשפחתם שיחיו

חדקוב

לזכות

החתן התמים אהרן מנחם מענדל שיחי' קופפר
והכלה מרת שיינא ברכה שתחי' פערלשטיין
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יהודה וזוגתו מרת חנה שיחיו
קופפר

לעילוי נשמת

הילדה השלוחה מנוחה רחל ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יהודא שי'

בוימגארטען

גלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו