

ברכת מזל טוב

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והנעלה

מסור ונתון לקובצנו במסירות נפלאה

הרה"ת הרה"ח המצויין בכשרונותיו ובמדותיו

ר' אלחנן דוב שי' וזוגתו החשובה תחיל'

גרליק

בהולדת בנם בכורם

זאב וזאלף שי'

לאורך ימים ושנים טובות

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו ממנו רוב נחת שמחה ועונג בגו"ר, מתוך אושר ברכה והצלחה ושמחה תמיד כה"י

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - עשתי עשר יום לחודש ניסן - חודש הגאולה, נשיא לבני אשר - "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"),

יום הולדת ה'קיג' והתחלת שנת ה'קיד' של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו; מאה שנה - "מספר המורה על תכלית השלימות" כל' הרבי בכ"מ - לשמחת הבר-מצוה, "גמור ועיקר כניסת נפש הקדושה" של נשיא הדור בעולמנו זה,

- הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ - אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון).

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

וכבר נתפרסמו דבריו הק' לקראת י"א ניסן תשל"ב, ע"ד 'מתנות' ליום ההולדת: "בנוגע לאלו השואלים ע"ד היום הולדת וכו', הרי שכאן המקום להעיר ולהאיר שעליהם לקשר את זה עם ענין של הוספה בלימוד התורה, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה. ועל אף שלכאורה אינו מתאים לפרט ולבקש איזה סוג של מתנה רוצים לקבל, אעפ"כ, היות וכוונת הנותנים היא בוודאי לגרום נחת אצל המקבל, הרי שהיה דבר נכון וטוב וישר וכו', שיקשרו זאת עם הוספה בלימוד התורה".

אשר לכן ביום זכאי זה יש לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' - הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע

זאת פעמים רבות מאנ"ש והתמימים המקושרים באילנא דחיי, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת רוח כה מרובה, הינו מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"י".

ועי' בודאי נמהר ונזרז את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא - ו(תיכף) כבר בא",

ובקרוב ממש נזכה לקיום הנאמר במזמור קי"ד - בו מבואר "מפני מה זכה יהודה למלכות" - "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו. . . מלפני אדון חולי ארץ", ונזכה ל"בצאת ישראל ממצרים" - שיהיה "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", בגלוי ובפועל ממש, ועוד בפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה
קי"ג שנים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזריע-מצורע ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא' אוחך מיום ג', ב' אייר ה'תשע"ה**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א
עמ' 776)**

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק רבינו נשיאנו

בקשר ליום הבהיר י"א ניסן



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא שליט"א
גערליצקי

הת' מנחם מענדל בן בת-שבע רויזא שי' שטרסברג

הת' מנחם מענדל בן נחמה דינה שי' בערגשטיין

הת' שמואל בן סימא שי' בערקאוויטש

הת' מנחם מענדל בן לאה גיטל שי' גאנזבורג

הת' מנחם מענדל הכהן בן שרה שי' וויספיש

הת' יוסף יצחק בן שטערנא שרה שי' ליפסקער

הת' יוסף יצחק בן מלכה שי' מהפור

הת' לוי בן לאה מרים בלומא שי' טלזנר

לחג הפסח כשר ושמח

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

ב"ה
יום הבהיר י"א ניסן – חג הפסח
ה'תשע"ה
גליון י [אלף-פון]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 10 מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי הקדושה לע"ל
הרב מנחם מענדל רייצס
- 11 מלחמות גוג ומגוג לשיטת הרמב"ם
הת' שלום צירקינד

הגדת רבינו

- 16 מילת בני"ב בליל ט"ו ניסן
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 23 המצות והמינים שעליהם – כלים ואורות
הרב אברהם ברוך פעוונזנער
- 36 האם צריך לכוין בברכת המרור להוציא גם את המרור של הכורך
הרב אברהם אלאשוילי
- 39 הערות קצרות בהגש"פ
הרב בן ציון חיים אסטער
- 40 מי קורא את ההלל?
הרב שלום דובער הרצל
- 53 הערות קצרות בהגש"פ
הרב מאיר אלייאני
- 55 איסור שתי' אחר אכילת אפיקומן
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

65 וארבה את זרעו

הרב אשר פיינבערג

67 הסימן לחרוסת

הת' יוסף יצחק ליפסקער

67 שיטת הרמב"ם בדין חיוב פת ביו"ט (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

תורת רבינו

68 הסיבה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

75 השראת השכינה בבית המקדש

הרב יעקב משה וואלבערג

79 בענין כיבוש יחיד

הרב עקיבא גרשון וגנר

83 שיטת הסמ"ג בהאיסור דלא ילבש

הרב מנחם מענדל מרוזוב

עניני חג הפסח

87 שואלים ודורשים שלשים יום קודם הפסח

הרב שלום דובער לוין

96 קנין כשמוכרים את החמץ על-ידי הרב

הרב ברוך אבערלאנדער

99 מנהג חב"ד והנהגת רבותינו נשיאינו במכירת החמץ

102..... אם סיפור יציאת מצרים כולל הסיפור ע"ד הנסים שנעשו על הים

הרב חיים רפופרט

105..... הכשרת מיקרוגול לפסח ולכל השנה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

107..... הסיבה בד' כוסות

הרב עקיבא גרשון וגנר

- 113..... לחם שעונין עליו – במצות מצה ובאפיקומן
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 120..... מצות שהן זכר למקדש
הרב יוחנן מרזוב
- 126..... קילוף ירקות בבישול קודם פסח
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 129..... פירוט מקום החמץ בשטר המכירה
הנ"ל
- 131..... חיוב הגר בסיפור יציאת מצרים בליל פסח
הרב מרדכי פרקש
- 134..... חלוקת חיטים לעניים לצורך הפסח
הרב ישכר דוד קלויזנר

חסידות

- 144..... הערה קטנה במאמר ד"ה ששת ימים (הראשון) בלקו"ת
הרב אברהם אלתר הלוי הבר
- 146..... "אסתלק" יקרא דקוב"ה
הרב מנחם אייזנמן
- 149..... 'עם' שאתך בתורה ובמצות – בפתח או בחיריק
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 153..... לא שמשו המזלות בזמן המבול (גליון)
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 153..... מעמד שלשתן
הרב יהודה ליב שפירא
- 161..... עוד בדין מצוה בו יותר מבשלוהו
הרב בנימין אפרים ביטון
- 167..... שיטת רש"י בשהיית תבשיל בערב שבת
הרב מיכאל לערנער

170.....מידת סוכה שסמכה לכותל.....
הת' מרדכי קירשנבוים

רמב"ם

וסת החודש וקידוש בשעה השביעית והמסתעף בהלכות קידוש החדש
להרמב"ם.....171.....

הרב מנחם מענדל הכהן כהן

הלכה ומנהג

176.....הכרזות טל וגשם.....

הרב לוי יצחק ראסקין

178.....הערות בספר 'שיעורי הלכה למעשה'.....

הרב ברוך אבערלאנדער

181.....ברכת האורז.....

הרב מאיר צירקינד

183.....תיקון טעות בשו"ת אדה"ז (מהדו"ח).....

הרב שבתי אשר טיאר

185.....קדיש דרבנן לש"ץ.....

הרב יוסף שמחה גינזברג

186.....תהילים בבית עלמין.....

הנ"ל

188.....השמטת דין דהמונע מנעלים בשוע"ר מהדו"ת.....

הרב מנחם מענדל אלישביץ

207.....בדין כיפה נסתרת.....

הרב אורי גמסון

212.....היוצא בימי ניסן.....

הרב יוחנן מרזוב

פשוטו של מקרא

220.....ויצק, לצקת - ויצקת.....

הרב פסח צבי שמערלינג

220..... ולקחת מן הדם אשר על המזבח

הרב שרגא פייוויל רימלער

221..... שבעים זקנים (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

היום יום

224..... היום יום" – חודש אדר

הרב מיכאל א. זליגסון

שונות

226..... מלמד שהיו ישראל מצויינים

הרב חיים רפפורט

230..... תיקון טעות בד"ה כי עמך תרס"ו

הרב משה מרקוביץ

231..... בכל דור ודור (בהי"ב פסוקים ומארז"ל)

הרב מיכאל א. זליגסון

232..... חשבון שיעור הסלע

הרב פסח צבי שמערלינג

232..... ספר אור התורה על מגילת אסתר

הרב משה ח. מיללער

248..... שיר 'המעלות' ע"ש מעלות הסולם

הרב יהודה לייב אלטיין

249..... גאולת ישראל – לפי נוסח הפייטן

הרב אליהו מטוסוב

גאולה ומשיח

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי הקדושה לע"ל

הרב מנחם מענדל רייצס
משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

ידועים דברי הרמב"ם בספ"ו מהל' בית הבחירה, ש"קדושה ראשונה שקידשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתה וקידש אותן לעתיד לבוא". והיינו, שבזמן בית שני, וכן בבית שלישי בב"א, לא יהי' צורך לקדש מחדש את מקום המקדש וירושלים מכיון שכבר קדושים הם מהקדושה שקידשם שלמה בעת בנין בית ראשון.

אמנם הראב"ד חולק על זה, וז"ל: "אפילו לר' יוסי דאמר קדושה שני' קדשה לעתיד לבוא, לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהי' יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידיים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם, כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת".

והיינו, שלדעת הראב"ד מקום המקדש וירושלים אינם קדושים עתה (בשלימות), ורק לעתיד לבוא יתקדשו מחדש "קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם".

ואולי י"ל בדרך אפשר, שאולי במחלוקת זו לשיטתייהו בענין הסדר והגאולה והתגלות מלך המשיח:

הרמב"ם כתב בסוף הל' מלכים שסדר התגלות משיח הוא בדרך הטבע, ובאופן ש"ילחום מלחמות ה'", ורק אח"כ "יבנה מקדש במקומו".

ולכאורה קשה ע"ז (וכבר האריכו בזה בקובצים), שהרי אמר הקב"ה לדוד המלך שאין הוא יכול לבנות את בית המקדש, מאחר ש"איש מלחמות אתה ודמים שפכת" (דברי הימים א כח, ג), ודוקא שלמה שהי' איש מנוחה ושלוה כו' הוא יכול לבנות את בית המקדש;

ומעתה, איך יוכל משיח לבנות את בית המקדש, אם לפני זה הוא מתעסק במלחמות ה' – "איש מלחמות אתה"?

אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, שלאחר ששלמה כבר בנה את ביהמ"ק הא', שוב נתקדש המקום לעולם וא"צ לחדש בו את הקדושה כו', ונמצא שכאשר בא משיח ובונה את ביהמ"ק הג' אין זה כדבר חדש לגמרי אלא כהמשך של ביהמ"ק הא' (וראה באריכות בלקו"ש חכ"א פ' תרומה – בענין גניזת הארון לדעת הרמב"ם – שכן עולה שם להדיא).

וממילא, אין בכך סתירה לזה שאמר הקב"ה לדוד שאינו יכול לבנות המקדש כי "איש מלחמות אתה" – כי זה דוקא לגבי התחלת הקדושה וקביעתה לראשונה, שזה דוקא צ"ל ע"י איש מנוחה ושלום לגמרי כשלמה המלך; משא"כ לאחר שכבר נקבעה הקדושה כו' ע"י שלמה, שוב אין מניעה שמי שיבנה הבית הג' יהי "איש מלחמות".

אמנם להראב"ד לא הוקשתה קושיא זו מעיקרא, שהרי לדעתו התגלות המשיח תהי' באותות ומופתים כו', וממילא אין זה בדומה כלל למלחמות דוד המלך שהיו מלחמות כפשוטם כו', ולכן אפשר שפיר לומר שמשיח יבנה את בית המקדש באופן שיתחיל הקדושה מחדש וא"צ לומר שזה יהי' המשך לשלמה המלך.

ויש עוד להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעז"ה.



מלחמת גוג ומגוג לשיטת הרמב"ם*

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

כ' הרמב"ם פי"ב מהל' מלכים ה"ב: יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'.

(* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה. נלב"ע ביום כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.)

הנה בכ"מ יש משמעות, שמלחמת גוג ומגוג הוא קודם לביאת המשיח ויהווה הכנה לביאת המשיח¹. וכמו שנראה מכמה סיפורים שבמלחמות מסוימות עוררו ע"ד הקשר בין המלחמה לביאת המשיח וגוג ומגוג, אע"פ שעדיין לא הי' בגלוי כ"כ והי' לפני ביאת משיח ואפי' הענין דחזקת משיח². אמנם לכאורה הפשט בדברי הרמב"ם כאן ("בתחילת ימות המשיח") הוא שמלחמת גוג ומגוג תהי' לאחר עמידת מלך המשיח והתחלת פעולותיו. וכן פי' בשו"ת חת"ס ח"ו סי' צח (קטע ד"ה שאני). וראה באגרת תימן פ"ג "ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע (ירמי' ל, ז) . . הוא רומז בזה למלחמת גוג ומגוג בהחלט, והיא תהי' זמן מה אחרי התגלות המשיח". [ואע"פ שישנם שינויים (בנוגע תיאור ביאת המשיח) בין אגרת תימן וספר הי"ד, מ"מ, בנוגע פרט זה אודות מלחמת גוג ומגוג, פשטות לשונו כאן משמע כדבריו שם]. וכן משמע מדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ט "אובדן גוג על ירושלם בימי המלך המשיח".

ואע"פ שהי' אפשר לומר שהכוונה בדברי הרמב"ם כאן הוא (באו"א מ"מ"ש באגרת תימן, דהיינו) שמלחמת גוג ומגוג תהי' לפני ביאת המשיח, ורק אח"כ יתגלה משיח, והנצחון בהמלחמה תהי' לאחר ביאתו. (ועד"ז הי' אפ"ל בדברי הרמב"ם במו"נ, שגוג יבוא לפני משיח, ואח"כ יתגלה משיח ויאבדו). וכן הוא לפי המדרשים המדברים מענין משיח בן יוסף ומלחמת גוג ומגוג³, שבתחילה יהי' משיח בן יוסף והוא יהרג במלחמת גוג ומגוג, ולאח"ז יבוא משיח בן דוד וינצח גוג ומגוג. וא"כ עד"ז אפ"ל לשי' הרמב"ם שהמלחמה תהי' לפני ביאתו המשיח ורק אח"כ יבוא משיח והוא ינצחם⁴.

(1) להעיר ג"כ מס' המלך במסיבו ח"ב עמ' קלג ואילך.

(2) ראה מגילה יז, ב מלחמה אתחלתא דגאולה היא. ב"ר פמ"ב, ד (ועוד) אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגליו של משיח. ולהעיר ג"כ מרשימת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מדברי כ"ק אדמו"ר הרשב"ב מוצש"ק במדבר תרס"ה (אודות מלחמת רוסיא-יאפאן). דרכי חיים ושלום סי' תנג בהערה (אודות מלחמת נפוליון).

(3) ראה מס' סוכה נב, א רש"י ד"ה וספדה. וע"ע בס' אוצר מדרשים (אייזנשטיין) ערך משיח. ס' מדרשי גאולה (אבן שמואל). דרשות מלך המשיח וגוג ומגוג לתלמיד הריצב"א (נדפס בקובץ תורני חצי גבורים חו' ו' (טבת תשע"ד)). ובכ"מ.

(4) אבל באמת יש חילוק עיקרי בין שיטת הרמב"ם והמדרשים הנ"ל, כי לשיטת הרמב"ם שלא הביא ענין משיח בן יוסף בכלל, משמע שלשיטת הרמב"ם כל המלחמות יהיו דוקא ע"י משיח בן דוד, וכמו שמבואר בהפסוקים שהביא מפרשת בלעם שמשח בן דוד דוקא יקיים "וקרקר כל בני שת", א"כ מובן לכאן בפשטות למה כתב הרמב"ם שמלחמת גוג ומגוג תהי' בימות המשיח ולא לפניו. וכן משמע בלקו"ש חל"ב ע' 185.

אמנם לכאור' קשה לפרש כן בדברי הרמב"ם כאן, שהרי פשטות המושג "ימות המשיח" בדברי הרמב"ם, קאי על ימות המשיח בעצמו, דהיינו על הזמן שבו משיח פועל פעולותיו, ולא בהזמן שקודם ביאתו. וא"כ ממה שכ' הרמב"ם שמלחמת גוג ומגוג תהי' בתחילת ימות המשיח, משמע בפשטות הכוונה דהמלחמה עצמה (ולא רק גמר ונצחון המלחמה) תהי' בהזמן דמלך המשיח בעצמו ולא קודם ביאתו⁵. [ואע"פ ששלימות המושג ד"ימות המשיח" קאי על הזמן דמשיח ודאי⁶, מ"מ "תחלת ימות המשיח" בפשטות קאי על הזמן שלפני משיח ודאי. (וכן מובן דהרמב"ם קאי על הזמן דחזקת משיח מהמבואר באג"ק ח"ב עמ' רלד ולקו"ש חל"ב ע' 5-184 שנצחון משיח על גוג ומגוג הוא שלימות הענין דניצח כל האומות, שרק לאח"ז הוא משיח ודאי)].

[משא"כ במקומות אחרים נראה שפי' המושג דימות המשיח כולל גם התקופה שמוכנים לביאת המשיח⁷, או שקאי על הזמן שבו מתחיל השתלשלות מאורעות של ביאת המשיח⁸, וכיו"ב, ועד שישנו מושג כללי יותר שב' אלפים שנה האחרונים דשית אלפי שני דהוו עלמא נקראים בשם ימות המשיח (סנהדרין צז, א), משום שאז התחיל האפשרות של ביאת המשיח⁹. אבל בדברי

[ואוי"ל דזה שהרמב"ם לא העתיק ענין משיח בן יוסף הוא משום שלשיטתו כל הענין ותהליך של ביאת המשיח מיוסד על חזרת מלכות בית דוד ושלימות התורה והמצוה, ולא סתם גאולה מהגלות. וא"כ מובן שדוקא הענינים שעושה המלך המשיח שהוא מבית דוד נכלל והוא חלק מענין הגאולה עצמה. אבל מלחמות וכיו"ב שנעשים כדי לצאת משעבוד העמים וכו' שלר ע"י משיח בן דוד אינם חלק מהגאולה שהו"ע החזרת תומ"צ ומלכות בית דוד. (אע"פ ששייך שיהיו ענינים או מלחמות וכיו"ב שהם בבחי' "ליישר דרך למלך המשיח" (רמב"ם סופי"א מהל' מלכים בהשמטת הצנזור), אבל מובן שאינם חלק מהגאולה עצמה ואינם נכללים בחיוב האמונה והצפי' להגאולה)].

(5) וראה ג"כ בתרגום על שה"ש ח, ד.

(6) ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 112.

(7) ראה סה"ש שם ע' 173 ובהע' 66.

(8) להעיר ג"כ מדברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ המובאים בס' זכרון לבני ישראל (להרב ישראל דזייקאבסאן) ע' קסה הע' רפט.

(9) ראה רש"י שם ובכ"מ.

הרמב"ם משמע שכוונתו בימות המשיח היינו לימות המלך המשיח בעצמו¹⁰, עכ"פ כפי שהוא כבר בבחי' חזקת משיח¹¹].

ב. והנה בנוסף להמבואר לעיל מאגרת תימן (וממשמעות ל' הרמב"ם כאן) שמלחמת גוג ומגוג יהי' לאחרי ביאת משיח בן דוד¹², יש להעיר שכן משמע מהמבואר בלקו"ש חל"ב ע' 5-184 שהתחלת הגאולה היא לפני מלחמת גוג ומגוג, ושלימות הגאולה היא לאחרי מלחמת גוג ומגוג, ועי' ג"כ אג"ק ח"ב ע' רלד. שלכאו' מובן ממקומות הנ"ל, ששלימות הנצחון על כל האומות וביטול שעבוד מלכיות (שזוהו חלק מפעולות משיח ודאי), תהי' דוקא לאחרי מלחמת גוג ומגוג. אבל לאיך גיסא התחלת פעולות מלך המשיח (שעפהנ"ל י"ל דהיינו התחלת פעולותיו בתור חזקת משיח) הוא לפני מלחמת גוג ומגוג.

[והנה בלקו"ש חל"ב מבאר עפ"ז מה שמצינו סתירה בגמ' האם מלחמת גוג ומגוג הוא לפני ביאת המשיח או לאחרי, ומבאר ע"פ הנ"ל שהתחלת הגאולה היא לפני מלחמת גוג ומגוג ושלימות הגאולה הוא לאח"ז. והנה יש ריבוי מקומות בגמ' ובמדרשים (שלא פירטם בלקו"ש שם) שלפעמים מבואר הסדר שמלחמת גוג ומגוג הוא קודם ימות המשיח ולפעמים מבואר שהוא לאחר התחלת ימות המשיח. ובכמה מקומות תלוי בשינויי הגירסאות שם. וראה מה שליקט בזה בס' כתבי הרח"א ביחובסקי ע' קצ"ז ואילך¹³. ולכאו' הי' אפ"ל ע"פ

10 וכן משמע בפשטות מריבוי המקומות שמזכיר הרמב"ם "ימות המשיח" שכולם מדובר בענינים הקשורים ונפעלים כתוצאה לאחרי (או ביחד) מביאת המשיח, (ראה ג"כ לקו"ש חכ"ז ע' 200).

אמנם לכאו' צ"ב טעם השינוי בדברי הרמב"ם, שברוב המקומות כותב "ימות המשיח" סתם, ובהל' מלכים פי"ב ה"א כותב "ובימות המלך המשיח". [ואוי"ל בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז שם ע' 202 הע' 76 שכוונת הרמב"ם כאן הוא להדגיש דוקא הענינים הקשורים להתקופה הראשונה דימות המשיח שבא בהמשך וכתוצאה מפעולותיו של מלך המשיח עצמו, ע"ש]. ועד"ז בכתי' התימנים בהל' תשובה פ"ח ה"ז "בימות המלך המשיח", משא"כ לגירסא הנפוצה "לימות המשיח". ואכ"מ.

11 ולהעיר ג"כ מהמבואר בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ה ע' 149 בהע' ובכ"מ) אודות הדרגות השונות ב"אתחלתא דגאולה".

12 וראה ג"כ רד"ק ישעי' ד, ב.

13 ויש עוד כו"כ מקומות. ראה ברכות יג, א שמביא ב' ענינים ביטול שעבוד מלכיות ומלחמת גוג וראה בפ' מהרש"א וכן יהודיע ובניהו שם. וראה שבת קיח, א שמביא חבלו של משיח לפני גוג ומגוג (ועד"ז בסודור עם דא"ח רא, א). ובמכילתא בשלח ויסע פרשה ד ו' יש דיעה שגוג ומגוג הוא לפני חבלו של משיח (וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' רכ"ג-ד). ועוד.

המבואר בכ"מ¹⁴ שמלחמת גוג ומגוג יהי' ג' פעמים. וא"כ אפ"ל שיבוא הן לפני ביאת המשיח והן לאחריו. אבל עדיין אין זה מתרץ הסתירה, כי בפשטות כל המקומות מדברים באותה מלחמת גוג ומגוג שהיא עיקר (דהיינו פעם השלישית). ועצ"ע בזה ואכ"מ.

אמנם לכאורה עפהנ"ל צ"ב פשטות משמעות הכתובים ביחזקאל לה, ה ויב שמשמע שמלחמת גוג ומגוג הוא לאחר שנקבצו הגליות. ולכאו' צ"ב דהרי קיבוץ גליות הוא לאחר נצחון כל האומות ובטול השעבוד, דהיינו דרגת משיח ודאי כמבואר ברמב"ם פ"א מהל' מלכים, ואיך זה מתאים עם הנ"ל שמלחמת גוג ומגוג הוא לפני נצחון כל האומות?

ואוי"ל שהתחלת קיבוץ גליות תהא לפני מלחמת גוג ומגוג, ושלימותו יהי' לאחר מלחמת גוג ומגוג. וזמן מלחמת גוג ומגוג היא דוקא בין תחלת פעולותיו של משיח (בביטול שעבוד המלכיות וקיבוץ גליות וכו') ושלימות וגמר פעולותיו. (וכן משמע בכ"מ שהתחלת קיבות גליות תהי' מיד, ובפשטות ג"כ מובן זה, דאל"כ על מי ימלוך משיח? אלא ששלימות הענין דקיבוץ גליות יהי' בגמר ושלימות פעולותיו לאחר בנין ביהמ"ק).

וההסברה בזה מובן בפשטות העיניים, ומבואר עפ"ז שיטת הרמב"ם בנוגע מלחמת גוג ומגוג. שלשיטת הרמב"ם משיח יתחיל פעולותיו ויחזור המלכות וכו', וזה עצמו יעורר קנאת גוג ומגוג, ולכן זמן המלחמה היא דוקא לאחר ביאת המשיח והתחלת פעולותיו. [כי מובן מפשטות הכתובים דהמלחמה יהי' כתצואה מחזרת המלכות וקיבוץ גליות וכו', ולשיטת הרמב"ם שלא הביא ענין משיח בן יוסף, מוכרח לומר שזה ייעשה ע"י מלך המשיח בעצמו. וא"כ מובן בפשטות דהמלחמה היא אחרי וכתוצאה מביאת המשיח והתחלת פעולותיו ולא לפניו]. אמנם שלימות פעולות המשיח בביטול שעבוד המלכיות וקיבוץ הגליות יתאפשר רק לאחר (ועל ידי) נצחונו על גוג ומגוג.

ויה"ר שנוכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



14 ילקוט שמעוני זכרי' פ"ב. ועוד. וראה ג"כ דרשות מלך המשיח וגוג ומגוג לתלמיד הריצב"א הנ"ל.

הגדת רבינו

מילת בני בליל ט"ו ניסן*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אכילה מפסחו של משה למנוייו

בהגדה של פסח עמ' מב הביא הרבי מהמדרש שבלייל ט"ו מלו ישראל עצמם, ושם בעמ' קי (ובאגרות קודש חי"א עמ' קעה) כתב לאחד בענין זה וזלה"ק: מה שהביא פירוש שנמולו ביום דערב פסח ולא בלילה, וגדולה מזה נמצא בריב"א פ' בא שנמולו מבעשור לחודש, הנה אין לפרש כזה בשמו"ר שציינתי שם בהגש"פ (עמ' מב) והוא בשמו"ר פי"ט, ה, ובשהש"ר פ"א, יב, פ"ג, ו), 1, כי שם כתוב בפירוש שרק לאחר שהריחו ריח צלי הפסח שצלה משה נימולו, ובהנ"ל י"ל שזהו מדרשות חלוקות או שכתות כתות היה, וקושייתו איך נמנו על הפסח ואכלו אותו כו' ורוצה לדמות זה לגר שנתגייר כו', לא נראה לי הדמיון, כיון שבמצרים נצטוו בפסח כולם להקריב קרבן פסח, ומה שאכלו בפסחו של משה י"ל שמנה את כולם מה"ט על פסחו הוא, והרי זכין לאדם בכגון דא, ובפרט בפסח מצרים שכמה ענינים מחודשים בו, וקשור בהגאולה והצלה

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

1) בשמות רבה פרשת בא פרשה יט סימן ה: "ורבותינו אמרו לא בקשו ישראל למול במצרים אלא כלם בטלו המילה במצרים חוץ משבטו של לוי. . 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 והיה ריחו הולך מהלך מ' יום נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך מפני שהיו עייפים מן הריח היה 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 ונטל כאו"א ונושקו ומברכו שנאמר (יחזקאל טז) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך וגו' חיי בדם פסח, חיי בדם מילה". ובשיר השירים רבה פרשה א: "והופיע להם הקב"ה ריח טוב מבשומי גן עדן והיתה נפשם קוהא לאכול, אמרו לו משה רבינו תן לנו מה נאכל, אמר להם משה כך אמר לי הקב"ה (שם שמות יב) 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) וכל 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 (שם) כל ערל לא יאכל בו, מיד כל אחד ואחד נתן חרבו על ירכו ומהל עצמו".

ממכת בכורות, וכהלשון ופסח ה' שבזה כולם שוים עכלה"ק, וראה בזה גם שיחת ליל ב' דחגה"פ תש"ל אות ד', ובס' בצל החכמה ע' 323 ביחידות של הרבנים הראשיים ז"ך אדר שני תשמ"ו, וראה גם בפירש"י (פ' בא יב, ו) שכתב שנימולו בלילה.

ועי' גם בשו"ת 'טוב טעם ודעת' להג"ר שלמה קלוגר (מהדורא תליתאי ח"ב סי' קיא) שהקשה ג"כ הקושיא שאיך אכלו מפסחו של משה שהרי הי' שלא למנויו? ותיריך וז"ל: מיהו יש לומר שמשה רבינו ידע זה וכוון עבור כל מי שירצה לאכול ויהיה מוכח דבפסח לא בעינן דעת וכמ"ש בנדרים לו, א, ע"ש עכ"ל, וזהו ע"ד שכתב הרבי.

והנה בפשטות צריך לפרש הכוונה, דמה שמינה משה כולם על פסחו פעל לא רק שהיו מותרים באכילת קרבנו, אלא דגם כל מעשה ההקרבה הועיל בשבילם, כיון שצריך מינוי גם לגוף מעשה ההקרבה דקרבת פסח, ולכאורה כיון שלא היו נימולים עדיין איך שייך לעשות הפסח בשבילם, הרי פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ב ה"ה): "שחטו שלא למנויו או למי שאין כל אחד מהן יכול לאכול כזית או ששחטו לערלים או לטמאים פסול", וכדתנן במתניתין פסחים סא, א? הנה ע"ז מבאר הרבי "כיון שבמצרים נצטוו בפסח כולם להקריב קרבן פסח", במילא הועיל המינוי גם על אלו שלא היו נימולים, אלא דלפועל בלילה לא היו יכולים לאכול מצד הדין ד"וכל ערל לא יאכל בו", לכן מלו א"ע ועי"ז היו יכולים לאכול. ואף דלפי"ז היו יכולים גם להקריב קרבן פסח בעצמם כשם שהיו יכולים להימנות בקרבנו של משה, מ"מ לפועל לא עשו כן, ורק בלילה שהיתה נפשם קוהא לאכול כשהריחו ריח צלי הפסח שצלה משה נימולו ואכלו, ולכאורה הדבר צריך ביאור, דלמה מעשה הקרבן הי' שייך להם אף שהיו ערלים, אבל לא אכילה דהרי להלכה אין חילוק ביניהם?

הציווי דערלות מעכבת בק"פ הי' בלילה

ויש לפרש ע"ד שכתב באור החיים (שמות יב, מג) שהציווי דערלות מעכבת לא נאמרה לישראל אז עד הלילה בזמן אכילת הקרבן וז"ל: ויאמר ה' וגו' זאת חקת הפסח. קשה למה לא אמר דבר אל בני ישראל כסדר האמור בכל מצוה ומצוה. ולפי מה שכתבנו (לעיל פסוק ג) כי פרשה זו נאמרה בי"ד בניסן לא הוצרך לומר דבר כי היא סמוכה עם דברו אל כל עדת ישראל שאמר שם. ויש לתת טעם למה לא נכתבה במקומה. כי לצד שמצוה זו בשלימות ישנה בפסח דורות נאמרה אחר יציאת מצרים לומר כי כל זה בשלימות מעכב לדורות. וראיתי מדרש רבותינו (שמות רבה פי"ט) שהוציא ה' רוח מגן עדן ובשם פסחו

של משה ונתקבצו כל ישראל ואמרו לו משה רבינו בבקשה האכילנו מפסח שלך אמר להם אם אין אתם נימולים אין אתם אוכלים דכתיב זאת חקת הפסח וגו' מיד נתנו עצמן ומלו וכו' עד כאן. הנה לפי מדרש זה לא קשה למה לא אמר דבר וגו' או לאמר, כי פרשה זו למשה ולאהרן נאמרה וצוה אותם כל בן נכר וגו' ואחר שבאו ישראל לצד אכילת פסחו של משה המבושם מלו עצמם עכ"ל.

ובהגש"פ 'קרבן לדוד' (עמ' לד) כתב דלפי דברי האור החיים מיושב קושיא גדולה דאיך שחטו את הפסח בעוד יום כל זמן שלא מלו עדיין, דאסור לשחוט הפסח על ערלים (פסחים סא, א)? ולפי הנ"ל ניחא דלפי דבריו לא היה נוהג אז דין שחטו לערלים פסול כיון שלא נצטוו על זה בדיני שחיטת קרבן פסח שנאמר לישראל, רק למשה רבנו נאמר, והוא אמרה להם בעת אכילת הפסח דכל ערל לא יאכל בו, ולא נצטווה לאמרה להם קודם השחיטה לפ"ד המדרש, אלא דאנן השתא בתר דכתיב כל ערל לא יאכל בו אמרינן שחטו לערלים פסול מאיש לפי אכלו כמבואר בפסחים סא, א עיי"ש, וכנראה שזהו גם כוונת הרבי שהציווי לקרבן פסח היו לכולם, דאז לא נצטוו עדיין דערלות מעכבת, ומפורש כן בלקו"ש ח"ז ע' 125 דדייק ממדרש הנ"ל וז"ל: פון מדרש (ובפרט אין שה"ש רבה) איז משמע אז משה רבינו האט בכלל ניט איבערגעגעבן צו אידן דעם ציווי "וכל ערל לא יאכל בו" ביז (ביינאכט ווען) די אידן זיינען געקומען בעטן ביי משה'ן "האכילנו מפסחך" עכ"ל, וראה הערה 12 שם.

ועי' גם בחי' הגרי"ז פ' בא שכ"כ וז"ל: בתוספתא דפסחים פ"ח "אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלאכול בפסח", צ"ע למה נקטה התוספתא דוקא עיכובא דאכילה שמעכבין אותו מלאכול, והלא מילת זכריו ועבדיו מעכבת בין באכילה ובין בעשי? והנה בפירש"י פ' בא על הפסוק דזאת חקת הפסח כתב דבי"ד בניסן נאמרה פרשה זו, וצ"ב מנא לי לרש"י הא מילתא דהפרשה נאמרה בו ביום, ויעו"ש ברמב"ן שהוכיח דהפרשה הזאת נאמרה גם על פסח מצרים מדכתיב בסיפא דהך פרשה ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה וגו', אבל אכתי לא נתבאר מנלן דנאמרה דוקא בו ביום ולא באיזה ימים מקודם? אולם יעו"ש בפירש"י על הקרא דוהי לכם למשמרת שכתב דהמילה היתה באותו הלילה של ט"ו עיי"ש בדבריו, והמקור הוא מדברי המ"ר שמות פי"ט ושה"ש על הפסוק עד שהמלך במסבו עיי"ש עד שמשה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם וכו', והיתה נפשם קוהא לאכול, אמרו לו משה רבינו תן לנו מה נאכל אמר להם משה כך אמר לי הקב"ה כל בן נכר לא יאכל בו, עמדו והפרישו הנכרים שביניהם וכו', אמר להם כך אמר לי הקב"ה וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו, עמדו

ומלו את עבדיהם וכו', אמר להם כך אמר לי הקב"ה וכו' כל ערל לא יאכל בו, מיד כאו"א נתן חרבו על ירכו ומהל עצמו ע"כ. והן הן דברי רש"י דהמילה היתה בלילה בשעה שמושה וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם, ולפי"ז הרי נמצא דבשעת עשיית הפסח עדיין ערלים היו, ובע"כ מוכרחים אנו לומר דהפרשה הזו נאמרה למשה אחרי שכבר עשו כל ישראל את פסחיהם, ובשעת עשי' עוד לא נאמר הדין דערלות מעכבת בעשיית הפסח, והיו הפסחים כשרים אף שנעשו בערלות, ומשו"ה היו יכולים לאכול מהם בלילה אחרי שמלו עצמן ועבדיהם, והלא קי"ל דכל הדברות למשה היו רק ביום ולא בלילה כמבואר במכילתא פ' בא פ"א יעו"ש, וא"כ בע"כ דהפרשה הזו נאמרה למשה בי"ד לפני חשיכה אחר שעשו פסחיהם, והוא אמרה לישראל בלילה בשעת אכילת הפסח, וזהו שכתב רש"י דבי"ד בניסן נאמרה פרשה זו, ולפי"ז מבוארים היטב גם דברי התוספתא דנקטה רק לעיכובא דערלות של אכילה ולא של עשי', כיון דבאמת בפסח מצרים עוד לא נאמר הדין דערלות מעכבת בפסח רק לאחר עשיית הפסח, והי' שם רק עיכובא דאכילה לבד כמו שהבאנו מדברי רש"י והמ"ר דהעשי' היתה בעודם ערלים, ורק בליל ט"ו הוא שמלו עצמם ועבדיהם ואכלו הפסח, והן הן דברי התוספתא דאחד פסח מצרים וכו' מי שהיו לו עבדים שלא מלו וכו' מעכבין אותו מלאכול בפסח לאכול דוקא אבל לא לעשות, דבשעת עשי' עוד לא נאמרה כל הך פרשתא דערלות מעכבת בפסח וכש"נ עכ"ד, וזהו כנ"ל.

אלא דלפי דבריו יוצא שבאמת עשה כאו"א קרבן פסח בעצמו כיון שאז לא הי' עדיין הדין דערלות מעכבת, אלא דכיון שלא היו נימולים עדיין, עשה הקב"ה שיהא נפשם קוהא לאכול מקרבנו של משה מצד הריח דג"ע, וכיון שאז נצטוו דוכל ערל לא יאכל בו, לכן מלו א"ע והיו יכולים לאכול מהקרבן שלהם, אלא דלכאורה לפי"ז אכתי קשה, דבפשטות משמע שאכלו גם מקרבנו של משה שהרי לזה הי' נפשם קוהא וכו' והלא אינו נאכל אלא למנויו? ואולי י"ל דבזה סב"ל ג"כ כפי שתירץ הרבי שמושה רבינו זיכה להם מעיקרא בקרבנו, והוא תירץ רק הקושיא דאיך הועיל להם הקרבת הקרבן לפני שמלו א"ע.

אם יש איסור לאכול שלא למנויו

או אפשר לתרץ כדעת הר"ש בספרא פ' צו פ"ט פי"ג דליכא איסור כלל לאכול שלא למנויו שהרי לא מצינו ע"ז לא לאו ולא עשה, והא דתנן דאינו נאכל אלא למנויו, היינו דאינו יוצא יד"ח במצות אכילה שלא למנויו, אבל אם כבר יצא יד"ח יכול לאכול גם מפסחו של חברו ע"ש בארוכה, וראה בס' כנסת הראשונים זבחים נה, ב, שהוכיח שכן הוא גם דעת הרמב"ם שכתב ברפ"ב מהל'

ק"פ: "אין שוחטין את הפסח אלא למנוייו שנאמר תכוסו על השה מלמד שמתמנים עליו כשהוא חי", ולא כתב כלשון המשנה (זבחים נו, ב) "ואינו נאכל אלא למנויו", וכ"כ בחי' הגר"ז יוסקביץ ברווי הלכה סי' מז – שלא כמ"ש בכס"מ שם פ"ט ה"ז בשיטת הרמב"ם שיש איסור עשה לאכול שלא למנויו – וראה גם בחי' הגר"מ זעמבא הי"ד סי' ד' שכ"כ, וכ"כ הגר"י פערלא בסהמ"צ (ח"ב ל"ת קעה קצד, ד) ובקובץ דגל התורה מז, א. עיי"ש, דלפי זה לא קשה איך אכלו מפסחו של משה הא הוה שלא למנויו, כיון דליכא שום איסור לאכול שלא למנויו, ולפי שיטה זו א"ש גם הא דאמרינן בהגדה כל דצריך ייתי ויפסח ומקשים דהלא אינו נאכל אלא למנויו ולפי הר"ש א"ש.

ועי' באור החיים שם בהמשך דבריו על מדרש הנ"ל וז"ל: וקשה לדברי המדרש איך יכול ליתן להם מפסחו והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו? ואולי שאמר להם כן כדי שימולו וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם. וראיתי ראייה לדברי המדרש שלא רצו למול ממה שאמר ביחזקאל (כ) וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי וגו' ואומר לשפוך חמתי עליהם בתוך ארץ מצרים, הרי שלא קבלו עשות מצותיו יתברך עכ"ל, ועד"ז כתב הרד"ל בהגהותיו במד"ר שם (אות טז), ולפי האור חיים יוצא דאכלו רק מק"פ שלהם ולא מפסחו של משה.

אכילה מב' קרבנות

ואף דפסק הרמב"ם פ"ג ה"א שאין נמנין על שני פסחים, כבר הקשו בנו"כ שם דאיך זה מתאים למ"ש בפ"ב הי"א: "והממנה עצמו על שני פסחים אינו אוכל אלא מן הנשחט ראשון" הרי דשייך מינוי בב' קרבנות? ואולי אפ"ל ע"פ מה שכתב בס' 'מלכי בקדש' (פ"ב שם) דבהממנה עצמו על שני פסחים אין שייך אין ברירה משום דאמדינן דעת' דמשעת שחיטה בתרוייהו ניחא ליה, ואינו מקפיד בזה יותר מזה, לפיכך יאכל מן הראשון דעילויה נמי נתכוון וניחא ליה, ולא אמרו דהממנה עצמו על ב' פסחים אינו אוכל משניהם וכדלקמן פ"ג אלא דוקא היכא דנמנה על מנת לאכול אחד מהן דאין ברירה, אבל הכא דתרווייהו בעי מיכל ולא קפיד בזה יותר מזה אכיל מן הראשון עיי"ש.

וכ"כ בס' 'מזל שעה' שם בפ"ג, דהא דאין נמנין על שני פסחים כאחד, היינו כשאין רצונו ולא הוה בדעת לאכול אלא מאחד מהם, הילכך שייך שפיר "אין ברירה" דכי אתי למיכל מהאי דילמא בשעת שחיטה הוה דעתיה בהשני, אמנם אם היה רוצה להמנות על שני פסחים כאחד בגמר דעת ורצון גמור לאכול מזה וגם מזה, טובים השנים זוכה לשתי שולחנות, דכל כי האי משום ברירה ליכא

היא מתחילתו עד סופו כבר בירר דעתו דבעי אכיל מזה וגם מזה, ואוכליו ומנוייו דתרווייהו הוה עיי"ש. וא"כ עד"ז אפ"ל הכא דמשה רבינו ידע שירצו בודאי לאכול גם מפסחו ולכן מינה אותם.

והנה אי נימא כן שאכלו מפסחיהם שלהם לא קשה הא דמקשים, דהרי בפסחו של משה לא הי' כזית לכאו"א מישראל? דלפי הנ"ל א"ש בפשטות, דקיום מצות אכילה בכזית הי' אצל כאו"א בפסח דילהו.

אמנם בדעת הרבי נראה דסב"ל שהם עצמם לא הקריבו ק"פ, ואכלו רק מקרבנו של משה, וכדמשמע בשיחת ליל חגה"פ הנ"ל עיי"ש, ולכן הקשה הרבי שם ובס' בצל החכמה שם ושקו"ט בארוכה איך הי' כזית בשר לכאו"א מקרבנו של משה, והוזכר שם הסברא די"ל דאכילה לא מעכבא עיי"ש.

וילע"ע שהרי הדין הוא דאין ממנין אחר לקרבן פסח שלא מדעתו כדאיתא בגמ' נדרים לו, א, "הפריש פסח על חבירו – לא עשה כלום" וכן פסק הרמב"ם שם פ"ב ה"ח עיי"ש? (הובא בלקו"ש חכ"ו ע' 69 הערה 10) ואיך מינה אותם משה שלא מדעתם? והג"ר שלמה קלוגר הוכיח מזה גופא כנ"ל דאי"צ דעת, אבל סו"ס קשה שהרי לפועל נפסק ההלכה כנ"ל שצריך דעת?

ועי' שו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רכד שהקשה בהא דאיתא בפרקי דר"א פרק לב והובא ברש"י (בראשית כו, ג) דרבקה צוותה ליעקב שיביא שני גדיי עזים ליצחק לקרבן פסח והרי זה היה שלא מדעתו של יצחק והוי שלא למנויו? וכתב דלפי פשטות הסוגיא בנדרים דף לו, א נראה להדיא דתליא אי שה לבית אבות דאורייתא, דאם הוא מן התורה שפיר מפריש על חבירו, ועיין מנחת סולת מצוה ה' אות ג', ושפיר י"ל דרבקה סברה כן וציותה ליעקב להביא פסח עבור יצחק עיי"ש, אבל צ"ב דאי נימא שיש להוכיח מכאן דשה לבית אבות דאורייתא ואפשר לימנות שלא מדעתו למה לא הוכיח כן בהסוגיא שם? ולפועל פסקינן להיפך?

ונראה לומר גם בזה כמ"ש בהמכתב דפסח מצרים שאני שכמה ענינים מחודשים בו, והיינו שזו היתה הוראת שעה, וכ"ז הי' רצון הקב"ה כדי שימולו א"ע ואין להוכיח מזה לדורות.

קרבן פסח לפעמים באופן של קרבן ציבור ממש

ויש להוסיף עוד בענין זה שמצינו חידוש גדול שהובא בס' זרע אברהם (סי' ד') מהג"ר מנחם זעמבא הי"ד, בענין הקרבת קרבן פסח, שהביא הא דאיתא במכילתא פ' בא פרשה ה': "מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח

אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת"ל ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" ומובא בקידושין מב, א, בלשון אחר: "מנין אתה אומר שכל ישראל יוצאין בפסח אחד ת"ל ושחטו" ובפירש"י כתב וז"ל: דסבר אין אכילת פסחים מעכבת, אולם לשון המכילתא משמע דאם יש להם שפיר אכילה מעכבת, רק דאמר שאם אין להם אלא פסח אחד יוצאין בו, ומצאתי בפירוש "ברורי המדות" במכילתא שם, שהוכיח מכמה דוכתי דשיטת המכילתא דאכילת פסחים מעכבא, וביאר הכוונה דאם אין להם לישראל אלא פסח אחד יוצאין בו בלי אכילה דהוי אז כקרבנות ציבור הבאין בטומאה שאין נאכלין, אבל היכא דאפשר, אכילה מעכבא, וזה צ"ע דהא משנה מפורשת בפסחים (עו, ב) ה' דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה חוץ מפסח משום דעיקרו לאכילה?

ונראה מתוך לשונו דכמו דיש חובת ציבור בתמידין ומוספין, והיינו שכל הציבור ביחד מביאין קרבן אחד, כן יש חובת ציבור בפסח שכל הציבור יביאו פסח, ועוד יש בפסח יתר על זה חובת כל יחיד כדי שיקיים האכילה, ומ"מ לא מצינו שיהי' חיוב להביא פסח אחד לכל הציבור ביחד לבד הפסחים שמביאין כל אחד ואחד, משום דכיון דפסח אתי' בכנופי' והוי כמו קרבן ציבור כיומא (נא, א) יוצאין הציבור בזה. ובפסח ציבור לחודי' לא יצאו, שהרי יש חיוב מיוחד לקיים מצות אכילה, דבחובת היחיד האכילה מעכבא, וזו כוונת המכילתא לפ"ה, דאם אין להם רק פסח אחד, אזי יש חיוב מצד חובת הציבור, וחובת הציבור מתקיים אף בלי אכילה ככל קרבנות ציבור דאין אכילה מעכבא, וזה חדש מאד שיהי' חובת ציבור בפסח, והי' ניחא לפי"ז הא דיומא (נא, א) "ונוהג בציבור כביחיד" דפריך הש"ס ונוקמה בפסח, ותמהו תוס' ישנים שהרי בפסח לא שייך ונוהג בציבור כביחיד? ולפי הנ"ל הדברים כפשטן דיש פסח ציבור ופסח יחיד וכו' עיי"ש עוד ובסי' ו'. דלפי"ז לכאורה הי' אפ"ל דגם קרבנו של משה הי' בגדר זה ובמילא אכילה לא מעכבא.

ובפרשת פינחס מנתה התורה כל קרבנות המועדים, וכתוב (כח, טז) "ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח לה" (ועי' רש"י אמור (כג, ה) דקאי על קרבן פסח) ולכאורה צ"ב דמה שייך הכא ענין הקרבת הפסח אצל כל קרבנות המועדים והי' קרבן שקרב ע"י כאו"א ולא קרבן ציבור? ולהנ"ל ניחא כיון שיש בפסח גם דין של ק"צ במקום דאין היחידים מביאים, שפיר הוזכר דין זה אצל כל קרבנות הקרבים ע"י הציבור ברגלים.

אבל ראה לקו"ש ח"ח עמ' 113 שנתבאר דעיקרו ומהותו של קרבן פסח הוא קרבן יחיד, שהרי כל חבורה צריכה להביא קרבן לעצמה מממון שלה (לא

ממזון הלשכה כסף ציבורי), וכן יש בו אכילת בעלים, אך יש בו גם גדר של קרבן ציבור, שהרי הוא אתי בכנופיא, והוא נשחט בכיתה בקהל (שלוש כיתות שכל אחת קהל). וניתן להגדיר את המושג ציבור בשני אופנים: א) צירוף של יחידים רבים. ב) מציאות חדשה מציאות אחת של ציבור. ולפי זה יש לבאר את הגדר של ציבור בקרבן פסח כך: זה לא קרבן ציבור שבו נהי' כלל ישראל מציאות אחת, אלא כל ישראל (ציבור) נשארים מציאות של יחידים רבים (או על כל פנים של שלש כיתות) עיי"ש, וזהו לא כפי שנת' לעיל.



המצות והמינים שעליהם - כלים ואורות

הרב אברהם ברוך פעוונער

רב קהילת ליובאוויטש – פריז, צרפת

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (פיסקא יסדר כו' הישראל ועליו כו') הביא כ"ק אדמו"ר בשם כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שהמצות רומזות לכלים וששת המינים שעליהם – לאורות.

לאחרי שהדברים התפרסמו לקראת חג הפסח תשט"ו¹ כתב הרבי ביום ג' דחומ"פ תשט"ו (אג"ק חכ"א ע' רצ"ג) אל הגה"ח המקובל ר' מנחם זאב גרינגלאס זצ"ל, וביקשו שימסור את הדברים לקרוב משפחתו הגאון המקובל המפורסם ר' ישעי' אשר זעליג מרגלית זצ"ל מירושלים שעמדו בקשרי מכתבים, וז"ל הרבי: "בודאי ראה ההוספה להגדה של פסח ובה העתק דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר בהנוגע להמצות וששת המינים שעליהם, וכוונתי במ"ש שם אודות המתלבטים בזה גם להשו"ת הנדפס בס' כחו דר' אליעזר ברשב"י. ואולי כדאי להודיע עד"ז להמחבר – כיון שהתירוץ המובא בשו"ת הנ"ל הרי, במחכת"ר, אינו מתקבל".

והיינו שהרבי ביקש מהרמ"ז שיודיע להריא"ז שהתירוץ שהוא כתב בספרו כחו דר' אלעזר דרשב"י, משם עצמו ומשם הגאון הקדוש בעל מנחת אלעזר זצוקלה"ה, לא התקבלו על דעת הרבי, ולאידך הרבי מתרץ את הדברים ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע.

1 לקראת חג הפסח של אותה שנה נדפסה מחדש ההגדה של הרבי, ובסופה נוספו שלושה עמודים חדשים, ובהם הענין הלוה. בהוצאות ההגדה המאוחרות הכניסו כל ההוספות למקומן המתאים.

ועל כך העיר הריא"ז שתי הערות. בענין המצות הקשה איך אפשר לומר שהמצות הן כלים הרי "מפורש איתא בכתבי האריז"ל, כי המצות הן מוחין דאבא ולא כלים", ובענין המינים שעל המצות העיר "שאינן מקור בכתבי האריז"ל לומר שמה שמניחים על המצות – רומז לאורות".

הרמ"ז העביר² את קושיות הריא"ז אל הרבי, שענה על זה מיד, ביום ט"ז סיון תשט"ו (אגרות קודש חי"א ע' קסו-ז. הגש"פ מהוצאות תשמ"ז ואילך – ע' סה. לשון הערות הריא"ז הנ"ל הועתקו כאן ממכתב הרבי).

בהמשך לזה כתב הרמ"ז אל הריא"ז מכתב ארוך ובו כלולים דברי הרבי כמעט בלשונם ובכמה הוספות, שחלקם יובא בעזה"י לפנינו³.

בדברים הבאים אשתדל לבאר את הענין בכלל, ובפרט ובעיקר את דברי הרבי שנכתבו בקיצור בתמצית ואף ברמז. למותר לציין שדברי הפרשנות דלקמן הם בדרך אפשר בלבד, ואם שגיתי, ה' הטוב יכפר בעדי. ותודתי נתונה מראש למי שיעיר ויאיר לברר וללבן את הדברים.

*

אדמו"ר הזקן כותב בתחילת "סדר הגדה" שבסידורו: "יסדר על שולחנו קערה בג' מצות מונחים זה על זה הישראל ועליו הלוי ועליו הכהן ועליו לימין הזרוע וכנגדו לשמאל הביצה תחתיהם באמצע המרור ותחת הזרוע החרוסת וכנגדו תחת הביצה הכרפס ותחת המרור החזרת שעושיין כורך".

וע"ז כותב הרבי בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, בשם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע: "יסדר כו' הישראל ועליו כו'. "אצלנו הסדר ישראל לוי כהן, יל"ך – ורומז ג"כ שהוא כבר מהלך בעבודתו – ולא כל". בכלל: המצות – רומזים לכלים, מה שמניחים על המצות – לאורות. ולכן נוהגים לקחת מצות כפופות – בית קבול, שזהו ענין⁴ כלי האמיתי" (שיחות פסח תרח"ץ⁵).

והרבי מוסיף: "הערה מהמלקט: בסידור האריז"ל הסדר – יל"ך. בפע"ח [=בפרי עץ חיים] שחהמ"צ [=שער חג המצות] פ"ו – כל". עפ"י הנ"ל

(2) במכתבו לרבי מ"ג סיון תשט"ו.

(3) מכתבו נדפס ב"היכל מנחם" מאת הרה"ח מ.מ. שיחי' לאופר, ח"ג בסופו ע' ערה ואילך.

(4) לכאור' הכוונה, שהרי בכלים יש כמה וכמה ענינים – הגדרת האור והגבלתו, השפעת האור למה שלמטה ממנו ועוד. ועל זה אומר שענינו האמיתי של הכלי, היינו עיקר ענינו, הוא שיהי' בית קיבול.

(5) השיחה נדפסה בסוף ספר המאמרים תרח"ץ, ע' רצט. ע"ש.

שהמצות – כלים וששת המינים אורות, יש לבאר ג"כ מה שרבים נתחבטו⁶ להבין הסדר שהמינים צ"ל מונחים על המצות דוקא וכו".

מתחילה נעתיק את לשונות כתבי האריז"ל שהרבי מציין.

בסידור מהרי"ק כתב: "ומבואר בכתבים סדר השולחן: יסדר הקערה בג' מצות זעג"ז. ישראל סוד הדעת על הקערה ועליו הלוי סוד בינה ועליו הכהן שהוא חכמה והם סוד ג' מוחין דאבא עילאה סוד חב"ד. ועל הכהן תניח לימינך הזרוע והוא נגד החסד וכנגדו לשמאל הביצה והיא גבורה ותחתיהם באמצע המרור במקום הת"ת [= התפארת]. והחרוסת יניח תחת הזרוע במקום נצח וכנגדו תחת הביצה הכרפס במקום ההוד. והחזרת שעמה יעשה כורך תחת המרור במקום יסוד. והקערה עצמה היא מלכות הכוללם. הרי כל עשר ספירות דאבא".

ובפרי עץ חיים כתב: "סדר סידור הקערה ליל פסח, תקח הג' מצות מצה שמורה, ותניח הכהן למעלה, והלוי למטה ממנו, והישראל למטה ממנו, והם ג' בחי' חב"ד (ס"א [=ספרים אחרים]: ג' מוחין) דאבא עלאה, אח"כ תקח מרור וכרפס וזרוע וביצה⁷, ותניח על הג' מצות, והזרוע הרומז לחסד מצד ימין שלך, והביצה בצד שמאל שלך, ומרור הרומז לת"ת, מבריה מן הקצה אל הקצה, באמצע בין הזרוע והביצה. (ס"א [=ספרים אחרים]), כי ת"ת [=תפארת] מכריע בין ח"ג [=חסד גבורה]. והחרוסת בצד ימין, תחת הזרוע בקו ימין, והוא נגד נצח, והכרפס הרומז להוד, תניח תחת הביצה מצד שמאל בקו שמאל. וחזרת תניח למטה מן המרור בקו אמצעי, לעשות בו אחר כך כורך, והוא נגד יסוד. והקערה בעצמו הכוללת כולם, נגד המלכות".

לפי שני הסדרים, יל"ך וכל"י (רמז זה של הר"ת אינו נמצא בכתבי האריז"ל, וכנראה הוא חידוש רבותינו נשיאינו), המצה היא התחתונה היא "ישראל", והאמצעית – "לוי", והעליונה – "כהן". והחילוק הוא רק בסדר הנחתן על הקערה, אם מלמעלה למטה (פרי עץ חיים) או מלמטה למעלה (סידור האריז"ל).

וע"ז אמרו רבותינו נשיאינו שאם כי הקערה, המצות והמינים רומזים לעשרת הספירות שבחכמה ("אבא"), הרי זהו בפרטי הענינים, אבל "בכלל", הרי המצות רומזות לכלים והמינים – לאורות. והיינו, שבסידור הקערה שהוא

(6) לפי המכתב שבתחילת דברינו יתכן שגם בהגדה צ"ל "שרבים נתחבטו".

(7) יל"ע הטעם שהושמטה חרוסת. וכנראה זוהי טעות הדפוס.

הכנה לסדר יש שני ענינים, אחד מצד הפרטים, שמצד זה הקערה וכל אחד ואחת מהמצות והמינים רומזים לאחת מספירות החכמה, ואחד מצד הכללות שבזה כל המצות רומזות לכלים וכל המינים – לאורות.

חילוק זה בין פרטי הרמזים לבין כללותם, מסביר ג"כ קושיא עצומה לכאורה: הרי המינים הם שש והמצות רק שלוש, א"כ איך יתאימו מספרי האורות והכלים? אבל לפי הנ"ל הרי זה מוסבר, כי רק כשמדברים אודות פרטי הרמזים נוגע שתהי' התאמה בין מספרי האורות והכלים (שהאורות מתלבשים בהם), אבל כאן עסקינן בכללות הרמז לאורות וכלים, היינו כללות הענין שהאורות מתלבשים בהכלים, וא"כ אינו נוגע כלל ענין המספר.

ביאור שייכות ענין זה, שהאורות מתלבשים בהכלים, לסדר פסח, י"ל שזוהו מפני שבזמן הגלות יש הסתלקות האורות מהכלים, ובזמן הגאולה האורות חוזרים ומתלבשים בכלים, כמבואר בס' הליקוטים – דא"ח צמח צדק, ערך גלות סעיף ח' ע' שמט: "גלות השכינה הוא מחמת דקוב"ה סליק לעילא לעילא⁸, היינו מהתלבשותו בעשר ספירות כו". (וראה שם ע' שכח. ועוד).

מסגנון הדברים משמע גם שהרמז במצות לענין הכלים הוא לא רק לפי הסדר כל"י, שבראשי תיבות זה מרמז ענין הכלים שבמצות, אלא גם לפי הסדר יל"ך. ואולי זהו מפני שלמרות שהוא כבר לא רק מקבל, כלי, אלא "הוא כבר מהלך בעבודתו", מ"מ עבודתו היא בהליכה מלמטה למעלה, העלאה, שזוהו בהתאם לענין הכלים⁹.

*

ב"הערה מהמלקט" כתב הרבי (כנ"ל): "עפ"י הנ"ל שהמצות – כלים וששת המינים – אורות, יש לבאר ג"כ מה שרבים נתחבטו להבין הסדר שהמינים צ"ל מונחים על המצות דוקא וכו".

8 ראה זהר ח"א רי, א. ח"ג כ, ב. עה, א.

9 לפי הסדר כל"י, הרי הן הנחת המצות והן והן הנחת המינים הם בסדר מלמעלה למטה, שהוא מתחיל בחכמה, ואח"כ בינה כו' ואח"כ חסד, גבורה וכו'. ואילו בסדר יל"ך יש שינוי שהמצות סדר הנחתן הוא מלמטה למעלה – דעת ואח"כ בינה ואח"כ חכמה, ואילו סדר הנחת המינים הוא מלמעלה למטה – חסד ואח"כ גבורה וכו'. ויל"ע בה.

בכתבי האריז"ל איתא בפירוש (בסידור ובפרע"ח שם) "תיקה מרור וכו' ותניח על הג' מצות". ולכאורה אין הדבר מובן, למה להניח המינים על המצות. ובפרט שהמצות הן חיוב דאורייתא, וכל היתר הוא דרבנן ומנהג.

ואכן הכף החיים בסי' תע"ג ס"ק ח"ן כתב (בהעתיקו את דברי האריז"ל הללו): "על – ר"ל סמוך, כמו ועליו מטה מנשה" (במדבר ב, כ). אולם המנהג הנפוץ הוא שמניחים את המינים על גבי המצות¹⁰ (ובכלל לכאורה דוחק קצת לומר שבכתבי האריז"ל ישתמשו בלשון הכתוב)¹¹.

אבל ע"פ מבואר כאן שהמצות הם כלים והמינים אורות הרי מובן שהאורות צריכים להיות למעלה מהכלים וסמוכים אליהם.

*

כבר הזכרנו בתחילת הדברים שהריא"ז הקשה איך אפשר לומר שהמצות הן בבחי' כלים, הרי מפורש בכתבי האריז"ל שהמצות הן מוחין דאבא, ולא כלים.

דרך אגב, כמדומה שבכתבי האריז"ל אינו מבואר עצם הענין שהמצות שייכות למוחין דאבא, חכמה. ובמאמרי רבותינו נשיאינו שצויינו במכתב הרבי דלקמן מבואר זה ע"פ "מאמר חז"ל (ברכות מ, א) אין התינוק יודע לקרות אבא ואימא עד שיטעם טעם דגן. ע"ש בארוכה. ואכמ"ל.

אולם בכתבי האריז"ל לא נמצאות התיבות "ולא כלים". ונראה בביאור קושיתו של הריא"ז, שמוחין דאבא, היינו חב"ד שבחכמה, הם המדריגה העליונה שבחכמה, ג' הראשונות שבה, בניגוד למדות דאבא, הנקראות "ז' תתאין". וא"כ הרי מובן מזה שהמצות שייכות למדריגות העליונות שבחכמה, האורות, ולא להכלים שהם המדריגה התחתונה שבחכמה.

ואולי כוונתו ליותר מזה, לפי הידוע שהכלים דחכמה, אינם כלים ממש, וכללות ענין החכמה הוא אור בלבד (כמבואר בס' הליקוטים הנ"ל ערך חכמה סעיף ל"ז (ע' תפח ואילך)).

וע"ז ענה הרבי: "מ"ש הנ"ל אשר מפורש איתא בכתבי האריז"ל, כי המצות הן מוחין דאבא ולא כלים, אין לזה הבנה. ולא הוצרך להביא ממרחק לחמו, כי הרי בדא"ח דנשיאינו הק' הועתק זה ובהרחב הביאור: בלקו"ת, בסידור, בדרך

(10) וראה נטעי גבריאל הל' פסח סוף ח"ב שהביא ציורים מכל המנהגים בסידור הקערה.

(11) וראה בזה באריכות בס' כחו דר' אלעזר שם.

מצותיך כו' וכו'¹². ואעפ"כ הרי אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם כ"ק אביו אדמו"ר מוהרש"ב, אשר המצות רומזים לכלים, ועכצ"ל [=ועל כרחך צריך לומר] שאין בזה כל סתירה".

ובנוגע לעצם הענין כתב הרבי: "ובאמת אין הבנה לקושייתו של הנ"ל: א) במוחין דאבא עצמן הרי ישנם אורות וכלים. ב) המצות, כמו כל עניני התורה והמצוה, רומזים לכמה ענינים בב"א [בבת אחת]. והרי ידוע שהמצות הם מוחין דאבא, ובכ"ז הם גם כנגד האבות, היינו כנגד חג"ת, וביחד עם זה הרי הם במלכות לחם עוני כו' וכו', כמובא בכתבי האריז"ל, ואפילו בזהר ובתקו"ז".

הרבי מבאר שהקושיא איננה מובנת כלל (יש לציין שהרבי כותב רק אודות ביטול קושייתו¹³, אבל אינו מבאר את עצם הענין. וכנראה הוא משאיר את זה ליגיעתנו). וזאת משני טעמים שאינם תלויים זה בזה. הא', שאפילו באם נאמר שהמצות הן רק מוחין דאבא בלבד, ואינן שייכות כלל לשום בחינה ומדרגה אחרת, הרי סו"ס גם במוחין דאבא יש גם כלים (וכמבואר בס' הליקוטנים שם בענין הנ"ל שלמרות שעיקר החכמה הוא אור, בכל זה יש בהם גם כלי. ע"ש). והב', שאפילו באם נאמר שבמוחין דאבא יש רק אור והכלי שבה "כמו אור יְחֻשָּׁב", או שזה שהמצות רומזות למוחין דאבא הכוונה רק לאור שבהן - הרי מובא שהמצות רומזות גם לחג"ת וגם למלכות, שבהם יש כלים והכלים הם עיקר גדול בהם.

הרבי כותב שהמצות רומזות "לכמה ענינים בבת אחת", שהן מוחין דאבא וגם כנגד חג"ת "וביחד עם זה" הם במלכות. כלומר, לא רק שבמצות יש עוד אופנים, אלא שכל האופנים הללו הם ביחד ובבת אחת, ואין בזה כלל לא משום סתירה ולא משום קושיא. ואולי י"ל בהסברת הדבר, שבפנימיות התורה, שהיא בלי גבול בגילוי (כמבואר בלקוטי שיחות ח"ט שיחה ד' לפ' דברים בסופה, וש"נ), הרי כל עניני התורה והמצוה הם בלי גבול בפועל, וזה בא לידי ביטוי, בין היתר, בעובדא שכל ענין רומז לכמה ענינים בבת אחת. ואולי גם זה הוא חלק מהענין שבפנימיות התורה לית תמן לא קושיא ולא מחלוקת (רעיא מהימנא פ'

12 במכתב הרמ"ז ציין: לקו"ת דרושים בפ' צו, סידור שער חג המצות ודרושי ההגדה, שער האמונה לאדמו"ר האמצעי, ועוד.

13 כמדומה שמצינו בכמה מקומות וענינים, שהרבי מבאר שהקושיא איננה מתחילה וכיו"ב גם כאשר הוא מבאר את הענין. ויתכן שזהו במסגרת המאמץ להשריש את האמונה שלא יתכנו קושיות אמיתיות על האמונה, התורה ומצוות' והחסידות. אלא שלאידך יש ענין שהכל יבוא בהבנה והשגה, אבל לא באופן שהאמונה המוחלטת תהי' מבוססת על הביאור. ואכמ"ל.

נשא (זהר ח"ג קכד, ב) הובא ונתבאר באגה"ק סי' כ"ו. וראה שיחת ש"פ וישלח תשמ"ה).

(מן הענין לציין את דיוק לשון קדשו של הרבי: המצות הן מוחין דאבא (היינו שזהו בחינתן הן בעצמן), כנגד חג"ת, הם במלכות (היינו שזהו מקומן בלבד, ולא בחינתן בעצמן). כמו"כ בנוגע למוחין דאבא וחג"ת משמע שהם "בבת אחת" וזה שהמצות הם במלכות הרי זה "ביחד עם זה" שזהו פחות מבבת אחת. דיוקים אלו דורשים ביאור בפני עצמם, ואכ"מ).

*

בענין מ"ש הרבי שבמוחין דאבא יש גם כלים כותב הרמ"ז במכתבו לריא"ז שבמוחין דאבא יש גם כלים: עיין עץ חיים שער קליפת נוגה פ"א: פנימיות הכלים נקראים מוחין בערך חיצוניות הכלים הנקראים גופים. ועיין שם שער קיצור אבי"ע פ"ג: מוחין הם בחי' כלי והנפש הם העצמות שהם האורות כנודע, כי אבא מצד עצמו נקרא אור אבא".

וכנראה כוונת הרמ"ז להוכיח, שאדרבה, "מוחין דאבא" ענינם (עכ"פ – עיקר ענינם) הוא כלים ולא אורות. ויל"ע היטב בלשונות של סידור מהרי"ק ופרי עץ חיים דלעיל. ואכ"מ. וזהו בנוסף למ"ש הרבי שבמוחין דאבא יש הן אורות והן כלים¹⁴.

*

מ"ש הרבי שהמצות הם כנגד האבות, היינו כנגד חג"ת, כנראה הכוונה למ"ש בתיקוני זהר תיקון ס"ט (קח, א): "אמר ר' יוסי, שמענא . . חלה דפסח . . ומינה אזדריקו תלת טפין . . ובאן אתר אזדריקו, בתלת אבהן . . ולקבל תלת טפין אלין תקינו תלת מצות בפסח, חד מצה דלעילא לברכה בה המוציא, תניינא לחם משנה, תליתאה לחם עוני וכו'". (תרגום: שמעתי . . חלה של פסח . . וממנה נזרקו שלוש טיפות . . ובאיזה מקום נזרקו, בשלושת האבות . . וכנגד שלוש טיפות אלו תקנו שלוש מצות בפסח, אחת המצה העליונה לברך עליו המוציא, השני' לחם משנה, השלישית לחם עוני וכו')¹⁵.

14 יש לציין שהרבי הגי' את מכתב הרמ"ז לפני שנשלח לריא"ז.

15 ובספר הליקוטים הנ"ל ערך מצה ע' א'נו פירש המשך דברי התיקוני' שם שמצה פרוסה היא במלכות ע"ש. ובודאי אי"ז בסתירה למ"ש בתיקוני' שם לפני זה שג' המצות הן כנגד האבות, חג"ת. ואכ"מ.

ועפ"י נגלה, מביא הרבי בהגדה פיסקא "בג' מצות": "שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון למה לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר, והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עגות כו', וגמירי אותו זמן פסח ה', וי"א זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב (מעשה רוקח טז, נח)."

ומ"ש הרבי שהמצות הן במלכות, לחם עוני, כ"כ בספר הליקוטים שם ע' א'נז: "בתיקוני זהר תיקון י"ג דף כד, ב: מצה פרוסה לחם עני, עני ודאי (בחי' סיהרא דלית לה מגרמה כלום) כו". היינו ספירת המלכות. וראה גם מה שמביא (שם ע' א'נו) מזהר ח"א ויצא קנז, א שמצה לחמא עניא היא המלכות קודם יחודה עם היסוד כו'. ע"ש, ובזהר ח"ב קנח, ב (שציין הרבי בהגש"פ פיסקא "חלק הגדול יניח לאפיקומן"): כגון מצה דאתפליג חצי' תחת המפה לאפיקומן בתר סעודה, וחצי' למצוה קדם סעודה, ומסטרא דא נאמר באסתר (אסתר ה, ו) "מה שאלתך וינתן לך, ומה בקשתך, עד חצי המלכות ותעש".

והרמ"ז במכתבו כתב: "עניות ודלות רומזים במלכות, עיין בתיקונים תיקון י"ח, ובלקוטי תורה (להאריז"ל) פ' בהעלותך צג, ב ובפ' עקב, פרי עץ חיים שער הקדושים פ"ד, ב. שם שער הזמירות פ"ו, ד".

ובפרי עץ חיים שם פרק ז' (בכוונת יחץ): "ויכוין שמצה זו האמצעית, שהוא הלוי, היא סוד ה' בציור ד"ו. . ועלי' אומרים הא לחמא עניא, כי הה' (האחרונה, המעתיק) שבשם הוא מזל בנין. . ה"א אחרונה שבשם, הנקרא לחם עוני, בחסרון הלבנה וכו'". ע"ש¹⁶. והרי ה' אחרונה היא ספירת המלכות.

*

והרבי ממשיך בענין השאלה השני' אודות ששת המינים שמניחים על המצות: "וה"ה למ"ש [= והוא הדין למה שכתב] שאין מקור בכהאריז"ל לומר שמה שמניחים על המצות – רומז לאורות – הוא ג"כ כנ"ל: א) בהענינים הנרמזים בשש הדברים שמניחים על המצות ישנם הן אורות והן כלים. ב) גם בששת דברים אלו נרמזים כמה ענינים, וכנ"ל. ואין הזמן פנוי עתה לחפש בכתבי האריז"ל מקום הנ"ל (אבל יעוין במאו"א, קה"י וכו' בערכם)."

16 אבל בשער הכוונות ענין הפסח דרוש וא"ו (בענין מוציא מצה) מבאר שמצה האמצעית היא בינה, ופורסים אותה לשתים, לז"א ולמלכות, ששניהם שרשם בבינה, ע"ש, והמלכות הנרמזת בדל"ת כשנפרדה מהבינה, נקראת לחמא עניא, ואח"כ כתב: עוד יצוה ביאור הא לחמא עניא, פירוש, ה"א אחרונה שבשם וכו'. אבל אינו מקשר פירוש זה עם מצה האמצעית, אלא רק מבאר זה בפירוש התיבות "הא לחמא עניא כו'".

קושיית הריא"ז היא, כנראה, שבדברי האריז"ל שבסידור מהרי"ק ובפע"ח הנ"ל, וכן במה שמבואר (שם בהמשך הדברים ובשער הכוונות) ענין הכרפס מרור וחרוסת, אינו כתוב כלל שהכוונה לאורות. ובפשטות, מאחר שמדובר בשישה מידות חג"ת נה"י, הרי הכוונה לכלים, ולא לאורות.

קושייתו הלזו השני' של הריא"ז בענין ששת המינים, אינה החלטית כל כך כקושייתו הראשונה, שבה כתב בפשיטות שהמצות הן מוחין דאבא ולא כלים, ובענין המינים כתב רק "שאינן מקור לזה".

ועל זה עונה הרבי שעדיין אין כאן קושיא כלל, כי ראשית, סוף סוף הרי בהכרח שיש בעינים אלו גם אורות. והשנית, גם בששת הדברים, זרוע ביצה וכו', נרמזים עוד כמה עינים שאינם מפורשים בכתבי האריז"ל במקומם שם, "ואין הזמן פנוי עתה" לחפשם וכו'.

ומאחר שכן, הרי שפיר אפשר לומר שהמינים מרמזים לאורות, וזה "בבת אחת" "וביחד עם זה" שהמצות והמינים מרמזים לעשר ספירות דאבא, כמבואר ומפורש בדברי האריז"ל הנ"ל.

*

וכאשר אנחנו מצרפים ומסכמים הן את שתי השאלות של הריא"ז (הרי המצות הן מוחין דאבא, לא מצינו בכתבי האריז"ל שששת המינים הם אורות), והן את שתי המענות הכפולים של הרבי, אנו מקבלים את השאלה הכוללת: איך אפשר לומר שהמצות רומזות לכלים והמינים – לאורות, הרי האורות הם למעלה מהכלים, ואילו המצות הן למעלה מהמינים, שהרי הן מוחין דאבא, ובנוגע למינים לא מצינו שהאריז"ל יבאר שיש בהם מעלה לגבי המצות.

ועל זה עונה הרבי ששאלה זו אינה מובנת כלל, וזאת משני טעמים. הא', כי מאחר שבכל דרגא ודרגא, מהכי גבוהה עד הכי נמוכה, יש הן אורות והן כלים, הרי נמצא שהאור שבדרגא הנמוכה (כגון מלכות), הוא למעלה מהכלי שבדרגא הגבוהה (כגון חכמה). ואפילו כלי החכמה שהוא נעלה יותר משאר הכלים, והוא קרוב אל מעלת האור, כנ"ל, הרי סוף סוף הוא כלי ולא אור, וכל אור שהוא, גם שבדרגא נמוכה, נעלה מהכלי הלזה. והמענה הזה הוא מצד מעלת האור על הכלי, מבלי חילוק באיזה דרגא מדובר.

הב', שגם מצד הדרגות עצמן, הרי הן המצות והן המינים, מרמזים לכמה וכמה עינים בבת אחת, וא"כ הרי גם במצה יש ענין ספירת המלכות שהיא

המדריגה הכי נמוכה שבעשר הספירות, וגם המינים יש בהם מדריגות נעלות מספירת המלכות.

ההוספה שבמענה הלזה הוא, שהמענה הא' הוא בענין האור מצד עצמו, אבל כמו שהאור מתלבש בכלי ויורד לדרגתו של הכלי, אפשר לומר שהוא עצמו נעשה כדרגא הנמוכה (ואכ"מ), אבל מצד המענה השני הרי מאחר שגם הכלי (של המינים) נעלה יותר, הרי יש בחינה בהמינים, שבה גם האור כמו שהוא מתלבש לגמרי בהכלי, ג"כ נעלה יותר מהמצות, הן מהכלי והן מהאור שבה.

*

ויש לציין שגם בפרי עץ חיים ובסידור האריז"ל עצמם על אתר, מבאר בענין אכילת מרור הכרפס והחרוסת – כוונות אחרות מהמבואר בענינם בסידור הקערה.

בסידור הקערה הוא כותב שהמרור הוא תפארת, מבריח מן הקצה אל הקצה. וכן כתב בפירוש הראשון בענין מרור בביאור הד' קושיות. אבל לפירושים הג' והד' שם המרור הוא שם דב"ן (היינו ספירת המלכות). והפ"ה הד' הוא מרור בגימטריא מות (שהוא ענין הקליפות. עיי"ש). ובהמשך הדברים (בביאור שהד' קושיות הן כנגד ד' עולמות אבי"ע) כותב שמרור מרמז על הבינה ועל עולם הבריאה שהבינה מקננת בו. ובכוונת אכילת מרור כתב שזוהו דיני לאה (שבספי' המלכות). ובסוף סוד החרוסת כתב: "ויכוין כי במרור נכנס גדלות שני דאבא דמוח דעת בדעת ז"א מ"ה וב"ן, ומשם בכל קו האמצעי".

ובענין הכרפס כתב בסידור הקערה שהוא רומז להוד. ואילו בכוונתו כתב: "כרפס הוא סוד קטנות ראשון דאימא . . והנה כרפס גי' שי"ן במלוי, נגד מוח חכמה דקטנות אימא, שהוא אלקים ביודין העולה ש', וי"ן דמלוי שי"ן שהוא ס', הוא נגד הז"א . . ובלקחו אותו, יכוין אלקים דיודין, שהוא חצונית נצח דאימא, שבה מוח חכמה דקטנות א'. ויכוין ג"כ אלקים דההי"ן, מוח בינה שבהוד אימא . . וכן ב' אלקים דקטנות שביסוד אימא כו". ע"ש.

בענין החרוסת כתב בסידור הקערה שהוא נצח. אולם בכוונת החרוסת עצמה כתב (פרע"ח שם פ"ו ובפ"ו בכוונת המרור) שהוא סוד מוחין דז"א, והכוונה היא להמשיך מן המוחין, ח"ס, אל לאה, מלכות, הנקראת רות, להמתיק דיני'.

*

ומאחר שכוונת הרבי במכתב זה רק לבאר שאין זו קושיא כלל, ולא לבאר את הענין עצמו, כנ"ל, הרי הוא ממשיך, שברור שאי אפשר שתימצא סתירה לזה (שהמינים הם אורות והמצות כלים), שהרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב אמר את זה, ועוד, שבעצם אפשר למצוא מקור לזה וכו'.

ובהמשך לזה כותב הרבי: "ומה שהרב הנ"ל מסיים במכתבו שבאם יצאו דברים אלו מפי אדמו"ר הזקן היו חשובים ומקובלים עליו כמו מפי האריז"ל, הנה כדאי הוא אדמו"ר מוהרש"ב – ממלא מקום רבנו הזקן וכו' – לסמוך עליו בכגון דא וברברתא מדא.

אנוס ע"פ מרז"ל ללמוד זכות על כאו"א מבני ישראל, אפשר שלא כתב להנ"ל, שהנ"ל הם דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, ולכן כתב מה שכתב".

ונראה בביאור דברי הרבי, שלכל לראש הרי כל יהודי חייב לחדש בתורה, גם בסוד שבה, והוא על יסוד מ"ש אדמו"ר הזקן בהלכות ת"ת פ"א ה"ד: "עוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט צריך לבא בגלגול עד שישגיג וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו"ו כו'. ושם פ"ב ה"ב כתב: "ויפנה כל ימיו לעיון התלמיד לסבור סברות ולפלפל בהן בקושיות ופירוקים לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות להבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר ולחדש הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו" וכו'. ובאגרת הקודש סי' כ"ו (קמה, א) כתב אדה"ז: "וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע". ועל סמך כל זה כתב הרבי בכמה מקומות שכל אחד מישראל חייב לחדש גם ברמז דרוש וסוד¹⁷. אלא שזהו, כמובן, בתנאי שזה יהי' מיוסד על דברי המקובלים האמיתיים, ואין צריך לומר שזה לא יהי' בסתירה לדבריהם.

ואכן מצינו שחכמי הקבלה שבכל דור ודור (גם בדורנו אנו) מבארים רמזים ופירושים חדשים בתורת הסוד.

17 יש לעיין אם החיוב לחדש בנסתר הוא גם ע"פ הלכה או שהוא רק ע"פ קבלה. ואכ"מ.

ועל אחת כמה וכמה שזהו תפקידם של רבותינו נשיאינו שעליהם הוטל מן שמים לגלות ולבאר עניני פנימיות התורה, באר היטב.

הרבי כותב במכתבו, אשר "קרוב לוֹדאי שיש למצוא מקור בכתבי האריז"ל ואפשר גם בתיקונים להנ"ל". בלשון זה (שבו מבחין הרבי בין כתבי האריז"ל שבהם "קרוב לוֹדאי" שיש מקור, לבין התיקוני זהר שבו רק "אפשר" שיש מקור, ועוד שלא הזכיר את הזהר – הלוא דבר הוא, אלא שבזה) מרמז הרבי באופן ברור שהוא מדבר אודות מקורות מסויימים בכתבי האריז"ל ובתיקוני זהר שהיו בדעתו הקדושה, שבהם "יש למצוא מקור" לענין הנ"ל, היינו שהדברים אינם מפורשים שם, וצריך להוציא אותם ע"י העמקה וכיו"ב. והעובדא שדברים אלו נכתבו אל הרמ"ז, שהי' מקובל גדול, הוא רמז גדול וברור אליו שיחפש וימצא את זה. אלא שהוא ברוב ענוותנותו המפורסמת לא עשה כן. והריני לעורר את לב אנ"ש שיחיו, ובפרט הבקיאים בעניני קבלה, לעשות את רצון הרבי ולמצוא את המקורות הללו.

*

ויש להוסיף שמצינו בתורת החסידות בכמה ענינים כוונות שבנוסף לכוונות האריז"ל. וכגון בליל פסח עצמו (הגדת הרבי פיסקא "חלק הגדול יניח לאפיקומן", גם זה משיחות תרח"ץ): "כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע – (ומובן אשר כן עשה גם בנו כ"ק מו"ח אדמו"ר) הי' שובר את האפיקומן לחמש חתיכות. – פעם נזדמן שנשבר לשש חתיכות – והניח אחת הצדה. – ביאר אשר מצה האמצעית היא כנגד יצחק. וצ"ל שבירה ובה' חתיכות – המתקת ה' גבורות דיצחק באפיקו מן, השפעת מזון, חסד דאברהם (שיחות תרח"ץ)".

וידוע גם המאמר של אדמו"ר הזקן שכתבו אדמו"ר האמצעי (בסידור עם ד"ח) ד"ה להבין ענין תקיעת שופר עפ"י כוונת הבעש"ט. ועוד¹⁸.

*

לשלימות הענין יבוא בזה מכתב הרבי שבו (הוא לא רק מבאר שאין סתירה להנ"ל, אלא) הוא גם מבאר את הענין הנ"ל, וז"ל (אג"ק חי"ט מכתב מז' אדר תש"כ. לקו"ש חל"ב ע' 196):

18 ויש לציין שר' אייזיק מהומיל, מגדולי תלמידיו של אדה"ז, שגור על לשונו בספריו הביטויים "קבלת האריז"ל ו"קבלת הבעש"ט".

"בהערתו עדמש"כ בהגש"פ קה"ת הוצאה ב' שבכלל ג' המצות – כלים, וששת המינים – אורות, יל"פ עפמש"כ בכ"מ, דו"א ומל' הם בדוגמת או"כ ובכלים יש פנימים אמצעים וחיצונים".

מן הענין להביא דברי הרמ"ז שם אודות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ואודות כ"ק הרבי (אלא שהרבי כתב לו להשמיט זה כי . . מן התורה אסור לכתוב דבר שאינו אמיתי).

(א) "הוד כ"ק אדמו"ר מרן הרש"ב זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע [אשר אין איש עלי אדמות אשר ביכלתו וכוחו לתאר ולהכין אפי' לעצמו גדלות הרש"ב נ"ע, ודי להזכיר אשר בחורף תרמ"ח כשהי' אז בן כ"ח שנה, כבר זכה שיתגלה אליו נשמת הבעש"ט הרה"מ אדמוה"ז ואדמהאמ"צ נ"ע בהשתטחותו על אהלי הקדש, ושמע אז בהקיץ ענינים נעלים ברזין וסתימין דאורייתא וכו' וכו' אשר ישתומם כל השומע אפי' במקצת מזה כו'], והוא אמר כנ"ל אשר המצות רומזים לכלים".

(ב) "ומה שכת"ר מסיים שבאם יצאו דברים אלו מפי אדמו"ר הזקן היו חשובים ומקובלים על כת"ר כמו מפי האריז"ל; הנה כדאי הוא אדמו"ר הרש"ב הממלא מקום רבנו הזקן וכו' (וכדאי הוא כ"ק אדמו"ר שליט"א¹⁹) ממלא מקום כ"ק רבותינו הק' שנכללים בזה גם הבעש"ט והה"מ, אשר הוא עובד במס"נ יומם ולילה כחשיכה כאורה בהתפשטות מעיינותם חוצה בשיטת אהבת ישראל כו' ולבד שהנהו מלא וגדוש (ממה שאנו יודעים ורואים באתגליא כפי ראות עיני בשר שלנו) בתרין תלמודא בראשונים והאחרונים עד להפליא – עד שאפי' המבקרים היותר גדולים מכל הפנות מארבע כנפות הארץ לא מוצאים ידיהם ורגליהם כששומעים וכשמדברים עם כ"ק אדמו"ר שליט"א בנגלה הן בפשטים בחידושים בסברות בהלכה והאגדה כו' כו', הנה עוד זאת נוסף לזה בבחי' תוס' של הקב"ה מרובה על העיקר כו' בבחי' ידיעתו והשגתו ובקיאותו בסתים דאורייתא וברזין דרזין סתימין דכל סתימין טמירין עילאין כו', אשר אין מי בזמן הזה בגלות החשוך הזה בדור היתום הזה בכל קצוי תבל שיהי' ביכולתו ושיהי' בערכו להפליא ולתאר את השגתו הק' אפילו בבחי' השגת השלילה ומכ"ש בהשגת החיוב כו'".



19 והרבי כתב ע"ז: "מה שבחצאי לבניה – להשמיט וכן לקמן, כי הבא בחצי עמוד שלאח"ז – אינו מתאים בהנוגע אלי, ואסור מה"ת לומר דבר שאינו אמיתי".

האם צריך לכוין בברכת המרור להוציא גם את המרור של הכורך

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדורה החדשה של שו"ע

בהגדה של פסח של עם ליקוטי טעמים ומנהגים בפיסקא מרור ד"ה ויברך, כותב הרבי: "צריך עיון מפני מה לא העתיק מה שכתב בשו"ע שלו (סי' תעה סי"ח) – וכן מנהגנו – שצריך לכוון לפטור בברכה זו גם מרור שבכורך". וכן העיר הגרא"ח נאה ז"ל בפסקי הסידור שלו.

וזה לשון אדה"ז בשולחנו שם: "ואח"כ יכרוך כזית מצה וכזית מרור ויאכלן ביחד, זכר למקדש כהלל, ולא יברך על כריכה זו לא ברכת המצה ולא ברכת המרור, שמא הלכה כחבריו ואין בכריכה זו שום מצוה, ואף לפי דעת הלל הוא יוצא בברכת המצה והמרור שבירך כבר, ולכן צריך ליהזר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל".

ויש להבין, הרי אדה"ז לא כותב בשולחנו שצריך לכוין בברכת "על אכילת מרור" לפטור גם את המרור שבכורך, אלא כותב שברכת המרור עולה גם על המרור שבכורך, ולכן צריך ליהזר שלא לדבר בינתיים. אם כן מה מקשה הרבי: "צ"ע מפני מה לא העתיק מה שכתב בשו"ע שלו כו"?

ויש לומר בשני אופנים:

א) הרבי לומד בדעת אדה"ז בשולחנו, שאף שלא כתב במפורש שצריך לכוין, הרי בזה שכתב ש"צריך ליהזר שלא להשיח כו", משמיענו בעצם שבברכה זו עליו לכוין לפטור גם את הכורך, ולכן צריך ליהזר שלא לדבר בינתיים, אלא שאדה"ז נקט בשולחנו את הצד המעשי של הענין. וכן גבי ברכת "על אכילת מצה" אדה"ז נוקט בשולחנו את הצד המעשי בלבד, שלא לדבר בין ברכת "על אכילת מצה" עד לאחר אכילת הכורך, כדי שתעלה ברכת המצה גם על הכורך, ומזה מובן שצריך גם לכוין בשעת הברכה לפטור את המצה שבכורך. ואילו בסידורו כותב אדה"ז את הצד התוכני של הדין: "ויכוין לפטור גם כן אכילת הכריכה", ומזה מובן שאסור להפסיק ביניהם בדבור. ולכן הקשה הרבי מדוע לא כתב בסידורו את ענין הכוונה בברכת "על אכילת מרור" כמו שכתב בשולחנו את איסור ההפסקה ביניהם בדבור.

ב) אכן אדה"ז בשולחנו לא מצריך כוונה מפורשת בברכת "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור" לפטור גם את הכורך, כיון שסובר שברכת "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור" פוטרת ממילא גם את המצה של הכורך, כיון שהכל בא בהמשך אחד, ורק הצריך ליוזר שלא להפסיק ביניהם בדבור, "כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו". אך בסידורו סובר אדה"ז (ש(לכתחילה) אין ברכת המצה פוטרת מאליה את הכורך, אלא צריך לכין במפורש, ולכן כתב בסידורו לגבי ברכת "על אכילת מצה": ויכוין לפטור גם כן אכילת הכריכה", ולכן הקשה הרבי מדוע בסידורו אדה"ז עושה הבחנה בין ברכת "על אכילת מצה" לברכת "על אכילת מרור" ביחס לכורך, והרי בשולחנו לא מחלק ביניהם.

ואולי אפשר ליישב את קושיית הרבי ("צריך עיון") בטעם שאדה"ז לא כתב בסידורו שצריך לכין בברכת המרור לפטור גם את המרור שבכורך כמו שכתב בברכת המצה, משום שבסידורו סובר אדה"ז שכוונה כזו לא תועיל הן לדעת חכמים והן לדעת הלל, משא"כ בברכת "על אכילת מצה" צריך לכין לפטור את המצה שבכורך, כי כוונה זו מועילה עכ"פ לדעת הלל, כדלקמן.

דהנה בטעם אכילת כורך כותב אדה"ז בשולחנו שם: "וכיון שלא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו, לפיכך לצאת ידי שניהם צריך אדם שיאכל כזית מצה בלבד בלא מרור, ויברך על אכילת מצה, שבכזית זה הוא יוצא ידי חובתו מן התורה אף לפי דעת הלל, ואח"כ צריך שיאכל כזית מרור בלבד בלא מצה, ויברך על אכילת מרור, שבכזית זה הוא יוצא ידי חובת מרור לפי דברי חבריו. ואח"כ יכרוך כזית מצה וכזית מרור ויאכלן ביחד זכר למקדש כהלל, ולא יברך על כריכה זו לא ברכת המצה ולא ברכת המרור, שמא הלכה כחבריו ואין בכריכה זו שום מצוה, ואף לפי דעת הלל הוא יוצא בברכת המצה והמרור שבירך כבר".

וצריך להבין מה שכתב: "ואף לפי דעת הלל הוא יוצא בברכת המצה והמרור שבירך כבר", אמנם ידי חובת ברכת המצה הוא יוצא משום שגם לפי הלל הוא מקיים מצוה באכילת מצה לבדה, אבל לא מובן איך יוצא י"ח ברכת המרור, והרי לפי דעת הלל אין שום מצוה באכילת המרור שאכל בנפרד, ואם כן לדעתו ברכה זו היתה לבטלה, ואיך ברכה כזו יכולה להוציא את אכילת הכורך שאח"כ?

והנה בטעם שברכת המרור מועילה גם לכורך כותב הפרי חדש (סי' תעה ס"א): "דכיון שכשמברך אמרור קמא, דעתו לפטור נמי מרור דכריכה, אף על גב דמרור קמא הוי רשות [לדעת הלל], לא חשבינן לה לאכילה הפסק, מידי דהוי אכזית של המוציא שמפסיק בין ברכת אכילת מצה לאכילתו, ולא הוי הפסק".

ולכאורה הדמיון בין ברכת המרור לברכת המוציא אינו עולה יפה, כיון שברכת המוציא היא ברכה ראויה, שצריכים לברך אותה לפני אכילת מצה, והיא מועילה גם לכזית של אכילת מצה (כדברי אדה"ז בסי' תעה ס"ז), וממילא ברור שהיא תפטור גם את אכילת מצה, משא"כ לדעת הלל ברכת המרור אינה ברכה ראויה כשמברכים אותה על המרור לבדו, ואם כן איך יכולה לפטור את המרור שבכורך?

אלא בהכרח צריך לומר שהביאור בדברי הפרי חדש וכן בדעת הדעת אדה"ז בשולחנו, הוא, שכיון שלדעת חכמים ברכת המרור אינה ברכה לבטלה, הרי שברכה כזו יכולה לפטור גם את המרור שבכורך גם לדעת הלל. כלומר, לדעת הלל אכן היא ברכה לבטלה, אבל לדידן שאנו מברכים אותה כדעת חכמים היא ברכה הצריכה, וכיון שהיא ברכה הצריכה, הרי גם הלל מודה שברכה כזו יכולה לפטור גם את המרור שבכורך.

והנה כל זה לדעת אדה"ז בשולחנו, אך בסידורו יש לומר שחזר בו אדה"ז מסברא זו, וסובר שאין ברכת המרור פוטרת את ברכת המרור שבכורך, ממה נפשך, אם הלכה חכמים, הרי אינה צריכה לפטור, ואם הלכה כהלל, אינה יכולה לפטור, וממילא אין טעם לכיין בברכת המרור לפטור את המרור שבכורך, כי בלאו הכי אינו מועיל. משא"כ בברכת המצה, שגם לדעת הלל יש מצוה באכילת מצה בפני עצמה, הרי הברכה מועילה גם לכורך, ולכן כתב אדה"ז בסידורו גבי ברכת המצה לכיין לפטור רת המצה שבכורך, ואילו גבי ברכת המרור לא כתב לכיין לפטור את המרור שבכורך.

והנה כל זה לפלפולא, לבאר את דעת אדה"ז בסידורו, אך למעשה אין לנו אלא מה שכתב רבנו בביאורו להגדה שמנהגנו לכיין בברכת המרור לפטור גם את המרור שבכורך, וכפי דעת אדה"ז בשולחנו, כיון שברכה זו מועילה למעשה לפטור את גם את הכורך (כיון שלדידן היא ברכה הצריכה), ובפרט כשלא מפסיקים בדבור ביניהם.



הערות קצרות בהגש"פ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבה אור אלחנן חב"ד, ל.א.

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים פיסקא כל חמירא, הקשה רבינו על נוסח אדה"ז, ד"לכאורה, ע"פ מרז"ל (מו"ק כו, א) . . על על הפסיק הענין, גם כאן כיון שגם אם ישנו רק א' משניהם, חמץ או שאור, מבטל צ"ל: וכל חמיעא". ומתרץ, "דתיבת כל עצמה מורה דבאיזה אופן שיהי' – מבטל". וכבר הארכתי בזה (גליון א'יח, ש"פ בחוקותי תשע"א) מהסוגיא דכל שאור וכל דבש לא תקטירו.

ויש להעיר עוד מתשובת הרשב"א סי' תקצ (עיין שדה חמד מערכת כ' כלל לב): "כל לפעמים רוצה לומר שום או כלל לא דומה לא תעשה כל מלאכה דהיינו שום מלאכה או כלל לא דהא לא בעי שיעשה כל מלאכות" עכ"ל.

ולהעיר גם מפשש"מ: בפ' ויקרא (ד, ז) "זאת כל דם הפר ישפוך אל יסוד המזבח". ופירש"י (ד"ה ואת כל דם): "שיירי הדם". ובפשטות היה קשה לרש"י שלכאורה כבר זרקו מקצת מהדם ואיך אמרינן שכל הדם שופכין על יסוד המזבח, ולכן מפרש שיירי הדם. וראה בשפ"ח דיוצדק לשון כל משום דרובו ככולו אמנם פירושו צ"ע: א) אם בכלל אמרינן בפשש"מ רובו הכולל. ב) הו"ל לרש"י להזכיר זאת. ג) הפסוק לא היה צריך להזכיר בכלל התיבה כל ורק ואת דם הפר ישפוך ויכולים לפרש גם כן שיירי הדם. ואולי משמע מרש"י, שיכולים לפרש ואת כל הדם במובן שיירי הדם כי כן מורה מילת כל כנ"ל, שהדם שנשאר הוא גם כן "כל", ואה"נ שרש"י לא בא לפרש ממש תיבת כל כנראה מהדיבור המתחיל, אמנם ברור שמפרש כללות הפסוק ואת כל הדם שמובנו שיירי הדם. ועצ"ע.

פיסקא ויאמר זה: "לכאורה זה יתור לשון הוא. ואולי מדגיש שיאמר דוקא בנוסחא זו. היינו בהשמטת התיבות זכר למקדש כהלל". ויש להעיר דבסדר קרבן פסח כתב אדה"ז ג"כ "ויאמר זה", ושם אינו מפרש כלום. ולכאורה גם שם יש לתרץ שההדגשה שצריך לומר הנוסח של הסדר היום ולא של היעב"ץ.



מי קורא את ההלל?

פיענוח חילופי מכתבים בין הרבי להרש"י זווין
על הביאורים להגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים*

הרב שלום דובער הרצל

שליח כ"ק אדמו"ר – ראש פינה, אה"ק

כרך ב' אגרת רצ"ה

ב"ה, צום השביעי יהפך לששון,

ברוקלין, נ.י.

כבוד הרה"ג הו"ח אי"א חו"ב וכו' מהורש"י שי'

שלום וברכה!

...

ועתה אבוא להערותיו במכתבו:

(א) מעיר, על מה שכתבתי בליקוטי ההגדה עמוד 5 "קוראין את ההלל - הלויים", שאין זה פשוט כל כך, כי לדעת רש"י (פסחים סד, א.). סוכה נד, ב') ישראל קראו את ההלל.

(* רקע: לאחר שהתפרסמה ההגדה של כ"ק רבנו, כתב הרש"י זווין לרבנו כו"כ הערות על ההגדה. רבנו השיב לו על כך ובתגובה העיר שוב הרש"י ז' ורבנו השיב לו בפרוטרוט. סגנון המכתבים דורש פיענוח מג' סיבות א. סגנון ההתכתבות הוא בקיצור נמרץ ולפעמים במילים ספורות נמצא שקו"ט עמוק ב. אין בפנינו את מכתבי הרש"י ז' לרבי, כך שלעיתים קשה להבין על מה התבסס הרש"י ז' ומכוח איזה מקור מוכיח דבריו ומה משיב לו רבנו על דבריו ג. ספרים מסוימים שעליהם התבסס הרש"י ז' לא היו תח"י רבנו באותה תקופה (ראה באגרת הב') ד. במשך הזמן התבארו בקובצים כו"כ ביאורים וקושיות על המכתבים הנ"ל.

א רש"י פסחים סד, א ד"ה קראו "קראו את ההלל. אכל כיתות קאי".

ב רש"י סוכה נד, ב ד"ה ערב הפסח "ערב הפסח. שיש בשחיטת פסח כ"ז תקיעות שהפסח נשחט בג' כתות כת אחר כת כדאמר בתמיד נשחט (פסחים סד). וכל כת קוראה את ההלל ג' פעמים שהיו פסחיהם מרובין והיו טעונין הלל בשחיטתם ולא היו מספיקין לשחוט פסחם כל כת וכת עד שיקראוהו שלש פעמים, ואף על גב דנתן התם אע"פ שלא שילשו מימיהן היינו לא גמרו פעם שלישית כולו, אבל מיהו אין כת שלא היתה גומרתו שתי פעמים ומתחלת בו פעם שלישית".

- והנה מה שכתבתי הוא ל' סדר קרבן פסח של היעב"ץ, ואני לא הוספתי מדילי, אלא ציון המקור לתוספתא'.

ובגוף הדבר - כבר פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א הי"א) שהלויים קוראין את ההלל, ולעת עתה, לא מצאתי פוסק חולק בפירוש על דעה זו (וגם בדעת ברש"י ראה לקמן). וידוע אשר רש"י מפרש הוא ולא פוסק ובפירושו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אף על גב דלית הלכתא הכי (ביד מלאכי כללי רש"י המקורים'. ועוד¹).

עוד זאת: מה שהביא² דעת רש"י, כנראה נגרר בזה אחרי לשון התוס' בסוכה שם' בשטחיותו, ודעת המנ"ח מצוה שצד"א.

ג סידור יעב"ץ שער הקרבן "ובעוד שהן שוחטין ומקריבין. הלויים קוראין את ההלל". ד תוספתא פסחים פרק ד' ה"ט "הלויים עומדין על דוכנן וגומרין הלל בשורה, אם גמרו שנו ואם שנו שלשו ואע"פ שלא שלשו מימיהן".

ה רמב"ם, קרבן פסח פ"א הי"א "וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל".

ו כלומר: ולכן מתאים יותר להביא הדעה שנפסקה כוותה להלכה.

ז יד מלאכי כללי רש"י ותוספות הרא"ש סעיף א: "רש"י בפירושו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכתא הכי, כי כן דרך הש"ס ג"ם לאתויי הדרשה יותר פשוטה אף ע"ג דאתאמרה לפום סברא דאמורא דלא קי"ל כוותיה, באר שבע דף ב' ד' וע"ש עדים נאמנים".

ח רדב"ז סימן קט: "כלל גדול יש בידינו כי רש"י ז"ל מפרש הוא ולא פוסק ויותר יש לסמוך על בעלי הפסק", וכעין זה מצינו בבית יוסף אורח חיים סימן י': "ולענין הלכה נראה אף על גב דהרא"ש מפרש כפירוש רש"י, כיון דרש"י מפרש הוא ולא פסקן הוו להו הרמב"ם והרא"ש ז"ל חד לגבי חד והלכה כרמב"ם".

ט הרשי"ז בהערותו.

י תוספות סוכה נד, א ד"ה שייר ערב פסח: "ומה שפירש בקונטרס שהכת קוראה את הלל, לא היתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים. וכן איתא בתוספתא דפסחים הלויים היו עומדים על דוכנן ואומרים את ההלל בשיר, אם גמרו שנו ואם שנו שלשו ואף על פי שלא שלשו מימיהם. אמר ר' יהודה מימיהם של כת שלישית לא הגיעה לומר אהבתי, כלומר לא הגיעו הלויים לומר אהבתי בשחיטת פסחיהן". שמשטחיות הדברים נראה שהתוספות חולקים על רש"י, שלדעת רש"י הכת עצמה קוראה את ההלל ועל זה באו התוספות לחלוק ולהוכיח מהתוספתא שהלויים היו קוראים.

יא מנחת חינוך מצוה שצד: "להיות הלויים עובדים במקדש להיות שוערים ומשוררים בכל יום על הקרבן. והנה מצות עשה על הלויים שיהיו משוררים ושוערים במקדש. .

אבל אם תאמר שרש"י בא לומר ולחדש בפירוש שהישראלים גם כן קראו את ההלל², כמה קושיות בדבר:

(א) למה לא פירש ב"תקעו" מי היו התוקעין³.

(ב) הוי ליה למימר "אכתות קאי" ותיבת "כל" מיותרת⁴.

(ג) והוא העיקר: דעה זו היא היפך מה שכתוב בתוספתא⁵, וכמ"ש בתוס' סוכה שם⁶.

והנה זה מבואר ודאי דמצות עשה על הלויים, אבל אם הישראלים עוברים בלאו או עשה אם הם עובדים עבודת הלויים לא מצאתי בביאור . . ואפשר לומר דעוברים בלאו הבא מכלל עשה, הנתורה ציונה ללויים משמע דישראל לא . . וראיתי בתוס' בערכין י"א. ד"ה אל תקרי, שכתבו דנפקא מקראי שהשירה היא עבודה וזר חייב מיתה עיי"ש, מפורש בדבריהם דזר בעבודת לויים חייב מיתה, ולא דוקא שירה, הוא הדין שוערים דמפורש בתורה דהוי עבודה . . והנה פסקינן דעיקר שירה הוא בפה וזהו בלויים⁷.

יב כלומר: דזה שהלויים קוראים את ההלל זה ודאי כדמוכח מהתוספתא, ומהמבואר במנחת חינוך, ואפילו אם תמצי לומר שחידושו של רש"י הוא שמלבד שהלויים קראו גם הישראל הצטרפו (ויש מקום להביא בביאור ההגש"פ שלרש"י גם הישראל קראו) הנה עדיין קשה לומר כן מכמה קושיות כדבפנים.

יג כלומר: שלהבנה הנובעת משטחיות לשון רש"י וכן שטחיות לשון תוס' בהבנת רש"י, ש"קראו את ההלל, אכל כתות קאי" בא לחדש שגם הישראל קראו, אם כן מדוע רש"י לא ביאר גם בדברי המשנה "תקעו הריעו ותקעו" מי היו התוקעין? הלא גם בזה לא ביארה המשנה מי אלו שתקעו. ומוכח שבא לבאר דבר אחר וכפי שיתבאר לקמן בפנים.

יד כלומר: באם רש"י בא לחדש שגם הישראל קראו, הלשון 'אכל כתות' מיותר שאינו מוסיף להבנה שגם הישראל קראו. ומוכח שרש"י בא להבהיר דבר שונה, וכפי שיתבאר לקמן בפנים.

טו בתוספתא שם, (הובא בהערה ד) מפורש להדיא שהלויים קראו. ובוודאי שאילו גם הישראל קראו הול"ל להתוספתא לומר כן ואיך נשמט פרט זה, ומוכח שדעת התוספתא שרק הלויים קראו ולא הישראל. ואם כן מהיכן יהיה מקורו של רש"י לחלוק על התוספתא ומוכרח שרש"י לא בא לחלוק על התוספתא שגם הישראל קראו.

טז תוספות סוכה סד, א ד"ה קראו: "קראו את ההלל, פירוש לויים, דתניא בתוספתא ישראל שוחטין את פסחיהן ולויים קוראים את ההלל".

וגם אם תמצוי לומר שכיון שאין כאן יין גם ישראל מותר בשירה זו, ועל דרך מה שכתב במנ"ח שם י"י, "עדיין צריך עיון מה הכריחו לרש"י לחלוק על התוספתא ואיפוא המקור לזה".

והנה מחוייבים לתרץ דברי הראשונים, גם אם נראה לנו שהם בסתירה למאמר רז"ל מפורש. אבל, במה דברים אמורים כשברור שזהו דעת הראשון, מה שאין כן כשספק בדבר, ואדרבה.

ובנידון דידן כיון שהסתירה על דעה זו מהתוספתא ברורה, נלפענ"ד שמעולם לא נתכוון רש"י לדעה זו.

וכוונת רש"י היא פשוטה - דהנה במשנה (פסחים שם) מבאר כל סדר קרבן פסח עד גמירא של כת הראשונה, ומסיים "כמעשה הראשונה כך מעשה הב' והשלישית קראו את ההלל אם גמרו כו". ובשטחיות הלימוד

יז מנחת חינוך מצוה שצד: "והנה פסקינן דעיקר שירה הוא בפה [רמב"ם פ"ג מכלי המקדש ה"ג] וזהו הוא בלויים. ואימתי אומרים שירה על כל עולות החובות, כגון תמידין ומוספין ושלמי עצרת. ודוקא בעת ניסוך היין אז אומרים השירה".

יח כלומר: עדיין היה מקום לומר שרש"י בא לחדש שגדר אמירת הלל בקרבן פסח שונה משאר שירת הלויים. שבשאר קרבנות אמירת ההלל היא כשיש ניסוך יין ולכן יש לה גדר דין 'שירה', על פי הכלל שאין אומרים שירה אלא על היין (ערכין יא, א. ברכות לה א), ו'שירה' שהיא עבודת הלויים אסורה לישראל. אולם בקרבן פסח שאין ניסוך יין, אמירת ההלל אינה בגדר 'שירה' ואינה חלק מעבודת הלויים ולא יהיה איסור לישראל לקרוא ההלל.

[אכן דעת הר"י בתוספות (פסחים סד, א ד"ה קראו) שונה. שהר"י הקשה האין אומרים הלל בהקרבת קרבן פסח באם אין שם ניסוך יין ואין שירה אלא על היין. ותרץ שהכלל 'אין שירה אלא על היין' חל רק על שירה בעת הקרבת או אכילת קרבנות, אך בוודאי שיש פעמים שאומרים 'שירה' גם ללא יין, ולדוגמא בעת קידוש העזרות אמרו שירה שלא על היין וכן בעת שחיתת קרבן פסח שאין צורך שהשירה תאמר על היין, ולכן להר"י יש לאמירת הלל זה דין של שירה]. אך אולי לרש"י כשאין יין אין להלל דין 'שירה' ולא דין עבודת הלויים. ולפ"ז יתכן שלרש"י גם הישראל אמרו הלל וסברה זו בא רבינו לשלול וכדלקמן בפנים ובהערה הבאה.

יט כלומר: רבינו דוחה את הסברה האמורה מב' טעמים: א) מהתוספתא לא משמע שישיראל. ב) אין כל מקור שישיראל קראו. ומוכרח שרש"י לא בא לומר שגם ישראל קראו, אלא בא לבאר דבר אחר וכדלקמן בפנים.

משמע דאינו מדבר אלא בכתב' וג', דאם גם כת' א' קראה את ההלל, הוי ליה לשנות זה בסדר כת' א' במקומו.^י

ולכן מפרש רש"י "אכל הכתות קאי"^{כא}. והוא מכוון למה שנוגע ברש"י לפרש בסוכה שם ד"כל כת קוראה"^{כב}, דאין נפקא מינה בסוגיא שם אם הלויים קוראים או גם הישראלים, כמובן^{כג} -

(ומה שלא שנה "קוראין את ההלל" בסדר כת' א', יש לומר משום דנפישין מילי, דפליג ר"י^{כד}) -

כ ביאור הדברים: רש"י בדבריו בא למנוע טעות בהבנת המשנה. שמשלשון המשנה בפסחים יש מקום לטעות שהכת הראשונה לא אמרה כלל הלל בעת שחיטת קרבן הפסח ורק הכת השניה והשלישית אמרו ג' פעמים. וזה משום שהתנא מסביר באריכות את כל פרטי שחיטת הקרבן וזריקת הדם של הכת הראשונה ("נכנסה כת ראשונה . . תקעו והריעו ותקעו . . שחט ישראל וקיבל הכהן . . כהן הקרוב אצל מזבח זורקו . . יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה נכנסה שלישית) ולאחרי שסיים התנא לבאר את כל פרטי עשיית הקרבן דכת הא' ממשיך: "כמעשה הראשונה כך מעשה שניה והשלישית, קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו אף על פי שלא שלשו מימיהם". ומפשטות הלשון נראה שאמירת ההלל נעשתה רק על ידי הכת השניה והשלישית. שהרי התנא השמיט פרט זה כשמפרט את מעשה הקרבן בכת הא', ומשום כך היה מקום לטעות שהכת הא' לא אמרה הלל ורק הכתות ב' וג' אמרו.

כא כלומר: בכדי למנוע טעות זו כתב רש"י ש"קראו את ההלל, אכל כתות קאי", דהיינו: שכל הכתות קראו ולא רק ב' וג'.

כב כלומר: הדגשת רש"י בפסחים ש"אכל כתות קאי" שכל הכתות קראו הוא מב' טעמים: א) למנוע טעות בהבנת המשנה בפסחים. ב) ביאור זה נוגע גם להבנת הגמרא בסוכה (שם) כמה תקיעות שופר היו בעת הקרבת הפסח, שלצורך הבנת חשבון התקיעות מוכרח רש"י לבאר בפסחים שכל הכתות קראו, שאם לא כן יחסר חשבון התקיעות, וכפי שיתבאר בהערה הבאה.

כג כלומר: בסוכה הדין הוא כמה תקיעות יש בהקרבת הפסח ולא נוגע שם סדר הקרבת הפסח, אלא שבהקרבת הפסח יש כ"ז תקיעות, שמספר זה יהיה נכון באם כל הג' כתות אומרים ג' פעמים הלל. ולכן הדגיש שם רש"י ש"כל כת קוראה את ההלל ג' פעמים" שרק כך מובן שיש כ"ז תקיעות, (ג' כתות קוראים ג' פעמים ועל כל קריאה ג' תקיעות הרי זה כ"ז).

כד כלומר: עדיין קשה מדוע השמיט התנא דין אמירת ההלל כשמבאר מעשה הפסח בכת הא'. והביאור: כיון "שנפישין מילי", כלומר, אם היה מבאר הפרט של אמירת ההלל היה צריך התנא לבאר גם את הפלוגתא עם ר"י וזה היה מאריך את סידור המשנה, ולכן

ורש"י אינו מדבר אלא בזמן אמירת ההלל^{כה}, שהוא גם בזמן הקרבת כת הא', ובזה מדברת המשנה גם כן. אבל לא בא לפרש מי הוא הקורא, כמו שלא פירש מי הוא התוקע, כי גם המשנה אינה עוסקת בזה. ועל ידי זה סרו כל הדיוקים הנ"ל ועודי^כ.

וגם בתוס' סוכה (נד, סע"א), יש לומר^{כו} שלא בא אלא לבאר לשון רש"י, שלא נטעה לומר דכל אנשי הכת קראו, ולא הביא זה התוס' בלשון של קושיא ופירכא. ודלא כפירוש המנ"ח בדברי הרע"ב.

...

המתין התנא עד לאחר שביאר את כל סדר הקרבן ואז ביאר דין ההלל ופלוגתת תנא קמא ור"י.

כה כלומר: רש"י בא לבאר 'זמן' האמירה ולא 'מיהו' האומר, משום שזה פשוט שהלויים אמרו ולא הישראל, וכדמוכח מהתוספתא, ומהמנ"ח.

כו כלומר: להביאור הנ"ל שגם לרש"י רק הלויים קראו ושההדגשה היא שגם הכת הא' קראו יתורצו הקושיות דלעיל: א) מדוע רש"י לא ביאר מי תקע, משום שאין צורך לרש"י לבאר מי 'תקעו' אלא רק מתי אמרו ב) מדוע כתב רש"י ש"אכל כתות קאי", ולהנ"ל יובן שנוגע כאן לבארשכל הכתות קראו שרק לכן מובן חשבון כ"ז התקיעות בהקרבת הפסח ג) מהו מקורו של רש"י שהישראל אמרו, שלפי הנ"ל רש"י אכן לא פליג וגם הוא סובר שרק הלויים אמרו ולא הישראל.

כז כלומר: רבינו בא כאן לבאר לכאורה קושיה על כל ביאורו מפשטות לשון התוספות בסוכה (שם) ד"ה שירי: "ומה שפירש בקונטרס שהכת קוראה את הלל לא היתה הכת קראה אלא הלויים קוראים וכן איתא בתוספתא דפסחים הלויים היו עומדים על דוכן ואומרים את ההלל בשיר". דמפשטות לשון התוספות נראה שבא לחלוק על רש"י, שלרש"י הכת עצמה (ישראל) אמרו את ההלל, ולתוספות רק הלויים אמרו.

ולכן מפרש רבינו שהתוספות לא באו לחלוק עם רש"י אלא לבאר דברי רש"י ולמנוע טעות בהבנת דבריו. שמשטחיות לשון רש"י (פסחים) "קראו את ההלל, אכל כתות קאי" ומלשון רש"י (סוכה) "וכל כת קוראה את ההלל" יש מקום לטעות שרש"י סובר שהכתות עצמם (ישראל) אמרו את ההלל, ולכן באו התוספות לבאר שגם לרש"י רק הלויים אמרו שכן מוכח מהתוספתא.

כרך ב' אגרת שח

ב"ה, ח' מרחשון תש"ח

כבוד הרה"ג הו"ח אי"א חו"ב וכו' מהורש"י שי'

שלום וברכה!

במענה על מכ' מער"ס.

בענין אמירת הלל בשחיטת הפסח

(א) קודם שאעיר מה שנראה לפענ"ד במה שכתב במכתבו, הנני להדגיש עוד הפעם במה שכבר כתבתי במכתבי הקודם, אולי בלי הדגשה הנחוצה, והוא: בענין זה מצינו מפורש בתוספתא על אתר, וכן הוא בתוס' ורמב"ם, שהלויים הם האומרים את ההלל. והנה רוצים לחדש פלוגתא ודעה דרש"י חולק על כל הנ"ל וסבירא ליה דכל ישראל אמרו את ההלל. ועל זה כתבתי בהיסוד לומר דרש"י פליג מצאתי לעת עתה רק לשון רש"י בפסחים וסוכה ולשון התוס' בסוכה, והיסוד אינו מכריח ומספיק כלל וכלל לחדש מחלוקת ודעה מוזרה.

ולא עוד אלא שבלשון רש"י זה גופא ניחא יותר לומר שאין זה כוונת רש"י, וכמו שכתבתי כבר^{כ"ה}.

והנה כותב במכתבו שברש"י פסחים נכון לומר שלא נתכוון רש"י לפרש שגם הישראלים אמרו את ההלל, אבל בפרש"י סוכה קשה לומר כן^{כ"ט}.

כח שבאם כוונת רש"י לחדש שהישראל אמרו הלל, (א) למה לא פירש ב"תקעו" מי היו התוקעין (ב) הוי ליה למימר "אכתות קאי" ותיבת "כל" מיותרת. וכאמור במכתב הקודם.

כט אולי הכוונה: משום שבפסחים סד, א ד"ה קראו לשון רש"י הוא: "קראו את ההלל. אכל כיתות קאי' ולא משמע שבה לחדש מי אמר (לויים או ישראלים אלא) מתי נאמר (בזמן הקרבת כל הכתות) ולזה הסכים הרש"י^ז במכתב זה. אך מלשון רש"י בסוכה נד, ב ד"ה ערב הפסח משמע לכאורה כהרש"י^ז שהכת הישראל בעצמם קראו ההלל שזה לשון רש"י: "ערב הפסח. שיש בשחיטת פסח כ"ז תקיעות שהפסח נשחט בג' כתות כת אחר כת כדאמר בתמיד נשחט (פסחים סד). וכל כת קוראה את ההלל ג' פעמים . . אבל

והגע עצמך: לפי זה הרי בפסחים, ששם הוא מקום דין זה, לא נחית רש"י לבאר את הנ"ל, ובסוכה, ששם הובאה המשנה רק להודיענו מספר התקיעות שתקעו בעת שחיטת הפסח ולזה נחוץ לדעת רק זה ששלוש כתות אמרו את ההלל ג' פעמים, יפרש רש"י הדין אם הישראלים אומרים אותו! –

וכבר כתבתי שגם לשון התוס' בסוכה^ל יש לתרץ^{לא}. ואף אם תמצי לומר שהוא תירוץ בדוחק,^{לב} הנה דוחק הרבה יותר לומר שרש"י ברמז (ובפירושו שלא במקומו, בסוכה, כפי דברי כת"ר) חולק על דעת התוספתא המפורשת על אתר, ובלי הוראת מקור.

עוד כותב שיש "תלמוד ערוך^{לג} שכמעט מפורש שישראל אמרו", – אבל הרי על כרחו יתרץ מאמר זה אליביה דתוס' ורמב"ם^{לד} ואם כן הוא הדין לרש"י.

מיהו אין כת שלא היתה גומרתו שתי פעמים ומתחלת בו פעם שלישית' והבין הרש"י ז' מלשון זה שרש"י בוודאי בא לחדש שהישראל עצמם קראו.

ל מלשון התוספות סוכה נד, א ד"ה שיר, משמע שרש"י אכן הישראל קראו הלל והתוס' באים לחלוק עליו שהלויים קראו, שזה לשון התוס': "ומה שפירש בקונטרס שהכת קוראה את ההלל, לא היתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים. וכן איתא בתוספתא דפסחים הלויים היו עומדים על דוכן ואומרים את ההלל בשיר". עכ"ל, שמזה נראה כהבנת הרש"י שרש"י הכת עצמה קוראה את ההלל ועל זה באו התוספות לחלוק ולהוכיח מהתוספתא שהלויים היו קוראים,

לא כפי שתירץ רבינו במכתב הקודם: "יש לומר, שלא בא אלא לבאר לשון רש"י, שלא נטעה לומר דכל אנשי הכת קראו, ולא הביא זה התוס' בלשון של קושיא ופירכא", כלומר, שהתוספות לא באו לחלוק על רש"י מי קרא ההלל ישראל או לויים, אלא שרק באו למנוע טעות בהבנת לשון רש"י: "וכל כת קוראה את ההלל ג' פעמים" שהכת (ישראל) עצמה קראה, ועל זה כתבו התוספות שבאמת גם לרש"י רק הלויים שהיו בזמן שהכת הקריבו הפסח אמרו ההלל.

לב שסו"ס פשוטות לשון וסגנון התוס' משמע שבאו לחלוק על רש"י ולא רק לבאר. לג פסחים צה, ב וק"ז, ב "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל", שלשון גמרא זו כמעט מפורש שהישראל עצמם אמרו את ההלל.

לד שראשונים אלו כתבו להדיא שהלויים קראו את ההלל למרות ש"תלמוד ערוך" זה היה לנגד עיניהם, והרי מוכרח שלראשונים אלו היתה דרך אחרת בהבנת הגמ'. ומה שראשונים אלו יתמצו מתלמוד ערוך זה, נוכל לומר שגם רש"י מתרץ כן.

בגוף ראיתו דממאמר רז"ל (פסחים צה, ב וק"ז, ב): "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל", מוכח "שאין זה עבודה של קרבן אלא דין מיוחד, וישראל הם שאומרים כמו בלולב".

וכנראה^ל ראיתו בשתים: א) שכיון שאין זה עבודה אינו שייך ללוים^ל.
ב) כמו שבלולב אמרו גם ישראלים, כן צריך להיות גם בפסח.^ל

ויש לומר א) כיון דזה דין בקרבן הרי שייך כאן דין לוי^ל - (ולהעיר מהטעם שפרש"י צ"ה, ב ד"ה אפשר - דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל. וכנראה כונתו שנוסף על שמחה שבדבר יש כאן מצוה, והמצוה

לה הסיבה שרבינו כותב "כנראה" היא משום שהרשי"ז כתב דבריו מיוסד על פי ספר 'חוקת הפסח' בשם הגרי"ז"ס מבריסק, ועל פי שו"ת צפנת פענח להראגאט שאווער רק שהרשי"ז לא ציטט את כל לשון הספרים הנ"ל רק קיצר דבריו, ולרבינו לא היו ספרים אלו תחת ידו באותה תקופה (כפי שכתב בהמשך המכתב) ולכן שיער מה כוונתו של הרשי"ז להוכיח מגמרא זו.

לו כלומר: מלשון הגמרא "אפשר ישראל שוחטין . . ואין אומרים הלל" משמע שאין אמירת ההלל חלק מעבודת הקרבן, שאם היה לזה דין וחלק מעבודת הקרבן הול"ל להגמ' לומר כן להדיא שאמרו הלל מאז יציאת מצרים ועד זמנו של דוד המלך (כמבואר שם) משום שזה חלק מעבודת הקרבן. ומכך דהגמ' לא אמרה כן הסיק הרשי"ז שהלל אינו חלק מ'עבודת' הקרבנות אלא דבר נוסף כמו האמירה של 'אנשי מעמד' הישראל בעת הקרבת הקרבנות. ומה שאינו חלק מעבודת הקרבן אינו שייך ללוים ומוכח שהישראל אמרו ההלל.

לז מהשוואת הגמ' בין "נוטלין לולביהן" לבין "שוחטין את פסחיהן" נראה שדינים שווה, וכשם שבנטילת לולב ברור שהישראל אמרו הלל כך הוא בשחיטת קרבן הפסח. וב' סברות אלו דחה רבינו כדלהלן בפנים:

לח כלומר: שאפילו באם נאמר כהרשי"ז שאין זה דין "עבודה של קרבן" אך עדיין מוכרח שזהו "דין בקרבן" - אמירה שקשורה ושייכת לקרבן, שהרי אמירת ההלל היא דווקא בעת שחיטת הפסח. ומכיון שזהו "דין בקרבן" שייכת עבודה זו בלוים. וכשעבודה כלשהי שייכת בלוים הרי לישראל אסור לעשותה כפי שביאר המנ"ח שצ"ד הובא במכתב הקודם, ומוכרח שרק הלוים אמרו ההלל.

היא הקרבת קרבן^{לט}. ועצ"ע^מ). (ב) מי הם האומרים. יש לומר שלצדדין קתני: בלולב כל אחד ואחד אומר, ובפסח - הלויים. וזה מתאים לענין המצוה, אשר נטילת הלולב שהיא מצוה שבגופו וכל אחד ואחד נוטל, ולכן על כאו"א לומר את ההלל, מה שאין כן בשחיטת הפסח דאינו שוחט אלא אחד (קדושין מא, ב) בשליחות^{מא}, לכן גם אמירת ההלל היא על ידי הלויים שהם נתונים נתונים מבני ישראל^{מב}.

לט מלשון רש"י 'דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל', משמע שסיבת אמירת ההלל היא (מלבד חיוב מצד 'שמחה') בעיקר משום גדר ה'מצווה' של הקרבת הפסח וזה מה שטעון הלל, ואם כן וודאי שזה חלק מעבודת הקרבן ושייך ללויים ודלא כהבנת הרש"י^ז שאמירת ההלל יש לה רק 'דין מיוחד' שאינו חלק מעבודת שירה שעל הקרבן.

ובאמת דהרש"י^ז כתב את דבריו בהתבסס על (שו"ת צפנת פענח דויונסק כמבואר להלן) ועל ספר חוקת הפסח על הרמב"ם שהאריך להוכיח שלדעת רש"י יש בקרבן פסח ב' דינים באמירת ההלל, א) דין שירה שעל הקרבן, שמצד דין זה הלויים אכן אמרו את ההלל כמו בכל קרבן ב) 'דין מסויים' (כלומר דין שונה ומיוחד) בקרבן פסח שטעון הלל בעשייתו, ומצד דין זה אמרו הישראל עצמם.

ולרבינו לא היה הספר תח"י כפי שכתב בהמשך המכתב, ורק השיב להרש"י^ז על מה שביאר בשם חוקת הפסח (שכתב בשם הגריז"ס מבריסק). ולכן סגנון הלשון של רבינו 'דין מסויים' מתייחס ללשונו של חוקת הפסח שהגדיר כך את אמירת ההלל ע"י הישראל בעצמם.

ועל זה כתב רבינו להוכיח מכך שרש"י כתב דבריו 'דבר מצווה שטעון הלל' על הגמרא 'אפשר ישראל שוחטין פסחיהם... ואין אומרים הלל', שחיוב אמירת ההלל היא משום 'מצווה' שזה חלק מהקרבן ולא משום 'דין מסויים' ואם כן דין זה שייך בלויים. ויעוין באנציקלופדיה תלמודית ערך הלל הערה 187.

מ אולי העדיין צריך עיון הוא משום שסוף סוף אם יש כאן גם גדר שמחה מלבד מצווה, אם כן יתכן שטענתו של הרש"י^ז (בשם חוקת הפסח) נכונה, שמצד דין 'שמחה' אמרו הישראל, ומצד 'המצווה' שבקרבן אמרו הלויים.

מא קידושין מא, ב "דא"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

מב במדבר ג, ט "ונתת את הלויים לאהרן ולבניו נתונים נתונים המה לו מאת בני ישראל". ומכך, שיש באמירת ההלל על ידי הלויים כעין דין שליחות מהישראל.

(ויש לעיין קצת במה שכתוב בספר מעשה ניסים להר"א מימון סימן א'מג הובא בפירוש ספר המצות להרס"ג להרב פערלא מ"ע נט-ס). -
 ופשוט שאין רצוני לקשר זה לפלוגתא אם כהני שלוחי דרחמנא וכו' מד -
 הערה דרך אגב: אליבי' דמאן דאמר הנ"ל דאפשר ישראל שוחטין כו' -
 הרי מי שלא נודמן לו לולב עד לאחר התפלה צריך לומר הלל עוד
 הפעם^{מה}!

מג מעשה ניסים להר"א מימון בנו של הרמב"ם: "בכל יום אשר הראה אלקים בו לישראל נצחונו וישועתו כולם מחוייבים מן התורה בקריאתו. . כי הם ימים אשר נראו בו נצחון האומה והוראת גבורת האל ית' שמו, ואם כן מחוייבים כולם" שמזה יש מקום לדון ולהביא ראיה כשיטת הרש"י, שלא רק הלויים קראו את ההלל אלא גם הישראל, משום ש'כולם מחוייבים מן התורה בקריאתו'. וזה שכתב רבינו 'ויש לעיין קצת', יש לבאר בדרך אפשר: משום שהמעשה ניסים להר"א מימון לא בא לדקדק מי מחוייב בקריאתו בשעת שחיטת הפסח, אלא בא לחלוק על שיטת דניאל הבבלי האם יש למנות את אמירת ההלל כמצווה נפרדת בתרי"ג המצוות, שלכן לאו דווקא שניתן להוכיח משם מי קרא ההלל בשחיטת הפסח.

מד נדרים לה: "איבעיא להו, הני כהני שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא, למאי נפקא מינה, למודר הנאה, אי אמרת דשלוחי דידן הוו, הא מהני ליה ואסור, ואי אמרת דשלוחי דשמיא, שרי." כלומר, דלא בא כאן רבינו לבאר דהגדר ההלכתי של הלויים הוא רק כשלוחים דידן ולכן הם אומרים ההלל. אלא רק לבאר החילוק הכללי שבין לולב שכל אחד נוטל ומתאים שכל אחד יאמר הלל, לבין שחיטת פסח שרק אחד מהמנויים שוחט עבור כולם ומתאים שלא כולם יאמרו את ההלל רק חלק והם הלויים.

מה משום שלמאן דאמר זה משמע שחייב אמירת ההלל אינו רק בפני עצמו משום שמחת החג, אלא (גם) כחייב הנובע מנטילת הלולב, שכיון ש'דבר מצוה הוא טעון הלל' כפי שכתב רש"י. ואם כן למי שנודמן לולב רק לאחר התפילה מתחייב באמירת הלל נוספת מצד הדבר מצווה (נטילת לולב) שטעון הלל. אולם בהלכה לא מצאנו מי שיפסוק כן להלכה למעשה.

שו"ת צפנת פענח ח"ב¹⁷ וס' חוקת הפסח¹⁸ אין תח"י.

מז כמבואר לעיל בהערה לה הרשי"ז התבסס גם על ביאור הרוגוטשובי בצפנת פענח שלא היה תח"י רבינו באותה שעה, ומכיון שאין לנו את מכתבו של הרשי"ז לרבינו, ניתן לשער שכנראה הכוונה היא לשו"ת צפנת פענח דווינסק ח"ב סי' ח' אות ג' ששם מבאר הגאון שבהלל יש ב' גדרים, גדר שירה וגדר קריאה, ומבאר הנפק"מ ביניהם, ובסוף דבריו כותב וזה לשונו: "ועיקר הגדר תליא דפליגי רש"י ותוס' פסחים דף ס"ד וסוכה דף נ"ד בזמן שחיתת הפסח אם רק לווים אמרו הלל כן שיטת הרמב"ם והתוס' ובתוספתא, אך רש"י ז"ל סבירא ליה דכל ישראל וזה לנו האנ"ש אומרים זה בבית הכנסת כמבואר במ"ס ובירושלמי ותוס' פסחים", וכפי שכתב רבינו לא היה באותה עת תחת ידו את הספר הנ"ל. אך הרשי"ז הסתמך כנראה על הצפנת פענח ועל חוקת הפסח ששיטת רש"י היא שכל הכתות אמרו הלל, אך לביאור רבינו כאן ובמכתב הקודם עדיין יותר נכון לפרש שגם שיטת רש"י היא שרק הלויים אמרו ההלל.

מז כמבואר לעיל בהערות לה, מו הרשי"ז התבסס גם על ביאור הגרי"ז ס' מבריסק שהובא בספר חוקת הפסח שלא היה תח"י רבינו באותה השעה. וזה לשון חוקת הפסח בהשמטות: "והנה ראיתי בכתב יד של רבינו הגאון הרב מבריסק ז"ל (שליט"א) לברר שיטת רש"י דסובר דהלל הכתות היו אומרים ולתרץ קושית התוס' מהתוספתא על רש"י . . והנה מדברי רש"י אנו למדין דהלל זה של שחיתת הפסח אין זה דין שיר של קרבן רק דהוא דין בפני עצמו דהפסח טעון הלל בעשייתו . . וע"כ אינו שייך כלל ללויים רק הכתות בעצמם המקריבין אומרים אותו דלאו שיר של קרבן הוא שיהא דינו בלויים. . והנראה מוכרח ומבואר בזה בשיטת רש"י דס"ל דבאמת תרי דיני איכא בשחיתת הפסח, חדא הדין דעל זבחי שלמיכם האמור גבי חצוצרות דקמריבין מיניה גם זבחת פסח ובהך ריבויא נכלל גם דין חצוצרות גם דין שיר של קרבן הנאמר ע"י לויים . . ועוד איכא בפסח דין מסויים של אמירת הלל שטעון הלל בעשייתו . . וס"ל לרש"י דשני דינים נפרדים הם לגמרי, הדין דפסח טעון שיר הנאמר בקרא דעל זבחי שלמיכם הוא דין בפני עצמו וזה דוקא בלויים כמו כל שיר של קרבן, והדין המיוחד שיש בפסח שטעון הלל בעשייתו הוא דין בפני עצמו שאינו שייך כלל לדין שיר של קרבן רק הוא אמירת הלל בעלמא, כמו הלל של שעת אכילה, ומשו"ה ס"ל לרש"י דהלל זה לא שייך ללויים רק הכתות בעצמם קראו את ההלל בשעת שחיטה. אבל מ"מ זה עכ"פ דגם הלויים אמרו שירה בשעת שחיתת הפסח משום הדין השני שיש בשחיתת הפסח דנלמד מקרא דעל זבחי'.

ולהעיר מתיאור סדר ק"פ המובא בסדה"ד (שנת ב"א תתקל"ה) שכותב שהכהנים אמרו את ההלל^{מח}. ובנוסח סיפור זה שבסי' יעבץ שגם בעל הקרבן אמרו^{מט}. והס' שבט יודא, שממנו העתיקו הנ"ל, אין תח"י להשוות. נא נב

...

תקציר

בהגש"פ עם טעמים ומנהגים כתב רבינו שהלויים אמרו ההלל. והעיר הרשי"ז שמרש"י פסחים וסוכה משמע שהישראל (ג' כתות עצמן) קראו ההלל.

רבינו ביאר שכתב כן:

א. זהו העתקת לשון היעב"ץ ורק הוסיף את המקור לכך מהתוספתא (שהלויים קראו).

מח ספר הדורות (היילפרין) שנת תתקל"ה: "אופן קרבן פסח . . . ושם ב' עמודים גדולים וגבוהים ועליהם ב' כהנים תוקעים בחצוצרות כסף בתחלת הקרבן כדי להשמיע לכהנים העומדים על הדוכן שיאמרו הלל בקול רם ובכלי שיר".

מט סידור יעב"ץ חודש ניסן: תיאור הקרבת הפסח שהובא בספר שבט יודא "עדות בן נכר נציב הרומיים שהיה עד בירושלים ומאשר ומקיים כל הכתוב . . . עם הרחבה ותפארת בדברים שאינם מגופי הלכותיו . . . ושני עמודים גדולים גבוהים ועליהם שני כהנים . . . כדי להשמיע לכהנים העומדים שם על דוכן שיאמרו ההלל בקול רנה ותודה . . . וכן בעל הקרבן אומר ההלל".

נ נראה שספר הדורות וסידור היעב"ץ העתיקו את תיאור הקרבת הפסח מאותו מקור שבט יודא, ובשני התיאורים הכהנים אומרים ההלל רק שבסידור היעב"ץ הוסיף גם המשך התיאור שגם בעל הקרבן היה אומר, רק שהספר שבט יודא לא היה תח"י רבינו בכדי להשוות דבריהם למקור.

נא להעיר שגם לאחר ההתכתבות עם רבינו לא חזר בו לגמרי הרשי"ז משיטתו ובשנת תשי"ט כשהו"ל חלק ט' של האנציקלופדיה תלמודית כתב בערך הלל: "הלויים הם היו הקוראים את ההלל, ויש מהראשונים כתבו שישראל שבכיתות שהביאו את הקרבן הם היו קוראים" ובהערה 187 מבאר שרש"י ס"ל כן: "רש"י סוכה נד ב ד"ה ערב הפסח, ועי' רש"י פסחים סד א ד"ה קראו. ועי' ס' חוקת הפסח על הרמב"ם ק"פ שם בשם הגריז"ס מבריסק שהאר"ך להוכיח בדברי רש"י ששירת הלויים בהל הוא דין שירה שעל הקרבן וקריאת ישראל ההלל הוא דין מיוחד בפסח שטעון הלל בעשיתו".

נב עיין בקובץ הערות וביאורים גליון תשעב עמ' 33, ובמה שהעיר שם מלשון הרע"ב, תוס' הרא"ש והמאירי.

ב. כן כתב הרמב"ם (כפסק הלכה) שהלויים קראו (רש"י אינו פוסק רק מפרש).

ג. גם ברש"י צריך לפרש שסובר שהלויים קראו, וזה שכתב שהכתות עצמן קראו הכוונה שבכל כת וכת קראו הלויים ג' פעמים, ורש"י ביאר כך בכדי שחשבון כ"ז התקיעות שהיו בקרבן פסח (המבואר בסוכה) יהיה נכון, שזה רק כשבכל כת מהג' כתות אמרו ג' פעמים הלל ועל כל הלל תקעו ג' תקיעות, ולכן כתב 'אכל כתות קאי' אמירת ההלל.

ובמכתב השני האריך רבינו לחזק דבריו:

א. רוב המקורות (תוספתא, רמב"ם, תוס', יעב"ץ) מוכיחים שהלויים אמרו ההלל.

ב. גם בדעת רש"י יש לבאר בלשונו שהלויים אמרו וכנ"ל.

ג. גם לשון הגמרא (פסחים) 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל' אפשר וצריך ליישב שהלויים אמרו, שהרי גם הרמב"ם והתוס' ידעו מגמ' זו וס"ל שהלויים אמרו ד. אמירת ההלל היא דין 'בקרבן' ולכן שייך בלוויים ה. לשון רש"י 'כיון דדבר מצוה הוא טעון הלל' מוכיח שהלל זה הוא מצווה ולא רק 'שמחה'.

ד. יש לחלק בין אמירת הלל בפסח שהלויים אמרו משום שהם שלוחי עם ישראל, לבין אמירת הלל בנטילת לולב שהנוטלין (ישראל) אמרו בעצמם.



הערות קצרות בהגש"פ

הרב מאיר אלייאני

נו"נ במתיבתא 'תורת אמת', ירושת"ז

כתב רבינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים: "בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו וכו' וכן נוהגים (ודלא כמ"ש בשער הכולל)". הנה שם הביא דעת הגר"א והחת"ס שאין לומר ההגדה בשבת הגדול, ומהגר"א איתא דמאחר ואומר בעל ההגדה יכול מראש חודש תלמוד לומר בעבור זה וכו' א"כ מפורש לכאן' שזמן אמירת ההגדה היא בדוקא בליל

הסדר דאז הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. והאחרונים שקלו וטרו בזה והעלו תירוצים ופירוכות להעמיד את המכילתא על נכון.

אולם הקושיא מעיקרא ליתא, דנפל היסוד נפל הבנין. וי"ל בפשטות דהנה דברי בעל ההגדה "יכול מר"ח" מוסבים על הפיסקה דארבעה בנים, ושם הנוסח הוא והיה כי ישאלך בנך וכדו'. ז.א. בלשון שאלה. וגם השאינו יודע לשאול מסתבר ש'את פתח לו' זה בלשון שאלה ותשובה כי לא יתכן שיענה לו בסיפור בלי שיעורר תמיהתו על עניניו זה הלילה. וכמו שהרבי מביא על הפיסקא הנ"ל יכול מר"ח – "וי"א שגם זה מן האמירה לשאינו יודע לשאול (ז"פ, מעשה ניסים)".

א"כ הו"א דיכול מר"ח קאי על תחילת הענין של שאלה ותשובה, משא"כ למנהגינו שמדייקים להתחיל דוקא מעבדים היינו ה"ז תשובה והסבר בלי שאלה ואין כל חשש גם לא להו"א דבעל ההגדה.

*

"אני הוא ולא אחר". ובהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים – "מה בא למעט עוד. ראה מהר"ל וכו'".

וי"ל עוד: דהנה בגמ' ערכין (י, ב) אין אומרים הלל על נס שבחו"ל, ומהאי טעמא אין אומרים הלל בפורים לפי שעיקר הנס היה בחו"ל. ובחידושי אגדות למהרש"א שם מבאר דההשפעה בעולם מתחלקת לשתי פנים, בארץ ישראל ההשפעה היא מהקב"ה עצמו ללא ממוצע וכדכתיב ארץ אשר תמיד עיני הוי' וגו'. משא"כ בחו"ל שכל שפע הגשמי נמשך בהשתלשלות דרך שרים וכיו"ב.

א"כ יקשה מדוע בפסח אומרים הלל והלא כל ניסי פסח היו במצרים - בחו"ל ואין אומרים הלל על נס שבחו"ל. אולם על פי דברי בעל ההגדה במיעוט כל האופנים ד"אחר" מובן שפיר דבנס יציאת מצרים לא היה כבכל דבר שבחו"ל ע"י שרים וכיו"ב אלא "אני" הוא "אני" ולא אחר, ובמילא נחשבים הניסים שם כניסים דארץ ישראל ממש ולכן אומרים הלל.



איסור שתי' אחר אכילת אפיקומן

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' פיסקא ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן, כותב כ"ק אדמו"ר ("רי"ף – כ"כ בח"י ובמ"מ בשו"ע רבינו סתע"ח, אבל צ"ע וכמ"ש בפרמ"ג בא"א רסתע"ח), שלא יבטל טעם האפיקומן (כן משמע מהב"י ורמ"א ר"ס תפ"א)".

וביאור הציון לב"י ורמ"א (בפשטות) יובן בהקדם הטעם דאסור לשתות, דמצינו בזה כמה טעמים:

א) לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה – ישתכר (ר"מ הובא ברא"ש (פ' ערבי פסחים סי' לג), ועד"ז בבעל המאור על הרי"ף (פסחים נו, ב)). ב) כדי שלא יהא מוסיף על ד' כוסות ונראה כמו שמתחיל בסדר אחר (רמב"ן במלחמות ה' על הרי"ף, שם). ג) כדי שיהא היכר לד' כוסות שכנגד הגאולה (ראב"ד בהשגותיו על הרי"ף שם, וראה עוד בח"י לשו"ע או"ח תפא, א). ד) שלא יבטל טעם מצה (ע"פ תוס' ד"ה רביעי – פסחים קיז, ב).

והנה מהחילוקים בין טעמים אלו הוא שלפי ג' הטעמים הראשונים האיסור הוא ביין (או בשאר משקין המשכרין) משא"כ לטעם הד' הרי (לכאורה) כל משקין בכללו – שמבטלים טעם המצה!¹

והנה בב"י (על הטור סו"ס תפא) כ': "ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסור לשתות יין הכי נמי אסור בהו". ובשו"ע (סי' תפא ס"א) כתב המחבר "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים", וע"ז כ' הרמ"א "וכל המשקין דינן כייין" (ומציין לבית יוסף).

1) ראה פר"ח סי' תפא, וחי"ט סי' תפא ס"ק א'. וראה גם משנה ברורה סי' תפא ס"ק (ומ"ש "שדעתם (-) המחבר ורמ"א) להחמיר ככל הני טעמי צ"ע, וכ"ז הוא דלא כגר"א (סי' תפא ס"ק ב') שכ' שכל המשקין דינן כייין הוא "לכל הטעמים", וצ"ע כוונתו.

ולפי"ז מבואר ציון כ"ק אדמו"ר להב"י והרמ"א שמשמע משיטתם דטעם האיסור הוא "שלא יבטל טעם האפיקומן".²

אלא דעדיין יש מקום לעיון, דהנה בדרכי משה (סי' תפא ס"ק ב') כ': "ומהר"י וייל כתב בדרשות דדוקא מים כמו שהן שריין, אבל מים שנתמדו שקורים עפ"ל טראנק גרע מיין ואסור דמבטל טעם המצה וכו'" (והובאו דבריו במגן-אברהם). וא"כ צ"ע למה לא מציין כ"ק אדמו"ר לתוס' הנ"ל או להדרכי משה שכתבו מפורש שהטעם הוא משום ביטול טעם מצה ומסתמך על משמעות של הב"י ורמ"א.

ועוד צ"ע שמחלק כ"ק אדמו"ר את הקטע לב' חלקים, דבתחילה כ' (רי"ף – כ"כ בח"י ובמ"מ בשו"ע רבינו סתע"ח, אבל צ"ע וכמ"ש בפרמ"ג בא"א רסתע"ח), ואח"ז ממשיך בהטעם "שלא יבטל טעם האפיקומן (כן משמע מהב"י ורמ"א ר"ס תפ"א)". ולכא' אם כוונת כ"ק אדמו"ר להביא קושיית הפרמ"ג ולשלול שהרי"ף הוא המקור להאי שיטה, הי' יותר מתאים לכא' לכותבו בסוף, אחרי שמביא המקור מהב"י ורמ"א – לכתוב שם שהח"י וכו' מביא הרי"ף כמקור אבל צ"ע, וא"כ יש להבין למה מביאו כאן בהתחלה.³

ועוד צ"ע שציין כ"ק אדמו"ר ל"ב"י ורמ"א ר"ס תפ"א", והמעייין יראה שאכן הרמ"א הוא בריש הסימן, אמנם הבית יוסף הוא בסוף הסימן!

והנראה לומר בזה⁴ בהקדם דברי הרי"ף (שם) שכ' "דבתר דאכלין כל מגדני ומיני דפירי אכלין בסוף כזית מצה דמינטרא ולא טעמין לבתר הכין כלום בר מכסא דברכת המזון וכסא דהלילא. ומאן דצחי לית ליה רשותא למישתי אלא מיא, אבל חמרא לא".

וכ' ע"ז הר"ן (על הרי"ף שם): "זו היא סברת הגאונים והרב אלפסי ז"ל דסבירא לה. . . אסור ליה למשתי בתר כוס רביעי, ולא משום מצה (-דהיינו לא משום שמבטל טעם המצה) שהרי כבר שתי אחרי' שתי כוסות, ועוד אמרו כגון

(2) ראה נחלת צבי על שו"ע או"ח סי' תפא. ולהעיר מהפרי מגדים (מש"ז סי' תפא סק"א) שמבאר כוונת הרמ"א ש"דדוקא משקה המשכר אסור – שחייב לספור ביציאת מצרים", וזהו דלא כפשוטו. ועוד שצ"ע"ג שהרי דבריו מיוסדים על הדרכי משה (המובא לקמן בפנים), ושם כ' מפורש הטעם "דמבטל טעם מצה".

(3) שו"ר שהקשה עד"ז הרה"ג עב"ש שליט"א בגליון תתצח, ועיי"ש דבריו. ובגליון תתק העיר עליו הרה"ג אז"ו, עיי"ש. ויש לדון בכמה פרטים מדבריהם, ואכ"מ. וראה גם בשלחן המלך ח"ב עמ' קט בהערה שדיבר בזה, ואין בית מדרש בלא חידוש, והנראה לענ"ד כתבתי.

(4) שו"ר שכמה מדיוקים דלקמן כבר קדמני בספר אתפשטותא דמשה (העכט), ושם ביאור באופן אחר ומקצת דבריו צ"ע.

תמרים וקליות ומיני מיכלא (-הוא דאסרו) אבל מינא משתיא לא (-אסרו) " [הסוגריים הם הערות הכותב]. דהיינו שהר"ן מבאר דעת הר"ף ע"ד שיטת המאירי "שאחר אכילתן אוכלים כזית מצה ואין טועמין אחרי' כלום חוץ משתיית שני כוסות כו' ומשם ואילך אף שתייה ביין נאסרה לו".

ולפי"ז תובן קושיית הפרי מגדים (א"א ר"ס תע"ח, המצויין ע"י רבינו בהגדה), דהנה המחבר כתב (סי' תע"ח ס"א) "אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר", וכ"ע המג"א (סק"א) "והוא הדין דאסור לשתות, עיין בטור סי' תפ"א ובב"י". וע"ז כ' החק יעקב (סק"א) "ומדכתב המחבר אין לאכול, משמע דלשתות שפיר דמי וכמ"ש הטור סי' תפ"א. כמו ששותין עוד השני כוסות, ורק אחר הכוסות אסור לשתות דברים המשכרין דוקא . . . וכן עיקר, דלא כמגן אברהם שכ' בפשיטות דכמו שאסור לאכול כך אסור לשתות והוא כדעת הר"ף שהובא בטור סימן תפ"א". ושואל על כך הפמ"ג "ולא מצאתי מבואר בר"ף דאסור לשתות אחר אפיקומן, ומה שכתב 'בתר הכי לית רשות למשתי' – היינו בתר ד' כוסות, והר"ן ז"ל בפירוש כן דמשום מצה הא כבר שתה ב' כוסות אחרים, יעויין שם".

אמנם נראה שהב"י הבין את דברי הר"ף באופן אחר, ובהקדם לשון הטור (ס"ס תפ"א): "כתב אדני אבי הרא"ש ז"ל יראה מדברי רב יוסף טוב עלם שאסור לשתות אחר ארבע כוסות, וכן כתב רי"ף בתר דאכלי כל מגדני ופירי אכלי בסוף כזית מצה דמינטרא ולא טעמין בתר הכי כלום בר מכסא דברכת מזונא וכסא דהלילא ומאן דצחי לית לי' רשותא למשתי חמרא אלא מיא. וכן כתבו כל הגאונים. ותימה מנא לן הא, דהא לא קאמר אלא אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן – היינו שלא לאכול אבל למשתי שרי".

ובפשטות שיש כאן מחלוקת בין הרא"ש והר"ף האם אסור לשתות אחרי הד' כוסות, שהר"ף אוסר והרא"ש מתיר, אמנם בסי' תע"ח שמדבר אלא אחרי אפיקומן (שאסור לאכול) כ' הב"י "ואם אסור לשתות יין אחר כזית מצה שאוכל בסוף הסעודה כתב רבינו בסימן תפ"א. ומבואר מדבריו שסובר שמח' הרא"ש והר"ף היא (גם) אלא אחרי אכילת אפיקומן, ושהר"ף אוסר לשתות אחרי אפיקומן⁵.

5 ומפורש כן בשיטת הר"ף במהר"ם חלאווה, ועוד. ובאמת שזו (לכאן) כוונת הפמ"ג (שם) שכ' "ואמנם שהב"י בכאן הראה מקום לתפ"א אם אסור לשתות אחר כזית מצה באחרונה", ופשטות לשון הר"ף ג"כ מורה כן (ד"ומאן דצחי וכו'") הוא אחרי שאכל כזית מצה דמנטרא) וכמ"ש המשנה ברורה

ולכאורה כן הבין גם החק יעקב את דברי הרי"ף ולכן הביאו כמקור לשיטת המגן אברהם שאוסר השתי' מיד אחרי אפיקומן, וכן יש לומר שהבין גם בעל מראי המקומות על שו"ע אדה"ז שציין בסי' תעח להרי"ף כמרא דהאי שיטה (וכדמוכח גם שציין להרא"ש כמקור לדעת המתירים, שזה כב"י שסובר שהמח' בהטור בסי' תפא שייכת גם לסי' תעח).

והנה אע"פ שהוכחנו שיש מקור להאוסרים מהרי"ף עדיין חובה עלינו לתרץ הקושיות המובאות בר"ן על שיטה זו⁶, שהן: א) הרי בלאו הכי שותה אחר האפיקומן עוד שתי כוסות יין, א"כ לא יגרע מאומה אם ישתה עוד⁷. ב) הגמ' (פסחים ק"ט, ב) אומרת ש"אין מפטירין אחר הפסח (-מצה) אפיקומן", ומביאה על כך דוגמאות של מיני מאכל, ומשמע ששתי' מותרת.

והנה המהר"ל (גבורות ה' פרק סה) מתרץ קושיא הא', "ואחר כוס ד' אסור לו לאכול ולשתות כדי שישאר טעם המצה בפיו, דכמו שהאכילה מפיק טעמו מפיו כך השתי' ג"כ. ולא יקשה לך דבלאו הכי איכא ב' כוסות לאחר האכילה, שאני התם דמצוה הם, לכן כוס ה' בודאי יש בו מצוה וכיון דהוי מצוה שפיר, אבל שאר שתי' אסור דהכל מפיק טעם המצה חוץ מן המים, שהמים אין בהם טעם כלל וכיון שאין בהם טעם אינו מוציא טעם מצה ומותר".

ולכא' תירוצו צריך ביאור: שהרי למאי נפק"מ שהב' כוסות לאחרי האפיקומן מצוות הן, הרי סוף סוף ע"י שתיית הכוסות האלו יעביר טעם האפיקומן (או כבר העביר אחרי הד' כוסות), ומה בכך שישתה עוד.

וי"ל בכל זה בהקדם שדין איסור שתיית משקין אחר האפיקומן הובא בשו"ע בשני מקומות:

א) בסימן תעח ס"א כ' "אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישנה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה שלא אפיקומן על ידי טעם אותו מאכל כמו שנתבאר בסימן תעז, אבל מותר לשתות כל המשקין שאינן משתכרין. לפי שטעם השתייה אינו מעביר את טעם האכילה מפיו. ויש חולקין על זה ואומרים שטעם כל

בשער הציון (תע"ח ס"ק ג') "ולפלא על הפמ"ג שכתב דמהרי"ף לא מוכח רק דאסור בתר ד' כוסות והמעין שם יראה דאינו כן".

ולפי המבואר מדויק הציון במגן אברהם (המובא בפנים) ל"טור סי' תפ"א וב"י" (ולא טור וב"י סי' תפ"א) דכוונתו לב"י שבסימן תעח.

6) עד גדול'י האחרונים פסקו למעשה שמוותר לשתות מפני קושיות אלו.

7) וראה גם בגדי ישע על המרדכי בסדר של פסח אות יב שמקשה כן.

המשקין מבטל מפיו את טעם מצה שמורה של אפיקומן חוץ ממים וכיוצא בהם כמו שית' בסי' תפ"א. ובמראי מקומות מצויין שמקור האי דין הוא מהרי"ף (וכנ"ל).

(ב) בסי' תפ"א ס"א כ' "אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין או שאר משקין המשכר לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהל' פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם היא מותרת לו לשתות יש לחוש שמא ישתכר ולא יעסוק ויספר כלל, אבל לאחר שחטפתו שינה מותר לו לשתות. ויש חולקין על זה ואומרים שמעיקר הדין אסור לשתות כל משקה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה של האפיקומן חוץ ממים וכיוצא בהם וכו'". ובמראי מקומות מצויין שמקור האי דין הוא מהב"י ורמ"א.

וצ"ע בשניים: (א) למה הוכפל הדין והובא בב' מקומות? (ב) למה בסי' תעח צויין שהמקור הוא מהרי"ף ואולם בסי' תפ"א צויין לב"י ורמ"א⁸?

והנראה לומר בזה שבאיסור אכילה ושתית' אחר אכילת אפיקומן יש ב' דינים: (א) דין על הגברא: איסור על האדם שלא יעביר ויבטל (דהיינו שלא יעשה מעשה המבטל טעם) האפיקומן מפיו, ע"י האכילה או השתי'. (ב) דין בחפצא דאפיקומן: האיסור הוא פרט ותוצאה מזה שטעם האפיקומן צריך שישאר בפיו.

ויבואר יותר בהקדם לשון אדה"ז (בסי' תע"ז ס"א-ב): "בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים הפסח בסוף כל הסעודה, כדי שיהי' נאכל על השובע דהיינו שהפסח היא גמר כל השביעה כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם שאכילת כל הקדשים צריך להיות דרך חשיבות וגדולה וכו', ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כלומר שלא יהיו נפטירין מאכילת הפסח באפיקומן (פי' אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השולחן) דהיינו שלאחר אכילת הפסח לא יאכלו שום מין מזון ומאכל בעולם שלא יעבור טעם הפסח מפיו ע"י טעם אותו מאכל".

וי"ל בביאור המשך הדברים שיסוד התקנה לאכול קרבן פסח בסוף ולא להעביר טעמו הוא דין על הגברא להראות שאכילת הפסח חשובה - "דרך

8) לכאור' הי' אפשר לומר שהציון לב"י ורמ"א הוא שהיש חולקין סוברים שאיסור שתי' הוא מעיקר הדין (ולא סתם מנהג "מדורות הראשונים") - וכדמוכח ממקום הציון, קודם המילים "שמעיקר הדין אסור", והטעם שהובא לאיסור "כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה" אינו מהב"י ורמ"א.

אבל מהא דכ"ק אדמו"ר הביא (בהגדה) הב"י ורמ"א כמקור להטעם "שלא יבטל טעם האפיקומן", י"ל שכן הוא גם לבעל המ"מ על השו"ע.

חשיבות וגדולה", משא"כ כשאוכל ומעביר טעם הפסח מפיו הוא מזלזל בקיום מצוות הפסח וחשיבותו, וכתוצאה מזה יש דין בחפצא דקיום מצות פסח שצריך שישאר טעם הפסח בפיו.

וי"ל שמקדים כל זה לבאר שכן הוא ג"כ גדר האפיקומן (וכדמשמע מלשונו בס"ג) שיש בו ב' הדינים דלעיל.

ולפי"ז יבואר תירוץ המהר"ל: דבשתיית הכוסות "מצוות הן", הרי אין כאן זלזול של הגברא שמפחית מהחשיבות של האפיקומן, שהרי שתייתו הוא מחמת חיוב מצוה (ואדרבה, ע"י שתייתו מוסיף בקיום ה"סדר" ומצות אפיקומן), ולא סתם שתיית משקין שמעבירים טעם האפיקומן, ולכן אפי' אם בפועל מעביר טעם האפיקומן בפיו אינו עובר על הדין שאין שותין אחר האפיקומן, משא"כ כששותה מחוץ לכוסות של מצוה – אפילו שנאמר שבין כך העביר (מקצת) טעם האפיקומן מפיו ע"י שתיית הכוסות של מצוה – בשתי' שאינה של מצוה מפחית הגברא מחשיבות האפיקומן.

והנה י"ל (עוד) בהחילוק בין אם איסור השתי' הוא דין באפיקומן (שישאר טעם מצוה בפיו) או דין בגברא (שלא יעשה שום מעשה שמעביר טעם האפיקומן) בהבנת האיסור של כל המשקין, דאם האיסור הוא בגלל שצריך שישאר טעם משקין בפיו, הנה לא כל המשקין שוין, שהרי יש משקים שמעבירים יותר טעם ויש משקין שפחות מעבירין הטעם, וא"כ אע"פ שיכול להיות שגם שאר המשקין יהיו אסורים בפועל לשתות, אבל הי' צריך להיות נפק"מ בין המשקין (עכ"פ בהלכה)⁹, וכמו שאכן מבואר ממהר"י וי"ל (הובא בדרכי משה לעיל) ש"מים שנתמדו שקורין עפיל טראנק גרע מיין ואסור דמבטל טעם המצה", והדרכי משה חולק עליו מכיון שלאקריץ מותר ("המנהג לשתות") א"כ גם עפיל טראנק מותר (וראה גם מ"א "טעם גדול"), הרי מבואר שהדין הוא על גודל בטעם.

אבל באם האיסור הוא על הגברא, הרי מובן שבאם הוא רק משקין המעבירין טעם האפיקומן, הרי זה הכל אותו גדר – שהגברא עושה מעשה שמעביר טעם האפיקומן, ויש לכללם יחד. ולפי זה מובן שדוקא מזה שהב"י ורמ"א כ' ש"כל המשקין דינן כייין", ו"למאן דאסר לשתות יין הכי נמי אסר בהו" (ולא כתבו ששאר המשקין נמי אסור), מובן שגדר האיסור בשתיית שאר משקין הוא

(9) ראה בחידושי רבינו דוד (פסחים ק"ט, ב) שיש חילוקים בין מאכלים שונים בביטול טעם המצה.

באותו גדר של יין, והוא משום שהבינו שגדר האיסור הוא על הגברא, שע"י ששותה משקין הוא עושה מעשה המזלזל באפיקומן שלא איכפת לו מהעברת טעמו¹⁰.

ולפי"ז יש לתרץ קושיא הב' דלעיל, שהגמ' מביאה דוגמאות של מיני מאכלים להדין שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שמשמע שדוקא אכילה אסור ושתי' מותר. דכל זה באם נאמר שהאיסור הוא דין באפיקומן שיש לדון בהמאכל גופא האם זה נקרא מעביר טעם האפיקומן, וכנ"ל, ומכיון ש(לכאז) פשוט שמשקין מוריד פחות טעם מאכילה הי' להגמ' להביא דוגמאות של שתי', באם גם שתי' אסורה. אבל לפי מה שהסברנו שהאיסור הוא על הגברא – הרי שבעצם אין נפק"מ בין מאכל ומשקה, ובאם רק שמעביר טעם האפיקומן הרי בזה עובר על האיסור שעל הגברא לא לזלזל באפיקומן ע"י העברת טעמו, וכמו שאין צריך להביא דוגמא של כל מיני מאכל, כך אינו צריך להביא דוגמאות של שתי'.

ולפי"ז י"ל בביאור דברי אדה"ז שבסי' תע"ח מדובר בעצם הדין שאסור לאכול ולשתות אחר אכילת האפיקומן (וככותרת הסימן "שלא לאכול אחר אכילת אפיקומן") – שהוא מפאת שני הגדרים ודינם שנתבארו לעיל – ולכן מציין להרי"ף שהוא (לשיטתו) מרא דהאי שיטה.

משא"כ בסי' תפא מדובר על איסור שתי' אחר הד' כוסות (וככותרת הסימן) – שלכו"ע יש אז איסור שתיית משקין המשכרין – ואדה"ז מביא שיטת היש חולקים שגם משקין מבטל טעם מצה, ובמילא כתוצאה של הדין שאין לאכול ולשתות אחר האפיקומן מפני שמבטל טעם מצה כל המשקין אסורין בפועל אחר הד' כוסות, לכן מציין לב"י ורמ"א שמשמע מדבריהם שהטעם להאיסור

10 ומדוייק הלשון בשו"ע אדה"ז (סי' תפא ס"א) שכ' "חויץ ממים וכיצא בהם כגון מי זנגביל ומי שורש ומי תפוחים" שכל זה הוא כמים (ולא כדרכי משה שמדמהו לשתי' אחרת שהמנהג לשתות – אלא שזה כמים). וממשיך ש"עפיל טראנק שעושין באשכנז ויש לו טעם גדול – אינו כמים", דהיינו שלאדה"ה הדין הוא האם הוא כמים – ואז אינו אסור – מפני שאין הגברא מוריד בזה טעם האפיקומן.

ויש להוסיף שבזה יש נפק"מ באם יש להחמיר בשתיית מים שהב"י מביא ש"הרב שמואל מאיורא הי' מחמיר על עצמו ולא הי' שותה אפילו מים", דאם האיסור הוא משום שמעביר טעם האפיקומן לחוד, צ"ע למה להחמיר במים – הרי במים אין בהם טעם כלל ואינו מעביר טעם מצה, וא"כ למה להחמיר? משא"כ באם יש איסור על הגברא לעשות מעשה של שתי' שמווריד טעם האפיקומן – מפני שנראה כמזלזל באפיקומן, הרי שיש לנו מקום להחמיר בכל שתי', אפי' של מים, מפני שכל השתיות דומות זו לזו מצד מעשה הגברא שנראה שאין אכפת לו מטעם האפיקומן. ולפי"ז יומתק למה הביא הב"י חומרת שתיית המים.

(בפועל), הוא דין על הגברא שלא יזלזל (בסוף הסדר) באכילת האפיקומן ע"י שישתה אחריו כל משקין¹¹.

ואם כנים כל הדברים דלעיל, יבואר לנו דברי קדשו של כ"ק אדמו"ר בהגדה, שכ' "שלא יבטל טעם האפיקומן" שיש לפרשו (לא על המשקין, אלא) על הגברא – שהוא לא יבטל טעם האפיקומן, וכדי לרמז על ההבנה בזה, שהכונה כאן לדין בהנהגת האדם בקיום הסדר – שלא יזלזל בחשיבות האפיקומן ע"י שיעשה מעשה שמבטל (ומעביר) טעם האפיקומן מציין למשמעות הב"י ורמ"א, שדוקא מדבריהם משמע שיש לכל המשקין דין אחד – מפני שאיסור שתי' הוא דין על הגברא¹², כנ"ל.

ומתורץ למה אין כ"ק אדמו"ר מציין לתוס' מכיון שאין בדבריהם שום משמעות שהאיסור הוא על הגברא, וי"ל שסוברים שאיסור הוא רק דין באפיקומן שישאר טעם מצה בפיו¹³, וכן מובן למה אינו מציין לדרכי משה, שכנ"ל, משמע משם שהאיסור הוא רק דין באפיקומן, ולא איסור על הגברא.

ומתורץ למה מחלק כ"ק אדמו"ר לכתוב בהתחלה שהמקור הוא ברי"ף ולהביא הפמ"ג ולאח"ז להביא הטעם והציון לב"י ורמ"א, מפני שכ"ק אדמו"ר רוצה לרמז שע"י הבנה זו תתורץ קושיית הפרי מגדים, וכנ"ל בארוכה.

וע"פ זה י"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר לציון הב"י הוא לא רק לסי' תפא, אלא לכל דברי הב"י גם בסי' תע"ה, שדוקא מדבריו בסי' תע"ה מבואר לנו הבנתו בדברי הרי"ף (שעי"ז מתורצת קושיית הפמ"ג), וכנ"ל.

וכ"ז הוא בדרך אפשר, ועצ"ע.

* * *

11 ויש להוסיף, שמכיון שכבר העביר בפועל מטעם המצה שבפיו ע"י הב' כוסות, אין לנו לחוש להדין הב' הנ"ל באיסור שתי' הנאמר בחפצא של אפיקומן – שאין לאכול אחריו כו' שישאר טעמו בפיו, שהרי כבר העבירו (ברובו) ע"י שתיית הכוסות, ומה שנשאר הוא (פרט הא' הנ"ל) הדין שעל הגברא לא לשתות – מכיון שע"י שתיית משקין, שמבטלים טעם האפיקומן, מראה שאין (טעם) האפיקומן חשוב אצלו כלל עד ששותה עוד משקין – שמעבירין טעם מצה (המועט שנשאר?) שאינו מחייב בו, ובזה עובר על הדין הא' שעל הגברא, וכנ"ל, ולכן מצויין להב"י ורמ"א.

12 ולפי המובאר לעיל בהערה 10 שדוקא לפי הבנה זו מובן למה יש להחמיר במים יומתק הא שדוקא בטעם זה (המרויח בציון לב"י ורמ"א) מבואר למה לאדה"ז יש להחמיר במים, וכמו שכ' כ"ק אדמו"ר בהמשך הקטע בהגדה של פסח.

13 ולהעיר מתוס' ד"ה מפטירין (קכ, א) שכ' "דבעינן שיהא טעם מצה ופסח בפיו".

בגליון א'עב יצא הרב י.ד.ק. שי' לשאול על ביאור כ"ק אדמו"ר בדברי אדה"ז המובא בקטע צפון בהגדה (והמשיך השקלא וטריא בזה עם הרב פ"ק בגליונות שלאח"ז), דכתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "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"א¹⁴. ב) הו"ל ואסור לשתות או ואין לשתות אחר אפיקומן, וכמ"ש כל הפוסקים. ומהו פי' ויזהר שלא ישתה¹⁵. ג) אזהרה זו הו"ל לכתוב אחר גמר דיני אכילת האפיקומן, כיון שזמנה אח"ז¹⁶ וי"ל: פירוש ויזהר שלא ישתה, היינו ע"י שישתדל שלא יהי' צמא. ובזה מובן בהנ"ל: א) לא הוצרך להזהיר על אכילה

14 הרב הנ"ל רוצה לתרץ קושיא זו: ש"כיון ש"בדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן", הרי שאכילתו הראשונה בטילה ונחשב כלא אכל כלל אפיקומן, והאכילה הראשונה נעשה כאכילה בעלמא ואין לחשבה כקיום מצות אפיקומן, א"כ יש כאל עדיין החיוב לאכול אפיקומן. וזה דין שמקומו בשו"ע ולא בסידור שהוא הנהגות הסדר, משא"כ גבי שתיה שבדיעבד אם שתה אחרי אכילת אפיקומן אינו צריך לחזור ולאכול אפיקומן לפיכך הוי' הנהגות הסדר", ע"כ דבריו.

ודבריו צ"ע: א) אדה"ז אינו כ' הדין שבאם אכל אחרי אפיקומן צריך לחזור ולאכול אפיקומן, ומפורש באחרונים שיש מחלוקת בזה. וא"כ דוחק לבאר דברי אדה"ז ע"פ דין שאינו מבורר אם זו שיטתו (כן הקשה הרפ"ק).

ב) אפילו אם נאמר שצריך לחזור ולאכול מצה (אפיקומן) מה המקור שזה בגלל שאין לחשוב האכילה הראשונה כקיום מצות אפיקומן ושאכילה הראשונה בטלה? (וראה פמ"ג שזה רק דין לכתחילה לחזור ולאכול אפיקומן, א"כ לאו' ברור שאינו סובר שאכילה הראשונה בטלה, ואדה"ז ורבינו כ' במפורש שבלי ל' ב' אם אכל "אין עליו כלום").

ג) (ועיקר), יש "הנהגות הסדר" שהוא איך צריך להנהיג הסדר, והאם מפני שהדין ישתנה באם יעבור על הנהגת הסדר זה משנה מה נקרא "הנהגות הסדר"!?)

במילים אחרות: יש ב"הנהגות הסדר" (א) לא לאכול אחרי אפיקומן, (ב) לא לשתות אחרי אפיקומן. האם מפני שאם עבר על האכילה צריך לאוכלו עוד הפעם, אינו נקרא הא דאין לאכול הנהגה, ורק בשתי' שאין צריך לחזור נקרא הנהגה. אתממה.

15 הרב הנ"ל רוצה לתרץ קושיא זו: שמכיון שבדיעבד אם שתה מים וכיצא בהם אחרי אכילת אפיקומן ואפילו שאר משקין, אינו צריך לחזור ולאכול כזית מצה לשם אפיקומן, לפיכך כתב רבינו "ויזהר שלא ישתה" על מנת שיקיים בשלימות ובהידור.

וצ"ע הרי לכתחילה בודאי ש"יש לחוש לדבריהם" (סי' תע"ח ס"א, סי' תפ"א ס"א), וא"כ אין זה רק אזהרה על קיום מצוה בהידור, אלא על עצם קיום המצוה – באם אינו איסטניס או תאב הרבה שאז יש לסמוך על סברא הראשונה (וכן הקשה הרפ"ק).

דהיינו, נכון שאכילה חמורה מן השתיה, אבל משורת הדין (לכתחילה) שניהם אסורים וא"כ אין טעם להזהיר על אחד יותר מן השני (אא"כ אחד מהם כבר מזהר ועומד).

16 הרב הנ"ל רצה לתרץ קושיא זו: שע"פ מה שהסביר שאם אכל אחר אפיקומן שאכילת האפיקומן בטילה היא, א"כ אין מה להזהיר גבי אכילה משא"כ בשתי', לכן שייכים "אזהרות" הללו (צ"ע לשונו איזה "אזהרות" – רביים?) לפני אכילת אפיקומן על מנת שיכול לקיים מצוות אכילת אפיקומן מן המובחר.

ולא הבנתי באם לשיטתו בין כן אין אזהרה זו אזהרה חיובית – אלא אזהרה שידאוג לקיים המצווה בהידור ע"י שלא ישתה, א"כ לא הסביר כלל למה זה נכתב לפני אכילת האפיקומן ולא לאחריו.

כיון דבלאה"כ האפיקומן צ"ל נאכל על השובע. 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" (וממשיך כ"ק אדמו"ר לתרץ "באופן אחר קצת").

ומקשה הרב הנ"ל על קושיא ותירוץ הא' "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?".

וקושייתו תמוה ד"שכחה" מאן דכר שמיה? הרי אדה"ז אינו בא (לפי ביאור רבינו) להזהירנו משכחה ושוגג, אלא ש"שתדל שלא יהי' צמא" – ומפני זה הי' לכאורה גם להזהיר להשתדל לא להיות רעב, אבל זה כבר מוזהר מזה ש"צ"ל נאכל על השובע". ובמילים אחרות: אפילו אם נאמר שהאזהרה היא בגלל שתתכן מציאות של שכחה, אבל בסוף יש לנו רק להזהירו שלא יבא למצב שישכח ע"י שישתה ויאכל – והאכילה כבר מוזהר ועומד, ולכן לא הי' לאדה"ז להזהיר רק על השתי', ופשוט.

ושוב מקשה על קושיא ותי' הב' וג' "והנה מ"ש ד"רק הנהגות הסדר קמ"ל, שישתה באופן שלא יצמא אח"כ", לכאורה יש להבין, שאמנם זו היא עצה טובה, אבל לכאורה זה אינו כבר בגדר "הנהגת הסדר" ששייך לסידור, כמו הך ד"אכל בהסיבה", שקשור ישירות לדיני הלכות הסדר, אבל הך "שישתה באופן שלא יצמא אח"כ" זה לכאורה ע"ד לומר שישכח לנוח בערב פסח כדי שיוכל לקיים יותר טוב מצוות ליל הסדר, ולספר יותר טוב סיפור ההגדה, שזה בעצם כבר אינו בגדר "הנהגות הסדר קמ"ל?".

ושוב דבריו תמוהים: א) נראה ששאלתו היא שסבירא ליה שמ"ש כ"ק אדמו"ר "שישתה באופן שלא יצמא" לא נקרא "הנהגת הסדר ששייך לסדר", ו"בעצם אינו בגדר הנהגות הסדר", ורק דין (שלשיטתו) "קשור ישירות לדיני הלכות הסדר" נקרא הנהגות הסדר. אלא דלפי זה קיצר במקום שהי' לו להאריך, שהי' צריך לבאר ולנמק מה נקרא הנהגות הסדר ולמה דין ש"ישתה באופן שלא יצמא" לא נכלל בגדר זה (שהרי לכ"ק אדמו"ר זה מפורש כן נכלל בהגדרה זו)?

ונראה לי (כמעט ברור) ש"הנהגת הסדר" (ולא "דיני הסדר") כוונתו שנכלל בו הנהגות שצריך לדעת (ולקיים) כדי שיהיג סדר כראוי, ובלשון כ"ק אדמו"ר (אג"ק חלק ב' ע' שדמ) "הנהגות הנחוצות לדעת בשעת מעשה", וכמו שצריך לדעת שאפיקומן צריך לאכול בהסיבה כמו כן צריך לדעת (וי"ל בגלל גודל

החשיבות של האפיקומן וצריך להיות נאכל על השובע, ואין מפטירין וכו') שצריך להזהר בעצמו שלא לבא למצב שיצמא ויצטרך לבטל מהסדר כפי שצריך להיות.

ומה שמדמה הרב הנ"ל את ההנהגה שיזהר שלא יצמא להנהגה לנוח בערב פסח – א', האם בזה (בהדמיון) מוציא את האזהרה שלא יצמא ל"עצה טובה"? ואולי גם לנוח בכדי לספר את ההגדה הוא ג"כ הנהגת הסדר – ואין אדה"ז מביאו מטעם אחר (אולי מרוב פשיטותו)?!

ב) גם לשיטתו הרי השינה היא רק שיוכל לקיים הסדר "יותר טוב" – אולם אדה"ז מזהיר שלא יבא לעבור על דעת קצת פוסקים.



וארבה את זרעו

הרב אשר פיינבערג

ברוקלין נ.י.

"מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלקים אחרים. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק וכו'" (נוסח הגש"פ).

ובהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כתב כ"ק אדמו"ר: **וארב – חסר ה"א – את זרעו.** כמה ריבים עשיתי עמו עד שלא נתתי לו את יצחק (ירושלמי פסחים פ"י ה"ה).

ולכאורה אינו מובן: וכי דרכו של כ"ק אדמו"ר בהגדה להביא דברי דרוש שנאמרו על החסר ויתיר של הכתובים. והלא כשמו כן הוא "לקוטי טעמים ומנהגים", "דינים, מנהגים, מקורות וטעמים", ומשום איזה מהנ"ל יש בפייסקא זי.

וי"ל דכוונתו לתרץ קושיא המתעוררת בפשטות הכתובים¹, וכפי שהקשה כ"ק אדמו"ר בעצמו (ראה שיחות ליל ב' דחה"פ תשי"א. תשכ"ז): "כתוב וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק, וכי יצחק ריבוי זרע ייקרא".

וזה בא כ"ק אדמו"ר לבאר ע"פ דברי הירושלמי, שהתחלת הכתוב וארבה את זרעו, אכן אין מובנו כפשוטו (שיש כאן ריבוי זרע, שזה יסתור סיפא דקרא) אלא "וארב – חסר ה"א – את זרעו", החוסר ה"א מלמדת אותנו שפירוש אחר ישנו במילים אלו, כמה ריבים כו'. הקב"ה רב (ניסה) את אברהם כמה פעמים עד ש(כהמשך הכתוב) נתתי לו את יצחק.

ועפ"ז יובן ג"כ הא דלא הביא רבינו גם המשך דברי הירושלמי: "דבר אחר נעשיתי לו אורב, אין חטא מיתן ליה (אם חטא מייסרו למשפט – קה"ע) ואין זכה מיתן ליה (ואם זכה נותן לו ומדקדק לזכותו – קה"ע)". דלכאורה, אם פיסקא זו יש בה רק משום דברי דרוש, הו"ל להביא כל הדרשות. אלא דבא לתרץ קושיא הנ"ל, והוא מתיישב בטוב רק לפי פי' הא', משא"כ לפי' הב', דקרא לצדדין כתיב ואין ענין רישא לסיפא.

שוב ראיתי בס' המלך במסיבו (ח"ב ע' קז) קצת סמך לזה: "רש"ג: וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק. לכאורה מהו הענין דוארבה כאשר נתן לו רק את יצחק. כ"ק אדמו"ר שליט"א: בירושלמי כתיב חסר ה"א כפי שכבר צויין בהגדה". היינו, שדברי הירושלמי המצויינים בהגדה מיועדים לתרץ שאלה זו.

[והשתא דאתינן להכי יש להעיר: בס' הנ"ל (ח"א ע' רעט-רפ) איתא, שבהזדמנות אחרת אמר כ"ק אדמו"ר במענה לשאלה הנ"ל (וכי יצחק ריבוי זרע הוא), ש"באמת ע"פ פשטות י"ל שזה קאי על ההמשך, ואתן לו את יצחק – עד עצום ורב". ובטח טעות סופר יש כאן, דהא "ואתן לו את יצחק" הוא פסוק בספר יהושע, בעוד ש"עצום ורב" הוא פסוק בפ' תבוא. וצ"ע].



1) ומצינו כמ"פ בהגדה שרבינו יפרש גם הפירוש הפשוט ככו"כ מקומות בהגדה, הן בדברי אדה"ז בסידורו והן בפסקאות ההגדה עצמן. ולכאורה צ"ע איך להתאים זאת עם הכותרות "לקוטי טעמים ומנהגים", "דינים מנהגים מקורות וטעמים".

הסימן לחרוסת

הת' יוסף יצחק ליפסקער

חבר המערכת

כתב רבינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (פיסקא החרוסת): "סי' אל החרוסת: חרושת אבן חרושת עץ בלשון אשכנז: איפ"ל בארי"ן ניס"ן אינגב"ר צימרנ"ד, ובלה"ק: תפוחים אגסים קידה אגוזים וקנמון (פע"ח שחהמ"צ פ"ו)".

ולא זכיתי להבין: א) 'אינגב"ר' נכתב באל"ף ולא בעי"ן, ואיך הוי 'עץ' סימן מתאים לזה. ובפשטות הי' צ"ל להיפך (וכן זכורני שלימדוני כד הוינא טליא), 'אינגב"ר' הוא פענוח האל"ף שב'אבן', ו'עפ"ל' – פענוח העי"ן. (ב בלה"ק העתיק קידה לפני אגוזים, שלא על סדר הר"ת.

אמנם כן דאין אלו קושיות על רבינו, שכ"ה הלשון בפע"ח המצויין שם, אבל בכל אופן צ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



שיטת הרמב"ם בדין חיוב פת ביו"ט (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמור"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

כתב רבינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (פיס' מצה): גם בזמה"ז דאורייתא . . . וי"א שחיוב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים – (שו"ע רבינו סתקכ"ט ס"ה. וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ז . . .)".

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

ויל"ע, מהו הכוונה בהציון לדברי הרמב"ם, ומה מבואר ברמב"ם לענין בירור הך שאלה אי הוי חיוב מה"ת או מדרבנן. ולכ' אפ"ל דהדיוק הוא דממ"ש הרמב"ם "כשם" משמע דהוא אותו החיוב כמו בשבת, ומבואר ברמב"ם (פ"ל

מהל' שבת) דחיוב העונג בשבת הוא מד"ס. ולכ' זה דוחק. ואבקש מהקוראים לבאר זה. עכ"ל.

ולא זכיתי להבין כוונת תמיהתו, הדוחק וה"צ"ע" בזה, הרי הכוונה פשוטה וברורה, דכן מתבאר מפשטות לשון הרמב"ם שם "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת". וראה ברמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"א וז"ל: "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי הנביאים כו' כבוד ועונג וכו'", ולהלן שם ה"ז ט"א "איזהו עונג כו' לאכול שלש סעודות".

וא"כ מפשטות דברי הרמב"ם שחיוב העונג והפת בשבת הוא מד"ס, וממש"כ בהל' יו"ט שעד"ז הוא גם חיוב העונג ביו"ט ("כשם . . . וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת") מתבאר דס"ל שחיוב הפת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים, ופשוט. ושור"ר שכן הבינו והעירו העורכים ב'שלחן מנחם' ח"ב עמ' רמו הערה ב עיי"ש. וק"ל.



תורת רבינו

הסיבה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ברמב"ם פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ז: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין לו מהן כו'". ובה"ח: "ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך".

וב'חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' יא, חקר רבינו אם דין הסיבה בליל פסח הוא מצוה בפני עצמה, אלא שקבעה באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות כו', או שהיא הלכה במצות אכילת המצה שצ"ל בהסיבה וכן במצוות ארבע

כוסות שצ"ל בהסיבה: "והנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, אם יצא ידי מצות אכילת מצה אם לאו: אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה כו', אבל אם אכילת הכזית מצה היא פרט בדין ההסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיום מצות אכילת מצה. – והנפקא מינה בין שתי הסברות להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה, האם מחוייב הוא לחזור ולברך "על אכילת מצה" כו" עי"ש.

[ומה שכתב רבינו שהנפק"מ למעשה תהיה, שיצטרך לברך "על אכילת מצה", היינו כמו שכתב בלשון קדשו: "אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה", ועוד נדבר מזה אי"ה].

והנה הרמב"ם השמיט לגמרי דין זה שאם לא היסב בד' כוסות או באכילת מצה לא יצא וצריך לחזור ולאכול ולשתות (ולסמוך על הדיעה שאין חייבים להסב הרי לא שייך לומר בדעת הרמב"ם שס"ל שיש חיוב להסב), וצ"ע.

ב. והנה לכאורה מזה שהשמיט זאת הרמב"ם, יהיה ראיה ברורה לצד הראשון שבחקירה הנ"ל, וכן נקט בפשיטות ב"חידושי מרן ר"ז הלוי", שדין ההסיבה הוא מצוה בפני עצמה, ולא דין באכילת מצה ושתיית ד' כוסות, ולכן אינו צריך לחזור ולאכול, כי מצות ההסיבה מצוה היא בפני עצמה.

ובאמת יש להוכיח כן מפשטות לשון הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ז ב"סדר ליל פסח": "ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו כו' ולוקח שני רקיקין כו' ומברך המוציא לחם מן הארץ כו' ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך וכו' ואוכלן", ולכאורה הול"ל "ומיסב ואוכלן", ומבואר בדעתו שדין ההסיבה בעיקרה אינה קשורה במצות אכילת המצה ושתיית ד' הכוסות.

וז"ל הגרי"ז שם: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו' ואימתי צריכים הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח וכו' עכ"ל, מדברי הרמב"ם האלו מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפני עצמה, שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הארבעה כוסות, אבל עכ"פ מצוה בפ"ע היא, ולא מדיני המצוה של מצה וארבע כוסות, וכדחזינן דגם בשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח, דהיינו דמיקרי קיום מצוה של הסיבה, [וכ"ה בשו"ע או"ח

סי' תעב ס"ז דלכתחילה יסב בכל הסעודה], הרי דמעשה ההסיבה היא מצוה בפ"ע, ושייכה גם בשאר אכילתו ושתייתו, ולפי זה אם אכל מצה או שתה ארבע כוסות בלא הסיבה אין כאן שום גריעותא בהמצוה של אכילת מצה או ארבע כוסות, רק דלא קיים מצות הסיבה שהיא מצוה נפרדת לגמרי כו'. והנה בתוס' פסחים דף ק"ח נסתפקו אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, וברא"ש שם מבואר דאם יאכל הכזית בלא הסיבה לא יצא, ולכאורה מבואר מזה להיפוך, דס"ל דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות¹, דאי לאו הכי אמאי לא יצא, ועוד דלפמש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר אכילה ושתי' כיון דכבר יצא יד"ח מצה, ובע"כ דס"ל דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסיבה, ודלא כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם.

והנה מקור דינו של הרא"ש דאם אכל כזית מצה בלא הסיבה לא יצא, הוא מהא דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, משמע מיסב אין לא מיסב לא עיי"ש בדבריו, ולכאורה היה אפשר לומר דריב"ל לא מיירי כלל מדין מצות אכילת מצה, רק מדין מצות הסיבה, וקאמר דאם אכל כזית מצה כשהוא מיסב כבר יצא יד"ח הסיבה, אף שלא אכל כל אכילתו בהסיבה, והן הן דברי הרמב"ם שכתב דשאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך עכ"ל, ומקורו הוא מדברי ריב"ל דמדנקט לישנא דיצא ש"מ דשייכא הסיבה גם בשאר אכילתו מלבד כזית מצה מדין המצוה של אכילת מצה, דזה יצא גם בלא הסיבה כמו שהוכחנו מדברי הרמב"ם וצ"ע בזה", ע"כ דברי הגרי"ז ז"ל.

ג. והנה, מה שרצה הגרי"ז ז"ל לתרץ את דברי הרמב"ם, שלא יקשה עליו מדברי ריב"ל וכהוכחת הרא"ש, שפירוש דברי הגמ' אינו כמו שפירש הרא"ש, אלא הרמב"ם יפרש ד"לא מיירי כלל מדין מצות אכילת מצה אלא מדין מצות הסיבה, וקאמר דאם אכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא ידי חובת הסיבה", רבינו ב"חידושים וביאורים" שלל ס"ד לפרש כן, וזלה"ק: "ודוחק גדול לומר שכוונת הגמרא היא למצות הסיבה, דאם כן מאי קמ"ל בלשון "מיסב אין לא מיסב לא" הרי פשיטא דבשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה", וברור איפוא שפירוש

1 גם רבינו הוכיח מדברי הגמ' והרא"ש אלו שהסיבה היא תנאי בקיום מצוות אכילת מצה וארבע כוסות.

הגמרא הוא כמוש"כ הרא"ש ודעימיה, שמסוגיא זו מוכח דהוי דין באכילת מצה, [ובעצם גם הגרי"ז ז"ל סיים דבריו: "וצ"ע בזה"].

ומצד שהוכחת התוס' והרא"ש היא מלשון הגמרא, לא כתב רבינו בחדו"ב שיש כאן מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, בשאלה זו עצמה אם ההסיבה היא מצוה בפני עצמה או שהיא חלק ממצות אכילת המצה, ולפי זה הרי צ"ע מה יענה הרמב"ם לדברי הרא"ש.

ולחומר הקושיא היה נראה לענ"ד לומר בזה: דהנה ז"ל הרי"ף: "איבעיא להו שמש מאי, ואסיקנא דצריך הסיבה", ולא הביא כלל את לשון הגמ' מיסב אין לא מיסב לא כו', ולכן אפשר מאוד, שהרי"ף כלל לא היה לו את נוסחת הגמ' שלפניו, וממילא גם הרמב"ם לא גרס כן, ועכ"פ להלכה לא ס"ל הרי"ף לראיית הגמ' אלא לעצם הדין שמשמשי בעי הסיבה. ולכן נקט בפשיטות שהסיבה היא מצוה בפני עצמה.

ד. ומעתה הרי פשוט שלהרמב"ם, מצות ההסיבה היא מצוה בפני עצמה, לכן לא הזכיר את כל ההלכה שאם לא הסיב צריך לחזור ולאכול, שזה רק לדעת התוס' והרא"ש, שדין הסיבה היא דין באכילת המצה ובשתיית ד' הכוסות. אבל הוא ז"ל הרי לא ס"ל כן, וכנ"ל.

ברם רבינו במסקנת הדברים כתב: "בכדי לתווך בין הענינים הנראים כסותרים זה את זה, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: (א) מצוה בפני עצמה. (ב) תנאי באכילת מצה וכו'" עי"ש באורך, ולפי זה הרי הדרא קושיא לדוכתא למה לא כתב הרמב"ם שאם אכל ולא היסב לא יצא, וצ"ע.

ובהערה 31 שם כתב: "ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכזית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכול כו' יש לומר: א. לא כל התנאים במצות הם לעיכובא. ב. מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים שלא הוזכרו בש"ס כו'" עי"ש. והנפק"מ בין ב' התירוץ, שלתירוץ הראשון באמת ס"ל להרמב"ם שאינו צריך לחזור ולאכול, כי אינו לעיכובא (וזה קצת צ"ע שלפני כן כתב כמה פעמים שהוא לעיכובא, ויובן בהמשך), ואילו לתירוץ השני באמת צריך לחזור ולאכול, אלא שלא כתבו, וגם זה קצ"ע.

ה. ואשר נראה בזה, דהנה ז"ל שו"ע רבינו סי' תעב סט"ו: "כל מי שצריך להסב, ואכל ושתה בלא הסיבה, צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה מעיקר הדין, אבל לפי שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל במדינות אלו, יש לסמוך על דבריהם לענין שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ומכל מקום לענין אכילת

מצה טוב להחמיר לחזור ולאכול בהסיבה, וכן לענין כוס שני אם שתה בלא הסיבה יחזור וישתה בהסיבה, ואין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, כי ברכת בורא פרי הגפן שבירך על כוס שני שהוא סמוך לסעודה, היא פוטרת אפילו היין שבתוך הסעודה, כמו שנתבאר בסי' קע"ד. אבל אם שתה כוס ראשון או שלישי או רביעי בלא הסיבה, אין לו לחזור ולשתותו בהסיבה, לפי שיצטרך לחזור ולברך עליו, שהרי עכשיו אין דרך לשתות בין כוס ראשון לשני, ובין כוס שלישי לרביעי אסור לו לשתות עוד, כמו שיתבאר בסי' תע"ט, וכן לאחר כוס רביעי אסור לשתות עוד, כמו שיתבאר בסי' תפ"א, ואם כן בשעה שבירך על כל כוס משלשה כוסות אלו בלא הסיבה, ואחר כך כשנזכר ששתה בלא הסיבה ורוצה לחזור ולשתות, הרי זה נמלך, וצריך לחזור ולברך, ויהא נראה כמוסיף על מנין הכוסות שתיקנו חכמים, לכן טוב יותר שלא לחזור ולשתות, ולסמוך על האומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל וכו'".

ושורש הדבר הוא בדברי המחבר בסי' תעב ס"ז: "כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה". והמשך דברי רבינו הזקן הוא מהרמ"א עי"ש, והוא ע"פ התוס' והרא"ש, ותוס' רבינו פרץ והמרדכי ועוד, יעו"ש בדבריהם.

אולם רבינו הזקן שינה מלשון המחבר. שבשו"ע כתוב "לא יצא וצריך לחזור ולאכול כו'" ורבינו כתב "כל מי שצריך להסב, ואכל ושתה בלא הסיבה, צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה כו'" והשמיט התיבות "לא יצא", אף שלכאורה בודאי כן הוא המשמעות במש"כ "וצריך לחזור ולאכול כו'". עוצ"ב שרבינו ז"ל בשו"ע הרי בודאי ס"ל שההסיבה מעכבת באכילת המצה ושתית ד' הכוסות, ואף על פי כן לא כתב כלל שאם חוזר ואוכל חייב לברך שוב "על אכילת מצה".

וצ"ל דס"ל לרבינו ז"ל, שאפילו אם נאמר שההסיבה היא פרט באכילת מצה, סוף סוף הרי מצות אכילת מצה כפי שנאמרה בתורה אינה תלויה בהסיבה, ועל כן אף אם ההסיבה מעכבת (ועי' בחדו"ב שם הערה 10), לא מסתבר כלל לומר, שלגמרי לא קיים מצות אכילת מצה, וכלא אכל כלל. אלא שגם אם הוא מחוייב לחזור ולאכול, לא שייך שיברך עוד פעם "על אכילת מצה". וה"מעכב" אינו אלא בכך שצריך לחזור ולאכול ולשתות, אבל לא חומר שכאילו לא היה כלום עד עכשיו.

ולכן באמת אינו צריך שוב "על אכילת מצה": ולכן לא הזכירו המחבר ורבינו בשו"ע. תדע, שגם בענין ברכת "בורא פרי הגפן" כתב שבכוס ג' או ד' היה צריך לברך כיון ש"נמלך" והיא הלכה בברכת הנהנין, אבל לא משום שלא יצא

[וב'ביאור הלכה" כתב שלדעת המחבר אם נזכר לאחר ברכת המזון שלא היסב צריך לאכול ולשתות ולהסב ולברך "המוציא לחם מן הארץ, ו"על אכילת מצה" עי"ש, וזה שכתב כן רק בנזכר לאחר ברכת המזון נראה דס"ל שאם נזכר תוך הסעודה, אינו צריך לברך שוב כי ברכת "על אכילת מצה" שעשה על הכזית הראשון עולה לכל הסעודה, ועי' במש"כ ב"מחנה יוסף" על הרמב"ם סי' כ' בדעת המהר"ל בזה, ובשו"ת "להורות נתן" חלק ט"ו בתשובתו אלי. אולם לפי משנ"ת בדעת רבינו הזקן, בכוונה לא הזכיר המחבר את ברכת "על אכילת מצה", כי באמת אינו חייב לברך שוב אפילו לשיטת הרא"ש]. ולכך נתכוין רבינו בהערה 31 הנ"ל: "לא כל התנאים במצות הם לעיכובא",

ומעתה נראה דלשון המחבר "לא יצא וצריך לחזור ולאכול כו" הרי סובל ב' פירושים: (א) שלא יצא ידי חובת המצוה כלל ועל כן צריך לעשותה מחדש, (ב) שבאמרו "לא יצא" נתכוין לומר לענין שיחזור ויאכל כו', אבל לא שאנו רואים שכאילו לא אכל מצה כלל, וכנ"ל. ועל כן נראה שרבינו ז"ל נקט פירוש זה בדברי המחבר (ולכאורה ע"כ צריך לומר כן, שאם כפירוש הא' מה צריך לכתוב "ויחזור ויאכל כו'", הרי "לא יצא" ובהכרח שיחזור ויאכל, אלא) שכל ה"לא יצא" הוא לומר שיחזור ויאכל, אבל לברך אין צריך.

ודו"ק בלשון רבינו בחדו"ב שם: "ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכזית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכלו כו'" (ולא "לא יצא").

ו. ועדיין צ"ע לפי התירוץ השני בהערה 31, שבעצם הרמב"ם סובר שההסיבה מעכבת לגמרי, ואם אכל ושתה בלא הסיבה לא יצא, אלא שלא כתב כן בפירוש בספרו, שלפי זה הרי היה צריך להורות לנו איך לעשות עם הכוס שלישי ורביעי וכו', וכדברי הרא"ש, והרמ"א ושו"ע רבינו, וצ"ע.

והנראה פשוט בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם פ"ו מהל' חמץ ומצה: "וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין לו מהם". ולכאורה אינו מובן כלל, לאחר שקבע הלכה שחייב כל אחד לשתות ארבע כוסות, לשם מה הוסיף "אין פוחתין לו מהן", ואע"פ שלכאורה כתב כלשון המשנה דריש ערבי פסחים "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", אבל שם במשנה, הרי לא אמר שיש מצוה וחייב של שתיית ארבע כוסות, וכל דין חיוב ארבע כוסות אנו יודעים ממה שהמשנה אומרת "ולא יפחתו לו מארבע כוסות", אבל כיון שכתב הרמב"ם שחייב כל אחד ואחד לשתות ארבע כוסות, ובפשטות הוא גם ממה שאמרו בברייתא בדף קח, ב: "הכל חייבין בארבע כוסות אחד אנשים אחד נשים ואחד תינוקות", מה טעם יש בהוספה זו שלא יפחתו

לו, ומהיכי תיתי יבואו לשתות פחות מארבע כוסות, ולא מצאנו במצוות חכמים אחרות שיכתוב שלא ימעט ולא יפחות מהן, וצ"ע.

וביארנו בגליון א'עא, שלהרמב"ם היה קשה באמת לשון המשנה "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", דלכאורה הרי העיקר חסר, שהול"ל קודם שיש מצוה לשתות ד' כוסות, ולכתוב אחר כך שגם עני לא יפחתו לו וכו', אבל איך יתכן להשמיענו את כל דין ארבע כוסות, בנוסח כזה של "ולא יפחתו לו", ולכן פירש הרמב"ם, שבאמת רק זה עצמו הוא שבא המשנה ללמדינו שלא יפחתו לו, ולא את עצם ענין ד' כוסות.

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

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

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

ומעתה הרי פשוט שלהרמב"ם לא שייך כל הענין של "מוסיף על הכוסות", שאין דין מיוחד של ארבע כוסות, אלא כנ"ל שלא יפחתו מארבע כוסות, ופשוט, ויש להאריך עוד ואין כאן המקום.



השראת השכינה בבית המקדש

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

א. בלקו"ש חל"ו – ויק"פ – מביא מח' הרמב"ם והרמב"ן הידועה בגדר המשכן והמקדש. דלשי' הרמב"ם גדר ביהמ"ק הוא "מקום מוכן להקריב בו קרבנות", ולהרמב"ן גדרו הוא מקום מנוחת השכינה, השורה בארון.

ומביא עוד מח' בגדר השראת השכינה בביהמ"ק (דלכו"ע היתה שם השראת השכינה, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'), לדעת הרמב"ם הי' בדרך 'מעבר', היינו שגדר השראת השכינה אין פירושו שהשכינה נתלבשה בתוך המקום הגשמי של ביהמ"ק עצמו, רק שע"י ביהמ"ק ודרכו נמשך המשכת השכינה לישראל. אבל שיטת הרמב"ן דהשכינה נתלבשה בתוך המשכן עצמו 'וע"ד משכן השכל במוח, שהשכל מלובש במוח והמוח משיג את השכל".

פלוגתות הנ"ל קשורים זל"ז, דלהרמב"ן העיקר חפץ המשכן הוא מקום מנוחת השכינה הוא משום דס"ל דהשראת השכינה היתה בדרך התלבשות, וא"כ שייך לומר "דעיקר החפץ מקום מנוחת השכינה". משא"כ להרמב"ם דעיקר מצות בנין המשכן הוא בשביל הקרבנות לשיטתו אזיל, דלא היתה השראת השכינה באופן דהתלבשות וא"כ לא שייך לומר דהתכלית הוא המקום עצמות, אלא תכלית המשכן והמקדש היא העבודה שהיתה בהם.

וע"ז הקשה שם, דאי"ז ביאור מספיק, דהא גם לשיטת הרמב"ם תכליתו הוא לא השראת השכינה במקום עצמו, אלא שע"י יהיה "ושכנתי בתוכם". וא"כ לכאורה כמו דלהרמב"ם אפ"ל דהתכלית הוא השראת השכינה – דהיינו סו"ס השראת השכינה בישראל, למה א"א לומר אותו ביאור לשיטת הרמב"ם שהי' בדרך מעבר. וא"כ א"א לומר ששיטת הרמב"ם שהשראה הייתה באופן של מעבר הכריחה את הרמב"ם לומר שהתכלית היא עבודת הקרבנות בתוך

ביהמ"ק. ועוד דע"פ מה שנתבאר במק"א דבאמת הרמב"ם והרמב"ן מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ורק דהרמב"ם הוא ספר הלכה שמדבר על הצייווי להאדם לעשות המשכן מדבר על גדר הצייווי על האדם שזהו שיקריב קרבנות, והרמב"ן מדבר על הכוונה בהמשכן עצמו [היינו מצד הקב"ה], והיינו שהי' השראה.

וע"פ הנ"ל שב' פלוגתות הנ"ל תלויים זב"ז, וא"כ גם במח' איך היתה השראת השכינה מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

בקיצור: יש ב' פלוגתות בין הרמב"ם והרמב"ן: א', מהי הכוונה בהמקדש והמשכן, דלהרמב"ם הקרבת קרבנות והלרמב"ן מקום מנוחת השכינה. ב', איך הייתה השראת השכינה, דלהרמב"ם בדרך מעבר, ולהרמב"ן בדרך התלבשות. ופשוט שב' פלוגתות הנ"ל שייכים זל"ז.

ואין הפשט דלשיטת הרמב"ם שהיתה ההשראה בדרך מעבר, לא הי' יכול ללמוד כהרמב"ן, דהם גם להרמב"ן סו"ס התכלית היא השראת השכינה בישראל, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי בנוגע לב' הפלוגות.

והיינו דלכו"ע יש השראת השכינה בדרך מעבר, וזה שייך לעבודת הקרבנות, ולכו"ע יש השראה באופן של התלבשות וזה שייך להכוונה במקום מנוחה.

ומבאר שם ע"פ המבואר בווהר שיש אופן ההתקשרות בין גליא דישראל עם גליא דקוב"ה ויש התקשרות דסתים דקב"ה עם סתים דישראל.

ועד"ז במשכן בהענין ד"שכנתי בתוכם", והיינו השראת השכינה בישראל, די שב' אופנים: השראת הסתים דקב"ה בסתים דישראל והשראת גליא דקב"ה עם גליא דישראל.

ועי"ז מבאר דזהו החילוק בין הרמב"ם והרמב"ן, הרמב"ם בספרו על ההלכה, מדבר על הקשר הגלוי בין הקב"ה וישראל, שנעשה ע"י עבודת הקרבנות בביהמ"ק, אבל הרמב"ן שיש בפירושו גם "דברים נעימים לשומעים וליודעים ח"ן" מבאר על הקשר בין סתים דקב"ה לסתים דישראל, דזה נעשה ע"י המשכן עצמו ולא ע"י מעשים של ישראל (דהא קשר זה הוא שא"א לפעול ע"י עבודה אלא עצם הקמת המשכן פעל ענין זה).

ומבאר שם שזה קשור בב' מקומות בביהמ"ק: דהעבודה בביהמ"ק היתה במקום גלוי בהעזרה ובהיכל, אבל הארון הי' בקדה"ק שהוא מקום "סתום" והיינו דשם הקשר בין הסתים דישראל להסתים דהקב"ה.

ועפי"ז מבאר שם עוד דבבית שני שלא הי' שם ארון (והיינו שהארון הי' במקום עוד יותר גנוז, וכידוע הביאור דבבית שני ג"כ היה הארון כחלק מהמקדש אלא דהי' גנוז), א"כ הי' הקשר הפנימי בין סתים דקב"ה עם סתים דישראל עוד יותר בגילוי.

ועפי"ז מבאר דהמח' בין הרמב"ם והרמב"ם האם הי' ההמשכה בדרך מעבר או התלבשות תלוי' האם מדובר בסתים דקב"ה או בגליא דקב"ה.

דלשיטת הרמב"ם, היינו אם מדובר על הקשר דגליא דקב"ה עם גליא דישראל, א"כ מובן דההמשכה צ"ל בדרך מעבר, דהביאור בזה דס"ל דההמשכה היא באופן דמעבר דא"א לומר שאלקות "נתלבש" באיזה מקום, והיינו שאלקות היא למעלה מהתלבשות במקום, וזה נכון כשמדובר בדרגת אלקות שבבחי' גליא. וא"כ שייך ע"ז איזה הגדרה לומר שאינו שייך שיתלבש בבחי' מקום.

אבל לשיטת הרמב"ן, היינו כשמדובר על הקשר בין סתים דקב"ה לסתים דישראל, שייך שפיר לומר שאלקות נתלבשה במקום והמקום נהי' מקום מנוחת השכינה, דהא כיון דמדובר על סתים דקב"ה שלמעלה מכל הגדרה, א"א לומר עליו שהוא מוגדר שאינו יכול לבוא בהתלבשות מקום.

בקיצור: יש ב' קשרים בין הקב"ה לישראל, סתים בסתים וגליא בגליא, ושנים היו בביהמ"ק: ע"י עבודת הקרבנות פעלו הקשר הגלוי בין הקב"ה לישראל, ומצד דרגא זו היתה המשכת השכינה בדרך מעבר. מצד הארון שהי' בביהמ"ק נפעל הקשר בין סתים דקב"ה וסתים דישראל, והמשכת הסתים דקב"ה היתה באופן דהתלבשות [ובבית שני שהי' גנוז עוד יותר פעל הארון הקשר הסתום עוד יותר].

ב. והנה בלקו"ש חל"ב – ויקרא (א') מביא פרש"י על הפסוק "ריח ניחוח לה'", שמפרש "ניחוח – נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", וכן פרש"י בפ' תצוה בקרבנות המילואים. ומביא בשם המפרשים שרש"י בא לשלול שאין הכוונה שריח כפשוטו של הקרבנות הוא ניחוח לה', אלא שהוא נחת רוח ממה שאמרתי ונעשה רצוני.

וע"ז שואל שם דא"כ הו"ל לרש"י לפרש הריח ניחוח האמור בנח "זירח ה' את ריח הניחוח", ומכיון שאין רש"י מפרש שם כלום א"כ מובן שבפשטות מבינים שריח ניחוח אין הכוונה שניחוח הוא מריח הגשמי, אלא מזה שנח עשה קרבן, וא"כ צ"ב מה נתחדש כאן שצריך לפרש מהו הכוונה בריח ניחוח.

ומבאר שם, דבאמת בנח פשוט שהכוונה בריח ניחוח הוא בהנחת רוח מזה שעשה נח הקרבן, אבל לפי זה הנחת רוח הוא מזה שעשה מצווה, א"כ כל מצוה היא "ריח ניחוח לה", ולמה דוקא בקרבנות נאמר הל' "ריח ניחוח לה"?

וקושיא זו בא רש"י לתרץ באמרו "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

והביאור בזה בהקדים דהל' "שאמרתי ונעשה רצוני" צ"ב: א') הל' "אמרתי" ולא צייתי וכיו"ב, ב) ונעשה רצוני, שמדובר על הנפעל ("ונעשה") ולא הפועל (ועשית או וקיימת וכיו"ב).

ומבאר שם דהל' "אמרתי ונעשה רצוני" בא לבטא אופן עשיית המצוה, דלמעלה מכל שאר המצוות, אפילו אלו שבבחי' חוקים.

כל מצוה יש בה תועלת, ואפילו חוקים שמקיימים רק בגלל שהם גזירת המלך, יש בזה תועלת שע"ז תהי' בו קבלת עול מלכותו, "משא"כ בקרבנות מודגש שהם כביכול צורך גבוה, "אשה ריח ניחוח לה" (ועד שנקראים בכתוב "לחמו" של הקב"ה), ולכן פרש"י שהכוונה בקרבנות צ"ל רק "שאמרתי ונעשה רצוני", היינו לא זה שהאדם מקבל עליו עול מלכותו ומצוותיו ומקיים גזירתו של מלך, אלא רק שרצונו של הקב"ה יתקיים, "נעשה רצוני" מאליו, כאילו אין כאן גברא עושה המצוה אלא הקרבן נעשה מאליו ומעצמו, וזה מדגיש שהקרבן הוא צורך גבוה ("נעשה רצוני") ולא בשביל האדם. וזוהי גם ה"נחת רוח" המיוחדת בקרבנות, שאינה בשאר מצוות התורה, "שאמרתי ונעשה רצוני".

ומטעם זה גופא אומר רש"י "שאמרתי", ולא "שגזרתי" וכיו"ב, כי לשון "שגזרתי" מורה על ציווי אל האדם, ומדגיש שיש כאן מעלה בזה שהאדם מקיים גזירה שלמעלה אף שאינו יודע טעמה; אבל כאן הדיוק הוא שהאדם עושה הדבר (לא מפני שהוא צריך לקיים רצונו ית', אלא) כדי שרצונו ית' יתקיים, ואין נפק"מ לו אם זהו בגדר "גזירה" או "אמירה" וכו', והתוכן הוא רק שכיון שזהו רצונו, לכן רוצה האדם שרצונו יעשה".

ובהמשך שם מבאר למה לא נאמר ריח ניחוח בקרבן חטאת ואשם ותודה, שהגדר של ריח ניחוח הוא באופן שאינו חושב על תועלת שלו בהקרבן "ורק ע"ד הקב"ה", ולכן קרבנות אלו גורמים "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

ג. בטעם הקרבנות כתב הרמב"ם במו"נ (ג, מו) שהוא כדי להרחיק את העם מע"ז, שבזמן מ"ת היו כל האומות עע"ז ומקריבים לע"ז, וא"כ אם לא יהי' אפשר לישראל להקריב קרבנות לה', יש חשש שזה הי' גורם להם להקריב

לע"ז. והרמב"ן (ויקרא א, ט) חולק עליו שזה לא ניתן להאמר, והקרבנות הם ריח ניחוח לה', וכבר הקריב אדם הראשון קרבן וכו', עיי"ש.

ובספר משך חכמה בהקדמתו לפ' ויקרא חידש, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי – דיש קרבנות בבמה ויש קרבנות בביהמ"ק: קרבנות בביהמ"ק הם באמת ריח ניחוח לה', אבל בבמה הא תנן בזבחים (קיג, א) "אין ריח ניחוח בבמה קטנה", וא"כ אין שם ריח ניחוח וא"כ בטעם קרבנות בבמה יש לבאר כמו שביאר הרמב"ם, עיי"ש דהביא כמה ראיות לזה. ואפילו בלי ביאור הנ"ל, הרי מפורש כנ"ל דאין ריח ניחוח בבמה.

ואולי יש לבאר בזה: דהנה, בלקו"ש חל"ב (בתחילתו) ביאר רבינו בל' רש"י "נחת רוח לפני" שאמרתי ונעשה רצוני", שהקרבנות קרבנות הוא מצוה שלמע' אפי' מחוקים, כי גם בקיום החוקים יש תועלת להאדם שמקיים בזה קבלת עול מלכותו, משא"כ בקרבנות שהם צורך גבוה כביכול ואין בזה שום תועלת להאדם, הרי הענין היחיד שישנו בזה הוא שרצון הקב"ה יתקיים, "שנעשה רצוני" מאליו וממילא, וזהו הנחת רוח המיוחד שבקרבנות.

וי"ל דא"א להגיע לכזה ביטול אלא ע"י שנתגלה הסתים דישראל כפי שקשור להסתים דהקב"ה, וכמבואר בשיחה הנ"ל.

וכן י"ל בעניננו: דבביהמ"ק שהי' שם הארון וזה פעל הקשר דסתים דישראל עם סתים דקב"ה, היינו הקשר הפנימי דישראל וקב"ה חד ממש, אז הי' שייך שהעבודה תהיה באופן כזה שלא יהיה מורגש כלל, ומשו"ז הי' יכול לפעול הריח ניחוח דבא מזה שאמרתי ונעשה רצוני, שהעבודה נעשית באופן שלא מורגש עושה העבודה. אבל בבמה שלא הי' הארון, ושם הקרבנות היו עם "טעם", א"כ לא הי' ה"אמרתי ונעשה רצוני", ומשו"ה אין ריח ניחוח בבמה.



בענין כיבוש יחיד

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש חט"ו שיחה ה' לפ' לך לך הביא רבינו דברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ה): "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד, קדושה לשעתה

ולא קדשה לעתיד לבוא, כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא, ובהל' שמיטה ויובל (פ"ו הט"ז): "אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחיוב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה".

והכס"מ תמה ע"ז, דמאי שנא כיבוש מחזקה, ולמה הכיבוש נתבטלה והחזקה לא נתבטלה. וגם, הרי גם ביהושע הי' חזקה, ולמה גרע חזקה שעם כיבוש מחזקה שלא ע"י כיבוש. וע"ש שהביא דברי הרדב"ז והתוי"ט בזה והק' עליהם.

ומבאר רבינו, שבבעלות דבנ"י על א"י - ב' ענינים: א) הקנין ממון, שיש לבנ"י בעלות על א"י. ב) הקדושה דא"י. ומבאר, שהבעלות באה ע"י נתינת הקב"ה את כל א"י לאאע"ה, כמש"נ "לזרעך נתתי את הארץ" שהוא ככבר נתון, ועי"ז א"י מוחזקת לנו. אבל הקדושה נפעלה ע"י הכניסה של בנ"י לא"י.

ועפ"ז מבאר החילוק, שבביאה ראשונה הי' רצון וציווי הקב"ה "חלוצים תעברו" כו', היינו שהכניסה יהי' ע"י כיבוש "ונכבשה הארץ לפניכם", ולכן אז נפעלה הקדושה באופן זה (ולכן לא הועיל אז חזקה), משא"כ בביאה שנייה הי' הרצון של הקב"ה "ושבו בעריכם אשר תפשתם", לבא ולחזור שם ולהתיישב שם, דהיינו להחזיק בהקרקע שלהם, ולכן הקדושה נפעל ע"י הך חזקה, עש"ב.

והנה בגמ' גיטין (ח, א) איתא: בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל ובשלשה לחו"ל עפרה טמא כחו"ל והמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו"ל והמביא גט מסוריא כמביא מחו"ל ובשלשה לא"י חייבת במעשר ובשביעית כא"י וכו', ובגמ' - חייבת במעשר ובשביעית כא"י קסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש.

ופרש"י (בד"ה כיבוש יחיד) דדוד שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה אבל דוד לא כבש אלא לצורכו.

והתוס' (בד"ה כיבוש יחיד) כ' (לאחרי שהביאו פרש"י): אבל בספרי מפרש טעם אחר בסוף פרשת והיה עקב דמשמע לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה כדאמר התם סמוך לפלטורא שלך לא הורשת פירוש יבואי שהיה סמוך

לירושלים ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה אבל אחר שכל א"י כבשוהו דריש התם מדכתיב (דברים יא) כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו יחיד.

ועי' במהרמ"ש שהביא דברי הרמב"ן ס"פ עקב, דמפרש הל' כיבוש יחיד אליבא דהתוס', ועי' ברמב"ם ריש הל' תרומות, דמשמע דסב"ל ב' הטעמים, וכדלהלן.

והק' בחידושי הגר"ח על הש"ס (ע' קל"ז סוף קטע והנה בתשובת הרא"ש) ובכמה אחרונים, הרי קי"ל דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעת"ל, וקדושה שנייה קדשה לשעתה ולעת"ל, וא"כ מאי נ"מ בזה שסורי' הי' כיבוש יחיד בימי דוד, הרי אותה קדושה בטלה בי"כ, ו"ממ"נ, אם כבשן עזרא הי' צ"ל כשאר א"י ממש, דהרי כיבוש עזרא הועיל לקדש את הארץ, ואם לא כבשן כלל, קדושה ראשונה הרי בטלה ולא תלי כלל בכיבוש יחיד".

והנה לכ' הי' אפ"ל אליבא דפי' התוס' (ע"פ דברי הספרי) דגם הכיבוש בימי עזרא הי' כיבוש יחיד, שהרי גם אז לא כיבשו הרבה כרכים (כמו שהביאו התוס' לעיל (ב, א) ד"ה ואשקלון), וא"כ להך פי' שפיר תלוי דין סוריא בדין כיבוש יחיד אי שמי' כיבוש או לא. אך זה דוחק, דהרי פשטות משמעות דברי התוס' הוא דהי' כיבוש יחיד משום דדוד לא כבש סמוך לפלטרין שלו, ולהנ"ל הרי אינו תלוי כלל בדוד. ועוד, דלאחרי שכבר נכבשה כל א"י פעם אחת י"ל דשוב לא חל ע"ז דין כיבוש יחיד אם כובש חלק א' (וע"ש בחידושי הגר"ח דמביא ראי' לזה), וא"כ צ"ע לב' הפירושים.

ולפי מה שביאר רבינו בשיחה הנ"ל יתיישב בפשטות, דהרי גם הכיבוש הראשון שהי' ע"י יהושע לא הי' בשביל הקנין, שהרי כל א"י כבר הי' קנוי ע"י הנתינה לאאע"ה, והן הכיבוש והן החזקה בבאיאה שנייה הי' רק בכדי שיחול הקדושה על א"י, דהיינו על הא"י שכבר הי' בבעלותם מקודם. וקדושה זה נפעלה בבאיאה הראשונה ע"י הכיבוש ובבאיאה השנייה ע"י החזקה, וכנ"ל, וכמבואר שם בארוכה.

אמנם כל זה בנוגע לא"י עצמה, אבל בנוגע לסוריא, שלא היתה בכלל א"י שהובטחה לאאע"ה, ולא היתה בכלל ה"לזרעך נתתי את הארץ, א"כ הי' צ"ל בה גם קנין בשביל הבעלות ממוני בהארץ. וא"כ צ"ל דסוריא הכיבוש הראשון הי' לא רק בשביל הקדושה אלא בשביל עצם הקנין.

אך לכ' י"ל דבזה יש חילוק בין כיבוש לחזקה, דהא כיבוש מלחמה הוא אופן בפנ"ע של קנין, ואף אם הכיבוש של יהושע לא הי' לצורך קנין לפי המבואר בהשיחה, מ"מ הרי זהו מעשה קנין. אבל החזקה שבביאה שנייה לא הי' חזקה של קנין, כ"א שהחזיקו והתיישבו בה (ואפ"ל שהוא ע"ד חזקה של ראי'!). וא"כ גם הקנין (ממון) של סוריא הי' רק ע"י הכיבוש של יהושע.

ועפ"ז א"ש דקדושת סוריא תלוי בהפלוגתא אי כיבוש יחיד שמי' כיבוש, דכיון דהכיבוש מעיקרא הי' כיבוש יחיד, הנה למ"ד כיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, א"כ לא הי' בעלות על סוריא, וא"כ לא הועיל החזקה שהחזיקו אח"כ עולי בבל, דהרי החזקה מצ"ע אינה קנין, ואינה פועלה חלות קדושה בארץ שאין להם בה בעלות. אבל למ"ד דכיבוש יחיד שמי' כיבוש, א"כ נפעלה הבעלות ע"י הכיבוש דודו, וא"כ שוב הועיל החזקה דעולי בבל, דקידשה לשעתה וקידשה לעת"ל, כמו שהועילה לשאר א"י.

[ואין להקשות דאף אי כיבוש יחיד שמי' כיבוש, ונעשו בעלים ע"ז, מ"מ למה לא נתבטל אח"כ כשגלו משם (דבשלמא הבעלות ע"י שנתנה הקב"ה לאברהם, הרי מובן שאי"ז מתבטל ע"י שום דבר, אבל אם הבעלות בא ע"י כיבוש, למה לא נתבטל ע"י דנכבשה מהם), דיש ליישב בפשטות, דהרי הפי' דכיבוש (יחיד או רבים) הוא (כמו שפרש"י בכתובות כה, א ד"ה ואכילת חלה בסוריא) "היא ארם צובה שכיבשה דוד וחיברה לא"י וקסבר האי תנא כיבוש יחיד", היינו שהכיבוש הוא לא להיות בעלים סתם, אלא שיהי' בכלל הבעלות דשאר א"י, וא"כ מובן דלאחרי שנעשו בעלים שוב אינה בטילה כמו הבעלות בכל א"י.

והנה הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א ה"ב) כ' "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שיהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט וכבוש חלקו".

1) והנה בהשיחה מבאר (באות ז') "כשם ווי דער גדר פון חזקה (כפשוטה) איז פולשטענדיקע בעלות המחזיק – אז די זאך איז זיינע און גיט אז זי איז געווארען זיינע דורך צונעמען די בעלות פון א צווייטן (ע"י כיבוש)". ולכ' הכוונה בזה הוא גם לקנין דחזקה, דהרי הקנין דחזקה הוא גם בקונה החזקה, וענינה הוא שהוא נעשה הבעלים אבל לא (דוקא) שהוא קונה (כובש) מאחר. אבל לפי האמת הרי לפי הביאור בהשיחה הרי מ"ש הרמב"ם "בחזקה שהחזיקו בה" יל"פ דקאי על המציאות, ולא לקנין דחזקה.

ובה"ג כ': "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא".

וכבר הק' שהרמב"ם נראה כמזכה שטרא לבי תרי, שהסברא שכ' בה"ב הוא כפרש"י, ובה"ג כ' הפי' של תוס' והספרי.

ולהנ"ל נראה דהם ב' ענינים, דהרי מה דמועיל הכיבוש הוא משום שרצון ה' והציווי ה' שיבואו לא"י באופן של כיבוש, ולכן עי"ז חלה הקדושה בא"י. וא"כ בעינן ב' ענינים, חדא דצ"ל כיבוש דוקא, וחזקה אינו מועיל כי הציווי ה' "ונכבשה הארץ". ועוד ענין, דכיון דמה דחלה הקדושה בא"י ע"י הכיבוש הוא מחמת שכן ה' רצון ה', א"כ אם הכיבוש הוא שלא כפי הרצון אינה פועלת קדושה.

והם הם ב' הענינים שבב' הלכות הנ"ל ברמב"ם, שבה"ב מבאר שכיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, וכיון דאין שם כיבוש עליה, לא הוי בכלל הציווי ד"ונכבשה הארץ לפניכם", ולכן לא חל עי"ז קדושת א"י "אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם". אבל בה"ג מבאר דאף דהכיבוש דסוריא הוי שפיר כיבוש, דכיון דדוד ה' מלך הוי שפיר בגדר כיבוש רבים, מ"מ לא ה' הכיבוש כפי הרצון והציווי ולא נפעל עי"ז הקדושה (ומצד הקנין דכיבוש בלבד היתה בטילה כשגלו, ורק אם זהו כפי רצון וציווי ה' נעשה חלק מא"י). ועוי"ל.



שיטת הסמ"ג בהאיסור דלא ילבש

הרב מנחם מענדל מרוזוב

שליח כ"ק אדמו"ר – ברוקלין, נ.י.

גרסינן בנזיר (נט, א) "איכא דאמרי אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן המעביר בית השחי ובית הערוה לוקה משום לא ילבש גבר שמלת אשה. מיתבי העברת שיער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, הוא דאמר כי האי תנא,

דתניא המעביר בית השחי ובית הערוה הרי זה עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ותנא קמא האי לא ילבש גבר מאי דריש ביה, מיבעי ליה לכדתניא לא יהיה כלי גבר על אשה מאי תלמוד לומר אם שלא ילבש איש שמלת אשה ואשה שמלת איש הרי כבר נאמר תועבה היא ואין כאן תועבה אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים ואשה שמלת איש ותשב בין האנשים. רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה שלא יתקן איש בתיקוני אשה".

והנה נחלקו הרמב"ם והסמ"ג בביאור דברי הגמרא, שלהרמב"ם יש ג' דיעות, דת"ק סובר שאינו אסור אלא ביושב בין הנשים, ולראב"י אפי' שאינו יושב בין הנשים אסור אם הוא תכשיט שמיוחד לנשים, ולר"י אפי' העברת בית השחי והערוה אסורה מדאורייתא. והרמב"ם פסק כראב"י, דבהל' עכו"ם (פי"ב ה"ט) כתב "העברת השיער משאר הגוף כגון בית השחי ובית הערוה אינו אסור מן התורה אלא מדברי סופרים". ובה"י כתב "לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו או שתגלח ראשה כאיש" וסיים שהעושה כן לוקה. ובכס"מ ביאר 'ופסק רבינו כראב"י שמשנתו קב ונקי, וכן תירגם אונקלוס לא יהא תיקון דגבר וכו', ולא הצריך שישב איש בין הנשים או האשה בין האנשים. ואע"פ שכתב רבינו שהעברת שער בית השחי ובית הערוה לאיש אינו אלא מד"ס כתב שתגלחת ראש האשה כאיש הוי עדי האיש וכתב שאם עדתה האשה עדי האיש לוקה. ונראה שטעמו מפני שתגלחת ראש אשה כאיש הוי דבר הניכר טובא ודמי ללבושת מלבוש האיש משא"כ בבית השחי ובבית הערוה שהם במקום מכוסה".

אבל בסמ"ג (לאוין ס) כתב "גרסינן בפרק שני נזירין (נזיר, ט) אמר רבי יוחנן המעביר שער של בית השחי ובית הערוה לוקה משום לא ילבש גבר וגומר, סבר לה כר' אליעזר בן יעקב שמפרש הלאוין כן שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ולא יתקן איש בתיקוני אשה, והלכה כרבי אליעזר בן יעקב בכל מקום, (יבמות ס, א) וכן תירגם אונקלוס (דברים כב, ה) ולא יהא תיקון זיין דגבר על איתתא ולא יתקן גבר בתיקוני איתתא. והא דתניא (נזיר נט, א) העברת שיער מדברי סופרים כתנא קמא דרבי אליעזר בן יעקב דמפרש המקרא כפשוטו שלא ילבש איש מלבושים מיוחדים לנשים כגון צעיף וקינישא וכיוצא בו לשבת בין הנשים לניאוף וכן אשה לשבת בין האנשים. ואומר אני שרבי אליעזר בן יעקב נמי מודה בזאת לתנא קמא שאין מקרא יוצא מידי פשוטו". והיינו שסובר שאין כאן אלא ב' דיעות, ודעת ר' יוחנן הוא כדעת ראב"י".

ואולי יש לומר בביאור דעת הסמ"ג, דלכאורה צריך ביאור קצת זה שכותב שאף שפוסקים כראב"י מ"מ מודה לת"ק משום אין מקרא יוצא מידי פשוטו, דהא חזינן שלהכס"מ אדרבה, דכל מה שנכלל לאיסורא לת"ק נכלל כבר בדברי ראב"י, אלא שראב"י מחמיר יותר ואינו מצריך שישבו בין הנשים, וכן לכאורה אליבא דר"י שסובר שאפי' במקום מכוסה אסור מדאורייתא כ"ש שבמקום מגולה אסור מדאורייתא, ואיך אפשר שיהי' הו"א דמה דאסור לת"ק מותר לראב"י ור"י, דאיך אפשר הו"א דבמקום מכוסה יהי' אסור מדאורייתא ובמקום מגולה ויושב בין הנשים יהי' מותר מדאורייתא, וגם למסקנא כותב הסמ"ג דהאיסור הוא רק משום אין מקרא יוצא מידי פשוטו ולכן ישנו גם לאיסור של הת"ק, אבל לא שנכלל ממילא בדברי ראב"י.

ונראה לומר בביאור הדבר ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר באג"ק (ח"א אגרת ג) "דבמד"א דאפשר לחלק בין עושה כדרך הנשים א"ל, הוא רק במקום דלא מינכר, דבמקום דל"מ לא שייך אסור דלבוש בשמלת אשה (דאתי לידי תועבה), כיון דלא מינכר. וגם אינו חייב משום דמתקן בתיקוני איתתא, דא"ז תקוני איתתא להעביר במספרים. אבל אם הוא מקום דמינכר, מה לי באיזה אופן העביר השער. כיון דסו"ס שמלת אשה ועדי אשה עליו (ואתי לידי תועבה). ואינו דומה למקום דל"מ, דשם האסור משום דמתקן עצמו בתיקוני איתתא, ולכן רק בתער אסור רב, דזהו ממש תקון אשה. ולא במספרים".

ויצא מזה שישנם ב' איסורים שונים, א' לא ילבש שהאיסור הוא על התוצאה, שיהי' לבוש בשמלת אשה, ואיסור ב' כתב לנו התרגום שלא יתקן בתיקוני איתתא, ובזה האיסור אינו התוצאה אלא עצם הפעולה. ובכל אחד ישנו חומרא וקולא, דהאיסור לא ילבש כיון שעיקרו הוא בגלל התוצאה, אסורה מדאורייתא אפי' בעושה ע"י שינוי, דלהתוצאה אין נ"מ באיזה אופן עושה, וקולא שאינה אסורה אלא במקום דמינכר. ואיסור לא יתקן בתיקוני איתתא הוא על הפעולה, ואסורה אפי' במקום דלא מינכר, אבל מאידך אינה אסורה אלא בעושה כדרך ובעושה ע"י שינוי מותרת מדאורייתא.

ולפי ביאור זה נוכל לבאר מהיכן למד הסמ"ג שראב"י סובר כר"י שגם העברת בית השחי אסורה מדאורייתא, ואינו סובר כהרמב"ם שגם לראב"י אסור רק במקום מגולה, דהנה לשון ראב"י במה שחולק על הת"ק הוא "מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה שלא יתקן איש בתיקוני אשה", והיינו שהביא דברי התרגום שממנו לומדים שהאיסור הוא על עצם הפעולה ולא על התוצאה, וכוננת ראב"י

הוא לחלוק על הת"ק שלדברי הת"ק שאינו אסור אלא ביושב בין הנשים אז האיסור הוא על התוצאה ולא עצם הפעולה, וראב"י חולק וסובר שהאיסור הוא על עצם הפעולה, וכמו שכתוב בתרגום. ואם האיסור הוא על עצם הפעולה אז שוב כבר אין חילוק בין מקום מגולה ומקום מכוסה, וממילא אסור לראב"י גם בית השחי ובית הערוה, ולכן סובר הסמ"ג שרבי יוחנן סבר לה כראב"י.

אבל לפ"ז יוצא שלראב"י ור"י ישנו גם קולא, שכיון שהאיסור הוא על עצם הפעולה אז העושה ע"י שינוי פטור, שאינו עושה כדרך נשים, משא"כ לת"ק שהאיסור הוא התוצאה, שיהי' לבוש בשמלת אשה, אין נ"מ באיזה אופן עושה ועושה ע"י שינוי אסורה גם מדאורייתא. וזהו שכותב הסמ"ג, שמ"מ כיון שאין מקרא יוצא מידי פשוטו נמצא שלראב"י ישנו גם לאיסור זה מדאורייתא, אלא שמוסיף שהתרגום גילה לנו שישנו כאן ג"כ איסור על עצם הפעולה אפי' היכא שאין התוצאה של תועבה (במקום מכוסה שלא מינכר), ולכן ג"ז אסור מדאורייתא היכא שעושה שלא ע"י שינוי, ולעולם שניהם אסורים מדאורייתא.



עניני חג הפסח

שואלים ודורשים שלשים יום קודם הפסח

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א חכמים^א הראשונים תקנו^ב בזמן שבית המקדש היה קיים^ג שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים^ד הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל, דהיינו שמפורים

א תוכן המבואר בד' סעיפים אלו, הן ג' תקנות: (א) שלשים יום קודם הרגל דורשים בהלכות הרגל. בזמן הבית – בהלכות הקרבנות. אחר החורבן – כל חכם שונה לתלמידי הלכות החג. בדורות הללו – כל אחד ילמוד לעצמו. תקנה זו היא גם קודם עצרת וחג הסוכות, שיש גם בהם קרבנות ראייה חגיגה ושמחה. (ב) שבת הגדול ה' החכם דורש הלכות החג להמון עם המתקבצים מהכפרים. בדורות האחרונים דורש החכם לכל העם. תקנה זו היא גם בהלכות החג – בשבת שובה, אבל לא בעצרת. (ג) תיקן משה שיהי' החכם דורש בחג בענין הנס שבו, וגם בהלכות החג. עכשיו נוהגין לדרוש באגדה מענינו של יום. תקנה זו היא גם בעצרת וחג הסוכות.

בקובץ יגדיל תורה (ג.י.) חוב' י (ראה מבוא שם) נדפסו תצלומי כתי"ק הרה"ק מהרי"ל של סימן זה, באיזה שינויי לשון, ובהוספת מ"מ וציונים. כן נדפס כתי"ק כמה מהגהותיו בקובץ מבית חיינו ג ע' 26-25 ובהעו"ב תתלח ע' 117. עיקרי השינויים, וכן המ"מ וציונים, יועתקו לקמן בשוה"ג (באותיות מודגשות, כשאר המ"מ שבדפוס ראשון).

ב ברייתא פסחים דף ו, סע"א (תניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום . . שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וכתיב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם). טור ושו"ע ס"א.

ג תוס' ע"ז דף ה, ב ד"ה והתנן (ואע"פ שגם עתה שאין קרבן שואלין בהלכות הפסח קודם ל' יום, מכל מקום עיקר התקנה על הקרבן נתקנה, כדאמר טעמא בפ"ק דפסחים (דף ו:)) שהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני).

ד רש"י פ"ק דרה"ז דף ז, א ד"ה אתי (התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסח).

ואילך^ה ידרשו הלכות פסח, ומחמשה באייר ואילך ידרשו הלכות עצרת, ומי"ד באלול ואילך ידרשו הלכות החג^ה.

ה גמרא סנהדרין יב, ב (מפוריא לפסחא תלתין יומין הוו, ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח, דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום). ר"ה ז, א (שהיו אומרים עד הפורים, כיון דאמר מר שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום). רש"י שם (לפי שהיו חכמים אומרים שאין מעברין אא"כ נתיישבו בדבר לפני הפורים . . שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסח).

והיינו שמפורים (י"ד אדר) עד ערב פסח (י"ד ניסן) הם שלשים יום (כי אדר הסמוך לניסן לעולם חסר) שקודם הפסח (ט"ו ניסן), שבהם שואלין ודורשינן בהלכות הפסח. וכן הוא בעצרת (כמבואר בסמוך), שמה' אייר עד ה' סיון הם שלשים יום (כי אייר הוא חסר) שקודם העצרת (ו' סיון). וכן הוא בסוכות (כמבואר בסמוך), שמי"ד אלול עד י"ד תשרי הם שלשים יום (כי אלול הוא חסר) שקודם הסוכות (ט"ו תשרי).

ואף שיש טעם גדול לחלק בין עצרת וסוכות לבין פסח, שהרי בעצרת וסוכות היתה עיקר התקנה לדרוש שלשים יום קודם החג את הלכות קרבנות ראייה וחגיגה ושמוחה, שמקריבים בחג, משא"כ בפסח היתה עיקר התקנה לדרוש גם את הלכות קרבן פסח שמקריבים בערב פסח, בי"ד בניסן. וכיון שכן, הרי ה' ראוי שיתחילו לדרוש שלשים יום קודם י"ד ניסן, דהיינו שלשים יום שמי"ג אדר עד י"ג ניסן.

וגם קרבן חגיגה היו מקריבין בערב פסח, שהיא נאכלת קודם אכילת הפסח, כדי שיהיה הפסח נאכל על השובע (כדלקמן סי' תעג ס"כ וסכ"ג וסמ"ט). ואם כן גם מטעם זה ה' צורך להקדים לדרוש שלשים יום קודם י"ד ניסן.

והטעם שתיקנו שלשים יום אלו (מי"ד אדר עד י"ד ניסן) קודם הפסח (ט"ו ניסן), נתבאר בתוס' (בכורות נז, ב ד"ה בפרוס): "בפרק קמא דר"ה (דף ז). נמי משמע כן שמיום הפורים מתחילין לדרוש ולא מקודם . . שמע מינה דערב הפסח בכלל השלשים יום . . ותימה . . דעיקר מה שדורשינן בהלכות הרגל קודם לרגל אינו אלא מפני [ה]קרבנות . . ועיקר דרשא דהלכות פסח משום פסח גופיה הנשחט ערב פסח, ולא משום ימות הפסח, דהא נפקא פ"ק דפסחים (דף ו:) מ[הא] דנביא עומד בפסח ראשון ומזהיר [על] פסח שני, ועיקר [הלכות פסח] שני לשחיטת [ה]פסח שני . . וי"ל דלעולם אין יום המעשה בכלל, ולא חילקו חכמים בין פסח לסוכות . . ואע"ג דנביא עומד . . ומזהיר על [ה]פסח היינו על שחיטת פסח שבי"ד, מכל מקום לדורות, ממה שיש להזהיר על כל פסח, לא חשו חכמים למהר יום אחד בפסח יותר מבחג".

והיינו שכמו בסוכות ושבועות התקנה היא "שלשים יום קודם החג", כך גם בפסח לא חילקו חכמים, ותיקנו "שלשים יום קודם החג" (ולא קודם י"ד ניסן). ותקנה זו לא נתבטלה אף בזמנינו (כדלקמן סעיף ב), לדרוש בהלכות הפסח מפורים ואילך.

והעיר על זה ב"התועדויות" (תשד"מ ח"ב ע' 1280; 1349), שהרי בזמנינו עיקר הדרשות הן בהלכות פסח, אשר רבו בהן הלכות בדיקת וביעור חמץ שהן בי"ד ניסן, ואם כן גם מטעם זה ה' מקום לכאורה לתקן הדרשה בהלכות פסח שלשים יום קודם י"ד ניסן, דהיינו מי"ג אדר עד י"ג ניסן. וראה קובץ העו"ב (גיליון רכז ע' יט. רל ע' טז. שכז ע' טז). חקרי הלכות (ח"א כב, ב). ולמעשה נשארה התקנה שדורשינן בהלכות פסח מפורים ואילך.

ואף שכתב בפרי חדש (ס"א): "יש משתבשין לומר דפורים מיקרי השואל בהלכות בפסח שואל כענין, דהא לא משכחת שלשים יום בלא יום פורים עצמו. ולאו מילתא היא. . . שכן דרך רז"ל ליקח החשבון שלם, ובמקום כ"ט נקטי שלשים יום". והיינו שלדעתו שלוש יום אלו מתחילים בשושן פורים.

כתב על כך בחק יעקב (ס"ק ד): "ומתחילין מיום הפורים עצמו, כדמשמע פרק קמא דראש השנה (ו, א) וכן כתבו תוספות בבכורות דף נז, ב ד"ה בפרוס הפסח".

וכ"ה ביד אהרן (הגב"י): "מההיא דפ"ק דסנהדרין שהבאתי מוכח דהני ל' יום דווקא הוו, ומפורים חשוב. . . דאמרינן מפורים לפסח תלתין יומין, ומפורים דרשינן בהלכות פסח, הרי מוכח בבירור דמיום פוריא עצמו הוי".

ואף ש"חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (שו"ע רס"י תרצה). ואם כן איך ילמוד אז הלכות פסח?

כבר נתבאר ברמ"א (שם ס"ב): "טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה, וסמך לדבר ליהודים היתה אורה ושמחה, ודרשינן אורה זו תורה". והיינו שחייב לבסומי בפוריא הוא בעת הסעודה, ולימוד התורה הוא "קודם" שיתחיל הסעודה.

וירושלמי פ"א ה"א (שואלין בהלכות פסח [בפסח], הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג. בבית וועד [בבית המדרש] שואלין קודם לשלשים יום). הובא ברוקח סי' רמד.

וכ"ה ברש"י סנהדרין ז, ב (והיינו שלשים יום קודם הרגל). וברש"י סוכה ט, א ד"ה בית שמאי פוסלין (כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה), ופירש מהרש"א שם (בפרק קמא דפסחים יליף לה מקרא דשואלין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום, ואפשר דילפינן הלכות חג מפסח בשום דרשא. . . ומכאן תשובה לב"י בא"ח ריש הלכות פסח שהבין הא דשואלין ל' יום קודם היינו דוקא בפסח ולא בחג).

וכן מסיק בב"ח ס"א (דקאמר הלכות פסח בפסח לאו דוקא בפסח עצמו, והכי איתא להדיא בספר הרוקח בסימן רמ"ד, ויראה מדבריו דבחג ועצרת נמי דורשינן שלשים יום קודם, וכן יראה מפירוש רש"י).

וכ"ה במ"א ס"ק א (והוא הדין בשאר ימים טובים דורשינן קודם לכן שלשים יום).

ומה שנתבאר כאן שהוא מחמת ג' הקרבנות (ראייה חגיגה ושמחה) שיש בג' המועדים, מקורו בתוס' בכורות (נז, ב סד"ה בפרוס): "דעיקר מה שדורשינן בהלכות הרגל קודם לרגל אינו אלא מפני [ה]קרבנות. . . ולא חילקו חכמים בין פסח לסוכות. . . שביום טוב קרבנותיו מרובין ראיה חגיגה ושמחה".

וכן נתפרש במודר וקציעה (ריש הסימן): "דהנך שלשים יום מישך שייכי בכל המועדות. . . דהא סתמא אמרינן מפני הקרבן, ואטו בכלהו מי ליכא קרבן, לכל ישראל, והיכן עולות ראייה ושלמי חגיגה שחייבין בהן בעצרת כמו בפסח".

וגם המקור למה שנתבאר כאן, שהשלשים יום בחג מתחילים בי"ד באלול הוא בתוס' הנ"ל (בכורות נז, ב ד"ה בפרוס): "ולא חילקו חכמים בין פסח לסוכות. . . לא חשו חכמים למהר יום אחד בפסח יותר מבחג". דהיינו שבסוכות מתחילים בי"ד אלול ובפסח מתחילים בי"ד אדר.

ומזה למד רבינו שכ"ה גם לענין שבועות, שבה' אייר מתחילים שלשים יום שקודם החג.

לפי שכל אחד ואחד הדר בארץ ישראל¹ חייב להביא ברגל ג' קרבנות עולת ראיה² ושלמי חגיגה ושלמי שמחה, וכל קרבן צריך להיות נקי מכל מום ומשאר

זכן נתפרש בתוס' (פסחים ג, ב ד"ה מאליה): "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, יש לומר . . . נציבין חוץ לארץ היא". ומיירי התם בקרבן פסח, שזהו הטעם שלא עלה לרגל ולא הביא קרבן פסח, כיון שאינו דר בארץ ישראל.

וכן נתבאר לקמן (סי' תסח ס"א): "למי שפטור מהקרבת הפסח, כגון שדר בחוץ לארץ". ולומדים מכאן שכן הוא גם בשאר קרבנות החג.

אמנם הקשה במשנה למלך (ריש הלכות קרבן פסח): "ולא ידעתי מה הועיל היותו חו"ל, דאי לפוטרו מפסח ראשון, כל שהיה רחוק ט"ו מיל פטור, ואי סבירא להו דמי שדר בחו"ל פטור לגמרי, אף מפסח שני, זה לא ידעתי היכא איתיה. ואף במצות ראייה לא ראיתי שיפטרו למי [שדר] בחו"ל. סוף דבר שדברי התוס' . . . צריכים אצלי תלמוד".

ובהגהת מהרי"ל (כתי"ק) פירש את הדברים האמורים כאן: "**פירוש שיש לו שם קרקע, כמ"ש בפ"ק דפסחים ד"ח ע"ב** [שהלכה זו נתפרשה בגמרא לענין החובה לעלות לרגל: "כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאינו לו קרקע אין עולה לרגל"] **ועי' בתוס' דפ"ק דפסחים ד"ג ע"ב** [גם לענין חיוב קרבן פסח: "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, יש לומר שלא היה לו קרקע . . . דפטור מפסח כמו מראיה]. **ובמשנה למלך פ"ב דחגיגה** [ה"א: ודע דבפ"ק דפסחים (דף ח') אמרינן א"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל וכל שאין לו קרקע אינו עולה, ולא ידעתי למה השמיט רבינו [הרמב"ם] דין זה . . . דהא דמי שאין לו קרקע הוא הלכתא פסיקתא. וכן מוכח ממ"ש בפ"ק דפסחים (דף ג') ד"ה מאליה. ודברי רבינו צריכים לי תלמוד]. **דלא כמ"ש רפ"א דהל' קרבן פסח שהניח דברי תוס' אלו בצ"ע.**

מיהו מ"ש התוס' שם דפטור מפסח צ"ע, כמ"ש המשנה למלך רפ"א מה' ק"פ [ראיתי להתוס' בפ"ק דפסחים (דף ג') ד"ה מאליה שכתבו ור"י בן בתירא שלא עלה לרגל, י"ל שלא היה לו קרקע, או זקן היה שאינו יכול להלוך ברגליו דפטור מפסח כמו מראיה ע"כ. ולא ידעתי הא היכא רמיזא דהני פטידי מפסח, ובגמרא לא פטרו זקן מפסח אלא כשאינו יכול לאכול כזית . . . סוף דבר שדברי התוס' מתחלתם עד סופם צריכים אצלי תלמוד]. **ולכן לא הזכיר רבינו אלא הג' קרבנות**".

והיינו שמפרש את כוונת דברי רבינו, שעיקר הפטור המוזכר כאן הוא רק מטעם שאין לו קרקע (ולא מטעם שאינו דר בארץ ישראל), ורק לענין חובת העליה לרגל (ולא לענין חיוב קרבן פסח).

אבל ראה לקמן (סי' תסח ס"א): "למי שפטור מהקרבת הפסח כגון שדר בחוץ לארץ". נראה לכאורה שמפרש רבינו דברי התוס' כפשוטן, שזה גופא שהוא דר בחו"ל פטור אותו הן מקרבן מעלייה לרגל והן מקרבן פסח.

וראה מנחת חינוך (מצוה ה אות ז): "כדברי התוס' מצאתי לקמן ע' ע"ב, יהודה ודורתאי בנו פרשו וישבו להם בדרום, ואמר אם יבא אלי' וכו' למה לא חגגתם חגיגה בשבת וכו'. אם כן חזינן דישב ברחוק מירושלים ולא עלה לפסח כלל. וערש"י ד"ה וישב פירש, רחוק מירושלים שלא יעלה לרגל ויתחייב בפסח וחגיגה, מבואר להדיא דרחוק מירושלים אינו צריך לעלות לפסח וגם פטור לעלות לרגל . . . נראה מדברי הש"ס דילן כדברי התוס' דהדר בחוץ לארץ פטור מפסח

דברים הפוסלים את הקרבן, לפיכך תקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן, ויהיה להם שהות כל שלשים יום^ט:

ב ותקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר שחרב בית המקדש, שכל חכם היה שונה לתלמידי הלכות הרגל שלשים יום לפניו^ט, כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשון.

ומראי'. וצ"ע מאוד ומנ"ל הא . . אף דאין אנחנו יודעין, לא נוכל לדחות דבריהם, בודאי מצאו נן מפורש באיזה מקום".

ח והיינו כדברי בית הלל ש"מותר להקריבן אף ביום טוב עצמו", ולכן צריך להתחיל לדרוש את הלכותיו שלשים יום קודם החג.

אבל למעשה נהגו שלא להקריב את עולת חגיגה בחג עצמו, אלא בחול המועד, ובאסרו חג השבועות, כדלקמן (סי' תצד סי"ט): "במוצאי חג השבועות . . היה יום טבוח בזמן שבית המקדש קיים, דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראייה, שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו, לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש, ואין מחללין יום טוב בשבילם כיון שאפשר להקריבן אחר יו"ט, שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה. ואע"פ שזה הוא לדברי בית שמאי, אבל לדברי בית הלל מותר להקריבן אף ביו"ט עצמו. מכל מקום . . בדבר זה עשו ב"ה כדבריהם, והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבן אחר יו"ט".

ט ע"ז (ה, ב): "שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום . . דשכיחי מומין דפסלי אפילו בדוקין שבעין בעיני תלתין יומין". ב"י סוף ד"ה תניא שואלין (דבפרק קמא דעבודה זרה (ה): אמרינן דטעמא דבעיני קודם לפסח שלשים יום מפני הקרבן כדי לבודקו ממומין, כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה, צריכין שלשים יום לדרוש להם בהלכות הפסח, כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין).

י תוס' ע"ז ה, ב ד"ה והתנן (ואע"פ שגם עתה שאין קרבן שואלין בהלכות הפסח קודם ל' יום, מכל מקום עיקר התקנה על הקרבן נתקנה). ב"י סד"ה תניא שואלין (ואף על גב דהשתא בעונותינו אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין שלשים יום קודם, תקנה לא זה ממקומה).

יא בר"ן (פסחים ב, סע"ב): "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, כלומר דחשבינן ליה שואל כענין". וכן פירש בר"ן (מגילה ב, ב סד"ה פורים): "והא דאמרינן בעלמא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום . . לאו למימר דמחייבין מהאי זימנא לדרוש בהלכות פסח, אלא לומר שהשואל בהם בבית המדרש באותו זמן מיקרי שואל כענין, דקי"ל בשני תלמידים שואלין שאם אחד שואל כענין ואחד שלא כענין שנזקקין תחלה לשואל כענין". הובאו דבריו בב"ר ריש הסימן.

ומה שנפסק כאן "שכל חכם היה שונה לתלמידי הלכות הרגל" (וכן לקמן סי' תלו ס"א: "שלשים יום לפני הפסח . . שואלין ודורשין בהלכות פסח"), הוא על פי האמור בב"מ דף צ"ז], א (איהו שאיל להו ביומא דכלה). רש"י שם (כשדורשין לפני הרגל בהלכות הרגל, דלא מצי לאישתמוטי למילתא אחרית). טור ושו"ע חו"מ סי' שמו ס"ג (הרב השונה לתלמידי . . צריכים ללמוד עמו בכל מסכתא שירצה הוא, ואף אם התחילו מסכתא אחת יכול לשנותה

ולהמון עם היו דורשים הלכות הרגל בשבת שלפניו², שבשבת זו היו מתקבצין כל העם³ מכל הכפרים לשמוע הלכות הרגל מפי החכם⁴.

לאחרת . . ולפני המועדים, שדרך לדרוש לעם הלכות המועד, הוא נשאל להם). ט"ז כאן ס"ק א (דאיתא בפ' השואל ד' צ"ז . . איהו שאיל להו ביומי דכלה, כשדורשין לפני הרגל בהלכות הרגל, דלא מצי לאשתמוטי למסכתא אחרינא).

ומיירי בכל המועדים, ובלמוד שבבית המדרש, כמבואר ב**ירושלמי** פ"א ה"א (שואלין בהלכות פסח [בפסח], הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג. בבית וועד [=בבית המדרש] שואלין קודם לשלשים יום). הובא בח"י ס"ק א (ראה העו"ב רכח ע' ו).

ויש אומרים שאלו הם "ירחי כלה" הנזכרים כמה פעמים בספרות הגאונים והראשונים, כמבואר בב"מ (פו, א): "ירחא בקיטא וירחא בסתוה". ופירש רש"י שם (ד"ה דקא מבטל): "שנקבצין אליו בניסן ותשרי לשמוע דרשות של פסח ושל חגים". ועד כדי כך הגיעו הדברים, שהגמרא מספרת שם על מלשינות נגד רבה, שהיה ראש הישיבה בפומפדיתא, "דקא מבטל תריסר אלפי גברי מישראל ירחא בקייטא וירחא בסתוהא מכרגא דמלכא".

ועד שהאמוראים היו מתפלאים על הנכרים, שרואים כל זאת פעמיים בשנה ואינם מתגיירים, כדאמרינן בברכות (יז, ב): "בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו, דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא, ולא קמגייר גיורא מינייהו". ופרש"י (שם): "שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות פסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע הלכות החג". ובתוס' (שם): "אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר".

יב רש"י בכורות דף ס, א ד"ה בריגלא (בשבת שלפני הרגל שבו דורשים הלכות הרגל).

ולא רק בשבת שלפני הרגל, אלא אף מידי שבת בשבתו ה' החכם דורש, כדלעיל סי' רצ ס"ג (ואחר השינה צריך לקבוע מדרש ללמוד תורה לרבים, שנאמר בפרשת שבת ויקהל משה, ודרשו חכמים למה נאמר בפרשה זו ויקהל שלא נאמר כן בכל התורה כולה, אמר הקב"ה למשה רד ועשה לי קהילות גדולות בשבת, כדי שילמדו הדורות הבאים אחריו להקהל קהילות בכל שבת, להכנס בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמוד בהם תורה לרבים. על כן צריך לקבוע מדרש להודיע לעם את חקי האלהים ולדרוש בדברי אגדה להכניס יראת שמים בלבבם). ולקמן ה' תלמוד תורה פ"א סוף ה"ד (ובימיהם היה החכם דורש הלכות המצוות ורגילות וצריכות לכל אדם לידע אותן, בלשון שמבינים הנשים ועמי הארץ, מידי שבת בשבתו).

אלא שבשבת שלפני הרגל היתה תקנה מיוחדת, שיתקבצו כל העם מכל הכפרים כו'.

יג רש"י פ"ק דמו"ק דף ה, סע"א (בשבתא דריגלא . . דאתו כולי עלמא לפירקא).

יד בכת"י: פי' וחוזרים לבתיהם על יו"ט. דלא כמ"ש ב"ח (והועבר עליו קו למחיקה).

לפיכך נהגו בדורות האחרונים שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו^{טו}, אם אינו ערב פסח^{טז}, והלכות החג דורש בשבת שובה^{יז} (אבל עצרת אין בו הלכות מיוחדות^{יח}, שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות).

והעיקר לדרוש ולהורות להם דרכי ה' וללמד להם המעשה אשר יעשו^{טז}, ולא כמו שנוהגין עכשיו:

טו ב"ח ס"ב ד"ה כתוב במחזורים (ואפשר לתת טעם למנהגינו, דלאחר שגרם העון שנתפזרו פיזור רב ודרים בכפרים ועירות, ובשבת הגדול באים אל הקהילה במקום שיש רב דורש, וגרים שם עד אחר המועד, על כן לא נהגו לדרוש עד שיתאספו בני הכפרים בשבת הגדול). **ומ"א ס"ק** א (ועכשיו נוהגין לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה).

טז אחרונים. מהרי"ל (ל' יום קודם הפסח אות א: ולעולם דורשים בשבת הגדול כשאין ערב פסח חל בו, דאז צריכין להקדים ולדרוש). ח"י סי' תל ס"ק ג (חל שבת הגדול בערב פסח . . דורשין בשבת הקודם). אליה רבה סי' תל ס"ק ב (כשחל בערב פסח . . דורשין בשבת שלפניה). **יז מ"א שם** (ועכשיו נוהגים לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה . . מהרי"ל ה' דורש גם הלכות חג בשבת שובה). ופירש במחצית השקל (שם): **"גם** הלכות חג כו', מלבד הלכות יום הכיפורים". ורבינו כתב כאן רק: **"והלכות החג דורש בשבת שובה"** (בלי תיבת "גם"). ונתבאר בלקו"ש ח"ג ע' 953 ואילך. שלחן המלך ח"ב ע' יז.

יח ראה תוס' ברכות יז, ב ד"ה תרי זימנא (בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין).

ושם מיירי בירחי כלה, שהי' החכם דורש בהלכות החג בחדש שלפני פסח ושלפני סוכות. נראה מכך לכאורה, שמ"ש כאן שעצרת אין בו הלכות מיוחדות, הוא לא רק לענין שבת שלפני עצרת, כי אם אף לענין שלשים יום שלפני עצרת, שלאחר שחרב בית המקדש לא נהגו בו. וראה לקמן ס"ד, לענין הלכות עצרת בעצרת.

יט מ"א שם (והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשו).

כ מ"א סי' רצ, לענין הדרשה בכל שבת (שהדרשה תהא להורות לעם את חקי האלהים ואת תורותיו ולהכניס יראת שמיים בלבבם, ולא כמו שנוהגין עכשיו). וראה גם לעיל שם ס"ג (להודיע לעם את חקי האלהים ולדרוש בדברי אגדה להכניס יראת שמיים בלבבם, ולא כמו שנוהגים עכשיו). ה' ת"ת פ"ד ה"ד (והוא שדורש ומורה לעם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו ולהכניס בלבם יראת שמיים, ולא כמו שנוהגים עכשיו).

ג ובדורות הללו שאין החכם שונה לתלמידיו הלכות (לפי שהכל כתוב בספרי^א), מצוה על כל אחד ואחד שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל^ב, עד שיהיה בקי בהם וידע המעשה אשר יעשה:

ד משה רבנו עליו השלום תיקן להם לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל^ב בענינו של יום, נס הנעשה בו ביום^ג. כגון בפסח ביציאת מצרים, ובעצרת במתן תורה, ובחג בהיקף ענני כבוד.

כא ראה לקמן הל' תלמוד תורה פ"א ה"ו (ובזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו אינו צריך לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבעל פה . . כן לא נהגו עכשיו ללמד להתינוק כל התנ"ך כבימיהם רק תורה לבדה כי סומכים שילמוד בעצמו כשיגדיל). וראה גם לקמן סעיף הבא.

כב ב"ח ס"ב (כתוב במחזורים . . מכל מקום מצוה לכל אחד ואחד לעסוק בהלכות הפסח כל שלשים יום לפני הפסח עד כאן, וכיוצא בזה במהרי"ל).

כג **סוף מגילה** לב, א (משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג).

ומבאר רבינו שיש כאן שני פרטים: (א) "בענינו של יום" (שדורש להם אחר סעודת יום טוב). (ב) "הלכות פסח . . עצרת . . חג" (שדורש להם לפני סעודת יום טוב), כדלקמן.

כד מ"א (ס"ק א): "ומשמע בפ"ק דמגילה דביום טוב עצמו מחויבים לדרוש בענינו של יום, כגון פסח ביציאת מצרים, עיי"ש גבי פורים שחל בשבת". והיינו דאמרינן התם (מגילה ד, א): "פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום . . משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג". ופירש הר"ן (מגילה ב, ב ד"ה פורים): "פורים שחל בשבת . . דכיון שהוא יום פורים שואלין ודורשין בענינו של יום, כלומר בענינו של נס ודרשה של מגילה".

וזאת היא הוכחת המ"א מגמרא זו, שהרי פורים שחל בשבת, נתבאר (שו"ע ס' תרפח ס"ו): "אין קורין המגילה בשבת, אלא מקדימים לקרותה בערב שבת, וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום", יוצא אם כן שעיקר הלכותיה כבר קיימו לפני השבת. ומהא דאמרינן בגמרא "שואלין ודורשין בענינו של יום" נראה, שעיקר הכוונה היא לנס הנעשה בו ביום.

וגם כן ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום, שיודיע להם האסור והמותר בו ביום^כ, הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת^כ והלכות חג בחג, אף על פי שדרש להם הלכות הרגל שלשים יום לפניו.

ועכשיו אין נוהגין לדרוש הלכות בחג עצמו^כ (לפי שהכל כתוב בספר^כ), אלא דורשין באגדה מענינו של יום כמו שיתבאר בסימן תקכ"ט^ט:



כה ב"ד ד"ה תניא שואלין (והא דתניא שואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג היינו . . לדרוש בדברים שאסור ומוותר לעשות ביום טוב). **ב"ח** ס"ב ד"ה כתב ב"י (מלשון רש"י (מגילה לב א ד"ה וידבר) והר"ן (שם יא ב סוד"ה עשרה) מבואר שעל ההלכות והדינים השייכין למועד בזמנו קאמר). והיינו מ"ש רש"י (שם): "מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנו, להודיע חוקי האלקים ותורותיו". ור"ן (שם): "שהי' דורש הלכותיהן בזמנן". **גמרא רפ"ב דביצה** טו, ב (מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב). **ים של שלמה** שם ס"ה (אורווי הוה מורה בדרשא שלו).

ונתפרש יותר לקמן (ס' תקכט קו"א ס"ק א): "בגמרא סוף מגילה איתא דורשין הלכות פסח בפסח, וכן הוא ריש פרק ב' דביצה בעובדא דרבי אליעזר. ומיהו היינו קודם סעודה כדאיתא שם [בשעת פטירתן אמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים], אבל לאחר הסעודה אין לדרוש הלכות, כמו שכתבו רש"ל [שם: לאחר סעודה, עד למחר, משום שכרות] ומג"א [ריש ס' תקכט: משום שכרות], אלא דורשין באגדה מענינו של יום, כגון בפסח יציאת מצרים ובעצרת מתן תורה, כמו שכתב המג"א ריש ס' תכ"ט עיי"ש" [כדלעיל הערה הקודמת].

כו אף שנתבאר לעיל (ס"ב): "אבל עצרת אין בו הלכות מיוחדות", היינו לענין לדרוש לפני החג. אבל כאן מיידי ב"הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האסור והמותר בו ביום". וראה מ"ש מו"ה אשר מרגליות (קובץ יגדיל תורה נ"י. ח"ט ע' כז): "מרבובת כמו בפסח וסוכה, אבל הלכות מיוחדות מועטות גם בשבועות, כמו איסור תענית חלום, ומנהג מאכלי חלב וסדר הקריאה. וזה שכתב לקמן בסעיף ד' וגם כן ידרוש בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום כו' והלכות עצרת בעצרת".

כז ב"ח ס"א (ותימה לפי זה דאין מנהגינו לתפוס אותו לחיוב לדרוש במועד עצמו . . מנהגינו שאין אנו תופסין לחיוב ולדרוש ביום טוב עצמו". ח"י ס"ק ג (והב"ח מתמיה על מנהגינו שאין אנו דורשין בפסח ושאר ימים טובים עצמם).

כח הגהת מהרי"ל (כתי"ק): **אין טעם זה מספיק להמון עם שאין יודעים ספר וצ"ע.**

כט סעיף י (אף על פי שהאכילה ושתיה במועדות היא מצות עשה לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו שהרי כבר נאמר עצרת לה' אלהיך ואף על פי שנאמר עצרת תהיה לכם כבר פירשו חכמים חציו לה' וחציו לכם לפיכך כך היא הדת הנכונה בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין שחרית ומוסף וחוזרים לבתיהם ואוכלין סעודת הבקר והולכים לבתי מדרשות וקורין בנביאים ודורשין באגדה עד אחר חצות היום כדי לקיים חציו לה' ואחר כך מתפללין מנחה וחוזרין לבתיהם לאכול ולשתות ולשמוח שמחת יו"ט שאר היום עד הלילה כדי לקיים חציו לכם).

קנין כשמוכרים את החמץ על-ידי הרב

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

מינוי השליחות אינו צריך קנין

ב'שער הכולל' (סדר מכירת חמץ אות י) כתב: "כתוב בשו"ת צמח צדק מאדמו"ר סי' מ"ו דיכולים למנות שליח שלא בפניו". ושם (אות לח) כתב הנוסח שיכתוב מי שרוצה "למנות שליח למכור חמצו שלא בפניו". והנה נהוג דכשמוכרים את החמץ אצל הרב עושים קנין למינוי השליחות. אבל שלא בפניו, וכגון כשעושים את זה דרך האינטרנט וכדומה, אין שייך קנין. ונשאלתי האם יש ענין להקפיד למנות את השליחות עם קנין דוקא.

לכאורה אין כוונת הקנין להקנות משהו, אלא לחזק את מינוי השליחות למכירת החמץ. והנה ברמב"ם (הל' מכירה פ"ה הי"א-יב) ובשו"ע אה"ע (סי' קמא סכ"ו) בנוגע לגיטין נאמר: "נהגו להקנות לעושה שליח להודיע שגמר בלבו. ואם אמר בלב שלם אמרתי וגמרת לעשות דבר זה אין צריך קנין". וראה עוד עד"ז בשו"ע חו"מ (סי' קפב ס"א).

ולהעיר מהדין בשו"ע שם (סי' פא ס"ה): "לא מהניא טענת השטאה אלא כשתבעו והודה, אבל אם לא תבעו והוא הודה מעצמו, אינו יכול לטעון משטה הייתי בך", ומש"כ שם בש"ך (סקי"ב).

ואכן ב'שער הכולל' שם (אות י) כתב: "ואין צריך לא עדים ולא קנין סודר (רמב"ם פ"א מהלכות שלוחין ופ"ה מהלכות מכירה הל' י"ג)". וב'שבח המועדים' (עמ' 142 הערה 9) הוסיף: "וכן שמעתי מהגרש"ז דווארקין ז"ל שהוא רק כדי שלא יהא נראה כהערמה", והוא ע"ד הנ"ל בנוגע לגיטין.

בשם המהרש"ם: מינוי השליחות למכירת חמץ לא מהני בלי קנין

אמנם ראיתי ב'נטעי גבריאל' (פסח ח"א פמ"ה הערה ג) הביא מש"כ המהרש"ם ש"המינוי על השליחות צריך שיעשה ע"י קנין המועיל על השליחות". והכוונה למש"כ בספרו 'תכלת מרדכי' (ח"ג עמ' שסג אות צו): "מי שמצוה לאחר למכור גם חמץ שלו, לא מהני בדיבור עד שיעשה עמו קנין המועיל. או דרך שליחות והמוכר יכתוב ויאמר שמוכר חמץ של פלוני ג"כ.

ויהיה השליחות גם על קרקע של משלח, שדעת הח"ס סי' קט"ז דאגב קרקע של שליח לא מהני, וגם החמץ עכ"פ ברשות ישראל (ועמש"ל)". ולכאורה צ"ע למה צריך קנין על מינוי השליחות.

וראיתי בספר 'משפט המכירה – מכירת חמץ כהלכה' (עמ' יז 'דעת משפט' אות ג) שביאר "הרי שמהרש"ם פליג על מרן השו"ע והצריך שהשליחות תהיה בקנין. אלא דהמעייין בלשונו יראה שדוקא באופן שמצוה לחבירו שיאמר לרב למכור גם את שלו, אז יש חסרון [ושמא היינו משום דהוי מילי דלא ממסרן לשליח, עי' להלן], ולזה צריך שיעשה קנין. אך אם שולח את חבירו למכור עבורו, ככה"ג כתב להדיא דגם קנין א"צ". אמנם איני יודע איפה מבואר בדברי המהרש"ם שמדובר ש"שמצוה לחבירו שיאמר לרב למכור".

מנהג מכירת החמץ להרב

ונראה שההבנה הנ"ל בדברי המהרש"ם אינה נכונה, ובהקדם מש"כ שם לפני זה (אות צא): "עסק מכירת חמץ, העיקר שלא לעשות דרך שחוק כי בקושי גדול התירו לעשות המכירה. והעיקר שיהיה ההקנאה בלב שלם. ואותם שכותבים מתוך הסידורים ואינם יודעים הדינים, המכשלה רבה, וגרוע יותר מאילו לא נכתב כלל. ומי שאינו בקי בדינים לא יתן חמצו ורשותו במתנה לאחר והאחר ימכרו, כי זה אינו מועיל כלל בלא קנין ועובר בכל יראה ובל ימצא והוי חמץ שעבר עליו הפסח (וע"ל אות צו)". לא כ"כ ברור מה הכוונה ב"אותם שכותבים מתוך הסידורים".

ומסתבר שכוונתו על דרך מה שהביא בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"א סי' לה) עונה לשואל שערער על המנהג "שאיש אחד מוכר חמץ של רבים בתורת שליחות", ומפלפל בארוכה בדרכי הקנינים לגוי. ובסוף דבריו כותב: "ואת אשר כת"ה דעתו (ו)להקנות בקנין סודר להשמש כל החמוצים ואח"כ ימכור הוא הכל להעכו"ם, אמת דדרך זה נכון מאד ובהיותי במדינת פולין שמה המנהג כן עוד משנים קדמונים".

כדי להבין מנהג זה יש להעיר בקצרה עכ"פ על השתלשלות מנהג מכירת החמץ. כתוצאה מזה שכל אחד היה מוכר את חמצו לבד לנכרי, רבו מאד השאלות השונות על מקרים, שהמכירה לא היתה כשורה. ואז נתעוררו לתקן

מכירה כללית של כל בני הקהילה, על ידי בית דין שבעיר. המכירה הכללית התבטאה בראשיתה בשתי צורות: א) בני העיר מוכרים את חמצם לרב או לבית-דין והללו מוכרים את הכל לגוי. ב) הרב ובית-הדין נעשים שלוחים של בני העיר, על ידי שטר הרשאה מיוחד, שבו מייפים את כוחם למכור למי שירצו את כל החמץ שלהם.

ראה בארוכה אצל הגרש"י זיין בספרו 'המועדים בהלכה' בסוף הפרק שעל "מכירת חמץ והשתלשלותה", 'נטעי גבריאל' שם (פל"ח ס"ב והערה א שם), 'משפט המכירה – מכירת חמץ כהלכה' (עמ' ג ואילך) ובמבוא לספר 'מכירת חמץ כהלכתו'.

מעדותו של המהר"ש ענגיל אנו לומדים שבפולין (או בגליציה) נשאר המנהג שמכרו את החמץ לאחד והלה היה מוכרה להנכרי. גם בעל 'שבט הלוי' שליט"א כתב על מנהג זה ('מבית לוי' מועדי השנה עמ' תפט): "גם דרך הראשון לקנות ולהקנות נהוג הוא". [ויש לתקן ב'נטעי גבריאל' שם (הערה ב) שצירף מנהג פולין המובא במהר"ש ענגיל שכולם מקנים את החמץ לישראל אחד, והמנהג שממנים מורשה למכירת חמץ בתוספת קנין סודר]. כנראה שהמהרש"ם מתייחס ג"כ למנהג פולין זה, ועל כן כתב שאותם שלא יודעים שא"א להעביר את החמץ לרשות ישראל השני בכתיבה רק ע"י קנין, עדיף שלא יהדרו להעבירו לישראל, כדי שלא יעברו בכל יראה ובל ימצא.

לפי המהרש"ם רק כשמוכרים את החמץ להרב צריך קנין

בסוף האות מצוין ב'תכלת מרדכי': "וע"ל אות צ"ו", ודבר זה נכתב או ע"י הגאון המהרש"ם בעצמו או ע"י נכדו המביא לביה"ד. וכן בסוף אות צו צוין: "ועמש"ל", ולכאורה הכוונה למבואר באות צא. ולפי זה יוצא שהנאמר (באות צו) נאמר בהמשך למבואר לפני זה (באות צא). ומעתה נעתיק את דבריו הנ"ל עוד פעם בתוספת ביאור בחצאי ריבוע: "מי שמצוה לאחר למכור גם חמץ שלו [ומעבירו לרשותו], לא מהני בדיבור עד שיעשה עמו קנין המועיל [כי באם לא עשה קנין לא קנהו ישראל השני ואינו יכול למוכרו]. או דרק [אולי צ"ל: דרך] שליחות [כלומר שבמקרה שאינו יודע איך לעשות קנין, יבקש הוא עזרת ישראל השני לא בנתינה 'רק שליחות', ואז יכול ישראל השני למוכרו בתור שליח בעלמא] והמוכר יכתוב ויאמר שמוכר חמץ של פלוני ג"כ. ויהיה

1) יש לציין שבהונגריה לא נתקבלה תקנה זו, והיה כל אחד לבד מוכר חמצו לגוי, וכפי שכתב בשו"ת 'אגורה באהלך' (ח"ב סי' עב בתחילתו). וכ"כ בשו"ת 'יוען יוסף' (ח"ב או"ח סי' רבע) שרק "פה" בארה"ב התחילו למכור במכירה כללית.

השליחות גם על קרקע של משלח, שדעת הח"ס סי' קט"ז דאגב קרקע של שליח לא מהני". [ועצ"ע מה הכוונה במה שכתב בהמשך וסיום דבריו: "וגם החמץ עכ"פ ברשות ישראל"].

ולפי זה יוצא שהכיר המהרש"ם את מנהג פולין שהקהל מקנה את חמצם לישראל, ואחרי זה הוא מוכרם לגוי, אבל לא סבר שזה לעיכובא, ובאם אין הלה יודע להקנות בקנין, יכול הוא למכור את חמצו בשליחות ובלי קנין.

דא"ג ב'משפט המכירה' שם (עמ' תשעט) הביא "שטר מכירה של בעל התניא" ומציין שזה "נדפס בספרו שולחן ערוך הרב הלכות מכירת חמץ". אבל זה אינו מדויק, שהרי אדה"ז הדפיס את שטר המכירה בסידורו, ולא בשו"ע. ורק בדפוסים האחרונים הוסיפו את זה בהוספות לשו"ע.

* * *

מנהג חב"ד והנהגת רבותינו נשיאינו במכירת החמץ

הנהגת רבותינו נשיאינו למכור את החמץ להרב

ב'היום יום' (י"ד ניסן) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בבית רבינו נוהגים שלא לעשות את הרב למורשה, אלא למכור לו את החמץ ובערב קבלן" (וראה עוד 'רשימת היומן' עמ' רכב). ולכאורה הרי זה כעין מנהג פולין המובא לעיל.

ויש לברר מה היה מנהג חב"ד בזה לדורותיהם.

'שער הכולל': בחיי אדמו"ר הזקן ז"ל היה המנהג שהיו נותנים הרשאה להרב

ב'שער הכולל' שם (אות י) העיד ש"המנהג שכל בני העיר נותנים הרשאה להרב דמתא שימכור חמצם (כמו שהיה המנהג גם בחיי אדמו"ר [הזקן] ז"ל)". וב'ישועות חכמה' לבעל 'מסגרת השלחן' כתב ('פתיחה לדיני מכירת חמץ' אות א-ד, כד): "בענין מכירת חמץ שעושה כל רב בעד בני העיר בערב פסח, נראה לפענ"ד טוב יותר כאותם שנוהגים שהרב הוא שליח של כל בני העיר למכור חמצן להנכרי. ראשית דכפי הנראה היה המנהג כן לפני רבינו הגדול מהרז"ש זלה"ה, כמו שכתב בשער הכולל שנדפס עתה בסידור מהרז"ש. . ויש לנו עמוד גדול רבינו הגאון מהרז"ש ז"ל ותלמידיו והבאים אחריו שנהגו למכור בתורת שליחות. . הוא מנהג שהיה בימי מהרז"ש זלה"ה ואלפים ורבבות תלמידיו ותלמידיו תלמידיו. .".

והרה"ג ר' ישראל יצחק יאנובסקי בספרו 'המקנה' (עמ' ג ו'באר יצחק' סק"א) כתב: "הרשאה שמקבל הרב מאנשי העיר והגליל . . . כן המנהג בכל המקומות . . . וכן היה מנהג בחיי הרב זצ"ל בעל ש"ע הרב ותלמידיו לאלפי(י)ם והבאים אחריו וגדולי הדור, למכור בתורת הרשאה ושליחות וכן עיקר, לא כנוהגים כהשואל מבית שלמה ([סי' ס"ו]) שהרב קונה החמוצים וחשש חמוצים מבעלים בקנין סודר וחוזר ומוכר להערל . . .". ומלשונו משמע שהעתיק את דבריו מ'ישועות חכמה' בלי לציין אליו בשמו.

עדויות שונות על מנהג רבני חב"ד בזמן אדה"ז וה'צמח צדק'

אמנם הרב זוין (שם) העיר שבשו"ת 'צמח צדק' אנו מוצאים שתי תשובות עם שתי סוגי המכירה המבוארים לעיל, אחת על "עיר שעושים את המ"צ לשליח שימכור חמצם" (או"ח סי' מו), ושנית "בענין מכירת חמץ שאיש אחד יהודי קונה כל החמץ מכל העיר והוא מוכר הכל לאינו יהודי" (שם סי' מח). ויש להוסיף מש"כ שם (סי' מד): "אני קניתי אצל כל אנשי מחנינו כל החמץ שלהם בקגא"ס ובח"י של אנשי מחנינו, ומכרתי לאינו יהודי" (וראה שם 'שער המילואים' ח"ה עמ' 116 שזה שאלת השואל מו"ה נחום מהראדיטש).

אמנם בשו"ת אדה"ז (סי' ד) מופיע שאלה: "בעירנו המנהג מדי שנה מקודם פסח, הולך איש אחד המיוחד, שמו ר' בנימין, מבית לבית, וקונה כל חמץ מכל העיר, והיה מוכר לערל על פי תקנות כבוד קדשו", ומכאן משמע שגם בזמן אדה"ז היו מוכרים לישראל, ולא רק נותנים הרשאה לישראל.

האם נשתנה המנהג בזה כמה פעמים במשך הדורות?

על ראייה זו העיר הרשד"ב לוין ב'סדר מכירת חמץ' (מבוא פ"ט, הערה 196, הערה 252), וכיון שקבע (הערה 194) שהנ"ל נכתבה בתקופת לאדי – תקס"ב – תקע"ב, על כן הוא משער שמנהג חב"ד בזה נשתנה כמה פעמים:

[א] המנהג שעליו העיד בעל 'שער הכולל', שהיו נותנים הרשאה להרב, היה "בתקופת רבינו הזקן".

[ב] "כבר בשלהי תקופת רבינו הזקן" נשתנה המנהג, שבני העיר היו מוכרים את החמץ לידי הרב.

[ג] "בדורות הבאים התחילו כ[ול]ם למכור החמץ על ידי הרשאה אל הרב . . . ורק אצל רבותינו נשיאינו נשאר המנהג למכור החמץ אל הרב".

והשערה זו תמוה ביותר, איך נעלם מבעל 'שער הכולל' שהמנהג נשתנה עוד בשלהי תקופת אדה"ז.

והנה דבריו מיוסדים על הנחת יסוד שכל רבני וקהילות חב"ד נהגו בזה מנהג אחיד, ועל כן צריך לעשות 'סדר' בעדויות השונות. ולדידי נראה שאין לדברים הללו כל יסוד, כי אין שום הכרח שבענינים הנוגעים להלכה ינהגו כל רבני חב"ד מנהג דומה בלי שיהיה בזה הוראה ברורה מאדה"ז. ואדרבה אולי יש להוכיח מזה שהשואל כותב לאדה"ז "בעירנו המנהג . . .", שזה מנהג עירם דוקא. ואם כן עדיף להסתמך על המסורה שבידי 'שער הכולל' שלדעתו המנהג [הנפוץ] "בחיי אדמו"ר ז"ל" היה דוקא שהיו "נותנים הרשאה להרב דמתא" ולא מוכרים לו את החמץ. ועצ"ע.

ואין לדעת איך נהגו בזה אדה"ז ואדמו"ר האמצעי, שהרי לא הגיעו לידינו שטרות מכירת חמץ שלהם (צילומי השטרות שהגיעו לידינו מתחיל מאדמו"ר מהר"ש נמצא בסוף הספר 'אוצר מנהגי חב"ד' ניסן, ומנהג ה'צמח צדק' מבואר ב'גדיל תורה' חוברת נט עמ' רז הערה 10). ואין שום ראיה מהמנהג שנהגו בזמן אדה"ז, שהרי גם היום שיודעים איך נהגו בזה רבותינו נשיאינו לא שמענו מי שנוהג כן אחריהם. [ותמוה מש"כ ב'סדר מכירת חמץ' שם (עמ' 24): "בזמנינו לא נהוגה כל כך מכירת חמץ לרב הקהלה", שהרי לא נהוגה כלל!].

* * *

אדמו"ר מוהריי"צ נתן הרשאה לחתנו כ"ק אדמו"ר זי"ע למכור את החמץ להרב

ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהריי"צ (חט"ו עמ' פד) נדפסה נוסח ההרשאה ששלח כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (בשנת תר"צ כששה בארה"ב) אל חתנו כ"ק אדמו"ר זי"ע, ובו הוא "נותן כח והרשאה" על החמץ למוכרם. והעיר הרש"ב לוי"ן בשוה"ג שם: "בדרך כלל נהגו רבותינו נשיאינו למכור את החמץ אל הרב, שהוא היה מוכרו אל הנכרי; מלבד בזמנים שהיה קשה לסדר זאת, שאז היו מוכרים את החמץ אל הרב ע"י מורשה . . . וכן הוא בשנה שלפנינו, שרבינו היה בארה"ב, והחמץ נמכר אל הרב זובער, על ידי הרבי בתור מורשה". ואכן שם (עמ' פד-פה) נתפרסמה גם השטר מכירת חמץ שבו "הח"מ [=כ"ק אדמו"ר זי"ע] הבא בכח והרשאה מחותני כ"ק אדמו"ר הרב ר' יוסף יצחק . . . מכרתו להרב . . . זובער במכירה גמורה" את כל החמץ.

ולכאורה צ"ב באם באותו שנה לא מכר אדמו"ר מוהריי"צ את חמצו ליהודי, רק מינה את הרבי למורשה למכור את החמץ, מה המעלה שאחרי זה הרבי מכר את החמץ להרב, ולא הוסיף למנות אותו בתור מורשה למכור את החמץ לגוי?

והעירני ידידי הרה"ג ר' יעקב דוד שמאהל דומ"ץ אנטווערפען, שלמעשה יש יתרון למכור להרב שהרי שמעתי כמה פעמים איך הרב המורשה שכח לצרף חלק מן השטרות להשטר מקח בעת שמכר החמץ להגוי והמרשים היו מוכרחים לשרוף חמצם. ולפי זה י"ל שעיקר הקפידא היתה רק שהחמץ יגיע אל הרב במכירה ולא בהרשאה.



אם סיפור יציאת מצרים כולל הסיפור ע"ד הנסים שנעשו על הים

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

בהגדת 'זבח פסח' להאברבנאל, כתב: ב'משנה תורה' להרמב"ם, "בספר 'זמנים', בטופס ה'אגדה' . . לא זכר [הרמב"ם] דבר מאלה הדרשות של רבי אליעזר ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי², ולא ממאמר 'כמה מעלות טובות'; אולי בחרו בקיצור ושלא להאריך בדרשות האלה במקום שאין שם הכרח, או שלא רצו לזכור בלילה הזה כי אם יציאת מצרים אשר בו יצאנו משם ונסי הים לא היו כי אם אחרי כן שבע ימים"³.

והנה מ"ש האברבנאל לפרש בראשונה ש'בחרו בקיצור' . . במקום שאין שם הכרח" להאריך, מתאים למ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בדעת אביו, וכמ"ש בספר 'מעשה רוקח' (הל' חו"מ פ"ח הי"ד) וז"ל, בספר כת"י קדמון מצאתי להרב אברהם בנו של רבינו ז"ל וזה לשונו, ויש מי שמזכירים אחר תשלום דרש פרשה זו [ארמי אובד אבי] וסימן העשר מכות דרש אחר לחז"ל במכות, וזכרו

2) להעיר שבפירוש המשנה להרמב"ם (אבות פ"ה מ"ד) רמז למאמרים אלה, וכתב: "ובאה אלינו הקבלה גם כן, שהמצרים ירדו עליהם מכות על הים יותר ממכות מצרים, אבל היו כולן מאותם העשרה מינים אשר ירדו במצרים, ונחלקו למיני מינים על הים. והרמז על זה, אומרו (שמואל-א ד, ח): "אלה הם האלקים המכים את מצרים בכל מכה במדבר", רצונו לומר, במדבר ים סוף".

3) והוא לכאורה דלא כמ"ש בפ"י מהר"ם חלאווה (פסחים קח, סע"א) "נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס, פ"י בנס הגלות או בשודפן פרעה על הים".

אותן במכילתא על קריעת ים סוף, והוא, רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר וכו' ר' אליעזר אומר וכו' רבי עקיבא אומר וכו' ואחר זה אומר כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' עאכו"כ וכו'. וכ"ז דרש גלוי ההבנה, ועליו ועל כיוצא בו נאמר 'כל המרבה וכל המאריך ביציאת מצרים הרי זה משובח'. ואמירת זה מנהגינו ומנהג קדמונינו אבא מארי ז"ל והקודמין לו וחכמי המערב. ועם זה היות שאבא מארי ז"ל לא זכרו בנוסח ההגדה שכתב בסוף הלכות חמץ ומצה, לפי שהוא בלתי מפורסם בכל המדינות ולא הכרחי כמו שכתב, עכ"ל.

[וכ"ה בסידור רס"ג: "ורבים מחברינו מוסיפים בספור הגאולה ארבעה הדבורים האלה. . והדבור השני הוספת אגדה שאומרים אותה לפני שאומרים ר"ג אומר: ריה"ג. . ר"א ור"ע אומר מנין שכל מכה ומכה וכו'. . ואע"פ שיש בשלש ההוספות האלה אריכות לשון מרובה, אינן מזיקות למי שאמרו מפני שאינן בתוך תפלה"].

ומ"ש האברבנאל לפרש באופן שני "או שלא רצו לזכור בלילה הזה כי אם יציאת מצרים כו' ונסי הים לא היו כי אם אח"כ שבע ימים", הנה דבריו אלה נסתרים לכאורה מדברי רבי אברהם בנו של הרמב"ם שהעיד שהרמב"ם בעצמו אכן סיפר ע"ד נסי הים ["הדרשות של ר"א ור"ע וריה"ג"].

אבל יש להעיר, דלכאורה יש להביא סמוכין לסברת האברבנאל, דהנה איתא בגמרא (ברכות יג, ב) שרבי יהודה הנשיא הי' מהדר "אשמעתא דאית בה יציאת מצרים. . כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה", ועפ"ז פסק המג"א (סי' סז סוף סק"א) "שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא"⁴ והוסיף "דכל שכן אם אמר שירת הים דיצא יד"ח זכירת יציאת מצרים, ובקו"א לשו"ע רבינו הזקן (שם סק"ב) הקשה: "דהא כתיב (דברים טז, ג) "למען תזכור] את יום צאתך [מארץ מצרים כל ימי חיך]", ואף שי"ל, קשה לסמוך על זה במצות עשה דאורייתא של זכירת יצי"מ. [וכ"כ הגרע"א (בהגהות שנדפסו על גליון השו"ע או"ח שם בשם חתנו החת"ס – הו"ד במשנ"ב שם סק"ג) שהשיג על דברי במג"א "דרחמנא קפיד תזכור יום צאתך' ולא יום קריעת ים סוף", וע"ש שהביא רע"א ראי' לדבריו ממ"ש במדרש שמות רבה (פכ"ב, ג): "שנו רבותינו, הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורים באמת ויציב, ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים"].

4) וכ"כ בשו"ע רבינו שם סוף ס"א: "ואם אמר איזה פסוק של יציאת מצרים או איזה הלכה שנזכר בה יציאת מצרים יצא יד"ח מה"ת".

והנה ברמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"א) כתב "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות יג, ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כו', ומנין שבליל חמשה עשר, ת"ל והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה כו' [וכ"ה בספר המצוות מ"ע קנן] וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משובח". וכיון שלשיטת הרמב"ם מקור מצות סיפור יצי"מ הוא מהכתוב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ה' נראה שלפי מה שצייד רבינו הזקן והרע"א לענין מצות זכירת יצי"מ שבכל יום הוא הדין והוא הטעם לענין סיפור יצי"מ שבליל חמשה עשר בניסן שנאמר "את היום הזה אשר יצאת". ועפ"ז הרי דברי האברבנאל, "שלא רצו לזכור בלילה הזה כי אם יציאת מצרים אשר בו יצאנו משם", מבוססים על לשון הרמב"ם בידו החזקה ובספר המצוות.

אבל אם ננים הדברים הנ"ל, נמצא שדברי הרמב"ם בספר היד סותרים את הנהגתו כפי שהעיד עליו בנו. ובפשטות י"ל שבמאמרי ר"א ריה"ג ור"ע דיברו גם על המכות (כולל מכת בכורות) שלקו במצרים אלא שאמרו שעל הים לקו ביתר שאת.

אמנם ממ"ש הרמב"ם בספהמ"צ (שם) "וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהי' יותר טוב", נראה דאף שבוודאי צריכים לספר ע"ד נסי יום היציאה וכמשנ"ת, מ"מ כל מה שמרבה לספר ע"ד נקמת ה' מהם, אפילו מה שלקו המצרים על הים, ה"ה בכלל המצוה מן המובחר ד"כל המאריך בדברים שאירעו ושהיו"⁵.

[הערה דא"ג: מצאתי כתוב בשם הגריד"ס ז"ל ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל דס"ל "שמצות סיפור יציאת מצרים כוללת רק את הנסים שנעשו לאבותינו בט"ו בניסן או אלה לפני כן שגרמו ליציאת מצרים בט"ו בניסן"⁶. וצ"ע, שהרי

(5) ועפ"ז מובן בפשיטות שאין סתירה ממנהגו של הרמב"ם במצות סיפור יצי"מ למ"ש רבינו הזקן בגדר מצות זכירת יצי"מ.

(6) ושוב מצאתי שיעוד"ז כתב גם בהגש"פ 'מעשה ברבי אליעזר' (פראג תקע"ח) לבעהמח"ס שו"ת 'תשובה מאהבה' (תלמידו של הנו"ב) בפסקא 'עבדים היינו' ד"ה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים (ה, א): "ראשית החיוב והמצוה [היא לספר מניסי] מאותו הלילה שיצאו ממצרים, דהיינו מה שעשה נסים לאבותינו בליל ט"ו בניסן, וכל המרובה לספר מיתר נסים ונפלאות **טרם אותו הלילה** ה"ז משובח". והנלפענ"ד כתבת. אבל נקוט מיהא פלגא מדבריו בידך, דאפילו אם מצות הסיסור אינה אלא על דבר ניסי (יום) היציאה, הא דקיי"ל ד"כל המרובה לספר ביצי"מ ה"ז משובח" קאי גם על יתר הנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו לפני יום היציאה וגם לאחר'.

גם אם שמצות סיפור יצי"מ אינו אלא ע"ד יום היציאה, הרי היציאה עצמה היתה ביום חמשה עשר בניסן ולא בליל טו⁷, וכמפורש במקראי קודש (שמות יב, מא) "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארמ"צ", ואיתא במכילתא (עה"כ שמות שם, ו) "אימתי יצאו ישראל ממצרים, משש שעות ולמעלה וכה"א ויהי בעצם היום הזה יצאו", ובספרי (דברים לב, מח) הובא בפירוש רש"י עה"ת (שם): "מה ראה לומר במצרים בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה', לפי שהיו מצריים אומרים . . . אם אנו מרגישים בהם אין אנו מניחים אותם, ולא עוד אלא שאנו נוטלים סייפים וחרבות והורגים אותם בהם, אמר הקב"ה הריני מוציאם בחצי היום, וכל מי שיש בידו למחות יבוא וימחה".

ולפענ"ד פשוט דמ"ש הרמב"ם "בליל חמשה עשר בניסן" לא קאי על זמנם של ה"נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו" אלא על זמנה של ה"מ"ע של תורה לספר", וע"ד מ"ש הרמב"ם בפרק הקודם (הל' חו"מ פ"ו ה"א) "מ"ע מה"ת לאכול מצה בליל חמשה עשר", שליל טו הוא זמן המצוה, וכמבואר מלשונו בספהמ"צ (שם) "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה".



הכשרת מיקרוגל לפסח ולכל השנה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

הנה ידוע שכמה ארגוני כשרות המכשירים מלונים לפסח מכשירים מיקרוגל ע"י שמשימין כוס חד-פעמי מלא מים בתוכה ומתכשרת ע"י הזיעה. וכיון שעיקר חשש הבליעה הוא ע"י זיעה, אמרינן כבולעו כך פולטו. (עיינ בספר דרכי תשובה (מונקאטש) יו"ד סי' קכא שהביא דעת האחרונים שגם בזיעה אמרינן כבולעו כך פולטו).

ובנוגע להחשש שבמקום שהמיקרוגל נעשה מ'פלאסטיק', ואפשר שיש לפלאסטיק דין כלי חרס ואין הגעלה מועלת בה, שמעתי אומרים בשם הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל שיש להמתין מעל"ע ועי"ז הו"ל ספק באיסור דרבנן ויש להקל להכשירו כשאר כלי מתכות.

(7) ומכבר נצטוו (שמות יב, כב): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר".

אלא דעדיין יש לברר, דהרי בד"כ נבלע חמץ בדפנות המיקרוגל גם שלא ע"י זיעה (לפעמים כשמוציא אוכלין נשפך ממנו על הדפנות וכיו"ב), ואיך יועיל הכשרה ע"י זיעה גם לזה. ואף שי"א דאזלינן בתר רוב תשמישו, כבר פסק אדה"ז (סי' תנא סכ"ז) ש"לענין הלכה יש להחמיר לכתחילה כסברא האחרונה [דלא אזלינן] וכן נוהגין ואין לשנות".

ונראה לומר, דאף שמעיקר הדין מחמירין ולא סמכינן להכשיר משום רוב תשמישו וכנ"ל, עדיין יש מקום להקל ולהכשיר משום רוב תשמישו ועכ"פ להקל בנוגע הכשרת המיקרוגל לפסח: דהנה, לעיל (שם סי"ג) הביא רבינו מחלוקת הראשונים בכלים שנשתמש בהם חמץ ע"י האור, אי צריך ליבון כיון שלא נבלע ע"י משקה אלא ע"י חום האש בלבד, או אפשר שיש להקל רק בהגעלה לבד כיון שבשעת הבליעה היה החמץ דבר מותר ובשעת האיסור אינו בעין. ומסיק דהעיקר כסברא הראשונה, אך "במקום שיש עוד צד אחר להקל, יש לצרף גם סברא האחרונה ולסמוך עליהם לכתחילה להכשיר בהגעלה".

והנה, בסל"ד שם הביא אדה"ז מחלוקת הפוסקים אי כלי שלישי יש לו כח ההבליע וההפליט בחום שהיד סולדת בו. והנה להדעות שאין לו כח, מוכח שהבלעה והפליטה (גם בכלי ראשון ושני) אינו תלוי בחום המאכל לבדו, כ"א גם בקירובו להאש. ולכן, דוקא בכלי ראשון ושני שהמאכל עדיין מקורב לאש, יש לו סגולת ההבלעה והפליטה, משא"כ בכלי שלישי.

ואם באש תליא מילתא, הרי במיקרוגל, שהמאכל לא נתחמם כלל מהאש כ"א מהגלים, מי יאמר שלמאכל כזה (אפי' ביד סולדת בו) יש סגולת הבלעה והפליטה.

ונראה, שבצירוף קולא זו, יועיל למיקרוגל הגעלה ע"י זיעה גם להסרת החשש דאוכלין שנשפכו על דפנותיה. והדין נותן, אם לכלים שבלעו חמץ ע"י האור (שלא ע"י משקה), הנה בצירוף צד קולא, מועיל הגעלה (שרק מפליטת הבלוע ולא שורפת אותו) גם לדבר שצריך ליבון (לשיטה א'), כ"ש שיועיל הגעלה ע"י זיעה למיקרוגל שבלע משקין בדפנותיו.

ואף אם דופן המיקרוגל עשויה מזכוכית, הרי פסק רבינו (סעי' עג שם) שבדיעבד מועלת הגעלה בזכוכית. והפסד מרובה דינו כבדיעבד כדמוכח בהרבה מקומות (ראה בסעיף יג הנ"ל ובכ"מ). וכמובן שגדר הפסד מרובה תלוי כל אחד לפי מצבו.

והנה, לכאורה יש מקום להקל רק בפסח (שאז י"א שחמץ הוא בליעת היתר וכנ"ל) ולא בשאר ימות השנה. אלא דלפי דברינו שיש מקום לומר שמאכל שהוחם במיקרוגל אין לו סגולת הבלעה והפלטה, הנה אם המיקרוגל אינו בן יומא יש מקום להקל אפילו בשאר איסורים, מכיון דהוי ספק בדרבנן. ובפרט במקום ובמצב שהוא הפסד מרובה.

וכ"ז כתבתי לדינא, אבל למעשה צריך כל אחד לשאול להרב שלו ובפרט בחג הפסח שאנו חסידי חב"ד נוהגין להחמיר כמעט בכל דבר שיש חשש דחשש של חמץ כידוע לכל.



הסיבה בד' כוסות

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

איתא בפסחים (קח, א): איתמר מצה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה, יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה. ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה, ואמרי לה להאי גיסא אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויא חירות תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר.

וברשב"ם: "מרור אי"צ הסיבה, שהוא זכר לעבדות". ואח"כ בד"ה דההיא שעתא משתעי בחירות כ': "ובגאולה שהוא אומר הגדה השתא, שמעינן מינה דארבעה כוסות צריך הסיבה מרור אי"צ הסיבה".

והתימה מבואר, דמאי קאמר דארבעה כוסות צריך הסיבה, הרי אדרבא, בכל הסוגיא כאן (עד למסקנא, מטעם הספק) סב"ל דרק ב' כוסות צריכים הסיבה, ורק מסתפק איזה. ומהו "שמעינן מינה". וגם מהו ענין מרור לכאן, והרי הרשב"ם כבר פי' מה דמרור אי"צ הסיבה לפנ"ז, משום שהוא זכר לעבדות, והוא דבר פשוט בתחלת הסוגיא, ומהו ענינה כאן לענין ד' כוסות.

וראיתי ברש"ש שעשה מזה ב' ד"ה, ומ"השתא שמעינן" מתחיל ד"ה חדש (ור"ל דזה קאי על המסקנא), אבל אכתי אי"מ מהו "השתא שמעינן". ואם קאי

אמסקנא, מהו "שמעינן" הרי במסקנא מפורש הדבר דאידי ואידי בעו הסיבה. וגם אכתי אי"מ מה ענין מרור לכאן (ובהגהות וציונים ראיתי שהביאו שבכת"י ליתא, אבל בכל הגמרות כ"ה לפנינו).

והנה בתוס' שם ד"ה מאי דהוה הוה, כ': "שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה ואף על גב דמצה צריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מייין ועוד ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים ועוד שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו ואע"ג דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן".

ולכ' מ"ש "ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים" תמוה לכ', דאם כל הטעם שבמצה לא אמרינן מאי דהוה הוה הוא משום שבמצה עדיין לא היסב, א"כ הי' צ"ל הדין דאי"צ להסב גבי מצה כ"א ובכזית ראשון, והתוס' הרי כ' להדיא תיכף לאח"ז "שצריך הסיבה במצה . . כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן", ולתי' הב' דהתוס' שלפנ"ז אמאי צריך הסיבה באפיקומן. ועי' בב"י סי' תעב שכ' "כתב הרמב"ם אימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה וכ"כ סמ"ג (עשין מא קיח). ואשיר"י (שם) והמרדכי (לז ע"ד) והגהות מיימון (פ"ז אות ה) כתבו שצריך הסיבה כשאוכל בתחלה כזית מצה וכן כזית אפיקומן", ומשמע דנקט בדעת הרמב"ם דאי"צ אלא בכזית ראשון ולא באפיקומן, ולכ' אפ"ל דטעמו משום הנ"ל, דמאי דהוה הוה, וא"כ צ"ע במה דהתוס' חולק עליו אף דלפי תירוצם הי' צ"ל כן. גם סברת התי' צ"ב, דמה בכך שכבר היסב בב' כוסות הראשונים.

ונראה לבאר בזה ע"פ מה שיש לחקור בד' כוסות אם הוא תקנה א' של שתיית ד' כוסות, או דהוי ד' מצוות דאמירת עניני סיפור יצי"מ על הכוס. ומצינו לכ' דפליגי בזה אמוראים דרבינא (בפסחים קט, ב, בטעם דאין חשש "זוגות" גבי ד' כוסות) אמר ד' כוסות תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באנפי נפשה היא", והיינו דסב"ל דתקנת ד' כוסות הוא פרט בהאמירה שאומרים עליהם (ולא מצוה בפ"ע דשתיית הכוס). ולפ"ז מובן דהד' כוסות הם ד' מצוות (כמו שקידוש, הגדה, ברהמ"ז והלל הם ד' מצוות שונות) וכל חד מצוה באנפי נפשה היא, ואין שייך בזה החשש דזוגות. אבל רבינא ורבי דפליגי עלי' שם והוצרכו לתרץ באופנים אחרים, היינו משום דסב"ל דהוא מצוה א' דד' כוסות, וצריכים טעם בפנ"ע שלא יהי' חשש דזוגות. ורבי (ק"ז, ב) דאמר ד' כוסות כו' כל חד וחד נעביד בה מצוה, הוא לשיטתי' דסב"ל דתקנת ד' כוסות הוא מצוה

בפנ"ע דשתיית הכוסות, ורק דיש ענין נוסף לעשות בה מצוה אחרת מלבד מצות ד' כוסות, והוא כאידך סברא הנ"ל. ולשיטתי הוצרך רבא לתרץ (בדף קט, ב) דכוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה.

[והנה בהגש"פ עם לקוטי טעמים וכו' מהרבי כותב "ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים (כלבו, רוקח)].

ובמ"א נת' בארוכה דזהו לכ' עוד נ"מ בחקירה הנ"ל, והוא דהנה ב' הטעמים שהובאו במ"א על מה שאין מברכים על ד' כוסות, היינו הטעם דהאבודרהם "היאך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות של קידוש שהוא מצווה בו ועומד. ואם תאמר יברך לשתות שלשה כוסות והלא מחוייב הוא בארבעה הלכך לא אפשר", והן הטעם שבשם ש"פ משום שלא תיקנו ברכה על ברכה, וד' כוסות הם עצמם ברכה ושבה, הנה ב' טעמים אלו הם רק לגבי תקנת האמירה דד' כוסות, דהרי מצות קידוש שבכל השנה הוי בפשטות מצות אמירה על הכוס (כדמשמע בתוס' ריש ע"פ), וכן מה דנחשבים הד' כוסות לברכה ואין שייך לברך ברכה על ברכה, היינו רק לגבי האמירה דד' כוסות, כפשוט.

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

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

ולכ' יל"פ דברי התוס' להסברא דהמצוה הוא מצוה א' של ד' כוסות, ולכן שייך בזה הסברא שכבר היסב, שכבר קיים הסיבה במצוה וחייב זו דד' כוסות. ועפ"ז א"ש דלא שייך סברא זו לענין כזית מצה ואפיקומן, שהם ב' חיובים שונים.

והנה לא מיבעיא אי נימא דהטעם דבעי הסיבה בשעת אכילת האפיקומן הוא מצד ק"פ (וכבר שקו"ט במפרשים במה דמשמע מדברי הרמב"ם דק"פ לא

בעי הסיבה), הנה גם מצד מצה גופא בעינן תרווייהו, ומקודם יש לבאר הסברא בהנ"ל:

דהנה נודע החקירה בהסיבה דיש לבארה בב' אופנים: א) הסיבה הוי פרט בשאר המצות דלילה זה, והיינו דבכדי מצות מצה בשלימותה (מדרבנן) הוא רק כשאוכלה בהסיבה, ועד"ז ביין וכו'. ב) הסיבה הוי מצוה בפ"ע, רק שקיום מצוה זו הוא בעיקר בשעת אכילת מצה ויין וכיו"ב. כלומר האם השלימות דמצות מצה הוא ע"י שאוכל מצה בהסיבה, או השלימות דמצות הסיבה הוא ע"י שמיסב בשעת אכילת מצה

[וידוע מה שחידש כ"ק אד"ש (בלקו"ש חי"א שיחה א' לפר' וארא וע"ש בארוכה ומה שש"נ) דאיכא ב' דינים בדין הסיבה, אחד שהוא פרט בשאר המצות של הלילה, ואחד שהוא מצוה בפנ"ע, והביא רא"י בהשיחה מדברי הגמ' השמש שאכל כזית מצה היסב יצא לא היסב לא יצא. וכן מדברי הרא"ש שנסתפק בד' כוסות אי חשיב כלא שתה כלל, דסב"ל דהוי פרט בכל מצוה.

וי"ל הביאור בזה דחכמים תיקנו דצריך להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ע"י ההסיבה דרך חירות. ומאחר שנכלל בתקנת חכמים זו שהאופן להראות חירות הוא ע"י הסיבה, במילא מסתעף מזה דבאותם המצות שחיובם הוא (גם) כדי להראות חירות, הרי מדרבנן צריכים להיות בהסיבה, דהרי מצד תקנה הנ"ל האופן להראות חירות הוא ע"י הסיבה¹].

ולכ' דברי התוס' בערבי פסחים הנ"ל קאי להסברא דהסיבה הוי חיוב ומצוה בפ"ע, דהנה התוס' כ' בתי' הראשון "שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין", וצ"ע דמה בכך שהיא עיקר הסעודה, ומה שייך הסעודה לחיוב הסיבה, והרי הדין הוא שבכל הסעודה הסיבה הוא רשות, ומה שמיסב במצה הוא לא משום שהמצה הוא בהסעודה אלא משום שהמצה עצמה ענינה חירות. ואם הכוונה (לא לסעודה, כ"א) לסעודה זו דפסח שענינה חירות, א"כ (מלבד מה דעיקר חסר מן הספר) זהו התי' הג'.

1) והנה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם עמד ג"כ ע"ז, ורצה להביא רא"י מדברי הרמב"ם שמצריך הסיבה בכל הסעודה דסב"ל דהוי מצוה בפנ"ע. אמנם מזה אין רא"י, וכמ"ש בהשיחה שם דגם הסעודה הוי ממצות דיו"ט, וא"כ אפ"ל דגם בזה הוי שלימות המצוה ע"י שאוכל בהסיבה [ולעזר ד"שולחן עורך" הוי אחד מסימני הסדר. ולהעיר מדברי הגמ' (זבחים צא, א) אטו למוספין אהניא לתמידין לא אהני]. גם מ"ש בפ"י דברי הגמ' לא היסב לא יצא, הנה לא הזכיר שכן פי' הט"ז בדברי הגמ' (וכנזכר בהשיחה בהערה), אבל מ"מ הפ"י הוא דוחק גדול, וכמבואר בהשיחה שם.

ולכ' ית' להנ"ל, דהנה מהביאור בהשיחה יוצא דהם ב' ההלכות שברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ (וכן בשו"ע אדה"ז), שמ"ש הרמב"ם (בה"ז, בהמשך למ"ש דבכל דור ודור חייב להראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים) "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", זהו הדין וחיוב דהסיבה שהוא חיוב בפנ"ע, ומ"ש אח"כ (סוף ה"ח "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך" זהו החיוב שהוא פרט במצות מצה וכוסות וכו'.

וחזינן דדין דהסיבה כחיוב בפנ"ע שייך בעיקר לסעודה (אלא שבסעודה גופא תיקונו (בעיקר) בחלקי הסעודה השייכים לחירות כגון מצה ויין וכו'), וכל' הרמב"ם ואדה"ז הנ"ל "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", ועד שמטעם זה כ' כמה אחרונים (בדעת הרמב"ם) דק"פ אי"צ הסיבה משום דעיקרה הוא בשעת הסעודה, ושפיר חילקו התוס' לסברא זו בין מצה, שהיא עיקר הסעודה (ולא שייך לומר בה מאי דהוה הוה) ויין (דאף דשתייה היא גם חלק מהסעודה אבל אי"ז עיקר הסעודה כמו (פת).

ואולי יש להוסיף דמה דפי' התוס' אליבא דהך צד היינו משום דמפרשים דבזה גופא תלויים ב' הסברות בגמ', דאם הסיבה הוי מצוה בפנ"ע, היינו שיש מצוה להראות בלילה זה הענין דחירות ע"י הסיבה, הרי פשיטא שיש למצוה זו שיעור, שהרי לא יתכן לומר שהמצוה מחייבת שיהי' במשך כל הלילה בהסיבה. וע"ז אמרינן דבחלק הראשון של הסדר, שמזכיר עדיין הגאולה, שייך עדיין החיוב על האדם להראות החירות ע"י הסיבה, משא"כ לאח"כ מאי דהוה הוה, ואין מקום לחייבו בהסיבה שוב, דוכי כל הלילה יסב וילך. ואף דפשוט דגם אז צריך לעשות זכר לחירות, דהרי זהו כל תוכן ענינם של ההלל שלאחרי ברהמ"ז ושל ב' כוסות האחרונים וכו', מ"מ זהו משום שיש חיובים נוספים לזכור החירות, אמנם הזכרון שע"י הסיבה כבר עשה. ואף דכ"ז שמדבר בענין הגאולה שייך עדין ההסיבה, מ"מ לאחרי שהזכיר הגאולה קודם הסעודה, מאי דהוה הוה.

[ועו"ל ע"פ דיוק ל' הרמב"ם וכו' דהסיבה הוא מצד החיוב להראות כאילו הוא יוצא עתה משעבוד מצרים (ועי' בארוכה בהשיחה לחה"פ בלקו"ש חי"ב), א"כ י"ל דההרגש שמבטא ע"י הסיבה הוא ההרגש דחירות שבהציאה ממצרים, ולא ההרגש דהזיבה ע"י שיצא ממצרים (והוא עתה בן חורין). והיא היא סברת הגמ' דמא דהוה הוה].

אבל להסברא דהוי פרט בהמצות שבהם עושים הסיבה, יצא דאדרבא, בהמצוה דברהמ"ז והלל, שהענין דסיפור יצי"מ שבהם הוא בשלימות, שייך בהם שיהיו באופן של חירות לגמרי, משא"כ בכוסות הראשונים, שהאמירה הוא עדיין בענין עבדים היינו ואין שייך בה שלימות החירות עדין, אין שייך שם החיוב דהסיבה. וא"ש הפלוגתא בגמ' וכו'.

וא"כ בסברת הגמ' דמאי דהוה הוה שפיר תי' התוס' אליבא דהך סברא. והנה לפי הסברא דהוי פרט בכל מצוה ומצוה, א"כ הי' צ"ל הדין דכל מצוה שענינה חירות ליבעי הסיבה (ומה דיש מהכוסות – או מצוות אחרות – שאי"צ הסיבה, עכצ"ל משום שאין ענין חירות, במרור משום שהוא זכר לעבדות, ובכוסות ראשונות משום דעבדים היינו קאמר וכיו"ב).

אבל אם הוא מצוה בפ"ע דהסיבה, א"כ אף שלקיום מצוה זו צ"ל קיומה בשעה שאוכל ושותה, אבל מסתבר שלאחרי שקיים הסיבה שוב אין חיוב ששאר אכילתו ושתיתו יהי' בהסיבה. ולכן אם הסיבה מחייב שיסב בשעת חלקי הסעודה שמורים על חירות שהם המצה והיין, הרי מסתבר דלאחרי שקיים מצות הסיבה ע"י שהיסב בב' כוסות הראשונות, שוב אין צורך בשביל קיום מצות הסיבה שיסב גם באינך כוסות, ושפיר מועיל הסברא דמאי דהוה הוה משום שכבר היסב ביין בב' הראשונות, וכמ"ש התוס'.

משא"כ במצה, הרי הם ב' חיובים שונים דמצה, וא"כ מצד החיוב דהסיבה כחיוב בפנ"ע שצ"ל בשעת חיוב אכילת מצה צ"ל בתרווייהו.

וא"ש מ"ש הרשב"ם שמעינן כו', דמדברים אלו של הגמ' שמעינן דד' כוסות בעי הסיבה, שהחיוב הוא מצד דין הכללי דד' כוסות ולא בכל כוס בפרט. אבל מרור לא בעי הסיבה, דבנוסף למאי דקאמר בתחלת הסוגיא דמצה בעי כו' מרור לא בעי כו', דאפשר לפרש לענין החיוב בתור פרט במצות מרור, הנה גם בתור חיוב הסיבה כחיוב בפנ"ע, א"א לקיימה בשעת אכילת מרור, בתור חלק (מעיקר) הסעודה, כי מרור אין שייך להסיבה באיזה אופן שהוא זכר לעבדות. ועויל"כ בכ"ז ובאתי רק לעורר.



לחם שעונין עליו - במצות מצה ובאפיקומן

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

א. מהפסוק (שמות יב, יח) "מבערב תאכלו מצות", למדו חז"ל דיש מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר. וכן כתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז הל' א') דזהו בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן פסח, אלא זו מצוה בפני עצמה. ע"כ.

מהפסוק (דברים טז, ג) "תאכל עליו מצות לחם עוני" דרשו חכמים (פסחים קטו, ב) שעונין עליו דברים הרבה, והובא להלכה, וזלה"ק שו"ע רבינו סי' תעג ס"כ: "יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה, כדי לומר עליהם ההגדה שנא' לחם עוני וכו'", וע"ש עוד.

ועוד כותב רבינו בשלחנו (שם, סכ"ד) וזלה"ק: "כל דברים אלו דהיינו המצות וכו' אין צריך להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעל הבית, אבל בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעה"ב (שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך וכו') אין צריך שיהיו דברים אלו לפניהם לא בשעת שמיעת ההגדה ולא בשעת הסעודה, שבעל הבית יחלק מצה ומרור לכל אחד ואחד וכו'", ע"ש.

ושמעתי מחכם מופלג אחד לדייק דדברי רבינו אלו נאמרו רק בזמן שבני הבית באמת יוצאים מבעה"ב בשמיעת ההגדה – ומדין שומע כעונה ברוב עם הדרת מלך, אבל אם אין בני הבית יוצאין בשמיעת ההגדה מבעה"ב (וכפי שאכן נוהגים עכשיו שכל אחד ואחת אומר ההגדה לעצמו) הרי צריכה להיות קערה עם מצות וכו' לפני כל אחד שאומר ההגדה, וגם כדי שתהיה לו מצה שענו עליו דברים הרבה.

אלא, דזה ניחא בגברים (וכן נוהגים הרבה שכל ילד או בחור עושה קערה לעצמו, ובמילא יהי' לו כל הסימנים וגם המצות שענו עליו ההגדה, שהם עצמם עונים עליו), אבל מה נימא, ע"פ דיוק זה, להבנות והנשים (והאורחים שאינם עושים קערות בנפרד, ובפרט בבתי חב"ד ובהסדרים המרכזיים שאין שייך לעשות שם מאות קערות).

ע"כ עצתו, וכן שמעתי רבים דבר, שיניחו עכ"פ סמוך לכאו"א מצות (מכוסות) ויבהירו לכולם שיכוונו על מצות אלו באמירת ההגדה ושיכוונו בעת

הסדר שעל אלו המצות יצאו ידי חובה באכילת כזית מצה וכו' ועל פי זה נרוויח שכל אחד יאכל כזית ממצה שענו עליו ההגדה.

ואפילו במשפחות רגילות שבתוכם ב"ה האשה וכמה בנות (ואורחים) שמן הנמנע לתת כזית מהמצה שבקערת בעה"ב עצמו, כדאי שישים בעה"ב כמה מצות על (או אצל) השלחן לפני מגיד, כדי שהמצה שיחלק לכל אחד ואחת יהיו מהמצות שענו עליהן את ההגדה. ע"כ ודפח"ח.

ואף שאפשר לפלפל בדבריו טובא, ובפרט מדיוקא דלשון הזהב דרבינו, במה שכתב וזלה"ק "אין צריך להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעל הבית", עכלה"ק, דכפל הלשון למה לי? הרי בפשטות בעל הבית אומר ההגדה, דאולי י"ל דמספיק להביא הקערה – לקיים הענין דעונין עליו – רק לפני בעה"ב ומספיק שבעה"ב יחלק חתיכה קטנה מהמצה שלו וישלים ממצות אחרות (בקופסא) לאחרים כדי שיאכלו כזית מצה, ויש להביא ע"ז כמה ראיות. והעיקר דכמדומה כן נהגו רבבות מבנ"י בדורות העבר, אע"פ שלא היו מצות עבות שיספיקו לחלק מהמצות שבקערה לכל בני הבית. ובפרט שי"ל שעיקר דברי רבינו מוסבים על זה שיוצאים בלחם משנה של בעה"ב.

וכן יש להעיר על ההנחה שכיון שכל אחד אומר ההגדה לעצמו זה עצמו גורם שבטל ענין ה"ברוב עם" לצאת מקערת בעה"ב. דזה לאו דוקא. וראה לקמן דכן תפס הגרשו"א.

אבל כל זה לפלפולא – אך למעשה נראה דהוי תיקון טוב ומועיל כדי שעל ידי זה יצאו כולם (כולל הנשים והבנות) בכזית מצה שענו על כל הכזית דברי ההגדה.

ולהעיר, שראיתי בספר שלמי מועד (פע"ה) מהנהגות הגרשו"א אויערבך, שמביא דברי רבינו הנ"ל בשלחנו, שהקערה צריכה להיות רק לפני מי שאומר ההגדה, ומוסיף שיש שכתבו הטעם שדי בקערה אחת שלפני בעה"ב, גם למנהגינו שכל אחד קורא את ההגדה, משום שעכשיו שהכל אוכלים ליד שולחן אחד נחשב כאילו הקערה מונחת בפני כל המסובים, ורק מפני כבוד בעה"ב היא מונחת לפניו. (שעפ"ז אולי מובן כפל הלשון בדברי רבינו ודו"ק דזהו לכבודו של בעה"ב).

ולפי זה יוצא, שאם יושבים בכמה שלחנות נפרדים (וכמו בסדרים מרכזיים ובתי חב"ד – המעתיק) והמסובים אומרים ההגדה בעצמם יש להחמיר להניח קערה בכל שלחן.

וממשיך שם, שהגרשוז"א נהג לחלק לכל אחד מהמסובים ג' מצות יד קודם הסדר כדי שחלוקת המצות אח"כ בזמן מוציא מצה לא תארך זמן רב וכו' וגם עשו קערה ע"ש.

ועוד יש להעיר (ואכמ"ל) שיכול להיות שאם יצאו המסובים במצות אלו המונחת אצלם (ולא מהמצה על קערת בעה"ב) יתכן שצריכים גם לעשות 'יחץ' בעצמם, ומצד שני טעמים:

(א) יש עוד דרשת חז"ל על הפסוק "לחם עני" (חסר וא"ו) וזלה"ק רבינו בשלחנו (סי' תעג סע' לו) "מה דרכו של עני בפרוסה, אף כאן בפרוסה שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהי' שלימה אלא פרוסה, ועלי' יאמר ההגדה", עכלה"ק. וממילא צריכים לוודא שכל המצות על השלחן בעת ההגדה יהיו שבורות ולא שלמות.

(ב) ראיתי שדייקו האחרונים, דדווקא לשיטת רבינו הנ"ל בשלחנו, יש עניין לחצות המצה, שהיינו שחלק מקיום דין מצה – לחם עוני – הוא לחצותה והוא חלק והקדמה למצוות ההגדה.

דהנה הבית יוסף (סי' תעג) הביא מס' כלבו שהמנהג לחלק קודם שיקרא ההגדה, כדי שיאמר עלי' הא לחמא עניא – מה לעני בפרוסה אף כאן בפרוסה.

ועפי"ז כתב הפרמ"ג (סי' תעה ס"ה) שאם אין לו בליל ראשון כ"א שתי מצות שלימות יניחם שלימות עד המוציא, דבעי לחם משנה, דהא דפורסין קודם הא לחמא עניא מנהגא בעלמא הוא, כמ"ש הב"י והלבוש והיכא דלא אפשר ודאי דלחם משנה עדיף טפי, ע"כ. (ובאמת זו היא דעת הרמב"ם דעושים יחץ לפני האכילה, ואכ"מ).

אלא דמדברי רבינו לעיל ממה שכתב וזלה"ק "אף כאן בפרוסה שהמצה שיוצא בה ידי חובה לא תהי' שלמה אלא פרוסה ועליו יאמר ההגדה" עכלה"ק, ברור מללו שאין זה מנהג בעלמא כי אם שצריך לפרוס המצה מעיקר הדין לקיים הסיפור וההגדה על הפרוסה.

ובאמת לפלפולא יכול לצאת מכך נפקא-מינה לדינא:

דכתב הטור (סי' תעג ס"ו) "ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשנים", ובב"ח מביא דכן כתב הרא"ש ודלא כמ"ש בסמ"ג וברוקח דבוצע העליונה שהיא הראשונה, דאין מעבירין על המצוות.

די"ל דהטור והרא"ש ס"ל דהא דחוצין המצה הוא רק מנהג בעלמא (כהכלבו – הובאו דבריו בב"י דלעיל) ולכן לא אמרינן אין מעבירין את המצות רק על מנהג. והסמ"ג והרוקח ס"ל דהוא מעיקר הדין ולא מנהג ע"כ כתבו דבוצעים העליונה משום אין מעבירין.

ועל פי זה צ"ע בדברי רבינו שפסק כנ"ל דיחץ הוא חיוב לומר עליו ההגדה, ולא מנהג כהכלבו, אם כן למה פסק (שם, סע' לה) כהרא"ש דבוצעים מצה האמצעית, הרי אם יחץ הוא מצוה ה' צריך לחצות המצה הראשונה.

ואולי י"ל כמו שמסיים הב"ח שם דלבצוע המצה לשנים לעשות פרוסה משום דכתיב לחם עוני אין זה כ"כ מצוה, ע"כ. ודו"ק.

ודאיתנין להכי דלדעת רבינו (סתע"ג סל"ו) דיחץ הוא מצוה וחלק מחיוב לחם עוני ולא רק מנהג (כהכל בו) נאמר דביחץ יש דין בקיום מעשה הבציעה ולא רק כעין הכשר בעלמא:

דהנה האגור בהל' ליל פסח (הובאו דבריו ברמ"א סו"ס תעה) כתב דאם נשברה אחת מן המצות יקח אותו למצה שני' כיון דבלא"ה בוצעין אותה, משמע דאין שום קיום דין במעשה הבציעה אלא זה כעין היכי תימצי לומר ההגדה על הפרוסה.

אולם המהרש"ל בתשובותיו (סי' פח) כתב וז"ל "ואח"כ יקח האמצעי שלימה ר"ל שאף היא תהי' שלימה ואף שהיא לפרוסה עומדת ויש לחם משנה זולתו, מ"מ להידור מצוה תהא שלימה וישברנה", ע"כ.

רואים מדברי המהרש"ל דיש הידור מצוה לעשות מעשה שבירה ובציעה בהמצה ולא לקחת פרוסה.

עכ"פ היוצא לנו מדברינו, דלדעת רבינו דיחץ הוא מצוה (ולא רק מנהג כהכל-בו) אולי יש לומר שיש חיוב בנוסף להנחת המצה על השלחן בשביל המסובים במשך הסדר (מטעם לחם עוני – שעונין עליו) אולי מן הנכון שכל אחד יעשה לעצמו יחץ, מהמצה שיאכל אח"כ למצוה. וצ"ע למעשה.

ב. ואחרי שביארנו לעיל בארוכה בענין לחם עוני שעונין עליו – כדדאי ונכון שיהי' לפני בעה"ב שמחלק המצות אח"כ להמסובין מצות אחרות במשך הסדר סמוך לשלחן או עכ"פ באותו חדר (כדין יין לקידוש) וכן לפני המסובין בסדרים גדולים ויכוונו עליהם שבמצות אלו שעליהם אמרו ההגדה יצאו י"ח אכילת מצה.

נבוא לבאר אם צריך כעין זה למצות שיוצאים בהם ידי חובת אפיקומן.

דהנה נחלקו הראשונים בדין אכילת אפיקומן אם מצותה מדין אכילת מצה דחובה, דהיינו שעל ידה יוצא ידי חובת אכילת מצה (מדין בערב תאכלו מצות) או שאינה אלא זכר לפסח (ומצה הנאכלת עם הפסח) שנאכל באחרונה.

דבגמ' (פסחים קיט, ב) אמר ר"י אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, ופירש רשב"ם שצריך לאכול מצה בגמר הסעודה זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה זו, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה – לשם חובה – ועל כן אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה, אע"ג שאינו עלינו חובה וכו' הלכך מברך אתרוויהו ברישא והדר אכול מצה של מצוה באחרונה ואחר אותה מצה אין נפטרים ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכח הטעם ע"כ, וכן ס"ל להמרדכי.

והרא"ש (סי' לד) הק' על הרשב"ם וכו' דלפי זה הי' נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת, כיון שהוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, הלכך נראה לי דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלים אותה זכר לפסח שהי' נאכל על השובע לאחרונה, ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחרי', ע"כ.

מבואר מדברי הרא"ש דמצה דאפיקומן אינה באה לשם מצה אלא זכר לפסח. והתוס' (שם קכ, א) נסתפקו בזה וכתבו שאם אין לו אלא כזית אחד יאכלוה באחרונה.

יוצא דשיטת הרשב"ם והמרדכי וכן לצד א' בתוס' שעיקר מצות מצה היא מצה דאפיקומן, משא"כ להרא"ש מצה דאפיקומן אינה לשם חובת מצה אלא זכר לפסח הנאכל באחרונה.

וכתב הב"ח (תעג) דמה שכתב המהרי"ל דחלק גדול (של המצה ביחץ) יניח לאפיקומן, וכן כתב (באפיקומן) דצריך לאכול כשיעור שני זיתים הוא לקיים דברי שניהם – דברי הרשב"ם דזכר למצה ומשום הרא"ש זכר לפסח, ע"ש.

ומדברי רבינו (סי' תעז ס"ג) משמע דהעיקר כהרא"ש, שהוא זכר לפסח, אלא דלכתחילה טוב לאכול שני זיתים לחשוש לדעת הרשב"ם שהוא לשם מצת חובה, ואם קשה לא יפחות מכזית, ע"ש.

ועוד כתב רבינו (סי' תעג סל"ה) שהאפיקומן יהי' רוב המצה וזלה"ק שהאפיקומן היא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח עכלה"ק, וכדברי הרא"ש, וכן כתב (שם, סי"ד) דמיסב באפיקומן משום דפסח זכר לחרות.

והנה כתב רבינו (שם, סע' לה) שבוצעים מהמצה ועושין בו מצוה אחרת (מדין 'הואיל ואתעבדא בי' חדא מצוה נעביד בו מצוה אחרית', והוא עצמו דבר חדש. ואכ"מ), דהיינו שמשמרין אותו לאפיקומן וכו' ונוהגין להצניעו תחת המפה. ואח"כ בסעי' לו ממשיך באריכות דלעיל שהמקצת השני מחזירם לקערה ואומרים עליו ההגדה.

והמחבר בשו"ע (ס"ו) מפרש יותר "ויקח המצה האמצעית וכו' ויתן חצי' לאחד מן המסובין לשומרה לאפיקומן" ע"כ.

היינו שאחרי קיום מצוות יחץ אין מקומו של האפיקומן על שלחן הסדר, אלא מסלקו מלפניו ועוד, דאינו מגולה בעת אמירת ההגדה.

ועוד יש להוכיח שחלק המצה של האפיקומן אין לו קשר לחלק הסדר דמגיד מדברי הב"ח שמבאר בטעם הדבר שאחר הבציעה לשנים נותנה לאחד מן המסובין לשומרה לאפיקומן, שהחשש הוא שמא יאכל הכל בתוך הסעודה ולא יהי' לו עוד מצה משומרת באחרונה ע"כ.

ויש להקשות דא"כ למה נותנה לאחד מן המסובין קודם אמירת ההגדה, הרי אפשר לתת לו קודם הסעודה וישמרנה לאפיקומן? ואז הי' האפיקומן על שלחן הסדר גם במשך אמירת מגיד ויקויים בו גם עונין עליו דברים הרבה. מוכח מזה שבין כך שאין להאפיקומן שייכות לגדר זה של לחם עוני, והטעם שאוכלין אותו הוא (בפרט לדעת רבינו כדלעיל מכ"מ) זכר לפסח הנאכל על השובע ולא משנה איזה מצה זו תהי'.

ולהעיר ממנהג ישראל – אף שאי"ז ממנהגינו – שחוטפין מצת האפיקומן ואף לפני מגיד. מוכח דאין מדייקים שיהי' מצת האפיקומן מצוי בעת אמירת ההגדה. והטעם שאין אנו נוהגין כן הוא שלא להשריש מדות רעות (ראה בהגדת רבינו פיסקא אפיקומן) ולא מחשש הנ"ל).

אלא דמשמע מביאור הגר"א דעכ"פ דין לחם עוני בפרוסה הוא גם באפיקומן, דכתב (סי' תעג סע' ו) "ויקח מצה ויבצענה לשתים דבעינן לחם עוני דדרכו של עני בפרוסה, ויתן חצי' ששתי אכילות שאוכל לשם מצה יהא בפרוסה" ע"ש.

על כל פנים, מדברי רבינו שהבאנו לעיל לא משמע כן, ואדרבה דכתב (כנ"ל סי' תעג סע' לה) דחצי לאפיקומן רק משום הואיל ואיתעבדא בי' חדא מצוה, וזלה"ק עושין בו גם מצוה אחרת דהיינו שמשמרין אותו לאפיקומן עכלה"ק. ולא מטעם הגר"א ששניהם יהיו פרוסות ללחם עוני.

ובב"י ובשו"ע פסק דבנאבד המצה שהניח לאפיקומן יכול לסמוך על מה שאכלו כבר ואין צריכין יותר, אך בשם הרוקח כתב שיקח מצה אחרת ויאכל באחרונה.

ובס' ויגד משה (סי' כח אות ט') ראיתי שהביא לשון פסקי הרי"א ז"ל "ואם לא הספיק לכל המסובין לוקחין מצה אחרת המשומרת לשם מצה כדי שיהי' באחרונה טעם המצה בפיו" (משמע דנוקט שהטעם העיקרי הוא שיישאר עם טעם מצה). ומסיים: "ומנהג אא"ז הגה"ח ז"ל ליתן לכל המסובים פרוסה קטנה מהאפיקומן ומשלים לכל א' וא' ממצות אחרות", עכ"ל.

מכל הנ"ל מובן – וכן ראיתי עמא דבר – דאף אי נימא דצריכים לדייק – וכנ"ל שדיוק נכון הוא – שיהיו מצות על השלחן בעת מגיד ושיכוונו שאומרים מגיד על מצות אלו שיקיימו בהם אח"כ מצות אכילת מצה, אבל לכזית האפיקומן נראה שאין להקפיד (אף על פי שמדברי רבינו דלעיל מחמירים לדעת הרשב"ם שאחד מהכזיתים הוא לשם מצה הנאכלת עם הפסח, מ"מ מזה עצמו שמסלקין המצה של האפיקומן ומצניעים אותה וגם שם לא מפרש רבינו שהכזית השני יהי' מלחם עוני וכן אפשר לדייק מלשונו שהוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח, נראה שהיות שהוא רק לצאת ידי חובת שיטה זו מספק יכול להיות מכל מצה המשומרת שיש לו).

וכמדומה כן נהג עלמא.

אלא דע"פ מה שרצינו לדייק לעיל מדברי רבינו בענין חיוב יחץ, שאי"ז מנהג גרידא (כדעת הכלבו) אלא חלק מלחם עוני ולחם שעונין, וכן עפ"י מה שמחדש רבינו דהטעם דלוקחין החלק הגדול ממצה האמצעית לאפיקומן הוא (בנוסף על היותה מצוה חשובה) הואיל ואתעבדא בה חדא מצוה נעביד בו מצוה אחרית, אולי היה כדאי – אם אינו קשה – שמכל המצות האלו שמניחים אצל הסומכים על השולחן שעושים איתם יחץ, יחזיק כל אחד חלק גדול לאפיקומן – אלא שמנסיון בסדרים הגדולים אי"ז מן הדברים הקלים וד"ל.



מצות שהן זכר למקדש

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל, פלאטבוש, נ.י.

דין 'ציון היא דורש'

א. כתב אדה"ו בשולחנו (סי' תפ"ט ס"א): "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל, שהמצוה הוא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש, לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה". וצ"ע למה לא נהגו לאמרו גם בשאר מצות שהם זכר למקדש.

וי"ל ובהקדים דברי הראשונים במה שא"א שהחיינו בספירת העומר, דהבעל המאור (סוף מס' פסחים) כתב: "אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות (דף מו, א), דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. . להטעינו זמן אין לנו, ועוד שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה. . ספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן בית מאויינו".¹ וצ"ע על תירוץ הא', דממ"נ: אם אין לברך על תקנה שהוא זכר למקדש, לא ליברך כלל, ואם יש לברך על תקנה שהוא זכר למקדש, גם שהחיינו ליברך?²

1 והרוקח תירץ כתי' הא' (סי' שעא) "שהחיינו. . לא על העומר לפי שאינו אלא לזכר עלמא כדאמרין במנחות (דף סו, א)", והרשב"א הביא תירוץ הב' (בשו"ת הרשב"א סי' קכ"ו), "ספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו".

2 גם צ"ע תרוצו הא', דמה בכך דספירה בזה"ז מדרבנן ויש להקל בה, מ"מ מצוה היא, ועל מצוה הבא מזמן לזמן יש לברך שהחיינו, ואיזה ענין של קולא הוא זה שלא לברך ברכת שהחיינו, אטו ברכת שהחיינו היכא דנאמרת חשיבא כחומרא, דניזיל הכא לקולא. וי"ל עפ"י שיטת הצ"צ שס"ל דבשהחיינו לא אמרינן דספק ברכות להקל, ובזה מיישב בגמ' (ברכות דף ס, א) "להודיעך כחו דר"מ. . כח דהתירא עדיף", והיינו דר"מ ס"ל דקנה כלים חדשים ויש לו כיוצא בו א"צ לברך שהחיינו, ולכ' ר"מ אינו רבונתא דהוא המחמיר, וכ"א יכול למימר לא לברך. ותי' דשהחיינו שאני דכ"א יכול לברך אם ירצה, ובזה הוא כוח דר"מ שאמר לא ליברך, והצ"צ (בשו"ת או"ח סי' ג' וסי' קיד, ועיין בפסקי דינים אה"ע חו"מ ע 138, ופסקי דינים יו"ד סי' מא, ובצ"צ חידושים על הש"ס ברכות פ"א), ס"ל שכ"ה גם בברכת המצות, שהרי מכאן הביא ראי' לשהחיינו שמברך על מצות מגילה, ועיין בליקוטי הערות (שו"ת חת"ס סי' נה) שהביא בשם אחרונים דרך בספק אם צריך לברך שהחיינו על הנאתו, אמרינן דרשות בידו לברך, אבל לא במצות, ודלא כצ"צ שהקיל גם במצות, ונ"ל דזהו כוונת הרז"ה שכתב "אין לנו להחמיר בספירת העומר. . להטעינו זמן אין

וי"ל, להנה שקו"ט האחרונים במצות דרבנן, האם הם חיובי גברא או חפצא (עייני נתיבות המשפט סי' רלה, אתוון דאורייתא כלל י', אור שמח פ' שופטים, ובשיחת אחש"פ תשל"ו, ועייני בתניא פ"ח). מ"מ נ"ל דלכו"ע, מצות שתקנו זכר למקדש אינם אלא תקנות שעל הגברא, שהרי בגמ' (ר"ה ל, א. סוכה מא, ב) אמרו, מגלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא . . ציון היא דורש אין לה (ירמי' ל, יז) מכלל דבעיא דרישה ע"כ, ולכן מברך על ספירת העומר כי הגברא נתחייב במצוה זו משום שחייב לדרוש את ציון, אבל אינו מברך זמן, דלא שייך למימר שחל על הזמן חלות שם 'זמן קיום המצוה', שהרי המצוה אינו על החפצא כ"א על הגברא.

ועצ"ע דא"כ לרו"ה לא ליברך שהחיינו בכל מצות שהן זכר למקדש, והרי בלולב שנינו (סוכה מא, א) "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש"³, ולמה כשחל יום הראשון דחה"ס בשבת מברכים שהחיינו על הלולב ביום שני דחה"ס (סי' תרס"ב)?⁴ וגם, למה פסקו דמי ששכח לברך שהחיינו ביום א' יברך בנטילת לולב בימים האחרים, "ואע"ג דנטילת יום ראשון דאורייתא ודשאר הימים הוא דרבנן . . מ"מ לא גרעי . . לולב משאר מצות דרבנן, כגון נר חנוכה", (כ"פ בלבוש סי' תרמ"ד ס"א, מ"א שם, ופרמ"ג שם בא"א), והרי אין לברך שהחיינו על מצות שהם זכר למקדש.

לנו, דכל אחד ואחד יכול לברך שהחיינו אם ירצה, ומ"מ בספירה אין לנו להטעינו ברכה זו, אבל כאמור הוא בעצמו יכול לברך שהחיינו על מצותו ואינו לבטלה.

3) ועייני ברמב"ם (הל' לולב פ"ז הט"ז) "משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג, זכר למקדש . . וכשיבנה בית המקדש, יחזרו הדברים לישנן", ולכ' מהיכי תיתי דכשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן? וי"ל עפ"י דברי הט"ז הידועים (יו"ד ריש סי' קיז, ובחור"מ סי' ב') דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מה"ל, וכאן בפירוש אמרה תורה "ולקחתם לכם ביום הראשון" דייקא (ויקרא כג, מ), ואם היו מתקנים לולב גם בזמן הבית, לא היה חל תקנתם כלל, וצ"ל שתקנתם היה רק בזמן החורבן זכר למקדש, (ואולי רק בזמן הבית הקפידה תורה, שצ"ל ניכר החילוק בין בהמ"ק לחוץ לבית, וגם הרי אם תקנתם הוא רק לפי שעה, אז יכולים לתקן אפ"ל לעבור על ד"ת).

4) וז"ל הטור "ומיהו נראה שאם חל יום ראשון בשבת שצריך לאמרו בשני". ולכ' מאי קמ"ל. ולמש"כ בפנים ניחא דכוונתו להשמיענו דלא תימא דביום ב' לא שייך לברך שהחיינו כיון שאינו אלא זכר למקדש, וקמ"ל שגם ביום ה' מברכין שהחיינו, ומ"מ אין לומר משום ספיקא דיומא הו"ל יום ב' כיום א', שהרי לענין הלולב י"א שאנו בקיאים בקביעות החודש . . ואין אנו נוהגין בו קודש אלא שלא לזלזל במנהג אבותינו . . אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום . . אין כאן לזלזל ליום טוב השני כלל . . שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכותב חיובו מחמת שהוא יום טוב, אלא מחמת שהוא יום הראשון . . ולענין הלכה ספק ברכות להקל" (שוע"ר סי' תרמ"ט סכ"א).

שני דינים בתקנות שהן זכר למקדש

ב. והנראה לומר בזה על פי המבואר מחידושי הגרי"ז (מנחות מו, א) דספירת העומר בזה"ז דהוי מדרבנן זכר למקדש, אין הפירוש שמטעם זכר למקדש תקנו חכמים מצות ספירה, אלא שתקנו כאן מצות זכר למקדש, היינו דיש זכר למקדש שהוא טעם התקנה, ויש זכר למקדש שהוא עצם התקנה. ועפ"ז ביאר שיטת אמימר, דמני יומי ולא מני שבועי, דאילו היה מצות ספירה מדרבנן כשאר תקנות חז"ל, למה לא תיקנהו כעין דאורייתא, לעשות זכר לספירת הימים והשבועות, אלא מאחר שהיתה התקנה לעשות זכר למקדש ס"ל לאמימר דמקיימא מצות זכר למקדש אף במנין הימים בלבד.⁵

וי"ל שבזה חלוק לולב מספה"ע, בלולב זכר למקדש הוא טעם התקנה, אבל בספה"ע, זכר למקדש הוא עצם התקנה, ואתי שפיר הא דמברכין שהחיינו על הלולב בשאר ימי חה"ס, דלא גרע מכל שאר מצות חז"ל שמברכים עליהם שהחיינו⁶, וגם טעם הב' - דבספה"ע אינו מברך שהחיינו כיון שאין בו שמחה אלא צער - לא שייך בלולב, דבספה"ע נחסר מהמצוה, "שהמצוה הוא לספור לעומר ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש" (שוע"ר שם), ובלולב ניתוסף לנו מצוה, דבראשונה היה לולב ניטל במדינה יום אחד בלבד ועכשיו ניטל כל שבועה.

5) ועפ"ז תירץ הא דאין מברכין שהחיינו על הספירה כיון שהוא זכר למקדש, דאי"ז מצוה מחובת חכמים אלא דזהו מצוה חדשה, משום זכר למקדש, ועצ"ע דא"כ גם על 'על ספירת העומר' לא ליברך. ולמש"כ בפנים ניחא.

6) הגרי"ז הביא ראי' לדבריו מלולב, דהתם ג"כ אין הפירוש דחכמים תקנו דמצות לולב שהיה נוהג במקדש תהיה נוהגת במדינה, דהלא חזינו דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, ואם נימא דתקנו דאותה המצוה של תורה תהא נוהגת מדבריהם במדינה, היה צריך להיות בה כל הדינים והפסולים של מקדש, אלא על כרחך דהוי מצוה מיוחדת שחכמים תקנו זכר למקדש. וצ"ע דא"כ למה בלולב מברכים שהחיינו בשבעת הימים. ונ"ל כמש"כ בפנים שלולב הוא כשאר תקנת חז"ל, וזכר למקדש הוא רק טעם התקנה, וזהו שאמרו בתוס' (סוכה כט, ב ד"ה בעינן) "בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ושאוול לא תיקנו", משמע שלולב במדינה הוא כמו שאר תקנות חז"ל, דתקון כעין דאורייתא, אלא שהם אמרו והם אמרו, היינו שאין הקולא ממילא כמו בספה"ע, אלא שבפירוש הקילו לענין שאול"כיון שאין פיסולו בגופו שהרי הוא מין כשר אלא שאינו שלו" (שוע"ר סי' תרמ"ט ס"ג), היינו שגם מדאורייתא הפסול דשאוול הוא 'מסיבה צדדית' ואינו פסול בגוף האתרוג ולכן הקילו בו, וזהו שפסק אדה"ז "כל הדברים הפסולין בכל אחד מארבע מינים שפסולן הוא מגופו, פוסל בין ביום הראשון בין בשאר הימים. . ניטלה פטמתו אין פיסולו מחמת חסרון בלבד, אלא מחמת שאין זה הידור, לפיכך פסול כל שבעת הימים" (שם סי"ט), וצ"ל דפסול דחסרון אינו פסול בגוף האתרוג, אבל כל פסול שבגוף האתרוג פסול כל שבועה, דכל דתיקון חכמים כעין דאורייתא תיקנו.

ועפ"ז יש לבאר את דברי הרא"ש (בפרק ערבי פסחים סי' כה): "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית". וכבר תמהו על דבריו באחרונים (עיין שאג"א סי' ק, ועיין בשו"ת תורת חסד סי' מט), דאמאי תיקנו חכמים נוסח הברכה 'על אכילת מרור' להצריך כזית, הו"ל לתקן נוסח הברכה 'על מצות מרור', בהשמטת לשון אכילה ולא נצטרך כזית. וביאר בזה הגרי"ד סאלאווייטשיק (נכתב ע"י הרה"ג הרב צבי שכטר בהפרדס שנה מ"ד חוברת ז) ע"ד הנ"ל, דבמרור דאורייתא בזמן הפסח, פשיטא לי' להרא"ש דבעינן כזית, דכל מצות אכילה הוא בכזית, אלא דנסתפק לו רק במרור בזמה"ז, דהוי דרבנן זכר למקדש, אי הוי זכר למקדש טעם המצוה בלבד, אבל עצם המצוה היא מצות אכילת מרור מדבריהם, וא"כ בעיא כזית ככל מצות של אכילה, או דזכר למקדש אינו טעם המצוה, אלא עצם התקנה, דכל עצמה וגופה של זאת המצוה הוא לעשות זכר למקדש, עיי"ש⁷.

ול"נ ליישב הרא"ש באו"א קצת, דראיית הרא"ש הוא מנוסח הברכה, דאחר זמן הבית כשתקנו לאכול מרור, אמרו חז"ל לברך 'על אכילת מרור', ובזה גילו לנו דזכר למקדש במרור אינו חלק מעצם התקנה אלא דהוה טעם התקנה והתקנה עצמה הוא אכילת מרור, והרי כל אכילה הוא בכזית.

והנה בשאג"א (הנ"ל) הסיק דלפי הרא"ש בכריכה א"צ כזית, דשם אינו אומר נוסח הברכה ד'על אכילת מרור', ולפמש"כ זה אינו ראי', דלרא"ש החיוב לאכול כזית (אינו דאל"כ מיחזי כשיקרא שאומר לשון 'אכילה' ואין אכילה פחותה מכזית, אלא) הוא משום שבזה גילו לנו חז"ל שתקנה זו אינה זכר בעלמא, אלא תקנה ככל שאר תקנות חז"ל, ולפי אדה"ז (סי' תעה סי"ז) לפי הלל אינו יוצא ידי חובת מצות מרור, אלא אם כן כורכו עם מצה, וא"כ בודאי אינו יוצא ידי חובתו עד שיאכל כזית.

והנה אדה"ז בסידורו כתב שלפני אכילת כורך "יאמר זה: כן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קים כו" וכתב רבינו (בהגדה שלו פיסקא ויאמר זה): "לכ' זה יתור לשון הוא, ואולי מדגיש שיאמר דווקא בנוסחא זו, היינו בהשמטת התיבות זכר למקדש כהלל. . אין אומרים זכר למקדש כהלל, כמו שא"א באכילת מרור זכר למקדש. . עוד זאת שע"י אמירה זו יבוא לטעות שאין

7) ועיי"ש שמיישב דראיית הרא"ש אינה מנוסח הברכה, אלא מעצם הדבר שתיקנו לברך על המרור, דאילו כל קיום המצוה הוא היותו זכר למקדש, היה אכילת מרור רק כהיכי תמצא לעשות זה הזכר, ולא היו מתקנים לברך עליו, ומדתיקנו לברך עליו ש"מ שהוא תקנה ככל תקנות חז"ל, וצ"ע א"כ למה על ספה"ע - שאינו אלא זכר בעלמא - תיקנו לברך בשם ומלכות, וצ"ע.

הכריכה אלא לזכר, ובאמת – רק עתה יוצא י"ח מרור להלל. (משא"כ להפרמ"ג, שהוא לשיטתו שבוזה"ז גם להלל יוצא יד"ח מרור כשאוכלו בפ"ע, וא"כ לא הוי אלא לזכר). ולכאו' בטעם הא' צ"ע דערבך ערבא בעיא, דבמרור גופא למה א"א 'זכר למקדש'.

ולהנ"ל אתי שפיר, שהרי גם במרור יש מקום לטעות, שזכר למקדש הוא חלק מהתקנה, ומזה יצא תקלה שלא ידקדק בשיעור כזית הנצרך לאכילה, ולכן אין לומר 'זכר למקדש' הן באכילת מרור והן באכילת כורך, דלפי חכמים התקנה הוא מרור, ולהלל התקנה הוא כורך, אבל הנוהגין לאמור 'זכר למקדש' על הכורך ס"ל כהפרמ"ג דגם להלל אם אכל כזית מרור סגי, ולכן על המרור א"א 'זכר למקדש', אבל כורך הוא שתיקנו לעשות זכר בעלמא, ולכן אומרים עליו 'זכר למקדש כהלל'.

ומעתה אתי שפיר מה שאומרים יה"ר אחר הספירה ולא בשאר מצות שהם זכר למקדש, דשאני ספה"ע שהוא תקנה זכר למקדש, משא"כ שאר התקנות הנ"ל שבהם זכר למקדש הוא רק טעם התקנה, וזהו שכתב אדה"ז "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל"⁸.

ספירת העומר מופקע מברכת שהחיינו או שיש טעם צדדי שאין לברכו

ג. ומעתה אתי שפיר הצריכותא שבב' תירוצי הרז"ה, רצה לומר דהן למ"ד שהשמחה מחייב שהחיינו, והן למ"ד שהזמן מחייב שהחיינו בספירת העומר אינו מברך, דאת"ל שהשמחה מחייב שהחיינו, בספירת העומר אינו מברך שהחיינו כיון שאין בו שמחה אלא צער ועגמת נפש, ואת"ל שהזמן מחייב שהחיינו, בספירת העומר אינו מברך שהחיינו כיון שאין כאן 'זמן קיום המצוה', ובתו"מ תשנ"א ח"ג ע' שהרי המצוה אינו על החפצא דזמן כ"א על הגברא.

והנה הר"ן (סוכה כב, ב בדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) תירץ: "דהא ביום לא יצא ומשום הכי לא אמרינן ביה זמן". ופי' דבריו בשו"ת מהרלב"ח (סי' סב), דהו"ל מצוה מופסקת ע"י הימים, והו"ל רק חלק מהמצוה, ועל חלק ממצוה אינו מברך שהחיינו, (ע"ע בספר עין הרועים למהרש"ם מבערזאן ע' נו), היינו שספירת העומר מופקע בעצם משהחיינו, ונ"ל דאזיל לשיטתו שס"ל שהזמן מחייב

(8) עיין בתו"מ תנש"א (ח"ג ע' 87 הע' 80) שתי' באו"א, וגם תירץ ע"פ סוד, ש"התוכן דספירת העומר הו"ע המשכת וגילוי שער הנו"ן, ששייך במיוחד לגאולה העתידה", והעיר (שם בהע' 82) שסידור הנוסח 'הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת בית המקדש כו' ובשו"ע הלשון יה"ר כו', דיה"ד הוא לשון בקשה, והרחמן הוא לשון ודאות.

שהחיינו ולא השמחה ולכן לא ניחא לי' לתרץ דבספירה יש צער ועגמת נפש, דס"ל שאפי' מצוה שיש בו צער מברך שהחיינו.

והנה המנהיג תירץ (בהל' פסח סי' סד) דכיון שאם לא בירך ביום הראשון מברך בימים האחרים הו"ל כאין לה זמן קבוע, היינו שספירת העומר מופקע בעצם משהחיינו, היינו שאזיל לשיטת הר"ן שהזמן מחייב שהחיינו ולכן מפרש שבספירת העומר אינו מברך שהחיינו כיון שאינו מזמן לזמן.

אכן הרבה ראשונים תירצו למה אין מברכים שהחיינו בספירה, כ"א לפי טעמו ושיטתו, לכמה טעמים יוצא שספירת העומר מופקע בעצם משהחיינו, דלא נחשב מצוה הבא מזמן לזמן, ולכמה טעמים יוצא שספירת העומר חייב בשהחיינו אלא שיש טעם צדדי שאין מברכין אותו⁹.

יוצא דכו"ע מודי דאין מברכים שהחיינו בספירת העומר, רק פליגי בהטעם, ונפק"מ ללע"ל: להר"ן עדיין לא שייך לברך אז שהחיינו בספירה, כי אינו מצוה שמזמן לזמן, אבל להמאור הרי אז ימלא שחוק פינו ולא יהיה בספירה שום זכר וצער מהחורבן, ואז נעשה כמצות רצונך בספירת העומר, ונתחייב לברך עליו שהחיינו.

ועצ"ע אם יבוא משיח באמצע ימי ספירה האם יברכו אז שהחיינו על הספירה. ונ"ל שתלוי בב' הטעמים להמאור, לפי טעם הב' שבספירה יש צער מזכרון החורבן, לע"ל כשנתבטל הצער מברכים שהחיינו בספירה, אבל לטעם הא' שהפטור הוא כי בזמננו הספירה אינו אלא דרבנן ולזכר בעלמא, א"כ תלוי בזה שחקר רבינו אם יבוא משיח באמצע ימי הספירה, האם המשך הספירה יהיה מדאורייתא או שנשאר מצוה דרבנן לזכר בעלמא¹⁰, ולכ' את"ל שנשאר דרבנן, לא שייך לברך ע"ז שהחיינו כי אינו אלא לזכר בעלמא, אבל אם המשך הספירה הוא דאורייתא שפיר יוכל לברך שהחיינו, ועיי"ש שמסיק שהמשך הספירה תהיה דאורייתא וא"כ ודאי שיש לברך אז שהחיינו על הספירה.

ואין לומר דכיון שכבר התחיל הספירה בלי שהחיינו, שוב א"א לברך שהחיינו, דהו"ל כפרי חדש שלא בירך עליו בפעם הראשון, דגדולה מזו מצינו דמי ששכח לברך שהחיינו על הלולב ביום א' מברכו על הלולב בימים האחרים

9) ועיין אנציל' תלמודית (ח"ד ע' תלו), ועיין בספר ספירת העומר (הלכות ומנהגים ע' פב-פד) ליקוט טעמי כל הראשונים בזה.

10) לקו"ש ח"א ע' 270, ובתנ"מ תנש"א ח"ג ע' 95, וציין לתשובה שבסו"ס נמוקי או"ח להרה"צ ממונקטש.

(כנ"ל סוף אות א'), וי"ל דשהחיינו דמצות שאני משהחיינו דפרי ובגד חדש, דשהחיינו בפרי ובגד חדש הוא ברכת הנהנין, ויש דסבירה לי' שבפעם שניה אין ההנאה והשמחה כפ"א, ושהחיינו במצות הוא ברכת המצות, ולכן אם לא בירכו כשקיים מצותו בפעם הא' מברכו בפעם הב', ובספה"ע דעכשיו נתחדש החיוב להיות דאורייתא כ"ש שיכול לברך שהחיינו על הספירה.



קילוף ירקות בבישול קודם פסח

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. כתב בנטעי גבריא (פסח ח"ב פל"ט סי"ד): "הרבה מחמירין לאכול בפסח רק ירקות ופירות קלופים". וכך נפוץ המנהג בין אנ"ש (ראה פרד"ס שלום ח"א עמ' קלה): "בליובאוויטש נוהגים לקלף פירות וירקות". וראה גם: הגדה של פסח אוהב ישראל קאפיטשניץ עמ' רס. קובץ מבית לוי טז עמ' לו. לוח דבר בעתו יד ניסן. עמודי ארץ עמ' קס).

יש שכתבו בטעם חומרא זו: "דכיון שמצאנו בקליפות מאראנצ'ן [תפוזים] ובפלוימ'ן [שזיפים] שיש עליהם חשש חמץ, כבר הוסיפו להחמיר בכל מיני פירות וירקות שלא לאוכלם אלא כשהם קלופים" (שבח פסח, באבוב, עמ' רכו. בענין החומרא בקליפות תפוזים ראה חיי אדם כלל קכו ס"ב. אורחות חיים ליפשיץ סו"ס תמוז). ויש שכתבו דכיון ש"משתמשים היום לריסוס פירות וירקות בחומרים שיש בהם חששות דתערובות חמץ, לכן יש לאכול רק אחרי קילוף היטב (ואף אם נפסלו למאכל כלב לא הותרו באכילה)" (שו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' רכה).

ב. ויש לעיין האם הקפדה זו קיימת גם כאשר מבשלים קודם הפסח, דכידוע רק בתוך הפסח אין לחמץ ביטול אבל קודם הפסח יש לו ביטול, כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תמוז ס"א וסי"ח.

והנה בשו"ע רבינו שם (סכ"ב) מביא מחלוקת בענין חמץ שנתבטל בהיתר קודם הפסח באופן ש"נבלל בגוף ההיתר" ואינו "עומד בפני עצמו בתוך התערובת", האם אומרים שהחמץ "חוזר וניעור" בפסח ואוסר התערובת במשהו או לא, וזו לשונו: "חמץ שנתערב בהיתר לח בלח שהן נבללין, ונתבטל

קודם הפסח בס' או מחמת שהוא נותן טעם לפגם, מותר לאכול בתוך הפסח, כדיון שגוף האיסור בלול בגוף ההיתר ונתבטל בתוכו הרי הוא כמי שאינו בעולם כלל ואינו חוזר וניעור בפסח. ויש חולקין על זה ואומרים כיון שיש משהו ממשות החמץ בתוך התערובת אף על פי שהוא בלול בגוף ההיתר הוא חוזר וניעור בפסח ואוסר את התערובת. ויש מחמירין עוד דאפילו אם אין בתוך התערובת כלום מממשות החמץ אפילו משהו אלא שנפלט לשם טעם משהו חמץ ונתבטל בתוכו קודם הפסח הרי הוא חוזר וניעור בפסח, כגון תרנגולת מבושלת שמצא בה חטה מחומצת והסיר ממנה החטה קודם הפסח אסור לאוכלה בתוך הפסח מפני שטעם משהו שנפלט מן החטה לתרנגולת חוזר וניעור ואוסר את כל התרנגולת. והלכה כסברא הראשונה, ומי שרוצה להחמיר כאחת משתי סברות האחרונות יחמיר לעצמו אבל לא יורה כן לאחרים".

מבואר מדבריו שחמץ שהתבטל בהיתר קודם הפסח, לח בלח או טעם חמץ בלבד, להלכה פסקינן כדיעה שאינו חוזר וניעור בפסח, והרוצה להחמיר כדיעות שחוזר וניעור יחמיר לעצמו.

ג. [אגב, בזה נראה לבאר המסופר אודות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ש"הרה"ח ר' זלמן משה (היצחקי) ע"ה, היה משתמש כל ימי הפסח במים שהכינם קודם החג. אחר כך היה קשה עליו הדבר, ושאל את אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אם יכול לחזור בו מהנהגה זו. השיבו הרבי נ"ע, שמנהג זה הוא מהנהגות הבעש"ט נ"ע, הגם כי אנו [היינו הרבי עצמו] אין נוהגין בו. לפיכך עליו להמשיך ולנהוג בהנהגה זו ולא לבטלה" (אוצר מנהגי חב"ד ניסן עמ' נז).

ועל פי הנ"ל אפשר אולי לבאר הטעם שלא הקפיד אדמו"ר הרש"ב על הנהגת הבעש"ט להכין מים לכל הפסח, כי במים המונחים בכלי מלפני הפסח, אף אם נתבטל בהם חמץ כלשהו קודם הפסח מכל מקום לדיעות האחרונות הנ"ל אמרינן "חוזר וניעור" גם בלח כנ"ל ואוסר במשהו בפסח. משא"כ במים המחוברים לקרקע כתב הריטב"א בעבודה זרה (מז, א) שאינם נאסרים במשהו: "דהא דתנן לקמן מים במים במשהו דוקא שנתערבו בתלושין אבל מחוברין אינם נאסרים". ועוד, דלכמה פוסקים לא אמרינן כבוש כמבושל במים שאינם עומדים במקום אחד אלא מתנועעעים אנה ואנה או נמשכים והולכים (ראה בכל זה פסקי תשובות סי' תסז אות יד).

ד. על פי הנ"ל, מאחר והמנהג לקלף הפירות והירקות הוא מחשש חמץ שבקליפות, אם מבשלים ללא קילוף קודם הפסח, אמנם לדעה הראשונה הנ"ל לכאורה אין כל מקום לחשש כי גם אם היה חמץ בקליפה הרי התבטל בשישים

באופן של לה בלח או אפילו טעם בלבד ושוב אינו חוזר וניעור בפסח, אבל לסברות האחרונות הנ"ל עדיין יש מקום להחמיר שחוזר וניעור, והכרעת אדה"ז היא שהלכה כסברא הראשונה והרוצה להחמיר "יחמיר לעצמו אבל לא יורה כן לאחרים".

אכן באמת יתכן שיהיה איזה פירור חמץ דבוק על הקליפה באופן שגם לאחר הבישול יהיה "עומד בפני עצמו בתוך התערובת", ובזה גם לדעה הראשונה הנ"ל "כשמגיע הפסח הרי הוא חוזר וניעור ואוסר את כל התערובת כאלו נתערב עכשיו בפסח" (שוע"ר שם). ומצד חשש זה בוודאי ראוי להחמיר לקלוף את הפירות והירקות גם כשמבשלים קודם הפסח.

ושאלתי בענין זה את הגרמ"ל לנדא שליט"א, אב"ד בני ברק, וכך השיב לי: "המנהג הוא לקלוף גם לפני פסח".

ה. [ולהעיר מהמובא בספר שמועות וסיפורים (ח"א עמ' 117): "בליל ראשון של פסח היה בא אדמו"ר [=הרש"ב] לחדר האוכל לאחר תפלת ערבית, ומתבונן ומתעניין בכל פרט ופרט. בראותו שהכינו למנה ראשונה צנן עם שומן, שאל בתמהון: 'האם אינם יודעים שאדמו"ר הצמח צדק אסר אכילת צנן בפסח ללא כל טעם?' מיד נתפשטה השמועה. והבחורים ה'לומדים' התחילו להתפלפל בזה. באותו פסח הייתי גם אני בליובאוויטש, ושמעתי כל זאת".

והנה בגמרא שבת (קח, ב) איתא: "תני רבי יהודה בר חביבא אתרוג צנן וביצה אילמלא קליפתן החיצונה אינן יוצאין מבני מעיים לעולם". ופירש רש"י: "אין יוצאין מבני מעים – שמתקשרין ומתקשין ונעצרין".

ובקובץ הערות וביאורים (תצד עמ' 26) כתב הרה"ת ר' ישראל לובין: "מצאתי בספר דעת ישראל וז"ל, 'והנה שמעתי מפני מה נקרא צנן בלשון יהודית רעטיך, רצה לומר רע-תוך, אשר על כן נוהגים העולם שלא יחתכו הקליפה ממנו כי אם שאוכלים עם הקליפה מטעם הנ"ל".

והוסיף וכתב: "אשר על פי זה יש לומר בדרך אפשר שאין אוכלים כנ"ל [=צנן בפסח], כיון דאי אפשר לקלוף אותו". כלומר, אולי מפני שאין לאכול צנן ללא קליפתו ומאידך בפסח אין אוכלים ירקות בקליפתם, על כן אין אוכלים צנן בפסח.

והנה הערת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב הנ"ל נאמרה אודות אכילת צנן בליל הסדר, שמן הסתם הכינוהו קודם כניסת החג שאז עדיין יש לחמץ ביטול ואינו אוסר במשהו (כמבואר בשוע"ר הנ"ל). ולפי הביאור הנ"ל בחומרת הצמח צדק

בצנזון בפסח, אפשר שיש ממעשה זה קצת ראייה שצריך לקלוף גם קודם הפסח].



פירוט מקום החמץ בשטר המכירה

הנ"ל

א. בענין מכירת חמץ לגוי קודם הפסח דנו האחרונים האם וכיצד צריך לפרט בשטר את מקום החמץ הנמצא בתוך הבית:

בספר מועדים וזמנים (ח"ג עמ' קסד) כותב הגר"מ שטרנבוך: "נכון לעזור דבהרבה מקומות נהגו שכל אחד רק חותם שמו שמסכים להמכירה ומציינים כתובתו ואינו מפרט כלל המקום בדירתו שהניח החמץ והושכר מעכשיו בדירתו, וצריך לומר שמוכר או משכיר כל מקום שיש חמץ, ואין צורך לפרט המקומות שהושכרו מעכשיו להנכרי, אבל מאד ראוי להסתפק אם מהני כה"ג, דמאחר שלא מסויים המקומות שהשכיר ע"כ חסר גמירות דעת מצד הנכרי והוא כדבר שאינו מסויים דלא קנה, ובפרט שאפילו הגוי יבדוק אינו ברור שימצא כל מקום ומקום שיש בבית אפילו מפירורי חמץ, וא"כ עיקר הפסיקה בטלה ותו הוה כמונח ברשותו, וצריכים לפרוט דוקא דמוכר חמצו המונח במקום פלוני בצד פלוני או בארון ותיבה פלוני או בגזוזטרא בצד פלוני וכדומה, דאז מסיים המקומות ושפיר מהני, אבל בלי לסיים כלל המקומות ראוי לפקפק מאד היאך מועיל, ורק לרווחא דמילתא מוסיף נמי למכור או לתת במתנה כל חמץ שנמצא ברשותו בלי לסיים, והיינו טעמא שמא ישכח באיזה מקום, אבל אין לסמוך על זה לכתחילה, ודבר קל לתקן לכתוב כראוי ואין להקל לכתחילה".

בספר היכל הוראה (בראנדסדארפער ח"ב הוראה נא) הביא מה שסיפר לו כ"ק אדמו"ר מתולדות אברהם יצחק, שכשמכר את החמץ אצל הראב"ד רבי פנחס עפשטיין ואצל הראב"ד רבי דוד יונגרייז לא פירט אלא כתב "בכל מקום שהוא". מאידך הביא בשם אביו בעל שו"ת קנה בשם שאמר לו: "דהעיקר הוא שיכתוב שם המוכר ומקום דירתו ויכתוב בכל מקום שהוא", אך "טוב יותר שיפרט כלי בישול וכו' ואת מקומו כו', אלו שמוכרים חמץ גמור צריכים לפרט החמץ ומקומו המדוייק בארונות שבביתם".

כעין זה כתבו בד"ץ העדה החרדית ב'מדריך הכשרות לפסח' (תשע"א עמ' 39): "בעת החתימה על שטר ההרשאה אצל הרב יש לרשום במפורש את שמו המלא וכתובת הבית שבו נמצא החמץ הנמכר, אבל אין עיכוב מצד הדין לפרט מיני החמץ ומיקומם המדוייק בתוך ביתו, אכן המדקדקים נוהגים לכתחילה לפרט את כל סוגי החמץ ומיקומם המדוייק בביתו, ולאחר מכן מוסיפים להתנות שמוכרים כל חשש חמץ בכל מקום שהוא, וזאת כדי לכלול כל מקום שאין בידיעתם שיש שם חמץ".

ואכן בשטרי המכירה של כ"ק אדמו"ר הרש"ב וכ"ק אדמו"ר הריי"צ מצאנו שכתבו במפורט את המקומות בתוך הבית שבהם נמצא החמץ: "בהאלמער [=ארון] אשר בפרוודר", "בהעליה שבין חדר בית האכל וחדר בית התבשיל", "באחד הארגזים של הכותל דרומי" (ראה אוצר מנהגי חב"ד, ניסן, בסוף הספר).

ב. מאידך, בשטרי המכירה של הרבי נשיא דורנו (ראה שם) רואים שלא ציין מקומות ברורים בתוך הבית, אלא ציין רק את כתובות הבתים וכתב שהחמץ "מונח בכל הנ"ל במקומות מיוחדים ובשאר כל המקומות".

ולהעיר משו"ת הצמח צדק (או"ח סי' מה אות ד) בענין השכרת המקומות שהחמץ מונח בהם לגוי, ודן במקרה ש"אמר לו בסתם כל החמץ שאצל היהודים שבכל העיר אני מוכר לך וגם המקומות אני משכיר לך", שלכאורה אין זה מועיל שהרי "בעינין שיהי' הקנין בטוב שע"י אגב קרקע יקנה החמץ נוסף על קנין הכסף והכא אין החדרים ידועים כלל", ומסיק הצמח צדק – "אין שייך לומר דלא סיים ליה, שהרי יש סימן איזה חדר והוא אצל כל יהודי החדר שבו מונח החמץ שהרי ביאר לו כן שמשכיר לו המקומות שהחמץ מונח בהן, אם כן אין לך סימן גדול מזה".

ויש לומר שהוא הדין בנידון דידן לעניין החמץ עצמו המונח בבית, שאם כותב בשטר שהחמץ שבכתובת פלונית מונח "במקומות המיוחדים" או "במקומות המסומנים" שבבית, והוא באופן שכל מי שייכנס לבית יראה בנקל היכן הם מקומות אלו – כגון שמסמן כל מקומות אלו עם פתקאות "חמץ" או "מכור" או "מדבקה" בצבע מסויים – "אין לך סימן גדול מזה" ודי בכך ואין צריך לפרט יותר.



חיוב הגר בסיפור יציאת מצרים בליל פסח

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלווי, וואשינגטאן

א. בספר עובר אורח מהגאון האדר"ת אות צז כותב "בפרשת שמות התאכסן אצלי ידיד נפשי הרה"ג מורנו הרב ר' ישראל מאיר הכהן שליט"א [זצ"ל] בעל ספר חפץ חיים והרבה היה לנו שיחות בדברי תורה, ובהם אמר לי שתמה בעיניו איך יאמרו גרים "ממצרים גאלתנו" וכיוצא בזה, ונהי שיכולים לומר "לאבותינו" וכיוצא בזה, מ"מ ממצרים גאלתנו הוא כשיקרא, ושם [לאבותינו] שאני דאברהם אב המון גויים הוא כדאמר ברושלמי בביכורים (פ"א ה"ד), "ע"כ.

והנה כמה פוסקים (שערי תשובה סי' תעג סק"כ, ובשם הברכי יוסף שם סקי"ז) הביאו דברי האור החיים (פרשת בהעלותך ט, יד) על הכתוב "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ", שכותב בתו"ד וז"ל: "עוד נראה לפרש, בהעיר עוד למה פרט הכתוב הגר במצוה זו מכל המצות, והגם שאמרו ז"ל בספרי וזה לשונם, אין לי אלא פסח שהשוה הגר לאזרח, בכל המצות שבתורה מניין, ת"ל חקה אחת וגוי' (ע"כ בספרי) עכ"ז למה לא בחר לפרט אלא במצות פסח? אכן לצד שיש מקום לומר שאין הגר חייב בפסח, לפי שלא היה לא הוא ולא אבותיו במצרים, ואין מקום למעשה פסח אצלם, כי לא פסח ה' על בתיהם במצרים, וזה דומה למאמרם ז"ל שאמרו (ביכורים פ"א משנה ד) גר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר וכו' [אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו], כמו כן הדבר הזה, לזה חידש הכתוב דין זה כאן ואמר, וכי יגור אתכם גר ועשה פסח, הוסיף בו תוספת [וא"ו] פירוש שהגם שאינו מהיוצאים ממצרים, אעפ"כ מלבד שצריך לעשות כל המצות ואף גם זאת ועשה פסח וגו'.

ודקדק לומר אתכם, לומר, שהגם שאתם רואים זה חדש מקרוב בא, עכ"ז אתכם הוא כאחד ממנו, ויציאתנו ממצרים היתה גאולת עולם גם לנפש הגר, הגם שלא היה בנגלה היה בנסתר, כי שורש הקדושה אחד הוא, וכשהיו אבותינו במצרים היתה כללות הקדושה טבועה בטומאת מצרים, ואם ח"ו היה כללות הקדושה נטבע אין תרופה לענפים, כי הכל הולך אחר העיקר, והצלחת העיקר נוגעת גם לענפים.

ואמר כחוקת הפסח, חש הכתוב שיאמר האומר, הן האמת כי עשה יעשה כל משפטי פסח אבל לדברים שהם ממש דברי שקר כמו שתאמר להגיד עבדים

היינו לפרעה במצרים ויוציאנו וגו' וכדומה, עדיין דן אנכי כי לא ישעו בדברי שקר, ת"ל כחוקת הפסת, כי יכול יוכל דבר כדברים האלה, כי היה היה גם הוא במצרים בבחינת השרשים, ועיין מה שפירשתי בפסוק (שמות כג, ט) ואתם ידעתם את נפש הגר וגו' ואומר כן יעשה בא לחובה שלא תאמר שלא בא הכתוב אלא לרשות שיכול לומר כן תלמוד לומר כן יעשה חובה, ומאמר חקה אחת בא להשוות כל התורה כולה" עכ"ל.

ובהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים בפסיקא "סדר ההגדה" הביא הרבי עיקר דברי האור החיים הנ"ל, ובפסיקא "וכל המרבה" מביא מהגדת שמחת הרגל (לבעל החיד"א) "וכל המרבה ואפלו כהנים ולוים שלא נשתעבדו וגרים, וראי' לזה: מעשה בר"א ור' יהושע (לוי) וראב"ע (כהן) ורע"ק (בן גרים) ור"ט (כהן)", הרי מבואר דזה גופא בא בעל ההגדה להשמעינו שגם גרים חייבים בסיפור יציאת מצרים מזה שר' עקיבא שהיה בן גרים (עיין סנהדרין צו, ב) הרי עסק בסיפור יציאת מצרים כל אותו הלילה.

ב. ולהוסיף מספר שפתי כהן (על התורה לא' מגורי האריז"ל, פרשת בהעלותך שם) כותב "וכי יגור אתכם גר, שנראה לכם שהוא גר, לא תונו אותו לומר שעשיית הפסח הוא זכר ליציאת מצרים והוא לא היה במצרים לא הוא ולא אביו, לזה אמר לכם גר כי אתם אינכם יודעים, כי אולי היתה נשמתו מישראל ונדחה לחוץ ועתה חזרה, אם כן חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ".

וביאור דבריו י"ל ע"פ המבואר בכ"מ (ראה לקו"ש ח"י עמ' 89 הערה 14 וש"נ) אשר הגר יש בו ניצוץ של נשמה דקדושה גם קודם שנתגייר, שעפ"ז מובן דיוק לשון חז"ל בכ"מ "גר שנתגייר" ולא "גוי שנתגייר" וכיו"ב, וזהו מה שכותב בש"ך שם "אולי היתה נשמתו מישראל ונדחה לחוץ ועתה חזרה", ואכ"מ.

וכן בשו"ת שאילת יעב"ץ בקונטרס עשרה הלחם (עמ' פב) מבאר את לשון הרמב"ם "אברהם היה תחלה לגרים" שקאי על אברהם יצחק ויעקב ולכן מובן איך גר יכול לומר בביכורים "ארמי אובד אבי", שהרי בפשטות קאי אודות יעקב, אבל כנ"ל דעתו שאבות הגר הם השלשה אבות ולא רק אברהם, [כדעת הרמב"ן בב"ב ועוד ראשונים, ואכ"מ]. ומוסיף "אמנם עדיין אין כל זה מספיק ליישב הכתוב וירעו אותנו המצרים ויענונו, וצריך אנו בזה לדברי אגדה בע"כ לומר שאף נשמות הגרים שם היו" עיי"ש. הרי שמציין שבדברי אגדה כבר מוזכר שנשמות הגרים היו בשעבוד מצרים, ולא מצאתי עדיין מי שיציין

מקורות במדרשים וכיו"ב אף שהובא במדרש אודות נשמת הגרים בעמד הר סיני ואכ"מ.

לפי"ז מבואר בפשטות הא דגרים חייבים לספר ביציאת מצרים כי גם נפשם נגאלה כנ"ל.

ג. ויש לבאר עוד, בהקדים המבואר בארוכה בלקו"ש (חלק יב חג הפסח עמ' 39 ואילך) בדברי הרמב"ם ואדמוה"ז "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים", שחידשו והוסיפו בזה כמה ענינים על לשון המשנה, ומהם: א) המציאות. והוא - שהגאולה דיצי"מ היא פעולה נמשכת "בכל דוד ודור". כי "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים": זה מה שאנו נמצאים עתה במצב דחירות - הוא מפני שהגאולה דיצי"מ נמשכת גם עכשיו. ב) החיוב. והוא, אשר [נוסף למצות זכירת יצי"מ שבכל יום (ביום ובלילה), שמצוה זו הוא מקיים גם כשהוא מזכיר (רק) יציאת מצרים שהיתה לאבותינו] - יש חיוב על האדם לראות (להרגיש) "כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". ועיי"ש עוד בהמשך השיחה שמדויק הוא בהכתובים שהעתיקו הרמב"ם ואדמוה"ז וכן מה שכתבו "שהחיוב הוא כאילו יצא (רק) משעבוד מצרים" - אף של' המשנה היא (וכן העתיקו בנוסח ההגדה) "יצא ממצרים": מכיון שכוונת המשנה ב"חייב אדם לראות כאילו הוא יצא ממצרים" היא (כמו שמפרשים הרמב"ם ואדמוה"ז) שיראה כאילו יצא עתה (היינו דרגע לפני"ז ה' במצרים, ורק עתה יצא משם) - אי אפשר לומר, שהכוונה ב"יצא ממצרים" היא שיצא (עתה) מהמקום דארץ מצרים, כי זהו היפך המוחש. ולכן צ"ל, שהכוונה ב"יצא ממצרים" היא להיציאה משעבוד מצרים, עיי"ש בערה 35 שעבוד תלוי בהרגש, ויכול לשעבד את עצמו בכו"כ ענינים וכו' ועיי"ש עוד.

לפי"ז יובן חיוב הגר לספר ביציאת מצרים, כיון דעכשיו הרי הוא כישראל לכל דבר, וחיוב הישראל לספר ביציאת מצרים הוא "כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים", הרי עכשיו גם הגר שהוא כישראל "חייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים", וכנ"ל.



חלוקת חיטים לעניים לצורך הפסח

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

איתא בירושלמי בבא בתרא (פ"א ה"ד): "תני [בתוספתא דפאה פ"ד] שעה שם [שהה בעיר] שלשים יום, הרי הוא כאנשי העיר לקופה [שהיא נגבית מער"ש לער"ש ומתחלקת לעניים וחייב ליתן לזה]. לכסות [בגדים לעניים] ששה חדשים [כששהה זמן זה חייב ליתן לכסות]. לפסים ולזימיות [מיני מיסים], שנים עשר. [ופריך הירושלמי] ובתר כל הלין מילין איתמר לפסים ולזימיות שנים עשר חדש [וכי לאחר דחשיב כל הני דלעיל, דלזה שיעורו ל' יום ולזה שיעורו ו' חדשים, א"כ לענין מאי איתמר לפסים וכו' שנים עשר חודש, ומאי ניהו דהני בעי טפי]. אמר רבי יוסי בי רבי בון לחיטי הפסח [מלשון פיסת בר דלזה צריך י"ב חודש], בין לישא [בעול עם שאר בני העיר לחיטי עניים לפסח אם שהה שם י"ב חודש], בין ליתן [לעני אם הוא שהה שם י"ב חודש נותנין לו מחיטי עניים]."

והנה דברי הירושלמי דנן הוא המקור לדברי הרמ"א בריש הל' פסח (או"ח סי' תכט ס"א) שכתב בהגה: "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח, וכל מי שדר בעיר שנים עשר חדש צריך ליתן לזה".

ויש להבין, דאם די שלושים יום כדי להיות כאנשי העיר על מנת לתת ולקבל מקופת המזון, אם כן לפי ההגיון לכאורה ממילא נכלל בזה גם "חיטי הפסח", ומדוע שיהיה שונה ויוצא מן הכלל "חיטי הפסח" משאר המוצרים שצריכים לזה י"ב חודש דוקא. ולכאורה הרי הלחם עוני שחייבים לקיים בזה מצוות החג מן התורה בודאי שהיה צריך להיות די בזה - במכש"כ וק"ו - בשלושים יום בלבד.

ה'בית הלל' על שו"ע יו"ד הל' צדקה (סי' רנו סק"א) תמה על הרמ"א דדבריו סתרי אהדדי, דביו"ד שם (ס"ה) כתב הרמ"א: "ויש אומרים דבזמן הזה משערים לכל בשלשים יום". וכתב הבית הלל שם לאחר שמביא מהב"י את הירושלמי הנ"ל ד"לחיטי י"ב חדש": "וכתב בסמ"ק [סי' רמח] על שיעור זמנים הללו, ועתה מרוב הגלות נהגו העם דין שלשים יום, עכ"ל. והנה מלשון זה משמע דגם על דין חיטי דפסחא קאי הסמ"ק דבזמן הזה הוא רק שלשים יום. ובאו"ח סי' תכ"ט ס"א בהגה כתב ומי שדר בעיר י"ב חדש צריך ליתן לזה דהיינו לחיטים לפסח לעניים, ונרשם אור זרוע [ח"ב סי' רנה], ולפי דברי הסמ"ק בזמן הזה רק

שלשים יום מחוייב ליתן לזה, וא"כ יש קצת תימה על הגה למה העתיק באו"ח דוקא י"ב חודש לחיטי דפסח, וכאן כתב ופסק וי"א דבשלשים יום בכל השיעורים מחוייב בזמן הזה, א"כ גם לחיטים דפסח ג"כ הדין כן, אע"פ שהשמיט בשו"ע [כאן] דין דחיטין לפסח, עכ"ל.

במשנה ברורה שם בשער הציון (סק"ז) מביא מה שתמה בס' בית דוד סי' לו [צ"ל סי' קלו - להגאון רבי דוד יוסף אבד"ק שאלוניקי, נדפס שם בשנת ת"ק] על לשון הרמ"א "קשה למה כתב מנהג הלא מדינא דגמרא ירושלמי הוא שכ"כ הרב"י יו"ד סי' רנ"ד בשם המרדכי" וכו' ע"ש.

והנראה בזה בס"ד לתרץ, בהקדם מה שיש להבין דבר נוסף בירושלמי דילן, מדוע המנהג הוא דוקא "לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח", הרי לכאורה היה עדיף לתת להם מלכתחילה מצות אפויים מוכנים ובוזה גם לחסוך להם את כל הטרחות של העבודות דטחינת חיטים לקמח ואפיית המצות.

אולם לפי האמת בכל הטרחות הללו יש ענין גדול מאד. דהנה בשו"ת משנה שכיר או"ח ח"ב (סי' קסד) [במהדורה הקודמת סי' קד] נשאל אאזמור"ר הי"ד: "ע"ד שאלתנו לברר לו עפ"י דינא דש"ע ולא מטעם מדת חסידות, בדבר שכעת הנהיגו עצמם הבעלי בתים שלא להתעסק בעצמם באפיית המצות, רק הולכים אל האופה ולוקחים המצות אחר שכבר נגמרו סכום הצריך לכל א' וא', וכמה יש שמהדרין לאפות המצות בעצמם ובהשגחתן כדי להתעסק בעצמם במצוה זו, ועתה הנהו שואל אם יש מקור לזה בש"ע או הוא מטעם מדת חסידות לחוד, ונפ"מ לו כי... קשה לו מאד להתעסק בעצמו באפיית המצות... ורוצה לידע עד היכן החיוב הנ"ל להתעסק בעצמו באפיית המצות, אם הוא מדינא דש"ע או לא יביט על הקושי שיש לו בזה, אבל אם הוא רק ממדת חסידות גרידא, אז כיון שהוא לו בקושי גדול לא יעשה כמהדרין הנ"ל עד שירחיב ה' גבולו, ע"כ שאלתו.

"תשובה, כתב הרמ"א בריש סי' תכ"ט, ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך הפסח, עכ"ל. וראיתי להגאון הקדוש מרן הרי"ם, ח"א בחידושו לה' פסח, שכתב על מה שכתב בש"ע שם דהמנהג לקנות חטים זו"ל, לפע"ד הטעם דצריך שימור, ומחובר אי אפשר ליתן, ועכ"פ כדי שיוכל העני לקיים שימור מטחינה ואילך, ולכך יש מקומות שנותנים קמח כמ"ש החק יעקב [שם סק"ה] כדעת הפוסקים דשמור דלישה סגי, וכמו בכל השנה שנותנים פת כן על פסח חטים או קמח שיקיים בעצמו מצות השימור דמצוה בו, כן נראה לי, עכ"ל. הרי דרבינו הרמ"א דקדק בלשונו הטהור לכתוב לחלק דוקא חטים ולא לתת מצה

אפויה, אף דבכל השנה נותנים לעניים פת אפוי, ולמה לא נתן להם גם כעת מצה אפויה, ולמה להטריח אותם בטרחת האפיה, אלא היא הנותנת כדי לזכות אותם במצות השימור דכתבה התורה אצל מצה, וא"כ הרי שלך לפניך בפירוש הצריך רבינו הרמ"א שכל א' יקיים בעצמו מצות השימור, ועכ"פ יעשה השימור דלישה, וא"כ ודאי דאפיית המצה בעצמו היא מדינא דש"ע כדי לקיים מצות השימור בעצמו דמצוה בו, כמו שכתב רבינו הרי"ם הנ"ל בכונת רבינו הרמ"א, וכל ישראל יוצאים ביד רמ"א, וא"כ ודאי כמו דהקפיד הרמ"א שלא לתת להעניים מצה אפויה כדי לקיים מצות שימור בעצמו, כמו כן אין ראוי להבעלי בתים לקנות מצה אפויה, רק לקנות חטים או לכל הפחות קמח ולאפות בעצמו כדי לקיים מצות שימור בעצמו דהמצוה בו, וא"כ שפיר יש להמהדרין הנ"ל מקור מדינא דש"ע . .

"אלא דלכאורה מהא דסי' ת"ס היה מקום לומר דזה דוקא במצת מצוה המצוה לאפות בעצמו, אבל בשאר המצות אין קפידא, אבל מהא דסי' תכ"ט הצריך רבינו לתת חטים לצורך הפסח, משמע דלצורך כל הפסח ולא דוקא לצורך מצת מצוה של הלילות הראשונות, רק לצורך כל ימי הפסח לחם לפי הטף, ואעפ"כ הצריך לתת דוקא חטים כדי לקיים מצות שימור דחמץ דלא יתחמץ בעצמו ולטרוח בעצמו, א"כ משמע דאפילו במצות פשוטים הוי הדין כן לאפות בעצמו ולא לקנות מצות אפויים, דלמה יגרע חלק הבעלי בתים מחלק העניים דהצריך אותם רבינו הרמ"א לטרוח בעצמם באפיית המצות ולזכותם בטירחא זו. ועוד דהא לרוב בע"ב אין להם ביחוד מצות מצוה מקמח השמור משעת קצירה, והרבה מהם מקיימים הכוית מצה ממה שלוקחים מהאופה, ואז בודאי יש קפידא יותר ויותר להיות בעצמו בשעת האפיה וכהא דסי' ת"ס הנ"ל. אבל נראה לי פשוט מהא דסי' תכ"ט דאפילו במצות הפשוטים הדין כן, דמהאי טעמא הצריך רבינו הרמ"א לתת לעניים חטים או קמח לדעת החק יעקב כדי שיאפו בעצמם אף דבכל השנה נותנים להם פת אפוי, וכדברי הרי"ם הנ"ל.

"ועוד דעיין בספרי משנה שכיר ח"א סי' ע"ח [אות ג] דכל מיילי דפיסחא הוא זכר לנס שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים בכבודו ובעצמו, ולנו שאין לנו בעוה"ר קרבן פסח ולא נשאר לנו רק מצות מצה ואיסור דאכילת חמץ וצריכין אנו להתעסק בהן דומיא דהתעסקות בהקרבן פסח, וכמו שפסח טרחו הרבה בעשייתה ובשחייתה שנסחטת בשלש כתות וברוב עם כמבואר בש"ס [פסחים סד, א], והצליה היתה ג"כ בטרחא וכדין המפורש בה, א"כ למה לא יטרח כל אדם בכבודו ובעצמו במצות אפיית המצות אפילו במצות הפשוטים שהוא רק משום שימור דלאו דלא יאכל חמץ. ובזכות זה יעורר עליו נס דפסח כמו שترגם

התרגום [שמות יב, כג] על תיבת פסח וחמל [צ"ל וייחוס], ובזה יהיה חמלת ה' עלינו להצילנו מגזרות קשות ויחוש בישועתינו בב"א. ועוד עיין בהקדמת סה"ק ראשית חכמה דהשכינה מתתקנת יותר מטרחה דמצוה, עיי"ש.

"ועיין הגהות מיימוני פ"ה דחמץ ומצה אות צ', שהביא מכילתא [שמות יב, לח] משארותם צרורות בשמלותם על שכמם, ר' נתן אומר וכי לא היה להן בהמות אלא שהיו ישראל מחבבין את המצוות, וילכו ויעשו בני ישראל, ליתן שכר להליכה ולעשייה, לפיכך כל אדם יטריח בעצמו ויתקן במצות, עכ"ל. וזה לשון הגאון המובהק בעל מגדל השן בספרו קונטרס מכירת חמץ בדינים לפסח [ח"א אות כו], ובדרך דרוש אמרתי להזהיר העולם שיהיה כל אחד הולך בעצמו לעשיית המצות, כי הנה מצינו לחז"ל שאמרו [ב"מ פו, ב] כל מה שעשה אברהם אבינו בעצמו פרע לו הקב"ה בעצמו, וכל מה שעשה ע"י שליח פרע לו הקב"ה ע"י שליח וכמבואר, והנה עתה נלמד ק"ו בדברים שעשה הקב"ה בעצמו וכמו שדרשו חז"ל [ילקוט בא רמז קצט] אני ולא מלאך אני ולא שרף, ודאי שיש לנו להתעסק ג"כ בכל עניני פסח המיוחדים להצלת הקב"ה אותנו בכבודו ובעצמו שנעשה גם אנחנו הכל בעצמנו לא ע"י שליח, ובזכות זה ובא לציון גואל בב"א, עכ"ל. על כן ודאי דהחיוב [על] כל אדם הישראלי הוא לאפות בעצמו המצות דנצרך לו לימי פסח ולא לקנות מצות אפויים, כן נראה לי בס"ד", עכ"ל א"ז הי"ד. והשתא מובן היטב מ"ש בירושלמי דילן וברמ"א, מדוע המנהג הוא דוקא "לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח", דהיינו על מנת שיוכלו לאפות בעצמם את המצות דנצרך להם לימי פסח, כדי לזכות אותם במצות השימור דכתבה התורה אצל מצה, ולא לקבל רק מצות אפויים בלבד.

והנה במשנה שכיר מועדים ח"ב (ע' 25) כתב אאזמו"ר הי"ד: "איתא בהלכות פסח (בסי' תכט), שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, כן כתב המחבר. וכתב הרמ"א ע"ז, ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך הפסח. והוא פלא דהמחבר הרי בא ללמדנו מתי העת לשאול ולדרוש בהלכות פסח, ומן הסתם ישנן כמה וכמה מיני ההלכות שונות קלות וחמורות, ובא הרמ"א ונקט להראשונה של הלכות דפסח ליתן לעניים לצורך הפסח, וזו באמת לא שייכא כלל להלכות פסח, הלא הוא מן הלכות צדקה, וכי בשביל שהוא לצורך הפסח שייכות להלכות פסח בתמיה. מספרים בדרך צחות שרב אחד מהמתחדשים שפעם א' בא לו שאלה על הקוגעל בשבת הי' מחפש בשו"ע הל' שבת, מפני שהוא לצורך שבת הי' סובר וחושב שהשאלה על הקוגעל שייכא להל' שבת, כמו כן יש להקשות כאן השו"ע מתחיל עם הלכות פסח, ובא רבנו הרמ"א ונקט לראש וראשון שנהגו לחלק לעניים חטים לצורך הפסח וזו ההלכה

הראשונה, ולכאורה אינה שייכא פה רק להלכות צדקה ומה מקום יש לה פה, וגם להעמיד בראשונה קודם שאר ההלכות שישנם בפסח.

"ונראה לי בזה בס"ד, דרבנו רבן של ישראל בא להשמיענו הלכה גדולה בזה, והיא באמת הראשונה שבהלכות פסח וגם הגדולה שבכל הלכות פסח, שישנם בפסח מאות מן ההלכות קלות וחמורות, וזו הלכה הוא הגדולה שבכולן, ועל כן פתח בה רבנו הרמ"א את ההלכות פסח כדי להורות שבה נפתח גם אנו את ההלכות פסח, והוא הכולל את הכל כל חג הפסח וקדושת הפסח, ובה נזכה להאיר עלינו אור הגאולה הנקבע בפסח, וכמו שאומר בס"ד.

"דהתרגום מתרגם ואמרתם זבח פסח הוא לה' [שמות יב, כז] ותימרון דבח חיס הוא קדם ה' (וגם רש"י [שם כג] פירש על פסח וחמל) [וכ"ה באונקלוס שם יב, יג. על ופסחתי עליכם - ואיחוס עליכון. וברש"י שם על ופסחתי כתב: וחמלתי], הרי דפסח הוא חג של רחמנות לפני השם, היינו שבפסח יתעורר בנו מדת הרחמנות לרחם זה על זה, כמו שריחם ה' עלינו אז בליל השמורים, ומדת הרחמנות הוא הכולל של קדושת הפסח. ועל כן כשבא המחבר להורות לנו הלכות פסח ומתי העת לדרוש ולשאול בהלכות פסח, בא הרמ"א ומעורר אותנו לידע העיקר הכולל של קדושת חג הפסח הוא לעורר בנו מדת הרחמים לרחם על מי שצריך לרחם, והוא הוא הלכה הראשונה שייכא דוקא לפסח והוא הוא הגדולה שבגדולות בהלכות אלו, ועל כן פתח שהמנהג לחלק חטים לעניים לצורך הפסח, להורות ולהודיע שזו באמת הלכה ראשונה ואחרונה שבהלכות פסח שכל ענין פסח בא על זה, וכמו שאמר התרגום דבח חיס הוא לה', והוא בלשון אשכנז איין ערבארמונגס-פעסט פאר [=חג החמלה והרחמנות לפני] השי"ת, והיינו לאחוז במדותיו, וכמו שהוא ריחם עלינו בעת הזאת, וכמו כן נרחם אנו על העניים והאביונים הצריכים לרחמנות, וא"ש והבן.

"ויש להסביר הדברים יותר בס"ד, דיודע דניסן הוא זמן הגאולה, כמו שאמרו [ר"ה יא, ב] בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל, ואם ח"ו אין כדאים לגאולה מצד זכותם אזי אמרו במדרש דע"י שמרחמין על הבריות זוכים לגאולה, כמסופר במדרש רבה פ' נח [ב"ר לג, ג] בפסוק [תהלים קמה, ט] טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ר' יושע דסכנין בשם ר' לוי אמר טוב ה' לכל ומרחמיו הוא נותן לבריותיו, ר' תנחומא ור"א בר אבין בשם ר' אחא למחר שנת בצורת באה והבריות מרחמין אלו על אלו והקב"ה מתמלא עליהם רחמים. ביומי דרבי תנחומא היו צריכין ישראל לתענית, אתו לגביה אמרו לי' רבי גזור תעניתא, גזר תעניתא יום קדמאי יום ב' יום ג' ולא נחת מיטרא, עאל ודרש להון אמר להו בני

התמלאו רחמים אלו על אלו והקב"ה מתמלא עליכם רחמים, עד שהן מחלקין צדקה לענייהם ראו אדם נותן מעות לגרושתו, אתו לגבי' ואמרו לי' רבי מה אנו יתבין הכא ועבירתא הכא (היינו דאמרו לר' תנחומא מה אנו יושבין פה ועבירה פה, כמו שאמרו חז"ל [עי' כתובות כח, א] שאם יש משא ומתן ביניהם מנדין אותו), שלח בתרייהון ואייתנינו לגו צבורא (שלח אחרי האיש וגרושתו והביאם לתוך הצבור), א"ל מה הוא לך זו (איזה קירבה יש לך בזו), א"ל גרושתי, א"ל מפני מה נתת לה מעות, א"ל רבי ראיתי אותה בצרה והתמלאתי עליה רחמים, באותה שעה הגביה ר' תנחומא פניו כלפי מעלה ואמר רבון כל העולמים, מה אם זה שאין לה עליו מזונות ראה אותה בצרה נתמלא עליה רחמים, אתה שכתוב בך חנון ורחום ואנו בני ידידיך בני אברהם יצחק ויעקב על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים, מיד ירדו גשמים ונתרוה כל העולם עכ"ל המדרש.

"הרי דע"י שמרחמים אלו על אלו בא ישועה על ישראל, ועל כן אם אנו רוצים שהפסח יביא עלינו הגאולה שנקבע בפסח כמו שהי' בראשונה, ואולי אין אנו כדאים לזה מפאת גודל עונותינו, על כן אם נרחם על העניים, אף שמדינא אין אנו חייבים ליתן להם עכ"ז אנו נותנים להם מצד מדת הרחמנות, כמו כן ירחם ה' עלינו אף שאין אנו כדאים מצד עבודתנו ויגאלנו מגלות החל הזה, וכיון דניסן ופסח הוא זמן גאולה ואולי לא נזכה כן רק ע"י מדת הרחמנות שנרחם אלו על אלו וכמו במעשה דר' תנחומא הנ"ל, על כן הראשונה שבהלכות הוא לרחם אלו על אלו, ועל כן פתח הרמ"א ז"ל בהמנהג ליתן לעניים לצורך הפסח וא"ש, עכ"ל אא"ז הי"ד.

ומעתה א"ש מאד, די"ל דלכן נאמר במכוון ברמ"א על פי הירושלמי שלחלק חטים לעניים לצורך פסח זהו "מנהג" דוקא ולא "דין", ולכן גם הדין של זה הוא רק ש"כל מי שדר בעיר שנים עשר חדש צריך ליתן לזה" אבל פחות מזה לא נותנים חטים, כי אין זה גדר של צדקה רגיל שזוהו שלוששים יום כנ"ל, אלא זהו ע"ד לפנים משורת הדין כדי לזכות אותם במצות השימור דכתבה התורה אצל מצה, אף שמדינא דצדקה אין אנו חייבים ליתן להם חטים דוקא אלא די במצות אפיות או במעות [שזה בעצם הדין של שלוששים יום], עכ"ז אנו נותנים להם מעבר לזה "חטים" מצד מדת הרחמנות, כמו כן ירחם ה' עלינו אף שאין אנו כדאים מצד עבודתנו ויגאלנו מגלות החל הזה, וכיון דניסן ופסח הוא זמן גאולה ואולי לא נזכה כן רק ע"י מדת הרחמנות שנרחם אלו על אלו וכמו במעשה דר' תנחומא הנ"ל, ומיושב מה שהקשה בבית דוד הנ"ל.

ולפ"ז מיושב היטב קושיית הבית הלל שתמה על הרמ"א דדבריו סתרי אהדדי, כי באו"ח העתיק דוקא הך די"ב חודש לחיטי דפסח, כי זה שייך להל' פסח דוקא כנ"ל, כי מצד דין צדקה די שיתן מצות או מצות, משא"כ ביו"ד בהל' צדקה כתב ופסק וי"א דבשלשים יום בכל השיעורים מחוייב בזמן הזה והשמיט במכוון הך דחלוקת חיטין לפסח כי אין זה שייך להל' צדקה אלא שזה דין של מנהג בהל' פסח.

והנה עפ"י דברי אאזמו"ר הי"ד הנ"ל נראה לתרץ עוד תמיה עצומה, דב'שערי הלכה ומנהג' או"ח חלק ב סי' רלו (ע' קצג ואילך) אומר כ"ק אדמו"ר: "ישנו מנהג (המובא בשולחן ערוך [רמ"א או"ח ר"ס תכט. שו"ע אדה"ז שם ס"ה]) לתת לפני חג הפסח לעניי העיר חטים לפסח, [כלומר: נוסף על כך שבכל ערב שבת יש לתת מקופת הצדקה לכל עני' מזון חמש עשרה סעודות' לכל השבוע – דבר שהוא חובה מצד הדין [שו"ע יו"ד ריש סרנו"ו. וראה שו"ע אדה"ז חאו"ח רסרמ"ב] – קיים מנהג לתת משך זמן לפני הפסח (המתחיל שלשים יום לפני הפסח) חטים לפסח]. מנהג זה ביסודו הוא רק בקשר לחטים [ורק באם נשאר מהמעות חטים, אז יתנו (מהמותר) לעניים לשאר צרכי הפסח (שע"ת או"ח סתכ"ט)].

"ברם נוסף על כך אנו רואים בדורות האחרונים [ויש לברר בפנקסי קהלות ותקנות שלהם מתי נזכר זה לראשונה] מנהג נוסף – שנתפשט בתפוצות ישראל [ולהעיר מרמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ג. וראה שם פ"א ה"ב] – שמגבית 'מעות חטים' נעשית מלכתחילה לשם סיפוק כל צרכי החג לנוקקים.

"הטעם לכך בפשטות הוא: בהיות ושבעה ימים (ובחו"ל – שמונה ימים) רצופים אין עושים כל מלאכה (ואפילו לא לחזור על הפתחים), ומצד שני מתווספות בחג הפסח הוצאות נוספות. ועוד – ועיקר: בצרכי הפסח כלול גם מצות עשה מן התורה [שו"ע אדה"ז הל' יו"ט סתקכ"ט ס"ו-ז]: "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך", וכך גם בחול המועד [שם. וראה ר"ס רמב במ"מ ד], משום כך מספקים לכל הזקוקים את כל צרכי החג.

"לאור האמור הי' צריך להיות שגם לפני חג הסוכות יספקו לעניים את כל צרכי החג, ואדרבה: בקשר לסוכות נחוץ קיום המנהג יותר מבקשר לפסח, שכן בחג הסוכות יש יום אחד יותר מבחג הפסח, וכן גדולות יותר ההוצאות שבסוכות משום שמתווספות הוצאות הקמת סוכה – חג הסוכות תעשה לך' [ד'תשבו כעין תדורו" (או"ח סתרל"ט) וכל השנה דר בדירה שלו בפ"ע. וראה ס' הפרדס לרש"י. – וראה שו"ע אדה"ז ר"ס תרמא. העמק שאלה לשאילתות

ס"ק סט. כף החיים סתרכ"ו], ושל ארבעת המינים – 'ולקחתם לכם משלכם' [סוכה מא, ב. ובפוסקים שם. וראה שו"ע יו"ד ר"ס נ – דצ"ל די מחסורו אשר יחסר לו]. למרות כל זאת לא ראינו מנהג לקיים לפני חג הסוכות מגבית לשם סיפוק כל צרכי החג לנוזקים.

"באופן זה קיימת גם השאלה לגבי ראש השנה למרות שהוא בן שני ימים בלבד: שהרי גם לראש השנה ישנן הוצאות נוספות יתרות על כל החגים, שכן בר"ה צריך להיות (ככתוב בעזרא [פסוק הוא בנחמי' (ח, י). בב"י ובשו"ע אדה"ז (או"ח סתקפ"ג ס"ד). (וראה גם פרש"י ביצה טו, ב. ד"ה אכלו משמנים) כותב "וכן כתוב (בספר) עזרא" – ע"פ מחז"ל (סנהדרין צג, סע"ב) ונחמי' כו' לא אקרי סיפרא על שמי'. ולהעיר גם מב"ב יד, ב (שלא נמנה נחמי' לספר בפ"ע).] ומובא בשלחן ערוך [ב"י ושו"ע אדה"ז שם. וצע"ק במגיד מישירים (להב"י) ס"פ נצבים]: "אכלו משמנים ושתו ממתקים" (כלומר, נוסף על כך שיש בראש השנה חיוב של עונג יום טוב – כבכל חג [שו"ע אדה"ז סתקכ"ט ס"ה] – ו"רבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו" [שם ס"ד] – יש בראש השנה ענין מיוחד "לאכול בשר שמן ולשתות דבר וכל מיני מתיקה") [שו"ע אדה"ז סתקפ"ג שם. מב"י שם].

"ונוסף על כל זה ישנם כמה דברים שאוכלים אותם לסימן טוב [כריתות ו, א. שו"ע או"ח סתקפ"ג] בכל תפוצות ישראל, דבר הנכלל בסוג 'די מחסורו אשר יחסר לו', שיש לספק לנוזק. הי' צריך איפוא להיות מנהג לערוך מגבית לעניים לצרכי ראש השנה!

"השאלה גדולה יותר: אחרי המלים 'אכלו משמנים ושתו ממתקים' ממשיך הכתוב [נחמי' שם]: 'ושלחו מנות לאין נכון לו', שפירושו הפשוט של הביטוי 'לאין נכון לו' הוא – ל'עני שאין מזומן לו מאכלו' [רש"י שם – וראה ביצה (טו, ב), אבל הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו]. ולמרות זאת לא מצאנו מנהג לשלוח לפני ראש השנה מנות לעניים כדי שיוכלו לקיים 'אכלו משמנים ושתו ממתקים' וכו'. [בפר"ח סו"ס תקפא: "ונוהג אני לשלוח מנות לעניים ערב ר"ה כדכתיב . . . ושלחו מנות לאין נכון לו". ובספר כתר שם טוב להרב גאגין ח"ו ע' 60 (לאחרי שמביא הנ"ל): "ולא ידעתי מדוע מנהג זה לא נתפשט בתפוצות ישראל כו""]

"המדובר כאן והפליאה הוא על שאין מנהג קבוע ומגבית ובפרסום בנוגע לחג הסוכות וגם לראש השנה, ומשך זמן לפנייהם וכו', ואין מתורץ כלל במש"כ

בזח"ג (קד, א) דבחג הסוכות בעי למיחדי למסכני, ובסדור האריז"ל דבערב סוכות יש להרבות בצדקה".

וע"ש מה שכ"ק אדמו"ר מאריך בזה לבאר, ומסיק: "לאחר כל האמור – הרי כל זה הם סברות ושקלא וטריא בדיבור כדי לתרץ דבר שאינו מובן. ברם, כיון שישנם כאלה שצריכים 'לתרץ' את הקושי: 'ואם תאמר מה נאכל', והם זקוקים לסיוע לצרכי החג במעשה בפועל – רצוי לעורר אודות הענין של 'שלחו מנות לאין נכון לך', [בשנה זו שאנו נמצאים כבר בסוף ראש השנה] – לפחות בקשר לסעודת ערב יום הכפורים ומוצאי יום הכפורים, ולכל צרכי חג הסוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה, כדי שיהיו כל צרכי החג בהרחבה לכל הזקוקים לכך – באופן שיהי' אצלם 'ושמחת בחגך'.

"וכדי שהדבר יתבצע בדרכי נועם, וכן כדי להביא בחשבון במקצת את הסברות האמורות – מה טוב שייעשו באופן של מתן בסתר [שבלא"ה כדאי בכל צדקה (שו"ע יו"ד סרמ"ט ס"ז)].

"ולשנה הבאה – אם עדיין יהיה אז ח"ו לפני קיום היעוד 'לא יהיה בך אביון' [ראה טו, ד] – יש לעשות בעוד מועד את כל ההכנות כדי לאפשר – בהוספה על האמור – את הנתניה לזקוקים לכך עוד לפני ראש השנה, כדי שיוכלו לקיים את 'אכלו משמנים ושתו ממתקים'. "עכ"ל - וכ"ה בלקוטי שיחות חלק יד (ע' 369) ושערי המועדים – ראש השנה סי' ט (ע' סב ואילך) - משיחות יום ב' דראש השנה ושבת תשובה תשל"ח.

והנה רבנו החיד"א במחזיק ברכה (סי' תכט סק"ו) כתב הטעם שקבעו צדקה זו של חיטי פסחא בפרטות ולא הכליליה בתוך כלל הצדקות של כל השנה, כי מזה נותנים גם לתלמידי חכמים עניים שגנאי להם לקבל צדקה, עיי"ש. והיינו שהוא כמין חלוקה ולא כמין צדקה. – אולם ע"ז יש להקשות [כתמיהת כ"ק אדמו"ר זי"ע], שאם כן מדוע לא קבעו צדקה זו בפרטות גם לראש השנה וסוכות וכו', שגם אז זקוקים לזה תלמידי חכמים עניים שגנאי להם לקבל צדקה.

אולם לפי מה שכתב אאזמו"ר הי"ד א"ש מדוע בהלכות פסח בלבד נאמר המנהג של לקנות חטים ולחלקן לעניים לצורך הפסח, כי בחג הפסח אין זה רק דין בהלכות צדקה שביו"ד [השייכת לכל הזמנים שבשנה] אלא שזה (גם, ובעיקר) העיצומו של החג של פסח שהוא בעצם החג של החמלה והרחמנות כנ"ל, והיינו דאם נרחם על העניים, אף שמדינא אין אנו חייבים ליתן להם עכ"ז אנו נותנים להם מצד מדת הרחמנות, כמו כן ירחם ה' עלינו ויביא את הגאולה

וכו', ולפיכך נאמר מנהג זה בפסח ובתחילתו דוקא, אבל גם לפני ראש השנה וערב יוה"כ וחג הסוכות וכו' חייב להיות מנהג קבוע ומגבית ובפרסום בנוגע לחג הסוכות ולראש השנה וכו', אבל זהו רק דין ומנהג בהלכות צדקה בלבד, לפיכך לא מופיע המנהג הזה בהל' ר"ה וסוכות וכו', משא"כ בפסח שזהו גדרו של חג הפסח שהוא בעצם חג החמלה והרחמנות, וא"ש מאד.

בס' ספורי חסידים – מועדים [שבת הגדול] (סי' רצו) כתב: "סח הרב הקדוש מליסקא: - פעם אחת שבת הרב הקדוש ר' מרדכי מנדבורנא בעיר אחת, ואיש אחד משם נסע אלי על שבת. צוה אותו הרב מנדבורנא שידרוש בשמו בשלומי, ויאמר לי בשמו דבר תורה, והוא: המחבר בשולחן ערוך הלכות פסח (סימן תכט) כתב: "שואלים ודורשים בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום", וכתב על זה הרמ"א: "והמנהג לקנות חטים לחלקם לעניים לצרכי פסח". וקשה: מה ענין זה לזה. והרי אין דרכו של הרמ"א להוסיף דבר שאין לו שייכות לענין שלפניו, כל שכן כאן שכתב: "והמנהג", בוי"ו החיבור, המראה על קשר ושייכות להקודם. אלא כך כוונת הרמ"א: מה איכפת לי אם תדרוש או לא תדרוש, העיקר שתקנה חטים לחלקם לעניים. .

"מיד – המשיך הרב מליסקא – כשהחסיד מסר לי את דברי הרב מנדבורנא, ראיתי שהוא בעל רוח הקודש, כי בכל שבת הגדול הייתי תמיד מתקשה בקושיא זו על הרמ"א, ובא הוא ושלח לי תירוץ. והנה קודם שבת הגדול של אותה שנה באה אשה אחת לפני בבכייה גדולה, שאין לה עוד מצות לפסח. ונזכרתי תיכף בדברי הרב מנדבורנא, והיות שכולם היו טרודים אז בעבודתם לצרכי החג, שלחתי את חתני ובנותי וגם אני נלויתי עמם לאפות מצות בשביל האשה, ומי מבעלי הבתים ראו אותנו יוצאים והוא לא יצא. ומיד הניחו כולם את עבודתם ויצאו אתנו ובמשך חצי שעה נאפו לה המצות, ונהניתי הנאה גדולה", עכ"ל. [להעיר שברמ"א נאמר: "ומנהג" – ולא "והמנהג"].

ולפי דברי אאזמו"ר הנ"ל א"ש מ"ש הרמ"א: "ומנהג", בוי"ו החיבור, המראה על קשר ושייכות להקודם: "ועל כן כשבא המחבר להורות לנו הלכות פסח ומתי העת לדרוש ולשאול בהלכות פסח, בא הרמ"א ומעורר אותנו לידע העיקר הכולל של קדושת חג הפסח הוא לעורר בנו מדת הרחמים לרחם על מי שצריך לרחם, והוא הוא הלכה הראשונה השייכא דוקא לפסח והוא הוא הגדולה שבגדולות בהלכות אלו, ועל כן פתח שהמנהג לחלק חטים לעניים לצורך הפסח, להורות ולהודיע שזו באמת הלכה ראשונה ואחרונה שבהלכות פסח שכל ענין פסח בא על זה, וכמו שאמר התרגום דבח חיס הוא לה', והוא בלשון

אשכנז איין ערבארמונגס-פעסט פאר [=חג הרחמנות לפני] השי"ת, והיינו לאחוז במדותיו, וכמו שהוא ריחם עלינו בעת הזאת, וכמו כן נרחם אנו על העניים והאביונים הצריכים לרחמנות, וא"ש.



חֲסִידוֹת

הערה קטנה במאמר ד"ה ששת ימים (הראשון) בלקו"ת

הרב אברהם אלתר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

באות ד' מבאר את המצה שלאחר חצות, שהיא מצות מלא בוא"ו, ומסיים שזהו ענין "שלא הספיק בצקת כו". . דאין ביכלתו להחמיץ כלל מפני עוצם הגילוי. . ". [ואגב – זהו חידוש נפלא, דהגילוי שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה פעל, לא רק על בני" שיהיה להם מורא גדול, יראה עילאה, כ"א פעל גם בגשמיות כפשוטו, על הבצק שהוציאו ממצרים, דזה שהוא לא החמיץ, הוא מפני הגילוי הגדול ש"אין ביכלתו להחמיץ כלל מפני עוצם הגילוי"].

ולאח"ז כותב בהג"ה במוסגר "ומתורץ בזה א' מהקושיות דלעיל", ואינו מפרט איזו קושיא. ולכאורה כוונתו להקושיא בתחילת המאמר, על הפסוק ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות. . כי גורשו ממצרים, וכלשונו שם, "דמשמע שזהו נתינת טעם למה שאפו מצות ולא חמץ. . וזה תמוה דהרי נאסר להם אכילת חמץ יום האחד עכ"פ". עכ"ל. ועפ"י מה שכתוב כאן, שהבצק לא היה יכול להחמיץ, מצד עוצם הגילוי הגדול, מתורץ קושיא זו, כי זה שאפו מצה ולא חמץ אין הכוונה מפני שגורשו ממצרים כפשוטו, כ"א מפני הגילוי הגדול של נגלה עליהם ממה"מ.

ומעולם היה קשה לי, איך מתורץ בזה הקושיא, איך זה שכותב שאפו מצה ולא חמץ בגלל שגורשו ממצרים (כפשוטו), והקושיא היא שהרי גם בלעדי זה היה אסור להם לאכול חמץ.

הרי, לכאורה, אותו הדבר הוא גם כאשר מפרשים שזה שלא החמיץ הוא מצד עוצם וגודל הגילוי, ג"כ עדיין קשה אותה קושיא – והוא שהרי גם בלי הגילוי היה אסור להם לאכול חמץ.

וחשבתי מאז שאולי מאחר שזה היה מצד הנס מצד עוצם הגילוי, אולי אפשר א"כ להבין למה כותב זאת, בכדי לספר גודל הנס, אך אין זה מתקבל כלל.

ועלה בדעתי לבאר זאת כדלקמן:

והנקודה היא מהי הכוונה בהתיבה "כי" גורשו, שהוא נתינת טעם, והשאלה היא על מה הוא נותן טעם.

ועפ"י פשוט, התיבת כי גורשו, היא סיבה וטעם והסבר לכך שאפו את הבצק מצה ולא חמץ, שזהו מפני שגורשו ולא הספיק להחמיץ.

ועפ"י פירוש זה, מקשה נכון בתחילת המאמר, איך אפשר לומר שכל הסיבה שאפו מצה ולא חמץ הוא מפני שלא הספיק להחמיץ, - הרי גם בלעדי זה היה אסור להם חמץ, (וזהו דוקא הסיבה הראשונה והעיקרית לכך שאפו מצה ולא חמץ).

אך לפי המסקנא באות ד', דכאן מדובר במצה שלאחר חצות, מצות מלא בוא"ו, שהיה בו הגילוי של ממה"מ הקב"ה, - אפ"ל שמבאר באופן אחר מעט את התיבה "כי" גורשו ממצרים, (שאינו מתכוון לבאר מדוע אפו מצה ולא חמץ, אלא) שמבאר מדוע לא החמיץ הבצק בדרך בצאתם ממצרים, שהרי יצאו ממצרים "משארות צרורות בשמלותם על שכמם" – עם הבצק, והרי בודאי שהו יותר מכדי שיעור חימוץ, ואיך זה שהבצק לא החמיץ, וע"ז עונה הפסוק שזהו מפני כי גורשו וכו', כלומר שמצד עוצם הגילוי הגדול, ע"כ הבצק לא החמיץ, וא"כ בזה אכן יורדת הקושיא שבאות א'.

ועפ"י זה אפ"ל, דמ"ש בלקו"ת בהמשך הדברים "ולכן אף שבהליכתם ממצרים עד בואם לרעמסס אף שהיה להם קפיצת הדרך מ"מ בצירוף עד שהציתו האש לאפות ודאי שהה הבצק יותר מכדי שיעור חמץ, ועכ"ז לא חמץ מטעם הנ"ל עכ"ל.

הרי כל הקטע הזה, אין כוונתו הוכחה לפירושו של אדה"ז כאן דהבצק לא החמיץ באופן ניסי מצד הגילוי של ממה"מ הקב"ה.

אלא דכונתו היא, בהמשך למ"ש לעיל, שזהו פירוש הכתוב – דכ"ז מתכוון הכתוב במ"ש כי גורשו, לבאר איך זה שלא החמיץ, והרי ודאי שהה הבצק יותר

מכדי שיעור חמץ, וע"ז עונה הפסוק שזהו מפני כי גורשו וכו', כלומר מפני עוצם הגילוי שפעל את הגורשו ממצרים, ומפני גילוי גדול זה לא החמיץ הבצק. ולכאורה אכן נראה יותר כאן בהלשון דכונתו לומר שזהו פירוש הכתוב. כ"ז הנראה לענ"ד.

ואף שלכאורה זהו פירוש חדשני, אך לכאורה נראה מאד שזהו פירוש הפסוק לפי המבואר בהמאמר, ועצ"ע.



"אסתלק" יקרא דקוב"ה

הרב מנחם אייזנמן

שליח כ"ק אדמו"ר – מירטל ביטש, ס. קאראליינא

ידועה הערת כ"ק אדמו"ר במאמר באתי לגני תש"י ס"א:

"אסתלק . . שנמשך" - נק' המשכה זו בזהר ל' אסתלק . . שהוא בחי' גילוי אור הסוכ"ע כו' בבחי' רוממות (תו"א ס"פ ויקהל עיי"ש). עכ"ל.

והנה, ז"ל אדה"ז בתחילת הדרוש שם (פח, ד): "קחו מאתכם תרומה להוי' כל נדיב לבו יביאה את תרומ' הוי"ה. ולהבין ענין ב' תרומות אלו. אחת להוי"ה והב' תרומת הוי"ה". ומבאר באריכות במאמר ובהגהה דב' תרומות אלו היינו המשכת אור הסוכ"ע (מלכות) ואור הממכ"ע, וז"ל:

"וזהו ענין תרומה הא' להוי'. הלמ"ד מורה על ההעלאה ממטה למעלה. והיינו מפני שהמשכת הרוממות ובחי' מלכות ממהותו ועצמותו ית' עם היות שזהו המשכה וירידה מעצמותו להיות סוכ"ע אך מהות המשכה זו הרי אינה בהתלבשות בהעלמין רק בחי' רוממות והתנשאות עליהם שזהו כעין העלאה ממטה למעלה. לכן נק' המשכה זו בזהר בל' אסתלק יקרא דקוב"ה כמאמר הידוע כד אתכפייא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין. ואין זה ענין סילוק האור ממש ח"ו. דא"כ מאי מעליותא אלא אדרבה ודאי היא המשכת וגילוי אור א"ס ב"ה רק שהוא בחי' גילוי אור הסוכ"ע שא"א שיהיה הגילוי בפנימיות בתוך הכלי כ"א בבחינת רוממות ולכן נק' אסתלק כאלו האור מתגלה רק מעט ומסתלק. ע"כ נאמר תרומה להוי"ה שיהי' בבחינת רוממות והתנשאו' והוא המשכת אור הסוכ"ע ממקורו שהמשכה זו היא כמו העלאה".

אלא שאז מוסיף: "ועוד שהמשכה זו היא ע"י אתעדל"ת שבבחי' העלאה ובטול מלמטה למעלה כנ"ל. וזהו ענין תרומה האחת שהיא מלמטה למעלה".

דהיינו, שבתחילה פירש מה שהמשכת הסוכ"ע נרמז ב"להוי" - "עם היות שזהו המשכה. . אך מהות המשכה. . רק בחי' רוממות והתנשאות עליהם שזהו כעין העלאה ממטה למעלה", ובזה גם ביאר לשון הזוהר "אסתלק". ובסוף ההגהה פירש באו"א, דלשון "להוי" קאי על העבודה המעוררת המשכה זו ולא על האור הנמשך עי"ז, ועפ"ז אתי שפיר מ"ש "להוי", כי העבודה הממשכת את הסוכ"ע הוא עבודה "שבבחי' העלאה ובטול מלמטה למעלה" כמבואר שם באריכות.

והנה לכאו' הפירוש האחרון רק בא לפרש לשון הכתוב "תרומה להוי" ולא את לשון הזוהר "אסתלק", אבל כד דייקת נראה שטמון כאן פירוש גם בלשון "אסתלק" שבזהר, ונמצינו למדים עוד פירוש בלשון זה ד"אסתלק", וכדלהלן.

דהנה לעיל בגוף המאמר בתו"א (פט, ג) איתא: "ובאתעדל"ת זו בבחי' בטול שמסלק א"ע מכל בבחי' אתכפייא אתעדל"ע להיות נמשך מבחי' סוכ"ע בחי' מל' שהוא ג"כ בחי' הסתלקות עצמותו ומהותו ית' להחיות רוח שפלים ולב נדכאים כו' . . וזהו ענין תרומה להוי' שהוא בחי' הבטול מלמטה למעלה".

כלומר, זה שאתכפייא מעורר המשכת הסוכ"ע למטה (למלכות, עיש"ה שהמלכות הוא בחי' המשכת הסוכ"ע, ורק הארת המלכות הוא בבחי' ממכ"ע) הוא מחמת שבאתכפייא "מסלק עצמו" ולכן פועל שיהי' "בחי' הסתלקות עצמותו ומהותו ית' להחיות רוח שפלים ולב נדכאים כו'".

והנה אף ששם בגוף המאמר לא הביא במפורש את לשון הזוהר "אסתלק", אבל לפענ"ד מסתבר לומר שנקט הלשון "הסתלקות עצומ"ה" לרמז ביאור ללשון הזוהר "אסתלק".

ולכאו' נראה לומר כן גם בהגהה, שבתחילה מפרש הכתוב "תרומה להוי" באו"א ממ"ש בגוף המאמר ומבאר עפ"ז את לשון הזוהר כנ"ל, ואז בסוף ההגהה כתב "ועוד שהמשכה זו היא ע"י אתעדל"ת שבבחי' העלאה ובטול" שבזה חוזר למה שפירש בגוף המאמר, שקאי על העבודה שבבחי' בטול והעלאה (ולא קאי על ההמשכה), ולפי פירוש זה גם לשון הזוהר מתפרש באופן אחר, ונק' המשכה זו "אסתלק" ע"ש שירידה זו היא "הסתלקות עצומ"ה ית' להחיות רוח שפלים . . .".

ועוד יש להעיר שבתניא פכ"ז, מקופיא נראה שמפרש באו"א לשון "אסתלק", דנראה שם שמפרש כפשוטו שקאי על הסתלקות ועליית האור לנח"ר לפניו ית', וז"ל שם:

"וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה [דף קכח] בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבח' אחרא ואסתלקות' דא יתיר מכולא . . אסתלק יקרא דקב"ה וקדושתו לעילא הרבה ומקדושה זו נמשכת קדושה עליונה על האדם למטה לסייעו סיוע רב ועצום לעבודתו ית'".

ועל הקושיא במאמר דידן "ואין זה ענין סילוק האור ממש ח"ו. דא"כ מאי מעליותא" - לכאו' לפמ"ש בתניא אינה קושיא כי א) המעליותא היא לגבי ית' שנעשה אצלו נח"ר ב) "ומקדושה זו נמשכת קדושה עליונה על האדם למטה . [".

נמצינו למדים לכאו' ג' פירושים לתיבת "אסתלק" שבזהר הנ"ל: א) המשכה בבחי' רוממות. ב) "הסתלקות עצומ"ה" להיות נמשך למטה. ג) מסתלק ועולה האור למעלה.

ובפשטות יש לומר שכ"ק אדמו"ר נקט בהערתו את פירוש הא' דוקא כי מלשון המאמר ד"ה באתי לגני "שנמשך האור באופן כזה אשר אופן המשכתו הוא בכל העולמות בשה" נראה בפשטות שנקט כפירוש הא'.

[ואף שיש גם לומר את פירוש הב' לכאו', אבל א) הרי אי"ז מפורש כ"כ, ב) אי"ז מתאים לכללות הביאור שרוצה להדגיש הפלאת האור ולא ירידתו, ג) אולי נרמז במ"ש בסוף ההערה "עיי"ש"].



עם' שאתך בתורה ובמצות - בפתח או בחיריק

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמוט, אנגליה

בתניא פל"ב מפרש אדה"ז את הפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך" ע"פ דרשת רז"ל – "עם שאתך בתורה ובמצות". ובס' שיעורים בספר התניא מפרש ד"עם שאתך בתורה ובמצות" היינו מי ששוה עמך בקיום התו"מ, ללא התייחסות לניקוד תיבת "עם". והנה בשיעור המוקלט של החוזר הרה"ח וכו' ר' יואל שי' כהן גורס "עם" בחיריק, ודומני שכן גרסו גורסים שאר המשפיעים ומוסרי שיעורים בתניא תמיד. אך לאחרונה הופיעו גמרות, ולאחרונה יותר, תניא (לא מקה"ת), שנקדו "עם" בפתח. ובשיעור המוקלט מהרה"ג הרב חיים שאול דייטש שי' מהסס ושואל את שומעי השיעור איך צריך לקרוא את התיבה.

והנה הנוסח שבחר אדה"ז בתניא הוא כגירסת הגמרא (ב"מ נט, א. שבועות ל, סע"א). אבל לפי הנוסח שביל"ש פ' קדושים (שכ"ק אדמו"ר מציין במ"מ וכו' לסש"ב כמקור ראשון לדברי אדה"ז כאן) איתא: "לעם שעמך במצות אתה מוכיח ואי אתה מוכיח לרשע שישנאך", ובתדא"ר פי"ח (שממנו נלקח היל"ש - כמ"ש כ"ק אדמו"ר שם) איתא: "הוכח תוכיח את עמיתך, לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתו"מ".

והנה מצד אחד, הניקוד דתיבת "עם" בחיריק מתאים לתוכן הדרשה, שלא באה כאן למעט גוי שאינו "עמך" (בפתח), אלא ללמד ש"עמיתך" הוא מישהו מבנ"י שנק' "עמך" (בחיריק) בתו"מ, שמקיימם כמוך והוא שוה לך בענין זה ("חברו בתו"מ"), ולמעט בנ"י שאינם מקיימים תו"מ כמוך שלא נק' כך ואין מצוה להוכיחם. וכן במקומות הנ"ל בגמ', שהובא דרשה זו או עה"פ "בצדק תשפוט עמיתך" – ללמד שת"ח מבנ"י יש להשתדל לדונו באופן יפה, או על "ולא תונו איש את עמיתו" ולמדין מזה (ע"פ הסמ"ג, הד"מ, הרמ"א ואדה"ז, וכנסמן במ"מ כו' לסש"ב) שעוברים באונאת דברים רק בישראל הירא את ה'. הרי שגם במקומות אלו לא באה הדרשה למעט גוי, אלא מישהו מבנ"י שאינו ככה.

לאידך גיסא, יש לברר איך זה מתיישב בלשון הגמרא (שהוא לשון התניא), ואם איזה מהאופנים דלקמן הוא הפי' הנכון בזה, איזהו?

א) האדם שאנו מוכיחים נק' "עם" (בחיריק), וזאת, בגלל "שאתך", כלומר, ע"ש שהוא אתך בתו"מ. (וע"ד שמצינו בנוסח היל"ש והתדא"ר שנק' "עמך" מטעם זה). ויוצא שבפרט מסויים אנו משתווים עם אלו המנקדים "עם" בפתח, שגם הם מפרשים ש"עם" קאי על האדם. ב) תיבת "עם" נמשכת בעיקר למצות הוכח תוכיח האמורה לפנ"ז, שמקיימים המצוה "עם" (בחיריק) שאתך, כלומר, למי ש(הוא) אתך בתו"מ. ג) תיבת "עם" מורה על שני הענינים הנ"ל: הן שהאדם שאנו מוכיחים נק' "עם", והן שהמצוה ד"הוכח תוכיח" שייך רק עמו.

והנה אם הפי' הוא כאופן א' צ"ל מדוע לא נקטו רז"ל "עמך" (כלשון היל"ש והתדא"ר). גם, כשאומרים "עם" סתם ואחרי זה מוסיפים "שאתך", אם אנו רוצים שיישמע כפי אופן הא', לכאורה צ"ל פסיק קל באופן שיהי' נשמע "עם, שאתך בתו"מ", ולא כפי שכולם אומרים "עם שאתך" ברציפות ממש שמשמע כאילו פירושו שתיבת "עם" קאי על המצוה האמורה לפנ"ז, וכלומר, מצוה זו עם מי (דהיינו למי) מקיימים אותה? – שזהו כאופן הב'!

וא"ת שאכן הפי' הוא כאופן ב' יוצא שהמילים "שאתך בתו"מ" בלבד נוגע כדי לספר לנו מי נק' "עמיתך". (ואולי אפשר לדייק כן גם מהערת הרבי (לקו"ש ח"א ע' 179 הע' 22, הובא בפענוחים למ"מ כו' לסש"ב כאן) שהשמיט תיבת "עם" בפירושו תיבת "עמיתך"). אבל בס' שיעורים בספר התניא וכן ב"תניא מבואר" משמע (ולא מיבעי לאלו שמנקדים "עם" בפתח) שגם תיבת "עם" שבדרשת "עם שאתך בתו"מ" – הוא פי' תיבת "עמיתך" עצמה, ומזהה איזה אדם נק' כן.

אא"כ נאמר שהפי' כאופן ג'. (ואולי כן הוא הפי' בנוסח היל"ש שתיבת "עם" נכפלה פעמיים – "לעם שעמך")?

ועוד ועיקר צ"ל גם תוכן הדרשה. כי לכאורה עדיין אפשר לנקד תיבת "עם" בנוסח הגמ' בפתח, ולא מיבעי שלפעמים אכן ממעטים ע"פ דרשה זו את הגוי, כמו שהנשבע לגוי אינו משלם החומש (ראה רמב"ם הל' גזילה ואבדה פ"ז ה"ז), כי רק כש"כחש בעמיתו" – למי שהוא "עם" (בפתח) שהוא אתו בתורה ומצות (שמחוייב בתו"מ כמותו) ונשבע על שקר משלם החומש, משא"כ לגוי שהוא עם (בפתח) אחר ולא ניתנה להם תו"מ, אלא גם במקומות הנ"ל שהדרשה מלמדנו שבעם בני"י גופא יש לחלק בין מי שמקיים תו"מ ומי שאינו מקיים תו"מ, (או בין מי שהוא ת"ח ואינו ת"ח או בין ירא ה' ואינו ירא ה'). הרי עדיין אפשר לנקד "עם" בפתח ולהפיק אותו לימוד ממש, כי בכל אופן הדרשה

מלמדנו שהמצוה שייכת רק כשמדברים אודות מי שהוא מתוך עם (בפתח) של בני שנחשב "אתך" וכמותך - אי בקיום המצות, אי בתלמוד תורה, אי ביראת ה', בכ"מ כפי ענינו, ולא מי מעם בני שאינו כך, ובמילא לא נחשב "אתך" בענינים אלו. ואדרבא, לכאורה, הניקוד בפתח מתאים יותר, הן ללשון רש"י (ב"מ שם) "עמיתו" - "עם אתו", כי כך אין שום שינוי בהניקוד בדרשת רז"ל שתיבת "עמיתו" היא נוטריקון התיבות "עם אתו" לאופן ניקוד המקורי בתיבת "עמיתו" ו"עמיתך" בהפסוקים עצמם, והן ללשון הדרשה עצמה - "עם שאתך"?

ואולי שבאמת לא כך הוא הפי' ברש"י, אלא, רש"י מפרש יסוד הדרשה בהתאם לפי' הפשוט של תיבת "עמית", דהיינו חבר, שרז"ל מגלים בדרשתם איך למצוא ענין ה"חברות" בתיבה זו בכך שמפרשים שתיבת "עמיתך" בנוי משתי תיבות שתוכנן ענין החיבור, ולכן דורשים תחלת התיבה מלשון "עם" בחיריק, שתיבה זו מורה על ענין החיבור, ומפני כך, ובהמשך לכך, דורשים גם סוף התיבה מלשון "את", המורה ג"כ על חיבור, ונמצא שהתחלת וסוף התיבה קשורים ושייכים זל"ז (כי פירושה היינו הך), וכלומר שפי' "עם" היינו "ש(הוא) אתך". ועפ"ז יוצא שתוכן התיבה והדרשה כולה ענין אחד הוא - ענין החברות.

ואולי כפל ב' הלשונות עם ואת ביחד מחזק הענין ע"ד "כפליים לתושי", וכלומר, ש"עמיתך" היינו שהוא תמיד מקיים תו"מ כמוך, כך שהוא תמיד עמך", כי אינו זו מדרך התו"מ (ע"ד פי' רש"י ומצו"ד תהלים עג, כג) ועכ"פ מי שקיים מצוה באופן חד פעמי עדיין אינו בסוג זה (וככפל הל' "הוכח תוכיח" שצ"ל ריבוי פעמים), וכל' המועתק בהיום יום כה סיון אודות חבר, שפירושו הוא, שהוא "אתו עמו".

והנה כנ"ל בגמ' הדרשה מופיעה ללא קשר להפסוק "הוכח תוכיח" אבל ביל"ש קדושים הדרשה מופיעה על "הוכח תוכיח את עמיתך". וכ"ק אדמו"ר מצייין (במ"מ וכו' לסש"ב) להיל"ש כמקור ראשון לדברי אדה"ז, לפני שמביא הגהת הצ"צ שמצייין המקומות שנוכרו בגמ'.

[ודרך אגב, ב"פענוחים" שם הוסיפו שהכוונה להיל"ש בפ' בהר. אבל, אע"פ ששם אכן הובא דרשת "עם שאתך בתורה ומצות", אבל שם הדרשה היא על הפסוק "ולא תונו איש את עמיתו" ולא על הפסוק "הוכח תוכיח" כפי שמביא אדה"ז. ובהכרח שכוונת הרבי להיל"ש בפ' קדושים ששם מציינו להדרשה עה"פ הוכח תוכיח ממש. ואולי ציינו לבהר מפני שסוברים שהרבי לא רצה להביא מקדושים כי הלשון בקדושים הוא "לעם שעמך" ולא "עם שאתך"

כלשון התניא – משא"כ בבהר הוא כלשון אדה"ז בתניא - אבל א"כ ל"ל היל"ש בכלל, הרי גם במקורות שמציין אח"כ מהגמרא הלשון הוא "עם שאתך" כלשון התניא. ועוד ועיקר, הרבי מוסיף אח"כ שהיל"ש (שמזכירו) נלקח מתדא"ר פי"ח, והרי שם הדרשה היא על הפסוק הוכח תוכיח].

ובפשטות מעדיף יל"ש זה מהמקורות בגמ' מטעם זה (שבגמ' לא מצינו לדרשה זו עה"פ הוכח תוכיח", וכמו שמוסיף בחדא"ג מהרש"א ביבמות סה, ב (שמציין שם) שזו כמו שדרשינן "בעלמא" עמיתך במצות, "בעלמא" דייקא).

ויש לברר, איפה, מה פי' הדרשה לפי נוסח היל"ש: הקוראים שתי התיבות "לעם שעמך" בחיריק, או קוראים "לעם" בפתח ורק "שעמך" בחיריק?

אבל גם את"ל שבלשון היל"ש עצמו אינו נראה להעמיס חיריק בב' התיבות, הרי יל"ש זה נלקח מתדא"ר (כנ"ל כן מציין הרבי במ"מ כו' לסש"ב, וגם בהכרח לומר כן כי בכל שאר המקורות הדרשה לא מובא על הפסוק הוכח תוכיח), ובתדא"ר פי' "לעמיתך שהוא אוהבך ועמך בתו"מ", ובתדא"ר עם פי' שי למורא שבהוצאת "אשכול" מנוקד "ועמך" בחיריק. הרי שבנוסח זה נזכר רק "עמך" בחיריק, ולא נזכר "עם" בניקוד בפתח כלל!

ואולי זוכר מישהו אם ציטט כ"ק אדמו"ר הלשון "עם שאתך בתו"מ" בדיבור, ואיך אמרו.

ובכל אופן יש להבין מדוע מעדיף אדה"ז לציטט לשון הגמרא "עם שאתך בתו"מ" דוקא. דאע"פ שגירסת הגמ' נפוצה יותר, הרי נדרשת ללא קשר לפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך", ומדוע לא ציטט לשון התדא"ר "שהוא אוהבך ועמך" או היל"ש "לעם שעמך במצות", שבלשונות אלו מצינו לדרשה זו על פסוק "הוכח תוכיח", וכנ"ל, שרבינו מציין שמקור הדרשה שמביא אדה"ז על פסוק זה הוא ביל"ש ותדא"ר.



לא שמשו המזלות בזמן המבול (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (א'פה) הבאתי מ"ש בהמשך תער"ב ח"ג (ע' א'שנג) בענין שהצוהר שבתביבה הוא אבן טובה ואין לומר שהוא חלון שהרי לא שמשו המזלות בזמן המבול, והערתי על זה דצ"ב מדוע מניח בפשטות שאי שימוש המזלות פירושו שלא האירה החמה כלל ולא כפי הפירוש שמביא שם מהמפרשים שאין הכוונה שלא האירו המזלות וכו'.

והעירני ח"א שבלקו"ש ח"י עמוד 20 ואטילך יש שקו"ט בדבר, ומביא שם מדברי הרא"ם וכו'.

אך לכאורה מ"ש בהמשך תער"ב שם עדיין צ"ב.



נגלה

מעמד שלשתן

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בגיטין (יג, א-ב): "אמר רב הונא אמר רב מנה לי בידך, תנהו לו לפלוני, במעמד שלשתן, קנה". ובתוס' (ד"ה תנהו) כתבו וז"ל: אומר ר"ת דאע"ג דהמוכר שטר חוב לחבירו, וחזר ומחלו מחול, מכר או נתן במתנה במעמד שלשתן, אינו יכול למחול. עכ"ל. והביאו ראיות לזה. וכן דעת עוד ראשונים (ודלא כדעת הרמב"ן וכו').

ובטעם הדבר מדוע אין מועיל מחילה במעמד שלשתן, כתב הרא"ש וז"ל: והיינו טעמא, דכיון דהיו שלשתם במעמד אחד, נסתלק שעבוד המלוה מעל הלוה, ואפי' שעבוד הגוף שהי' הלוה משתעבד למלוה, פקע, ומשתעבד גופו לשני, ולא נשאר לראשון שום זכות בו, הילכך אין מחילתו כלום, אבל מוכר שטר חוב שלא בפני הלוה, השיעבוד שיש למלוה על גופו של לוח, אין קנין

נתפס בו להקנות אותו שעבוד ללוקח, הלכך נשאר זכות למלוה בו, ומחילתו מחילה. [ואח"כ מוסיף:] אבל מעמד שלשתן עיקר הקנין היא הילכתא בלא טעמא, אלא משום תקנת השוק, דמי שקונה סחורה, ואין בידו מעות, מעמידו אצל בעל חובו, ואין צריך להמתין לו עד שיקנה לו בקנין, ואף קנין לא הי' מועיל לקנות הלואה, וכמו שתקנו שנכסי הלוה ישתעבדו לשני בלא קנין משום תקנת השוק, תקנו ג"כ שגופו ישתעבד לשני, ולא יוכל הראשון למחול, דאל"כ בטלה עיקר התקנה שלא יסמוך הסוחר על מעמד שלתן, כיון שיכול המלוה למחול. עכ"ל.

וכפי שלומדים בפשטות, הנה עיקר ההסברה [כלומר: הטעם] מדוע תיקנו שלא יוכל למחול במעמד שלשתן, הוא מ"ש בחלק השני, שהיות וכל סיבת התקנה הוא לטובת "מי שקונה סחורה ואין בידו מעות מעמידו אצל בעל חובו", ואם המלוה יכול למחול "בטלה עיקר התקנה, שלא יסמוך הסוחר על מעמד שלשתן, כיון שיכול המלוה למחול". ומ"ש הרא"ש לפנ"ז "דכיון דהיו במעמד אחד נסתלק שעבוד המלוה מן הלוה. . ומשתעבד גופו להשני. . אבל מוכר שט"ח שלא בפני הלוה השעבוד שיש למלוה על גופו של לוח, אין קנין נתפס בו להקנות אותו שעבוד ללוקח. . זהו בעיקר רק תואר המציאות, מה נעשה במעמד שלשתן, בניגוד למה שנעשה במכירת שט"ח, שבמעמד שלשתן נשתעבד גופו, משא"כ במכירת שט"ח, אבל אין זה עיקר הטעם מדוע כן נעשה; והטעם ע"ז הוא מה שמבאר אח"כ, כדי שיסמוך הסוחר ע"ז.

אבל באמת י"ל שגם במ"ש הרא"ש בתחלת דבריו מונח טעם וסיבה מדוע אינו יכול למחול במעמד שלשתן (ובפרט שעל מ"ש בסוף דבריו הקשה הקצוה"ח (סקכ"ו סק"ה), ע"פ דברי הריטב"א (קידושין מח, א) שבמעמד שלשתן שבלא"ה בטוח המקבל שלא ימחול המלוה את החוב, שכיון שהי' במעמד שלשתן יתבייש הוא למחול, ובמילא אי"ז סיבה מספקת לתקן שלא יוכל המלוה למחול – ולכן מסתבר שגם מ"ש בתחלת דבריו הוא טעם לדין זה) – וכפי שיתבאר לקמן.

ויובן זה בהקדים מ"ש התוס' בכתובות (יט, א ד"ה וכגון), דתחלה כתבו שגם בשעבודא דר' נתן [שאם אדם נושה בחבירו, וחבירו בחבירו. . מוציאין מזה ונותנין לזה], יכול המלוה הראשון למחול החוב, כמו במכירת שטרות, ואח"כ כתבו וז"ל: אם נאמר דמכירת שטר חוב אינו אלא מדרבנן. . מצינן למימר דוקא מוכר שט"ח דהוי מדרבנן יכול למחול, אבל בנושה בחבירו כו' דחייב לו מה"ת אינו יכול למחול. עכ"ל.

ולכאור' צלה"ב סברת התוס' בתי' הב', שהיוץ שמכירת שט"ח הוה רק מדרבנן, לכן מועלת מחילה, משא"כ באם הוא מכירה מדאו' לא מהני מחילה, דלכאורה מה לי שהוא מדרבנן, והרי קנין דרבנן מהני לדאורייתא, ולדוגמא כשקונים חפץ בקנין שמהני רק מדרבנן, מותר לקדש בו את האשה, ויהיו קידושין מה"ת, כי הדאורייתא מחשיב גם הקנין דרבנן. (והטעם ע"ז בפשטות: כי רבנן תיקנו הקנין בהכח שנתנה להם התורה) – וא"כ אם אומרים שבמכירה מה"ת לא מהני מחילה, לפי שכבר נתסלק המוכר מן החוב, צ"ל כן גם במכירה דרבנן, דהרי לפועל (מדרבנן) הוי המכירה דהשט"ח מכירה ובדרך ממילא הרי זו מכירה גמורה לכל הדברים גם מה"ת, ולמה מועילה מחילת המוכר, והרי ע"י מכירתו כבר אין לו שייכות לחוב זה (כמו באם היתה המכירה דאורייתא; וכמו שהוא בפועל בשעבודא דר"נ).

והקושיא היא בתוקף יותר, לאחר שמבינים עומק הענין של קנין דרבנן מהני לדאורייתא. דהנה כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ח (ע' 56 הערה 42) בענין ספה"ע וחה"ש, דלכאורה מכיון דכל קביעות חה"ש תלוי בספה"ע, הרי בזה"ז, דספה"ע הוי רק מדרבנן, איך נקבע עי"ז חה"ש דאורייתא. ומתריך וז"ל בתי' הא' שם (אבל ראה לקו"ש ח"ג (ע' 999) באופן אחר): בספה"ע הדרבנן הוא לפני יום חה"ש, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא, משא"כ בנדו"ד [הנדון דלקו"ש שם עיי"ש] שצ"ל פעולת הטפל בב"א עם התהוות העיקר. עכ"ל. שעפ"ז מובן שהא דהדאורייתא מחשיב גם הדרבנן, ה"ז רק לאחר שנגמר הדרבנן.

וההסברה בזה פשוטה: מצד הדאורייתא אין כאן חיוב זה (דספה"ע וכיו"ב, בכל ענין לפני ענינו), ולכן כשמתחיל פעולתו א"א להדאורייתא להחשיבו, שהרי אינו מחויב (מצד הדאו') בזה, אלא לאחר שנעשה, הרי בפועל ובמציאות נעשה הדבר – וכיון שנעשה ע"י שהאדם נתחייב בזה, אף שהי' מדרבנן, מ"מ מכיון שבפועל נעשה, אא"פ שהדאורייתא לא יחשיבו, ולכן מהני גם מדאו'.

ופשוט שזה הטעם למה קנין דרבנן מהני לדאו', כי אף שבעת הקנין אין הדאו' מחשיבו, והוה רק קנין דרבנן, מ"מ לאחר שקנה החפץ, יהי' איך שיהי', והי' ע"פ דין, נעשה הדבר שלו במציאות, ולכן אפשר לקדש בו את האשה אח"כ, ויעיל גם מה"ת.

משא"כ דבר הנוגע להדאו' בעת מעשה הדרבנן, לא יועיל הדרבנן להדאו', כי זהו עדיין לפני שנעשה למציאות.

ועד"ז הוא בנדו"ד, במכירת שט"ח: דאף שעצם המכירה היא מדרבנן, מ"מ מה שאנו דנים הוא בנוגע המצב לאחר המכירה, האם אח"כ יכול עדיין המוכר למחול החוב, והרי ע"פ הנ"ל פשוט שלאחר גמר הדרבנן, ה"ז מציאות אמיתית גם מצד התורה, וא"כ צ"ל הדין שלא יוכל המוכר למחול, כמו שאומרים כן באם היתה המכירה עצמה מה"ת.

ולהבין כ"ז יש להקדים תחילה מ"ש אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"ז (ע' 289) בביאור גדר שמיטת כספים. וזלה"ק (מתורגם מאידיש): בשמיטת כספים אי' במשנה במס' שביעית (פ"י מ"ח. גיטין לו, רע"ב): "המחזיר חוב בשביעית (לאחר זמן השמיטה) יאמר לו משמט אני, אמר לו אעפ"כ, יקבל ממנו, שנאמר וזה דבר השמיטה" – ואם שמיטה היא אפקעתא דמלכא ונתבטל החוב, אינו מוסבר כל צרכו לשון המשנה "המחזיר חוב", "משמט אני", וגם (אינו מוסבר) פי' המפרשים באמירת הלוח "אעפ"כ" שרוצה "לפרוע" החוב?

ויתירה מזו: היות והתורה אמרה ששביעית משמטת ומבטלת החוב, לכאו' הי' צ"ל איסור להלוה לעשות פעולה הפכית – להחזיר המעות כחוב – והמשנה אומרת ש(לא רק שמותר להלוה לעשות כן, כ"א) "רוח חכמים נוחה ממנו" (כמ"ש בהמשנה השני')?

שמכל זה משמע, ששמיטת כספים בשביעית אינה בגדר אפקעתא דמלכא – שהחוב נפקע ונתבטל לגמרי בדרך ממילא – כ"א (א) ה"ה חובת גברא על המלוה לשמט החוב, וגם (ב) שגדר החיוב אינו להפקיע ולבטל החוב לגמרי, כ"א שהוא עוזב (משמט) את החוב: אינו תובעו (לא יגוש).

ועפ"ז מוסבר מ"ש הרמב"ם (פ"ט הכ"ח. וראה רדב"ז וכו"מ שם): "וצריך המלוה לומר למחזיר משמט אני וכבר נפטרתי ממני, אבל אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל, יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש". ז.א. שהחיוב והמצוה על המלוה ("משמט אני") ה"ה מוגדר בזה שהוא מקיים ה"לא יגוש" – אינו לאו ואיסור בפ"ע בשמיטת כספים, כ"א (גם) החיוב של החיוב השמיטה (כמ"ע); וכלשון החינוך (מצוה תעז) "לעזוב החובות – לעזוב", ז.א. לא לתבוע; וכמשמעות הכתובים: "שמוט את כל בעל משה ידדו אשר ישא ברעהו לא יגוש את רעהו ואת אחיו וגו' ואשר יהי' לך את אחיך תשמט ידך".

היות שה"לא יגוש" מחייב ומכריח המלוה לעזוב ולא לתבוע החוב, מובן בד"מ נפקע השעבוד וחובת גברא של הלוח לפרוע החוב (דהרי הא בהא תליא) – כלשון הרמב"ם: "משמט אני וכבר נפטרתי ממני" שהלוה נפטר מהשעבוד

להמלוה: אבל זה רק ביטול השעבוד בהיחס (דגדר גברא) בין המלוה והלוה, אבל נשאר שעבוד על נכסי הלוה, לפי שעצם החוב כשלעצמו לא נפקע.

ולכן מובן מה שלדעת רוב הפוסקים (חוץ מהדעה יחידאה דהיראים) אין כאן גדר דמצוה על הלוה לפרוע החוב להמלוה (גם לפני שאמר המלוה "משמיט אני"); ואעפ"כ ה"ה נקרא "מחזיר חובו" – כי הגם שהלוה פטור מלפרוע ההלוואה, עדיין יש כאן החוב, זה לא נפקע; בסגנון אחר: כשלוה הנה על חלק מנכסיו (בסכום דההלוואה) – חל מעין בעלות המלוה, עכלה"ק.

הרי מזה גדר חדש שבכל חוב ישנם ב' ענינים: א) עצם החוב, ב) החיוב לפרוע, ואפשר להפריד בין עצם החוב (ה"התחייבות") והחיוב לפרוע, ולכן אפ"ל שהחוב עדיין יש כאן, ואעפ"כ אינו חייב לפרוע (ונשאר רק כעין שעבוד). (וראה במ"ש בקונטרס שערי ישיבה גולה (חכ"ז סי' יא) בביאור גדר יאוש, שביארנו שם שי"ל שזהו ג"כ גדר יאוש, דאין חייב להחזיר החפץ וכו', אבל אעפ"כ נשאר החפץ שייך לבעלים הראשונים. ומתורץ עפ"ז כו"כ קושיות שם. עיי"ש).

[ובסגנון אחר: עצם החוב הוא ה"חפצא" דהחוב, והחיוב לפרוע הוא דין על ה"גברא", שהגברא מחויב לפרוע חוב, ואפשר להפריד ביניהם].

ועפ"ז יש לבאר כוונת התוס' שבשעבודא דר' נתן, היות שזה מה"ת, אין המלוה (הא') יכול למחול החוב. משא"כ במכירת שט"ח, היות שזה מדרבנן, יכול הוא למחול החוב, וגם מדוע אי"ז כמו "קנין דרבנן מהני לדאורייתא" – ובהקדים:

כאשר חכמים מתקנים תקנה ומבטלים דין מסויים דאורייתא [על יסוד הכלל (ברכות טז, א בתוס' ד"ה וחותרם) ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת" בשב ואל תעשה], יש לחקור האם פירוש הדבר שהסירו לגמרי את הדין דאורייתא, ומעתה ואילך אין כלל חיוב מדאורייתא לעשות הדבר, או שהדין או המצווה דאורייתא נשארים במקומם, ורק חכמים אמרו שאין לקיים ציווי זה (במקום מסויים ובאופנים מסויימים).

בסגנון אחר: האם הכח הזה שניתנה לחכמים לצוות לא לקיים דבר מה"ת, הוי כח חזק כ"כ עד שיכולים לעקור כל הדין דאורייתא, או שבכוחם רק להורות להאדם לא לקיים את הציווי, אבל לא לעקור את הציווי עצמו.

[ויש לקשר זה עם החקירה הידועה (אתון דאורייתא כל יו"ד. בית האוצר במערכת א' כלל קכד. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 106, ובכ"מ), האם יש כח לחכמים

גם לשנות ה"חפצא", או רק לחייב ה"גברא" להתנהג באופן מסויים – דאם כל כחם הוא רק על הגברא, הרי יכולים רק להורות להאדם לא לעשות המצוה, אבל אין בכוחם לשנות (חפצא ה)מצוה, אבל אם יש בכוחם גם לשנות ה"חפצא", יש להם כח גם לשנות (חפצא ה)מצוה עצמה].

וכמו לדוגמא ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, דמדאורייתא יש חיוב לתקוע בשופר, וחכמים אומרים שאין לתקוע; דהאם עכשיו – לאחר התקנת חכמים – אין כלל חיוב מדאורייתא לתקוע בשופר, דחכמים הסירו החיוב לגמרי, או שמצוות תקיעת שופר במקומה עומדת, ורק חכמים תקנו שלפועל אין לקיים מצווה זו מפני החשש כו'.

והנפק"מ בענין זה תהיה: אדם שעבר על גזירת חכמים ותקע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת; לפי האופן הא', כיון שאין מצוה כלל לתקוע בשופר, הוא לא עשה כלום, רק עבר על דברי חכמים. משא"כ לפי אופן הב', הנה למרות שעבר על האיסור, מ"מ קיים מצות תקיעת שופר, דהמצוה עצמה במקומה עומדת. ונפק"מ בנוגע לפעול: אם הרופא אמר לחולה שיש בו סכנה בר"ה שחל להיות בשבת שעליו לתקוע בשופר לרפואה, האם יברך לפני התקיעות, כי אין עליו איסור מטעם פקו"נ, ולאידך מקיים מצוה, או שאין מקיים שום מצוה, ואין לו לברך; וכן: האם כדאי שאחרים ישמעו התקיעות ממנו, כי עי"ז יקיימו מצות תק"ש, מבלי לעבור על האיסור דרבנן.

כך הוא גם בהדין דהנחת תפילין בלילה, דכתב אדה"ז (סי' ל סעי' א) שמדאורייתא לילה זמן תפילין, רק מדרבנן אסרו להניח תפילין בלילה. וגם כאן נשאל: האם חכמים הסירו לגמרי את המצוה בלילה, באופן שאין ציווי כלל להניח תפילין בלילה, או שהמצוה עדיין קיימת, ורק חכמים אסרו לקיימה. ונפק"מ לענין זה תהיה, באדם שהניח תפילין בלילה פעם אחת ויחידה, האם יצא מגדר ד"קרקפתא דלא מנח תפילין": דלפי אופן הא' לא יצא מגדר זה, דלא קיים המצוה בכך שהניח בלילה, ולפי אופן הב', קיים מצות הנחת תפילין, אע"ג דעבר על דברי חכמים.

עוד דוגמא אפשר להביא מהדין דספירת ז' נקיים בנדה. דמדאורייתא רק זבה צריכה לספור ז' נקיים, ואח"כ טובלת במקוה ונטהרת, ומדרבנן חייבו גם נדה בספירת ז' נקיים לפני טבילתה וטהרתה. והכא נמי אפ"ל בב' אופנים: א', חכמים עקרו לגמרי את האפשריות מדאורייתא לטבול ללא ספירת ז' נקיים, באופן כזה שאם כן טבול ללא ספירת ז' נקיים לא תיטהר כלל, ונשאר נדה מדאורייתא, והבא עלי' חייב כרת. ב', הדין דאורייתא נשאר במקומו, שיכולה

ליטהר בטבילה במקוה ללא ספירת ז' נקיים, ורק דחכמים אמרו דטיטהר רק לאחר ספירתה ז' נקיים, ולכן אם תטבול לכתחילה ללא ספירת ז' נקיים, מדאורייתא עכ"פ תהיה טהורה, וכ"ש שאין בזה חיוב כרת.

ועד"ז הוא בנדו"ד: יש דין מה"ת "פריעת בע"ח מצוה", שאם ראובן לוו ממון משמעון, חייב ראובן לפרוע לשמעון, אבל אמרו חכמים שאם שמעון מכר השטר חוב ללוי, חייב עכשיו ראובן לשלם ללוי, ולא לשמעון, כלומר: שהחכמים כאילו שינו את הדין דאורייתא. וגם כאן יש לחקור האם שינו הדין לגמרי, שאין שום התחייבות מראובן לשמעון, כי החכמים עוקרים הדין דאו' לגמרי, או שעדיין התחייבות הוא בין ראובן לשמעון, אלא שלפועל אמרו חכמים, שאעפ"כ חייב ראובן לשלם הממון ללוי.

והנה אם לא הי' אפשר להפריד בין ההתחייבות והחיוב בפועל לשלם, כי כולא חד, אין מקום לחקירה הנ"ל, כי פשוט שבנדו"ד אמרו חכמים שה"התחייבות" (שהוא הוא החיוב בפועל לשלם) עכשיו הוא מראובן ללוי. אבל היות שנת"ל מלקו"ש שיש להפריד ביניהם, לכן יש מקום לומר שהחכמים רק שינו החיוב בפועל לשלם, אבל ה"התחייבות" נשארה בין ראובן לשמעון.

וזהו כוונת התוס' לחלק בין שעבודא דר"ג, שהוא מדאו', ולכן אינו יכול למחול, ובמכירת שט"ח, שהוא מדרבנן, יכול למחול: התוס' י"ל שהחכמים לא שינו (או שאינם יכולים לשנות) ה"התחייבות", ולכן נשאר שה"התחייבות" הוא מראובן לשמעון, ולכן יכול שמעון למחול (ובדרך ממילא כבר אין שם חיוב לשלם כלל, כי החיוב לשלם בא רק כתוצאה מה"התחייבות"), משא"כ בשעבודא דר"ג, התורה העבירה גם ה"התחייבות" (ולא רק החיוב לשם – כי בדאורייתא אין סיבה להפריד בין ה"התחייבות" והחיוב בפועל) מהמלוה הא' להמלוה הב', ובמילא כבר אין להמלוה הא' שום שייכות כאן, ולכן אינו יכול למחול.

ובזה שונה מכירת שטר חוב מסתם קנין דרבנן שמהני לדאורייתא, כי שם לא שינו (או עקרו) שום דין דאורייתא, כ"א תיקנו שדבר זה ה"ה קנין, ואין שום סיבה לומר שלא כל השייכות נקנה להקונה. משא"כ במכירת שט"ח ששינו הדין (מיוחד) מהתורה שיש מצוה וחיוב לראובן לפרוע לשמעון, בזה אמרי' ששינו רק ההנהגה בפועל של ה"גברא", שישלם להקונה השט"ח, אבל לא עקרו הדין מה"ת שבעצם (ה"חפצא") דה"התחייבות" שהוא להמלוה.

[ואף שגם בקנין סתם עקרו ה"בעלות" של הבעלין הא' (שהוא גם כן מה"ת) ע"י שתקנו שהקנין שלהם חל – אי"ז דומה, כי אין דין מיוחד שהדבר שייך

להבעלים הא', משא"כ בשטר חוב, שיש דין מיוחד שעל הלוה לשלם הממון להמלוה הזה, מטעם "פריעת בע"ח מצוה".

והנה אם נכון הדבר שזוהי הסיבה מדוע במכירת שט"ח יכול המלוה למחול י"ל שבמעמד שלשתם אינו כן, כי היות שזה נעשה במעמד המלוה, י"ל שהתקנה היא כך: כשהמלוה בעצמו מעביר החוב לאדם שלישי, ה"ז כאילו שמה"ת מחל החוב להלוה לגמרי, והחכמים תיקנו שאעפ"כ נשאר חיוב לשלם להשלישי, זאת אומרת, החכמים תיקנו שאם עושה כן במעמד שלשתן, הנה נשאר כלפי השלישי "התחייבות" וחיוב בפועל לשלם. כלומר: אין הפי' שמה"ת עדיין חייב הוא להמלוה, והחכמים העבירו חיוב זה לאדם שלישי, כ"א הוא להיפך: מה"ת כבר אין הלוה חייב כלום, והחכמים תיקנו חיוב לפרוע לשלישי.

וא"כ אין לומר בזה שהיות שזה שינוי מהדין דאורייתא, נשאר ההתחייבות מהלוה להמלוה, ולכן יכול הוא למחול, כי הוא להיפך, שמן התורה אין כאן התחייבות כלל, והחכמים רק תיקנו שע"י מעמד שלשתן חל על הלוה חיוב לפרוע להשלישי, א"כ כבר אין להמלוה שום שייכות כאן, ולכן אין יכול למחול.

וי"ל שזוהי כוונת הרא"ש במ"ש "והיינו טעמא, דכיון דהיו שלשתם במעמד אחד [כלומר: המלוה מחל החוב ברצונו] נסתלק שעבוד המלוה מעל הלוה, ואפי' שעבוד הגוף שהי' הלוה משתעבד למלוה, פקע [כלומר: (כאילו) מחל לו החוב לגמרי] ומשתעבד גופו לשני [כלומר: עי' התקנת חכמים של דין מעמד שלשתן], ולא נשאר להראשון שום זכות בו, הילכך אין מחילתו כלום. אבל מוכר שט"ח שלא בפני הלוה [כלומר: המלוה לא מחל כלום], השיעבוד שיש למלוה על גופו של הלוה, אין קנין נתפס בו להקנות אותו שעבוד ללוקח [כלומר: היות שזה מדרבנן, לא ביטלו חכמים את עצם ה"התחייבות" שיש מן הלוה להמלוה], הלכך נשאר זכות למלוה בו, ומחילתו מחילה".

ועפ"ז נמצא שבדברים אלו, לא רק שתיאר הרא"ש ה"מציאות", של דין מעמד שלשתן (והטעם ע"ז הוא מ"ש אח"כ), כי אם גם בדברים אלו נמצא טעם מדוע אין מועיל מחילה במעמד שלשתן.



עוד בדין מצוה בו יותר מבשלוחו*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

רב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא

א. איתא בקידושין מא, א "האיש מקדש בו ובשלוחו וכו'", ובגמ' "השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא", ומקור הדברים הוא בשבת קיט, א שם מביאה הגמ' ממעשה רב של כמה אמוראים שהיו משתדלים להכין צרכי שבת בעצמם משום מצות כבוד שבת [רבי אבא זבן בתליסר אסתירי פשיטי בישרא וכו', רבי אבהו הוה יתיב אתכתקא דשינא ומושיף נורא, רב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא, רב הונא מדליק שרגי, רב פפא גדיל פתילתא, רב חסדא פרים סילקא, רבה ורב יוסף מצלחי ציבי, רב זירא מצתת צתותי וכו' עיי"ש], ומזה מביאה הגמ' הכא בקידושין הוכחה להך דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו.

והנה בגליון הקודם הבאנו דברי האדה"ז בשו"ע שלו סי' רנ קו"א סק"ב, ומתבאר מדבריו שם ביאור נפלא בסוגיית הגמ' דקידושין שם, וגם ישוב להקושיא המתעוררת במה שהביאה הגמ' בקידושין שם ראי' להך דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו רק מהך דרב ספרא ורבא, ובהשקפה ראשונה צ"ע, דהרי כאמור בסוגיא דשבת שם הובא שכן נהגו עוד כו"כ אמוראים, וא"כ תמוה וממ"נ, או דהגמ' הו"ל להביא מכל הני שאר אמוראים או דהגמ' הו"ל להביא רק מהני תרי אמוראי שהובאו תחילה, דהיינו רבי אבא ורבי אבהו, ומ"ט הביאה הגמ' ראי' דוקא מרב ספרא ורבא וצ"ע.

ותוכן הדברים הוא, דלאחר העיון הנה חלוקים הם רב ספרא ורבא משאר הני אמוראי, דהנה בע"כ צ"ל כי מצות כבוד שבת הרי חובת הגוף היא ולא שייכא בי' גדר שלחות, וראי' לזה דאל"ה הרי האיך ביטלו כל הני אמוראי שתורתם אומנתם את לימוד תורתם לקיים מצות כבוד שבת בעצמם, והרי כל מי שתורתו אומנתו אסור לו להתבטל מלימודו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, ואם הוה כבוד שבת מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, לא הוה הני אמוראי מבטלים תורתם לקיים מצוה זו בעצמם.

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע ע"ה דובראווסקי.

אלא בעל כרחך צ"ל כי מצות כבוד שבת היא בגדר חובת הגוף, וא"א לקיימה ע"י שליח וככל שאר מצוות שבגופו שא"א לעשותן ע"י שליח, ולכן הוא דביטלו כל הני אמוראי את תורתם לקיים מצות כבוד שבת בעצמם.

אלא שלפ"ז קשיא לאידך גיסא, הרי א"כ מהי ראית הגמ' בקידושין מהך סוגיא דשבת דרב ספרא ורבא הוו מהדרי לקיים מצות כבוד שבת בעצמם דמה ענין שמיטה אצל הר סיני, הרי בשבת שם לאו משום מצוה בו יותר מבשלוחו אתינן עלה אלא משום שהיא חובת הגוף, ולכן היו מבטלים מלימודם לקיים מצוה זו בעצמם, וכלל שאר מצוות שבגופו, וא"כ מאי ראי' מייתי לעניננו בקידושין לענין מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח שמצוה בו יותר מבשלוחו, אתמהה.

והביאור בזה, שלכן הוא דלא הביא הגמ' ראי' משאר הני אמוראי להך דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי כנ"ל אין לזה שום שייכות וראי' לנדו"ה, וחלוקים הם בזה רב ספרא ורבא משאר הני אמוראי, והוא דכשנודמן להם רישא ושיבוטא, מין שהיה חביב עליהם ביותר והיו מקיימים בזה למחרת בשבת מצות עונג שבת, הנה בערב שבת, היו מהדרים לבחור במין זה דוקא לקיים מצות כבוד שבת, וטעם הדבר כי בזה היו מרויחים ומקיימים ב' ענינים, הא' מצות כבוד שבת שהיא חובת הגוף [ולכן הגם כי גם הם היו בגדר תורתם אומנתם, מ"מ היו מבטלים תורתם למצוה זו], והב' הכנת מצות עונג שבת בעצמם משום לתא דמצוה בו יותר מבשלוחו.

כלומר, ענין זה הב', הכשר מצות עונג שבת, הרי אינו חובת הגוף, ושפיר אפשר לעשותה ע"י שליח, והטעם שרב ספרא ורבא בחרו לקיים מצות כבוד שבת במין החביב דוקא שבו יקיימו למחרת מצות עונג שבת, אף שהיו יכולים לקיים מצות כבוד שבת בשום תיקון דבר אחר [שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות כשלא נודמן להם רישא ושיבוטא], הוא משום לתא דמצוה בו יותר מבשלוחו, והיינו שהיו רוצים להרויח בזה, נוסף על מצות כבוד שבת, גם ענין הכשר מצות עונג שבת בעצמם ובגופן משום מצוה בו יותר מבשלוחו [ומשום ענין זה גרידא, הרי אה"נ שלא היו יכולים לבטל תלמודם, אמנם לאחר כי בלא"ה היו מוכרחים לבטל תלמודם משום לתא דמצות כבוד שבת שהיא חובת הגוף כנ"ל, הנה באותו דבר קיימו גם הכשר מצות עונג שבת בגופן משום לתא דמצוה בו יותר מבשלוחו].

ועפ"ז יבואר סוגית הגמ' דקידושין כמין חומר, דדוקא מרב ספרא ורבא הוא שאפשר להוכיח הך יסוד דמצוה בו יותר מבשלוחו, משא"כ משאר הני אמוראי

הרי אין שום ראי' מהנהגתם שקיימו מצות כבוד שבת בעצמם להך דינא, והיינו משום דמצות כבוד שבת הוה חובת הגוף, ודוקא מרב ספרא ורבא שהיו מהדרים לקיים גם הכשר מצות עונג שבת בעצמם הוא שמוכיחה הגמ' הך יסוד דמצוה בו יותר מבשלוחו, יעויי"ש בקו"א שם ובמש"כ עוד בזה בארוכה.

ביאור הנחת רש"י ואדה"ז – רק "אם" נזדמן להם

ב. והנה אדה"ז חידש שחלוקים רב ספרא ורבא משאר הני אמוראי, דהא דמחריך רישא ומלח שיבוטא לא היה הדבר אחד הרגיל שהיו עושים בעצמם בכל שבת ושבת לכבוד השבת [וככל הני שאר אמוראי], אלא רק "כשנזדמן להם" מזמן לזמן מין חביב זה היו מתעסקין בזה לכבוד השבת כדי לקיים בזה גם הכשר מצות עונג שבת, משא"כ "כשלא נזדמן להן רישא ושיבוטא נתעסקו דבר אחר" לקיים מצות כבוד שבת שהיא חובת הגוף.

ויסוד לחידוש זה מתבאר מדברי אדה"ז שהוא מדיוק לשון רש"י בשבת שם ד"ה מחריך רישא וז"ל: "אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו", ומדקדוק לשון רש"י "אם" דייק אדה"ז דהא דמחריך רישא [ועד"ז מלח שיבוטא] לא היה בכל שבת ושבת, אלא רק "אם היה שם ראש בהמה", דמין זה [והוא הדין "שיבוטא"] היה מין חביב ביותר, ורק מזמן לזמן הוא שנזדמן להן אותם המינים, וכמדוייק בלשון אדה"ז שם "ורבא ורב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור, אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא¹ כדפרש"י וכו' וכשלא נזדמן להם רישא ושיבוטא נתעסקו דבר אחר וכו'".

אלא שלפ"ז נשאלת השאלה מדוע אכן בחרו בשבתות שנזדמן להן רישא להתעסק בזה דוקא, ולא המשיכו להתעסק בדבר שהיו רגילים בו בכל ערב שבת, ועל זה ביאר אדה"ז דבע"כ שהיה זה כדי לקיים דבר נוסף, והיינו שהיו רוצים להרויח בזה, נוסף על מצות כבוד שבת, גם ענין הכשר מצות עונג שבת בעצמם ובגופן משום הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו וכמוש"נ.

1) וכבר כתבנו להעיר ע"ז בגליון א'פד שבגירסת הגמ' שלפנינו בשבת שם ובקידושין שם הוא להיפך דרב ספרא מחריך רישא ורבא מלח שיבוטא. ומשמע דלאדה"ז היה לו גירסא אחרת בגמרא "רבא מחריך רישא, רב ספרא מלח שיבוטא".

ואולי יש מקום לומר שהכריע כן אדה"ז משום דיתכן כי רב ספרא היה "תלמידו" של רבא שהרי חי באותו הדור, ועל כן יותר מסתבר להביא דברי הרב לפני דברי התלמיד. ולהעיר שבקו"א שם מזכיר אדה"ז את שמוותם של רבא ורבא ספרא כו"כ פעמים, ובכל פעם מזכיר רבא תחילה "רבא ורב ספרא". ועצ"ע בזה. [ולהעיר עוד ממה שראיתי למי שכתב דאולי יש בזה טעות הדפוס בדברי אדה"ז. אכן להעיר ממש"כ לעיל שכו"כ פעמים מזכיר אדה"ז שם רבא תחילה "רבא ורב ספרא"]. וצ"ע.

ומבואר להדיא שיסוד אדה"ז הוא מדיוק לשון רש"י שם "אם היה ראש בהמה", היינו שנתעסקו בדברים הללו רק מזמן לזמן "כשנזדמן להן".

ג. והנה בפרש"י מבואר זה להדיא רק לענין "מחריך רישא", ולא לענין "מלח שיבוטא". ובדברי האדה"ז הביא זה בפשטות הן לענין "מחריך רישא", והן לענין "מלח שיבוטא", ובלשונו "ורבא ורב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור, אלא כשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא כדפרש"י וכו' וכשלא נזדמן להם רישא ושיבוטא נתעסקו בדבר אחר וכו'".

ולכאורה יש לעיין מאין הסיק אדה"ז בפשטות שהוא הדין גם להך ד"מלח שיבוטא" שהיה רק כשנזדמן ולא בכל שבת ושבת, והרי פירש רש"י זאת להדיא רק לענין "מחריך רישא".

ויתכן לומר בזה בכמה אופנים, הא' דהנה לכאורה יש להקשות על פרש"י גופא, דמהיכי תיתי שרב ספרא הוי מחריך רישא רק מזמן לזמן "אם היה שם ראש בהמה", ומהיכי הוא היסוד לפרש"י שפירש זאת דוקא בהא דרב ספרא, ומאי שנא משאר אמוראי שהיה בזה דבר הרגיל שלהם בכל שבת ושבת.

האומנם דיש לומר הביאור בזה בפשטות, והוא משום כי לא מסתבר ליה לרש"י שנזדמן לרב ספרא ע"ד הרגיל בכל שבת ושבת "ראש בהמה", דאין "ראש בהמה" מילתא דשכיח כ"כ עד שנאמר שהיה רב ספרא מתעסק בזה ע"ד הרגיל בכל שבת ושבת אלא הוא דבר נדיר במקצת, ושונה הדבר בכל הני אמוראי שההתעסקות שלהם היה במילי דשכיחי בכל בית ובית בערב שבת, ועל כן שפיר מבואר שדברים הללו היה ההתעסקות שבחרו הני אמוראי להתעסק בהם לקיים מצות כבוד השבת, משא"כ ראש בהמה שאינו מילתא דשכיח כ"כ ולא כן בכל שבת איתרחיש ליה. ומזה הוא דהכריח רש"י להבהיר ולפרש "אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו"².

(2) ושוב איקלע לידי קובץ 'אור ישראל' גליון סו, ושם שקו"ט הרב אליהו ש'ל נלדא ביסוד הך דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו ובביאור הסוגיא דשבת וקידושין שם ושיטת הרמב"ם ואדה"ז בכל זה יעוי"ש בארוכה, ובתו"ד העיר גם על פרש"י בשבת שם שבפנים והקשה דמי גילה לרש"י "רז" זה שרק מזמן לזמן אם היה ראש בהמה היה רב ספרא מחרכו הוא בעצמו, ומדוע לא נאמר שהיה זה – ככל שאר הנהגות דהני אמוראי בשבת שם – דבר הרגיל בכל שבת ושבת, ועד"ז הקשה שם לפי מה שפירש האדה"ז כן גם בהא דרבא מלח שיבוטא שהיה רק כשנזדמן לו ושכן מתבאר מפרש"י, דלכאורה הרי רש"י פירש כן רק לגבי רב ספרא ומנא ליה לאדה"ז שה"ה גם לגבי רבא עיי"ש מש"כ בזה.

ונראה לומר – בנוסף על מה שכתב שם לדייק כן מלשון הגמרא לגבי רבא 'מלח' שבוטא, ולא 'הוה מלח' עיי"ש ודפח"ח – שמרוב העיין והפלפל בכל זה לא דק לפשוטן של דברים, די"ל שיסודו של רש"י

ואם כנים דברינו יתכן לבאר עפ"ז גם יסוד הנחת אדה"ז שהוא הדין גם להך ד"מלח שיבוטא" שהיה רק כשנזדמן מזמן לזמן ולא בכל שבת ושבת, ונראה שלמד זאת אדה"ז מדברי רש"י לגבי הך ד"מחריך רישא" ודימה מילתא למילתא, דכמו שפרש"י גבי האי "רישא" שהיה זה רק מזמן לזמן כשנזדמן לרב ספרא [או לגירסת אדה"ז לרבא] משום שאינו מילתא דשכיח כ"כ [ככל שאר הני התעסקות האמוראים בשבת שם] ולא מסתבר לומר שנזדמן לו ראש בהמה בכל שבת ושבת, הנה כמו כן מסתברא דהוא הדין והוא הטעם גם לגבי האי "שיבוטא", שהוא גם כן מין דג חביב ביותר שאינו שכיח כל כך³.

והב', עוד זאת י"ל, שהסיק זה אדה"ז בפשטות גם מכללות הסוגיא דקידושין שם שדייק תלמודא הך יסוד דמצוה בו יותר מבשלוחו רק מהני תרי דוגמאות מרב ספרא ורבא דוקא, ומוכח דהיה בהני תרי דבר מיוחד שרצו לקיים הך יתרון מצוה דמצוה בו יותר מבשלוחו ע"י קיום הכשר מצות עונג שבת בעצמם, וא"כ בע"כ שגם בהך דמלח שיבוטא היה בזה ענין מיוחד, והיינו דרק כשנזדמן מזמן לזמן לרבא [או לגירסת אדה"ז לרב ספרא] הך שיבוטא היה מתעסק בזה לכבוד השבת כדי לקיים בזה גם הכשר מצות עונג שבת, וכפי משמעות פרש"י לגבי "מחריך רישא".

ובצירוף פרש"י בשבת שם לענין "מחריך רישא" וסוגית הגמרא בקידושין שם שלמדו הך יסוד דמצוה בו יותר מבשלוחו מרבא ורב ספרא, למד אדה"ז דהוא הדין והוא הטעם גם לגבי האי "מלח שיבוטא", שהיה רק כשנזדמן זה

הוא מפשטות הדברים, דלא מסתבר שנזדמן לרב ספרא ע"ד הרגיל בכל שבת ושבת "ראש בהמה", דאינו מילתא דשכיח כ"כ [וככל הני התעסקות של שאר הני אמוראי], ועל כן פירש שהיה רק "כשנזדמן" לו ראש בהמה, וממנו יש ללמוד שהוא הדין והוא הטעם גם לגבי רבא מלח שיבוטא כמ"ש האדה"ז, וכמוש"נ בפנים. וראה גם הערה הבאה.

3) ומה שלא פרש"י זאת גבי הך ד"מלח שיבוטא" אלא גבי הך ד"מחריך רישא", י"ל דסמך רש"י בפירושו על מה שכתב לפני זה, כלומר דבדברי הגמרא בשבת שם הרי הובא תחילה "רב ספרא מחריך רישא" ורק אח"כ "רבא מלח שיבוטא", ועל כן פרש"י זאת על רב ספרא המוזכר תחילה, וסמך דמיניה נלמד כמו"כ גם להך דרבא מלא שבוטא דתרווייהו שווים הם דתרווייהו הוו מילי דלא שכיחי כ"כ, ושפיר מסתברא לדמות מילתא למילתא, וכמוש"נ בפנים בביאור יסוד דברי אדה"ז. זאת ועוד יתכן לומר בדא"פ דשיבוטא הוא דבר נדיר יותר מראש בהמה, ואם כן יש ללמוד מפרש"י גבי "מחריך רישא" במכש"כ גבי "מלח שיבוטא". ועצ"ע.

וראה קובץ 'אור ישראל' שם שדייק הרב אליהו שי' לנדא מלשון הגמרא 'מלח' שבוטא לשון עבר, ולא 'הוה מלח' לשון הווה ורגיל, דמזה משמע שהיה זה רק כשנזדמן לו עיי"ש. והנה הגם שביאר שכן יש לדייק שפיר מלשון הגמרא, מ"מ הרי עצ"ע והא גופא קשיא, מדוע אכן נזדמן השיבוטא לרבא רק מזמן לזמן, משא"כ שאר הני התעסקות האמוראים שהיו דבר הרגיל בכל שבת ושבת. ולדברינו מבואר בפשטות כי היה זה דבר שאינו שכיח כ"כ וכמוש"נ.

מזמן לזמן לרבה כדי לקיים בזה גם הכשר מצות עונג שבת בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

מקור מפרש"י לחידוש אדמו"ר הזקן

ד. והנראה להעיר עוד בכל זה, דהנה כד דייקת שפיר י"ל שיסוד דברי אדה"ז בביאור הסוגיא דקידושין שם שדוקא מרב ספרא ורבא מוכח הך יסוד דמצוה בו יותר מבשלוחו וכמוש"נ, מרומזים ומדוקדקים הם בדקדוק לשון רש"י לשבת שם הנ"ל שכתב "אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו".

דהנה בסוגית הגמ' דשבת שם הרי הובאו דוגמאות מכו"כ אמוראים שקיימו מצות כבוד השבת, אמנם כד דייקת שפיר הרי שדוקא בהא דרב ספרא מחריך רישא בחר רש"י להוסיף ולפרש הך פרט ש"מחרכו הוא בעצמו", ולכאורה מאי קמ"ל בזה שהיה מחרכו "בעצמו", הרי מילתא דפשיטא היא, שהרי זהו כל תוכן הסוגיא שם דהאמוראים היו נוהרים לקיים דבר אחד לכבוד השבת בעצמם.

זאת ועוד, הרי מאחר כי מצות כבוד שבת היא מצוה שבגופו [דאל"כ לא היו יכולים ליבטל מתלמודם] וכנ"ל, א"כ ודאי הוא שהיו מקיימים מצוה זאת בעצמם, ומילתא דפשיטא היא עד שאין צורך ומקום לפרשו, ומדוע פרש"י זאת דוקא אצל רב ספרא דמאי קמ"ל בזה וצ"ע.

אמנם להמבואר בדברי האדה"ז הנ"ל, יתכן לומר דיוק בדברי רש"י, דבשאר הני אמוראי הרי אה"נ שאין מקום לפרש ולהוסיף פרט זה שהיו נוהגים לעשות הדבר ההוא "בעצמם", דהרי כנ"ל זהו אכן כל תוכן הסוגיא וודאי הוא, ומאי קמ"ל בזה.

ודוקא בהא דרב ספרא מחריך רישא דקדק והוסיף רש"י ש"אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו", וי"ל דאין כוונתו בהך "מחרכו הוא בעצמו" להך ענין דקיום מצות כבוד השבת בגופו, אלא כוונתו לרמז בזה על הך יתרון מצוה דהכשר מצות עונג שבת "בעצמו" משום לתא דמצוה בו יותר מבשלוחו, וזהו שפרש"י דהטעם לזה ש"אם היה שם ראש בהמה לחרוך" היה רב ספרא בוחר להתעסק בזה לקיים מצות כבוד שבת [ולא היה מתעסק באותו דבר שהיה רגיל להתעסק בו בשאר שבתות] הוא משום שרצה לקיים בזה עוד

ענין של "בעצמו", כלומר תיקון מצוה עונג שבת בעצמו משום מצוה "בו" יותר מבשלוחו⁴.

ואם כנים דברינו נמצא מבואר שיסוד דברי אדה"ז בביאור הסוגיא דקידושין שם שדוקא מרב ספרא ורבא מוכח הך יסוד דמצוה בו יותר מבשלוחו וכמוש"נ, מרומזים ומדוקדקים הם בדקדוק לשון רש"י לשבת שם במה שפירש גבי רב ספרא ש"אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו".



שיטת רש"י בשהיית תבשיל בערב שבת

הרב מיכאל לערנער

ראש הכולל דביהכ"נ אנ"ש בשכונה

א. ידועה מח' הראשונים בריש פ' כירה, האם פוסקים כחנני' שסובר שמותר לשהות ערב שבת תבשיל שנתבשל כמאכל בן דורסאי או שפוסקים כחכמים הסוברים שמותר לשהות רק תבשיל שנתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו.

הנה ברש"י (לז, ב ד"ה ורב ששת) מפורש שפוסק כחנני', וז"ל "ואנן דמשהינן קדירה ע"ג כירה שאינה גרופה, אדחנני' סמכינן" ומובא דעתו בתוס' (שם, ד"ה אמר ר"ש), "רא"ש סי' א' ובעוד ראשונים. אבל מצינו כמה סתירות בדעת רש"י כדלקמן.

ב. ראשית כל כבר הקשו הצ"ח (על אתר) והרא"ש יוסף (ריש פ' במה טומנין, ד"ה ודע) שרש"י סותר דעת עצמו בדף לד, ב – ד"ה גזירה, וז"ל "וגורו אף בבשלה כל צרכה עד שיגרוף או שיקטום והכי מסקינן בפרק כירה דאמר רבי קטמה והובערה", מוכח שרש"י סובר שמסקנת הסוגיא בפר' כירה הוא כדעת

4) ומה שפרש"י בקידושין שם ד"ה מחריך רישא וז"ל "לכבוד שבת", כוונתו בפשטות לפרש את 'כללות הענין' דהא דרב ספרא מחריך רישא וכו' היה זה לכבוד השבת, דהרי בסוגיא דקידושין קיימינן והך ציטוט דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא הובא בתוך הדברים בלא שום רקע, על כן הוצרך רש"י לפרש את כללות הענין שהנהגה זאת היתה לכבוד שבת.

אכן בסוגיא דשבת שם הנה הך דרב ספרא מחריך רישא הובא בתוך גוף הסוגיא דמצות כבוד השבת ובהמשך להנהגות כל שאר הני אמוראי וכו', וא"כ מה שפרש"י בשבת שם "אם היה שם ראש בהמה, היה מחרכו הוא בעצמו", י"ל שאין כוונתו בהא ד"היה מחרכו הוא בעצמו" לפרש את כללות הענין שהיה מחרך ראש בהמה לכבוד שבת בגופו דפשיטא היא וכן מתבאר כבר מכללות הסוגיא, אלא להשמיענו שרצה רב ספרא לקיים בזה ענין נוסף שהוא הכשר מצות עונג שבת משום לתא דמצוה בו יותר מבשלוחו וכמוש"נ בפנים.

חכמים שאסרו לשהות תבשיל שנתבשל כמאב"ד. בראש יוסף שם נשאר בצ"ע. והצל"ח תירץ שבדף לד הגמ' מתרצת קושיית אביי, ומוכיח הצל"ח שדעת אביי בדף לח, ב היא כפי חכמים, ולכן רש"י מפרש הסוגיא בדף לד כפי שיטת חכמים. אבל קשה ע"ז, דמלשון רש"י "והכי מסקינן" משמע דמסקנת הגמ' היא כמו חכמים, ולא שהוא רק אליבא דאביי, וצ"ע.

ועוד סתירה בדעת רש"י מדף יח, ב (ד"ה ובשיל שפיר דמי) מפרש רש"י "מבושלת כל צרכה שפיר דמי להניחה דלא בעי חיתוי", רואים ברור שצ"ל מבושל כ"צ כמו חכמים, וזהו דלא כשאר הראשונים שפוסקים כחנני' שמפרשים שהפשט "בבשיל שפיר דמי" הוא שמבושל כמאב"ד (ולדוגמא עי' תוס' שם).

[להעיר שבב"י סי' רנג מביא שרש"י מפרש הלשון "ובשיל" - שנתבשל כמאב"ד. וזהו דלא כגירסתנו ברש"י, וכבר העיר ע"ז הראש יוסף בדף לח, א ד"ה ודע].

ועל סתירה זו מתרץ הראש יוסף (יח, א - ד"ה שכח) שלפי גירסתנו בגמ' שם מדובר בתנור ולא בכירה, ובתנור מפני שחזמו רב אסור כשנתבשל רק כמאב"ד, דחיתוי מעט יועיל לקרב בישולו, ולכן צ"ל מבושל כ"צ דוקא (ועי' ברז"ה יח, ב ד"ה והא דאמרין, שרצה ללמוד כן).

הנה ישנה עוד סתירה מרש"י בדף לד, א, שמקשה הגמ' "שכח קדירה ע"ג הכירה ובשלה בשבת מהו" ומפרש רש"י (ד"ה שכח קדירה) שקושיית הגמ' היא "אליבא מאן דאסר" היינו כפי חכמים, משא"כ תוס' שם מפרשים דמכיון דקיי"ל כחנני', צריכים לפרש קושיית הגמ' כשלא נתבשל כמאב"ד. נמצא שגם כאן לא פי' רש"י כחנני', וראיתי שכבר עמדו ע"ז הראש יוסף והלשון הזהב⁵ על אתר.

ועי' שם מה שתירצו כ"א לפי דרכו.

ג. ואולי י"ל בכל הנ"ל, דבעצם דעת רש"י הוא לפסוק כהחכמים שמותר להשהות רק תבשיל שנתבשל כ"צ, ולכן מפרש רש"י הסוגיות בדף יח, א לד, ב ולח, א כפי שיטת חכמים, משא"כ בדף לו, ב בא רש"י להסביר המנהג בפועל, שהיו משהין תבשיל שנתבשל כמאב"ד.

(5) "חבר דבק מאח" להרה"ק ר' אלימלך מליזענסק זי"ע. ומהמסכימים לספרו נועם אלימלך.

וזהו שכתב רש"י "ואנן דמשהינן קדרה ע"ג כירה שאינה גרופה אדחנני' סמכינן . . ." , היינו שרש"י לא בא כאן לפסוק (בתור פסק) כחנני', רק שבא להסביר על מה נסמך המנהג דאנן משהינן וכו'.⁶

ויש להביא סעד לביאור זה מדברי הרמב"ן, דכתב הרמב"ן (דף לז, ב ד"ה הא דאמר) "ודברי רש"י ז"ל מטיין שהוא מן המתירין", דמזה שכתב שדברי רש"י רק "מטיין" לשי' חנני' (ודלא כתוס' ועוד שכתבו "וכן פסק רש"י", משמע שהרמב"ן למד שרש"י לא פסק כאן פסק ברור כחנני'.

ד. לפי הנ"ל נמצא דשי' רש"י היא ע"ד שיטת הרא"ש והריב"ש בסוגייתנו, דהנה שאר הראשונים פסקו ברור או כחנני' או כחכמים משא"כ הרא"ש והריב"ש (לקמן) סוברים בעצם שיש להחמיר כחכמים, אבל לפועל המנהג הוא להקל כחנני'.

וז"ל הרא"ש (פ' כירה סיק א') "ובשביל שרבו הדעות בהאי פיסקא וישראל אדוקים במצות עונג שבת ולא ישמעו להחמיר הנח להם כמנהג שנהגו ע"פ הפוסקים כחנניא".⁷

ובשו"ת הריב"ש סי' שפח כתב אודות המנהגים שראה בבואו לקהילת סרקסטה וז"ל "גם אני ראיתי רוב מנהגיהם לקולא, ובקצתם יש להם על מה שיסמוכו, כמו בדיני הטמנה שנוהגים כחנני' כפסק רבינו האי ז"ל ובקצתם אין עוזר ואין סומך".



6 ומאחר שכך הוא המנהג, המנהג מכריע כן להלכה. עי' מש"כ הדרישה סק"ח בדעת הרא"ש (מובא לקמן בפנים ההערה) "דכיון שמשמע בגמ' (לז, ב) דכל כה"ג במנהגא תליא . . . א"כ ממילא ס"ל דכן הלכה". ועפ"ז מובן לשון התוס', טור ועוד "וכן פסק רש"י".

7 ובבה"ל סי' רנג ד"ה ונהגו להקל, דייק מל' זה דלכתחילה טוב ליהזר כדעת חכמים. [ובדעת אדה"ז להלכה בזה, עי' בספר שבת כהלכה חלק א' ע' שלט ובספר טעמי השלחן (להרח"א אשכנזי שיחי) ע' כ"ו].

מידת סוכה שסמכה לכותל

הת' מרדכי קירשנבוים

תות"ל – 770

תנן (סוכה יט, ב) "העושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל ר"א פוסל מפני שאין לה גג וחכמים מכשירין". ובגמ': "תנא, מודה ר"א שאם הגביהה מן הקרקע טפח או הפליגה מן הכותל טפח שהיא כשרה. . תני ר"א מכשיר וחכמים פוסלין".

הרמב"ם (הל' סוכה פ"ד ה"ז) העתיק לשון המשנה והגמ', ונראה דס"ל שמשך ז' הצריך להכשר סוכה הוא דוקא בקרקעיתה, אבל בגובהה מספיק רוחב טפח.

אמנם התוס' (ד"ה העושה) כתבו: "בכה"ג איירי, דלאחר שמשך השיפוע בגובה י', איכא עדיין במשך סוכה רוחב ז', דבע"א לא מכשרי רבנן, דהא בעי' גבוה י' במשך ז'". וראה בביאור הגר"א סי' תרל"א ס"י שאם הגבי' מן הקרקע טפח והכותל גבוה י"ז אז השיפוע כ"ב ומחצה ויותר וההרחק הוא ט"ז, ואם הכותל גבוה י"ח והרחיק מן הכותל טפח אז צריך שיהי' השיפוע כ"ב ומחצה וההרחק מן הכותל י"ד ומחצה⁸.

והר"ן כתב: "דוקא כגון שיש לה ט"ז טפחים שהם י"ז בהדי האי טפח, כי היכי דליהו ז' מינייהו לסוכה וי' למחיצה". היינו שמצריך שיהי' בדופן כשיעור הסכך והמחיצה יחד⁹.

ולהעיר שכאשר השיפוע יש לו ט"ז טפחים וגובה הכותל י' אז ההרחק הוא י"ג, ואם נחשוב בסוכה זו גובהה כנגד משכה ונחתכו לרצועות דקות ימצא בין הכל מעט יותר מע' ריבועים של טפח על טפח שזהו שיעור הכשר סוכה. וא"כ י"ל שהר"ן ס"ל כהב"ח סי' תרל"ד להלכה ולא למעשה שסוכה ארוכה וקצרה כשרה אם אפשר לרבע ממנה זע"ז טפחים.

ולפ"ז בסוכה העשוי' כצריף שכדי לרבע ממנה ז' על י' ג"כ צריך שיהי' משכה י"ג, סגי בדפנות של י"ב טפחים שע"ז נעשה ההרחק לכל צד ו' טפחים.

8) ובבבארי יעקב שם שבסמך ראש הדופן לכותל צ"ל הכותל י"ג טפחים וג' חומשין והאלכסון כ"ב טפחים וב' חומשין, ובסוכה העשוי' כצריף צ"ל בכל דופן טפח ביושר וי"ז טפחים וחצי באלכסון.

9) ובערוך לנר כ' שר"ל שבסוכה העשוי' כצריף צ"ל כל דופן ט"ז טפחים, וכ' דהיינו כתוס' שצ"ל משך ז' בגובה י', והניח בצ"ע.

ולאידיך, בסומך לכותל באופן שההרחק ז' בלבד לא סגי בדופן של ט"ז משום שע"י יהי' הגובה רק ט"ו ויוכלו לרבע בסוכה זו רק נ"ו טפחים.

מיהו צ"ב במ"ש הב"ח סי' תרל"א אדברי הר"ן: "ול"נ דכבר אפשר לומר דאין צריך כ"כ, דסגי בשיש בה בין הכל כדי לחתוך ממנה רצועות שיהא בהן כדי שיעור ז' על ז' בגובה י", הלא פשטות דברי הר"ן מורים שסגי אפי' בפחות מזה, כנ"ל שע"י דופן ט"ז יתכן שיוכלו לרבע נ"ו טפחים בלבד. וצ"ע.

ובעיקר דבריו נראה ברור שאין ר"ל שיהי' בין הכל ת"צ ריבועים טפח על טפח על טפח, ולהכשיר סוכה שארכה רחבה וגובהה ח' טפחים מפני שיש בה תקי"ב ריבועים, כ"א צ"ל עכ"פ משך טפח בגובה י', רק שיל"ע אם צ"ל משך ז' על טפח או שסגי בטפח על טפח, היינו סוכה שרחבה בקרקעיתה ומתקצרת מד' רוחות.



רמב"ם

וסת החודש וקידוש בשעה השביעית והמסתעף בהלכות קידוש החדש להרמב"ם

הרב מנחם מענדל הכהן כהן
שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

א. הראב"ד בספר בעלי הנפש שערי הווסתות הביא מהגמ' (נדה סד, ב) שיש דין וסת החודש. אולם הרמב"ן בפירושו לנדה (שם) חולק עליו, וז"ל: "וקורא אני על עצמי מקרא זה (תהלים קלט) פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם שיהא תלוי ביום השבוע או ביום החודש". היינו שלענין הפלגות מובן הדבר ששייך שיהיה לאשה וסת קבוע שהרי כך דרכן של נשים שיש לה משך זמן שהיא מתמלאה בדמים, וכשמתמלאת היא נופצת ומוציאה דם, אבל לומר שהווסת תלוי ביום החדש

לפי קביעות בית דין הוא דבר תמוה, ועיי"ש שהאריך לפרש שכל דברי הגמ' לא נאמרו אלא לענין וסת הפלגה, ולא נמצא וסת לימי החודש כלל.

וממשיך "ומדברי הרב משה הספרדי ז"ל (הרמב"ם) משמע שאין לו קביעות וסת אלא בהפלגה שוה, שאם היה סובר כדברי הרב ר' אברהם (הראב"ד) היה לו לפרש בחיבורו". (אולם ראה במגיד משנה (הלכות איסורי ביאה פ"ח ה"ו) שפירש בדעת הרמב"ם כדעת הראב"ד ושאר הראשונים).

וממשיך "ובעל נפש יחוש להחמיר בענין הוסתות בין כדברינו בין כדברי הראשונים עד יערה עלינו או על אחרים רוח ממרום להכריע איזו היא הדרך הישרה שיבור לו האדם".

אולם הרמב"ן בעצמו בהלכותיו לנדה (פ"ה הי"ב) חזר בו וכתב כל דיני וסת החודש כדעת הראב"ד ותוס' ושאר הראשונים.

ב. והנה הרא"ה בספר בדק הבית שלו (הובא בש"ך יור"ד סי' קפ"ט סקי"ג) הסכים עם קושיית הרמב"ן, ולפיכך כתב שיש קביעות וסת לימי החודש אבל לא כשיטת הראב"ד, שהוא לפי ימי החודש שאנו מונים, שהרי אי אפשר שיהיה קידוש החודש גורם לאשה שתראה דם, אלא לפי מולד הלבנה, והיינו שמונים מספר הימים שעברו ממולד הלבנה עד היום שראתה בו, ואם ראתה ג' פעמים בימים שוים לפי מולד הלבנה, קבעה וסת. אבל הרשב"א במשמרת הבית כתב (הובאו דבריו בש"ך שם) שודאי קביעת בית דין את החודש גורם את קביעות הוסת, והכל נקבע לפי ימי החודש אם מלא אם חסר כפי תיקוני בית דין, שכל מה שבית דין שלמטה עושים בית דין שלמעלה מסכימים עמהם, ואף בחידושי הגוף כן, כמו שדרשו חז"ל בירושלמי כתובות בפסוק לא-ל גומר עלי - קטנה בת ג' שנים ויום אחד שנבעלה אין בתוליה חוזרים, נמנו בית דין ועיברו את השנה - בתוליה חוזרים, וכן לכל ענין. וכן משמע פשט דברי הטור והשו"ע והפוסקים - וכ"ה בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות נדה סי' קפד סקי"ב, סי' קפט סק"ג.

והנה בפלתי סק"ז תמה על תירוץ הרשב"א שמה שאמרו חכמים שהטבע משועבד לקביעת בית דין הוא אמת וכפי שדרשו מן הכתוב לא-ל גומר עלי, אולם כ"ז לענין אנשי עם ישראל אשר חלק ה' עמו, והם מושפעים מפאת ה' ולא כפי הטבע והילוכי הכוכבים, ולכך כל הענינים נידונים אצלם לפי קביעות בית דין, אבל לא מסתבר שיהיה הטבע של בעלי חיים ג"כ משועבד להסכמת בית דין נגד הטבע. והרי מציאות וסת החודש בדילוג מבואר בגמ' לא רק לענין

ראיית הוסת באשה בלבד, אלא גם לענין העדאת שוורים לנגיחות שיש שור שהוא מועד לנגוח לפי ימי החודש ובזה בודאי הקושיא גדולה היא.

ובשו"ת חת"ס חלק אבן העזר סי' סו, סתם ולא פירש "וגם בפלתי לנדה ראיתי בזה דברים שאינם נראים", ולכאור' כוונתו דלמה אי אפשר לומר לא-ל גומר עלי דמשנה טבע כל העולם ע"י פסקי וקביעת חדשי הבי"ד, דהלא כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל והתורה.

ג. ועל מה שכתב הרא"ה שקביעת הוסת הוא לפי מולד הלבנה בשעה שנראית על הארץ, הקשה הפלתי שני קושיות: א) שהרי מציאות זו משתנה מארץ לארץ (כמבואר בגמ' ר"ה כ, ב שבארץ ישראל אפשר לראות את הלבנה ו' שעות לאחר המולד ובבבל רק י"ח שעות לאחר המולד וכן בכל מדינה ומדינה משתנה הראיה והזמן שנראה בארץ) וכל חשבון קביעות החדשים והמולדות שלנו הוא ע"פ ארץ ישראל, וא"כ נשים היושבות בארצות הרחוקות מארץ ישראל לפי מה ימנו את קביעות וסתם, ובודאי אי אפשר לומר שיקבעו לפי המולד בארץ ישראל, שהרי אם טבע הלבנה בחידושה גורם, בודאי אין זריחת הלבנה בארץ ישראל משפיע על יושבי הקוטב הדרומי או הצפוני או להיפך.

ב) הרי חשבון המולדות שלנו הוא לפי המולד האמצעי, ויש הבדלים בין מולד האמצעי ומולד האמיתי, ואם כן כל אשה בכל מדינה תצטרך ללמוד את חכמת מהלך הכוכבים ומפת הארץ כדי לדעת איך תקבע את וסתה וזה ודאי מן הנמנע – ע"כ קושיות הפלתי.

דהנה הרמב"ם בהלכות קידוש החדש ביאר בארוכה דיש מהלך האמצעי היינו שכל תקופה היא שווה והיא לערך צ"א יום. אבל מהלך האמיתי כיון שכדור הארץ הוא לא ממש באמצע הגלגלים יש תקופה שהשמש הולכת יותר מהר סביב כדור הארץ ויש תקופה שהשמש הולכת יותר לאט סביב כדור הארץ, ומהלך האמיתי הוא יותר קשה לברר וזה נוגע לראיית הלבנה.

אבל עכשיו פסק הרמב"ם (הלכות קידוש החדש פי"ח הי"ב) "וכל הדברים האלו בזמן שיש שם בית דין וסומכים על הראייה, אבל בזמנים אלו אין סומכין אלא על הקביעה בזה החשבון האמצעי הפשוט בכל ישראל כמו שבארנו" עכ"ל.

היינו דהפלתי שואל שתי שאלות על שי' הרא"ה, דהרי האשה צריכה להיות אסטרונומית לדעת בדיוק המולד במדינתה ובעירה, ובזה גופא היא צריכה לדעת מהלך האמיתי, שזה קשה מאד, ולפיכך סומכים כל ישראל על מהלך

האמצעי – דזה פשוט יותר – ומולד הלבנה שפועל על וסתה זה מולד הלבנה האמיתי ולא מולד הלבנה ע"פ מהלך האמצעי.

ד. והנה שקו"ט זה הוא ג"כ בנוגע המנהג לא לקדש בערב שבת בשעה השביעית, מפני מזל מאדים.

וז"ל כ"ק אדמו"ר (הובא בשערי הלכה ומנהג, או"ח סי' קמא) "ולמעשה נוהגין ע"פ מהלך האמצעי. . ועפ"ז יש לפרש ולהמתיק מה שראיתי נוהגין בנוגע שלא לקדש בין שעה ו' לז' שאין מבררין בכל עש"ק בפ"ע מתי חצות האמיתי (שהחמה בראשו) לדעת שש שעות השוות מתי מסתיימות. . ועד"ז הוא גם בנוגע לשעת התקופה ושפיכת המים" (שהולכין אחר מהלך האמצעי דכל תקופה היא צ"א יום, אע"פ שלפי מהלכם האמיתי אינם ממש שוה כפי שביארנו לעיל).

והרבי מוסיף שם עוד שני נקודות למה אין מדייקין בתר חצות דמהלך האמיתי: א) ובנדו"ז בפרט יש גם הענין דכיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. ב) ובפרט שבמדינתנו נוגע הקידוש בעיקר בימות החורף וכו"כ ימים מעוננים, כן טרודים בהכנות לש"ק, ולא קל לברר הזמן דחמה בראשו, עכ"ל.

פי': א) דאם השפעת מזל מאדים היא שש שעות שוות לאחרי חצות האמיתי, א"כ אם קשה לברר זמנו, ודשו בה רבים, לא נשמור בכלל על השעה השביעית, והוי כחוכא ואיטלולא.

ב) ועו"ק כפי שביארו המפרשים כי מהלך האמצעי דחצות הוא הזמן בין חצות הכי מוקדם וחצות הכי מאוחר, והוא לעולם בשעה 12:00 – ראה בפרטיות בספר ישראל והזמנים חלק א' ע' מג-ד – ולפי"ז הרי"ז רחוק מאד מאד ממהלך האמיתי, ולכאו' תיקנו כך כי לשנות הזמן כל ערב שבת יהי' קשה ביותר, וכפי שהרבי מעיר במכתבו – אבל יוקשה עלינו קושיית הפלתי כי למה כל המנהג הזה אם מזל מאדים פועל בשעה השביעית לאחרי חצות האמיתי.

ה. ויש לומר בזה ע"פ קושיית החת"ס המפורסמת בשו"ת שלו או"ח סי' נו, דהנה ברמב"ם בהל' קידוש החדש פ"ט מביא דיש מחלוקת באורך שנת החמה בין חכמי ישראל, ר' אדא ושמואל, ולפי תקופת שמואל לאחר כל מחזור של י"ט שנה ישאר חילוק של שעה אחת ותפ"ה חלקים (ועיין בהפירוש שם הל' ג' ששואל לפי תקופת שמואל מה נעשה כשיתקבצו כל השעות, ותקופת ניסן תהי' באייר וכותב "יבא מורה צדק ויודיענו").

אבל לפי תקופת ר' אדא פסק הרמב"ם בפ"י הלכה א' 'ולא תמצא תוספת במחזור של תשעה עשרה שנה כלל, אלא בכל מחזור מהם ישלמו שני החמה עם שני הלבנה הפשוטות והמעוברות", והרמב"ם פוסק בפ"י ה"ו וז"ל "ונראין לי הדברים שעל חשבון תקופה זו (של ר' אדא) היו סומכים לענין עיבור השנה . . לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון".

א"כ שואל החת"ס למה בנוגע ברכת החמה פוסקים כתקופת שמואל, דהלא לפי ר' אדא צריך לעשות ברכת החמה כל י"ט שנה, ורק לפי תקופת שמואל עושים כל כ"ח שנה, ונשאר בצע"ג, ובלשונו "ואיך נברך וע"פ אמת אין כאן שום תקופה".

ותירץ רבינו בזה (לקו"ש חט"ז בא א') דיש לפעמים שאין התקופה דלמטה מתאים עם התקופה דלמעלה, ופוסקים כשמואל דהתקופה למעלה היא כמותו, אע"פ שלמטה התקופה היא כרב אדא, עיי"ש אריכות הביאור.

ולפי"ז י"ל בנוגע לקידוש בשעה השביעית, דאפי' שזה לא בזמן מולד האמיתי, הרי כיון דככה נהגו בני ישראל נעשה השפעת מזל מאדים באותה שעה, אע"פ שאינה מאירה באותה שעה, כמבואר בנוגע לברכת החמה.

ולפיכך כתב הרבי ד"וכן עמא דבר", וזהו הפירוש בדברי רבינו "שומר פתאים ה'", ולפיכך נעשה השפעת מזל מאדים באותה שעה שקיבלו ישראל על עצמן.

ועפי"ז אולי י"ל דכוונת הרא"ה שוסת החודש הוא משעת המולד, היינו המולד שמכריזין בבתי כנסיות דמאז נעשה השפעת המולד למעלה, ופועל בעולם.

ובזה סרה קושיית הפלתי דכל אשה לא צריך להיות איצטגננית, ובזה סרה ג"כ קושיית החת"ס על הרא"ה והרמב"ן, האם הם לא מסכימים להירושלמי דלא-ל גומר עלי די"ל דהן מסכימין, רק שזה לא תלוי בקביעות בי"ד החדש, רק מתי עם ישראל מכריזין המולד האמצעי, וזה ג"כ לא-ל גומר עלי, והכל על מקומו יבא בשלום.



הלכה ומנהג

הכרזות טל וגשם

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בסדור רבינו הזקן, בשחרית של שלש רגלים, מופיע קטע אודות הכרזת 'משיב הרוח' וכו'. במהדורה חדשה של שו"ע ר (ח"ד ע' ססז) אין שום ציון והערה על פיסקא זו. אך כעת עברתי על פרשה זו (כחלק מן המהדורה החדשה של 'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות') ונתקשיתי בה, ושוב ראיתי בזה דברים חדשים, וכלשון רבינו בזה (ו' תשרי תש"ל): "הסידור, רובו ככולו הם חידושי דינים של רבינו הזקן". על כן אמרתי לשתף הדברים עם ידידי שיחיו די בכל אתר.

וזה לשון אדה"ז: במוסף^א של יו"ט הראשון של פסח^ב מתחילין לומר "מוריד הטל"^ג ובמוסף שמיני עצרת מתחילין לומר "משיב הרוח ומוריד הגשם". ואין

א בדפוס שקלאוו תקס"ג וקאפוסט תקע"ו, הרי תחילת תפלת מוסף היא "ומפני חטאינו . . .", כך שתחלת תפלת מוסף נשענת על הפתיחה כאן. ומובן מה שבסדור ווילנא תרכ"ה, שם הדפיסו פתיחת תפלת מוסף בנפרד, העבירו הלכה זו לשם. וצ"ב מה שבסדור תורה-אור, שאף שם מופיעה תפלת מוסף בשלימות, הוחזרה הלכה זו לכאן והושמטה משם.

ב שו"ע ר סי' קיד ס"א (ושם נסמן), סי' תפח ס"ז. וראה שער הכולל פ"מ סק"א ואילך. פסקי הסידור, אותיות פא; קסג.

ג כמנהג ספרד, הובא בטור סי' קיד, וראה הכוונה ע"פ סוד בפרי עץ חיים שער העמידה פי"ח, ובכ"מ. ביאור הלכתי לזה, וגם על ניקוד 'הטל' בקמץ – ראה בארוכה שחרית של חול הערות 197-199.

הציבור רשאים להתחיל עד שישמעו מפי הש"ץ. ונוהגין שהשמש"י מכריז קודם התפלה. לפיכך לא די כשיכריז "משיב הרוח" לבד אלא יאמר גם כן "מוריד הגשם".

ד ירושלמי ריש תענית: אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור, הובא בטור שם. ובדברי הפוסקים רואים ב' אופנים, אם הכוונה להזכרה ע"י הכרזה של הממונה על הצבור - וכך מפרש בשוע"ר שם (כהט"ז שם סק"ו): "שאסור להזכיר הגשם עד שיכריז הש"ץ או השמש בקול רם". או שכוונת הירושלמי היא אל הזכרה של הש"ץ בתפלתו, ונראה שכך מפרש רבינו כאן. וכך פירש המגן אברהם שם סק"ב: "כלומר שיאמר הש"ץ בקול רם 'משיב הרוח' בתוך התפלה". אלא שלדעת המחבר שם צ"ל הכוונה שהש"ץ ירים קולו במלים אלו בתפלת לחש, כי לולא כן לא יתחילו הקהל להזכיר עד תפלת מנחה - ע"ש במחצית השקל וביד אפרים. אבל בירושלמי גופא מסתבר לפרש דקאי בהזכרה שבחזרת הש"ץ.

ה י"א שברמ"א שם. וש"נ למרדכי ריש תענית (רמז תרטו בסופו: "ויש נוהגין שלאחר קריאת התורה וקדיש, אומר מיד ש"ץ 'משיב הרוח ומוריד הגשם', ואז מתפללין הקהל ומזכירין"). ובשער הכולל (שם סק"ג) ציין לשבלי הלקט סי' קכא, וכן הוא בדפוס ראשון, אבל במהדורת ווילנא תרמ"ז הוא בסימן שעב ("שמכריז החזן בפני הקהל קודם תפלת המוסף 'משיב הרוח', והצבור עונים 'לברכה'"). ושם ציין גם לפרדס לרש"י סי' קפט. ובמהדורת בודאפעסט תרפ"ד הוא בעמ' רמא, סמוך לפני מנהג שמיני עצרת ("ומנהג שבאישפירא שמזכיר שליח צבור לקהל משיב הרוח (ביורד) [כשיורד] אחרון לפני התיבה, כמו שעושים לראשי חדשים, כשנכנס ראש חודש, מזכיר שליח צבור לקהל"). וכן כתב הרא"ש (תענית פ"א ס"ב): "פירוש, שיאמר קודם תפלת מוסף בקול רם: משיב הרוח ומוריד הגשם". [ברם להלן שם מביא לשון הראב"ה: "עד שיזכיר שליח צבור בין בלחש בין בקול רם". אלא שהקרבן נתנאל שם העמיס שהכוונה אל קודם התפלה בלחש].

ו בשער הכולל שם סק"ג העיר מדברי הראב"ד שבטור סי' קיד, שיש להכריז גם 'מוריד הטל' [בא' דפסח]. שהרי לפי מנהגנו כמנהג ספרד, אין הבדל בזה בין יום א' דפסח לשמיני עצרת. אבל למנהג אשכנז שאין אומרים 'מוריד הטל' בימות החמה, אין מכריזים ביום א' דפסח - ראה שוע"ר שם ס"ב ובס' תפח שם.

ז תוכחה זו כתבה גם החיי אדם (ד"ד: ווילנא תק"ע) כלל כד ס"ד, ושם נימק: "שזה לא נקרא הכרזה, שהרי ביש מקומות אומרים גם בימות החמה 'משיב הרוח'". אך לשון רבינו 'לפיכך' משמע שהצורך באזהרה זו נוצר בגלל ההזכרה באופן של הכרזה לפני התפלה.

ולכן נראה לפרש כוונת רבינו, שלפי האופן הב' הנ"ל הערה 4, הרי העיקר הוא שלא יקדים היחיד לש"ץ, וא"כ אפילו אם הש"ץ ירים קולו בתפלת לחש והקהל ישמעו ממנו התיבות 'משיב הרוח', רשאים שוב הצבור לומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם'. אבל לאופן הא' דבעינן הכרזה, ולשון המשנה ריש תענית "מאימתי מזכירין גבורות גשמים" היינו הכרזה (ע"ש בתוספת יו"ט), א"כ בהכרזה של 'משיב הרוח' לא הושג כלום, וצריך איפוא לדייק שיכריז [גם] 'מוריד הגשם'.

הערות בספר 'שיעורי הלכה למעשה'

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

הנני בזה לרשום כמה הערות בספר 'שיעורי הלכה למעשה' חלק אורח חיים של ידידי הרב שלום דובער שי' לוינ.

איזה "ליקוטי הלכות" חיבר אדה"ז

שם (עמ' ג) כתב: "ומכל אלו רואים שרבינו ערך לקט הנצרכות לכל אדם, מתוך שלחן ערוך יורה דעה, אבן העזר וחושן משפט; אלא שחלקם לא הגיע לידינו" – והנה למרות שדבר זה כתבו הרשב"ל כבר בכמה מקומות, עדיין אינני יודע האם הדברים הוכחו, שהרי בנוגע להדברים שבהם נאמר: "כמו שיתבאר" אין לנו הוכחה שאכן נכתבו¹. ובנוגע לדברים שבהם נאמר: "כמו שנתבאר" אין לנו הוכחה משכנעת שהכוונה לשלחן ערוך של אדה"ז ולא לשלחן ערוך של ה'בית יוסף'.

האם מגביהים צידי הטלית

שם (עמ' יא) כתב: "בחב"ד מגביהים את הטלית על הכתפים, ובשאר החסידויות נמשך הטלית על גבי הידים" – היה צריך לומר: "חלק מהחסידויות".

1) הערת המערכת: אלו דברים כתב הרב אברהם אלאשוילי במענה לשאלה זו (באתר שלו shulchanharav.com במדור 'שאל את הרב'): "על יורה דעה ברור שהוא כתב על החלק, כי: א) אין שום סיבה שהוא יכתוב על הל' שחיטה וטריפות והל' נדה, ולא יכתוב על איסור והיתר ואבילות וכיוצא בזה. ב) יש לנו הוכחות מדברי אדה"ז עצמו בכמה וכמה מקומות שהוא מציין לסי' מסוים ביו"ד שלא הגיע לידינו, ומעיון בשו"ע ונו"כ הענין הזה לא נמצא שם, ובהכרח שהוא מתכוין למשהו שהוא עצמו כתב שם, וענין כזה מצינו גם כשהוא מציין להל' אבילות, שאלו הסימנים האחרונים ביו"ד. ואם כן בהכרח שהוא כתב מתחילתו ועד סופו. וכל זה ביו"ד, אבל חו"מ ואבן העזר אדה"ז לא כתב לפי סדר הסימנים, אלא עשה ליקוטי הלכות, ובעוד שבחו"מ הגיע לידינו כל החלק בשלימותו, הרי שבאבן העזר הוא עשה ליקוט בשם הל' אישות, כפי שהוא מציין באחד מהמקומות, ולא הגיע לידינו כלל. וחבל על דאבדין". ועצ"ע. ולא באנו אלא להעיר.

בשמיני עצרת תחילת "הסיום"?

שם (עמ' יג) כתב: ". שכבר בשמיני עצרת היא התחלה של סיום קריאת התורה בשמחת תורה" – ולא הבנתי איך זה תחילת הסיום. לכאורה מה שאפשר לומר שכבר בשמיני עצרת מתחילים לשמוח בשמחה דלמחר.

ר"ה שחל בשבת: "יום זכרון תרועה" או רק "זכרון תרועה"?

שם (עמ' כה) נעתק נוסח הקידוש לראש השנה מתוך דפוס לא ידוע, ושם נדפס: **"את יום הזכרון הזה (זכרון תרועה) יום תרועה"**. והמלים בסוגריים נאמרים בראש השנה שחל להיות בשבת. והנה ודאי שאין הכוונה שבשבת אומרים שניהם "זכרון תרועה [וגם]: יום תרועה", אלא שבשבת אומרים "זכרון תרועה" ובשאר ימי השבוע אומרים "יום תרועה". ומכאן ראייה למה שהוכחתי ב'הערות וביאורים' (גליון תקפ"ו עמ' 51-44) שלפי נוסח אדה"ז לא אומרים "יום זכרון תרועה", אלא רק "זכרון תרועה" (ודחיתי בזה את דעתם של הרבנים גינזבורג ורסקין), ודפוס לא-ידוע זה מסייעני.

כמה תיקונים

שם (עמ' כו הערה 40) יש להציע כמה תיקונים: (א) "בסדור שקלוב תקע"ג" – צ"ל: תקס"ג. (ב) "ראיתי בהוצאת תקע"ה, ומסתמא כן הוא גם בהוצאת תקע"ו" – לפלא שלא בדק בתוך הסידור, והרי זה נמצא גם בספרית חב"ד וגם בהיברובוקס. (ג) "וכן הוא בכל הוצא [ו]ת שער הכולל" – כנראה הכוונה לסידור 'תורה אור' בעריכת בעל 'שער הכולל'.

"והגר"א הביא . . ואינה תשובה"

שם (עמ' נא-נב) הביא דברי ה'צמח צדק' (פסקי דינים עמ' [814]) אודות מחלוקת הפוסקים האם על טלית קטן יכול לברך 'להתעטף' או רק 'על מצות', ומוכיח ה'צמח צדק' מכמה מקומות ש"מעטף רק גופו ולא ראשו . . הרי עטיפה חלק א' שהוא רק ימין נקרא ג"כ עיטוף". שוב הביא דברי הגר"א שרצה להוכיח ממקום אחר שעייטוף אינה דוקא על הראש, וע"ז כתב ה'צמח צדק': "ואינה תשובה, דהרי . . ", כלומר שדברי הגר"א "אינה תשובה" לדברי הפוסקים הנ"ל, כי אפשר לדחות את ההוכחה שלו.

שוב הביא שם את הגירסא המזוייפת, כאילו ה'צמח צדק' כתב על ראתי הגר"א: "ואנכי בעניי לא זכיתי להבין דבריו הקדושים", וכתב על זה הרשב"ל: "ולפי זיוף זה אין שום משמעות והמשך לדברים. וכל זה בא לו מחמת שלא

הבין את דברי הצמח צדק". ואנכי בעניי לא זכיתי להבין את דברי הרשדב"ל, שהרי המשך הדברים פשוט ומובן גם לפי הגירסא המזוייפת, שאחרי שהביא דברי הגר"א הוא כותב שאינו מבין את דבריו שהרי וכו' וכו'.

צירוף תינוק שנשבה למנין

שם (עמ' עח-פב) דן בארוכה בענין "צירוף אינו שומר שבת למנין" – מאמר זה בדמותו וכצלמו כבר נתפרסם בשעתו, וכנראה נעלם ממחבר הספר מה שכתבתי בארוכה ב'הערות וביאורים' (גליון א'לז עמ' 130-110) לדחות את דבריו ואת מסקנתו. ועכשיו ראיתי גם מאמרו של הרב אי"ה סילבערבערג (גליון א'פה עמ' 43-41) שגם לא ניחא ליה במסקנא הנ"ל.

יין שבזמן התלמוד

שם (עמ' קסב-קסג) כתב: "היין הכי חזק שיוצא היום מענבים (בלי תוספת אלכוהול מבחוץ) הוא לערך 16% אלכוהול. ומסתמא כך היה בזמן התלמוד. ובאמת היה אפשר לשותותו גם כמו שהוא, בלי מיזוג מים (כפי שגם כיום אפשר לשתות יין שהוא לערך 16% אלכוהול). מכל מקום עדיף לשתותו על ידי מזיגה, כאמור בגמרא (שבת עז, א): 'אמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא'. והיינו שעדיף למזוג יין חזק זה שיהיה חלק אחד יין ושלושה רבעים מים".

הרוצה לעמוד על בירור הענין (עם מסקנות אחרות) כדאי לו לעיין במאמרו המקיף של זהר עמר: "יין חי ויין מזוג: על יינות שלהם ועל יינות שלנו", בד"ד, כסלו תשע"ד, עמ' 75-96.

לבלוע שני הכזיתים בבת אחת

אודות המצות הרכות והקשות כותב שם (עמ' שי): "נתבאר בשוע"ר (סי' תעה ס"ו): 'ושני כזית אלו צריך לאכלם ביחד דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת. אבל אין צריך לבלועם בבת אחת, אלא ירסקם בפיו ויבלע בתחלה כזית אחד כולו בבת אחת, ואח"כ יבלע כזית השני בבת אחת'. וגם זה כמעט אינו שייך במצות הדקות והקשות שלנו, שאי אפשר להכניס שני כזיתים לפה בבת אחת ולבלוע כל כזית בבת אחת. אלא שגם כאן מדבר במצות רכות העשויות כספוג, שנהוג בהם עד קרוב לזמן רבינו הזקן". ועד"ז כתב עוד שם (עמ' שכג): "אשר כמעט אין זה במציאות לבלוע כזית שלם בבת אחת".

ויש להעיר שלמרות שאכן קצת קשה, אבל אין לכתוב על זה "אשר כמעט אין זה במציאות". ראה מה שהעתיק בספר 'ויגד משה' (סי' כד אות כ-כא) אשר הרבה אכן נהגו כן. וזכורני בצעירותי שבעצמי ראיתי רבים וטובים שנהגו כן. אלא שזה אכן לא קל, וצריך מאמץ. ראה גם 'נטעי גבריאל' (פסח ח"ב עמ' תע הערה טו) שזה "קשה מאד".



ברכת האורז

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

ב'סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות' בחלק 'מילואים' סימן כג בענין כיצד מברכין על האורז, לנגד ההנהגה לברך 'מוזנות' ו'האדמה' ו'שהכל' על מאכלים אחרים ועי"ז יפטור בממה נפשך האורז, כתב בא"ד זו"ל, "ויתירה מזו אני אומר, שמאחר שדייק רבנו לכתוב כאן **שירא-שמים** יאכלנו תוך הסעודה, הרי כל מי שיקר לו דברי רבנו לא יתחכם להפר יראה לבקש תחבולה, ולא יזוז מדברי רבנו כפשוטם".

ומה יענה על הא דכתב אדה"ז בשו"ע מהדורא בתרא בכעין זה לגבי תיקון חצות (בסי' א ס"ב): "אבל ראוי לכל ירא שמים וכל החיל אשר נגע ה' בלבו לקום בחצות הלילה ולקונן מעט במזמור על נהרות בבל וכיוצא בו", ורוב המון חסידים אין נוהרים בו!

וממשיך שם לבאר שחשיבות פעולת הברכות פרטיות היא להרבות בשבח של מקום, שזה מתרבה על ידי פירוט המין בבירור. ואם לא תהא מבוררת, לא יהיה בברכה זו שום עדיפות על הברכה הכוללת — "שהכל נהי' בדברו".

וז"ל: "והנה במסכת ראש-השנה (ל, ב) תנן, "פעם אחת נשתהו העדים . . ונתקלקלו הלויים בשיר", שלכך תקנו מאז, שאין מקבלים עדות החודש מן המנחה ולמעלה. ובביאור הדבר במה נתקלקלו נחלקו בגמרא שם: "הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר" ור' זירא סבירא לי' שאמרו שירה של חול. בביאור הסברא "שלא אמרו שירה כל עיקר" מפרש רש"י, דהיינו לפי שלא ידעו מה יאמרו, ולכך לא אמרו שירה כלל.

"ויש להקשות, שהי' להם לשורר את שני השירים, הן השיר של ימות החול והן השיר של היום המקודש, ויכוונו שהנכון יהיה למצוה, וזה שאינו נכון יהיה שלא לשם מצוה כלל, וכלפי שמיא גליא. (ועל כל פנים בשביל העתיד, אם יארע כך כו', היה מספיק שיתקנו לעשות כן באם יצטרך הדבר). והרי מצינו עצה כזו בכמה מקומות.

"ובעניי לא מצאתי יישוב נכון. אך ראיתי בספר טורי אבן (ראש-השנה שם ד"ה שלא) שהקשה: ". ואם כן נסכים עצמן איך הביאו, כיון דאין לומר שיר מספק", עכ"ל. ומשמע שהוא מפרש 'נתקלקלו', דמכיון שלא ידעו אם הוא ראש-השנה או לא, לכן לא היו יכולים לומר פרק שיר מספק. "עכ"ל (הסדור הנ"ל).

לכאורה הפירוש הפשוט הוא, דהטעם הוא משום הנכנסים והיוצאים. היינו, אם היו אומרים שיר של חול, וקודם שאמרו השיר של ר"ה יצאו מקצת העם, יהיו סוברים דהיום חול ולמחר קודש. ואם באו מקצת העם (רק) כשאמרו השיר של ר"ה, יהיו סוברים דהיום קודש ולמחר חול. ורק לאח"כ יבורר הדבר בשאם יבואו עדים אם לאו. ואין לך קלקול גדול מזה!

וממשיך שם הנ"ל, "ונראה להסביר, שכאשר נדרש שבח מיוחד ומפורט, שיר של חול או שיר של מועד, פרי העץ או של אדמה, והדומה, לא סגי להכי באופן של שבח בממה-נפשך, כי צריך להיות ברור בדעת המשבח על מה הוא מברך במיוחד."

ותימא לי על זה, דהא: א) בסדר ברכה"נ פ"א ה"י כתב רבינו "אבל האורז. ויש אומרים שאפילו לא נתמעך בבישול מברך עליו בורא מיני מזונות", ודעה הא' ס"ל דברכתו 'האדמה', ורבינו הכריע, "ומספק ראוי לברך עליו שהכל כשהוא שלם", ואיפוא השבח מיוחד ומפורט. וכן ב) בפ"ב ה"י כתב רבינו 'חוץ מפת שנלושה בחלב וכיוצא בו שאין לברך עליהם בורא מיני מזונות בתוך הסעודה או בסופה בכל ענין מאחר שיש אומרים שברכתם המוציא כלחם גמור ונפטרה כבר בברכת המוציא ספק ברכות להקל' – והלא למאן דאמר דברכתם 'מזונות' לא בירך כלל! ולא די שלא הזהיר שירא שמים לא יאכלם בתוך הסעודה, אלא אדרבא (בכמה מהם) כתב רבינו בהלכות ו' וז' לאכלם דוקא בתוך הסעודה! ואיפוא השבח מיוחד ומפורט. וכן יש להקשות מפ"ו הי"ב וכ"ד.

וממשיך שם הנ"ל, "אך לירא-שמים כתב רבינו שעצתו היא לאכלו בתוך הסעודה דוקא".

ותימא לי, איפוא ההכרח דמש"כ רבינו "לפיכך ירא שמים לא יאכל . . כי אם בתוך הסעודה" שפירושו סעודה של לחם דוקא? והלא:

(א) בפ"ט הט"ו מפרש רבינו עמש"כ בהלי"ד "אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם הואיל והוא צריך לחזור למקומו אין עמידתו גמר סעודתו" (דפירוש של סעודתה של 'דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם' היינו): "א דפירושו כל שהוא מז' המינין אפילו פירות ויין, וי"א דפירושו מין דגן בלבד, וי"א פת בלבד.

(ב) הלשון "אין משיחין בסעודה" אינו מוגבל לסעודת לחם בלבד.

(ג) ההלכה שצריך לעשות קידוש במקום סעודה, אינו מוגבל לסעודת לחם בלבד.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



תיקון טעות בשו"ת אדה"ז (מהדו"ח)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

תיקנו חכמים¹ שהנותן עיסקא לחבירו, דהיינו שנותן לו סחורה או מעות להתעסק בהם למחצית שכר, יהי' דינו חצי הלואה למקבל שהרי חצי ריוח שלו וחצי פקדון בידו שהרי חצי ריוח הוא להנותן. ולא קני להו אלא לאיעסוקי בהו, דלהכי קרו לי' עיסקא, דאמר לי' כי יהיבנא לך לאיעסוקי בי' ולא למשתי בי' שכרא, ואם מת לא יעשה מטלטלין אצל בניו.²

ואעפ"כ, אם יש להמקבל בעלי חובות שתובעים ממנו, ויש בידו מעות, הרי למרות שיש לו עדים שקיבל עיסקא, מ"מ בפלגא מלוה עכ"פ, כל הבעלי חובות

(1) ב"מ קד, ב. טור ושו"ע יו"ד סי' קעו ס"ב. שוע"ר הלכות רבית ועיסקא סעיף לו.

(2) ב"מ שם. שו"ע שם סעיפים ל-לא.

שוין³. שהרי "אינו נאמן"⁴ [לומר שמעות אלו מעסק פלוני הם] במיגו [שהי' נותנם לו]⁵, אלא בפלגא דפקדון דברשותא דמרא קאי, אבל פלגא דמלוה כיון שהאחריות עליו אף שאינו יכול להוציאו, לאו ברשותא דמרא קאי ולא מהני מיגו לאפוקי⁶ מחזקה שכל מה שביד אדם הוא שלו⁷, וא"כ אינו נאמן אלא בעדים דוקא, שמעות אלו הם מזה העסק⁸, "דדילמא מעות העיסקא הוציא ואינו בעין"⁹. "כל זה מוכח מלקמן סימן קח סעיף ד"¹⁰, דלא אמרינן מיגו לאפוקי מחזקה אפי' לתועלת הנתבע¹¹.

ואולי י"ל שמקורו בברייתא¹²: "אמר להן אחד אני ראיתי אביכם שהטמין מעות . . פלוני הן . . שבידו ליטלן דבריו קיימין", ופרש"י: "דמה לו לשקר אם רוצה נוטלן ונותנן לאותו שהוא מעיד עליו"¹³. ולכאורה קשה למה נקט התנא לומר שהלה אמר להן שהמעות עצמן שייכים לפלוני ולא נקט - באופן כללי יותר - שאמר שאביהם חייבים לו סכום כזה. וע"פ הנ"ל א"ש, דלא מהני מיגו לאפוקי מחזקה שכל מה שביד אדם הוא שלו, אלא בפקדון דברשותא דמרא קאי.

ועפ"ז היה נראה לענ"ד, שמ"ש העורכים בשו"ת אדה"ז (סי' מט במהדורה החדשה ציון יא) "וראו אצלו ממון", טעות הוא ויש להגיה "ויש בידו מעות" (כמבואר בש"ך שם), שהרי מבואר שם שאם ראו המעות בידו קודם לכן אין כאן מיגו ואינו נאמן אף בפלגא פקדון וכנ"ל.

(3) ש"ך חו"מ סי' צט סק"ז.

(4) ומיושבת בזה קושיית האחרונים (תומים סי' צט סק"ו, דגול מרבבה שם, שער משפט שם סק"ב, קצוה"ח שם סק"א, חת"ס שם, משפט האורים שם סק"ב ועוד) על הש"ך שם.

(5) רמ"א חו"מ סי' צט סוף ס"א.

(6) אע"פ שאינו נגד החזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו, דהא נתברר שיש בידו כך וכך משל פלוני בעיסקא" (ש"ך שם).

(7) שו"ת אדה"ז סי' מט (במהדורה החדשה) [נדפס בדפוס ראשון בהוצאת קאפוסט תקע"ו בסוף חו"מ בכותרת "גם זאת מצאנו דברי קדשו, ונשמט בכמה הוצאות], בביאור דברי הש"ך שם.

(8) שו"ע יו"ד סי' קעז סעי' לא.

(9) ש"ך שם.

(10) סוף דברי הש"ך שם.

(11) כי אם במיגו דאי בעי שתיק (כמבואר בש"ך שם סי' קח סק"ז ע"פ המבואר בשו"ע יו"ד סי' עח ס"ד).

(12) סנהדרין ל, א.

13 ועד"ז בסמ"ע י"ד רנה סקכ"ו: "דנאמן במיגו דהא אילו רצה ה' נוטלן ונותנן לאותו פלוני".

קדיש דרבנן לש"ץ

הרב יוסף שמחה גינזברג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בסידורי תהלת ה' הוצאת קה"ת אה"ק¹⁴, ב'הנהגות' בקדיש דרבנן שאחרי ברייתא דרבי ישמעאל¹⁵, כתבו: "אם אין חיוב – יאמר הש"ץ קדיש דרבנן גם אם אביו ואמו חיים (ראה אג"ק כרך יד, עמ' שעה). וראה ספר המאמרים תש"ט, עמ' 101¹⁶, שמצוה וחובה לומר קדיש זה".

באג"ק שם מדובר על אמירת קדיש דרבנן בכלל: "ובמה שכותב אודות אמירת קדיש דרבנן, הנה בכלל אין בזה הגבלות, וכל אחד ואחד יכול לאומרו, אבל אותו המעורר השאלה, הנה מהיות טוב אל תקרי וכו', יש לברר שהאב שי' ואם תי' שלו לא יקפידו בזה". ואין שם שום התייחסות בקשר לש"ץ.

גם במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שציינו, "במענה על מכתבו שכותב, אשר אצלם אין אומרים קדיש דרבנן קודם התפילה, ושואל אם ישתדל לומר בעצמו", מאריך בעניין הקדיש בכלל, קדיש דרבנן בפרט וקדיש זה במיוחד, ומסיים: "ומצוה וחובה להקים את דבר אמירת הקדיש דרבנן קודם התפילה כנהוג בכל ישראל". אבל אינו נותן עדיפות שיאמר זאת דווקא הש"ץ או השואל. וגם בין אנ"ש לא ראינו עדיפות שיאמר זאת הש"ץ יותר מאשר שאר המתפללים.

ולהעיר מס' נטעי גבריאל הל' אבילות¹⁷, ש"במקום שאין שם רק מי שיש להם הורים, מנהג העולם שאין אומרים קדישים שאינם שייכים להש"ץ", וביניהם "קדיש שלפני הודו", "והרבה נוהגים לומר רק קדיש דרבנן שאינו קדיש יתום כלל¹⁸, ויש נוהגים לומר הקדישים חוץ מעלינו¹⁹". ועל כך מציין²⁰: "כ"כ במנהגי זידיטשוב, צאנו וסטרעטיין, שגם אם אין חיוב, יאמר אותו הש"ץ, אפי'

(14) תח"י כעת הדפסת שנת תשס"ג.

(15) עמ' 26 מס' 2.

(16) ובאג"ק שלו ח"ג עמ' קמא ואילך.

(17) ח"ב פרק מג ס"ב.

(18) וזה לכאורה כדברי הרבי נשיא דורנו הנ"ל.

(19) שנקרא 'קדיש יתום' בראשונים וברמ"א סי' קלב ס"ב.

(20) בהערה כא.

יש לו אב ואם, חוץ מקדיש עלינו, וכן מנהג סאטמאר וקלויזענבורג. וראה בגשר החיים עמ' שכה, דלכתחילה יאמר הקדישים של עלינו ושל קוה או הש"ץ²¹ או אחד שאין לו אב ואם, ואם כל הציבור יש להם אב ואם, אומר הש"ץ הקדישים²², חוץ מעלינו". והרי זה כה"ש נוהגים" הנ"ל.

וסיים בנטעי גבריאל: "ולמעשה, במקום שאין מנהג, יוכל לנהוג לומר כל הקדישים חוץ מקדיש עלינו, שהכלל שבמקום שאין בירור בנגלה סומכין על הנמצא בקבלה". ומביא זאת גם מדברי רבינו בשערי הלכה ומנהג²³. אך רבינו לא עסק שם בנושא זה (כשהש"ץ יש לו אב ואם) אלא בחשיבות אמירת הקדישים גם כשאין שם 'חיוב'.



תהילים בבית עלמין

הנ"ל

כתב הרבי²⁴: "ומה נוהגים לומר בהמענה לשון²⁵ על קברי אבות בכלל, ובעת הקמת מצבה, הנה ישאל לרבני אנ"ש הדרים כאן²⁶ על מנהגם בזה".

הנדפס בס' נטעי גבריאל ח"ב עמ' תפו, ונעתק גם בספר "אוצר מנהגים והוראות – יו"ד", הוצאת 'היכל מנחם', ירושלים ת"ו תשס"ו עמ' שפח (אלא שציינו בטעות לנטעי גבריאל עמ' תקו), הוא - שהרבי אמר את הפרקים הנהוגים באה"ק ב'שלושים' של הרש"ג. ע"כ.

21 מומשך לשון הגשר החיים שם משמע, שהש"ץ הזה הוא מי שאין לו אב ואם.

22 לשונו שם: "רק הקדישים של התפילה, וקדיש אחר אין כאלוקינו", ואינו מזכיר שם כלל קדישים שאחרי ר' ישמעאל ושאחרי שיר של יום. ולפלא, כי גם לפי נוסח אשכנז, ואפילו למנהג הגר"א (מעשה רב אות נג - לפי אחת הנוסחאות שם בא קדיש זה אחרי שש"י גם בשביל 'עלינו'), אומרים קדיש דש"י.

23 ח"א ס' עט, מאג"ק כרך יו"ד עמ' שב, ונדפס גם בסוף התהילים 'אהל יוסף יצחק'.

24 אג"ק ח"ד ס"ע קעג.

25 צ"ב אם הכוונה לרשימת פרקים מתוך ספר או חוברת בשם זה (לקברי אבות או לקברי צדיקים, ראה הלן בהערה הבאה) או שהאמירה שם נקראת תמיד בשם "מענה לשון".

26 ההדגשה במקור.

זאת למרות שלפני-כן ציין הנט"ג לס' דרכי חסד עמ' ערה, ושם הביא מס' 'עמק הבכא' את הרשימה דאה"ק, אבל סיים אחרת: "ואנו נוהגין לומר המזמורי תהילים שנדפסו בס' מענה לשון²⁷. . קאפ' כה, לך, קיא, קיב, קיט, מן קאפ' קכ עד קאפ' קג, ויהי נועם, יושב בסתר, אנא בכח. .".

כעת ראיתי ב'מדריך' ח"ב (קיצור דיני שמחות) להרב לוי יצחק שי' גרליק, מהדו"ק²⁸, בשם הרב חיים שלום דובער שי' ליפסקר [מראשי ח"ק חב"ד בשכונת 'כאן ציוה ה' את הברכה'], כדלהלן: בשנת תש"נ חל היארצייט (הראשון) של הרש"ג בש"ק. במוצש"ק התקשר המזכיר הריל"ג אליו, באמרו שהרבי רוצה לעלות מחר (ביום א') על קברו של הרש"ג לרגל היארצייט. . ושאלו איזה פרקים בתהילים להכין [צילומים], והכינו הפרקים הכתובים ב'דרכי חסד' שאומרים על השתטחות קברים [=הרשימה הנהוגה באה"ק], והם: לג, טז, יז, עב, צא, קד, קל. אח"כ אומרים במזמור קיט אותיות שם הנפטר ואותיות נשמה. וכן עשו. ע"כ.

כן כתוב שם²⁹ אודות הקמת המצבה של הרש"ג, שהייתה כנהוג בין אנ"ש שם אחרי סיום ה'שבעה' [היום השמיני לאבל חל בש"ק, ולכן עלו למחרת, ביום ראשון בשבוע] ואמרו את הפרקים הנ"ל.

אגב, ככל הידוע, מנהג אנ"ש בחו"ל שאין מדקדקים שיהי' מניין בעלייתן לקברי אבות (בהקמת מצבה וביארצייט. ב'שלושים' לא עלו אלא אצל הרש"ג כנ"ל), וגם כשיש מניין אין אומרים אלא תהילים ולא קדיש.



27 יש לחפש אם ישנו ספר כזה לאמירה על קברי **אבות**. בספר בשם זה בהוצאת קה"ת, המיועד לאומרו על קברי **צדיקים**, יש רק **פרקים בודדים** מאלה שנזכרו גם ברשימה שבסוף התהילים 'אהל יוסף יצחק': לג, צ, צא, קמב, קמוג.

28 ברקולין תשע"א, עמ' 242.

29 בעמ' 253.

השמטת דין דהמונע מנעלים בשוע"ר מהדו"ת

הרב מנחם מענדל אלישביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – כרמיאל, אה"ק

א. בשו"ע מהדורא קמא סימן ב ס"ט כתב רבינו הזקן: אמרו חכמים ובשפלות ידים ידלוף הבית ע"י (דרכי משה א"ז) שאדם מתעצל לכסות גופו כראוי ידלוף הבית יעלה גופו חטטים מכאן למדנו שיש לאדם לכסות כל גופו ואל ילך יחף. ועוד (פסחים דקי"ג) אמרו חכמים המונע מנעלים מרגליו הרי הוא כמנודה למקום. (שם קיב) ולעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו.

אך במהדורא תניינא שם השמיט רבינו הזקן כל סעיף זה, ולא נשאר ממנו זכר, והדבר אומר דרשני. ולכאורה היה אפשר לומר, דכיון שבמהדו"ת כבר כתב בסעיף ב "וכן באנפלאות שלנו ילבשן מעט מעט תחת הסדין שלא לגלות רגליו שדרכן להיות מכוסות לעולם במדינות אלו שאין הולכין יחף לעולם אפילו בקיץ", הרי אין נפקא מינא בזה. אבל הסבר זה אינו מספיק שהרי דרכו של רבינו הוא להביא גם דינים הנוגעים במדינות אחרות, ושם הרי יהיה נפק"מ, דאף שאין חשש צניעות בהליכה יחף, אבל יש חשש חטטים וגם הוי כמנודה למקום.

ואשתדל לברר את הטעם עד כמה שידי מגעת, ע"פ הכלל משו"ת דברי נחמיה סי' כא, "שבשולחן ערוך נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל (בפרט דברי המ"א) משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה העמיד על דעתו הקדושה לחלוק עליהם אפילו להקל בכל מה שלא נראה לי' (וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחוזר בו במה שנתן נאמנות להמ"א יותר מדאי)". ובהקדמת בני המחבר מבואר שהשינוים כאן "יסודתם בהררי קודם מעיון הראשונים".

והנה לן דוגמא של קולא עצומה, דבמהדו"ק כ' ד"לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו" והוא "כמנודה למקום", ובמהדו"ת לא הוזכר דין זה אפילו כמדת חסידות!¹

1) וא"כ יש להטיל ספק בקביעת הרב רנ"ג בהערות וביאורים גליון תשעה שבמהדו"ת כאן מחמיר רבינו הזקן ביתר שאת מאשר שאר השולחן ערוך, והביא שם דוגמא מהחומרות החדשות בעניני צניעות, אבל לפי מה שביארתי בגליון הקודם אין כאן נטיה להחמיר, כי אם הבנה מחודשת ביסוד דיני צניעות. וכאן חזינן שלא חשש גם להקל.

ויש לבאר בזה: מאמר הז'ל ובשפלות ידיים כו' מובא באור זרוע מויקרא רבה פ' מצורע. אולם לפנינו שם איתא: בעצלתים ימך המקרה, על ידי שאדם הזה מתעצל מלכסות את ראשו כראוי, ימך המקרה, הרי הוא נעשה רימאטיקוס. ובשפלות ידיים, על ידי שאדם זה משתפל לקנח גופו כראוי², ידלף הבית, גופו יעלה חטטים. ואם כן לפי גירסתנו אין משם ראייה³.

ואפילו לפי גירסת האור זרוע שגרס "משתפל מלכסות גופו כראוי", הרי כבר כתב בתוס' יו"ט פרק ה משנה ד', שאין למדין הלכה ממדרש רבה, עיי"ש, והובא באליה רבה סי' קכח. ואעכו"כ כאשר ישנם חילוקי נוסחאות במדרש. וגם לפי מה שכתב ביד מלאכי (כלל עב) דהיינו דוקא כאשר דברי המדרש הוא נגד האמור בגמרא, הרי בנדו"ד איתא במגילה (יא, א) דרשה אחרת על פסוק זה: בעצלתים ימך המקרה ובשפלות ידיים ידלף הבית בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך, ואין מך אלא עני שנאמר ואם מך הוא מערכך. ואין מקרה אלא הקדוש ברוך הוא שנאמר המקרה במים עליותיו". הרי שעכ"פ לא סבירא ליה הרישא של המדרש הנ"ל⁴. ובנוסף, גם אם נתעלם מכל הנ"ל, הרי במדרש עצמו לפי גירסת הא"ז אינו מפרש בהדיא מהו כיסוי הגוף "כראוי", ורק הא"ז הוסיף "הא למדת שצריך אדם לכסות כל גופו", וצ"ב מאי שנא רגליו מידי שא"צ לכסותם? והעולה על כולנה שמשמעות המדרש גם לפי גירסא הנ"ל הוא רק שעצה טובה קמ"ל.

ב. והנה המימרא לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו מקורה בגמ' שבת קכט, א⁵, וזה לשון הגמ' שם: אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל הקיז דם ונצטנן עושין לו מדורה אפילו בתקופת תמוז שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא (רש"י: לא מצאו עצים מוכנים להיסק ביום הקזה, וצוה ובקעו כסא של תדהר, שהוא מעולה בדמים) רב יהודה צלחו ליה פתורא דיונה

(2) ולהעיר שהנוסח במדרש לפנינו שהמתעצל לקנח יעלה חטטים, דומה למש"כ בשבת (קלג, ב) האי מאן דמיש אפיה ולא נגיב טובא נקטרו ליה חספניתא (פניו מתבקעות, וברש"י ב"ק פו, א משמע דבקעים וחטטין היינו הך), והובא להלכה בשוע"ר מהדו"ק סי' ד' ס"ב.

(3) ולכן גם במהדו"ק לא צויין למדרש עצמו אלא דרכי משה ואור זרוע שהביאו את הגירסא "לכסות גופו".

(4) ואולי מהאי טעמא לא הביא רבינו את תחילת המדרש לענין כיסוי הראש אפילו במהדו"ק, אף שבא"ז ודרכי משה שם הביאם יחד.

(5) ומה שצויין בשו"ע לפסחים קיב, הוא משום דבשבת קכט, א שם איתא "לעולם ימכור אדם קורות ביתו", ואילו הלשון "ימכור כל מה שיש לו" שהובא במג"א סק"ז ומשמע בשוע"ר, הוא מדברי הרשב"ם בשבת קיב שהבין (או גרס) כן בדברי הגמ' וראה הגהות יד אפרים סי' ב, "בש"ס איתא ימכור קורות ביתו כו', אך מכללא משמע ממילא דימכור מה שיש לו", ואז ציין לגירסת הרשב"ם.

(רש"י: מין ארוז הוא) לרבה צלחו ליה שרשיפא (רש"י: ספסל. רבינו חננאל: וכולן טעם אחד. שאם לא ימהרו להתחמם יסתכנו). ואמר ליה אביי לרבה והא קעבר מר משום בל תשחית אמר ליה בל תשחית דגופאי עדיף לי. אמר רב יהודה אמר רב לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו, הקיז דם ואין לו מה יאכל ימכור מנעלים שברגליו ויספיק מהן צרכי סעודה מאי צרכי סעודה רב אמר בשר ושמואל אמר יין רב אמר בשר נפשא חלף נפשא ושמואל אמר יין סומקא חלף סומקא . . . וכולהו אערומי אסירי בר מהאי ערמה דשרי מאן דעביד מילתא ולא אפשר ליה לישקול זוזא מכא (זוז רע ופחות, שאינו יוצא בהוצאה) וליזיל לשב חנותא (רש"י: ודרך הלוקחים לטועמו תחלה שיהא טוב, ויטעום, וכשיתן לו הזוז והחנווני ימצאנו רע ולא יקבלנו – והוא ילך לחנות אחרת ויעשה כן) עד דטעים שיעור רביעתא . . . רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל המקיל בסעודת הקזת דם מקילין לו מזונותיו מן השמים ואומרים הוא על חייו לא חס אני אחוס עליו.

והנה דברי הגמ' על לעולם ימכור אדם אפשר לבאר בב' אופנים:

(א) שהוא בא בהמשך להסוגיא דהקזת דם, דאחרי שנתבאר שהמקז דם יכול להסתכן מהקור, ויגיע לבחינת "בל תשחית דגופאי", ויצטרך לשרוף דברים יקרים כו', אם כן החכם עיניו בראשו ויקח מנעלים לרגליו כדי שלא יבוא לידי כך. וכן כתב המהרש"א שם: ולפי סוגיין דשמעתין נראה דמשום צינה נגעו בה וכדאמרי' פ' יוה"כ חיה תנעול סנדל כל שלשים יום משום צינה וה"פ ימכור אדם קורות ביתו גם שהוא קשה מחמת השמש דזרחה עליו תמיד כדלקמן מ"מ ימכרם כדי לקנות לו מנעלים שלא ילך יחף דיותר קשה משום צינה ואם אין לו מה יאכל ביום הקזה הוא יותר קשה מהולך יחף וע"כ ימכור מנעליו ויספוק כו' וק"ל.

(ב) דמה שאמר רב יהודה אמר רב הוא מילתא באנפי נפשא היא, ורק בסוגיא דנן מובאים דברים אלו משום הסיפא שמדבר על הקזת הדם. וכן הוא סברת רש"י שפירש "שאיין לך ביזוי מן המהלך יחף בשוק"⁶.

6) ולהעיר שרבינו פרחיה, שיטת הקדמונים שם, כתב בד"ה מנעלים לרגליו: שהצינון מזיק עיניו ומכהו, ויש שפירש משום ביזוי". ומצאתי באור התורה שה"ש חלק ב' עמ' תקצג, "יש מעלה במנעל דעור שהוא מגין על הרגל ובגמ' פ' מפנין דקכ"ט א' לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו" עכ"ל (וראה עוד להלן בהע' 24 שכן מובא בכמה מקומות בדא"ח), והוא כעין דברי המאירי בפסחים ק"ג, ב דמה שהמונע מנעלים הוא כמנודה למקום הוא משום "שהוא מוכן לפורענות ולקבל היזק". והצד השווה שבכל הפירושים הנ"ל, דסברי שאין זה משום חשש סכנה של המצטנן אחרי הקזת דם.

ולכאורה השמטת דין זה במהדו"ת תואם את ב' האופנים: דאי נימא שהוא חומרא יתירה משום הקזת דם, הרי כתב בשוע"ר סי' קנו ס"כ: כל מי שהקזיז דם ואין לו במה להברות נפשו נתנו לו חכמים עצה שיטול בידו דינר רע וילך אצל החנוני ויטעום יין אם טוב הוא לקנותו ואחר כך כשירצה לקנות לא יקח החנוני את הדינר וילך לו אצל חנוני אחר ויעשה כן עד שיטעום רביעית ואף על פי שבהקזה שלנו אין חשש כל כך מכל מקום יש ללמוד מזה לשאר חולי. עכ"ל. הרי ש"הקזה שלנו" אינו דומה להקזה שבזמן חז"ל, אפילו לענין הסעודה, דאיתא בגמ' להדיא "הקזיז דם ואין לו מה יאכל ימכור מנעלים שברגליו ויספיק מהן צרכי סעודה", אם כן קל וחומר שבימינו א"צ למכור קורות ביתו כדי לקנות מנעלים, ומובן למה לא הביא רבינו דין זה במהדו"ת.⁷

ויש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהל' כלי המקדש (ז, יד): "הכהנים מפני שהן עומדין על הרצפה תמיד ואוכלין בשר הרבה ואין עליהן בגדים בשעת העבודה אלא חלוק אחד הם חולין במעיהן", ובמקור הדברים בירושלמי (שקלים פ"ה) דהיינו משום שהיו מהלכין יחפים. וברש"י (שבת יט, ב) בית המוקד – לשכה גדולה היא שהכהנים מתחממין שם במדורת אש הנסקת תמיד, מפני שמהלכין יחפים על רצפת שיש בעזרה, הרי שלא הטעם של הקזת דם, הרי רק בצירוף כל הני יחד (יחפים, בגדים דקים, רצפת שיש, ואכילת בשר הרבה) ה"ז גורם לחולי.

ואין לאדם אלא מקומו ושעתו⁸, דאם יש מקום שנוהגים בו ללכת יחף, היינו מן הסתם כי אין הצנה מזיק להם. וראה מש"כ בתשובת מהר"ם (הובא בב"ח סי' שא) "ובצרפת ראיתי גבורים בתורה הולכים בשבת יחפים", ואולי זהו סברתם.

וא"כ די בכך שנפסק בשוע"ר סי' קנה ס"א: ומצוה להנהיג עצמו בהנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת בוראו ועל כן אינו רשאי לסגף עצמו אלא א"כ יש בו צורך לעבודה⁹. עד כאן לפי סברת המהרש"א.

7 ולהעיר על הקשר בין סי' קנו להמדו"ת – ראה מאמרו המאלף של הרב נחום גרינוואלד באור ישראל גליון כ. וראה שוע"ר סי' שכח סכ"ד, הקיז דם ונצטנן סכנה היא ועושין לו מדורה אפילו בשבת אפילו בתקופת תמוז כו'. אבל שם מיירי שנצטנן בפועל, אבל לכתחילה לא חיישינן להכי משום שההקזה שבימינו אין בו חשש כל כך.

8 ראה בשוע"ר סי' תריד ס"ה: חיה כל שלשים יום אחר לידתה מותרת לנעול אפילו ביום הכיפורים מפני שהצינה קשה לה וכן חולה אפילו אין בו סכנה אלא שהצינה קשה לו וכן מי שיש לו מכה ברגליו מותרים לנעול.

9 ולהעיר דמש"כ "אלא אם כן יש בו צורך לעבודה" נוגע גם קצת לנדו"ד שהרי כתב השל"ה (הובא באליה רבה כאן) דאף שאין ללכת יחף, מ"מ "אם עושה משום תשובה שמתאבל על עוונותיו מותר".

ואי נימא שהטעם הוא כרש"י משום שאין לך ביזוי מן המהלך יחף בשוק, הרי זה תלוי בכל מקום ומקום לגופו. ובמקומות שנוהגין ללכת יחף הרי אין בו משום ביזוי. וראה בלבוש סי' ב' שנתן טעם זה כאחד הטעמים¹⁰ לכך שאין ללכת יחף, וזה לשונו: אי נמי יחף לא ילך מפני שהוא דרך בזיון וגנאי לו. והעיר על כך במלבושי יו"ט (לבעל התוס' יו"ט והובא בא"ר): במקומות אלו אבל לא במקומות הערב כמ"ש בסי' צא ס"ה.

ואי משום הא, הרי הקפידא ללכת במנעלים יש לה את אותם כללים כמו לדיני צניעות, שכבר נתבאר בתחילת סי' ב'. דממה נפשך, אם אין דרך מקום לכסות בשר הרגל תמיד, יש לו חובה לכסות הרגל בין כך משום צניעות, ואז כבר לא יהיה בכלל "המהלך יחף בשוק", ואם אין דרכם בכך, הרי גם חובה לנעול מנעלים אין לו.

ונראה דהרגיש בזה הרשב"ם, דהלא בזמן חז"ל נהגו רבים ללכת ללא מנעלים כמבואר במועד קטן (כד, א) דאין בנעילת הסנדל בשבת משום אבילות בפרהסיא משום "דלאו כולי עלמא עבידי דסיימי מסאנייהו" (רש"י: דלאו כולי עלמא סיימי מסאנייהו בשבת, ולא מוכח דאבל הוא)¹¹, ולמה יש בו משום בזיון¹²? ולכן פירש (שבת קכט, א) דמה שאמרו ימכור אדם כו' הוא לענין

10 הטעם השני הוא משום צניעות ונדון בזה לקמן.

11 ראה במרדכי מס' מו"ק רמז תתקו, "דאיכא אנשים טובא דלא מסיימי מסאני בבית או משום מיחוש או משום הנאה", והובא בב"י סי' ת. וכ"ה בספר המכתם מו"ק כד, ובשיטה לתלמיד רבי יחיאל מפריש שם. וראה גם ברש"י שבת סא, א, ד"ה סנדל לשם צער ביד, "מכירין בו לפי מעשיו שפרסותיו קשות ואינו מצטער ביתדות הדרכים". וראה בשו"ת הריב"ש סי' קנג, "תשער בתושבי הארץ הזאת, שאינם מספיקים ללחם צד ומים במשורה, ועל הארץ ישנים, או על שטיח עור, ובכסות יום מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים. ובימי חז"ל כך היו". אך ראה הערה הבאה, ואולי היה הbedel בין זמן התנאים (שעליהם מדבר הריב"ש) לזמן האמוראים.

12 ולרש"י י"ל דגם בימי חז"ל אכתי היו בזיון לכל אדם ללכת יחף בשוק, וכדמוכח בשבת קנג, א, שכאשר הצדוקי ראה את רבי יהושע בן קרחה בלי מנעלים, הטיח בו "דעל סוס מלך, דעל חמור בן חורין, ודמנעלי בריגלוהי בר איניש, דלא הא ולא הא דחפיר וקביר טב מיניה" (המת טוב ממנו). הרי דנחשב אז לבזיון גדול, ואף שיש כאלה שעושים כך בטלה דעתם אצל כל אדם, ורק לענין אבילות בפרהסיא אמרו שמכיון שישנם כאלו שהולכים יחף, "לאו מוכח דאבל הוא". וכן אמרו בברכות ט, ב, כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי, משמע שנעלו מנעלים כל יום, ושהוא נחשב כ"כל צרכי". וראה גם בב"ב נח, א "מטה של תלמידי חכמים כיצד כל שאין תחתיה אלא סנדלין בימות החמה ומנעלין בימות הגשמים ושל עם הארץ דומה לאוצר בלוס", ומשמע דבזמן הגמ' היו מנעלים וסנדלים לכל אדם בין לת"ח ובין לעמי הארץ. ועל כן אמרו רב יהודה אמר רב שמי שאין ברשותו מנעלים לעת הצורך ימכור קורות ביתו, כדי שלא יהפוך עצמו ללעג וקלס כאשר כולם הולכים בשוק במנעל או בסנדל והוא ילך יחף.

תלמיד חכם, "שגנאי הדבר לתלמיד חכם שילך יחף". ובזה יומתק שבשבת שם ציוה על כך רבי עקיבא לבנו רבי יהושע ביחוד, כי היה לו דין תלמיד חכם¹³.

אך גם דין זה שתלמיד חכם צריך להיזהר במיוחד לא להתנגות בעיני הבריות מבואר גם כן בסי' ב' בסעיף ג': טוב ליהזר לדקדק בחלוקו וכיוצא בו ללבשו כדרכו שלא יהפך הפנימי לחוץ ויראו התפירות המגוננות ואמרי החלוק ויתגנה בעיני הבריות ואם לא נזהר והפך אם תלמיד חכם הוא צריך לפושטו ולחזור ללבשו כדרכו שלא יהיה בכלל משניאי ח"ו.

ויתירה מזו, לכאורה לפי שיטת רש"י ורשב"ם לא אמרו "ימכור כל אשר יש לו" אלא דרך הפלגה וזירוז בעלמא לומר שזהו הדבר הראשון שראוי לו לאדם לרכוש¹⁴.

ואם כן נשאר לנו רק טעם אחד לא ללכת יחף, והוא מה דמשמע במגן אברהם בסי' שא, דדין זה הוא משום צניעות, וז"ל "ועיין סי' ב דמדות צניעות שלא לילך כלל יחף, וכן כתב בלבוש סי' ב סעיף ו': "וכן יכסה כל גופו ולא ילך יחף, שכל זה דרך צניעות והכנעה. אי נמי יחף לא ילך, משום שהוא דרך בזיון

13 והרשב"ם לשיטתיה שפירש דמה שאמרו "חלוק של ת"ח כיצד, כל שאין בשרו נראה מתחתיו" (בבא בתרא נז, ב), היינו "שיהא ארוך עד פיסת רגלו שלא יראה כשילך יחף". והקשה המהרש"א, איך יתכן שהולך יחף, הרי גנאי הוא לת"ח שילך יחף? וע"פ הנ"ל אולי יש לתרץ דאין הגנאי על ההליכה יחף בעצמותו, אלא כל הדינים המיוחדים בלבוש הת"ח הם כדי שלא יתגנו בעיני הבריות (כמבואר בשבת קיד, א), וא"כ די בכך שיהיה לו חלוק ארוך, שלא יבחינו בו שהולך יחף, ובכך סגי גם לת"ח. וכן מבואר בנימוקי יוסף שם ד"ה כל שאין בשרו, וז"ל, עיקר זה הדין נוהג בארץ ישמעאל **שדרכם ללכת יחפים** וחלוקם ארוך לכסות עד פיסת רגלם. עכ"ל. ואין כוונתו שהגמ' עצמה מיירי לענין תלמידי חכמים בארץ ישמעאל בלבד ולא בבבל, כפשוט, אלא כוונתו שבימי חז"ל הלכו יחפים עם חלוק ארוך, ולכן דין זה נוגע בימיו בארץ ישמעאל שעדיין הולכים כך. ובאופן אחר יש לישב דברי הרשב"ם שכונתו ב"שלא יראה כשילך יחף", אין הכוונה ליחף ממש, אלא להליכה בסנדלים עם רגל מגולה שהיה נהוג בזמן הגמ' (עי' בארוכה בנודע ביהודה או"ח סי' קמ, וראה גם בב"ב שבהערה הקודמת ("סנדלין בימות החמה"), וברשב"ם (ורש"ש שם), שאז אין בזה גנאי, ומכל מקום מקפידים לכסות רגליהם משום צניעות. ואל תתמה שאין הכוונה ליחף ממש, שהרי בשבת שם איתא ויחף – במנעלים המטולאים עיי"ש, וכן ברמב"ם (הל' שביית עשור ג, ז), וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף.

14 ועד"ז לכאורה צ"ל לפי שאר הפירושים שהובאו לעיל בהערה 6. וכן כתב במנחת אשר ח"א עמ' רמז, וראה בלהורות נתן ח"ח סי' פו. וכן כתב בדברי חיל סי' יד שהוא לשון גוזמא. ובדף על הדף פסחים (ק"ב, ב) כתב דבר חדש, ש"מדמתסתן בעצמו שעיי"ז יכול לדרוך ע"ג קוצים וכל מיני זוהמא וע"ג ארס של נחש שהיה מצוי בזמנם, עיי' בפסחים שם, והרי הוא עובר על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ולכן הוי מנודה לשמים וצריך למכור לכדי חייו מדאית ביה סכנת נפשות. " אבל לא הבאתי דבריו כי לא מצאתי לא חבר, וכן קשה דאם דבריו נכונים איך לא חששו לכך בימים שאסורין בנעילת הסנדל? ואין להקשות כן על פירוש המהרש"א שהרי יכול להיזהר לא להק"ז דם בימים אלו.

וגנאי לו", ומשם במקור חיים סי' ב. ולא נראה שכך פירשו בכל המקורות של חז"ל שהרי אז לא היה בזה משום צניעות שהרי כולם הלכו ברגלים מגולות (כמשנת לעיל בהערות) אלא שבימינו שנהגו לא ללכת יחף, יש בו משום צניעות. אבל אי משום הא, הרי זה ודאי כלול במש"כ רבינו באריכות בתחילת הסימן, ובמיוחד בדין האנפלאות.

ג. ועכשיו נשאר לנו לבאר את המקור שהמונע מנעלים הוא כמנודה למקום, והוא מהגמ' בפסחים ק"ג, ב: **שבעה כמנודין**¹⁵ לשמים אלו הן יהודי שאין לו אשה ושיש לו אשה ואין לו בנים ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו והמונע מנעלים מרגליו ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה.

הנה ע"פ נגלה¹⁶ זה שהמונע מנעלים מרגליו הוא כמנודה לשמים אינו משום פגם רוחני בהולך רגל, וכמו שאר הדברים שנמנו שם, שהרי שנינו בברכות פ"ט "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו", וכן הכהנים הלכו יחפים, ואם לאו עבודתו פסולה, כמבואר בזבחים כד, א. ואמרו חז"ל בשמות רבה על הפסוק של נעליך: "כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע (יהושע ה, טו) של נעלך, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים". וכן איתא במדבר רבה (במדבר פרשה ה), "כמה היה שבטו של לוי מעולה מישראל שישראל היו מהלכין לבושים סנדלים אבל שבטו של לוי שהיו טוענין בכלי המשכן היו מהלכין יחפים הרי למדנו שהיו שבט לוי מעולה מכל השבטים". וכן בפרקי דרבי אליעזר פרק מה (והובא בהגהות מיימוניות הל' שביבת עשור ספ"ג), "כשרואה סמאל שאין חטא בישראל ביוה"כ אומר לפני הקב"ה רבונו של עולם, יש לך עם אחד בארץ דומה למלאכים מה מלאכים יחפים אף הם יחפים מה מלאכים עומדים על רגליהם אף ישראל ביום הכפורים"¹⁷.

15 בדרכי משה ומקורותיו (או"ז ותשו' מהר"ם) כתבו מנודה בלי כ' הדמיון, וכן הוא לפנינו בפסחים שם. אבל רבינו שינה ל"כמנודה למקום", כפי גירסת הרמ"א עצמו בהל' מילה ס' רס"ה סי"ב, וכ"ה גירסת רבינו חננאל שם, ב"י סי' כד, עין יעקב, של"ה חולין פרק נר מצוה, ועוד.

16 משא"כ ע"פ הסוד, עיין בסוף דברינו.

17 ומה שאין לעמוד ברגליים מגולות בזמן התפילה, הוא דין מיוחד בתפילה שצריך לעמוד כמו בפני הגדולים, ולכן ה"ז תלוי במנהג המקום כמבואר ברמב"ם הל' תפילה ושוע"ר סי' צא. ולכן היו מקומות שנהגו להוריד סנדלים בבית הכנסת, וכמובא בירושלמי (ב"מ פ"ב ה"ח): יהודה רבבי עאל לכנישתא שבק סנדליו ואזלין (נגנבו), אמר אילו לא אזלית לכנישתא לא אזולן סנדליו (אילו לא הלכתי לבית הכנסת לא היו הולכין ממני סנדליו - פני משה). וראה בשו"ת הרשב"ש סימן רפה שכך נהגו בפועל במדינות ערב.

אלא על כרחך שעיקרו משום טעם גשמי. וכן מבואר להדיא במאירי שפירש, דהוי כמנודה למקום משום "שהוא מוכן לפורענות ולקבל היזק", וכמבואר לעיל. וכן מבואר להדיא ברשב"ם פסחים ק"ב, א, דתניא התם: שבעה דברים צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו בני אל תשב בגובהה של עיר ותשנה כו' ואל תמנע מנעלים מרגליך. וברשב"ם שם: שגנאי הדבר לתלמיד חכם שילך יחף כדאמרינן התם (שבת דף קכט, א) ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו. ולכאורה יפלא למה הביא ממרחק לחמו, כאשר מבואר בדף אחד שלאחרי זה, שהמונע מנעלים מרגליו הוי כמנודה למקום? (וכן רש"י בגמ' שבת שם כתב טעם כעין זה, דהא שיש לאדם למכור כו' הוא משום שאין לך ביזוי מן המהלך יחף בשוק, ולא כתב משום דהוי מנודה למקום), ושמא לא גרסו המונע מנעליו בכלל ז' דברים אלו בגמ' (וכן הוא גירסת הכלבו ס' ק"ח) או שזה עצמו דהוי "כמנודה למקום" הוא משום דהוי בזיון בפני אנשים.

(וי"ל דבדברי רש"י שאין לך ביזוי מן המהלך יחף בשוק, מתורץ הא דהכהנים הלכו יחפים, וכן בהר הבית הלכו בלי מנעלים, משום דהביזוי הוא דוקא בשוק כי רגליו מתטנפים שם, משא"כ במקום נקי אין בזה בזיון. וראה ברש"י בא מציעא כו, א ד"ה ושוקי ירושלים עשוין להתכבד בכל יום, וז"ל: ואם נפלו שם לפני הרגל כבר מצאום מכבדי השוק, אבל הר הבית אין צריך להתכבד בכל יום, שאין טיט ועפר קולט שם מתוך שהוא משופע, ועוד שאין אדם נכנס שם ממנעל ובאבק שעל רגליו. ע"כ. וכן משמע בפסחים ק"ב, ב, "אמר רב פפא ביתא דאית ביה שונרא לא ניעול בה איניש בלא מסני", הרי שבבית שאין בו שונרא יש נכנסין בלא מסני).

והנה בתוס' כתבו אהך דמי שאין לו בנים הוי כמנודה, "נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפרי' ורביה דומיא דאחריני ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחן אי נמי אפי' אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה יד, א) במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה והא דאמרי' (שבת מט, א) תפילין צריכין גוף נקי כאלישע היינו כדמפרש שלא יפיה בהן ולא יישן בהן ובשעת ק"ש כדי לקבל עליו מלכות שמים שלימה בקל יכול לזוהר". וראה בבית יוסף ס' כד לגבי

ומש"כ בגמ' (חגיגה יג, ב) "לאו אורח ארעא לגלויי כרעיה קמיה רביה", ראה בהגהות מיימוניות על הרמב"ם הל' תפילה שם "וכן אסור לילך לבית הכנסת בלא מנעלים דאמרינן בחגיגה (בחגיגה יג, ב) לאו אורח ארעא לגלויי כרעיה קמיה רביה". הרי שדוקא בעת התפילה או בבית הכנסת ("קמיה רביה") יש קפידא על גילוי הרגליים.

ציצית, שנקט לעיקר את הביאור הראשון של התוס' דדוקא כשיש לו בגד של ארבע כנפות ואין בו ציצית אז הוא כמנודה למקום.

ובתוס' ד"ה ואין מיסב בסעודת מצוה כתב "היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין כג, א) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם." והובא כן להלכה ביו"ד סי' רסה סי"ב.

הרי דפשיטא להו להתוס' שאין ללמוד דינים חדשים מהגמ' דידן, אלא שבא לחזק את הידוע מכבר, ואינו בא לתת טעם חדש לחשיבות מנעלים¹⁸. ולכן שנחשבין כמנודין למקום רק כאשר ראוי שיקיים את המצוות הנ"ל ע"פ הכללים הידועים לנו ומפני פשיעתו אינו מתעסק בהם. ולכן בימינו שחולצין את התפילין מיד אחר התפילה, ובשאר היום אין לו "תפילין בראשו ותפילין בזרועו", אינו נחשב כמנודה למקום. וכן בסעודת מצוה, היות שאינו ראוי להסב שם כאשר אין שם בני אדם מהוגנין, וכמבואר ברש"י שם (והובא בשו"ע סי' קע) "שגנאי הוא לתלמידי חכמים לישב אצל עם הארץ בסעודה", לכן לא הוא בכלל כמנודין למקום.

וא"כ כמו ששאר הדברים יש בהם גדרים מתי מחוייבים בהם (יהודי שאין לו אשה – אחרי בן י"ח לחופה; תפילין בראשו – בזמן ק"ש ותפילה, ולא בשבת, יו"ט וחול המועד; ציצית בבגדו – כאשר יש לו בגד עם ד' כנפות; מיסב בחבורה של מצוה – כאשר יש אנשים הגונים, והוזמן לשם) כך גם לענין המונע מנעלים, דדוקא כאשר צריך מנעלים, והוא אינו לובשם אז הוא כמנודה

18) ובזה מתורץ מה שהביא בלבוש ב' טעמים לא ללכת יחף או משום צניעות או משום בזיון וגנאי, והקשה ביפה לבב סי' ב, "ולא ידעתי למה השמיט טעם הגמרא מפני שהוא מנודה לשמים". וע"פ הנ"ל מיושב.

ולכן לא הובא הך דהוי "כמנודין למקום" בשו"ע מלבד מהלכות מילה, דבשאר ההלכות כבר ידעין דהוי חיוב גמור, כמבואר כל אחד במקומו. ורק בענין סעודת מילה ה"ל קס"ד לזלזל בסעודת מילה, לכן קמ"ל הרמ"א שם דהוי כמנודה למקום מכיון דהוי סעודת מצוה וראוי להסב שם.

ועדיין הדברים אמורים רק כאשר ראוי לו להשתתף, ולכן נוהגין לא להזמין (כמבואר בפתחי תשובה שם), כי בלי הזמנה אין ראוי להשתתף, ולא הוא בכלל כמנודה למקום. אך צ"ע שהרי התוס' הזכיר גם סעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן, ולמה לא הוזכר דין זה בשו"ע? וראה באגרות משה ח"ב סי' צה מש"כ בזה, ועצ"ע. ואולי לענין כמנודה למקום מקלים לומר שאין בימינו דין ת"ח (עי' מג"א סי' תקמז), וכן שאין לנו כהנים מיוחדים כמבואר באו"ח סי' תנז.

למקום¹⁹. ולכן לא אמרו "ומי שאין לו מנעלים ברגליו", אלא המונע מנעלים מרגליו, דהיינו כאשר רגליו צריכים לכך, ומפני פשיעתו מונע עצמו. והיינו דוקא במקום סכנה, או במי שקשה לו הצינה, או במקומות שנוהגים ללבוש מנעלים והוא מתבזה והולך יחף ממש בשוק²⁰, כל אחד מהראשונים כדאית ליה, כמבואר לעיל.

אך מנגד כל זה עומדים דברי המהר"ם שהובא בב"ח סי' שא לענין ההלכה שמי שאין ברגלו מכה, אסור לצאת ממנועל אחד. וכתב שם הב"ח: מיהו ללכת יחף בב' רגלים משמע דשרי אפילו אין לו מכה כלל וכן כתב מהר"ם בתשובה (דפוס ברלין, שערי תשובות סי' לא - לב) ובצרפת ראיתי גדולים שהלכו יחף בשבת והם היו גבורים בתורה ומיהו אין נכון לעשות כן אפילו בחול כדאמר בפרק ערבי פסחים ז' מנודין לשמים ואחד מהן המונע מנעלים מרגליו עכ"ל תשובת מוהר"ם ובספר יראים אוסר ללכת יחף בשבת עיין שם בסימן צ"ט (יראים השלם סי' תיב) ועיין לעיל במה שכתבתי סימן רמ"ב סעיף ה'. ובהגהת שלחן ערוך כאן סעיף י"ו כתב דתלוי במנהג.

הנהגה ודאי שבצרפת נהגו ללכת יחף, ולכן הלכו כך ה"גבורים בתורה". ומכל מקום כתב המהר"ם דאע"פ שהוא מותר, אינו נכון משום דהוי מנודה למקום. ואלה הם הדברים שהעתיק האור זרוע.

וזהו שיטת רבינו הזקן במהדורא קמא, שכתב סעיף מיוחד לענין חובת המנעלים בסי' ב, כי לפי שיטתו שם גם במקומות שנוהגים ללכת יחף, עדיין חובה לנעול מנעלים, ולכן כתב דין זה בסוף הסימן בנפרד מהדינים בתחילת

19) וכמו שפשוט שמי שישן אינו בכלל זה, וכפי שאמר שמואל (יומא עב, ב) האי מאן דבעי למיטעם טעמא דמיתותא ליסים מסאני וליגני, כך גם בשאר אופנים שאינו זקוק למנעלים.

20) וכן י"ל לפי ביאורו של העיין יעקב שכתב דהמונע מנעלים מרגליו "הוי כמנודה דאסור בנעילת הסנדל", והיינו שמראה עצמו כמנודה (וכן פירש מדעת עצמו בשולחן הזהב על שוע"ד סי' ג' סקט"ז עיי"ש), א"כ היינו דוקא כאשר במקומו רק המנודין הולכים בלי מנעלים. ולכאורה יש להקשות שהרי מבואר במו"ק כד, א' "דלא כולי עלמא עבידי דסיימי מסאנייהו", הרי שרבים הלכו יחף, ולא מנודין בלבד, וא"כ איך מראה את עצמו בזה למנודה? וי"ל שכוונת הגמ' במ"ש המונע מנעלים היינו שמונע מנעליו תמיד גם במקומות שהכרחי לנעול מנעלים, כגון במקום קוצים וכדומה. אולם עדיין דוחק לפרש שזהו הטעם דהוי כמנודה לשמים, דמאי איפכת לן שמראה עצמו כמנודה? ומש"כ במשנה (פאה ה, ט) וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה עצמו כאחד מהם אינו מת מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם, היינו משום שגונב דעת הבריות ונוטל מהם צדקה שלא כדין עיי"ש. משא"כ אי נימא שהוא משום ביזוי הרי מבואר באבות (ג, י) שכל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, וכמבואר עד"ז במהרש"א נדה (טז, ב) על מה שאמר רשב"י ד' דברים הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן.

הסימן שהם מטעם צניעות ותלויים במנהג המקום, עיי"ש ודוק. ולכאורה זהו גם שיטת הרמ"א בסימן ב' שלא חילק בין מקום למקום וסתם שאין ללכת יחף.

אבל במהדורא תניינא הכריע כדברי שאר הראשונים דהוי משום ביזוי או סכנה, ואם כן הרי זה תלוי במקום כנ"ל בארוכה. ואם כן אין שום נפק"מ לחומר א בדין המנועלים, כי הכל כבר כלול בדיני צניעות שנזכרו לפני זה, או בדינים אחרים אודות שמירת הבריאות באופן כללי, וע"כ אפשר להשמיטו.

ד. ולרווחא דמילתא, יש לומר שההכרעה במהדו"ת מתאימה גם לדעת המהר"ם. דהנה זה לשון המהר"ם במלואו, ותוכנו הועתק בא"ז: אמר רב הונא (שבת סא, א) באותה שיש בה מכה אלמא קסבר מנעל לשום צער עביד וקיי"ל כרב הונא דרבי יוחנן קאי כוותיה הלכך אסור לאדם ללכת בשבת כשרגלו אחת נעולה ורגלו אחת יחיפה אי משום דחשדא אי משום דלמא מחייכי עליו ואתי לאתויי ואם יש לו מכה ברגלו נועל אותה שיש בה מכה ושרי אע"פ שאחרת יחיפה. מיהו ללכת יחף בב' רגליו הוא ודאי שרי דמנעל לשם צער עביד פי' להגן מפני יתידות. ובצרפת ראיתי גבורים בתורה הולכים בשבת יחף. מיהו אין נכון לעשות כן אפילו בחול לילך יחף כדאמרינן בערבי פסחים שבעה מנודין לשמים וחדא מינייהו המנוע מנעלים מרגליו.

ואולי יש לחדש, שלשיטת המהר"ם חומרת הענין דהמונע מנעלים תלוי במחלוקת בין רב הונא לבין חייא בר רב, שנחלקו בגמ' שם אם מנעל לשום צער עביד או לשום תענוג עביד.

דלשיטת רב הונא, דמנעל לשום צער עביד כדי להגן מפני היתידות, אם כן כאשר אמרו חכמים שהמונע מנעלים מרגליו הוי מנודה למקום, פירושו דמכיון שרגליו זקוקים להגנה מפני היתדות ברשות הרבים, והוא מונע עצמו מהם, הנה אף דע"פ דין ודאי שרי מ"מ הוי מנודה למקום. וזה אינו תלוי בדעת הבריות באותו מקום אלא בתנאי הדרך שהולך בה.

אבל לשיטת חייא בר רב, דמנעל לשום תענוג עביד, אינו ענין אלא לענין איסטניס ורך (רש"י שם), היינו שרק הוא מצטער בכך, ולשאר איניש הוי משום תענוג בעלמא. אם כן למה אמרו דהוי מנודה למקום, וכי משום שאינו מפנק עצמו הי' מנודה למקום? ועל כרחק שהוא משום בזיון וגנאי, ואם כן הרי זה תלוי בדעת הבריות.

וא"כ מה שהחמיר המהר"ם שאין נכון ללכת יחף בצרפת הוא משום דאזיל לשיטתיה בראשית דבריו, שקיימא לן כרב הונא דמנעל לשום צער עביד. וכן סבירא ליה להאור זרוע שהעתיק את כל דבריו²¹.

אבל גם המהר"ם יסכים שלשיטת חייא בר רב אין להחמיר כולי האי. ואם כן, לדידן, דקיימא לן כשיטת חייא בר רב כמבואר בסי' שא²², יש להקל²³ לומר שהוא תלוי בדעת הבריות. ואולי כך סברו גם ה"גבורים בתורה" שבצרפת.

* * *

והנה הנפק"מ בין הטעמים השונים לחשיבות המנעלים הוא דאם הוא משום סכנה כדי שלא ינזק הרי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו, ואפשר לפרש לעולם ימכור אדם קורות ביתו כפשוטו, שהרי שאם לא יקנה נעליים יפסיד עוד יותר. אבל לפי מה דקיי"ל דמנעל לתענוג עביד, הרי אין עיקרו²⁴ משום סכנה. אלא

21 ואולי כן הוא סברת המאירי שפירש דמה שהוא כמנודה למקום הוא מכיון "שהוא מוכן לפורענות ולקבל היזק".

22 שוע"ר שם ס"ג, "מותר לו לצאת ממנעל שברגלו האחת שאין בה מכה", וזוהי דעת חייא בר רב, והוא מצד הסברא דמנעל לתענוג עבידי כמבואר בגמ' שם. וראה בשוע"ר סי' תר"ד לענין יו"כ, "וכן אם ירדו גשמים ורוצה לילך מבית הכנסת לביתו או להיפך והוא אדם מפונק ומצטער בכללך רגליו במי גשמים מותר לו לנעול וכשיגיע לביתו או לבית הכנסת יחלצם אבל מי שאינו מפונק אסור, אבל אם יש שם רפש וטיט מותר לכל אדם לנעול לפי שהכל חשובין מפונקין לענין זה".

ועוד י"ל, דלפי מה דקיי"ל דסנדל לשם תענוג עביד לכאורה אין לומר דחשיבות המנעלים לדידן הוא משום צינה כפי שיטת המהרש"א. ונשאר רק הטעם של רש"י דבשוק הוי בזיון ללכת יחף, וטעמו של הרשב"ם דגנאי הוא לתלמיד חכם ללכת יחף.

וראה סי' תריד לענין יו"כ דרק "ההולך במקום שמצויים עקרבים או שאר דברים הנושכין מותר לו לנעול אפילו מנעל של עור", הרי שבמקומות אחרים אין לו לחשוש מהנ"ל. וכן מבואר מהא דבא חלקיה (בתענית כג, א) דדוקא כשאר הלך במים נעל את נעליו ד"שמה ישכנו דג או נחש" (רש"י שם), אבל בדרך "כולה אורחא חזינא" והלך ללא מנעלים ללא חשש. וא"כ ה"ז כבר בכלל ההלכה ש"מצוה להנהיג עצמו בהנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת בוראו", כנ"ל.

23 ובפרט לפי הגירסא בגמ' כמנודן למקום, כפי גירסת רבינו כאן בשו"ע.

24 דלכאורה ודאי תרתיייהו איתנהו ביה, גם משום צער וגם משום תענוג, והמחלוקת אינו אלא מהו העיקר. וראה בצפנת פנענ קוני' השלמה השמטה א', שהמחלוקת הוא 'מהו עצם הפעולה דמנעל'. וראה בד"ה מה יפו פעמין תקס"ג, בהנחה השניה, "דהנה המנעל נעשה בכדי שילבישו על הרגל, והוא נעשה מפני שהארץ קשה או מלוכלך, וא"ל לילך יחף שלא לתלכלך הרגל כו' לכך נעשה המנעל בכדי להלבישו על הרגל שיסתיר את הרגל מן הארץ שלא יזיקה קוצים וברקנים או ליכלוך הארץ...". ובד"ה וככה תרל"ז אות קיג, "לפי שברגל הולכים על הארץ שיש שם רפש וטיט וקוצים וברקנים שבלתי לבוש המנעל יזיק להרגל, ולכן צריכים להרגל לבוש המנעל דוקא שהוא לבוש גס שמגין על הרגל שלא יתלכלך". הרי שכללו במשל דנעל את ב' הענינים. אך באוה"ת סידור דרושי חתונה עמ' רסה, "זוהו ענין ובחי' מנעלים של עור שלובשים על הרגל במקום רפש וטיט כו'" דהיינו שדוקא אז זקוקים באמת למנעלים, וכהלשון בסי' תר"ד שהובא לעיל "אבל אם יש שם רפש וטיט מותר לכל אדם לנעול לפי שהכל חשובין מפונקין לענין זה", ואולי יש לפרש ע"ז בשאר המאמרים.

טעם החיוב הוא משום בזיון כרש"י או גנאי לת"ח כרשב"ם, א"כ להלכה אינו חייב להוציא ממון (רב) להמנע מכך, כדמשמע בקונטרס אחרון להלכות נזקי גוף ונפש סק"ב שמותר לאדם לבייש את עצמו לצורך ממון, והוכיח כן מדברי הגמ' (פסחים קיג, א) פשוט נבילה כו', והובא להלכה ברמב"ם הל' מתנות עניים פ"י הלכה יח, "ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני". ואפילו למצוה עוברת כגון תפילין דודאי חשוב יותר מנעלים, א"צ למכור אפילו שלישי ביתו (ב"ב ט, א ובית יוסף סי' תרנו). ועל כרחק דלפי רש"י ורשב"ם לא אמרו "ימכור כל אשר יש לו" אלא דרך הפלגה וזירוז בעלמא כדלעיל בשם האחרונים, ולכן לא נזכר במהדו"ת דלא כהמג"א שהביאו.

וא"כ להלכה, במקום שאין דרכם ללכת יחף לעולם חובה עליו לכסות רגליו מפני הצניעות בכל מידי דמכסה (או במנעלים או באנפלאות), ודין זה נוהג בכל אדם בין בבית ובין בשוק, כמבואר כל זה בסי' ב'. כמו כן ישנם חיובים כלליים בהלכות נזקי גוף ונפש (ס"ד), שאין לאדם רשות על גופו לביישו, ולכן אסור לאדם לבזות עצמו. ובסי' קנ"ה (ס"א) מבואר שמצוה לאדם לשמור בריאותו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת בוראו ועל כן אינו רשאי לסגף עצמו. ותלמיד חכם צריך להישמר בהנהגתו שלא יאמרו הבריות כמה מגונים לומדים תורה, כמבואר בסי' ב. ודיני צניעות לאשה נתבארו בסי' עה ואכ"מ. ובמקום שאין חשש מכל הנ"ל א"צ להחמיר לענין מנעלים, ובודאי שאינו צריך למכור קורות ביתו לשם כך, וכדעת הרמב"ם, הכלבו, גבורי צרפת, הטור, הבית יוסף ורבינו במהדו"ת, וכפי שנתבאר. ולענין שבת ראה לקמן.

* * *

ה. ועפ"ז יובן עוד דיוק בשו"ע רבינו הזקן סי' שא סעיף יד: טוב ליהדר שלא לצאת בשבת כמו שהוא יוצא בחול בלתי מלבוש או תכשיט אחד שיזכור על ידו שהיום שבת ולא יבא לחללו.

ומקור הדין הוא בכלבו סי' לא: וכתב הר' אשר ז"ל, מנהג כל ישראל שלא לצאת בשבת בלי מנעלים ובלי טלית או גלימא, והטעם, כדי שיזכור שהוא יום שבת קדוש לאלהינו ולא יבא לידי חלול שבת.

ומבואר בדרכי משה שם סקי"ח, דמהכלבו משמע דאפילו במקום שבחול הולכים יחף, מכל מקום בשבת אין ללכת יחף, אך אפשר שהכלבו מיירי במקום שאין המנהג לילך יחף. ועפ"ז פסק בשו"ע סי' שא: ולא ילך אדם יחף בשבת

במקום שאין דרך לילך יחף, ולא יצא אדם בשבת כמו שהוא יוצא בחול בלתי דבר אחר שיזכור על ידו שהוא שבת ולא יבא לחללו (כלבו). והמג"א הוסיף דמשמע בדרכי משה ובכלבו, ד"אפילו אם דרכם לילך בחול יחף ילבוש בשבת מנעלים כדי שיזכור שהוא שבת".

ולכאורה צ"ב, למה ראה רבינו הזקן לנכון להשמיט את הדוגמא דמנעלים, שהביאו הכלבו הרמ"א והמג"א, ובמקום זה כתב "מלבוש או תכשיט"?

וע"פ הנ"ל (דשיטת רבינו במהדורא קמא הוא שיש לנעול מנעלים בכל מקום ואינו תליא במנהג) יובן למה השמיט הפרט הנ"ל. דאם היה מעתיק את הדין של הכלבו היה אפשר לדייק דבמקום שדרכם ללכת יחף אין פגם בהליכה יחף גם בשבת²⁵, וזה אינו שהרי אין היתר ללכת בלי מנעלים לא בשבת ולא בחול, ואין כן אין ראוי להבדיל בין שבת לחול באמצעות המנעלים²⁶.

אבל לפי שיטתו במהדו"ת, חזר הדין דגם מנעלים תלוי במנהג המקום, וא"כ שוב יתכן להבדיל בין שבת לחול ע"י המנעלים. ואולי זהו כוונת ההוספה מכתב יד המהרי"ל בשוע"ר שם (שהוסיפו בשולי הגליון בהוצאה החדשה) וז"ל: והמ"א כתב אפילו דרכם לילך בחול יחף ילבוש בשבת מנעלים כדי שיזכור שהוא בשבת. עכ"ל. והיינו שלפי שיטת רבינו במהדו"ת יציבא מילתא דיש להיזהר בשבת שלא לצאת בלי מנעלים.

* * *

ע"כ כתבתי ע"ד ההלכה, ומפני חביבותא דמילתא אוסיף כאן עוד איזה הערות בענין הנ"ל.

ו. הבאתי לעיל שע"פ נגלה זה שהמונע מנעלים מרגליו הוי כמנודה לשמים אינו משום פגם רוחני בהולך רגל. אבל ע"פ הסוד לכאורה יש בזה ענין רוחני, כמבואר בזהר (ח"ג רסו, א) "זכאה חולקהון דישאל כדין אשתמודען ישראל דאינון בני מלכא קדישא דהא כלהו אתרשימו מניה, אתרשימו בגופייהו

25 ואולי הכלבו לטעמיה שלא גרס המונע מנעלים בכלל השבעה שהם כמנודין לשמים, עיין כלבו סי' קיח.

26 ואף הרמ"א בדרכי משה והמג"א הרגישו בזה וציינו בסוף דבריהם לסי' ב. וצ"ע האם מה שלא ציין הרמ"א לשם בשו"ע עצמו, הוא משום שלדעתו הדין שלא ילך יחף לא נאמר בכל הזמנים ובכל המקומות, או שסמך עמש"כ בסי' ב. וכן יש לעיין בב"ח הנ"ל שכתב "ובהגהת שלחן ערוך כאן סעיף י"ו כתב דתלוי במנהג", ולא ציין לסי' ב, האם כוונתו דבמקום שהולכים יחף אין חשש של מנודה למקום (ולכאורה כן משמע קצת בלשונו), או שכאן מיירי רק לענין דינים מיוחדים לשבת, ולא נחית להרחיב בענין נעילת מנעלים באופן כללי.

ברשימא קדישא אתרשימו בלבושייהו בעטופייהו דמצוה, אתרשימו ברישייהו בבתי דתפילי בשמא דמאריהון, אתרשימו בידייהו ברצועי דקדושא אתרשימו במסאנייהו במסאנא דמצוה, אתרשימו לבר בזריעה בחצדא, אתרשימו בבתייהון במזוזה דפתחא בכלא רשימין דאינון בני מלכא עלאה זכאה חולקהון". וביאר הרלו"צ (זהה שם ע' תנד) "וענין מה שמנעלים הם מצוה, הוא כי ההולך יחף כאלו הוא מנודה למקום, גם יש מצוה במנעלים שלא לשנות ערקתא דמסאנא כחקי הגוים". עכ"ל. הרי דמשום דהוי כמנודה לכן נחשב נעילת מנעלים לכעין מצוה, ומשמע שיש בזה ענין רוחני.

והא עצמו דהוי כמנודה מבואר במגיד מישרים להבית יוסף פ' וישב, וז"ל "נעילת הסנדל רמיז למטטרון וסנדלפון דאינון שרי כנסת ישראל, ואינון נעל וסנדל וחייצי באפיייהו דלא יתקרבון תמן מאינך סיטרי ברזא דאתאמר מה יפו פעמיך בנעלים, ובתשעה באב דתקיפי הני סטרי כי ראתה גוים באו מקדשה ונעלים לא חייצי באפיייהו בעינן למרמז להאי ולא לנעלא לון, וביום הכפורים דהנהו סטרי מטמרי תחות תהומא לא צריכון נטירותא דנעלים ואינון מטטרון וסנדלפון, ולהכי אסיר נעילת הסנדל, ומהכא תשתמודע רזא דאמור רבנן לעולם אל ימנע אדם מנעלים מרגליו"²⁷. עכ"ל. וענין זה נתבאר באריכות בלקו"ת ד"ה מה יפו פעמיך, ובביאורו בסה"מ תקע"ב עמ' רסז. וראה בעשרה מאמרות להרמ"ע (אם כל חי, חלק ג סימן כב) שחנוך שכנגדו במרום מטטרון, "היה תופר מנעלים בפועל שהמונע אותם מרגליו, את פושעים מנמה במסכת פסחים מכלל המנודים לשמים, והיה חנוך באמונתו מכוין בהם לקשור העולמות התחתונים שיהיו תקונים לרגלי שכינה דכתוב בה מה יפו פעמיך בנעלים שהם חוצצין בינה ובין דומן האדמה אשר אררה ה' בסבת החטא"²⁸.

אבל יש להשיב על כך, שאין מכאן הכרח דהא דהוי כמנודה הוא משום פגם רוחני. שהרי המגיד מישרים לא הזכיר בהדיא את הלשון "כמנודה", והביא הלשון בשינוי, ואולי שינוי הלשון הוא בדוקא דאף ד"בעינן למרמז להאי" מכל מקום אינו חמור כל כך להיחשב כמנודה מטעם זה בלחוד. (ולהעיר שלא הביא דין מנעלים כלל בשו"ע).

וכן אם נדייק שפיר בדברי הרמ"ע אפשר לפרש דיש ב' ענינים: (א) מנעלים בגשמיות - והמונע אותם מרגליו הוי כמנודה - משום טעם גשמי כדלעיל

27 התכוון לכאורה לצירוף דברי חז"ל "לעולם ימכור אדם כו' ויקנה מנעלים" ו"שבעה כמנודין לשמים... והמונע מנעלים".

28 ולתוספת ביאור ראה באוה"ת בראשית ב' עמ' 604.

בארוכה. (ב) מנעלים ברוחניות – היינו פעולת המלאכים המונעים יניקת החיצונים. וחנוך דוקא, שהוא כנגד מט"ט, היה מכוון בהכנת מנעלים הגשמיים את הכוונה הרוחנית הנ"ל.

וכן הרלוי"צ לא כתב דהא דהוי כמנודה למקום הוא מצד ענין רוחני, ועי' בלקוטי לוי"צ במקור הדברים שאין שום הכרח לומר כן. ואפשר לפרש כוונתו שאחרי שקבעו חז"ל דהוי כמנודה למקום (מצד טעם גשמי), הרי ע"י נעילת המנעלים גורם לעצמו שלא יהיה כמנודה ולכן נחשב למצוה.

וקצת סמך לזה הוא שבכל מאמרי הדא"ח הרבים²⁹ שמדברים על ענין בחי' נעל למעלה ובנפש האדם ואיך שזה בא לידי ביטוי באיסור נעילת הסנדל ביו"כ וכו' לא הוזכר הא דהוי כמנודה, ואדרבה בלקו"ת ד"ה מה יפו מופיע הלשון "לכך בשבת ויו"ט מותר בנעילת הסנדל" שגם בחינת נעל שהוא בחינת נפש הבהמית נתעלה בשבת – מותר דייקא. וכן לא הוזכרו שם מאמרי חז"ל בחשיבות נעילת מנעלים, מלבד במקום אחד שהוזכר כדי לבאר את המשל דמנעל, והוא באור התורה שה"ש חלק ב' עמ' תקצג, "יש מעלה במנעל דעור שהוא מגין על הרגל ובגמ' פ' מפנין דקכ"ט א' לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו". ומהא דאף שלפי כוונת האר"י יש לכוון בנעילת המנעלים לבחי' נעל למעלה וכו' (כמבואר בפע"ח שער התפילה פ"ג לענין ברכת שעשה לי כל צרכי, והובא באוה"ת שה"ש ג' עמ' תתקעז בהגהות לד"ה מה יפו תקס"ג, ושם לפני גוף המאמר הוסיף הצ"צ כותרת "ענין ברכת מלביש ערומים וברכה שעשה לי כל צרכי שעל לבישת נעלים") מ"מ מה שזרזו חז"ל לקנות מנעלים הוא בגלל חשיבותו הגשמית.

ומש"כ בשו"ת משנה הלכות חלק יא סימן צד, "דמבואר בהאר"י ז"ל שאסור לישראל לילך יחף", צע"ג היכן מבואר כן.

ז. ברשימות חוברת לט מבאר את הכתוב וכל הולך על כפיו גו' טמאים הם לכם: טלפים ע"ד נעל שעל הרגל, טפל לגוף. ולכן ג"כ אין מקבלין טומאה (הל' שאר א"ה פ"א ה"ז). מה יפו פעמיך בנעלים. כי צ"ל רחצתי את רגלי עצמם, ופרסא בינו ובין ענינים הארציים. ולכן ההולך יחף³⁰ הרי הוא כמנודה למקום (פסחים קיג, ב) וימכור קורות ביתו ויקנה מנעלים (שבת קכט, א). ורק באדמת

29 ד"ה מה יפו תקס"ג (עמ' רמח), ד"ה להבין תקס"ו (עמ' קד), ד"ה מה יפו תקע"ב (עמ' רסא) וביאורו, מאמרים הקצרים עמ' שלז, ד"ה מה יפו תקע"ט וביאורו (דרושי חתונה עמ' נט), אוה"ת שה"ש ב' עמ' תקע"ח – תר"ב. שה"ש ג' עמ' תתקעג – תתקצו.

30 יש להעיר דמש"כ רבינו הלשון **ההולך יחף** – כן הוא גירסת רבינו חננאל בגמ' שם ("והמהלך יחף").

קודש הוא להיפך, של נעליך, וגם אצ"ל חציצה והפסק. וכן במקדש העבודה ביחף דוקא, כי גם קרקע המשכן קודש, וא"ל עבודתו פסולה.

ובסמוך שם מבאר למה ברש"י בד"ה על כפיו פירש "כגון כלב ודוב וחתול". דלכאורה צ"ב הרי רוב החיות כן הם, ומאי האי דנקט הני שלשה? וביאר שאצל החתול המוחין אינו כדבעי כי אינו מכיר את קונו (הוריות יג, א). משא"כ מדותיו טובים, ואלמלא ניתנה וכו' למדנו צניעות מחתול³¹ (ערובין ק, ב). הכלב, הפכו, מכיר את קונו, וכלב פיקח הוא (יל"ש ישעיה רמז תפה), אלא שכולו לב הוא ברשות לבו. . ואצל הדוב, לכושו וחומריו גסים ביותר. . (ובפענוחים ביארו שג' חסרונות הנ"ל בעבודת ה' הם ג' סוגים כלליים באופן הטינוף בענינים הארציים כאשר לא נוהרים לעשות פרסא ביניהם). עכת"ד.

ויש לציין שמקור אפשרי לדברי רבינו הוא מעשרה מאמרות להרמ"ע הנ"ל, ובפרט לפי הסגנון שנכתבו הדברים בשמו בזית רענן לבעל המגן אברהם (ילקוט פ' וישב) וז"ל: אפשר לומר כפי מה שכתוב בי"מ (=בי' מאמרות) דאמרין מי שאין לו מנעלים ברגליו הוא כמנודה לשמים וצריך ללבוש מנעלים להפסיק בינו ובין האדמה אשר אררה ה"י. . . . וכן הביא הדברים במשנת חכמים למהר"ם חזיג סי' רכא, "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא, ואמרו חכמי הרמז כי ענין לבישת המנעלים הוא כדי שלא יגע בשרו על הארץ שבחטאו של אדם נתקללה, ויהיה הפסק של עור או של עץ בין הרגל לאדמה, אמנם במקום ששכינה שורה הרי זה יצא מכלל הקללה, ושרתה עליו ברכה, אם כן לכן יכול ללכת ע"ג יחף, ולפיכך נאמר לו למשה של נעליך כי אין אתה צריך להפסק המנעל לפי שהמקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא, ונסתלקה ממנו הקללה שנאמר ארורה האדמה וגו'"³².

31) מעניין שהחתול ההולך על כפיו יחף ממנה לומדים מידת הצניעות – ורבינו מביאם בחדא מחתא. וראה להלן המובא באור התורה בשם ס' תורת חיים. ויומתק ע"פ מה שנתבאר לעיל שכל מאמרי חז"ל בגנות ההולך יחף אינו כלל משום צניעות, ושגם המגן אברהם והלבוש שהזכירו שאין ללכת יחף משום צניעות לא היה משום שכך פירשו בדברי חז"ל, אלא כוונתם שבימינו שנוהגים לכסות הרגל יש בו גם משום צניעות, וע"כ גם בדרך הרמז אין קשר בין הדברים.

32) ושם "ומה טוב ומה נעים מנהג ששמעתי נוהגים בו באיזה ק"ק מאנשי המערב שחולצין המנעלים כשעולין לתיבה לקרות בתורה, וזכר לדבר של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא. . . גם באיזה קהילה במערב א"ל שיש מחצלאות ע"ג קרקע, וכולם נוטים מנעליהם במטפחת, ונכנסים יחפים ויוצאים יחפים עד פתח שער הבה"כ, ויש דורשין אותם לגנאי כי כך מנהג הישמעלי, ואני דורש אותם לשבח". ויש מפוסקי זמננו שכתבו שטעם הנ"ל אינו שייך ברצפה מרוצפת, ראה מבשרת ציון (מוצפי) ח"א, וכן סתם בילק"י סי' ב סכ"ז עיי"ש. ובמבשרת ציון שם העיר מהדין שהובא במג"א סי' קפא סק"ב, והובא בשוע"ר שם ס"ב לענין מים אחרונים "אם אין לו כלי נוטל על גבי עצים

ולפי פירושו של כ"ק אדמו"ר יומתק דאין הכוונה דמשום הא בלבד שדורך על האדמה הוי כמנודה למקום, אלא הכוונה שאדם שאינו עושה פרסא בינו ובין ענינים הארציים הרי הוא מתרחק מהקב"ה והוי כמנודה.

וביתר ביאור נתבאר בשיחת אחש"פ תשכ"ה ש"לא די בכך שבענינים הארציים, עניני מסחר וכיו"ב, יעסוק רק זמן מועט, כפי המוכרח לפרנסתו בלבד. . הדרישה היא שגם בעת המסחר גופא יהיה מנותק מענינים ארציים. ובדוגמת הנעל שהוא לבוש של העקב שברגל. . שאפילו העקב שהוא בסמיכות לארץ, הרי הוא מנותק מן הארץ. ועד"ז בעבודה, שאפילו בזמן שהאדם עוסק בענינים הארציים – הרי זה בלא לב ולב, כי אם מצד ההכרח בלבד³³.

ויש לציין שענין זה נתבאר בהגהות הצ"צ לד"ה מה יפו פעמיך תקס"ג ע' תו, ושם "וברכת הנעלים שהוא לבושי הרגל כשנשפל בעסק לדבר דברים המותרים לצורך פרנסתו כו' שאזי צריך להיות בבחינת נעל כו' ויופי פעמיך בנעלים ע"ד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ שגם בעניני ארץ ומו"מ לא יהי' בחי' נפרד ח"ו".

ה. בטור יו"ד סי' ת הביא בשם הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' כח) לענין אבילות בשבת "והאידינא שאין רגיל לילך יחף הוי נעילת הסנדל חובה ותלמוד תורה יראה דהוי דברים שבצינעא". דאף דאיתא בגמ' מו"ק כד, א דמכיון "דלאו כולי עלמא עבידי דסיימי מסאנייהו" אין לאבל לנעול מנעלים בשבת, מ"מ עכשיו נשתנה המנהג, וא"כ חייב לנעול מנעלים דאל"כ הוי אבילות בפרהסיא, וכן הוא ברבינו ירוחם נתיב כח ח"ג, וכן פסק הרמב"ם הל' אבל פ"י ה"א עיי"ש בכסף משנה ובב"י שם. הרי שנשתנה המנהג אחרי ימות האמוראים.

ויש להמתיק הדברים ע"פ מש"כ באוה"ת שה"ש ג' עמ' תתקפה, וז"ל: "ובזה יובן ההפרש והחילוק בין דורות הראשונים שהיו נביאים והתגלות אלקות ואח"כ תנאים ואמוראים שהשתמשו בבת קול כו', משא"כ בדורותינו אלה עקבות משיחא אין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה והסתר אלקות והטעם כנ"ל כ"י. . התנאים אמוראים נק' ראשי אלפי ישראל שנשמתם הי' מעולם הבריאה ומקבלים מבחי' מחשבה עילאה שמאיר בעולם הבריאה ולכן היה התגלות

דקים וכיוצא בהם והוא הדין כל דבר שחוצץ בינם לקרקע אפילו רצפה שאין רוח רעה אלא על גבי קרקע".

33 ועיי"ש שעפ"ז מתבאר מה שאמרו לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקנה מנעלים, כי דוקא לאחר שיש לו מנעלים כנ"ל, "יכולה להיות אצלו ההשגה בחי' אלקות שלמעלה מגדר עולמות באופן של קורות ביתו, שתחדור בכחותיו ופעולותיו ותשפיע עליהם, כמו קורות ביתו בגשמיות שם מחסה מזרם וממטר".

אלוקות וכן"ל שלבוש המחשבה אין מסתיר כל כך משא"כ דורותינו אלה הנשמות נמוכות ונק' עקבות משיחא שמקבלים מבחי' רגל ועולם העשיה וע"י לבוש עולם העשי' שהוא בחי' מנעל ועור המסתיר לגמרי".

ומבואר באוה"ת ויקרא א' עמ' רלח בענין דרך ארץ קדמה לתורה, ש"הגם שאין ציווי על זה אבל הענין הוא שזהו רצון ה' ממש רק שנתלבש בדרכי וטבע הנהגת בני אדם וכמו שנתלבש הצניעות אפילו בחתול שאין בו שייכות מצוה ועבירה בשביל שילמדו ממנו בני אדם הצניעות, כמ"כ ענין פרקי דרך ארץ, הוא מה שנתלבש בטבע וסדר הנהגת בני אדם, וא"כ אף שאין מצווים ע"ז בפירוש הוא רצון ה' כמו שאלמלא ניתנה תורה למדנו צניעות", עכ"ל. ועפ"ז ביאר ענין מנהג ישראל תורה.

[והוא דלא כדברי הגר"ח מבריסק³⁴ ד"אפילו דאיתא אילמלא נתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה כ"ז רק לפני מתן תורה אבל משנתנה תורה אין לנו שיוור רק התורה הזאת ואין ללמוד דבר מבעלי חיים בפרט טמאים ומאוסים כאלה".]

ועפ"ז י"ל בדרך אפשר שהטעם שכיום "טבע וסדר הנהגת בני אדם" הוא שאין ללכת יחף, משתלשל מכך שכיום מקבלים מבחי' מנעל, עיי"ש היטב באוה"ת שה"ש, ודו"ק³⁵. וכן הרווחנו ביאור עמוק לכך שדיני הצניעות משתנה לפי מה שנהוג לכסות באותו המקום, כי הוא בחי' דרך ארץ וכן"ל³⁶.

ט. הבאנו לעיל שו"ע סי' שא סעיף טז כתב הרמ"א "ולא ילך אדם יחף בשבת במקום שאין דרך לילך יחף", ובמג"א, כתב "אפילו דרכם לילך בחול יחף ילבוש בשבת מנעלים כדי שיזכור שהוא שבת", אך רבינו הזקן השמיט פרט זה בשולחנו, עי' במש"כ לעיל.

34) הובא בשו"ת משנה הלכות חלק ט"ז סי' קכד.

35) תוכן החילוק בין הדורות הראשונים והאחרונים בזה נתבאר כבר בסה"מ תקס"ג ע' רנא, ובמאמרי אדה"א דרושי חתונה א' עמ' סג, אבל לא נתפרש שם דהאמוראים נחשבים כחלק מהדורות הראשונים.

36) ובאוה"ת שם הביא שם מספר תורת חיים בעירובין שם "שהקב"ה נתן טבע... הצניעות לחתול... כדי שילמדו מהם בני אדם לעשות כן וזה שאמר מלפנו מבהמת ארץ שהוא ית' מלמד אותנו מוסר מן הבהמות". ונמצא דיש בצניעות ג' דרגות שנרמזו בתחילת מהדו"ת סי' ב': "מדת הצניעות" - היינו צניעות טבעית בפני הזולת שזה עצמו הוא רצון ה' וכן"ל בענין צניעות מחתול, וזה מרומז בציון שם לעירובין ק. ב. "שיבח הכתוב" - התורה מדגישה שמדה זו הטבעית היא משובחת עוד יותר משאר מנהגי דרך ארץ. "וחכמים צוו בה" - ועתה כבר אינה מדת דרך ארץ טבעית בלבד אלא ציווי, ועיין עוד במש"כ בגליון הקודם הע' 1.

ויש להמתיק הדברים ע"פ חסידות, דבשבת פחות שייכים הטעמים לנעילת מנעלים, ולכן אינם ראויים כל כך להיות הסימן שעל ידה יזכור שהוא שבת. וענין זה מבואר בדרך מצותיך מצות מילה ז, ב "שלכן אומרים רצה והחליצנו על שם חלוץ הנעל דמט"ט וסנדל הנ"ל השולטים בחול וכמ"ש בפע"ח ובמ"ח ועייין מה שכתב הרמ"ז פרשת חוקת בביאור מאמר הזהר על פסוק שלף איש נעלו" עכ"ל. וברמ"ז שם, "כוונת רצה והחליצנו שנתפלל שלא יתנהג העולם בשבת ע"י מט"ט כמו שהוא בחול, רק יהיה חלוץ הנעל. . דמט"ט וסנדלפון הם בחינת מנעל וסנדל, פי' זון דיצירה. . אבל בשבת חולצת ועוזבת המנעל והסנדל ועולה לבריאה ובטלה זיקתה", הרי שהטעם העיקרי שכתב במגיד מישרים לחשיבות המנעלים אינו שייך בשבת לכאורה³⁷.

וכוונת נעילת מנעלים בשבת ויו"ט הוא מטעם אחר ונתבאר בלקו"ת ד"ה מה יפו אות ג', מאמרי אדמו"ר האמצעי חי"ג (דברים ג') עמ' א'קכ³⁸, וראה אוה"ת שה"ש ג' עמ' תתקצב ובערכי הכינויים אות יוד, ואכמ"ל.



בדין כיפה נסתרת

הרב אורי גמסון

ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

נשאלתי לעניין כיפה נסתרת שעשויה משיער או מניילון, שאיננה בולטת, האם מותר להלך עימה ברחובה של עיר באשר הוא מפחד ללכת עם כיסוי ראש

37 ועפ"ז יומתקו גם דברי היפה ללב ח"א סי' ב שמה שגבורי צרפת הלכו יחף, היינו בשבת דוקא משום חשש שיכנס עפר תוך המנעלים ויצאו כך לרה"ר, או כדי להזכר שלא לצאת מתחום שבת, וע"פ הנ"ל מבואר דגם ע"פ סוד אין פגם (כל כך) בהולך יחף בשבת. אולם מה שם שדייק בארחות חיים שכן נהגו בקהילות רבות, כבר נדחו דבריו מכל וכל בשו"ת יחוה דעת ח"ה סי' כג עיי"ש. ונ"ל שגם לענין גבורי צרפת אין ראייה לדבריו שזה היה בשבת דוקא.

38 ושם "וזהו שגם נעילת הסנדל אסור ביו"כ שהנעל הוא לבוש החצונית דרגלי השכינה למעלה שמתלבשת בג' מיני אותיות דמחוד"מ שהן ג' עורות דעור דנעל ומפני שעולה המלכות בפנימיות דע"י אי אפשר שתעלה לשם בבחי' לבוש חצוני זה דנע"ל כו' רק יחף כמו שהיו בבהמ"ק. וגם שבשבת ג"כ עליות העולמות בכלל בחי' נה"י דמלכות כמ"ש אם תשוב משבת רגליך כו', אין זה רק בהילוך ברגל חוץ לתחום אבל לא נאסר נעילת הסנדל לפי שהתענגו מצוה בשבת גם בלבוש החצוני דרגל". עכ"ל. ויש להוסיף מראה מקום על סיום הדברים הנ"ל (וכן עמש"כ עז"ד בלקו"ת שם) לספר יראים סימן תיב "וכשם שיש עונג באכילה כך יש עונג בהנאת גופו ומצוה לאדם לענג עצמו בהנאת גופו שגם היא נקראת עונג דכתיב אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך". והביאו הב"ח בסי' רמב וכתב "משמע שיש לזהר שלא ילך יחף בשבת."

כך מצד אנטישמיות וכדו', ובפרט לאור קריאת נשיא איגוד הקהילות היהודיות כדאן – דויטשלנד, אשר קרא להיזהר מלהבליט את הכיפה בהליכתו ברחוב, ומבקש עיצה האם יכול ללכת באופן האמור ולצאת ידי חובה.

כיסוי ראש – חיוב דין או מידת חסידות

תשובה: בכדי לדון היטב בשאלה זו, יש לעיין ראשית בגדר החיוב, אם ישנו, לשים כיסוי ראש לגברים.

אכן, בגדר החיוב נחלקו הפוסקים מחלוקות רבות, ודומה שיש לחלק בין עיקר ההלכה כפי שהייתה, וכפי שההלכה בימינו.

שכן את המקורות ללכת עם כיסוי ראש מצאנו כבר בדברי הגמרא, ולדוגמא במסכת קידושין (דף לא, א) שם אומרת הגמרא כי רב הונא בריה דרבי יהושע לא היה הולך ארבע אמות בגילוי ראש, מפני ששכינה מעל לראשו, ולכן אין זה מדרך הכבוד ללכת בגילוי ראש. כמו כן מצאנו דבר דומה בגמרא במסכת שבת (דף קי"ח עמוד ב').

אלא שהתשב"ץ (סימן תקמט) למד כי אשר כל אלו אינן אלא ממידת חסידות ואינן באות ללמד הלכה פסוקה, שכך יש לעשות ולא אחרת (וכן למד גם המגן אברהם, אורח חיים סימן צא ס"ק ג').

לעומתו סייג הרמב"ם, הן ביד החזקה (הלכות דעות פרק ה' הלכה ו') והן במורה נבוכים (חלק ג' פרק נ"ב), את החיוב לשים כיסוי ראש, דווקא לתלמידי חכמים, ואילו ביחס לשאר העם, לא ברור שאכן חלה עליהם הנהגה זו.

על יסוד הדברים הללו למדו גם בכמה מהאחרונים שאין בהנהגה זו אלא מידת חסידות, כפי שכתב בחיד"א (מחזיק ברכה, אורח חיים סימן ב'), שכך גם יש לדייק מדברי רבינו יונה.

אלא שבספר פתח דביר (סימן ב') חלק על דברי החיד"א הללו, וכתב שאין בזה רק עניין חסידות אלא ממש דין, ובב"ח (אורח חיים סימן ב') הבין דווקא כי רבינו יונה מחמיר בדבר ואינו רואה בזה רק מידת חסידות, וכך גם פסק בפסקי דינים צמח צדק (אורח חיים סימן ב').

יוצא אם כן שנחלקו הפוסקים בהנהגה זו לשתי כיתות: אלו הסוברים שיש בהנהגה זו רק מידת חסידות, ואלו הסוברים שיש בזה דין ממש.

דעת מרן הבית יוסף

ביחס לדעת השולחן ערוך נחלקו האחרונים. שכן בדבריו בשולחן ערוך (אורח חיים סימן ב' סעיף ו') כתב: "אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי ראש".

החיד"א בברכי יוסף (סימן ב' ס"ק ב') למד בדעתו של המחבר שאין המדובר בחיוב, אלא בהנהגה טובה ממידת חסידות, והוכיח את הדברים ממקורות רבים, מהם מדברי הש"ס והפוסקים, אלא שהרב משאש בשו"ת תבואות שמ"ש (אורח חיים סימן לב) רצה לומר שדווקא מדברי השולחן ערוך הללו אכן אפשר ללמוד איסור ממש מצד הדין ללכת בגילוי ראש.

אמנם חיזוק לדברי הרב משאש הוא אשר מלבד דבריו בשולחן ערוך, הרי מדבריו של בבית יוסף, דווקא משמע שהוא אכן אינו מחזיק הנהגה זו רק כמידת חסידות אלא כאיסור להיות בגילוי ראש.

אלא שעל כך מתעורר הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (אורח חיים, חלק ט' סימן א') ואומר, ומוכיח דבריו, שהכלל נקוט הוא אשר באם כתב המחבר דבריו בשולחן ערוך באופן מסויים, הרי אפילו כתב אחרת בחיבורו בית יוסף, יש לנהוג כפי שכתב במשנה אחרונה שלו – שולחן ערוך, ולכן מכיוון שהרב עובדיה עצמו טרח להוכיח את הנהגה זו היא ממידת חסידות, ונקט בביאור דברי השולחן ערוך כפי שנקט החיד"א שהבין שהמחבר למד שזוהי מידת חסידות בלבד, ממילא הפועל היוצא הוא שדעת השולחן ערוך להלכה היא שכיסוי הראש הוא רק ממידת חסידות.

הדין בזמנינו

אלא שגם לסוברים שכל עניין כיסוי ראש הוא ממידת חסידות, הרי שלגבי זמנינו כיום יש לדון בדברים, מכיוון שיש כמה צדדים לומר שדווקא היום יש בזה אכן עיקר דיני.

הט"ז (אורח חיים סימן ח' ס"ק ג') כתב אשר בזמנינו יש לדון לחייב כיסוי ראש מצד האיסור "בחוקותיהם לא תלכו", שכן מכיוון ודווקא על ידי זה מכירים בנו שאנו יהודים, לכן יש בזה מצד איסור אם לא יהיה ניכר העניין (וראה מה שכתב בשו"ת מהר"י ברונא סימן לד), וכן הסכים עימו החתם סופר (חידושים על הש"ס, מסכת נדרים דף ל, ב), והוסיף על הדברים הרב אליעזר וולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן יב), שאף אמנם נחלקו הפוסקים גם בשאלה האם הדין נוגע רק להליכה ארבע אמות בגילוי ראש, ויש שתפסו ששייבה

בכיסוי ראש לכולי עלמא הרי זה רק מצד מידת חסידות, אולם כיום, כותב הרב וולדינברג, שכולם מדקדקים שגם בשיבה יהיה ראשם מכוסה, ממילא גם ישיבה בכיסוי ראש היא מצד דין ולא מצד חסידות.

אלא שהרב עובדיה יוסף (בשו"ת יביע אומר הנ"ל) ביקש לדחות את דברי הט"ז הללו על יסוד כך שכל איסור "בחוקותיהם לא תלכו" נוגע דווקא במקום שהנכרים עושים דבר מסויים כחוק או לשם פריצות, אולם הליכה בגילוי ראש איננה נעשית אצלם לא מצד פריצות, ולא מצד חוק, אלא ללא כל כוונה מיוחדת רק מצד נוחות, ולכן אין מקום לומר שיהיה זה אסור מטעם זה, והוכיח הדברים ממקורות רבים.

אולם, בספר דברי תורה (מהדורא א' אות כב) כתב האדמו"ר ממונקאטש אשר עיקר הבעיה בגילוי הראש הוא שמי שהולך כך ניכר עליו שפרק עול, ומדבריו משמע, שבניגוד למה שכתב הרב עובדיה יוסף – אשר בחוקותיהם לא תלכו, הוא דין בקבלת חוק הגויים, ומכיוון שלא נמצא חוק גויי שקובע הליכה בגילוי ראש, ממילא אין מקום לומר שיש בזה איסור "בחוקותיהם", הרי האדמו"ר ממונקאטש טוען דבר אחר והוא – אשר איסור "בחוקותיהם לא תלכו" נחלק לשניים: פריקת עול יהדות וקבלת חוקי הגויים, ולכן אפילו אם נאמר שהעניין השני אינו, הרי שעדיין העניין הראשון של פריקת עול יהדות קיים, וזה מספיק בכדי לחייב כיסוי ראש מצד הדין.

כ"ק אדמו"ר (שערי הלכה ומנהג חלק ה' עמוד כ"ו), הוסיף ודייק בעניין וכתב, שיש על כל יהודי החיוב להתנהג באופן שידגיש את העניין של "ובנו בחרת מכל העמים", וברגע שאינו עושה כן ומתדמה לשאר הנכרים, הרי לא זו בלבד שקיים העניין השלילי של הליכה בחוקות הגויים, אלא שביטל העניין החיובי של הבדלותו כיהודי.

אמנם גם הרב עובדיה יוסף להלכה מסכם בדבריו וכותב שכיום יש לילך עם כיפה ולא בגילוי ראש, שיהיה היכר בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו, ויש בזה יותר ממידת חסידות, וכותב עוד שמי שהולך בגילוי ראש יש בזה מראית עין שיחשדוהו שהוא פורק עול.

אלא שאדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו (מהדורא בתרא סימן ב' סעיף ו') כתב טעם אחר, והוא – שיש לכסות את הראש מצד צניעות, מכיוון שמי שמגלה את ראשו הרי הוא כמגלה בשרו המכוסה, ועל זה הוסיף וכתב שמי שהולך בגילוי ראש עובר בלאו של "בחוקותיהם".

אם כן עולה מדברי אדמו"ר הזקן שישנם שני עניינים: האחד הוא – עשה של שמירת הצניעות על ידי שימת הכיפה, והשני הוא – לא תעשה של הליכה בחוקות הגויים.

כיפה נסתרת

אלא שעדיין יש לדון בדינה של כיפה שאיננה נראית לחוץ, האם עצם העניין שהראש מכוסה הוא מספיק, או שעל יסוד הפוסקים שהובאו לעיל יש להדגיש דווקא את העניין שהכיפה תיראה ותדגיש את ההבדל שבין יהודי לשאינו יהודי.

במשנה ברורה (סימן ב' ס"ק יב) הביא שאלה בנוגע לאדם שמעוניין ללכת עם "פרו"ק" (פיאה נכרית), וכתב שישנן שתי דיעות בדבר – יש שאוסרים מצד מראית העין, שהרואה יאמר שאינו לובש כיפה, ויש המתירים.

אלא שבהגהות רבי עקיבא איגר (אורח חיים סימן צא) חילק בין הזכרת שם ה', שבוזה אכן יש מראית עין מכיוון שדעת הפוסקים היא שכיסוי ראש במצב זה הוא מעיקר הדין, ובין הליכה ארבע אמות בגילוי ראש שאז אין מראית עין, מכיוון שדעת הפוסקים היא שכיסוי הראש הוא רק מצד מידת חסידות.

אמנם בשדי חמד (כללים מערכה ג' אות ע"א) ובתורת חיים סופר (ס"ק ה') כתבו לאסור אפילו בחדרי חדרים לשים פיאה נכרית במקום כיפה, מצד מראית העין.

ובפסקי תשובות (סימן ב' הערה 57) הביא רשימה ארוכה של פוסקים שכתבו להתיר בזמן סכנה, בשעת הדחק או לצורך גדול וכדו' אכן לשים פיאה נכרית.

מסקנה

לכן נראה לומר למסקנה אשר יש לחלק בין השיטות השונות.

לשיטת הרב עובדיה יוסף, ולהולכים לפי פסקיו, נראה לומר שיהיה מקום גדול להקל ולומר שאין בעיה ללכת עם כיפה נסתרת מכל סוג, מכיוון שכפי שהוא עצמו כתב להוכיח בארוכה (וכפי שפסק על יסוד דבריו בילקוט יוסף הלכות תפילה סימן א' הערה ה') שהליכה בכיסוי ראש היא רק ממידת חסידות, וכל מה שכתב שיש בזה יותר ממידת חסידות הוא דווקא במקום שיש להבדיל בין פורקי עול לעובדי ה', ולכן במקום סכנה נראה לומר שיקל ביותר באם ילך בפועל עם כיסוי ראש אלא שלא יהיה זה בגילוי כל כך.

כפי שהביא בספר פסקי תשובות, גם לאלו הסוברים שיש מקום להחמיר ולומר שמצד מראית העין לא יתירו ללכת בכיפה נסתרת, הרי במקום סכנה וכדו' יהיה מקום להתיר ולומר שאכן יש אפשרות ללכת כך.

אלא שלשיטת אדמו"ר הזקן, נראה שיהיה מקום לחלק בין הטעם הראשון שהביא בדבריו ובין הטעם השני. אשר לטעם הראשון – שכיסוי ראש הוא מצד צניעות, יהיה הבדל בין פיאח נכרית וכיפה שקופה. מכיוון שבפיאה נכרית אחרי ככלות הכל הראש מכוסה וצנוע, אולם בכיפה שקופה, הרי היא בדיוק כבגד שקוף שאינו מועיל לעניין צניעות, ולכן לכאורה משמע שלטעם זה יעדיף אדמו"ר הזקן את הפיאח על פני הכיפה השקופה.

אולם לטעם השני, שהוא כטעמו של הט"ז, שיש בהליכה בגילוי ראש מצד "בחוקותיהם לא תלכו", הרי שכפי שנתבאר לעיל מתחלק זה האיסור לשני חלקים – חיובי ושלילי, ובשניהם עיקר העניין הוא דווקא בכיסוי כזה שיהיה היכר להבדל שבין הנכרים ליהודים, ולכן לכאורה לטעם זה גם פיאח נכרית לא תועיל, ולא יוכל ללכת גם עם כיפה כזו העשויה משיער שאיננה נראית לעין כל ואיננה מפרידה בינו ובין שאר ההמון.



היוצא בימי ניסן

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל ד'פלאטבוש

היוצא בימי ניסן וראה אילנות

כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"ג הי"ד) "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך, ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם, ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה".

ויל"ע: א) מי שלא בירך בניסן האם צריך לברך באייר? ואת"ל שאינו מברך באייר האם צריך לברך בלי שם ומלכות? ב) מי שיצא בניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, ולא בירך בראיה ראשונה, האם יברך בראיה שניה? כי זה מצוי שרואים אילנות שמוציאין פרח ואין זוכרין נוסח הברכה, וצ"ע האם הפסיד ברכתו בזה שלא בירך מיד בראיה ראשונה?

א. כתב רבינו (באג"ק חכ"ג ע' שסה) "לכמה אחרונים (או"ח סרכ"ו) ניסן הוא לאו דווקא, אבל י"א דווקא הוא (שד"ח אסיפת דינים מע' ברכות רס"ב, וש"נ), והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברה"נ (הראשון) כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות (מוכח דניסן לאו דווקא), אבל בסדר ברה"נ (שבסידורו פי"ג הי"ד) השמיט זה, ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחד (ועדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע "בימי ניסן" דהיינו לאו דווקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה דינים שבברה"נ) י"ל – דהשמיט מפני דבמשנה האחרונה ס"ל ד"בימי ניסן" כפשוטו – בדווקא, וא"כ א"א "לאחר ל'", ואכמ"ל."

וצ"ע מנ"ל דלפי משנה ראשונה דאדמו"ר הזקן (בלוח ברה"נ) ניסן הוא לאו דווקא, אולי נסתפק בזה ופסק שיברך באייר בלי שם ומלכות, הן משום שנסתפק אם צ"ל ניסן דווקא, והן משום שנסתפק אם מברך ברכה זו אחר ל' יום³⁹? וצ"ל דמשמע מאדה"ז דאילולי הספק אם מברך שנית אחר ל' יום היה מצריך שיברך בשם ומלכות גם באייר.

ויש להוסיף: ידוע מש"כ בשער הכולל (פ"א) שבכל מחלוקת בין הפוסקים והמקובלים, הנה בשו"ע פסק אדה"ז כפוסקים, ובסידור פסק כהמקובלים, ועיין בשד"ח (שם) שמכל הפוסקים משמע דניסן הוא לאו דוקא, אבל לפי קבלת האר"י ז"ל אין לברך אלא בחודש ניסן, וא"כ י"ל שבלוח ברה"נ ששייך להשו"ע נמשך אחר הפוסקים דניסן הוא לאו דוקא, ובסדר ברה"נ ששייך להסידור פסק כמקובלים שאין לברך אלא בחודש ניסן⁴⁰.

והנה את"ל שבלוח ברה"נ ס"ל כהמקובלים א"כ באייר לא ליברך כלל, דמסתמא לפי הקבלה אין לברך באייר כלל, "דברכה זו על דרך האמת שייכא דווקא לימי ניסן" (ברכ"י בסי' רכ"ו), ולמה אמר לברך אחר ל' יום – דהיינו בחודש אייר – בלא שם ומלכות, ומזה הוכיח רבינו שבלוח ברה"נ לא חשש להמקובלים כלל.

עכ"פ משמע שלפי משנה אחרונה דאדה"ז אין לברך באייר אפי' בלא שם ומלכות, וכמובן שאם בירך בלי שם ומלכות לא הפסיד, מ"מ אין מחייבין אותו לברך בלא שם ומלכות כדי לצאת ידי מ"ד מצריך לברך גם באייר.

39 להעיר ממחלוקת הפוסקים לענין ס"ס בברכות, עיין שד"ח (באסיפת דינים ס"א ס"י) והכריע כמ"ד שאין חילוק בין ספק אחד וב' ספיקות, וא"כ גם בנד"ד אין לתרץ שאם נסתפק בב' ספיקות לא היה מצריך לברך בלא שם ומלכות.

40 ולפי מש"כ בפנים אג"ק הנ"ל י"ל טעם גם עפ"י נגלה, דברכת ימי ניסן הוא על התחדשות הטבע, שהוא בחודש האביב, וזה לא שייך באדר ובאייר.

למעשה: אין לברך באייר כלל, ובזה מתורץ שאלה הא', ולתרץ שאלה הב' יש לברר תחלה דין ברכת 'משנה הבריות', כדלקמן.

על גן חיות מה מברך?

ב. איתא בגמ' ברכות (דף נח, ב) ראה את הכושי ואת הגיחור . . . אומר ברוך משנה את הבריות . . . ת"ר הרואה פיל קוף וקיפוף⁴¹ אומר ברוך משנה את הבריות, ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו . . . , וכ"פ בשו"ע (סי' רכ"ה ס"ח-י).

ויל"ע בימינו האם צריך לברך ברכות אלו כשהולכים לגן חיות? והנה בברכת 'שככה לו בעולמו' כתב במשנה ברורה (סי' רכה ס"ק לב) שעכשיו לא נהגו לברך ברכה זו, (ומציין לח"א סי' רכה, ומוסיף בשעה"צ ס"ק לג) די"ל משום דצ"ל נאות ביותר ובימינו מי יוכל לדקדק בזה, ומ"מ פסק שנכון לברך בלא שם ומלכות⁴², אבל בברכת 'משנה הבריות' א"צ לדקדק, וא"כ יל"ע האם בימינו יש חיוב לברך 'משנה הבריות' כשהולכים לגן חיות?

וי"ל: א) פסק אדה"ז בלוח ברה"נ (פי"ב ה"כ-כב) "הרואה בריות משונות כגון הכושי . . . צריך לומר בא"י אמ"ה משנה הבריות . . . הרואה אילנות טובות ונאות ובריות נאות . . . צריך לברך בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו", הרי הביא הברייתא דמיירי בבני אדם משונים, אבל השמיט ברייתא ברואה פיל וקוף, ומשמע דס"ל שאין אנו מברכים על בעלי חיים המשונים כמו הקוף והפיל, אבל ג"ל דהשמיט דינים אלו משום שאינו "הלכות הצריכות ושכיחות במדינתנו", ועד"ז כתב רבינו לענין ברכת הקשת דאדה"ז השמיטם כי במדינתם לא היה שכיח לראות קשת (עיי' שערי הלכה ומנהג ח"א ע' ריג וע' רכא), וי"ל במדינתם גן החיות לא היה נמצא ושכיח ולכן השמיט דינם, אבל הדין לא נשתנה, א"כ בימינו ההולך לגן החיות לכ' צריך לברך משנה הבריות.

3) המאירי (ברכות נח, ב ד"ה הרואה) כתב דפיל קוף וקיפוף הוא דווקא, ועל שאר חיות אינו מברך, וטוש"ע הביא רק פיל וקוף, ותמה בבדי השולחן למה השמיט קיפוף, (סי' סו ס"ק טו), ועיי' בפסקי תשובות סי' רכה שליטת כל השיטות בזה, ליקוטי בתר ליקוטי, והביא די"א שאם אינו רואה הפיל והקוף בחדא מחתא מברך על כל אחד בפני עצמו, גם הביא מעשה רב מהרבה גדולי ישראל שהלכו לבקר בגן חיות כדי לחזות בבריאת השי"ת ולברך ברכה זו, ולהעיר מאג"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ח"א ע' שנה) "כפי שמצייר החלזון . . . ראיתיו זה כעשרים שנה מלפנים באקוריום דברלין . . . ולפי שלא עלה על דעתי שזה יהי החלזון, לא שמתי אל לבי לעיין על כל פרטיו".

42) צ"ע לפי אדה"ז דהביא דין בריות נאות בסתמא (כדלקמן בפנים), ולא העיר ע"ז שבימינו אין המנהג לברך עליהם, משמע שגם בימינו מברכין עליהם, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ב) ואולי יש לדמות זה למה שכתב רמ"א לענין ברכת 'שנתן ארך אפים לעוברי רצונו' (סי' רכד ס"א) "והאידינא אין מברכין זאת הברכה שהרי אנו . . . רואים אותה תמיד", כוונתו שאנו גרים בין הנוצרים ורואים מקום תיפלות שלהם כל הזמן ולכן אין לברך עליהם, ופסק מ"א (שם ס"ק ג') "שאפי' קטן שהגדיל אינו צריך לברך, כיון שראה אותו בקטנותו", וכתב בא"ד (שם ס"ק א') דאף מי שלא ראה ע"ז בתוך ל' יום אינו מברך כיון שיש רוב העולם שרואין (וזהו דלא העולת תמיד ס"ק א'), ולכ' י"ל דהכי דינא לענין 'משנה הבריות' על כושים, שבמדינות שגרים שם כושים אין לברך עליהם אפי' לא ראה אותם בתוך ל' יום, ולכ' גם לענין 'משנה הבריות' על הקוף י"ל הכי, אבל זה אינו, שהרי אין דרך רוב העולם לבקר בגן החיות כל הזמן, כ"א לפרקים רחוקים ואחר ל' יום, ולמה לא יתחייב לברך 'משנה הבריות'.

ג) ואולי י"ל דבלוח ברה"נ (שם) כתב י"א שאינו מברך משנה הבריות אלא פעם ראשונה שהשינוי עליו גדול מאוד, אבל כשחוזר ורואה שנית אותו דבר או דבר אחר כיוצא בו אינו מברך . . . וי"א שאם רואה אחר שלושים יום צריך לחזור ולברך משנה הבריות . . . וטוב לברך בלא שם ומלכות", ובסדר ברה"נ (פי"ג הי"ב-ג) כתב "שאינו מברך על כיוצא בו כלל אפי' אחר שלושים אלא בפעם ראשונה שרואה החידוש גדול", משמע שלפי משנתו האחרונה אחר ל' יום אינו מברך כלל, וא"כ אינו מברך 'משנה הבריות' אלא פעם אחת בכל ימי חייו.

ועצ"ע דעכ"פ פעם אחת צריך לברך לכו"ע, ולכ' צריך לברך פ"א על כל מין ומין מבע"ח, דאם יראה קוף ואח"כ פיל ואח"כ קיפוף לכ' חייב לברך ג' פעמים?

וי"ל דהנה מקור מקום מחלוקת זו הוא בטור (ס"ס רכה) "כתב הראב"ד . . . שאינו מברך אלא פעם ראשונה שהשינוי עליו גדול מאוד, ולפי מה שכתבתי למעלה מברך אחד לשלשים יום", והפרישה (ריש סי' רי"ח) ביאר את דעת הראב"ד "נלע"ד דשאני ברכה זו ש . . . אינה אלא התפעלות הנפש, וסבירה לי' להראב"ד שאינו חייב לברך אלא בפעם הראשון שאז מתפעל בודאי . . . הרואה חיגר או קיטע . . . כתב שם רבינו בשם הראב"ד שאינו מברך אלא בפעם הראשון, וקשה מאי שנא . . . ובמה שכתבתי ניחא, דשם אין עוד התפעלות מפעם ראשון ואילך", היינו דלפי הראב"ד אי אפשר לברך 'משנה הבריות' בלי התפעלות הנפש ולכן מברך פ"א ותו לא, ולפי הטור א"צ כ"כ התפעלות הנפש ולכן מברך ברכה זו כל ל' יום.

ונ"ל דיש לחקור בברכת שבח והודאה, האם הודאה עיקר או השבח עיקר, דאם ההודאה עיקר א"צ התפעלות הנפש, דא"צ התפעלות הנפש כדי להודות

להשי"ת, אבל אם השיר והשבח עיקר צריך שמחה והתפעלות הנפש, דאין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה, וי"ל שלפי הטור העיקר הוא להודות וא"צ התפעלות הנפש כדי להודות להשי"ת, אבל לפי הראב"ד העיקר הוא השיר והשבח ולזה צריך שמחה והתפעלות הנפש.

ועפי"ז י"ל דלפי הראב"ד מי שראה פ"א ולא בירך לא יברך בראיה שניה, דכבר הפסיד ברכתו, דשוב אין כאן התפעלות הנפש⁴³, ולכן בימינו לא שייך לברך 'משנה הבריות' דרגילין אנו לקחת ילדינו בקטנותם לגן החיות, א"כ כשראה חיות משונות או נאות בקטנותו כבר הפסיד ברכתו, (ולכ"י אין לחייב ההורים לברך עם הילדים בקטנותם, דחיובא דלרדקי מי איכא, וגם לא שייך חינוך בברכה זו, שהרי מסתמא לא יתחייבו עלי' בגדלותם).

ברכת 'משנה הבריות' 'שככה לו בעולמו' 'שלא חיסר בעולמו'

ג. ונ"ל להביא ראיה לזה דהנה בשו"ע פסק המחבר (סי' רכה ס"ח-ט) "הרואה כושי וגיחור . . . ואת הפיל ואת הקוף מברך בא"י אמ"ה משנה הבריות . . . ואינו מברך אלא פעם ראשונה שהשינוי עליו גדול מאוד", וע"ז כתב הרמ"א "וי"א משלושים יום לשלושים יום", וממשיך (בס"ט) "הרואה אילנות טובות ובריאות נאות . . . אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו, ואינו מברך עליהם אלא בפעם הראשונה ולא יותר", עיי"ש בהגר"א שגם בברכת 'שככה לו בעולמו' פליגי, ולכ"י מנ"ל? וצ"ל דס"ל דזיל בתר טעמא, לפי הראב"ד צריך התפעלות הנפש א"כ גם בברכת 'שככה לו בעולמו' אינו מברך אלא פ"א ותו לא, מש"כ להטור.

ונראה שכ"ד אדה"ז כדמוכח מלוח ברה"נ (שם) "הרואה אילנות טובות ונאות ובריות נאות . . . אינו חוזר ומברך לסברה ראשונה אפי' אחר שלושים יום . . . אבל לפי סברה האחרונה מברך אם ראה אותו אחר שלושים יום, אבל תוך שלושים יום לכו"ע אינו חוזר ומברך . . . היוצא בימי ניסן וראה אילנות . . . אינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה, ואם חוזר ורואה אחר שלושים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות, (כמו שנתבאר לעיל בכל בריות ואילנות טובות)", היינו שלפ"ד אדה"ז כמו שפליגי הראב"ד והטור בברכת 'משנה הבריות' ה"נ פליגי בברכת 'שככה לו בעולמו', ומחדש אדה"ז שגם

43 וגם לפי הטור י"ל דאולי רק אחר ל' יום חוזר ומברך, דכיון שלא ראה ל' יום חוזר ומתפעל קצת, אבל כשחוזר ורואה תוך ל' יום כבר הפסיד ברכתו בראיה ראשונה.

בברכת 'שלא חיסר' פליגי, דלפי אדה"ז מסתבר שסברת מחלקותם שייך גם בברכת 'שלא חיסר'⁴⁴.

ובסדר ברה"נ (שם) שינה דעתו ופסק לגמרי כהראב"ד "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך . . 'שלא חיסר בעולמו כלום' . . ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה", והיינו דאחר ל' יום אינו מברך כלל, ובבדי השולחן (סי' סו ס"ק יח) דייק מלשונו שכתב "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה" שאם לא בירך בפעם הא' לא יברך כשרואה בפעם הב', ולמש"כ י"ל משום דבראיה שניה כבר נתבטל ממנו התפעלות הנפש ולכן א"א לברך .

והנה הרמ"א פסק (בסי' רכ"ה ס"ג) בשהחיינו דאם לא בירך בראיה הראשונה מברך בראיה שניה, וכתב במחצית השקל (סי' רכו) דלפי"ז גם היוצא בימי ניסן ולא בירך בראיה הראשונה מברך בראיה שניה, ועיין במהרי"ל (מכון ירושלים סי' קמג) שבפירוש מדמה ב' דינים אלו, "[שאלה] אם שכח לברך באכילת פרי חדש שהחיינו, אם יש לברך פעם שנית כשאוכלו . . נ"ל [לדמותו] למאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילנא כו', דאי לא בירך בזמנא קמא מברך בתר הכי כל זמן שלא גדלו הפירות, וטעמא משום כך דאותה שמחה עדיין קיימא, הכי נמי לא שנא", ולמש"כ י"ל דרמ"א לשיטתו אזיל שפסק (שם בס"ט) דמברך 'משנה הבריות' כל ל' יום, היינו שס"ל כהטור שא"צ התפעלות הנפש, ולכן פסק שגם בראה ולא בירך בראיה ראשונה לא הפסיד ברכתו.

אבל הרמ"א פסק (בס"ק ט') שבראיה שניה אינו מברך, וכתב במחצית השקל דלפי"ז גם היוצא בימי ניסן ולא בירך בראיה הראשונה הפסיד ברכתו, והנה אדה"ז חשש לשיטת הרמ"א ופסק (בסדר ברה"נ פי"א הי"ג) "אם לא בירך בראיה ראשונה או באכילה ראשונה, יש לברך על הראיה השניה או על האכילה השניה בלא שם ומלכות", ולכ' לשיטתו אזיל שפסק כהראב"ד שאינו מברך כל ל' יום, היינו דאבהון דכולן הוא הצורך בהתפעלות הנפש, דבלי התפעלות הנפש אינו מברך⁴⁵, ולכן החמיר עוד שרק בראיה ראשונה מברך, ואם לא בירך בראיה

44 ודלא כהב"ח דס"ל (ס"ס רכה) "דבאלנות טובות מודה רבינו להראב"ד דאינו מברך אלא בפעם הראשונה", וגם היוצא בימי ניסן ס"ל (סי' רכו) דלכו"ע אינו מברך אחר ל' יום, וי"ל דהב"ח לשיטתו (סי' רכה) דברכת 'שככה' הוא על מה שנהנה, וס"ל שהנהנה הוא רק פ"א, אבל ברכת 'משנה הבריות' הוא שבח להשי"ת ויכול לברכו כל ל' יום.

45 וצ"ע דבשו"ע (סי' ריח וכו"פ בסדר ברה"נ ריש פי"ג) גבי ברכת הנס פסק לגמרי כהטור שמברך על מקום הנס כל ל' יום בשם ומלכות, ובברכת 'משנה הבריות' פסק כהראב"ד ראינו מברך אחר ל' יום? ותירץ הפרמ"ג (מבשבות סי' רכה, דכתב בפרישה ריש סי' רי"ח) שיש סברה לומר דבנס שכל חיו ניצלו ביותר מתפעל נפשו מזה, ולכן גבי מקום הנס מסתבר כהטור שמברך כל ל' יום בשם ומלכות, אבל גבי

ראשונה לא יברך בראיה שניה, שרק בראיה ראשונה מתפעל, אבל אח"כ כבר נתרגל אליהם ואינו מתפעל מהם, ושוב אינו מברך עליהם⁴⁶.

ברכת שמחה וברכת שבח והודאה

ד. מ"מ דברי הבדי השולחן צ"ע, דמהיכי תיתי דאם לא בירך בראיה הא' הפסיד ברכתו, דמש"כ אדה"ו בסדר ברה"נ "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה", כוונתו לשיטת הראב"ד שאינו מברך שנית אחר ל' יום, ובלוח ברה"נ האריך בזה ומבואר מדבריו דשיטת הראב"ד דרק בפעם ראשונה מברך היינו שאינו מברך שנית אחר ל' יום, ואולי גם להראב"ד אם חל עליו חיוב ברכה שוב לא פקע מיניה וגם בראיה שניה מברך, היינו דרק פ"א מתפעל מראיית הפיל או האילנות, אבל משעה שמתפעל חל עליו חיוב לברך ושוב לא פקע מיניה.

ואדרבה הב"ח (סי' רכו) הרי ס"ל דביוצא בימי ניסן לכו"ע אינו מברך אחר ל' יום, ומ"מ ס"ל שכל זמן שלא גדלו הפירות מברך על הפרח ואפי' בראיה הב' והג', ופירש הא"ר (שם ס"ק ב') סברתו דבראיה שניה עדיין שמחתו קיימת, ורק בראה ולא בירך עד שכבר גדלו הפירות אמרינן שכבר בטל אותו שמחה.

ולכן נ"ל שיש כאן שני דינים, ולא קרב זה אל זה, ופלוגתתם הוא מן הקצה אל הקצה, (א) ברכת שבח והודאה שצריך להודות להשי"ת על נפלאות הבריאה ולא על הנאת האדם, ובזה פליגי הראב"ד והטור אם המחייב הוא התפעלות הנפש ומברך רק פ"א או שאפשר להתחייב בברכות אלו כל ל' יום, אבל לכו"ע אינו ברכת השמחה, ואם ראה ולא בירך לא הפסיד ברכתו, דכיון שחל עליו חיוב לברך שוב לא פקע מיניה, (ב) ברכת שהחיינו שצריך לברך על הנאת ושמחת האדם ולא להודות על נפלאות הבריאה, ובזה פליגי רמ"א ומ"א אם רק בראיה ראשונה מברך כיון שרק אז מרגיש גודל השמחה, או שגם בראיה שניה מברך כיון שגם אז מגיע לו שמחה, (או שפליגי אם השמחה עיקר או התועלת עיקר, דבפעם הא' יש יותר שמחה אבל לענין תועלת פעם הב' שווה לפעם הא'), אבל

ברכת 'משנה הבריות' מסתבר כהראב"ד, ובא"ר (סי' רכה ס"ק כב) תי' דשו"ע לא על סברתו סמך אלא שכ"פ ר' ירוחם, ואולי י"ל דלא ס"ל כהראב"ד שמחייב הברכה הוא התפעלות הנפש, אלא שכך תיקנו חז"ל לברך על הימים וההרים כל ל' יום, ועל אילנות כל שנה, ועל בע"ח רק פ"א, וצ"ע.

46 והעיר אחי ר' יחיאל מיכל שי' דבשו"ע סי' רכה גבי ברכת 'משנה הבריות' 'שככה לו בעולמו' כתב "אינו מברך אלא פעם ראשונה", ובסי' רכו גבי ברכת 'שלא חיסר בעולמו' כתב "ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה", וי"ל דלשו"ע בברכת 'שלא חיסר בעולמו' מברך רק פ"א ומ"מ מברך אפי' בראיה שניה, אבל בברכת 'משנה הבריות' 'שככה לו בעולמו' יש שני חומרות, מברך רק פ"א, ורק בראיה ראשונה, וצ"ע.

לכו"ע בשהחיינו שייך לברך אחר ל' יום ואכן ברואה פני חבירו (בריש סי' רכה) מברך רק על חבירו ששמח ונהנה בראיתו ומ"מ מברך עליו כל ל' יום, (וגם גבי פרי חדש יש סברה לומר שאם הוא פרי שמתחדש כל ל' יום מברך עליו שהחיינו).

ושו"ר בתורת חיים (ס"ק ב') שכתב שגם מ"א מודה בברכת שבח והודאה כברכת 'שלא חיסר' שאם ראה ולא בירך לא הפסיד ברכתו, דכיון שחל עליו חיוב לברך שוב לא פקע מיניה, דרק בשהחיינו הפסיד ברכתו כיון שהוא ברכת השמחה, וכ"פ במשנה ברורה (ס"ס רכו, ועיי"ש בשער הציון), אכן המהרי"ל הביא ראי' דכמו בברכת 'שלא חיסר' יכול לברך בראיה שניה ה"נ בשהחיינו, היינו דס"ל דמי להדדי, אבל המ"א י"ל שס"ל שאין הדמיון עולה יפה, דאין לדמותם כנ"ל.

עכ"פ נ"ל שבברכות אלו גופא יש ב' סוגים, ובאופן דשנים שהן ארבע: א) על האילן שמוציא פרח מברך פ"א בכל שנה ושנה, דבכל שנה יש התחדשות הטבע, ובפעם הראשון שיוצא בניסן ומתפעל מהתחדשות הטבע מברך על הפרח 'שלא חיסר', ומ"מ אחר שגדל הפרי שוב לא שייך לברך על הפרח, כ"א מברך פ"א על ראית הפרי חדש (מ"מ המנהג הוא לברך בשעת האכילה), ב) בבריות 'נאות' או 'משונות' שאינם מתחדשים משנה לשנה, מברך עליהם רק פ"א לכל ימי חייו, שרק פ"א מתפעל, אבל אח"כ כבר נתרגל אליהם ואינו מתפעל מהם, ושוב אינו מברך עליהם, וכ"ז הוא לענין אם מברך אחר ל' יום, אבל אם ראה ולא בירך לכו"ע לא הפסיד ברכתו, חוץ משהחיינו שבזה פליגי.

ועפ"ז י"ל שרק לענין פרי חדש פסק אדה"ז (בסדר ברה"נ פי"א הי"ג) שאין לברך שהחיינו בשם ומלכות בראיה שניה, אבל בשאר ברכות שהן שבח והודאה להשי"ת על בריאתו, כיון שחל עליו חיוב לברך שוב לא פקע מיניה.

למעשה: נראה דמי שלא בירך עדיין על הפיל והקוף חייב לברך 'משנה הבריות' בשעה שיראה אותם, ולכ' ברכה אחת סגי לכל גן החיות, ואפי' אם בשעה שבירך לא ראה עדיין כל החיות, דמסתמא דעתו על כולם, והליכתו ממקום למקום לא הוי הפסק, וכמובן שאם מבקר בעוד גן חיות ושם רואה חיה שלא ראה בפעם הקודמת מברך עוד הפעם 'משנה הבריות'.

ולענין שאילנא: נראה דמי שיצא בניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, ולא בירך בראיה ראשונה מברך בראיה שניה.

פשוטו של מקרא

ויצק, לצקת - ויצקת

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח כ"ק אדמו"ר - פאר ראקאוויי, נ.י.

עה"פ (ס"פ וארא) "ומטר לא נתך ארצה", הביא רש"י בפ"י הב': "ומנחם בן סרוק חברו בחלק כהתוך כסף לשון יציקת מתכת, ורואה אני את דבריו כתרגומו: ויצק - ואתך, לצקת - לאתכא. אף זה: לא נתך לארץ - לא הצק לארץ".

וצ"ל למה הביא רש"י רק מהכתובים "ויצק . . לצקת" (ויקהל לו, ו. פקודי לח, כז) ולא הביא ממ"ש לפנ"ז (תרומה כה, יב) "ויצקת" (שתרגומו "ותתך").
ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



ולקחת מן הדם אשר על המזבח

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

תצוה כט, כא: ולקחת מן הדם אשר על המזבח וגו' והזית על אהרן ועל בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו אתו. והקשה בדעת זקנים מבעלי התוספות: צ"ע אם כשנזרק כבר על המזבח אם ה' חוזר ולוקח ממנו להזות עליהן. ובחזקוני: לא מצינו הזאה כזו לאסוף הדם ואחר שנזרק, אלא להאחות אותו למזבח לקח הדם שנתקדש במזבח.

והנה, בחומש אוצר הראשונים כתב שקצת הדם ניתן על מזבח ה', וקצתו עליהם. ולפי"ז נמצא דפירוש הכתוב "מן הדם אשר על המזבח", היינו מן הדם אשר חלק ממנו הוזה על המזבח, ומשאר הדם היזה על אהרן ועל בגדיו וכו'.

אבל עדיין קשה איך היזה על בגדיהם, הרי הבגדים מתלכלכים מן הדם והשמן ופסולים לעבוד בהן (כמבואר בפסחים סה, ב ונפסק להלכה ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ד). ואפי' אם נאמר שאכן לא עבדו כלל בימים אלו, כיון

שבשבעת ימי המילואים היו הכהנים הבעלים ומשה הי' כהן (רש"י כט, כד), הרי לאחר שבעת ימי המילואים כשיצטרכו לעבוד עבודה, יהיו הבגדים האלו פסולים ויהיו צריכים לבגדים אחרים חדשים, כי הרי אסור לכבסן. ולא מסתבר שיצוה ה' ללכלך בגדיהם ולקלקלם, דבר שאסור בכלל משום בל תשחית ובפרט בבגדי כהונה שאסור לקלקלם.

וי"ל (אם כי אי"ז פשש"מ), שהזאת כל הדם והשמן נעשה על המזבח ולא על הכהנים ועל בגדיהם ממש, רק שחלק מן הדם הוזה על המזבח בשביל הקרבן (כמפורש בפסוק כ) וחלק מן הדם הוזה על המזבח בשביל הכהנים ובגדיהם לקדשם לעבודה.

ומצינו כעין זה לעיל (משפטים כד, ח): "ויקח משה את הדם ויזרק על העם", ות"א: "ונסיב משה ית דמא וזרק על מדבחה לכפרא על עמא". וכמו"כ י"ל כאן שזרק הדם על המזבח בשביל אהרן ובגדיו ובשביל בניו ובגדיהם לקדשם לעבודה, ובמילא נשאר הבגדים נקיים וכשרים לעבודה.



שבעים זקנים (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון א'פד כתבתי שהזקנים המוזכרים בפסוק (שמות ג, טז): "לך ואספת את זקני ישראל", ופירש"י שם: "מיוחדים לישיבה", הם אותם הזקנים המוזכרים לקמן בפירש"י (בשלח טו, כז): "ושבעים תמרים – כנגד שבעים זקנים".

ועל זה כתב הת' ש.ג. שי' בגליון שאחר זה, וז"ל: בפשטות הזקנים שבמצרים היו רק משבט לוי, שהרי כל שאר השבטים עבדו כל היום ולא הי' להם פטור של זקנה וכיו"ב, וכדמוכח מזה דפטור דמשה ואהרן מן העבודה הי' רק בגלל היותם משבט לוי אף שעברו את גיל ה-80 כמפורש בקרא. וא"כ הזקנים שהיו צריכים להיות (כמ"ש רש"י) מיוחדים לישיבה – לא יכלו להיות משאר השבטים, ופשוט, עכ"ל.

וצריך עיון בדבריו, ולכאורה אין זה פשוט כ"כ מצד כמה טעמים:

א) וכי לא היו זקנים שהיו יותר מגיל 80, אבל לא היו מסוגלים לעבודת פרך? וגם בודאי היו זקנים אפילו פחות מגיל 80, אבל לא היו מסוגלים לעבודת פרך מפני שלא היו גיבורים כמשה רבינו, וא"כ זקנים כאלו היו יכולים להיות מיוחדים לשיבה.

ב) לפי דבריו מוכרחים לומר שכשהקב"ה אמר למשה "לך ואספת את זקני ישראל" כוונת הקב"ה הי' רק להזקנים דשבט לוי, שעליהם לא הי' השעבוד, משא"כ שאר זקני ישראל, ואם כן:

1. מה הפירוש ברש"י "היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים רבוא", והלא המדובר רק לזקנים דשבט לוי, ולא לזקנים של ששים רבוא?

2. ולפי זה, מהו באמת הראי' שהם מיוחדים לשיבה, אולי הם זקנים סתם, והלא כל שבט לוי כולל הזכרים מבן חודש ומעלה היו רק בערך שנים ועשרים אלף, וממילא הי' אפשר המציאות של זקנים סתם.

ג. בפרשת בהעלותך כתיב (יא, טז) ". . . אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו . . .", ופירש"י שם "אותן שאתה מכיר שנתמנו עליהם שוטרים במצרים בעבודת פרך . . .".

והנה בפשטות צריכים לומר שהשוטרים היו מכל שבטי ישראל, ולא משבט לוי, ואדרבה בפשטות, יש לומר ששבט לוי לא היו מעורבים כלל בעבודת פרך גם בתור שוטרים, שאם הי' שבט לוי מיוחדים להיות שוטרים, היאך הי' רשות למשה ואהרן לצאת ולבא, הרי היו צריכים להיות שוטרים, שמזה משמע שהקב"ה רצה שהשבעים זקנים יהיו מכל השבטים.

ועוד, רש"י פירש בפרשת בהעלותך (יא, כו ד"ה והמה בכתובים) ". . . אמר משה אין שבט שומע לי לפחות משבטו זקן אחד", ואם כן, אם לא היו מסכימים לפחות אפילו זקן אחד, כל שכן שלא היו מסכימים שכל הזקנים יהיו רק משבט לוי.

והנה רש"י כתב (יא, טז ד"ה אספה לי) ". . . והזקנים הראשונים היכן היו והלא אף במצרים ישבו עמהם שנאמר (שמות ג, טז) לך ואספת את זקני ישראל . . .", ואם כדבריו, שהזקנים הראשונים היו רק משבט לוי, מהו שאלתו של רש"י, והלא התירוץ הוא פשוט: הזקנים הראשונים היו רק משבט לוי, מפני שאז היו הזקנים של כל שבטי ישראל משועבדים, אבל עכשיו רצה הקב"ה שיהיו מכל השבטים, שהרי אין סברא כלל שאם אחד משאר השבטים הי' צריך

לשאול לזקן שיהא צריך לילך לשבטו של לוי, ולא יהי' זקן בשבטו שיהא יכול לשאול אותו, ועוד בודאי לא היו השבטים מסכימים לזה כנ"ל.

ד. בפסוק (ג, כט) כתיב "וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל", ולכאורה דוחק לומר שכוונת הפסוקים (אחרי שמוסיף גם תיבת כל, שלא נאמר בציווי הקב"ה) רק לזקנים של שבט לוי.

ולהעיר שבחומש 'תורה ופירושה – אשל אברהם' (מהרה"ג א. אלאשויילי שליט"א) כתוב על מה שכתב רש"י "מיוחדים לישיבה", וז"ל: "הראויים לשבת בישיבה, והם היו במספר שבעים, ראה רש"י לקמן טו, כז; יח, יח, כג", עכ"ל.

אבל עדיין צריך להבין, אם המדובר רק בנוגע לשבעים זקנים:

1. מהו שאלת רש"י היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים ריבוא, הרי המדובר רק בנוגע לשבעים?

2. למה נאמר: "ויאספו את כל זקני ישראל".

3. למה לא פירש רש"י ע"ד זקנים אלו וחשובנן מיד בהזכרתם בפעם הראשונה בפרשת שמות, והמתין עד פרשת בהעלותך.

ועוד דבר צריך להבין:

רש"י מביא ראי' שמדובר בזקנים לישיבה מפני שא"א לאסוף זקנים של ששים רבוא, ומשמע מדבריו שאם הי' הדבר אפשר היינו מפרשים שהפירוש של זקנים הוא סתם זקנים, וצריך להבין מהו התועלת והסיבה של אסיפה כזו, בשלמא זקנים לישיבה מובן הכוונה בפשטות שהם ינהיגו את העם במצב קשה כזה, משא"כ סתם זקנים.

ועיין בפירש"י ד"ה ואם מבן ששים שנה וגו' (בחקותי כז, ז) . . דאמרי אינשי סבא בביתא פחא בביתא . . , "ופירש בשפתי חכמים שם "מלשון מפח יקוש, שהוא רע בבית". במילים אחרות: מהו הסברא לכתחלה לפרש שהכוונה לזקנים סתם עד שצריכים ראי' שא"א לפרש כן.



היום יום

"היום יום" - חודש אדר

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בהיום יום ליום כט שבט כתב הרבי: "דער אלטער רבי האט אמאל געזאגט: פירש"י אויף חומש איז יינה של תורה, פותח הלב ומגלה אהבה ויראה עצמיות, פירש"י אויף גמרא איז פותח המוח ומגלה שכל עצמי".

וכן בפתגם ליום כט אדר א' כתב: באמירת לחיים יש שתי נוסחאות: (א) לחיים טובים ולשלום, וטעם הברכה - להיות כי בשתית היין הנזכרת בפעם הראשונה בתורה היו תוצאות לא טובים - ויחל נח גו', ועץ הדעת גפן היה, ולכן מברכים שייך זה יהיה לחיים טובים. (ב) לחיים ולברכה. ולברכה, לב רכה עיי"ש בפרטיות.

והנה בשני הימים מעתיק הרבי פתגם שתוכנו יין, ויש להעיר בדא"פ ע"פ מ"ש בספרים שהצירוף דשם הוי' דחדש אדר הוא הצירוף היוצא מסופי התיבות של המילים "עירה ולא תונו שורקה בני" (פ' ויחי) שתוכנם הוא ענין הגפן. ובכך בערב ראש חדש - בכניסה לחדשי אדר א' ושני, מצטט הרבי פתגם של עבודה דגפן.

בערב ראש חדש אדר א' - "יין" כמו שהוא בתורה - פירש"י על חומש וגמרא. ובערב ראש חדש אדר שני - "יין" כפי שהוא בעבודה. "לחיים ולברכה-לב רכה.

היום יום - כט אדר שני

בפתגם ליום כט אדר שני כותב הרבי: "באחת ההתועדות אמר אאמו"ר: הקב"ה ברא את העולם וכל הדברים הגשמיים מאין ליש, און אידען דארפען מאכען מיש לאין, פון די גשמיות מאכען רוחניות. די עבודה מאכען פון גשמיות רוחניות און דעם גשמי מאכען א כלי פאר רוחניות, דאס איז א חובת גברא, אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט".

והנה יש להעיר שבנוסף לזה שיום כט אדר [שני] הוא – מימי מעשה בראשית לפי הדיעה שבניסן נברא העולם, במילא מתחיל מיום כה אדר כמבואר בגמ' ר"ה] – הנה כט אדר שני הוא גם יום האחרון של חדשי החורף.

ומבואר בחסידות [ראה שערי אורה. וכן שיחת ש"פ בראשית תשט"ז ועוד] שחדשי החורף ענינם הוא עבודה מלמטה למעלה בהיות שאז הוא קרורות ולילות ארוכים, במילא משתקף זה ברוחני' העלם והסתר מצד העולם וכו' [ראה לקו"ש חט"ו ע' 382 ואילך בארוכה].

ועפ"ז יומתק מה שבפתגם של סיום תקופת החורף, מסכם הרבי ומדגיש:

1. התוכן דמעשה בראשית (כנ"ל) - "הקב"ה ברא את העולם וכל הדברים הגשמיים מאין ליש".

2. העבודה דחדשי החורף - "אידיען דארפען מאכען מיש לאין, פון די גשמיות מאכען רוחניות. די עבודה מאכן פון גשמיות רוחניות און דעם גשמי מאכען א כלי פאר רוחניות".

3. חובת גברא - "דאס איז א חובת גברא, אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט". היינו שזהו [לא רק הסרת העלם העולם בכלל - "חפצא" אלא] "חובת גברא", חלק מעבודת האדם עצמו.



שונות

מלמד שהיו ישראל מצויינים

'שלא שינו את שמם' בזמן הזה

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגלי'

מחלוקת המהרש"ם והאגרות משה

א. "שנו רבותינו, בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמותן, שלא שינו את לשונם, ולא גילו מסטורין שלהם. . ולא נפרצו בעריות" (במדבר רבה פ"כ, כב).

והנה בשו"ת מהרש"ם (חלק ו סי' י) נשאל בדבר "אשה אחת נכבדה שנדבה להקדיש מעשי ידי' לבית הכנסת, וארגה מכסה של משי שיהי' מונח על העמוד במקום עמידת הש"ץ לתפלה, ותפרה באותיות של שש ומשי כתר תורה ובתואר חצי עגולה תפורות בחוטים מוזהבים תיבות ותקבל ברחמים וברצון את תפילתנו, באותיות לשון הקודש, ועל שולי המכסה תפרה את שמה בלשון וכתב הגרי, והמכסה עולה בשיווי מאה קראנהען, ורבים מוחים יען שכתבה את שמה בכתב ולשון הגרי". והורה המהרש"ם ש"אם שתפרה את שמה כפי שהוא בלשון עברי, ורק שהכתב הוא הגרי, אז יש מקום לצדד. . אבל באם ששינתה את שמה והציגה אותו בכינוי כפי שקורין העכו"ם כנהוג בזמן הזה, הרי יש בזה פוקה ומכשול להיות בכלל מעכבי הגאולה, שהרי חז"ל מנו זאת בין זכויות ישראל במצרים שנגאלו בשביל 'שלא שינו את שמם', והיא שעמדה לאבותינו. . ואין לומר דהגם שדבר זה נחשב לזכות בשעת יציאת מצרים, אבל אין במניעתו עון וחטא אם אין עושים כן, זה אינו. . כיון שמניעת שינוי השם נחשב לזכות, נשמע מזה כי שינוי השם נחשב לחטא, וכמעכב הגאולה בידיים דמי, ואם כן, אין לנו להניח במקום הקודש והצדק אשר שם אנו עומדים לבקש רחמים על גאולתנו ופדות נפשינו להיות שמה מקום הרשע למזכרת עון".

וכ"מ ממ"ש בשו"ת מהר"א אשכנזי (סי' לח), וז"ל: ועל אשר שמעתי באומרים דנהי שהותר ללמד שאר לשונות וכמו שמצינו ג"כ ביוסף הצדיק ע"ה שבא מלאך ולמדו שבעים לשון, מכל מקום עתה שאנחנו בגלות החיל הזה ומחכים פדיון נפשנו יש לחוש פן יגרום עכוב הגאולה, שהרי אמרו ז"ל דבשביל

ארבעה דברים נגאלו ישראל ואחד מהם 'שלא שינו את לשונם', אנא דאמרי טעותא היא, דהכוונה, שלא שינו היינו שלא עזבו לשון עברי מכל וכל הגם שידעו שאר לשונות . . ומה 'שלא שינו לשונם' היינו שלא שכחוהו, וביניהם היו מדברים בלשון הקודש, וכן לענין השמות נראה שהאף שהאומות היו קורין לראובן רופוס ולשמעון לוליאני, מכל מקום ביניהם היו נקראים בשמות אשר קראו להם אביהם."

אבל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סו) כתב "בדבר שמות של לעז . . אף שהוא דבר מגונה, אינו איסור, שלכן חזינן שכמה שמות של לעז מכל מדינה ומדינה נעשו במשך הזמן דגלות הארוך שנתחלפו המדינות, שאף שמסתמא צווחו מתחלה, נשתקעו השמות בין ישראל עד שנקראו כבר לשמות ישראל . . וגם גאוני עולם מגדולי הראשונים כבעל המגיד משנה' ששמו הי' רבינו ווידאל וכמה גאוני כדמשכחינן בתשובות ראשונים, וגם שם 'מיימון' אביו של הרמב"ם כנראה שהוא שם לעז, שלכן ח"ו לנו לומר שלא עשו כהוגן". ומפני זה הורה הגרמ"פ ש"אין לשנות [מהמנהג] לקרא שם בנו או שם בתו על שמות הזקנים והזקנות שנקראו בשמות לעז, שהוא ענין כבוד המשפחה, אף שהם מדור הקודם, שעכ"פ איכא עליו לכבדם, וכל שכן כשיש עליו לקרא על שם הוריו ממש שחייב בכבודם . . צריך לקרא כפי השם שנקראו אף שהוא שם לעז בלא שינוי. ולכן כשתלד אשתך תחי' בשעטומ"צ והולד תהי' בת, תקרא אותה על שם אמך ע"ה".

ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' י) האריך שוב בענין זה וכתב ש"הי' זה משום הסביבה שבגלות, שכל הדיבור המובן והמורגל אף לרובא דרובא, וגם אצל חכמי התורה ובלמוד התורה, הי' רק בשפת המדינה, דחכמי צרפת דיברו ולמדו התורה, במה שהוצרכו לבאר הרב לתלמידיו וגם חכם לחברו חכם, רק בצרפתית . . וכן חכמי אשכנז . . בכל הענינים דברו בשפת אשכנז, ושפת אשכנז זכתה מברכת נח, יפת אלקים ליפת, שאף אחר שירדו משם לפולין ולרוסלאנד אשר משלה גם על ליטא וליטביא ועוד מדינות, שנשאר שפת אשכנז לשפת היהודים, אך שנתערבו הרבה תיבות מלשונות פולין ורוסלאנד . . שממילא אינה שפת אשכנז ברורה, אלא נעשה כשפה חדשה בשם אידיש, אף שרוב השפה הוא שפת אשכנז . . אבל אף אחר שרוב ישראל דברו באידיש, הי' חלק גדול שדברו רק בשפת המדינה אף אלו שידעו לדבר גם באידיש. ומטעם זה הרבה שמות עוד יותר משמות דלשון הקודש נקראו האינשי, אף באנשים, ובנשים הם רובא, בשמות המדינה. אך אחר שנעשה שפה בשם אידיש שעיקרה אשכנזית, מאחר שהשמות שקראו כשהיו באשכנז נשתקעו אצלם, נעשו

כשמות של שפת האידיש. אבל בתחילה כשהיו אבותינו דורות הקודמים באשכנז, קראו הרבה לבניהם ובנותיהן בשמות המדינה. ובשביל זה כתבתי דמוכרחין ליתן שם הילדים על שם הזקנים והזקנות שהוא כבוד המשפחה, ומ"ש מע"כ שהנכון לדעתו הוא שאף שהיו שמות של לעז היו שמות שרק יהודים השתמשו בהם, הנה האמת לא הי' כן, ולא שייך סברות לשנות המציאות".

ואף שאמרו חז"ל שבזכות שלא שינו את שמותן נגאלו ממצרים, כתב הגרמ"פ (אג"מ אור"ח ח"ד שם), דזה אינו ענין אלא "לקודם מתן תורה, שלא הי' היכר גדול בשביל קיום המצות דבני נח, ובפרט שחלק גדול מישראל עבדו ג"כ ע"ז ורובן לא מלו את בניהם עד סמוך להגאולה. . . שלכן בשביל האמונה שיגאלו ורצו שיהיו ניכרין שהם ישראל הנהיגו להקפיד שלא ישנו את שמם ולא ישנו את לשונם ומטעם זה שייך זה להגאולה משום שבשביל אמונת הגאולה הקפידו על זה, אבל אחר מתן תורה אין לנו חיוב מדינא וגם לא מעניני זהירות ומוסר אלא מה שנצטוינו התרי"ג מצות לדורות. . . ולכן לא הקפידו ע"ז רבותינו. . . ואף שמסתבר כן מסתפינא לומר זה בלא ראיות גדולות".

סמך וסברא לשיטת המהרש"ם

ב. ונראה להביא סמוכין לשיטת המהרש"ם ממ"ש בשו"ת גאוני בתראי (סי' ג) טעם לזה שתיקנו לכתוב בגט 'דמתקרי' על שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש, ו'המכונה' על שם הלעז, והוא משום 'דשם הלעז לא ניחא לי' ישראל, דרוב שמות לעז שמות גוים הם או דומה להם כדאיתא בגמרא [גיטין יא, ב] ישראל שבחו"ל שמותיהן כשמות גוים, ויודעים שבשביל שלא שינו את שמם נגאלו, לכן תקנו ע"ש הקודש לכתוב 'דמתקרי' שראוי לקרות בו שאינו שם גוי, אבל על שם הלעז כותבין 'המכונה' להורות ששם זה הוא כינוי, כאילו שלא ברצונן קוראין עצמן בשם הלעז", ומשמע דהענין ד'לא שינו את שמותיהן' נוגע בגלות הזה, ודלא כמ"ש באגרות משה.

ובדברי ה'משך חכמה' עה"ת מצאתי סברא נאותה וטעם הגון לזה שהענין ד'שלא שינו את שמם' נוגע גם לאחר מתן תורה, עכ"פ בימי הגלות, ודלא כמ"ש האג"מ, וז"ל המשך חכמה (עה"כ שמות יב, כב): "המתבונן יראה כי במצרים נשתכח מהם גופי תורה שהיו 'גוי מקרב גוי' (דברים ד, לד), 'הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה' (מדרש שוחר טוב טו, ה), וכן הפרו ברית מילה [ילקוט שמעוני דברים רמז תתכח], אמנם הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול, כמו שאמר במכילתא 'שלא שינו שמם, לא שינו לשונם, שלא גילו מסתורין'.

. לא כן בגלות בבל, היו שומרים גופי תורה, אמנם הסייגים והגדרים עברו, שבניהם היו מדברים אשדודית, ושינו שמם, והתחתנו עם גויי הארצות, כמו שנאמר בעזרא (נחמי' יג, כג-כד). והנה בימי היות ישראל בגולה, העיקר הוא הסייגים והגדרים שלא יתערבו בין העמים. ולכן אמרו (סוטה לו, א) "עד יעבר עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא כדרך וכו', אלא שגרם החטא, פירוש שעברו הגדרים והסייגים. . ולכן הרבה התורה בסייגים גבי פסח וחמץ ב'בל יראה', מפני שעל פי הגדרים והסייגים נגאלו. ולהורות נתן ש'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', שכל אדם יהא נגדר ומקושר ללאומתו בסייגים וגדרים, שכל זמן שלא יהי' אור האלקי מופיע עליו גלוי' לעיני כל, הסכנה גדולה שלא יתערבו בין האומות ויאבדו קיומם".

שיטת רבינו בענין זה

ג. ושיטת רבותינו זי"ע נראה שהיא קרובה לשיטת המהרש"ם (הנ"ל ס"א) וכמבואר בכמה מקומות, ובלשון רבינו (שיחת יום ב' דחה"ש ה'תשל"ט, שיחות קודש ח"ג עמ' 124): "אז ווען אידן זיינען געווען אין מצרים איז 'לא שינו את שמם', און אין דעם זכות זיינען זיי ארויסגעאנגען פון מצרים, ועד"ז איז אויך אין דער יציאה פון דעם גלות, אז דאס ווערט אויפגעטאן דורך דערויף וואס ער ווייסט אז שמו האמיתי איז דער שם אין לשון הקודש".

[ויעויין בשיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ שלח ה'תש"מ (שיחות קודש' תש"מ ח"ג עמ' 395) מנחיצות הענין שיקרא כאו"א מבני ובנות ישראל בשם יהודי, ובאמצע דבריו אמר בזה"ל: ". דערפאר דארף מען זיך משתדל זיין אז מ'זאל דערהערן אין דעם נאמען פון א אידן אז דאס איז א אידישער נאמען וואס טיילט אים אויס פון א גוי, וואס האט א גוי'שן נאמען: דעד איד דארף הייסן אברהם - ניט 'איבראהם' ווי אן אראבער ווערט אנגערופן, און אויך ניט 'אייברעהעם' (אויף ענגליש) ווי עס האט געהייסן דער פון די 'חסידי אומות העולם' פון מדינה זו וואס האט אויסגעלייזט די עבדים, ווארום כאטש ער איז פון חסידי אומות העולם. . איז ער אבער אינגאנצן ניט גלייך צו א אידן. און די ניט גלייכקייט דארף זיין ניכר אין אלע ענינים פון דעם אידן, ביז אויך אין זיין נאמען - אז ער הייסט אברהם און ניט 'אייברעהעם', יצחק און ניט 'אייזיק' (כאטש דאס איז אויך א כינוי), יעקב און ניט 'דזשעק', וכיו"ב].

ובמק"א התלונן רבינו ואמר: "בהיות עם ישראלם בגלות הכי קשה, גלות מצרים, נאמר 'מלמד שהיו ישראל מצוינים שם', שלא שינו את שמם לשונם ולבושם, אבל בזמנינו חסרה התקיפות הדרושה ומחפשים כל מיני תחבולות

שלא יהי' ניכר בילד שהוא יהודי. כשילד יהודי צועד ברחוב צריך להיות ניכר עליו מרחוק שהוא יהודי. . ואילו למעשה מתביישים בכך ומנצלים את כל האפשרויות להסתיר את הדבר" (לקוטי שיחות ח"א עמ' 157).

ובטעם נחיצות הענין מצינו כמה ביאורים, ומהם מ"ש ב'ספר השיחות' אדמו"ר מהוריי"צ ה'תש"ג (עמ' ס) איתא: "במצרים. . לא שינו את שמם לשונם ולבושם - שלשה הדברים העיקריים המבדילים סוגי בני אדם זה מזה. כשקוראים בשם היהודי, אברהם יצחק ויעקב, ומדברים בשפת הגלות היהודית, ומתנהגים בהנהגה יהודית, זקן ופיאות, אז בני ישראל הם במעמד 'עם לבדד ישכון', קשה להיות אז חבר לפורק עול מלכות שמים, ונמנע הדבר ללכת למקומות שונים".

ונסיים בלשון הרב (מאמר ד"ה ואלה שמות בני' ה'תשל"ז): "שע"י הענין דשמות בני' פועלים הגאולה שלאח"ז דענין שמות בני' הוא כדאיתא במדרש דראובן שמעון נחתין ראובן שמעון סלקין, שלא שינו את שמם, והיינו דלא רק שעמדו בתוקף על עיקרי התומ"צ, ואפילו לא על תומ"צ סתם כ"א גם על עניני זהירות וכו', עד שאפילו לא שינו את שמם. ועאכו"כ שהי' אצלם עניני התומ"צ עצמם כדבעי. ועד"ז עכשיו בגלות זה, שעומדים בתוקף אפילו על ענינים פשוטים כמו שלא לשנות השם וכו'.



תיקון טעות בד"ה כי עמך תרס"ו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה כי עמך תרס"ו קרוב לסופו (עמוד רמז ואילך בהוצאה החדשה) מביא מ"ש בעבודת הקודש ש'שמו' שהוא הכתר, קדמון כקדמותו, ומה שהקשה עליו הרמ"ק בפרדס שהרי הכתור עלול מאוא"ס, ופירוש הרמ"ע (בפלא הרמון) דשמו הוא הרצון, וממשיך שעדיין אין זה מיישב איך אפ"ל שהוא קדמון כקדמותו, וממשיך "וכמו שהקשה עליו בספר שערי אורה, ומשום זה נטה מדעת זאת". ובצינן 88 במהדורה החדשה הנ"ל צויין שהשערי אורה הוא לר"י גיקטליא, אבל לא צויין מקום הקושיא בספר שערי אורה.

והעירני ח"א, דפשוט שאין הכוונה לספר שערי אורה לר"י גיקטליא, שחי שנים רבות לפני העבוה"ק והרמ"ק והרמ"ע. וגם לא מצאנו דיון זה בשערי אורה. ואכן בדרך מצוותיך, בשורש מצוות התפילה פל"ד (קלו, א) מביא ענין זה מהשומר אמונים לר"י אירגאס.

ולפי זה לכאורה יש לתקן ציון 88 כך: שערי אורה: כ"ה בכת"ק ואוצ"ל שומר אמונים. והוא שם בויכוח שני סכ"ג.



בכל דור ודור (בהי"ב פסוקים ומארז"ל)

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

א' מהמארז"ל שבין הי"ב פסוקים ומארז"ל שהרבי בחר (בחדש אייר תשל"ז) הוא בכל דור ודור חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים.

והנה ידוע שבתניא פמ"ז מוסיף "ובכל יום ויום". ובכל זה הרבי בחר דוקא בגירסא הא' הנזכר. וי"ל בדא"פ – בשתים:

1. כוונתו הק' של הרבי הי' כפשוט שיתקבל בכל העולם כולו ע"י ארגון ילדי 'צבאות השם' מכל החוגים. ובכן בחר בלשון המשנה דוקא.

2. לקט הי"ב פסוקים ומארז"ל הם בעד אלו שלמטה מגיל הבר מצוה. ובמילא נכללים גם אלו שלומדים כבר משניות שהרי 'בן עשר למשנה', ובפרט שבפועל לומדים עוד לפני גיל עשר שנים. ועפ"ז י"ל מכיון ששגורים הם בלשון המשנה ומה גם שזוהו לשון ההגדה, ולכן אחז הרבי הנוסח של המשנה דוקא שלא לשנות מהרגילות שלהם.



חשבון שיעור הסלע

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח כ"ק אדמו"ר – פאר ראקאווי, נ.י.

בשלחן מנחם ח"ג ע' קמ-קמג מופיעים כמה אג"ק ע"ד תיקונים לנכשל באיסור גדה, ובכמה מהם מורה, בין היתר, ע"ד פדיית מ' צומות בנתינה לצדקה בסך 26 ו 2/3 סלע, וששיעור הסלע יוודע לפי שיעור הבן בחמש סלעים. ובהערה יג מעירים המו"ל שלפי שיעור אדמו"ר הזקן בסידורו שיעור ה' סלעים היינו 102.4 גרם כסף, ולפי זה כל סלע הוא 20.48 גרם. כפול 26 ו 2/3 מגיע לשיעור 539.3 גרם.

ולהעיר, שהחשבון הזה אינו נכון, כי 20.48 כפול 26 ו 2/3 מגיע לשיעור 546.13334 גרם.



ספר אור התורה על מגילת אסתר

הרב משה ה. מיללער

ברוקלין, נ.י.

א. אשתקד זכינו להדפסה חדשה של סדרת אור התורה, כארבעים כרכים בתורת החסידות מאת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע.

חיבה יתירה נודעה לספר אור התורה מכ"ק אדמו"ר זי"ע¹, וגם הורה לרבים ללמוד בו, וזלה"ק²:

"בכדי לאחד יחדיו את הקהילות בכל מקום ומקום, כדאי – שנוסף לשיעורים הקבועים בתורה בכל מקום . . ללמוד בכל קהילה פרשת השבוע . . כולל גם עם [על-כל-פנים] מפרש אחד . . מפרש בנגלה דתורה, ואחד בפנימיות התורה. ובכדי לחסוך החיפוש – יש כבר מן המוכן דרושי חסידות מהצמח-צדק (ונדפסו ב'אור התורה') על ריבוי פסוקים מכל סדרה בתורה, כולל

(1) ראה בארוכה ב"התקשרות" גליון 1003-1002, מדור ניצוצי רבי.

(2) שבת פרשת לך לך תש"נ – התוועדות כרך א' עמ' 336.

גם – פסוק הראשון ופסוק האחרון (שבזה יש חביבות מיוחדת בטבע הלומדים)."

ב. רבים אומרים מי יראנו טוב, אך לא רבים יחכמו. קהל לומדי דא"ח אינם מורגלים בצורת הספר וסדרו, ובגלל זה נמנעים מלעיין בו כלל ועיקר. וחבל.

הקושי בלימוד 'אור התורה' הוא מצד כמה נקודות:

ראשית, הספר כולל בתוכו עניינים מסוגים שונים לגמרי: מאמרים ארוכים, הערות למאמרי אדה"ז, רשימות-ציונים קצרות, ועוד ועוד. וחוסר ה"אזנים לקופה" מורגש מאד, כאשר המעיין רואה במפתח הספר פסוק מסוים – אינו יודע מה ימצא שם, מאמר ערוך ומוסבר, ביאור במאמר אדה"ז, ציונים קצרים, וכו'. עובדה זו מפריעה מאד ללומדים.

שנית, רוב כרכי אוה"ת נדפסו בלי ציונים ומ"מ. כך שהלומד מאמר באור התורה אינו יכול לדעת אודות מאמרים אחרים הקשורים עם מאמר זה – היינו שאינו יודע מהמאמרים שהם היסוד להמבואר באור התורה, וגם לא איזה מאמרים הם מיוסדים על מאמר אור התורה, ומבארים אותו היטב.

שלישית, מבנה הספר כך שהשייך למאמר אחד (הגהות, קיצורים, כו'), ולפעמים גם מאמר אחד בעצמו, המה "מפוזר ומפורד", מודפס אברים אברים בכמה מקומות, ואפילו בספרים שונים. רק הבקי בתוכן הספר ובסגנונו – יכול להתחיל לטעום מן האור כי טוב.

אנו מקוים לה', אשר במפתח שלפנינו נזכה לפתוח אשנב לספר אור התורה.

ג. נקדים הקדמה כללית, הנחוצה למתחיל לעיין בספר אור התורה. כתבי אדמו"ר הצמח צדק שבספר אור התורה נחלקים בכללות לחמשה סוגים, והם:

מאמר – דרוש חסידות במובן הרגיל, המוכר לכל לומד דא"ח.

הגהות – הערות הצ"צ על מאמרי אדמו"ר הזקן (לפעמים נדפס כל מאמר אדה"ז בצירוף ההגהות, ולפעמים נדפסו רק ההגהות – עם ציון להיכן הן שייכות).

קיצור – כשמו כן הוא, תוכן ענין שנתבאר במאמר של אדה"ז – בקצרה (ולפעמים ניתוספו בו גם הגהות קצרות).

רשימה – ענינים וביאורים בדרך קבלה וחסידות. לרוב באו הביאורים בדרך בקצרה, ופעמים שבא בארוכה. יש מן הרשימות ששימשו יסוד למאמרים שאמר הצ"צ לאחר מכן (או אדמו"ר מהר"ש ומוהרש"ב נ"ע).

ציונים – מראי מקום לדברי חז"ל ומפרשים על פסוק או ענין (נעתקו מס' בית אהרן וכיו"ב). בהמשך לציונים אלו יש שמעתיק את לשונות הספרים, בתוספת הערות והשוואות להמבואר בדא"ח.³

ד. מטרתנו ברשימתנו זו היא לציין (בדרך אפשר) את סיווגו של כל ענין באוה"ת על פי החלוקה הנ"ל, למען ידע הלומד את אשר לפניו.

זאת ועוד, הוספנו לציין⁴ אצל כל מאמר את יסודו (רוב המאמרים באוה"ת מיוסדים על מאמרי אדמו"ר הזקן), ועי"ז יוכל הלומד לעיין במקור הדברים בתורת אדה"ז.⁵ ענין זה יביא בעז"ה תועלת גם למעיינים במאמרי אדה"ז, שימצאו המקומות שבהם מתבארים הדברים אצל הצמח צדק, ובסגנונו המיוחד. [כהוספה באה רשימה שניה הכוללת מאמרים בלבד (רובם של אדה"ז) לפי סדרם בתורה אור וכו'.]

לשלימות הענין צויין גם לעוד מקורות בספרי רבותינו השייכים לדרושי אדה"ז המוזכרים, כך שהרשימה אינה על ספר אוה"ת מגילת אסתר בלבד, אלא כעין מפתח כללי למאמרי חסידות (עכ"פ אלה שנזכרו בספר זה) בעניני ימי הפורים.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
א	בימי אחשורוש	רשימה	
ג	ויהי בימי אחשורוש ⁶	רשימה	
ה	בימים ההם	רשימה	

(3) למטרת רשימות אלה ראה הערות וביאורים גליון תשסח ע' 85, וגליון תשסט ע' 76.

(4) חלק גדול מהציונים העתקנו (לשלימות הרשימה) מהערות המו"ל בספרי המאמרים.

(5) מכמה טעמים ב'פנים' הרשימה העדפנו לציין למאמר אדה"ז כפי שנדפס בספר תורה אור (אף כאשר הצ"צ התבסס על נוסח אחר ('הנחה' אחרת) של המאמר), ובהערות צויין לנוסחאות האחרות.

(6) לעניני רשימה זו ראה ד"ה זה תר"ם.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
ח	חור כרפס	רשימה	
ט	שבעת שרי פרס ומדי	רשימה	
ט	איש יהודי	ציונים	
י	איש יהודי	רשימה	
יב	איש יהודי	רשימה	
יד	איש יהודי	רשימה	
טו	ויהי אומן	ציונים	
טו	ויהי אומן	רשימה ⁷	
יז	ותיטב הנערה	רשימה ⁸	
יט	לא אסתר הגידה	ציונים	
יט	ובכל יום ויום	רשימה	
יט	ובהגיע תור נערה	רשימה ⁹	ראה גם לקמן ע' לג ד"ה במ"ד

7) לכמה עניני רשימה זו ראה ד"ה ויהי אומן את הדסה עטר"ת (והמיוסד עליו: ויהי אומן תשי"ג. בלילה ההוא תשי"ט. ויהי אומן תשכ"ד).

8) לכמה עניני רשימה זו ראה ד"ה ויהי אומן את הדסה תרכ"ז.

9) לכמה עניני רשימה זו ראה ד"ה במ"ד ע"פ נאוו לחייך לקמן ע' לג.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
כ	ובהגיע תור אסתר	מאמר	ובהגיע תור אסתר (תקס"ג) שבסה"מ פרשיות ע' שעט ¹⁰ בתוס' הגהות [ע' לג ד"ה במ"ד – רשימה. ראה גם לעיל ע' יט]
לו	לכל נשמה יש מלאך	קיצור	קיצור להנ"ל
לח	ובהגיע תור אסתר	רשימה	רשימה (וראה בדרוש שלפנ"ז, ע' כ)
לח	ומרדכי יושב	רשימה	
לט	מאשר יושיט לו	רשימה	
לט	מאשר יושיט לו	רשימה	
מא	נחמי' ט: יעשה אדם וחי'	רשימה	
מד	כל איש	רשימה	
מה	ענין שושן	רשימה	

10 הנחת אדה"א, ונדפס גם בסה"מ כתובים ח"ב ע' קצא. נו"א (בקיצור) בסה"מ תקס"ג ע' רה-רו (מחולק לג' דרושים, ד"ה והנה מתפלתו של המן, ד"ה וזוה הנערה, וד"ה ובבואה לפני המלך). ונו"א בתו"א ק, ב (קטע השייך לסיום הדרוש, ע' לא-לב לפנינו).

עוד מיוסד על מאמר זה: ד"ה ובהגיע תור אסתר תקפ"ג במאמרי אדה"א נ"ך ח"א ע' שמח. ד"ה חייב אינש תשי"ז (על דרוש אדה"א הנ"ל).

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
מה	ענין אסתר שאמרה כל איש	רשימה ¹¹	
מו	בלילה ההוא נדדה ¹²	רשימה	
מז	בלילה ההוא נדדה	רשימה	
מח	ספר הזכרונות	רשימה	
נא	ויקח המן	מאמר	ויקח המן (תקס"ו) שבתו"א קיט, ג ¹³
נב	המשך בדרוש שלאח"ז, וכ"ה בתו"א		
סו	אם ישים אליו לבו	מאמר	אם ישים אליו לבו (תקס"ו) שבתו"א קכא, ג ¹⁴
סז	המשך לדרוש שלפנ"ז, ע"ש		
סה	קיצור מתו' ויקח המן	קיצור	קיצור והגהות להנ"ל (ע' נא)
ע	וילבש המן	הגהות	הגהות להנ"ל
עג	קיצור כו' ויקח המן	קיצור	קיצור הנ"ל

11 הנדפס בסופו 'בביאור מפתחות' (בשו"ה – והוא) הוא קטע חדש, ונדפס גם באוה"ת דברים ח"ו ע' ב'שמ, ע"ש.

12 לכמה עניני רשימה זו ראה ד"ה זה תרל"ב. ראה גם ד"ה חייב אינש, לקמן ע' רצג.

13 המאמר שלפנינו הוא לשון התו"א (הנחת אדה"א) בתוס' הגהות. נו"א בסה"מ תקס"ו ע' שלב (הנחת הר"מ בן אדה"ז).

עוד מיוסד על מאמר זה: ד"ה יביאו לבוש תקצ"ט (י"ל בקונטרס בפנ"ע באדר תשע"ג).

14 המאמר שלפנינו הוא לשון התו"א (הנחת אדה"א) בתוס' הגהות. נו"א המאמר בסה"מ תקס"ו ע' שמ (הנחת הר"מ בן אדה"ז).

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
עה	ויקח המן	הגהות	הגהות להנ"ל
פב	להבין בתוס' ביאור כו' יביאו לבוש מלכות	מאמר	הביאור (השני) לד"ה יביאו לבוש מלכות (תקע"ב) שבתו"א צב, ב ¹⁵ (כמה ענינים דכאן)
צד	קיצור מדרוש ע"פ יביאו לבוש	קיצור	קיצור לד"ה יביאו לבוש מלכות (תקע"ב) בתו"א צ, א ¹⁶ , בתוס' הגהות
צו	לבאר מארוז"ל תכלית חכמה	מאמר	הביאור (הראשון) לדרוש יביאו לבוש הנ"ל (תקע"ב) בתו"א צא, ב ¹⁷
קי	ויתלו את המן	הגה	כי אברהם לא ידענו (תקנ"ו) דלקמן ע' קלא, ע"ש
קי	וחמת המלך	ציונים	
קי	ותפול לפני רגליו	קיצור	קיצור לד"ה ותוסף אסתר (תקנ"ז) שבתו"א צד, ג ¹⁸ עוד לד"ה ותוסף – לקמן ע' שט

15 בכמה כתי"ב בא מאמר זה כביאור לד"ה עד שהמלך שבאוה"ת שה"ש ע' קנה, ע"ש. לעניני מאמר עד שהמלך ראה ד"ה ענין היום לעשותן (תקע"ב) שבסה"מ הנחות הר"פ ע' קלה, ובשינויים בסה"מ תקע"ב ע' קמ.

עוד מיוסד על מאמר זה: שערי אורה ד"ה יביאו לבוש פרק ע"ט-צ"א. כמה מעניני מאמר זה נמצאים בדרמ"צ, מצות אחדות ה', פ"א (חלקו הב')-פ"ב.

16 נו"א בסה"מ הנחות הר"פ ע' קכה. נו"א בסה"מ תקע"ב ע' קצח. ונו"א בס' עבודת הלוי ליקוטם כח, ג.

עוד מיוסד על מאמר זה: שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ל-ס"ג. ד"ה אי' בירושלמי כו' כל הנביאים תר"ם (התחלתו וסיומו, על הסיום דכאן).

17 נו"א בסה"מ הנחות הר"פ ע' קמד (מקור הדרוש שלפנינו). ונו"א בסה"מ תקע"ב ע' ר.

18 **עוד מיוסד על מאמר זה:** להבין מ"ש ותוסף אסתר במאמרי אדה"א נ"ך ע' תיא.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
קיא	ויושט המלך	מאמר	ויושט המלך (תק"ס) שבתו"א צג, ד ¹⁹ , בתוס' הגהות וקיצורים ביאור לדרוש זה – לקמן ע' קכב
קיו	לד"ה ויושט המלך	הגה	הגה להנ"ל
קיח	לת"א ד"ה ויושט	הגהות	הגהות להנ"ל
קכב	ביאור הדברים ע"פ שרביט הזהב	מאמר	כל המועדים בטלים (תק"ס) שבסה"מ פרשיות ע' שצד [ביאור לד"ה ויושט המלך (לעיל ע' קיא)], בתוס' הגהות
קכח	לד"ה ויושט המלך	הגהות	הגהות לדרוש ויושט המלך הנ"ל (ע' קיא)

19) עוד מיוסד על מאמר זה: ויושט המלך לאסתר (תקפ"ו) במאמרי אדה"א נ"ך ע' שעח. וראה גם:
ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה (מלוקט ח"ד). לקו"ש ח"ז ע' 41.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
קלא	ומרדכי יצא	מאמר	כי אברהם לא ידענו (תקנ"ו) שבתו"א צג, א ²⁰ כמה עניני המאמר (אות ה, ריש אות ז, אות ט-י, ואות יב) מיוסדים על ד"ה ומרדכי יצא שבתו"א צב, ד חלק מאות א-ב (בענין בי"ע כנגד מחדו"מ) מיוסד על ד"ה מי מנה תקס"ג ²¹ [הנזכר בע' קמה] עוד לד"ה כי אברהם – לעיל ע' קי, לקמן ע' ער
קמה	ומרדכי יצא	קיצור	קיצור להנ"ל
קמז	ומרדכי יצא	רשימה	
קמט	ליהודים היתה אורה	רשימה ²²	
קנ	ליהודים היתה אורה	רשימה	
קנד	וקבלו כו' החלו	רשימה	
קנו	וקבל היהודים	מאמר	וקבל היהודים בסה"מ תק"ע ע' לא ²³ , בתוס' הגהות

(20) ונו"א בסה"מ נביאים ע' קצ (בהוספות ושינוי סדר בסעיף ז).

עוד מיוסד על מאמר זה: ליהודים היתה אורה תשי"ב (מיוסד על דרוש הצ"צ לפנינו).

(21) **עוד מיוסד על חלק זה:** וידבר אלקים (יתרו) עטר"ת ע' רטו-טז.

(22) להמובא בתחילתו ראה ד"ה זה בסה"מ תקס"ד ע' סב (המוזכר לפנינו).

(23) **עוד מיוסד על מאמר זה:** וקבל היהודים (תקע"ה) במאמרי אדה"א נ"ך ע' תלו. וראה גם ד"ה קימו וקבלו במאמרי אדה"א נ"ך ע' תקיז.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
קע	וקבל היהודים	קיצור	קיצור להנ"ל
קעא	וקבל היהודים	מאמר	וקבל היהודים (תקס"ו) בתו"א צו, ג ²⁴
קעח	קיצור מהדרוש וקבל היהודים דלעיל	קיצור והגהות	קיצור והגהות להנ"ל
קעט	לד"ה וקבל היהודים שבת"א	הגהות	הגהות להנ"ל
קפה	וקבל היהודים	קיצור	קיצור להנ"ל
קפו	וקבל היהודים	הגה	הגה לד"ה ומרדכי יצא (תק"ס) שבסה"מ הקצרים ע' רפט ²⁵
קפז	ובבואה לפני המלך	רשימה	
קפח	ביאור ובבואה כו' אמר עם הספר	מאמר	להבין שרשי הדברים [ביאור לד"ה ובבואה לפני המלך] שבסה"מ תקס"ה ח"א ע' תה, בתוס' הגהות
קצ	על כן על כל דברי האגרת הזאת	מאמר	להבין למה לעתיד יתבטלו (תקס"ח) דלקמן ע' רל, בקיצור ובשינויים
קצד	על כן קראו	מאמר	על כן קראו (תקס"ח) דלקמן ע' קצז, בקיצור ובשינויים

(24) ונו"א בסה"מ תקס"ו ע' קכ.

(25) ונו"א שם ע' רצא.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
קצז	על כן קראו	מאמר	על כן קראו (תקס"ח ²⁶) שבתו"א קכב, א ²⁷ , בקיצור ובשינויים עוד לד"ה על כן – לקמן ע' רסא
רי	להבין שורש הדברים	הגהות	הגהות להנ"ל (באריכות) ²⁸
רכב	על כן קראו	מאמר	ד"ה על כן קראו הנ"ל (ע' קצז) בשינויים, ע"ש
רכז	מה שמגילה לא תבטל	קיצור	קיצור מד"ה להבין כו' יתבטלו (תקס"ח) דלקמן ע' רל
רכח	קיצור מן ע"כ קראו כו' פורים דתקס"ח לעיל	קיצור	קיצור להנ"ל
רל	להבין למה לעתיד יתבטלו כל הנביאים	מאמר	להבין למה לעתיד (תקס"ח) שבתו"א קטז, א ²⁹ עוד לד"ה למה לעתיד – לעיל ע' קצ, ע' רכז, ולקמן ע' רס

26) לעניני המאמר ראה ד"ה זה תרל"ה. ד"ה זה תשי"ג (מלוקט ח"ה).

27) ונו"א בסה"מ תקס"ח ח"א ע' פב (פרקים א-ג).

28) להמבואר באות ג' (ענין עבודה צורך גבוה), ראה הנסמן בסה"מ תרל"ג ח"ב ע' שיג.

29) הוא נוסח אדה"א (בתוס' הגהות), ונדפס גם בסה"מ תקס"ח ע' פט. נו"א שם ח"ב ע' תרצב (ושם מתחיל: להבין מעלת וגודל הנס), ושייך לע' רנד לקמן. קטע הנדפס בתו"א (קטז, ג שו"ה דהנה כתיב) נעתק גם באוה"ת לך לך פג, ב (בתוס' הגהות).

תוכן המאמר הובא בקצרה באוה"ת שה"ש ח"א ע' שנח.

עוד מיוסד על מאמר זה: יומי הפורים תרי"ט (י"ל בקונטרס בפנ"ע, פורים קטן תשע"א). יהודה בן תימא תרל"ט (ובשינויים בד"ה ביום השני הקריב (פרקים א-ד) תרכ"ז). להמבואר בסופו (תו"א קיט, סע"א) ראה ד"ה ליהודים היתה אורה תרכ"ו (והמצוין שם: אוה"ת קרח ע' תרסא. כל המועדים עתידים להבטל תשט"ז).

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
רמז	קיצור הנ"ל	קיצור	קיצור להנ"ל
רנ	קיצור מענין כל הנביאים	קיצור	קיצור להנ"ל
רנב	הגהות לד"ה למה לעת"ל יתבטלו כו'	הגהות	הגהות להנ"ל
רנד	להבין מעלת וגודל הנס של פורים	מאמר	נו"א מהנ"ל (ע' רל), ע"ש בהערה
רס	בד"ה להבין כו' הנס של פורים כו' תקס"ח	הגהות	הגה ³⁰ להנ"ל (ע' רל)
רסא	בד"ה על כן קראו	הגהות	הגה לד"ה על כן קראו (לעיל ע' קצז)
רסב	קיצור דרוש פורים תקס"ג ע"פ ובהגיע כו'	קיצור	קיצור והגהות לד"ה ובהגיע תור אסתר (תקס"ג) דלעיל ע' כ
רסד	איתא כו' משל דהמן	מאמר	ואם זרוע כא-ל בסה"מ תקס"ו ע' תל ³¹
ער	הגהות, שייך לד"ה כי אברהם שבתו"א	הגהות	הגהות לד"ה כי אברהם לא ידענו (תקנ"ו) דלעיל ע' קלא, ע"ש
ערה	מגילה בי"א	רשימה	ראה המצויין בדרוש הבא

(30) ונדפס גם בסה"מ תקס"ח ח"ב ע' תשכח.

(31) עד אמצע ע' רסו שלפנינו (וראה גם המצויין בסה"מ תקס"ו שם). המאמר שלפנינו הובא ונתבאר בד"ה ויבז בעיניו תשי"ז. וראה גם: ד"ה ויבז בעיניו תרכ"ט. סד"ה הנ"ל תשכ"ו.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
ערה	מגילה נקראת בי"א ³²	מאמר	ראה ד"ה והי' מדי חודש שבלקו"ת דברים צו, א-ב ³³ (כמה עיני המאמר)
רעח	מבטלים ת"ת למקרא מגילה	רשימה	
רעט	להבין כו' חייב אינש	מאמר	חלק א' (מלבד ההתחלה ³⁴) – ד"ה פקודי ה' בסה"מ תקס"ג ע' תקב חלק ב' (אות ג' ואילך) – ד"ה והשתי' כדת בסה"מ תקס"ג ע' תקסו ³⁵ (הנחת הר"מ) בתוס' הגהות
רפח	חייב אינש	מאמר	חייב אינש (תקע"א) שבתו"א צח, א ³⁶ עוד למאמר זה – לקמן ע' שג-ד

32 **מיוסד על מאמר זה:** ד"ה זה תרכ"ט. העת"ר (בסה"מ תער"ב-ע"ו). תשי"ד. תשל"ז. תשל"ט. תשמ"ח. וראה גם: לקו"ש חכ"א ע' 202. אג"ק אדמו"ר זי"ע ח"א ע' קח.

לשלימות הענין ראה גם: לעיל ע' ערה (רשימה). לעיל ע' קצ (בסוף הביאור לד"ה ובבואה). ד"ה זה תרכ"ז. ד"ה זה תרמ"א.

33 נו"א בסידור ריא, ב.

34 לקושיית המאמר (שלא נתבאר כאן התירוץ) ראה בדרוש הבא (ע' רפח).

35 **עוד מיוסד על מאמר זה:** ד"ה והשתי' כדת במאמרי אדה"א במדבר ח"ג ע' א'רכד.

36 נו"א בסה"מ תקע"א ע' קלו (הנחת הצ"צ, קרוב להנוסח שלפנינו). ונו"א שם ע' קכד (הנחת אדה"א).

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
רצג	חייב אינש	מאמר	דובב שפתי ישנים בביאורי הזוהר להצ"ע ע' שכה ³⁷ [סיום הדרוש – אוה"ת מארז"ל ע' סא]
חצר	לתו"א ד"ה לבסומי בפוריא	הגהות	הגהות לד"ה חייב אינש (תקס"ד) שבתו"א צה, א ³⁸
שא	קיצור מן לבסומי בפוריא	קיצור	קיצור (והגה) לד"ה חייב אינש בסה"מ פרשיות ע' שצא ³⁹
שב	קיצור מן עוד דרוש על לבסומי בפוריא	קיצור	קיצור לד"ה חייב אינש בסה"מ פרשיות ע' שפט
שג	לד"ה חייב אינש	הגה	הגה לד"ה חייב אינש (תקע"א) דלעיל ע' רפח
דש	ד"ה חייב לבסומי	הגה	הגה להנ"ל
דש	עד דלא ידעי	רשימה	

37) נו"א או קיצור מביאורי הזוהר לאדה"א סז, א ד"ה שפתי ישנים. וראה שיחת פורים תרצ"ז (אות ג), דהביאור מיוסד על תורת אדה"ז משנת תקמ"ז.

עוד מיוסד על מאמר זה: ד"ה בלילה ההוא תרל"ב. ד"ה חייב אינש, וד"ה וקבל היהודים תרל"ט. ד"ה חייב אינש עטר"ת (על ביאורה"ז להצ"ע הנ"ל). ד"ה חייב אינש תרפ"א [תש"ח]. ד"ה בלילה ההוא ה'ת"ש. ד"ה בלילה ההוא תש"מ. תשמ"ג. תשמ"מ (מוגה). תשמ"ו. ראה גם ד"ה חביבין ישראל תרפ"ט (התחלת וסיום המאמר). וראה גם: לעיל ע' מו. אוה"ת בראשית רלו, א (ד"ה וילן שם בלילה ההוא, אות ז). ד"ה בלילה ההוא תש"כ.

38) ונו"א בסידור רפא, א (הנחת אדה"א).

עוד מיוסד על מאמר זה: ד"ה זה תרל"ג (כולל ההגהות דכאן).

39) ונו"א בבונה ירושלים ע' מד.

ע'	ד"ה	סוג	מיוסד על
דש	להבין הטעם שלא נזכר שם הוי'	מאמר	ד"ה זה בסה"מ תקס"ה ע' שצז ⁴⁰
שו	והא"ש דלק"מ דברמב"ם ג"כ בטלי'	רשימה	
שז	רשימת מאמרי פורים		
שח	רשימת מאמרי פורים		
שט	לתורה ותוסף אסתר תקנ"ז	הגה	הגה לד"ה ותוסף אסתר (תקנ"ז) לעיל ע' קי

הוספה: רשימת המאמרים

ברשימה זו רוכזו ה'מאמרים' (רובם של אדה"ז) ומה ששייך להם (מאמרים, קיצורים, והגהות) לפי מספר העמודים באוה"ת על מגילת אסתר.

בתחלה סודרו המאמרים שבתורה אור (גם כשהמאמר באוה"ת מיוסד על הנחה אחרת), ואח"כ שאר המאמרים.

נקטנו כאן בדרך קצרה, ולפרטים והערות יש לעיין לעיל.

הגהות	קיצור	מאמר	ד"ה
	צד		תו"א יביאו לבוש מלכות
		צו	תו"א ביאור על הנ"ל

40) תוכן המאמר נמצא בתו"א ק, ב (סד"ה חייב אינש בהגהה). ראה גם (לענין הטעם שלא נזכר שם ה' במג"א) המצויין בסה"מ ח"א תר"ם ע' שיג הערה 29.

הגהות	קיצור	מאמר	ד"ה
		פב	תו"א תוספות ביאור ע"פ יביאו
קי. ער	קמה	קלא	תו"א כי אברהם לא ידענו [ומרדכי יצא]
קיו. קית. קכח		קיא	תו"א ויושט המלך
		קכב	[ביאורו בסה"מ פרשיות ע' שצד]
שט	קי		תו"א ותוסף אסתר
קעט	קעח. קפה	קעא	תו"א וקבל היהודים
רחצ			תו"א חייב אינש (צה, א)
שג. דש		רפח	תו"א חייב אינש (צח, א)
רנב. רס	רכז. רמז. רנ	קצ. רל. רנד	תו"א להבין למה לעתיד יתבטלו
ע. עה	סח. עג	נא	תו"א ויקח המן
		סו	תו"א אם ישים אליו
רי. רסא	רכח	קצד. קצז. רכב	תו"א על כן קראו
			תו"א ובזה הנערה באה – ראה לקמן סה"מ פרשיות ע' שעט
קפו			סה"מ הקצרים ע' רפט: ומרדכי יצא

הגהות	קיצור	מאמר	ד"ה
		רעט	תקס"ג ע' תקב, תקסו [חייב אינש]
		דש	תקס"ה ע' שצז: להבין כו' שם ה'
		קפח	תקס"ה ע' תה: ביאור ובבואה
		רסד	תקס"ו ע' תל: ואם זרוע
	קע	קנו	תק"ע ע' לא: וקבל היהודים
לז	לח. רסב	כ	סה"מ פרשיות ע' שעט: ובהגיע תור
	שב		שם ע' שפט: חייב אינש
	שא		שם ע' שצא: חייב אינש
		רצג	ביאורי הזהר פ' שמיני [חייב אינש]
רשימה בע' ערה		ערה	מגילה נקראת



שיר 'המעלות' ע"ש מעלות הסולם

הרב יהודה לייב אלטיין
תושב השכונה

בקונטרס 'באורי תפלה' (נדפס בשנת תשל"א) ע' יא: "דערפאר הייסט דאס [ר"ל מזמור 'שיר המעלות'] המעלות, ווייל דער מדרש זאגט אז יעקב האט גיזאגט די 15 שיר המעלות בשעת ער האט אין חלום גיזעהן דעם סלם". היינו שהטעם שנקרא בשם שיר המעלות הוא מפני שיעקב אמרם בשעה שראה הסלם בחלומו, וע"ש מעלות הסלם נקרא שיר המעלות.

וחפשתי ולא מצאתי מקור המדרש הזה. ואדרבה, במדרש איתא שיעקב אמר ט"ו מזמורי שיר המעלות כשהי' בבית לבן (ב"ר סח, יא. עד, יא).

ואולי הכוונה הוא למדרש הנ"ל גופא, ע"פ פירוש אחר בהמדרש. דו"ל המדרש (ב"ר סח, יא): "וישכב במקום ההוא, רבי יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אמר כאן שכב אבל כל י"ד שנה שהיה טמון בבית עבר לא שכב, ור' נחמיה אמר כאן שכב אבל כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב, ומה היה אומר, ר' יהושע בן לוי אמר ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים, מאי טעמיה (תהלים קכד) שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל, ישראל סבא". ופירשו המפרשים (ראה מת"כ שם ועוד) דהכוונה בהשאלה "ומה הי' אומר" הוא, מה הי' אומר יעקב בלילה כשהי' בבית לבן, מכיון שלא שכב. אבל לכאורה יש גם מקום לפרש באופן אחר, דקאי על שלפני פניו: "ומה הי' אומר" – מה הי' אומר בשעה ש"וישכב במקום ההוא" (דאז חלם ע"ד הסלם).

אלא דצ"ע, דלהלן במדרש (עד, יא) הובא דרש זה ("מה הי' אומר") עה"פ גנובת יום וגנובתי לילה" דקאי על שהיית יעקב בבית לבן, ושם לא מובא ההתחלה (מחלוקת ר' יהודה ור' נחמי' עה"פ וישכב במקום ההוא), ומפורש הכוונה דאמר המזמורים בבית לבן. ועצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



גאולת ישראל - לפי נוסח הפייטן

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

חלק ראשון:

פיוט "ברח דודי"

בכמה מחזורים לפסח, נדפס פיוט של גאולה "ברח דודי", שנהגו לאומרו בשחרית של שבת חול המועד פסח (בקהילות רבות), ומקומו הוא בסיום ברכות ק"ש לפני "ברוך אתה ה' גאל ישראל".

אמירתו בשבת חוהמ"פ הוא בגלל מנהג קריאת שיר השירים בשבת חוהמ"פ כנזכר בשו"ע, ופיוט "ברח דודי" זה מיוסד על פסוקי סוף שה"ש, ו"ברח דודי" גו' הוא פסוק האחרון בשה"ש.

פיוט זה נזכר בראשונים במחזורי הראשונים, ובלבוש או"ח סת"צ ס"ז ועוד פוסקים שם, וגם נרמז בשו"ע אדה"ז סו"ס ת"צ.

[אדה"ז שם מזכיר: "אומר ביוצר הפיוטים של שבת חול המועד", וקאי גם על פיוט זה. דברי אדה"ז אלו הם כנראה לפי שיטתו בשו"ע או"ח ח"א סי' ס"ח כי להלכה מותר להפסיק לאמירת פיוטים גם בברכות ק"ש ו"כן נוהגין במדינות אלו". אלא כי אדה"ז מוסיף שם: "המקיל ואינו אומרם לא הפסיד", ובסידור רבינו הוא לא הכניס פזמונים אלו ועל כן אין אומרים אותם במנהג חב"ד, וגם לא במנהגי איזה קהילות חסידים.

אף בקהילות שלא אמרוהו יש מהם אשר נהגו לשיר פיוט זה בעת הסעודות (כנראה מרוב חביבות שיר של גאולה): עיין בס' דרכי וחיים ושלוש על מנהג הגה"ק המנחת אלעזר ממונקאטש (במנהגי שבת חוה"מ פסח): "הי' מנגן בעצמו ברגש אש קודש ושפיכת שיח פיוטי ברח דודי". [הגה"ק המנחת אלעזר ידוע בכיסופי הגאולה שלו ובמידת קנאותו על הפצת היהדות, ורבינו בשיחות קודש ובאגרות מרבה להביא מספריו ומנהגיו].

מאמר אדה"ז ד"ה ברח דודי

[מאמר מוסגר: בהיות רבינו הזקן בברדיצ'וב לקראת חג הפסח שנת תק"ע, הוא אמר אז מאמר ד"ה "ברח דודי", ונדפס בסה"מ תק"ע ע' נד ואילך, על פי כתבי-יד שנתפרש בהם שמאמר זה נאמר אז בברדיטשוב. אך לא נמצא התאריך המפורט אם אדה"ז אמר זה בשבת חול המועד פסח או שנאמר בזמן אחר של תקופת הפסח. עי' במדרשים דלקמן כי פסוק זה שייך לענין הגאולה.

המאמר מתחיל: הנה ענין פסוק זה ברח דודי כו' על הרי בשמים נאמר על העתיד זמן תחיית המתים כו'.

ואחרי אריכות של כמה דפים, מסיים במאמר: "וזהו ברח דודי ודמה לך לצבי או לעופר האילים על הרי בשמים, היינו שיהיה בחינת דילוג גדול מבחינת "סובב כל עלמין", על הרי בשמים היינו דרך משל כמו ריח [הבשמים] שמשיב את הנפש ברגע אחד וכמו כן כשיהיה אז בבחינת סובב בדילוג כו'. וזהו ברח דודי כו' לשון דילוג שיומשך בחינת פנימיות כתר למטה וזהו דילוג גדול וד"ל"].

אודות המחבר

מחבר הפיוט הוא רבי שמעון ב"ר יצחק ממאגנצא, הנקרא ר"ש הגדול. הוא היה חברו בתורה של רבינו גרשום מאור הגולה, ושניהם היו גדולי התורה והפוסקים בדורם. פסקיו ומנהגיו מובאים בפוסקים, עי' מהראשונים באור זרוע סרע"ה, פרישה או"ח סי' ס"ח, ובמובא בנו"כ לאו"ח סתרס"ח לענין אכילה בסוכה בשמע"צ ועוד.

בשו"ת מהרש"ל סו"ס כ"ט כותב: "רבי שמעון הגדול בר יצחק החסיד בר אבין הגדול בתורה בחכמה ובעושר ובסודי סודות לדרוש כל אות במ"ט פנים" [במהרש"ל אפשר זה יכול להתפרש גם על ר' אבין]. ובתשו' חת"ס או"ח סט"ז כותב: ורבי שמעון הגדול שהאריז"ל בחר בפיוטיו בר"ה ויוהכ"פ שהם מתוקנים ע"ד האמת אחרי פיוטי הקליר. ובתשו' חות יאיר סל"ח כתב עליו שהיה הפייטן הגדול אחרי הר"א הקלירי. וגם יש מפיוטיו שנזכרו עם ביאורי רזין דרזין בתוך תורת הדא"ח של רבותינו נשיאינו.

בהתפילות יש רבים מפיוטיו (גם במחזורים לפי נוסח חב"ד), כגון בתפילת ר"ה: אתיתי לחננך. שמו מפארים עדת חבלו [ובסמוך לזה שם נמצא: "והוא באחד מי ישיבנו ונפשו אותה ויעש נורא וקדוש" שזוהו ג"כ מרבי שמעון. אגב אינני יודע מדוע כתב ידידי ר"י מונדשיין בס' "מגדל עז" ע' תע שפיוט "והוא באחד" הוא מר"א הקליר, אך כמפורש במחזורים זהו פיוטו של ר"ש בר יצחק, ועי' גם במחזור לר"ה הוצאת גולדשמיד שנת תש"ל ע' 98]. וכן פיוט "מלך עליון" וגם פיוט "ובכן נמליכך ה' מלך" שלאחריו. ובתפילת נעילה "אב ידעך מנוער" (יש בזה אריכות דברים ואפשר אי"ה בבוא המועד). ופיוט "אתה הא-ל עושה פלאות" שבסליחות לתענית אסתר ועוד. וגם פיוט של גאולה שאומרים בקהילות רבות ביום השבת "ברוך אד' יום יום" הוא ממנו.

רבי שמעון הוא גם מחבר החרוז "א-ל חנן נחלתו להשתפר" (בתוך פיוט "מלך אמון") שעליו מסופר שנתחבר בקשר למעשה בנו הקטן אלחנן שנשבה לבין הגוים עד שנתמנה לאפיפיור, וכשהגיע פעם ר"ש אליו לבקש על עמו הם התוודעו זה לזה, ומאז ברח בנו חזרה לעמו כו'. [סיפור זה נמצא גם בגליונות "שיחות לנוער" מנ"א תשי"ט, ניסן תשל"ה, וגם בשיחות לנוער המלוקט שנדפס בתשס"ב. בכל אלו יש לתקן מ"ש שם "לפני כש מאות שנה", כי פיוט א-ל חנן הוא מר"ש הגדול שהי' גדול בשנים מרבינו גרשום מאור הגולה והוא חי לפני יותר מאלף שנה].

פיוטיו של ר"ש הגדול נאספו על ידי א"מ הברמן בשנת תרצ"ו לתוך ספר אחד בשם "פיוטי רבי שמעון ב"ר יצחק", ובשנים שלאחרי זה ניתוספו דברים אשר לא היו ידועים למאסף זה ואכמ"ל.

נשיא וגדול בישראל

בין הדברים שנזכרו (במבוא שם בשם ספרי קדמונים) אודות ר"ש הגדול: "היה מלומד בנסים" (ר"ת בתשובתו על היתר אמירת הפיוטים בשבלי הלקט סי' כח, ובמחזור וויטרי ע' 364).

"מראהו כמלאך ה' צבאות",

"שטרח עבור הקהלות והאיר עיני הגולה בתורתו",

"בא מבית דוד".

[כל דברים אלו שנזכרו כאן על ר"ש, בצירוף עם כיסופי גאולה המתבטאים בתפילותיו ופיוטיו (במדה מרובה מאשר אצל רוב פייטנים הראשונים), הנה כאשר עיינינו ראו, כל אלו "מתלבשים" היטב על נשיאי ישראל בדורותיהם].

לשון הפיוט

הפיוט הוא בן חמשה בתים. אך אנו נעתיק רק שניים מהם, שבהם רוצים אנו לדון בפירושם, ומהם אפשר ללמוד על השאר:

ברח דודי אל מקום מקדשנו

אם עונות עברו ראשנו

הנה ברזל באה נפשנו

ואתה ה' גואלינו קדושנו

עליך נשפוך שיח רחשנו

לגאלנו ממעון קדשך להחפישנו.

[ועוד בית]:

ברח דודי אל עיר צדקנו

אם לא שמענו לקול מצדיקנו

הנה אכלונו בכל פה מדיקנו [משחיתנו, מלשון "כטיט חוצות

אדיקם" שמו"ב כב, מג]

ואתה ה' שופטנו מחוקקנו

עליך נשליך יהב חלקנו

לגאלנו בהשקט ובבטחה להחזיקנו.

[העתקתי ע"פ איזה מחזורים לפסח, ועד"ז הנוסח בהשאר. ועי' מחזור לפסח הוצאת גולדשמיד-פרנקל ע' 328. וראיתי במחזורים אחדים של דפוס רוסיא ששלטה בהם ידי זרים (הצנזורה או חבריהם ה"משכילים"), שלא נעם להם הלשון "באה בברזל נפשנו" (שמדובר בחרב האומות על ישראל), והם החליפוהו עם "הביטה נא בצרותינו" אף שאין זה מתיישב עם שאר החרוזים. ועד"ז הם החליפו מן "אכלונו בכל פה מדיקנו" אל "חוסה וכפר לנו". ועי' עוד במאמרנו בגליון הבא בעז"ה אודות שינויים שערכו המשכילים בנוסח ה"הגדה של פסח" שבדפוסיהם].

פירוש הפיוט

תחילת הפיוט "ברח דודי", מקורו הוא ע"פ מדרש רבה שה"ש על פסוק זה "ברח דודי": "מן גלות שאנו בה" (וכן הוא בפירש"י: "ברח דודי, מן הגולה הזאת ופדנו מביניהם". ועד"ז בתרגום יונתן).

וכנסת ישראל מבקשת מן "דודי" זה הקב"ה, שהוא בגולה עם ישראל (מגילה כט, א), אשר יקדים הזמן ו"ידלג על הקץ" לברוח מן הגלות, אל מקום מקדשינו (ועם ישראל הדבוקים בו יבואו במילא אחריו, על דרך הכתוב בשה"ש "משכני אחרך נרוצה").

וממשיך הפייט: "אף כי עונות עברו ראשינו", שאין עדיין ראויים לגאולה כי רק אם ישראל עושין תשובה נגאלין (סנהדרין צז, ב), אמנם מכיון שתקפו צרותינו וחרב באה נפשנו כו', על כן נשפוך אליך בקשתינו מכל מקום לגואלינו (ועי' סנהדרין צ"ז שם: מעמיד עליהם מלך קשה כו').

ולפי זה, יהיה פיוט זה תוכנו ברוח פיוטים אחרים, שמבקשים מהקב"ה כי אף אשר לא הגיע הקץ בכל זאת עשה למען שמך וכיו"ב.

פיוטים עם בקשת "דילוג הקץ"

ובדוגמת זה הוא פיוט "ברח דודי" האחר של הפייטן רבי משולם בר קלונימוס (שיש אומרים שר"ש הגדול הושפע מפיוטיו), ליום שני של פסח [מחזור גולדשמיד שם ע' 104], וז"ל: "ברח דודי אל מכון לשבתך, ואם עברנו את בריתך, אנא זכור אוי חופתך, הקם קושט מלתך. כונן משוש קריתך".

וכן נמצא בכמה פיוטים של ר"ש הגדול שהוא מבטא את כאב הגלות וסבלות עם ישראל, ושעל כן מבקשים להחיש גאולה. עיין בפיוטו המתחיל "ארכו הימים" (נדפס בסליחות לכל השנה מנהג אשכנז ליום חמישי, ובסליחות לכ' סיון ועוד):

"גאולה נאחרת ותוכחה ממושכה. גולה וסורה קדרנית חשוכה. דמעתה מצויה בלחיה למשכה. דרוסה בעוטה נגוחה נשוכה . .

זמני קציה מאד נחתמו. זהרי נהרותיה בעברה נעתמו . .

פנה להחיש אילותי לעזרתי. פן יאמר האויב יכולתי. צרי יגילו כי שכלתי. צור הקימני כי נפלתי . .

צורפנו ככסף במועקה לגוללה. צומתנו ונואשנו מן הגאולה . . "ע"כ.

ועד"ז הוא בפיוט בנוסח הושענות (בכמה מחזורים): "א-ל נא יום זה על קץ תפסיע, וחלץ שסועה מכף משסיע, גפן ממצרים תסיע" כו' (והוא מיוחס אל רבי יוסף קמחי אביו של הרד"ק, שעליו ועל בניו המליצו בספרי הקדמונים "אם אין קמח אין תורה", וגם בספרי דא"ח יש לשונות הפלאה על הרד"ק עי' סה"מ תרפ"א ע' רנה).

פירוש פיוטים אלו, והדומה להם הוא שמבקשים מהקב"ה שידלג על הקץ ועל מצבו הרוחני של עם ישראל ויחיש גאולה לעמו.

ובכמה מהם אין מדובר על דילוג קץ גאולה העתידה אלא על גאולה זמנית מן צרות הגלות, עי' בדברינו לקמן בענין הבקשה בשמו"ע: ראה נא בעניינינו כו' וגאלנו מהרה למען שמך כו'.

בריחה ומנוסה, או "בשובה ונחת תוושעון"

אולם בנידון דידן בפיוט "ברח דודי" של ר"ש הגדול, יש להציע פירוש נוסף, ודבר גדול דיבר בו החוזה.

כי הנה בעניני גאולה מצינו שתי סוגים:

אופן א' גאולת מצרים: "כי ברח העם" (בשלח יד, ה) ו"בחפזון יצאת מארץ מצרים" (פ' ראה טז, ג).

אופן ב' גאולה העתידה: "כה אמר ה' קדוש ישראל בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה" (ישעי' ל, טו), "לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם ה'" (שם נב, יב).

ואיתא במכילתא פ' בא (יב, יא) ע"פ ואכלתם אותם בחפזון: יכול אף לעתיד לבא יהיה חפזון תלמוד לומר לא בחפזון תלכו גו'. ועד"ז במדב"ר פי"ט, ו ועוד. ובוזר (ח"ב צד, ב) מפרש אשר מנוסה וחפזון שהיה ביציאת מצרים זוהי יציאת עבדים משא"כ בגאולה העתידה "לא תצא תצאת העבדים".

[ועי' מזה ג"כ בתניא ספ"א ובליקוט פירושים ומ"מ לשם. ונמצא מזה ג"כ באורך באוה"ת להצ"צ פ' בא ע' שה ובמקומות רבים במאמרי רבותינו נשיאינו. באוה"ת שם מחדש כי החילוק בין מנוסה דמצרים לשובה ונחת דלעתיד הוא ע"ד החילוק בין כיבוש של דוד בדרך מלחמה לכיבוש של שלמה בדרך מנוחה, כי ביצי"מ וחמושים עלו גו' משא"כ לעתיד לבא וכתתו חרבותם ולא ישא גוי אל גוי חרב והרים כדונג נמסו לפני ה'. ועי' מזה ג"כ במאמר "לא יצא האיש לא בסייף" בסה"מ תרל"ב ח"א ע' רכד.

ובמ"א מבאר אדמו"ר הצ"צ שחפזון דיצי"מ הוא על דרך "בחפזי כל האדם כוזב" (גאולה שיש אחרי גלות) וגם הוא "קרוב לנחלה מבוהלת". וכן הלשון בסה"מ תרל"ט ע' קכט. דיוק הלשון "קרוב לנחלה מבוהלת" נ"ל כי הלא סיום הכתוב של נחלה מבוהלת הוא "ואחרייתה לא תבורך" וקשה לומר ביטוי זה על גאולת מצרים שהיא ראש לכל הגאולות, ועי' בלקו"ש ח"ה (ע' 177) ובכ"מ ע"פ המהר"ל מפראג אשר גם גאולת מצרים בענינו הרי היא גאולה נצחית שלא יכול להיות אחריה גלות ושיעבוד כמו במצרים, ואפשר על כן נקט רק לשון "קרוב" לנחלה מבוהלת, ואכמ"ל].

שאלה על לשון הפיוט

ומעתה יוקשה בלשון הפייט כאן, שמתחיל בסוג גאולה של "ברח דודי", ענין של בריחה, במנוסה תלכון [ואין מדבר כאן על ענין של דילוג הקץ בלבד, אלא באופן הגאולה שהוא בסדר בריחה וחפזון.

[ועי' גם בתו"א לאדה"ז קטז, ג-ד על פסוק זה "ברח דודי גו' ודמה לך לצבי" שזה מורה על "מהירות עצומה" ועי' אוה"ת פ' לך לך פה, ב ואילך ואוה"ת מג"א ע' רלד ואילך].

ומיד הוא מסיים "לגואלנו בהשקט ובבטחה", שהוא על פי הכתוב בישעי' שם: "כי כה אמר ה' אלקים קדוש ישראל בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה גו'",

הלא פתח בענין בריחה ומנוסה כו', ומסיים בענין "שובה ונחת, השקט ובטחה", שהוא בניגוד גמור לבריחה ומנוסה?

ואין להקשות על המדרש בשהש"ר ופירש"י שמפרשים פסוק "ברח דודי" על בריחה מהגלות, מן הכתוב "בשובה ונחת תושעון". כי לפי המדרש יש לומר שכאשר ישראל לא עשו תשובה והקב"ה מדלג על הקץ, אז עניינו הוא כמו בגאולת מצרים ענין בריחה וחפזון ולא בשובה ונחת. ועי' בתניא ספ"א (ובדרושים המובאים בליקוט פירושים ומ"מ לשם) בענין כי ברח העם כי היו משוקעים במ"ט שערי טומאה כו'. [וגם כי במדרשים הם דורשים הרבה פסוקי שה"ש על גאולת מצרים]. אבל שאלתנו היא במאמר הפייט כאן, שהוא מכליל שני הדברים יחד: ברח דודי, עם "לגואלנו בהשקט ובבטחה", שלכאורה הם ענינים הפכיים.

[ויש לעיין במבואר בדרושים וספרים על גמ' סנהדרין צח, א: "זכו אחישנה", ועי' במפתח ענינים בסו"ס "ימות המשיח בהלכה" מאת הר"א שי' גערליצקי בערך "גאולה". וגם יל"ע ע"פ מה שמחדש בלקוטי שיחות חל"ב ע' 214 ועוד כי גם בסוג הגאולה דלעתיד שהיא לא בחפזון אלא בשובה ונחת, יכול להיות זריזות ו"אחישנה" ע"ש].

יש לציין כי שני הניגודים בין "ברח דודי" ל"שובה ונחת", נמצא גם אצל פייט זה עצמו, ר"ש הגדול בפיוטו המתחיל "ארכו הימים", שמזכיר שני ענינים אלו בתור קצוות הפכיים: "ארכו הימים ודבר כל חזון. ארמון נוטש וחדל פרזון. בקווי מרפא – בעתה ורזון. בטחה והשקט – למנוסה וחפזון" [כאן אינו מדבר על הגאולה אלא על זמן הגלות בלבד, אשר במקום תקוות ישראל ל"בטחה והשקט" הנה זה נהפך להם ל"מנוסה וחפזון". אבל מזה יש ללמוד אצל פייטן זה עצמו שנקט ב' גדרים אלו בתור ניגודים והפכים.

הצעת פירוש חדש

ואפשר יתכן לפרש הפיוט "ברח דודי", כי כל בית כאן מתחלק לשני ענינים נפרדים:

בחציו הראשון, הוא מדבר רק בהצלת הגוף, ברח אל מקום מקדשינו, כי אף שלא הגיע עת קץ הגאולה כי עונות עברו ראשנו, אבל "באה בברזל נפשינו" ומבקשים על הצלת הנפש מגיא צלמות, הצלה טבעית. וע"ד בעמוס ז, יב: ברח לך אל ארץ יהודה גו'.

ובחלק השני של כל בית, הוא מבקש אשר לעתיד בבוא עת הקץ, אז אתה ה' גואלינו קדושינו תגאלינו ממעון קדשך להחפישנו, לגואלינו בשובה ונחת בהשקט ובבטחה.

[להחפישנו" פירש ב"בית לוי" הנדפס במחזורים ועוד, כי הוא מלשון "לחפשי יצא", ואפשר הוא ע"פ מארז"ל ע"פ בעת ההיא אחפש את ירושלים "מוציא אני אותה לחפשי" – צפני' א, יב. פס"ר פ"ח הובא ביל"ש שם. אך יש גם לפרש מלשון "התחפשות" שהוא ענין לשנות דמותינו בצורה חדשה לקראת שמים החדשים וארץ החדשה גו' וגם תורה חדשה דלעתיד],

ופירושו זה לחלק כל בית לשני ענינים, יתפרש גם כן בשאר הבתים של פיוט זה שלא העתקנו כאן,

ובכולם נקט הפייטן בחלק השני לשון "ואתה ה'", שיש לפרשו על חלוקה לענין חדש. והוא ע"פ ישעי' (סג, טז): "כי אתה אבינו גו' אתה ה' אבינו גואלינו מעולם שמך", וקאי על גאולה העתידה עי' גמ' שבת פט, ב [ובדקדוקי סופרים שם שבכל גירסאות הישנות ל' הגמרא הוא "אתה ה' גואלינו" והוא כלשון הפיוט כאן], וגם ע"פ המדרש (ילקוט שמעוני ישעי' ס, א ע"פ "קומי אורי גו' וכבוד ה' עליך זרח", מדרש תהלים לו, י על פסוק "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור"): "ישראל בתחילה נגאלו ממצרים על ידי משה ואהרן וחזרו וגלו לבבל, ואח"כ נגאלו על ידי חנניה מישאל ועזרי' וחזרו וגלו למוקדון, ואח"כ נגאלו ע"י מתתיהו ובניו וחזרו וגלו, נגאלו ונשתעבדו נגאלו ונשתעבדו, אמרו ישראל עד כמה נתייגע אין אנו רוצים עוד ליגאל על ידי בשר ודם נמתין עד שיזרח השמש שמש של משיח ונלך לאורו של הקב"ה.

[מדרש זה בענין מעלת הגאולה דלעתיד ע"י הקב"ה בעצמו, נתבאר גם ביהל אור להצ"צ ע' קלח. סה"מ תרל"ט ח"א ע' רצ. סה"מ תש"ח ע' 153. ד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד ועוד].

המשך הפיוט

ונעתיק כאן לדוגמא עוד בית מתוך הפיוט: "ברח דודי אל ועד הזבול, ואם עולך שברנו בלי סבול, הנה לקינו בכל מיני חיבול. ואתה ה' משמח אבול, עליך נסביר להתיר כבול, לגאלנו להתגדל מעל לגבול".

וגם כאן יתפרש אשר בחלק הראשון מבקש על הצלה זמנית, ובחלק השני "ואתה ה'" כו' מבקש על גאולה הסופית "להתגדל מעל לגבול". [עי' מלאכי א, ה: יגדל ה' מעל לגבול ישראל". ואפשר גם רומז על שידוד מערכות הטבע דלעתיד כי תתפשט ירושלים וארץ ישראל "מעל לגבול", כידוע בדברי חז"ל – ספרי דברים בתחילתו. פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישעי' רמז תקג. ועי' גיטין נו, א].

לפי פירוש זה, נמצאים כאן ב' ענינים:

(א) בחציו הראשון של כל בית, מבקשים על הצלת הגוף שיצילנו ה' לברוך מצפרני הטורפים אל מקום בטוח, כי באה ברזל וחרב נפשנו.

(ב) בחציו השני של הבית, מבקשים שכאשר יגיע עת קץ הגאולה, אז אתה ה' גואלינו בעתו ובזמנו בהשקט ובבטחה בב"א.

שני סוגי הגאולות, בתפילת שמונה-עשרה

מקור לשני סוגי בקשת גאולה, נמצא גם בפירוש רש"י. כי בתפילת שמו"ע מבקשים בברכה השביעית: "וגאלנו מהרה למען שמך, כי א-ל גואל וחזק אתה, ברוך אתה ה' גואל ישראל",

וכתב על זה רש"י במגילה דף יז, ב: "דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת לרצמה לבד מגאולה זו", וע"ש בפירוש"י דאעפ"כ שם גאולה עלה.

הלא לפנינו שתי סוגי בקשות גאולות הם:

(א) בקשת גאולה "שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד",

(ב) בקשת קיבוץ גלויות ובנין ירושלים וצמח דוד.

* * *

חלק שני:

שיטות בנידון התייסדות הישוב בארץ ישראל

יסוד לחילוק בין שני הענינים: א' ענין הצלה לחיים, ב' ענין גאולת ישראל העתידה, למדתי גם מתוך שיטת רבותינו אודות התייסדות הישוב בארץ ישראל בשנת תש"ח.

כי בכללות קיימים בזה שלש שיטות:

שיטה א': דעת הציונות הדתית, שביניהם כמה גדולי התורה והיראה, אשר בישוב זה החל ענין של קיבוץ גלויות וצמיחת גאולת עם ישראל, ועל כן היא חובת כל אחד מישראל בימינו להתיישב בארץ ישראל. והאריך מזה הרב ש"י זיין במאמרו בקובץ "תורה שבעל פה", ומביא שם את מכתב בעל ה"אור שמח" שכתב בשנים לפני זה כשכבר היתה הסכמת האומות שמעתה אין זה שייך יותר

להאיסור של עלייה בחומה נגד האומות (כתובות קיא, א על פסוק השבעתי אתכם גו' אם תעירו ואם תעוררו גו'), והרש"י זוין גם מוסיף טעם כי כאשר אוה"ע עברו על חלקם בשבועת הקב"ה "שלא ישתעבדו בבני ישראל יותר מדאי" (כתובות שם) אז גם נתבטל חלקם של ישראל בהאיסור שלא ימרדו באוה"ע, וכן כותב שם עוד טעמים במה שלא חל האיסור שלא יעלו בחומה, ועל כן הוא מסיק שם ש"אין כאן לא איסור ולא חשש של איסור ולא נ"ט בר נ"ט של איסור". ובשיטה זו האריכו עוד כמה גדולי תורה בספריהם ואכ"מ להיאסף.

שיטה ב': דעת הגה"ק בס' ויואל משה (נדפס בתש"כ), שכל הענין הוא עבירה ואיסור גמור של דחיקת הקץ ו"לא יעלו בחומה", והוא בבחינת "יהרג ואל יעבור". והוא מתייחס שם גם לכמה דברים שהוזכרו לעיל מתוך מאמרו של הרש"י זוין (וגם במה שזכר לקמן ע"ש בע' קמז-קמח). ובכמה ספרים שקו"ט על פרטי דבריו של ה"ויואל משה", ובמיוחד יש לציין לספר "הלכה ברורה" מאת הרב י"ד רומפלער (ירושלים תשס"ה) שנכנס לעומקה של הלכה בפרטי הדברים.

שיטת רבותינו נשיאי חב"ד

שיטה ג': היא שיטת רבותינו נשיאי חב"ד, אשר כל הענין אינו שייך לגאולת ישראל העתידה, ורק כי בתוך הגלות עצמו ייסדו בני ישראל מקום בטוח להינצל בו מאש התופת,

מכיון שזהו ענין של הצלת ישראל, ואין כאן ענין של גאולה העתידה הקשור עם קיבוץ גלויות, אין חוב על אדם מישראל לעזוב מושבו בחו"ל ולהתיישב בארץ ישראל, אלא חובת כל אחד להיות במקום שהוא יותר בטוח על שמירת התומ"צ והפצתה ועניני קיום כו', ומצות התיישבות בא"י כעת הוא רק בנוגע לקיום וחזוק הישוב (וגם מצות קניית חלק בארץ ישראל כידוע מנשיאי חב"ד התלוי במדת קדושת הארץ גם בחורבנה), ובפרט כעת שענין ההתיישבות בה הוא ענין הצלה וקשור עם מצות פקו"נ והצלת אלפי ישראל מכליה גופנית ח"ו.

ובמילא כי כל ענין השלש שבועות ודחיקת הקץ אינו שייך ואינו רלוונטי לכאן, כי אין בזה שום ענין של גאולה או מלוכה או מרידה בגלות, ואין כאן לא שבועה ולא איסור כו' יש כאן רק ענין של הימלטות והגנה מחרב הנכרי שצר על איש או אנשים מישראל, ובענין הצלת נפשות לא נוגע מה שאומר פלוני או מה שמצהיר פלוני על כוונה זו או אחרת, אלא נוגע הענין בפועל שמצילים בני ישראל מסכנה מוחשית.

[ענין איסור דחיקת הקץ ולא יעלו בחומה כו', כבר הובא בדברי רבותינו גדולי ישראל בדורות שלפני זה בתור אחד מטעמי התנגדותם על רעיונות הציונות וגרורותיהם, והתנגדות זו היתה שיטה הרווחת אצל רוב גדולי ישראל ובודאי אצל אדמו"רי חב"ד. ועיין במצויין בקונטרס "מדריך ביבליוגרפי" (יצחק רפאל, מוריה תש"כ) עמודים נא-נ, ומסתמא קיימים ביבליוגרפיות מעודכנים יותר, ויש גם באגרות קודש של אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"א ובמבוא ל"קונטרס ומעין". אולם כאן דנים אנו אודות הישוב החדש בארץ ישראל ולא על תנועות הציוניות שבגדרי ההלכה הם ענין בפני עצמו, אף כי רבים מתבלבלים ומערבים בין שני הדברים.]

רבותינו נשיאינו שעמדו תמיד בראש המאבק נגד כל זרמים חדשים מסוג זה, גם בנידון זה הם הורו על החובה להילחם בכל עוז ותעצומות נגד גזירת השמד והתבוללות על ילדי ישראל בישוב החדש ובשאר המדינות, והדרך האמיתית ואפשר היחידה להילחם בזה הוא על ידי הוצאת יקר מן זולל, בדוגמת פתיחת יותר עניני חינוך טהור עבור כל ילדי ישראל וייסוד תנועות התשובה וכיו"ב.

ובעת שהשעה היתה צריכה לכך היתה גם מחאה על הדיבורים בענין "אתחלתא דגאולה" בהתייחסות ישוב החדש, כי דיבורים אלו על ידי גדולי תורה כאשר היו מי שהאמינו לזה היו פוגמים ועוזרים אל התדרדרות הרוחנית שם, והרבי כותב אל הגאון רש"י זי"ן על שיטת הגראי"ה קוק אשר היא "השיטה שרבים חללים הפילה כו'", נדפס בספר "שמן ששון מחברין" ח"ב ע' 86 עיין שם פרטי הדברים, ובנסמן לקמן בסיום דברינו. ומדובר על השיטה אף כי אישית הרב קוק ז"ל היה גאון בישראל ואדמו"ר מוהריי"צ כותב אליו תארים נשגבים, עיין באגרות קודש אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב ע' ר: "כבוד ידידי הרה"ג הנודע והמפורסם בכל מרחבי תבל וקצוי ארץ לשם תהלה ותפארת בתוככי גאוני יעקב עמוד הימיני פטיש החזק כבוד שאר תורתו מוהר"ר אברהם יצחק שליט"א ועד"ז נמצא עוד, עיין ע"פ המפתחות בסוף "אגרות קודש", ועי' ספר "נשיאי חב"ד ובני דורם" ע' 103].

הנה גם כאן בשיטת רבותינו, שני דברים חלוקים הם:

(א) גאולת הגוף ממוות לחיים, בבחינת עולם כמנהגו נוהג, ובזה גופא היו תוספת נסים בחסדי ה', נסים מוסתרים בדרכי הטבע. גאולה פורתא זו של הצלת הגוף איננה קשורה בשום דרך לגאולה השנית דלקמן.

(ב) חזון אחרית הימים של עולם החדש, גאולה השלימה העתידה לבוא על ידי משיח ה' בב"א.

שני ענינים אלו, הרי הם על דרך שני הענינים שבפירש"י במס' מגילה, והוספנו לבאר כאן שני הענינים בנוסח הפייטן.

* * *

חלק שלישי:

פיוט נוסף – בענין דחיקת הקץ

וראיתי במחזור אחד [מהד' גולדשמיד-פרנקל], נדפס פיוט נוסף ליום א' דפסח המתחיל "אני חומה",

גם פיוט זה הוא קשור לגאולה ומיוסד על הפסוקים בסוף שיר השירים, אבל הוא לא נתקבל ולא נכנס אל המחזורים, וראיתו רק במחזור מהד' גולדשמיד-פרנקל, וכנראה נדפס שם מתוך כת"י הגניזה הקהירית [ומצאתי נזכר עליו שהוא נמצא בשלימות יותר באחד ממאמרי חוקר פיוטי הגניזה ע' פליישר ועוד, אך לא ראיתיו]. פיוט זה לא ידוע עליו מיהו מחברו, אבל תוכנו מורה על גאונות ותבונה רבה של אחד מן הקדמונים כי כל תיבה בה וכל שורה כוללת מחרוזת של ענינים רבים. וז"ל (מועתק כאן פיסקא קצרה הנוגעת לענינינו):

היושבת בגנים, אוכלי טוב שמני

חברים מקשיבים, נשואי על ענני

[ועוד בית]:

ברח דודי ודמה לך לצבי

שבועה נשבעתי בחרבי

אם תעוררו קץ יום נקם בלבי

אדיר דמה לך כאיל וכצבי

עד בוא נביא איש נקרא אבי אבי. עד כאן.

פיוט שלא נתקבל בקהילות ישראל

פיוט זה גם הוא יכול להתפרש בכמה אופנים, ולא נאריך להלאות כאן את הקורא,

[ובמחילתו של המהדיר שם במחזור מהד' גולדשמיד ע' 152, הוא לא עמד על כוונת הדברים בפיוט זה, כי פיוט זה מיוסד על הגמ' בכתובות קיא, א ושבט סג, א, ומנחות נג, א והוא לא ציין לכל אלו אלא לדברים אחרים שאינם שייכים לכאן].

וגם כי פיוט זה שלא ידוע לנו מיהו מחברו, יתכן שהוא מכלל הפיוטים ששלל האריז"ל כמובא בשו"ע אדה"ז בסוף סי' סח בשם האריז"ל אשר רק מה שסידרו הראשונים כגון הקליר"י רק אלו תקנו על דרך האמת.

אולם כנראה לפי כתבי-יד הגניזה שזהו מפייטן קדום ביותר, ואילו האריז"ל מדבר על שלילת פייטנים אחרונים שלאחרי תקופת הגאונים, עי' בלשון הקדמת הפע"ח, אבל בכל זאת הלא פיוט זה נשתקע ולא נתקבל בקהילות ישראל.

בשולי הדברים

המקורות אל הנאמר כאן בשיטת רבותינו נשיאינו: יש לעיין במובא בספר "דעת תורה על המצב בארה"ק" מאת הרב שד"ב וולפא [קריית-גת תשמ"ב. במיוחד בפ"א שם הנקרא "הגדרה הלכתית של תקופתנו" ע' 41-23. ובפי"ג ע' 144 בענין ג' השבועות. ובהוספות שם ע' 204-197. יש ספר מקיף יותר בסוגיא זו מאת מחבר זה שנדפס בתשס"ו בשם "בין אור לחושך" ושם שזהו "על פי משנת הרבי מליובאוויטש", אך לא היה לי עדיין הפנאי לראותו]. וכן במאמריהם של הרבנים ר"י הורוויץ ור"ח רפפורט, בקובצי "פרדס חב"ד" גליון י"א וגליון י"ב.

[יש לעיין גם בקונטרס "יהדות התורה והמדינה" להרב אוריאל צימער, שי"א שהוא יצא לאור בעידודו של רבינו והי' למראה עיני רבינו, עי' קובץ "אגרות חסיד" מאת הר"ט בלוי ע' 34, ויש לעיין אודות קונטרס זה ב"כפר חב"ד" גליון 169, אבל כאשר כותב הר"א צימער שם הוא אינו מייצג בחיבור זה שום דעת יחיד או רבים רק שהוא מביע את הדיעה הכללית הרווחת אצל גדולי ישראל].

תודתי נתונה כאן לפרופ' ד"ר אלי גורפינקל, מן אוניברסיטת בר-אילן אשר שלח אליי את מאמרו המאלף בשם "נצח ישראל למהר"ל מפראג ותפיסת הגאולה של רי"ט מסטמר", והודות לשאלתו אליי נזדקקתי כאן לענין זה של שיטת חב"ד.

עלי להוסיף כי הבאת הפיוטים שהזכרנו, בהקשר לענין השיטות בגאולת עם ישראל או ביחס לענין שלש השבועות, לא מצאתי עדיין בשום מקום ועל כן הנאמר כאן הוא רק בסגנון "הצעת דברים".



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה
'מאה ושלוש עשרה שנה'



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'
בן הרה"ת הרה"ח ר' שלום דובער שיחי'
שניאורסאהן

לרגל יום הולדתו ביום י"א ניסן לאויוש"ט
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות זוגתו מרת אסתר תחי'
ומשפחתם שיחיו
לברכה והצלחה רבה בגו"ר
ולחג הפסח כשר ושמח

לזכות

הרה"ת הרה"ח המהולל ברוב התשבחות חבר המערכת מלפנים

ר' שמעון שי' מאצקין

ולזכות בתו המהוללה הצנועה והחסודה

חי' מושקא תחי'

בקשר ליום הולדתם בימי חגה"פ

לאורך ימים ושנים טובות

יהי רצון שיהי' להם שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר,

וימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה מידו המלאה הפתוחה

הגדושה והרחבה

וחג הפסח כשר ושמח

לזכות הרוצה בעילום שמו וזוגתו
ומשפחתם שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם
מנפש עד בשר עם הרבה נחת שמחה
ועונג מכל יו"ח שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות ולחג הפסח
כשר ושמח

מוקדש לחיזוק התקשרות לכ"ק רבינו
נשיאנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה

קי"ג שנה

*

נדפס ע"י ולזכות ידידנו היקר הדגול
והנעלה

איש חי ורב פעלים רודף צדקה וחסד
הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו החשובה
מרת שטערנא שרה ומשפחתם שיחיו

קרינסקי

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'
קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה
ומשפחתם שיחיו

ניו



לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולחג הפסח כשר ושמח



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה
'מאה ושלוש עשרה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי
וזוגתו מרת לאה שיחיו

קליין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה
'מאה ושלוש עשרה שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו
דרימער

לעילוי נשמת

ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה

נפטר ביום י"ז ניסן ה'תשנ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם שיחיו

רייטער



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת המשפיע

מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה

(מאיור) דריזין

גלב"ע י' ניסן והובא למנוחות

בי"א ניסן תנש"א לפ"ק

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי' ומשפחתם שיחיו

רובין

לעילוי נשמת
הרה"ח התמים
ר' יקותיאל זוסמאן ע"ה
בן הרה"ח ר' שמואל מנחם מענדל ע"ה
ריבקיין
גלב"ע ביום כ"ג אדר תש"ג
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
משפחתו שיחיו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה
'מאה ושלוש עשר שנה'



ולע'ג
מרת שיינא בת ר' אברהם צבי ע"ה
נפטרה י"ג תשרי תשע"ה



נדפס ע"י ולזכות משפחת דייטש שיחיו

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה

'מאה ושלוש עשרה שנה'



ולברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר מתוך הרחבה גדולה, מידו
המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה ולחג הפסח כשר ושמח, ובקרוב
ממש בניסן זה נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ונשתה לשתות מן
"יין המשומר"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל שיחיו

ומשפחתו שיחיו

זאקאן

לכבוד

חג הפסח ה'תשע"ה

לחג כשר ושמח ולחירות אמיתי



נדבס ע"י ולזכות

צבי שי' רייזמן

מח"ס "רץ כצבי"

יא חלקים

מוקדש

לחזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ה

'מאה ושלוש עשר שנה'

ולחג הפסח כשר ושמח



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ארי' ליב הכהן וזוגתו מרת מלכה צבי' שיחיו

שפערלין

לזכות החסיד הישיש - משפיע באהלי תורה
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ב"ר אלחנן דוב הי"ד מרזוב
לרגל יום הולדתו לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות ניניו, נחמה מינדל, חי' מושקא, בלומא מרים, חוזה,
מאריי שא ליבא, שרה הדס, בת-שבע, אהובה ברכה, יה"ר שיתברכו
מלעילא בכל המצטרך להם מנפש עד בשר עם הרבה נחת שמחה
ועונג מכל יו"ח שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות ולחג הפסח כשר ושמח



נדפס ע"י ולזכות הוריהם הרב יוחנן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

מרזוב