

ב"ה

שבת פרשת קדושים ה'תשע"ו

שנת הקהל

גליון טו [אלף-קז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

7 בענין תשבי יתרץ קושיות ואבעיות

הרב שלום צירקינד

הקהל

9 זכירת יציאת מצרים ו"שנת הקהל"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

13..... ספר תורה של הקהל

הת' מרדכי קירשנבוים

תורת רבינו

14..... בגדר הלאו דמשקלות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

19..... הטעם שאין שואלין ודורשין בהלכות היום בר"ה ויו"כ (גליון)

הרב חיים ליב זאקס

הגדת רבינו

20..... מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

21..... הערות בהגדת רבינו (גליון)

הת' אברהם שניאורסאהן

אגרות קודש

- 25..... סיפור לשון הרע על עצמו במשנת רבותינו הרב חיים רפופורט
הרב חיים רפופורט
- 32..... טעם מניעת אכילת מצה לפני החג (גליון) הרב משה מרקוביץ
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 33..... ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה (גליון) הרב בנימין אפרים ביטון
הרב בנימין אפרים ביטון
- 44..... ביאור המערכת הת' לוי יצחק פעוונזנער
הרב בנימין אפרים ביטון

חסידות

- 48..... הגילויים של משיח באופן דרב ומלך הרב דוד פלדמן
הרב דוד פלדמן
- 50..... וכל (אכל) בי עשרה שכינתא שריא (לעולם) הרב וו. ראזענבלום
הרב וו. ראזענבלום
- 52..... הטעם שראוי לשמוח ביסורים הרב אליהו אלאי
הרב אליהו אלאי
- 53..... הרצון הוא בעצם דוקא הרב משה מרקוביץ
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 54..... היתר עירוב תבשילין שלא לצורך סעודה הרב לוי יצחק ראסקין
הרב לוי יצחק ראסקין
- 57..... כתיבת "כשר לפסח" על בשר בהמה ועל שאר מאכלים הרב גדלי' אבערלאנדער
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 60..... ניתוח בימי הספירה הרב יוסף שמחה גינזבורג
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 60..... איסור אכילת מצה בערב פסח הרב משה אהרן צבי ווייס
הרב משה אהרן צבי ווייס

- 67..... זמן הראוי לאכילת מצה מצוה.....
 הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג
- 76..... ברוב עם הדרת מלך בברכת שהחיינו דליל יו"כ ובברכת ספה"ע.....
 הרב איסר זלמן וויסברג
- 81..... אמירת או"א לפני ברכת כהנים.....
 הת' מנחם מענדל ראטנברג
- 82..... מאפה קטניות ותבשיל שמעורב בו קטניות (גליון).....
 הרב מאיר צירקינד

שונות

- 86..... בנות אדמו"ר האמצעי, ותאריך התונתם.....
 הרב יוסף יצחק קעלער
- 90..... ארבע כוסות דרך חירות בלקיטי לוי יצחק.....
 הרב משה מרקוביץ

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ל"ג בעומר - ש"פ בהר ה'תשע"ז
 הערות יש לשלוח לא יאורח מיום ג', ט"ז אייר ה'תשע"ז

"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

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר איש חי ורב פעלים רוח המקום ורוח הבריות נוחה

הימנו איש הטוב והחסד

מסור ונתון להדפסת קובצנו תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן

הרה"ת הרה"ח ר' אליעזר שמאי שי' קיבמאן

וזוגתו החשובה והמהוללה תחי'

לרגל כניסת בנם היקר

הבחור ישראל ארי' לייב שי'

לעול המצוות ביום ד' אייר בשעה טובה ומוצלחת

*

יהי רצון שהבר מצוה שי' יעלה מעלה מעלה בלימוד התורה נגלה

וחסידות וביראת שמים כפי רצון רבינו נשיאנו, ויזכו לרוות ממנו

ומכל יו"ח שיחיו הרבה נחת ועונג, מתוך הרחבה גדולה, אושר

ושמחה תמיד כל הימים

מזל טוב מזל טוב

המערכת

ברכת אחים

ברגשי גיל חדוה ושמחה

מביעים אנו את איחולינו וברכותינו מעומק הלב ברכת מזל טוב

לידידנו היקר הדגול והאהוב הנודע במידותיו התרומיות

מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים

אשר עמל ויגע בהרבה מרץ ומסירה ונתינה

לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר

וחפץ ה' בידו הצליח להופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור

החתן הנעלה והחשוב

התמים שמואל שי' שפירא

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'

*

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כפי רצון ולנח"ר רבינו נשיאנו,

ולתפארת משפחתו הנכבדה יחיו

מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו את ברכותינו הלבביים

לידידנו היקר מנכ"ל בחסד עליון המוסד ד"הערות וביאורים"

בשנת תשס"ט

אהוב לשמים ולבריות, איש חי ורב פעלים משכיל על כל דבר טוב

שלוחו של כ"ק רבינו נשיאנו לקרב את אחינו בנ"י לאבינו

שבשמים

הרה"ת ר' מנחם מענדל ניסן וזוגתו המהוללה אשת חיל עטרת

בעלה שיחיו

לרגל הולדת בתם בינה תחי'

למזל טוב לאורך ימים ושנים טובות

*

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו ממנו
ומאחיה ואחותה יחיו רוב נחת שמחה ועונג, מתוך הרחבה גדולה,

ברכה והצלחה רבה ומופלגה בשליחותם מחיל אל חיל ובכל

עניניהם בגו"ר

המערכת

גאולה ומשיח

בענין תשבי יתרץ קושיות ואבעיות

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

בס' בן איש חיל (לבעל המחבר בן איש חי) ח"ד ע' רע"ד ואילך, שקו"ט בהא דמצינו בכ"מ בש"ס שאליהו יבוא ויפסוק הלכות, דלכאוו' אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ובתחילה מביא החילוק המפורסם בין פסק שהוא ע"י נבואה לפסק שהוא מכח חכמתו, שבזה גם אליהו הוא ככל חכמי ישראל. ולאח"ז מביא שמשמע שלא כו"ע סב"ל כחילוק הנ"ל, ולכן מחלק באו"א וז"ל:

"דיש לחלק בס"ד ולומר, דלעולם גם אם נאמרה בדרך סברא ג"כ אין שומעין לו. . . וכל שהוא מההוא עלמא אין שמועין לו אע"ג דאומר מצד סברא דידי'. ומיהו, הא דקאמר אם יבוא אליהו. . . אין הכוונה שיאמר כן מדעתו בדרך סברא וחכמה או שיאמר בדרך נבואה, אלא הכוונה הוא שיבא ויגיד ויעיד מה ששמע פסק הלכה זו ממתבתא דרבנן שהיו בדורות הקודמים, כי אליהו זכור לטוב הוה שכיח במתיבתא דרבנן. וכן בגמ' [ב"מ פה, ב] אמרו הוה שכיח במתיבתא דרבי, והיינו שהי' יורד לזה העולם ומתלבש בגוף כשאר אדם והי' עוסק בתורה עם החכמים. והנה ודאי דהלכה זו דחולצין במנעל, דברו בה חכמי ישראל הם התנאים שהיו מקודם ופסקוה להלכה, אלא שנשתכחה מדורות שאחריהם, ואליהו זכור לטוב דהוה שכיח אצלם בבית המדרש, אפשר דשמע מפומייהו דרבנן פסק הלכה זו, ויגיד לנו שכן שמע מפייהם. והגדה זו לא בדרך נבואה מגיד לנו אלא בתורת עדות", עייש"ב.

והנה עיין בשו"ת חת"ס או"ח סי' רח קטע ד"ה ויש כאן, וז"ל "ויש כאן מקום לשאול, אכתי אם אמר אלי' כך הורה זקן פלוני בארץ ולא בשמים, למה לא נאמין לאלי', וכה"ג אמרינן בעירובין מ"ג ע"א, הני שב שמעתתא דאמרינהו בצפרא דשבתא קמי' דר"ח בסורא, בפניא דשבתא קמי' דרבא בפומבדיתא, מאן אמרן לאו אלי' אמרן ע"ש, [ומאריך בהסברת הענין דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, דא"כ לא תשאר שום מצוה במתכונתה, וממשיך] וממילא אפילו יאמר אלי' בשם ת"ח בארץ ואין אנו יכולים לברר הדבר, כמו שהי' בהא דר"ח ורבא בעירובין הנ"ל שהי' אפשר לברר, אבל היכי דא"א לברר .. ואלו' יאמר בשמו ואין אנו יכולים לברר דבריו, אם כן אם נעשה מעשה עפ"י עדותו של אלי' תפוג תורה, כל א' יאמר נגלה לי בחלום או אלי' אמר לי

בשם פלוני ת"ח שאמר קודם מותו כך וכך, ע"כ אין לפסוק הלכה על זה ועל וכיוצא בזה". עכ"ל.

אמנם לכאור' נראה דגם לשיטת החת"ס שפיר שייך לומר כדברי הבן איש חיל הנ"ל, שלע"ל יבוא אלי' ויגיד לנו מה ששמע מב"ד שבדורות הקודמים בתורת עדות. והוא, שסברת החת"ס הוא שעפ"ז תפוג תורה, כי כאו"א יאמר אלי' נגלה אלי' הנביא והעיד בשם חכם פלוני ופלוני שכבר נפטרו, וא"א לדעת באם אכן התגלה אליו אלי' הנביא ואמר כך וכך. אמנם לע"ל הלא יבוא אלי' ויתגלה לכל ישראל ולב"ד הגדול, וא"כ לא יהי' שום ספק שזהו אלי' הנביא ושכך וכך אמר אלי', שהלא יהי' בהתגלות לכל ישראל.

[וע"פ שיטת החת"ס אפשר להסביר ג"כ למה נצטרך לחכות לתירוץ הקושיות רק לע"ל, ולמה לא שייך שיתגלה אלי' עכשיו להחכמים ויגיד לנו, וכבר דיברו בזה¹, וע"פ דברי החת"ס הנ"ל י"ל בפשטות שזהו בכדי שלא יהי' תורת כאו"א בידו, שא"א לדעת בבירור שכך אמר אלי', ורק לע"ל שיהי' קיבוץ כל חכמי ישראל ביחד ואלו יבוא ויתגלה לכולם לא יהי' שייך חשש הנ"ל. ודו"ק.

אמנם בגוף הדבר, שמבאר הבן איש חיל שלע"ל יגיד לנו אלי' הנביא בתורת עדות מה שפסקו בדורות הקודמים, לכאו' יש לשאול דהסנהדרין לע"ל יהיו חכמים יותר מהסנהדרין שבכל הדורות הקודמים, ובודאי יוכלו להכריע ע"פ שכלם ושקו"ט שלהם עצמם כו', (כמבואר בקונטרס בענין תורה חדשה מאתי תצא תנש"א הע' 60 ובשוה"ג שם), ולמה יצטרכו לסמוך על הכרעת החכמים מבדורות הקודמים? ולכאו' יש לומר בדבר התלוי בסברא אכן יש לומר שלע"ל יכריעו ע"פ הבנתם כו', ורק בדבר התלוי בקבלה איש מפי איש עד משה רבינו וכיו"ב, בזה יורה לנו אליהו מה ששמע מפי החכמים בדורות הקודמים, מה שהם קיבלו בהלכות אלו. (אמנם בס' בן איש חיל משמע שאלו יעיד גם על פסק החכמים שפסקו כן מצד סברתם, עיי"ש בהמשך דבריו. ואולי רק מיד בתחלת זמן בואו של אלי' יפסקו כפי קבלותיו שקיבל פסקי דורות הקודמים, ובהמשך הזמן לאח"כ כשיסיפו בחכמה וימלא הארץ דיעה את הו' יעיינו הסנהדרין שוב בדיון זה ויפסקו כפי הבנתם הם. ואכ"מ. ותן לחכם ויחכם עוד].

1) ראה מדבר קדמות להחיד"א מערכת א' אות ל' שרק לע"ל שיבוא אלי' עם כל בחינותיו יתרוץ הקושיות. (וראה שיחות קודש תש"מ ח"א ע' 37). אבל להעיר ממ"ש בהחידושים שנדפסו ע"ש הרשב"א מנחות מ"ה ע"א שמו"ש עתיד אליהו לדורשה יכול להיות לפני ביאת המשיח. ואכ"מ.

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



הקהל

זכירת יציאת מצרים ו"שנת הקהל"

הרב חנניה יוסף אייזנבך
בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בשיחת קודש חנוכה תשמ"ה, שבה מדבר הרבי על כך, שענינם של ימי החנוכה נמשכים כל השנה, הוא מקדים: "שכן הוא בכל הימים טובים, למרות היותם נחוגים פעם אחת בשנה, מכל מקום פועלים ונמשכים על כל השנה כולה, כגון: חג הפסח, למרות שהמצוה היא לאכול מצות רק שבעה ימים, מכל מקום התוכן של חג הפסח, יציאת מצרים, נמשך ופועל בכל השנה כולה, שבכל יום צריך להיות זכירת יציאת מצרים". נקט אמנם בלשון קדשו "המצוה לאכול מצות שבעת ימים", אבל תוך כדי הוא מדבר על "התוכן של חג הפסח". היינו מצות אכילת מצה וסיפור יציאת מצרים. עיין שם שקישר הדברים עם משנת הגאון ה"צפנת פענח" ז"ל שה"אחת בשנה" מתייחסת לכל השנה כולה. ולכאורה הוא ענין אחר ממה שהביא בסוף ההגדה לגבי "חסל סידור פסח" ואכ"מ כעת.

ב. ולהעיר ממהרש"א לע"ז י"ח בהא דאמרינן שם "אלקא דמאיר ענני" ופירש "אלקא דמאיר היינו כוח הנס של אור חנוכה, ובודאי לא מסתבר דמיירי שם בימי חנוכה, ומשמע שאור נס החנוכה נמשך גם בכל ימות השנה

וכך הוא גם ב"עולם": עי' רש"י לפר' בשלח עה"פ ויבקעו במים (יד, כא) "כל מים שבעולם", והוא מהמכילתא שם: "אף המים שבבורות ובישיחין ובמערות ושכבד ושכחבית ושבצלוחית נבקעו שנאמר ויבקעו המים, ויבקע הים אין כתיב כאן אלא ויבקעו המים, מלמד שכל המים שבעולם נבקעו", וכן הוא במדרש שמות רבה פכ"א: "אפילו מים שבכדים ושכגותות ושבצלוחיות נחלקו באותה שעה", ועיין בפתיחה לשו"ת "ארץ צבי" שהביא מה"תנא דבי אליהו": "מחמת שנמצא בעולם קדשים שהוא אכילה לקדושה, וזה משפיע בכל האכילות שבעולם שיהיה אפשר לאכול בקדושה דוק ותשכח". ועי' גם ב"אור החיים" הק' לפרשה זו (ויקרא יט, ט): "כי יש לך לדעת מאמר הרב האר"י ז"ל, כי בטבע הקדושה להשאיר במקום שתהיה בו, רושם" עיין שם.

וכך הוא גם ב"נפש": עי' ברש"י וירא (כא, ו): מ"מדרש אגדה: "כל השומע יצחק לי, הרבה עקרות נפקדו עמה, הרבה חולים נתרפאו בו ביום, והרבה תפילות נענו עמה, ורב שחוק היה בעולם". ועי' בהפטרת וירא שציוה אלישע להביא כלים מהשכנים, ובמלבי"ם שם שכוח הנס נמשך גם אל השכנים עי"ש.

ועיין גם ברש"י לספר שופטים (ו, א-ד): "אם צדיקים היו אבותינו, יעשה לנו בזכותם כו', ויפן אליו, הקב"ה בעצמו, ויאמר לך בכוחך זה, שלימדת סנגוריא על בני, והושעת את ישראל"

ויובן לפי זה מה שאנו אומרים בסליחות: "מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה הוא יעננו, מי שענה לדניאל בגוב אריות כו' מי שענה לחנניה מישאל ועזריה הוא יעננו". ולכאורה פליאה נשגבה היא, דיעויין בספר החינוך מצוה תקמ"ו, שכתב: "ואמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם, לרוב חסידותם ודבקות נפשם בדרכיו ברוך הוא, המה החסידים הגדולים אשר מעולם אנשי השם, כמו האבות הגדולים והקדושים, והרבה מן הבנים שהיו אחריהם, כמו דניאל חנניה מישאל ועזריה ודומיהם, שמסר הא-ל הטבע בידיהם, ובתחילתם היה הטבע אדון עליהם, ובסופן לגודל התעלות נפשם נהפוך הוא שיהיו הם אדונים על הטבע, כאשר ידענו באברהם אבינו שהפילוהו בכבשן האש ולא הווק, וארבעת החסידים הנזכרים ששמו אותם לגו אתון נורא יקידתא ושער ראשן לא איתחרך, ורוב בני אדם בחטאם לא זכו אל המעלה הגדולה הזאת".

אשר ע"פ הנ"ל, הנה בכוח אבותינו וחסידים עליין אלו, שנענו בתפילתם, והתעלו מעל הטבע, כוח זה הוא שעומד גם לנו, וכלשון התפילה: "עזרת אבותינו אתה הוא מעולם, מגן ומושיע להם ולבניהם אחריהם עד עולם".

ואולי יש לומר בזה גם מה שאומרים בתפילת מוסף לשלש רגלים: "שובה עלינו בהמון רחמיך בגלל אבות שעשו רצוניך", והלשון "בהמון" אינו רגיל כל כך, ובסמ"ק ואבודרהם ועוד כתב שהוא ע"פ ישעי' סג, טו "המון מעיך ורחמיך" עיי"ש ועצ"ב, גם הקשר לבין "בגלל אבות שעשו רצוניך", ולהנ"ל י"ל שהרחמים שהמשיך על אבותינו לא היו מוגבלים להם בלבד, אלא היו "המון רחמיך", וממילא אנו מבקשים "בגלל אבות שעשו רצוניך":

ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

ג. מבט מחודש זה, על מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, שבאה כהמשך והסתעפות למצוות הפסח, ובהם מצות סיפור יציאת מצרים בפסח, תואם את מה

שכתב רבינו ה"צמח צדק", בספר "דרך מצותיך", מצות זכירת עמלק פרק ב', וגם יש בו משום הסבר לדבריו,

וזה לשון קדשו: "ובתחילה יש לבאר ענין יציאת מצרים, אשר הוא מצוה גם כן לזכרו כל יום, כמו שנאמר: למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך (דברים טז, ג). והרמב"ם והחינוך והרמב"ן שלא מנאוה בתרי"ג, יש לומר שנכללת במצוה כ"א לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו. דאין לומר שנכללת במצות קריאת שמע, שהרי החינוך כתב מצוה ת"כ לקרות פסוק ראשון שמע כו' דמדאורייתא סגי בהכי לדידיה, וצ"ע.

[ולהעיר שבלשון קדשו של רבינו ה"צמח צדק": "דאין לומר שנכללת במצות קריאת שמע" הרי שלל רבינו ה"צמח צדק" ביאורם של גדולי האחרונים ז"ל, ה"בית יצחק" בחלק או"ח סי' י"ב אות ב' והגר"ח הלוי מבריסק ז"ל, הביאו בשמו נכדו הגרי"ד מבוססטון ז"ל ("שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל", (ירושלים תשמ"ג)) בתחילתו, וז"ל: "כי אין זכירת יציאת מצרים מהווה קיום בפני עצמו וחלות מצוה מיוחדת, אלא מצטרפת לחדא קיומא עם קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע וכו', על כן לא מנאה הרמב"ם בתור מצוה מיוחדת במנין תרי"ג, כי הלא נכללת היא במצות קריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים" עיי"ש].

ד. הנה דברי קדשו של רבינו ה"צמח צדק", מצות זכירת יציאת מצרים כלולה במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו, לכאורה טעונים ביאור: הרי לכאורה מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום ומצות סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, שני גדרים וענינים נפרדים הם: חובת ומצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, ענינה מצד היותה עמוד חזק בדת, כלשון החינוך, שבצאתנו ממצרים נעשינו לעם ה' תורתו ומצוותיו, ענין רוחני, ואילו בליל פסח, הוא כלשון הרמב"ם ריש פרק ז' מהל' חמץ ומצה "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסין", שגדר המצוה הוא לספר ב"ניסים ונפלאות" שאירעו בלילה זה, וזה שייך רק בזמן שבו אירעו הניסים והנפלאות, שהוא בליל ט"ו בניסן, ולכאורה הוא ענין אחר לגמרי [ועיין במה שכתבנו בזה בספר "מחנה פסחים" (תשל"ו)!]

ברם על פי דברי רבינו הנ"ל, הרי אין הענינים סותרים כלל: אמנם עיקר מצות חג הפסח נקבע להם לישראל, בשל הניסים והנפלאות שאירעו בו, וגדרה המסויים של המצוה הזאת, היא סיפור בניסים ונפלאות שאירעו לנו בלילה זה (ובודאי בחג הפסח הדבר קשור גם במצות אכילת מצה כמדוייק בדברי קדשו שם, שבודאי לא שייך לומר ששייכת בכל השנה). ברם, כך הוא גדרם של מועדי ישראל, שהשפעתם עוברת

וחורגת מעבר לימים המסויימים שבהם נאמרה המצוה העיקרית, ופועלת ונמשכת במשך כל השנה כולה, ומכאן הוא שנובעת המצוה להזכיר יציאת מצרים בכל השנה כולה!

ה. ופנינה יקרה זו בטעמה הפנימי של מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, שמסתעפת ונמשכת ממצות סיפור יציאת מצרים שבלייל פסח, כתכונת כל מצוה זמנית שבתורה שאינה מצטמצמת לאותו זמן מוגדר בלבד, אלא שולחת פארותיה למשך כל השנה מאירה באור נגהות גם את דברי רבינו בהגדה שלו:

הנה ידועים דברי הרבי בהגדה על "מצוה לספר ביציאת מצרים": "ואף שמצוה מן התורה להזכיר יציאת מצרים בכל יום, ביום ובלילה (ברכות יב, ב רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג שו"ע רבינו או"ח ריש סימן ס"ז, ועוד,) יש לחלק ביניהם, וגם מדאורייתא כו", ומונה שבעה חילוקים בין מצות סיפור יציאת מצרים בלייל פסח לזכירת יציאת מצרים בכל יום, עיי"ש היטב, ולא כתב חילוק עיקרי ומפורש ברמב"ם כנ"ל, שסיפור יציאת מצרים היינו סיפור הניסים והנפלאות וזכירת יציאת מצרים הוא על עצם היציאה מהשיעבוד לחירות, ולכאורה הוא צע"ג.

אשר לפי הנ"ל, הרי גם אם מצות סיפור עצמו גדרו אחר לגמרי, והוא לספר בניסים ונפלאות, הרי אור המצוה הזו אינו מתצמצם במעשה מצוה מסויימת זו, ורישומו ניכר בכל השנה כולה, וממנה מסתעפת מצות הזכירה בכל יום, ובענין זה אין אלו שני ענינים נפרדים. ובכלל, החילוקים בין מצות הסיפור למצות הזכירה בכל יום, שהרבי מביא, אינו לגבי טעמים גדרם וענינם של המצוות, אלא הבדלי צורת קיום המצוה, ואכ"מ.

ו. חמדה גנוזה זו [שראיתי לאחרונה מובאת בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" של ישיבת תומכי תמימים אלעד, שי"ל עתה], קילורין היא לעינים, גם לענין "שנת הקהל", שאנו עסוקים בה, לאור קביעתו של רבינו שכל השנה מתייחסת למצות "הקהל":

אמנם עיקר מצותה וענינה של "הקהל" היא כמפורש בכתוב, במוצאי יום טוב ראשון של שנת השמיטה, אבל כתכונת כל מועדי ה', אף היא נמשכת ומשפעת על כל השנה כולה!



ספר תורה של הקהל

הת' מרדכי קירשנבויים

תות"ל המרכזית 770

א. בבא בתרא יד, א "ארון שעשה משה אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו . . כמה לוחות אוכלות בארון שנים עשר טפחים, נשתיירו שם שלשה טפחים צא מהן טפח חציו לכותל זה וחציו לכותל זה, נשתיירו שם שני טפחים שבהן ספר תורה מונח". וכתב רש"י שם ע"ב "ספר עזרה – ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ".

וראיתי מקשים (קונ' שנה שכולה הקהל מנא הני מילי) דלכאו' הי' לו לרש"י להקדים שבו קורא כה"ג ביום הכפורים ולאחמ"כ להוסיף שגם קוראין בו בעזרה פרשת המלך בהקהל, שהרי קריאת כה"ג ביוה"כ היא תדירה יותר מקריאת המלך בהקהל אחת לשבע¹ שנים, ומה גם שבשנת הקהל גופא קודמת קריאת הכה"ג בעשור לחודש השביעי לקריאת המלך שהיא בט"ו לחודש השביעי, א"כ מדוע היפך רש"י את הסדר הראוי. ע"ש.

ונראה לבאר ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ט עמ' 326 הע' 38 "וכתב רש"י "בעזרה" ואינו מפרש (כבגמ' סוטה שם. יומא סט, ב. רמב"ם הל' חגיגה שם ה"ג וד') שהי' בעזרת נשים, כי בפשש"מ אינו מוכרח [וגם בסוטה שם לא אמרו זה אלא מפני הקושי' דאין ישיבה בעזרה כו' ורש"י לא הביא בפ"י עה"ת דאין ישיבה כו' וכאן אינו מזכיר שהמלך יושב]. ולהעיר מירושלמי סוטה פ"ז ה"ז שלדעת כמה (מפרשים ש) הי' בעזרת ישראל. ראה מנחת קנאות סוטה שם. הר המורי' לרמב"ם הל' ביהב"ח שם ה"ט. ובכ"מ. ואכ"מ."

[ובגליון א'קה דייק הרב ב.ח.א. באג"ק ח"ב עמ' רסג שהרבי נוקט בפירוש הירושלמי הנ"ל² כדעת המפרשים שם שקריאת המלך בהקהל היתה בעזרת נשים, וי"ל].

הרי מבואר שאפשר לפרש שקריאת המלך בפרשת הקהל היתה בעזרת ישראל. גם לשי' הבבלי אפשר שאם המלך הוא מבית דוד שמותרת לו הישיבה בעזרת ישראל.

(1) בקונ' הנ"ל שמונה, וצ"ל כבפנים.

(2) באג"ק שם מצייין לירושלמי ספ"ה דפסחים, ואכן סוגי' זו מופיעה בירושלמי בב' מקומות.

יהי' הדין שהמלך יושב וקורא פרשת הקהל בעזרת ישראל. והגם שעזרת ישראל קטנה יותר מעזרת נשים, ראה שם הע' 29 "ולכאו' בכל אופן היו צריכים לנס שכולם אנשים נשים וטף יוכלו ליכנס בעזרה".

לפ"ז יש לתרץ דיוק הנ"ל, שהרי עיקר שם עזרה הוא על עזרת ישראל דוקא, כלשון הגמ' "והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד" שקאי על עזרת ישראל, משא"כ עזרת נשים שהיא חול כשאר הר הבית (לשון רש"י סוטה שם). א"כ מובן שבתחילה מזכיר רש"י קריאת התורה דהקהל שמחמתה נקרא ס"ת זה "ספר עזרה" ורק לאחמ"כ מזכיר שגם הכה"ג קרא בו שזה הי' בעזרת נשים.

ב. ראה בתוס' ב"ב שם "וא"ת והלא לא היו מוציאים אותו מן הארון דהא אסור ליכנס בבית קדש הקדשים, וביום הכיפורים לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאו". ובקונ' הנ"ל הביאו דברי הראב"ה בתשובות סי' תתקצא שהי' שבכניסתו עם הכף ומחתה הי' מוציאו ולאחמ"כ הי' מחזירו בכניסתו להוציא את הכף ומחתה, ראה שם שבשנת הקהל כולה הי' הספר תורה מונח מחוץ לקדש הקדשים. ובגליון א'קא ביארו באו"א.

ולהעיר משיחת ש"פ פינחס תשמ"ז בקשר עם דברי הרמב"ם סוף הל' כלי המקדש שהשאלה באורים ותומים היתה בקה"ק, ומקשה הרבי שא"כ מצינו כאן חידוש גדול ביותר שיש כניסה לקודש הקדשים לא רק אחת בשנה כ"א כל פעם שצריך לזה, ודוקא בבגדי זהב ולא בגדי לבן, ועוד יותר שגם הזר השואל נכנס עם הכה"ג.



תורת רבינו

בגדר הלאו דמשקלות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חידוש הרבי בגדר איסור זה

בפרשתנו (יט, לה) מדובר אודות האיסור דמשקלות דכתיב "לא תעשו עול במשפט במדה במשקל במשורה", ובלקו"ש חכ"ז פ' קדושים ב' (סעי' ג') ביאר הרבי

באופן נפלא הגדר דאיסור זה וז"ל: די גמרא זאגט (ב"מ סא,ב) אז דער לאו דכתב רחמנא במשקלות (כאטש אז "גזל מעליא הוא") טוט אויף - "לעבור עליו משעת עשיי", און ווי דער רמב"ם פסק'נט "כל מי שמששה בביתו מדה חסרה .. עובר בל"ת ועד"ז ביי דער מ"ע זאגט דער רמב"ם "מ"ע לצדק המאזנים כו' יפה יפה ולדקדק בחשבונן בשעת עשייתן" - דער איסור פון מדות ומשקלות חסרות, איז ניט מתחיל פון חסרון ממון של חבריו, נאר גלייך ביי העשי' (ושהי' בביתו) פון א מדה חסירה.

ועפ"ז מבאר ג"כ מ"ש הרמב"ם הל' גניבה פ"ח ה"ז שעוברים גם בכל שהוא עיי"ש, ובשו"ע אדה"ז הל' מדות ומשקלות סעי' א' כתב: "אף על פי שהרתחה היא דבר מועט מאד ופחות הרבה משוה פרוטה שהתורה הקפידה על המדות ומשקלות בכל שהוא" וכ"כ החינוך והטור, שהאיסור הוא בכל שהוא¹ אעפ"י שבשאר גזילות לא הקפידה התורה אלא בשוה פרוטה, כיון דכנ"ל אין יסוד האיסור רק חסרון ממון חבריו (דאז בעינן לפרוטה דוקא לעבור על הלאו) אלא האיסור הוא עצם הדבר שיש לו מדה חסירה.

ומבאר בארוכה טעם הדבר וז"ל: די הסברה אין דעם: דער חילוק צווישן מדות ומשקלות און אנדערע אופני גניבה ואונאה איז: ביי אנדערע אופני גניבה ואונאה איז ביים גנב פאראן בלויז איין רצון, ער טוט א פעולה דורך וועלכער ער נעמט צו ממון של חבריו. משא"כ ביי מדות ומשקלות זיינען דא צוויי תנועות הפכיות, די עצם זאך וואס ער איז מודד ושוקל לחבירו אין אן אויסדרוק פון הנהגה של רעכענען זיך מיט חבריו, ער טוט פעולה וואס באווייזט א רצון אויף ניט צו באעוולה'ן את חבריו, וביחד עם זה, מאכט ער א "מדה חסירה" - אז די זעלבע פעולת המדידה זאל בריינגען גניבת ממון חבריו, און דערפאר אסר'ט תורה די עצם עשי' (ושהי') פון א מדה חסירה (אפילו ווען בפועל וועט א צווייטער ניט באעוולה'ט ווערן עיי"ז, כנ"ל) ווייל דער תוכן פון "מצות מדות" איז - צו שולל זיין אט די ערמומיות אין דעם אדם כלפי זיך עכ"ל.

ויצא מזה דמזה גופא דמבואר בגמ' דבמשקלות עוברין משעת עשי', מגלה לן גדרו של איסור זה שאינו רק מחמת חסרון ממון של חבריו אלא שהוא כדי לשלול ענין

1) אבל בסמ"ג לאוין קנ"ב כתב שהאיסור הוא רק בשו"פ, וכ"כ בתוס' הרא"ש ב"ב פט,ב (הובא בשטמ"ק שם) וז"ל: ובמשורה שלא ירתיח וקל וחומר ומה כו'. ואם תאמר היכי דמי אי דליכא שוה פרוטה מאי איסורא איכא ואי דאיכא שוה פרוטה פשיטא שהוא גזל גמור. ועוד מה שייך למימר הכי מה לי מדה גדולה מה לי מדה קטנה כיון שהוא גזולו שוה פרוטה. יש לומר דאסרה תורה לחיובי משעת הרתחה כו' עכ"ל.

הערמומיות שבהאדם דבפעולה אחת מראה שרוצה להיזהר בממון חבירו ובאותה פעולה עצמה גונב את ממונו.

לפי השיחה מתורץ קושיית המנחת חינוך

ועפ"ז נראה לתרץ בפשטות קושיית המנ"ח (מצוה רנ"ח) שעמד על מ"ש החינוך שם: "ולמדנו מכאן כי התורה הקפידה על המדות בכל שהוא, כלומר שאע"פ שבשאר גזילות לא תקפיד התורה אלא בפרוטה, בענין המדות תקפיד בכל שהוא" וכתב ע"ז המנ"ח: דין זה חידוש הוא ואינו מבואר בר"מ² ובש"ס, וגבי גנבה וגזילה כ' הר"מ דהגזול שוה פרוטה עובר בל"ת, וכן בפ"א מה' גניבה דכן גזה"כ גבי ממון כי שיעורים הלכה למשה מסיני צריך שיהי' ש"פ, ופחות מזה אינו אלא חצי שיעור ער"מ גבי גזלה וגנבה, וכאן לא כ' בפ"י, דסמך אדלעיל, וכן כאן בודאי צריך שיהי' ש"פ לענין הל"ת הזו, ובפחות אינו רק איסור תורה, ואי כדעת הרהמ"ח דהכא חידשה תורה דאף בפחות מש"פ עובר על הל"ת א"כ מאי מקשה ש"ס ב"מ (סא,ב) לאו במשקלות למה לי לילף מגזול? הא גזל וריבית אינו עובר אלא בש"פ, ע"כ חידשה תורה לאו במשקלות דעובר גם בחצי שיעור? וכ"כ התוס' כתובות מו,ב, ד"ה אתיא שימה שימה להוכיח דריבית אינו בפמש"פ דאי ריבית בפמש"פ מאי מקשה ש"ס ב"מ (שם) לאו ריביתא ל"ל, הא אצטריך לפמש"פ.. ומה שמביא בגמ' דאפי' מדה קטנה ביותר היינו עכ"פ ש"פ, אך דהי' עולה על הדעת כיון דהי' דרך מו"מ ובמדה ובמשקל אין מקפידין על מדה קטנה ביותר אף שהי' ש"פ, ע"כ אשמועינן דאסרה תורה אפי' על מדה קטנה ביותר, אבל בפמש"פ נראה דא"ע רק בתורת ח"ש. וע' בטוש"ע חו"מ גבי לא יעלה רתיחה כתבו דאפי' פמש"פ ופשוט דהיינו מחמת ח"ש עכ"ד, היינו דמקשה דאיך אפ"ל דהלאו דמשקלות הוא גם בפחות משו"פ דא"כ מהו קושיית הגמ' בב"מ סא ב, לאו דכתב רחמנא במשקלות למה לי הרי זה נכלל בהלאו דגזל, הלא ודאי צריך הלאו דמשקלות לחדש דבזה עובר אפילו בפחות משו"פ וכמ"ש התוס' בכתובות מו, א (בד"ה אתיא) להוכיח דאין ריבית בפחות משו"פ?

אבל לפי השיחה פשוט מאד, דלפי השיחה יוצא כנ"ל דזה גופא דאמרינן שעובר עליו משעת עשי' מגלה לנו דגדרו של לאו זה אינו רק בשביל חסרון ממון חבירו אלא עצם המציאות שיש לו מדה חסירה, וא"כ אפ"ל דאה"נ המקשן שהקשה לאו

2 מ"ש שלא מצינו כן ברמב"ם תמוה שהרי ברמב"ם הל' גניבה פ"ח ה"ז כתב מפורש: "אין טומנין את המשקלות במלח כדי שיפחתו, ולא ירתיח במדת הלח בעת שמועד, ואפילו היתה המדה קטנה ביותר, שהרי התורה הקפידה על המדות בכל שהוא שנאמר ובמשורה והיא מדה קטנה אחד משלשה ושלשים בלוג".

דמשקלות למה לי, חשב דגדרו של לאו זה הוא משום חסרון ממון חבירו ולדעתו האיסור הוא רק בשו"פ, ולכן שפיר הקשה דלמה אי"ז נכלל בלאו דגזול? אבל לפי מה שתירץ לו התרצן "לעבור עליו משעת עשי" מתחדש כנ"ל דאין האיסור רק בשביל חסרון ממון חבירו, ולפי"ז שפיר פסקינן לפי האמת שהוא גם בפחות משו"פ.

האיסור דמשקלות לגבי עכו"ם

ועי' גם ברמב"ם הל' גניבה (פ"ז ה"ח) שכתב וז"ל: אחד הנושא ונותן עם ישראל או עם הגוי עובד עבודה זרה אם מדד או שקל בחסר עובר בלא תעשה עכ"ל, (וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם סעי' ב': "ואפילו השוקל או המודד בחסר כל שהוא לנכרי עובר בלא תעשה וחייב להחזיר") אבל בהל' גזילה (פ"א ה"ב) כתב הרמב"ם "אסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו גוי עובד עבודה זרה אסור לגזלו או לעשקו, ואם גזלו או עשקו יחזיר", וכתב בסכ"מ שם וז"ל: ודייק רבינו לכתוב אסור לגזלו או לעשקו ולא כתב שעובר עליו בל"ת לומר שאין איסור זה מן התורה ולכאורה מאי שנא מהלאו דמשקלות ששם עוברים בעכו"ם על הלאו?

ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל, דדוקא איסור גזילה דיסודו הוא חסרון ממון חבירו, הנה בעכו"ם אי"ז מה"ת³, אבל הלאו דמשקלות דכנ"ל האיסור הוא לשלול הערמומיות של האדם כלפי עצמו, אין הפרש בזה וגם בעכו"ם עובר מה"ת, וראה במהר"ם שיק מצוה רנ"ט שכתב כע"ז, ובוה מתורץ ג"כ דמהו קושיית הגמ' לאו דמשקלות למה לי הלא אפ"ל לרבות אפי' בעכו"ם? כי האיסור בעכו"ם הוא רק לפי תירוץ הגמ' לעבור עליו בשעת עשי', דמזה מוכח דאין יסוד האיסור מה שמחסר ממון חבירו אלא הערמומיות שלו ולכן זהו גם בעכו"ם.

ועי' תוס' ב"ב פטב, בד"ה ובמשורה שכתבו וז"ל: ובמשורה שלא ירתיח - וא"ת פשיטא דגזול גמור הוא תיפוק ליה משום לא תגזול? וי"ל דאתא קרא להתחייב משעת הרתחה ואף על פי שעדיין לא מדד וכי האי גוונא אמרינן בריש איזהו נשך (ב"מ דף סא:) דלאו דכתיב במשקלות ל"ל לטומן משקלותיו במלח האי גזילה מעלייתא היא

3) וראה שו"ת חכם צבי סי' כ"ו שביאר גדר האיסור בגזול עכו"ם שאינו משום הפסידו של העכו"ם אלא בעבורינו שלא נקנה תכונה רעה אלא לקנות בנפשנו דעות אמתיות ומדות טובות וישרות לזכותנו לטוב לנו, ועי' בגליוני הש"ס ב"ק דף קיגא, (ד"ה מגין) שכתב דדברי החכ"צ הוא לשון הרמב"ם לענין גזול עכו"ם בפיה"מ (כלים פי"ב מ"ז) ולשונו שם בסו"ד הוא "שזהו חטא גדול והגעה לאדם תכונות רעות וכו'".

לעבור עליו משעת עשייה עכ"ל, ולכאורה קשה דמה חידשו התוס' הא כן איתא בהדיא בגמ' לעבור עליו משעת עשייה, וא"כ פשוט שי"ל כן גם לגבי משורה?

ואולי אפ"ל דהנה בהשיחה ביאר ענין הערמומיות שבמדות שיש בזה ב' תנועות הפכיות דמצד אחד מודד ושוקל לחבירו וביחד עם זה עושה מדה חסירה, דמדה זו גופא יביא חסרון ממון חבירו, ועי' בטור חו"מ ר"ס רל"א שכתב: "אסור לרמות לחבירו בענין המדה והמשקל אלא צריך שיהו המדות והמשקלות ישרות מצודקות ולא ירמה בהן" ודייק הב"ח שם וז"ל: אסור לרמות לחבירו וכו'. אריכות לשון זה נראה ליישב דהכי קאמר אסור לרמות בענין המדה והמשקל וכדכתיב לא תעשו עול במדה ובמשקל ובמשורה אלא מיהו כיון שלא התבאר באיזה ענין היתה אזהרה זו לכך חזר ואמר אלא צריך שיהו המדות וכו' כלומר בשני דברים הזהיר הכתוב האחד שיהו המדות והמשקלות ישרות ומצודקות, לא חסר קצת ולא יתר קצת. ואמר לשון ישרות על המדות ומצודקות על המשקלות. והשני שלא ירמה בהן דכבר אפשר שבמדה ישרה ומשקל צדק יכול לרמות גם כן עכ"ל, היינו דבמרתית, המדות הן ישרות ומצודקות, אלא שעושה פעולה אחרת כדי להונות.

ולפי"ז י"ל שהי' מקום לומר דדוקא במדה חסירה כיון דעצם מדה זו הוא הגורם החסרון, לכן עובר עליו משעת העשיי' דבזה גופא יש ערמומיות, אבל בהרתחה הנה שם הלא עצם המדה והמשקל הוא טוב, אלא דיש חסרון מצד עניו אחר שמרתית היין כדי שיהי' נראה יותר, ובזה הי' מקום לומר דלא שייך לומר בזה דעצם המדידה גורם החסרון, ולכן יש לומר דאיסור זה הוא משום גזל, ואינו עובר עליו משעת העשיי' אלא בשעת שגוזלו בפועל, וזהו מה שהקשו התוס' דא"כ הרי ידעינן איסור זה מגזל? ותירצו דאפילו הכא י"ל דעובר עליו משעת הרתחה.

וראה רש"י פרשתנו (יט, לה) וז"ל: לא תעשו עול במשפט - אם לדין, הרי כבר נאמר לא תעשו עול במשפט (פסוק טו), ומהו משפט השנוי כאן, הוא המדה והמשקל והמשורה. מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במדה הרי הוא כמקלקל את הדין וקריו עול, שנאוי, ומשוקץ, חרם ותועבה. וגורם לחמשה דברים האמורים בדיינך מטמא את הארץ, ומחלל את השם, ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב, ומגלה אותם מארצם עכ"ל, ומקורו מהתו"כ שם, הובא גם בס' החינוך שם.

דמכאן מוכח ג"כ דאין יסוד האיסור מה שמחסיר ממון חבירו אלא משום שמקלקל את הדין, ויש לקשר זה ג"כ להביאור שבהשיחה, כי גם בדיין המקלקל את הדין הי"ז ענין של ערמומיות, כי כל ענינו של הדיין הוא לשפוט צדק ויושר, והוא לוקח המשפט גופא ופועל על ידו להיפך קלקול הדין.

הטעם שאין שואלין ודורשין בהלכות היום בר"ה ויו"כ (גליון)

הרב חיים ליב זאקס
כפר חב"ד, ארץ הקודש

בשיחת פורים תשכ"ה ביאר רבינו ע"פ דיוק לשון אדה"ז בשו"ע¹ שמה שלא תיקן משה רבינו ע"ה לדרוש באגדה בעניינו של יום בר"ה ויוהכ"פ כמו שתיקן בג' רגלים, הוא משום שתקנתו היתה לדרוש לכל לראש בהלכות הרגל ורק כהמשך לדרשת ההלכות תיקן לדרוש גם באגדה. ולכן בר"ה ויוהכ"פ שלא תיקן לדרוש בהלכה ממילא לא תיקן גם לדרוש באגדה.

ובגליון א'קו² כתב הרב מ.מ. שי' להקשות בשם חכם א' על כך שהרי לקמן בסימן תקכ"ט בקו"א סק"א כתב אדה"ז להדיא שדרשת ההלכה ביו"ט היא לפני סעודת יו"ט ואילו דרשת האגדה היא לאחר הסעודה, וא"כ צ"ע על ביאור רבנו שדרשת האגדה היא טפלה ומסתעפת לדרשת האגדה בשעה שאדה"ז נוקט להדיא שב' הדרשות נאמרות בהפסק סעודה ביניהם (ויש להוסיף עוד בקושייתו שהרי לפי הבנת השואל בקו"א שדרשת ההלכה קודמת לדרשת האגדה ונאמרת לפניו, וא"כ איך אפ"ל שהיא מסתעפת מדרשת האגדה).

אך אחר העיון בקו"א נראה שלק"מ, ולא נתכוון אדה"ז לומר שהיו ב' דרשות שונות שנאמרות בזמנים שונים ביום, אלא כך הוא שיעור הדברים:

כתב הרש"ל ביש"ש שהדרשה ביו"ט (היינו הן דרשת האגדה והן דרשת ההלכה) צריכה להיאמר לפני הסעודה דייקא, כי היות שתיקן משה רבינו לדרוש הן באגדה והן בהלכה, ואחר סעודת יו"ט יש חשש שיכרות שאזי אסור להורות לכן יש לדרוש רק לפני הסעודה. (ומדוייק כך בלשונו שההלכה נאמר "תוך הדרשה" ולא שהדרשה שקודם הסעודה היא רק בהלכה).

וע"ז כתב המג"א בריש סימן תקכ"ט שכעת שאין דורשים בהלכה שהרי הכל כתוב בספרי ההלכה (כמבואר בסימן תכ"ט) ונותרה רק דרשת האגדה, עדיף טפי מטעם

(1) סימן תכ"ט.

(2) עמ' 30.

שמחת יו"ט להקדים הסעודה לדרשה שהרי כשאין גם דורשים הלכה בתוך הדרשה אין טעם להקדימה לסעודה.

ונמצא שלכתחילה התקנה היתה לדרוש בהלכה ואגב כך גם באגדה והיתה הדרשה רק קודם הסעודה, וכעת כשהכל כתוב בספר דורשים רק באגדה ודרשה זו היא אחר הסעודה.

ופשוט שגם כשבטלה דרשת ההלכה כי הכל כתוב בספר לא בטלה התקנה לדרוש באגדה, אף שמלכתחילה כל תקנת דרשת האגדה היא אגב דרשת ההלכה.

וכיון דאתינא יש להעיר שבהשקפ"ר לא ניכר מה מחדש אדה"ז בקו"א על המפורש במ"א, ויש לומר בזה בפשטות שהרי לשון אדה"ז כאן בענין סדר היום ביו"ט הוא מיוסד על לשון הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט, והרמב"ם כתב שלאחר הסעודה "קורין ושונין", ולכן מבאר אדה"ז שבפרט זה - "ששונין", שמשמעו לכאורה לימוד פסקי הלכות ששנו חכמים אינו נוקט כהרמב"ם, כי אחר הסעודה אין לדרוש בהלכה, ולכן במקום "ששונין" כתב רבנו "דורשין בהלכה".

ואגב יל"ע למה בענין "וקורין" שכתב הרמב"ם, פירש אדה"ז היינו "קוראין נביאים" שמשמע לאפוקי חמשת חומשי תורה, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הגדת רבינו

"מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו"

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר ורב - וועסט בלומפילד, מישנין

כתיב בההגדה: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו".

ועיין בהגדת רבינו שכותב: "הקירוב היה בימי אאע"ה אבל מכיון שהפעולה נמשכת גם עתה ולכן מחויבים גם אנחנו להודות על זה אומר ועכשיו ולא ואח"כ".

ולכאורה צריך להבין הא אפילו לפי דברי רבינו מכיון שהקירוב התחיל בימי אאע"ה ונמשכת עד עכשיו, מדוע אינו כתוב בהגדה "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ואח"כ קירב אבותינו ואותנו לעבודתו". דהא הרמב"ם כותב! בנוגע לאאע"ה שמתחילה גם אאע"ה עבד עבודה זרה עם אביו ואמו!

ונראה לומר דעיינן שם בהרמב"ם שהוא כותב שאאע"ה בא להחכרה שיש רק אדון אחד שברא העולם ע"י "שהשיג דרך אמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה כו", וע"כ אם היה כותב בעל ההגדה "ואח"כ קירב אבותינו ואותנו לעבודתו" היה משמע שאאע"ה נתקרב בעיקר להכרת הבורא ע"י מה שהבורא קירבו לאלקות בזמן שהאמת הוא שאאע"ה קירב עצמו לאלקות. רק אחרי האתערותא דלתתא של אאע"ה קירבו הקב"ה למדרגות יותר נעלות. וע"כ אתי שפיר מה שבעל ההגדה מדגיש "ועכשיו קרבנו" ואינו כותב "ואח"כ קירב אבותינו ואותנו לעבודתו".



הערות בהגדת רבינו (גליון)

הת' אברהם שניאורסאהן
תות"ל ברינוא

בקובץ הערות וביאורים שיצא לאור ז"ע לכבוד י"א ניסן כתב הרב אברהם אלאשוילי שיחי' הערות להגדת רבינו והנני להעיר על כמה מדבריו כדרכה של תורה:

ויזהר לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה ולא ילכו מחדר לחדר

ועל המילים "ויזהר לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה" כתב רבינו "לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה".¹

וכתב הנ"ל "מביא הטעם המובא בשו"ע אדה"ז "שהליכה מבית לבית חשובה הפסק", וצ"ע שהרי אדה"ז כאן מדבר לענין ללכת "מחדר לחדר" שגם זה נקרא הפסק, ואילו בשולחנו מדבר "מבית לבית", שזה נקרא הפסק משא"כ מחדר לחדר" וכו'.

1) הלכות עבודת כוכבים פ"א ה"ג.

1) שו"ע אדה"ז סת"ב ס"ח.

אבל אחר עיון קל בלשון אדה"ז בשו"ע שם רואים שקושיא מעיקרא ליכא דו"ל "ויזהרו שמייד אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה בתוכו אבל לא ילכו מיד לבית אחר לבדוק לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק" כו', וזהו כמעט כמו לשונו בסידורו כאן: "ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה", והרבי רק העתיק סוף הסעיף "לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק", ואדרבה הרבי מבאר כאן דיוק בלשון אדה"ז בסידורו, דהנה אחרי שאדה"ז כותב "ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה", ממשיך אדה"ז וכותב "ולא ילכו מחדר לחדר", ולכאורה אם כוונת אדה"ז ב"ויזהרו לבדוק תחלה" וכו' הוא להליכה מחדר לחדר, א"כ ההמשך "ולא ילכו מחדר" כו' אינו אלא כפל לשון, אלא שאדה"ז אומר כאן שני דברים: א) שיהו לבדוק בחדר הסמוך למקום² ששמעו הברכה, ב) שבבית זה גופא לכתחילה יבדקו תחלה באותו החדר ששמעו בו הברכה, ולכן בתחילת דבריו כותב אדה"ז "ויזהרו לבדוק" כו', לפי שהליכה מבית לבית לפני התחלת עשיית המצוה הוא הפסק גמור וצריך לחזור ולברך, ואילו בנוגע לענין הב' כותב רק "ולא ילכו" כו', מפני שהפסק הליכה מחדר לחדר הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד אי"ז הפסק, כמבואר בסי' קס"ז ס"ט ומרומז גם בדברי אדה"ז בשו"ע שם ס"ז "וכן אם הולך ובודק מחדר לחדר ומבית לבית אין הליכה זו שבאמצע מצוה חשובה הפסק" כו' (והיינו אפי' לכתחילה – ראה פעמי יעקב גליון ד' ע' י"ח).

בהגדת רבינו: "דמוכה במשנה והירושלמי דגם בזמן בית המקדש היו לוקחים שני תבשילין".

וכתב הנ"ל "אך ברמב"ם³ מפורש: "ובזמן הזה מביאין על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה". וכן מפורש בשו"ע אדה"ז⁴: "ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

והנה כבר שו"ט בזה בכמה במות ונקודת הענין שבאמת היו שני תקנות זכר למקדש, אחד בזמן שביהמ"ק הי' קים, ואחד אחר החורבן, והטעם שהצריכו חכמים לחדש התקנה אחר החורבן י"ל כי הם גדרים שונים, דבזמן שביהמ"ק הי' קים התקנה היתה זכר למה שיש בירושלים, אבל אחר החורבן התקנה הוא זכר למה שהי'

(2) בשולחנו אדה"ז כותב "בחדרים הסמוכים לבית" כו' רק ש"מקום" כולל גם שאר המקומות החייבים בדיקה ולכאורה לכן נקט אדה"ז בסידורו לשון זה.

(3) הל' חו"מ פ"ח ה"א .

(4) סי' תעג ס"כ.

בירושלים, אבל לא נמצא עכשיו, (ע"פ הגמ' במס' ר"ה⁵ מנלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה), ונפק"מ רבתי אם בירושלים גופא עבדינן זכר למקדש, דהתקנה הראשונה היתה רק בגבולין (חוץ לירושלים), משא"כ התקנה שלאחר החורבן היא גם בירושלים גופא, ומובן שתקנה כזו אינה שייכת בזמן שבית המקדש קיים, רק שחכמים חידשו התקנה אחר החורבן, ולכן הרמב"ם ואדה"ז שמדברים במה שנוגע לזה"ז כותבים רק על התקנה השני' שבזמן שבימ"ק קיים היו מביאין הקרבנות ועכשיו עושים זכר לזה בשני תבשילין⁶.

ולא יבצע מהם אלא יניח המצה השלישית להשמט מידו ויברך על הפרוסה עם העליונה טרם ישברם ברכה זו

וכתב הנ"ל: "צריך להבין מה מוסיף אדה"ז בהמשך שוב "טרם ישברם", הרי כבר הזהיר ש"לא יבצע מהם". ורבינו לא נעמד על זה".

ונראה לומר בפשיטות שאדה"ז מבהיר שאין הפירוש שאחר שהניח המצה הג' להשמט מידו יכול לבצעות מהם אלא שגם הברכה צ"ל "טרם ישברם", ובמיוחד צריך אדה"ז להבהיר זאת כי בדרך כלל הסדר הוא שמיד אחר ברכת המוציא בוצעים מהלחם ולכן על כל דבר שעושים לפני הבצעה צריך הבהרה שהוא קודם לכן. וראה לקו"ש חכ"ד⁷ "אין סדר ברכת הנהנין וואס איז הוראות למעשה, קומט אויך א הוספה בלשון וואס באווארנט אפילו דבר המובן, אבי די הנהגה בפועל זאל זיכער ארויסקומען כדבעי".

(5) דף ל, א.

(6) וראה מה שכתב בזה הרב שלום שפאלטער שיחי' בקובץ הערות התמימים ואנ"ש מוריסטאון גלין י"ג דזה לכאורה גם מכוון בלשון אדמוה"ז שם שכתב וז"ל: ועכשיו שחרב ביהמ"ק . . וכבר נהגו מדורות הראשונים שהבשר יהי' . . והשני יהי' ביצה וכו' ע"ש, ומציין להירושלמי, היינו שהתקנה שנעשה אחר שחרב ביהמ"ק לקחת שני תבשילין ושהשני תבשילין יהיו זרוע וביצה הי' כבר בדורות הראשונים, והפי' בדורות הראשונים הוא בזמהמ"ק, שהרי מביא זה מ"מ מהירושלמי שמייירי בזמן המקדש, אלא שהתקנה נתחדשה עוד הפעם לאחר שחרב ביהמ"ק, ומכיון שבדורות הראשונים היתה התקנה לקחת זרוע וביצה, לכן גם בהתקנה שתקנו לאחר שחרב ביהמ"ק תקנו ג"כ שיקחו זרוע וביצה.

(7) ע' 72.

ויטבול בחרוסת ויכרכם ביחד ויאמר זה

באות ל"ו כתב הנ"ל "ומשמע שאין צריך לנער החרוסת לאחר הטיבול, וכן כתב מהר"י מולין הביאו הב"י, וצ"ע הטעם. וראה פמ"ג א"א סק"ז". עכ"ל

והנה לכאורה רצונו לדייק שממה שאין אדה"ו מזכיר כאן שצריך לנער החרוסת מעל החזרת (כמו שכתב לגבי מרור), משמע שבכורך אין צריך לנער החרוסת לאחר הטיבול, ונשאר בצ"ע בטעם החילוק.

אכן י"ל הטעם לזה בפשטות שהרי הסיבה לנער החרוסת מהמרור הוא כמ"ש אדה"ו "כדי שלא יתבטל טעם המרירות" (עפמ"ש במסכת פסחים⁸ – הגדת רבינו שם), אבל בכורך בין כך מתבטל טעם המרירות ע"י המצה שאוכל עם החזרת ובמילא אין סיבה לנער החרוסת מהחזרת של הכורך.

האומנם שבפיסקא זו עצמה כתב רבינו "והמדקדקין בזהירות ממצה שרוי", אין טובלין ורק נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אח"כ ממנה. וכ"ה מנהג בית הרב".

ולכאורה אם כנים הדברים הנ"ל לכאורה אינו מובן מפני מה למנהגינו מנערין החרוסת מהחזרת, אבל באמת לא קשה מידי שהרי הטעם לזה שלמנהגינו מנערין החרוסת מהחזרת הוא מצד הזהירות ממצה שרוי כמ"ש רבינו "והמדקדקין בזהירות ממצה שרוי" ולא כדי שלא יתבטל טעם המרירות ופשוט.



אגרות קודש

סיפור לשון הרע על עצמו במשנת רבותינו*

הרב חיים רפפורט

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

סיפור לשון הרע על עצמו – אסור מעיקר הדין או מדה רעה בלבד

א. ברמב"ם הל' דעות (פ"ז ה"א ה"ב) הו"ד כתבניתם בשולחן ערוך רבינו (או"ח סי' קנו ס"י) פסק: המרגל בחבירו עובר בל"ת, שנאמר (קדושים יט, טז) לא תלך רכיל בעמך. איזהו רכיל, זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך וכך אמר פלוני כך וכך שמעתי על פלוני . . . ובכלל לאו זה הוא לשון הרע והוא המספר בגנות חבירו. עכ"ל.

ובאג"ק רבינו זי"ע ח"ג (עמ' תעא) כתוב לאמר: "נזכרתי בקראי מכתבו במה שא"ל כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בנוגע לספור אחד: מ'טאר ניט רעדען לשון הרע אויף א אידן, אויף זיך אויך ניט". ובאג"ק ח"ו (עמ' קכג) כתב: "ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, אז מ'טאר ניט ריידן לשון הרע אויף א אידן, און אויף זיך אויך ניט. ואם גם אמת הדבר אשר לפעמים נופלות לו מחשבות הנ"ל (אשר אפי' אז נכלל זה בכלל לשון הרע, וכידוע החילוק שנתבאר בפוסקים, אשר הוצאת שם רע זהו כשאומרים שקר ולשה"ר זהו אפי' אם הוא אמת¹).". ובאג"ק חט"ו (עמ' ל): "ששמענוהו כ"פ מכ"ק מו"ח אדמו"ר כשם שאסור להפחית חסרונות עצמו כך אסור להפחית מעלות עצמו, ובפעם אחרת אמר, שאיסור לשה"ר הוא לא רק בהנוגע להזולת אלא גם על עצמו אסור לדבר לשה"ר". עוד נמצא באג"ק שם (סוף עמ' קנב): "ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר ששילית לשה"ר הוא לא רק בהנוגע לדבור זה על הזולת אלא גם בהנוגע לעצמו". ובאג"ק ח"כ (עמ' יג): "מפורסם פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר ביחוד, אף שרגיל הוא בפי כמה מגדולי ישראל, ששילית לשה"ר הוא גם בהנוגע לעצמו". ובמכתב משנת תשל"ז

(* לע"נ ידידי הרה"ח ר' דוד משה מולר ז"ל, משלוחי רבינו זי"ע בעיר אילפארד אנגליה, נקטף בדמי ימיו ביום ראשון פ' קדושים, אדר"ח אייר שנה זו. ת.נ.צ.ב.ה.)

(1 ברמב"ם הל' דעות שם ה"ב ובשוע"ר שם: "המספר בגנות חבירו אע"פ שאומר אמת, אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חבירו".

(נדפס בספר 'מורה לדור נבוך' ח"א עמ' 236²): "אני מאמין שחלקתי איתך בעבר משהו ששמענו כמה פעמים מחמי זצ"ל, והוא שבדיוק כשם שאסור לאדם לדבר לשה"ר על אחרים כך אסור לו לדבר לשה"ר על עצמו". וראה גם תורת מנחם (התוועדיות) תשמ"ו ח"ב, שיחת ש"פ ויקהל מבה"ח אד"ש ה'תשמ"ו (עמ' 683).

[ובספר 'מסורת משה' (ה'הוראות והנהגות שנשמעו מאת הגרמ"פ' בעל אגרות משה זצ"ל, ירושלים תשעג), עניני הלכה שונים אות יא (עמ' תצט) כתב "שאסור לספר לשון הרע על חבריו גם אם חבריו נתן לו רשות³, שגם אסור לספר לשון הרע על עצמו"].

ויש לעיין בכוונת רבותינו זצוקללה"ה בדבריהם הנ"ל [ועד"ז מה "שרגיל הוא בפי כמה מגדולי ישראל"], דלכאורה יש לפרש דבריהם בשני אופנים:

(א) שמי שמספר לשון הרע על עצמו ה"ה עובר על לא תעשה דלא תלך רכיל בעמך כמו המספר בגנות חבריו, וכמו דקיי"ל (רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א ע"פ ב"ק צא, ב) שאסור לאדם לחבול בעצמו שהוא אסור גמור מעיקר הדין⁴, ו"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער" (שוע"ר הל' נזקי גו"נ

(2) המכתבים שבספר זה תורגמו מאנגלית כנראה ע"פ טיוטת המזכיר – טרם הוגהו (סופית) ע"י רבינו.

(3) להעיר מלשון הרמב"ם הל' טומאת צרעת (פט"ו ה"י): "התבוננו מה אירע למרים הנביאה שדיברה באחי' שהיתה גדולה ממנו בשנים וגידלתו על ברכי' וסכנה בעצמה להצילו מן הים . . והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו ואעפ"כ מיד נענשה בצרעת". וצע"ק מדברי רש"י על הא דאיתא בגמרא (ערכין טז, א) "כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא, לית בה משום לישנא בישא. מ"ט, חברך חברא אית לי', וחברא דחברך חברא אית לי'", ופירש רש"י "דמיתאמרא באפי תלתא, שהבעלים אמרוה בפני שלשה, המגלה אותה אינו לשה"ר שזה גילה תחלה דעתו שאם מגלה אותה אינו חושש דמידע ידע דסופה להגלות דחברך חברא אית לי' וזה מגלה לחבירו וזה לחבירו עד שיוודע". ומשמע מלשון רש"י דס"ל שאם בעל הדברים אינו חושש מזה שיספרו בגנותו אין בזה משום לשון הרע. ויש ליישב.

(4) ראה גם ביאור הגרי"פ פערלא על ספהמ"צ להרס"ג לאוין (ל"ת מזו מח) דל"מאן דאמר אין אדם רשאי לחבול בעצמו גם בושת אסור, דבושת נמי בכלל חבלה הוא, ע"ש.

ס"ד), הוא הדין והוא הטעם שאסור לספר לשון הרע על עצמו, שהרי ע"י לשון הרע על עצמו יתכן ויבא לידי בזיון בעיני אחרים⁵;

(ב) שהמספר לשון הרע על עצמו אין בזה משום איסור לשון הרע ממש, אלא שהדיבור בגנות עצמו ה"ה דבר בלתי רצוי, והיא מדה בלתי ראוי' ובלתי רצוי' והוגנת [וע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' טומאת צרעת פט"ז ה"י) בתיאור שיחת "הרשעים הטפשים שמרבים לדבר גדולות ונפלאות . . . מרבין בדברי הבאי" משא"כ "שיחת כשרי ישראל אינה אלא בדברי תורה וחכמה"⁶ (וראה לקוטי שיחות חכ"ב עמ' 67)], ומ"ש ש"גם על עצמו אסור לדבר לשון הרע" וכיו"ב, דרך הפלגה וגזומא היא. והרי "אף בלשון הפוסקים יתכן לפרש שכותבים 'אסור' והוא ממדת חסידות"⁷, ועאכ"כ בנדו"ד.

שקו"ט בשיטת הבן איש חי בספרו תורה לשמה

ב. והנה יעויין בשו"ת תורה לשמה (סי' תט) שכתב, וז"ל: שאלה: ראובן יש לו מום אחד בגופו והי' מספר לפני בני אדם איזה ענין על המום ההוא שיש בו, והי' שמעון יושב ואמר שגם בו יש מום זה בגופו במקומות המכוסים. ענה אחד מן היושבים אמר לשמעון, אתה נקרא 'מוציא דיבה' בזה שלא הי' צריך שתגלה ד"ז מאחר שאין אדם אחר מכיר בזה כי הוא מכוסה, למה תגלה מומך לבני אדם. ויען שמעון ויאמר, כיון שאני מעיד על עצמי ולא על אחרים אין זה בכלל מוציא דיבה. אם צדק שמעון בזו התשובה או לאו, יורנו המורה לצדקה ושכמ"ה. תשובה: ודאי לא יפה עשה שמעון גלות לאחרים מומו המכוסה ואע"פ שהוא גילה על עצמו לא על אחרים, והראי' מ"ש

5) והרי איסור לשון הרע כולל "המספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו או לצערו או להפחידו אע"פ שאינן דברים של גנאי" (רמב"ם הל' דעות שם ה"ה. שוע"ר שם סי"א), שמוזה משמע שיסוד איסור לשון הרע הוא ההזיק שבו.

אבל ראה מ"ש בספר שמירת הלשון להח"ח (הל' לשה"ר כלל ג ס"ו): "דע, דאפילו אם לא בא ע"י לשה"ר שלו שום רעה להאיש ההוא, כגון שלא קבלו השומעין את דבריו וכיו"ב, אעפ"כ מכלל לשה"ר לא נפקא. ויותר מזה, דאפילו אם הוא משער לכתחילה שלא יבא להנדות שום רעה ע"י דיבורו אעפ"כ אסור לספר בגנותו".

6) להעיר מחמשת חלקי הדיבור שבפירוש המשנה להרמב"ם (אבות פ"א מ"ז): "מצווה ואסור ומאוס ואהוב ומותר". ושם: "והחלק השלישי, הוא הדיבור המאוס, והוא הדיבור אשר אין תועלת בו לאדם בנפשו . . . ואנשי המעלה ישתדלו בנפשם להניח זה הדיבור . . . ומזה החלק גם כן שיגנה האדם מעלה, או ישבח פחיתות בין שהיתה מידותית או שכלית".

7) שדי חמד, כללי הפוסקים, סי' טז אות יב [בהוצאת קה"ת – ח"ט עמ' 3674], ע"ש בארוכה.

בגמרא דיבמות דף ס"ד ע"ב 'והא אמרו לי' לרבי אבא בר זבדא נסיב אתתא ואוליד בני ואמר להו אי זכאי הוו לי מקמייתא, התם דחויי קא מדחי להו לרבנן, דרבי אבא בר זבדא איעקר מפרקי' דרב הונא', ע"ש, הרי השיאם לדבר אחר ולא רצה לגלות על עצמו שהוא עקר ואע"ג שהם רבנן חבריו, ובודאי היו דוחקים אותו בדברים כדי שישא אשה, ועכ"ז לא רצה לגלות על עצמו שהוא עקר. עכ"ל ה'תורה לשמה'.

הרי שנקט ש"לא יפה עשה שמעון לגלות לאחרים מומו" [ובלשון "אחד מן היושבים" ששמעון הי' 'מוציא דיבה', וקיי"ל (משלי י, יח) "מוציא דבה הוא כסיל"], אבל לא שהדבר אסור משום לישנא בישא.

אבל אולי י"ל דשאני התם דזה שיש לו מום אינו גנאי⁸, ואינו נקרא מספר בגנות עצמו, משא"כ בלשון הרע ממש, שזה אסור מעיקר הדין.

שקו"ט בסיפור אודות החפץ חיים זצ"ל⁹

ג. והנה בכמה ספרים¹⁰ הובא סיפור על דבר ה'חפץ חיים' שנסע פעם בעגלה, והעגלון שלא הכירו התחיל לשבח בפניו את החפץ חיים, והח"ח שסלד משמיעת שבחו אמר לו שאין החפץ חיים גדול כ"כ ובאמת אינו אלא איש פשוט וכו'. דברי החפץ חיים הרגיוזו את בעל העגלה שכעס עליו עד כדי הכאה. מחמת עובדא זו הסיק החפץ חיים שאסור לאדם לספר לשון הרע על עצמו.

אמנם נראה דנוסף ע"ז שאין אנו אחראים לשמועות וסיפורים, הרי שאני התם, שהשומע לא ידע שסיפר המספר על עצמו, ועל כן גרם הדבר לבזיון וקצף כו', ומה גם שבכה"ג שהשומע אינו יודע שהמספר מדבר בגנות עצמו, הרי המספר מכשיל את השומע כיון שלפי תומו הרי הוא חושב שהלה מספר בגנות חבריו ואעפ"כ שומע ומקבל דבריו, והרי השומע (לכל הפחות) בגדר "מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה" שצריך "כפרה וסליחה", ועל כן גם המספר עובר על לפני עור לא תתן מכשול [וכמבואר מדברי התוס' קידושין לב, א ד"ה דמחיל לי' ליקרין]. וגם נראה שבלאו הכי אסור לדבר לשון הרע על עצמו בכה"ג שהשומע חושב שמספר לשה"ר

(8) להעיר מתענית כ, ב: "לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית".

(9) ראה שיחת רבינו ש"פ ויגש ה' טבת ה'תשמ"ה (ספה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 190) "אשר להיותו האישי החפץ חיים [שהארץ בספריו אודות גודל ההכרח דאהבת ישראל . . . להזהר בתכלית מדיבור בלתי רצוי . . . על איש ישראל וכו'] זכה שנתקבל חיבורו [משנ"ב] בתפוצות ישראל".

(10) ראה עלי תמר על הירושלמי תענית פ"ג ה"ד. ובכ"מ.

על חבירו, דהא קיי"ל (שקלים פ"ג מ"ב. רמב"ם הל' שקלים פ"ב ה"י) "שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר (במדבר לב, כב) והייתם נקיים מה' ומישראל". ועוד, משום איסור מראית העין, שאסרו חכמים לעשות דבר שלעניי הרואים נראה כדבר האסור "מפני מראית העין שלא יטעו להתיר" האיסור (לשון שוע"ר או"ח סי' תעו ס"ד)¹¹.

[ויעויין בספר 'שאלת רב' (להגרשי"ח קניבסקי שליט"א, קרית ספר תשס"ה) ח"א פ"ז (עמ' מד) שנשאל ע"ד סיפור זה, ואמר דזה שאסור לספר לשה"ר על עצמו אינו אלא בכה"ג שהשומע אינו יודע שהוא על עצמו, ואין זה משום איסור לשון הרע בעצם, כי אם משום שעי"ז "ילמד ממנו שמותר לספר לשה"ר" (שם עמ' תנו). והוא כטעם השלישי הנ"ל¹²].

ראיית המחברים מדברי המדרש שמוותר לדבר לשה"ר על עצמו – ושוברה בצדה

11 יסודו לכאורה בדברי רש"י (כריתות כא, ע"ב הו"ד בב"י יו"ד סי' טו) לענין דם דגים שניסו בכלי דקיי"ל (טושו"ע יו"ד סי' טו ס"ט) ש"אסור משום מראית עין" וביאר רש"י "דמיחלף בדם בהמה, והרואה אומר מותר לאכול דם". [ומ"ש רש"י (ע"ז יב, ע"א) "כל מקום שאסרו חכמים דבר המותר ואסרוהו מפני מראית העין שהרואה חושדו בדבר עבירה", ועד"ז כתבו הפוסקים בכ"מ, נצטרך לדחוק ולפרש עדמ"ש בשו"ת פאת השדה (להגר"ב עקפעלד, לבוב תרמ"ב) הו"ד בשדי חמד (כללים, מערכת המ"ם, כלל פ) בביאור דברי רש"י (שבת סד, ב) לענין יציאת בהמה בווג שבצווארה, "שאסרו חכמים משום מראית העין שלא יחשדוהו באיסור" (וראה גם שו"ע רבינו סי' שה ס"ד), ש"אין דברי רש"י [במס' שבת ובמס' כריתות] סותרים, כי האחד יגלה על חבירו, דבאמת מה שאסרו משום מראית עין לא משום שלא יחשדו את העושה, כי אם דנראה כאילו עושה איסור והרואה לא יאמר שעושה איסור רק יאמר דמותר לעשות כן ויעשה גם הוא כן"].

וראה גם שו"ת מהרי"ק (שורש קטו) לענין הטבילה בנהרות, ד"מאחר שנראה לעינים שבהעצר השמים ולא יהי' מטר אין מים באותו נהר כלל וכשיורדין הגשמים מתהוה, אם כן יש לאסור מפני מראית העין" ד"מאן דחזי . . סבר שאינו אלא ממי גשמים . . אם כן נפיק מינ' חורבא דאתי למטבל במי גשמים ממש אפילו כשהן זוחלין, ובכולא תלמודא אשכחן דחשו חכמים למראית עין", ע"ש שהביא מכ"מ בש"ס. [וראה שו"ת אדמו"ר הצ"צ (או"ח סי' פז אות א) שהציע שני פירושים בדברי הר"ן עמ"ס ע"ז כא, ע"ב, ע"ש. ואכ"מ].

12 ויעויין בספר נפש הרב (להגר"צ שכטר שליט"א, ברוקלין תשנ"ד) בענין לשון הרע (עמ' קנ) בשם הגריד"ס שהעיר על סיפור הנ"ל "דאין בזה כ"כ חידוש דהלא זהו דין המשנה דמראית עין שאין להאדם בעלות על שמו הטוב (הרעפויטישען) שלו שיהיה רשאי למחול עליו". וי"ל בדבריו. ואכ"מ.

ד. והנה ראיתי בספרי כמה ממחברי זמנינו שרצו להוכיח שאין איסור לשון הרע נוהג במי שמספר בגנות עצמו ממ"ש במדרש תנחומא (פרשת וישלח סי' ב): "שגדולים הצדיקים יותר ממלאכי השרת, תדע לך שבשעה שאמר ישעי' (ו, ה) 'כי איש טמא שפתים אנכי'¹³ ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב' א"ל הקב"ה, ישעי' בעצמך אתה רשאי לומר איש טמא שפתים, אבל לישראל אתה אומר 'בתוך עם טמא שפתים' שהם הקדימו עשי' לשמיעה ומיחדין את שמי פעמים בכל יום ואת קורא אותן 'עם טמא שפתים', מה כתיב שם (ישעי' שם, ו) 'זיעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה', מהו רצפה רוץ פה של מי שאומר לשון הרע על בני", ע"ש. ומשמע דעל עצמו מותר לספר לשון הרע.

וי"ל דשאני התם שישעי' הנביא התוודה על עצמו ועל קהל עדת ישראל בינו לבין קונו, וכבן המתחטא לפני אביו שבשמים [ובפרט שדיבר לתועלת טובה לפי דעתו וכמ"ש באלשיך (ישעי' שם ז) "כי לא ככוונה רעה דיבר"], ואין בזה משום איסור לשון הרע. ומה שהוכיחו הקב"ה על זה שקרא לבני ישראל עם טמא שפתיים לא הי' משום שעבר על איסור לשון הרע כי אם משום שלא הי' לו לקטרג על ישראל וללמד עליהם חובה.

וכן מבואר ממ"ש הרמב"ם באגרת השמד שכתב בתו"ד: ישראל בימי אליהו היו כולם עו"ז ברצון כו' ועם כל זה כשעמד ללמוד חובה על ישראל בחורב . . השיבו הקב"ה 'עד שאתה מלמד חובה על ישראל לא הי' לך ללמוד על אוה"ע שיש להן בית הועד בית לע"ז ותלמד חובה על ישראל . . וכמו כן ישראל בזמן ישעי' הרבו עוונות כו' והיו בהם עו"ז וכו' והיו בס' כמו כן שופכי דמים . . וכמו כן מחללי שם שמים, ועם כל זה בשביל שאמר 'ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב' מיד 'זיעף אלי אחד מן השרפים וגו' וסר עונך וחסאתך תכופר', ולא כופרה עד שהרגו מנשה כאשר אמרו ע"ה (סנהדרין קג, ב), וכאשר עמד המלאך ולמד חובה על יהושע בן יהוצדק בשביל בניו שהיו נושאים נשים שאינן ראויות לכהונה הרחיקו הא-ל, כמו שאמר (זכרי' ג' ב): 'גער ה' בך השטן גו' הלא זה אוד מוצל מאש'. עכ"ל.

13 בפירוש הראב"ע שם: "טעם איש טמא שפתים לפי דעתי שהנביא גדל עם ישראל שהיו טמאים במעשה ובדיבור, והנה למד מדיבורם, והעד 'זיסרני מלכת בדרך העם הזה' (ישעי' ח, יא), על כן אמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב".

הרי שפתי הרמב"ם ברור מללו שישע'י נענש על שלמד חובה על עמו ישראל ולא משום שעבר על איסור לא תלך רכיל¹⁴.

טעמים שאסור לדבר לשון הרע על עצמו

ה. והנה בספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג) כתב, וז"ל: והמספר לשון הרע שתים הנה קוראותיו: הנוק והבושת אשר יגרום לחבירו, ובחירתו לחייב ולהרשיע את חבירו ושמחתו לאידם. עכ"ל.

והנה בהנוגע להמספר לשון הרע על עצמו צ"ע, דבשלמא בכה"ג שגורם לעצמו בזיון או נזק, י"ל שהדבר אסור מפני ש"אין לאדם רשות על גופו. . לביישו ולא לצערו בשום צער" (וכמשנ"ת לעיל ס"א), אבל בכה"ג שאינו מתבייש ולפי דעתו לא יוגרם לו שום נזק מדיבורו שגם זה נכלל באיסור לשון הרע, למה יאסר, דכיון שעל עצמו הוא מספר לכאורה אין כאן שום מדה רעה בזה שבחר להרשיע את עצמו.

ואולי י"ל עפמ"ש רבינו זי"ע (לקו"ש חכ"ז עמ' 163) בביאור מחז"ל (ערכין טו, ב) "לשון תליתאי קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולאומרו" [וברמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ג): "עוד אמרו חכמים שלשה לשה"ר הורגת: האומרו, והמקבלו, וזה שאומר עליו"], וז"ל: "די אייגנשאפט פון דיבור איז ארויסצוברענגען אן ענין פון העלם (מחשבה) צו גילוי. און דעריבער, ווען מען רעדט וועגן יענעמס רע און מ'ברענגט עס אל הגילוי בדיבור, איז דאס עלול צו שאטן יענעם [וע"ד לא יפתח אדם פיו לשטן (כתובות ח, ב ובחדא"ג מהרש"א שם)]. ווען מ'וואלט וועגן דעם ניט גערעדט - וואלט יענעמס רע אפשר געבליבן בהעלם און עס וואלט ניט ארויסגערופן די תוצאות הבלתי רצויות"¹⁵.

14 וראה גם פנים יפות עה"כ שמות כ, כא: "ח"ו לעורר הדין עליהם כמו שמצינו בישע'י הנביא שנענש על מה שאמר 'בתוך עם טמא שפתים אנכי יושב' וכן בהושע הנביא", ע"ש.

15 ראה גם לקו"ש ח"ה עמ' 36 [תרגם מאידיש]: "אחת מתכונות הדיבור היא, שהוא מוציא דברים שהיו נעלמים במחשבה לידי גילוי בפה. זוהי הסיבה לזהירות הרבה מפני לשון הרע (אמירת דברים שליליים על אדם). שכן כאשר אין מזכירים בדיבור את הענין השלילי, הרע נותר בהעלם ואינו מגיע לידי ביטוי בפועל". ע"ש.

וע"פ טעם זה מובן גודל הנזק בסיפור לשון הרע גם על עצמו, גם בכה"ג שאינו גורם בזה נזק ובושת, כיון שבדיבורו [או בכתובתו] הרי הוא מוציא את הרע שבתוכו מן ההעלם אל הגילוי, ואילו לא הי' נמנע מלספר בגנות עצמו הי' הרע נשאר בהעלם.

וע"ש (בלקו"ש) שמרובה מדה טובה ממדת פורעניות, שע"י הדיבור במעלת האדם ה"ה מוציא את הטוב הנעלם בו אל הגילוי והפועל.

ויש להאריך בכ"ז, ותן לחכם ויחכם עוד.



טעם מניעת אכילת מצה לפני החג (גליון)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם הביא הרב ב.מ.ל. שי' את דברי כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ח ע' שיח) "ובימים אלו שמתחילים כבר ענין המצה מיכלא דאסוותא שלכן יש להזהר מאכילת מצה ל' יום לפני הפסח הרי יומשך גם לו רפו"ק בהנ"ל וכן לזוגתו תחי", וכתב בזה"ל:

והנה לכאו' טעמו של כ"ק אדמו"ר להא דנוהרין מאכילת מצה לפני החג הוא טעם מיוחד, ולא נמצא טעם זה בפוסקים. עכ"ל.

ולענ"ד לכאורה אין כוונת הרבי לקבוע טעם חדש לשלילת טעימת המצה ל' יום קודם הפסח, אלא להיפך, דמזה שנוהרים מאכילת מצה שלשים יום קודם הפסח מסיק הרבי שמצות אכילת המצה דפסח פועלת שלשים יום לפני זה. אבל טעם המניעה מהאכילה נשאר כמפורש במקורות.

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה (גליון)*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון שעבר כתבנו להעיר כמה הערות ביסוד תקנת ברכת הנר להבדלה [ובהמסתעף בזה בסוגיא דברכות נב, ב] וזאת על יסוד דברי מו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א בספרו הנפלא 'מי טל' עמ"ס ב"ק פרק מרובה סימן יא, ויישר חילם לכבוד המערכת שעיטרו את ההערה בכמה מהערותיהם.

והנה, לאחר הדפסת ההערה, התפלפלנו עם חברי המערכת בזה בפרטי שיטות הראשונים, בדיוק לשונם, ובהמסתעף מזה בפירוש הסוגיא. ובכן, נעלה על הכתב את מסקנת דברינו, מה שנראה ליישב דברי מו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א בכל זה [ויעויין עוד להלן ביאור המערכת ושיטתם בנידון, ושבעים פנים לתורה, והבוחר יבחר].

יסוד טעם תקנת הנר "זכר לבריאת האור"

א. בתחילת דברינו שם הבאנו מדברי הראשונים ז"ל בטעם התקנה דברכת הנר שהוא זכר לבריאת האור שנברא במוצ"ש, דהנה יעויין ברא"ש לברכות שם [פ"ח סוף סי' ג'] וז"ל "אמר רב יהודא אמר רב אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על כל המצות לפי שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצ"ש וכו'" עיי"ש, וכן הוא בתוס' ר' יהודה חסיד לברכות שם וז"ל "אין מחזרין על האור שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא".

* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

(1) וכו"ה גם בב"ח לטור או"ח סי' רחצ ד"ה ומברך שכתב וז"ל "ומ"ש שאין מברכין עליו אלא לזכר שנברא האור במוצ"ש הכי איתא וכו' ובב"ר פ"א אמרו כיון שיצאת שבת התחיל ממשש החשך ובא נתיירא אדם הראשון ואמר אולי הוא שכתוב בו הוא ישופך ראש שמא בא לנשכני באותה שעה זימן לו הקב"ה שני רעפים והקישן זל"ז ויצא מהן אור ובירך עלי' בורא מאורי האש לפיכך מברכין על האש במוצ"ש שהיא תחילת ברייתו וכתב הרא"ש בפרק אלו דברים דברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצ"ש וכו'" עיי"ש.

וב'מי טל' שם ביאר מו"ר שליט"א דלשיטה זו דעיקר הברכה הוא זכר לבריאת האור שהיתה במוצ"ש הנה נראה דעיקר תקנת הנר הוא משום ענין ה"אור" שבהאש היינו הנקודה מה שהאש "מאיר" ולא הענין דלבשל או להחם שבהאש, וכמו שהיתה בבריאת האור במוצ"ש גבי אדה"ר שהיה מה שהאש "האיר" לאדה"ר ע"כ.

והנה ע"ז העירו המערכת: "אי"ז מוכרח, דהא גם לפי מה שמברכים במוצ"ש בגלל הסיפור שארע לאדה"ר, אפ"ל שהברכה היא על כל גדרי ההשתמשות, ואע"פ שאדה"ר השתמש אז רק באור, הרי ג"ז חלק מההשתמשות של אש, ומאחר שהיה זה הפעם הראשונה שהיה איזושהי השתמשות – לכן קבעו לברך במוצ"ש". [והנה מה שכתבו "בגלל הסיפור שארע לאדה"ר", שוב למדנו שלא דייקו בלשונם, ור"ל "לפי מה שמברכים לזכרון שנברא האור במוצ"ש"].

ב. והנראה ליישב דברי מו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א, דהנה זה מובן ופשוט כי לטעם זה דקיימין השתא משום "זכר לבריאת האור" הרי אין הפירוש בזה דעבדינן זכר ל"השתמשות" של אדה"ר בהאור בפעם הראשונה וכו' דמובן ופשוט שלא ע"ז תיקנו חז"ל תקנה מיוחדת, וכמו כן מובן שלטעם זה אין תוכן הברכה בבחינת "שבח והודאה" להקב"ה לא על שברא לנו האור ולא על ענין ההשתמשות בהאור אצלינו עתה, אלא הפירוש הוא דעבדינן "זכר" לתופעת עצם "בריאת" האור בפעם הראשונה, וזה פשוט.

ומעתה שפיר מסתברא לומר דתקנת ה"זכר" היא בהנקודה ד"להאיר" שבהאור, דהנה בכל גדר עשיית "זכר" לאיזה דבר מסויים בכלל, הרי בפשטות מסתבר לומר כי יש לתקן "דומיא" דהדבר ההוא ככל האפשר, שהרי זהו כל מהותו ומטרתו של עשיית "זכרון" לאיזה דבר וכפשוט.

והנה עיקר "בריאת" האור נועדה עבור הנקודה ד"להאיר", דלזה נברא האור מתחילתו ובשורשו הראשון [וכנ"ל להדיא בסיפורו של אדה"ר], והגם כי שוב שפיר ניתן מעתה "להשתמש" בהאור בכל מיני תשמישין כמו חימום ובישול [ועוד כיו"ב], הרי אלו דברים המסתעפים ממילא מתכונות האור, אמנם "עיקר" ברייתו מלכתחילה היה בשביל תכונת ה"הארה" שבהאור.

וממילא שפיר מסתבר לומר דאי עבדינן זכר ל"בריאת" האור – אשר כל מטרתו ועיקר ברייתו היה מלכתחילה בשביל הנקודה ד"להאיר" – יש לתקן ברכת הנר דוקא על הנקודה ד"להאיר" שבהאור ובהתאם לזה יש לברך על נר ה"מאיר" ולא על אש

ה"מחמם" או "מבשל", והיינו משום דבעשיית "זכר" בעינן דומיא דתחילת ברייתו ככל האפשר.

[ולהעיר ממה שהבאנו בגליון שעבר ממש"כ בספר 'מאורי אש' להגרש"ז אוירעבאך ז"ל פ"ה ענף א' לצדד שלא לברך ברכת מאורי האש על מאור האלקטריא דכיון שאין בה שום כליון לא הוי "דומיא" דהאור שנברא במוצ"ש ובעינן דוקא הבערה דאית בה כילוי כמו התם.

ועוד כתב כמו כן דמאחר שמאור האלקטריא אין בו שום שלהבת, אין לברך עליה דלא הוי "דומיא" דהאור שנברא במוצ"ש דאית בה דוקא שלהבת, וכדאיתא בברכות נג, ב ובירושלמי ברכות פ"ח ה"ו דבעינן דוקא שלהבת והיינו משום דבעינן דומיא דתחילת ברייתו עיי"ש].

ושו"ר לאחריתו כתבי את כל זה כי ב'מי טל' שם הערה א שוב מציין ממה שמצא מבואר להדיא כיסוד דבריו גם בביאור הלכה להמ"ב בסימן רח"צ סי"א בד"ה ביהכ"נ וז"ל "שהברכה נתקנה על בריאת האור שהיתה במוצ"ש, ורק דבעינן שיהא האור עשוי כדי להאיר [וכמו שהיה אצל אדה"ר שהיה החשך ממשש והולך ונטל שני רעפים והקישן זה אצל זה, עיין שם בפסחים נ"ד]", והן הן הדברים דבעשיית "זכר" לבריאת האור דאז תיקנו חז"ל שיהא באופן דהוי דומיא דתחילת ברייתו ממש שהיתה "להאיר", וממילא מובן דגם הברכה היא על הנקודה ד"להאיר" דוקא.

ולפ"ז שוב שפיר כתב מו"ר שליט"א דהרא"ש דס"ל בברכות שם גבי גחלים לוחשות דמברכין עליהן דוקא כשהני גחלים עשויין "להאיר", היינו משום דאזיל בזה לשיטתיה ביסוד תקנת ברכת הנר דס"ל דהוא זכר לאור שנברא במוצ"ש, ולכן התקנה היתה רק באש העשוי "להאיר" וכמו שהיה בבריאת האור בפעם הראשונה [ובגליון שעבר הוספנו להעיר שכן מתבאר גם בדעת הטור שם דאזיל לשיטתיה בכל זה] וכמוש"נ².

(2) והנה שוב התבוננתי דיתכן לומר בזה עוד ד"עצם" בריאת האור היא גופא הנקודה ד"להאיר", שזהו "עצם" עניינו של "אור", והגם כי שפיר יש להשתמש בהאור בכל מיני תשמישין, וכמו חימום ובישול וכדומה, מכל מקום אלו הם עניינים ה"מסתעפים" מתכונות של עצם נקודת האור, שבכוחו גם לחמם ולבשל וכו', אמנם נקודת העצם של האור הוא הוא – בחינת ה"הארה".

[אמנם ראה לקמן בבירור שיטת הראב"ד בכל הנ"ל שעל זה היתה עיקר כוונת הערת המערכת].

יסוד טעם תקנת הנר "ברכת השבח על השתמשות האש"

ג. והנה מצינו עוד שיטה בדברי הראשונים ז"ל והוא בחי' הרמב"ן לברכות שם שכתב וז"ל "נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין וכו' אבל ברכת האור כברכת של יוצר המאורות ושתייהן ברכת השבח הן וכו' ובדין הוא שיברך בכל לילה אלא כיון שתשמיש של אש ואור צריכין לו ומשתמשין בו בין ביום בין בלילה תדיר לא ראוי לברך עליו בכל לילה כענין שאמרו הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו יושב כל היום כולו אינו מברך אלא אחת וכו', ובמוצ"ש ובמוצאי כפורים כיון שהשבת אסרה עלינו תשמישו ואור כל נר שאין אנו משתמשין בו ממש אע"פ שמשתמשין בנר הדלוק מע"ש מ"מ כבר נפסקה ממנו עיקר הנאתו ותשמישו של אור וכשחזרנו להנאת אורו במוצ"ש ברכנו עליו וכו'" עיי"ש.

ומבואר מדברי הרמב"ן שתקנת ברכת האור היא בגדר ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על בריאת האור שאנו משתמשין בו ונהנין לאורו, ובדין היה לברך בכל לילה אלא שאין מברכין ע"ז בכל לילה כיון שהוי תדיר משא"כ במוצ"ש שבשבת לא השתמשנו באור לכן מברכין במוצ"ש וכמוש"נ.

וכתב ב'מי טל' שם לבאר דנפק"מ בין הני תרי טעמי דלהשיטה דעיקר הברכה הוא זכר לבריאת האור שהיה במוצ"ש נראה דעיקר התקנה הוא משום הנקודה מה שהאש "מאיר", משא"כ להשיטה דהוא בגדר ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על בריאת האור שאנו משתמשין בו ונהנין לאורו נראה דשפיר מברכין על כל גדרי ההשתמשות דהאש, דהיינו בין הנקודה דלהאיר בין הנקודה דלהחם בין הנקודה דלבשל שעכ"ז אנו משבחין להקב"ה שברא לנו אור כזה שאנו משתמשין בו להנאתינו בכל פרטים אלו.

ולפ"ז גם ביאר דנפק"מ להלכה אם מברכין רק על נר העשוי להאיר ולא על נר העשוי לבשל ולהחם או שמברכין גם על אש העשוי להסק ולבשל ולא להאיר, ואולי הראשונים ז"ל בכל זה לשיטתיהו יעוי"ש.

וממילא דבעשיית "זכר" לבריאת ה"אור" תיקנו חז"ל שברכת הנר תהא על הנקודה ד"להאיר" [ובהתאם לזה דבעינן דוקא נר העשוי "להאיר"], שכן זהו עצם נקודת ה"אור" לה עבדינן זכר לתחילת ברייתו במוצ"ש.

ועפ"ז שוב ביאר יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה אם מברכין "מאור האש" או "מאורי האש" [לפי פירוש הראב"ד הנ"ל] דתלוי אם הברכה נתקנה רק עבור הא דהאש מאיר ולפ"ז מברך "מאור האש", או דנתקנה על כל פרטי ההשתמשות שבהאש שמאיר ומבשל ומחמם ולפ"ז מברך "מאורי האש".

דשיטת ב"ש דיסוד התקנה היתה לזכרון בעלמא דאש שנברא במוצ"ש, שהיתה כדי להאיר לאדה"ר ולכן מברך "מאור האש", אכן שיטת ב"ה היא דתקנת ברכת האש היא ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על האש שברא שיש בו הני תכונות דלהאיר ולבשל ולחמם ולכן מברכין "מאורי האש", יעוי"ש בדבריו הנעימים.

שיטת המאירי ז"ל ביסוד תקנת ברכת הנר

ד. והנה בהמשך הדברים העירו המערכת:

"מ"ש הכותב (בתחילת ס"ב) "נראה דהרי זה תלוי בעיקר ויסוד הך ברכה שתיקנו חז"ל לברך על הנר", אינו נראה. דהנה, ראה במאירי . . . דהוא גופי' לא ס"ל כהראב"ד (וכמו שכותב "ואין הדברים נראים"), ונקט כפרש"י שלכו"ע הו"ע של אור, ומ"מ מבאר כדברי הרמב"ן. ויתירה מזו: הוא עצמו כותב ב' הענינים (הא דאדה"ר, והא "שהשבת אסרה עלינו" שהוא טעם למה שאין מברכים בכ"י)".

ועד"ז העירו עוה"פ שם [אמ"ש לבאר יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה לדעת הראב"ד ז"ל] "אך ראה בהמאירי הנ"ל, דגם למ"ד שהוא משום אור הוה "ברכת השבח".

וכוונתם מבוארת בזה, דלכאורה יש להקשות אמ"ש ב'מי טל' שם לתלות הך פלוגתא באם התקנה היא משום הנקודה מה שהאש "מאיר" לבד או שהתקנה היא על כל גדרי ההשתמשות דהאש, דהיינו בין הנקודה דלהאיר בין הנקודה דלהחם בין הנקודה דלבשל, בהך פלוגתא אם טעם התקנה הוא משום זכר לבריאת האור שנברא במוצ"ש או משום ברכת השבח שמשבחין להקב"ה על בריאת האור שאנו משתמשין בו ונהנין לאורו, דלהצד דהוא משום זכר לבריאת האור התקנה היא משום הנקודה מה שהאש "מאיר" משא"כ להצד דהוא משום ברכת השבח התקנה היא על כל גדרי ההשתמשות דהאש.

דהנה יעויין בדברי המאירי ז"ל לברכות שם שמחד גיסא הביא את דעת הראב"ד ז"ל לברך על כל גדרי ההשתמשות וכתב ע"ז ש"אין הדברים נראים", כלומר דאיהו גופיה לא ס"ל כהראב"ד אלא כפרש"י שלכו"ע בין לב"ש בין לב"ה יסוד תקנת הנר הוא על מה שהאש "מאיר".

[וראה גם בברכות שם נג, א דהמאירי ס"ל להדיא דמברכין רק על נר העשוי "להאיר" ולא על אש העשוי להחם או לבשל ופליגי בזה על הראב"ד ז"ל ואזיל בזה לשיטתיה, וכמוש"נ ב'מי טל' שם].

ואילו לאידך ס"ל להמאירי ז"ל להדיא בברכות נב, ב בגדר הברכה דהוי "ברכת השבח" שמשבחין להקב"ה על בריאת האור שאנו משתמשים בו ונהנין לאורו וכשיטת הרמב"ן ז"ל הנ"ל, ולכאורה לפי ביאור ה'מי טל' הוי זה תרתי דסתרי, דאם ס"ל דברכת הנר היא ברכת השבח א"כ היה צריך לברך על כל גדרי ההשתמשות ושפיר היה צריך לצאת גם באש העשוי לחמם או לבשל.

ומזה רצו המערכת להוכיח דלא כמ"ש ה'מי טל' לתלות את שתי הפלוגתות זו בזו, הן בביאור פלוגתות הראשונים ז"ל הנ"ל והן בביאור יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה לדעת הראב"ד ז"ל, דמעתיא בע"כ מוכח מדברי המאירי שאין אלו שתי הפלוגתות תלויות זו בזו.

ה. והנה מובן ופשוט שלא אישתמיטתיה ממו"ר שליט"א דברי המאירי ז"ל בכל זה, וכידוע דרכו הנפלאה בספריו הרבים בבירור וליבון שיטות הראשונים ז"ל בכל סוגיא וסוגיא ובביאור גודל הדקדוק שבדבריהם ז"ל, ואכן [כפי שהעירו המערכת שם בהמשך דבריהם] "חבל שאין ספר ה'מי טל' תח"י", שכן ב'מי טל' שם אות ז' ואילך כבר עמד מו"ר שליט"א בעצמו על קושיא זו המתעוררת מדברי המאירי ז"ל.

ויעוי"ש שביאר דשיטת המאירי ז"ל היא שיטה שלישית בכל זה, דס"ל דישנם ב' דינים ביסוד התקנה דברכת הנר הן מצד זכר לבריאת האור שנברא במוצ"ש והן מצד ברכת השבח ותרווייהו איתנהו ביה יעוי"ש הביאור בכל זה, ועיי"ש שחידש לבאר עפ"ז יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה באו"א והוא דשניהם ס"ל שישנם בעצם ב' דינים בתקנת ברכת הנר הא' משום זכר לבריאת האור שנברא במוצ"ש והב' משום ברכת השבח אלא דפליגי איזה דין הוא "עיקר" התקנה עיי"ש בארוכה ותמצא נחת.

פלוגתת ב"ש וב"ה לדעת הראב"ד ז"ל

ו. והנה ב'מי טל' שם כתב לומר בפשטות דלדעת הראב"ד ז"ל פליגי ב"ש וב"ה ביסוד התקנה לברך על הנר, דלב"ש התקנה היא משום אור האש מה שמאיר, וענין זה ה"ה נקודה אחת לבד דהיינו הגדר שמאיר ולכן מברך "מאור האש", אכן ב"ה ס"ל דהתקנה לברך על האור היא משום ההשתמשות דהאש מה שמועיל להאדם, ובזה ישנם ג' מיני השתמשות בהאש, הא' להאיר והב' להחם והג' לבשל, ולכן מברך "מאורי האש" כיון שהברכה קאי על כל הני השתמשות דהאש.

ואזלי בזה ב"ש וב"ה לשיטתייהו ביסוד תקנת ברכת הנר אם הוא משום לתא זוכר לבריאת האור שנברא במוצ"ש או שהוא בגדר ברכת השבח על בריאת האור שאנו משתמשין בו ונהנין לאורו יעוי"ש.

ועפ"ז שוב כתב שם ס"ק כב דכיון דהלכה כב"ה דתקנת ברכת הנר הוא בגדר ברכת השבח, לכן ס"ל להראב"ד להלכה דמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר, שכן להצד שהוא בגדר ברכת השבח הרי תקנה הברכה היא על כל מיני תשמישין דהאש וכמוש"נ עיי"ש.

ובגליון שעבר כתבנו להעיר בזה מדקדוק לשון השטמ"ק לברכות שם ד"ה כי פליגי במאור ומאורי כו' שכתב וז"ל "והראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים, וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד", והן הן הדברים.

ז. והנה ע"ז העירו המערכת:

"בפשטות נראה, דמ"ש השטמ"ק "לפי סברתו", קאי בזה על הראב"ד (ובין לב"ש ובין לב"ה – כנ"ל בהערות), ולא קאי אדברי ב"ה. ולפי"ז, לכאורה מ"ש ה'מי טל' דהא דס"ל להראב"ד להלכה דמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר, הוא "כיון דהלכה כב"ה", הוא לאו דוקא, ולפירוש הראב"ד כן הוא גם לב"ש".

והיינו דמפרשי דמ"ש"כ הראב"ד ז"ל [המובא בשטמ"ק] "דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים" הוא בין לב"ש ובין לב"ה [ולדעת המערכת יש לבאר יסוד פלוגתת ב"ש וב"ה לדעת הראב"ד באו"א, והוא ע"פ נקודת הלשיתיהו שבלקו"ש חט"ז עמ' 312 ואילך אם אזלינן בתר הכלל או בתר הפרט יעוי"ש בדבריהם].

וממילא דמ"ש"כ ב'מי טל' שם לפרש דהא דס"ל להראב"ד להלכה דמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר, הוא "מכיון דהלכה כב"ה" שוב אינו מוכרח, כיון שלדעת הראב"ד כ"ה גם לדעת ב"ש.

ובהתאם לזה דחו גם הדיוק שעשינו בלשון השטמ"ק הנ"ל, שהרי בפשטות מש"כ השטמ"ק "וזה לפי סברתו" אינו קאי על "בית הלל" אלא על "סברתו" דהראב"ד, והראב"ד קאי – לפירוש המערכת – בין לב"ש ובין לב"ה, וא"כ איזה דיוק יש כאן. ע"כ.

ח. והנה, זה פשוט דמשמעות לשון השטמ"ק "וזה לפי סברתו" אכן קאי על דעת הראב"ד שהזכיר לעיל מיני' [וכמו שכתבו המערכת], אלא שבביאור שיטת הראב"ד בפירוש פלוגתתם דב"ש וב"ה, הנה גם אם אכן שפיר יש מקום לפרשה כמהלך המערכת [וראה להלן בגליון זה ביאור הדברים לשיטתם בארוכה], מ"מ מפשטות משמעות לשון הראב"ד שבשטמ"ק נראה דהדברים נוטים יותר להבנת מו"ר שליט"א בביאור שיטת הראב"ד.

דהנה כל המעיין בדברי השטמ"ק שם יראה להדיא כי כללות דברי הראב"ד שהביא בעל השטמ"ק קאי על דעת ב"ה, דו"ל השטמ"ק שם "כי פליגי במאור ומאורי האש, ב"ה סברי טובי נהורי איכא בנורא, פרש"י ז"ל ירוקה ולבנה שחורה ואדמדמת יש בשלהבת הילכך בריך מאורי, והראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים, וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד".

הרי ברור מללו שכל תוכן דברי הראב"ד ז"ל שציטט בעל השטמ"ק קאי בפירוש סברת דעת ב"ה דמברך "מאורי האש", וכפי שציטט זאת להדיא בתחילת דבריו, ותחילה הביא ע"ז פירושו של רש"י שהוא משום דג' גוונים איכא בנורא, ושוב הביא בהמשך לזה פירוש הראב"ד ז"ל שהוא משום לתא דג' מיני השתמשות האש, וכל זה הוא לבאר דעת ב"ה לברך "מאורי האש".

[וכן נראה גם מפשטות משמעות לשון המאירי ז"ל שהביא גם הוא דעת הראב"ד בהמשך לפרש"י וז"ל "ועיקר מחלוקתם תלוי במאור ומאורי, ב"ש סוברים שאין לנר אלא אור אחד והוא השלהבת וב"ה סוברים הרבה מאורות יש לאור, כלומר הרבה מאורות חלוקות זו מזו ושכלם מאירים לבנה אדומה ירקרקת וכו', ויש מפרשים [=היינו דעת הראב"ד] בה הרבה תשמישים להאיר ולהחם גופו ולהחם חמין וכו'".

הרי שדברי המאירי ז"ל ברורים ומבוארים שכוונת הראב"ד היא לפרש דעת ב"ה, וכן יש לדקדק גם מסגנון לשונו שהביא תחילה ביאור פרש"י בדעת ב"ה "וב"ה סוברים הרבה מאורות יש לאור, כלומר הרבה מאורות חלוקות זו מזו" ובהמשך לזה ובאותו סגנון ["הרבה"] ממשיך ומביא דעת הראב"ד "ויש מפרשים בה הרבה תשמישים", והיינו שי"מ "הרבה מאורות יש באור" דקאמר ב"ה לב"ש בגמרא שם באו"א דהכוונה ל"הרבה תשמישים"].

אמנם בביאור דעת ב"ש לא נחית הראב"ד כלל לבאר סברתם, ובפשטות הטעם הוא כיון דסברת ב"ש פשוטה ומבוארת מעצמה, דזה דס"ל שיש לברך "מאור האש"

הוא מכיון שהתקנה היא על מה שהאש מאיר בלבד, וכפי שביאר לה ב'מי טל' שם וזה פשוט [וסמך בזה מו"ר שליט"א על המעיין בפנים השטמ"ק והמאירי שם³].

ומעתה הנה מש"כ המערכת לפרש דכו"ע מודו שהתקנה היא על כל ג' מיני ההשתמשות דהאש אורה חימום ובישול, וגם לב"ש שפיר איכא לברך על העשוי לחמם או לבשל, ויסוד פלוגתתם תלוי' בנקודת הלשיטתייהו שבלקו"ש שם אם אזלינן בתר הכלל או בתר הפרט – שוב זה אינו "מוכרח", דכאמור פשטות לשון הראב"ד קאי בביאור סברת ב"ה שמברך "מאורי האש", ומהיכי תיתי לחדש כן בדעת ב"ש, והרי אדרבה מפשטות דברי הראב"ד מתבאר דלדעת ב"ש דמברך "מאור האש" יסוד התקנה היא רק על הנקודה דלהאיר וכמוש"נ.

והגם כי שפיר יש מקום בסברא לפלפל ולומר דגם לסברת הראב"ד לא פליגי ב"ש וב"ה בנקודה זו ולכו"ע מברך על כל ג' מיני ההשתמשות, ויסוד פלוגתתם אם מברך "מאור" או "מאורי" תלוי בנקודת הלשיטתייהו באם אזלינן בתר הכלל או בתר הפרט, הרי עכ"פ חידוש הוא ע"ד החידוד והפלפול, אך מפשטות לשון השטמ"ק משמע שכ"כ רק לבאר דעת ב"ה וכנ"ל.

ט. ולמה שהוכחנו מלשון השטמ"ק הנ"ל הדרא דקדוק מו"ר שליט"א לדוכתיה, דמה דס"ל להראב"ד להלכה דמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר הוא משום דהלכה כב"ה דתקנת ברכת הנר הוא בגדר ברכת השבח [שלכן מברך "מאורי האש" וכמוש"נ].

שוב הדרא גם הדקדוק שעשינו לזה מלשון השטמ"ק, וכוונת דברינו היתה – דיש להביא סיעתא מדברי השטמ"ק לביאורו של מו"ר שליט"א הנ"ל שכתב לפרש דמה דפסק הראב"ד שמברכין גם על אש העשוי לחמם ולבשל ולא להאיר הוא משום דהלכה כב"ה וכנ"ל, דהנה ז"ל השטמ"ק שם "והראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים, וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד".

(3) ושו"ר זה עתה שכ"כ לפרש עד"ז להדיא בביאור דעת הראב"ד גם בספר 'ביכורי ארץ' (להרב אברהם יצחק טוקר) עמ"ס ברכות ח"ג סימן ו דמש"כ הראב"ד שם הוא לדעת ב"ה, ופירש דלהראב"ד פליגי ב"ש וב"ה אם תקנת ברכת הנר היא משום לתא דבריאת האור [ב"ש] או משום ברכת השבח על ההשתמשות דהאש [ב"ה] וע"ד מש"כ מו"ר שליט"א ב'מי טל' שם יעויי"ש.

ומבואר לכאורה מדבריו דמפרש דמש"כ הראב"ד בדעת "בית הלל" שמברכין "מאורי האש" משום "דהרבה תשמישין משתמשינן בו אורה וחימום ובישול אוכלים" הנה זה עולה בקנה אחד עם פסקו דהראב"ד שניתן לברך על כל אש, והיינו דפסקו להלכה מתאים לפירושו בביאור סברת ב"ה. ולמש"כ מו"ר שליט"א יתכן לומר שלזה כוון בעל השטמ"ק ז"ל דפסק הראב"ד להלכה מתאים לפירושו בביאור דברי ב"ה דקיימא לן כוותיה.

בסגנון אחר: באם הראב"ד היה סובר להלכה שיש לברך רק על נר העשוי להאיר, לא היה מסתבר לפרש בדעת ב"ה – דהלכה כוותיה – שמברכין על כל מיני ההשתמשות דהאש גם חימום ובישול ודו"ק.⁴

שיטת הגר"א ז"ל בביאור פלוגתת ב"ש וב"ה

יוד. והנה בסוף דברינו וזכרנו לדברי הגר"א ז"ל ב'שנות אליהו' לברכות שם שכתב לבאר לפי דרכו יסוד פלוגתתם דב"ש וב"ה, והבאנו מש"כ מו"ר שליט"א ב'מי טל' שם סימן יוד להעיר על דברי הגר"א ז"ל הנ"ל מדברי הראשונים לברכות שם דמתבאר להדיא לפי מסקנת הגמ' שבדף נב, ב דלא כדברי הגר"א עיי"ש.

וע"ז העירו המערכת שם:

"הנה כבר קדמו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש (חט"ז עמ' 313 הערה 40), וזלה"ק: מפורש בגמרא [היינו לא "רק" ע"י עיון בדברי הראשונים - המערכת] שבברא ובורא כו"ע לא פליגי דברא משמע **לשעבר**, והיינו שהברכה היא על עצם בריאת האור. ולדעת ב"ש בפרט מברכין בל' ברורה **ברא לשעבר**".

4) ושוב נתעוררתי דאולי יש לדקדק כן גם מלשון המאירי ז"ל לברכות שם דו"ל "ועיקר מחלוקתם תלוי במאור ומאורי, ב"ש סוברים שאין לנר אלא אור אחד והוא השלהבת וב"ה סוברים הרבה מאורות יש לאור, כלומר הרבה מאורות חלוקות זו מזו ושכלם מאירים לבנה אדומה ירקרקת וכו' והלכה כב"ה, ויש מפרשים [=היינו דעת הראב"ד] בה הרבה תשמישים להאיר ולהחם גופו ולהחם חמין וכן כתובה גדולי המפרשים, ונמשכים לדעתם שעל כל אור מברכין חוץ מן הנעשה לכבוד כמו שיתבאר".

ויתכן לומר דמה שנחית להוסיף כאן הך פרט "ונמשכים לדעתם שעל כל אור מברכין" מישך שייך למה שהזכיר לפני"ז דהלכה כב"ה, וזהו דנקט הכא דמה שפירש כן הראב"ד בדעת ב"ה [הרבה תשמישים יש באור] הוא בהתאם לדעתו להלכה שעל כל אור מברכין, שכן אילו דעתו היתה שניתן לברך רק על אור ה"מאיר", הנה מאחר והלכה כב"ה לא יתכן לפרש בדעת ב"ה "הרבה תשמישין" ודו"ק.

יא. האומנם דבמש"כ כ"ק אדמו"ר בהערה 40 שם "מפורש בגמרא וכו'" הנה ברור שלא קאי שם כ"ק אדמו"ר על דברי הגר"א ז"ל כלל, אלא קאי שם על מה שהציע כ"ק אדמו"ר לפני זה בתחילת ההערה אופן חדש בביאור סברת פלוגתתם דב"ש וב"ה דפליגי אם מברך על ההנאה מהנר או על עצם בריאת האור, ועל זה הוא דכתב דלא יתכן לומר כן כיון דמפורש בגמרא שבברא ובורא כו"ע לא פליגי דברא משמע לשעבר, והיינו דלכו"ע הברכה היא על עצם בריאת האור, ולא יתכן לומר דלב"ש הברכה היא על ההנאה שנהנה עתה מהאור.

ולגופו של ענין, הרי ברור שאין מדברי הגמרא "עצמם" ראייה "מפורשת" דלא כהגר"א ז"ל, והרי הגר"א עצמו ציטט והביא דברי הגמרא ופירשה לפי דרכו, דהנהגה ז"ל הגמרא בברכות שם "בברא ובורא כ"ע לא פליגי דברא משמע", ומפרש הגר"א ז"ל דבברא ובורא כו"ע לא פליגי דמשמע לשון עבר, אלא דבורא משמע "גם" לשון עבר ו"גם" לשון הווה, ובאש שייך הני תרי לישני ברא ובורא כיון שברא הקב"ה יסוד האש וגם אנו מוציאים אש בהוה תמיד.

וזהו דפליגי ב"ש וב"ה במאור ומאורי, כלומר באם מברכים על יסוד האש "שברא" הקב"ה או שמברכים "גם" על האש שלנו שאנחנו "בוראים", דלב"ש מברכים "רק" על יסוד האש שברא הקב"ה, ולכן לדעתם מתאים לומר "שברא" לשון עבר, משא"כ ב"ה ס"ל שמברכים על שני העניינים שבהאש, הן על יסוד האש "שברא" הקב"ה והן על האש שאנו "מוציאים" כיום, ולכן לדעתם יותר מתאים לברך "בורא" דמשמע גם לשון עבר וגם לשון הווה שכן תקנת הברכה היא על שני העניינים שבהאש שברא הקב"ה [בעבר] ושאנו בוראים [בהווה], וז"פ ומבורר מדברי הגר"א ז"ל להדיא, ואין שום משמעות "מפורשת" בדברי הגמרא לפרש דלא כפירוש הגר"א ז"ל.

יב. ואם יש להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר, הרי שאכן יש להעיר ממה שכתב כ"ק אדמו"ר שם לעיל מיני' להעיר על דברי הגר"א ז"ל הנ"ל שמדברי ה"תוספות" [וכפי שביאר לה הצ"ח] מבואר "לכאורה" דלא כהגר"א ז"ל, וזלה"ק שם הערה 34 "ראה שנו"א להגר"א שם. ועיי"ש שמפרש שתלוי' גם במחלוקתם ברא ובורא. אבל לכאורה בפשטות (ראה תוס' שם ד"ה בברא (ובצל"ח שם דהתוס' כתבו כאן לפי המסקנא)), גם למסקנא דבברא ובורא כ"ע לא פליגי נקט ב"ה בורא דלשון קרא עדיף".

הרי שכאן העיר כ"ק אדמו"ר דוקא מדברי התוספות שם [ולא מדברי הגמרא עצמה] ש"לכאורה" לפי דבריהם משמע דלא כמו שמפרש הגר"א, ובפרט זה אכן זכה מו"ר שליט"א לכוון לדעתו הק' של כ"ק אדמו"ר להעיר מדברי הראשונים ז"ל דמבואר

דלא כהגר"א, אלא שכ"ק אדמו"ר העיר מדברי התוספות, ומו"ר שליט"א העיר משאר דברי הראשונים ז"ל].

*

ועכ"פ זכינו בזה ליישב דברי מו"ר שליט"א דדבריו בכל זה ברורים ומוארים וכמוש"נ [אגב, חשוב להעיר כי סימן זה שב'מי טל' עמ"ס ב"ק שם הוא מחידושו למסכת ברכות, והעתיקו שם אגב אורחא מפאת קשר הענינים לנושאים שנידונו שם במסכת ב"ק בסימנים שלפנ"ז, ומשער הנני כי בחידושו למסכת ברכות האריך מו"ר שליט"א עוד בכל זה ובהמסתעף בביאור שיטות הראשונים ז"ל דבר דבר על אופנו כדרכו בקודש].

ועדיין יש להעיר בסוגיא זו דתקנת ברכת הנר ובדברי מו"ר שליט"א ב'מי טל' שם סימנים י-יא בעוד כמה ענינים, ועוד חזון למועד בע"ה, וראה גם להלן ביאור המערכת בהנ"ל, ויישר חילם על הערותיהם בכל זה להגדיל תורה ולהאדירה.



ביאור המערכת

הת' לוי יצחק פעוונזנער
חבר המערכת

ומעתה, יש לבאר את דעת המערכת בביאור הסוגיא:

בנוגע למ"ש לעיל שב' הפלוגות [מהו יסוד תקנת הברכה, משום ברכת הזכרון או ברכת השבח, ועל איזה אש מברכים, על כל אש או דוקא על אש העשוי להאיר] תלויים זב"ז, שכן בסברא לא מסתבר לשלבם: זכר לבריאת האור היינו פשוט זכר לבריאת האור, ואין לזה שייכות להשתמשות. כי על השתמשות לא עושים זכר אלא משבחים להקב"ה, ואלו הם שני ענינים שונים.

הנה בזה יש להעיר שסוף כל סוף אין זה מוכרח, דשפיר י"ל [ולהראב"ד עכ"פ] שאכן מברכים זכר לבריאת האור, ונהי שהסברא נותנת כי יש לתקן דומיא ככל האפשר, ובמוצ"ש דבריה"ע היה הסיפור עם אדה"ר בענין של אורה, הנה זאת ודאי שאין מברכים זכר (אופן בו התרחש ה) סיפור שהיה עם אדה"ר, כ"א מברכים על עצם התהוות האש, שכולל בו כל מיני השתמשות [ולהראב"ד זהו גם הפי' בנוסח "מאורי

[האש], ורק שבפועל אצל אדה"ד היה אופן השימוש באש שנברא אז [בהתחלה] בענין מה שהאש מאיר. ולכן, גם לפי הטעם ד'זכר', שפיר יש לברך ברכת האור על כל אש (גם אם אינו עשוי להאיר), דמאחר שגם זה מכח האש, שפיר יש בו זכר לעצם בריאת האש. ובלשון הראב"ד "דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה¹ וחימום ובישול אוכלים"².

והנה, בהמשך דבריו כותב ה'מי טל' דלכאורה מדוע הראב"ד לא פירש בפשטות כפרש"י, שהרי גם להראב"ד שניתן לברך על כל אש, שפיר היה ניתן לפרש "הרבה מאורות" דב"ה כפרש"י (ג' גוונים)? אלא - כפי שביאר במי טל שם - בפשטות הא דהכריחו לפרש באו"א ודחק בפירוש מאורי דב"ה, הוא משום דאי כפרש"י הרי זה

(1) ומדיוק לשון הראב"ד, יש להשיב על הנאמר לעיל בהע' 1, דהרי הראב"ד כתב להדיא ש"אורה" הוא ג"כ א' התשמישין ש"משתשמים בו [היינו בעצם האש], ופשוט.

(2) ועייין בחידושי הרשב"א (מסכת ברכות דף נג עמוד ב), וז"ל "אר"י אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות: כתב הראב"ד ז"ל וכ"ש על הבשמים דאינה[ן] הנאה דנפשיה ואור דנקט לרבנותא נקט' דכיון [ד]על האור דמעשה בראשית מברך סד"א ליהדר [כדרך שמחזירין על מצות אחרות] קמ"ל דלא כו", עיי"ש. ומלשון זה משמע דהראב"ד ס"ל שיסוד תקנת ברכת האש הוא משום זכר [ואין לומר שכוונתו רק לאור בעלמא, ונקט "ד]על האור דמעשה בראשית מברך" רק כמליצת הלשון, לומר שמברך על דבר חשוב שהוא חלק ממעשה בראשית, או כמו שמצינו בראשונים שנקטו כלשון זה, שהרי ממשיך בזה וכותב "וה"מ במוצ"ש אבל על אור ששבת ביום הכיפורים איכא למימר דמהדר כו" עיי"ש, א"כ [מאחר שמחלק בזה בין מוצ"ש למוצאי יוה"כ] מובן שכוונתו ב"על האור דמעשה בראשית" פשוטה ומבוארת דהוא משום זכר להתהוות האש שהי' במוצ"ש.

ועייין גם בדברי חמודות על הרא"ש הנ"ל, דמשמע מדבריו שכן הבין בדברי הראב"ד, שמברכים משום זכר. הרי לך שהראב"ד עצמו ס"ל ביסוד התקנה (גם) כהרא"ש, ומ"מ נקט השתמשות. ולא מסתברא שמה שסותם כאן [עם נפק"מ להלכה, אם מחזירין אחריו או לאו] מפרש כן רק לדעת ב"ש [שאין הלכה כמותו וכר'].

אמנם, עייין בשטמ"ק (נגב), שמביא בהמשך דבריו אותו ענין בשם הראב"ד: "וקיי"ל דאין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות וה"ה אהדס דהנאה דנפשיה הוא ואין מחזירין עליה וכל שכן נמי הוא אבל על האור שהיא כברכת השבח ס"ד ניהדר קמ"ל הראב"ד ז"ל".

ואולי י"ל, דאכן דייק השטמ"ק בלשונו וכתב "כברכת השבח" [עם כ"ף הדמיון] והיינו ברכת הזכרון, כי הרי המדובר כאן הוא לבאר למה קיים ס"ד שניהדר אברכת הנר, ומבאר שזהו בגלל שאינו כברכת הנהנין [כ"אהדס דהנאה דנפשיה הוא] אלא הוא כעין ברכת השבח שיש בו ס"ד שיש חיוב לחזור אחריו. ועצ"ע. [וכן יש לעיין בדברי הרמב"ן שם, ואכ"מ].

בפשטות פלוגתא במציאות [אם יש גוון א' או ג' גוונים]. ולכן בחר הראב"ד דוחק בפירוש מאורי על הדוחק של פלוגתא במציאות. ע"כ.

אמנם, יעויין בלקו"ש חט"ז עמ' 312 דכתב [בביאור שיטת רש"י בסוגיא] "עס איז פשוט אז ב"ש וב"ה קריגן ניט אין א מציאות - וואס במציאות זעט מען אז עס זיינען דא אייניקע גוונים אינעם אור, טא ווי זאגן ב"ש אז חדא?", עיי"ש מה שפירש.

וא"כ, טעמו של הראב"ד אינו מפני שהעדיף הדוחק הלשוני על פני הדוחק שלפרש"י הוא פלוגתא במציאות, כי כנ"ל מלקו"ש, פשוט שגם לפרש"י אין כאן שום מחלוקת במציאות, ואין בזה שום דוחק. אלא, עכצ"ל שס"ל להראב"ד בפשטות (ללא שום דוחק), שמאור אינו אורה דוקא, אלא עצם מאור האש שיש "בו" אורה וחימום וכו.³

ומעתה, מאחר שכן פשוט לו, מדשתק ולא פירש גבי ב"ש, בפשטות כן ס"ל גם לדעת ב"ש. והא דאין למידין מן החידוש, הנה: א) ה"מ כשמחדשים דין, משא"כ כשמפרשים פי' מלה (שהוא כענין גילוי מילתא). ב) כנ"ל, לדברי הראב"ד אין זה "חידוש" [כי הוא "דוחק"], אלא כן למד בפשטות.⁴

ועפ"ז, שב"ש וב"ה נחלקו רק בנוסח הברכה, ביארנו שסיבת מחלוקתם היא רק לפי הלשיטתי' בכל הש"ס. ובהקדים, יש להעיר מלקו"ש שם (עמ' 312) "היות אז אין א צאל פלוגתות פון ב"ש וב"ה געפינט מען א צד השווה אין זייערע דיעות - און דאס איז אזוי בנוגע פארשידענע סוגיות והלכות אין ש"ס - איז מסתבר אז דער יסוד פון זייערע מחלוקת'ן (אין די ערטער) איז ניט מצד דעם באזונדערן תוכן פון יעדער מחלוקת בפ"ע, נאר זיי זיינען אלע מיוסד אויף איין יסוד - וכמסקנת הש"ס בכ"מ אז מ'גייט לשיטתי'".

ותוכן הביאור: בלקו"ש חט"ז שם מבאר כ"ק אדמו"ר לשיטתי' דב"ש וב"ה שהוא יסוד להרבה פלוגתות בכל הש"ס, והוא אי אזלינן בתר הכלל (ב"ש) או בתר הפרט (ב"ה). ולפי"ז מבאר מחלוקת הנ"ל, לפי פרש"י, וזלה"ק: די הנאה קומט גלייך ביים דערזען דעט אור בכללות וואס דאמאלסט זעט ער סתם אור, איין ליכט-גוון ("חדא

3) וראה לעיל הע' 4.

4) ולפי"ז יש להוסיף, דאוי"ל כוונת השטמ"ק בדברי הראב"ד שפי' כן "לפי סברתו שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד", שס"ל להראב"ד דלא מסתברא שלא נכלול בברכה גם ענין ההשתמשות, ולכן פשוט לו, גם לשיטת ב"ש, שגם ההשתמשות כלולה בהברכה.

נהורא"), דעריבער האלטן ב"ש אז אויך די ברכה דארף זיין אויף דער בריאה פון כללות האש: "מאור האש". דאקעגן ב"ה נעמען אן די שיטה, אז וויבאלד בהתבוננות אינעם אש דערזעט ער כמה מאורות ובפועל קומט דאך די הנאת האור פון די אלע גווני נהורא - דארף דעריבער דער נוסח הברכה זיין "בורא מאורי האש". ומסתבר, שהלשיטתי נכון גם לפי' הראב"ד: גם ב"ש מודים לדברי ב"ה שהברכה היא על כל ההנאות הבאות מהאש (לבשל ולהחם וכו'). רק דאזלי לשיטתייהו שבכל פרט רואים את הכלל (בנדוד"ד - מאור האש שממנו נמצא כל ההשתמשות), ובלש' הרבי (שם הערה 34) "ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד,א), חריפי טפי (תוד"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא [...] למצוא בכל פרט את הכלל". משא"כ ב"ה רואים כל פרט בפ"ע, וממילא יש לברך (על אותו הדבר עליו מברכים בלשון יחיד לשיטת ב"ש) בלשון רבים.

ויש להוסיף, דלפי' ה'מי טל' יש לעיין בפירוש המשך הסוגיא לדעת הראב"ד. דלפרש"י, המשך הסוגיא אזלי לכו"ע [לב"ש ולב"ה]. והנה, אי' בברייתא (שם נג,א) "ראה אור עבה.. כאן בתחילה כאן לבסוף", ופי' הראב"ד (דלא כפרש"י) בהתאם לשיטתו שאין צריך שיהיה להאיר (עיין בספר ההשלמה ד"ה תני, וכן הובא בריטב"א), עיי"ש. ולפי דברי ה'מי טל', נמצא שהראב"ד יפרש שהברייתא אזלי רק לשיטת ב"ה (ולא כפשטי' דסוגיא, וכפי שהוא בפרש"י שבזה לא נחלקו ב"ש וב"ה) [ודוחק הכי גדול לומר שהראב"ד יפרש שלדעת ב"ש פירוש אותה ברייתא יהי' באופן אחר].

ולסיכום, יש לציין כמה מעלות בהפירוש הנ"ל של המערכת:

(א) לא מפרשים שהראב"ד מפרש שיש צד לאמר [והיינו לב"ש] "שמברכים על הנקודה דלהאיר (ובמילא על נר העשוי להאיר)", מאחר שלא הזכיר כזה דבר מעולם. (ב) ב"ש וב"ה נחלקו רק בנוסח הברכה, ולא נחלקו גם על איזה אש מברכים (ואפושי פלוגתייהו). (ג) המחלוקת בהתאם לשיטתייהו (ולא מחלוקת עם סברא פרטית). (ד) ולאורך כל הסוגיא, גם להראב"ד כל הברייתות אזלי לכו"ע. (ה) מובן מדוע לא פי' נוסח הברכה [אפי' בדברי ב"ה] כפרש"י.

ומה פטיש זו מתחלק לכמה ניצוצות כך דברי תורה מתחלקין לכמה ניצוצין.



חסידות

הגילויים של משיח באופן דרב ומלך

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בד"ה ונחה תשכ"ה, בביאור הטעם שהגילויים דמשיח, הן באופן של רב והן באופן של מלך, באים ע"י הקדמת העבודה דזמן הגלות, הנה לפום ריהטא נראה שיש בזה שני ביאורים, בשייכות לב' הענינים דרב ומלך: ביאור הא' בנוגע להענין דמלך – שהעבודה דזמן הגלות היא בדרך נצחון כו' (ס"ג), וביאור הב' בנוגע להענין דרב – שירידת הגלות היא לצורך עלי', ובשרש הענין, שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי (ס"ד ואילך).

ושמעתי שואלים, שלכאורה, הרי גם הגילוי דמלך ע"י העבודה בזמן הגלות הוא בגלל הענין דירידה צורך עלי', שזהו תוכן הענין דכוונת הצמצום בשביל הגילוי, שמתבטאת בעבודה דזמן הגלות – כפי שמאריך בס"ט שהעלם הגלות מעורר כח הנצחון ומס"נ, והרי העבודה מתוך מס"נ נתבארה בס"ב-ג ביחס לענין דמלך?

ולפענ"ד, יש לבאר מ"ש (בסעיף ד') ש"הוספת ביאור זה (שכוונת הירידה דהגלות היא מלכתחילה לצורך עלי') הוא בכדי לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב, בהשגה וראי', בא דוקא ע"י העבודה דזמן הגלות" – שאין הכוונה שזהו ביאור רק בנוגע להגילוי דרב ולא בנוגע למלך¹, אלא שעיקר החידוש שבביאור זה הוא בנוגע להגילוי דרב, כדלקמן.

ב. הבהרת הדברים: הביאור שהגילויים דמשיח באים דוקא ע"י העבודה דזמן הגלות, בגלל שירידת הגלות היא מלכתחילה לצורך עלי', צמצום בשביל הגילוי, כפי

1) וכדמות ראי' – מדיוק הלשון ש"הוספת ביאור זה . . . הוא בכדי לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב כו", היינו, נוסף לכך ש"ביאור זה" מבאר הטעם בנוגע להגילוי שיגלה בתור מלך (אף שיש לדחוק ו)לפרש תיבת "גם" – נוסף על הטעם בנוגע להגילוי שיגלה בתור מלך המובן מהביאור שלפנ"ז).

שרואים בזמן הגלות גופא שהעלם הגלות מעורר את כח המס"נ – כחו יפה הן בנוגע להגילוי דרב והן בנוגע להגילוי דמלך².

ועפ"ז יש להמתיק אריכות הביאור במאמר בב' הענינים שבפעולת הצמצום (בשביל הגילוי), בהאוא"ס הבל"ג ובהאור שבבחי' גבול – שהגילוי שבכוונת הצמצום בהאור שבבחי' גבול הוא הגילוי דרב, והגילוי שבכוונת הצמצום בהאוא"ס הבל"ג הוא הגילוי דמלך (שהוא באופן של בל"ג לגבי הגילוי דרב, שלכן ישאר בדרך מקיף). וכמפורש בהערה 60 ש"הענין . . שמגלים את כוונת הצמצום שהוא בשביל הגילוי הוא הן לגילוי אור הבל"ג . . והן בנוגע להגילוי דאור הקו".

ופשוט שאין סתירה מזה שהביאור בהערה הנ"ל הוא בנוגע לענין הראי' (שמצד גילוי אור הבל"ג) וענין ההשגה (שמצד גילוי הקו) ששייכים לגילוי דרב,

– שהוא (בנראה) בהמשך למשנ"ת בס"ו בענין אלקות בפשיטות או בהתחדשות, שיש בזה כמה מדרגות, ובכללות הוא החילוק שבין ראי' (דנבואה) להשגה (אף שממשך, שבפרטיות, עכשיו גם הגילוי דנבואה הוא בדרך התחדשות³) –

כי, שם מחדש שבענין דרב גופא ישנם ב' הענינים בהגילוי שבכוונת הצמצום באוא"ס הבל"ג ובאור שבבחי' גבול. ולכאורה חידוש זה הוא בהוספה⁴ על המובן בפשטות שהם ביחס לב' הענינים דמלך ורב, כנ"ל.

(2) ואולי אדרבה: ביחס לגילויים דמלך נוגע יותר ענין העבודה שבזמן הגלות מתוך מס"נ (למעלה מטו"ד) שמצד מדת הנצח ששרשו בבחי' שלמעלה מגילוי, שזוהו הגילוי דמלך שלמעלה גם מההשגה וראי' דלעת"ל.

(3) ועפ"ז אולי אפ"ל, שבפרטיות, אמיתית הענין דאלקות בפשיטות הוא באוא"ס הבל"ג, ואילו האור שבבחי' גבול הוא בדרך התחדשות (שזה מה שנתחדש לאחרי הצמצום).

(4) וכן י"ל בנוגע למ"ש בהערה 61, ש"הענינים שלמעלה מראי' (למעלה מבחינת גילוי) שמשיח יגלה אותם מצד זה שהוא מלך" הם "דוגמת הגילוי דפנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום" – שחידוש זה, שבא בהמשך ובהתאם להחידוש שב' הענינים שבכוונת הצמצום הם (בכללות) בענין דרב גופא, הוא בהוספה על המובן בפשטות שב' הענינים שבכוונת הצמצום הם ביחס לב' הענינים דמלך ורב, שעפ"ז, הגילוי דמלך הוא מאוא"ס הבל"ג שהאיר קודם הצמצום, ואילו "הגילוי דפנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום", אולי י"ל, שנרמז בזה ש"שרש הנצח הוא . . בחינת ישת חושך סתרו שלמעלה מגילוי".

ג. אמנם, אע"פ שהביאור דירידה צורך עלי' (הגילוי שבכוונת הצמצום) הוא הן בנוגע להגילוי דרב והן (ועאכו"כ) בנוגע להגילוי דמלך, הנה עיקר החידוש בזה הוא בנוגע להגילוי דרב:

ובהקדם מה שמוסיף במאמר בחצע"ג בנוגע לגילוי שיגלה משיח בתור רב, בהשגה וראי': "אף שענין ההשגה ומכ"ש הראי' הי' דוקא בזמן הבית" (ולא כמו הגילוי דמלך שיתחדש לעת"ל) – שבוזה מודגש החידוש שבדבר, שגם הגילוי (שיגלה משיח בתור רב) באופן של השגה וראי' (שהי' דוקא בזמן הבית), בא דוקא ע"י העבודה בזמן הגלות.

והביאור בזה:

ע"י הצמצום נעשה (מציאות בפשיטות ו) אלקות בהתחדשות, והגילוי שבכוונת הצמצום הוא – שגם בעולם (שנברא באופן שמציאותו בפשיטות) יהי' אלקות (לא בהתחדשות, אלא) בפשיטות, לא רק בנוגע לאוא"ס הבל"ג (הגילוי דמלך), אלא גם בנוגע לאור שבבחי' גבול (הגילוי דרב).

וענין זה (לאמיתתו) לא הי' בזמן הבית, שגם הגילוי דראי' (נבואה) הי' בדרך התחדשות; ודוקא ע"י העבודה בזמן הגלות (שבה מתגלה שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי) יהי' גם ענין הראי' וההשגה באלקות (הגילוי דרב) בפשיטות.

וכן תהי' לנו, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.



וכל (אכל) בי עשרה שכינתא שריא (לעולם)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

איתא בתניא פרק ו', וז"ל: "ולכן אמרו רז"ל שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה שרוי' וכל בי עשרה שכינתא שריא לעולם..."

ובסוף פרק יא איתא, וז"ל: "ולכן אמרו רז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא..."

והנה לכאור' נראה בהשקפה ראשונה שזה שנאמר בסוף פרק יא הוא אותו הענין שנאמר בפרק ו.

ולהעיר שהמ"מ למאמר רז"ל זה (בהספרים שמפרשים התניא) הוא בשתי מקומות הנ"ל לסנהדרין לט,א.

אבל מאידך גיסא קשה לפרש כן, שהרי כאן מזכיר רבינו שהשראה הוא באופן מקיף, משא"כ בפרק ו.

ואדרבא, שם הלשון: "...וצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה", ועל זה ממשיך שם: "ולכן אמרו רז"ל..."

דהיינו מדובר שהשכינה תהי' באופן של המשכה לא בבחינת מקיף. ואלי בזה היה אפשר להבין איזה שינויים בין מה שכתוב בפרק ו למה שכתוב בפרק יא.

בפרק ו הלשון: "וכל בי עשרה". משא"כ בפרק יא הלשון: "אכל בי עשרה".

בפרק ו מוסיף רבינו תיבת "לעולם" אחר לשון של המאמר רז"ל.

ולהעיר שתיבה זו לא נזכרת בגמרא סנהדרין שם.

והנה הפירוש של הוספת תיבת "לעולם" פירושו מפרשי התניא שהכוונה הוא שהשראת השכינה הוא גם שאין העשרה עוסקים בתורה.

ואולי אפשר לומר שלכן הוסיף רבינו תיבה זו דווקא בפרק ו שמדובר שהשראת השכינה הוא באופן של המשכה, ובלי הוספת תיבת לעולם היינו יכול לטעות שהמשכה זו הוא רק כשעוסקין העשרה בתורה.

משא"כ בפרק יא ששם מדובר שהשראת השכינה הוא באופן מקיף אין צריך רבינו להודיענו שזה לעולם.

אבל אם כנים הדברים עדיין צריך להבין.

א. למה הציון למאמר רז"ל הן בפרק ו והן בפרק יא הוא לסנהדרין שם. ובפרט ששם נאמר וכל ולא אכל.

ב. לפי מה שביאר רבינו בסוף פרק יא, נמצא שהמקיף עומד עליו מלמעלה רק בעשרה. וכי אם אין אותו האיש שמדובר בו בסוף הפרק יחד עם עשרה אין לו אפילו המקיף?¹



הטעם שראוי לשמוח ביסורים

הרב אליהו אלאי
תושב השכונה

בתניא פכ"ו מבאר אדה"ז שראוי לשמוח ביסורים עוד יותר משמחת הטובה הנגלית ונראית, כי היסורים נמשכים מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא ו"השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי העוה"ז. . . וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה לאין קץ בעלמא דאתכסיא".

וב"קיצורים והערות" לאדמו"ר הצ"צ (בקיצור הראשון) מביא תוכן דברי אדה"ז אלו בזה"ל: "וא"כ ראוי לו לשמוח בקרבת ה' שמקרבו לזכך נפשו ע"י היסורים, יותר מכל חיי העוה"ז".

וצע"ק, דהל' "לזכך נפשו" משמע שהסיבה שראוי לשמוח ביסורים היא כי היסורים באים כדי לפעול זיכוך מחטאים וכיו"ב, וע"ד המבואר באגה"ת פ"ב ש"טעם השמחה ביסורי הגוף לפי שהיא טובה גדולה ועצומה לנפש החוטאת למרקה בעה"ז ולהצילה מהמירוק בגיהנם" (ועי' גם אגה"ק סכ"ב). ואילו כאן בפכ"ו אין אדה"ז מיירי בזה כלל, ותוכן הביאור הוא שהסיבה לראוי לשמוח ביסורים כי היסורים אינם רעים כלל, ואדרבה הם נמשכים מדרגא יותר נעלה באלקות ועל ידם זוכים ל"קרבת ה' ביתר שאת".

ואולי הכוונה ב"לזכך נפשו" אינו למובן הרגיל – זיכוך מחטאים ורע, אלא לעלי' במדרגה בטוב גופא – שהנפש "מזדכך" ונתעלה למדרגה יותר נעלית בקדושה, בכך שהיא מתקרבת "ביתר שאת" להקב"ה ע"י היסורים הבאים מעלמא דאתכסיא.

(1) הערת המערכת: ראה בכל זה בתניא עם ליקוטי פירושים (חיתריק) פ"ו ופי"א, וראה סה"ש תנש"א

הרצון הוא בעצם דוקא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה כי ידעתיו תרס"ו (עמו צט בהוצאה החדשה) מבאר שהרצון נובע מעצם הנפש ולכן הוא נוגע בעצם הדבר הנרצה, ומסביר בזה, "והענין הוא, דבאמת עיקר האות והסימן להבין בין הרצון שמקרב לב איש בעומקא דעומקא אם לא, הוא רק בהתפשטות והתקשרות השגת הרצון באותו הדבר שיחפוץ וישתוקק אליו, אם הוא באמיתתו של הדבר יותר כמו שהוא בפנימיותו ועמקותו בעצמות שלו ביותר, ולא כשהשגה וחפץ רצונו אינו רק בחיצוניות של אותו הדבר בלבד, שזהו הוראה גמורה שלא הי' התחלת התעוררות הרצון רק מחיצוניות הנפש, ולא מפנימיות ועצמות שלה כו".

ומשמעות הדברים, שאם רוצה בעצם הדבר הנרצה זה מוכיח שהרצון נובע מעצם הנפש, ואילו כשרוצה רק בחיצוניות הדבר, משמע שהרצון נובע רק מחיצוניות הנפש.

אך לכאורה לשון המאמר צע"ק, דכל האריכות אינה ברורה כ"כ.

ויש להעיר מלשון מאמר אדמו"ר האמצעי שהמאמר דנן מיוסד עליו (כמבואר בהערות בהוצאה החדשה שם), והוא ד"ה ובבואה לפני המלך בספר מאמרי אדמו"ר האמצעי נ"ך, ושם בעמוד תפז הלשון: "והענין הוא, כי באמת עיקר האות והסימן להבין ההפרש שבין רצון שמקרב איש ולב עמוק בעומקא דלבא אם לא הי' רק בהתפשטות ובהתקשרות הרצון באותו דבר שיחפוץ וישתוקק אליו אם הוא באמיתתו של הדבר יותר כמו הפנימי' ועמקותו בעצמות שלו ביותר לא כ[ש] השגה וחפץ רצונו אינו רק בחיצוניות של אותו הדבר [בלבד] שזהו הוראה גמורה שלא הי' התחלת התעוררות הרצון רק מחיצוניות הנפש ולא מעצמות שלה".

ולכאורה גם בלשון הדברים שם צ"ע הכוונה בכל הפרטים.



הלכה ומנהג

היתר עירוב תבשילין שלא לצורך סעודה

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

עש"ק פ' אחרי, כ"ח ניסן, ה'תשע"ו

לכבוד הרב הירשל שי' ווייס,

אחדשה"ט, הנה כבודו נתקשה לדעת אדמו"ר הזקן שפסק בשו"ע שלו סי' תקג ס"ג כדעת הר"ן (ביצה ט א בדפי הרי"ף) שעירוב תבשילין אינו מועיל להתיר דברים שאינם מצרכי סעודה. ולכך אסור להניח עירוב תחומין ביו"ט שחל בערב שבת לצורך ההליכה בשבת, כי אין בזה תיקון סעודה. ומטעם זה אוסר אדה"ז לחפש בס"ת ביו"ט לצורך השבת שלמחרתו.

ועל זה הקשה כבודו, מהו ההיתר: (א) להדלקת נרות לשבת שלא יכשל בעץ ובאבן, שלא במקום אכילה? (ב) להכנת שלחנות בביהכ"נ; (ג) לנקות מקוה; (ד) להביא סידורים לביהכ"נ?

הנה, הכנת השלחנות בביהכ"נ ביו"ט בע"ש, הרי היא בדרך כלל לצורך תפלת מנחה של ערב שבת, היינו בו ביום. גם הבאת סידור לביהכ"נ, הרי יוכל להתפלל בו תפלת מנחה לפני השקיעה. ולולא כן, אכן יש להימנע בשני אלה. ולנקות מקוה, אם אינו נצרך עד הבוקר, אכן אין לנקותו בערב שבת [כמו שאינו מכין המקוה מיו"ט ראשון ליו"ט שני].

ברם שאילתו הראשונה קושיא אלימתא היא, שהרי - למטרה "שלא ייכשל בעץ ובאבן" - פשוט שחייבים שיאיר נר בשבת גם בשאר מקומות שבבית, ולא רק במקום האכילה. ותינח בזמננו שיש נר של חשמל, אבל ודאי שגם בדורות עברו לא מיששו באפילה בליל שבת הסמוך ליו"ט. ועל כרחין צריכין למימר שההיתר "לאדלוקי שרגא" המוצהר בנוסח עירוב תבשילין כולל גם ההדלקה שלשאר צרכיו.

אלא דטעמא בעי, איך מתירה העירוב תבשילין כאשר אינה לצורך סעודה?

אכן אעיקרא דדינא דהר"ן איכא למישאל: למה שקדו חכמים להתיר הבישול מי"ט לשבת ולא מצאו דרך להתיר עשיית שאר צרכיו מי"ט לשבת?

אך ראה בשוע"ד סי' תקכז ס"ו הביא דעת התוספות (ביצה כב א) שפירוט הטמנה בנוסח עירוב תבשילין הוא לעיכובא, וה"ה "לאדלוקי שרגא". ולעיל שם מבאר למה נפרטו הדלקת הנר והטמנה, לפי שבהן ניכר שהוא עושה לצורך מחר (כבט"ז שם ס"ק יא). והוקשה לי, אחרי שניכר הדבר שהוא מטמין ומדליק לצורך מחר, מה מועיל איפוא הפירוט בנוסח עירוב תבשילין?

ונראה לבאר, כי דין עירוב תבשילין הוא לכבוד שבת ולכבוד יו"ט; לכבוד שבת, שישירר מאכל הגון לשבת; לכבוד יו"ט, שלא יבואו לזלזל ביו"ט לבשל בו ליום חול. ולכן הצריכו חכמים שבערב יו"ט יחשוב האדם בצרכיו של שבת, וגם שיראה בעצמו שהוא כבר התחיל בצרכי השבת כבר מערב יו"ט. ונראה שע"י הזכרת הטמנה והדלקה בפירוש בעת עריכת העירוב תבשילין בערב יו"ט, הרי בזה ביטא שהוא מתכוון עכשיו לצרכי השבת שלאחר היו"ט. מודעות זו מספיקה לא רק למלאכת בישול - שעושים בפועל, כי אם גם "לאטמוני ולאדלוקי שרגא" - שהוא מזכיר בדיבור.

וכיון ש"התחיל" בהדלקת הנר ע"י הזכרתו אותה בעת עשיית העירוב בערב יו"ט, לכן הותר לו להדליק ביו"ט לשבת גם עבור שאר צרכיו, ולא רק לצורך האכילה שעל השלחן.

ויוצא מזה שמה שאדה"ז אוסר החיפוש בס"ת מי"ט לשבת אף שעשה עירוב תבשילין, היינו לפי שאין לחיפוש זה יד ושם בהעירוב תבשילין, משא"כ הדלקת הנר, כנ"ל.

אקווה שכיוונתי בזה נכונה בעז"ה.

לוי יצחק ראסקין

תגובת השואל:

ב"ה. שלום וברכה! איישר כחכם על התשובה, אכן קצת דוחק לי ואפרש דברי:

בלא דעת הר"ן אפשר לפרש דמה שמוסיפים בעירוב תבשילין המלים "ולמעבד כל צרכנא" כוללים כל ההכנות מי"ט לשבת. אולם לדעת הר"ן איך נפרש דבר זה?

ובזה לכאורה היינו יכולים לומר שגם לדעת הר"ן ישנם הכנות שאינם מלאכה ואינם צרכי סעודה ומ"מ מהני העירוב-תבשילין להתירם, ונצטרך להסביר ההבדל ביניהם לאיסור עירובי חצרות והכנת הס"ת. ועיין אשל אברהם תנינא לסי' תקנו, ובהגהות הגר"מ אריק שם (ידוע שהגאון הנ"ל היה עוסק הרבה בתורתו של אדה"ז)

אולם בפשטות לשון אדה"ז בסימן תקג [אינו כן], וז"ל בסעיף ג: שאין עירוב תבשילין מתיר אלא תיקון צרכי סעודת שבת אבל לא שאר הכנות מיו"ט לשבת כמ"ש בסי' שצ"ג:

ועפ"ז לכאורה דברי האשל אברהם והגר"מ אריק חולקים ואינם [תואמים] לשיטת רבינו, ונצטרך לפרש ד"למעבד כל צרכנא" הכוונה 'צרכנא' דסעודה דוקא, וא"כ דוחק לומר ד'צרכנא' הוא דוקא צרכי סעודה, ו'אדלוקי שרגא' הכוונה גם באינו לצורך סעודה, דמהיכי תיתי?

עוד יפלא אשר בסימן תקג כותב רבינו ושולח לסימן שצג, ושם מדבר בעירובי חצרות שאין לעשות בער"ש ביו"ט, אולם הפלא הוא ששם מוסיף הטעם לאיסור "שנראה כמתקן דבר", וצ"ע למה לא יספיק איסור הכנה גם כשאין סרך מלאכה כ'תיקון דבר', שהרי בסי' תקג אומר שהיינו טעמא דס"ת היינו טעמא דעירבי חצרות?

ואולי יש ליישב דלאו דווקא צרכי סעודה אלא הכוונה צרכי עונג וכבוד שבת. ולשון 'צרכי סעודה' כולל גם זה. ולכן "לאדלוקי שרגא" יעזור גם להדלקת הנר בכל מקום, שהרי הוא מכלל כבוד או עונג, כידוע השקו"ט בזה בסי' רס"ג.

ואע"פ שעירובי חצרות יתכן שגם הוא לצורך עונג וכבוד שבת, י"ל שאינו מוכרח להיות לכבוד ועונג, משא"כ הדלקת הנר. ועוד, שיש בו סרך מלאכה. והכנת הס"ת, אע"פ שאין בו סרך מלאכה כמתקן, אבל אינו כלל לצורך כבוד ועונג.

ועפ"ז יתכן מאוד שהגאונים הנ"ל, ובפרט הגר"מ אריק, אחזו שאינם סותרים לדברי אדה"ז, שהרי הם מדברים בענין שיש בו כבוד ועונג שבת.

אקוה לשמוע חוות דעתו בכל זה, א גוטן חודש. נ. ז. ו.

מענה ב':

(א) על הסתירה בשוע"ר סי' שצג ס"א וסי' תקג ס"ג, אם עשיית עירוב תחומין ביו"ט לשבת שלאחריו נאסר משום 'הכנה' או משום 'תיקון' - אין בידי תשובה.

ב) מודינא להוכחת כת"ר, שאם "לאדלוקי שרגא" אינה רק לצורך הסעודה, א"כ גם "למעבד כל צרכנא" אינו רק לצורך הסעודה.

ג) נאלצים אנו לומר כי איסור ההכנה מיו"ט לשבת בדבר שאינו צורך סעודה, היינו רק היכא דמוכחא מילתא שנעשה לצורך מחר, דומיא דעריכת עירוב חצרות או תחומין והחיפוש בס"ת לצורך הקריאה של יום השבת.

ד) נפקא-מינה מכל זה, אם רשאי להביא ספר דרך רה"ר בכדי שיוכל ללמוד בו ביום השבת, אבל הוא מביאו זמן רב לפני הערב, באופן דלא מוכחא מילתא כלל שהוא מביאו ביו"ט לצורך השבת. שמפשוטות לשון שוע"ר סי' תקג הול"ל דאסור, ואילו לדברינו רשאי, וכאשר היטב כת"ר להביא מהאשל אברהם והגר"מ אריק.

ה) לשלימות הדיון אכיר מה שלדעת כמה מהראשונים ז"ל, הרי לצורך הדלקת הנר לחוד אין צורך בעירוב תבשילין. ולכן מורים למי שאינו מתכוון לבשל כלל מיו"ט לשבת, כי אם להדליק הנר, שיערוך העירוב תבשילין בלא ברכה - ראה ס' עירוב תבשילין הערוך (רי"ד שטרן, ב"ב תשנ"ה) ח"א ע' לו. ושם בהערות ליקט דברי הראשונים הנ"ל. ועכ"פ יש מזה צד נוסף להקל בהדלקת הנר שלא במקום אכילה, ורק בכדי שלא יכשל בעץ ובאבן.



כתיבת "כשר לפסח" על בשר בהמה ועל שאר מאכלים

הרב גדלי' אבערלאנדער
רב קהילת היכל מנחם - מאנסי

במה שעורר אחד הרבנים על הא דכותבים בעלי המכשירים על בשר בהמה "כשר לפסח", שהוא נגד מה שמבואר בשו"ע (סי' תסט) "אסור לומר על שום בהמה בין חיה בין שחוטא בשר זה לפסח, לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח ונמצא אוכל קדשים בחוץ". ולכמה פוסקים אסור לומר כן גם על שאר דברים.

ולענ"ד אין בו בית מיחוש כלל, ואבאר.

הנה בגמ' פסחים (נג, א) אומר רב דאסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ. ואומר שם רב פפא דדוקא בשר אסור אבל חיטי לא, דמינטר לפסח קאמר. ובפשטות מיירי הגמ' בבשר גדי או טלה הראויים לקרבן פסח, וכ"מ בתוס' (שם ד"ה מפני שנראה) ובעוד ראשונים. והם מפרשים ההיא דנראה כמקדיש קדשים בחוץ ר"ל דעל ידי שאומר עכשיו בשר זה לפסח סברי אינשי דמחיים אקדשה בפירוש לשם קרבן פסח, הלכך בבשר בהמה גסה ליכא למיחש להכי כיון דאינו ראוי לקרבן פסח.

אבל מרש"י שכותב (ד"ה בשר זה) "ואפילו שחוטא כבר", משמע שאין הכוונה שמקדיש הבהמה עצמה לקרבן שהרי בשר שחוטא אינו ראוי לקרוא עליו שם קרבן לאחר שנשחט אלא הכוונה שהחשש הוא שיאמרו שעכשיו מקדישה לדמי פסח דהיינו למכרה ולקנות בדמיה קרבן פסח ואחר כך כשיאכל הוא עצמו את הבשר יהא נראה כמועל בקדשים.

וכ"מ גם מרש"י (ד"ה אבל חיטי) דעל חיטים מותר לומר שהם לפסח וז"ל: "לא דמו מידי לקדשים, וכי קאמר חיטי אלו לפסח, דמינטרי לפסח קאמר אצניעו לפסח לאכלם, ולא אמרינן מיחזי כמאן דאמר למכרן ולקנות פסח בדמיהן". הרי דבבשר החשש הוא דקאמר למכרן ולקנות פסח בדמיהן, וא"כ אף בבשר בהמה גסה נמי חיישינן.

למעשה פוסק בשו"ע (סי' תסט): "אסור לומר על שום בהמה, בין חיה בין שחוטא, 'בשר זה לפסח', לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח ונמצא אוכל קדשים בחוץ. אלא יאמר 'בשר זה ליום טוב'. אבל מותר לומר 'חטים אלו לפסח'. בנוגע בשר עוף לא כותב המחבר כלום. אבל המג"א (סק"א) מביא שהמהרי"ל אוסר אפי' בעוף, דהיינו כל שבמינו טעון שחיטה. ומסיים וחומרא הוא שהחמיר, כי מדינא אין איסור אלא בדבר הקרב על גבי מזבח. ומסיים המג"א (סק"ב) דבגדי וטלה יש להחמיר אפי' בדיעבד אבל בשאר בשר לא. והט"ז (סק"א) מתיר בדיעבד אפי' בגדי וטלה.

עד כאן מצינו להחמיר רק שבמינו טעון שחיטה, אבל שאר מאכלים לא מצינו. אבל האליה זוטא (הובא בחק יעקב סק"א) כתב דאפי' בדגים וכהאי גוונא אסור, דאפשר שהקדישן לדמי פסח. ומביא ראייה מדאמרינן דבחיטים אין איסור משום דכוונתו שמנטרא לפסחא, משמע דשאר דברים שאין במשמעות כוונתו דמנטרא לפסח דשפיר אסור. והחק יעקב מסכם לדבריו ליזהר לכתחילה גם בשאר דברים חוץ מחיטים.

וכ"ה הוא דעת אדה"ו בשלחנו בסעיף ב דמביא מקודם דעת המקילין: "אבל על דגים ועל כל שאר דברים שאינן מין בשר כלל מותר לומר זה יהא לפסח, שבודאי לא יהא נדמה להשומע שהוא מקדיש דבר זה לדמי פסח כיון שדבר זה אין לו שייכות כלל עם פסח שהרי אינן מין בשר כלל".

ואח"כ מוסיף 'ויש מחמירין שלא לומר על שום דבר 'זה לפסח' חוץ מן החטים וכיוצא בהם מדברים הצריכים שימור מחימוץ, שהשומע שהוא אומר חטים אלו לפסח יהא סבור שאומר חטים אלו אצניעם ואשמרם מחימוץ לצורך הפסח וטוב לחוש לדבריהם לכתחלה..."

ובסעיף ג הוא כותב "לא אסרו אלא לומר בשר זה לפסח אבל לומר בשר זה על פסח כמו שהוא המנהג לומר כן בלשון אשכנז מותר אפילו על גדי וטלה חיים שאינן כאן חשש מראית העין שאם היה מקדיש אותם לפסח היה לו לומר בשר זה לפסח".

מכל האמור יוצא דבגדי או טלה לכו"ע אסור לומר 'בשר זה לפסח'. ויש אוסרים זאת אפי' בדיעבד, ואדה"ו מצדד בזה אם אין שעת הדחק או הפסד מרובה. בשאר בשר שחיטה לדעת רש"י יש להחמיר גם בזה. ולדעת התוס' והרא"ש אין להחמיר כלל. ולדעת האליה זוטא יש להחמיר לכתחילה גם בשאר דברים חוץ מחיטים שהכונה בחיטים הוא שנשמר מחמץ בכדי להשתמש בהם בפסח.

וא"כ בנוגע לענייננו בשאר דברי מאכל רוב הפוסקים מקילין בכל אופן ואפי' לכתחילה. אולם בדבר שבמינו טעון שחיטה יש להחמיר לכתחילה.

אולם נראה לענ"ד דבאופן שכותבים בזמנינו "כשר לפסח" אפשר להקל לכתחילה לכל הפוסקים ואפי' בגדי או טלה שראוי לקרבן. ורק באומר 'בשר זה לפסח' כלשון הגמ' והפוסקים יש במשמעו שבשר זה עבור קרבן פסח, בגדי וטלה לקרבן ממש ובשאר בשר (או אפי' בשאר דברים לפי האליה זוטא) לדמי קרבן. אבל כשכותבים "כשר לפסח" סתם דפשטות הדברים הוא דדבר זה כשר לאכילה בחג הפסח דהיינו שנשמר מכל מיני חמץ, בדיוק כפי שהגמ' אומר לגבי חיטים שלשון זה בחיטים הכוונה דמנטרא לפסח. אלא שבחיטים גם הלשון 'חיטים אלו לפסח' יש במשמעו דמנטרא לפסח, ובשאר דברים אפשר במשמע לשונו גם דמקדישו לדמי קרבן פסח. משא"כ הלשון 'כשר לפסח' היינו ברור דמנטרא לפסח. וזהו כאילו פסק הלכה שזה כשר לחג הפסח. ואפי' אם יתעקשו לומר שגם זה אפשר לחשוש שסתם אינשי יחשבו שהכוונה לפסח היינו לקרבן פסח, גם זה לא נורא דאם מישהו אומר על גדי או טלה מחיים שהוא 'כשר לפסח' האם ע"י זה נעשה מוקדש לקרבן פסח, בודאי שלא! דהכוונה הוא

ד'כשר לקרבן פסח' לא יותר מזה. וא"כ זה שכותבים על בשר גדי או טלה שהוא 'כשר לפסח' אין בו בית מיחוש כלל, ומותר לכתחילה.



ניתוח בימי הספירה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

באחת החוברות שהו"ל 'ועד תלמידי התמימים' בבית חיינו בשנת תשס"ט, הובא מחלוקת שטרות מצוה לצדקה בתאריך ביום ג' כ"ו אדר תנש"א (שבו נערכה יחידות לחברי הקרן לפיתוח שע"י מחנה ישראל):

אחד מהעוברים שאל אם לבצע ניתוח אחר הפסח. כ"ק אד"ש ענה לו, שנהוג שאין מבצעים ניתוח בימי ספירת העומר, ואם יוכל לעשותו לפני הפסח באופן שלא יפריע לשמחת החג – שיעשה זאת, ואם לאו – שידחה זאת לאחר ימי ספירת העומר.

זאת למרות הרמז הידוע שהרבי מביא בקשר לחודש אייר, שראשי-התיבות שלו הן "אני הוי' רופאך", (לקוטי שיחות כרך לב עמ' 72 ועמ' 251, מחת"ם סופר לשבת קמז, ב ומשער יששכר (להרה"צ כו' ממונקאטש) מאמר אייר ס"ג (בשם ספרי הקבלה), ובני יששכר, מאמרי חודש אייר מאמר א. וראה אג"ק כרך כג עמ' קנח. קסא. וראה הנסמן בס' בין פסח לשבועות פ"א סכ"ב ובהערות).



שתי הצלות כפולות

הנ"ל

בברכת "המעביר שינה" (ברכות ס, ב) אנו מבקשים: "והרחיקנו מאדם רע ומחבר רע" ושוב אנו מבקשים על כך ב"הי רצון" (ברכות טז, ב) שאחריה: "שתצילני היום... מאדם רע ומחבר רע". והרי כל שאר 16 הבקשות להצלה שב"הי רצון" נאמרות רק פעם אחת. וכנראה יש חשיבות מיוחדת לכך שלא נהיה מושפעים מאנשים שהכיוון הקבוע שהם הולכים בו הוא הפוך מהכיוון הטוב והנכון.

ולכאורה הכוונה בבקשה הראשונה היא – סייעתא דשמיא למניעת הקשר עם האנשים הללו (רפואה מונעת). והבקשה השניה – גם באם לא זכינו להתרחק מהם, לפחות שלא יוכלו להזיקנו בגשמיות או ברוחניות.

ובסידור 'שי למורא' מפרש בשם סידור 'בית אברהם', שהבקשה הראשונה היא למניעת נזק רוחני (דבר הלמד מעניינו, בקשות לחיזוק בתורה ומצוות), והשניה למניעת נזק גשמי (כשאר הבקשות שם – דברים פשוטים וגשמיים בדרך כלל).



איסור אכילת מצה בערב פסח

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

עובדא הוי שיהודי יושב רח"ל בכלא שמור מאוד באחד מערי שדה בארה"ב. והרב השליח דשם רצה להכניס לו מצה לפסח, והנהגה סירבו בתוקף. בהתקרב החג הגביר השליח בקשותיו, והם המשיכו לסרב. ייעץ לו העו"ד להגיע ערב פסח עם חבילת המצות, אולי יסכימו.

השליח הגיע ואמרו לו הנהגה שהיות שלא מכירים אוכל זה, חוששים להכניסו להאסיר כי שמא אין זה אוכל או שמא יש משהו בפנים. צלצל להעו"ד, והעו"ד ייעץ לו להציע שהוא יטעום מהמצות להראות שאכן זה אוכל. הנהלת הכלא הסכימו, שאם יאכל השליח מהמצה, יכניסו את המצות להאסיר שיהי' לו לליל פסח, אחרת אינם מסכימים להכניסו.

ונשאלת השאלה – אם מותר לו לטעום מהמצה לאפשר ליהודי האסיר הזה לקיים מצות עשה דאכילת מצה בליל פסח. וניחזי אנן:

תנן! "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". ופירש"י: "לא יאכל כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה" עכ"ל. ובתוס' שם² הקשו³

1) פסחים צט, ב.

2) ד"ה לא יאכל.

3) בא"ד.

"וא"ת ומה לא יאכל, אי מצה אפילו קודם נמי אסור כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ואי במיני תרגימא הא אמר בגמ' (קו, ב) אבל טובל הוא במיני תרגימא. וי"ל דאיירי במצה עשירה דלא אסר בירושלמי אלא במצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו ואוכלה קודם זמנה וכו', אבל מצה עשירה שריא.

והקשה המהרש"א דהי' לו להתוס' לאוקמי דמתני' איירי בבציקות של עכו"ם דלא הוי שימור לשם מצה דאמרינן בגמ' (מ, א) דאין יוצאין יד"ח בהם, ומותר לאוכלם כל היום עד סמוך למנחה.

ותירץ המהרש"א דיש לחלק דמצה עשירה אין בו טעם מצת מצוה ולכן שרי, משא"כ בבציקות של עכו"ם דטעם מצה היא אסור, ולכן לא נחית לי' להתוס' להקים המשנה בבציקות של עכו"ם, עיי"ש.

ובביאור דברי המהרש"א כתבו האחרונים⁴ על פי מה שכתב המאירי⁵ וז"ל "לדעתינו אכילת מצה כל היום מכווער הדבר שמשום תיאבון נאמרה וכל שמילא כריסו ממנה פרח תיאבוננו", עכ"ל. ובוהן דברי המהרש"א דכיון דטעם טעם מצה פרח תיאבוננו.

אלא דיש להעיר קצת בביאור זה, דהמאירי כתב "וכל שמילא כריסו ממנה פרח תיאבוננו", עכ"ל, משמע שרק מי שמילא כריסו ממנה שעיי"ז אכן פרח תיאבוננו – ובפשטות חשש המשנה לא יאכל אדם דהיינו שהוא רעב ורוצה לאכול, ואם יאכל כל צרכו במצה – אפי' מצה שאין בה יד"ח – יפרח תיאבוננו, אך מי שרק יטעום מהמצה הי' נראה מדברי התוס' – לפי ביאור המהרש"א – לית לן בה.

ובפשטות, חשש זה הוא שונה מהחשש של סעודה שלפני כל שבת ויו"ט, וכמבואר בשו"ע⁶, דאל"כ למה כתב המאירי לאסור אכילת מצה כל היום, דאי משום שלא ימלא כריסו הי' צריך לאסור דוקא מי' שעות ולמעלה שאז יש חשש שיאכל סעודת יו"ט (ומצה כמובן) אכילה גסה, והכי איתא בר"ן שהטעם שאסר המשנה הוא שלא יאכל כזית מצה אכילה גסה שלא שמה אכילה, ומוכרחים לומר שחשש המשנה (לפי התוס') אליבא דמהרש"א וכו') הוא שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, ואילו כבר אכל מצה ביום

(4) ראה דבר שמואל על אתר.

(5) יג, ב.

(6) ראה סי' תרלט.

יפרח תיאבונו, ופירש המאירי בזה דהיינו שאכל כל צרכו ומילא כריסו ממנה, ולא שטועם קצת – אלא דמסתמא לא חלקו חכמים בגזירתם וחששו טעימה אלו כל צרכו.

ויש להעיר קצת דלפי דברי המאירי מדוע לא אסרו לאכול בכל היום דער"פ בשר צלי כדי שיאכל בשר הפסח לתיאבון – ובדבר שמואל הרגיש בזה, ותירץ שפסח שאני דבלאו הכי דינו להאכל על השובע ושונה ממצה.

ביארנו את קושיית התוס' אליבא דמהרש"א ודברי המאירי לעיל⁷.

אלא דבחידושי המאירי על אתר תירץ בקושיית המהרש"א (דלוקמא מתני בבציקות של עכו"ם), וז"ל "ותירצו שלא אמרו כבא על ארוסתו אלא במצה הראוי לצאת בה יד"ח הא מצה עשירה או בציקות של עכו"ם או של אורז ודוחן לא, והרי בציקות של עכו"ם מבואר בגמ'⁸ ממלא אדם כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, ופירש"י "דבהא לא נפיק ידי חובת מצה משום דלא הוי שימור לשם מצה וכו"ו", עכ"ל.

הרי לן דלדעת המאירי, בבציקות של נכרים אף שיש בו טעם מצה, מ"מ כיון שלא הוי עשייתן לשמן ואין יוצאין בה יד"ח מצה מותר לאכלם בערב פסח.

נמצא שנחלקו הראשונים בטעמו של המשנה דלא יאכל אדם מצה עד שתחשך, דלדעת התוס' (אליבא דמהרש"א) כל שיש בו טעם מצה אסור – אף במצה שאין אדם יוצא יד"ח למצוות מצה. ולדעת המאירי אסור לאכול רק מצה שיוצאים בה יד"ח בפסח, ומצה שאין יוצאים יד"ח בפסח אף שיש בו טעם מצה מותר לאכול.

ובאמת ביאור המהרש"א צ"ע טובא ממה שכתב הגמ' דבבציקות של עכו"ם ממלא אדם כריסו מהן רק שיאכל כזית של מצה באחרונה, דאם ימלא אדם כריסו מדבר שיש בו טעם מצה איך יאכל מצה של מצוה לתיאבון? וראה לקמן.

והנה בהטעם דאסור לאכול מצה בערב פסח מבאר הירושלמי (ומובא בתוס') שהוא כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, ומבאר הקרבן נתנאל⁹ וז"ל "וטעמא כי המצה יש לפני' ז' ברכות וברכת נישואין ג"כ יש לה ז' ברכות. מהרי"ל. וע"ש שמפרט

(7) דף יג, ב.

(8) מ, א.

(9) על הרא"ש פרק אלו עוברין סי' ז סק"ד.

הברכות. מבואר מהירושלמי שטעם האיסור לאכול מצה בער"פ הוא כמו הבא על ארוסתו בבית חמיו דאינו ממתין לשבע ברכות הנוהגים לברך קודם אכילת מצה בליל הסדר, עכ"ל.

וכ"ה בשו"ע אדה"ז¹⁰¹, וז"ל "ומצה אינו יכול לאכול כל היום מעמוד השחר ואילך שאמרו חכמים כל האוכל מצה בערב פסח כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו קודם שיכניסנה לחופה לברך עליה שבע ברכות ומכין אותו מכת מרדות".

ומשמע מזה, דטעם האיסור הוא שאכל המצה שלא באופן הראוי בלי הסדר ובלי ברכותיו וכמו שאסור לבוא על ארוסתו בלי החופה ובלי שבע ברכות.

אולם הבה"ג בהל' פסח פרק כל שעה כתב וז"ל "ואסור לאכול מצה מבעוד יום מקמי דלקדיש ואומר הגדה והלל שנאמר בערב תאכלו מצות כדי שיהא חביב עליו משל לארוס שבא על ארוסתו בבית חמיו", עכ"ל.

ומבואר בדבריו, שהקפדת הירושלמי הוא שצריך לאכול מצה באופן שיהא חביב עליו היינו בהקדמת קידוש ואמירת ההגדה והלל, ובלי הקדמות אלו אי אפשר שיבין ויעריך אכילת המצה כראוי, דהיינו שלהבה"ג כוונת הירושלמי הוא שכדי שיהי' אכילת מצה כראוי צריך להקדים כל הסדר והקידוש והלל, ורק אז יקיים מצוות המצה כראוי, והדמיון לבא על ארוסתו הוא שבלי החופה והברכות והכנות אלו אינו מבין ואינו מעריך חשיבותו של ארוסתו והחיים והאדם חושב רק על הנאתו הגופנית ולא על קדושת הנישואין בענין מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין.

(ועפ"י"ז יש לבאר הא דכתב הרמב"ם דלפני מ"ת אדם פגע אשה בשוק וכו', דבמ"ת נתחדש ענין החופה והברכות שבזה הביא עמו לחופה וקידושין ודו"ק).

והוא הדבר במצה, דבלי ההקדמה של קידוש וסדר והגדה והלל אינו מבין, מרגיש ומעריך חשיבות מצות אכילת מצה, ולזה חששו חז"ל ואמרו שאסור לאכול ערב פסח בלי ההכנות הנ"ל, ואולי זהו עומק דברי רש"י והרשב"ם כדי שיאכל מצה של מצווה לתיאבון שאין הכוונה לתיאבון גופני בלבד, אלא לחביבות המצווה וע"י אכילתו בערב פסח ממעט בחשיבות אכילת מצה של מצווה.

והנה בפרי מגדים¹¹ הסתפק אי מותר לאכול בערב פסח מצה פחות מכזית, עיי"ש. ולהמתבאר י"ל, שספיקו תלוי בביאור דברי הראשונים הנ"ל:

דלטעמו של הבה"ג דהוא משום חביבות המצוה, היינו שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, א"כ י"ל דגם בפחות מכזית אסור לאכול בער"פ, דעכ"פ על ידי טעימתו פקע ממנו חביבותו וטעמו, אבל אי נימא כטעמא דמהרי"ל דהוא משום ז' ברכות, א"כ הרי בפחות מכזית לא מקיים שום מצוה ואין כאן ז' ברכות ושפיר מותר לטעום ולאכול פחות מכזית.

וכאמור, רבינו בשולחנו¹² מביא טעם זה, וטעמו של המאירי הנ"ל דאין אסור אלא מצה שאדם יכול לצאת יד"ח בלילה.

ונראה דתלה שני הטעמים בהדי אדדי, היינו שאסור לאכול מצה בערב פסח באופן שמקיים בה מצוות מצה.

וממילא י"ל בנדו"ד לשם צורך גדול כזה דשפיר יכול השליח לטעום מהמצה פחות מכזית שעיי"ז ירשהו להכניס המצה לכלא שהאסיר יקיים בו מצוות מצה בלילה בלי שום חשש.

ויש עוד להביא טעם להיתר, דהנה כתב הרמב"ם¹³ וז"ל "אסרו חכמים לאכול מצה בערב פסח כדי שיהא היכר לאכילתה בערב" עכ"ל, ויש לתמוה למה שינה הרמב"ם וכתב הטעם שיהי' היכר, ויש להאריך, אבל לכאורה הנקודה הוא שרק אם אוכל המצה באופן שאכן הי' נראה שיוצא יד"ח אז אסור כי צריך להיות "היכר" לאכילתו, אבל אם אוכל המצה באופן שאינו נראה כמקיים מצוות מצה מותר, ודו"ק.

ב. והנה סוגיא זו ושאלה זה מידי איירינן בה נימא בזה מילתא חדתא אגב חביבותי', דבשו"ת אבני נזר¹⁴ הקשה לדעת המהרש"א דלעיל דאסור לאכול כל דבר שיש בו טעם מצה, א"כ הי' אסור להכהנים לאכול לחם הפנים בערב פסח שחל להיות בשבת, כי לחם הפנים אינו טעון שמן, וא"כ יש בו טעם מצה, ובמשנה במנחות דאמרו ביוהכ"פ

11) או"ח סי' תעא משב"ז סק"א.

12) סי' תעא ס"ו.

13) הל' חו"מ פ"ו הי"ב.

14) או"ח סי' שפ.

שחל להיות בשבת החלות דלחם הפנים מתחלקות לערב למה לא מביא גם ער"פ שחל להיות בשבת? וגם במשך חכמה¹⁵ העיר כן, וע"ש שמתרץ בכמה אופנים.

ומתרץ האבנ"ז דכיון דקיי"ל חביבה מצוה בשעתה, לפי"ז אכילת לחה"פ בשבת דוחה איסור אכילת מצה בערב פסח משום דחביבה מצוה בשעתה עיי"ש. וראיתי מקשים דלכאורה כל היכא דאסרו חז"ל אמרינן לא פלוג.

ונראה לבאר לפי מה שביארנו לעיל (לדעת הבה"ג) דהאוכל מצה בער"פ מבטל חשיבות דמצוות מצה שחייבו התורה לאכול בלילה זו דוקא וע"י שמקדים לאכול בער"פ להנאתו לבד, א"כ זה פוגם, מבזה ומבטל חשיבות וחביבות המצה (כמו הבועל ארוסתו בלי חופה וז' ברכות), וכל זה רק במצה דרשות אבל במצה דמצוה כמו לחם הפנים מכיון דהוי ג"כ מצוה מן התורה מותר לאכלו בערב פסח שחל בשבת, וזה פי' חביבה מצוה (זו) בשעתה, ואינו כמו כל אכילת מצה דערב פסח, וזה ביאור סברת האבנ"ז.

ודומה לזה הוא המבואר בדברי הראשונים בענין מצוות לא ליהנות ניתנו, דפירש"י בסוכה¹⁶ דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר, אין קיום מצות הנאת הגוף אלא עבודת עבד לרבו, ע"ש.

ולכן אין איסור קיום מצוה באיסורי הנאה, ובריטב"א סוכה שם כתב יותר וז"ל "דלא חשוב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של האיסור אבל כל שאין ההנאה מגופו אלא שגורם לא הנאה וריוח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור".

וכ"ה בדברי הרמב"ן והרשב"א¹⁷ לגבי חליצה בסנדל של עכו"ם, וידועה דברי הרשב"א בענין זה דיבטל חלק ההנאה לדבר מצוה.

ומכל הנ"ל יבואר לנדוד"ד דהיות דכל כוונת הרב השליח לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך להביא לעוד יהודי היכולת לקיים המצוה, הרי אכילתו והנאתו של מצה זו בטל לגמרי לגבי קיום מצוות זו לעזור ולסעוד לעוד יהודי מסכן רח"ל ואשרי חלקו וגדול זכותו שזכה לזכות עוד מבנ"י לקיים מצוה רמה ונשאה כאכילת מצת מצוה.

(15) ריש פרשת אמור ויקרא כד, ח.

(16) לג, ב.

(17) יבמות קיג, ב.

זמן הראוי לאכילת מצה מצוה

הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג
שליח כ"ק אדמו"ר – ניו לאנדאן, קונקטיקוט

בדבר אכילת מצה בליל הסדר, הנה ברור שצריכים להיזהר לאכול המצה קודם חצות כמפורש להדיא בשוע"ר במה מקומות וכדלהלן. אלא שנשאר לעיין בשיטת אדמוה"ז (א) אי הוי דין תורה, (ב) אי הוי רק לכתחילה או גם לעיכובא, (ג) אם נאנס ולא אכל מצה עד אחר חצות האם יכול לברך על אכילת מצה.

דהנה מצינן פלוגתת תנאים בנוגע מצוות אכילת פסח (א) דעת ר"ע שהפסח נאכל כל הלילה (כשאר דברים שמצוותן בלילה שכשר (דין תורה) כל הלילה, (ב) דעת רבי אלעזר בן עזריה שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות וכמפורש בזבחים (נ"ז, ב) ובהסוגיא בסוף פסחים שהוא דין דאורייתא.

ובפסחים (קכ, ב) "אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו" והטעם "דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי".

ולענין הלכה מצינן פלוגת הראשונים, שבכללות נחלקו לג' שיטות (א) הלכה כר"ע (הרי"ף, הרמב"ם ועוד) (ב) הלכה כראב"ע (תוס' בזבחים נ"ז ע"ב ד"ה ואב"א, מגילה כא, א ד"ה לאתויי המרדכי בסדר אחרון ועוד) (ג) (משמעות הרא"ש בע"פ סימן ל"ח ועוד) מספקינן אי הלכה כראב"ז דסתים כותיה בג' מקומות (זבחים, פסחים וברכות) או כר"ע דסתים כוותיה בחד (מגילה י"ז) ומה לי חדא סתמא מה לי תרי סתמי, הלכך צריכים בשל תורה להחמיר כראב"ע ולאכול מצה קודם חצות.

הנה בשוע"ר מצינן כמה דינים שנראים סותרין אהדדי וכבר עמדו על זה רבים:

דהנה בסימן תנ"ח סע' ב' כתב רבינו וז"ל: "לפי שלא הוקשה מצת מצוה למצות פסח אלא לזמן אכילתה בלבד שצריך לאכלה קודם חצות הלילה כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו הוקשה אכילת מצה לאכילת הפסח" ובהשקפה ראשונה נראה שהכריע כאן שההלכה היא כראב"ע שהרי לזמדם שההיקש (שהוא מדין תורה) בא ללמדנו שצריך לאכלה קודם חצות הלילה.

וכן כתב בסימן תע"ז סע' ו' צריך לזוהר לאכול האפיקומן קודם חצות לילה כמו הפסח שלא היה נאכל אלא עד חצות.

וכן משמע מהלכות סוכה (סימן תרל"ט סע' כ') וכיון שאכילת לילה הראשונה נלמד בגזירה שוה מאכילת מצה צריך להיות דומה לה בכל דבר דהיינו שלא יאכל בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים ויזהר לאכול קודם חצות לילה הכל כמו באכילת מצה כמ"ש בהלכות פסח.

אלא שמסימן תע"ז ומתרל"ט לא ברור כ"כ אם ההכרעה היא כדעת ראב"ז, או שמספק צריכים להיזהר כדעת ראב"ע. ורוב מפרשי הטור והמחבר סוברים שה"ל יזהר" הוא מצד הספק. (ויש שכתבו דאפשר דגם הוא (ר"ע) מודה דמדרבנן יש לאכול המצה קודם חצות).

לאידך בסימן תע"ה ששם מדבר אודות החיוב של מצה בזמן הזה שהוא דין תורה, אינו מזכיר שצריך לאכלה קודם חצות, ואדרבה בסעיף ל"ג שם כותב "אם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה אין לו תשלומין" ומשמע ברור שדווקא כעבור כל הלילה, אין לה תשלומין, אבל אחר חצות יתכן שמקיים המצווה¹.

וכן משמע קצת מסימן תע"ג סע' ג' "אבל מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום שנאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה דהיינו בלילה הראשון אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות", הרי שלשם חובה היא בלילה הראשון בלי להדגיש שהוא רק עד חצות.

ד' כוסות בזמן הראוי לאכילת מצה

ב. והנה בסימן תע"ב סעיף ב' כותב רבינו "מכל מקום לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה אף על פי שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש לקדש ולאכול מבעוד יום מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש.

והנה מקורו של אדמוה"ז הוא מתרומת הדשן סי' קל"ז שכתב: "ראה דלא שרי למיעבד הכי [היינו לקדש מבעוד יום], דהתוס' ומרדכי ואשירי ריש ע"פ כתבו בשם הר"י דאורלינ"ש, דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש. וא"כ אע"ג דקודם שיסיים

(1) עכ"פ בתורת תשלומין, כדלקמן הערה 5.

האגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות גם אכילת שאר ירקות ויתר שינוי דעבדינא כדי שישאלו התינוקות, וכ"ש האגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי, וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור. אלא שאדמוה"ז מוסיף "כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש".

וצריך ביאור: מאחר שכל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, ואכילת מצה הוקשה לאכילת פסח, א"כ כשם שא"א לקדש קודם שתחשך משום שבעינן זמן הראוי לאכילת מצה, כמו"כ הי' צריך להיות הדין שצריכים לשתות כל הד' כוסות (גם כוס ג' וד') קודם חצות (שצריך לאכלה קודם חצות הלילה כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות) (לשון אדמוה"ז בתנ"ח, ב), ולא מצינן שאדמוה"ז יפסוק כן. ולהעיר שבנוגע להלל כותב אדמוה"ז בסי' תע"ז שם "לכתחלה טוב להקדים את עצמו לגמור את ההלל שאחר ברכת המזון קודם חצות", אבל אינו מזכיר דבר וחצי דבר אודות כוס רביעי.

ובאמת שקושיא זו כבר הקשה המהרי"ל בהלכות הגדה שלו (ספר מהרי"ל י"ג, ב) "וכ"ת משום שתיית הכוסות שצריכין נמי להיות בלילה דומיא דמצה תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו ג"כ מחוייבים לשתות קודם חצות כדרך מצה", ולכן מסיק בטעם אחר למה לא לקדש קודם שתחשך.

גם יש לדייק בלשון "זמן הראוי לאכילת מצה" ולא בזמן שמחוייב לאכול מצה.

האם יש הכרעה בשוע"ר כדעת ראב"ע?

ובהשקפה ראשונה הי' מקום לומר שאדמוה"ז סובר כשיטת הראשונים שמסופקים באם הלכה כראב"ע או ר"ע. ולכן בשל תורה צריכים להחמיר ולאכול המצה קודם חצות, אבל בד' כוסות שהם מד"ס יש להקל.

אלא שעדיין אינו מובן כל צרכו, למה לא מובא הידור עכ"פ לגמור הד' כוסות לפני חצות כמו שרבינו כתב לגבי הלל שלכתחילה טוב לגמור את ההלל ג"כ קודם חצות ובפרט שכל דתקנו חכמים כעין של תורה תקנו?

ובלאו הכי מוכרח לומר שאדמוה"ז לא הכריע לפסוק הלכה בוודאות כראב"ע, שא"כ האיך מקילין אנו בסדר השני לאכול אפיקומן אחר חצות?

ועד"ז יש לדייק (דלא הוכרע הלכה כראב"ע) ממה שכתב הרבי בהגדה בפסקא "קודם חצות" "בשו"ע שלו כתב, שלכתחילה טוב לגמור את ההלל נ"כ קודם חצות (ר"ן ס"פ ע"פ וספ"ב דמגילה). אבל אין מדקדקין בזה בבית הרב", ולכאורה מאחר שההידור לגמור את ההלל קודם חצות בא מכוח השיטה של ראב"ע, למה לא דקדקו ע"ז בבית הרב?

אלא שא"כ (דאין הכרעה בשו"ע"ר) צריכים להבין דברי אדמוה"ז בסי' תנ"ח: "לפי שלא הוקשה מצת מצוה למצות פסח אלא לזמן אכילתה בלבד שצריך לאכלה קודם חצות הלילה כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות", משמע ברור שההיקש בא להגביל אכילת מצה לקודם חצות וכדברי רבאב"ע.

חילוקי דיוק לשונות בין תנ"ח לתע"ב

והנה מבין ב' ההלכות (תנ"ח, סעי' ב' ותע"ב סעי' ב') רואים שלדעת אדמוה"ז הוקשה מצת מצוה למצות פסח לזמן אכילתה. אלא שבזה גופא ב' דינים, א' תחילת הזמן שצריך להיות בלילה ממש, ב' סוף זמנה שצריך לאכלה קודם חצות לילה.

אבל כד נעיין בדיוק לשונו נראה שיש שינוי ממשי בין ב' דינים אלו. שבנוגע בתחילת זמנה, כותב (תע"ב סעי' ב') "שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה" ואילו בתנ"ח כאשר מדבר אודות סוף זמן אכילת מצה כותב "שצריך לאכלה קודם חצות לילה" ואילו אינו נאכל אלא עד חצות לא קאמר.

והחילוק נראה פשוט, שאינו נאכל אלא בלילה הוא לעיכובא, ואילו הלשון "צריך לאכלה קודם חצות" יש מקום לומר שפירושו, שכן צריך וראוי לעשות לכתחילה, אבל בדיעבד ובפרט אם נאנס, יש לו תקנה או תשלומין כדלקמן.

ולכן נראה לומר שלדעת אדמוה"ז החיוב לאכול מצה קודם חצות הוא לכתחילה אבל בדיעבד ובפרט אם נאנס יכול לאכול אחר חצות, ויתכן שאפשר לברך ג"כ, כדלקמן.

ובביאור הדברים יש לומר בכמה אופנים

אופן א'

רבינו סובר כשעת הראשונים שעיקר הדין הוא כר"ע אלא, שאעפ"כ צריך לאכול מצה קודם חצות, (א) כמו שכתב הרא"ש שאפשר שגם ר"ע סובר שמצד ההרחקה צריך לאכול מצה קודם חצות. ולפי זה זהו רק לכתחילה, (ב) מאחר שלא נפסק ברור בגמ' שהל' כר"ע יש להחמיר לכתחילה כראב"ע אבל בדיעבד אפשר לאכול מצה (ולכאורה בברכה) גם אחר חצות.

ולפ"ז מובן למה שבד' כוסות מקפידין רק על תחילת הזמן שהוא לכולי עלמא, אבל לא על חצות, שהרי מן התורה אין חיוב לאכול מצה קודם חצות. ועפ"ז יובן גם מ"ש בסי' תע"ג סעי' ג' לשם חובה דהיינו בלילה הראשון ובסי' תע"ה סעי' ל"ג "אם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה", שבשניהם משמע שבדיעבד כל הלילה זמנה, שהרי כנ"ל העיקר הוא כדעת ר"ע.

אלא לפי זה אינו מובן מה שכתב בתנ"ח סעי' ב' לפי שלא הוקשה מצת מצוה למצות פסח אלא לזמן אכילתה בלבד, שצריך לאכול קודם חצות הלילה כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות, שמשמע ברור שההיקש בא להגביל אכילת מצה לקודם חצות וכדברי רבאב"ע.

ונראה לומר שבסימן תנ"ח לא בא לקבוע מסמרות בגדר חיוב מצה, (שהרי אין כאן מקומו, ועיקר דיני אכילת מצה מבואר בסימן תע"ה), אלא לשלול ולקבוע על מה לא בא ההיקש, כדי לבאר למה אפשר לאפות מצות גם לפני ערב פסח. אלא שדרך אגב ובכדי לשלול עוד יותר שיטת המחמירים לא לאפות מצות אפילו בדיעבד לפני ע"פ אחר חצות, מעורר על דבר תקלה שיכול לצאת לדעת המחמירים וכדלקמן.

דהנה שיטת רש"י וההולכים בעקבותיו, דמצה שנאפה קודם ע"פ אחר חצות לא יצא ידי חובת מצה מדאורייתא, דהא הוקשו מצות לפסח. וכאשר חל ע"פ בשבת אין עצה אלא לחכות עד מוצאי שבת ולאפות בליל הראשון של פסח. וכך מובא בספר הפרדס לרש"י ובסידור רש"י פסח שחל להיות באחד בשבת, אסור לאפות מצות מערב שבת, הראשונים אומרים שהוא משום הידור מצוה. אבל מצינו בו איסורא מדאורייתא, דהא הוקשו מצות לפסח (ב) בשילהי פ' בתרא צלי אש ומצות (שמות י"ב ח'), ומה עשיית הפסח אינו אלא משבע שעות ומחצה ואילך, אף מצות מצה אינה אלא משבע שעות ומחצה ואילך, ואכילת מצה נמי הוקשה לאכילת פסח, [כדרבא] דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה לאחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו."

וע"ז כתב רבינו ירוחם (נתיב רביעי חלק שלישי) "י"ד שחל להיות בשבת אופיין מצה מע"ש כך פשוט בתוספתא דפסחים פ"ג ה"ט, וכתבו בתוספו' לאפוקי מאותם שאופיין המצה בליל הפסח שהו' ליל יום ראשון, ועוד שמא ישע ויאחר באפיית המצה עד שיאכל אפיקומן אחר חצות והוא כנגד הפסח ואינו נאכל אלא עד חצות".

[ולכאורה מחלוקת רש"י ושאר הראשונים תלוי בהבנת הגמרא (פסחים ק"כ, ב) "קמשמע לן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה" רש"י פירש: "למילתיה קמייתא אהדריה לעמוד במקום הפסח ולאכול עד חצות", היינו, שאע"פ שלומדים חיוב מצה בזמן הזה מהפסוק בערב תאכלו מצות, מ"מ לא בא הכתוב לקבוע חיוב חדש של אכילת מצה, אלא למילתא קמייתא (ההיקש של על מצות ומרורים יאכלוהו) אהדריה, לעמוד במקום הפסח ולאכול קודם חצות, היינו שמצה הוקשה לפסח לכל דבר, ולכן גם האפיה צריך להיות בזמן הקרבת הפסח או בזמן אכילת הפסח.

אבל שאר הראשונים שחולקים על רש"י לומדים כמו שפירש הרשב"ם "קמ"ל דכי אהדריה קרא לחובת מצה בלילה הראשון בזמן הזה דכתיב בערב תאכלו מצות דהכי נפקא לן לעיל [ע"א], למילתא קמייתא אהדריה לאכילה עד חצות כבזמן דאיכא פסח", היינו שהרשב"ם לומד שההיקש בא לומר רק לאכילה עד חצות, ולא שמצה עומד במקום הפסח].

ומעתה יש לומר שזה מה שאדמוה"ז רוצה להשמיענו. שבסעיף א' כותב "נהגו כל ישראל שלא ללוש המצות של מצוה עד אחר חצות היום בערב פסח שהוא זמן הקרבת הפסח שמצות מצה הוקשה למצות הפסח שנאמרו על מצות ומרורים יאכלוהו" ומאחר שהוזכר שהמנהג מיוסד על ההיקש, הי' מקום לומר שיש פה יותר ממנהג יפה והוא דין לעיכובא, ולכן ממשיך אדמוה"ז בסעיף ב' "וכל זה אינו אלא מנהג לכתחלה אבל מעיקר הדין אפילו מצות מצוה שנאפו כמה חדשים לפני הפסח יכול לצאת בהן ידי חובתו לכתחילה, לפי שלא הוקשה מצת מצוה למצות פסח אלא לזמן אכילתה בלבד, שצריך לאכלה קודם חצות הלילה כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות".

ואולי י"ל דעיקר כוונת רבינו הוא לומר שההיקש מוגבל "לזמן האכילה בלבד" ולא בא לומר לנו ע"ד זמן האפי', אלא שדרך אגב מוסיף רבינו, "שצריך לאכלה קודם חצות הלילה כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות" שבזה מרמז להתקלה שהידור זה יכול להביא באם שנעמוד על כך שהוא לעיכובא. שהרי כשחל ע"פ בשבת, ואז לפי דעת רש"י לא יוכלו לאפות מע"ש מכוח ההיקש, וע"ז מזהיר רבינו, שיתכן שזה יביא תקלה, שהרי ברור שעיקר ההיקש מובא בגמרא לענין אכילת מצה קודם חצות, ואם נצטרך לאפות מצה בליל פסח, יתכן שזה יוביל לאיחור באכילת מצה, כדברי הרוקח הנ"ל

"שמא יפשע ויאחר באפיית המצה עד שיאכל אפיקומן אחר חצות והוא כנגד הפסח ואינו נאכל אלא עד חצות".

אופן ב'

רבינו לומד שבמצות מצה ב' דינים, א) חובת מצות מצה שנלמד מהפסוק בערב תאכלו מצה, ב) זמן אכילת מצה, שלומדים מההיקש של על מצות ומרורים. לכתחילה, כדי לקיים המצוה כראוי, צריך לאכלה קודם חצות, אבל בדיעבד ובפרט אם נאנס, עדיין חובת בערב תאכלו מצות עליו עד עלות השחר. והא דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו, פירושו לא יצא ידי חובתו כראוי², וכשיטת הר"ן הידוע בדברי רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצאו ידי חובתו.

[אלא שבזמן אכילת מצה גופא צריכים לחלק בין תחילת זמנו וסוף זמנו, שתחילת זמנו הוא לעיכובא "שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא³ בלילה" (תע"ב, ב) ואילו סוף זמן אכילתה הוא רק לכתחילה "שצריך לאכלה קודם חצות לילה" (תנ"ח, ב).

ואולי י"ל הביאור בזה עכ"פ בדרך אפשר, גם באכילת פסח שונה תחילת זמנו וסוף זמנו, שתחילת זמנו לומדים ממשמעות הכתוב בלילה הזה שפירושו לילה ממש, ואילו זה שלדעת רב"ע אינו נאכל אלא עד חצות, נלמד מגזירה שוה של "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה". היינו שבעצם זמנו כל הלילה רק שניתוסף בו מיעוט מהג"ש שאינו נאכל עד חצות. ולכן גם זמן אכילת מצה שלומדים בהיקש מזמן אכילת פסח, שונה תחלת הזמן מסופו, שתחילת זמנה הוא דין עצמי, ואילו סוף זמנו הוא דבר נוסף, ששייך לקיום המצווה כראוי אבל אינו נוגע לעצם המצווה].

ולכן כאשר נחית רבינו לבאר עצם החיוב של אכילת מצה (תע"ה סעיף ט"ו) כותב "מצות מרור מן התורה אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש, אבל חיוב אכילת מצה בלילה הראשון אף בזמן הזה הוא מן התורה שנאמר בערב תאכלו מצות ולא הוזכר שם פסח", ואינו מזכיר דבר שעדיין יש ההיקש לזמן אכילתה, משום שאין זה נוגע לעצם חובת מצוה מצוה.

(2) ראה נתן פריז בפירושו על פסחים קי"ט ע"ב ד"ה ומה שאמרו, וראה גם צמח יהודה ע' קס"ה.

(3) להעיר ממנחות פ"ג ע"ב ובתוס' מתני' דלא.

ועל פי זה מובן שכאשר רוצים להגדיר סיום הזמן בדיעבד, הן בנוגע להגדה (מצות סיפור יציאת מצרים בתע"ג, ג) והן בנוגע לעצם קיום חובת מצה, (תע"ה סעיף ל"ג) עיקר הדגש הוא על לילה הראשון (בתע"ג לגבי הגדה "לשם חובה דהיינו בלילה הראשון" ולגבי מצה בתע"ה, ל"ג "אם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה אין לו תשלומין").

ועפ"ז מובן, שכאשר תיקנו חכמים ד' כוסות כעין של תורה, שמו הדגש רק על תחילת הזמן ולא על סוף הזמן. שמאחר שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה, הנה גם הד' כוסות צריך להיות בלילה דוקא, אבל לגבי סוף הזמן, לא הקפידו חכמים לשתות הכוסות קודם חצות מאחר שגם מצה ששהיא מן התורה בעצם זמנה היא כל הלילה, רק שיש בו עניין נוסף שכדי לקיים המצוה כראוי צריך לאכלה קודם חצות.

ובזה יומתק לשון רבינו "לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה", שכן "ל בעצם מצד חובת מצות מצה הנלמד מבערב תאכלו מצות, כל הלילה ראוי לאכול מצה, אלא שבמצה יש ענין נוסף לכדי לצאת חובת המצווה כראוי צריך לאכלה קודם חצות. ולזה לא הקפידו חכמים בד' כוסות שהם מד"ס.

אופן ג'

ובהקדם לבאר החילוק בין אכילת מצה בלילה ראשונה לשאר הלילות. וז"ל רבנו בס' תע"ה סעיף ל"ב:

ואין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד שנאמר בערב תאכלו מצות אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ דהיינו שאם רוצה לאכול פת שנילושה במים יזהר שלא תבא לידי חימוץ אלא יאפנה כשהיא מצה שלא נתחמצה עדיין ועל זה אמרה תורה שבעת ימים תאכל מצות כלומר ולא חמץ אבל אם לא רצה לאכול כלל פת שנילושה במים אלא שאר מיני מאכלים הרשות בידו. . יכול אף בלילה הראשון כן תלמוד לומר בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה, ומשאכל כזית יצא ידי חובתו מן התורה.

הרי מבואר כאן שבשאר הלילות אכילת מצה הוא רשות ואין בו אפילו מצוה קיומית, משא"כ בלילה ראשונה אכילת מצה חובה. ומוסיף ומשאכל כזית מצה יצא ידי חובתו מן התורה. ויש לחקור, האם לאחר שיצא ידי חובתו מן התורה (באכילת השיעור) חזר לילה הראשונה להיות כשאר הלילות וימים של פסח שהיא רשות ואין

כאן אפילו מצוה קיומית, או דלמא, שאפילו אחר קיום חובת אכילת מצה, שונה לילה הראשונה משאר לילות, שאילו שאר הלילית וימים של פסח אין שום מצוה לאכול מצה ואילו בלילה הראשונה כל מה שיאכל מצה, מקיים מצוה.

והמהר"ל (ספר גבורת השם פרק מ"ח) כתב "שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסבה דאע"ג דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת".

ומעתה יש לחלק בין חובת מצה (מצוה החיובית) לקיום מצות מצה, שאפילו אם נאמר שחיוב מצות מצה, לשיטת רב"ע היא עד חצות, קיום מצוות מצה (גם לשיטת רב"ע) נמשכת כל הלילה.

והרווחנו בזה כמה דברים, א' שאף שההיקש בא ללמוד שצריך לאכלה קודם חצות הלילה (תנ"ח, ב) הרי זה דווקא לצאת מצוה החיובית, אבל עדיין כל הלילה נקרא "בזמן הראוי לאכילת מצה" (תע"ב, ב) לקיים מצווה קיומית. ולכן בנוגע לד' כוסות כל זמן שאשר לקיים מצות מצה (אע"פ שיש חיוב לאכול קודם חצות) אפשר גם לשתות הד' כוסות.

ב' שאם נאנס ולא אכל מצה עד שעבר חצות, עדיין אפשר לו לקיים מצוה הקיומית של אכילת מצה, ומאחר שמקיים מצוה, אולי יכול לברך ג"כ⁴. ויתכן גם שזה יהי' תשלומים⁵ להמצווה חיובית של קודם חצות.

וכל זה לא נכתב אלא לפלפולא בעלמא וכבר האריכו אחרונים בזה אם אפשר לברך על אכילת מצה אחר חצות (עיי' בדגול מרבבה סימן תע"ז, הובא בשערי תשובה תע"ז ס"ק א) אולם עיי' בספר משכנות יעקב (אב"ד דקארלין נדפס בתקצ"ח) שאלה קנ"ז (קנ"א) שהאריך בזה ולאחר האריכות מסיק "ולפענ"ד דהמברך לא הפסיד ודו"ק בכ"ז

4) וביותר דלא גרע משירי מצות דיכול לברך עליהן, כגון נענוע הלולב אע"פ שכבר קיים עיקר המצוה בלא ברכה (לשון הקונטרס אחרון בסי' רס"ג ס"ק ב).

5) מדברי אדמו"ר ז"ו "ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה אין לו תשלומין בשאר לילות וימים לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים אינו מברך על אכילת מצה" יש לדייק קצת שאם יש מצב שאפשר לברך, יש מקום לומר שהי' שייך תשלומין. וא"כ באם ננקוט שאחר חצות אפשר לברך מצד המצווה קיומית, יש מקום לומר שאפשר להשלים בתור השלמה (באונס) להחובה של קודם חצות. וראה מה שכב בזה הרה"ג ר' משה הבלין בקובץ הערות וביאורים לתק"א ועדיין צ"ע.

היטב", וראה גם מה שכתב בספר אור ישראל (יאנובסקי) הלכות פסח תע"ז בדרך תשובה שם.



ברוב עם הדרת מלך בברכת שהחיינו דליל יוה"כ ובברכת ספה"ע

הרב איסר זלמן ווייסברג
לייקוואוד

לענין ברכת שהחיינו בליל יוה"כ כ' הטור (הל' יוה"כ תריט) בשם רב עמרם גאון דהמנהג הוא שהש"ץ מברך שהחיינו "וכל כך למה? שמא יש א' מישראל שלא בירך, אבל אם יחיד רוצה לברך לעצמו הרשות בידו".

והלבוש (שם סעיף א) מרחיב הדברים בטעם שמברכים אותה בביהכנ"ס אע"פ ש"מן הדין הרשות ביד כל אחד לברך זמן לעצמו בכל מקום שירצה, אלא שלא נהגו כן מפני שאין לנו מקום קבוע לאומרו וחיישינן שמא יבא לידי שכחה, הלכך לא נהגו היחידים לאומרו כל אחד בביתו כמו בשאר יום טוב, אלא סומכין הכל על זמן שיברך הש"ץ בבית הכנסת, והם יצאו במה שיענו אחריו אמן, שהוא במקום מיוחד וקבוע לכל הקהל והם ביחד ולא יבואו לידי שכחה".

והנה הטעם הזה מבאר למה מברכין אותה בביהכנ"ס ולא כ"א בביתו, אבל לא נתבאר למה נהגו לצאת בברכת הש"ץ ולא היו מברכין אותו מיד אחר הש"ץ כמנהגינו עכשיו.

ובכלבו סימן סח (מובא תחילתו בב"י שם) כ' דאע"פ ד"שפיר למעבד לברך כל אחד ואחד זמן לעצמו, מ"מ "נהגו בכל קהלות הקדש שש"צ אומרו קודם תפלת ערבית ועונין כל הצבור אחריו אמן, וטעמא דמלתא משום דדלמא איכא בצבורא מאן דלא גמיר ליה לזמן, או אפילו מאן דגמיר דלמא שכח ולא בריך, ומשום הכי קא מברך ש"צ לאפוקי צבורא כלהון ידי חובתן והכי שפיר למעבד".

אבל צ"ב מש"כ ד"אפילו מאן דגמיר דלמא שכח ולא בריך". דלפי טעם זה הי' להם להנהיג שהציבור אומרו מיד אחר הש"ץ כפי שאנו נוהגים היום.

אכן טעם הדבר מבואר בשל"ה (מסכת יומא - עמוד התשובה, יט) "נוהגין שהשליח ציבור אומר שהחיינו לאחר כל נדרי, והקהל עונין אמן, ויכונו לצאת בברכת החזן. ומי שרוצה לנהוג לברך לעצמו קודם שיסיים שליח ציבור הברכה, וסובר שזהו עדיף שיעשה בעצמו ולא יוציא אותו אחר, לא ישר בעיני, אדרבה ברוב עם הדרת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.. והבאתי ראיה מהא דאיתא בברכות נג, א: תנו רבנן, היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם, בית שמאי אומרים, כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובית הלל אומרים, אחד מברך לכולם, שנאמר, ברוב עם הדרך מלך. בשלמא בית הלל מפרשי טעמא, אלא בית שמאי מאי טעמא, קסברי מפני ביטול בית המדרש.

גם המחצית השקל (ס"ק ג) הביא אותו הטעם ד"ברוב עם הדרת מלך".

כנזכר, כבר בימי השל"ה הי' "מי שרוצה לנהוג לברך לעצמו קודם שיסיים שליח ציבור הברכה, וסובר שזהו עדיף שיעשה בעצמו ולא יוציא אותו אחר", אבל השל"ה דוחה טעם זה, ולא נתקבלה הדעה שיברכו הקהל בעצמם עד שבא המג"א (שם ס"ק ג) והכריע כדעה זו, אבל מטעם אחר - "ולי נראה דעכשיו על הרוב אין הש"ץ מכוין להוציא אחרי' לכן יברך לעצמו, וכן נוהגין בהלל ולולב".

ואע"פ שהמג"א משווה ברכת שהחיינו לברכת הלל ולולב, מ"מ המנהג אינו שווה בהם, דבהלל ולולב מברכין הקהל אחרי הש"ץ, ובברכת שהחיינו מברכים ביחד, אלא שמסיימים קודם כדי לענות אמן כמו שמביא האלי' רבה (שם סקי"ב) בשם מלבושי יום טוב [סק"ד] "ומ"מ נכון לאומרה בלחש עם הש"ץ. וגם יאמר אמן, ויקדים לסיימה קודם הש"ץ כדלעיל סי' נ"ט [ס"ד] בברכת ק"ש, ואף דהך לאו ארוכה הוא [טוב יותר לברך לעצמו*] ע"כ, וכן פסק המג"א [סק"ג], כמו בהלל ולולב, ודלא כקיצור של"ה [דיני יוה"כ].

אדה"ז בשולחנו (סעיף ז-ח) משלב כל הנ"ל במתק לשונו, כדרכו, ואלה דבריו: ואח"כ אומר הש"ץ שהחיינו בלא כוס.. ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסימן רצ"ח, אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים, לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור. וכן הדין בברכת הלל וכן הדין בברכת הלולב שבבית הכנסת.

אלא שצ"ב למה אומרים הציבור הברכה ביחד עם הש"ץ, וממהרים לסיים, ולמה לא יברכו אחרינו כמו שאנו עושין בספירה בהלל ובלולב?

ועמד על כך הגרשד"ב לוי'ן (שיעורי הלכה למעשה סנ"ט). ומציע שהוא משום דחוששין שמא יכוון הש"ץ להוציא הרבים ואם יענו אמן אפשר שיצאו חובת הברכה ושוב א"א להם לברך בעצמן.

אבל בספירה א"א לעשות באופן זה, משום דאז יהי' עניית ה"אמן" שעונים הציבור חשש הפסק בין הברכה להמצוה כמש"כ אדה"ז לענין עניית אמן על ברכת אהבת עולם בסי' נט, ד.

ולענ"ד דחוק מאד לחדש חששות רחוקות שלא הובאו בפוסקים. וכמה רחוק הדבר שיעמידו הקהל בימים הנוראים ש"ץ שהוא בור גמור שאינו מבין דכיון שהקהל אומרים מיד אחריו הברכה (אם זה הי' באמת צורת המנהג), שלא יתכוון להוציאם בברכתו. וגם כיון שדעת הקהל לברך מיד לעצמן הר"ז כמו שכווננו בפירוש שלא לצאת בברכתו, כמו שהביא הוא עצמו לענין ברכת ספירה הלל ולולב.

והטעם למה בכלל אומר הש"ץ הברכה בקול רם בספה"ע הלל ולולב, והא יש חשש שיצאו בזה אפי' אם ליכא כוונת הש"ץ להוציאם וכוונת הקהל לצאת משום דבמצוות דרבנן י"א שין צריכים כוונה לצאת - כמש"כ אדה"ז בסעיף יב שם, ובסרי"ג ס"ד - כתב הגאון הנ"ל שהוא כדי שיתקיים "במקצת עכ"פ" ברוב עם הדרת מלך.

וגם טעם זה צריך תבלין לענ"ד, דמהו המקור לענין זה של "מקצת" קיום של "ברוב עם הדרת מלך", וכי דבר שאינו קיום מצוה כ"א "ענין" של "מקצת" זה ידחה חשש ברכה לבטלה? (דהרי לשיטתו הטעם שבברכת שהחיינו דליל יוה"כ אין אנו ממתנינים לברך אחר שיגמור הש"ץ ברכתו הוא משום חשש ברכה לבטלה). ובכלל למה יש כאן "מקצת", הרי אינם יוצאין בברכתו, וכל אחד מברך לעצמו.

אלא שכך הוא הצעת הדברים:

בסי' רי"ג ס"ו כ' אדה"ז ד' אופנים בענין "ברוב עם הדרת מלך".

א. "בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת... אם כן אם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל כיון שהנאת כלם נחשבת כהנאת גוף אחד ע"י קביעתם יחד .. צריך שיברך אחד לקיים ברב עם וכו'".

ב. ועד"ז "כשכולם נהנים ביחד.. אף ע"פ שלא נקבעו יחד", או ג"כ צריך שאחד יברך לכולם. "וזה"ה בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול

שופר או מגילה מצוה שאחד מברך לכולם בין התוקע או הקורא בין אחד מן השומעים וכן אם יושבים בסוכה אחת".

ג. בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין, הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות.

ד. במצות כמו שמיעת קול שופר או מגילה "אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו. ומכל מקום טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך, אף על פי שאין חיוב בדבר, שאין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו, וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן.

והיינו דבמקום שאין שום סיבה שלא לקיים "ברוב עם כו" או חיוב יש בדבר. ובמקום שיש קיום אחר השווה לקיום של "ברוב עם הדרת מלך" כמו הענין להרבות בברכות או הרשות בידו לבחור. ובמקום שיש קיום של "מצוה בו יותר משלוחו", אז טוב לבחור בקיום "ברוב עם כו", כי מעלת "ברוב עם כו" גדולה הימנה, אבל אין חיוב בדבר.

וצ"ב דמהו החילוק בין "מצוה בו יותר מבשלוחו", שהוא מעלה פחותה מ"ברוב עם כו", (כדמוכח מזה שבכה"ג טוב יותר לקיים "ברוב עם כו"), ומ"מ אינו חייב לקיים "ברוב עם כו", ובין המעלה של ריבוי ברכות במקום שאינם קבועים יחדיו דאז אין הם נחשבים נחשבים ממש "כגוף אחד" ולכן יש קצת מעלה בריבוי ברכות, ומ"מ גם בכה"ג אינו רשאי לוותר על "ברוב עם כו".

ונראה דבאופן "שכולם נהנים ביחד" או "כולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה" או "אם יושבים בסוכה אחת" אז כיון שהדבר שעלי' מברכים מאחדם, שוב יש חיוב שהברכה תתאים לצורת המצוה, ויהיה איחוד גם בהברכה, דאע"פ שגם אז יש מעלה קצת אם יברך לעצמו, מ"מ כיון שעושין המצוה באופן של איחוד נחשב כזילזול ב"הדרת מלך" אם מתפרדים לעשיית הברכה. אבל באופן שכל אחד עושה דבר נפרד, א"א לחייבם להתאחד בהברכה אע"פ שמעלת "ברוב עם כו" גדולה ממעלת ברכת עצמן, מ"מ אין בזה ענין של פירוד אם בוחר לברך בעצמו כדי לקיים ענין אחר.

ויש עוד אופן קיום "ברוב עם כו" המובא בשו"ע אדמו"ר סי' נט, ד לענין ברכות קריאת שמע שהש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אפילו מי שהוא בקי אע"פ שהן

ברכות שבח והודאה שבהן אין היחיד מוציא את היחיד אפי' אינו בקי, מ"מ ברכות אלו נתקנו לכתחילה שיאמרו אותן בפיו או "שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן".

וגדר "ברוב עם כו" האמור כאן שונה מאופן שרבים עושין אותה המצוה כל אחד לעצמו כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין, דמצוה שאחד יברך לכולם, דהתם אע"פ שלענין העשי' נפרדים המה, מ"מ כיון שלענין הברכה יחיד מוציא את היחיד הרי הם מאוחדים ע"י הברכה. אבל בברכת ק"ש, הרי מצד הברכה שהיא ברכת שבח והודאה, צריכה היא להאמר ע"י כל או"א, אבל באופן שיש כאן ציבור שמשתתפין לברכת שליח הציבור ע"י עניית אמן, אזי החפצא של "ציבור" מצרפן ליחידה אחת ונתקיים "ברוב עם כו".

ועד"ז כ' אדה"ז (סי' צ, י) לענין תפילה בביהכנ"ס בציבור "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור, ואף על פי שיכול להתפלל בביתו בעשרה מכל מקום ברוב עם הדרת מלך" (והוא ממג"א שם ס"ק טו). והיינו אף בגוונא שאין הציבור יוצאין בברכת הש"ץ, וכל אחד מתפלל בנפרד, מ"מ הדין של תפילה בציבור מאחדם, והר"ז קיום של "ברוב עם כו".

ועד"ז הא דאי' ביומא ע, א דהרואה את הכהן הגדול בשעה שהוא קורא בתורה ביום הכפורים בעזרה, וכן הרואה פר ושעיר הנשרפים, יש בזה קיום של "ברוב עם כו". דכיון דעבודת יוה"כ עבודת הציבור הוא, לכן ע"י השתתפות הציבור ע"י ראייתם, הם מהווים חפצא של "רוב עם".

ונראה דהיינו טעמא דלענין ברכת ספירה, הלל ולולב שומעין הברכה מהש"ץ ועונים "אמן" ורק אח"כ מברכין לעצמן, דכיון דברכת אלו נאמרין בציבור, דהלל נאמרת מיד אחר חזרת הש"ץ, וגם ברכת הלולב עיקר דינו להאמר מיד קודם הלל, וגם ברכת ספירה נאמרת בתוך תפילת מעריב קודם עלינו, ואז יש כאן חפצא של ציבור, ומתאחדים בברכת הש"ץ ע"י שמיעתן ועניית אמן, ויש כאן קיום של "ברוב עם כו". אבל לענין שהחיינו דליל יוה"כ כיון שהתפללו מנחה מבעוד יום קודם סעודה המפסקת, ועדיין לא התחילו מעריב אז אין על הקהל תורת ציבור, ואין על החזן תורת הש"ץ, א"כ אין שום דבר המאחדן שהיא שמיעת ברכתו קיום של "ברוב עם כו". ולכן אין ממתנינים לשמוע ברכתו, ורק ממהרין לסיים הברכה כדי שיקיימו מצות עניית אמן על ברכתו.



אמירת או"א לפני ברכת כהנים*

הת' מנחם מענדל ראטנברג
חבר המערכת

בשוע אדה"ז בסי' קכ"ח סט"ז כתב "אבל במדינות אלו נוהגין שהש"צ אומר או"א כו' בלחש עד מלת כהנים שאומרה בקול רם והיא קריאה לכהנים וחוזר ואומר עם קדושך כאמור בלחש".

ובסידור כ' "יאמר המקרא או"א ברכנו וכו' עד שמגיע לתיבת כהנים וכשמגיע לכהנים קורא בקול רם כהנים והוא קריאה לכהנים, אח"כ מסיים ואומר עם קדושך כאמור".

ומדייק הגרא"ח נאה בפסקי הסידור אות פ"ד "הנה תיבת "בלחש" השמיט אדמו"ר בסידור, ומבואר דעתו שאו"א יאמר בקול בינוני כדרכו רק תיבת כהנים יאמר בקול רם ויהי' קריאה לכהנים". ומביא טעם לזה "שבקשת או"א היא מכלל התפלה שהש"צ מחויב להשמיע להצבור".

והנה בסידור תהילת ה' מהדורה מוערת כתוב: "The chazzan says quietly: אלהינו וכו' ובניו".

ולכאורה בנדו"ד נראה שצריך לנהוג כדברי הגרא"ח נאה, וזאת על יסוד מש"כ בספר המנהגים ע' 12: "אמירת מודים של הש"צ צריך לאומרו בקול כמו שאר ברכות התפלה - דלא כמנהג העולם שהש"צ אומרו בלחש", והיינו מטעם הנ"ל של פס"ד הגר"ח נאה הנ"ל.

וא"כ צ"ע על מ"ש בסידור הנ"ל דלא כמ"ש בסידור אדה"ז, וכך צ"ע על מנהג עמא דבר לאומרו בלחש.



(* לזכות בן דודי הרך הנמול נפתלי שיחי' שפילמאן לרגל הכנסתו לבריתו של אברהם אבינו ביום ג' שהוכפל בו כי טוב ב' אייר - תפארת שבתפארת - ה'תשע"ו. יה"ר שהוריו יזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י.

מאפה קטניות ותבשיל שמעורב בו קטניות (גליון)

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

בגליון א'קו כתב הרב שלום דוב בער שוחאט שיחי' בענין קטניות בפסח, ויצא לחדש דלשיטת כ"ק אדה"ז:

א) גזירת קטניות היא על תבשיל שנעשה ממיני קטניות. ושהגזירה היא רק על "מעשה קדירה".

ב) מגדיר אדה"ז, שאיסור קטניות הוא רק כשנתקיימו בו תנאים נוספים (בנוסף להמובא לעיל, שהאיסור הוא על תבשיל), והם: 1) "נפלו עליהם מים" (ומים דוקא). 2) שהמים צריכים ליפול "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין".

ג) מיני שמנים של קטניות מותרים להדלקה. אבל אסורים באכילה.

ומכלל כל אלו, יצא לידון בדברים חדשים דהיינו:

א) שאם נשמרו באופן יבש לגמרי, ואח"כ הוכנו לאכילה בלא שום תוספת מים אזי מותר לאכלם. וכן, אם בישל או אפה בשמן או שאר מי פירות שאין בו חשש של מים – אזי מותר לאכלם.

ב) שאלו העושים פופקורן ע"י מכונת אוויר חם, בלא שום מים, או שמכינים ע"י שמן שאין בו טיפת מים – אזי זה מותר בפסח. וכן בוטנים ("פינאט") שנעשו באפיה בתנור בלא תוספת מים (או אפי' נעשו רק עם שמן, אבל השמן נקי ממים לגמרי), ג"כ יהיו מותרים.

ג) רק באם יש מים ונשאר ליותר מח"י דקות, יש מים ביחד עם מי פירות או מלח שמחמיץ מהר – אזי אסור, אבל אם מקפיד שיהיה פחות מח"י דקות, ואז "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן" לא יהיה אסור מעיקר הדין, אזי לכאורה יהיה מותר לאוכלו בפסח לכתחילה.

ד) ויצא שאדה"ז אינו סובר כשהשיטה המחמירה שקטניות אסורים במהותם, ולכן אפילו שמן שנעשה בלא שום מים ייאסר.

ויש להקשות על מה שכתב הנ"ל "גזירת קטניות היא על תבשיל שנעשה ממיני קטניות, ושהגזירה היא רק על מעשה קדירה, ושאיסור קטניות הוא רק ככשנפלו עליהם מים דוקא ושהמים צריכים ליפול "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין". -ממה שכתב כ"ק בסימן תסד ס"ב "וכבר נתבאר בסימן תנ"ג המנהג במדינות אלו שלא לאכול כלל חרדל בפסח מטעם שנתבאר שם, ואפילו אם קודם הפסח כתשו וטחנו ועירבו עם יין אף על פי כן אין אוכלין אותה בפסח" - הרי אין זה תבשיל ולא מעשה קדירה ולא נפלו עליהם מים, ואם כיוצא בזה בה' מיני דגן היה מותר מעיקר הדין (תסב ס"א וב')?

ויש לידון במה שכתב בנוגע שמן "וממשיך [כ"ק אדה"ז], שמיני שמנים של קטניות מותרים להדלקה. ובסוגריים משמע שאסורים באכילה, ואדה"ז לא מבאר הסיבה לאיסור שמן קטניות, ומכיון שהביאו מיד בהמשך לדבריו שאיסור קטניות הוא רק כשנשרה במים נראה לומר בפשטות שנאסר בגלל שבדרך-כלל הפקת שמן מקטניות (כגון שמן תירס) נעשה ע"י שרייתם (או בישולם) במים, ואז נאסרו, אבל אם היה נעשה שמן בלא שום תערובת מים כלל, אזי היה מותר באכילה. וזה מתאים להמובא בתרומת הדשן סי' קיג, ששמן קטניות אסור בגלל שנשרה במים מקודם. עכ"ל.

ואני אומר, אדרבא, ממה שלא חילק כ"ק בדבר נראה להדיא שאין חילוק ושניהם אסורים.

וגם נעלם ממנו דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת או"ח סימן נו, וז"ל: "אך מ"מ להקל על העניים בשעת הדחק יש להקל לעשות שמן ממיני קטנית באופן שיתנו הקטניות בתנורים חמים קודם הלתיתה ושיהי' התנורים חם הרבה עד שיהיו כאפויים. וא"כ הוה להו כקמחא דאבישונא דה"ל אפוי ואינו בא לידי חימוץ מדינא אפי' בחמשה מינים כמ"ש רש"י (דל"ט סע"ב) וכ"ה בהרמב"ם פ"ה מהל' חמץ ה"ה כרמל כו' שמא כו' ובקטניות ככה"ג אין לגזור ועי' תשו' מהר"מ בהגמ"י פ"ה אות ד'. וגם הלתיתה יהי' במים רותחין דה"ל כחלוט או אף אם יהי' הלתיתה תחלה ברותחין ואח"כ האפיייה דנראה שגם אחר הלתיתה אינו בא לידי חימוץ אף אם נתקרר בינתיים כדמשמע במשנה ס"פ כל שעה אין שורין את המורסין לתרנגולים אבל חולטין והרי יתקרר אח"כ קודם שתאכלנה התרנגולים. ש"מ דמשהוחלט אינו בא לידי חימוץ. ול' הרע"ב שם צ"ע דלא משמע ממנו כן ואפשר יצא לו כן ממ"ש בגמ' האפוי והמבושל והחלוט וקאמר דאפוי שבשלו אינו בא לידי חימוץ משמע בחלוט כשמבשלו צריך ליהרר שלא יבא לידי חימוץ וצ"ע". עכלה"ק.

נראה להדיא שאעפ"י שס"ל "ובקטניות בכה"ג אין לגזור" מ"מ לא רצה להקל בדבר אלא על העניים ובשעת הדחק.

וכן מה שכתב הנ"ל "תנאי שני בהמשך להנ"ל: שהמים צריכים ליפול "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין", דהיינו שצריך להיות נעשה באופן שאם היית שופך זאת על קמח חיטה זה היה נהיה חמץ. ונראה שרק באם יש מים ונשאר ליותר מח"י דקות, יש מים ביחד עם מי פירות או מלח שמחמיץ מהר – אזי אסור, אבל אם מקפיד שיהיה פחות מח"י דקות, ואז "בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן" לא יהיה אסור מעיקר הדין, אזי לכאורה יהיה מותר לאוכלו בפסח לכתחילה". עכ"ל.

יש להקשות למה לא כתב הצ"צ עיצה זו כשהשיג על החיי אדם וז"ל: "וראייתי בספר חיי אדם כלל ככ"ו ס"א שכ' בשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל קטניות. ולא ידעתי מנ"ל זה. דמכל האחרונים לא שמענו זה וכמש"ל בשם הא"ר. וגם בתה"ד שנתחבט להתיר בהנאה ושאינו אוסר במשהו. ואי איתא דבשעת הדחק מותר באכילה לגמרי א"כ פשיטא דאינו אוסר במשהו. גם לפמ"ש הפר"ח והח"מ דמנהג זה ה"ל מנהג שנהגו לסייג וגדר וה"ל כמנהג בני בישן בפרק מקום שנהגו (ד"ע ע"ב). וכ"מ עוד בפר"ח סי' תצ"ו בדיני המנהגות ס"ט דה"ל כמנהג דבני בישן. וא"כ שם אמרו בגמ' בפ"י אנן לא אפשר לן. ואפ"ה אסר להם. ואף לפמ"ש הפר"ח דמהני התרה. מ"מ בלא התרה א"א אפילו בשעת הדחק". עכ"ל. - לסברתו היה לו להצ"צ להמציא עצה הנ"ל!

וממשיך שם הנ"ל לבאר סעיף ז:

"אם עירב קמח חטים עם קמח אורז ועשה מהם מצה, אם יש בה טעם חטים – הרי היא כאלו היתה כולה מחטים, וכשאוכל כזית ממנה יוצא ידי חובתו אף על פי שרוב כזית זה הוא אורז, לפי שטבע האורז להגרר אחר החטים ונשתנה טעמו לטעם חטים כשהן מעורבים עמו..."

"בסעיף זה דן אדה"ז אודות דין מצה העשויה מתערובת של קמח מחמשת מיני דגן עם קמח של קטניות. אבל כאן אדה"ז לא מזכיר כלל וכלל את דין קטניות במצה זו, דלכאורה לאחר שדן בארוכה בדין קטניות – הנה היה ראוי להעיר אם מצה זו כשרה רק בדיעבד בגלל קטניות, וכיו"ב.

ולכאורה יש לבארו בארבעה אופנים:

(א) כאן אדה"ז חוזר לדון בזה מדינא דגמרא, דהיינו בהמשך להמובא בתחילת הסימן, שקטניות מותרות. אלא דזה אינו מסתבר, שהרי הביא זה מיד אחר שדן בארוכה בגדר קטניות בזה"ז, והיה צריך להעיר ע"ז.

(ב) מצה העשויה מתערובת קמח חיטה וקמח קטניות מותרת מדין קטניות בגלל שכאן נתערב וכבר לא ניכר עליו שהוא קטניות. ולפי זה, יהיה מותר לבשל קטניות מעורבים עם מין אחר באופן שלא יהיה ניכר שזה קטניות (כגון לעשות קציצות בשר ולהוסיף לזה קמח תירס או קמח אורז בכדי לדבק הבר).
יש להקשות על סברא זו מסימן תסד ס"ב (המשך ממה שנזכר לעיל) "דכיון שהחרדל הוא עיקר והוא ניכר ונראה אין זה נקרא תערובת שמתירין אותו אפילו בתוך הפסח כמו שנתבאר שם, ועוד שלא הקילו אלא בהתערובת שנעשה מאיליו אבל המערב בידיים כדי לאכול התערובת בפסח אין מתירין לו לאכלה".

(ג) מאפה העשוי מקמח קטניות אינו בכלל הגזירה, כי רק תבשיל נאסר, ולכן אם עשה כל דבר מאפה מקמח קטניות – מותר לאכלו (והסיבה שאדה"ז מביא דוגמא של תערובת הוא מאחר ודן לענין אם יוצא ידי חובת מצה, אבל לענין אכילתו בפסח – יהיה מותר אפילו אם הוא עשוי רק מקטניות). ולפי זה יהיה מותר לאפות עוגות וכיו"ב מקמח תירס בפסח, אפילו אם נתערב עם מים.

יש להקשות כנ"ל, למה לא כתב הצ"צ הנ"ל עצה זו להענייים?

(ד) מאפה העשוי מקמח קטניות כן נכלל בגזירת איסור קטניות, אלא שכאן המדובר במצה ולא במאפה סתם, דהיינו שהקפידו שלא יחמיץ (פחות מח"י דקות, בלי ערבוב מי פירות או מלח, אלא רק מים, וכו'), ולכן מותר לאכלו. ולפי זה, יהיה מותר לאכול מאפה העשוי מקמח קטניות בתנאי שלא נפל עליו מים כלל (כגון שרק השתמשו עם מי פירות), או שנעשה בהקפדה כאילו הוא קמח מחמשת מיני דגן, ואז אין עליו איסור.

יש להקשות כנ"ל בסברתו השניה! וגם למה לא כתב הצ"צ הנ"ל עצה זו להענייים?



שונות

בנות אדמו"ר האמצעי, ותאריך חתונתם

הרב יוסף יצחק קעלער
קוראל ספרינגס, פלורידה

א. בספר מגדל עז¹ (יצא לאור בשנת ה'תש"מ ע"י מכון ליובאוויטש שבכפר חב"ד לעילוי נשמת ר' עזריאל זעליג סלונים בעריכת הרה"ת ר' יהושע מונדשיין ז"ל) נעתק הנרשם בכמה ביכלאך אודות המאמר להבין ענין לקיחת אנשי חיל שנאמר ע"י אדמו"ר האמצעי בחדש כסלו תקפ"ח (בשבוע שקודם הסתלקותו): 'בתוך כך התחיל לדבר אודות הגזירה מלקיחת אנשי חיל, ויאמר בזה"ל: אני ידעתי זה עוד שבעה שנים מקודם כשהייתי על קבר אדמו"ר נ"ע שראיתי אז קטרוג גדול על בחורי שונאי ישראל, ונשברה רוחי בקרבי כי הבנתי וידעתי שבודאי יהי' זה במשך הזמן, ואח"כ בעת חתונת בתי נתקבצו אלי אנשים רבים זקנים ונערים יודעים ומבינים לשמוע דא"ח והייתי שמח בהם שמחה גדולה..', נעתק בספר מאמרי אדמו"ר האמצעי – קונטרסים².

ובהערת המו"ל שם³, כתב:

'אולי הכוונה להרבנית מנוחה רחל ובעלה הרה"ח הר' יעקב כולי כדלקמן.

זמן חתונת בנותיו (ובשוה"ג נכתב: לפי הסדר שהובא בהיום יום ע' 5).

(א) הרבנית שרה – נפטרה בנעוריה.

(1) ע' שצט.

(2) ע' ערה.

(3) ע' ערה-ע' רעו.

ב) הרבנית ביילא ובעלה הרב יקותיאל זלמן – תקס"ז [ובשוה"ג הב' כתב: אבל ראה ספר המאמרים תקס"ח ח"ב⁴: ובחתונה חורף תקס"ח גיסי ר"ז]. ראה אגרות קודש אדה"א⁵. ובמאמרי אדה"א דרושי חתונה⁶.

ג) הרבנית חי' מושקא ובעלה כ"ק אדמו"ר הצ"צ – תקס"ד. ראה סה"מ תקס"ד⁷.

ד) הרבנית דבורה לאה ובעלה הרה"צ הרה"ק ר' יעקב ישראל – תקע"א.

ה) הרבנית ברכה ובעלה הרה"ח הר' יונה – תקס"ח ראה הוספות להערות וציונים להנחות הר"פ⁸.

ו) הרבנית מנוחה רחל ובעלה הרה"ח הר' יעקב כולי.

ז) הרבנית שרה ובעלה הרה"ח ר' אהרן משקלאב – תקפ"ו. ראה מאמרי אדה"א דרושי חתונה ח"ב⁹.

ח) הרבנית אסתר מרים [ובשוה"ג: לאחרונה (בשנת תש"נ) נמצא בבית החיים בלויבאוויטש אצל מקום "אהל נשים" מצבת פח וז"ל (בהצילום כמה תיבות ואותיות אינם ברורות): של האשה הצנועה החשובה מרת אסתר מרים נ"ע בת הרב אדמו"ר דובער שי'. נפטרה א' ד לחודש תמוז תקע"ט לפ"ק.

ב. ובהערות הת' ואנ"ש ד'770¹⁰ העתקתי מה שכתב הר' שמריה שניאורסאהן במכתבו מכ"ד סיון תרנ"א אודות ילדי אדמו"ר האמצעי: 'כנותיו: שרה אשר היתה כלת ר' מאיר בן הצדיק ר' לויק מבארדיטשוב, ולא האריכה ימים, ומתה שנה אחת

(4) ע' תתקלא הערה 29.

(5) ע' תלט.

(6) ע' א.

(7) ע' שמג הערה 2.

(8) ע' רג לע' עב.

(9) ע' תשלב.

(10) גליון קצה (י"ל לקראת ר"ח כסלו ה'תשנ"ח) ע' 42 הע' 8.

אחר חתונתה, זאת היתה ההתחתנות הראשונה עם הצדיק מבארדיטשוב¹¹. בתו השני' רבקה, היא היתה אשת ר' שניאור [צ"ל: יקותיאל] זלמן בן ר' שמחה בונים¹², בהרב [צ"ל: חתן הרב] הצדיק מבארדיטשוב, וזאת היתה ההתחתנות השני'¹³.

ועפ"י מה שנתברר ברשימות מאמרי אדה"ו ואדמו"ר הצ"צ (וכמו שנרשם גם ע"י כותב השורות ברשימת הכתבי יד שבסוף ספר לקו"ת מהדורת תשנ"ח ואילך) ורשימת אדמו"ר האמצעי מסיון תקע"ג (שנדפס במאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי בשנת תשנ"ח), נתברר תאריך חתונת בנות אדמו"ר האמצעי כדלהלן:

א) הרבנית חי' מושקא ובעלה כ"ק אדמו"ר הצ"צ – פרשת ויצא תקס"ד¹³.

ב) הרבנית שרה ובעלה ר' אליעזר בן הרב מאיר בן הרב לוי יצחק מבארדיטשוב. חתונתם בזלאבין באור ליום ו' פרשת נשא תקס"ז (וכבר באו בקישורי תנאים בחדש אייר תקס"ד, ובתחילת שנת תקס"ז נפטר אביו של החתן: הרב מאיר בן הרב לוי יצחק (וכ"ק אדמו"ר הזקן כתב לו אגרת תנחומין שנדפס באגרת הקודש סימן כח), ונדחה החתונה עד אחרי חג השבועות תקס"ז). הרבנית שרה נפטרה בחדש אדר תקס"ח, ומנוחתה כבוד בבית העלמין בבארדיטשוב.

11) קטע זה מהמכתב פרסם לראשונה הרב שמואל קראוס שי' ב"כפר חב"ד" גליון 485 ע' 34. שם כתב הנ"ל שההתחתנות הראשונה של אדה"ו עם רלוי"צ הי' קודם או בשנת תקס"ד דרך בן הר' מאיר בנו של רלוי"צ, וההתחתנות השני' היתה בולאבין בשנת תקס"ז.

12) וכבר העיר הנ"ל ב"כפר חב"ד" הנ"ל שבבית רבי ח"ב יג, א [וכן שם ח"א סג, ב] נזכר שמו "יוסף בונים", וכן גם בחתימת בנו הר' משה יהודה ליב: "בהרב וכו' מו"ה יוסף בונם ז"ל מבארדיטשוב" (בטאון חב"ד ניסן תשל"ב ע' 19-17). ויש להוסיף כן נזכר גם ברישום נכדו ר' שניאור בר' יקותיאל זלמן בבוך 13 [וכן הוא גם באגרות קודש כ"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ד ע' שפב].

אמנם במכתב כ"ק אדמו"ר הזקן לר' ישראל מפיקוב משנת תקע"א או תקע"ב שנדפס לראשונה מגוכי"ק אדמו"ר הזקן בבטאון חב"ד גליון 32 ע' 9, וחזר ונדפס באגרות קודש אדמו"ר הזקן (מהדורת תש"מ ע' קמט אגרת סב, ובמהדורת תשע"ב ע' שצג אגרת קה), כתב (פעמיים): "מחונתי מהרי"ש בונם נ"י, ובשוה"ג העיר העורך (דודי הרשד"ב שי' לוי): מחונתי מה"ר יוסף שמחה בונם חתן הרלוי"צ מבארדיטשוב, שבנו ר' יקותיאל זלמן נשא את הרבנית רבקה בת אדמו"ר האמצעי (ראה בכל זה תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' כד, ובשוה"ג שם. וראה גם נוסח מצבת בנו ר' יקותיאל זלמן [שנשמרה עד היום בבית העלמין בליובאוויטש, ומצויין שם תאריך פטירתו: 'נפטר יום ד' ער"ח ניסן שנת תרכ"ד]).

13) ראה סה"מ תקס"ד ע' שמג הערה 2.

ג) הרבנית רבקה ובעלה ר' יקותיאל זלמן בן ר' יוסף שמחה בונים (חתן הרב לוי יצחק מבארדיטשוב). חתונתם בליאדי באור ליום ו' פרשת בשלח תקס"ח.

ד) הרבנית דבורה לאה ובעלה הרה"צ הרה"ק ר' יעקב ישראל בן הרה"צ הרה"ק הרב מרדכי מטשערנאביל – חתונתם בליאדי ביום ה' ששה ימים בחודש שבט תקע"א.

ה) הרבנית מנוחה רחל¹⁴ ובעלה ר' יעקב (כולי) סלאנים – חתונתם בליובאוויטש כנראה בשנת תקע"ה (וכבר באו בקישורי התנאים בשנת תקע"ג¹⁵).

ו) וא"כ חתונת הרבנית ברכה עם הרה"ח ר' יונה היה בקיץ תק"פ או בחורף תקפ"א (עפ"י התאריך שנוכר בהרשימה אודות הדרוש להבין ענין לקיחת אנשי חיל שנאמר בחודש כסלו תקפ"ח: אני ידעתי זה עוד שבעה שנים מקודם כשהייתי על קבר אדמו"ר נ"ע שראיתי אז קטרוג גדול על בחורי שונאי ישראל, ונשברה רוחי בקרבי כי הבנתי וידעתי שבודאי יהי' זה במשך הזמן, ואח"כ בעת חתונת בתי) אם היתה החתונה בתוך כמה חדשים מראיית אדמו"ר האמצעי את הקטרוג, ובאם עבר יותר משנה אפשר שהיה חתונה זו בשנת תקפ"ב.

ז) הרבנית שרה ובעלה הרה"ח ר' אהרן משקלאב – שבת ראש חודש אלול תקפ"ו. ראה מאמרי אדה"א דרושי חתונה ח"ב¹⁶.



14 נולדה בחודש טבת תקס"א (בהיות כ"ק אדמו"ר הזקן בפטרבורג). הדרוש עתידה אשה שתלד בכל יום שאמר אדמו"ר הזקן בפ' שמות תקס"א (נמצא בבוכך 1146 בין הנחות אדמו"ר האמצעי ממאמרי תקס"א בכותרת: פ' שמות, ונדפס בסה"מ אתהלך לאוניא) נאמר כנראה בקשר להולדת בת אדמו"ר האמצעי בחודש טבת תקס"א שנקרא שמה: 'מנוחה רחל' מנוחה כי אמר אדה"ז: מעתה תהיה לנו מנוחה, רחל על שם בתו השניה של אדה"ז 'רחל' (שהיתה נשואה להרה"ח ר' אברהם שיינעס, ואחרי פטירת אחותה הרבנית דבורה לאה בצום גדלי' תקנ"ג בדמי ימיה בליאזני, גידלה היא את בנם של דבורה לאה והרה"ח ר' שלום שכנא: כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק"; ונפטרה גם היא בדמי ימיה בליאזני).

15 כנוכר ברשימת כ"ק אדמו"ר האמצעי מקיץ תקע"ג אודות חלוקת דמי המעמד (נרשם בסמיכות לפטירתה של הרבנית פריידא בת אדמו"ר הזקן בחודש סיון תקע"ג, ונדפס בספר מאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי שנדפס בשנת תשנ"ח).

ארבע כוסות דרך חירות בלקוטי לוי יצחק

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי לוי יצחק אגרות עמוד רסח מביא דברי הגמרא פסחים (קט, ב) לענין ד' כוסות: היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה [זוגות]..אמר רבינא ד' כוסות תקנו חכמים דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשיה היא.

ומבאר באריכות שם תירוצו של רבינא ע"פ קבלה, דכיון שחירות הוא בבינה וגם רבינא בבינה, הרי זה מבטל את החשש דזוגות, אך אינו מביא כלל את עיקר התירוץ שכל אחד מהכוסות הוא מצוה באפי נפשה.

ואכן ברי"ף לא גרס כלל התיבות "דרך חירות", דלכאורה אין זה נוגע לתירוצו של רבינא, ובמהר"ל מפרש שהמנהג הי' כשהיו במצב של חירות אז היו שותים ד' כוסות, אבל לפי זה הרי זה שכ"א הוא מצוה בפני עצמה אינו קשור לענין החירות.

ועכצ"ל שלפי הביאור בלקולוי"צ יש כאן הסבר ע"פ קבלה שאינו מתאים בהכרח עם פירוש הגמרא לפי פשוטו. וצע"ק.



לזכות

הילד **יוסף יצחק** הכהן שיחי'
הנולד למזל טוב
לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו
ביום ה', ד' אייר ה'תשע"ו

י"ט למטמונים - הוד שבתפארת

יה"ר שהוריו יזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנו רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד
כה"י



ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **מנחם מענדל מאיר** הכהן בן חנה חיה
הענא שיחי'
בלוי

להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות, ואריכות ימים ושנים טובות
בבריאות נכונה
ונחת חסידי רב מכל יוצאי חלציו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **מנחם מענדל** הכהן וזוגתו ומרת **אלטא**
שרה צערטל שיחיו
ובניהם
נפתלי הכהן שיחי' ו**חיים משה יהודה** הכהן שיחי'
בלוי

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת וכו' ר' **שלום דובער** ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת וכו' ר' **יהושע הי"ד**

ליין

נפטר כ"ה ניסן ה'תשכ"ח

ולעילוי נשמת

זוגתו מרת **פרידא** בת הרה"ח ר' **אלתר אליעזר** ע"ה

נפטרה ט' תמוז ה'תש"ס

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות

הת' **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל הכנסו לעול המצוות

בדר"ח אייר, ה'תשע"ו - שנת הקהל את העם

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן ולזכות
אחיותיו ואחיו שיחיו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' **שלום דובער** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו

ליין

לזכות

החתן התמים הרב מנחם מענדל שיחי'

והכלה מרת צבי' רחל שתחי'

וזילענסקי

לרגל נישואיהם

ביום רביעי כ' אדר שני ה'תשע"ו - שנת הקהל

*

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' יעקב ע"ה

בן ר' יצחק ע"ה

חנוכה

נפטר ביום ד' אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו

לזכות

הילדה בינה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום א' ל' ניסן ה'תשע"ו

ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' מ"מ ניסן וזוגתו מרת מושקא שיחיו בראנשטיין

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה ומכל יו"ח

שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינדי שיחיו נפרסטק

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטי שיחיו בראנשטיין



לזכות

הילדה מנזחה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ג' י"א ניסן ה'תשע"ו

ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' יואל וזוגתו מרת יוכבד שיחיו נפרסטק

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה ומכל יו"ח

שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינדי שיחיו נפרסטק

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גורארי'

לעילוי נשמת
הילדה מנוחה רחל ע"ה
בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודה שי'
בוימגארטען
נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

החתן הנעלה והחשוב משכיל על כל דבר טוב

איש חי ורב פעלים

התמים **יצחק** שי' **זאקאן**

והכלה החשובה החסודה והמהוללה

רחל פייא תח' **גראסמאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב

בשעה טובה ומוצלחת,

ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב לס' טהרה

ד' ניסן - חודש הגאולה



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כפי רצון ולנח"ר רבינו הק', ולתפארת משפחותם הנכבדות
מתוך אושר ברכה והצלחה בחיים מאושרים בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **יוסף** ומרת **מישל** שיחיו **זאקאן**

הרה"ת ר' **פישל** **יוסף** ומרת **נשה** שיחיו **גראסמאן**