

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פש"מ,
רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנה לט
גליון יג [אלף-קמג]
יום הבהיר יא ניסן - חג הפסח

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - י"א - נשיא לבני אשר - בניסן, חודש הגאולה.
נשיא לבני אשר - "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב
(הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"),
יום הולדת ה'קט"ו והתחלת שנת ה'קט"ז של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו;
- הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק'
ובכל מקצועות התורה.

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

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

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

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

ועי"ז בודאי נמהר ונזרז בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק רבינו הק' ש"הנה הנה משיח בא - וכבר בא", וכמבואר אשר רועי ישראל "הנה לא זו בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל-רם ונשא, להגן על קהל ישורון" (לקו"ש שם ע' 23 מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ), שיהי' תומ"י ממש כהרף עין, ואז נוכל לפלפל ולשקו"ט בתורה חדשה מאתי תצא - תורתו של משיח ומפיו של משיח צדקינו.

ויה"ר מהשי"ת שנזכה עוד בפסח זה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

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

הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד שבת תזו"מ ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ב' אייר ה'תשע"ח
ו"ישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 9 קרבן פסח לעת"ל בג' כתות.
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 15 לעתיד לבוא הקב"ה יתיר איסור נדה
הרב שלום צירקינד
- 25 הוספת ערי מקלט לעתיד לבוא
הנ"ל

הגדת רבינו

- 38 ברכת על בדיקת חמץ
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 44 טעם בדיקת חמץ
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 45 מנהג חב"ד בלקיחת בצל לכרפס
הת' ישראל פינחס ווייסברג
- 55 השעבוד והגאולה במצוות החרוסת
הרב שלום דובער לוינ

תורת רבינו

- 60 בענין גזירה בחגה"פ שחל בשבת
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 62 ההוראה משינויי הסדר לעורר התינוקות
הרב בנימין אפרים ביטון
- 77 בגדר חיוב חומש לפי רש"י
הרב אפרים פישל אסטער

- 79 בענין המשכן וכליו
הרב שרגא פייזויל רימלער
- 81 בהמה יש לה מעשה
הרב בן ציון חיים אסטער
- 82 מתי אמרינן טומאה הודחה בציבור
הרב שבתאי אשר טיאר
- 83 זדונות נעשות כזכיות - ולא רק מכשירין
הת' צבי אלפרוביץ
- 90 בענין חלוקת הארץ מעבר לירדן (גליון)
הת' שלמה צירקינד

עניני חג הפסח

- 92 ליל סדר בקיבוץ
צבי רייזמן
- 102... טעם שינויי הלשונות מיחיד לרבים בפסקי הסידור על הגש"פ
הרב אברהם אלאשוילי
- 105..... דיוק לשון אדה"ז בסידורו "נוטל פחות מכזית כרפס"
הנ"ל
- 106 ביאור ההלכה כל מי שפטור מהסיבה ומיסב הרי זה נקרא הדיוט
הנ"ל
- 107..... גדרי תקנת ארבע כוסות
הרב שלום דובער לוין
- 111..... זמן סידור הקערה והבאתה
הנ"ל
- 117..... הוספה על ד' כוסות בליל פסח
הרב שמואל פעוונזנער
- 120..... אכילת כרפס קודם קידוש או הבדלה
הנ"ל

122..... קידוש על הפת בליל פסח

הנ"ל

125..... טעם מרור

הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג

131..... ביצה קלופה בליל הסדר ולמחרתו

הרב חיים רפופורט

נגלה

145..... צדקה לעני ולעשיר

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חסידות

149..... אם היו היהודים בימי המן כופרים היו ניצולים.....

הרב ברוך אבערלאנדער

150..... כל כח יש בו ג' מזריגות בתוך המשפיע טרם שמתגלה

הרב משה מרקוביץ

רמב"ם

151..... הלכות שבת פי"ח הי"ח

הרב שלום דובער הלוי וולפא

הלכה ומנהג

164..... הפצים הקנויים ברשת ומובאים לביתו בשבת

הרב לוי יצחק ראסקין

165..... היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח

הרב יוחנן מרזוב

175..... דין יין שנגע בו יהודי מחלל שבת (גליון).....

הרב ברוך אבערלאנדער

176..... ידיעת המולד בשעת ברכת החודש.
הנ"ל

180..... דין יהודי שקנה בית מנכרי ומצא בו שתי וערב (גליון).
הנ"ל

181..... בדיקה ברואה דם במי רגלים לדעת אדה"ז
הרב מנחם מענדל מרזוב

183..... ביאור בשו"ע אדה"ז סי' לב קו"א ה
הרב יוסף יצחק רייבין

189..... גדר שכיר יום לענין איסור אמירה לנכרי.
הרב משה מרקוביץ

190..... שאל גשם באירופה בימות החמה.
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

191..... סדר תקנת בניית מקוואות
הרב אלעזר הלוי רייטשיק

197..... מנהגנו בהפטרת פ' פקודי
הרב מנחם מענדל רייצס

פשוטו של מקרא

199..... "ואת מכסה" לשיטת רבי יהודה.
הת' דב בעריש רוטנברג

202..... "יתרו – חותן משה"
הת' שניאור זלמן סלונים

207..... הארון שבו היו שברי לוחות
הרב משה מרקוביץ

שונות

איך חשב המן לאבד את ישראל, וכי לא ידע שיעשו תשובה לבטל
הגזרה?..... 208.....

הרב ישכר דוד קלויזנר

טעם תלונת בני ישראל שהביאה לעונש הנחשים 217.....

הרב משה מרקוביץ

לזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' לוי שי' טלזנר

הת' דובער שי' גראנער

הת' מנחם מענדל שי' לוינזון

הת' מנחם מענדל שי' עהרענרייך

הת' מנחם מענדל שי' ראזענבלוה

לחג הפסח כשר ושמח וכל טוב גשמי ורוחני גם יחד

ושימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה

עניני משיח וגאולה

קרבן פסח לעת"ל בג' כתות*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ב'אגרות קודש' (כרך כב ע' תמג) כתב וזלה"ק: לכתבו בכת א' מג' הכתות (דק"פ) – ז"ע אם לעת"ל תהי' שחיטתו בג' כתות, כיון דהוא משום דמספקא לן (פסחים סד, ב ושם) ובאם יפתר הספק דב"א קאמר – בטח תבטל כת שנק' עצלנית עכלה"ק.

והביאור: בפסחים שם (ע"א) תנן: "הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל - קהל ועדה וישראל. נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה. . יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה נכנסה שלישית", ובגמ' איתא: אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא? קהל ועדה וישראל. מספקא לן, אי בבת אחת אי בזה אחר זה. הלכך, בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בבת אחת - הא איכא, ואי בזה אחר זה - הא איכא. הלכך בחמשינן נמי סגיא, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה!"

וזהו מ"ש הרבי דאפשר דלעת"ל יפתר הספק דבעינן רק שלשים בבת אחת ואין צריך ג' כתות כלל, ובמילא יתבטל כת הג' שנקרא "עצלנית".

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

1) הפירוש בזה: "קהל" ו"עדה" ו"ישראל" שדרשו במשנה שהם שלש כתות, אנו מסופקים אי כוונת הכתוב שישחטוהו "קהל" עדה וישראל כולם בבת אחת, ו"קהל" - משמע עשרה, "עדה" - עשרה. ו"ישראל" - עשרה. הרי שלושים אנשים ביחד, או שכונת הכתוב שישחטוהו "קהל" "עדה" ו"ישראל" בזה אחר זה והיינו שלש כתות, שבכל כת יש עשרה בני אדם, וכדי לצאת מן הספק הצריכו שלש כיתות זו אחר זו. דממה נפשך: אי בבת אחת צריך, הא איכא, הרי יש שלושים בכל כת, ואי בזה אחר זה צריך, הא איכא, הרי יש שלש כתות.

פסח מצרים בג' כתות

והנה בתוספתא פסחים (פ"ח ה"ח) תניא: "אלו דברים ששונה בהן פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים בשלש כתות פסח דורות כיוצא בו" וצריך ביאור דאיך שייך ג' כתות במצרים הרי כאו"א הקריב בביתו? ובתוס' יו"ט (פ"ט משנה ה) כתב בזה וז"ל: - וא"ת שלשה כתות שנשחט פסח דורות היאך אתה מוצא בשל מצרים? וראיתי ירושלמי בפרק תמיד נשחט [משנה ה']² אדתנן התם הפסח נשחט בשלש כתות ר' יעקב בר אחא בשם ר' יסא "ניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך מ' יום ומה היה אומר ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת. וממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת. ואל תתמה ומה אם אבק שאין דרכו להלך אתמר (שמות ט) והיה לאבק בכל מצרים. קול שדרכו להלך לא כל שכן. ע"כ", ואף על גב דלא קאמר אלא שתי כתות קיצר במובן³ דמהיכי תיתי כלל לומר שהיה קולו של משה מהלך כו'. אלא ממה ששינינו דפסח נשחט בשלש כתות, א"כ הכי נמי שלש כתות עשה משה הרי דלא כהתוספתא. אלא אף בפסח מצרים היה שלש כתות עכ"ל.

(ועי' בס' 'דברים אחרים' אחורי תרעא (אות ט"ל) להחיד"א שהקשה דלמה לא הביא התויו"ט מתוספתא דמפורש שם דפסח מצרים הי' בג' כתות, גם הקשה עליו (וכן הקשו הרבה) דמה כוונתו של התויו"ט שזהו שלא כהתוס', דאיפה מצינו שהתוס' לא כתבו כן? וראה בקול הרמ"ז שם בזה, ועי' גם בס' 'משנה לחם' שם מהיעב"ץ שכתב דפסח מצרים לא היו ג' כתות, והירושלמי דרש הוא עיי"ש ולא הביא התוספתא עיי"ש).

ולכאורה תמוה הרי מזה גופא שבפסח מצרים עשה משה בג' כתות כנ"ל, הרי מוכח בהדיא שכוונת הקרא הוא שצ"ל ג' כיתות ולא בבת אחת וא"כ איך שייך להסתפק אח"כ דילמא הכוונה שיהיו שלשים בבת אחת ואי"צ יותר?

ובס' 'שושנים לדוד' (לר"ד פארדו) העיר בזה, וכתב דהש"ס דילן דמבואר דמספקא לן אם בבת אחת וכו' חולק על הירושלמי דלפי הירושלמי ליכא ספיקא עיי"ש. ומה שכתב החיד"א שם על דבריו דאפשר לומר דלא פליגי, אלא דמספקא לן מה קאמר משה רבינו עליו השלום אי בבת אחת או בזה אחר זה עיי"ש - לכאורה דבריו תמוהין דהרי מפורש כנ"ל בירושלמי שמשה רבינו חלקן לג' כתות, ואי נימא דבעינן רק שלשים בבת אחת, למה

(2) הובא בלקו"ש חי"ט ע' 325 הערה 27, וראה ערוך השלחן העתידי (קדשים) סי' קפ"ב סעי' א' וסעי' ח. וראה בס' 'אור חדש' פסחים שם דר"ל דגם במצרים היו הכיתות עושין בזה אחר זה, אבל בפשטות לא משמע כן, וראה בס' 'ליקוטי יהודה' (פ' בא ע' קטו) מה שהעיר בזה האדמו"ר רא"מ מגור זצ"ל, וראה לקו"ש חי"ח ע' 107.

(3) ובחיידושי מהרי"ח שם (נדפס בסוף המשניות) כתב דאיצ"ל שקיצר, אלא אמר ממקום עד מקום פלוני, כת אחת וממקום כו' כת אחת, ממילא ממקום השני עד סוף הגבול היא כת שלישיית עיי"ש.

הוצרך לחלקן כלל?

ג' כתות רק מחמת ספק?

והנה בהמשך הגמ' שם פליגי אביי ורבא בהא דתנן במתניתין: "נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה" . . אביי אמר: ננעלו תנן, רבא אמר: נועלין תנן. מאי בינייהו? איכא בינייהו למסמך אניסא. אביי אמר: ננעלו תנן, כמה דעיילו מעלו – וסמכינן אניסא. רבא אמר: נועלין תנן, ולא סמכינן אניסא, ופירש"י לאביי "סמכינן אניסא – וכל זמן שאין ננעלין מאליהן מניחין אותם ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי כולהו ואין כאן שלש כיתות" והקשה המהרש"א לאביי כיון דבנס ננעלין כדי דלא ליעיילו כולהו ולא יהיו ג' כיתות, אם כן היאך מספקא לן אי בבת אחת דא"כ למה ננעלין כלל בין כל כת וכת? ולא תירץ.

ובס' צ"ח שם כתב לתרץ וז"ל: עוד נראה לענ"ד דתנא דמשנתנו ודאי ס"ל זה אחר זה, שהרי כן מבואר במשנתנו בהדיא יצאה ראשונה נכנסה שנייה יצאה שנייה נכנסה שלישית, ולומר שגם תנא דידן מספקא ליה, קשה דהרי לא נזכר במשנתנו רמז שצריך שלשים בכל פעם ולא נזכר רק שלש כתות זה אחר זה. ולכן נלע"ד דתנא דידן ודאי סבר בזה אחר זה, ור' יצחק דמספקא ליה היינו משום דברייתא דקידושין דף מ"ב דתניא ר' יונתן אמר וכו' שכל ישראל יוצאין בפסח אחד, ור' יצחק לא ס"ל לחלק בין תחלה לדיעבד⁴, אלא ודאי דר' יונתן דרש קהל עדת ישראל בפעם אחד, ומספקא ליה לר' יצחק אם הלכה כתנא דידן [שצריך ג' כתות] או כברייתא דר' יונתן, [דהיינו בבת אחת] ולכן לצאת ידי שניהן צריך שלש כתות של שלשים בני אדם עכ"ל.

היוצא מדבריו, דמתניתין ודאי סב"ל דבעינן ג' כיתות של עשרה וכן סב"ל לאביי ורבא בהמשנה ונמצא לדידהו ליכא שום ספק אם אפשר בבת אחת ולא קשה קושיית המהרש"א, אלא דר' יצחק הוא דמספקא ליה דילמא הלכה כר' יונתן דבעינן שלשים בבת אחת, ולכן סב"ל שצריך לצאת ידי שניהם וצריך ג' כיתות של שלשים. דלפי"ז נמצא דמתניתין אכן סב"ל כהירושלמי דלעולם צריך ג' כיתות, אלא דלר' יונתן צ"ל דלא סב"ל מהירושלמי, ובפשטות חולק גם על התוספתא דלא מסתבר לומר דבפסח מצרים עשו ג' כיתות משום ספק, ולפי תירוצו יוצא דלעת"ל אפשר שיתברר דהלכה כר' יונתן ולא יהיו ג' כתות.

אבל בס' 'שער יוסף' להחיד"א (הוריות יב, ב) תירץ קושיית המהרש"א באופן אחר

4) כוונתו לא כמ"ש בחי' הריטב"א קידושין שם (מא, ב), וז"ל: דתניא רבי יונתן אומר כו' עד מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד. והא דתנן התם (פסחים ס"ד א') שהפסח נשחט בשלש כתות ונפקא לן מדכתיב קהל עדת ישראל קהל עדה וישראל, ההיא אפילו לרבי יונתן היא ולמצוה ומכל מקום יוצאין בהן בפסח אחד עכ"ל.

קצת, וז"ל: ועפי"ז ניחא לענ"ד הקצרה מה דקשיא לי בדברי הרע"ב שכתב פ' תמיד נשחט משנה ה' וז"ל: מצוה לחלק לשלש כיתות זו אחר זו שנאמר ושחטו וכו' הרי שלש כתות עכ"ל, ותימה לענ"ד, דבש"ס אמרינן דמספקא לן אי בבת א' אי בזא"ז, ומשום הכי בעו ג' כתות של ל' ל'?

אמנם אפשר דהרע"ב קשיתה קושית החידושי הלכות (המהרש"א) ז"ל ומשום הכי סב"ל דר' יצחק הוא דסב"ל הכי, אבל אביי סב"ל דפשיטא לן דבעינן ג' כתות של שלשים, ולכן ננעלו מאליהן, וסבר הרע"ב דגם רבא ס"ל הכי מדלא פליגי אלא אי סמיכין אניסא ואי פליגי בפירושא דקרא הו"ל לפלוגי בעיקרא דמילתא, אי פשיטא דבעינן שלש כתות או משום ספיקא עבדינן, אלא משמע דגם רבא לא פליג בהא והיינו דכתב בפשיטות דמצוה ליחלק לג' כתות משום קהל ועדה וישראל – וממשיך – אלא דקשיא דאי הכי מנא לן דבעינן שלשים בכל כת? דילמא מספיק בעשרה? ויש מקום לומר דגם בזה פליגי אר' יצחק, והיינו דהרע"ב לא הזכיר הא דשלשים, א"נ אולי דנפקא להו מדכתיב כל קהל עדת ישראל ו"כל" בגמטריא חמשין, כמ"ש בקול הרמ"ז אמאי דאמרינן דבחמשין סגי דנפקי עשרה ועיילי וכו' ע"ש, אלא דהרב קול הרמ"ז ז"ל כתבו בלשון אולי, משום דכפי פשטא דשמעתא דהא דר' יצחק הוא מוסכם דמספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחת זה, ואהא קאי, ויש לגמגם ולומר קרא לרבוויי ספק? אבל לפי דרכנו הוא מעיקר המצוה שיהיו ג' כתות משלשים וק"ל עכ"ל.

דלפי דבריו יוצא דהרע"ב נקט דבעינן ג' כיתות של שלשים בודאות, ושכן סבירא להו לאביי ורבא, ואין זה מחמת ספק כדעת ר' יצחק, ולפי זה יוצא דגם לעת"ל יהיו ג' כיתות כיון שזהו דין ודאי ולא מחמת ספק.

וראה גם ברש"י (שמות יב, ו) "קהל עדת ישראל – קהל ועדה וישראל. מכאן אמרו, פסחי צבור נשחטין בשלש כתות זו אחר זו, נכנסה כת ראשונה ננעלו דלתות העזרה וכו', כדאיתא בפסחים (דף סד, ב) ודייקו המפרשים דגם מלשון רש"י משמע שזהו בתורת ודאי ולא מצד ספק, ולהנ"ל ניחא דנקט כפי המשנה.

ובס' 'משמרות כהונה' וב'חק נתן' תירצו קושיית המהרש"א, די"ל דהא שהדלתות ננעלו הוא משום דוחקא דציבורא, ולא משום דבעינן ג' כתות, וכ"כ הר"ח שם "דלא לירמסו אהרדי" עיי"ש, אבל לפי"ז קשה, דא"כ למה לא פירש כן רש"י, ופירש שזהו משום דבעינן ג' כתות?

ולפי מה שנת' ניחא, די"ל דרש"י לשיטתו קאי דהמשנה סב"ל דבעינן ג' כתות בודאי, לכן פ' בפשטות משום ג' כתות, ואלו דסב"ל דגם במתניתין הוא מצד הספק יתרוצו שזהו משום דוחקא דציבורא, ויש להוסיף דהגירסא בגמ' בר' יצחק הוא "מספקא לן", וכן גריס הר"ח שם, אבל רש"י גריס "מספקא ליה", וי"ל משום דסב"ל דזהו רק דעת ר' יצחק ולא דמתניתין.

אף שבפסח מצרים היו ג' כתות שייך להסתפק בזה

ולכאורה יש לתרץ קושיא הנ"ל [דכיון שמשעה עצמו עשה ג' כיתות בפסח מצרים איך שייך להסתפק בזה] ע"פ חידוש נפלא של הרבי בכיוצא בזה בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב סמ"ד (ס' התועודיות ח"ד ע' 1931).

וה"ל: ידועה השקו"ט בנוגע למחלוקת של רש"י ור"ת בנוגע לתפילין - דלכאורה אינו מובן כיצד יכולה להיות מחלוקת בדבר זה - הרי יכלו לפתוח את התפילין של סבו של רש"י ולראות באיזה סדר מונחות הפרשיות בתפילין אלו (שהרי אין זה ענין הדורש בירור אצל הסופר שכתב את הפרשיות - באיזה סדר כתבן, אלא רואים בפועל את סדר הנחת הפרשיות בבתיים)!!?

והנה, ידוע הביאור שאין זו מחלוקת שנתחדשה בזמנם של רש"י ור"ת, אלא גם בדורות שלפנ"ז היו כאלו שהניחו תפילין כשיטת רש"י והיו כאלו שהניחו תפילין כשיטת ר"ת (ולכן לא היתה כל תועלת בבירור אופן הנחת התפילין אצל סבו של רש"י וכיו"ב, כי גם בדורו היו ב' שיטות) . . אבל עדיין אינו מובן באיזה תקופה וכיצד נעשו ב' שיטות אלו בנוגע לתפילין, ובסגנון אחר איזה תפילין הניח משה רבינו עצמו ומאחר שזהו דבר שבמציאות ה' צריך להיות בירור בדבר זה מאב לבנו כו' עד לדורו של משה רבינו?

והביאור בזה בהקדם סיפור המובא בסדר הדורות (ולכן לא שייך כאן הענין ד"הזהרה בדבריכם כו"מ מאחר שזהו סיפור המודפס כבר בסדה"ד), מסופר בסדר הדורות אודות מחלוקת שהיתה בנוגע לקשר של תפילין, והביאו את משה רבינו ושאלו אותו, וכאשר משה רבינו אמר באופן מסויים, התווכח עמו ר"ת וטען שהדין הוא באופן אחר, ובסופו של דבר הודה משה רבינו לדבריו, ומאחר שרוצים לקשר כל ענין עם סיפור שאירע אצל רבותינו נשיאנו - ישנו סיפור דומה שאירע אצל הצמח צדק: פעם ה' וויכוח בין החוזרים בביאור ענין מסויים במאמר של הצ"צ, ר' הלל מפאריטש אמר באופן כך, ושאר החוזרים אמרו באופן אחר, כאשר נכנסו החוזרים לחזור את המאמר בפני הצ"צ, שאלו אותו מהו הביאור בענין זה, והשיב הצ"צ שהביאור בזה הוא כפי שאמרו שאר החוזרים, ולא כפי שאמר ר' הלל, נענה ר' הלל ואמר "ווען א רבי זאגט א מאמר חסידות איז דאס כנתינתה מיסיני", אבל לאחרי אמירת המאמר, כאשר מדובר אודות ביאור במאמר זה, כאשר כאו"א צריך ללמוד את המאמר בשכלו הוא, יכול וצריך הוא ללמוד את הפשט באופן המתקבל בשכלו, למרות שהצ"צ לומד את הפשט באופן אחר! ועד"ז בנוגע לענינו:

"כאשר משה רבינו מסר לבנ"י את הדברים ששמע מפי הקב"ה, ה' הדבר בגדר של תורה מיסיני, ועד לענין של נבואה, אבל לאח"ז כאשר היו צריכים ללמוד באופן המובן בשכלו ואז יכול משה רבינו לבאר ענין מסויים באופן כך, ויהושע בן נון באופן אחר כפי המובן בשכלו הוא, וכמובן בהתאם לכללי לימוד התורה (שנאמרו למשה רבינו) - י"ג או ל"ב מדות שהתורה נדרשת בהם", עכ"ל, וממשיך לבאר דלכן ה' שייך ב' שיטות בנוגע

לתפילין או כרש"י או כר"ת גם בזמנו של משה רבינו, עכ"ת השיחה. וראה גם לקוטי שיחות חכ"ו ע' 187 ובהערה 39 שם בענין זה.

וראה גם בשיחת אהש"פ תשל"ז סמ"ז הערת הרבי בענין זה, וזלה"ק: ואף שמושה רבינו עשה באופן אחד [וא"כ איך שייך אח"כ מחלוקת בבי"ד שיש אומרים באופן אחר] - הרי בנוגע ל"ג מדות שהתורה נדרשת אפשר לחלוק עליה, כמובן ממארוז"ל ר"ה כה, ב "יפתח בדורו כשמואל בדורו", וכן "כמשה בדורו". ומ"ש בחולין קכד, א: "אילו אמרה יהושע כו' לא ציינתא לי' כו'", ועד"ז בשבת קד, א: "ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו", שהדיוק בזה יהושע דוקא (משא"כ משה) - הרי בשניהם לא שייך למדות שהתורה נדרשת כו', ומפורש בכתוב שבימי משה היתה סנהדרין ולכל דיני', וראה בסדה"ד (שנת ד"א תתק"ל) הסיפור בנוגע לר"ת ומשה. עכלה"ק⁵.

וא"כ עד"ז נימא הכא דאף דמושה רבינו עשה פסח מצרים בג' כתות מ"מ אפשר שיש שלמדו בי"ג מדות וכו' באופן אחר, שצריכים להיות שלשים בבת אחת דוקא ושפיר קאמר ר' יצחק דמספקא ליה, ולפי"ז אין צריך לומר שהוא חולק על הירושלמי הנ"ל.

וראה בשיחות קודש תשנ"ב ח"ב (ע' 708) שאמר הרבי וז"ל: כוונת מצוות תפילין היא שעבוד הלב והמוח ועד שכוונה זו היא חלק מגוף המצוה דעיקר המצוה וקיומה תלוי' בכוונתה, והרי שלימות הענין דשעבוד הלב והמוח תהי' בגאולה האמיתית והשלימה דוקא, ונוסף להשלימות בכוונת המצוה, הרי גם קיום מצוות תפילין בפשטות יהי' אז בשלימות - "כמצות רצונך" כיון שאז יניחו כל בני ישראל ב' זוגות תפילין, ויתירה מזו ד' זוגות תפילין, ראב"ד ושמושא רבא, ר"ת ורש"י, עכ"ל.

ולפי הנ"ל הרי אפשר דגם לעת"ל יתקיימו ב' האופנים דקרנן פסח ע"י ג' כיתות וגם שכל כת צריך שלשים.

ומצינו גם ב'שיחת קודש' ש"פ ראה תשד"מ (סעי' עד) וז"ל: און נאך פאר דערויף וועט זיין ביאת אלי' הנביא, וואס ער ווערט אנגערופן אלי' התשבי, וואס אויף אים זאגט מען "תשבי יתרץ קושיות ואבעיות", עס זיינען אבער דא ענינים וואס אלי' וועט לאו דוקא פארענטפערן, ווי ס'איז פארשטאנדיק דערפון וואס דער טאטע זאגט אז עס זיינען פאראן כמה ספיקות אין עתיקא קדישא, און ווי עס בריינגט זיך אין ע"ח סוף חלק ראשון ובכ"מ, כמה ספיקות אין ע"ק עכ"ל.

(5) סיפור זה מובא גם בקדושת לוי עה"ת (לקוטים ע' קמח מדפי הספר), וראה גם בס' לשמע און (מדור אדה"ז אות ג') שהרבי ציין על הסיפור שם וז"ל: "וכהסיפור דר"ת ומרע"ה בסדר הדורות ח"א ד"א תתק"ל", עכ"ל.

לעתיד לבוא הקב"ה יתיר איסור נדה

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

המקור לזה

במדרש תהלים⁶ כתוב "ומהו מתיר אסורים? אין איסור גדול מן הנדה, שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולעתיר לבא הוא מתירה, "וגם⁷ את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ואין טומאה אלא נדה שנאמר⁸ "ואל אשה בנדת טומאתה".

הפירושים בזה

(א) הפירוש במדרש שלא כפשוטו: האברבנאל⁹ מפרש, שאין הכוונה כפשוטו, שאיסור

(6) על הפסוק קמו, ז.

ועיין עוד בספר אגדות אליהו (לבעל המחבר שבט מוסר) על אגדות ירושלמי, שקלים פרק ו' הלכה ב', בביאור דברי הגמרא שם "להתיר פה של מטה".

(7) זכרי' יג, ב.

(8) ויקרא יח, יט.

(9) ישועות משיחו, העיון הרביעי פרק ג' "עוד הביא הגדה אחרת, ואמר שהיא בבראשית רבה של ר"מ הדרשן. וז"ל: "זיהי מקץ" זה שאמר הכתוב "ה' מתיר אסורים". כל הבהמה שנטמאת בעולם הזה, הקדוש ברוך הוא מטהר אותה לעתיד, כשם שהיו טהורים תחילה לבני נח. שנאמר "כירק עשב נתתי לכם את כל", מה הירק טהור לכל, אף החיה והבהמה היו טהורים להם. ואף לעתיד לבוא הוא מתיר כל מה שאסר. ולמה אסרה בעולם הזה לראות מי מקבל דבריו ומי אינו מקבל. ומהו "מתיר אסורים", אין איסור גדול מהנידה, ולעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא מתירה, וכן הוא אומר "וגם את הנביאים ורוח הטומאה אעביר מן הארץ" ואין טומאה אלא נידה, לכן הוא אומר "ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב".

ויש אומרים אף תשמיש יהיה אסור לפעמים לעתיד לבוא. תדע לך שכן הוא, יום שגלה הקדוש ברוך הוא על הר סיני אסרם בתשמיש המטה שלושה ימים, שנאמר "היו נכונים לשלשת ימים אל תיגשו אל אשה". למה? "כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני". ואם יום אחד שנגלה עליהם, אסר להם תשמיש המטה שלושה ימים, לימות המשיח שהשכינה ביניהם תמיד לא כל שכן. אלא מה "ה' מתיר אסורים"? - אסירי השאול אסירי המוות. עד כאן.

והוכיח מזה המפקר שמצות התורה באיסורים בטלים לימות המשיח. וכבר השיבו על זה המתווכחים דברים טובים דברים נכוחים באמרם לפרש זה כפשוטו, כי התורה אסרה הדברים הטמאים לפי שהם מולידים הדם והרוח הנושא לנפש עב ועכור ויתעבה השכל מהבנתו, והנידה נאסרה מפני

נדה ייבטל, אלא שאז לא יצטרכו בני ישראל לציווי על זה, כי ייזהרו בזה מעצמם.

(ב) המדרש מדבר רק על בני נח: עוד פירש האברבנאל¹⁰, שכוונת המדרש הוא על אומות העולם שיבואו לעבוד ה' לעתיד לבוא, שהקב"ה לא יאסור עליהם דברים נוספים ממה שכבר אסר להם בשבע מצוות בני נח, ולהם יהי' מותר איסור נדה כמו שהוא מותר להם עכשיו.

שבשכיבתה מביאה העובר אל הצרעת כמו שהתבאר בחכמת הרפואה, ואיך א"כ תתיר התורה דברים הרעים האלה בעצמם.

אבל רצה לומר שלעתיד לבוא יהיו בני אדם כל כך שלמים בשכלם ודעתם עד שלא יצטרכו אל אזהרות הטומאות והנדות, כי כולם יהיו נוהרים מעצמם מעשות הדברים הרעים האלה כמו שהיה נוהר מאלה נח ובניו מבלי מצווה...".

10 שם בהמשך "ואני חושד גם בהגדה הזאת שיש בלשונו עולה. ואולי זייפה המפקד כדרכו. וראוי לקבלה אחר שאין אתי הספר לבחינה מאחר שקיבלוה המתוכחים. ועם ההודאה בה נראה לי בפירושה שלא נאמר בה "ה' מתיר אסורים" לישראל, אבל עניינה שלעתיד לבוא יבוא האומות להסתופף בבית אלוקינו לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד ... אבל בהיות זה כן הוקשה על בעל ההגדה, איך יהיה אפשר שהאומות כולם אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים וזרמתם מלידה מבטן ומהריון, יוכלו להתנהג ע"פ התורה ולשמור אסורי המאכלות ושכיבות ע"פ התורה. ולכן אמרה ההגדה, שהש"י לא יחפוץ להכניסם בשמירות המצות ההמה, אבל לאותם אשר לא מבני ישראל המה "ה' מתיר אסורים", כי כל הבהמה אשר נטמאה בעולם הזה לישראל, יטהר אותם להם לעתיד לבוא רוצה לומר שיעזוב אותם להשתמש בה כטהורה, ותהיה מדרגתם באמונה האלוקית כבני נח, שעם היות שלא היה להם עדיין המצוות, היו שלמים באמונתם. ואמרו שלא לבד במאכלות יהיה, אבל גם בשאר מצות כגון שעטנו כלאים ושאר מצות הדומים לזה לא יתחייבו בהם. וזה אמרו עוד "ואף לעתיד לבוא הוא מתיר כל מה שאסור" . .

עוד ביארה ההגדה שמאסורי העריות גם כן יתיר להאומות עניין הנידה, לפי שלא תהיה מדרגתם כ"כ גדולה שיצטרכו לשמירה ההיא, ודי כשישמרו שאר העריות שכל בני האדם מוזהרים בהם ולא יהיה עליהם למעמס.

אמנם דעת יש אומרים אינה שתשמיש המטה יהיה אסור תמיד, אלא בהליכתם לבית ה' בחג הסוכות או בזמן אחר ילכו להראות את פני ה' יהיו מחויבים להישמר רק מאשה, כי כמו שנתחייבו ישראל במתן תורה ל"שלוש ימים אל תיגשו אל אשה", ככה כל העולה לירושלים שהשכינה שמה, כל עוד שיהא שם יהיה אסור בתשמיש המטה. ולזה אמר "אף בתשמיש המטה יהיה אסור לפעמים" שכיון בזה לשלש פעמים בשנה רוצה לומר בעלותם לראות את פני ה', וכאותה שאמרו "כל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה". עיין שם באריכות.

ג) לעתיד ישתנה הטבע: בשאלות ותשובות לב חיים¹¹ כתב, שאין כוונת המדרש שהמצווה ייבטל, אלא יתכן לפרש שלעתיד לא יהי עוד דם נדות, כי הדם יתהפך לחלב, כמו שמובא בגמרא¹² שדם נעכר ונעשה חלב.

ד) לעתיד יתיר הקב"ה דם נדה: הרבי מבאר בזה¹³, שמלשון המדרש משמע (לא

11) לר' חיים פאלאגי, חלק א' סימן ל"ב, קטע המתחיל 'הן אמת דבמדרש', "ודם נדה גם כן יתכן שיהי' הדם נעכר ונעשה חלב, ותבלין מצאתי לזה בדברי מהרא"ג ז"ל בס' קול בוכים דף צ"ה ע"א" [=קול בוכים על מגילת איכה להרב אברהם גאלאנטי, על הפסוק ד, כא "וזהו סוד דם נדות שמתמתק ומתהפך מדם נדות הטמא אל החלב הטהור, והוא סימן למה שעתידי להיות"].

12) שיטת ר' מאיר, נדה ט, א. וראה אנציקלופדי' תלמודית כרך ט"ו, ערך חלב, ע' קנד ואילך.

13) תורת מנחם תשכ"ג חלק א' ע' 293 ואילך "ועל פי זה יובן גם מה שכתוב במדרש על הפסוק "ה' מתיר אסורים", "אין איסור גדול מן הנדה כו' ולעתיד לבוא הוא מתירה כו'", דלכאורה אינו מובן: (א) כיון שדם נדות נעשה על ידי החטא, הרי זה צריך להתבטל לגמרי (כמו קודם החטא), ולא רק שיתירוהו?

..

והביאור בזה: יש חילוק בין לע"ל לקודם החטא - שלע"ל יהי' עילוי גדול יותר גם לגבי קודם החטא, שהרי הירידה שע"י החטא היא צורך עלי', ואם תהי' העלי' רק עד למקום שמשם היתה הירידה, מהו הריחו שע"י הירידה? - ועל כרחק צריך לומר שהעלי' היא למעלה יותר מהמעמד ומצב שקודם הירידה.

ובדוגמת עבודת בעלי תשובה, שעל זה אמרו רז"ל "מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו", כי "להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ צי' וצלמות", "וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וצי", הנה דוקא על ידי זה "זדונות נעשו לו כזכיות"; ואילו אצל צדיק לא שייך כלל מציאות כזו...

לעתיד לבוא, כאשר "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", לא יהי' ענין של חולאת שהוא היפך הטבע, אפילו כפי שהטבע הוא לאחרי חטא עין הדעת. ולכן לא נאמר שלע"ל יטהר דם זיבה, כי, דם זיבה הוא ענין של חולי ולעתיד לבא לא יהי' ענין של חולי.

העילוי דלעתיד לבוא לגבי קודם החטא (מצד הענין דירידה צורך עלי') יתבטא בענין דם נדה... שעל זה נאמר "ה' מתיר אסורים", ש"לע"ל הוא מתירה", שזהו על דרך "זדונות נעשו לו כזכיות", ועל דרך זה בנוגע לנדה - נד, ה', "גד ה' מאתראה" (שנדד ממקומו) - שענין זה גופא יהי' היתר. ועל דרך מאמר רז"ל (הובא בבבאי ובכ"מ) "למה נקרא שמו חזיר, שעתידי הקב"ה להחזירו לנו".

ובלקוטי שיחות חלק י"ד ע' 27 הערה 59 "ועפ"ז יומתק מאמר רז"ל (מדרש תהלים (קמו [ד])) "אין איסור גדול מן הנדה כו' ולע"ל הוא מתירה כו'", כי כנ"ל יתברר אז העולם מהטומאה של חטא עה"ד. וכל פרטי הטבע יהיו טהורים (ויהי' "דם" דער קאך הנצרך בתחלת העבודה, משא"כ כשבטל. וראה

שתבטל דם נדה, אלא) שיישאר דם נדה, ומכל מקום יהי' מותר. והביאור בזה הוא, על פי המבואר בחז"ל¹⁴, שדם נדות נתחדש על ידי חטא עץ הדעת. ולעתיד שיתוקן החטא¹⁵, ולא עוד אלא שיהי' עלי' געלית יותר מכמו שהי' קודם החטא, לא יתבטל דם נדה, אלא שיתהפך להיתר ולטוב, על דרך מעלת בעלי תשובה, ש"זדונות¹⁶ נעשו לו כזכיות".

אמנם דם זיבה, יתבטל לעתיד, כי דם זיבה הוא חולי שלא על דרך הטבע¹⁷, ולא כמו דם נדה שהוא ענין טבעי שנתחדש לאחר חטא עץ הדעת, ולכן יתבטל לעתיד¹⁸.

ה) ובשאלות ותשובות דברי יציב¹⁹ כתב " . . . מבואר במדרש נחומא²⁰ סוף פרשת מצורע שדור המדבר לא ראו דם נדות מאימת השכינה²¹, וכנראה שכן יהיה לעתיד לבוא²²".

יומא (סט, ב) כליא עלמא). וראה אגרת הקודש סימן כ"ו (קמג, סוף ע"א) שלע"ל יצטרכו לידע דיני טומאת יולדת ואינו מזכיר טומאת נדה. וראה אור התורה בראשית ע' נא".

וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ג' מה שליקט מכ"מ עד"ז.

14) עירובין ק, ב' והאמר רב יצחק בר אבדימי עשר קללות נתקללה חוה דכתיב (בראשית ג, טז) אל האשה אמר הרבה ארבה אלו שני טפי דמים אחת דם נדה ואחת דם בתולים...". ועל דרך זה באבות דרבי נתן פרק א, ז. ועוד.

15) ראה גם כן בראשית רבה פרשה י"ב, ו. ובאריכות בס' עבודת הקדש חלק ב' פרק ל"ח.

16) יומא פו, ב.

17) ראה לקוטי שיחות חלק י"ד ע' 26 ואילך.

18) ולכאורה יש להעיר שלפי ביאור זה, צריך לומר דמבואר במדרש תהלים ע"ג שלע"ל יהי' איסור נדה, ועד"ז ביומא עח. שיהי' זיבה לע"ל, מדבר בב' תקופות שונות, (או - עכ"פ בנוגע לאיסור נדה - שמדרשות חלוקות הן). ולראה לקמן קטע המתחיל מתי יתבטל איסור נדה ובהערה שם.

19) יורה דעה סימן ק"י בתחילתו (ושם סימן קי"א). וראה גם כן בארוכה בס' אמרי שמאי על הפסוק דברים ה, כו.

20) פרשת מצורע סימן ט' "אמר רבי לוי, בשעה שהיו ישראל במצרים, לא היו רואות דם מפני שאימת המצרים עליהם. ואף כשישבו במדבר לא היו רואות דם נדה, שהיתה שכינה עמהן"

21) ראה סוטה כ, ב ובכ"מ, שחרדה מסלקת דמים.

22) אמנם גם לשיטתו, זהו ביאור בפני עצמו, ואין זה הפירוש במדרש תהלים, כמו שכותב בהמשך "בין להנחומא שלעתיד לבא לא תראה, ובין להמדרש תהלים שתהיה מותרת".

השיטות השונות בזה

א) הדיעה שתשמיש המטה יהי' אסור לעתיד לבוא: במדרש תהלים הנזכר לעיל, ממשיך וזה לשונו "ויש אומרים אף תשמיש המטה היא אסורה לעתיד לבא, תדע לך שכן הוא, שביום שנגלה הקדוש ברוך הוא על הר סיני ליתן התורה לישראל אסר תשמיש המטה שלושה ימים, שנאמר "היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה". ומה כשנגלה עליהם יום אחד אסרן מתשמיש המטה שלושה ימים, לעתיד לבא שהשכינה ביניהם אינם אסורין?, ומהו מתיר אסורים, אסירי מות ואסורי שאול²³".

ב) הדיעה שלעתיד ישאר איסור נדה: במדרש תהלים במקום אחר²⁴ מבואר, שגם לעתיד לבוא ישאר איסור נדה, וזה לשונו "בעולם הזה אדם הולך לשמש עם אשתו והיא נדה אין מי מעכב בידו, אבל לעתיד לבוא אם רצה לעשות האבן זועקת ואומרת ממקום מושבה נדה היא".

וכן במסכת יומא²⁵ מבואר אודות המעין שייצא לעתיד מבית קדשי הקדשים, ש"כיון

23) ויש להעיר שבהתחלת המדרש הזה, כותב "ה' מתיר אסורים. מהו מתיר אסורים, יש אומרים כל הבהמה שנטמאת בעולם הזה מטהר אותה הקב"ה לעתיד לבוא, וכן הוא אומר (קהלת א, ט) מה שהי' הוא שיהי' ומה שנעשה הוא שיעשה, ומה שנעשה טהורים היו מקודם לבני נח, וכן הוא אומר להן (בראשית ט, ג) כירק עשב נתתי לכם את כל, מה ירק עשב נתתי לכל, אף החי' והבהמה לכל מתחלה, ולמה אסר אותה, לראות מי שמקבל דבריו, ומי אינו מקבל, ולעתיד לבוא הוא מתיר את כל מה שאסר. ויש אומרים אינו מתירן לעתיד לבוא, שכן הוא אומר (ישעי' סו, יז) אוכלי בשר החזיר וגו', ומה אם למי שהי' אוכלם הוא מכרית ומאביד, הבהמה הטמאה לא כל שכן, ומהו מתיר אסורים, אין איסור גדול מן הנדה. . (כמו שהובא לעיל)".

ואפשר שהשיטה הראשונה במדרש, סוברת שפירוש הפסוק ה' מתיר אסורים מדבר רק על היתר בהמות טמאות, ולא על איסור נדה. (ומה שכתוב שם "הוא מתיר את כל מה שאסר", ראה בשו"ת לב חיים שם שפירש שהוא מתיר כל מה שאסר בבהמות טמאות. אמנם בישועות משיחו להאברבנאל מפרש שהוא מתיר כל האיסורים, אבל יש להעיר שלהגירסא שהעתיק שם אין מחלוקת בין שתי הדיעות הראשונות במדרש, ודלא כגירסא שלפנינו. והאברבנאל בעצמו כותב שמעתיק רק מדברי המתוכחים, ואין אתו הספר, עיין שם).

24) סוף מזמור ע"ג.

25) עת, א. ועל דרך זה ראה בירושלמי שקלים פרק ו' הלכה ב' "כתיב (זכריה יג) ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנידה, ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן מבית דוד ועד יושבי ירושלים כשרים לנידה ולחטאת, מכאן ואילך מי תערובות הם כשרים לנידה ופסולים למי

שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות, שנאמר (זכריה יג, א) ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלם לחטאת ולנדה, שמזה מובן שגם לעתיד יהיו נדות.

ובשאלות ותשובות לב חיים²⁶, כתב דלכאורה הי' אפשר לומר שהדיעה הסובר שלעתיד תהי' הנדה מותרת, סובר שהדיעה²⁷ שמצות בטילות לעתיד לבוא. והדיעה הסובר שהנדה תהי' אסורה, סובר שהדיעה שאין מצות בטילות לעתיד.

אמנם ממושיך שבאמת אי אפשר לפרש כן, שהרי מדברי המדרש נראה שהדיעה הסוברת שנדה תהי' מותרת לעתיד לבוא, סובר ששאר האיסורים יישארו כמקודם²⁸. [ולכן מפרש שהשיטה הסובר שהקב"ה יתיר איסור נדה, אינו סובר שיתבטל האיסור, אלא שאז ישתנה הטבע ויתבטל דם נדות, כמו שהוזכר לעיל].

ג) הדיעה המחלקת בין סוגי האנשים: הרמ"ק כתב²⁹, שיש חילוק בין אלו שעסקו

חטאת, אמר ר"א מבית דוד ועד יושבי ירושלים כשרים לנידה ולחטאת, מכאן ואילך מי קטפריסות הן פסולין לנידה ולחטאת".

26 חלק א' סימן ל"ב קטע המתחיל הן אמת דבמדרש, "דשמע מינה דסבירא לי' כמאן דאמר מצות בטילות לעתיד לבוא, כי הקב"ה מתיר איסורים, איסור בהמות הטמאות. ולדעת היש אומרים מתיר איסור הנדה. והרי הוא חולק עם מאמר הילקוט הנזכר לעיל, דקאמר דהתאנה לעתיד לבוא אומרת שבת הוא, והנדה אומרת נדה היא, והובא מאמר זה גם כן שם במדרש שוחר טוב סימן ע"ג. ולכאורה נראה דבהא פליגי, אי מצות בטילות לעתיד לבוא או לא, דלמאן דאמר דה' מתיר איסורים סבירא לי' דמצות בטילות. ולאידך דקאמר שבת הוא כו', סבירא לי' שאינן בטילות. אבל קשה דאם כן הוא, למה נקט המאמר מתיר איסורים דמתיר איסורין, הרי כל המצות בטילות. גם במאי דנקט הני איסורין, ולא שאר איסור הכתוב בתורה. כי על כן נראה דאין מזה ראי', דדוקא הני איסורי כבהמות טמאות וטמאת הנדה, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', הוא דהותרו לעתיד לבוא, ולא שאר מצות. ואפשר לומר כי כבהמות הטמאות יסתלק סימן הטומאה מהם, על דרך שכתב הרמ"ע גבי חזיר במאמר חקור דין [חלק ד'] פרק י"ג, יעויין שם. וממילא לא קשה מה שהקשה שם במדרש שוחר טוב מקרא דאוכלי בשר החזיר. ונדה גם כן יתכן שיהי' הדם נעכר ונעשה חלב".

27 נדה סא, ב.

28 וכמו שמודגש בהמחלוקת בין דיעה הראשונה במדרש הסוברת שהקב"ה יתיר הבהמות הטמאות, להדיעה השני' שבמדרש הסוברת שהקב"ה יתיר רק איסור נדה ולא בהמות טמאות.

29 אור יקר להרמ"ק על הוזהר כרך ט"ו ע' קס"ב, בביאור דברי הוזהר חלק ג' קכד, ב ואילך. הועתק בקיצור בספר חסד לאברהם (מעין חמישי נהר ל"ו, תחת הכותרת "לבאר סוד חבלי משיח". וכן הובא

בתורה בזמן הזה, שלעתיד יזכו לקיים התורה על דרך הסוד, ולא יהי' ביניהם נדה, לאותם

בספרו אור החמה על רעיא מהימנא פרשת נשא דף קכ"ד ע"ב, ובס' טוב הארץ (להרב נתן שפירא) תחת הכותרת סוד חבלי משיח), וזה לשונו "הענין כי מסטרא דאצילות התורה מתבארת מצד הספירות הנצלות, וכל ענייני התורה ופירושיה אינם מצד הגשמיות אלא בסוד פ"י הוזהר. וכאשר יהיה הגאולה שיתבטלו הקליפות ויתבררו ישראל אוכל מתוך הפסולת, ויהיו כולם בסוד הטוב ואין רע עמהם כלל, אותם שקשטו עצמן בסוד מעשים טובים ונתעסקו במעשה מצותם ותפלתם ע"ד הסוד בטהרה ובנקיות, אלו בלי ספק בהתנוצץ סוד עץ החיים דהיינו סטרא דנשמתא דאצילות, ואלו אינם צריכין לעת הגאולה לנסותם, מפני שהנסיון הוא לאותם שהם בסוד הפשט, מסטרא דעץ הדעת טוב ורע, שנשמתם מסטרא דבריא ויצירה, ששם סביב רשעים יתהלכון, וצריך לנסותם לראות אם יתדבקו בטוב או ברע, אבל אלו שהם מסטרא דאילנא דחיי עליהם נאמר והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע, דהיינו מסטרא דאצילות, ולא יכבד עליהם נסיון הגלות באחרית הימים כאותם הפושעים. ואחר הגאולה יתגלה סוד התורה בעולם לכל ישראל, ואפילו אותם שלא עסקו ע"ד הסוד, אחר שעסקו בתורה לזה ישיגו דרך הסוד אח"כ.

וב' אלו הכיתות לעתיד לבא יתעסקו בדיני התורה ע"ד הסוד, בפירוש המשניות והמצות ע"ד הנסתר בטעמי המצות שבספר רעיא מהימנא וכיוצא, מפני שהם יתפרנסו מהמן מעץ החיים, ואינם צריכים לאיסור והיתר טמא וטהור וכיוצא, ולא ח"ו שיתבטל התורה והתלמוד ח"ו, אמנם הכוונה כמו שהיו ישראל במדבר מתפרנסין במן שבו היה טעם וכח כל מאכל שבעולם, ודאי שלא היו צריכין לדיני בשר בחלב, וגם לדיני חלב ודם, ולא דיני שחיטה ובדיקה, ועד"ו כל דיני איסור והיתר, וכן אם לא ימותו, ולא ימצאו ביניהם שרצים ונבילות, ולא יצטרכו לדיני טומאה וטהרה, וכ"ש שלא יהיה בהם נדה ומצורע ויולדות בזוב וכיוצא, ועד"ו לעתיד שיתפרנסו מהמן מעץ החיים, אמנם עם הארץ שלא יתפרנסו מהמן אלא מבשר ולחם, מעץ הדעת טוב ורע, להם יצטרכו כל דיני התורה כפשוטן, ויהיה הענין כדיני הנדה שלא יצטרכו אלא למי שהיא נדה, וכיוצא לשאר דינים. וזמש"ל".

וראה מדבריו, שאלו שעסקו בתורה, לא יהי' ביניהם מציאות של דם נדה, ולא שדם הנדה יישאר אלא שיתירנה הקב"ה. (אבל דבריו מוסבים על דברי הוזהר, וצ"ע איך יפרש המדרש תהלים).

ועוד יש להעיר, שבספר התניא אגרת הקודש סימן כ"ו, יש לו שיטה אחרת בביאור דברי הוזהר מכמו שפירש הרמ"ק, ואכ"מ.

ומענין לענין יש להעיר: לפי הגירסא כאן, שלע"ל לא יהי' יולדת בזוב, משמע שרוצה לבאר שזה והטעם למה לא יהי' אז טומאת יולדת. ולכאורה צ"ב דהא קיימל"ן דאפי' לידה בלי דם טמאה טומאת יולדת. לאידך גיסא, בכמה מן המקומות שנסמנו לעיל, הועתק בלשון "יולדת זוב", ומזה משמע שרוצה לומר שאז לא יהיו יולדות כלל (בסוג זה). ולכאורה צ"ע איך יתוון זה עם המבואר שעתידה אשה שתלד בכל יום.

שלא עסקו בתורה, שלעתיד יתעסקו בתורה כפי שהוא על דרך הפשט, והי' ביניהם נדות. וכעין זה כתב בספר שמעה תפלת³⁰ לתרץ הסתירה בין הדיעות האם יישאר לעתיד איסור נדה או לא, שלעתיד יתבטלו הדמים מהאשה, אבל לא כולם יזכו לזה³¹.

(ד) לעתיד תחזור לדין התורה: ומדברי הב"ח נראה³², שלעתיד לבוא יחזור דין הנדה

(30) ע' ע"ב, ועל דרך זה בסידור תפלה למשה (ביאורי הרח"ק) על מזמור קמו בתהלים שבפסוקי דזמרה.

(31) אמנם יש להעיר, שצריך עיון אם אפשר לתרץ שהמדרש תהלים שסובר שלעתיד לבוא אבן זועקת ואומרת נדה היא, מדבר באלו שלא יזכו שיתבטל מהם דם נדות, שהרי לכאורה הם גם לא יזכו לדרגא הזאת שהאבן תזעק, שהרי בשבילים אין חילוק בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, כמבואר בוהר חלק ג' קכה, א, וראה בספר התניא אגרת הקודש סימן כ"ו בסופו (שקאי על דברי הוהר שם) ודו"ק.

ועוד יש להעיר שלכאור קשה לומר תירוץ זה לפי ביאור הרבי הנ"ל בדברי המדרש תהלים שדם נדה יישאר אלא שיהי' מותר, כי באם יישאר דם נדה אצל כולם, במה יתבטא החילוק ביניהם, שנאמר שלסוג זה התיר הקב"ה ולסוג זה עדיין אסור?

(32) יורה דעה סוף סימן קפ"ג "ואנכי מצאתי כתוב בדרשות הר"ש מאיסטרייך (הלכות ומנהגי מהר"ש סי' תע"ט), על מה שכתב האור זרוע שסופרת י"ד יום אחר ראיתיה קודם שטובלת, דמהר"ם קלויזנר והוא דקדקו בדבר למצוא טעם למה שכתב האור זרוע בזה, והיה נראה להם הטעם כיון שנדה דאורייתא סופרת שבעה וטובלת אף על פי שרואה בשביעי שלה משום טבילה בזמנה מצוה, וצריכה עוד לספור ז' נקיים שמה הראייה האחרונה היתה בימי זיבה, לכך יש להן להמתין שבעה ולספור נקיים דשמה תתזור לדאורייתא ואז צריכה שבעה לנדות עד כאן לשונו. ומה שכתב לכך יש להן להמתין שבעה וכו', כלומר מקודם שתתחיל לספור ז' נקיים יש לה להמתין שבעה ואחר כך לספור ז' נקיים, ואף על פי שאינה טובלת לאחר שבעה הראשונים, מכל מקום כדי שלא תשתכח ממנה דינא דאורייתא, כי שמה תחזור לדאורייתא דבמהרה יבנה המקדש ואז צריכה שבעה לנדות ולטבול בסוף שבעה לנדות, אף על פי שרואה בשביעי שלה, משום דטבילה בזמנה מצוה, דבלאו האי טעמא הוה קשה מה בכך דתשתכח ממנה דינא דאורייתא ותטבול אחר שבעה נקיים גם כשיבנה המקדש וכמו שהיא נוהגת עכשיו, ולכן אמר דאם כן תהיה עוברת על טבילה בזמנה מצוה, ויש לטעם זה פנים מסבירות".

ואולי יש להמתיק זה בדרך אפשר וכו', כי הטעם למה סופרים עכשיו ז' נקיים הוא מפני החשש שמה ראתה בימי זיבתה, וכמבואר ג"כ במקומות שנשמנו בהערה הבאה, ואוי"ל שלעתיד אפילו באם תשאר דם נדה, מ"מ יתבטל דם זיבה, שהוא - בערך לדם נדה - ענין של חולי ולא ענין שבטבע, וכנ"ל מתורת מנחם תשכ"ג שלעתיד יתבטל דם זיבה לגמרי, ולקוטי שחות חי"ד ע' 26 ואילך, ולכן לא יהי' צורך לחשש שמה ראתה בימי זיבתה. ודו"ק.

לכמו שהוא מן התורה, שטובלת בסוף שבעת ימים מתחלת ראייתה (אם פסקה לראות קודם סוף יום השביעי)³³, ואינה צריכה לספור שבעה נקיים.

(ה) בספר יפה עינים³⁴ כתב לתרץ הסתירה בין הדיעות השונות, "אולי לספירת שבעה יהי' היתר, אבל לטבילה תהי' נצרכה"³⁵. ויש שהקשו על זה³⁶, שמלשון המדרש תהלים משמע שאיסור נדה יהי' מותר לגמרי, ולא רק שלא תצטרך לספור שבעת ימים.

באיזה תקופה יתבטל איסור נדה

באגרות קודש³⁷ מבואר, שמדברי אדמו"ר הזקן בתניא משמע, שאיסור נדה יתבטל

(33 ראה שולחן ערוך אדמו"ר הזקן יורה דעה, הקדמה להלכות נדה. אנציקלופדי' תלמודית כרך י"א, ערך זבה, ע' תרע"ז ואילך.

(34 על יומא עה, א.

(35 וכנראה שכוונתו הוא שמיד בסוף ראייתה תטבול, ולא תצטרך להמתין לסוף שבעת ימים מתחלת ראייתה. אמנם יש להעיר מדברי הב"ח הנ"ל, שמפורש בדבריו שלעתיד תצטרך להמתין שבעת ימים מתחלת ראייתה, (אלא שלא תצטרך לספור שבעה נקיים אחר שפסקה לראות).

(36 ראה קובץ קרית ספר (מכון נחלת ישראל) חוברת ז' ע' מ"ח ואילך. ועוד.

(37 חלק ג' ע' קנג (הועתק גם בלקוטי שיחות חלק יד ע' 260), מבאר מה שכתוב באגרת הקודש סימן כ"ו, דבתקופה הראשונה של ימות המשיח יהי' עדיין איסור יולדת, והשמיט שם איסור נדה, " . . . מבואר באגרת הקודש סימן כ"ו . . . דשני זמנים לעתיד לבא כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו' . . . ואחר כך כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ . . .

מה שכתוב באגרת הקודש דאיסור יולדות ישאר - בזמן א' הנ"ל - הוא בדיוק, כי איתא במדרש תהלים קמ"ז דגם נדה תטהר, (ועיין שם דמוכח דמדרשות חלוקות יש בזה וראה אור התורה בראשית ע' נ"א, א), ואין כאן מקומו". וראה גם כן לקוטי שיחות חלק י"ד ע' 27 הערה 59. ובס' ימות המשיח בהלכה חלק א' סי' נ'.

והנה לכאורה הי' אפ"ל ליישב הסתירה בין ב' הדיעות באם תשאר לעתיד איסור נדה או לאו, שתלוי בב' התקופות, שבתקופה א' יישאר איסור נדה (ואז האבן תזעק נדה הוא), ובתקופה השני' יתיר הקב"ה איסור נדה. אמנם ע"פ הנ"ל א"א לומר כן, כי הרבי לומד שכבר התקופה הראשונה תטהר איסור נדה. אמנם בלקו"ש חלק כ"ה ע' 263 הערה 51, משמע קצת (אף שצ"ע בדיוק הכוונה שם, וכבר שקו"ט בזה בקובצים), שהטעם למה השמיט אדמו"ר בתניא שם איסור נדה, הוא כי האבן עצמה תזעק נדה היא, ולכן אין צריך ללמוד ההלכות לעתיד. ועפ"ז אולי שוב אפשר לתווך בין ב' הדיעות כנ"ל. ודו"ק.

אמנם בשאלות ותשובות דברי יציב יורה דעה סימן ק"י, פירש לפי דרכו, דשתי הדיעות שבמדרש מדברים לאחר זמן תחיית המתים עיין שם, וראה מה שכתב בזה בספר ימות המשיח בהלכה חלק ב'

כבר בתקופה הראשונה של ימות המשיח³⁸.

הביאורים בזה על פי חסידות

(א) בחסידות מבואר³⁹, שענין נדה הוא גלות השכינה והדיבור האלקי בקליפות, וזהו שנדה הוא ראשי תיבות "נאלמתי דומיה החשיתי", וכן נדה הוא אותיות נד ה⁴⁰, שאות ה"א (שמורה על השכינה) נדד ממקומו. ולעתיד שיצא השכינה מהגלות, ויתגלה הדיבור האלקי בכל הנבראים, כמו שכתוב⁴¹ ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר, לא

סימן מ"ז. והרבה יש להאריך בג' השיטות השונות במדרש תהלים קמ"ו שם, על איזה תקופה הם מדברים. ואכ"מ.

(38) לעיון נוסף בכל הנ"ל ראה: ימות המשיח בהלכה ח"א סימן נ'; בנה ביתך (על הלכות נדה) בהקדמה ע' ו' ואילך; אגורה באהלך (פרקש) סימן ע"ה; טל ילדותך ע' 216 ואילך; קובץ קרית ספר (מכון נחלת ישראל) חוברת ז' ע' מ"ח ואילך.

(39) ביאורי הזוהר להצמח צדק חלק ב' ע' תתקמ"ה (ועיין שם לעיל ע' תתקמ"ב ואילך) "יש דיעה במדרש תילים סי' קמ"ו על פסוק ה' מתיר אסורים, שלעתיד לבא יתיר הקב"ה איסור נדה. וצריך להבין מדוע איסור נדה לבד דייקא. אלא מפני שלע"ל יהי' פסקה הזוהמא לגמרי ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, וגם לא יהיה עוד נאלמתי דומיה החשתי מטוב שהוא ראשי תיבות ת נדה, כי אם להפך וראו כל בשר כו' כי פי ה' דבר, ועל זה אמר מהרה ישמע כו' קול חתן וקול כלה כו'. על כן שייך איסור נדה. וגם כי איסור נדה מפני ששפכה דמו של אדם ולע"ל הנה ישכיל עבדי כו' וגבה מאד אותיות אדם, שיהיה במדריגת אדם כמו שהיה קודם החטא, אלה תולדות פרץ מלא בוי"ו כו'. ולכן גם כן והיה אור הלבנה כאור החמה, כי מה שבלבנה יש מיעוט וחסרון סוף כל חדש זהו כענין הנדות בנשים כו', ולע"ל שתיקן זה ויהיה אור הלבנה כאור החמה, לכן יתיר גם כן איסור נדה כו'". תורת שמואל תרל"ב חלק ב' ע' תתקמ"ה "והענין הוא דאיתא בירושלמי ג' מצות נצטוו הנשים חלה נדה והדלקת הנר (ר"ת חנ"ה), היא שפכה דמו של עולם, כי מפני שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, ועל כן נקנסה מיתה לעולם על ידה, על כן נצטוותה על דם נדה. . אבל לעתיד לבא כתיב בלע המות לנצח על כן לא תצטרך לזוהר בדם נדה".

ועיין עוד ראה אור התורה בראשית נא, א. תורת שמואל תרל"ב חלק ב' ע' שנ"ח ואילך ובהנסמן שם. תורת שמואל תרל"ד ע' יז, כד. ספר המאמרים תר"ס-תרס"א-תרס"ב (מהדורת תשס"ה) ע' תיד ואילך. ועיין עוד בספר הליקוטי מלהארז"ל פרשת בהעלותך על פסוק והאיש משה עניו מאד וגו', והגהות וחדושים שם מס' שמן ששון.

(40) זוהר חלק ג' רכו, א (ברעיא מהימנא). וראה ביאורי הזוהר להצמח צדק חלק ב' ע' תתקמ"ד.

(41) ישע"י מ, ה.

יהי' שייך איסור נדה.

(ב) מבואר במדרש⁴² שהטעם לאיסור נדה הוא מפני שחווה שפכה דמו של אדם הראשון. אבל לעתיד שיתוקן הדבר שהרי משיח יהי' במדריגת אדם הראשון כמו שהי' קודם החטא, וכן לא יהי' עוד מיתה בעולם, יתבטל איסור נדה.

ויהי'ר שנוכח לקבל פני משיח צדקינו תומי' ממש ובחסד וברחמים.



הוספת ערי מקלט לעתיד לבוא

הנ"ל

המקור בתורה

בפרשת שופטים, מצוה לנו התורה להפריש שש ערי מקלט, לנוס שמה מי שהרג בשגגה, כדי להנצל מגואל הדם שרוצה לנקום הריגת קרובו. ובהמשך, מצוה לנו התורה⁴³: "ואם ירחיב ה' אלקיך את גבלך כאשר נשבע לאבתך, ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבתך. כי תשמר את כל המצוה הזאת לעשתה אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלקיך וללכת בדרכיו כל הימים, ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה, והיה עליך דמים".

ומבואר בספרי ובמפרשים⁴⁴, שכוונת הכתוב הוא על לעתיד לבוא, שאז ירחיב הקב"ה את גבולי ארץ ישראל ונירש גם ארצות קיני וקניזי וקדמוני, שהובטחו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים⁴⁵ ועדיין לא נכבשו, ויתוספו רק לעתיד.

(42) בראשית רבה פרשה יז, ח. תמחומא מצורע סימן ט. ירושלמי שבת פרק ב הלכה ו'.

(43) דברים יט, ח - י.

(44) פרשת שופטים פיסקא קפה (על הפסוק שופטים יט, ט) "ולעתיד לבא עתידים להפריש עוד שלש". ועל דרך זה בירושלמי מכות פרק ב' הלכה ו', ותוספתא מכות פרק ב' הלכה ג'. ועיין עוד בספרי פרשת ראה פיסקא ע"ה, ובפרשת שופטים פיסקא קפ"ד בגירסת הגר"א.

ובמפרשים כאן מבואר שזה מדבר על ארצות הקיני וקניזי וקדמוני, ראה פירוש רש"י "ואם ירחיב - כאשר נשבע לתת לך ארץ קיני וקניזי וקדמוני. ויספת לך עוד שלש - הרי תשע, ג' שבעבר הירדן וג' שבארץ כנען וג' לעתיד לבא". ועל דרך זה ברבינו בחיי, ורמב"ן, אברבנאל, ועוד.

(45) ראה בראשית טו, יט.

וכן כתב הרמב"ם⁴⁶ "ושש ערים היו, שלש הבדיל משה רבינו בעבר הירדן, ושלש הבדיל יהושע בארץ כנען. . בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש. שנאמר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. והיכן מוסיפין אותן, בערי הקיני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך".

כמה ערי מקלט יתוספו לעתיד

בספרי⁴⁷, מובא ג' דיעות כמה ערי מקלט יתוספו לעתיד: שלש, שש, תשע⁴⁸. וזה לשונו "שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן. וכשבאו לארץ הפרישו עוד שלש, ולעתיד לבא עתידים להפריש עוד שלש. שלש על שלש הרי ששה, ועוד ג', הרי תשע.

ר' נהוראי אומר, שלש על שלש ועוד שלש הרי תשע, ועוד ג', הרי י"ב.

אבא שאול אומר, שלש על שלש ועוד שלש הרי תשע. "על השלש" הרי שתיים עשרה. "האלה" הרי חמש עשרה⁴⁹."

ולהלכה, פסק הרמב"ם⁵⁰ כדיעה הראשונה, שלעתיד יתוספו רק שלש ערי מקלט. וביחד עם השלש שכבר הופרשו בעבר הירדן, והשלש שכבר הופרשו בארץ ישראל, יהיו אז בסך הכל תשע ערי מקלט.

הטעם למה לא יוסיפו ערי מקלט גם בשאר מדינות שיכבשו בני ישראל לעתיד, ראה

46 הלכות רוצח פרק ו' הלכה ב, ד.

47 פרשת שופטים פיסקא קפה (על הפסוק שופטים יט, ט). ועל דרך זה בירושלמי מכות פרק ב' הלכה ו', ותוספתא מכות פרק ב' הלכה ג', עם קצת שינויים.

48 ולהעיר משיטה מחודשת בפירוש האלשיך (תורת משה) על פרשת שופטים כאן, שלעתיד נצטרך רק שש ערי מקלט, כי לא ישבו בני ישראל אז בערי סיחון ועוג.

49 ובביאור השיטות השונות, מבואר בפירוש ספרי דבי רב כאן, שר' נהוראי לומד שהתיבה "עוד" מרבה עוד שלש ערים, סך הכל י"ב ערים. ואבא שאול לומד שהתיבות "על השלש" מרבה ג' ערים, ותיבת "האלה" מרבה עוד שלש ערים, סך הכל ט"ו ערים. (ועיין עוד בפירוש המיוחס להראב"ד, רבינו הלל, ותולדות אדם, התורה והמצוה להמלבי"ם, על הספרי שם. ובפירוש חסדי דוד, וחזון יחזקאל על התוספתא שם. ובירושלמי שם הנוסח קצת שונה, וראה בפירוש פני משה שם).

ובביאור סברות המחלוקת - ראה בפירוש ותולדות אדם, ספרי דבי רב, על הספרי כאן, ובספר חסדי דוד על התוספתא שם.

50 שהובא לעיל.

בהערה⁵¹.

51 בשל"ה בחלק בית דוד כותב "עוד יש לי קושיא, בפסוק הנ"ל 'זיספת לך עוד שלוש ערים', ופירשו רז"ל דהיינו 'קיני קניזי קדמוני', שהוא עמון ומואב ואדום, כי עשר אומות הבטיח הקב"ה לאברהם אבינו, ולא נתן אלא שבע, ולעתיד עוד שלוש. וקשה וכי לעתיד יש גבול בדבר, הלא כתיב (תהלים עב, ח) 'וירד מים עד ים', כי בודאי ימשול משיח מסוף העולם עד סופו. ואין סברא לחמר שבשלוש אלו נכללות כל אומות שבעולם. ואפשר לומר בזה, כי משיח ימשול מים עד ים דהיינו שכולם יהיו תחתיו ויעלו לו מס אבל עשר אומות הן שלו לגמרי, אמנם גם זה דוחק. על כן נראה שכל ההצלחות הגדולות לא יהיו תיכף בביאת הגאולה, רק בהמשך זמן שתתרבה הדעה בישראל, ויבאו למעלת תננות או"ר באל"ף, אז תבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים, ואז יתבטלו כל הקרבנות וזלת תודה, ואז לא יצטרכו לערי מקלט".

ובמנחת חינוך מצוה תק"כ (וראה גם כן מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה תק"כ) כתב "ונראה אף דמלך המשיח יכבוש את כל העולם, ויהיה לכל העולם דין ארץ ישראל, כמו שמבואר בר"מ פרק א' מהלכות תרומות ובפרק ה' מהלכות מלכים, דמלך ישראל שכובש מדינות אחרים אחר שכובש ארץ ישראל, כולם יש להם קדושת א"י וזה מהספרי, ובודאי מלך המשיח כתורה יעשה ויכבוש קודם א"י האמורה בתורה, ואחר זה יכבוש בודאי כל העולם, ועל זה אמרו בגמרא עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל העולם, היינו דמלך המשיח יכבוש את כל העולם ויהי' לכל העולם דין ארץ ישראל לכל הקדושות שבא"י".

מכל מקום אין צריך להפריש רק עוד שלשה ככתוב בתורה, והוא גזירת הכתוב, כי מצד הסברא לא יצטרכו לערי מקלט לעתיד לבוא, כי רק שלום ואמת וטוב יהיה בימי המלך המקוה במהרה בימינו, רק גזירת הכתוב לעשות המצוה הזאת, וגזירת הכתוב שיהיה סך הכל תשעה, כן נראה. אך זה נראה תיכף שיכבוש במהרה בימינו קיני וקניזי וקדמוני צריך להפריש העיריות טרם שיכבוש עוד מדינות אחרות". עיין שם עוד באריכות.

ולכאורה יש להעיר שמהמבואר בחסידות משמע ששלימות ארץ ישראל לכשעצמו הוא ארץ עשר אומות כנגד ג' המוחזין עם הז' מדות, וזוה משמע משהמדינות שיכבוש מלך המשיח לאחר זה הם ענין בפני עצמו.

ויש להעיר מפירוש תולדות אדם על הספרי שם, על הדיעות השונות בספרי שם, כמה ערי מקלט יתוספו לעתיד "ואפשר שכל א' מרבה כפי הקבלה שביד כל אחד כמה יתרחב ארץ ישראל על של עכשיו".

למה יצטרכו ערי מקלט לעתיד לבוא

הרבה מפרשים מקשים⁵², שלעתיד לבוא, כאשר יבוער הרע והמות מן העולם, לכאורה לא יתכן אז מציאות של הורג נפש בשגגה⁵³, ולמה נצטרך לערי מקלט⁵⁴.

וכמה ביאורים נאמרו בזה:

א) בפירוש הספרי המיוחס להראב"ד⁵⁵ מתרין⁵⁶, שבתקופה הראשונה של ימות המשיח עדיין יהי' עולם כמנהגו נוהג ולכן יהי' צורך לערי מקלט, ורק בתקופה השני' של ימות המשיח, יבטל המציאות של הריגה מן העולם. וכעין זה כתב גם השל"ה⁵⁷.

(52) כדלקמן. ולהעיר מדברי המדרש רבה דברים פרשה ב, ל, בהמשך למה שכתוב שם אודות ערי מקלט "אמר הקב"ה, בעולם הזה על ידי שהי' יצר הרע מצוי היו הורגים אלו את אלו ומתים, אבל לעתיד לבא אני עוקר יצר הרע מכם ואין מיתה בעולם, בלע המות לנצח".

(53) ראה בפירוש השל"ה שהועתק לקמן.

(54) כמה מפרשים מוסיפים (ראה חתם סופר על התורה פרשת שופטים שם, מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה תק"כ, לקוטי שיחות חלק כ"ד ע' 108), שהקושיא הוא לא רק מצד ההורג, האיך יתכן שמשיהו יהרוג בשוגג בשוגג, אלא גם מצד הנהרג, האיך יתכן מציאות של נהרג בשוגג לעתיד. וזאת על פי המבואר במסכת מכות י, ב "שני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד. לזה אין עדים, ולזה אין עדים. הקדוש ברוך הוא מזמין לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו. זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה". ומכיון שלעתיד לא יהי' מציאות של רוצח במזיד, שוב לא יהי' טעם שמשיהו ייהרג בשוגג.

(55) יצא לאור בשנת תשס"ט.

(56) בפירושו על הספרי פרשת שופטים פסקא קפ"ה "אם תאמר למה צריכין לעתיד לבא, הא כתיב (ישעי' ד, ב) ולא ילמדו עוד מלחמה, וכתוב (תהלים קמו, יד) השם גבולך שלום, ויש לומר דלעתיד לבא היינו לימות המשיח, נראה מכאן דכמאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, וכתוב "לא ילמדו" לעולם הבא. אי נמי, אף על גב דלא איצטריך מبدלי להו, כי היכי דלא ליבצר מצוה אחת מן התורה". ושני תירוצים האלו הובאו בקיצור בפירוש זית רענן על הספרי שם.

(57) בחלק בית דוד "והנה נראה מדעת שמואל, שלא יתחרש דבר בימות מלך המשיח על מה שהעולם נוהג בו היום... אמנם אומר אני ביראה ברתת וזיע כי אפשר כוננת שמואל היא עד כלות האלף הששי, הנה אלא אחר כך מודה שמואל לכל מה שאמרנו . .

ובזה יתורץ קושיא שהיתה קשה לי מימי, בפרשת שופטים כתיב 'אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' ויספת לך עוד שלוש ערים' ופירש רש"י 'הרי תשע, שלש בעבר הירדן ושלש בארץ כנען ושלש

ב) בפירוש המיוחס להראב"ד מתרץ עוד⁵⁸, שאף על פי שלא יהי' צורך להערי מקלט, מכל מקום יפרישו הערי מקלט בכדי שלא לבטל מצוה מן התורה. וכעין זה כתב במנחת חינוך⁵⁹, שהפרשת ערי המקלט לעתיד הוא רק גזירת הכתוב, כי מצד הסברא לא יהי' צורך להם⁶⁰.

ג) בספר חסידים כתב⁶¹, שאף על פי שלעתיד יבטל מיתה מן העולם, מכל מקום יתכן

לעתיד לבוא'. ותמיהה, כי בבוא השלימות הזה בודאי לא יקרה שום רע אפילו כי הרע יכלה מהעולם ולא יהיה רק טוב בהחלט...

עוד יש לי קושיא, בפסוק הנ"ל 'ויספת לך עוד שלוש ערים', ופירושו רו"ל (ב"ב נו). דהיינו 'קניני קניזי קדמוני', שהוא עמון ומואב ואדום, כי עשר אומות הבטיח הקב"ה לאברהם אבינו, ולא נתן אלא שבע, ולעתיד עוד שלוש. וקשה וכי לעתיד יש גבול בדבר, הלא כתיב (תהלים עב, ח) 'וירד מים עד ים', כי בודאי ישמול משיח מסוף העולם עד סופו . .

על כן נראה שכל ההצלחות הגדולות לא יהיו תיכף בביאת הגאולה, רק בהמשך זמן שתתרבה הדעה בישראל, ויבאו למעלת כנותן או"ר באל"ף, אז תבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים, . . ואז לא יצטרכו לערי מקלט".

ועוד כתב לחלק "שהדברים ההם וכיוצא בהם נאמרים קודם ביאת משיח בן דוד . . עוד קשה, שם ביחזקאל (מד, כה) מזכיר טומאת מת – לאביו ולאמו ויאמו ויאמו, הלא כתיב (ישעי' כה, ח) 'בלע המות לנצח', על כן נראה לפרש דכל זה מדבר בזמן משיח בן יוסף, וההבטחות הגדולות הם בזמן משיח בן דוד, וברוך הוא היודע".

58) שם. ועל דרך זה בתירוץ הב' בזית רענן שם. ובפירוש זרע אברהם על הספרי כתב על זה "וימוכר אני לומר לתירוץ בתרא, דסבירא לי' כמאן דאמר אין מצות בטלות לעתיד, עיין בנדה דף ס"א ע"ב".

59) מצוה תק"כ "והוא גזירת הכתוב, כי מצד הסברא לא יצטרכו לערי מקלט לעתיד לבוא, כי רק שלום ואמת וטוב יהי' בימי המלך המקוה במהרה בימינו, רק גזירת הכתוב לעשות המצוה הזאת".

60) אמנם ראה בלקוטי שיחות חלק כד ע' 109 (ובארוכה בשיחות קודש תשל"ח חלק ג' ע' 207 ואילך), שקשה לומר שהוא רק גזירת הכתוב, כי בפסוק עצמו משמע שהטעם הוא "ולא ישפך דם נקי וגו'".

61) ספר חסידים נוסחת כתב יד פארמא סימן תתרנ"ד (ועל דרך זה בספר השם לבעל הרוקח, בקצת שינויים) "שאין מיתה לעתיד לבא . . ערי מקלט שלעתיד לבא הרי בשוגג יהרוג, אם אין יצר הרע לעתיד לבא למה ינוס אל עיר מקלט, איך יאמר כי יחס לבבו, אלא כעין מלאכים שחטאו בשוגג כשנשתלחו ללוט . . ", עיין שם בארוכה.

מציאות של הורג נפש בשגגה⁶². ואף על פי שיבטל יצר הרע מן העולם, מכל מקום יתכן מציאות של גואל הדם אשר יחס לבבו, כי זהו גם כן כעין חטא בשוגג.

(ד) החיד"א⁶³ מתרץ, שערי מקלט יהיו בשביל אלו שהרגו בשוגג בזמן הזה. וכעין זה

ובפירוש משנת אברהם שם כתב, שמשמע מדבריו שזה שאמור שאין מיתה לעתיד לבוא הוא רק מיתה בידי שמים, אבל מיתה בידי אדם עדיין יהי' שייך אז. וכן כתב בספר ערוך לנר על מסכת מכות ט, ב קטע דבר המתחיל בגמרא בגלעד. ובספר המקנה קידושין עח, ב, קטע דבר המתחיל עוד נראה.

(62) ועיין בזה לקוטי שיחות חלק כד ע' 108 הערה 17.

(63) בספרו פני דוד, סוף פרשת שופטים (אות יא) "ויש לדקדק דלעתיד לבא לא ישא גוי אל גוי חרב וגו' (ישעי' ב, ד), ולמה לי ערי מקלט. ולא זו דאיכא ערי מקלט, אלא לא יספיקו ששה, וצריך להוסיף עוד ג' . .

ושמעתי משם הרב מהר"ר אליהו הכהן זלה"ה בעל שבט מוסר וכו' שפירש, כי הנה במשך זה הגלות המר והארוך כמה וכמה שהרגו בשוגג והיו צריכים לגלות בערי מקלט, ומעת הוסר התמיד, חסרנו כל טוב. והנה חייבי חטאות שבזמן הגלות, בבא גואל ויבנה בית המקדש במהרה בימינו, יקריבו קרבנות איש איש לצאת ידי חובתו, וכמו שאמרו פרק קמא דשבת (יב, ב) דרבי ישמעאל קרא והטה, וכתב על פנאסו כשיבנה בית המקדש אקריב חטאת שמנה. הנה כי כן כל חייבי גלות ילכו לערי מקלט לכפרתם. ומשום שיש אלף ושבע מאות והותר שנחרב הבית, וכולם צריכי להתקן בכללם החייבים גלות, לזה צריך ט' ערי מקלט כי גדלו הרבה החייבים גלות בערי מקלט, כשיגיע זמן לשמור 'כל המצוה' כל תרי"ג מצות מזמן החרבן".

ועל דרך זה כתב בפירושו ידי משה על דברים רבה, פרשה ב, ל "וקשה הואיל ולעתיד אין מיתה בעולם, אם כן למה צוה להבדיל ערי מקלט לעתיד . . ויש לומר על דרך דאיתא בבראשית רבה (פרשה לד, יד) וזה לשונו, שופך דם האדם הרי כשהרג ולא נהרג אימתי נהרג, פירוש כשיהרוג אחד במזיד בלי עדים יהרג לעתיד, וכמו כן כשיהרוג בשוגג ולא גלה בעולם הזה, יהי' גולה לעתיד". [ומדברי החיד"א והידי משה משמע, שאלו שהרגו בשוגג כל זמן משך הגלות, יצטרכו לערי מקלט לאחר שיקומו לתחי' (ולהעיר מתורת מנחם תשמ"ז חלק ד' ע' 351-2). ואף על פי שגם הנהרג יקום לתחי', מכל מקום יצטרך ההורג בשגגה לתיקון. ועל דרך המבואר בבראשית רבה פרשה לד, יד, ובדברים רבה פרשה ב, כה, (ותרגום יונתן בן עוזיאל על בראשית ט, ו), אודות ההורג במזיד בזמן הזה, שיהרג לעתיד בתחיית המתים, עיין שם במפרשי המדרש. ואכ"מ.

אמנם צ"ע מתי יוכל הרוצח לעזוב עיר מקלט, וא"א לתרץ כאן כמו שהובא בסוף ההערה שישוב כאשר יקום הנהרג לתחי', כי כאן הרי אומרים שיגלה לעיר מקלט לאחר שכולם (ההורג והנהרג) עמדו לתחי'. וצ"ע].

מבואר בלקוטי שיחות⁶⁴, שערי מקלט שיתוספו לעתיד יהיו בשביל אלו שהרגו בשוגג בזמן הזה, ונמצאים בארצות הקיני קניזי וקדמוני.

(ה) הרמ"ד וואלי ועוד מפרשים⁶⁵ מתרצים, שהצורך לערי מקלט לא יהי' בשביל ישראל עצמם, אלא בשביל הגרים שיתוספו על ישראל. ובספר טעמא דקרא כתב, שהוא בשביל הגרי תושב לעתיד⁶⁶.

(ו) האלשיך⁶⁷ מתרין, שאם תבוא הגאולה האופן של אחישנה, ישארו הרבה בעלי

(64 חלק כ"ד ע' 110. ועיין עוד בשיחות קודש תשל"ח חלק ג' ע' 149 ואילך.

(65 ספר משנה למלך לרמ"ד וואלי על פרשת שופטים שם) ועל דרך זה בספרו ביאור משנה תורה על הפסוק שם) "למה צוה הכתוב תוספת הבדלת ערי מקלט לע"ל, ונראה שלא יהיה צורך אפילו אל הראשונות כי אז יוסר לב האבן הגורם את השנאה ואת הרציחה, וגם אז בלע המות לנצח. ויש ליישב הספק הזה בב' תירוצים. האחד, שיצטרכו ערי מקלט לא לישראל, אלא לגרים גרורים, שעליהם אמר הכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, שהרי ישראל שהם משרש הקדושה בימות המשיח יתקנו לגמרי, ועליהם אמר הכתוב בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים דיקא, לפי שהם מצד הפנים. אבל הגרים גרורים שהם משרש הקליפה ומצד האחור, אין להם התיקון הגמור עד האלף השביעי שיהיה בו תיקון הכללי של כל באי עולם".

[ומלשונו שכתב "גרים גרורים", נראה כוונתו רק על הגרים שיתגייירו בימות המשיח ולא קודם לכן, ראה עבודה זרה ג, ב. וכן מבואר בכמה מקומות שהגרים שיתגייירו (רק) לעתיד כללים בהפסוק והנער בן מאה שנה ימות וגו', ראה בזה חלק א, קיד, ב ואילך (במדרש הנעלם), עמק המלך סוף שער עולם התהו, לשם שבו ואחלמה, ספר הדעה חלק ב', ע' נ"ח. ועיין עוד בתוספות השלם על פרשת וארא ע' רל"ה. וראה בספר ימות המשיח בהלכה חלק א' סימן נ"ז אודות קבלת גרים לעתיד לבוא].

ועל דרך זה מתרין בתורת משה להחתם סופר, ובספר משכיל לדוד, על פירוש רש"י פרשת שופטים כאן. ועיין גם כן בפירוש באר בשדה על פירוש רש"י כאן.

(66 ספר טעמא דקרא על פרשת שופטים כאן "דאיצטריך לגר תושב שגולין גם כן כמו שכתוב מכות ח, ב, ובהן יהא מיתה כמו שכתוב בפסחים סח, א", עיין שם. וראה באנציקלופדי' תלמודית כן ו', ערך גר תושב, ע' ש"א ואילך, אודות גלות גר תושב לעיר מקלט.

(67 על פרשת שופטים כאן "הנה ידענו מאמרם ז"ל (סנהדרין צח, א) על פסוק בעתה אחישנה, זכו אחישנה, לא זכו בעתה. גם ידענו מה בין זה לזה, כי אילו זכינו לעשות תשובה ראויה כל ישראל כאחד, נזכה ונחיה ונהיה רבים אין מספר. אך אם לא נזכה ויהיה בעתה, לא ירבו מאד כי על זה נאמר (ישעי' ד, ג) והיה הנשאר בציון והנוותר בירושלים כו', כי יהיה אחד מעיר ושנים ממשפחה (ירמי' ג, יד).

עבירה, וה' יסבב שהבעלי עבירה שחייבים מיתה, ייהרגו בשוגג על ידי אלו שהם בעלי עבירות קלות, והם יגלו לעיר מקלט לכפר על עוונותיהם⁶⁸.

ביאור האריז"ל בזה

האריז"ל⁶⁹ מבאר הצורך לערי מקלט לעתיד, וזה לשונו "לכאורה קשה, כי הרי כתיב 'לא ישא גוי אל גוי חרב וגו'', וכתיב 'לא ירעו ולא ישחיתו וגו'' וכתיב 'בלע המות לנצח וגו'', ואם כן איך ולמה נצטוונו לעתיד לבא להוסיף ג' ערי מקלט אחרות, כנראה שאז

על כן אמר דרך ספק ואם ירחיב, לומר אם יהיה שנזכה לאחישה באופן שנהיה רבים ויצטרך הוא יתברך להרחיב גבולכם, אז גם יהיה כאשר נשבע לאבותיך, שהם ארצות עשרה עממים שיתוספו הקני והקניזי והקדמוני כו'. וזה יהיה כי תשמור וכו', שהוא זכו אחישנה, אז ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והוא כי אחר שירחיב ה' את גבולך ויהיו הקני והקניזי והקדמוני בכלל ארצך, אז תוסיף שלש ערים... ולהיות שמדבר על זמן אם זכו אחישנה, צריך ערי מקלט, שאם היו על זמן בעתה שלא ישארו רק אשר קדוש יאמר לו, אז לא היה צריך ערי מקלט כלל, כי כל הראוי למות בעונו ימות בחבלי משיח, אך בהיות בזמן אחישנה בהיות רובא דרובא צדיקים יחישנה ה', וישארו בני אדם רב בלתי ממורקים מאשמותיהם, מהם במשפט מות ומהם בחטאות קלים, לכן יפיל הוא יתברך אשר הם עם כבד עון ביד הקלים, ויצטרכו ערי מקלט למרק בעלי אשמות קלות".

68 לעוד ביאורים והסברים בתוכן הערי מקלט לעתיד (על פי פרד"ס) ראה בספרים דלקמן על הפסוקים בפרשת שופטים שם: שער המצות (בסופו), ועל דרך זה בטעמי המצות להאריז"ל (וראה מה שמבואר בזה בתורת מנחם תשי"ז ע' 191 ואילך); תורת משה (לבעל החתם סופר); משנה למלך וביאור משנה תורה להרמ"ד וואלי בתירוצו השני (ערי מקלט יהיו לא רק בשביל רוצחים, אלא להתענדן בהם); אמרי הרי"ם; מאור ושמש; צמח צדיק; משך חכמה; והאיש משה; ובספר שם משמואל (שופטים תרע"ו) האריך בזה עיין שם מה שביאר על פי דרכו.

ועיין עוד בספר חקרי זמנים (הילביץ) חלק ד' ע' שמ"ד ואילך.

69 שער המצות פ' שופטים, ועל דרך זה בלקוטי תורה וספר הליקוטים להאריז"ל שם.

וראה באריכות בביאור הענין על פי חסידות בתורת חיים שמות חלק ב' במהדורה החדשה מאמר דיבור המתחיל ענין קין והבל, ע' ערה, ב ואילך, ושם נסמן לעוד מאמרים שמבארים זה. ועיין עוד מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים חלק א בתחילתו ובהנסמן שם. אור התורה על נביאים וכתובים כרך א' ע' של"ה. תורת שמואל תרל"ה חלק א' ע' קס"ד. ספר המאמרים אעת"ר (תרע"א) מאמר דבור המתחיל ראה החלתי. ועוד.

ובביאור הענין למה תיקון זרעו של הבל יהי' דוקא לעתיד - ראה תורת מנחם תשמ"ו ח"ד ע' 350

ואילך.

רבו הרוצחים.

אבל צריך שתדע, כי כשחטא הבל נתחייב מיתה הוא וכל זרעיותיו, כנזכר בזהר על פסוק אי הבל אחיך . . ולכן נהרג ע"י קין אחיו . . כי אין זרעו של הבל נתקן אלא על ידי הריגה . . ונודע כי שני קצים לביאת המשיח, אם זכו - 'אחישנה', לא זכו - 'בעתה', והנה אם הקץ הוא בעתו ודאי שיתוקנו כל זרעו של הבל, אבל אם הקץ הוא 'אחישנה' עדיין לא נתקן זרעו של הבל, והתיקון להם הוא זה שיהרגו אחר ביאת המשיח, אך לא במזיד, שהרי אז 'לא ישא גוי אל גוי חרב וגו'', אלא יהיה בשוגג, ועל ידי כן יתרבו הרוצחים בשוגג, ובפרט שצריך למהר תיקון זרעיותיו במהירות גדול, ולכן צריך שלעתיד לבא תוסיף ג' ערי מקלט".

ובביאור דברי האריז"ל, יש שני אופנים⁷⁰: (א) כפשוטו, שזרעו של הבל ייהרג בפועל. (ב) שענין זה אינו כפשוטו, אלא שההריגה, והתיקון שלו על ידי הערי מקלט, הוא ענין רוחני. ועל דרך המבואר בכמה מקומות, שכל חטא נקרא (ברוחניות) הורג נפש בשגגה, שמוציא החיות מקדושה ומעבירו לקליפה, וענין ערי מקלט לעתיד הוא ענין התגלות טעמי תורה לעתיד, שעל ידי זה יתוקן כללות ענין החטאים⁷¹.

איך יתכן שגואל הדם יהרוג לעתיד?

בלקוטי שיחות⁷² מקשה, שהרי הטעם בשביל ערי מקלט הוא כמפורש בפסוק⁷³ "פן

(70) ראה לקוטי שיחות חלק כד ע' 108 הערה 17. ספר המאמרים תשל"ד ע' 183.

(71) אור התורה במדבר כך ד' ע' א'תטו "ובזה אתי שפיר מה שכתוב בשל"ה דך כ"ד ע"א על פסוק ואם ירחיב כו' בשם האריז"ל ואם ירחיב היינו בביאת משיח מדוע צריך ערי מקלט, ויש לומר דאין הכוונה שיהיו רוצחים חס ושלום, אלא על דרך החטא עץ הדעת נידון כהורג נפש בשגגה כנזכר לעיל, ויובן על פי מה שכתוב בלקוטי תורה [=במדבר יד, ג] בביאור על פסוק בשעה שהקדימו ישראל נעשה בפירוש לא תרצח ששופך דם האדם דקדושה באדם בליעל על ידי החטא כו', ולכן ערי מקלט היא התורה כי זאת התורה אדם א' דם, ועיין ברש"י ישע"י ס"ג על פסוק ויו נצחם כו' אם כן נצח ישראל הוא על ידי התורה, ולתיקון חטא עץ הדעת כשירחיב ה' גבולינו צריך להוסיף ג' ערי מקלט והוא התגלות טעמי תורה לעתיד לבוא", עיין שם.

וראה גם כן לקוטי שיחות חלק ב' ע' 382-3. שם משמואל פרשת שופטים תרע"ו. ספר השיחות תשנ"א חלק ב' ע' 575 שהובא לקמן.

(72) לקוטי שיחות חלק כ"ד ע' 112. וראה גם כן ספר חסידים (נוסח כתב יד פארמא) סי' תתרנ"ד שהובא לעיל.

(73) דברים יט, ו.

ירדף גאל הדם אחרי הרצח, כי יחם לבבו, והשיגו כי ירבה הדרך, והכהו נפש, ולו אין משפט מות, כי לא שנה הוא לו מתמול שלשום". ואיך יתכן שלעתיד לבוא, כאשר "לא⁷⁴ יהי' שם . . קנאה ותחרות . . ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", יהי' מציאות של גואל הדם שיהרוג מי שהרג בשגגה, ש"אין לו משפט מות", רק מפני אשר "יחם לבבו".

ומבאר בזה⁷⁵, שהענין של "יחם לבבו" שאין זה (רק) הרגש של נקמה שבא מצד היצר הרע, שבלית ברירה התורה התירו, - אלא שזוהו הנהגה מלכתחילה על פי תורה, דהיינו שהתורה מסרה לגואל הדם את האפשרות להרוג מי שהרג בשגגה, בכדי להסיר מעשה החטא. וממילא מובן שזוהי יהי' שייך גם לעתיד לבוא.

ערי מקלט כראי' על גאולה העתידה

הרמב"ם⁷⁶ כותב, שערי מקלט הוא א' מהראיות בחמשה חומשי תורה על ביאת המשיח, וזה לשונו: "אף בערי מקלט הוא אומר 'כי ירחיב ה' אלוקיך, את גבולך . . ויספת לך עוד שלוש ערים, על השלוש האלה". ומעולם לא היה דבר זה, ולא ציווה הקדוש ברוך הוא לתוהו".

על ייחודיותה של הראי' מערי מקלט לגבי שאר הראיות שבתורה על ביאת המשיח שהביא הרמב"ם שם - ראה בלקוטי שיחות חי"ח ע' 280. ובארוכה - שם חלק ל"ד פרשת שופטים ג'.

הביאור הפנימי, בזה שהראי' על ביאת המשיח, קשור עם מצות ערי מקלט דוקא: ערי מקלט כפשוטו ("מקום") הוא הגנה וכפרה על מעשה החטא של הריגה בשגגה. וכמו כן התקופה של ימות המשיח, הוא עיר מקלט ב"זמן", שבו יהי' ההגנה מכל דברים הבלתי רצויים שבזמן הגלות, ואז יוגמר כפרתן של בני ישראל⁷⁷.

(74) רמב"ם בסוף ספרו.

(75) שם ע' 113.

(76) הלכות מלכים פרק י"א הלכה ב'. וראי' זה הובא גם כן בספר הגאולה להרמב"ן.

(77) לקוטי שיחות חלק לד ע' 121 ואילך "ועדיין צריך ביאור - מאי טעמא נבחרה מצות ערי מקלט, שהענין דביאת המשיח הוא פרט במצוה זו דוקא?

ויש לומר בזה: ענינם של ערי מקלט בפשטות הוא - מקום שמירה והגנה מגואל הדם, שב-היות האדם (שהרג בשגגה או גם בודון) בעיר מקלט, לא יוכל לנגוע בו לרעה;

הביאורים בערי מקלט לעתיד על פי חסידות

הוספת ערי מקלט לעתיד על פי חסידות, הוא ענין התגלות טעמי תורה לעתיד, של ידי זה יושלל כל אפשריות למציאות של חטא⁷⁸.

וכשם שישנו ענין ה"מקלט" במקום, כן הוא בזמן, והוא "אותו הזמן", ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות", שתהי' "קליטה" מכל הענינים הבלתי רצויים של זמן הגלות, וישראל יושבים בטח על אדמתם.

ועל דרך זה ברוחניות הענינים - ובפרט על פי הידוע שהענין ד"ערי מקלט" מורה על הקליטה מהיצר הרע (שנקרא "גואל הדם"), וכמאמר חז"ל "דברי תורה. . קול-טין". וכמו שעיר מקלט בפשטות היא גם כפרה להורג נפש, כן הוא גם ברוחניות, שהורג נפש מרמוז על כל מעשה עבירה, שעל ידה פוגם בנפשו, שדברי תורה שלומד פועלים קליטה וכפרה לנפשו.

וזהו השייכות של מצוה זו לביאת המלך המשיח, כי אז תוגמר קליטתן וכפרתן של ישראל - במהרה בימינו ממש".

(78) ספר השיחות תשנ"א חלק ב' ע' 575 ואילך "מצות עיר מקלט קשורה עם תיקון חטא עין הדעת (השורש לכל החטאים), כדאיתא במדרש "למה נתגרש (אדם הראשון מגן עדן לאחר חטא עין הדעת) על שהביא מיתה על הדורות והי' חייב למות מיד אלא שרחמת עליו וגרשתו כדרך הרוצח בשגגה שגולה ממקומו לערי מקלט".

ובפרטיות יותר ה"ז קשור עם התיקון דכל חטא ועון: ידוע שכל חטא ועון הוא מעין ודוגמת "מכה נפש (בשגגה)", כמ"ש "שופך דם האדם באדם", שהוא ענין "שפיכת דם וחיות אדם דקדושה באדם דקליפה", אלא שזהו באופן ד"מכה נפש (ב) שגגה", שלא ברצונו, כי, רצונו האמיתי של כאו"א מישראל הוא "לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות" (אלא ש"יצרו הוא שתקפו", כמו אונס), ומעשה החטא הוא "בבלי דעת", כמאמר רז"ל "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות", ועוד וג"ז עיקר - ש"האלקים אנה לידו", כמו שכתוב "נורא עלילה על בני אדם", "עלילה נתלה בו". והתיקון לזה הוא ע"י הגלות לעיר מקלט - שרומז על התורה, כמאמר רז"ל "דברי תורה קולטין", היינו, שהתורה קולטת את האדם העוסק בה להגן עליו ולהצילו מפני גואל הדם, "הוא שטן הוא יצר הרע", ולא עוד אלא שעל ידה נעשה התיקון לשפיכת דם וחיות האדם דקדושה שנמשך מהתורה, חיות חדש מ"תורת חיים".

ובימות המשיח, לאחר שלימות בירור העולם - יהי' הענין דערי מקלט באופן נעלה יותר: ידוע שגם בימות המשיח, כשתושלם עבודת בני ישראל בבירור הטוב מן הרע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עין הדעת - תהי' עדיין מציאות הרע בעולם, ולכן ישאר הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשרות לענין

ובמקום אחר מבואר בזה⁷⁹, שהוספת ג' הערי מקלט, מורים על גילוי המוחין שלמעלה

בלתי-רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם (כמו שלפני חטא עה"ד היתה אפשרות לענין החטא ע"י מציאות הרע בעולם).

וענין זה (שלילת האפשרות לענין בלתי-רצוי) נעשה על ידי זה ש"ויספת לך עוד שלש ערים", הוספת סוג חדש של ערי מקלט, התגלות חדשה ב"דברי תורה קולטין" - שזוהו ענין ד"תורה חדשה מאתי תצא", התגלות טעמי תורה דפנימיות התורה, דכיון שפנימיות התורה היא למעלה משייכות לבירור טוב ורע, לכן קולטת את האדם באופן ששוללת גם האפשרות לענין בלתי-רצוי.

ויש לומר, שערי מקלט שבזמן הזה, שש ערים, הם כנגד ששה סדרי משנה (כולל פירושן בגמרא), שבהם נתבארו כל פרטי הדינים דאיסור והיתר טומאה וטהרה חיוב ופטור שעל ידם נעשה בירור העולם, וערי מקלט שיתוספו בימות המשיח, שלש ערים, הם כנגד ההוספה והחידוש בכללות התורה - "אוריאל תליתי", שלש ערים - ע"י ההתגלות דפנימיות התורה.

ויזמתק יותר - ששלש הערים שיתוספו בימות המשיח הם "בערי הקיני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' את גבולך", וידוע שכביש ארץ ד' אומות כנפש הו"ע בירור המדות, שזוהי כללות העבודה בזמן הזה, וכיבוש ארץ ג' אומות (קיני קניזי וקדמוני) כנפש הוא ענין בירור המוחין שיהי' בימות המשיח, שאז תהי' ההתגלות ד"תורה חדשה מאתי תצא".

ושם בע' 581 "מכה נפש (השורש לכל ענינים הבלתי-רצויים שעליהם נצטוונו בלא תעשה) מורה על השורש דמעלת מצוות לא תעשה, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, השגת השלילה.

וישיבתו של מכה נפש בעיר מקלט, מורה שע"י לימוד התורה ("דברי תורה קולטין"), ובפרט ע"י התגלות חדשה בתורה, "ויספת לך עוד שלש ערים", טעמי וסודות התורה (כנ"ל סי"ב), נמשך ומתגלה גם השורש דלא תעשה שהו"ע דהשגת השלילה באופן של קליטה בפנימיות, היינו, שגם הענינים הכי נעלים שמצד עצמם אינם יכולים להתגלות באופן דהשגת החיוב, כי אם באופן דהשגת השלילה, נמשכים ומתגלים בכחו של הקב"ה באופן דהשגת החיוב". עיין שם בארוכה.

(79) ספר השיחות תשנ"א חלק א' ע' 110, "ובפרטיות יותר - בהלכה א' כותב "שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך וגו' . . אף בפרשת בלעם נאמר כו", ובהלכה ב' כותב "אף בערי מקלט הוא אומר כו":

בהלכה א' מודגשת שלימות העולם שנעשית בהשיבה מן הגלות (שיכולים לקיים הלכות התורה בתכלית השלימות) שהיא לפי-ערך הגלות (ועד שהשם "גאולה" מדגיש שיש מציאות של גלות - כמודגש בכתוב "ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה' -" השבה וקבוץ מן הגלות, וכן בפרשת בלעם ש"נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון

מהמדות, שגילוי זה קשור עם התקופה השני' של ימות המשיח, שאז תהי' שלימות נעלית שלמעלה מהעולם.

עוד פרטים אודות הערי מקלט לעתיד

הרמב"ם⁸⁰ כתב שערי המקלט לעתיד יהיו מנחלת הלויים.

ובכמה מקומות מבואר⁸¹, שגם שאר ערי הלויים שניתנו ללויים, בנוסף להשש ערי מקלט, היו קולטות. והמנחת חינוך מסתפק⁸², לגבי המבואר בכמה מקומות⁸³ שלעתיד לבוא ינחלו הלויים חלק בארצות הקיני והקניזי והקדמוני, אם גם ערים אלו יהיו קולטות. ובצפנת פענח כתב⁸⁴, דג' ערי המקלט שיתוספו לעתיד בארצות קיני קניזי וקדמוני, יהיו קולטות רק לדעת (דהיינו רק אם נתכוין ההורג לילך לשם להציל עצמו).

הוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון . . . שמושיע את ישראל [באחרונה] – שועה מן הגלות.

ובהלכה ב' מרומות השלימות דימות המשיח שאינה לפי-ערך הגלות (שלימות שלמעלה מהעולם) – כמרומו בכתוב "ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת גו'", הוספה והרחבה יותר מכפי המוכרח לצורך קיום הלכות התורה בשלימות, ובפרטיות יותר: "ויספת לך עוד שלש ערים וגו'" – שלש הערים שבארץ קיני קניזי וקדמוני שיתוספו לעתיד לבוא, שבהם נרמזו גילוי המוחין שלמעלה מהמדות (כנ"ל ס"ח), היינו, שנוסף על פעולת הלכות התורה בעולם (ז' המדות, שלימות ההיקף), נמשך ומתגלה גם רצונו וחכמתו של הקב"ה (ג' מוחין, שכלולים בבחי' שמיני, שומר ההיקף), שע"ז נעשית השלימות שלמעלה מהעולם".

ועיין שם בארוכה בכל השיחה, ובהערה 84 שם.

80 הלכות שמיטה ויובל פרק י"ג בתחילתו "שבט לוי, אף על פיי שאין להם חלק בארץ, כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם. והערים הם שש ערי מקלט, ועליהן שנים וארבעים עיר. וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימי המשיח הכל ללויים".

81 ראה רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פרק ח' הלכה ט.

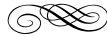
82 מצות תח ותי. וראה גם במהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה תק"כ. ספר ימות המשיח בהלכה חלק א סימן מא.

83 ראה בבא בתרא קכב, א, רשב"ם דבור המתחיל ועוד תניא. והנסמן בספר ימות המלכה חלק א' סימן ל"ו.

84 על הלכות תרומות ע' 3, 4. חלקו הועתק בצפנת פענח על מסכת מכות ע' 192.

לכאורה יש לעיין בדין ערי המלט לעתיד, לגבי ההלכה⁸⁵ שההורג בשגגה צריך לישב בעיר מקלטו עד שימותו הכהן הגדול. שלעתיד שיחיו חיים נצחיים (כמבואר בערך "אריכות ימים לעתיד לבוא"), הרי הכהן הגדול יחז' לנצח, ואם כן נמצא שההורג בשגגה לא יוכל לצאת מעיר מקלטו לעולם. ויש שכתבו⁸⁶ לתרץ בדרך אפשר, דבתחיית המתים, כאשר יקום הנהרג בשגגה לתחי', או יתוקן החטא ויוכל הרוצח לצאת מעיר מקלטו. ועוד צריך עיון.

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



הגדת רבינו ברכת על בדיקת חמץ

הרב הנני' יוסף אייזנבך
בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בהגש"פ של רבינו בתחילתה: "ברוך כו' על ביעור חמץ (פסחים ז, ב), ואף על פי שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מכל מקום כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שלא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור, וגם ביעור שביום י"ד נפטר בברכה זו (טור וב"י, שו"ע אדה"ז סת"ל"ב)".

וכל הרואה ישתומם שלכאורה הרכיב שתי הלכות נפרדות בשו"ע אדה"ז, זו בתוך זו, דו"ל רבינו בשו"ע סי' תלב סעיף א: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים, ומה הוא מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ, ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מכל מקום כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול שבדיקה זו נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה, והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר שיאכל ממנו עד שעה ה' והמותר מבערו מן העולם, וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבלייל י"ד אין מברכין עליהם כלום והן נפטרין בברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור, לפיכך מברכין עליהם על ביעור חמץ".

(85) ראה רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש ריש פרק ה.

(86) הערות התמימים צפת, גליון מו, ע' 22.

ובסעיף ב: "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד, לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה, שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ".

הנה השאלה בסעיף א' היא איך הוא מברך במטבע "על ביעור חמץ", והרי אינו מבערו עדיין? והיה צריך לברך בלשון אחרת ולא בלשון ביעור, או שהיה צריך לקבוע הברכה לפני הביעור, ועל זה מתרץ שכיון שהבדיקה היא תחילה לביעור וכו', וכך הוא בטור: "וקודם שיתחיל לבדוק מברך כו' על ביעור חמץ שמיד אחר הבדיקה הוא מבטל כו'" וכ"מ בדברי אביו הרא"ש ז"ל. שהובא בב"י ובט"ז.

ואילו בסעיף ב' השאלה היא, למה באמת לא יברך "על בדיקת חמץ" וע"ז מתרץ כי אין הבדיקה תכלית המצוה כו'. – ואילו בהגדת רבינו מרכיב את שתי ההלכות יחד: "ואף על פי שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מכל מקום כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל כו'", וצ"ב.

ב. ואולם באמת בדברי הרא"ש והב"י שהביאו, מוכח באמת שהשאלה היתה כפולה: (א) למה לא יברך "על בדיקת חמץ", (ב) ועוד שהרי אינו מבער עכשיו, וז"ל ה"בית יוסף" בתירוץ השני: "ואפשר לומר שבא ליישב דלא תיקשי לן איך מברך בלשון ביעור שלא היה לנו לברך אלא על בדיקת חמץ וכן כתב שם הרא"ש וזה לשונו ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ותקנו לומר על ביעור לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה כו'",

אלא שלכאורה התירוץ הוא רק על השאלה הב' ולא על השאלה הא', ואכן בסוף דברי ה"בית יוסף" שם הקשה: "ואם תאמר, סוף סוף יותר היה ראוי לברך על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד, יש לומר שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער או ביטל לא עשה כלום", היינו שהרי הרא"ש עצמו קבע בדבריו: "ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותירץ רק לענין ברכת הביעור לפני שמבערו, וזהו ששאל הב"י "סוף סוף יותר היה ראוי לברך על בדיקת חמץ", כדברי הרא"ש כתב שמן הראוי היה לברך "על בדיקת חמץ", ומדוע באמת למעשה אין עושים כן, ועל זה תירץ משום שאין הבדיקה תכלית המצוה.

וזהו שכתב רבינו בדיוק לשון קדשו, שהשאלה של "ואע"ג שאינו מבערו עדיין" יש בה ב' הבנות, ותירוץ הרא"ש אינו אלא על השאלה הב', וכנ"ל הוא תמוה כפי שהקשה הב"י "סוף סוף למה לא יברך "על בדיקת חמץ" והרי הרא"ש עצמו קבע שכך היה מן הראוי לעשות, אלא שהב"י גילה לן טעמו של הרא"ש, ש"על בדיקת" אי אפשר לברך מטעם שאין הבדיקה תכלית המצוה, ונמצא שתירוץ זה של הב"י בלוע הוא בלשון הרא"ש, ושפיר שינה רבינו את הסדר, שלכאורה הוא הסדר הטוב.

ג. ברם לפי זה הרי מתעוררת קושיא עצומה, והרי רבינו בשו"ע, שמויחד הוא בדיוק לשונו וסידורו, כתבן בב' סעיפים, ומה טעם לא כתב כפי הנוסח של הגדת רבינו וצ"ע.

ונראה בע"ה שגם זה מדויק מאד, שבשו"ע רבינו כך צריך להיות הסדר, ובהגדת רבינו הוא כפי שכתב ובדיוק כנ"ל,

ונראה שהרי חידש לן רבינו בתחילת הסימן תל"ב: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים". שמצות בדיקת חמץ היא מצוה בפני עצמה של דברי סופרים, ואין זו דעת הרא"ש והטור והב"י, שהם סוברים שהבדיקה אינה אלא תחילת הביעור, וכך מפורש בלשונו של הרא"ש בפסחים הנ"ל: "אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיברך, דלא תימא אינה כל כך מצוה כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית", וכך היא דעת רוב הראשונים וכדיבואר,

ומעתה ברור שכאשר כתב הרא"ש ש"מן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ", לא נתכוין כלל לכך שיש ברכה על בדיקת חמץ מצ"ע, אלא שכיון שמברך קודם שיתחיל לבדוק, ראוי היה שיזכיר בברכה את מעשה הבדיקה (לאו דוקא כמצאיות של מצוה בפני עצמה) ולא את הביעור שעדיין אינו עוסק בו, ובענין זה הוא שכתב הב"י אליביה דלא שייך לברך על הבדיקה כתחילת הביעור, כיון שאינה תכלית המצוה.

אבל רבינו בשו"ע שיסד לנו, שיש כאן מצות דברי סופרים של בדיקת חמץ, בחר לחלק הענינים בשני סעיפים, אחד איך הוא מברך על ביעור והרי אינו מברך עדיין, והשני למה אינו מברך על מצות בדיקת חמץ.

ודו"ק שיש שינוי מלשון הט"ז אליבא דהרא"ש, ואף הוא ס"ל שהבדיקה אינה אלא תחילת ביעור, ללשון רבינו הזקן, שהרא"ש כתב שאינו מברך על מעשה הבדיקה משום שאינה "סוף" המצוה, ואיעלו רבינו דייק לכתוב (כל' הב"י) שאין הבדיקה "תכלית" המצוה. כי לפי שיטת הט"ז אליבא דהרא"ש והטור, שהבדיקה אינה חלק מחלקי הביעור, ס"ל שאין לברך עליה משום שאינה סוף המצוה, שכן כך הוא הכלל בברכות, וכמו"ש הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות, שכל מצוה שיש אחריה ציווי אחר, היינו באותה מצוה, מברך רק על הגמר ולא על ההתחלה עי"ש. אבל רבינו בשו"ע הרי ס"ל שבדיקת חמץ היא מצוה בפני עצמה ואינה (רק) התחלה לביעור, ובודאי מהל' ברכות צריך היה לברך על הבדיקה, אלא שאינה "תכלית" המצוה, היינו שאין הבדיקה עצמה המכוון והתכלית, שהרי אם יבדוק ולא יבער החמץ "לא עשה ולא כלום".

ד. ועיי' בשו"ע סי' תלד ס"א: "קודם שיתחיל לבדוק יברך אקב"ו על ביעור חמץ", ובט"ז: "אע"ג דלא מבער, מ"מ עכשיו מתחיל הביעור ע"י שבדוק לבער ומבטל החמץ שאינו ידוע לו, ממילא מבער גם עכשיו והוי מעיין הביעור דמחר". גם במג"א: "על ביעור, משום דבדיקה תחילת ביעור הוא".

ומסתימות לשונם משמע שכל ענינה של הבדיקה, היא היותה תחילת הבעור, כדעת הרא"ש, וז"ל: "אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיברך, דלא תימא אינה כל כך מצוה כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית, וכן הוא מפורש בחידושי הר"ן לפסחים ז' ע"א: "אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך כו', וא"ת פשיטא, ולמה לא יברך כשם שהוא מברך על המצות כולן, יש לומר דהא קא משמע לן דאע"ג דביעור חמץ הוא עיקר המצוה, אפילו הכי משעה שהוא מתחיל בה, וכ"ה ב"נמוקי יוסף" שם. ובריטב"א: "הבודק צריך שיברך, פי' משום דעיקר המצוה היינו ביעור, ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר כו'" ע"ש.

ומבואר בדעת הראשונים, דס"ל שהברכה היא על הביעור דמדאורייתא, ולגמרי לא על הבדיקה מצ"ע.

ה. אבל רבינו ז"ל בשו"ע סי' תלב פתח כאמור בלשון הזה: "וכו'", ומשמע ברור דס"ל שבדיקת חמץ היא מצוה בפני עצמה מדברי סופרים, אף שהיא גם תחילה לביעור.

ולפי"ז הרי דברי הגמ' "הבודק צריך לברך", עולים כפשוטם, שזה באמת מה שבא רב יהודה לומר שעל בדיקת חמץ יש בדכה, כמו בכל המצוות שמדברי סופרים, וכמובן לא שייך להקשות בזה פשיט מאי שנא משאר מצוות מדברי סופרים, שכאן בא לומר את עיקר הענין שיש לבדיקת חמץ שם ומעשה של מצוה בפני עצמה, וממילא הוא שיש כליה ברכה כמו כל המצוות שמדברי סופרים.

ו. ויעויין ב"נודע ביהודה" או"ח מהד"ת סימן ס' שכתב להגאון בעל "סדר משנה":

"וזה יצא ראשונה. מה שפקפק מעלתו לומר דעשה דהשבתת שאור לא שייכא בפסח רק בערב פסח. הנה מעולם לא נסתפק אדם בזה שעשה זו שייכא כל ימי הפסח ומה דהוכיח זה מדפסק הרמב"ם הל' חמץ ומצה [פ"א ה"ג] שלוקה על כל יראה, ואם איתא שיש בו עשה א"כ הוא לאו הניתק לעשה. בשביל קושיא זו לא נחליט דבר המנגד לכל הראשונים, וכבר נתלו בו שלטי הגיבורים על קושיא זו. ומה לי לפלפל אם עשה זו שייך בכל החג אשר זה פשוט ואין צריך ראייה, ואע"פ כן להפיק רצונו אביא ראייה מדברי רבינו הרמב"ם עצמו. והנה זה פשוט שלא נתקנה שום ברכה על מניעת איסור ואין אנו מברכין שום ברכה על שמירת לא תעשה כמו שאין מברכין ברוך שאסר לנו אבר מן החי או נבילות וטריפות, וכמו שמבואר ברא"ש [פ"א סי' י"ב] ובר"ן בריש כתובות [ב' ע"א מדפי הרי"ף] בברכת אירוסין. והנה זה לשון הרמב"ם שם פ"ג ה"ו, כשבדוק החמץ בלילי י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך כו' אשר קדשנו כו' על ביעור חמץ, עכ"ל הרמב"ם. ולדברי מעלתו שאין שום עשה בביעור בתוך המועד, מהו אשר קדשנו במצותיו שייך בזה והלא אין כאן אלא מניעת איסור כל יראה.

ובסימן ס"א, הביא מה שהשיב לו על זה ה"סדר משנה": "שעכ"פ מצוה דרבנן היא לבדוק תוך המועד, ועל מצוה דרבנן מברך", וה"נודע ביהודה" תמה עליו: "וכי הברכה

שאנו מברכין היא על הבדיקה, הברכה היא על הביעור, ונוסח הברכה יוכיח על ביעור חמץ, והיכן מצינו שיהיה זה מצות חכמים לבער חמץ, וגם לא שייך בזה שום תיקון מחכמינו שהרי בלאו הכי צריך לבערו מן התורה שהרי עובר בכל רגע בכל יראה. ואף שאף אם ביטלו קודם הפסח חייב לבערו בפסח, היינו שלא יבוא למיכל מיניה, אבל לא שייך בזה תיקון חכמים שיהיה נקרא מצוה דרבנן.

ונקט לדבר פשוט, שחכמים לא באו אלא להוסיף הכשר הכנה ותחילה למצות הביעור, אבל אין הבדיקה מצוה לעצמה וממילא הברכה אינה אלא על הביעור שהוא מדאורייתא. ועי' בצ"ח בסוגיית הבודק צריך לברך, שכתב בפשיטות לשיטתו שהברכה היא על הביעור דאורייתא, ועי' גם בפנ"י שם ואכמ"ל.

ז. אבל לפי רבינו ז"ל פשוט שזהו שבא באמת רב יהודה לחדש שעל בדיקה יש ברכה ככל מצות שמדברי סופרים. [ודאי שלזה נתכוין המהר"ל ז"ל במ"מ על שוע"ר].

ולכאורה צריך ביאור רב, לאחר שמרוב הראשונים והפוסקים משמע שעיקר הברכה על הביעור, והבדיקה אינה תחילה או הכשר והכנה לביאור, מהיכן יצא לו לרבינו ז"ל, בפשיטות כל כך, שהברכה היא על הבדיקה עצמה "כשם שמברכים על כל המצוות שמדברי סופרים", ואף שכאמור דברי הגמ' "הבודק צריך שיברך" מתפרשים היטב לפי זה, אבל הרי הראשונים לא פירשו כן, וצ"ע.

ונראה דהנה בשו"ע ריש ס' תלב: "קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על ביעור חמץ", ובט"ז: "אף על גב דלא מבער, מכל מקום עכשיו מתחיל הביעור על ידי שבדוק לבער ומבטל החמץ שאינו ידוע לו, ממילא מבער גם עכשיו, והוי מעין הביעור דמחר", וב"מגן אברהם": "משום דבדיקה תחילת ביעור הוא", ולכאורה מבואר בפשיטות דברי מרן המחבר ז"ל, אליביה דהט"ז והמג"א, שברכת "על ביעור חמץ" קאי על הביעור שבהמשך, אלא כיון שהבדיקה היא תחילתו של הביעור, עושים הברכה לפני תחילת הבדיקה.

וברמ"א: "ואם התחיל לבדוק בלא ברכה יברך כל זמן שלא סיים בדיקתו", וכתב הט"ז: "דכל זמן שלא סיים מקרי עדיין עובר לעשייתו, ואם כבר סיים הבדיקה לא יברך, אף על גב דעדיין הגמר של המצוה לפניו בביעור, מכל מקום לא שייך ברכה אם אינו עושה מעשה של מצוה, ונראה לי דבאם לא בירך עד גמר הבדיקה, יברך בשעה חמישית כשעוסק בשריפת חמץ דהא עושה מעשה בעיקר המצוה" עי"ש מה שכתב בדעת הרא"ש, ונראה מדבריו ז"ל בדעת הרמ"א ז"ל, שהברכה היא בעיקר על הביעור דאורייתא, וכמוש"כ הנוב"ז דלעיל. וכל מה שנתכוין הרמ"א הוא שלאחר שגמר הבדיקה הרי מעכשיו אין מעשה מצוה לכן לא יברך, אך באמת לפני שריפת החמץ יכול לברך. וכדבריו כתב גם המג"א: "כל זמן שלא סיים, פירושו, דאם סיים לא יברך עכשיו אלא יברך למחר בשעת שריפה דהא מברכין על ביעור חמץ". אבל אדמו"ר הזקן לא כתב טעמם אפילו ברמו, אלא

למד את הרמ"א בפשיטות, שכל הברכה היא על מעשה הבדיקה, וכמו שכתב בראש דבריו: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים", וכך כתב במפורש בסעיף ה' בדעת הרמ"א: "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה, אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמר, דהיינו שנשאר לו עדיין לבדוק מקום אחד או אפילו זוית אחת ואפילו חור אחד, חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו, אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי, לא יברך כלום, שכל המצוות מברכים עליהם עובר לעשייתן, אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום, שכבר עשה" [אלא שהוסיף: "ויש מי שאומר (היינו הט"ז והמג"א דלעיל) שאף על פי כן יברך למחר בסוף שעה חמישית כששורף את החמץ שמצא בבדיקה זו, שהרי שריפה זו עיקר ביעור חמץ, והיה ראוי לברך עליה, אלא שפוסטרין אותה בברכת על ביעור חמץ שמברכין בשעת בדיקה, וזה שלא בירך בשעת בדיקה צריך לברך בשעת השריפה, ויש לחוש לברך אותה בלא שם ומלכות" עי"ש בקו"א].

הנה האריך רבינו מאד בהסבר דעת הרמ"א, שכל ברכת "על ביעור חמץ" אינה אלא על הבדיקה (ולא משום שהיא תחילה לביטול וביעור שלאחריה), ואם כן, כאשר סיים הבדיקה, הוי ככל המצוות שמפורש בהם שאחר עשייתן אין מברכים משום ש"מה שנעשה כבר נעשה" (כלשון הרמב"ם בפכ"ג מהל' אישות ועוד).

ומבואר איפוא בלשון ודעת הרמ"א, יסודו של רבינו שהברכה היא על הבדיקה עצמה, ושזהו מה שאמרו בגמרא "הבודק צריך שיברך" וכנ"ל.

ת. והנה הצל"ח בפסחים ז, ב עמד על דברי הגמ' שם "הבודק צריך לברך" דמאי קמ"ל הרי מברכין על כל המצוות, וכתב ע"פ לשון הרמב"ם פי"א מהל' ברכות הט"ז: "וכן הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמעת שגמר בלבו לבטל, נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו" עכ"ל הרמב"ם, "ומעתה היה מקום לומר כיון דלא משכחת כאן הברכה עובר לעשייתן לא תקנו בזה חכמים ברכה, קמ"ל רב יהודה דאפילו הכי מברך, ומידי דהוה מצוה שיש לה משך זמן שאף שלא בירך קודם מברך עוד, הכי נמי אף שנתבטל מכל מקום הו הבדיקה עדיין לפניו".

ולכאורה דב"ק צע"ג, דממה נפשך אם כל ענין הברכה שמחייב רב יהודה, הוא משום דהמצוה היא עדיין לפניו, כלומר שאף שעיקר מצות הביעור נעשה כבר, כיון שעדיין עסיק בבדיקה הו"ל עובר לעשייתן, אם כן למה לא יברך גם על הבדיקה "לבער" כפי שהוא בכל המצוות שעדיין עשייתן נמשכת, וכמפורש ברמב"ם בפ"א מהל' ברכות שם וצ"ע, ולע"ד פשוט דברי הרמב"ם לכאורה מורים, דמיירי בענין "לשון מטבע הברכה", שאי אפשר לומר "לבער" כי כבר הביעור נעשה קודם שיבדוק,

ולא דיבר הרמב"ם מענין הברכה עצמה שודאי צריך לברך, והוא משום שמצות הבדיקה עצמה מצוה היא מדברי סופרים, ומברכים על כל ברכה שמדבריהם, וכמוש"כ

רבינו.

ט. ודע שלפי ביאור רבינו בדעת הרמ"א, תתיישב בפשיטות, תמיהה שתמהו ה"חק יעקב" כאן, ה"שאגת אריה" בסי' כו והגאון רבי עקיבא איגר ביו"ד סי' יט, שיסוד זה שלאחר שגמר המצוה שוב אינו יכול לברך, היא שיטת הרמב"ם בכל מקום, והשיג עליו כנודע ה"אור זרוע" שדעתו שבכל המצוות מברך גם לאחר עשייתן, והובא בהגהות אשר"י בכ"מ, ומעתה הרמ"א שפוסק כאן כדעת הרמב"ם, למה גבי נטילת ידים בסי' קנח סי"א וביו"ד הל' שחיטה בסי' יט כתב כה"אור זרוע" עיין בדבריהם.

והנה בעיקר הדין שבשחיטה ונטילת ידים פסק הרמ"א שיכול לברך גם אח"כ, נת' אצלנו במק"א בע"ה, דשאני שני אלו, שמצות שחיטה יסד הרמב"ם בריש הל' שחיטה "מצות עשה שישחוט מי שרוצה לאכול בשר כו'", היינו שאין מצות שחיטה כשלעצמה, שישחוט הבהמות סתם, אם שאם הוא רוצה לאכול מצוה היא לשחוט, וכע"ז ממש בריש פ"ו מהל' ברכות לענין נטילת ידים: "כל האוכל הפת שמברכין עליה המוציא צריך נטילת ידים תחילה כו'", היינו שמצות הנטילה היא לצורך אכילת הפת, ואינה מצוה לעצמה, ואשר ע"כ בכה"ג הכריע רבינו הרמ"א ופסק בשתי מצוות אלו כדעת ה"אור זרוע".

אלא שלפי זה תמוה למה בבדיקת חמץ פסק שאינו יכול לברך לאחר שסיים הבדיקה, והרי לכאורה דומה זה לשחיטה ונטילת ידים, שהבדיקה אינה התחלה לביטול וביעור שבא לאחריה, וזו היא תמיהת רבותינו האחרונים ז"ל הנ"ל. אלא שכל זה לפי שלמדו מהבנת הט"ז והמג"א, ובעצם כך משמעות הראשונים בפסחים ז, ב, שלפי זה אין באמת כל חילוק בין בדיקת חמץ לשחיטה ונטילת ידים.

אבל לפי הבנת והסברת רבינו ז"ל בדעת הרמ"א, שכל הברכה אינה אלא על מעשה ומצות הבדיקה עצמה (ומה שאין מברכין בלשון בדיקה כבר נת' לעיל בראש דברינו), וכפתיחת רבינו שקודם שיתחיל לבדוק יברך כשם שמברכים על כל המצוות שמדברי סופרים, ולפי זה פשוט שבדיקת חמץ אינה דומה כלל לשחיטה ונט"י.



טעם בדיקת חמץ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגש"פ עם לקוטי טעמים כו' מהרבי, גבי בדיקת וביעור חמץ, בד"ה חמץ קשה, כותב הרבי "כדי שלא יתפרר (שו"ע סת"ב)". ושאלו ע"ז, הרי בשו"ע שם לא נזכר כלום מזה, ששם כ' רק 'ונוהגים להניח פתיחי חמץ במקום שימצאם הבדוק', וא"כ אף אם נאמר

שהציון קאי (לא על הטעם, כדי שלא יתפרר, כ"א) על עיקר הדין דחמץ קשה, הרי לא נזכר בפי' בשו"ע. ונזכר הוא (הן הדין והן הטעם) בשו"ע אדה"ז שם (סי"א) "הנוהגים להניח פתיתי חמץ בבית בכמה מקומות קודם בדיקת הבדוק יזהרו להניח חמץ קשה שאינו מתפרר שמא יתפרר ממנו מעט וישאר ממנו בבית בפסח", וא"כ מהו כוונת הציון לשו"ע?

ובדוחק הי' אפ"ל עפמ"ש בח"י שם (סקי"ג) וז"ל "והיינו חמץ קשה שאינו מתפרר, אחרונים", ומשמע דזהו הפי' של "פתיתים" שאיתא בשו"ע. אבל (נוסף לכך שזהו בוודאי רק בנוגע לחמץ קשה, אבל לא יתכן לומר שהטעם נכלל במ"ש בשו"ע, הרי) בשו"ע אדה"ז לא משמע כן, שהרי כ' "הנוהגים להניח פתיתי חמץ בבית . . . יזהרו להניח חמץ קשה", וא"כ לא משמע דחמץ קשה הוא הפי' דפתיתים. ואדרבא.

ובר מן דין, הרי בהמשך שם (בד"ה מנהג בית הרב) כותב הרבי "מניחים במקומות שונים בבית עשרה פתיתי חמץ קשה, כל אחד מהם כרוך בפיסת נייר . . . והטעם כדי שלא יתפרר. ועדמ"ש בשו"ע סתל"ב". ומשמע דהציון הוא בנוגע להטעם.

ויתכן דכאן הכוונה לשו"ע אדה"ז, דהרי קאי עמ"ש אדה"ז בסידור, וע"ז מצוין לתוס' ביאור בשו"ע. אבל בקטעים אלו גופא מצוין כמ"פ לשו"ע אדה"ז, ועצ"ע.



מנהג חב"ד בלקיחת בצל לכרפס

הת' ישראל פינחס ווייסברג

שליח בתות"ל אחי תמימים

פיטסבורג, פנסילבניה

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה הכרפס כתב: "הכרפס. נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך (אבודרהם. מהרי"ל). ואנו נוהגין ליקח בצל (או תפוח אדמה). ועיין מ"א סתע"ג ס"ד ובאחרונים".

וב'רשימות' (חוברת צדי"ק מימי חגה"פ תרצ"ה ווארשא, ושוב נד' ב'רשימות היומן' עמ' שעד) מובא: "לכרפס בצל. רק אח"כ נחלשו הדורות לקחו תפוחי אדמה . . . אבל לא הי' [אדמו"ר מהר"ש] שבע רצון מזה"⁸⁷.

וב'המלך במסיבו' (ר"ד מסדר ליל א' דחה"פ תשכ"ז, ח"א עמ' קלא) מובא ששאל

(87) וברשימת א' התמימים דתו"ת באטוואצק (דברים ששמע מכ"ק אדמו"ר בשם כ"ק אדמו"ר

מוהרי"צ) מובא: ש"אדמו"ר מוהר"ש הי' נוהג כרפס בבצלים, ואח"כ מפני החולשה החלו הב"ב לנהוג בקארטאפלעס". – ימי מלך' ח"א עמ' 444, 'אוצר מנהגי חב"ד' ניסן-אייר עמ' קלד.

הרש"ג את כ"ק אדמו"ר: "מהו כרפס? כמדומה שלקחו תפוחי-אדמה? וענה כ"ק אדמו"ר: "זה שייך לנשים".

והנה בהגש"פ שהובא לעיל ציין כ"ק אדמו"ר לעיין במג"א ובאחרונים, אשר לכן מוטל עלינו לעיין בשרש וטיב מנהגינו ואיך להתאים זאת עם דברי הפוסקים.

ואלה דברי המג"א: "כתב מהרי"ל נוהגין ליקח כרפס שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' ריבוא עבדו עבודת פרך, ואביו הי' מסופק אם מותר ליקח פעטרזול"ץ⁸⁸ מפני שהוא טוב יותר מבושל מחי וא"כ אין מברכין עליו בפה"א כמו"ש סי' ר"ה ע"כ, ואני תמה למה נהיגי במדינתנו ליקח פעטרזול"ץ ואפשר דס"ל שע"י הבשר הם משביחין כמו"ש.

ולפי מש"ש בשם תר"י דוקא כשאין נאכלין כלל חיינ מברך שהכל אבל כשנאכלין חיינ אף ע"פ שטובים יותר מבושלים מ"מ מברך כשהן חיינ בפה"א א"כ א"ש.

ומ"מ דעתי חוכך בזה למה בחרו בדבר שיש בו פלוגתא ה"ל ליקח ירק אחר ואפשר ששאר ירקות אין מצוים כ"כ בימי הפסח א"נ משום דבגמרא נזכר ירק ושאר דברים נקראו לפת והירק שלנו אין נאכל כמו שהוא חי אא"כ כבוש וזה אינו מצוי בפסח, ובטור וגמ' אי' שגם על מרור מברך בפה"א וצ"ל דמרור שלהם הי' ראוי לאכול חי כמו לטי"ץ עס"ה".

וצע"ג דהלא בדברי המג"א לא נזכר כלום אודות לקיחת הבצל לקיים מצות הטיבול, והרי לכאורה יש ללמוד מדבריו שעדיף דוקא שלא לקחת בצל לכרפס, דאפי' את"ל

88 זהות ה"פעטרזול"ץ: הנה בערוך (ערך כרפס) מביא מהירושלמי (שביעית פ"ט מ"א) מהו כרפס שבנהרות ר' חנינא אומר פיטרוסלין. ובערך ססין כתב "מין עשב ולו זרע שחור וארוך כמו זרע כרפס". וראה גם ערך שמר. ובתויו"ט (שבת פ"ט מ"ה) ציין גם לדברי הירושלמי וכתב שזהו ה"פיטרוזיל" שרגילין ליקח בליל פסחים לטיבול ראשון. וכן ציין לזה הרעק"א בהגהותיו על המג"א שם. וראה גם בח"י שם סקי"ב.

והנה בבירור הדבר איזה מין הוא ה"פיטרוזיל" כתב הערוה"ש (סק"י) "ואין אנו יודעים מה הוא".

אולם האחרונים (חיי"א כלל ק"ל סק"ה ועוד. הו"ד במעדני שמואל סי' קיח סק"ב) כתבו שהיא העלין מן "פעטרזוליע" והוא מה שקוראין בלשון פולין "פעטרעשקע".

ונמצא שהיא היא אותו המין שקוראין Parsley בלע"ז.

וכתבו הפוסקים שנקרא כן על שם שבלשון ערבי וטורקי נקרא "פיטרוזיל" – כרפס.

ובטעמי המנהגים (עניני פסח אות תקי"ז) מובא אשר בארם צובא גדל המין כרפס הזה בשורש גדול ועב ורחב מאד וראוי הוא לאכול חי ולברך בפה"א, ושגם עכשיו בימינו נמצא הפייעטרישקע הגדל על שורש עב ורחב גם בארץ ישראל.

שהבצל ראוי לאכילה כמות שהוא חי (עכ"פ כשהוא מעורב בסאלאטים וכדומה), אין ספק שהוא יותר מתוקן ומסוגל לאכילה כשהוא מבושל⁸⁹, וא"כ הדרא לקושיית המג"א למה בחרו במין שיש בו מחלוקת.

ואף דמדברי אדה"ז בשולחנו (סי' רה ס"א בחצאי עיגול), ובסדבה"נ (פ"ו סי"ב) מתבאר שהכריע כהצד דאפשר לברך עליו בפה"א⁹⁰, מ"מ קשה דעדיין מוטל הדבר במחלוקת הראשונים (אי יכול לברך בפה"א בדבר שיותר טוב מבושל מחי) ומחלוקת הפוסקים (אי יכול לברך בפה"א בדבר שאינו נאכל לרוב חי אלא עם פת וכדומה)⁹¹.

[ועוד יש להעיר דאפי' לדעת אדה"ז אם הבצל הזקין עד שאינו ראוי לאכילה בלי פת מפני שהם שורפים במאוד מברך עליהם שהכל⁹²].

89) אכן ראיתי מקשים על הטעם שנוהגין לקחת בצל חי, מדוע אין לבשל הבצל שאז הוא ראוי לאכילה לחלוטין ובלי פת, ובוה יוצאין מידי כל ספק ברכה.

אולם לפי דברי אדה"ז בסדבה"נ (פ"ו סי"ב) שעל בצלים מבושלים מברכין שהכל נהיה בדברו הואיל שמתקלקלין כו' עי"ש, מובן מה שנהגו לקחת דוקא בצל חי.

ועוד, דבשו"ע אדה"ז (סי' תעג סי"ז) משמע שעדיף הכרפס להיות חי.

ובירחון המאור (שנה ל' חוב' ג') מציע עוד ב' טעמים:

עיקר המצוה היא לקחת הירק כמות שהוא בטבעו, כיון שבא מחמת היכרא, ולכן מסתבר שצ"ל מוכר מכל הצדדין.

פסק המג"א (תע"א סק"ג) שאפשר לאכול מעט פירות או ירקות משעה עשירית ולמעלה דוקא בשהוא חי, אבל מבושל אסור כיון שמשביע היא בדבר קל (כמ"ש התוס' בעירובין נה, ב), וצריכין לאכול המצות בתיאבון.

90) ראה בקובץ העו"ב (גליון תרתי עמ' 49 ואילך) שהאריך בזה הגר"ח רפפורט שליט"א בטוב טעם ודעת. ויש להוסיף שכן מבואר בס' 'סוד ושוורש העבודה' (שער ט' פ"ד) שהזהיר שלא ליקח "פעטריולין" שאין ראוי לברך עליו בפה"א כשהוא חי (וכתמיהת המג"א), והורה למעשה לקחת עלי בצלים.

91) והנה בשו"ע אדה"ז שם נתבאר דין זה בתוך חצאי עיגול, וא"כ יש להחזיק הקושיא לפי הכלל המובא בשו"ת שארית יהודה (סי' ו') דכל ספק העמיד אדה"ז בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו. אבל בסדבה"נ שהיא משנה אחרונה מובא הדברים בגוף ההלכה.

92) ויל"ע למה לא מצינו שמקפדין בזה. ושו"ר במסגרת השולחן על הקיצושו"ע (סי' קיח סק"א, והו"ד במענדי שמואל סק"ד) שהזהיר לקחת "בצלים רכים" דוקא. ובקובץ העו"ב שם הציע בדא"פ

ועוד, מזה דלא ציין הרבי כאן לדברי אדה"ז כלל, מובן שדיון זה אינו נוגע לכאן ואין הדבר לא מוסיף ולא גורע למנהגינו להעדפת לקיחת הבצל לכרפס.

וה' אפשר לבאר בפשטות ששאר הירקות לא היו מצויים אצל הרביים לפני פסח במדינות הקרות, שבגלל זה לקחו דוקא בצל, וכמו שכתב המג"א לגבי "פעטרזל"ן". וכמו שהביא אדה"ז (סי' תעג סכ"ז) לגבי חזרת "ואינו מצוי בזמן הפסח אלא במדינות החמות". אבל א"כ לכאורה בזמנינו הי' צריך המנהג לחזור ליושנה לקחת דוקא אותו המין שנקרא כרפס בלשון חז"ל, שברור מדברי הגמ' והראשונים שהיא מין ירוק ולא בצל⁹³. וכמו שטען החיי אדם (כלל ק"ל ס"ה) "ומה שלוקחין לטיבול בצל, כיון שאין להם ירק נוהגין כן". וכ"כ בסידור בית יעקב להר"י עמדן.

ובדומה לזה העיר הגר"מ אמסעל ז"ל⁹⁴ ובסגנון מיוחד וז"ל "מיהו קשה לומר שנשיאי ליובאוויטש, ששולחנם שולחן מלכים, ורבבות חסידים מכל העולם כפופים להם, שלקחו בצלים מחמת חסרון ירק אחר, ובודאי נימוקם עמם".

ולכאורה הדעת נותנת שהכוונה כאן היא שמנהגינו ליקח בצל או תפוח אדמה היא בגלל שכך נהגו הרביים ואין לשנות ולהרהר אחר מנהג זה, מ"מ עדיין יש להבין למה מצוין רבינו לעיין במג"א ובאחרונים שמדבריהם מבואר שאין שום טעם דוקא לקחת בצל בימינו שמצוי ריבוי מיני ירקות שנאכלין כמות שהן חיים, וגם אינם נקראים לפת כמו הבצל⁹⁵.

דוגמא לזה הציעו הפוסקים שיש לקחת מין ה"אפי"א או "איפ"ך" והיא מה שנקראת "סעלערי" בלע"ז. ואכן אפשר למצוא כמה מקורות בדברי הראשונים⁹⁶ שמשמע שהיא

שאוילי מפני זה נהג כ"ק אדמו"ר ליטול מהחלק הפנימי (שבמרכזו הבצל), ואותו הי' טובל ואוכל (כדמובא באוצר מנהגי חב"ד שם), והיינו מפני שחשש שהעלים החיצונים היו בגדר הזקינו – ששורפים מאד, משא"כ מרכזו הבצל, אשר החוש והחיך מעידים עליו שהוא רך ומתוק יותר.

93 וכן מובן מדברי הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ט) וז"ל "ויש מזרעוני גינה זרעונים שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא ערוגות ערוגות קטנות כגון הלפת והצנון והתרדים והבצלים והכסבר והכרפס והמרור וכיוצא בהן ואלו הן הנקראים מיני ירקות". וכ"כ בשו"ע המחבר (יו"ד סי' רצו ס"ד).

94 שימש כרב בברוקלין וראש העורך ירחון 'המאור' לשעבר, דבריו נדפסו ב'המאור' שנה ל' חוב' ג'.

95 וגם עוד בעי' מביא האליה רבה (סי' תעג סקכ"ז) בשם המהרי"ל שיש בלקיחת בצל משום שריחן רע.

96 ראה רש"י (כתובות סא, א. ע"ז כח, א. שם לח, ב. סוכה לט, ב), הערוך ערך כרפס, ר"ש ורע"ב לשביעית פ"ט ועוד שפי' שהיא הכרפס. ולגבי לקיחתו עבור כרפס בליל הסדר ראה רוקח סי' רפג,

שהיא אותו המין שלקחו לכרפס בזמן הש"ס, שנקרא כן בלשון ערבי. וכן מביא אדה"ז בשולחנו (סי' תעג סט"ז) "ונוהגין לחזור אחר ירק הנקרא כרפס (איפ"ך בל"א)".

וראה בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קלב) וז"ל: "ומ"ו הגאון מו"ה נתן אדליר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס הואיל ונפיק ממומא דגברא רבא מהרי"ל ומצא שנקרא ברוב לשונות אפי"א (ובהגדה אפי"ך), והוא הנקרא בלשון דייטש צעלי"ר והוא נאכל כמו שהוא חי נטבל בחומץ וכן אנו נוהגין אחריו, ונתתי סימנא מילתא אפי"א ר"ת כמו אל פועל ישועות אתה" וכ"כ במחצית השקל (תעג סק"ד) "ושמעתי מגברא רבה⁹⁷ שנתודע לו על פי החקירה בספרי הרפואות שכרפס הוא מה שאנו קורין צעלי"ר". ובקיצור שו"ע (סי' קיה ס"ב) "וטוב יותר לקחת צעללער שיש לו טעם טוב כשהוא חי וכו'". וכ"כ עוד הרבה אחרונים.

ויש להוסיף הקושיא, דהנה רבינו מביא מהאבודרהם ומהרי"ל שתיבת כרפס - נוטריקון ס' פרך, כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך. ולכאורה צ"ע, דהמעין בדבריהם יראה שעיקר הרמז נכתב בתור טעם להעדפת לקיחת אותו המין דוקא שנקרא כרפס בלשון חכמים.

שהרי בגמ' אינו מבואר באיזה מין יטבול טיבול הראשון (וכן בטור סי' תעג משמע שאין קפידא), אך הראשונים הוסיפו שיש לקחת דוקא אותו מין ירוק הנקרא כרפס (וכ"מ בשו"ע המחבר ס"ד). ובהמשך לזה הוסיפו כמה רמזין ומהם הרמז דתיבת כרפס למפרע היא ס' פרך. ובלשון המהרי"ל (מנהגים אות יד) "טיבול ראשון. - אמר מהר"י סג"ל עושין אותו מן ירק כרפס שקורין איפך. והטעם משום דכרפס למפרע ס' פרך, ר"ל ששים רבוא עבדו בפרך במצרים. . ואחר כרפס מצוה לחזור אם אפשר כדפי' לעיל". ועד"ז בתשובות מהרי"ל (סי' נח) "ואחר כרפס מצוה לחזור אם אפשר לפי ששיעבדו בס' ריבוא בפרך". וכן מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תעג סט"ז) וז"ל "ונוהגין לחזור אחר ירק הנקרא כרפס (איפ"ך בל"א) לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך ואם אין לו כרפס יקח ירק אחר מאיזה מין ירק שירצה".

ועוד יותר מזה מבואר בשער הכוונות להאר"י ז"ל (דרוש ו' דף פג ע"א) שמביא רמזין לכרפס ע"פ סוד ומסיים "ובזה תבין כי לקיחת הכרפס בליל פסח אינה בהזדמן כמו שכתבו הפוסקים שלוקח ירק אחר במקומו אם ירצה, ואין הענין כן כי דברי חכמים ומנהגם תורה

מהרי"ל סדר ההגדה ד"ה טיבול ראשון, ס' המנהגים להר"א טירנא ליל הסדר אות צא, ב"י בשם האגור סי' תתא ועוד. וראה בזה בארוכה בס' אוצר ההלכות (טאוב) סי' תעג ס"ו הערה יט. ולהעיר שכן המנהג הרווח אצל יוצאי ספרד. ויש שביארו כיון שאצל הספרדים היו רגילין לאוכלו חיים לכן לא הי' ספק מה לברך עליו, משא"כ אצל הרבה קהילות יוצאי אשכנז.

97 בס' ויגד משה (סי' יז) משער שהוא הגאון ר' נתן אדלער כמבואר בשו"ת חת"ס שהובא לעיל, דיודע דהגרנ"א הי' דר איזה זמן בבאסקאוויטץ מקומו של המחש"ק.

הוא וצריך לדייק ולהזהר לאכול דוקא כרפס ולא ירק אחר". וכן מבואר ע"פ סוד במגיד מישרים פ' צו ד"ה אור ליום ג'.

ומעתה צ"ב מה שרבינו הביא תחילה מדברי הראשונים הרמזו דכרפס היא ס' פרך, ומיד לאח"כ שמנהגינו היא לקחת בצל או תפוח אדמה. בשעה שכל מטרת הראשונים בהבאת רמז הנ"ל היא לקבוע שיש מצוה מן המובחר לקחת דוקא אותו מין שנקרא כרפס ולא בצל או תפוא"א!

והנה בנוגע לעיקר טעם מנהגינו בלקיחת הבצל דוקא, הזדמן לידי מש"כ הגרי"ד קלויזנר שליט"א⁹⁸ שהציע לזה טעם מחודש ע"פ דברי הגמ' (פסחים קטו ע"א) שם נאמר: "אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך לשקועי" בחרוסת משום קפא". ופי' רש"י ורשב"ם ד"קפא" הוא "ארס. שחוזרת יש בו ארס כדרך הבצלים". והנה הטעם לתקנת חכמים לאכול כרפס בטיבול הוא "כדי להתמי' התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול, שאין דרך לאוכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה" (לשון אדה"ז סי' תעד סי"ד ומקורו מפסחים קיד ע"ב). ומעתה מסתבר לומר, שעדיף לקחת לכרפס ירק שבעצם ה לטיבול כמו בצל (מפני "קפא") מאשר שאר מיני ירקות, שבעצם לא ים לטיבול כלל.

ועפ"ז ביאר דיוק לשון אדה"ז "שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאוכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה", דמשמע שהשינוי הוא אך ורק בזה שאכלם קודם הסעודה בלבד, אבל אין כאן שינוי נוסף לטבול ירק כזה, שבעצם אינה ה לטיבול⁹⁹.

אולם אי"ז ביאור מספיק למה מתחילה לא תיקנו או העדיפו החכמים לקחת מין שצריך טיבול מעצמה, וגם בראשונים ובפוסקים לא מצינו שיזכירו זה. ואדרבה התוס' (פסחים קיד, א ד"ה מטבל) כתבו דטעם זה שייך רק במרור ולא בכרפס, ושטיבול ראשון אינו אלא להיכירא. ועוד צ"ב דבימינו כשאוכלים בצלים ה"ה לרוב בלי טיבול במי מלח וחומץ, ולאידך גם ה"סעלערי" (שכנזכר לעיל רבים הם הסוברים שהיא היא הכרפס של חז"ל) יש בו מעלה הנ"ל שרגילין לאכלו כשטובלין אותה ברוטב עם תבלינים וחומץ וכה"ג.

98) קובץ העו"ב גליון תשצה עמ' 9-37, ונכפלו הדברים שנית בקובץ פלפול התמימים (כפר חב"ד תשס"ד, גליון כ') עמ' 7-336, ושלישית בקובץ נזר התורה (ירושלים, ניסן תשס"ח) עמ' רסח-ט.

99) והגם שקפא זה אינו מצוי בינינו, מ"מ מציע הרב קלויזנר שכמו שמצינו הטעם לענין חרוסת "משום מצוה שהוא זכר לטיט" (שו"ע אדה"ז סי' תעה סי"א), כמו"כ י"ל בכרפס שנשאר המנהג לטבול הבצל במי מלח להתמיה את התינוקות.

ועוד העירו על דבריו¹⁰⁰, שמלשון אדה"ז משמע שהשינוי הוא "אכילת הירקות בטיבול". ראה לשונו בסי' תעג סי"ד "צריך כאו"א לאכול מעט ירקות בטיבול. . כדי להתמיה את התינוקת שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול". ובסעי' לה "אחר שאכלו הירקות בטיבול". וגם מתייחס אדה"ז לתקנת אכילת הכרפס בשם "טיבול", שמזה משמע שהוא מעצם התקנה, ולא רק משום שאוכלים בצלים וכדומה שצריכים טיבול מצד עצמם¹⁰¹. ראה לשונו בסעי' טו "חייבים בטיבול זה", ובסעי' מא "אבל טיבול ראשון אינו מחמת חיוב אלא כדי להתמיה".

[ויש להוסיף דבר זה תליא באשלי רברבי: דמרש"י ורשב"ם (פסחים קיד, א) שכתבו "לפי שאין רגילין בני אדם לאכול ירק קודם סעודה", ולא הזכירו כלל דצריך לאכול בטיבול, משמע דעצם אכילת הירקות קודם הסעודה היא גופא ההיכר, משום דאין רגילות בכל ימות השנה לאכול ירקות קודם הסעודה. וכ"כ הר"ן בדעת רש"י ואף הוסיף שהלשון "מטבל" הכוונה לא מטבל ממש כ"א "מטפל". וכ"מ מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"י מ"ג) וז"ל "ומה שסדרנו לאכול ירק עכ"פ ואח"כ מרור כדי שיהי' שינוי וישאל הבן, ומטבל בכאן עניינו שמתעסק באכילה". וכ"כ עוד הרבה ראשונים¹⁰².

100) כן העיר הרח"ג שטיינמעץ שליט"א בהעו"ב גליון תשצו עמ' 20 ואילך. ומסיים בהצעת עוד טעם לקחת דוקא בצל לכרפס, משום שגוף הדבר לברך עליו בפה"א הוא רק אליבא דפסק אדה"ז, ולכן כיון שאינו פשוט כ"כ וכמה פוסקים חולקים על זה (שע"ת, חיי"א, מ"ב ועוד) יש מקום ליקח בצלים דוקא, וע"ד כיון דנפיק כו', וכן ע"ד המבואר בגמ' להראות חידוש בברכות (ראה ברכות לה, ב ובראשונים פסחים ז, ב בשם הראב"ד). ולפי"ז מתרץ קושיית המג"א למה ליקח דוקא דבר שיש בו פלוגתא, וגם כוונת רבינו בצינו להמ"א דאולי הוא כדי לרמוז ע"ז ע"כ.

אולם נ"ל דאם הי' זה הביאור, מסתבר שהרבי הי' עכ"פ מצייין לדברי אדה"ז.

101) אך יש להעיר מסי' תפד ס"ב שכתב אדה"ז דאם אין מי שיועד לברך על הכרפס יכול לברך להם (אף שהוא לא יטעום) לפי שגם ברכת בורא פרי האדמה זו אינה כשאר ברכת הנהנין שחן רשות אלא היא כמו חובה מחמת תקנת חכמים שתקנו לאכול ירק קודם ההגדה, ואינו מזכיר הטיבול. אמנם בפשטות הוא משום שמדובר שם אודות הברכה.

102) ראה בס' אוצר ההלכות (טאוב) סי' תעג הערה ב' שהאריך בזה והביא שכן מבואר גם בערוך (ערך טיבול), מחזור ויטרי (דף קמב), רוקח (סי' רפג), העיטור (פסחים נג ע"ב), ס' המכתם.

ויש להוסיף על זה מהא דהביא המהר"ל בשם רבינו שמחה "דכך שואל התינוק, מאחר שהירקות עדיין מונחים על השלחן רואים אנו דצורך בהן לטבול עוד, מה נשתנה מכל הלילות, ועוד אמאי אין טובלין גם עתה טיבול שני ואמאי שוהין".

אמנם הטור כתב "ומטבל כדי לעשות שינוי בשביל התינוקות שישאלו כי זה הוא שינוי שטובלין קודם סעודה מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים". ומבואר מדבריו דהיכר לתינוקות הוא דוקא ע"י הטיבול ולא ע"י האכילה גרידא. וכ"מ מדברי הרמב"ם בס' הי"ד (ח"מ פ"ח ה"ב), והתוס' (קיד, א ד"ה מטבל). וראה בארוכה בבית הבחירה להמאירי (ד"ה והביאו) ובחי' הר"ן (ד"ה הביאו) שהביאו ב' השיטות בזה].

והגר"ח רפפורט שליט"א (העו"ב גליון תתריז עמ' 49 ואילך) הציע טעם למנהגינו שלוקחין בצל – מאכל שיש בו חריפות דוקא עפמש"כ בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רט) לבאר מנהג צאנו "ליקח רעטכליך לכרפס . . . אולי כיון שקצת חורפא יש בו, ובספר פרדס הגדול סימן קל"ב גבי כרפס שיקח ירקות שהן מרין עיי"ש¹⁰³. ואולי דהטעם דכרפס על שם ס' רבוא שעבדו בפרך כמבואר במהרי"ל בסדר ההגדה והובא במג"א הנ"ל, ולכך לא לקח שאר דברים של בפה"א ורק דבר שיש בו מקצת חריפות".

ועפ"ז יתכן ליישב קצת מדוע הרבי מביא רמז הנ"ל של המהרי"ל ואבודרהם אף שאין מנהגינו לקחת הכרפס כמו שהם כתבו, דאולי הכוונה לרמז שיש הידור בדבר שיש בו חריפות כהבצל.

ואולי יש להוסיף על דבריו, דהנה כתבו הפוסקים (פר"ח סק"ו ועוד) שאעפ"י שאין לנו תשובה לשאלת התינוקות למה טובלים הכרפס, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול על שאר השינויים שרואים בלילה זה. ובאמת יל"ע בזה טובא סו"ס מהו היעד והמטרה שבינו התינוקות שיש דברים שעושים שאין בו כל ממשות ורק עושים כן בכדי שישאלו על זה רק.

אכן הפוסקים הציעו כמה ביאורים לזה, והפרמ"ג (סי' תעג מש"ז סק"ז) מביא על זה כמה תשובות ומהם:

המהרי"ל (אות טז) כתב "הקשה מהר"י סגל הא דאמרינן טיבול ראשון למען ישאלו התינוקות וכששואל מה נשתנה האיך משיבין לו עבדים היינו, והא [נ' דצ"ל והאיך] הטיבול אתא בשביל הנס. ואמר שנראה לו דהכי פי' דאנחנו מדמינן את עצמנו כבני חורין מפני הנס, ועוד טיבול ראשון אתא לגרר לבו לאכול מצה לתיאבון". וכע"ז כ' הב"ח

ובב"ח סק"ז מביא בשם המהר"ל בפירוש קושיית התינוקות שהכוונה שישאלו על טיבול שני למה, הלא כבר טיבלו בא', והתשובה טיבול א' כדרך כל השנה והב' משום מצות מרור ע"כ. ומשמע מדבריהם שטיבול הירק היא בדבר שרגילין לטבול כל השנה, והשינוי הוא מצד דברים אחרים.

ויש מן הראשונים (ארחות חיים אות כד וכלבו) שכתבו שיש לקחת מין שאין רגילין בו בכל השנה, בכדי שישאלו התינוקות, ומזה ג"כ משמע שאין השינוי תלוי בהטיבול.

(103) ומביא הרב הנ"ל שכ"ג גם בפירוש הריטב"א להגש"פ וז"ל "יש להם לאכול מן הירקות המרים".

(סק"ח) בשם קצת מפרשים "והתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות כדרך בני הורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל".

עוד כתב הב"ח "ול"י נראה דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן הסעודה דבעינן למימר תחלה אגדתא והלילא על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה שלא לשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר".

אך באמת צ"ב בימינו איזה דרך חירות הוא ליקח חלק קטן של כרפס ולטבולו במי מלח קודם הסעודה? וגם טעם הב' קשה כי ודאי שאין באכילה מועטת פחות מכזית של ירק בכדי למלאות תאוות המאכל?

ונראה בזה לכאר ע"פ דברי הראשונים שהובאו לעיל, שהביאו הענין לקחת כרפס שיש בו מרירות. שבאמת זוהי התשובה לשאלת הבן כששואל למה נוהגין לקחת ירק זה שיש בו מרירות ואין בו תענוג וטובלין אותה במי מלח? והתשובה על זה באה בסמיכות במגיד שעבדים היינו לפרעה במצרים¹⁰⁴, והירק החרף שאכלנו בתחילת הלילה היא לרמוז על השיעבוד ועבודה קשה, וכהרמז דס' פרך כו¹⁰⁵. ויש להעיר גם מדברי הרוקח (סי' רפג. והו"ד בפר"ח תעג, ו) "ולוקח כרפס . . ואוכל ונותן לכולם כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים ירקות קודם אכילה וישיבו וזכר תחלת השיעבוד לקושש קש לתבן¹⁰⁶".

ובאמת זהו התפקיד של המרור, ולכן בעצם הי' צריך להיות אכילת המרור קודם

104 והנה בסי' תפד ס"ב כתב אדה"ז בנוגע אכילת כרפס "שתקנו לאכול ירק קודם ההגדה", ולכאורה אם זה רק היכרא לתינוקות מה הדיקן בזה שהיא קודם אמירת ההגדה, ולא קודם הד' קושיות. אך לפי הנתבאר מובן שבאמת גם תחילת אמירת ההגדה באה כתשובה עליו.

105 עוד רמזים בכרפס לשיעבוד מצרים מביא הארחות חיים (אות כד) וז"ל "וכרפס קראוהו ז"ל כן זכר לפרך וסבלות שיש בו אותיות פרך וס' מסבלות וי"א לפי שהוא נוטריקון כתונת פסים על שם יוסף שהיתה סבת ירידת אבותינו למצרים וי"א על שם שהיו מוכים בעבוד פרך ומנהג לעשות תחבושת על המכה מכרפס וי"א על שם שהנושא כרפס במלחמה נוצח ולה' ישועה הלילה הזה והיא שעמדה לאבותינו ולנו". וראה בברכ"י להחיד"א (תעג, יד) שמביא הסברים עד"ז מרבינו מנחם.

אך מדברי התוס' (פסחים קיד, א ד"ה מטבל) משמע שאין הכרפס מרמז לשיעבוד מצרים, שכתבו טעמים שאין לטבול הכרפס בחרוסת וז"ל "וכ"ש לראב"צ דקאמר מצוה זכר לטיט דלא שייך אלא במרור לזכר דוימררו את את חייהם בחומר, ועוד דלא שייך מצוה שטיבול ראשון אינו אלא להיכירא".

106 וכן בס' האורה (סי' פז) כ' שלכן אוכלין ירקות שהוא כמין תבן. ובמהרי"ל אות יד (הובא באליה רבה תעג, כז) כתב "ועוד טעם אחר ליקח איפוך שהוא דומה לקוצים כשיזקין בימי אלול ודומה לתבן שקששו לאבנים".

אמירת ההגדה שהיא באה בתור תשובה עליה, אלא שכיון שמביאים הדרשה "בעבור זה – בעבור מצה ומרור המונחים לפניך", לכן א"א לאכול המרור קודם לכן כמ"ש אדה"ז בסי' תפג ס"ב. ולכן מקיימים דבר זה בתחילת הלילה באכילת כרפס באופן דמתחיל בגנות ומסיים בשבח ובדרך שאלה ותשובה¹⁰⁷.

ולפי"ז יש לבאר מה שמקפידין דוקא לקחת בצל שהיא דבר חריף ומרמז על ענין השיעבוד, ודבר זה היא יותר ברור ומובן בעיני התינוק, מעל לקחת מין ה"כרפס" שאינו חריף וגם רגילין לאוכלו בכל השנה¹⁰⁸, ולהסביר לו מה שטמון בזה ברמז בתיבת כרפס לשיעבוד מצרים - ס' פרך.

ובזה יתבאר גם מה שלא הי' אדמו"ר מהר"ש שבע רצון מזה שהשתמשו בתפוח אדמה (כמו שהבאנו בתחילת דברינו), כיון שאין זה הכרפס שלקחו חז"ל, וגם אין בו מרירות. (ובפשטות השתמשו בזה כשלא הי' מצוי דבר אחר).

[ובהעו"ב שם ביארו הרבנים הנ"ל בפשטות שהעדיפו בצל מעל תפוח"א ע"פ דברי אדה"ז (סי' תעג סי"ז) "וצריך שיהי' הירק ממניני ירקות שברכתן היא בפה"א כשאוכלין חיים", "וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן היא שהכל כשהם חיים צריך לברך בפה"א על המרור" עי"ש. וכן בהלכות ליל הסדר להרח"א אשכנזי שליט"א סי' תעג סי"ז הערה 2 שהאריכו בזה].

אולם לאחרי כל הנ"ל עדיין נראה רחוק לומר שיש בטעם זה לדחות כל דברי הראשונים וכן דברי אדה"ז המפורשים, שגם הם הביאו רמז הנ"ל דס' רבוא, ומ"מ קבעו שעדיף לחזור על הכרפס דוקא אף שבשפטות אין בו כל חריפות. ומפורש הדבר בכלבו (סי' נ') שהרב הנ"ל מביאו וז"ל "אם לא ימצא כרפס יקח שאר ירקות דמרירי", הרי שלכל לראש יש להקפיד לקחת כרפס דוקא, ורק במקרה שאי אפשר אז יש ענין להדר אחר משהו שיש בו חריפות.

107) ובוזה יתבאר גם מש"כ הראשונים (רמב"ם חו"מ פ"ח ה"ב, הגמ"י שם, טור בשם ר' עמרם גאון, ס' הפרדס סי' קלב) שצריך להיות טיבול הכרפס בחרוסת דוקא. ולכאורה צ"ע דאם באה הטיבול רק להיכר התינוקות מדוע יש קפידיא דוקא שיטבול בחרוסת? ועוד הקשה האור זרוע (פסחים סי' רנו ד"ה שקיל) שהלא החרוסת זכר לטיט ומרור זכר למרירות העבודה קשה, ועל כן דינו עם המרור, והמקדים לאוכלו הרי זה כאילו בועל ארוסתו! אלא לפני הנתבאר מובן שבאמת ענין המרירות משתייכת גם להכרפס.

108) אכן הראשונים (ארוחת חיים אות כד וכלבו סי' נ') כתבו שיש לקחת מין שאין רגילין בו בכל השנה בכדי שישאלו התינוקות.

ויתכן לחלק וליישב ע"פ פשוט שאכן ה"כרפס" דימיהם הי' מין של ירק שיש בו חריפות, וכידוע להמומחים בזה שגם במין ה"אפי"א" ("סעלערי") גופא, ישנם כמה סוגים שמגדלים בארצות שונות, ויש מהם חזקים בטעמם וכו' ויש לחפש ולעיין בכ"ז.

עוד טעם יש להציע בפשטות, דיש הידור בלקיחת הבצל לכרפס כיון שמשהה הרבה זמן בלי אכילה, ויש חשש שמא אתי לאמשוכי באכילה ולאכול יותר מזוית, ואז נכנסים לספק גדול אם צריך לברך בנפרד על המרור או שזה נפטר בברכת המוציא, וכמבואר בארוכה ב' הצדדים בשו"ע אדה"ז סי' תעג סי"ז. ומסיים אדה"ז שם בסעי' יח שיש לחוש לב' הסברות ולכן לא יאכל מהירקות זוית שלם שלא יצטרך לברך אחריו בורא נפשות רבות. ובב"י כבר מביא הצעה זו בשם תשובות מהרי"ל (סי' כה) ושכך הוא נהג. ועוד כתבו הראשונים שאין לברך שנית על המרור לפי שאין עושים מצוות חבילות חבילות¹⁰⁹. ואפשר דמטעם כל זה מנהגינו לקחת דבר שאין בו תענוג וכדי שביעה לגרר התיאבון.

ולשלימות הענין יש לסיים ולהביא עוד ספרים שמביאים המנהג ליטול בצל או תפוח"א לכרפס כמנהגינו: בס' יסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ד) "על כרפס יזמין עלי בצלים", בערוה"ש (סי' תעג סי"י) "ועל כרפס אנו נוהגין ליקח בצלים או צנון או מין ירק שברכתו האדמה או תפוחי אדמה" (ולהעיר שבס'י רה ס"ד פסק שמברכין על בצלים בפה"א), במסגרת השולחן על הקיצו"ע (סי' קיח ס"א, והו"ד במעדני שמואל סק"ד) "והמובחר הוא לקחת צנון" – "או בצלים רכים שברכתן בפה"א . . ויש נוהגין ליקח תפוחי אדמה מבושלים". ובס' ויגד משה (סי' יז אות ח') שכן הי' מנהג הגה"ח בעהמח"ס באר יהודה ז"ל. וראה שם באות ז' עוד ספרים שהביאו המנהג לקחת תפוח אדמה.



השעבוד והגאולה במצוות החרוסת

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

נושא זה הוא חידוש מפתיע של הרבי בהגדה שלו, אשר במקביל לכל האמור בגמרא

109) כן הביאו התוס' פסחים קטו, א ד"ה הדר בשם ר' יוסף טוב עלם. והקשו עליו התוס' שבגמ' מפורש הטעם משום היכר לתינוקות. ובגורות ה' פ"נ מיישב המהר"ל שהיכר לתינוקות אפשר בכל דבר, ותיקנו בירקות כדי לפטור המרור מברכה.

עוד טעם שלא לברך פעם שנית על המרור מובא מסדר ליל פסח (עמ' סב) שדבר שתקנו לזכר שעבוד אינו ראוי לברך עליו שתי פעמים, וכמו שאין מחלקים קריאת פ' התוכחה לכמה אנשים.

ופוסקים, אודות כל המינים שנותנים בחרוסת, שהם מורים על שעבוד מצרים; יש גם פריט אחד, הוא היין שנותנים בו אחר אמירת ההגדה וקודם הטיבול, המורה על מכת דם, שהיא אתחלתא דגאולת ישראל ממצרים.

כך מפרש הרבי בירושלמי, אף שלא נתפרש שם פרט זה. וכן מפרש הרבי בשו"ע^ר, אף שלא נתפרש שם פרט זה.

הרבי אינו מאריך בבאור נושא זה, בלקוטי טעמים ומנהגים, אלא מסתפק בהוספת שתי מילים במקום אחד, ועוד כמה מילים במקום נוסף.

ראה בכל זה בהגדה עם לקוטי טעמים ובאורים, שנדפסו זה עתה, עם ביאור "דובר שלום" (הערה קמט, והערה תתלב), ובשו"ע^ר הלכות פסח, שנדפס זה עתה, עם ביאור "דובר שלום" (הערה רעו, והערה רעח).

*

דהנה תנן (פסחים קיד, א): "אע"פ שאין חרוסת מצוה רבי אלעזר (בן) צדוק אומר מצוה".

ובגמרא (שם קטז, א): "אי לא מצוה משום מאי מייתי לה, א"ר אמי משום קפא".

ומהו אם כן ההפרש להלכה למעשה, בין אם החרוסת היא משום מצוה או שהיא משום קפא?

נתבאר בשו"ע^ר (סי' תעה ס"א): "אחר שאכל הכזית של אכילת מצה, יקח מיד כזית מרור, וישקענו כולו בחרוסת כדי להמית את הקפא. . שבמרור, שלא יזיקנו. ועכשיו אין נוהגין לשקעו כולו, אלא בטיבול מקצתו. ויש שמיישבין המנהג לפי שקפא זה אינו מצוי בינינו, ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה, שהוא זכר לטיט".

וכיון שעתה אין לנו חרוסת אלא משום מצוה, שואלת שוב הגמרא (שם): "מאי מצוה, רבי לוי אומר זכר לתפוח, ור' יוחנן אומר זכר לטיט, אמר אביי הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה". ומפרש רש"י (שם): "צריך לקהוייה להטיל בו תפוחים ויין ומילתא דאית בו קיוהא".

וכן נפסק בשו"ע^ר (סי' תעג ס"ב): "החרוסת צריך להיות עב, לפי שהוא זכר לטיט, שנשתעבדו בו אבותינו. . צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כגון תפוחים או יין וחומץ, זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שניניהם קיהות". והיינו שהן החרוסת והן היין הם זכר לשיעבוד הקשה של ישראל במצרים.

ועוד תניא בברייתא (שם): "תבלין זכר לתבן". ונתבאר בשו"ע^ר (סי' תעג ס"ג): "וצריך ליתן בתוכו תבלין הדומין לתבן, כגון קנמון וזנגביל שאינן נידוכין הדק היטב, ויש בהן לאחר הדיכה חוטיין קשין וארוכין קצת כמו תבן, זכר לתבן שהיו מגבלין בתוך הטיט".

הרי שגם התבלין שבחרוסת הוא זכר לשיעבוד ישראל במצרים.

עוד נתבאר בשוע"ר (סי' תעג סל"ב): "צריך לרכך אותו במשקה, זכר לדם. ויש לרככו במשקה אדום, כגון חומץ או יין אדומים".

ומקורו בירושלמי (פסחים פ"י סוף ה"ג): "זכר לדם". הובא בתוס' פסחים קטז, א (ד"ה צריך לסמוכיה וצריך לקהוייה): "ובירושלמי אמר אית דעבדי זכר לדם".

ולפום ריהטא, פירוש הדברים הוא, כמבואר בשוע"ר (סי' תעב סכ"ו): "מצוה לחזר אחר יין אדום. לפי שיש בו זכר לדם, שהיה פרעה שוחט את בני ישראל". וכעין זה פירש בקרבן העדה (על הירושלמי שם): "שהיו שוקעין בטיט על הילדים הקטנים". יוצא אם כן, שגם ריכוך החרוסת ביין, שהוא זכר לדם, הוא זכר לשיעבוד בני ישראל במצרים "שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות".

ואף שיש לנו כבר את מצוות המרור, שהיא מורה על המרירות שבכל אופני השעבוד, מכל מקום תקנו מצוה מיוחדת של החרוסת, לזכר לטיט, כיון שהשעבוד הזה של הטיט הוא השעבוד היותר קשה, כמבואר בלקוטי טעמים ומנהגים (פיסקה ברכה זו): "ויש לבאר עפמ"ש מהר"ל, וז"ל. חרוסת מצוה, מפני שלא נזכר במרור רק שמררו את חיהם בעבודה קשה, ויש מרירות לאדם בעבודה קשה, אבל אינו מרירות גמור. לכן עושין זכר לטיט, ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט, שכן אמרו"ל שמות רבה (פ"א, כז)".

והוא האמור בשמות רבה (שם): "וירא בסבלותם. שאין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט".

*

אמנם ביאר הרבי בלקוטי טעמים ומנהגים (פיסקה החרוסת): "זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סי' תע"ג). . ואחר כך מרכיני אותה במשקה אדום, זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סוף ה"ג)".

והיינו שמפרש בירושלמי, שנתנית היין בחרוסת איננה זכר לשעבוד מצרים, אלא זכר למכת דם שהיא אתחלתא דגאולה. ומקורו בפירוש הפני משה (על הירושלמי שם): "זכר לדם מכה הראשונה".

אמנם בלקוטי טעמים ומנהגים אינו מביא דברים אלו מפירוש הפני משה, אלא כותב זאת בפשיטות בשם הירושלמי, שכאילו דברים אלו מפורשים בירושלמי עצמו.

ובמילא מסתבר שמפרש כן גם בשוע"ר (סי' תעג סל"ב): "צריך לרכך אותו במשקה, זכר לדם", שהכוונה גם כאן היא זכר למכה הראשונה, שהביאה לגאולת ישראל ממצרים.

והוא למרות מה שמסיים בשוע"ר (שם): "צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כגון

. . יין . . זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות".

ולמרות האמור בשוע"ר (סי' תעב סכ"ו): "יין אדום . . שיש בו זכר לדם, שהיה פרעה שוחט את בני ישראל".

ולמרות כל מה שהובא לעיל מהגמרא ומשוע"ר, שכל מה שנותנים בחרוסת הוא זכר לשעבוד מצרים.

*

כדי להסביר את כל זאת, יש עוד כמה מילים שהוסיף הרבי, במקום אחר בלקוטי טעמים ומנהגים (פיסקה ויטבול בחרוסת): "וקודם הטבילה מרכז החרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סי' תע"ג סל"ב-ד).

הן אמת נכון הדבר, שכן הוא מנהגינו, שלפני הטיבול מכניסים קצת מהחרוסת לתחתית של כוס הקידוש, שיש בה קצת שיורי היין של כוס ראשון ושני, וטובלים שם את החזרת.

וכן נהג הרבי, שבכל יום טוב פסח, לפני הטבלת המרור בחרוסת הי' נותן את החרוסת (שעל גבי הקערה) לתוך היין שבתחתית של כוס הקידוש, ודוחקו קצת באצבעו, כדי לערב החרוסת ביין שבתחתית הכוס. ואחר כך הי' טובל בו את החרוסת.

וכן נתבאר ב"התוועדויות" (תשמ"ו ע' 181): "קודם הטבילה בחרוסת יש לרכך את החרוסת ביין . . יש להשתמש בשיירי היין דד' כוסות, כפי שהי' נוהג כ"ק מו"ח אדמו"ד לתת מעט חרוסת בתוך הצלחת שבתחתית הכוס, שבה נמצא היין שנשפך מהד' כוסות, דמכיון שצריך להיות מלא יין הכוס על כל גדותיו, אזי נשפך מעט כו".

והמקור לזה הוא בתוס' (פסחים קטז, א ד"ה צריך): "וכן עמא דבר, לסמוכי, ובשעת אכילה מקלשין אותו ביין".

אמנם בלקוטי טעמים ומנהגים מציין המקור לזה "שו"ע רבינו סי' תע"ג סל"ב-ד.

נראה אם כן מה נתבאר בשוע"ר סי' תעג סל"ב: "החרוסת צריך להיות עב, לפי שהוא זכר לטיט, שנשתעבדו בו אבותינו. ואחר כך צריך לרכך אותו במשקה, זכר לדם". וכי היכן נתפרש כאן שיש לרככו ביין מיד "בשעת אכילה", היינו אחרי אמירת ההגדה, ולפני הטיבול. הרי אפשר לפרש שהכוונה, שמיד בעת הכנת החרוסת, אחרי שעושה ממנו כעין טיט, מיד מרכך אותו ביין?!

נראה עתה מה נתבאר בסי' תעג סל"ד: "אם הל פסח בשבת צריך ליוהר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת. ואם שכח לרככו מערב שבת, ירככו בשבת על ידי שינוי. דהיינו שמתחלה יתן המשקה לתוך הכלי, ואחר כך יתן לתוכו החרוסת. ויכול לערבו באצבעו, או אוהו בכלי ומנענע עד שיתערב". הרי שלא הורה לנהוג כן אלא בשבת (כדי לעשותו

בשינוי, שלא יהי' בזה חשש מלאכת לש).

ומכל זה רואים, שהרבי מפרש בפשיטות בשו"ע ר שם, שמה שכתב "ואחר כך צריך לרכך אותו במשקה . . יין", פירושו "ואחר כך", "קודם הטבילה", "צריך לרכך אותו במשקה . . יין". וכמבואר בתוס'.

ומה שכתב שם סל"ד, שכן צריך לנהוג בשבת, הכוונה היא שכן צריך לנהוג תמיד. אלא ש"אם חל פסח בשבת צריך לזהר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת. ואם שכח לרככו מערב שבת, ירככו בשבת על ידי שינוי"; דהיינו שאז יעשה גם בשבת כמו בכל השנים, שמרככים אותו "קודם הטבילה".

*

אמנם טעם מנהג זה דורש ביאור:

הרי נתבאר בשו"ע ר (סי' תעג ס"כ): "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה, שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, וזכר לתפוח כמו שנתבאר, לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים".

וכיון שצריך שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה, אם כן מדוע מרככים אותו ביין (זכר לדם) – דוקא אחרי סיום אמירת ההגדה, ואחרי סיום ברכת אשר גאלנו, ואחרי אכילת המצה בהסיבה, שגם היא זכר לחירות!?

מכל זה מוכרח, שכל מה שנותנים בתחלה לחרוסת, שמניח אותו לפניו לפני אמירת ההגדה, הן עצם החרוסת שהוא זכר לטיט, והן התפוח שבו, שיש בו קיוהא, והן התבלין שנותנים בחרוסת (מעיקר הדין), כל אלו הם זכר לשעבוד מצרים.

משא"כ מה שנותנים את החרוסת ליין אחרי סיום אמירת ההגדה, ואחרי סיום ברכת אשר גאלנו, ואחרי אכילת המצה בהסיבה, מיד קודם הטיבול, אין זה זכר לשעבוד מצרים, כי אם זכר לתחלת הגאולה, על ידי מכת הדם, שהיא מכה הראשונה; דהיינו שאחרי אמירת ברכת אשר גאלנו, רוצים אנו להוסיף לחרוסת זכר לתחלת הגאולה, על ידי מכת דם.

ואין הכי נמי, מי שאין לו תפוחים, צריך ליתן יין לחרוסת – מיד בעת עשייתו, כמבואר בשו"ע ר (סי' תעג סל"ב): "צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כגון תפוחים או יין וחומץ, זכר לשעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות".

משא"כ אם מכינים את החרוסת עם תפוחים, אזי יש לרככו "אחר כך" ביין, היינו אחרי אמירת ההגדה וברכת אשר גאלנו, וקודם הטיבול, זכר לדם מכה הראשונה, שהיא התחלת הגאולה.



תורת רבינו

בענין גזירה בחגה"פ שחל בשבת

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש ח"ז שיחת חגה"פ מביא הרבי קושיית האחרונים, דלמה לא גזרו שלא לעשות סדר בפסח שחל בשבת, ולא לקיים מצות מצה ומרור וד' כוסות והגדה משום גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברה"ר, כמו שגזרו לענין שופר ולוב ומגילה (כדאיתא בר"ה (כט, ב) ועוד)? והרבי מביא מה שתי' בכמה אחרונים, ושקו"ט בדבריהם, ומביא התי' ע"פ פנימיות וכו'.

והנה ידוע מה שכ' אדה"ז (בשו"ע סי' תקפ"ח ס"ד): "יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ראש השנה הואיל ואין בו שבות גמור לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאיין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירו ד' אמות ברשות הרבים",

ובאג"ק ח"ב (אגרת רצ"ה בסופה) כותב הרב (להרש"י ז"ל) "מצאתי בספרי' של כ"ק מו"ח אד"ש ספרו "המועדים בהלכה", וראיתי שם, בהעברה, שמביא כמה שקו"ט בהא דאין תוקעין ביו"ט שר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירונו. וחבל דאישתמיטתי', כנראה, חדוש מפתיע של רבנו הזקן (שו"ע או"ח תקפ"ח ס"ד) דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, עיי"ש. ועיי"ז יש ליישב אריכות הל' ברמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ו".

ובהמשך לזה (באגרת ש"ח בסופה): "כותב שאינו רואה בשו"ע אדה"ז שיסבור שאין תוקעין או משום עובדין דחול. אבל ז"ל אדה"ז שם (תקפ"ח ס"ד): "יו"ט שר"ה שח"ל בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה . . אסורה בשויו"ט . . משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה . . כמו שדוחין אותוכל יו"ט שר"ה כו'".

וההפתעה היא דמפרש דאין תוקעין בר"ה שחלב"ש משום עובדין דחול, וגזרה דרבה באה לחזק שבות זה שלא ידחה. משא"כ דעת התוס' (סוכה מג, א ורפ"ד דר"ה), דע"פ המג"א ומחצה"ש גם הוא ס"ל דאין תוקעין משום שיש ב' שבותין, יל"פ דהעיקר הוא גזירה דרבה. וכשטחיות ל' הש"ס ונ"כ".

ולכ' לדעת אדה"ז אין מקום לקושיא הנ"ל, דהא בפסח אין שום איסור קל מעיקרא, והרי מצד הגזירה דשמא יעבירונו מצ"ע לא דחו שום מצוה לדעת אדה"ז.

והנה לכ' ילה"ק על הביאור הנ"ל דאדה"ז, דא"כ מגילה מאי איכא למימר? אך ע"ז י"ל ב' הת' שבשיחה שם (או שתקנת מקרא מגילה מלכתחלה היתה לאחרי הגזרה דשמא יעברונו, או שכיון שהוא מדרבנן יכולים חכמים לעקור וכו', עש"ב ובהערות שם).



בענין הנזהר ממה שהו' חמץ

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

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

ויל"ע, אמאי אמר לו הרבי דהי' בשבת חוה"מ פסח,, והול"ל דהי' בשבת שבפסח, בין בחוה"מ בין ביו"ט, דמאי נ"מ (והנה הנ"ל הוא כמו ששמעתי, אבל יתכן שהל' באמת אינו מדוייק, והרבי א"ל באמת על פסח בכלל, וצריך לברר, והבא להלן הוא לפי הנוסח ששמעתי)?

ואפ"ל דא"ש ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ז הנ"ל, שמסיקם הרבי דבפסח אין חשש דשמא יעברונו, כי "א חטא בשוגג קומט דורך התגברות נה"ב און וויבאלד או בפסח איז "לא הספיק להחמץ" ס'איז ניטא קיין נתינת מקום פאר חמץ (זה היצה"ר), זיינען במילא אלע אידען, אפי' די "הדיוטים וקלי הדעת" אין א מדריגה וואס "לא יאונה לצדיק כל און", און אפי' בענינים ניט פון אכילה".

ועפ"ז מובן דביו"ט דפסח לא שייך סיפור דר' ישמעאל דקרא והטה, דאפי' קל שבקלים, ומכ"ש רי"ש, אינו שייך אז לעבירה בשוגג (גם בלי השמירה דפסח), אלא שבפשטות ענין זה הוא רק בהיו"ט דפסח (דאז שייך הגילוי דלא הספיק להחמץ) ולכן שפיר תי' הרבי דהי' בשבת חוה"מ.

אלא שלכ' ילה"ק ע"ז דאכתי שייך ביו"ט אחרון, ולא דוקא בחוה"מ.

ואפ"ל: חדא, אפשר דמה שנת' בענין הארת היו"ט הוא גם בנוגע ליו"ט אחרון, ועוד אפ"ל דהרי רק אחש"פ אפשר שתחול בש"ק, דלא בד"ו פסח, ובאחרון של פסח אפשר דישנה כבר השמירה מצד הזהירות עכ"פ בדאורייתא.



ההוראה משינויי הסדר לעורר התינוקות

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר, ב.ק. קנדה

ההוראה מפרטי מנהגי הסדר

א. הנה יעויין במכתב כללי לחג הפסח ה'תשי"ב [נדפס ב'אגרות קודש' ח"ה עמ' רעז-רעח¹¹⁰] שכותב רבינו וזלה"ק "ימי חג הפסח מתקרבים ובאים. כל ענין שבעולם מלמד את האדם המתבונן חכמה והוראה, אם בדברים שבין אדם למקום, אם בדברים שבין אדם לחברו, אם בשני סוגים אלו. ונקל ביותר, על ידי עיון המתאים, למצוא הוראות כאלו בעיני התורה – תורה לשון הוראה, הוראה בחיים, כשמה "תורת חיים" – ומצותי'. ובפרט בענינים הכלליים אשר בה.

והנה אחד המיוחד שבענינים אלו הוא – זכרון יציאת מצרים, שהוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו, ונשתנה מכל הנסים שהוזהרנו להזכירו (וגם קריעת ים סוף) בכל יום. ובתוספות יותר נצטיינו על זה בהתחלת חג הפסח – בליל התקדש חג.

כמה וכמה דברים יש ללמוד הן מעצם ענין זה, הן מאופני הענין ופרטיו, ובאתי בזה להדגיש רק נקודה אחת, נקודה משותפת לתחילת החג וסיומו ואשר בה – הוראה למעשה בחיינו, ולא רק בימי החג, אלא בכל השנה כולה, כי הרי זו היא הכוונה, שכל ההשפעות והאורות המתגלים בחגים ומועדים יומשכו על כל ימות השנה, ובפרט אלו דחג הפסח.

כי הנה התחלת דיני ומנהגי החג, מיד כשתחשך, הוא ה"סדר". ותיכף להתחלת הסדר ומעיקריו, הוא: והגדת לבנך. משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים כדי לעורר את התינוקות. ולא עוד, אלא שחיוב זה הוא לא רק בנוגע לבנים חכמים, כי אם – אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול. את כולם צריך לקבץ לסדר של פסח, ולפי דעתו ויכולת הבנתו של בן – אביו מלמדו.

וסיומו של חג הפסח, נסו של יום, אשר קרע לנו הקב"ה את הים וכל אחד מישראל

110 נדפס גם ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו ח"ב עמ' תקסח

(בשינויים קלים).

מורה באצבעו ואומר: זה א-לי ואנוהו. הנה הבנים והבנות אשר נולדו ונתגדלו בשעת קושי הגלות, ילדים אלו הכירו להקב"ה תחילה.

נעוץ סופו של חג בתחילתו. עלינו להשתדל בכל עוז ומרץ לחפש דרכים עצות ותחבולות (אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו, ובלבד -) לכבוש את הדור הצעיר, ולקרב את כל בני ובנות ישראל, אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול, לתורה ומצוות, ואז מובטחים אנו אשר בנערינו ובזקנינו נלך לקראת הגאולה בבנינו ובבנותינו.

ומבואר מדברי רבינו כי עלינו ללמוד הוראה למעשה בחיינו מפרטי מנהגי ה"סדר", אשר מעיקריו הוא המצוה ד"והגדת לבנך", ואשר חיוב זה הוא לא רק לבנים חכמים אלא "אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול", שכולם יש לקבץ ל"סדר של פסח", ולפי דעתו ויכולת הבנתו של בן אביו מלמדו.

ומזה יש ללמוד הוראה אשר - בלשונו הק' - גם "עלינו להשתדל בכל עוז ומרץ לחפש דרכים עצות ותחבולות (אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו, ובלבד -) לכבוש את הדור הצעיר, ולקרב את כל בני ובנות ישראל, אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול, לתורה ומצוות וכו'", עיי"ש.

שני סוגים בתלמידי הישיבות – טבע והרגל

ב. והנה כנראה שבעקבות מכתב זה נשאל רבינו בפירוש כוונתו הק' במה שכתב [שיש להשתדל לחפש דרכים לכבוש את הדור הצעיר לקרבם לתורה ולמצוות] "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו"¹¹¹.

וע"ז משיב רבינו לשואל במכתב מב' תמוז ה'תשי"ב [נדפס ב'אגרות קודש' ח"ה עמ' קס¹¹²] וזלה"ק:

"... שואל הוא כוונתי במכתבי לחג הפסח¹¹³ בהתיבות "אף אם עי"ז מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו" הנה צריך עיון במה נתקשה, כי כוונתי כפשוטה, שבני הישיבות הורגלו בענין דתלמוד גדול, ובמילא חדש בעיניהם הדרך להקדיש חלק מזמנם שיכולים לשגשג בתורה ותחת זה להשתמש בו לקרב הסביבה שלו בענינים פשוטים, כמו שמירת

111 ועד"ז הוא ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' שם בזה"ל [ההדגשות אינן במקור] "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לעשות היפך טבעו ולשנות ההרגל שלו וכו".

112 נדפס גם ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו ח"ב עמ' תקסט, בשולי הגליון שם.

113 אגרות קודש ח"ה עמ' רעז-רעח הנעתק לעיל בפנים.

שבת, לימוד אל"ף ב"ת, עברי וכו' וכו', וכמה מבני הישיבות מטעימים זה לעצמם, שזהו מצד היראת שמים, שכיון שפסקו רו"ל שמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, הרי אין מבטלין ת"ת בשביל זה ואפי' תשב"ר אין מבטלין בשביל בנין בית המקדש וכו' וכו' הרי אין להם להפרד ח"ו מן התורה אפילו לרגע, ועל הקב"ה להבטיח את החינוך הכשר של בני ובנות ישראל העומדים בסכנת טמיעה וכפירה היל"ת, אבל באמת אין זה מצד היראת שמים, כי מצוה עוברת היא ואין די אחרים העושים אותה, אלא זהו מעצת היצר.

(וכידוע הפירוש במרו"ל כך היא אומנתו של היצה"ר, היום אומר לו עשה כך וכו', שלכאורה אינו מובן מהו הלשון כך שהי' צ"ל עשה זאת, אלא שדרך היצה"ר הוא שבתחלה כשבא להאדם הירא ושלם אמירתו כך, שגם הוא – היצה"ר – מסכים ע"ה, אלא שמערב בזה טעם שיש לו אחיזה בזה, ובמילא כעבור איזה זמן, שנוח לו להתפשט יותר, עי"ז ניתן לו האפשרויות שיאמר סו"ס לך ועבוד ע"ז).

ובענין זה יש להזהר בפרט מהסתות היצה"ר, כיון שאצל בני הישיבות זהו הטבע שלהם (וכידוע שאלו השוקדים בתורה בילדותם (היינו קודם שמבנינים בשכל גדול ערך התורה) ה"ה שקדנים בטבע, ואינם להוטים כ"כ אחרי עניני שחוק וקלות ראש), וההרגל שלהם, כי אפילו אלו שנכנסו להישיבה לא ברצון עצמם אלא ע"פ הכרח הורים ומורים, אף שזה היפך טבעם, הנה אחרי שהורגלו בחיי הישיבה וסדרה, קשה להם לפרוש מזה, וכידוע מאמר החכם אשר הרגל נעשה טבע שני".

והמתבאר מדברי רבינו שכוונתו הק' במכתב כללי היתה שיש לבני הישיבות להקדיש חלק מזמנם שיכולים לשגשג בתורה ותחת זה להשתמש בו לקרב את הסביבה שלהם לתורה ולמצוות.

וממשיך רבינו ומבאר דבזה גופא כוונתו הק' היתה לב' הסוגים שבתלמידי הישיבות, הא' הן אלו מהסוג ד"שקדנים בטבע", שהורגלו בענין דתלמוד גדול כבר מתקופת ילדותם, ואינם להוטים כ"כ אחרי ענינים של שחוק וקלות ראש, והב' הן אלו "שנכנסו להישיבה לא ברצון עצמם אלא ע"פ הכרח הורים ומורים", דההוראה הנ"ל מפרטי ה"סדר" חלה על שני הסוגים, ששניהם יש להקדיש מזמנם של לימוד התורה כדי לקרב הסביבה שלהם לתורה ולמצוות.

ומבאר דזהו שדקדק בלשונו הוזהב הק' שבמכתב הכללי "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו", שלא היתה כאן כפילת לשון בעלמא, אלא נתכוון בזה לב' סוגי התלמידים הנ"ל.

והיינו דבנוגע לסוג הא' הרי לימוד התורה הוא בגדר "הטבע שלהם", משא"כ בנוגע לסוג הב' שנכנסו בהישיבה מתוך הכרח וכפי', הרי אין לימוד תורה בגדר "טבע" שלהם, אלא אדרבה – זהו היפך טבעם, ואין זה רק כי לאחר שבמשך הזמן הורגלו בחיי הישיבה

וסדרה, הרי שוב נעשה זה ל"הרגל שלהם".

וזהו שדקדק רבינו דשני סוגים אלו, יש להם להשתדל לחפש דרכים עצות ותחבולות לכבוש את הדור הצעיר לקרבם לתורה ולמצוות, "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע . . . שלו" – היינו סוג הא' הנ"ל, ואף אם מוכרח יהי' לשנות " . . . ההרגל שלו" – היינו סוג הב' הנ"ל, שכן זוהי מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים, וכמוש"נ בהמכתב שם בארוכה עיי"ש.

שינויי הסדר להתמיה התינוקות

ג. ויש להעיר בזה, דהנה כד דייקת שפיר במכתב הא' הנ"ל, בו ביאר רבינו ההוראה האמורה הנלמדת מפרטי מנהגי הסדר, אשר מעיקריו הוא הענין ד"והגדת לבנך" וכנ"ל, הנה כתב רבינו וזלה"ק "כי הנה התחלת דיני ומנהגי החג, מיד כשתחשך, הוא ה"סדר", ותיכף להתחלת הסדר ומעיקריו, הוא והגדת לבנך, משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים כדי לעורר את התינוקות".

ולכאורה יש לדייק בלשונו הק' במה שכתב "משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים וכו'" דמה הכוונה בכפילת לשון זה לכאורה.

ד. והנראה לומר בזה דנתכוון רבינו לרמוז בקיצור לשונו הק' לשני סוגי שינויים שאנו עושים בליל הסדר במטרה להתמיה ולעורר את התינוקות, שכן לאחר העיון הרי מצינו בענין זה כמה שינויים וענינים, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה יעויין בשו"ע אדה"ז סימן תעב סל"א גבי השינוי דחלוקת קליות שעושים בליל פסח קודם עשיית הסדר שכתב וז"ל "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח קודם עשיית הסדר כדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ואף על פי שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם, מכל מקום על ידי שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו, יתעוררו גם כן לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה, וישיבו להם עבדים היינו וכו'".

ויעויין עוד בשו"ע אדה"ז סימן תעג סי"ד גבי השינוי דאכילת כרפס קודם הסעודה שכתב וז"ל "אחר ששתו כוס ראשון צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול, דהיינו שיטבלנו בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים, ואם אין לו יטבלנו בחרוסת, ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה, שאמירת ההגדה מצותה לאמרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'".

ויעויין עוד שם סעיף ל"ח גבי השינוי דעקירת השלחן קודם הסעודה שכתב וז"ל "בימי חכמי הגמרא שהיו להם שולחנות קטנים לפני כל אחד ואחד מהמסובין, הצריכו חכמים

לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השולחן הקטן שלפניו עם המצות המונחות עליו ולהניחם בזוית אחרת כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו, ועל ידי כן יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו' כמו שיתבאר, ובדורות האחרונים שכל המסובין אוכלין על שולחן אחד גדול ויש טורח גדול בעקירתו, נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעל הבית האומר ההגדה ולהניחו בסוף השלחן, כאלו כבר אכלו כדי שישאלו התינוקות" [ועיי"ש עוד בהמשך הסעיף].

ויעויין עוד שם סעיף מ' גבי השינוי דמזיגת כוס שני קודם הסעודה שכתב וז"ל "ואף על פי שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כמו שיתבאר, אף על פי כן צריך למוזג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה, ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו', לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'".

והמתבאר מזה דאיכא כמה שינויים שאנו עושים בליל הסדר כדי להתמיה ולעורר את התינוקות, הא' השינוי דחלוקת קליות קודם עשיית הסדר, והב' השינוי דאכילת כרפס קודם הסעודה, והג' השינוי דעקירת השלחן קודם הסעודה, והד' השינוי דמזיגת כוס שני קודם הסעודה וכמוש"נ.

ג' שיטות בביאור השינוי דאכילת כרפס

ה. והנה כיון דאתינן להכי אכתוב אגב אורחא מה שיש להעיר בביאור הגדר דהני שינויים וביסוד חילוקם.

דהנה בטעם השינוי דכרפס שהוא כדי להתמי' התינוקות במה שאוכלים ירק לפני הסעודה [והוא טעם הטור שם ושאה"ר לפסחים קיד, א יעויי"ש¹⁴] י"ל בזה בכמה אופנים, הא' דתיקנו חז"ל אכילת הירקות קודם הסעודה כדי שישאלו התינוקות וכו', ומתוך כך יבואו לשאול שאר השאלות דמצה ומרור, והיינו דהשינוי דכרפס הוא סתם כדי לעורר התינוקות לשאול, ואע"פ שאין לנו להשיבם על שאלתם למה טובלים מקמי סעודה, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר דברים.

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

114) וראה להלן בהערה שמצינו שיטה נוספת בדברי המפרשים ז"ל בביאור הך היכרא דאכילת הכרפס שהוא משום לתא דהמרור דאח"כ עיי"ש ודו"ק.

שישאלו על שינוי זה עצמו, ושוב ישיבו להם דעשאוהו להכרפס חלק מסיפור השעבוד והחירות דההגדה.

והג' דעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הי' זכר לשעבוד וכו', והוי חלק מסיפור ההגדה, אלא דתיקנו חז"ל לאכלו קודם הסעודה כדי שבנוסף ע"ז גם יתעוררו התינוקות וישאלו.

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

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

והמתבאר להדיא דמפרש הפר"ח כאופן הא' הנ"ל דהשינוי דכרפס הוא כדי לעורר התינוקות לשאול ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים, והוא ע"ד שאר השינויים דחלוקת קליות ומזיגת כוס שני וכמוש"נ¹¹⁵.

115) ודא"ג אכתוב מה שקשה לי בדברי הפר"ח הנ"ל בזה שכתב בביאור השינוי דהכרפס "מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגין כוס ב' מקמי סעודה".

ולכאורה כל הני שינויים שעושים לעורר התינוקות כדי שמתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים [וכהך דחלוקת קליות ועקירת השלחן ומזיגת כוס שני] היינו כדי שעי"ז יתעוררו לשאול השאלות דה"מ נשתנה" דמצה ומרור וכו', וכמפורש להדיא בשו"ע אדה"ז סימן תעב סל"א גבי השינוי דחלוקת קליות ובסימן תעג סל"ח גבי השינוי דעקירת השלחן ושם ס"מ גבי מזיגת כוס שני קודם אמירת ההגדה עיי"ש.

ומדוע כתב הפר"ח גבי השינוי דכרפס שהוא כדי ש"מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים שרואים שמוזגין כוס ב' מקמי סעודה", ולא פירש בזה דהיינו כדי שמתוך כך יתעוררו לשאול השאלות דהמה נשתנה דמצה ומרור וכו' וצ"ע.

אכן יעויין ברוקח שם שכתב וז"ל "ולוקח כרפס וכו' כדי שישאלו התינוקות למה אוכלים ירקות קודם אכילה וזכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן", ומבואר להדיא דס"ל כאופן הב' הנ"ל דאין השינוי דכרפס סתם כדי לעורר התינוקות לשאול וממילא דישאלו שאר השאלות וכו', אלא דתיקנו הכרפס באופן שישאלו על ענין הכרפס עצמו, ושוב ישיבו להם דהוא זכר לתחילת השעבוד וכמוש"נ¹¹⁶.

וכן נראה דס"ל גם להב"ח בסימן תעג בפירושו על דברי הטור שם דהשינוי דכרפס הוא להתמי' התינוקות במה שאוכלים ירק לפני הסעודה, שכתב וז"ל "והתשובה לתינוקות דהטבול שקודם סעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאוות המאכל כ"כ קצת מפרשים".

ומבואר להדיא מדברי הב"ח דאין השינוי דכרפס סתם כדי לעורר התינוקות לשאול וממילא דישאלו שאר השאלות וכו', אלא דתיקנו הכרפס באופן שישאלו על ענין הכרפס עצמו וישיבו להם דהוי מעשה דחירות וכו'.

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

והנראה לומר דהריטב"א ס"ל כאופן הג' הנ"ל דעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הי' כדי לעשות זכר לוימררו את חייהם וכו' ורק דתיקנו אכילה זו "עכשיו" קודם הסעודה כדי שבנוסף ע"ז יהי' גם מתמי' לתינוקות ועי"ז יתעוררו וישאלו כו'.

והדברים מדוייקים היטב בדברי הריטב"א שכתב תחילה "והטיבול הזה הוא זכר לוימררו את חייהם וכו'" דזהו עיקר טעמא דהתקנה דכרפס, ורק אח"כ הוסיף "ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו" כלומר דזה שתיקנו טיבול הכרפס קודם

116) ולכאורה צ"ב במש"כ הרוקח דהתשובה להשינוי דאכילת הירקות דהכרפס הוא "זכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן", דאיפה מרומז באכילת הירקות דהכרפס הענין ד"לקושש קש לתבן", וצ"ב. ואולי י"ל דירקות הכרפס הוא רמז להקש ["זנבות השיבולין" פרש"י שבת לו, ב], או באו"א דהירקות הם רמז "לקושש קש", כלומר לאיסוף וליקוט הקש מהאדמה, שכן גם הירקות מלקטים אותם מן האדמה ודו"ק.

ואולי י"ל בזה עוד דבר חדש, דכוונת הרוקח בזה הוא דהתשובה והזכר לשעבוד שבשינוי דהכרפס אינו ענין להירקות, אלא הוא משום לתא דטיבול הכרפס בה"חרוסת" שהוא זכר לטיט [הנעשה מהקש והתבן] שנשתעבדו בו אבותינו במצרים. ועצ"ע.

הסעודה הוא כדי שבנוסף ע"ז יראו התינוקות וישאלו¹¹⁷.

שיטת אדה"ז ז"ל בטעם השינוי דכרפס

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

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

והיינו דחלוקה הוא השינוי דכרפס משאר השינויים דחלוקת קליות ועקירת השלחן ומזיגת כוס שני, דבחלוקת קליות ועקירת השלחן ומזיגת כוס שני הוא השינוי רק "הכשר" כדי שיתעוררו לשאול בשאר דברים, משא"כ בהשינוי דכרפס דתיקנו כדי שישאלו על ענין הכרפס עצמו דהוי חלק מסיפור ההגדה¹¹⁸.

117) וראה בקובץ 'רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א פ' ערבי פסחים ח"ב סימן עה בהערה מש"כ להקשות על דברי הריטב"א, דלכאורה צ"ב למאי הוצרכו חז"ל לתקן שיאכל ירקות וכו' לוימררו וכו', דהרי ישנו כבר המצוה דמרור דהוי זכר להוימררו וכו'.

וכתב לתרץ זה בב' אופנים, הא' דתיקנו כן בזה"ב דהמרור הוי מצוה רק עם הפסח, וכמבואר ברמב"ם הלכות חו"מ פ"ז הי"ב, ולזה תיקנו חיוב נפרד דלאכול ירקות מרים זכר לוימררו, ותיקנו לאכול קודם הסעודה כדי שיהי' [גם] הענין דישאלו התינוקות, והשאריו חז"ל התקנה גם לאחר זה"ב אף שתיקנו מצות מרור נפרד משום הא' דהיכרא לתינוקות, והב' דעיקר התקנה הי' משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, ורק דתיקנו שיעשו השינוי באכילת ירקות המרים משום דהוי [גם] זכר לוימררו עיי"ש.

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

118) וראה בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימן עו בהערה מש"כ לדייק בדברי האדה"ז בזה דבסימן תעב סל"א לגבי השינוי דחלוקת קליות כתב וז"ל "ואע"פ שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם, מ"מ

[אלא שהאדה"ז הוסיף טעם על זה גופא, דזה שתיקנו חז"ל להתמי' את התינוקות בהשינוי דכרפס הוא משום "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו", ולכן הוא דתיקנו להתמי' התינוקות כדי שישאלו על שינוי זה וישיבו להם כו', וזה גופא כדי לקיים מצות סיפור ההגדה באופן דתשובה על שאלות ששאלוהו"¹¹⁹.

ע"י שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה, וישיבו להם עבדים היינו וכו'.

ועד"ז כתב בסימן תעג ס"מ לגבי מזיגת כוס שני קודם אמירת ההגדה וז"ל "כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה, שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה, ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו', לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך כו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'".

[ויש להעיר ולהוסיף שעד"ז כתב גם שם סל"ח לגבי השינוי דעקירת השלחן וז"ל "בימי חכמי הגמרא כו' הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השלחן כו', כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מסיירין המצות ועדיין לא אכלנו, ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו'"].

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

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

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

וכ"כ אדה"ז עד"ז בסימן תעג ס"מ לגבי שאר השאלות דמה נשתנה וז"ל "כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה, ועל ידי כך יתעוררו לשאול

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

והנה בביאור התשובה על שינוי זה דהכרפס לשיטת אדה"ז [שהרי "אמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו"¹²⁰] י"ל דהוי זכר לענין השעבוד וע"ד

גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו', לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך כו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'."

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

ואולי י"ל בזה, הנה בקובץ 'רשימות שעורים' שם סימן ק' נתבאר דיין השאלה צ"ל על כל הענינים דנכללים במצות ההגדה, הן על הסיפור שיצאנו מעבדות לחירות והן על פירוש המצוות דמצה ומרור וכו', דכל זה צ"ל בגדר תשובה על שאלות [וכתב שם דלכן הוי המצוה בהנך שאלות דמה נשתנה, דהשאלה דהסיבה הוי על הענין דיצאנו משעבוד לחירות דהרי התשובה ע"ז היא עבדים היינו וכו', והשאלות דמצה ומרור הוי על פירוש טעמי המצוות עיי"ש].

ובהמשך ביאר דיוק לשון אדה"ז בין מש"כ בסימן תעג סי"ד לגבי התקנה דכרפס לבין מש"כ שם ס"מ לגבי שאר השאלות דמה נשתנה וכו', דבס"מ קאי על השאלות שעל המצוות, משא"כ בסי"ד דלא קאי על השאלות שעל המצוות דמצה ומרור וכו' אלא על הך שינוי דהכרפס גופא עיי"ש.

והנה עפ"ז י"ל דע"י הנך שאלות דמצה ומרור וכו' מתקיים הך דין דפירוש טעמי המצוות שבמצות ההגדה צ"ל בגדר תשובה על השאלות, וע"י השאלה דהכרפס מתקיים הך דין דסיפור ההגדה שיצאנו מעבדות לחירות שבמצות אמירת ההגדה צ"ל בגדר תשובה על השאלות [וכלהלן בפנים דהתשובה על השאלה דכרפס הוא "זכר לעבדות"].

[והנה לעיל הבאנו מש"כ בקובץ 'רשימות שיעורים' שם דהשאלה דהסיבה הוי על הענין דיצאנו משעבוד לחירות, דהרי התשובה ע"ז היא "עבדים היינו" וכו'. ויתכן לומר דבהשאלה והתשובה דכרפס מרומז ומודגש בעיקר ענין ה"שעבוד", משא"כ בהשאלה דהסיבה שמרומז ומודגש בעיקר הענין ד"חירות". ולהעיר גם ממש"כ להלן בהערות ודו"ק].

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

שיטת הריטב"א והרוקח הנ"ל¹²¹, וזה מתאים למש"כ האדה"ז שם סט"ז שנוהגין לחזור

אמנם ראה בקובץ 'רשימות שעורים' שם שלמד בפשטות בשיטת אדה"ז דהכוונה הוא שצ"ל תשובה מענין השאלה, דדין השאלה הוא משום דמצות ההגדה היא שיהא הסיפור באופן דשאלה ותשובה דלכן צריך שיהי' השאלה מענין התשובה וההגדה דאז הוי ההגדה בגדר דתשובה על שאלה, עיי"ש בארוכה. ולפ"ז נמצינו למדים דממה שהביא אדה"ז על השינוי דכרפס הך יסוד "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו", הרי בע"כ דאיכא תשובה על הך שאלה דכרפס כדי שיהי' התשובה מענין השאלה, ועי"ז יקיים מצות ההגדה בדרך תשובה על שאלות ששאלוהו ודו"ק. וראה גם הערה הקודמת.

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

והנה כמ"א נתבאר עד"ז גם בשיטת הריטב"א והרוקח שם שיש להטביל הכרפס בחרוסת, והיינו לשיטתייהו דהכרפס הוא "זכר לשעבוד" [להרוקח זכר "לקושש קש לתבן", ולהריטב"א זכר "לוימררו את חייהם"], ולכן שפיר שייך ענין הכרפס להחרוסת שהוא גם כן זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, וכ"כ עד"ז גם בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימן עה.

[ואם כנים דברינו הנ"ל בהערה דכוונת הרוקח במש"כ דאכילת הירקות דהכרפס הוא "זכר תחילת השעבוד לקושש קש לתבן" הוא דהתשובה והזכר לשעבוד שבשינוי דהכרפס הוא משום לתא דטיבול הכרפס ב"חרוסת" שהוא זכר לטיט] הנעשה מהקש והתבן [שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, א"כ שוב פשיטא דיש לטבלו בחרוסת, דהרי זהו כל הרמז והתשובה דהכרפס ודו"ק].

אלא דהריטב"א והרוקח שם ס"ל שיש להטביל הכרפס בחרוסת מעיקר התקנה וכמ"ש שם להדיא, משא"כ להאדה"ז דס"ל שלכתחילה יש לטבול במי מלח או בחומץ, ורק דאם אין לו אז יטבלנו בחרוסת ודו"ק.

ואולי י"ל דגם זה מתאים להמבואר בדברינו בביאור שיטת הריטב"א והאדה"ז בגדר הטעם דאכילת הכרפס, דהאדה"ז ס"ל שעיקר התקנה דכרפס מלכתחילה הוא כדי להתמי' את התינוקות וכו', ולכן הוא דלא תיקנו מלכתחילה לטבלו בחרוסת דעיקר התקנה הוא להתמי' וכו', אכן מאחר דסו"ס תיקנו השינוי באופן שמרומז בו ענין השעבוד וזהו התשובה לתינוקות כנ"ל, לכן שפיר שייך הכרפס להחרוסת שהוא זכר לטיט, ולכן הוא דאם אין לו יטבלנו בחרוסת.

אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך, והיינו דבאכילת הכרפס מרומז על ענין השעבוד, וא"כ י"ל דהתשובה להתינוקות הוא דהכרפס הוא זכר לשעבוד וכמוש"נ¹²².

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

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

היה מקום לומר ע"ד מש"כ הריטב"א דהוא זכר ל"וימררו את חייהם", אכן זה אינו דהרי בשו"ע אדה"ז מפורש שיקח ירק אחר "מאיזה מין שירצה" ולא דוקא מירקות המרים [וכמ"ש הריטב"א]. ואולי י"ל ע"ד מש"כ הרוקח דהוא זכר "לקושש קש לתבן" [אמנם ראה לעיל מש"כ בהערה בביאור שיטת הרוקח ועצ"ע]. [ואפשר לומר עוד דאם אין לו כרפס אלא ירק אחר אז התשובה על זה היא ע"ד שיטת הב"ח הנ"ל דהוא מעשה דחירות וכו'. אלא שאינו מבואר להדיא מזה בשו"ע אדה"ז שם ועצ"ע. עוד יש להעיר בזה, דהנה יעויין בלשון אדה"ז שם סי"ד שסיים "וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'".

ויש לדייק ממה שהביא אדה"ז בסעיף זה גם את המשך תיבות הפסוק "עבדים היינו וגו'", ולכאורה אי משום הא "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו", הי' מספיק להביא רק הא דכתיב "כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך", ולמה לי' לצטט גם את המשך התיבות דקרא "עבדים היינו וגו'".

ולהמבואר יש לומר דהיינו משום דס"ל דהתשובה על שינוי זה דהכרפס [עלה קאי בסעיף זה] הוא הוא הסיפור ד"עבדים היינו וגו'" [זכר לענין השעבוד – "עבדים היינו", או זכר לענין החירות – "עבדים היינו וגו'", שהוציאנו ה' לחירות וכו'ל], וע"ד מה שהביא בסימן תעב סל"א בהתשובה שעל שינויים האחרים שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה, וכן בסימן תעג ס"מ בהתשובה על שאר השאלות דמה נשתנה גם את המשך תיבות הפסוק "עבדים היינו וגו'" עיי"ש.

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

ועוד יש להאריך בכל זה ובהנפק"מ המסתעפות מהשיטות הנ"ל בגדר טעם השינוי דאכילת כרפס, ואכמ"ל יותר, ועוד חזון למועד בע"ה].

משנים דברים ומחדשים דברים

ח. ונחזור לענינו שבראשית דברינו, והוא די ש לומר דחלוקים הני שינויים גם בזה, וכמה מהם הם בגדר "שינוי" בלבד ממה שרגילים אנו לעשות בשאר ימות השנה, וכמה מהם הם בגדר "חידוש".

והיינו די ש מהני ענינים שאינם כשלעצמם [היינו עצם עשיית הדבר] דבר חידוש, שכן רגילים אנו לעשות כן גם בשאר ימות השנה, רק דבליל הסדר אנו "משנים כמה דברים", והיינו שעושים אותם בדרך "שינוי" מכמו שאנו עושים אותם בדרך כלל בשאר ימות השנה, וישנם גם ענינים שהם בגדר חידוש מלכתחילה [היינו שעשיית הדבר עצמו הוא דבר חידוש], שאין אנו רגילים כלל לעשות ענינים אלו בשאר ימות השנה, ובליל הסדר "מחדשים כמה דברים".

ויש לומר דהך ענין הא' דחלוקת קליות הרי הוא בגדר "חידוש", שאין הפירוש כי בשאר ימות השנה אנו רגילים לחלק קליות ואגוזים באיזה אופן וזמן שהוא, וביום זה דליל הסדר אנו משנים ומחלקים אותם באופן וזמן שונה, אלא עצם חלוקת הקליות עצמו הוא דבר חידוש מה שאין אנו נוהגים כן בדרך כלל בשאר ימות השנה¹²³, ועי"ז יתעוררו התינוקות "וישאלו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות".

האומנם דבהך ענין הב' דטיבול הכרפס לפני הסעודה, הנה יש לומר דזה נכלל בגדר "שינוי", והיינו משום שכן אין עצם אכילת ירקות דבר חידוש, שגם בשאר ימות השנה אנו רגילים לטבול ולאכול ירקות, אלא שבדרך כלל בשאר ימות השנה אנו אוכלים אותם בסעודה, והלילה הזה אנו "משנים" ואוכלים אותו לפני הסעודה¹²⁴.

(123) כלומר: נכון אמנם כי יתכן שבאיזה יום מן הימים של שאר ימות השנה אנו מחלקים קליות ואגוזים לילדים וכו', אכן זה עצמו הוא דבר חידוש, והיינו שאין זה דבר רגיל שבכל יום מימות השנה מחלקים קליות וכו' [ודלא כאכילת ירק דכרפס, דהוא דבר הרגיל בשאר ימות השנה לאכול ירקות בסעודה], ולפי זה חלוקת קליות וכו' בליל פסח קודם עשיית הסדר מהווה עצם הדבר חידוש עבור הילדים [אלא שיש להעיר בזה מהלכות ת"ת לאדה"ז פ"א ס"י ובשו"ע אדה"ז סימן תקכט ס"ז עיי"ש ודו"ק].

(124) ויש להעיר בזה, דהנה בפנים הובא בטעם השינוי דאכילת הכרפס דהיינו משום "כדי להתמי" את התינוקות, שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול, שאין דרך לאלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה", וכמ"ש האדה"ז בסימן תעג ס"ד להדיא, והוא טעם הטור שם ושאה"ר לפסחים

והנה בהך ענין הג' דעקירת השלחן לפני הסעודה יש לומר דזה נכלל בגדר "חידוש", שכן אין הפירוש כי בדרך כלל אנו רגילים לעקור שלחן הסעודה באיזה אופן וזמן שהוא, והלילה הזה אנו "משנים" ועוקרים אותו באופן וזמן אחר, אלא הפירוש הוא דבשאר ימות השנה אין אנו רגילים כלל בעקירת שלחן הסעודה, והלילה הזה אנו "מחדשים כמה דברים" ועוקרים את השלחן לפני הסעודה כדי לעורר התינוקות.

לאידך הנה בהך ענין הד' דמזיגת כוס שני לפני הסעודה יש לומר דהוי בגדר "שינוי",

קיד, א דהשינוי בהכרפס הוא במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה שאין דרך לעשות כן בשאר ימות השנה יעוי"ש.

אכן יעויין בגבורות ה' להמהר"ל מפראג ז"ל סימן נ', והמתבאר מדבריו דמפרש טעם השינוי דאכילת הכרפס באו"א, והיינו דהטיבול הראשון דכרפס הוא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא ה' הטיבול הראשון לא הי ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה, שהרי כ"ה הדרך בכל ימות השנה לטבול בחזרת, אבל עכשיו יכירו וישאלו על הטיבול השני למה לן עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור יעוי"ש, והובא גם ב"ח לטור שם בביאור יסוד שיטת הרי"ף סימן תפג עיי"ש, ועד"ז מתבאר גם מדברי הרבינו דוד לפסחים שם ד"ה הביא לפניו מטבל בחזרת יעוי"ש.

והנה יעויין בפיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י שכתב וז"ל "ומה שסדרנו לאכול ירק עכ"פ ואח"כ מרור כדי שיהי שינוי וישאל הבן", והמתבאר מדקדוק לשונו דס"ל בזה גם כן כהטעם שבדברי המהר"ל ז"ל הנ"ל, דהטיבול הראשון הוא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא ה' הטיבול הראשון לא ה' ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה וכו' וכמוש"נ.

[ולעהיר מט"ז סימן תעג סק"ז שכתב וז"ל "וטעם טיבול זה פרשי" ורשב"ם משום היכרא לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם הסעודה והתינוקות ישאלו ע"ז, ונראה התשובה יהי' להם דאי לא ה' מטבל אלא השני דמרור, לא ה' ניכר דהוה משום מצוה אלא כדרך בני אדם לטבול תוך הסעודה, ע"כ תקנו לטבל קודם הסעודה דבוה מרמזין שאין הטיבול בא מחמת הסעודה, והוא סימן לטיבול השני שהוא ג"כ שלא מחמת הסעודה אלא מצות חכמים כנ"ל לפ"ד רש"י ורמב"ם" עכ"ל.

והדברים נוטים לטעם המהר"ל וסיעתו דהוא לשם היכרא דהטיבול השני הוא לשם מצות מרור, אלא שהט"ז פירש "שהשאלה על טיבול א', והתשובה להורות על טיבול ב' – כשם שהא' שלא לצורך הסעודה כן הב' רק משום מצות מרור" [מש"ז שם, [משא"כ לטעם המהר"ל שהן השאלה והן התשובה הוא על טיבול הב'].

והנה לטעם זה דהמהר"ל וסיעתו יש לומר לכאורה דהשינוי דאכילת הכרפס הוא בגדר "חידוש", והיינו משום דלטעם זה הוי טעם הכרפס מה שאוכלין ב"פ הירקות – לעשות היכרא לאכילת המרור – מה שאין אנו נוהגים כן בשאר ימות השנה, דבשאר ימות השנה אנו טובלים ואוכלים ירק פעם אחת בלבד, והלילה הזה אנו "מחדשים כמה דברים" שטובלים ואוכלים ירקות ב"פ. ודו"ק.

והיינו משום דעצם המזיגה אינו דבר חידוש, שכן בכל יום מימות השנה אנו רגילים למזוג כוס ולשתותו [בסעודה], אלא שבליה הזו אנו "משנים" מעשה המזיגה ומוזגים כוס לפני הסעודה מה שאין אנו רגילים כן בשאר ימות השנה [וע"ד המבואר לעיל בגדר השינוי דאכילת הכרפס לפני הסעודה שהוא בגדר "שינוי" מעשייה זו שבמשך כל שאר ימות השנה וכמוש"נ].

ט. ואם כנים הדברים, אזי יש לומר דזהו הכוונה בדקדוק לשון רבינו שכתב במכתב הנ"ל "ותיכף להתחלת הסדר ומעיקריו, הוא והגדת לבנך, משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים כדי לעורר את התינוקות".

והיינו שנתכוון בזה רבינו בלשונו הק' לכלול כל הני שינויים וענינים שעושים בליל הסדר לעורר את התינוקות, דבמש"כ "משנים כמה דברים" איכלול בזה הני ב' שינויים דאכילת הכרפס ודמזיגת כוס שני לפני הסעודה, ובמש"כ "מחדשים כמה דברים" איכלול בזה הני חידושים דחלוקת קליות ודעקירת השלחן¹²⁵, שכל אלו – "דרכים עצות ותחבולות" – אנו עושים בליל הסדר כדי להתמיה ולעורר את התינוקות.

שני סוגים בשינויי הסדר ובבני הישיבות

יוד. ולהמבואר נראה מעתה דמה שדקדק רבינו לכלול בדקדוק לשונו הק' הני ב' סוגי שינויים, הן אלו שבגדר "שינוי" והן אלו שבגדר "חידוש", הרי זה משום דכל זה הוא בהתאם להוראה הנלמדת מפרטי מנהגי הסדר בעבודת ה' שבהמשך המכתב שם.

דהנה כאמור לעיל הרי רבינו לומד הוראה מענין ה"סדר" שמעיקריו הוא "והגדת לבנך", אשר כשם שאנו עושים כמה דברים לעורר את התינוקות, הנה כמו כן עלינו להשתדל בכל עוז ומרץ לחפש "דרכים עצות ותחבולות" לכבוש את הדור הצעיר ולקרב את כל בני ובנות ישראל.

ומוסיף רבינו "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו", והכוונה בזה כנ"ל לב' הסוגים שבתלמידי הישיבות, בין לאלו "שקדנים בטבע", שיש לשנות הטבע שלהם, ובין לאלו שנכנסו להישיבה ע"פ הכרח אלא ששוב הורגלו להישיבה וסדרה, שגם הם יש לשנות ההרגל שלהם, ולהקדיש חלק מזמנם שיכולים היו לשגשג בתורה, ותחת זה להשתמש בו לקרב הסביבה שלהם בענינים פשוטים, כמו שמירת שבת, לימוד אל"ף בי"ת, עברי וכו' וכו' וכנ"ל.

125) ואולי יש לומר עוד דזהו גם הביאור בהלשון "משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים" – לשון רבים, והיינו משום דבשניהם איכלול כמה דברים, דהן בענין הא' ד"שינוי" ["משנים"] איכלול שני דברים דכרפס ודמזיגת כוס שני, והן בענין הב' ד"חידוש" ["מחדשים"] איכלול שני דברים דחלוקת קליות ודעקירת השלחן.

יא. ולפי זה יש לומר דאלו הענינים שאנו עושים בליל הסדר אשר הם בכלל "משנים כמה דברים" [הכרפס ומזיגת כוס שני], הרי הם בהתאם להוראה בעבודת ה' דשינוי ההרגל ["לשנות ההרגל שלו"] של אלו שנכנסו להשיבה ע"פ ההכרח, והיינו משום כי אצלם הנה היציאה מכותלי הישיבה ומן הענין דתלמוד גדול לקרב לבן של ישראל, אינו בגדר "חידוש", אלא בגדר "שינוי" בלבד מן הסדר שהורגלו בו בשאר ימות השנה.

ואלו הענינים שאנו עושים בליל הסדר אשר הם בכלל "מחדשים כמה דברים" [חלוקת קליות ועקירת השלחן], הרי הם בהתאם להוראה בעבודת ה' דהפיכת הטבע ["לעשות היפך טבעו"] של אלו שהם שקדנים בטבע, שאצלם הנה היציאה מכותלי הישיבה ומן הענין דתלמוד גדול לקרב לבן של ישראל, אינו רק בגדר "שינוי" מהרגלם בלבד, אלא הוא בגדר "חידוש" לגמרי דזהו היפך הטבע שלהם.

ונמצינו למדים גודל הדקדוק שבדברי רבינו, אשר נתכוון לרמז במתק לשונו הק' לשני הסוגים שבשינויי הסדר, אשר מהם ניתן ללמוד ההוראה עבור שני הסוגים שבתלמידי הישיבות, שיש לעשות "שינויים" ו"חידושים" כדי לעזור את התינוקות לליל הסדר, ולקרב כל בני ובנות ישראל לתורה ולמצוות וכמוש"נ.



בגדר חיוב חומש לפי רש"י

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ז ע' 9 ואילך מבאר בארוכה שיטת רש"י בנוגע לחיוב חומש, דמכיון דיסוד חיובו הוא קנס וכפרה להנשבע שקר, ס"ד דנותן החומש לב"ד או לגבוה, ולכן קמ"ל קרא "לאשר הוא לו", דנותנין החומש לנגזל.

והגם דלגבי הקנס דכפל וד' וה' בגנב וטבח או מכר לא כתיב לאשר הוא לו, וא"כ צ"ל דפשיטא דנותנין לנגזל, וא"כ מאי שנא חיוב חומש דכתיב לאשר הוא לו, הוא משום דבכפל וד' וה' כתיב ישלם, וגם כללו בקרא עם התשלומין דקרן, "שנים ישלם" חמשה ישלם, משא"כ בחומש לא כתיב ל' תשלומין ולא כללו עם הקרן, דכתיב "ושלם אותו בראשו וחמישיתיו יוסף עליו", דחיובו להוסיף על הקרן, ולכן ס"ד דאין שייך לדין תשלומין שהוא לנגזל.

ע"כ תוכן הדברים.

ויש לבאר עפ"ז שיטת רש"י בגמ' ב"ק סה, א, דאיתא בגמ' בעה"ב שטען טענת גנב בפקדון ונשבע והודה . . אם משבאו עדים הודה משלם תשלומי כפל ואשם וחומשו עולה

לו בכפילו דברי רבי יעקב. וברש"י ד"ה משלם שהרי חומש לבעלים הוא והוא שקל וע"כ הא דרבי יעקב בששון כאחד החומש והכפל קמיירי דאי הוי כפילא טפי מחומשא לאו חומשא הוי ולא מיפטר לי' עד דמשלם חומש דחומש כפרה דשבועה הוא.

ועיי"ש בתוד"ה כפילא דהריב"א חולק ארש"י דלא בעי שיהא החומש והכפל שוין. ועיג"כ בשיטה מקובצת בארוכה מהראב"ד שמפרש דלא כרש"י.

וצ"ב בדברי רש"י:

מחד גיסא:

א. מהו ביאור הסברא שהחומש נכלל בהכפל "שהרי חומש לבעלים הוא והוא שקל", הרי ב' חיובי תשלומין נפרדים הם ואיך מהני תשלומי הכפל לחומש?

ולאידך גיסא:

ב. מהו ביאור זה שצריך שיהא הכפל והחומש שוין ובלא"ה "לאו חומשא הוי" הרי אפי' הוי כפל טפי החומש בכלל שהרי בכלל מאתיים מנה? ובתוס' הנ"ל כ' אליבא דרש"י "דלית לי' כפרה בחומש (כשאין שוין) כיון שאין ניכר ומובלע בתוך הכפל", וצ"ב מנלן דצריך שיהא ניכר?

ג. הראב"ד מפרש דכמו דאמרינן דחומשו עולה לו בכפילו ה"ה דכפילו עולה לו בחומשו. אמנם מהא דסתם רש"י משמע דס"ל כדמשמע מהברייתא דחומשו עולה לו בכפילו אבל אין כפילו עולה לו בחומשו. וצ"ב מאי שנא?

ולהמבואר בהשיחה י"ל, דשאני חיוב חומש מכל דיני תשלומין (וגם דקנס), דאינו דין תשלומין אלא דין הוספה וכל' הקרא "יוסף עליו". ולכן שייך בחומש שיהא בכלל הכפל. דהנה הא פשיטא דאי חייב ב' חיובי תשלומין (לדוגמא שלוחו והזיק חבירו) אין א' נכלל בחבירו, ואי משלם בתורת מזיק חל דיני תשלומין דנזיקין ואי משלם בתורת לוח חל דיני תשלומין דהלוואה. משא"כ בחומש שאינו דין תשלומין לא בעי תשלומין בתורת חומש אלא בעי חפצא דהוספת חומש ותו לא, ולכן נכלל החומש בכפל כיון דס"ס איכא הוספת חומש אפי' אי אינו תשלומין בתורת חומש. וזהו כוונת רש"י במ"ש "והוא שקל", היינו דסגי בזה דכפועל שקל הוספה דחומש אפי' אי לא ניתן לו בתורת חומש.

אלא דמ"מ כיון דהחיוב דחומש הוא הוספת חפצא דחומש לא מהני בזה הא דאמרינן בכל דיני תשלומין דבכלל מאתיים מנה, אלא בעי שיהא חפצא דחומש ובלא"ה "לאו חומשא הוי", וזהו ג"כ כונת התוס' שיהא החפצא דחומש ניכר בפ"ע.

ומובן עפ"ז מה דהחפצא דחומש נכלל בכפל, אבל לאידך הכפל דהוי דין תשלומין אינו בכלל החומש אלא צריך לשלם כפל בתורת כפל.

והנה בגמ' ב"ק קד, ב איתא אלמא חומש ממונא הוא ואי מיית משלם לי' יורשין,

ומבואר לכ' דלא כמ"ש רש"י "דחומש כפרה דשבועה הוא", ודלא כהנ"ל דחומש הוא דין הוספת חפצא דחומש ולא דין תשלומין.

אמנם להמבואר בהשיחה י"ל דבהא דקמ"ל קרא "לאשר הוא לו" שנותנין החומש לנגזל נאמר שיהי' בחיוב חומש דין ממון שהנגזל יכול לתובעו מיני', ולכן אי מיית משלם לי' יורשין.

אלא שאין הכוונה דאחר שנאמר לאשר הוא לו שוב הוי ככל דיני תשלומין, וא"כ לא נימא דחומשו עולה בכפילו, דא"כ הו"ל למיכתב גבי חומש ל' ישלם כמו בכפל וד' וה' ולא בעי לאשר הוא לו, אלא דהגם דעיקר גדרו הוא דין הוספת חפצא דחומש, ולכן כשיש הוספה זו ואפי' אי הוי בכלל החומש שוב לית לי' לנגזל שום תביעה, מ"מ קמ"ל קרא דאיכא גם דין תשלומין דאי לא נתן החומש כלל יכול הנגזל לתבוע מהיורשין ככל דין ממון.



בענין המשכן וכליו

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חי"א (ע' 163) מבאר רבינו מה שפירש רש"י על הפסוק ויעש בצלאל את הארון וגו' (ויקהל לו, א) לפי שנתן נפשו על המלאכה יותר משאר חכמים נקראת על שמו. ושואל הלא יש לפרש את הכתוב כפשוטו, אשר בצלאל (עצמו והוא לבדו) עשה את הארון, ומה הכריחו לרש"י להוציא את הכתוב מפשוטו (ד"ויעש בצלאל" היינו שעשאו ממש) ולפרש שהמלאכה רק נקראת על שמו (לפי שנתן נפשו על המלאכה)?

ומבאר ע"פ מה שרש"י כותב בפ' תרומה (כה, יז) בנוגע לכפורת הארון "ואע"פ שלא נתן שיעור לעובי, פרשו רבותינו שהיה עובי' טפח", ומהו הטעם שרש"י משמיענו בפירוש פשוטו של מקרא הנ"ל שיעור עובי הכפורת (שלא נאמר עובי בשאר הכלים). וי"ל שבוה בא להסביר בדרך אגב למה שינה הכתוב בלשון הציווי דעשיית הארון "ועשו" (לשון רבים) דלא כהציוויים בעשיית שאר הכלים והבגדים שנאמר בהם "ועשית", שהרי מובן ד"ועשית" אין הכוונה כפשוטו שמשה לבדו יהיה העושה בפועל, ואדרבה מפורש בקרא שנעשה ע"י כל איש חכם לב, ועוד יותר מפורש ברש"י (פקודי לט, לג) שלא עשה משה שום מלאכה במשכן. . וא"כ מה נשתנה הציווי דעשיית הארון שנאמר בו "ועשו"?

ומבאר שזה החידוש בעשיית הארון "ועשו" לשון רבים להורות שאינה ע"י איש א' כ"א ע"י רבים דוקא – משא"כ בשאר כלי המשכן. וליישב ע"ד הפשט מה נשתנה הארון

משאר הכלים מוכרח רש"י לבאר פרט בארון שלכן א"א שיעשהו יחיד – שהיה עובי' טפח. ומזבן בפשטות שאין בכחו של אדם א' לעבוד ולעשות חתיכת זהב רבת משקל כזה הכוללת זהב שממנו נעשו הכרובים, ולכן נאמר "ועשו".

ואף שגם בהקשרים כתוב "ועשית" את הקרשים גו' ומפורש ברש"י שלא היו יכולים להקימו מחמת כובד הקרשים – הרי המדובר בהציווי הוא ע"ד העשי' ואפ"ל – מושכב, ופשיטא שלא היה בזה דוגמת הענין דהגבהה מן הקרקע והנחה ע"ג הארון – כמו שהיה בכפורת – ולכן מפרש רש"י "ויעש בצלאל" (לא כפשוטו, אלא) לפי שנתן נפשו על המלאכת הארון נקראת על שמו.

וצ"ל: א) בפ' פקודי לט, לג כתוב "ויביאו את המשכן אל משה" ובפסוק לה "את ארון העדות ואת בדיו ואת הכפורת", ולמה א"א לומר שעשיית הכפורת היה "מושכב" כמו הקרשים? כי החכמים שעשו את הארון ואת הכפורת לא שמו את הכפורת על הארון, כי משה לבדו שמו על הארון כמו שכתוב בפירוש שם מ, ב "ויקח ויתן את העדות אל הארון". . ויתן את הכפורת על הארון מלמעלה", וא"כ הדרא הקושיא של רבינו מה הכריחו רש"י לפרש "ויעש בצלאל" דלא כפשוטו כיון שעשהו מושכב כמו הקרשים?

ב) אין זה שייך לביאור הלקו"ש הנ"ל אבל זה שאלה לרש"י. על "ויביאו את המשכן וגו'" כתב רש"י שלא היו יכולים להקימו. . אמר משה לפני הקב"ה איך אפשר הקמתו ע"י אדם, אמר לו עסוק אתה בידך נראה כמקימו והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר "הוקם המשכן", הוקם מאליו, וצ"ל כמו שצוה ה' למשה להקים המשכן – דבר שא"א – כמו"כ צוה שיביא את הארון למשכן ולהשים את הכפורת על הארון – גם דבר שא"א – וכתוב בפירוש שמשה הביא את הארון אל המשכן והוא נתן הכפורת על הארון מלמעלה, וגם הביא את השלחן ואת המנורה ואת המזבחות ואת הכיור וכו' ותלה את הפרוכת ויפרש את האהל על המשכן ויקם את החצר סביב למשכן וכו' וכ"ז מן הנמנע שאדם א' יכול לעשות! ולפלא שאין רש"י מגיב כלום ע"ז? ואם כ"ז היה ג"כ ע"י הקב"ה, הרי כמו שרש"י מזכיר זה לגבי הקרשים היה לכאורה צריך להזכיר זאת לגבי כל שאר הדברים שא"א שיעשו ע"י אדם א' ונעשו ע"י משה לבדו?!

ואולי י"ל ש"הקמת המשכן" כולל כל הנ"ל שנכנס בענין הקמת המשכן וסמך רש"י שב"הקמת המשכן" הכוונה לכל הדברים הנ"ל שנעשו ע"י הקב"ה ומשה רק עסק בידו נראה כעושה וכו'.

אבל על השאלה בלקו"ש הנ"ל לכאורה צ"ע.



בהמה יש לה מעשה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חלק כה עמ' 433: "ובפשטות אין דעם כח העשי' איז אמווייניקסטן'ס ניכר מעלת האדם, ווייל גם קטן יש לו מעשה, ואפילו בהמה להבדיל יש לה מעשה". ובהערה 75 שם "ולכן "כל נפש חי' שהיא ברשותו של אדם שהזיקה כו' כגון בהמה כו' שהזיקה ברגלה בדרך הילוכה חייב לשלם נזק שלם" (רמב"ם ריש הל' נזקי ממון), "ע"כ.

והנה זה ברור שהפי' ביש לה מעשה לגבי בהמה אינו כמו הפי' לגבי קטן ראה שם הערה לפני זה דמעשה קטן לעשות כלי פועל שיהי' חשיב כלי לקבל טומאה היינו שפועל איזה חלות ורק הכוונה שחשיב מעשה היוק שיתחייב הבעלים.

אמנם זה גופא צ"ב הכוונה בזה למה בעינן שיהא חשיב "מעשה היוק" כדי לחייב הבעלים, ולמה לא די בזה שממונו של אדם שלא שמרו שעשה פעולה של היוק חייבה התורה את הבעלים לשלם, ובודאי שאם היה באופן של אונס התורה לא חייבוהו כי מאי הו"ל למעבד (בבא קמא נח' ע"א), אמנם היכא דלא הוה אונס הא דחייבוהו התורה אינו משום דמעשה השור חשיב מעשה אלא משום דלא שמר שורו או כמו שהוא חייב אם היוזיק כמו כן חייבוהו התורה על ממונו שהזיק, וכהחקירה הידועה בזה. ויש להעיר מלשון רש"י ב"ק מד' ע"ב ד"ה חיובי' דשור "תשלומי נזקיו מחמת השור הן באין", וביארו אחרונים (שיעורי ר' חיים מטלז ב"ק סי' א) דהצד של החקירה דחייב מחמת ממנו שהזיק הפי' הוא שבעצם חל הדין על השור שעל ידו יתמלא חסרונו של הניזק וחדידה התורה שהבעלים במקום השור עומדים, אבל כמוכן אין זכר לכל זה בדברי רבינו.

עוד צ"ב למה הביא רבינו מש"כ הרמב"ם בהלכה ב' דאירי בכמה משלם דבשן ורגל שהוא דרך ומנהג ברייתה משלם נזק שלם, ולכאורה די מה שהביא בכללות מהלכה א' שכל נפש חי' שהוא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם כי חשיב מעשה היוק וכנ"ל.

ומשמע שהא דבהמה יש לה מעשה אינה קשור בעצם חיוב ההיזק שעשתה אלא בהא דחייב נ"ש כשהזיקה כשעשתה דברים שדרכה לעשותן ומנהג ברייתה ע"ד בדרך הילוכה. כי זה ברור דמה שהבהמה הולכת כדרכה אין זה "חשיב מעשה" וא"כ ההיזק שהיא עושה בשעת הליכה בלי כוונה לעשות היוק לכאורה לא יהא נחשב גם למעשה היוק שיתחייב על זה הבעלים, וע"כ הא דחייבוהו התורה על זה הוא כי התורה החשיב ההיזק שעשתה בדרך הילוכה למעשה היוק ואין זו סתם הליכה אלא שזה נעשה מעשה היוק, ולכן חייב.

בסגנון אחר: לא רק שהתורה עכשיו מחשיב פעולת ההיזק ל"מעשה היוק" אף שעשתה זאת בדרך הליכתה כרגיל, אלא שי"ל שההליכה גופא חשיב מעשה, ולכן ההיזק

הבא על ידה גם כן חשיב מעשה ואם ההליכה לא היה חשיב איזה מעשה גם ההיזק הבא על ידה לא היה חשיב מעשה היזק ורק מתעסק בעלמא. ולהעיר מהרי"ף שהביא טעם לזה למה רגל פטור ברה"ד דאורח' בכך.

וראה רש"י ב"ק ה' ע"ב ד"ה וליכתוב רחמנא תרתי "ולרב דאמר מבעה זה אדם תיתי הכי כי פרכת מה לשור שכן כוונתו להזיק תאמר באש אדם יוכיח שאפילו אין כוונתו להזיק חייב כדתנן אדם מועד בין ער בין ישן" והקשו האחרונים הרי לרב שור כולל שן ורגל נמי והם אין כוונתן להזיק ואיך אומר רש"י דמה לשור שכן כוונתו להזיק, וראה בחי' רע"א שתי' שכוונת רש"י שאף שן ורגל הגם שאין כוונתן להזיק מכל מקום כוונת הבהמה לאכול דבר זה ולילך למקום זה וזה גם נקרא לענין זה כוונה להזיק ביחס לאדם שאין לו כוונה להיות במקום הזה שהזיק כגון שנפל מהגג, וזה ע"ד משנ"ת לעיל דההליכה בעצמה חשיב איזה מעשה ולכן ההיזק הבא על ידה חשיב יש לה מעשה להתחייב נ"ש רק שהגרע"א ביאר שהוא מחמת כוונת הבהמה לילך דוקא במקום זה. ולהעיר מניזקין שלא בכונה בדף מד' ע"ב מחלוקת ר"י ור"ש ומחלקו שם הראשונים אם קאי בוקי קרן או גם בנוקי שו"ד ובזה גופא בשור דאזיק אדם או בשור דאזיק שור.



מתי אמרינן טומאה הודחה בציבור

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בלק"ש חט"ז עמ' 185 הע' 25 (ובשוה"ג שם) כתוב שהנס דחנוכה שמצאו שמן טהור אף שטומאה הותרה בצבור הי' כדי להראות חיבתן של ישראל שיוכלו לקיים המצוה בהידור.

ולכאורה צ"ע בזה ע"פ מ"ש בתוס' (שבת כא, ב ד"ה שהי') שאם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים כוונת הגמרא בזה שהיה מונח בחותמו של כ"ג היא שהי' מונח בחותם בקרקע¹²⁶ שלא הסיטו הכלי.

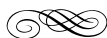
וא"כ את"ל דשאר השמנים נטמאו לא רק בטומאת מת אלא גם בטומאת זיבה, והרי מבואר ברמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ד הל' יב. הלכות קרבן פסח פ"ז ה"א וה"ה) שאין

126) מסתימת לשון הגמרא ומדלא תירצו כן בתוס' משמע שדוחק לתרץ שהי' פך קטן של חרס שאינו יכול ליגע בתוכו לפי שפיו צר (וכיון שאינו בא לכלל מגע אינו בא לכלל היסט מדאפקי' רחמנא בלשון נגיעה, עי' בפרש"י בשבת דף פד, רע"ב).

נדחית בציבור אלא טומאת המת בלבד, א"כ איך היו יכולים להשתמש בשמן טמא?

אבל כד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש פ"ד הל' יב, לא כתב כן (שאינן נדחית בציבור אלא טומאת המת בלבד) אלא בקשר לטומאת האנשים ולא בקשר לכלי השרת. ועפ"ז בקשר להשמן הרי טומאה הודחה בציבור (לא רק בטומאת מת בלבד אלא) גם בשאר טומאות. וכן משמע בפסחים דף סז ע"א דמ"ש שם דכי עבדי ציבור בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאות לא עבדי משמע דאיירי דוקא בטומאת גברי שהרי לימוד זה הוא מדכתיב "לנפש", וכדפרש"י שם (ד"ה ת"ל איש איש) "כתיב לנפש למימר דבטומאת מת הוא דאקיל עלייהו אבל זיבה וצרעת לא."

[וכן הסביר הר"י קורקוס (הלכות קרבנות ספ"ז) מ"ש הרמב"ם שם שכלי שרץ טמאים בשרץ יעשוהו טהורים, ע"ש].



זדונות נעשות כזכיות - ולא רק מכשירין

הת' צבי אלפרוביץ

ישיבה שע"י הציון הק'

א. בענין זדונות נעשות לו כזכיות, מסביר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש על דרך ההלכה, שזדונות אלו הן בגדר מכשירי מצוה, ויותר מזה: חלק מהמצוה עצמה, ולא רק "הכשר".

ובהסברת דברים אלו לכאורה יש לומר כמה אופנים, ויש בזה משאין בזה וכו', ולהלן ננסה להסביר את כל אחד מהאופנים, ולהשתדל לבוא למסקנא איזו היא הנכונה.

אבל בתור הקדמה - (מכשירי מצוה) - כדי שהענין יתבאר כל צרכו, נבאר את כללות הנושא דמכשירי מצוה (כפי שהבנתיו) באופן כללי (הפרטים שבו הקשורים לענייננו), ואיך שזדונות כזכיות לכאורה אינה בסוג זה כלל. וזה יהי' רקע לדין דידן.

בהקדמה יש שלשה שלבים: (1) כללות הענין דמכשירי מצוה. (2) כמה מצות שאצלם ההכשר נעשה חלק מהמצוה עצמה, וההסברה בזה. (3) אי-ההתאמה לכאורה שזדונות לגדר מכשירי מצוה.

(1) מכשירי מצוה

כשהקב"ה מצווה לעשות איזו פעולה, הנה, אי אפשר לקיים מצוה זו בלי ההכנות המוכרחות לזה. ולדוגמא, במצות ברית מילה, שציוונו לחתוך את בשר הערלה, הרי אי אפשר לחתוך בלי סכין, ולהוות סכין דרושות עוד כמה הכנות כמובן בפשטות.

ומזה יוצא, שאף שציווי הקב"ה הי' רק על הפעולה הסופית, מ"מ ודאי שרצונו ית'

הוא שהאדם עכשיו ילך ויכרות עצים לעשות פחמים לעשות ברזל לאיזמל (סכין). ונמצא, שבעשיית פעולות אלו המוכרחות, האדם מקיים את רצון העליון בדיוק כמו בזמן שהוא חותך את הערלה, שהרי רצונו ית' הוא גם בפעולות אלו [ועד שלדעת הירוש' מברכים אשר קדשנו במצותיו וציוונו גם על מכשירים].

אלא שאף על פי כן, פעולות אלו הן רק "מכשירי מצוה" ואינן נחשבות כחלק מהמצוה עצמה, וזאת - למרות שרצונו ית' שווה בהם. וההסברה בזה פשוטה: בפועל נצטווה על הפעולה הסופית, והפעולה האמצעית הזאת (אף שרצונו ית' בה, מ"מ) אינה פעולה הסופית, אלא פעולה אחרת. המצוה היא חתיכת הערלה, ואילו ההכשר היא - עשיית האומל. ואלו הם שתי פרטים שונים לגמרי, ואין זאת הפעולה שעלי' נצטווה.

(2) המכשיר נעשה מצוה

אמנם, מצינו כמה מצוות שאצלם ההכשר נעשה חלק מהמצוה עצמה, ולדוגמא, במצוות פרי' ורבי', ובמצוות חינוך האב לבנו בתלמוד תורה.

פרי' ורבי': האיש מצווה להוליד בנים, ואילו האשה לא נצטווה. אולם, אי אפשר להאיש להוליד בנים בלי האשה, ונמצא שמעשי' של האשה הן בגדר מכשירי מצוה. ומצינו בר"ן (רפ"ב דקדושין), שכותב בזה"ל "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפרי' ורבי' מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצוותו", ומבואר בזה שבדבריו "יש לה) מצוה" הכוונה בזה למצוה דפרי' ורבי', היינו שמעשי' אינן נחשבות למכשירים לחוד אלא מקבלות גדר קיום של המצוה עצמה.

תלמוד תורה: האב מצווה שבנו ילמד תורה, וא"א לו לקיים מצווה זו, וא"כ ילמד הבן תורה. ונמצא שמעשיו של הבן הם לכאורה מכשירי מצוה לקיום המצוה שעל האב. ומ"מ פוסק הצמח צדק "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא", היינו שכשהבן לומד תורה הוא מקיים את המצוה עצמה, ואין זה רק "מכשיר".

וההסברה בזה: כמבואר לעיל, הטעם שברוב המצוות נשארות בגדר מכשירין, הוא מפני שפעולת ההכשר אינה פעולת המצוה. כי, האדם נצטווה על פעולה פלונית, אבל כדי לקיימה הוא עושה פעולה אחרת, כנ"ל. ומזה מובן שבמצוות כגון אלו - פו"ר ות"ת - מקבלים המכשירים גדרן של המצוות עצמן, שהרי פעולתן זהות, ואין בהמכשיר פעולה אחרת זולת פעולת המצוה. פרי' ורבי': האיש מצווה להוליד, ופעולה זו עצמה - עושה האשה. ת"ת: האב מצווה שבנו ילמד תורה, ופעולה זו עצמה - עושה הבן. ולכן מקבלים מעשים אלו גדרן של המצווה עצמה.

(3) זדונות נעשות זכיות

אדה"ז כותב בתניא "זדונות נעשות לו זכיות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו". והמבואר בזה שהזדונות הן הכשר כדי לאהוב את ה' "באהבה רבה זו". כי "אהבה רבה זו",

פירושה, שהאדם יש לו געגועים וצימאון להקב"ה. ומובן, שככל שהאדם הי' בריחוק יותר, יהי' צימאון וגעגועיו בשעה שעושה תשובה הרבה יותר מאדם שלא חטא ולא הי' רחוק. וכמוכן בגשמיות, שצימאון אדם ששתה כבר קצת מים, אינו בתוקף כ"כ כצימאון של מי שלא שתה מאומה.

ונמצא, שביחס ל"אהבה רבה זו" הזדונות הן אמצעי המוכרחת, שבלעדם אי אפשר שיהי' להאדם צימאון וגעגועים כזה. [אמנם, מובן שזדון הרי זה חטא, ולכן אסור לעשותו, אף שמפני העדר עשייתו לא יגיע לדרגה זו, כי הרי אין כל אחד מחויב באהבה רבה זו, ושייך לו לאהוב את ה' בצורה רגילה שאינה דורשת צימאון הנגרמת ע"י זדונויות].

אבל לאידך, לאחר המעשה, היינו לאחרי שהאדם כבר חטא, ועכשיו עושה תשובה, נמצא, שע"י זדונויות אלו - ורק על ידם - יש לו צימאון וגעגועים להקב"ה שאין כמותה "אהבה רבה זו", שבלעדי הזדונויות לא הי' בכחו. ונמצא, שזדונויות אלו הן עכשיו - לאחר המעשה - מכשירי מצוה, כיון שרק על ידם הגיע לדרגה זו.

אבל צריך להבין: כמבואר לעיל, בכל מכשירי מצוה, המכשיר נשאר בגדר מכשיר ואינו נהפך למצוה. וכמבואר שם הטעם, שהוא מכיון שבפועל פעולתו של המכשיר, אינו פעולתה של המצוה, כ"א פעולה אחרת. ורק במצוות שפעולת המכשיר הוא הוא פעולת המצוה, רק בהם נעשים המכשירים חלק מהמצוה עצמה, כמבואר לעיל. וא"כ צריך להבין מה שאמרז"ל שזדונויות נעשות זכיות, שמשמע שנעשות חלק מהמצוה ולא רק הכשר [וביותר יוקשה שבד"כ משמע שכמדובר במכשירים שהם היפך הרצון, אינם נעשים מכשירים]?]

ובהכרח לומר (וכמבואר לעיל), שגם כאן, פעולת הזדון היא היא פעולת המצוה. אבל לכאורה אדרבא, הן הפכיות זו מזו בתכלית?

עד כאן ההקדמה ורקע הענין.

ב. והנה, הביאור בענין זה מסביר רבינו בלקוטי שיחות חלקי יז ע' 189, וזלה"ק:

איז דער ביאור אין דעם:

בא יעדער מצוה איז דא דער ענין הכללי און דער צד השווה מיט אלע מצוות - ובלשון חז"ל "עושה רצונו של מקום" "אמרתיו ונעשה רצוני" (והפכו בא יעדער עבירה - "עובר רצונו של מקום"), און די ענינים פרטים אירע: מילת הערלה, בסוכות תשבו וכו'.

ביי כל ענינים הפרטים הנ"ל, כאטש אז די הכנה און הכשרה איז אין דעם חפץ אדער בשייכות צום חפץ וואס מ'טוט דערמיט א מצוה, זיינען זיי אבער ניט א חלק און פרט פון דער מצוה עצמה: צוגרייטן דעם איזמל למילה איז ניט קיין טייל פון כריתת הערלה; עשיית סוכה ולולב איז ניט קיין חלק פון בסוכות תשבו וכו'; הולכת הדם איז ניט קיין טייל

פון זריקה.

תשובה בכלל - איז ענינה, בלשון הרמב"ם: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'. - ד.ה. זי איז בסוג און נאכמער אין דעם זעלבן "ארט" פון דעם ענין הכללי פון מצות (און עבירות): החלטה ברצון ו"יגמור בלבו".

ע"כ לשון רבינו. והנה ביאור הדברים (לפענ"ד, אבל ראה לקמן הערה 9):

כמובא לעיל בקצרה, בכל המצוות יש ב' פרטים: א) הענין הכללי - קיום רצון העליון. ב) הציור הפרטי. וכאמור לעיל, כל השקלא וטריא באם ההכשר ייחשב למצוה או לאו, הוא רק מצד ענין הפרטי המחלקם, דהיות דפעולת ההכשר שונה מפעולת המצוה, לכן נשאר המכשיר "מכשיר", ורק במצוות שציורם הפרטי דהמכשיר זהה לציור הפרטי דהמצוה, נחשבת המכשיר כמצוה. אבל, אין זה אלא מצד ענין הפרטי, דאילו מצד ענין הכללי - קיום רצון העליון שעל ידם - ההכשר הוא אותו ענין ממש של המצוה, כי גם המכשיר ענינו - "עושה רצונו של מקום". ומזה מובן שעשיית האיזמל אכן חד הוא עם הענין הכללי שבמצוות מילה, וזה שנקראת הכשר הוא רק כי יש בו גם ענין פרטי - חתיכת הערלה [וביחס לציור זו אמרינן דאינו אלא מכשיר].

ועפ"ז מובן בפשטות מה שבתשובה נחשבת המכשיר לחלק של התשובה עצמה: כי, הציור פרטית של מצוות תשובה אינה שונה כלל מענינה הכללי, כי גם ציור מצוות תשובה היא: להחליט לקיים את רצון העליון, ושוב אין כאן ציור פרטי דיחלק בין המצוה וההכשר, וא"כ בנדון זה יהי' ההכשר חלק של המצוה. וכמבואר לעיל שכל הסיבה שנשאר ההכשר הכשר ברוב המצוות הוא מפני ציורו הפרטי דהמצוה.

ואין זה אלא שברוב המצוות יש בפעולה גם ציור פרטי (לבד מקיום רצון העליון שע"י), ורוצים שההכשר יהי' חלק מפעולה פרטית זו, והרי בד"כ ההכשר הוא פעולה שונה מפעולת המצוה, ולכן נשארת בגדר "מכשיר", ורק בפו"ר ותלמוד תורה שפעולתו של ההכשר אכן חד הוא עם פעולה הפרטית של המצוה - נעשות חלק של המצוה. אבל בד"א - כשרוצים שההכשר יהי' חלק מפעולה פרטית, אבל כאן במצוות תשובה הרי המצוה הוא "לקיים רצון העליון", והרי זהו ענינו של המכשיר וכמבואר לעיל, דענינו של מכשיר הוא שעל ידו מקיימים רצונו ית'.

ג. אבל לכאורה תמוה ביותר: זה דענינו של המכשיר הוא קיום רצונו ית', אין זה לכאורה אלא ענינו הכללי של המכשיר, ואילו ענינו הפרטי של המכשיר, היא צורה נפרדת לגמרי. וכשם שבמצוות מפריד ומחלק צורתם הפרטית, עד שמצד צורה זו, נשארת המכשיר בנפרד ממנה, כמו כן הוא בנדו"ד, דאף שיש בהמכשיר "קיום רצונו ית'" שבוה שווה למצות תשובה, אבל גם יש ענינו וצורתו הפרטית, ובזה אינה כמצות תשובה?

ובאותיות פשוטות: ביאור שלנו הרוויח שמצד המצוה (תשובה) אין ענין פרטי שיפריד בינה לבין ההכשר. אבל נשאר הקושיא מצד המכשיר! דהרי לבד מענינו הכללי יש בו גם ציור פרטי, ולמה ייהפך המכשיר למצוה, הרי נצטווה על פעולה פלונית (קיום רצון העליון) ומקיימה על ידי עשייתו פעולה אחרת (רצון העליון ע"י צורה פרטית - ובנדוד"ד הפכית)?

ד. ולכאורה י"ל כמה אופנים בזה:

1) בנדון דידן, גם ציור הפרטי של ההכשר, ענינו ענין הכללי.

א: פעולת הזדון היא פעולת התשובה, ואעתיק מה שכתב בזה הרב י.ל.ש. בהערות התמימים ואנ"ש:

חלוק גדר מכשיר דודנות לכל מכשירי מצוה בזה שבכל המכשירים ה"ה רק מכשירים, דהיינו שבלעדם א"א לבא להמצוה, אבל לא שהם עצם המצוה. משא"כ דדנות ה"ז גופה הוא המצוה, כי ענין התשובה הוא מה ש"צמאה נפשו לה' כארץ עיפה וצ' להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ צ' וצלמות היא הסט"א ורחוקה מאור פני ה' בתכלית", וגדר צמאון זה הוא הוא עשיית העבירות, היינו לא רק שהעבירות מביאים לצמאון, כ"א זה עצמו הצמאון ובדוגמא כמו בגשמיות שענין הצמאון הוא חסרון המים עצמם, כמו"כ ברוחניות פ' הצמאון עצמו הוא הענין שעשה עבירות, אלא שעד אז לא הרגיש שהעבירות הן חסרון מים (אלקות וכו'), ועכשיו מרגיש.

ב: בסגנון אחר קצת, פעולת המכשיר נרגשת בעשיית המצוה.

שיעורי רי"כ בתניא: בכל שאר מכשירים, המכשיר היא הכנה שלפני וקודם להמצוה, אבל בשעת המצוה עצמה אין המכשיר נרגש, לדוגמא בשעת ישיבה בסוכה אין הבניי' נרגשת כלל. משא"כ בנדוד"ד, בשעת התשובה, הזדון נרגשת בהתשובה עצמה.

וכמו שהביאו דבריו בתניא עם פירוש המאור שבתורה: "צמאוננו של צדיק להקב"ה הוא משום שהקב"ה הוא טוב. לעומת זאת, צמאוננו של הבעל תשובה הוא מסוג אחר לגמרי - צמאון מחמת היותו ב"ארץ צ' וצלמות". וה"צלמות" קשור במהותו עם סוג זה של הרגש צמאון, נמצא, שה"צלמות" הוא חלק מגדר הצמאון עצמו. וא"כ, העבירות הם חלק מגדר התשובה מאהבה, ולכן התשובה עושה מהזדונות עצמו - זכיות."

היתרון בביאור(ים) אלו:

מובן היטב לשון רבינו בהגדירו מצוות התשובה "יעזוב החוטא חטאו" וכן הלשונות "החלטה ברצון" ו"גמור בלבנו", שכוונתו לבאר בזה איך הזדון הוא חלק מהמצוה, וכי התשובה היא ע"י 'תוקף' - היינו ריצה מהרע כדלעיל. (אבל אין אלו דיוקים הכרחיים לכאורה).

אבל לפי ביאור(ים) אלו קשה לכאורה:

(א) משמעות הברורה של השיחה היא (כלעיל בארוכה), שגם בכל המצוות יש ענין זה - שההכשר נעשה חלק מהמצוה, מצד ענינו הכללי שלה. ואילו לפי ביאורים אלו אינו כן, דרך בנדו"ד שענינו של ההכשר הוא המצוה, רק כאן נעשה חלק של המצוה, ואילו בשאר מצוות, שההכשר אינו ענין המצוה (עשיית איזמל, חתיכת ערלה), לא ייעשה חלק של המצוה, אפילו ביחס לענינה הכללי!?

(ב) לפ"ז אינו מובן למה הוצרך רבינו לבאר (ובארוכה) כל ההסבר שבשיחה, שכאן מדובר במצוה כללית משא"כ שאר המצוות הן גם פרטיות? ה"ל בפשטות, שכאן ענינו של ההכשר הוא ענינו של המצוה!?! ודוחק לומר דהא גופא כוונת השיחה במ"ש שתשובה ענינה כללי, ור"ל שהזדון הוא גם ענינה של תשובה. דאם כן, אין התירוץ קשור לכללי או פרטי, שמשמעו דהיותו כללי לכן יכלול בו כל המכשירים. אלא שהכשר זה, קשור להמצוה.

ג) יתורץ רק שגם זה שעובר על רצונו ית' נכלל במצוה, אבל לא תירץ לכאורה ציור פרטי דהעבירה עצמה?

(2) בנדון דידן, לא מתחשבים בציור הפרטי של המכשיר, כ"א בענינו הכללי.

ענינו האמתי של הזדון, הוא הקירוב לה' הנעשה על ידו בשעת התשובה. ולכן שונה מכשיר זה ממכשירים בעלמא שיש במכשיר איזה תוכן מסויים שאינו ענינו של המצוה (בניית סוכה היא ענין נפרדת משיבה בסוכה), משא"כ זדון שאין בו מצד ענינו שום תוכן חיובי, ובהכרח לומר שענינו האמתי הוא שלילת מציאותו, היינו שענינו של הזדון אינו ההעברה מאחדותו ית' אלא אדרבא, ענינו של הזדון הוא הוא (אליבא דאמת) הקירוב לה'. היינו, שאף שבהכשר זו יש לבד מענינו הכללי, גם ענין פרטי שאינו קיום רצון העליון, מ"מ אין להתחשב בציורו הפרטי, כי אין זה ענינו, אלא מתחשבים בענינו הכללי.

אבל גם לביאור זה קשה כדלעיל באופן הא'.

(3) כשהמצווה היא ענין כללי, אזי כל מכשיר יהי' חלק מזה, אפילו מצד ציורו הפרטי.

ענין כללי פירושו שמופשט, ואינו מוגבל בציורו, אלא כוללת בתוכו כל ענין שישמש כאמצעי להביא לענין זה. ולכן בתשובה, הרי היא מצוה כללית, ונמצא שההכשר (הזדון) שהביא לתשובה הוא הוא פעולת המצוה עצמה, כי אין המצוה מוגדרת (פרטית) בציורו, אלא בתכליתו, היינו בענינו.

באותיות פשוטות: כל המצוות הם (גם) פרטיים, היינו שהם מוגדרים בציורים ופעולתם, וההכנה לזה הרי אינו אותה הפעולה. משא"כ תשובה, אינו ענין פרטי, כ"א כללי. וכללי פירושה שמופשט וכולל בתוכו גם ההכנות, דאינו מוגדרת בפעולה הסופית,

ובמילא נכללו גם הזדונות, שהרי שימשו כהכשר.

דוחק בפי' זה: מנ"ל דתשובה ענין כללי, ובמילא שמופשט מציוור? אולי היא כן מצויירת אלא שציוורו היא קיום רצון העליון? ויותר מסתבר לומר שפירוש "כללי" בשיחה, הכוונה בזה בניגוד לענינים הפרטים דמצוות: הצד השווה שבהן - קיום רצון העליון. וזהו פירוש "כללי", אבל גם צד השווה הזאת מוגדרת בענינו ולא יכלול בתוכו ההכנות אליו.

4) גם ציוורם הפרטי של מכשירים ענינים רצון העליון.

כל ענינו של מכשיר (בכל התורה כולה), אינו אלא קיום רצון העליון, וכמבואר לעיל שהקב"ה ציוורו איזו מצוה וא"א לקיימה אלא ע"י מכשיר זה. וזהו כל ענינו של המכשיר, ואין בו שום תוכן בלעדי זאת. ואף שבמצוות עצמם הסברנו, שיש להם ציוור פרטי - לבד הקיום של רצון העליון - לדוגמא, כריתת הערלה וכו'. אבל זהו רק במצוות, כי בהם ציוור הפעולה מגדרת המעשה של המצוה, שהרי יש ציוור לעשות פעולה פרטית זו, ואי אפשר לומר שאין ציוור ענין, אלא וודאי שציוורו הוא עניינו. ואין זה אלא שלבד ציוור פרטי זה - הקיימת במציאות - נמצאת במצוות גם ענין הכללי - קיום רצה"ע.

משא"כ במכשירים, הנה אף שהמכשיר הוא על ידי העשיי' של פעולה פרטית בציוור פרטי, מכל מקום, הרי אין לומר שזהו ענינו של המכשיר, ושמגדרת בפעולה זו. כי מובן בפשטות דאף שיש במכשיר ציוור פרטי, הרי אין זו ענינו כלל, ואין בציוור זה שום תוכן.

ויסוד החילוק הוא: במצוות ובמכשירים יש ציוור פרטי וגם ציוור כללי. במצוות ציוור הפרטי הוא ענין, דהרי נצטווה על זה, ובמילא פעולה זו מגדרת את המצוה. משא"כ במכשירים הרי לא נצטווה על ציוור פרטי זה, ולכן אין לומר שזהו ענינו, ואין ענינו - גם של הציוור פרטי - אלא קיום רצון העליון. באותיות פשוטות: במכשירים, ציוור הפרטי "באשטייט נישט" בציוורו כ"א בענין הכללי. משא"כ במצוות.

ועפ"ז מובן בפשטות בענינו: כמבואר לעיל בארוכה, כדי שהמכשיר ייהפך לחלק של המצוה, צריך להיות פעולתן זהות. והרי ענינו - אפי' הציוור - של מכשיר הוא "קיום רצון העליון". ונמצא שבמצוות תשובה זהו גם ציוורו הפרטית שלה (בנוסף להיותו ענינו הכללי, כבכל המצוות). ונמצא שפעולתן זהות: נצטווה להחליט לשוב ולקיים רצון העליון, וקיימה (לתכליתה) על ידי (הזדון, שהוא) מכשיר, והרי מכשיר אינו אלא "קיום רצון העליון" כנ"ל בארוכה.

5) אינו נוגע באם יש ציוורו הפרטי, כי מ"מ יש גם ענינו הכלל (ובזה דומה למצוות).

עשיית הסכין אינו חתיכת הערלה, ואין פעולתה נמצאת כלל בעשיית הסכין. ולכן אי אפשר לומר שיש בעשיית הסכין חלק בתחיתת הערלה. משא"כ בנדוד, שרוצים שהזדון יהי' חלק ממצוות תשובה שתוכנה "קיום רצון העליון", והרי גם הזדון יש בו "קיום רצון העליון" להיותו מכשיר כנ"ל בארוכה. ונמצא שיש בפעולת ההכשר גם פעולתו של

המצווה.

ובאותיות פשוטות: אף שיש במכשיר גם ציור פרטי שאינו פעולת המצוה, מכל מקום הרי יש בו גם ענינו של המצוה. וכדי שההכשר יהי' חלק של המצוה, אין הכרח שכל ענינו יהי' ענין המצוה, אלא שלכל הפחות יוכלל בו גם פעולת המצוה. כמו בענינו, שאף שהוא זדון שבזה שונה מהמצוה, מ"מ ענינו גם קיום רצון העליון (מחמת היותו הכשר מצוה), והרי זהו פעולתו של המצוה עצמה. משא"כ בשאר המצוות שאין בפעולת ההכשר פעולת המצוה כלל.

ובסגנון השיחה: בכל המצוות יש בו ענין כללי - קיום רצון העליון - וביחס לענין כללי זה, כל מכשיר איזה שיהי' נהי' חלק מהמצוה, שהרי מכשיר ענינו גם קיום רצה"ע, שזהו עצם ענינו של המצוה. ואין זה אלא שבכל המצוות יש גם ציור פרטי, וציור פרטי זה אינו נמצא כלל בהמכשיר, לבד ממצות תשובה שאין בהמצוה ענין זולת ענינו הכללי.

וע"פ כהנ"ל לכאורה צריך לומר כאופן הד' או הה'. אלא שאולי טעיתי בהבנת הענינים דלעיל, ומאוד אבקש שיעירו בזה.



בענין חלוקת הארץ מעבר לירדן (גליון)

הת' שלמה צירקינד
תות"ל מאריסטאון

בגליון לה (קא) (שי"ל ש"פ שופטים תשמ"א) שאל אדוני זקני הרב אליעזר צבי זאב ע"ה צירקינד וז"ל "על מה שהעיר כ"ק אד"ש בהרש"י שיחה דפ"מ [=דפרשת מסעי (הודפס בשיחות קודש תשמ"א ח"ד ע' 290 ואילך)] שחצי שבט מנשה לקחו חלקם מעבר לירדן, לפי שגם להם הי' מקנה רב, וכל מי שיש לו מקנה רב שייך לו ג"כ הטעמים דבני גד ובני ראובן אבל לא האיר לנו כמה פרטים עקריים, דהיינו אם גם הם היו בכלל "התנאי דב"ג וב"ר [=דבני גד ובני ראובן]" או לא, ואם היו למה לא נאמר לכה"פ בספר דברים? ואם לא היו למה לא היו?"

וגם אם היו יחידים משאר השבטים שלקחו בעבר הירדן, ואם לא היו, למה לא היו? וכי רק לב' וחצי שבטים היו מקנה רב, ואם היו, למה לא פרטם? וגם אם הם היו בהתנאי דבני גד ובני ראובן? או לא? "עכ"ל.

הנה בספר משך חכמה (במדבר לב, לג בד"ה ויתן להם משה לבני גד כו' ולחצי שבט

מנשה) כתב וז"ל "הנה אף כי לא נזכר תנאי אם יעברו אצל חצי שבט המנשה, כיון שלכולם יחד נתן ממלכת סיוחן ועוג, ולהם התנה, גם חצי שבט מנשה בכלל התנאי, ועל דעת זה נתן להם . . ולכן בדברים [ג, יח] אמר ואצו אתכם, לכלול גם שבט חצי המנשי" עכ"ל.

ובספר נחלת בנימין (במדבר שם) כתב וז"ל "דעיקר התנאי נעשה רק עם ב"ג וב"ר ולא עם חצי שבט מנשה ורק דכיון דחצי שבט מנשה אתו מכח זכיותם של ב"ג וב"ר הם היו תלויים ג"כ באותו התנאי ולא היו יכולים לזכות בנחלתם כ"א בהתנאים שהתנו ישראל עם ב"ג וב"ר וכמ"ש בהפסוקים ביהושע אבל מ"מ כיון דעיקר התנאי לא נעשה רק עם ב"ג וב"ר נקרא התנאי ע"ש [=על שמם] עכ"ל.

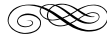
ובספר רנת יצחק (יהושע א, יד) כתב וז"ל "ונראה עפ"ימש"כ בפסוק י"ג דאע"פ שעיקר הדבר שלקחו בני גד ובני ראובן נחלתם מעבר הירדן הי' מחמת תנאם שהתנו עם ישראל, מ"מ אח"כ נעשה זה גם לחוק וציווי מאת ה', וכ"ז רק בבני גד ובני ראובן לחוד אבל חצי שבט מנשה לא נכללו בתנאי ורק החובה והציווי מאת ה' היתה גם על חצי שבט מנשה ג"כ עכ"ל.

מזה מובן שלא התנה עמהם אבל אע"כ היו חייבים בה(ציוויי שנעשה מה)תנאי. (ואע"פ שבספר העמק דבר (להנצי"ב, דברים ג, טז בד"ה ולראובני ולגדי) כתב שלא היו בהתנאי ואינו מביא שהיו חייבים בהתנאי כמו בהספרים הנ"ל, מ"מ הוא כתב שחצי שבט מנשה נטלו חלק בעבר הירדן מחמת בקשת משה רבינו כדי לחזק כח התורה שם, וזה אינו כדברי כ"ק אדמו"ר, משא"כ בהספרים הנ"ל, שמתאימות לדברי כ"ק אדמו"ר אע"פ שאינו מוכח שהם סוברים כן). וגם מובן שהוא נרמזו בספר דברים וגם למה לא הי' התנאי עמהם בפירוש.

ובנוגע אם היו יחידים משאר השבטים שלקחו בעבר הירדן, הנה הרמב"ן (במדבר שם בד"ה ולחצי שבט מנשה בן יוסף) כתב וז"ל "מתחלה לא באו לפניו שבט מנשה, אבל כאשר חלק הארץ לשני השבטים ראה שהיא ארץ גדולה יותר מן הראוי להם ובקש מי שירצה להתנחל עמהם, והיו אנשים בשבט מנשה שרצו בה, אולי אנשי מקנה היו, ונתן להם חלקם" עכ"ל.

מזה משמע שרק חצי שבט מנשה רצו בה ולא יחידים משאר השבטים (ואף אם היו יחידים שהיו להם מקנה רב, מ"מ לא רצו בה). ואף שאמר כ"ק אדמו"ר בהשיחה וז"ל (הנחה בלתי מוגה) "ווארום נאך דעם וואס משה האט מסכים געווען צו געבן בני ראובן און בני גד לאנד מעבר הירדן מצד דעם טעם וואס "מקנה רב הי' לבני ראובן ולבני גד" - און "ארץ מקנה היא" - איז מהאי טעמא אויך שייך אז אנדערע אידן וואס האבן מקנה רב זאלן קענען גיין דארטן לעבן, און זיי דארפן ניט קומען נאכאמאל טענה'ן ווייל משה האט שוין מסכים געווען צו אזא זאך" עכ"ל, (שלאו"כ, משמע שהם באו מעצמם למשה), מ"מ אינו מופרך שמשה בקש מי שירצה להתנחל עמהם (והי' הבקשה בכל ישראל בשוה,

ואף אם הי' רק יחיד) ואח"כ (רק) הם באו לו.
 אבל עצ"ע למה לא האיר כ"ק אדמו"ר לנו את הפרטים האלה.



עניני חג הפסח ליל סדר בקיבוץ

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ט"ו חלקים)
 איש עסקים, לוס אנג'לס

ידידי רבי שלמה רענן, מייסד ומנהל ארגון "אילת השחר", הפועל גדולות ונצורות להרבות תורה בישראל ולקרב לבבות לאבינו שבשמים, נשאל בתחילת חודש ניסן תשע"ז על ידי תושב אחד הקיבוצים בצפון הארץ הנמצא בצעדיו הראשונים של "חזרה בתשובה", כיצד עליו לנהוג בליל הסדר הנערך בחדר האוכל של הקיבוץ, שבו למרבה הצער, נאכל גם חמץ או תערובת חמץ, מלבד המצות המוגשות לכולם. מצב מורכב זה, מעלה שאלות רבות:

[א] מה אחריותו של חבר קיבוץ שומר תורה ומצוות, על חמץ של הקיבוץ.

[ב] האם יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה, במצה שנרכשה על ידי הקיבוץ.

[ג] האם יוצאים ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים, כאשר חמץ נמצא על השלחן.

[ד] והשאלה העיקרית היא, האם בכלל מותר לשהות בליל הסדר בחדר שבו אוכלים חמץ.

אחריות על חמץ הקיבוץ ובעלות על מצה שנרכשה על ידי הקיבוץ

א. על השאלה הראשונה, מה אחריותו של חבר קיבוץ שומר תורה ומצוות, על חמץ של הקיבוץ, ועל השאלה השנייה, האם יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה, במצה שנרכשה על ידי הקיבוץ, לא ניתן לענות תשובה מוחלטת ואחידה, משום שהדבר תלוי בהגדרת בעלות חברי הקיבוץ על רכושם.

תקנון הקיבוץ משנת תשי"ז קבע, כי החבר זכאי לקבל מהקופה הכללית את צרכיו [מזונות, לבוש, דירה, לו ולבני ביתו], אולם זכות זו איננה זכות קנין, אלא זכות שימוש. בשל כך, כל רכוש או כסף הניתן לחבר מטעם הקבוצה, אינו הופך להיות קניינו הבלעדי

של החבר, ויש לו בהם רק זכות שימוש (מתוך ספר הקיבוץ בהלכה עמ' 121).

במשך עשרות השנים שהתקיימו הקיבוצים על פי מודל זה, שקידש את השיוויון המוחלט בין החברים, ושלל מהחברים את זכויות הקנין על רכושם, היה מקום לומר שחבר קיבוץ שותף ברכוש הקיבוץ, ולפיכך יש לו אחריות על החמץ המשותף. וכתוצאה מכך, כאשר הקיבוץ לא מכר את החמץ, כל חברי הקיבוץ ללא יוצאים מהכלל, עוברים על איסור 'בל יראה ובל ימצא' בחמץ שהוא רכושם המשותף.

וכמו כן, היות ובמצה שמקיימים בה את מצות אכילת מצה בליל הסדר נאמר דין "לכם", כמפורש במסכת פסחים (לח, א), והיינו שהמצה צריכה להיות בבעלותו הפרטית של האדם, לכאורה חבר הקיבוץ אינו יוצא ידי חובת קיום מצות אכילת מצה בליל הסדר, במצה שנרכשה על ידי הקיבוץ, כי המצה לא "שלו". יצויין כי בספר הקיבוץ בהלכה עמ' 115 ואילך, הובא פולמוס נרחב שהתקיים בזמנו, האם בחג הסוכות חברי הקיבוץ יוצאים ידי חובת קיום מצות נטילת ארבעת המינים שנקנו על ידי הקיבוץ, משום שלכאורה לא מתקיים כהלכה דין "לכם", הנצרך לקיום המצוה. ואכן בנושא זה נקבע בתקנות הקיבוץ הדתי (סעיף 68) כי "לגבי אותם חפצים שדרושה להם בעלות לקיום ההלכה, מוסכם כי חפצים אלו נחשבים כרכושו הפרטי של החבר". אך בקיבוצים שלא נוספה תקנה זו, לא יוצאים ידי חובת אכילת מצת מצוה בליל הסדר, במצה שנרכשה על ידי הקיבוץ.

ב. דעה אחרת ביחס למעמדו של הקיבוץ בהלכה, כתב רבי יעקב אריאל, רב העיר רמת גן, בשו"ת באהלה של תורה (ח"א סימן ג אות ד), וביסודה נקבעה ההנחה שאחריות חברי הקיבוץ על רכושם שווה לדין "חברה בע"מ", אשר "אין השותפים אחראים אישית לחלקם בשותפות, אלא החברה היא אישיות משפטית העומדת בפני עצמה, שאחריותם האישית של המתאגדים בה הינה מוגבלת מיסודה". ולאור זאת "אין החמץ נמצא ברשותם ובאחריותם של חברי הקיבוץ, אלא ברשותה של האישיות המשפטית המופשטת של החברה. מסתבר שאישיות משפטית זו אינה עוברת על "בל יראה ובל ימצא", שכן התורה לא הטילה את מצוותיה אלא על בני אדם חיים, ולא על יצורים פיקטיביים".

ואכן בספרנו רץ כצבי מעגלי השנה (ח"ב סימן יא אות ז) הרחבנו את היריעה בנדון המעמד ההלכתי של "חברה בע"מ", והמסתעף לענין חובת ביעור החמץ הנמצא ברשות החברה, וכתבנו: "מבלי להיכנס לפרטי הדינים היוצאים מהגישות ההלכתיות השונות בהגדרת 'חברה בע"מ', המכנה המשותף לכל הדעות הוא, שקיימת מציאות של בעלות על חפץ או נכסים שאינה מוחלטת ככל בעלות רגילה. וכך נוצר מצב שבו יש בעלים לחברה, אך הבעלים אינו רשאי לעשות בחברה ככל העולה על רוחו, וגם אינו נושא באופן אישי בנטל פרעון חובותיה של החברה. מציאות שכמובן אינה קיימת בבעלות של האדם על חפציו הפרטיים, שהיא בעלות קניינית מוחלטת לכל דבר וענין.

לאור הגדרה זו, כתב ידידי רבי שמואל אליעזר שטרן, בספרו שביבי אש (סימן טו)

"לקושטא דמילתא אין מבורר לי כלל על מי אפשר להטיל את האיסור של בל יראה כשמדובר בחברה שאין לה בעלים מסויימים, והיא חברה בע"מ, שאין לה זיקה לאנשים בעצמותם אלא לממון ורכוש החברה". וכן נקט להלכה ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי הוראה בירושלים, בשו"ת מנחת אשר ח"א סימן קה) "בכל הנוגע לאיסורי תורה שאינם אלא גזירת הכתוב כחמץ בפסח, שבת וריבית וכדו', אין איסור בכספי החברה, מעיקר הדין".

עם זאת, הרב אריאל נטה לחלק בין מעמדם ההלכתי של הבעלים על "חברה בע"מ", לבין חברי הקיבוץ: "בחברת מניות זכויותיו וחובותיו של בעל המניה הינן מוגבלות ביותר, מלבד רכישת המניה על סיכונה וסיכוייה, אין לו יד בנעשה בחברה, והוא אינו רשאי כמעט להתערב בפעולותיה. לא כן הקיבוץ, המהווה מסגרת חברתית ערכית, זכותו של כל חבר וחובתו להביע את דעתו, להתערב ולכוין בכל דבר את דרכו של הקיבוץ, עד כמה שדעתו נשמעת ומתקבלת על דעת חבריו. מבחינה דתית נופלת האחריות בכל בעיה הלכתית המתעוררת בקיבוץ, על כל חבר וחבר בו, ולכן נראה שגם הפוסטים חברה בע"מ מאיסור חמץ, לא יפטרו את חברי הקיבוץ מאיסור זה".

ג. אלא שכל האמור לעיל היה יפה למקומו ולשעתו, כאשר המודל הקיבוצי ה"מסורתי" היה קבוע ומוחלט בכל הקיבוצים. בשעת כתיבת השורות, קיץ תשע"ז, מעמדו ההלכתי של הקיבוץ אינו מוחלט, וזאת בעקבות משבר הקיבוצים, שהגיע לשיאו בסוף שנות השמונים, ואשר לוהו בעזיבות של חברי קיבוץ רבים ובמתחים חברתיים שנוצרו על רקע המצוקה הכלכלית ממנה סבלו קיבוצים רבים.

על מנת להתמודד עם המצב, רוב הקיבוצים ביצעו שינויים מפליגים במבנה הכלכלי שלהם, וחיידו קביעת "שכר דיפרנציאלי", דהיינו תקציב ומשכורת המושפע מהמשרה אותה הם ממלאים [בניגוד למה שהיה נהוג במודל ה"מסורתי" של הקיבוץ, שכל חברי הקיבוצים קיבלו תקציב שוויוני על פי צורכיהם, ללא תלות בתפקיד בו הם החזיקו]. ולכן, כיום, אין שני קיבוצים הנמצאים בתהליך שינוי, כזה או אחר, דומים אחד לשני במבנה הכלכלי שלו. בכל קיבוץ קיים מודל אחר עם גרסאות רבות ושונות, לנוכח המציאות שכל קיבוץ מבקש לעצמו פתרונות ייחודיים שיענו על צרכיו.

לפיכך, באופן כללי קשה להכריע את השאלות, האם חבר קיבוץ נחשב שותף ויש לו אחריות על החמץ השייך לקיבוץ, והאם המצה שנרכשה על ידי הקיבוץ היא שלו, ובכל מקום ומקום צריך לברר את הדבר לגופו.

אמנם ברצוני לציין את מה ששמעתי מדב לבקוביץ, חבר קיבוץ גן שלמה - קבוצת שילר [הסמוך לרחובות] כי בחגים אוכלים כל החברים בארוחה חגיגית משותפת המתקיימת בחדר האוכל של הקיבוץ, על ידי "ועדת התרבות" של הקיבוץ הגובה תשלום מיוחד מחברי הקיבוץ למימון הוצאות הסעודה. ובמקומות מסוג זה, בסעודת ליל הסדר,

חזרו למקומן השאלות, האם חבר קיבוץ עובר באיסור 'בל יראה ובל ימצא' על החמץ שנקנה מהכסף שנגבה ממנו ומכל חברי הקיבוץ, והאם יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה בליל הסדר, במצה שנקנתה מכסף זה, וצ"ע.

...

סיפור יציאת מצרים כשאין לו מצה

ד. עתה נבוא להשיב על השאלה האם יוצאים ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים, כאשר חמץ נמצא על השלחן.

הנהגה ידועים דברי בעל ההגדה: "יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". ונחלקו הפוסקים האם יוצאים ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים כאשר אין לפניו מצה או מרור.

הבה"ג (הלכות פסח סימן יא) כתב "מי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר, חייב לומר הלכות הפסח, ואומר הללויה". ובביאור על ספר המצוות לרס"ג (עשה לג) כתב לבאר כוונתו: "דאע"פ שאין לו ארבעה כוסות שתקנו לומר עליהם סיפור יציאת מצרים, וגם אין לו בשר זכר לפסח והוא מעיקר הסיפור, כדתנן רבן גמליאל אומר כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו: פסח, מצה ומרור. מכל מקום אין זה מעכב מצות סיפור יציאת מצרים וההלל".

אך "מדנקט [הבה"ג] רק יין ובשר, נראה דסבירא ליה דדוקא יין ובשר, שעיקרן אינו אלא מדבריהם בעלמא, אבל מצה דאורייתא ומרור דעל כל פנים עיקרו דאורייתא, אף על פי שבזמן הזה אינו אלא מדבריהם, מעכבין סיפור יציאת מצרים. וכל שאין לו מצה ומרור, שוב אינו חייב גם כן בסיפור יציאת מצרים".

וביאר הרס"ג טעם הדבר: "נראה שטעמו בזה, ממה שאמרו במכילתא, בעבור זה, לא אמרתי לך אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך, וסבירא ליה דהדברים כפשוטן וכמושמען, דלא מיחייב בסיפור יציאת מצרים אלא על מצות ומרורים, כשמונחים לפניו על שולחנו מוכנים לאכילתו, כמשמעות לישנא דקרא, דכתיב 'בעבור זה', שמראה עליהם באצבע".

כדבריו כתב גם בשו"ת חסד לאברהם (תנינא או"ח סי' נד), וביאר שטעם זה אין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים "כיון שמצות סיפור יציאת מצרים באותה לילה היא רק כשסמוך למצות מצה, כמו שדרשו 'בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור', ופשיטא דבאין לו מצה ומרור, פטור ממצות עשה דסיפור יציאת מצרים באותה הלילה וכו', וכיון שמצוה זו תלויה במצוה אחרת הקודמת לה, כיון שבירך על מצוה העיקרית דמצה ומרור, ל"ת לברך עוד על סיפור יציאת מצרים שהוא נספח לה".

ובשו"ת בית אבי (ח"ג או"ח סי' צז) העיד כי בשנות הזעם, חשש לדברי הרס"ג הלכה למעשה, כאשר לא היו לפניו מצה ומרור בליל הסדר: "תכתב זאת לדור אחרון, בימים החשכים בימי הזעם כשהיינו במצור ומצוק גרוע מהצאן לטבח יובל, שפת אנוש דלה מאוד להביא לידי ביטוי את העינויים הקשים טרם שבא הכורת האיום חבלי מוות ומצרי שאול, חרב ורעב, צרה ויגון, וכבר תם לריק שארית כוחותינו, והיינו עוד מחכי קץ ישועתנו ומקדישי שמו יתברך, כי לא יכלה רחמיו עלינו, שומו שמים מה שעבר עלינו, וב"ה לא עזב רחמיו על השארית הנמצאה, וכשהיינו במחבאות בשאול תחתיה בליל פסח, אמרתי קצת מן ההגדה בעל פה בלי להזכיר שם שמים, כי לא היה לנו במה לכסות את הראש ואת הגוף, ולא היה לנו לא חמץ ולא מצה, רק מרור לענה ורוש, והרהרנו אז בענין חייב הגדה בלי מצה".

ה. אולם דברי הרס"ג אינם מוסכמים להלכה, כמו שכתב הפרי מגדים (משבצות זהב סו"ס סימן תפה) "הגדה מצות עשה מן התורה, ואף אין לו מצה ומרור". וכדברי המנחת חינוך (מצוה כא) "ולא מצינו זה דמצוה זו [סיפור יציאת מצרים] יהיה תלוי במצה ומרור, אך דהתורה קבעה זמן ליל ט"ו דמצווים על מצה". וכן סיים גם בשו"ת בית אבי (שם) "וזה דבר חדש מאד לומר דכשאינן לו מצה, שיפטר מלומר הגדה, ובודאי מה דאמרינן בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, היינו בשעה שחייבים במצה ומרור, אבל לא בפועל ממש. וזה דבר חדש מאד לומר דכשאינן לו מצה, שיפטר מלומר הגדה, ובודאי מה דאמרינן בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, היינו בשעה שחייבים במצה ומרור, אבל לא בפועל ממש".

וכן פסק הגר"ע יוסף בספרו שו"ת חזון עובדיה (ח"א סי' כג, עמ' שמח) "שהרי בוודאי לכל הדעות שתי מצות נפרדות הן, ואין מעכבות זו את זו. ופשיטא לי להיפך, שאפילו מי שאינן לו מצה ומרור בליל פסח, חייב בהגדה ובסיפור יציאת מצרים".

גם בספר קובץ הלכות (פרק כו סעיף יד) בשם רבי שמואל קמינצקי, ראש ישיבת פילדלפיה, מובא כי "אפילו מי שאינן לו מצה ומרור, הרי הוא חייב במצות סיפור יציאת מצרים". וצריך לומר שאין כוונת בעל ההגדה בדבריו "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", לומר שקיום מצות ההגדה תלוי במצה שתהיה לפניו, אלא שזמן סיפור יציאת מצרים תלוי בזמן אכילת מצה. ולכן, גם מי שאינן לו מצה ומרור מונחים לפניו ואינו אוכל מצה ומרור, ודאי חייב במצות סיפור יציאת מצרים. וכפי שמשמע מדברי תרומת הדשן (ח"א סי' קלז) שכתב: "וכל שכן ההגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, כלומר בשעה שראוי לאכול מצה ומרור".

סיפור יציאת מצרים כאשר נמצא לפניו חמץ

ו. אלא שגם לשיטת הסוברים שלא יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים אלא כשיש

מצה לפניו, לכאורה מסתבר שאם מונחים לפניו גם מצה וגם חמץ, מתקיימת מצות סיפור יציאת מצרים, שהרי סוף כל סוף המצה מונחת לפניו, וכמו שכתב לי רבי עובדיה יוסף טולידאנו, מחבר שו"ת משיב משפט: "הרי אין מדובר שאין לו מצה לפניו, אלא שלצערינו יש גם מצה וגם חמץ, ובכה"ג גם לשיטת מהרי"פ, הרי עדיין יכול לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים במצה שמונחת לפניו. והלא אפילו בקרבן פסח שיש לאו מפורש "לא תזבח על חמץ דם זבחי" (שמות כג, יח), כתב הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"א ה"ה) "השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו, לוקה, שנאמר לא תזבח על חמץ דם זבחי, שלא יזבח הפסח והחמץ קיים. אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין, אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבתו הרי זה לוקה והפסח כשר". הרי להדיא שאין החמץ גורע מקיום מצות הפסח, אלא שראוי הוא ללקות על מעשהו. וכל שכן בענין זה".

אולם חשבתי לומר שיתכן ואין יוצאים ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים כאשר מונחים לפניו חמץ ומצה, בהקדם שאלה נוספת העלולה להתעורר בקיבוץ שבו אוכלים חמץ בליל הסדר: האם מי שאוכל מצה וגם חמץ, רחמנא ליצלן, יוצא ידי חובת קיום מצות עשה של אכילת מצה בט"ו בחודש ניסן.

ומצאתי בדברי רבי לייב מינצברג, ראש קהל עדת המתמידים בירושלים, שכתב בספרו בן מלך (גדרי איסורי חמץ ומצות אכילת מצה ענף ג עמ' מח) "בלשונות פסוקי התורה נראה בבירור, כי אין טעם איסור חמץ נפרד ממצות אכילת מצה. והכל אחד, כי כל ענין החג הוא חג המצות. ועל ידי זה מציינים את הגאולה והחפזון. אמנם, כדי לעשות ימי אכילת מצה, אין די באכילת מצה, כי אכילת מצה יחד עם חמץ, אין בה הוראה כי המצה הוא מאכלינו, וכל הדגשת היות הימים הללו חג המצות בא גם על ידי אי אכילת החמץ. כי הגדר של החג הוא, כי לחם מאכלם של ישראל יהיה רק מצה. ולפי זה נמצא, שאיסור אכילת חמץ, אינו כאיסורי אכילה של תיעוב ואיסור. והטעם לחומר איסור אכילת חמץ היינו, כי מי שאינו מקיים המצות עשה של אכילת מצה, אינו עוקר בקום ועשה את המציאות של חג המצות רק בשב ואל תעשה. וגם עדיין חוגג הוא את חג המצות, על ידי זה שאינו אוכל חמץ. אמנם, האוכל חמץ עוקר בידיים את מהות היום שהוא חג המצות. וגם שובר כליל את "חג המצות" [כי אפילו אם יאכל גם מצה, כבר אין זה "חג המצות", שהרי כל ימות השנה אוכלים חמץ ומצה]. ומכיון שאינו חוגג כלל את חג המצות, מוכיח בזה כי אינו שייך לכלל ישראל, "אילו היה שם לא היה נגאל", ולכן ענוש כרת "ונכרת מעמיו", כלומר שהוא מנותק וכרות מעם ישראל".

וכן ראיתי בספר אמרי דעה (פסח עמוד ר) שכתב: "לא מבעיא אם אוכל חמץ ביחד עם המצה דלא מקרי הך אכילה אכילת מצה, דודאי אכילת חמץ ומצה הם דברים הפכיים ולא מקרי הך אכילה - אכילה דמצה, אלא אפילו אם אוכל חמץ בין אכילת הפסח לאכילת

המצה, נמי מבטל בזה אכילת המצה שעליו, דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו", וכל שמפסיק באכילת חמץ בין הנך אכילות, לא מקרי על מצות ומרורים יאכלוהו".

ומבואר בדבריהם שהאוכל גם מצה וגם חמץ בליל הסדר לא יצא ידי חובת מצות אכילת מצה, כי החמץ מנוגד ביסודו למצה, ובימי חג הפסח צריך להיות מאכלם של ישראל רק במצה. ולפיכך אכילת החמץ מפקיעה ומבטלת את קיום מצות המצה.

ולפי זה חשבתי לומר, שגם הימצאותו של חמץ על שלחן ליל הסדר בשעת סיפור יציאת מצרים, מפקיע ומבטל את קיום המצוה.

ויש להוסיף בהטעמת הדברים על פי מה שכתב מהר"ם שיק בספרו על תרי"ג המצוות (מצוה כא) שחיוב נשים בהגדה בפסח נובע מדברי הגמרא בפסחים (לו, א) "לחם עוני - לחם שעונים עליו דברים הרבה", ולכן למרות שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא "הקרא דעוני בא ללמד שעונים עליו דברים הרבה, והיינו שחייבים לספר עליו ההגדה, ומהאחר ילפינן דנשים חייבים במצוה זו". ומאחר ויסודה של מצות ה"הגדה" הוא "לענות דברים הרבה", דהיינו לספר בסיפור יציאת מצרים עם "לחם עוני", כאשר על השלחן נמצא גם חמץ, אין זה "לחם עוני" שניתן לקיים בו את המצוה "לענות עליו דברים הרבה".

ועוד נראה להוסיף על פי דברי האדר"ת (הובא במקראי קודש פסח סימן ? אות ב) שיישב את הסתירה בדברי הרמב"ם, שמחד גיסא פסק בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) "אכל מצה בלא כוונה, יצא ידי חובתו". ומאידך גיסא ספק בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) שבשופר צריך כוונה. על פי היסוד שיש הבדל בין העדר כוונה בסתמא לבין העדר כוונה שיש עבירה בעשייתו: "דאף דס"ל לרמב"ם דאין מצוות צריכות כוונה, מכל מקום זה דווקא אם אין עבירה בעשייתה, דאז יוצא בלי כוונה. אבל באופן שאם לא יכון איכא עבירה בעשייתה, ודאי לא יצא. והסביר דבריו, דלא עבירה כל מצוה לשמה קאי, משא"כ כשיש עבירה בהעדר הכוונה, על זה לא שייך סתמא לשמה. ולכן במצה, כשאכל בלא כוונה אין חשש כלל, שפיר יצא ידי חובה. משא"כ בתקיעת שופר, כשתוקע להתעסק אסור משום שבות, ואם כן בלא כוונה אסור, ואינו יוצא ידי חובת מצוה". ועל פי דברי האדר"ת נראה כי מי שאוכל חמץ עם מצה בליל הסדר, לא יצא ידי חובת קיום מצות אכילת המצה, כי בגלל שיש עבירה בעשיית המצוה של אכילת החמץ, נמצא שיש "כוונה הפכית" נגד הכוונה הנחוצה לאכילת המצה, ובמקרה שכזה אפילו בדיעבד לא יצא ידי חובה.

ז. בשעת לימוד הסוגיא, אמרתי את עיקרי הדברים לידידי רבי יצחק דוד אלטר, ראש כולל הוראה של חסידי גור בבני ברק, אך הוא לא הסכים עם מסקנתי שלא יוצאים ידי מצות סיפור יציאת מצרים כאשר על הלחן נמצא גם חמץ, והסביר את דבריו במכתב הבא:

כ"ב אדר תשע"ז

למכובדי הנעלה ידיד היקר, איש תבונות אוהב תורה וגיבור במלחמתה

הרב צבי שי' לאוי"ט רייזמן

בדבר השאלה שעוררת לאלו בני הקיבוצים שבעוונותינו הרבים חמץ ומצה לפנייהם בעריכת הסדר, האם שומרי תורה שבהם יצאו ידי חובה בסיפור יציאת מצרים, דהרי מתנאי ההגדה שיהיה "מצה" ומרור מונחים לפניך, וכל שלא אמר פסח מצה ומרור חסר בסיפור [לרוב הראשונים], ואם כן החמץ והמצה תרתי דסתרי.

הנה עלה ברעיוני ספק נוסף, מה דינו של האוכל מצה בכדי אכילת פרס, ותוך כדי זמן אכילת פרס, אכל גם כזית חמץ, לענ"ד פשוט שקיים מצות אכילת מצה.

והנה הגם ששמעתי סברתך, עדיין חושבני **שהחמץ אינו מעכב בהגדה**, וכמו שאם מונח דבש ומיני מתיקה ליד המרור אין זה מעכב בהגדה, הרי גם חמץ ומצה שלו המונחים על השלחן אינם מעכבים. ולא עוד, אלא אפילו בסיפור יציאת מצרים בלי מצה בכלל, יתכן ומדאורייתא יצא, שאפילו שדרשו חז"ל בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, בשעה היינו בשעת החיוב.

אמנם זה חידוש שקשה לאומרו מבלי ראייה.

וכפי שאמרתי לך בטלפון, עלה בדעתי ראייה מחיוב הגדה בפסח שני שנסתפק בזה בשפת אמת, והרי חמץ ומצה עמו בביתו.

בידידות, ולבנתיים אסיים מקוצר פנאי

יצחק דוד

על מכתב זה השבתי:

בס"ד, כ"ח אייר תשע"ז

לכבוד ידידי הגאון רבי יצחק דוד אלטר שליט"א

ראש כולל הוראה של חסידי גור בבני ברק

קיבלתי את מכתב מע"כ, אך לא הבנתי את הטענה שחמץ אינו מעכב את המצה כמו דבש הנמצא בסמוך למרור, שהרי אינו דומה דבש לחמץ, כי התורה אסרה חמץ בפסח, אבל התורה לא אסרה דברים מתוקים [דבש] בפסח, ולכן הדבש אינו מהווה סתירה והפקעה למצות אכילת המרור, מה שאין כן החמץ העומד בניגוד מוחלט ובסתירה גמורה לכל מהות המצה, מפקיע את קיום מצות אכילת המצה, ואת מצות סיפור יציאת מצרים.

בברכה רבה וביקרא דאורייתא

צבי רייזמן

• • •

שהות בליל הסדר במקום שאוכלים בו חמץ

ת. כאמור לעיל, השאלה העיקרית בהשתתפות בליל הסדר בקיבוץ, שבו למרבה הצער אוכלים חמץ היא, האם מותר לשהות במקום שבו אוכלים חמץ מחשש שמא יבוא לאוכלו.

במסכת פסחים (ו, א) מובא: "אמר רב יהודה אמר רב, חמצו של נכרי, עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר". ופירש רש"י: "שלא ישכח ויאכלנו". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תמ סעי' ב) "וצריך לעשות לפניו מחיצה גבוה עשרה טפחים, כדי שלא ישכח ויאכלנו". וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק יג) "ואף על גב דבשאר איסורי אכילה והנאה לא בעינן מחיצה, הכא שאני משום דלא בדילי מיניה כולי שתא, חישינן שלא יבוא לאכול, להכי בעינן מחיצה להיכרא".

לאור הלכה פסוקה זו, בדורינו שב"ה נתרבו "בעלי תשובה", וחלק מהם גרים בבבית אחד עם בני משפחה שעדיין אינם שומרים תורה ומצוות, דנו הפוסקים, מה עליהם לעשות בימי חג הפסח.

הגרי"ש אלישיב (קובץ קול התורה סי' סג) כתב "שבעל תשובה שצריך לגור בבית הוריו החילוניים שמחזיקים ואוכלים חמץ בפסח, עליו להשבע שלא יאכל את חמצם של הוריו בפסח, שכמו שתוספת האיסור של הקדש מועיל על מנת למנוע ממנו מלאכול חמץ בפסח, הוא הדין שאיסור שבועה מועיל למנוע ממנו מלאכול את החמץ".

אולם בספר תקנת השבים (סימן כא) הביא בשם רבי משה שטרנבוך "שאינו איסור לגור במקום שנמצא חמץ של אחרים, כיון שהחיוב לבער חמץ שמא יבוא לאכול, הוא דווקא על חמץ שלו. ולכן אין הבעל תשובה צריך להשבע ולאסור עליו את חמצם של הוריו. אכן, רצוי מאד שלא להיות בבית זה בפסח, ועל הבעל תשובה וכל הרבנים המסייעים בידו, לעשות כל מה שביכולתם בכדי שלא יהיה בבית הוריו בימי הפסח".

אמנם דברים אלו נאמרו בנדון מגורים בבית שבו אחרים אוכלים חמץ, אך בנדון דידן יתכן ומדובר בסעודת ליל הסדר הנערכת סביב שולחן אחד שבצדו האחד נשמרים מאיסור חמץ ואוכלים רק מצה, ומצדו האחר אוכלים חמץ, רחמנא ליצולן. וכאן עומד לפנינו פסק השו"ע (או"ח סי' תמ ס"ג), "אינו יהודי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו, אינו להוציאו, אע"פ שהישראל רואה חמץ של אינו יהודי, אין בכך כלום. אבל אסור להעלותו עמו על השולחן ואפילו בהפסק מפה" [דהיינו עשיית "היכר" בין האוכלים, כפי שנוהגים האוכל בשר והאוכל חלב באותו שולחן, שכל אחד אוכל ב"היכר" של מפה נפרדת, כמפורש בשו"ע יו"ד סי' פח סעי' ב].

ולפי זה אסור לשבת בליל הסדר סביב שולחן אחד שיש מי שאוכל עליו חמץ, ואפילו הפסק מפה לא יועיל בזה. וכן השיב הראשון לציון, רבי יצחק יוסף, לשאלת ידידי רבי שלמה רענן: "אסור לשבת בשולחן שיש בו גם חמץ".

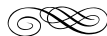
"חייך קודמים" ברוחניות

ט. לסיום, בספר חשוקי חמד (פסחים קטז, א) נשאל רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן בבני ברק: "ראובן הוא בעל תשובה ולומד בישיבה, אך הוריו עדיין לא חזרו בתשובה. והנה קודם הפסח הזמינו ראש הישיבה לבוא אצלו לליל הסדר, וכששאל את הוריו אם הם מסכימים שילך לעשות את הסדר אצל ראש הישיבה, התרגזו מאד ואמרו לו שמקובל שבליל הסדר מסובים כל המשפחה ביחד. ועתה מסתפק ראובן מה לעשות, האם ילך לראש הישיבה, והוא וילדיו ילמדו ממנו יראת שמים תורה וקדושה, אבל הוריו יקפידו עליו ויהיה פירוד לבבות, או שמא יסב עם המשפחה ויקיים מצוות כיבוד אב ואם, ואולי יצא מזה גם קצת קירוב לבבות, ויוכל קצת לקרבם לתורה וליראת שמים".

והשיב הרב זילברשטיין: "נאמר במסכת בבא מציעא (סב, א) שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתיים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. עד שבא רבי עקיבא ולימד "וחי אחיך עמך", חייך קודמים לחיי חבריך. וכתב השערי תשובה (סימן תפ"ס"ק ב) שהוא הדין בענייני מצוות חיי קודמים, דאם בעסקי גופות כך בעסקי נפשות על אחת כמה וכמה.

אם במצוות נאמר חייך קודמים ומותר אף לעשות תחבולות קצת, כדי להשלים את נפשו, כל שכן שאין חייב להקריב רוחניות שלו וכל שכן של ילדיו, למען להיות עם אביו ואמו שהם גם מצווים בכבודו של מקום, וכל שכן כשאין בזה כיבוד אב ממש שהרי הם לא רוצים שיאכילם וישקם אלא רוצים להיות יחד עמו בסדר, ואין זה בגדר מצות כיבוד אב ואם ממש. ולכן צריך לעשות חשבון של שמים היכן ירויח יותר מצות, דאם המשפחות יעשו ליצנות והילדים ינזקו, יקיים את הפסוק (בראשית ב, כד) עַל פֶּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ, כִּי הִלְצִנּוּת תִּדְבַּק בּוֹ וּבִבְנָיו. אולם אם יש בזה כבוד אב ואם ממש, וגם יוכל לקרבם לתורה ומצוות, ואין חבורת ליצים, אלא רוצים לשמוע ויש סיכוי שיוכל לקרבם, ילך להסב עם אביו ואמו, אעפ"י שלא תהיה לו התעלות רוחנית. כי עצם מצות כיבוד אב ואם גדולה מאד, גם כשאינה מתלווה עם עליה רוחנית נראית לעין".

ואם דברים אלו נאמרו במקום שלא אוכלים חמץ בפסח, והספק הוא על "התעלות רוחנית" במקום אחר, על אחת כמה וכמה שמקום שבו אוכלים חמץ בליל הסדר, ודאי שיש לנהוג על פי הכלל "חייך קודמים", ולכתחילה ראוי להיערך מבעוד מועד לא לשהות במקום זה בליל הסדר.



טעם שינויי הלשונות מיחיד לרבים בפסקי הסידור על הגש"פ

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

המעין בפסקי הסידור על ההגדה יראה שבדרך כלל אדה"ז כותב ההוראות למעשה בלשון יחיד, אך פעמים בודדות כותב ההוראות בלשון רבים כדלקמן, וצריך להבין טעם שינויים אלו.

[ולהעיר שיש עוד שינוי (פחות בולט) בלשון אדה"ז, והוא, שלפעמים כותב ההוראות בלשון ציווי, כמו "יסדר על שולחנו", "ויטבול במי מלח", "ויקה מצה האמצעית", וכן הרבה כיוצא בזה, ולפעמים בלשון סיפור דברים, כמו "ישותה הכוס בהסיבה", "ונוטל ידיו", "ונוטל פחות מכזית", וכן הרבה כיוצא בזה, ולא עלתה בידי לע"ע להבין טעמי השינויים, ואפשר גם שאינם בדוקא. אם כי יש לציין שכל ההוראות מברכת "המוציא" עד אכילת אפיקומן הן בלשון ציווי].

והנה הטעם שכתב ההוראות בלשון יחיד מובן בפשטות שהכוונה לעורך הסדר, שהוא בעל הבית, ולא נחית לתת הוראות למשתתפי הסדר, שאת זה בודאי יעשה עורך הסדר.

אך מה שצריך להבין הוא מדוע כתב ההוראות לפעמים בלשון רבים?

והנה כשנדייק היטב בלשונות רבנו נראה שההוראות המובאות בלשון רבים הן הוראות שאינן קשורות לעורך הסדר דוקא, אלא הן הוראות פעולה בשביל סדר ההגדה, וכדלקמן. הלשונות המובאות בלשון רבים הם: (א) "ומסלקין הקערה עם המצות לצד אחד." (ב) "ומוזגין כוס שני." (ג) "ומחזירין הקערה." (ד) "ומגלין מקצת הפת." (ה) "ואומרים עבדים כו." (ו) "ואח"כ מוזגין כוס שלישי." (ז) "ומוזגין כוס רביעי." (ח) "ופותחין הדלת."

והנה כל ההוראות דלעיל (מלבד הוראה ה'), הן פעולות שלא צריכות להעשות דוקא ע"י מי שעורך הסדר, אלא כל אחד מבני הבית יכול לעשות זאת, שכן הענין הוא שהדבר יעשה, ולא מי משנה מי יעשה, וזה כולל סילוק הקערה לצד אחד, והחזרתה, וגילוי מקצת הפת.

וכן מזיגת הכוס (כלומר, שפיכת היין מהבקבוק לתוך הכוס) אינה חייבת להעשות בדוקא ע"י השותה. ואדרבה גבי מזיגת הכוס מובא בשו"ע ר"ס ס' תעג ס"א: "מוזג כוס ראשון . . . ואם אפשר טוב שלא ימוזג הבעל הבית בעצמו אלא אחר ימוזג לו." ומה שבסידור לא כתב רבנו במפורש שימוזג אחר, מובן על פי מה שכתוב בביאור ההגדה של הרבי: "מנהג בית הרב מוזגין הכוס, ואין מדקדקין שימוזג אחר." ועל פי זה אפשר לומר שמשום כך סתם רבנו בסידור וכתב בלשון רבים "ומוזגין", לומר שאיך שירצו יעשו או

שימזוג הבעה"ב בעצמו, או שאחר ימזון לו. ולכן מופיע בשלושת הכוסות "מזוגין" בלשון רבים [ומה שבכוס ראשון של קידוש לא מופיע בסידור כלל ענין המזיגה, זהו משום שבמקור בדפוס הראשון של הסידור מובא: "קידוש תמצא אחר תפלת שלוש רגלים", וממילא גם הושמט ענין מזיגת הכוס שפשוט שהיא כמו כל קידוש].

וכן לענין פתיחת הדלת לאמירת "שפוך חמתך", אין ענין שעורך הסדר דוקא יפתח הדלת, אלא העיקר שיפתחו הדלת, ואמירת "שפוך חמתך" תהיה כשהדלת פתוחה, ובפרט על פי המובא בביאור ההגדה של הרבי ששולחים שלוחים לפתוח הדלתות, ואמירת "שפוך חמתך" על ידי אומר ההגדה יכולה להיות גם בישיבה ליד השולחן.

אך מה שנשאר לבאר הוא מה שמובא באות ה' 'ואומרים עבדים כו', למה כאן כותב בלשון רבים? שכן על פי המובא לעיל היה צריך לומר בלשון יחיד, כמו כל ההוראות שבהגדה המתייחסות לעורך ההגדה.

גם צ"ע למה כתב "ואומרים עבדים כו", לכאורה היה די לכתוב: "ואומרים" סתם (כמו לפני "לפיכך"), שכן בהמשך מיד מתחיל "עבדים היינו כו", או "ויאמר זה" (כמו בדרך), או "ויאמר ההגדה" (כמו בברכת המזון, "ואומר עליו ברכת המזון").

והשאלה מתחזקת יותר שהרי בשו"ע ר' סי' תעג ס"מ מובא: "מתחיל עבדים היינו", בלשון יחיד.

ויתרה מזו בענין אמירת ההגדה מובא בשו"ע ר' סי' תעג סכ"ד שבעל הבית אומר ההגדה, ו"בני הבית יוצאים בשמיעה מבעל הבית", ומוסיף שם: "שכן נכון לעשות, משום ברוב עם הדרת מלך".

ואם כן לפי זה דוקא לפני "עבדים היינו" היה לרבונו לכתוב בסידור: "ואומר עבדים היינו" בלשון יחיד, שכן כל השאר יוצאים בשמיעה ממנו.

ונראה לבאר בכמה אופנים:

א) על פי פשט: כיון שבתחילה כתב "וכאן הבן שואל מה נשתנה", הוצרך כאן לכתוב בלשון "ואומרים", כי אם היה כותב "ואומר" היה במשמע שהבן השואל הוא גם שאומר "עבדים היינו", ובאמת הכוונה שהבעל הבית אומר (ושאר בני הבית או שומעים אומרים אתו בלחש).

ב) על פי הנהוג למעשה: אדה"ז משמיענו כאן דלא כמו שכתב בשו"ע שלו שאחד אומר ההגדה והשאר יוצאים בשמיעה, משום שאמירת ההגדה היא ארוכה, וקשה לשומעים לרכז עצמם לשמוע כל ההגדה או רובה, ובמקרה כזה העצה היא שכולם יאמרו ההגדה ולא יסמכו על בעה"ב האומר בקול רם. ועל דרך המובא בשו"ע ר' בסי' קפג ס"י גבי ברכת המזון, שאין לשומעים לצאת בשמיעה בלבד מפי המברך, אלא יברכו כל אחד בלחש

ביחד עם המברך, כיון שברכת המזון יש בה ברכות ארוכות ולא יוכלו לכוין לשמוע הכל. וכן בכל מקום שיש ברכות ארוכות, מזהיר רבנו בשולחנו שגם השומע יאמר ביחד עם המברך. ולכן כותב רבנו לפני ההגדה שתחילתה באמירת "עבדים היינו", שכולם יאמרו אותה ולא יסמכו על שמיעה מבעל הבית.

ג) בדרך חידוש: אדה"ז משמיענו שאף שאת ההגדה אומר בעל הבית, הרי שאת "עבדים היינו" אומרים כולם (כולל הבן השואל), כיון שנוסח "עבדים היינו" הוא בלשון רבים: "עבדים היינו. . . אנו ובני בנינו. . . כולנו חכמים כו', מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים". ולכן מתאים יותר שכולם יאמרו קטע זה, ולא רק הבעל הבית, כיון שזהו קטע המדבר אל כל היושבים בליל הסדר, ובפרט שהוא נאמר בלשון נוכח. ולפי פירוש זה מובן מה שכתב בלשון "ואומרים עבדים כו'", ולא כתב "ואומרים" סתם או "ואומרים ההגדה", כיון שההדגשה היא שדוקא את "עבדים היינו" יאמרו כולם, מהטעם האמור לעיל, מה שאין כן שאר קטעים שבהגדה ניתן לצאת בשמיעה מבעל הבית.

ויש להוסיף, כיון ש"עבדים היינו" היא תחילת ההגדה, ובו מובא הענין העיקרי של ההגדה "מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", יש בו חשיבות גדולה יותר משאר קטעים שבהגדה, ולכן ראוי יותר שכולם יאמרוהו. ומה שבשוע"ר ס"מ כותב בלשון יחיד, הוא משום ששם הייחס הוא אל האבא העונה מול הבן השואל, משא"כ כאן בסידור הייחס הוא אל סדר ההגדה כולו, שתחילתה ב"עבדים היינו".

[ואפשר אולי להביא קצת מקור לחידוש זה מהמובא בשוע"ר סי' תעג ס"מ: "ואפילו אם מסובין שני תלמידי חכמים הבקיאים בהלכות פסח – שואל אחד מהם את חברו מה שנתנה כו', ואחר כך מתחילין שניהם עבדים היינו". ולכאורה אינו מובן הרי כתב לעיל סכ"ד שעדיף שאחד יאמר והשאר ישמעו משום "ברוב עם הדרת מלך", וענין זה ישנו גם כשרק שניים יושבים יחד, כדמשמע בשוע"ר סי' קסז סי"ח וסי' ריג ס"ז שכל מקום שקביעות מועלת מצוה שאחד יברך והשאר ישמעו משום "ברוב עם הדרת מלך", והרי קביעות מועלת גם בשניים שנקבעו יחד לאכול, שכן רק בברכת המזון צריך שלושה, כמובא בסי' קסז סי"ז, ואם כן הרי כאן שניהם נקבעו יחד לסדר ההגדה, ולמה לא יציא האחד את חברו? אמנם יש ליישב שאלה זו בכמה פנים שאין כאן מקומם, אך אולי ניתן לבאר על פי המבואר לעיל שהכוונה כאן רק לקטע של "עבדים היינו" (ולא לכל ההגדה), משום שהדבר נאמר בלשון רבים ובלשון נוכח, והיא תחילת ההגדה ועיקרה, ולכן מתחילים שניהם לומר "עבדים היינו"].



דיוק לשון אדה"ז בסידורו "נוטל פחות מכזית כרפס"

הג"ל

בסדר ההגדה בד"ה "כרפס" כותב אדה"ז: "נוטל פחות מכזית כרפס ויטבול במי מלח או חומץ, ויברך". ומקורו בשו"ע סי' תעג ס"ו.
וצריך להבין:

א) מהו דיוק הלשון "נוטל פחות מכזית כרפס", הרי העיקר הוא שיאכל פחות מכזית, כמובא בשו"ע ר סי' תעג ס"ו: "וכיון שאכילה זו אינה אלא להתמיה התינוקות, לפיכך אין צריך כזית כשאר אכילות שבתורה, אלא אפילו במשהו די להתמיה התינוקות".

ב) על פי הלכה "מצוה מן המובחר לברך על השלם", כמובא בשו"ע ר סי' קסז ס"ג, ובפשטות מדובר גם אם כוונתו לאכול רק מעט, ואם כן למה לא יברך כאן על כרפס שלם?

ואמנם הרבי בביאורו להגדה (ד"ה ויטבול . . ויברך) כותב: "והא דבסעודת כל השנה מברך המוציא ואחר כך טובל במלח, הוא משום דמברך קודם שפורס (כדי שיברך על הגדולה)". ומשמע מדבריו שכאן בדוקא צריך לקחת חתיכה ולא שלימה, ולכן טובל במי מלח לפני הברכה: "כדי לתכוף הברכה להארכילה בכל מה שאפשר" (לשון הרבי שם).

אך אינו מבאר הטעם לכך: למה גם כאן לא יברך על כרפס שלם (כדי לקיים מצוה מן המובחר) ואחר כך יחתוך ממנו פחות מכזית ויטבול במי מלח ויאכל, כמו בברכת "המוציא" על לחם שלם.

ויתרה מזו בהגדה של פסח עם ביאור "דובר שלום" (להרשד"ב שי' לוי) מובא שהרבי היה רגיל להניח בצל שלם בקערה לכרפס, ובהגיעו לכרפס היה חותך ממנו, טובל במי מלח, ומברך וטועם. היינו שאפילו כשהיה בצל שלם לפניו, הקפיד לחתכו לפני הברכה, והיינו שבדוקא יש לעשות כן.

ויש לומר שבכרפס יש טעם מיוחד לקחת דוקא פחות מכזית, ולא רק לאכול פחות מכזית, מפני שאם יטול חתיכת בצל גדולה או בצל שלם ויברך עליה תחילה, יש חשש שיאכל כזית שלימה, ואז יצטרך לברך ברכה אחרונה, ויכנס לספק ברכה ראשונה על המרור (כמבואר בשו"ע ר סי' תעג ס"ח), ומשום כך הקפידו שלכתחילה יקח פחות מכזית, גם אם יש לפניו חתיכה גדולה או בצל שלם, ורק אחר כך יברך, ואז בודאי לא יבוא לאכול יותר מהשיעור הנצרך, וממילא לא יכנס לספיקות.



ביאור ההלכה כל מי שפטור מהסיבה ומיסב הרי זה נקרא הדיוט

הנ"ל

בשוע"ר סי' תעב סי"ג כותב: "כל מי שפטור מהסיבה ומיסב – הרי זה נקרא הדיוט".

וידועה השאלה מי הוא זה שפטור מהסיבה שאם הוא מיסב הרי זה נקרא הדיוט, והרי אדה"ז הזכיר לפני כן רק אלו שאין להם להסב, או מצד המנהג (כמו אבל שלא קבל עליו אבלות לפני פסח – ס"ד, או "נשים שלנו" – ס"ו), או מצד איסור (כמו תלמיד בפני רבו או בפני ת"ח מופלג בדורו – סי"א), או אלו שחייבים להסב מן הדין (כמן בן אצל אביו, תלמיד בפני רבו שנתן לו רשות להסב, ועוד), אבל לא הזכיר מצב ביניים, מישהו שהוא סתם פטור מהסיבה, שנוכל לומר עליו שאם הוא מיסב "נקרא הדיוט", אלא כל אלו הנזכרים לעיל, אם אחד מהם מיסב – הרי זה עובר על המנהג או על הדין, ולא רק שנקרא הדיוט.

ולכאורה היה ניתן לבאר שהכוונה לאלו שפטורים מצד המנהג, אך בזה גופא יש שני אופני פטור:

א) גבי אבל שלא קבל עליו אבלות לפני פסח, הלשון הוא "נוהגים שלא להסב בליל פסח, לפי שחושבין הסיבה זו כדברים שבצנעה שהוא נוהג אותם ברגל". כלומר המנהג הוא לא להסב, ואם כן מי שבכל זאת מיסב – הרי זה עובר על המנהג (שכן אלו דברים שבצנעה שצריכים לנהוג אותם גם בחג), ואם כן לא על זה כתב רבנו "כל הפטור מהסיבה", כיון שאין זה סתם פטור אלא מנהג שלא להסב.

ב) גבי "נשים שלנו", שלמרות שהן חשובות כותב אדה"ז: "לא נהגו להסב", כלומר אין בהן מנהג שלא להסב (כבאבל), אלא רק "לא נהגו להסב", ואם כן אשה שהסיבה אינה עוברת על המנהג, אלא מחמירה בהסיבה למרות שאינה חייבת, ואם כן על נשים אלו כתב אדה"ז שאם בכל זאת הן מסיבות – "הרי זה נקרא הדיוט", שכיון שהן פטורות מלהסב אין להן שום ענין להסב.

אך לכאורה דוחק לבאר כן, שאם כן היה לו לאדה"ז לכתוב דין זה מיד בהמשך לדין הסיבה בנשים, שאם היא בכל זאת מסיבה – הרי היא נקראת הדיוט, ולא לכתוב באופן כללי בהלכה נפרדת: "כל מי שפטור מהסיבה וכו'", שכן לא מצינו פטור אחר מלבד הנשים.

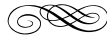
ולכן נראה לכאורה לבאר שכוונת רבנו ב"כל מי שפטור מהסיבה", היא על כל אלו שאינם צריכים להסב שהזכיר לפני כן, לא רק מצד המנהג (כאשה או כאבל) אלא אף מצד האיסור (כלתמיד בפני רבו).

והביאור בזה, מי שאינו רשאי להסב (מחמת מנהג או איסור), אין הכוונה שאינו רשאים

להסב מצד איסור צדדי בלבד ואילו מעשה ההסיבה שלו יש בו מצוה, אלא אדרבה מצד האיסור שבדבר אין בהסיבה שלו שום מצוה, כי הוא פטור מהסיבה (בגלל המנהג או האיסור), ולכן אם עברו והסבו לא קיימו בזה מצות הסיבה "דרך חירות" (אף לא באופן של מצוה הבאה בעבירה), אלא זוהי הסיבת הדיוט.

ליתר ביאור: בשוע"ר סי' תעג סמ"ח גבי קריאת ההגדה וההלל מובא שצריכים לקרוא אותם **מיושב** "דרך חירות" (ולא בעמידה דרך טירחה), ואח"כ מוסיף רבנו שם: "ומכל מקום לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צדו, אלא ישב באימה וביראה". והנה דייק רבנו לכתוב "מוטה על צדו" (דלא כלשון החק יעקב סקל"ה שכתב "דאין לומר ההגדה בהסיבה"), כי כיון שקריאת ההגדה וההלל צריכה להיות "באימה וביראה", הרי אם קורא אותם כשהוא מיסב – אין בזה גדר הסיבה (שהיא "דרך חירות"), אלא גדר "מוטה על צדו" (שהיא "דרך שררה וגאווה", כלשון רבנו בסי' סג ס"א).

ואם כן על דרך זה יש לומר גבי היושב בפני רבו ומיסב, שכיון שהסיבה שלו היא נגד הדין של מורא רבו, אם כן ההסיבה שלו אינה "דרך חירות" אלא "דרך גאווה", ומשום כך לא זו בלבד שהוא עובר על איסור מורא רבו, אלא אף נקרא הדיוט.



גדרי תקנת ארבע כוסות

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תעד ס"ב: "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי. לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות, וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה, ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת, אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

המקור להלכה זו הוא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קא (רבני שרירא ז"ל ורבנו האי ז"ל כתבו, ארבע כוסות הללו כל אחד ואחד טעון ברכה לפניו).

שערי שמחה להרי"ץ גיאת ע' צט (והכי אמר מר נטרונאי ד' כוסות הללו כל אחד ואחד מהן טעון ברכה בפני עצמה. וכן אמר מר עמרם).

רי"ף כד, א (ואמרי רבואתא . . ברכינן בפה"ג אכל כסא וכסא). רמב"ם פ"ח ה"ה (ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני).

טור (וכתב רב אלפס שצריך לברך בפה"ג. וכ"כ רב נטרונאי, ורב עמרם, והרמב"ם ז"ל, ואבי העזרי . . ורב שרירא ורב האי כתבו שצריך לברך לפני כל אחד ואחד).

רמ"א (והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס . . וכן דעת רוב הגאונים).

וכן הוא בפסקי ההגדה (ואוחזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו, ומברך ושותה). ובליקוט טעמים ומנהגים (מברכין על כל כוס וכוס מארבע הכוסות ברכה ראשונה . . והטעם: כל אחד מארבע הכוסות חשוב מצוה ודרך חרות בפני עצמו ואין נפטר בברכת השני).

והמקור לביאור זה של ההלכה הוא בגמרא פסחים קט, סוע"ב (רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה היא). רי"ף שם (ואמרי רבואתא הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא ברכינן בפה"ג אכל כסא). מ"א (אף על גב דהגדה לא הוי הפסק, כמ"ש סוס"י קע"ח, מכל מקום כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפני עצמה, מברכין על כל אחד ואחד).

*

בהלכה זו ישנם כמה פרטים, המפורטים בזה:

(א) כדאמרינן קט, סע"ב (היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי (זוגות, רש"י) . . רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא). והיינו שאין כאן תקנה של ארבעה כוסות, אלא ארבע תקנות נפרדות, שכל תקנה היא לשתות כוס אחד, ואין כאן חשש זוגות.

(ב) הטעם לזה שכל כוס היא תקנה נפרדת, כי תקנת חכמים היא שהכוס יהי' דרך חירות, וכדלעיל סי' תעב סי"ד (אימתי צריך להסב . . בשעת שתיית ד' כוסות . . שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי . . לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות). והיינו של אחד מהכוסות היא תקנה מיוחדת, כנגד אחד מלשונות הגאולה האמורה בתורה.

(ג) כיון שכל כוס היא תקנה מיוחדת, לכן צריך להפסיק ביניהם, כדאמרינן קח, ב (שתאן בבת אחת (רצופין, רשב"ם), רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא). וכדלעיל סי' תעב סט"ז (צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני, ובין שלישי לרביעי, יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון. ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו, אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ד' כוסות, אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד).

(ד) כיון שצריך להפסיק בין הכוסות, לכן אין מברכים עליה ברכת המצות, כמובא בלקוטי טעמים ומנהגים, פיסקה ד' כוסות (ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים).

(ה) כיון שכל כוס היא תקנה מיוחדת, לכן תיקנו שעל כל כוס יאמרו אחת מהברכות שבלייל הסדר, כדאמרינן קיז, ב (אמר ליה רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, אמר ליה ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה). וכדלקמן סי' תעט ס"א (ואף להאומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס, מכל מקום הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה, יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד, ועל השלישי יברך על מזונו).

(ו) מטעם זה אין לקדש בלילה זה אלא על היין, כדלעיל סי' תעב סכ"ח (ואף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושבתות, יותר טוב לקדש על הפת מלקדש על שאר משקים, אף על פי שהוא חמר מדינה כמו שנתבאר בסי' ער"ב. מכל מקום בלייל פסח אי אפשר לקדש על הפת, שהרי חייב בארבע כוסות, והראשון הוא כוס של קידוש).

(ז) מטעם זה, מי שאין לו יין אינו מברך בסיום ההלל, כדלקמן סי' תפג ס"ג (לא יאמר הברכה שבחתימת יהללך, או שבחתימת ישתבח, לפי שהברכה זו לא נתקנה בלייל פסח אלא על הכוס).

(ח) מטעם זה, אסור להפסיק בינם לבין שתיית הכוס, כדלקמן סי' תעז ס"ט (עושה איסור במה שמפסיק הרבה בין גמר ההלל וההגדה לשתית הכוס. ואינו שותה מיד לאחר חתימת ההלל כתקנת חכמים), וסי' תפ ס"ג (תקנת חכמים היתה לגמור ההלל וברכת השיר על כוס ד', ואם כן אין להפסיק ביניהם).

(י) מטעם כל האמור לעיל, תיקנו לברך בורא פרי הגפן על כל אחד מהכוסות, כמבואר כאן.

(י) מטעם זה, הנה גם אם התחיל סעודתו קודם שעה עשירית, ובלילה פורס מפה ומקדש, צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס הקידוש, כדלעיל סי' תעא ס"ד (ויאמר קידוש היום על כוס ראשון ולא יברך עליו, כיון שהוא עומד באמצע הסעודה, ואחר כך יאמר ההגדה על כוס שני וגם כן לא יברך עליו (ולפי מנהג מדינות אלו שיתבאר בסי' תע"ד צריך לברך בין על כוס ראשון בין על כוס שני, מטעם שיתבאר שם)).

*

לפום ריהטא היתה נראית כוונת הדברים כאן, שארבע ברכות אלו שבסדר של פסח תיקנו אותם על הכוס, כמו שאר הברכות שתיקנו על הכוס, כמובא לעיל סי' קצ ס"א (דברים הטעונים כוס כגון קידוש והבדלה ברכת חתנים ומילה. . . ברכת המזון).

והיינו שזה פשוט שהכוס הראשון, שעליו אומרים קידוש, וכן הכוס השלישי, שעליו אומרים ברכת המזון, הן מהברכות הטעונות כוס, אלא גם הכוס השני (שעליו אומרים תחלת ההלל וברכת אשר גאלנו), והכוס הרביעי (שעליו אומרי סיום ההלל וברכת השיר), גם הם ברכות שנתקנו על הכוס.

אך מכל מקום רואים חילוק בשני דברים בין ברכות שנאמרים על הכוס, לבין שאר הברכות שנתקנו על הכוס:

(א) שכל הברכות הנאמרות על הכוס, מברכים עליהם בפה"ג לפני ברכת המצוה, כמו בקידוש והבדלה וברכת אירוסין ונישואין ומילה. ואפילו בדיעבד מעכב, כדלעיל סי' תעג ס"ו (אם הקדים הקידוש לברכת היין, שצריך לחזור ולברך ברכת הקידוש, לפי שעשה כדברי בית שמאי כנגד דברי בית הלל, וכל העושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו). משא"כ בשתי הברכות הנ"ל אומרים ברכת בפה"ג אחרי ברכת המצוה.

ומה שגם בברכת המזון, אומרים בפה"ג אחרי ברכת המזון, ולא לפניו, נתבאר הטעם לעיל סי' קצ ס"א (ומפני זה נשתנה ברכת המזון מכל דברים הטעונים כוס, כגון קידוש והבדלה ברכת חתנים ומילה, שבכולם ברכת היין קודמת וכאן מברך בורא פרי הגפן אחר ברכת המזון ולא לפניו. . לפי שבברכת המזון הוא מודה ומשבח לבוראו על מה שאכל ושתה הוא סילוק והיסח הדעת על מה שעשה, ואפילו על ברכת המזון שמברך והכוס בידו לכך, צריך לברך תיכף לשתיתו).

ומה שגם בשבע ברכות שלאחר ברכת המזון מברכים בפה"ג אחרי ששת הברכות, נתבאר במ"א סי' קצ ס"ק א (ומה שאין מברכין בחתונה [אחר ברכת המזון שבסוף הסעודה] בורא פרי הגפן קודם שבע ברכות [אלא בסוף השבע ברכות], משום לא פלוג [בין ברכת המזון לבין ששת הברכות שנאמרות אחרי ברכת המזון, אשר ברכת בורא פרי הגפן באה אחרי שניהם]).

באמת יש דעות לברך בורא פרי הגפן אחר ברכת המזון ולפני השש ברכות, דעות אלו הובאו בבית שמואל. אבל מכל מקום מסיים שם (סי' סב ס"ק ב): "ומנהג שלנו [לברך בפה"ג אחרי שש הברכות], יש לומר הטעם, שאל יהיה נראה דמברכים בורא פרי הגפן לצורך ברכת המזון, ולא משום שבע ברכות, לכן מאחרין בורא פרי הגפן".

משא"כ כאן בסדר של פסח, אשר הן הכוס השני, שעליו אומרים ברכת אשר גאלנו, והן הכוס הרביעי, שעליו אומרים ברכת ישתבח, ברכת בורא פרי הגפן בשתייה היא בסוף, ולא כמו בשאר דברים הטעונים כוס שברכת היין קודמת להן.

(ב) שבכל הדברים הטעונים כוס צריך לאחוז את הכוס בידו בעת אמירת הברכה, שכן הוא בקידוש ובהבדלה ובברכת המזון ובברכת אירוסין ובברכת נישואין, ובברכת המילה. משא"כ בכוסות של פסח רואים אנו, שבעת ברכת ישתבח אין אוחזין הכוס בידו, ולוקח הכוס בידו רק כשמברך בפה"ג.

וגם בעת ברכת אשר גאלנו אוחזין הכוס, היתה דעת רבינו בתחלה שאין צריך לאחוז הכוס, ונוטלין הכוס לברכת בפה"ג. ואחר כך תיקן והנהיג שגם בעת ברכת אשר גאלנו אוחזים הכוס, כאמור בפסקי ההגדה (אוהזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו). ובלקוטי

טעמים ומנהגים שם (בסידור תורה אור (דף קפ"ח ע"ב) העתיק הגהת הצ"צ על זה: ויאחזנו בידו עד שיחתום גאל ישראל).

וטעם החילוק בין שני הכוסות האלו הוא, שברכת אשר גאלנו היא שירה, ואין אומרים שירה אלא על היין, שאוחז היין בידו בעת ברכת השירה. משא"כ את ברכת ישתבח אומרים בכל יום בלא כוס, ולכן גם בליל הסדר אין אוחזין את הכוס בידו בעת אמירתה.

ואעפ"י שארבעת הכוסות תיקנו חכמים על ארבע הברכות שבלייל הסדר, מכל מקום עיקר התקנה אינה שברכת אשר גאלנו וברכת ישתבח טעונו כוס, אלא עיקר התקנה היא, שגם הכוס השני והרביעי יש לומר עליהם ברכה.

ולכן אין אנו מברכים את ברכת היין לפני ברכת אשר גאלנו, ולכן אין מברכים את ברכת היין לפני ברכת ישתבח, ולכן אין אוחזים את הכוס בעת ברכת ישתבח, כיון שברכות אלו אינם מהדברים הטעונים כוס.



זמן סידור הקערה והבאתה

הנ"ל

המנהג להביא הקערה אחר אכילת כרפס

א. בשוע"ר סי' תעג ס"כ: "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה, כדי לומר עליהם ההגדה".

ומקור הלכה זו במשנה קיד, א (מזגו לו כוס ראשון . . הביאו לפניו, מטבל . . הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין).

לפי פירוש הרשב"ם שם (הביאו לפני הירקות אחר שבירך על היין, מטבל . . הביאו לפניו אחר אותו טיבול, מצה וחזרת וב' תבשילין).

וכן פסק הרא"ש בתשובה כלל יד סי' ה (ואחר הקידוש מביאין לפניו ירקות . . ומטבל . . ואחר כך יביאו לפניו מצה וחזרת [וחרוסת] ושני תבשילין).

והטעם לזה שאין מביאין את המצה והמינים עד אחר טיבול הכרפס, כי אכילת הכרפס אינה קשורה לאמירת ההגדה, "שאכילה זו אינה אלא להתמיה את התינוקות". משא"כ המצות והמרור ושאר המינים, צריכים להיות על השלחן בעת אמירת ההגדה, כמבואר בהמשך הסעיף (כדי לומר עליהם ההגדה. שנאמר לחם עוני, ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה, דהיינו אמירת ההגדה. ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו', בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך).

המנהג להביא הקערה אחר קידוש

ב. בשו"ע ר"ס' תעג סכ"ה: "ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעל הבית מיד אחר קידוש, קודם אכילת הירקות".

ומקור הלכה הוא במשנה קיד, א (הביאו לפניו, מטבל).

לפי פירוש ר"ח שם (פירוש, הביאו לפניו השלחן, מטבל). הובא בתוס' שם ד"ה הביאו לפניו (ונראה כפירוש ר"ח הביאו לפניו שלחן, שהרי אין מביאין השלחן עד אחר קידוש). רמב"ם פ"ח ה"א (סדור עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא, בתחלה מוזגין כוס לכל אחד ואחד, ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קדוש היום וזמן ושותה. . ומביאין שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת. . שני מיני בשר).

טור ושו"ע ס"א-ד (מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו. . מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלשה מצות ומרור וחרוסת וכרפס. . ושני תבשילין). וטור ס' תפו (סדר בדרך קצרה. . ויקדש. . ויביאו לפניו קערה שיש בה ג' מצות סדורות זו על זו ומרור ושאר ירקות וב' תבשילין).

והוסיף וכתב "ונהגו", דהיינו שגם לשיטה הראשונה הנ"ל בפירוש המשנה, שצריך להביא המצות והמינים – אחרי טיבול הכרפס, מכל מקום, בדורות שאחרי הרא"ש, נתקבל המנהג להביא הקערה עם המצות והמינים מיד אחר קידוש.

*

ועוד הוסיף וביאר שיטה זו בלקוטי טעמים ומנהגים, פיסקה יסדר על שלחנו: "בטור ושו"ע (ס' תע"ג ס"ד) מבואר שגם עתה מביאין הקערה רק אחר שתית כוס ראשון".

והיינו שאף שנתבאר בשו"ע ר"ס' רעא ס"ז: "אין מביאים אותו [את השלחן] למקום הסעודה עד אחר הקידוש. . במה דברים אמורים בימיהם שהיו להם שלחנות קטנים כל אחד שלחנו לפניו. . אבל עכשיו ששלחנות שלנו גדולים. . נוהגין להביאו לכתחלה קודם קידוש, ולפרוס מפה לכסות הפת". הרי שמביאים את הלחם משנה לשלחן לפני הקידוש. מכל מקום נהגו בפסח שלא להביא הקערה עד אחר קידוש, כמובא לעיל מהמשנה קיד, א לפירוש ר"ח ותוס'.

ואף שהמשנה ופירוש ר"ח ותוס' מיירי בימי התלמוד שהיו מביאים את השלחן למקום הסעודה אחר הקידוש.

מכל מקום, "בטור ושו"ע מבואר, שגם עתה מביאין הקערה רק אחר שתיית כוס ראשון". ורק בשבת נוהגין להביא הלחם משנה לפני הקידוש.

המנהג להביא הקערה אחר בערב החג

ג. בנוסף להנ"ל ישנה שיטה בקבלה, להכין הקערה עם המצות והמינים על השלחן מיד בערב החג, כמובא בלקוטי טעמים ומנהגים שם: "בסידור קול יעקב משמע דהקערה יסדר על השולחן קודם הליכתו לבית הכנסת וקודם אמירת סדר קרבן פסח. וכן משמע קצת בשל"ה ריש מס' פסחים".

והיינו מ"ש בסדר קול יעקב, לפני אמירת קרבן פסח: "עתה בערב פסח צריך לזוהר מיד אחר הטבילה לערוך השולחן . . ויקח קערה . . ויניח עליה ג' מצות . . החרוסת . . הכרפס . . המרור . . הזרוע וביצה". ובתחלת הסדר: "הנה בבואך מבית הכנסת צריך שיהא השולחן ערוך עם כל צרכיו, כמ"ש כבר".

ובשל"ה קמא, ב: "יעסוק בדברי הצריכין ללילה להסדר הקדוש להכניס מבעוד יום . . ויכין כרפס . . ומרור וחרוסת ושני תבשילין".

ולפי זה יתפרש כפשוטו מ"ש בטור ושו"ע ובשו"ע ר"ס"י תסב: "יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום". דהיינו שאז מכינים את השלחן עם הקערה והמצות והמינים.

מנהג להביא הקערה קודם קידוש

ד. אמנם מנהגנו כשיטה השנית שהובאה בקבלה, להכין הקערה עם המצות והמינים על השלחן קודם הקידוש, כמבואר בלקוטי טעמים ומנהגים שם: "אבל בסידור ה"ר שבת רשקובר כתב: "כשיבוא לביתו (אחר תפלת ערבית) ישמח ויאמר כו' ותכין הקערה עם המצות כנ"ל סידורו". וכן אנו נוהגין לסדר הקערה בלילה וקודם קידוש, וכדמוכח גם מסידור רבינו שכתב על דבר הקערה בין סדר קרבן פסח לקידוש. וכ"כ גם בפרי מגדים מש"ז סי' תפ"ו".

והיינו מ"ש בפרי מגדים: "אנו נוהגין להביא הקערה וכל מה שצריך קודם קידוש".

*

וממשיך וכותב בלקוטי טעמים ומנהגים שם: "ומ"ש במשנה (פסחים קיד, א) מזגו לו כוס אחד כו' הביאו לפניו מטבל כו', יש לומר כפירוש ר"ח (הובא שם בתוס') דהיינו הביאו את השלחן, וזהו דוקא בימי חכמי הש"ס שהיו להם שלחנות קטנים לפני כל אחד ואחד ולא היו מביאין השלחן עד אחר קדוש משא"כ בדורות האחרונים. ועיין תוד"ה שאין (פסחים ק, ב)".

והיינו שכבר נתבאר לעיל, שלדעת הטור ושו"ע "גם עתה מביאין הקערה רק אחר שתית כוס ראשון", כפירושם "במשנה (פסחים קיד, א) מזגו לו כוס אחד כו' הביאו לפניו מטבל כו'". כי לדעתם אין הפרש בזה (לענין פסח) בין ימי חכמי הש"ס לבין "הדורות האחרונים".

משא"כ לפי מנהגנו, ומנהג המקובלים שהובאו כאן, שמביאים הקערה קודם קידוש, על כרחינו לומר, ש"דוקא בימי חכמי הש"ס שהיו להם שלחנות קטנים לפני כל אחד ואחד ולא היו מביאין השלחן עד אחר קדוש, משא"כ בדורות האחרונים" מביאים הקערה קודם קידוש (וכמו בשבת שנתבאר בשוע"ר סי' רעא סי"ז: "אבל עכשיו ששלחנות שלנו גדולים . . נהגין להביאו לכתחלה קודם קידוש, ולפרוס מפה לכסות הפת").

וכמבואר בתוס' פסחים ק, ב ד"ה שאין "והא דאמר בכל כתבי (שבת דף קיט:): מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר כו', לא קשה, דערוך הוא במקום אחר, אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש. ועכשיו שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי, וקשה להביאם אחר קידוש, שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה, אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש" . .

*

ובאמת הובא חילוק זה, שבין המנהג בימי חכמי הגמרא לבין המנהג בדורותינו, גם בשוע"ר סי' תעג סל"ח: "בימי חכמי הגמרא שהיו להם שולחנות קטנים לפני כל אחד ואחד מהמסובין, הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השולחן הקטן שלפניו עם המצות המונחות עליו ולהניחם בזוית אחרת, כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו, ועל ידי כן יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו' כמו שיתבאר. ובדורות האחרונים שכל המסובין אוכלין על שולחן אחד גדול, ויש טורח גדול בעקירתו, נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעל הבית האומר ההגדה ולהניחו בסוף השלחן, כאלו כבר אכלו כדי שישאלו התינוקות".

וכבר הובא לעיל, שבאותה תקופה היו מביאים לפנייהם את השלחנות הקטנים אחר קידוש, כמבואר בשוע"ר סי' רעא סי"ז (אין מביאים אותו [את השלחן] למקום הסעודה עד אחר הקידוש . . במה דברים אמורים בימיהם שהיו להם שלחנות קטנים כל אחד שלחנו לפניו . . אבל עכשיו ששלחנות שלנו גדולים . . נהגין להביאו לכתחלה קודם קידוש).

אמנם כל זה הובא לעיל שם רק לענין שבת. משא"כ לענין פסח, נתבאר בסי' תעג ס"כ (אחר שאכל הירקות יביאו ג' מצות של מצוה, כדי לומר עליהם ההגדה), וסכ"ה (ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעל הבית מיד אחר קידוש). הרי שלענין פסח אין חילוק בזה בין ימי חכמי הגמרא לבין דורות הבאים, ומביאים את הקערה אחרי קידוש, או אחר אכילת הירקות (כרפס).

ולא הובא חילוק זה כאן, אלא לענין עקירת השלחן מלפני אומר ההגדה, שזה הי' רק בימי חכמי הגמרא, משא"כ בדורות האחרונים. ולא לענין זמן הבאת הקערה אל השלחן. ועל זה מבאר בלקוטי טעמים ומנהגים, שמכל מקום צריכים אנו להפרש זה, גם לענין פסח, לפי מה שאנו נוהגים גם בפסח להביא את הקערה והמצות והמינים קודם קידוש.

המנהג לערוך השלחן מבעוד יום

ה. זה שאנו נוהגים להביא את הסדר קודם הקידוש, היינו הקערה והמצות דוקא, משא"כ השלחן עצמו עורכים מבעוד יום, כמבואר בטור וש"ע ובשוע"ר רס"י תסב: "יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום".

ונתבאר בלקוטי טעמים ומנהגים שם: "ורק שולחנו יהי' ערוך מבעוד יום (רס"י תע"ב)".

וכן הוא בשבת, כדלעיל רס"י רסב: "צריך אדם לסדר שולחנו בערב שבת לילי שבת".

ומקורו בשבת קיט, ב: "אמר רבי אלעזר לעולם יסדר אדם שולחנו בערב שבת".

ולפום ריהטא הי' צריך לפרש דמיירי דוקא בימי חכמי הגמרא, וכדלעיל סי' רעא סי"ז (אע"פ שהשלחן צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום כמו שנתבאר בסימן רס"ב, מכל מקום אין מביאים אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש . . . עכשיו ששלחנות שלנו גדולים . . . נוהגין להביאו לכתחלה קודם קידוש).

ואם כן מדוע נתבאר כן בטור וש"ע גם להלכה למעשה (יהי' שולחנו ערוך מבעוד יום).

ועל כרחינו לפרש דברי הטור וש"ע, דהיינו ש"רק שולחנו יהי' ערוך מבעוד יום". אבל את הקערה יביאו "רק אחר שתית כוס ראשון".

ומזה מובן, שגם מה שנפסק בטור וש"ע רס"י רסב, שמיד בערב שבת יסדר שולחנו, היינו רק שולחנו, אבל את הלחם משנה מביאים לשלחן קודם קידוש.

המנהג לעשות "יחץ" אחר אכילת כרפס

ו. זה שאנו נוהגים להביא את הקערה והמצות קודם הקידוש, היינו ג' מצות שלמות. אבל פריסת המצה האמצעית והנחת הפרוסה בין המצות השלימות (יחץ), היא אחר טיבול ואכילת כרפס, כמבואר בהגדה, וגם בשוע"ר סי' תעג סל"ה-ו: "אחר שאכלו מהירקות בטיבול, צריך ליקח מצה האמצעית משלש מצות המונחים לפניו בקערה, ולבצוע מקצתה . . . לאפיקומן . . . ומקצתה השני צריך להחזירו לקערה, וליתן אותו בתוך שתי מצות השלמות, כדי לומר עליו ההגדה".

וכבר הובא לעיל המנהג המקורי, שהובא בשוע"ר ס"כ: "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה, כדי לומר עליהם ההגדה". ומובן אם כן, שכאשר מביאים את שלש המצות – אחר "כרפס", היו בוצעים מיד את האמצעית לשנים.

אמנם כבר הובא לעיל שאחר כך התקבל המנהג, להביא המצות מיד אחר קידוש. ועוד הובא לעיל מנהגנו להביא את שלש המצות לפני הקידוש.

ועל זה בא לבאר, שמכל מקום אין בוצעים את המצה (יחץ), עד אחר אכילת הירקות

(כרפס). והיינו לפני אמירת הא לחמא עניא (מגיד).

ומבאר הטעם לזה: "כדי לומר עליו ההגדה. לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי לצאת בה ידי חובתו, שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חכמים שעונין עליו דברים הרבה. ומתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו, דרשו חכמים לחם עני, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה, ועליה יאמר ההגדה".

והיינו שאף שכבר נתבאר לעיל ס"כ: "אחר שאכל הירקות יביאו מצות של מצוה, כדי לומר עליהם ההגדה. שנאמר לחם עוני, ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה, דהיינו אמירת ההגדה".

מכל מקום לא נתבאר לעיל שם, אלא שזהו טעם המנהג המקורי, להביא המצות אחרי אכילת הכרפס, וקודם אמירת ההגדה.

משא"כ אחר שנתבאר לעיל המנהג שנתקבל, להביא המצות מיד אחר קידוש, ומנהגנו להביא המצות לפני הקידוש, שוב חוזר ומבאר, שעכ"פ "יחץ" יעשו אחרי אכילת הכרפס, וקודם אמירת ההגדה, כי המצה ה"פרוסה" צריכה להיות לפניו בעת אמירת ההגדה.

ומקור טעם זה הוא בכלבו ס"ו נ (והמנהג לחלקה קודם שיקרא ההגדה כדי שיאמר עליהן הא לחמא עניא, מה לעני בפרוסה אף כאן בפרוסה). מהרי"ל, סדר ההגדה ע' קג (אמר מהרי"ל סג"ל דראה הטעם מפני מה פורסין אפיקומן סמוך להתחלת הא לחמא עניא, לפי אותו פירוש, דרכו של עני בפרוסה).

אלא שהי' אפשר לפרש הטעם, דהיינו כדי שבעת אמירת "לחמא עניא", תהי' לפניו פרוסה. ועל זה מפרש רבינו, שעיקר הכוונה, כדי שבעת אמירת ההגדה תהי' לפניו מצה פרוסה (לחמא עניא).

ומה שאין מביאים לכתחלה שתי שלימות ואחת פרוסה, נתבאר לעיל ס"ו תנח ס"ב (לכתחלה הידור מצוה הוא שכל הג' מצות יהיו שלימות בשעה שמביאין אותן על השולחן). ומקורו בשו"ת מהרש"ל ס"ו פח (ואחר כך יקח האמצעי שלימה, רוצה לומר שאף היא תהא שלימה, ואף שהיא לפרוסה עומדת, ויש לחם משנה זולתה, מכל מקום להידור מצוה תהא שלימה, וישברה). הובא בח"י ס"ו תעה ס"ק כח.

סיכום מנהגי עריכת השלחן והקערה

(א) בתקופת המשנה והגמרא הי' שלחן קטן לפני כל אחד מהמסובין (תעג, לח). והיו מסדרים אותו בעוד יום (רסב, א. רעא, יז). ואחר הקידוש היו מביאים אותו למקום הסעודה (רעא, יז). ובפסח היו מביאים אותו למקום הסעודה אחר טיבול הירק (תעג, כ). ובדורות שאחר התלמוד, התחילו לאכול אצל שלחן גדול, ונהגו לסדר את השלחן עצמו

מבעוד יום (רסב, א), ולהביא את הלחם משנה בשבת קודם קידוש (רעא, יז), ובליל פסח מסדרים את השלחן עצמו מבעוד יום (תעב, א. לקוטי טעמים ומנהגים שם), ומביאים את הקערה אחר טיבול הירק (תעג, כ).

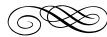
(ב) ויש מפרשים שגם בפסח היו מביאים אותו אחר קידוש (תעג, כה). לקוטי טעמים ומנהגים שם). ובדורות שאחר התלמוד נהגו לסדר את השלחן עצמו מבעוד יום (רסב, א), ולהביא את הלחם משנה בשבת קודם קידוש (רעא, יז), ובליל פסח מסדרים את השלחן עצמו מבעוד יום (תעב, א. לקוטי טעמים ומנהגים שם), ומביאים את הקערה אחר קידוש (תעג, כה).

(ג) יש מקובלים שנהגו לסדר גם את הקערה על השלחן קודם הליכה לבית הכנסת (לקוטי טעמים ומנהגים שם).

(ד) ומנהגנו כדעת המקובלים שנהגו לסדר את הקערה עם המצות והמינים על השלחן – לפני הקידוש (לקוטי טעמים ומנהגים שם).

(ה) בכל אופן "יהי שלחנו ערוך מבעוד יום" (תעב, א). ולפי מנהגנו, היינו רק השלחן עצמו, בלי הקערה והמצות והמינים שעליו (לקוטי טעמים ומנהגים שם).

(ו) בכל אופן פורסים את המצה האמצעית (יחץ), אחר טיבול הירק (כרפס), כדי שיהי' לחם עני על השלחן בעת אמירת ההגדה (תעג, לה-1).



הוספה על ד' כוסות בליל פסח

הרב שמואל פעוונזנער

תושב השכונה

בכמה מקומות בהל' ליל הסדר שולל רבינו הזקן שתית כוסות באופנים שיכולים להוות הוספה על מספר ד' כוסות, ובכללות כל שתיה שיצטרך לברך עליה בפה"ג יש למנוע, מאחר שמנהג מדינותינו לברך על כל כוס מארבע כוסות בפה"ג¹²⁷, א"כ כשיברך

127) ס' תעד ס"א: יש נוהגין שלא לברך בורא פרי הגפן על כוס שני לפי שנפטר בבורא פרי הגפן שבירך על כוס ראשון וכן לא יברך על כוס רביעי לפי שנפטר במה שבירך על כוס שלישי.

ס' תעד ס"ב: ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו.

על כוס אחר (כגון שצמא בין כוס א' לב' ולא התנה שיוכל לשתות עוד, או הבדלה כששכח להבדיל בקידוש ועוד הרבה דוגמאות) יהא נראה כמוסיף על מנין הכוסות, ובלשון זו "נראה כמוסיף על מנין הכוסות", נוקט רבה"ז ברוב המקומות.

וביאור הלשון בפשטות הוא, כי אף שמותר לו בין כוס א' לכוס ב' ובין כוס ב' לכוס ג' לשתות עוד כוסות ואינם נחשבים להוספה על מנין ד"כ אלא כחלק והמשך לכוס א' או ב', מ"מ ברכת פה"ג שמברכים בלילה זה מצד מצות ד"כ אין לברך יותר שאז יראה שמוסיף על מנין ד'.

אמנם בשתי מקומות שינה רבה"ז וכתב הלשון מוסיף על הכוסות, פירוש שהוא הוספה אמיתית על מנין ד"כ, והוא במי ששכח להבדיל בקידוש כותב רבה"ז סי' תע"ג ס"ז: אם נזכר קודם אמירת ההגדה מיד לאחר ששתה כוס ראשון של קידוש קודם שאכל הירקות של טיבול לא ימזוג מיד כוס שני להבדיל עליו שלא יהא מוסיף על הכוסות ומוטב לטעום הירקות קודם ההבדלה ולומר כל ההגדה עד לאחר גאל ישראל ואחר כך יאמר ברכת הנר וההבדלה וישתה הכוס.

ובהמשך הסעיף שוב נוקט אותו לשון: ואם לא נזכר (עד לאחר גמר הסעודה דהיינו לאחר שאכל אפיקומן לא יבדיל על הכוס קודם ברכת המזון שלא יהא כמוסיף על הכוסות שחכמים תקנו שני כוסות אחר הסעודה והוא ישתה שלשה (משא"כ באמצע שלא תקנו כלום אין כאן הוספה) אלא ימתין עד לאחר ברכת המזון שאז יאמר ברכת הנר וההבדלה וישתה הכוס של ברכת המזון.

ואם כאן ביאר רבנו הזקן שאכן יש כאן ענין של הוספה ממש על הכוסות, ומחדש שמסיום הסעודה תקנו חכמים שלא ישתה בפועל עוד כוסות חוץ מכוס ג' ו-ד', והחידוש הוא שאף שמותר לשתות בין כוס ב' ו-ג' כותב רבה"ז שזהו עד אכילת האפיקומן, שאז לא תקנו שלא ישתה עוד כוסות יין. אך אחר האפיקומן שכבר נגמרה הסעודה אז אפילו קודם שתיית כוס ג' תקנו שלא ישתה, ואם שותה הוא מוסיף על הכוסות, כלומר ששותה כוס נוספת על המנין שתקנו חכמים. ואין זה המשך לכוס ב' כמו כל מה ששותה קודם או התוך הסעודה, ואף אם אינו צריך לברך בפה"ג אין לו לשתות הכוס, כי חכמים בתקנתם הגבילו את מנין הכוסות ששותה בפועל לאחר הסעודה והוא שותה יותר. ומוכן מדוע לא

סי' תעג סי"ב: וכל זה כשהוא בענין שאין צריך לברך בורא פרי הגפן על מה שרוצה לשתות כגון שבשעה שבירך על כוס הראשון או השני היה דעתו לשתות עוד יין אחר כך בתוך הסעודה או קודם הסעודה אבל אם לא היה דעתו לשתות עוד יין ואחר כך נמלך לשתות עוד (קודם הסעודה) כיון שהוא צריך לברך עליו בורא פרי הגפן כדרך שהוא מברך על כל ד' כוסות לפי מנהג מדינות אלו הרי זה נראה כמוסיף על מנין הכוסות.

כתב כאן רבה"ז נראה כמוסיף על מנין, כי א) זהו אף אם אינו צריך לברך בפה"ג. ב) זהו לא רק נראה כמוסיף (מצד ברכת בפה"ג) אלא הוא מוסיף ממש כוס.

אך במ"ש קודם לכן לגבי מי שנזכר תיכף אחר קידוש צריך להבין מדוע שינה רבה"ז לכתוב מוסיף על הכוסות.

ויש לבאר בדרך אפשר, שמצינו הקפדה גדולה לעשות בכל כוס על הסדר ולומר עליו מה שקבעו עליו חכמים בלילה זה. ובאם לאו לא יצא ידי חובתו¹²⁸.

מאידך גיסא, מצינו שלא הקפידו אם אומר על הכוס מה שתקנו לו חכמים שיצרף לזה עוד דברים אחרים¹²⁹ (הטעונים כוס, שאז אינם מפסיקים¹³⁰).

כמו הבדלה המצטרפת לקידוש הנאמר על כוס ראשון¹³¹. או אם שכח ונזכר אח"כ מצרפין לכוס ב' (גאל ישראל), ג' (ברכת המזון) ד' (ישתבח).

או בהמה"ז המצטרפת לכוס ד' במי ששכח לאכול אפיקומן.

(והוא חידוש נפלא של רבה"ז שמשמע מלשונו הו"א שהבדלה תהיה הפסק בין קידוש

128) סי' תעב ס"ז.

129) ומודגש ביותר במי ששכח להבדיל ונזכר לאחר שגמר כל הסדר, בסי' תע"ג ס"ז: (ואם לא נזכר עד לאחר ששתה כוס רביעי יבדיל על כוס חמישי כיון שאי אפשר בענין אחר) עכ"ל. ולכאורה הרי ענין כוס חמישי אינו מושלל בהלכה, ולדעת כמה ראשונים יש לומר חלק מההלל על כוס חמישי (סי' תפא סוס"א), אלא שגדר כוס חמישי הוא רק באמירת מה שיש לומר עליו לשיטת הראשונים, ולא להבדיל עליו, שאז הוא מוסיף על מנין הכוסות אלא שא"א בענין אחר. וגם מדוייק כאן כמו שבארנו בפנים שכוס בפ"ע עצמו עם אמירה בפ"ע הוא ממש מוסיף על הכוסות וגם כאן לא נקט רבה"ז הלשון כמוסיף על מנין הכוסות כבכל מקום.

130) משא"כ בדברים שאינם צריכים כוס אסור להפסיק בין מה שתקנו חכמים לאמרם על הכוסות לשתייה, ובסי' ת"פ ס"ג: ג יש אומרים שצריך לשתות הכוס מיד לאחר חתימת ישתבח או יהללך שלאחר ישתבח קודם אמירת הפיוטים שנוהגין לומר שהרי תקנת חכמים היתה לגמור ההלל וברכת השיר על כוס ד' וא"כ אין להפסיק ביניהם בפיוטים שאינם מתקנה כלל, וראה דיוק כ"ק אדמו"ר נשי"ד בהגדה שלו במ"ש רבה"ז בסידור: הנהגין לומר פזמונים אין להפסיק בהם בין ברכה זו [ישתבח] ובין ברכת הכוס אלא מיד אחר כך יברך על כוס ד', וכתב כ"ק אדמו"ר בפסקא: אלא מיד אח"כ יברך. לכאורה אינו אלא כפל לשון. וי"ל שמדגיש הטעם: מפני מה אין להפסיק, כי צריך לברך מיד, שכך היתה תקנת חכמים לגמור כו', כנ"ל, והפזמונים אינם מהתקנה.

131) סי' תעז ס"ט: (אבל ברכת המזון אינה חשובה הפסק להאמרים שאף היא טעונה כוס שהרי אומרים יקנה"ז על כוס אחד).

לשתית כוס ראשון).

ולפי זה נאמר כאן, שכל שהתחיל לומר את ההגדה הנאמרת על כוס שני, שוב לא נחשוש באם יאמר הבדלה בתנאי שאי"צ לברך בפה"ג. ואז השתיה תחשב להמשך של כוס ראשון כמו כל שתיה. ולא יבלבל לענין כוס שני שכבר התחיל לומר ההגדה.

אך אם עדיין לא התחיל לומר ההגדה ולוקח כוס ואמר עליו הבדלה הטעונה כוס, הרי הוא מוסיף כוס חדש לגמרי ואומר עליו ענין בפני עצמו ואינו כצרוף להגדה הנאמרת על כוס שני, שעדיין לא התחיל בה. וזהו מוסיף על הכוסות ממש ולא נראה כמוסיף על ענין הכוסות, ובפרט שחשש זה שייך גם באם אינו צריך לברך בפה"ג.



אכילת כרפס קודם קידוש או הבדלה

הנ"ל

בדין מי שאין לו יין נפסק (סי' תפג ס"א) שיקדש על הפת ויברך מוציא מצה ויאכל מצה ואח"כ יאמר ההגדה. וכותב רבה"ז בס' תפג ס"ב: מן הדין אין נכון כלל לאכול מצה ומרור קודם ההגדה (שהרי במצות ההגדה נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה ודרשו חכמים בעבור זה בעבור מצה ומרור המונחים לפניך ואם כבר אכל מהם האיך שייך לומר בעבור זה) אלא שמצה מוכרח הוא לאוכלה קודם ההגדה כיון שצריך הוא לקדש על הפת ואי אפשר לו לקדש אחר ההגדה לפי שלא יוכל לאכול הירקות קודם ההגדה שאסור לטעום כלום קודם קידוש.

ובדין מי ששכח להבדיל ונזכר תיכף אחר קידוש פוסק רבה"ז (סי' תעג ס"ז): אם נזכר קודם אמירת ההגדה מיד לאחר ששתה כוס ראשון של קידוש קודם שאכל הירקות של טיבול לא ימזוג מיד כוס שני להבדיל עליו שלא יהא מוסיף על הכוסות ומוטב לטעום הירקות קודם ההבדלה ולומר כל ההגדה עד לאחר גאל ישראל ואחר כך יאמר ברכת הנר וההבדלה וישתה הכוס.

וצריך ביאור טעם החילוק בין קידוש להבדלה. ובפרט שענין אמירת ההגדה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך אפשר שהוא מדאורייתא¹³², ועכ"פ שייך למצוות אכילת

132) ראה סי' תעא ס"ז: אבל קטן וקטנה שיש בהם דעת להבין מה שמספרים להם ביציאת מצרים בלילה כמו שיתבאר בס' תע"ב [ב] אסור להאכילם בערב פסח שהרי נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה וכו' בעבור זה היינו מצה ומרור המונחים לפניך ואם התינוק מלא כריסו ממצה האיך שייך לומר לו בעבור זה.

מצה ואמירת הגדה מדאורייתא, ותקנת ד' כוסות היא מדרבנן, ומ"מ לא התירו אכילת כרפס קודם קידוש כדי לומר ההגדה על מצה ומרור, אך התירו אכילת כרפס קודם הבדלה כדי שלא יהא מוסיף על מנין ד' כוסות שמדרבנן.

ונראה לומר טעם החילוק, במה שהבדלה על היין לא חמירא כל כך איסור טעימה לפניו. ולפי מה שמצינו בשו"ע חומר ענין ד' כוסות יש להתיר אכילה קודם הבדלה על היין בכדי שלא ליגע בתקנת ד' כוסות, וכדלקמן.

מצינו בדיני הבדלה סי' רצ"ד סא-ב: א. כשתקנו אנשי כנסת הגדולה לישראל נוסח הברכות ותפלות וקידושים והבדלות תקנו הבדלה בתפלה בלבדה ולא על הכוס לפי שכשעלו מן הגולה היו דחוקים בעניות ולא היה ספק ביד כולם לקנות יין להבדלה . .

ב. ואח"כ כשהעשירו ישראל קבעו חכמים על הכוס וכשחזרו והענו חזרו חכמים וקבעו בתפלה וכדי שלא יהא ההבדלה מיטלטלת תדיר ע"י עושר ועוני מתפלה לכוס ומכוס לתפלה התקינו חכמים שלעולם צריך כל אדם המבדיל בתפלה להבדיל גם על הכוס אם יוכל למצוא.

ומזה יש כמה נ"מ למעשה במי שאין לו כוס (שם): ורשאי לאכול אם אינו מצפה שיהיה לו כוס למחר ביום ראשון אף שמצפה שיהיה לו אח"כ אין צריך להתענות עד שיבדיל על הכוס אלא רשאי לאכול מיד שכבר יצא ידי חובתו בהבדלה שבתפלה (ואם מצפה שיהיה לו למחר ביום יתבאר בסי' רצ"ו). לפי שההבדלה שבתפלה היא עיקר התקנה, ע"כ.

ולגבי מי שיש לו רק כוס אחד ורוצה לאכול ואם יבדיל עליו לא יוכל לברך על הכוס לפי הדעה שתמיד גם ביחיד יש לברך ברהמ"ז על הכוס, כותב רבה"ז בסי' רצ"ו סי"ג: הרי זה סועד קודם הבדלה ומברך ברכת המזון על כוס זה ואחר גמר ברכת המזון מברך עליו בורא פרי הגפן וברכת הבשמים והנר וההבדלה ואח"כ שותהו שמוטב שידיחה איסור האכילה קודם הבדלה משיברך ברכת המזון בלא כוס אחר הבדלה . . וכל זה להאומרים שברכת המזון טעונה כוס כמו קידוש והבדלה שצריך לחזור אחר כוס לברכת המזון כמו שצריך לחזור אחר כל מצות שהן מדברי סופרים שהן חובה כמו שנתבאר בסי' קפ"ב אבל להאומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס בתורת חובה גמורה אלא שמצוה מן המובחר לברך ברכת המזון על הכוס אין מצוה זו דוחה איסור טעימה קודם הבדלה אלא יבדיל בתחלה על כוס זה שיש לו . . (ולענין מעשה כיון שלא נפסקה הלכה לא כהאומרים ברכת המזון טעונה כוס ולא כהאומרים שאינה טעונה כוס לכן מי שנוהג לעולם כהאומרים שטעונה כוס גם עתה יסעוד קודם הבדלה אבל אם לפעמים הוא סומך על האומרים שאינה טעונה כוס גם עתה יחוש לדבריהם ולא יסעוד קודם הבדלה).

ע"כ מדיני הבדלה.

בדיני ליל הסדר לגבי מי ששכח לאכול אפיקומן ונזכר לאחר שברך ברהמ"ז פוסק

רבה"ז (סי' תע"ז ס"ח): אם לא נזכר עד לאחר שבירך על הכוס ישתנו ויטול ידיו ויברך המוציא על האפיקומן ואח"כ ברכת המזון בלא כוס שלא יהא כמוסיף על מנין הכוסות שתקנו חכמים. בהמשך מביא רבה"ז שיכול לצרף ברהמ"ז לכוס רביעי¹³³. ובסעיף ט' לגבי נזכר שלא אכל אפיקומן אחר הזכרת השם בסיום הברכה בהלל: אם לא נזכר עד לאחר שהזכיר את השם שבחתימה יגמור את החתימה וישתה הכוס ואח"כ יטול ידיו ויאכל האפיקומן ויברך ברכת המזון בלא כוס שלא להוסיף על מנין הכוסות ואף שהוא מחמיר על עצמו כל ימות השנה שלא לברך ברכת המזון בלא כוס מכל מקום עכשיו אי אפשר לו לעשות בענין אחר אם לא שלא יאכל האפיקומן כלל ומוטב שיניח זהירותו וינהג כמנהג הפשוט לברך ברכת המזון בלא כוס ממה שלא יאכל אפיקומן כלל. ע"כ.

ואף שיכול לברך על הכוס ויהיה כוס חמישי, מ"מ רבה"ז אינו מזכיר זה כלל, והאפשרות היחידה שמזכיר היא שלא יאכל אפיקומן כלל.

אם כן, מי שכל השנה מברך על הכוס, ולכן התירו לו לאכול קודם הבדלה באם יש לו רק כוס אחד, לא התירו לו להיות נראה כמוסיף על מנין הכוסות כדי שיקיים תקנת חכמים ב-ד' כוסות, ואמרו שמוטב יניח זהירותו על אף שלא נפסקה הלכה כאחד מהם.

מובן שמוטב שיאכל הירקות קודם הבדלה ולא יהיה נראה כמוסיף על מנין ד' כוסות.



קידוש על הפת בליל פסח

הג"ל

בטעם שלא לקדש על הפת בליל פסח, כתב רבנו הזקן ג' טעמים שונים ושניים מהם אף סותרים זה את זה.

בסימן תעב סכ"ח כותב לגבי קידוש על חמר מדינה: ואף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושבטות יותר טוב לקדש על הפת מלקדש על שאר משקים אף על פי שהוא חמר מדינה כמו שנתבאר בסי' ער"ב מכל מקום בליל פסח אי אפשר לקדש על הפת שהרי

133) וצ"ע שכאן כותב רבה"ז שאין זה עושים מצוות חבילות חבילות כי נתפשט המנהג שאין מברכין תמיד על הכוס, ולגבי הבדלה שתמיד צ"ל על הכוס אינו כותב מאומה אף שפוסק (סי' תעג ס"ז) שיעשה הבדלה יחד עם ברכת גאל ישראל או ברהמ"ז או הלל. ואין ליישב ממ"ש בסי' רצו (סי"א) שברכת הבדלה טפלה לקידוש (ביקנה"ז שאפשר להבדיל על הפת יחד עם הקידוש באין לו יין ולא חמר מדינה), וא"כ אין זה גדר מצוות חבילות חבילות וכמו"כ לגבי הגדה ברהמ"ז והלל. כי השאלה בגמ' (פסחים קב) בעשיית מצוות חבילות חבילות היא לגבי הבדלה.

חייב בארבע כוסות והראשון הוא כוס של קידוש.

בסי' תפג העוסק בדין מי שאין לו יין כיצד יערוך את הסדר, מביא בסעיף ד': וכל זה כשאין לו יין כלל ולא שום משקה שהוא חמר מדינה אבל אם יש לו כוס אחד יין או חמר מדינה יקדש עליו ולא יקדש על הפת אף אם בשאר ימים טובים ושבתות הוא מקדש על הפת מכל מקום בלילה זה כשתקנו חכמים ד' כוסות תיקנו לקדש על היין ולא על הפת

בסעיף שלאחריו בדין מי שיש לו שתי כוסות של יין או חמר מדינה, מתי ישתה אותם, מביא שוב טעם אחר בדין מי שיש לו רק כוס אחד, וזלה"ק: ואם יש לו שני כוסות יקדש על הראשון ואח"כ יאמר ההגדה בלא כוס וברכת המזון יברך על כוס השני

ואף שאין מעבירין על המצות והיה ראוי לומר ההגדה על כוס שני מכל מקום כיון שתקנו חכמים בלילה זה כוס לברכת המזון וכוס להגדה ושני כוסות הללו שקולין הן ששניהם מתקנת חכמים בלילה זה א"כ כשלא נשאר לו רק כוס אחד ראוי יותר לברך עליו ברכת המזון שאף בלא תקנה זו יש אומרים שכל ברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד כמו שנתבאר בסי' קפ"ב

אבל כשאין לו רק כוס אחד בלבד מקדש עליו ואינו מניחו לברכת המזון ומקדש על הפת לפי שיש אומרים שאין מקדשין על הפת כלל כמו שנתבאר בסי' ער"ב

בסי' תע"ב מביא הטעם שלא לקדש על הפת שלא להחסיר מ-ד' כוסות, בסי' תפ"ג ס"ד הטעם הוא שבליילה זה חכמים לא תקנו קידוש על הפת אל על היין, ובס"ה בסי' זה אינו שולל את הקידוש על הפת כמו בס"ד רק חושש לדעה שבכל השנה אין לקדש על הפת, וזהו בסתירה קצת למ"ש קודם. שבליילה זה אין כלל תקנה לקידוש על הפת אפילו למ"ד שבכל השנה אפשר לקדש על הפת. דומה למ"ש בהלכ' יוה"כ סי' תרי"ח סי"ח לגבי חולה שצריך לאכול ביוה"כ, וז"ל: חולה שאכל ביום הכיפורים . . . אבל אינו צריך לבצוע על שתי ככרות וגם אינו צריך לקדש על היין ולא על הפת משום שלא תקנו חכמים דברים אלו ביום הכיפורים.

ואח"כ אינו שולל ענין הקידוש על הפת ורק מעדיף לשתות הכוס היחידי בקידוש לחוש לדעת ר"ת (שהובאה בידינו קידוש סי' ער"ב סי"א) שלעולם אין מקדשין על הפת.

ונראה לבאר בד"א שבכל מקום מביא רבה"ז טעם למקרה ואופן שונה, והטעם בכל סעיף מסיר שאלה אחרת, וכדלקמן.

בסימן תעב, רבה"ז עוסק במי שיש לו ד' כוסות, ואצלו הטעם שלא לקדש על הפת הוא בפשטות שלא יחסיר מ-ד' כוסות שכוס ראשון הוא קידוש.

אך בסי' תפג שאין לו ד' כוסות בלאו הכי, וקידוש על הפת לא יבטל אצלו מנין ד', כותב רבנו הזקן שישנו חשש

בעצם הקידוש על הפת, מכיון שקידוש על היין או על הפת בכל שבת ויו"ט, הוא תקנת חכמים. שמדאורייתא כבר קידש בתפלה כמבואר בהל' שבת סי' רע"א ס' א"ב. אך בלילה זה שהקידוש תקנו חכמים ב-ד' כוסות על כוס ראשון הרי שאין כלל תקנה מצד ד' כוסות לקדש על הפת, ומטעם זה כשיש לו רק כוס א' יקדש עליו¹³⁴.

בסעיף שלאחריו עוסק רבה"ז בשאלה אחרת לגמרי. בתחילה מביא דין מי שיש לו שתי כוסות ומבאר שמצד ענין ד' כוסות היה צריך לשתותם בקידוש ואחר ההגדה לכוס שני. כי אין מעבירין על המצוות. ומצד ענין ד' כוסות אין העדפה לכוס ג' על כוס ב' אלא שניים שווין. רק שמחוץ לענין ד' כוסות, ישנו ענין כל השנה בברהמ"ז ובוה הוא עדיף על כוס ב'.

וכאן באה השאלה, מכיוון שלא בענין ד' כוסות, אפשר לקדש על הפת, ומצד ענין הקידוש כמו שהוא בכל השנה לא יחסר בקידוש כלום, לאידך גיסא בברהמ"ז ישנה הדיעה שאף ביחיד חייב לברך על הכוס ורבה"ז כותב (סי' רצ"ו סי"ג) שלא נפסקה ההלכה לא לכאן ולא לכאן, וא"כ באם יש לו רק כוס א' ישתנה בברהמ"ז לכוס שלישי שיציא ידי הדיעה שחייבים ובקידוש שלו לא יחסר כלום כי קידש על הפת. ועל כרחק אפשר לקדש על הפת בלילה פסח למי שאין לו יין כמבואר להדיא בגמ' ובפוסקים סימן זה.

ועל זה עונה רבנו הזקן, שאף בקידוש של כל השנה יחסר באם לא ישתה הכוס היחידי לקידוש, כי ישנה לדעת ר"ת שבכל השנה אין לקדש על הפת.

ויוצא מזה חידוש גדול ובהירות בכל ענין ד' כוסות.

אם שייך ענין ד' כוסות, אין כלל תקנה לקדש על הפת מצד ה-ד' כוסות, באם אין לו יין או חמר מדינה, אנו חוזרים לדין הרגיל של קידוש בכל ימות השנה.

ומדוייק הוא בלשונו הזהב של רבה"ז בס"ד: בלילה זה כשתקנו חכמים ד' כוסות תיקנו לקדש על היין ולא על הפת. שזהו מצד ד' כוסות כשיש לו יין.

ובסעיף ה' עוסק לא מצד ד' כוסות אלא כמו שהוא בכל השנה וה"ה במי שאין לו יין בלילה זה. וכלשונו: שאף בלא תקנה זו יש אומרים שכל ברכת המזון טעונה כוס.



134 במהדורה החדשה של שו"ע רבה"ז לסעיף ד' כאן ביארו בציונים אות ל': ולכן עדיף לקדש על חמר מדינה ולא על הפת. וראה גם דרכי משה ורמ"א. עכ"ל. וצ"ע שבסעיף זה כתב רבה"ז במפורש יין או חמר מדינה, וע"כ אין כוונתו לחמר מדינה דוקא אלא לשלול פת ולהעדיף כוס איזה שיהיה. והעורכים הביאו ענין חמר מדינה מסי' תע"ב שהובא לעיל.

טעם מרור

הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג

שליח כ"ק אדמו"ר – ניו לאנדן קונקטיקוט

כתב אדה"ז בשולחנו (סי' תעג ס"ל) "אע"פ שכל ה' מינים אלו נקראים מרור בלשון תורה, מ"מ מדברי סופרים מצווה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים . . ואע"פ שהחזרת אין בה מרירות, מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור, ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה, לפי שמצוות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך, והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך ע"י פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה, לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר, דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה".

ומקורו בלבוש (תעג ס"ה) וכפי פסק החכם צבי (סי' קיט) שמצוה להדר אחר חזרת אף כשהיא מתוקה.

ולכאורה תמוה שהרי גמרא מפורשת (פסחים קטו, ב) "ואמר רב פפא לא נישהי איניש מרור בחרוסת דילמא אגב חלייה דתבלין מבטיל ליה למרוריה ובעינן טעם מרור וליכא, ובהמשכו אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא". ופירש רשב"ם: **בלע מרור לא יצא:** "דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם".

וב' מימרות אלו הובאו להלכה בשו"ע אדה"ז. המימרא של רב פפא, בסי' תעה סי"ב: "וכשהוא מטבלו בחרוסת יזהר להוציא מיד ולא ישהנו בתוכו שמא יתבטל טעם מרירתו ע"י הקיזה שבחרוסת".

ושם בסעיף כה מבאר מימרא של רבא "אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם".

הרי שלהדיא פסק אדה"ז שנוגע שיטעם טעם מרירות "למרר פיו של אוכל", וצלה"ב איך ליישבו עם פסקו בנוגע לחזרת "ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה"¹³⁵.

135) להעיר שברביב"ן על מס' פסחים נדפס בסופו הוספות לרש"י (פסחים לט, ב) ד"ה קשה ל"א בתחילה מתוקה בפה וכשהוא לועסה יפה הוא מרה", וכ"כ בתלמיד הרשב"א לט, א ד"ה תחלתו יש שפירש שהוא רכה וכשלועסין אותה מתמררת, אבל אדה"ז לא הביא פירוש זה (שנתגלה בדור האחרון

וכבר עמד על זה הערוך השלחן¹³⁶ (תעה, טו) בלע מרור לא יצא דבעינן שיטעום טעם מרור בפיו וכשבלע אינו טועם טעם מרירות (גמ' שם) ואין לשאול הא מובחר שבמרור הוי חזרת, והרי אין בו טעם מרירות כלל. דיש לומר דבחזרת חל שם מרור מפני הקושי, כמו שכתבתי בסימן תעג סעיף ט"ז, עיין שם. אבל בשארי מינים שם מרור הוא מפני המרירות; וכיין שאינו טועם טעם מרירות – לא יצא וממילא דגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת, דאי אפשר לחלק בין מין מרור זה למין מרור אחר. ונאמר דהתורה ציותה לטעום טעם המרור בפיו, כל מין מרור שאוכל – ירגיש בפיו מה שאוכל, ולא על ידי בליעה.

היינו שהבעל ערוך השולחן סובר שעיקר ההקפדה היא לטעום עם הירק שנקרא מרור. ויש ב' סוגי ירק שנקראים מרור א' ע"ש מרירתו וב' ע"ש הקושי (כמו שכתב בסימן תעג "אך באמת שם מרור כולל שני דברים, מרירות הטעם, וקישוי שסופו להקשות") ועיקר ההקפדה היא שיטעום טעם הירק שנקרא מרור, אם הוא ע"ש מרירות הטעם, צריך שיטעם המרירות ואם הוא ע"ש שסופו להקשות צריך שיטעום טעם הירק שסופו להקשות.

אולם קשה להעמיס ביאורו בדברי אדה"ז¹³⁷, שהרי רבינו כותב ברור בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לומר את חיייהם. היינו שהקפדה היא ללעוס המרור עד שירגיש טעם מרירתו – היינו שנוגע טעם מרירות ולא מספיק שטעם טעם הירק שנקרא מרור, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך לישב דברי אדה"ז בסי' תעה שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל עם מה שכתב בסי' תעג "ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה".

ובספר משמרת שלום סימן לה לאחר שהכריע מש"ס ופוסקים שבעינן טעם מר וע"כ גם בחזרת בעינן שיהי' בו קצת מרירות כתב "והנה רבינו הרב בש"ע שלו העתיק ד' זקני הח"צ ז"ל וכתב בלשונו שיצאיים בו אפילו כשהוא מתוק. ותמה אני מאד פה קדוש יאמר

ומסתמא לא הי' בנמצא בזמנו) וכתב שנעשה מר כשהקלח שלה מתקשה כעץ. נמצא שכאשר חזר אחר חזרת כשהיא מתוקה לעולם לא יטעם המרירות בפיו.

136) וראה מש"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק ו' סי' צב), ודוחק בשינויא דחיקא לבאר דעת הרשב"ם שלמרר פיו פירושו שיטעום טעם מרור אבל אין הקפדה שיהי' טעם מר. אבל בדברי אדה"ז א"א לומר כן שהרי כותב "עד שירגיש טעם מרירתו". וראה מש"כ בכל זה הגר"י קלמנסון בקובץ רשימת שיעורים סימן עב וע"ש בסופו שרוצה לומר שהלשון למרר פיו אוכל הוא ע"פ הרוב ומשאר בצ"ע. ולכאורה אם מצויה לחזור אחר חזרת אף כשהיא מתוקה, איך נאמר שע"פ רוב הוא מר?

137) בפרט שאדה"ז אינו נוקט שחזרת נקרא מרור ע"ש הקושי, אלא ע"ש כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור.

כן", ומכוח הקושיא מכריע שלא יצאים בחזרת כשהיא מתוקה.

אבל אנו אין לנו אלא דברי רבינו הזקן שכתב להדיא "ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה", אלא שחסר לנו ביאור איך זה מתאים עם הקפידה תורה למרר פיו של אוכל.

ואולי יש לומר הביאור בזה בהקדים לבאר למה יש הידור לחזור אחר חזרת יותר משאר המינים שנקראים מרור, ולכאורה הרי בשאר המינים אין צורך לבאר למה נקרא מרור, שהרי כל מי שיטעום יבין לבד על שם מה נקרא מרור. לאידך בחזרת יש צורך להבהיר שאף שאין בה מרירות, מ"מ סופה להיות מר "כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך נקרא מרור".

וע"ז מוסיף אדה"ז "ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה, לפי שמצוות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך, והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך ע"י פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה, לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר, דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה".

וי"ל שבהוספה זו מסביר אדה"ז למה מצוה לחזור אחריה (החזרת) דווקא. שהמתיקות של החזרת לא רק שאינה בסתירה למכוון של מרור, אלא אדרבה בחזרת דווקא מודגשת הוימררו את חייהם. בגלל שתכונת החזרת שתחילתה מתוקה וסופה מר, היא זכר לעבודת פרך "נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך ע"י פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה, לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר, דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה".

ולכאורה הא גופא דורש ביאור למה פרט זו בקושי השעבוד, שתחילתה בפה רך ולבסוף מררו חייהם, נוגע יותר מקושי השעבוד עצמו, העבודה קשה שמתבטא בעיקר בשאר המינים שטעמם מרור ביותר¹³⁸?

ויש לומר הביאור בכ"ז על פי יסוד ביאורו של רבינו (לקו"ש חל"ב) בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדבר טיבול מצה בחרוסת בזמן הזה.

דהנה כתב הרמב"ם (בהל' חמץ ומצה, פ"ח ה"ח) "בזמן הזה . . . אחר שמברך המוציא לחם חזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל". אבל הראב"ד השיג עליו

138) וראה מש"כ המשמרת שלום בהמשך דבריו "אבל לומר ללוקחו כשהוא מתוק כיון שסופו נעשה מר יהי' מוקדם לשאר המינים הוא נגד השכל, דהלא מרור זה שאנו אוכלים ע"ש שמררו וכו', ע"ז לא נשגיח, אלא נשגיח על זכר הנ"ל?"

וכתב "זה הבל".

ובצפנת פענח על הרמב"ם שם כותב וז"ל: עיין בהשגות ובהה"מ. והנה גבי מצה יש ב' טעמים על מצות אכילתן אחד משום זכר לעוני ואחד משום זכר לחירות. . ובמרור רק טעם אחד משום עבדות, וחרוסת ג"כ משום עבדות. והנה בזמן המקדש בודאי מטבילין המצה ג"כ בחרוסת אך בזה"ז כיון דחזינן דמצוה דזכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן רק במרור תיקנו משום זכר אבל במצה א"צ לתקן כיון דנשאר בו הטעם משום חירות דהוה מה"ת וא"כ לא שייך טיבול בחרוסת בזה פליגי רבינו עם הראב"ד ו"ל אם שייך תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא".

ועל יסוד זה של הצפע"נ "זכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן" שואל הרבי – "דלכאורה, הא דליתא למצות מרור מדאורייתא בזה"ז ה"ז מפני שאכילת מרור טפלה לפסח ואינה מצוה לעצמה אלא חשובה כמכשירי הפסח, ולכן בזה"ז שאין פסח אין מצות מרור מה"ת (וכמ"ש הרמב"ם) – אבל מהי הראי' מכך שבזמן הזה בטל כל הענין דזכר לעבדות?

וגם בתוכן הענין קשה להבין – דמדוע יהי' כן, שדוקא בזמן הזה (שאינן ביהמ"ק קיים) יבטל הזכר לעבדות וישאר רק הזכר לחירות?".

ונקודת הביאור הוא שבלייל הסדר צריכים להרגיש טעם זכר של עבדות כדי שנוכל לחוות החירות כדבעי, אבל מאחר שבגלות נרגש העבדות ביותר שהרי נמצאים בגלות ושעבוד "הרי מעשה מיוחד המדגיש את השעבוד (אכילת מרור) אפשר שיגרום לחלישות בזכר לחירות והרגש החירות כדבעי, מאחר שסו"ס הוא נמצא במצב של גלות ושעבוד. ולכן "זכר לעבדות בטל" כדי שלא יבלבל לכך שכל מעשי לילה זה צ"ל דרך חירות".

וממשיך הרבי "וי"ל שזהו החילוק בין מרור וחרוסת, דשניהם זכר לעבדות, שמרור הוא משום עבדות, וחרוסת מדברי סופרים "ג"כ משום עבדות". אלא שהזכר לעבדות במרור שייך לעבדות סתם (שכל עבדות יש בה מרירות כו'), וחרוסת היא "זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים", היינו שמורה על העבדות המיוחדת דמצרים".

ועפ"ז מבאר הרבי מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, האם יש ענין לעשות זכר לעבדות בשעת אכילת מצה בזמה"ז שזכר לעבדות סתם. הרמב"ם סובר שמאחר שבחרוסת יש זכר לעבדות המיוחדת של מצרים, יש עניין לטבול המצה בחרוסת כיון שבה יקיים עכ"פ בחלקו הוזכרת גו', משא"כ הראב"ד סובר שבזמה"ז א"א לקיים מצוות וזכרת מאחר שנמצאין במצב של עבדות. עי"ש בארוכה.

ולפי יסוד זה שחידש הרבי, שאף שזכר לעבדות סתם בטל (מדאורייתא) מ"מ לדעת הרמב"ם יש עניין לעשות זכר להעבדות המיוחדת של מצרים (שנרמזו בטיט) – יש לומר

שזוהי כוונת אדה"ז בתקנת חכמים "מצווה לחזור אחר חזרת אף כשהיא מתוקה"¹³⁹. הן אמת שזכר לעבודות בטל מאחר שנמצאין בגלות ולכן הזכר לעבודות היא רק מדרבנן – מ"מ מצווה לחזור אחר חזרת, משום שבקיום מצוות מרור ע"י חזרת יש יתרון על שאר מיני מרור, "לפי שמצוות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך" היינו שעיקר הזכר של מרור בזמן הזה, אינו זכר לעבודות סתם אלא לעבודות המיוחדות של מצרים שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך ע"י פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה ומשום הכי מצווה לחזור אחר חזרת משום שבחזרת יש התכונה המיוחדת של עבודות מצרים – שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר.

ולפי זה נמצא שהמתיקות של חזרת, לא רק שאינו גורע דבר ממטרת המרור אלא אדרבה דווקא המתיקות שבחזרת היא הסיבה¹⁴⁰ למה שמצווה לחזור אחר חזרת – שהרי המתיקות שבחזרת מייצגת העבודות המיוחדות של מצרים שהיתה בפה רך "נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך ע"י פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה".

ויומתק זה ע"פ תורת הבעש"ט¹⁴¹ עה"פ ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא דפירוש הסתר אסתיר (שתי פעמים) שההסתר הוא מוסתר, וזוהי קושי המיוחד בעבודות מצרים שהתחילה באופן של הסתיר אסתיר – פה רך ע"י פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף נתברר להם איך שהפיוסים והשכר הי' חלק מההסתר.

ואם כנים הדברים נמצא שכאשר יהודי יושב בליל הסדר ואוכל חזרת אף שטועם טעם

139 וי"ל שאדה"ז כותב כאן ב' דברים וטעמים, א' "מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור וב' מצווה לחזור אחר חזרת אף כשהיא מתוקה" מצד הזכר לעבודת פרך – פה רך. טעם הא' היא להסביר למה נקראת מרור וטעם השני למה מצווה לחזור אחריה דווקא. וראה מה שכתב הלבוש (תעג, ה) "קים להו לחז"ל שידעו לדבר בלשון הקודש יותר ממנו, שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחילה, ועוד שתחילת מתוקה וסופו מר זכר לוימררו את חייהם בפרך תחילה פה רך ואח"כ בפרך". וע"פ מה שנתבאר בפנים אולי י"ל שטעם הראשון הוא בנוגע עצם מהות מרור – למצוות מרור מן התורה – בזמן הבית, וטעם הב' היא בעיקר בזמן הזה – לאחר שזכר לעבודות בטל.

140 שוב ראיתי שבאתר "שולחן הרב" יש מאמר מאת הרב ראובן סויסא שמבאר כעין זה בדברי רבינו.

141 ספר תולדות יעקב יוסף ר"פ בראשית (כתר שם טוב הוספות מ"ב, ו)ש"ג ללקוטי שיחות ח"ט ע' 193. וראה לקוטי שיחות ח"ז ע' 41 ואילך. ח"ו ע' 191 הערה 22. ח"ח ע' 298 הערה 53). וראה מאמר בלילה ההוא תשכ"ה בביאור המושג של "לילה ההוא" שהלילה הוא באופן של הסתר.

מתוק לחיך, אבל בידועו¹⁴², שמתיקות זו היא המייצגת העבודות המיוחדת של מצרים העבודת פרך – פה רך, הרי במתיקות זו מרגיש¹⁴³ המרירות עוד יותר¹⁴⁴ משאר מיני מרור, שהרי בשאר מרור הוא טועם טעם מר, אבל מאחר שנמצא בגלות, אינו מרגיש מרירות מיוחדת, כנ"ל בהטעם שזכר לעבודות בטל – אבל כאשר טועם טעם מתוק, אבל יודע הוא שמתיקות זו אינו מתיקות באמת, אלא מתיקות שמביא למר כלענה, הרי כבר בטעימת החזרת מרגיש המרירות בפיו, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לומר את חיים ומתיקות זו של החזרת היא חלק בלתי נפרד ממרירות של וימררו את חייהם.

ולפ"ז מובן שפסק אדה"ז אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לומר את חייהם, אינו בסתירה למש"כ בסימן תעג בנוגע לחזרת, שהרי כאשר טועם החזרת מרגיש העבודות המיוחדת (המרירות) של מצרים וא"כ מקיים בזה הזכר לעבודות, משא"כ בבלע מרור, אין כאן זכר¹⁴⁵

142) אלא שלפ"ז ה' יוצא שכוונה מעכבת במרור, עכ"פ באכילת חזרת (שטעמו מתוק אלא שמרגיש המרירות כנ"ל בפנים). אבל בסי' תעה ס"ח משמע שהעיקר היא כהדיעה שבאכילת מרור אין כוונה מעכבת, משום שהוזה מצווה מד"ס, שא"צ כוונה. ואולי י"ל שאף שצריכים להרגיש המרירות מפני שבלי זה אין זכר לומר, אינו נוגע שיהי' לו כוונה שהמרור הוא זכר לומר אלא שבטעימת המרירות עצמו כבר יש הזכירה, ולכאורה חזרת א"א לומר כן. ואולי מאחר שקבעו חכמים שבמתיקות של חזרת, יש הזכירה לומר את חייהם, אינו מעכב העדר ידיעת וכוונת האוכל. ועדיין צ"ע.

143) להעיר מש"כ הכפה"ח (תעה ס"ק כב) "וצריך ללעס ולמתקם ולטוחנם בשיניים למתק המרירות שבהם לכן בלע מרור לא יצא עד שילעסנו וימתיקם. פע"ח שער כ"א פ"ד, ולכן בלעיסת המרור יכוון למתק הדינים". וי"ל עכ"פ לחדודי, שבאכילת חזרת ישנו דבר והיפוכו שבתחילה יכוון שהמתיקות היא מר וזכר להעבודות והשעבוד המיוחד של מצרים, שהתחיל בפה רך, ואח"כ יכוון שזה גופא עניינה כדי להמתיק המרירות וכפי שמבאר הרבי בהשיחה בחל"ב שהובא בפנים שכל העניין של הזכר לעבודות היא להדגיש הרגשת החירות. ולהעיר מממש"כ הצל"ח (פסחים קטז, ב) שהטעם שאוכלים מרור אחר מצה (אף שהשעבוד היתה לפני החירות) בפני שאחר הגאולה נתגלה שכל מטרת הומררו (קושי השעבוד) היתה כדי להקדים הגאולה.

144) ואם נכון הדבר סר קושיית המשמרת שלום דלעיל הערה 4.

145) להעיר מהצפ"נ על הרמב"ם פ"ו ה"ב שהדין דבלע מרור לא יצא הוא רק בזמן הזה שמרור הוא מדרבנן, ולכן מוטל על הגברא להרגיש טעם מרור ולא מספיק שאכל עצם המרור, משא"כ בזמן הבית כאשר מרור ה' מדאורייתא, בלע מרור יצא. לאידך המבי"ט בקרית ספר סובר להיפך, שלדעת הרמב"ם רק בזמן הבית בלע מרור לא יצא משא"כ בזמן הזה. ומובן שמה שהמחבר ואדה"ז פסקו להלכה שבלע מרור לא יצא, שכן הוא גם בזמן הזה.



ביצה קלופה בליל הסדר ולמחרתו*

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי'

הסכנה בשום קלוף, בצל קלוף וביצה קלופה

א. איתא בגמרא (נדה יז, א): אמר רבי שמעון בן יוחי, חמשה דברים הן, שהעושה אותן, מתחייב בנפשו [כלומר הוא גורם לעצמו. רש"י] ודמו בראשו [נענש על עצמו וחובת דמו נדרשת ממנו לאחר מיתתו, וראי' לדבר 'ודמו בראשו' דמרגלים (יהושע ב, יט), חובת דמו יהא מוטל בראשו¹⁴⁶]. רש"י, האוכל שום קלוף, ובצל קלוף, וביצה קלופה, והשותה

אבל מלשון רבינו הזקן "שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לזימרו את חייהם" משמע שגם בזמן הבית שמרור הי' מדאורייתא הקפידה תורה למרר פיו.

ולהעיר מלקו"ש חכ"ו ע' 47 לאחר שמבאר בארוכה החילוק בין מצה דאורייתא לד' כוסות שהם מד"ס, ממשיך שם באות ז' לבאר הטעם שבלע מצה יצא, אף שגם במצה נוגע שהמצה יהי' לה טעם מצה (ולכן אינו יוצא במצה מבושלת) בפני שהוא מצווה מן התורה ואינו נוגע כ"כ שהגברא יטעום הטעם ומספיק שבחפצא של המצה יש טעם של מצה עי"ש, ושם לא נחית כלל לבאר, למה במרור בעינו שיטעום טעם מרור (אף שלכאורה דברי הצפע"נ מתאימים מאוד עם נקודת השיחה) – ואולי מפני שאינו מתאים עם הלשון שהתורה הקפידה, לא הביאו. וראה מש"כ הלבוש (תעה, ג בהגהה) שבמרור כל מהות מרור (גם מן התורה) הוא זכר לעבודת, משא"כ במצה מלבד הזכר לחרות יש ענין למלא כריסו במצה ע"ש. ולהעיר מה שדייק השאג"א (סי' ק') בדעת הרא"ש שכתב שהטעם דבעי כזית מרור הוא מחמת הברכה על אכילת מרור (ומצד עצמו הי' סגי בכ"ש) וראה שם מה שהקשה בדעת הרא"ש. ואולי י"ל שמאחר שכל ענינו של מרור הוא לא האכילה אלא הזכר, יש מקום לומר שהי' סגי בכ"ש.

(* הארכתני בבירור דין ביצה קלופה שעברה עלי' הלילה ב'הערות וביאורים' גליונות תתקפו ותתרפ, ובגליון זה באנו לדון בדבר החדש – דבר בעתו.

146) וברש"י עה"כ יהושע שם: 'דמו בראשו, עון הריגתו על ראשו תהא כי הוא יגרום מיתתו; דמו בראשו, עון הריגתו תהא עלינו'. וביחזקאל לג, ד: 'דמו בראשו יהיה' וברש"י שם: 'עון מיתתו ידרש מיד עצמו, שפשע בנפשו'. וברש"י עה"כ ויקרא כ, ט: 'פשוטו של מקרא, כמו 'דמו בראשו', אין נענש

משקין מזוגין, שעבר עליהן הלילה [אכולהו קאי¹⁴⁷, אשום ובצל ומשקין. רש"י], והלן בבית הקברות, והנוטל צפרניו וזורקן לרשות הרבים, והמקין דם ומשמש מטתו.

עוד איתא בגמרא (גדה שם): האוכל שום קלוף כו', ואע"ג דמנחי בסילתא [סל. רש"י] ומציירי וחתמי רוח רעה שורה עליהן, ולא אמרן אלא דלא שייר בהן עיקרן [שערות שבראש השום והבצל. רש"י] או קליפתן, אבל שייר בהן עיקרן או קליפתן, לית לן בה. עכ"ל הגמרא.

והנה כבר הראו המלקטים שמדברי רש"י בכמה מקומות בש"ס נראה דשדים ורוח רעה הם שני מיני שדים או מזיקין, ראה: (א) עירובין מא, ב במשנה: "מי שהוציא ורוח נכרים או רוח רעה [חוץ לתחום]" ופירש רש"י "רוח רעה, שנכנס בו שד, ונטרפה דעתו"¹⁴⁸; (ב) פסחים קיא, א: "ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו, ומתחייב בנפשו, אלו הן, הנפנה בין דקל לכותל, והעובר בין שני דקלים, והשותה מים שאולין, והעובר על מים שפוכין". ופירש רש"י דכל אלו הארבעה דברים "משום רוח רעה" הם. ובהמשך דברי הגמרא איתא "הנפנה בין דקל לכותל, לא אמרן אלא דלית לי' ארבע אמות, אבל אית לי' ארבע אמות לית לן בה. וכי לית לי' ארבע אמות, לא אמרן אלא דליכא דירכא אחרינא, אבל איכא דירכא אחרינא לית לן בה". ופירש רש"י "היכא דלית לי' ארבע אמות "לא שביק רווחא [לשידא] לעבור בין דקל לכותל משום הכי מוקא לי"; והיכא "דליכא דירכא אחרינא שתהא שידא יכולה להלך בו דעכשיו זה בא בגבולה והפסיד דרכה ואהכי מוקא לי", ע"ש; (ג) פסחים קיא, ב: חמשה טולי הוי [שרות רעה שורה תחתיהם] . . . טולא דזרדתא . . פרחא דבי זרדתא שדי [שדים שמן]". (ד) יומא עז, ב: "מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק, ואינה חוששת", ובפירוש רש"י שם: "מדיחה את ידה לפי שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידיים שלא נטלן שחרית, ושם השד שיבתא"; (ה) יומא פג, סע"ב "כלב שוטה . . שמואל אמר רוח רעה שורה עליו . . דנכית לי' מיית . . מאי תקנת' . . והנך תריסר ירחי שתא, כי שתי מיא לא לישתי אלא בגובתא דנחשא, דילמא חזי בבואה דשידא [פירש רש"י: שקפץ מן הכלב] וליסתכנ"; (ו) ראש השנה כח, א, שם הביא רש"י

על מיתתו אלא הוא, שהוא גרם לעצמו שיהרג. ובפרש"י יומא (כא, א): "דמו בראשו, עון מותו על ראשו מוטל, שהוא המית עצמו".

147 בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב, יו"ד, סי' קמה) העיר: "יש להבין דברי רש"י ז"ל מאי קמ"ל במ"ש 'אכולהו קאי', היכי הוי ס"ד דלאו אכולהו קאי, דהי מנייהו תיפוק מתנאי דעבר לילה, וכי ס"ד דבלא עבר לילה לא ליכול אניש שום ובצל קלוף". וע"ש מה שביאר בזה.

148 וצע"ק שבביאור המשנה הראשונה בש"ס שבה נזכר רו"ר: "המכבה את הנר . . מפני רו"ר" (שבת כט, סע"ב), כתב רש"י "ומפני רו"ר הבאה עליו, וכשאינו רואה נוח לו", סתם ולא פירש מהותה. [וראה פיהמ"ש להרמב"ם שבת פ"ב מ"ה]. ולהעיר מפרש"י שבת פב, ב: "רוח רעה, ריח הפה".

גירסת ופירוש מורו בברייתא השנוי' שם "התוקע לשד להבריה רוח רעה מעליו"; (ז) תענית כב, ב בפירוש המיוחס לרש"י: "רוח רעה שנכנס בו רוח שידה" (וכ"ה בר"ן על הרי"ף שם). וכן משמע לכאורה מהלשון במדרשי חז"ל ובוהר בדוכתי טובא: "רוחין ושדין" וכיו"ב.

וכן נקט בנדון דידן בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' לא) דהרוח רעה השורה על השום הקלוף, הבצל הקלוף והביצה הקלופה היינו שד או שדים המוזכרים בגמרא ובספרי השו"ת.

אבל בשו"ת רב פעלים (ח"ב, יו"ד סי' יגף שם סו"ס לח) כתב דשאני רוח רעה משדים וממלאך המות, ש"תרווייהו בכלל מזיקין הם, אבל רוח רעה שאני, ושורה גם בצריר וחתים, ע"ש. ומדבריו מבואר דשדים ("הנקראים מזיקין בלשון רבותינו"¹⁴⁹) לחוד ורוח רעה לחוד, ורוח רעה שורה גם על מה שקשור וחתום, משא"כ מזיקין, ע"ש.

ונראה דיש לקיים דברי הרב פעלים בהקדם מ"ש התוס' (עירובין יח, ב ד"ה על דעתו) על מ"ש הברייתא "שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן, עובדי כוכבים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות" כתבו (שם ד"ה על דעתו) ד"אע"ג דאיכא נמי כשפים שמכחישין פמליא של מעלה (ראה סנהדרין סז, ב), נראה דהוי בכלל רוח רעה ויצר הרע". ונראה מבואר מדבריהם דרוח רעה הוא שם כללי לכמה סוגי מרעין בישין ובכללן מזיקין וגם כשפים, ועל פי זה אתו שפיר דברי הרב פעלים. ודו"ק.

ביצה שעל הקערה שעברה עלי' הלילה

ב. איתא ברמ"א (או"ח סתע"ז ס"ב) שהמנהג בקצת מקומות לאכול ביצים בסעודת ליל פסח ביצים זכר לאבלות "משום שליל תשעה באב נקבע בליל פסח"¹⁵⁰, ועוד טעם, "זכר לחורבן שהיו מקריבין קרבן פסח" (ראה ט"ז או"ח סי' תעג סק"ד. חק יעקב שם סק"ז. שו"ע אדה"ז שם סכ"א). [ויעויין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קנו) שגם החיי אדם (כלל קל ס"ו) שהתנגד לאכילת ביצים (ל' רבים) בליל פסח, לא פליג על זה שיש מצוה באכילת הביצה שעל הקערה שהובאה לזכר לחגיגה בליל פסח, ע"ש בארוכה].

ובספר פסקי אליהו (ח"א סי' ט) כתב: "השבתי לעני המניח מביצה קלופה שבליל

149) פי' הרמב"ן עה"ת ויקרא טז, ח. ובספורנו שם יז, ז: "הם ז'ל קראום מזיקים". וראה גם פי' הרמב"ן שם יז, ז ושמות כ, ג בביאור מהות השדים.

150) להעיר שבשו"ע אדה"ז (או"ח שם ס"ו) השמיט את הטעם הראשון שכתב הרמ"א. ואכ"מ.

שמורים על ליל שני של פסח דאין חשש רוח רעה באכלו בליל שני¹⁵¹.

ועד"ז כתב בקונטרס ישא ברכה (הנספח לספר אוריין תליתאי, עמוד קנו), וז"ל: אחד הניח בליל ראשון דפסח אוכלין ומשקין תחת המטה ושכח מלהוציאו והי' שם כל הלילה, אי מותר לו לאוכלם וחידש אז [הג"ר פנחס אפשטיין] . . . שמכיון דאמרינן . . . דלילה המשומר ובא מן המזיקין הוא אם כן ליכא למיחש משום רוח רעה וכדומה ומותר לאוכלם ומותר אפילו להניחם לכתחילה באותו לילה תחת המטה, עכ"ל.

ויסוד דבריהם הוא בסוגיא דערבי פסחים (קט, ב): לא יפחתו לו מארבעה, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא, לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי. אמר רב נחמן, אמר קרא (שמות יב, מב), ליל שמורים, ליל המשומר ובא מן המזיקין¹⁵². רבא אמר, כוס של ברכה מצטרף לטובה, ואינו מצטרף לרעה, ע"כ.

ובספר המנהיג (הל' פסח סי' נב - הו"ד בטושו"ע ונו"כ או"ח סי' תפז ס"א ובשו"ע אדה"ז שם ס"ד) איתא שאם חל יו"ט הראשון של פסח בשבת אין אומרים ברכת מעין שבע בבית הכנסת "שהרי לא תיקונוה אלא מפני שבית הכנסת שלהם היו בשדות ושכיחי מזיקין, מפני שליליות מהלכת בלילי שבתות . . . ואם ישאר יחידי המתאחר לבוא יהי' גיוזוק, ותיקנו להאריך במעין שבע עד שיתפללו המתאחרים לבוא, אבל בלילי הפסח כתיב ליל שימורים הוא לה' וגו' הוא הלילה הזה לילה המשומר מן המזיקין". וברמ"א (או"ח סי' תפא ס"ב - ממהרי"ל סדר ליל שני של פסח) פסק: ונוהגים שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע, ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין, עכ"ל¹⁵³. [ויש להוסיף, שגם ליל שני הוא 'ליל שימורים' כדמוכח לכאורה מסוגיא דפסחים הנ"ל שלא חששו לזוגות גם בליל שני, וכ"מ משיטת הלבוש (או"ח סי' תפא ס"ב) הו"ד בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ב) שגם בליל שני אין קורין על המטה כי אם פרשת שמע¹⁵⁴].

151 יש לעיין אם הוצרך לזה רק משום אכילת הביצה או גם לענין מצות הבאתה על השולחן זכר לחגיגה משום הקריבהו נא לפתחך וכיו"ב (ראה בבא בתרא צז, ב. רמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ד. טושו"ע ונו"כ או"ח סער"ב ס"א. ובכ"מ).

152 וראה תוד"ה לילה ר"ה יא, רע"ב ומ"ש בזה בערוך לנר שם ובתו"ת עה"כ שמות יב, מב. וראה גם שו"ת דברי יציב או"ח סי' רו אות ב. ואכ"מ.

153 ראה שו"ת שיח יצחק (סי' רכ) שהקשה למה חייבים בנטילת מים אחרונים בליל התקדש חגה"פ (כמפורש במהרי"ל: "מים אחרונים נוטלים . . . אחר אכילת אפיקומן"), ולא אמרינן "ליל שמורים היא תגן שלא יבוא לסכנה דמלח סדומית . . . לענין שיפטור ממים אחרונים בליל זו", ע"ש.

154 וצ"ע בטעם מנהגנו (היום יום' טז ניסן; ספר המנהגים חב"ד עמוד 42): "ליל ב' דחג המצות קריאת שמע של המטה כמו בכל יום טוב". ואכ"מ.

ומדברי הפסקי אליהו והיש"א ברכה נראה שסברו דרוח רעה ומזיקין (שדים) היינו הן או עכ"פ דחד דינא אית להו, וכדמשמע מדברי הגמרא והראשונים (הנ"ל ס"א).

והנה בקונטרס ישא ברכה (שם) כתב בסוף דבריו שלפי הנ"ל "יצא לנו גם חידוש דין דבנטילת ידים שחרית דליל פסח לא יברך כיון דליכא רוח רעה וכמו שפסק הרמ"א באור"ח לענין הניעור כל הלילה דיטול בלא ברכה . . . וה"נ כן". ולפענ"ד דבריו תמוהים, ולא אישתמיט בשום מקום בראשונים ובאחרונים לומר שיש חילוק בדין נטילת ידים וברכתה בין יום ראשון של חג הפסח לכל השנה כולה.

אבל כבר הבאנו מ"ש בשו"ת רב פעלים שמזיקין לחוד ורוח רעה לחוד, ורוח רעה שורה גם על מה שקשור וחתום משא"כ מזיקין, ע"ש, ולדידי' יש לומר דלא מצינו דליל שימורים מהני כי אם לענין זהירות מזוגות, ברכת מעין שבע וקריאת שמע שעל המטה דמשום מזיקין נינהו, אבל לענין רוח רעה לא שמענו מעולם שלא תהא שורה בליל פסח.

וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סי' רמז) "דבליל הסדר אם הניח הביצה שעל הקערה קלוף אסורה לאכלו בבוקר, דאע"ג דהוי ליל המשומר מן המזיקין מכל מקום מי מעיד דמשומר גם מרוח רעה". ועד"ז כתב בספר ויגד משה (סי' ג אות י) ד"אטו כל מיני רוחות בחדא מחתא מחתינהו, ואין לנו אלא מה שגילו לנו חכמינו ז"ל".

אבל גם אם נאמר שאין חילוק בין רוח רעה למזיקין, הרי כבר שדו כמה מחברים נרגא בגוף הסברא דבליל שימורים אין איסור ואין סכנה בביצה קלופה או באוכלין ומשקין שהיו תחת המטה, לא מיבעיא אם אוכלם למחר או לאחר זמן (כבנידון הישא ברכה), משום "דהא דמשומר ובא היינו שלא יבואו אצלו להזיקו ועל כן התירו חכמינו ז"ל זוגות בליל פסח . . . דהוא דבר שנעשה על אתר, או מזיקין אותו תיכף או כלל לא, ובליל פסח קים להו לחכמינו ז"ל שלא יבואו להזיקו, אבל לענינו אף על פי שהוא משומר ובא, מאן לימא לן דלא אפשר להם לשרות בליל פסח על מאכל קלוף ושוב יזיקוהו בשעה שיאכלנו לאחר זמן" (ויגד משה שם), ועד"ז במי שאוכל "בליל פסח ביצה קלופה שעבר עלי' ליל חול או היתה בליל חול תחת המטה . . . כיון שמכניסו לתוך מעיו אולי ישלטו עליו" (ויגד משה שם); אלא אפילו בנוגע לביצה שלנה בליל פסח ראשון ונאכלת בליל פסח שני [שגם הוא ליל שימורים כנ"ל], הרי י"ל "דהרוח רעה באה בסוף הלילה כשנסתלק הלילה והיום בא, ואז כבר עבר הלילה המשומר מן המזיקין" (שבט הקהתי שם), וכיון שכבר שרתה הרוח רעה על הביצה בעלות השחר של יום ראשון דחג הפסח י"ל דשוב לא פקעה ממנה בהגיע ליל שני, וכיון שהוא מכניסה בידיים לתוך מעיו שפיר יתכן שיסתכן מזה, משא"כ בשתיית זוגות שלא הגיעו המזיקין מבעוד יום ובשעה ששותה ה"ה ליל שימורים.

והנה בשו"ת דברי יציב שם כתב שלמעשה לא ראה שיחששו לזה אא"כ לנו הביצים שנקלפו כל הלילה מתחתנו ועד סופו, דהיינו שנקלפו קודם הלילה ועמדו קלופים עד הבוקר. וכבר צידד כן לפניו בהגהות עוללות משה על שו"ת דגל אפרים (סי' כח) "דכל אלו

הדברים דקחשיב בנדה שם שעבר עליהן הלילה ה"ד בשעבר עליהן כל הלילה אבל מקצת הלילה לית לן בה דהלשון שעבר עליהן הלילה בהא' משמע כל הלילה דוקא". [ומתחלה רצה להביא ראיה לזה ממה ששנו חכמים בלשון המשנה (טהרות פ"ח מ"ג – הובא ברמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ז) "כל שיעבור עליו הלילה או מקצתו טמא", ושוב דחה ראייתו אבל כנראה נשאר בסברתו, ע"ש].

אבל בשו"ת שבט הקהתי (שם) הכריע "דהרוח רעה שורה עלי' בסוף הלילה כדאשכחן באו"ח [ס"ד סי"ז ובט"ז שם סק"י] גבי רוח רעה השורה על הידים בלילה, דיש אומרים דבסוף הלילה אז שורה רו"ר, ועל כן יש לזוהר דלא יקלוף ביצה ושום באופן דברגע של העלות השחר יהא השום והביצה קלופה". והוסיף להביא בשם "עד מהימן" מעשה רב, ש"הרה"צ ר' יעקב לאנדוי ז"ל אב"ד דבני ברק הקפיד דבבתי חרושת שהי' תחת השגחתו דלא ישאירו בשעת העלות השחר ביצה קלופה, ולא יפתחו או הביצים".

ונראה להביא סמוכין לשיטתו, דהנה תנן (ברכות נ, א) "אין מברכין על היין עד שיתנן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, מברכין". ואיתא בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה): רבי זריקא בשם רבי יוסי בן חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא. נהיגין רבנן בההן כסא דקידושא. מילתא דרבי יוסה פליגא אדרבי יונה, דרבי יונה טעם כסא ומתקן לה, אין תימר שהוא מוזג והתני השותה משקין מוזגין שעבר עליהן הלילה דמו בראשו. אמר רבי יוחנן, והן שלנו בכלי מתכות, עכ"ל. וברא"ש (ברכות פ"ח סי' ב) הביא וביאר דברי הירושלמי בזה"ל: שהי' [רבי יונה] טועם כוס של קידוש ומוזגו למחר ומקדש עליו שנית, ואם כן בשעת קידוש לא הי' מוזגו, כי אז לא יוכל לשותתו למחר מפני הסכנה. ומשני, דלעולם לא פליגא, שהי' מוזגו קצת בלילה ומלינו בכלי שאינו של מתכת, ולמחר מוסיף עליו מים ומקדש עליו, עכ"ל הרא"ש. וראה גם תוס' הרא"ש עמ"ס ברכות (נב, א ד"ה והאמר מר טעמו פגמו) ובפסקי רא"ש עמ"ס פסחים (פ"י סי"ד).

והשתא, אם אמת נכון הדבר "שעבר עליהן הלילה" פירושו 'כל הלילה מתחלתו ועד סופו', קשה, מה רצה הירושלמי להוכיח מהא דרבי יונה, הרי בפשטות נ"ל שרבי יונה קידש אחרי שהתחיל הלילה, ובכה"ג אין סכנה, וע"כ מוכח מזה דלא בעינן כל הלילה ממש, ואם כן הוא הדין גם לגבי "שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה" שנכללו במאמר רשב"י וגם עליהם קאי מ"ש "שעבר עליהן הלילה".

אם הסכנה קיימת גם בשבתות וימים טובים

ג. אבל לכאורה יש מקום להתיר לעני לאכול ביצה כזו לזכר לחגיגה מטעם אחר, והוא דכיון שאין לו ביצה אחרת זולת זו שעבר עלי' הלילה כשהיא קלופה הרי בכה"ג אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע.

דהנה בשו"ע (י"ד סי' שלט ס"ה) כתב המחבר: "מנהג לשפוך כל המים שאובים שבשכונת המת"¹⁵⁵, וברמ"א (שם סקט"ז ס"ה) כתב: "מנהג פשוט שלא לשתות מים בשעת התקופה, וכן כתבו הקדמונים"¹⁵⁶, ואין לשנות".

אמנם כתב המרדכי (פסחים פ"ב רמז תקצג) הו"ד בבית יוסף (או"ח סתנ"ה), וז"ל: מעשה¹⁵⁷ אירע בפסח שחל להיות באחד בשבת, וגם נפלה התקופה בלילה שלפניו, ואעפ"כ לא חשו ולשו במים השאובים בלילה. וכתב רבינו יהודה החסיד דאין להקפיד, דכתיב (קהלת ה, ה) שומר מצוה לא ידע דבר רע . . . וכן בא מעשה לפני ר' ערב פסח, ואמרו שאין לשפוך המים שלנו בשביל המת, דליל שמורים הוא לה' (שמות יב, מב), וכן הייתי אומר בשאר לילות של פסח, דשומר פתאים ה' (תהלים קטז, ו)¹⁵⁸, וחלילה שיארע דבר תקלה במצות השם, עכ"ל. [וכ"כ באו"ז (הל' פסחים סי' רמ) בשם ריצב"א]¹⁵⁹. ועפ"ז פסק הרמ"א (או"ח שם ס"א): "אין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת; ומכל מקום טוב לכתחלה להשים בהם ברזל", (ע"ש בט"ז סק"ג ובמג"א סק"ז ובשו"ע אדה"ז שם סט"ז ואילך). ומדברי האחרונים נראה דהוא ע"ד הא דקיי"ל (פסחים ה, ב. קידושין לט, ב¹⁶⁰) "שלוחי

155) בב"י (י"ד שם) כתב שמקורו בארחות חיים (הל' אבל אות יא) וכלבו (סקי"ד). וראה במקורות שליקט בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סי' כג אות א).

156) ראה תשובות הגאונים (מוסאפיה סי' יד) "על מה שנהגו העם להזהר בשעת התקופה שלא לשתות מים אע"פ שלא ידענו טעם צריכין אנו לחוש, שלא על חנם פשט מנהג זה בישראל", וע"ש טעמים לדבר. וראה אבודרהם שער התקופות. וראה במקומות שהובאו בקונטרס 'הסכנה לשתות מים בשעת התקופה והסגולה להשמר ממנה בספרות ההלכה'. ואכ"מ.

157) הפוסקים נחלקו ע"ד הגירסא והפירוש בקטע הראשון של דברי המרדכי - ראה ב"י וב"ח או"ח שם; ט"ז ומש"ז להפרמ"ג או"ח שם סק"ו. ואכ"מ.

158) ראה בית דוד יו"ד סו"ס נו שכתב (על יסוד הסוגיות דיבמות יב, ע"ב וע"ז ל, ע"ב) דאפילו בסכנה שלא דשו בה רבים, וכנבדון שתיית מים בשעת התקופה (ש"אדרבא, דשו רבים איפכא שכל העולם נוהרין בזה") אמרינן שייך שומר פתאים ה' בכה"ג "דקשה לעמוד על הדבר להיות נוהר", וכוונת המרדכי היא להתיר השימוש במים שלנו משני טעמים: חדא, משום דשומר פתאים ה'; ועוד "טעם אחר", משום שומר מצוה, "והוי כאלו אמר [המרדכי] 'ועוד' דחלילה שיארע דבר תקלה".

159) אבל במנהגי מהרי"ל כתב על דברי המרדכי: "אכן לא נהגינן הכי דאין סומכין על הנס (ירושלמי שקלים פ"ו ה"ג ובקה"ע ופני משה שם)".

160) כבר העירו האחרונים ע"ז שלא הביאו הרמב"ם בספר היד, אבל הביאו באגרת תימן שלו - בסופו.

מצוה אינן ניוזקין¹⁶¹ "לא בגופם ולא בממונם" (שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' תלג סל"ב – ע"פ מג"א שם סקט"ו)¹⁶², ועל כן לא מהני כי אם במקום דלא שכיחא היוקא¹⁶³, אבל "היכא דשכיחא הזיקא לא סמכינן אניסא אפילו כשעוסק במצות המקום" (שו"ע אדה"ז שם), ועל פי זה כתבו כמה אחרונים שבדרך כלל לא אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע כי אם בדברים שנאסרו משום סכנה סגולית דלא שכיחא היוקא ולא בסכנה טבעית דשכיחא היוקא¹⁶⁴. ובספר מרחשת (ח"א סי' כ אות יג בשוה"ג) הביא ראי' "שכל שיש בו סכנה מצד

161 ראה לדוגמא שו"ת חכם צבי וספר תפארת צבי – הו"ד לקמן בפנים סעיף זה. וצ"ע מהו החילוק בין שומר מצוה לשלוחי מצוה, ולמה נקטו לפעמים זה ולפעמים זה. ולהעיר משו"ת אדמו"ר הצמח צדק (אהע"ז סי' תנט בא"ד): ". . . אבל שמעתי וראיתי מקרא מלא שומר מצוה לא ידע דבר רע וגם אמרו רז"ל שלוחי מצוה אינן ניוזקין".

162 וראה שו"ת שם ארי' (סי' כז) שהביא ראי' "דמשום חשש סכנה אין לחוש במקום מצוה" מהא דקיי"ל (ברכות לג, ע"א. רמב"ם הל' תפלה פ"ו ה"ט. טושו"ע או"ח סי' קד ס"ג) "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק", "ולכאורה קשה, איך העמידו דבריהם אף במקום חשש סכנה דתפלה דרבנן, וגם בנחש עכ"פ חששא איכא, וצ"ל דאף דנחש יכול להזיק לזה מהני המצוה שמגינה ולא יפסיק ושומר מצוה [לא ידע דבר רע] כיון דלא שכיח היוקא". וע"ש עוד שעפ"ז ביאר ה"מעשה בחסיד אחד" שבסוגיא דברכות שם (לב, סע"ב ואילך) שלא הפסיק תפלתו להחזיר שלום לההגמון ד"נהי דיש לבא לידי סכנה מ"מ לא שכיח היוקא ומילא המצוה מגינה", ע"ש. ולהעיר ממג"א או"ח שם סוף סק"א.

163 ראה שו"ת שיבת ציון סי' נד שהקשה איך קיימו שבט לוי מצות מילה במדבר (ספרי בהעלותך ט, ה. פירוש רש"י דברים לג, ט. רמב"ם הל' איסור"ב פ"ג ה"ב), והלא איתא בגמרא (יבמות עא, סע"ב ואילך) שבנ"י לא מלו במדבר או "משום חולשא דאורחא" או "משום דלא נשיב להו רוח צפונית", ו"איך היו רשאים לסכן את בניהם למול את בניהם במקום דאיכא סכנת הולד", ותירץ "צריכין אנו לומר דהך חששא דחולשא דאורחא ויומא דעיבא אינו ברור היוקא והוא רק חששא בעלמא" וע"כ לא חששו שבט לוי לסכנות אלו וקיימו מצות מילה ובטחו בה' כי שומר מצוה לא ידע דבר רע", ע"ש.

164 ראה מ"ש הרב ישראל וואלאדארסקיע (בעהמח"ס מקוה ישראל, פיעטרקוב תרנ"ה) – הו"ד בשדי חמד, כללים, מערכת השי"ן כלל נח ד"ה אמנם. וראה: (א) שו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סי' נג): "יש מורים שתופסים להקל בשביל כבוד שבת ע"פ הא דאיתא שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולדעתי זה טעות בידם דסברא זו שייך רק גבי רוח רעה כגון בזוגות . . . וכדומה, וכן גבי מים שבשכונת המת . . . וכן גבי תקופה . . . אבל הכא שלפי המבואר בש"ס הוא דבר המזיק בטבע לא שייך סברא זו . . . ורק גבי רוח רעה שאינו בטבע אמרינן סברא זו"; (ב) שם ח"ג סי' עד: "חלילה לומר שיסמכו במקום סכנה על סברא דשומר מצוה לא ידע דבר רע", כי סברא זו אינה מועלת כי אם ב"חשש בעלמא וגם כי החשש הוא לדבר רוחני, לזה אמרינן דבמקום מצוה אין הרוח רעה שולט, אבל במה שמזיק בטבע חלילה לסמוך להקל במקום מצוה, ואדרבא, כיון דקיי"ל (יומא פה, ע"ב; רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א והל'

הטבע" אין אומרים בו שומר מצוה לא ידע דבר רע מהא דתנן (תרומו פ"ח מ"ד) "יין של תרומה שנתגלה ישפך", הרי שאף ד"מצוה עביד באכילת תרומה" (ראה רמב"ם הל' תרומו פט"ז הכ"ב) חייבים להפסיד היין, וע"כ דכיון שסכנת גילוי היא סכנה טבעית לא שייך בה שומר מצוה לא ידע דבר רע.

והנה על יסוד הכלל ד"שומר מצוה לא ידע דבר רע" כתב בפתחי תשובה (יו"ד סי' שלט שם סק"ד) ד"נראה דאם בישלו על שבת ממים הללו [שבשכונת המת] אין לאסור דיעבד, דשומר מצוה לא ידע דבר רע . . . ושמעתי שכן הורו כמה גדולים"¹⁶⁵. ואע"פ שמצות עונג

שבת פ"ב ה"ג. טור או"ח סי' שכח) 'זחי בהם' (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם, הרי הוא פטור ממצוה זו ואינו שומר מצוה כלל, ולמ"ד (יבמות סד, ב) בטעם איסור קטלנית שהוא משום דמעין גורם "כ"ע מודו דאסור אף במקום מצוה דבדבר שהוא בטבע לא שייך לומר שומר מצוה . . . והמקילים במקום מצוה הוא למ"ד מזל גורם"; (ג) שו"ת בית שערים (יו"ד סי' שדמ) שכתב דלכאורה קשה "על הלכה רווחת בישראל דפקוח נפש דוחה שבת וכל המצוות, ואמאי, נימא שומר מצוה וכו' ויקיים המצוה ולא ידע דבר רע", ע"ש. ומכאן קושיא זו הכריח ד"לא סמכינן על סברא זו אלא במקום שאין הסכנה בטבע כגון בקטלנית שאינו בטבע שימותו אנשים" דהלא קיי"ל (מ"מ והגהות מיימוניות לרמב"ם הל' איסור"ב פכ"א הל"א; רמ"א ונו"כ השו"ע אהע"ז סי' ט ס"א) כמ"ד מזל גורם, ואפילו למ"ד (יבמות שם) מעין גורם יש מקום לומר ד"אינו בטבע בדרך הרפואה רק בדרך סגוליי, ולכן בזה שפיר מהני סברא דשומר מצוה אף שאינו בטבע כיון שגם הסכנה אינו בטבע אבל בפקוח נפש שהסכנה הוא בטבע לא סמכינן אסברא דשומר מצוה שאינו בטבע שהתורה לא תסמוך דינים על הנס". וראה גם שם סי' שנ.

וראה גם שו"ת אבן הראשה (סי' יד) שכתב ג"כ לחלק בין "סכנה טבעית" ל"רוחנית", ומ"ש עפ"ז בנוגע לדין קטלנית ועוד כמה ענינים, ע"ש. וראה גם ספר דרכי הוראה (פרק עה) "דהאי כללא דשומר מצוה לא ידע דבר רע לא הוי רק בסכנה רוחנית . . . אבל לא בסכנה טבעית", ע"ש כמה ראיות לדבר, ומ"ש השדי חמד (להעיר על דבריו) בשו"ת דברי חכמים סי' פב ובכללים, מערכת השי"ן, הנ"ל.

ויסוד נאמן לדברי כולם נמצא בחידושי חתם סופר עמ"ס שבת פא, ב שכתב בזה"ל: "סכנת כשפים שהוא חוץ מהיקש הטבעי יש לסמוך על זכות שמירת שבת שלא יארע לו תקלה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, אבל סכנת תחתונים שיחתוך שיני כרכשתא, אין סומכים על הנס".

אבל יש להעיר ממ"ש בשו"ת בן פורת ח"ב סי' יא "דשומר מצוה לא ידע דבר רע ואין חשש אפי' בדבר טבעי כמו בקטלנית לענין יבום למ"ד מעיין גורם, וכ"ש כאן דהוא רק דבר סגוליי", אבל י"ל דגם לדידי' היינו רק בחשש רחוק כמו הא דקטלנית.

(165) ולהעיר מחידוש גדול שבסוף ספר תפארת צבי, בדין תבשיל שנתבשל במים משכונת המת, ש"בביתו אירע קזאת צויתו ליתן לעני, וטעמא דידי דלדעתי בנתינת צדקה לעני גם העני עושה מצוה בקבלתו" וכמ"ש הר"ן רפ"ב דקידושין "דאע"ג דאשה אינה מצוה בפר' ורבי" מ"מ יש לה מצוה מפני

שבת אינה אלא מדרבנן (רמב"ם הל' שבת פ"ל ה"א. שו"ע אדה"ז אר"ח סי' רמב ס"א. ובכ"מ), הלא כתב הפרי מגדים (אר"ח סי' תלג מש"ז סק"ז) דגם שומר מצוה דרבנן לא ידע דבר רע.

ועד"ז כתבו האחרונים בנוגע לכמה דברים שנאסרו (ולא רק מחמת מנהג) משום רוח רעה וכיו"ב, דבמקום מצוה לא חיישינן, ומשום דשומר מצוה לא ידע דבר רע. [ומסתימת דבריהם משמע דכלל זה אמור גם במי שאינו מקיים המצוה לשמה, וכדמשמע מסוגיית הגמרא (פסחים שם) ודברי הפוסקים שסתמו דבריהם בענין שלוחי מצוה אינן ניוזקין (וכמ"ש בשו"ת תפארת צבי שם), ודלא כמ"ש בשו"ת הרד"ך (בית שני חדר יג) "דשומר מצוה דכתיב בקרא, היינו בשומרה לשמה, כדאמרינן בשבת פרק במה אשה¹⁶⁶, ונזהר בה כל ימיו והוא זריו ומהיר בה כל ימיו . . . ובלאו הכי לא הוה בכלל קרא דשומר מצוה"¹⁶⁷].

ולדוגמא: איתא במס' עירובין (ל, א): "מערבין בביצים חיות, וכמה . . . סיני [רב יוסף] אמר שתיים". ולכאורה קשה, הלא קיי"ל (פסחים קי, ע"ב): "שתי ביצים כו' הלכה למשה מסיני [דמוקי. רשב"ם]", "וא"כ אין הביצים ראיות לסעודה, והאיך מערבין אתן. וביאר הבכור שור (עירובין שם), דרב יוסף לשיטתו אזיל, דס"ל (שם פב, א) ש"אין מערבין אלא לדבר מצוה", ואם כן אין לחוש לזוגות משום ד"שומר מצוה לא ידע דבר רע". וכיוון לזה גם בשו"ת פסקי אליהו (ה"א סוף סי' ט), ע"ש¹⁶⁸.

ותירה מזו, אפילו בנוגע לאיסור קטלנית ששינוי בברייתא (יבמות סד, ב) "ניסת

שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו", וה"ה בנידון עני המקבל צדקה שהוא מסייע להנותן לקיים מצותו, ו"מעת שהעני נהנה ממנו הוא עושה מצוה וקרינן ב' שומר מצוה לא ידע דבר רע". ע"ש. וראה כיו"ב בבאר משה, בספר בנין ירושלים סוף סי' כט. וצ"ע אם גם בנדו"ד שייך לומר כן.

166) בשבת סג, א: "כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותה בשורות רעות, שנאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע . . . אפילו הקב"ה גוזר גזירה הוא מבטלה, שנאמר (קהלת שם ד) באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה, וסמיך ל' שומר מצוה לא ידע דבר רע".

167) וכ"כ מדנפשי' בשו"ת שם ארי' (סי' כז): "דהא דשומר מצוה לא ידע דבר רע הוא רק כשמתכוין לשם מצוה".

168) בספר מרחשת (ח"א סי' כ אות ח) תמה על דברי הבכור שור: "באמת הא בורכא, דהא בעירובין בעינן מזון שתי סעודות וכשמערבין בשתי ביצים הרי ביצה אחת לכל סעודה ואין כאן סכנה דהא אינו אוכלן כאחת ואפילו אכל והלך בשוק לא חשוב הפסק לענין זוגות (פסחים קי, ע"א) והוא פשוט. ולא כתבתי אלא משום שראיתי לאחד קדוש מדבר, הגאון בעל תבואות שור בספרו בכור שור על עירובין שנתקשה בזה, ופליאה דעת ממני איך נעלם מהגאון בעל תבואות שור כי השני ביצים הן לשתי סעודות ואין כאן זוגות".

לראשון ומת, לשני ומת - לשלישי לא תנשא", והובאו הדברים להלכה ברמב"ם (הל' איסור"ב פכ"א הל"א¹⁶⁹) וטור ושו"ע (אהע"ז ס"ט ס"א), כתבו כמה פוסקים (שו"ת מהרלב"ח סי' לו. שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ק, אהע"ז סי' יו"ד. וראה גם שו"ת חתם סופר אבהע"ז ח"א סי' כד. ועוד) שבמקום מצות יבום לא שייך איסור זה, משום דשומר מצות יבום לא ידע דבר רע.

וכן מצינו לגבי הא דקיי"ל (פסחים עו, ב. טושו"ע יו"ד סי' קטז ס"ב) ש"צריך ליהזר שלא לאכול בשר ודג ביחד, מפני שקשה לצרעת", שבספר ישועות יעקב (יו"ד שם סוף סק"ג) העיד על עצמו: "אירע פ"א באחד שהי' נוהר כל ימיו לכבד השבת בדגים פעם אחד לא נעדר, ונפל מעט בשר לתוך יורה של דגים בליל שבת. . . התרתי הדגים על ידי ביטול ששים בצירוף מאחר שכוונתי למצוה יש לצרף סברת שומר מצוה לא ידע דבר רע". ובספר תפארת צבי הכריע דאפילו בדליכא ששים לבטלו, "לכבוד שבת וכיוצא בסעודת מצוה, נראה שזה דומין למים ששופכין מפני התקופה והמת דמפורש בהגהת רמ"א. . . דבמקום מצוה שומר מצוה לא ידע דבר רע, והיינו דחשבינן זה ללא שכיח היוקא, דקיי"ל שלוחי מצוה אין גיזוקין". וכיו"ב כתב בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' לו) בענין חתיכת בשר שנפלה ליורה של דגים שבשלו לכבוד שבת קודש, "דשומר מצוה לא ידע דבר רע. . . וה"ה בלכבוד שבת¹⁷⁰".

והנה בנדו"ד צידד בשו"ת דברי יציב (הנ"ל ס"ב) דלא אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע, עפמ"ש בשו"ת בית יהודה (או"ח סי' מג) "דדבר שיש יכולת בידו של אדם לשומרו מהסכנה. . . לא מהני נס המצוה", ועוד דהיכא "דהסכנה בגוף האוכל" לא מהני מהני המצוה לשומרו.

אבל בתשובה אחרת (שו"ת דברי יציב או"ח סי' רכו), לענין ביצה שייחדה לעירוב תבשילין ועברה עלי' הלילה כשהיא קלופה, כתב ד"לא גרע הך ביצה קלופה ממים בשכונת המת, ומכח תקופה. . . וה"נ בביצה קלופה. . . ודאי די"ל דשייך שומר מצוה לא ידע דבר רע,

169) אבל ראה שו"ת הרמב"ם (סי' קיח) "שזאת המוחזקת [הקטלנית] מגונה שתנשא לשאר האנשים, אבל אין איסור בזה כלל", ע"ש.

170) דבריהם מיוסדים ע"ז שאכילת בשר עם דגים ה"ה סכנה סגולית וכמ"ש להדיא בשו"ת דברי יציב שם. וראה גם שו"ת תורת חסד אהע"ז סי' ה סוף אות ה בחצאי עיגול. אבל מדברי הבאר שבע והחת"ס משמע שהיא סכנה טבעית וכמו שנקטו בפשיטות בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב ובספר דרכי הוראה הנ"ל.

ובעירוב תבשילין הרי עביד מצוה¹⁷¹ . . . ושייך הטעם דשומר מצוה לא ידע דבר רע¹⁷², ובפרט שיתבטל מסעודת שבת אם לא יוכל לבשל, ע"ש בארוכה. [ולכאורה דבריו אלו אינם עולים בקנה אחד עם מ"ש התפארת צבי ועוד אחרונים הנ"ל דלא שייך לומר שומר מצוה לא ידע דבר רע היכא דשכיח או ברי היזקא – לשיטתו של הדברי יציב דביצה קלופה שעבר עלי' הלילה ה"ה כסם המות ממש].

וכ"כ בספר חשוקי חמד בנידון חייל בארץ הקודש שנודע לו "שלמחרת בשבת קדש יצאו להצלת נפשות הרחק מהבסיס, יותר מתחום שבת, וחפץ להניח עירוב תחומין כדי למעט בחילול שבת, אולם ברשותו רק ביצים מבושלות קלופות שנתר לו מארוחת הצהרים", ושאל "האם יכול להניחם לעירובי תחומין או לאו". וצייד המחבר "דכיון שהוא צורך פיקוח נפש להפר עצת אויבנו, יש מקום לדון ע"פ הבכור שור [הנ"ל] להקל".

ועל פי זה לכאורה ה' מקום לומר שבמקום מצות אכילת פת (שנילושה בביצים שעברו עליהן הלילה) בשבת, וכל היכא דהוה לצורך מצות עונג שבת ויו"ט, לא חיישינן לרוח רעה השורה על הביצים וכיו"ב שנקלפו שעבר עליהן הלילה.

אבל עדיין צ"ע בזה דהנה במס' ביצה (יד, א) נחלקו האמוראים אם, כשמכניסים תבלין ביו"ט (תבלין כאלו שאילו היו מכניסים אותן מערב יום טוב היו מפיגין טעמן), צריך לטחנן בשינוי או לא; דלחד מ"ד מותר לטחנן ביום טוב בלא שום שינוי, ולאידך מ"ד אם ידע מערב יום טוב שיצטרך לתבלין אלו ביו"ט, אסור לטחון אותן ביום טוב בלא שינוי, אפילו אם מפיגין טעמן כשנטחנו מאתמול. וכתבו שם התוס' (ד"ה איכא בינייהו) "דאזלינן לחומרא", ע"ש. ושוב כתבו, וז"ל: ומיהו שומין מותר לתקנם ביום טוב בלא שנוי מפני שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב. ועוד, דאמרינן דרוח רעה שורה עליהן

171 בדברי יציב שם ציין למ"ש הפוסקים (ראה מהרי"ל הל' עירובי תבשילין בסופן - הובא בבאר היטב או"ח סי' תקכו סק"ב, וים של שלמה ביצה פ"ב סו"ס יח - הובא בב"ח או"ח שם; ט"ו שם סקי"ד מג"א שם סקט"ו ושו"ע אדה"ז שם סכ"ה) לבצוע בסעודת יו"ט על ככר ע"ת "שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת".

172 מבואר מדבריו דס"ל דהלכל דשומר מצוה לא ידע דבר רע מהני לא רק להתיר את הביצה באכילה לצורך מצוה כי אם גם להחשיב את הביצה כראוי' לאכילה (גם בכה"ג שאינו מצווה לאכול הביצה) כיון שעיי"ז שאנו מחשיבים את הביצה כראוי' לאכילה יועיל העירוב תבשילין ויקויים מצותו, והוא ע"ד מה שמצינו באחרונים לענין כשרות אתרוג שהי' תחת המטה דכיון ששומר מצוה לא ידע דבר רע נחשב האתרוג כיש בו "היתר אכילה" (סוכה לה, א) ויוצא בו יד"ח בנטילה - ראה שו"ת עולת יצחק סי' נה; שו"ת מהר"י הכהן סי' כד; שו"ת לב ים סי' טו; ארחות חיים החדש סי' תרמט סקי"א (הו"ד בשד"ח, כללים, מערכת הלמ"ד, כלל קמא, סל"א); שו"ת חלקת יעקב אהע"ז סי' קפח; שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' נו אות ה. ועוד.

כשנטחנן בלילה, עכ"ל.

ועד"ז כתבו התוס' עמ"ס שבת (קמא, ע"א סוד"ה הני פלפלי מידק חדא), וז"ל: ושומין הנדוכים ביום טוב, נראה לר"י דשרי אפילו ידע מאי קדרה בעי בשולי, לפי שמפיגין טעמן יותר מדאי ושרי, מידי דהוי אשוחט ומבשל דשרי לכולי עלמא, אפילו יודע מאי קדרה בעי בשולימ, נראה הוא דהפגת טעם היינו שתש כח התבלין ואינם חדין כל כך, ויכול לתקן הדבר כשמרבה התבלין, אבל הפגת טעם שומין אין יכול לתקן, מידי דהוה אשוחט ואופה ומבשל. וגם רוח רעה שורה עליהן אם דכן מערב יום טוב, אפילו במדוך של אבן או של ברזל שרי, עכ"ל.

וכ"כ הרא"ש (ביצה פ"א סי' כא והו"ד גם ביש"ש שם פ"א סי' לט) ורבינו ירוחם (תא"ו נתיב ד חלק ב) על יסוד דברי הירושלמי (שם פ"א ה"ט), וז"ל: ומיהו שומין ודאי מותרין לדון כדרך דמתקלקלין ביותר אי עביד לי' מאתמול. ועוד אמר בפרק כל היד (גדה שם), השום קלוף שעבר עליו הלילה האוכל מתחייב בנפשו דרוח רעה שורה עליהן, עכ"ל.

ובסמ"ק (מצוה קעא) לענין סכנת "שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה שעבר עליהם הלילה" כתב ש"ש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים¹⁷³ בשבת שחרית מטעם זה, ויש שאינם חוששין מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשומין קליפת השומין לתוכם".

ומדברי התוס', הרא"ש, והסמ"ק ודעימייהו מבואר לכאורה דאיכא סכנה באכילת ביצה בצל ושום קלופים גם בשבתות ויו"ט שנצטוונו לענגם באכו"ש, ולא אמרינן ככה"ג שומר מצוה לא ידע דבר רע, שהרי כל דבריהם מוסבים על אכילת יום טוב ואעפ"כ כתבו שיש סכנה בהכנת השומין בערב יום טוב.

ואולי י"ל עפמ"ש בשו"ת דברי יציב (הנ"ל ס"ב) דאלו שנאמר בהם "דמו בראשו" – "מידי באכלו הריהו כבר מוחלט וכגברא קטילא" ו"הרי זה דומה למי שאוכל מאכל שיש בה סם המות", ובכה"ג לא אמרינן "שומר מצוה לא ידע דבר רע" וכמ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' א) לענין נישואין עם אשה קטלנית במקום מצות יבום "שאין כאן ענין לשומר מצוה כיון דשכיח היזיקא".

ולאידך גיסא יש לחלק דהא ד"שומר מצוה לא ידע דבר רע" אינו שייך היכא דאפשר בענין אחר, וכמ"ש בשו"ת מזור ואהלות (באהל ברכות והודאות סי"ב), דהמצוה מגיגא רק באופן "שאם לא כן הי' מתבטל המצוה לגמרי", וכמו בנידון מים שבשכונת המת ד"מותר

173) "לאו משום דשחוקים הם קפדי עלייהו, אלא כן הי' נהוג בזמנו לאכול בשבת מאכל של שום שחוק" (צביין העמודים על הסמ"ק שם סקט"ו).

לשתותם בשבת כשאין לו מים אחרים", ע"ש בארוכה¹⁷⁴, ועד"ז י"ל בנידון דידן דאין זה שייך לענין שומין שלא באו אלא לתוספת טעם ולא לתבטל מצות עונג שבת בלעדם, משא"כ בביצה קלופה בכה"ג שאין לו ביצה אחרת.

או יאמר: דכל היכא דהוה לצורך מצוה אמרינן "שומר מצוה לא ידע דבר רע", ואפילו אם לא תתבטל המצוה בלאו הכי, ומ"מ היכא דאפשר להכין השומין ביו"ט עצמו מבלי לסמוך על השמירה מכח המצוה עדיף טפי, ומטעם זה התירו התוס' והרא"ש לדוך השומין ביו"ט. אבל באמת, בדיעבד, אם דכן בערב יום טוב ועבר עליהם הלילה מותר לאכלם אפילו לא תתבטל מצות עונג יום טוב בלעדם.

וחידוש גדול יותר מצאתי בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח יו"ד סי' יד ה"ד) לענין "בצל וביצה קלופה מע"ש שמכינין ליום השבת למחרתו . . . אני אומר שהוא בבחי' שומר מצוה לא ידע דבר רע . . . שאין בהם חשש היזק לאדם . . . ואף דאין זה אלא בדיעבד אם כבר הכין, הנה מכיון שכבר העולם נהגו בכך ולא חששו ע"ז הו"ל כדיעבד, דאי אפשר לבטל המנהג במה שכבר נהגו, וכדאה מצות עונג שבת להגן עליהם שלא יאונה להם כל דבר רע ח"ו".

ויעויין בספר שלחן חי (ס"ב ס"ו וביאור חי' שם) שע"פ דברי התוס' והרא"ש (הנ"ל) סתם ופסק: "סכנה זו דשום ובצל וביצה קלופים אין להתירם משום שומר מצוה לא ידע דבר רע לצורך שבת ויו"ט". אבל לפי מה שנתבאר בסעיף זה, אולי אפשר להתירם משום שומר מצוה במקרים מסויימים עכ"פ, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', ואין מדברי הראשונים ראי' מכרעת שלעולם לא שייך להתירם מטעם שומר מצוה, ואין למדין מן הכללות.

174 בספר חסידים (סי' תתנא – הו"ד במג"א סר"ו סק"ח) כתב שני דינים: (א) "אם אמרו לאדם אל תשתה עתה מים כי התקופה נופלת ושמא עתה עת נפילתה, וכבר בירך, ימתין ואל ידבר עד שידע בטוב שעברה התקופה ואז ישתה ואל יברך פעם שניי", (ב) "ואם בירך על המים ושמע שמת יש בעיר ישתה מעט מן המים וישפוך השאר". ועל הדין הראשון הוסיף המג"א (שם): "ואפילו למ"ד שיש סכנה בדבר, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע", ודבריו הובאו בשו"ע אדמו"ר הו"ק (או"ח שם סי"ד) בתוספת ביאור: ואם שמע שהתקופה נופלת ימתין מעט עד שעברה התקופה וישתה כי יש אומרים שאין סכנה בהם אלא לשתות בשעת התקופה, ואף האומרים שכל שלא הי' בהם ברזל בשעת התקופה יש סכנה לשתות מהם גם אח"כ מכל מקום שומר מצוה לא ידע דבר רע, עכ"ל. והקשה במור ואהלות "מדוע צריך לשפוך השאר [בדין השני] וכן להמתין מעט [בדין הראשון] כיון דשומר מצוה לא ידע רע". ותירץ: "ונראה דס"ל דלא מגינא המצוה רק בעידנא ושום לא כן הי' מתבטל המצוה לגמרי משא"כ בכה"ג". אבל הרגיש בעצמו שלכאורה אין כללים אלו מתאימים למ"ש הט"ז (ושו"ע אדה"ז) הנ"ל ריש סעיף זה. וצ"ע בתיווך הדברים. וי"ל. ואכ"מ.

נגלה

צדקה לעני ולעשיר*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"ק ו, א – ב) " . . . דתניא הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים, ואינו מוצא למוכרן, מאכילין אותו מעשר עני עד מחצה. והוי בה מר היכי דמי, אי הוול ארעתא דכ"ע ודידיה נמי ול בהדיהו, אפילו טובא נמי ליספי ליה, דהא זול דכ"ע נמי? אלא דאוקיר ארעתא דכולי עלמא, ודידיה איידי דעייל ונפיק אזוזי זל ארעיה, אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה?"

(וממשיכה הגמרא מיד, "ואמר מר עלה לא צריכא, דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא דכ"ע נטרי עד ניסן ומזבני, והאי הואיל ואצטריכא ליה זוזי זבין כדהשתא, עד פלגא אורחיה למיזל, טפי לאו אורחיה למיזל" – וכאן לא נעסוק בביאור התירוץ).

וברש"י ותוספות על הסוגיא ישנם ד' אופנים בפירוש הדין בסוגיא זו:

א) דרכו הראשון של רש"י, שמדובר אודות דין נתינת צדקה לעני, אשר הדין הוא דמי שיש לו מאתיים זוז לא נותנים לו לקט שכחה פאה ומעשר עני, ומי שאין לו יכולים ליתן לו אפי' אלף זוז. והמדובר כאן הוא כשיש לו שדה שבדרך כלל שוה מאתיים זוז אלא דכעת אינו יכול למוכרן לסכום זה. וע"ז מקשה הגמרא דממ"נ, אם השוויות של כל השדות ירדו, אז נמצא שבאמת אין לו כעת שוויות של מאתיים זוז, אז מדוע לא יכולים ליתן לו אפי' אלף זוז (ומדוע מוגבלים כאן רק "עד מחצה"), ובאם רק השדה שלו ירדה מחמת זה שהוא חייב למכרו, אז שלא יתנו לו כלום שהרי באמת שוות מאתיים זוז?

ב) דרכו השני של רש"י, שמדובר אודות עשיר שיש לו שדות ששוין יותר ממאתיים זוז אלא שכעת אין לו כסף עבור מזונות, ואילו השדות שלו ירדו עכשיו במחיר באופן שאם ימכור אותן כעת יפסיד. וע"ז מקשה הגמרא, דאם כל השדות ירדו במחיר, אז בכל מקרה צריכים ליתן לו כסף בכדי שלא יפסיד, אז מדוע זה מוגבל למקרה שירדו לחצי המחיר שלהן? ולא ידן אם רק שדה שלו ירדה במחיר, אז שלא יתנו לו כלום אחרי שהוא פשע בזה שגרם לירדת המחיר?

ג) דרכו של התוספות, שמדובר על שני המצבים יחד, גם שיש לו שוויות של מאתיים

(* לכבוד י"א ניסן ולזכות בני יעקב קאפל הכהן שי' לרגל יום הבר מצוה שלו בח' ניסן השתא.

זו וגם אם אין לו; והקושיא היא ממ"נ, באם המחיר של כל השדות ירדו, אז אפילו אם שוות יותר ממאתיים זוז, שיתנו לו אחרי שאין זה בפשיעתו? ואילו אם רק המחיר של שדה שלו ירדה, אז אפילו אם אין לו מאתיים זוז, שלא יתנו לו כלום אחרי שהוא פשע בזה?

ד) דרכו של הרי"ף שמביאו התוספות, שמדובר אודות עשיר שיש לו שדות ששוין יותר ממאתיים זוז, כנ"ל בדרכו השני של רש"י, אלא דקושיית הגמרא היתה באופן שונה – והפכי – מפירושו של רש"י; דאם כל השדות ירדו ממחיר שלהן, אז לא יתנו לו כלום אחרי שזהו השוויות האמיתית שלהן עכשיו, והרי הן שוות יותר ממאתיים זוז, וא"כ מדוע יתנו לו צדקה, הרי יש לו שדות למכור? ואילו אם רק שדה שלו ירד ממחיר שלו, אז צריכים ליתן לו צדקה בכדי שלא יצטרך למכור שדותיו בפחות ממחיר האמיתי שלהן ויפסיד עי"ז?!

אז מלבד כל הדיוקים הפרטיים בכל אחת מהשיטות, יש לעיין ולהתבונן מהו יסוד החילוק בין ארבעת הפירושים, והיינו במה פליגי זא"ז אשר לכן פירשו הגמרא באופנים שונים כ"כ. ויש לבאר הדברים בקצרה עכ"פ כמשי"ת.

ב. והנה כשנתבונן בב' הפירושים של רש"י נראה דחלוקים ביניהם בשלשה פרטים עיקריים; א) לפירוש הראשון מדובר בעני, ואילו לפירוש השני מדובר בעשיר. ב) לפירוש הראשון הסיבה שלא ליתן לו – כשרק מחיר של שדה שלו ירד – לא קשור עם פשיעתו, אלא לזה שהשדה שלו שוה באמת במחירו הרגיל (כמו שאר השדות), ולא נקבע מחיר חדש מחמת זה שיש ירידה במחיר שלו בפרטיות, ואילו לפירוש השני הסיבה שלא ליתן לו – כשרק שלו ירד – הוה מחמת זה שהוא פשע בזה. ג) לפירוש הראשון כשמחירן של כל השדות ירדו אז מסתכלין עי"ז כמחירן האמיתי, ושוב יכולים ליתן לו צדקה, ואילו לפירוש השני לא מסתכלים עי"ז כמחירן האמיתי, ושלכן יכולים ליתן לו צדקה משום שזה נחשב להפסד' עם יצטרך למכורן אז במחירן הזול!

ונראה לומר דג' חילוקים אלו תלויין זב"ז; לאופן הראשון מדובר על דין צדקה לעני, אז מה שנוגע הוא לקבוע באם באמת הוה בגדר עני שיש לו זכות קבלת צדקה או לא, ואילו לאופן השני מדובר בנתינתו לעשיר, אשר י"ל – לשיטה זו – דהוה דין של עזרה למי שצריך במצב מסויים, ושוב אינו נוגע לקבוע מצבו הכספי האמיתי, אלא לדעת באם צריכים לעזור לו כעת או לא.

ולכן, באופן הראשון אינו נוגע אם פשע או לא, דפשיעתו או העדר פשיעתו אינו משנה מצבו ושוויות נכסיו האמיתי, ורק זה הוא מה שנוגע בכדי לקבוע האם הוה ב'דרגת' עני או לו, וגם – בחילוק השלישי – אם כל הדות ירדו במחירן, הרי זהו מצבו ושוויות נכסיו האמיתי באותו זמן. ואילו לאופן השני דלא באים לקבוע מצבו האמיתי, ורק אם ראוי לעזור לו או לא, אז: א) נוגע לדעת אם פשע או לא, באם פשע בעצמו, אז אין צורך לעזור

לאדם כזה (שהוא באמת עשיר כנ"ל), ב) ואף אם כל השדות ירדו כעת במחיר שלהן, מ"מ יש מקום לעשור לו שלא יצטרך למכור באותה זמן ויפסיד עי"ז של איכול לחכות למכרן כששוב יעלו במחיר.

(ויש להוסיף ולומר דלאופן ראשון של רש"י יתכן שבכלל אין דין וחיוב עזרה לעשיר במצב כזה. דכל המקור שמביאים הראשונים לדין עזרה זו הוה בעשיר שהולך בדרך אשר מבואר ממשנה שחייבים לעזור לו, אמנם בקלות יש לחקל בין המקרים ולומר דכשהוא בדרך אין לו נכסיו עמו בכלל משא"כ כאן שיש לו הכל רק שיצטרך למכור בהפסד. ואכ"מ)

ג. והנה התוספות כלל שני הדינים של צדקה לעני ולעשיר ביחד, דלא כרש"י שהפרידן ופירש שהגמרא מדברת או על צדקה זו או על צדקה זו כנ"ל. ועוד חחילוק ביניהן שהתוספות ביאר שהסיבה שלא ליתן לו צדקה – גם אם לא יכול לקבל מאתיים זוו עבור השדה – הוה מחמת זה שהוא פושע בזה, ולא מחמת זה שבאמת שוה שדה שלו מאתיים זוו, ודלא כרש"י שלא תלה את זה בפשיעה כנ"ל.

(ובדרך אחד ה' אפשר לבאר איך שב' חילוקים אלו תלויין זב"ז, ולומר דלרש"י לפירוש הראשון אכן ליתא לדין צדקה לעשיר במצב זה כלל כמשנת"ל בחצע"ג, ולכן באם השדה שלו שוה באמת מאתיים זוו שוב אין סיבה ליתן לו צדקה, אבל להתוספות דשני הדינים קיימים, או אה"נ דכשיש לו מאתיים זוו באמת אין לו סיבה לקבל צדקה כעני, אמנם עדיין יש ליתן לו מדין צדקה לעשיר, ולכן הוסיפו גם זה שהוא פושע בעצמו, ושוב אין סיבה ליתן לו גם מדין צדקה לעשיר. אמנם נראה לי שיותר מרווח לפמשי"ת).

והנראה לומר בזה ע"פ מה שראיתי חוקרים בהא דמי שיש לו קרקעות וכיו"ב בשוויות של מאתיים זוו לא נותנים לו צדקה, האם זהו משום שעצם הדבר שיש לו שוויות זה, 'עושהו' שאינו עני, או דוהו משום שיכול לקבל כסף בסכום זה ושוב יש לו מספיק עבור מזונות הצריך לו. בקיצור: באם עצם השוויות שיש לו הוא מה בקובע לענין זה, או הכסף שיכול לקבל עבור זה.

ונראה דלאופן השני י"ל דאין הבדל בעצם בין דין צדקה לעני לצדקה לעשיר, דשניהם משתווים בזה דלפועל לית להם כסף עבור מזונות בעת ובמצב זה (בעני בפשטות, ובעשיר, או משום שאין לו נכסיו איתו או משום שיפסיד במצב זה ע"י מכירתם), והרי עיקר הקובע הוא שיהי' לו הכסף עבור מזונות, ולא כמה שוויות יש לו בעצם.

ועפ"ז נראה לומר דבזה פליגי רש"י ותוספות; דרש"י סב"ל כאופן הראשון ולכן מה שקובע לענין היותו נחשב לעני או לא הוה השוויות האמיתי של שדותיו, משא"כ דין צדקה לעשיר הוה רק דין עזרה כנ"ל, ולכן הוה שני דינים שונים ביסודם, ואו שהגמרא מתפרשת בדין זה או בדין זה. ומבואר היטב גם מדוע לשיטתו אינו נוגע כל ענין הפשיעה לענין היותו עני או לא, אחרי שבכל תלוי בשוויות האמיתי שלו. משא"כ התוספות סב"ל

כאופן השני, אשר לכן כולל ביחד דין צדקה לעני ולעשיר, אחרי שביסודם חד הם כמשנ"ת, וגם מבאר דהא דלא יכולים ליתן להעני הוה מחמת פשיעתו, דאי לאו הכי היו חייבים ליתן לו מדין עני (גם אם באמת שוה השדה שלו מאתיים) אחרי שלפועל אינו יכול לקבל המאתיים וזו הנצרך לו עבור מזונות.

ד. והנה הרי"ף פירש הגמרא כנ"ל שהוא לענין צדקה לעשיר וכאופן השני של רש"י, אלא דחולק על רש"י בזה בשתיים: (א) לרש"י הרי הסיבה שלא לעזור לעשיר במצב זה הוה מחמת פשיעתו, משא"כ להרי"ף הרי הסיבה שלא לעזור לו הוה מחמת זה שהשווי של הקרקעות ירדו באמת ושוב אין סיבה לעזור לו (דהא הוה עשיר, ויכול לקבל לפי השווי האמיתי כעת). (ב) לרש"י אם כל הקרקעות ירדו במחיר יש לעזור לו משום שיפבד אם ימכרם אז, משא"כ להרי"ף דזה נחשב למחיר האמיתי כעת.

ונמצא דבשני פרטים אלו פירש הרי"ף בצדקה לעשיר, איך שרש"י פירש בצדקה לעני; דהסיבה שלא לעזור הוה מחמת דוה הוה השוויות האמיתי של השדות (לא משום פשיעה), והשוויות האמיתי נקבע איך שכל השדות הם כעת (ולא כפי זה שעתידין לעלות במחיר).

ונראה לומר דהרי"ף חולק על רש"י וסובר דדין צדקה לעשיר אינו רק ענין של 'עזרה' למי שיש לו צורך, אלא דהוה דין אמיתי של צדקה כמו צדקה לעני, והיינו דכמו שיש דין של מאתיים וזו עבור עני עד"ז יש דין של נתינת צדקה למי שהוא עשיר באם יצטרך להפזיז ע"י מכירת נכסיו. ושלכן סב"ל – בדיוק כמו שרש"י סובר לענין צדקה לעני – דאינו נוגע כאן ענין של פשיעה, או מצבו של נכסיו לאחר זמן, אלא לקבוע מצבו לפי השוויות של עכשיו, ובאם יהי' לו הפסד כעת או נותנים לו, ובאם לא או לא נותנים לו.

ועכ"פ יוצא מכ"ז לסיכום, ד' אופנים בענין צדקה: (א) צדקה לעני שנקבע לפי שוויות האמיתי של מאתיים וזו שיש לו (שיטת רש"י בפירושו הא'). (ב) צדקה לעני שהוא ענין של עזרה לאדם שלא יפסיד, ואינו נקבע לפי שוויות אמיתי (שיטת רש"י לאופן השני). (ג) גם צדקה לעני וגם צדקה של עשיר נקבעים לפי כמה כסף יש לו בשביל מזונות בפועל, ומשתווים לענין זה (שיטת התוספות). (ד) צדקה לעני הוה דין של צדקה כמו צדקה לעני, והיינו שחייבים ליתן לו בשביל שלא יפסיד משוויותו האמיתי כעת.



חסידות

אם היו היהודים בימי המן כופרים היו ניצולים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

אדה"ז ב'תורה אור' למגילת אסתר (צט, ב למעלה) כתב: "ולכן המן שהוא בחינת גסות, רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים שהם בבחינת בטול הפך היש והגסות. ואם היו כופרים ח"ו לא היו עושים להם כלום, שהרי לא גזר רק על היהודים. אך כולם כאחד לא עלה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו, ומסרו נפשם על אחדותו ית', וזהו בחינת בטול הנ"ל" וב'חסידות מבוארת' (ח"ב עמ' נא הערה 46) ציין שעד"ז כתב אדה"ז בעוד מאמרים.

והנה דבר זה שיכלו להנצל ע"י הכפירה לא נאמר במדרשים, אבל ב'חסידות מבוארת' שם מציינים שעד"ז כתב גם הגאון בעל 'חיות דעת' (תק"ל-תקצ"ב) בספרו 'מגלת סתרים' למגילת אסתר (ג, יג): "ועתה אבוא לפרש על סדר המקראות להשמיד ולהרוג ולאבד. כפל הדברים במלות שונות נראה, כי 'להרוג ולאבד' הוא פי' של 'להשמיד', כי הפקידה לא היה להרוג את כולן, רק להשמיד הדת יהודית, ומי שרצה לכפור ולהפוך את דתו יתקיים. 'לאבד' הוא מענין ובאו האובדים מארץ אשור, והיינו עוברי על דת. וזה שאמר 'להשמיד' במה, או 'להרוג' – היינו מי שלא ירצה להפוך את דתו יהרגנו, או 'לאבד' – מי שירצה להפוך דתו, ואז יהיה מהאובדים, וזהו 'לאבד', בזה ישמדו היהודים מכל וכל".

ודומה לזה קצת נמצא גם ב'ביאור הגר"א' עה"פ: ". . . וזה שהמן רצה לעקור הכל, והן 'להשמיד' אלו המצות, שהם נגד הנשמה. 'להרוג' הוא הרוח החיוני. 'לאבד' אפילו הגוף הגופני מן העולם שלא ישאר שם ישראל"

ויש לציין שגם הגאון בעל 'חיי אדם' (תק"ח-תקפ"א), בכתב ידו שנתפרסם לאחרונה ('ספר זכרון' אדרת אליהו' עמ' קצו), כתב ממש על דרך דברי אדה"ז, על הפסוק שם (ג, ו): ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו, כי הגידו לו את עם מרדכי. וכתב ה'חיי אדם': "י"ל דלכן מסיים 'עם מרדכי', כי בוודאי מי שירצה להשתמד לא יהיה בכלל הגזירה. ולכן מסיים דוקא 'עם מרדכי', משא"כ כשכופר בעמו ובאלקיו".

והעירני לזה ידידי הרב יוסף צ"י גרינוואלד.

כל כח יש בו ג' מדריגות בתוך המשפיע טרם שמתגלה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה קודש ישראל תרס"ח בהמשך תרס"ו (ע' תרעה ואילך), מבאר באריכות ענין ג' המדריגות שבאוא"ס לפני הצמצום, עצם האור שלמעלה מהתגלות, הגילוי כפי שהוא לעצמו שהוא מקור אור הסובב ובו יש ספירות אין קץ, ונקרא גם אור שלפני עלות הרצון, והאור שבו עלה ברצונו להוות ההשתלשלות שיש בו ע"ס, והוא שרש אור הממלא.

ובהקדמת הענין מביא דידוע "דכל כח מתחלת הווייתו עד שהוא מוכן להתגלות טרם שנתגלה עדיין יש בו ג' מדריגות, הא' עצם הגילוי של הכח ההוא שאינו בבחי' המשכה וגילוי כלל בעצמותו כו', הב', בחי' הגילוי שלו אלא שהוא בבחי' כללות עדיין, שאינו שייך עדיין לאיזה פרט דבר, והג', הגילוי של הכח לאיזה פרט דבר, ויש שם ההשערה איך יהי' אופן ההתגלות בבחי' פרטיות כו'".

ומביא על זה משל ממדת החסד, דישנו "עצם מדת הטוב הנוטע ומושרש בעצם הנפש, ומ"מ יכול להיות שיהי' היפך החסד לגמרי . . והמדריגה הב' הוא מדת הטוב שבלב קודם שמתעורר באיזה הטבה . . וכמו איש הטוב והחסד הוא מצד מדת הטוב והחסד שבלבו שהוא בבחי' המשכה טובה . . דבאיש הטוב והחסד נמשך מדת החסד הנעלם בטוב יותר מכמו בזולתו שאינו איש הטוב . . והיינו שהוא בבחי' המשכה מהעצם אבל לא בבחי' התעוררות כלל עדיין . . והמדריגה ג' היא כאשר מתעורר באיזה הטבה להטיב חסדו . . בבחי' התעוררות זאת בא אח"כ לידי השערה שההטבה תהי' באופן כך וכך דוקא".

ומסיים שכן הוא בנמשל למעלה בג' המדריגות הנ"ל שבאור, עצם האור וב' הבחי' בהתפשטות האור.

והנה בד"ה זה היום תחלת מעשיך עטר"ת ע' ד (נסמן בהמשך תרס"ו שם הערה 44) מביא ג"כ המשל הנ"ל מאיש החסד, וז"ל: "יש ג' מדריגות, והוא כמו שהוא בבחי' המשכה נעלמת שאין בו התגלות כלל, וכמו שבא בבחי' התעוררות והתגלות כללי, וכמו שבא בבחי' התגלות פרטי בעצמו".

וגם שם מביא דוגמא מאיש החסד, וז"ל:

"וכמו באיש הטוב והחסד בעצם הוא שמדת הטוב הוא אצלו בבחי' המשכה נעלמת, שמצד זה הוא עלול ומוכשר להתעורר תמיד בטוב וחסד, אבל עדיין אין כאן שום התעוררות כלל, ואחר כך כאשר מתעורר בחסד, בתחלה הוא בבחי' התעוררות כללי ואינו ניכר גם לעצמו במה תהי' ההטבה והחסד, ואח"כ בא בהתעוררות פרטי לפי אופן המקבל

שיש כאן השערה בעצמו באיזה אופן תהי' ההטבה".

וממשיך שכן הוא בענין המלכות למעלה, "והמדריגה הג' למעלה זהו ענין שעלה ברצונו אנה אמלך . . יש כאן השערה באיזה אופן יהי' בחי' המלוכה".

והעירני ח"א, דלכאורה המשל מג' המדריגות שבמדת החסד בשני המאמרים אינו מתאים, דבמאמר דעטר"ת המדריגה הא' היא המדריגה הב' שבמאמר דתרס"ו, ואילו ב' המדריגות התחתונות הן שתי מדריגות במדריגה הג' שבמאמר דתרס"ו.

ואכן בתרס"ו המשל הוא על מדריגות באור ואילו בעטר"ת המשל הוא על ג' מדריגות במלכות.

ויש להעיר, אשר בהמשך הענין בעטר"ת שם מציין לד"ה שמח תשמח תרנ"ז (שנסמן גם בהערה הנ"ל בתרס"ו), והוא בסה"מ תרנ"ז ע' רי ואילך, ושם מביא את ג' המדריגות שבהמשך תרס"ו, אבל בע' ריא שם מבאר שבתוך מדריגות אלה עצמן יש ריבוי מדריגות, וממשיך שם שהם ג' מדריגות בספירות המלכות. ועצ"ע לתווך הפרטים.



רמב"ם

הלכות שבת פי"ח הי"ח

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" – ביתר עלית

המוציא חגב חי מתחייב בשיעור כל שהוא¹⁷⁵,

175) במשנה צ, ב (ופירש"י): "המוציא . . חגב חי טהור, כל שהוא (שמצניעין אותו לקטן לשחק בו, כדמפרש רבי יהודה בסיפא דמתניתין) . . רבי יהודה אומר, אף המוציא חגב חי טמא, כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחק בו (ותנא קמא מהאי טעמא נמי מחייב ליה בחגב טהור, ומיהו אטמא פליג, דלא מצניע ליה לשחק, דילמא אכיל ליה, כדלקמן)". ופירש הרמב"ם בפיה"מ פ"ט מ"ז: "כל שהוא, ר"ל אפילו היה קטן ביותר", והיינו שהוא חגב שלם (וי"ל בפשטות, שאם אינו שלם הרי אינו חי, וגם אם אעפ"כ הוא חי, אין מצניעין אותו כך).

ובגמרא נתבארו סברות התנאים: "ותנא קמא סבר (חגב טמא) לא (מצניעין ליה לקטן לשחק). מאי טעמא, דילמא אכיל ליה (ואפילו למאן דאמר (יבמות קיד, א) קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו

להפרישו, מודה הוא דלא יהבינן ליה בידיים, דתניא (שם) לא תאכלום (שמיני יא, מב) לא תאכילום, להזהיר גדולים על הקטנים). אי הכי, טהור (חי) נמי (דילמא אכיל ליה, ואי משום דאין בו איסור אבר מן החי, דחגב אין טעון שחיטה, אית ביה מיהא משום בל תשקצו במסכת מכות (טז, ב. כדרב כהנא). ומשני, דהא שחגב טמא אין מצניעין אותו) (לאו משום דחייש דילמא אכיל ליה חי) אלא דילמא מיית ואכיל ליה (וקאכיל טמא, אבל טהור שפיר דמי). ורבי יהודה, אי מיית, קטן (תינוק) מיספד ספיד ליה (ולאו אורחיה למיכליה). וא"כ למסקנה, לכו"ע לא חוששים בחי שמא יאכלנו, כי אין דרכו של קטן לאכלו כשהוא חי (עיין ר"ח). ולכן, לת"ק בחגב חי טהור מצניעין וחייב על כל שהוא, ובטמא חוששים שמא ימות ויאכלנו. ולרבי יהודה אין חוששים בטמא שמא ימות, כי לאו אורחיה דקטן למיכליה, ובטהור חי סובר ר"י כת"ק שמצניעין אותו ושיעורו בכל שהוא.

והנה הירושלמי פ"ט ה"ז לא גרס בדברי ת"ק במשנה תיבת "טהור", אלא הגמרא היא שביארה פרט זה: "הדא דאת אמר בטהור, אבל בטמא כמלוא פי הכלב". וכן הוא בפיה"מ: "וענין אומרו חגב חי כל שהוא". וכן משמע שגרס המ"מ, ולכן כתב (כדלקמן): "ומפורש בגמרא דלדברי ת"ק דוקא חגב חי טהור, אבל טמא אינו בכל שהוא". (ולהעיר, שגם ברש"י שלפנינו במשנה כתוב: "המוציא חגב חי, כלשהו", אלא שהב"ח הגיה: "חגב חי טהור").

והירושלמי גם ביאר את מחלוקת התנאים באופן אחר. ודייק תחילה בדעת ר"י דשיעור טמא בכ"ש (ופנ"מ): "הא טהור, בין חי בין מת כגרוגרת (דרך בעיא היא, אי נימא דהואיל ור' יהודה קאמר טמא דוקא, א"כ תידוק מינה אבל טהור לעולם שיעורו כגרוגרת אפילו חי, ופליג את"ק גם בטהור, או לא. וקאמר דבחי טהור לא פליג וס"ל נמי שיעורו בכל שהוא. והא דנקיט טמא) ר' יהודה כדעתיה, דר' יהודה אומר אוכלין טהורין אין משחקין בהן (דלא ניתנו אלא לאכילה). והא כתיב (איוב מ, כט) "התשחק בו כצפור (ותקשרנו לנערוותיך)". וצפור טהורה משמע, אלמא בר שחיקה הוא להנערים), לא הותר מן כלל איסור הוא (כלומר מהיכא פשיטא דצפור טהורה היא, ואי מדכתיב (ראה יד, יא) 'כל צפור טהורה תאכלו', וכי לא היתר מכלל איסור הוא, דשאר צפור מהטמאים אסור הוא לכם וצפור טהורה אני מתיר לכם. א"כ משמע דטמא ג"כ נקרא צפור, וקרא דאיוב בצפור טמא משתעי). והא כתיב "כצפור" (בפת"ח תחת הכ"ף, דמשמע כצפור הידוע ומסומן במה שכתוב אצלו, ואין לך צפור מסומן בתורה אלא זה בלבד 'כל צפור טהורה', וא"כ קרא לא קאי אלא על הצפור הטהור, ואכתי ש"מ דמשחקין בטהורין). אמר ר' מתניה (מהאי קרא דאיוב ל"ק מידי, דאע"ג דמשמע דבצפור טהור משתעי, מ"מ) מכיון שהיא מחוסרת שחיטה כטמאה היא (לענין זה שניתן לשחוק בה דאכתי מחוסרת תיקון לאכילה היא, וכי קאמר ר' יהודה אוכלין טהורין אין משחקין בהן, בשאינן מחוסרין שחיטה, וכגון חגבים טהורין שאינן טעונין שחיטה ואינן אסורין משום אבר מן החי. ואף על גב דמיהת משום בל תשקצו אית ביה לאכלו כשהוא חי, מ"מ הרי מותר לחתוך ממנו אבר ולאכלו, ואף על פי שמדרך לרצחו ולאכלו, אין זה נקרא מחוסר תיקון לאכילה, ואין משחקין בו. ולפיכך קאמר ר' יהודה חגב חי טמא, שזהו ניתן לשחוק בו, בחגב)".

וביאר החת"ס ד"ה המוציא: "וצ"ל דלית ליה להירושלמי אסמכתא דבל תשקצו, דא"כ גם חגב חי טהור מותר לשחוק".

ופסק הרמב"ם בפיה"מ שאין הלכה כר"י אלא כת"ק שרק טהור בכל שהוא, וכ"פ הרע"ב. אמנם בהלכה דידן לא חילק הרמב"ם בין טמא לטהור, והרי זה לכאורה כר"י. ופירש המ"מ: "משנה כלשונה סוף פרק ר"ע כדברי ת"ק (לגרסתו של המ"מ ע"פ פיה"מ כדלעיל). ומפורש בגמרא, דלדברי ת"ק דוקא חגב חי טהור, אבל טמא אינו בכל שהוא. ורבינו כתב המשנה כלשונה". וא"כ צ"ל לדברי המ"מ, שהרמב"ם חזר בו ממה שפסק בפיה"מ שהלכה כת"ק.

והקשה ב"שיירי הקרבן" שם על המ"מ: "ועדיין הדבר קשה, כיון דבגמרא ביארו דאיירי ת"ק בטהור דוקא, לא ה"ל לרבינו לסתום אלא לפרש בטמא כמה. והיה נ"ל לומר דרמב"ם סובר, דת"ק בין חי (שהוא טהור) בין טמא איירי (כפשטות גרסתו במשנה), ור"י חולק ואומר דוקא בטמא כל שהוא אבל בטהור אסור, דאין משחקין באוכלין, וכדמסיק בסמוך. (ועד"ז תירץ החת"ס: "הרמב"ם סתם כהירושלמי, דלת"ק בין טהור בין טמא מותר, והוא דלא כש"ס דילן"). אבל השי"ק בעצמו מקשה ע"ז: "אך קשה, חדא דבבבלי לא משמע כן, ועוד א"כ היה לו לבאר דבטמא אם מת שיעורו כמלא פי כלב".

ומצינו באחרונים ישובים שונים על קושיות השיירי קרבן:

(א) ערוה"ש סימן שא ס"ל: "ונלע"ד דוודאי הלכה כרבנן דאסור ליתן לקטן חגב טמא מטעם שבארנו (שמא יאכלנו). מיהו אם נתן הלא אחשביה וחייב בכל שהוא, דלא גרע מכל שאינו כשר להצניע והצניע, דהמצניע חייב כמו שיתבאר (להלן ה"כ). ולפיכך סתם הרמב"ם. ומה שאסור ליתן לקטן אין מקומו בשבת, והוא נכלל בכל איסורי קטן שביאר סוף מאכא"ס. ודע דבירושלמי אומר דחגב טמא מת אינו בכרוגרת אלא כמלא פי כלב עי"ש, והרמב"ם לא חש לה משום דבש"ס שלנו לא משמע כן". ותירוצו של ערוה"ש צ"ע, שהרי כאן לא מדובר שאכן בפועל הצניעו את החגב ליתן לקטן, או שנתנוהו לקטן בפועל, אלא רק שמאחר שהדרך להצניע את החגב, על כן אחשביה וחייב בכל שהוא. וא"כ אין לזה קשר עם הדין דכל שאינו כשר להצניעו והצניעו, דכאן הוא להיפך, שכשר להצניעו ולא הצניעו.

(ב) "מראה הפנים" על הירושלמי: "הדא דאת אמר בטהור. הרמב"ם לא הביא לזה בבאור (שרק בטהור חי שיעורו בכל שהוא). ופשוט הוא דאוכלין כגרוגרת שאמרו בראוין לאכילה", כמבואר לעיל ה"א (וחגב טמא אינו ראוי לאכילה). והא דלא נקט (הרמב"ם) שיעור טמא (כמלא פי כלב) "אפשר דדעתו שהוא בכלל נבלה שאמרו שיעורה בכזית". וכדברי המאירי צ, א. ד"ה זרעוני: "ואלו (חגב) טמא מת בכזית, שהמת והנבלה והשרץ שיעור הוצאתן כשיעור טומאתן" (כבהמשך הלכה זו). וכ"כ בספר "כתר המלך", והוסיף: "ואף דהירושלמי אומר שיעור פי כלב בחגב טמא (מת), ס"ל לרבינו כמו שכתב שם הפנ"מ בירושלמי, דשיעור פי כלב הוה נמי כמו שיעור כזית ואידי ואידי חד שיעורא היא".

(ג) מהר"ם שיק במשנה ד"ה חגב: "ולענ"ד, דהא מבואר בפרק אלו טרפות (חולין נט, א. במשנה) דאפילו יש לו (לחגב) כל הסימנים בעינן דיהיה שמו חגב. וא"כ חזינן דהאי שם חגב הוא מין ארבה

טהור, וא"כ סתמא כמפרש דחגב חי היינו טהור, רק במתניתין הוצרך לפרש משום דר"י דפליג בחגב טמא, אבל מן הסתם אין צריך לפרש. והוסיף בספר "שיח השדה" (לר"ח קנייבסקי) ח"ב קונטרס קרני חגבים ס"ד, שכ"פ הרמב"ם: "בפ"א ממאכא"ס הכ"ב דבעינן שמו חגב כברשי" חולין סה, ב. ד"ה ששמו, דכל המינין טהורין נקראין חגב, וא"כ סתמו כפירושו. והא דאמר ר"י חגב טמא הוא (חגב) בלשון המושאל (ואינו חגב אמיתי, כי חגב הוא טהור). ובכ"מ דמייירי הרמב"ם בטמא כתב חגבים טמאים, עיין פ"ב ממאכא"ס ה"ה ופ"ג הכ"ב ופ"ו ה"א ופ"ג מטומאת אוכלין ה"ג ופט"ז ה"ד, וסתם הוא טהור מאכא"ס פ"ט ה"ה פי"ז הי"ט והכ"ד ופ"א משחיטה ה"ג ופ"ט מנדרים ה"ו". ובספר דקדוקי סופרים (ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ – מינכען תרלה) הערה א' (והביאו "שבט הלוי" ח"ט סימן צח) כתב, שסתם חגב טהור ילפינן מקרא (שמיני יא, כב) "את אלה מהם תאכלו . . ואת החגב למינהו".

(ד) בשו"ת "חקרי לב" (ר' יוסף רפאל חזן - שאלוניקי תקמו) או"ח ח"א סימן נט כתב, שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה שגם חגב טמא חזי לתינוק. והוכיח כן מהלכות טומאת מת פט"ו ה"ב: "והעוף טמא ששיכן בחלון, והוא שיהיה משרט שהרי אינו ראוי אפילו לתינוק לשחק בו . . כל אלו ממעטין בחלון, שהרי אינן מקבלין טומאה ואין דעתו לפנותן מפני שאינן ראויין למלאכה". והמקור לזה בגמרא ב"ב כ, א: "ועוף ששכן בחלון . . יהיב ליה לינוקא, במסרט". והעיר המל"מ שם: "לת"ק אסור ליתן חגב חי טמא לתינוק דילמא מאית ואכיל ליה. ולפ"ז אפשר דאפילו אינו משרט, ממעט". וכתב החקרי לב, דמזה מוכח שהלכה כר"י, ד"אי קיימא לן כרבנן, מאי קשיא ליה יהיב ליה לינוקא, הרי טמא לא חזי לתינוק. ודוחק לחלק בין עוף לחגב דמאי שנא". וא"כ ממה שכתב הרמב"ם בהלכות טומאת מת שם ג"כ מוכח שפסק כר"י, ודלא כהמ"מ. (אלא שהמג"א סימן שמג סק"ג לאחר שפסק כת"ק: "דאסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו, שמא ימות ויאכלנו. ואפילו דבר שאין בו איסור אלא משום בל תשקצו אסור ליתן לידו, וכ"ש דבר טמא דחזי לאוכלו בעיניה. וכ"כ בהג"א שם. והטעם דהוי כמאן דמאכילו בידיים", הוסיף: "אבל מותר ליתן עוף טמא לשחוק, דאע"ג דימות לא חזיא לאכילה כן (כדאיתא בב"ב כ, א).". וביאר הנחל איתן: "ובדבר שאינו ראוי לאכול לא גזרינן דילמא אתו למיכל מינייה כדאמר בפסחים (יא, א). ואף שכתבו תוס' (שם כד, ב. ד"ה פרט) ומרדכי פ"ב דפסחים (אות תקמ"ו) דעוף הוא רך וחזי לאומצא, היינו לגדול, אבל לתינוק אינו ראוי חי".

(ה) גם מרה"מ כתב: "דפסק רבינו (הרמב"ם) כר' יהודה", אבל מבאר באופן אחר: "דסובר רבינו, דלא כפירוש רש"י דנדון דדין חשיב כמאכילו בידיים, דאין זה סברא שהנותן דבר טמא חי לקטן לשחק בו יהיה חשיב מאכילו בידיים, משום חששא דלמא מיית ודלמא אכיל ליה. אלא דכולה סוגיין אודא אליבא (ד)מ"ד קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו, וכיון דפסק רבינו סוף הלכות מאכא"ס (פי"ז הכ"ז) דאין ב"ד מצווים להפרישו (עיין מל"מ), ממילא נדחו דברי ת"ק והלכה כר"י, וחזר בו רבינו מ"מ בפירוש המשנה".

ובספר "כתר המלך" דחה את דבריו: "חדא, דאי נימא דהכא לא הוה כמאכילו בידיים אלא מטעם דב"ד מצווין להפרישו, א"כ מאי מקשה הגמרא 'אי הכי אפילו בטהור נמי' הא טהור חי לא הוה האיסור

רק משום בל תשקצו, ורבינו ס"ל בהדיא בפ"ז מהלכות מאכא"ס הי"ט דכל איסור זה דאסורין משום בל תשקצו הוא רק מדרבנן. דכתב שם 'דאסרו חכמים'. ואף שיש פוסקים דס"ל דהוא מן התורה כמו שביארנו שם בשם הט"ז, מ"מ רבינו ודאי ס"ל דהוא מדרבנן וכן כתב שם המל"מ. וא"כ באיסור דרבנן הא ליתא שום מ"ד דבי"ד מצווין להפרישו, דע"ז מייתי הגמרא דיבמות (שם) כמה ברייתות דאין בי"ד מצווין להפרישו, ודחה באיסור דרבנן. אלמא דעל איסור דרבנן לכו"ע אין בי"ד מצווין להפרישו. וא"כ שפיר הוה ניחא דטמא דהוה מדאורייתא אסור, אבל בטהור דהוה איסור מדרבנן שרי, דבוה אין מצווין להפרישו. אבל אי נימא כפירוש רש"י ז"ל דמאכילו בידים הוא ניחא שפיר, דהא להאכילו בידים אסור אף באיסור דרבנן, כמו שכתב רבינו להדיא שם בהלכות מאכא"ס הכ"א וז"ל 'אבל להאכיל בידים אסור אפילו בדברים שאסורין מדברי סופרים' ועי"ש במל"מ. וא"כ שפיר מקשה 'אי הכי אפילו טהור' דאסור בדרבנן [נמי], כמבואר. ואכן מג"א שם פסק שטעם האיסור הוא משום דנחשב כמאכילו בידים. (והסברא בזה היא, שרואים בעליל שקטן מכניס לפיו כל דבר שנותנים בידו לשחק, וא"כ הרי זה כמאכילו בידים).

והוסיף (כתר המלך) להקשות: "אי נימא דמיירי רבינו אף בחגב טמא, א"כ איך מסיק 'זמת כגרוגרת', והלא גרוגרת הוא רק בדבר הראוי לאכילה, אבל בחגב טמא מת איתא בירושלמי הכא סוף פרק המוציא דהוה כשיעור פי כלב, אבל שיעור גרוגרת ודאי לא הוה בדבר טמא". ובספר שיח השדה שם הקשה: "חדא דהא בירושלמי איתא דר"י מחלק בין טהור לטמא ולא ת"ק. ועוד, דא"כ סתם משנה כמ"ד קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו (וגם ר"י לא פליג אלא מטעמא דמפרש בגמרא). וא"כ אמאי לא מייתי סיעתא מינה בס"פ חרש למ"ד ב"ד מצווין להפרישו. ועוד קשה, דאפילו למ"ד אין ב"ד מצווין להפרישו, מ"מ כתב הרמב"ם פ"ז ממאכא"ס הכ"ח דאביו מצוה להפרישו ולחנכו, וא"כ מי גונז חגב טמא לשחק בו בשביל בני אחרים, ואביהם כשיראה מצווה להפרישו. ולרש"י (שם קיד, א. ד"ה בעושה) שגם אביו אין מצווה להפרישו אלא רק שלא יצו אותו ממש, אבל הרמב"ם כתב להדיא שאביו מצווה להפרישו משום חינוך. וצ"ל דאירי בקטן שאינו בגיל חינוך, ושיעורו כתב התפא"י יכין אות מ"ט: "וזמן החינוך הוא לכל חד וחד כפום חורפיה (מג"א שם, וכ"כ תוס' סוכה כח, ב ד"ה כאן). וי"א שחינוך הוא לבן ט' שנים (מג"א ט"ז סק"א). וי"א דכל שראוי לאותה מצוה אף שאינו מבין לשם מי עושה, חייב לחנכו בה (תוס' חגיגה ב, א. ד"ה איהו)".

ובהגהות "מלוא הרועים" ביאר, שגם לרש"י אין הכוונה שהנותן חגב לקטן חשיב כספי ליה איסור בידים: "דהכא לא חשיב מאכילו בידים, דהא נותן לו לשחוק ואין דעתו שיאכלנו. . דהכא לאו משום איסורא מן הדין, רק שאין דרך ליתנו לשחוק דילמא אכיל, ואף שלא יהיה בידו עון במה שנתנו מ"מ לא ניחא ליה שיאכל הקטן איסור. . רק דרש"י בא לומר שלא נטעה דלמ"ד אין ב"ד מצווין להפרישו אין איסור כלל לקטן באכילת נבילות, ושוה אצלו אכילת נבילה וכשירה, ע"ז כתב רש"י דאינו כן, דהרי מודה הוא דלא יהבינן ליה בידים, אלמא דאסור הוא לקטן, וע"כ (שטעם הדבר) דלא ניחא ליה דליכול קטן איסורא".

וחגב מת כגרוגרת¹⁷⁶. צפורת כרמים¹⁷⁷ בין חיה בין מתה שיעורה בכל שהוא, מפני

(176) במשנה שם: "מת (הרי הוא כשאר אוכלין, וחייב ב) כגרוגרת", וביארו התוס' ד"ה דלא לימרו מיכל קא אכיל ליה ועבר משום בל תשקצו: "אומר רשב"א, דמשמע מכאן דחגב טהור אין טעון שחיטה. מדלא קאמר דלא לימרו דקאכיל ליה בלא שחיטה. ועוד, דת"ק קאמר בסמוך בחגב חי טמא דילמא מיית ואכיל ליה, ובטהור לא חייש, והיינו משום דמותר בלא שחיטה. ובתוספתא דמסכת תרומות תניא, אוכל אדם חגבים בין חיינן בין שחוטין, ואף על גב דאסור לאכול חי משום בל תשקצו, מ"מ מותר לחתוך ממנו אבר ולאכול על ידי רחיצה, ואין בו משום אבר מן החי. ורש"י הביאו באלו טרפות (חולין סו, א) מהלכות גדולות דמפיק חגבים אין טעונין שחיטה מדכתיב ואת כל נפש החיה הרומשת במים אלו דגים, ואת כל נפש השורצת אלו חגבים. מדכתיב חגבים אחר דגים, משמע דאין טעונין שחיטה כדגים. ואפילו עוף הוה פטרינן ליה בולא כלום אי לאו דהוקש לבהמה, כדאמר בהשוחט (שם כז, ב) דהוא משום שחגב אינו טעון שחיטה". וכ"כ התו"ט: "מת כגרוגרת. פירש הר"ב כדן שאר אוכלין. שהרי מותר לאכול כשמת".

והקשה הרש"ש: "דאפילו היה אסור לאכול, מ"מ ראוי לנכרי כמ"ש התוס' בכיוצא בזה בד"ה שמצניעין". וצ"ח הרש"ש למה שהביא לעיל עח, ב. מהתוס': "וכמו נייר כדי לכתוב עליו קשר מוכסין, אף שהוא אינו מוכס". אך הקשה, דלפי"ז: "מ"ט דת"ק דפליג על ר"י בחי טמא, הא עכ"פ חזי לנכרי קטן". ואולי יש לומר, דלא דמיא כלל לקשר מוכסין, כי שם עצם העובדה דחזי לקשר מוכסין אחשביה לאותו נייר. אבל כאן אם היה אסור לאכול בלי שחיטה, לא היה שיעורו כגרוגרת. דשיעור זה נאמר רק באוכלין הראויין לישראל. אבל אם ראוי לאכילה רק לנכרי, שיעורו בכזית כנבלה ושרץ (ראה מאירי. אבל יעויין בתוס' הרא"ש כאן). וליתן לנכרי שיתנו לחזיר (כבתוס' ד"ה שמצניעין הנ"ל), הרי שיעורו כמלוא פי חזיר, כמפורש בגמרא, ולא כגרוגרת. ולשאלת הרש"ש השניה, שחגב טמא ראוי לשחק לנכרי קטן, הנה לכאורה אין זה שכיח כלל שיצניעו חגב מת טמא, לשחק עבור תינוק נכרי.

ולהעיר שקושית הרש"ש הראשונה אינה מובנת, שהרי לקמן צא, א. שאמרה הגמרא "אי לענין שבת כגרוגרת בעינן", הקשה הרש"ש: "קשה לי, הא שיעור גרוגרת לא נאמר אלא באוכל אדם, והאי כיון דאיטמא תו אינו ראוי למאכל אדם". הרי שהוא עצמו קבע שדבר טמא אין שיעורו בגרוגרת. וא"כ מה קשה לו כאן. ואמנם את קושיתו שם יש לתרץ, דכל שאינו דבר שטמא מעיקרו לא יצא מתורת אוכלין ונקרא ראוי לאכילה (דקאי שם בתרומה, רק שנטמאה כשזרקה לבית טמא). משא"כ בנדו"ד שמדובר על חגב כזה שטמא מעצם מציאותו, או אם אינו כשר לאכול בלי שחיטה, הרי בזה אף שראוי לנכרי מ"מ אינו נקרא ראוי לאכילה ואין שיעורו כגרוגרת.

(177) צפורת כרמים היא ממיני החגבים הטהורים. כדאיתא בחולין סה, א: "ת"ר, את אלה מהם תאכלו את הארבה וגו' (שמיני יא, כב). ארבה, זה גובאי. סלעם, זה רשון. חרגול, זה ניפול. חגב, זה גדיאן. מה ת"ל למינו למינהו למינהו ד' פעמים, להביא ציפורת כרמים ויוחנא ירושלמית והערצוביא והרזבנית". ופירש"י: "מין ארבה דאין לו גבתת". וכן פירש הרמב"ם במאכא"ס פ"א הכ"א. וכ"כ ר"ח

בסוגיין "ממיני חגבים". וכ"ה בערוך ערך צפור ב'. והמ"מ כתב: "ובגמרא מפרש מהו צפורת כרמים. ואינו ברור אצלנו". וברמב"ן עה"ת (מצורע יא, ד): "הנכון בעיני, ששם צפור כלל לעופות הקטנים המשכימים בבקר לצפצף ולשוור. . ולשון חכמים כך הוא. . צפורת כרמים". ורע"ב פירש: "עוף שמצוי בין הדקלין הבחורים", וכ"כ המאירי: "והוא עוף טמא ידוע אצלם". והקשה ה"תוספות חדשים" על הרע"ב: "זה אינו, דהא שנאה בין החגבים משמע שהוא חגב". ותיירץ בספר "אהבת איתן" (ר' אברהם אבא קרעניץ - וילנא תרעג) בפירושו למשנה: "אין זו קושיא, דבפרשת שמיני (שם יא, כא) נאמר עוף גם על חגב". דאיתא שם: "אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההלך על ארבע אשר לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ". והוסיף להוכיח: "בבכורות (ו, ב) 'אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ, יכול אף דבש הגזין והצרעין', ופירש"י שם שהוא מין ארבה עי"ש. ולקמן (קו, ב) בפירש"י שהוא מין חגב עי"ש. . ועיין בכורות שם תוס' ד"ה הגזין שם מוכח קצת כתוס' חדשים עי"ש". שכתב: "לא גרסינן חגבים, שזה (גויס, הוא) עוף כמו גזי דכלתא דנדה (יו, א)". והעיר השפ"א, שלביאור המאירי שהוא עוף טמא: "צ"ע, איך רשאין לאוכלה, ובלי אכילה לאו רפואה הוא. ורחוק לומר דהוי רפואה גם לעכו"ם להתחכם בחכמות אחרות". וראה בהערה הקודמת, מהו שיעורו של דבר הראוי רק לנכרי.

ובמשנה שם (ופירש"י): "צפורת כרמים (לקמיה מפרש מאי היא, ומאי רפואתו), בין חיה בין מתה כל שהוא. שמצניעין אותה לרפואה". וביארה הגמרא: "מאי ציפורת כרמים. אמר רב, פליא ביארי (כך שמו). אמר אביי, ומשתכח בדיקלא דחד נבארא (בדקל בחור שלא נכרך עדיין אלא בסיב אחד, שגדל סביבותיו וכורכו). ועבדי לה לחוכמא (לפתוח הלב). אכיל ליה לפלגא דימיניה, ופלגא דשמאליה רמי לה בגובתא (קנה) דנחשא. וחתים לה בשיתין (לאו דוקא, אלא מכסהו כסויין הרבה, כגון זפת ושעוה על גבה ואדמה) גושפנקי (חותמות). ותלי לה באיברא דשמאלא (בזרוע השמאלית). וסימניך (קהלת י, ב) לב חכם לימינו ולב כסיל (כגון זה, שצריך לפקח לב) לשמאלו. וחכים כמה דבעי, וגמר כמה דבעי, ואכיל ליה לאידך פלגא (בתר דאחכים). דאי לא (אכיל ליה, אלא שדי ליה), מיעקר תלמודו (וחכמתו) שלמד על ידו נעקר ממנו)".

ובירושלמי שם (וקה"ע): "א"ר אחא שכן אשה סטיפה (מין חולי) מושכת ממנה והיא מתרפאה. תמן אמרין מאן דבעי ניפרוש מן דרך הארץ (מי שהוא רוצה לפרוש מעסקי עולם ולהיות חכם בתורה, א"נ שרוצה שלא יתאוה לנשים) אכיל פלגא (של צפור כרמים) ושביק פלגא (ומניח המחצה ממנו). של שמאל (המחצה שלצד שמאל) אסור (לאכול שסכנה הוא לו) ושל ימין מותר. אבד כל שהוא (מן המחצה של שמאל לאחור שאכל המחצה של ימין) חסר כל שהוא, אין לו תקנה עולמית. כיצד הוא עושה (באותו פלג של שמאל שלא יאבד ממנו דבר). א"ר יוסי בי רבי בון יהב לה גו צלוחית דבש (מניחו בתוך צלוחית של דבש, שהדבש ממנה לכלות ולמחות דברים הנחתכים והנופלים בתוכו וכשהוא כלה אין בו חשש יותר. א"נ לרוב חריפותו הדבש מעמידו, כמו שדרך הדבש להעמיד הדברים שלימים הנופלים בתוכו. והראשון נראה)". וראה שו"ע יו"ד סימן פד סי"ב וש"ך סקל"ז.

שמצניעין אותה לרפואה, וכן כל כיוצא בה¹⁷⁸. המת¹⁷⁹ והנבלה והשרץ, כשיעור

ולכאורה צ"ל דשיעור "כל שהוא" בצפורת כרמים היינו אפילו ציפורת כרמים קטנה ביותר (ולא חלק מהצפור. וכפי שפירש בפיה"מ בתחילת הערה 1 גבי חגב). אבל זה אינו, כי בחגב אכן אין מה לעשות עם חציו, אבל בצפורת כרמים הרי אדרבה, אוכל חציו הימני ומצניע חציו השמאלי לרפואה "בשיתין גושפנקי". וא"כ שיעורה הוא גם כשחסרה את הצד הימני. ובפרט ע"פ הירושלמי הנ"ל ד"אבד כל שהוא, חסר כל שהוא (מצדו השמאלי), אין לו תקנה עולמית". הרי שראוי להצניע גם חלק כל שהוא ממנו.

ועל מה שביארו בגמרא שהצפורת נמצאת בין הדקלים, הקשה בספר "קול הרמ"ז" (זכות): "הרי"א הרגיש, דאם הוא בין הדקלים ("ומשתכח בדיקלא") למה נקרא צפורת כרמים". ותירץ בספר "שושנים לדוד" (פארדו): "ואפ"ל שרצה לרמוז למאי עביד דהיינו לחוכמא, דחכים מאי דבעי וגמיר מאי דבעי, כדאיתא בגמרא. ולכן קאמר כרמים, שהחכמים כך נקראים כדאמרינן (עדויות פ"ב מ"ד, כתובות מד, א) "בכרם ביבנה". וכדרשו במדרש חזית על פסוק (שה"ש ח, יא) 'כרם היה לשלמה' אלו סנהדרין, עיין שם". ובפנ"מ על הירושלמי פירש: "שהוא מצוי שם ובין הדקלים", ומשום שיש בה רפואה נתן בה אביי סימן למוצאה גם במקום שאין כרמים.

178) בחידושי ר"א גוטמכר שבת קה, ב ביאר את סדר דברי הרמב"ם: "ויש לראות איך מצומצמים ומדוקדקים (ים) העמיד הרמב"ם הדינים. שמביא בפיה"ח בכל מין שחייב על הוצאה הפשוטה 'המוציא' בכל אחד, וגם בדין י"ח זה עצמו מתחיל 'המוציא חגב חי', ובמת שהדין מפורש במשנה 'המוציא מת' לא נקיט לשון המוציא, רק כתב שיעור של הוצאתו. אך כיון דבכל אלו שהביא הוא שכיח ונמצא הוצאתו תמיד לצורך גופן, אבל במת ודאי ליתא רק בדרך רחוק שיש צורך בגופו, הלכך שינה הרמב"ם למען לידע שאין מחייב על הוצאת המת אא"כ שהוצאתה יהיה דומיא דכולהו. וזה א"צ לפרש, דממילא ידענא דבעינן לאיזה צורך גופו וכשיהיה לצורך גופו שיהיה חייב. ובדין ה' מביא כמה הוצאות אשר לא פירש נמי למה צריך להם ופירש הגמרא שבת (צ, א). אך לא צריך הרמב"ם לפרש דברים כאלו, לכן גם במת מביא השיעור עכ"פ באם יהיה אופן שהוא לגופו".

179) משנה צג, ב (ופירש"י): "המוציא... את המת במטה חייב. וכן כזית מן המת (חייב אם הוציא, דהואיל ומטמא, הוצאה חשובה היא להציל עצמו מן הטומאה). וכזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ חייב, ורבי שמעון פוטר (אפילו במת שלם, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון)". וכתב המ"מ: "וכבר נתבאר (דעת הרמב"ם לעיל) פרק ראשון (ה"ז) לפסוק כסתם משנתנו שבבבא, ויש חולקין עליו כמ"ש שם".

ובגמרא צד סע"א (ופירש"י): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ואמר רב יוסף אמר רבי שמעון בן לקיש, פוטר היה רבי שמעון אף במוציא את המת לקוברו (ולא תימא לא פטר אלא במניחו לחוק, דאין צורך לא לגופו של מוציא ולא לגופה של הוצאה, דאפילו הוא צורך המת פטור). אמר רבא ומודה רבי שמעון במר לחפור בו (שהוא צורך המוציא) וספר תורה לקרות בו דחייב. פשיטא, דאי הא נמי

מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, אלא מלאכה שצריכה לגופה לרבי שמעון היכי משכחת לה, מהו דתימא עד דאיכא לגופו ולגופה, כגון מר לעשות לו טס ולחפור (מרה שנרצף פי, וצריך להושיב עליו כמין טס דק שיהא ראוי לחפור), ספר תורה להגיה ולקרות בו, קא משמע לך".

ובירושלמי פ"י ה"ה איתא (ופירוש פנ"מ ו"ידיד נפש"): "את המת במיטה חייב דברי הכל (כלומר, אף ר"ש שפוטר בסיפא בכזית מן המת כי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, כאן מודה). לא כן תני (וכי לא למדנו, לעיל בפרק תשיעי) אף ריח רע כל שהוא (אם הוציא דבר שיש בו ריח רע, אפילו כל שהוא חייב) ואמר ר' אילה, אף ר"ש מודה בה (ואין זה נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, כי אינו יכול לסלק את הריח אלא אם מוציא). ומודה ר"ש באסורי הנאה (שצריך להוציא מביתו כדי לגנוז אותו שלא יבוא לידי תקלה. וגם איסורי אחשיבה. וקשה, מדוע בסיפא במוציא את המת פטור. והרי ריח רע חשיב לצורך גופו לר"ש, שמתכוין לסלקו מעליו, וכן איסורי הנאה). א"ר יודן, תיפתר (לר' אילה אליבא דר"ש, דהכא מיירי) במת עכו"ם ושאינן בו ריח רע, והוציאו לכלבו (כלומר, מדובר במת עכו"ם שהוא מותר בהנאה, וגם אין מצוה לקברו, ואין בו ריח רע, שאם היה בו ריח רע היה חייב אפילו בכל שהוא. וא"ת מדוע הוציאו, הוציאו לכלבו. ומשום סיפא נקט לה. וכן כזית מן המת וכו'. ור"ש פוטר, דאי ברישא במת עכו"ם שהוציא לכלבו הוי מלאכה שצריכה לגופה אף לר"ש. אלא דהואיל דמפרש לדברי ר"ש אליבא דהאי דר' אילה, מפרש גם להסיפא בכזית מן המת דפוטר ר"ש אפילו בהוציאו לכלבו, ומשום דלדידה לא סגי בשיעורא דכזית, דס"ל כל שיעורין שאמרו חכמים לא אמרו אלא למצניעיהן. והכא מיירי כשהוציאו לכלבו אבל לא אצנעיה מעיקרא לכך, הלכך פוטר ר"ש).

ותמה המאירי על הפטור בגמרא שלנו דמוציאו לקוברו: "הואיל והקבורה מצוה, היאך אין הוצאה לקבורה צריכה לגופה, עד שראיתי בתלמוד המערב שהעמידה במת גוי, ר"ל מעובדי האלילים שאינו חייב בקבורתו. . . אלא שממה שראיתי באותה שמועה בירושלמי נראה לי, שזו שהעמידה בגוי הוא מצד היתר הנאה. . . ולשיטה זו לר' שמעון במת ישראל פטור שאין כאן צורך גוף, הן שהיה בו ריח רע הן שלא היה בו. וחזרה שאלתנו במקומה, היאך אפשר שהקבורה מצוה ולא תהא הוצאה זו מלאכה וצריכה לגופה". וראה חת"ס ד"ה את המת ומרה"מ להלן הכ"ב שפירשו דעת הירושלמי, וכן בשו"ת "תשובה מאהבה" המובא להלן בערה הבאה.

והשפ"א צד, ב הקשה מצד אחר: "לכאורה קשה למה פטור בזה, הלא ההוצאה היא לצורך. ואף דהוי רק לצורך המת, מ"מ הא פשיטא דבמוציא לצורך אחר חייב, ומאי נ"מ אם מוציא לצורך חי או לצורך מת. ויל" דהכא גם הצורך של מת אינו גוף הקבורה אלא שלא יהא מונח מגולה בביוון, נמצא דגם הקבורה הוי ג"כ א"צ לגופה, ולהכי פטור". אלא שמוסיף דמהרמב"ן מוכח שלא סבר תירוץ זה.

טומאתן כך שיעור הוצאתן¹⁸⁰, שהוא במת ונבלה בכזית¹⁸¹, ושרץ ככעדשה.

180) והנה הרמב"ם פסק להלן הכ"ב: "דבר שאין דרך בני אדם להצניעו ואינו ראוי להצניע כגון דם הנדה, אם הצניעו אחד והוציאו חייב ושאר האדם פטורין עליו, שאין חייבין אלא על הוצאת דבר הכשר להצניע ומצניעין כמוהו". וכתב המ"מ: "ומכאן שדם נדה או עצי אשרה וכיוצא בהן, בשום שיעור אין חייבין עליהן". ופירש המל"מ פי"ד מהלכות אבל הכ"א: "ונראה דכוונת הרב המגיד היא לומר, דאף שיש בהם שיעור טומאה ונמצא שהועילו מעשיו בהוצאה זו, אפ"ה אין חייבין עליהם, לפי שאינן ראויים להצניע. והא דתנן בפ"ט דשבת (ז, א) רבי יהודה אומר אף המוציא משמשי ע"ז כל שהוא כו', ר"י חולק על כלל זה דכל הכשר להצניע, וכמו שפירש"י". וכן הוכיח התו"ט פ"י מ"ה דאזלא אליבא דר"י: "דהא האי ת"ק דר"ש, הוא ניהו ר"י דמ"ו פ"ט דלעיל, דהא בר פלוגתא דר"ש במשאצ"ג רבי יהודה הוא. ועוד הוכיחו בתוס' (צד, א. ד"ה את) מברייטא דגמרא דר"י הוא".

והקשה המל"מ: "ולפי זה יש לתמוה על מה שפסק רבינו, המת והנבלה והשרץ כשיעור טומאתם כך שיעור הוצאתם כו'. ובשלמא נבלה ושרץ ניחא דקרינן ביה כשר להצניע, משום דמצניעין אותו ליהנות הימנו לכלבו ושונרו, וכדאמרינן (עה, ב) גבי דם נדה. אלא מת הא לא מהני כלל, דהא איסורי הנאה נינהו. ומתניתין לא קשיא משום דמתניתין ר"י היא בר פלוגתיה דר"ש דאית ליה דמשאצ"ג חייב עליה, ושמעינן ליה לר"י בפ"ט דשבת דלית ליה האי כללא דכל הכשר להצניע. אך לרבינו דפסק כסתם מתניתין דכל הכשר להצניע ופסק ג"כ לזו, יש לתמוה דנראה כמזכי שטרא לבי תרי". ותירץ "אשר ע"כ נראה דרבינו אית ליה דמת עכו"ם מותר בהנאה, ומתניתין דכזית מן המת מיירי במת עכו"ם וחזי לכלבו ושונרו. ואף שסתם ולא פירש, סמך על מה שיכתוב בסמוך מתניתין דכל הכשר להצניע. וכן נראה שהוא דעת רש"י, דהא במתניתין דע"ז (שבת ז, א. ד"ה מאומה) הוקשה לו מתניתין דכל הכשר להצניע, ובמתניתין דכזית מן המת לא הוקשה לו כלל". וכדברי הירושלמי בהערה הקודמת.

ודחה בשו"ת "תשובה מאהבה" סו"ס מז: "מן הירושלמי אין ראייה, דמה שאמר תפתר במת גוי, אין כוונת הירושלמי כמו שפירש המל"מ לפי שמת גוי מותר בהנאה, אלא כוונת הירושלמי קאי תפתר במת גוי, וגוי אינו מטמא באוהל לר"ש, לפיכך לר"ש לשיטתו לא הוי הוצאה חשובה, דהאי דמת הוי הוצאה חשובה דוקא לפי שמתמא באוהל, ואי אפשר להסיר הטומאה אלא ע"י הוצאה גמורה". ולפ"ז לא יוקשה מעצי אשירה ודם נידה שאין בהם טומאת אוהל, ואין הוצאתם חשובה.

והאבנ"ז אר"ח סימן רמו אות ז', חלק על סברת המ"מ: "דבמציל מטומאה לגמרי חייב אפילו לא חזי למידי כנ"ל. ומה שהוכיח מהרב המגיד שכתב שדם נדה ועצי אשרה בשום שיעור אין חייבין עליהן, ופירשו המל"מ דהיינו אף שיש בהם שיעור טומאה, אי אפשר שיהיה כן כוונת הרמב"ם, דדם נדה לא בעי שיעור ומטמא בכל שהו (רמב"ם פ"א מהלכות מטמאי משכב ומושב ה"ח). ועצי אשרה לא מהני להו שיעור, שהרי אשרה הוא אילן הנעבד, וטומאת ע"ז אינה לאברים, ואם חתך אבר מעבודה זרה שוב אינו מטמא, כל שכן שאם חתך מאילן הנעבד עצים שאין בהם טומאה. אלא אין זה כוונת הרב המגיד.

ומה שפטור על דם נדה, היינו באין כוונת הוצאתו להציל מטומאה, כגון שנשאר דם נדה בבית, או שבלאו הכי טמא וכדומה".

ומצינו באחרונים עוד תירוצים על קושיית המל"מ:

(א) התוי"ט כתב: "ומת דאסור בהנאה מצניעין אותו כדי לקבורו, מידי דהוי אמקק ספרים דפרק דלעיל (במשנה ז, א). ולפיכך פסקו בהך דהכא כר"י". והגם דשיעור מקק ספרים וכל הראוי לגונוו הוא בכ"ש כמבואר שם, הנה בהמשך דבריו כתב התוי"ט (ויובאו דבריו להלן בהמשך ההערה) דאפשר דבפחות מכזית ליכא חיוב קבורה, וכ"כ המנ"ח מצוה תקל"ז. ודחה המל"מ: "ואין דבריו נראין אצלי, דאין חיוב קבורה בכזית מן המת. וכדאמרינן בירושלמי דגזיר (פ"ז ה"א) כי קבור תקברנו (תצא כא, ג), מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו. ומדיליף לה מקבור תקברנו, ש"מ דליכא חיוב קבורה כי אם על ראשו ורובו. הן אמת דאם היינו מודים לדינו של הרב תי"ט דאיכא חיוב קבורה בכזית מן המת, הוא ניחא מתניתין דכזית מן המת, דמיירי בכל גוונא בין בעכו"ם בין בישראל, אף שהוא אסור בהנאה, לפי שמצניעין אותו לקבורו, ובעכו"ם אף דליכא חיוב קבורה, משום דחזי לכלבו ושונרו.

והתפא"י בועז אות א' הקשה: "דאי טעמא דלהכי כזית ממת חייב משום דמצניעין אותו לקבורו, א"כ בנטל חצי זית מזית מצומצם אמאי חייב, הרי עכ"פ אין מצניעין אותו לקבורו. ומשום טומאה אינו חייב, דהרי לרמב"ם בהמוציא משמשי עבודת כוכבים פטור, וכקושיית התוי"ט. ותו דלהתוי"ט שהזכיר הטעם שמצניעין אותו לקבורו, הרי טעם זה לא הוזכר כלל בגמרא וברמב"ם. ועיקר חסר מהספר".

(ב) ותירץ המל"מ: "דאפשר דההיא דכזית מן המת איירי בעור המת, ובעור המת אפשר דליכא איסור הנאה, דמת מעגלה ערופה אתי (ע"ז כט, ב), ועגלה ערופה גופה משום דכתיב בה כפרה כקדשים, וקדשים גופייהו עורותיהן מותרין בהנאה דהא נכסי כהן הוו, ולענין טומאה אף העור מטמא. ומה שכתבנו דעור האדם מותר בהנאה כ"כ התוס' ריש פרק דם נדה (נה, א. ד"ה שמא) והרשב"א בתשובה (ח"א) סימן שסה. ועיין תוס' סנהדרין (דף מח, א) ד"ה משמשי, זבחים (דף עא, א) ד"ה ובטריפה", וכ"כ התפא"י שם. והעיר המל"מ: "הן אמת דאי מוקמינן מתניתין דכזית מן המת בעור איכא לעיוני טובא ללישנא קמא דעולא דאמר בפרק העור והרוטב (חולין קכב, א) ובר"פ דם נדה (גדה שם) דדבר תורה עור האדם טהור אלא דחכמים גזרו עליו טומאה, אי מהני גזירת חכמים לחייבו מיתה, והדברים עתיקים". אכן הרמב"ם פסק בפ"ג מהלכות טומאת מת הי"א שעור אדם שאינו מעובד אסור מדאורייתא, ולדבריו ל"ק מידי.

(ג) "עזרת ישראל" (ר' ישראל זיטמן - פיעטרקוב תרס"ז): "ולפענ"ד ל"ק מידי, דהרי הרמב"ם גופיה כתב דהמצניע חייב, ופשוט לענ"ד דעכ"פ בעי שיעור לחיובא כמו אם היה דבר היתר. דא"א לומר דאיסור הנאה יהיה דינו גרוע מהיתר, והרי המצניע פחות מכגורגרת לאכילה והוציאו פטור דבטלה דעתו אצל כל אדם, וא"כ המצניע דם נדה לשתייה פשוט דאינו מתחייב אא"כ יש בו רביעית כשאר מוציא דם. מיהו באמת אם הצניעו לכוונה זו להוציא טומאה מן הבית, כיון דדם נדה מטמא בכ"ש, הוה

כמו מוציא כזית מן המת דחייב, באמת משום האי טעמא כיון שהוציאו משום זה, הוי כמצניע דבר שאינו ראוי דחייב משום דאחשביה בהצנעתו, אלא דבעי שיעור, וה"ל זהו שהוציאו כדי להוציא הטומאה הוי כמצניע וחייב משום דאחשביה. ושיעור חשוב הוי דהא הועיל להוציא הטומאה מן הבית. והא דקתני הכא דמוציא דם נדה ועצי אשירה פטור ואין חייבין עליו בשום שיעור, היינו בהוציאו סתם שלא חישוב עליה לשום דבר".

(ד) עוד תירץ שם: "ודאי היכא דהועילה הוצאתו להוציא טומאה מן הבית אע"פ שאינו ראוי לכלום מ"מ חייב, כיון דחזינן דחייב אפילו פחות משיעורו, וכיון דהועילה להוציא טומאה ממילא אע"פ שאינו ראוי, ג"כ חייב מהאי טעמא. מיהו היינו דוקא היכא דבעי שיעור לטומאה, כגון מת ששיעור טומאתו בכזית וכן נבילה או שרץ ששיעורו בכעדשה, בזה אמרינן כיון דשיעורו חשוב לענין טומאה, הוי נמי שיעור לענין שבת. ואע"פ שכזית מן המת אינו ראוי לכלום, אבל דם הנדה שמתמא בכ"ש ולא בעי שיעור לטומאתו, לא שייך לומר מיגו דחשוב האי שיעורא לענין טומאה והוציאו מן הבית, דהא לענין טומאה לא בעי שיעור כלל, ולא שייך לומר שיש לשיעור זה חשיבות". וכן תירץ מרה"מ להלן הכ"ב.

(ה) מרה"מ להלן הכ"ב: "המוציא את המת חייב, דהיא הוצאה חשובה מן התורה לפנות הטומאה, ומלאכה שא"צ לגופה חייב אף על גב דאסור בהנאה ולא חזי ולא מידי. משא"כ במשמשי עכו"ם כיון דאסור בהנאה, וגם טומאתו מדברי סופרים כמ"ש רבינו הלכות אבות הטומאות (פ"ו ה"א), (לכן פטור לגמרי, דלא קיי"ל כר' יהודה (במשנה ז, א) דס"ל טומאת משמשי עכו"ם דאורייתא מקרא דולא ידבק בידך מן החרם (ראה יג, יח). אף על גב דדם נדה טמא מן התורה אפ"ה פטור, שאין מצניעין כמותו בשום פנים ולא חזי ולא מידי, משא"כ במת, דכוותיה מת עכו"ם חזי, הילכך חייבים על הוצאתו, הואיל והשתא נמי הוצאתו חשיבא להציל מן הטומאה. וכ"כ התפא"י שם בסוף דבריו.

(ו) "מתנה טובה" (ר' מיכאל זאב זאוואדסקי - פיעטרקוב תרסח): "משכחת שפיר בבשר המת שנסרח ונפסל מאכילת גר דקימ"ל (ע"ז סז סע"ב) דנבילה המוסרחת שאינה ראויה לגר מותרת. ואמנם לענין טומאה שפיר מטמא כמבואר ברמב"ם ז"ל דלעולם מטמא עד שיבש ונפרך, עי"ש בהלכות טומאת מת. משא"כ לענין איסור, שפיר מהני נפסל מאכילת גר כמבואר בע"ז וברמב"ם ז"ל המ"א. וא"כ שפיר הוי כשר להצניע לכלבו ולשונרא וחשוב נמי מציל עצמו מטומאה".

והנה התוי"ט שם הקשה: "דהוי ליה להלוך אחר שיעור שרגיל להצניע ולא אחר שיעור טומאתן (כמהשנה עו, א). ואפשר דלכלבו או לשונרו הוי שעורא רבה משיעור טומאתן ואולינן לחומרא, כדלעיל מ"ט פ"ז, ובמת נמי אפשר שעל פחות מכזית אינו מצווה לקברו. ועוד דלא שכיח פחות מכזית, ושכיח ולא שכיח אזלינן בתר שכיח לקולא, כדלעיל שם".

ודחה הרש"ש תירוצו: "מ"ש ואפשר דלכלבו כו' הוי שיעורא רבה כו' תמוה, דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, דמ"ט משמשי ע"ז פטור מפני שאין כשר להצניעם, ה"ל ליפטרו מפני שאין מצניעין כמותו. וכן מש"כ בדפחות מכזית מן המת אינו מצווה לקברו, א"כ לא ליחייב אחצי זית מכזית דהא אין מצניעין

כמוהו. ובגמרא איתא דחייב ופסקה הרמב"ם (בהלכה הבאה). והתפא"י שם דחה את התירוץ דלכלבו הוי שיעורא רבה: "דהרי להתווי"ט משום טומאה לחוד פטור דהו"ל א"צ לגופה, ורק מדצריך נמי לכלב חייב, א"כ לצטרך כמלא פי כלב. ונ"ל דה"ק דמשום טומאה לא זריק לה. ולהכי אפילו בפחות ממלא פי כלב מצניעו לכלב".

והתפא"י שם הקשה על הפטור של חצי כזית: "הרי הרמב"ם (בהלכה הבאה) פסק כרב ששת דכשהוציא חצי זית מזית שלם חייב, וס"ל דמתניתין דמשמע דאחצי זית פטור, מיירי בהוציא חצי זית מזית ומחצה. דלא הועילו מעשיו. וא"כ איך כתב רבינו תו"ט אליבא דרמב"ם דפטור אחצי זית. ממ"נ היכא מיירי, אי בכזית ומחצה, ל"ל טעם דאין מצווה לקברו, תיפוק ליה דלא הועילו מעשיו, ואי בכזית מצומצם אף אחצי זית חייב, ואת"ל דבכזית ומחצה מיירי, וסד"א דאפ"ה חייב בחצי זית אף דלא הועיל במעשיו, עכ"פ הרי מצניעין אותו לקברו, להכי קאמר דעל חצי זית אינו מצווה לקברו, עכ"פ ק"ל כקושית רבינו, מנ"ל דאף אכזית אין חיוב קבורה".

ופירש בספר "מתנה טובה" הנ"ל: "נראה לי בדעת התו"ט, דהא דס"ל דחצי זית מן המת אינו מצוה לקבורו, היינו דוקא היכא דליכא בעולם רק חצי זית מן המת הזה, ושאר הגוף כבר נקבר או נשרף וכדומה, שלא נשאר ממנו בעולם רק חצי זית זה, בזה שפיר כתב התו"ט דאין מצוה לקבורו, דאין בפחות מכזית לא משום בזיון ולא משום כפרה. דזהו הטעם דקבורת מת, כדאיתא בסנהדרין (מו, ב) דרך בכזית שייכים הטעמים הנ"ל לדעת התו"ט. אבל היכא דנמצא בעולם כזית מן המת אף שחלקו לשתי חצאי זיתים, בזה פשיטא דמצוה לקבורו, ויש חיוב קבורה על כל חצי זית ממנו. דמה לי אם הכזית מחובר או נחלק, סוף סוף אין לו כפרה כ"ז שיש כזית ממנו בעולם שלא נקבר. או דאיכא בזיון כשישנו כזית ממנו בעולם, ע"כ מצוה לקבור כל משהו ממנו עד שלא ישאר ממנו כזית בעולם. הגע בעצמך, אם יתחלק ויתפרר מת שלם לפתיתים דקים פחות פחות מכזית, הכי נמי דאין מצוה לקבורו, זה ודאי שלא, וזה ברור מאוד".

181) כתב ב"פירוש קדמון": "אבל אם הוציא אבר שלם כבריתו בגידים ועצמות אפילו כשעורה מטמא, וכן יתחייב המוציאאו". והשפ"א צג, ב העיר: "נראה דה"ה כשהוציא עצם כשעורה, אף על גב שאינו מטמא באהל דחייב. דעכ"פ מוציא טומאה מהבית. ולא גרע מכזית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ דחייב [אכן למ"ש התו"ט דאע"ג דמת אסור בהנאה ואין מצניעין כמוהו, מ"מ חייבין עליו משום דמצניעין אותו לקבורו. י"ל דעצם כשעורה דאינו מטמא באהל אינו מצווה לקבורו, ומשו"ה אין חייבין על הוצאתו]".

הלכה ומנהג

חפצים הקנויים ברשת ומובאים לביתו בשבת*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'קמב הודעתי צערי לרבים בדבר חפצים הקנויים ברשת ע"י כרטיס אשראי, ושכיח הדבר שיובאו לבית הקונה בשבת, וחששתי בזה שקבלת החפץ לרשותו תתחשב כקנין, והרי אסור לקנות בשבת. ומורה אחד הציע לי שיתכוין המקבל שלא לקנות המקח עד עבור יום השבת. והקשיתי על זה מהמבואר בשו"ע ושוע"ר ר"ס תמח, שאם נכרי הביא לישראל דורון של חמץ בפסח, לא יורה הישראל לנכרי להניח החמץ במקום צנוע, כי בזה גילה דעתו שהוא חפץ בהחמץ, ובדרך ממילא נקנה לו החמץ ע"י חצירו.

[ובמשנה ברורה פשיטא לי' שאם יאמר בפירוש שאינו רוצה שיקנה לו חצירו, סגי בהכי. ולא נחה דעתי מזה, כי מעשיו הרי אומרים היפך הדיבור שבפיו, ולפי מעשיו רוצה הוא בהחמץ].

זכיתי שכמה מקוראי הקובץ שלחו אלי הערותיהם במישרין, אך לענ"ד מחוורתא הוא פתרון ידידי הרב שבתי טאיאר שליט"א: אכן אין החפץ הנקנה נקנה במעות, כי אם בקנין ע"י מעשה¹⁸². אבל קנין לדין 'מי שפרע' יש כאן [כמבואר בשו"ע חו"מ סי' רט ס"ו]. ולענין איסור רבית דרבנן סמכינן להיתר על קנין שכזה, כיון דמעות קונות מן התורה. והיינו בדין המשלם י' זוזים עבור י"ב סאה חיטים, אע"פ שבשעת קבלתו יתכן שיעלו דמיהם לי"ב זוזים, הרי אם יש למוכר חיטים, שרי, דהוי כאילו החיטים ברשות הלוקח נתייקרו – ראה שו"ת ריב"ש ריש סי' שו, הובא בב"י יו"ד סי' קעג ד"ה וכשם, ובט"ז שם סק"י (וראה גם שו"ע"ר הל' רבית סכ"ג).

(* בנוסח לקונטרס מאמר בכל דור ודור תשל"ח (י"ל לקראת יום הבהיר י"א ניסן תשע"ח) מופיעה רשימה בכתי"ק של כ"ק אדמו"ר שנכתבה בקשר לי"א ניסן שנת השמונים (תשמ"ב), בה רושם 31 קובצים או פרסומים שהופיעו בקצווי תבל לכבוד יום זה. באתי כמזכיר וכמזכיר תודה למערכת 'הערות וביאורים' שליט"א שהם זריזים ומזרזים גם באי עידנא להיחליץ ולהגיש תשורה הולמת ליום זה, בבחינת 'ויתן עוז למלכו' וגו'.

(182) ראה ש"ך חו"מ ר"ס קצד; שו"ע אדה"ז סי' תמא קו"א סי"ב; שו"ת צמח צדק יו"ד סי' רלג.

וא"כ הוא הדין לענין איסור מקח וממכר בשבת, שאיסורו מדרבנן, יש לסמוך על קנין מעות דהוי כשלו מעת הפירעון¹⁸³.

עוד הראה לי הרב הנ"ל דברי אדה"ז במהדורא בתרא לסימן רמג (ד"ה וגם י"ל – סוף ע' תתסה): "וגדולה מזו אשכחן לענין רבית דמהני אפילו קנין כל דהו דמחייבו לקבל מי שפרע ומיקרי קנין וכדידי' דמי לאפקועי איסור רבית דדבריהם ... הלכך במלאכה מיוחדת נמי י"ל כדידי' דמי." ושם סמך על זה להיתר בדין נכרי שהוא שכיר שנה, שיעשה מלאכתו בשבת, עכ"ד, ודפח"ח.

ונ"ל שיש כאן קל וחומר: אם סמך אדה"ז על קנין לגבי 'מי שפרע' לענין שכיר שנה הנ"ל, שפעולתו היא דבר שלא בא לעולם, כל שכן דאיכא למיסמך על קנין כזה לענין מקח של דבר שישנו בעולם.

ולהעיר שכבר הבאנו הא דקי"ל (או"ח סו"ס שז) בדבר נכרי המביא בשבת עגלה מליאה תבואה לבית הישראל, שרשאי הנכרי להוריד התבואה מהעגלה ולהכניסה לאוצר של הישראל, לפי שהישראל עדיין לא קנה את התבואה (עד מוצ"ש), וא"כ הנכרי בשלו הוא עושה, ע"ש. וא"כ בנדוד"ד, אי נימא שהחפץ כבר נקנה לישראל מעת התשלום, ייאסר לו לתת לנכרי להכניס החפץ עבורו מרה"ר לרשותו. אלא דכאן נימא איפכא, שלמעשה אין החפץ של הישראל, דמעות אינן קונות, והנכרי בשלו הוא עושה. אכן גם לולא כן אין לחשוש בזה, כי הנכרי מתכוין להשלים מלאכתו – ראה שוע"ר או"ח שם סוס"ז. אבל ראה שם סכ"ו. ואין הזמ"ג להאריך בזה עוד.



היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

האם ניסן הוא דווקא או שגם באדר ואייר מברך

א. כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"ג הי"ד) "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך, ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם, ואינו מברך אלא בפעם רשאונה שרואה

183) כאשר הרציתי הדברים ברבים, הקשה אחד הנוכחים, דמי איכא דין 'מי שפרע' בנכרים? ויפה השיב לו אחד מהחבורה, שדין 'מי שפרע' הרי חל על היהודי הלוקח.

בכל שנה¹⁸⁴.

ויל"ע: (א) האם ניסן הוא דווקא או שגם לפני ניסן ולאחר ניסן מברך על אילנות שמוציאין פרח? (ב) במדינות בחצי כדור הדרומי כמו אוסטרליה ששם לבלוב האילנות הוא בתשרי האם יברכו ברכת האילנות בתשרי? (ג) מי שיצא בניסן וראה אילנות שמוציאין פרח ולא בירך בראיה ראשונה האם יברך בראיה שנייה? כי זה מצוי שרואה אילנות שמוציאין פרח ואינו מברך מיד (כגון שאינו זוכר נוסח הברכה או שנוהג כהמקובלים לברך ברוב עם ומחויץ לעיר), וצ"ע האם הפסיד ברכתו בזה שלא בירך מיד בראיה ראשונה?

כתב הריטב"א (ר"ה דף יא, ב) "ויזמא ניסן לאו דווקא אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא מלבלב", וכ"פ במחצית השקל (סי' רכו) דימי ניסן הוא לאו דווקא, רק אורחא דמילתא נקט, שאז דרך ארצות החמים לבלב האילנות, וה"ה בחודש אחר כל שרואה הלבלוב פעם ראשון מברך, וכ"פ במשנה ברורה (ריש סי' רכו), וכתב בבדי השולחן (סי' ס"ו ס"ק י"ח) שאדמו"ר הזקן בלוח ברה"נ (פי"ב הכ"ג) כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות שמע מיני' דניסן הוא לאו דווקא וה"ה באדר או באייר.

אבל כ"ק אדמו"ר כתב (באג"ק חג ע' שסה) "לכמה אחרונים (או"ח סרכ"ו) ניסן הוא לאו דווקא, אבל י"א דווקא הוא (שד"ח אסיפת דינים מע' ברכות רס"ב, וש"נ), והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברה"נ (הרש"און) כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות (מוכח דניסן לאו דווקא), אבל בסדר ברה"נ (שבסידורו פי"ג הי"ד) השמיט זה, ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחד (ועדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע בימי ניסן) דהיינו לאו דווקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה דינים שבברה"נ¹⁸⁵) י"ל – דהשמיט

184) לענין ברכת האילנות ראה ספר עטרת פז (זבחי, ירושלים תשס"ח) אשר בו ליקט באורך וברוחב כל הלכות והנהגות ברכת האילנות, ראה גם בספר פסקי תשובות (סי' רכו), וראה ספר שו"ע הקצר (פרק פז).

185) לכ' צ"ע שהרי בלוח ברה"נ האריך טובא בברכת משנה הבריות, ומונה כל הבריות הנזכרות בגמ' (ברכות נח ע"ב) "הרואה בריות משונות כגון הכושי (שקורין מוריין) ומי שהוא לבן ביותר . . .", אבל בסדר ברה"נ כתב בתכלית הקיצור "הרואה בריות משונות", סתם ולא פירש מי הם בכלל בריות משונות, חזינן שבסדר ברה"נ קיצר ולא הוסיף? ונ"ל שבלוח ברה"נ האריך כדרכו בשו"ע כדי לפרש כוונת הגמ', אבל בסדר ברה"נ לא הביא הדוג' מגמ' שהרי אינו נוגע למעשה, כי צריך לברך על כל ברי' משונה שרואה, לאידך אם ניסן הוא לאו דווקא היה צריך לפרש, הגם דרוב הפוסקים כתבו דניסן הוא לאו דווקא, אבל הסידור כתב גם לפשוט שבפשוטים שלא קרא ולא שנה ובודאי יחשוב שניסן הוא דווקא, ומה שאדה"ו לא הוסיף ביאור שניסן הוא לאו דווקא ש"מ שניסן הוא דווקא (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 67 ואילך).

מפני דבמשנה האחרונה ס"ל ד"בימי ניסן" כפשוטו- בדווקא, וא"כ א"א "לאחר ל", ואכמ"ל".

ונ"ל דידוע מש"כ בשער הכולל (פ"א) שבכל מחלוקת בין הפוסקים והמקובלים, הנה בשו"ע פסק אדה"ו כפוסקים, ובסידור פסק כהמקובלים, ועיין בשד"ח (שם) שמהפוסקים משמע דניסן הוא לאו דוקא¹⁸⁶, אבל לפי קבלת האר"י ז"ל אין לברך אלא בחודש ניסן¹⁸⁷, וא"כ י"ל שבלוח ברה"נ ששייך להשו"ע נמשך אחר הפוסקים דניסן הוא לאו דוקא, ובסדר ברה"נ ששייך להסידור פסק כמקובלים שאין לברך אלא בחודש ניסן¹⁸⁸.

והנה פוסקי זמננו כתבו (ראה פסקי תשובות ע' תתקכד הע' 26) שבמדינות כמו אוסטרלי' ששם לבלוב האילנות הוא בתשרי, זמן ברכת האילנות אצלם הוא בחודש תשרי, אבל ממש"כ רבינו שניסן הוא דווקא נראה שבאוסטרלי' אין לברך על האילנות בתשרי.

ואין לומר שניסן הוא דווקא רק במקומות שהלבלוב הוא בניסן, אבל באוסטרלי' שהלבלוב הוא בתשרי תשרי דידהו כניסן דידן, שהרי דין זה מיוסד על קבלת האר"י ז"ל, ואין לנו עסק בנסתרות לדון גזירה שוה בעצמנו לומר דתשרי דידהו כניסן דידן, ובפרט לפי מה שכתב הש"ך (עה"ת הובא לקמן בפנים אות ד') דעפ"י סוד ברכת האילנות שייך רק בחודש האביב ובמזל טלה, דא"כ ברכת האילנות הוא רק בניסן, ומצאתי בספר שו"ע הקצר (סי' פז הע' 7) שמנהג חסידים שאינם מברכים ברכת האילנות באוסטרלי' בימי תשרי.

האם יש תועלת באמירת ברכה בלי שם ומלכות

ב. והנה היסוד לחידוש רבינו שברכת האילנות הוא בניסן דווקא, הוא מדהשמיט אדה"ו בסדר ברה"נ דין רואה אילנות אחר ל' יום, וכתב רבינו דבאמת אפשר לומר שהשמיטו

186 מ"מ מצינו גם פוסקים שסבירא להו שהגמ' נקט ניסן בדווקא, ראה בספר פסקי תשובות (ע' תתקכג הע' 19-20).

187 "דברכה זו על דרך האמת שייכא דווקא לימי ניסן" (ברכ"י בסי' רכ"ז), ועיין בפתח הדביר (סי' רכו).

188 וראיתי בספר עטרת פז (בהקדמת ספרו) שמתברר דלפי הקבלה באוסטרלי' מברך על האילנות בתשרי, והביא רא' מהפתח דביר (סי' רכו הובא לקמן אות ד') שהביא מהזהר (פ' בלק דף קצו) שהנשמות מעולם העליון משוטטות בימי תשרי וניסן בגינות ופרדסים, מפורש שגם בתשרי שייך התיקון דברכת האילנות, הרי (א) הזהר לא מיירי בברכת האילנות וכוונת פתח הדביר הוא שהנהגת הקבלה יש לו סימוכין מהזהר (ב) אין לנו עסק בנסתרות ואולי התיקון דתשרי אינו דומה להתיקון דניסן (ג) לפי הש"ך (עה"ת) רק בזמן מזל טלה מברך על האילנות וזה אינו אלא בניסן.

מטעם "דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחד", אבל כתב שזהו דוחק, ואילולי דבריו הקדושים הייתי אומר שאכן זהו פירוש הנכון.

ולכ' היה אפ"ל זה בכמה אופנים, (א) בפרק אחרון בלוח ברה"נ מצינו חמש פעמים מחלוקת בברכות שבח והודאה ובכולהון הכריע אדה"ז לאמרו בלי שם ומלכות¹⁸⁹, אבל בסדר ברה"נ לא כתב לאמרו בלי שם ומלכות, ורק בספק ברכת שהחיינו ובברכת דיין האמת כתב לברך בלא שם ומלכות¹⁹⁰.

ונ"ל דהנה הריב"ש כתב (סי' פב הובא בב"י ס"ס לד מהלכות קידושין) "שראה נוהגים ש... לא היו מזכירים שם שמים בברכה אירוסין שניים... אבל מורי הר"פ הכהן היה מעליג ע"ז מה תועלת לברך אחר שא"א לברך בשם שמים", היינו שאין שום תועלת בברכה בלי שם שמים (וראה בפרמ"ג במשבצות ס"ס רכה מה שתירץ על זה).

וי"ל שבסדר ברה"נ (שהוא משנה אחרונה) ס"ל לאדה"ז כרבינו פרץ דברכה בלא שם ומלכות אינו כלום, ורק בברכת שהחיינו ובברכת דיין האמת ס"ל שמהני לברך בלא שם ומלכות, שהרי תנן (נד ע"א) "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" ומפרש בגמ' (דף ס ע"ב) "לקבולינהו בשמחה", א"כ שפיר יש תועלת באמירת הברכה אפי' בלא ש"ש כי העיקר הוא להודות להשם בכל מצב, מש"כ בשאר כל הברכות שאין שום תועלת באמירתם אם לא יזכיר שם שמים.

ולכ' הכי נמי בנד"ד כיון שיש מחלוקת בברכת האילנות אם יברך שנית אחר ל' יום, הנה בלוח ברה"נ (משנה ראשונה) כתב לברך בלא שם ומלכות, אבל בסדר ברה"נ (משנה אחרונה) השמיטו לשיטתו' בסדר ברה"נ שברכה בלי שם ומלכות אינה כלום.

אבל רבינו לא פירש הכי, שהרי בסוף סדר ברה"נ (פי"ג הי"ז) כתב אדה"ז בברכת הברקים והרעמים שיש מחלוקת אם לברך אחר כדי דבור, ומסיק "ולכן אחר תוך כדי דבור יברך בלא שם ומלכות", חזינן שגם בסדר ברה"נ ס"ל שיש תועלת באמירת הברכה בלי שם ומלכות, וצריך לומר דזה שבאיהו מקומן כתב בלוח ברה"נ לברך בלי שם ומלכות ובסדר ברה"נ השמיטם, הוא משום שבמשנה אחרונה הכריע שלא לברך אותן ברכות כלל.

(ב) יותר היה נ"ל ככה, בברכת משנה הבריות כתב הטור (ס"ס רכה) "כתב הראב"ד... שאינו מברך אלא פעם ראשונה שהשינוי עליו גדול מאוד, ולפי מה שכתבתי למעלה (סי' "

189 (א) בברכת הרואה אדם שנעשה לו נס (פי"ב ה"ג), (ב) בברכת הנס בחשש סכנה (פי"ב ה"ז), (ג) בברכת משנה הבריות ובברכת שככה לו בעולמו אחר ל' יום (פי"ב הכ"א-כ"ב), (ד) בברכת האילנות אחר ל' יום (פי"ב הכ"ג), (ה) בברכת האילנות אחר שנפל הפרח וגדלו הפירות (פי"ב הכ"ג).

190 (א) בברכת שהחיינו כשלא בירך בראייה או אכילה ראשונה (פי"א הי"ג), (ב) בברכת הריח שמתחדש משנה לשנה (פי"א הט"ז), (ג) בברכת דיין האמת (פי"ב ה"ח).

ריח) מברך אחד לשלשים יום", ובשו"ע (סי' רכה ס"ט) פסק כהראב"ד שהברכה אינו אלא פעם אחד, ורמ"א פסק כטור שהברכה הוא כל ל' יום.

והנה בטור ממשיך "ראה בריות טובות . . גם בזה כתב הראב"ד ז"ל דווקא בפעם ראשונה מברך", וגם שו"ע ממשיך (סי') "הרואה אילנות טובות ובריות נאות . . שככה לו בעולמו, ואינו מברך עליהם אלא פעם ראשונה", וטור ורמ"א לא העירו על זה, וכתב הב"ח דבברכת שככה לו בעולמו גם הטור מודה לראב"ד שאינו מברך אלא פעם אחד, וגם בברכת האילנות כתב הב"ח (סי' רכו) "כתב המרדכי (סי' קמח, וכ"כ בהג"מ הל' ברכות פ"ו הי"ג) שאין צריך לברך אלא פעם ראשונה בכל שנה וכן פסק בשו"ע, והיינו דומיא דבריות טובות או אילנות טובות דסוף סימן הקודם" כוונתו דגם ברכת האילנות לכו"ע אינו אלא פעם אחד בשנה.

אבל לשאר הפוסקים גם בברכת שככה לו בעולמו פליגי הראב"ד והטור (כ"כ הלבוש הגר"א והא"ר, ובא"ר הביא שכן דעת תוס' יו"ט ושלטי גבורים), מ"מ בברכת האילנות משמע דלכו"ע אינו אלא פעם אחד בשנה, ואם חוזר ורואה הלבולב אחר ל' יום אינו מברך כלל.

והנה אדה"ז בלוח ברה"נ (פי"ב הכ"א-כב) כתב שמחלוקת הטור והראב"ד הוא בברכת משנה הבריות וגם בברכת שככה לו בעולמו, ומסיק דלאחר ל' יום "טוב לברך בלא שם ומלכות", וממשיך (בהכ"ג) שבברכת האילנות "אינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה, ואם חוזר ורואה אחר שלשים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות, (כמו שנתבאר לעיל בכל בריות ואילנות טובות)", ומשמע שגם בברכת האילנות פליגי הטור והראב"ד אם מברך כל ל' יום, שהרי כתב "כמו שנתבאר לעיל" ולעיל הביא מחלוקת הראב"ד והטור, ולכן פסק שגם בברכת האילנות לאחר ל' יום יברך בלא שם ומלכות.

אבל בסדר ברה"נ (פי"ג הי"ב-יג) כתב שבברכת משנה הבריות וברכת שככה לו בעולמו הוא "רק בפעם ראשונה שרואה החידוש גדול", היינו שהכריע לגמרי כהראב"ד לברך פעם אחד, וממשיך בהלכה שאח"כ "היוצא בימי ניסן וראה אילנות . . אינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה", משמע דלשיטתי' אזיל שהכריע בסדר ברה"נ כהראב"ד לברך רק פ"א, ולכן השמיט הדין אם חזר וראה אילנות שנית אחר ל' יום, שהרי לא שייך לברך על האילנות יותר מפעם אחת בשנה.

ומצאתי שכן פירש בספר סדר ברה"נ עם מקורות והערות (קה"ת ה'תשע"ד, הע' קיב), ולכ' שפיר קאמור כפתור ופרח, אבל לפי"ז בטל היסוד לחידוש רבינו, שאדה"ז השמיט הרואה אילנות אחר ל' יום כיון שבברכת האילנות הוא רק בניסן, שהרי השמיטו משום

שאינו מברך יותר מפעם אחת בשנה¹⁹¹.

(ג) ושוב מצאתי בהערות וביאורים (גליון אלף-פז ע' 50 ואילך) שהרב נחום שי' גרינוולד הקשה דמנה ל' לאדה"ז שגם בברכת האילנות פליגי הפוסקים הרי במרדכי והג"מ ובשו"ע כתבו דברכת האילנות "אינו אלא פעם אחת בכל שנה", ולא מצינו בפוסקים שחולקים על זה¹⁹².

ומציע די"ל שבלוח ברה"נ חשב אדה"ז שגם בברכת האילנות פליגי ראב"ד והטור, ולכן פסק שאחר ל' יום יברך בלא שם ומלכות, אבל בסדר ברה"נ חזר בו אדה"ז וס"ל כמשמעות כל הפוסקים דלכו"ע ברכת האילנות אינו אלא פעם אחת בכל שנה, ולכן לא כתב דאחר ל' יום יברך בלא שם ומלכות.

ועפ"י"ו הקשה על רבינו שכתב שאדה"ז השמיט (מה שכתב בלוח ברה"נ) דאחר ל' יום יברך בלא שם ומלכות משום שהברכה הוא רק בניסן ולא שייך להסתפק אם לברך שנית אחר ל' יום, דאולי ניסן הוא לאו דווקא ומה שהשמיט אדה"ז שאחר ל' יום יברך בלא שם ומלכות הוא משום שברכת האילנות אינו אלא פ"א בשנה.

ונ"ל שרבינו ס"ל שאין לדמות ברכת האילנות לברכת משנה הבריות ושככה לו בעולמו, דלא קרב זה אל זה כלל, ברכת האילנות הוא על החפצא, שמודה ומשבח להשי"ת על התחדשות הטבע, שהאילנות מלבבים ומוצאים פרח, אבל ברכת משנה הבריות ושככה לו בעולמו הוא על הגברא, שמתפעל בנפשו מהחידוש הגדול הזה¹⁹³, ורק במשנה הבריות ושככה לו בעולמו כתב הראב"ד שאינו אלא פ"א, אבל על האילנות אולי מברך כל ל' יום

191) אכן רבינו הביא ראי' דניסן הוא דווקא, דאם לא כן "עדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע "בימי ניסן" דהיינו לאו דווקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה דינים שבברה"נ", וראי' זו יציבא, אבל הקושי' בפנים הוא על מה שכתב רבינו "י"ל בדוחק דטעמו [שהשמיט ראה אילנות אחר ל' יום] מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחד", דלכ' למה דוחק לפרש הכי, אדרבה לכ' זהו לשטת' בסדר ברה"נ שבברכת משנה הבריות אין לברך אלא פעם אחד וה"נ בברכת האילנות אין לברך אלא פעם אחד.

192) ובהערות וביאורים (אלף פח ע' 69) הביא הרב מאיר שי' צירקינד ראי' מראב"י"ה (סי' קכ) "האי מאן דנפק ביומי דניסן . . יש מי שאומר דרק בפעם ראשון מברך כן, ואין נראה ליי", חזינן בהדיא שפליגי הפוסקים אם ברכת האילנות הוא רק פ"א בשנה או כל ל' יום, אבל אי"ז מיישב דעת אדה"ז שכתב שהסברה לברך כל ל' יום הוא "כמו שנתבאר לעיל בכל בריות ואילנות טובות".

193) ובברכות שעל הגברא יש שהוא כל ל' יום (כמו הרואה חבירו אחר ל' יום), ויש ברכות שהוא רק פ"א בחייו (כמו הרואה פיל).

כמו המברך על ימים ונהרות וכיו"ב¹⁹⁴.

ומה שכתב אדה"ז בלוח ברה"נ "ואם חוזר ורואה אחר שלושים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות, (כמו שנתבאר לעיל בכל בריות ואילנות טובות)", כוונתו להרא"ש (בסי' ריח) והטור שהם ס"ל דכל ברכות הראי' הם מל' יום לל' יום, וס"ל לאדה"ז שכמו שפליגי הטור והרא"ש על הראב"ד בברכת משנה הבריות ה"נ פליגי על המרדכי דס"ל שברכת האילנות אינו אלא פ"א בשנה¹⁹⁵, אכן הראב"ד לא מיירי בברכת האילנות.

ולכן ס"ל לרבינו דדוחק לומר שאדה"ז בסדר ברה"נ הכריע דברכת האילנות הוא רק פ"א, ולשיטתי' אזיל שגם בברכת משנה הבריות הכריע כראב"ד שמברך רק פ"א, דמהיכי תיתי שחזר בו, דמזה שהכריע כהראב"ד בברכת משנה הבריות אין שום ראי' לברכת האילנות, שהרי הראב"ד לא מיירי בברכת האילנות.

גם ס"ל לרבינו דדוחק לומר שבסדר ברה"נ חזר בו אדה"ז וס"ל (כמשמעות הפוסקים) דלכו"ע ברכת האילנות הוא רק פ"א בשנה, דא"כ נמצא שאדה"ז טעה במשנה ראשונה וחשב שגם בברכת האילנות פליגי, ולבסוף כשהוסיף חכמה על חכמתו הבין שהצדק עם שאר הפוסקים שבברכת האילנות לכו"ע אינו אלא פ"א, נראה דכל בר בי רב דחד יומא יבין הדוחק שבזה.

ולכן הסיק רבינו דיותר מסתבר לומר שבאמת לא חזר בו אדה"ז ומחלוקת עדיין במקומה עומדת האם ברכת האילנות הוא רק פ"א בשנה או כל ל' יום, אלא שמסיבה

194) ובר מן דין הרי משנה הבריות הוא רק פעם אחד בחייו, אבל ברכת האילנות הוא בכל שנה ושנה, ואיך נדמהו להדדי.

195) יש להביא ראי' לזה, כתב הטור (סי' ריח) דלפי הראב"ד ברכת הנס הוא רק בפעם הא' ומכאן ואילך אינו אלא רשות, ולהרא"ש מברך ברכת הנס בתורת חובה כל ל' יום, ובברכת משנה הבריות כתב הטור (ס"ס רכה) דלפי הראב"ד מברך רק פ"א, וממשיך "ולפי מה שכתבתי למעלה מברך אחת לשלושים יום", היינו דלפי הרא"ש מברך כל ל' יום.

והקשה בדרישה (ברי"ש סי' ריח) מנא לי' לטור שגם בברכת משנה הבריות יסבור הרא"ש שהוא כל ל' יום, הרי חזינו שהראב"ד מחלק ביניהם, בברכת הנס ס"ל דרשות בידו לברך כל ל' יום (בשם ומלכות) ובמשנה הבריות מברך פ"א, וא"כ אולי גם להרא"ש הגם שבברכת הנס מברך בתורת חיוב כל ל' יום משנה הבריות אינו אלא פ"א? ותירץ "י"ל כיון דחזינו דהרא"ש כתב כאן דבכל שלושים יום חייב לברך שמע מינא דמיחשב כל שלושים יום לראייה חדשה א"כ לסברה זו בכל ראייה שמברכין עליה מיחשב כל שלושים יום לראייה חדשה".

והכי נמי י"ל בברכת האילנות, הגם שבמרדכי מפורש שברכת האילנות אינו אלא פ"א, אבל לפי הרא"ש הו"ל כשאר ברכות הראיה שהוא כל ל' יום.

צדדית לא יוכל לברך על האילנות אחר ל' יום, והוא משום שהכריע כמקובלים שהיוצא בימי ניסן הוא דווקא, ולכן (מסיבה טכנית) לא שייך לברך על האילנות אחר ל' יום.

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' הוסיף שבסדר ברה"נ (פי"ג הי"ג) כתב אדה"ו "כל ברכות הראיה אם חוזר ורואה אותו דבר . . חוזר ומברך . . חוץ מברכת משנה הבריות וברכת שככה לו בעלמו שאינו מברך על כיוצא בו כלל אפי' אחר שלושים אלא בפעם ראשונה שרואה החידוש גדול", ולמה לא הוסיף אדה"ו שגם ברכת האילנות הוא יוצא מהכלל ואינו כל ל' יום, ומשמע שגם בסדר ברה"נ ס"ל דברכת האילנות (להטור) הוא כל ל' יום, אלא שמסיבה צדדית לא יוכל לברך על האילנות אחר ל' יום, והוא דהיוצא בימי ניסן הוא דווקא, ולכן לא שייך לברך על האילנות אחר ל' יום, ואולי זה נכלל בכונת רבינו, שאדה"ו השמיט בסדר ברה"נ שברכת האילנות הוא יוצא מהכלל ואינו כל ל' יום.

מי שלא בירך בראי' ראשונה האם יכול לברך בראי' שני'

ג. עד כאן נתברר הדין במי שבירך על האילנות בראי' הא' האם יברך בראי' שני' שלאחר ל' יום, ומעתה יש לברר מה הדין במי שראה אילנות ולא בירך בראי' הא', האם הפסיד ברכתו או שמברך בראי' שני'.

כתב המחבר (סי' רכו) "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח אומר . . ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות לא יברך עוד", וכתב מחצית השקל דמלשון זה משמע דקודם שגדלו הפירות יוכל לברך ואפי' לא בירך בראי' ראשונה, (וכן מוכח מב"ח וא"ר), וכן פסק במשנה ברורה (סי' רכו ס"ק ה).

ומוסיף מחצית השקל "והיינו לדעת רמ"א בסי' רכה בס"ג, אבל לדעת החולקים בסי' רכה וכמ"ש מג"א שם בס"ק ט', ה"ה דכאן אין לברך אם לא בירך בראי' ראשונה", כוונתו דכמו בשהחיינו פליגי במי שלא בירך באכילה או ראי' רשאונה ה"נ פליגי בברכת האילנות אם מברך בראי' שני'.

אבל בתורת חיים (ס"ק ב') כתב שגם מ"א מודה בברכת שבח והודאה כברכת האילנות שאם ראה ולא בירך לא הפסיד ברכתו, דכיון שחל עליו חיוב לברך שוב לא פקע מיניה, דרק בשהחיינו הפסיד ברכתו כיון שהוא ברכת השמחה.

והנה בבדי השולחן כתב (סי' סו ס"ק יח) דמלשון אדה"ו בסדר ברה"נ (פי"ג הי"ד) "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה" משמע שרק בראי' ראשונה מברך ולא בראי' שני'.

ומוסיף "ואע"פ שלגבי שהחיינו פסק אדמו"ר (פי"א הי"ג) לברך בראי' שני בלא שם ומלכות, יש לחלק דשהחיינו שנתקנה על שמחת הלב כיון שגם בראי' שני יש לו שמחה ע"כ י"א שם שיברך בראי' שני, אבל בברכת האילנות שאינה על שמחת הלב אלא שבח על הבריאה שברא ית', שאם היתה על שמחת הלב הי' צריך לברך על כל מין אילן בפ"ע

כמו בשהחיינו, כו"ע מודי דבראי' שני לא יברך".

וצ"ע דלכ' איפכא מסתברא, בשהחיינו ששייך לשמחת הגברא, מברך בשם ומלכות רק בראי' ראשונה כשהשמחה בתקפה, אבל בברכת האילנות שהוא ברכת שבח והודי' על החפצא, על התחדשות הטבע, למה לא יברך בשם ומלכות גם בראי' שני', ומזה הטעם בשהחיינו כתב אדה"ז שבראי' שני' יברך בלא שם ומלכות, אבל בברכת האילנות לא כתב כלום, מרוב פשיטותו שגם אם לא בירך בראי' ראשונה לא הפסיד הברכה ומברך בראי' שני'.

ואולי תפס בדי השולחן על לשון אדה"ז "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה", וחשב שכוונת אדה"ז הוא שאם לא בירך בראי' הא' לא יברך בראי' הב', אבל האמת יורה דרכו שכוונת אדה"ז הוא (כהמשך לשונו בלוח ברה"נ) שאם בירך על האילנות לא יברך בראי' שני' שלאחר ל' יום, כי הברכה אינו אלא פעם אחת בשנה (כדיוק לשון השו"ע בסי' רכו).

לדינא: (א) ברכת האילנות הוא רק בניסן ולא באדר או באייר. (ב) במדינות בחצי כדור הדרומי כמו אוסטרלי' ששם לבלוב האילנות הוא בתשרי אין לברך ברכת האילנות בתשרי. (ג) אם לא בירך בראי' הראשונה אין הכרח מדברי אדה"ז האם יברך בראי' שני' או לא.

ולמעשה מי שלא בירך בראי' ראשונה (א) אם לא ראה האילנות בראי' ברורה לא הפסיד ברכתו, ראה בא"א (בוטשאטש ס"ס רכו) "כשרואה מרחוק יער שאילנותיו ירוקים, כל שאין ראי' ממש [אין לברך] . . לגבי ברכה העיקר בראי' מפורשת ממש", וה"נ להיפך שאם לא ראה בראי' מפורשת לא הפסיד הברכה, (ב) אם הסתכל באילנות ולא ידע הברכה וחזר עם נוסח הברכה בידו, לא הפסיד הברכה שהרי לא הסיח דעתו ועדיין הוא נחשב ראי' ראשונה¹⁹⁶, (ג) אם הסתכל באילנות ושוב הסיח דעתו מהברכה יש להסתפק בדעת אדה"ז, ומספק יש לברך בלא שם ומלכות.

דרוש

ד. בא"ר (סי' רכו) כתב (בשם סדר ברכות) שהנהגה בברכת האילנות עליו נאמר (בראשית כו כז) ראה ריח בני . . ויתן לך".

ונ"ל טעם לברכת האילנות על פי פרד"ס, פשט ברכת האילנות הוא מברכות שבח והודי', שמודים להשי"ת על התחדשות הטבע, והנה בלבוש כתב (סי' רכו) "ואם אחר מלברך עד שגדלו הפירות שוב לא יברך עוד ברכה זו, שכבר הוקבע לכל פרי ופרי ברכתו ברכה בפני עצמו, כגון ששהחיינו על הראייה וברכת בורא פרי העץ על האכילה", היינו שמדמה ג' ברכות אלו להדדי, אמנם יש אחרונים שכתבו דשהחיינו הוא מברכת הנהגין

(196) וכמו בשהחיינו דבגד חדש בסדר ברה"נ פי"ב ה"ד, עיי"ש.

(שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רחצ), ויש סברה לומר שמתחלה מברך על הנאתו כשרואה הלבלוּב ושוב מברך על גמר הפרי ושוב על האכילה, אבל ברמב"ם כתב בהלכות ברכות (פ"י ה"א) "ברכות אחרות . . . תיקנו חכמים דרך שבח והודיה להקב"ה כמו . . . שהחיינו", וממשיך בכל ברכות שבח והודיה וכתב (בה"ג) "היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך", היינו דשהחיינו וברכת האילנות הם ברכות שבח והודי'.

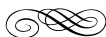
רמז איתא בתענית (דף ז ע"א) שהאדם דומה לעץ השדה, ואם כן בברכת האילנות יש רמז לאדם שזוהו הזמן לבלוב ולפריחה ורחינה (יציאת מצרים ברוחניות).

דרוש כתב בש"ך (עה"ת פ' בא) "מצות מלשון מריבה שיריבו עמו (פי' עם מזל טלה) ויחלישו כוחו שלא יתגבר, כי הוא נקרא חדש האביב א"ב לי"ב חדשים, ולזה מברכין על האילנות כשמוציאין פרח בחודש זה . . . לפי שהוא מתגאה בהם שבאים כולם על ידו . . . ולפי טעם זה נראה שברכה זו לא שייכא אלא בחודש ניסן, שנוסח הברכה הוא שלא חיסר בעולמו היינו לאפוקי שלא החודש גורם, וזה לא שייך בחודש אחר שאינו מתגאה כזה כי אם מזל טלה", היינו שברכת האילנות הוא שיהודי מצהיר לכל העולם כולו שהקב"ה הוא בורא עולם ומנהיגו והוא אשר עשה שלא יחסר בעולמו כלום.

סוד ראה בפתח הדביר (סי' רכו) שהאריך והביא דעת המקובלים שברכת האילנות הוא תיקון לנשמות שצריכין תיקון, והביא סמוכין לזה מדברי זוהר (פ' בלק דף קצו) שהנשמות מעולם העליון משוטטות בימי תשרי וניסן בגינות ופרדסים, ומציע דלפי הקבלה ברכת האילנות הוא לעילוי אותן נשמות (ולכן הברכה הוא בניסן דווקא).

והנה הוד כ"ק אדמו"ר במכתב כללי (לחג הפסח תשכ"ה) מבאר התוכן דברכת האילנות וז"ל: "האליליות ואמונת ההבל של מצרים הגיעו לשיא ביטויים בתקופת ההתחדשות השנתית של כוחות הטבע, בחודש האביב, חודש של "מזל טלה" והשה הוא שהיה מסמלי היסוד של העבודה זרה של המצריים . . . מבטיח להם משה רבינו כי הגיעה שעת השחרור, אלא שקיים תנאי יחיד לדבר "משכו וקחו לכם צאן . . . משכו ידיכם מאילי הארץ . . . את כל זה יש לעשות "בחודש האביב" לא להתבלבל ע"י המתעים שמאחר וקיים עולם פורה, שבמרכזו האדם וכוחו ועוצם ידו . . . כי אם, אדרבה "בחדש האביב הוציאך ה' אלוך ממצרים", העולם הפורח על נפלאותיו מביאים לראייה ברורה יותר של האמת – בנוסח חכמינו ז"ל – אשר "ה' אלוךינו (הוא) מלך העולם, שלא יחסר בעולמו כלום".

ובהערה למכתב כתב שלפי אדה"ז ברכת האילנות הוא בניסן דווקא (כנ"ל בארוכה), ונ"ל שאי"ז הערה צדדית דאגב אורחא קמ"ל, אלא שזה שייך לכל תוכן המכתב, היינו שבניסן (מזל טלה) יש קס"ד בעולם שכוחי ועוצם ידי עשה ופעל התחדשות הטבע, ולכן מצהיר היהודי שרק ה' פועל ועושה שלא יחסר בעולמו כלום, וזהו תוכן ברכת האילנות עפ"י פנמיות התורה, ולזה מוסיף רבינו שגם עפ"י הלכה זמן ברכת האילנות הוא ניסן



דין יין שנגע בו יהודי מחלל שבת (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

הגרש"ז אויערבך: מחלל שבת שמתקרב ליהדות אינו מנסך את היין

בגליונות הקודמים (א'קמ עמ' 42-39 ובגליון א'קמא עמ' 51-48) כתבתי בדין הנ"ל, ויש להוסיף מה שמצאתי בענין זה פסק מחדש של הגרש"ז אויערבך ב'הליכות שלמה' (פסח פ"ט 'ארחות הלכה' הערה 429):

"הורה רבנו דמחללי שבת בפרהסיא המתקרבים לשמירת תורה ומצוות, ועוסקים בלימודי היהדות לשם שמים ובכוונה כנה ואמתית, שוב אין מגעם אוסר את היין, אף שעדיין אינם מקיימים מצוות בשלימות, כיון שכך היא הדרך ומצוה גוררת מצוה, וע"י שנעודדם ונתנהג עמם כשומרי מצוות, בודאי יצאו במשך הזמן מכלל מחללי שבת בפרהסיא. ובאלו שלא נתקרבו עדיין כראוי, הורה רבנו לענין אירוחם לליל הסדר וכדומה, דבשעת הדחק יש לסמוך דכל שבוש לחלל שבת עכ"פ בפני אדם גדול אינו בכלל מחללי שבת בפרהסיא . . . וגם יש לצרף מש"כ בשו"ת מלמד להועיל ח"א סי' כט".

פסקו של שו"ת 'מלמד להועיל'

וכיון שכתב שיש לצרף מש"כ בשו"ת מלמד להועיל, אעתיק בזה עיקרי דבריו שם:

"שאלה: במנין שלנו יש אחד או שנים שמחללים שבת בפרהסיא לא לכד במלאכתם כי אם גם עושים מוגמר, ואפילו קידוש והבדלה אינם עושים, אי שרו לצרפם למנין.

תשובה: הפרמ"ג סי' נ"ה באשל אברהם ס"ק ד' כ' דמחלל שבת בפרהסיא אין מצרפין למנין . . . וכ' המג"א סי' קצ"ט ס"ק ב' מי שהוא רשע בפרהסיא אין מזמנין עליו . . . היוצא מכל הנ"ל שעפ"י דין מחלל שבת בפרהסיא אין מצטרף למנין, אך בזמן הזה נוהגין להקל אף בארץ אונגארן ומכש"כ בארץ אשכנז.

. . . ואפשר שסמכו ע"ז מה שכתוב ג"כ בשו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג שמחללי שבת בזמנינו נחשבים קצת כתינוק שנשבה לבין הנכרים, מפני שבעוה"ר רוב ישראל בארצנו מחללי שבת הם, ואין דעתם בזה לכפור בעיקרי אמונתנו עיין שם. וכן הגיד לי הרב מו"ה משולם זלמן הכהן ז"ל בשם הגאון בעל שואל ומשיב שכתב שהאנשים

מאמעריקא אינם נפסלים ע"י חילול שבת שלהם מפני שהם כתינוק(ת) שנשבה לבין הנכרים . .

יהי' איך שיהי' המקיל לצרף אנשים כאלו למנין יש לו על מי שישמוך, אך מי שיכול לילך לבהכ"נ אחר בלי להכלים איש, פשיטא דמהיות טוב שלא ישמוך על היתר זה, ויתפלל עם אנשים כשרים.

עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסי' שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ".



דיעת המולד בשעת ברכת החודש

הנ"ל

הוראת אדה"ז בסידורו

הורה אדה"ז בסידור: "נכון לידע המולד קודם שמברכין החודש". [ראה ב'שער הכולל' (פכ"ו אות ח) שכתב בזה טעם מסברא.]

ה'שערי אפרים' מביא המנהג בשם "יש מי שכתב"

והגרא"ז מרגליות ב'שערי אפרים' (דובנא תק"פ, שער י אות לז) כתב: "יש מי שכתב שנכון לידע בשעה שמברכין החודש אימת יהיה המולד. והטעם לפי שעיקר של שם חודש הוא על חידושה של לבנה שהוא המולד. וכן אנו אומרים יחדשהו כו'. ואם לא ידע לא עיכב. והעיקר הוא לידע יום קביעת ר"ח בבירור . .".

האם מקור דברי ה'שערי אפרים' הוא בסידור אדה"ז?

על ה'שערי אפרים' העיר הרב יהושע ז"ל מונדישין ב'הערות וביאורים' (גליון שצג עמ' כז): "האם ידוע למישהו מי (לבד מאדמו"ר הזקן בסידורו) כתב כדברים האלה? האם אדמו"ר הזקן הוא הראשון שפרסם הנהגה זו שנתפשטה בכל תפוצות ישראל?"

רד"צ הילמן: יש לפקפק אם ראה ה'שערי אפרים' את סידור אדה"ז

בלוח 'דבר בעתו' (תשנ"ה עמ' קנה-קנו) הביא ידידי ר' יעקב לוינגר מתל-אביב בקשר ל'שערי אפרים' דברים מפי הרב דוד צבי הילמן: "סתם רבינו ולא פירש מי הוא ה'יש מי

שכתב, 'דהיינו ע"י מי ואיפה הונהג המנהג החדש של ידיעת המולד. מובא בספר 'בירור הלכה' תניינא (מהרב יחיאל אברהם זילבר, אורח חיים [ח"ב סי'] תיו, עמוד קפ"ז, בני ברק ה'תשנ"ג) ש'נכון לידע . . ' זו לשון בעל התניא זי"ע בסיודרו. יש מי שמפקפק אם ראה בעל שערי אפרים את סידור בעל ה'תניא'. ואין הדעת נוטה שבעל ה'תניא' הנהיג מנהג חדש שלא ראה אצל קודמיו. יש לשער שהיה לפני שניהם מקור עתיק יותר לדרישה לדעת את המולד בשעת הכרזת ראש חודש".

הר"ש ויזר: מסתבר שסידור הגרש"ז כבר היה ידוע להם

הרב צבי כהן בספרו 'ברכת החודש' (תשע"ח, פ"י הערה א) מביא: "העיר ידידי הרה"ג שמעון ויזר שליט"א: על 'שערי תשובה' ו'יד אפרים' דפוס ראשון שנדפסו בחייהם של המחברים, האחים מרגליות, יש הסכמה מבנו של הגרש"ז [= 'שלחן ערוך' מהדורת מכון ירושלים ח"א עמ' 110]; 'אגרות קודש' אדמו"ר אמצעי עמ' קנז-קנח], ולכן מסתבר שסידור הגרש"ז כבר היה ידוע להם".

עוד מקורות למנהג ידיעת המולד

קהילות אשכנז

פראנקפורט תרכ"ב: ב'בירור הלכה' ו'דבר בעתו' שם (עמ' קס) מביאים הם מה שכתב הרב שלמה זלמן גייגר בספרו 'דברי קהלת', "המודיע מנהגי תפ[י]לות ק"ק פראנקפורט על המאי . . ושאר קהילות אשכנז ההולכות אחריה" (תרכ"ב, עמ' 462): "המנהג שחזן מביט בלוח, לדעת מתי המולד, לפני ש"ק שמברכים החדש, שיוכל להגיד לשואלים. והטעם נ"ל שע"י כך יראה בלוח גם יום ר"ח ולא יטעה כשמברך".

אשכנז תע"ח: עוד מציין ב'דבר בעתו' שם (עמ' קס-קסא) אזכור נוסף, קדום ביותר, של מנהג ידיעת המולד בשעת הכרזת ראש חודש בקונטרס הנדיר 'צאן הנחלות' מהגאון ר' יהודה מילר, הנספח לעותקים ספורים של הספר 'נוהג כצאן יוסף' (נדפס בשנת תע"ח, בעמוד שלפני הסוף): "מדין הכרזת ר"ח בשבת שקודם ר"ח . . כתבתי בכתביי מה שנוהגין לראות בתוך הלוח אימתי יהיה המולד, הוא טעות, אלא צריך לראות המולד מחדש העבר ולחשוב . . המולד של עכשיו, כי היא חכמתכם. ומותר בשבת, דהוי חשבון של מצוה".

אשכנז תס"ז: בספר 'מנהגי קהילות' (שבת עמ' רנד) העיר מסידור 'עבודת בורא' לרבי שמעון עקיבה בער מוינא (מהדורה ג, זולצבאך תס"ז, פב, ב): "וצריך לידע כל אחד מתי שיתחיל המוליד".

ספרדים ומקובלים

ב'שערי רחמים' שעל ה'שערי אפרים' שם (הערה מז) ציין גם למה שכתב הגאון המקובל ר' אליהו סלימאן מאני (תקע"ח-תרנ"ט), שעלה מבבל וכיהן כאב"ד חברון,

בספרו 'קרנות צדיק' (מהדורת אהבת שלום עמ' פ אות צג): "עוד מתיקון הברית, בשבת שלפני ר"ח בעת שמברכין את החודש, כשיאמר מי שעשה נסים לאבותינו . . יזכור שעת המולד באיזה יום ובאיזה שעה ואיזה חלק יהיה, כן שמעתי בשם המקובלים".

ומקור דבריו ציינו שם (הערה 324 במהדורה הנ"ל) למה שכתב הגאון המקובל ר' ששון שנדוך (תק"ז-תק"צ), מחכמי בבל, בספרו 'דבר בעתו' (ליוורנו תרכ"ד, ח"ב כג, ב): "והנה כתבו שכשיקדש החדש ביום השבת שלפני ר"ח, יזכור את המולד באיזה שעה הוא מהיום או מהלילה הנולד בו" עיי"ש מה שהסביר.

ויש להעיר שגם ב'דבר בעתו' כתב "והנה כתבו", וא"כ בודאי שזה נמצא במקור קדום יותר.

"יש לשער שכולם שאבו ממסורות המקובלים הספרדיים בארץ ישראל ומחיבוריהם"

ומסיים ב'דבר בעתו' שם (עמ' קסא): "כנראה מסורת מקובלים עתיקת יומין היא לדעת . . את המולד בעת ההכרזה של ראש החודש הבא. ואם קבלה היא נקבלנה . . עדיין לא הצלחתי למצוא את המקור המשותף של מחברי 'צאן הנחלות', סידור בעל ה'תניא', 'שערי אפרים', 'קרנות צדיק' ו'דברי קהלת' ואחרים למנהג זה. מחברים אלה הושפעו כנראה מחוגים שונים של בעלי מסורות קבליות שהם מקובלי אשכנז (שאחרי האר"י ז"ל), חסידים (מתלמידי הבעש"ט), המקובלים הטרומ-חסידים בפולין מחוג חכמי ה'קלוז' בעיר בראדי שבמזרח גליציה), מקובלי בבל, ומקובלי אשכנז המערבית (מבית מדרשו של רבי נתן אדלר בפרנקפורט). יש רגליים להשערה שכולם שאבו באופן בלתי תלוי זה בזה, ממסורות המקובלים הספרדיים בארץ ישראל ומחיבוריהם".

ואינני יודע מה מקור ההשערה שכולם שאבו מהמקובלים הספרדים בארץ ישראל.

מקורות חדשים מכתב-יד ומהנדפס

בשנים האחרונות נתגלו עוד שני מקורות חדשים קדומים מכתב-יד (והעירו על כך בכמה ספרים, ראה גם בספר 'ברכת החודש' שם):

הגאון ר' יאיר חיים בכרך (שצ"ה-תס"ב), בעל שו"ת 'חות יאיר', בספרו 'מקור חיים' (קיצור הלכות לסי' רפד - ח"ב עמ' שעד-שעה): "הש"ץ כשמברך החודש יזכור מולד הלבנה על מכוונה אימת הוא . . והש"ץ ידע זמן מולד ויאמרו לחבריו שאצלו טרם יתחיל מי שעשה".

לעיל הובא מה שכתב הגאון ר' יהודה מילר (תכ"א-תקי"א) בקונטרס 'צאן הנחלות'. ושוב נדפס שו"ת רבי יהודה מילר (ח"א סי' קיג) ושם גם כתוב כדברים האלו: "עיינן מה שכתבתי בתשובתי . . ועל הגליון שם כתבתי דהעולם טועים שמקדשין החודש בשבת

שקודם ר"ח, ושואלין על המולד מתי יהיה, וזהו טעות כי צריך לשאול על המולד שעבר, והארכת ש"ם."

שוב ציין למה שכתב הגאון ר' יעקב ב"ר יואל מבריסק בספר 'שארית יעקב' (אלטונא תפ"ז, פר' ואתחנן): "יען שראיתי אנשים טועים ומטעים ומנהג טעות הוא בידיהם, במה ששואלין בכל פעם טרם שמברכין החודש בבה"כ, אחר מולד שיבוא בחדש הנכנס. ונותנים טעם לפגם שהוא זכר לקיד[ו]ש החודש שהיה דווקא על פי הראיה. ובאמת הבל יפצה פיהם, כי אין אנו מזכירין ק[י]ד[ו]ש ח[ו]דש, רק מתפללין בתחנה על החדש שיבוא, שיחודש לחיים ולשלום וכו'."

רק נראה לי טעם הגון . . איתא [שבת עה, א] כל היודע לחשב תקופ[ו]ת ומולדות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר [ישעיה ה, יב] את פועל ה' לא יביטו, נמצא יש כאן מצוה לחשוב המולד, וזו היא מצוה שאין קבוע לה זמן, שיכול לקיים באיזה זמן שירצה, רק שלא ישכח אדם מצוה זו הואיל ולא נקבע לה זמן ידוע. מזה יבוא מנהג ותיק[ו]ן ויפה בשבת שמברכין החדש, הואיל ומזכירין עכשיו ר"ח, לקיים מצוה זו, חישוב מולדות בזמנה.

ומזה נשתרבה המנהג לשאול טרם שמברכין החדש אחר המולד. רק לא כ[ה]עולם הטועים לשאול אחר מולד היבוא בחדש שנכנס, רק [כ]עולם של תיקון מצוה בזמנה, ולשאול אחר מולד מחדש העבר, ויוסיף על מולד זה שעבר א' יום י"ב שעות תשצ"ג חלקים [ויחשב מולד הבא] . . ובזה יקיים מצוות ח[י]שוב מולדות בזמנה בשעת מעשה . . ולא כמו שנוהגין העולם בבה"כ ששואלין אחר מולד חדש טרם שמברכין, מביאין לוח ורואין המולד כתוב בלוח, ואינם מחשבין כלל המולד החדש רק רואין אותו בלוח, ועל זה (והי[ו]ה) שואלין מתי יהיה המולד חדש, זהו מנהג שטות . . ."

ואציין בזה למקור נוסף עליו העירני הר"י מונדשיין במכתב בשנת תשנ"ח: "לענין ההכרזה לפני המולד – אח"כ מצאתי בסידור של המגיד ר' פנחס (מפאלאצק?) בעל גבעת [פנחס?]. אמנם אינני יודע למה הכוונה כי בסידור 'שער הרחמים' בפירוש 'מגיד צדק' לא מצאתי מזה כלום.

סיכום

מנהג ידיעת המולד בשעת ברכת החודש הוא מנהג עתיק שנהגו בו גם באשכנז וגם אצל המקובלים הספרדים, וצדק מי שהעיר ש"אין הדעת נוטה שבעל ה'תניא' הנהיג מנהג חדש שלא ראה אצל קודמיו".

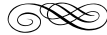
אמנם מהמקורות משמע שלא כולם נהגו בו. יעידו ע"ז דברי ה'מקור חיים' "הש"ן . . יזכור מולד הלבנה", הרי שרק שזה הוראה רק להש"ן. וגם בספר 'מנהגים דק"ק וורמיישא' זה כלל לא נזכר, הרי שלא כולם נהגו בו [אמנם מש"כ המו"ל שם (ח"א עמ' מב הערה 6): "ולא נהגו באשכנז להודיע את המולד", אינו מדוייק לגמרי, וכנראה נעלם ממנו מש"כ

ב'דברי קהלת' ש"המנהג שחזן מביט בלוח . . . שיוכל להגיד לשואלים", הרי שגם מבין הקהל היו כאלו שהקפידו לדעת את זמן המולד, והיו מודיעים להם אם כי לא בהכרח פומבית].

ומסתבר שהגרא"ז מרגליות ב'שערי אפרים' הכיר מנהג זה מסידור אדה"ז, וכדמשמע מלשונו "יש מי שכתב", שבאם התכוון למנהג נפוץ מלפני כמה מאות שנה היה כותב "והמנהג הוא". ואולי י"ל שאדה"ז הוסיף לפרסם ולחזק מנהג זה כשקבע את זה בסידורו כמנהג שכולם ינהגו בו, ומשם זה הגיע ל'שערי אפרים', ועל ידו זה נתפשט בכל תפוצות ישראל.

"והנה בשו"ע [סי'] תי"ז לא נזכר לא הכרזת החודש ולא הכרזת המולד. כנראה מפני שלא דברו בזה הראשונים בספריהם, שסמכו על הסידורים ועל המנהג המפורסם" (עלי תמר' נזיקין עמ' קנה, עיי"ש עוד).

ואסיים בפתגם שהביא ב'שמועות וסיפורים' (ח"א עמ' 281) בשם המשפיע ר' גרונום: "כתוב בסידור 'נכון לידע המולד קודם ברכת החודש', וכולם רצים ללוח שעל הקיר להסתכל את המולד, אע"פ שזה כתוב בסידור בלבד ובמלה 'נכון', ואלו בתורה כתוב 'דע את אלקי אביך', ואף אחד אינו רץ לזה".

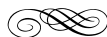


דין יהודי שקנה בית מנכרי ומצא בו שתי וערב (גליון)

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קמא עמ' 71) דן הרב יוחנן מרזוב בדין יהודי שקנה בית מגוי נוצרי ומצא בו שתי וערב, מה דינו. וכתב דלכאורה דינו מפורש בשו"ע (יו"ד סי' קמו סי"ד): "מצוה על כל המוצא אלילים שיבערנה ויאבדנה".

ויש לעיין האם זה לא דומה למבואר שם (סי"ד): "הניחיה עובדיה והלכו להם, בשעת שלום מותרת". ואין זה דומה לדין שם (ס"ח): "מכרה או משכנה אפילו לצורף ישראל", דיש אוסרין ויש מתירין, שהרי שם מתייחס הוא לדבר שמכר, משא"כ כשמוכר את ביתו והניחה שם, הרי זה לכאורה בגדר "הניחיה" דבטלה.



בדיקה ברואה דם במי רגלים לדעת אדה"ז

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים שע"י בית הכנסת אנ"ש

בשו"ת מהרי"ל (סקע"ג) ושו"ת מהר"י ווייל (סכ"ה) כתבו לטהר אשה שרואה תמיד דם בתוך מי רגלי, ויש לה כאב בשעת הטלת מים, וכתבו עצה ש"קודם שתשתין תבדוק עצמה היטב בחורין ובסדקין, ואם לא תמצא דם, ותכניס מוך נקי על המקור בפנים, ותשתין, ותקנה עצמה יפה ממני רגליה, ותוציא המוך. אם נקיה היא, הוכחה גדולה דאין הדם מן המקור¹⁹⁷". והביאם הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סקצ"א סק"ו) ובשו"ע (סקצ"א).

ונחלקו הפוסקים אם בדיקה זו היא בדיקה מעלייתא או לאו, ודעת הנו"ב (יו"ד מהדו"ק סמ"ג ומ"ח, מהדו"ת סק"א ועוד) דבדיקה זו מועלת לכל דבר, וכל שתעשה בדיקה זו בכל אופן שהיא ברור שאין הדם מן המקור, והא דכתב מהרי"ל עוד תנאים הנדרשים להתיר את האשה הוא רק בכדי שאחרי ג' בדיקות תהי' טהורה בלא בדיקה, אבל כל שמצאה דם והי' לה המוך בפנים והמוך הוא נקי האשה טהורה לעולם. ודעת החו"ד (סק"ח) דלעולם בדיקה זו אינה בדיקה מעלייתא, ומועלת רק כאן כיון שמדאורייתא אין לחשוש, עיי"ש.

ודעת אדה"ז הוא (סקצ"א סק"ו וסק"י, סקפ"ז סקל"ד וקו"א סקי"א), דלעולם בדיקה זו אינה בדיקה מעלייתא, ואינה מועלת לברר שלא הגיע דם מן המקור, ויותר מזה, שגם במקרה דידן, בדיקה זו אינה לברר שלא הגיע דם מן המקור, אלא שכאן נולד חשש חדש, "דאף שיש ידיים מוכיחות שהדם בא ממני רגלים, מכל מקום חיישין דלמא הדור מי רגלים למקור ואייתי דם גם מהמקור¹⁹⁸". ורק לזה מועלת הבדיקה, "שא"כ לא היה המוך נקי, אלא מלוכלך במי רגלים דהדור וגם בדם דאייתי שהוא מעורב במי רגלים דהדור¹⁹⁹".

היינו דלדעת שאר הפוסקים, הן הסוברים שהיא בדיקה מעלייתא והן הסוברים שאינה בדיקה מעלייתא, הבדיקה הוא להוכיח שאכן ישנו מכה במי רגלים, ומשם מקור הדם ולא מן המקור. משא"כ לדעת אדה"ז זה ודאי שישנו מכה במי רגלים, ובדיקה זו היא לברר שהמי רגלים לא הביא כאן דם חדש מן המקור.

ואדה"ז מוכיח כן (בסקפ"ז קו"א סקי"א בתחילתו) מלשון מהרי"ל ומהר"י ווייל, דלשונם הוא שחוששים שמגיע דם גם מן המקור. ורואים דאין הכוונה להוכיח שישנו דם במי רגלים, אלא להוכיח שאין גם כן דם מן המקור, שהי' מגיע ע"י הדור. וראה בהמשך

197) לשון הרמ"א בשו"ע דלקמן.

198) לשונו בסק"ו.

199) לשונו בסק"י.

מה שהוכיח ממהר"י ווייל.

ובשו"ת קנה בשם (ח"ב סנ"ח) האריך טובא בהוכחות אדה"ז ממהרי"ל ומהר"י ווייל, דאף ששפיר מוכח בדבריהם שאין הבדיקה בכדי לוודאת שאכן ישנו מכה במי רגלים, וכדעת הפוסקים, כמו שמוכיח אדה"ז מדבריהם, מכל מקום מהו ההוכחה שהחשש הוא שהדור מי רגלים למקור ואייתי דם, ודילמא החשש הוא שהגיע דם כי אורחי' (היינו לא שהמי רגלים הביאו דם, אלא שלעולם הגיע זמנה לראות או). דבמהרי"ל שם התנה עוד תנאי לטהרת האשה, שיהי' לה וסת לראות בזמן מסויים (אפי' אם אינה קבוע ממש אלא פוחתת ומותרת עד ז' ימים), ותנאי זה ודאי הוי לוודאת שלא הגיע הדם כי אורחי', וגם אדה"ז ס"ל כן (וכמ"ש בסק"ט), ומהו ההוכחה שהבדיקה שהוא לברר שאין "גם דם מן המקור" הכוונה לדם חדש שנגרם ע"י מי רגלים ולא לדם שהגיע כדרכו מן המקור, עיי"ש שהאריך, ונתקשה טובא בדברי מהר"י ווייל.

ונראה לומר בזה נקודה פשוטה, דבשו"ת מהר"י ווייל מפורש שאחרי שהאשה בדקה כן פעם אחת שוב דם זה שרואה במי רגלים טהורה לעולם. ואם הבדיקה הוא לוודאת שלא הגיע דם כי אורחי', אם כן מה מועיל לזה בדיקה פעם אחת, דכל פעם יש לחשוש מחדש שבדיקו הגיע דם כי אורחי'. ומילא לשיטת הפוסקים הנ"ל, דס"ל שהבדיקה היא לברר שאכן ישנו מכה במי רגלים ומשם מגיע הדם, מובן הסברא לבדוק פעם אחת, דזה מספיק להוכיח לנו שאכן ישנו מכה במי רגלים. ולכן אחרי שאדה"ז מוכיח שאין הבדיקה להוכיח שישנו מכה במי רגלים, אלא הוא להוכיח שלא הגיע דם נוסף, על כרחך שהכוונה הוא להוכיח שאין מי רגלים אלו מביאים דם נוסף מן המקור, ולזה יועיל לנו בדיקה גם בפעם אחת, דזה מגלה לנו על הטבע של מי רגלים אלו. [ולגוף החשש דילמא הגיע דם כי אורחי', לזה מספיק זה שהאשה יש לה וסת לראות].

ובשו"ת מהרי"ל לא כתב להדיא שאחרי שבודקים אפשר להתיר בלי בדיקה²⁰⁰, אבל נוסף לזה שכמה פוסקים הבינו כן בדבריו (וכן מוכח בנו"ב דלעיל, עיי"ש) הנה הרמ"א כשמעתיק דברי מהרי"ל בשו"ע הוסיף "ואם בדקה עצמה ג' פעמים ככהאי גווי ומצאה המוך נקי, מותרת אחר כך בלא בדיקה שלא בשעת וסתה, דחזקה דדם מכה הוא, מאחר שאינה מוצאה אותו רק אחר שהשתינה", ואם כן מוכח מהבנת הרמ"א בדברי מהרי"ל שחשש לחשש שאפשר להתברר בבדיקה, וכיון שאדה"ז הוכיח שהחשש הוא שישנו דם מן המקור נוסף על הדם שישנו במי רגלים, אם כן ע"כ שהחשש הוא שהמי רגלים מביא את הדם, ואתי שפיר.

ומדי דברי בהאי עניינא, יש להעיר דלכאורה נפק"מ גדולה למעשה לשיטת אדה"ז,

200) ראה פרדס רמונים שפתי חכם סק"ז שכתב שזה שכתב הרמ"א (מובא להלן בפנים) להתיר האשה לעולם ע"י בדיקת ג' פעמים לא נזכר בדברי מהרי"ל, והוא דעת הרמ"א מדעת עצמו.

דיעויין בשיעורי שבט הלוי כאן דכתב שהאידינא אין נפק"מ בבדיקה זו, דבכדי לברר שהדם מגיע ממכה אפשר על ידי לקיחת תרופות למניעת הדם, ואם עדיין ישנו דם במי רגליים, על כרחך דם מכה הם. וכל זה הוא לדעת הפוסקים שהבדיקה הוא לברר שישנו דם מהמכה, אבל לשיטת אדה"ז שהבדיקה הוא שאף שאנו יודעים שישנו דם ממכה צריכים לברר שלא הדור למקור ואייתי דם גם מהמקור וכו"ל, אם כן פשיטא שלא יועיל עצה זו. ואולי יותר מכן, שאם עושה פעולה מיוחדת למניעת הדם, אולי לא יועיל הבדיקה במצב זה, שכן לא יצאנו מחשש הדור, דאולי כאן לא הביא מי רגליים דם מהמקור כי עשתה פעולה מיוחדת למניעת הדם, ואולי עדיין יש לחשוש שבזמן רגיל הדור ואייתי גם דם מהמקור, וצריכים בדיקה לברר זה. וצ"ע.



ביאור בשו"ע אדה"ז סי' לב קו"א ה

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם וסופר סת"ם בשכונה

כ' רבינו הזקן בשו"ע או"ח סימן לב קו"א ה': 'ומה שכתב ט"ז דירושלמי סבירא ליה כמו שכתב ב"י לרש"י צע"ג דא"כ למה פליג אשיאן על רב אלא ודאי סבירא ליה כמ"ש ט"ז סוף ס"ק ח' וכמו שיתבאר בפנים הכי נמי סבירא ליה לרש"י.'

הנה, בדברי רבינו יש ד' נקודות. (א) דברי הט"ז. (ב) הקושי בדברי הט"ז. (ג) דרכו של רבינו בהענין. (ד) שי' רש"י בהסוגיא. ופה נעמוד על נקודות א' וב'.

והנה, בכדי להבין דברי הט"ז שמביא רבינו בתחילה והקושי בדברי הט"ז, דרושה הקדמה כללית ביסודי הסוגיא שעליה דנין דבריו הקדושים. ובפרט: (א) מה כתב הב"י לרש"י? (ב) מה איתא בירושלמי? (ג) מה כתב הט"ז בנוגע להנ"ל?

מה כתב הב"י לרש"י?

במס' מנחות דף ל"ד ע"א איתא דאמר ר' יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותיה פסולה'. ובפשטות דברי ר' יהודה אמר רב מתפרשים שאם חסר הגויל בשום מקום מסביב לאות פסול.

לאידך, במנחות כ"ט ע"א איתא דניקב יריכו של ה"א אם נשתייר בו מלא אות קטנה כשר ואם לאו פסול. ושם בע"ב איתא דאיפסק וא"ו ד'זיהרג' בתפילין בנוקבא ופסק ר' זירא שאם תינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותו כהלכתו כשר. ומכל זה מבואר דכל שנשתייר בהאות כשיעור הדרוש - מלא אות קטנה או קריאת תינוק - כשר אע"פ דהאות מסתיים אצל נקב. וזה לכאור' נגד דינו דר' יהודה אמר רב דכשחסר הגויל בשום מקום

מסביב להאות פסול.

הוא אשר הקשה הרב"י באו"ח סי' ל"ב ד"ה וא"ת היכי מכשרינן. ותירץ ב' תירוצים. תירוצ' הא': דכוונת דינו של ר' יהודה אמר רב הוא שלא יתדבקו ב' אותיות זה לזה, אבל כשחסר הגויל לית לן בה. תירוצ' הב': דלעולם גם חסרון גויל פוסל אבל רק אם היה חסר בשעת הכתיבה וכתב האות אצל הנקב. אבל אם ניקב הגויל אצל האות לאחר הכתיבה לית לן בה.

וכתב הרב"י דתירוצ' הא' מיוסד על שיטת רש"י בסוגיא. דעל מה שאמר ר' יהודה אמר רב 'כל אות שאין גויל מוקף לה. . פסול' פירש"י 'שמדובקת באות אחרת' ולא הזכיר חסרון גויל. ובנדון הש"ס דאיפסק הוא"ו ד'זיהרג' פירש"י 'אירע במקום נקב', היינו דהעצה דר' זירא להביא תינוק לקרוא להאות אמור גם כשהוא"ו נכתבה בהפסק נקב משעת הכתיבה. ומזה מדייק הרב"י דשי' רש"י הוא דלעולם לא איכפת לן בחסרון גויל אצל אות אפי' אם היה הגויל חסר בשעת הכתיבה. והפסול ד'מוקף גויל' אמור בדביקות האותיות דוקא.

מה איתא בירושלמי?

איתא בירושלמי מגילה פ"א ה"ט 'רב זעירה בשם אשיאן בר נדבה ניקב נקב באמצע של ביי"ת אם גויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול'. ומלשונו של אשיאן 'ניקב נקב באמצע של ביי"ת' משמע דמדובר בנקב שלאחר הכתיבה דאל"ה הל"ל 'כתב בית ובתוכו נקב' או כיו"ב.

וכן בטור או"ח סי' ל"ב מביא הירושלמי הזה וז"ל 'אם לאחר שנכתב ניקב בתוך הה"א או המ"ם כשר. . ובירושלמי משמע דגם מבפנים צריך מוקף קלף הלכך אם ניקב כל תוכו פסול'. ומדפתח 'אם לאחר שנכתב נקב' ובהמשך לזה מביא שיטת הירושלמי משמע דס"ל דדינו של הירושלמי דנקב בחלל האות פסול אמור גם כשניקב לאחר הכתיבה.

מה כתב הט"ז בנוגע להג"ל?

והנה, בט"ז או"ח סי' ל"ב סק"ד כ' וז"ל: 'והנה, מדברי הטור משמע דלא ס"ל כהתירוצ' השני דהא כתב 'ובירושלמי משמע שצריך גם מבפנים מוקף גויל הלכך אם נקב כל תוכו פסול'. ולתירוצ' השני אמאי פסול בנקב הא אפי' ניקב מבחוץ כשר כיון שנכתב תחילה בכשרות אלא ע"כ דס"ל כתירוצ' הראשון'. עכ"ל הט"ז.

וכוונתו: דהירושלמי המובא בטור פוסל נקב בחלל האות גם כשניקב לאחר שנכתבה, ולפי תירוצ' הב' דב"י הנ"ל כל שנקב לאחר שנכתבה האות כשר. ומוכח מזה דלא ס"ל להטור ולהירושלמי כתי' הב' דב"י אלא כתירוצו הא'.

הקושי בדברי הט"ז

והנה, הקושי בדברי הט"ז בולט: האיך הסיק דשי' הטור והירושלמי דפוסל בנקב תואמות לתי' הא' דב"י הא לפי תי' הא' דב"י אין נקב פוסל כל עיקר - לא לאחר הכתיבה וגם לא בשעת הכתיבה! דכן דייק הב"י בשי' רש"י דרק דביקות האותיות פוסל ולא נקב כנ"ל.

ולאחר הקדמות אלו מובנים תחילת דברי רבינו הזקן: 'ומה שכתב ט"ז בס"ק י"ד דירושלמי דפוסל נקב בחלל האות גם לאחר הכתיבה ס"ל כמ"ש ב"י לרש"י דרק דביקות האותיות הוא דפוסל ולא נקב צע"ג דא"כ למה פליג אשיין על רב'.

ג' דיוקים בסגנון קושיתו של רבינו על הט"ז

והנה, לאחר הקדמה כללית הנ"ל, יש להעיר ג' דיוקים בדברי רבינו.

(א) מה זה שכ' רבינו 'ומ"ש ט"ז דירושלמי ס"ל כמ"ש ב"י לרש"י'. דהמעייין בט"ז יראה כוונתו לכאן 'דהטור ס"ל כתי' הא' - וכדהתחיל 'מדברי הטור משמע דלא ס"ל כהתירוך הב'. ומה זה דכ' רבינו על שם הט"ז דהירושלמי ס"ל כתי' הא'?

(ב) מה זה שרבינו מתיחס לתי' הא' בתור 'מה שכתב ב"י לרש"י' דוקא ולא בתור 'תירוך הראשון' דזהו הסגנון הכי פשוט וכ"ה סגנון כל האחרונים²⁰¹. גם הט"ז עצמו כ' 'אלא ע"כ דס"ל כתיירוך הראשון'. ומה זה שרבינו מתיחס לזה דוקא מבחינת מה שהב"י כתב דכן ס"ל לרש"י?

(ג) מה זה שרבינו מקשה קושיתו על הט"ז מכח פלוגתתו של אשיאן ארב דוקא. הלא מדברי אשיאן עצמם - שפוסל נקב בתוך האות - כבר מבואר דלא ס"ל כתי' הא' דב"י דסבירא דנקב אינו פוסל כלל רק דביקות. וזהו הסגנון הכי פשוט להקשות על הט"ז וכדבאמת הקשו כן האחרונים²⁰². ומה זה דהניח רבינו סגנון זה, ומקשה אט"ז מפלוגתת אשיאן על רב דוקא דמשמע דמדברי אשיאן כשלעצמם אין מספיק להקשות על הט"ז.

201 דז"ל הגרע"א בהגהותיו לשו"ע על אתר: 'תמוה דגם על תי' א' יקשה דהא ליכא פסול בנקב אלא בנגיעה'.

וכן בנו"ב מהדו"ק סי' ע"ה: 'זהט"ז בס"ק י"ד כתב דירושלמי ס"ל כתי' הראשון, ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי לתירוך הראשון ליכא פסול אלא בנדבקה לאות אחרת'.

וה"ל סידור דרך החיים סי' פ"ב סכ"ז: וכתב הט"ז בס"ק י"ד דהא דכתב המחבר בסט"ו דנקב כל חללה פסול להירושלמי הוא לתי' ראשון והדבר תמוה לכאורה דהא לתי' הראשון אינו פסול נקב כלל.

202 ראה הערה 201 שהעתקתי לשון קושיתם.

בירור דיוק הא'

הנה, מ"ש רבינו על שם הט"ז דירושלמי ס"ל כתי' הא', על אף דהמעין בט"ז יראה דכוונתו לכאן' דהטור ס"ל כתי' הא':

הנה, באמת האחרונים הנו"ב מהדו"ק סי' ע"ה, פמ"ג משב"ז ס"ק י"ד (בפירושו את דברי הט"ז), סידור דרך החיים סימן פ"ב סכ"ו הושוו עם רבינו דכוונת הט"ז הוא דבין הטור ובין הירושלמי ס"ל כתי' הא' (ראה לשונם בהערה 1).

מחלוקת הלבו"ש על האחרונים

אלא, דבלבושי שרד שפך סוללה על הבנה זו והעלה דאדרבא, מפאת תי' הא' דב"י אין מקום לדין הירושלמי כלל דהירושלמי פוסל נקב וזה חלוק לגמרי אבבלי. וכוונת הט"ז הוא דהטור דוקא הוא דס"ל כתי' הא' ולא הירושלמי.

וכתב עוד דהוכחת הט"ז דהטור ס"ל כתי' הא' הוא מעובדא זו גופא שהביא הטור שיטת הירושלמי באופן שחלוק אבבלי. דמזה מבואר דהטור נקט כתי' הא' כי הוא מפאת תי' הא' שחולק ירושלמי אבבלי כנ"ל. משא"כ לתי' הב' דב"י שפיר משתוה הירושלמי לבבלי דניקום דהירושלמי שפוסל נקב - אשעת הכתיבה קאי, והבבלי שמכשיר נקב - אלאחר הכתיבה קאי.

ו' קושיות בדרכו של הלבו"ש

והנה, באמת דבריו אינם מעלים ארוכה²⁰³.

א) מה דהשריש דשכעומדים בתי' הב' דב"י אין מחלוקת בבלי וירושלמי - זה אינו. דלעולם גם לתי' הב' שפיר יש (לעשות) מחלוקת בין בבלי וירושלמי. דנימא דלדעת הבבלי לא בעינן הק"ג בתוך האות אפי' בשעת הכתיבה משא"כ להירושלמי דבעינן - וכדבאמת כ' הפמ"ג במשב"ז ס"ק ח' בפי' דברי המחבר.

ונמצא דמזה שמוצאים פלוגתא בין בבלי לירושלמי אינו קובע כלל באיזה תירוץ

203 בחקרי הלכות ח"ה הק' דממה שהירושלמי אמנם מחלק בין שעת הכתיבה ללאחר הכתיבה בדביקות האותיות כדאיתא 'עירב את האותיות למעלה פסול למטה כשר'. מבואר דלא כהלבו"ש דהעלה דירושלמי לא מחלק בין שעת הכתיבה ללאחר הכתיבה.

ובאמת איני יודע צדיק מה פעל. אדרבא - הרי זה תומך שי' הלבו"ש דכ' דהטור דוקא הוא דס"ל כתי' הא' ולא הירושלמי.

גם גוף דבריו אינם מעלים ארוכה. כי אה"נ לדעת חברייא שביירושלמי יש לחלק בין שעת הכתיבה ללאחריה. אבל לא לר' זעירה דס"ל דאשיין אמנם חולק ארב ורב חסדא.

עומדים.

(ב) אפי' אי נקבל דכל שמוצאים פלוגתא בין בבלי לירושלמי הרי זה קובע דעומדים בת' הא', הא גופא דהלבו"ש השריש שהטור עשה פלוגתא בין בבלי לירושלמי - ג"כ אינו. דמנא ליה דהטור הביא את הירושלמי בתור חולק אבבלי, לעולם אימא לך דהביאו בתור אופן איך ללמוד פשט בהבבלי - מאחר דבאמת יש ב' דרכים בלימוד השמעתתא 'ניקב תוכו של ה"א כשר' כדמבואר ברש"י על אתר. וכדבאמת פי' הב"י בדברי הטור.

(ג) אפי' אי נקבל ב' הנחות הנ"ל (דרך מפאת תי' הא' איכא פלוגתא בין ב' התלמודים, ושהטור מביא הירושלמי כחולק אבבלי), כשמעיינים בטור רואים דא"א להעמיס דכל דבריו הם אליבא דתי' הא'. דהטור כ' 'אם לאחר שנכתב . . . כשר' דמשמע דההכשר אמור לאחר הכתיבה דוקא - דזה דלא כתי' הא' דב"י דמכשיר נקב גם משעת הכתיבה. (ואע"פ דזה קשה גם לשאר האחרונים דמודי עכ"פ דכוונת הט"ז כולל דהטור ס"ל כתי' הא', הרי יבואר לקמן דלדעת האחרונים רישא דהטור הוא באמת אליבא דתי' הב' ודוקא זה שמביא הטור שי' הירושלמי הוא כתי' הא'. אבל לדעת הלבו"ש דכל דברי הטור מרישא עד ספא הם כולם אליבא דתי' הא' קשה ביותר למה הביע הטור הכשר הנקב דוקא לאחר הכתיבה).

ואע"פ דבלבו"ש התנצל מזה דמש"כ הטור 'אם לאחר שנכתב' לאו דוקא, הרי מלבד דהוא דוחק בלא"ה קשה: אמאי נחית הטור להגדיר גדר 'כל תוכו' וכאמרו 'י"א אפילו ניקב כל תוכו' דמשמע דיש חילוקים במיני הנקבים, הרי כיון שעומדים בת' הא' אין נקב פוסל כלל יהיה איך שיהיה.

(ד) ואת"ל דכונת הטור באמרו 'כל תוכו' הוא נקב הנוגע באות - בין שממלא כל חללה ממש בין שנוגע באות במקום אחד - כדכתבו הביאו"ה בסט"ז ולשכה"ס בחקירה ד' ועוד, עדיין תמוה: למי מכוון הטור בכתבו 'י"א אפילו ניקב כל תוכו', הלא כיון דהטור ס"ל כתי' הא' דאין נקב פוסל כל עיקר הרי זה מוסכם לכו"ע?

ואי לאפוקי שי' הירושלמי, פלא שיביא שיטת תלמודא דידן בשם 'י"א' בלבד? והול"ל 'אם לאחר שנכתב נקב . . . כשר - אפי' ניקב כל תוכו'.

(ה) לדרך הלבו"ש - דדוקא מפאת תי' הא' חלוק ירושלמי אבבלי והטור אמנם עומד בת' הא' - אמאי מביא שי' הירושלמי כלל מאחר שמוגד לבבלי?

(ו) גם כשמביא שי' הירושלמי, הירושלמי באמת חולק על כל יסוד תי' הא' ופוסל כל נקב אפי' אינו ממלא כל החלל ולמה מביאו באופן דמשמע דחולק רק אמין נקב אחד (אי לא שנפרש שכוונת 'כל תוכו' הוא נקב הנוגע באות עכ"פ כדהבאנו בקו' ד' מאחרונים).

ונמצא דלעולם הצדק עם רבינו והאחרונים הנ"ל שהבינו שהוכחת הט"ז דהטור ס"ל כתי' הא' הוא לא ממה ש'עשה הטור מחלוקת' כדכ' הלבו"ש, אלא מהדין של הירושלמי גופא שמביא הטור שפוסל חסרון נקב גם לאחר הכתיבה - דזה לא כתי' הב' שמכשיר נקב

לאחר הכתיבה.

ופשוט א"כ שהוכחה זו חלה בין על הטור ובין אירושלמי - מקור הדין. וזה ברור בעזרה"ת בכוונת הט"ז.

בירור דיוק הב'

והנה, מה שמתיחס רבינו לתי' הא' בתור 'מה שכתב ב"י לרש"י' דוקא ולא בתור 'תי' הא" סתמא:

הנה ברור דרבינו משמיענו דיש משמעות מיוחדת בהבנת פירוש רש"י בהסוגיא ושעליו תלוי בירור הסוגיא והבנת דרכו של הט"ז. וממה שכ' רבינו בסוף דבריו 'ה"נ ס"ל לרש"י' מתבאר טפי דיש קושי בדרכו של הרב"י בשי' רש"י ורבינו מחדש לנו דרך בהבנת שי' רש"י.

והפרטים בזה יבוארו בעזרה"ת.

בירור דיוק הג'

מה שרבינו מקשה קושיתו על הט"ז מכח פלוגתתו של אשיאן ארב דוקא, אע"פ דמדברי אשיאן עצמם - שפוסל נקב בתוך האות - כבר מבואר דלא ס"ל כתי' הא' דסבירא דנקב אינו פוסל כלל:

בירור דיוק זו כבר הארכנו בו בגליון א'קלח, ובקיצור: יובן בהקדם דברי הפמ"ג שמישב דברי הט"ז דאע"פ דלתי' הא' אין נקב פוסל כלל ורק דביקות האותיות פוסל - הני מילי בחוץ לאות, אבל כשנקב כל חלל האות הרי זה כאילו חסר מגוף האות עצמו ופוסל כמו שדביקות האותיות פסול מבחוץ דאין האותיות ניכרים כ"כ.

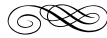
הקושי בדברי הפמ"ג:

והנה, כשמעיינים בסוגית הירושלמי מבואר דשי' אשיאן שפוסל נקב באמצע הבי"ת פליגי עם שיטתו של רב (ור"ח) דהכשיר נקב ביריכו של ה"א. ואם דברי הפמ"ג צודקים דאשיאן פוסל בחלל האות דוקא כי חמור חללו דנחשב כגוף האות טפי, למה הסיק רב זעירה דאשיאן חולק ארב, הרי יש לומר דהא דאשיאן פוסל הוא דוקא בחלל האות דחמור טפי, ולעולם מודה לדינו של רב דקאי בחוץ לאות דקיל. אלא מזה דאשיאן פליגי על רב מבואר דאשיאן דפוסל נקב בחלל האות פוסל חוץ לאות ג"כ.

ביאור סגנון רבינו בקושיתו על הט"ז

ולפי הנ"ל מבואר גודל דיוק לשונו הזהב של רבינו הזקן. דאם היה מק' על הט"ז מדברי אשיאן - דפוסל נקב - כשלעצמם, שפיר היינו יכולים ליישב דאשיאן פוסל בחלל האות דוקא דחמור טפי. אבל מפלוגתתו של אשיאן ארב מבואר דלא ס"ל לאשיאן דחלל האות חמור טפי. ולכן מזה דוקא קשה על הט"ז: האיך כ' דאשיאן ס"ל כתי' הא' דב"י, הלא לתי'

הא' אין נקב פוסל כלל ומפלוגתו של אשיאן ארב מבואר דאשיאן פוסל נקב בין בפנים האות ובין חוץ לאות.



גדר שכיר יום לענין איסור אמירה לנכרי

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשו"ע אדה"ז סימן רמג קונטרס אחרון סק"א, מבאר רבינו הזקן את ההכרח לשיטתו אשר איסור שליחות לנכרי בשבת אינו רק כשקובע עמו שיעשה מלאכתו בשבת אלא גם כששוכרו לימים סתם, דכיון ששוכרו לפי ימים הרי כשעובד בשבת הרי הוא שלוחו של הישראל (ודלא כשיטת כמה אחרונים, כגון התו"ש והפמ"ג, שהאיסור הוא דוקא כשקובע מלאכתו לשבת).

וד"ל:

אף שבשו"ע כאן [שכר את הגוי בכך וכך ליום] י"ל [=יש לפרש] דצוהו לעשות בשבת, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם הועתק בשו"ע סי' רמ"ד ס"א, מכל מקום הרי פירש שם המ"א סק"ג כלומר ששכרו לימים (ור"ל כמ"ש בפנים כאן). וכך הוא בהדיא בריא"ז סוף פ"ק, וכן משמע בכל הפוסקים הובאו ב"י סי' רמ"ד שהביאו הירושלמי לחלק בין שכיר יום לקבלנות, ואי כשצוהו לעשות בשבת אף בקבלנות אסור כמבואר בסי' רנ"ב. ועיין בב"י שם שכתב ודומה כאילו כו' משמע בהדיא כמ"ש. עכ"ל.

והנה הראי' האחרונה היא מלשון הבית יוסף שזה דומה רק כאילו צוהו לעשות בשבת, דמזה משמע שלא מדובר למי שקבע מלאכתו בפירוש לשבת.

והנה במהדורה החדשה על ראי' זו (הערה י) איתא:

(י) ד"ה ישראל: ודומה כמי שישראל מצוה לעשות לו מלאכה בשבת. ובפסקי ריא"ז שם: כאילו אומר לגוי לעשות מלאכתו בשבת.

כלומר, לשון זה 'ודומה כאילו כו"' הוא הרכבה מלשון הריא"ז ולשון הבית יוסף (וכבר עמד על זה בס' כנישתא דבי רב, ושם פירש דאדרבה בלשון הבית יוסף ניתן לפרש אחרת ועיקר הדיוק הוא דוקא מלשון הריא"ז "כאילו אומר", דמשמע שלא אמר אלא רק הוי כאילו אמר). והעירני ח"א דצ"ב קצת למה הביא רבינו הדיוק מלשון הב"י דוקא ולא מלשון הריא"ז.

ולכאורה פירוש הדברים, דכיון שבתחילת הקו"א הביא שבלשון המחבר יש מקום

לפרש ששכיר יום הוי כשקובע מלאכתו בשבת בפירוש, לכן בא לחזק סברת המג"א, שזו כוונת המחבר, דהרי בב"י נקט לשון כאילו (ואילו זה שכך היא דעת ריא"ז כבר הביא לעיל שכ"כ שם להדיא). ועצ"ע בזה.



שאל גשם באירופה בימות החמה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בשו"ע המחבר סימן קיז ס"ב "ומיהו אם בארץ אחת כולה הצריכים מטר בימות החמה טעה בה יחיד ושאל מטר בברכת השנים (אם רוצה) חוזר ומתפלל בתורת נדבה בלא שאלה בברכת השנים (אבל אינו מחויב לחזור כלל)".

ומדייק המגן אברהם "משמע מלשונו דדוקא כשנעצר המטר אבל בלא"ה מחזירין אותו אף על פי שהגשם במקום ההוא אינו סימן קללה וצ"ע".

וכן הבין בחקרי הלכות דברי אדה"ז שם "אם ארץ אחת כולה צריכה למטר בימות החמה וטעה בה היחיד ושאל מטר בברכת השנים יכול לסמוך על סברא זו בדיעבד ואינו מחויב לחזור".

אבל לכאורה ממ"ש אדה"ז בסימן קיד ס"ה "ואפי' בארצות שלעולם הן צריכות לגשמים בימות החמה בענין שאם שאל בהן גשמים בימות החמה בברכת השנים אין מחזירין אותו כמ"ש בסי' קי"ז" מובן שאפילו בלי עצירת גשמים אין מחזירין אותו.

והנה כתב בביאור הלכה שם ד"ה הצריכים מטר "ועיין בס' זכור לאברהם שכתב . . דה"ה לדין במקומותינו דאנו צריכין מטר בין פסח לעצרת דאם טעה ושאל אז מטר דא"צ לחזור דכפי הנראה כל המקומות הללו הקרובים והרחוקים הם צריכים למטר והו"ל כארץ אשכנז וספרד דכתב הרא"ש".

והיות שמקום מושבו של הזכור לאברהם הי' בין יש לומר שכוונתו במ"ש "בכל מקומות הללו הקרובים והרחוקים" לכל מדינות אירופא. (כ"כ במשנ"ב המבואר הוצאת עוז והדר).

היוצא לנו מדיוק לשונו של אדה"ז בסימן קיד הנ"ל ומעדותו של הזכור לאברהם הנ"ל, שלפי דעת אדה"ז השואל מטר בימות החמה במדינת אירופא אין מחזירין אותו.

אבל יש להעיר שבליקוט הלכות משו"ע אדה"ז (ג) המובאים בסידור תהלת ה' (ויש

לעייין מי אחראי על הליקוט) מובא כדבר פשוט שצריך לחזור. ואם הנ"ל נכון הוא יש לומר שליקוטי הלכות אלו איננו שווה לכל מקום.



סדר תקנת בניית מקוואות

הרב אלעזר הלוי רייטשיק

תושב השכונה מומחה עולמי לבניית מקוואות

א. מזה כמה וכמה עשיריות בשנים אשר נהוג בקהילות אנ"ש ברחבי תבל לבנות מקוואות ע"פ תקנתו הידועה של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שתיקן בבניית המקוואות. בשורות הבאות נבוא לעורר אודות מספר ענינים אשר לפענ"ד לא שמים לב עליהם כ"כ, למרות חשיבותם הגדולה ועיקרית.

הנה ידוע דכאשר בנה כ"ק אדמו"ר מהורש"ב את המקווה ברוסטוב, בנהו בצורת 'בור על גבי בור'. היינו: בור מי גשמים (בור התחתון - השקה) וע"ג בור הטבילה.

ובנוסף לכך בנה אדמו"ר הרש"ב בחצר אוצר [מחסן/מאגר] למי הגשמים, וכל מי הגשמים שנטפו אל הגג ירדו ישירות אל תוך האוצר. ומזמן לזמן - 'תמידין כסדרן', היו מחליפים את מי הגשמים בבור התחתון, וזה בכדי לחשוש לדעת הראב"ד ב"נתן סאה ונטל סאה".

וא"כ נמצא, שכל המי גשמים שבגג ירדו לתוך האוצר, ולפני שהמי גשמים נכנסו לאוצר, ה"ה עברו דרך המשכה (קרקע הראוי' לבלוע), ולאחמ"כ המי גשמים נכנסו לאוצר.

וזה הי' בהקפדה גדולה שהמי גשמים יעברו בתחילה דרך 'המשכה' לפני שהם נקבצים באוצר שבחצר.

וז"ל של הרה"ג הרה"ח הר"ר יעקב לנדא ע"ה אב"ד דב"ב, ברשימה הידועה שכתב אודות המקווה ברוסטוב (סעיף יג) וז"ל:

"הגג דרך עליו עוברים מי הגשמים לא יהיו בו מקומות המעכבים המים וכש"כ שלא יהיו סילוונות פת סתומים. רצוי שהסילון מהגג למטה יהי' ישר בלי ארכובות. ואח"כ יעברו המים דרך צנור בתוך הקרקע עשוי ממלט שיהי' ראוי לבלוע".

ב. והנה בשנים האחרונות נתגלה המקווה והאוצר ברוסטוב (אשר בנה כ"ק אדמו"ר הרש"ב). ונראה במוחש אשר המי גשמים שבגג הולכים דרך 'המשכה' טרם כניסתם לאוצר שבחצר.

ו"אינו דומה שמיעה לראי", ע"כ מצו"ב תמונות מהאוצר ברוסטוב כמו שהוא עכשיו וכמו שהי' כאשר נתגלה (בשנת תשנ"ט) בעת שחפרו ומצאו את האוצר בחצר.

ועל זאת באתי להעיר ולהאיר ולעורר את דעת הקוראים, אשר ראיתי הרבה אוצרות מי גשמים שנבנו בארץ הקודש, והמי גשמים נכנסים ישירות לאוצר – בלי 'המשכה' ע"ג 'קרקע הראוי' לבלוע'.

[ובחור"ל – מטעם שאינו מובן כלל וכלל, בונים מקוואות 'בור ע"ג בור'. אולם לדאבוננו הרב, לא בונים במקוואות אוצרות למי גשמים. וכיום ישנם מקוואות שנבנו בשיטת 'בור ע"ג בור' לפני כמה שנים (ואפי' לפני יותר מארבעים שנה!) ועוד לא החליפו את המי גשמים בבור התחתון עד היום הזה].

וע"ד החיוב שמצינו שצריכים להחליף את המי גשמים בבור התחתון 'תמידין כסדרן'. ובענין זה ראה מה שכתבתי בקונטרס 'תורת טבלין', וראה גם מה שהאריך הגה"ח הרב שד"ב שיחי' לוי' בספרו 'סדר תיקוני מקוואות'.

ג. ועוד באתי להעיר בענין זה:

ברשימה הנ"ל של הרב יעקב לנדא ע"ה נכתב (סעיף י), וז"ל: "נקוי המקוה הי' ע"י משאבה וצנור גומי".

והיינו, דבכל עת שרצו לנקות את בור הטבילה (בור העליון) ולהחליפו מהמים שהיו בו, היו צריכים לחבר צינור גומי למשאבה, ולשים זאת בתוך בור הטבילה ע"מ להוציא את המים, ולאחמ"כ הוציאוהו עד לפעם הבאה שניקו את בור הטבילה.

ויש לעיין בדבר זה, דלכאורה מדוע השתמשו בניקוי הבור דווקא ע"י צינור של גומי (ע"מ להוציא את המים), וה"ז טירחא גדולה ביותר להכניס ולהוציא את הצינור בכל פעם – והלא היו יכולים לשים צינור קבוע בתוך המקוה (דע"פ ההיגיון – הרי היו צריכים לנקות את המקוה לכה"פ אחת לשבוע או שבועיים ולהחליף את המים)??

ולפענ"ד י"ל הסברא בזה, דדבר זה הי' ע"מ שאף פעם לא תארע 'זחילה' בעת הטבילה במקוה. היינו: דבאם הי' במקוה צינור קבוע, הי' אפשר ללא ידיעה להפעיל את המשאבה, וא"כ המים שבתוך המקוה היו נפסלים מטעם 'זחילה'.

ומטעם זה של 'זחילה' (דהוי פסול מדאורייתא) לא נעשה במקוה שום נקב – לא בבור הטבילה (בור העליון) ולא בבור התחתון – ע"מ להוציא את המים וכו'. וכמ"ש ברשימה הנ"ל (סעיף ג), וז"ל התם: "שום נקב בשביל יציאת המים לא יהי' לא בעליונה ולא בתחתונה, ומקום כניסת מי הגשמים יהי' ע"י נקב בעליונה למעלה ממדת המים בכדי שלא יהא חשש זחילה, ודרך העליונה יכנסו לתחתונה".

ואין לתרץ ולומר, דטעם הדבר שלא שמו במקוה צינור ברזל קבוע מהמשאבה הוא

משום שזה הי' חפץ מברזל (שנמצא באופן תמידי בתוך המים). והיות שלא רצוי שיהי' בתוך המקווה (באופן קבוע) צינור ברזל דהוי 'דבר המקבל טומאה' מפנ"ז לא השתמשו בצינור ברזל קבוע, אלא השתמשו בצינור גומי –

דהלא, בבור הטבילה היו כו"כ צינורות מברזל שהיו עשויים לחמם את המים שיהא נוח לטבול בהם, וכפי שמצינו במפורש בשו"ת תורת שלום (סימן ס), וז"ל: "ובדבר לחמם את המקוה, כאשר היא אצל דופן התנור הגדול . . אפשר יכולים לעשות שתתחמם מן התנור על ידי טרובין²⁰⁴, או אפשר יכולים לחממה על ידי פארע מהבאק מים רותחים²⁰⁵ שיהי' מהפליטא".

ועוד כתב שם (סימן סב), וז"ל: "ולהחם המקוה הי' טוב שיהי' על ידי פאראויק²⁰⁶ קטן, כאשר הציע לי וידרין".

וא"כ מצינו במפורש שהיו צינורות מברזל בתוך מי המקווה, ונדחה הטעם הנ"ל.

[לפועל לא ידוע האם החימום התבצע למעשה ע"י צינורות מברזל (עם אדים ממש), או שהי' זה ע"י רדיאטור עם מים חמים שהסתובב בתוך הצינורות, שהרי הרידאטור הומצא בשנת תרט"ו (1855 למנינים) ע"י גוי בעיר פטרבורג, והי' זה שישים שנה לפני שנבנה המקווה ברוסטוב. ויש לעיין].

המורם מכל האמור הוא, דלפענ"ד אסור לקבוע שום צינור קבוע של משאבה או פילטר בתוך המקווה, דיחש לחשוש שבעת מן העיתים יפתחו את המשאבה או את הפילטר (ללא כוונה תחילה) בעת הטבילה, ויהי' למקווה דין 'זוחלין' – דהוי פסול מדאורייתא!

ד. ועוד באתי להעיר, דבאם באים לבנות מקווה ע"פ תקנת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב – 'בור ע"ג בור', ולאחמ"כ רוצים לפרסם שמקווה זה נבנה ופועל ע"פ תקנת אדמו"ר הרש"ב, הרי שהמקווה צריך להכיל בתוכו מספר דברים שהם עיקר בבנין המקווה:

● שיהי' נבנה 'בור ע"ג בור'. היינו, שהבור של המי גשמים [בור התחתון - השקה] יהי' מתחת לבור הטבילה.

● שהבור התחתון יכיל בתוכו 1452 ליטר, היינו: פעמיים ארבעים סאה US 384 – GAL.

● שיהיו במקווה שני נקבים להשקה – טפח על טפח מרובע – בין 'בור העליון' לה'בור

(204) צינורות של מים רותחים שיעברו במקווה ויחממו את המים.

(205) אדים מדוד החימום.

(206) מיחם של אדים.

התחתון'. והיינו לערך 10.4 ס"מ. X.

● שלא יהי' שום נקב בכותל המקווה – בבור הטבילה [בור העליון] או בבור התחתון [של מי הגשמים] (למטה משיעור המים) – ע"מ להוציא את המים.

● גם המי גשמים וגם המי העיר (השאובים) צריכים להכנס למקווה – למעלה מהכותל של המקווה.

● שהמי העיר בבור הטבילה (העליון) צריכים לילך דרך 'המשכה' קודם שנכנסים לבור הטבילה (העליון).

● צריך לבנות 'אוצר' [מחסן/מאגר] שיהי' בו מי גשמים למקווה. והוא צריך להכיל בתוכו לכה"פ כמות של מי גשמים, כמו בהבור התחתון.

● מזמן לזמן 'תמידין כסדרן' צריכים לנקות את הבור התחתון (של המי גשמים), ולמלאות אותו מחדש עם מי גשמים מה'אוצר'. וזה נעשה בשביל לחשוש לדעת הראב"ד ד"נתן סאה ונטל סאה".

[וללא אוצר מי גשמים זה דבר שכמעט א"א לעשותו. היות וא"א לסגור את המקווה לזמן ארוך (ואפילו לא לכמה ימים) עד שהבור התחתון יתמלא מחדש עם מי גשמים].

● המי גשמים ילכו מה'אוצר' למקווה דרך 'המשכה' - קודם שנכנסים למקווה.

● המי גשמים ילכו מהגג דרך 'המשכה' - לפני שנכנסים ל'אוצר'.

● הצינורות שמובילים את המי גשמים מהגג ל'אוצר' יהיו באופן ישיר (וללא שום כפיפות וכיו"ב).

● לא יהיו שום סילונות סתומים.

כל הנ"ל הם רק מספר דברים עיקריים, אך דעו נא רבותי כי רבים הם הפרטים ופרטי פרטים הנדרשים בנוגע לבניית המקווה – וא"א לפורטם כאן²⁰⁷.

וע"כ כאשר בונים מקווה וחסרים בו כמה מן הפרטים דלעיל (וגם כמה מן הפרטי פרטים שנתבארו בתקנת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב) הרי שא"א לומר שמקווה זה נבנה ופועל כשיטת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב! ואפשר רק לומר שבמקווה זה יש כמה פרטים מעין תקנת אדמו"ר הרש"ב במקוואות.

●

וע"כ לגופו של ענין: כל הרוצה לבנות מקווה שיהי' כפי תקנת אדמו"ר הרש"ב, חובה

(207) ועיין באריכות גדולה בספר 'סדר תיקוני מקוואות' להגה"ח הרב שד"ב שיחי' לוי.

עליו לקחת השגחה והדרכה של רב מורה הוראה בישראל. ושיהי' זה מהתחלת תכנון הבני' עד לסוף הבני' ומילוי המי גשמים.

וצריך שיהי' זה א' שיודע ובקי בכל הפרטים שבהל' מקוואות, וגם יש לו נסיון והבנה רבה בתחום התכנון והבני', וגם יש לו הבנה בטכנולוגי' מודרנית הקשורה למקוואות, עם כל הפרטים המסתעפים מכך²⁰⁸. ולא באתי אלא להעיר ולהאיר ולעורר את דעת קוראים. ונזכה שתיכף ומיד יקויים הייעוד "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם", ותיכף ומיד ממש.



צינור, תעלת המשכת המים מהגג לאוצר



א. צינור המי גשמים מהגג
ב. תעלת המשכת המים מהצינור לאוצר המים

208) וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר (תכ"ב ע' תפג) שכתב, וזלה"ק:

"לתוכן מכתבו בנוגע להמקווה הידועה, מה שאינו מובן כלל וכלל: מהו האיסור לבדוק מקווה, שכנראה עשיריות בשנים לא עלה על לב איש לבדוק הנעשה ביסוד הכשרות שלה.

והרי אפילו מעין עלול לשינוים, ובפרט שבודאי כדרך כל הערים בארצות הברית, היו שם כמה חפירות וכו' וכו' שעלולים להשפיע על הנ"ל, והרי עצם הענין דאורייתא הוא וכו' וכו'", עכלה"ק.



תמונה מהחצר משנת ה'תשנ"ט בעת החפירות
 כשמצאו את האוצר והמשכות.
 ורואים את המשכות שהם אורגנלי (החץ)

תמונה כוללת: האוצר, תעלת המשכת המים

מהגג



ניתן לראות כיסוי של הבורות, ותעלת ההמשכה מי גשמים כשמכוסה (תמונה העליונה) וכשאינה מכוסה (תמונה התחתונה)

מנהגנו בהפטרת פ' פקודי

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

א. בהגהות של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לסידור תורה אור (נדפס לאחרונה בשו"ת 'תורת שלום' ע' טו): "וכ"ק אאמו"ר צוקללה"ה היה אומר רוב ההפטרות כמנהג ספרדים, וארשום אותן הרשומות בזכרוני . . שמות – הבאים ישרש . . ויקהל (כמדומה לי ברור) -

וישלח המלך שלמה. פקודי – אינני זוכר וכו'.

ולכאורה, הטעם שבפ' ויקהל ובפ' פקודי כותב באופן מסופק – בפ' ויקהל כותב "כמדומה לי ברור" ובפ' פקודי כותב "אינני זוכר" לגמרי – ודלא כשאר פרשיות שבהן כותב באופן ברור, הוא משום שנדיר הדבר שיקראו הפטרות פרשיות אלו, שהרי ברוב השנים (פ' ויקהל פקודי מחוברות, וברוב השנים) קוראים בהם או פ' החודש או פ' שקלים, ומפטירים ההפטרה המתאימה ולא ההפטרה דפרשת השבוע, כך שאין מצוי שיפטירו ההפטרות הללו ולכן מובן שאין להשוותן לשאר הפטרות הנקראות מדי שנה בשנה.

ב. והנה, למעשה מנהגו בפ' פקודי הוא כמנהג האשכנזים, שמפטירים "ותשלם כל המלאכה", ולא כמנהג הספרדים שמפטירים "ויעש חירום". וכמו שמספר כ"ק אדמו"ר ברשימותיו (תורת מנחם רשימת היומן ע' רנג) שכן נהג אדמו"ר מהוריי"צ בשנת תרצ"ב.

ואולי יש לבאר הטעם שבהפטרה זו אין נוהגים כמנהג הספרדים – בשונה מרוב ההפטרות שבהן כן נוהגים כמנהגם – שהוא בדומה למנהגו בהפטרות פ' שמות, שגם בה אין נוהגים כמנהג הספרדים אלא כמנהג האשכנזים, ולכן מפטירים "הבאים ישרש גו" ולא "דברי ירמיהו" (ומודגש בה'חסידישע פרשה' בתורה אור לפ' שמות שבא שם דרוש על הפסוק "הבאים ישרש" דוקא).

והיינו, שאף שבדרך כלל נוהגים אנו כמנהג הספרדים, הרי בשתי הפטרות אלו מעדיפים אנו את מנהג האשכנזים משום שלמנהג הספרדים בהפטרות אלו נמצא שמפטירים הפטרה זו פעמיים במהלך השנה, כי "דברי ירמיהו" – ההפטרה לפ' שמות להספרדים – מפטירים כבר בהשבת הראשונה דתלתא דפורענותא, וכן "ויעש חירום" – הפטרת פ' פקודי להספרדים – מפטירים בשבת שניה של חנוכה;

ולכן מעדיפים אנו את מנהג האשכנזים, כדי שתהיה הפטרה חדשה שלא קוראים אותה בפעם אחרת.

ג. והנה, לפי זה יומתק גם זה שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב כותב על הפטרה זו דפ' פקודי ש"אינני זוכר" – דלא כהפטרות פ' שמות שבה כתב ברור שמפטירים כהאשכנזים – כי אף שיש דמיון בין שתי הפטרות אלו, כנ"ל שבשתיהן הספרדים מפטירים הפטרה שנקראת כבר בזמן אחר ולכן מעדיפים אנו את מנהג האשכנזים, הרי באמת יש לחלק ביניהם, ויש מקום לומר שאף שבפ' שמות הסברא פשוטה להעדיף את מנהג האשכנזים, הרי בפ' פקודי אין הדברים פשוטים כ"כ ויש מקום לספק.

והענין בזה:

נתבאר לעיל שההפטרה דפ' פקודי למנהג הספרדים – "ויעש חירום" – נקראת כבר בשבת השניה של חנוכה, ולכן יש סברא להעדיף הפטרה אחרת. אמנם באמת, הרי ברוב השנים אין שתי שבתות בחנוכה אלא שבת אחת בלבד (ולאידך גיסא – באותה קביעות

שבה יש שתי שבתות בחנוכה הרי פעמים רבות בכלל לא קוראים באותה שנה בהפטרות פקודי כי נדחית היא מפני הפטרת פ' החודש וכו'), כך שנמצא שבפועל (פעמים רבות) לא נקראת הפטרה זו בזמן אחר;

ולאידך גיסא, הרי רוב הפטרה כמנהג האשכנזים – "ותשלם כל המלאכה" – נקראת היא בקביעות בכל שנה ושנה ביום השני דחג הסוכות, אלא שבהפטרה דפ' פקודי מוסיפים כמה פסוקים שאין קוראים אז – אבל סו"ס רוב הפטרה נקראת כבר ביום השני דחג הסוכות (אמנם להעיר שהוא רק בחו"ל ולא באה"ק ששם אין מפטירים בכלל ביום השני דחג הסוכות, כמובן).

ונמצא, שיש בענין זה סברות לכאן ולכאן, ומובן למה יש מקום לספק בהפטרה זו במיוחד, וק"ל.



פשוטו של מקרא

"ואת מכסה" לשיטת רבי יהודה

הת' דב בעריש רוטנברג

מתלמידי הישיבה שעל יד האוהל הק'

בפרשת תרומה פרק כו פסוק יד - "ועשית מכסה לאהל עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה".

וברש"י - לאותו גג של יריעות עיזים עשה עוד מכסה אחד של עורות אילים מאדמים ועוד למעלה ממנו מכסה עורות תחשים, ואותן מכסאות לא היו מכסין אלא את הגג ארכן ל' ורחבן י', אלו דברי רבי נחמיה. ולדברי רבי יהודה מכסה אחד היה חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות תחשים.

וצריך להבין איך יפרש רבי יהודה את הכתוב בפרשת פקודי (לט, לג-לד) "ויביאו את המשכן אל משה . . . ואת מכסה עורות האילים המאדמים ואת מכסה עורות התחשים ואת פרוכת המסך" - דמשמע בפירוש שהיו שני מכסאות שונים שהובאו אל משה בנפרד ולא אחד?!
אחד!

ובסגנון שמוכיח כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ז עמוד 324) מהמשך הפסוקים שם (לט) "את המנורה הטהורה את נרותיה נרות המערכה ואת כל כליה ואת שמן המאור" שבפשוטו

של מקרא לא היו הנרות מחוברים למנורה, שהרי אם היו מחוברים אי אפשר לומר שהביאו את המנורה וגם את הנרות אל משה - ובלשונו הק':

נאך א הוכחה אויף דעם: אין פ' פקודי, וואו עס ווערט דערציילט ווי מען האט געבראכט דעם משכן צום משה'ן, שטייט: "את המנורה הטהורה את נרותי גו" - איז בשלמא אויב מ'זעט לערנען אז די נרות זיינען געווען נפרדים פון דער מנורה, איז מובן וואס דער פסוק טיילט זיי אויס באזונדער אין דעם סדר ההבאה;

אויב אבער די נרות זיינען געווען "מקשה" מיט דער מנורה, האט דאך קיין ארט ניט צו זאגן, אז מ'האט געבראכט די מנורה און (אויך) נרותי' - בריינגענדיק די מנורה ווערן במילא געבראכט אויך די נרות [פונקט ווי עס פאסט ניט צו זאגן אז מ'האט געבראכט די מנורה און די קנים, גביעים וכו']. עכלה"ק.

וכמו כן יש להקשות על דעת רבי יהודה - לשיטתו 'האט דאך קיין ארט ניט צו זאגן' "ואת מכסה עורות האילים המאדמים ואת מכסה עורות התחשים!?"

ומה רבה הקושיא - רבה התמיהה שלא עמד על כך אף לא אחד ממפרשי רש"י (שתח"י), גם לא המשכיל לדוד שמבאר פסוק אחר בפרשת פקודי לשיטותיהם (הובאו דבריו לקמן)!

[העירני חכם א', שלולא השיחה היה אפשר לתרץ שאכן הביאו אותם אל משה נפרדים זה מזה ומשה חיבר אותם.

אך מתוך השיחה שמוכיח מהבאת הנרות בפ"ע שלא היו מחוברים גם לאחר מכן - מובן שאי אפשר לתרץ כן. ובפשטות: הביאום אל משה שלמים ומוכנים להקמת המשכן].

ובדוחק (ואולי - ע"ד צחות) יש לתרץ דאזלו רבי נחמיה ורבי יהודה לשיטתייהו בפירוש הכתובים, כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה עמוד 271 והמצוין בהערה 39 שם) ששיטת הלימוד של רבי יהודה היא 'צו אפשטעלן זיך בעיקר אויף כללות הענין' ואילו רבי נחמיה 'שטעלט זיך אפ בעיקר אויפן פרט, אויפן ווארט'.

וזהו אם כן סיבת מחלוקתם גם כאן ודיוקא בגלל משמעות הפסוק הנ"ל בפרשת פקודי:

לרבי נחמיה שמדייק ומפרש על פי משמעות כל מילה ומילה שפיר מוכח מהפסוק הנ"ל שהיו שני מכסים שונים, כנ"ל.

אך לרבי יהודה שעומד בעיקר על כללות הענין אין לדייק מחילוק התיבה הפרטית "את" . . ואת מכסה" שהיו שני מכסים, ושפיר יש ללמוד שמדובר במכסה אחד.

[ולהעיר מסיום השיחה בחט"ז שם, שבאחד המקומות רש"י משמיט בדיבור המתחיל את המילה "ואת" מיט דער כוונה צו מדגיש זיין דערמיט, אז מ'דארף לערנען דעם פסוק

כאילו ווי עס וואלט פאר "נרותי" ניט געשטאנען דער ווארט "ואת".

ולעהיר שבמשכיל לדוד (על פירש"י תרומה שם) מבאר את הכרחו של כל אחד מהם - באופן שמתאים למחלוקת זו שלהם (אך יש לציין שהמשכיל לדוד עצמו גורס רבי יוסי במקום רבי יהודה):

הכרחו של רבי נחמיה הוא מכך שהפסוק בפרשת תרומה חוזר פעמיים על המילה "מכסה" ולא כותב "מכסה עורות אילים מאדמים ועורות תחשים" - בהתאם לשיטתו שיש לדייק על מילה פרטית (ומענה רבי יהודה הוא שישנה סיבה צדדית לכפילות המילה, לשלול שלא יהיו בערבוביא).

הכרחו של רבי יהודה הוא מפסוק בפרשת פקודי (מ, יט) "וישם את מכסה האוהל עליו מלמעלה" דמשמע שהיה רק מכסה אחד בשימה אחת - בהתאם לשיטתו שמדייק על כללות כוונת הפסוק, ומענה רבי נחמיה הוא שהמילה "מלמעלה" שבסוף הפסוק הינה מיותרת ובאה לרבות את מכסה התחשים - בהתאם לשיטתו שמדייק על התיבה הפרטית (והפסוק כולל אותם בשימה אחת רק כדי להודיע שהוצרכו שניהם להינתן על המשכן בבת אחת).

[ולעהיר שאינו מציין לפסוק נוסף (ויקהל לה, יא) "את המשכן את אהלו ואת מכסהו" דמשמע שהיה רק מכסה אחד, וכאן אין לתרץ אליבא דרבי נחמיה כפי שמתרץ את הפסוק בפרשת פקודי].

ועל פי ביאור זה (דאזלו לשיטתייהו) תומתק לשון רש"י "אלו דברי רבי נחמיה, ולדברי רבי יהודה" - שמשמעותה (גם) שעל פי מחלוקתו על רבי נחמיה במקומות אחרים מובנת מעצמה שיטתו כאן.

אמנם ביאור זה דחוק במקצת:

(א) כאן קשה יותר לומר שמשמעות הפסוק "את מכסה" . . ואת מכסה" היא רק 'דיוק בתיבה פרטית'.

(ב) לפי זה הוכחת רבינו בחלק טז בנוגע לנרות מתאימה בעיקר לשיטת רבי נחמיה ולא כל כך לשיטת רבי יהודה.

(ג) בחלק ה' שם הערה 39 מגיע הרבי למסקנא שרבי נחמיה חולק על רבי יהודה לפי שמדייק בתיבה פרטית וגם לפי שמהדר בכבודן של ישראל (כאשר משמעות כללות הפסוק היא היפך כבודן) - ורק כאשר קיימים שניהם יחד (ראה שם ובהערה 28 כמה דוגמאות).

ואולי גם כאן יש לומר אשר הסברא שתרמו והכינו בני ישראל עוד שני מכסים למשכן ולא רק אחד המורכב משני חלקים - הוא הידור בכבודן של ישראל.

”יתרו - חותן משה”*

הת' שניאור זלמן סלונים

ישיבת תות”ל המרכזית - 770

א. על הפסוק (יתרו יח, א) ”וישמע יתרו כהן מדין חתן משה את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים”, מפרש רש”י: ”חתן משה - כאן היה יתרו מתכבד במשה אני חותן המלך ולשעבר היה משה תולה הגדולה בחמיו שנאמר וישב אל יתר חותנו”.

ובפשטות, בא רש”י לתרץ על הא (דהוקשה לי' ל'בן חמש למקרא) מדוע נקט הפסוק ”חתן משה”, והלא הפסוק בא לתאר מיהו יתרו, ומה נוגע לנו היותו ”חתן משה”?

וע”כ מבאר רש”י, דהיות ויתרו התכבד במשה - שהי' אומר ”אני חותן המלך” - א”כ גם היותו ”חתן משה” הוי חלק מן התוארים השייכים ליתרו²⁰⁹.

[בשונה מפ' שמות, דהתם מצינו במפורש אשר משה רבינו התכבד בחותנו - שהרי הפסוק מתאר גבי משה רבינו ”וישב אל יתר חותנו”. וזהו החידוש בפרשתנו²¹⁰].

ולאחר פסוק זה מוצאים אנו בפסוקים שלאחמ”כ אשר ממשיכה התורה לקורא ולכנות את יתרו בשם ”חתן משה”, ואין לרש”י צורך לבאר בכ”מ מדוע נקרא יתרו בשם זה, כידוע ומפורסם בכללי רש”י דרש”י סומך על מ”ש לפנ”ז²¹¹.

[וכן מצינו בפסוק ב: ”ויקח יתרו חתן משה”, ובפסוק ה: ”ויבא יתרו חתן משה”,

(* לע”נ זקני מו”ר הגאון החסיד הרב זאב דוב בן הרב יהודה לייב ע”ה סלונים. נלב”ע י”ד טבת ה’תשע”ח. תנצב”ה.

209) וראה גם פ’ החזקוני עה”פ שכתב: ”חתן משה. פרש”י כאן היה יתרו מתכבד במשה, כלומר כאן שנתגדל משה ונעשה שר היה יתרו מתכבד בו, ולשעבר שעדיין לא נתגדל וגלה מארצו היה הוא תולה הגדולה בחמיו, שהיה נשיא בעירו”.

210) ראה ב’שפתי חכמים’ (אות 1) שכתב וז”ל: ”אע”פ שאין הפרש בין וישמע יתרו חתן משה ובין וישב משה אל יתר חותנו שבשניהם יחד יתרו הוא הנודע עם משה ולא משה עם יתרו שפירוש חותנו כמו חותן משה מכל מקום יש הפרש מצד הסיפור על משה ומזכיר את יתרו בשם חותנו נראה שכונת המספר לבד את משה ואם הסיפור הוא על יתרו ומזכיר את יתרו בשם חותן משה נראה שכונת המספר הוא לכבד את יתרו”.

211) עיין בספר ’כללי רש”י’ - פרק ז.

ובפסוק יב: "ויקח יתרו חתן משה"²¹²].

ועפ"ז יש לעיין בפרש"י בהמשך הפרשה: דהנה על הפסוק (יז) "ויאמר חתן משה אליו לא טוב הדבר אשר אתה עשה" פי' רש"י: "ויאמר חתן משה - דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך". וצריך להבין: מדוע חוזר רש"י ומבאר מדוע מכנה התורה את יתרו בשם "חתן משה", והלא רש"י כבר ביאר זאת בריש הפרשה [ובמייוחד, דכנ"ל מצינו במספר פסוקים לאחמ"כ שחוזרת התורה ומכנה את יתרו בשם "חתן משה" ורש"י לא מפרש כלום] ומאי שנא הכא?

212) ויש לעיין בשינוי התוארים בתורה כלפי יתרו, דבמקומות שהובאו לעיל מכנה התורה את יתרו בשם "חתן משה", אולם מצינו מספר פסוקים בהם כותבת התורה "יתרו" ללא התואר "חתן משה" [ראה פסוק ט: "ויחד יתרו על כל הטובה", ופסוק י: "ויאמר יתרו ברוך ה'"]. ויתר על כן מצינו בפסוקים שלאחמ"כ בהם כותבת התורה רק "חתן משה" ותו לא! [ראה פסוק יד: "וירא חתן משה", ופסוק יז: "ויאמר חתן משה אליו"]. ויש להבין טעם שינויים אלו בפסוקים.

ואולי יש לומר הביאור בדבר (ובדא"פ עכ"פ), דיש לחלק בין הנכתב בכל הפסוקים לעיל, וי"ל דישנם ג' ענינים הנכתבים גבי יתרו בפרשה זו: (א) כשמדובר גבי יתרו, וכן אודות ענין הקשור עם משה רבינו; (ב) כשמדובר רק אודות יתרו; (ג) כשמדובר גבי יתרו, אך זה רק בשביל לתאר ענין לגבי משה רבינו (והא דמוזכר יתרו בפסוק, הוי רק בשביל לבאר ענין גבי משה, אך אין מטרת התורה לבאר משהו גבי יתרו).

ולפ"ז ניתן לבאר החילוק בפסוקים: (א) הפסוקים שהובאו לעיל בגוף ההערה, בהם נוקטת התורה מעשה שנאמר גבי יתרו, אך יש לו קשר ישיר גם לגבי משה רבינו: פסוק ב: "ויקח יתרו חתן משה את צפורה אשת משה". פסוק ה: "ויבא יתרו חתן משה, ובניו ואשתו אל משה". פסוק יב: "ויקח יתרו חתן משה עלה וזבחים לאלוקים, ויבא אהרן . . . לאכל לחם עם חתן משה", וראה פרש"י עה"פ: "ומשה היכן הלך . . . אלא שהי' עומד ומשמש לפניהם". (ב) פסוקים שבהם נוקטת התורה ענין אך ורק לגבי יתרו: פסוקים ט-י שהובאו לעיל בהם יתרו מברך את ה' על כל הטובה שנעשתה לישראל. והיות ובפסוקים אלו לא נאמר ענין מסויים גבי משה, אלא מדובר אך ורק לגבי יתרו, לכן לא נאמר שם לגבי יתרו התואר "חתן משה". (ג) הפסוקים שבהם מתארת התורה שיתרו ראה את משה רבינו שופט את עם ישראל יומם וליל, וע"כ הוא בא בתלונה אליו, והציע לו להעמיד שרים לעם ישראל. ומטרת פסוקים אלו היא לבאר מה ראה יתרו במשה. היינו: דאין מטרת התורה לומר לנו שיתרו ראה משהו מסויים, אלא - יתרו ראה משהו בחתנו 'משה', וזה גרם לו את כל המתואר שם. וא"כ מבואר היטב מדוע שם נוקטת התורה רק "חתן משה" ותו לא (פסוק יד ופסוק יז), היות וכל הנכתב שם הוא ע"מ לתאר מצב שהי' במשה רבינו (שזאת ראה יתרו).

ועפ"ז יובנו השינויים האמורים בפסוקים. ועוד ישל"ע בכהנ"ל.

ב. והנה ב'שפתי חכמים' על הפסוק (אות ל) כתב ליישב את פרש"י. וז"ל: "והא דלא פי' רש"י זה לעיל גבי וירא חותן משה וגו', י"ל משום דכתיב לעיל מיניה [פסוק טו] ויאמר משה לחותנו כי יבא וגו', אם כן היה לו גם כן כאן לכתוב ויאמר חותנו ולא להזכיר משה לכ"פ דרך כבוד וכו'. ומשום הכי פירש הכא ולא פירש זה לעיל".

ויוצא מדבריו, דרש"י בא לבאר מדוע לא נכתב בפסוק 'ויאמר חותנו' בהמשך למ"ש לפני"ז בפסוק טו 'ויאמר משה לחתנו' [דבפסוק הכא יתרו עונה למשה על דבריו, ובהתאם לכך הי' מתאים לכתוב "חותנו" כפי שכתבה התורה בדברי משה]. וע"כ ביאר רש"י ד"דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך", ומשום הכי נקטינן הכא "חותן משה". ועפ"ז מובן החידוש שבדברי רש"י, בנוסף לפירושו בתחילת הפרשה.

אולם תירוץ זה צ"ע, שהרי:

א. מצינו כבר במספר פסוקים לפני"ז שכותבת התורה (פסוק ח) 'ויספר משה לחתנו', ובפסוקים שלאחמ"כ (ט-י) נאמר "ויחד יתרו . . ויאמר יתרו", ומדוע התם לא הוקשה לי' לרש"י מדוע לא כותבת התורה [במקום "ויאמר יתרו"] 'ויאמר חותנו', בהתאם לנאמר לפני"ז²¹³, ורק בפסוק דילן נעמד ע"כ רש"י?

ב. בגוף ביאורו של ה'שפתי חכמים' אינו מובן כלל, דבאם בא רש"י בפירושו לבאר מדוע לא כותבת התורה 'ויאמר חותנו', א"כ מה הביאור בדבריו "דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך", דלפי דברים אלו איפכא מסתברא – דדווקא התואר "חותנו" שפיר יתבאר עם דברי רש"י "חותנו של מלך"?

ג. וע"כ נראה לבאר באופן א את דברי רש"י. ובהקדים:

דהנה יש לעיין בדברי רש"י, מדוע הביא בד"ה את המילה "ויאמר" [חתן משה], והלא רש"י לא בא לבאר אלא את המילים "חתן משה" (דנכתבו כאן מפני ה"דרך כבוד" שקוראו הכתוב), ומה מקום להביא בד"ה גם את המילה "ויאמר" שעל פניו אינה מתבארת בדברי רש"י?

אלא י"ל, דשתי הקושיות מתורצות בחדא מחתא:

דרש"י בא לבאר קושי העלול להתעורר ל'בן חמש למקרא'. כאשר ה'בן חמש למקרא' לומד את פרש"י בריש הפרשה "חתן משה" – כאן היה יתרו מתכבד במשה אני חותן המלך", הרי הוא מבין שכאשר נאמר בתורה גבי יתרו "חותן משה" ה"ז משום שיתרו התכבד

213) אף שיש לתרץ (בדוחק), דבפסוקים אלו יתרו לא משיב על דברי משה, אלא אומר סתם דברי שבח לה' על הטובה שנעשתה לישראל. משא"כ אצלינו דיתרו משיב על דברי משה ("לא טוב הדבר אשר אתה עשה"), ומפנ"ז דווקא הכא מתאים טפי לכתוב 'ויאמר חותנו' בהתאם לנאמר לפני"ז.

במשה.

ולפ"ז מבין ה'בן חמש למקרא' מדוע נאמר בתורה בהמשך הכתובים גבי יתרו "חותן משה", ותואר זה הינו תואר כבוד כלפי יתרו שגרם לו להתפאר ולומר אני חותן משה.

אולם שמגיעים לפסוק דילן מתעורר ה'בן חמש למקרא' בקושיא: דהלא בפסוק זה יתרו טוען כבי' כלפי משה ומשיב על דבריו – "ויאמר חתן משה לא טוב הדבר אשר אתה עשה". וא"כ, כיצד ניתן לומר גם בפסוק זה אשר הא דנאמר כלפי יתרו "חותן משה" הוא תואר כבוד שנאמר כלפיו, והרי יתרו בפסוק זה לא 'התכבד' במשה, ואדרבא – הוא טען כלפיו "לא טוב הדבר אשר אתה עשה". וכיצד כותבת התורה על יתרו "חותן משה" (דמשמע שיתרו 'התכבד' במשה)?

וזה בא רש"י לתרץ בדבריו "דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך". דהטעם בפסוק זה שונה מהפסוקים שלפניו: דהכא מכנה התורה את יתרו בשם "חותן משה" [לא בגלל שיתרו 'התכבד' במשה, אלא משום] "דרך כבוד" שקוראת כלפיו התורה. ויובן היטב מדוע חוזר רש"י ומבאר מדוע נאמר בכתוב "חותן משה", אף שכבר ביאר זאת בתחילת הפרשה – דהכא יש טעם שונה לכתבת מילים אלו.

ועפכ"ז שפיר יבואר מדוע הביא רש"י בד"ה את המילה "ויאמר": דכל ההכרח לפירושו [דבפסוק זה התואר "חותן משה" הוא מטעם אחר כנ"ל] הוא מפני דברי יתרו שנאמרו בפסוק "לא טוב הדבר אשר אתה עשה", דמדברים אלו מוכח מפורשות שיתרו לא 'התכבד' במשה. אלא ע"כ ישנו טעם אחר לתואר "חותן משה", וזהו כנ"ל משום "דרך כבוד וכו'". וזהו "ויאמר חותן משה" – דמהדברים שנאמרו ("ויאמר") מוכרחים למצוא טעם ל"חותן משה".

*

ד. הגנה מקור דברי רש"י בתחילת הפרשה "חותן משה" – כאן היה יתרו מתכבד במשה אני חותן המלך ולשעבר היה משה תולה הגדולה בחמיו שנאמר וישב אל יתרו חותנו, הוא במכילתא על הפרשה (פרשה א), וז"ל המכילתא: "חותן משה" – מתחילה היה משה מתכבד בחמיו, שנאמר "וילך משה וישב אל יתרו חתנו", עכשיו חמיו מתכבד בו, אמרו לו מה טיבך, אמר להם אני חותן משה".

ויש לעיין במספר שינויים שמצינו בין דברי רש"י למ"ש במכילתא:

א. במכילתא איתא "מתחילה היה משה מתכבד בחמיו", ואילו רש"י כתב "ולשעבר

היה משה תולה הגדולה בחמיו²¹⁴; ב. במכילתא איתא "אמר להם [יתרו] אני חותן משה", ואילו רש"י כתב "כאן היה יתרו מתכבד במשה אני חותן המלך". וטעמא בעי – מדוע שינה רש"י מדברי המכילתא?

ה. ויש לבאר זאת ע"פ דברי רש"י במק"א:

דהנה בפרשת ויחי על הפסוק (מח, ב) "ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך ויתחזק ישראל וישב על המטה", פי' רש"י: "ויתחזק ישראל – אמר אע"פ שהוא בני מלך הוא, אחלק לו כבוד. מכאן שחולקין כבוד למלכות".

וא"כ מוכח מדברי רש"י אלו ש"חולקין כבוד למלכות", וזהו חלק מפשש"מ שה'כבוד' הוא מענינו של מלך.

וזהו הביאור ברש"י בפרשתנו: דכאשר ה'בן חמש למקרא' קורא ברש"י ש"היה יתרו מתכבד במשה", מבין ה'בן חמש למקרא' שיש כאן דרך כבוד שנעשתה כלפי משה (שיתרו 'התכבד' בו), ומפנ"ז רש"י כותב בדבריו [מה יתרו התכבד במשה-] "אני חותן המלך", דהיות ומשה רבינו הי' נשיא ומלך ישראל²¹⁵ לכן יכל יתרו להתכבד בו, כי כנ"ל בדברי רש"י ש"חולקין כבוד למלכות".

משא"כ משה רבינו שלא יכל 'להתכבד' בחמיו, היות וכבוד זהו מדרכי המלוכה דווקא (ששייך רק כלפי משה), ולכן משה היה "תולה הגדולה בחמיו", אך לא היה בכך משום כבוד ("מתכבד").

ו. אמנם, ביאור זה שפיר יובן בדברי רש"י בתחילת הפרשה. אך הנה יש לעיין בדברי רש"י בהמשך הפרשה שביארנו לעיל (פסוק יז): "ויאמר חתן משה – דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך", ויש לעיין הכא מדוע נאמר גם בפרש"י זה הלשון "חותנו של מלך", אע"ג שאין המדובר כאן שיתרו הי' 'מתכבד' במשה²¹⁶, אלא סתם "דרך כבוד [ש]קוראו הכתוב"?

ויש לבאר גם הכא ע"פ דברי רש"י שנאמרו לפנ"ז:

(214) ובעיוני בדברים אלו ראה ראיתי בחומש הוצאת 'אשל אברהם' [להרב אברהם שיחי' אלאשולין] שכתב לבאר שינוי זה: דמשה רבינו הי' ה"עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" וא"כ לא שייך לומר כלפיו ש"הי' מתכבד" במישהו אחר, אלא צ"ל שהי' משה "תולה הגדולה" (ובזה אין שום התנשאות וגאווה). משא"כ גבי יתרו דשייך למימר בי' "היה מתכבד", משום דלא מצינו דמוכר בו מעלת הענווה.

(215) להעיר מרש"י בפ' תולדות (כו, י): "המיוחד בעם זה המלך".

(216) כפי שביארנו לעיל באריכות.

דהנה בפסוק זה יתרו פורס בפני משה רבינו את טענותיו מדוע "לא טוב הדבר אשר אתה עשה" [וממשיך לומר בפסוקים הבאים "כי כבד ממך הדבר וכו'"], ואז מייעץ לו יתרו למנות שרים שידונו את עם ישראל].

והנה, בפסוק יג כתב רש"י: "ישוב משה . . ויעמד העם – יושב כמלך וכולן עומדים. והוקשה הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודן של ישראל, והוכיחו על כך שנא' מדוע אתה יושב לבדך וכלם נצבים".

והנה מבואר אשר טענתו של יתרו כלפי משה רבינו הייתה בכך שמשה יושב כמלך, וכל העם עומדים עליו. וע"כ אמר יתרו למשה "מה הדבר הזה . . לא טוב הדבר".

וא"כ מבואר טפי דברי רש"י: דבפסוק "ויאמר חתן משה" מוכרחים לומר שמפני הטעם ש"דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך" דווקא לכן נאמר "חותן משה". ומדייק רש"י בדבריו "חותנו של מלך", היות וכל טענתו של יתרו שטען כלפי משה התבססה ע"כ שמשה היה "יושב כמלך וכולן עומדים", וע"כ נאמר "לא טוב הדבר אשר אתה עשה".

ומבואר היטב מהיכא משמע לי' לרש"י דבריו אלו. וניתן לראות מכאן את דיוקן המופלא של רש"י בכל מילה ומילה בפירושו, כפי שנתבאר באין ספור שיחותיו הק' של הרבי.



הארון שבו היו שברי לוחות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בפירוש רש"י על התורה בהעלותך (י, לג) מבאר שהארון שבו היו שברי לוחות אינו הארון שבו היו הלוחות והוא הארון שעשה משה ושיצאו עמו למלחמה, ועליו כתוב שם "ארון ברית ה' נוסע לפנייהם דרך שלושת ימים לתור להם מנוחה". וכן הובא בכמה מדרשים בפ' בהעלותך שם, אשר קובצו להם יחדיו בתורה שלמה על הפסוק. ואילו הארון שעשה בצלאל שבו היו הלוחות, היה נוסע עמהם במקומו עם חלקי המשכן, כאשר יחנו כן יסעו. וכן פירש רש"י בפ' עקב על הפסוק ועשית לך ארון עץ (י, א) שהארון היוצא למלחמה אינו הארון שבמשכן.

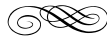
אמנם הרמב"ן בפרשת עקב שם חלק על רש"י וס"ל שזו אגדה בעלמא, ולא הי' אלא ארון אחד, ובו היו הלוחות ושברי לוחות.

והביא דבריו האברבנאל בפ' בהעלותך שם, שדעת רבותינו בכל מקום שהיה ארון אחד בלבד ובו לוחות ושברי לוחות.

ומה שכתוב שם שהארון הלך שלשת ימים לפניהם לתור להם מנוחה, דלכאורה כאשר יחנו כן יסעו, והיה הארון הולך באמצע המחנה עם כל חלקי המשכן, מפרש האברבנאל שזו הוראת שעה בלבד פעם אחת באותו מסע ובמסע נוסף.

אך צע"ק מדוע לא פירש הרמב"ן בפ' בהעלותך מהי הכוונה בזה שהארון הלך לפני המשכן שלשת ימים.

[עוד יש להעיר, שבלקו"ש ח"ט עמוד 201 הערה 31 משמע שהפירוש ששברי הלוחות היו מונחין בארון שעשה משה הוא חידושו של הרא"ם בהעלותך שם, וצ"ב דהא מפורש הוא ברש"י שם וברמב"ן פ' עקב שם].



שונות

איך חשב המן לאבד את ישראל, וכי לא ידע שיעשו תשובה לבטל הגזרה?

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר 'זרע שמשון' על מגילת אסתר (אות יג) כתב בין השאר: "ובכסף נבחר בפ' בראשית (ד"ה וע"פ) תמה על אותו הרשע המן, ובמה שכתבו חכמי האמת שנתלבש בו ס"מ בעצמו, איך חשב לאבד את ישראל, וכי לא היה יודע שאין לך דבר דעומד בפני התשובה, ויש בתוכם חסידים, ובפרט מרדכי והתך ותלמידיו שיעשו תפלה ותשובה לבטל הגזרה, ולמה הוציא בעדם עשרת אלפים ככר כסף. אלא בזה טעה הרשע, שעיקר התשובה היא הודוי, וחשב שאי אפשר להם לישראל לשוב בתשובה כראוי, שהרי צריך לזכור כל העוונות, ואי אפשר שיזכרו בהם [כי רבים הם], ולעולם לא תהיה תשובתם גמורה, ובשביל זה לא תהיה מקובלת, עכ"ל בקיצור".

ויש להבין, א"כ במה באמת טעה, שהרי לכאורה צדק בחישובו "שעיקר התשובה היא הודוי, וחשב שאי אפשר להם לישראל לשוב בתשובה כראוי, שהרי צריך לזכור כל העוונות, ואי אפשר שיזכרו בהם, ולעולם לא תהיה תשובתם גמורה, ובשביל זה לא תהיה מקובלת".

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש אאזמור"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר (מהדורת קרן רא"ם) 'או"ח ח"ב סי' רלט (במהדורה קודמת סי' קסב): "המנחת חינוך במצוה שסד [אות

[א] עשה פלוגתא בין החינוך לרמב"ם, לדעת החינוך הוידוי אינו מעכב התשובה, ולדעת הרמב"ם [ה' תשובה פ"ב ה"ב] הוידוי מעכב התשובה, והקשה על הרמב"ם משבועות י"ב [ע"ב] דפריך האי עשה ה"ד, אי דעשה תשובה הרי כבר נמחל, ואי דלא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, עיי"ש, והשתא לרמב"ם משכחת דעשה תשובה בלב בלא וידוי, דרשע לא הוי כיון דכבר חשב בלבו לעזוב הרשע, וכפרה צריך כיון דהוי בלא וידוי דמעכב לדעת הרמב"ם, והניח בצ"ע.

וממשיך אא"ז הי"ד: "ולפע"ד אין כאן פלוגתא כלל בינייהו, עפי"ד ספר החיים לרבינו חיים אחי מהר"ל מפראג, בספר סליחה ומחילה סוף פ"ו, שכתב בטעם הוידוי, משום דאולי אין התשובה מעומקא דליבא עד שכמעט שהתשובה בטלה בלבו של אדם, על כן צריך להתוודות את חטאיו בפירוש בפיו, שאז לא יוכלו הדברים שבלב לבטל את דברי פיו וכו', וכש"כ כשעושה ג"כ מעשה המורה על התשובה, והוא מה שמכח על לבו בשעה שאומר חטאתי עויתי ופשעתי, שאז מבטל מחשבות לבו הרע ע"י דבור ומעשה. וזוה מיושב מה שמצינו בכמה מקומות שאמרו ז"ל [ר"ה ו, א. יבמות קו, א. קידושין ג, א. ב"ב מח, א. ערכין כא, א] כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שיש להקשות דמה לנו באמירתו רוצה אני, הול"ל כופין אותו עד שיעשה, אבל לפי שהלב אינו מסכים על הדבר שהאדם מוכרח לעשותו, ע"כ הצריכוהו לומר בפירוש שרוצה כדי שיבטל דברי פיו הדברים שהיו בלבו, עכ"ד.

ולפי"ז י"ל, דודאי כ"ע מודים דאם היתה התשובה בלבו באמת ובתמים, אז הוידוי אינו מעכב הכפרה, ורק היכא דבלב לא היתה תשובה גמורה, היינו בסתם בנ"א, והתורה ירדה לסוף דעתו של אדם דלאו כל אחד מכוין את לבו לתשובה אמיתית וגמורה, ע"כ חייבה לעשות ג"כ וידוי פה כדי שיבטלו אמרי פיו את מחשבות לבו. נמצא דבזה הוי ודאי העיקר הוידוי, וכל זמן דלא אמר הוידוי בפיו לא מתכפר לו, ע"כ שפיר כתב הרמב"ם דהוידוי מעכב הכפרה, אבל בעיקרא דמילתא באמת אין הוידוי מעכב היכא דהוי תשובה מלב גמור. ועפי"ז אין פלוגתא כלל בין החינוך לרמב"ם, וזה אמת וברור.

ועפי"ז מתורצת הקושיא על הרמב"ם ממקדש ע"מ שאני צדיק גמור הרי זו מקודשת ושמה הרהר תשובה בלבו [קידושין מט, ב], שהקשה המנ"ח דלהרמב"ם לא די בתשובה לחוד, ולהנ"ל א"ש, דהכונה דשמה הוא מן העושים תשובה בלבם ואינו צריך וידוי גם להרמב"ם, ולק"מ.

ומתורצת ג"כ הקושיא משבועות הנ"ל, דנימא דמיירי דעשה תשובה בלי וידוי דמקבלין מיניה, דכיון דכבר עשה תשובה בלבו לא הוי רשע, דזה אינו, דממ"נ אם עשה תשובה בלבו תו לא צריך וידוי ומתכפר, ואי לא עשה תשובה בלבו כיון דלא אמר הוידוי עדיין רשע הוא וזבח רשעים תועבה, וא"ש ולק"מ, ודו"ק.

ומה שיש להקשות על הרבינו חיים הנ"ל, מדברי אדונינו הרמב"ם, בפ"ב מה' תשובה

[ה'ב], שכתב בזה"ל, ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד, שנאמר [ישעיה נה, ז] יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר כו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו, [ובה"ג כתב] כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר [משלי כח, יג] ומודה ועוזב ירוחם, עכ"ל. ולדברי ספר החיים סגי אף בדברים בלבד מפני שמבטל דבריו שבלבו, וזו קושיא אלימתא על דבריו. וכן קשה מהנוסח דועל חטא שחטאנו לפניך בוידוי פה, הרי דוידוי פה לא סגי, וצע"ג לכאורה.

ונראה בס"ד לבאר דבריו, דכונתו היתה כך, עפי"ד החינוך בפ' בא [מצוה טז], ובשאר דוכתי, דהאדם נפעל כפי פעולותיו תמיד, אחר מעשיו שעוסק בהם, עיי"ש שהאריך בזה. וכן מבואר בספרים דלרוב פעמים אברים החיצוניים מעוררים הפנימיים. וכן אמרו [קצש"ע סי' ו' סק"א בשם של"ה] הקול מעורר הכונה, היינו מה"ט שאם אינו במדרגה שיוכל תיכף לכוין את לבו לשמים, יעסוק תחילה באבריו החיצוניים ואח"כ יתעורר בקרבו גם לבו מבפנים. ועל זה כיון הספר החיים הנ"ל, דאם אינו יכול לכוין תיכף לבו לתשובה, יאמר וידוי ויכה עצמו על החזה, ומעשה זה שעושה בעקימת שפתיו והכאה על לבו בידיו יעוררו את לבו בקרבו ויעשה תשובה גמורה מעומקא דליבא. ואפשר לכוין זאת בדבריו, במה שכתב דאז בטל מחשבות לבו הרע ע"י דבור ומעשה, היינו שבטלין לגמרי ונהפכו לטוב, לכוין אל הדברים שדובר להיות אחד. ואל זה נמי כיון במה שסיים כדי שיבטל דברי פיו הדברים שהיו בלבו, וא"ש מאד בהבנת הדברים. שוב ראיתי בתשובת רמ"ץ, או"ח סי' מו [אות ט], שהביא בשם הרמב"ם במורה נבוכים שכתב דאם דעיקרי התשובה הם חרטה גמורה ועזיבת החטא, עכ"ל הדעות צריכין לפעולות, ועיי"ש שהאריך, והן הדברים שכתבתי פה בביאור דברי ספר החיים, ודו"ק.

ומה שכתב הרמב"ם כל המתודה בדברים ואינו גומר כו', היינו שגם אחר הוידוי אינו גומר בלבו, זה באמת לא מהני, אבל עכ"פ זה אמת שהוידוי מועיל ומהני לבטל הדברים שבלבו. ואפשר שזה נמי מאמר הכתוב ומודה ועוזב ירוחם, היינו שתחלה מודה ואח"כ עוזב. עכ"פ לפי"ז צדקו דברי הרמב"ם שהוידוי מעכב הכפרה והתשובה, כיון דהעיקר בא ע"י הוידוי פה, והיכא דאינו אומר הוידוי יש לחשוש דהתשובה לא תועיל כלל ועודנו הוא ברשעו, וא"ש הגמרא דשבועות ולק"מ, ודו"ק.

ובזה א"ש נמי מה דהביא בישמח משה בפ' נשא [ד"ה והתודו], דנשאל מדוע לא נמצא בתורה ציווי על מצות תשובה רק מצות וידוי, עיי"ש מה שתירץ. אבל בהנ"ל א"ש, מפני דהוידוי גורם התשובה, אבל באמת מי שיכול לכוין את לבו תיכף לתשובה גמורה בלי פעולה חיצונית אז נגמרה התשובה והכפרה ואינו תלוי כלל בוידוי, ולדידה הוידוי רק מ"ע נוספת, שאינו מעכב הכפרה, וליכא פלוגתא כלל בין הרמב"ם והחינוך, כן נראה לי בס"ד.

והשי"ת ישים חלקי בין העושים תשובה לקב"ה מעומקא דליבא, אכי"ר. ועיין בפרמ"ג בפתיחה כוללת ח"ו אות י', ובגנוזי יוסף שם [סקנ"ב], ובספר קצה המטה סי' תר"ז אות ו', ודו"ק, עכ"ל אא"ז.

באגרת התשובה כתב רבנו הזקן: "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד . . . דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת. וזהו עיקר פי' לשון תשובה לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו לעבדו ולשמור כל מצותיו כמ"ש יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וכו'. ובפ' נצבים כתיב ושבת עד ה' אלקיך ושמת בקולו וכו' בכל לבבך וכו' שובה ישראל עד ה' אלקיך וכו' השיבנו ה' אליך וכו' . . . ולכן לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל במצות התשובה אף בכריתות ומיתות ב"ד. רק הוידוי ובקשת מחילה כמ"ש בתורה והתודו את חטאתם וכו'".

והיינו דמצות התשובה מה"ת הוא שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת. וזהו עיקר פי' לשון תשובה לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו לעבדו ולשמור כל מצותיו, וזהו גם לדעת הרמב"ם - שבמצב כזה - קיים המצוה אפילו בלי וידוי כמ"ש אא"ז במשנה שכיר הנ"ל, וא"ש.

ומעתה י"ל דזה היה טעותו של המן שחשב דלדעת הרמב"ם בכל מצב צריך הוידוי בפה ובלי זה לא מקיים מצות התשובה, אבל לפי הנ"ל אינו כך, דודאי כ"ע מודים דאם היתה התשובה בלבו באמת ובתמים, אז הוידוי אינו מעכב הכפרה, ורק היכא דבלב לא היתה תשובה גמורה, היינו בסתם בנ"א, והתורה ירדה לסוף דעתו של אדם דלאו כל אחד מכיין את לבו לתשובה אמיתית וגמורה, ע"כ חייבה לעשות ג"כ וידוי פה כדי שיבטלו אמרי פיו את מחשבות לבו. נמצא דבזה הוי ודאי העיקר הוידוי, וכל זמן דלא אמר הוידוי בפיו לא מתכפר לו, ע"כ שפיר כתב הרמב"ם דהוידוי מעכב הכפרה, אבל בעיקרא דמילתא באמת אין הוידוי מעכב היכא דהוי תשובה מלב גמור²¹⁷, וא"ש.

171) בתהלים 'יהל אור' לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק ג"ע עה"פ (קל, ד) 'כי עמך הסליחה למען תורא' הקשה: "לכאו' אינו מובן דנותן טעם לשיסלח כדי שיראו ממנו, והרי הסברא נותנת להיפך, שאם יתנהג הכל במדת הרחמים להרבות לסלוח לא יתייראו כל כך מלחטוא? דהגם שהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, מ"מ נהי שלא יאמר אחטא ואשוב, עכ"פ לא יהי' היראה גדולה כל כך על החטא?" וכו', עכ"ל ע"ש. - וכ"ה בספר המאמרים תש"ט ד"ה כי עמך הסליחה וכו', ע"ש.

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש אדמו"ר ה"ד בספר 'כור השואה' חלק א [ירושלים, תשנ"ה] פ"ז (ע' 127 ואילך) לבאר: "במדרש נחחומא מובא ברש"י: 'אתם נצבים' [דברים כט, ט] כיון ששמעו ישראל

הני קללות נתכרכמו פניהם ואמרו: מי יוכל לעמוד באלו, אמר להם משה: הן הן המקיימים אתכם. ונראה לי לבאר דבריו, מפני מה התייראו ישראל, ומהי תשובת משה והנחמה שניחמם.

הנה הר"ן בדרשותיו (דרוש י') ביאר ההבדל בין אב המכה את בנו לאדון שמכה את עבדו. ויש בזה שני חילוקים, כי אב המכה את בנו, שם לנגד עיניו שני דברים: א. שלא יכה אותו כפי חטאו הגדול (לשון הר"ן: "לא יכנו בשבט כדי רשעותו, ולעולם יהי' העונש פחות מהדבר אשר זדה עליו"), ב. בעת שירגיש אצלו איזה הטבה, יפסיק בהכאותיו ולא יכנו עוד, משא"כ גבי עבד שהוכה ע"י אדונו, האדון יכה אותו כפי החטא שחטא נגדו, וגם לא יפסיק להכותו עד שיקבל עונשו הראוי לו.

ההבדל בין שני המכים . . . האב המכה את בנו, אינו מכהו בדרך עונש מפני שרוצה להענישו עבור חטאו, רק הוא מלמד להועיל לו בחייו באיזה דרך ילך . . . ע"כ אינו מכהו כפי עונשו הראוי לו אשר לא יוכל לסבול ושאת, רק כפי כוחו ולא לפי חטאו כדי שלא יזקק, וגם כשיראה בו אות לטובה, יפסיק לגמרי מלהכותו עוד, כי כבר הגיע האב לתכלית הנרצה.

אבל האדון המכה . . . מכהו כפי החטא ואינו מביט על כוחו שתש מלסבול גודל ההכאות האלו, וגם לא מהני לו איזה אות שיגלה לו שמכאן ולהבא יטיב מעשהו, כי האדון רוצה דוקא בעונש המגיע לו . . . ע"כ תו"ד רבנו הר"ן בדרשות, בתוספת ביאור משלי.

וזהו הפשט בדברי רש"י הנ"ל, כיון ששמעו ישראל את כל הקללות הנ"ל ונתכרכמו פניהם ואמרו, מי יכול לעמוד באלו, היינו שאין להם כח לסבול כ"כ עונשים מרובים. השיב להם משה, מה אתם סבורים שהשית"ת רוצה להכעיס אתכם ולייסרכם ביסורים . . . כפי חטאיכם, לא כן הוא, כי הן הן המקיימים אתכם, היינו שהשית"ת רוצה ביסורים הללו להבטיח לכם קיום בעולם . . . כאשר ייסר איש את בנו, כן ה"א מייסרם . . . שאינו מכה כפי החטא, וגם בעת שיראה אצלינו אותות הטבה שהיטבנו מעשינו, יפסיק לגמרי לייסרנו . . . כנ"ל בביאור דברי רש"י הללו". עכ"ל אא"ז הי"ד.

והנה לפי"ז נראה לבאר בכוונת הפסוק בתהלים שם (קל, ג): 'אם עונות תשמור י-ה ה' מי יעמוד', שאם הקב"ה רוצה להתייחס להעונות בעצם, וכמו האדון שמעניש את עבדו, והיינו שה'חפצא' של העונות קובעות כאן, אזי באמת ה' מי יעמוד', שאי אפשר לעמוד בעונש כזה, אבל 'כי עמך הסליחה' שאם הקב"ה מתייחס לעונות כמו אב שמעניש את בנו, והיינו לה'גברא' שעבר על העונות, אזי 'למען תורא', כלומר: שאם העונש יהי' על עצם החטא, או לא יפחדו ממנו יותר, כי כשחטא האדם כבר נואש מן הסליחה ויחשוב בעצמו שמאחר שלא תועיל תשובה מחמת כובד העונש שלא יוכל לסבול טוב לו שימלא לו חפצו, ונמצא שהבטחתם בסליחה הוא סיבה שתורא, כי ה'סליחה' קובע כאן ולא עצם העונות.

ולפי"ז מיושב מה שהקשה ב'הל אור' הנ"ל, כי זה בא בהמשך להפסוק שלפנ"ז: 'אם עונות תשמור' וגו' אזי נואש מן הסליחה מפני שלא יוכל לסבול כובד העונש כמו גבי אדון ועבד, ואזי משיג ההיפך מ'תורא', - אבל 'כי עמך הסליחה' שמטרת העונש הוא ה'סליחה' כמו גבי אב ובן הנ"ל, אזי באמת

'תורא', כי גם מדת הסליחה מקבל עונש - כמו שאמר משה - עד שעושה תשובה, וא"כ אין חשש שלא יתיירא מלחטאו, וא"ש מאד ולק"מ.

וי"ל דזה היה נמי טעותו של המן שחשב שהקב"ה מתייחס להעונות בעצם, וכמו האדון שמעניש את עבדו, והיינו שה'חפצא' של העונות קובעות כאן, אזי באמת 'ה' מי יעמוד', שאי אפשר לעמוד בעונש כזה, ולכן סבר שאי אפשר להם לישראל לשוב בתשובה כראוי, שהרי צריך לזכור כל העוונות, ואי אפשר שיוזכרו בהם [כי רבים הם], ולעולם לא תהיה תשובתם גמורה, ובשביל זה לא תהיה מקובלת", אבל האמת היא שטעה, מחמת 'כי עמך הסליחה', שאם הקב"ה מתייחס לעונות כמו אב שמעניש את בנו, והיינו לה'אברא' שעבר על העונות, אזי 'למען תורא', ונמצא שהבטחתם בסליחה הוא סיבה שתורא, כי ה'סליחה' קובע כאן ולא עצם העונות.

ועפי"ז יש להמיתק מה שנאמר 'אם עונות תשמור י-ה', שהכוונה בזה שגם אם הטיבו מעשיהם ועשו תשובה, שגבי אב ובן הרי מפסיק לגמרי להכותו וכו', כי זה תכלית הנרצה וכו'. - ואם בכל זאת 'תשמור' את העון כמו גבי אדון ועבד הנ"ל - 'ה' מי יעמוד' - 'מי יוכל לעמוד באלו'. ולכן נאמר 'תשמור' ולא 'לא תסלח', [שלאכא"ע עדיף לומר 'לא תסלח' על משקל הפסוק שלאחריו 'כי עמך הסליחה' וכו'] (משא"כ לפמ"ש בפי' המאירי והאבע"ז על תהלים שם ה' עדיף שיאמר 'לא תסלח' ודו"ק), ודלא כמש"כ בפי' אבן יחיאל שם. (ועל המאירי הנ"ל יקשה גם קושיית הצ"צ ב'יהל אור' הנ"ל, משא"כ לדברינו שניהם מקבלים עונשים, רק ההבדל הוא באופן וצורת העונש, כנ"ל). ועי' ב'יהל אור' שם אות ב שמביא גם מגמ" חגיגה וגיטין, ומשל אדה"ז ע"ז, ע"ש. ומשמע שכן מותרין לפי האבע"ז.

ב'יהל אור' שם כתב רבנו הצמח צדק: "וזהו אם עונות תשמור י-ה, ר"ל מבחי' י"ה לבד שזהו אין השם שלם, לא נמשך הסליחה, אלא כי עמך היינו בשם שלם ששם הוא מדת רחמים גמורים", עכ"ל. וי"ל דגם גבי אין השם שלם נמשך סליחה, אלא שהוא כמו אדון ועבד (שבעצם בעומד אין זה סליחה, אלא עונש עד גמירא) ו'עמך הסליחה' שהשם שלם, הכוונה לאב ובן הנ"ל.

וזהו שכתב רש"י שם "לא נתת רשות לשליח לסלוח כמו שנאמר (שמות כג) כי לא ישא לפשעכם". ועי' במצו"ד שכתב: ולא מסרת סליחת העון לאחד מהמלאכים כמ"ש לא ישא לפשעכם" עכ"ל. - ונראה לומר לפי הנ"ל, כי השליח ימצה את הדין עד תום כמו גבי אדון ועבד, משא"כ 'כי עמך הסליחה', הקב"ה בעצמו, (ע"ד, 'כי עמך מקור חיים' וגו' כידוע בחסידות) הרי זה כמו אב ובן, כמ"ש בנינים אתם לה"א, (עי' תניא פ"ב) לכן לא ימצה את הדין לגמרי עד תום.

ברם רש"י והמצו"ד אינם לומדים כך, וכמ"ש המצו"ד בהמשך: למען תורא 'כי אם מסר הסליחה אל המלאך היה נפתה לב האדם לומר המלאך יתפייס לנו הואיל ולא לו חטאנו וישא את העון והיה ממעט ביראת המקום" עכ"ל המצו"ד (וי"ל שזה גם כוונת רש"י בקיצור לשונו שם ע"ש), ועי' ב'יהל אור' שם אות ג' שמביא דברי רש"י לתירוץ על הקושיא הנ"ל וז"ל: "וא"כ זהו טעם כפשוטו דפי' כי עמך הסליחה שהיא מעוכבת מעט שאין רשות לשום שליח עלי' כי אם עד שיפעול רצון מהקב"ה בכבודו ובעצמו, וע"כ יומשך היראה, ודברי רש"י הם מבוארים בילקוט" עכ"ל. - וזה שונה מהמצו"ד הנ"ל.

בלקוטי שיחות חלק יט (ע' 394 הערה 20) מבאר כ"ק אדמו"ר: "ומחדש בזה אדה"ו, שהגמר בלב צריך להיות לא רק שלא יעשה עוד פעם החטא שעשה (כדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם שם: "שלא יעשהו עוד"), כי אם שלא יעבור על שום מצוה ("הן במ"ע הן במל"ת"), ויתירה מזה: שצריך לגמור בלבו (גם) שלא למרוד במלכותו ית', ומהמשך הענין באגה"ת שם משמע שזה מעכב ב"מצות התשובה מן התורה".

ומסביר שם מדוע רבנו הזקן מחמיר כל כך שלא מספיק שיעשה תשובה רק על אותו החטא שחטא בלבד, כיון ש"ע"י עשיית חטא (גם על ידי חטא אחד) פורק ממנו עול מצות (בכלל), וזה מורה - שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות - ראה מכילתא יתרו כ, ג. וראה גם ברכות יג, א), ולכן גדר התשובה היא - שיקבל עליו (מחדש) עול מלכות שמים (שלא למרוד במלכותו ית'), ואח"כ עול מצות (שלא לעבור על מצות המלך). ובאותו ענין הקשה כ"ק אדמו"ר (בהערותו בשיעורים בספר התניא, נדפס גם "מ"מ ליקוט פירושים" כו' עמ' כב): "ולכאורה הוא חידוש גדול וצ"ע המקור ע"ז בפוסקים"²¹⁸, עכ"ל.

218) ואולי יש להביא לכאורה סמוכין לדבר ממ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. . . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? שאין אומרים אנוס אלא מי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", עכ"ל.

[והנה כ"ק אדמו"ר ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך: ישנם ענינים מסויימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפייה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפייה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשייה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשייה מתוך כפייה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפייה 'רוצה אני'? וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בית דין כופה על

יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצור אצלו רצון חדש, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה את רצונו, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית, "עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה. - ובלקוטי שיחות ח"ג (ע' 981 הערה 13) וח"ח (ע' 167 הערה 42).

ועי' בשיחת מוצש"פ עקב כ' מג"א תש"מ: "עד שהרופאים של זמנינו זה סבורים כי זהו ה"חידוש" הכי גדול שהם "גילו", כי אותו חלק בנפש שנמצא עמוק יותר מאשר חלק הנפש שבא לידי השגה והבנה וידעיה, אינו נתון לשינויים מצד האדם - דבר שמוזבא בפשטות כפסק דין ברמב"ם, שהבחירה נתונה על כל הענינים, מלבד הרצון הפנימי של יהודי, שאינו משתנה: איך שהוא לא יהי' בחיצוניות הרצון שלו, עאכו"כ איך שלא יהי' מעמדו ומצבו במחשבה דיבור ומעשה שלו - תמיד פנימיות רצונו, דהיינו אמיתית הרצון שלו, הוא לרצות להתנהג כפי רצון ה"ו".

ועי' עד"ו ב'לקוטי שיחות' חלק טו (ע' 122) גבי אברהם אבינו שהאכיל עוברים ושבים ואח"כ ביקש מהם להודות לה', ומי שסירב דרש לשלם עבור האוכל. ולכאו' איזה תועלת היה לו מזה שהודו לה' בכפייה? וכי זו הדרך לפרסם ולהפיץ את שם ה' בעולם? - אלא שהכפייה הזאת גרם להכניע את יצרים ובכך נתת הפתח שיוכלו אח"כ לקבל דברי אברהם ולהודות באמת לה' א-ל עולם. ע"ש.

וזה גם ע"ד דאיתא בתניא פכ"ט (לז, ב): "וכמו שמצינו דבר זה מפורש בתורה גבי מרגלים שמתחלה אמרו כי חזק הוא ממנו אל תקרי ממנו כו' שלא האמינו ביכולת ה' ואח"כ חזרו ואמרו הננו ועלינו וגו' ומאין חזרה ובאה להם האמונה ביכולת ה' . . ולכן מיד שקצף ה' עליהם . . וכששמעו דברים קשים אלו נכנע ונשבר לבם בקרבם". ע"ש.

ועד"ו יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו כולל מצות התשובה שיגמור בלבו שלם לבל ישוב עוד לכסלה ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו בזה החטא שחטא, אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את התשובה בכל לבו ונפשו, והחלטתו לבל ישוב עוד לכסלה אינה בלב שלם, ולכן אינו יכול לקיים מצות התשובה כתיקונה, לפיכך כאשר מתוודה בפיו ואומר "חטאתי עויתי ופשעתי" (כמ"ש הרמב"ם שם בפ"א ה"א שזהו "עיקרו של וידוי") מקיים גם במצב כזה מצות התשובה, הגם ש'עזיבת החטא' אצלו אינו בכל לבו ונפשו ממש, מ"מ הוידוי בפה אינו מתוך מגמה ליצור רצון חדש לעזיבת החטא בכל לבו ונפשו, אלא שהיא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרצון לשוב אל ה' בכל לבו ונפשו ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו הוידוי שבאמירת "חטאתי עויתי ופשעתי" היא הצהרה אמיתית ולפי"ו יבואר היטב מדוע לדעת הרמב"ם, הוידוי מעכב את מצות התשובה ולא סגי בעזיבת החטא בלבד, וא"ש.

ובטעם מפני מה לדעת רבנו זוקן הוידוי אינו מעכב מצות התשובה, נראה לבאר בהקדם מה שכתב כ"ק אדמור"ר [הובא ב'מ"מ ליקוט פירושים וכו' על אגרת התשובה (עמ' כא)]: "ומחדש בזה אדה"ז,

בכל אופן, לפי הנ"ל (יוצא גם קולא ש) גם לדעת הרמב"ם אם עושה תשובה כמ"ש רבנו הזקן שלא יעבור על שום מצוה ("הן במ"ע הן במל"ת"), ויתירה מזו: שצריך לגמור בלבו (גם) שלא למרוד במלכותו ית', אז אינו יותר לידו בפה, ואז אינו צריך לזכור כל העוונות כפי שטען המן שאי אפשר שיזכרו בהם [כי רבים הם], וזה היה טעותו של המן שאמר שלעולם לא תהיה תשובתם גמורה, ובשביל זה לא תהיה מקובלת, כי עצם "מצות

שהגמר בלב צריך להיות לא רק שלא יעשה עוד פעם החטא שעשה (כדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם שם "שלא יעשה עוד"), כי אם שלא יעבור על שום מצוה ("הן במ"ע הן במל"ת"), ויתירה מזו: שצריך לגמור בלבו (גם) שלא למרוד במלכותו ית', ומהמשך הענין באגה"ת שם משמע שזה מעכב ב"מצות התשובה מן התורה" - ע"ש הביאור בזה [מלקוטי שיחות חלק יט עמ' 394].

ומעתה שרבנו הזקן מחמיר שלא מספיק שיעשה תשובה רק על אותו החטא עצמו שחטא בלבד אלא "שע"י עשיית החטא (אפילו אחד) פורק ממנו עול מצות בכלל, וזה מורה שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות . . .) לכן גדר התשובה היא, שיקבל עליו מחדש עול מלכות שמים שלא למרוד במלכותו ית' ואח"כ עול מצות שלא לעבור על מצות המלך ח"ו, הן במ"ע הן במל"ת" ע"ש [וע"ש עוד שכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר: "ולכאורה הוא חידוש גדול, וצ"ע המקור ע"ז בפוסקים"] - לפיכך אם זהו הגדר במצות תשובה, מובן מאליו שהיא בלב שלם, וע"כ לפי הנ"ל לא זקוקים עוד להודו בפה כדי להצהיר על אמיתת כוונתו שהיא בלב שלם, ולכן לדעת רבנו הזקן (לשיטתיה) הודו אינו מעכב במצות התשובה, משא"כ לדעת הרמב"ם שמקיל שמספיק לעשות תשובה רק על אותו החטא בלבד שעבר עליו "שלא יעשה עוד", א"כ כאן יתכן מאד שאינו בלב שלם, לפיכך לדידיה הודו מעכב את מצות התשובה כנ"ל, וא"ש מאד].

ולכאורה מה שכתב הרמב"ם בסוף: "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו וכו'", אינו מובן, דהול"ל: "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לקיים מה שהדין נותן לגרש את אשתו, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", ולמה אומר כאן "ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות", והרי בנדו"ד מיירי רק שאינו רוצה לגרש בלבד, אבל שאר כל המצות שפיר רוצה לקיים?

אולם י"ל שהכוונה ברמב"ם היא ש"ע"י עשיית החטא (גם ע"י חטא אחד) ובנדו"ד זה שאינו רוצה לקיים מה שהדין נותן לגרש את אשתו פורק ממנו עול מצות בכלל, וזה מורה שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות), ולכן גדר התשובה הוא שיקבל עליו מחדש עול מלכות שמים שלא למרוד במלכותו ית' ואח"כ עול מצות שלא לעבור על מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת. וזהו מה שכתב הרמב"ם: "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות", דהיינו גדר התשובה שמקבל עליו מחדש עול מלכות שמים ועול מצות, וא"ש.

התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד, דהיינו שיגמור בלבו שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת. וזהו עיקר פי' לשון תשובה לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו לעבדו ולשמור כל מצותיו".

ומ"ש רבינו הזקן: "ולכן לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג... רק הוידיי ובקשת מחילה כמ"ש בתורה והתודו את חטאתם וכו'", גם זאת הוידיי הוא לרוב בני אדם, דודאי כ"ע מודים דאם היתה התשובה בלבו באמת ובתמים, אז הוידיי אינו מעכב הכפרה, ורק היכא דבלב לא היתה תשובה גמורה, היינו בסתם בנ"א, והתורה ירדה לסוף דעתו של אדם דלאו כל אחד מכיין את לבו לתשובה אמיתית וגמורה, ע"כ חייבה לעשות ג"כ וידיי פה כדי שיבטלו אמרי פיו את מחשבות לבו. נמצא דבזה הוי ודאי העיקר הוידיי, וכל זמן דלא אמר הוידיי בפיו לא מתכפר לו, ע"כ שפיר כתב הרמב"ם דהוידיי מעכב הכפרה, אבל בעיקרא דמילתא באמת אין הוידיי מעכב היכא דהוי תשובה מלב גמור.



טעם תלונת בני ישראל שהביאה לעונש הנחשים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בכתוב חוקת (כא, ד-ה): ויסעו מהר ההר דרך ים סוף לסבוב את ארץ אדום ותקצר נפש העם בדרך, וידבר העם באלקים ובמשה וגו'. ובהמשך לזה בא עונש הנחשים.

ופירש רש"י: "דרך ים סוף – כיון שמת אהרן ובאה עליהם מלחמה זו חזרו לאחוריהם דרך ים סוף... וכאן חזרו לאחוריהם שבע מסעות שנא' ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן, וכי במוסרה מת והלא בהר ההר מת אלא שם חזרו והתאבלו עליו... לסבוב את ארץ אדום – שלא נתנם לעובר בארצו, ותקצר נפש העם בדרך – בטורח הדרך שהוקשה להם, אמרו, היינו קרובים ליכנס לארץ ואנו חוזרים לאחורינו, כך חזרו אבותינו ונשתהו שלשם ושמונה שנה עד היום, לפיכך קצרה נפשם בעיני הדרך".

מזה משמע שזה שחזרו אחורה שבע מסעות הוא מחמת טורח המלחמה ומחמת שלא נתנם אדום לעבור בגבולו, ולכן זה גרם לקוצר נפשם.

אמנם לקמן בפרשת פינחס (כו, יג) כותב רש"י: ומצאתי בגמרא ירושלמית שכשמת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד ובאו כנענים להלחם בישראל ונתנו לב לחזור למצרים וחזרו לאחוריהם ח' מסעות מהר ההר למוסרה שנאמר ובני ישראל נסעו בני יעקן מוסרה שם מת אהרן... שחזרו לאחוריהם ורדפו אחריהם בני לוי להשיגם וכו'. וכן הוא גם בפרש"י דברים (א, מ). והובאו שניהם בפירוש אשל אברהם לרש"י חוקת שם.

והעירני ח"א, דלכאורה לפי דברי רש"י אלה, מה שנסעו אחורה שבע או שמונה מסעות [ובמפרשי רש"י פינחס שם עמוד על הסתירה בין מספר ז' ומספר ח'] – היה זה מרצונם, שרצו לחזור למצרים, עד שרדפו אחריהם בני לוי וכו', ולפי זה אינו מובן איך "קצרה נפש בעיני הדרך" שהם עצמם גרמו לו?

והנה באשל אברהם שם אות כה מביא מדברי הרא"ם בפרשת דברים (י, ז) שהכל נגרם מחמת מיתת אהרן, ונמצא שמיתת אהרן גרמה להם החזרה. ולפי זה היה ניתן לפרש שעל זה קצרה נפש העם. אך לכאורה דוחק קצת לפרש שהטענה של העם נגד משה היא תוצאה ישירה ממעשה שהם עצמם עשו בבחירתם לברוח חזרה כמה מסעות. וצ"ב.



מוקדש לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן "מאה ושש עשרה שנה"

*

לזכות ידידנו היקר הדגול והנעלה איש חי ורב פעלים
 לכל עניניו של כ"ק רבינו נשיאנו רודף צדקה וחסד
 משכיל על כל דבר טוב
 הרה"ת הרה"ח ר' הלל דוד שי' וזוגתו החשובה והמהוללה
 מרת שטערנא שרה תחי'

קרינסקי

ומשפחתם יחיו

שימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בכל טוב

גשמי ורוחני גם יחד

ובחג הפסח כשר ושמח

לעילוי נשמת
ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה
נפטר ביום י"ז ניסן ה'תשנ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ת ר' לוי אלטער וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם שיחיו
רייטער

לזכות

הרך הנימול חיים מאיר שי'

ולזכות הוריו הרה"ת אברהם שלמה וזוגתו מרת אסתר

לאה שי' מינקאוויץ



ולזכות הרך הנימול שי'

ולזכות הוריו הרה"ת יואל זאב וואלף וזוגתו מרת

מוסיא שי' ניו



נדפס ע"י זקניהם הרה"ת אברהם וזוגתו שי' ניו

מוקדש

לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך

הרחבה שמחה ועונג

תמיד כל הימים

לזכר נשמת

איש צדיק וחסיד, כולו אש להבה בעבודת ה' בחיות ובשמחה,
עסק כל ימיו בצדקה וחסד באמונה, אוהב את הבריות ומקרבן
לתורה

חייל נאמן המקושר בלב ונפש לרבותינו נשיאינו מליובאוויטש
זיע"א,

אשר לא זזו מחבבו בקירוב והערכה מיוחדת,
וזכה לשמש כשלוחם למדינת קאנאדא משך יותר מ"חיים" (ס"ח)
שנה במסירות מופלאה,
בייסוד ניהול וטיפול ישיבות ומוסדות חב"ד, ובהרבצת תורה
ברבים,

והיה הראשון לחרוש ולזרוע תורה יהדות בכל רחבי קנדה גם
במקומות הנידחים

משפיע חסידי אהוב ונערץ בקהילת חב"ד מאנטרעאל, ורבים
השיב מעוון וקירבם לתורה ולחסידות

ציפה והשתוקק עד יומו האחרון, לביאת המשיח,
מתוך שמחה ואמונה ברורה ופשוטה ש"הנה זה בא"

הרה"ח התמים הרב משה אליהו ז"ל

בהר"ר אברהם יצחק הי"ד גערליצקי

נלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה בשנת הצ"ה לחייו

ערב שביעי של פסח, ה'תש"ע

ת'נ'צ'ב'ה'

מוקדש לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן "מאה ושש עשרה שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת השליח ר' משה אהרן צבי וזוגתו מרת העניא
 רבקה רות שיחיו

וילדיהם

שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, חנה פערל שיחיו

ווייס

שערמאן אוקס קאליפארניא



שיתברכו בכל המצטרך להם בגו"ר ולחג הפסח כשר ושימח