

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושנים

גליון י"ב [א'קצד]

יום הבהיר י"א ניסן

שנת המאה ועשרים

חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשפ"א

הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' חיים דוד נטע שי' בראנשטיין

הת' שניאור זלמן שי' גלזמן

הת' שמואל שי' פלטיאל

הת' שלום דובער שי' צייטלין

הת' ישראל יצחק שי' קארף

הת' מנחם מענדל שי' קרעמער



תודתנו נתונה לת' אליהו שי' ראזענבלוה

על עזרתו המרובה בהכנת הקובץ לדפוס

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ"ח ניסן - ש"פ שמיני תשפ"א

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"ה ניסן תשפ"א

“ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און

קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו”

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

פתח דבר

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

יום הולדת הקי"ט והתחלת שנת המאה ועשרים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – הננו מוציאים לאור גליון חגיגי ומוגדל, הכולל הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי 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 מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

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

אשר לכן ביום זכאי זה יש לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של כ"ק אדמו"ר – 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 מוהריי"צ ג"ע, ובכ"מ), שיהי' תומ"י ממש כהרף עין, ואז נוכל לפלפל ולשקו"ט בתורה חדשה מאתי תצא - תורתו של משיח ומפיו של משיח צדקנו.

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

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ימים הסמוכים ל"א ניסן ה'תשפ"א (הי' תהא שנת פלאות אראנו)
שנת המאה ועשרים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ברוקלין, נ.י.

י"א ניסן - חג הפסח

גליון י"ב [א'קצד]

תוכן הענינים

מעורר שפתי ישנים

- 10.....שקו"ט בדברי השמ"ח והמט"א.....
חילופי מכתבים בין הרה"ח ר' שלום ע"ה איידעלמאן לאביו הרה"ח ר' ארי' דוב ע"ה
- 15.....ברכת כהנים אף שהיא תלו' בידי אחרים.....
הרב חנניה יוסף אייזנבך ע"ה

עניני גאולה ומשיח

- 22.....השכרת בתים בירושלים לעת"ל.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 27.....תורה שבעוה"ז הבל לגבי תורתו של משיח.....
הרב שלום צירקינד
- 35.....הכופר במשיח הוא הן כופר והן אפיקורוס.....
הת' שמואל וואלאוויק

תורת רבינו

- 37.....מצות תפלה גם כשיודע שלא ימולא מבוקשו.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 39.....הפסרת ר"ח מנ"א שחל בשבת בתורת רבינו.....
הרב מרדכי מינצברג
- 42.....ההבדל בין לימוד חסיד ומתנגד.....
הרב משה מרקוביץ
- 44.....סעודת אחשורוש - מאכלים לא כשרים.....
הנ"ל
- 44.....הסתכלות בפני רשע (גליון).....
הרב ישכר דוד קלויזנר

רשימות

- 46.....ביאור שקו"ט רבינו ברשימת שנים אוחזין.....
הת' מנחם מענדל הלוי וולפמאן

הגדת רבינו

- 48.....סדר הקושיות ב"מה נשתנה" החסידי.
הרב יוסף יצחק ביסטריצקי
- 50.....טעם היות קושית מסובין בסוף הקושיות.
הרב לייב מנחם מענדל בלאטנער
- 51.....כמה הערות בהגדה של פסח.
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 63.....ביאור ב"מצויינים שם" בהגש"פ של רבינו.
הרב מרדכי רובין
- 70.....חיוב נשים בהגדה.
הרב שמואל פערזונער

עניני חג הפסח

- 73.....מצוה לחזור אחר חזרת ולקנותו בדמים יקרים.
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 80.....ותן טל ומטר בערב פסח שחל בשבת.
הרב ניסן משה הכהן ווייספיש
- 81.....קנין אודיתא במכירת חמץ.
הרב שבתאי אשר טיאר
- 86.....דירת פסח.
הרב מרדכי מינצברג
- 87.....האם מותר לאכול חמץ לאחר שריפתו בע"ש.
הרב יוחנן מרזוב
- 91.....ענינו של "ארמי אובד אבי" בהגדה של פסח.
הרב ארי' ליב צייטלין
- 98.....'הלכה זו נתעלמה מבני בתירא'.
הרב ישראל אליעזר רובין

נגלה

- 104.....שיטת אדה"ז בגדר חצר המהלכת.
הרב אברהם הרץ
- 107.....פלוגתת רש"י ותוס' במיגו דזכי לנפשי' כו'.
הת' שמואל אדעליסט
הת' מנחם מענדל שפירא

- 109.....הצורך בדין זכי' לרמי בר חמא
הת' מנחם מענדל בנימינסאן
- 113.....בדין רוב אי הוה בגדר ודאי או ספק
הת' אליהו ברוך טיאר
- 115.....תיריץ קושיית הנוב"י בסוגיית ההוא רעיא
הת' יוסף מנחם מענדל טעננבוים
- 118.....קנין חליפין בדבר החוזר לבעלים
הת' מנחם מענדל פרידמאן
- 120.....בגדר "כריתות בעינן"
הת' אהרן שאלער

חסידות

- 125.....ביאור הק"ו בתניא
הרב שניאור זלמן אהרון
- 142....."בכח עצמו" ו"מכח עצמו"
הת' יעקב שלום אלפרין
- 143.....עיונים והערות במאמר ד"ה 'ואתה תצוה'
הרב בנימין אפרים ביטון
- 154.....הערות למאמר "להבין מארז"ל ע"פ לא תשתחוה"
הרב אברהם יהושע העשיל גוראריה
- 159.....משל לענין המילויים מכוונת המדבר
הרב משה מרקוביץ
- 160.....העצם אינו מתגלה
הנ"ל
- 161.....שלימות הבן (גליון)
הת' ישראל אניטיאן
- תענוג בעבודה דקבלת עול (גליון)
הת' מנחם מענדל שפירא

רמב"ם

- 165.....עיון בשיטת הרמב"ם בדין שנים אוזזין בטלית
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 177.....חזרת וחריין למרור - התפתחות המנהגים
הרב ברוך אבערלאנדער

- 189.....אמירת 'עלינו' עם הצבור תוך כדי תפלתו.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 190.....ברכת כהנים שלא בזמנה.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 192.....אם יש מנהג להחמיר כהנהגת הבעל נפש (גליון).....
הרב שבתי אשר טיאר
- 192.....נשפך הכוס השני באמצע אמירת ההגדה (גליון).....
הרב שמואל פּעוּזוֹנער

פשוטו של מקרא

- 195.....פרש"י בהאזים שנטע יעקב במצרים.....
הרב פרץ בראנשטיין

שונות

- 197.....כוחו הגדול של לימוד הלכות פסח לפני חג הפסח.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 199.....זמן אמירת מאמר ד"ה פקודא ליתן מחצית השקל שבביאורי הזהר.....
הרב משה מרקוביץ
- 200.....קביעות שאינה שייכת כשאינן מקדשין ע"פ ראי'.....
הנ"ל
- 200.....ענין הקו לעשות סדר בהשתלשלות.....
הנ"ל
- 201.....מצות 'וקדשתו' מדומת.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 203.....שאלות ומענות.....
הרב אליהו מטוסוב

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכתנו מקרב ולב עמוק

ברכת מזל טוב מזל טוב,

לידידנו היקר איש חי ורב פעלים,

פאר המדות, רוח המקום והבריות נוחה הימנו,

חבר המערכת בשנת תשע"ח בהרבה מסירה ונתינה,

התמים הנעלה והחשוב מנחם מענדל שי' עהרענרייך

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכלה החשובה והמהוללה תחי'.

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר רבינו הק' מתוך ברכה והצלחה רבה

וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

מעורר שפתי ישנים

שקו"ט בדברי השמ"ח והמט"א

חילופי מכתבים בין הרה"ח ר' שלום ע"ה איידעלמאן
לאביו הרה"ח ר' ארי' דוב ע"ה*

- א -

הרב ארי' דוב איידעלמאן
אבערוויליע, צרפת

ב"ה. מוצש"ק במדבר, מ"ה למבנ"י, ער"ח סיון, תשכ"ט

לבני היקר המופלג בתוי"ש מו"ה שלום נ"י

... בשמ"ח סי' כ"א סעי' ג': השוחט בשנים וג' מקומות כגון שהתחיל לשחוט ונדחף ידו קצת למעלה או למטה והתחיל לשחוט שם ושוב נדחף ידו למקום אחר ובכל זאת לא הגביה סכיננו ולא שהה ושחט רוב במקום אחד אפילו באחרונה שחיתו כשירה . . ומ"מ לכתחילה לא יעשה כן ואפילו בדיעבד נ"ל דהמחמיר תע"ב ואם יארע כן לאחד בשעת שחיטה יכוין ויחתוך במקום הב' כל הסימן דאז כשר לכ"ע ובעוף יש להטריף בכל גוונא משום שהי'.

ולכאורה, הרי אם יש שהי' אפי' משהו הרי אנו מטריפים גם בבהמה, ומהו החילוק?

ובס"ק י"א במט"א ד"ה כשירה אומר "ודוקא שלא חתך כ"א מקצת העור בבהמה", ובס"ק י"ב ד"ה להטריף "ודוקא שחתך כל העור".

והוא תמוה, דלפ"ז הרי אין חילוק, א"כ מהו שאמר ובעוף יש להטריף. והוה לי' לחלק בין כל העור למקצת העור.

והנראה לי, כי השמ"ח לשיטתו, כי בעוף שהי' משהו מדינא, שהוא תופס דברי האגודה לדיעה, ולדעת האגודה הרי שיעור השהי' בעוף, אם מצא חצי קנה פגום והוסיף בו משהו, זהו השיעור בעוף. וא"כ ניתוסף רק הספק אם מה שעוסק בשחיטה

(*) בקשר ליום היארצייט הראשון של הרב שלום ע"ה איידעלמאן, שליח כ"ק אדמו"ר למרוקו למעלה משישים שנה, נלב"ע יום ב' דחג הפסח, ט"ז ניסן ה'תש"פ. ויה"ר שיקויים היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר" בקרוב ממש והוא בתוכם.

(הגם שלא חותך) אינו נק' שהי', והוא דעת רש"י ט"ז וש"ך, וא"כ, הוא ספיקא דדינא, וא"כ ספיקא דדינא לדין הוא לחומרא.

אבל בבהמה מדינא, אפי' לדיעה המחמרת, הוא רוב ב', וא"כ בב' וג' מקומות, הוא מדינא מותר, שבוודאי אין בו שיעור רוב ב', וא"כ כשנוסף לנו עוד ספק, שמא מה שעוסק בשחיטה, אינו בגדר שהי', הרי הוא ספיקא דחומרא שהוא רק מצד המנהג, וספיקא דחומרא, גם אצלינו לקולא, וא"כ בבהמה, הרי הוא אפי' לדין. ולע"ע די. ועיי' בתבו"ש סי' כ"ג ס"ק ב' בסופו.

מה שכתבתי אודות דעת האגודה, עיי' בתבו"ש סי' כ"ג באמצע ס"ק ו' וז"ל: ולכן לכאו' הי' נ"ל העיקר לדינא כו' אבל מצאתי להאגודה כו'.

אבל בפנים סעי' ב': ומ"מ השיעור קטן מאד דשחיטת רוב א' בעוף נעשה מהר. ובצירוף ג"כ מה שכתב בסוף ס"ק ו' וז"ל: משא"כ הכא אדרבא כל הזריז ומהיר ה"ז משובח כו' ולכן אפשר לומר דבהכי גמירי הל"מ. ע"כ.

א"כ נ"ל שעשה מזה וגם מזה ששחיטת רוב א' נעשה מהר, שמדינא משהו בעוף הוי שהי'. והטעם הוא, כיון שמוסכם ששחיטת העור מצטרפת, א"כ כ"ש שהחצי קנה מצטרף, וא"כ זה סותר לדעת האגודה, וא"כ א"א לומר שמצד זה יהי' שיעור משהו מדינא בעוף. ולזה אפשר לומר שצירף מה שכתבתי לעיל, אבל זה מוכרח לומר שדעת השמ"ח הוא שבעוף שיעור משהו הוא מדינא.

- ב -

הרב שלום איידעלמאן קסבלניקה, מרוקו

מה שהקשיתם על המטה אשר "שכתב בסי' כ"א סקי"א ד"ה כשירה, ודוקא שלא חתך כ"א מקצת העור בבהמה וכו', ובסקי"ב כתב ודוקא שחתך כל העור והגיע לחלל הסימנים אבל בבציר מהכי יש לצדד להקל אף בעוף (וציין ע"ז המט"א שם, היינו מנה"ז מנח"י דרכ"ת), וממשיך וכ"כ באמרי אש דמלשון הטו"ז וכו'".

שהוא תמוה, דלפי"ז הרי אין חילוק בין בהמה לעוף, א"כ מהו שאמר השמ"ח ובעוף יש להטריף. ע"כ.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שהוא המט"א (והפוסקים שהביא) לא ס"ל כהשמ"ח אלא כהט"ז (והרי גם אדה"ז לא ס"ל כהשמ"ח) וכן משמע (שם) מלשון האמרי אש הנ"ל.

והנה מדיוק שינוי לשונו של המט"א (דהיינו הפוסקים שהביא) דבסקי"א כתב

ודוקא שלא חתך כ"א מקצת העור בבהמה, ובסקי"ב כתב ודוקא שחתך כל העור והגיע לחלל הסימנים, נראה, דבהמה ועוף חלוקים הם, אלא דנהפוך הוא, דבהמה חמיר מעוף (בפרט זה), דבהמה אם רק חתך כל העור אפילו לא הגיע לחלל הסימנים טריפה. ובעוף כשר כהאי גוונא. (והטעם, דכיון דעור הבהמה הוא עב וגס א"כ כשחתך כל העור ועבר למקום אחר א"א שלא יגביה ידו והו"ל שהי", משא"כ בעוף דעורו דק אפילו חתך כל העור אם לא הגיע לחלל הסימנים עדיין יכול לשחוט במקום בלי שיגביה ידו).

ואם נאמר כן, יבוא הלשון על מתכונתו.

- ג -

הרב ארי' דוב איידעלמאן

אבערוויליע, צרפת

ב' נשא, ט' סיון תשכ"ט

לבני היקר המופלג בתוי"ש מו"ה שלום נ"י

... ומה שכתבת לולי דמסתפינא כו' המט"א והפוסקים שהביא לא ס"ל כהשמ"ח אלא כו'.

הנה דרכו של המט"א, לא לחלוק (כי מי הוא שיחלוק, הרי הוא הי' רק איזה שו"ב כמוני... וכן גם מנה"ז) אלא לפרש. וע"ז הוא מביא איזה פוסקים ג"כ בשביל לפרש. והדרכי תשובה הרי הוא דרכו להביא כל הדיעות (הגם שאין אצלי דר"ת) אבל אינו מברר עם מי הצדק וכו' והמנ"י אינו אצלי.

חוץ מזה, המט"א, הוא מביא בקיצור גדול, ומשו"ז אינו מכוון כלל. ולדוגמא שמ"ח סי' כ"א סעי' ג' מט"א ס"ק ח' "ונדחף ידו ע"י תנועת ופרכוס הבע"ח (מנה"ז)" ע"כ.

ותיכף נעשה תמוה, א"כ הרי יש כאן דרסה גמורה - (כי מלשון השמ"ח נראה שהי' גם חתך בסימנים גופא, וכמו שמביא בבית דוד סי' כ"א יסוד הבית ג' אות ב' בשם הגאון הקדוש הדעת קדושים, וז"ל הדע"ק כמו שהביא הב"ד "דיש לצדד שלא החמיר השמ"ח רק כשיש חתך בסימנים גופא בב' מקומות משא"כ כשחתך רק בעור". ע"כ. וגם המט"א מפרש (או מיירי אפילו [...]) משום הכי לא איכפת לך משום דרסה, אם כן כ"ש לא איכפת לך משום שהי"). ובשלמא המנה"ז שמביא הבית דוד שם ממש מדבר כשלא הי' חתך בסימנים גופא, הגם שגם זה אינו נוחא כ"כ, אבל לא יבוא מזה קלקול ח"ו, - וא"כ הי' יותר טוב שלא הי' מביא זה, ושרא לי' כו'.

ומה שחפצת לפלפל ולומר שבפרט זה חמור בהמה מעוף, וז"ל: דבהמה רק אם

חתך כל העור אפילו לא הגיע כלל לחלל הסימנים טריפה ובעוף כשר כה"ג (והטעם דבבהמה שעורה עב וגם וכו'). ע"כ.

זה לא ניתן להאמר כלל, כי אם זה כשר בעוף, משום שלא נגע בסימנים, כ"ש הוא בבהמה, כי זה לכל הדיעות, חמיר שהיי' בעוף מבהמה, כי זה מה שכתבת שאפשר שלא הגביה כלל, זה באמת א"א, כי אם לא הי' מגביה כלל הסכין, הי' צריך בהסכין רק לסלק העור אל הצד, ואם כן אם הי' עוד חתך בהעור, מוכרח להיות הגבהה כ"ש, אלא מאי, ההגבהה קודם הסימנים לא איכפת לנו כלל (אם לא משום חומרא בעלמא), א"כ גם בבהמה כשר.

אבל האמת הוא שדרך המט"א הוא רק לפרש השמ"ח, ועיין בתבו"ש סי' כ"ג ס"ק ב' בסופו וז"ל: אבל בבהמה ששיעורו גדול, יש להקל בנדחף מהר ממקום למקום. עכ"ל. ובס"ק י"ג וז"ל: הלא ידוע שהרב בעל תרומת הדשן כו' אלמא דלא החמיר אלא בעוף, ולכן נראה לענ"ד פשוט להקל (כוונתו בגמ' בבהמה עכ"פ בה"מ, ע"כ. ובס"ק י"ד באמצע וז"ל: דבהמה מדינא אין משהו פוסל. ע"כ. בס"ק י"ז בסופו וז"ל: דאפי' בגמ' הנמצא בוושט דבהמה כתבנו בס"ד בסעי' ו' להקל. ע"כ. וכן הוא וודאי לכל הפוסקים, שבבהמה קיל מעוף שהיי', היינו בספק משהו אפי' לדידן.

- ד -

הרב שלום איידעלמאן

קסבלניקה, מרוקו

אחרי ששלחתי מכתבי הקודם חיפשתי למצוא המקור, וביותר ביאור ואריכות, דברי הפוסקים שהביא המטה אשר, לראות אם מה שכתבתי הוא הנכון בדבריהם.

וזה מה שמצאתי:

מנחת החזק כ"א סק"ה (הובא בבית דוד דף כ"ז ע"ג) וז"ל: דשכיח הרבה שתדחף הסכין ממקום למקום ובפרט בשחיטת תרנגול שטבעו לפרכס בשעת שחיטה והעלה בזה דאם לא חתך עדיין כ"א העור בעוף או מקצת העור בבהמה שבאופן זה אפשר שלא הגביה הסכין כלל רק שנדחף הסכין ע"י סחיפה וגרירה על העור בלי הגבהה וגם לא שהה בעסק הגרירה ושחט במקום הב' כהוגן כשרה אפילו בעוף אבל אם ירד בחתיכתו לעומק הסימנים בעוף, או בבהמה שעורה עב וחתך כל העור דבכוה אי אפשר להסכין לעלות משם כ"א ע"י הגבהה אף שאומר השוחט ברי לי שלא שהיתי כלל יש להטריף וכו', עכ"ל.

ובס' פרד"ס הארץ (לר' ישעי' הורעוויץ. נדפס ירושלים תרצ"ג) כתב בזה"ל: וז"ל הד"ת בשם מנה"ז התחיל לשחוט במקום א' וע"י תנועות ופירכוס הבע"ח נדחף ידו

קצת ממקום זה למקום אחר למעלה או למטה אם עדיין לא חתך כ"א העור בעוף או מקצת העור בבהמה שבאופן זה אפשר הוא שלא יגביה סכיננו כלל שנדחף הסכין ממקום למקום ע"י סחיפה וגרירה על העור ממש בלי שום הגבהה וגם שלא שהה כ"ש בלי עסק הגרירה ושחט במקום הב' כהוגן שחיטתו כשרה אף בעוף אבל אם ירד קצת בחתיכתו לעומק העור עד סמוך לסימנים (בבהמה שייך זה, וד"ל) דבכזה א"א שידחוף הסכין ע"י גרירה לחוד אם לא שיגביה קצת להסכין לעלות משם בזה נ"ל דאף אם אמר השוחט ברי לי שלא שהיתי כלל יש להטריף דבדאי שהה וכו'. וכתב עליו בפרד"ס הארץ דדבר המסתבר הוא.

העתקתי לשונו של המנה"ז מב' הספרים כי יש בהם שינויים קלים. אבל מדבריו אפשר ללמוד א) דאפשרי המציאות הוא שאעפ"י שפרכס הבע"ח אעפ"כ יכול להיות במציאות דאין בזה חשש דרסה. ב) דאפשר שתדחף ידו ממקום למקום ולא יגביה סכיננו כלל כ"א יגרר ע"ג העור. ג) דבעוף אפילו חתך כל העור אם לא נגע בסימנים כשר בנדחף ידו למקום אחר ובמקום הב' שחט כהוגן, משא"כ בבהמה אם חתך כל העור אפילו לא נגע בסימנים טריפה.

(הן אמת שהמהרש"ק (בבית דוד שם) לא ס"ל כהמנה"ז, אלא ס"ל דלא משכחת לה דיחיתוך ב' ג' מקומות בהעור דלא יגביה סכיננו למעלה מן העור, אבל אנו בסברת המנה"ז עסקינו).

ומעתה אבוא על סדר דבריכם.

מה שכתבתם וז"ל "המט"א הוא בקיצור גדול ומשו"ז אינו מכון כלל ולדוגמא שמ"ח סי' כ"ג סק"ג ונדחף ידו ע"י תנועות ופירכוס הבע"ח (מנה"ז). ותמוה א"כ הרי יש כאן דרסה גמורה (כי מלשון השמ"ח נראה שהי' גם חתך בסימנים גופא וכמו שמביא בבית דוד בשם הדעת קדושים, ובשלמא המנה"ז שם מדבר כשלא הי' חתך בסימנים גופא. הגם שגם זה אינו ניחא כ"כ אבל לא יבוא מזה קלקול ח"ו וא"כ הי' יותר טוב שלא הי' מביא זה וכו'. ע"כ.

והנה לפי דבריכם שהמט"א והמנה"ז לפרש דברי השמ"ח באו, לא קשה מידי. דהרי מ"ש המט"א בס"ק ח' י"א וי"ב הכל הוא מדברי המנה"ז איך שהוא מפרש דברי השמ"ח, והוא מפרש דברי השמ"ח כשלא חתך בסימנים ולכן אפשר לו לפרש שנדחף ידו אפילו ע"י פירכוס הבע"ח (ואף שהדעת קדושים לא כתב כך, הרי) אטו גברא אגברא קא רמית.

אגב – מה שכתבתם בשם הדעת קדושים שהביאו הבית דוד שדעתו שהשמ"ח דיבר כשנגע בסימנים. ראיתי בפרד"ס הארץ הנ"ל וז"ל השמ"ח בסי' כ"א ס"ג ובת"ש שם ס"ק ה' ו' מחמיר בעוף וכן הדעת קדושים מחמיר בזה, אבל הגידולי קדש שם

מראה לדעת דזה דוקא כשהתחיל לשחוט בסימנים וכו'. ע"כ. הרי כתב הוא שזוהי סברת הגידולי הקדש, ומשמע דהדע"ק בעצמו בהשמ"ח לא ס"ל כן. ויכול להיות שהדע"ק בעצמו פעם כתב כך ופעם באופן אחר, וכידוע דרכו בקודש, וצדקו דברי כולם.

ובעצם הדבר, כמדומני שאפשר לצייר שנדחף הבע"ח ע"י פרכוס ואעפ"כ אין בזה מציאות דרסה כלל, והוא שנדחף ניט צום סכין נאר פון סכין וכיוב"ז שאין בזה דרסה כלל לכאורה.

ובעצם הדין י"ל, דאפילו כשהבע"ח דחף עצמו אל הסכין והרי זוהי דרסה גמורה, מ"מ מכיון שהשוחט לא פסק מלהוליך ולהביא את הסכין אין זה דרסה, דלכאורה הוי כמו שדוחק הסכין על הסימנים בדרך הולכה והובאה דכתב אדה"ז (סי' כ"ד סק"א): אבל אם מוליך ומביא אע"פ שדוחק הסכין על הצואר בהליכתה והובאתה אין בכך כלום וכו'. ע"כ. ועי' בחולין דף ל' סע"ב. וצ"ע אם יש להראי' לענינינו.



ברכת כהנים אף שהיא תלוי' בידי אחרים

הרב חנניה יוסף אייזנבך ע"ה

מח"ס מוחנה יוסף

ב' אייר תפארת שבתפארת תשע"ב

למע"כ הרה"ג המפואר, מגדיל תורה ומאדירה,

מוהר"ר גמליאל בהגר"א רבינוביץ שליט"א

שלום וברכה!

האגרת השנית נתקבלה, ובה מציין שחקר פעם "לפי דברי הרשב"א בשו"ת ח"א סימן י"ח, שמצוה שתלויה בידי אחרים אין מברכין עליה, אם כן האיך מברכים הכהנים ברכה לפני נשיאת כפים, אולי יצא הישראל מבית הכנסת ולא ישמע הברכה", ובתוך מכתבי הקודם גם שאלה זו מתורצת, וביקש להרחיב ביאור בזה.

- א -

הנה הובא במכתבי הקודם לשון הלבוש ושו"ע הרב סל"ו: "כמי שעומד בתפלה בכוונה, שהרי הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל כו", ומקורו ב"לבוש" סכ"ג: "כמי שעומד בתפילה בכוונה שהרי הם מתפללים שיברך הש"י את כל ישראל".

הרי שעיקר ברכת הכהנים היא שמתפללים שיברך הקב"ה "את כל ישראל", אף שנאמר גם דין שמקבלי הברכה צריכים לכוין, ובמשנ"ב סקפ"ח העתיק דברי הלבוש והשמיט תיבות "בכוונה" ותיבת "כל".

ונראה דמקורם טהור בהא דסוטה ל"ח ע"ב: "אמר אדא א"ר שמלאי: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן, למי מברכין, א"ר זירא לאחיהם שבשדות (דאניסי במלאכתן ואין יכולין לבוא, רש"י), אני, והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא: עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה, לא קשיא, הא דאניסי הא דלא אניסי (העומדין בבית הכנסת אחורי הכהנים לא אניסי, אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבוא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת הלכך אינם בכלל ברכה, כדאמרינן כה תברכו פנים כנגד פנים, רש"י)".

וצ"ב דהגמ' דנה בדין "פנים כנגד פנים" שאינו מתקיים בעם שבשדות, ולכאורה הרי גדולה מזו קשיא איך בכלל עם שנמצא בשדות ואינו בבית הכנסת ואינו שומע את ברכת הכהנים כלל, הוי בכלל ברכה, ומוכרח דזה לא היה איכפת לן, שכן ברכת כהנים מתייחסת בעצם ל"כל ישראל", אלא שקשה לגמ' מצד הדין שצ"ל פנים כנגד פנים, ועל זה מתרצים הא דאניסי הא דלא אניסי.

ושוב גם בתירוץ הגמרא היה מקום לתמוה איך מטעם דאניסי הם בכלל ברכה, והרי ככה ג' לכו"ע אונסא כמאן דעביד לא אמרינן, ובע"כ שלולא הדין של "אמור להם" שצ"ל פנים כנגד פנים וצריך לכוון לברכתם, מצד עיקר דין ברכת כהנים לא איכפת לן, ואין הם צריכים לעשות כלום כדי שהברכה תחול עליהם. רק כשלא אניסי ומראים שאין הברכה חשובה להם, אינם בכלל ברכה.

ב -

ואכן ב"דבר אברהם" ח"א סי' ל"א אות ג' העלה "דדרשא דפנים כנגד פנים אינה אלא אסמכתא מדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא בברכת כהנים אף על פי שאינו פנים כנגד פנים", והוכיח כן מהגמ' ופרש"י הנ"ל: "ואי אמרת דמדאורייתא בעינן דוקא פנים כנגד פנים לכאורה לא שייך לפלוגי כלל בין אניסי ללא אניסי" עיי"ש, [ועי' בשו"ת הרד"ך בית כ"ב חדר ב': "דבדאורייתא אין לחלק בין מקום אונס לשלא במקום אונס"], ודבר זה שדין פנים כנגד פנים אינו אלא אסמכתא, כבר כתבוהו גדולי הפוסקים ז"ל.

דיעויין ב"פרי חדש" סקי"ד: "דע דאמרינן בגמרא כה תברכו פנים כנגד פנים כו', ובס' "כנסת הגדולה" תמה על הטור אמאי השמיט הך בבא, וגם המחבר ז"ל השמיטו, ואולי י"ל שמאחר שכתבו שצריך לברך בקול רם, והיינו טעמא כאדם שאומר לחבירו, ממילא נפיק גם כן שיהיה פנים כנגד פנים כו', וסמכו עוד אמ"ש לקמן והעם יכונו לברכה ויהיו פניהם כנגד הכהנים, כנ"ל ליישב דעת הטור והמחבר ז"ל ועי' גם ב"אליה

רבה" שהביא תמיהת הכנה"ג וכתבו רק מה שהוא אזהרה לכהנים עי"ש.

וב"פרי מגדים" משבצות זהב סק"ט הביא את דברי הפר"ח, וכתב דמ"מ עדיין קשה אמאי לא כללם כאן, ולכן כתב: "וי"ל הנך ד' עיכובא הוה בדיעבד לא יצא, משא"כ פנים לפנים אסמכתא בעלמא הוה ולא לעיכובא". גם ב"מעין החכמה" מ"ע קנ"ה סק"ד הביא תמיהת הכנה"ג על השמטת הטור, וכתב שאין ברייתא זו "ללא חולק" כמוש"כ הכנה"ג, אלא ברייתא יחידאה היא, מדאמרינן דעם שאחורי הכהנים אם הם אנוסים שאינם יכולים לבוא הם בכלל ברכה אף דליתנהו בפנים כנגד פנים, אלא ודאי דתליא בפלוגתא עי"ש מש"כ בזה.

וכן הוא מפורש בשו"ת "שבות יעקב" (לבעמ"ס חק יעקב) ח"ב סי' א', שכתב כן בדעת הרמב"ם, שלא כל הדברים השנויים בברייתא מעכבים, וחילא דיליה הוא באמת מסוגיא דסוטה הנ"ל, דעם שבשדות דאניסי הם בכלל ברכה עי"ש [וב"נודע ביהודה" מהד"ק סי' ה', וס"ל דמודכללן הרמב"ם כאחד שמע מינה דמעכבין, ועי' בהגהות הגדול ממינסק ז"ל שם שהקשה על הנו"ב, ועי' גם ב"פנים מאירות" ח"ב סי' קפ"ו שחלק על השבות יעקב לענין עמידה עי"ש].

ולעד"נ דמלשון הרמב"ם יוצא לכאורה לא כן, דז"ל הרמב"ם פי"ד מהל' תפילה הי"א: "אין ברכת כהנים נאמרת בכל מקום אלא בלשון הקודש, שנאמר: כה תברכו בני ישראל, כך למדו שומעי שמועה ממשה רבינו: כה תברכו בעמידה, כה תברכו בנשיאות כפים, כה תברכו בלשון הקודש, כה תברכו פנים כנגד פנים, כה תברכו בקול רם, כה תברכו בשם המפורש והוא שיהיה במקדש כמו שאמרנו".

ולכאורה תמוה מאוד למה לא כתב שאין ברכת כהנים אלא בעמידה בנשיאות כפים בלשון הקודש וכו', אלא התחיל וכתב הלכה לענין לשון הקודש, שאין ברכת כהנים נאמרת "אלא בלשון הקודש", אלא שבראיה שמביא הוא מזכיר את כל לשון הברייתא, ומזה מוכח לכאורה דעתו שרק לגבי לשון הקודש הוא דיעבד, וזה יותר כדעת ה"שבות יעקב" וצ"ע בזה].

- ג -

וזו היא גם דעת שו"ע הרב שדין "פנים כנגד פנים" אינו מעכב, שכתב להדיא בסעיף כ"ג: "אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובקול רם ובנשיאות כפים, ואפילו בדיעבד לא יצאו אם שינו באחת מאלה: בלה"ק שנאמר כה תברכו עד שיאמרו בלשון הזה, בעמידה שנאמר לשרתו ולברך בשמו כו', אבל הציבור רשאי לישב, רק שיהיה נגד פני הכהנים, שנאמר אמור להם, כאדם האומר לחבירו שמדבר עמו פנים אל פנים (אבל בדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים כמו שיתבאר), בקול רם שנאמר

אמור להם כאדם האומר לחברו שאומר לו בקול כדי שישמע כו".

גם בסעיף ל"ו כתב: "ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם, כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהיה דבר חוצץ בינו לעם, ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם כמו שיתבאר אלא כשיש ציבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם, אלא שבדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן כמו שיתבאר".

ומה שכתב בסעיף י"ז: "ולדברי הכל מברכין קודם שישאו ויפרסו כפיהם שנשיאת כפים היא עיקר מצות (התורה) וכל המצות מברך עליהם עובר להתחלת עשייתן לכתחילה, אבל החזרת פניהם אינה מגוף המצוה אע"פ שהיא מעכבת כמו שיתבאר", כוונתו למה שכתב בהמשך לענין העם בבית הכנסת שאחורי הכהנים שאינם בכלל ברכה, שאע"פ שבעיקר הדין אינו מעכב שהרי אין זה "מגוף המצוה", מכל מקום כיון שיכולים לבוא ולעמוד מול הכהנים ואין עושין כן לא עלתה להם הברכה.

- ד -

והנה בשו"ע הרב סעיף מ' כתב: "כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על הג' פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף עובר על בל תוסיף אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם (ולכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם)".

ולכאורה מזה שהצריך גם החזרת פנים כמו נשיאת כפים משמע שפנים כנגד פנים מעכב, וכך למד בדעתו ז"ל ה"משנה ברורה", וז"ל ב"ביאור הלכה": "לכאורה נראה דדוקא אם גם זה היה בפריסת כפים וכה"ג כל הדברים המעכבין בנשיאות כפים, וכמו שכתבנו לעיל במ"ב בסעיף י"ד, זה מקרי הוספה על המצוה, משא"כ כשבירך בלא נשיאות כפים או שלא בהחזרת פנים וכה"ג, זה אין מקרי הוספה כי אם ברכה בעלמא, וכן כתב בשו"ע הגר"ז עי"ש, וכן מוכח בחידושי רשב"א (ריטב"א) סוכה ל"א דדוקא בפריסת כפים ע"ש, ומסתמא הוא הדין שארי הדברים המעכבין בנשיאות כפים דמאי שנא.

אמנם מדברי הרמב"ם משמע שלא כדבריהם, שהרי כתב בפ"ד מהל' תפילה דין י"ב וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם וגו' וכיוצא בה, לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר וגו' עכ"ל, הרי דלדידה עוברים על בל תוסיף כשמברך בלחש, אע"ג דקול רם הוא לעיכובא כמו שכתבנו לעיל במ"ב סי"ד, ומסתמא לדידה הוא הדין בלא פריסת כפים וכה"ג ג"כ עובר וצ"ע".

אמנם ב"הר צבי" או"ח סי' ס"ב כתב: "שמדברי שו"ע הרב מוכח שאפילו הדברים שאינם לעיכובא בקיום המצוה של ברכת כהנים אלא לענין לכתחילה, מכל מקום מועיל לענין בל תוסיף שלא יהא נקרא הוספה על המצוה, שהרי להגרש"ז לשיטתו אין פנים כנגד פנים מעכב בדיעבד לענין קיום המצוה, כמ"ש בסעיף כ"ג וז"ל: רק שיהיה פנים אל פנים, אבל בדיעבד אין זה מעכב, שהרי עיר שכולה כהנים עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים אל פנים עכ"ל, ומכל מקום לענין בל תוסיף כתב שאינו עובר כל שמחזיר פניו מהציבור, עי"ש שלפי זה אין זה סותר כלל לדברי הרמב"ם.

אבל גם לפי ה"ביאור הלכה" וגם לפי ה"הר צבי", עדיין צ"ע: א. ה"ביאור הלכה" הבין בדעת שו"ע"ר כי החזרת פנים הוא מהדברים המעכבים, ולכאורה מפורש בדבריו לא כן. ב. לפי הבנת ה"הר צבי" מה באמת הטעם שאע"פ שאינו מעכב מ"מ אם לא עשהו אינו עובר על בל תוסיף. ג. מה טעם הזכיר הרב ז"ל דוקא שני אלו.

- ה -

ומכל זה משמע ברור, כהבנת הגאון מוהרמ"ד ריבקין ז"ל בספרו "תפארת ציון" סי' ג', שאין עוברים על בל תוסיף רק אם מתכוין להוסיף את הברכה של עצמו על מצות ברכת הכהנים, ועל פי זה מבאר יפה את דברי שו"ע הרב, וז"ל: "ובא וראה דקדוק לשונו הזהב של רבינו הגדול בשו"ע שלו בסעיף מ', בהביאו דין זה דכהן המוסיף ברכה משלו עובר בכל תוסיף, הוסיף: "אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים אל העם", שלא נמצא לשון זה לא ברמב"ם ולא בטוש"ע, והיינו משום דאינו עובר על בל תוסיף רק בשעת הדוכן כשמקיים מצות ברכת כהנים שעליו, ומקשר ברכתו שמוסיף במצות התורה שעליו בשעת הדוכן, אבל שלא בשעת הדוכן שאינו מקשר ההוספה שלו עם מצות התורה, אינו עובר בכל תוסיף, דכי יעלה על הדעת שאסור לכהן להביע ברכה לחבירו בעת שיחתו עמו, והוא ברור".

ועי"ש שהביא את דברי ה"ביאור הלכה" הנ"ל וכתב עליו: "הנה השווה הגאון ענין פריסת כפים והחזרת פנים, לקול רם ושאר דברים המעכבים המצוה, והטעם זה מסבירא "דמאי שנא", וממילא הוקשה לו מדברי הרמב"ם על הרשב"א ורבינו, והניח בצ"ע, ולי העני היה נראה לאמר דשנא ושנא הוא, ובכוונה דייק רבינו (וכן הרשב"א) וזכר רק פריסת כפים והחזרת פנים, ולא זכר שארי דברים המעכבים, וכן בכוונה דייק הרמב"ם ותפס לדוגמא בקול לחש ולא תפס לדוגמא בלי פריסת כפים והחזרת פנים, דשונה הוא לדעתי גדר מעכב דפריסת כפים והחזרת פנים שמעכבים, שאין זה באמת מגדר מעכב, דאי"ז דין פרטי מיוחד באופן קיום מצות ברכת כהנים שמעכב, רק שבלי פריסת כפים והחזרת פנים דהיינו שלא בשעת הדוכן, אין זה שעת קיום המצוה כלל,

שאינו מתעסק כלל בקיום המצוה, ואף אם אומר השלשה פסוקים דברכת כהנים, אינו אלא כקורא בתורה בעלמא, וממילא אם מוסיף אז בזה עוד פסוקים, לא שייך לומר שהוא מוסיף ומקשר ההוספה שלו להמצוה, דהא אינו שעת קיום המצוה כלל, ולא שייך בל תוסיף, וכדברינו שאם אינו מקשר ההוספה לאיזה מצוה פרטית לא שייך בל תוסיף.

אבל שארי דברים המעכבים במצות ברכת כהנים הם דינים פרטים מיוחדים באופן קיום המצוה, דאף אם עומד על הדוכן לקיים המצוה דהיינו בפריסת כפים והחזרת פנים, לא יצא ידי המצוה רק אם אומר בקול רם ובלה"ק וכדומה מן הדברים המעכבים קיום המצוה, ובהנוגע לענין לעבור בבל תוסיף כשמוסיף ברכה, אינו נוגע לנו אם עושה גם ההוספה ככל פרטי דינים דברכת כהנים או לא, העיקר לנו אם מוסיף בשעת קיום המצוה, דהיינו שמקשר ההוספה שלו להמצוה דאז עובר הוא בבל תוסיף" [ועי' גם בספר הזכרון "פחד יצחק" שהגר"י הוטנר ז"ל במכתבו להגרמ"ד ריבקינ ז"ל הנ"ל הסכים לו והוסיף מיא וקימחא לסברתו].

והנה ביאורו של הגרמ"ד ז"ל מפורש הוא בדברי רבינו הרב ז"ל, שכתב בסוף הסעיף במוסגר: "ולכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם". ולכאורה היצ"ל מפני שאינם אומרים הברכה בפריסת כפים והחזרת פנים, ומוזה שכתב "שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם" הרי מפורש ש"בל תוסיף" אינו אלא כשמברכים בהמשך אחד בעודם פורשים כפיהם ומחזירים פניהם.

ואמנם פליאני שתפס בדעת שועה"ר שהחזרת פנים הוא מן הדברים המעכבים, אלא שחילק בין שני אלו לשאר דברים, והרי דעת שועה"ר להדיא שאינו מעכב בדיעבד, ושמא רצה להשמיע חידושו אליבא דדעת ה"משנה ברורה" בשו"ע הרב.

[ובעיקר דברי הביאה"ל במש"כ הרמב"ם "בין בקול רם בין בלחש", עי' ב"צפנת פענח להל' תפילה שלפי דבריו לק"מ, ועי' גם ב"פחד יצחק" שם, ב"עמק ברכה" וב"מעשי חיי"א" לסוטה ואכ"מ].

שו"ר בספר "צביון העמודים" על הסמ"ק ח"ד סי' קי"ג שדיבר בסוגיא זו בארוכה, ובאות מ"ז כתב שיש בעצם ב' דינים בברכת כהנים: "אחד לברך את כלל עם ישראל בכל מקום שהם, מדכתיב כה תברכו את בני ישראל, ודין שני לברך את אלה העומדים לפניו, מדכתיב "אמור" לברך וכדורישי בברייתא בגמרא שם כאדם האומר לחבירו", עי"ש, ולכאורה בדברי הפוסקים ז"ל ל"מ כן, ואכ"מ עוד להאריך.

- ז -

והנה ז"ל הרמב"ם בפט"ו מהל' תפילה ה"ט: "בית הכנסת שכולו כהנים כולן נושאים את כפיהן ולמי מברכין לאחיהם שבצפון ולאחיהם שבדרום, ומי עונה אחריהם אמן, הנשים והטף", והובא גם בשו"ע סכ"ה, ובשו"ע הרב סעיף ל"ח, ובהגהות הגרעק"א לשו"ע שם כתב: "לענ"ד אפשר לפרש דאם ליכא נשים וטף לענות דמכל מקום אין מבטלין נשיאות כפים, אלא דאז אין כולם עולים אלא קצתם יעלו, כדי לענות אמן, אלא היכי דיש נשים וטף לענות אז כולם עולים, כיון דלא יהיה חשיבת יו"ד שיענו סגי בעניית נשים וטף", ומדבריו ז"ל מוכח דס"ל דעניית נשים וטף הוא בדוקא. וכן משמע לכאורה פשטות לשון הרמב"ם והשו"ע.

ואולם ב"פרי מגדים" משב"ז סקכ"ב כתב: "ואם אין שם כלל מי שיענה אמן יראה דאפילו הכי נושאים כפיהם דאמן לאו עיכובא, ומיהו חיובא ליכא דכד יימרון להון לישראל, הא כהן האומר לחבירו אינו עובר", וכן פסק כדבריו ב"משנה ברורה" סקצ"ט, ועי' בשער הציון שם.

ברם ב"אגרות משה" או"ח ח"ב סי' ל"א תמה על הפמ"ג שבירושלמי ורמב"ם וטושו"ע משמע שעניית אמן לעיכובא, וכתב שם: "והטעם נראה משום דבלא עניית אמן ליכא כלל קבלה להברכה, ואין נחשב אמירת הכהנים כלום אף לאלו שבשדות דאניסי" עי"ש הוכחותיו ז"ל.

והנה לדעת הפמ"ג וה"דרך חיים" והמשנ"ב שעניית אמן אינה מעכבת, משמע דסבירא להו בפשטות שברכת הכהנים אינה תלויה בשום קבלה מהישראלים המתברכים, ושוב הוי ראי' למש"כ בתחילת דברינו, שברכת הכהנים הוי בכל ענין.

- ח -

ולדעת מרן ה"אגרות משה" ז"ל, שהוא כאמור פשטות לשונות הרמב"ם והשו"ע, יוצא דבר חידוש שאם אין עניית אמן, גם העם שבשדות אין מתברכין, והיינו שברכת כהנים לעם שבשדות תלויה בעצם בברכת הכהנים בביהכנ"ס, וכבר ראיתי שכתבו כן גדולי האחרונים ז"ל ואינם בזכרוני כעת.

ועל דרך האגדה היה נראה בזה, שזו היא תכונת ברכת שמים, שאין ההשפעה מתמצצמת ומתמקדת במקום אחד, אע"פ שנועדה לכתחילה לאותו ענין ומקום, כי טובו וחסדו ית' בלי גבול המה, וזהו שברכת הכהן שממשיכה ברכתו ית' על הישראלים המתברכים, פורצת ממילא גם לעם שבשדות,

וי"ל דוגמאות לדבר: ברש"י בראשית (כא, ו) מן המדרש: "הרבה עקרות נפקדו עמה הרבה חולים נתרפאו בו ביום הרבה תפילות נענו עמה ורב שחוק היה בעולם";

וברש"י בשלח (יד, כא) מן המכילתא והמדרש: "ויבקעו המים, כל מים שבעולם"; ובהפטר וירא: "לכי שאלי לך כלים מן החוץ מאת כל שכניך"; ובמלבי"ם: "הנה הנס היה רק בהאסוף שנעשה כמעין ומקור יזל שמן מדליו בשפע שובע רצון כו', ולכן הוסיף מאת כל שכניך, שבוז הכין כלי כל השכנים אל קבלת הברכה"; ועי' גם במדרש שה"ש (ד, ב): "כך בשעה שהזקן יושב ודורש הרבה גרים מתגיידין באותה שעה כו'" עי"ש; ועי' רלב"ג מלכים א' ח' נ"ב: "לשמוע אליהם בכל קראם אליך, ר"ל מה שיבקשו ממך בהיותם בארץ שוביהם, ואע"פ שאינם מתפללים תוך הבית הזה, אחר שהם מתפללים לנכחו לפי מה שאפשר להם", ויש להאריך עוד ואכ"מ.



עניני גאולה ומשיח

השכרת בתים בירושלים לעת"ל*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

אין משכירין בתים בירושלים

ביומא יב,א, איתא: "והאי תנא סבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים, דתניא: אין משכירין בתים בירושלים, לפי שאינה שלהן. רבי אלעזר בר צדוק אומר: אף לא מטות. לפיכך, עורות קדשים - בעלי אושפזיכנין נוטלין אותן בזרוע. אמר אביי: שמע מינה אורח ארעא למישבק איניש גולפא ומשכא לאושפזיזה. - לפיכך, עורות קדשים - בעלי אושפזיכנין [בעלי האכסניות לעולי רגלים] - נוטלין אותן [מאורחיהם אפילו] בזרוע, אמר אביי: שמע מינה [מתקנה זו], כי אורח ארעא [דרך ארץ הוא] למישבק איניש [שישאייר האדם] גולפא [קנקן של חרס לאחר ששתה ממנו] ומשכא [עור הבהמה שאכל ממנה] לאושפזיזה [לבעל האכסניה שלו]". וכן הוא במגילה כו,א.

היינו דכיון דסבירא להו דירושלים לא נתחלקה לשבטים והוא שייך לכל ישראל, לכן אין בבעלותם להשכיר שם לאורחים, אלא נותנים להם בחנם, ות"ק סבר דרק על הבתים אינם יכולים לקבל דמי שכירות אבל על המיטות יכולים לקבל, משא"כ ראב"צ

(*) לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח הרה"ת משה אליהו ז"ל בן ר' אברהם יצחק הי"ד בקשר ליום היאהרצייט בערב שביעי של פסח, יהי רצון שיקויים היעוד ד'הקיצו ורגנו שוכני עפר" בקרוב ממש והוא בתוכם.

סב"ל דגם על המטות אינם יכולים לקבל, אלא שמקבלים העורות כו'.

אם זהו רק בזמן שעולין לרגל?

וברש"י ביומא שם כתב "עורות קדשים - של שלמי חגיגה ושמחה, שעולי רגלים שוחטין ואוכלין שם", משמע מזה דדין זה קאי רק על הזמן שעולין לרגלים ולא בכל השנה, וכ"כ בהדיא במגילה שם: "אין משכירין - בעלי בתים את בתיהם לעולי רגלים, אלא בחנם נותנין להן, ונכנסין לתוכן, וכן הריטב"א ביומא שם כתב דתניא אין משכירין בתים בירושלים, פי' לעולי רגלים דוקא, וכן פירש שם רבינו אליקים, וצ"ב מאי שנא בשעת עלי' לרגל מבכל השנה, וברמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק ז הלכה יד) כתב: "ירושלים מקודשת משאר העיירות המוקפות חומה.. ואין משכירין בתוכה בתים", ולא חילק שזהו דוקא לעולי רגלים אלא שכן הוא בכל השנה.

עוד יש להקשות דבב"ק פבב, איתא: עשרה דברים נאמרו בירושלים.. "אין הבית חלוט בה, דכתיב: וקם הבית... אשר לו חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו, וקסבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים" ופירש"י "אין הבית חלוט בה - כדין בתי ערי חומה אלא גאולה תהיה לו אם ירצה לגאול ואם יגיע יובל יוצא ביובל כבתי ערי חצרים". [היינו דאף שאמרה תורה [ויקרא כה כט]: "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה [בית בעיר המוקפת חומה מימות יהושע], והיתה גאולתו [של המוכר מיד הקונה] עד תום שנת ממכרו, ימים [שנה] תהיה גאולתו. ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו, לא יצא ביובל", [והיא נקראת חליטה ללוקח] - אין דין זה אמור בירושלים, ואף שהיא עיר חומה, המוכר גואל את הבית לעולם, ולכשיבוא היובל הרי הוא חוזר ללוקח, כדין מי שמכר בית בערי החצרים שאין להם חומה]. ובערכין לבב, ביאר רש"י ד"אין הבית חלוט - משום דכתיב [ויקרא כה] לקונה אותו לדורותיו, וקסבר לא נתחלקה ירושלים לשבטים ומאן קא מקני ליה".

וקשה דכיון שירושלים לא נתחלקה לשבטים נמצא שאין הבית שלו, א"כ מדוע אמרינן רק שאין הבית חלוט, אבל המכר עצמו קיים ויש לו דין בתי חצרים, אדרבה היה לנו לומר שאין מעשיו כלום דהא לאו דירה הוא, וכפי שהובא לעיל שאין משכירין בתים בירושלים היות שלא נתחלקה לשבטים?

ועי' בקובץ שיעורים ב"ק (אות צ"ה) שכתב דבהא דאין משכירין בתים בירושלים לפי שאינן שלהן, לכאורה קשה, דהא מ"מ העצים והאבנים הן שלו, ולמה לא יוכל ליקח שכר הדירה, אבל כבר פירש רש"י במגילה כ"ו דאין נוטלין שכר מעולי רגלים, והיינו דכיון דהקרקע שייך לכל ישראל והעליה לרגל היא צורך של כל ישראל, לא ניתנה הרשות לבנות רק ע"מ שלא לקבל שכר דירה מעולי רגלים עכ"ד, היינו שכן

תיקנו דכיון שבנה ביתו בקרקע ששייך לכל ישראל, לכן רק בעת עלי' לרגל שהוא לצורך כלל ישראל אינו יכול להשכיר וליקח דמים עבור הבית.

ובחסדי דוד בתוספתא (נגעים פ"ו ה"ב) דקתני שם ג"כ ואין משכירין בתוכה בתים שקו"ט בזה בארוכה, והקשה כנ"ל דא"כ איך שייך שם מכירה דאמרינן בב"ק דרק אין הבית חלוט אבל יש מכירה? ורצה לומר שבאמת הק' תוספתא פליג על הדין דאין משכירין בתים, כי בב"ק סב"ל דאע"ג שירושלים לא נתחלקה לשבטים היינו דגוף הקרקע שייך לכל ישראל, אבל הבית כיון שנבנה מעצים ואבנים שלו הרי הוא של בעה"ב ויכול להשכירו, ומ"מ אין הבית חלוט כיון דלאו ידיה לגמרי מחמת הקרקע, ולכן לא הביא התוספתא שם הדין דאין הבית חלוט, כיון דלשיטתו אין כאן מכירה כלל, ובתחילה ר"ל דלא פסקינן כהתוספתא, אלא כהגמ' ב"ק ומשכירין בתים בירושלים, אבל אח"כ הביא הגמ' הנ"ל דיומא ומגילה וא"כ סמי חדא מקמי תרתי, ופסקינן דאין משכירין וכפי שפסק הרמב"ם כנ"ל.

ומבאר בהקדם הא דאיתא באדר"נ (פל"ה): "לא מוכרין בה בתים אלא מן הקרקעות ולמעלה. ואין הבית צמיתות בה לאחר י"ב חודש. ואין לוקחין בה אלא שכר מטות. רבי יהודה אומר אף לא שכר מטות מוצעות". דפירושו דעיקר הקרקע אינו נמכר לפי שהוא של כל ישראל, ומ"מ יכול למכור מן הקרקע ולמעלה, והיינו הבנין שטרח בו והוציא הוצאות, וע"ז קנינו הוא דשייך ביה מכירה שנבנה מעצים ואבנים שלו והרי הוא של בעה"ב, ויכול ליטול עציו ואבניו כל זמן שירצה, והא דאין משכירין בתים הוא משום שכל אחד ואחד יכול להכנס בתוכו מחמת הקרקע שהוא מופקר לכל, ואין לבעה"ב רשות ליחד מקום זה לעצמו, נמצא איפוא שהבית שלו, ורק ענין הדירה אינו מיוחד לו, ושפיר ישנו במכירה אלא שלא נחלט דלא קרינן בה אשר לו', כיון דאפשרות הדירה יש בבית זה לכל ישראל.

וכתב גם שתיקנו רבנן שלא להשכיר הבתים בעת עלי' לרגל בכדי שלא ימנעו מלעלות, ות"ק סב"ל דמ"מ על המטות כו' יכול ליטול דמים כיון שזהו לגמרי שלו ובזה לא תיקנו כלום, משא"כ ראב"צ סב"ל שתיקנו גם על המטות כו', ובחסדי דוד (מעשר שני פ"א ה"א) הוסיף דטעמו של ראב"צ הוא דכיון דהמטה תשמישה עם הבית, היא נגררת אחר הבית, דלא אורחא לטלטולה ממקום למקום, וכי היכי שאינם יכולים ליטול שכירות מהבית עצמה, ה"נ אין נוטלים מן המטה, אבל בשכירות שאר המטלטלין שאינן קבועים דומיא דמטה, נראה דמודה ר' אלעזר בר' צדוק ואפשר נמי

(1) וראה בקו"ש ב"ק שם אות צד שהקשה ע"ז במ"ש רש"י דיוצא ביובל, דלא מצינו דין יובל רק במכירת קרקע ולא במכירת עצים ואבנים, ועוד דאין דין יובל אלא במכירה לצמיתות - ב"מ ע"ט - ולא במוכר לזמן, והכא אינה מכירה לצמיתות דהא מה"ט אין בה דין בתי ערי חומה וצ"ע.

דה"ה כסא ומנורה שהם בכלל תשמישי הבית עיי"ש.

ועפ"ז מובן היטב שיטת רש"י וכו' שזהו רק בשעת עלי' לרגל ולא בשאר ימות השנה, כי תיקנו רק אז כיון שהוא לצורך כל ישראל וגם שלא ימנעו מלעלות, ועי' גם בביאורי מהר"י קורקוס הל' ביהב"ח פ"ז הי"ד שכתב כן.

ביאור הרבי בנוגע לדירה בירושלים

ויש להמתיק זה ע"פ מה שנת' בשיחת ש"פ ראה תשמ"ה (תורת מנחם ח"ה ע' 2834) במ"ש רש"י (דברים יג, ג) לענין עיר הנדחת "לשבת שם - פרט לירושלים שלא ניתנה לדירה", דכוונת רש"י הוא שאינו שולל את העובדה שדרין בה, וכמו כן אינו שולל את היותה בגדר "דירה" לכל דבר (בנוגע למזווה וכיו"ב) כי אם **שלא ניתנה למטרה ותכלית של דירה** אלא למטרה אחרת, אף שבפועל דרין בה והיא בגדר דירה לכל דבר, ביאור הדברים: הבן חמש למקרא יודע אודות עיר הבירה במדינתו (מדינת צרפת שבה חי רש"י וכיו"ב בשאר מדינות), שעיקרה - היכל המלך, וכל שאר הבתים שבעיר נועדו עבור ענינים הקשורים עם הנהגת המלוכה, אמנם דרים בה גם מתושבי המדינה, אבל אעפ"כ, תכליתה ומטרתה של "עיר הבירה" היא - בכל הקשור להנהגת המלוכה ותו לא מיד. ומזה מובן גם בנוגע לירושלים - "שלא ניתנה לדירה" כל ענינה של ירושלים הוא עיר הבירה, העיר שבה נמצא היכל המלך - בית המקדש, ולשם כך ניתנה ירושלים - לשמש עבור כל הצרכים דביהמ"ק. ולכן אף שבפועל דרים בה כפי שדרים בכל שאר העיירות דארץ ישראל, מ"מ לא ניתנה לדירה, שכן נתינת העיר לא היתה לשם דירה כי אם עבור ביהמ"ק עכ"ל, דלפי"ז מובן היטב הא שתיקנו שלא ישכירו בזמן עלי' לרגל, כי זהו כל מטרת הבתים ולא לדירה סתם.

ועי' תוספות מגילה שם שביארו דעת ראב"צ וכתבו: "אף לא המטות - פירש הר"ר יוסף דסבירא ליה דכיון שהקרקע מקום המטות לא היה מיוחד לבעלים לא היה כח בידם להשכירם שכירות שלם, ומכל מקום מחמת מטלטליהם היו נוטלין עורות הקדשים" ועד"ז הוא בתוס' ישנים (יומא שם) שכתב: "אף לא מטות. פירש הר"ר יוסף לפי שמקום המטות אינו שלהם, ולפי זה משמע דה"ה שאר תשמישין כעין תיבות", ובתוספות הרא"ש יומא הוסיף: "פי' הר"ר יוסף לפי שמקום המטות אינה שלהם. פי' דכיון דכל השנה היו דרים בבתים שהיו משותפין לכל ישראל ולא היו מעלין להם שכר דין הוא שישאלו להם מטות בלא שכר.

ובחידושי הריטב"א ביומא ביאר: "אמר אביי שמע מינה אורח ארעא למשבק גולפא ומשכא לאושפיוזא. פי' וכיון דבעלמא אורח ארעא בהכין, אמור רבנן הכא שיטלו אותן בזרוע כדי שיתנו לעולי רגלים מטות בסבר פנים יפות, ותו לא מיד.".

בדעת הרמב"ם

ולהלכה פסק הרמב"ם דאין משכירין בתים בירושלים ומשמע שהוא בכל השנה כנ"ל, ומשמע גם דעל המטות כו' מותר לו ליטול דמים כהת"ק ולא כראב"צ ולכן לא הביא שלוקחים העורות, ופסק ג"כ בהל' שמיטה יובל פי"ב הי"ב דאין בית נחלט בה.

ובטעמו של הרמב"ם שהוא גם בכל השנה, הנה בחסדי דוד כתב משום דמסתמא הצריכים לשכור, הם אורחים העולים לירושלים ולא רק ברגלים אלא אפי' בשאר ימות השנה לדבר מצוה הם באים, כגון להקריב קרבנות ואינו בדין ליטול מהם שכר לזמן מועט, היות וסוף סוף הקרקע של כל ישראל ולעולם השוכר שם דירה בקביעות שפיר דמי, היינו דסבר דהתקנה הי' גם על שאר ימות השנה, ואולי י"ל ע"ד סברת התוס' הרא"ש דכיון דכל השנה היו דרים בבתי שם שהיו משותפין לכל ישראל ולא היו מעלין להם שכר דין הוא כשבאים על זמן קצר ג"כ לא יטלו שכר.

ויש שכתבו לבאר דעת הרמב"ם באופן אחר, כי לפי הנ"ל קשה איך סתמה הברייתא אין משכירין בה בתים לפי שאינה שלהם, ולא פי' דדוקא לעולי רגלים, וגם הטעם "לפי שאינה שלהם" אינו נכון, כי לפ"ז הי' יכול להשכיר הבית רק תקנה דרבנן היא? ומשום זה סב"ל להרמב"ם דבאמת אין יכול להשכיר כלל שהשוכר יכול לומר לו הקרקע שלי כמו שלך ואיני צריך את ביתך ואני רוצה להשתמש על הקרקע, ומה"ט ס"ל לראב"צ במגילה שם אף לא מטות, שיכול לומר לו איני צריך למטתך טול אותה ואני אישן ע"ג הקרקע, ורבנן ס"ל כיון דמשתמש במטתו צריך לשלם לו, אבל אם רוצה להשתמש בכותלים ובתקרה לכ"ע צריך לשלם לו כי עצם הבית שלו ולכן יכול להשכיר מן הקרקע ולמעלה, וכן למכור ומ"מ אין הבית נחלט כמו בבע"ח, דבע"ח צריך שימכור עם הקרקע וכיון שאין יכול למכור עם הקרקע אין בו דיני בע"ח².

בזמן זה

ובזמן הזה, הנה לשיטת רש"י כו' שהיא תקנה מיוחדת לעולי רגלים, פשוט שזה אינו נוהג בזמן הזה, אך לשיטת הרמב"ם אי' נימא דסב"ל דלא שייך השכרה כלל משום דאינו שלו למה אין זה שייך בזמן הזה? הנה במהר"י קורקוס שם כתב טעם, שלא אמרו אלא בזמן שהיתה הארץ לישראל, והיושבים שם אין פורעים שכר, לפיכך דין הוא שלא יטלו שכר מעולי רגלים, לפי שאינה שלהם ויד כולם שוה בה, מה שאין כן בזמן

2) ויש להוסיף דבשטמ"ק ב"ק שם פירש ד"אין הבית חלול בה. אינו נמכר לצמיתות שלא נתחלקה לשבטים ולא מצי לאקנויי לדירה, דלכאורה משמע שמפרש שאין המכירה חלה כלל דאינו שלו, וא"כ י"ל שכן פירש גם הרמב"ם.

שהארץ ביד גוים, וישראל הדר בו פורע שכירות לגוי, או שקנה אותו ממנו, יכול לתבוע עבור הוצאות שלו, ואינו מחוייב להכניס לביתו את הבאים בחינם, ומדבריו יוצא שבכל מקום שבעל הבית הוציא הוצאות לקנות ביתו או לשוכרו כו' מותר לו לגבות את הוצאותיו מהדיירים, ואינו דומה לירושת השבטים שהיתה בחנם.

לעתיד לבוא

והנה בנוגע לעת"ל, מצינו דעת הרמ"ה (ב"ב קכב, א) על הגמ' שם: ולא כחלוקה של עוה"ז חלוקת העולם הבא, [בימות המשיח] אין לך כאו"א מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובעמק שנאמר שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי אחד, שכתב: "שאפילו ירושלים עצמה עתידה להתחלק לי"ב שבטים". וכן משמע ברד"ק (יחזקאל מה, א) שכתב שיפילו ירושלים לעתיד בנחלה לכל ישראל, ועיי"ש גם בפסוק ו' עה"פ ואחזת העיר תתנו חמשת אלפים, שתהי' אחוזה לכל ישראל כי כולם יהיו נאחזים בירושלים לכל שבט יהי' שער אחד בעיר עיי"ש. וכן משמע במצודת דוד שם (מח, לא) שכתב וז"ל: על שמות שבטי ישראל. ר"ל יקראו על שמות השבטים וזהו לאות שיהיה לכל השבטים חלק בעיר זה כזה עכ"ל, היינו שירושלים תתחלק לכל השבטים שכאו"א יהי' לו חלק מסוים שם, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ח בזה בארוכה, דלפי שיטה זו נמצא דכל ההלכות שנאמרו בירושלים משום דלא נתחלקה לשבטים (כדאיתא בב"ב ק"ש) לא יהיו נוהגות לע"ל, כיון דלעת"ל תתחלק לכל שבט, ובמילא יוצא שיכולים להשכיר בתים בירושלים.

אבל באברבנאל מצינו שכתב על הפסוק (ירמ' לא, לו): "ונבנתה העיר לה" וז"ל: להגיד שלא תיוחד ירושלים לחלק יהודא ובנימין כמו שהי' בבית ראשון ולא לשבט אחד ביחוד, אבל תבנה לה' וכמו שיתבאר ביחזקאל שתהי' ירושלים תרומה לה' מן הארץ, עכ"ל. וכ"כ המלבי"ם שם, ומשמע דסב"ל דירושלים לא תתחלק כלל ובדרך ממילא תהי' שייך לכל ישראל, דלפי"ז יוצא שגם לעת"ל יתנהגו כל ההלכות שנאמרו בירושלים גם הדין דאין משכירין בתים בירושלים.



תורה שבעוה"ז הבל לגבי תורתו של משיח

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

כאשר חז"ל מבטאים מעלתה המיוחדת של לימוד התורה לע"ל, הם אומרים אשר "תורה שאדם למד בעוה"ז, הבל היא לגבי תורתו של משיח". והכוונה בזה הוא, אשר

הן מצד הבנת האדם, והן מצד גילוי העומק בתורה, הרי התורה דעכשיו היא הבל לגבי התורה דלע"ל.

[והנה בהרבה מקומות (הן במפרשים¹ וגם בשיחות הקודש²), מקשרים מאחז"ל זה גם עם המאחז"ל³ שלע"ל "תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא".

אמנם בפרטיות יותר, מבואר בכ"מ⁴ אשר תורה חדשה מאתי תצא מורה על התחדשות ממש בתורה, שזהו חידוש גם לגבי "תורתו של משיח". (ובזה גופא יש ב' פרטים: א) חדשה "מורה על התחדשות ממש", ולא רק שהתורה שבעוה"ז הוא הבל לגבה⁵. ב) שזה בא "מאתי" ממש, מהקב"ה, ולא רק "תורתו של משיח"⁶].

המקורות לזה

בקהלת רבה (על הפסוק קהלת יא, ח) "כי אם שנים הרבה יחיה האדם בכלם ישמח ויזכר את ימי החשך כי הרבה יהיו, כל שבא הבל" איתא "תורה שאדם למד בעולם הזה, הבל היא לפני תורתו של משיח".

ושם ריש פרשה ב איתא: ר' חזקי' בשם ר' סימון בר זבדי אמר: כל התורה שאת למד בעולם הזה, הבל הוא לפני תורה שבעולם הבא⁷. לפי שבעולם הזה אדם לומד

(1) ראה לדוגמא בפ' יפה ענף כאן.

(2) ראה לדוגמא סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 568. ובכ"מ.

(3) ויק"ר פ"ג, ג.

(4) סה"ש תשנ"ב ע' 75.

(5) תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 164.

(6) ראה סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 368.

והנה בגליון א' קצא הבאתי כמה מקורות מי ילמד התורה חדשה, הקב"ה או משיח. אמנם אפילו אי נימא שזה יהי' ע"י משיח, מ"מ מובן שאין זה פעולתו של משיח מצ"ע, אלא פעולתו של הקב"ה, ש"מאתי" תצא, אלא שיוצא ומתגלה למטה ע"י משיח. ראה לקו"ש חל"ה ע' 210 הערה 32.

(7) בפ' 'מתנות כהונה כתב': שלעולם הבא. פירושו לימות המשיח. ועיין בבראשית רבה פרשה מ"ד [= "סימן כ"ב, וראה במתנות כהונה שם. וראה ג"כ אור התורה על הסידור עמודים לה, מ, במ"ש בפ' המדרש שם בביאור החילוק בין "עוה"ז ועוה"ב". וראה גם בהמשך וכזה תרל"ז פ"ז במה שמבאר שם שהכוונה ב"עוה"ז היא בעיקר להזמן דעכשיו שלפני ימות המשיח. ובהנחת כ"ק אדמו"ר הרש"ב ממאמר זה נדפס בסה"מ תרל"ז ח"ב ע' תשעד]. ועד"ז בפ' עץ יוסף כאן. וכן מצינו בכ"מ שימות המשיח נקראים בשם עולם הבא. ראה תוס' כתובות קיב, ב, ד"ה דור. אנציקלופדי' תלמודית ערך ימות המשיח ציון 11. ערך עולם הבא (נמצא באתר האנציקלופדי' תלמודית/ויקישיבה) ציון 6 וש"נ. וראה ע"ע חדושי אגדות מהר"ל כתובות קיא, א, ד"ה שמא תאמר יש צער וכו'.

תורה ושוכח, אבל לעתיד לבא מה כתיב תמן, (ירמי' לא, לב) נתתי את תורתי בקרבם⁸.

הביאורים בזה

א. בחידושי הרד"ל שם ביאר עוד כוונת המדרש (שכינה התורה דעכשיו בשם הבל) ע"ד המבואר בתנחומא כי תבא סימן ד': 'אמר רבי יונה אביו של רבי מנא בשם רבי לוי שאמר בשם רבי אבא: לא הייתה התורה צריכה לינתן לישראל בעולם הזה. למה? שהכל עתידין להיות למדין תורה מפי הקדוש ברוך הוא לעולם הבא. למה נתנה להם בעולם הזה? שכשיבוא הקדוש ברוך הוא ללמדם בעולם הבא, יהיו הכל יודעין באיזה פרשה הוא עסוק. לפיכך, אם שמוע בעולם הזה, תשמע לעולם הבא מפי הקדוש ברוך

ובאמת הי' אפשר לומר שבתקופה הראשונה ילמדו מפי משיח, ובתקופה השני' – הנקרא בכ"מ בשם עולם הבא – אז יבטל מנהגו של עולם ויזדכך העולם כקודם החטא ואז ישובו ללמוד מפי הקב"ה כבתחילה כבשעת מעמד הר סיני, וכמו שמשמע בכ"מ. וע"ע מ"ש בזה בגיון א'קצא. ואכ"מ. (8) וראה גם ילקוט שמעוני יתרו סוף רמז תע"ג) מפסיקתא דרב כהנא פסקא בחודש השלישי (ביום ההוא אין כתיב כאן, אלא ביום הזה. בעולם הזה נתתי לכם את התורה והיו יחידים יגיעים בה, אבל לעתיד לבא אני מלמדה לכל ישראל, והן לומדין אותה ואינן שוכחין, שנאמר (ירמי' לא, לב): כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם."

ועד"ז בשיר השירים רבה פרק א פסוק ב אות ד: רבי יודן בשם רבי יודא ב"ר סימון ורבי יהודה ורבי נחמיה רבי יהודה אומר בשעה ששמעו ישראל" אנכי ה' אלקיך "נתקע תלמוד תורה בלבם והיו למדים ולא היו משכחין. באו אצל משה ואמרו משה רבנו תעשה את פרוובין שליח בינותינו שנאמר" דבר אתה עמנו ונשמעה "ועתה למה נמות, ומה הנייה יש באבדה שלנו. חזרו להיות למדים ושוכחים אמרו מה משה בשר ודם עובר אף תלמודו עובר. מיד חזרו באו להם אל משה. אמרו לו משה רבנו לוואי יגלה לנו פעם שניה לוואי" ישקני מנשיקות פיהו "לוואי יתקע תלמוד תורה בלבנו כמות שהיה. אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבא הוא שנאמר (ירמיה לא, לב): "ונתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה."

ובילקוט שמעוני ירמי' רמז שיו) ועד"ז שם ישעי' רמז תעט" (ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו וגו' ואמר וכל בניך למודי ה', בעולם הזה ישראל לומדים תורה מב"ל לפיכך משכחין אותה שננתה על ידי משה שהיה בשר ודם, וכשם שב"ל עובר אף למודו עובר שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו, אבל לעתיד לבא אין ישראל לומדים אלא מפיו וכשם שהקב"ה חי וקיים לעולם אף למודו מה שישראל לומדים ממנו אינם שוכחים לעולם שנאמר וירשו בית יעקב את מורשיהם ואין מורשיהם אלא תורה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה."

וראה גם מצודות דוד ע"פ ירמיהו לא, לב. בית אלקים להמב"ט שער היסודות פרק ס'. תניא אגרת הקודש ס' כו: אבל הנגלות יהיו גלוים וידועים לכל איש ישראל בידעה בתחלה בלי שכחה. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 240 שמציין להלכות ת"ת פ"ב סוס"י. וע"ע בס' באר משה ויקרא ח"ב ע' תשי"א, שביאר שאין סתם הכוונה שלא ישכחו את התורה, אלא שכל עניני האדם יהיו מתאימים להתורה החקוקה בלבו, ע"ש.

הוא"...

ב. ובפירוש מהרז"ו ביאר" שיש בתורה שאדם לומד בעולם הזה צד הבל על שהוא שוכח, כי העולם מעורב רע בטוב, והאדם מלוכש ביצר הרע, על כן אין התורה מתקיים באדם כי אם ביגיעה רבה מאד, אך לעתיד שיזדכך העולם ויבוער היצר הרע ומתקיים התורה בלימוד. וכמ"ש (תהלים קיט, צג) לעולם לא אשכח דבריך כי בם חייתי"...

ע"ש עוד⁹.

ג. בתורה תמימה¹⁰ מפרש" כל מה שילמדו יכוננו לאמתה של תורה ויתבררו כל הספיקות."

הביאורים בזה על פי קבלה

א. הרח"ו מבאר בזה בהקדמתו לעץ חיים¹¹ "תורתו של משיח שהיא בהיותם בגוף ונפש, כמו שאמרו ז"ל (ברכות לד, ב) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, והוא בטול מלכות הרשעה קליפה החיצונה הנקרא יצר הרע, כמו שדרשו רז"ל¹² על פסוק' וגר זאב עם כבש' וכו', וסמך ליה ומלאה הארץ דעה את ה'. ולכן תורת העולם הזה המתלבשת בקליפין, לסבת היות היצר הרע הנקרא קליפה מצויה בעולם, היא הבל לפני תורתו של משיח שנתפשט קצת מלבושיה וקליפותיה, מאחר שגם בני אדם נתפשטו מקליפת היצר הרע"...

ב. בשל"ה¹³ מפרש" הבל מצד החסדים ה' ב"ל ל"ב נתיבות חכמה, וקין ה' גבורות שבו מצד הבינה ... לעתיד אש"ת חיל עטרת בעלה (משלי יב, ד), וההנהגה תהיה על ידי הגבורות, ... כי הגבורות כשימתקו הן מעולות מהחסד מאד, ועתה העולם מתנהג על ידי החסד, כי הגבורות עדיין לא נמתקו, ואי אפשר להתנהג בדין כי לא יוכל לעמוד, ולכן הוא מתנהג בחסד שהוא בחינת הבל. וזהו סוד הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל (קהלת א, ב), רמז שכל הנהגת העולם הוא בבחינת הבל כנוכר. וגם רמז

(9) וראה בס' גן הדסים (פוטשובסקי) ע' כג-ד, מה שביאר בזה ע"ד הרמז, שלעתיד ילמדו בפה טהור ובקדושה ובטהרה, ולא יהי' רק מן השפה ולחוץ כלימוד התורה דעכשיו, ע"ש.

(10) על קהלת יא, הערה לד.

(11) וע"ע בענין זה בספר חסד לאברהם מעין ב' נהר י"ב. שם נהר כ"ז. שם מעין ה', נהר ל"ו. ובכ"מ מבואר בענין זה שזהו"ע תורה חדשה דלע"ל שאז יהי' לבושים חדשים והשגה חדשה להתורה. ראה פרי צדיק פ' פרה אות ו'. ועוד.

(12) ראה זוהר חלק א' קלת, א, במדרש הנעלם. וראה ספר הבתים (מהדורת הרשלר) חלק א' ע' קפ"ז.

(13) פרשת ואתחנן (שלשה מתנות טובות) קרוב לסוף חלק' תורה אור. וראה גם קהלת יעקב ערך עקיבא (ד). אור התורה בראשית, כרך ג', ע' 1168, אות ג'.

שהנהגה זו הבל היא בערך ההנהגה העתידה שהיא מצד הגבורה. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל במדרש קהלת, תורה שהאדם לומד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח. פירוש הבל היא ודאי מבחינת הבל, אבל תורתו של משיח מבחינת גבורת קין, ועינינו רואות כי אדם שהוא מצד הגבורות הוא חזק ובן חיל, ומי שהוא מצד החסד הוא דל ורך וחלש..."

ג. והחיד"א¹⁴ מפרש" דידוע דבעון העגל נתלבשה התורה בסיפורים אלו, אבל זאת התורה עצמה היא צירופי שמות הקדש ורזין עילאין, ואינם נקראים כמו התיבות האלו שנחלקו לתיבות אחרות והם ספורים, רק האותיות אשר תבאנה הם סודות עמוקים עליונים למעלה וצירופי שמות הקדש. ולעת"ל נזכה ללמוד התורה מפיו יתברך כמו שאמר הכתוב (ישעי' נד, יג) וכל בניך למודי ה', ותהיה התורה צרופי שמות הקדש ורזין דרזין, ויהיו אותיות אלו עצמן, רק בדמקום סיפורים יהיו שמות הקדש ורמזים נפלאים¹⁵. וזה סוד מה שאמרו רז"ל שזאת התורה היא הבל לפני תורתו של משיח, הכונה שסדר תיבות אלו הם ספורים, והיא הבל לפני תורתו של משיח, שאז אותיות אלו יהיו נקראים בדרך צרופי שמות הקדש, כי אז נלמד התורה מפיו כב יכול שלא על ידי סרסור..."

ד. ר' צדוק הכהן בכמה מספריו מאריך לבאר¹⁶ ש"לשון הבל אינו גנאי כי הוא בסוד שבעה הבלים שאמר קהלת, על כל ענייני העולם הזה כולם הנכללים בשבע מדות ושבעת ימי הבנין, והכל הוא דוגמת העולם הבא הקיים לעד, רק שעולם הזה הוא

14 צאורי שלל הפטרת בראשית אות ז'. כסא דוד דרוש ט"ז לשבת תשובה (ע' עא, א).

15 ראה גם בס' בעל שם טוב על התורה ריש פ' בראשית" שכשיבוא משיח במהרה בימינו, ידרוש כל התורה מרישא לסיפא על כל הצירופים שבכל תיבה ותיבה, ואחר כך יעשה מכל התורה תיבה אחת ויעלו צירופים לאין מספר וידרוש על כל הצירופים. "וראה מה שביאר בזה בס' אש דת ח"ג ע' תעה ואילך. ועיין עוד בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פרק כ"ה, קטע המתחיל ועל כל פנים. חסד לאברהם, מעין ב, נהר יא. מדרש תלפיות, אות אלף, ענף אמן, קטע המתחיל" א"ה הבט וראה. "שדה צופים על בבא בתרא טו, א, קטע המתחיל מכאן אילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמעה.

ומענין לענין יש להעיר עוד ממה שמבואר בשם הרלו"צ מבארדיטשוב שלע"ל יתגלה הלבנוני' שמסביב לאותיות. ראה קדושת לוי ליקוטים ד"ה במסכת מגילה (ועד"ו בס' אמרי צדיקים, כתבי ר' צבי חסיד, ע' ה, ב).

וגם להעיר מהמבואר בס' ידו בכל סי' תרכד, דלע"ל יתגלה לנו סדר פרשיות' של תורה, שנעלם מאתנו עכשיו (מדרש שוח"ט מזמור ג), שעל ידיהם נידע צירוף האותיות שבהן נברא שמים וארץ.

16 ס' תקנת השבין סי' ו' קטע המתחיל" ושלמה המע"ה הוא הראשון. (ועד"ו בס' מחשבות חרוץ קטע ד"ה) ונראה לי דכשוכו. "פרי צדיק קדושת שבת מאמר ז' קטע המתחיל" ושורש הנפשות דישראל. "דובר צדק ע' 106) 152, בעמודי דפוס הישן.

וע"ע בס' חי גואלי ח"ב פ"כ, מה שליקט מכמה מספרי ר' צדוק אודות מעלת לימוד התורה לע"ל.

דוגמת הבל היוצא מהקדירה שיש בו טעם התבשיל, או הבל היוצא מהפה בעת הדבור, דגם בהבל כלול אותיות הדבור, אבל בהעלם עצום מאוד שאינו נגלה כלל¹⁷.

הביאורים בזה על פי חסידות

א. הצמח צדק¹⁸ מבאר בזה¹⁹ והענין כי בתורה נאמר אחור וקדם צרתני ותורה בעוה"ז נק' נובלות חכמה שלמעלה תורה בחי' שעורות שהם הבל וכלא חשיב לגבי פנימי' התורה שיתגלה לע"ל פנימיות עתיק, וזהו ורוח אלקים מרחפת כו' ונחה עליו רוח ע' באד"ר קל"ב, ומה שכתב ברבות שם הטעם לפי שבעוה"ז אדם לומד תורה ושוכח אינו סותר לזה, כי השכחה הוא נמשך מבחינת אחוריים כנודע מענין דוד שאמר זמירות היו לי חוקיק לכן הי' העונש ששכח מה שכתוב בכתף ישאו כמ"ש בדבור המתחיל ואהי' אצלו אמון, ולכן לע"ל שיהי' גילוי פנימיות התורה לא יהי' שכחה כו'..."

ב. ואדמו"ר מהר"ש מבאר בזה²⁰ שהתורה שאדם לומד בעוה"ז הבל הוא לגבי התורה שבעוה"ב, וצ"ל שזהו לפי כי נובלות חכ' שלמעלה תורה, והיינו שנמשכה רק מבחי' שעורות, אבא יונק ממזלא, וזהו פירוש והחכמה מאין תמצא, מבחי' שהוא אין וכלא תשיב לגבי עצמותו²¹, אבל לע"ל יהי' גילוי ממוחא סתימאה שלמעלה מבחי' שעורות, וכמ"ש באור תורה מהרב המגיד נ"ע על פסוק ומחץ פאתי מואב, (ועיין בדבור המתחיל שירו לו זמרו לו מענין שיר שבתורה שהוא בחי' טעמי תורה בחי' הנגינה שבתורה שלא נתגלו עכשיו, ולע"ל יתגלה בחינת טעמי תורה בחינת שיר, שעל זה נאמר ואהי' שעשועים יום יום, ועיין בדבור המתחיל ששים המה מלכות (שלא נדפס) בענין טנת"א שפי' טעמים בכתב²²...)...

ביאורי הרבי בזה

הרבי הדגיש כמה פעמים, שאין הכוונה שהתורה דעכשיו תהי' בטילה ח"ו לגבי

17 ולהעיר גם מפי' אור החיים הק' על במדבר כד, ז, כי לע"ל יתגלה שער החמישים דבינה, וכל מה שהשיגו עכשיו מהמ"ט שערים הוא רק בגדר דלי בערכו.

18 אור התורה בראשית כרך ג' ע' 982. וראה גם אור התורה נ"ך ב' ע' תשפ"ח-ט. יהל אור על תהלים ע' תלד. ספר הלקוטים דא"ח צמח צדק, אות הא, ע' לב.

19 תורת שמואל תרל"ה חלק א' ע' קצ"ד. וראה בקיצור שם ע' רי"ג. וכנראה מאמר זה מיוסד על אור התורה ויקרא חלק ב' ע' תרי"ח, ועד"ז אור התורה נביאים וכתובים חלק ב' א' א'קיא, ואילך.

20 וראה גם בד' שיר המעלות ממעמקים תשי"ט, כמה ענינים שנקראים בשם" הבל."

21 וראה המבואר בכ"מ בענין טנת"א (טעמים, נקודות, תגין, אותיות) שלע"ל יהי' גילוי בחי' הטעמים שבתורה. ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תרלו ואילך. ס' הלקוטים דא"ח צ"צ אות ט' ע' א'קמד ואילך. תורת שמואל תרל"ט ח"א ע' קיט ואילך ובהנסמן שם.

התורה דמשיח²², או שהתורה דעכשיו היא ענין אחר לגבי תורתו של משיח²³, אלא שמצד האין ערוך של התורה דעכשיו לגבי התורה של משיח, אנו מכנים את זה בשם הבל²⁴. אבל באמת תורתו של משיח (וגם ה"תורה חדשה שמאתי תצא") כלול בהעלם²⁵ בתורה דעכשיו²⁶ - שהרי מ"ת לא יהי' עוד הפעם²⁷ - ולכן ההכנה והכלי לתורתו של משיח הוא לימוד התורה עכשיו (כמו שבשבביל לימוד סודות התורה בג"ע צ"ל" ותלמודו בידו "שלמד בעוה"ז"²⁸), ובפרט פנימיות התורה²⁹.

ובכ"מ מבואר שהלימוד דעכשיו לגבי הלימוד לע"ל היא כמו חינוך קטן ללמוד תורה לגבי לימודו כשהוא גדול³⁰; או ע"ד לימוד התורה אצל האבות לגבי לימוד

22 יחידות הרבנים הראשיים ב' דר"ח כסלו תשד"מ. נדפס בס' שיח שרפי קודש ע' 437 ואילך.
23 ראה ס' המאמרים תשל"ה ע' 375, דהגם שהתורה דעכשיו הוא הבל לגבי תורתו של משיח, מ"מ אין הכוונה בזה שתורתו של משיח היא ענין אחר ח"ו כי אם הוא הפנימיות והנשמה של התורה שלומדים עכשיו. וכמו דבר חי שהגוף והנשמה הם דבר אחד, עד"ז הוא גם בתורה, שגופא דאורייתא ונשמתא דאורייתא (וגם נשמתא לנשמתא) הם דבר אחד.

וראה גם בד"ה קרוב הוי' לכל קוראיו תשח"י, שנגלה דתורה היא באין ערוך לסתים דאורייתא, וכ"ז הוא באין ערוך לתורתו של משיח, וכ"ז הוא באין ערוך לתורה שלמעלה שדוד ה' מחבר תורה בהקב"ה, אלא שכל החילוקי מדריגות הוא רק בהאור, אבל לא בהעצם. ע"ש.

וע"ע בשיחות קודש תשל"ט ח"ג ע' 657, שלכאו' איך אפ"ל שהפס"ד של תלמיד ותיק עתה - ניתן למשה בסניי, בשעה שהתורה עצמה אומרת שהבל היא לגבי תורתו של משיח? ומבאר שבזמן זה ומקום זה הוא תכלית השלימות האפשרי. ע"ש.

24 שיח שרפי קודש שם. תורת מנחם תשד"מ ח"ד ע' 2412.

25 וראה סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 568, שהעלם ה"תורה חדשה" בתורה דעכשיו היא בבחי' העלם שאינו במציאות, ולכן התגלותם לעתיד הו"ע של חידוש באין ערוך לגמרי, ע"ש.

26 וראה ד"ה תורה צוה תשי"ט שעיקר ההפרש בין התורה דעכשיו לגבי התורה לע"ל היא בתושבע"פ, (היינו גילוי הפירוש דתושב"כ), ולא בתושב"כ עצמה. ועד"ז הוא בתורת מנחם תש"ל ח"ג ע' 121.

27 תורת מנחם תשי"ט ח"א ע' 259. וראה הנסמן בהמשך תרס"ו הוצאה החדשה, ע' לב, הערה 102.

28 ראה גם במדרש תנחומא שצויין לעיל בפירוש הרד"ל (הובא בלקו"ש חי"ט שבהערה הבאה). מאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ב ע' תרמט. וכמבואר בדושי פ' שמות (בתו"א ובתו"ח וכו'), ד"ה אברהם זקן ואילך שבהמשך תרס"ו ובכ"מ בארוכה איך שדוקא ע"י היגיעה בתורה דעכשיו נוכח להגילוי דטעמי תורה שלע"ל.

29 ראה לקו"ש חי"ט ע' 40 הערה 28. חכ"א ע' 281. חכ"ד ע' 570 הערה 19. שם ע' 580 הע' 8. תורת מנחם תשכ"ב ח"ב ע' 329. תשכ"ה ח"ג ע' 53. שיחות קודש תשל"ח ח"א ע' 708. שם ח"ב ע' 45. תורת מנחם תשמ"ג ח"א ע' 220. שם ח"ב ע' 872, וע"ש בארוכה. תשמ"ח ח"א ע' 292, 486. ח"ב ע' 500 הערה 80. ובכ"מ.

30 לקו"ש חי"ט ע' 40. חכ"א ע' 280 ואילך.

התורה שלאחרי מ"ת שהיו בבחי' 'ריחות', "שהוא ע"ד הענין ד"הבל"³¹; או ע"ד החילוק בין "אירוסין ל"נישואין"³².

האין ערוך בין גבול לבל"ג: והרבי ביאר כמה פעמים שהטעם שאנו מכנים התורה דעכשיו בשם הבל לגבי תורתו של משיח, הוא כי התורה דעכשיו היא בבחי' גבול לבי תורתו של משיח שהוא בל"ג³³. וזה קשור גם לזה שלמוד תורתו של משיח יהי' בבחי' ראי' דוקא, משא"כ התורה דעכשיו היא בבחי' שמיעה³⁴.

פנימיות התורה: וזה מתקשר גם עם המבואר בכ"מ שמעלת התורה דלע"ל היא מפני שאז יהי' בעיקר³⁵ גילוי פנימיות התורה, שהוא בל"ג לגבי נגלה דתורה³⁶.

ולהעיר: בכמה מקומות מבואר אשר גם הפנימיות התורה דעכשיו היא רק "טעימה" (ו"הבל" (לגבי פנימיות התורה דלע"ל³⁷. אמנם במק"א³⁸ מבואר אשר לגבי תורת החסידות אין לומר שהיא רק הבל לגבי התורה דלע"ל, ע"ש שמחלק בין גילוי תורת החסידות (שכבר נמשכה ע"י אדה"ז) לגילוי תורת הנסתר (שגם ע"ז נאמר" הבל היא.)

אהבה המתגלית ע"י דיבור או נשיקה: ובמק"א מבואר³⁹ האין ערוך בין התורה דעכשיו להתורה דלע"ל, כי התורה דעכשיו היא בחי' אהבה המתגלית בדיבור, משא"כ התורה דלע"ל – שעלי' נאמר" ישקני מנשיקות פיהו – "הוא גילוי האהבה עצמית

(31) לקו"ש חט"ז ע' 199 הערה 56.

(32) תורת מנחם תשכ"ג ח"א 217. שיחות קודש תשל"ט ח"ג ע' 118 ואילך בארוכה.

(33) ראה ספר המאמרים תשל"ז ע' 216 והיינו להיות דפנימיות התורה היא (למעלה ממדידה והגבלה לגמרי עד שהיא) שלא בערך מנגלה דתורה, עד שנגלה דתורה) תורת עוה"ז) היא בבחי' הבל לגבה. ולכן גם אופן הלימוד שיהי' בימות המשיח יהי' 'בבחינת ראי' דוקא. "...וראה גם בשיחות קודש תשמ"א ח"ג ע' 308 ואילך בארוכה.

(34) סה"מ תשל"ז שם. תורת מנחם תשד"מ שם.

(35) אף שמבואר בכ"מ שתורתו של משיח יכלול גם נגלה. ראה שיחת ש"פ שמיני תשל"א, והנסמן בגליון א' עח.

(36) הדרן על הרמב"ם תשל"ה סעי' לב. ד"ה להבין ענין הלולא דרשב"י תשל"ז. ובכ"מ.

(37) ראה ד"ה ויהי בשלח תשכ"א. תורת מנחם תשכ"א ח"ב ע' 28. 'שיחות קודש תשל"ו ח"א ע' 389, ע"ש. תשל"ז ח"א ע' 708. 'ע"ע סה"מ תשל"ז ע' 98. ושם (ע' 98 ואילך, וע"ע שם ע' 107 'ואילך), שהחילוק בין פנימיות התורה דעכשיו לפנימיות התורה דלע"ל, הוא שעכשיו דרגת פנימיות הורה הוא שמבאר הענינים שבנגלה דתורה, ולע"ל יהי' גילוי בחינת פנימיות התורה עצמה. ע"ש בארוכה. וראה ג"כ תורת מנחם תשכ"ב ח"ב ע' 329.

(38) ראה לקו"ש חט"ז ע' 199 בשוה"ג. שיחות קודש תשל"ו שם ע' 390 ואילך.

(39) סה"מ תש"מ ע' עט.

שמתגלית ע"י נשיקה, שהוא באי"ע להאבה המתגלית בדיבור.

לימוד התורה לשמה: ובמק"א ביאר הרבי⁴⁰ האין ערוך בין התורה דעכשיו להתורה דלע"ל, שלימוד התורה עכשיו היא בשביל לצאת ממצרים וגבולים, משא"כ התורה דלע"ל שתהי' בבחי' מנוחה – רק כדי למלאות רצונו של הקב"ה, שזהו"ע לימוד התורה לשמה⁴¹.

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



הכופר במשיח הוא הן כופר והן אפיקורוס

הת' שמואל וואלאוויק

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ח"י שיחה ב' לפ' בלק סעיף ה' הערה 23, מביא כ"ק אדמו"ר לשון הרמב"ם בהלכות מלכים בקשר להראיות מן התורה לענין ביאת המשיח, שכותב שם "אף בפ' בלעם נאמר **ושם ניבא** בשני המשיחים . . אראנו ולא עתה . . אשורנו ולא קרוב . . וע"ז מקשה שלכאורה "הלשון "ושם נבא" למאי נפק"מ?"

ומתרץ: לכאורה י"ל שהוסיף "ושם נבא" בהתאם למש"כ לפנ"ז "כופר . . ובמשה רבינו", ע"ז שכופר . . בתורה כ' "שהרי התורה העידה עליו כו" וע"ז שכופר "במשה רבינו" כ' "אף בפרשת בלעם נאמר **ושם נבא**" . . וכוונתו לנבואת משה . . היינו שכופר בתורה ובנבואת משה (ונקרא אפיקורוס וכופר) אף שגם תורה היא בכלל נבואת משה (ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ח). עכלה"ק.

ועל מש"כ הרבי בהערה שם בסוגריים "ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ח" מביא שם בשו"ג השלישי: "ברמב"ם שם: "האומר שאין תורה מעם ה' כו' אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה", אף שבזה גם מכחיש נבואתו של משה רבינו, שזהו א' מהשלשה הנקרא אפיקורסין (שברמב"ם לפנ"ז) (ש. ו. וא"כ, איך

(40) שיחת ש"פ עקב תשי"ג בארוכה.

(41) ולהעיר גם מתורת מנחם תשמ"ח ח"ג ע' 256 "שלאחרי כל העילוי וההפלאה דלימוד התורה במשך כל הדורות, ה"ז בבחינת הבל לגבי תורתו של משיח, לאחר שלימות הקדושה והטהרה דלעתיד לבוא, שאז יהיו כל הענינים לשם הקב"ה בתכלית השלימות ע"ש. וע"ע הדרן על הרמב"ם תשמ"ו בסופו (לקו"ש חכ"ז ע' 260) שלע"ל יהי' לימוד התורה לא לשם מטרה אחרת אלא התורה עצמה. וההכנה מעין זה הוא בלימוד התורה בסיום זמן הגלות לשמה, ראה לקו"ש חכ"ז שם, וראה גם ד"ה כימי צאתך תשל"ט בסופו .

מביא זה בפ"ע בהגדר דכופר, אלא) ומשמע שתלוי במה בא להכחיש, אף שהכופר בתורה בדרך ממילא מכחיש נבואתו של משה, לא נקרא עי"ז אפיקורוס. ועצ"ע". עכ"ל.

והנה, בשוה"ג שלפני זה כבר ביאר והביא ראיות לאותו רעיון הנזכר בפנים ההערה – שכפירה בתורה ובמשה רבינו הם ב' גדרים שונים – בזה שמביא פירוש המשניות להרמב"ם ששם כותב "היסוד השביעי" – נבואת משה רבינו. והוא, שנאמין שהוא אביהן של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו. . והיסוד השמיני הוא – תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה". ועפ"ז אכן מבואר היטב שהם ב' גדרים ויסודות שונים ותכנים שונים.

וכן בהמשך שוה"ג הנ"ל (הב') שכותב "ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ח ה"ג. . נתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ט ע' 177 ואילך". ששם מבואר ג"כ שהגם שבהשקפה ראשונה אפשר לדמות הלכות אלו שהכפירה בתורה ובמשה רבינו הם ענין א', אבל באמת הם ב' גדרים שונים, עיי"ש.

וכוונתו בהבאת הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח היא לחזק רעיון זה עוד יותר, שהם נחשבים לשני ענינים עד כדי כך שאפילו כשא' נכלל בהשני אינו מספיק להיות נחשב כופר בהשני ע"י שכופר בהראשון, כי אז כופר בהשני רק ע"י הראשון ולא בעצם מהותו – כמו שהוא ענין אחר בפ"ע לגמרי. ולכן הכופר וטוען "שאין התורה מעם ה' כו" ו"משה מפי עצמו אמרה, הוא רק כופר בתורה ונחשב ל"כופר", ואינו כופר בנבואת משה ואינו נחשב ל"אפיקורוס".

ועל ענין זה (שהגם שהם כלולים זמ"ז – מ"מ הכופר בזה לא נחשב ככופר בזה) מעיר בשוה"ג (הג'), שהרי מהרמב"ם הנזכר בפנים ההערה מוכח שהרמב"ם ס"ל, שכשכופר בא' מהיסודות אף שממילא כופר בהשני – אינו נחשב ככופר ביסוד שני, ו"משמע שתלוי במה בא להכחיש, אף שהכופר בתורה בדרך ממילא מכחיש נבואתו של משה, לא נקרא עי"ז אפיקורוס". וא"כ כאן כשא' כופר בביאת המשיח הרי לא "בא להכחיש" לא בפרטיות בהגדר דתורה ולא בפרטיות בהגדר דנבואה בביאת המשיח – אלא בכללות הענין דביאת המשיח, ואולי אפילו אינו יודע שיש בזה שני גדרים והרמב"ם הוא זה שמשמיענו שמשיח יש לו הן גדר נבואה והן הגדר דתורה. ופוסק הרמב"ם ש"מ"מ כופר בשניהם. ולזה מסיים הרבי "ועצ"ע".



תורת רבינו

מצות תפלה גם כשיודע שלא ימולא מבוקשו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בגוגע למצות תפלה מצינו בתורת רבינו¹ אשר "גם כשיודע שלא תמולא מבוקשו - כי עליו נאמר (ישעי' א, טו. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ז) "גם כי תרבו תפלה אינני שומע" - הרי פשוט שבתפלתו מקיים מצות תפלה".

ויש לעיין בזה:

א. כתוב באגרות משה² ד"תפלה שידוע שלא תתקבל אינה תפלה"³. ומביא ראייה ממ"ש בברכות כב, ב "היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אמר רבא הואיל וחטא, אע"פ שהתפלל, תפלתו תועבה. ופי' הר"י בתוס' ד"ה אע"פ, דיחזור ויתפלל. . וחזינן מזה דכיון דלא מתקבלת התפלה משום דזבח רשעים תועבה לא יצא בתפלתו, דהא בקרא לא הוזכר לענין הדין אלא שהוא תועבה וממילא לא שייך שתתקבל תפלה כזו. . [ו]כיון דמקרא ידעינן דכיון שחטא במעשה תפלתו אינה מתקבלת, ידעינן ממילא דלא יצא וצריך לחזור ולהתפלל". עיי"ש.

ואולי יש לומר שאינו ראייה, דאין הטעם משום דתפלתו אינה מתקבלת. וההוכחה לזה ממה שלמדו הפוסקים, שהוא הדין⁴ לגבי קריאת שמע⁵, ובקריאת שמע לא מצינו שהוא תלוי אם היא מתקבלת אם לאו⁶, ובפרט כפי דיוק לשונו של אדה"ז שכלל קריאת שמע ותפלה יחדיו "קרא קריאת שמע או התפלל במקום שראוי להסתפק בו

(1) תורת מנחם ספר המאמרים מלוקט תמוז עמוד עד הערה 16. לקוטי שיחות חלק יז ע' 198 הערה 40. ועיין גם לקו"ש חלק כב עמוד 119, ושם בהערה 46 מציין "ראה בית אלקים שער התפלה פ"ב".

(2) או"ח ח"ב סי"ז וסכ"ז, ח"ד סימן ס"ח, יור"ד חלק ד סימן נ"א.

(3) ואם תאמר שהם ב' דברים ואפשר אשר לא תמולא הבקשה אע"פ שנתקבל התפילה, וגם לדעת רבנו בשידוע שלא נתקבל תפילתו אינו תפילה. זה אינו, כי מדובר במי שעליו נאמר "אינני שומע" היינו שגם אין מקבלין תפילתו. ואעפ"כ מקיים מצות תפלה. עיין להלן בפנים.

(4) אנציקלופדיה תלמודית ח"א זבח רשעים תועבה הערה 38.

(5) "קרא במקום שראוי להסתפק בצואה ומצאה אחר כך צריך לחזור ולקרוא" טושו"ע סימן עו סעיף ח. ומטעם "דזבח רשעים תועבה דהוה ליה לבדוק המקום" מגן אברהם שם ס"ק יב.

(6) ויש לעיין אם אפשר ליישב ע"פ המבואר לקו"ש חלק כב עמוד 117 הערה 26 ש"קריאת שמע היא בכלל תפילה".

בצואה ומצאה שם אח"כ צריך לחזור ולקרות ולהתפלל⁷, ומטעם "לפי שפשע במה שלא בדק המקום קודם שקרא או התפלל והריני קורא בו וזבח רשעים תועבה". ולכאורה היא מן המוכרח לפרש שטעם שניהם שוה, שדוחק לומר שלצדין קתני.

ב. מ"ש שעל מי שנאמר עליו "גם כי תרבו תפלה אינני שומע" לא תמולא מבוקשו. לכאורה יש להקשות, הרי בנוגע לדברי הרמב"ם שם "כמה מעולה מעלת התשובה. אמש היה זה מובדל מה' אלהי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם. צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו' ועושה מצות וטורפין אותן בפניו" כתבו המפרשים דהיינו "בעוד לא נמחלו העוונות . . . אך כשעושין תשובה שוב חוזרין כל מעשיהם הטובים לקדושה"⁸. ולפי זה יש לומר שכמו כן כאן, שכשעושין תשובה תמולא מבוקשתם⁹, ולכן מקיימין מצות תפילה, שהרי יבוא זמן שבקשתם תמולא.

ויש לומר שעל כרחק אי אפשר לומר כן, שהרי בפסוק נאמר "אינני שומע" שאפילו לא נשמע תפילתם, ואיך אפשר לומר שתמולא בקשתם אם לא נשמע תפלתם¹⁰.

ג. בהמשך להנ"ל יש לומר שמה שכתוב בספר המאמרים מלוקט תמוז ע' עד "כיון שהמבוקש דתפלה הוא שהקב"ה ימלא את בקשתו, הרי המעלה בתפלת רבים על תפלת יחיד הוא לא שבתפלת רבים מיתוסף עוד ענין, כי אם, שזה נוגע להתפלה עצמה". ושם בהערה 16 "שיש ציווי וחיוב להשתדל שהקב"ה ימלא בקשתו". אינו דומה למ"ש באג"מ ח"ב סכ"ז שמזה "דבצבור נשמע ומתקבל התפלה . . . מסתבר שזה עצמו עושה החיוב . . . והוי טעם זה שתפלת הצבור נשמעת יותר עצם הדין ממילא".

ויש לומר נפקא מינא במי שהתפלה בציבור מפריעה לו להתפלל בכוונה האם יכול להתפלל ביחידות כדי להתפלל בכוונה. שעל פי דעת האגרות משה שתפלה בציבור הוא עצם הדין דתפלה יש מקום לומר שעליו להתפלל בציבור בלא כוונה¹¹. משא"כ לפי מ"ש בסה"מ הנ"ל לכאורה הם ב' דברים תפלה והמבוקש דתפלה והגם "שזה נוגע להתפלה עצמה" אבל אינו "עצם הדין" כנ"ל ויכול להתפלל ביחידות כדי להתפלל בכוונה¹².

(7) שו"ע אדה"ז סימן עו סעיף יא.

(8) שם משמואל ר"ה עמוד קד. וכמו"כ בהקדמה לבית הלוי על התורה.

(9) וכשעושין תשובה מיד תמולא מבוקשם מיד.

(10) ומ"ש "שומע תפלת כל פה" יש לומר שגם בזה אומרים "אין למדין מן הכלל" (קידושין לד, א).

(11) ועיין מ"ש באג"מ או"ח ח"ג ס"ז.

(12) כמ"ש באור לציון חלק ב פרק ז' אות כ'.

הפטרת ר"ח מנ"א שחל בשבת בתורת רבינו

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

- א -

בשנה זו יחול ראש חודש מנחם אב – יהפך לשמחה – בשבת קודש. בהלכה מצינו חילוקי דעות בין הפוסקים אודות קריאת ההפטרה בשבת זו, יש אומרים שקוראים את ההפטרה הב' ד"תלתא דפורענותא" – "שמעו דבר ה'" ויש אומרים שקוראים את הפטרת שבת ראש חודש – "השמים כסאי".

וכך כתב הרמ"א בשולחן ערוך אורח חיים סתכ"ה ס"א: ר"ח אב שחל להיות בשבת מפטירין שמעו וי"א השמים כסאי וכן עיקר במקום שאין מנהג'.

בתורת רבינו ישנן הוראות למעשה בנידון במשך השנים, ובשינויים מזמן לזמן, וכדלהלן.

- ב -

באגרות קודש ח"ג עמ' שלב (האגרת נדפסה לראשונה כ"הערה" בסוף קונטרס חג הגאולה י"ב י"ג תמוז תש"י, הפתח דבר לקונטרס הוא בתאריך ג' תמוז תש"י) כותב הרבי, וז"ל: 'בהזדמנות זו הנני בזה לברר מנהגנו, במענה על שאלת רבים: ראש חודש מנחם אב שחל בשבת – כמו בשנה זו – אם מפטירין השמים כסאי או שמעו דבר ה' הנני מעתיק בזה קטע מרשימות שנת תר"צ, שגם אז חל ר"ח מנ"א בשבת, וז"ל: מוצש"ק, ט' מנ"א ר"ץ יהפך לשמחה, ברלין. הייתי אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, שכב על הספה, סיפר ע"ד מנהג אמירת ההפטרה בשבת ר"ח מנ"א: אאמו"ר אמר פעם השמים כסאי. כעבור שנים אחדות וחל עוד הפעם ר"ח מנ"א בשבת אמר שמעו דבר ה', ואמר אז שמתחרט על אשר אמר לפני איזה שנים השמים כסאי. ויעוין השקו"ט בזה, שו"ע אור"ח סתכ"ה ובנ"כ. שערי אפרים ש"ט סכ"ב'.

בספר המנהגים (נדפס לראשונה בשנת תשכ"ו) עמ' 33 ב"סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים" (ממנהגי בין המצרים שנכתבו ע"י הרבי, ונדפסו בהוספה לרשימות על מגילת איכה של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בשנת תשי"א): 'שבת ר"ח מנחם אב: שמעו'. ובשו"ג מובאת הערתו של הרבי: 'הדעות בזה ראה שו"ע אור"ח סתכ"ה ובנ"כ. שערי אפרים ש"ט סכ"ב. וברשימותי משנת תר"צ, שגם אז חל ר"ח מנ"א בשבת וז"ל כו" (כנ"ל באגרות קודש).

וכן שם עמ' 46 במנהגי בין המצרים: ר"ח מנ"א שחל בשבת מפטירין שמעו דבר

ה'. ובהערה 8: 'הדעות בזה ראה שו"ע כו' (כנ"ל עמ' 33, ומציין להערה שם).

(הרשימה נדפסה בשינוי לשון קצת ברשימות היומן עמ' ז, קנה).

- ג -

בשיחת ערב ר"ח מנ"א תשל"ד (לקוטי שיחות ח"ג עמ' 278): 'עוד ענין בנוגע להנהגת שבת זו, שבת ר"ח מנ"א: מנהג חב"ד הוא לומר (בציבור) ההפטרה ד"שמעו" ולא ההפטרה דשבת ר"ח, וכידוע הסיפור מכ"ק אדמו"ר נ"ע בזה. בכ"ז – ע"פ מנהג חב"ד שנוהגים להוסיף בשבת שחל ביום א' דר"ח – פסוק ראשון ואחרון דהפטרת מחר חודש – מסתבר לומר, שגם בשבת זו, יוסיפו אחרי ההפטרה ד"שמעו" פסוק ראשון ואחרון דהפטרת שבת ר"ח. ובמכש"כ, כיון שישנן דיעות [וכן נהג (פעם אחת) כ"ק אדנ"ע, כמובא בסיפור הנ"ל] לומר בשבת זו ההפטרה דשבת ר"ח'.

ובהערה 33 שם מבאר, הא דלכאורה, כיצד אפשר לצרף להפטרה מ"תלתא דפורענותא" פסוקי הפטרה דשבת ר"ח, שהרי: (1) אין בהם "פורענות". (2) זה ענין חדש.

בלקוטי שיחות חל"ה עמ' 188: 'גבי ר"ח מנחם אב שחל בשבת, שיש פלוגתא אם מפטירין השמים כסאי או שמעו, וכ' בדרכי משה שיש להפטיר שמעו ולהוסיף פסוק ראשון ואחרון דהשמים כסאי "ובזה אנו יוצאים ידי כולם"'. ושם בעמ' 190: 'ועד"ז לדידן שמפטירין בר"ח מנחם אב שמעו – יש להוסיף פסוקים דהשמים כסאי'. (וראה הערה 26 שם).

וכן ב"סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים", בהוצאות המאוחרות של הסידורים: תורה אור, תהלת ה' ועוד, נדפס: 'שבת ראש חודש מנחם אב: שמעו, ומוסיפין פסוק ראשון ואחרון של הפטרת שבת ראש חודש'.

- ד -

בשנת תשמ"א שוב חל ר"ח מנ"א בשבת (בפעם האחרונה לפני ג' תמוז), ובאותה שבת דיבר הרבי בנידון (נדפס בשיחות קודש תשמ"א חלק ד' עמ' 283 ואילך) וז"ל [תרגום מאידיש]: 'כאשר ר"ח אב חל בשבת, ידועה השקו"ט אודות ההפטרה – מי קדם למי: האם קוראים את ההפטרה של "השמים כסאי" או שקוראים את ההפטרה של "שמעו". המנהג הוא שקוראים "שמעו", ו"השמים כסאי" משאירים לשאר שבתות ר"ח שבשנה. אשר שני הדעות הן "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ובפרט אשר הדעה לקרוא "השמים כסאי" היא של הרמ"א, שעל פסקיו אומרים ע"ד הרמז את הפסוק "ובני ישראל יוצאים ביד רמה" (- רמ"א), והדעה השני' היא רק מנהג – הרי

גם הדעה לקרוא "השמים כסאי" יש לה מקום.

וכפי שרואים בסיפור שכ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר אודות אביו, שהוא הי' ממלא מקומו, שפעם כאשר חל ר"ח אב בשבת אביו קרא את ההפטרה "השמים כסאי", אחרי כמה שנים כאשר חזרה אותה קביעות קרא את ההפטרה "שמעו", ואמר שהוא מתחרט שבפעם הקודמת הוא קרא את ההפטרה של "השמים כסאי".

דלכאורה צריך להבין, מדוע כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר את הסיפור הזה והדפיסו, וסיפר את זה נשיא בהיותו נשיא אודות נשיא. מה נוגע שאביו אמר באופן מסוים ואח"כ התחרט – הי' רק צריך לומר בפשטות, שהוא קרא את ההפטרה של "שמעו"? אפשר לומר שזה כדי לא לבטל את הדעה השני' – הרי עכ"פ רואים מכאן ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים". ומובן, אשר מכאן ולהבא, כל ההולכים באורחותיו צריכים באמת לקרוא את ההפטרה של "שמעו" – אבל עכ"פ "אלו ואלו דברי אלקים חיים". עכ"ל.

ובהמשך השיחה הוסיף הרבי, והביא את השקו"ט, מדוע לא לקרוא את ההפטרה של "השמים כסאי" בקביעות כזו, ולצרף את ההפטרה של "שמעו" להפטרה של "דברי ירמיהו" של ש"פ מטות שלפנ"ז, שהרי ב' ההפטרות כתובות בספר ירמיהו בהמשך אחד, ואז יוצא שקוראים גם את "תלתא דפורענותא" וגם את השמים כסאי, וכמו שעושים כאשר חל ר"ח אלול בשבת פ' ראה, שגם אז ישנה השקו"ט כנ"ל, האם לקרוא "השמים כסאי" של שבת ר"ח או "עני' סוערה" של "שבעה דנחמתא", ולפועל קוראים "השמים כסאי", ומצרפים את ההפטרה של "עני' סוערה" להפטרה של ש"פ כי תצא "רני עקרה", שכתובה באותו נביא בהמשך אחד, כך שיוצא שקוראים בשנה כזו גם את "שבעה דנחמתא" וגם את "השמים כסאי". והוסיף, אשר השקו"ט הנ"ל הביאה לאמירת ההפטרה של "דברי ירמיהו" בנוסף ל"שמעו" (ראה שם).

ובשיחת ש"פ וארא תשמ"ב (תורת מנחם התוועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 747), דיבר הרבי שוב אודות ההנהגה שלו בר"ח מנ"א שחל בשבת תשמ"א, שאז אמר בנוסף להפטרה של "שמעו" גם את ההפטרה של "דברי ירמיהו" השייכת לשבת שלפנ"פ מטות (כנ"ל).

והוסיף, בנוגע להפטרה דשבת הנ"ל, וז"ל: 'ישנם כאלו שכתבו והדפיסו שכאילו אמרתי בשבת הנ"ל גם פסוק ראשון ואחרון דהפטרת ר"ח – "השמים כסאי". ובקשר לזה ברצוני לומר ש"לא היו דברים מעולם"! לכמה דעות מפטירים "השמים כסאי" בשבת ר"ח מנחם אב, אבל מנהג חב"ד אינו כן, אלא מפטירים "שמעו דבר ה'" ולכן לא אמרתי בהפטרת שבת הנ"ל פסוק ראשון ואחרון מהפטרת "השמים כסאי".

ישנם כמה וכמה שהיו נוכחים באמירת ההפטרה, והקשיבו לאמירת ההפטרה – ויודעים הם שלא אמרתי פסוק ראשון ואחרון מהפטרת "השמים כסאי". ואין זה ענין

שזקוקים להגיע לעדים וכו' – כי "בדידי הוה עובדא" ולא אמרתי פסוקים אלו! ומה שמדברים עתה אודות ענין זה – הרי זה משום שהדפיסו ופרסמו דברים בלתי נכונים, וישנם כאלו שדנים ומתפלפלים בזה, ולכן מוכרח אני להכריז בפירוש ש"לא היו דברים מעולם!" עכ"ל.

- ה -

וא"כ, בשנת תשמ"א אמר הרבי, שמנהג חב"ד להפטיר בר"ח מנ"א שחל בשבת "שמעו דבר ה'" (ורק הוסיף שיש מקום גם לדעה השני'), וחזר על כך בשנת תשמ"ב ובהדגשה, ואף הוסיף בשלילה מוחלטת (עכ"פ בנוגע להנהגתו הפרטית) את הוספת פסוק ראשון ואחרון של הפטרת "השמים כסאי" להפטרת "שמעו". והרי לכאורה, זה לא כהשיחות הנ"ל בלקוטי שיחות חי"ג שנאמרו והוגהו בשנת תשל"ד, ובלקוטי שיחות חל"ה שהוגה ונדפס בחנוכה תשנ"ב (משיחת ש"פ מקץ תשכ"ט), אשר בהם הורה, ביאר, הוכיח והגיה את דבריו, אשר צריך להוסיף פסוק ראשון ואחרון של "השמים כסאי" להפטרת "שמעו", אלא כאגרות קודש וספר המנהגים הנ"ל.



ההבדל בין לימוד חסיד ומתנגד

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ט ע' ד ואילך נדפס ביאור ארוך בפתגם כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע אודות ההבדל בלימוד התורה בין חסיד למתנגד, אשר "החסידים יודעים שהאמור בספר הוא טוב ואמת, והטעות הוא בעצמו ובדעתו, והמתנגד מוכיח כי ידיעתו ופלפולו הוא האמת, והטעות הוא בהספר". ומבאר שם, שהכוונה רק שיש אפשרות לבוא לזה (ע"ד המבואר בפרדס לרמ"ק שמי שאינו לומד קבלה עלול לבוא לכפירה), וההסברה בזה:

"יסוד השקפת עולמו של החסיד הוא אשר נשמתו (וכן נשמות חבריו), ניצוץ וענף הוא מנשמה יותר כללית, היא נשמת האדמו"ר שלו. וכתוצאה מזה, הרי, הן בענינים בגשמיים והן בענינים רוחניים, יש ביניהם קשר חזק. והנעשה באחד, הרי זה קשור במדה חשובה עם השני, וכנ"ל – אם בענינים גשמיים אם בענינים רוחניים, אשר גם לימוד התורה וקיום המצות בכלל זה, כמובן.

ובזה מובן פתגם הידוע דנשיאי החסידות: וצדיק באמונתו יחי' אל תקרי יחי' אלא יחי', אשר מחי' הוא הצדיק – ע"י אמונתו ועבודתו – נפשות אלו השייכים אליו

והקשורים אליו.

מזה מובן ג"כ, שאין נשמה פרטית הפוסק-אחרון גם בהבנתו בתורה, כיון שאין הוא אלא פרט מהכלל. וישנם עוד כמה פרטים שיכולים להבהיר את אופן הבנתה של נשמה פרטית זו, ועאכ"כ שהנשמה כללית יכולה להבינה ולהאירה בתוספות שכל - שאז גם הנשמה פרטית עצמה תבין בשכלה בטוב יותר ובעומק יותר.

וכמו שבהבנת פרטים נוספים בסוגיא נתוסף גם בהבנת הפרטים האחרים של הסוגיא, הנה, כמו שהוא בהשכל כן הוא גם בהמשכיל, כשיתוספו עוד פרטים משכילים - יתוסף גם בהבנת פרטים משכילים אחרים.

ידיעה זו גופא, אשר אף שמחובתו לייגע א"ע בלימוד התורה ובקיום המצות, ואין הוא יוצא ידי חובתו, בזה שנשמה אחרת פרטית, או אפילו נשמה כללית, עוסקת בהנ"ל, כי ה"ה מצווה עליו, הנה ביחד עם זה, ואע"פ, שניתנה התורה לבני אדם, הוא עצמו אינו אלא פרט אחד והבנתו אינה אלא הבנה של פרט אחד של המשכיל, ובמילא עלולה לטעות ושאר הפרטים ביכולתם לתקן ולהשלים הבנתו הוא, ועל אחת כו"כ שהבנת הנשמה הכללית תבהיר את כל השכל באור שכל גדול,

עצם ידיעה זו משנה את גישה גם בתחלת הלימוד, וכנ"ל במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר ברור לו שהאמור בספר הוא טוב ואמת, - כיון שנתפרסם בתוככי בני ישראל, ונתאשר ע"י כמה וכמה פרטים - והטעות הוא בעצמו ובדעתו - כיון שהוא אינו אלא פרט אחד, ושאר פרטים, שמוכרח הוא לבקש עזרתם כנ"ל, בודאי יעמידוהו על הטעות". עכ"ל.

ומשמעות הדברים, שהבדל זה בין חסיד למתנגד נובע מזה שהחסיד מכיר בזה שהוא רק חלק מקומה שלימה.

ובהמשך האגרת:

"וזאת להעיר ולהאיר, אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו הנ"ל מדבר ע"ד איש שתוארו מתנגד, ולא עולמ'שער וכיו"ב, אשר גם זה בדיוק הוא, וגם זה מסייע בהבנת תוכן מכתבו, כמובין".

והעירי חכם אחד, דלכאורה צריך ביאור, דלפי ההסברה שזהו חידוש של שיטת החסידות דוקא, אם כן גם "עולמ'שער" אינו יודע אודות שיטה זו, ומה הכוונה שזה שייך דוקא למתנגד ולא לעולמ'שער.



סעודת אחשורוש - מאכלים לא כשרים

הנ"ל

באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע באנגלית, מי"ט אדר שני תשי"א, שנדפס תרגום ממנה בעיתון כפר חב"ד האחרון (גליון 1901), מביא, שאחד הטעמים למצות משלוח מנות בפורים הוא כדי לתקן זה שבסעודת אחשורוש, שהשתתפו בה גם כמה יהודים, היו מאכלים לא כשרים, וכמה יהודים נכשלו במאכלים בלתי כשרים.

והנה ידוע שדרשו חז"ל (מגילה יב, א) על הפסוק "כרצון איש ואיש", שבעצם היו בסעודת אחשורוש גם מאכלים כשרים.

וברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת ל"ג, מבאר ג"כ שסעודת פורים היא לתיקון סעודת אחשורוש, אבל שם מפורש שהחסרון בסעודת אחשורוש הי' ענין של עבודה זרה ולא העדר הכשרות.

וצריך לומר שבאגרת זו קאי לפי דברי המדרש (שהש"ר פ"ז, ח. תנחומא (באבער) ס"פ בהר - הובאו ברשימות שם הערה 15) שהחטא הי' שנכשלו בבישול עכו"ם. ולא באתי אלא להעיר.



הסתכלות בפני רשע (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון 1192 (ע' 32) מתקשה הת' א.ב.ט. להבין אודות הביאור ב'לקוטי שיחות' חלק טו (ע' 232 במתורגם) את הקשר שבין קללת אבימלך לזה שלא האריך ימים.

הנה הביאור הוא כך: בע' 231 הרבי שואל: "לשם מה מציין רש"י את שמו של בעל המאמר? מהו הדבר שאינו מובן בפירוש, ואשר ניתן להבינו באמצעות הידיעה, שאלה הם דברי ר' יהושע בן קרחה?"

ולהלן בע' 233 מסביר זאת הרבי זי"ע: "אך עדיין נשאר קושי . . . לתשובה לכך רומז רש"י בציינו אמר ר' יהושע בן קרחה: - בגמרא מסופר אודות מספר תנאים ששאלו אותם 'כמה הארכת ימים?' וכל אחד מהם ציין מספר דברים שהוא הקפיד עליהם במיוחד ואשר בזכותם הוא זכה לאריכות ימים. שאלה זו שאלו גם את ר' יהושע בן קרחה, והוא ענה על כך 'מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע'. מכאן רואים שר'

יהושע בן קרח סובר, שההישמרות מהסתכלות בפני אדם רשע שקולה כנגד מספר עיניים המביאים לאריכות ימים, ומכלל הן אתה שומע לאו, כאשר מסתכלים בפני אדם רשע נגרם קיצור באריכות הימים".

וממשיך: "ולפיכך מובן מדוע חי יצחק רק מאה ושמונים שנה: הוא לא נמנע מלהסתכל בדמותו של עשו. אמנם, הוא לא ידע שהוא רשע, אך בכל זאת גרמה ההסתכלות לכך [ראה מגילה שם (כח, א. ועד"ז בתנחומא וכו' עה"פ): "ר"א אמר עיניו כהות שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל בעשו הרשע" - אף שיצחק לא ידע כו'. - (הערה 14 שם)], שממאה ושמונים וחמש השנים שהוא היה צריך לחיות, ירדו חמש שנים (סמוך לפרק אביו), וברכת ה' הביאה לכך שהוא יאריך ימים כ'פרק אביו". עכ"ל.

והשתא שההסתכלות בדמותו של עשו גרמו ליצחק ש'חי רק מאה ושמונים שנה' בלבד, ו'שעיניו כהות', א"כ כך יש לומר גם בקושיית הגמ': והא גרמא ליה - וכי דבר זה גרם ליצחק שכחו עיניו? והאמר רבי יצחק, לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך, שהרי אבימלך קלל את שרה בכהיית עינים, ונתקיים בזרעה, שנאמר בדברי אבימלך (בראשית כ, טז) 'הנה הוא לך כסות עינים', אל תקרי 'כסות' אלא 'כסיית עינים', שקיללה שתהא כסויית עינים שאינה רואה, ומקללה זו כהו עיני יצחק (ולא בגלל ההבטה בפני עשיו)? - ומתרגמת הגמרא: הא והא גרמא ליה - גם ההבטה בפני עשיו וגם קללת אבימלך יחדיו גרמו לכך. ע"כ.

ולפ"ז א"ש, הגם שלאברהם אבינו הי' בן רשע - ישמעאל - ויש להניח שהסתכל אברהם בפני בנו, בכל זאת בגלל שלא היה אצלו נוסף לזה 'קללה' כמו שהיה גבי יצחק, לפיכך האריך ימים, משא"כ גבי יצחק שרק אצלו היו שניהם - גם הבטה בדמותו של עשיו, וגם קללת אבימלך, שהם יחדיו דייקא גרמו לכך. וק"ו הוא, דמה כהיית עיניים לא נגרמה ע"י ההסתכלות בפני רשע לבד, אלא דוקא בתוס' קללה, כ"ש ענין קיצור הימים שנגרם דוקא ע"י שני הדברים ביחד, ולק"מ¹.



1) הערת המערכת: לכאורה עדיין צריך להבין הקשר בין קללת "כסות עינים" - כסיית עינים" לענין קיצור הימים.

רשימות

ביאור שקו"ט רבינו ברשימת שנים אוחזין

הת' מנחם מענדל הלוי וולפמאן

תלמיד בישיבה

בתחילת רשימת שנים אוחזין מביא כ"ק אדמו"ר מחלוקת תוס' והנימוקי יוסף למה אין אומרים (במשנתנו שזה אומר חצי' שלי וזה אומר חצי' שלי) מיגו דאי בעי אמר כולה שלי. שיטת הנימו"י הוא שיותר נוח לו לטעון חצי' שלי ויקח כל תביעתו. וע"ז מקשה רבינו דא"כ נאמר מיגו הנ"ל במקרה דזה אומר שליש שלי (עיין בתוספתא ריש מסכתין). ומבאר רבינו שזהו הטעם שהתוס' חלקו על הנימו"י, ותירצו שהטעם שאין אומרים מיגו הוא לפי שאין אומרים מיגו להוציא.

ומקשה רבינו, דלשיטת התוס' למה לא תנא מתניתין דינא דזה אומר שליש שלי, דילפינן מינ' (תרתי א) מיגו להוציא לא אמרינן ב) דאינו חשוב כמשיב אבידה לפטור משבועה, כמבואר לקמן בהגמ'.

לתרץ קושיא זו מביא רבינו קושיית הגרעק"א על הגמ' לקמן שהחידוש בהבבא דחצי' שלי הוא דהו"א דמשיב אבידה הוא (מדטעין חצי' ולא כולה (ויפטר משבועה, קמ"ל שאערומי קמעים ולכן חייב שבועה. ולתרץ קושיא זו מביא רבינו דברי המרדכי והשיטה מקובצת בשם הרא"ש דלפטור משבועה די במיגו כל דהו. ועפ"ז מבאר רבינו שהחידוש במשנתנו הוא שאפילו משיב אבידה, שהוא מיגו כל דהו, לא אמרינן ואינו פטור משבועה דרבנן, וזהו חידוש גדול יותר מזה שאין אומרים מיגו להוציא.

וממשיך רבינו ש"ש לחזק סברא זו ולתרץ גם הא דלא תני במתניתין דינא דזה אומר שליש" ומבאר שהסברא דלא אמרינן מיגו להוציא, סברא פשוטה היא ואין צריכים לחדשו. ולכן הגמרא מבאר שהחידוש הוא דלא אמרינן דהטוען חצי' שלי הוי כמשיב אבידה כ"א איערומי קמעים. ועפ"ז מתורץ למה לא הביא מתנ' דינא דזה אומר שליש שלי ולאשמועינן תרתי, כיון שאין צריכים ללמדנו הסברא דמיגו להוציא לא אמרינן. עכת"ד רבינו בהרשימה שם.

ולכאורה צע"ק שבכדי לתרץ הקושיא (למה לא הביא מתנ' דינ שזה אומר שליש שלי) הוצרך לכל השקו"ט בקושיית הגרעק"א, הלא הי' יכול לומר "הסברא דמיגו להוציא לא אמרינן סברא פשוטה היא" ואין צריכים לכאורה לכל ההקדמה?

ויש לתרץ, ובהקדים עוד קושיא: לכאורה לא תירץ רבינו הקושיא בשלימותה,

שהרי יש בקושייתו ב' חלקים א) שהסברא דאערומי קמערס אינו חידוש כ"כ. ב) במקומו הול"ל דקמ"ל דמיגו להוציא לא אמרינן. ותיריך ריבנו שאע"פ שהסברא דהטוען חצי' שלי אינו חידוש כ"כ, מ"מ בשבועה שהוא מתקנת חכמים שבד"כ אמרינן דדי במיגו כל דהו, הרי זה חידוש שעדיין אינו פטור משבועה מצד היותו משיב אבידה. אבל לכאורה לא תריך חלק הב' מהקושיא שהו"ל ליתני ולחדש הסברא דמיגו להוציא לא אמרינן. ואע"פ שרבינו כותב "וסבירא לי' להתרצן בגמ' דהא דקמ"ל במתני' דאערומי קמערס וגם מיגו כל דהו לית לי' הוא חידוש גדול יותר מהא דמיגו להוציא לא אמרינן", מ"מ צע"ק הא גופא מינא לי' שזהו חידוש גדול יותר?

ואולי אפשר לומר דמכח קושיית הגרעק"א גופא למד רבינו שהוא חידוש גדול יותר. מזה שהמשנה מחדש שאפילו מיגו כל דהו דמשיב אבידה לא אמרינן, א"כ מוכח שאין הו"א לומר מיגו רגיל כולל מיגו להוציא. ולכן תריך הגמ' שאפילו מיגו כל דהו לית לי'. ונמצא דמיגו להוציא הוא מיגו גרוע יותר מזה שהטוען חצי' שלי הוי משיב אבידה. וזהו יסוד רבינו לומר שהסברא לומר מיגו להוציא לא אמרינן הוי סברא פשוטה. ועפ"ז מתורץ קושיית הגרעק"א וקושיית רבינו, והוא: א) אין צורך להתנא ליתני הבבא דזה אומר שליש שלי כדי לחדש שמיגו להוציא לא אמרינן, שהרי סברא פשוטה היא כנ"ל. ב) החידוש דהבבא שזה אומר חצי' שלי הוא דאינו משיב אבידה אלא איערומי קמערס.

ואולי יש להוסיף (בדרך אפשר עכ"פ) דלכאורה ע"פ הנ"ל הי' אפשר להקשות מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? וי"ל דבהחילוק בין ב' הסברות דמיגו להוציא לא אמרינן והסברא דהטוען חצי' שלי איערומי קמערס יש ב' אופנים: א) הסברא דהטוען חצי' שלי נחשב כמשיב אבידה הוא פרט ונכלל בזה שאין אומרים מיגו להוציא שענינו הוא שזה שטוען פחות מכמו שהי' אפשר לטעון הרי הוא באמת מרוויח על אף דההרווחה דמיגו להוציא רגיל הוא במידה גדולה יותר מהרווחה דמשיב אבידה. ולכן עי"ז ששוללים הסברא דמיגו להוציא, בדרך ממילא שוללים ג"כ הסברא דהטוען חצי' שלי הוי משיב אבידה. ב) הסברא דטוען חצי' שלי אינו הרווחה כ"כ שהרי פעולת המיגו הוא רק שאינו צריך להישבע על טענתו. משא"כ הסברא דמיגו להוציא, פעולת המיגו הוא להאמינו בטענתו לגמרי. ולכן, אם רק שוללים הסברא דמיגו להוציא, עדיין יש לנו הסברא דהטוען חצי' שלי הוי משיב אבידה וזהו החידוש שבמתני'.

ועפ"ז י"ל שהבנת קושיית הגרעק"א הוא כאופן הא' הנ"ל (שהוא פרט בהמיגו להוציא), ולכן אם שוללים הסברא דמיגו להוציא שוללים ג"כ המיגו דחצי' שלי שהרי הם ב' פרטים בענין אחד. ורבינו מוכיח שאא"ל שהסברא דהטוען חצי' שלי הוא פרט בהסברא דמיגו להוציא, ולכן אע"פ שהסברא דמיגו להוציא מושלל לגמרי, עדיין יש מקום לומר הסברא דהטוען חצי' שלי וזהו החידוש דין שבמתני' דגם בזה אמרינן

אערומי קמערס, וגם מיגו כל דהו אינו.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



הגדת רבינו

סדר הקושיות ב"מה נשתנה" החסידי

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר להבים - ארה"ק

נוסח ארבעת הקושיות שבסידור אדה"ז אינו כברבים מנוסחאות ההגדות. ההבדל המשמעותי ביותר הוא סדר הארבע. בעוד שברוב ההגדות הסדר הוא קודם "חמץ או מצה" ולאחר מכן "מטבילין", בסידור הסדר הוא "מטבילין" ולאחר מכן "חמץ או מצה". וראה בהגדת רבינו הסיבה לנוסח זה דווקא.

ידוע הפתגם ב'היום-יום' י"ט ניסן על ארבעת הקושיות בפירושן החסידי:

"פעם פירש אבי אדמו"ר: "מה נשתנה הלילה - גלות שנמשל ללילה - הזה - האחרון - מכל הלילות - גליות שקדמוהו.

שבכל הלילות אין אנו מטבילין - לשון מירוק נקיון וטהרה - אפילו פעם אחת - לא נגמר המירוק בהם, כי הרי היה אחריהם עוד גלות - הלילה הזה שתי פעמים - מירוק גוף וגילוי הנפש.

שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ או מצה - היינו כי גם אחר הגלות, העבודה היא מצד נפש האלקית, מצה ביטול, ומצד נפש הבהמית, חמץ ישות. - הלילה הזה - אחר גלות האחרון - כולו מצה - שיועבר רוח הטומאה".

וראה שם המשך ביאור הקושיות.

ולכאורה בהשקפה ראשונה, סדר הקושיות בפירושן החסידי אינו מתאים לפי הסדר של אדה"ז והיה צריך להיות ראשית קושיית "חמץ או מצה" ולאחר מכן "מטבילין".

דהנה, "מירוק הגוף" לכאורה פירושו ניקיון הגוף מטומאתו ומחומריות, "גילוי הנפש" הוא גם התוצאה מניקיון הגוף - מה שגורם יותר לגילוי הנפש, אך גם ענין בפני עצמו הוא. היינו, שגם כאשר אין הגוף מפריע לנפש כלל, לא בהכרח שיהיה

הגילוי המלא והנפש האלוקית - שיכול להיות שלא בהתגלות כתוצאה מהתלבשות הנפש האלוקית בלבושים המסתירים אותה. וראה תניא פ"ב. ומדויק הדבר בלשון הפתגם ששני עניינים אלו דורשים פעולה - 'הטבלה'.

[ולכאורה שני עניינים אלו ד"מירוק גוף" ו"גילוי הנפש" אינם אלו המבוארים בתניא פרק מ"ב. דשם לאחר שמדבר באריכות על היכולת לקשר דעתו בה', מוסיף ש"מאחר שנתלבשה הנפש בגוף צריכה ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת. האחת היא יגיעת בשר, לבטש את הגוף ולהכניעו שלא יחשיך על אור הנפש. . והשנית היא יגיעת הנפש שלא תכבד עליה העבודה".

וההבדל ביניהם הוא שבתניא מדבר על האדם הגשמי שיש לו גוף ונפש בהמית שמפריעים לו בעבודת ה', ולכן צריך 'לטפל' בגופו - שלא יפריע, ובנפשו הבהמית - שלא תקשה עליה העבודה, אך המדובר בהיום יום הוא על גילוי הנפש האלוקית. וק"ל].

ולכאורה, הן מירוק הגוף המושלם והן גילוי הנפש המלא תלויים הרבה בענין "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". מירוק הגוף המלא לא יתכן לעולם מאז חטא עץ הדעת שהתערב הטוב ברע והרע בטוב - אלא רק כשתעבור רוח הטומאה מן הארץ. גם גילוי הנפש, כל עוד יש טומאה והעלם והסתור בעולם, לא יכול להיות גילוי הנפש מושלם אצל אף אחד. וראה במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א.

ולפי כל זה, הקושיא הב' ובה הענין ד"הלילה הזה כולו מצה" - שיהיה רק עבודת נפש האלוקית כי יהיה "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" צריכה להיות קודם לתוצאה הבאה ממנו ד"מירוק הגוף וגילוי הנפש". וראה באריכות במאמר "בלע המוות לנצח" מלוקט ב'.

ואפשר לומר ע"ד מה שמבאר הרבי שם במאמר ע"פ הידוע בתניא שכל הגילויים דלעתיד לבוא "תלויים במעשינו ועבודתנו", שגם הענין ד"ואת רוח הטומאה אעביר" נפעל ע"י עבודת האדם בשנאת הרע בזה"ז.

ולפ"ז י"ל גם כאן, שאמנם שלימות הזיכוך והגוף וגילוי הנפש יהי' לע"ל לאחר שיעביר את רוח הטומאה, מ"מ כיון שגם ענין זה נפעל על ידי עבודת האדם בזמן הזה - העבודה דשנאת הרע והחיבור לאלוקות "מירוק הגוף וגילוי הנפש" - לכן הוא נכתב לפניו.

וראה עד"ז במאמר "אני לדודי ודודי לי", שאמנם הענין ד"דודי לי" הוא ההתגלות י"ג מידות הרחמים שבחודש אלול שהוא בעצם נותן היכולת לעבודה ד"אני לדודי", מ"מ כיון שהעיקר הוא העבודה ד"אני לדודי" לכן הוא נכתב בראשונה.

וידוייק בכך שהלשון בביאור הקושיא הראשונה הוא לשון שמדבר גם על העבודה שבזמן הגלות, ואינו כותב כבכל הקושיות "אחר הגלות", כי כאן מדבר גם על כך שמירוק הגוף וגילוי הנפש הוא גם בזמן הגלות, אמנם גמור המירוק יהיה רק לאחר הגלות.

[שוב ראיתי בשיחת א' דחג הפסח תשל"ב (בלתי מוגה) שפירש רבינו הא ד"מירוק הגוף וגילוי הנפש" על עבירות שמצד הגוף ועבירות שמצד הנשמה. ועצ"ע].



טעם היות קושית מסובין בסוף הקושיות

הרב לייב מנחם מענדל בלאטנער

שליח כ"ק אדמו"ר – מייסא, אריונא

בנוגע לקושית מסובין מביא כ"ק אדמור בהגדתו דברי הגר"א כי נתוספה לאחר זמן היינו כשחדלו לאכול בהסיבה כל השנה ולכן לא נזכרה במשנה ובגמרא, וכן באה אחרונה בסדר הקושיות. ועל זה כתב רבינו "ופירושו צע"ג כי ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושית מסובין וגם קושית כולו צלי הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק".

לכאורה השאלה על הגר"א היא בשתיים (א) איך אומרים שהטעם שלא נזכרה במשנה ובגמרא הוא משום שנתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות אם היו שואלים קושית מסובין גם בזמן הבית. (ב) איך אומרים שהטעם לכך שקושית מסובין באה בסוף הוא משום שנתוספה לאחר זמן כשחדלו מלאכול בהסיבה אם היו שואלים אותה גם בזמן הבית.

לכאורה יש להקשות על תירוצי הגר"א גם מהנוסח של מה נשתנה "שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין", דאם נוספה כשחדלו לאכול בהסיבה, לכאורה הי' צ"ל הנוסח "אין אנו אוכלין מסובין" בדוגמת קושית מטבילין.



כמה הערות בהגדה של פסח*

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

- א -

בהגדה גבי ביטול חמץ כותב רבינו: "דלא חמיתי". כ"ה בסי' של"ה, סי' קול יעקב ועוד. ודלא כהב"ח, ח"י סי' הר"ש ראשקוב שכתבו דלא חזיתי' (והבאה"ט לא דק בהעתיקו לשון הב"ח) וראה בסי' קול יעקב הטעם ע"פ סוד". עכ"ל.

כלומר: מצינו בכללות ב' נוסחאות בביטול, "דלא חמיתי" או "דלא חזיתי". שני המילים פירושם ראייה. בטור (סי' תל"ד) כתב "ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתייה ודלא ביערתייה ליבטל וליהוי כעפרא", ואח"כ הביא 'והרב ר' פרץ כתב דבביטול הלילה יאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתייה ודלא ביערתייה". נוסח הב"ח הוא דלא חזיתי' וכן בח"י וכו'. בבאה"ט (סק"ז) כתב "המדקדק במעשיו יאמר נוסח זה. כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דלא חמיתייה ודלא ביערתייה ודלא ידענא ליה ליבטל וליהוי הפקר כעפרא דארעא. ב"ח ח"י", וע"ז כתב רבינו דלא דק, שהרי נוסחת הב"ח הוא דלא חזיתי'.

והנה אח"כ (גבי ביטול היום) כותב הרבי "דחזיתי' כו' דחמיתי'. אפ"ל: חמיתי' בשעת הבדיקה. חזיתי' - מעולם (ב"ח סת"ד)". וז"ל הב"ח שם "וכתב באגודה דלא חמיתייה ודלא חזיתייה ליבטל וכו' ולא כתוב שם ודלא ביערתייה ונראה שהוא טעות סופר שהרי בכל הנוסחאות כתוב ודלא ביערתייה ועוד דלא חמיתייה היינו דלא חזיתייה ואין צורך בשניהם ואפשר הטעם לומר דלא חמיתייה בשעת הבדיקה אף על גב דחמיתייה מקודם ודלא חזיתייה מעולם". ולכאורה לפ"ז מוכרח הנוסח שלנו דאמרין "דלא חמיתי'" בביטול הלילה, דאם יאמר "דלא חזיתי'" יהי' משמעות דבריו שמבטל רק ההחמץ "דלא חזיתי'", דהיינו החמץ שלא ראה מעולם, ופשיטא דצריך לבטל גם החמץ שראה ורק שעכשיו לא מצא בבדיקה ואינו יודע מקומו, והיינו "דלא חמיתי'".

אבל אינו מוכרח, די"ל שאין כוונת הב"ח לבאר שזהו החילוק במשמעות ד"חזיתי'" ו"חמיתי'", כ"א דכיון דאומרים שניהם לכן מחלקים ביניהם ומפרשים כן, וכמו שפי' הב"ח בהדיא לפנ"ז לענין לא ידענא לי' "ואם יאמר ודלא ידענא ליה לחוד הוה משמע דוקא אותו שלא היה ידוע לו מעולם אבל מה שהיה ידוע לו אלא שלא ראהו עכשיו או שראהו ולא ביערו לא יהיה בכלל הביטול על כן צריך שיאמר גם כן דלא חזיתייה

(* לע"נ אמו"ר ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק אייזיק ז"ל, גלב"ע ד' ניסן.

ודלא ביערתייה דהשתא בעל כרחך הא דלא ידענא ליה אתפרש שאינו ידוע לו עכשיו לאפוקי החמץ ששייר בלילה למאכלו הידוע לו אינו בכלל הביטול, וכמו שסיים כאן.
וא"כ אפ"ל דזהו כוונת הרבי בהגדה. וצ"ע וחיפוש אם יש חילוק בפי' המלה דחזא וחמא שהוא יסוד להך פי'.

- ב -

בהגדה של פסח ד"ה החרוסת: "החרוסת. זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכיני אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סה"ג). - וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת (מחזור ויטרי).

סי' אל החרוסת: חרושת אבן חרושת עץ בלשון אשכנז: איפ"ל בארי"ן גיס"ן איגב"ד צימרנ"ד, ובלה"ק: תפוחים אגסים קידה אגוזים וקנמון (פע"ח שחמה"צ פ"ו). אבל זה מממה שנים אשר מנהגנו לא לקחת קידה וקנמון מחשש תערובת חמץ. נקרא שמו חרוסת - זכר ללבינה שהיא מעשה חרסית (מרדכי לפסחים סדר הגדה הקצר - בשם הירושלמי)."

ויל"ע, דלכאורה ב' הביאורים שהביא בשם חרוסת הם ב' ביאורים שונים בשם חרוסת, דבמחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נ') כתב "וחרוסת שאמרו הן מיני ירקות הרבה הכתושין ביחד ושמן חרוסת בלשון ארמי וכל דבר שטובלין בו קרי חרוסת. וכדא' התם", היינו דמפרש שזהו הטעם להשם חרוסת, ואילו לפי המרדכי בשם הירושלמי הוא ע"ש הלבינה. וא"כ למה לא הביאם בהמשך א' די"א וכו' וי"א וכו' וכיו"ב? וגם משמע מהאופן שהובאו בפי' ההגדה דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וצ"ב?

והנה ידוע מה שמבאר הרבי (בלקו"ש חל"ב שיחה לחה"פ) "דיש שני דינים נפרדים בחרוסת: א) הבאתה על השולחן, שתהי' לפניו בשעת אמירת ההגדה, ומלבד זה ב) מצות הטיבול בחרוסת. שהדין הא', הבאתה לשולחן והיותה על השולחן בעת אמירת ההגדה, אינו שייך להטיבול בה, ולכן לא הזכיר אדה"ז בדין ההבאה שהוא בשביל הטיבול", וע"ש עוד בזה.

ועפ"ז הי' אפ"ל דמה שכותב המחזור ויטרי שנקרא חרוסת משום שכל דבר

1) ועכצ"ל כן, דאל"כ יש לתמוה על הב"ח, שהב"ח בעצמו הרי כתב הך סברא דחזית' הוא מעולם, וא"כ איך גורס הב"ח בנוסח הביטול לאחר הבידיקה בלילה "דלא חזית'?"

שטובלין בו קרוי חרוסת, זה שייך לענין הטיבול שבחרוסת, ושם זה שייך לענין זה שבחרוסת, היינו דבר שטובלין בה. וי"ל דכל הענינים המבוארים שם לפנינו שנותנים לתוך החרוסת הם שייכים למצות הטיבול בחרוסת. אבל מכיון שיש עוד ענין בחרוסת שאינו שייך להטיבול, אלא הוא ענין בפנ"ע (וכמבואר בשיחה הנ"ל בענין אין מעבירין על המצוות), וצ"ל שהשם חרוסת שייך גם לענין זה, לכן מביא מ"ש במרדכי.

והנה להלן, גבי מרור, בד"ה ויטבול בחרוסת, כותב הרבי: "וקודם הטבילה מרכז החרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סתע"ג סל"ב-ד)".

ויל"ע, הרי כבר כתב כאן "ואח"כ מרכיני אותה במשקה אדום וזכר לדם מכה הראשונה" (והביא זה מ"ירושלמי פסחים פ"י סה"ג"), ולמה הוצרך לחזור ע"ז שם, והרי לא חזר עוה"פ על פרטי דיני חרוסת? וביותר יל"ע, דשם הביא זה משו"ע אדה"ז, וכאן הביא זה מירושלמי?

וי"ל דבזה שצריך ליתן לתוכו יין ישנם ג"כ ב' ענינים: א) זהו דין בהחפצא של החרוסת, שכמו שצ"ל בחרוסת מינים" שנמשלו בהם כנסת ישראל" וכן קיוהא וכו', כמו"כ נותנין בה יין וזכר לדם. ב) זהו דין בקשר למעשה הטיבול, וכדמשמע בשו"ע אדה"ז דמרכיני לבסוף, ולכן בשעה שהוא על הקערה הוא בלי היין. וי"ל.

- ג -

בהגדה גבי קידוש: "קידוש. אתקינו סעודתא. (סי' הרש"ר וראה זה"ב פ"ח א (ושם). קדש). משנה פסחים קיד, א) ואנו נוהגין לקדש מעומד הן בשויו"ט הן בפסח (כ"ה בפע"ח שיי"ח פי"ד ושכ"א פ"ו, סי' האריז"ל מ"ח. ועיין שו"ע או"ח סרע"א ס"י ונ"כ)".

ויל"ע, למה בהגדה המילה "קידוש" הוא לפני "אתקינו סעודתא, והמלה "קדש" הוא רק אחרי "אתקינו סעודתא", דממ"נ, אם זהו התחלת הקידוש, א"כ צ"ל לאחרי "קדש", ובאם לאו, א"כ למה הוא תחת הכותרת "קידוש"?

ואואפ"ל ע"פ המבואר במ"א דכל סימני הסדר קדש ורחץ וכו', כולם הם סימני סדר של פסח, דהיינו שכל א' מהם שייך למצוות לילה זה דסיפור יצי"מ, וכמו שהוא בפשטות, דהקידוש הוא לא רק קידוש מצד יו"ט, אלא זהו חלק מהד' כוסות דלילה זה, וכן ורחץ וכרפס וכו' (ויל"ע בנוגע לרחצה ומוציא).

ועפ"ז אפ"ל דאתקינו סעודתא שייך להקידוש עצמה, מצד שבת או יו"ט, אבל אי"ז שייך להקידוש דליל פסח (דהיינו מצות סיפור יצי"מ), שזהו רק גוף הקידוש.

- ד -

קדש. "בכל התיבות של הסימן קדש ורחץ הביא אדה"ז בכאו"א במקומה גם פירוש התיבה וכמו ורחץ ונט"י ואינו מברך וכה"ג, מלבד בתיבת קדש הלל נרצה. וי"ל הטעם מפני שאין כל חדוש בפירוש תיבות אלו.

ואף שבשו"ע שלו (ריש סי' תע"ג) העתיק מ"ש ברמ"א (שם) וכתב "ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימזוג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצ"מ", י"ל דכיון שאין זה אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו" (ואח"כ הביא מ"ש ע"ז בשעה"כ והק' עליו).

והנה הקטע "ואף שבשו"ע שלו" וכו' לכאורה נראה כקושיא בפנ"ע, והוא אמאי לא הביא בסידורו הדין דאם אפשר טוב שימזוג לו אחר. אבל מזה שאין לזה ד"ה בפנ"ע (והרי יש ג' ענינים על "קדש" שלכ"א ד"ה "קדש" בפנ"ע) משמע שהוא המושך ללפנ"ז (וכן משמע הלשון "ואף" בוא"ו).

ולכאורה יש לבאר בפשטות, דקאי עמ"ש לפנ"ז "שאין כל חדוש בפירוש תיבות אלו", שלכן לא פי' ע"ז כלום בסידור, וע"ז מקשה דלכאורה יש חידוש בפי' תיבת קדש, והוא הדין המחודש בקידוש זה שטוב שימזוג לו אחר, וע"ז מבאר הטעם דלא העתיקו וכו', וא"כ שוב אפ"ל כמו שביאר לעיל מיני' "וי"ל הטעם מפני שאין כל חדוש בפירוש תיבות אלו".

- ה -

שם: "מנהג בית הרב: מוזגין הכוס, ואין מדקדקין שימזוג אחר. לוקחו בימינו, מוסרו לשמאלו, מעמידו, דרך הורדה מלמעלה למטה, על כף ידו הימנית, כשהיא כפופה קצת כעין בית קבול, ד' אצבעותיו מוגבהות והגודל מושכב מן הצד. ומקדש מעומד, והכוס מוגבה למעלה משלשה טפחים מעל גבי השולחן - וכ"ז הוא גם בשאר ימות השנה".

והנה במ"ש "ומקדש מעומד", לכאורה יל"ע, למה הזכיר דין זה פעמיים, הרי כבר כתב זה לעיל בקטע "קדש" והביא כמה מקורות ע"ז?

ואמר בני הת' הנע' וכו' ישראל שי' דהרי בליל פסח מבואר בפוסקים דיש סברא מיוחדת לקדש בשיבה מטעם הסיבה ודרך חירות (אף מי שברך כלל מקדש בעמידה), וכמ"ש בח"י (סי' תע"ג סק"ד) דהוא כמו ההלל דבילל פסח אומרים אותו מיושב (אף שבכל השנה הוא דוקא בעמידה), וע"ע בנטעי גבריאל על פסח פרק ע"ה סי"ח ומה שש"ג.

ועפ"ז ואפ"ל דבקטע הראשון עיקר החידוש הוא דגם בפסח מקדשין מעומד כמו בכל שבת ויו"ט, למרות הסברא דמצד דרך חירות יש לקדש בשיבה. והזכיר שבת ויו"ט לומר דפסח הוא כמו שבת ויו"ט. ובקטע הב' בא בעיקר לבאר מנהג הקידוש בכל שבת ויו"ט, שבזה גופא איכא חילוקי מנהגים אי בשיבה ועמידה. וע"ז מבאר מנהגי קידוש כמו שהוא בשאר ימות השנה. ואכתי יל"ע.

- 1 -

בענין כרפס

בהגדה של פסח אחרי כרפס כותב רבינו: "לאחר כרפס לא ראיתי מחזירין הנשאר מהכרפס על הקערה ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים".

והנה בכמה ענינים בהגדה הביא הרבי "מנהג בית הרב" וכיו"ב, ובכמה ענינים הביא "נוהגים" או "אנו נוהגים" או "מנהגינו" וכיו"ב, אבל כאן לא כתב שנוהגים כן, רק ש"לא ראיתי".

ויל"ע, דלכאורה הנהגה זו מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תע"ג סכ"ה) וז"ל "ולאחר שאכלו מהירקות יכול לסלק מעל השולחן את מה שנשתייר מהירקות והחומץ או מי המלח". ומבואר שאין צורך או סיבה שיהיו על השולחן אח"כ. וא"כ יל"ע, למה כתב זה בלשון "לא ראיתי", ולא ציין כלל למ"ש בזה אדה"ז?

והנה הסברא להחזיר הנשאר מהכרפס בפשטות הוא משום דכל הדברים שעל הקערה לכאורה הם בשביל הסיפור יצי"מ על המצות וכל המינים, וכמפורש בשו"ע אדה"ז (סי' תע"ג ס"כ), וכידוע. ועפ"ז הנה מה שלפועל אין מחזירין את הנשאר מהכרפס, לכאורה צ"ל דהוא משום שכל ענינה של הכרפס הוא רק מצות אכילה, בניגוד לכל שאר הדברים שעל הקערה, ששייכים לקיום מצות סיפור יצי"מ (אם מדאורייתא או מדרבנן).

ולכאורה עפ"ז מובן מה שלא הביא משו"ע אדה"ז. דבשו"ע אדה"ז שם הרי מוכח בין כך דלא בא הכרפס בשביל מצות סיפור יצי"מ ומצד דין בעבור זה, ושרק מצות אכילה יש בה, שבס"כ שם הביא את כל הדין דהבאת הקערה אחר אכילת הירקות, דהיינו אחר הכרפס, וא"כ אכן אין הכרפס על הקערה, ומוכח שהוא רק לצורך האכילה והטיבול בפועל. ואף לפמ"ש אח"כ (סכ"ה) "ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעל הבית מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות", הרי גם למנהג זה הרי גוף הקערה לא נשתנה, דלא הזכיר שינויים בהקערה, וא"כ אין הכרפס על הקערה (ודלא כמ"ש בשו"ע בס"ד) שהוא סידור הקערה מלכתחלה אחרי קידוש, וכתב "מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלשה מצות ומרור וחרוסת וכרפס או ירק אחר" ומפורש דגם הכרפס

שייך להקערה²), וכמו שמדוייק בהמשך לשונו שם "ולאחר שאכלו מהירקות יכול לסלק מעל השולחן את מה שנשתייר מהירקות והחומץ או מי המלח, "שמסלקם מהשלחן אך לא מהקערה. וא"כ אין מזה ראי' לכאורה לפי מנהגינו שהכרפס הוא חלק מהקערה, דאעפ"כ אי"צ להחזיר את הנשאר וכו', דמזה שהוא מונח בהקערה יש סברא לומר דשייך לסיפור יצי"מ וצ"ל במשך כל ההגדה.

אך אכתי יל"ע אמאי לא ציין להמג"א שכתב (שם סק"ה) "ונ"ל דלאחר שאכל הירק מותר לסלק הירק ומי המלח מהקערה" (והוא עפמ"ש בשו"ע דגם הכרפס הוא בהקערה, וכנ"ל).

גם לא הבנתי מ"ש "לא ראיתי" וכו', והרי עכצ"ל שאדמו"ר מהריי"צ לא הי' מחזיר הנשאר, וא"כ למה לא נחשב זה כבירור להמנהג, או מנהג בית הרב (ולמה לא כתב עכ"פ דמנהג בית הרב שלא להחזיר כו' או כיו"ב)? בשלמא אם הי' בהיפך, שהי' משאיר מהכרפס על הקערה, הי' אפ"ל דאין מזה ראי' דכן הוא המנהג, דאפ"ל דאי"ז בדוקא, ורק שלא הקפידו להסיר הכל (וכל' אדה"ז הנ"ל "יכול לסלק"), אבל אם לא החזירו הנשאר מהכרפס וכו', ומכאן ולהבא היו רק ה' מינים, א"כ למה לא נקבע המנהג (או מנהג בית הרב) כן עי"ז?

אך בזה אפ"ל כי יש מקום לג' סברות: א) שה(נשאר מה)כרפס יהי' על הקערה כמו כל המינים עד סיום ההגדה (וכנ"ל). ב) שהשיריים מהכרפס לא יהיו על הקערה לאחר כרפס, ויהיו רק ה' מינים. ג) שאין קפידא לכאן ולכאן. וי"ל שלכן לא כתב נוהגין או מנהג בית הרב, דהי' משמע דיש קפידא בדוקא שלא יהי' הכרפס על הקערה אח"כ, ו"כל יתר כנטול דמי". וזה אין מוכרח (וגם ל' אדה"ז הנ"ל הוא רק ד"יכול" כו'), ולכן כתב רק בל' לא ראיתי, היינו דמה שמוכרח הוא שעכ"פ אין קפידא להחזיר (אבל אפשר דגם אין קפידא דוקא להסיר). כן אפ"ל.

וי"ל דמטעם זה ג"כ לא ציין להמג"א, שהמג"א כתב רק ד"מותר לסלק", ואפשר כך ואפשר כך, וכוונת הרבי הוא שלא להחזיר (ולא רק שאפשר לעשות כך או כך), כדמשמע לכאורה ממה שמסוּף "ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים" (ולא הסתפק ב"אי"צ להחזיר" וכיו"ב), ולכן אין מקור לזה מהמ"א וכו', ורק "לא ראיתי".

ולכאורה צ"ב לדברי אדה"ז מהו החידוש בכך שיכול לסלקם, ולמה לא יוכל לסלקם מאחר שאין בהם אלא מצות אכילה, וכבר אכל מהם? בשלמא להמג"א וכו' שהוא על הקערה, מובן החידוש שבדבר, אבל בדברי אדה"ז לכאורה יל"ע?

וכמו"כ יל"ע, למנהגינו שהכרפס הוא על הקערה, שמאחר שמונח על הקערה משמע מזה דגם הכרפס שייך לסיפור יצי"מ כמו כל הדברים שבקערה, דאל"כ למה צריך להיות בהקערה, ודי במה שיהי' על השלחן, וא"כ, מאחר דשייך לסיפור יצי"מ, למה באמת אין מחזירין אותו?

ואואפ"ל דמה שהכרפס הוא חלק מהקערה (דמזה משמע, לכאורה, דשייך למצות סיפור יצי"מ ולא הוי רק מצות אכילה, וכנ"ל) היינו דחלק ההגדה שקודם להכרפס אומרים (גם) על הכרפס, דהיינו הקידוש, שגם היא חלק והתחלת סיפור יצי"מ (שלכן היא א' מהד' כוסות, ולכן אין מברכים על מצות סיפור יצי"מ כי כבר יצא ידי"ח בקידוש, כמו שמביא הרבי בהגדה), והיינו שבכרפס הי' התקנה מלכתחלה רק דתחלת הסיפור (קדש) יהי' בשעה שהכרפס לפניו.

- ז -

בענין יחץ

בהגדה של פסח גבי יחץ כותב הרבי: "חלק גדול יניח לאפיקומן כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח (מהרי"ל ב"ח)".

ולכאורה יל"ע, דמה בכך שהיא זכר לפסח, הרי חלק השני של המצה היא למצות מצה, ובמה עדיף מצות פסח שתהא נחשבת מצוה חשובה יותר ממצות מצה? ואף אם יש טעם שפסח חשובה יותר ממצה (ובפשטות אפשר לבאר משום שהמצה נאכלת עם הפסח, "על מצות ומרורים יאכלוהו"), אבל באפיקומן, שהוא רק זכר לפסח, למה תהא גדולה יותר מחלק השני של המצה, שבה בעצמה מקיימים מ"ע דאורייתא דאכילת מצה?

והנה להדיעות דאפיקומן הוא כנגד מצה הנאכלת עם הפסח, ובה מקיימים מצות מצה (וכמו שהביא הרבי להלן בפיסקא "צפון" פי' ישנן שתי דיעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת) עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שתייה טוב לאכול ב' זיתים"), הי' א"ש, דלהך דיעות הרי עיקר קיום מצות מצה הוא בהכזית דאפיקומן (ומה שמברך על אכילת מצה בכזית ראשון הוא רק מטעם דלאחר שמילא כריסו ממנו חוזר ומברך), וא"כ שפיר הוי מצוה חשובה יותר מחלק המצה שאוכלים בתחלה. אבל להדיעות שהוא זכר לפסח, שזהו הדיעה שמזכיר כאן, צ"ב לכאורה?

[ואף שהי' מקום לומר דכיון דדרכו של עני בפרוסה, לכן החלק דמצות מצה צ"ל החלק הקטן, אבל אין לומר דזהו הכוונה כאן דא"כ העיקר חסר מן הספר].

והנה הא דחלק גדול יניח לאפיקומן מבואר בכמה פוסקים (במ"א (סי' תע"ג

סק"א) בשם מהרי"ל וב"ח (כמו שהוא בהגדת רבינו), ח"י שם סק"ל (בשם אחרונים), בבאה"ט סק"ט (בשם אחרונים) ובט"ז שם סק"ט (בשם מהרי"ל) ועוד). אך ברובם אינו מבואר הטעם שבהגדה כאן (וכדלהלן), אלא הוא מבואר בשו"ע אדה"ז (סל"ה) וז"ל "ונהגו כל ישראל שמקצת זה שבוצעים מהמצה עושין בו גם כן מצוה אחרת דהיינו שמשמרין אותו לאפיקומן ולפיכך נכון הדבר שיהיה מקצת הזה רוב המצה שאפיקומן היא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח".

דהנה במ"א וח"י ובאה"ט לא הביאו שום טעם. בט"ז כתב "כתוב במהרי"ל דחלק הגדול יקח לאפיקומן ולא פחות מחציה דהיינו חלק הקטן ויש לתת טעם לזה לפי שאותו החציה של אפיקומן הוא עיקר המצוה שיאכל באחרונה", ולכאורה הכוונה לעיקר המצוה דמצה, ואלבא דהנה דיעות שאפיקומן הוא למצות מצה³ (ולזכר המצה הנאכלת עם הפסח) וכן"ל.

במהרי"ל (שראיתי) כתב רק "ואת החלק הגדול שיעלה בבציעת המצה בידו יניח לאפיקומן" (ולכאורה גם במהרי"ל שהי' לפני הט"ז לא נזכר שום טעם, ולכן כתב טעם לדברי המהרי"ל).

אבל בב"ח כתב "כתב במהרי"ל (סדר ההגדה עמ' קג ס' כא) דחלק הגדול יקח לאפיקומן ולא פחות מחציה דהיינו חלק הקטן וכ"כ מהרש"ל (שו"ת ס' פח) ונראה דהטעם הוא משום דראוי להחמיר לאכול אפיקומן שני זיתים על פי פירוש רשב"ם (ק"ט, ב ד"ה אין מפטירין) אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח כמו שיתבאר לקמן בראש סימן תע"ז (עמ' קמ סע' ה ד"ה ומנהגינו) לכך הצריכו ליקח חלק הגדול נראה לי ודלא כמ"ש במהרי"ל (עמ' קטו ס' לח) משום חיוב מצוה ונאכל על השובע וגם כדי שביעה דטעמים אלו אין להם יסוד כנ"ל".

[ולכאורה הציון בהגדת רבינו ל"מהרי"ל ב"ח", אף שהב"ח מקשה על המהרי"ל וכותב טעם אחר (משום דבעי ב' זיתים), היינו משום שהב"ח מביא טעם זה בשם מהרי"ל].

[ולכאורה הי' אפשר לבאר ע"פ המבואר בכ"מ, ומובא לעיל מהשיחה בחל"ב בענין חרוסת, דהבאת כל הדברים על השלחן הוא ענין בפנ"ע, שצריך לומר עליהם את ההגדה, וזהו בנוסף להמצות שמקיימים בהם, וכמבואר היטב בשו"ע אדה"ז ס' תע"ג ס"כ וכו'. ועפ"ז הי' אפ"ל דבנוגע לב' חלקי המצה כפי שהם מונחים על השלחן, הרי שניהם הם ע"ד זכר, דחלק האפיקומן הוא זכר לק"פ וחלקו השני הוי כמו זכר למצות אכילת מצה, ובזה שפיר כתב דכיון דקרנן פסח הוי מצוה חשובה ביחס לאכילת מצה

3) ועי' בט"ז ס' תע"ז סק"א שכתב טעם אחר למה דבעינן ב' זיתים לאפיקומן.

לכן צ"ל החלק הגדול, ומה שמקיימים בזה אח"כ מצות אכילת מצה הוא ענין בפנ"ע. ואף דהאפיקומן אי"צ להיות על השלחן כלל בשעת אמירת ההגדה, והאמירה הוא רק על חלקו השני, מ"מ הרי היחץ, היינו מעשה החלוקה לשנים הוא חלק מהסדר, כמובן, וא"כ ה' אפ"ל דפעולת שבירת המצה לשנים – שהוא סימן למצה ולפסח – צ"ל באופן שהאפיקומן הוא החלק הגדול. ועצ"ע].

ויותר נראה לבאר בהקדם דהנה בכמה מהפוסקים הנ"ל כתוב חלק גדול ועכ"פ לא פחות מחצי, ומבואר מזה דעיקר ההדגשה הוא (לא שהאפיקומן צ"ל חלק הגדול ביחס להמצה (שהוא חלק הקטן, כ"א) שהאפיקומן צ"ל רוב של המצה וע"ז הוסיפו דעכ"פ לא פחות מחצי). ומודגש יותר בל' אדה"ז הנ"ל, שלא הזכיר כלל "חלק גדול" של המצה (שוהו ענין ביחס לחלק השני), כ"א "שיהיה מקצת הזה רוב המצה".

וא"כ אפ"ל דאין הכוונה החצי הגדול יותר שבין שני חצאי המצה, כ"א דכיון שאפיקומן הוא מצוה חשובה וכו', לכן מן הראוי ה' שיה' מצה שלימה, ולכן – מצד החשיבות הזה – יש ליטול עכ"פ רוב מצה (דרובה ככולה), ועכ"פ לא פחות מחצי (דהוי חלק חשוב מהמצה). משא"כ לצורך אכילת מצה דמצוותה דוקא בפרוסה, דלא שייך טעם זה, וק"ל.

[ועל פי' הב"ח, דהוא משום דבעי ב' זיתים, צ"ע לכאורה, דנתת דבריך לשיעורים, תלוי בהמצות, וכמבואר בפוסקים דהוי תקופות דבחצי מצה היו כמה זיתים וכו', וא"כ איך נקבע לעולם לקחת יותר מחצי לאפיקומן?].

- ח -

בענין כוס ב'

בהגדה כותב רבינו: "ומוזגין לו כוס ב' וכאן הבן שואל (משנה פסחים קטז, א) כאן, במזיגת כוס שני, הבן שואל מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה (רש"י ורשב"ם שם) ומתוך כך ישאל ג"כ שאר השאלות ולכן מוזגין הכוס קודם אמירת ההגדה אף שאין צריך לאחזו בידו עד שיגיע ללפיכך (שו"ע רבינו סתע"ג ס"מ)".

וז"ל אדה"ז שם: "ואף על פי שאין צריך לאחזו 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'".

ולכאורה יל"ע, הרי מבואר בגמ' (קז, ב) ד' כוסות תיקנו רבנן דרך חירות כל חד

נעביד בה מצוה, והמצוה שבכוס ב' הוא מצות הגדה, וכמבואר ברמב"ם (פ"ז ה"י מהל' חו"מ) "כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה" וכו' וראה בלשונו בנוסח ההגדה "מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא" וכו', וכן מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תע"ב סכ"ה) "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עין סי' רס"ט) וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני "וכו' (ועי' בסי' תע"א סי' ד וסי' תפ"ג ס"ה שההגדה הוא על הכוס).

וא"כ איך אפ"ל ד(אילולי הטעם דבכדי שישאלו התינוקות) לא ימזגו עד לאחר אמירת (רוב) ההגדה, ונמצא דאמירת ההגדה אינה על כוס שני?

ואף את"ל דבדיעבד אפשר לצאת יד"ח רק ע"י ברכת לפיכך (ולכאורה דוחק גדול הוא, דהרי בסיפור יצי"מ יש תנאי ד"מתחיל בגנות ומסיים בשבח וכו'", וכן צ"ל בדרך שו"ת וכו', וכ"ז ליכא בברכת לפיכך, והוא שבח והלל ושירה (עי' בהגדת הרבי שם) אבל לא הגדה), הרי פשוט לכאורה שלכתחילה קיום מצות סיפור יצי"מ ו"הגדה" הוא ע"י כל ההגדה, ונפסק להלכה דמתחיל מעבדים היינו, ולמה לא יהי' זה טעם מספיק עכ"פ לכתחילה למזוג הכוס אז?

ובשו"ע (סי' תע"ג ס"ז) הלשון "מוזגין לו מיד כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה", (וכ"ה ל' הטור) והי' אפשר לפרש דהכוונה ב"מיד" היינו דאין שוהין אלא מיד אחר הא לחמא עניא מוזגין כדי שישאלו מיד התינוקות (ולא בא לאפוקי הסברא למזוג ב"לפיכך", וכן משמע קצת שמפרש בביאור"ג שכתב ר"ל אחר עקירת הקערה תיכף כדי שישאל וכמש"ש וכאן הבן שואל כו"), או הי' אפ"ל דבא לאפוקי הסברא למזוג אחרי מה נשתנה (דהרי ההגדה מתחיל מעבדים היינו), אבל בשו"ע אדה"ז מבואר שמפרש ד"מיד" בא לאפוקי שלא ימזגו ב"לפיכך"⁴⁴, וצ"ב, כנ"ל?

ועי' במשנה (קטז, א) "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו". ופרש"י "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה", וכ"ה ברשב"ם.

אבל ברשב"ם שם הביא עוד פי' "ורבינו קבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל כמו כן בנות צלפחד (במדבר כז) כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה". וצ"ב, מהו הכוונה "דין הוא", ובמאי פליגי? ולכאורה הי' נראה דבזה גופא הוא דפליגי, דלפרש"י ד"כאן הבן שואל", היינו שהשאלה הוא על השינוי דמזיגת הכוס, משמע דמזיגת הכוס הוא מה שגורם השאלה. אבל לפי ב' ברשב"ם, דדין הוא שישאל עכשיו, משמע דכיון דיש כוס, שהגדה צריך להיות הכוס, א"כ דין הוא שאפשר להתחיל ההגדה, שמתחיל מהשאלות דמה נשתנה (כיון דההגדה צ"ל בדרך שו"ת), וא"כ הוא להיפך, דהמזיגה הוא בכדי שיוכלו לשאול שאר השאלות.

אך לכאורה צ"ב, כנ"ל, דהרי לכו"ע ההגדה צ"ל על הכוס?

והעיר הרה"ג והרה"ת וכו' הרב לוי שי' זלצמן דבשו"ע אדה"ז (סי' תע"ב סט"ז) הל' הוא "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 שותה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד [ג'] כוסות על הסדר שיתבאר", הרי שכאן לא כתב שצ"ל כל ענינים אלו "על הכוס", כיון שצריכים להפסיק בין כוס לכוס, ולפ"ז הי' אפשר למזוג קודם "לפיתך" (ומ"ש בסי' תע"ג סכ"ה, הנ"ל, הוא בחצ"ע"ג, כידוע).

אבל ראה בלקו"ש חי"א בהשיחה בענין הסיבה (וארא א') ס"ו, שבהמשך לדברי אדה"ז הנ"ל כותב "והיינו לפי שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד", ובהמשך לזה מביא ל' הרמב"ם "כוס שני קורא עליו את ההגדה", ומשמע דענין זה הוא לכו"ע (אף דפליגי אם מעכב כמובא בהערה 35 שם וש"נ). ועוד יל"ע בזה.

ואולי אפשר לומר: הנה איתא בגמ' פסחים (ק"ז, ב) אמר לו רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, אמר לו ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה. וברשב"ם "כלומר ראוי שיעשה בו מצוה אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון".

והיינו דתיקנו דבכ"א מהד' כוסות יהי' מצוה נוספת שמקיימים בהכוס, בנוסף לכך שהיא א' מד' כוסות (וראה במאירי שם "ומעתה ארבע כוסות אלו לא לברכות נתקנו אלא הברכות נתקנו להם והוא שאמרו ארבע כסי תיקנו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה").

ולכאורה משמע מזה דהתקנה הי' שקיום המצוה הנוספת יהי' בהכוס עצמה, וכן משמע במאי דקאמר "נעביד בה מצוה", היינו שעשיית המצוה הוא בהכוס עצמה של ד' הכוסות, ומשמע שהתקנה הוא שקיום המצוה יהי' בהכוס, ולא רק שבשעת קיום

המצוה יהי' כוס על השלחן והמצוה תהי' בנוכחות הכוס (וכמבואר בל' הרמב"ם וכו' שהובא לעיל). והנה בקידוש הרי מקיימים מצות קידוש בהכוס עצמה, כיון דיש דין דזכרהו על היין, וכן בברהמ"ז, דלכתחלה צריך לברך על הכוס (וכמ"ש בר"ן (ק"ז, ב שם) "ודאי מפשט פשיטא ליה דמצותה מן המובחר על הכוס", ועד"ז במאירי ובמהר"ם חלאווה שם), וכן כוס ד' עבדינן בה עצמה מצוה, כיון דאין אומרים שירה אלא על היין, א"כ יש שייכות בין המצוה (דגומרין ההלל) על הכוס.

אבל בכוס ב', דאמירת ההגדה, איך חשיב דעבדינן בה מצוה, ואיזה שייכות בין אמירת ההגדה להכוס, ולכאורה אי"ז אלא שבשעת אמירת ההגדה יש כוס על השלחן, אבל במה קשור המצוה (דסיפור יצי"מ) עם הכוס? ובשלמא סיום הגדה, דהיינו הלל וברכת השיר הוי שפיר על הכוס, אבל הרי התקנה ה' (לכתחלה?) בנוגע לכל ההגדה, וא"כ לכאורה צ"ע כנ"ל?

ואולי י"ל דמטעם זה צריכים להטעם שישאלו התינוקות, דכיון שכוס זה מביא לשאילת התינוקות, שזהו תנאי עיקרי בההגדה שתהי' בדרך שאלה ותשובה, נמצא שגם מצות הגדה מתקיים "בה", בהכוס עצמה. והיינו דכיון דקיום מצות הגדה (ותנאי עיקרי בה) הוא ע"י הכוס, נמצא שהכוס שייך לגוף המצוה.

ואפ"ל שהיסוד לזה הוא מהמשנה גופא, הנ"ל, דקתני "וכאן הבן שואל", ופרש"י והרשב"ם שכאן שרואה השינוי שואל ע"ז וכו', כמובא לעיל. ולכאורה צ"ע, הרי ראה לפנ"ז כמה שינויים, השינוי דטיבול ראשון דכרפס, ותיכף לפנ"ז השינוי דעוקרין השלחן, וכולם טעמים שווה, כדי שישאל התינוק ויבא לשאול שאר השאלות (וכמבואר בתוס' קיד, א ד"ה הביאו לפניו ועוד), וא"כ מאי שנא דדוקא בשאלה זו מדגישים ד"כאן הבן שואל"? וי"ל דהן הן הדברים, דכאן יש ענין מיוחד שהשאלה צ"ל קשור עם מזיגת היין מצד דין דהגדה על הכוס.

והנה בקצות השלחן (ס' מ"ו, בבדי השלחן סק"ב) הביא בענין השיעור של יין מגולה שנאסר לקידוש וכו' "ושמעתי מאא"ז הגה"ח ר' משה צבי נאה שיש ללמוד מליל פסח שמוזגין כוס ב' ואומרים עליו ההגדה ועומד מגולה כל זמן ההגדה לפעמים ג' או ד' שעות".

ובהליכות שלמה (להגרשז"א) כתב ע"ז "דאין להוכיח מכאן, דהכא כיון דצריכים להכוס ה"ז דומה למאריך הרבה בקידוש דודאי לית בי' משום חשש גילוי, משא"כ בשוהה שלא לצורך הכוס ג' או ד' שעות כו', והיינו דהאיסור מגולה הוא בתחלת זמן הקידוש וכיו"ב.

ולכאורה אפ"ל דתלוי בב' סברות הנ"ל, דאם היינו מפרשים דמה דמוזגין הכוס קודם מה נשתנה הוא רק בכדי להתמיה התינוקות, אבל הדין כוס ושירה על היין הוא

רק מלפיכך) וכפשטות משמעות ל' אדה"ז וכו'), א"כ מובן בפשטות הראי' של הבדי השלחן, דהרי הכוס הוא מגולה כל משך ההגדה עד אמירת לפיכך. אבל לפמשנ"ת דזהו רק האופן שע"ז נחשב ההגדה כאמירה על הכוס, אבל דין כוס מתחיל משעת המזיגה, א"כ יהי' מובן השגתו של הגרשז"א.

- ט -

בהגדה גבי עבדים היינו: "עבדים היינו גו' אלקינו גו' ובזרוע נטוי", מיוסד על הכתוב (דברים ו, כא) ובהוספות התיבות אלקינו. ובזרוע נטוי' שאינם בקרא".

ועי' להלן בענין השייכות דב' הוספות אלו. ואולי יש להעיר בנוגע לטעם ההוספה בזרוע נטויה דבפסוק שלאחריה נאמר "ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו", וע"כ כלל תוכן זה בקיצור בהמלים בזרוע נטויה (ומטעם זה הוסיף אלקינו, כמו שביאר רבינו בהגדה).



ביאור ב"מצויינים שם" בהגש"פ של רבינו*

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - קאלאני נ"י.

- א -

בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר באמצע דרשות הפסוקים ד'מגיד', על מ"ש בהגדה "ויהי שם לגוי. מלמד שהיו ישראל מצוינים שם".

וזלה"ק: מצוינים - מסומנין, שלא שינו את שמם לשונם דתם ומלבושיהם (ז"פ).

והנה ידוע שבהגש"פ שלו לא בא כ"ק אדמו"ר רק להביא מ"מ ומקור לכל מה שמובא בהגדה. וגם לא בא לצטט אות באות ממפרשי ההגדה שקדמו לו. אלא, כשמו כן הוא "ליקוטי טעמים ומנהגים וביאורים". ולכן עמדתי לעיין בכוונתו הק'.

ובפירושו הנ"ל יש לעיין בכמה דברים שלכאורה דורשים ביאור, ומהם: א) לכל

(*) הערה זו מוקדשת בהודאה להשי"ת על הרפו"ש ששלח לכו"כ מאחינו בני ישראל שיחיו - ושאר - בשריי בתוכם - ממגיפת הקורונה. כן ימשיך להגן על עמו וישלח רפואתו לכל המצטרך, ושנוכה כולנו "ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים" בקרוב ממש נאו. עמדתי על פיסקא זו דוקא של הגש"פ של הרבי לקראת ולכבוד יום הבהיר י"א ניסן וחה"פ, דהשתא באמת ראינו שכל בנ"י היו "מצויינים שם" בגלות זו ומצד מגיפת הקורונה בפרט, ונוכה גם עתה לגאולה "כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות".

לראש, מה בא לשלול בהביאו פירוש זה שמצויינים היינו מסומנים. ב) למה בחר דוקא בפירוש הזבח פסח (הלאברנאל) ולא הביא ממפרשים אחרים הדנים בפירוש פיסקא זו.

- ב -

דעות הראשונים בפ' הגש"פ של "מצוינים"

ויובן בהקדים שפיסקא זו באה בהמשך למה שנאמר לעיל מינ' בההגדה. ולכן יש לבאר תחילה הפיסקא הקודמת, ועפ"ז יש לבאר ג"כ דברי כ"ק אדמו"ר כאן.

והנה, בהפיסקא שלפנ"ז דן רבינו בדיוק לשון אדה"ז בסידורו בהגש"פ, שכתב "ויהי שם לגוי מלמד" ומדייק רבינו שלא כתב "לגוי גדול", וז"ל הגדת הרבי: **"ויהי שם לגוי מלמד. במח"ו, אבודרהם, של"ה, יעבץ קו"י גריס כאן לגוי גדול, אבל בסי' רס"ג, רמב"ם, מהר"ל, סי' הרש"ד נשמטה תיבת גדול. והטעם י"ל: הציון הלז נדרש על מלת גוי בלבד. ועוד דרש המגיד על מלת גדול מה שאמר הכתוב ובני ישראל גו' (ז"פ). וכיון שאין מלת גדול נדרשת כאן - לדעת אלו - השמיטה".**

והנה, דרשות אלו המובאים כאן בההגדה מקורם הוא במדרש ספרי, ונחלקו מפרשי ההגדה בפירוש תיבת "מצוינים" שבדרשה זו (אף שיש כו"כ פ"י בזה, נביא רק פ' העיקריים לנדוד):

יש מפרשים (אופן הא')¹: "נאספו כולם במקום אחד בעיר אחת, שלא נתפזרו בערים", וכמה מהם מביאים פסוק לראי' (בלשון הריטב"א) "ופירש רש"י לשון ציון, כמו 'הציבי לך ציונים'², כלומר, מאוספין מקום א'".

ויש מפרשים (אופן הב')³: "שהוי מציינין עצמן בלבושיהן כדי שלא יתערבו עמהן".

ורק לחביבותא דמילתא יש להביא דעת הראב"ן שמפרש המשמעות של "מצוינים" כמו שמקובל היום, כלומר בשיא השלמות - "מתוקנים". ומכיון שקאי שהיו שם לעם רב, הרי ממשיך הראב"ן "מתוקנים לפרות ולרבות, לשון 'מצוינים' במצות".

(1) בס' סידור רש"י (וכן מיוחס לרש"י ע"ד לשון זה). וכן פ' הרי"ד ור"י בן יקר, מח"ו, אבודרהם, פ' הא' בארחות חיים ופי' הא' בריטב"א, ועוד.

(2) ירמ' לא, כ.

(3) פ' הב' בארחות חיים, ופי' הב' בריטב"א, פ' המיוחס לרשב"ם ועוד כו"כ.

ויש להעיר שבריטב"א מובא בסיום דבריו: "וכן יש גורסין מסויימין שם כלומר שהם ניכרים במלבושיהם ובענייניהם כגון ציצית בבגדיהם וכיוצא בו, ודייקי לה מדכתיב ויהי שם לגוי גדול", היינו שיש גירסא "מסויימין שם" שייך "שהם ניכרים במלבושיהם ובענייניהם כגון ציצית בבגדיהם וכיוצא בו" שהוא ע"ד פי' הרבי, אבל אדה"ז גרס "מצוינים", אלא שפי' הוא לפי פי' הרבי "מסומנים", ויש לעיין בזה⁴.

- ג -

צלח"ב למה בחר רבינו בפי' בזבח פסח

ויש לדייק, דאף לפי דעות אלה ש"מצוינים" - מסומנים, די כמ"ש במפרשים בא' (או ב') מהענינים המובאים בכ"מ בדברי חז"ל, כמ"ש בארחות חיים: "שהוי מציינין עצמן בלבושיהן כדי שלא יתערבו עמהן" וע"ד לשון זה ממש בפי' המיוחס לרשב"ם, ועוד.

אבל כ"ק אדמו"ר מביא פי' הז"פ שקאי על ד' דברים דוקא, וצלח"ב מהו ההכרח שמדובר כאן על ד' דברים. ואף שכן פירש הז"פ, וכ"ק אדמו"ר מביא פירושו בהפיסקא הקודמת, עדיין יש מקום לעיון שהרי ידוע עד כמה דייק כ"ק אדמו"ר בההגדה שלו, וכנ"ל.

ובאמת הנה גם במדרש⁵ איתא ד' דברים: "אמר רב הונא כו' בשביל ד' דברים נגאלו

(4) וז"ל הריטב"א בשלימותו שמביא כמה מהפירושים: "ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מציינין שם. כך אנו גורסין, ופירש רש"י לשון ציון מאוספין במקום אחד שלא נפרדו בערים ולכך היו נראין לגוי אחד, ודייק לה מדכתיב לגוי, וזהו ודאי נס מה' יתברך כדי שיהיו עוזרים זה לזה, כי הפירוד סיבת הגלות. ואף בגלות הזה החמור הפירוד היה עיקר גזירת הגלות.

ואית דמפרשי מצוינין בעלי קומה בעלי פרצוף, וכן הוא בבראשית רבה, וכן יש גורסין מסויימין שם כלומר שהם ניכרים במלבושיהם ובענייניהם כגון ציצית בבגדיהם וכיוצא בו, ודייקי לה מדכתיב ויהי שם לגוי גדול, כי כיון שיש להם כמה דורות שהיו שם ומשועבדים להם, אפילו רבו מאד היאך יהיו שם לגוי אלא ודאי לפי שהיו מצוינין שם או מסויימין בטכסיסהם וכל רואיהם יכירום כי הם זרע אברהם אבינו.

ועוד יש בכלל הזה, שהיו מסומנים שם להוליד בנים הרבה, שהיו מולידין ששה בכרס אחד מה שלא היו מולידין במצרים קודם לכן, וזהו שאמר, שם, לפי שגם האבות לא הורגלו בכך בארץ כנען. וזה מרחמיו יתברך להודיע שלא עזב אותם בגלותם. ולכך היו תמהים עליהם כדאיתא בבראשית רבה (פרשה מ"ד) א"ר יצחק חזירתא רעיא בעשרה ואימרתא ולא חזר כל אילין אמר הקב"ה לאברהם דיהיב ליה את הקניזי ואת הקניזי וכו' ועדיין שרה אשת אברהם לא ילדה לו. וזהו שהביא ראיה המסדר מדכתיב ובני ישראל פרו וישרצו וירבו וכו', עכ"ל.

(5) ויק"ר פל"ב, ה. שהש"ר פ"ד, יב (א). ועוד (נעתקה התחלתו (גם) בשמו"ר פ"א, כח).

ישראל ממצרים שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" (ובלקו"ש חל"א מביא מדרש זה ומבארו בנוגע ללשון הרע).

אבל כד דייקת שפיר, יש כמה שינויים בין דברי המדרש לפי' הז"פ. והוא, שבו"פ לא מוזכר כלל "ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה", וגם מוסיף "ומלבושיהם" שאינו מובא במדרש⁶.

ועוד יש לעיין בפירוש הז"פ גופא דצריך ביאור בהסדר שמביא ד' עניינים אלו. דז"ל שם "שלא שינו את שמם לשונם דתם ומלבושיהם". ולכאורה הרי "דתם" הוא ענין כללי ביותר ולכן הו"ל לכותבו בתחילת הד' דברים באופן של כלל ופרט, והיינו שבתחילה מביא הכלל (דתם), ולאח"ז מוסיף הפרטים (שמם, לשונם ומלבושיהם).

ובאמת כן הוא ב'שבלי הלקט' שבתחילה מביא שהיו מצויינים בדתם, ורק לאח"ז מביא הפרטים, דז"ל שם: [ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצויינים שם. יש מפרשין שנמצאו יחד במקום אחד בעיר אחד שהיו ישראל מצויינים ומסומנים לגוי גדול לשון ציון. ואחי [רבי] בנימין נר"ו פי' אע"פ שהיו אנשים מעט ומתי מספר לא היו נבלעין במספר כל ההמון הגדול שבמצרים] אלא היו מצויינים ומסומנים בדתם ומנהגם עד שהיו ידועים ונכרים ונקראים גוי בפני עצמו כלומר שהיו נחשבים אומה בפני עצמה דאמר מר בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים שלא שינו את שמם ושלא שינו את לשונם. ושלא היה בהם פרוצים בעריות ושלא היו בהם מלשינים".

עוד צריך ביאור, דמכיון דדתם כולל כל אלה "שלא שינו את שמם לשונם . . ומלבושיהם" למה לי' לפורטם. ואף שיש ללמוד על איזה עניינים בדתם היו מצויינים, אבל א"כ אינו צריך להביא הכלל (דתם) שהרי פירט שמדובר ב"שלא שינו את שמם לשונם . . ומלבושיהם", ומה חסר כאן בלי "דתם"?

ועוד, ידוע שאף שבמצרים היו מצויינים באלו, אבל "הללו עובדי ע"ז וכו'", וא"כ דתם שהוא לכאורה מעיקרי הדת לכאורה כולל בו לכל לראש עניין ע"ז, ואם בע"ז לא היו "מצויינים", לא רק שא"צ להביאו אלא יתירה מזו ג"כ לכאורה אינו כן!

6) ורק להעיר שרבים תמהו על כל הענין של "ומלבושיהם" שמובא בכו"כ מהספרים הק' ופי' על הגש"פ ולכאורה אין מקור לזה במדרשים עצמם, ויש אלו שאמרו שהוא טעות ובאמת טעו מלשון המובא בכ"מ "מלשינים" - הענין ד' לשון הרע" המובא במדרש זה. ובלקו"ש חל"א ע' 230: "בהערות הר"ש בובער (פסיקתא דר"כ פ"י) דמאמר השגור דלא שנו את לבושם (השיגרת הנ"ל) - אין זכר ממנו בשום מקום. וראה ג"כ אוצר דברי חכמים להרב היימן ד"ה בזכות. - אבל העיר המו"ל הדפסיקתא שם בשולי הגליון דבלקח טוב פ' תבוא (כו, ה) נמצא: מצויינים שם שהי' מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצרים. ולהעיר מיל"ש עה"פ הנ"ל הן עם לבדד ישכון. וראה ג"כ מילואים לתורה שלימה פ' שמות ע' רלט".

- ד -

ביאור באופן חדש

ויש לומר הביאור הזה, ועפ"ז יתורץ כל הנ"ל, דיש ללמוד אופן חדש את פי' הז"פ, וגם להבין למה בחר כ"ק אדמו"ר דווקא פי' זה.

הנה חזינן מכח כו"כ קושיות ב"דתם", ע"כ יש לפרש "דתם" באופן אחר.

ובהקדם שאלה כללית בכללות הענין "ויהי שם לגוי", והוא: הרי ידוע שעם שהם עבדים משך כו"כ שנים בתוך עם אחרת ובפרט באופן קושי השעבוד של גלות מצרים, הרי איך אפשר שהיו תמיד מזרע העם המקורי, הרי הטבע אצל מצב כזה של עבדים אחרי הרבה שנים הוא שיש התבוללות, ועד לומר "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה", הוא למעלה מן הטבע. ובפרט בתוך עם כמצרים שהיו שטופי זימה וערות הארץ.

ולכן כשהפסוק אומרת "ויהי שם לגוי", מיד מתעוררת התמיה הנ"ל - איך (דוקא) "ויהי שם לגוי", הרי הטבע הוא אחרת!?

וע"ז בא התשובה במדרש הספרי "מלמד שהיו ישראל מצוינים שם", היינו שהי' אצל בני' משהו מיוחד שעיי"ז "ויהי שם לגוי".

והפי' בזה גופא יש ב' אופנים בכללות (ב' דיעות הראשונים הנ"ל): אופן הא' נאספו כולם במקום אחד בעיר אחת, שלא נתפזרו בערים", או כאופן הב' "שהיו מצינין עצמן (בלבושיהן כדי שלא יתערבו עמהן וכו')".

ולפי הנ"ל מובן למה בחר כ"ק רבינו פי' הז"פ שקאי לפי אופן הב'. דהרי מסתברא שפי' לומר שהתירוץ לשאלה חזקה כנ"ל, הוא משהו מיוחד ביותר "שלא שינו את שמם לשונם דתם ומלבושיהם" ולא רק "נאספו כולם במקום אחד בעיר אחת", שלכאורה עדיין אינו מתרץ השאלה הנ"ל די צרכה.

ומעתה צריך לבאר למה דווקא בחר בז"פ ולא הסתפק בכו"כ מפרשים כמו בארחות חיים: "שהיו מצינין עצמן בלבושיהן כדי שלא יתערבו עמהן" ענין א' לחוד וכיו"ב (אבל גם הם מפרשים כאופן הב' הנ"ל).

- ה -

מקור ממשנה בכתובות וביאור בלשון של הז"פ

עפ"ז כ"ז י"ל הביאור הזה, ולפרש "דתם" באופן חדש: כבר אמרנו שקשה לפרש באופן הרגיל שהוא כללי בכל עניני יהדות, דהרי א"כ אינו בסדר הנכון כלל וכו' כנ"ל.

אלא יש לפרשו שקאי על מ"ש מדרש הנ"ל "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" (ויש לדייק שדוקא כאן מצינו ההדגשה שלא מצינו בשאר הד' "ולא נמצא ביניהן אחד מהן", ואכ"מ).

והרי כבר מצינו בחז"ל וכן מובא להלכה: איתא במשנה⁷ "אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית. איזו היא דת משה? מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו נידה, ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת. איזו היא דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם. אבא שאול אומר, אף המקללת יולדיו בפניו. רבי טרפון אומר, אף הקולנית".

הרי חזינן ש"דת" קאי (ג"כ) על עניני הצניעות וכו' (נדה, "יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם" - "דיבורי קלות ראש ושחוק עם בחורים זרים" לפי' א' בגמ'), עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז מובן למה אינו צריך לבא בריש כולם, אלא הוא א' מהענינים הפרטים.

אלא דאם כנים הדברים, יש לעיין למה נקט הלשון "דתם" לענין צניעות וכו', הרי היה לו לומר כמ"ש במדרש "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה". בשלמא במשנה הוא כולל ג"כ ד"א כמו "מאכילתו שאינו מעושר". ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת. אף המקללת יולדיו בפניו וכו', אבל כאן למה משתמש בלשון זה (אף שהוא צנוע יותר ורק ברמז ולשון נקי, אבל בנדו"ד שאינו ברור על מה מדובר אא"ל הכי).

- י -

ביאור בסדר הדברים של הז"פ

אמנם מעתה יש לפרש את גודל הדיוק של הז"פ: לפי הנ"ל מובן היטב, מהו העיקר פי' ל"ויהי שם לגוי" - "מצויינים שם" מכל ענינים אלה, והוא שלא היה התבוללות כפשוטו, וזה הי' מפני ש"ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" כלל וזהו העיקר שהיו לגוי ממש, ולא היה התבוללות לאחר מאתיים שנה בגלות ועבדות קשה. וזהו פי' העיקרי ב"מצויינים שם", שרק עי"ז היו לגוי באמת (ובשלימות). ולכן נקט ג"כ כאן הלשון "דתם", היינו לומר שאין "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" רק א' מכמה ענינים אלא שזהו עיקר הכל, ה"גוי" (עם) היהודי (בנ"י) תלוי דוקא בענין זה (יותר מכל השאר), ולכן לא אמר "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" שאז היה משמע שהוא רק עוד ענין בין השאר וכמו במדרש.

(7) מסכת כתובות, פרק ז', משנה ו'.

אבל, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, הרי "דתם" אם הוא ענין עיקרי וכללי, למה אינו בראש כולם?

וג"כ, ובסגנון אחר, אם הוא ענין כללי מספיק לפרש "מצויינים שם" רק בזה, ולמה צריך לפרט השאר הד' דברים?

- ז -

הצריכותא דכל ד' דברים

אלא הביאור פשוט הוא וגם נוגע מאוד ובפרט בימינו. דהנה לאחר ביאור הנ"ל החדש שפי' העיקרי הוא ענין "דתם" היינו "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה", הרי מיד מתעוררת השאלה: מאיפה בא "נס" כזה "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה" לעם של עבדים, בתוך עם כמצרים שהיו שטופי זימה וערות הארץ, אלא זהו משום שהיה להם הידיעה והכרה הברורה על מי הם וזהותם - "שלא שינו את שמם לשונם". כלומר, רק אם יש ליהודי הידיעה על זהותו האמיתי כיהודי "שלא שינו את שמם לשונם", אז אפי' בתור עבד לא יהי' התבוללות כו', וישאר "גוי" תמים.

ויש לבאר ב' הפרטים בזהותו. א' ובראשונה איך הוא חושב ומסתכל על עצמו, זהו - "שלא שינו את שמם", ואח"כ צריך להיות אחוה ואחדות בין היהודים שאז נשארת ל"גוי" בשלימות בלי התבוללות כלל. וזהו - "לשונם" שע"י מדבר א' לשני ועי"ז מחבר לשאר העם היהודי, ורק ע"י ב' פרטים הנ"ל יכול להיות "דתם" שלא יהי' התבוללות - "ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה".

וגם אתי שפיר למה מביא אחרי כ"ז גם "ומלבושיהם" ולא הסתפק בהנ"ל, אבל מביאו לבסוף מחולק מבין "שלא שינו את שמם לשונם". דהרי "שלא שינו את שמם לשונם" אף שהם עיקריים ביותר כנ"ל, אמנם מ"מ הם פנימיים, וא"א לראות בחיצוניות ממש ומרחוק. ולכן מזכיר בסוף כולם שאף שהוא חיצוני קצת (ולכן מחולק מהפנימיים) אבל מ"מ גם הוא חשוב מאוד שג"כ החיצוניות יהי' נראה בחוש שהוא מבני "ומלבושיהם" וזה ג"כ עוזר (במקצת עכ"פ) שלא יהי' התבוללות.

- ח -

ביאור סדר הדברים במדרש

ואולי עפ"ז יש להוסיף שמובן סדר הדברים במדרש שאין שם "ומלבושיהם" אלא לשון הרע, הרי הסדר הוא לפי אופן זה "אמר רב הונא כו' בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה".

ובאמת בפיסקאות אלו בהגש"פ של כ"ק אדמו"ר, יש כו"כ ענינים שיש לעיין בהם יותר ולדייק בדברים המבוארים כאן (כידוע שכן הוא בכל מילה ומילה בהגש"פ בכלל וכו') וכמשנ"ת רק בדא"פ (ומעין קצת וכו' של הסגנון בשיח"ק של רבינו בלימוד פרש"י) ולפי שכלי הדל, ולא מחשובתי וכו'. ולא הספקתי קצת מצד חוסר הזמן, ועוד חזון למועד.



חיוב נשים בהגדה

הרב שמואל פשוטנער

תושב השכונה

בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר, בפיסקא" מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, "כותב כ"ק אדמו"ר": ואף נשים חייבות במצוה זו מדאורייתא – ומפרט הדעות הסוברות שחייב נשים בסיפור יציאת מצרים הוא מדאורייתא: לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאף מגילה ד, א. "ומוסיף": ועיין תוד"ה מי סוכה לח, ב. ב. "וממשיך": או מדרבנן. ומפרט הדעות הסוברות שחייב נשים בסיפור יציאת מצרים הוא. ראה ברכי יוסף סתע"ג ס"ק ט"ז ובשבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בעו"ע שלו סי' תעב סכ"ה. "עכ"ל לענינו.

בפשטות, כוונת כ"ק אדמו"ר בהניחו דעת התוס' באמצע (ואינו כוללה בין א' מב' הצדדים, רק כותב" ועיין תוד"ה מי ("היא, כי יש לעיין בדעת התוס' בחיוב נשים בהגדה אי הוי מדאורייתא או מדרבנן").

ונראה לבאר בזה, דהנה, התוס' בסוכה שם מחלק בין הלל דחג הסוכות ועצרת שנשים פטורות (ככל מ"ע שהזמ"ג), להלל דלילי פסחים שחייבות, וז"ל: אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים² דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס. עכ"ל לענינו. היינו בפשטות, שתוס' לומד שמחיובן של נשים בד' כוסות נלמד שחייבות במה שנאמר על הד' כוסות ומפרט הלל ואגדה.

ולפ"ז, חיוב הנשים יהי' רק מדרבנן, כי: א) כתבו התוס' בפסחים³ שאין מחייבים

(1) וראה מש"כ בזה בהגדה עם ביאור דובר שלום הערה תכו. העו"ב גליון א'נב וגליון א'עא.

(2) קח, א.

(3) פסחים קח, ב.

מצד הטעם ד"אף הן היו באותו הנס "אלא במצות וחייבים דרבנן, ובד"ה שלפני זה⁴, כתבו שבתיקוני דרבנן שהן כעין דאורייתא נשים פטורות אא"כ תיקנו בפירוש שיתחייבו מטעם שאף הן היו באותו הנס. ב. הלל (בו עוסקים התוס') הוא מדרבנן, וכל תקנת ד' כוסות היא מדרבנן. וכ"ה בדברי אדה"ז (אליו מציין כ"ק אדמו"ר) שמכיון שאף הן היו באותו הנס, חייבו אותן חכמים בכל מעשה לילה זה אף שמדאורייתא פטורות. הרי מובן, שאם הסברא לחייב נשים היא מצד חיובן בד' כוסות, כל חיובן הוא מדרבנן.

ומעתה יש להבין מהו הצד לומר בדעת התוס' שנשים חייבות מדאורייתא. ועוד יש להבין לשתי הדעות שמביא כ"ק אדמו"ר שחייבות מדאורייתא (החינוך ור"י בתוס' במס' מגילה), מה נשתנה מצות סיפור "ציאת מצרים (הגדה) מכל מ"ע שהזמ"ג שיתחייבו (וכפי שהקשו במנ"ח ועוד (במקומות שציין כ"ק אדמו"ר)). (והנה לדעת החינוך במצוה כ"א, אינו מבאר מדוע יתחייבו.

ולכאורה אפ"ל בדעת החינוך, דהנה בעיון בלשון החינוך נראה, שמצוה זו אינה מ"ע שהזמ"ג כיון שהיא מצוה יסודית של האמונה בהשי"ת ובחידוש העולם וביכולתו לשנות סדרי הטבע. וז"ל: וכבר פרשו חכמים דמצות הגדה זו הוא בליל ט"ו בניסן בשעת אכילת מצה. . וענין המצוה, שיזכר הנסים והענינים שארעו לאבותינו ביציאת מצרים. . חייב להוציא הדברים מפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב. עכ"ל לענינו.

ועפ"ז אפשר לומר, שזוהי מצוה כללית שנוהגת בכל זמן ואינה מ"ע שהזמ"ג, רק שקבעו האמירה בדיבור ללילה זה. וחייב נשים בדבר הוא בדוגמת מצות מחיית עמלק שנוהגת תמיד רק שתקנו קריאתה בתורה פעם אחת בשנה, וע"ד הקהל (אף ששם אי"צ לזה כי הקהל היא מהמ"ע שהזמ"ג שחייב נשים בהם מפורש בקרא). וע"ד סברא כתב הרשב"א לעין יעקב ברכות⁵. ובמילא מובן שאין הגדה משאר מ"ע שהזמ"ג, ולכן נשים חייבות הב מדאורייתא.

הדעה השניה היא שיטת ר' יוסף איש ירושלים בתוס' במגילה. שהקשה למה לי הקישא (דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה) לחייב נשים במצות אכילת מצה, תיפוק לי' מטעם שהן היו באותו הנס⁶, ומתרץ, דמהאי טעמא לא יתחייבו אלא מדרבנן. ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ, דס"ד למפטרטא מאכילת מצה מגז"ש דט"ו

(4) ד"ה שאף.

(5) צוין בהערה 32 לשיחת ש"ק שמות תשנ"ב.

(6) ומדויק שלא כתב שאף הן, לפי שהקשה בריש התוס' שלא היו טפלים בגזירה, ולשון אף מורה

על טפל.

ט"ו מחג הסוכות שפטורות. עכת"ד. הרי מובן שלדעתו ענין" הן היו באותו הנס "הוא גם על מ"ע דאורייתא, ונשים יתחייבו באכילת מצה מדאורייתא מטעם זה (בלי הגז"ש מסוכות שיפטורין ממצה כשם שפטורין מסוכות).

אלא, דלכאורה צלה"ב, שהרי הן היו גם באותו הנס דסוכות (שהיו בתוך ענני הכבוד)⁷. אלא, מובן לשיטתם שאין" אף הן היו באותו הנס "שייכת בכל מקום, ושייכת רק בפורים, חנוכה ופסח, כיון שלשיטתם יש הגדרה אחרת ל"אף הן היו באותו הנס .

ונראה לבאר בזה, שלרשב"ם (בפסחים שם) גדר" הו היו באותו הנס "הו"ע גרימת הנס, וזה ה' בפורים ע"י אסתר, ובחנוכה ע"י יהודית, ובפסח מבאר רש"י שגרמו לגאולת פסח, שהרי בשכר נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. והקשו התוס"ם⁸, דלפ"ז אי"מ הלשון" אף הן היו "שהוא לשון טפילות, והרי לכאורה הם היו עיקר הגורמים להגאולה.

ולכן מבאר באו"א, שהפירוש ב"אף הן היו באותו הנס "הוא שהיו באותה הגזירה . ובמילא מובן גם שאין סברא לחייב הנשים במצוות שנצטוונו לזכר הנסים שהיו במדבר משום שאף הן היו באותו הנס (לפירוש זה), כ"א לפסח שהוא על הגאולה מהשעבוד והגזירות שהיו גם עליהם. ולכן אין קושיא מהא דפטורים ממ"ע דסוכות ועצרת אף שהיו באותו הנס, ולכן הגז"ש מסוכות יפטור הנשים מאכילת מצה ללא ההיקש. אמנם לדעת ר"י יועיל ענין" אף הם היו באותו הנס "לחייב הנשים בהגדה מדאורייתא. ואפ"ל שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בצינונו לר"י.

ומעתה נבוא לברר מהי הסברא בתוס' דסוכה לומר שנשים חייבות מדאורייתא בהגדה:

התוס' כתבו דמדמחייבי נשים בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה. ומתרץ דשאני הלל דליל פסח כנ"ל. כלומר, מעצם חיובן בד' כוסות מסיק שחייבין בדברים הנאמרים על הכוס. וא"כ שחייבים בהגדה גם קודם שתקנו ד"כ, הוא בפשטות החיוב דאורייתא ללילה זה.

ויתירה מזו, בעיון בדברי התוס' 'לשון כ"ק אדמו"ר הוא" ועיין, "והרי מצוה לקיים דברי חכמים) משמע שתקנת ד' כוסות היא בעיקר על כוס ב' וד' שנתוספו בליל הסדר על שאר לילי יו"ט, שהרי לבד הכוסות דהלל והגדה ישנם הכוסות דקידוש ובהמ"ז שחייבין בהם גם בשאר לילי יו"ט. וכשם שנשים חייבות בקידוש מדאורייתא (ובהמ"ז או מדאורייתא או מדרבנן כמבואר בשו"ע, ואכ"מ), כך הן חייבות בשתי

(7) כפי שהקשה בתוד"ה היו הנ"ל.

(8) פסחים שם. מגילה שם.

המצות דהגדה והלל, כ"א לפי ענינו, הגדה מדאורייתא, והלל מדרבנן, וכתוצאה מכך נתחייבו בד"כ.

ולכאורה ההכרח לבאר בשיטת התוס' שחייב נשים בהגדה הוא מדאורייתא, הוא מזה שפתח בתחילת דבריו דמסתמא לא תיקנו ד"כ אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, ובהמשך כתב רק לגבי הלל והשמיט ההגדה, וכתב שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס. ואילו היה סובר שנשים חייבות בהגדה מדרבנן הי' יכול לכלול ההגדה יחד עם ההלל שבשניהם נתחייבו מטעם שהיו באותו הנס.

ומזה נלמד גם שאין טעם חיובם כי היו באותו הנס, אלא החיוב הכללי לומר ההגדה כמו האנשים, ולכן אולי אין דעת התוס' כאן כשיטת רבינו יוסף איש ירושלים שחייבם מדאורייתא מטעם זה. ואולי שיטת התוס' מתאימה יותר לשיטת החינוך. אם כי תוס' אינו מפרש טעם חיוב ההגדה. וכללות דברי התוס' מתאימים עם מש"כ אדה"ז לגבי חינוך שחייב כל כוס קשור לחיוב החינוך של הקטן למצוה הנעשית על כוס זה אם קידוש או הגדה וכו. ועצ"ע ותן לחכם ויחכם עוד.



עניני חג הפסח

מצוה לחזור אחר חזרת ולקנותו בדמים יקרים

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

איתא במשנה¹: ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא ובעולשין ובמרור. ובגמ' שם: רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא. אמר ליה: מאי דעתך, דמרירין טפוי? והא חזרת תנן. ותנא דבי שמואל: חזרת, ואמר רבי אושעיא: מצוה בחזרת. ואמר רבא: מאי חזרת - חסא. מאי חסא - דחס רחמנא עילוון. ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: למה נמשלו מצריים כמרור? לומר לך: מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה - אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה. אמר ליה: הדרי בי, עכ"ל הגמ'.

(9) סתע"ב סכ"ה.

(1) פסחים לט, א.

והב"י² הביא מ"ש הסמ"ק וז"ל ונהגו העולם בחסא דחס רחמנא עלן והיכא דליכא חסא נוהגים ליקח פורפון בלע"ז אך מ"מ טוב לחזור אחר חסא מטעם שאמרנו אפילו לקנות בדמים יקרים עכ"ל.

ובלבוש³ כתב וז"ל ועיקר המרור הוא בחזרת אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות כ"כ וכו' מ"מ קים להו לרבנן שידעו לדבר בלשון הקודש יותר ממנו שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחילה, ועוד שתחילתו מתוק וסופו מר זכר ל'וימררו את חייהם' תחילה בפה רך ואח"כ בפרך וכו' ונוהגין לחזור אחר חסא אפילו לקנותו בדמים יקרים דשמו סימנא מילתא היא כלומר לרמוז דחס רחמנא עלן, ושמעתי דחסא הוא מה שאנו קורין 'זארוזיך' וכו', עכ"ל.

ובחק יעקב⁴ הביא מ"ש הב"י בשם הסמ"ק הנ"ל לקנותו אפילו בדמים יקרים ומוסיף וז"ל דהיינו עד שליש במצוה" עכ"ל. וכנראה מקורו הוא מש"כ בגמ' בבא קמא⁵ הידור מצוה עד שליש ופרש"י ד'מיידי בדמים', לכן כתב הח"י דיש להדר בחסא עד שליש.

אבל המ"ב⁶ כתב ד"אפילו הוא ביוקר קצת משאר מרור נכון להדר אחריו (אם אין חשש תולעים)". וצ"ע מהו מקורו בנוגע לפרט זה דאפילו אם 'הוא ביוקר קצת', ודלא כבח"י שהיינו עד שליש.

ובפשטות הטעם דכתבו דיצטרכו לקנות חסא בדמים יקרים (דלכאורה מאי שנא משאר מרור) אפ"ל עפ"י מש"כ הערוך השולחן בסי' תע"ג סעי' י"ג שחזרת אינו מצוי עדיין קודם פסח אלא בחצרות השרים ע"כ, היינו שבמקומתיהם לא הי' נמצא עדיין בשוק הרחב והי' נחשב לדבר נדיר.

ונמצא שיש כמה טעמים למש"כ הב"י בשם הסמ"ק להדר לקחת דוקא חסא למרור.

(א) הטעם שהביא הסמ"ק עצמו וכן הלבוש: 'שמו וסימנא מילתא היא, וחסא על שם דחס רחמנא עלן, והוא השם שקים להו לרבנן שהוא עיקר שם מרור'.

(ב) טעם הלבוש: 'תחילתו מתוק וסופו מר זכר להמצריים שהתחילו בפה רך ואח"כ בפרך, והוא מתאים לכללות חיוב מרור שהוא זכר ל'וימררו את חייהם'.

(2) או"ח סי' תע"ג ד"ה 'זמ"ש'.

(3) שם סעיף ה'.

(4) תע"ג סקכ"ב.

(5) ט, א.

(6) שם, סקמ"ב.

(ג) טעם החק יעקב: שיש בחסא משום 'הידור מצוה', ומטעם זה כתב הסמ"ק (והביאו הב"י) דיש להדר ולקנותו אפילו בדמים יקרים (ואינו קשור לטעמים הנ"ל אלא מקורו בהידור מצוה).

והנה לשני טעמים הראשונים שהבאנו (והוא מש"כ בהסמ"ק ובלבוש) ניחא, שהרי כל ענייני הסדר מרובה בסימנים וכו' ומוכן למה מעדיפים לקחת חסא שסימנא מילתא, על פני שאר מיני מרור, ודוגמא לזה מצינו בליל ראש השנה שאוכלין דברים ששמן מורה לטוב וכגון 'תמרי' ו'סלקי' ו'במדינות' אשכנז נהגו לאכול 'גזר' הנקרא רוביא שקורין 'מעהרין' ששמן מורה על לשון ריבוי, וכמבואר כל זה באו"ח סי' תקפ"ג עיי"ש.

ולכן בפסח שפיר לוקחין חסא ע"ש 'חס רחמנא' וכמ"ש בגמרא דלעיל, וכן 'פה רך' וכו', ואולי יש לדחוק ולבאר עפי"ז מש"כ הסמ"ק שלכן י"ש לחזור אחרי חסא אפילו לקנותו בדמים יקרים' שחסא הוא חלק מהלכות והנהגות הסדר ואיננו רק מדיני המרור, וזה מדויק בלשון הסמ"ק עצמו במש"כ 'מטעם שאמרנו' היינו שהוא מלשון 'דחס רחמנא'.

אבל טעם הח"י קצת צ"ע דאיזה הידור מצוה יש כאן דנאמר דיש להוסיף בתשלום עבור חסא עד שליש, ועד שמשמע שיש קצת חיוב.

דהדוגמא הכי פשוטה להמבואר שם בגמ' בב"ק הוא המצוה דכתיב בי' במפורש 'הדר' והוא אתרוג, או המבואר בגמ' 'זה א-לי ואנהו' ספר נאה וכו' וכמו שפרש"י שם בב"ק שאם מוצא ב' ספרי תורה לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור דכתיב 'זה' וגו' התנאה לפניו במצוות.

או אפילו כפירוש הרא"ש שאינו מיירי בדמים אלא בגודל המצוה, דאם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז יוסיף שליש לקנות יפה ממנו ולא שיהי' מחוייב לקנות אתרוג היפה ממנו שימצא בתוספת (היינו יותר) שליש על אתרוג שחפץ לקנות⁷.

אבל כאן במרור צריך להבין איזה הידור מצוה יש כאן דנימא דיש להוסיף בדמים עד שליש?

ואי דסימנא ושמא קא גרים, למה לא כתוב כן גם לגבי הסימנים דר"ה שיש חיוב

(7) ובאמת הרא"ש עצמו כתב בסוכה כדברי רש"י, והוא ברא"ש סוכה פ"ג 'אם קנה לולב ונודמן לו אחר יפה יותר יוסיף עד שליש בדמי הראשון להחליפנו ביפה עכ"ל. וי"ל שלדעת הרא"ש תרוייהו איתנהו בי'. וגם להרא"ש פשוט דיש ענין בנוי ויופי המצוה. ודו"ק.

להדר, ואף שבזה י"ל בפשטות דכאן מרור הוא מצוה משא"כ הסימנים דר"ה הוא מנהג בעלמא ותו לא (ולכן רק לגבי מצוה נאמר שיש להוסיף בדמים, משא"כ למנהג)⁸. אבל לכאורה מדברי הסמ"ק והלבוש משמע להיפך. שהרי כתבו שהטעם שיש להדר דוקא אחרי' אינו משום הידור מצוה, אלא משום 'דסימנא ושמא מילתא' ואם כן הרי בזה שפיר דומה הוא להסימנים דר"ה ולמה שמה לא כתבו הפוסקים להדר לקנות סימנים אלו אפילו בדמים יקרים?

ועוד קשה: פשטות כוונת הידור מצוה (בין לרש"י ובין להרא"ש ועוד) הוא שההידור הוא בנוי ויופי המצוה דהיינו שאתרוג גדול יותר יפה מאתרוג קטן (וכמבואר בנו"כ⁹ דטעמו של הרא"ש הוא דאם האתרוג הוא רק כשיעור אגוז יתכן אשר במשך ימי החג יפחות - ולכן כתב דכדאי להוסיף ולקנות יותר גדול, אך רוב המפרשים כותבים שהכוונה היא ליופי האתרוג). וכן הא דכתב רש"י לגבי ס"ת מיירי דהס"ת של יותר דמים פשוט יותר יפה מהראשון וזה פירוש ואנוהו שיהי' ספר נאה וכו', וכפשוט. וכאן במרור איזה יופי והידור יש בחסא על שאר סוגי מרור?

ועוד יש לדייק דהסמ"ק כתב דיש לקנותם בדמים יקרים ולא נתן הגבלה ובא הח"י והגביל עד שליש, ומנ"ל הא?

ועל כולם יש לדייק דהנה בזה"ז מרור הוא מדרבנן ולהרבה דעות 'זה א-לי' ו'הידור מצוה' הוא מה"ת ובמצוות של תורה כגון כתיבת ס"ת וציצית וכו' ואיפה מצינו חיוב הידור במצוה דרבנן¹⁰?

- ב -

ואשר נראה לבאר בזה, ומבואר היטב דווקא מדיוק לשונו הזהב של רבינו אדה"ז בשולחנו, ובהקדים:

דאף דפשוט ומבואר בעניין 'הידור מצוה' דהוא בהנוי והיופי החיצוני של המצוה, וכפשטות דברי הגמ' בשבת 'זה א-לי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות, טלית נאה, ציצית נאה' וכו', כמו כן יש עניין וחיוב להדר בקיום דיני המצוה אף שאינו מוסיף עי"ז בנוי המצוה, והדוגמאות מרובים ונביא רק שלוש ראיות לכך.

1) בסוכה (יא, ב) דיש לאגוד הלולב מצד החיוב דזה א-לי ואנוהו, וכתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תל"ג אות ב - ג) דהא דאיכא מצוה לאגדו משום הידור מצוה אינו משום דעי"ז הוא יפה יותר, דאטו הוי האגד נוי מצד עצמו? וכש"כ שאין נוי בקשר

(8) ולהעיר שדנו הפוסקים אם שייך הידור מצוה במנהג.

(9) ראה ב"י משנ"ב ועוד.

(10) ראה מה שכתבנו בזה בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תתצט ע' 49, וש"נ.

יותר מאשר בעניבה, אלא דההידור בזה הוא משום דמצות נטילת לולב לכתחילה היא שתהא לקיחה אחת לכל הג' מינים כדאיתא בירושלמי (פ"ג ה"ז דסוכה) כיון דכתיב וכפת תמרים, ולכן כיון דבעינן לקיחה אחת הוי הידור מצוה אם הם מאוגדים שזה אחד יותר, וס"ל לרש"י דלא הוי אחד גמור אלא ע"י קשר ולא ע"י אגודה.

(2) בנוגע למילה בעניין דציצין שאינן מעכבין שיש בזה הידור מצוה, מבאר האבנ"ז בתשובה אחרת (סי' תפ"ד אות י"ד - ט"ו) דההידור אינו משום שהוא יותר נאה ביופי אלא שהמצוה ניכר טפי. ועיי"ש שבזה מיישב קושיא כללית הא דיש הידור מצוה במילה אף שהיא מכוסה, דאכן לגבי ההידור של נוי חסר במכוסה אבל לגבי ההידור של המצוה לא חסר (ועפי"ז מבואר הא דנחלקו אי יש חיוב שירטוט בתפילין אף שהם מכוסין ואכ"מ וכבר הארכנו במק"א).

(3) מש"כ הב"ח (סי' תקפ"ו) על דברי הטור שמצוה מן המובחר לקחת שופר של איל דצריך להוציא על זה עד שליש כמבואר בסי' תרנ"ו, אף שאין נוי ויופי בשופר של איל יותר משופרות של אחרים, אלא הוא הידור מדין השופר שיהי' דומה לאילו של יצחק.

ויש להאריך בכל זה טובא ואכ"מ וכבר הארכנו על זה במק"א. ונקודת הדבר הוא דיש גדר הידור מצוה לא רק ביופי ובנוי אלא גם בדיני המצוה (ויש שכתבו שזה משמעות שני הגדרים, 'זה א-לי ואנוהו' שמשמעותו הוא הידור ביופי החפצא, ו'הידור מצוה' או 'להדר את המצוה' שמשמעותם היא להדר את המצוה מצד דיני' ואכ"מ).

- ג -

וגדר זה ד'הידור בדין' מבואר ומדויק במש"כ רבינו אדה"ז בשולחנו כאן (סי' תע"ג סעי' ל') לעניין מרור, דמשנה כמה דברים עיקריים מדברי הלבוש והח"י דולה"ק "אע"פ שכל ב' מינים אלו נקראים מרור מלשון תורה מכל מקום מדברי סופרים מצוה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים ע"ד שית' בסי' תרנ"ו לעניין אתרוג הדור ע"ש, ואע"פ שבחזרת אין בה מרירות מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראה מרור, ומצוה לחזור אחרי' אף כשהיא מתוקה לפי שמצות מרור היא זכר למה שמררו המצריים את חיי אבותינו בעבודת פרך והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך על ידי פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו את חייהם בעבודה קשה לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה" עכלה"ק.

וממשיך בסעי' ל"א ואם אין לו וכו' לקחת מינים אחרים במקום חסא, עיי"ש.

דאף דמקור דברי רבינו בכללות הם הסמ"ק (שהובא בב"י) והח"י והלבוש שהובאו

לעיל, מ"מ רבינו משנה בכמה דברים עיקריים והם:

(א) רבינו אינו מביא הטעם שכתב הסמ"ק שנהגו בחסא משום 'דחס רחמנא עלן' אלא רק הטעם שהוא דומה למרירות 'דתחילה בפה רך . . ולבסוף מררו' (ואינו מביא הלשון 'פרך' וכו').

(ב) הסמ"ק והח"י והלבוש כתבו או "טוב לחזור" (סמ"ק) או "ונוהגין לחזור" (לבוש) או סתם "לקנותו אפילו בדמים יקרים" (ח"י), ורבינו כתב במפורש (פעמיים) 'מצוה לחזור אחר חזרת ומצוה לחזור אחרי', ואכן בזה נמשך אחרי לשון המחבר שכתב 'עיקר המצוה בחזרת', והיינו שיש חיוב גמור.

(ג) רבינו מוסיף ומביא ראי' לזה במש"כ "ע"ד שית' לעניין אתרוג הדור", וצ"ע מה מוסיף רבינו בזה? וטעמא בעי.

וי"ל שכוונת רבינו בהלכה זו הוא לבאר הא דעיקר מצות מרור מתקיים דווקא בסוג מרור כזה שעכשיו אין בה מרירות (ואף היא מתוקה) ולבסוף נעשה מר מאוד, ושדווקא במרור כזה הוא מקיים מצות מרור לתחילה, והוא הזכר למה שמרור המצריים את חיי אבותינו בעבודת פרך בתחילה בפה רך ולבסוף מררו את חייהם בעבודה קשה, ואת מרור זה חייבים להשתדל לקחת כמו שחייב להדר ולהשתדל לקנות אתרוג הדור.

وهוא בהמשך למה שהתחיל לבאר לעיל בסעי' כ"ז שיש כמה מיני ירקות שאדם יוצא בהם חובת מרור (וממשיך שהראשון הוא חזרת) אך זהו אך ורק מעיקרא דדינא שכל ה' מינים אלו נקראים מרור ויוצאין ידי חובה בהם, אך מד"ס כדי להדר במצוה, מצוה להדר אחר חזרת דווקא, וממילא מצוה לשלם אפילו דמים יקרים (ואינו מדייק באם זה שליש או לא, כי אין זה הכוונה כאן לבאר דיני הידור מצוה - אלא כוונתו לבאר שבזה יש להוציא יותר דמים, ובסי' תרנ"ו (שסי' זה מרבינו לא הגיע לידיו) יבאר דעות שונות, וראה שם דברי המחבר והרמ"א (שליש, או כל נכסיו, וכן מש"כ הב"י בשם רי"ו שיש להוציא עישור נכסיו, ואילו זכינו לסימן זה בשו"ע רבינו ה' מאיר עיינינו בעניין זה), ואולי אכן יומתק מש"כ במשנ"ב דאפילו הוא 'ביוקר קצת' - ודו"ק כי כן מבואר הוא אצל רבינו.

והטעם הוא - כי זה ע"ד אתרוג הדור - וכמו שבאתרוג הדור ההידור הוא בהחפצא דמצוה גופא ולא רק בחיצוניותה ובהנוי שלה, אלא בהמצוה גופא הנה אותו דבר כאן, הסיבה שיש להעדיף ולהדר אחרי חזרת - (חסא - סאלאט) הוא כי דווקא בסוג זה משתקף עיקר ענין חיוב המרור דתחילתו מתוק וסופו מר וכמ"ש המחבר שעיקר המצוה בה, ובזה הוא דומה להידור דאתרוג.

ועוד י"ל בדיוק לשון רבינו: דלא תימא דכאן ההידור הוא רק בהגברא, אלא כאן

ההידור הוא בחפצת המצוה, היינו החסא.

עפ"י יומתק מאוד מה שלא הביא רבינו עניין זה ד'מצוה לחזור אחרי הסימנים דראש השנה בדמים יקרים' כי שם אכן אינו אלא רק מנהג וסימנא ותו לא, אבל הכא דעת רבינו הוא שחזרת (- חסא) הוא עיקר מצות מרור ולכן יש להדר בה אפילו בדמים יקרים (והיות שכל מצות מרור בזה"ז הוא מדרבנן כדלעיל לכן גם ההידור הוא רק מד"ס).

עפ"י יובן כמין חומר הא דהשמיט רבינו הטעם המפורש שכתוב בגמרא ובב"י ובלבוש שלוקחים חסא מטעם ד'חס רחמנא עלן' והעדיף הטעם 'דנמשלו למצריים דתחילתו רך וסופו מר' שטעם זה לא נזכר בפוסקים, כי במקומותינו כבר אינו נקרא חסא, דנאמר ד'סימנא ושמא גרם' אלא (כמ"ש לעיל בסעי' כ"ז) 'סאלאט' וכיו"ב אשר לכן פקע סיבה וטעם זה ונשאר רק הטעם דדומה להמצריים.

ומה מאוד שמחתי דאינה ה' לידי וראיתי שכבר כתב הגרא"ח נאה תירוץ זה ממש במקום נידח, והוא בספרו שיעורי תורה סי' י"ג (דף קצ"ו) עיי"ש.

וגם מתרץ המבואר באו"ח סי' תקפ"ג לעניין 'תמרי וסלקא' דאוכלין בכמה מקומות אפילו במדינות שאין נקראים בשמות הללו לפי ששם לה"ק די לסימנא והרי כל תפילותינו הם בלה"ק עיי"ש ועיי"ש יותר ויונעם.

- ד -

והנה על פי מה שביארנו בדברי רבינו בשולחנו שמדמה עניין חזרת דמרור למצות אתרוג הדור, יש לבאר כמין חומר מה שהקשינו לעיל לעניין הידור מצוה במצוה דרבנן, דנחלקו בזה רבוותא. דחוץ מזה שכתבו האחרונים והפוסקים דמסתבר דגם בדרבנן יש דין של הידור מצוה ד'כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון', הנה בר מן דין, עיין בשו"ע אדה"ז בקו"א לסי' רמ"ב סק"ד דמביא שם בשם בנו של הבית הלל שאם נתייקרו הדגים עד שליש ממחירם יש לקנותם ביוקר משום הידור מצוה ורק אם נתייקרו יותר יש לתקן שלא יקנו מהם עד שיירד השער, והשיג עליו רבינו דדין הידור מצוה עד שליש שייך רק כאשר מחוייב בעצם הדבר מדינא כגון באתרוג שמחוייב לקנות אתרוג כשר ויש להוסיף שליש על מחיר הכשר כדי לקנות מהודר, אולם דגים לשבת עיקרם הוא משום הידור מצוה דעונג שבת ומהיכי תיתי שיתחייב להוסיף שליש על ההידור, ע"כ.

שמוה יש ללמוד ברור שאכן אין בזה הבדל - אם המצוה הוא מדרבנן או מה"ת שבשניהם חייב להדר ולהוסיף. רק החילוק הוא שהיכא שאין בזה חיוב מדינא אז אין חיוב להדר. ואם יש חיוב מדינא אז חייב להדר אף מדרבנן, ומזה שכתב רבינו שיש

מצוה לחזור אחר חזרת והוא כעין מצות אתרוג הדור, מלמדנו שבחזרת עצמה מקיים עיקר חיוב מרור והוא אכן חיוב מדינא וממילא אפילו לשיטתו חייב להוסיף עד שליש.

(שמוזה אכן אפשר אפילו להביא ראי' בעקיפין עכ"פ – לדברי הח"י (שהוא המקור העיקרי לדברי רבינו הכא) שהחיוב כאן במרור הוא גם שליש, שהקשינו ע"ז לעיל שאין לזה מקור מפורש, ועפ"י הנ"ל מובן שאם זה נכלל בחיוב מדינא אז יש גם הידור, ו'הידור מצוה' כבר נקבע שיעורו בגמרא שהוא עד שליש ודו"ק).

עפ"י כל הנ"ל יובן היטב הא דמנהגינו לקחת חסא – סאלאט הן למרור והן לחזרת כי לשניהם בהם מקיימים מצוות מרור דווקא.

וכל הנ"ל יומתק מאוד וטמון בלשון קודשו של רבינו בהגדתו בפיסקא ותחת המרור החזרת שעושין כורך – שבכללות מביא לשון השעה"כ, אך משנה כמה דברים וזלה"ק. י"ש נוהגין שלא ליקח מין אחד למרור ולכורך ואפילו במקומות שנמצא סאלאט אינם עושין הכל מן סאלאט וטעמם אולי אין בקיאין בחמישה מינין שבמשנה (פסחים לט, א) לכן יוצאים אכילת מרור בירק מר, ולא דקו דא"כ יש לאכלו בלא ברכה וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תע"ג סל"א, אבל באמת מצוה להדר אחר חזרת דהיינו סאלאט שעיקר המצוה בה (שו"ע סתע"ג ס"ל) ואין חילוק בין מרור לכורך"עכלה"ק, והמעין יראה שמש"כ לעיל מבואר ומרומז בכמה מילים שכתב רבינו בהגדתו ודו"ק.



ותן טל ומטר בערב פסח שחל בשבת

הרב ניסן משה הכהן ווייספיש

חבר מערכת אוצר החסידים

איתא בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' קיז סעי' ב: "עד מתי שואלין הגשמים, עד תפלת המנחה של ערב יום טוב הראשון של פסח, ומשם ואילך פוסקין לשאול כמו שפוסקין להזכיר, ואפילו קודם שפוסקין להזכיר כגון שטעה והתחיל בליל יום טוב תפלת חול ונזכר אחר שהתחיל ברכת השנים שהוא צריך לגמור אותה ברכה כמו שיתבאר בסי' רס"ח, לא יאמר בה ותן טל ומטר שהרי אף להזכיר היה מן הדין להפסיק בליל יום טוב אלא שאחרו עד מוסף משום שאין כל העם מצויים בבית הכנסת בלילה ויהיו אגודות אגודות כמו שנתבאר בסי' קי"ד, א"כ בשאלה שאין הצבור שואלים אף הוא לא ישאול. וכן אם השאלה היא בליל שבת וטעה יחיד והתפלל של חול, לא ישאל, כיון שהצבור לא התחילו עדיין שהיחיד נגרר אחר הצבור בכל מקום". עכ"ל.

ועפ"ז יש לעיין מה הדין בנוגע שאלת הגשמים בערב פסח שחל בשבת. שהרי

הציבור כבר הפסיקו באמירת ותן טל ומטר במנחה של ערב שבת שהוא י"ג ניסן. וא"כ אם מישהו מתפלל תפלת חול בטעות בערב פסח שחל בשבת ("ונוזר אחר שהתחיל ברכת השנים" כנ"ל), לכאורה הוא צריך לומר ותן ברכה, כיון "שהיחיד נגרר אחר הצבור בכל מקום". והרי הציבור כבר פסקו לשאול הגשמים בערב שבת י"ג ניסן.

וזה נוגע גם לעוד פרט, שהרי בהרבה בתי כנסיות תלוי על הקיר תזכורת של "מוריד הגשם" וגם "ותן טל ומטר". ובדרך כלל, לפני תפלת ערבית בליל א' דחג הפסח, הגבאים צריכים להחליף מ"ותן טל ומטר" ל"ותן ברכה". אבל כשערב פסח חל בשבת, לכאורה כבר בליל שבת (ערב פסח), הגבאים צריכים להחליף מ"ותן טל ומטר" ל"ותן ברכה".



קנין אודיתא במכירת חמץ

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

עיין בפסקי דינים צמח צדק¹ שכתב (בשם זקינו אדה"ז), שכשמוכרים החמץ לנכרי ע"י ערב קבלן הוא "קונה החמץ בכסף ובהקנאת מקום וגם יש לומר לו שיקנה מדין אגב ג"כ ומדין סיטומתא גם כן".

וראיתי מי שכתב שמה שלא הורו למכור החמץ להנכרי גם² ע"י קנין אודיתא (כהצעת הקצוה"ח³ (מובן ע"פ המבואר בשו"ע אדה"ז בהלכות רבית⁴ דלא מהני הודאה לשקר לאפקועי איסורא, וכדעת הט"ז⁵ והמקו"ח⁶).

אבל לענ"ד אין הנידון דומה לראי' שהרי בשו"ע אדה"ז שם אין השקר משנה ופועל כלום. דאין סברא לומר שיהי' מותר כשמודה שעשה בהיתר. אבל כשהחפץ הוא בעין ומהני ההקנאה באודיתא בפועל ממש, י"ל דמהני גם לאפקועי איסורא כיון שלאחר שמודה שאינו שלו כ"א של הנכרי, אין החמץ שלו כלל. וכ"ה להדיא בהגהות רעק"א

(1) לב, ב.

(2) שיהי' קנוי לו החמץ ביתר שאת על הקנינים האחרים, ואין כוונתו שיקנה בכולם דייקא ושבאחד מהן לא יקנה דאז אם יחסר קנין אחד (שלא יבין מהות הקנין) לא יקנה (ראה פס"ד צ"צ שם).

(3) סי' קצד.

(4) סמ"ו.

(5) סי' קעג ס"ק ט.

(6) סימן תמח בביאורים סק"ה.

לט"ז סי' קסט ס"ק יד": אבל בחפץ בעין דמהני ההקנאה באודיתא יש לומר דמהני גם כן לאפקועי איסורא. "ועד"ז בקצוה"ח שם": קנין שלם הוא ולא נופל הוא מכל הקנינים, הן לענין ממון הן לענין איסור, ואע"ג דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן, כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא. "וראה גם בנקוה"כ לט"ז שם.

[ועכצל"כ, וכמו שמבאר הקצוה"ח שם ע"פ המבואר בתשובת מיימוני דלקמן, דאי לאו משום שהחוב אינו בעין, והי' החוב מיקני בהודאה, הי' מהני אפילו לאיסור ריבית.].

אלא הטעם הוא שקנין אודיתא לא מהני במכירת חמץ כשנטל הישראל מן הנכרי רק מעט כסף או שוה כסף ובעד השאר העמיד לו ערב קבלן. דהנה, הטעם שכשמודה שהמעות שבביתו הן של חברו זכה בהן חברו (כמ"ש בשו"ע אדה"ז שם). וראה גם שו"ע חו"מ סימן רנה ס"ב (ועד"ז כשמודה שחייב לפלוני מעות אף שאינו חייב (כמ"ש בחו"מ ריש סי' מ (הוא מפני שאדם נאמן על עצמו לחובתו כמאה עדים כשאנו מחייב אחרים כלל בהודאתו. אבל במידי דלזכותי אי נמי במידי דאתיא מינה חובתא לאחרני (כבמכר דתרוייהו קא מתהני זה במקחו וזה במעות⁷ ותיכף בהודאתו הוא מחייב את הקונה לשלם עבור החפץ שקנה⁸, (אין כאן" הודאה) "פי' חוב למקנה) כ"א הסכס" למכור (פי' שיתן החפץ להקונה בתנאי שישלם לו). ולכן בגוונא שנטל הישראל מן הנכרי רק מעט כסף או שוה כסף ובעד השאר העמיד לו ערב קבלן בעד כל המעות שישלם לו לזמן פרעון שקבע לו (בענין שלא יהי' לו שום טענה ומענה על הנכרי בעד המעות כ"א על הערב קבלן¹⁰, (א"כ כשאומר להנכרי שהוא מודה לו שהחמץ הוא שלו, כיון שבא לחייב את הנכרי או את הערב קבלן לשלם לו כפי שיווי כל המקח של כל החמץ, לא שייך לומר שהודאת בע"ד כק' עדים, ו(לפי"ז (אין כאן קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח.

אבל במקום דליכא חסרון מעות, יכול למכור ולהקנות גם באודיתא. וכדמצינו

(7) ואפילו במוכר שדהו מפני רעתה כמבואר ביד רמ"ה ב"ב קסז ע"ב. וכ"ש בזבינא מיצעא שמוכרו בשיווי דאז יש הנאה למוכר וללוקח (ר"ן נדרים לא ע"ב ד"ה מתניתין בזבינא מצינא.)

(8) ועד"ז אם מודה לו הלוקח, שתיכף בהודאתו הוא מחייב את המוכר לתת לו החפץ שהסכים למכור לו.

(9) ראה חו"מ סי' קפט שבלי קנין המועיל אפי' הי' ההסכם בפני עדים בפועל ממש הרי זה אינו כלום. וראה עד"ז בחו"מ רס"י קעו ובסמ"ע שם סק"א דהיכי דבעי קנין בפועל לא מהני אע"פ דצייתי אהדדי ושניהם שוים בדבר. וא"כ כ"ש בגוונא דהודאת בעל דין שהיא (רק) כמאה עדים בכ"ף הדמיון בלבד, דלא מהני לקנות, ומן הטעם דכתבנא.

(10) שו"ע אדה"ז סי' תמח ס"ח.

במכירת שט"ח של נכרי שאין אדם יכול להקנות לחבירו חוב שיש לו על הנכרי בשום ענין ואפי' ע"י קנין¹¹, שלדעת התוס'¹² יכול גם להקנותו לחבירו באודיתא. ואף לדין דקיי"ל¹³ כדעת בעל העיטור (הובא בתשובת הר"י ב"ר שמואל בתשובת מיימוני¹⁴ וט"ז ביו"ד¹⁵) (דחוב אינו נקנה באודיתא (דכיון שאינו בעין, לאו בר הקנאה הוא אפילו באודיתא, כמבואר בהגהות רעק"א לט"ז שם) ואין דרך להקנותו אלא בדרך מחילה, מ"מ נפ"מ במכירת חמץ אם כבר נטל הישראל מהנכרי כסף או שוה כסף כפי שיווי כל המקח של כל החמץ) וכשעושה כן אינו צריך להעמיד ערב קבלן), דכשיודה להנכרי שהחמץ שלו אין הנכרי צריך למשוך החמץ לרשותו או למקום הפקר¹⁶ כדי להוציאו

11) וא"כ כל הרבית שעלה על החוב כל היכא דאיתי' של הראשון הוא (מרדכי ב"ב סי' תריד בשם מהר"ם בר ברוך דפוס פראג סי' שנד) (ונמצא הב' (הנותן) נוטל מן הנכרי רבית של הראשון (המקבל).

12) ב"ב קמח, א ד"ה שכיב מרע.

13) ראה ש"ך סי' קסט ס"ק סב" (אבל אין שום תקנה אחרת להקנות חוב העובד כוכבים). (וכן מוכח בשו"ע אדה"ו הלכות רבית סעיף נו"א) אינו נקנה בשום קנין ואין דרך להקנותו אלא בדרך מחילה) (וסט ("לפי שחוב של נכרי אינו נקנה בשום קנין בעולם).

14) לספר משפטים סי' לא בהגה.

15) סי' קסט ס"ק יד.

16) בסעיף ז (ועד"ז בסעיף ח) כתב אדה"ו שהנותן חמצו לנכרי, צריך הנכרי למשוך החמץ מרשות הישראל לרשותו או לרשות הפקר כדי שיקנה את החמץ במשיכה זו.

ובציון לח (בהוצאה"ח) כתבו המהדירים: "ראה חו"מ סי' קצז ס"ב וסי' קצח ס"ט". ושם מבואר שמשכיח קונה רק בסימטא ולא ברשות הרבים. ולפי דבריהם כוונת אדה"ו כאן (ועד"ז בסעיף ח) היא למשיכה לסימטא. אבל לענ"ד צע"ג בפירוש זה דא"כ הו"ל לפרש ולא לסתום שצריך להוציאו למקום הפקר "ותו לא".

והנה מקור דברי רבינו הוא בח"י סי' תמח ס"ק יד (כמצוין עה"ג שם ולהעיר גם מפס"ד צ"צ לסי' תמח) שפירש מ"ש בתרומת הדשן (סימן קיט) שאם נתן חמצו לגוי "שמחוץ ביתו" עד לאחר הפסח מותר, שכוונתו "ליתן חמצו חוץ לביתו וכן כתבו האחרונים. "והטעם שצריך ליתן החמץ חוץ לביתו, כתב הח"י וז"ל: "כתבו [האחרונים] הטעם דאל"כ הוי כהפקידו אצל ישראל, ולכן השיגו על דין זה וכתבו שהוא חומרא בעלמא. ולענ"ד טעם של תרומת הדשן פשוט, דאם לא כן במה קנה העכו"ם המתנה?" ומשמע שכשהחמץ הוא ברשות הנותן, עצם הוצאת החמץ מביתו מהווה קנין למקבל.

והביאור פשוט, ובהקדם: ברמב"ם (הל' גניבה פ"ג ה"ב) כתב דאם גנב כיס בשבת, והיה מגררו עד שהוציאו מרשות הבעלים (שהיא רה"י) לרה"ר ואבדו שם, הרי זה פטור מן התשלומין, שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כאחד. והקשה בקצוה"ח (סי' שנא), דהא בגמ' (שבת בדף צא, ב) פריך מזה למ"ד אגד כלי שמיא אגד, דאיסור גניבה קדים לאיסור שבת (שכיון שהוציא מקצתו קנה כל המעות שמבחון שיכול להוציאו דרך פיו ולענין שבת מפטר דאגדיי גבי רשות היחיד ע"י הכלי), וכיון שהרמב"ם בהל' שבת (פ"ב הי"א) פסק כמ"ד אגד כלי שמיא אגד, הו"ל להרמב"ם לחלק כמו שמחלק בגמ' (דאפקי' דרך שוליו או בנסכא שהן ארוכות דכ"ז שמקצתן בפנים לא קנה), ואיך פסק בסתמא דבכל גווני פטור.

ונראה שהרמב"ם סובר שהמוציא מרשות הבעלים לר"ה משיכה היא, וכדעת רבינא בכתובות (לא), ב: "ברשות הרבים נמי קני". והי' לבי נוקפי קצת על מה שפירשתי בדעת הרמב"ם שיטה אחרת בש"ס עד שמצאתי ת"ל שכ"כ בחידושי הריטב"א (בתירוץ השני) שם: "דהא דאמרין בפרק הספינה דאין משיכה קונה ברשות הרבים . . ההיא בשכל המשיכה בר"ה, אבל במוציא מרשות הבעלים לר"ה משיכה היא".

[וזהו דלא כמ"ש במאירי שם: "אם משכו והוציאו מרשות בעלים וכלבד כשמשכו ברשות שלו או לסימטא אבל משכו לרשות הרבים אינו כלום שהרי אין משיכה קונה שם". ועד"ז ביד רמ"ה בב"ב (פה), א) שכתב: "והא דקתני עד שיוציאנה מרשותו, דוקא דמפיק לה לסימטא, אי נמי לצידי רשות הרבים, אי נמי לרשות שהיא של שניהם ואין צריך לומר לרשות לוקח. אבל היכא דלא אפקה אלא לרשות הרבים לא קני, דמשיכה ברשות הרבים אף על גב דאפקה מרשות מוכר לרשות הרבים לא קניא, כדברינא בכתובות בפרק אלו נערו (לא, ב) גבי הגונב כיס בשבת].

והנה בחידושי רעק"א (חו"מ סי' שמח על הסמ"ע סק"ח) כתב שמסתימת לשון המחבר מוכח דס"ל כרבינא (בכתובות שם) דמשיכה קונה ברשות הרבים "עכ"פ לענין גניבה" (כדעת התוס' בב"ב עט, א ד"ה או), אבל לענ"ד אין חילוק זה מובן כ"כ והעיקר חסר מן הספר דא"כ הו"ל להש"ס בכתובות שם לתרץ "שאני גניבה" וכיו"ב. אבל לפי מה שכתבנו בפנים בשם הריטב"א שהמוציא מרשות הבעלים לר"ה משיכה היא, אין צריך לדחוק ולחלק בין קנין גניבה לקנינים אחרים ואתי שפיר טפי, ובפרט בדעת הרמב"ם שכתב בפיה"מ (ב"ק ז, ו) שאין הגנב חייב עד שיביא אותו הדבר הגנוב לרשותו ויקנה אותו בדרך מדרכי הקניית המטלטלין. (וראה גם בביאור הגר"א שם ס"ק טו ("עיין סמ"ע . . אבל מלשון הרמב"ם (פ"ג מגניבה ה"ב) ושו"ע בסימן שנה לא משמע כן").

[בביאור 'מפעל משנה תורה' כתבו שהרמב"ם חזר בו בחבורו הגדול ממ"ש בפיה"מ. אבל ראה מ"ש בספר מחזיק ברכה להחיד"א יו"ד סי' יא-יב: וזמה גם השתא דחזינן להרמב"ם גופי' דכתב כן בפשיטות בפירוש המשנה, וכל כמה דמציינן לאשוויי דברי החיבור לפירוש [המשניות] משוויין. "ובשו"ת 'חיים שאל ח"ב סי' מ" וועל הרוב בחיבור מסכים והולך לשיטתו בפירוש המשנה ורוח אחד להם. "וראה עד"ז בלקו"ש חכ"ה עמ' 110 הע' 56.]]

וכן משמע בשו"ע חו"מ סי' ר ס"ב שאם המטלטלין היו ברשות המוכר, לא קנה הלוקח עד שיגבי' המטלטלין או עד שימשכם (כמו שנתבאר) כדברי הט"ז שם שכתב ד"האי עד שימשכם ר"ל שיוציאם מרשותו" [ועפ"י מתורץ בפשטות קושיית הפורת יוסף] ב"מ מו, א) על לשון הגמרא" אם יש בידו מעות ליקני להו לאידך במשיכה, ד"השתא ס"ל דמייירי בגורן שלו ומשיכה אינה קונה שם. ולומר דכוונת הגמ' הוא שימשוך לסימטא הוא דחוק. [ושהגירסא הנכונה היא (לא "כמו שנתבאר" אלא) "כמו"ש הרמב"ם". ושם (מכירה פ"ד ה"ו), שאם היו ברשות מוכר לא קנה לוקח "עד שיגביה הפירות או עד שיוציאם מרשותו בשכירות מקומן וכיוצא בו".

ובאמת כן משמע בב"ב (פה), א) שהמוכר פירות לחבירו, אם הם "ברשות מוכר, לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו."

ולפי זה יוצא, שמ"ש בדף עו ע"ב שאם היא ברשות בעלים "לא קנה עד שישכור את מקומה", דוגמא בעלמא היא והעיקר שיוציאם הלוקח מרשות המוכר. וכן משמע ברמב"ם שם (הל' מכירה פ"ד ה"ו) שכתב "עד שיוציאם מרשותו בשכירות מקומן וכיוצא בו". ודייקא נמי דקתני (ב"ב פד, ב) שאם ברשות בעלים הם, "אם היה פיקח שוכר את מקומו", ונחשב כמו רשות הלוקח הוא.

מבעלותו של ישראל שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח.

ומידי דברי בו יש להדגיש ששניהם צריכים להבין שמקנים לו החמץ, דאל"כ האין יקנה אם ישראל אינו מקנה לו. ואין צריך לומר אם הנכרי אינו מתכוין לקנות¹⁷, דדמי לעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן דלא קני כמ"ש בחו"מ סי' ערה. משא"כ כשיודע שמקנים לו חמץ, אלא שיודע שאין קנין זה אמיתי ואינו רק להפקיע האיסור, זה היתר גמור הוא כיון שעכ"פ יודע שיש שם קנין בזה (פסקי דינים צ"צ דף לא, עמ' ב-ד).



[וא"ש טפי לפי המבואר בשו"ת צ"צ חו"מ (סימן מה) ששכירות ממכר הוא לענין ההנאה של השכירות ושלכן החצר זוכה לו (אע"פ שאין גוף החצר קנוי לו), ודלא כש"ך סי' שיג שפסק כהרמב"ם דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא אלא לענין אונאה לחוד ושלכן - לדעת הש"ך - החצר זוכה להמשכיר ולא להשוכר, כמ"ש בשו"ת צ"צ שם על הש"ך ש"לא ירד לסוף דעת התוספות והשיא דבריהם לדעת אחרת ושהעיקר הוא ששכירות קניא ו"לאו לענין אונאה לחוד אמרינן הכי . . . וכן נראה מוכרח לפ"ד הפוסקים . . . דחצירו של השוכר קונה לו ולא להמשכיר, ודבריהם עיקר] "ועד"ז בספרו פסקי דינים לסי' שיג כתב הצ"צ שכוונת התוספות במ"ש שהשוכר משתמש בחצר אין ר"ל דאגירא לשוכר אלא דאע"פ דלא אגירא משתמש בה כניסה ויציאה [וכ"כ בחידושי רעק"א שם]. אבל אגירא ממש לשוכר קניא להשוכר. וראה שם: "ראיה ברורה מהגמרא" ו"ראיה ממשנה שלימה" נגד שיטת הרמב"ם בזה].

ובישוב דעת הרמב"ם שסובר שהחצר קונה להמשכיר, כתב הש"ך שם "דדעת אחרת מקנה אותו שאני משא"כ במציאה והפקר א"נ שאני התם שהונח לדעת השוכר וכיון ששכר המקום מסתמא לכך שכרו שכל מה שיונח בו לדעתו יהא כאלו מונח ברשותו הקניי לו משא"כ במציאה והפקר".

[אבל ראה בשו"ת צ"צ שם שהעיקר כהפוסקים דחצירו של השוכר קונה לו ולא להמשכיר "ודברי הלח"מ דחוקים מאד, וגם נצטרך ליכנס בכמה דחוקים לחלק בין מציאה להיכא שיש דעת אחרת מקנה אותו . . . ועי' במהרי"ט חו"מ סי' פג כמה מהדוחק יש בסברת הרמב"ם"].

ואם כנים הדברים שהמוציא מרשות בעלים לר"ה "משיכה היא" [ולהעיר ממ"ש אדה"ז בסי' תקכז סעיף כח שמי שלא עירב צריך להקנות הקמח והתבשילין והנרות כו'] בקנין גמור "כגון במשיכה לתוך ביתו", אע"פ שדבר שאפשר להגביהו אינו נקנה במשיכה אלא בהגבהה (שו"ע חו"מ רס"י קצח), דשאני הכא ש"הכניסו" לרשותו. ולהעיר מסמ"ע סי' קצו סק"ג (והועתק בנתיבות שם סק"ב), "ל שמשו"ה נקט אדה"ז בלשונו שימשוך הנכרי החמץ לרשות הפקר (למרות דברי הט"ז דלעיל), שהרי כן הוא בחו"מ שם "שימשכם", ע"פ דברי רבינא בכתובות שם והרמב"ם, אע"פ שתוכן משיכה זה היא "להוציאם" מרשותו (וכפירוש הט"ז שם כנ"ל). ולהעיר מתוס' ב"ב שם ד"ה הכי קאמר.

ולחנ"ל א"ש פסקו של הרמב"ם בסתמא דבכל גווני פטור משום דאיסור גניבה ואיסור שבת באין כאחד, שהרי לפי הנ"ל משיכה לרה"ר לא קנה עד שהוציא הכיס.

(17) ע"פ שו"ע אדה"ז הלכות רבית שם.

דירת פסח

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

במכתב כללי לחג הפסח מי"א ניסן תשמ"ז (נדפס בלה"ק בלקוטי שיחות חל"ב עמ' 203 ואילך ובאידיש בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים עמ' תשצב ואילך) כותב הרבי: "יחידי סגולה" הנוהגים לעבור ל"דירת פסח" לחג הפסח. ובהערה ד"ה יחידי: 'להעיר מדרכי חיים ושלום (מנהגי בעל המנחת אלעזר) ה' פסח סתקע"ב: בכל ימי הפסח ה' בביתו בית תבשיל מיוחד (שה' סגור כל השנה עם כל הכלים) ונפתח משנה לשנה לימי הפסח'. ובהערה ד"ה לעבור: 'לא ראיתי ולא שמעתי רבותינו נשיאנו נוהגים כן'.

ולכאורה נראה לומר, שאין כוונת הרבי רק להודיע אודות הנהגת רבותינו נשיאנו בזה, אלא גם להורות לכאן"א ממקבלי המכתב - "בני ובנות ישראל בכל מקום שהם" - שאין (צורך?) לייחד דירה לפסח, ואפשר להשתמש בדירה של כל השנה, לאחר בדיקת וביעור חמץ כמובן וגם פשוט. וכן משמע מהלשון "יחידי סגולה" (ומהנהגת בעל המנחת אלעזר המובאת בהערה). ז"א שאין זה מנהג לרבים.

אמנם, לגבי הנהגת רבותינו נשיאנו לא נתפרש הטעם. אבל, לגבי שאר בני צריך להבין, הרי הרבי כותב ב"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים" בד"ה ביעור חמץ: 'מאן דאכיל חמץ בפסח כמאן דפלא לכו"ם (וח"ב קפב, א). האריז"ל כתב הנוהר ממשהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה (באה"ט רסתמ"ז)'.¹

וכאשר מייחדים דירה (או עכ"פ מטבח) לפסח, הרי קל יותר להיזהר ממשהו חמץ כמובן. וא"כ מדוע לשלול ממי שיש לו את האפשרות והיכולת, להדר בזה בפסח.

ואולי י"ל בב' אופנים: א) כאשר יש דירה או מטבח מיוחדים לפסח, יכולה להיות חלישות מסוימת אצל כמה וכמה, בטרחה וביגיעה של בדיקת וביעור חמץ בדירה של כל השנה, היות ובלאו הכי לא משתמשים בה בפסח. והרי ברור ופשוט שהאיסור של "בל יראה ובל ימצא" קיים בתוקפו בדירה זו.

ב) ע"ד מה שכותב אדמו"ר הזקן בהל' שבת סרנ"ז סי"ג: 'מצוה להטמין לשבת כדי שיאכל חמין בשבת כי זהו מכבוד שבת'. אבל מי שאינו מאמין בדברי חכמים ואוסר אכילת חמין בשבת חוששין שמא אפיקורס הוא'.

ועד"ז בנידון דידן, הואיל וחז"ל ציוו על בדיקת חמץ, ונתנו הוראות ברורות כיצד מכשירים את הבית לפסח, והרי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", א"כ מי שמייחד דירה לפסח, הרי זה יכול להתפרש שאינו מאמין בדברי חכמים לגבי הנ"ל, ולכן עדיף

לא לייחד דירה לפסח.

וא"כ, מי שמפאת גילו או מצב בריאותו וכדומה, אינו יכול לנקות ולהכשיר את הבית (או המטבח) של כל השנה כדבעי, וכפי שכותב אדה"ז בהל' פסח סתמ"ב ס"ל: 'ישראל קדושים הם ונוהגים להחמיר על עצמן וגוררים כל החמץ הנמצא אפילו משהו והוא דבוק בבית או בכלי ומחמירין עוד לגרור הספסלים והכסאות והכתלים שנגע בהן חמץ', הרי לאחר בדיקת חמץ כדינה בחלק מביתו לקיים דברי חז"ל, וביטול כל החמץ ומכירת חמץ כדין, יכול לעבור לדירת פסח ואין בזה חשש. וע"ד מה שכתב אדה"ז בהל' שבת שם: 'אבל מי שהחמין מזיקין לו מותר לו לאכול צונן'.



האם מותר לאכול חמץ לאחר שריפתו בע"ש

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

- א -

כתב אדה"ז בשולחנו (סי תמד ס"ב) "וביום ערב שבת צריך לבער כל החמץ שברשותו ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת", וממשיך (ס"ה) "כשמבער החמץ בערב שבת אע"פ שמן הדין יכול לבערו סמוך לחשיכה ואין צריך לבערו קודם חצות היום כמו בשאר כל השנים שהרי מותר לאכלו עד למחר בשעה ה' מכל מקום טוב ליהדר לבערו בערב שבת קודם חצות היום כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער גם כן אחר חצות היום בערב פסח".

ונחלקו הפוסקים בע"פ שחל בשבת שמבערים החמץ בערב שבת לפני חצות (שם ס"ה) האם אסור לאכול חמץ אחר שריפתו (ראה נטעי גבריאל "ע"פ שחל בשבת" פ"ז אות ד, ובפסקי תשובות סי' תמד).

והנה בשו"ת מנח"א (סי נט) כתב "בשנים הקדמונים שחל ע"פ בשבת אז שלח הרב הגאון מהרצ"ה ארינשטיין ז"ל אב"ד ק"ק לבוב מילי ממסר ע"י שליח להרב הקדוש המפורסם מהר"י אבד"ק בעלזא זצ"ל אשר דעתו נראה שלא לאכול חמץ ביום ע"ש אחר שריפת החמץ עד הלילה ליל ש"ק שאז יוכלו לאכול חמץ, וביקש מהה"ק הנזכר לפרסם הדבר, והרה"ק לא הסכים עמו להשמיע ולפרסם ברבים דבר זה, רק אמר כיון ששלח אליו על ככה יעשה כדברי הה"ג הנזכר ויחמיר לעצמו בלבד".

וכתב מנח"א דאולי הטעם הוא דהו"ל תרתי דסתרי ששורפין החמץ ויושבים אח"כ לאכלו, ואולי משום גזירה לשנה אחרת. וכפי שמצינו שהחמיר רש"י לבער החמץ

קודם חצות היום כמו בשאר כל השנים כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער גם כן אחר חצות (הובא בטור ריש סי' תמד.) והמנ"א שקו"ט בזה ומסיק דאין לחדש מעצמנו גזירות שלא נמצא בתלמוד. והגם שרש"י החמיר לבער החמץ קודם חצות היום הרי כתב הטור ש"טוב" לבער החמץ קודם חצות ולא כתבו בלשון גזירה.

וצ"ע, א) אם הרב ארינשטיין היה אומר ש"טוב" שלא לאכול חמץ לאחר שריפתו (ולא משום "גזירה") האם אז היה מסכים המנ"א עמו, וכמו שתירץ להחומרא לשרוף החמץ לפני חצות? ב) הרי במרדכי (סי' תקמג) כתב "לשרוף החמץ קודם חצות גזירה שמא ישהה אותו לשנה הבא" אבל הטור שינה לשונו וכתב ו"טוב", עכ"פ חזינן שלפי המרדכי גזר רש"י לבער החמץ קודם חצות, ודלא כתירוץ המנ"א לחומרא הנ"ל (ועיין בב"ד"ה ומה שכתב)?

ונ"ל כביאור הרבי (שיחת ו' תשרי תש"ל) לענין תשליך בשבת, דהגם שלכתחילה אין גוזרים מעצמנו, מ"מ הכוונה הוא שאין לגזור שמא יוציא כו' אך כשראו שרבים נכשלו והוציאו בפועל – גזרו, וה"נ י"ל שראה הרב ארינשטיין שבפועל נכשלו רבים ורצה לגזור על בני קהלתו.

ואולי כוונת המנח"א הוא שבאמת שייך לעשות גזירות לאחר חתימת התלמוד, אלא שבנדון זה שרש"י כבר גזר לשרוף החמץ קודם חצות אין לנו כוח להוסיף על גזירת רש"י, וזהו שכתב "אין לעשות חדשות בגזירה שלא נמצא בתלמוד ודרחז"ל כלל, ודי לנו בפסקי השו"ע שטוב לבער בע"ש קודם חצות והבו דלא לוסיף עלה עוד חומרא [שלא] לאכול אח"כ חמץ בע"ש". אבל אדה"ז כתב (סי' תמ קו"א ס"ק א) "מנא לן לחדש מדעתנו גזירה שלא נמצא בתלמוד" (עיין בספר כללי הפוסקים וההוראה סי' קז שהביא שו"ט הפוסקים אם אפשר לחדש גזירה אחת חתימת התלמוד), ואולי בנד"ד עכ"פ שייך לגזור כנ"ל, אלא כיון שגזר רש"י אין טעם להוסיף על גזירתו.

ב -

ובקובץ הערות וביאורים (תתלה ע' 114) כתב הרב מ"מ רייצס שמדברי אדה"ז משמע שאין לאכול חמץ בע"ש אחר השריפה, וה"נ כתב בנטעי גבריאל (שם הערה 1).

ולכ' שני דיוקים יש כאן: א) כתב אדה"ז לשייר "ב' סעודות לשבת", ש"מ שיותר מזה לא ישייר. אבל לכאורה דיוק זה אינו ראי' (ע"ד מש"כ המנח"א (שם) בדעת המחבר וה"נ במשנה ברורה (ביאור הלכה ריש סי' רמה)) שהרי עדיין לא כתב אדה"ז להקדים השריפה ללפני חצות (כחומרת רש"י), ורק הביא שצריכים לשרפו לפני השקיעה (כניסת שבת), ולכן מובן ששייר מזון ב' סעודות. אבל, אח"כ שכתב "טוב

ליזהר לבערו בערב שבת קודם חצות היום", מובן שיכול לשייר יותר ממזון ב' סעודות כיון שעדיין יש שהות ביום לאכול. גם י"ל, שבזמנם אכלו רק ב' סעודות וא"כ כששרפו החמץ לפני חצות כבר אכלו סעודת בוקר, ומשייר מזון לסעודת הלילה ולמחרתו ביום, אבל כמובן שיכול להשאיר יותר אם ירצה, וזה שלא כתב כן אינו מצד הדין אלא מצד "מנהג המדינה".

(ב) כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ג) "חל ארבעה עשר להיות בשבת בודקין את החמץ בלילי ערב שבת שהוא ליל שלושה עשר ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת ומניחו במקום מוצנע והשאר מבערו מלפני השבת..." , ובשו"ע (סימן תמד סעיף א) כתב י"ד שחל להיות בשבת בודקין ליל שלושה עשר ומבערים הכל לפני השבת ומשיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת".

והנה הרמב"ם לא התנה שיש לשייר רק מזון ב' סעודות, ואף הטור ושו"ע שכתבו לשייר מזון ב' סעודות לא כתבו (בלשון שלילי) שאין לשייר אלא מזון ב' סעודות. אבל אדה"ז שינה מלשונם וכתב "ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת" ש"מ שאין לשייר יותר ממזון ב' סעודות לשבת.

- ג -

ונראה לבאר זה ובהקדים, איתא בגמ' פסחים (יג, א) "דתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות דברי רבי אליעזר בן יהודה איש ברתותא . . אמרו לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא."

ושוב איתא) שם מט, א" (מתני' ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנו. גמ' תניא ר"א בר צדוק אומר פעם אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת ובא זונין ממונה של ר"ג ואמר הגיע עת לבער את החמץ והלכתי אחר אבא וביערנו את החמץ".

ורש"י (ד"ה מבערין) פירש דעת ר"מ "מבערין . . בין חולין בין תרומה חוץ מכדי אכילתו לשבת", ולפי"ז נמצא שרבנן ס"ל שמשיר גם יותר מכדי אכילתו לשבת.

ונ"ל שפליגי במצות תשביתו דרבנן (ראה שו"ע ר"ס' תלא ס"ב-ד) שקבעו אותו חכמים ליום יד, ובע"פ שחל בשבת לפי ר"מ תיקנו חכמים שישבית החמץ ביום יג, ולפי רבנן לא תיקנו כלום ויכול להשביתו בשבת, או אם ירצה ישבית החמץ בערב שבת (דלא כט"ז סי' רמד ס"ק א).

וכיון שיש מחלוקת בין ר"מ ורבנן לכ' הלכה כרבנן. והגם שקבעו הלכה כר"א איש ברתותא שמשיר מזון ב' סעודות פירש הראב"ד (בהשגתו על הרמב"ם שם) שר"א איש ברתותא מיירי בתרומה אבל בחולין יכול לשייר יותר מב' סעודות, ואכן הר"ן (ד"ה ומיהו, דף ה' מדפי הרי"ף) פסק שבחולין יכול לשייר יותר מב' סעודות, וכן פירש בדעת הרי"ף (וה"נ בהרא"ש שמביא לשון הרי"ף).

אבל הב"י חולק על ראשונים אלו ומפרש שלפי ר"מ אינו משייר כלום לשבת (וצ"ל שלפי ר"מ אוכל מצה עשירה לסעודת שבת) ולרבנן משייר החמץ אבל רק ב' סעודות, וס"ל שלזה הסכים הרמב"ם הרי"ף והרא"ש.

אבל הב"ח לא נחא לי' מפירוש הב"י וס"ל שהטור לא הכריע במחלוקת זו כלל ולכן כתב הטור "מבערים הכל לפני השבת ומשיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת", היינו שלא כתב חייב (או צריך) לבער החמץ בע"ש, אלא כיון דבשבת קשה לבער החמץ ואולי ח"ו יחלל שבת ע"י הביעור (ראה שוע"ר סי' תמו ס"ו בהגהה) לכן המנהג הוא לבערו לפני השבת.

והט"ז (סי' תמד ס"ק א) כתב שמצות תשביתו דחז"ל הוא בשבת דוקא ולכן חייב לשייר חמץ לשבת יותר מב' סעודות, כדי שיאכל יותר ויבער מותר החמץ.

ונ"ל דזה בא אדה"ז לשלול בלשונו הזהב, כתב "וביום ערב שבת צריך לבער כל החמץ שברשותו", היינו שאינו רק מנהג טוב לבער החמץ לפני השבת כדעת הב"ח, אלא כמפורש ברמב"ם שצריך לבער החמץ בע"ש דוקא, כי כן קבעו חז"ל דבע"פ שחל בשבת צריך לבער החמץ ביום יג דווקא ולא ביום יד, ולכן א"צ לשייר שום חמץ לשבת, ואם ירצה לבער כל חמצו בע"ש ולסעודת שבת יאכל מצה עשירה שפיר דמי, וזהו שממשיך "ולא ישייר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת" דלא כט"ז שצריך לשייר יותר ממזון ב' סעודות כדי לקיים ביום יד מצות תשבית דחז"ל.

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' דייק גם מלשון אדה"ז (ס"ה) שרק לענין שריפה טוב להקדים ולא לענין אכילה, ודו"ק.

[מנהג הרבי הוא לומר "יהי רצון" בע"ש בשעת שריפת החמץ, משמע שיהי רצון הוא דין בשריפה ולא בביעור חמץ, וי"ל כי בשבת "לית שולטנא אחרא" כעין דלעתיד לבוא שרוח הטומאה מבעיר מן העולם, ולא שייך לבקש בשבת לבער רוח הטומאה ויצר הרע כו' (ראה פסקי תשובות סי' תמד ס"ק ח)].



ענינו של "ארמי אובד אבי" בהגדה של פסח

הרב ארי' ליב צייטלין

ר"מ בשיבת ליובאוויטש טאראנטא

איתא במתני' (פסחים קט"ז, א) "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה".

בגמרא יש התייחסות וביאור ל"מאי בגנות? רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו", אבל אין בגמרא שום התייחסות או ביאור מפורש ל"מאי בשבח", וגם אין שום ביאור וטעם ל"ודורש מארמי אובד אבי".

בא הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז הלכה ד') ופירש: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד, מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו, והוא שידורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובה, עכ"ל הרמב"ם.

נמצאנו למדים מדברי הרמב"ם שהפירוש ב"מסיים בשבח" לפי רב הוא לסיים "בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו" וה"מסיים בשבח" לפי שמואל הוא לסיים "בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו".

ומדקדוק לשון הרמב"ם "והוא שידורש" למדים, שהחיוב לדרוש הפסוקים של ארמי אובד אבי אינו חיוב בפני עצמו - דאם כן הי' לו לכתוב "וגם צריך שידורש" או כלשון המשנה "ודורש" - כי אם חלק מהחיוב של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דקיום חיוב של מתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא על ידי - והוא שידורש - פרשת ארמי אובד אבי.

ולהבין מדוע והיאך מקיימים החיוב של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" דוקא ע"י "ודורש מארמי אובד אבי" יש להקדים שאפשר לחלק פסוקי ארמי אובד אבי לד' חלקים: (א) ארמי אובד אבי. (2) צרת מצרים. (3) גילוי שכינה (מורא גדול). (4) אותות ומופתים.

הנה זה ודאי שאין בפסוקי "ארמי אובד אבי" הגנות לפי שיטת רב "מתחלת עובדי עבודת גלולים היו אבותינו" (ועי' להלן לענין לבן הרשע), וא"כ עכצ"ל שהחיוב במשנה לדרוש מארמי אובד אבי קאי (לפי רב) רק על המסיים בשבח. וכן הוא שיטת הזבח פסח שכתוב במפורש בשיטת רב "והתחיל בגנות מתחילה עע"ז ושאר

המאמרים, וזכר השבח בדרשת פרשת וידוי הביכורים". משא"כ לפי שמואל יש לומר שפסוקי ארמי אובד אבי כוללים הן הגנות שהיו במצרים והן השבח.

ולפי זה הי' מקום לומר שנקודת המחלוקת בין רב לשמואל הוא האם דברי המשנה "ודורש מארמי אובד אבי" קאי על שני הפרטים של "מתחיל בגנות" וגם על "מסיים בשבח" (שיטת שמואל) או רק על ה"מסיים בשבח" (שיטת רב).

אמנם בלקו"ש חי"ז (ע' 79 הערה 16) מעתיק לשון הרמב"ם "והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה", וכותב: ובא בהמשך למ"ש "ומסיים בדת האמת . ליחודו וכן מתחיל ומודיע כו' ומסיים בנסים . . ובחירותינו". ולכאורה משמע קצת שמפרש מ"ש "ודורש מארמי אובד אבי" הוא חלק (או עכ"פ תנאי) ב"ומסיים בשבח". עכ"ל.

מהלשון בסוף ההערה "הוא חלק ב'ומסיים בשבח" יש לדייק דשיטת רבינו הוא שלהרמב"ם הוי פסוקי "ארמי אובד אבי" רק חלק מהשבח ולא חלק מהגנות. לא מיבעי לשיטת רב שאכן אין הגנות של "מתחילה עובדי ע"ז" נזכר בפסוקי ארמי אובד אבי, אלא גם לשמואל שהגנות הוא העבודות דמצרים שאכן נזכרת בפסוקי ארמי אובד אבי, מ"מ, גם שמואל מודה שלא זהו הסיבה והטעם לאמירת פסוקים אלו, ולכו"ע הובאו פסוקים אלו משום השבח שבהם ולא מחמת הגנות שבהם, אלא שחולקים מהו נקודת השבח - הקירוב שהקב"ה הראה לנו או הניסים שהביאו ליציאה הגשמית ממצרים.

אלא שלפי זה קשה מדוע יש חיוב לומר ולדרוש פסוקים מיוחדים על המ"סיים בשבח", ואין הוראה בהמשנה איזה פסוקים לומר כחלק מה"גנות"?

ויש לומר בפשטות, עיקר ענין ההגדה הוא להודות ולהלל להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, וכמבואר בהגש"פ עם לקוטי טעמי ומנהגים ד"ה שם "הגדה" - ויש מפרשים הגדה שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים, כמו שמתרגם בירושלמי הגדתי היום שבחתי יומא דין עכ"ל. ואשר לכן עיקר הטעם לדרשת הפסוקים של ארמי אובד אבי הבאים בהמשך ל"הגדתי היום" - שבחתי יומא דין, הוא לענין השבח שיש בפסוקים. הן אמת דיש גם בפסוקים אלו הזכרת הגנות והצרות מ"מ אין זה הסיבה לחיוב "ודורש מארמי", החיוב של "ודורש מארמי" הוא כדי לקיים מצות "והגדת (לבנך) ע"י קריאת "הגדה" - "שבחתי" שבפסוקים אלו.

ובסגנון אחר, כל הענין של "להתחיל בגנות" הוא "רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההיפך" (לשון המהר"ל בכ"מ), ובמילא אין כ"כ צורך לייסד הגנות על פסוקי התורה, משא"כ השבח שהוא עיקר המצוה להודות ולהלל על שהוציאנו ממצרים, על זה אמרינן שיש לייסד השבח על פי פסוקי התורה.

כל זה הוא הנראה לי בביאור שיטת הרמב"ם לפי הערת רבינו בלקו"ש חי"ז הנ"ל, לאפוקי מי שכתב¹ שיטת הרמב"ם הוא דרב מודה לשמואל שיש חיוב לומר ה"גנות" של עבדים היינו והשבח של האותות ומופתים, אלא שמוסיף לומר גם הגנות של עובדי ע"ז היו אבותינו והשבח של קרבנו המקום. ופירוש המשנה לדעת רב הוא ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" הוא חיוב אחד בסיפור גנות ושבח הרוחני. ודורש מארמי אובד אבי הוא חיוב שני ונפרד לספר גנות ושבח הגשמי של עבדות וגאולת מצרים. משא"כ לשמואל שני המימרות של המשנה הוא חיוב אחד להתחיל בגנות ולסיים בשבח של עבדות וגאולת מצרים וחיוב זה מתקיימת על ידי אמירת ארמי אובד אבי וגו' הכוללת הן גנות והן השבח הגשמי של יצי"מ.

ולפי דבריו לשון הרמב"ם "והוא שידרוש" קאי רק על ה(גנות) ושבח של שמואל – עבדים היינו וגאולת מצרים, וגם רב מסכים לזה (אלא שמוסיף חיוב נפרד להתחיל בגנות ולסיים בשבח הרוחני).

אך מלשון ההערה הנ"ל שהעתיק ה"מסיים בשבח" של שיטת רב וה"מסיים בשבח" של שיטת שמואל וכותב שלפי הרמב"ם "ודורש מארמי אובד אבי" הוא חלק (או עכ"פ תנאי) ב"ומסיים בשבח", מוכח, שרבינו לומד דפסוקי ארמי אובד אבי כוללים הן השבח הרוחני של רב והן שבח הגשמי של שמואל, וכן"ל.

- ב -

שיטת הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשנה הוא חידוש, דהי' אפשר לפרש שיש כאן חיוב אחד של גנות ושבח, ועוד ענין לקיים "מרבח לספר" הוספה בסיפור יצי"מ ע"י שדורש סיפור יציאת מצרים על פי הפסוקים של פרשת ארמי אובד אבי וכו', בא הרמב"ם ומפרש ש"ודורש מארמי" הוא המשך למ"ש קודם "ומסיים בשבח" וכמו שנת"ל.²

ולכאורה יש לומר שפירוש זה בהרמב"ם אפשר למצוא גם בלשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו (סי' תע"ג סעיף מ"ו): ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא - מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואח"כ מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים, עכ"ל.

(1) קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תתקנט ע' 89.

(2) נקודה זו שה"ודורש" הוא המשך ל"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" תמצא גם במהרש"א על אתר.

אדה"ז מצטט החלקים של ההגדה א) מתחילת עבדים היינו עד הרי זה משובח – היינו הגנות והשבח לשיטת שמואל. ואח"כ, ב) מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי – הגנות והשבח לשיטת רב. ואח"כ, ג) פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל.

נמצא איפה, שגם בלשון אדה"ז דרוש פרשת ארמי אובד אבי הוא הסיום – השבח – של עובדי ע"ז היו אבותינו.

- ג -

פשט הנ"ל בהרמב"ם (ש"ארמי אובד אבי" בא כאן בהגדה רק משום השבח ולא משום הגנות) נותן לנו גם תירוץ פשוט לשאלה שנתקשו בו רבים³.

איתא בסוטה (לב, ב) תניא רשב"י אומר אדם שבחו בקול נמוך וגנותו בקול רם, שבחו בקול נמוך מן וידוי המעשר, גנותו בקול רם ממקרא ביכורים. וברש"י שם וגנותו – כגון ארמי אובד אבי היינו גנותו שמתודין שאביהן לבן הארמי היה רשע. ומקשה הגמרא "גנותו בקול רם והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מפני מה תקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש את עובדי עבירה שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה? לא תימא גנותו אלא אימא צערו כדתניא וטמא טמא יקרא צריך להודיע צערו לרבים ורבים מבקשים עליו רחמים". וברש"י שם צערו – צרות שעברו עליו דהיינו צרות שעברו על ישראל צרת לבן הארמי צרת מצרים.

הא חזינן שפרשת ארמי אובד אבי כולל בתוכו הן גנות וצער והן שבח, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, א"כ מדוע חלקו רב ושמואל מאי בגנות ותיצרו כל אחד לשיטתו, הרי התורה עצמה קבעה סיפור יצי"מ אצל המקראי ביכורים, וההתחלה בגנות שם הוא מארמי אובד אבי, לא כרב ולא כשמואל?⁴

ונראה לי שע"פ יסוד הנ"ל דחיוב ו"דורש ארמי אובד אבי" הוא חלק מ"ומסיים בשבח" ולא בא בההגדה כחלק מה"להתחיל בגנות" אפשר לתרץ שאלה הנ"ל בטוב, ובהקדים המבואר בלקו"ש חי"ד (ע' 93) על עצם הזכרת לבן בוידוי של המקראי ביכורים, דלכאורה קשה מדוע הזכיר הכתוב הצלת יעקב מלבן ולא שאר הניסים

(3) שו"ת מלמד להועיל ח"ג סימן סה, והעתיקו ממנו בכמה מהגש"פ שיצאו ביובל האחרון, וכמה מהם תירצו שאלה זו בכמה אופנים, ואכמ"ל.

(4) ובאמת כבר האריך הגרי"ד סולביצ'יק (בספרו הררי קדם) להוכיח ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" אינו דין בסיפור יצי"מ כי אם דין בסדר אמירת שבח והודאה, והמקור לזה הוא מפרשת ארמי אובד אבי שיש בה התחלה בגנות וסיום בשבח.

שנעשו לבני ישראל? ראה שם הביאור, ולאחרי השקו"ט נשאר השאלה שם מדוע לא הזכיר הכתוב ההצלה מעשו? וז"ל תירוצו:

מכיון שתכלית ענין הבכורים היא תודה להוי' על חסדו וטובו שנתן לנו "את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש" לשבת בה בקביעות ולאכול מפרי' ולשבוע משובה - לכן, בכדי להדגיש גודל החסד הזה, מזכיר המביא ג"כ (רק) דוגמתם - את "חסי המקום" שנעשו לאבותינו בעת היותם במקום קבוע ושבמקום ההוא לא הגיע להם שום טוב, כ"א אדרבא - בו עמדו לכלותם ולאבדם (תכלית הרע), והקב"ה עשה עמהם חסד והצילים - עד ש"זיביאנו אל המקום הזה", וניתן להם טוב הבא מהמקום עצמו ותכלית טוב זה.

וזהו שמזכיר דוקא את "חסי המקום" שנעשו לאבותינו בארם ובמצרים, כי במקומות אלו ישבו אבותינו באופן קבוע ("עשרים שנה" בארם ורד"ו שנה במצרים).

ויומתק ג"כ הטעם שמתחיל את הודאתו ב"ארמי אובד אבי - וירד מצרימה", בכדי להדגיש כנ"ל, שמצד המקומות עצמם של ארם ומצרים היתה צפוי' להם סכנת כליון ואבדון, אלא שהקב"ה בחסדו הצילים וגאלם, עד שהביאם אל המקום שהוא עצמו מלא ברכת הוי'.

משא"כ הצלתו של יעקב מעשו, שבאה בעת המצאו בדרך, ועד"ז בשאר החסדים שנעשו לבנ"י בלכתם במדבר (וגם כי הוא בעצם אינו מקום ישוב לבנ"א), הרי הם חסדים שאינם בדומה לההודאה להוי' 'שבהבאת הבכורים כנ"ל. עכ"ל השיחה.

היוצא מהשיחה הוא שלענין הבאת ביכורים יש ענין להזכיר "גנות" וצרת לבן, ולגבי הבאת ביכורים אינו נוגע החסד בההצלה מעשו.

והנה בהשיחה אינו מציין כלל שקושיא זו "מדוע לא הזכיר ההצלה מעשו" היא קושיא גם בסדר ההגדה, מדוע מזכירים בההגדה שלבן ביקש לעקור את הכל ואין אנו מזכירים שעשו ביקש לעקור את הכל? מה נשתנה עשו מלבן? ולכאורה פלא הוא שלא נזכר מזה בהשיחה כלל? ובפרט שהמהר"ל אכן הקשה קושיא זו על סדר ההגדה, והוזכר בכמה ממפרשי ההגדה⁵, ואעפ"כ אינו נזכר בהשיחה כלל?

ויש לומר ע"פ מה שביארנו לבאר ההערה שבלקו"ש חי"ז הנ"ל, דפסוקי ארמי אובד אבי באים רק עבור "ומסיים בשבח" ולא עבור הגנות. וע"פ הביאור בלקו"ש חי"ד הנ"ל הרי זה מילתא בטעמא, לגבי השבח של המביא ביכורים נוגע דוקא הגנות של היותו במקום קבוע של ארם ושל מצרים, ולגבי (השבח של) המביא ביכורים אינו נוגע הגנות מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו. ולאידך, לגבי השבח של יציאת מצרים

הרי הגנות הנוגע לזה הוא לשיטת רב "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" מכיון שלדעתו גאולת מצרים כוללת (גם או בעיקר) גאולה הרוחנית של "קרבנו המקום", ולשיטת שמואל נוגע רק שעבוד הגשמי כמבואר במהר"ל ובכ"מ, וגנות של לבן אינו לא זה ולא זה, דאם הגנות הוא "עובדי ע"ז" הרי הגם שלבן ה' עובד ע"ז הרי ראוי יותר להזכיר תרח שקדמו, ואם הגנות הוא שעבוד מצרים הרי אינו שייך ללבן כלל.

ומכיון שכן הרי הבאת תחילת הפסוק של "ארמי אובד אבי" אינו אלא אגב הבאת המשך הפסוקים שיש בהם שבח השייכת לגאולת מצרים. ואם תקשי א"כ ה' לנו להשמיט חלק זה מהפסוק? הרי בנוסף לזה שמן הראוי להביא הפסוק בשלמותו, הרי בנידו"ד יש לומר שאכן בגלל קושיא זו טרח בעל ההגדה והוסיף דרשה שלא כתובה במפורש במדרש ובספרי "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי כו'", זאת אומרת שבעל ההגדה חיבר וקיישר הזכרת לבן למה שאמר קודם לכן בההגדה "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם", וכמו שמציין הרבי בהגדה שלו, שכוונת בעל ההגדה הוא להראות שאכן כך ה', בדור של לבן ביקש לכלותינו והקב"ה הצילנו מידו, וכן פרעה ביקש לכלותינו והקב"ה הצילנו מידו.

ואם תקשי א"כ מדוע לא הביא פסוק שעשו ביקש לכלותינו והקב"ה הצילנו מידו? הנה קושיא זו אינו על ההגדה שהרי מסדר ההגדה הוכרח להביא פרשת "ארמי אובד אבי" מחמת פסוקי השבח שיש בהם, אלא שבמקום להשמיט תיבות אלו של "ארמי אובד אבי" קיישר בעל ההגדה תיבות אלו למה שנאמר קודם, והפך תיבות אלו להדגשת השבח שהקב"ה הצילנו בכל דור ודור.

בסגנון אחר באמת ה' אפשר להביא בההגדה ההצלה מעשו להדגיש ש"הקב"ה מצילנו מידם" בכל דור ודור, אלא שהיות שהוכרח להביא פרשת "ארמי אובד אבי" מחמת ה"מסיים בשבח" הסתפק כבר בהזכרת לבן שנוצר בהפסוק שם (מחמת שייכותו להשבח של של מביא הביכורים) ושוב אין צורך להזכיר גם הצלת עשו.

ובלשון הזבח פסח "ומפני זה התחיל הסיפור בלבן ולא הזכיר דבר מעשו, לפי שלא בא ענין לבן מצד עצמו אלא מפאת שנוצר באותה פרשה אשר בוידוי הביכורים שהתחיל בה".

ויש לומר שלכן לא נזכר בהשיחה של ח"ד הנ"ל שקושיא זו (למה אינו מזכיר ההצלה מעשו) שייך גם על ההגדה, מכיון שפשוט שסיפור לבן בההגדה הובא רק אגב פסוקי השבח, ואין מקום להקשות בהגדה שיביאו ההצלה מעשו דאינו חלק לא

מהגנות ולא מהשבח של יצי"מ⁶.

- ד -

כל מה שנתבאר לעיל הוא בשיטת הרמב"ם שכתב "והוא שידרוש מארמי אובד אבי", אמנם אפשר לומר לפי השיחה בחלק י"ד ביאור באופן אחר בלשון המשנה, אופן אחר בטעם אי הזכרת עשו, וביאור אחר להזכרת לבן בהגדה.

דהנה מסדר ההגדה הביא תחילה הגנות לשיטת שמואל - "עבדים היינו", ובהמשך לזה השבח לשיטתו "ויוציאנו ה' אלוֹקינו ביד חזקה ובזרוע נטויה", ואח"כ מביא הגנות לשיטת רב "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו" ומסיים עם השבח לשיטתו "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", ואח"כ מביא נוסח "ברוך שומר הבטחתו לישראל... לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים... כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם... ואחרי כן יצאו".

וי"ל שכיוון בעל ההגדה להרבות בסיפור יציאת מצרים על ידי סיפור הגזירה של "גר יהי' זרעך" ולבוא על ידי זה לנקודת השמחה של גאולת מצרים שהיא סיום וביטול הגזירה הלזו.

ויש לומר שבעל ההגדה למד זה מדברי המשנה, חיוב הראשון הוא לומר סיפור יצי"מ "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" - וסיפור זה לשיטת רב הוא מעובדי ע"ז עד לקרבנו המקום, ולשמואל הוא מעבדים היינו עד ל"ויוציאנו". ואח"כ יש חיוב שני, וחיוב בפני עצמו, לספר סיפור הגזירה של "גר יהי' זרעך", והוא הוא פרשת ארמי אובד אבי, וכמבואר לעיל מהשיחה שכל תוכן וידוי הביכורים הוא הודאה להשם על זה שהביא אותנו לארץ נושבת וקבועה ויש לנו טוב ממקום הזה, משא"כ אצל לבן ומצרים הגם שהיו שם בהתיישבות לתקופה ארוכה מ"מ היו שם כ"גרים" בארץ לא להם מחמת גזירת "גר יהי' זרעך".

6) ומ"ש בזבח פסח "ראה המגיד שלא יוכל אדם לעשות הודאה יותר הגונה ומתייחסת לענין הפסח ויציאת מצרים כי אם אותה הגדה וידידי שהיה קורא המביא את הביכורים, שגם הוא מתחיל בגנות ומסיים בשבח".

יש לומר שאין כוונתו לומר שאומרים פרשה זו מחמת הגנות שיש בה, דאם כן ממנ"פ או שיקדים להזכיר גנות של הרשעים ועובדי ע"ז שלפני לבן כמו תרח אבי אברהם (כשיטת רב) או שיסתפק בהזכרת "וירעו אותנו המצרים" (כשיטת שמואל). אלא עכצ"ל שהגנות מפרשת ביכורים הוא גנות השייך להשבח של ביכורים כמבואר בהשיחה, אלא שמכיון שיש בפרשה זו גם "גנות" השייך להשבח של יצי"מ, שהרי סוכ"ס גם לבן נכלל ב"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו", ויש בה גם הגנות של שיטת שמואל, ובעיקר שיש בה השבח של קירוב וגילוי השכינה ואותות ומופתים לכן בחרו וציוו שיהא דורש פרשה זו דוקא.

ויומתק כל זה ע"פ מ"ש בפירוש הכתב והקבלה על הפסוק "גר יהי' זרעך", וז"ל: הגזרה הייתה שיהיו ת' שנה בין גירות בין בארץ לא להם, ובין עבדות ועינוי, כאלו יאמר קצתם בגירות קצתם בארץ לא להם וקצתם בעבדות. שכבר היה מספיק לאמר והיה זרעך בארץ לא להם ועבדום, וזה ידוע שהוא גר. אבל אמר כן, לכלול את יצחק, כי יצחק היה גר בא"י, ועליו נאמר גר יהיה זרעך, אבל לא יאמר עליו שהיה גר בארץ לא לו, אבל יעקב ובניו עליהם נאמר בארץ לא להם, דהיינו בארם ששם נולדו השבטים (בספרו מציין הוא שפירוש זה הוא מהרא"ש ולא הצלחתי למצוא מקור הדברים).

נמצא שצרת לבן הי' חלק מגזירת ("גר יהי' זרעך") בארץ לא להם", וזהו הטעם שאנו מזכירים זאת בההגדה, היות שזהו תחילת הסיפור של קיום הגזירה, והמשך הסיפור הוא כאשר "ועבדום וענו אותם" במצרים, וכל הסיפור הזה נמצא בתוך פרשת ארמי אובד אבי.

ולפי זה מובן מדוע אינו מביא ההצלה מעשו, מכיון שצרת עשו אינו חלק מהגזירה שנגזרה בברית בין הבתרים.

ועפ"ז גם מה שאינו מביא סיום הפרשה של "ויביאנו אל המקום הזה", בנוסף לזה שאינו חלק מגאולת מצרים והשבח השייך אליה לשיטת רב ושמואל, הרי לפי הנ"ל שהכוונה כאן הוא לספר קיום הגזירה של גר יהי' זרעך גר' מתחילתו עד סופו, הרי סיום וביטול הגזירה היה ברגע יציאת מצרים, ומהרגע הזה לא עכבן אפילו כהרף עין, וטלטולי הדרך עד שהגיעו לארץ ישראל אינם קשורים לגזירה הנ"ל.



'הלכה זו נתעלמה מבני בתירא'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, ניו יארק

איתא בפסחים (סו, א):

"ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו . . אמרו להם: אדם אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, וידוע אם פסח דוחה את השבת אם לאו . . אמר להם (הלל, רש"י) וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת, והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת.

אמרו לו: מנין לך, אמר להם: נאמר 'מועדו' בפסח' ונאמר 'מועדו' בתמיד² מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת, אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת. ועוד ק"ו הוא . .

מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם . . התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמשותם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון³."

והנה לכבוד קביעות שנה זו שחל י"ד בשבת, הזמן גרמא לעיין בענין זה, היתכן שנתעלם ממנהיגי ישראל³ שבאותו דור דבר עיקרי כזה של הקרבת הפסח בשבת⁴?

ואכן בירושלמי תמה כן⁵, 'הלא אי אפשר לשני שביעית (ב' שמיטות שהן י"ד שנה, קה"ע) שיחול' י"ד להיות בשבת⁷, ולמה נתעלמה הלכה מהן (כיון שזמן קצר הוא, איך נעלם ונשכח מכל ישראל דין זה, קה"ע)? אלא כן סיבבו מן השמים כדי שיתמנה הלל להיות נשיא.

גם פלא הוא, שבסוף כל מעשה זה, נתגלה הדבר שדוקא סתם 'עמך', אנשים פשוטים בישראל, הם היו אלו שזכרו בדיוק גם את פרטי דיני שחיטת הפסח בשבת⁸.

עוד קשה⁹, שהרי שנה ראשונה שהיו ישראל במדבר חל ר"ח ניסן באחד בשבת¹⁰,

(* לכבוד יאצ"ט הכ"ה (כ"ט אדר דאזלינן מיני') של אאמו"ר הרה"ח ר' משה רובין ז"ל, שו"ב ומשפיע במאנטרעאל כיובל שנים.

(1) במדבר ט, ב.

(2) שם כח, ב.

(3) דבני בתירה נשיאים היו (רש"י פסחים כאן ד"ה בני בתירה), ראשי ארץ ישראל (רש"י סוכה כ. ד"ה כשנשתכחה), גדולי הדור (רש"י ר"ה כט: ד"ה בני בתירה).

(4) העירני בני הרב שמואל דוד שי' שרבינו דן בסוגיא זו בשיחות יא ניסן ואחש"פ תשל"ז, ובמחלוקת ר' יאשיה ורבי יונתן בזה.

(5) פסחים פ"ו ה"א. הובא בתוס' ר"ד פסחים כאן. וראה פניני מנחם ח"ב סי' כ"ג.

(6) ה"ג, והלא אי אפשר לשני שבועות שלא חל י"ד להיות בשבת – קה"ע. וכ"ה בתוס' ר"ד כאן.

(7) ראה יפה עינים מאמר בואו חשבון.

(8) לתחוב את הסכין בצמר של טלה או בין קרניו של גדי כו'. שעל ידם ראה הלל מעשה ונוצר הלכה.

(9) כן הקשה בסוד ישרים (ראדזין), פסח, שבת הגדול אות י'. שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ל"ח (עוד הקשו העולם). וראה דרושים 'הקשורים ליעקב' ר"י עמדין.

(10) שבת פז:

וא"כ חל אז ערב פסח בשבת, ומפורש בתורה שעשו את הפסח במועדו!¹¹

ובס' משך חכמה¹² מפלפל בזה, שהקרבן הפסח במדבר אותה שנה היתה רק גדר הוראת שעה, שהרי היו אז כל ישראל (חוץ שבט לוי) בגדר ערלים, ואין ללמוד מחידוש כזה.

והצל"ח¹³ פירש: 'זה עצמו שהניחו לחול י"ד בשבת היה העלמת הלכה מהם. . שמעברין השנה שלא יודחה הפסח לגמרי. . בני בתירה לפי שיטתן אז שלא ידעו אם פסח דוחה שבת, ואם אין פסח דוחה שבת ודאי שמעברין השנה שלא יחול בשבת, וא"כ דבר זה עצמו שהניחו לחול ר"ח ניסן באחד בשבת ולא עיברו השנה היה העלמת הלכה מהם'.

שלפי הצל"ח, הנה במשך הדורות עד אז, היו ב"ד מעברין את השנה באופן כזה שלא יחול ערב פסח בשבת שלא יצטרכו לחללו או לדחות את הפסח, ולכן נשתכח מבני בתירה אם פסח דוחה את השבת אם לאו. ורק בזמנם של שמעיה ואבטליון לא נוהרו לעבר את השנה באופן כזה, ולכן נתעורר רק אז שאלה זו.

אבל קשה, שהמציאות היתה שאכן זכרו המוני פשוטי עם ישראל דיני הקרבן קרבן פסח שחל י"ד בשבת?

גם הנהגתו של הלל הזקן שנראה כמתייחר בסוף מעשה זו הרי היא מוזרה ומעוררת תמיהה: היתכן שהלל העוותו¹⁴, שאמר¹⁵ 'לא הקפדן מלמד', קינטר ותקף כאן את בני בתירה, אחרי שהושיבוהו בראש וויתרו לו את הנשיאות, ובפרט שזהו בניגוד להנהגת בן בנו רבי יהודה הנשיא ששיבחים ואמר: 'ענוותנין. . בני בתירה'¹⁶?

ולמה הקדים הלל לטעון לבני בתירה: 'הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת', ואח"כ שאלוהו 'מנין לך' – למה לא הראם הלל מיד את מקור הענין בתורה, שלומדים כן בגזירה שוה של 'מועדו', או מצד קל וחומר?

(11) במדבר ט, ב שנצטוו 'יעשו. . את הפסח במועדו', וארו"ל (ספרי ופרש"י עה"פ) במועדו – אף בשבת. וכן הקשו מפסח גלגל שחל ערב פסח בשבת.

(12) עה"פ – במדבר ט, ז. וכן בס' אור חדש.

(13) לפסחים כאן. וכבר הקשו עליו, שהרי הגמ' מפרשת ש'שכחו ולא ידעו אם הפסח דוחה את השבת'.

(14) שבת לא; וראה לקו"ש חל"ח ע' 41 ואילך.

(15) אבות פ"ב מ"ה.

(16) בבא מציעא פד:

'נתקע ואחר כך נדון'

ויש להקדים בעוד דיון כעין זה – שמצינו שנתווכחו חכמי 'בני בתירה' עם רבי יוחנן בן זכאי¹⁷:

'פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת, והיו כל הערים (שסביבות יבנה, רש"י) מתכנסין (לשם לשמוע תקיעה משלוחי בית דין, לפי שהיו רגילין כן בירושלים, רש"י)', ונסתפקו בני בתירה אם מנהג ירושלים לתקוע גם בר"ה שחל בשבת נוהג גם ביבנה, 'אמר להם ריב"ז לבני בתירה: נתקע. אמרו לו: נדון. אמר להם: נתקע ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו: נדון. אמר להם: כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה'. וכן הוא להלכה, שתוקעין בר"ה שחל להיות בשבת במקום בית דין הגדול¹⁸.

וקשה, על איזה סמך דן ריב"ז לפשוט את שאלתם וחילוקי דיעותיהם אם לתקוע בשבת ביבנה? וכי כך היא דרכה של תורה לקבוע הלכה בלי שום דיון, ואחר כך לפסוק 'אין משיבין אחר המעשה'¹⁹?

'מה כח בית דין יפה'²⁰

ונלע"ד לבאר ענין דיונם בתקיעת שופר עם ריב"ז, שבזמן שלאחר חורבנה של ירושלים, חשבו בני בתירה שנשארה יבנה כ'מקום שאין איש', ולכן דאגו בני בתירה וחששו שאין כח בית דין יפה בזמנם,

וכיוצא בו לענין פסח, י"ל שאכן ידעו בני בתירה שפסח היה דוחה את השבת בשנים כתיקונם כמה דורות שלפניהם, אבל זהו מפני שהפסח היה נחשב כמו קרבן ציבור שדוחה את השבת²¹, אבל חששו בני בתירה שמצד ירידת הדורות באפיסת המנהיגות ונשיאים כראוי, הנה בטל 'כח הציבור' בזמנם, ש'אכשור דרי' בתמיה²²,

(17) ראש השנה כט: – 'בני בתירה' אלו היו בדור החורבן עם ריב"ז, שהרי הלל נהג נשיאותו לפני הבית ק' שנה.

(18) רמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ח.

(19) וראה טורי אבן וערוך לגר לר"ה כאן.

(20) ל' חז"ל – יבמות צ: וש"נ.

(21) ראה לקו"ש חי"ח ע' 105 ובהערות שם.

(22) יבמות לט: וברש"י.

שפקפקו בני בתירה בכוח נשיאותם של שמעיה ואבטליון²³, מפני היותם גרים²⁴. וכמו שמצינו שנתווכחו שמעיה ואבטליון עם הכהן גדול²⁵ שאמר להם: 'ייתון בני עממין לשלם' (לשון גנאי הוא, לפי שבאו מבני בניו של סנחריב, רש"י), וענו לו: 'ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן (רודפי שלום, רש"י)',

אבל לריב"ז אין כחה של הבית דין נמשך מצד גדלותו של אב הב"ד, אלא זה בא מכוחם של אנשי העם המקבלים עליהם את מרות הבית דין, כמארו²⁶ ל"כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל', וכן ארו²⁷ ל"פתח בדורו כשמואל בדורו',

ולכן לריב"ז, אף כשהאב"ד נמצא במקום אחר, אין עדי החודש הולכין אלא למקום הועד²⁸,

ומעשה רב, שכשהיו רואים את העם מתכנסין בפועל, שוב אין צורך לדון, שעצם השתדלותם 'להיות איש', בזה שהם מתאמצים לתקוע בשבת כמו שנהגו בירושלים – זה גופא מחזקם להיות 'בית דין'.

'שמעיה ואבטליון גדולי הדור'

ויבאר בזה מה שברייתא זו מזכירה שלשה פעמים את שמותיהם של שמעיה ואבטליון, אף שלכאורה אינם נוגעים ישירות לעיקר המעשה:

בריש הברייתא, בתחילת היכרותו של הלל לבני בתירה, נזכר מיד ש'שימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון', אף שלכאור' היה די לנו רק להודיענו שאדם זה שעלה מבבל 'הלל הבבלי שמו', והעיקר שהוא 'ודע שפסח דוחה את השבת', ומה נוגע לנו בדיוק מה היו שמותיהם של רבותיו שהוא היה משמשם?

אלא כנ"ל, שאין זה רק ענין צדדי או ביוגרפי בידיעת שמות שלשלת הקבלה

(23) עד שנאמר עליהם 'דוגמא השקוה' (ברכות יט. עיין רש"י ותוס' שם. עדיות פ"ה מ"ו ובפיה"מ להרמב"ם וראב"ד שם).

(24) כמו שהקשה הצ"ח בדורש לציון דרוש ג' קרוב לסופו 'כי שמעיה ואבטליון היו גרי צדק (יומא עא: גיטין נז:). ואיך נתמנו זה לנשיא וזה לאב"ד' (וכן הק' הרשב"ץ לאבות פ"א מ"י), ומביא שם מס' כנסת הגדולה חו"מ ס"ו (הגהות ב"י אות א') ש'האריך והרחיב פלפולים בקושיא זו'. (25) יומא עא:

(26) ברכות לב. הובא ברש"י שמות לב, ז. וראה גם אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב ריש ע' צד. לוליי מציאותם של בני הדור שהוא נשיא שלהם, לא שייך התואר 'נשיא' – לקו"ש חל"ג ע' 279 הע' 29.

(27) ר"ה כה:

(28) ר"ה פ"ד מ"ד.

והמסורה והזוגות המנויים וידועים לכל בריש מסכת אבות,

אלא קמ"ל שנשיאותו של שמעיה, ש'הראשונים נשיאים'²⁹, הולכת ונמשכת בנשיאותו של הלל, שלכן לא הסתפקו רק בזה ש'הושיבוהו בראש', שבני בתירה ידעו בנפשם שהם עצמם אינם ראויים לתואר ואיצטלא של 'נשיא', ולכן 'מינוהו עליהם נשיא', כדי שיהיו נחשבים כציבור, והוי הקרבת הפסח כמו קרבן ציבור שדוחה את השבת,

ולכן מיד לאחר שנתמנה הלל לנשיא, הודיע הלל לבני בתירה ששמעיה ואבטליון הם 'גדולי הדור', שלכן שפיר נחשב הפסח להיות קרבן ציבור – לשיטתו³⁰ ש'במקום שאין אנשים השתדל להיות איש', שנבחרו להיות מנהיגים מפני שלא היה בישראל כמותם, – נמצא שהם יסוד גדולתו של דור זה³¹.

ולכן רצה הלל ליישב דעתם ולהסביר להם, שעיקר ספיקת בני בתירה אם הפסח דוחה שבת היתה כתוצאה מזה שלא נתחשבו במנהיגותם של שמעיה ואבטליון, שנשיאותם זהו עיקר הכח וה'מנוע' שיוכל הקרבן הפסח להיחשב כמו קרבן ציבור,

ואדרבא, ישנה גם מעלה נוספת בנשיאותם של שמעיה ואבטליון בזה שהיו גרים, ש'לפום צערא אגרא'³².

וכן מצינו בפועל, שהתבטל הלל לפני שמעיה ואבטליון, עד שהתאמץ ועלה לגג בית מדרשם בקור החורף ושלג גדול לשמוע את דברי תורתם³³,

וכן מצינו שהתקשר הלל עם שמעיה ואבטליון גם בניב דיבורו ואופן מבטא שיח שפתותיו: 'הלל אומר מלא הין מים שאובין פוסלין את המקוה . . שחייב אדם לומר בלשון רבו'³⁴.

(29) משנה חגיגה פ"ב.

(30) אבות פ"ב מ"ה.

(31) חיד"א (לחם מן השמים פ' מקץ אות י"ג). פני דוד פ' מקץ אות י"ד. וכ"ה גם בברכי יוסף חו"מ סי' ו' אות ו') מרשב"ץ שם, שמינוהו 'כיון שלא היה בישראל כמוהו בקבלה' ובלחם מן השמים ופני דוד שם מביא ג"כ מריב"א ר"פ משפטים (בשם הר"מ מקוצי, בעל הסמ"ג). ובגליוני הש"ס (לר"י ענגיל) לברכות יט. מביא דוגמא לזה מעיבור השנה בחו"ל, שאם לא הניח גדול כמותו בא"י רשאי לעבר בחו"ל, כמבואר בברכות סג. ובתוס' יבמות קטו. ד"ה אר"ע וסנהדרין יא: ד"ה אין.

(32) כמאמרו של בן הא הא* (אבות פ"ה מכ"א), שלמד מהלל, ש'אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים

לשונה פרקו מאה פעמים ואחד' – חגיגה ט: **.

(33) יומא לה:

(34) עדיות פ"א מ"ג.

ולכן הדגיש הלל שאין זה נלמד רק מ'במועדו', שאולי בזמנם הוי הפסח כקרבן יחיד, שהחיוב מוטל על כל אחד מישראל לשחטו ולאכול ממנו, אלא: 'יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה', כלומר שלא היה זה רק בעבר בדורות שלפנינו, אלא גם היום, הרי סומכין אנו על התאחדותו של הציבור ע"י הנשיא להקריב קרבן תמיד בשבת, וב"ה כח ב"ד יפה גם בזמנינו.

ולא די לנו בכל זה, אלא הוכרח הלל להזכירנו עוד הפעם בשיטה אחרונה, שגם מה ששכח איזה פרטים באופן ההקרבה בשבת, אינו מה שלמד וקיבל מאיזה מקור אחר, אלא גם פרטים אלו שזכר אח"כ ע"י מנהג ישראל, קיבל בשרשו משמיעה ואבטליון.

ואין זה רק כהלכתא למשיחא, אלא אף בזמנינו שאין לנו מקדש, ולא שייך הקרבת הפסח בפועל, הנה ב"ד שחל בשבת ה"ז נוגע ל'סדר אמירת קרבן פסח' כתקנת רבינו הזקן, שאמירת הדברים הוא בחי' 'ונשלמה פרים שפתינו'.



נגלה

שיטת אדה"ז בגדר חצר המהלכת

הרב אברהם הרץ

ר"מ ביישיבה

רב ושל"ח בבנסנהרסט

איתא במס' ב"מ': חצר מהלכת לא קנה. . אמר לי' רב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע לרבא, אלא מעתה, הי' מהלך בספינה וקפצו דגים ונפלו לתוך הספינה, הכי נמי דחצר מהלכת היא ולא קני'. אמר לי', ספינה מינח נייחא, ומיא הוא דקא ממטו לה.

(*) ראה ביאורים לפרקי אבות ח"ב ע' 518 ואילך), שמאמר זה שייך במיוחד לבעל המאמר, בן הא הא, שהיה גר (תוד"ה בר הי הי חגיגה שם. וראה מאמרינו 'מחלוקת ב"ש וב"ה שסופה להתקיים' ובהנסמן שם הערות 89, 91), מפני ש'מציאותו של גר שנתגייר וקיבל עליו תומ"צ. . נעשתה ע"י שקיבל על עצמו (כשנתגייר) צער שלא נצטווה עליו ולא נתחייב בו. . כל מציאותו וכל התומ"צ שלו הם בצער כזה'.

(**) ראה הע' 43 שם: 'ועפ"ז יומתק מה שבעל המאמר 'אינו דומה שונה פרקו... הוא בר הי הי - כי מעלת השונה פרקו מאה [פעמים] ואחד הוא מפני שמשנה טבע הרגילות שלו (תניא פט"ו)'.
(1) ט, ב.

עיי"ש.

והנה כתב אדה"ז בשלחנו² וזלה"ק: אבל אם הולכים בספינה אחת ואמרו נאכל נקבעו באמירה זו אפילו כל אחד אוכל מכיכרו ואפילו שלא על מפה אחת. אבל אם יושבים בעגלה, יש להסתפק אם דינם כרוכבים על גבי בהמה שהעגלה ג"כ מהלכת, משא"כ בספינה שהיא אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה והיא נחה לעולם על אותם המים, או אפשר כיון שהם יושבים בעגלה אחת מצטרפין, משא"כ ברוכבים שאם הם יושבים הרי כל אחד הוא רוכב בפני עצמו. ע"כ.

והנה במקור דבריו (שספינה נחה לעולם על אותם המים רק המים שתחתיה הולכים) מציין אדה"ז לגמרא ב"מ דלעיל, ד"ספינה מינח ניחא ומיא הוא דקא ממטו לה".

וכתבו הראשונים³ בפירוש הגמ' שהספינה מהלכת רק אינה מהלכת מעצמה רק מחמת דבר אחר (המים). וכן כתב הרמב"ם⁴: "ה"ה דגים שקפצו לתוך הספינה קנה בעל הספינה שזו כחצר המשתמרת ואינה חצר המהלכת, שהמים הם שמוליכין אותה ואינה הולכת מחמת עצמה".

וא"כ, צריך ביאור במקור דברי אדה"ז בפירוש הגמ', דפי' דלא כהראשונים שפירשו שהספינה אכן הולכת, רק שאינה נק' הולכת לענין שלא יקנה, ואדה"ז חידש שהספינה אינה הולכת, ונחה על אותם המים, רק המים שתחתיה הולכים?

ויש לומר, שפירשו מבוסס על דברי התוס' שם, דהנה כתבו התוס'⁵: "אע"ג דבפ"ק דקידושין⁶ אמרינן דתלמיד חכם רכוב כמהלך דמי הכא חצר משום יד אתרבאי והוה שפיר דומיא דיד דמינח ניחא וממטו לה עם גופי'. וכן בפ"ק דשבת⁷ אגוז צף ע"ג מים לא הוי הנחה, אגוז בכלי וכלי צף על גבי מים מהו, התם משום דדומיא דמלאכת המשכן בעינן ולא היו מצניעין חפצים בדבר שהיה מתנענע ומתנדנד, אבל גבי קני' כיון שהוא דומיא דידו קני".

והנה יש מן האחרונים⁸ שפירשו בכוונת התוס' ע"ד פי' הראשונים הנ"ל, דאע"פ דרכוב כמהלך דמי לענין קימה מפני ת"ת, וה"נ הספינה מהלכת, אולם לענין קנין כיון

(2) סי' קס"ז סט"ז.

(3) ראה רמב"ן שם. ריטב"א שם.

(4) הל' זכי' ומתנה פ"א.

(5) ד"ה ספינה.

(6) לג, ב.

(7) דף ה, ב.

(8) ראה נחלת משה, בית לחם יהודה, ועוד.

דלמדין חצר מידו, כל שאינה מהלכת מעצמה קנה, ע"ד יד שהולכת, ומ"מ כיון שאינה הולכת מעצמה כ"א מחמת הגוף, קנה, וה"נ הספינה מהלכת מחמת המים, וקנה.

אמנם לפי ז"צ בבהמשך קושיית התוס' שם: "וכן בפ"ק דשבת אגוז צף ע"ג מים לא הוי הנחה, אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים מהו", שמקשים למה בשבת לא חשיב הנחה ע"ד ספינה. וע"ז מתרצים התוס': "משום דדומיא דמלאכת המשכן בעינן, ולא היו מצניעין חפצים דבר שהי' מתנענע ומתנדנד, אבל גבי קנין כיון שהוא דומיא דידו קני". ולפי פי' האחרונים הנ"ל לק"מ, כיון שרכוב כמהלך דמי ולא הוי מונח, ולכן בשבת לא חשיב הנחה, והא דקני הוא דין צדדי בקנין דלמדין מידו שכל שאינה מהלכת מעצמה קני, וא"כ למה צריך טעם שלא יחשב הנחה בשבת דאינה דומה למלאכת המשכן, הרי אפי' בלי זה אין כאן הנחה כלל⁹.

ולהעיר דהתוס' בשבת¹⁰ הביאו הביאור דדומיא דמלאכת המשכן בעינן לבאר גם מדוע אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים מהני, דאפשר דדרך להצניע כלים כך (אף שלא היו מצניעין חפצים במשכן), אבל התוס' כאן הביאו הביאור דדומיא דמלאכת המשכן לבאר מדוע לא הוי הנחה בכה"ג. וצ"ב הרי בפשטות אינו נחשב הנה אלא לגבי קנין, דלמדין מידו.

אמנם לפי פי' אדה"ז יובן המשך דברי התוס', דבקידושין איתא דרכוב כמהלך דמי ולכן יוקשה מדוע כאן לא חשיב כספינה המהלכת, וע"ז תירצו דהכא, לענין קנין, חצר משום יד אתרבאי והוה שפיר דומיא דיד דמינח נייחא וממטו לה עם גופי'.

והפי' דהיד נייח באותו מקום בגוף רק הגוף הוא שמהלך וה"נ הספינה נייחא באותו מקום של המים רק המים שתחתיו הולכים, משא"כ לעניין קימה בפני ת"ח אע"פ שהת"ח יושב במקום א' על הבהמה, מ"מ חשיב כמהלך לענין קימה, כיון שסו"ס יש כאן הליכה של הת"ח שעובר לפניו וצריך לקום לכבודו.

ולפי זה מובן שפיר המשך דברי התוס', דיוקשה מדוע בשבת לא חשיב אגוז ע"ג מים או אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים כהנחה, הרי המים הולכים ולא האגוז והכלי, ואף שלענין קימה מפני ת"ח רכוב כמהלך דמי, מ"מ לענין שבת (שצריך מעשה הנחה בחפץ), האגוז והכלי נייחא על המים כמו בספינה, רק המים שתחתיהם הולכים. וע"ז תירצו דדומיא דמלאכת המשכן בעינן בהנחה בשבת ולכן לא מהני הנחה כזו, כיון דלא היו מצניעין חפצים בדבר המתנענע ומתנדנד. וזהו מקור דברי אדה"ז¹¹.

(9) וכן העיר בספר שערי שמועות.

(10) שם.

(11) וראה תוס' הרא"ש שם.

פלוגתת רש"י ותוס' במיגו דזכי לנפשי' כו'

הת' שמואל אדעליסט

הת' מנחם מענדל שפירא

תלמידים בישיבה

- א -

איתא במכילתין¹ "אמר רמי בר חמא זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, דאי סלקא דעתך לא קנה חבירו תיעשה זו כמי שמונחת על גבי קרקע, וזו כמי שמונחת על גבי קרקע ולא יקנה לא זה ולא זה, אלא לאו ש"מ המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', תדע שאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור, ושותפין שגנבו חייבין מאי טעמא, לא משום דאמרינן מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', ש"מ".

ופרש"י "שותפין שגנבו" - "והאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו". אבל תוס' פי' "שהגביהו שניהם". וצריך להבין במאי פליגי רש"י ותוס'?

ונראה לבאר, דפליגי בגדר "מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'", כדלקמן.

- ב -

והנה, בקצוה"ח² הקשה על תוס' וז"ל "וקשי' לי, דהא אפילו בהגביהו שניהם נמי אי לאו דאמרינן מגו דזכי לנפשי' וכו' לא הוי מהני כלום וכדאמרינן בגמ' שם משום דמעשה זו כמונחת ע"ג קרקע וכו', וכיון דמהני גם בשליח לד"ע בהגביהו שניהם לומר מיגו דזכי לנפשי' א"כ אפי' הגביה אחד אדעת' ואדחברי' נמי נימא מיגו דזכי לנפשי'". עכ"ל.

כלומר, אפי' תוס' - על כרחך אית לי' לסברא ד'מיגו דזכי לנפשי'', דאם לא כן, יהיה כל צד של החפץ כאלו מונחת ע"ג הקרקע, אלא ע"כ אית לי' "מיגו". א"כ, מאי שנא אי אמרינן מיגו בשנים שגנבו החפץ ביחד, או אחד מגביה לדעתו ולדעת חבירו? ולמה לי' לפלוגי על רש"י?

בנתיבות המשפט³ כתב "ובאמת לק"מ, ודברי התוספות מוזקקין שבעתיים",

(1) ב"מ ח, א.

(2) ס' שמ"ח ס"ק ג'.

(3) ס' ק"ה ס"ק ג'.

ונקודת ביאורו הוא, דווקא במקום שאם לא יזכה לחבירו בהגבהה זו - גם הוא בחלקו לא יזכה, פשטה זכירתו בכל החפץ. כגון שנים שהגביהו מציאה, באם חבירו לא יזכה גם הוא בחלקו לא יזכה, מש"ה אמרינן שפיר מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'. אבל בכה"ג דבאם לא יזכה חבירו - מ'מיוכל הוא לזכות, כגון בגונב אדעת' ואדעת חבירו, שהוא בעצם יכול לזכות בכולו לעצמו, בהא לא אמרינן מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'. עכת"ד.

ובפשטות ההסברה בזה הוא, דאמרינן "מיגו" דווקא כששניהם שייכים אל הדבר הנקנה, היינו, ששניהם תלויים זב"ז - שאם האחד אינו זוכה א"א לחול הקנין כלל, בהא אמרינן שפיר שכשהאחד מגביה הרי זה נחשב כאילו שניהם הגביהו, כי בלא שניהם - אין קנין.

וזהו דווקא כששניהם הגביהו הטלית ביחד, שלגבי כל אחד נחשב החלק שביד חבירו כמונח ע"ג הקרקע (אם לא דאמרינן "מיגו"), ולכן כל אחד תלוי בחבירו, ושפיר אמרינן מיגו, אבל אם אחד יגביה לדעתו ולדעת חבירו, מכיון שהוא יכול לקנות לעצמו, מהיכי תיתי דזוכה נמי חברי'? הלא אין לחבירו שום שייכות בעצם להדבר הנקנה, ובכה"ג אכן אין אומרים "מיגו", ואין חבירו זוכה.

ועפ"ז מתורצת קושית הקצוה"ח, שלדעת תוס' אמרינן מיגו דווקא בשנים שהגביהו, ולא באחד שהגביה לדעתו ולדעת חבירו, כנ"ל באריכות.

ועפ"ז לכאורה יש לנו ביאור בדברי תוס', שהגדר של "מיגו" הוא, שמכיון שא"א להיות חלות קנין בלא כל אחד מהם, הנה כשאחד מגביהו, הרי השני "נכלל בו", וזכי נמי לחברי'.

וי"ל, שרש"י ס"ל שהגדר של מיגו הוא היפך ביאורו של תוס', שאמרינן מיגו דווקא אם יכול הוא לעשות הקנין לעצמו. ולכן ס"ל לרש"י בשותפין שגנבו שהוא אפילו אם האחד הגביה לו ולחבירו, וכדלקמן.

- ג -

והנה, החמדת שלמה בסוגיין מביא רא' לרש"י, "דאם נפרש כפי' התוס' אינו מובן לכאורה - אליבא דבאמת דקי"ל כרמי בר חמא, וקשה קושית רבא דלמא משום מיגו דזכי לנפשי', אבל מיגו דאי בעי זכי - לא אמרינן", ומהו המקור לדברי רמי בר חמא שהם ההלכה?

אבל - ממשיך החמדת שלמה - לרש"י, קושיא זו ליתא, כי אליבא דרמי בר חמא אי אפשר לומר סברת "מיגו" בשנים שהגביהו, כי מיגו הוא דווקא כשאחד מגביה לדעתו ולדעת חבירו, כי רק כשהאחד יקנה על כל פנים, גם בלי חבירו, רק אז אומרים

מיגו, אבל לא כשהאחד יקנה רק אם יקנה חברו. לכן במתניתין ששנים או חזין בטלית, ואם לא יקנה האחד גם השני לא יקנה (כי יהי' כמונחת ע"ג הקרקע) אי אפשר לומר שהוא משום מיגו, אלא א"כ הוא מדין "המגביה מציאה לחבירו קנה חברו", ושפיר קיימא לן כרמי בר חמא. עכת"ד.

רואין מכאן, שרש"י ס"ל שהגדר של מיגו הוא כשהאחד יקנה על כל פנים, רק אז אמרינן מיגו דזכי נמי לחבירו, והביאור בזה לכאורה הוא, שרק אם להאחד יש "שליטה גמורה" על הדבר, הרי הוא "בעל הבית" על הדבר, ויכול "לגרור" גם חברו לקנותו, מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', אבל אם מעיקרא אין הקנין מתחיל מבחעדי השני, לשניהם אין קנין, ולא יזכו שניהם.

ובסגנון קצר וחד: לפי רש"י, חברו יכול לקנות רק אם יש "שלימות דיקע" זכי לנפשי', ותוס' ס"ל שחבירו צ"ל "חלק" מה"זכי לנפשי'".



הצורך בדין זכי' לרמי בר חמא

הת' מנחם מענדל בנימינסאן

תלמיד בישיבה

- א -

איתא בסוגיאין (ב"מ ח, א) "אמר רבי בר חמא: זאת אומרת, המגבי' מציאה לחבירו קנה חברו דאי סלקא דעתך לא קנה חברו תיעשה זו כמי שמונחת על גבי קרקע. וזו כמי שמונחת על גבי קרקע ולא יקנה לא זה ולא זה". דהיינו שאם ב' בני אדם מגביהים חפץ, צריכים לכוון שהגבהתו תועיל להשני, ואם לאו חשיב כמו שהחפץ מונח על גבי קרקע.

ודנו הראשונים היכא דבלי אחיזת השני יהי' החפץ מוגבה מעל גבי קרקע על ידי הראשון (ואין השני מסייע בהגבהתו), אם צריכים שניהם לכוון או הגבהת הראשון חשיב הגבהה מעולה בלי השני. לדעת הראב"ד אין צריכים לכוון בשביל האחר והגבהת הראשון חשיב הגבהה, ולדעת הרשב"א (והרא"ש) עדיין צריכים כוונה ואם לאו לא קנה.

ומבאר שסברת פלוגתתם תלוי' על היסוד דקנין הגבהה: לדעת הראב"ד כדי לקנות ע"י הגבהה צריך לעשות מעשה הגבהה, וא"כ במקום שבכחו לעשות מעשה הגבהה אין אחיזת השני חשיב וקנה הראשון, ורק היכא שבעצמו אין כח לעשות מעשה הגבהה בלי צירוף השני שהחפץ יגיע להקרקע, צריך שהשני יכוון שהגבהתו תועיל

בשביל הראשון. ולדעתו זהו פירוש לשון הגמ' "כמי שמונחת על גבי קרקע" – שאם בלי השני יגיע החפץ להקרקע – אינו קונה בלי כוונה, אף שעכשיו השני מגביהו.

אולם לדעת הרשב"א אין ענין שבכח הגברא לעשות מעשה הגבהה, אלא שהחפץ יהי' מוגבה בפועל על ידו. ולדעתו בלי כוונת השני בשבילו, חשיבה השני כהקרקע עצמו (שאין ההגבהה בפועל ע"י הראשון), ואין החפץ מוגבה. ולכן אף אם בכח הראשון להגביהו אינו נקנה, כי הצד השני עדיין כמונח ע"ג קרקע עד שהשני יכוון שמגבי' בשביל הראשון. ומביא רא' לזה מהיכא דהצד השני דהטלית מונח ע"ג עמוד או בהמה שאין הראשון קונה – אף אם בכח הראשון לעשות הגבהה, משום שהם חשובים כהקרקע עצמו.

אבל להראב"ד אין זו רא' , שחילוק גדול יש בין עמוד ובהמה לאדם. שעמוד ובהמה נחשבים כהמשך לקרקע, משא"כ אדם אחר אינו כקרקע. ובפשטות, בעמוד הוא כקרקע ארוך וכשהטלית עליו הוא מקומו. משא"כ אדם הוא דבר אחר מהקרקע וכשהטלית בידו חשיב מנותק ממקומו ואינו על מקומו הרגיל.

- ב -

הרא"ש (בתוס' הרא"ש) ג"כ חולק על הראב"ד, אבל ככל הנראה מטעם אחר מאשר הרשב"א.

וז"ל הרא"ש: "פירש הראב"ד . . ולא מסתבר לי . . והדין נותן דתפיסת כ"א מבטל קנין חבירו כיון דאין תפיסת חבירו מועלת לו כלום. ולא אמרינן חזינן לי' לענין קניית חצי של חברו כאילו הניחה זה ליפול והרי היא מוגבהת מן הקרקע, דאדרבה הרי הוא רוצה לקנות חציו בתפיסתו ותפיסתו לגבי חבירו כמונחת ע"ג קרקע. והרי אמרינן גבי זה רכוב חמור ואחד תפוס במוסירה . . לא מהניא הכא שיקנה הרכוב המוסירה, לפי שתפיסת התפוס במוסירה מצד אחרת מבטלת קנינו כאילו הי' מוטל צד אחד ע"ג קרקע".

משמע מדבריו שאם אין חבירו מכוון בשבילו חשיב תפיסת השני כביטול לקנין הראשון. ויש לבארו בפשטות, שצריך לעשות קנין על כל הטלית כדי לקנות חצי שאוחז, וכשהשני מכוון ג"כ לקנות חצי, קנינו סתירה לקנין הראשון ומבטלו. וא"כ אף שלדעתו צריך רק כח להגביהו ולא שיגבי' הראשון בפועל (כהראב"ד), מ"מ קנין השני מבטל הקנין שעשה. ולכן חולק על הראב"ד במקום שבכח הראשון להגבי', כהרשב"א אבל לאו מטעמי'. דלהרשב"א יש צורך בהגבהה בפועל וא"כ השני חשיב כקרקע ואין קנין לכתחילה. משא"כ להרא"ש אין צריך אלא כח הגבהה, ולכן היכא דאין השני מכוון לקנות לעצמו אכן קונה. וחולק על הראב"ד במקום שהשני מכוון לקנות לעצמו. שלהראב"ד חשיב מוגבה (שאינו כקרקע או עמוד) וקונה, ולדעתו

כוונת השני סתירה לקנינו ומבטל קנינו. א"כ לשיטת הרא"ש החילוק בין עמוד ובהמה הוא, שאינו קונה ע"ד כשהשני מכוון לעצמו – לבין אדם שמגבי' ולא כיוון לקנות לעצמו – שהראשון קונה, הוא כפי הראב"ד ורק שאדם המכוון לקנות לעצמו מבטל קנין הראשון. דאף שחשיב מוגבה כמו אדם רגיל מ"מ כוונתו מבטלת קנין הראשון.

נמצא שלדעת הרא"ש הבעי' כאן הוא בהקנין ולא בהגבהה. שלענין הגבהה מסכים להראב"ד שצריך רק כח לגבות ואף אם אחר הגביהו – וכל החסרון הוא במה שהשני מבטל קנינו. א"כ כדי שיקנו שתייהם צריך כ"א לכוון שקנינם בעצמו יועיל לחבירם, ואין צריכים לכוון שהגבהתם תועיל (כמו להראב"ד – כשאין בכחו להגבי', ולהרשב"א – בכל מקום).

וז"ל רש"י (ד"ה זאת אומרת): "וכשמגבי' מגבי' לדעת שיקנה בה חבירו חצי' . . .", ועפ"ז יש לפרש שרש"י אזיל כדעת הרא"ש.

לפי זה צריך לומר שלהרא"ש אין חילוק בין קנין הגבהה ושאר קנינים, כגון משיכה. שבשניהם אם אחר רוצה לקנות ג"כ מבטל הוא קנין הראשון ואינם קונים. וכעין זה ביאר ג"כ קצוה"ח (סי' רסט) דעת רש"י. משא"כ לשאר הדעות – שיש בעי' בהגבהה – דין זה רק בהגבהה משא"כ במשיכה שנמשך החפץ לשניהם אף כשיש אחר שמושך ג"כ. וא"כ אין צריך שיכוונו שניהם שמשיכתם תועיל לחבירם.

- ג -

והנה, אף שביאור הנ"ל עולה יפה בהסברת המחלוקת, אולי יש לפרשו באופן אחר. ובהקדים:

(א) לפי ביאור הנ"ל בדברי הרא"ש צ"ב בלשון הגמ', שבלי כוונת כל אחד "תיעשה זו כמי שמונחת על גבי קרקע". ולכאורה לפי הרא"ש אין זה הבעי' – שלדעתו אף אם חשיב מוגבה אינו קונה, שהשני מבטל קנינו. א"כ הוא בעי' בהקנין, ומלשון הגמ' משמע שהבעי' בהגבהה.

(ב) לפי הנ"ל דעת הרא"ש הוא שאין חילוק בין הגבהה ומשיכה. ולכאורה לרוב הראשונים יש הפרש ביניהם, ודעת רש"י היא דעת יחיד נגד כל הראשונים. ועוד שאף לרש"י יש החולקים על קצוה"ח ומבארים שאף מלשון רש"י מוכרח שיש הפרש בין הקנינים, וחידוש לומר שהרא"ש סובר שאין חילוק.

(ג) ועיקר, מלשון הרא"ש משמע שהבעי' בהגבהה עצמה ולא בהקנין, (א) שכותב ב' פעמים שאחיות השני מבטל קנין הראשון משום ש"תפיסתו לגבי חבירו כמונחת ע"ג קרקע . . . תפיסת התפוס במוסירה מצד אחרת מבטלת קנינו כאילו הי' מוטל צד אחד ע"ג קרקע" ולפי הנ"ל אין הבעי' משום שמונחת ע"ג קרקע אלא משום שהשני

מבטל קנינו. (ב) כשמביא הביאור לזה שאחיות השני מבטלות קנינו כותב "דאין תפיסת חבירו מועלת לו כלום". ולכאורה לפי ביאור הנ"ל אין הבעי' שאין תפיסת השני מועלת לו, אלא שאף מבטל קנינו – שתפיסת השני סותר קנינו. ולכאורה אי"ז בהדגשה כלל.

ולכן י"ל שגם להרא"ש יש חסרון בהגבהה כהרשב"א (שצ"ל מוגבה בפועל ע"י הראשון). ולכן בלי כוונת השני בשביל הראשון חשיב כאילו הבגד מונח ע"ג קרקע. ורק שחולק על הרשב"א בנוגע להמקום שחשיב קרקע. שלדעת הרשב"א כל אדם – בין כשרוצה לקנות לעצמו בין אם לאו – כקרקע לגבי הראשון. משא"כ להרא"ש רק כשהשני רוצה לקנות חשיב כקרקע. ויש לבאר שיטתו שכדי שדבר ייחשב כקרקע צ"ל דבר חשוב ומציאות המנגדת. ולכן אדם שאינו רוצה לקנות אינו חשיב מציאות המנגדת להיות כקרקע – שאינו מונח בעצם עליו רק כאילו נתעכב בידו. אבל בעצם כאילו תלוי באויר. וא"כ חשיב כאילו הראשון הגבי' הכל ואין אחיות השני חשיב כלל. משא"כ אם השני רוצה לקנות נעשית כמציאות חשובה וחשיב כאילו הבגד בידו בעצם ובכוונה, ולא רק נתעכב. וזהו ע"ד עמוד שהבגד עליו בעצם ולא רק נתעכב שם – שזהו מקומו. וכך נראה מלשון הרא"ש – שתפיסת השני מבטל קנינו משום דאינו מועיל להראשון. וכ"ז רק היכא דרוצה לקנות שאז אין הקנין מועיל וחשיב כאילו מונחת ע"ג קרקע, משא"כ אם אינו רוצה יועיל קנינו שאינו חשיב כמונחת ע"ג קרקע ורק כאילו נתעכב בידי.

ולפי זה מבואר היטב לשון הגמ' "כמי שמונחת ע"ג קרקע" שזה אכן הבעי', ולדעתנו ג"כ יש חילוק בין הגבהה ומשיכה, שבמשיכה אי"צ שכ"א יכוון לחבירו.

- ד -

והנה ע"פ הנ"ל צ"ל שאין רש"י כהרא"ש לדעת הקצוה"ח דלעיל. שלקצוה"ח רש"י סובר שאין חילוק בין הקנינים, משא"כ להרא"ש יש חילוק. ואף שיש לבאר שיטת רש"י בפשטות כהביאור לעיל (ס"ב), מ"מ אינו עולה יפה בלשון הגמ' דלעיל (כמי שמונחת ע"ג קרקע) ולכן אולי יש לבארו באו"א.

בסי' רס מביא קצוה"ח (סק"א) מתשובת הרא"ש (כלל יא סי' א) שחצר שותפין קונה מציאה ע"ד שנים המגביהין חפץ. וקצוה"ח חולק עליו ומבאר שבעצם בשנים שהגביהו לא קנו אא"כ שניהם כיוונו שקנינם יועיל בשביל האחר (ובחצר א"א לזכות בשביל האחר, עיי"ש). ובשב שמתתא (שמעתתא ב פ"ד) מוסיף לבאר הטעם "דאין הגבהה וזכי' לחצי". ומבואר שלקצוה"ח הבעי' בסוגיין אינו חסרון בהגבהה אלא בהקנין – דאין קנין לחצי' ולכן בלי כוונה לחבירו אינו קונה החצי. ולפ"ז אין חילוק בין קנינים, ולכן ג"כ חצר השותפין אינו קונה.

ואולי י"ל שכך היא דעת רש"י לפי קצוה"ח, שהטעם שבלי כוונה לחבירו אינו קונה משום שאין קנין לחצי' ולכן הכוונה שמועיל הוא לכוון שקנינו יועיל בשביל האחר. דאף אם ההגבהה חשיב הגבהה, מ"מ כשהשני תופס בחצי' אין קנין שאין קנין לחצי'. ולפ"ז מבואר זה שלקצוה"ח שיטת רש"י שאין חילוק בין הקנינים – שגם במשיכה אין קנין לחצי' והשני מבטל משיכת הראשון.

ואם כנים הדברים דלעיל אולי יש לבאר שזה שלהרא"ש (בתשובתו) חצר השותפין אכן קונה, משום שלדעתו יש חילוק בין הגבהה ושאר קנינים. ולכן אף שבהגבהה צריך כ"א לכוון ואם לאו לא יקנו, מ"מ בקנין חצר יכול הקנין להעשות לשניהם בב"א².



בדין רוב אי הוה בגדר ודאי או ספק

הת' אליהו ברוך טיאר

תלמיד בישיבה

איתא במכילתין¹: "תנן קפץ א' מן המנויין לתוכן כולן פטורין (היה מעשר טלאים והתחיל למנות כשהיו יוצאים בפתח הדיר ועד שלא הגיע לעשרה קפץ א' מן המנויין לתוך הדיר ואינו מכירו. כולן פטורין. בין אותן שיצאו בין אותן שבתוך הדיר ואפי' הן אלף, שיצאו פטורין שהם מנין הראוי, שכשמנאן היה המנין ראוי להשלים ולבא לכלל מעשר, ואמרינן בבכורות והכא מיייתנין לה מנין הראוי פוטר. ואותן שבתוך הדיר פטורין משום זה המעורב דכל אשר יעבור תחת השבט אמר רחמנא ולא שעבר כבר,

(1) יש המבארים שיטת רש"י שיש חסרון בהגבהה ולא שאין קנין לחצי'. והוא ע"פ דברי רש"י לקמן (ד"ה אלא תפוס במוסירה – ט, א) "והלא ראשה השני מונח במקומו והגבהת הפקר לא קניא עד דקרק לכולי". ומ"מ י"ל הנידון שם ענין אחר מהגבהת מציאה. דבאמת לרש"י הבעי' בהקנין – דאין קנין לחצי' – ורק שבהגבהת מציאה ויש אחר שתופס בחצי', כדי לקנות צריך כוונה שקנינו יועיל להראשון. משא"כ בהמוסירה חצי' מונחת במקומה, ולכן כדי שיקנה צריך להגבי' הכל מע"ג קרקע. אבל לא משום חסרון בהגבהה אלא משום שאין קנין לחצי' וכשהצד השני מונח ע"ג קרקע אינו קנים שלם. נמצא שהבעי' א' (שאין קנין לחצי') אבל העצה שונה במציאה ומוסירה. ושור' ביאור כזה בחידושי ר' נחום (אות רצז) אך הוא מבאר בהרא"ש.

(2) וזה שמדמה קנין חצר לשניים שהגביהו רק להפועל ממש – ששניהם קונים, ואף שבהגבהה צריך שכ"א יכוון לחבירו ובחצר אי"צ.

וכל חד מינייהו ספק כבר עבר הוא. רש"י).

והקשו בתוס': "תימה דליבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר". ונשאר בקושיא. וכן מקשה בתוס' הרא"ש, ומתריך בזה"ל: כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשר ממה נפשך פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, ואפי' כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין דכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י ביטול ברוב. אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי. עכ"ל. היינו שהרא"ש מבאר ענין ביטול ברוב שלא יצא מגדר ספק עדיין ולא נשתנה להיות בגדר ודאי חייב.

ובשו"ת הגרע"א³ מקשה על יסוד זה דא"כ ליכא דין מעשר בהמה כלל דהרי בכל בהמה אפשר שהיא טרפה ואינה מחוייבת במעשר, אלא עכצ"ל דאזלינן בתר רובא, דרוב בהמות כשרות, ואי נימא דרוב אינו בגדר ודאי הרי כל מעשר בהמה אינו אלא ספק?

וכע"ז הקשה בשב שבעתתא⁴ מהדין שממזר אסור בקהל ודאי, ובקהל ספק מותר (כמבואר בקידושין⁵ שיש ע"ז לימוד מיוחד מקרא), והרי בכל ישראל אפשר דלאו אביו הוא כמבואר בחולין⁶ דמקשה "וניחוש דילמא לאו אביו הוא", ומתריך: "משום דרוב בעילות אחר הבעל", ואזלינן בתר רובא, וא"כ הרי כל ישראל אינם בגדר "קהל ה'" אלא מדין רוב, ואי נימא דרוב אינו כודאי הרי אין קהל ודאי, וממזר יהי' מותר בכל ישראל.

ותריך הגרע"א וז"ל: ובזה מיושב מה דקשה לי לכאורה לשיטה זו דרוב לא מיקרי ודאי, איך מצינו קהל ודאי, דלא יבא הא לא הוי ודאי דשמא זינתה אמו ולא הוי רק רוב בעילות אחר הבעל, דמ"מ לא הוי ודאי . . דאיך משכחת קהל ודאי. ולפי דברינו ניחא, דמיד כשנולד דנין לכמה דברים אם הוא בנו של זה בעל אמו, וכיון דהחזקנו אותו . . עכ"ל, והיינו דכיון דלגבי הלכות אחרות לפני העלות הספק לדין חתנות עם ממזר אזלינן בתר רובא, והחזקנו אותו כ"קהל" ודאי לענינים אלו, כן מעמידים אותו על חזקתו לענין חתנות, ובגדר ודאי. ועד"ז בנוגע לחיוב מעשר בהמה, כיון דבלא"ה מחזיקין בהמה ככשרה לענין אכילה, במילא מתחייב במעשר ג"כ. משא"כ הכא

(2) ד"ה קפץ.

(3) מהדו"ת סי' קח.

(4) שמעתתא ב' סי' ט"ו.

(5) עג, א.

(6) יא, א.

בקפץ א' מן המנויין לתוכו, אין זה נוגע כ"א לדיני מעשר בלבד, ולכן כל הדין דאזלינן בתר רוב מתחלת עכשיו, ובזה הוי בגדר ספק, ועשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק, ופטורה מן המעשר.

ההקשה בקובץ הערות⁷ על דברי הגרע"א, מדין פלגינן נאמנות, וכדאיתא בגיטין⁸, שעבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויים לך עצמו קנה ומשתחרר, משום דבזה תיקנו רבנן דאמירת בפני נכתב הוי כקיום, אבל נכסים לא קנה דע"ז בעינן עדים גמורים. ועד"ז איתא בעד א' שמעיד שמת בעלה דנאמן להשיאה דמשום עיגונא היקלו בה רבנן וגובה כתובתה, אבל אין הבן יכול לירש הנכסים בעדותו דבדיני ממונות בעינן שני עדים, והיינו משום שהם ב' דינים חלוקים. דמיתת האב פועל ב' דינים, היתר האשה להנשא וירושת הבן, אבל אין הירושא תוצאה מהיתר האשה להנשא (אולם כתובת האשה נגבית בעדותו, דתביעת הכתובת היא תוצאה מהיתר הנישואין (כדכתב לה בכתובתה בהדיא דכשתנשא לאחר תתבע כתובתה)) ופלגינן נאמנות העד. וא"כ עד"ז בנדו"ד, נימא דפלגינן חזקתי, שאף שלגבי איסורים אזלינן בתר רובא, מ"מ לגבי דיני ממונות לא אזלי' בתר רובא, שהרי הדין ממונות אינו תולדה מהאיסור, וכן חיוב מעשר אינו תולדה מהיתר אכילה והם דינים חלוקים שאינם תלויים זב"ז, ולמה לא נימא פלגינן הנאמנות, ויפטר ממעשר כיון שאינה עשירי ודאי.

ונראה לבאר בזה, ליישב דעת הגרע"א, דהנה, הגרע"א תלה דינו בזה ש"כבר דנו לדברים אחרים", דבזה דוקא אמרי' דרוב כודאי. ובנידון הבמהמה נידון הבהמה מכבר כודאי כשר, ולכן אמרי' שמעמידין אותה על חזקתה, ומתחייבת במעשר. משא"כ בנידון האשה והעבד לא הוחזקו מכבר כודאי, ושני הדברים חלים בבת אחת. ובזה שפיר אמרי' דפלגינן הנאמנות. וק"ל.



תירוץ קושיית הנוב"י בסוגיית ההוא רעיא

הת' יוסף מנחם מענדל טעננבוים

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹: "ההוא רעיא דהוו מסרי לי' כל יומא חיותא בסהדי, יומא חד

(7) אות רמ"ג.

(8) ט, א.

(1) ה, א.

מסרו לי' בלא סהדי, לסוף אמר להו לא היו דברים מעולם, אתו סהדי אסהידו בי' דאכל תרתי מינייהו, אמר ר' זירא: אם איתא לדר' חייא קמייטא² משתבע אשאר. אמר לי' אביי: אם איתא – משתבע? והא גזלן הוא! אמר לי': שכנגדו קאמינא עכ"ל הגמ'.

הקשו התוס'³ "וא"ת מאי שנא דבחדש על השבועה שכנגדו נשבע ונוטל, אמאי לא אמרינן 'מתוך שאינו יכול לשבע – משלם' כדאמר גבי 'חמשין ידענא וחמשין לא ידענא' וב'נסכא דר' אבא"? ותירצו התוס' בתירוץ הא': "וי"ל הכא אי אמרינן משלם – לא שבקת לי' חיי דכל העולם יביאוהו לידי שבועה ויטלו כל אשר לו". דהיינו: אם אומרים שחשוד חייב שבועה – ההלכה הוא "מתוך שאינו יכול לישבע – משלם" – משהו ילוה מעות לחשוד והמלוה יתבע ממנו הרבה יותר ממה שבאמת הלווה לו, והלוה – החשוד יודה למספר המעות שהמלוה באמת הלוה לו – שהוא מקצת ממה שהמלוה תובע ויתחייב שבועת מודה במקצת ו"מתוך שאינו יכול לשבע – משלם" כל מה שהמלוה תובע, אבל כשאומרים "שכנגדו נשבע ונוטל" שהנתבע משלם רק אם התובע נשבע על תביעתו – המלוה לא ישבע לשקר כדי לקבל מהלוה יותר ממה שבאמת הלוה לו.

ובשו"ת נודע ביהודה⁴ הקשה וז"ל "קושיא, מי פתי יסור הנה וילוה לחשוד פן יהי' כופר הכל" דהיינו: למה חוששים שמישהו ילוה מעות לחשוד בכדי לקבל ממנו יותר, הרי מסתמא אנשים לא ילוו לו כי הם חוששים שאולי יכפור הכל ואז המלוה לא יקבל ממנו שום מעות – לא רק שלא יקבל מה שתובע אלא אפילו מה שבאמת הלווה לו לא יקבל – המלוה יפסיד מעותיו (כי כופר הכל פטור משבועה וממילא לא שייך "מתוך שאינו יכול לישבע – משלם")? ומתרץ ב' תירוצים (א) חוששים שמישהו ילוה לחשוד בפני עדים ולאח"כ יתבע ממנו הרבה יותר ויביא העדים על מה שבאמת הלוה לו – מקצת ממה שתובע, ובזה יש לומר 2 אופנים (1) הלכה כר' חייא קמייטא שאם הנתבע כופר הכל ועדים מעידים שחייב במקצת הוא מחייב שבועת מודה במקצת, וכאן הנתבע הוא חשוד שאינו יכול לישבע וממילא "מתוך שאינו יכול לישבע – משלם" כל מה שהמלוה תובע, דהיינו: גם אם הלוה – החשוד יכפור הכל – המלוה יקבל כל מה שתובע (2) גם אם אין הלכה כר' חייא קמייטא, אבל מ"מ מפני שההלוואה הי' בפני עדים, הלוה – החשוד יודה במקצת – יודה למספר האמת שהמלוה באמת

(2) ג, א.

(3) ה, א ד"ה שכנגדו קאמינא.

(4) מהדו"ת חו"מ סי' יז (תשובה מבן המחבר).

הלוח לוי, כי אינו יכול להעזיז לכפור הלוואה בעדים⁵ ויהא מחוייב שבועת מודה במקצת וכאן הוא חשוד וממילא "מתוך שאינו יכול לישבע - משלם" כל מה שהמלוה תובע, דהיינו הלוח - החשוד לא יכפור הכל. ב) חוששים למקרה שמישהו הלוח לאדם אחר הלוואה ולאח"כ הלוח נעשה חשוד ואז חוששים שהמלוה יתבע ממנו הרבה יותר ממה שבאמת הלוח לו, דהיינו: המלוה אינו פתי - כי המעות הם כבר אצל החשוד⁶.

ואולי י"ל עוד תירוץ, ובהקדים שלקמן בגמ' - בפרק השואל⁷ - כשמדובר אודות המקרה של "חמשין ידענא וחמשין לא ידענא" גם שם ביאור התוס'⁸ למה בחשוד שמחוייב שבועה אבל אינו יכול לישבע (מצד היותו חשוד) לא אומרים "מתוך שאינו יכול לישבע - משלם", והוא כמו שמבאר כאן אבל בפרטיות יותר, וז"ל: "דבענין אחר לא הוי אפשר שמי שהיה רוצה היה מלוה לו פרוטה ויתבע כל אשר לו ויהא מודה מקצת כמה שחייב ויתחייב שבועה ומתוך שאינו יכול לישבע - יקח כל אשר לו בלא שבועה, לכך תקנו שישבע שכנגדו".

והנה אולי הסיבה לזה שהתוס' דייקו "שמי שהיה רוצה היה מלוה לו פרוטה" הוא לתרץ השאלה "מי פתי ילוח לחשוד פן יהי' כופר הכל": מפני שזהו רק פרוטה - לא איכפת למלוה להלוותו לו ולתבוע ממנו הרבה יותר ממה שבאמת הלווה לו, כי יש שתי דברים שיכולים לקרות: או הלוח - החשוד יודה במקצת ויהא מחוייב שבועת מודה במקצת ו"מתוך שאינו יכול לישבע - משלם" והמלוה יקבל את כל מה שתובע (וזהו מה שהמלוה רוצה). או הלוח - החשוד יכפור הכל והמלוה לא יקבל שום דבר - לא מה שתובע, ואפילו לא מה שבאמת הלוח דהיינו שהמלוה יפסיד מה שבאמת הלוח לו אבל מפני שהלווה לו רק פרוטה - למלוה לא אכפת להפסיד פרוטה.

ולפי ביאור זה - שהחשש "מי שהי' רוצה הי' מלוה לו . . ויתבע כל אשר לו" הוא דווקא בפרוטה - אין צריכים לומר שהחשש הוא דווקא שילוה לו בפני עדים (תירוצ' הא' של הנודע ביהודה) - כפשטות ל' התוס', שאינו כותב שחוששים שילוה לו בפני עדים, וגם אין צריכים לומר שהחשש הוא רק במקרה שהלווה לו קודם שנעשה חשוד (תירוצ' הב' של הנודע ביהודה) - כפשטות ל' התוס' "הי' מלוה לו" שהוא ילוח לו -

5) דווקא הלוואה בעדים, אבל בלא עדים - יוכל להעזיז לכפור הלוואה, אע"פ שיש כלל "אין אדם מעזיז פניו בפני בעל חובו" - כי כאן מדובר אודות חשוד (ולכן יש בכלל השאלה "פן יהי' כופר הכל").

6) בהתשובה רוצה לומר שאין לומר - כמו שרצה הכותב אליו לומר - שמפני קושיא זו - ראי' שהלכה כר' חייא (אופן 1 בתירוצ' הא') כי אם אין הלכה כר' חייא אין יכולים לתרץ הקושיא, אלא אפי' אם אין הלכה כר' חייא - ג"כ יכולים לתרץ הקושיא (אופן 2 בתירוצ' הא') (וגם תירוצ' הב').

7) צח, א.

8) ד"ה מתוך שאינו יכול לישבע משלם.

לחשוד, שכבר חשוד (ולא – שמה שכבר הלוח לו – קודם שנעשה חשוד – הוא יתבע ממנו ויותר מזה – אחרי שנעשה חשוד)⁹.



קנין חליפין בדבר החוזר לבעלים

הת' מנחם מענדל פרידמאן

תלמיד בישיבה

- א -

כתבו התוס' במס' ערכין¹ שכל דבר החוזר לבעלים (כגון מתנה ע"מ להחזיר, שאלה, או שכירות) אינו נקנה ע"י קנין חליפין, דומיא דטובת הנאה דגבי' אמרינן² שאינה בגדר ממון להיות נקנה בחליפין, עכת"ד. עיי"ש.

והקשה בקצוה"ח³, דלכאורה מקור דין חליפין אתיא מהגואל ובעו⁴ והתם הגואל הי' יורש בשדה וסוף השדה לחזור אליו ביובל, ומ"מ הקנה ע"י חליפין, וא"כ, כן יש לנו ללמוד בכל גווני, דאפשר לקנות ע"י חליפין אפי' דבר שסופו לחזור, וקשה על דברי התוס', ונשאר בצע"ג.

- ב -

ונראה לתרץ, ובהקדם חקירת הגאון הרוגוצובי ז"ל⁵ ביסוד דינא ששדה אחוזה חוזר לבעלי' ביובל, דאיכא לפרש בב' אופנים: א) שהשדה קנויה ללוקח במכירה גמורה

(9) בתוס' כאן אינו כותב פרטים אודות מה בדיוק החשש ולכן קל לומר שחוששים שילווה לו בפני עדים (תירוץ הא' של הנודע ביהודה) או שחוששים למקרה שהלוח לו קודם שנעשה חשוד (תירוץ ב' של הנודע ביהודה), אבל בתוס' בפרק השואל – שהוא אותו ביאור מה שתוס' אומר כאן (רק בפרטיות יותר) – לכאורה אינו פשוט ל' התוס' לומר שילוח לו בפני עדים או שחוששים למקרה שהלוח לו קודם שנעשה חשוד.

(1) כט, ב ד"ה ולא.

(2) ב"מ יא, ב.

(3) סי' קצ"ה סק"ח.

(4) ראה רות ד, ח.

(5) עיין מפענח צפונות פ"ג סכ"ג. והעירני מו"ר הגאון ר' אברהם י"ב גערליצקי שליט"א מה שביאר כ"ק אדמו"ר (שיחת קודש י"ב תמוז תשל"ז סכ"ד) בדברי הגאון ז"ל.

שיהי' ברשותו לעולם, וחזרתה ביובל הוי "אפקעתא דמלכא"⁶. היינו, שהוא ענין צדדי שהשדה חוזרת לבעלי' הראשונה והני כמו מרי' הוא דרביע עלי' ללוקח. ב) דקנין הלוקח בשדה מלכתחילה הי' רק עד היובל. והנפק"מ בין ב' הצדדים הי' בנידון שמכר אחד שדה לחבירו בזמן שהיובל נוהג ואח"כ נתבטל היובל (כמו שהיה בזמן ביהמ"ק הראשון דלכו"ע הי' היובל נוהג ונתבטל, כמ"ש ברש"י: "מכאן הי' ר"י אומר עתיד היובל שיפסוק"), דאי נימא כצד הראשון (שהשדה מכורה ל"צמיתות", אלא שהיובל מפקיע המכירה כ"אפקעתא דמלכא"), יעמוד השדה ברשות הקונה לעולם, כיון שאין אפקעתא והרי המכירה היתה מכירה עולמית, אולם אי נימא כצד השני (דמלכתחילה השדה מכורה רק עד היובל), יחזור השדה לבעלי' בשנת החמישים (השנה שהי' צ"ל יובל) כיון שהמכירה נעשתה בזמן שהיובל נוהג וא"כ נמכרה רק עד שנת החמישים.

והביא הגאון ז"ל ראי' לאופן הא' (דהוי אפקעתא דמלכא) מהא דאמרינן במס' ב"מ⁸, שהמוכר שדה לחבירו למשך זמן מסוים, אין השדה חוזרת ביובל, אולם המוכר שדהו סתם, חוזרת ביובל⁹. ולכאורה, אי נימא כאופן הב' (דמלכתחילה לא נמכר השדה אלא עד היובל), אין הבדל בין המוכר שדהו סתם למוכר לזמן מסוים דאין נפק"מ לחלק, אלא עכצ"ל כאופן הא' (שהשדה מכורה ל"צמיתות", אלא שהיובל מפקיע המכירה כ"אפקעתא דמלכא"), דעפ"ז יובן החילוק בין המוכר שדהו לזמן מסוים למוכר סתם, עיי"ש.

- ג -

וע"פ יסוד זה יתורץ שפיר קושיית הקצוה"ח, דלעולם א"א לקנות דבר החוזר לבעלים בקנין חליפין, ומ"מ שאני המוכר שדהו (שאפשר בחליפין) כיון דבאמת קנין שדה הוא קנין עולם, והא דיוצא ביובל הוא מצד דבר צדדי גרידא (אפקעתא דמלכא), והוי כמו מרי' הוא דרביע עלי' ללוקח להחזיר השדה ביובל כנ"ל, ולא דמי למתנה ע"מ להחזיר (ושואל ושוכר), שא"א לקנות בקנין חליפין, משום דבעצם הוא דבר שסופו לחזור למוכר, וכמ"ש התוס' כנ"ל. ודו"ק.



(6) ב"מ קט, א.

(7) מסעי לו, ד ד"ה ואם יהי' היובל.

(8) עט, א.

(9) וראה בשיחה הנ"ל שמבאר כ"ק אדמו"ר הסברא לחלק בין קנין סתם לקונה לזמן מסוים, עיי"ש.

בגדר "כריתות בעינן"

הת' אהרן שאלער

תלמיד בישיבה

- הקדמה -

בב"מ (ז, א) איתא: "תני רב תחליפא בר מערבא . . שנים אדוקים בטלית, זה נוטל עד שידו מגעת . . .". וילפינן מהכא דין דר' משרשיא, "אמר רב משרשיא ש"מ האי סודרא כיון דתפיש שלש על שלש קרינן בי' "ונתן לרעהו" דכמאן דפסיק דמי וקני", כשם שבשנים אדוקים כ"א קונה מה שבידו אע"פ שיש "אחד" שתופס אותו עמו.

ומקשה הגמ', "ומאי שנא מדרב חסדא, דאמר רב חסדא, גט בידה ומשיחה בידו, אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אינה מגורשת ואם לאו, מגורשת". כלומר אם בשנים אדוקים קונה ואף נק' "ונתן לרעהו" לקנות בקנין סודר, למה אינו נק' "ונתן בידה" בגירושין (צריך להדגיש שאין נתינה בגירושין מדין קנין וזכי' כלל, אלא קושיית הגמ' היא אם נק' נתינה לגבי עניננו, מאי שנא התם)?

ומתרצת "התם כריתות בעינן וליכא" ומוסיף "הכא נתינה בעינן והא איכא".

- חקירה -

מתחילתו יש לחקור בכוונת תירוץ הגמ' שאפשר לפרש בשני אופנים:

(א) אין הכי נמי ש"מקום שידו מגעת" נק' נתינה בכל מקום שהוא, אלא שבגירושין אינו חל מצד דין צדדי שבעינן כריתות גמור.

(ב) בגירושין אין נתינתו כשאר נתינות אלא "התם כריתות בעינן", שצ"ל נתינה שהיא כריתות גמור ואם לאו אינו נתינה כלל.

אבל אחר קצת עיון יש לומר ששני אופנים אלו כלולים משנים ויש ארבעה אופנים ביחס דין כריתות בגירושין לנתינת גט, ואלו הם:

(א) גדרה של הנתינה הוא כריתות, ואם חסר כריתות בכל אופן אינה נתינה כלל, וצריך נתינה מחדש.

(ב) אע"פ שכריתות הוא דין בנתינה, יש לחלק בין התחלת וגמר הנתינה, ולכן אף

(1) לשון הפסוק בקנין סודר.

(2) תוס' הרא"ש.

אם אחר נתינת הגט כדבעי חסרה כריתות גמורה, אם גומר הכריתות "כנתינה אריכתא דמי"³ ומגורשת.

(ג) כריתות הוא דין נוסף המעכב גירושין.

(ד) הנתינה עצמה א"צ כריתות עד כדי כך שאם נתן לה בתורת פקדון (שלא לשם כריתות) מועילה הנתינה (וצריך רק לומר "הא גיטך").

ויש כמה נפק"מ ביניהם.

ויש לברר שיטות הראשונים בזה.

שיטת התוספות - א

מכל הדעות, שיטת התוס' היא הברורה ביותר. הם כתבו בנוגע למקרה שגט בידה ומשיחה בידו ויכול לנתקו, ואח"כ קפצה היא ידה, ומפני זה אינו יכול לנתקו, ". . שהרי כשנתן בידה קודם שקפצה ידה הי' יכול להביאו אצלו והקפידה לא עשה הוא אלא היא והוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע דאינה מגורשת דלא קרינן ב' ונתן בידה . . ". וכ"ש וק"ו אם לא קפצה ידה שאינה נתינה כלל.

לפי התוס' תירוץ הגמ' "התם כריתות בעינן" הוא שצ"ל נתינה שכל גדרה כריתות ואם אינו כן אין זה נתינה כלל.

וכ"כ הב"ח⁴ וז"ל, ". . דכיון דבשעת שנתן הגט בידה היתה המשיחה בידו והי' יכול לנתקו ולהביאו א"כ אין זה גט כריתות בשעה שנתן בידה ואע"פ שאחר כך סילק ידו . . ליכא נתינה אלא כבר מונח בידה והוא כמו טלי גיטך מעל גבי הקרקע ופשוט הוא".

וגם השיטה מקובצת⁵ מביא דעת התוס' (ומובא לשונו לקמן).

ביאור סברת התוס' בד"א

כמה מהמפרשים⁶ אומרים (ואף באופן קשה על דברי תוס') שא"ל שמשיחה בידו הוי כטלי גיטך על גבי הקרקע דלמה גרוע מעייק לה חרצי', שהנתינה מועילה אחר גמירתה?

(3) ריטב"א גיטין עח, ב.

(4) קלח סק"ג.

(5) ב"מ ז, א.

(6) ריטב"א, שיטה מקובצת בשם רבו, ישועות יעקב ועוד.

בדא"פ יש לתרץ דברי תוס' שמפרש הגמ' באופן אחר מכל הראשונים.

באבני מלואים⁷ מביא מחלוקת ראשונים בנתן גט בתורת פקדון אם מועילה הנתינה לגרושין, ומבאר שזה גופא תלוי במחלוקת אם צ"ל הנתינה לשם גירושין ואם לאו.

ומכריח שלפי התוס' הנתינה צ"ל לשם גירושין וגם כתב "וא"כ איכא למימר דהיכא דלא הי' הנתינה לשום גירושין כלל אלא לשם פקדון לא קרינן בי' ונתן כלל".

וא"כ, שלפי תוס' צ"ל לשם גירושין, אפשר שסברתם במשיחה בידו אינה רק מפני שהוא יכול לנתקו ולכן אינו כריתות, אלא שזה שהוא נותן באופן שיכול לנתקו (ולא שמצדה אינו יכול) גילוי מילתא הוא שאין כוונתו לגרש, ואינו לשם כריתות, ולא קרינן בי' ונתן כלל.

(ואפשר דמפני זה כתבו התוס' "והקפיצה לא עשה הוא אלא היא", ולא הנתינה, שאין החסרון בהנתינה עצמה, אלא הגילוי דעת.

אבל השיטה מקובצת מביא דעת תוס' וכתב ". . היא גרמה הנתינה ולא הוא". וצ"ע. אבל כל זה לאו דוקא).

אבל אפי' בלא"ה ברור שזו שיטת תוס' מאיזו סיבה שתהי'.

שיטת הר"י - ב

כמה מהמפרשים מביאים דעת הר"י שאפי' בקפצה ידה מגורשת. וצריך לברר שיטתו.

בשיטה מקובצת הנ"ל: "ור"י כתב שאפילו אינו יכול לנתקו ולהביאו אצלו מפני שהחזיקה האשה בגט, מגורשת כיון שברצון הבעל הגיע לידה והיא קפצה ידה מתוך כך כאלו ברצונו תפסה דמי והרי היא מגורשת . .".

מדבריו אינה ברורה כ"כ כוונתו בנוגע לענינו, אבל בלשון הרא"ש⁸ יותר ברור וז"ל ". . ור"י אומר דמיקרי שפיר נתינה כיון שהוא התחיל הנתינה קרינן בי' שפיר ונתן אע"פ שהיא גמרה הנתינה . . כלומר אע"פ שכריתות היא גמר הנתינה עצמה ואינו דין בפ"ע יש לחלק בין התחלה והגמר.

ויותר ברור בדברי הריטב"א⁹ שבפשטות הוא כר"י (וכן כתב בהערה 189 שם) וז"ל,

(7) קלו ס"ב.

(8) גיטין עח, ב.

(9) שם.

" . משום דאכתי אגיד ב' בבעל ובעינא נתינת כריתות", נתינה שכל גדרה כריתות, "ולכא. מיהו אי שדי למשיחה מידי' מקמי דליפוק גיטא מידה דאיתתא מגורשת, דכנתינה אריכתא דמיא . . אפי' אי לא קפצה ידה אגיטא אלא לבתר דנפיק כולי' מידי' דבעל ואפי' לאחר זמן, ולא אמרי' כיון דמשעת נתינה וזרק' לא איגרשא ב' דהא הי' יכול לנתקו ולהביאו אצלו אע"פ דבתר הכי קפצה ידה לא הוי גט, אלא כיון דכי מטא לידה מחמת נתינה דבעל הוא דמטא לידה, כי קפצה ב' בתר הכי נתינה אריכתא היא, מידי דהוה אנתן בידה והיא ישנה וניעורה קוראה והרי הוא גיטה . . ותו דלא גרע מהיכא דעיין לה חרצ' . .".

(והר"י בתוס' בגיטין שכתב בדומה לרבינו תם, יש אומרים שאין זה הר"י שבשאר מפרשים, אלא ר"י אחר, וצ"ע).

ובשאלות ותשובות אדמו"ר הזקן סימן ל"ה מבאר שיטת הר"י וכמה מהמפרשים וז"ל "דכשהבעל התחיל הנתינה אף שהאשה גמרה מקרי ונתן, היינו טעמא משום שהתחלת נתינת הבעל היא הגורמת המביאה לידי גמר נתינה על ידי האשה . .".

ונמצא מכל זה ששיטת הר"י היא כאופן הב' הנ"ל, שאע"פ שכריתות הוא דין וגדר בנתינה עצמה, יש לחלק בין הנתינה עצמה והכריתות.

שיטת הרמב"ם - ד (ע"פ אבני מילואים)

הרמב"ם כתב בהלכות גירושין¹⁰: "זרק הגט לידה והי' קשור במשיחה וקצת המשיחה בידו. אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אינה מגורשת עד שתפסק המשיחה ואם אינו יכול לנתקו הרי זה מגורשת".

ובאב"מ הביא דעת הר"ן והרשב"א בנוגע למי שנתן גט בתורת פקדון ואח"כ אומר "הרי זה גיטך", וכתב "נראה דלדעת הרשב"א והר"ן כיון דמכשרי כל שבא לידה מן הבעל בנתינה גמורה ואפי' לשום פקדון גבי גט בידה ומשיחה בידו מהני אפי' אומר לה תהא מגורשת בו אחר שקפצה ידה דהא גט בידה ומשיחה בידו מקרי נתינה מעליא כדאיתא בפ"ק דב"מ . . וא"כ כיון דלכל מילי מקרי שפיר נתינה שלימה . . דאפי' נותן לה בתורת פקדון מקרי שפיר נתינה . . ואע"ג דבשעת נתינה לא הי' לשום כריתות . . טעמא דרא"ש דס"ל דלא מהני נתינה לשום פקדון אלא לשום כריתות . .".

כלומר, שאם אומרים שאינו צריך אפי' לשם כריתות (וכן נתינה בתורת פקדון מעליא) אין כריתות מעכבת בהנתינה עצמה כלל עד כדי כך שאינו צריך אפי' לשם כריתות וזהו אופן ד' הנ"ל. וזה הוא אופן "אין הכי נמי" לגמרי.

ועוד כתב שזוהי שיטת הרמב"ם, מיוסד על דיוק לשונו "ובהכי ניהא מ"ש הרמב"ם פ"ה מהל' גירושין דאינה מגורשת עד שתפסוק המשיחה, משמע דלאחר שנפסק המשיחה הוי גט ולא הוי כטלי גיטך מע"ג קרקע כיון שכבר הי' נתינה שלימה וכיון שבא לידה בנתינה שלימה אפי' לשום פקדון מהני .".

ובסימן קלו כתב באריכות בנוגע למחלוקת זו, אם נתינה לשם פקדון הוי נתינה, ותולה מחלוקת זו במחלוקת אם הנתינה עצמה צריכה להיות לשם כריתות, ואומר שאפשר ששיטת תוס' היא שצריך לשמה, ולשיטת הר"ן והרשב"א בתורת פקדון מועיל.

(וצריך להדגיש שאפי' לשיטה זו, אין גיטין מתורת קנין וזכי', אלא היא גזירת הכתוב "ונתן בידה" כמו שהוא עצמו כתב בקצה"ח, אלא שאם יש קנין יש נתינה ג"כ בכמה מקומות כמו פקדון).

שיטת רש"י - אולי כאופן הג'

עד כאן נמצאו אופנים א, ב, וד. וצ"ע אם יש אופן ג', שכריתות הוא דין בפ"ע, אלא שצ"ל לשם כריתות לכה"פ.

מדיוק לשון רש"י נראה במוחש שכריתות הוא דין בפני עצמו. בסוגיין כתב על ההו"א אינה מגורשת: "אלמא לאו נתינה היא", ובמסקנה, "כריתות: הבדלה שיהיו מובדלים זה מזה והרי אגודים הם בחוט זה", שהם אגודים, ולא שיש חסרון בהנתינה כלל!

(ולשון זה נמצא גם בקידושין, "לדבר הכורת: שיהא הספר מבדילן ולא שיהא בו תנאי האוגדן". ובגיטין "בעינן כריתות וליכא: דהא אגידה בי' לגבי' דהוא גברא").

ובישועות יעקב הקשה על תוס' שהוא כטלי גיטך ע"ג קרקע (ואפשר לתרץ זה כנזכר לעיל) והביא דברי רש"י וכתב בשמו "ופירש"י דאף דחשיב נתינה מ"מ כיון דאינן מובדלין זה מזה ע"י המשיחה שהוא ביד הבעל ויכול לנתקו ולהביאו לא חשוב כריתות עכ"ל .", ומאריך בסגנון זה. ולכן ברור שדעת רש"י היא שכריתות הוא דין בפ"ע ולא גדר בנתינה.

אבל עוד צריך לבאר אם לשיטתו אף אין צריך לשם כריתות כאופן הרמב"ם, או כאופן הג'.

וכנ"ל זה תלוי במחלוקת ראשונים אם צריך נתינה לשם כריתות, וצ"ע אם יש לדייק מה שיטת רש"י בזה.

(ואפשר כל זה תלוי במחלוקת אמוראים בגיטין פו, ב וצ"ע).

חסידות

ביאור הק"ו בתניא

הרב שניאור זלמן אהרן

מנהל ת"ת "אהלי מנחם" תל אביב

- א -

בתניא פרק א מוכיח אדמו"ר הזקן, שלבינוני אין עוונות כלל ו"אין בו אפילו עון ביטול תורה"¹. ולכן מובן מדוע רבה החשיב את עצמו לבינוני אף ש"לא פסיק פומיה מגירסא עד שאפילו מלאך המוות לא היה יכול לשלוט בו".

ובלשון אדמו"ר הזקן: "ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור]. ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה. ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבוועו]. וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'. ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן. וא"כ ע"כ הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה ומש"ה טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני".

ובפשטות כוונת אדה"ז באריכות הדברים היא משום שלא מצינו במפורש שהמבטל תורה נקרא רשע, ולכן הוזקק לק"ו שאותו מביא בשלושה שלבים:

1. "ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה".

2. "ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבוועות]".

3. "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'".

אמנם יש להקשות על המשך וסיום דברי אדה"ז: "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן", דלכאורה כל המשפט הזה מיותר! דבשלמא זה שהוסיף "שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'" ולא כתב בקיצור "וכ"ש וק"ו במבטל תורה דמקרי רשע" היינו משום שרצה להביא את החומרא המיוחדת שבביטול תורה

(1) הדגש בזה הוא שלמרות שביטול תורה שכיח טפי והוי אחת מג' עברות שאין אדם ניצול מהם בכל יום (ב"ב קסד, ב) – אין בו בבינוני – ביאור הרבי "במ"מ, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים".

כדי שיהיה כאן קל וחומר. אך סיום דבריו "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן" מיותר לכאורה.

יתירה מזו, הוספת אדה"ז הנ"ל לא רק שהיא מיותרת אלא גם סותרת לכאורה את דבריו הקודמים. דהנה מסדר הדברים משמע להדיא ש"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" הוא קל² יותר מ"העובר על איסור קל של דברי סופרים"³, שלכן לאחר שכתב אדה"ז "ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע" הוסיף "ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע" שמשמעו חידוש גדול יותר.

והנה לימוד ק"ו מבוסס על כך שיש לפנינו צד קל וצד חמור ואם מצינו חומרה בקל, בוודאי שהיא תהיה גם בחמור ממנו. ולפי זה, מאחר ש"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" קל יותר מ"העובר על איסור קל של דברי סופרים", הרי שהק"ו צריך להיות מבוסס על "מי שיש בידו למחות ולא מיחה" ולא על החמור ממנו ("עובר איסור דרבנן"): דאם "מי שיש בידו למחות ולא מיחה (שזהו 'קל') נקרא רשע", ק"ו שהמבטל תורה ("שעליו דרשו רז"ל הכרת תכרת" ולכן הוא ה'חמור') נקרא רשע.

א"כ אינו מובן כלל מדוע מסיים אדה"ז "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן" ולא כתב "דמקרי רשע טפי ממי שיש בידו למחות ולא מיחה".

- ב -

והנה, בלקוטי לוי"צ⁴ מדייק אבא של הרבי שלגבי "העובר על איסור קל של דברי סופרים" כתב אדה"ז "מקרי רשע" (במ"ם) ולגבי "מי שיש בידו למחות ולא מיחה" כתב "נקרא רשע" (בנו"ן) שהוא לשון דבר הנעשה "מאליו וממילא". ומבאר, שבעובר על איסור קל של דברי סופרים הרי עשה מעשה, "שעבר עכ"פ על איסור קל של דברי סופרים", ולכן "מקרי רשע" (במ"ם), היינו שנעשה רשע על ידי פעולתו ולא בדרך "מאליו וממילא". משא"כ ביש בידו למחות ולא מיחה, הרי "לא עשה מעשה כלל, רק לא עשה מאומה", ולכן רק "נקרא רשע" (בנו"ן), מאליו וממילא.

ולכאורה אפשר לומר, שלכן כתב "דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן" (ולא

(2) בהסיבה ש"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" קל יותר מ"העובר על איסור קל של דברי סופרים" (ובהסיבה שזה לא נכלל ב"מבטל מ"ע" שכותב אדה"ז בהמשך דבריו), נאמרו כמה ביאורים (א. חמורים דברי סופרים - ביאור הרבי, מובא להלן בפנים. ב. סוף סוף מדובר על עניין של הזולת. ג. מדובר על מי שלא מיחה במי שעבר עבירה בשוגג). אבל איך שלא נפרש את זה, משמעות הדברים הם ש"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" המדובר כאן, הוא קל יותר מ"העובר על דברי סופרים".

(3) כדמוכח לכאורה גם מלקוטי לוי"צ (להלן בפנים) ש"העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע" (במ"ם) ואילו "מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע" (בנו"ן) שהוא "מאליו וממילא".

(4) לתניא, עמוד א.

כתב "ממי שיש בידו למחות ולא מיחה" דהוא "נקרא רשע", כי רוצה להדגיש את חומרתו של המבטל תורה שהוא "מקרי רשע" (במ"ם) כמו שהעובר על איסור קל של דברי סופרים "מקרי רשע" (במ"ם).

אבל אי אפשר לבאר כך:

א. הרי מטרת אדה"ז בקטע זה היא (לכאורה) אינה להגדיל את חומרתו של המבטל תורה אלא להוכיח שהמבטל תורה נקרא רשע, ולמאי נפק"מ אם "נקרא רשע" או "מקרי רשע".

ב. ועיקר, "לא מסתייא דלא מסייעי אלא מקשה נמי קשיא"⁵: מאחר שכאן קאי במבטל תורה שזהו ביטול מ"ע "שלא עשה מעשה כלל", הרי לפי ביאור אבא של הרבי היה צריך להיות כתוב "ופשיטא דנקרא רשע טפי מעובר איסור דרבנן"⁶ (בנו"ן), ובכל זאת כתב אדה"ז "מקרי רשע" (במ"ם).

- ג -

והנה, הרבי מבאר⁷ את כפל הלשון "כל-שכן וקל-וחומר" שהם מוסבים על שני הדברים שכתב אדה"ז לפני כן "העובר על איסור קל של דברי סופרים" ו"מי שיש בידו למחות ולא מיחה":

התיבות "כל שכן" מתייחסות ל"העובר על איסור קל של דברי סופרים", שלגביהם אי אפשר להשתמש בלשון "קל וחומר" מאחר שעל דברי סופרים נאמר⁸ "הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה... כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה" ולכן השתמש בלשון "כל שכן" בלבד⁹ (שהוא פחות מק"ו). והמילים "קל וחומר" קאי על "מי שיש בידו למחות ולא מיחה" שהוא "קל" לגבי מבטל מצוות עשה.

אבל בסיומא דמילתא ("ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן") "לא קאמר אלא איסור דרבנן. ובמילא נכלל בזה גם מי שיש בידו למחות ולא מיחה שהוא קל וחומר ולא כל שכן בלבד".

לפי זה, מתורצת לכאורה הקושיא דלעיל (מדוע סיים אדה"ז ב"איסור דרבנן"), כי

(5) לשון הגמרא בבא קמא ל"ב, ב.

(6) כי למרות שהוא "רשע טפי", הרי לא עשה מעשה ולא ייתכן לכתוב עליו "מקרי רשע" (במ"ם).

(7) במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב.

(8) עירובין כא, ב.

(9) למרות שחמורים דברי סופרים, אפשר ללמוד "כל שכן" לגבי ביטול מ"ע משום "דלענין קריאת שם רשע - איסור דתורה עדיף" (דברי הרבי שם).

"העובר על איסור קל של דברי סופרים" (שהוא חמור מ"מי שיש בידו למחות ולא מיחה") כולל בתוכו גם את "מי שיש בידו למחות ולא מיחה".

אבל לאמיתו של דבר, הקושיא בעינה עומדת:

ההסבר של הרבי מבאר את העניין שלמרות שהק"ו מבוסס על שני דברים (כל שכן – "העובר על איסור קל של דברי סופרים", קל וחומר – "מי שיש בידו למחות ולא מיחה") – הוא מסתיים רק באחד מהם (מאחר שהסיום כולל את שניהם). אבל הקושיא שבפנים היא מדוע בכלל צריך להתייחס לדברי סופרים? הרי מאחר שכוונת אדה"ו היא רק להוכיח שהמבטל תורה נקרא רשע (ולא להגדיל את רשעותו, כנ"ל), הוה ליה ללמוד בק"ו רק מהמקרה הקל יותר, וההתייחסות למקרה החמור יותר ("העובר על איסור קל של דברי סופרים") רק מורידה מעצמת הק"ו. כי ככל שהמקרה המלמד הוא 'קל' יותר (ולמרות זאת "נקרא רשע") הק"ו חזק יותר: דאם במקרה "קל" – "מי שיש בידו למחות ולא מיחה" נקרא רשע, ק"ו שייקרא רשע במקרה ה"חמור" – מבטל תורה.

במילים אחרות: מה מוסיף לנדון המדובר כאן (שמבטל תורה נקרא רשע, וממילא "הבינוני אין בו אפילו עוון ביטול תורה") שהכ"ש הוא גם מדברי סופרים (שהם חמורים ממי "יש בידו למחות ולא מיחה")?

- ד -

עוד יש לדייק בדברי אדה"ו בהוספה הנ"ל ("ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן"):

בשלמא מה שכתב את הלשון "פשיטא" (דלכאורה מה בא להדגיש בזה? והוה ליה למימר בהמשך אחד להק"ו: "וכ"ש וק"ו במבטל... שעליו דרשו רז"ל... דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן" ובהשמטת התיבה "פשיטא") יש לומר שבא לתרץ קושיא: כיצד ניתן ללמוד מק"ו שהמבטל תורה נקרא רשע יותר מאשר העובר על איסור דרבנן? והרי כלל בידנו ש"דיו לבא מן הדין להיות כנדון"¹⁰, והיינו שדין הנלמד בקל וחומר אינו יכול להיות חמור יותר מהמקור ממנו הוא נלמד גם כאשר הנלמד חמור מהמלמד! וא"כ, למרות שהמבטל תורה חמור יותר ('חומר') מאשר העובר על איסור דרבנן ('קל'), אי אפשר ללמוד באמצעות ק"ו שהמבטל תורה רשע טפי מעובר איסור דרבנן!

ולכן מדגיש בזה שאינו לומד זאת בקל וחומר אלא שזהו דבר הפשוט. מהק"ו לומדים רק שמבטל תורה נקרא רשע. וזה שמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן נלמד מ'פשיטא'¹¹.

אבל צריך להבין את מה שכתב "דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן", דבפשטות כוונתו¹² שהמבטל מצוות עשה ובייחוד מי שמבטל תורה נקרא רשע יותר מאשר מי שעובר איסור דרבנן. ולכאורה מה המשמעות של רשע טפי? ומהי ההגדרה של זה?

ויש לבאר זאת על פי ביאור הרבי על הקושיא, מדוע הוצרך אדה"ז להוכיח שמבטל מ"ע נקרא רשע מק"ו ולא הוכיח זאת מגמ' מפורשת¹³ "האי עשה היכי דמי, אי לא עביד תשובה – זבח רשעים תועבה", ומוכח שהמבטל מ"ע נקרא רשע.

ומבאר על כך הרבי¹⁴ דמהגמ' הנ"ל מוכח רק שהמבטל מ"ע נקרא רשע, אך אפשר לומר שהכוונה לרשע קל. ולכן לא מסתפק אדה"ז בגמ' הנ"ל ולומד זאת מק"ו כדי להוכיח שהוא רשע חמור.

עפי"ז יש לומר שזו כוונת אדה"ז במה שכתב שנקרא "רשע טפי": זה שהעובר על איסור קל של ד"ס מקרי רשע, יש לפרש שהכוונה לרשע קל, דמאי אולמיה דהפסוק "זבח רשעים תועבה" (שניתן לפרשו שהכוונה לרשע קל, כנ"ל) ממה שהעובר איסור דרבנן מקרי רשע ומהיכא תיתי שהוי רשע חמור. ולכן, מהעובר איסור דרבנן ניתן להוכיח רק שהמבטל מ"ע נקרא רשע קל, אבל מאחר ש"פשיטא" שהמבטל מצות עשה (ובפרט המבטל לימוד תורה ש"עליו דרשו רז"ל וכו') הוי "רשע טפי מעובר איסור דרבנן" – יש להוכיח דהוי רשע חמור¹⁵.

11 אמנם על פי המתבאר להלן בפנים שאדה"ז בא לשלול קס"ד שהמבטל תורה אינו נקרא רשע ממש, יש לומר שבת"ב 'פשיטא' בא (גם) להדגיש את השלילה של הקס"ד הו.

12 אפשר לבאר את המשפט הזה בשני אופנים: א. המילה "טפי" מוסבת על התיבה 'רשע' ('רשע טפי'), והיינו שהמבטל תורה רשע גדול יותר מהעובר איסור דרבנן (כבפנים). ב. המילה "טפי" מתייחסת לתחילת המשפט – 'פשיטא'. כלומר, פשוט יותר שהמבטל תורה נקרא רשע מאשר מי שעובר איסור דרבנן. מפשטות הלשון משמע כאופן הא', דאי כאופן הב', היה צריך להיות כתוב: ופשיטא טפי דמקרי רשע מעובר איסור דרבנן. וראה הערה 56.

אך גם אם נפרש כאופן הב' צריך להבין מדוע צריך להדגיש שזה יותר פשוט, כדלקמן הערה 16.

13 שבועות י"ב, ב. זבחים ז, ב.

14 הביאור השני שבאג"ק ח"ד עמ' ק"פ. מובא גם בלקו"ש ח"ו עמ' 328.

15 הלשון של הרבי היא "כי אתיא במכש"כ וק"ו". אך גם לפי המתבאר בפנים שזה נלמד מ'פשיטא' ולא מק"ו (מאחר ש"דיי לבא מן הדין וכו') – י"ל שמאחר שה'פשיטא' מבוסס ומגיע רק לאחר הלימוד של הק"ו, נכלל זה בכללות בלימוד של הק"ו, ופשוט.

אבל עדיין צריך להבין, למאי נפק"מ שנקרא "רשע טפי"? והרי מטרת אדה"ז בקטע זה (כנ"ל) אינה להוכיח את גודל רשעותו של המבטל תורה אלא להוכיח שהמבטל תורה נקרא רשע ולכן "הבינוני אין בו אפילו עוון ביטול תורה" ולמאי נפק"מ שהוא "רשע טפי"¹⁶?

- ה -

כדי להבין את שלושת הקושיות האמורות (א. מדוע כתב "דמקרי רשע... מעובר איסור דרבנן" ולא מ"מי שיש בידו למחות ולא מיחה". ב. מדוע הדגיש "רשע טפי" (דהיינו רשע חמור). ג. מדוע כתב "דמקרי" במ"ם), יש להקדים 2 דיוקים נוספים:

א. מדוע כתב "כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה"? דהוה ליה למיכתב "כמו מי שאפשר לו לעסוק בתורה" (וע"ד מה שכתב לעיל "מי שיש בידו למחות ולא מיחה"), ומה באה לרבות¹⁷ תיבת "כל"?¹⁸

ב. עוד יש לדייק: מדוע ב"העובר על איסור של דברי סופרים" וב"מי שיש בידו למחות ולא מיחה", ציין אדה"ז את המקור לכך שנקרא רשע ("בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה", "בפ"ו דשבועות") ואילו על דרשת רז"ל אודות "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק" אינו מביא את המקור (סנהדרין צ"ט ע"א).

והנה מכך שאדה"ז לא מקפיד לציין מקור בכל מקום¹⁹, משמע בפשטות שבמקומות שכן מציין מקור הוא כשהמקור בא להוסיף ביאור במה שכתב או לתרץ קושיא ובמקומות שלא מציין מקור הוא כי לא מתווסף ביאור עי"ז.

עפי"ז יש לומר ששני הדיוקים הללו (מדוע כתב תיבת "כל" ומדוע לא ציין מקור) מתורצים זה בזה: מהסוגיא בסנהדרין (גבי "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו

16) גם אם נפרש שבמילה 'טפי' קאי אדה"ז על התיבה 'פשיטא' (שפשוט יותר שהמבטל תורה רשע מאשר העובר איסור דרבנן) ואין כוונתו שהמבטל תורה רשע יותר גדול מהעובר איסור רבנן (ראה הערה 12), יש להבין: מדוע צריך להדגיש שזה יותר פשוט.

17) והיינו מאחר שבלאו הכי מדובר רק על מי ש"אפשר לו לעסוק בתורה" מה באה לרבות תיבת "כל".

18) ולמרות שזו לשון הגמרא, הרי אדה"ז לא נחית לצטט את לשון הגמרא בדיוק, שהרי הוסיף תיבת "לו" – לבאר הלשון – וא"כ הו"ל להשמיט תיבת "כל" אם אין לזה משמעות לביאורו הכא.

19) בפרק א עצמו: א) "כי הנה מצינו בגמרא חמש חלוקות". ב) "ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו וכו'".

ג) "ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא". ד) "ולכן אמרו רז"ל במדרש". ה) "וכדאיתא בגמרא על פסוק וחסד לאומים חטאת". דבכל מקומות אלו לא ציין את המקור המדויק, אלא רק בכללות: בגמרא או במדרש (וגבי רבה "ונודע").

עוסק") עולה קושיא על דברי אדה"ז שאותה מתרץ בפשטות לשונו הוספת תיבת "כל" (ולכן אין צורך בציון המקור).

עפי"ז יובן גם מדוע מדגיש אדה"ז ש"מקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן", היינו: (א) "מקרי" (במ"ם). (ב) "רשע טפי" (רשע חמור). (ג) "מעובר איסור דרבנן" (ולא מ"מי יש בידו למחות ולא מיחה"), כפי שיתבאר להלן.

ולהבין כל זה יש להקדים ולבאר את הסוגיא הנ"ל בסנהדרין, כדלהלן באריכות.

* * *

- ו -

איתא בעירובין²⁰: "תנא, לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר? שהוא מאיר"²¹ עיני חכמים בהלכה. ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו ולמה נקרא שמו נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה".

ויש לחקור בביאור המאמר הנ"ל ("לא רבי מאיר שמו וכו'"), דניתן לפרשו בשני אופנים:

א. הברייתא קאי על תנא אחד שיש לו שלשה שמות. ולפי זה הכוונה: בתחילה נקרא רבי נחמיה, לאחר מכן שונה שמו לרבי נהוראי ולבסוף השתנה שמו לרבי מאיר.

ב. הברייתא מתייחסת לשני תנאים שונים, ומילי מילי קתני. לפי זה הכוונה: (1) שמו הקודם של התנא רבי מאיר הוא רבי נהוראי. (2) שמו הקודם של התנא רבי נהוראי הוא רבי נחמיה²².

והנה, בגמ' בשבת²³ איתא: "ר' נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבוא אחריו שחבריו יקיימוהו בידך ואל בינתך אל תשען. תנא, לא ר' נהוראי שמו אלא ר' נחמיה שמו ואמרי לה ר' אלעזר בן ערך שמו ולמה נקרא שמו ר' נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה".

בסוגיא זו מופיע רק החלק השני של הברייתא הנ"ל ומתייחס ישירות לרבי נהוראי המוזכר שם בגמרא (ולא על רבי מאיר כבהסוגיא בעירובין), וא"כ ברור שחלקה השני

(20) י"ג, ב.

(21) להעיר מהא ד"רבי מאיר הוה דייק בשמא" יומא פ"ג, ב.

(22) וכן כתב הנועד ביהודה (תנינא יורה דעה, קנא. וכן כתב הספר בניהו). וראה להלן בהערה 30.

(23) קמז, ב.

של הברייטא ("לא רבי נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו") מכוון לרבי נהוראי הידוע. ועל פי זה (שדברי הברייטא "לא רבי נהוראי שמו וכו'" מוסבים על רבי נהוראי הידוע בשב"ס) יש נפקותא בין שני הצדדים האמורים מי הוא רבי נהוראי הידוע שמוזכר בש"ס:

א. לפי האופן הא' (שבברייטא מדובר על תנא אחד עם שלושה שמות): רבי מאיר הידוע (שעליו קאי הסוגיא במסכת עירובין), הוא רבי נהוראי הידוע (שעליו קאי הסוגיא במסכת שבת). וא"כ, כשמוזכר רבי נהוראי בש"ס הכוונה לרבי מאיר (לפני ששינו את שמו לרבי מאיר). והיינו, שרבי מאיר מוזכר בש"ס בשני שמות, לפעמים בשמו ה'חדש' רבי מאיר, ולעיתים בשמו המקורי 'רבי נהוראי'.

ב. לפי האופן הב' (שמדובר על שני תנאים שונים): אין הכרח לומר שרבי מאיר הידוע המוזכר בש"ס, הוא רבי נהוראי הידוע המוזכר בש"ס. כי הסוגיא בשבת קאי אודות רבי נהוראי הידוע (ששמו הקודם היה רבי נחמיה) והסוגיא בעירובין עוסקת ברבי מאיר הידוע ששמו הקודם אמנם היה רבי נהוראי אבל יתכן שאין הכוונה לרבי נהוראי הרגיל בכל הש"ס.

והנה, לכאורה מוכרחים לומר שאין כוונת הברייטא לתנא אחד שהיו שלושה שמות (רבי מאיר, רבי נהוראי ורבי נחמיה) אלא המדובר בשני תנאים שונים. דאי לא תימא הכי, איך אמרינן שרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה²⁵ ומאידך רבי יהודה ורבי נחמיה הלכה כרבי נחמיה²⁶, והלא אם רבי מאיר הוא רבי נחמיה הוי תרתי דסתרי²⁷.

וא"כ ע"כ צריך לומר שמילי מילי קתני ועל 2 תנאים שונים: א) שמו הקודם של רבי מאיר הוא רבי נהוראי. ב) שמו הקודם של רבי נהוראי הוא רבי נחמיה. ולפי זה גם

24 אבל לולי הסוגיא בשבת, אין הוכחה. כי (מאחר שהסוגיא בעירובין מתייחסת לרבי מאיר) ייתכן שרבי נהוראי הידוע אינו רבי מאיר (ורבי מאיר – שיש לו שלושה שמות – נקרא גם בשם רבי נהוראי, אבל אין הכוונה לרבי נהוראי הידוע). אבל מהסוגיא בשבת מוכח, ש"לא נהוראי שמו וכו'" מוסב על רבי נהוראי הידוע. ומאחר שלדעת הרמב"ם מדובר על התנא רבי מאיר, הרי שרבי נהוראי הידוע הוא רבי מאיר הידוע.

25 עירובין מו, ב.

26 סדר תנאים ואמוראים יח, ספר כריתות ג ד.

27 וכ"ש שקשה לפי הדעה שרבי נהוראי הוא רבי אלעזר בן ערך שאי אפשר לומר שהוא רבי מאיר, שהרי רבי מאיר היה תלמידו של רבי עקיבא (יבמות דף ס"ב עמוד ב) ורבי עקיבא היה תלמידו של רבי אלעזר בן הורקנוס (נדרים דף נ' עמוד א) שהיה – יחד עם רבי אלעזר בן ערך – מתלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי (אבות פרק ב משנה ח).

כן, אין הכרח לומר שרבי נהוראי הידוע הוא רבי מאיר וכנ"ל.

אבל, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות²⁸: "ורבי מאיר נקרא שמו רבי נהוראי ועניינם אחד, ושמו העיקרי רבי נחמיה", ולשיטתו מדובר על תנא אחד שהיו לו שלשה שמות.

ולפי זה מוכרחים לפרש לכאורה בדעת הרמב"ם (כדי שלא תוקשה הקושיא הנ"ל), שלמרות שרבי מאיר מכונה רבי נחמיה, אין הכוונה בזה לרבי נחמיה הידוע. כלומר, לרבי מאיר היו שלושה שמות, שניים מהם הם שמות של התנאים הידועים בש"ס רבי מאיר ורבי נהוראי ואילו השם השלישי – רבי נחמיה – אינו רבי נחמיה הידוע²⁹. ולכן כשנחלק רבי יהודה עם רבי מאיר – הלכה כרבי יהודה וכשנחלק עם רבי נחמיה (דרבי נחמיה הידוע אינו רבי מאיר) – הלכה כרבי נחמיה.

המורם מהנ"ל: לדעת הרמב"ם, רבי נהוראי המוזכר בש"ס הוא הוא רבי מאיר הידוע³⁰.

- ז -

אבל עדיין צריך ביאור:

לשיטת הרמב"ם ששלושת השמות הללו הם של תנא אחד, צריך להבין מה ההבדל בין השם רבי מאיר ("מאיר עיני חכמים בהלכה") לשם רבי נהוראי ("שמנהיר עיני

28 הפרק השישי בסוף ההקדמה. וכן כתב ענף יוסף בעין יעקב. ובנוודע ביהודה שם כתב בסוף דבריו: "והנה אח"כ פקחתי עיני וראיתי בדברי רבינו הגדול בהקדמתו לפירוש המשנה בעשרה פרקים שהביא שם בסוף ההקדמה בפ' שיש יכתב ור"מ נקרא גם הוא ר' נהוראי והעניין אחד ושמו בעיקר ר' נחמיה". ומשמע שזוהי מסקנתו.

29 בזה מתורצת הקושיא שבפנים. לגבי הקושיא שבהערה 27, לכאורה פשוט שהרמב"ם (שס"ל שאלו שלושה שמות של אותו תנא) לא אזיל לפי הדעה שרבי נהוראי הוא רבי אלעזר בן ערך (ואכן בפיהמ"ש שם אינו מזכירו).

30 ויש לומר שגם לפי ביאור הנודע ביהודה בתחילת דבריו, רבי נהוראי המוזכר בש"ס הוא רבי מאיר, וההבדל בין שתי הדעות הוא האם היה לו שם נוסף – רבי נחמיה (דעת הרמב"ם), או שרבי נחמיה הוא תנא אחר ששמו המקורי הוא גם רבי נהוראי (דעת הנוב" בתחילת דבריו). אלא שלפי זה נצטרך לומר שלשיטת הנוב" (בתחילת דבריו) רבי נהוראי שהוא רבי נחמיה (המוזכר בשבת), הוא רבי נהוראי אחר ולא רבי נהוראי הידוע (דאל"כ, כל שלושת השמות שייכים לאותו תנא וכדברי הרמב"ם). אבל לא משמע כן מדבריו שם.

חכמים בהלכה"³¹, ומדוע לאחר שנקרא רבי נהוראי ראו צורך לשנות שוב את שמו לרבי מאיר והלא "עניינם אחד"³²?

ועוד יש להבין:

מצינו בב' מקומות מחלוקת בין רבי מאיר ורבי נהוראי:

א. קידושין³³ "רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה... רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה"³⁴.

ב. סנהדרין³⁵: תניא היה רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זה הוא דבר ה' בזה רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על המשנה ר' נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק.

ובשלמא אי אמרינן דמילי מילי קתני ורבי מאיר הידוע אינו רבי נהוראי הידוע, הרי מדובר במחלוקת בין שני תנאים שונים: רבי מאיר (ששמו המקורי רבי נהוראי) ורבי נהוראי (ששמו המקורי רבי נחמיה), נחלקו ביניהם. אבל לפי דברי הרמב"ם שמדובר על אותו אדם, כיצד נחלק רבי מאיר עם רבי נהוראי³⁶?

- ח -

ויש לבאר זאת ובהקדים:

דהנה קושיא דומה מקשה התוס' על הגמ' בשלהי הוריות³⁷. דשם הגמ' מסיקה שבעקבות מעשה שהיה "אסיקו לר"מ אחרים", כלומר, כשמופיע במשנה צמד

31) בהקדמת שו"ת של הגאון מוהר"ם מלובלין כתב דמאיר עיני חכמים - היינו בחריפות שהיה מראה טעם לכל דבר (ולכן אין הלכה כמותו כי "לא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו", עירובין יג ע"ב). ומנהיר עיני חכמים - היינו מה שהורה להם הלכה למעשה.

אבל מלבד הדוחק שבדבר (שהרי בפשטות גם כשהורה הלכה למעשה הוא הראה את הטעם לזה), ראה להלן שדווקא רבי מאיר הורה לאחרים "לעולם ילמד אדם בנו" לעומת רבי נהוראי שדיבר אודות הנהגתו הפרטית "מניח אני... איני מלמד בני".

32) לשון הרמב"ם שם.

33) דף פ"ב ע"א.

34) ובספר היוחסין (הובא בסה"ד חלק תנאים ואמוראים ערך ר' נהוראי) מוכיח מכאן דרבי נהוראי אינו ר"מ כי "בסוף קידושין חולק רבי נהוראי עם רבי מאיר".

35) צט, א.

36) ומה שנתבאר בהערה 30 שיש רבי נהוראי נוסף שהוא רבי נחמיה, הרי זה רק לשיטת הנוב"י (בתחילת דבריו), משא"כ לשיטת הרמב"ם, מהיכא תיתי לחדש זאת.

37) יג, ב.

המילים "אחרים אומרים" הכוונה לרבי מאיר. ובגמ' בסוטה³⁸ איתא: "ותרא אותו כי טוב הוא"³⁹ תניא ר"מ אומר טוב שמו. ר' יהודה אומר טוביה שמו. רבי נחמיה⁴⁰ אומר הגון לנביאות. אחרים אומרים נולד כשהוא מהול.

ומקשה התוס'⁴¹ בדומה לקושיא הנ"ל: "מדקאמר ר"מ טוב שמו מכלל דאחרים לאו היינו ר"מ ובשלהי הוריות אמר דאסקוה לר"מ אחרים. ובפ"ק דברכות⁴² בגמרא מאימתי קורין שמע בשחרית אפליגו ר"מ ואחרים".

ומתרץ "אלא נראה דלאחר דאסקוהו אחרים חזר בו ואמר נולד כשהוא מהול וכן בפ' קמא דברכות".

מדברי התוספות עולה, שתיתכן אפשרות שתנא יופיע באותה ברייתא בשני שמות (רבי מאיר, ו'אחרים') ובדעות שונות ("טוב שמו", "נולד כשהוא מהול"), שמתייחסות לזמנים שונים (פעם אחרת לפני שחזר בו ופעם אחת לאחר שחזר בו).

על יסוד זה של התוס' יש לבאר גם בנדון דידן, שרבי מאיר אמר את דעתו בסוגיות הנ"ל (בקידושין ובסנהדרין) בזמנים שונים: פעם אחת כשנקרא בשם רבי נהוראי ופעם שנייה כששינו את שמו לרבי מאיר⁴³. והסיבה בשינוי בדבריו מהפעם הראשונה לשנייה נעוצה בשם בה נקרא באותה תקופה (רבי מאיר או רבי נהוראי).

דהנה, ההבדל בין השם רבי מאיר לשם רבי נהוראי, י"ל: מאיר הוא שם 'פועל' שמאיר אחרים. הפירוש של השם נהוראי הוא לכאורה⁴⁴ 'אור' שלי' (כמו 'דעתאי' -

(38) יב, א.

(39) שמות ב' ב'.

(40) לא קשה מהא שר"מ נחלק עם רבי נחמיה, כי למרות שרבי מאיר נקרא גם רבי נחמיה, אין הכוונה בזה לרבי נחמיה הידוע, כמבואר בפנים.

(41) סוטה שם ד"ה אחרים.

(42) ט, ב.

(43) וראה במעשה רוקח על המשנה בנזיר שהא "ר"מ ור' יוסי הלכה כרבי יוסי" (עירובין מו ע"ב) הוא רק כשנקרא בשם רבי מאיר "אבל במקום שמזכיר אותו בשם רבי נהוראי הלכה כמותו". והיינו שיש הבדל בין התקופה שנקרא בשם רבי מאיר לתקופה שנקרא בשם רבי נהוראי גם בקביעת ההלכה.

(44) אף את"ל שהאות י' היא הוספה של השפה הארמית על השם ולא משנה את משמעותו וכדמצינו שמות נוספים כגון דא (וכמו: יוחאי, שמאי, אחאי, כרוספדאי, חנילאי, רבנאי, שמלאי, רחומאי ועוד), הנה נוסף לזה שבכל השמות יש מקום לפרש את תוספת האות י' - הרי בנדוד' גם ללא האות י', משמעות השם 'נהוראי' אינה כהשם 'מאיר'. ד'נהוראי' פירושו 'אור' ולא שם פועל כהשם 'מאיר' שמשמעו שמאיר אחרים.

(45) ראה גם בזהר חלק ב קפז א "נהוראי שמך, ונהורא אנת, ונהורא עמך שרי".

דעת שלי, דעתי).

ועפ"י יש לבאר, בתחילה⁴⁶ היה רבי מאיר לומד תורה יותר לעצמו והתעסק פחות עם ההארה לאחרים וע"כ נקרא רבי נהוראי שפירושו 'אור שלי', אך לאחר מכן⁴⁷ כשהחל להאיר גם לאחרים נקרא בשם רבי מאיר⁴⁸.

[ואף שגם על נהוראי איתא בגמ' שם "שמנהיר עיני חכמים בהלכה" וכן"ל, י"ל: (א) השם נהוראי לא מורה על פעולה ולכן זה שבפועל "מנהיר עיני חכמים" הוא תוצאה

(46) וזה עדיפא מדהתוס', דלפי המבואר בפנים, מדובר בשתי תקופות וזמנים אצל רבי מאיר ולא שרבי מאיר חזר בו (ולכן יותר מובן מדוע נשנו שתי הדעות) אבל להתוס' ר"מ חזר בו ובכל זאת נשנו דבריו לפני שחזר בו בחדא מחתא עם דבריו לאחר החזרה (דיש בזה תימה לכאורה).

ולא דמי ל"משנה ראשונה" שלמרות החזרה "משנה שנשנית לא זזה ממקומה" (רש"י חגיגה ב ע"א), מאחר שבמקרים אלו התנא מציין במפורש "זו משנה ראשונה" (לדוגמה כתובות נו ע"א, גיטין נה ע"ב) או שה"משנה ראשונה" נשנתה במשנה אחרת (לדוגמה פסחים פח ע"א) אבל לא מצינו שהתנא שונה בסתם שתי דעות (של אותו תנא!) באותה משנה כשאחת מהן היא "לפני חזרה".

ושאני הא דיבמות (ל ע"א) "הך תנא ברישא והך חזיא להתירא ושריא והדר חזיא לאיסורא ואידי דחביבה ליה אקדמה ומשנה לא זזה ממקומה" דשם (נוסף לכך דהוי שתי משניות, הנה שם) יש בבא אחת שאין בה חידוש, אבל אין סתירה מרישא לסיפא.

(47) ואולי יש לקשר זה לכך שר"מ בתחילה היה תלמידו דר"ע (שהוא בעל המאמר – בלשון תרגום – "כל דעביד רחמנא וכו'", ראה בלקו"ש שבהערה הבאה) ולאחר מכן הלך ללמוד אצל רבי ישמעאל ("מעיקרא אתא לקמיה דר' עקיבא כיון דלא מצי קם אליביה אתא לקמיה דר"י וגמר גמרא" סוטה דף כ ע"א).

ולכן בתחילת דרכו נהג כסדר עבודתו של ר"ע שהיה צאצא של גרים והיה בתנועה של תשובה ויציאה מן העולם (ח"ו עמוד 123 ואילך) והאיר בעיקר לעצמו ואחר כך נהג כאופן ההנהגה של ר"י שהיה כוהן ועבודתו הייתה באופן של עבודת הצדיקים שעניינה המשכה בעולם והתעסק עם ההארה לאחרים (אבל להעיר שלאחר שלמד אצל ר"י "הדר אתא לקמיה דר"ע סבר סברא").

(48) עפ"י יש לבאר הבדל נוסף בין השמות: השם 'נהוראי' הוא בארמית (ראה גם תו"מ התועדויות תש"נ עמ' 329 הערה 72: "וע"ד שמצינו ברבי מאיר ד"רבי נהוראי שמו" ... שם בלע"ז בארמית") – למרות שר"מ התגורר – ככל התנאים – בארץ ישראל, ובתקופת התנאים השפה המדוברת בא"י הייתה לכאורה לה"ק. והשם 'מאיר' הוא בלה"ק. ומבואר בלקו"ש (ח"ב ע' 393) שלה"ק היא לשון בהירה שבה הדברים נראים בבירור משא"כ לשון תרגום. ולכן, השם 'נהוראי' שקשור יותר להתעסקות שלו עם עצמו ופחות האיר והתגלה לאחרים – הוא בלשון תרגום (ארמית) והשם 'מאיר' שמשמעו מאיר ופועל על אחרים – הוא בלשון הקודש שבה הדברים ברורים ונראים גם לאחרים.

ואף שיש גם סברא להיפך, שכשהדברים מתורגמים ה"ה מתגלים גם לאנשים שאינם מדברים בלה"ק (ושאני המבואר בשיחה שם שמדובר אודות גילוי מלמעלה – ניסים – ולכן לה"ק מבטא נס גלוי יותר) – הרי כאן מדובר כאמור בתקופת התנאים שהשפה המדוברת היא לכאורה לה"ק והתרגום מעלים ומסתיר את גילוייו של רבי נהוראי לאחרים.

מכך שהוא "נהוראי", משא"כ בשם מאיר שמשמעותו פועל, כדלעיל. (ב) גם בתוצאה, "מנהיר" המשמעות היא לכאורה שהוא גורם להם להיות מוארים ובעלי אור וזה שונה ממאיר שרק מאיר אחרים. וי"ל ששני התירוצים הללו תלויים זב"ז, ואכ"מ].

- ט -

ולפי זה יובנו היטב דברי הגמ' בעירובין (וע"ד דברי התוספות הנ"ל):

השם רבי נהוראי מבטא יותר את ההתעסקות שלו עם עצמו⁴⁹, ולכן אמר רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה", שבזה מודגשים שני דברים: (א) רבי נהוראי מדבר רק אודות עצמו ובנו ("מניח אני... איני מלמד בני") ולא על שאר האנשים. (ב) בבנו גופא – העסק הוא רק בלימוד תורה ולא בשאר אומנויות.

אבל השם רבי מאיר מתייחס גם לכך שהוא "מאיר" ופועל על אחרים. ולכן אמר רבי מאיר "לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה" שגם בזה מודגשים שני דברים: (א) רבי מאיר מדבר אודות כולם ("לעולם ילמד אדם את בנו") ולא רק אודות עצמו. (ב) הלימוד הוא גם "אומנות נקייה וקלה" ולא רק בעניין לימוד תורה.

ועד"ז יש לבאר את דברי הגמ' בסנהדרין:

את המאמר הראשון אמר רבי מאיר בתקופה הראשונה כשלמד תורה עם עצמו, ולכן נקרא בשם רבי נהוראי, ותוכן דבריו מתאימים לשמו הנ"ל: "רבי נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק" (ואינו מדבר אודות לימוד אחרים). ואילו את המאמר השני אמר בתקופה השנייה כשהחל להאיר אחרים, ולכן נקרא בשם רבי מאיר, ותוכן דבריו מתאימים לשם ה'חדש': "רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זה הוא דבר ה' בזה".

על פי זה יומתק הדיוק בלשונותיהם של רבי מאיר ורבי נהוראי, ובשתיים:

א. בדברי רבי נהוראי מודגש "שאפשר לו לעסוק" ואילו בדברי רבי מאיר "הלומד תורה" סתם.

49) ההתעסקות עם עצמו כוללת כמובן גם את הלימוד עם חבריו (וע"ד "איני מלמד בני" דלהלן), ובא לשלול את הלימוד עם אחרים שאינם חבריו. ולכן אין לזה סתירה מהא דאמר רבי נהוראי "הוי גולה למקום תורה.. שחבריה יקיימוה בידך וכו'". אבל להעיר מהפירוש הראשון של רע"ב "ואל תסמוך שחברך כשיבוא מבית הרב יקיימו התורה בידך", ולפי"ז, גם במאמר זה הדגש הוא בעיקר על הלימוד מרבו ולא עם חבריו.

ב. רבי נהוראי מוסיף את התיבה "כל" – "כל שאפשר לעסוק בתורה", משא"כ בדברי רבי מאיר.

ועל פי הנ"ל מבואר היטב: רבי נהוראי שמדגיש את הלימוד לעצמו הרי דבר זה בא לידי ביטוי בעיקר באיכות הלימוד⁵⁰, ולכן הדגיש שמדובר על לימוד באופן של "לעסוק"⁵¹ ולא בלימוד תורה סתם.

מאידך, רבי מאיר לא יכול לומר שהפסוק קאי על "כל הלומד תורה ואינה מלמדה", כי הרי קודם צריך האדם לעסוק בתורה לעצמו וכמו רבי מאיר עצמו שהיה בתחילה לומד תורה לעצמו ופחות התעסק עם אחרים (שלכן נקרא אז רבי נהוראי ולא רבי מאיר). ולכן אמר "הלומד תורה ואינו מלמדה" (בהשמטת תיבת "כל") כי באמת לא מדובר בכולם אלא רק במי שכבר עסק בתורה לעצמו.

ונמצא, שדברי רבי נהוראי ורבי מאיר מוסכים על שני שלבים ומצבים בחיי האדם. רבי נהוראי מתייחס לכל אדם בתחילת דרכו, שאז הוא מחוייב ללמוד תורה באופן של "לעסוק" – "כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק". ודברי רבי מאיר מתייחסים רק לאדם שכבר למד תורה לעצמו שאז הוא (והוא בעיקר) מחוייב ללמד תורה לאחרים – "הלומד תורה ואינה מלמדה".

* * *

- יו"ד -

והנה, מכל האמור לעיל עולה, שדרשת רז"ל על הפסוק "הכרת תכרת וגו'" שהכוונה היא על "הלומד תורה ואינו מלמדה" אינה חד משמעית אלא היא יחסית ותלויה במצבו של האדם. וכמו רבי מאיר עצמו, שבתחילת עבודתו היה עוסק בעיקר בלימוד לעצמו (ולכן נקרא רבי נהוראי) ורק לאחר מכן בשלב מאוחר יותר התעסק גם עם לימוד לאחרים.

ולפי זה, יש מקום לומר לכאורה שגם הדרשה על "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק" עשויה להשתנות לפי מצבו של האדם ויתכן שבמצבים וזמנים מסוימים

50) ויומתק יותר על פי המבואר בלקו"ש ח"ב עמ' 127, שר"מ מכונה 'אחרים' רק במקומות בהם הלך אחר שיטתו הכללית שה'איכות' עדיפא. ד"ל שבוה רצו (גם) לרמוז על שיטתו הראשונה כשהיה נקרא בשם רבי נהוראי שאז היה עוסק בתורה ב'איכות' אחרת (ואילו השם רבי מאיר מסמל יותר את ההארה לאחרים, כנ"ל בפנים).

51) ראה גם חגיגה ה' ע"ב "שלישה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק וכו'", דמשמע שהלימוד לעצמו נקרא בשם 'לעסוק'.

– למרות שאפשר לו לעסוק בתורה – אינו בכלל של "הכרת תכרת וגו".

ואם כך הם הדברים, הרי שאי אפשר לכאורה להוכיח בקל וחומר שהמבטל תורה (בכל מצב) נקרא רשע! וממילא אפשר לומר שהבינוני – יש בו עוון ביטול תורה.

וכדי לשלול ס"ד זו, לא מספיק הק"ו מ"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" מאחר ששם לא מדובר בשם רשע ממש אלא בכינוי בעלמא (וע"ד הס"ד הנ"ל שהדרשה על הפסוק "הכרת תכרת וגו'" נאמרה רק באופן יחסי ולא בכל מצב).

דהנה המקור לכך הוא מהגמרא בשבועות⁵². שם דנה הגמ' בהבדל בין העונש של בני משפחת החוטא לשאר אנשים שלא מיחו בו, ושואלת "מאי איכא בין רשעים דמשפחתו לרשעים דעלמא, בין צדיקים דמשפחתו לצדיקים דעלמא". ומשמעות הגמ' היא שאין כוונה להגדיר את מי שלא מחה כרשע בשם התואר אלא רק בכינוי בעלמא ורק לגבי זה שלא מחה (וע"ד שם המושאל). שכשם שב"צדיקים דמשפחתו" ו"צדיקים דעלמא" אין הכוונה לצדיקים גמורים, אלא שנקראים צדיקים רק בקשר לחובת המחאה (שלא היה בידם למחות), כמו כן הכינוי "רשעים" מתייחס רק בקשר לקבלת העונש על זה שלא מיחו, אבל אין זה מוריד עליהם שם רשעים בפועל.

עפי"ז יש לבאר הא שבסיום הק"ו מוסיף אדה"ז "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן" (ולא כתב "ופשיטא דמקרי רשע טפי ממי שיש בידו למחות ולא מיחה") כי בזה רוצה להדגיש שהמבטל תורה "מקרי רשע" בפועל ולא רק בכינוי בעלמא (כפי שניתן לפרש לגבי "מי שיש בידו למחות ולא מיחה"). כי בנוגע לעובר על איסור קל של דברי סופרים הגמרא מכנה במפורש את העובר על דברי סופרים בשם רשע. דביבמות איתא⁵³ "וכל שאינו מקיים דברי חכמים קדוש הוא דלא מקרי, רשע נמי לא מקרי?!" ועד"ז בנדה⁵⁴ "ושאינו מקיים דברי חכמים צנוע הוא דלא מקרי, הא רשע לא מקרי?!" ומשמע להדיא שמי שאינו מקיים דברי חכמים "מקרי רשע"⁵⁵!

על פי זה יובן גם מה שמדגיש אדה"ז ש"מקרי רשע טפי" דהיינו רשע חמור (כנ"ל) כדי להבהיר שכאן מדובר בשם רשע ממש⁵⁶ ולא בכינוי.

(52) ל"ט, ב.

(53) דף כ, א.

(54) י"ב, א.

(55) והסיבה שהביא בכלל הא ד"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" ולא הסתפק ב"העובר על איסור קל של דברי סופרים" היא משום דרוצה להוכיח שגם מי שלא עשה מעשה – נקרא רשע. ופשוט.

(56) ויומתק יותר לפי המבואר בהערה 12 שה"טפי" מתייחס ל"פשיטא" שבזה מדגיש אדה"ז שזה שהוא נקרא רשע הוא פשוט יותר מאשר "העובר על איסור קל של דברי סופרים" (ולא שהוא חמור יותר).

על פי זה מובן בפשטות מדוע ציין אדה"ז את מקור הדין במקרים אלו ("בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה", "בפ"ו דשבועות"), כי על ידי העיון במקורות אלו מתווסף ביאור בהבדל בין "העובר על איסור קל של דברי סופרים" ו"מי שיש בידו למחות ולא מיחה", ומדוע עיקר הק"ו מבוסס דווקא על "העובר על איסור קל של דברי סופרים".

- יא -

ואת הקושיא העולה מהסוגיא בסנהדרין (שלכאורה חזינן מהתם שדרשת רז"ל על הפסוק "הכרת תכרת וכו'" אינה חד משמעית) מתרץ אדה"ז בפשטות בהעתיקו את התיבה "כל" – "כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה" (ולא כתב "כמו מי שאפשר וכו'", וע"ד מש"כ לעיל "מי שיש בידו למחות ולא מיחה"):

דהנה נתבאר לעיל בהבדל בין דברי רבי נהוראי לבין דברי רבי מאיר, שבדברי רבי נהוראי נוספה התיבה "כל" (משא"כ בדברי רבי מאיר) כדי להדגיש שהחיוב "לעסוק בתורה" מתייחס לכל אדם אפילו אם הוא בתחילת דרכו, שגם אז הוא מחוייב ללמוד תורה (ובאופן של "לעסוק"). ורק דברי רבי מאיר שמתייחסים לאדם שכבר למד תורה לעצמו שאז הוא (והוא בעיקר) מחוייב ללמוד תורה לאחרים נאמר – "הלומד תורה ואינה מלמדה" – בהשמטת תיבת "כל".

ועל פי זה מובן מדוע במקרה זה לא ציין אדה"ז את מקור הדין (סנהדרין פרק י"א), מאחר שאת הקושיא העשויה להתעורר (רק למעיין בסוגיא שם) תירץ אדה"ז אגב ריהטא בהעתיקו את תיבת "כל", וציון המקור לא יוסיף יותר ביאור ממה שמצטט אדה"ז בתניא.

נמצא א"כ, שדרשת רז"ל על "מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק" היא חד משמעית ומתייחסת גם לאדם בתחילת דרכו.

- יב -

על פי כל זה יש לבאר הא שאדה"ז כותב על המבטל תורה "מקרי רשע" (במ"ם) למרות שלא עשה מעשה.

דהנה, מהמתבאר לעיל עולה דב"מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע" יש שתי קולות: א) הוא לא עשה מעשה. ב) הוא לא מוגדר באמת כרשע אלא רק בכינוי בעלמא.

ויש לומר, שזה ש"מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע" (בנו"ן) הוא לא רק בגלל "שלא עשה מעשה" אלא גם בגלל שלא ירד עליו שם רשע ממש (הקולא הב').

והביאור: לגבי "עובר על איסור קל של דברי סופרים" הלשון "מקרי רשע" (במ"ם) – כי הגמ' מכנה אותו בשם רשע ממש (כנ"ל). אך לגבי מי שיש בידו למחות ולא מיחה שמדובר בכינוי בעלמא הלשון "נקרא רשע" (בנו"ן) שהוא "מאליו וממילא", כי לא באמת נקרא רשע.

על פי זה יש לומר עוד, ש"מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע" (בנו"ן) רק בגלל שתי הסיבות הללו יחד, ורק כאשר תרוייהו איתנהו ביה (גם לא עשה מעשה וגם מכונה רשע בכינוי בעלמא) – הוא "נקרא רשע" (בנו"ן). אבל אם נקרא בשם רשע ממש, אפילו כשלא עשה מעשה הרי הוא "מקרי רשע" (במ"ם).

- יג -

ועל פי הידוע גודל דיוק הלשון בלקוטי לוי"צ בהערותיו על תניא ("שנרשמו על גליון ספריו בהיותו בגולה ונכתבו בקיצור נמרץ... הנה בכמה מקומות נרמז בהן ביאור בתוכן הכללי של הענין"⁵⁷), י"ל שבכפל הלשון "משא"כ ביש בידו למחות ולא מיחה: (1) שלא עשה מעשה כלל, (2) רק לא עשה מאומה", מרמז אבא של הרבי 2 הסיבות בהא ש"מי יש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע" (בנו"ן):

דהנה, ההבדל לכאורה בין מי "שלא עשה מעשה כלל" למי ש"לא עשה מאומה" בפשטות הוא:

התיבות "שלא עשה מעשה כלל" – לא מתייחסות לחומרת העוון של האדם כלל אלא רק לעובדה הטכנית שהאדם לא עשה מעשה (והרי יתכן גם שמי שלא עשה מעשה, חמור יותר ממי שעשה מעשה וכמו העובר על מ"ע שיש בהן כרת). מאידך, המילים "לא עשה מאומה" (כשהן מגיעות בנוסף ולאחר התיבות "שלא עשה מעשה") מדגישות גם שהאדם לא אשם כלל⁵⁸ ובאות להקטין מחומרת העוון.

ועד"ז יש לבאר בנדו"ד, התיבות "שלא עשה מעשה" מציינות עניין טכני לחלוטין: "מי שיש בידו למחות ולא מיחה", לא עשה כאן פעולה אקטיבית ולכן גם זה ש"נקרא רשע" (בנו"ן) הוא עניין טכני (אי אפשר לייחס אליו מעשה מאחר שלא עשה מעשה).

(57) לקו"ש חל"ט עמ' 52. וראה גם בעמוד 122: "שמחמת כמה טעמים (וגם מצד הצמצום בניר ודיו) נכתבו בקיצור נמרץ. וכשלוּמדים אותן בעיין הראוי, רואים, שנוסף על הדיוקים שמבאר בהערות אלו בפירוש, אפשר למצוא בהן יישוב לעוד כמה שאלות המתעוררות בהענין (ולפעמים גם שאלות במקומות אחרים). זאת ועוד: אע"פ שברוב ההערות מתעכב (בגלוי) רק על דיוקי לשונות וכיו"ב – הנה לאחר העיין כדבעי רואים, שבכ"כ מהם מבואר ומוסבר על ידן גם התוכן הכללי של הענין שעליו מתעכב".

(58) ע"ד לשון הכתוב (בראשית מ, טו) "וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אותי בבור".

אבל אין במשמעות התיבות הללו בכדי להקטין מחומרת העבירה שעשה.

ואילו התיבות "שלא עשה מאומה" מתייחסות לפרט השני, שמאחר ש"לא עשה מאומה" – שם רשע שנקרא עליו אינו שם רשע בפועל אלא בכינוי בעלמא.

לפי זה יש להוסיף, שגם כפל הלשון בהמשך דבריו "מאליו וממילא" מרמזים ובאים בהמשך לשני הדברים הנ"ל:

"מאליו" משמעו שהדבר קרה מעצמו ללא פעולה של האדם, ומתייחס לכך "שלא עשה מעשה". אבל "וממילא" – משמעו שהכינוי מוסיף אליו רק בדרך אגב כי זה כינוי בעלמא שהוצמד לו בשם המושאל ולא בגלל שבאמת מכונה רשע – "רק לא עשה מאומה".

על פי כל זה מובן מדוע לגבי המבטל תורה אפשר שפיר לכתוב "מקרי רשע" (במ"ם), כי למרות שלא עשה מעשה, הרי הוא מכונה בשם רשע בפועל.

לסיכום:

מהק"ו מ"מי שיש בידו למחות ולא מיחה" ניתן להוכיח שהמבטל תורה נקרא רשע באותו אופן של הסוגיא בשבועות (דהיינו כינוי בעלמא), ובלשון אבא של הרבי: הוא "נקרא רשע" (בנו"ן) "מאליו וממילא". ומאחר שכך ניתן לפרש לכאורה גם את הסוגיא בסנהדרין ("כל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק"), לכן מדגיש אדמו"ר הזקן: (א) פשיטא⁵⁹. (ב) דמקרי (ולא נקרא). (ג) רשע טפי (היינו רשע חמור). (ד) מעובר איסור דרבנן (ששם הוא "מקרי רשע" בפועל).



"בכח עצמו" ו"מכח עצמו"

הת' יעקב שלום אלפרין

תלמיד בישיבה

בד"ה וה' אמר תרס"ו מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע ב' אופנים בהבירור דאור חוזר, וזלה"ק באופן הא': שעיקר הבירור הוא מכח העליון רק שאינו נרגש בהתחתון ולזאת התחתון מתברר בכח עצמו, אבל הוא מכח עליון שבהעלם. עכלה"ק.

ולכאורה צלה"ב בזה: אדמו"ר נ"ע מבאר, אשר מצד אחד הבירור הוא בכח עצמו,

ומצד שני הוא מכח עליון שבהעלם. ולכאורה אם הבירור הוא מכח עליון איך מתאים לקראו "בכח עצמו", ולכאורה אין לומר שרק משום שאינו נרגש, יהי' נק' "בכח עצמו"?

וכן יש להבין מ"ש בהמשך דבריו במשל התינוק: שאומר ש"הולך בכח עצמו", היינו שכ"ה באמת. ואח"כ אומר ש"נדמה לתינוק שהולך מכח עצמו", שרק נדמה לו כן אבל אינו כן באמת?

ובפשטות י"ל בזה, שמדויק בהאותיות "בכח עצמו" ו"מכח עצמו" (וכן "מכח" ו"בכח" עליון וכו' עוד). והיינו שבאופן זה הבירור נעשה באמת בכח עצמו וכו', אבל אין הכח והאפשרות לזה מעצמו בלבד, אלא הכח שבו הוא מכח העליון וכו', ובלא זה, לא הי' לו כח לברר וכו' וד"ל. וכן בהתינוק, שהולך בכח עצמו, אבל, זה מכח עליון "שמתלבש" בו וכו'. ומה שנדמה לו ואינו אמת, הוא – שהולך מכח עצמו לגמרי. וכן מדויק בעוד כו"כ מקומות במאמר, ודו"ק¹.



עיונים והערות במאמר ד"ה 'ואתה תצוה'

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

- א -

הדיוק בכתוב "ויקחו אליך"

במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' (פורים קטן, תשנ"ב) הנדפס בסה"מ מלוקט ח"ו עמ' קכט ואילך, מביא הרבי באות א' כמה דיוקים בפסוק (שמות כז, כ) "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלת נר תמיד", ומהם בדיוק הב' שואל וזלה"ק "גם צריך להבין מה שכתוב 'ויקחו אליך', שיביאו השמן למשה (אליך), דלכאורה, כיון שהעלאת הנרות היתה ע"י אהרן, למה הוצרך להביא את השמן למשה".

ויש להעיר דשאלת הרבי היא שונה קצת מסגנון ותוכן השאלה כפי שהובאה במאמרו של אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז [הנדפס בסה"מ תרפ"ו עמ' קי ואילך], אשר עליו מיוסד המאמר 'ואתה תצוה', וגם אליו מציין הרבי

1) אבל לכאורה דיוק זה אינו בכל מקום, וכגון בעמוד תקכה שו"ה "ונת"ל", במילים: בכח עליון, וכן שו"ה "עצמו ובאמת" במילים "זהו בכח עצמו", וכן להלן בס"ע תקכו, במילים "שהולך בכח עצמו" (ואולי י"ל שדיוק זה הוא רק ב"מכח" ולא ב"בכח" וכו').

בתחילת הדברים במש"כ "וידועים הדיוקים בזה וכו'", וכמצויין שם בהערה 12.

דהנה יעויי"ש בד"ה 'וקבל היהודים' אות ג' שמביא הריי"צ נ"ע את הדיוקים בפסוק 'ואתה תצוה', ובדיוק הב' שם כותב וזלה"ק "ועוד מהו 'ויקחו אליך שמן זית', דהלא העלאת הנרות הוא ע"י אהרן, והיה צ"ל הבאת השמן גם כן לאהרן, ומהו 'ויקחו אליך' דוקא".

וכד דייקת שפיר, הרי שתוכן השאלה בד"ה 'וקבל היהודים' שם היא שהיה צריך להיות הבאת השמן גם כן לאהרן, משא"כ במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם הרי תוכן שאלת הרבי היא חזקה יותר, דלא רק שהיה צ"ל הבאת השמן לאהרן, אלא שאי"מ כלל מדוע יש צורך להביא את השמן למשה מלכתחילה, והיה צ"ל הבאת השמן רק לאהרן².

[ושו"ר באוה"ת לפ' תצוה עמ' א' תקמא, המצויין בד"ה 'ואתה תצוה' שם הערה 2, שסגנון השאלה שם קרוב יותר לתוכן השאלה כפי שהקשה הרבי, דזלה"ק שם "וצריך להבין מאחר שהמצוה היא באהרן שהוא יערוך את הנרות, למה צוה ה' 'ויקחו אליך', דמשמע שיביאו השמן אל משה" עכלה"ק].

- ב -

הדיוק בכתוב "כתית למאור"

עוד יש להעיר, דהנה במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם אות א' ממשיך הרבי בדיוק

(1) ולהעיר שגם בדיוק הא' ישנה הוספה במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' על השאלה כפי שהובאה במאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז שם, שבד"ה 'וקבל היהודים' שם מקשה הריי"צ נ"ע בזה"ל "דלכאורה אינו מובן, מה נשתנה ציווי זה מכל הציוויים שבתורה שנאמר בהם 'צו את בני ישראל', וכאן הוא אומר 'ואתה תצוה את בני ישראל'".

משא"כ במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם, הנה לאחרי שהרבי שואל כנ"ל "דבכל הציוויים שבתורה נאמר 'צו את בני ישראל' וכיו"ב, וכאן נאמר 'ואתה תצוה את בני ישראל'", הרי הרבי מוסיף על זה דיוק נוסף, וזלה"ק "ולהוסיף, דהדיוק מ"ש 'ואתה תצוה' הוא לא רק בהלשון אלא גם בהתוכן, דלשון 'ואתה תצוה' משמע שמשא"כ הוא המצוה, וצריך להבין, הרי משה הוא השליח למסור לישראל את ציווי הקב"ה, ולמה נאמר 'ואתה תצוה'", שכל זה היא הוספה מהרבי על השאלה כפי שהובאה במאמר ד"ה 'וקבל היהודים' שם. ופשוט. וראה גם להלן הערה 5.

(2) ואולי היה מקום לומר לחידודא שבעצם גם תוכן שאלת הרבי מרומזת עכ"פ בדקדוק לשון הריי"צ נ"ע, דהנה אחר שהקשה שם ש"היה צ"ל הבאת השמן גם כן לאהרן", הרי מוסיף ע"ז "ומהו 'ויקחו אליך' דוקא". ובפשוט, מילים אלו הם סיום השאלה הנזכרת.

אמנם אולי י"ל שבהוספת המילים האלו נתכוון הריי"צ נ"ע להוסיף פרט נוסף בתוכן הדיוק והשאלה, בבחי' "יתירה מזו", כלומר, לא רק שהיה צ"ל הבאת השמן גם כן לאהרן, אלא "מהו ויקחו אליך" בכלל, דמהי השייכות בין הבאת השמן למשה בכלל, וכמו שהקשה הרבי במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם להדיא.

הג' ושואל וזלה"ק "גם צריך להבין מ"ש 'שמן גו' כתית למאור', דלכאורה הול"ל 'שמן גו' להאיר".

ורבים למדו והבינו את הדיוק בפשטות, שהרבי שואל מדוע נקט הכתוב הלשון "למאור", דלכאורה יותר מתאים היה לומר "להאיר".

אולם זכורני מאת המשפיע הרה"ח ר' אלימלך צוויבל ע"ה, שכאשר לימד ופירש את המאמר, דקדק בלשון הרבי הנ"ל שלמעשה ישנם כאן ב' דיוקים, דהנה כד דייקת שפיר בלשון הרבי הרי בתחילה מצטט את המילים " . . מ"ש 'שמן גו' כתית למאור", אך אחר כך כשמסיים את הדיוק דהוה לי' לומר בסגנון אחר וכו', מצטט בזה"ל " . . הול"ל 'שמן גו' להאיר", והיינו (א) שמשמייט את תיבת "כתית", (ב) וכותב דהול"ל "להאיר" במקום "למאור".

ומבואר שהרבי מקשה בעצם ב' דיוקים, הא' מדוע הכתוב מציין בכלל שצ"ל 'כתית', דמהי הכוונה וההוראה בזה ומדוע נוגע פרט זה ד'כתית" בכלל, והב' דלכאורה היה מתאים יותר לומר "להאיר" במקום "למאור".

והרי דיוק זה הא', מדוע נקט הקראת הך פרט וענין ד'כתית", הוא דיוק מרכזי ויסודי ביותר בכללות תוכן המאמר, שכן כפי שהרבי מבאר בהמשך המאמר בהרחבה, הנה ענין ה'כתית" שבפסוק מרמז לענין הכתית שבזמן הגלות וכו' וכו', וכפי שמבאר שם בארוכה באות ט' ואילך.

- ג -

ושו"ר כעת שכן הוא מבואר בעצם להדיא במאמר ד"ה 'קבל היהודים' תרפ"ז, עליו מיוסד המאמר 'זאתה תצוה', ואשר אליו מציין הרבי בתחילה במש"כ 'וידועים הדיוקים בזה', וכמצויין שם בהערה 2 וכן"ל, דהנה יעויי"ש באות ג' שמקשה הריי"צ נ"ע בזה"ל 'ומהו' כתית למאור', דהלא השמן להאיר הוא רק שמן זך, ומהו ענין הכתית, ומהו אומרו 'למאור' דהול"ל 'להאיר'".

וברור ומפורש מדברי הריי"צ נ"ע שישנם בזה למעשה ב' דיוקים, הא' 'מהו ענין הכתית', והב' 'דהול"ל' 'להאיר', ורמז הרבי לכל זה בלשונו הקצר והמדוקדק "גם צריך להבין מ"ש 'שמן גו' כתית למאור', דלכאורה הול"ל 'שמן גו' להאיר", שנתכוון בזה לב' הדיוקים הנ"ל, וכמוש"נ³.

3) ומכאן יש להעיר על המו"ל את מאמרי הרבי בהוספת ביאורים וכו', ומהם בסדרת ספרי Lessons in Sefer Hamaamarim, שבביאור ופירוש שאלה זו תרגמו וביארו כזה: Similarly, the

- ד -

"ואתה תצוה" – מלשון צוותא וחיבור

עוד יש להעיר בדמאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם אות ב' ממשיך הרבי ומביא את הביאור שמקורו במאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז אות ד' דציווי הוא לשון צוותא וחיבור, ומבאר בזה וזלה"ק "וזהו 'ואתה תצוה את בני ישראל', שמשא הוא מקשר ומחבר את בני ישראל עם אוא"ס".

ובהערה 8 שם כותב שכ"ה בכ"מ, אמנם ממשיך וזלה"ק "בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ד בתחלתו (ועד"ז רסט"ו) "תקשר את בני ישראל", ואינו מוסיף "עם אוא"ס". ויש לומר, דבהמאמר מפרש שמשא מקשר את בני ישראל עצמם, כדלקמן סי"א".

והיינו דבפירוש "ואתה תצוה את בני ישראל", מלשון התקשרות והתחברות, יש לפרש בב' אופנים, הא' שמשא מקשר ומחבר את בני ישראל עם הקב"ה, והב' שמשא מקשר ומאחד את בני ישראל בינם לבין עצמם, ומפרש הרבי דבכ"מ מבואר כאופן הא', וכמו שפירש הרבי בפנים המאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם, אמנם מדייק הרבי דמלשון הריי"צ נ"ע במאמרו שם שאינו מוסיף "עם אוא"ס", הנה משמע דמאמר הריי"צ נ"ע מפרש את הפסוק כאופן הב' [ובהמשך המאמר ד"ה 'ואתה תצוה' שם אות יא מבאר הרבי שיש לפרש גם כאופן זה הב' עיי"ש].

- ה -

ויש להעיר בזה, דב"קיצור" לאות ג', לפני שהרבי הריי"צ נ"ע ביאר להדיא את הכתוב "ואתה תצוה" שעניינו התקשרות וחיבור וכו', כותב וזלה"ק "והוא על ידי מרדכי דשקול כמשה דכתיב ב' ואתה תצוה את בני ישראל, דניתן לו כח לקשר את בני ישראל לאלקות להיות נר תמיד", ומלשון זה משמע לכאורה שהריי"צ נ"ע מרמז בעצם גם לאופן הא' הנ"ל, שפירוש "ואתה תצוה" היינו שמשא [ואתפשטותא דמשה בכל דרא וכמו מרדכי בדורו וכו'] מקשר את בני ישראל להקב"ה.

והנראה לכאורה בכוונת הרבי, דאם כי בה"קיצור" לעיל מיני' אכן משמע שמרמז גם לאופן הא' ד"תצוה" היינו שמשא מקשר בני ישראל לאלקות, מ"מ בפנים וכללות המאמר, כאשר הריי"צ נ"ע מפרש בהמשך להדיא את הפסוק "ואתה תצוה" שעניינו

phrase "...oil, crushed for the luminary, requires explanation: On the surface, "crushed to illumine", would be more appropriate".
הדיק הא' "מהו ענין הכתיב" וכו' בפנים, אלא שעוד הגדילו לעשות ובה"הוה לי' למימר", ציטטו שוב את המילה "כתיב" של הפסוק. ומצווה לתקן.

התקשרות והתחברות וכו', הרי כותב שם רק "תקשר את בני ישראל", ואינו מוסיף "עם אוא"ס", דמזה משמע שבכללות המאמר מפרש הריי"צ נ"ע בעיקר כאופן הב', והכוונה לזה שמשה מקשר את בני ישראל עצמם⁴.

- ו -

"ואתה" - אתפשטותא דמשה בכל דרא

והנה יעויין במאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז אות ד' שכותב וזלה"ק "וזהו 'ואתה תצוה', דציווי הוא צוותא וחיבור שהוא ענין ההתקשרות, ואתפשטותא דמשה בכל דרא, וזהו 'ואתה תצוה את בני ישראל', דכאשר אתה תקשר את בני ישראל, הנה אז יביאו אליך שמן זית כו', דנשמות ישראל על ידי עבודתם בתורה ומצוות יוסיפו גילוי אור במדרגת משה, ואז יהי' נר תמיד", וממשיך לבאר הענין דמשה רבינו נקרא "רעיא מהימנא", שהפירוש בזה הוא שמפרנס את האמונה של ישראל שתהי' בפנימיות, ושכן הוא גם ענינם דאתפשטותא דמשה בכל דרא, וכמבואר שם בהמשך המאמר בארוכה עיי"ש.

אלא דלכאורה צ"ב משמעות המילים האלו "ואתפשטותא דמשה בכל דרא" כאן באמצע המשפט שבתחילת אות ד', דלכאורה בהשקפה ראשונה הרי אינו מובן הקשר וסגנון הדברים ואת משמעות העניין.

דמתחיל בפירוש הכתוב "ואתה תצוה", ומפרש דפירוש "תצוה" אין משמעותו ציווי סתם כפי שהוא ע"ד הרגיל, אלא הוא מלשון "צוותא" וחיבור, ולפני שמסיים את הנקודה בזה ואיך שפירוש זה מתבאר בפסוק דידן בקשר למשה רבינו וכו', כותב מיד באמצע המשפט "ואתפשטותא דמשה בכל דרא".

ולכאורה הו"ל לסיים תחילה את משמעות פירוש הכתוב, וכמ"ש בהמשך "וזהו 'ואתה תצוה את בני ישראל', דכאשר אתה תקשר את בני ישראל וכו'", ורק לאחר מכן להוסיף ולבאר שכן הוא גם אצל אתפשטותא דמשה בכל דרא, ומהי הכוונה במילים

4) ולהעיר — בקשר לנקודה אחרת — ממאמר ד"ה 'ואתה תצוה' הערה 41 שכותב הרבי וזלה"ק "להעיר, דבפנים המאמר (סט"ו) מובא (רק) "זמן הגלות", ובה"קיצור" — זמן הגלות והגזירה". הרי שהרבי מדייק שישנו שינוי והוספה בה"קיצור" מכפי שהוא ב"פנים" המאמר של הריי"צ נ"ע, דבפנים המאמר הריי"צ נ"ע נותן מקום גם לענין כתיבת הב' [כאשר בני"ג נמצאים אפילו במצב של הרחבה, אלא שה"כתיבת" הוא מזה שנמצאים בגלות], משא"כ בה"קיצור" שמדגיש יותר את ענין כתיבת הא' [כאשר בני"ג הם במצב של גזירות על קיום התומ"צ] עיי"ש.

ועד"ז י"ל לענייננו, דבפנים המאמר מדגיש הריי"צ נ"ע בעיקר את אופן הב' בפירוש ב"ואתה תצוה", משא"כ בה"קיצור" לעיל מיני' שמרמז עכ"פ גם לאופן הא'.

אלו "ואתפשטותא דמשה בכל דרא" כאן באמצע המשפט, וצ"ב.

- ז -

ואולי יש לומר הכוונה בזה, דהריי"צ נ"ע בא כאן בעצם לדייק ולפרש את רמז לשון הכתוב "ואתה", והיינו דבמה שהכתוב נקט והתבטא בלשון "ואתה", שאינו ביטוי רגיל [וגם הוא לכאורה ביטוי מיותר], שלא מצינו ביטוי זה ע"ד הרגיל בשאר הציונים שבתורה, הנה נראה דבזה מרמז הכתוב ע"ד הדרש ובפנימיות העניינים [גם ובעיקר] לאתפשטותא דמשה בכל דרא⁵.

וזוהי כוונת המילים "ואתפשטותא דמשה בכל דרא" כאן בהמשך הדברים, והיינו דבתחילת האות מצטט הריי"צ נ"ע את תיבות הכתוב "וזהו ואתה תצוה", ועל זה ממשיך מיד ומפרש המשמעות של ב' המילים האלו, א' לשון "תצוה" דאינו ציווי סתם אלא לשון צוותא וחיבור, ב' לשון "ואתה" דרומז על אתפשטותא דמשה בכל דרא, וזהו שממשיך "דציווי הוא צוותא וחיבור שהוא ענין ההתקשרות [ביאור תיבת "תצוה"]", ואתפשטותא דמשה בכל דרא [ביאור תיבת "ואתה"]⁶.

וכוונת הדברים, דלשון "אתה" [ולא שמו של משה רבינו] מורה על העצם של משה רבינו, כלומר, שלא נוגע כאן "משה רבינו" עצמו, אלא עניינו ומהותו של משה, בחי' ה"אתה" של משה, והרי עניינו וה"אתה" של משה נמצא באותה מידה אצל כל נשיאי הדור ואתפשטותא דמשה בכל דרא כמו שנמצא במשה עצמו, וזהו דבסגנון זה — "ואתה" — מרומז דכוונת הכתוב בעצם היא על האתפשטותא דמשה בכל דרא, שהוא אותה העצם והעניין של משה רבינו⁷.

5) ואולי י"ל שבעצם גם בשאלת הריי"צ נ"ע לעיל מינ' באות ג', "מה נשתנה ציווי זה מכל הציונים שבתורה שנאמר בהם 'צו את בני ישראל', וכאן הוא אומר 'ואתה תצוה את בני ישראל'", נתכוון לשאול בזה ב' פרטים, הא' אודות הלשון "תצוה" [במקום "צו" וכיו"ב], והב' גם אודות הלשון והביטוי "ואתה", מה שלא מצינו ביטוי זה ע"ד הרגיל בשאר הציונים שבתורה.

וזהו שבא לפרש וליישב כאן בהתירון בתחילת אות ד' "וזהו ואתה תצוה וכו'", הא' שלשון "תצוה" מורה על ענין ההתקשרות וכו', והב' דלשון "ואתה" הוא מורה ורומז על אתפשטותא דמשה בכל דרא, וכמוש"נ בפנים.

6) ומוכן שמפרש תחילת תיבת "תצוה" ורק לאחר מכן תיבת "ואתה", שכן רק לאחר שנתחדש שפירוש לשון "תצוה" אין הכוונה לציווי סתם כ"א לענין ההתקשרות, רק אז הוא ששייך לומר שהכתוב [ברמז תיבת "ואתה"] מתייחס לא רק למשה רבינו עצמו אלא גם לאתפשטותא דמשה שבכל דרא, וז"פ.

7) ולהעיר מהמשך לשון המאמר שם "וזהו 'ואתה תצוה את בני ישראל', דכאשר אתה תקשר את בני ישראל וכו'", שמדייק ומדגיש שוב הלשון "אתה".

- ח -

ואולי יש לומר ולדייק כן גם בכוונת הרבי בהערה שם בשו"ג⁸, שעל המילים "ואתפשטותא וכו'" מעיר הרבי וזלה"ק "תקוני זהר תיקון סט (קיד, א). ועיין גם כן ב"ר פנ"ו, ז".

ובפשטות כוונת הרבי היא לציין המראה מקום והמקור להך ענין ד"אתפשטותא דמשה בכל דרא", ומציין הרבי למקור הדברים בתקו"ז שם, ושוב מציין גם לב"ר שגם שם מבואר תוכן ענין זה ש"אין דור שאין בו כמשה" [וכדלהלן].

אמנם עדיין צ"ע, דא"כ מהי כוונת הרבי בלשון "ועיין גם כן", ולא "וראה" וכיו"ב. זאת ועוד, הרי במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' אות ג', כאשר הרבי מציין שם להך ענין ד"אתפשטותא דמשה בכל דרא", מציין שם בהערה 14 רק לתקו"ז בלבד [ושם מציין לעמ' קיב, ב; קיד, א] ולא לב"ר, והטעם בפשטות משום שכן מקור הדברים הוא הוא מהתקו"ז, משא"כ בב"ר שם שהובא רק תוכן ומעין ענין זה [ועוד דבב"ר שם הובא זה גם אודות אברהם, יעקב ושמואל, עיי"ש], וא"כ צע"ק מדוע במאמר הריי"צ נ"ע מציין הרבי בשו"ג לעיין גם בב"ר, וצ"ב.

- ט -

ולאור הדברים הנ"ל בביאור כוונת הריי"צ נ"ע במש"כ בפנים המאמר שם "ואתפשטותא דמשה בכל דרא", אולי י"ל הכוונה בציון הרבי לב"ר, שכוונתו לרמז ולפרש בזה [לא רק את מקור הדברים, אלא את] כוונת הריי"צ נ"ע בפנים המאמר וכנ"ל.

דהנה יעויין בב"ר שם דאיתא וז"ל "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם, תני רבי חייא לשון חיבה, לשון זרוז, רבי אליעזר בן יעקב אמר לו ולדורות, אין דור שאין בו כאברהם, ואין דור שאין בו כיעקב, ואין דור שאין בו כמשה, ואין דור שאין בו כשמואל".

וכוונת המדרש בפשטות, וכפי שביארו המפרשים שם, שע"ז מורה כפל הלשון "אברהם אברהם", דהכוונה — לדרשת רבי אליעזר בן יעקב — "לו ולדורות", והיינו "חד לגופי", וחד לרמז כי ימצא עוד דוגמתו לדורות וכו', ועז"א אין לך דור שאין בו כאברהם, וכן אין דור שאין בו כיעקב כו', כי כל הד' נכפלו שמותם, לרמז שיהיה בדוגמתן גם לדורות" [לשון ה'עץ יוסף' שם, ועד"ז הוא בשאר המפרשים שם].

(8) וכמפורש ב'פתח דבר' לסה"מ תרפ"ז שם, שההערות ומ"מ בשו"ג למאמר ד"ה 'וקבל היהודים' [וגם לד"ה 'מן המיצר'] הם מהרבי.

ומבואר מדברי המדרש דמדקדוק לשון הכתוב "משה משה" [ראה שמות ג, ד], שכפל הכתוב את שמו של משה רבינו, ניתן לדייק ולדרוש ש"אין דור שאין בו כמשה", והיינו ד"משה" הא' מורה על משה רבינו עצמו, ו"משה" הב' מורה על בחי' משה לדורות, והיינו שהכתוב מרמז בזה על דוגמתו של משה רבינו לדורות, ש"אין דור שאין בו כמשה", והוא הוא האתפשטותא דמשה שבכל דרא.

ומעתה, אם כנים דברינו הנ"ל בביאור כוונת הרי"צ נ"ע בפנים המאמר, הרי יתכן לומר שלזה מציין הרבי לעיין בב"ר שם, שכן משם מבואר גם כן עד"ז, והיינו שמדקדוק לשון הכתוב, שהתבטא שהתבטא בקשר למשה רבינו בלשון וביטוי שאינו רגיל ["משה משה"], ניתן לדייק ולדרוש שהכתוב מרמז גם לאתפשטותא דמשה בכל דרא, ועד"ז י"ל גם בכתוב דידן, בפסוק "ואתה תצוה", שמדקדוק לשון הכתוב, שהתבטא בקשר למשה רבינו בלשון וביטוי שאינו רגיל ["ואתה"], ניתן לדייק גם כן שמרמז הכתוב בזה לאתפשטותא דמשה בכל דרא.

והיינו דשתי הדרשות שוות ודומות זל"ז, דמזה שהכתוב – ביחס למשה – התבטא בביטוי וסגנון שאינו רגיל וכו', ניתן לדייק שהכוונה לכלול ולרמז בזה גם האתפשטותא דמשה בכל דרא, אלא דבזה הן מחולקות, שדרשת המדרש הוא מזה שהזכיר הכתוב את שמו של משה ב' פעמים [ולא פעם א'], ובנדו"ד בדרשת מאמר הרי"צ נ"ע הוא מזה שהכתוב נקט לשון "ואתה" [שהוא סגנון שאינו רגיל, ומרמז על ה"אתה" של משה רבינו וכו'ל], אולם הכוונה היא אחת.

- יו"ד -

והנה יעויין במאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תשל"ח [נדפס בסה"מ מלוקט ח"א עמ' שיז ואילך] באות ה' שכותב הרבי בתוך הדברים וזלה"ק "דזהו מ"ש 'ואתה תצוה את בני ישראל וגו'', דתצוה הוא לשון צוותא וחיבור, ואתה קאי (בפש"מ) על משה, ואתפשטותא דמשה בכל דרא וכו'".

ואולי י"ל שהכוונה בזה ע"ד הנ"ל, והיינו דפירוש הכתוב "ואתה" קאי על משה ואתפשטותא דמשה בכל דרא, כלומר, דרק "בפש"מ" קאי תיבת "ואתה" רק על משה, כפשוט, אולם בפנימיות העניינים, ע"ד הדרש והסוד, הרי ניתן לדייק דלשון ותיבת "אתה" [שהוא סגנון שאינו רגיל ואינו מפורש שמו של משה] קאי גם על אתפשטותא דמשה בכל דרא, וכמוש"נ.

- יא -

ביאור לשון "פרנסה"

והנה יעויין בהמשך המאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז אות ד' שממשיך הרי"צ

נ"ע לבאר פירוש הענין ד"רעיא מהימנא⁹, שמושה ואתפשטותא דמושה בכל דרא רועה זן ומפרנס את האמונה דישראל שתהי' בפנימיות, וכותב שם וזלה"ק "וכמ"ש 'ורעה אמונה', שצריכים לרעות ולפרנס את האמונה, וכדאיתא בזח"ג דרכ"ה ע"ב ההוא אמונה דלעילא יתזן ויתפרנס מני' על ידך, דהאמונה צריכה חיוזוק, וזהו יתזן ויתפרנס, דמזונות בכלל פרנסה, ופרנסת האמונה וחיוזוקה הוא על ידי משה, דאתפשטותא דמושה בכל דרא וכו' עיי"ש.

והנה על המילים "דמזונות בכלל פרנסה" מעיר הרבי בשוה"ג וזלה"ק "כתובות נו, א — וצ"ע השייכות כאן". ובפשטות הכוונה בזה, שהרבי מעיר דצ"ע כוונת הרי"צ נ"ע בהוספת תיבות אלו "דמזונות בכלל פרנסה", דלכאורה מהי השייכות לכאן ומהי הכוונה בזה.

- יב -

ואולי היה מקום לומר בזה, ובהקדים דהנה בהא דמזונות בכלל "פרנסה" מציין הרבי לכתובות נו, א.

והכוונה בזה בפשטות, דיעויי"ש במשנה דתנן "נותנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה וכשם שנותנין לאשה כך נותנין לאיש לפרנס את עצמו וכו'", ובפרש"י ד"ה לפרנס עצמה פירש "בתכשיטין", אולם בהמשך בד"ה לפרנס עצמו פירש רש"י "בצרכי סעודה וחופה", ומבואר אפוא דלא רק תכשיטין אלא גם מזונות ["צרכי סעודה"] הם בכלל הביטוי "פרנסה" ["לפרנס את עצמו"].

אמנם לאידך יש להעיר כי בכ"מ מצינו מבואר דמזונות אינם בכלל "פרנסה", אלא דתרי ענייני נינהו, מזונות לחוד ופרנסה לחוד, ד"פרנסה" כולל רק לבושים ושאר צרכים, משא"כ מזונות הו"ע בפ"ע, דהנה יעויין בברכות כט, ב בפירוש ד"תפלה קצרה" דאיתא שם "אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהי רצון

9) ויש להעיר דבמאמר 'ואתה תצוה' מפרש הרבי וזלה"ק "ולבאר זה מקדים במאמר שמושה רבינו נקרא רעיא מהימנא, דשני פירושים בזה, שהוא רועה נאמן של ישראל, ושהוא זן ומפרנס את ישראל בענין אמונה וכו'", ומציין שם בהערה 11 לסעיף ד' במאמר ד"ה 'זקבל היהודים' שם. וכד דייקת שפיר, הנה מפשטות משמעות הלשון מתבאר דהרבי מפרש שאלו הם שני פירושים שונים לגמרי, הא' דקאי על משה עצמו שהוא "רועה נאמן", והב' דקאי על האמונה שהוא רועה את ישראל בענין האמונה.

אמנם במאמר הרי"צ נ"ע משמע שאם כי אמנם אלו הם שני פירושים, מ"מ יש עכ"פ איזושהי שייכות ושילוב ביניהם, דזלה"ק שם "ולהבין זה הנה ידוע שמושה רבינו נקרא רעיא מהימנא, שהוא רועה נאמן, ומה שהוא רועה נאמן לפי שהוא רעיא מהימנא, שהוא רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה".

מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך אתה ה' שומע תפלה".

וב'צפנת פענח' להגאון הרוגצ'ובי ז"ל לברכות שם כתב ע"ז וז"ל "זה כמו בהך דכתובות דף ס"ח [ע"א], ועיין בתוס' ב"ב דף קל"ט ע"ב גבי בנות, וגיטין דף י"ב ע"ב, ובירושלמי פ"א דר"ה [ה"ג] דר"ל גם לבוש והכול, וזה רק לבני אדם וכו' עיי"ש.

וכוונת הגאון ז"ל בזה [וכפי שביארו המפענחים שם], דבפירוש "פרנסה" מבואר בכ"מ בש"ס דכולל הן אכו"ש והן לבוש וכיסוי [וכמו בהך דכתובות ס"ח ע"א], משא"כ בכ"מ מבואר דמזונות לא הוו בכלל "פרנסה", אלא דפרנסה כולל רק לבושים ושאר צרכי הנישואין לאפוקי מזונות [וכמו בתוס' לב"ב שם, ובגיטין שם, ועד"ז גם בירושלמי שם עיי"ש], ועפ"ז מפרש הגאון ז"ל דקדוק לשון ה"תפלה קצרה" ביחס לבנ"א דנקט "כל אחד ואחד כפי פרנסתו" [משא"כ גבי שאר כל גוי' וגוי' דנקט הלשון "די מחסורה"], עיי"ש בכל זה בארוכה.

ועכ"פ מבואר דדבר זה אם "פרנסה" כולל גם מזונות או לא, אינו דבר המוסכם, אלא בש"ס מצינו מקומות לכאן ולכאן, ונמצא דבמאמר הרי"צ נ"ע נוטה לפרש דווקא כהני מקומות אשר מהם משמע דמזונות בכלל פרנסה, וכהך דכתובות שם שציין הרבי [ועי' עוד בדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל שם ובמ"מ שציין שם בענין זה, ויש לעיין ולהעיר בזה, ואכ"מ].

- יג -

ויתכן לומר הביאור בזה, דהנה בכ"מ בדא"ח מבואר החילוק בפנימיות העניינים בין בחי' "מזון" לבחי' "לבוש", דמזון עניינו אור פנימי, שהמזון נכנס ונכלל בפנימיות האדם ונהי' לדם ובשר כבשרו, משא"כ לבוש שמורה על בחי' אור מקיף [ובזה גופא בחי' מקיף הקרוב], שאם כי הוא לפי מדת האדם וכו', מ"מ הרי הוא מקיף על האדם, ואינו נכנס בפנימיות.

ולפ"ז יש מקום לומר דלזה נתכוון הרי"צ נ"ע לרמז בהוספת המילים אלו "דמזונות בכלל פרנסה" [וכהני מקומות בש"ס דמהם משמע דמזונות בכלל פרנסה וכו"ל], והיינו בהתאם לתוכן המשך המאמר דחיוזק האמונה דרועי ישראל הוא שהאמונה תומשך ותהי' בפנימיות, דזה שישאל הם מאמינים בני מאמינים מצ"ע, היינו דרגת האמונה שבבחי' מקיף, משא"כ זה שמשה ואתפשטותא דילי' רועים ומפרנסים את האמונה, הוא שהאמונה תומשך בפנימיות, ולכן דייק דבלשון "פרנסה" [לפרנס את האמונה, ובלשון הזהר שם "ההוא אמונה דלעילא יתון ויתפרנס וכו'"] הנה מבואר בכ"מ דנכלל בזה גם "מזונות", שמורה על ענין הפנימיות.

[משא"כ להמבואר בשאר המקומות ד"פרנסה" אינו מורה על מזונות אלא על לבושים וכו', הרי לכאורה לא מתאים כ"כ לענייננו הלשון "פרנסה" ביחס ובהקשר להמשכת האמונה בפנימיות, שכן לבושים וכו' אינו ענין פנימי כ"כ אלא בחי' מקיף, והרי כל החידוש שמשה ואתפשוטא דילי' הם "רעיא מהימנא", שמחזקים ומפרנסים את הענין האמונה שבישראל, הוא שממשיכים אותה בפנימיות דווקא וכו"ל, וזהו דבהמאמר מדגיש הריי"צ נ"ע לפרש דווקא כהני מקומות "דמזונות [בחי' פנימי] בכלל פרנסה", ודו"ק].

- יד -

ואולי י"ל שכוונת דיוק הרבי בהערה שבשוה"ג היא ש"צ"ע השייכות כאן" [ולא ש"צ"ע מאי קמ"ל בזה" וכיו"ב], והיינו שצ"ע מהי השייכות של נקודה זו "כאן" באות זה [אות ד'], דאם כי אכן שפיר ניתן לפרש השייכות לתוכן כללות והמשך המאמר וכמבואר לעיל, מ"מ עצ"ע מהי השייכות של הוספת המילים האלו ותוכן ענין זה דווקא כאן.

שכן, באות זה, הרי עדיין לא ביאר הריי"צ נ"ע להדיא שהענין דפרנסת האמונה הוא שהאמונה תהי' בפנימיות, אלא בשלב זה מפרש את הענין רק באופן כללי עדיין, דהאמונה "צריכה חיזוק" וכו' [וכמ"ש גם בהמשך "ופרנסת האמונה וחיזוקה וכו'"], ורק בהמשך המאמר, באות י-יא, מפרש הריי"צ נ"ע דענין פרנסת האמונה הוא שהאמונה תהי' בפנימיות, וא"כ אי משום הא, יותר היה מתאים להוסיף ולציין הך נקודה והבהרה "דמזונות בכלל פרנסה" להלן באות יא, ומהי "השייכות כאן" באות ד'.

- טו -

אחדות ישראל – מצד הנשמה או גם מצד הגוף

והנה יעויין במאמר ד"ה 'ואתה תצוה' אות יא שמביא הרבי את הפירוש בפסוק "ואתה תצוה את בני ישראל" דהכוונה בזה גם שמשה מקשר ומאחד את בני ישראל עצמם [וכפי ששמע גם הכוונה מכללות המאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז וכו"ל].

ומוסיף הרבי בזה וזלה"ק "ולהעיר, שע"ז ניתוסף גם בהאחדות דישאל, שהאחדות דישאל ע"י עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על מציאותם. ולכן, אחדות זו היא ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל. וע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שע"ז גם הציור דכוחות הגלויים הוא חד עם העצם, האחדות דישאל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף".

והנה על המילים "ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל", מציין הרבי בהערה 60 לתניא פרק לב.

וזכורני ששמעתי פעם בשם הגה"ח ר' יואל כהן שליט"א לפרש ולדייק בזה, שהרבי מחדש כאן בעצם חידוש על המבואר בתניא, דבתניא מבואר דאחדות ישראל שייכת רק מצד הנשמה של היהודי, אכן הרבי מחדש כאן במאמר שאחדות ישראל שייכת גם מצד הגוף, וכמוש"נ.

- טז -

ואולי יש להעיר ולדייק בדא"פ עד"ז, דבדברי הרבי הנ"ל ישנו חידוש בזה — גם — על המבואר במאמר הריי"צ נ"ע, דהנה יעויין בד"ה 'וקבל היהודים' שם אות טו שכותב וזלה"ק 'וזהו ואתה תצוה, דעי"ז שמשוה מקשר ומחבר נשמות ישראל וכו"', והיינו שהריי"צ נ"ע מפרש דפירוש 'ואתה תצוה' הוא שמשוה מקשר ומאחד את בני ישראל עצמם וכנ"ל.

וכד דייקת שפיר הרי שהריי"צ נ"ע אינו כותב שמקשר ומחבר את "בני ישראל" סתם, אלא מדקדק וכותב "נשמות ישראל".

ואולי י"ל דהריי"צ נ"ע אכן קאי כפי שהוא בהתאם להמבואר בתניא פרק לב, שענין האחדות דישאל שייכת רק מצד הנשמות, "ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל", ולכן דקדק לומר "שמשוה מקשר ומחבר נשמות ישראל", אמנם בד"ה 'ואתה תצוה' מחדש הרבי יתירה מזה שענין האחדות דישאל שייכת גם מצד הגופים עצמם וכמוש"נ¹⁰.



הערות למאמר "להבין מארז"ל ע"פ לא תשתחוה"

הרב אברהם יהושע העשיל גוראריה

באפאלו נ.י.

תודה לה', זה מקרוב נדפס מאמר חדש על פסוק לא תשתחוה. ועיין מ"ש הרב

(10) ויש להעיר מלשון הריי"צ נ"ע באות ד' שכתב שם וזלה"ק 'וזהו 'ואתה תצוה את בני ישראל', דכאשר אתה תקשר את בני ישראל וכו"', הרי דכאן נקט "בני ישראל" ולא "נשמות ישראל" וכמ"ש באות טו.

ואולי יש לומר לחידודא שבלשון זה יש בו רמז ונתינת מקום עכ"פ לענין ובחי' האחדות דישאל — לא רק מצד הנשמות, אלא — גם מצד הגופים, אלא דענין זה נתגלה בפירוש על ידי הרבי, וכמו שפירש להדיא במאמר 'ואתה תצוה' וכנ"ל. ולהעיר מהמובא לעיל הערה 4 ודו"ק.

אליהו מטוסוב בגליון קודם על חידושים במאמר זה. ואוסיף עוד איזה הערות :

מלך גוי שמחל על כבודו

והנה לכאורה יש עוד חידוש בהמאמר ע' ו' שמביא ענין מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול לגבי מלך גוי שיש בזה שקו"ט האם זה שייך גם לגבי גוי, ולפי המבואר בהמאמר אינו יכול למחול כי זה כבוד ה'.

אבל צריך הסבר, שהרי לפני זה ביאר שכבוד זה הוא מתנת ה', והוא באופן דמתנה הוא שיעשה בה המקבל כרצונו ולא כרצון הנותן דוקא, ולכאורה למה לא יכול למחול כמו רב שתורה מתנת ה' כה דברי כאש ואעפ"כ דילי' הוא ולכן יכול למחול (לקו"ש ח"ז ע 395)?

להעיר מס' המקנה המצו"ב שמחלק בין מלך ישראל שתקנו לברך שחלק מכבודו שאינו יכול למחול על כבודו מפני שזה כבוד שמים שבקרבנו וכ"כ המהרש"א ומלך עכו"ם שתקנו לברך שנתן מכבודו שהכבוד שלו ולכן יכול למחול. ושואל שם איך היה יכול משה שהיה מלך יכול למחול על כבודו ולעמוד ולשמש, ומתרץ שהלימוד שאינו יכול למחול על כבודו הוא מהפסוק שום תשים עליך מלך וחלק מהציווי הוא שעל המלך להשים אימת המלכות על העם בכדי שהעם יוכל לקיים שום תשים עליך מלך ולכן לא יכול למחול על כבודו, ומה שהיה משה יכול למחול על כבודו הוא לפי שהיה לפני הכניסה לא"י שנצטוו במינוי מלך.

ולכאורה הביאור מה שאינו יכול למחול מפני כבוד שמים שבקרבנו הוא ביאור נוסף להלימוד שום תשים עליך מלך שתהא אימת המלכות על העם, והרי גם לפני הציווי דמינוי מלך יש למשה בקרבנו כבוד שמים ואיך יכול למחול על כבודו ?

כמה מ"מ בענין צלם אלקים ופני אדם (עיין בהערת הרב מטוסוב שם)

באור התורה סידור עמוד ע - אינו מחלק בין חסידי או"ה וגויים. וז"ל: בבחי' פ' בשלח דפ"ו א' ע"פ כי גאה גאה ארבעה גאים אריה שור ונשר ואדם כו' והקב"ה מתגאה על כולן שמתגאה על הגאים רם על כל גוים ה' היינו ששרשן ג"כ מבחי' פני אדם שבמרכבה, והוא ית' רם על כל כו', א"נ י"ל פי' על כל גוים היינו על כל גאים דוגמת מ"ש שני גיים בבטנך דהקרי שני גוים ורז"ל דרשו שני גאים כו'.

בקיצורים והערות לספר התניא ע' עט. חסידי או"ה נמשכים מבחי' פני אדם.

אור התורה דברים ע' א' תיא: חביב אדם שנברא בצלם וקאי על חסידי עכו"מ והם מקבלים מבחי' פני אדם שבמרכבה.

חביב אדם תש"ב: חביב אדם שנברא בצלם נפש השכלית שבכללות מין האנושי

באר הגולה ו' ח': וזה כי האדם עומד בקומה זקופה, כמו העמוד הזה שהוא זקוף. מה שלא שתמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה. ומורה על ממדיגתו העליונה יותר באדם ממה שהוא חי מדבר. וזה שאמר הכתוב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו, "והרי כתיב (דברים ד, טו) "כי לא ראייתם כל תמונה. "רק פירוש זה, כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על השם יתברך שהוא מלך מושל על הכל (דהי"א כט, יב), היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל, ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם וראוי להיות זקוף, ודבר זה נקרא 'צלם אלקים', כי הצלם אינו רק סימן מה, להורות תואר אשר נעשה עליו הצלם והדמות. שאם אדם צייר בגוונין ובסמנין, הרי בודאי לא נמצא סמנין למי שעשה עליו הציור. ועל כרחך אתה צריך לומר כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם, וזהו צלם במה שהוא יתברך הוא זקוף שהוא על הכל, ואינו שחוח לפני שום נמצא. וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא (בראשית א, כז) "וירדו בדגת הים וגו'". ולפיכך האדם הוא צלם אלקים, כי אם היה עושה תאר וצלם אל השם יתברך שהוא אל מושל על התחתונים ועליונים, היה עושה דבר זקוף, שזה מורה על שאין עליו דבר. ולפיכך נאמר על האדם שהוא נברא בצלם אלקים בשביל זה והצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף. ועדיין אין בזה התקרבות אל השם יתברך לגמרי.

ולכאורה מאמר נ"ח תרנ"ו שולל פירוש הנ"ל

אור חדש ה: יד: לפיכך המן שעשה עצמו אלקות, ובשביל זה צלם האדם שהוא צלם אלקים ראוי שיהיה נתלה, שהרי עושה עצמו עבודה זרה שהוא אלקות. ולפיכך ראוי לו התליה מששת ימי בראשית, כי המן יש לו רמז בששת ימי בראשית (בראשית ג, יא) "המן העץ וגו'", כמו שנתבאר למעלה בהקדמה. ולפיכך ראוי להמן התליה מששת ימי בראשית, שאין דבר שהוא בזיון ובטול לצלם אלקים כמו התליה. מפני כי שאר מיתה אין הצלם בגלוי ובבזוי, אבל זה נתלה, וצלם שלו הוא נתלה על העץ בגלוי. ולכן אמרה תורה (דברים כא, כג) (לא תלין נבלתו על העץ, "מפני שהוא קללת ובזיון אלקים, כמו שהתבאר.

מהנ"ל משמע שגם המן היה לו צלם אלקים (קלסתר פני אדם).

עלי תמר ברכות פרק ג - הרב ישכר תמר: ארחות חיים סימן רכ"ד מביא בשם

שו"ת לב חיים שנשאל הרואה מלך רשע כירבעם אי מברך על ראייתו והשיב דנראה פשוט דיש לברך ואין הספר לפני. ולדבריו לכאורה משמע דה"ה במלך עכו"ם. ואני שמעתי מיהודי חשוב אחד בשם שניאורסון ע"ה שגאון הדורות בעל צפנת פענח ז"ל לא בירך על מלך גוי רשע כשקבל פניו בדוינסק וכששאלוהו אם ברך השיב בהלצה מה יש לברך בורא פרי האדמה. ע"כ. [מעניין הלשון: מיהודי חשוב אחד בשם שניאורסון ע"ה].

שם משמאל – פ' בא פרק ד' וכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה אמר בזה שהוא מחמת צלם אלקים המחבר אותם, ואך בצלם יתהלך איש. עכ"ד והנה מלך הוא המחבר את העם, יש לומר נמי שכחו הוא מפאת צלם אלקים, כאמרם ז"ל חביב האדם שנברא בצלם. ובתוס' שהאדם נקרא אפי' גוי, ואם יש בו כח החיבור יותר הוא מפאת שיש בו צלם האלקים ביותר, ולפי"ז יובן ענין כבוד מלכים, שנצטוונו עליו ואפי' משה ואלהיו נצטוו לחלוק כבוד למלכות, ואפי' למלכי אומה"ע. שהוא מפ77ת צלם אלקים שעליו. והנה אם ישראל הם בגלות תחת מלך אחד, אף שישאל ואומה"ע אינם בסוג אחד, בודאי הוא מצד צלם אלקים שבו. מה גם במצרים שהיו ישראל מצורף ומחובר למצרים לגמרי, כאמרם ז"ל שהיו כעובר במעי בהמה. ועובר ירך אמו. בודאי הי' למלך מצרים צלם אלקים חזק לצרף הפכים כאלו יחד.

השתחוות משה לפרעה

כתב לי רא"מ שאלת ח"א (ר"י שי' ווילהלם) על מה שמבאר במאמר מה שמשה השתחוה לפרעה, שלכאורה לא נמצא בפסוקים שמשה השתחוה לפרעה. (רק באברהם לפני בני חת ויעקב לעשו אחיו).

ואולי י"ל מכיון שמשה נצטוו לחלוק כבוד למלכות בפשטות זה היה הדרך לחלוק כבוד (חוץ מהדבור באופן כבוד) ורואים הרבה בכתובים שנתנית כבוד בימים ההם התבטא בהשתחויה ולכן כל פעם שנכנס לפרעה היה צריך בפשטות להשתחוות מחמת כבוד (ולהעיר שמשה אמר לפרעה" והשתחו לי "שמחמת כבוד יצטרך פרעה להשתחוות אליו ולהעיר מתרגום אונקלוס שמתרגם והשתחו שלא כפשוטו" ויבעון לי "ולכאורה תרגם כן שנתקשה על זה שהמלך ישתחוה למשה אבל בפשטות מכיון שפרעה יצטרך למשה יהיה מוכרת לחלוק לו כבוד ובאופן דהשתחוואה).

אבל להעיר מלקו"ש חלק ל"ה פ' ויחי שמפרש ע"פ ויתחזק ישראל וישב על המטה ד' חולקין כבוד למלכות "אין צורך" בהשתחוואה" ע"ד הדוגמא בפרש"י... שמשה חלק כבוד למלכות שהכבוד הי' רק באופן דיבורו אל פרעה. שם בהשיחה מביא כמה אופני השתחוואה כניעה בעת שצריך לו, הודיה

וחיזוק ואולי לפי"ז רש"י יפרש (שהרי לא הביא פירוש התרגום) "והשתחוּו לי" של פרעה שזה לא היה ענין של כבוד אלא ענין של כניעה בעת שצריך לו. (

ואולי יש לומר עדיין בפשטות הכתובים עדיין היה צריך להשתחוות לפרעה" כדי שיעשה בקשתו "לשלח את בני ישראל ע"ד שמצינו שהשתחוּו אברהם לבני חת ויעקב לעשיו כדי שיעשו או יתקבלו בקשותיהם. והגם שזה לא מצד" כבוד מלכות" והוא יותר ענין של כניעה לפני השני שהוא אדון ושליט בענין מסויים שימלא בקשתו הרי במאמר זה מקשר כל ענין של שליטה ורדיה לענין המלכות.

ולהעיר שלכאורה במלכותא דרקיע לא מצינו השתחוּוּא בגשמיות בנוגע למילוי בקשה שהרי לא כורעים בברכות האמצעיות אלא בתחילה וסוף וגם בבית המקדש יש השתחוּוּא מפני הכבוד או הודיה.

להעיר מס' חן וכבוד ממחבר הרב רחמים שאלתיאל יעקב ניניו ע' קס, ב ומצו"ב שנתקשה בענין זה והסיק שמשה לא השתחוּו כלל ודייק מפסוק" נצב "לקראתו שמשה לא השתחוּו כלל וענין השתחוּוּא לפני מלכים הוא שהשכינה היה עם הנביאים כי אתך אני ולה' השתחוּו. ואולי יש לומר עדיין בפשטות הכתובים עדיין היה צריך להשתחוות לפרעה" כדי שיעשה בקשתו "לשלח את בני ישראל ע"ד שמצינו שהשתחוּו אברהם לבני חת ויעקב לעשיו כדי שיעשו או יתקבלו בקשותיהם. והגם שזה לא מצד" כבוד מלכות" והוא יותר ענין של כניעה לפני השני שהוא אדון ושליט בענין מסויים שימלא בקשתו הרי במאמר זה מקשר כל ענין של שליטה ורדיה לענין המלכות.

ולהעיר שלכאורה במלכותא דרקיע לא מצינו השתחוּוּא בגשמיות בנוגע למילוי בקשה שהרי לא כורעים בברכות האמצעיות אלא בתחילה וסוף וגם בבית המקדש יש השתחוּוּא מפני הכבוד או הודיה.

ואל י"ל שיש חילוק כשדיבר איתו על שפת היאור שם היה במצב של ו"נצב" מכיון שלא היה במצב של כבוד לפני בני אדם משא"כ כשנכנס לדבר משה לפני פרעה בארמונו" בא אל פרעה "היה צריך להשתחוות מ פני כבוד המלכות וכביאור המאמר.



משל לענין המילויים מכוונת המדבר

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בביאורי הזהר לאדמו"ר האמצעי פ' תשא ד"ה פקודא ליתן מחצית השקל (ק"ב, ג במהדורה החדשה), מבאר ענין אותיות המילוי של אות יו"ד, שהן אותיות ו' ד', ומביא משל על זה, וז"ל:

"הנה ידוע עד"מ כשאדם מדבר איזה ענין, אם בדבר חכ' או באיזה ענין במו"מ וכיוצא, הנה אנו רואים שיוכל להיות שידבר הדבר ההוא באופן שלא יובן ממנו כלל שום ענין וכוונה אחרת במה שמדבר, זולת אותו הענין שמדבר בלבד, ובאמת הוא מכוין במה שמדבר כוונה ורצון אחר לגמרי זולת אותו ענין שמדבר, רק שמעלימו ומסתירו בתוך דבריו בתכלית ההסתרה וההעלם, עד שאינו מושג ומובן לשומע דבריו כלל שמכוין לכוונה אחרת זולת המכוון המובן מדבריו. וא"כ נמצא הרי הכוונה האחרת שמעלים ומסתיר בתוך דבריו, מאחר שהוא טמון ונעלם בתוך הדיבור, בהכרח הוא שישנה במציאות ממש באור השכל שבמוחו בשעה שמדבר הדבר. . . משא"כ כשהאדם שהוא מדבר איזה ענין ואין לו שום כוונה אחרת כו"מ."

והעירני ח"א, שעניין זה, שאדם אומר דבר אחד ומכוון לדבר אחר הנסתר ונעלם בדבריו, מצינו גם בהלכה, נגלה דתורה:

דהנה בחו"מ ס"ג ס"א בהגהת הרמ"א: "אם כבר כתב ונתן להם הפשרה, אין לו רשות להוסיף או לגרוע (אפילו תוך הזמן), אף על פי שאומר שכך היתה כוונתו". והש"ך שם הביא משו"ת מהר"י בן לב ס' קי"ט, דנאמן לומר לכך נתכוין במה שכתב בשטר פשר, ומיישב הש"ך, דמהר"י בן לב איירי כשהכוונה שאומר שנתכוין לה אינה תוספת או גרעון אלא רק ביאור הדברים, דהיינו שמפרש מה שכתב, והפירוש שאומר נמצא בלשון שכתב, אבל הרמ"א איירי כאשר אותו כתב אינו סובל כלל את הפירוש שלו, אלא הוא בא להוסיף או לגרוע.

ובחידושי רעק"א שם כתב שלפעמים גם במצב זה ניתן לפרש הכוונה כך: "או לגרוע", נ"ב, גם בזה [כלומר: כמו ב"להוסיף", שכתב רעק"א שם לעיל ששנים נאמנים] בשנים נאמנים, כ"כ בעיר שושן [לבוש כאן], והסכים לזה בתשובת פנים מאירות ח"ב ס' קע"ה. כלומר, שדברי הרמ"א הנ"ל שאין רשות להוסיף ולגרוע הם רק בדיין אחד, אבל שנים יכולים גם להוסיף ולגרוע, דהיינו לפרש בכוונתם דברים שאינם כלולים כלל בפשרה.

וכן איתא בשו"ת מהר"ם בריסק סימן נ', אשר כששני דיינים באים לפרש בפסק

הדין שלהם דבר שלא נאמר בו בפירוש, אבל הם מפרשים שזו היתה כוונתם, מקבלים פירושם.

הרי רואים כאן דוגמא הלכתית למושג של כוונה שהיא מוסתרת לגמרי בדברים שאמרו הדיינים.

ולא באתי אלא להעיר.



העצם אינו מתגלה

הג"ל

כלל ידוע הוא בחסידות אשר העצם אינו מתגלה. כן מפורש, לדוגמא, בד"ה לעומת המסגרת תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' רכה במהדורה החדשה. ושם בהערה 26 נסמן למקורות רבים שם מפורש כן). והדבר מוסבר, שכל גדר ד"עצם" הוא שנמצא במציאות לעצמו ללא שום עניין בביטוי וגילוי עצמו אל הזולת, ולשם גילוי צריך העצם לצאת מגדרו.

אמנם מצינו גם אשר מצד העילוי שבעצמות צ"ל דוקא ענין הגילוי. כן איתא בתורת שלום ע' 148 וע' 152.

וכך מנוסח העניין בספר הערכים ערך אוא"ס (א) טורים סח-סט:

"כל מי שהוא מעולה יותר, הוא מוכרח יותר לענין ה"גילויים", כי מצד העילוי שבו, יש בו ענין ההתגלות ("אפנקייט") ביותר, וזה מכריח ("שפארט בא אים ארויס") שיהי' ממנו גילויים. ומכיון שכן, הרי הי' מקום לומר, שמצד העילוי דעצמותו ית', מוכרח שיהי' ממנו אור (שענין ה"אור" הוא הגילוי של המאור) – עוד יותר ממה שמוכרח שממאור השמש הי' הגילוי דאור.

וזהו החידוש מה שהמשכת האור ממנו ית' היא ברצונו דוקא, דהגם אשר מצד העילוי דעצמותו ית', הי' מוכרח לכאורה שיהי' ממנו אור (גילוי), מ"מ אין הדבר כן, כי בעצמותו ית' אין שייך ענין ה"הכרח" ח"ו (ומכיון שאינו מוכרח בשום דבר, ביכלתו גם להתעלם, שלא יהי' ממנו אור).

ובציונים שם הערה 160 צויין מקור הדברים בתורת שלום שם.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע בהבנת דבר זה, למה יש הכרח מצד שלימות העצמות שיהי' ענין הגילויים, הרי העצם בהגדרתו הוא בלתי מתגלה. והן אמת אשר העצמות

אין שייך בו גם הגדרה זו שאינו מתגלה, הרי זהו ענין שלילת התוארים שאינו מוכרח שלא להתגלות, אבל כאן משמע שה"עילוי" שבעצמות "מכריח" ענין הגילויים (אלא שמכיון שאין שייך הכרח למעלה לכן גם הגילוי הוא מצד הרצון).

ואכן בספר הערכים שם, בציון 159 שנדפס במילואים לערך זה (בכרך ד' ע' תקסט) נוסף ביאור בזה:

"ואולי הכוונה: האופן דהמצאת האור מהמאור, מה שבא ממנו בדרך ממילא, מורה על העילוי של המאור . . . שאין שום דבר מעלים עליו . . . ועפ"ז מובן מ"ש בפנים, שמצד העילוי דעצמותו ית' הי' ודאי מוכרח (לכאורה) להיות ממנו אור – שהרי בעצמותו ית' ישנה ודאי שלימות זו".

ולכאורה הסבר זה עצמו עדיין צריך ביאור, כי ענין ה"הכרח" כאן משמעו שונה, שעניינו רק שלא חסר בו העילוי בזה שאין דבר מסתיר עליו, אך עדיין אין כאן גילוי ממש, ובפשטות גילוי הוא ירידה וחסרון לגבי העצם, דלכן העצם אינו מתגלה, ועדיין צ"ע מהי הכוונה בזה שיש בו ענין ההתגלות ביותר.



שלימות הבן (גליון)

הת' ישראל אניטיאן

תלמיד בישיבה

בקובץ שמעתתא אליבא דהלכתא (גליון א') כותב הרב ש. ו. ע"פ מאמר ד"ה אמר ר"ע שבהמשך תרס"ו בו מבאר שישנו בן שהוא ג"כ עבד, שפי' "בן שיש לו שלימות אמיתית, דהיינו שאינו מקבל הכל מאביו, אלא הולך בעצמו ללמוד אומנות, ומכיון שהוא מרויח מיגיע כפיו הרי זה שלימות אמיתית". וממשיך הכותב "וע"פ הנ"ל ששלימות הבן הוא דוקא בכך שהוא עוזב וכו' נשאלת השאלה הרי ידוע שבן הוא דומה לאב כו' וא"כ היאך יכול ששלימות הבן הוא דוקא בכך שעוזב אביו וכו' ולכאורה זהו היפך ענין הבן?"

והולך ומבאר "ואפשר לומר הביאור בזה ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ ס"ה (מלוקט ה') "והנה ידוע, דשני הענינים דבן ועבד הם בדרך כלל בלימוד התורה ובקיום המצוות. ואולי יש לומר ביאור בזה, דהחילוק בין בן לעבד הוא, דהעבד הוא בטל להאדון, וענין בן הוא שמציאותו הוא האב. וכמבואר בהמשך תרס"ו דמה שהוא רצון האב הוא גם רצון הבן, וכמו שמחייב שכל האב כן מחייב שכל הבן. וענינים אלה (בן ועבד) שבכל אחד מישראל מתגלים ע"י לימוד

התורה וקיום המצוות. דבקיום המצוות, שקיום המצוות הוא לקיים ציווי השם בדרך קבלת עול, מתגלה העבד שבו, ובלימוד התורה שצריכה להיות בהבנה והשגה דוקא, שהשכל של האדם העוסק בתורה יהי' בהתאם לחכמתו של הקב"ה, מתגלה הבן שבו.

"ויש להוסיף, דגם זה שהפס"ד דהאדם העוסק בתורה צריך להיות כפי הבנתו דהאדם, דתורה לא בשמים היא, הוא מצד ענין הבן שבישראל, וכמאמר רז"ל קוב"ה קא חיין ואמר נצחוני בני נצחוני, דהטעם על זה שנצחוני הוא לפי שהם בני. והיינו, כי שרש הבן הוא בעצמות האב שלמעלה מכחות הגלויים שלו, ועד"ז בישראל, בניו של הקב"ה, ששרשם הוא בעצמותו ית' למעלה מכמו שצמצם את עצמו בתואר קוב"ה, ולכן הם יודעים ומשיגים אמיתית התורה כמו שהיא מושרשת בהעצמות שלמעלה מדרגת התורה כמו שנמשכה בידיעת קוב"ה" עכ"ל הרבי בהמאמר".

ומסיים הכותב הנ"ל "ועד"ז אפשר לומר בהמבואר בהמשך תרס"ו, דשלימות הבן הוא דווקא כאשר הוא עוזב את אביו והוא מרוויח בעצמו אע"פ שבמצב כזה הוא לא דומה לאב - הרי זהו רק בגלויים של האב, אבל באמת עי"ז שהוא עובד בכח עצמו הוא מגלה את שרשו האמיתי בעצמות האב, ולכן דווקא זו היא השלימות האמיתית. ובנמשל, שע"י תורה שבע"פ מגיע האדם הלומד לשרשו בעצמות" עכ"ל.

ולכאורה יסוד שאלתו אינו מוכרח, ועכ"פ אינו פשוט דהבירים, שבמאמר הנ"ל שבהמשך תרס"ו אין כתוב (לענ"ד) שבבן שנעשה עבד - הן בהמשל והן בהנמשל - יש "שלימות ענין הבן". והשלימות שעלי' מדובר שם היא שלימות האדם סתם. ובפשטות שאדם מושלם הוא זה שיכול לפרנס את עצמו.

והעיקר, שאין בביאורו תשובה על שאלתו לכאורה, שרצונו בכל זה לומר שבן זה יותר מושלם מבן רגיל, ע"פ הביאור שם במרגלא שבן שנעשה עבד דומה מצד העצם ובן רגיל רק דומה מצד הגלויים. ולכאורה (א) מהיכי תיתי שגילויים אלו של האב אינם מושרשים בעצם שלו ג"כ. (וב) העיקר חסר מן הספר דמהו הביאור שדמיון זה של העצם הוא יותר נעלה מדמיון של כחות הגלויים לענין הבן (וע"פ הנ"ל אפשר גם אכן דומה מצד העצם).

וי"ל שעכ"פ מעיר הערה בענין הבן: שיש לשאול שאם בן פירושו שכחותיו דומים לאלו של אביו, מהו הפירוש במארו"ל (שבועות מח, א) "יפה כח הבן מכח האב", שאם כן אינן דומים לכאורה ובמה חשוב כבן. ומהו הפירוש בבן שנעשה עבד שאע"פ שאינו דומה לאביו לכאורה עדיין חשוב כבן.

והביאור הוא ע"פ המבואר בלקו"ש חי"א ע' 5 ואילך (ובהערה 49 ו 51 שם) שאע"פ שאומרים שבן מושרש בעצם אביו, מ"מ כמו שהוא בא בגילוי (בד"כ) הוא מוגדר בצירוף של כחותיו הגלויים של אביו. אלא שיכול להיות שאינו נראה דומה (יפה

כח כו' או בן שנעשה כו') וע"ז בא הביאור בד"ה מרגלא בפומי' שם ובעיקר במאמר ד"ה זה היום תשמ"א (מלוקט ב') [שמצויין בהערה 32 במרגלא] שהדמיון של הבן הזה אינו לכחות הגלויים של אביו אלא להעצם שלו שאינו מוגדר בציור או גילוי מסויים. וכמו שאמר הכ' "שמגלה את שרשו האמיתי בעצמות האב" ובס"א מקום באביו שאינו מוגדר.

אבל אין לומר שיש מעלה בענין הבן שאינו דומה בכוחותיו הגלויים לאלו של אביו וכנ"ל.



תענוג בעבודה דקבלת עול (גליון)

הת' מנחם מענדל שפירא

תלמיד בישיבה

בקובץ העו"ב שי"ל לקראת ש"פ תרומה (גליון יו"ד [אלף קצב]) ביאר הת' י. ז. כ. הענין של "עבד פשוט" ו"קבלת עול", עיי"ש דבריו הנכונים.

ובין הדברים כתב, וז"ל: ועוד שלא פי' נכון המושג ש"מצוות מתייחסים להאדם כפי שהוא מציאות", וכמשי"ת להלן.

שהפירוש בזה: שהוא מציאות נפרדת שמתבטלת לגמרי. ובסגנון השיחה בלקו"ש ח"ט (עקב א') שהאדם בטל לגמרי באיכות, אע"פ שבכמות נשאר מציאות נפרדת. עיי"ש באורך ובהערות שמבואר בזה החילוק בין עבד נאמן לעבד פשוט שבהמשך תרס"ו. עכ"ד.

ולענ"ד אין זה נכון, והפירוש שמצוות מתייחסים לאדם כפי שהוא מציאות אינו שייך להמבואר בשיחה זו. ובהקדים, יש להדגיש הנקודה באותה שיחה ואף שהדברים פשוטים, מ"מ כדאי להדגיש ולהבהיר:

הרבי מבאר שם החילוק בין העבודה בזמן הבית והעבודה בזמן הזה. שבזמן הבית הי' גילוי אלקות, והעבודה אז היתה מצד תענוג באלקות (האבענדיק דאן א געשמאק), ובזמן הזה שאין מאיר אלקות, העבודה היא מצד קבלת עול.

ובשניהם (העבודה מצד התענוג והעבודה מצד קב"ע) יש מעלה וחסרון מה שאין בהשני.

המעלה בהעבודה מצד תענוג היא שאלקות חודרת בכל מציאותו, השכל מביין והמדות מרגישים "כי טוב ה'", ועובד ה' עם תענוג. החסרון הוא במהות הביטול,

שבעבודתו מעורבת המציאות שלו, הוא עובד ה' מפני שהוא מבין, שהוא מרגיש (ענין של "ישות" בדקות), ואין זה ביטול אמיתי.

והמעלה בעבודה בקב"ע היא במהות הביטול, כי אדרבה, השכל והמדות שלו הם "בהפקירא נחא לי", וכל עבודתו היא רק מפני שכן צויה הקב"ה (ואין מעורבת בעבודתו שום "מציאות" וישות). והחסרון הוא בכמות הביטול שאלוקות אינה חודרת בכל מציאותו, רק בכח המעשה שלו, והשכל ומדות שלו הם "יש" ו"נפרד" מאלקות.

והנקודה בנוגע לעניננו היא, שבעבודה בתענוג מעורבות בכל מציאותו ה"מציאות וישות" (בדקות) שלו, ובעבודה בקב"ע מעורבות רק בכחות הגלויים שלו המציאות והישות (ממש) שלו.

אבל אין זה ענין כלל עם הענין של מצוות מתייחסים למציאות האדם, כי שם אין הפירוש של מציאות "ישות" ו"דבר נפרד", אלא "תנועה" ו"ציור" של מציאות, כדלהלן.

ובהקדים החילוק בין תורה ומצות, "דהמצוות הם ציוויים להאדם, והתורה היא דבר ה', חכמתו של הקב"ה, אלא שירדה למטה ונתלבשה בשכל האדם" (ד"ה ארבעה ראשי שנים הם תשל"א).

והביאור בזה (ראה ד"ה גל עיני תשל"ז. לקו"ש ח"ט ואתחנן ג. ועוד): בלימוד התורה, הוא בתנועה של ביטול, שיוצא ממציאותו ומבין מה שהתורה אומרת, ובמצוות הוא בתנועה של מציאות, שהוא מקיים את המצוה.

אין הפירוש כאן ב"ביטול" ו"מציאות", ל"ביטול הישות" שלו ו"מציאות וישות עצמו" (שזה הוא הפירוש בביטול ומציאות בהשיחה בח"ט), אלא שבתורה התנועה אומרת תנועה של ביטול, ובמצוות הענין הוא שהוא צריך לקיים המצוות, תנועה של "מציאות".

וזהו הפירוש שמצוות מתייחסים למציאות האדם. ולא "מציאות נפרדת שמתבטלת לגמרי" שהת' הנ"ל ביאר. ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.



רמב"ם

עיון בשיטת הרמב"ם בדין שנים אוחזין בטלית

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

מסכת בבא מציעא מתחלת עם הדין של 'שנים אוחזין בטלית', ובהמשך הסוגיות ישנן כו"כ פרטי דינים וחילוקים בזה. והנה מצינו להרמב"ם שהביא דינים אלו, וחולק על הרבה מהראשונים כמעט בכל פרט ופרט מהם. אז ראיתי להעתיק כאן דבריו הק' ולהצביע על חילוקים המחודשים בהם, ומה שלכאורה יש לתמוה ולהעיר בדבריו.

ובעז"ה נציע ביאור אחד שישמש יסוד לבאר איך שכל דבריו בזה עולים בקנה אחד, ומיושבים וברורים הם. והלוואי שנכווין ולו במקצת לאמיתות הדברים.

ויען שהדברים נתארכו קצת, לכן חילקתי לשנים כמו שיראה המעיין.

- א -

ציור ופרטי הדין של שנים אוחזין

כתב הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פרק ט הלכה ז: שנים שהיו אוחזין בכלי אחד או שהיו רוכבין על גבי בהמה אחת, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג או יושבין בצד ערמה של חטים ומונחות בסמטא או בחצר של שניהם זה אומר הכל שלי וזה אומר הכל שלי כל אחד משניהן נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציו וחילוקו, ושבועה זו תקנת חכמים היא כדי שלא יהיה כל אחד תופס בטליתו של חברו ונוטל בלא שבועה, עכ"ל.

ויש להעיר ולדייק בזה: (א) מיד נראה לכל מעיין, שהרמב"ם שינה מלשון ו'ציור' המשנה דשנים אוחזין ב'טלית', ובמקום זה כתב דאוחזין ב'כלי'! וביאר בזה המ"מ "ורבינו כתב כלי ולא הזכיר טלית לפי שיש בדין הטלית חלוקין יתבארו בסמוך". ביאור דבריו: בטלית ישנה חילוקים בין כשאוחזין בחוטין שעל שפת הטלית דאז חולקין אותו בשוה, לציור שאדוקין בגוף הטלית דאז כל אחד נוטל עד מקום שידו מגעת. לכן כתב הרמב"ם הדין בציור של כלי דאז ליתא לחילוקים אלו, ורק אח"כ המשיך להביא חילוקי הדינים שבטלית.

ואכן 'בלחם משנה' בהמשך ההלכות מעיר דהרמב"ם אינו מביא בציור של שנים אוחזין בכלי הדין שכ"א נוטל עד מקום שידו מגעת, ומציין לדברי המ"מ הללו אשר בכלי ליתא לחילוקים אלו. אמנם הוא תמה ע"ז ד"חילוק בין כלי לטלית לא ידעתי

למה הוא וצ"ע!"

ומבארים בזה (ראה או"ש כאן ועוד) דחתיכה של כלי אין עליו שם כלי ולכן אינו נוטל חתיכת הכלי שתחת ידו, משא"כ חתיכת טלית (שלשה על שלשה) שם בגד עליו ולכן נוטל אותו חלק שתח"י.

(ויש להוסיף והדברים מתאימים מאוד לשיטת הרמב"ם (מלוה ולוה פי"ד הי"ד) בדין שנים אדוקים בשטר, אשר אינו פוסק כשיטת ר"א לקמן בסוגיין (ז, א) ד"זה נוטל טופס וזה נוטל תורף" (ואשר לפי פירוש רש"י בסוגיין אין אף אחד חולק ע"ז)! וביאר בזה הש"ך (חו"מ סי' ס"ה סק"מ) דהוא משום דאין אומרים דין 'עד שידו מגעת' אלא בטלית וכיו"ב שכל חלק נחשב לדבר בפנ"ע, משא"כ בשטר שכל חלק נפרד אינו כלום. ולכאורה הן הן הדברים)!

ועכ"פ צלה"ב מהו יסוד ושיטת הרמב"ם בחידוש זה – דבכלי וכיו"ב לא נאמר דין נטילה עד מקום שידו מגעת.

ב) אחד הציורים שהרמב"ם מזכיר עבור דין זה של שנים אוחזין הוא "יושבין בצד ערמה של חיטין ומונחות בסמטא או בחצר של שניהם", אשר בזה שכתב ציור זה נכנס לשקו"ט גדולה, ובהקדם:

תוספות והרבה מהראשונים בריש מכילתין מקשים על דין חלוקה של המשנה מדין 'כל דאלימ גבר' שנפסק לגבי שנים שהיו טוענים על 'ארבא' (ספינה) שבים (ב"ב לד, ב וברמב"ם טו"נ לקמן פ"י ה"ו). ותירצו כמה מהראשונים (תוספות, רא"ש, נמוק"י ועוד) דהוא משום ד"אוחזין שאני", והיינו דסיבת החלוקה הוא מחמת זה שהם אוחזין בטלית (לעומת הספינה שאינם אוחזין בה).

אמנם הריב"א בתוספות (ב"ב שם) סב"ל דחלוקה דמשנתינו אינה תלויה בזה שאוחזין בה דוקא. והא דארבא לא פסקין דיחלוקה הוא מטעם אחר – משום דשם יש ודאי רמאי בטענותיהן (יעויין בדבריו).

והרי הרמב"ם כאן כותב דין חלוקה זו גם במקרה של "יושבין בצד ערמה של חיטין ומונחות בסמטא או בחצר של שניהם", אף דלכאורה אינם אוחזין בערמה זו! ומדייק בזה בהגהת מיימונית דשיטת הרמב"ם כשיטת הריב"א הוא (בלשונו: הריצב"א) דדין חלוקה הוה גם בלי אוחזין!

אמנם הטור (סי' קלט) חולק על פירוש זה ברמב"ם וס"ל דגם להרמב"ם צריכים אוחזין דוקא, ובאשר לדין זה של "יושבין בצד ערמה" כתב, "אפשר שר"ל כיון שמונחת בסמטא שהוא מקום הראוי לקנות ושניהם יושבים בצדה חשוב כאילו שניהם מוחזקים בו!"

ועכ"פ צ"ע בדברי הרמב"ם בזה דממ"נ אם באמת מצריך אוחזין, אז מדוע הוסיף ציור זה אשר נותן מקום גדול לטעות בכוונתו (וכמו שרואים מפירוש הגה"מ הנ"ל), ולאידך אם אינו מצריך 'אוחזין' – כפירוש הגה"מ – אז מדוע הוסיף ששניהם יושבין בצדו של הערמה?

(ג) המ"מ כותב שהרמב"ם אינו מזכיר תנאי לחלוקה זו שלא יהי' כאן 'ודאי רמאי' בטענותיהן, משום שבאמת לא ס"ל שצריכים לתנאי זה עבור החלוקה. ולכאורה יש להוסיף דהרמב"ם גם לא הזכיר תנאי ש"החלוקה יכולה להיות אמת".

ונמצא א"כ דגם בזה חולק הרמב"ם על רובם של הראשונים בסוגיין, דרבים מהם (תוספות, רא"ש ועוד) מצריכים שהחלוקה יכולה להיות אמת עכ"פ – ביחד עם זה שיהיו אוחזין בה – ורבים סוברים (ראה ר"ן נמוק"י ועוד) שצריכים שלא יהי' ודאי רמאי (ביחד עם אוחזין), והריב"א סב"ל דאף דא"צ אוחזין מ"מ צריכים שלא יהי' ודאי רמאי.

ואילו הרמב"ם אינו מצריך תנאים אלו! וצ"ע מדוע חולק על כולם בזה.

- ב -

וממשיך הרמב"ם בהלכה ט (לא נעתיק כאן ה"ח שאינו מוסיף למשי"ת כאן): היו שנים אדוקין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשוה אחר שנשבעין, ויש לכל אחד לגלגל על חברו שכל מה שנטל כדין נטל, עכ"ל.

ויש להמשיך להעיר ולדייק: (ד) דין זה מקורו בגמרא (ז, א) "תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו שנים אדוקים בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשוה. מחוי ליה רבי אבהו ובשבועה".

ובפירוש הוספה זו של רבי אבהו שצ"ל בשבועה כתבו הראשונים (תוספות, רא"ש ועוד) דהשבועה צ"ל על כל הטלית, היינו גם על החלק שתחת ידו של כ"א מהם שהם נוטלים.

ואילו הרמב"ם חולק ע"ז כמ"ש כאן, וס"ל שהשבועה הוא דוקא על 'השאר' היינו על חלק של הטלית שמחוץ לזה שתח"י של כ"א מהם (וכמו שציין לזה כבר הגר"א על הדף, דהרמב"ם חולק על התוספות והרא"ש בזה) – ואילו על החלק שתחת ידיהם יכולים להכריח זא"ז לישבע רק בתורת גלגול שבועה!

(וכבר כתבו אחרונים נפק"מ לדינא – דלכאורה למאי נפק"מ אם נשבעים על חלק זה מעיקר הדין או מדין גלגול? – במקרה שכ"א מחזיק בחצי הטלית תח"י; דלתוספות

ודעימיה עדיין ישנה לחיוב שבועה של המשנה, ואילו להרמב"ם ליתא לעיקר חיוב שבועה כלל, ושוב אין דין גלגול כמובן).

וצלה"ב במה פליג הרמב"ם על שאר הראשונים בזה.

ה) הנה התוספות (הנ"ל) כתבו דהא דצריכים לישבע על כל הטלית – היינו גם על החלק שתח"י – הוא "כיון דנתקנה השבועה שלא יהא אדם הולך ותוקף, מטעם זה ישבע אף במה שהוא תופס", והיינו דטעם שבועה זו שייכת גם לחלק הטלית שתח"י כמובן. וצלה"ב מה יענה הרמב"ם לזה.

גם: הרא"ש הוכיח שהדין הוא כן – שצריך לישבע גם על חלק הטלית שתח"י – דאל"כ מה חידש רבי אבהו בזה שהורה שצריכים לישבע; הלא על החלק שחולקים בשוה בודאי צריכים לישבע מדין המשנה שנשבעין על החלוקה?! וע"כ דרבי אבהו בא להוסיף ולהורות דצריכים לישבע גם על חלק זה שלא חולקין בשוה (אלא שכ"א נוטל מה שתח"י)! וגם כאן צלה"ב מה יענה הרמב"ם על כך?

ו) גם יש לדייק בלשונו כאן "והשאר חולקין בשוה אחר שנשבעין", ודלא כמ"ש לעיל (ה"ו) "כל אחד משניהן נשבע .. ויחלקו"; מהו טעם שינוי זה?

ויש להוסיף דלכאורה אין זה רק שינוי בלשון אלא שינוי תוכני (ג"כ): דכשאומר שצריכים לישבע ואז חולקין משמע דעיקר החידוש הוא השבועה, והיינו שצריכים לישבע בכדי להגיע להחלוקה. ואילו כאשר אומרים דחולקים אחרי השבועה הרי המשמעות היא דעיקר החידוש הוא בחלוקה שמגיעים לזה ע"י השבועה. וטעמא בעי בשנוי זה בין מקרה למקרה.

(ובדוחק ה' אפ"ל דבהלכה זו שאין חולקים הכל בשוה – דתחלה נוטל כ"א מה שתח"י – לכן החידוש הוא בהחלוקה, והיינו שהשאר חולקין בשוה, משא"כ לעיל כשה' דין חלוקה על הכל בשווה אז לא ה' חידוש כ"כ בחלוקה, אלא בשבועה. אמנם יעויין לקמן – הערה ח – דזה לא מספיק).

- ג -

וממשיך הרמב"ם בהלכה יו"ד: היה זה אוחד בחוטין שבשפת הטלית וזה בחוטין שבשפה האחרת חולקין כלה בשוה אחר שנשבעין, וכל חלוקה האמורה כאן בדמים לא שיפסידו עצמו של כלי או של טלית או שימיתו הבהמה, עכ"ל.

ויש להמשיך להעיר ולדייק: (ז) לכאורה זהו דין של משנתינו עצמה ד'שנים אוחדין בטלית', ע"פ דברי הגמרא (ז, א) שביארה דדינא דמשנתינו היא במקרה דשניהם תפסי בכרכשתא (משא"כ כשאדוקין בטלית, דזה נוטל עד מקום שידו מגעת וכו').

ובאמת זהו אותו הדין ממש שהרמב"ם הביא בראש דבריו – היינו בה"ז – בציור של שנים אוחזין בכלי וכו'.

וא"כ לו יהא כדבריו של המ"מ שהרמב"ם רצה להשמיענו דינא דמשנתנו בציור של 'כלי' (וכיו"ב) ולא בטלית, מחמת זה שבטלית ישנה חילוקי דינים כנ"ל, אבל מדוע הפריד בין עיקר דין המשנה בה"ז לדין המשנה בה"י, וכתב הדין של שנים אוחזין בטלית בהלכה יו"ד כאילו הוא דין חדש?!

הלא הי' יותר טוב לכתוב תחלה דין שנים אוחזין בכלי, ואז דין שנים אוחזין בטלית – שהדין בשווה ממש בשניהם – ורק אח"כ דין שנים אדוקין בטלית שיש בה חידוש של נטילה עד מקום שידו מגעת?!

(ח) גם כאן כותב הלשון "חולקין כלה בשוה אחר שנשבעין" כמו שכתב לעיל מיניה בה"ט – בדין שנים אדוקין בטלית – ודלא כלעיל מיניה בה"ז – בעיקר דין שנים אוחזין דשם כתב (כנ"ל) "נשבע . . ויחלוקו", וכבר כתבתי לעיל דלכאורה ישנה הבדל מהותי במשמעות חידוש ההלכה.

(וכאן כבר א"א לדחוק כדלעיל, משום דדין זה הוא שוה ממש להדין בה"ט של שנים אוחזין בכלי – דחולקין את הכל בשוה! ומ"מ שם כתב שנשבעין וחולקין ואילו כאן כתב שחולקים אחרי שנשבעין)?!

- ד -

וממשיך הרמב"ם בהלכה י"א: היה אוחז האחד את כולה וזה מתאבק עמו ונתלה בה הרי זו בחזקת האוחז את כולה, עכ"ל.

ויש להמשיך להעיר ולדייק: (ט) לכאורה אין זה מקומו של הלכה זו בין ההלכות הדנות בשנים אוחזין? ביאור הדברים: לפני דין זה מדובר על כמה מקרים ואופנים של שנים אוחזין כמשנ"ת, ומיד אחרי דין זה ממשיך בדינים שאחד מהשנים תקפו מהשני כמשנ"ת, ואילו דין זה באמצע הוא ציור שבאמת אין כאן שנים אוחזין אלא אחד אוחז בה והשני נתלה ומתאבק וכו' (הדין עצמו מקורו בסוגיית הגמרא ז, א, ובא לתרץ מה שהי' קשה על ברייתא מסויימת דמהו החידוש בה עיי"ש, אבל לכאורה אין מקומו באמצע המקרים ודינים שבאמת יש בהם דין ומציאות של שנים אוחזין)?!

(יוד) גם צלה"ב מהו הפירוש בזה שהרמב"ם מדגיש כאן פעמיים שהאחד "אוחז את כולה"; מהו פירוש הדבר, הלא בפשטות אינו אוחז בכלול בגשמיות? ומהו ההדגשה בזה? הלא בפשטות ע"פ הסוגיא מדובר באחד שאחוז בגוף הטלית והשני רק אוחז בחוטין היוצאים ממנה וכה"ג, אז הו"ל להרמב"ם לכתוב שאם אחד אחוז בגופה והשני אינו אוחז בגופה אז רק הראשון מוחזק בה וכיו"ב?!

- ה -

והנראה לומר נקודת הביאור בכ"ז ע"פ דיוק כללי בכל דברי הרמב"ם הללו, והוא איפה הכניס כל המשך הלכות אלו בסדר הלכותיו:

בריש פרק ח' כתב הרמב"ם דין חזקת מטלטלין: "כל המטלטלין בחזקת זה שהן תחת ידו, אף על פי שהביא התובע עדים שהמטלטלין הללו ידועין לו", וע"ז הולך וסובב כל דברי הפרק שם לבאר דין חזקה זו ובאיזה סוג כלים לא נאמר וכו'.

הלכות ראשונות של פ"ט מדברים ע"ז שהאומן אין לו חזקת מטלטלין אחרי שזה שדבר נמצא תח"י אינו מראה על זה שהיא שלו. הלכות הבאות אחריהן מדברים על עוד ציור שאין לאדם חזקה על כלים הנמצאים אצלו (כאשר ראו אותו מוציא כלים אלו מרשותו של שני טמונים תחת כנפיו). אח"כ מדובר על עוד ציור שאדם אחד מבטל חזקת השני (ע"י חזקה דלא חציף כו'). ואח"כ מתחיל סדר הלכות אלו דעסקינן בהו.

ולכאורה הרי שנים או חזין הוא סיפור של שני בני אדם המוחזקים בדבר, וא"כ צ"ע מדוע מכניס הרמב"ם כל פרטי דיני שנים או חזין בהמשך להלכות המדברות במי שאין לו חזקה: האומן; זה שיצא מביתו של חברו עם כלים טמונים; וזה ששובר חזקת חברו מחמת סברת 'לא חציף'?

אמנם אולי בזה עצמו הגדיר לנו הרמב"ם מהו עומק הדין והסוגיא של שנים או חזין; זהו מצב שמחד גיסא יש מציאות של מוחזקות, והיינו דכ"א מצ"ע ה"ה באמת מוחזק בחפץ זה, ולולא השני הי' נחשב למוחזק בשלימות, אלא דבזה שישנו גם אדם שני שאוחז ותופס בו הר"ז מנגד וסותר לחזקת הראשון!

וי"ל שזהו יסוד הדין שבועה וחלוקה במצב זה; מצד זה שכל אחד מוחזק בו, צ"ל הדין בפשיטות שיזכה בכולו בלי שום צורך לשבועה או איזשהו בירור אחר. וא"כ כאן דשניהם או חזין ומוחזקים בו, צ"ל הדין ששניהם יזכו בו, והיינו שיחלקו אותו. אלא דמכיון שיש כאן 'סתירה' להמוחזקות של כ"א, שזה כאילו 'מחסיר' משלימות החזקה, לכן תיקנו שבועה לכל אחד בכדי שיוכל לקבל חלקו.

באותיות פשוטות: מצד עצם דין מוחזקות אין מקום לשבועה או שום תנאי אחר, אלא כל אחד זוכה במה שמוחזק בו, וכאן דשניהם מוחזקים בו, צ"ל הדין דיחלקוהו בלי שום תנאים. אמנם מצד זה שיש כאן סתירה למוחזקות של כ"א, לכן תיקנו שבועה לפני שיוכל לזכות בחלקו.

ואולי י"ל דזהו הסיבה מדוע הרמב"ם אינו מצריך שום תנאים עבור חלוקה זו, כמו שלא יהי' כאן 'ודאי רמאי' או שיהא ה'חלוקה יכולה להיות אמת', משום דזוכים בה

מחמת המוחזקות שלהם, ומחמת חזקה זו אין מקום וצורך לתנאים אחרים (ומיושב הערה ג').

וגם יתבאר מדוע הרמב"ם נקט הדוגמא של שנים שיושבין בצד ערמה של חיטין, אשר מחד גיסא הם מראים מוחזקות על הערימה בזה שיושבים בצדו (דלא כמו בדין ספינה בים), אמנם מאידך אין כאן מוחזקות בשלימות (לא אוחזים בה ממש), משום דזהו באמת תוכן דין זה דשנים אוחזין – מצב של מוחזק שנחסר שלמותו כמשנ"ת (ומיושב הערה ב').

- 1 -

והנה אחרי שנתבאר דדין שנים אוחזין הוה מציאות שיש התנגדות למוחזקות של אדם (ושלכן חייבוהו שבועה), יתבאר היטיב דין "נוטל עד מקום שידו מגעת"; די"ל דעל חלק זה מעולם לא נסתר חזקתו עי"ז שהשני אוחו בצד השני של החפץ!

באותיות פשוטות: כשאדם מחזיק בחלק מן החפץ הרי הוא נחשב מוחזק בכולו כמובן, וכשאדם שני מוחזק בצד השני של החפץ ה"ה סותר למוחזקות של הראשון כנ"ל. אמנם באם יש אפשרות לנתק חלק זה שהראשון אוחו בידו וליתנו לו, נמצא דעל חלק זה מעולם לא ה' שום סתירה למוחזקות שלו, ושוב לא חל ע"ז כל הדין של שנים אוחזין.

ויתבאר היטיב היסוד של הרמב"ם לחלק בין כלי לטלית, היינו בין מצב שהחלק שהוא תח"י הוה דבר שלם למצב שאינו כן; דבאם הוה דבר שלם – כמו בטלית – נמצא דעל חלק זה לא חל כל הדין של שנים אוחזין, דמעולם לא נסתר חזקתו שע"ז, משא"כ אי לא הוה דבר שלם, אז באמת נסתר המוחזקות שלו גם על חלק זה, ושוב חל על כולו דין שבועה וחלוקה של שנים אוחזין (ומיושב הערה א').

ומבואר היטיב מדוע להרמב"ם אין מקום לשבועה על החלק שאדם נוטל מחמת זה שהוא תח"י; דהא על חלק זה מעולם לא נסתר חזקתו, ושוב ל"ב כל דין ושבועה של שנים אוחזין, אלא זוכה בו בשלימות ובפשיטות כמו בכל דין חזקת מטלטלין (ומיושב הערה ד')!

- 2 -

ודאיתני להכא נראה להסביר ג' הציורים שהרמב"ם מביא כאן לשבועת וחלוקת המשנה, ואיך שמסדר אותם: דין שנים אוחזין בכלי (אשר כולל גם ערמה של חיטין, ורכוב ומנהיג, כמבואר בההלכה) דנשבעין וחולקין הכל; שנים אדוקין בטלית שנשבעין וחולקין רק על החלק שאינו תחת ידיהם; ודין שנים אוחזין בשפת הטלית, שגם כאן

(כמו בחלוקה ראשונה) נשבעין וחולקין הכל.

בדין שנים או חזין בכלי יש לשניהם מוחזקות ממש בכל החפץ, והיינו משום שמוחזקים בגוף החפץ וא"ל להפריד חלק זה שמוחזקים בו מהשאר, ונמצא דמוחזקים בשלימות בכולו (לולא ה'סתירה' של השני כנ"ל). בשנים אדוקים בטלית, הרי שלימות המוחזקות שלהם הוא רק בחלק שתח"י אשר מפרידים מהשאר, ואילו חלק האמצעי מוחזקים בה רק בזה שנתלים בה ע"י שמוחזקים בחלק שתח"י. ואילו כששנים או חזין בשפת הטלית נמצא דהמוחזקות של שניהם הוה קלושה, מחמת זה שאינם או חזין בגוף החפץ כלל.

ונמצא דאע"פ דדין השלישי שוה לדין הראשון בהלכה לפועל (נשבעין וחולקים הכל), מ"מ מגיע בסוף משום שבדין זה הוה המוחזקות הכי קלושה כמשנ"ת (ומיושב הערה ז').

ויש להוסיף: בדין הראשון שהמוחזקות של שניהם הוא בשלימות, הרי עיקר החידוש הוא דמ"מ חייבים לישבע (מחמת הסתירה למוחזקות שלהם כמשנ"ת), בכדי לקבל חלקם. ואילו בדין השני והשלישי שהמוחזקות בחלק זה שחולקים הוה קלושה יותר, אחרי שאינם מוחזקים בגוף חלק זה (בדין השלישי אינם מוחזקים בגוף הטלית בכלל, ובדין השני אינם מוחזקים בגוף חלק זה שחולקים, אחרי ש'מנתקים' החלק שתח"י), הוה החידוש שמ"מ חולקים אותו – אחרי שנשבעין – אע"פ שמקום לומר שחזקה קלושה שיש עליה גם סתירה לא תחשב כמוחזקות בכלל (ויהי' כמו דין ספינה).

ומה מאוד מדויק לשון הרמב"ם שבדין הראשון כתב שנשבעין וחולקין, ואילו בדין השני והשלישי כתב שחולקין אחרי שנשבעין, אשר כמשנ"ת זה מורה בכ"א מהו עיקר החידוש אצלו (ומיושב הערות ו' וח').

- ח -

ועפ"ז נראה ליישב גם הוכחת הרא"ש דצריכים לישבע גם על החלק שתח"י (בשנים אדוקים בשטר) דאל"כ מה חידש לן רבי יוחנן בזה שהורה שצריכים לישבע, הלא פשיטא הוא משום שזהו דין שבועה של המשנה עצמה?

אמנם לפמשנ"ת בדברי הרמב"ם (ובדקדוק לשונו) נראה שבאמת זה חלוק הרבה מדין וציור המשנה, דבמשנה הרי ע"י אחיזה בטלית נמצא שכל אחד אחוז בכולו, משא"כ 'בשנים אדוקין' דמנתקים החלק שתח"י, נמצא דבאמת אינו אחוז כ"כ בחלק שנמצא באמצע, ושוב הו"א דאולי לא נכלל דין זה בדין שבועה וחלוקה של המשנה! (אף דיש לטעון על סברא זו משום דגם במשנה אינו אחוז בכולו ממש, דהא מדובר

כשאחוז בכרכשתא – היינו בציור הג' של הרמב"ם כאן? אמנם י"ל דמ"מ ישנה עדיפות למוחזקות זו, מחמת זה שלפועל אין מנתקים שום חלק שתח"י, ונמצא דע"י הכרכשתא ה"ה כאילו אחוז בכולו, משא"כ כאן שמנתקים מה שתח"י יש מקום לקס"ד שאינו נחשב לאחוז כלל בחלק שבאמצע. ועצ"ע).

ופשוט ג"כ מדוע לא מתחשב הרמב"ם עם סברת התוספות שצריכים לישבע על החלק שתח"י משום דהסברא של "לא יהא כל אחד הולך ותוקף" מתאימה גם על חלק זה; דהא כל הסיבה לישבע הוה מחמת הסתירה להמוחזקות שלו כמשנ"ת, וא"כ על חלק זה דליתא שום סתירה למוחזקות שלו אין מקום כלל לשבועה (ומיושב הערה ה').

- ט -

ודאתינן להכא נראה דיתיישב היטיב 'מיקומו' של הלכה יו"ד – "היה אחוז האחד את כולה וזה מתאבק עמו ונתלה בה הרי זו בחזקת האחוז את כולה" – אשר הקשינו ע"ז דמדוע הכניס הרמב"ם דין זה, היינו מצב שאינו נחשב ל'שנים אוחזין' באמצע כל הדינים של שנים אוחזין?

אמנם לפמשנ"ת נמצא דבהלכות ז – ט מדבר הרמב"ם על שני סוגים של מוחזקות; תחלה על מוחזקות של אלו האוחזין ומוחזקים בגוף החפץ עצמו, ואח"כ על המוחזקות של אלו האוחזין בשפתו החיצונה (או בשנים אדוקין בטלית, דאע"פ שמוחזק בגוף הדבר, אבל הרי חלק זה מנתקים, ושוב אינו מוחזק בגוף דבר הנשאר באמצע כמשנ"ת).

אמנם אע"פ דאלו הוה שתי סוגים ודרגות במוחזקות, מ"מ לדינא לא הי' נפק"מ ביניהם, דבשני המקרים הוה אותו דין של חלוקה ושבועה (אף שהחידוש שבהם קצת שונה; דבאחד הוה החידוש בשבועה ובהשני הוה החידוש בחלוקה, כמו שדייקנו וביארנו לעיל).

אז ע"ז מגיע ה"י ואומר דכשב' דרגות מוחזקות אלו מנגדים אחד לשני, אז אין חשיבות בכלל למוחזק בדרגא הפחותה ביחס למוחזק בדרגא הגבוהה, ורק השני נחשב למוחזק ולכן נוטל את כולו בלי שום שבועה ותנאי!

באותיות פשוטות: אה"נ דכששניהם אוחזין בשפת הטלית נחשבין למוחזקים בטלית כולו לענין דין שבועה וחלוקה, בדיוק כמו כששניהם אוחזין בגוף הכלי וכיו"ב, מ"מ כשאחד אחוז בגוף הדבר והשני רק נתלה בו בשפתו או כיו"ב, כבר אין חשיבות ל'מוחזקות' קלושה כזה במקום מוחזק ממש (ומיושב הערה ט').

וסיבת הדבר הוא, דכשמוחזק בגוף הדבר ה"ה באמת נחשב למוחזק בכולו וכאילו

שאוחזו כולו בידו, ואילו זה שרק נתלה בשפתו, אה"נ דיכול להיחשב ג"כ כמוחזק בכולו (כ"ז דליתא מוחזק גמור נגדו) אבל אין זה שכולו הוה תחת ידו, אלא רק שקשור בו ע"י מה שאוחזו בידו (היינו שפתו וכיו"ב). ולכן כשבאים ביחד, והיינו שאחד באמת אחוז בגופו לעומת השני שנתלה בשפתו, שוב הוה כאילו אחד אחוז כולו בידו ממשי לעומת השני שרק אחוז בשפתו (ומיושב הערה יו"ד).

- יו"ד -

בגדרי והלכות תפיסה בשנים אוחזין

וממשיך הרמב"ם בהלכה י"ב: באו שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חבירו בפנינו ושתק השני אף על פי שחזר וצוח אין מוציאין אותה מידו כיון ששתק בתחלה הרי זה כמודה לו, חזר השני ותקפה מראשון אף על פי שהראשון צוח מתחלה ועד סוף חולקין. ומשיג ע"ז הראב"ד: באו שניהם אדוקין וכו' עד חולקין. א"א אין טעם לזה, עכ"ל.

ויש להמשיך להעיר ולדייק: (א) מובן מדברי הרמב"ם דהא דמהני זה ששמטה האחד מיד חבירו הוא רק מחמת זה שחבירו שתק (עכ"פ בתחלה), משא"כ אם חבירו ה' צווח מתחלה, אז לא ה' מהני זה ששמטה ממנו. ודבר זה מבואר בגמרא (ו, א) לגבי האיבעיא דרבי זירא כש'תקפה אחד בפנינו' – ד"אי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד".

וידועים הדברים דמכאן קשה לשיטת הרמב"ם אשר פסק (בכורות פ"ה ה"ג) בספק בכור – אשר הדין הוא דהמוציא מחבירו עליו הראיה – דאם תקפה כהן אין מוציאין אותו מידו! והיינו דתפיסה מהני בכדי לשוותו מוחזק; אז מדוע כאן לא מהני בלי שתיתקו של הראשון (ואכן כו"כ ראשונים על הדף מביאים הוכחה מדברי הגמרא הללו לשיטתייהו – דלא כהרמב"ם – דתקפה כהן מוציאין אותו מידו)!!

(ב) ידוע מה שהקשה הטור על דברי הרמב"ם דכיון דשתיתק הראשון בשעת ששמטה ממנו "הרי זה כמודה לו", אז מדוע אם חזר ותקפה חולקין? היינו איך יכול לחזור ולתקוף ממנו אם כבר הודה לו שהוא שלו?! ובפשטות זהו טעם השגת הראב"ד על הלכה זו ג"כ.

ויעויין בש"ך ועוד שפירשו דזה שמהני שוב תקיפתו של הראשון הוא רק במקרה דשתק ואח"כ צווח, אשר בזה באמת אינו ברור שה' בזה הודאה אחרי שבגמרא נשארה איבעיא דלא איפשיטא. ושוב הרי השני נה' מוחזק בה רק מספק, ולכן מהני זה שהראשון תופסו בחזרה (ובפשטות לפ"ז הרמב"ם לשיטתו אזיל בהא דתקפה כהן – שמהני תפיסה במצב של ספק. וכ"כ בביאור הגר"א כאן).

אמנם מעירים בזה שאין כן פשטות משמעות הרמב"ם, שכתב "אע"פ שחזר וצווח", ואילו לפ"ז נאמרה הלכה זו דוקא במקרה שחזר וצווח?! וא"כ פשטות הדברים מוכיחים דבכל מקרה מהני תפיסת הראשון – היינו גם כששתק מתחלה עד הסוף. והדרא קושיא לדוכתא, איך מהני תפיסה אחרי שכבר הודה שאינו שלו (ואכן לכן הקשו הראב"ד והטור על הרמב"ם ולא קיבלו דבריו בזה)?!

יג) ועוד זאת רואים כאן דבר מעניין: כאשר שמטה השני מהראשון לפנינו, מהני לזה שהוא נהי' מוחזק בכולו, ואילו התקיפה ממנו – והיינו מה שהראשון חוזר ותוקפה מן השני – מהני רק להחזירו למצב של שניהם, וכדברי הרמב"ם שאז 'חולקין'! ולכאורה ממ"נ אם תפיסה מהני אז שיהני לגמרי ויהי' מוחזק בו, אבל מהו פשר תפיסה זו שמהני בכדי להחזירו למצב של 'חולקין'?

- יא -

וממשיך הרמב"ם בהלכה י"ג: באו שניהם אדוקין בטלית ואמרנו להם צאו וחלקו את דמיה יצאו וחזרו והרי היא תחת יד אחד מהן זה טוען הודה ונסתלק ממנה וזה טוען שמכרתיו לו או נתגבר עלי וחטפה המוציא מחבירו עליו הראיה. ואם לא הביא ראיה ישבע זה שהיא שלו ויפטור וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל.

ויש להמשיך להעיר ולדייק: יד) זה שפסק דכשחזרו והוא ביד אחד מהם ואומר השני דתקפה ממנו אינו נאמן, הר"ז לא כשיטת הראשונים בסוגיא ו, א (תוספות, רא"ש, רמב"ן, רשב"א ועוד), דס"ל דבמקרה זה יהא נאמן. וצלה"ב מדוע גם בזה פליג הרמב"ם על כל ראשונים הללו.

טו) בסוגיא שם מבואר דאינו נאמן לומר שחבירו השכירו ממנו משום דאומרים לו "עד השתא חשדת ליה בגולן, והשתא מוגרת ליה בלא סהדי", והיינו דצריכים טעם מיוחד לבאר מדוע אין מאמינים לו. ומזה הוכיחו ראשונים הנ"ל דבמקרה דליתא טעם זה שלא להאמינו, וכמו כשהוא אומר דחטפה ממני, אז באמת הי' נאמן! וצלה"ב מה יענה הרמב"ם להוכחה זו מפשטות דברי הגמרא אשר מראים לכאורה דבעצם כן יש לו הוכחה לטעון על תפיסתו של השני?!

- יב -

ונראה דהכל יתבאר היטיב על יסוד המבואר לעיל; דהנה ע"פ הנ"ל מובן היטיב דהמצב ומציאות כאן הוא שהמוחזקות של כ"א מפריע ומונע להמוחזקות של השני, ועפ"ז יש לבאר ההבדל בין המציאות כאן להמציאות של ספק בכור, שהרמב"ם פוסק דתקפה כהן אין מוציאין אותו מידו, והיינו דתפיסה מהני, ואילו כאן אם הראשון צווח בשעה שהשני תקפה ממנו לא מהני תפיסתו;

דבספק בכור ליתא מצב ומעלה של מוחזקות כלל, דשם הרי הספק לא מגיע מחמת המוחזקות אלא מחמת ספק דין בכור (אשר אם באמת הוה השה בכור אז ה"ה שייך לכהן, ולא יהני לזה מוחזקות של הישראל כלל), אלא דיש כאן דין של המוציא מחבירו עליו הראיה כ"ז שהוא ברשותו של הישראל, ואחרי שהוא ברשותו של הכהן – ע"י תפיסה – 'אומר' דין זה גופא דעל הישראל להביא ראיה להוציאו מן הכהן.

משא"כ כאן דהשייכות של כ"א להחפץ הוה מחמת המוחזקות, והראשון 'מוחה' על המוחזקות של השני בזה שהוא אוחו בו, הרי ע"י תקיפת השני בשעה שהראשון צווה, לא נחלש עי"ז 'מחאת' הראשון במוחזקות השני! והיינו דהצויחה ממשיך המחאה על המוחזקות של השני, ולא נותן לו להחשב מוחזק בחפץ בשלימות (ומיושב הערה י"א).

ועפ"ז נבין דע"י שתיקת הראשון בשעה שהשני תוקפה ממנו נפעלת שהשני באמת נהי' מוחזק בה! והיינו דכל זמן שהראשון הי' אוחו בה ג"כ הי' בזה מחאה וסתירה על מוחזקות של השני, אבל ברגע שהשני תקפו ממנו, והראשון שתק בשעת מעשה, אכן נהי' השני למוחזק!

וא"כ זה שכותב הרמב"ם "כיון ששתק בתחלה הרי זה כמודה לו", אין הפירוש שמודה לו דבאמת הוה שלו; אלא שמודה להמוחזקות שלו שבאמת הי' לו כל הזמן – אלא שהשני הי' סותר לזה כל זמן אחיותו כמשנ"ת! ומתורץ היטיב דאין כאן הודאה על בעלות, אלא על מוחזקות, ואשר לכן יתכן דמוחזקות זו תשתנה עי"ז שחוזר ותוקפה ממנו (ומיושב הערה י"ב)!

והרי שיטת הרמב"ם הוא (כנ"ל בדין של ספק בכור, וכ"ה בכ"מ) דתפיסה מהני, אלא דמהני רק להחזירו למצב של ספק שהי' מעיקרא, ולא לחדש דין חדש. ביאור: היות ויש מצב של ספק והדין הוא הממע"ה, ושלכן זוכה בזה האחד, הרי תפיסה יכול לזכות בו השני (התופס) מחמת זה שעדיין ישנה ספק ועכשיו נמצא בידו של השני (והיינו שבעצם עדיין נשאר אותו דין אלא כאן המציאות השתנה – אצל מי נמצא החפץ).

ולפ"ז מבואר דכאשר חוזר הראשון ותוקפה מיד השני, והשני צווה ומוחה ע"ז, אין בכחו של הראשון ע"י תפיסתו לשנות המצב עד שהוא יהי' המוחזק לבד, דהרי השני כל הזמן לא הפסיק מלמחות ולמנוע את המוחזקות שלו (דלא כמו הוא – הראשון – ששתק כשהשני תקפה ממנו, והרשה עי"ז שהשני נהי' מוחזק), ומבואר היטיב מדוע ע"י תפיסתו ה"ה רק מחזירו למצב של חלוקה (ומיושב הערה י"ג).

- יג -

ואחר כ"ז מבואר היטיב הלכה אחרונה של הרמב"ם כאן, דאם יצאו מבי"ד ואח"כ חזרו והוא בידו של אחד מהם שוב אין לשני שום טענה על הראשון; דהרי כל הדיון הי' מחמת זה שיש כאן סתירה או מחאה לפנינו על המוחזקות (או מחמת זה ששניהם אוחזין בו, או מצד מחאת האחד כאשר השני תוקפו ממנו לפנינו), אבל בציור כזה יש כאן מוחזקות שלימה, ושוב נידון ככל דין מוחזק אשר המחזיק זוכה במה שתח"י גם אם לפני"ז לא הי' המצב כן (ומיושב הערה י"ד).

ועצ"ע באשר לדברי הגמרא שהי' צריך להסביר מדוע א"א לו לטעון שהוא השכיר לו את זה (דעד עכשיו החשיבו כגזלן וא"כ אינו נאמן לומר שהשכירו לו כו') – ולא כתב בפשטות משום שהשני הוא מוחזק, ותו לא? ולכאורה צ"ל דהי' סברא דמאחר שלפנ"ז הי' דיון וספק על חפץ זה, אז אולי נחשיבו ע"ד כלי העשוי להשכיר אשר אז אין ע"ז חזקת מטלטלין כאשר טוען טענה זו.

או אפשר ע"פ דברי כמה מן האחרונים (ה'תומים' והגר"א) האומרים דאולי מדובר באמת בכלי העשוי להשכיר, ובמקרה זה מ"מ אינו נאמן בטענה זו ואכמ"ל בזה עוד (ומיושב הערה ט"ו).



הלכה ומנהג

חזרת וחריון למרור - התפתחות המנהגים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

הרבה סוגי מרור

הגמרא (פסחים לט, א) אומרת: אמר ליה רבה בר רב חנין לאביי: אימא מרור חד? מרורים כתיב. ואימא מרורים תרי? דומיא דמצה, מה מצה מינין הרבה, אף מרור מינין הרבה.

ואכן במשנה שם מפורטים הרבה מינים: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו

בפסח: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור."

מהו חזרת?

הגמרא שם מפרשת: "חזרת – חסה".

עוד אומרת הגמרא שם: ואמר רבי אושעיא: מצוה בחזרת (כדמפרש טעמא כדרבא ור' יונתן. רש"י). ואמר רבא: מאי חזרת – חסא.

למה חזרת? הדמיון לעבדות במצרים

מאי חסא (מאי טעמא קרינן ליה חסא. רש"י)? – דחס רחמנא עילון (משום דזכר הוא דחס רחמנא עלן, אלמא להכי קיימא. רש"י).

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: למה נמשלו מצריים כמרור (דכתיב [שמות א, יד] וימררו את חייהם. רש"י) – לומר לך: מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה (הקלח שלו מתקשה כעץ. רש"י), אף מצריים – תחילתן רכה (בתחילה נשתעבדו להן על ידי שכר שהיו שוכרין אותן. רש"י) וסופן קשה.

ובתלמוד ירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה): מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצרים, בתחילה [בראשית מז, ו] במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך, ואח"כ וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים.

בירושלמי מתבססת הדרשה על טעם המרור, ובבלי הדרשה מתייחסת לשלבי הגידול של החסה.

מהו חסה

ופירש רש"י: "חסה. ליטוגא" שהוא leituge בצרפתית העתיקה, lautuca בשפות אירופאיות או סלאט [בקרב יוצאי ספרד – סאלאטא] (פרופ' זהר עמר: 'מרורים' עמ' 16). ומוסיף זהר: "מדובר במסורת זיהוי קדומה מאד ומוצקה... בתרגום הוולגאטה מתורגמים ה'מרורים' שבתורה lactucis agrestibus, כלומר 'חסת השדה'..."

'מרורים' עמ' 17: החסה היא צמח תרבות קדום, וכיום קיימים מאות זני תרבות.

'מרורים' עמ' 18: ברוב קהילות ישראל, בהן ניתן היה להשיג חסה בימי ניסן, נהגו להשתמש בה: בתימן, במצרים, בתורכיה (ביחד עם עולש), במרוקו, באלג'יר, בג'רבה ובתוניסיה, במערב אירופה בצרפת ובאמסטרדם. כך היה גם מנהג ארץ ישראל, כפי שמעיד ב'חיי אדם' דלקמן.

המנהג במזרח אירופה להשתמש בחריין

במזרח אירופה נהגו לקחת חריין למרור, כי זיהו את זה עם "תמכא" שהוא המרור השלישי שבמשנה.

ב'מרורים' שם (עמ' 68) מציין שזה מופיע לראשונה במאה ה"ג, אצל רבי מאיר הכהן ב'הגהות מיימוניות' על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז אות כ): "חזרת לטב"א בלע"ז לטוג"א... תמכא מיריטי"ך בלע"ז מרבו"א..."

כתב ה'ערוך השלחן' (סי' תעג סי"ג): "ובמדינתנו לוקחין תמכא מפני שחזרת אינו מצוי עדיין קודם הפסח אלא בחצרות השרים".

והכוונה לצמח הנקרא בגרמנית meerrettich או 'חריין' chren בשפות סלבויות [וראה רמ"א (י"ד סי' צו ס"ב) בין הדברים החריפים: "תמכא שקורין קרי"ן"].

והנה למרות שבמשך מאות שנים השתמשו בחריין בליל הסדר, בכל זאת לפני שלש מאות שנה בערך התחיל המנהג להשתנות, ועד שהחזירו עטרה ליושנה להשתמש בעיקר בחסה.

לקמן אעתיק את מה שכתבו הפוסקים בזה, ובסוגריים אציין את שנות חייהם של המחברים, כדי שנוכל להבחין בתהליך השינוי מתמכא-חריין לחסה.

ה'חק יעקב': "נתפשט המנהג במדינות [אלו] ליקח הקרי"ן למרור"

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תעג ס"ה) נפסק: "אלו ירקות שיוצא בהם ידי חובתו: חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור".

וכתב הגאון ר' יעקב ריישר (תכ"א-תצ"ג) בפירוש 'חק יעקב' שם (סקי"ח): "לפי שלא כל אדם בקי בהן ובשמותיהן, וגם הלשון משתנה לפי המדינות, ואין כל הירקות מצויין בכל מקום, על כן אמרתי להעתיק(ו) כאן כל הפירושים על אלו ירקות..."

חזרת, פירשו בש"ס בפסחים דהוא חסא, ופירש"י לטוגא... וגיסי הרב בספרו אליהו זוטא [סק"ו] כתב... בספרי רפואה ימצא ממנה שבעה מינים... ושמעתי מלועז אחד שבארץ לועז שהמדינות חמות, מצוי אצלם חזרת ביומי ניסן, והוא כפול ועב, כמו מה שאנו קורין במדינות אלו הייפ"ל שלטי"ן בלשון אשכנז, ואוכלין אותו זה המין למרור...

ותמכא... האחרונים כתבו שהוא מה שקורין בלשון אשכנז קרי"ן או מערטי"ך... וכן נתפשט המנהג במדינות [אלו] ליקח הקרי"ן למרור, ומברכין על העלין, וקלח נוטלין לכריכה..."

ה'חכם צבי': ה'חזרת' השנוי במשנתנו הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט

הגאון ר' צבי הירש אשכנזי (תי"ח-תע"ח) בשו"ת 'חכם צבי' (סי' קיט) כתב:

"לזכות את הרבים בענין מצות אכילת מרור, ראיתי כי טוב להודיע שה'חזרת' השנוי במשנתנו, ובלשון חכמים חסא, שמצוה לחזור עליו כי הוא הראש וראשון השנוי במשנתנו, הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט, ובלשון ספרד סאלאט"א, ושם העצם שלו הוא לטוגא ככל הלשונות ששמעתי בתורגמא [=בתורכיה] ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטוגאל ובספרי הרפואות והטבע וקורין אותו לאטוגא סאלאט.

ואין בו שום ספק ופקפוק בעולם, ויש לו הסימנים האמורים בגמ' שרף ופניו מכסיפין, ותחלתו רך וסופו קשה, ותחלתו מתוק וסופו מר כלענה.

ומפני שבארצות אשכנז ופולוניה שהן קרות אינו מצוי בזמן הפסח, לא הורגלו לקחתו לחובת מצות מרור. או מפני שלא היו בקיאים בטיב פתרון שמות הירקות כאנשי ארצות הקרובות לארץ ישראל ובבל, לא ידעו מה הוא ולקחו הקרי"ן שהוא תמכא לפי דעת מקצת חכמים.

ונפק מינה חורבא, כי הן רבים עתה עם הארץ שאינם אוכלין אפילו חצי זית מחמת חורפיה, ושהוא מזיק באכילתו חי, ומבטלים מצות מרור.

["הקרי"ן סכנה ואין בו מצוה"]

ואף החרדים אל דבר ה', ואוכלים כזית מהקרי"ן, מסתכנים בו, כי באמת במקום שחזרת שהוא האלטיגא סלאט שכיח, כמו בערי אמשטרדם והמבורג ושאר ערי אשכנז אף שהוא עודנו קטן מאוד, קורא אני על הקרי"ן [כלשון חז"ל במגילה כד, ב] סכנה ואין בו מצוה.

וכל אשר נגע אלקים בלבו, יקיים מצוה כתיקנה ויקנה האלטוגא סאלאט לשם מצות מרור אף אם הוא ביוקר.

והירק שקורין בהמבורג אינדבין, ובאמשטרדם אנדייבי, הוא עולשין השנוי במשנתנו, וגם בו יוצאין ידי חובת מצות מרור אם אין לאטוגא סאלא"ט מצוי."

ה'חיי אדם': המרור הנהוג במדינתנו הוא 'חריין', והוא תמכא שנזכר במשנה

וכתב הגאון ר' אברהם דנציג (תק"ח-תקפ"א) ב'חיי אדם' (כלל קל ס"ג): "...וואם אין לו חזרת, יחזור אחר ראשון ראשון כפי הסדר השנוי במשנה, דהיינו חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור. אך כיון שאין אנו בקיאים בירקות אלו בשמותם, ולכן המרור

הנהוג במדינתנו הוא 'חריין', והוא תמכא שנזכר במשנה.

ואמנם האוכל אותו כשהוא שלם, כמעט הוא סכנה ואין בו מצוה, שמחמת חריפות הוא מזיק גדול, וגם אי אפשר לאכלו כזית בפעם א', ולכן צריך לפררו על 'דיבאייזין' [מגרת] ולהעמידו מגולה כך, דאז מפיג חריפותו...

ומי שחושש לאכול ה'חריין' שמא יזיק לו, יוכל לסמוך על החכם צבי שמעיד, שהירק שקורין 'הייפלשלאטן' [חסה], הוא חזרת שנזכר במשנה. וכן שמעתי מהמשולחים הבאים מארץ הקדושה, ואמרו ששם אוכלין 'שלאטן' למרור, רק שאמרו ששם הם עלין גדולין והשרש גדול. ואין תימא, כי במדינתנו עדיין הם תחלת הצמיחה ולכן העלין קטנים. וכ"כ הח"י ששמע מלועז אחד.

ואף על גב דאינו מר כלל, לא איכפת לן (ו"ל א"ח ולא צריך למיהדר אמירתא דהא מצוה בחזרת ומאי חסא דחס כו'. ובירושלמי התיבון הרי חזרת אינו קרוי מרור אלא מתוק. ר' חייא בר' הושעיא כל עצמו אינו תלוי אלא בחזרת), וכן הוא בגמ' דילן דף ל"ט...".

אדה"ז: חזרת הוא סאלאט, ותמכא הוא קרין

דברי ה'חכם צבי' נעתקו על ידי אדה"ז (קה"ת-תקע"ג) בשלחנו (סי' תעג סכ"ז):
"אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובת מרור:

[א] בחזרת (שקורין סאל"ט) בלשון אשכנז, ובלשון ספרד סאלאטא, ושם העצם שלו הוא לטוגא בתוגרמ"א ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטגאל, ובספרי הרפואות נקרא לאטיגא סאלאט.

ואינו מצוי בזמן הפסח אלא במדינות החמות.

ואינו ירק הנקרא זערוז"ך בלשון פולין.

[ב] בעולשין (שקורין אנדיבי),

[ג] בתמכא (שקורין קרין או מערטך ובלע"ז מרוביאי),

[ד] בחרחינא (שקורין בערבי אלקרצינא),

[ה] ובמרור (שקורין ווערמט בלשון אשכנז והוא לענה).

לפי שנאמר בתורה מרור סתם וקיבלו חכמים שאין שום מין ירק מר נקרא בשם מרור סתם אלא ה' מיני ירקות אלו".

‘חתם סופר’: מי שאין לו בביתו מי שיבדקנו כראוי, טוב ליקח התמכא שקורין קרי”ן

לקמן נראה שאפילו אחרי שנתקבל להלכה הזיהוי של חזרת עם חסה, המשיכו להשתמש בהרבה מקומות בחרי”ן, משום החשש לריבוי התולעים שבעלי החסה.

וכך כתב הגאון ר’ משה סופר (תקכ”ג-ת”ר) שו”ת ‘חתם סופר’ (או”ח סוף סי’ קלב): “ואודות מצות מרור בפסח, אמת נכון הדבר מ”ש החכם צבי, והכי נהגו כל רבותי זצ”ל ואנו נוהגים אחריהם.

אך רגיל אני לדרוש בשבת הגדול, מי שאין לו אנשים מיוחדים מסוימים בעלי יראה, הבודקים ומנקים אותם מרחש תולעים קטנים הנמצאים מאוד מאוד בימי פסח, ואינם ניכרים לחלושי ראות, ע”כ מי שאין לו בביתו מי שיבדקנו כראוי, טוב ליקח התמכא שקורין קרי”ן.

ואם הוא נמנה שלישי במשנה, והחסא הוא הראשון ומצוה מן המובחר, מ”מ חלילה להכשיל בלאו או בלאוין הרבה אפילו בספק משום קיום עשה דרבנן, דמרור בזה”ז דרבנן, ובפרט שאפשר לקיים שניהם ע”י תמכא שקורין קרי”ן.

ואם יש רמז בחסא דחס רחמנא עלן, אנו נאמר דתמכא ר”ת תמיד מספרים כבוד אל”.

וכתב עד”ז גם ב’הגהות חתם סופר’ לשו”ע (סי’ תעג ס”ה): “תמכא. רמז ר”ת תמיד מספרים כבוד אל... וכן כשהיינו מסובין על השלחן מרנא חסיד שבכונה כבוד מוהר”ר נתן אדלער בשנת תקמ”ה בווען, לא נמצא חסא לטי”ך מבלי תולעים, וצוה למלול תמכא ואכלנום...”.

מהר”י אסאד: “כן אנחנו נוהגים, אף שאבותינו לא עשו כן”

הגאון ר’ יהודה אסאד (תקנ”ד-תרכ”ו) בשו”ת ‘יהודה יעלה’ (או”ח סי’ קלט) כותב גם הוא בזה על דרך מה שכתב ה’חתם סופר’:

“וע”ד שאלתו במצות אכילת מרור בלילי הפסח, שנהג בו מעלתו עד עתה על פי מנהג אבותיו ואבות אבותיו בידו, ועפ”י המג”א [סקי”א] וח”י בסי’ תע”ג, לאכול העלין של תמכא הוא הקרין למרור והקלח לכריכה. אבל גריבע”נען קר”ען מיאן בו מעלתו, לפי שכשעבר ריחו אין בו שום מרירות בפיו כ”א קצת מתוק, וגם אין יכול לתופסו יפה ולטובלו בחרוסת ולנער החרוסת מעליו. וכעת מיחה בו הרב מארי’ דאתרי’ נ”י ונפשו היפה אותה לדעת דעתי איך ומה יעשה בימים הבע”ל.

הנה ראשון לציון בזה הוא בתשו’ חכם צבי (סי’ קי”ט) על האוכלים קר”ין שהוא

תמכא למצות מרור. הוא קורא עליהם סכנה ואין בה מצוה, כי מחמת חורפי' והוא מזיק באכילתו חי. רוב עמי הארץ אינם אוכלים אפילו כחצי זית, ומבטלין מצות מרור. ואף החרדים אל דבר ה' ואוכלים אפילו כזית מן הק"רין הם מסתכנים בו וכו' יעו"ש. וגם דרכיה דרכי נועם כתיב ואין זה נועם (וע' תוס' פסחים ל"ט ע"א ד"ה ואימא').

לכן מי שאין לו סא"לאט בדוק יפה מחשש תולעים, שזה הוא מצוה מן המובחר לאכילת מרור, מפרסם אני בדרשה בכל שבת הגדול להודיע לעם שכן יעשו גם למרור וגם לכריכה: יאכל גריבענען ק"רין, ובתנאי שיהיה מכוסה יפה בכסוי מהודק משעה ששוחקים אותו על הריב"אייזען מעיו"ט, כדי שלא יהיה פג ריחו ומרידותו, באופן זה ירגיש כל אדם בו חריפות ומרידות, אף שתחילתו מתוק בפיו כך מצותו כאז"ל ע"ש וימררו וכו' תחלה בפה רך וכו'.

וכן אנחנו נוהגים, אף שאבותינו לא עשו כן [לכאורה משמע הכוונה שאנחנו לוקחים חסה, ולא כמו שעשו אבותינו שלקחו תמכא, אבל זה לא כל כך מתקשר למה שכתב לפני זה ואחרי זה אודות השימוש בתמכא], חובה עלינו לעשות כדן ולא לחוש למנהג הקדמונים בזה הענין.

וגם הטיבול בחרוסת שפיר יכולים לעשות עם הגעריבענען קרען, אם גם אין יכולים להטביל בו יפה בטוב כמו בעלין או הקלח, לית לן בה דרך לזכר הוא טיבול בחרוסת. ותל"מ.

ה'דברי חיים' מצאנו השיג חסה מפעסט

הגאון ר' צבי יחזקאל מיכלסון מווארשא (תרכ"ג-תש"ב) בשו"ת 'תירוש ויצהר' (סי' קיז) הביא גם מה שכתב לו השואל: "ושמעתי שפ"א שלח זקני הדברי חיים זצ"ל שליח מיוחד מצאנו לעיר פעסט מהלך רב לקנות שלאטין עבורו לפסח. וגם חידוש לי למה אינם נוטלים שלאטין גם לכורך". עיי"ש שדחה השמועות האחרות שבזה.

הגרשז"א: "מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשו"ע"

הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך ('הליכות שלמה' ניסן עמ' רצו בשו"ג): "מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשו"ע, וכמו שאין שומעין לפרופ' פליקס שהוא שומר מצוות [שהוכיח בספרו 'הצומח בתורה'] ששבולת שועל הוא לא מה שקוראים היום, ואין שומעין לו ומברכים מזונות. וכן הוכיח באותות שתמכא הנקרא חריין לא היה כלל בזמן חז"ל, ואין יוצאים בזה מרור, ואעפ"כ אין שומעין לו נגד המסורת, וכ"ש בענין שמפורש בשו"ע".

סיכום

מדברי מפרשי השו"ע שנעתקו לעיל רואים ברור תהליך השינוי מחריין לחסה. ה'חק יעקב' מזכיר קצת בהיסוס ש'במדינות חמות' לוקחין הייפ"ל שלטי"ן למרור, אמנם במדינות אלו לוקחין קרי"ן.

אמנם באותה תקופה ממש קם בן דורו ה'חכם צבי' וזכה להיות הראשון בין האחרונים שהעיר ליהודי מזרח אירופה שבלי כל ספק חזרת זה חסה, וגם זלזל קצת בזיהוי של תמכא לחריין.

דעת ה'חכם צבי' לא נתקבל להלכה מיד. וניתן לראות איך המנהג השתנה קימעה-קימעה כעבור דור או שנים, באופן שבו העתיקו אותו להלכה אדה"ז וה'חיי אדם'.

– לפי אדה"ז חסה זה לכתחילה, אמנם גם תמכא הוא לכתחילה.

– ולפי ה'חיי אדם' תמכא הוא לכתחילה, ורק בשעת הצורך "יש לסמוך" על ה'חכם צבי' ולהשתמש בחסה.

אמנם גם אחרי שנתקבלה החסה כמרור האמיתי מורים ה'חתם סופר' ומהר"י אסאד להמשיך להשתמש בחריין, באם אין להבטיח שעלי החסה יהיו נקיים לגמרי מתולעים.

עם הזמן נתפשט המנהג לשלב את שניהם ביחד, ובאופנים שונים: ויש ששילבו גם במרור וגם בכורך, ויש ששילבו למרור, אבל לא לכורך (כנראה שאחרי שכבר יצאו ידי חובת מרור המשיכו את ה'כורך' לפי המנהג עם החריין). כ"ק אדמו"ר זי"ע כותב בהגדה שמנהג חב"ד לשלב את שניהם (ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' עמ' קלד-קלו, ושם גם רשימת הרבה מנהגים שונים).

ושינויי המנהגים הללו נמשכו עד הדור האחרון ממש. ולדוגמא בבית אבי ז"ל היה המנהג לשלב את שניהם, ואילו בבית משפחת ידידי הרב יצי"ג שי' השתמשו רק בחריין (היה זה בעיקר משום החשש לתולעים, וכפי שנראה לקמן), ובמשך השנים התחילו גם שם לשלב עלי חזרת.

חזרת מהסוג 'אייזבערג'

וב'נטעי גבריא'ל (פסח ח"ב פנ"ד ס"י) כתב: "המנהג ליקח רומי"ן לעטו"ס. אך יוצאים גם בלעטו"ס שלנו שזה בכלל חזרת". וכוונתו בודאי לנקרא בלשונינו "אייזבערג".

ובשוה"ג (הערה טו) כתב: "עפ"י חק יעקב סקי"ח, שהכל כפי לשונו ומדינתו. והבקיאים בדבר אומרים שלעטוס הוא מין סאלאט, ונכלל בחזרת. והסכים לזה הגה"צ

מצעהלים ומו"ר מפאפא זצ"ל. וכן שמעתי שהגאון רבי אהרן קאטלער זצ"ל לקח לעטוס למרור. וכ"כ בהגדת קול דודי [טו, יח, אבל אינו מזכירו בשמו. אמנם כן כתב בפירוש הרב שמעון דוד איידער בהלכות פסח באנגלית עמ' 234 הערה 23], שיכול ליקח כל מיני לעטוס עיי"ש שהביא כמה מינים של חסא המצויים בארצות הברית וכדומה. ובלוח עזרת תורה מהגרי"א הענקין פקפק על לעטוס אם הו"ל בכלל חזרת, לכן מעדיף ליקח חריין ע"כ".

והנה מה שהעתיק מה'חק יעקב' ודאי כוונתו למה שכתב שם בתחילת דבריו: "...על כן אמרתי להעתיק(ו) כאן כל הפירושים על אלו ירקות כפי מה שמצאתי בפוסקים, כדי שכל אחד כפי לשונו ומדינתו יבין הדבר על בוריו". אמנם ודאי אין כוונתו לומר שזה היסוד להכשיר את ה'אייזבערג', שהרי ה'חק יעקב' לא כתב כאן שהולכים אחרי "לשונו ומדינתו". ועוד ועיקר, שהרי זה נקרא 'אייזבערג' ולא חזרת או חסה. וכנראה כוונתו לומר, שמדברי ה'חק יעקב' יוצא שאין מוכרח שיקראו לו 'חסה' וכדומה, אלא הכל כפי לשונו ומדינתו. וראה 'חזון עובדיה' דלקמן שאין כאן במרור פסול של שם לווי.

* * *

האם המרור חייב להיות מר בפה?

והנה לעיל הובאו דברי הירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה): מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצרים וכו'.

וכתב ה'בית יוסף' (ס' תעג [ה]): "בגמרא [לט, א] אמר רבי אושעיא מצוה בחזרת. ולא ידעתי למה השמיטו הרמב"ם. אולי שהוא מפרש מצוה נמי בחזרת, אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות. ואח"כ מצאתי לרבינו ירוחם שכתב מצוה בחזרת ואינו צריך לחזר אחר המרור יותר, וזה מבואר כמו שכתבתי..."

וה'לבוש' שם (ס"ה) כתב: "ועיקרא המצוה היא בחזרת, אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות כל כך כמו בשאר המינים, מ"מ קים להו לרז"ל שידעו לדבר בלשון הקודש יותר ממנו, שעיקר שם מרור הכתוב בתורה הונח עליו תחלה. ועוד שתחלתו מתוק וסופו מר, זכר לוימררו את חייהם בפרך, תחילה בפה רך ואח"כ בפרך. ואח"כ הושאל על אחרים הדומין לו במרירות".

וב'חק יעקב' שם (סקי"ח) העיר על כך: "ועיי"ש פרק הרואה [נו, א] גבי בר הדיא, דאמר לרבא מריר עסקן כחסא. צ"ל דמכל מקום יש בה מריירות קצת".

שו"ע אדה"ז בסי' תעג: "מצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה"

ואדה"ז בשו"ע שם (ס"ל) כתב: "אע"פ שכל ה' מינים אלו נקראים מרור בלשון תורה, מכל מקום מדברי סופרים מצוה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים... ואף על פי שהחזרת אין בה מרירות, מכל מקום כשהיא שווה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד, ומפני כך היא נקראת מרור. ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה, לפי שמצות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך, והם נשתעבדו בהם בתחילה בפה רך על ידי 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".

וכוונת אדה"ז הוא על דרך שכתב הגאון ר' משה תאומים (תקפ"ה-תרמ"ח) בשו"ת 'דבר משה' (תנינא סי' צח אות ס - הופיע בשנת תרל"ב): "זכור אזכור מה ששמעת מפקפקים על הבוחרים בירק שאלאטין למרור, והלא אין טועמין בשאלאטין שלנו טעם מרור כלל, ולדינא דגמרא צריך להיות תחילתו מתוק וסופו מר, ובשאלאטין אין טועמים טעם מר אף בסופו. ואמנם באמת טועים הם בפירוש מאמר חז"ל תחילתו מתוק וסופו מר, שהם חושבים שהפירוש ה[ו]א כשלועסו בפיו בסוף אוכלו ה[ו]א מר, והיא טעות גדול והפירוש ה[ו]א תחילתו מתוק בתחלת גידולו, כשהוא עדיין קטן, וסופו מר כשהוא גדול יותר מדאי. וכן ה[ו]א בדוק ומנוסה בהירק שאלאטין, כי בתחלת גידולו הוא מתוק וכשגדלים הרבה".

שו"ע אדה"ז בסי' תעה: "...שירגיש טעם מרירתו בפיו... שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל"

אמנם ב'משמרת שלום' (ח"ב סי' לה ס"ב, עמ' 11-13) כתב: "לעד"נ ברור דכשהוא מתוק אין יוצאים בו כלל, דהלא ארו"ל (פסחים ל"ט ע"ב) כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאים בו וכל שאין בו טעם מרור אין יוצאים בו, ו(בדף קט"ו) בלע מרור לא יצא, ופירש רשב"ם דבעינן טעם מרור וליכא, דמש"ה קפיד רחמנא למרר פיו של אוכל, ורש"י גרס בלע מרור יצא ופי' משום [ד]א"א שלא יתא בו טעם מרור וכו' ע"ש, הרי להדיא שצריך לטעום המרירות, ובפרט לפירש"י דהמרירות הוא כ"כ דא"א שלא יטעום אפילו בבליעה....

והנה רבינו הרב בש"ע שלו העתיק דברי זקני הח"צ ז"ל, וכתב בלשונו 'שיוצאים בו אפילו כשהוא מתוק', ותמה אני מאד פה קדוש יאמר כן. וכן תמה אני על בעל חיי אדם... [נעתק לעיל], ואינו מדוקדק דמה שכתב 'ואע"ג שאינו מר כלל לא איכפת לך', לא ידעתי מנין לו, והרי ביארנו מכמה מקומות בש"ס ופוסקים להיפך... הגם שהח"צ כתב בלשונו ג"כ שיש ללוקחו אפילו כשהוא קטן, י"ל כוונתו שאין צריך להמתין עד

שהקלח יהיה קשה כעץ וגם יהיה מר כלענה, אלא כיון שיש בו טעם מר קצת יוצאים בו, אבל לומר שיוצאים בו כשהוא מתוק לגמרי כיון שאח"כ יהיה מר מנין להם זה, והוא נגד הגמרא ופוסקים כמ"ש...".

ע"פ כל הנ"ל כתב שם בפנים "שמי שאינו יכול לאכול כזית תמכא מפורר, יקח תמכא כ"ש [=כל שהוא] ויקח כזית סלאטא בלא ברכה, אך אם ירצה יאמר 'ברוך רחמנא מרנא מלכא דעלמא אקב"ו על אכילת מרור'..."

ולקושייתו מדברי הגמרא דבלע מרור לא יצא, יש להוסיף מדברי אדה"ז בהלכה זו בשו"ע שם (סי' תעה סכ"ה), וזה לשונו: "אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו, לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לומררו את חייהם", הרי שצריך "שירגיש טעם מרירתו בפיו", ובאם כך איך אפשר לקיים בו את המצוה "אף כשהיא מתוקה".

ביאורים בדברי אדה"ז

בשו"ת 'והרים הכהן' (ח"ג סי' כא ד"ה ובש"ע הרב) כתב ידידי הגאון ר' ירמיה כהן: "ובשו"ע הרב כתב ומצוה לחזור אחר החזרת אף כשהיא מתוקה... ואעפ"כ כתב לקמן [סי' תעה ס"ב] לא לשהות המרור בחרוסת שקיוהה של החרוסת לא יבטל טעם המרירות, וצריך לנער כלעיל, ומשמע שהצריך לכתחילה חזרת שהיא מרה, דאי לא הא לא קיימא הא והוא פשוט". ולמרות שכתב שזה פשוט, אבל לכאורה לא משמע כן כלל פשטות לשון אדה"ז שכתב: "מצוה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים... ואף על פי שהחזרת אין בה מרירות". והרבה פוסקים כתבו שאפשר לצאת ידי חובת מרור גם כשהוא מתוק (ראה הנסמן ב'חזון עובדיה' על הלכות פסח, מהדורת תשס"ג, ח"ב עמ' צב-צג ובשו"ת 'יחזה דעת' ח"א סי' יח).

ולכאורה נראה הביאור בדברי אדה"ז כמו שכתב ב'ערוך השלחן' שם (סי' תעה סט"ו): "בלע מרור לא יצא, דבעינן שיטעום טעם מרור בפיו, וכשבילע אינו טועם טעם מרירות (גמ' שם). ואין לשאול הא מובחר שבמרור הוי חזרת, והרי אין בו טעם מרירות כלל. די"ל דבחזרת חל שם מרור מפני הקושי (כמו שכתבתי בסי' תע"ג סעיף ט"ז ע"ש), אבל בשארי מינים שם מרור הוא מפני המרירות, וכיון שאינו טועם טעם מרירות לא יצא, וממילא דגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת..."

והגרי"י קלמנסון ב'רשימות שיעורים' (פרק כל שעה סי' עב אות יא): "ואולי י"ל דמ"ש הרשב"ם ודה"ז בזה לישנא דלמרר וכו', הוא משום דהתורה על הרוב תדבר, ורוב מיני המרור הרי טעמם מרור, ולכן נקטו בזה הענין דטעם מרירות כיון דכן הוא ברוב מיני המרור, ואיה"נ דהדין כן גם בחזרת ומשום דלא טעים טעם החזרת וכו' וכנ"ל, אלא דנקטו בזה הלשון דבשאר רוב מיני מרור וצ"ע". ולכאורה דבריו הם כדברי ה'ערוך

השלחן'.

גם הרב חיים אליעזר אשכנזי ב'הלכות ליל הסדר' (ח"א הערה ז לסי' תעג) כתב על דרך הנ"ל בלי לציין לדברי ה'ערוך השלחן'.

אמנם הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג (ב'הערות וביאורים' גליון א' קמג עמ' 126) כתב: "אולם קשה להעמיס ביאורו בדברי אדמוה"ז, שהרי רבינו כותב ברור 'בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירותו בפיו לא יצא, שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לומר את חייהם', היינו שההקפדה היא ללעוס המרור עד שירגיש טעם מרירותו, היינו שנוגע טעם מרירות ולא מספיק שטעם טעם הירק שנקרא מרור". ואינני בטוח שיש בקושיא זו כדי דחיה, שהרי לפי ה'ערוך השלחן' בשאר סוגי מרור אכן צריך להרגיש טעם המרירות, ובחזרת מספיק להרגיש טעם החזרת "אף כשהיא מתוקה", כי מתיקות זה מזכיר את המרירות של עבודת הפרך, שתחילתה היתה מתוקה ורכה.

אמנם יש להודות שיש דוחק מסוים בדברי ה'ערוך השלחן' ואינו מתאים לפשטות הלשון, וגם ב'שימות השיעורים' סיים בה וצ"ע, וגם ב'הלכות ליל הסדר' כתב על זה "והוא פלא". ועיי"ש ב'הערות וביאורים' מה שכתב לבאר בזה באופן אחר¹.

האם ישנם סוגים שונים של חסה?

ב'משמרת שלום' כתב שם עוד: "והנה גם אם נבטל דעתינו הקלושה נגד דעת רבינו הק' והרחבה, יש בזה עוד פקפוק, דבאמת יש כמה מיני סלאטא, וכמ"ש החק יעקב שיש ז' מיני סלאטא, ובודאי יש בהם כמה מינים שאינם נעשים מרים כלל אפילו בסופן, ואין בהם סימני מרור כלל, ובהם ודאי אין יוצאים..."

והנה ה'משמרת שלום' רק כתב כן בדרך השערה ("ובודאי יש"), אבל בשו"ת 'והרים הכהן' שם כתב כן כעובדה ברורה: "אבל ידוע שיש מיני חזרת כמו הלטוגא רומנו שיש בו מרירות. ונהגנו בה בדרום אמריקא, והיתה מרירה ממש במרכז העלים. וגם באירופה מצאתי כמותה. ולא כמו אלו שמוכרים כיום עם כל מיני הכשרים, אבל לקחו מהם כל המרירות, וממש אין בו כלל וכלל שום טעם מרור".

ודוחק לומר שכיון שיש במין החסה מרירות בסוף גידולו, על כן אפילו באם סוג מסוים אף פעם לא יגיע למרירות לית לן בה.

ויש לבדוק ולברר המציאות בזה.

1) ולפלא שכל הדיון הזה וכל הספרים הללו לא נסמנו בהערות לשו"ע אדה"ז במהדורת קה"ת החדשה, וכן חסרים הם ב'דובר שלום' של הרשד"ב לוין. וודאי יוסיפו את זה במהדורות הבאות.

אמירת 'עלינו' עם הצבור תוך כדי תפלתו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

זה לשון מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע¹:

עלינו – יאמרו בסיום כל התפלה כמבואר בכתהאריו"ל. וגם יצטרף ויאמרו כשהציבור אומרו כמבואר . . ובב' הפעמים יאמרו כולו.

בהערת המו"ל העתיקו לשון השואל: בימות החול אני מתפלל כאן בבתי הכנסיות שמתפללים נוסח אשכנז (בגלל חוסר מניינים חסדיים) ומובן, שאני לעצמי מתפלל את נוסח האר"י – אולם, מסופקני ב"עלינו" שלפי המבואר באחרונים ראוי לאומרו בציבור, וא"כ יש להסתפק אם לאומרו קודם שש"י או בסוף התפלה או שני הפעמים: אחרי התפלה משום סיום התפלה, וקודם שש"י לאומרו בציבור. ודומני שבאשל אברהם (להגאה"ק מבוטשאטש) איתא שמפסיקים לעלינו עד "אין עוד" אפי' באמצע פסוד"ז – וא"כ השאלה היא גם כאן, עד איפה לאומרו בפעם הראשון.

מאז ועד עתה לא מצאתי את דברי ה'אשל אברהם' המוזכרים בדברי השואל, ולא הבנתי נימוקו למה שהבחין בין תחלת 'עלינו' לסופה. אך עתה האיר עיני הרב מאיר צירקין שליט"א, כי דבר זה מופיע ב'אשל אברהם' מהדו"ת או"ח סי' נד²: בין ישתבח ליוצר אומר שמע עם הציבור. ורשאי לברך אז ברכת מילה ראשונה ושניה, ולומר ג"כ להאב מזל טוב. ועלינו עם הציבור י"ל אז עכ"פ עד אמת מלכינו. ואולי גם כל הנהוג לומר במילה זה הכסא כו' וכשם שנכנס כו' יכול לומר. ומ"מ י"ל דדי בהרהור בכך, וגם מזל טוב כיון דאין מונע ברכה במחשבתו יכולים לסבור שאמר בלחש ואינו כשואל ומשיב מפני הכבוד דצריך להשמיע לחבירו ובמידת חסידות די במחשבה היטב. ע"כ.

נמצינו למדים שהשואל לא דייק במקור דבריו, כי ההיתר של הרב מבוטשאטש נאמר בין 'שתבח' ל'יוצר', שאז יש צד היתר להפסיק לדבר מצוה³. ומה שראה לקצר באמירת 'עלינו' רק עד 'אמת מלכנו', אולי סבור הוא כי חלק זה הראשון של 'עלינו' הוא העיקר באמירתה בקשר לברית מילה, שע"י המילה הובדל גם הרך הנימול מ'גויי

(1) מיום י"ב אלול תשי"ז, נספח לקונטרס 'התוועדות' שהופיע לקראת ש"פ חיי שרה תשע"ב. נעתק בשלחן מנחם ח"א ע' ערב.

בספרי נתיבים בשדה השליחות ח"א כתבתי לומר 'עלינו' רק פעם אחת. אח"כ הופיע מכתב זה, ועל פי זה תיקנתי הדבר במהדורה הבאה.

(2) בשו"ע מהדורת פרידמאן ה"ה בכרך ראשון ע' תקעב.

(3) ראה שו"ע ר"ד סי' נד ס"ג.

הארצות⁴.

וי"ל כי הרב 'אשל אברהם' אנפשי' הוא דקא אסהיד. כי ראיתי בתולדותיו⁵ כי נהג לענות לשואליו גם תוך כדי תפלתו, והיו לו סימנים קבועים עם משמשיו להבין רמיזותיו להיתר או לאיסור והדומה. כי נהג להאריך מאד בתפלתו. ואולי גם היה משתתף בברית מילה בעוד עמדו באמצע התפלה, וכיוון שיעצור לכך בין 'ישתבח' ל'יוצר'. ולכן דן על מדת מה רשאי הוא להפסיק בעת המילה.



ברכת כהנים שלא בזמנה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בשנים האחרונות, כמה פעמים אירע שהורה כ"ק אדמו"ר שיברך כהן את הציבור, אף שלא היה זה באמצע התפלה וכו'. וכן אירע אף בלילה, שבוודאי אינו זמן הראוי לקיום המצוה, וראה לדוגמא בשיחת אור לי"א ניסן תנש"א בתחילתה שהתייחס רבינו לברכת כהנים שבירך אחד הרבנים הכהנים אז.

ולכאורה יש בהנהגה זו חידוש מסויים, שכן לא ראינו הנהגה כזו אצל חסידים בדורות קודמים וגם לא אצל רבינו בשנים הראשונות. וראה גם בספר 'נתיבים בשדה השליחות' ח"א ע' קפט.

ובאמת שיש לדון מה מקור הענין, דלכאורה אם אין זה זמן המתאים לקיום המצוה הרי מאן יימר שיש להכהן כח לברך יותר מאשר סתם ישראל, כי בפשטות הברכה ניתנה להם דוקא כשמקיימים את המצוה כהלכתה.

ויש שהביאו ראיה ממה שהובא עוד בראשונים בדבר המנהג שהכהן מברך את הילד בעת שעושה פדיון הבן. אמנם יש לדחות ראיה זו, כי שם עכ"פ זהו בזמן מיוחד שבו ניכרת ומודגשת מעלת הכהן לענין פדיון הבן, ובמילא י"ל שגם כח הברכה שלו מתעורר כו', ולכאורה אין להוכיח משם שבזמן רגיל יהיה לכהן כח של ברכה מיוחדת

(4) ראה עדות לישראל ע' קלא; אוצר הברית ח"ב ע' רכו. וראה גם סדור יעב"ץ (ד"ר ע' קעח ריש ע"א).

(5) ראיתי הדבר לפני זמן. אך עתה בדקתי ברשימת תולדותיו שנספחו לס' דעת קדושים על הלכות שחיטה, ולא מצאתי דבר זה.

בספר זכרון לעיר בוטשאטש (תל אביב תשט"ז) מופיע מאמר על ה'דעת קדושים' מאת י' קמלהר. רוב הדברים זהים לרשימה בספר הנ"ל, ברם לא ידענא מי קדם למי.

יותר מישראל.

[ובאמת היו פעמים שדיבר כ"ק אדמו"ר על מעלת ברכת כהנים גם כשהיא נאמרת מפי סתם ישראל כו', ראה שיחות שמח"ת תשד"מ ועוד, אבל בכל זאת בפועל היה נראה בבירור שמעדיף דוקא ברכת כהנים מפי כהן ממש].

ואולי יש להעיר בזה ממה שידוע בשיחות כ"ק אדמו"ר לגבי מזווה, שאף ששיקר סגולת המזווה היא כשמימימים את המצוה כהלכתה וקובעים המזווה בפתח הבית, מכל מקום, קצת סגולה יש גם בזה שמחזיקים המזווה באופן שאינה קבועה כהלכתה, וכידוע שהורה לכו"כ שהיו בבית הרפואה וכיו"ב להחזיק מזווה בסמיכות למטתם וכיו"ב (ראה בכ"ז שולחן מנחם ח"ה ע' רלד ואילך, וש"נ);

ועד"ז י"ל בנדוד"ד, שאף ששיקר כח הכהנים לברך הוא בעת קיום המצוה דוקא, ובוודאי שלא בלילה כו', מכל מקום, כיון שכבר ניתנה להם הברכה הרי יש קצת ברכה גם כשחסרים תנאי המצוה כו'. ויש להאריך בהשוואה זו ואכ"מ.

ועכ"פ, יש להעיר ממה שמצינו ברשימת היומן של אם כ"ק אדמו"ר, הרבנית חנה ע"ה, שמספרת (בחבורת יט) על בעלה כ"ק הגרלוי"צ נ"ע בעת סיום תקופת גלותו, בזה הלשון (תרגום מאידיש):

"... הגיעו לביתנו שני צעירים... משנודע לבעלי שאחד מהם הוא כהן, הורה להם לחבוש את כובעיהם, נעמד מולם וביקש שיברכוהו בברכת כהנים".

וחזינן שראה כ"ק הגרלוי"צ מעלה בברכת כהנים אף שאינה נאמרת על סדר התפלה כו' (אם כי בפשטות יש לשער שהיה זה מעמד מיוחד במינו, שהתרגש לפגוש כהן לאחר זמן כה רב שבו שהה בגלות כו' ולא שמע ברכת כהנים זה עידן ועידנים כמובן).

אמנם מה שמעניין הוא שלפי תיאורה של הרבנית ביקש הגרלוי"צ משניהם לברך אותו בברכת כהנים, אף שרק אחד מהם היה כהן!

ויש לעיין בכ"ז.



אם יש מנהג להחמיר כהנהגת הבעל נפש (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם כתב הרב ברוך שי' אבערלאנדער, שהמנהג שלא לפרוס מפה ולקדש - מקורו בשו"ע אדה"ז שקבע שבעל נפש יפסיק סעידתו ויברך ברכת המזון. אבל הרב מנחם מענדל חיטריק כתב לו בשם הרב חיים שלום שי' דייטש שלא פוסקים ונוהגים לפי הבעל נפש בשולחן ערוך אפי' אם הנהגת הבעל נפש הובא בסידור - ככפת הבאה בכיסנין.

ודבריו אינם ברורים כל צרכם. ראשית כל, לפי המבואר בשו"ע אדה"ז אין בעי' לפרוס מפה ולקדש. הבעי' היא רק להמשיך לאכול לחם. ולכן גם הבעל נפש הירא וחרד לדבר ה' יכול לפרוס מפה ולקדש ולשתות עוד רביעית יין או לאכול מיני מזונות לעידון ולתענוג לקיימו במקום סעודה. ודבר זה שכיח מאד כשמתוועדים בביה"כ ואח"כ חוזרים הביתה ומקדשים לבני הבית ואוכלים שם לחם עממה.

שנית, מהי הכוונה שאין "נוהגים" כהבעל נפש? כיון שמעיקר הדין ניתן להקל ורק בעל נפש יחמיר, א"כ פשוט שאין "מנהג" להחמיר. אבל לאידך אין מזה ראי' כלל שיש "מנהג" להקל. ועוד והוא העיקר בפועל רבו המחמירים לקיים דברי אדה"ז בכו"כ מקומות להחמיר כבעל נפש אע"פ שמעיקר הדין ניתן להקל.

ואולי כוונתו רק לשלול מה שכתב הוא עצמו לפני זה שיש "מקור" בשו"ע להמנהג להחמיר, וע"ז כתב הרב הנ"ל שאין מקור בשו"ע למנהג זה, אע"פ שבפועל כן נוהגים כו"כ חסידים ואנשי מעשה וכן ראוי לעשות.



נשפך הכוס השני באמצע אמירת ההגדה (גליון)

הרב שמואל פּעוּוּזנער

תושב השכונה

בגליון א'קע"ט כתב הרב ב. א. ובגליון א'ק"פ השיב הרב ש.ב.צ.א. אודות השאלה שהובאה בספר נפש הרב על מי שנשפך כוס שני שלו לאחר שסיים אמירת ההגדה. והחמיר עליו הר"מ ס. ע"ה לחזור ולומר את עיקר ההגדה. ודנו מהי דעת רבה"ז בזה והסיקו שאי"צ לחזור מטעם שאמירת הדברים הנאמרים על הכוסות הוא בכדי להפסיק בין הכוסות. וממילא הענין נפעל באמירת ההגדה גם אם כוס זה נשפך ושותה

כוס אחר.

ויש להעיר בזה (במה שדנו שם בגדר תקנת ד' כוסות ראה מה שכתבתי בגליון א'קע"ט):

(א) בעצם השאלה האם צריך לחזור ולומר את ההגדה לדעת רבה"ז, הנה אף שלהלכה צדקו שא"צ לחזור, אך לא מהטעם שכתבו.

שמצינו לגבי קידוש, שכתב רבה"ז בהלכות ברכת המזון (סי' ק"צ ס"ב) וז"ל: וכל דבר שהכוס מעכב בו אפילו בדיעבד שאם אמר בלא כוס צריך לחזור ולומר על הכוס כגון קידוש והבדלה ה"ה אם אמר על הכוס ולא שתה ממנו כמלא לוגמיו מיד קודם שעקר ממקומו ובלא היסח הדעת בינתיים צריך לחזור ולקדש . . . וכן בברהמ"ז לא קיים מצות הכוס כלל, עכ"ל.

ומ"מ פסק בסי' רע"א סכ"ז וז"ל: וכן אם נשפך הכוס שקידש עליו יביאו לו כוס אחר ויברך עליו בפה"ג אם לא היה בדעתו לשתות עוד יין אחר הקידוש וא"צ לחזור ולקדש אם לא הסיח דעתו ולא הפסיק בעקירת מקום בנתיים, עכ"ל.

ומתבאר גם ממש"כ בסכ"ח לגבי קידוש על כוס מלא מים כסבור שהוא יין, שצריך לחזור ולקדש על היין כיון שלא אמרו על היין כתקנת חכמים. שמוכן מזה שאם נשפך הכוס אין זה מבטל שאת הקידוש אמר על כוס יין כתקנת חכמים אף אם שותה כוס אחר ומשם נלמד לענייננו לגבי ההגדה, שימזוג כוס אחר וא"צ לומר שוב ההגדה.

(ב) במה שדייקו שני הכותבים שהגדה אי"צ כוס, ועיקר הענין הוא לחלק בין כוס ראשון לכוס שני באמירת ההגדה, שאחרת יהיו כמו כוס א' כדברי רבה"ז בסי' תע"ב סט"ז.

מ"מ בהכרח א"א לומר כן. ואבוא כאן בקצרה (ובפירוט יותר ראה בהערה הנ"ל):

אף שישנו הענין לחלק בין הכוסות, והוא ענין בפ"ע, מ"מ לאחר שאמרו חכמים על הכוסות "בכל חדא וחדא נעביד בהו מצוה", נעשה הדבר שאומרים על הכוס דבר הטעון כוס כדמוכח בפירוש בשו"ע רבה"ז. כדלקמן.

ועד כדי כך שמאחר שחכמים קבעו דברים אלו על כוסות אלו מתקנת ד' כוסות, הרי אותם דברים שכל השנה טעונים כוס כמו קידוש, וברהמ"ז שונה דינם בליל פסח משום שבילילה זה הוא אחד מד' כוסות עם כל המסתעף מתקנת ד' כוסות ולא כדינו בכל השנה.

הראיות בשו"ע רבה"ז:

(א) בדין מי ששכח לאכול אפיקומן (סי' תע"ז ס"ט), ונזכר לאחר שהזכיר את השם

בחתימת ההלל, יגמור את ההלל וישתה כוס רביעי. ויטול ידיו ויאכל אפיקומן ויברך ברהמ"ז ללא כוס. שלא להוסיף על מנין הכוסות.

כי ממ"נ אם ההלכה כמ"ד ברהמ"ז אינה טעונה כוס, הרי מפסיק בין ההלל לשתיית כוס רביעי, באכילת אפיקומן ובברהמ"ז. ואם ההלכה שברהמ"ז טעונה כוס הרי מפסיק באכילת אפיקומן אך ברהמ"ז אינה הפסק כי דברים הטעונים כוס אינם מפסיקים אחד את חברו ולדוגמא יקנה"ז.

הרי שכותב רבה"ז בפירוש שהלל והגדה טעונים כוס. וצריך לשתות מיד לאחר סיום הדברים הנאמרים על כוס זו, ויתירה מזו ברהמ"ז שכבר בירך לאחר סעודתו היא חלק מד' כוסות ולכן ברהמ"ז זו טעונה כוס. משא"כ ברהמ"ז השניה לאחר האפיקומן, היא חלק מתקנת ד' כוסות, ולכן למ"ד שכל השנה אינה טעונה כוס, גם כעת אינה טעונה כוס, ומהווה הפסק בין ההלל לשתיית הכוס.

(ב) לשונו הזהב בריש סי' תע"ט: צריך למזוג כוס שלישי לברך עליו ברהמ"ז ואף להאומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס מ"מ הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכא"א ועל השלישי יברך על מזונו (ואם לא עשה כן לא יצא ידי חובת ד' כוסות כמו שנתבאר בסי' תע"ב), עכ"ל.

יוצא מכאן, שבגלל תקנת ד' כוסות נעשו הדברים הנאמרים עליהם טעונים כוס. וגם מתברר מכאן משמעות ענין ההפסקות שנתבארו בסי' תע"ב סט"ז שאינם רק להפסיק אלא נתקנו לאמדם על דברים אלו. ואף אם נתקנו מטעם הפסק. אך בפועל חייבים לעשותם כפי התקנה.

(ג) הלשון בריש סי' ת"פ: כוס רביעי לגמור עליו ההלל וההגדה.

(ד) שם בס"ג מביא י"א שלא להפסיק בין חתימת ההלל לשתיית כוס רביעי בפיוטים, שהרי תקנת חכמים היתה לגמור את ההלל. על כוס ד' וא"כ אין להפסיק ביניהם בפיוטים שאינם מתקנה כלל. ואם כל טעם הדברים הוא רק להפסיק בין הכוסות מה לי אם יאמר גם פיוטים.

ועוד ועוד ולא כן רוכלא אנן לימני וליזיל.

רק מה שיש לברר הוא לשון רבה"ז בסי' תע"ג לגבי זמן מזיגת כוס ב', שמשם תמכו הרבנים הכותבים יתירותם (וכן בהלכ' פסח עם ביאור דובר שלום ח"ה הערה שלה) שאמירת ההגדה אינה טעונה כוס, וענינה הוא רק להפסיק בין הכוסות. וז"ל רבה"ז: ואע"פ שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כשי"ת אעפ"כ צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה. עכ"ל לעניננו.

ואף שמצוה ליישב, מ"מ אין בזה בכדי להוציא מדברים מפורשים שכל הדברים

הנאמרים על הכוסות נעשו מכח התקנה טעונים כוס.

ולביאור הלכה זו אפ"ל שמזיגת הכוס אינה מוסיפה בעיקר דין אמירה על היין. ובנדוד"ד ההגדה.

כי כתב רבה"ז (הל' ברהמ"ז סי' קץ ס"ב): כל דבר הטעון כוס לא די באחיזת הכוס לבדה בשעת אמירת אותו דבר שזה אינו מעכב כלל בדיעבד אלא עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח שהיא שתיית המזבח. ובס"ג: וצריך גם כן שיהיה היין בשעת האמירה אצלו על השלחן או ע"ג דבר אחר באותו חדר מוכן לשתיה וזהו ג"כ מעכב אפילו בדיעבד שאם אין היין לפניו בשעת האמירה ג"כ אינו נקרא אומר שירה על היין משא"כ אחיזת הכוס אינו אלא מ' דברים שנאמרו בכוס למצוה ולא לעכב עכ"ל לעניינו.

לפי זה בכדי לומר ההגדה על היין, אין צריך למזוג הכוס, ומספיק שנמצא בחדר מוכן לשתיה. ואך כשיגיע ללפניך ימזוג כדי לאחוז הכוס בידו וכ"ש כשצריך לשתות. וע"ז אומר רבה"ז שמוזגין לפני אמירת כל ההגדה כדי שישאל הבן, ואמירת ההגדה תהיה בדרך תשובה לשאלה.



פשוטו של מקרא

פרש"י בהארזים שנטע יעקב במצרים

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בין הדברים שנדבו בני ישראל למלאכת המשכן הי' עצי שטים וכמו שכתוב בפרשת תרומה (כה, ה): וערת אילם מאדמים וערת תחשים ועצי שטים. ופרש"י שם "ומאין היו להם במדבר? פרש רבי תנחומא: יעקב אבינו צפה ברוח הקדש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר, והביא ארזים למצרים ונטעם, וצוה לבניו לטלם עמהם כשיצאו ממצרים".

וכן הביא רש"י עוד הפעם לקמן בפרשה (כו, טו) "ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עמדים" ושם פרש"י "היה לו לומר ועשית קרשים, כמו שנאמר בכל דבר ודבר, מהו הקרשים? מאותן העומדין ומיחדין לכן; יעקב אבינו נטע ארזים במצרים, וכשמת

צוה לבניו להעלותם עמהם כשיצאו ממצרים, ואמר להם שעתיד הקב"ה לצוות אותן לעשות משכן במדבר מעצי שטים, ראו שיהיו מזמנים בידכם; הוא שישד הבבלי בפיוט שלו, "טס מטע מזרזים קורות בתינו ארזים", שנזדרזו להיות מוכנים בידם מקדם לכן".

ולכאורה צ"ע שהרי ידוע עד כמה מדויק דברי רש"י וא"כ צ"ע מדוע הביא רש"י אותו הדרש ב' פעמים באותו הפרשה, לכאורה הי' לו להבין חמש לזכור מה שפרש"י לעיל, ומה ניתוסף כאן?

ואולי (והכל בדרך אפשר) ע"פ פירוש הרבי על רש"י הראשון (מובא בספר ביאורים לפירוש רש"י על התורה) ביחד עם השפתי חכמים על פסוק השני אפשר לחלק ולהסביר שרש"י מביא הענין שיעקב נטע ארזים לשני תכליות נפרדות בשני הפסוקים ולכן אינו סתירה או ייתור שמביא רש"י המדרש תנחומא פעמים.

בפסוק כה, ה מבאר הרבי שרש"י מביא המדרש להורות על האמונה של יעקב אבינו שיבוא גאולת מצרים, עד כדי כך שמיד כשירד למצרים כבר נטע ארזים למשכן. זאת אומרת שבפסוק זו מובא המדרש להורות על אמונתו של יעקב שיבוא הגואל ויצטרכו לעצי שטים ולכן מיד בבואו למצרים צוה לנטעם.

והנה על פרש"י השני מבואר בשפתי חכמים שכוונת רש"י "ומפני שהארזים היו מיוחדים מתחלה לקרשים כנה הארזים בשם קרשים וכתב הקרשים בה"א הידיעה במקום הארזים". והיינו שמפרש שהטעם שכתוב הקרשים, בה"א הידיעה הוא משום שבני יעקב כבר קצעו קרשים מהארזים במצרים והביאו "הקרשים" ממצרים. זאת אומרת שרש"י מביא המדרש על שם שני למודים נפרדים: בפסוק הראשון כוונתו להראות אמונת יעקב אבינו שנטע ארזים. ובפסוק השני רש"י מוכיח ש"הקרשים" המוזכרים בפסוק הם אותו קרשים שקצעו בני יעקב במצרים והביאו למדבר לבנות המשכן. ועפ"ז מובן שאין כפל שלא לצורך כי רש"י מביא המדרש תנחומא לב' למודים נפרדים.



שונות

כוחו הגדול של לימוד הלכות פסח לפני חג הפסח

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

סיפר לי הרה"ג ר' חיים אלי' גרינפלד, ראש הכולל סקווירא באנטווערען, שהגה"צ המאקאווער רב בעל שו"ת 'עטרת משה' היה עובר לפני פסח על כל הלכות פסח בשו"ע אדמו"ר הזקן כמנהג רבו הגאון מהרש"ג, מגדולי הרבנים בהונגריה, שהיה אומר "שבאם עובר על ההלכות האלו בעיון לפני החג לא ישאלו אצלו שאלות על חמץ בפסח".

וחיפשתי מקורות לדבריו, ואציין מה שעלתה בחכי בס"ד.

בספר 'נפלאות התפארת שלמה' (אות כה, כח): "בעת היותו בפשע דבורו נתקרב אל אדמו"ר הרה"צ ר"ר ישעיה הלוי זצ"ל חבריו של היהודי הקדוש... התחיל הר"ר ישע"לי לומר כדברים האלה: ...גמירי לן דמן העת אשר למדנו וגמרנו כל הלכות שבת, השו"ע עם כל נושאי כליהם, לא היה לנו שום מכשול של חילול שבת ח"ו... היה גם מעשה נפלאה אצל אא"ז, פעם אחת בא אליו רב גדול בתורה קודם הפסח ונתן לו פיתקא, והזכיר שם שיהי-רצון שלא יכשל ח"ו בהוראות חמץ בפסח בשאלות בני עירו, ואמר לו אא"ז סגולה לזה, שיראה ללמוד ולסיים כל השו"ע של הלכות פסח מהחל ועד כלה, וזה יהיה לו סגולה ושמירה בטוחה שלא יבוא לו שאלה. והרב הנ"ל עומד משתאה מה זאת, מה שייכות זל"ז. והסביר לו אא"ז הענין באלו הדברים, תדעו כי הדין בשו"ע מבקש ומתחנן עצמו בשמים ממעל שנלמדהו, ומי שאינו לומד הדין בשו"ע, הלא הדין עומד וצווח בשמים ומבקש שנלמוד אותו וטוען ילמדנו רבינו, מה עושין בשמים, עי"ז מכריחין בע"כ ומזמינין משמים שאלות ושאלות, כדי שעי"ז יתגלגל הדבר שנלמוד את הדין, לכן עצה היעוצה ועצה טובה קמ"ל, אם כבודו ילמוד כל השו"ע קודם הפסח אזי שקטה טענת הדין שילמדנו, כי כבר למדו אותו קודם הפסח דשואלין ודורשין ל' יום, לכן ירוויח שלא יזמינו לו משמים שום שאלות...". והביאו הרב זוין ב'ספורי חסידים' (מועדים, פסח מס' 330).

ועד"ז כתב ב'מעדני שמואל' על הקשו"ע הל' פסח (סי' קיז סק"ד): "וכמדומה אלי

כי שמעתי בילדותי בשם הרה"צ הקדוש ה"ר יעקב יוסף זצללה"ה מעיר אוסטרה (שהיה בן בנו של הקדוש בעל רב ייב"י ז"ל) שאמר ג"כ כי השאלות מחשש חמץ אשר מזדמנים בפסח, הם תלויים בהמורה הוראה שבעיר, וכאשר המורה הוראה לומד הלכות פסח קודם לפסח לשם שמים, וחושב ומאמין בעת לימודו כי בכח הלימוד שלו יגזור השי"ת לבני עירו שלא יסובבו להם שום שאלות מחמץ ח"ו כל ימי הפסח, אז בודאי יצמח מזה תועלת ושמירה לבני עירו שלא יסובב להם ח"ו שום שאלות מתערובות חמץ בפסח ע"כ. ועוד שמעתי בשמו הקדוש, שכמו כן הוא ג"כ בשאר עניני תערובות או"ה שמזדמנים בעיר, הם תלויים ג"כ בלימודו של המורה הוראה שבעיר".

וכך כתב בשו"ת 'דברי יציב' (י"ד סוף סי' סו) שמציע דרך תשובה למי שנכשל: "נלפענ"ד שהדבר היותר טוב ומועיל על העבר ועל להבא, שיקבל עליו בכל יום ללמוד שני דפים גמ' ותוס' במס' נדה... ואח"כ ילמוד טור וב"ו ושו"ע הל' נדה שיעורין כסדרן, עד שיהא בקי בה ובהלכותיה. וללמוד לידע הלכה זה תורה לשמה, וזה סגולה גדולה שלא יבא לידי שאלות [ועיין מעדני שמואל הל' פסח סי' קי"ז ס"ק י"ד], ואם בקיאים היטב עוזר השי"ת שלא באים לידי שאלה ומכשול רח"ל".

ובספר 'ספרא רבה דישאל' (עמ' קצט אות י') הביא בשם הגאון בעל שו"ת 'זכרון יהודה' שאמר בשם ה'חתם סופר': "לימוד הלכות נדה מרישא עד גמירא סגולה שלא יבוא לידי מכשול ח"ו". והוסיף להביא בקשר לזה ב'נטעי גבריאל' (נדה ח"ב עמ' תקסח) "מה שכתב רבי ישראל מסאלנט ז"ל באגרת המוסר, שכך הוא טבע למוד של הלכה הנוגעת אל העבירה, שהעבירה מתרחקת ממנו בטבע".

עוד הוסיף להעתיק שם (פסח ח"א עמ' לב-לג) מה שכתב ב'אוצר ישראל השלם' (לרי"ה רוזנצווייג, עמ' נ) בשם הרה"ק ר"ר אלימלך: "רב העיר צריך ללמוד ד' חלקי שלחן ערוך. המחברים שעשו חיבורים על הלכות פסח יש להם טענות כי ערב פסח מוטרדים ואינם לומדים בחיבוריהם, לכן מתעוררים שאלות כדי שיעיינו בחיבוריהם. ובה שהרב לומד הלכות פסח ניצל העיר משאלות בהלכות פסח, ואם לומד הרב יורה דעה ח"ב, ניצל העיר משאלות אחרות". וכ"כ ה'ויחי יוסף' (בהקדמה להגדה ש"פ 'אגודת אוזב'): "כמדומה שראיתי בס' בשם א' מהצדיקים שאמר, שכל רב שלימד ביר"ש הל' פסח היא מגין על עירו, שלא יארע שם שאלה חמורה מחמץ".

ובספר 'הרב אשכנזי' (עמ' 706) מובא: "אחד מרבני ליובאוויטש בדורות הקודמים נהג לעבור טרם חג הפסח על כלל הלכות פסח בשו"ע אדמו"ר הזקן. הוא הסביר, כי זוהי סגולה שבמשך החג לא תהיינה לתושבים שאלות בהלכות הפסח".



זמן אמירת מאמר ד"ה פקודא ליתן מחצית השקל שבביאורי הזהר

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בביאור הזהר פ' תשא (קרב, א במהדורה החדשה) נדפס מאמר ביאור על הזהר פ' כי תשא ד"ה פקודא ליתן מחצית השקל.

ובהערות המו"ל שם, שמאמר זה נאמר ע"י רבינו הזקן בש"פ כי תשא תקס"ז, ויש ממנו הנחה מאדמו"ר האמצעי בספר תקס"ז, וכן הנחה מר' משה בן אדה"ז, וכן יש נוסח בספר מאמרי הנחות הר"פ.

ומסיימים שם בהערת המו"ל: "נוסח נוסף נמצא בהכתבי יד: 983 נח, א (בכותרת: יחידות לבניו תק"ע). 866 יט, ב (בכותרת: מבן הרב שי' [אדהאמ"צ]).".

והנה מצד אחד ניתן לומר, שהתאריכים שבכתבי היד האחרים הם מוטעים. אבל לכאורה יותר מסתבר שאין אלה טעויות מעתיקים בעלמא, אלא שאכן נאמר ביחידות לבניו בשנת תק"ע, או שהוא מאדמו"ר האמצעי. וצריך עיון כיצד לתווך זה עם המפורש שהמאמר נאמר ע"י אדמו"ר הזקן בשנת תקס"ו.

אף מצינו שבהקדמת הביאורי הזהר כתב אדמו"ר האמצעי "כי ידוע לכל באי שערי אור תורתו של אאמו"ר ז"ל, שבכל הכתבים שלו שבידי אין דבר נוסף מעצמי, כי אם במה שבא באיזה מקומות לפרש ולבאר בתוס' ביאור במקום שקיצר בלשונו הקדוש ז"ל, וגם זה נלקח מדברי אור תורתו המבוארים בתוס' במקומות אחרים, כמארו"ל דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר".

ולפי זה אולי אכן נאמר המאמר כמה פעמים, ובכל פעם נוסף פרט מסויים.

ובאמת מצינו סתירות מעין אלה בתאריכי כו"כ מאמרים בכתבי יד, ויש לעיין בכל מקום כיצד לתווך הדברים.



קביעות שאינה שייכת כשאינן מקדשין ע"פ ראי'

הנ"ל

בספר "ספר סופר וסיפור", זכרון לר"י מונדשיין ע"ה, עמוד 196, נדפס מכתב לבנו שבו מעיר על מלקט אחד שיש טעות בליקוטו, שכן "הוא מדבר בענין אם חל פסח-שני בשבת, אם אומרים "אב הרחמים". והיה לי מוזר שלא נתקלתי מעולם בשאלה זו, בדקתי היטב, והנה פסח שני לעולם אינו יכול לחול בשבת".

ויש להעיר, אשר בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות תענית חלום בשבת (סימן רפח ס"ד): "המתענה ת"ח בשבת ולמחר הוא תענית חובה כגון . . . או תענית אסתר".

ותענית אסתר בזמן שאין מקדשין על פי הראי' אינו יכול לחול בראשון בשבת. שהרי ידוע הסימן דא"ת ב"ש . . . ו"פ, שיום הפורים חל ביום ששי של פסח, וכדי שפורים יהי' ביום שני צריך היום הששי של פסח לחול ביום שני, שאז ראשון של פסח הוא ביום רביעי, וקיי"ל לא בד"ו פסח.

הרי שמצינו שבענינים אלה לפעמים מדברים על הלכה גם כשאינה שייכת בזמן שאין מקדשים על פי הראיה.

ולא באתי אלא להעיר.



ענין הקו לעשות סדר בהשתלשלות

הנ"ל

בספר הנ"ל ע' 193 מביא במכתב לשון מאמר דשמחת תורה תרס"ה, שיש שם (ע') נטש במהדורה החדשה של סה"מ תרס"ה) לשון בהנחה "דער קו איז אראפ גילאזן מאכן פאראדקעס", ומפרש שאולי זה מלשון "פאראד ועשיית סדרים צבאיים".

יש להעיר, שלכאורה פשוט שאין לזה שייכות לענין הפאראד מלשון תהלוכה (של צבא), אלא "לעשות סדרים" ותו לא.



מצות 'וקדשתו' מדומה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקובץ 'נחלתנו' גליון שצב פרשת ויק"פ - החודש תשפ"א (מדור 'מי יודע' אות ב) כתב הרב ברוך הכהן כ"ץ: "לכבוד יומא דהילולא של הרה"ק בעל 'תפארת שלמה' (כט באדר) ראיתי לנכון להביא עובדה נפלאה שכתב בספר 'שיחת חולין' (של ת"ח) החדש מהרב אברהם עטטינגער (מונקאטש תרס"ט, עמ' כט אות יא) וז"ל: הרה"צ ר' שלמה הכהן אבד"ק ראדאמסק נתארח פ"א אצל הרה"צ ר' ראובן הורוויץ אבד"ק דעמביץ. בבוא מועד אכילת ארוחת הצהרים כיבד הרב מדעמביץ את הרב מראדאמסק שיטול ידיו תחלה. וימאן הרב מראדאמסק באמרו כי המארח יטול ידיו תחלה, לפי הדין שבעה"ב בוצע תחלה, והרב מדעמביץ אמר שהוא כהן ועליו לכבדו תחילה מדין "וקדשתו". כה התוכחו וע"ז זמן רב, עד שנצח הרב מראדאמסק את הרב מדעמביץ ויאמר לו: חז"ל אמרו (פסחים פו, ב) כל מה שיאמר [לך] בעה"ב - עשה, חוץ מצא. ונראה כונתם במלת 'צא' שלכל דבר צריך האורח לציית לבעה"ב, אך אם הבעה"ב יצוה עליו דברים כאלה שמוציאין את האדם מן העולם - אינו צריך לשמוע לו. והרי איתא באבות (פ"ד מ"א) הקנאה והתאוה והכבוד - מוציאין את האדם מהעולם, ומה שכבודו יכבדני ליטול תחלה - הוא מחמת כבוד מדומה, והוא מן הדברים שמוציאים את האדם מן העולם. ואיני צריך לשמוע לכבודו. וייטב הדבר בעיני הרב מדעמביץ וקילס תמיד את דבריו בעיני אנשי שלומו".

[קטונתי מהבין! א"כ, מצות 'וקדשתו' היכי משכחת לה? המגי"ה]. והנה יש לעיין בתוכן סיפור זה, דהא איתא בברכות (מז, א) ד"אין מכבדים במים" הוא לענין "מים אחרונים" בלבד, כמבואר בשו"ע או"ח (סי' קפא ס"ה) שאין זה כיבוד במה שירמוז לו שהוא ירחץ תחלה ידיו המוזהמות (משנ"ב ס"ק יד), אבל לענין נטילה בתחילת הסעודה, הרי לכאורה הוא ככל כיבוד שצריך לכבד את הכהן ראשון מצד מצות 'וקדשתו', ואיך יתכן שבעל 'תפארת שלמה' סירב לקבל את הכיבוד מטעם כבוד מדומה? מי יודע לבאר כונתו הק'?", עכ"ל.

ונראה בס"ד לבאר עפ"מ דאיתא בספר 'מדבר קדמות' לרבנו החיד"א ז"ל (מערכת כ אות יד) וז"ל: "כתב רבינו האר"י זצ"ל דלעתיד לבא הכהנים יהיו לוויים, והלוויים יהיו כהנים, והאריך בסודן של דברים" עכ"ל. וכן כתב שם מערכת (ק סוף אות יג) וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים, מלאך ראשי תיבות מ'שה ל'וי א'הרן כ'הן, אבל לעתיד בעת ההיא יעמוד מיכאל, ראשי תיבות מ'שה י'היה כ'הן א'הרן ל'וי וכו'". עיי"ש.

מסופר ב'שער הכוונות' (ענין ספה"ע - דרוש יב) וב'פרי עץ חיים' (שער ספירת העומר פ"ז) על אחד מתלמידי האריז"ל שהיה נוהג לומר את תפילת 'נחם' מדי יום בימו בברכת המזון. התלמיד אמר 'נחם' גם כאשר הגיע בל"ג בעומר למירון כדי להשתטח על קבר רשב"י, רשב"י הקפיד על כך שתלמיד האריז"ל אמר 'נחם' ביום שמחתו, והקפדה זו הזיקה לתלמיד, ע"ש.

איתא ב'פלא הרימון' להרה"ק רבי הלל מפאריטש זצ"ל (שמות ע' ז) בשם רבנו הזקן נ"ע, ש"רשב"י היה מהנשמות שעליהן נאמר שאצלן לא היה חורבן", לכן ביום שמחתו אין ענין לחוש את החורבן.

וע"ד מ"ש במשנה (פרה פ"ח מ"ט) שנהרות "המכזבים אחד בשבוע", דהיינו שפעם אחת בשבע שנים מתייבשים, הרי זה מורה שגם בשעה שנמשכים בשופי, אינם "מים חיים", אלא נקראים "מים המכזבים".

ועי' 'תורת מנחם' חלק יט - שיחת ש"פ משפטים תשי"ז (ע' 84) שהרבי זי"ע מסביר עפ"ז: ". ונמצא, שב' מצוות אלו - מצות מילה ומצות שילוח עבד עברי - ענינם אחד: לנתק את היהודי משעבודו לעניני העולם ולכל הענינים שחוץ מאלקות, ולקשרו עם אלקות. ולכן נקראו ב' מצוות אלו בשם "ברית" - שענינה התקשרות שלמעלה מטעם ודעת, שיהודי מנתק עצמו מכל עניניו, ומתקשר עם הקב"ה בהתקשרות עצמית" ע"ש בארוכה.

ומעתה י"ל מדוע רבנו ה"תפארת שלמה" סירב לקבל את הכיבוד מטעם כבוד 'מדומה', כי מחמת הדרגה הגבוהה של ענין בחי' רשב"י הנ"ל - שאמר רבנו הזקן שאלו נשמות בודדות שעליהן נאמר 'שאצלן לא היה החורבן', וכיון שלעת"ל הכהנים יהפכו ללויים, וא"כ גבי הכהנים (שבזמן הגלות) זה רק עד לעת"ל בלבד (שהרי אז יהפכו ללויים), וא"כ גבי אלו 'שאצלן לא היה החורבן' אצלו גם מה שהוא 'כהן' עכשיו (בזמן הגלות) זה כבר בבחינת 'מדומה' בבחי' "מים המכזבים" הנ"ל. לפיכך מובן מדוע "וייטב הדבר בעיני הרב מדעמבין וקילס תמיד את דבריו". ולפ"ז יתורץ מה שתמה המגיה"ה: "קטונתי מהבין! א"כ, מצות "וקדשתו" היכי משכחת לה? - כי זה מיירי רק לגבי יחידי סגולה בלבד, כדאיתא ב'פלא הרימון' הנ"ל. וע"ד תלמיד האריז"ל הנ"ל שאמר 'נחם' כל השנה כולה - כולל שבת ויו"ט! נענש על שאמר נחם בל"ג בעומר במירון ע"י ציונו של רשב"י. שלכאורה תמוה ביותר, מה בסך הכל עשה, והרי גם יום פטירתו של צדיק הוא יום של תענית (החל גבי משה רבנו ע"ה)? אלא דלגבי רשב"י שאני - שיום פטירתו הוא אכן יום שמחתו - ואז לומר 'נחם', זה כבר בבחינה של 'מדומה', ולכן הקפיד עליו רשב"י כל כך - כמבואר בע"ח שער הכוונות (ענין ספה"ע דרוש יב) ובפע"ח שם, וא"ש.

שאלות ומענות

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

שאלה במאמר ד"ה לא תשתחוה

זה מקרוב, נדפס קונטרס הוספות ל"מאמרים קצרים" של אדמו"ר הזקן, ושם מאמר "להבין מארז"ל על פסוק לא תשתחוה".

ובעמוד ו' הלשון: ובזה יובן מארז"ל שאתה משתחוה לאדם כמותך, כמו המלכים שגופו נברא כמותך, אך בו ירדה ונתלבשה ממשלה האלקית דאדם אשר על הכסא כו'. ואע"פ שהוא עושה מעצמו יש ודבר כאילו באמת הוא מושל מצד עצמו, כמו פרעה שאמר לי יאורי כו', עם כל זה השתחוה משה לפרעה, מפני שנתנה במתנה מאת ה' ממשלה זו, וכל מתנה הוא שיעשה בה המקבל כרצונו, ולא כרצון הנותן דוקא כו', וא"כ מאחר שניתנה לאדם הנברא שיהי' רודה ומושל, אע"פ שיקחנה לעצמו בתכלית הפירוד, עם כל זה אינו שלו אלא מתנה מאת ה', והארה אלקית ממש בממשלה זו, ואילו הי' השתחוואת משה רבינו ע"ה לפני פרעה, וכדומה לזה בכל מלכי האומות והשרים עד השר הקטן כו'. עד כאן במאמר.

האם משה השתחוה לפרעה

ואמר לי ידידינו ר"י שי' ווילהלם, כי הלשון כאן צ"ע, כי לא נמצא בכתובים שמשה השתחוה לפרעה, ענין השתחוואה כזאת מצאנו רק באברהם לפני בני חת, ויעקב לפני עשו.

באופן כללי יש לציין אל תשו' הצ"צ בשו"ת חו"מ סי' ע' אות ט', כי הצ"צ דן שם בענין מאמרי אדמו"ר הזקן ובענין הכנת הספר תו"א לדפוס, וכתב אשר בכתבי יד מפוזרים הנחות שונות מכותבים שונים, ויש לפעמים הנחות שאינן ראויות לעלות על שולחן מלכים. [אין ספק הצ"צ עתה לידי ויש לעיין שם הלשון].

ומעתה אם יש לשון מוקשה במאמר, יש לומר בדוגמת לשון "תלמיד טועה כתבו", או שמוצאים תירוץ מתקבל על הדעת.

יש להוסיף: בכלל במאמר זה ד"ה לא תשתחוה, יש איזה פרטים חדשים שלא מצאנו אצל רבותינו נשיאנו, וכתבתי מזה לפני איזה שבועות בקובץ "הערות וביאורים". ויש חברים הבקאים בסגנון ובתוכן שהעירו לי כי יתכן והמאמר איננו ממש לרבינו הזקן, אלא מאחד התלמידים. אף כי בהכתב-יד הוא נכלל בין מאמרי אדה"ז.

אודות מאמר ד"ה לא תשתחווה, התכתבתי רבות עם הרב אברהם גורארי' שי' (שהיה יד ועזר בהדפסת המאמר), והצעתי לפניו שאלת הר"י ווילהלם בלשון המאמר על השתחוואת משה לפרעה, ורא"ג כתב לי גם על שאלה זו בענין השתחוואת משה. ואני מוסר למערכת מה שכתב אליי, ואפשר יודפס בקובץ כאן.

יחס אדמו"ר הצ"צ לספר "חמדת צבי"

ב"הערות וביאורים", קובץ פ' יתרו שנה זו, הזכרתי באגב: "יש גם לפעמים איזה מחברים שהיה עליהם פקפוק כל שהוא, ולפעמים הצ"צ נמנע מלהזכירם כגון הספר חמדת צבי על התקוני זהר, ועוד כיו"ב".

ואחרי זה בקובץ פ' תשא מגיב על זה אחד:

הנה, ספר זה [חמדת צבי] הובא כמ"פ ע"י הצ"צ. ואישתמטתי' לא רק ציונים אלו, אלא גם מכתב רבינו בענין זה, אג"ק ח"ח ע'רכב [מענה למי שרצה לשרוף ספר חמדת צבי] "נבהלתי גם לסברא כזו... בפרט הנה כיון שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מביאו בלקו"ת דברים כז ע"ד, רשימות איכה עמוד מ"ד". עד כאן דברי המגיב.

הוא כותב בלשונות חמורים: "אשתמיטתיה" לא רק שני האוה"ת (בהמשך הערתו הוא מציין אל שני מקומות באוה"ת, שבהם מביא אדמו"ר הצ"צ את החמדת צבי), אלא אשתמיטתיה גם מכתב הרבי, (מדבריו ניכר שאם היה נשטט ממני או ממאן דהוא רק שני אוה"ת, את זה היה עוד בגדר האפשרי לסבול, אבל אם נשטט ממני גם מכתב רבינו זהו כבר כבד מנשוא). והוא מצטט שהרבי עונה לאחד שכתב שיש לו ספר חמדת צבי והוא רוצה לדונו בשריפה, וענה לו הרבי "נבהלתי כו'". ע"כ הערתו.

מיני' ומיני' תסתיים שמעתתא

בכללות מגיע להו"ת הכותב תודה וברכה, כי אינני יודע הכל, וגם לא כל האגרות קודש, ועל כן בכל דבר שאני כותב, תמיד תקוותי שמי מהמעיינים יוסיף וידון בדבר על פי המקורות שלא היו ידועים לי. ותמיד רגיל אני להודות ולהלל לכל מי שמוסיף ומתקן את דבריי בעוד מקורות, וזוהי אחת ממטרת הכתיבה בקובצי החידו"ת.

לפעמים לא רצה הצ"צ להזכיר הספר "חמדת צבי" בשמו

אולם בנידון זה של החמדת צבי, כתבתי בעבר מאמר ארוך ב"הערות וביאורים" (קובץ פ' לך לך תשע"ה), בכותרת "ספרים שאדמו"ר הצ"צ נמנע מלהזכירם", שם הארכתי במה שהצ"צ מביא הרבה את הספר חמדת צבי בשמו, וציינתי לכל המקומות, וגם הארכתי על מכתב הרבי.

ובכל זאת הוספתי שם על הרבה מקומות באוה"ת, שאדמו"ר הצ"צ מביא עניינים שונים בשם "ראיתי מי שפירש", "יש מי שפירש" כו', (עיין בראשית תקלו, א. נח תריג, ב. תריד, ב. תרכז, ב. תרלא, א. בחוקותי ע' תרנח). ואין הצ"צ כותב מיהו המפרש. וציינתי שהמקורות לכל דברים אלו הם בספר חמדת צבי ששם מופיעים לשונות אלו ממש שהצ"צ מביא, ואין אדמו"ר הצ"צ מפרש שם הספר.

גם הבאתי מלקו"ת פ' ראה כז, ד: פ' בס' חמדת צבי על התקוני זהר שר' חייא הוא בחי' יעקב ולכן גוהרקי שלו מנפשי' סליק על דרך תפארת עולה עד הכתר כו'. ובהערת המו"ל בשולי העמוד בלקו"ת כותב שבגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ של הלקו"ת (מהדו"ק) העביר הצ"צ קו למחיקה על תיבות אלו "ופי' בס' חמדת צבי על הת"ז".

שייכות ה"חמדת צבי" לשבתאות

ביארתי שם, כי בעל ה"חמדת צבי" היה חשוד בשבתאות, ובהקדמת ספרו מובא רמזים על המשיח בשם שבתי צבי. ולמרות שהצ"צ הכשיר ספר זה, הנה היתה תקופה שהצ"צ לא רצה להיכנס להשקו"ט נגד הזועקים מרה כנגד ספר זה, ועל כן הביאו אדמו"ר הצ"צ מבלי להזכירו בשמו. כל מה שאדמו"ר הצ"צ מביא ממנו הן בשמו והן שלא בשמו הם דברים עמוקים בקבלה, ואין ספק שאדמו"ר הצ"צ האט זייער געהלטען פון אים.

י"ל כי רבותינו נשיאינו, לא פסלו את כל התורה של גאון וצדיק תמים גם אם הוא נכשל בטעות בענין אחד אף אם הוא בענין עיקרי באמונה. יש לזה הוכחות, ולסוגיא זו דרוש דיון ואריכות בפני עצמו.

במאמרי גם הוספתי, אשר בכלל הבאת דבר בשם אומרו הוא קשור עם "מביא גאולה לעולם" כידוע במשנה, אולם במקרה זה תהי' יותר גאולה לעולם, אם עוקפים מלהיכנס בויוכחים ושקו"ט בכשרותו של ספר. (וגם כי מדרך הקנאים לפסול כליל גם את הספר שמביא את הספר שעליו הם עוררין, ואיזה גאולה היא אם קנאי אחד יפסיק ללמוד את הלקו"ת או התו"א), ועל כן בתקופות מסויימות הצ"צ נמנע מלהזכירו, רק רומז "ראיתי מי שפירש".

הזכרתי שם, אשר יש לבדוק החילוק באיזה שנים נכתבו הדרושים שבהם הצ"צ מזכירו רק ברמז, והשנים שהצ"צ מזכירו בשמו "חמדת צבי". ואולי זה ילמדנו אם זה קשור לשנים ששככה קצת המחלוקת הקנאית בענין השבתאות. אך באמת לאו דוקא שהחילוק באופן איזכורו קשור ותלוי לשנים מסויימות. ואם יזכנו ה' ויהי' פנאי נשוב לענין הזה בעתיד].

ועל כן בנדו"ד, לא הוסיף כאן הכותב המעיר כלום.

אל תבהל להשיב

בכלל, יש פסוק בקהלת "אל תבהל על פיך להוציא דבר" גו', והרמב"ם מאריך בזה באגרות שלו, ועל כן לפני שכותבים ולוקחים זמן של הקוראים יש לעיין עוד קצת בספרי החיפוש, או לשאול לאלו שעיינו ולמדו יותר בספרי אוה"ת.

[כל מענתי כאן, היא בהנחה שאכן תל' בישיבת תו"ת כתב הערתו מתוך תמימות, כמו שחתום על אותה הערה. אבל אם ההערה היא מאדם אחר שמתעלם בשם בדוי של תלמיד כי הוא נהנה לכתוב על אחרים כשועל קטן המחבל בכרמים, כזה לא היה ראוי להגיב על דבריו].



מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן
שנת המאה ועשרים



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'
ומשפחתם שיחיו
דרימער



לזכות
החתן הרה"ת ר' אברהם
והכלה מרת חי' מושקא שיחיו
דריזין
לרגל נישואיהם ביום ה' ניסן
יזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר
נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת פיגא שיחיו
דריזין

לעילוי נשמת

איש אמונם של בית המלכות ומשפחת בית הרב

הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי

בן הרב מנחם ע"ה

קליין

זכה לשמש בקודש כמזכירו ונאמן ביתו של כ"ק אדמו"ר

במסירה ונתינה מתוך התבטלות



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו



מוקדש לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן

שנת המאה ועשרים

"זה היום עשה ה' גילה ונשמחה בו"



ולזכות

יו"ר מערכת 'הערות וביאורים'

הגה"ח הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



נדפס ע"י ולזכות אחיינו

הרה"ת ר' ארי' לייב הכהן ומשפחתו שיחיו שאטענשטיין

מוקדש לעילוי נשמת
איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה
הרה"ח ר' יהושע השיל רייזמן ז"ל
אוד מוצל מאש, משרידי דור דעה
מחבר ספרי 'שיטות בהלכה' 'עיונים בפרשה' 'עיונים בפרקי אבות'
'עיונים במשלי' 'עיונים בהפטרות'
אשר כל חייו מיזג ושילב בין התורה והקמח
מקים עולה של תורה וחסד
והיה כעמוד האש לפני המחנה
דוגמה וסמל למי שמלאכתו ארעי ותורתו קבע
ועיקר תלמודו בהתעמקות וריתחא דאורייתא
להתענג על מתיקות וצוף לימוד התורה
נלב"ע בעשרה בטבת ה'תשס"ט

ת. נ. צ. ב. ה.



הונצח על ידי
צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)
ובני משפחתו, לוס אנג'לס

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו
ווייס



שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא



ולזכות ילדיהם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
שימלא השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה
בכל מילי דמיטב בגו"ר
ושיזכו להתקשר בהתקשרות אמיתית לאילנא דחיי

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן
שנת המאה ועשרים



נדפס ע"י ולזכות
משפחת שפערלין שיחיו
שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים
ולחג פסח כשר ושמח

לזכות

החתן הת' לוי שי' מינץ
והכלה מירל תחי' וואלוואוסקי
לרגל בואם בקשרי שידוכין
בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

ר' שלמה ב"ר זושא ע"ה
נפטר י"ז ניסן ה'תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם
שיחיו
רייטער

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.