

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקרים חברי המערכת מלפנים
מבחירי וממצוייני תלמידי התמימים
מקושרים בלב ונפש לאילנא דחיי
ברי אוריין, הנודעים לשם ולתפארת

החתן הרה"ת יוסף יצחק שי' ביסטריצקי
והחתן הרה"ת מנחם מענדל שי' זילבערשטיין

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג תחיינה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
מתוך אושר, שמחה והצלחה תמיד כה"י

המערכת

ברכת מזל טוב

לידידנו הנעלה והחשוב
ראש המערכת מלפנים
איש חי ורב פעלים
מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו

הרה"ת ר' מנחם מענדל שי'
וזוגתו החשובה תחי'
גריזמאן

לרגל היכנס בנו לוי שי'
לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
ויזכו לרוות ממנו רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר

המערכת

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - עשתי עשר יום לחודש ניסן - חודש הגאולה, נשיא לבני אשר - "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת ה'מאה ואחת' והתחלת שנת הק"ב דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - הננו מוציאים לאור גליון חגיגי מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיוזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ - אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון). וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

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

ובעמדנו עתה בסיום וחותם שנת ה'מאה ואחת', ו"הכל הולך אחר החיתום", הרי - ע"פ המבואר בתורתו של רבינו בביאור מעלת השונה פרקו מאה פעמים ואחת על שונה פרקו מאה פעמים, אשר מספר מאה ואחת רומז על היציאה מהמדידה והגבלה, "עובד אלקים", העובד את ה' יותר מטבעו ורגילותו - מן הראוי שלקראת זמן מסוגל זה, יתעוררו התמימים ואנ"ש שיחיו לעסוק בעניני ההתקשרות בכלל, ובפרט בענין העיון בתורת כ"ק אדמו"ר ביתר שאת יותר עז, להגדיל תורת רבינו ולהאדירה.

ועי"ז, בודאי נמהר ונורזו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא - (ותיכף) כבר בא", שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין, כתפלת דוד המלך "אתה תקום תרחם ציון, כי עת לחננה כי בא מועד . . ויראו גויים את שם ה' וכל מלכי הארץ את כבודך" (תהילים קב, יד-טז). ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן, ה'תשס"ג
'מאה ואחת שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.





לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר ליום הבהיר י"א ניסן
'מאה ואחת שנה' לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת דשנת ה'תשס"ג
וכל המסייעים להוצאת גליון זה

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' שלום דובער בן טויבא פרידא הכהן
הת' ישראל בן מלכה הלוי
הת' לוי בן חנה זעלדא
הת' לוי יצחק בן נחמה
הת' יוסף יצחק בן שטערנא שרה
הת' מנחם מענדל בן העניא גיטל

לחג הפסח כשר ושמח
ושיתברכו בכל המצטרף להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



ב"ה

יום הבהיר י"א ניסן

- מאזה ואחת שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו -

ש"פ מצורע - שבת הגדול

ה'תשס"ג

גליון טו [תתנח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 12 חיוב תפלות בביאת משיח כשיקריבו קרבנות.
18 בניסן עתידין להגאל

לקוטי שיחות

- 20 "חי ה' אשר עמדתי לפניו"
21 להבדיל בין הטמא ובין הטהור וגו'.
26 לכתחילה ובדיעבד בחיוב דאורייתא
31 נוסח ברכת המצוות
33 "תפלה לעני - ולפני הוי' ישפוך שיחו" (תהלים קב, א).
36 השייכות דתחילת ספר שמות לסופו

הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים

- 37 ענין החירות שבד' כוסות
42 הטעם שאין זכר לאכילת מרור על השובע
43 עיונים בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים

שיחות

- 46 מי שטעה ובירך על נטילת ידים לכרפס
49 דברים היוצאים מן הלב - נכנסים דווקא מתוך מס"נ

אגרות קודש

- 50 עמידה בקריאת-שמע
51 מהי שליחות האדם בעולם ?
53 כבל ו' שעות קודם לא"י
53 מרדכי דוד אסתר ?

נגלה

- 54 חמץ שאינו ידוע
57 ספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא
59 "לאחר המועד" לרש"י עד שתחשך או בתוך הפסח ?

חסידות

- 62 זריזות בצדקה
64 "לולי היה מתבונן . . לא היה עוסק בהן כלל"
67 ביאור ג' הדרגות דדוכסין איפרכין ואיסטרטילוטין
68 בענין "דברים בטלים"
69 "להושיע משופטי נפשו" [גליון]

רמב"ם

- 70 "לשם ששה דברים הזבח נזבח"

הלכה ומנהג

- 74 המנוי על עיתון יומי שנדפס בשבת
77 הנאות האסורות בין לזה למלוה לענין רבית
82 יוצא דופן הבא אחר נפל ל'תענית בכורות'
84 פתיחת בקבוקי הברגה בשבת
88 אמירת ההגדה על המצה או על כוס שני
95 תיקון למ"מ במהדורה החדשה של שוע"ר
96 אין אכילה בפחות מכזית
97 קניית כלים משומשים מגוי
97 תנאי לאלתר בכורר - לדעת אדה"ז
101 מי הוא הפטור מהסיבה ?
102 זמן בדיקת חמץ להמתפלל ערבית ביחידות
106 עניית ברוך הוא וברוך שמו בהפטרה
107 אמירת קדיש אחרי קריאת התורה במנחת שבת [גליון] ...

פשוטו של מקרא

- 108 רש"י ד"ה "מסלת המנחה ומשמנה" (ויקרא ו, ח)
110 רש"י ד"ה "בכור בניך תתן לי" (שמות כב, כח)
111 פירוש המילה "ועוד" ברש"י

שונות

- 115 הערות קצרות בתהילים פרק קב
123 בענין הקדמת פרשת פרה לפרשת החודש
125 מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]
133 הסידור שבו התפלל בעל ה"בית ישראל" זצ"ל [גליון] ...
134 בענין הנ"ל
134 השונה פרקו ק"א פעמים [גליון]
135 בענין מלחמת החשמונאים [גליון]
136 הקדמת או"ח וידיעת הלכות הצריכות [גליון]
137 יחס 'השואל ומשיב' לחסידות [גליון]
138 אין לאדם רשות על גופו [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת אמור,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ד' אייר

מספר הפאקס למשלוח הערות

[718-773-4115 או 718-756-3411]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

חיוב תפלות בביאת משיח כשיקריבו קרבנות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בנוגע לחיוב תפלות בימות המשיח (שכתבתי בזה בגליון העבר), דלכאורה אי נימא שתיקנו התפלות רק משום "ונשלמה פרים שפתינו", לכאורה הי' צ"ל דבימות המשיח שיהי' הקרבת הקרבנות בפועל, לא יצטרכו עוד לזה. והובא הך דסוכה נג, א, דאמר רבי יהושע בן חנניא: "שכשהיו שמחים במקדש בשמחת בית השואבה [בזמן בית שני], היו מתפללים שחרית ומוסף וכו'".

וביאר החיד"א בס' 'מחזיק ברכה' סי' מח וב'פתח עינים' סוכה שם, דעצם חיוב התפלות הוא משום לקיים המ"ע דועבדתם וגו', ותיקנום חכמים כנגד הקרבנות, היינו שיהיו בזמן הקרבנות, ולכן התפללו גם בזמן הבית, אבל לא שניתקנו מעיקרא רק במקום קרבנות כשבטלה עבודת הקרבנות. ואה"נ בזמן הגלות ניתוסף עוד דבר בתפלה שהוא בא גם במקום קרבנות, משום ונשלמה פרים שפתינו וכו'.

ועי' בי"פה תואר' בראשית פ' ה' סי' ו' שכתב עד"ז, וכ"כ בי"פה מראה' ברכות פ"ד (הובא בס' 'אסיפת זקנים' ברכות ומגילה שם).

אבל הוקשה ע"ז ממ"ש התוס' בברכות כו, א, בד"ה "איבעיא להו", ובשו"ע אדה"ז סי' קח סעי' י' בנוגע לתפלת מוסף, דלא שייך שם תשלומין, כיון ש"לא תקנו ז' ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו בלבד, ובזה בודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפלות שהן בקשת רחמים ו"לואי שיתפלל כל היום" עיי"ש עוד בזה.

וא"כ בנוגע לתפלת מוסף אכתי צ"ב, דלמה התפללו תפלה זו בזמן הבית? וכן הקשה גם בס' 'משנת יעבץ' או"ח סי' ד', ועפ"י מה שיתברר הענין בנוגע לבית שני, לכאורה יש מקום לברר ג"כ בנוגע לחיוב התפלות בימות המשיח.

זמן תפלת מוסף הוא עת רצון

ובס' 'הררי קדם' להגרי"ד ז"ל סאלאווייציק סי' כא הביא דברי התוס' הנ"ל דברכות, דבתפלת מוסף לא שייך תשלומין שלא תיקנוהו אלא ומשום ונשלמה פרים שפתינו, ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפלות דרחמי ניהו ולואי שיתפלל אדם כל היום וכו', וכתב ע"ז דבוראי גם לפי התוס' החיוב של תפלת מוסף הוא משום רחמי, דתפלת מוסף יש לה קיום של רחמי והוא זמן רחמי גדול.

והביא מ"ש 'בעל המאור' ריש מס' תענית וכן בריטב"א שם ד, ב (ד"ה "אמר רב אסי"), דאיתא במדרש (פסיקתא דר"כ פסקא בחודש השביעי): למה מזכירין ומרצין על המים במשיב הרוח במוסף דשמו"ע, שאין דעתו של אדם מתיישבת אלא במוסף כדכתיב (תהלים יז, א) האזינה תפלתי בלא שפתי מרמה - זה תפלת מוסף, מה כתיב בתריה מלפני משפטי יצא [דזוכים בדין בשעת מוסף], והוסיף המדרש שלכן תוקעים ואומרים מלכיות זכרונות שופרות במוסף, עיי"ש.

ומבאר זה עפ"י מ"ש התוס' הנ"ל דשאר תפלות אינם כמו קרבן ממש דרחמי ניהו, רק תפלת מוסף הוה בגדר הקרבת הקרבן ממש של ונשלמה פרים שפתינו, א"כ נראה דאדרבה זמן הקרבן הוא עת ריצוי ממש, ולכן אין לך זמן רחמים גדול יותר מתפלת המוספין.

וכוונת התוס' דהא דאמר בגמ' לגבי תשלומין כיון דצלזתא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי, אין כוונת הגמ' שתקנת התפלה היא משום רחמי, דבזה ודאי גם מוסף שוה לשאר התפלות, אלא כוונת הגמ' היא שעיקרה היא בקשת רחמים ותו לא, ואינה שייכת לזמן התפלה כ"כ, ולכן לא איכפת לך אם עבר זמנה, דמ"מ יש לה תשלומין מתורת רחמי, דתפלת רחמי מתקיימת בכל עת ובכל זמן, אולם שאני תפלת מוסף שאף שיש בה בקשת רחמים, מ"מ הרחמי שבה מיוחדים לענין אחד בלבד - לקיום ונשלמה פרים שפתינו דתפלת מוסף, דאי"ז תפלה על כל אשר יחסר לו, אלא עיקרה ויסודה הוא בקשות על חידוש העבודה במקדש ובנין ציון וירושלים וחידוש הקרבנות במקדש, ולא שייך לומר ע"ז כל אימת דבעי מצלי, דאינה תפלה על כל מה דבעי, וע"כ אם עבר זמנה בטל החלות שם של תפלה, כי היא תפלה מיוחדת על ענין מיוחד ובזמן מיוחד, וכל שעברה זמנה בטל ענין התפלה, ואינה עוד תפלת מוסף (ומסיק שם הגרי"ד בפשיטות שגם נשים מחוייבות במוסף, עיי"ש).

אבל לכאורה גם לפי דבריו צ"ב, דבזמן בית שני שהי' הקרבת הקרבנות בפועל, למה התפללו מוסף שנתתקן משום ונשלמה פרים שפתינו?

שמעון הפקולי חזר וסידר הסדר דשמו"ע

והנה איתא במגילה יז, ב (וברכות כח, ב): "תניא שמעון הפקולי הסדיר שמו"ע ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה, אמר רבי יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמו"ע על הסדר". ושם יח, א מקשה: "וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תיקנו תפלה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר? שכחום וחזר וסדרם". עיי"ש.

והקשו המפרשים עפ"י מה שכתבו התוס' בברכות כב, ב בד"ה "ונחזי", דבדבר הרגיל בכל יום לא שייך שכחה. ועי' גם בחי' הרשב"א ברכות כח, ב (בד"ה "לשנה אחרת") שכ"כ. א"כ, כיון שכבר תיקנו מעיקרא שמו"ע על הסדר, דלפי הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ד) זה קאי על "עזרא ובית דינו" אחר חורבן בית ראשון, (אבל בתשובה לר' שרירא גאון כתב דבבית שני תקנום, מובא ברשימות חוברת קנח ע' 19), והיו מתפללים בכל יום, א"כ איך שייך לומר ע"ז ששכחום? ועי' בשטמ"ק ברכות כח, ב שם בד"ה ת"ר וז"ל: "לא שנשתכחו מעולם, רק שהיו אומרים שלא כסדר שאנו אומרים היום, והוא - שמעון הפקולי - הסדירם כסדר הזה אשר הוא בידינו וכו'". עכ"ל. אבל לכאורה צ"ב, שהרי מלשון הגמ' משמע שאותו הסדר נתתקן כבר מעיקרא, וא"כ גם בזה יוקשה, דבדבר הרגיל איך שייך שכחה? ועי' גם בס' 'דורות הראשונים' ח"ג ע' 146 בזה בארוכה.

ובס' 'תניא רבתי' ח"א ע' 439 הביא בזה מס' 'שערי תורת התקנות' (ח"א ע' 184), שכתב דמעולם לא נשתכחו י"ח ברכות לא הן ולא הסדר אשר תיקנו אנשי כנה"ג, רק האסמכתא למקראי קודש אשר בעבורם תיקנו סדר זה נשתכח ברבות הימים, ולא ידעו למה סדרו כסדר הזה כמבוארים המקורות בגמ', לכן בא שמעון הפקולי והסדיר הי"ח ברכות לפני ר"ג ביבנה על סדר האסמכתות והטעמים של מקראי קודש וכו', וזהו שאמרו ושכחום, היינו טעם ואסמכתות הסדר הוא דשכחו, ובא שמעון הפקולי וחזר וסדרם עפ"י מקורות הללו.

ובס' 'אשר למלך' ברמב"ם (הל' תפלה שם) הקשה ג"כ קושיא הנ"ל, וכתב דתקנת עזרא היתה רק בשביל אלו שלא שלטו כראוי בלשון הקודש, ומאז שחזרה עטרה ליושנה בימי בית שני, כבר לא

נתחייבו מתקנת עזרא, והנוסח הי' יכול להשתכח, ורק מכח תקנת שמעון הפקולי נתחייבו כל ישראל לטובת העלגים להתפלל בנוסח אחד. ודברי רבינו בסוף ההלכה "ומפני ענין זה תיקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל, כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג", כוונתו לתקנת שמעון הפקולי, ולא על תקנת עזרא, אלא שלא כתב כן מפורש, דלדינא כיום אין נפק"מ בזה. עכ"ד.

האם הי' חיוב להתפלל בזמן בית שני

ולפי דרכו, לכאורה יש מקום להוסיף ולומר דעזרא ובית דינו תיקנו חיוב תפלות אחר חורבן בית ראשון, משום ונשלמה פרים שפתינו, שיהיו במקום הקרבנות כשפסקה עבודת הקרבנות, ולכן תיקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, כמ"ש הרמב"ם שם בהל' ה-ו, (אבל מצד המ"ע דועבדתם וגו' יש חיוב להתפלל פ"א בכל יום כמ"ש בה"א), וכשנבנה בית שני וחזרה עבודת הקרבנות נפקע חיוב זה ולא הי' חיוב להתפלל כנגד הקרבנות אלא רשות, ומ"מ היו חסידים וכו' ממשיכים להתפלל כמקדם שלא לשנות המנהג (וע"ד שכתב בס' 'סדר משנה' על הרמב"ם הל' תפלה ע' עח לגבי תקנת האבות בתפלה לפני תקנת אנשי כנה"ג, שעד אז הג' תפלות 'רשות' והיו חסידים וכו' מתפללים כמנהג האבות, ואנשי כנה"ג תיקנו אח"כ שיהי' חיוב על כאו"א, וכן נקט בס' 'מאורי ציון' ע' ו, ובס' 'אהל רבקה' ע' קיד הערה 6 לגבי כללות הזמן דבית שני שהי' רשות), וכשחרב בית שני, שוב נתחדש חיוב הראשון להתפלל כנגד הקרבנות משום ונשלמה פרים שפתינו.

ובמילא א"ש בפשטות איך נשתכח סדר התפלה וכו', כיון שהי' זמן בינתיים שלא הי' בו חיוב. וא"ש ג"כ הא דאיתא בסוכה שהיו מתפללים שחרית ומוסף ומנחה וכו', כיון שהם החמירו ע"ע להתפלל כל התפלות כמקדם, וע"ד דמצינו לגבי תפלת ערבית שקבעו עליהם לחובה, (ולכאורה ענין זה שתפלה הי' רשות, קשור גם אם קיי"ל לתפלות אבות תיקנום או כנגד תמידין תיקנום, ובאבות תיקנום עצמו ישנם כמה פירושים, כפי שנתבאר בארוכה בגליון ריא ע' ט', ואכמ"ל).

וזהו שלא כהחיד"א דדייק שהתקנה היא "כנגד" ולא "במקום", אבל עי' בברכות כו, א, דלשון הגמ' שם היא דתפלה "במקום קרבן היא", וא"ש ג"כ מ"ש השל"ה (מס' פסחים מב, א) ונשלמה פרים שפתינו - ע"כ תקנו אנשי כנה"ג התפלה כנגד התמידין וכו' (כמובא בגליון הקודם), כיון שהחיוב להתפלל כמנין הקרבנות נתקן רק

כשבטלה עבודת הקרבנות. ובמילא לא קשה גם מתפלת מוסף, שהרי המשיכו לקיים חיוב הראשון. וא"ש ג"כ מ"ש הטושו"ע ושו"ע אדה"ז סי' צח, תפלה היא במקום הקרבן, וצריך להיות בדוגמת קרבן וכו', דאצ"ל שזה נתחדש אח"כ בזמן הגלות, אלא שזהו מעיקר תקנת התפלה, וראה לקו"ש חכ"ג ע' 23 ובהערות שם.

דאי נימא כן, נמצא דבימות המשיח שיוחזר לנו עבודת הקרבנות, לא יהי' חיוב להתפלל כמנין הקרבנות כבזמן הזה, ולקיום מ"ע דועבדתם וגו' יוצאים ע"י תפלה אחת בכל יום לדעת הרמב"ם.

ובס' 'דורות הראשונים' פמ"ב האריך ג"כ להוכיח מכמה מקומות שהיו מתפללין בזמן הבית כמו ממתניתין דתענית ריש פ"ד: "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום, בשחרית במוסף ובמנחה ובנעילת שערים, בתעניות ובמעמדות וביהכ"פ, ומעמדות לא הי' כי אם בזמן שביהמ"ק הי' קיים, עיי"ש. וכן ממתניתין תענית י, א, דשואלין את הגשמים בז' חשון שהוא ט"ו יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, וזהו בזמן הבית שהיו עולים לרגל (אלא שזה נמשך גם אחר החורבן, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' קיז, כדהובא בלקו"ש ח"כ ע' 55 ובכ"מ). הרי שגם אז היו מתפללים, עיי"ש בארוכה, ובכל זה י"ל כנ"ל שהרבה נהגו כן בפועל אף שלא הי' חיוב.

אבל עי' בתוספתא ברכות פ"ג ה"ב: "המתפלל תפלת המוספין בין משקרב תמיד של שחר בין עד שלא קרב תמיד של שחר - יצא". דמפשטות הלשון משמע דאיירי בזמן המקדש שהי' הקרבה בפועל של תמיד של שחר, וכמ"ש ב'מנחת ביכורים' ו'מנחת יצחק' שם, והביאו גם הך דסוכה נג, א, דמשמע מזה שהי' חיוב דע"ז שייך לומר יצא או לא יצא (וראה בס' 'יסודות התפלה' מדור נא).

ועי' תפא"י תמיד ריש פ"ה (בועז סק"א בד"ה ומכ"ש), בהא דתנן במתניתין שם שהכהנים מקריבי התמיד לא היו מתפללים תפלת שמו"ע, ומבאר משום שהיו פטורין מתפלת השחר, כיון שהיא במקום תמיד של שחר, והרי הם הקריבוהו בעצמו. ובמאירי ברכות יא, ב (בד"ה "ובסוגיא"), כתב גם ע"ז: "תפלות כנגד תמידין הם, ולמתעסקים בתמיד הקילו". וברש"י ברכות שם (ד"ה "וברכת") כתב הטעם מפני שלא הי' להם פנאי, וכ"כ הרא"ש בתמיד שם לב, ב, דמזה משמע קצת ג"כ שבעצם הי' חיוב להתפלל, אלא שהקילו להכהנים מקריבי התמיד.

בזמן בית שני ידעו שאי"ז גאולה השלימה

ואולי אפ"ל באופן אחר קצת, שהרי מבואר בכ"מ שבזמן בית שני ידעו שאין זה גאולה נצחית, ולכן לא בנו הבית כפי שכתוב בס' יחזקאל, שידעו דקאי על בית שלישי שהוא יהי' בנין נצחי כמ"ש שם (מג, ט) ושכנתי בתוכם לעולם וכו', וראה עזרא ג, ב, ופסיקתא רבתי פל"ו א, וראה בארוכה בזה בגליון רעח ע' כו, ואכ"מ. ובס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פס"א) כתב שגם בזמן בית שני התפללו על העתיד לבוא, כיון שהיו יודעים שבית שני זמנו קצוב ולא היתה גאולתם וחירותם שלימה בו, ע"כ כל תפלותם בזה היו על העתיד לבוא אחר החורבן בגאולה העתידה בכ"א עיי"ש. ולפי"ז י"ל דמעולם לא נתבטלה תקנה הראשונה, כיון שידעו שיצטרכו שוב להתפלות משום ונשלמה פרים שפתינו (וע"ד המבואר בביצה ד, ב לענין י"ו"ט שני של גלויות", שלעולם לא נתבטלה, שמא יחזור הדבר וכו').

ובחי' הרשב"א והריטב"א ברכות מח, ב, (וראה גם טור או"ח ס' קפח), וכן בשו"ת תשב"ץ ח"ב ס' קסא כתבו שבזמן בית שני היו מתפללים על קיום ירושלים ובית המקדש שלא יחרב [ובמילא גם על קיום הקרבת הקרבנות], ושלא יגלו ישראל מארצם וקיום מלכות בית דוד (ולא כמ"ש בבית אלקים הנ"ל שהיו מתפללים על גאולה העתידה). ולפי"ז י"ל, שלכן לא נתבטלה התקנה של תפלת מוסף בזמן בית שני, דאדרבה כפי מה שביאר לעיל הגרי"ד, הנה זמן מוסף הוא זמן מיוחד ועת רצון להתפלל על זה.

היוצא מזה, די"ל שכל התקנה של כל התפלות כמנין הקרבנות, נתקנה משום "ונשלמה פרים שפתינו" אחר חורבן בית ראשון ע"י עזרא ובית דינו [כי משום מצות תפלה בלבד יוצאים ע"י תפלה אחת בכל יום כנ"ל], אבל גם בזמן בית שני לא נתבטל החיוב, כי ידעו שאי"ז גאולה נצחית כנ"ל. ויש חילוק בין שאר התפלות לתפלת מוסף, ששאר התפלות הם בקשות למילוי כל צרכי האדם, משא"כ תפלת מוסף היא רק בשביל ונשלמה פרים שפתינו בלבד, ובזה נכלל בקשת רחמים על בנין ביהמ"ק ועבודת הקרבנות, וכפי שהובא לעיל מהגרי"ד.

עיקר תקון התפלה הי' אחר חורבן הבית

וראה 'אור התורה' פ' במדבר כה, א, שכתב דעיקר תיקון התפלה הי' אחר חורבן הבית, אבל קודם שנחרב כמעט שלא היינו צריכים להתפלל, וכתב אח"כ וז"ל: "גם כפשוט י"ל כי תפלות במקום תמידין

תקנום, וא"כ כשהי' קרבין התמידין ממש, לכן לא היו צריכים כ"כ לתפלה וכו"ל. עכ"ל. ובגליון הקודם הובא גם מ"ש אדה"ז בלקו"ת במדבר ב, ג, שתקנו התפלה בזמן חורבן ביהמ"ק, דלכאורה לפי הנ"ל מובן, כי מה שהיו מתפללין בזמן בית שני, הי' זה משום עיקר התקנה שתיקנוהו אחר חורבן בית ראשון, ושוב לא נתבטל גם אח"כ, וכפי שנת'.

[ובנוגע למה שהוקשה לעיל דאיך שכחיה, ראה גם בס' 'חפץ ה' להאור החיים הק' ברכות כח, ב, שביאר דבתחילה אף שהסדירו סדר הברכות, מ"מ לא הי' חיוב להתפלל דוקא בסדר זה, והרוצה לומר ברכת השנים וכיו"ב בתחילה הרשות בידו, ולכן שכחיה, ובא שמעון הפקולי וסידר סדר י"ח, ושצ"ל דוקא כסדר הזה, דאין רשות לשום אדם לשנות. עיי"ש].

דאי נימא כן, לכאורה עפ"י סברא יוצא דבימות המשיח ב"ב יפקע חיוב זה להתפלל ג"פ כנגד קרבנות, כיון שתהי' גאולה נצחית (ויהי' חיוב להתפלל רק משום ועבדתם את ה"א וגו'), גם לא יהיו צריכים עבודה זו להחזיר המוחין לזו"נ, שלכן תיקנוהו בזמן חורבן הבית כמבואר באור התורה שם, ואדרבה עיקר העבודה אז תהי' במוחין כמבואר בכ"מ בענין 'קניני קניזי וקדמוני לע"ל" (ראה לקו"ש חל"ח ע' 108 ואילך, ובכ"מ), אבל כמובן שכ"ז אינו אלא לשקו"ט בעלמא, כי בקרוב ממש יתבררו ויתלבנו הדברים בגאולה האמיתית והשלימה, כי בניסן עתידין להגאל.



בניסן עתידין להגאל

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב'לקוטי שיחות' חלק ד עמ' 3-1292, ובלקו"ש כרך יב עמ' 143, וב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר כרך א עמ' קטז-יז, נדפסו שתי אגרות קודש, שבהן מביא הפלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע באיזה חודש תהי' הגאולה העתידה, אם בחודש תשרי (דעת ר"א), או בחודש ניסן (דעת ר"י) (ר"ה י, ב). והרבי כותב שם: וי"ל שאזלי לשיטתייהו בפלוגתתם אם הגאולה העתידה תבוא ע"י תשובה מעצמם (דעת ר"א), או ע"י הכרח מלמעלה - הקב"ה מעמיד להם כו' ומחזירן למוטב (דעת ר"י), (סנה' צז, ב).

להעיר: א) בסנה' שם מובא "תניא אידך" - ובכרייתא זו השני' מובא שדעת ר"י מיוסדת על כמה פסוקים היא, שהגאולה העתידה תהי' גם בלי תשובה כלל. ומפורט שם הויכוח בין ר"א ור"י, שכל אחד מביא ראיות לשיטתו, והסיום הוא: שתק ר' אליעזר.

באג"ק הנ"ל, מקשר הרבי ה"לשיטתו" של ר"י עם המובא בכרייתא קמייתא, אשר גם הוא סובר שהגאולה העתידה תהי' ע"י תשובה, אבל לא מעצמם אלא ע"י הכרח מלמעלה.

ב) גם הצ"צ מסביר הלשיטתייהו הזו דר"א ור"י - אוה"ת בא עם רס, ורעא-ב. אלא ששם מקשר הצ"צ הלשיטתו של ר"י, לא עם הכרייתא הראשונה, אלא עם הכרייתא השניה - שהגאולה תהי' גם בלי תשובה כלל.

[וצע"ק, למה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מקשר הלשיטתו של ר"י עם המובא בכרייתא קמייתא, ולא עם הכרייתא תניינא כמו הצ"צ. כי לכאורה דיעה זו דר"י מתאימה יותר לדברי ר"י: "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל", הדמיון בין שתי הגאולות. כי בנוגע הגאולה דיצי"מ נאמר "ואת עירום ועריה" (בלי זכויות ומע"ט, מצו"ד ליחזקאל טז, ז), ועוד, הללו עובדי ע"ז והללו וכו', ואעפ"כ: נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם]¹.

ג) באוה"ת - נ"ך (ע' סב-ג), מבאר הצ"צ ביאור נוסף במחלוקת ר"א ור"י באיזה חודש תהי' הגאולה העתידה. ושם גם מקשר הלשיטתייהו עם מחלוקתם באיזה חודש נבה"ע, אם בחודש תשרי (דעת ר"א), או בחודש ניסן (דעת ר"י).

ד) בכ"מ בדא"ח מבואר, אשר ההכרעה היא אשר בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, מכיון שבשמו"ר הובאה רק דעתו של ר"י. לכאורה היו יכולים להכריע זה גם מסנה' שם כי בסוף כרייתא תניינא, לאחרי הויכוח בין ר"א ור"י מסיימת הכרייתא, "שתק" ר' אליעזר. ז.א. שלאחרי הראיות שהביא ר"י שהגאולה תהי' גם בלי תשובה, שתק

1) וי"ל, דהרמב"ם בהל' תשובה פ"ד ה"ה פוסק שישראל עושין תשובה [ודוקא אז] מיד הן נגאלין, ז.א. שהרמב"ם פוסק בכרייתא הראשונה שבמס' סנה', ולזה קישר הרבי הלשיטתו של ר"י עם כרייתא זו דוקא.

ר"א. והרי ישנו הכלל שתיקה כהודאה, שגם ר"א מודה שבניסן תהי' הגאולה.

אלא, להעיר מהערת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בסה"מ תש"ח ע' 102 ד"ה לא הדר בי' רב, שלא בכל פעם אומרים שתיקה כהודאה, ובפרט עפ"י המובא בשד"ח שם שבאם לא נוגע לפסק הלכה, שתיקה אינה כהודאה.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

"חי ה' אשר עמדתי לפניו"

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר יועד להפצת שיחות'

בלקו"ש חכ"ה ע' 147 הערה 53, שקו"ט בכתוב שהובא בחסידות "חי גו' אשר עמדתי לפניו" דקאי על הנשמה למעלה. בתחילה מציין לד' מקומות במלכים (מ"א יז, א. יח, טו. מ"ב ג, יד. ה, טז), ולזהר ח"א רלג, ב. ח"ג סח, רע"ב. ואח"כ ממשיך, "ולהעיר שבמאמרי דא"ח . . הובא הכתוב "חי ה' אשר עמדתי לפניו" (כבזהר ח"א וח"ג שם), והוא הכתוב דמ"ב ה, טז הנאמר באלישע. אבל בלקו"ת . . "כמ"ש אליהו חי ה' אשר עמדתי לפניו". ומציין לעוד כמה מקומות בדא"ח שנאמר כן, ולבסוף מעתיק מסה"מ ה'ש"ת ע' 13: "דזהו שאמר אליהו חי ה' אלקי ישראל אשר עמדתי לפניו". ומציין להערה שם.

הנה הקושי כאן הוא, שבמ"א גבי אליהו לשון הכתוב הוא "חי ה' אלקי ישראל אשר עמדתי לפניו" [כפי שהועתק בסה"מ ה'ת"ש], והלשון "חי ה' אשר עמדתי לפניו" (כלי תיבות אלקי ישראל) נאמר באלישע במ"ב. ועפ"ז אינו מובן לכאורה מה שמובא בדא"ח "שאמר אליהו חי ה' אשר עמדתי לפניו". ונקט בפשטות דבזהר (שהובא הלשון חי ה' אשר עמדתי לפניו) הכוונה על הכתוב דאלישע.

אך לפ"ז קשה קצת לכאורה ההערה בסה"מ ה'ת"ש שם, וז"ל הרבי שם: מ"א יז, א. ומדבר בנשמתו קודם שירדה למטה שלכן אומר

עמדתי ולא אשר אני עומד (זוהר ח"ג סח, ב. וראה ג"כ שם ח"א רלג, ב).

דלכאורה איך מביא דברי הזוהר שקאי על הכתוב דאלישע. אך מובן שאין זו קושיא כלל, כי אפ"ל בפשטות, דאותו הדיוק (שנאמר עמדתי ולא עומד) נכון גם בכתוב "חי ה' אלקי ישראל אשר עמדתי לפניו" שנאמר באליהו.

אבל באמת, בזהר ח"ג שם ע"א (בהתחלת הענין) מפורש בזה"ל: "מנ"ל מאליהו דכתיב חי ה' אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים . . ת"ח בשעתא דאתיין נשמתין קדישין מעילא לתתא . . [ומסיק בע"ב] הה"ד חי ה' אשר עמדתי לפניו, אשר אני עומד לא כתיב אלא אשר עמדתי".

הרי להדיא שכוונת הזוהר לכתוב דמ"א יז, א הנאמר באליהו (וכפי שצויין בזהר שם ע"א) ולא להכתוב דמ"ב. וכמובן שאין קושיא אמאי לא העתיק בזהר גם התיבות "אלקי ישראל". כי קיצר בדבריו, כרגיל בריבוי מקומות.

וא"כ גם בכל המקומות בדא"ח דאיתא "כמ"ש אליהו חי ה' אשר עמדתי לפניו" (בלי תיבות אלקי ישראל), לכאורה אפ"ל שכוונתם בדיוק כדברי הזוהר כאן שקיצר בלשונו (ולא שכוונתו להכתוב דמ"ב הנאמר באלישע).



להבדיל בין הטמא ובין הטהור וגו'

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשו"ת 'משנה שכיר' חלק יו"ד (סי' יח) תמה אאזמו"ר הי"ד: "קשה לי, רש"י סוף שמיני [ויקרא יא, מז] פירש בפסוק להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל, דבין הטמא ובין הטהור מיירי בין נשחט חצי לרובו, ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל מיירי בין טריפה ובין כשירה.

"וקשה לי לשיטת הריב"ש בסי' קצב, מובא באחרונים דהיכא דכתבה התורה הבדלה, לא סגי ברוב ולא אזלינן בתר רוב, א"כ לרש"י דפסוק זה דאמרה להבדיל מוקי לה בשחיטה כשירה או לא, א"כ לא היה צריך לומר רוב מצויין אצל שחוטה מומחין. וכן בטריפות קיי"ל

דאזלינן בתר רוב, ולרש"י דהקרא קאי להבדיל בין כשירה לטריפה - לא היו צריכין לילך בטריפות בתר רוב, וצע"ג ודו"ק.

"אחרי מופלג מצאתי ב'דעת תורה' בפתיחה לסי' ט (אות א) שקדמנו בזה, וכתב דהמעייין במעילה (טז, ב) ימצא דהקרא מיירי בבהמות המטמאים ולא בטריפות, ותוס' כתבו שם דבבהמות לא שיך הבדלה כלל, א"כ מוכח דלא קיי"ל כרש"י זה דפירש דקרא אתי על הנ"ל, וסיים בצ"ע, והנאני שכוונתי לדעתו ודו"ק". עכ"ל.

והנראה בזה לתרץ, בהקדם מה שהקשה ה'פרי חדש' (יו"ד סי' פז סק"א) בתרגום אונקלוס עה"פ [שמות כג, יט. לד, כו. דברים יד, כא] לא תבשל גדי בחלב אמו, דתרגם כל שלושת הפסוקים "לא תוכלון בשר בחלב". והיינו ששלתם מתפרשים על איסור אכילת בשר בחלב. וקשה, דבגמ' חולין (קטו, א): "דבי רבי ישמעאל תנא, לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול". ע"ש. [עי' ב'חמדה גנוזה' שנשאר בצ"ע. ודנים בזה גם ב'אמרי אמת' (פ' משפטים) ו'תורה שלמה' חלק יט (ריט, ב), ע"ש תירוצים שונים].

והנה בלקוטי שיחות חלק ו (ע' 147 הערה 27) מתייחס כ"ק אדמור זי"ע לקושיא זו בקיצור נמרץ, וזלה"ק: "ועפי"ז מובן מה שבתרגום אונקלוס - שהוא קרוב לפשוטו של מקרא (משא"כ תיב"ע) - מפרש (בכל ג' המקומות) "לא תוכלון". אלא שאי"ז שיטת רש"י".

וכוונת הדברים היא:

דהנה "ענינו של רש"י הוא לפרש את הכתובים אך ורק לפי פשוטם, כלומר בדרך הפשט, כלשונו (בראשית ג, ח ועוד): "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". זאת גם כאשר הפירוש על פי דרך ההלכה או הדרוש שונה, ואפילו אם הדברים סותרים את כל הדעות המובאות בחז"ל בדרך ההלכה". עכ"ל בס' "כללי רש"י" - כפר חב"ד תנש"א (מהדורה מורחבת) להרה"ג כו' מו"ה טוביה בלוי שליט"א פ"א (אות 1), עפ"י לקוטי שיחות חלק ה (ע' 1), חלק ט (ע' 34).

וראה לקוטי שיחות חלק ה (ע' 185 ואילך), דבדרך הפשט איסור כלתו הוא רק בחיי הבן, הגם שעפ"י הלכה איסור כלתו הוא גם לאחר מיתת הבן, ע"ש באורך. ועי' ברשב"ם עה"פ ויהי ערב ויהי בוקר וגו' (נדפס בדפוס שולזינגר בסוף ס' בראשית "השלמת הרשב"ם"), שהלילה הולך אחרי היום שעבר, אף שזה בניגוד גמור להלכה שהיום

הולך אחרי הלילה, ומי שרוצה להתחיל קדושת שבת מן הבוקר ועד הבוקר, הרי אם יעשה מלאכה בלילה שלפני הבוקר, הרי הוא מחלל שבת גמור ר"ל, וחייב סקילה במזיד, אלא שדברי הרשב"ם נאמרו בדרך הפשט בלבד - ועי' לקוטי שיחות חלק טו (ע' 493).

ועוד איתא בס' "כללי רש"י" פרק יא (אות ד): "פשטותו של תרגום אונקלוס עשויה להיות אף יותר מפשטות פירושו של רש"י, עד שגם במקומות שרש"י אינו רואה דרך לפירוש בדרך הפשט - "אין המקרא אומר אלא דרשני - אין תרגום אונקלוס סוטה מהפשט. זו הסיבה שבמקומות שרש"י ראה צורך לדרוש את הפסוק ולא לפרשו לגמרי כפשוטו - רואה הוא בכל זאת חובה להביא לתשומת לב הלומד - ולו בדרך של שלילה "ואונקלוס לא פירש כן" - שבתרגום קיים פירוש פשוט יותר, (אף כי למעשה אין הוא מאמץ פירוש זה)". עכ"ל עפ"י לקוטי שיחות חלק יח (ע' 269).

ומעתה נבוא לנדוד: דבלקו"ש חלק ו שם (ע' 146-147), מבאר במ"ש רש"י (משפטים כג, יט): "ובשלשה מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול" - דלכאורה המשמעות הפשוטה של "לא תבשל" היא כמובן - בישול. והמשמעויות הנוספות שרש"י נותן לכך - אכילה והנאה - נובעות כמובן מן העובדה שהתורה חוזרת על האזהרה פעמיים נוספות, לפי"ז מסתבר כי בפעם הראשונה יש לפרש את המושג כפי משמעותו הפשוטה - בישול, ורק בפעמיים הנוספות נוצר הכרח למצוא את המשמעויות הנוספות, ולפי"ז לא מובן מדוע נוקט רש"י בסדר - "אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול" - שלפי דבריו משמע שהמשמעות של הפעם הראשונה היא - איסור אכילה, ורק בפעם השלישית הכוונה לבישול שהיא המשמעות הפשוטה והראשונה, והרי כלל בידינו שבפרש"י גם סדר דבריו הוא מדויק.

ובהערה 21 שם כתב: "ואף שכ"ה לשון הגמרא (חולין קטו, ב), הרי באם "לא תבשל" הראשון היה בא (לפרש"י) לאיסור בישול, היה רש"י משנה מלשון הש"ס (כדרכו בכ"מ), בכדי שלא יאמרו שע"פ פשוטו של מקרא "לא תבשל" הראשון בא לאיסור אכילה". עכ"ל.

ועוד תגדל הפליאה, שהרי הרמב"ם בסהמ"צ שלו (מל"ת קפו-ז) והחינוך בספרו (מצוה צב, קיג) - ששניהם ספרי הלכה הם - מפרשים ב"לא תבשל" דפ' מפשטים דהכוונה כפשוטו לאיסור בישול, ורק ה"לא תבשל" הנוספים אח"כ באים לאיסורי אכילה והנאה (וכ"מ גם

מהסדר שבטשו"ע יו"ד ריש סימן פז), א"כ למה רש"י שמפרש פשוטו של מקרא - לומד את האיסור בישול רק בפעם הג'?

ואמנם התשובה הגיונית ופשוטה לא פחות: אם נשאיר את הלומד בהנחתו הראשונית, כי "לא תבשל" לא בא אלא לאיסור בישול בלבד - יהיה הדבר תמוה ביותר, אפילו לבן החמש למקרא, שכן לא מצינו מעולם איסור של בישול בלבד, מבלי שיהיה הדבר אסור באכילה או בהנאה. לפיכך מגלה רש"י כבר עתה (ולפי"ז מתורץ מדוע מתייחס רש"י כבר בפעם הראשונה בפ' משפטים לבעי' של "ובג' מקומות" שהם (להלן) את העובדה שהיא נכונה בלאו הכי, כי האיסור הוא גם על אכילה וגם על הנאה. ודאי אילו היה כתוב "לא תבשל" רק פעם אחת בלבד, הייתי נאלץ לפרש שהכוונה לאיסור בישול, גם אם אין הדבר מובן בהגיון הפשוט, אבל לאחר שאכן ידוע לנו שהאזהרה מופיעה ג' פעמים, וממילא יש כאן שלשה איסורים, עלי להניח מיד את דעתו של בן החמש למקרא ולספר לו על ג' הפעמים ועל משמעויותיהן.

ולאחר שהודעתו על קיום שלושת האיסורים - מחייב ההגיון שהאיסור הראשון הוא על האכילה, כאיסורים רבים אחרים (ובמיוחד לאחר שאיסור אכילה בכלל הוא הראשון בתורה - האכילה מעץ הדעת, והדבר מתאים עם ידיעותיו הקודמות של בן החמש לפי סדר המקרא), ובפעם השניה באה להוסיף עוד איסור - איסור הנאה, ורק בפעם הג' בא להחיל כאן גם את האיסור המחודש והחריג - איסור בישול וכו' ע"ש באורך. ברם כל הסבר זה הוא לדעת רש"י, משא"כ לדעת התרגום אונקלוס (שעשוי להיות אף יותר מפשטות פירושו של רש"י), מחייב ההגיון שבכל ג' המקומות האיסור הוא על אכילה בלבד (ולהרבות בלאוין) - כאיסורים רבים אחרים, אף שזה בניגוד גמור למה שכתוב בגמרא ובפוסקים כנ"ל, וע"ש באורך (וב'כללי רש"י' עמ' 209-219).

והה"ד בנדו"ד, בלקוטי שיחות חלק ז (ע' 65 ואילך) מבאר (בין השאר):

לפי המסקנא - מאי משמע שבחציו הראשון של הפסוק מדובר אודות "בין נשחט חציו של קנה כו'", והחלק השני מדבר ב"נולדו בה סימני טריפה".

והביאור: מאחר שרק בחציו השני של הכתוב נאמר "החי", מובן שחציו הראשון, "להבדיל בין הטמא ובין הטהור", מדבר בסוג הבהמה, שהוא מצוי יותר מאשר סוג החי, והרי "דבר הכתוב בהוה".

לכן נקט בחצי הראשון של הפסוק חמור ופרה (שני מיני בהמה), ובחציו השני - צבי וערוד (שני מיני חי').

והנה, הלשון והתוכן של "להבדיל", מתאים רק אם ישנו דמיון מסויים בין שני המינים (שכן דברים השונים זה מזה לגמרי אינם זקוקים להבדלה), לכן נקט חמור ופרה דוקא (ולא בהמות אחרות), כי יש ביניהם דמיון מסויים, וכן שניהם מהבהמות המצויות ביותר.

וכן לגבי חיות נקט צבי וערוד, כי בין החיות הנאכלות הצבי הוא המצוי ביותר, וערוד דומה לצבי (שכן ב"ערוד" מתכוין רש"י לחי' הנזכרת בתנ"ך (איוב לט, ה) ובמשנה (כלאים סוף פ"ח), שהיא קלה ברגלי' כצבי (פירוש המשניות להרמב"ם כלאים שם), ומזה מובן שהיא דומה לצבי גם במבנה הגוף).

והנה, הלשון "טמא" לגבי איסור אכילה, נאמר בכתוב לגבי מיני בעלי חיים האסורים באכילה, לא במיני בעלי חיים המותרים באכילה (ואפילו החלקים שבהם האסורים באכילה (אבר מן החי, דם, גיד הנשה ועוד) אינם קרויים "טמאים"), ולפי זה קשה: מכיון שכוונת פסוקנו אינה "בין חמור לפרה", אלא לעניני האיסור והיתר שבבהמה טהורה עצמה - מדוע משתמש הכתוב בלשון "טמא" ו"טהור"?

לכן מפרש "בין טמאה לך לטהורה לך", דהכוונה אינה לטומאה וטהרה ביחס לאיסור אכילה, אלא לטומאה וטהרה במובנם שלמדנו לעיל (פסוק לט-מ) שנבלת בהמה טהורה מטמאה את הנוגע בה או הנושאה, שטומאה וטהרה אלו הם ביחס לאדם (לא בבהמה מצד עצמה) - "לך".

וזהו רש"י מפרש "בין נשחט חציו של קנה", כי אופן מיתת הבהמה ושחיתתה הוא הקובע את טומאתה וטהרתה: אם נשחט חציו של קנה, הרי זה כאילו לא נשחט כל עיקר, ויש לה דין נבלה והיא מטמאה - "טמאה לך"; ואילו שנשחט רובו של קנה, הרי השחיטה כשרה ואינה מטמאה (כי הדין של "וכי ימות מן הבהמה גו' הנוגע בנבלתה יטמא" (פסוק מט), נאמר דוקא בבהמה שמתה מאלי', ולא בבהמה שנשחטה).

ואילו בחציו השני של הפסוק נאמר "נאכלת", "לא תאכל", היינו שמדובר בהיתר ואיסור אכילה בלבד (לא לגבי טומאה וטהרה); ולכן מפרש "בין נולדו בה סימני טריפה", כי סימני טריפה שייכים לאיסור

אכילה (לא לטומאה): גם כש"נולדו בה סימני טריפה פסולה", הרי אם השחיטה כשרה אינה מטמאה. ע"ש באורך.

ולפי"ז לק"מ תמיהת אאזמו"ר הי"ד, כיון דענינו של רש"י הוא לפרש את הכתובים אך ורק לפי פשוטם, אפילו אם הדברים סותרים את כל הדעות המובאות בחז"ל בדרך ההלכה - ע"ד איסור כלתו בדרך הפשט הנ"ל, וע"ד הרשב"ם הנ"ל בענין שהלילה הולך אחרי היום שעבר, וע"ד פירושי התרגום ורש"י בענין לא תבשל גדי בחלב אמו, אף שזה בניגוד למה שמבואר בגמרא ובפוסקים כנ"ל - הה"ד בנדר"ד, לפי פשוטו של מקרא הוכרח לרש"י לפרש דפסוק זה דאמרה להבדיל, מוקי לה בשחיטה כשרה או לא, וכן בטריפות, דהקרא קאי להבדיל בין כשרה לטרפה כנ"ל. אפילו שבגמרא דמעילה ימצא דהקרא מיירי בבהמות המטמאות ולא בטריפות, - ואמנם ע"ד ההלכה מוכח דלא קיי"ל כרש"י זה דפירש דקרא אתי על הנ"ל, וא"ש אפילו שאינו תואם עם שיטת הריב"ש הנ"ל. ועי' לקוטי שיחות חלק ז (ע' 87 הערה 37) בענין "בכל קדש לא תגע גו", דרש"י שולל פירוש הגמרא דיבמות (עד, ב). ע"ש.



לכתחילה ובדיעבד בחיוב דאורייתא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגמ' פסחים יא, א הובא הדין, ש"קוצרין בית השלחים ושבעמקים" לפני הבאת העומר.

ומפרש רש"י, דבגמ' מנחות למדו מקראי שממקום שמביאים העומר אסור לקצור דבר אחר קדם העומר, אבל ממקום שלא מביאים את העומר, מותר לקצור גם קודם הבאת העומר. והרי מבית השלחין ושבעמקים, לא מביאים העומר "מפני שתבואה שלהן אינה מן המובחר", ולכן מותר לקצור ממקומות אלו גם קודם העומר.

ומוסיפים ע"ז התוס' בד"ה "קוצרין בית השלחין": "...אע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות דף פה, א) אם הביא כשר [והיינו, שאם כן הביא מבית השלחין וכדו' הר"ז כשר בדיעבד. וא"כ מדוע מותר לקצור ממקומות אלו קודם העומר? מ"מ -] כיון דלכתחלה לא יביא חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא. [וממשיכים התוס' -] ואין לתמוה מי

איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי? דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים".

והנה שאלה זו, באם במידי דאורייתא יש הבדל בין לכתחילה לבדיעבד, הוא "מקצוע גדול בתורה" (שד"ח כללים - מערכת ד כלל טז), ודנו בה גדולי עולם; וראה בהמצויין ב'אנציק' תלמודית' ערך "דיעבד". ובשד"ח (שם), וב'לקח טוב' (להגר"י ענגל) כלל ה. ועוד. ולא באתי אלא להעיר קצת בדברי תוס' אלו, כדלהלן.

ב. הנה, זה שהביאו התוס' התמיה - מי איכא מידי וכו' - כאן בהמשך לדבריהם לפניו (ולא על עיקר הדין במנחות ד"אם הביא כשר"), יש לבאר (ומעין זה מבואר ב'ברכת אברהם' כאן), דהתמיה היא רק ע"פ המבואר כאן; דהרי על עצם הדין שמדאו' יש חיוב להביא העומר ממקום מסויים, ומ"מ אם הביא ממקום אחר כשר - לק"מ, דהא אפשר שהדין להביא ממקום המסויים הוה רק דין על הגברא בלי שום שייכות לגוף המצוה (החפצא) של הבאת העומר. וכמו כל דין הידור מצוה דהוה מדאו', ומ"מ אינו נוגע לגוף המצוה, ושלכן באם לא הידר בו - בודאי קיים מצותו.

וכל התמיהה התעוררה רק ע"פ המבואר כאן: שמקומות כאלו שלכתחילה אין להביא העומר מהן "חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא", דמזה נשמע, שאינו רק דין בהגברא, אלא שמצות העומר עצמה שייכת ו"דורשת" דוקא מקומות מסויימים, ע"ז נשאלת השאלה ד"מי איכא מידי...". והיינו, דהיכן רואים בדין דאו' שהוא בהחפצא של המצוה הנעשית, שמ"מ בדיעבד כשחיסר הך תנאי בהחפצא של המצוה, יצא י"ח (ואדרבא, הרי הכלל בזה הוא להיפך, כמבואר בדברי התוס' בכ"מ - ראה בהרחבה במקומות המצויינים לעיל).

[ויש להעיר מדברי התוס' בכ"מ (ראה בהמצויין באנציק' ערך הנ"ל), שכששנה בה'סדר' של המצוה, אזי גם כשהחיוב הוא מדאו' אינו מעכב, ולא נאמרה הך כללא דאין הבדל בדאו' בין לכתחילה ובדיעבד לענין שינוי הסדר. ולהעיר נמי מדברי אדמו"ר הצ"צ (לקמן כג, א) לענין איסורין, שמוכיח מהגמ' שם דאיכא גם בדאו' הבדל בין לכתחילה ובדיעבד. ונראה, דגם דברים אלו יתבארו ע"פ הנ"ל - דבודאי גם בדאו' אפשר להיות חיוב (ועד"ז איסור) על הגברא בלי שיעכב בהחפצא (וזהו לדעת התוס' הנ"ל הגדר דסדר במצות - דין על הגברא, ולדעת הצ"צ הגדר באיסורין (מסויימים עכ"פ) - שהן רק על

הגברא), והכלל שאין לחלק וכו' הוא רק כשהוא תנאי בגוף המצוה המחוייבת כנ"ל].

אלא, דלפי כ"ז צריך להבין לאידך גיסא, מה הוא תוכן תי' של התוס' - "דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים". - והרי התמיהה היתה מיוסדת על ההנחה, דבמקום שהדין דאו' הוא בהחפצא של המצוה, אכן אין לחלק בין לכתחילה ובדיעבד (וכמו שהזכרנו לעיל שכך היא שיטת התוס' בכ"מ), וא"כ, מעיקרא מאי קסברי ולבסוף מאי קסברי?

ג. והנה, כו"כ מהראשונים כאן הקשו כקושיית התוס' ותירצו בשינוי קטן: דבקדשים יש כלל דבעינן "שינה עליו הכתוב לעכב", והיינו דבקדשים אכן יש דין של לכתחילה גם בדאו', והרי בסוגיין מדובר בהבאת העומר שהוא ג"כ קדשים, ומובן א"כ שיכול להיות דין שהוא רק לכתחילה (ראה בתוס' הרא"ש, תוס' הרשב"א, תור"פ, חי' רבינו דוד וחי' הר"ן).

וע"פ דרך זו מבואר בפשטות גם התמי' וגם התי' עליה: דהתמי' היתה מחמת שהדין באמת הוא שבדאו' אין חילוק בין לכתחילה לבדיעבד (היכא דהוה חיוב בגוף המצוה כנ"ל), וע"ז באה התירוץ ד"קדשים" יצאו מכלל זה, וכן איכא חילוק וכו', והרי כאן הוא דין של קדשים כנ"ל.

אמנם, התוס' דייקו לכתוב "דאיכא מילי טובא . . כגון קדשים". ומדוייק דס"ל שאי"ז רק דין מיוחד בקדשים, אלא שגם בדברים אחרים איכא לחלק בין לכתחילה לבדיעבד (וראה בשד"ח (הנ"ל), וגם במערכת כ כלל ז - בפירוש המלה "כגון") שמביא מכמה ספרים שפירשו בכוונת התוס' שהוא כשאר הראשונים הנ"ל - שההיתר הוא מחמת היותו דין בקדשים, והביא מכמה שחולקים ע"ז. ולכאו' בפשטות הוא כמו שכתבנו. וכן נקט הגרי"ע, ועוד).

[ומה שצ"ע, דלכאו' מדוע צריכים התוס' לזה, הלא האמת היא שהעומר הוא "קדשים", וא"כ מדוע אינו מספיק הא דבקדשים איכא דינא ד"שינה הכתוב לעכב", והוצרכו להוסיף שכן הוא גם בדברים אחרים חוץ מקדשים (וכן הקשה הגרי"ע שם)? ! ראה בברכ"א (הנ"ל) מה שתי' בזה. ומ"מ נשאר בקושיא מהו הגדר בזה וכו', ויתבאר כאן בעזרי"ת].

והדרא קושיין לדוכתא בביאור שיטת התוס' - דבהתמיה הלכו לפי ההנחה שאכן מדאורי אין לחלק וכו', ותירצו שכן יש לחלק (ולא רק בקדשים כנ"ל) - מה נשתנה מרישא לסיפא?

ד. ונראה, דהביאור בהתוס' הוא כך: דבאמת אכן איכא כללא דבדאורי אין לחלק וכו', ולכן יש מקום לתמוה כאן. אלא דבזה חידשו התוס' - דאיכא מילי טובא שהן "כגון קדשים" לענין זה. והיינו, דבקדשים הרי בודאי יש לחלק בין לכתחילה וכו' דהא איכא הכלל ד"שינה הכתוב לעכב", וזהו מה שחידשו כאן התוס', דדין זה אינו מוגבל לקדשים, אלא דאיכא מילי טובא שהן באותו הגדר דקדשים לענין זה - דיש לחלק בהן בין לכתחילה וכו'.

אלא דדבר זה צ"ב היטב; מהו הגדר בזה דבקדשים והדומים לו כן אמרינן דיש חילוק, וסתם כך אמרינן שאין חילוק [והיינו, דלפי הדיעות שזהו דין מיוחד בקדשים, מוכן שפיר, משום דבקדשים יש לימוד מיוחד לזה מקרא (ראה תוד"ה "אימא", זבחים ה, א). אמנם לדיעה זו של התוס' שאינו דין מיוחד לקדשים, אז צ"ל שלמדו מקדשים איזה סברא או כלל וכיו"ב, שבדינים מסויימים כן יש לחלק בין לכתחילה כו' דלא כהכלל הרגיל, וצ"ב מהו אותו סברא או כלל]?

ה. ואולי י"ל הביאור בזה על יסוד ביאור של כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (חכ"ז שיחה ב לפ' ויקרא עמ' 8 ואילך), בהבדל בין דין הידור מצוה הנלמד בגמ' (שבת לג, ב) מהפסוק: "זה אלי ואנוהו", להדין של "יביא קרבנו מן היפה והמשובח ביותר..." ברמב"ם (סוף הל' איסורי מזבח);

דבגמ' הרי המדובר בכללות המצות, ובהם הרי העיקר בכלל הוא הקיום שע"י הגברא, וא"כ הרי המעלה בהידור מצוה הוא (ג"כ) בהגברא המקיים המצוה - "התנאה לפניו במצות" וכו'. משא"כ בקרבנות הרי גדר המצוה, קדושת הקרבן גופא - מה שדבר זה מוקדש ונמסר לה' (ורק שע"ז הרי האדם גם נפטר מחיובו וכו'), וא"כ הרי המעלה ב'הידור מצוה' בקרבנות הוא ג"כ לא (רק) מעלה בהקיום של הגברא, אלא (בעיקר) שלימות גבוהה יותר בהקרבן עצמו - שהחפצא דהקרבן הוא בשלימות יותר כשהאדם הידר יותר בהבאתו.

וממשיך לבאר עפ"ז, ההבדל בין הדוגמאות שהגמ' הביאה להדין דהידור מצוה (שם), להדוגמאות של הרמב"ם (שם), דבגמ' הובא: "עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה וכו'". וברמב"ם: "אם בנה בית תפלה, יהי נאה מבית ישיבתו... הקדיש דבר יקדיש מן היפה

שבכנסיו וכו"; דבגמ' הרי המדובר (כנ"ל) בהידור של האדם, בעשיית כל מיני מצוות, משא"כ הרמב"ם הרי מדבר בענין ההידור בגדר מיוחד - "בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב, שיהיה מן היפה והטוב..." (ל' הרמב"ם בההל' שם). והיינו ענין בהידור הנוגע ל"חפצא" הנמסר להקב"ה כמו קרבנות, ולכן מביא ענינים כאלו שתוכנם - לא שהאדם מקיים מצוה לעצמו, אלא - שהענינים נמסרים לה' כמו "בית תפלה" ו"הקדיש דבר" וכיו"ב. ובזה אומר לנו שהחפצא הוא בשלימות יותר, כשהאדם הידר בו יותר, וכנ"ל. (עכתה"ד בקיצור גדול, ויעוי"ש בהשיחה לאריכות הביאור וכו').

ועכ"פ נמצאנו למדים מזה, דיש הבדל בין 'הידור' של הגברא בכלל, לההידור שלו בקדשים וכיו"ב; דבכלל, הר"ז דין ופעולה בהגברא גרידא. משא"כ בקדשים וכיו"ב, ההידור של הגברא נוגעת לגוף החפצא של המצוה.

ואוי"ל, שלשיטת התוס' הרי זהו יסוד הדין שבקדשים וכיו"ב איכא לחלק בין לכתחילה לבדיעבד (גם בדין הנוגע להחפצא של המצוה), משא"כ בשאר מצות; דהיות שבקדשים הרי גם 'הידור' של הגברא נוגעת בהחפצא של המצוה, א"כ אפ"ל שיש ב' דינים בהחפצא של המצוה - מה שצריך להיות לכתחילה, דזהו חיוב שעל האדם לעשותו באופן כך, אבל מ"מ נוגעת גם לגוף המצוה; ואז יש דין שני, דאף אם הגברא לא עשה המוטל עליו, אפשר שיהי' כשר בדרגא פחותה יותר. משא"כ בשאר המצות, הרי ממ"נ, באם החיוב הוא רק על הגברא (כמו דין הידור דעלמא) אז אין לזה שייכות אל החפצא בכלל, ולאידך באם אמרה תורה שיש דין מסויים בהחפצא, אז כבר אין מקום לחלק בין לכתחילה (שפירושו - דין על הגברא) לבדיעבד, הואיל והדין של לכתחילה אין לו שייכות אל החפצא כנ"ל.

[ונראה, דהסברא מדוייקת מאוד במקור הלימוד (לשיטת התוס' בזבחים הנ"ל) לדין זה שבקדשים איכא לחלק בדאו' בין לכתחילה לבדיעבד; דכ': "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת. . . נדבה", ולמדים מזה: "אם כמו שנדרת עשית יהא נדר, ואם לאו כגון ששחט שלא לשמו יהא נדבה". ומזה רואים דאיכא בדאו' חיוב לכתחילה שאינו מעכב בדיעבד.

אמנם מאידך גיסא, הרי אע"פ שהדין של לכתחילה לא עיכב ופסל הקרבן בדיעבד, מ"מ כן עיכב שלא עלה לבעלים לשם חובה! ונראה, דזהו היסוד שביארנו - שבקרבנות אפשר לחלק בין לכתחילה

לבדיעבד משום שיש בהם ב' הפרטים: החיוב שעל האדם, ושגוף הקרבן נמסר לה', ושלא כן אף אם לא עשה כמו שמוטל עליו לעשות הרי חיסר רק חלק זה שבהקרבן, ומ"מ לא נחסר החלק השני - מסירתו לה'. אבל כ"ז שייך - כנ"ל - רק בקרבנות, איפה שיש חלק זה השני, משא"כ בשאר מצוות שהעיקר בהם היא פעולת הגברא, כנ"ל מהשיחה].

ועכ"פ מבואר מכ"ז דברי התוס': שבקדשים, ובענינים כגון קדשים (ע"ד המבואר בהשיחה שיש עוד מצוות שיש בהן אותו גדר כמו קדשים לענין זה), לא נאמר כלל זה "דאין חילוק בין לכתחילה לבדיעבד" - דהרי בענינים אלו כן יש מקום לחלק כנ"ל, הואיל וגם חיובים המוטלים על הגברא גרידא (ושלא כן הם רק לכתחילה), שייכים ופועלים על החפצא דהקרבן*.



נוסח ברכת המצוות

הרב אפרים פישל אסטער

גו"נ בישיבה

בלקו"ש חי"א שיחה ב לפר' בא, בנוגע לנוסח הברכה של פדיון הבן, כתב בהערה 14: "וי"ל הביאור: וצונו לפדות - מדגיש שיש כאן ענין א' (והפדי' - היא רק פעולה שלו); וצונו על פדה"ב - מדגיש שיש כאן ב' ענינים נפרדים, והא' נצטווה על הב' (ע"ד "להזהיר גדולים על הקטנים)".

ויש להעיר מהמבואר בראשונים (פסחים ז, ב) בטעם נוסח הברכות, דלכא' אין מבואר בדבריהם גדר זה שכתבו הרבי. וא"כ יש לעיין איך יתאים דברי הרבי לדבריהם, ואף שלכ' דברי הרבי באים כביאור למ"ש הריב"ש (המצויין בההערה), מ"מ עצ"ע, דדוחק לומר דאינו מתאים לא' מכל הטעמים שכתבו הראשונים, ואציע דברי הראשונים בקצרה:

ברא"ש ס"י הביא מר"ת דמצוות שנעשות מיד מברך עליהם "על", ומצוות שיש בהן שיהוי מברך עליהן ב"ל", ולכ' לא שייך טעם זה למ"ש הרבי. עוד הביא מהריב"א, וכ"ה שיטת הרמב"ן ור"ן דמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח מברך "על", ומצוה שצריך לעשותה בעצמו מברך ב"ל". ולכ' טעם זה קרוב יותר למ"ש הרבי לחלק בין

(* וראה עוד בענין "לכתחילה ובדיעבד", בלקו"ש חכ"ב פ' בהר א. המערכת.)

ענין א' לב' ענינים נפרדים, דמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח, הרי כמו נפרד ממנו (הגם שעדיין צ"ב בזה).

אבל לכ' יוקשה ביותר, דאם ביאורו של הרבי הוא ע"פ טעם הריב"א, מדוע לא ציין אליו בהדיא, שע"פ טעמו יבואר דברי הצל"ח שבפנים השיחה בהטעם שמברכין על פדה"ב. ומזה שלא ציין לשיטה זו, משמע לכ' שדבריו אינם מיוסדים מטעמו גרידא.

ברמב"ם הל' ברכות פי"א הי"א ואילך, מבואר כלל אחר, דמצוות שהם חובה ועושאם לעצמו מברך ב"ל", ומצוות שהם רשות או שעושאם לאחרים מברך "על". וכשעושאם לעצמו ולאחרים, רק אם היא חובה ממש מברך ב"ל", ומצוה שכבר יצא י"ח כבלולב מברך ב"על", עיי"ש בדברי הרמב"ם. ועייג"כ במאירי דכ' עד"ז ואכ"מ. ולכ' החילוק בין רשות וחובה, וכן החי' בין עשה לעצמו או לאחרים, יש להתאים לדברי הרבי, דמחלק בין ענין א' לב' ענינים נפרדים, אמנם כנ"ל בדברי הריב"א עצ"ע, מה שבחר הרבי טעם חדש, דמשמעות הדברים דאינו מיוסד אטעמא דהרמב"ם.

ואולי י"ל בזה (בקיצור), דאין דברי הרבי מיוסדים על א' מטעמים המבוארים בראשונים, אלא אדרבה דברי הרבי הם ביאור יסוד החילוק המבואר בכל הראשונים. דלכ' יש להקשות על מה תלו החי' בהנוסח אי מברכין ב"ל" או "על" בפרטים מסויימים, דמה ראו חז"ל להדגיש בנוסח הברכה פרטים אלו, הרי לכ' יסוד החיוב דברכת המצות הוא מה שמברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו", ותו לא, ולדוגמא: לר"ת שמחלק בין מצוות שנעשות מיד ומצוות שיש בהם שיהוי, דלכ' זהו פרט שאינו נוגע להדגיש בנוסח הברכה. ועד"ז יש להקשות לכ' לשאר הטעמים. ואף שלכ' החילוק בין רשות וחובה מובן יותר מה שמחולקים, אבל לכ' עדיין צ"ב נוסף, מדוע א"א לברך בנוסח א' לשניהם.

ולזה מבאר לן הרבי דאין החילוק בנוסח ברכת המצות בפרטים מסויימים, אלא בעיקר גדר הברכה. דתוכן הדברים שמבאר בהערה (במובן רחב יותר) הוא, ד"צונו על" "וצונו ל" מורים על ב' סוגים שונים במצוות שעושה, דב"ל" מדגיש שהיא סוג מצוה שבקיומה אין מעשה שנפרד מהמחויב בה ומקיימה, או בתוכן וגדר המצוה אין ענין שנפרד מהמצווה בה; משא"כ "על" מדגיש שהוא סוג מצוה שיש בקיומה או בתוכנה (גדרה) ענין שנפרד מהמצווה בה, ומכיון שאינו

דומה גדר המצוה וגדר שייכותה להמצווה בה ומקיימה, לכן מובן מה שהדגישו חז"ל נקודה זו בנוסח הברכה, דאינו רק פרט מסויים.

ועפ"ז י"ל, דזה ג"כ עומק כוונת הראשונים בטעמים לחלק בנוסח ברכת המצוות, דהריב"א (והר"ן) שמחלק בין מצוה שאפשר לקיימה ע"י אחר או לא, יסודו הוא שחלוקין מצוות אלו בעצם, דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחר, בתוכנה היא (יותר) נפרדת ממנו. משא"כ מצוה שא"א ע"י אחר, וכמובן. וכן מה שמחלק הרמב"ם בין חובה ורשות, מובן דבגדר המצווה, מצוה שהיא רשות נפרדת ממנו יותר מחובה, ומכיון שחלוקין בעצם גדרם - חלוקים ברכתם. ועד"ז אולי י"ל לר"ת שמחלק בין מצוה שנעשית מיד, למצוה שיש בה שיהוי זמן, דמצוה שנעשית מיד ברכתה היא על עצם העשייה דהמצוה (חפצת העשייה) שנעשית מיד, ומכיון שעצם העשייה (יש בה נקודה שהיא) נפרדת מהמקיימה - מברך ב"על". משא"כ מצוה שיש בה שיהוי זמן, ברכתה היא על מה שהוא מקיים המצווה, דמכיון שיהי' עסוק בעשיית המצוה למשך זמן, אינו מברך על עצם העשי', אלא על עיסוקו בה, ולכן מברך ב"ל". ועצ"ע בכל הנ"ל, ואין להאריך יותר, ויעויין עוד בקובץ 'מגדל אור' ח"ב ע' קפג.



"תפלה לעני - ולפני הוי' ישפוך שיחו" (תהלים קב, א)

הת' יהודה הכהן שורפין
תות"ל - 770

עה"פ "תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו" (תהלים קב, א), מביא הרבי (בלקו"ש ח"ט עמ' 271 ובלקו"ש ח"ט ע' 280 בהערה 43) מ'כתר שם טוב' ס' צ"ז: "משל שהכריז המלך ביום שמחתו כל מי שביקש דבר מן המלך ימלאו לו בקשתו, ויש מי שביקש שררה וכבוד ויש שביקש עושר ונתנו לכ"א מבוקשו, והי' שם חכמ' אחד שאמר ששאלתו ומבוקשו שידבר המלך בעצמו עמו ג"פ ביום, והוטב מאד בעיני המלך מאחר שדבורו חביב עליו מן עושר וכבוד, לכן ימולא בקשתו שיתנו לו רשות ליכנס בהיכלו לדבר עמו ושם יפתחו לו האוצרות שיקח מן עושר וכבוד ג"כ, וז"ש "תפלה לעני . . לפני הוי' ישפוך שיחו" - שזהו מבוקשו". עכ"ל.

ועיין בסה"מ מלוקט ד בד"ה "עשרה שיושבים" (-) השני] עמ' שכא ואילך) אות ד ועוד (המדבר במעלת קאפיטל קב), דמבאר שם דזה שאינו מבקש שום דבר וכל מבוקשו הוא "לשפוך שיחו לפני הוי", הוא מפני גודל הביטול שלו, ומוסיף בחצאי ריבוע וזלה"ק: וי"ל, דענין זה (שאינו רוצה שום דבר גם לא ענינים רוחניים ורק לשפוך שיחו לפני הוי) הוא ע"ד האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי, וכלשון אדה"ז "איך וויל זע גאר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין...". עכלה"ק.

דהיינו שהמעלה ב"תפלה לעני וגו' לפני ה' ישפוך שיחו" הוא בזה שאינו רוצה שום דבר, ואין לו שום בקשה רק הוא רוצה להיות דבוק בהוי' עצמו.

והנה בסה"מ קונטרסים א' בד"ה א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן וכו' ע' 238 ואילך, מבאר החילוק בין תפלה למשה לתפלה לעני: "אך הענין הוא דהנה כתיב "תפלה לעני כי וגו' ולפני הוי' ישפוך שיחו", שיחו הוא לשון תרעומת, דהנה העני ר"ל סובל יסורים גדולים ביסורי הגוף ויסורי הנפש, וזה התרעומת של העני אשר צועק במר נפשו על דחקו ולחצו, למה צריך הוא לסבול צער ויסורים גדולים כאלו וכל השפעתו צ"ל עי"ו שמקבל מהעשיר".

וממשיך שם, דהוא טוען דהן אמת שמוכרח שיהיו עניים ועשירים דהיינו משפיעים ומקבלים, אבל למה הוא – העני, והעשיר – העשיר, למה לא להיפך. ומבאר שם, דלהיות שהוא צועק במר נפשו מעומק נקודת ליבו ובמרירות עצומה, הוא מגיע לרום המעלות "לפני הוי' ישפוך שיחו". וא"כ אינו מובן מהו הטעם שהוא מגיע למדרגה זו, האם זה מפני גודל הביטול שיש לו, או אדרבה מפני שצועק במר נפשו ומעומק ליבו.

ואין לומר דהיינו הך (דצועק במר נפשו – להיותו דבוק בהוי' וכדומה), דעיין בלקו"ש ח"ט שם, דשואל הרבי למה דוקא העני שואל "לפני הוי' ישפוך שיחו", לכאורה הי' צ"ל להיפך שהעשיר שאינו חסר כלום מבקש זה, (והעני יבקש למלאות חסרונו).

ומבאר הרבי, דהעשיר הוא מציאות, וכל מציאות יש מה שלמעלה ממנו ומצד המציאות שלו הוא מבקש דבר שלמעלה ממנו שחסר לו, משא"כ העני הוא בהעדר המציאות. וזלה"ק שם: "ניט ער האט עפעס און ניט ער פילט אז עס פעלט". עכלה"ק. ובמילא הבקשה היא לא מצד עצמו אלא מצד המלך. (דהיינו שמבאר הרבי דהמעלה של העני

היא שאינו מרגיש החסרון, וא"כ איך אומרים דהמעלה היא מפני שצועק במר נפשו וכו').

והנה במס' עבודה זרה דף ז, סע"ב איתא: "דתניא ר' אליעזר אומר: שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל, שנא' תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי' ישפוך שיחו וגו' אין שיחה אלא תפלה, שנא' ויצא יצחק לשוח בשדה; ר' יהושע אומר: יתפלל ואח"כ ישאל צרכיו, שנאמר: אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד. ור"א נמי הכתיב: אשפוך לפניו שיחי, הכי קאמר: אשפוך לפניו שיחי בזמן שצרתי לפניו אגיד. ור' יהושע נמי הכתיב: תפלה לעני כי יעטוף, הכי קאמר: אימתי תפלה לעני, בזמן שלפני ה' ישפוך שיחו...".

ולפי"ז י"ל, דזה שמבארים דהמעלה דתפלה לעני היא שהוא רוצה לידבק בהוי', הולך אליבא דר' יהושע הסובר ש"לפני הוי' ישפוך שיחו" היא תפלה שאינה שייכת לבקשת צרכיו (דהיינו תפלה לעני הוא בזמן שלפני הוי' וכו'). משא"כ זה שמבארים דהמעלה של תפלה לעני היא שהוא צועק במר נפשו (דחסר לו), י"ל דזה אליבא דר"א הסובר שבקשת צרכיו "תפלה לעני" הוא קודם.

אבל עיין שם: "מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי, במאי קמיפלגי, כדדריש ר' שמלאי, [דדריש ר' שמלאי:] לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, מנלך, ממשה רבינו, דכתיב: ה' אלקים אתה החלות להראות את עבדך וגו', וכתוב בתריה אעברה נא ואראה את הארץ הטובה; רבי יהושע סבר: ילפינן ממשה, ור"א סבר: לא ילפינן ממשה, שאני משה דרב גובריה...".

ולפי"ז קצת קשה, דהרי גם בהמאמר שמבאר דמעלת העני היא דצועק במר נפשו, מבאר ג"כ דמעלת העני היא למעלה מתפלה למשה, וכאן אומרים דר"א סבר דלא ילפינן ממשה, דמשה הוא למעלה מתפלה לעני ("שאני משה דרב גובריה").

והנה עיין ב'מדרש תהלים' במקומו, דמביא פלוגתא זו בשם ר' מאיר ור' יוסי בלי כל השו"ט (דהיינו בלי השאלה והתירוץ). ולפי"ז א"ש דאין אנו אומרים כאן שאין לומדים ממה.

ואין לומר דהיינו הך פלוגתא דלעיל, ורק שגורסים ר"מ ור"י במקום ר"א ור' יהושע (כדמשמע בביאור הרא"ם על מדרש תהלים שם), דעיין ב'ילקוט שמעוני' - תהלים שם (רמז תתנ"ה), דמביא שניהם (תחלה

פלוגתא דר"מ ור"י, ואח"כ מביא כל הסוגיא דע"ז (דהיינו פלוגתא דר"א ור"י). וק"ל.



השייכות דתחילת ספר שמות לסופו

הת' שניאור זלמן וילהלם
שליח בישיבת חזון-אליהו - ת"א, אה"ק

בלקו"ש חט"ז שיחה ג לפר' פקודי (עמ' 476), מבאר רבינו השייכות של סיום ספר שמות לתחילתו, דתחילתו הוא במנין השבטים וסיומו הוא בענין משקלי נדבות המשכן (עיי"ש באריכות).

ויש להעיר מהמבואר בלקו"ש שם (עמ' 461), בנוגע להקושיא מדוע מפורט בפרשות ויק"פ הן ציווי הקב"ה ע"י משה רבינו, והן העשייה בפועל של בני"י, בו בזמן שיכלו לכתוב בקיצור שעשו בני"י ככל אשר ציוה הוי' את משה.

ומתרץ דהמשכן הוא מהענינים החביבים ביותר אצל בני"י - דע"י המשכן שרתה השכינה, וכן זה עדות על שכיפר הקב"ה על מעשה העגל, ומכיון שהוא כה חביב אצל הקב"ה ובני"י, משו"ז חוזרים ומפרטים בזה כמ"פ (עיי"ש).

ולפי"ז אולי יש להוסיף בהשייכות בין פר' פקודי לתחילת הספר, לא רק מגוף הענין - שבשניהם איירי על מנין. אלא השייכות ביניהם היא גם בסיבה הגורמת להמנין. דבתחי' הספר בפר' שמות המנין של השבטים הוא מחמת "חביבותן" של השבטים (כמ"ש רש"י שם), ופר' פקודי זה שהיא חוזרת ומפרטת וכן המנין שבה וכו', היא מחמת חביבותו של המשכן. הן אצל הקב"ה והן אצל בני"י.

ולהעיר מהא דבלקו"ש שם (עמ' 476), מביא את רש"י ובוזה"ל: "ווי רש"י איז מפרש "אע"פ שמנאן כו' חזר ומנאן כו' להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים...". דלכאוי' מה נוגע לענינינו ענין "להודיע חיבתן" וכו', הא בהשיחה, מביא רק השייכות מהמנין שבתחילת הפרשה, כמובא שם באריכות, ומדוע מועתק גם הענין "להודיע חיבתן", ואולי י"ל (בדוחק קצת) דמרמז לן שגם ענין "להודיע חיבתן" שייך לשייכות דב' הפרשיות כנ"ל.



הגדה של פסח

עם לקוטי טעמים ומנהגים

ענין החירות שבד' כוסות

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, ניו יורק

בביאורי הרבי על הגדה ש"פ ח"ב דף תיא מבאר דעיקר דינא דד' כוסות הוא זכר לחירות, וגם מה שקורין בהגדה על כל א' מהכוסות, הוא קשור עם ענין פרטי בחירות, במקביל לכל א' מלשונות הגאולה. ומבאר שם, דכוס א' אומרים עליו קידוש, ובקידוש מזכירים זכר ליציאת מצרים והוא כנגד הלשון והוצאתי, וכוס ב' אומרים עליו ההגדה והוא כנגד וגאלתי וכו', עיי"ש שמבאר איך שכל א' מחלקי ההגדה קשור בלשון א' של גאולה. ועפ"ז מבאר שם לשון אדה"ז בשו"ע סי' תסב סעי' יד.

והנה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ז הל"ט (וכן ב'מקראי קודש' סי' מא), ביארו דיש ב' דינים בתקנת ד' כוסות: א. דין שתיית הכוסות. ב. קריאת חלקי ההגדה על הכוס (וכמו בקידוש בשאר ימות השנה, דעיקר המצוה היא הקריאה, אלא שהתקינו שיאמרו את הקידוש על הכוס). והנפק"מ בין ב' הדינים הוא, באם צריך לשנות רוב כוס, או שמספיק במלא לוגמיו. דבדין קריאה על הכוס סגי במלא לוגמיו כמו בקידוש דשוי"ט, אך מצד דין שתי' צריך דווקא שתיית כל הכוס (או רוב כוס עכ"פ). וכן נפ"מ אם א' יכול להוציא חבירו בדין ד' כוסות: דמצד דין קריאה על הכוס יכול להוציא אחרים כמו בכל קידוש דשוי"ט; אבל מצד דין שתי' אינו יכול להוציא אחרים, כמו שאינו יכול להוציא אחרים באכילת מצה וכו' (ועי' תוס' ריש ע"פ שנסתפקו בזה). וכן נפ"מ אם שתאן בזא"ז שלא על סדר ההגדה: דמצד דין שתי' אם שתאן שלא על סדר ההגדה, בדיעבד יצא; אך מצד דין קריאה על הכוס לא יצא.

וב'מקראי קודש' הוסיף עוד נפ"מ בזה, האם ד' כוסות מעכבין זא"ז: דאם אין לו רק ג' כוסות, האם ישתה עכ"פ ג' הכוסות; או שלא קיים המצוה כלל, ואין בזה שום תועלת. דאם הדין דד' כוסות הוא דין בשתי', א"כ אם אין לו ד' כוסות, אין בזה מצוה כלל. אך מצד הדין

דקריאת ההגדה על הכוס, י"ל דיקרא עכ"פ חלק א' או שנים על הכוסות שיש לו. ובמג"א סי' תפג (וכן בשו"ע אדה"ז שם) כתב במפורש שיש לשתות אפי' אם יש לו פחות מד' כוסות. אך בגבורת ה" (להמהר"ל) פמ"ט כתב דמעכבין זא"ז, וממילא אין מצוה כלל לשתות פחות מד' כוסות.

וי"ל בזה עוד נפ"מ בין ב' הדינים, באם יכול לעשות קידוש קודם חשיכה ולאחר חשיכה ישתה כוס נוספת להשלמת מנין ד' כוסות. דהנה מצד עצם מצוות קידוש, הרי אין חיוב לקיימו אחר חשיכה, וכל הסיבה שאנו מחכים עם הקידוש עד שחשיכה, הוא מצד שכוס קידוש הוא א' מד' הכוסות, וד' כוסות - כמו כל מצוות הלילה - חייבים לקיים אחר חשיכה, וא"כ במקום שקשה לחכות עם הקידוש עד חשיכה (כמו בבתי חב"ד שמזמינים כמה מבנ"י, שיש חשש שלא יבואו להסדר באם צריכים לחכות כ"כ), י"ל דיכול לקדש לפני חשיכה, ולאחר חשיכה ישתה כוס נוספת כדי להשלים מנין ד' כוסות, אך זה שייך רק באם דין ד' כוסות הוא דין בשתי', ויוצא בדיעבד עכ"פ אפי' אם לא שתאן על דרך ההגדה, אך אם הוא דין בקריאה על הכוס, א"כ צריך לעשות קידוש דוקא אחרי חשיכה, כדי לעשות הקידוש על הכוס בזמנו.

והנה מדברי הגרי"ז ושאר אחרונים משמע דב' הדינים דד' כוסות הם דינים נפרדים, ואפשר לצאת תקנת שתי' בלי לקיים תקנת קריאה על הכוס (כגון בשתאן בב"א), ולאידך אפשר שיקיים דין קריאה על הכוס גם במקום שאינו יוצא ידי חובת שתי' (כגון בשתה רק מלא לוגמיו או אין לו כל הד' כוסות וכו').

אך לכאורה צ"ע בזה, דהיכן מצינו בש"ס הנך תרי תקנות נפרדות, דהרי בפשטות יש רק מצוה אחת דשתיית ד' כוסות.

והנה מלשון השו"ע סי' תעב סעי' ח (וכן לשון אדה"ז סעי' טו) משמע, דאם שתאן שלא כסדר ההגדה לא יצא כלל, ומשמע שלא יצא שום דין הקשור עם מצוות ד' כוסות. ולאידך נקטינן דאין בעה"ב מוציא אחרים במצוות ד' כוסות, דמשמע דיש מצוות שתי', ולא רק קריאה על הכוס. וא"כ צ"ע, אמאי אם שתאן שלא על סדר הגדה לא יצא כלל אפי' לא מצוות שתי'.

אך לפימ"ש בהשיחה, נראה לומר דבאמת יש רק תקנה אחת במצוות ד' כוסות, והיא מצוות השתי', שתוכנה הוא להביע ענין החירות והגאולה, אלא שתיקנו חכמים שיקראו חלקי ההגדה המביעים את תוכנו הפרטי (דענין חירות וגאולה) שישנו בכל כוס מד' הכוסות

(במקביל לד' לשונות דגאולה). דהיינו שהקשר בין מצוות ד' כוסות לקריאת ההגדה, הוא לא בגדר קריאה על הכוס כמו קידוש דכל שוי"ט, אלא אדרבה הקריאה היא להביע את תוכנה של מצוות השתי'. ובזה גופא יש לדון, האם דין זה דקריאת חלקי הגדה כדי להביע עניני החירות דשתיית הד' כוסות, הוא לעיכובא או לא.

ומלשון השו"ע נראה שהוא לעיכובא, אך עיין ב'ביאור הלכה' שם דבאמת יש כאן מחלוקת הב"י והפר"ח, באם שתאן עם הפסק זמן בין כוס לכוס, אך לא הפסיק בדברי ההגדה: דלדעת הב"י יצא בדיעבד, דהעיקר הוא שלא שתאן בזא"ז בלי הפסק. אך דעת הפר"ח דאם לא הפסיק בדברי ההגדה לא יצא (וכן משמע משו"ע ושו"ע אדה"ז). וי"ל דפליגי בפ"י דברי הגמרא בשתאן בבת אחת (דהיינו רצופים זא"ז בלי הפסק, כפי"י הרשב"ם שם) לא יצא. דלדעת הב"י החיסרון הוא מצד דין שתיית ד' כוסות, דאם שתה בלי הפסק ביניהם, הרי הם נחשבים לכוס אחד ולא כוסות נפרדים. אך לדעת הפר"ח הפי"י הוא דאם שתאן בלי קריאת ההגדה לא יצא, כי הדין דקריאת ההגדה לצורך מצוות השתי' הוא לעיכובא (אך לפי"ז צ"ע דהב"י עצמו בשו"ע שלו כתב דלא יצא).

ומ"ש במג"א ובשו"ע אדה"ז דאם יש לו רק כוס א' או ב' וג', דחייב לשתותם, אינו מדין קריאה על הכוס (כמ"ש ב'מקראי קודש' שם), אלא הוא מצד דכל כוס הוה מצוה בפ"ע, כפשטות לשון הש"ס בדף קט, א (ובלשון אדה"ז סי' תעד סעי' ב מוסיף דכל א' וא' הוא חירות ומצוה בפ"ע, ומדוייק הלשון מאד לפימ"ש בשיחה דלעיל דכל כוס מביע ענין פרטי בחירות).

אך דעת המהר"ל ב'גבורת ה'" היא, דאין הכוסות מצוות בפ"ע, וכמ"ש שם בפמ"ט להדיא דהא דאמרי' בגמרא דכל כסי וכסי הוא מצוה בפ"ע, הוא רק לענין זוגות, אבל לא ממש מצוות בפ"ע, ולכן כתב דד' כוסות מעכבות זא"ז.

ובאמת פי"י הנ"ל בגדר מצוות ד' כוסות, דאין כאן דין נפרד דקריאה על הכוס בנוסף לדין שתי', מפורש בלשון הרמב"ם פ"ז הל"י, דבהלכות שלפני זה כתב החיוב דשתיית ד' כוסות, וממשיך בזה כמה פרטים, ובהלכה י' ממשיך בזה"ל: "כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפ"ע". עכ"ל. ומבואר מלשונו, דהקשר בין הקריאה לד' כוסות, הוא לכוסות אלו שמקיים בהם מצוות שתיית ד' כוסות, ואין כאן תקנה נפרדת דקריאה על הכוס (אפי"י אם אינו יוצא בכוס זה

דין שתיית ד' כוסות, כגון בשתה רק מלא לוגמיו או שתאן חי ולא מזוג וכו'.

[ובאמת אף אם נאמר דיש כאן ב' דינים מחולקים, דין שתי' ודין קריאה על הכוס, נראה לכאורה דאין הם דינים נפרדים שאפשר לקיימן זה בלא זה, אלא הכוונה בזה - צ"ל דהדין דקריאה על הכוס הוא דין שצריך לקרות הגדה על כוס זה שמקיים בו מצות שתי'. ודבר זה מוכרח בלשון הרמב"ם הנ"ל (דהקריאה קשורה עם כוסות אלו דוקא)].

ומה מאד מדוייק לפי"ז לשון הגמרא בדף קיז, ב: "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד בי מצוה". ע"כ. ובמקראי קודש' פי' דיש כאן ב' דברים: א. דד' כסי תקינו דרך חירות, והוא דין שתי'. ב. נעביד בי מצוה, והוא דין קריאה על הכוס. ולכאורה צ"ע, דהרי הגמרא שם רצתה להוכיח מלשון המשנה דברהמ"ז שאר ימות השנה טעונה כוס, וע"ז פריך שם דאין להוכיח מזה כלום, דבפסח יש דין מיוחד דד' כוסות. ולפי' האחרונים הי' צ"ל בפשיטות, דבליל פסח יש דין מיוחד דקריאת ברהמ"ז על הכוס, משא"כ בכל השנה, ומאי מוסיף בזה דד' כוסות תקינו רבנן דרך חירות (שהוא דין שתי') והוא לכאורה שפת יתר.

אך להנ"ל א"ש, דבאמת יש רק תקנה אחת, והוא דין שתי', אלא שתיקנו להסמיך קריאת ההגדה למצות השתי', כדי לעורר ענין החירות הקשור בד' כוסות.

והן הן דברי הש"ס, דבאמת אין להוכיח מליל הסדר לכל השנה דברהמ"ז טעונה כוס, כי באמת גם בפסח עצמו אין דין קריאה על הכוס, אלא תיקנו שתיית ד' כוסות דרך חירות, וצירפו לזה קריאת ההגדה, כדי לחזק ענין החירות שבפרטי כל כוס וכוס.

ובאמת מפורש הדבר בפי' המאירי על הש"ס שם: ארבע כוסות אלו לא לברכה ניתקנו, אלא הברכות ניתקנו להם, והוא שאמרו ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד בי מצוה. ע"כ.

[ועי' בספר 'הסדר הערוך' דף ערב בהערה 21, שהקשה דיש סתירה בדברי המאירי בדף קח, שכתב דהשתה ד' כוסות שלא כסדרן לא יצא, אך לפי"מ שביארנו לעיל, ליכא קושיא כלל].

ובספר 'משחת שמן' (להרה"ג רח"ש שי' קויפמאן מגייטסהעד) הביא קושיא עמ"ש בשו"ע סי' תעג סעי' ז, דמוזגין כוס ב' לפני מה

נשתנה, כדי להתמיה התינוקות וישאלו מה נשתנה. ולכאורה הרי מחוייב למזוג הכוס לפני קריאת ההגדה, כדי שתהי' קריאה על הכוס. ולהנ"ל י"ל, דכיון דדין הקריאה הוא לצורך מצוות שתי', ולא בגדר קריאה על הכוס, א"כ סגי בקריאה כל דהוא (דהיינו מלפיכך ואילך), כדי להזכיר ענין החירות הקשור בשתיית הכוס.

ובאמת אדה"ז בשולחנו שם נזהר בלשונו הזהב מקושיא הנ"ל, והוסיף על לשון השו"ע בזה"ל: "אע"פ שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כמו שיתבאר, אעפ"כ צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה, כדי שישאלו התינוקות". ע"כ. והיינו דהחשוב לקרות ההגדה עם הכוס יכול לקיים מלפיכך.

[אמנם אפי' על סברת האחרונים דיש דין מיוחד דקריאה על הכוס, י"ל דאינו חייב לקרות כל ההגדה על הכוס, דהרי מצוות סיפור יצי"מ אין לו שיעור, וכמבואר בפוסקים דיוצא עיקר מצות סיפור יצי"מ בקידוש, דמזכיר שם זכר לציאת מצרים. ובאחרונים מבואר דאפי' שתה כוס ב' באמצע הגדה, יצא יד"ח, דהגדת סיפור יצי"מ אין לה שיעור].

ב. והנה במ"ש לעיל בשם המהר"ל, דבפחות מד' כוסות ליכא מצוה כלל לשתות, וביארנו דהמהר"ל לשיטתו, דכל ד' הכוסות הם מצוה אחת, ולא שייך מצוה כלל בפחות מד' כוסות, לכאורה יש לעיין בזה עפ"י מ"ש במ"ל פ"א הל"ז מהל' חו"מ, ובמנ"ח בכ"מ, דנסתפק שם באם יש מצוה לאכול חצי כזית מצה בליל פסח, אם אין לו כזית שלם. ד"א דכמו שיש ח"ש באיסור (דח"ש אסור מה"ת), כך יש מצוה בח"ש במ"ע. וכבר האריכו בזה באחרונים מכ"מ.

ולכאורה לפי"ז יש לעיין אמאי אם אין לו רק ג' כוסות לא ישתה כלל, והרי אפי' ד' כוסות הם מצוה אחת, ולמה לא יקיים עכ"פ המצוה בח"ש. וי"ל עפ"י מה שביאר ה'צפנת פענח' בכ"מ, דמחלוקת ר"י ור"ל באם ח"ש אסור או מותר מה"ת, תלוי באם שיעורי האיסורים הם ענין כמותי, דהיינו שעצם גדר אכילה יש גם על פחות מהשיעור, אלא שצריך כמות מסוימת בשביל עונשין וכו'. או שיעורים הם ענין איכותי, דבלי השיעור אין כאן גדר אכילה, ולר"י הוא ענין כמותי משא"כ לר"ל. ובמקום אחר כתב הרוגצ'ובי קצת בסגנון אחר, דלר"י השיעורים באיסורים הוא מצטרף, משא"כ לר"ל הוא ענין עצמי. ועפ"י"ז י"ל, דהנה יש לחקור האם שיעור המס' ד' כוסות הוא שיעור מצטרף (כמות), או שיעור עצמי (איכות).

והנה לפי ביאור הרבי בהגדה ש"פ ח"א, בטעם ההבדל בין מצה ליין, דבמצה יש ג' מצות, וביין המצוה באה במספר ד', מבאר שם דמצה רומזת על הגאולה הבאה מצד המשפיע (הקב"ה), דבנ"י מצד עצמם לא היו מסוגלים לצאת בעצמם, כי היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ולכן היציאה היתה בלי טעם ודעת, כגון מצה שאין לה טעם, ולכן יש ג' מצות, כנגד ג' לשונות הראשונות של גאולה (והוצאתי, וגאלתי, והצלתי).

משא"כ יין יש לו טעם והוא מרמז לשלימות גאולת מצרים שהיתה כשהגיעו למעמד הר סיני, אחרי ספירת מ"ט יום של בירור וזיכוך המצות, אשר אז היתה הגאולה גם מצד המקבל (בנ"י), ולכן החיוב דיין הוא במספר ד' שכולל לשון הרביעי דגאולה (ולקחתי אתכם לי לעם, דקאי אמ"ת). ועיי"ש שמבאר דג' וד' הוא מלשון גומל דלים (כמבואר בכ"מ), דהיינו דמספר ג' הוא מצד המשפיע, ומספר ד' הוא רמז להמקבל (ולכן יש ג' אבות וד' אמהות, עיי"ש).

ולכאורה יוצא לפי"ז, דמספר ד' כוסות אינו שיעור מצטרף אלא שיעור עצמי, דפחות כוסות חסר עיקר ענין החירות המרומו בשתי ארבע כוסות. אשר עפי"ז יובן המהר"ל דפחות מד' ליכא מצוה כלל.

[ולדידן דקיי"ל דכל כוס הוא חירות ומצה בפ"ע, י"ל עפימ"ש בשיחה הנ"ל בנוגע לד' כוסות שהם כנגד ד' לשונות, דבד' כוסות יש ענין כללי דחירות, וענין פרטי דחירות לכל כוס וכוס לפי ענינו, ולפי"ז י"ל דאה"נ דמצד ענין הכללי דחירות המספר דד' כוסות לא ניתן להתחלק. אך מצד ענינו הפרטי דכל כוס המביע חירות פרטית שלו, הרי כל א' הוא מצוה בפ"ע].



הטעם שאין זכר לאכילת מרור על השובע

הרב יוסף יצחק חיטריק

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק, ומנהל סמינר 'בית חנה' צפת

בהגדה של פסח - עם לקוטי טעמים ומנהגים, בד"ה "צפון" - מביא הרבי שתי הדעות על סיבת אכילת אפיקומן: א) האפיקומן בא זכר לפסח. ב) האפיקומן בא זכר למצה הנאכלת עם הפסח. לדעה השניה - שהתקינו חז"ל זכר למצה הנאכלת עם הפסח, שואל הרבי: למה לא התקינו זכר למרור, שגם הוא היה נאכל על השובע. ומתרץ הרבי: כיון שבזמן שאין פסח - חיובו רק מדרבנן.

ולא הבנתי התירוץ - הרי מדובר רק ב"זכר למקדש", אם כן - זה עצמו קשה, למה ראו חכמים לעשות זכר רק למצה הנאכלת על השובע, ולא למרור שהיה נאכל בסוף על השובע. הלא בזמן שבית מקדש היה קיים הרי קיימו שניהם (הן מצה והן מרור) מן התורה, ואם-כן לא ייגרע מרור שלא נעשה לו זכר.

בסגנון אחר: מה הקשר בין העובדה שמצה בזמן הזה היא מן התורה, ורק משום כך - ראו חכמים לעשות זכר למקדש (בסוף הסעודה) למצה שהייתה נאכלת על השובע עם הפסח; לאידך - מרור שאינו מן התורה בזמן הזה, לא ראו חכמים לעשות לו זכר לזמן שבית המקדש היה קיים - שגם הוא היה נאכל על השובע.

ויתירה מכך - הרי חכמים קבעו מצווה עם ברכה "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור", וכל כולה של מצווה זו היא זכר לזמן שבית המקדש היה קיים, כפי שמסביר הרבי בד"ה "כורך", וזה לשון הרבי: "שתקנוהו חכמים (חובת מרור) זכר למקדש". ואם-כן, למה לא קבעו גם לאכול בסוף הסעודה מרור, זכר למרור שהיה נאכל גם הוא על השובע בסוף הסעודה.

זאת ועוד - חכמים שלאחר החורבן תקנו שנקיים חובת מרור בשני אופנים "זכר למקדש", הן באכילת מרור בפני עצמו (לדעת חכמים החולקים על הלל), והן כורך (לקיים מצוות מרור לדעת הלל). למרות שלא נפסקה ההלכה בין הלל לחבריו, התקינו חכמים לקיים את ה"זכר" לשתי הדעות, ואם-כן למה לא התקינו לעשות גם זכר למרור שנאכל על השובע (לכאורה לכל הדעות).

ויש להוסיף עוד, הלא לדעה הראשונה שמביא הרבי, דהאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח - הלא אין קרבן פסח כלל בזמננו, ובכל זאת תקנו חכמים "זכר" (לדעה זו), אם-כן, אפוא, מה הסברא של הדעה השניה, שייגרע מרור שלא יעשה לו "זכר", כי הוא "רק" מדרבנן.



עיונים בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטי, מינסוטה

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, בפסקא הראשונה (עמ' א): "הל' פסח": "הל' פסח. הי' הראשונות שנדפסו משו"ע רבנו הזקן

. . שנכתבו ונגמרו ע"י רבה"ז . . הל' ת"ת (וסדר ברה"נ) - נדפסו ע"י אדה"ז [- הדגשת המעתיק]...". עכלה"ק. ונמצא ששני פעמים קורא לאדמו"ר הזקן "רבנו הזקן" ופעם אחת אדה"ז. ולהעיר: כשמתאר כ"ק אדמו"ר את אדמו"ר הזקן בהתקופה לפני נשיאותו ("עוד "בהיותו יושב בשבת תחכמוני" במעזריטש") ובהתקופה שלאחר נשיאותו ("הדפסת השו"ע" ע"י בניו, שקלאָוו, תקע"ג) קוראו: "רבנו הזקן". וכשמתארו בתקופת נשיאותו קוראו: "אדה"ז".

אלא שלכאורה כ"ה רק בפסקא הראשונה, כי לקמן מצינו שקוראו "שו"ע אדה"ז" וכן בסיפורי מעשיות ("אדמו"ר הזקן הלך למעזריטש בפעם הראשונה"). ולהעיר שפסקא זו נוספה בהוצאה [שלישית] רביעית. ואולי יש להאריך בכ"ז, ואני לא באתי אלא להעיר, ובפרט שעמקו וכו' דברי רבנו.

ב. בפסקא "קדש" [הראשונה] (עמ' ח), כותב וזלה"ק: (משנה פסחים קיד, א) ואנו נוהגין לקדש מעומד הן בשויו"ט הן בפסח...". עכלה"ק. לכאורה יש לעיין למה כותב "ואנו" (עם וא"ו) שלכאורה הרי זה וא"ו המוסיף (כי לפני"ז מביא רק המראה מקום - ולכן אין זה וא"ו החיבור). ואולי י"ל בפשטות, אע"פ שאינו מביא כאן כל השקו"ט עם לעמוד או לישב בעת הקידוש - כי אין כאן מקומו - בא להכריע ולהוסיף באופן ברור מנהגנו: שעומדים. ואח"כ מביא המקורות (בחצ"ע).

כן יש לעיין, מה מכפיל ענין זה (בסוף הפסקא "קדש" השני) ב"מנהג בית הרב" שמביא: "מוזגין הכוס, ואין מדקדקין שימזוג אחר. [ואח"כ איך לאחוז הכוס, וממשיך:] ומקדש מעומד, והכוס מוגבה למעלה משלשה טפחים מעל גבי השולחן - וכ"ז הוא גם בשאר ימות השנה". והרי כבר כתב בפסקא הראשונה ד"קדש": ש"אנו נוהגין לקדש מעומד הן בשויו"ט הן בפסח".

ואולי י"ל בפשטות, שבתחילה בא להגיד בעיקר ההכרעה - שאנו מקדשין מעומד (ולכן כותב שם עם וא"ו - "ואנו" כנ"ל), וכאן (בסוף פסקא "קדש" השני), מתאר בדיוק אחיזת הכוס וכו', ודרך אגב מביא כאן שעומדין, ומסתפק וכותב "וכ"ז הוא גם בשאר ימות השנה" (ואינו כותב כנ"ל "בשויו"ט").

ואולי יש לדייק: שסדר אחיזת הכוס נוהג גם בברכת המזון, ובגלל שהובא כאן אינו מביאו עוד הפעם בברכת המזון, ולזה נתכוון "וכ"ז

הוא גם בשאר ימות השנה" (ולא שויו"ט), כי באחיזת הכוס בברכהמ"ז אף בחול הסדר הוא כזה. ובפסקא "ברך" (עמ' לח) מסתפק רק: "באוחזין הכוס בידו, מוגבה". ואינו כותב סדר האחיזה (הגם שכ"ה בברכהמ"ז כפי שראינו כו"כ פעמים), ואינו מפרש כאן (בברכהמ"ז) למעלה מג' טפחים, כי כבר נתפרש. ומה שכותב וכ"ז (הכולל שמקדשין מעומד) נוהג גם בכל השנה (בעת שמקדשין). ודו"ק.

ג. בפסקא "כשחל יו"ט בשבת אומרים תחלה יום הששי" (עמ' ח), כותב וזלה"ק: "...וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת ברכת הקידוש בכוס (רמ"א סי' רע"א סי'י)...". עכלה"ק. ויש לעיין למה אינו מביא דין זה משו"ע אדה"ז, או עכ"פ לציין לשם שמביא הטעם. ואולי יש לבאר ולדייק, שבשו"ע אדה"ז הלשון הוא: "וכשמתחילין טוב ליתן עיניו בנרות" [ואח"כ מביא הטעם]. וכ"ק אדמו"ר מביא דין זה דוקא מהרמ"א, שכותב: "וכשמתחילין יתן עיניו בנרות" [ולא "טוב ליתן" אלא] הוראה ברורה. וכ"ק אדמו"ר כאן בהגדה מכריע שלפועל כך נוהגין.

וראה זה פלא, בהתחלת המשפט נקט כלשונו של הרמ"א, ובסוף המשפט "בשעת ברכת הקידוש בכוס" - נקט דוקא כלשונו של אדה"ז. דהנה הרמ"א ממשיך: (אחר "יתן עיניו בנרות"): "בשעת קידוש בכוס של ברכה" - ולכאורה לשון ומשפט זה אינו כל כך ברור (דכתוב בלי וא"ו החיבור, ואינו מפרש בשעת הקידוש לאיזה חלק של קידוש מכוון - המשך יום הששי? ברכת הגפן? ברכת הקידוש?). ואדה"ז כותב ברור: "בשעת ברכת הקידוש צריך ליתן עיניו בכוס". ואעפ"כ אינו מביא המראה מקום משו"ע אדה"ז - ואולי מפני: א) הרי זה באותו סימן. ב) והוא עיקר שלכאורה מקור אדה"ז הוא מהרמ"א ולמעלה בקודש, כפשוט.

ד. בפסקא "כי לעולם חסדו" (עמ' מז): "צריך להתזיז כל"ח (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד) דלא לישתמע כלעולם, וגם ס' של חסדו...". ולכאורה יש לעיין למה מביא כ"ק אדמו"ר פסקא זו כאן (אצל הלל הגדול - לאחר ש מביא כל הענינים הנוגעים להלל עד להסעיף האחרון ע"ד יהללוך ה' אלקינו כל מעשיך), ולא במקומו בהלל (הרגיל של יו"ט).

ואולי י"ל הטעם שמביא אותו כאן, מפני שכאן אומרים אותו (כל"ח) כו פעמים רצופות ובהבלעה אחת (ומפסיק ביניהם רק בכמה

תיבות), ולכן צריכים כאן זהירות יתירה, מה-שאיין-כן בהלל אומרים אותו רק ז' פעמים, וכל פעם צריכים לחזור להודו לה' כי טוב און מ'דארף האלטען קאפ באיזה פסוק אוחזים (יאמר, יאמרו [הא'], יאמרו [הב']), ובאם כן כבר נזהרים להתיו כל"ח (ואח"כ אומרים אותו רק פעמיים (בסוף הלל)), [גם במקור - בירושלמי, סתים: "צריך להתיו כי לעולם חסדו", ואינו קאי על איזה פרק בפרט].

ה. בפיסקא: "נשמת כל חי" (עמ' מח): "...א ששמעון בן שטח יסד אותו ורמז שמו למפרע: שוכן עד, מי ידמה, עד הנה, ואלו פינו נשמת (פי' סידור כלבו)...". ולהעיר שע"פ הנוסח שלנו אנו אומרים אלו פינו (בלי וא"ו). ואולי יש לומר, שלפי הנוסח שלנו נרמז בתיבת "וה' הנה לא ינום" - המשפט שלפני אלו פינו. (ואין לומר שלפי הפיסוק בסידור תהלת ה' מתחיל פיסקא חדשה בתיבת "אילו" כי בהגדה אינו כן. ובסידור הנ"ל "מי ידמה" הוא באמצע.



שיחות

מי שטעה ובירך על נטילת ידיים לכרפס

הרב דוד פלדמן
עורך ראשי - ועד הנחות בלה"ק

א. בשיחת אחרון של פסח תשי"ט דובר בענין מי שטעה ובירך "על נטילת ידיים" בנטילה הראשונה (לכרפס) - שיש סברא שצריך להמשיך ולערוך את הסדר ללא שינוי, ולסמוך על דעת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"א) שמברכים על נט"י גם בנטילה ראשונה; אבל, כיון שאדה"ז מחמיר ביותר בנוגע לחשש ברכה לבטלה (כפי שמביא כמה ראיות בדבר), הנה כדי שלא יהי' חשש ברכה לבטלה, יש להחשיב נטילה זו לנט"י לפני הסעודה, ולברך מיד "המוציא" ו"על אכילת מצה", ולאכול הכזיתים דמצה [ואח"כ לאכול הכרפס ולומר ההגדה, ואח"כ מרור וכורך - ע"פ פס"ד אדה"ז בשו"ע סתפ"ג ס"ב, גבי מי שאין לו יין וצריך לקדש על הפת, עיי"ש].

וראיתי בגליון תשעד, מה שהקשה הרא"ה ש' העלער, מהא דכל הנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה אין נטילה זו עולה לו לאכל לחם, אם לא הי' דעתו לכך בשעת נטילה (שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ח סי"ג. סתע"ה ס"ב), וכיון שבנדו"ד נטל ידיו בשביל אכילת הכרפס, כיצד תועיל נטילה זו לאכילת המצה?

ובגליון תשעה החרה אחריו הרשד"ב ש' לוין, בכתבו, ש"היא קושיא עצומה לפום ריהטא והחובה לנסות וליישב", וגם ציין שכבר נרמז לכך ב"אוצר מנהגי חב"ד" (פסח) ע' קמז, ונשאר ב"צ"ע".

וכן הוסיפו להקשות עוד כמה קושיות על הפסק של רבינו הנ"ל (כדלקמן). ועיין גם במה שתירצו בזה הר"ב ש' אבערלאנדער והת' י"י ש' נאדלער.

ב. ויש להתחיל מן הקל אל הכבד - בנוגע לכל שאר הקושיות שתוכנם הוא שלכאורה מוטב לפתור את הבעי' שנוצרה באמירת ברכת ענט"י, בדרכים אחרות, ולא לשנות את הסדר הרגיל.

ועל סדר הקושיות: מה שהקשה הרשדב"ל בשם הרא"ה: (א) הרי יש עצה שלא להסיח דעת משמירת ידיו עד זמן אכילת מצה, ואין צורך לשנות את הסדר? (ב) הרי יש מחלוקת הפוסקים אם דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י, וא"כ למה לא נסמוך בדיעבד על האומרים שחייב בנט"י ובברכה?

הנה: בנוגע לשאלה הב' - הרי מפורש להדיא בהשיחה שאכן זוהי האפשרות הראשונה, לסמוך על דעת הרמב"ם, ואעפ"כ, כיון שרבינו הזקן מחמיר ביותר בנוגע לחשש ברכה לבטלה, ס"ל לרבינו שמוטב שלא לסמוך על כך.

ובנוגע לשאלה הא' - הרי בתחילת השיחה מזכיר רבינו שיש אפשרות לצאת י"ח נט"י לסעודה ע"י נטילה הראשונה אם לא הסיח דעתו, ומסיק שאיתא על זה שאין לעשות כן - כמפורש להדיא בשו"ע אדה"ז סתע"ה ס"ב, ש"לכתחילה אין לעשות כן, כמו שנתבאר בסימן קס"ד", ובב"ח שם: "אין להפסיק בין נטילה להמוציא בשום הפסקה". ואף שבנדו"ד אין זה לכתחילה, כי אם בדיעבד - הרי, יסוד הפס"ד של רבינו הוא גודל החומרא של רבינו הזקן בנוגע לחשש ברכה לבטלה, וא"כ מובן, שכיון שיש לחשוש שיסיח דעתו ואז תהי' הברכה לבטלה, הרי מוטב שלא לסמוך על עצה זו, גם על חשבון שינוי הסדר הרגיל.

ובזה סרו גם הקושיות שהוסיף מדילי' להקשות על פסק רבינו:

א) מדוע לא נזכר שצריך לומר "בשכמל"ו" כבכל מקום שיש ספק ברכה לבטלה - הגע עצמך: כל היסוד והשורש להפס"ד שבדברי רבינו הוא לשלול בתכלית חשש ספק ברכה לבטלה (עי"ז שתעלה הברכה לנט"י לסעודה); ואילו מה שהועיל הוא בהצעת שאלתו הרי זה להיפך ממש - לקבוע שאכן יש כאן חשש ברכה לבטלה, ולכן העצה היחידה היא לומר בשכמל"ו!

ב) ע"פ הפס"ד של רבינו לאכול הכרפס לאחר המצה, יתעורר ספק אם צריך לברך בפה"א, ובע"כ נצטרך להורות לו לשנות גם זאת ולא לברך - אכן, כנים הדברים, אבל, מה הקושי בכך?

וכאמור, נקודת הדברים היא - ההנהגה ע"פ דעת רבינו הזקן שמחמיר ביותר בחשש ברכה לבטלה, שלכן מוטב לשנות את כל הסדר, ומה בכך אם לא יברך בפה"א על אכילת הכרפס באמצע הסעודה, בגלל שספק ברכות להקל?!

עוד הוסיף להקשות על עצם אכילת כרפס אחרי המצה, שלכאורה אין בזה תועלת להתמי' התינוקות. - ודבריו תמוהים, שהרי (נוסף לכך שרבינו מזכיר להדיא בהשיחה שזהו א' החסרונות שבדבר) אכילת כרפס אחרי המצה מצינו להדיא בשו"ע סתפ"ג ס"ב, לענין מי שאין לו יין ומקדש על הפת, ש"אחר שאכל . . מצה . . יקח ירקות ויאכלם בטיבול" (כפי שנזכר גם בהשיחה), וא"כ, כל השקו"ט שבענין זה אינה שייכת להחידוש בפס"ד של רבינו בדין מי שטעה וברך ענט"י בנטילה הראשונה, וכפי שיתבאר הדבר בדין מי שאין לו יין ומקדש על הפת, יתבאר גם בנדו"ד.

ג. ועתה נבוא להקושיא העצומה מהא שנט"י לדבר שטיבולו במשקה לא מהני לאכילת פת (וכיון שנטל ידיו בשביל הכרפס, כיצד מועילה הנטילה בשביל המצה) - שהיא רק לפום ריהטא, אבל כד דייקת שפיר, אין כאן קושיא כלל:

בסקנ"ח (שמציינו בסתע"ה) מבאר רבינו הזקן טעם הדין ש"מי שנטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכול לחם יחזור ויטול ידיו כו" - "לפי שלהאומרים שדבר שטיבולו במשקה אין צריך נט"י כלל בזה"ז ה"ז כאילו נוטל ידיו לנקיות בעלמא (וע"ד מי ש"נטל ידיו שלא לאכול אלא משום נקיות שהיו ידיו מלוכלות)", ולא לשם מצות נטילה, ונט"י צריכה כוונה לשם נטילה המכשרת לאכילה".

כלומר: החסרון בנט"י לדבר שטיכולו במשקה היא לא בגלל שנטילה לירקות אינה מועילה ללחם, אלא בגלל שהנטילה לירקות היא כאילו לנקיות בעלמא, ולא לשם מצות נטילה המכשרת לאכילה.

וא"כ, בנדו"ד שנוטל ידיו לירקות ומברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידים" - הרי בודאי שנטילה זו אינה לנקיות בעלמא, אלא לשם מצות נטילה המכשרת לאכילה, כך, שאין שום סיבה שנטילה זו לא תועיל לאכילת המצה.

ועפ"ז אין צורך בהתירוצים שתירצו שם, שהטעות בברכת ענט"י לנטילה ראשונה, פירושה, ששכח שנוטל ידיו לירקות, אלא חשב שנוטל ידיו לאכילת המצה - שלפענ"ד הרי זה תירוץ דחוק, כי, בפשטות, כאשר ניגשים לנט"י לאחרי הכרזת "ורחץ" וביאורה, לא חושבים אודות אכילת מצה, והטעות היא רק בכך שרגילים לברך אחרי הנטילה, ולא שיש כאן כוונה לאכילת המצה - כיון שהקושיא מעיקרא ליתא.



דברים היוצאים מן הלב - נכנסים דווקא מתוך מס"ג

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'ספר השליחות' (משיחת שבת הגדול תשכ"ז) עמ' 225: "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב ופועלים פעולתו" - הרי זה דווקא כאשר יהודי מדבר מתוך מסירות-נפש, אזי בכוחו לפעול על הזולת. לא כמו אלה שתחלה משלימים הם... את כל עניניהם... אזי הוא הולך לעשות טובה לשני. באופן כזה ודאי שאי אפשר להשפיע. ברם, כאשר הוא רעב וצמא... ובכל זאת הוא מנתק את עצמו במסירות נפש... אזי יוכל להשפיע. עכת"ד ועיין שם.

ולכאורה יש להציע, בדרך-אפשר על-כל-פנים, מעין מקור: בגמ' תענית כד, ב: "רב פפא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, חלש ליביה, שרף פינכא דדיסא ובעי רחמי ולא אתא מיטרא. אמר ליה רב נחמן, בר אושפזתי: אי שריף מר פינכא אחריתי דדייסא אתי מיטרא (וברש"י שם: "...ולחוכא קאמר ליה הכי משום דטעים ברישא והדר בעא רחמי"). [ומסיימת הגמ' -] איכסיף, וחלש דעתיה, ואתא מיטרא".

ועל פי זה יש לפרש גם סמיכות מעשה זה להמשך הגמרא שם, שמביאה כמה משבחו של רבי חנינא בן דוסא, אבל השבח הראשון הוא שבכחו היה להפסיק גשמים ולהוריד גשמים - ובסיום אותו שבח מובא ש"כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מע"ש לע"ש". כלומר: דוקא ע"י החסרת צרכי עצמו [כסגנון החסידות בכיו"ב - "ונפקדת" -] היה בכחו להביא ברכה ושפע לעולם - [כי יפקד מושבך]. (ובאמת הרי מפורש ברפ"ב דמס' תענית (טו), א): עמדו בתפלה מורידין לפני התיבה זקן ורגיל ויש לו בנים וביתו ריקם (ורש"י בד"ה "וביתו ריקם": משמע שהוא עני ואין לו מחיה בביתו)). ואולי קשור זה בכלל ל"זבחי אלקים רוח נשברה וגו'".

והנה כל המקורות שצויינו כאן שייכים לפעולת אדם כדי לקבל מן שמיא וכו', אבל פשוט שכ"ה גם אצל בו"ד, שכל זמן שאדם בא מתוך שובע ודישון עצמי כו', הרי אין זה "יוצאים מן הלב" וממילא לא שייך שיכנסו אל הלב ויפעלו פעולתם כו'.



אגרות קודש

עמידה בקריאת-שמע

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

באג"ק כרך כד (עמ' קיט), משיב הרבי לחסיד חב"ד (כמשמעות לשון הרבי "שהיה יכול לפנות לרבני חב"ד ולראשי ישיבות חב"ד באה"ק ת"ו עצמה", ובסוף המכתב: "שאינו מסתפק בלימוד והתמדה בנגלה וחסידות כפי שהוא רגיל... בטח שומר על שלושת השיעורים דחת"ת") על שאלותיו בקשר למנהגי חב"ד, ואחת התשובות היא: "בנוגע לעמידה בקריאת שמע - חילוקי מנהגים יש כאן, ויברר אצל רב מורה הוראה בעדתו".

ב"ים של שלמה" סוף ב"ק, ברשימת החילוקים שבין א"י ובבל, כתב שבני א"י עומדים בק"ש ובני בבל יושבים (ב'כף החיים' הביא זאת מס' הקנה', ודחאו).

והנה כותרת סי' סג (בשו"ע הב"י ובשו"ע רבינו) היא: "לישב בשעת ק"ש...", למרות שבפנים אינם מעדיפים ישיבה דווקא (אם אינו באופן שעושה כבית-שמאי). וב'כף החיים' שם ס"ק א-ו כתב, שהן ע"פ נגלה ('הגהות מיימוניות', 'כסף משנה', 'פרישה', 'דרכי משה', פר"ח, א"ר וכו' - נסמנו בשו"ע הקצר ח"א פכ"ט הע' 8), והן ע"פ סוד ('שער הכוונות' דרוש ו, ומובא הרבה בחסידות, ראה 'ס' הליקוטים צמח צדק' ערך ק"ש עמ' רמג, המשך תער"ב ח"ב עמ' תשג-תשד ועוד), צ"ל ק"ש מיושב.

ואף שבשו"ת 'גינת ורדים הספרדי' (חיו"ד כלל ג סי' ו, הובא בהגהות מהרש"ם כאן) כ' בפשיטות דבק"ש שחרית יש הידור מצוה לעמוד, וכן בס' 'לקט הקמח החדש' (סי' סג ס"ק ו) מביא שהיו יחידים שעמדו בפרשה ראשונה דק"ש (עוד מברכת אהבה רבה), לא ידוע על שום עדה שנהגה כך. ובפרט שנראה שהתשובה היא לחסיד חב"ד. וצריך ביאור: מה כוונת הרבי "ויברר אצל רב מורה הוראה בעדתו"?



מהי שליחות האדם בעולם?

הרב חיים דלפין
ברוקלין, ניו יורק

ידועה השאלה שכל איש אשר מח לו בקדקדו שואל, איך ומה היא שליחותו בעוה"ז? ובודאי רק רבי וצדיק יודע התירוץ לזה, אבל אנו עם שכלנו הדל לא יודעים, ורק בדרך אפשר יכולים למצוא בתורה הדרך לתרץ השאלה. ומובן שדוקא "רבי" יכול להגיד בוודאות האמת היא או לא.

כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ה עמ' לט, כותב לאדם שטען שאין לו שלום בית, שעל פי מה שכתוב ב'כתבי אריז"ל' ו'קונט' העבודה' (מאדמו"ר נ"ע) ספ"ו: דוקא בהענינים בחיי האדם שיש לו נסיונות הכי תקיפים, מתבטא שזו המצוה פרטית השייכת לנפשו הפרטית, ועליו לבררה ולא לומר שאין זה בשבילו, ואדרבה... וכ"ק אדמו"ר מייעץ לאדם הכותב, שדוקא מצד הבעיות שלו בענין שלום בית הוא צריך להשתדל בעוד יותר כוחות ע"ז, היות שהבעיות הם סימן שהם שייכות לנשמתו וכו'.

והנה כ"ק אדמו"ר לא מציין לשום מראה מקום בכתבי אריז"ל, וכמו"כ אדמו"ר נ"ע בקונ' העבודה לא מציין למראה מקום פרטי, וז"ל אדמו"ר נ"ע בקונ' עבודה ספ"ו ע' 43: העולה מכל הנ"ל דתכלית

העבודה היא בהתכוננות בדרך פרט, שעי"ז מתעורר בדת האהבה בלב, ועי"ז נעשה בירור וזיכוך הנה"ב. . הענין הוא דהנה כל או"א יש לו מצוה פרטית מהמצות הטבעיות שעליו לברר ולזכך אותה, כי נודע דנשמות דעכשיו אינם נשמות חדשות...

ובעמוד 44 בקטע המתחיל "וכנראה בחוש בטבע בנ"א": "... (ובעבודתו צריך לידע המצוה הפרטית שמגיע לחלקו לתקן, היינו איזה מצוה שהיא בו בתוקף יותר, ויתן כל כחותיו בעבודתו על המצוה הזו הפרטית כנודע)". דאדמו"ר נ"ע כותב שני פעמים כנודע, בלי ציון פרטי.

ואולי י"ל, שעפ"י דברי אריז"ל בשער הגלגולים הקדמה ג עמ' יז יובן, וז"ל: "ונמצא, כי בעת שנולד האדם בגלגול, כל הנפש בכללות חלקיה מתגלגלים שם, אבל עיקר ההתגלגלות איננו אלא לאותו החלק הפרטי המתייחס אל הגוף ההוא הבא לתקן ממה שפגם בגוף הקודם, ובו תלוי השכר והעונש".

אבל ביחד עם זה שהאריז"ל כותב מעין מה שאדמו"ר נ"ע כותב, יש לחלק בפרט א'. האריז"ל אומר שם בהמשך דבריו, שדוקא הזכויות של האדם מצטרפים לחלק הנשמה שנתגלגלה, דאם גם העבירות מצטרפים אזי א"א לנשמת אדם הצריכה תיקון לקבל תיקונה, היות שכל פעם שבאה לגוף אחר ע"י גלגול, מקבלת עוד עבירות, ואין לדבר סוף! ובמילא אע"פ שחלק הנשמה שלא צריכה תיקון באה ביחד עם חלק הנשמה שצריכה תיקון, אבל זהו דוקא לזכויות.

אבל אדמו"ר נ"ע אומר בהמשך דבריו, דודאי בציור קומה דהנה"ב יש את כל הפרטים אפילו אלו שכבר נתבררו: "ואם לא יהי עובד בפעם הזה יתגברו ויתעבו ביותר, והיינו שמקלקל ח"ו גם מה שתיקן מכבר..." דנראה מלשונו ומתוכן דבריו שאעפ"י שכבר תיקן המדה, היות שיש לו בחירה חפשית (- תוכן דברי כ"ק אדמו"ר באג"ק הנ"ל) במילא צריך להיות בחירה אפילו בדברים שכבר בירר מקודם, בגלגול הקודם, דבאם לאו, אזי בפרט א' אין בחירה, וזה סתירה להנהגת הקב"ה שבכל פרט ופרט בחיי האדם כולל ענינים שאין לו נסיונות בהם, אעפ"כ יהיה בהם בחירה. והיינו שבחירה ונסיונות הם שני דברים נבדלים. ובאתי רק להעיר, ורואים שכ"ק אדמו"ר באג"ק הנ"ל כולל שני הענינים ביחד, ואולי י"ל עפ"י מה שכתבתי. וד"ל.



בבל ו' שעות קודם לא"י

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש ח"ג ע' קיח הובאו דברי הגמרא בראש השנה (כ, ב), שהמולד נראה בבבל שש שעות לפני ארץ ישראל, ולפי זה מבאר הרבי את ענין הבדלי השעות בין מקומות שונים בעולם. וכותב שם אשר "כאשר בירושלים הוא רגע חצות היום דיום א' למשל, היינו שהחמה עומדת בראש כל אדם, הרי בקצה בכל הנמצאת למזרח הוא כבר שש שעות אחר חצות יום א', וממזרח קצה סיביר שהיא ממזרח לבבל כמרחק בבל מירושלים הוא חצות ליל שני".

ולכאורה הדברים הללו דורשים ביאור, דהרי בפשטות בבל היא רק שעה אחת בלבד קודם לירושלים, ומזרח של בבל היא פרס ומדי, וגם שם אין הבדל של שש שעות. האם הכוונה היא ש"בבל" נמשך רחוק עד מרכז סין ששם יש הבדל של שש שעות מירושלים? וכבר הקשו בכמה ספרים מהי משמעות דברי הגמרא שם, ובהגהות בן ארי' למס' ר"ה (שנדפסו בש"ס וילנא) כתב ליישב משמעות דברי הגמרא באופן אחר (שבבל הוא רק שעה קודם לירושלים, אבל כשנראה המולד בא"י מעט קודם לחצות היום, הוא בבבל אחרי חצות). ואבקש מקוראי הגליון לציין כיצד לפרש דברי הגמרא לפי מ"ש רבינו באגרות שם.



מרדכי דוד אסתר?

הנ"ל

בגליון כפר חב"ד מס' 1037 נדפס מענה כ"ק אדמו"ר בכתי"ק: "מרדכי לא הי' דוד אסתר (אסתר ב, וא"ו)". וכוונתו למפורש במגילה שם "אסתר בת דודו", וכן הוא להלן (ב, טו): "בת אביחיל דוד מרדכי". אך העירני ח"א, דמפורש בתרגום למגילה, הן תרגום ראשון והן תרגום שני, שמרדכי הי' אחיו של אביחיל, שתרגם "בת דודו", "ברת אחבוי" [ואכן יש גורסין "ברת אח אחבוי"].

ואולי אפשר לומר ש"אחבוי" בתרגום שם הוא במוכן "קרוב", כמו "כי אחי אבי' הוא", "כי אנשים אחים אנחנו" (רש"י ויצא כט, יב). ויש לעיין בזה עוד.



נגלה

חמץ שאינו ידוע

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

מבואר במתניתין (פסחים י, ב): דלרבי יהודה אין בודקין את החמץ אחר זמן איסור אכילתו. ומפורש בגמ' (שם) שהוא משום: "גזירה דילמא אתי למיכל מיניה". ומוכיח מזה המהרש"ל, דע"כ מתניתין איירי כשביטלו, "דאי לא ביטלו, וכי משום גזירה דשמא יאכלנו יהא עובר בב"י וב"י...". אמנם המהרש"א חולק ע"ז ומפרש דמתני' איירי בלא ביטלו, ומ"מ אינו עובר עליו בב"י, דכל הטעם להבדיקה הוא בכדי שלא ימצא בפסח גלוסקא וכו'.

ומבואר במפרשים (ראה פנ"י, 'ראש יוסף' ועוד), דפליגי ב"מחלוקת הקדמונים" בדין חמץ שאינו ידוע, דלמהרש"א אין עוברים מדאו' על חמץ כזה, ולכן אין חיוב בדיקה מדאו', משא"כ למהרש"ל כן עוברים עליו, וע"כ יש חיוב בדיקה מדאו' (היכא דלא ביטל).

והנה בהסוגיא דהמפרש ויוצא בשיירא (לעיל ו, א), מבואר דעת רבא, שאם דעתו לחזור בתוה"פ אז צריך לבדוק בכל אופן קודם יציאתו. ומפרש רש"י הטעם לזה: "דכי הדר ביה בימי הפסח . . . וכשראהו עובר עליה". ומבאר שם המהרש"ל - דלכאו' מדוע עובר על החמץ רק "כשראהו" ולא לפני כן - "דמיירי בספק, שלא ידע בודאי שיש לו חמץ בביתו. וכן איתא בירושלמי. ומש"ה אינו עובר אלא משעת הידיעה...". ולכאו' צ"ע איך זה מתאים עם שיטתו הנ"ל דעוברים מדאו' גם על חמץ שאינו ידוע?

והביאור בזה נראה פשוט, דתרי גווני חמץ שאינו ידוע איכא: (א) חמץ שאינו ידוע מחמת שעוד לא בדק הבית ולכן לא מצאו. (ב) חמץ כזה שאין לו שום סיבה לחשוב שנמצא בבית זה. וזהו ההבדל בין ב' מקרים הנ"ל; דבמתניתין (י, ב) מדובר בבית רגיל שבפשטות יש בו חמץ, אלא שא"י להאדם מחמת זה שלא בדק הבית, ובחמץ זה ס"ל למהרש"ל שהחיוב בדיקה וכו' הוה מדאו'. ובדין המפרש וכו' מדובר - לפי המהרש"ל - בחמץ שא"י מחמת שאין סיבה לחשוב וכו', ובזה ס"ל למהרש"ל דאכן אין עוברים עליו בב"י מדאו'.

ואכן כך מפורש בשו"ע אדה"ז (סי' תלו ס"ו) בביאור דברי הירושלמי (דזהו שיטת המהרש"ל כמוזכר בדבריו הנ"ל): דהדין דהמפרש וכו' נאמר "באותן חדרים . . שאין רגילות להשתמש בהן בחמץ בתדירות וא"צ לבודקן כלל מה"ת....".

ויוצא מהנ"ל דיש פלוג' בדין חמץ שא"י: דעת המהרש"א דאין עוברים על חמץ שא"י גם במקרה של בית רגיל שהשתמשו בו בחמץ, ודעת מהרש"ל שכן עוברים על חמץ שא"י כגון זה, ורק שאין עוברים על חמץ שא"י מחמת שלא השתמשו במקום זה בחמץ בתדירות וכו' (וכן נקטינן להלכה, ראה שו"ע אדה"ז סי' תלג ס"ב-י"ג). וצ"ב מהו יסוד ב' שיטות אלו בדין חמץ שא"י?

ב. והנראה בזה, דהנה ידועים דברי התוס' (לקמן כא, א ד"ה "ואיי") דהא דאין עוברים על חמץ שא"י הוה משום "דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא, ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא". אמנם הר"ן בריש מכילתין הכריח באו"א דין זה שאין עוברים על חמץ שא"י, ותוכן דבריו הוא, דהיות שרואים שאחר שהאדם בדק אז אינו עובר כבר על חמץ שאולי נשאר ברשותו (כמו שמכריח שם בהמשך דבריו), רואים מזה שהתורה לא חייבה רק על חמץ שידוע לו, משא"כ זה שא"י הר"ז כמו החמץ שנשאר אחר הבדיקה, שכבר א"י להאדם, ולכן אינו עובר עליו.

ונראה, דב' אופנים אלו בהסברת הדין דאין עוברים על חמץ שא"י חלוקים ביסודם: דלהטעם של התוס' נמצא דמעצם האיסור ד"בל ימצא" נתמעט חמץ שא"י, והיינו שהאיסור דחמץ בפסח נאמר מלכתחילה רק על חמץ ידוע. משא"כ לפי הטעם של הר"ן, הרי מצד עיקר האיסור דב"י וב"י אין הבדל בין חמץ ידוע לא"י, אלא דהיות שיש הגבלה באיסור זה - שחל על האדם רק עד כמה שהוא יכול לעשות למנוע האיסור (היינו שבדיקה מועלת כנ"ל), לכן הרי חמץ שא"י להאדם אינו עובר עליו, הואיל והוא אינו צריך לחשוב שיש לו שם איזה חמץ, וא"כ הרי חמץ שיש שם הוה לגביה כמו אחר הבדיקה כבר.

[ומזה יצא לנו ביאור בשיטה שלישית בהענין; והוא פשוט דעת הרא"ש והטור: דעוברים על חמץ שא"י אפי' אחר הבדיקה, (ראה שו"ע אדה"ז סי' תלג קו"א סק"ג בתחילתו). דלפי הנ"ל מבואר שיטתם: דמחזר גיסא לא ס"ל כהתוס' בהלימוד מהפ' ד"לא ימצא", ומאיך גיסא לא ס"ל כהר"ן דבדק"ח הוא דין דאו'. וא"כ לשיטתם אין

מקור להפטור בחמץ שא"י לא מטעם זה ולא מטעם זה, ומוכן א"כ מדוע חייבים עליו].

ונראה ברור דזהו פלוג' המהרש"א ומהרש"ל כאן: דהמהרש"א אזיל בשיטת התוס' - דחמץ שא"י נתמעט מעיקר האיסור דב"י, ושוב פטור עליו בכל מקרה, גם אם האדם ידע שמאוד אפשרי שיש לו חמץ בבית. משא"כ המהרש"ל אזיל בשיטת הר"ן דהפטור דחמץ שא"י הוא רק מחמת שעל האדם כבר אין חיוב לחשוב שאולי נשאר חמץ בביתו. ומבואר בפשטות ההבדל לשיטתו בין הדין דהמפרש ויוצא בשיירא, למתניתין כאן כמשנ"ת.

ג. וע"פ הדברים האלה, אולי יש להוסיף ולומר 'דבר חידוש', והוא, דע"פ הר"ן, אחר שחכמים תיקנו שעל האדם לבדוק גם במקומות כאלו שלא השתמש בהן בחמץ בתדירות (אף שמדאו' א"צ לבדוק במקומות כאלו), הרי אם האדם לא בדק במקום כזה, ואח"כ מצא שם חמץ בתוה"פ, כן עבר עליו למפרע, אע"פ שלא ידע מחמץ זו עד מציאתו.

ביאור הדברים: היות שלדעת הר"ן הרי כל הטעם לפטור חמץ שא"י הוה מחמת זה שהאדם לא הי' צריך לחשוב (ולחשוש) דלמא יש במקום זה חמץ, הרי אחר שהחכמים אמרו שכן צריכים לחשוש במקומות כאלו, אז אפשר שגם מדאו' כבר אין סיבה לפוטרו (ולדוגמא באם אדם עומד לצידו ואומר לו שאולי כן יש חמץ במקום מסויים, דלכאו' הרי גם מדאו' צריך לבדוק שם), היות ונתוודע לו שאולי כן נמצא שם חמץ! [וע"ד הידוע בענין קנינים מדרבנן שמהני לדאו'. ואכ"מ].

ואם כנים הדברים, אז מתורצת שאלת רי"מ וואלבערג שי' בגליון העבר. דהנה הוא הסתפק בשאלה זו גופא - האם עוברים מדאו' על חמץ שא"י שנמצא במקום כזה שלא הי' חיוב מדאו' לבדוק שם, או לא? והביא שמדברי אדה"ז בקו"א (הנ"ל) יש משמעויות הפוכות, דממקצת דבריו משמע, שהחיוב בדיקה מדאו' אהא דעוברים על חמץ שא"י תלויין זב"ז, ולפי הנחה זו אז בפשטות לא עוברים על חמץ שא"י במקום כזה. ולאידך, הרי ממקצת דבריו (באותו קו"א) משמע, שכן עוברים על חמץ שא"י במקומות כאלו, ונשאר בצ"ע (עיי"ש להאריכות בהראיות וכו').

אמנם ע"פ דברינו מבוארים דברי אדה"ז בטוב טעם: דמחד גיסא הרי הדינים תלויים זב"ז, וכמפורש בר"ן דבמקום שאין חיוב בדיקה

אז אין עוברים שם על חמץ שא"י. ברם לאידך גיסא, הרי אחר שכבר תיקנו חכמים שכן צריכים לחשוש לחמץ גם במקומות כאלו, אז אולי כבר התבטל הטעם לפטור - על חמץ שיש שם - גם מדאו' וכמשנ"ת.



ספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת חלק יו"ד (סי' עא) דן בספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא - האם הוא מה"ת, או דמה"ת הוא לקולא ורק מדרבנן אזלינן לחומרא. ומביא רא"י דאזלינן לחומרא מה"ת מדין קבוע, וז"ל: "עוד נ"ל רא"י גדולה דספק דאורייתא אסור מה"ת מדין קבוע, דהיינו ט' חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה וא' מוכר בשר נבילה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור בפ"ק דפסחים (ד"ט ע"ב). ופרש"י שאין הולכין בו אחר הרוב, אלא נדון כמחצה על מחצה ומדאורייתא הוא, כדפירש"י שם ד"ה ולקח מאחת מהן, ובתוס' שם סד"ה היינו תשע חנויות. והשתא ק"ו, מה הכא דהוי רוב גמור שמן השחוטה הוא, כיון שתשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה כו', אפ"ה כיון דקבוע הוא נחשב כמחצה על מחצה ואסור מן התורה, כ"ש וק"ו כשיש ספק שקול ממש אם הוא בשר שחוטה או בשר נבילה, דאסור מה"ת מחמת הספק וכו'". עכ"ל. ועיי"ש דשקו"ט בזה.

ולכאורה כוונת הרא"י דקבוע מה"ת מרש"י, היא מהא דהוי דרשה מפסוק דנפק"ל מן וארב לו וקם עליו, ומתוד"ה ט' חנויות בסופו שמחלק בין דין קבוע דאורייתא ובין דין קבוע מדרבנן [הא דזבחים], וחזינן דדין קבוע דתשע חנויות הוא מה"ת.

אמנם לכאורה צ"ב בעצם הרא"י דדן ק"ו מקבוע לשאר ספק השקול, דלכאורה הדין תורה הוא רק דקבוע הוא כמע"מ, אבל האיסור גופא י"ל דהוה רק מדרבנן, והיינו דמה"ת מקילין בכל הספיקות, ורק מדרבנן אזלינן לחומרא, והלימוד בקבוע הוא רק דיש לו דין ספק השקול כשאר ספיקות דמה"ת לקולא ומדרבנן לחומרא. ועכצ"ל דההכרח דמה"ת לחומרא הוא מזה גופא דיש לקבוע דין ספק השקול, דמה אהני לן דהוה ספק השקול, דהרי בלי זה היינו הולכין לקולא מחמת הרוב, ועתה דהוה ספק השקול ג"כ אזלינן לקולא מה"ת, וע"כ דמה"ת אזלינן לחומרא. אבל עדיין צ"ב, מה ה"כ"ש וק"ו בזה, דכנ"ל

חידוש התורה בדין קבוע דהוה כמע"מ ואין מתחשבין בהרוב, אבל החומרא הוא מדין הכללי דבכל הספיקות אזלינן לחומרא מה"ת, ומהיכא תיתי דקבוע עצמו הוא המקור להדין דבספק אזלינן לחומרא מה"ת, ומה ה"כ"ש וק"ו".

ולכאורה מחידושי הר"ן בפסחים שם, מוכח דאין להכריע כלום מדין קבוע, דפליג על התוס' בהסוגיא שם דמדמינן ט' צבורין דמצה וכו' לדין קבוע דט' חנויות, שהתוס' פירשו דאיירי באיסור אכילה, והר"ן פליג דבכל הסוגיא איירי בבדיקת חמץ דרבנן. ולכן מפרש דאלעיל קאי, דבחזינא דשקל חולדה או עכבר צריך בדיקה עוה"פ, ונחתי למידק בכל הני גווני אי מקרי חזינא או לא. ובט' ציבורין באופן דקבוע, חייב לבדוק, מכיון שהספק נולד במהות הככר - מהו? ולא רק בנוגע לבדק"ח דרבנן, ולכן הוה ספיקא דאורייתא לגבי אכילת הככר, ונפסק לחומרא, ונמצא דודאי איסור נכנס לבית, ולכן חל עליו חיוב בדיקה [ויש לבאר זה עפ"י החקירה הידועה בספיקא דאורייתא לחומרא, האם החומרא היא דחיישינן לצד האיסור, או דילמא שחל עליו דין ודאי איסור. ואכמ"ל].

ובתו"ד כתב וז"ל: "ובין שתאמר דמאי דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא הוי מדאורייתא או מדרבנן, מ"מ הרי נאסר לחם זה מדרבנן בודאי קודם כניסתו לבית, וכבר כתבנו למעלה [דף ב, א] דאפילו חמץ נוקשה דלא מיתסר אלא מדרבנן - צריכה בדיקה, ועוד שהדברים מראין: דמאי דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, מדאורייתא היא, והכי מוכח בפ"ק דקידושין, אלא שאין כאן מקום להאריך". עכ"ל. הרי מפורש בדבריו, דאין נפק"מ אם מחמירין מה"ת או מדרבנן בדין קבוע, וע"כ דכל דין קבוע מה"ת הוא, רק דיש לו דין ספק השקול, והחומרא יכולה להיות מדרבנן.

ודוחק לומר דכוונתו דבקבוע דאורייתא - מה"ת לחומרא, ובקבוע מדרבנן - מדרבנן לחומרא, דהרי קאי בפ"י הגמ' דמיירי בקבוע דאורייתא*. וכן אין לומר דזהו הכוונה במש"כ "ועוד שהדברים מראין וכו' מדאורייתא" כראיית הצ"צ, דאם נלמוד דין קבוע כנ"ל בהצ"צ דהד"ת הוא זה גופא דצריכין להחמיר, א"כ הוה הכרח גמור כנ"ל

(* ראה ר"ן חולין צה, א (בד"ה "ובנמצא"), דס"ל דכאן בסוגיין ה"ז קבוע מדרבנן. ובנוגע לשיטת רש"י בספיקא דאורייתא, ראה לקו"ש ח"ז פ' שמיני ב אות ז. המערכת.

בהצ"צ, ולמה ממרחק יביא לחמו דדוקא בקידושין מוכח דמה"ת לחומרא, והכא רק מראין הדברים.

ובאמת בדברי הר"ן עצמם [דמשמע כנ"ל דלמד בדין קבוע דהד"ת הוא דהוה ספק שקול] צ"ב כוונתו, דיכול להיות דמה"ת לקולא ורק מדרבנן לחומרא, הא א"כ מאי אהני לן דין קבוע, אם גם אז מה"ת לקולא, וכנ"ל, וצ"ע בכ"ז.



"לאחר המועד" לרש"י עד שתחשך או בתוך הפסח?

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

איתא במשנה (י, א): "ר"י אומר: בודקין אור י"ד, ובי"ד שחרית, ובשעת הביעור. וחכמים אומרים: לא בדק אור י"ד - יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד - יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד - יבדוק לאחר המועד וכו'". ופרש"י ד"ה "לאחר המועד": "משש שעות ולמעלה, עד שתחשך"¹.

ולכאורה צ"ב בדברי רש"י: (א) הטעם להא דמבאר רש"י דברי חכמים² דלאחר המועד הוא "משש שעות ולמעלה, עד שתחשך", והיינו דפי' מועד הוא מועד הביעור [ודלא כשיטת התוס' - דלאחר המועד הוא אחר יו"ט³] - מבואר בתוס' ד"ה "ואם לא בדק", דלרש"י

(1) הפי' של מועד כאן - אינו יו"ט, אלא מועד הביעור, כמ"ש בד"ה "בתוך המועד" - "בשעה שיטת שהוא מועד הביעור". וראה הר"ן ד"ה "ובודקין אור" וכו'.

(2) לכאורה דורש ביאור לדברי ר"י, דהרי לשיטתו יוצא דמצד חשש - דשמא יבוא לאכול (החמץ כשמוצאו בבדיקתו), אין בודקין. והרי לכאורה כשאינו בודק יש חשש שמא ימצאהו בפסח, וא' יעבור עליו בב"י; (ב) גם יש לחשוש שמא כשימצאהו יבוא לאכלו, וא"כ מה ראה ר"י לחלק, ולתקן דמצד החשש שיבוא לאכלו אין בודקין, והרי ישנו חשש נוסף שמא ימצאהו ויעבור בב"י?!

וי"ל בד"א, דבין ב' חששות אלו יש חילוק גדול: דהחשש דשמא ימצאהו ויעבור בב"י, מחייב פעולה חיובית "קום ועשה". משא"כ החשש השני דשמא יבוא לאכלו המחייב לא לבדוק, דהיינו ע"ד "שב ואל תעשה", ולכן בחר ר"י לבטל את חיוב הבדיקה היינו "שב ואל תעשה".

(3) לכאורה לשיטת רש"י בחכמים צ"ע, מדוע שינו החכמים ולא השתמשו בהלשון שהשתמש בו ר"י - "בשעת הביעור", ובפרט דלכאורה פי' הפשוט דמועד אינו "מועד ביעור" אלא יו"ט (כפי' התוס')? ועיין בהר"ן ד"ה "ובודקין וכו'".

הטעם לבדיקה הוא בכדי שלא יעבור בב"י, כמ"ש בתחילת המס', ולזאת לאחר המועד כשאין איסור של ב"י, פשוט הוא דאין צורך לבדוק, דהרי מה יועיל בבדיקתו, ולאיזה צורך נחייב אותו לבדוק, הרי איננו עובר בב"י לאחר הפסח. ולזאת ביאר רש"י לאחר המועד באו"א, והיינו משש עד שתחשך.

וידועה השאלה⁴ על רש"י, למה ביאר דלאחר המועד הוא משש שעות עד שתחשך, הרי לכאורה מצד ביאור הנ"ל ברש"י שבדקין מצד ב"י, למה שלא יבדוק גם בתוך הפסח, היינו משש שעות עד לאחר הפסח! דהרי עוברים על ב"י בתוך הפסח ג"כ, ולזאת נחייב אותו לבדוק גם אז, בכדי שלא יעבור על ב"י?

(ב) דברי רש"י הנ"ל סותרים את דבריו במס' מנחות (סז, ב) ד"ה "ובשעת הביעור", דמבאר שם וז"ל: "ורבנן פליגי עליה דאמרי לא בדק בתוך המועד. . יבדוק לאחר המועד בתוך הפסח עצמו...". הרי לכאורה דברי רש"י בפסחים סותרים דבריו במנחות⁵?

והנה כתב המהרש"א בד"ה "בפרש"י בד"ה לאחר המועד" וז"ל: "נראה שדקדק לפ' (דלאחר המועד פירושו משעה ששית עד שתחשך, ולא בתוך הפסח) לפי שיטתו דהבדיקה היא כדי שלא יעבור בב"י, וכל המשניות דקתני בהו דין בדיקה, היינו בלא ביטול. ומשו"ה ביו"ט גופי' למה יבדוק משום ב"י, דמה תיקן בבדיקה שע"י בדיקה נמי יראה וא"א לו לבטל אז, אבל משש שעות ולמעלה עד שתחשך בודק, דאם ימצא אז, אכתי אינו עובר בב"י, וכדי שלא יעבור ביו"ט אם ימצא אז וכו'". עכ"ל. הנה לפי דברי המהרש"א מסתלקת קושיא א', דהרי הטעם להא דביאר רש"י עד שתחשך ולא עד לאחר הפסח, הוא לפי שלרש"י עוברים על ב"י רק כשמוצאים החמץ [היינו רק כשהחמץ נהי' ידוע, ולפני כן אין עוברים עליו, ויש להביא רא"י לדבריו מרש"י (ו, א) ד"ה "אפי' מר"ה" וכו': "וכשרואהו עובר עלי-ה", היינו בב"י, והיינו כפי' המהרש"א ברש"י, שהלאו דב"י עוברים רק כשמוצאים את

(4) עיין בר"ן, מהרש"א, מהרש"ל ועוד.

(5) ובאמת צריך ביאור בדברי התוס', דהרי תוס' ביאר הא דמפ' רש"י לאחר המועד משעה שישית, דתלוי בשיטתו דבודקין שלא יעבור בב"י וכו', ולמה ביאר כן דוקא בנוגע לדברי רש"י בלאחר המועד, ולא ביאר תוס' בנוגע להא דרש"י מבאר בתוך המועד באו"א? ועיין בהערה 9 להביאור.

החמץ⁶!]. אבל לפני כן אינו עובר עליו, ובמילא למה שיבדוק בתוך הפסח, הרי כשלא יבדוק לא יעבור, וכשיבדוק וימצא מיד יעבור בב"י!

אבל לפי ביאור הנ"ל מהמהרש"א מתחזקת שאלה ב', דהרי רש"י במנחות ביאר דברי חכמים "יבדוק לאחר המועד בתוך הפסח עצמו", ולכאורה [בנוסף להא דצ"ע למה ביאר באו"א במנחות מבפסחים], הרי מהו ההסבר שם (במנחות) שיבדוק בתוך הפסח, הרי כנ"ל (מהרש"א) כשיבדוק בטח ימצא ויעבור בב"י! ויותר טוב שלא יבדוק דאז ישנו ספק לבד דימצא?

וי"ל הביאור בזה מדברי המהרש"א עצמו, ובלשונו: "וכל המשניות דקתני בהו דין בדיקה, היינו בלא ביטול, ומשו"ה ביו"ט גופי' למה יבדוק משום ב"י, דמה תיקן בדיקה, שע"י בדיקה נמי יראה וא"א לו לבטל אז וכו'". הרי שיסוד פרש"י שלאחר המועד פירושו עד שתחשך הוא, שהמשניות (לרש"י) "דקתני בהו דין בדיקה, היינו בלא ביטול, ומשו"ה ביו"ט גופי' למה יבדוק וכו'!" והיינו כנ"ל היסוד לדברי רש"י כאן (בפסחים) הוא, מזה שלומד שאר המשניות כשלא ביטל, ולזאת לומד במשנה זו ג"כ כשלא ביטל, ומשום הכי ביו"ט גופי' למה יבדוק [ואדרבה יותר טוב שלא יבדוק!] דהרי לא ביטל, וכשיבדוק יעבור בב"י.

אמנם בגמ' מנחות רש"י לא בא לבאר המשנה⁸ [היינו בתור המשך ממשניות דלעיל, דאז צריך הוא לבאר בלי ביטול], אלא בא לבאר

6 ואי"ז סותר לרש"י (ו, ב) ד"ה "ודעתו עליה": "חשובה היא בעיניו, וחס עלי' לשורפה ומשהה אפי' רגע א', ונמצא עובר עלי' ב"י וב"י וכו'". עכ"ל. שמשם משמע דבכדי לעבור בב"י צ"ל "חשובה בעיניו חס עלי' לשורפה ומשהה וכו'", ואינו מתאים לפי רש"י הנ"ל "כשרואהו", דהיינו מיד כשרואה (לפני שמחשיבה וחס וכו') עובר בב"י! ד"ל דרש"י סובר כהר"ן, דלאחר בדיקה אינו עובר על חמץ שאינו ידוע, דפעולת הבדיקה מצוה מדאורייתא היא, ולזאת פועלת דכשעשה המצוה אינו עובר על החמץ שאינו ידוע. ולזאת י"ל שבדף ו, ב דמפ' דצ"ל הפעולות דחשובה וכו', המדובר הוא לאחר הבדיקה, ובמילא אינו עובר על חמץ שאינו ידוע מיד כשרואהו, ויעבור דוקא עם פעולה של חשובה וחס וכו' מלשורפה. משא"כ בדף ו, א המדובר הוא לפני הבדיקה, כשאכן עובר בב"י מיד כשרואהו! ודו"ק.

7 משא"כ לתוס' דלומד המשנה לאחר הביטול, ודוקא לכן קשה לי' למה בודקין וכו', ועיין דברי הר"ן בתחילת המסכת בדברי רש"י.

8 אף שביאור רש"י במנחות הוא באותו משנה, ואיך שייך לפי אותו המשנה בב' אופנים הסותרים זל"ז? וראה לקמן בפנים.

מחלוקת ר"י ורבנן, וחולקים הם לא רק עד שתחשך, אלא גם לאחר שתחשך, היינו עד סוף הפסח, דחולקים הם (גם) במקרה שביטל כבר, דהרי במקרה שאכן ביטל, למה שלא יבדוק בתוך המועד, הרי כשימצא לא יעבור כב"י, אף אם היא חשובה בעיניו וחס עלי' מלשורפה וכו'. עיין בהפנ"י ד"ה אמר רבא גזירה וכו', ועיין גם ברשימות שיעורים ד"ה "הבודק צריך שיבטל". ודוקא כשלא ביטל יעבור מיד כשימצא החמץ!

במילים אחרות: במקרה שכבר ביטל, חולקים ר"י ורבנן גם בנוגע לבתוך הפסח [ולא רק משש שעות עד שתחשך]. ולכן במנחות כשרש"י בא לבאר מחלוקתם, אכן מבאר כן דחולקים גם בתוך הפסח. משא"כ בפסחים בא לבאר המשנה בתור המשך לשאר המשניות שמדברות במקרה שלא ביטל, ולזאת מבאר דחולקים רק בנוגע לשש שעות ולמעלה, דהרי כשלא ביטל אכן אינם חולקים בנוגע לבתוך המועד, דגם חכמים מודים דלא יבדוק אז, וכסברת המהרש"א⁹.



חסידות

זריזות בצדקה

הרב שלמה שמואל פליישמן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. באגה"ק סכ"א, מבואר העדיפות בנתינת הצדקה מדי שבת בשבתו, ולפחות מדי חודש בחודשו, שבזה יש: א) מעלת הזריזות. ב) מעלת רוב המעשה. ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר (בשיעורים בס' התניא

(9) ועפ"י מבואר גם מה שהוקשה בהערה 4: דהרי יוצא עפ"י הנ"ל, דבעצם גם לרש"י חולקים החכמים ור"י בנוגע לבתוך הפסח כמו פי' תוס', ולזאת מבאר תוס' דלרש"י אינם חולקים לאחר המועד, והיינו הא דרש"י ביאר כאן דאינם חולקים בתוך הפסח, הבין תוס' דאי"ז שיטתו בעצם, היינו כשביטל, אלא כאן מצד סיבה מסויימת [המשך למשניות דלעיל] ביאר רש"י כן, אבל בעצם כשביטל מודה רש"י דחולקים גם בתוך הפסח.

הערה 20), שאין הפירוש לעכב הנתינה באם יש לו את כל הסכום, וליתנו באיחור בסיום כל שבוע או חודש, פשיטא שאין הכוונה כך, אלא אם יש לו את כל הסכום יתן מיד, שהרי בפרק זה מבאר מעלת הזריזות.

אלא הכוונה בפרק זה, הוא לאילו שרוצים לעכב וליתן את כל הסכום כשיבוא הגבאי צדקה לגבות פעם בכו"כ חדשים, כי אין להם את כל הסכום בתחילת השנה.

ומבאר בזה שיתנו מידי שבוע או חודש, כי גם בזה יש את מעלת הזריזות - בזה שמזרז חלק מהצדקה ולא נותנו בסוף, אלא מוקדם יותר, אע"פ שלגבאי צדקה זה יגיע רק בסוף השנה, יש בזה מעלה לנותן, כידוע מעלת הזריזות בכל המצוות. ובפרט בצדקה, שהרי אדם נידון בכל יום, "וצדקה תציל..." הרי כ"ש שטוב לו גם בעוה"ז להקדימה, שע"ז ניצול מן הדין. וכן מבאר כ"ק אדמו"ר פרק זה באג"ק יד דף ע"ט.

לסיכום: (1) באם אפשר ליתן כל הסכום בתחילת השנה, הרי זה מן המובחר שע"ז גם מזדרז במצות צדקה, וגם יש לו את המעלה של מעשה גדול.

(2) באם אין לו הסכום, עכ"פ ישתדל להזדרז בנתינות קטנות, (ואל יאחר ויצבור סכום גדול כדי שיהי' לו מעשה גדול), כי בזה יהי' לו את מעלת הזריזות, ובנוסף לכך מעלת רוב המעשה היינו נתינות רבות, כדלקמן.

ולפי זה המעלה הראשונה היא מעלת הזריזות, ולכן גם מקדימה לבאר בפרק, ואח"כ מבאר את מעלת רוב המעשה. וצריך להבין, א) במעלת רוב המעשה הלשון הוא "מעלה פרטיות גדולה ונפלאה אין ערוך אליה", וכפי שמבאר בשיעורים בס' התניא "לא מעלה גדולה ונפלאה סתם, אלא מעלה שהמעלות האחרות אינן בהשוואה אליה". וא"כ מדוע לא מבאר תחילה מעלה זו, שהיא המעלה הכי נעלית.

וכן מדוע באמת לא לְאַחַר את הצדקה, אף שנפסיד ע"ז את מעלת הזריזות, אבל יצא הפסדו בשכרו, מעלת רוב המעשה שאין ערוך אליה.

ב) לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר שבאם יש לו את הסכום הגדול, אין לאחר, כי זה בניגוד לזריזות. מהו המקור למנהג, לפרוט למטבעות

קטנות בנתינת צדקה ממתבע יותר גדול, הרי עי"ז מאחר במעט, ועדיף ליתן מיד ובזריזות את כל הסכום בבת אחת. ואולי ברגע זה נידון וכו'.

ב. בביאור מעלת רוב המעשה, מביא אדה"ז את טעמו של הרמב"ם על המשנה: "והכל לפי רוב המעשה", להיות מעשה הצדקה נעשית בפעמים רבות, וכל המרבה הרי"ז משובח. ולא בפעם א' ובבת אחת, גם כי הסך הכולל אחד הוא, והטעם הוא "כדי לזכך הנפש ע"י ריבוי המעשה"

אח"כ מבאר אדה"ז את טעמו: "...דבר גדול ונפלא . . . ליחד יחוד עליון פעמים רבות...". ע"ש. ובהמשך מצרף את פירושו אם פירוש הרמב"ם: "והיינו נמי כעין מ"ש הרמב"ם "לזכך הנפש" כנודע מזוה"ק דשכינה נקראת נפש, כי היא חיינו ונפשנו וכתוב כי שחה לעפר נפשינו...".

ז.א. שמ"ש הרמב"ם זיכוך הנפש, אפשר לפרשו זיכוך השכינה שזהו ענין יחוד עליון, המשכת חיות מחיי החיים לשכינה הנופלת בגלות עד עפר, ועי"ז הצדקה מזככתה היינו תוס' חיות ואור.

והנה כ"ז הי' מובן, אם הרמב"ם הי' אומר ה' "זיכוך הנפש" אבל כשנעייין ברמב"ם ה' הוא "שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות ועם זה יגיעו קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעלות הטובות כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק . . . וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה, אבל לא לפי גדל המעשה" (אבות פ"ג משנה יח). הרי לא מוזכר כאן נפש, שנוכל להשוות שכינה לנפש, ו"כי שחה לעפר נפשינו".



"לולי היה מתבונן . . . לא היה עוסק בהן כלל"

הת' יוסף יצחק סאסקינד

שליח בישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש, דעטראייט מישיגען

בלקוטי אמרים תניא פרק טז מבאר אדמוה"ז כלל גדול בעבודת הבינוני (הכלל גדול השני שבהפרק), שאף מי שאין יד שכלו וכו' משגת להוליד אהבת ה' בהתגלות לבו, אלא אהבת ה' המסותרת במוחו ותעלומות לבו, מ"מ גם אהבה זו מתלבשת בתורה ומצוות להיות להם מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא, בדיוק כמו אם הוא היה עוסק בהם באהבת ה' בהתגלות הלב. ומבאר הטעם לזה, וזלה"ק:

"הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם, ולולי שהיה מתבונן בתבונה זו, לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו בלבד". עכ"ל"ק.

והענין צריך בירור, דמהו הפירוש ש"לולי היה מתבונן בתבונה זו לא היה עוסק בהם כלל"? הרי יש הרבה אנשים שעוסקים בתורה ומצוות ואי"ז בא מתוך אהבת ה' שבתעלומות לבם ומוחם?

שמעתי ביאור בזה, שכוונת אדמוה"ז כאן היא על "קיום אמיתי" של המצוות, דהיינו דוקא כשבאים מתוך אהבה ויראה. כמבואר בפ"ד: "כי האהבה היא שרש כל רמ"ח מ"ע, וממנה הן נמשכות, ובלעדה אין להן קיום אמיתי..." , שדוקא ע"י האהבה ויראה יש קיום אמיתי בהמצוות.

אבל כד דייקת שפיר, עדיין אין הענין מובן על בוריו, דכ"ק אדמו"ר מהורש"ב מפרש (קוטנרס העבודה ע' 15) שהפ"י במש"כ בפ"ד שע"י המדות יש קיום אמיתי של המצוות, הוא משום שדוקא ע"י קיום המצוות מתוך אהו"י, אז הוא מקיימם "בדקדוק ובחיות". ולפי"ז צריך להבין, שהרי חידוש אדמוה"ז כאן בפט"ז הוא שאפילו אהבה בתעלומת הלב מתלבשת במעשה המצווה. דהיינו שאף שבאופן טבעי אינו מתלבש, מ"מ ע"י צירוף הקב"ה הוא כן מתלבש בהם להיות להם גדפין לפרחא לעילא. אבל אם ע"י אהבה זו יש "קיום אמיתי" של המצוות, כמו שבארנו הכוונה בהמלים "ולולי היה מתבונן . . לא היה עוסק בהן כלל", א"כ, גם בלי צירוף הקב"ה יש התלבשות של האהבה בהמצוות, שהרי המצוה נעשית באופן אחר מצד האהבה, ואינם סתם סיבה לקיום המצוות, וכמו שכתוב בפ"ד: "והמדות שהן יראה ואהבה וענפיהן ותולדותיהן מלובשות בקיום המצוות". וא"כ, מה מונע אותם מלהיות גדפין לפרחא לעילא?

לכאורה יש לבאר, שבאמת החידוש של אדמוה"ז אינו שאהבה זו מתלבשת במעשה המצוות, דזהו בלאו הכי כנ"ל. אלא החידוש בזה הוא שהאהבה מתלבשת באופן שיהי' גדפין לפרחא לעילא. דיש חילוק אם האהבה שבתעלומות הלב מתלבשת במעשה המצוות, או שהאהבה בהתגלות הלב מתלבשת במעשה בהם. ולפי"ז, כשאומר על האהבה בתעלומות הלב, הלשון "ואי אפשר להם להתלבש בכחי" מעשה המצוות להיות להם בחי' מוחין וחיות להעלותן לפרחא לעילא", הדגש הוא "להיות להם מוחין וחיות להעלות לפרחא לעילא", אבל לא ע"ז שאי אפשר להם להתלבש כו'.

והנה בלקו"פ על הפרק, בכיאר הענין דאהבה זו, מביא ממאמר ד"ה "בעצם היום הזה" תרנ"ה, ומשמע משם שבאהבה זו אין חיות כלל במעשה המצוות. וזלה"ק: "...הנה כ"ז מוכן ומושג אצלו היטב ומתבונן בזה ומתפעל בשכלו על הפלאת אוא"ס ב"ה, ומ"מ אין זה נוגע לעשי' בפועל, דבעשי' המצוה בפועל אין לו שום חיות ואין לו יוקר בהענין. . הרי דהשגת המוח אינו בבחי' גלוי ממש בנפשו". עכלה"ק. ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, דא"א לפרש שהכוונה כאן היא על קיום אמיתי של המצוות, שהרי אומר בפירוש ש"אין לו שום חיות ואין לו יוקר בהענין".

אבל אולי אפשר לומר, שהאהבה שבתעלומת הלב שמתאר שם בהמאמר, אינה הדרגא של אהבה בתעלומת הלב המבוארת כאן בתניא. דבספר הערכים ערך אהבה שבתעלומת הלב מביא ב' דרגות באהבה זו: א. שאינה בהתפעלות. ב. שבבחי' התפעלות. ומסביר שם שבאופן הא' אפשר ש"כאשר יבא לטרדת המעשה והעסק בעניני עוה"ז (כמו טרדת הפרנסה), נשחתה נפשו האלקית ויפול במעשים לא טובים...". ובאופן הב' מסביר: "והוא שהלב מבין אשר כן יאתה לו ית', שתכלה אליו נפש כל חי. . שהרגש זה מביא אותו שיעסוק בתומ"צ כדי לידבק בהקב"ה". ומשמע שמה שמבואר כאן בפרק זה, הוא הדרגא השנייה שבאהבה בתעלומות הלב.

אבל לכאורה דוחק לומר כן, דבהמאמר מזכיר להדיא פט"ז? ואולי יש לומר שמה שמביא שם בהמאמר מפרק ט"ז, אינו לדמות הדרגא של אהבה בתעלומת הלב שמבאר שם למש"כ בתניא, אלא לבאר ענין אחר.

דסדר המאמר הוא, דלאחרי שמבאר אודות המעלה דמדות על המוחין, אומר "וכידוע דחכמה הוא ראשית הגילוי, דחב"ד הם בחי' כחות גלויים כו", מ"מ אינם בחי' גלוי כ"כ כמו המדות, והוא שהדבר שמושכל ומושג במוחו אינו קרוב כ"כ אליו, כ"א עדיין רחוק ומובדל ממנו בבחי' מקיף, ועיקר גלוי בפנימיות הוא בבחי' המדות דוקא". וע"ז אומר: "ויוכח זה ממש"כ בסש"ב פט"ז, דדוקא בחי' אהוי"ר שבהתגלות לבו נעשים גדפין למעשה המצות, אבל דו"ר שבתבונות מוחו כו" גבהו דרכם מלהיות גדפין למעהמ"צ אם לא שהקב"ה מצרפן ומחברן למעשה כו". ולאח"ז בא בהמאמר מה שנעתק בלקו"פ שמתאר איך שאפשר להיות אדם שמבין הכל, אבל אין לזה פעולה על המעשה בפועל.

ואולי י"ל שמה שמובא שם מתניא הוא רק להסביר איך שבהמוחין הוא עדיין רחוק מהענין, אבל אין ר"ל שמה שמבאר בהמאמר אודות מי שהנהגתו אינו כפי שהוא מבין שצריך להתנהג, הוא הדרגא של אהבה בתעלומות הלב המדוברת בתניא. ועדיין צ"ע.



ביאור ג' הדרגות דדוכסין איפרכין ואיסטרטילוטין

הת' חיים אליעזר הלוי הבר
ישיבה שעל יד הציון הק'

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר גו', תשל"א (י"ל לקראת יום הבהיר י"א ניסן תשמ"ט, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי המדרש עה"פ חלקי ה' אמרה נפשי (איכה ג, כד): "משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין איפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי וכו', הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא, דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו', אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי ה' אמרה נפשי". ומבאר בהמאמר באריכות את הטעות של אוה"ע, וגודל הפקחות של בני"י, יעו"ש.

ובסעיף ז מוסיף, דדוכסין וכו' היינו גם מלאכים וספירות, וזלה"ק: "ועפ"ז יש לומר, דהגם שהכוונה (בפשטות) בדוכסין וכו' היא להע' שרים דנוגה (כמובא לעיל מהדרושים), מ"מ, זה שמדייק שהדוכסין "היו עמו", הוא בכדי לרמוז שמדבר כאן [לא רק בהע' שרים, שהם יש ודבר בפ"ע, דוגמת עבדים הפחותים שמקומם הוא מחוץ לשולחן המלך, אלא] גם במלאכים שהם בטלים לאלקות, ולמעלה יותר - בספירות דאצילות שאיהו וחיוהי וגרמוהי חד, שהם תמיד עם המלך". ולפי"ז מבאר, דמובן יותר גודל פקחותם של ישראל שאינם רוצים במלאכים ובספירות, אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא. וכלשון אדה"ז הידועה: "איך וויל מער ניט אז דיך אליין". יעו"ש.

ונפלא הדבר, שבמדרש שם מציין הי"ד יוסף' ל"דברים רבה פרשה ב". ושם מובא המשל מהמלך והדוכסין על אותו פסוק, אלא שהנמשל שונה: "למה"ד למלך שנכנס למדינה וכו' כך כשירד הקב"ה לסיני ירדו עמו חבורות חבורות של מלאכים, מיכאל וחבורתו גבריאל וחבורתו, יש מאומות העולם שבררו להן מיכאל ויש מהן שבררו להן גבריאל, אבל ישראל בררו להן הקב"ה אמרו חלקי ה' אמרה נפשי,

הרי שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" - שזה מתאים היטב עם הביאור הנ"ל שבהמאמר.

והנה, באותו הסעיף מביא מסידור (ד"ה "עבדים היינו" וגו'), משל למלך שעשה סעודה בשביל (א) שרים גדולים, (ב) שרים (סתם), (ג) עבדים חשובים - ומהשיריים נהנים גם העבדים ושפחות שאחרי הרחיים וכלבים כו', שההשפעה אליהם היא בדרך אגב. ובהמשך הסעיף מוסיף, ד"יש לומר, דג' סוגים אלו שנמצאים בשולחן המלך [עבדים חשובים, שרים ושרים גדולים], הם בהתאם לג' הסוגים שבמדרש, דוכסין איפרכין ואיסטרטילוטין, שנמצאים יחד עם המלך, כלשון המדרש "והיו עמו", בדוגמת עבדים החשובים והשרים שנמצאים בשולחן המלך".

ובהשקפה ראשונה נראה, דהדמיון בין השרים והעבדים לדוכסין וכו' הוא כללי - שמדובר באלו שנמצאים יחד עם המלך ועל שולחנו.

אמנם, לאחרונה נדפס מאמר זה עם פירושים ומ"מ (ע"י ישיבת תורת"ל מאנסי), ושם מובא מא' המפרשים (הקונטרס אינו תח"י, ואיני זוכר שם המפרש), דמפרש ש"דוכסין ואיפרכין" הם סוגי מושלים, ואילו "איסטרטילוטין" הם המפקדים של הצבא. ולפי"ז יש לומר הביאור בהמאמר - דג' הסוגים המובאים במדרש, הם הם ג' הסוגים המובאים בסידור: "שרים גדולים" ו"שרים (סתם)" היינו דוכסין ואיפרכין, ואילו "עבדים חשובים" הם "איסטרטילוטין", שהרי מפקדי הצבא כפופים למלך בקבלת עול אחרת לגמרי מהשרים, וע"ד "עבדים חשובים"¹.



בענין "דברים בטלים"

הת' אליהו הכהן ראזענפעלד
ישיבת צעירי השלוחים - צפת, אה"ק

בתניא פרק כה כותב אדה"ז וז"ל: "והיינו כשעוסק בדברים בטלים לגמרי שאין בהם צורך כלל לעבודת ה'". וברשימות על התניא כותב

(1) להעיר, דב'עץ יוסף מפרש (מהערוך): "דוכס בלשון רומי שר צבא, ואיפרכוס בלשון יוני שר הפרשים, ואיסטרטילוטוס בלשון יוני נגיד מלחמה על כולם, ומשנהו שר הפרשים" - ולפי פירושו אין הנ"ל מתאים.

כ"ק אדמו"ר על מילים אלו וז"ל (לשונו של כ"ק אדמו"ר בהדגשה):
 "צ"ע הכונה בדיוקא ד"דברים בטלים לגמרי שאין בהם צורך כלל".
 ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר היא, שהלשון "אין בהם צורך כלל" אינו
 מובן, כי אם זה דברים בטלים, אז לא יתכן שיהי' בהם תועלת.

ולכאורה הקושיא אינה מובנת, דהנה בתניא פרק ח' כותב אדה"ז
 וז"ל: "משא"כ בחכמת האומות עובדי גלולים הוא מלביש ומטמא
 בחי' חב"ד שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו",
 וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר ברשימות וז"ל (לשונו של כ"ק אדמו"ר
 בהדגשה): "ה"ה ע"י ריבוי התחכמות במשא ומתן, שגם בזה (כמו
 בחכמת אוה"ע) הוא מטמא בחי' חב"ד שבנפשו אלקית בטומאת ק"נ
 (סהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע כשיטהר ס"א). ומה שלא פירש
 פה (גבי הטומאה שבחכמת האומות) גם זה (התחכמות במו"מ) - יש
 לומר משום דהתחכמות במו"מ אינו בכלל חכמת האומות שיש בהם
 תועלת, אלא נכלל בדברים בטלים, כיון דאין בהם תועלת, כמ"ש
 באריכות בדרוש הנ"ל". עכ"ל. שמה שממע להדיא שיש דברים
 בטלים שיש בהם תועלת כגון חכמת האומות, ולפי"ז אינה מובנת
 קושיית כ"ק אדמו"ר ברשימות על פרק כה?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



"להושיע משופטי נפשו" [גליון]

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

בגליון תתנד (עמ' 47) העיר לנכון הת' י"י שי' סאסקינד, שלדעת
 אדה"ז בתניא פי"ג, הפי' בפסוק (תהלים קט, לא) "להושיע משופטי
 נפשו", אינו כדעת המהרש"א, הרי"ף שבע"י ועוד (ברכות סא, ב)
 ששני השופטים - היצרים - מעוררים דינים על האדם, אלא כפי' העץ
 יוסף' בע"י שם, שהישועה היא רק מהיצר הרע. ומקשה: דא"כ מהו
 הפירוש "להושיע משופטי נפשו" לשון רבים?

ולכאורה הפירוש הוא ע"ד לשון הזוהר בעניין זה (ח"ב קיז, ב)
 "מאן דהוא מאילנא דחיי - לית ליה דינא כלל", וכמבואר בסה"מ
 עת"ר (עמ' קעה), שלהיות דשני היצרים הם מבחי' עץ הדעת טוב ורע,
 לכן יש ליצה"ר אחיזה בהטוב שביצ"ט, ולפעמים זה מתגבר ולפעמים

כו', אבל אמיתיות כחי' עץ החיים הוא כחי' יחידה, שאינו נחלק כלל לקווין דימין ושמאל, ואין בו שינוי ותמורה לעולם, עיי"ש. ז"א שכדי להעלות את ההכרעה לבחי' עה"ח, צריך לצאת לגמרי מעניין עה"ד שיש בו יניקה, היינו גם מהשופט השני שהוא היצ"ט (וזה מבאר יותר מדוע מוכרחים ל"אור הוי"ו" דוקא, ולא די בעניין שמוח שליט על הלב בטבע תולדתו).



רמב"ם

"לשם ששה דברים הזבח נזבח"

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

איתא ברמב"ם פ"ד מהל' מעה"ק הל' י': "כל הזבחים צריך העובד שתהי' מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זבחה ובשעת קבלת הדם. . שנאמר ובשר זבח תורת שלמיו - שתהיה זבחה עם שאר ארבע העבודות לשם שלמיו, וכן שאר הקרבנות. ואם שחט ועבד שאר העבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים". ובהל' י"א כתב "וצריך שתהי' מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים: לשם הזבח, ולשם הזובח, ושהזבח להשם ברוך הוא, ושיקטירו לאישים, ושהקטרתו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני השם. ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו...". ע"כ.

המקור לדברי הרמב"ם בהלכה י"א הוא מזבחים דף מו, ב דאיתא שם במשנה: "לשם ששה דברים הזבח נזבח...". ומונה שם הששה דברים הנ"ל. ובגמרא יליף לה מהפסוק "עולה אשה ריח ניחוח לה", ועיין ברש"י שם שפירש איך זה שייך לשחיטה מאחר שהפסוק אינו מדבר אודות שחיטה. עיי"ש.

והנה רש"י בחומש פרשת ויקרא א, ט, הביא מקצת מן הדרשה הנ"ל וכתב בד"ה "עולה": "לשם עולה יקטינו". ובד"ה "אשה": "כשישחטנו, יהא שוחטו לשם האש...". עיי"ש. ועיין במפרשי רש"י מה שהקשו על זה שרש"י כתב: "לשם עולה יקטינו", ובגמ' הנ"ל

כתוב "הזבח נזבח", ואח"כ כתב בד"ה "אשה": "כשישחטנו..." וזהו כבגמרא הנ"ל. ועיין ב'מזרחי'.

והנה בכונות אלו דמתניתין הנ"ל מלבד שיטת רש"י בחומש, יש ג' שיטות עיקריות: שיטת הרמב"ם הנ"ל, שיטת התוס' במס' זבחים דף ב' ושיטת ה'שיטה מקובצת' שם בדף ד'. ותוכן שיטתם הוא כדלהלן.

(א) שיטת התוס' בזבחים דף ב, א ד"ה "כל הזבחים שנזבחו כו...", היא: דבעינן מחשבה לשם הששה דברים בין בשעת זביחה ובין בשעת הקטרה. וסובר ג"כ דאם לא חישב בשעת הקטרה לכל אלו או בשעת זביחה לד' מחשבות האחרונות אינו מעכב, והקרבן עולה לבעלים לשם חובה.

(ב) שיטת השטמ"ק בדף ד ד"ה "אשכחן שינוי בעלים": דכל הששה דברים הם בשעת זביחה וד' דברים האחרונים קאי על ההקטרה, היינו שחושב על ההקטרה. והוא ג"כ סובר כהתוס' דאינו מעכב. ושניהם (התוס' והשטמ"ק), סומכים על הסברא דא"א לעכב - מאחר דההקטרה עצמה, כל שלא הוקטרה אינה מעכבת א"כ א"א לעכב מחשבה אודות הקטרה. דא"א שמחשבה אודות הקטרה יהי' גרוע מאי ההקטרה עצמה. ומאחר שאם לא הוקטרו האימורים בכלל, אין כאן חסרון בהקרבן ועלו לבעלים לשם חובה, א"א להיות שמחשבה על הקטרה שלא כדבעי כן יפעול איזה חסרון בהקרבן.

(ג) שיטת הרמב"ם, והיא חלוקה משיטתם בב' אופנים. (א) דלהרמב"ם המחשבה ד"לשם ה'" אינה שייכת להקטרה כ"א לכל הזבח, וכלשונו "ושהזבח להשם ברוך הוא", הרי דהמחשבה לשם ה' שייכת לכל הזבח. (ב) דמלשון הרמב"ם משמע דאלו המחשבות פועלות שלא יעלו לבעלים לשם חובה, והוא ממה שכתב "ואם שחט סתם כשר, כמו שביארנו". דמשמע מזה דרק אם שחט סתם כשר, משום דסתמא לשמה, אבל אם שחט שלא לשם ריח או ניחוח וכו', לא עלו לבעלים לשם חובה.

הלח"מ על-אתר מקשה: דאם שיטת הרמב"ם היא דכל הו' דברים גורמים פסול בהזבח, א"כ למה לא כתב הרמב"ם אודות מחשבות אלו שפוסלים בקרבנות בהל' פסולי המוקדשין פ"ג, דשם נחית לפרושי מחשבות הפוסלות בקרבנות והזכיר שם רק: "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן..." ולא הזכיר שאר המחשבות. ועיי"ש צ"ש וגם עיין שם במל"מ.

והנה כד דייקנין בלשון הרמב"ם בהלכה י' וי"א דלעיל, נמצא שינוי לשון ביניהם והוא: דבהלכה י' כתב "כל הזבחים צריך העובד...". ובהלכה י"א התחיל: "וצריך שתהי' מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים...". ומשמע מדבריו דהלכה י' איירי בכל הזבחים והלכה י"א איירי רק ב'קרבן עולה'.

והנה מצאתי ברמב"ם - מהדורת פרנקל בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם, דעמד על דיוק לשונו של הרמב"ם הנ"ל, וכתב: "וי"ל דעולה לאו דוקא, ונקט עולה כדנקט רב", הרי שסובר דבין הלכה י' ובין הלכה י"א איירי בכל הזבחים.

ויש לעיין בהא דכתב הרדב"ז דנקט עולה - כדנקט רב, דהרי רב אמר את הלכתו בלי הקדמה, וא"כ נקט כלשון הפסוק. אבל הרמב"ם דהלכתו היא בהמשך להלכה י' ושם הרי כתב "כל הזבחים", הו"ל לכתוב כאן רק "וצריך". בשעת שחיטה לשם ששה דברים", ומשום מה הוסיף את המלה "עולה", ומשו"ה משמע דהא דכתב "עולה" הוא בדוקא.

ולפ"ז י"ל, דבאמת חלוקין הלכה י' והלכה י"א, דהלכה י' איירי בכל הזבחים, והלכה י"א איירי רק בעולה, ונמצא שכל הענין דצריך לחשוב לשם ששה דברים הוא רק בעולה ולא בשאר זבחים. ואתי שפיר דקדוק לשון הרמב"ם.

ואכתי צ"ע: מהי הסברא לחלק בין עולה ושאר זבחים לענין ששת הדברים הנ"ל, עוד צ"ע: דמחשבה "לשם ה'" לדעת הרמב"ם שייכת בכל הקרבן - לא רק בשעת ההקטרה וכלשונו: "ושהזבח להשם", ובודאי כל קרבן צריך להיות לה' לא רק קרבן עולה, ועוד: הג' מחשבות האחרונות השייכות רק להקטרה פועלות לדעת הרמב"ם שהקרבן לא יעלה לבעלים לשם חובה, ולכאורה הרי הם עצמן באם לא יוקטרו לא יפסלו את הקרבן, וא"כ איך יפסל בהן הקרבן ע"י המחשבה, (כשיטת השטמ"ק דלעיל).

והנראה לומר בכל הנ"ל, בהקדים סוגיית הגמרא במס' מנחות דף עג, ב, דאיתא שם: "אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות, אב"א קרא, ואב"א סברא. אב"א סברא, עובד כוכבים לבו לשמים...". וברש"י שם: כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו.

והנה מדברי הגמרא הללו חזינן שיש שינוי עיקרי בין עולה לשאר קרבנות, דמזה דעולה כליל לה' פועל שתהיה קרבן לשמים, ושאר

קרבנות הנאכלין אינם לשמים (לגמרי). ומשום זה עכו"ם שלכו לשמים, אצלו יש רק קרבן אחד והוא העולה.

ולפ"ז יש לפרש - דהא דיש כוונה מיוחדת לחשוב לשם ה' אצל עולה דוקא, היא משום דקרבן עולה היא קרבן "לשמים". דשאר הקרבנות מאחר שיש בהם אכילת אדם אינה לשמים לגמרי, ובמילא לא שייך בהם מחשבה לשם ה'. משא"כ עולה מאחר שהיא "לשמים" הרי היא כולה לה', ובמילא שייך בה מחשבה שתהא "הזבח להשם ברוך הוא" כלשון הרמב"ם.

וא"כ י"ל דמשו"ה יש דין דפסול מחשבה של אישים, ריח וניחוח, דוקא בעולה. משום דמאחר דהיא קרבן "לשמים", א"כ ההקטרה צריכה להיות עם כל הענינים הכתובים בה, ומיד בהשחיטה צריכין לקבוע שהקרבן הוא כולו "לשמים" ובאיזה אופן יהי מרוצה "לשמים" - רק אם עושים אותו כתיקונו. וא"ש בזה לשון הרמב"ם שכתב "ושהקטרתו לריח בלבד", וכן לגבי "ניחוח" כתב "ושריח זה נחת רוח לפני השם", וזה כמו שכתבנו דהכל צריך להיות לשמים ולא לשום דבר אחר, ואם חושבים בה מחשבה אחרת חסר בה "לשמים" של הקרבן. משא"כ שאר קרבנות דאינם מיוחדים "לשמים".

ולפ"ז מתורצות ב' הקושיות הראשונות הנ"ל - א) למה דוקא בעולה יש מחשבות אלו של הקטרה, וב) למה דוקא בעולה יש מחשבה של הזבח לשם ה', אך עדיין נותר לנו לבאר: איך שייך שלא יעלו לבעלים לשם חובה מאחר שההקטרה עצמה אם לא הוקטרה אינה מעכבת.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, דבאמת סברת התוס' והשטמ"ק צריכין עיון, דהלא מצינו בפיגול דמחשבה אודות הקטרה פוסלת את הקרבן, ולא רק באם המחשבה היא אודות ההקטרה אלא גם מחשבה אודות האכילה פוסלת, והיינו אם חושב לאכול או להקטיר חוץ למקומו או חוץ לזמנו פוסל את הקרבן, ולא אמרינן הן עצמן שלא הוקטרו (או לא נאכלו) אינן מעכבין, ואיך תעכב מחשבה אודות הקטרה (או אכילה).

ואע"פ שיש לתרץ קושיא זו על התוס' ושטמ"ק: דשאני 'פגול' דהמחשבה נקראת כמעשה, (וכמ"ש בקובץ תת"נ בענין אי בעי דיבור בלשמה עיי"ש). מ"מ בודאי הרמב"ם יכול לסבור דיש ללמוד מפיגול - דאע"פ שההקטרה בעצמה אינה מעכבת, שייך שהמחשבה אודות הקטרה שלא לשם ריח וכו' תעכב, משום דהיא מחשבה שאינה נכונה בקדשים, והפסול הוא משום המחשבה ולא מצד העדר בהקטרה. ונמצא דלהרמב"ם לומדים מפיגול - דפסול מחשבה שייך אפילו בדבר

שמצד עצמו אינו מעכב, מ"מ מאחר שהמחשבה היא בעבודה המעכבת היא פוסלת את הקרבן.

ולפ"ז מתורצת נמי קושיית הלח"מ והמל"מ: למה לא מנה הרמב"ם כל הששה מחשבות בהלכות פסוה"מ (כשהביא המחשבות הפוסלות בקדשים בפיי"ג הל' א'), דשם מביא מחשבות הפוסלות בכללות הקרבנות ולא מחשבות השייכות רק לקרבן אחד, ואלו המחשבות שייכות רק בקרבן עולה.



הלכה ומנהג

המנוני על עיתון יומי שנדפס בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע או"ח סי' תקטו סעי' י כותב: דעיר שרובה עכו"ם, מן הסתם, כל המביא - לצורך הרוב מביא.

ועיין בשו"ע אדה"ז סעי' יח שם דכותב: "וכ"ז בגוי שהביא דורון לישראל, אבל גוי שהביא למכור אם רוב העיר הן גוים בודאי לצורך הגוי הביא ומותר ליקח ממנו (ע"ד שנתבאר בסי' שכ"ג ע"ש), ולאכול אפילו בי"ט א' אם הוא דבר שאינו במיננו במחובר ואינו מחוסר צידה, ואם הוא דבר שיש במיננו במחובר או מחוסר צידה מותר באכילה לערב מיד, וא"צ להמתין בכד"ש כדין מביא לצורך גוי דכיון שרוב העיר הן גוים מן הסתם הביא לצורך רוב אנשי העיר, ואם אנו רואים שאם נתיר ליקח ממנו בי"ט ירבה להביא עוד ביום טוב אף לצורך ישראל, אסור ליקח ממנו בי"ט אף על פי שרוב העיר הן גוים, אבל מן הסתם אין חוששין שמא ירב' להביא גם בשביל ישראל ומותר ליקח ממנו בעיר שרובה גוים, ומ"מ גוי המביא דגים למכור בעיר שרובה גוים אף בסתם יש לחוש שירבה להביא בשביל ישראל אם אנו מתירין ליקח ממנו, כיון שדרך ישראל לקנות דגים לכבוד יום טוב וצריך להתיישב בדבר זה כי הכל לפי ראות עיני המורה" ע"כ.

הא דכותב אדה"ז: שאם אנו רואים שאם נתיר ליקח ממנו ביו"ט רבה להביא עוד ביום טוב אף לצורך ישראל, אסור ליקח ממנו ביו"ט. מקורו הוא בעירובין דף מ, א: "ההוא ליפתא דאתי למחוזא, נפק רבא חזיא דכמישא, שרא רבא למיזבן מיניה. אמר: הא ודאי מאיתמול נעקרה. . כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו - אסר להו...". ופירש"י: "הני ודאי אדעתא דישראל אתי". עכ"ל.

עיין בספר 'שמירת שבת כהלכתה' - פרק לא ס"ק כ"ד, בענין מינוי על עיתון יומי שנדפס בשבת, שהוא מביא את דברי הרה"ג ר' שלמה זלמן אויערבאך ז"ל: שאם רוב הקוראים נכרים המה מותר לקרוא בעתון חדשות (וראוי לכל ירא שמים שלא לקרוא בעתון בשבת), והמנוי על עיתון זה, טוב יעשה אם יאמר לנכרי בשעת הזמנת העיתון שלא להביאו בשבת, אבל אם בכל זה מביאו לית לן בה. ועיין שם בס"ק ע' שמביא את דברי הרה"ג ר' שלמה זלמן: "דגם אם רוב המנויים נכרים המה, י"ל דמרבה בהדפסה גם בשביל היהודים, ואף שהעיתון שהובא לישראל חשוב רק כמעורב ברוב עיתונים שנדפסים עבור נכרים שמותר לקרוא בהם, מסתבר דבכגון דא אין זה חשיב כיש לו מתירין כו', וגם יתכן דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, אפי"ה טוב להמנע כו'. ועיין שם שמסיק בעל 'שמירת שבת כהלכתה': "ואם הנכרי הביא את העיתון ליהודי דרך מקום שאין בו עירוב ואסור לטלטל שם, אין כל היתר לקרוא בו בשבת שהרי יחד לו הבאת העיתון היומי בשבת.

והנה משמעות דברי הרה"ג ר' שלמה זלמן היא, שמעיקר הדין מותר לקרוא בעיתון שנדפס בשבת עבור יהודי המנוי על עיתון יומי, אלא שטוב להמנע מזה. ועיקר סברתו היא - מכיון שרוב המנויים הם גוים, אמרינן שהעיתון שהובא ליהודי הוא מהרוב שנדפסו בשביל הרוב גוים.

ולכאורה דבר זה הוא בסתירה להדין הנ"ל - הובא בשו"ע אדה"ז ובהמ"א, שאם יש לחוש שמרבה להביא דגים בשביל הישראל אסור. וא"כ מוכח שלא אמרינן שמותר לישראל לאכול הדגים, אע"פ שאפ"ל שהדגים שנתנו ליהודי הוא מהרוב שניצודו עבור הגוים, ובאמת צריך ביאור - מדוע באמת לא אמרינן שם שמותר משום כל דפריש מרובא פריש, וכדברי הרה"ג ר' שלמה זלמן ז"ל.

והנראה לומר בזה, בהא דאסור להשתמש בדבר שנעשה בו מלאכה בשבת ויו"ט ע"י גוי יש שתי שיטות, לפי רש"י במס' ביצה כד, ב: טעם

האיסור הוא משום שאסור להשתמש בדבר שנעשה בו מלאכת יו"ט, ולפי תוס' שם: טעם האיסור הוא משום שמא יאמר היהודי להגוי לחלל שבת לצרכו. שתי הדעות מובאים בהמחבר והרמ"א בסי' תקטו סעי' א, ועיין בדברי אדה"ז סי' תקטו סעי' א בהגהה שכותב: שמבואר בסי' שכה שעיקר הטעם בכל מקום הוא כדעת תוס' - משום גזירה שמא יאמר לנכרי וראו חכמים להחמיר הרבה בדבר שנעשה בו מלאכה גמורה ע"י נכרי עכ"ל. וע"כ הכללים שיש לנו במקומות אחרים ולדוגמא: 'כל דפריש מרובא פריש' וכה"ג, אינם שייכים כאן, ומשום זה אסור רבא בעירובין לאכול הליפתא במקום שראה שמרבה הגוי להביא בשביל הישראל.

והנה בהדין של עכו"ם שהביא דורון לישראל ביו"ט ושבת שאסור להשתמש בו, מצדד המ"א בס"ק ג: דאם אין הגוי מביא בחינם רק שהישראל קצץ לו מעות שיביא לו דגים מעיו"ט, והעכו"ם שהה והביאן ביו"ט, מותרין לערב מיד, ואם הוא דבר שאין במינו במחובר ומחוסר צידה מותר אפילו ביו"ט. המ"ב ב'ביאור הלכה' ד"ה "דורון לישראל", מפפק על ההיתר של המ"א. אבל אדה"ז בס' תקטו סעי' כא מסיק כהמ"א, משום: "...לפי שיש לומר שלא הצריכו חכמים להמתין בכדי שיעשו במלאכה הנעשית ביו"ט בשביל ישראל, אלא אם הוא בענין שאם נאסר הישראל ליהנות ממלאכה זו עד לאחר שימתין בערב בכדי שיעשו אזי לא יעשה הגוי המלאכה ביו"ט עד הערב. . . אבל כשהישראל קצץ עם הגוי מעיו"ט שיעשה לו מלאכה זו. . . אעפ"כ יעשנה הגוי להשלים קציצתו...". ע"כ.

וא"כ אע"פ שהמ"א ואדה"ז סוברים (כדעת רבא בעירובין): שאם נראה שהעכו"ם מרבה להביא בשביל הישראל אז אסור (אע"פ שהרוב הוא בשביל הגוים), י"ל שמכיון שחומרא זו היא חידוש גדול, דיו להחמיר במקרה זה שהגוי לא קצץ עם הישראלים, אבל אין ללמוד מזה שצריך להחמיר בנידון דידן (- בעיתון יומי), כיון שאדם המנוי על עיתון יומי נחשב כקצץ.

ועוד נראה לומר, שאפילו לפי שיטת רש"י: שטעם איסור השתמשות בדבר שנעשה בו מלאכת שבת ויו"ט הוא משום שנעשה בו מלאכה בשבת ויו"ט, ולפי שיטתו אין שום מעלה בקצץ וכמבואר בסי' רנב ותקטו. מ"מ י"ל דהא דהחמיר רבא במס' עירובין, הוא דוקא במקרה שיש רגליים לדבר שהגוי היה דעתו על הישראלים כשעשה המלאכה בשבת, משא"כ בעיתון יומי שמדפיסים בעיר שרובא גוים,

קשה לומר שיש רגליים לדבר שדעתם היה על היהודים. וע"כ שפיר נוכל לומר - שבמקום שרוב העיר גוים, אין שום בעיה במה שמדפיסים עיתונים יתרים בשביל הישראלים.

אבל עדיין צ"ע בהא דכותב ה'שמירת שבת כהלכתה': שאם הנכרי מביא העיתון להיהודי דרך מקום שאין בו עירוב אין כל היתר לקוראו בשבת, מהי דעת אדה"ז בזה? ואי"ה בגליון הבא אמשיך ענין זה.



הנאות האסורות בין לזה למלזה לענין רבית

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

מצוי מאד שהמלוה נותן צ"ק להלוה בתנאי שהלוה יפרענו במזומנים, או שמלוה במעות מדינה אחת כגון שקלי א"י, על מנת שיפרענו במעות מדינה אחרת כגון דולרים. ויש לעיין אי שרי למיעבד הכי, ונחזי אנן.

דהנה בגמ' ב"מ עב, ב: "תנו רבנן: המוליך חבילה ממקום למקום, מצאו חבירו ואמר לו: תנה לי ואני אעלה לך כדרך שמעלין לך באותו מקום. ברשות מוכר - מותר, ברשות לוקח - אסור". ע"כ. ועל הא דכ' הגמ': "תנה לי", פרש"י: "ואוליכנה, ואעשה צרכי במעות עד זמן פלוני", היינו שישתמש בכסף שיהי' ממכירת הסחורה בתורת הלואה. וע"ז כתבה הגמ': דהמוכר צריך לקחת ע"ז אחריות ובאם לאו אסור משום רבית.

ובתוס' שם דף עג, א ד"ה "ברשות" כ': שנותן לו שכר עמלו ומזונו, שלא יהי' טורח לו בשכר הלואה¹ בחנם.

ובשו"ע יו"ד סי' קעג סעי' טו, כת' וז"ל: "מי שיש לו סחורה שנמכרת כאן בזול ובמקום אחר ביוקר, וא"ל חבירו במקום הזול: תנה לי ואוליכנה למקום היוקר ואמכרנה שם ואעשה צרכי במעות עד זמן

(1) וכ"ה בתוס' סב, א ד"ה "נקטי", וברא"ש סי' כב שצריך לשלם לו שכר עמלו, דאל"כ הרי זה רבית מוקדמת.

וה'מרדכי' (מובא בב"י) חולק דאי"צ ליתן לו שכר טרחו, וכתב בב"י דכיון דאינו מתנה עמו אין בו משום רבית אלא גמילות חסדים הוא שטרח לו.

פלוני . . אם האחריות בהליכה על הלוקח, אסור. ואם האחריות על המוכר, מותר, והוא שיתן לו שכר טרחה על הולכתה למקום היוקר...". ע"כ.

והט"ז שם סק"ד, מביא כמה פוסקים דאינו צריך ליתן שכר עמלו כלל, ומטעם דכיון שהלוקח טורח בשביל עצמו שיהי' לו מעות הלואה אין זה שכר הלואה, ואע"ג דגם להמוכר יש הנאה מזה אין זה אוסר במידי, כיון שגם להלוקח יש הנאה, ולא איכפת לן בצירוף הנאת שניהם, ופשיטא שכל מה שטורח הלוח אינו טורח אלא בשביל עצמו, ומ"מ כ' הט"ז: דאינו כדאי להכריע נגד השו"ע, אלא דנראה לו פשוט דהאי שכר טירחא סגי בדבר מועט. מאחר שגדולים אחרים פוסקים דלא בעינן לה כלל. ע"כ, וע"ש שמאריך.

והש"ך שם סק"ל, חולק וס"ל שצריך שכר טירחא שלם. ע"ש.

ובשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' יט, מביא ב' הדיעות הנ"ל בזה ופסק להקל כהט"ז, וזלה"ק בסוף הסעי': "...ולענין הלכה בד"ס הלך אחר המיקל ודי בדבר מועט בכ"ע"².

אלא, שאף שאדה"ז מביא מסקנת הט"ז בזה דסגי בדבר מועט, אינו מביא טעמו אלא טעמא אחרינא, דהט"ז כאמור מתיר - משום דמכיון שהלוקח טורח בשביל עצמו שיהי' לו מעות הלואה (ואע"ג שגם למוכר יש הנאה מזה) אין זה אוסר, (וכמו שמצאנו לגבי עסקא בסי' קע"ז דלא איכפת לן בהנאת שניהם). ואדה"ז כאן מביא טעם אחר וזלה"ק: "...שכיון שרבית שע"י משא ומתן אינה אסורה אלא מד"ס די בהיכר בלבד...".

ולטעם אדה"ז, יש משמעות מיוחדת ונפקותא גדולה לדינא בימינו אלה, וכדלקמן.

דהנה הרמ"א בחו"מ סי' קכב סעי' ו כ' וז"ל: "...ואם ראובן שהיו לו מעות בעיר אחרת והלך שמעון לשם ונתן לו הרשאה לקבל שם המעות ולתת לו תמורתם בעיר ראובן, והלך שמעון וקבלם, ואח"כ בא ראובן לשם ורוצה ששמעון יתן לו מעותיו הדין עם שמעון". ע"כ.

(2) ולהעיר, שמחלוקת הט"ז והש"ך ושאר פוסקים הוא רק לענין שכר טירחא אם סגי בדבר מועט, אבל לענין הוצאת הדרך כגון הובלה וכדו', דעת אדה"ז ושאר פוסקים דאין להקל וצריך לשלם הוצאת הדרך משלם. וזה ברור מתוך דברי שו"ע אדה"ז וכן מביאור האחרונים בזה. ראה שו"ת 'הר צבי' סי' קל ויש בזה נפקותא גדולה.

ובסמ"ע שם ס"ק י"ד ובש"ך ס"ק כ"ז, מביא בשם התה"ד: שאם הכסף עדיין ביד הנפקד, פשיטא שראובן (בעל המעות) יכול לחזור בו ולקחת הכסף מיד הנפקד (שמעון).

אולם בקצה"ח שם ס"ק ד, מחלק וכותב: דאם שמעון הי' זה שפנה אל ראובן מתחילה שיתן לו הרשאה שיקח הכסף ממקום פלוני ויביאם לכאן, ודאי הדין הוא כמ"ש התה"ד דראובן יכול לחזור בו, אך אם ראובן הוא שביקש משמעון מתחלה שיביא לו מעותיו, ושיקח הכסף לעצמו וישתמש בו ויחזיר אח"כ כשיחזור לכאן, בזה נראה דכשהתחיל כבר במלאכה זו, תו ליתא בחזרה, וחייב ראובן - אם לא נתן הכסף לשמעון - לתת לשמעון כמה ששוה לאדם אם יהי' לו כסף זה לכך וכך זמן. ע"כ.

והק' עליו הנתיבות שם ס"ק ז: דאם נאמר שחייב לשלם דמיהם כמה שוה המעות כיון שטרח והלך בכדי להוציא מעות תמוה, וז"ל דלפי דבריו הוי רבית גמור שמטריח עצמו בחינם מחמת שמלוה לו אח"כ המעות, ועכצ"ל בטעם ההיתר דהוא מטעם שכ' הט"ז יו"ד סי' קעג ס"ק כד (שהבאנו לעיל), דהיינו דהלוקה טורח בשביל עצמו כדי שגייע המעות לידו ולפיי"ז א"א לו לחבוע שכר טרחתו. ע"כ.

וב' משובב נתיבות' משיב לו הקצות, שודאי סברה זו נכונה כשטורח עבור עצמו ג"כ ולכן לא הוי רבית, אבל כ"ז באם הלוח מקבל ההלוואה, אבל כשבסופו של דבר לא קיבל ההלוואה צריך לשלם שכר טירחא, כיון שאינו רוצה לקיים דבריו וליכא תו הנאת עצמו, ודאי צריך לקיים כפי שכירותו כיון שהוא ביקש ממנו ועל פיו טרח. ע"כ.

ומדשקלו וטרו הפוסקים, משמע דס"ל להלכה כסברת הט"ז (ודלא כמו מסקנתו ומסקנת אדה"ז³ הנ"ל) שאין בזה איסור רבית, ואפי' אינונותן לו שכר טירחא כלל⁴.

(3) ומשמע ממ"ש הציונים ומ"מ לשו"ע אדה"ז הל' רבית, שהקצות חולק על אדה"ז בזה ע"ש. וכ"ה בס' 'רבית יהודא' ו'תורת רבית' דלקמן.

(4) ובספר 'רבית יהודא' פי"א הערה לה, מציע דרך שלא יהי' מחלוקת בין שו"ע אדה"ז - להקצות והנתיבות, והוא, שבנידון הקצות לא הי' המלוה עומד עכשיו לטרוח ולהביא המעות אלא מפני שזה עמד עכשיו לילך לשם, ואע"פ שהוא נהנה מכך אין זה אלא הנאה דממילא. אבל בנדון הט"ז וש"ע אדה"ז, רוצה המלוה בלא"ה למכור החפץ וזה חסך ממנו הטירחא, ואע"פ שגם הלוח נהנה ס"ל לאדה"ז שצריך לתת לו שכ"ט עכ"פ בדבר מועיל, ע"כ. וראה בזה לקמן בפנים נפקותא לדינא.

ובעיקר הדין, מודה הקצות להנתיבות שמצד איסור רבית אין לאסור ללוה שיביא הכסף ממקום פלוני אף שיש לו טירחא בכך, על סמך סברת הט"ז (ולא כמסקנתו ומסקנת אדה"ז) להתיר - משום שטורח עבור עצמו שתהיי לו הלואה, והתירו לגמרי ללא שכר טירחא. ודלא כהט"ז ואדה"ז.

ומכל הנ"ל מבואר עכ"פ, שאסור למלוה להטריח את הלוה לעשות דבר בשבילו, מטעם שמלוה לו. ולכן מי שמבקש הלואה מחבירו והמלוה יש לו חפץ שרוצה למכור, אסור להלוה להטריח עצמו למוכרו ולהשתמש בהכסף כהלואה ולהחזיר להמלוה הכסף, אם לא שישלם לו המלוה שכר טירחא מועטת⁵ עבור זה, וזהו לשיטת הט"ז ואדה"ז, ולשיטת הקצות והנתיבות משמע שא"צ אפי' דבר מועט.

והנה מצוי מאד במי שמבקש הלואה מחבירו, שהמלוה יש לו צי"ק ונותנו להלוה, והלוה הולך ופורע הצי"ק וכשמחזירו להמלוה מחזירו במזומנים. או שהמלוה מלווהו במקום א' ולמשל ארץ ישראל ומבקש שהפרעון יהי בארה"ב וכדו'⁶, דבכ"ז יש טורח קצת להלוה, ולכאוי יש שאלה גדולה לענין רבית.

דבזה תלוי כל מה שהארכנו לעיל. ותלוי בכמה דברים - דבאם אין רצון המלוה לפרוע הצי"ק עכשיו, או דאין לו נפק"מ איפה הוא

ובאמת לשון אדה"ז שם בסעי' יט מורה כן, דכתב וזלה"ק: "...כיון שמגיע מזה הנאה למלוה שהיה חפץ למכור החפץ והיה צריך לטרוח בעצמו במכירתו...". עכלה"ק.

אולם בס' 'תורת רבית' פ"ה בבירור הלכה אות ב, השיג על הבר"י בזה: דהמעין בדברי הקצות יראה שדיבר במפורש על המקרה שהמלוה הוא שצריך הכסף ממקום פלוני, והוא יוזם את שליחת המורשה לשם ונותן לו שכרו שישתמש בכסף, א"כ מבואר, שגם כאשר המלוה צריך - מותר.

והוא מחלק באופן אחר - דיח חילוק בין סוג פעולה שאדם רגיל לעשות לצורך קבלת הלואה, לבין פעולה וטירחא שאינה קשורה להלוואה בדרך כלל. וראה בזה לקמן בפנים.

(5) וכתבו הפוסקים דשיעור דבר מועט כאן הוא - כהמבואר בסי' קעז לענין עיסקא דהוא כמו דולר אחד.

(6) ואיני נכנס כאן להדין של לווה ממנו בסוג כסף א' ולמשל בשקלי א"י, ומתנה עמו שיפרענו בדולרים בארה"ב, דזוהי שאלה מסובכת אחרת בדיני סאה בסאה מעות ופירי, ואכ"מ. ועוד חזון למועד.

הפרעון, אז לשיטת הבר"י⁷ מותר ללוה לקחת הצ'ק ולפרעו במזומנים בלי לקבל שום שכר טירחא, אפילו לשיטת אדה"ז (אך ראה לקמן מש"כ בזה), אפי' המלוה נהנה אז מכך, כיון דאי"ז לטובת המלוה רק לטובת הלוה.

ואם בלא"ה צריך המלוה לטרוח לפרוע הצ'ק - אז לשיטת הקצות והנתיבות אין צריך לשלם דמי טירחא, אך לשיטת הט"ז ואדה"ז כן צריך לשלם דמי טירחא.

וכתבו הפוסקים⁸ דיש לחלק בכל זה בין דבר המקובל ונהוג בפרעון הלואות, כגון שמבקש המלוה מהלוה שיכניס את כסף הפרעון לחשבון בנק של המלוה, שמותר להתנות על כך אף שיש בכך טירחא ללוה, ובין פעולה שאינה נהוגה ויש יותר טירחא, כגון העברת הכסף למקום אחר, שבזה לכו"ע צריך לשלם שכר טירחא.

והנה כ"ז הוא לשיטת הט"ז ומסקנתו ומסקנת אדה"ז. אך באמת יש בדברי אדה"ז חידוש גדול כשלעצמו, ולאורו ישתנה הדין במדה גדולה.

דהנה לעיל הסברנו - שאדה"ז מסכים לשיטת הט"ז אך לא מטעמו. דהט"ז כתב שהטעם שחייב לשלם דבר מועט לשכר טירחא הוא משום ששניהם נהנין - המלוה והלוה, אך אדה"ז אינו מביא טעם זה אלא מביא טעם אחר, וזלה"ק: "...שכיון שרבית שע"י משא ומתן אינה אסורה אלא מד"ס די בהיכר בלבד...". עכלה"ק.

נמצא מבואר מדברי כ"ק אדה"ז אלו⁹, דדוקא בציור של השו"ע והט"ז שהבאנו בתחלת דברינו מדברי הגמ' - דמוליך חבילה או סחורה ממקום למקום דהוי ענין של משא ומתן דמוכר ולוקח, אז, לשיטת אדה"ז מותר בשכר טירחא של דבר מועט כהיכר בלבד, אבל בענין הלואה ממש כצ"ק - מי יימר דסגי בהיכר כל דהו, ואולי "בהלוואה ממש יש כאן חשש רבית קצוצה כמו הלוני ודור בחצירי

(7) שם פ"א סעי' טו והערה לה, דמיישב מחלוקת הקצות ושו"ע אדה"ז כדלעיל הערה 4.

(8) 'תורת רבית' שם.

(9) וכן דייק הרה"ג ר' מ"ש קליין שליט"א בהערותו על ענין זה בס' 'משנת רבית' סוף פ"ד, וראה שם השלכתו למעשה בפ"ד הערה י' כדברינו.

בפחות. וכ"כ בחו"ד סי' קס"ז ס"ק ב"10. ואינו מועיל אפי' שכר טירחא ואסור ללוה לעשותו בשביל המלוה אפי' בשכר.

נמצא דלשיטת אדה"ז יש להחמיר - ואולי זה מדאורייתא מדין רבית קצוצה - בכל פעולה שעושה הלוה (משא"כ בעסק מו"מ כדלעיל), אפי' אין בכך משום טירחא מיוחדת כגון להלוות בצ"ק ולפרוע במזומנים, או שהמלוה נותן להלוה צ"ק יותר גדול משיעור ההלוואה בתנאי שהלוה יחזיר לו העודף מזומן ובוה חוסך למלוה טירחא ללכת לבנק וכדו'.

אכן יש לומר¹¹, שבאם לא הי' תנאי ע"ז מהמלוה לכתחילה, מותר להמלוה לקבל מזומן במקום צ"ק אפי' אם נחא לי', ואפי' אם יודע המלוה שמסתמא כן יעשה הלוה. דמכיון שהי' בלי תנאי מפורש מהמלוה, מי יימר דרוצה בכך, ומי יימר שהלוה עושה בזה טובה למלוה.

העולה מכל הנ"ל הוא, דלשיטת אדה"ז (דוקא) יש ליהדר מלהנות למלוה בדבר שיש בו אפי' טירחא קלה כגון לפרוע לו במזומנים כשנותן לו צ"ק, או לפרוע בדולרים כשמלווה לו בשקלים וכדו'. או לפרועו במקום אחר ממקום ההלוואה.



יוצא דופן הבא אחר נפל ל'תענית בכורות'

הנ"ל

כתב הטור או"ח סי' תע, וז"ל: "גרסינן במסכת סופרים הבכורות מתענין בערב פסח והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות וכתב אבי העזרי שגם בכור לאב יש לו להתענות כמו שהיתה המכה גם בהם ומיהו גדול הבית א"צ להתענות אף שהיתה בהם המכה לא מחמרינן כולי האי...". ע"כ. וכן פסק המחבר בריש סי' תע, דהבכורות מתענין בער"פ בין בכור מאב בין בכור מאם.

10 לשון הערת הרה"ג ר' מ"ש קליין שם. ובס' 'תורת רבית' פ"ה סעי' ט' מקיל בכל זה אף בהלוואה, ואף אם הדבר כרוך בטורה או בהוצאות, וסומך עצמו שם על דברי הקצות והנתיבות, דפסקו כהט"ז אפי' בהלוואה.

11 הערת הגרמ"ש קליין שם - וצע"ק דכ"ז מותר רק אם נימא דהוא מטעם רבית מוקדמת, אך לא אם זה רבית קצוצה דאסור. ועדיין צ"ע.

והגדרת בכור מאם, מבואר ביו"ד סי' שה סעי' כב-כג עם כל פרטיו, והעיקר הוא שצ"ל פטר רחם דוקא, ולכן פסק שם בסעי' כד: דיוצא דופן פטור מפדיון, מפני שלא יצא מהרחם.

והגדרת בכור מאב - הוא בכור לנחלה, מבואר במשנה בכורות דף מו, א: "...איזהו בכור לנחלה ואינו בכור לכהן: הבא אחר נפלים...". ע"ש. ושם בדף מז, ב במשנה: "...יוצא דופן והבא אחריו שניהן אינן בכור לא לנחלה ולא לכהן...". ופרש"י בד"ה "יוצא דופן והבא אחריו": "דרך רחם שניהן אינן בכור...". ע"כ. ובגמ' שם: "ראשון לנחלה לא, (משום) וילדו לו בעינן", ופרש"י בד"ה "וילדו לו בעינן": "דרך לידה". ע"כ. מבואר מפרש"י דהטעם דיוצא דופן אינו בכור לנחלה הוא משום - דלא הוי דרך לידה.

וכ"ה בשו"ע חו"מ סי' רעז סעי' ז, וז"ל: "יוצא דופן והבא אחריו שניהם אינם בכורים, הראשון לפי שלא נולד, ונאמר וילדו לו בניס, והשני שהרי קדמו אחר". ובסמ"ע שם ס"ק יד, ד"ה "והשני שהרי קדמו אחר": פ"י והי' בן קיימא שלב אביו דוה ואונן עליו. ע"כ.

והנה ב'חק יעקב' הלי' פסח סי' תע סק"ב, חקר ביוצא דופן לענין תענית בכורות אי חייב להתענות, וז"ל: דדלמא דוקא התם אתמעט מהקרא, דלענין נחלה כתיב וילדו לו ולענין פדיון כתיב פטר רחם, משא"כ כאן שהוא זכר לנס שניצולו ממכת בכורות ובכור סתם הוי. וצ"ע. ובפמ"ג שם בא"א כתב וז"ל: ובכור הבא אחר יוצא דופן יש לצדד ולקולא כי הוא מנהג. וכן הוא ב'כה"ח' שם סק"ג, וראה מש"כ שם בסק"ח.

ומבואר מדברי הח"י והפמ"ג, שהספק הוא דהנולד ראשון הוא הי' היוצא דופן וכדברי הח"י, או עכ"פ שאחרי היוצא דופן - נולד (דרך הרחם) בכור, כדברי הפמ"ג.

ויש עוד היכי תמצא, שכיח בימינו, ולא מצאתי מי שידון בזה, והוא, יוצא דופן (ניתוח קיסרי) אחרי נפל, אי חייב להתענות בער"פ.

דמכל הנ"ל משמע דאינו חייב להתענות, ראשית: מפני שאינו פטר רחם, ושנית: מפני שלא נולד, ואינו בכור לא לכהן ולא לנחלה.

והנה אדה"ז בשלחנו סי' תע סעי' ב כ' וזלה"ק: "אשה שהפילה נפל ואח"כ ילדה בן קיימא, אע"פ שאותו הבן אינו נקרא בכור לענין פדיון שהרי אינו פטר רחם שכבר נפטר רחמה, מכל מקום הרי הוא בכור לענין נחלה וצריך להתענות, לפיכך, אם נולד לאב זה בן קיימא כבר

מאשה אחרת ואם כן בן זה אינו בכור לא לנחלה ולא לפדיון, אין צריך להתענות."

ולכאור' מבואר מדברי כ"ק אדה"ז כדברינו, שהרי כתב: "אם נולד לאב זה בן קיימא", וכבר הבאנו מרש"י בכורות דף מז, ב ד"נולד" פי': "דרך הרחם", או "דרך לידה". ויהי' פי' דברי אדה"ז כן - דאם נולד בן קיימא אחרי נפל, אז מכיון שהוי בכור לנחלה חייב להתענות, אבל אם אינו בכור לנחלה, וכמבואר הגדרת החו"מ סי' רעז דלעיל, ולמשל יוצא דופן דאינו בכור לפי שלא נולד, אינו חייב להתענות.

והארכתי בזה, כיון שראיתי להרה"ג רמ"ש אשכנזי שליט"א בהערות וציונים שם, דכתב - עמ"ש כ"ק אדה"ז אם נולד לאב זה בן קיימא - וז"ל: משמעות לשונו שכ' בן אחר ולא כ' אפי' יוצא דופן, משמע, דביוצא דופן ג"כ מקרי בכור, ועי' ח"י סק"ב שהניח בצ"ע. עכ"ל.

ולכאור' לפי המבואר הם דברי תימא, וצ"ע איך שייך ללמוד זה מדברי אדה"ז, וכנ"ל. ובפרט שדרך רבינו להרבות להביא דברי הח"י בהל' פסח, וכאן אינו מביאו מוכרח לכאור' דלא סבירא לי' כמוהו. ופי' נולד הוא כפרש"י: לידה דרך הרחם ולא יוצא דופן.

העולה מהנ"ל לכאור': דהנולד מניתוח קיסרי אחרי נפל אי"צ להתענות בער"פ, כיון דלא הוי בכור לא לפדיון ולא לנחלה.



פתיחת בקבוקי הברגה בשבת*

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' - דיני טעויות בתפילה

בשו"ע או"ח סי' שיג סעיף ו' כתב המחבר: מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם תקע חייב חטאת; ואם היא (דרכה להיות) רפויה, מותר לכתחלה, (ובלבד שלא יהדק). וכוס של פרקים, מותר לפרקו ולהחזירו בשבת. ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה. הגה: ואם דרכו להיות מהודק אע"ג דעכשיו רפוי, אסור.

(* אין אני דן במסגרת זו בשאלה של שבירת הפקק בשבת בקשר לעשיית כלי בשבת, אלא בקשר לאיסור בונה ושמא יתקע.)

הדעה הראשונה במחבר שמחלקת בין מטה לכוס, היא דעת הטור שסובר דכיון שאין דרך הכוס להדקו כל כך בחוזק, לכן מותר להדקו מעט. משא"כ מטה של פרקים שדרכו להדקו בחוזק אסור להדקו אפי' מעט, שיש לחוש שמא יתקע בחוזק. ודעת הי"א היא דעת המהר"ם מרוטנבורג שסובר דכוס דינה כמטה ואין לחלק בזה.

במגן אברהם סק"ב ד"ה וכוס כו' מותר: "שאינ דרך להדקו כ"כ (טור). ונ"ל דכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק לכ"ע אסור. ולא דמי לכיסוי הכלים שעשויים כך דהתם אין עשויים לקיום רק לפתחן ולסגורן תמיד עסי' שי"ד ס"י...".

והט"ז סק"ז ד"ה שדין הכוס: "ולכאורה גם הנודות של בדיל שיש לנו שיש בה שרויף אסור עכ"פ להדקה בחוזק כמו במטה של פרקים, ולדיעה אחרונה היה לנו לאסור אפי' להדקה ברפיון כיון שדרך להדקה. אלא דנראה דדוקא בכוס יש מי שמחמיר שא"צ לפרקו כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק משא"כ בנוד שעיקר תשמישו שלא ע"י פירוק תמיד לא מיקרי גמר מלאכה אפי' אם תוקע בחוזק השרויף...".

הרי לנו מחלוקת ט"ז והמג"א בהידוק שרויף בחוזק, שדעת המג"א דדינו כתקיעה ואסור לפרקו לכו"ע כלומר גם לדעת הטור. ודעת הט"ז שדינו כהידוק ותלויה במחלוקת הטור ומהר"ם.

במגן אברהם ס"ק יא ד"ה דרכה להיות רפויה מביא מחלוקת הראשונים מהו גדר תקיעה בחוזק: ז"ל הכלבו בשם הראב"ד דברים שאין אדם מקפיד עליהם אם יתנענע בתוך החור מותר דאין לגזור אלא בדבר שצריך להיות מעמידה בדוחק, אבל בסמ"ג איתא דדוקא דבר שצריך גבורה ואומנות אסור. ולמעשה דעת אדה"ז בשלחנו כדעת המג"א שהידוק שרויף דינו כתקיעה ואסור לפרקו לכו"ע, ולגבי גדר תקיעה בחוזק פוסק כהסמ"ג¹ דרק באופן שהדקם בחוזק בענין שצריך

1) בביאור הלכה ד"ה דרכה להיות רפויה מביא המשנה ברורה דברי המג"א וז"ל: והיינו שאינו מקפיד אם יתנענע בתוך החור מותר דאין לגזור אלא בדבר שצריך להיות מעמידה בדוחק [כלבו בשם הראב"ד] אבל בסמ"ג איתא דדוקא דבר שצריך גבורה ואומנות אסור עכ"ל המ"א.

ובלקוטי דברי הרב על הביאור הלכה מציין על דברי הסמ"ג: "ובשו"ע הרב סעיף כה הלשון: גזירה שמא יתקע בחוזק, משמע כשיטת הכל בו".

ואינני יודע מאיפה ראה בלשון זה שדעת אדה"ז כהכל בו. ועוד, הלא רבינו כתב להדיא כדעת הסמ"ג, וז"ל בסעיף כ: ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקיו דהיינו

לזה גבורה ואומנות הוי תקיעה ואסור. גם פוסק רבינו דאפי" באופן תקיעה שאסור מדאורייתא משום בנין הוא רק אם עשוי להתקיים הרבה, אבל אם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור רק מדרבנן. ואם אינו עשוי לקיום כלל רק עשוי לפותחן ולסוגרן תדיר גם בשבת עצמה, מותר לכתחילה דהוי רק השתמשות ולא בנין.

וז"ל אדה"ז בסעיף כ: "ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקו דהיינו שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל כמו שיתבאר.

סעיף כא "לפיכך כל כלי של פרקים שנתפרק, אסרו חכמים להחזירו בשבת, אפילו אינו מהדקו אלא מעט בענין שהוא רפוי ואינו רפוי, גזרה שמא יתקע בחוזק. אבל אם אינו מהדקו כלל, אלא מניחו רפוי לגמרי מותר. והוא שדרכו של כלי להיות כך רפוי לעולם, אבל אם דרכו להיות מהודק ותקוע בחוזק, אף שעכשיו מניחו רפוי, אסור להחזירו גזרה שמא יתקע. וכוס של פרקים, יש אומרים שאף שדרכו להיות מהודק קצת מותר להחזירו ולהדקו קצת, ואין חוששים שמא יתקע בחוזק, לפי שאין דרך הכוס כלל להדקו כל כך בחוזק עד שיתחייב עליו משום בונה, ולא אסרו להדק אפילו מעט אלא במטה של פרקים, וכל כיוצא בה משאר הכלים, שיש לחוש בהם שמא יתקע בחוזק.

"ויש אומרים שאין חילוק בין כוס לשאר כלים, ואסור להחזיר הכוס אלא אם כן מניחו רפוי לגמרי. ויש להחמיר כדבריהם, אלא אם כן במקום צורך גדול, אזי יש לסמוך להקל אם אין דרך הכוס כלל להדקו בחוזק. אבל כוסות העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק, לדברי הכל אסור להחזירה. אפילו מניחם רפויים לגמרי, ומכל מקום כיסויי כלים העשויים כך בחריצים סביב (שקורי"ן שרוי"ף), אע"פ שמהדקין אותם בחוזק מאד על פי הכלי אין בהם שום איסור, לא בנטילתן משום סתירה ולא בהחזרתן משום בנין. לפי שאינן עשויין לקיום כלל, רק לפותחן ולסוגרן תדיר גם בשבת עצמה, ולא אסרו בנין עראי וסתירתו,

שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה. ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל כמו שיתבאר.

אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת עצמה. כמו שיתבאר בסי' שי"ד.

סעיף כב "כל כלי של פרקים שהוא מהודק בחוזק, בענין שהיה חייב משום הידוק זה אסור לפרקו בשבת משום סותר. אבל אם הוא מהודק קצת, שאין איסור בהדוק זה אלא משום גזרה שמא יתקע בחוזק, אין בו ג"כ משום סותר ומותר לפרקו לכתחלה.

ולאחר כל הנ"ל, צריך בירור היתר פתיחת בקבוקי יין ושמן שיש להם פקקי הברגה (שרויף). הנה אם היו פתוחים כבר מערב שבת, אין בעיה לפתחם ולחזור ולהדקם בשבת. דהוי ככיסוי כלים שמבואר בט"ז ומג"א שמותר, כיון שעשויים לפרקם ולהדקם תמיד. ואפי' אם דעתו שלא לפתחו עוד בשבת, מ"מ כיון שיש אפשרות שיפתחנו כשיצטרך בשבת, דינו כעשוי לפתחו באותו יום (ראה שוע"ר סי' שיז ס"א גבי מנעל של תלמידי חכמים). אבל בנוגע למה שנוהגין הכל לפתוח בפעם הראשון בקבוק הברגה (שרויף), שמהדקים אותו במפעל בחוזק, שצריך לזה גבורה ואומנות, וקשה לילד (והרבה פעמים אפי' לגדול) לפתוח אלא במאמץ גדול, וגם בהמפעל עושים זאת לזמן ארוך ולא כדי לפתחו מיד, לכאורה יהיה אסור לפתחו לדעת אדה"ז² שפסק כהמג"א דהוי כתקיעה.

ואולי יש להתיר ע"פ הלבוש, שכתב בסי' שיז ס"ג: "מתירין בית הצואר מקשר שקושרו כובס, שאינו קשר של קיימא, שלא קשרו הכובס שיתקיים זמן רב רק עד שזה יקחנו ממנו", כלומר, שתפירה שאינה עומדת להתקיים רק עד שיקח הקונה מנעליו לביתו, חשובה 'לא לקיימא' אפי' אם נמשך לכמה ימים. וא"כ גם כאן אם ההברגה היא כדי לפתחו מיד כשיגיע לביתו, מותר.

אבל אין זה מספיק משני טעמים, א. דעת רבינו בזה שם בס"ו אינו כהלבוש אלא כהט"ז שהטעם שמתירין בית הצואר מקשר שקושרו כובס שאינו קשר של קיימא, משום שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד לאחר הכביסה. משמע דרק כשמתירין אותו ביומו מותר, ולא כהלבוש שאפי' אם נמשך כמה ימים מותר. ב. בנידוננו גם הלבוש אוסר, דסברת הלבוש הוא רק בדבר שדרכו לפתחו מיד בביתו כגון

(2) גם בשער הציון אות לב משמע דדעתו כהמג"א, א"כ צ"ע ההיתר גם לההולכים לפי פסקי המשנה ברורה.

חלב, מיץ תפוזים וכדומה שדרכם להתקלקל ולא משאירים אותם לזמן רב אלא פותחן מיד. אבל בקבוקי יין, שמן וכדומה שדרכם לקנות כמה בקבוקים לזמן ארוך ודעתו להשאירם חתומים לזמן מרובה לכאורה יהיה אסור לפתחם בשבת משום סותר. וכלשון רבינו "כל כלי של פרקים שהוא מהודק בחוזק בענין שהיה חייב משום הידוק, זה אסור לפרקו בשבת משום סותר".

גם צ"ע בהיתר מלחיה, שנוהגין לפתחה ולמלאותה במלח ולחזור ולסוגרה לזמן מרובה, והגם שמלחיה אינה עשויה להדקה בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות אלא דרכה להיות מהודקת קצת, ולדעת הטור (שהיא הדיעה הראשונה שמביא אדה"ז בסכ"א) בכוס של פרקים שמותר להחזירה ולהדקה קצת, ואין חוששים שמא יתקע בחוזק לפי שאין דרך הכוס כלל להדקו כל כך בחוזק עד שיתחייב עליו משום בונה, ולא אסרו להדק אפילו מעט אלא במטה של פרקים, וכל כיוצא בה משאר הכלים שיש לחוש בהם שמא יתקע בחוזק. א"כ ה"ה לעניננו, מ"מ דעת המהר"מ מרוטנבורג לאסור גם בזה, ורבינו פוסק שיש להחמיר כדבריו אלא אם כן במקום צורך גדול, וא"כ שלא לצורך גדול יהא אסור לפתחו ולסגרו.

וצ"ע בכל זה ומבקש מת"ח קוראי הגליון להגיב בזה.



אמירת ההגדה על המצה או על כוס שני

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס 'שלחן המלך'

בשוע"ר סי' תעג ס"מ כותב "ואע"פ שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כמו שיתבאר, אעפ"כ צריך למזוג 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'".

מדברי אדה"ז אלו משמע, שלולי סיבה זו לא היה צריך למזוג כוס שני לפני אמירת ההגדה, אלא רק כשמגיע ל"לפיכך אנחנו כו'" אזי היה צריך למזוג ולאחוז הכוס בידו. והטעם שצריך לאחוז הכוס בידו בשעת אמירת "לפיכך", מובא בטור בשם מדרש שוחר טוב ש"אין אומרים שירה אלא על היין", משא"כ לפני כן אינה נקראת שירה אלא הגדה, וממילא לא צריך לאחוז הכוס בידו ואף לא למזוגו, ורק בשביל

להתמיהה התינוקות הצריכו חכמים למזוג כוס שני מיד לפני אמירת ההגדה.

וצריך להבין, הרי מפורש ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"י והביאו רבינו בשולחנו סי' תעב סכ"ה שכוס שני אומרים עליו את ההגדה, זאת אומרת שאמירת ההגדה היא על הכוס וממילא ברור שצריך למזוג הכוס מיד לפני תחילת ההגדה כדי לומר עליו את ההגדה, ועל דרך המובא במשנה פסחים קי"ז, ב והובא בשו"ע ר סי' תעט ס"א גבי כוס שלישי שצריך למזוג אותו לפני ברכת המזון, וכן גבי כוס רביעי שצריך למזוג אותו לפני אמירת גמר ההלל והודו כמובא במשנה שם ובשו"ע ר סי' תפ ס"א, וממילא ברור שגם כוס שני שאומרים עליו את ההגדה צריך למזוג מיד בתחילתה?

ולכאורה היה אפשר ליישב בפשטות שבעצם זהו אותו ענין, שכל ענין אמירת ההגדה על הכוס הוא בשביל התינוקות, שהרי אמירת ההגדה היא בדרך תשובה על שאלת "מה נשתנה", כמבואר בשו"ע ר סי' תעג סוסי"ד, וכדי לגרום לתינוקות לשאול "מה נשתנה" הוא ע"י מזיגת כוס שני, נמצא שכל ענין אמירת ההגדה קשור עם מזיגת כוס שני. וזה מדוייק גם מלשון המשנה פסחים קט"ז, א (שזהו מקורו של הרמב"ם שכוס שני אומר עליו את ההגדה) "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל", וכפירוש רש"י ורשב"ם שם ששואלים "מה נשתנה" עכשיו כשמוזגין כוס שני.

אך אף אם נפרש כן בדברי המשנה (לפירוש רש"י ורשב"ם), אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם ואדה"ז, כי מלשון הרמב"ם (ועד"ז לשון אדה"ז) שכתב "כוס שני אומר עליו את ההגדה", משמע שזהו דין במצות ד' כוסות לומר את ההגדה על כוס שני, כלומר אין זה דין בהגדה לומר אותה על הכוס דוקא כדי להתמיהה התינוקות, אלא זהו דין בארבע כוסות, וכמבואר ברמב"ם ובשו"ע ר סי' תעט ס"א שתקנו לעשות בכל כוס מד' כוסות מצוה בפני עצמה.

ב

ויש להוסיף שבדעת אדה"ז אי אפשר לפרש כן גם מטעם אחר, ובהקדים:

דהנה בסיבת הדבר שטרחו חכמים כ"כ לעשות כמה שינויים בליל הסדר כדי שהבן ישאל "מה נשתנה", כותב אדה"ז שני טעמים שונים לכאורה: א) בסי' תעג סוסי"ד כותב "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה

דרך תשובה על שאלות ששאלוהו, שנאמר (דברים ו, כ-כא) כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'". (ב) אבל שם בס"מ כותב הטעם "לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'". והיינו שלטעם הא' זהו מצד מצות ההגדה שענינה לאמרה בדרך תשובה לכן טורחים כ"כ שהילד ישאל כדי שישבו לו, ואילו לטעם הב' זהו מצד מצות השאלה של הבן, שלשם כך תקנו חכמים לעשות שינויים כדי לגרום לבן לשאול "מה נשתנה", ועי"ז הוא מקיים מצות "כי ישאלך בנך גו'", כלומר שבשאלה עצמה יש מצוה. וכן מוכח מהדין (מובא בשוע"ר שם) "ואם אין דעת בבן לשאול הרי אביו חייב ללמדו לשאול מה נשתנה", כלומר יש חובת חינוך על האב ללמדו לשאול מה נשתנה, והוא כאמור בגלל שבעם השאלה יש מצוה.

ועפ"ז יומתק דיוק נפלא בלשון אדה"ז שבסי' תעג סוסי"ד העתיק מהפסוק רק התיבות "כי ישאלך בנך וגו'", ואילו כאן בס"מ מעתיק מהפסוק גם התיבות "מה העדות והחוקים והמשפטים", כלומר שיווד כאן לפרטי שאלת הבן? וע"פ המבואר לעיל מובן היטב, שכן כאן הרי מבאר שבעצם השאלה יש מצוה, ובזה מוסיף שלא רק בעצם השאלה הכללית יש מצוה, אלא יש מצוה שהבן יעמיק את השאלה ויפרטה ככל שיותר, שהרי המדובר בפסוק זה בשאלת בן חכם שיוודע להבחין בין עדות חוקים ומשפטים.

ועפ"ז יוצא לדעת אדה"ז שזה שתקנו חכמים למזוג הכוס מיד לפני תחילת ההגדה הוא רק בשביל שהבן יקיים את מצות "כי ישאלך בנך", ואין זה שייך לאמירת ההגדה שאח"כ שזהו מצוה בפ"ע, וממילא אין שום קשר בין שינוי זה של מזיגת הכוס בתחילת ההגדה כדי שהבן ישאל, לבין זה שאמרו "כוס שני אומר עליו את ההגדה" המדבר במצות ההגדה ולא בשאלה.

לאור החילוק האמור לעיל בין מצות השאלה למצות ההגדה, נראה שיש גם נפק"מ ביניהם לגבי גיל התינוקות האמור בהם, שלגבי מצות שאלה גיל התינוק הוא יותר קטן מאשר גיל התינוק באמירת ההגדה, שהרי נקל יותר לתינוק לשאול מאשר להבין התשובה לשאלה, שלכן לגבי מצות ההגדה כותב אדה"ז בסי' תעב סכ"ה (ועד"ז בסי' תעא ס"י) אם "יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה" אזי חייב לחנכם לשמוע. ובפרטיות יותר מבואר בשוע"ר סי' תעג ס"ב "ולפי דעתו של בן מלמדו התשובה לשאלותיו וכו'". ואילו, לגבי מצות שאלה לא נאמר שום הגבלה, אלא אמרו "אם אין דעת בבן

לשאל אביו מלמדו". [ואולי זאת הסיבה שעושים שינויים רבים בלילה זה (חלוקת אגוזים סי' תעב בסופו, טיבול ירקות סי' תעג סי"ד, עקירת השלחן שם סל"ח, מזיגת כוס שני שם ס"מ) ולא מסתפקים בשינוי אחד כדי להתמיה התינוקות, שכן המדובר בגילאים שונים של תינוקות, וכל אחד תמה ושואל מסיבות אחרות, לכן תקנו כמה וכמה שינויים כדי לגרום לכל סוגי התינוקות לשאול מה נשתנה].

ג

ולכאורה היה אפשר לתרץ בפשטות, שאמנם "כוס שני אומר עליו את ההגדה", ומשום כך צריך למזוג הכוס בשעת אמירת ההגדה, אבל השינוי כאן הוא שחכמים תקנו "למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה", כלומר ההעדגשה היא כאן "מיד", בלא שום שהות, אלא מיד לאחר "יחץ" וסילוק הקערה עם המצות (ראה גם ביאור הגר"א סי' תעג סק"מ), מוזגים הכוס, עוד לפני שהתחילו כלל את ההגדה (ואמנם המעיין היטב יראה שהלשון "מיד" לא נאמר בטור ושוע"ר על שום כוס מד' הכוסות מלבד כוס שני).

אבל אי אפשר לפרש כן בדברי אדה"ז, שהרי אדה"ז מתחיל את הסעיף "ואע"פ שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כו", כלומר משמע מדבריו שלולי הצורך להתמיה התינוקות, לא היו כלל צריכים למזוג הכוס עד סוף אמירת ההגדה בשעה שאומרים "לפיכך", שאז אוחזים הכוס ביד, והרי "לפיכך" הוא רק חלק הסיום של ההגדה ולא כל עיקר ההגדה עצמה (ראה שוע"ר סי' תעג סמ"ד אלו קטעים נכללים בעיקר ההגדה), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך זה מתאים עם הקביעה ש"כוס שני אומר עליו את ההגדה"?

ד

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים דבעצם יש כאן שני חיובים: (א) צריך לומר את ההגדה על המצה, משום שדרשו חכמים (פסחים לו, א) על הפסוק (דברים טז, ג) "לחם עוני" - "שעונין עליו דברים הרבה", והיינו אמירת ההגדה, כמבואר בשוע"ר סי' תעג ס"כ וסל"ו. ב) "כוס שני אומר עליו את ההגדה", כמבואר ברמב"ם שם ובשוע"ר סי' תעב סכ"ה.

שני חיובים אלו חלוקים זה מזה בכמה ענינים: (א) בגדר חיובם, שהחיוב הא' הוא דין באמירת ההגדה, שצריך לומר את ההגדה על המצה. ואילו החיוב הב' הוא דין בסדר ארבע כוסות, שמצד סדר ארבע כוסות יש לומר את ההגדה על הכוס השני, אבל מצד ההגדה עצמה אין

חובה לומר אותה דוקא על הכוס, אלא על המצה. (ב) באופן חיובם, החיוב הא' עיקר ענינו שבשעת אמירת ההגדה המצה תהיה מונחת לפניו, כמבואר בשוע"ר סי' תעג ס"כ וסל"ו, ואילו החיוב הב' עיקר ענינו שלאחר שאמר ההגדה ישתה הכוס השני, ולא מספיק מה שהכוס מונח לפניו, שהרי אם לא שתה הכוס לא קיים מצות ד' כוסות כלל. (ג) לענין בדיעבד, בחיוב הא' יוצא י"ח אמירת ההגדה גם אם לא אמר אותה על המצה, כמבואר בשוע"ר סי' תפג ס"ב, ואילו בחיוב הב' הדבר הוא לעיכובא שחייב לשתות הכוס דוקא אחר אמירת ההגדה, כמבואר בשוע"ר סי' תעב סט"ז.

והנה במה שביארנו לעיל לגבי גדר החיוב ואופן החיוב של אמירת ההגדה על הכוס, יש להרחיב הביאור לגבי כל הד' כוסות, שבעצם מצד ד' כוסות אין חיוב להחזיק הכוס כלל בשעת אמירת הענינים שאומרים על כוס וכוס, כי עיקר ענינם שישתו אותם לאחר שאמרו ענינים אלו, אלא שמצד ש"אין אומרים שירה אלא על היין", הרי שבכל מקום שיש ענין של שירה על היין מצוה מן המובחר להחזיק הכוס ביד, כמבואר בשוע"ר סי' קצ ס"ג. ולכן בכוס הראשון של קידוש וכן ברכת המזון וכן ב"לפיכך" וברכת הגפן שבכוס הד' מחזיקין הכוס, משא"כ בזמן אמירת ההגדה וכן בגמר ההלל אין מחזיקין הכוס.

אבל מאידך מבואר בסי' קצ שם שבכל דבר שאומרים שירה על היין, צריך שהכוס יהא מונח לפניו על השולחן או ע"ג דבר אחר מוכן לשתות, ואם אין לפניו - זה מעכב ואינו יוצא י"ח. ומבואר בשוע"ר סי' רעא סכ"ח שלא צריך שיהא מונח לפניו בכוס דוקא, אלא אפילו אם אין היין מונח לפניו בתוך הבקבוק יוצא י"ח. ועפ"ז מובן שכוס שני שאומר עליו את ההגדה אין חובה למזוג היין בכוס, אלא אפילו אם הוא בתוך הבקבוק נקרא שאומר עליו את ההגדה. ועפ"ז מה שכתב לגבי כוס רביעי שיש למזוג הכוס לאחר ברכת המזון כדי לומר עליו את ההלל, אין זו חובה כלל אלא למצוה בעלמא. משא"כ לגבי כוס ב' מצד הדין צריך למזוג הכוס מיד לפני תחילת ההגדה, כדי להתמיהה התינוקות, ולא בשביל שצריך לומר עליו את ההגדה, שבשביל זה אין חובה למזוג מיד.

ה

ויש לומר יתרה מזו, שבכוס ב' וד' (משא"כ בכוס א' וג' שמצד "אין אומרים שירה על היין" צריך שיהיו לפניו בשעת הקידוש וברכת המזון), שאומר עליהם את ההגדה וההלל, אין מעכב אפילו שהיין יהא

לפניו, אלא מספיק ששותה היין לאחר אמירת ההגדה או ההלל, ובוזה יוצא י"ח ד' כוסות.

ולכאורה כן משמע מלשון רבנו סי' תעב סט"ז שכתב "צריך לשתות ד' כוסות על הסדר . . . דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא י"ח ד' כוסות אלא הכולן נחשבים לכוס אחד וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר". מוכח מדבריו שעיקר הגדר של ד' כוסות על הסדר לעיכובא הוא לעשות הפסק בין כוס לכוס באמירת ההגדה ובברכת המזון ובהלל, כלומר גדרם של ד' כוסות הוא שיהיו מופסקות זו מזו, והרי זהו הסיבה שאין מברכים על ד' כוסות מצד שהיא מצוה מופסקת (כמבואר בליקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ בשם ראשונים).

אלא שבנוסף לכך קבעו חכמים שגדרם של הפסקות אלו אינם להפסיק בין כוס לכוס בלבד, אלא זהו גם התוכן של כל כוס וכוס, שכל כוס וכוס קשור עם תוכן ההפסק שלפניו, וכמבואר בשוע"ר סי' תעט ס"א "הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד".

ומכיון שכך מובן שאין הכרח שיהיו הכוסות לפניו בשעת אמירת קטעים אלו של הפסק שבין כוס לכוס, והעיקר הוא שישתה הכוסות לאחר קטעי ההפסק שבין כוס לכוס.

אלא שבנוסף לכך קבעו חכמים שגדרם של הפסקות אלו אינם להפסיק בין כוס לכוס בלבד, אלא זהו גם התוכן של כל כוס וכוס, שכל כוס וכוס קשור עם תוכן ההפסק שלפניו, וכמבואר בשוע"ר סי' תעט ס"א "הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד".

י

אלא שנראה שבענין זה גופא הסתפק רבנו, האם זה שתקנו חכמים לעשות מצוה בכל אחד מד' כוסות הוא דבר נוסף על התקנה העיקרית לעשות הפסק בין כוס לכוס, או שזהו בעצם אותה תקנה, שגדר ההפסקות בין כוסות הוא גם תוכנה ומצותה של כל כוס וכוס.

דהנה בסי' תעב סכ"ה כותב רבנו "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם על הסדר . . . אם כבר הגיעו לחינוך". ובהמשך מפרט

בסוגריים "דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מציאת מצרים באמירת ההגדה. . שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי, וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי".

ומשמע מדבריו שחיוב שתיית ד' כוסות של הקטנים אינו חיוב כללי, אלא על כל כוס וכוס ישנו חיוב בפ"ע, ותלוי אם הגיע לגיל חינוך אותם הענינים שאומרים על כוס וכוס בפ"ע, כלומר ישנם קטנים שהגיעו לחינוך קידוש וממילא צריכים לשתות כוס ראשון של קידוש, אך הן פטורים מכוס שני אם לא הגיעו לגיל חינוך סיפור יציאת מצרים. וכן על זה הדרך בשאר כל הכוסות.

מוכח מדבריו שתוכן הדברים הנאמרים על הכוס ושתיית הכוס קשורים זה בזה, וא"כ לפי זה יוצא ש"ל שזה שתקנו חכמים לומר דברים מסויימים על כוס וכוס, אין זה תקנה נוספת על התקנה הראשונה שהד' כוסות הן מופסקות, אלא זוהי אותה תקנה, שגדר הענין שהד' כוסות הן מופסקות הוא שצריך לומר את תוכן ההפסקות על הכוסות. אבל יתכן שלרבנו רבנו לא פסיקא ליה מילתא, לכן הכניס את כל הקטע הנ"ל בסוגריים, כידוע הכלל שכל ספק שהיה לרבנו בהלכה הכניסו בסוגריים.

וכן מוכח מסי' תעט סוס"א אחר שכתב "הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות על הסדר בלילה זה יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד", מסיים רבנו בסוגריים "ואם לא עשה כן לא יצא ידי חובת ד' כוסות", זאת אומרים ש"ל לרבנו שאם לא עשה מצוה בכל אחד מהכוסות באמירת דברים הנאמרים על הכוסות, לא יצא י"ח ד' כוסות, והוא מציין "כמו שנתבאר בסי' תעב", והכוונה לס"ז שם המדבר בענין שצריך לעשות הפסק בין הכוסות. אבל היות ולרבנו לא פסיקא ליה מילתא שענין אמירת הדברים על הכוסות מעכבים את מצות ד' כוסות, כי יתכן שמספיק שיעשה הפסקה בדברים אלו בין הכוסות בלי לומר אותם על הכוסות, לכן הכניסו רבנו בסוגריים.

ז

סיכום הדברים שנתבארו לעיל: (א) מצד מצות אמירת ההגדה צריך לאומרה על המצה והמרור, וענינה שהמצה והמרור יהיו מונחים לפניו בשעת אמירת ההגדה. ואם לא עשה כן - יצא י"ח.

(ב) מצד מצות ד' כוסות צריך לומר את ההגדה על כוס השני, וענינו לשתות את הכוס לאחר אמירת ההגדה. ואם לא עשה כן לא יצא י"ח ד' כוסות.

(ג) מוזגין כוס שני לפני אמירת ההגדה כדי להתמיה התינוקות שישאלו, אבל מצד אמירת ההגדה על כוס שני אין מעכב שהיין יהא מזוג בכוס בשעת אמירתו, והעיקר שהיין יהא לפניו. ואפשר שגם אם לא היה לפניו יין והביאו לו בסיום אמירת ההגדה ושתה - יצא י"ח. ומה שאוחזין הכוס בשעת הקידוש ואמירת "לפיכך" וכן בברכת המזון, זהו מצד ש"אין אומרים שירה אלא על היין", ולא מדין ד' כוסות.

(ד) גדר מצות שתיית ד' כוסות על הסדר, שיעשו הפסק בין כוס לכוס באמירת הדברים שתקנו חכמים לאומרם. ואפשר גם שתוכן ההפסקה בין הכוסות, המעכב אפילו בדיעבד, פירושו שיאמרו דברים אלו על הד' כוסות, כלומר צריך שהיין יהא לפניו בשעת אמירתם.

(ה) צריך לחנך הקטנים בשתיית ד' כוסות. ואפשר שאין זה חיוב כללי, אלא תלוי בחיובו בחינוך הדברים הנאמרים על כל כוס וכוס בפ"ע.

(ו) מצות ההגדה לאומרה בדרך תשובה דוקא, לכן צריך לחנך הילד לשאול "מה נשתנה".

(ז) בנוסף לכך, יש מצוה על הבן לשאול "מה נשתנה" (עם כל הפרטים), גם אם לא הגיע לגיל שיבין את התשובה, כי בעצם השאלה מקיים מצות "והיה כי ישאלך בנך". חובת האב לחנך את בנו לשאול.



תיקון למ"מ במהדורה החדשה של שו"ע"ר

הרב ד. י. פישער

כולל קהילת יעקב - פאפא, וויליאמסבורג

באתי להעיר הערה קטנה על המ"מ שציינו העורכים של המהדורה החדשה של שו"ע"ר, בחלק החדש של הלכות פסח (אשר עודנו בקונטרס עד סי' תמג), אשר לענ"ד אינו נכון. בסי' תלה קונט"א סק"א: "אף שהט"ז מסתפק בזה, אין ספיקו מוציא מידי וודאי של המג"א". ובציונים אות ב: "סי' תמו סק"א (שחזר בו מספיקו כאן ס"ק ב)". ע"כ.

ולענ"ד לעולם לא נסתפק בזה המג"א, דזה לשון המג"א: "ואם מצא חמץ בביתו, צ"ע אם יברך עליו, כיון שבטלו קודם פסח, וכבר קיים תקנת חכמים בבדיקה". עכ"ל המג"א. ספק המג"א בזה הוא, דאם בדק חמץ כל ביתו, וגם ביטל כל חמצו, הכל כתקנת חכמים, רק שאעפ"כ מצא חתיכת חמץ בתוך ביתו שנשארה אחר הבדיקה, בזה - כיון שכבר קיים כל חיובו בחמץ זה, לכן מסופק המג"א אי מברך ע"ז (וע"ז חוזר מספיקו בסי' תמד סקס"ג).

אבל באופן דייבר כאן הרב, שלא בדק קודם פסח, ועכשיו נזכר לבדוק, בזה בוודאי פשיטא לי' להמג"א דמברך, דלא כהט"ז דמסתפק בזה, כיון שביטלו קודם פסח אף שלא בדק - אי מברך. אבל המג"א דייק בלשונו: "כיון שבטלו קודם פסח וכבר קיים תקנת חכמים בבדיקה". דרק בזה מסופק המג"א אי מברך, אבל באם לא קיים תקנת"ח בבדיקה, ועכשיו הוא בודק, בוודאי מברך לפי ספיקו של אדה"ז כאן, וזהו כוונת הרב שאין ספיקו (של הט"ז) מוציא מידי וודאי של המג"א.



אין אכילה בפחות מכזית

הרב ישראל אלטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדמה"ז בסי' תעג סעי' טו: "לפיכך אין צריך כזית כשאר אכילה שבתורה, שאינה נקראת אכילה בפחות מכזית". והנה מקור דברי אדה"ז כפי שמצויין על הגליון הוא הרא"ש, ושם כתוב: "דאין אכילה פחות מכזית" (וכן הוא בשאר המקומות המצויינים במהדורה החדשה).

והנה ידוע ביאורו של הרגאטשאווער (מובא בלקו"ש ח"ז פ' מצורע ובכ"מ) במחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש אם חצי שיעור אסור מן התורה או לאו, שמבאר שזה תלוי באם שיעור כזית הוא שיעור המצטרף. דהיינו שגם בפחות מכזית נקראת אכילה, אלא שחסר בהשיעור להתחייב (או לצאת בה המצוה), ולכן גם בחצי שיעור ישנו איסור. או ששיעור כזית הוא שיעור עצמי, דהיינו שבפחות מכזית אין שם איסור (אכילה) עליה כלל, ולכן חצי שיעור מותר מן התורה.

ולפי הנ"ל, לשיטת רבי יוחנן (וכן ההלכה) שחצי שיעור אסור מן התורה, הרי דגם בפחות מכזית נקראת אכילה. ומה שאמרו חז"ל "אין אכילה בפחות מכזית" (ראה המצויין ב'אנציקלופדיה תלמודית' ערך

'אכילה' ציון 48), אפשר לפרש "אין (חיוב או אין יוצאין) באכילה בפחות מכזית", אבל נקראת אכילה או כמו שמפרש הרא"ם מובא במל"מ הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז, שכלל הנ"ל לא נאמר לשיטת רבי יוחנן.

וא"כ לכאורה צ"ע קצת, למה משנה אדמו"ר הזקן מלשונו של הרא"ש וכותב "שאינה נקראת אכילה בפחות מכזית", הרי לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר לכאורה א"א לפרש לשון זה בשיטת רבי יוחנן.



קניית כלים משומשים מגוי

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין ניו יורק

הנה הדין הוא: שמתור לקנות כלים מגוי ונאמן הוא לומר שהם חרדים. ע"י שו"ע יו"ד סוף סימן קכ"ב ובנ"כ שם.

אבל כדאי לעורר על דבר הנפוץ בארה"ב. והוא קניית כלים שהם "Refurbished", והפירוש הוא, שלפני זה נקנה כלי זה עצמו ע"י מאן דהוא - יהודי או להבדיל גוי - וכשהשתמש בו הבחין בקלקול כל שהוא בחשמל וכדומה, והחזירו לחנות או ישר למפעל. המפעל מתקן כלים כאלו (אם אין הם מוחזרים לבעלים הראשונים) ושולח אותם בחזרה לחנויות למכירה עוה"פ, ובמחיר זול, ובד"כ מדפיסים על הקופסא שכלי זה הוא "Refurbished".

וצריך להזהר מאד בקניית כלים אלו כל השנה וכ"ש לפסח, שהרי הגוי המוכר עצמו, אומר שיתכן מאד שכלי זה נשתמש בו גוי, ויש בו שאלות של טרפות; חמץ וכו'. ושומר נפשו ירחק מהם.



תנאי לאלתר בבורר - לדעת אדה"ז

הרב אהרן שלום קאמען
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע אדה"ז ריש סימן שיט מבואר: שא' התנאים כדי לברור בהיתר הוא שצריך לברור כדי לאכול לאלתר דוקא. ובשיעור דלאלתר מבאר בס"ג: "ואינו קרוי לאלתר אלא סמוך לסעודה ממש...". וכ"ה בסעי' ד, וזהו כדעת ה'מרדכי' (כמצויין בהמ"מ בהוצאה החדשה).

והנה שיטת 'רבינו ירוחם' היא: שכל שבורר לצורך הסעודה הסמוכה, מותר אף אם יתחיל לאכול אחרי ג' או ד' שעות, והאיסור הוא רק לברור לצורך הסעודה שלאחריה - "מסעודה לסעודה". והנה בסע' ו בדין ב' מיני דגים, לשון אדה"ז הוא: "ואסור . . מסעודה לסעודה". ולכאורה זהו כדעת 'רבינו ירוחם' ודלא כה'מרדכי'!

וב'תהלה לדוד' (ס"ק ח'), עמד על סתירה זו ומבאר שמכיון שבב' מיני דגים יש ספק אם שייך ברירה כלל, לכן מקיל אדה"ז בשיעור דלאחר. והספק הוא - כמבואר ב'תרומת הדשן' (סי' נז) - שהוא נגד סברת הלב לומר שב' מינים שניכרים בהפרדתם - חתיכות גדולות המונחים בפני עצמם, שיהי' איסור ברירה שייך בהם.

ובספר 'שבת כהלכה' - ח"ב להר"י פרקש (בתוספת ביאור לפי"ב אות יג), מקשה על התהל"ד דהרי ספק הנ"ל אינו מצד כללות הדין של ב' מיני דגים, אלא במקרה מסויים כשהם מעורבים באופן מיוחד, אבל אין שום סברא להקל בכללות הדין. והרי המלים "ולא מסעודה לסעודה" - שמורים (לדעת התהל"ד) שיש להקל כאן, כותב אדה"ז לגבי ב' מיני דגים בכלל, עוד לפני שמביא המקרה שהם ניכרות בפ"ע.

ולכן מיישב לשון אדה"ז באו"א: שנוקט כלשון ה'תרומת הדשן' (שהוא המקור לדין דס"ו) גם בפרט זה, אע"פ שאיהו לא ס"ל שום קולא בתנאי דלאחר, וסומך על מה שכבר גילה דעתו - שגם בב' מיני אוכלין צריך לברור כדי לאכול לאחר כפשוטו. ומציין לכ"מ שמצינו עד"ז בכללי הפוסקים. ע"ש.

אבל לכאורה יש לדון בזה, שהרי גם הרמ"א מעתיק דין זה מה'תרומת הדשן' (בס"ג), ובכל זאת משנה הלשון בשיעור דלאחר וכותב כדעת ה'מרדכי' (ע"ש וב'מחצית השקל'). ואם גם אדה"ז ס"ל כן, הו"ל להעתיק הדין כפי שהוא בהרמ"א, ומדוע שומר אדה"ז על סגנון ה'תרומת הדשן' יותר מהרמ"א? ומזה ששוב משנה מהרמ"א וכותב "ולא מסעודה לסעודה", משמע לכאורה שזהו בדיוק - להשמיענו דעתו שכאן יש להקל בשיעור דלאחר, וכמ"ש התהל"ד.

וביישוב התהל"ד יש לבאר, דהנה, ע"כ צ"ל שהתהל"ד הבין שמ"ש אדה"ז בהמשך הסעיף: "שהמין של מין א' הן גדולות וניכרות כל א' בפ"ע", אינו ציור חדש בדין ב' מיני דגים, אלא זהו פירוט ופירוש של כללות הדין. ולכן א"ש שאדה"ז מקיל בשיעור דלאחר עוד קודם שכותב סברא זו במפורש. והביאור בזה בד"א: למרות שמבחי' הדין

אין הבדל בין ב' מיני דגים לבין שאר סוגי תערובת, מ"מ מבחי' המציאות יש הבדל.

ובהקדים, דמוכן ופשוט שבורר שייך דוקא בתערובת, כי דוקא אז הברירה מתייחסת לפעולתו, משא"כ כשאינם מעורבים הרי ב' המינים מבוררים ועומדים. וזה פשוט כ"כ עד שלא נזקק אדה"ז לפרשו כשמגדיר יסוד מלאכת בורר בריש הסימן (אף שמזכירו בדא"ג בכ"מ).

ונמצא, שהציור של כל הסעיפים שלפני ס"ו הוא ששני הדברים מעורבים היטב ואינם ניכרים בפ"ע, וכעין סלט של מיני ירקות וכיו"ב.

משא"כ בב' מיני דגים הרי במציאות לא מגישים אותם כך, אלא על דרך הרגיל מגישים אותם כחתיכות גדולות ונפרדות, שניכרות בפ"ע, וכמ"ש בלשון השאלה ב'תרומת הדשן' "כמו שרגילין להניח כך".

ועפ"ז מתורץ מה שהקשה ב'שבת כהלכה', כי מכיון שע"ד הרגיל ב' מיני דגים ניכרים בפ"ע, לכך אפשר לכתוב הקולא שנובעת מחמת זה, גם לפני שכותב סברא זו במפורש.

ויש להוכיח זה גם מלשון הפמ"ג שכותב (במש"ז סק"ב): "והרי ידוע דב' מינים דגים דאסור, לאו ודאי אלא מספק. שכ"כ ה'תרומת הדשן' שהוא מאד נגד סברת הלב, ב' מינים נפרדים ניכרים, שיהא שייך ברירה". ורואים מדבריו שגם מבלי לפרט ששני המיני דגים נפרדים וכו', מתאים לומר שאסור רק מחמת הספק. ואפשר לומר ההסברה בזה כי (כנ"ל) כך היא הדרך הרגילה להגיש אותם.

(ואף שקצת דוחק לומר כן, לפי מה שדייק התהל"ד (שם): שאדה"ז מקיל דוקא כשמין א' הוא גדול והמין השני קטן ממנו, כי לכאורה חידוש לומר שהרגילות היא להגיש מין א' גדול ומין ב' קטן דוקא. אבל בכל אופן עכצ"ל שהתהל"ד הבין שציור הספק (שהן ניכרות וכו') נכלל בד"מ בהדין דשני מיני דגים.

ולגוף הענין אפשר לבאר כוונת אדה"ז באו"א, וכפי הצעת ר"ד טברדוביץ (בספרו החדש על הל' שבת עמ' קפ"ג): שכוונת אדה"ז לחדש - שאפילו כשרק מין א' הוא גדול ולכן שני המינים ניכרים ביותר, והו"א שיש להקל ולהתיר, מ"מ גם בזה יש להחמיר, וכ"ש יש להחמיר כששניהם גדולים. אבל מ"מ אפ"ל שגם כששניהם גדולים אסור רק מחמת ספק. ולפ"ז א"ש, כי בודאי זה ששני המינים הן חתיכות גדולות הוא ע"ד הרגיל).

ועפ"ז אפשר לתרץ קושי' יסודית יותר בדברי התהל"ד. דהרי ספק ה'תרומת הדשן' אינו מוגבל לב' מיני דגים דוקא, אלא שייך בכל תערובת, וא"כ איך כתב התהל"ד שמפני ספק זה מקיל אדה"ז בב' מיני דגים דוקא?

אבל ע"פ הנ"ל ניחא, כי באמת אפ"ל שלדעת אדה"ז יש להקל בכל סוגי תערובת, אם רק שני הדברים ניכרים בפ"ע (וכהציור דס"ו). ומה שאדה"ז אינו כותב זה כדין כללי בפ"ע, הוא מפני שמבחי' המציאות, נתעורר ציור של תערובת כזה דוקא בשני מיני דגים (כנ"ל). אבל אכן ה"ה לגבי כל סוגי תערובת, שאם שני הדברים ניכרים בפ"ע, יש להסתפק אם שייך בהם ברירה, ולכן יש להקל בזה בשיעור דלאלתר.

ואולי אפ"ל שהמקור לזה הוא מהמ"א סק"ו. ובהקדים, דהב"י מבאר בדעת הרמב"ם שבאוכל ופסולת צריך לברור כדי לאכול סמוך ממש לברירתו (כדעת ה'מרדכי'), משא"כ בב' מיני אוכלין מספיק שיברור לצורך הסעודה הראשונה הסמוכה (כדעת רבינו ירוחם). אלא שמסיים "שאיני יודע מנין לו [להרמב"ם] חילוק זה". אבל מ"מ האחרונים מפרשים שכ"ה דעת המחבר להלכה.

ועל זה שבב' מיני אוכלין אסור רק מסעודה לסעודה (לדעת המחבר), מציין המ"א מקור לזה: "וכמ"ש [גבי דגים] ועיין בית יוסף". ולכאורה המלים "גבי דגים" אינם מובנים, כי הביאור לשיטת המחבר נמצא בהב"י בביאור דעת הרמב"ם, ושם לא מוזכר דגים כלל. [ולהעיר שבתוספת שבת משמיט מלים אלו, וכן בנדפס הם במוסגר].

וב'מחצית השקל' וב'לבושי שרד' מפרשים שכוונתו לה'תרומת הדשן' (הנ"ל), המובא ג"כ בב"י. ואף ששם קאי על ב' מיני דגים ולא על ב' מיני אוכלין בכלל, מ"מ מבאר המח"ש שבאמת דעת ה'תרומת הדשן' הוא להקל בב' מיני אוכלין בכלל, ומביא שמלשון השאלה שבתהל"ד (שלא הובא בב"י) מוכח כן.

ולכאורה עצ"ע, מדוע ציין המ"א לה'תרומת הדשן' ששם אינו ברור דעתו בזה ולא ציין להב"י בסתמא, ושם (כמה קטעים לפני שמעתיק ה'תרומת הדשן') מבאר באופן ברור שדעת הרמב"ם היא שבב' מיני אוכלין בכלל מקילים בשיעור דלאלתר?

וי"ל בדא"פ, שמכיון שהב"י מסיים שאינו יודע מנין להרמב"ם לחלק בזה, לכן המ"א מרמז שעכ"פ במקרה מסויים ישנו סברא לחלק, והוא המקרה של ה'תרומת הדשן' "גבי דגים". דשם מבואר שמכיון

שאינם מעורבים כ"כ יש להסתפק אולי לא שייך בזה ברירה, ובה שפיר יש סברא להקל עכ"פ בשיעור דלא לתר. אבל לא מצא מקור להקיל בב' מיני אוכלין בכלל, ולכן אינו מסכים עם המחבר בזה (וכמ"ש במחה"ש ועוד אחרונים).

ועפ"ז השמיט אדה"ז הקולא בב' מיני אוכלין בכלל, ומקיל דוקא בב' מיני דגים, כלומר כאשר שני הדברים אינם מעורבים כ"כ.

ולמותר להדגיש שכ"ז לא נכתב למעשה ח"ו, רק כהצעת דברים בפני חכמים.



מי הוא הפטור מהסיבה?

הת' מרדכי דובער ווילהלם
שליח בישיבה גדולה - מלבורן, אוסטרליא

כותב אדה"ז בשולחנו סי' תעב סעי' יג: "כל מי שפטור מהסיבה ומיסב, הרי זה נקרא הדיוט". וצריך ביאור אודות מי מדובר כאן "שפטור מהסיבה"?

והנה אדה"ז כתב לעיל מזה ג' אנשים שאינם מסיבים:

(א) אבל שלא נהג אבילות כלל קודם הפסח, וז"ל (סעי' ד): "נוהגין שלא להסב. . לפי שחושבין הסיבה זו כדברים שבצינעה שהוא נוהג אותה ברגל". היינו דאבל מצד אבלותו אינו יכול להסב, וכזה לא מקרי פטור מהסיבה.

(ב) אשה סתם א"צ הסיבה, אך אשה חשובה ודרכה להסב (וכל הנשים שלנו נקראות חשובות) - צריכה הסיבה. אך נוהגים שלא להסב, לפי ש"א שבזה"ז א"צ להסב כלל. כאן מצינו א' שפטור מהסיבה - אשה סתם - אך אינו נוגע לדינא, משום דכל הנשים שלנו נקראות חשובות ומחוייבות בהסיבה (רק שסומכין אמ"ד שבזה"ז א"צ הסיבה כלל). וקשה לבאר דברי אדה"ז אודות הפטור מהסיבה המדובר אודות אשה סתם שאינו נוגע בזה"ז (סעי' י').

(ג) תלמיד לפני רבו וז"ל (סעי' יא): "אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב, אא"כ נתן לו הרב רשות. . שאז חייב הוא להסב". היינו דבלי רשות אינו רשאי להסב, וברשות חייב להסב, ואין מקרה שפטור (היינו יכול וא"צ להסב).

והיוצא לנו, דאדה"ז לא הזכיר שום מקרה דפטור מהסיבה, ואינו מובן אודות מי נאמר "כל מי שפטור מהסיבה ומיסב הרי זה נקרא הדיוט".

ב. והנה המקור דהלכה זו הוא במהרש"ל (בהגהותיו לטור), בהט"ז (סי' תעב ס"ק יו"ד - וז"ל: "בכ"מ שנזכר שא"צ הסיבה יש איסור להסב"), ובמג"א (שם ס"ק ו). וז"ל המחבר (סי' תעב סעי' ה): "תלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה, אא"כ יתן לו רבו רשות", משמע דאין איסור לתלמיד להסב לפני רבו בלי רשות (ועיין ח"י ס"ק יו"ד). וע"ז כתב המג"א: "כל הפטור ומיסב, נקרא הדיוט". ומובן דהמדובר אודות תלמיד לפני רבו. אך לדברי אדה"ז דכתב דתלמיד לפני רבו "אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב", דאזל (לכאורה) כשיטת הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז הל' ח) דאינו מיסב אא"כ ברשות רבו, צריך ביאור מי הוא הנקרא פטור מהסיבה?

ג. דין זה ד"כל מי שפטור מהסיבה ומיסב הרי זה נקרא הדיוט", אנו למידים מהדין בהלכות סוכה (שו"ע אדה"ז סי' תרלט סעי' כג): "כל הפטור משיבת סוכה ואינו יוצא מהסוכה, אינו מקבל שכר על אותו ישיבה ואינו אלא מן ההדיוטות". ולכאורה אינו מובן הדמיון, דהא ישיבת סוכה אינו אלא מצוה, ולכן אם א' פטור משיבת סוכה ומ"מ יושב בה, אינו עושה כלום, והוא כמו היושב בסוכה בימי חנוכה, דשפיר הדיוט מקרי. אך הסיבה הוא ענין של דרך חירות, ולכן אינו מובן אף אם א' פטור מהסיבה, אם הוא מיסב למה זה שונה מכל הדברים שעושין דרך חירות, ולמה נקרא הדיוט? ואולי זה גופא החידוש שבא ללמדינו, דהפטור מהסיבה אינו דרך חירות כלל להסב (ומובן הדבר, דאם היה דרך חירות להסב - משום מה יהיה פטור), ולכן נקרא הדיוט, משום דעושה מעשה שטות.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



זמן בדיקת חמץ להמתפלל ערבית ביחידות

הת' שמואל מרגי

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בהנוגע למתפלל תפילת ערבית כל השנה בתוך ביתו ביחיד, מה יהי' דינו בנוגע לבדיקת חמץ? כתב בזה האדמו"ר הזקן בשו"ע סי' תלא ס' ו' וז"ל: "שאם לא יפסיק לבדוק מיד בתחילת כניסת הלילה, אע"פ

שיבדוק אח"כ, הרי זה מבטל תקנת חכמים שתקנו לבדוק בצאת הכוכבים מיד, כשיש עדיין אור היום קצת, ואע"פ שעדיין לא קרא ק"ש של ערבית, וק"ש היא מצות עשה של התורה וגם היא תדירה בכל יום ויום ב' פעמים, וכל התדיר מחבירו קודם את חבירו, אעפ"כ צריך להקדים את הבדיקה לפני ק"ש ותפילה, לפי שהיא מצוה עוברת, שאם לא יבדוק מיד בצאת הכוכבים, הרי הוא נקרא עובר על תקנת חכמים, אבל בק"ש אע"פ שמצוה מן המובחר לקרותה בתחלת הלילה, מ"מ אינו נקרא עובר על תקנת חכמים אלא א"כ קורא אותה אחר חצי הלילה¹ כמו שנתבאר בס"ר רל"ה".

ובס"ר ז' כתב וז"ל: "בד"א במי שרגיל להתפלל ק"ש ותפילה של ערבית כל השנה בתוך ביתו, אבל מי שרגיל להתפלל כל השנה עם הציבור מבעוד יום ועכשיו לא התפלל עמהם, יקרא ק"ש ויתפלל מיד בצאת הכוכבים ואח"כ יבדוק, דכיון שאינו רגיל כל השנה להתפלל ערבית בביתו, יש לחוש שמא ע"י טרדתו והשתדלותו בבדיקת החמץ ישכח על ק"ש ותפילה"².

והנה כתב הצמח צדק בשו"ת או"ח סי' קטז על מ"ש אדמוה"ז בס"י תלא סעי' ז' הנ"ל וז"ל: "אבל מי שרגיל להתפלל כל השנה עם הציבור מבעו"י ועכשיו לא התפלל עמהם, יקרא ק"ש ויתפלל מיד בצ"ה ואח"כ יבדוק, צ"ע אחר הדין אם קרא ק"ש מבעו"י כדרכו ולא התפלל, אם צריך להתפלל תחילה קודם שיבדוק מפני החשש שמא ישכח על התפילה לגמרי א"ד כיון שתפלה הוא רק רשות שאין קפידא בזה כ"כ, ואפשר שגם עדיין לא קרא ק"ש ג"כ אין מחוייב לקרות רק ק"ש ולבדוק ואח"כ יתפלל, ולפי שבכל שעה אינו בודק הרי הוא עובר על תקנת חכמים, וא"כ יש לדחות התפילה בשבילה". עכ"ל.

ב. והנה ה'חתם סופר' על מסכת פסחים (דף ד, א בד"ה "אמר רנב"י") חולק הוא לכאורה על הנ"ל וז"ל: "ועפ"י נ"ל דמי שלא התפלל ערבית - יתפלל תחלה, בין שרגיל להתפלל ביחיד בין שאינו רגיל, דחפצי שמים הוא ולא שייך פשיעה כמו במלאכה וכדומה, וטרדא לא שייך ב' נמי כמו בת"ת, על כן נכון להתפלל קודם כדי

(1) וכן סובר המג"א בסק"ה. ומ"ב סק"ח.

(2) וכ"כ 'שלחן שלמה' ס"א, והוסיף, ונכון שיאמר לאחד שיזכור אותו לבדוק אחר מעריב.

שיהי' פנוי לבדוק ולא יהי' מוטל עליו שום דבר לעשות. ומש"ה הקילו בסי' ת"ע [במג"א סק"א] גבי בכורות לצוות לאחר לבדוק, אעפ"י שמצוה בו יותר מבשלוחו, משום שלא יהי' לבו על בדיקתו מפני החולשה, ואם יאכל תחילה אתי למפשע, ע"כ יצוה לאחר לבדוק, משא"כ תפלה יתפלל תחלה ולא יצוה לאחר לבדוק, כנ"ל נכון לדינא בעז"ה."

וכן כתב ה'באר היטב' על השו"ע או"ח סי' תלא שמביא הב"ח והמ"א וז"ל: "כתב הב"ח מי שלא התפלל ערבית עם הציבור, מתפלל בביתו קודם הבדיקה, דאיכא למיחש שמא יטרד בבדיקתו וישכח מלהתפלל, אבל מי שמתפלל לעולם ערבית ביחידי בלילה, יבדוק תחלה, כיון דדש ב'י ולא ישכח: ומ"א כתב כיון דזמן הבדיקה הוא קודם צ"ה, יבדוק ואח"כ יתפלל אחר צ"ה, ואם לא בדק אחר צ"ה יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל, ואי ליכא אחר, יעשה כמ"ש הב"ח ועס"ק א' מש"ש. ואותן הרגילים להתפלל ביו"ד יתפללו תחלה בבהכ"נ, דטורח הוא לקבצם אח"כ מ"א."

ג. והנה כתב כ"ק אדמו"ר במכתב הנדפס בלקו"ש חי"ז עמ' 434 וז"ל³: "במענה למכתבו מיום השני, בו שואל למנהג אנ"ש בהנוגע לזמן בדיקת חמץ כשתפללים ערבית ביחידות. ראיתי כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע שהי' בודק בין מנחה למעריב ומתפלל ערבית לאחר הבדיקה."

ומענה זה על שאלתו למנהג אנ"ש, מתאים הוא לכאורה עם ביאור שיטתו של אדה"ז⁴ הנ"ל בסעי' ו' "שהיא מצוה עוברת, שאם לא יבדוק מיד הרי הוא נקרא עובר על תקנת חכמים" וכו'. והמ"א הנ"ל שכתב (יתירה מזו) שאם לא בדק אחר צאת הכוכבים יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל.

והנה לכאו' יוקשה מהנדפס בספר אגרות קודש ח"ב מענה מט"ז אייר תש"ח⁵, עמ' שדמ אשר כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "העתקתי

(3) ויש לעיין מאיזה תאריך הוא מכתב זה, והאם נדפס הוא באג"ק? היות ולע"ע לא מצאתיו.

(4) שחולק על הב"ח והחת"ס.

(5) ובדרך אגב יש להעיר אשר מכתב זה נדפס בהוספות על הגדה של פסח עמוד תנ"ב, על התאריך ט"ו אייר. וכנראה אשר זוהי טעות דפוס.

ב"היום יום" ע' מ"ה שבדק"ח היא לאחר תפילת ערבית - סתם. ומקשה שבשו"ע יש בזה חילוקים, הנה ככתוב בהקדמת הי"י, הבאתי שם לא דינים, אלא מנהגי החסידים המיוסדים על מנהגי הנשיאים או על הוראותיהם, והמנהג המקובל הוא כנ"ל - "תמיד" לאחר ת"ע.

ו"י"ל בזה כמה טעמים. והמחזור בעיני' דלשיטתי' ג"כ יש כאן, כי מנהגינו לאריך ביותר בבדק"ח - ולא העתקתי ג"ז בהי"י, כי לא שמעתי בזה שיעור מסוים. וראה בשד"ח מע' חו"מ ס"ה סקט"ז, שהביא ממגן האלף להל' פסח סי' טו"ב, ששקו"ט בדברי האדה"ז בהנה"ל בקו"א לאו"ח סתל"א". עכלה"ק.

יוצא לכאור' ממכתב זה⁶, אשר מנהג אנ"ש - מיוסד על מנהגי הנשיאים או על הוראותיהם - הוא לבדוק "תמיד" (בין הרגיל להתפלל בביתו ובין שאינו רגיל לזה, וכמובן להתפללים במנין) אחרי תפילת ערבית. וא"כ יוקשה הוא מהמכתב שהבאנו לעיל (מלקו"ש חי"ז) אשר "ראיתי כ"ק מו"ח אדמו"ר זי"ע שהי' בודק בין מנחה למעריב, ומתפלל ערבית לאחר הברייה". ודוחק לומר אשר זהו אך ורק מנהג בית הרב בלבד, כי כך ענה לו הרבי להתנהג מעשה בפועל, וגם דוחק גדול הוא לומר אשר הרבי מהרי"ץ שינה מנהגו בשנה אחרונה - בחיים חיותו בעלמא דין - וע"ז הי' המענה "ראיתי" וכו'. וד"ל.

והנה זה שהמענה מלקו"ש חי"ז מיוסד הוא רק על הנהגת הרבי מהרי"ץ ולא על השו"ע אדה"ז כלל, אפי' שכך הדין בשו"ע אדמוה"ז [וכלשונו הנ"ל שאם לא יבדוק מיד בצ"ה, הרי הוא נקרא עובר על תקנת חכמים וכו'], יש לומר (בדא"פ עכ"פ) אשר זה שהרבי דייק להביא הנהגה מכ"ק אדמו"ר הרי"ץ דוקא, זהו היות ואכן חולק הצ"צ על האדה"ז בסעי' ז', שהרגיל כל השנה להתפלל במנין, ובאונס' לא התפלל עם הציבור באור לי"ד, וכתב שבכל אופן יתפלל אחרי הברייה, ולכן דייק כ"ק אדמו"ר לנקוט דוקא את הנהגת כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע.

והנה ע"פ כל הנ"ל יש לחקור מהו מנהגינו בפו"מ להתפלל ביחידות, האם להתבסס במה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז הנ"ל -

(6) אשר נכתב הוא בחיים חיותו בעלמא דין של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע.

(7) כלשון הנטעי גבריאל בהלכות פסח סי' ט'.

אשר יש לבדוק בין מנחה למעריב; או להתנהג כפי אשר כתב כ"ק אדמו"ר בהיום יום "אור זרוע לחסידי חב"ד" (לשון השער בהיום יום), וכפי שכ"ק אדמו"ר עצמו כתב במכתבו מאיר תש"ח הנ"ל, אשר הינהו "מיוסד על מנהג נשיאינו או הואותיהם"⁸? וצ"ע.



עניית ברוך הוא וברוך שמו בהפטרה

הת' דובער זאקליקובסקי
ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשו"ע אדה"ז סי' רפד סעי' יא (בדיני ההפטרה וברכותיה) כותב וז"ל: "...ויש נוהגים מטעם הידוע להם שלא לסמוך על שמיעה בלבדה אלא הם בעצמם קורין ההפטרה ושומעין הברכות מפי המפטיר, ומ"מ צריכים ליהרר שלא יקראו בקול רם אלא בנחת (מילה במילה עם המפטיר)". ובספר ההפטרות (הוצאת קה"ת תשנ"ה) כתב: ש"כן הוא מנהג חסידי חב"ד אצל האדמו"ר - שאינם קוראים ההפטרה רק עומדים ומקשיבים". ובהערה שם בשולי הגליון מביא מה'בדי השולחן' על ה'קצות השולחן' עד"ז: שהמפטיר יאמר בקול רם והציבור יאמר אחריו בלחש (- והוסיף:) שמיד שישמע שהמפטיר סיים ההפטרה ומתחיל הברכות, אעפ"י שהוא עדיין לא סיים, ישתוק עד שייסיים המפטיר הברכות, ואח"כ יסיים הוא אמירת ההפטרה.

ולפי"ז צריך עיון על מה שהקהל עונין ברוך הוא וברוך שמו לברכות המפטיר, אע"פ שהוא בעצמו מוציא אותנו על זה - וכמו שכתוב בשו"ע אדה"ז סימן קכד ס"ב [בדיני הנהגת ש"ץ בי"ח ברכות ודין עניית אמין] וז"ל: "...וכן בכל מקום ששומע ברכה ומתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעתו, כגון קידוש והבדלה וברכת-הפירות והמצות, לא יענה ברוך הוא וברוך שמו שהרי שומע כעונה, ואסור להפסיק באמצע הברכה, ואפשר שאפי' בדיעבד לא יצא ידי חובתו...?"

ב. וצריך להקדים בזה בענין גדר הקטנים - אם הם יכולים להוציא אחרים במצות. ולדוגמא משו"ע אדה"ז סימן רע"א ס"ז בדיני קידוש

(8) שקשה כנז"ל שנכתב בתש"ח - על מנהג כ"ק אדמו"ר הרי"ץ הנזכר לעיל.

(9) ושאלתי את הרה"ח ר' יהודה לייב שפירא שי' מד"א כאן, וענה לי אשר אין שנתנהג בזה יש על מה לסמוך.

על היין וזלה"ק: "וקטן אפי" הוא בן י"ג שנה אם אינו ידוע שהביא ב' שערות אינו מוציא את האשה כיון שהיא מחוייבת מן התורה בודאי והוא אינו מחוייב אלא מספק כי שמא לא הביא ב' שערות עדיין...". וראינו בזה שהקטן אינו מוציא אחרים ידי חובה דאורייתא.

ובענין מפטיר כתב אדה"ז בסימן רפב סט"ז, וזלה"ק: "קטן היודע למי מברכין יכול לעלות למפטיר, אין צריך לומר בשבת. . אלא אפי' בפרשיות המוספין. . ואע"פ שפרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה כל אדם מישראל והקטן שאינו מחוייב בדבר אינו יוכל להוציאם י"ח, מ"מ עכשיו הרי הש"ץ קורא בקול רם ומשמיע לציבור ומוציא י"ח". וראינו שבהפטרה אפי' הקטנים יכולים להפטיר בנביא, כמו שכתב בשו"ע אדה"ז סימן רפד ס"ח בהלכות דיני ההפטרה וברכות".

והמפטיר הרי צריך שיקרא בתורה תחילה, וגם עולה למנין ז' העליות כמו שכתוב בסימן רפב סעי' יו"ד-י"א, נמצא מכיון שכאן אפי' הקטנים יכולים לקרות, זה אינו ענין להוציא אחרים ידי חובתם, מפני שהקטן אינו יכול להוציא אחרים בדבר שהוא בעצמו אינו מחוייב בו, והוא רק תקנת חכמים מכיון שבטלו הגזירה של השמד וכו'. עיין לזה בסימן רפד סעיף א. וכיון שכן - שזהו לא ענין של יציאת חוב ממש, אין אנו חוששין לענות "ברוך הוא וברוך שמו" אעפ"י שהוא הפסק.



אמירת קדיש אחרי קריאת התורה במנחת שבת [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליון תתנו עמ' 60-62 כתב הת' יי"ק במנהג חב"ד "להתחיל לומר ח"ק קרוב לסוף הגלילה, למהר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון, ולהאריך במתינות באמירת הח"ק, באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו להתפלה ככל האפשר".

ולפלא שכל מה שכתב נעתק כמעט בלשונו מ'שער הכולל' פכ"ט ס"ד, ושם מתברר שזהו מנהג ש"הנהיג אדמו"ר"ר הזקן.

והנה הביאור מיוסד על המובא ב'מגן אברהם' (סי' רצב סק"ב): "וכן כתב בליקוטי פרד"ס שהקדיש שלפני י"ח קאי אקריאה", אבל צ"ע שהרי בשו"ע אדה"ז שם על אתר לא העתיקו דברים אלו.

וע"ז כותב השער הכולל: "והנה מה שהשמיט אדמו"ר את הלוקטי פרדס שהביא המג"א הענין הוא משום שדברי המג"א אינם מובנים . . . בלבוש כתב . . . [כן], ובפרדס לרש"י לא נמצא כלל הלשון הזה...". ולא הבנתי את דבריו: הוא כותב שדברי המג"א תמוהים כיון שמה שמביא משם 'לוקטי פרדס' נמצא ב'לבוש', וכי ה'לבוש' אינו מקור טוב? וא"כ למה לא הביאו אדה"ז באם סבירא ליה ככה?



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה "מסלת המנחה ומשמנה" (ויקרא ו, ח)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון שיצא לאור לי"א ניסן תשמז [שפון], הבאתי פירש"י בפרשת צו ד"ה "מסלת המנחה ומשמנה" (ו, ח): "מכאן, שקומץ ממקום שנתרבה שמנה". עכ"ל. ושאלתי שם, שגם בפרשת ויקרא כתיב (ב, ב): "...מלא קמצו מסלתה ומשמנה...", ולמה לא פירש רש"י זה שם, וגם למה אומר בפרשתינו "מכאן".

וכתבתי שם, שאולי אפשר לתרץ שיש חילוק בין פרשת צו לפרשת ויקרא. שבפרשת ויקרא כתיב: "מסלתה ומשמנה" בלי הפסק ביניהם, ואם כן, כמו שבנוגע לסולת אי אפשר לומר ממקום שנתרבה סולתה, שהרי כל המנחה היא סולת, כמו כן נאמר בנוגע לשמן הכתוב בסמיכות לה.

משא"כ בפרשת צו, שהי' ראוי לכתוב כמו בפרשת ויקרא, "מסלת ומשמן המנחה", ואינו כתוב כן, אלא "מסלת המנחה ומשמנה", דהיינו שתיבת "המנחה" מחלקת בין תיבת סלת לשמן.

וראיתי ב'באר היטב' שפירש על פירש"י, וז"ל: "דאל"כ ומשמנה ל"ל והלא הסולת מעורבת בשמן היא כדכתיב בפרשת ויקרא ויצק עליה שמן שפירושו על כל הסולת כלה כדפירש"י וכיון שכתב מסולת המנחה הרי יש בה גם משמנה מאי משמנה שנתרבה בה שמנה". עכ"ל. וכן ראיתי ב'באר יצחק' שפירש על דרך זה. שלפי דבריהם, לכאורה

השאלה האמורה במקומה עומדת, דהיינו למה לא פירש"י מה שפירש בפרשת צו, בפרשת ויקרא.

ולפי דבריהם יש להוסיף עוד שאלה: בפרשת ויקרא כתיב בנוגע למנחת ביכורים (ב, טז): "והקטיר הכהן את אזכרתה מגרשה ומשמנה...". והרי גם כאן יכולים להקשות "ומשמנה" ל"ל. שהרי קודם פסוק זה נאמר "ונתת עליה שמן וגו'", שהפירוש הפשוט הוא לכאורה על כל המנחה, ואם כן כשקמץ הכהן מן המנחה ממילא קמץ גם משמנה. וגם כאן אין רש"י מפרש כלום.

והנחלת יעקב' כתב, וז"ל: "פ"ב דסוטה (דף יד) ומ"מ תימא דהתם לא מייתי האי קרא אלא קראי האמורים בפרשת ויקרא "מסלתה ומשמנה" "מגרשה ומשמנה", וא"כ ה"ל להרב לפרש כן לעיל".

והמשכיל לדוד' כתב, וז"ל: "אף על גב דבש"ס דפ"ב דסוטה ילפינן להא מקרא דלעיל בפרשת ויקרא "מסלתה ומשמנה, ניחא ליה לרבינו לפרש זה הכא דאי מדלעיל לא הוה שמעינן אלא בחדא אבל הכא ילפינן לכלהו מדכתיב "תורת המנחה" תורה אחת לכלן ואזדא לה קושיית הרב נח"י ע"ע". עכ"ל.

אבל מה שכתב המשכיל לדוד': "אבל הכא ילפינן לכלהו מדכתיב תורת המנחה תורה אחת לכלן", צריך עיון בדבריו: שרש"י פירש בד"ה "וזאת תורת המנחה" (ו, ז) וז"ל: "תורה אחת לכולן להטעינן שמן ולבונה האמורין בענין, שיכול, אין לי טעונות שמן ולבונה, אלא מנחת ישראל שהיא נקמצת, מנחת כהנים שהיא כליל מנין, תלמוד לומר תורת". עכ"ל.

ופירש הגור אריה' על רש"י, וז"ל: "דאין לומר ריבויא דתורה אתא על שאר ד' מנחות דלא נכתב לעיל דבעי לבונה רק מנחת סולת, דזה אינו דהא קרא דהכא בכל מנחה איירי, וא"כ בלא ייתורא דתורה יש לתמוד לכל המנחות, וכך פירש בסמוך (בד"ה "ואת כל הלבנה אשר על המנחה והקטיר" (ו, ח) - הכותב): "לפי שלא פירש כן, אלא באחת מן המנחות בויקרא, הוצרך לשנות פרשה זו...", ולפיכך תורת המנחה לא אתיא אלא למנחת כהן". עכ"ל הגור אריה'.

ולפי זה נמצא שלפי פירוש הגור אריה', לא בא "וזאת תורת המנחה" אלא למנחת כהן, ודלא כהמשכיל לדוד' ש"תורת" בא להורות לשאר מנחות שנקמצות במקום שנתרבה שמנם.

ואם כן צריך להבין, למה לא פירש רש"י בד"ה "מסלת המנחה ומשמנה" לאחר שפירש "מכאן שקומץ ממקום שנתרבה שמנה" - "ולפי שלא פירש כן, אלא באחת מן המנחות, הוצרך לשנות פרשה זו לכלול כל המנחות כמשפטן". על דרך שפירש בד"ה "ואת כל הלבונה אשר על המנחה והקטיר": "שמלקט את הלבונה לאחר הקמיצה ומקטירו ולפי שלא פירש כן אלא באחת מן המנחות בויקרא הוצרך לשנות פרה זו לכלול כל המנחות כמשפטן".



רש"י ד"ה "בכור בניך תתן לי" (שמות כב, כח)

הנ"ל

בפרש"י פרשת משפטים ד"ה "בכור בניך תתן לי" (כב, כח): "לפדותו בחמש סלעים מן הכהן. והלא כבר צוה עליו במקום אחר, אלא כדי לסמוך לו כן תעשה לשורך, מה בכור אדם לאחר שלשים יום פודהו, שנאמר ופדויו מבן חדש תפדה, אף בכור בהמה דקה מטפל בו שלשים יום ואח"כ נותנו לכהן". עכ"ל.

א) ענין זה שצריך לפדות בכור אדם, כתוב בתורה עוד ארבעה פעמים, והם: (1) "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" (בא יג, ב). (2) "...וכל בכור אדם בבניך תפדה" (שם, יג). (3) "...כל בכור בניך תפדה..." (תשא לד, כ). (4) "כל פטר רחם לכל בשר. . באדם ובבהמה יהיה לך..." - "ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים..." (קרח יח, טו-טז). וצריך להבין, לכאורה קושייתו של רש"י "והלא כבר צוה עליו במקום אחר" הוא שמספיק אם הי' כתוב ענין זה רק פעם אחת, ואם כן למה אינו מתרץ זה שנשנה ענין זה עוד שלשה פעמים בתורה. ועל דרך שפירש"י בד"ה "לא תבשל גדי" (תשא כג, יט): "...ובשלשה מקומות נכתב בתורה...".

ב) בפרשת בא (הנ"ל) כתיב: "קדש לי כל בכור. . באדם ובבהמה לי הוא". הרי שם כבר נסמך בהמה לאדם, והרי גם משם יכולים ללמוד - שכמו בכור אדם, לאחר ל' יום נפדה, כן הדין בבכור בהמה. והשאלה היא עוד יותר, בפרשת קרח (הנ"ל) ששם כתוב "ופדויו מבן חדש תפדה" גם שם נסמך בהמה לאדם, שם נאמר: "כל פטר רחם לכל בשר. . באדם ובבהמה יהיה לך..." ואם כן, לכאורה הי' מספיק אם הי' כתוב רק פסוק זה בלבד.

אבל אולי אפשר לומר שרש"י סובר שמזה שכתב "באדם ובבהמה" אין זה מספיק עדיין ללמוד דיני הבהמה מדיני אדם רק כשכתוב "כן תעשה", שלשון זה כתוב רק פעם אחת בפרשת משפטים (הנ"ל). אבל עדיין צריך להבין, למה אין פסוק זה שבפרשת משפטים בלבד מספיק.

עיי' ב'מכילתא' בפרשת משפטים, וז"ל: "...מה בכור בהמה הנפלים פוטרין בה את הבכורה אף בכור אדם הנפלים פוטרין בה את הבכורה, מה בכור אדם אתה רשאי ליתן פדיונו לכל כהן בכ"מ שירצה אף בכור בהמה אתה רשאי ליתן לכהן בכל מקום שתרצה. . מה בכור אדם אתה מטפל בו שלשים יום אף בכור בהמה אתה מטפל בו שלשים יום". עכ"ל. וכן מפרש המכילתא בפרשת בא.

ובפרשת בא מפרש 'המלבי"ם' בפירושו "התורה והמצוה", וז"ל: "כבר בארנו ששני שמות הבאים ביחוס אחד מוקשים זל"ז, וזה אחד מיסודות ההיקש, עפ"ז ערך פה ג' דרושים על מה שנמצא ג' פעמים שמקיש בכור אדם ובכור בהמה זל"ז. . וממ"ש פה פטר רחם באדם ובבהמה, דריש, להקיש אדם לבהמה שהנפלים פוטרין בו כמו שלמד מוכל שגר בהמה. ומ"ש מה בכור אדם רשאי ליתנא בכ"מ, למד ממ"ש בפ' קרח כל פטר רחם בישראל באדם ובבהמה לך יהי'. ומ"ש מה בכור אדם מטפל בו שלשים יום למד ממ"ש בפ' משפטים כן תעשה לשורך ולצאנך". עכ"ל המלבי"ם.

ולמה רש"י לא פירש כהמכילתא, אולי יש לומר כמו שכתבתי לעיל, שרש"י סובר שרק כשנאמר "כן תעשה" לומדים דיני אדם מדיני בהמה, משא"כ כשנאמר "אדם ובהמה" ביחד, אין לומדים מסמיכותם זה לזה.



פירוש המילה "ועוד" ברש"י

הרב יוחנן מרוזוב

שליח רוב דקהלת ישראל הצעיר - בראנקס, ניו יורק

שמיני יא, לו רש"י ד"ה "אך מעין ובור מקוה מים", כתב וז"ל: "המחוברים לקרקע, אין מקבלים טומאה, ועוד יש לך ללמוד", ובד"ה "יהיה טהור": "הטובל בהם מטומאתו".

וצ"ב, א) מהו "ועוד" (כמו שהקשו מפרשי רש"י. הרא"ם מפ"י ש"ועוד" הוא כמו וי"א או "שני דברים למדנו ממקרא זה", כדלקמן).

ב) דיוק לשונו ב"יש לך ללמוד" (בפסוק לד ד"ה "מכל" כתב: "...ועוד למדו רבותינו מכאן . . . ולמדנו עוד") (ג) האם ה"יהיה טהור" הוא המשך דברי רש"י, או שהוא ד"ה חדש (דכן הוא בהרבה הוצאות, אבל לפי"ז ק"ק המשך לשון רש"י שכתב: "ועוד יש לך ללמוד" ומבלי לפרש דבריו מתחיל בד"ה חדש: "יהיה טהור". ולפי"ז בוודאי לא ייתכן לפרש ש"ועוד" הוא כמו וי"א).

ונ"ל עפ"י מש"כ החת"ס בשו"ת יו"ד סי' ריג וז"ל: "האי קרא [דאך מעיין] לא מיירי כלל מטבילת אדם אלא מעניינה דאותה פרשה דלא מיירי כלל מטבילה . . . וראיתי מקדמון א' ושכחתי מקומו כעת, דמסברא אמרינן, דאיך אמר רחמנא ירחץ בשרו במים הלא המים מתטמאים מהטובל בהם וחוזרים ומטמאים הטובל . . . הוי חוקה טהר מפרה אדומה זו שיטהר הטובל ויטמא המים, אע"כ קרא סמך אסברא החיצונה שירחץ במים שאינם מתטמאים והם המבוארים בקרא דאך מעיין...".

א"כ כוונת רש"י היא דקרא "אך מעיין . . . יהיה טהור", קאי בעצם ובראשונה על הדין שמים המחוברים לקרקע אינם מקבלים טומאה, והוסיף שמסברא - יש לך ללמוד - יש לאמר שגם הטובל בהם מטומאתו יהיה טהור, א"כ י"ל, שה"ועוד" הוה המשך למ"ש תחילה, וגם "יהיה טהור" לא הוה ד"ה חדש אלא חלק מדברי רש"י עצמו, וכשיטת רבינו ברש"י, שלפעמים החליף "הבחור הזעזער" מלה מתוך דברי רש"י ושמד"ה חדש, בחשבו שהוא לשון הקרא כו' (עיין מזה בכללי רש"י פרק ו כלל כב, ועיי"ש שהביא ריבוי דוגמאות לזה, ואדרבה דרכו של רש"י להשתמש בפירושו בלישנא דקרא, עיין כללי רש"י פרק ב כלל ו).

ב. והנה הרא"ם מפרש רש"י, וז"ל: "מים המחוברים לקרקע אין מקבלין טומאה . . . זה אליבא דר"י ור"י דאמרי טומאת משקין מן התורה, אבל אליבא דר"א דאמר אין טומאה למשקין כל עיקר . . . צ"ל דקרא דאך מעיין בטהרת הטובל בהן קמיירי כדתניא בת"כ ולא בטהרת עצמן, וזהו שכתב אחר זה ושוב יש לך ללמוד יהיה טהור הטובל בהן מטומאתו".

ומסיים "אך מלשון ועוד לא משמע הכי, דמלשון ועוד משמע ששני דברים למדנו מקרא זה . . . דא"כ וי"א יהיה טהור מיבעי ליה, ושמא י"ל, דר"י גופא דריש ליה להאי קרא בטהרת המים דריש נמי בטהרת הטובל בהן, דשקול הוא ויבאו שניהם".

נמצא שיש לפרש "ועוד" בשני אופנים, א) שהוא כמו וי"א (וכ"פ ה'צידה לדרך), ב) שהוא כהמשך ומוסיף לענין ראשון (ועד"ז פי' ה'גור אריה' וה'משכיל לאיתן').

והנה באופן הא' שכתב הרא"ם, כתב ה'צידה לדרך: "ואני למדתי ולא אבין והלא הרא"ם גופיה כתב לעיל בפרשת בראשית: וכבשה חסר וי"ו מלמד שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית ועוד ללמדך שהאיש דרכו לכבוש . . ונ"ל מה שאמר ועוד ללמדך אין ר"ל שלמדנו מחסרון הוי"ו שני ענינים . . שהרי האומר זה, אינו אומר זה, אלא הרי פירושו למדך על דעת ר' יוחנן בן ברוקה שהזכר כובש, ועוד למדך על דעת ר"א שהאיש שדרכו לכבוש מצווה על פו"ר...".

[והנה ידוע שיטת רבינו בפירוש רש"י, שאינו בא לצטט דברי חז"ל כו', כ"א לפרש פשוטו של מקרא, ולכן עשוי רש"י לשנות, להשמיט ואף להוסיף, ואפשר שיפרש כפי שני דיעות חלוקות (עיין כללי רש"י פרק ד' ובפרק ט'). ולכן י"ל שב"וכבשה" אע"ג שהוא מחלוקת בין ר"י ור"א אפשר שפרש"י כשניהם.

והנה בנידון זה, הרי אדרבה שיטת רבינו ברש"י היא, שלשון "ועוד" (אינו להביא פי' נוסף כ"א) בא להוסיף בפי' ענין הראשון דאל"כ הל"ל: ד"א, פירוש אחר, יש אומרים, יש לומר, וכיו"ב. וז"ל בשיחות קודש ה'תש"מ מוצאי ש"פ וישב: "בשעת רש"י בריינגט בכלל צווי פירושים, בריינגט ער ערשט דעם ערשטן פי' און דערנאך זאגט ער ד"א, פירוש אחר, יש אומרים, יש לומר וכיו"ב. דא איז רש"י משנה פון לשון הרגיל, אין זאגט "ועוד" ד.ה. אז ס'איז דא נאך אן ענין בזה, וואס דערפון איז משמע אז דער "ועוד" איז ניט קיין צווייטער פירוש". (עיין מזה בכללי רש"י פרק יג כלל ה). ולכן נ"ל כפי' השני של הרא"ם, וכסברת החת"ס דלעיל].

ג. אך דא עקא, שהחת"ס עצמו מביא דברי רש"י אלו, וכתב שפירושו יתכן רק לפי אופן הא' דהרא"ם ש"ועוד" הוא כמו וי"א, (דז"ש רש"י "המחברים לקרקע אין מקבלין טומאה" זהו אליבא דמ"ד דיש טומאה למשקין, וזה שמסיים "ועוד יש לך ללמוד יהיה טהור הטובל בהם מטומאתו" הוא אליבא דמ"ד דאין למשקין טומאה כל עיקר, וכתב דלמ"ד טומאת משקין דאורייתא אין זכר בפסוק זה מדין טבילה, וצ"ל שנלמד אחד מהשני, וכדלעיל). ולא לפי פירושו השני "דמלשון "ועוד" משמע ששני דברים למדנו ממקרא זה", (ולכ' ו

הרי אדרבה סברתו מכאן איך "דשקול הוא ויכאו שניהם", ולאידך הרי לא יתכן שפי' רש"י הוא לשני מ"ד, וכנ"ל).

ונ"ל דזה ששני דברים למדנו ממקרא זה (פי' השני של הרא"ם ברש"י), י"ל בשני אופנים, א) שהוא מיתורא דקרא (וכן מפורש ב'משכיל לדוד': "דאילו ללימוד הראשון לחוד לא הול"ל יהיה טהור אלא טהור לחוד"). ב) שנלמד מסברא (ע"ד הסברא שכתבנו לעיל בשם החת"ס).

ולכ' תלוי בהגי' דבאם "יהיה טהור" הוא ד"ה חדש (היינו שרש"י מעתיק לישנא דקרא), משמע שדין טבילה למדין מיתורא דקרא. אבל את"ל דהוא לשון רש"י, משמע שכל הקרא קאי רק על הדין דמים המחוכרים לקרקע, שאינם מקבלין טומאה רק שמסברא יש לך ללמוד שגם הטובל בהם יהיה טהור.

ונראה שהחת"ס למד הפי' השני של הרא"ם באופן הא' דלעיל - שגם דין טבילה נלמד מפסוק זה אבל מיתורא דקרא - וזהו דלא כמו שפי' הוא שדין טבילה נלמד בטומאה מסברא, (ואכן לסברתו קשה דמה נעשה עם היתורא ד"יהיה טהור" ולכן כתב בסוף התשובה: "דבקרא דאך מעין ובור אין רמז לטובלים בו, ויהיה טהור דרש בתו"כ לדרשא אתריתי שמעין ובור מטהרין זא"ז בהשקה"). אבל ברש"י קשה לתרץ ד"יהיה טהור" לא הוה יתורא דקרא מצד דרשת התו"כ, ואולי לרש"י בפשוטו של מקרא יהיה טהור לא הוה יתורא דלישנא כלל. וצ"ע.

[ויותר היה נראה לפרש ברש"י (דלא כמ"ש ה'משכיל לאיתן' וכדמשמע מהחת"ס), שדין טבילה נלמד מסברא, דאם נלמד מיתורא דקרא, קשה מש"כ רש"י "ועוד יש לך ללמוד", דאם הוא מיתורא דקרא לא הוה "ועוד" כ"א לימוד חדש ומחלק השני של הפסוק נלמד, וגם דמהמשך הלש' משמע שאי"ז ד"ה חדש (כמ"ש לעיל), וא"כ משמע שהכל נלמד ממה שהעתיק רש"י בד"ה "אך מעין" ולא מיתורא דקרא ד"יהיה טהור".

ואולי יש לדחוק לפי ה'משכיל לאיתן', דזש"כ רש"י "ועוד", הוא כי עיקר קרא לא מייירי מטבילה כלל, וכן מוכח מהמשך הפסוקים וה"ל שלא מענינו דקרא ופרשה זו, ולכן כתב - ועוד].



שונות

הערות קצרות בתהילים פרק קב

הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

"כי יעטף"

"בהתעטף נפשם מצרה" - רש"י, והרד"ק מפרשו על התפילה: "כי המתפלל מתוך צרה גדולה כופף עצמו כאילו מתעטף קצתו בקצתו".

ונראה דרש"י לא מפרש כרד"ק, כי אינו מפרש יעטף דכאן מלשון עטיפת בגד, אלא מלשון עייף, דנפשו עייפה מצרות, כדעת התרגום דכ' "ארום משתלהי" והוא תרגום של עייף בכל מקום (בראשית כה, כט, וכיו"ב).

וכן נראה מרש"י ביונה (ב, ח) עה"פ "בהתעטף עלי נפשי" דכ' "באשתלחיות, וכן "בעטף עולל" (איכה ב, יא), "בהתעטפם כחלל" (שם, שם, יב). ובכ"מ כ' רש"י "פשמי"ר בלע"ז" (ראה לעיל עז, ד. עה"פ "ותתעטף רוחי", ובאיכה שם. ועוד) ולא ברור עדיין פירושו, אך ראה להלן.

ונראה לומר דשרש תיבה זו הוא כמ"ש "והיה העטופים ללבן" (בראשית ל, מב) ופירש רש"י: "לשון איחור כתרגומו בלקישות", היינו המאוחזרים, החלשים והעייפים. וכן פירש שם האבן עזרא: "העטופים שאין כח בהם כמו נפשם בהם תתעטף" (תהילים קז, ה).

ואולי גם לרש"י נקרא זה עטיפה, כי דרך המתעייף על נפשו לכופף עצמו ולהתעטף קצתו בקצתו. אך בע"ז (דף ז, ב) כ' רש"י "עטיפה לשון כאב ופריחת לב מתוך צרה".

לכן נראה לומר לדעת רש"י, דעטף כאן וכיו"ב הוי משרש עלף (דט' ול' מתחלפות כי שתיהן ממוצאות הלשון כידוע), כדכתיב "בניך עלפו" (ישעיה נא, כ) וכן ביונה (ד, ח) "ויתעלף", ורש"י פירש שם "לשון עייפות - פשמי"ר בלע"ז". ומעתה מוכח דגם עטף דכאן ובאיכה הוי מאותו לשון, כי גם באיכה כ' רש"י "פשמי"ר בלע"ז" כנ"ל. וכן כ' רש"י בעמוס ח, יג עה"פ "תתעלפנה" - "תפרח רוחם . . פשמי"ר בלע"ז", וזה כלשון שכ' בע"ז (ז, ב) על עטיפה כאן דפירושה "פריחת הלב, ונראה מזה דהכוונה כאומרים באידיש "גיכאלעשט".

ומצאתי דברש"י על הגמרא גם כ' פשמ"ר בלע"ז, והוא בשבת (ט),
 (ב) על "שמא יתעלה". וכן בגיטין (סט, ב) "לפרחא דלבא" – "שלבן
 פורח פשמ"ר בלעז".

המתרגם כ' שם תרגומו "אנמאכטיג ווערן", וכן בערוך ערך "עלה"
 כ' "לשון עייפות", ונראה דזה יותר מורה על אפיסת כחות אך לא על
 פריחת הלב שזה כנ"ל "גיכאלעשט".

אלא דגם גיכאלעשט שרשו מלשון חלש, היינו אפיסת כחות, אלא
 שמשמשים בזה כאשר החלישות גרמה להתעלפות היינו פריחת הלב.

(ב) "ושועתי אליך תבוא"

כעין זה לעיל (לט, יג) "שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה".

בתרגום כאן "ופגינותי לקדמך תעול". ולא מצאתי במקום אחר בכל
 התנ"ך שיאמר תיבה זו "פגינותי", ובכל מקום מתרגם שועתי - בעותי
 וכיו"ב.

ובערוך ערך 'פגן' מביא התרגום כאן ומפרשו מלשון צעקה, כהא
 דאיתא הפגינן בלילה (ר"ה יט, א. תענית יח, א). וכן כ' שם רש"י
 "הפגיננו - צעקו בשוקים וברחובות". וכן כ' בתוספות תענית שם:
 "לשון נהי וצעקה". וכ"כ רש"י ב"ק (קיד, ב): "הפגין - צעק".

וברש"י בתענית שם כ': "הפגיננו - צעקו, כך מתרגמינן בתהילים כל
 לשון שועה וצעקה לשון פגינה".

והנה פליאה נשגבה, דהא כאן המקום היחידי שהתרגום מתרגם
 פגינותי על שועה, ובשאר המקומות (כ-15) מתרגם בעותי או צלותי
 וכיו"ב, ואילו על צעקה (הנמצא כ-6 מקומות בתהלים) לא נמצא
 אפילו במקום אחד שיתרגם כן, ואולי היה לרש"י תרגום אחר על
 תהילים ממה שיש בידנו. וצ"ע. לאחר זמן ראיתי שברש"י אשר בעין
 יעקב נמצאו תיבות אלו במוסגר.

(ח) "שקדתי ואהיה כצפור בודד"

ג' פרושים בזה: א. התבוננתי בעצמי, והנני כצפור הבודד על גג
 יושב לבדו באין זוג - רש"י. ב. מהרתי לברוח ואהיה כצפור הבורח
 מאנשים ויושב על גג לבדו - מצודות. ג. השקידה היא ענין התעסקות
 והתמדה בדבר, שקדתי בגלות אילך ואילך, ובכל מקום אני מוצא עצמי
 יחידי - רד"ק.

והנה תיבת "שקד" נמצאת הרבה בתנ"ך, והמצודות עקבי מאד בפירושו לפרש בכל מקום ענינו מלשון מהירות, כמו כי שוקד אני על דברי לעשותו (ירמיה א, יב, וכיו"ב) (פעמים מוסיף מהירות והשתדלות). אך הרד"ק ס"ל דמלבד פירוש מהירות ברוב המקומות, יש פעמים שפירושו מלשון שקידה והתמדה, כמו שוא שקד שומר (להלן קכז, א) "ענין התעסקות והשתדלות על הדבר" וכיו"ב, וכן מפרש כאן.

וכן נראה דעת ה'אבן עזרא' כאן שכ' "שקדתי על מקום אחד", ואולי בכל מקום מפרש כן, כי לא מצאתי שיאמר מלשון מהירות כלל, עיין פירושו על עמוס (ח, ב) "כי שוקד אני, לא אזוז ולא אסור עד עשיתי דברי".

ולדעת רש"י, הנה מלבד פירוש מהירות כנ"ל, יש פעמים פירוש מלשון שמירה, כמו "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי" (משלי ח, לד). וכן כ' עה"פ "זאב ערבות שוקד" (ירמיה ה, ו): "ממהר, ומנחם חברו מלשון שמירה כמו לשקוד על דלתותי".

ופעמים מפרש מלשון התבוננות כמו כאן, וכן בישעיה (כט, כ) עה"פ "כל שוקדי און" - "השוקדים ומתבוננים היאך יפעלו און". ולהלן עה"פ "שוא שקד שומר" כ' רש"י: "על חנם צופה בה השומר". ונראה דהתבוננות וצפיה ושמירה הכל תוכנם אחד.

(יד) "אתה תקום"

כ' במסורה די"ו פעמים כתוב בספר תהילים אתה בתחילת פסוק, ומונה אותם וא' באיכה. ותמיהה גדולה מדוע השמיט עוד פסוק בתהילים "אתה ידעת" קלט, ב ויהיה י"ז. וגם מדוע מביא רק מאיכה ולא ממשלי (כג, יד), וצל"ע בספר מסורה מדוייק. וראיתי במסורה גדולה (הנדפס בסוף דברי הימים דפוס פרידמן) על תיבת "אתה" מביא "כ"ה ריש פסוק, י"א מהם בתורה ונביאים וסימנם נמסר במ"א ריש סימן ה' ויחזקאל סימן מג, וי"ו בתילים וסימנם נמסר בתילים סי' קב", ולא הבנתי ליישב הדבר דהרי י"א וי"ו הם כ"ז.

לכן נראה דהוי טה"ד, וצ"ל כ"ח ולא כ"ה, וצ"ל וי"ז בתילים ולא י"ו.

אלא דעדיין יל"ע מדוע השמיט ולא מנה גם ד' דכתובים והם משלי, איכה ונחמיה ב"פ (ט, ו-ז).

"ציון"

למעלה ממאה וחמשים פעמים בנ"ך נמצא השם ציון, (בתהילים לבד שלשים ושבע פעם, שלש פעמים בפרק זה עצמו) וקרוב לשש מאות ושבעים פעם נמצא השם ירושלם (בתהילים רק כ- 17 פעם).

הנה העיר עצמה ירושלים כבר נכבשה על ידי יהושע, כדכתיב "וילחמו בני יהודה בירושלם וילכדו אותה" (שופטים א, ח), ואף שזה נאמר אחר מות יהושע, כבר כ' שם הרד"ק דחזר לספר מה שהיה בימי יהושע. עי"ש.

אלא דהיה שם מצודה שהיתה בידי היבوسی ואותה לא כבשו, כדכתיב (שם כא) "ואת היבوسی יושב ירושלם לא הורישו", וכתוב (יהושע טו, סג) "ואת היבوسی יושב ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם", עד שבא דוד המלך וכבשה כדכתיב (ש"ב ה, ז) "וילכוד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד".

ועיין ברש"י וברד"ק שם בארוכה מספרי ומדרשים, דיכלו להורישם בימי יהושע, אלא דלא הורשו מפני השבועה שנשבע אברהם לאבימלך, והיה עדיין נין אבימלך שם ובימי דוד כבר לא היה.

ועי"ש בארוכה, דיבوسی היה שם אדם שהיה מבני אבימלך, ולא שזה שם האומה יבوسی, כי הם היו מבני כנען.

ונראה שבתחלה רק המצודה נקראת ציון, אך לאחר כך נקראת כל העיר בשם ציון ובשם ירושלם כדמוכח מכל המקראות.

ואולי משום דציון נכבשה על ידי דוד, לכן חביב עליו שם זה ומזכירה בתהילים פעמים רבות.

(טו) "כי רצו עבדיך את אבניה"

כל רצון עבדיך לראות אבניה - אבן עזרא, ונראה הכוונה שרוצים לראות האבנים בבנינם. ורש"י כ' "אהבו אף את אבניה ואת עפרה, ומדרש אגדה כשיצא יכניה וגלותו נשאו עמהם מאבני ירושלים ועפרה לבנות להם שם בבבל בית הכנסת".

וכן איתא בגמרא מגילה (דף כט, א) דשכינה בבבל, "והיכא, אמר אביי בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא", ובפירש"י שם "ובנאה יכניה וסייעתו מאבנים ועפר שהביאו עמהן בגלותן, לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיה את עפרה ואת עפרה יחוננו".

וכ"כ בערוך ערך שף, והוסיף לומר דקריהו שף ותיב, כלומר שנסע ממקדש וישב שם. וכ"כ רש"י בעבודה זרה (דף מג, ב) עי"ש.

בספר הכוזרי בסופו מפרש הכתוב "אתה תקום תרחם ציון וגו' כי רצו עבדיך את אבניה וגו'" וז"ל: "רוצה לומר כי ירושלים אמנם תיבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפריה".

"תפלת הערער"

כמה פירושים בתיבה זו: (1) מלשון צעקה, כמו זעקת שבר יעוערו (ישעיה טו, ה) - רש"י. (2) מלשון הרס וחרבן, כמו ערו ערו (להלן קלז, ז) - רש"י. (3) מלשון התעוררות כלומר התעוררו בתפלה - מצודות. (4) עץ הגדל במדבר כמו כערער בערבה (ירמיה יז, ו) כן ישראל בגלות - רד"ק.

והנה עה"פ "כערער בערבה" מביא רש"י ב' פירושים א. מלשון יחידי כמ"ש ואנכי הולך עירי (בראשית טו, ב). ב. בשם מנחם מפרש שם עץ הגדל ביער וערער שמו.

והרד"ק מביא שם מהתרגום "כעכוביתא במישראל", ומפרש מרב האי גאון דעכבית הוא קוץ מבחוץ ומבפנים פרי נאכל ונקרא ערער. (ואולי זה מה שנקרא היום סברא).

ולכאורה היה כאן מתאים יותר לפרש מלשון יחידי, כאומר שהקב"ה פנה אל תפלת היחיד וכ"ש דלא בזה תפלתם היינו תפלת הרבים. אלא דעה"פ "ואנכי הולך עירי" דבראשית מפרש רש"י כפירושו השני כאן, מלשון הרס וחרבן, ולא מביא כלל מלשון יחידי.

ושם מביא כמה פסוקים המורים על לשון הרס והם "ערו ערו" (תהילים קלז, ז). "ערות יסוד" (חבקוק ג, יג). "ערער תתערער" (ירמיה נא, נח). "כי ארזה ערה" (צפניה ב, יד).

והנה בחבקוק לא פירש רש"י כלום, והרד"ק והאבן עזרא מפרשים שם מלשון גלוי כמו ערוה, אלא דהתרגום מפרש מלשון שבירה. ובירמיה מפרש גם הרד"ק מלשון שבירה והריסה, וכ' "ושרשם עיר מנחי העי"ן ונכפלו פ"א הפעל ולמ"ד הפעל בערער תתערער כמו ותחלחל המלכה משרש חיל".

ומה שמביא רש"י כאן מלשון צעקה ומוכיח מהא דכתיב זעקת שבר יעוערו בישעיה, הנה שם אכן מפרש רש"י כן וכ' דזה לשון ארמי,

והרד"ק שם מפרש מלשון הרס וחרבן. וכ' עוד דכן לשון המשנה בסוטה (דף כ ע"א) מערערין אותה היינו שמכים אותה.

ורש"י בסוטה (דף יח ע"א ד"ה מערערין) כ' "חוזרין לה לתוך גרונה כאדם הנחנק על ידי משקה נראה כעושה ערער והוא לשון זעקת שבר יעוערו" (בישעיה שם).

(כ) "כי השקיף ממרום קדשו"

עה"פ "וישקיפו על פני סדום" (בראשית יח, טז) כ' רש"י: "כל השקפה שבמקרא לרעה, חוץ מהשקיפה ממעון קדשך (דברים כו, טו), שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת רוגז לרחמים".

ותמה ה'חזקוני' מכו"כ כתובים המורים לטובה, כמו "מי זאת הנשקפה" (שה"ש ו, י), "עד ישקיף וירא" (איכה ג, ג), "וצדק משמים נשקף" (תהילים פה, יב), "כי השקיף ממעון קדשו" (ונראה כוונתו לפסוק דידן, דכתיב כי השקיף ממרום קדשו, כי לא נמצא כתוב השקיף ממעון קדשו).

ותירץ ה'שפתי חכמים': דכוונת רש"י רק במקרא שבתורה, ולא בנביאים וכתובים. והנה מקור דברי רש"י הוא ממדרש רבה (שמות פרשה מא), ושם גם דייק לומר כל מקום שכתוב בתורה השקיפה לשון צער הוא, שנאמר וישקף ה' אל מחנה מצרים, וכן בסדום שנאמר וישקף על פני סדום.

אלא דבמדרש תנחומא (כי תשא פרשה יד) כ': "שבכל מקום שנאמר בו השקפה לשון צער הוא, שנאמר וישקף על פני סדום, וישקף ה' אל מחנה מצרים, בעד החלון נשקפה ותיכב (שופטים ה, כח), וישקיפו אליו שנים שלשה סריסים (מ"ב ט, לב), כי בחלון ביתי בעד אשנבתי נשקפתי וארא בפתאים (משלי ז, ז), והשאר כלם פתרונם לשון צער, חוץ מזו השקיפה ממעון קדשך, ולא עוד אלא שהופכין מקללה לברכה".

הרי שכ' "שבכל מקום", וגם הביא פסוקים מנביאים וכתובים, ונשאת תמיהת ה'חזקוני' מכו"כ כתובים המורים לטובה.

והנה קושית ה'חזקוני' מהכתוב "צדק משמים נשקף", יש לומר דלא קשיא כלל, דהא שם פירש רש"י: "ישקיפו מן השמים צדקה שהם עושים", והוי כהא דכתיב השקיפה ממעון קדשך וגו', דצדקה מהפכת מדת הדין וכו', אלא דמפסוק דידן קשיא.

והנה ביאור הדבר שהשקפה היא לרעה כ' ה'גור אריה' עה"פ שם: "מפני שהוא לשון מכה, וכן המשקוף נקרא משקוף מפני שהדלת שוקף עליו, לפיכך כל לשון השקפה היא לרעה מפני שהוא מכה בכח וזה הוא לרעה".

ונראים דבריו, כי כן כ' רש"י להלן שם עה"פ "ושדופת קדים" (בראשית מא, ו): "חבוטות, לשון משקוף החבוט תמיד על ידי הדלת המכה עליו". ומפורש יותר ברש"י עה"פ "ועל המשקוף" (שמות יב, ז): "ולשון שקיפה חבטה, כמו קול עלה נדף טרפא דשקיף, חבורה משקופי". וכוונתו דעה"פ "עלה נדף" (ויקרא כו, לו) מתרגם טרפא דשקיף, לשון חבטה, וכן עה"פ "חבורה תחת חבורה" (שמות כא, כה) מתרגם משקופי חלף משקופי.

עיינ רשב"ם עה"פ "ועל המשקוף" כ': "מפתן העליון הנראה לעין כל בכניסת הבית, כמו וישקף אבימלך, והמפרש לשון שקיפת וחבטת הדלת עליו, צריך למצוא לו חבר בלשון תורה ונביאים בלשון העברי". ופשוט דכוונתו "והמפרש" לרש"י סבו שלא רצה להזכירו בשמו כי פליג עליו, ואולי לדעת רש"י נאמר דאכן זה לשון ארמי.

ונראה לומר דאכן בכל התנ"ך השקפה הוי לרעה מלשון חבטה ומכה כנ"ל, היינו מצד מדת הדין, ואכן כך הוא ברוב המקומות. ובאחדים מהם שמדברים לטובה כפסוק דידן, הנה יש לומר הכוונה למדת הדין על השונאים שהם אויבי ומהוללי וכו', וכיו"ב יש לומר עה"פ "ישקיף ה' וירא" באיכה. דוק ותשכח דהוי שפיר בכל המקומות בתנ"ך.

והא דכתיב: "מי זאת הנשקפה" בשה"ש, הנה לפירוש המלבי"ם שם יובן דהוי כעין לרעה.

"משמים אל ארץ הביט"

אדות לשון הבטה, כ' רש"י עה"פ "הבט נא השמימה" (בראשית טו, ה): "הוציאו מחללו של עולם והגביהו למעלה מן הכוכבים, וזהו לשון הבטה מלמעלה למטה". ומקורו ממדרש רבה עה"פ. וכן באיכה רבה עה"פ "הביטה וראה את חרפתנו".

ונחלקו בזה ה'מזרחי' וה'גור אריה': לדעת ה'מזרחי' כוונת רש"י רק לפסוק זה, דהרי מצינו הרבה פסוקים לשון הבטה דאינם מלמעלה למטה, כמו "והביטו אחרי משה" (שמות לג, ח), "אל תביט אחריו" (בראשית יט, יז), "הביט ימין וראה" (תהילים קמב, ה).

ואילו ה'גור אריה' טוען שמשמעות לשון רש"י והמדרש שכן הוא בכל מקום, ומתרץ פסוקים הנ"ל משום דראות האדם הוא בכל העולם, ועל כל דבר הנראה שייך לומר מלמעלה למטה, דממקום שענינו שולטות פונה ראייתו אל אותו הדבר, מלבד ראייה לשמים, דעל זה לא שייך לומר כן, ועל כן דרשו שהגביהו מעל השמים.

וביאור הדבר, דהבטה מלמעלה למטה דווקא, מבאר שם משום דהבטה הוי מלשון חבטה בחילוף אחה"ע, וזה שייך כאשר הוא מלמעלה דווקא, עי"ש. והנה לפי ביאורו אפשר היה לומר דדוקא היכא דכתיב הבט, דאפשר לומר מלשון חבט הוי מלמעלה למטה, משא"כ ויביט או הביט וכיו"ב דאין לומר שם לשון חבטה, לא הוי מלמעלה דווקא. וסרו ראיות ה'מזרחי'.

אלא דאכתי קשה מכתוב אחד באיוב (לה, ה): "הבט שמים וראה ושור שחקים גבהו ממך", דהוי מלמטה למעלה.

פירוש חדש בתיבת הבטה

ונראה לומר דהבטה מלמעלה למטה אין הכוונה דווקא בפועל, אלא שבהרגשתו הוא מעל דבר הנראה, וזהו דכתיב "אל תביט אחרריך", כי בהרגשתו שהוא ניצל הרי מביט עליהם מלמעלה למטה, ומעתה יובן גם דברי אליהו לאיוב כי אמר לו נסה להביט לשמים בהרגשה מלמעלה למטה וראה (ותבין) . . גבהו ממך, עי"ש.

ובזה יומתק הא דכתיב והביטו אחרי משה, ואיתא בגמרא קדושין (לג, ב): "ר' אמי ור' יצחק חד אמר לגנאי וחד אמר לשבח" (ובפירש"י עה"פ מביא רק לשבח, עי"ש). ולכאורה יפלא, מדוע יפרש לגנאי ולא יפרש בשבחם של ישראל. ועפ"י הנ"ל יובן, כי כאן כתוב "והביטו" שהוא לשון מלמעלה למטה בהרגשתם, לכן מוכרח לומר הכוונה לגנאי, והמ"ד השני אולי ס"ל דדוקא היכא דכתיב הבט כנ"ל.

ובמדרש איכה שם איתא, ר' פנחס אומר הבטה מרחוק וראה מקרוב, ועיין מאמרי אדמוהו"ק תקס"ב ע' קסז ד"ה "זכור", דב' הדעות היינו הך כי המביט מלמעלה למטה נדמה לו כאילו הוא רחוק יותר כמסתכל בבור עמוק, ולאידך המסתכל מטה למעלה נראה הדבר כאילו קרוב יותר, כמו השמש והכוכבים נראים קרובים יותר.

"בירושלם" (כב)

כבר כתבתי לעיל דקרוב לשש מאות ושבעים מקומות בתנ"ך מוזכר ירושלם, וכי' מנחת שי' ביהושע י, א (פעם ראשונה דמוזכר ירושלם)

כי כל ירושלם שבמקרא חסר יו"ד אחר למ"ד, חוץ מחמשה הנמסרים במסורה בירמיה - והם ירמיה כו, יח, אסתר ב, ו, דה"א ג, ה, דה"ב כה, א, שם לב, ט. - ומביא מספר ה'מכלול' להרד"ק, דאף אותם הכתובים בלא יו"ד, היו"ד נקראת. כמו"כ מביא ממדרש בראשית רבה פרשה נו, דאברהם קראו יראה ושם קראו שלם, אמר הקב"ה נקראהו ירושלם (ירוהו כגי' יראה). וכן הביא הערוך בערך ירושלם, ועיין תוס' תענית (טז, א) דלכן נכתב בלא יו"ד. אלא דעדיין לא מצאתי ביאור מדוע נקרא ביו"ד.

ועיין פירוש 'מנות הלוי' על מגילת אסתר, עה"פ "אשר הגלה מירושלים" (ב, ו) שמביא שמצא כתוב דכאן מירושלים מלא ביו"ד, ואין כן בכל המקרא מלא, והטעם לפי כי כל המגילות והנבואות יבטלו בבוא הגואל חוץ ממגילת אסתר, שנאמר וזכרם לא יסוף מזרעם, לכך הוא מלא בכנינה ובחורבנה, וכ' ע"ז "אך מ"ש ואין כן בכל המקרא מלא - לא צדק, כי במסורה יש ה' מלאים".

ונראה לתרץ דכוונת הכותב היא לתיבת "מירושלים", ויש כזה למעלה מעשרים מקומות בתנ"ך וכלם חסרים מלבד כאן, (אלא שגם בדברי הימים תיבה זו מלאה, אך יתכן שכוונתו "בכל המקרא" מלבד דברי הימים שכידוע שונה מכל המקרא, ואכמ"ל בזה).



בענין הקדמת פרשת פרה לפרשת החודש

הת' משה גרייזמן

מכון ל'סמיכה' - כפ"ח, אה"ק

לגבי הסדר של ד' פרשיות, מובא בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ה) "בדין הוא שתקדים החודש לפרה, שבא' בניסן הוקם המשכן, ובשני נשרפה הפרה. ולמה פרה קודמת וכו'".

ויש לעיין בקושיא זו דהירושלמי, דלכאורה מהו ההיכי תמצא שיקראו פר' החודש לפני ר"ח ניסן ("שבא' בניסן הוקם המשכן") ורק לאחר מכן יקראו פר' פרה, דהנה, כל מה שקוראין פרשת פרה הוא - כפי שמה שביארו המפרשים בזה - כדי לעורר את הטמאי מת שיטהרו עצמן על מנת שיביאו פסחיהן בטהרה. ועכשיו, אם יקראו פר' החודש לפני ר"ח ניסן, ובשבת שלאחרי זה יקראו פר' פרה, ייצא לנו בסיטואציה מסוימת (כגון אם חל ר"ח ניסן בימים א' או ב' בשבוע, שאז לא יקראו פרשת פרה עד ו' או ז' בחודש) שלא יהיה מספיק זמן

לטמאים להזות עליהם אפר פרה, וגם להמתין לאחר מכן שבעת ימי הזאה. ופשוט שבכזו תקנה של קריאת פרה לאחר החודש, לא הועילו חכמים בתקנתם.

ואולי היה אפשר לתרץ מיני' ובי', דכיון שמה שקורין פ' החודש בשבת מברכין ניסן (אי"ז מפני שמוזכר בפרשה זו התיבה "חודש", אלא) הוא מפני שמדברת על קרבן הפסח, ויש להזכיר את העם שיכינו קרבנותיהם, א"כ אולי אפשר שכוונת הירושלמי היא שיקראו פרשת החודש בשבת שלפני שבת מברכין ניסן (והיינו, מתי שאנו קורין פרה), ובשבת שלאחר מכן (והיינו, מתי שאנו קורין החודש) יקראו פרה, ואזי יש בכל קביעות, די זמן והותר בשביל שיטהרו עצמן.

[ובדרך הצחות יש להוסיף, דגם בתורה מצינו שהיה הפרש גדול בין עצם אמירת פרשת החודש למשה, לבין ההשלכה המעשית של הציווי, שהפרשה נאמרה לפני ר"ח ניסן ("החודש הזה לכם גו'"), ובפועל ממש משיכת השה לא היתה אלא בי' בניסן].

אך האמת שאחרי ככלות הכל, עדיין קשה מצד עצם הענין, וכי מה בכך שבפועל ממש ההתרחשות הכרונולוגית של פרשת פרה ארעה לאחר ר"ח ניסן, וכי משום כך גם הקריאה אודות מאורע זה צריכה להיות רק לאחר מכן. והרי כנ"ל כל מה שקורין פרשת פרה, הוא בכדי לעורר את העם שיטהרו עצמן, ולכן קורין את פרשת פרה בזמן הכי מתאים לכך.

וכמו שלא יעלה על הדעת לומר שכיון שפרשת שקלים בתורה נאמרה בתאריך זה וזה, לכן אין טעם לקרואה בשבת מברכין אדר, שהטעם נראה לעין שעכשיו הוא הזמן לקרוא פרשה זו, כי צריך לעורר את העם שיכינו שקליהם. וכיו"ב פרשת זכור שהגם שנאמרה בתאריך מסוים, מ"מ קורין אותה לפני פורים, לסמוך מחיית עמלק למחיית המן.

ומה שעוד קשה הוא הטעם שמביא הירושלמי בדבריו, שצריך לקרוא פרשת החודש קודם פרשת פרה מפני "שבא' בניסן הוקם המשכן", דלכאורה, פרשת החודש מדברת בדבר קרבן הפסח וזהו עיקר ענינה, ואף שפותחת בפסוק "החודש הזה לכם ראש חדשים", אין זה בכלל עיקר ענין פרשת החודש בדבר ראש חודש ניסן. וא"כ קשה טובא, איך נוצרה הסברה שמפני פסוק אחד בלבד יש לקרות את הפרשה בסמיכות לר"ח ניסן.

ויתרה מזו, הפסוק "החודש הזה לכם" מדבר בשנה הראשונה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, והקמת המשכן לא היתה אלא בר"ח ניסן של שנה השניה, ויש כאן הפרש של שנה תמימה! וצ"ע בכהנ"ל.



מונהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

"נתעטף הקב"ה בשליח ציבור"

ראש השנה יז, ב: ויעבר ה' על פניו ויקרא¹, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף [הקדוש ברוך הוא] בשליח צבור (דלישנא דויעבור ה' על פניו דרשינן כש"ץ העובר לפני התיבה. ריטב"א), והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.

תנא דבי אליהו זוטא פרק כג: אמר הקב"ה לדוד: בשעה שהצרות באות על ישראל בעונותיהן יעמדו לפני יחד באגודה אחת ויתודו על עונותיהם לפני ויאמרו לפני סדר שליחה ואני אענה אותם. ובמה גילה אותן הקב"ה זאת? אמר ר' יוחנן הקב"ה גילה זאת בפסוק ויעבור ה' על פניו ויקרא וגו', מלמד שירד הקב"ה מן ערפל שלו בשליח ציבור שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה וגילה לו למשה סדר שליחה.

ובגליון תתנא (עמ' 50 ואילך) ובגליון תתנו (עמ' 66 ואילך) ביארתי שמהגמרא הזאת לומדים אך ורק ששליח ציבור שהיה מתפלל סליחות היה מתעטף בציצית.

אמנם בגליון תתנז עמ' 76 העיר בזה ידידי הרב נחום גרינוואלד: "לדידי הדבר לא מתקבל כלל על הדעת, שאכן תבנית תפילת סליחות היתה כבר כה מבוססת וכה פשוטה², כך שכאשר מביאים השוואה

(1) תשא לד, ו.

(2) אולי אפשר להגיד דוגמאות לתפילות סליחות "מבוססות": תפילת יוהכ"פ ותענית גשמים (משנה תענית פ"ב, רמב"ם שם פ"ד). אבל לא נאמר שם שש"ץ מתעטף.

מ"שליח ציבור" - היינו ש"ץ של סליחות? סתם ש"ץ בכל הש"ס, היינו ש"ץ המבואר בכל המקורות - ש"ץ של תפילה, ואם הי' ש"ץ של סליחות יוצא דופן - הי' צריכים לומר ש"ץ של סליחות. . מביאים ש"ץ - כדוגמא לתפילה: כמו שבתפילה ברור וידוע לכל שהש"ץ מתעטף, כך גם נהג הקב"ה ביי"ג מדות".

עטיפת הטלית - מנהג נפוץ?

והנה לפי שני הפירושים גם יחד יש להתפלא לכאורה על שכבר בתקופת ר' יוחנן היה לבישת הציצית כ"כ נפוצה עד שהיה זה דבר נפוץ וידוע ששליחי ציבור לובשים ציצית, והרי ציצית "מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות"³, וכך מסכם את זה הרמב"ם⁴: "אע"פ שאין אדם מחויב לקנות טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד לפטור עצמו ממצוה זו. אלא לעולם ישתדל אדם להיות עטוף בכסות המחויבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו. ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר. וגנאי גדול הוא לתלמיד חכמים שיתפלל והוא אינו עטוף בציצית"⁵, הרי שאין לבישת הציצית חיוב ובשעת התפילה הרי זה גנאי רק לתמידי חכמים, וא"כ נשאלת השאלה: למה אין רמז בכל הש"ס שלמרות שאינו חיוב הרי כבר בתקופת ר' יוחנן היה זה דבר פשוט ונפוץ שהש"ץ היה לובש ציצית, ואפילו הרמב"ם שחי הרבה שנים לאחרי חתימת התלמוד אינו מזכיר מנהג זה. וכן יש לשאול: מתי נתפשט ומה מקור מנהג זה?

עטיפה גם בלי ציצית

ולאחרי עיון נוסף נראה לכאורה: בימים קדמונים הלכו היהודים לבושים עטופים בטליתות [במקום חולצות ומכנסים של היום]⁶,

(3) לשון הרמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ב. ומעניין שהרמב"ם מביא דוגמאות לזה כגון מזווה ומעקה", ולא מזכיר את הציצית.

(4) הל' ציצית פ"ג הי"א.

(5) כ"ה במהדורת קאפח, ובמהדורות הנפוצות ובדפוס ראשון הגירסא קצת שונה: "גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים".

(6) וראה 'הליכות תימן' של הרב יוסף קאפח (בפרק מלבושים ותכשיטים - עמ' 251 במהדורת תש"ס ב): "אין שום אדם יוצא בלי טלית מצויצת, מקופלת ומונחת על כתפו. . הכל הולכים בטלית מקופלת על הגב וציציותיה משולשלות. אך יש המשלשלים הציצית לאחור, בעיקר הילדים ורוב העם. ויש המשלשלים הציציות לפנים, ואלו הם התלמידי-חכמים או מי שמרגיש את עצמו אדם חשוב...".

לעיטוף זו אין כל קשר למצות ציצית. הטלית שמדובר בה היא כגד ולא "תשמיש מצוה", והיא יכולה להיות מצויצת או חסרת ציצית. הדבר תלוי בצורת טליתו ובשאלה אם היא חייבת בציצית אם לאו.

ובזה יובנו המדובר בכמה מקומות ע"ד עטיפה לברכת המזון, דיינים וביקור חולים וכיו"ב⁷, וניתן לפרש בפשטות שהכוונה ללבוש כללי ולא דוקא למצות ציצית, וכמו היום כשרוצים להראות רצינות שמים כובע וחליפה.

והמבואר ברמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה: "תקון המלבוש כיצד? מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומזהר. . . דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופין", יש לפרש בשני אופנים: הכוונה לעטופין באופן כללי וזה מדיני התפילה, ואין זה קשור למבואר ברמב"ם הל' ציצית (שנעתק לעיל): "וגנאי גדול הוא לתלמיד חכמים שיתפלל והוא אינו עטוף בציצית", כי זה הוראה שהעטיפה שבתפילה יהיה בטלית מצויצת, וזה מדיני הציצית. וניתן לפרש גם שהמבואר בהל' תפילה ובהל' ציצית בשניהם הכוונה לעטיפה בציצית, ומשלימים אחד את השני⁸.

לבושו של השליח ציבור

ע"פ האמור מתפרש גם דין מיוחד שיש לש"צ כפי הנאמר במשנה⁹: "פוחח¹⁰ פורס את שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו". ומפרש בגמ'¹¹: "משום כבוד צבור".

"פוחח" שלא התעטף אינו יכול להיות ש"ץ, ואין כאן חסרון של ציצית, אלא שזה חסרון בלבוש נורמלי. ככה מתפרשים גם דברי

(7) לחלקם ציינתי בגליון תנא עמ' 54-55, ובהערה 21 ציינתי למש"כ ארליך בזה.

(8) ואולי זה כוונת רבינו מנוח בספר המנוחה שם, שמפרש את דברי הרמב"ם: "כשהם עטופים. . . ופי' עטופים בטליתם".

(9) מגילה כד, א.

(10) "במס' סופרים מפרש כל שכרעיו נראין ערום..." (רש"י). "פוחח הוא כגון שנתקרב בגד שעליו מלמעלה עד שנראה בשר כתפיו וחזהו" (רמב"ם פיה"מ, וראה הל' תפלה סוף פ"ח). וראה גליון תנא עמ' 55 הערה 27.

(11) שם ב.

הטור¹²: "וצריך שיהא לבוש ומעוטף כדתנן פוחח אין עובר לפני התיבה והוא מי שלובש בגדים קרועים וכתפיו זורעותיו מגולות", והכוונה כנ"ל: גם "לבוש" וגם "מעוטף" הכוונה לעטיפה רגילה ולא דוקא לתלית מצויצת, שזה כבודו של הציבור שהש"ץ לבוש בצורה יפה ומכובדת¹³.

פשטות דברי ר' יוחנן שמזכיר "...כשליח ציבור שמתעטף בטליתו" שמשמע שבימים ההם היו מתעטפים, מתפרשים כעטיפה ע"ד "פוחח" הנ"ל, שזה עטיפה במובן של לבוש נורמלי. ולפי זה יוצא אכן שמדובר כאן בש"ץ כללי (ולא רק כסליחות), אבל לא נאמר כאן שהש"ץ התפלל עם ציצית.

מנהג עטיפת הש"ץ בטלית מצוייצת

ואכן במשך מאות שנים אחרי שנאמרו דברי ר' יוחנן עדיין לא שמענו על מנהג ועל קפידא של עטיפת הש"ץ בציצית¹⁴.

האיזכור הראשון של מנהג כזו נמצא בדברי הראשונים בנוגע לסליחות. רבי חיים פלטיאל: "בתחלה מתעטף החזן בטלית, אע"פ שאינו זמן ציצית, י"ל מדאמר הקב"ה נתעטף כש"צ והרגילו למשה י"ג מדות". מהרי"ל: "אלמא כשאומר י"ג מדות יתעטף בציצית". רבי אייזיק טירנא: "וש"צ מתעטף בציצית, משום דאמר: הקב"ה נתעטף כש"צ והרגילו למשה י"ג מדות, לכן בליל יום כפור נתעטף בציצית, לפי שצריך לומר י"ג מדות". וכוונתם: ר' יוחנן אומר שהקב"ה נתעטף כש"ץ לאמירת י"ג מדות, ומכאן סמך למנהג שש"ץ מתעטף בטלית מצויצת לאמירת סליחות. אינני חושב שכוונת

(12) אר"ח סי' נג [סי"ג].

(13) ולפלא מש"כ הרנ"ג בגליון תתנו עמ' 79 בנוגע למנהג הש"ץ להתעטף בציצית: "לדידי יש ויש רמז עב בראשונים על מנהג זה . . . ראה בטור סי' (ת) נג: "וצ"ל להיות לבוש ומעוטף" (הטור ממשיך מיד להביא מקור על חובת לבישה ולא על עיטוף, אך בוודאי לא נקט מלה "מעוטף" בכדי, ובוודאי התכוון לחובת עיטוף), והוא תמוה שהרי ודאי במשנה אין לזה שום רמז, "ומעוטף" אינו במשמע תלית מצויצת דוקא. לפי הבנת הרנ"ג יוצא שהטור מחייב כל ש"ץ ללבוש תלית מצוייצת, ודבר זה לא שמענו בעולם, כי עד עכשיו ידענו רק על מנהג ולא על חיוב.

(14) ויש להוסיף שבאם נמצא כזה איזכור, יש לפרשו ג"כ ע"ד פוחח, שבאם רוב או כל הקהל הולך עם ציצית והש"ץ לא הרי זה ע"ד פוחח, ועדיין אין זה מצד הציצית. (ויל"ע לפ"ז במנהג חב"ד כשבחור הוא הש"ץ במנין של נשואים.)

הראשונים להוכיח שלפחות מאז דברי ר' יוחנן כך היה המנהג, אלא אחרי שמנהג זה נהיה נפוץ, חיפשו לו הראשונים מקור בחז"ל¹⁵, וע"ז הביאו את דברי ר' יוחנן שאלוקים התעטף כמו ש"ץ, ופירשו הם שהקב"ה התעטף בציצית.

ולכאורה הרי פירשנו שבזמן התלמוד הש"ץ היה התעטף בטלית ולא דוקא מצויצת, וא"כ מאיפה יודעים מכאן שה' התעטף עם ציצית? וי"ל שלמרות שבשר ודם היה מתעטף בלבושו גם בלי ציצית, אבל הרי לבושו של ה' זה ודאי טלית שעם ציצית, שהרי הוא ציוה על הציצית, הרי שזו לבושו. ואומרים הראשונים שמכאן נתפשט המנהג שגם אנחנו בסדר סליחה לובשים ציצית. דוק: מנהג הוא ולא חיוב אפילו אחרי הנהגת ה', שהרי י"ל שבשביל הקב"ה הציצית הוא בגדו ובשבילנו גם בלי ציצית הוא בגדנו.

ושלב הבא בהתפשטות המנהג הוא שהעולה לתורה והש"ץ מתעטפים בטליתות. יש לפרש מנהג זה בשני אופנים: (1) עוד שלב בהתפשטות המנהג היפה הזה בלי שום סיבה מסוימת. (2) זה תלוי בהיסטוריה מתי הפסיקו להתלבש בטליתות, יש סברא להגיד שכיון שהתחילו ללבוש בגדים נורמליים היה חסר להם ה"יתעטף" שנאמר בכמה מקומות, ואת זה יכלו לקיים רק בטליתות של מצוה, ואז נתפשט המנהג שכל ש"ץ מתעטף.

ראב"ם: "החכמים ז"ל הדגישו... שתפלת שליח ציבור בעיצית היא המתקבלת"

אמנם העירני הרנ"ג מספר 'המספיק לעובדי השם' לרבינו אברהם בן הרמב"ם מהדורת דנה עמ' 27: "אשר לזמן קריאת שמע ותפלה הרי שהחכמים ז"ל הדגישו זאת מאד ומסרו בשם משה רבינו עליו השלום בשמו יתע' שתפלת שליח ציבור בציצית היא המתקבלת ולשונם בענין זה כתובה וידועה" (המהדיר שם לא ידע לציין לגמרא ראש השנה). [ויש לבדוק במקור הערבי האם נאמר שם "ציצית" או "עטיפה"]. ובאם נפרש דברי הראב"ם כפשוטם הרי זה חידוש גדול ועצום,

(15) ותמוהים מאד דברי הרנ"ג בעמ' 77: "ולדבריו, שכל הראשונים סוברים שאין רמז לש"ץ רגיל, א"כ כיצד פתאום המג"א חולק על כל הראשונים והמציא מנהג חדש?! אתמהה!", ונעלם ממנו דבר פשוט: מנהגים מתחדשים, ראה רוב מנהגי מהרי"ל ועוד, וכפליים לתושיה בדורות שאחרי זה, ואחרי שמנהג מתפשט מחפשים לו מקור.

שמפרש דברי הגמ' כהוראה כללית לש"ץ, וכנראה יחידאה הוא, וגם בדברי אביו הרמב"ם אין ראייה לזה. ואולי גם אצלו זה בגדר התפשטות אותו מנהג שעליו מדבר ר"ח פלטיאל והמאירי, אלא שהוא הרחיב את המנהג. ודוחק הוא שמשמע קצת מדבריו שכך הוא מפרש את הגמ'.

מנהג אשכנזי עתיק?

כתבתי בגליון תתנו עמ' 68: "כל המעיין בדברי הראשונים יראה ברור שאין שום רמז בדבריהם לעטיפת הש"ץ בתפילות רגילות, גם אין לנו שום מקור אחר שהמנהג היה קיים כבר בימי הראשונים באשכנז או במקום אחר".

וע"ז העיר הרנ"ג בגליון תתנו עמ' 79: "לדידי יש ויש רמז עב בראשונים על מנהג זה. אביא ג' מקורות שנתקלתי בהם:..."

1) הראיה הראשונה שלו הוא מדברי הטור סי' נג, ראה דחיית הראיה בהערה 13.

2) ב'כלבו' סי' ה: "ועומד החזן ומתעטף בציצית ומברך ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית ויורד לפני התיבה ופותח ישתבח". ודבריו הובאו בב"י סי' נג, ותמה עליו, "ואיני יודע מי דחקו להפסיק בברכת עטיפת ציצית שלא לצורך, והל"ל שיברך על עטיפת ציצית קודם ברוך שאמר".

והרמ"א ב'דרכי משה' מפרש: "ברכת ציצית היה קודם ברוך שאמר, אבל במקום דלא היה לו טלית והביאו לו נראה לי דיכול להפסיק ולברך על הציצית, ודוקא החזן דאין לו לחזור ולירד מן התיבה לאחר שהתחיל ישתבח, אבל יחיד ימתין עד לאחר ישתבח, ואז יתעטף בציצית ויברך עליהם".

וכותב הרנ"ג: "הרי מפשטות דברי הכלבו מדובר כאן על מנהג קבוע שהש"ץ מתעטף יתר על כל אדם", אינני רואה את הפשטות הזו, ואדרבה משמע שכולם מתעטפים עם טליתות, ודין מיוחד שיש בש"ץ הוא שלא יפסיק אחרי ישתבח.

3) ב'כלבו' (בסוף הספר, חלק השו"ת, בדפוסים המצויים עמ' קט ד): "ושליח צבור שאומרים לו הקהל שיתעטף בשעת התפילה ועונה ואומר אינו רוצה".

והנה ב'כלבו' שם נאמר בפירוש בהמשך הדברים שכל הסיבה למה לא יהיה ש"ץ הוא כיון "שמעיו פניו לזלזל ולגלות פנים בתורה ראוי להעבירו", ולמה אין כאן בעיה שש"ץ הולך בלי טלית?!

אבל אולי ראייה מעצם הדבר שהקהל פונה אליו ואומר לו ללבוש טלית. אבל זה ראייה קלושה קצת, שהרי יכול להיות שמזור להם שהוא מקפיד לא ללבוש טלית ש"גנאי גדול הוא לת"ח" (רמב"ם סוף הל' ציצית).

סיכום: בתקופת הראשונים לא שמענו ולא ראינו שהיה קיים מנהג נפוץ שהש"ץ והעולה לתורה היו מתעטפים בטלית מצויצת. והמנהג נתחדש מאוחר יותר. ואין לנו ענין לדון האם המנהג התחדש באשכנז בימי ה'מגן אברהם' ממש, או 100-150 שנה לפניו, שהרי בכל מקרה זה מנהג חדש יחסית, ועל כן מובן למה כותב המג"א: "ולוי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף", כיון שאין מדובר במנהג עתיק אלא במנהג שנתפשט קרוב לימיו.

האם דעת כתבי האר"י לאסור העטיפה בלילה?

בגליונות הקודמים הבאתי מה שנאמר ב'שער הכוונות' של האר"י ז"ל (בענין תפלת המנחה): "והיה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירם מעל ראשו, והיה חושש בדבר זה מאד...".

אמנם שם מפורש (ענין קבלת שבת, מהד' אשלג עמ' נד): "אח"כ תבא לביתך ותתעטף בציצית ותקיף השלחן". ומזה הביאו ראייה שבלייל שבת מחוייבים להתעטף.

והוכחתי שנעלם מהם שגם בנוגע לליל שבת מוסיף ה'משנת חסידים' להזהיר: "אח"כ בלא טלית גדול, כי אסור להתעטף בו בערבית אע"פ שהוא שבת...", הרי שכל עטיפת הטלית שדובר בו לפני זה אינו אך ורק לפני שנהיה חושך בחוץ, ומכאן ראייה שבכל הזמנים אין להתעטף בטלית בלילה.

וע"ז העיר הרנ"ג בעמ' 81: "אך מה נעשה שדברי שער הכוונות ענין קבלת שבת (דף נד מהד' אשלג) ברור מללו: "אח"כ [=אחרי תפילת ערבית] תבא לביתך ותתעטף בציצית ותקיף השלחן", כלומר שאחרי תפילת ערבית בלילה - תתעטף בציצית! דהיינו שבכתבי אריז"ל מבוארים שני סוגי הקפות: 1) כמה הקפות שעושים בבית

הכנסת בעת קבלת שבת מסביב לבימה. 2) הקפות שבבית לפני אכילה סביב השלחן. והנה כאן יש הבדל בין שער הכוונות למשנת חסידים: בשער הכוונות כתוב בשניהם חובת עטיפה; ואילו במשנת חסידים - לשיטתו שאין עטיפה בלילה - השמיט עטיפה בשעת הקפה בבית!"

ואני לא בער ולא אדע במה דברים אמורים, שהרי באם נעיין בפנים הספר נגלה שה'משנת חסידים' לא השמיט כלום. וז"ל ה'משנת חסידים'¹⁶: "...וכל הסדר הזה יעשה בשדה. . . אח"כ יכנס לבית. . . ושם יתעטף בטלית מצויצת ויקיף השלחן¹⁷. . . ואח"כ יסתכל בנר שברכו עליו בשבת¹⁸...". ולמרות כ"ז הוא מוסיף¹⁹: "אח"כ בלא טלית גדול, כי אסור להתעטף בו בערבית אע"פ שהוא שבת...". הרי מפורש דלא ניחא ליה לחלק בין ימות החול לשבת. הוכחנו א"כ שאין חילוק בין 'שער הכוונות' ו'משנת חסידים', וכל דיון על סמכותו של 'שער הכוונות' לעומת ה'משנת חסידים' מיותר.

קבלת שבת והדלקת נרות - מבעוד יום דוקא

ומוסיף הרנ"ג: "ופשוט שאין לומר שכל השער הכוונות מדבר בתנאי שהתפללו ערבית, וקדשו על הכוס ואוכלים סעודת שבת - הכל לפני השקיעה, מצד הרבה שאלות הכרוכות בזה, ראה בשוע"ר סי' רסז ס"ג".

וגם זה תמוה, שהרי דבר ראשון במקורות הנ"ל לא מדובר רק במשנת חסידים מוכרח לפרש שמדובר על קבלת שבת והדלקת נרות לפני הלילה, וא"כ גם ב'שער הכוונות' אפשר לפרש כן.

זאת ועוד: איפה מדובר על סעודת שבת? והרי אחרי כ"ז נאמר בפע"ח שם: "ותלך לביהכ"נ לערבית", ולפנ"ז נאמר שם: "עתה כבר יש תוספות שבת". וכן מפורש בשעה"כ שם: "וענין זה, הוא הנקרא אצלנו תמיד בשם תוספת שבת, הנקראת בשם נפש יתירה, לפי שכיון שהקדושה הזו נמשכת קודם זמנה הראוי לה, לכן נקראת בחי' תוס'

16) מסכת תוספת שבת פ"ט ס"ו.

17) שם ס"י.

18) שם ס"ב.

19) מסכת ערבית דשבת פ"ב ס"א.

קדושה, שניתוסף מחדש, אע"פ שאינו זמנה. אבל כשיתקדש השבת עצמו ויהיה ממש ליל שבת גמורה...".

זכורני שנאמר בפירוש שהאריז"ל היה יוצא מבעוד יום לשדה לקבל שבת, ולא מצאתי עכשיו מקורו.

סיכום ממה שנתבאר לעיל (ובגליונות שלפניו)

(א) מנהג חב"ד שאין הש"ץ לובש טלית. כ"ק אדמו"ר זי"ע²⁰ מבאר את זה ע"פ הוראת האריז"ל שלא להתפלל עם טלית בערב, הרי שאין קפידא מפני כבוד הציבור.

(ב) הוספנו ביאור ע"פ ההבחנה שהמנהג המוזכר בראשונים שהש"ץ לובש טלית הנו רק לסליחות, ואכן מנהג חב"ד מקפיד ללבוש טלית לסליחות, כי אין זה קשור לכבוד הציבור.

(ג) אין איזכור בראשונים למנהג לבישת טלית ע"י הש"ץ (להוציא כנראה את הראב"ם). המנהג הזה נתחדש ונתפשט רק בדורות האחרונים בעיקר באשכנז.

(ד) ע"פ הקבלה גם בליל שבת אין ללבוש טלית.



הסידור שבו התפלל בעל ה"בית ישראל" זצ"ל [גליון]

הרב יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בגליון האחרון - תתנז (עמ' 85), הובאו בעילום השם דברים שכתבתי בזה"ל: "הנה אני שמעתי מחסידי גור בני-סמכא שגם ה'בית ישראל' לא התפלל בנוסח זה [של אדה"ז], אלא רק השתמש בסידור 'תורה אור' בגלל שבו נדפס שם הוי"ה ככתבו, ואחרי שנדפסו סידורים רגילים בשם הוי"ה, עבר להתפלל בסידורים רגילים". ע"כ.

ויש להוסיף, שאת הדברים הללו שמעתי מפיו של הרה"ח בנש"ק ר' יצחק מאיר אלתר שליט"א.

ומה שהביא להלן שבשנות הנהגתו הראשונות היה מתפלל מהסידור תהלת-ה' ואח"כ החליף לסידור תיקון-מאיר, הנה זה שהחליף לסידור

תיקון-מאיר (ולא סתם "סידורים רגילים" כמ"ש לעיל), כך אמנם שמעתי מהרה"ח הנ"ל. אבל יודעני בכירור שלפני כן היה מתפלל בסידור תורה-אור, ואת סידור התורה-אור שממנו התפלל ראיתי אצל הרה"ח ר' אלעזר ביין ע"ה.



בענין הנ"ל

ר' מרדכי צבי סיימאן

ניו דזשערזי

בגליון האחרון - תתנו (עמ' 85), כתב הרב ברוך אבערלאנדער בנוגע לכך שהיו כמה מחסידי ואדמו"רי גור שהתפללו כנוסח אדה"י, וכסימוכין לדבריו אביא עדות אישית לזה: בצעירותי למדתי בתו"ת (בעדפערד) אצל מגיד-שיעור שהיה ממכובדי חסידי גור ה"ה הרה"ח ר' אברהם יוסף פסח (-פסחאוויטש), [מחבר הספרים: 'מי באר' ו'באר מים'].
 [מס'].

כמדומה לי שפעם א' הגיד הרב אברהם יוסף פסח ע"ה בזה הלשון: "איך האב ליב געהאט צו דאווענען פון א סדור נוסח רבינו הזקן נ"ע".



השונה פרקו ק"א פעמים [גליון]

הרב יחזקאל שרייבער

ברוקלין, ניו יורק

בהערות וביאורים גליון תתא, האריך הרב צנא מלא ספרא מו"ה נחום גרינוואלד שי', בענין משאחז"ל בש"ס חגיגה ט, ב: "אינו דומה השונה פרקו מאה פעמים, להשונה פרקו מאה פעמים ואחד". וביאר אדמוה"ז בלקוטי אמרים דבימי התלמוד הי' הדרך ללמוד כל דבר מאה פעמים, וע"י שמוסיף בלימוד המאה ואחת, מתבטא בזה אהבתו להקב"ה ולתורתו, ודלא כמ"ש ה'חתם סופר' בתשובות או"ח סי' כ' דהלימוד ק"א פעמים הוא בשביל שיזכור מה שלמד ולא ישכח את מה שלמד. ויש לציין שמצינו בספרי האחרונים עוד שדנו בזה, ומדבריהם ראינו לכאן ולכאן:

כשי' הליקוטי אמרים, דמפאת שלא ישכח הלימוד סגי בחזרת ק"א פעמים - כ"כ גם הגאון הנצי"ב מוואלז'ין ז"ל בספרו 'מרומי שדה',

שהדרך הי' ללמוד ק' פעמים, והלימוד בפעם אחת בנוסף, הוא רק מתוך אהבת התורה, וכ"מ מדברי הרי"ף ב'עין יעקב'.

וכשי' ה'חתם סופר', דהלומד ק"א פעמים מבטיח שלא ישכח את לימודו - כ"כ גם בספר 'אהבת אותן', וכ"כ גם בספר 'בן יהודע' - ואגב יש לציין שדברי החת"ס נקוט להלכה ב'משנה ברורה' סי' קיד סקמ"א עיי"ש.

ב. הרב הכותב שליט"א הקשה עוד, דהאיך מתאים זאת דאינו דומה השונה פרקו מאה פעמים וכו', להא דמצינו בש"ס מגילה ז, ב: "תנא מיני' ארבעין זימנין, ודמי לי' כמאן דמנח בכיסיו", דמשמע דסגי בחזרת מ' פעמים.

הנה כבר העיר בזה בהג"ה מהר"צ חיות (תענית שם) ומביא בשם הגר"ז ז"ל (אחי הגר"ח מוואלאזשין ז"ל), דהנה בש"ס בבא מציעא כא, ב אמרינן "אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה", ואף שנקבע כבר בזכרוננו ע"י הלימוד ארבעים פעמים, בכ"ז עדיין ממשמש בו האדם שלא ישכחו ממנו, כאדם הממשמש בכיסו שלא ישמט ולא יאבד ממנו. ובאמת שיהי' נקבע במוחו לעולם בעי ק"א פעמים, עיי"ש. וכעיי"ז כתב במהר"ם שיף כתובות נ, א עיי"ש.



בענין מלחמת החשמונאים [גליון]

הנ"ל

בגליון תתג (עמ' 16 ואילך), הביא הגרי"ל שפירא שי' מלקו"ש חל"ה (ע' 172 ואילך), בהא דאי' ברמב"ם פ"ג מהל' יסודי התורה, "וכל הדברים האלו שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד וכו' ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, ייהרג ואל יעבור". וחידיש, דזה דוקא אם כוונתם היא אך ורק לבטל דתם, משא"כ אם עיקר כוונתם היא לצער את ישראל, וכחלק מהצער גוזרים לבטל דתם, ל"א האי כללא, ולכן בימי החשמונאים שהי' עיקר לצער את ישראל, וכחלק מהצער בטלו דתם, יש להקשות האיך מסרו נפשם. עכ"ד בקצרה. והנה הגם שמדוייק בלשון הרמב"ם להפליא [שכ' גם גזירת חשמונאים שגזרו גזירות ובטלו דתם, דמשמע שהם ב' דברים נפרדים], מ"מ יש מקום לעי' בזה, דמהו הסברא לחלק בזה, דהא הביאור דבעת השמד צריך למסור נפשו אף על ערקתא דמסאנא, דכיון דהם רצו לעקור דבר זה, וכוונתם בזה היא שבנ"י יכפרו בה' עיי"ז, דאל"כ למה

הם גוזרים ע"ז, וע"כ שחושבים שע"ז יעקר יצר טוב מליבם, ולכן צריך שימסור נפשו על זה. וא"כ קשה לחלק בין אם כוונתם דוקא לבטל דתם, או בכללות לצערם וכחלק מהצער לבטל דתם, כך יש לעי' בהשקפה ראשונה, ובטח יעירו הקוראים הנכבדים בביאור דבריו.



הקדמת או"ח וידיעת הלכות הצריכות [גליון]

הנ"ל

בגליון תתנג (עמ' 9) האריך הרב מרדכי מנשה לאופר שי', בענין הקדמת לימוד הלכות הצריכות ליום יום קודם ללימוד נושאים שאינם שייכים ומזדמנים תמיד. והנני להוסיף בזה איזה ענינים:

יש לציין למראה מקום מפורסם בנושא זה, והוא דברי ה'חובת הלבבות' בהקדמה שנשאל אחד מן החכמים שאלה נכרית בעניני גירושין, והאריך להוכיחו ולביישו ע"ז, שיען שעדיין לא השלים את נפשו בכל הידיעות ההכרחיות, שיש חיוב על האדם שלא להתעלם מהם בשום זמן, למה יטריד נפשו בשאלה נכרית, והאריך שם בחוה"ל ובפירוש בענין זה עיי"ש. וב'חתם סופר' (בחוקותי עמוד פג, ד"ה או יאמר) כתב לאפוקי מ"ש בחובת הלבבות, והזהיר מהיות כל עסקנו בידיעת הדינים הנכרים ושאלות הזרות, כגון דיני גיטין וכיו"ב, אלא יהי' כל עסקנו בעיוניות, ולכשיבא שאלה כזו לידנו נעיין בה. והנה במחילת כבודו החסיד ההוא, לא זה הדרך סלולה אשר חפץ ה' ואשר כבשוהו רז"ל, וקבעי בש"ס איבעי' להו רגלו אחד בתוך נ' אמה ורגלו אחד חוץ לנ' אמה מהו (ב"ב כג, ב) וגופו תיש ופניו אדם מהו (עי' נדה כג, ב) וכה"ג רוב שקלא וטרי' שבש"ס, כי ידעו חז"ל שידעת דברים אלו זהו האושר האמיתי, וזה הוא המביא האדם להבת לבו ביראת ה' כל היום ודביקות בשמו הגדול, ובתנאי שתהי' תחלת כוונתו לשם ה' ותל"מ. כי אם יעסוק בתורה בענינים כאלו וממילא ידובק בהשי"ת, כי הדבק בתורתו דבק בו יתברך, ויהי' הדינים חביבים עליו באופן שירצה להכין לו. אם אולי יזדמן כזה מה יעשה, ולא שיהי' צריך לעיין עליו בשעת מעשה, עכ"ד ה'חובת הלבבות'.

ובספר 'ויואל משה' (בהקדמה עמ' י') העיר מש"ס בבא מציעא דף קיד, ב "בארבעה לא מצינא, בשיתא מצינא". ופירוש רש"י ז"ל: בתמי', זרעים אינו נוהג בחו"ל וכן טהרות. והביא מתשו' 'לחם רב', שבמקומות שאין המלכות נותנת רשות לפסוק בדיני ממונות, אף

הגדולים שדשם אינם בקיאים כ"כ בדיני ממונות, יען שאין עוסקים בהם, הרי לנו כדברי החוה"ל.

ברם, בהרבה ספרים מצינו שמזהירים ללמוד ולהתעמק בלימודים שיש מהם תועלת: (א) הגאון הנתיבות ז"ל בצוואה שלו כ': "תלמדו בכל יום דף או עמוד בשו"ע או"ח, ותראו שיהיו בקיאים בו בהדינים, כי רוב דיני או"ח מזדמנים לאדם בשעה שא"א לאדם לעיין". (ב) במשנה ברורה סי' קנה סק"ט בתו"ד כ' שעיקר הלימוד יהי' בהלכות שידע איך להתנהג למעשה, ועי' בהקדמה למשנ"ב הל' שבת בשם המדרש. (ג) האדמו"ר מגור בעל אמרי אמת כ' במכתב לבנו: "ולנכון שיהי' לך שיעור בדיני או"ח או במס' ברכות, או או"ח דינים הנצרכים לכל איש בכל יום".



יחס 'השואל ומשיב' לחסידות [גליון]

הנ"ל

בגליון תשצט (עמ' 68) כ' הרב מרדכי פרקש שי' בענין יחס 'השואל ומשיב' לחסידות, ויש להוסיף איזה מראה מקומות שמצינו יחסו העז לחסידות.

(א) בקונטרס 'ביטול מודעה' (נדפס לראשונה בלעמבערג שנת תרי"ט ושוב נדפס בירושלם שנת תשל"ג), בענין מצה מכוונת, כ' באמצע: "וכאשר ישבתי משומם על זה, הקרה ה' לפני ספר נדפס מחדש מהרב הצדיק המפורסם מ' צבי אלימלך ז"ל מדינוב ונקרא אגרא דפרקא (והוא הרה"ק המפורסם בעל בני יששכר)".

(ב) בשו"ת 'שואל ומשיב' מהוד"ק ח"ב סי' עה כ' בזה"ל: "והנה שמעתי מפ"ק זקני הרם הגדול הצדיק מו"ה דוב בעריש ז"ל, שהקשה להרה"ק החסיד מהו רצ"ה מזידיטשוב וכו' ודפרי"ח". עכ"ד.

(ג) מצינו הסכמותיו על הרבה ספרי חסידות ביניהם - ספה"ק ליקוטי תורה להרה"ק מוהר"ם מטשערנאביל זי"ע, ולספה"ק עטרת צבי להרה"ק רבי צבי הירש מזידיטשוב זי"ע, שאף מפלפל שם בדבריו.

(1) גם נמצא הסכמתו על הספה"ק זרע קודש להרה"ק מרופשיץ ז"ל, ובספר אוהבה ישראל להרה"ק מאפטא זי"ע [מהדורת לעמבערג שנת תרנ"ג לפ"ק] ובספר אגרא דכלה להרה"ק בעל בני יששכר מדינוב ז"ל וכהו עור רבות, ובכולם מתבטא בהערצה

וידוע גם גודל הערצתו לה' דברי חיים' מצאנז, וגם כתב הערות על ספריו, ובפרט על ספרו ד"ח על שמות גיטין, ונדפס בקובץ 'כרם שלמה' (באבוב).

(ד) בספרו 'דברי שאול' עה"ת בפר' בהר הביא מספר 'ישמח משה', עיי"ש.

וזה רק מעט הנמצא תח"י שיש לציין בנידון זה, ועוד חזון למועד.



אין לאדם רשות על גופו [גליון]

הת' שמעון הלינגר

שליח בישיבת ליובאוויטש - מענטשטער, אנגליה

בגליון תתנה (עמ' 79), הק' הרב"א בין מ"ש אדה"ז "אין לאדם רשות על גופו כלל", לבין מ"ש האחרונים באיסור ניתוחי מתים משום 'גזל המת', דאיך הוי גזל באם אין לו רשות על גופו. וע"ז כתב הרמ"מ בגליון תתנו (עמ' 88), דעכ"פ מוכרח לומר שיש לו איזה רשות על גופו, שהרי כשהוזק גופו משלמים לו. אע"כ י"ל דמ"ש שישנו משום גזל היינו לאחרים אבל לעצמו אין רשות. וע"ז השיב לו הרב"א בגליון תתנו (עמ' 90), דא"א לומר כן, דהא האחרונים שדנו בענין נתוחי מתים, נטו להתיר במקרה שהאדם בעצמו התיר, וע"כ צ"ל שיש לו איזה קנין בגופו.

ואני אמרתי בחפזי לחלק, די"ל דמצד אחד הגוף שייך להקב"ה וע"כ אסור להזיק א"ע, אך הקב"ה נתנו לרשות האדם ולכן המזיק משלם לו (ולא להקב"ה). וע"כ המזיק גוף חבירו עובר בשתיים - הן לחבירו והן לקונו. והב' והוא עיקר, הדגשת אדה"ז ש"אפילו הוא נותן לו רשות להכותו" עדיין אסור מצד החיוב להקב"ה. אך באם סר האיסור לקונו עדיין יהי' אסור מצד קנין האדם בגופו. ומשום הכי רצו האחרונים להתיר ניתוחי מתים, והוא בתנאי שיתיר ג"כ האדם עצמו.



גדולה ותוארים נפלאים בגודל קדושתם, הנראה לכל גודל הערצתו לתלמידי הבעש"ט ותלמידי תלמידו.