

ב"ה

ש"פ אָמור – ה'תשס"ג

גליון טז [תתנ"ט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... תפלות בימות המשיח בבית המקדש
6..... חיוב התפלות בימות המשיח
8..... בניסן עתידין להיגאל [גליון]

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 9..... עצומו של יו"כ פ' מכפר לשבים
10..... מצות "עשו משמרת למשמרתי" לכל יחיד
15..... ג' מצוות שבריש פ' קדושים
16..... גדר "מתנות לאביונים" בפורים
17..... החדוש במצות קריאת המגילה
18..... ימי משתה ושמחה
19..... חובת ההתעמקות בתורה

הגדה של פסח

- 20..... סוף זמן מצוות ליל הסדר
26..... וימרו את חייהם בעבודה קשה וגו'

שיחות

- 30..... מראי מקומות לשיחות
31..... מי שטעה וברך על נטילת ידים לכרפס [גליון]
33..... בענין הנ"ל

נגלה

- 34..... ושורפין בתחילת שש
38..... אין ביעור חמץ אלא שריפה
42..... איסור אכילת מצה בער"פ
44..... הידור אכילת מצה
47..... "חולין ומע"ש מעורבין זב"ז" - מחלוקת רש"י ותוס'

חסידות

- 50 לקו"ת ד"ה ששת ימים
54 "העלה טינא בליבו"
55 שילוב שם הוי באדנ'
56 התפעלות שבמוחין !

הלכה ומנהג

- 57 נוסח הרבש"ע שאומרים בשעת ברכת כהנים
59 סוכה העשויה לאוצר לתשמיש של צניעות
61 סכך כשר ופסול מעורבים או זה למעלה מזה
65 גירסא אחרת בדברי המכילתא דרשב"י
66 תחילת הדיון בנוגע למצה שרויה
67 המנוי על עיתון יומי שנדפס בשבת
69 הערות למהדורא חדשה של שולחן ערוך הרב
70 גדר ספה"ע בזמן הזה
76 ציצין שפרשו רובן
77 בדין ספירה מספק
81 טעם הרקיקה בתפילת עלינו
82 עטיפת הש"ץ בטלית [גליון]
84 הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין [גליון]
86 בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]
87 הערות קצרות [גליון]

פשוטו של מקרא

- 88 רש"י ד"ה "אני ה' אלקיכם"
89 רש"י ד"ה "כדבר משה" (שמות, יב, לה)

שונות

- 90 מרדכי דוד אסתר ?
91 תיבת 'חדתין'

הערות לקובץ חבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת בחוקתי,
יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ח"י אייר – ל"ג בעומר

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

תפלות בימות המשיח בבית המקדש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"א פ' תצוה ב' (סעי' ה) מבאר פירש"י (תצוה כט, מג) בנוגע להאזהרה מועד שכתוב שם: "ונועדתי שמה לבני ישראל", ופירש"י: "ונועדתי שמה - אתועד עמם בדיבור, כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם". דכוונת רש"י בזה, דאין זה רק שזהו מקום שהקב"ה מדבר לישראל, אלא גם להיפך, דכאשר בני"י צריכים לבקש איזה דבר מאת הקב"ה, מתכנסים הם ל"בית ועד" זה להתפלל אליו ית', ואין להקשות איפה מצינו שבני"י התפללו בפתח אוהל מועד - כי זהו דבר המובן מאליו, דכשיש צורך להתפלל עושים זה במקום של הקהלה, ובפרט שמצינו כן בפירוש בנוגע לבית המקדש שנקרא (ישעי' נו, ז) "ביתי בית תפלה", שנוסף על זה שביהמ"ק הוא מקום השראת השכינה ושם הקריבו הקרבנות, הרי הוא גם מקום ששם נתאספו ישראל להתפלל אל ה' וכמ"ש: "והתפללו והתחננו אליך בבית הזה (מ"א ח, לג, דה"ב ו, כד). עכתוה"ד.

החיוב דעבדהו במקדשו

ויש להוסיף בזה (בדרך ההלכה), במ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע ה) במצות תפלה (לפי רמב"ם פרנקל ומהדורת העליר) וז"ל: "ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (פ"ב) אמרו: מנין לעיקר תפלה בתוך המצות, מהכא את ה"א תירא ואותו תעבוד (דברים ו, יג), ואמרו עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה ע"ה (מלכים שם)". עכ"ל.

ועי' רמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ג) שכתב: "והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום שיהי, כן הי' הדבר תמיד ממשה רבינו ועד עזרא". וכתב בכס"מ: "נ"ל שלמד כן מדאמרינן ממשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, את ה"א תירא ואותו תעבוד עבדהו במקדשו, כלומר להתפלל נכחו וכמ"ש רבינו בסהמ"צ".

ובקובץ מורי' שנה יא (גליון ז-ח) הקשה למה הביא הרמב"ם דין זה דנכח המקדש בריש הל' תפלה, ולא נטר לכותבה אח"כ במקומו בפ"ה, וכפי שמביאו אח"כ שם בה"א וה"ג עיי"ש? ומבאר דדין זה של נכח המקדש אי"ז רק מהתנאים והמעלות שנאמרו בתפלה, אלא שזהו מעצם החפצא של תפלה, שצ"ל "עבדהו במקדשו", שזהו הביאור של הכתוב "ואותו תעבוד" שנצטוינו בתפלה. ולכן כשמבאר יסוד מצות התפלה בריש הל' תפלה, כתב הלכה זו דנכח המקדש, ואח"כ בפ"ה מבאר הפרטים שבדין זה.

ועפ"ז מתורץ גם מה שמקשים על הכס"מ (ראה 'סדר משנה' שם ובס' 'מאורי ציון' ע' ג' ועוד), דלמה הביא הכס"מ המקור להרמב"ם מ"עבדהו במקדשו" ולא הביא מברכות ל, א, שצריך לכוון לבו לבית קדה"ק. ולהנ"ל ניחא, כי מקור זה מבאר שזהו בעצם החפצא דתפלה, שצ"ל עבדהו במקדשו. ועי' גם בס' בס' 'אמרי דוד' הל' תפלה סי' ד' אות ג' שכ"כ. וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 127 הערה 24 שהביא מרז"ל זה ד"עבדהו במקדשו", וביאר משום דתפלה היא עבודה כמו קרבן שצ"ל בבית ה'.

וראה טור או"ח סי' צה: "ואנו מתפללין כנגד ביהמ"ק וכו', ונחשב כאילו אנו עומדין בו ומתפללין". ועי' גם בס' 'יפה ללב' סי' צד סעי' ג' שכ"כ בארוכה. ובי"ד פשוטה' שם ביאר, משום שהמתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו (סנהדרין כב, א). וכ"כ ברמב"ם פ"ד הט"ז: "ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה". עיי"ש, ובבית המקדש ה"ז מקום השכינה ממש. וראה גם בס' 'בית אלקים' שער התפלות פ"ה, (נוסף לזה יש גם הטעם משום ששם הוא "שער השמים" והתפלות עולות דרך שם, ראה בס' 'פתח הדביר' סי' צד שם, ולקו"ש חכ"ה ע' 98, ואכמ"ל).

נמצא מזה, דאם אפשר לו להתפלל בבית המקדש ממש, לכאורה צריך להתפלל דוקא שם משום הדין ד"עבדהו במקדשו", ובאופן שאי אפשר לו להתפלל שם בפועל, צריך להתפלל כנגד המקדש, דעי"ז נחשב כאילו מתפלל שם.

יוצא מזה בנוגע לפועל, שכשיבוא משיח צדקינו ויבנה ביהמ"ק ב"ב, דבאם אפשר לכאורה, צריך להתפלל במקום המקדש דוקא, וכמו שמצינו שבזמן בית שני הי' בית הכנסת על הר הבית סמוך לעזרה אצל שער המזרח, כדאיתא ביומא ריש פ"ז וברע"ב שם, ובתענית פ"ב

משנה ה', ובתפארת ישראל שם אות נו, ובסוטה פ"ז משנה ז ועוד בכ"מ, כן יהי' גם בימות המשיח וכנ"ל.

(ומצינו גם שהכהנים שהיו עובדים העבודה, היו מתפללים בבוקר בלשכת הגזית כדאיתא בתמיד לא, ב. ועי' ברא"ש שם לב, ב, שביאר הטעם שהתפללו שם דוקא, שהוא גם ד"א של תורה. וב'באר שבע' ביאר, משום שמיד אח"כ הוצרכו לפייס, ופייס נעשה בלשכת הגזית. ועי' גם ב'לחם שמים' שם, ואכ"מ).

גם מבואר במדרש (מובא בחדא"ג מהרש"א מגילה כט, א, ובקונטרס 'מקדש מעט זה בית רבינו שבבבל'): "לע"ל יהי' ביהמ"ק גדול כירושלים בעה"ז, לפי שבירושלים הבנויה לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז. וביאר המהרש"א עפ"ז הפסוק ד"והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי גו' יקרא לכל העמים", ש"בית תפלתי" קאי על ביהמ"ק דלעתיד, ד"בעולם הזה בגלות הוא יקרא לכל העמים, דהיינו בתי כנסיות שבכל ארץ העמים שיקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש", נמצא דלע"ל ע"י התפלה בביהמ"ק, יהיו התפלות גם בבתי הכנסיות שבזמן הגלות.



חיוב התפלות בימות המשיח

הנ"ל

בברכות כו, ב, סב"ל לרבי יהושע בן לוי דתפלות כנגד תמידין תיקנו, ור' יוסי בר חנינא סב"ל דאבות תיקנום. ומסיק שם הגמ', דגם לפי ר' יוסי בר חנינא דתפלות אבות תיקנום, אסמכינהו רבנן אקרבנות. עיי"ש.

והנה מצינו ב' פירושים בהא דאסמכינהו רבנן אקרבנות: (א) כמ"ש בשטמ"ק וז"ל: "פירוש, ודאי אבות תיקנום, אבל מפני תקנתם לא היינו מחוייבים לאומרם, ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות, כדי שיהי' חובה". עכ"ל. ובס' 'בית יוסף' ובמהר"ץ חיות פירשו זה, דאף שהרמב"ם פסק בהל' מלכים פ"ז דאבות תיקנום, דאברהם התפלל שחרית כו', אבל כלל גדול אצלינו דאין למדים מקדם מתן תורה, כמ"ש בפיהמ"ש הידוע חולין סו"פ גיד הנשה, וא"כ אף שאבות תיקנום, מ"מ אין תקנתם לחוב עלינו, ולכן אסמכינהו אקרבנות, דרק

משום זה נעשה חובה עלינו. ועי' גם בשו"ת 'עונג יו"ט' סי' עו בסופו שפי' עד"ז. דלפי פירוש זה יוצא, דאף למ"ד דאבות תיקנו, מ"מ החיוב שלנו להתפלל הוא משום תקנת אנשי כנה"ג שתיקנו כנגד הקרבנות. ומ"ד דלא סב"ל דאבות תיקנו, י"ל דסב"ל שהאבות התפללו רק בעצמם, ולא תיקנו לבניהם אחריהם, וכמ"ש בי"ד דוד' ברכות שם.

(ב) כמ"ש בס' 'האשכול' סי' י' וז"ל: "ודאי קיים אברהם אבינו כל התורה כולה. . . וא"כ ודאי התפלל שחרית מנחה וערבית, והא דאמרינן אברהם תיקן תפלת שחרית, תיקנה לכל העולם ופירסמה לכל, כיון שנענה בה, והכין מסקנא דגמרא, אבות תיקנו שחרית מנחה וערבית ואסמכינהו רבנן אקרבנות ואזמן קאי". עכ"ל. וכ"כ בצ"ח שם, דלמ"ד אבות תיקנו החיוב שלנו הוא משום תקנת האבות, אלא דרבנן אסמכינהו אקרבנות רק לגבי זמני התפלות בלבד. (משא"כ מ"ד דכנגד קרבנות תיקנו, סב"ל שהאבות התפללו רק לעצמם ולא תיקנו לבניהם וכו').

אין למדין מלפני מ"ת

ולפי שיטה זו לכאורה יש להקשות, שהרי אין למדין מלפני מ"ת, וכמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל בחולין? ועי' בס' 'בית האוצר' להגר"י ענגל (מערכת א-ב סי' ז' בד"ה וע"ע) שכתב דבברכות כו, ב, איתא דתפלות אבות תקנו, וקשה, דאיך יש חיוב מכח האבות, הרי זה לימוד מקודם מ"ת? . . . וצ"ל דתפלות ה' בקבלה לחכמים, שלא לבד שאבות בעצמם התפללו, רק שתיקנו כן בפירוש לזרעם אחריהם ולדורות הבאים שיתפללו ג' תפלות. וכן מבואר בהדיא במדרש משלי פכ"ב: אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, אם ראית מנהג שעשו האבות, אל תשנה אותו, כגון אברהם שתיקן תפלת שחרית ויצחק מנחה ויעקב ערבית וכו', וכיון שתיקנו בפירוש לדורות הבאים, לא שייך ביה אין למדים מקודם מ"ת, ורק בדברים שלא תיקנו בפירוש על דורות הבאים, כגון אבילות שבעה, אמרינן דאין למדין מלפני מ"ת. עכ"ד. וראה בזה לקו"ש חכ"ט ר"ה ו' תשרי ע' 183, (ובנוגע לדעת הרמב"ם, ראה בגליון רי"א בארוכה, דמשמע דסב"ל כפירוש הא', וראה בהגר"פ סהמ"צ ח"א ע' 112, ואכמ"ל).

דלפי זה י"ל, לפי הדעה דאבות תיקנו ואסמכינהו רבנן אקרבנות (וכתב הלח"מ שכן פסק הרמב"ם), דאי נימא כאופן הא' שכל החיוב הוא משום אנשי כנה"ג שתיקנו כנגד קרבנות, א"כ י"ל כפי שנתבאר בגליונות הקודמים, שבזמן שביהמ"ק ה' קיים וה' הקרבת הקרבנות

בפועל, וכן בביאת המשיח כשיחזור עבודת הקרבנות, לא יהי' חיוב להתפלל ג"פ וכו'. אבל אי נימא כאופן הב', שהחיוב הוא משום תקנת האבות, ורק בנוגע לזמני התפלה אמרינן דאסמכינהו אקרבנות, וכדפי' בס' 'האשכול' כנ"ל, הנה לפי"ז נראה דצ"ל שחיוב התפלה מעולם לא נתבטל, וכן יהי' בימות המשיח לע"ל משום תקנת האבות.



בניסן עתידין להיגאל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון - תתנח (עמ' 18), העיר הרי"ל שי' גראנער כמה נקודות בקשר לפלוגת ר"א ור"י - אי בניסן עתידין ליגאל או בתשרי, שמבואר ע"ז בכמה מאגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו דאזלי לשיטתייהו, האם 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) וכמבואר בסנהדרין (צז, ב).

והקשה ע"ז הרב הנ"ל, למה רבינו אינו מקשר זה עם ברייתא אחרת (שם), שבה מבואר שלדעת ר"י הגאולה תבוא גם בלי תשובה כלל (וכמבואר באוה"ת), שזה לכאור' יותר מתאים לדעת ר"י שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל (ע"ש בגליון הנ"ל). ותירץ ע"ז: דהיות שהרמב"ם בהל' תשובה פוסק "שישראל עושין תשובה [ודוקא אז] מיד הן נגאלין. ז.א. שהרמב"ם פוסק כברייתא הראשונה שבמס' סנהדרין, ולזה קישר הרבי הלשיטתו של ר"י עם ברייתא זו דוקא" (יעו"ש).

ויש להעיר ע"ז מכמה צדדים: א) אין זה פשוט כלל שיש כאן מחלוקת בין הברייתות בדעת ר"י (שלברייתא הראשונה צריך את ענין התשובה, אבל זה יבוא ע"י הכרח מלמעלה; ולברייתא השני' אין צריך תשובה כלל בשביל הגאולה העתידה), וכמבואר בד"ה החודש תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' קלח), דגם מה שכתוב כברייתא השניה בדעת ר"י ש"לא בכסף תגאלו לא בתשובה ומעשים טובים", הפי' הוא לא בתשובה מלמטה למעלה, אלא ע"י התעוררות מלמעלה, וכמבואר כברייתא הראשונה בדעת ר"י. וכ"ה גם בסה"מ תש"ה ע' 49, באופן עוד יותר מפורש וברור שאין כאן מחלוקת. וכבר כתב עד"ז המהרש"א

בחדא"ג לסנהדרין שם, והביא שכן פירשו רש"י והרד"ק בפירושהם לישעיי' על הפסוק "לא בכסף תגאלו", ע"ש היטב.

ב. מה שתירץ הרב הנ"ל ע"פ פסק הרמב"ם, הנה באמת בד"ה "החודש הזה לכם" תשל"ה (סה"מ - מלוקט - ח"ד עמ' קצג ואילך) מבואר דהפי' ב"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה", הוא לתשובה הבאה מהאדם, ולכן מדייק שם שלכאו' פסק הרמב"ם הוא בסתירה לדעת ר"י, גם כשמפרשים בדעת ר"י שהגאולה העתידה תהי' ע"י תשובה, אבל תשובה תהי' ע"י אתערותא דלעילא, ונמצא שפסק הרמב"ם אינו מועיל לתרץ את קושיית הרב הנ"ל.

ג. וראה מה שמבאר שם במאמר בהמשך הדברים, איך שבהתשובה שבסוף הגלות יהי' חיבור של שני הענינים גם מצד האדם (ודלא כהתעוררות תשובה הבאה ע"י כרוזים שלמעלה), ומ"מ היא תבוא מצד זה ש"הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה", ולא מצד הציור שלהם מצ"ע וכו', ע"ש. ועפ"ז מתורצת גם קושיית הרב הנ"ל.

ד. כמו"כ יש להעיר על מ"ש בקשר לפלוגתא ר"א ור"י באיזה חודש נבה"ע, מהמבואר במאמר הנ"ל (באות ז' ואילך), ולא באתי אלא להעיר.



לקוטי שיחות

עצומו של יוב"פ מכפר לשבים

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר 'ועד להפצת שיחות'

בלקו"ש חכ"ז (אחרי ב) מבואר דמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ג): "ועצומו של יום הכפורים מכפר לשבים", אין כוונתו שצ"ל תשובה בכל פרטי' וגדרי' (על כל חטא וחטא שעבר), אלא רק תנועה כללית מה שהאדם שב (בכללותו) לה'. וממשיך שהוא ע"ד [ההדגשה במקור] פסק הרמב"ם בהל' שגגות (פ"ג ה"י): "אין יוהכ"פ . . . מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן כו'". דיש לדייק (מזה שלא נקט הרמב"ם "והמאמינים") שכוונתו ב"שבים" לזה גופא שאינו מבעט

אלא מאמין בכפרתו. ובהערה 19 מציין שהלכה זו הובאה גם ברמ"א ושו"ע אדה"ז סתק"ו לענין יו"כ.

וראיתי שהדברים מפורשים בהמשך תער"ב ח"ב (ע' א'קה) בביאור ענין יו"כ, שנמשך סליחה ממדריגה שאין העלאת מ"ן נוגעת כלל - ומוסיף בחצ"ג בזה"ל: "ומ"מ הוא ע"י התשובה דוקא, ומ"מ גם עצמו של יום מכפר כאשר מאמין בענין הסליחה כו', ובשו"ע סי' תר"ו סט"ז על השבים המאמינים בכפרתם וכו'".

הרי להדיא דזהו תנאי שתועיל לאדם הכפרה דעיצומו של יום מכפר, שצריך רק להאמין בסליחה (גם בלי עשיית תשובה).



מיצות "עשו משמרת למשמרת" לכל יחיד.

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגליה

א. בשיחת ש"פ שלח תשט"ז (נדפס בלקו"ש ח"א פ' אחרי, עמודים 253, 254) איתא, וז"ל: "אויפן פסוק ושמרתם את משמרת¹, זאגט די גמרא²: "עשו משמרת למשמרת". דאס איז דער יסוד צו די גדרים וסייגים דרבנן, אזוי אויך צו די גדרים וואס יעדער איד איז מחוייב צו מגדיר זיין זיך אפילו בדברים המותרים - בכדי ניט צוקומען חס ושלום צו אן איסור [הדגשת המעתיק], ווי עס שטייט אין ספרי מוסר³ אז מען דארף זיך אפהיטן אין מאה שערים פון היתר בכדי ניט צוקומען צו איין שער פון איסור⁴.

(1) פ' אחרי יח, ל.

(2) מועד קטן ה, א. יבמות כא, ב.

(3) 'פלא יועץ' (לר"א פאפו) ערך תוספת שבת. וראה 'חובת הלבבות' שער התשובה פ"ה - הובא בראשית חכמה שער הקדושה רפט"ו. של"ה שעג, א. תיח, ב.

(4) השווה מ"ש במכתב מר"ח תמוז ה'תשי"ב, וז"ל: "וכידוע הפירוש במרוז"ל [שבת קה, ב] כך היא אומנתו של היצה"ר, היום אומר לו עשה כך וכו', שלכאורה אינו מובן מהו הלשון כך שהי' צ"ל עשה זאת. אלא שדרך היצה"ר הוא שבתחלה כשבא להאדם הירא ושלם אמירתו כך, שגם הוא - היצה"ר - מסכים ע"ז, אלא שמערכ בזה טעם שיש לו אחיזה בזה, ובמילא כעבור איזה זמן, שנוח לו להתפשט יותר, עי"ז ניתן לו האפשרויות שיאמר סו"ס לך ועבוד ע"ז". עכלה"ק. ובתורת מנחם ח"ח (תשי"ג ח"ב

"פאראן וואס זיינען בטעות און טענה'ן: צו וואס דארף מען זוכן נייע חומרות? מילא דאס וואס רבותינו אין יעדען דור האבן גע'אסר'ט, איז "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך"⁵, דארף מען אבער אויך ניט

(139): אל יטעה שיוכל להתגבר ולקבוע בעצמו "עד כאן אנכי נופל ולא יותר", כי, לאחר שהתחיל ליפול, שוב אין שיעור לנפילתו, וכמאמר רז"ל (מגילה טז, א) על פסוק "נפול תפול" (אסתר ו, יג), "אומה זו כו' כשהם יורדים כו'", ועד שיבוא לידי איסורים שהם היפך רצונו, וכמאמר רז"ל "היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה", דאף שגם הוא אינו רוצה לעבוד עבודה זרה, מ"מ, לאחר שויתר להיצר בדבר קל, שוב אינו ברשות עצמו. האדם צריך לדעת שכאשר הוא מסופק בעצמו: באיזה "מקום" צריכים להפסיק הירידה ולקבל על עצמו בתוקף שלא ימשיך הלאה - הרי ה"מקום" שצריך להפסיק הוא תיכף בהתחלה, שלכתחילה לא ילך בדרך של ירידה, כי אח"כ לא יהי' ברשות עצמו להפסיק ירידתו. ומה שטוען שהדבר לא יזיק לו, כי אותו לא יצליח היצר להעביר מן הדרך - הרי זו טעות והיפך התורה, דגם שלמה המלך, החכם מכל אדם, אמר "אני ארבה (נשים) ולא אסור (מן הדרך)", (שהם לא יטו את לבבי), ונכשל (סנהדרין כא, ב) ומכ"ש סתם אדם.

(5) רש"י שבת כג, א. וראה רמב"ם ריש הל' ממרים פ"א ה"ב: "כל מי שאינו עושה כהוראתן, עובר בלא תעשה, שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ואין לוקין על לאו זה, מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק, שנאמר והאיש אשר יעשה כדון וגו'. אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה, והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה, והן הגזירות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים, מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה. הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך, אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיוורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. ועל המשפט אשר יאמרו, אלו דברים שלמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. מכל הדבר אשר יגידו לך, זו הקבלה שקבלו איש מפי איש". עכ"ל. ובסהמ"צ שורש א' "...היותנו מברכין על אלו הדברים אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגלה ולהדליק נר ולגמור את ההלל, ושאלת התלמוד (שבת כג א) היכן צונו, ואמרו מלא תסור... כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו, וכל מה שהזהירו ממנו, כבר צווה משה רבינו בסיני שיצונו לקיימו, והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, והזהירו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו. ואמר (שם) לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל... ובבאור אמרו (חולין קז, א) מים ראשונים מצוה, מאי מצוה, אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, כמו שאמרו במקרא מגלה ונר חנוכה היכן צונו מלא תסור וכו'..." ובמ"ע קעד וז"ל: "והמצוה הקע"ד היא שצונו לשמוע לבית דין הגדול ולעשות כל מה שיצו בו מאיסור והיתר. ואין הבדל בזה בין הדבר שישברוהו, או הדבר שיצאיהו בהקש מן ההקשים שהתורה נדרשת בהן, או הדבר שישכימו עליו שהוא סוד התורה, או לפי ענין מן הענינים שיהיה דעתם שהוא ישר ושמו חיזוק לתורה. הכל אנו חייבים לשמוע אותו ולעשותו ולעמוד על פיהם לא נעבור ממנו. והוא אמרו יתעלה על פי התורה אשר יורוך. ולשון ספרי ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, זו מצות עשה. עכ"ל.

צופיל מדקדק זיין אין דעם, ווארום עס איז דאך מער ניט ווי א דרבנן, ומכל שכן נייע חומרות דארף מען געוויס ניט זוכן, דייך מה שאסרה לך התורה⁶ וכו'.

"...די טענה איז אבער א גרויסער טעות, און דער ענטפער אויף דעם איז: כולם מרועה אחד ניתנו⁷. מצד דעם לאו פון לא תסור, האבן אויך די גזירות דרבנן דעם תוקף און הארבקייט ווי דינים דאורייתא, און די חילוקי דינים צווישן דאורייתא און דרבנן, זיינען מצד דעם וואס אזוי האט די תורה געוואלט, אז אין א דאורייתא זאל זיין ספיקו לחומרא און אין א דרבנן ספיקו להקל⁸ א.ד.גל.

"אזוי איז אויך בנוגע דעם חיוב וואס יעדער איינער דארף זיך מגדיר זיין בדברים המותרים, ווארום דאס איז דאך א ציווי התורה - ושמרתם את משמרתי [הדגשת המעתיק].

"נוסף אויף דער עשה⁹ פון קדושים תהיו וגו' והתקדשתם, קדש עצמך במותר לך, צו הייליקן זיך אפילו אין דברים המותרים, גייט עס

(6) ירושלמי ריש פרק ט דנדרים. וברמב"ם הלכות דעות פ"ג ה"א: "שם יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן, ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר, ולא ישתה יין, ולא ישא אשה, ולא ישב בדירה נאה, ולא ילבש מלבוש נאה, אלא השק והצמר הקשה, וכיוצא בהן כגון כהני העובדי כוכבים, גם זה דרך רעה היא, ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא, שהרי הוא אומר בנזיר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, אמרו חכמים: ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים. כך אמרו חכמים, לא דייך מה שאסרה תורה, אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים. ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה, ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית, ועל כל הדברים האלו וכיוצא בהן צוה שלמה ואמר אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם". עכ"ל.

(7) ראה חגיגה ג, ב.

(8) דוגמת החילוקים שבאורייתא גופא. תניא פכ"ד וז"ל: "...ומה שפיקוח נפש דוחה שאר עבירות, וגם יעבור ואל יהרג, היינו כפי' חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ולא משו' קלות העבירות וחומרן... [תדע שהרי שבת חמורה ושקולה כע"ז לענין שחיטת מומר לדבר אחד ביי"ד סי' ב', משא"כ במומר לגילוי עריות, ואפי' הכי פיקוח נפש דוחה שבת ולא ג"ע, אלא דגזירת הכתוב הוא]. וראה נושאי כלי הרמב"ם [הלכות ממרים שם] הלכה ה'.

(9) תניא פרק ל. וראה ספר 'חרדים' סוף חלק מ"ע מה"ת. וברמב"ן קדושים יט, ב.

אריין אויך אין ושמרתם את משמרתִי - עשו משמרת למשמרתִי". עכ"ל רבינו זי"ע.

ב. מבואר בדברי רבינו, דנוסף על איסורים דרבנן שגזרו משום סייג, עוד מחוייב כאו"א להגדיר א"ע בסייגים משלו, שלא לעשות אפילו דברים המותרים שעל ידם יכול לבא לידי איסור ח"ו.

עוד מבואר מדברי רבינו לכאורה, דבחומרות אלו שאדם מקבל על עצמו כסייג וגדר שלא יבא לעבור על ד"ת, ה"ה מצווה ועומד במצות "ושמרתם את משמרתִי" האמורה בתורה [ומסגנון השיחה משמע שלא נאמרו הדברים ע"ד הדרוש והרמז, אלא דכן הוא פשטן של דברים].

ולכאורה הוא חידוש גדול, ולע"ע לא מצאתי לשום אחד ממוני ומפרשי המצוות וכיו"ב דהכתוב "ושמרתם את משמרתִי" מחייב את כל אחד ואחת - בתור יחיד - לקבל על עצמו גדרים וסייגים משלו, ושזה נכלל במ"ע דאורייתא. וגם בלקו"ש שם לא ציין מקור ע"ז.

[וברמב"ם מבואר להדיא דהכתוב "ושמרתם את משמרתִי" הוא מצוה על הבית דין, וז"ל בהקדמתו לספר היד, בא"ד: "גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממשוה בפירוש, שנאמר ושמרתם את משמרתִי עשו משמרת למשמרתִי". עכ"ל. וכ"כ בהקדמה לפירוש המשנה, וז"ל: "...והחלק הרביעי הם הגזירות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור, כדי לעשותם סייג לתורה, ועליהם צוה הקב"ה לעשותם, והוא מה שאמר¹⁰ במאמר כללי ושמרתם את משמרתִי, ובאה בו הקבלה עשו משמרת למשמרתִי". עכ"ל. וכ"מ בפירוש הרמב"ם עמ"ס אבות פ"א מ"א, וז"ל: "ועשו סייג לתורה, רוצה לומר הגזירות והתקנות אשר ירחיקו את האדם מן העבירה, כמו שאמר יתעלה, ושמרתם את משמרתִי, ואמרו בפירוש זה עשו משמרת למשמרתִי, עכ"ל¹¹].

(10) כבר הקשו ממשמעות הגמרא הנ"ל הערה ב', דאינו אלא אסמכתא בעלמא. וז"ל הגמרא שם: רמז לשניות מן התורה מנין וכו', רב כהנא אמר, מהכא, ושמרתם את משמרתִי, עשו משמרת למשמרתִי. א"ל אביי לרב יוסף, הא דאורייתא היא, דאורייתא ופירשו רבנן. כל התורה נמי פירשו רבנן, אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ועיין במגילת אסתר לספחמ"צ שרש א' מה שתירץ. ואכ"מ.

(11) וכ"מ ברמב"ן עה"פ ואתחנן (ד' ב), וז"ל: "ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה". וכ"מ ממ"ש רש"י במסכת ביצה ב, ב ד"ה

ג. אך הלום מצאתי חבר לדברי רבינו בזה, והוא בספר 'באר שבע' (לר' יששכר בער איילענבורג, מתלמידי הלבוש והסמ"ע) בחלק השו"ת סי' כא, וז"ל הבא"ש: "כל ימי הייתי קוהה על זה המאמר [כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט], ועל הא דאמרו לא דיין מה שאסרה התורה, היאך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אנו עושין הרבה דברים למאות ולאלפים שאנו פטורים מן הדין משום חומרא ופרישות, וכך ציוו החכמים קדש עצמן במותר לך, וכך אמרו ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי, וכהנה רבות.

"והיה נראה לכאורה בעיני ליישב, שלא אמרו כל הפטור מן הדבר כו', אלא דוקא על דבר שלא יכול לבוא לידי איסור, דאז לא שייך ביה חומרא או פרישות. שוב עיינתי בירושלמי במקום מוצא הדין, ומצאתי שם דליתא, וז"ל הירושלמי: רבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין בחדא מן כנשתא עילייתה אתא ענתיה דצלותא קם ליה רבי שמואל בר רב יצחק מיצלייא א"ל רבי מיישא ולא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין, ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אמר ליה והתניא חתן פטור, חתן אם רוצה לקרות קורא, א"ל יכול אנה פתר לה כו"ג דאמר איני שומע לכם לבטל ממני עול מלכות שמים שעה אחת. ע"כ. הרי קמן מבואר, דאפילו על דבר שיכול לבוא לידי איסור, אמרו כל הפטור מן הדבר כו'. ואדרבה, מדברי ספר התרומה בהלכות תפילין שהבאתי לעיל משמע בהדיא דלא אמרו הפטור מן הדבר כו', אלא דוקא על דבר שיכול לבא לידי איסור

והתניא, וז"ל: והא דאמרינן בכולי תלמודא שאין גוזרין גזרה לגזרה, מהאי קרא נפקא, ושמרתם את משמרת, עשו משמרת, כלומר גזרה, למשמרתי, לתורת, ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזרה לגזרה. עכ"ל.

וכ"ה ב'שערי תשובה' לרבינו יונה שער ג, וז"ל: "ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באיסור התורה, כבעל השדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם והיה למשלח שור ולמרמס שה, כענין שנאמר ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרתי", ע"כ. ובפירוש רבינו יונה עמ"ס אבות פ"א מ"א: "ועשו סייג לתורה, כענין שנאמר ושמרתם את משמרת, כלומר עשו משמרת למשמרתי, והסייג הוא דבר גדול ומשובח לעשות סייג וגדר למצות, לבל יוכל להכשל בהם הירא את דבר ה', לכן המקיים את דברי חז"ל שהם סייגים למצות של תורה חיבב היראה ממי שעושה המצוה עצמה, כי אין עשיית המצוה הוכחה ליראה, כמו השומר לסייגים שהוא נזהר מתחלה שלא יביא לידי פשיעה וכו'. ע"ש.

ועושהו משום חומרא, ולא בדבר שלא יכול לבא לידי איסור כמו תפילין אם משרטטן וכהנה רבות.

"ושמא י"ל, שלא אמרו קדש עצמך במותר לך, אלא דוקא שלא ילך אחר מותרות, אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה וכה"ג, מ"ש עשו משמרת למשמרתי, ועדיין הדבר צריך עיון". עכ"ל הבאר שבע.

וממה שהקשה הבא"ש מהא דקיי"ל דהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, על מה שאמרו "עשו משמרת למשמרתי", וכן ממה שהביא להא ד"עשו משמרת משמרת", בחדא מחתא עם הא ד"קדש עצמך במותר לך" [וכמ"ש בתחילת דבריו: "וכך צוו החכמים קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי, וכהנה רבות"], משמע דס"ל ד"עשו משמרת למשמרתי", הוה [דומיא ד"קדש עצמך במותר לך"] מצוה על כאו"א. וכן ממ"ש להציע בסוף דבריו דהפירוש ב"עשו משמרת למשמרתי" הוה ע"ד הפירוש ב"קדש עצמך במותר לך", "דהיינו שלא ילך אחר מותרות, אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה", נראה מבואר דמצות עשיית משמרת למשמרת, לא לבית דין בלבד נאמרה, אלא (גם) לכאו"א, שיגדיר את עצמו שלא להמשך בדברי היתר וכו', כדי שלא יבא לידי איסור, [דאילו בסייגים שתיקנו חז"ל, פשוט דלא שייך לומר שלא נאסור עלינו "לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה"]. וזהו כדברי רבינו זי"ע.



ג' מצוות שבריש פ' קדושים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות ח"א ריש פ' קדושים, מבואר הקשר בין שלש המצוות הראשונות שבפרשה: קדושים תהיו, איש אמו ואביו תיראו, ואת שבתותי תשמורו. ותורף הדברים הוא, דקדושים תהיו ענינו הוא קדש עצמך במותר לך, דהיינו החדרת הקדושה גם בעניני החולין, וכיצד ממשיכים זאת לדורות הבאים, ע"י החינוך המבוסס על זה שהילדים יראים מההורים, והכח לכל זה הוא משמירת שבת שלמעלה מן הטבע.

ולפום ריהטא לכאורה אינו ברור כל כך מהו המשך הדברים, דלכאורה זהו קשר רופף בלבד, דהרי בשביל כל ענין של תומ"צ צריך לחינוך כדי להעבירו לדורות הבאים. וגם הקשר לשבת צ"ב, וכי זו המצוה היחידה הקשורה עם למעלה מן הטבע. גם אינו ברור מדוע בענין איש אמו ואביו תיראו מבאר מדוע הקדים אם לאב, כי עיקר החינוך הוא ע"י האם, כיצד מתקשר זה עם המשך הענינים.

והעירני חכם אחד, דעיקר הכוונה בענין קדש עצמך במותר לך כאן הוא להכניס קדושה בתוך הבית והמשפחה, אשר ענין זה אם אינו נמשך לדורות הבאים, הרי זה מורה על חסרון בעצם הקדושה שבתוך המשפחה, שהרי ענין המשפחה הוא שיהי' דור ישרים וכו', וענין זה קשור עם חינוך הבא מצד האם דוקא, וכן קשור עם ענין השבת שהוא שייך ליסוד המשפחה.



גדר "מתנות לאביונים" בפורים

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

ברמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ז: "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים, נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין, שנאמר ומתנות לאביונים, שתי מתנות לשני עניים. ואין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו. ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת".

וממשיך בהלכה שלאחר-מכן: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים. . שאין שם שמחה גדולה ומפוארה, אלא לשמח לב עניים. . דומה לשכינה כו'".

וצריך להבין: (א) דין נתינת מעות לאביונים, דין דנותנין לכל הפושט יד והדין דאי שינוי מעות פורים, הם לכאורה ג' ענינים-דינים נפרדים, ואמאי כלל הרמב"ם שלשתן בהלכה אחת?

(ב) מכיון שבפסוק כתוב "ומתנות לאביונים", מדוע לא הדגיש הרמב"ם ש"וחייב לחלק לאביונים", אלא משתמש בביטוי "עניים", ויתירה מזו עוד הוסיף ש"כל הפושט ידו ליטול נותנין לו"?

והנראה בזה עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה לפורים (ב), שתוכנה וענינה של מצות מתנות לאביונים בפורים, אינה רק ענין

הצדקה, מילוי צרכיו וחסרונו של העני, כי אם (בעיקר) ענין השמחה. ולכן כלל הרמב"ם בשמחת מתנות לאביונים גם יתומים אלמנות וגרים, משום שכל גדר המצוה היא "לשמח לב כו'", אשר כל אלו הם נצרכים לזה. וכל זה מקורו בפסוק "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" - כלומר גדר היום וחובתו הוא תוצאה מכך שיום זה ("ימי") ענינו (משתה ו)שמחה, ומזה מתסעפים כל מצוות יום זה.

ודווקא ביום כזה שעבודתו את ה' היא בבחינת "עד דלא ידע", ביטול מציאותו, שייך אצלו מצב של שמחה מפוארה להיות דומה לשכינה וכו'. עכתד"ק.

ועפ"י זה מובן, שאכן נכללו כל פרטים הנ"ל בהלכה אחת, כי כולם הם מצד המעמד והמצב המיוחד דפורים, כלומר, אינה דומה הנתניה של יהודי בפורים ("מעוֹת פורים"), לנתניה אחרת שלו, ולכן זה שייך דווקא לפורים, ומצד זה אפשר להבין מדוע "אין משנין מעוֹת פורים לצדקה אחרת".

"צדקה אחרת" שייכים בה גדרים שונים - כמו בכל השנה כולה - של סדר קדימה ואיחור (וכיו"ב), ואילו הכסף שנותן למעוֹת פורים שייך לדרגא נעלית (בנפש הנותן) וממילא צריך להשתמש בו בפורים.

ועד"ז "כל הפושט ידו ליטול נותנים לו", גם הוא שייך דווקא לפורים, ד"מתנות לאביונים" אין הכוונה למעט משהו שעדיין לא הגיע לדרגה (נמוכה כ"כ) של אביון, אלא אדרבה היהודי נמצא במצב שהוא מסוגל ליתן לנמוך ביותר "מתנה" (מכובדת), וגם משהו שאינו (כ"כ) נצרך יכול לקבל לא באופן של בושה וכיו"ב, אלא להיפך - בכבוד הכי גדול.

[למעשה יש מחלוקת בין האחרונים: ב'מקור חיים' (לבעל 'חוות יאיר') מצדד בנתניה לעניים ממש, משא"כ בעל 'ערוך השולחן' הקל בזה, ומלשונו של הרמב"ם אפשר ללמוד גם כהערה"ש].



החידוש במצות קריאת המגילה

הנ"ל

ב'לקוטי שיחות' כרך טז עמ' 365 מבאר כ"ק אדמו"ר החידוש שבמצוות פורים, שמצד אחד אינם דברים חדשים ממש, ומאידך קיימת בהם הוספה לגבי מה שהיה לפני-כן.

ומתחיל במגילת אסתר: המגילה איננה חידוש, לפני כן ישנם ספרי קודש, תנ"ך - אעפ"כ נוסף ספר לספרי קודש. קריאתה - הרי לפני כן ה' כבר ענין הקריאה בתורה, כמו גם סיפור הנס בכלל ביו"ט, אך כאן נוספה הקריאה בלילה מתוך מגילה הכתובה על קלף, פירסומי ניסא וכו'.

והעיר חכם א', דלכאורה עדיף היה להביא החידוש דקריאת המגילה לגבי הקריאה בתורה בכל השנה כולה, מהדין שהובא ב'משנה ברורה' סתר"צ ס"ק ד: "ולא אמרינן דתרי קלי לא משתמעזי שפיר, כדאמרינן לענין קריאת התורה ושאר דוכתי, דקריאה זו חביבה ביותר מפני הנס, ויהיב דעתיה לשמוע היטיב".

אבל במחכ"ת, אינני רואה שום עדיפות בהבאת דין זה, כי: (א) עדיף להביא ראייה מעצם וכללות הענין - או בסגנון אחר קצת: מדין כללי (כמו גם מההדגשה על הלילה), מאשר מדין פרטי.

(ב) ועוד ועיקר: דין זה אינו חידוש רק במגילה, שהרי: (1) גם בקריאת הלל הדין כן, כמפורש במסכת מגילה כא, ב: ובהלל [ובמגילה] אפילו עשרה קורין כו', ונפסק להלכה בטושו"ע סתפ"ח ס"ב, תרמד ס"ב, מג"א סתפ"ח (ס"ק ב) ושו"ע אדה"ז שם ס"ד. וראה ב"י וט"ז שם.

(ג) גם ברכת כהנים - כמ"ש התוספות (ד"ה "עד שיכלה") במסכת סוטה (לט, ב) דברכת כהנים אומרים כמה כהנים יחד, משום שחביבה, עיי"ש.



ימי משתה ושמחה

הנ"ל

באותה שיחה (שם עמ' 360) מבואר ש"ימי משתה ושמחה" מבטא את העובדה ש"הדר קבלוה בימי אחשורוש" (ההיפך מקבלה מאולצת מתוך כפי), שקיבלו התורה "מדעתם" ומרצונם [ובזה מיישב הקושיא שבתחילת השיחה: מדוע לא תיקנו זכר למ"ת ביום פורים?] (וראה באריכות 'בצל החכמה' עמ' 309-307 ובהערות).

ובהערה 43 באה שורת מקורות המשווים את חג הפורים למ"ת. ויש להוסיף ולציין לכמה מקורות: (א) ב'ארחות חיים' (לר"א מלוניל) סתרצ"ד (בשם המרדכי ב"מ): "דיום פורים שקול כיום מתן תורה".

(ב) ה'מטה משה' (חלק חמישי ד"ה "והנה ביום ט"ו") כותב: "שמחים בזכרם את כל הניסים . . ומשבחים לשמו הגדול . . ושמחים בתלמוד תורה, כמ"ש "פקודי ה' ישרים משמחי לב", וקודם כל שמחה מטיילים בשמחת לימוד התורה, כדדרשינן "ליהודים היתה אורה" אורה-זו תורה. "ושמחה", כלומר אחר כך שמחה".

(ג) השל"ה (פרק ד"ח תוכחת מוסר - בסוף עניני פורים ומגילה) כותב: בפורים יקיים המצות בשמחה וטוב לבב . . וכשיהיה טוב לב במשחה, אז יתעורר לשמחת דביקות השי"ת . . ויחשוב כי זה היום של פורים הוא גמר קבלת התורה כמו שאמרו חז"ל . . קיימו וקבלו . . ועל זה בא הרמז "והדת ניתנה בשושן הבירה", ר"ל דת של תורה, ע"כ ראוי לשמוח בשמחת התורה".

[מהמט"מ נמצא שאכן הסיבה להקדמת לימוד התורה להשמחה היא לא מצד סיבה חיצונית (כדי שלא ימשך בלימודו, וכיו"ב - ראה 'בצל החכמה' עמ' 309 הע' 67), אלא כדי להדגיש שכל השמחה וכו' היא מכח התורה].



חובת ההתעמקות בתורה

הת' שניאור זלמן וילהלם
שליח בשיבת "חזון אליהו" תל אביב

בלקו"ש ח"ב עמ' 566, מביא כ"ק אדמו"ר דעל האדם להתעמק בלימוד-התורה, ואם אינו עמל בכל כוחותיו זהו "ביטול תורה בדקות", וזהו המשנה ד"עשיר שהביא קרבן עני לא יצא" (ואין עני שלא בדעת), עיי"ש.

וכעין זה מובא בסה"מ מלוקט ב' עמ' רטו הערה 45, אלא דכאן (לכאור') מוסיף דכשלומד בלי עיון וכו', זהו "ענין דביטול תורה" (דהיינו שזהו בכלל הגדר דביטול תורה, ולא רק בדקות).

ואולי אפשר להביא ראייה מפורשת להנ"ל ממסכת ע"ז (יז, ב): "ת"ר: כשנתפסו ר"א בן פרטיא ור"ח בן תרדיון . . א"ל ר"ח: אשריך שנתפסת על ה' דברים ואתה ניצול, אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול, שאתה עסקת בתורה ובגמ"ת, ואני לא עסקתי אלא בתורה (בלבד)". ושואלים: איך או' דלא עסיק בגמ"ת, הא מובא שחילק לעניים מעות פורים שנתחלפו לו במעות של צדקה. ומתרצת הגמ':

"מיעבד - עבד, כדבעי ליה - לא עבד". - דהיינו, שבאמת הוא התעסק בגמ"ח, אלא שהוא יכול יותר להתעסק, וכיון שהוא לא ניצל את כל כוחותיו להתעסק בגמ"ח, לכן אמר ר"ח על עצמו שלא עסק אלא בתורה (בלבד).



הגדה של פסח

סוף זמן מיעויות ליל הסדר

הרב יצחק רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בערלינגטון, וורמונט

ברכות ט, א: ראב"ע סובר: זמן אכילת פסח עד חצות, ור"ע סובר: עד שיעלה עמוד השחר. וסתם משנה (משנה א' בברכות. הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר) כראב"ע, מדלא הזכיר במשנה דאכילת פסח עד שיעלה עמוד השחר. בירושלמי ברכות פ"א סוף ה"א מביא דר' אליעזר סובר עד חצות, וחכמים עד שיעלה עמוד השחר (ועיי"ש ב'פני משה', בעל ספר 'חרדים' ו'מראה הדנים').

פסחים קכ, ב: סתם במשנה: "הפסח אחר חצות מטמא את הידים". ומפרש בגמ' כראב"ע, דזמנו עד חצות, ולכן הוי נותר מחצות. משא"כ לר"ע דזמנו (עכ"פ מדאורייתא, וכלדהלן) עד שיעלה עמוד השחר, לא הוי נותר עד הבוקר (עיי"ש רשב"ם).

מגילה כא, א: "דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה", ומפרש בגמ': "לאתויי אכילת פסחים ודלא כראב"ע" (דהיינו כר"ע).

זבחים נז, ב: סתם במשנה: "הפסח . . ואינו נאכל אלא עד חצות". ומפרש בגמ' כראב"ע, ושם: "וממאי דראב"ע ודאורייתא, דלמא דרבנן ולהרחיק מן העבירה, א"כ מאי אלא עד חצות ("ליתני ונאכל עד חצות כדתנא בכולהו". רש"י) אלא כי התם ("דומיא דלילה ומנויו וצלי תנייה דהו דאורייתא". רש"י), מה התם דאורייתא, אף כאן נמי דאורייתא.

ב. הנה בראשונים יש ב' שיטות בדברי ר"ע: א) מדאורייתא זמנו עד שיעלה עמוד השחר, אלא שמדרבנן זמנו עד חצות, כדי להרחיק האדם מן העבירה (וראה רשב"ם ד"ה "ראב"ע היא", פסחים קכ, ב). ולפי"ז

בין לראב"ע ובין לר"ע זמן אכילת פסח הוא עד חצות, אלא שלראב"ע הוא מדאורייתא ולר"ע מדרבנן (סייג, הרחקה).

(ב) אף מדרבנן לא עשו הרחקה באכילת פסח (דלא כהשאר במשנה א' ברכות). וראה רשב"א ברכות ט, א.

וראה באג"ק לכ"ק אדמו"ר ח"כ ע' עח, וזלה"ק: "ולעהיר אשר בירושלמי כאן (סוף הל' א) קס"ד דיש גורסין במתני' גם אכילת פסחים ובחדא בבא עם הקטר חלבים (ולא עם הנאכלים ליום א'). וא"כ חד דינא להו, ולא אמרו בזה (לרבנן) עד חצות (ע"פ פי' בעל החרדים בירושלמי). וצ"ל הטעם - מפני שבני חבורה וזיזין הן (פסחים פה, א)". עכלה"ק. ויש לקשר זה לשיטת ר"ע, דלא עשו הרחקה באכילת פסח.

ג. בנוגע להלכה פוסק הרמב"ם כר"ע (וכשיטה הא'), בהל' קרבן פסח פ"ח הט"ו: "אין הפסח נאכל אלא עד חצות, כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר". בתוס' ד"ה "לאתווי" (מגילה שם) כותב: "נראה דהלכה כראב"ע" (עד חצות), דסתם כמותו בפסחים בזבחים ובברכות (הנ"ל). וראה תוס' ד"ה ואבע"א (זבחים שם). אבל בתוס' ד"ה "אמר רבא" (פסחים שם) כותב נסתפקו. וכן בר"ח (פסחים שם) כותב: "ואע"ג דר"ע פליג עלי' (ראב"ע), כותי' קיימא לן, דסתם מתני' כוותי'" (היינו הלכה כראב"ע דזמנו עד חצות).

ובשיטת הרמב"ם דפסק כר"ע, עיין ב'מאירי' (פסחים שם), ו'מגיד משנה' (פ"ו מהלכות חמו"צ ה"א), שסתם משנה במגילה כוותי' (דר"ע), ואעפ"י שסתם משנה בזבחים ובפסחים ובברכות כראב"ע, מה לי חדא סתמא ומה לי תרי סתמא (כדאמרינן ביבמות דף קא, ב), והלכה כר"ע מחבירו.

ד. מחלוקת זו מתפשטת לזמן אכילת מצה, אפיקומן וכן למצות הגדה, כדלקמן:

בנוגע אכילת מצה מיוסד עמ"ש בגמרא פסחים (שם): "אמר רבא: אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לראב"ע לא יצא ידי חובתו". ולפי"ז מי שסובר זמן קרבן פסח עד חצות, אף אכילת מצה כן. וראה רא"ש (סוף פסחים) שאפילו הסובר שזמנו מן התורה כל הלילה (ר"ע), מודה דלהרחיק מן העבירה עשו חכמים סייג אף במצה עד חצות.

והוא הדין באכילת אפיקומן, שלכן כתבו בשו"ע או"ח (סי' תעז סעי' א): "ויהא זהיר לאכלו (אפיקומן) קודם חצות", (ומכיון שהאפיקומן מאוחר יותר בזמן מאכילת מצה העיקרית, נסמך בשו"ע דין זה לאפיקומן (וכדלקמן)).

והנה הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"א) כתב: "ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה, ומצותה כל הלילה". ולא הזכיר שום הרחקה מדרבנן לאכול רק עד חצות, כמו שכתב לגבי אכילת קרבן פסח (לעיל, הרי שפסק כר"ע וגם מדרבנן לא עשו הרחקה, כעין שיטה ב' הנ"ל). אכן הר"ן (מגילה שם) כתב שצריך לאכול מצה קודם חצות (וראה לעיל בשו"ע "ויהא זהיר לאכלו קודם חצות").

ועיין ברבינו מנוח, שמסביר שיטת הרמב"ם שלא גזרו הרחקה אלא באכילת פסח, שמא יאכלנו אחר עלות ויתחייב בכרת, אבל במצב שאין בה כרת לא גזרו. וראה בכ"ז (כל הדיעות) בביאור הלכה סי' תעז סעי' א.

מכל הנ"ל יוצא לנו, שיש כאן מחלוקת הראשונים: להרמב"ם ועוד - מצה נאכלת כל הלילה. ולהרבה ראשונים - עד חצות. וזה תלוי בהנ"ל, האם הלכה כראב"ע דזמנה עד חצות מדאורייתא, או הלכה כר"ע דזמנה עד שיעלה עמוד השחר, ובדברי ר"ע עצמן, האם עשו סייג מדרבנן עד חצות (כדי להרחיק וכו').

ה. בנוגע לזמן אמירת הגדה, הרי היא קשורה לאכילת מצה, וכמובא בהגדה: "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", הרי דזמנה תלוי באכילת מצה, ולפי הנ"ל לראב"ע זמנה עד חצות ולר"ע עד שיעלה עמוד השחר.

במכילתא (שמות יג, יד) נאמר ר' אליעזר אומר . . שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות". בתוספתא (פסחים פ"י ה"ז) נאמר "חייב אדם לעסוק בהל' הפסח כל הלילה". בנצי"ב בפירושו על המכילתא כותב, שר' אליעזר הולך לפי שיטתו דאכילת מצה עד חצות, ולכן חיוב הגדה עד חצות. והתוספתא סבורה כר"ע, שזמן אכילת מצה כל הלילה, וע"כ ראוי כל הלילה לסיפור יצי"מ.

ועיין 'מנחת חינוך' (מצוה כא) ובשו"ת 'משכנות יעקב' (סי' קכא) דמחלוקת ראב"ע ור"ע חלה גם על מצות הגדה, וכשם שחלוקים בסוף

זמן אכילת פסח ומצה, כך חלוקין הם בסוף זמן אמירת הגדה, דלראב"ע עד חצות, ולר"ע כל הלילה.

ו. והנה ב'משכנות יעקב' (שם) הוכיח ממעשה התנאים בהגדה: "מעשה בר' אליעזר (שסובר עד חצות) ור' יהושע וראב"ע (שסובר עד חצות), ור"ע (שסובר כל הלילה) וכו' שהיו מסובין בבני ברק. . כל אותו הלילה". שמסיפור זה הוכחה שבבני ברק נפסקה הלכה שהגדה זמנה כל הלילה, ובמילא גם זמן אכילת מצה וכו' כל הלילה.

וראה 'מקראי קדש' (להרצ"פ פראנק ז"ל) סי' מג, אם סוף זמן מצות הגדה תלוי בסוף זמן אכילת מצה.

והר"י בן יקר (מהראשונים) בפי' ההגדה בפיסקת "עבדים היינו", מצוה עלינו לספר ביצי"מ, מביא מהמכילתא (הנ"ל) כר' אליעזר, שצריכים לעסוק בהל' פסח עד חצות. (בנוגע הלשון הלכות הפסח שכתוב במכילתא ובתוספתא ראה מהר"ל (הגש"ד), שגם הלכות פסח הוא יצי"מ, שהרי מה שאומר פסח זה שאנו אוכלים, וכן מצה ומרור, הם הלכות פסח והם יציאת מצרים, ואכמ"ל).

ובסוף הפסקא כתב הר"י בן יקר וז"ל: "ולכך אמר ר' אליעזר עד חצות, לפי שמצות פסח אינה אלא עד חצות. ולפי שיש בני אדם שאינם חפצים לדרוש כל כך ואומרים כבר הגיע חצות, ואפשר שלא הגיע, לא רצה המסדר הזה להזכיר "עד חצות", שהרי מביא מיד מעשה בר' אליעזר עצמו שאמר עד חצות, והי' עם ר' יהושע וראב"ע וסיפרו ביצי"מ כל הלילה, ולפי טרדתו הי' סבור שלא עבר חצות, כל שכן שיש בני אדם שיאמרו מחמת טרדת בטלותם כבר הגיע, ואפשר שלא הגיע". עכ"ל. ולפ"ז אין ראי' מהמעשה לפסוק כרש"י (וכדלקמן).

והריטב"א על פסקא זו ("וכל המרבה לספר") כתב וז"ל: "אנו מביאים ראי' לזה ממעשה דר' אליעזר וכו', שהיו חכמים גדולים וסיפרו ביצי"מ כל אותו הלילה. ובמכילתא אמרו: ר"א אומר חייב אדם לעסוק בהל' פסח עד חצות, לפי שהוא סובר שזמן אכילת פסח וההלל עד חצות שבו נגאלו, ומסדר ההגדה לא נראה לו כן, אלא כרבנן דאמרי עד עמוד השחר, וכן הלכה, אעפ"כ ראוי הוא להחמיר. וסתם התנא דבריו, כדי שלא יבואו לקצר בדבר מפני החשש, שיאמרו כבר הגיע חצות. ועוד י"ל, כי החכמים הללו לאחר שסיימו ד' כוסות האריכו בענין יצי"מ". עכ"ל.

וראה 'זבח פסח' (להאברכנא-ל): "מעשה בר"א . . וזה הי' אחר האכילה . . אחר האכילה היו מספרים ביצי"מ עד שעלה עמוד השחר".

ומעניין שב'שם משמואל' כתב דר"ע הי' רבה של בני ברק, ומכיון שראב"ע (וכן ר"א) היו בעירו של ר"ע, מכבודו של מרא דאתרא סיפרו כל הלילה כשיטתו. וזוהי ההדגשה שהיו מסובין בבני ברק.

וראה בכהנ"ל: בספר 'ויגד משה' סי' ו (ד' כוסות), יט (מגיד), כד (מוציא מצה), כו (מרור), כח (צפון), לא (הלל) ולד (סדר ליל שני). ה'מועדים בהלכה' להרב זוין ז"ל, פסח - עשין ולאויין בק"פ (זמן אכילת פסח, אכילת מצה). פסח - הסדר (אכילת אפיקומן), פסח - ההגדה (סוף זמן מצות הגדה). אנצקלופדי' תלמודית, ערכים: אכילת מצה, אכילת מרור, אכילת פסחים, הגדה. וראה בהגדת "מורה לספר" (אולבני) בפרק "מעשה".

ז. והנה בשו"ע אדמוה"ז רואים איך שמדייק בלשונו הק', וכלהלן:

סי' תנח סעיף ב: "...לא הוקשה מצת מצוה למצות פסח, אלא לזמן אכילתה בלבד, שצריך לאכלה קודם חצות הלילה, כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, הוקשה אכילת מצה לאכילת הפסח".

זה יכול להיות כשיטת ראב"ע (עד חצות), או כשיטת ר"ע דמדאורייתא זמנה כל הלילה, אלא שמדרבנן עשו הרחקה עד חצות. (אלא שלהרמב"ם (הנ"ל) יש חילוק בין מצות פסח שעשו הרחקה, לאכילת מצה שלא עשו הרחקה למצוותה כל הלילה כדלעיל).

סי' תעב סעי' ב: "...אכילת מצה הוקשה לאכילת פסח, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש".

הרי שמקשר בין אכילת פסח לאכילת מצה, אך עדיין לא ברור אם זמנה עד חצות או כל הלילה (ועכ"פ מדרבנן עד חצות). ומענין הלשון ברמב"ם בהל' חמו"צ הנ"ל: "ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח" (שלכאו' לא ס"ל כן לאדמוה"ז כדלעיל).

סי' תמז סעי' ו: "צריך ליזהר לאכול האפיקומן קודם חצות לילה, כמו הפסח שלא הי' נאכל אלא עד חצות". לכאורה מהלשון "צריך ליזהר" שהוא כמו הלשון בשו"ע "ויהא זהיר", משמע דכיון שיש ספק

אם עד חצות או כל הלילה (מדאורייתא, ומדרבנן עד חצות), לכן צריך ליהדר לאכול קודם חצות.

סי' תפא סעי' א: "...חייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביצי"מ, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה". גם כאן אין רא' אם כראב"ע או כר"ע, דגם ראב"ע ור"א שס"ל שמצות פסח ומצה עד חצות, סיפרו כל הלילה (וראה לעיל בשם ר"י בן יקר, הריטב"א, ועוד).

ח. ובהגדה של הרבי (לקוטי טו"מ) מובן כדלהלן: מצוה עלינו לספר ביצי"מ: "ואף שמצוה מן התורה להזכיר יצי"מ בכל יום ביום ובלילה . . . יש לחלק ביניהם . . . (ו) בליל פסח המצוה היא במשך כל הלילה (או עד חצות - לראב"ע) אף שכבר סיפר בתחלת הלילה, משא"כ בכ"י".

ויש לדייק מזה ש"עד חצות - לראב"ע" הוא בסוגריים, וכידוע גודל דיוקו של הרבי, ואולי דהעיקר הוא "שהמצוה היא במשך כל הלילה".

מעשה בר"א . . . כל אותו הלילה: "גם ר"א וראב"ע אף דס"ל (מכילתא ס"פ בא ופסחים קכ, ב) דאכילת הפסח היא רק עד חצות. וראה 'אמרי שפר' שהאריך במכילתא ס"ס בא: ר' אליעזר אומר, צריכין לעסוק בהל' פסח עד חצות".

והנה מזה שהביא 'אמרי שפר' (להנצי"ב) י"ל: דב'אמרי שפר' מביא דלכאור' הלשון בהגדה "וכל המרבה" משמע שא"ז חובה כל הלילה, דעל חובה לא שייך לומר לשון הרי"ז משובח, ולכן מפרש "מרבה" יותר מזמן החיוב.

ולפי"ז אף אם נאמר שאכילת פסח ומצה עד חצות, עדיין יש מצוה לספר ביצי"מ עד הבוקר. וזהו המשך העניינים, כל המרבה לספר ביצי"מ (אפי' יותר מזמן החיוב העיקרי) - הרי זה משובח, ורא' לדבר ממעשה דר"א וכו'.

וכ"כ בס' 'עמק יהושע' סי' יב, שסוף זמן סיפור יצי"מ אינו תלוי בסוף זמן אכילת פסח ומצה, שהרי ראב"ע ס"ל דאכילת פסח ומצה עד חצות, ואעפ"כ סיפר ביצי"מ כל הלילה.

ועיי"ש ב'אמרי שפר' הנ"ל שגם לר"ע דס"ל אכילת פסח ואכילת מצה כל הלילה, וא"כ אמירת הגדה ג"כ כל הלילה, אבל מ"מ לא הוי

חיובא אלא עד עמוד השחר. והרי הם עסקו בסיפור יצי"מ גם לאחר עה"ש, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קר"ש של שחרית, דהיינו משיראה את חברו ד' אמות ויכירנו. והטעם לזה, דכיון שבכל יום יש חיוב הזכרה של יצי"מ, ע"כ אין איסור במה שמוסיף עליו, ולכך הביא בעל הגדה מעשה זה של התנאים, דאף לראב"ע שחיוב הסיפור הוא עד חצות, ולר"ע עד עה"ש, מ"מ הוסיפו גם אחר זה, כיון דאין איסור להוסיף על זמן הנ"ל, כיון דיש חיוב של הזכרה בכל יום, ע"כ מהנצי"ב.

והנה בשו"ע אדמוה"ז סי' תפא כתב: "חייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביצי"מ". ובסי' תנה ותעז כתב שמצה ואפיקומן כמו הפסח "שלא הי' נאכל אלא עד חצות".

משמע לכאן' כראב"ע, דזמנה עד חצות, ואעפ"כ חייב לעסוק כל הלילה בהלכות פסח ויצי"מ, וכמובא לעיל בשם הנצי"ב. (ועדיין יש מקום לומר כר"ע, וחצות מטעם הרחקה, ודלא כהרמב"ם באכילת מצה כדלעיל).

צפון . . וצריך לאכלו קודם חצות: ("תוד"ה "לאתויי" מגילה כא, א). כמו הפסח שלא הי' נאכל אלא עד חצות". ולכאן' כדלעיל יש בזה ב' שיטות: א) עד חצות מדאורייתא (כראב"ע). ב) עד חצות מדרבנן (כר"ע) מטעם הרחקה.

ומעניין שהלשון כאן אינו "ויהא זהיר" (שו"ע), או "צריך ליזהר" (שו"ע אדמוה"ז הנ"ל), אלא בלשון חובה וצריך לאכלו קודם חצות. משמע כראב"ע, ואין שום ראי' מסיפור יצי"מ שהי' כל הלילה במעשה דר"א, כדלעיל מ'אמרי שפר', ולכן אולי כתב בסוגריים (או עד חצות - לראב"ע), כי עיקר החיוב עד חצות, אך אפשר להמשיך יותר מזמן החיוב.

ועדיין יש לעיין בכל זה.



וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'

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

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בפסקא "ויעבידו גו' וימררו גו' (שמות א, יג-יד): פסוק וימררו לא

מצאתי לע"ע בשום נוסח הגדה אחר, מלבד בסידור תפלה למשה להרמ"ק, משמע דגם הוא גרס ל' בהדגה. ואין לברר בשינויי גירסאות הספרי, כי המדפיסים התחל מדפוס הראשון ויניציא ש"ו, השמיטו מן הספרי (וכן מן היל"ש) כל ההגדה. - בספרי הנדפס עם פי' המלבי"ם נדפסה גם ההגדה ובה הפסוק וימררו, אבל איני יודע מי הוא המצווה לעשות זה. - אבל נוסחת רבינו מוכרחה היא, דהנה כוונת בעל ההגדה בדרשותיו היא, לבאר ולפרט יותר את הענינים ע"פ מש"נ במק"א. וכשבא להספור איך שנתנו על ישראל עבודה קשה, הרי ביאורו מפורש בכתוב דוימררו, מה היתה עבודה זו ואופנה, ומובא בו גם הבטוי עבודה קשה. ובודאי הביאו בעל ההגדה, ולא הי' מסתפק בקרא דויעבידו, שאין בו אלא הודעה כללית בלבד שהעבודה היתה בפרך - ובפרט אשר "בפרך" זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך (סוטה יא, ב), ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל (ודברי האמרי שפר בפיסקא זו [ויתנו עלינו עבודה קשה כמש"נ ויעבידו וגו', העלה המגיד שלא נפרש עבודה קשה שהיא נצרכת לכח רב מכח אנוש הרגילה, אלא מצד שאין יד העובד מסוגל לה, והיא עבודה המסוגלת לנשים והיא נמסרת לאנשים, ולהיפך. וזה בפרך, היינו פריכת הגוף וכח הסבל קשה בעשייתה. והנה המגיד כרשב"נ בסוטה דמפרש גם האי קרא ויעבידו מצרים וגו' בפרך בפריכה, ולא כר"א דמפרש האי קרא בפה רך, ורק מקרא השני את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך מודו כ"ע דמשמעו בפריכת הגוף"] - צע"ג, ולכאורה גם סותר דברי עצמו). ומה שנשמט פסוק זה בשאר הנוסחאות, י"ל: סופרי כת"י הראשונים של ההגדה (והספרי) רשמו בקיצור ויעבידו מצרים גו' בפרך, וכוונתם היתה על תיבת "בפרך" השני' שבסוף פסוק וימררו, ובא מעתיק שלא שמש כל צרכו, וכשהעתיק עד תיבת "בפרך" הראשונה - עמד, ולא שם לבו שגם פסוק שלאחריו מסתיים בתיבה זו". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה בהגדה של פסח, 'ברכת השיר' להגאון רבי אריה ליב צינץ מפלאצק זצ"ל [הידוע בשם 'רבי לאבוש חריף'], כותב בפיסקא זו (ע' קסו-ז, במהדורא החדשה-תשס"ג של 'המכון לספרי מהרא"ל צינץ זיע"א' - אשדוד) וז"ל: "ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך. הקושיא מבואר, אמאי לא מייתי קרא דוימררו את חייהם בעבודה קשה' (שמות א, יד), ונדחקו בזה איש איש לדרכו. ונראה דדייק לשון 'ויתנו', דהיה לו לומר 'ויעבידו' עבודה קשה. לכן י"ל, דכבר מבואר (סוטה יא, ב) 'בפרך' בפה רך, ויש

להבין מהו 'בפה רך', גם מה שדרשו חז"ל (פסחים לט, א) שעבוד מצרים תחילתו רך וסופו קשה, ויש לבאר באיזו ענין.

"לכן נראה על פי דברי חז"ל בסוטה (לד, א) גבי מרגלים, הביאו רש"י פרשת שלח (במדבר יג, כג) גמירי דכל טונא דמידלי אינש על כתפיה אינו אלא שליש משאוי שמסייעין לו להרים. ואם כן י"ל דלהכי נקט 'ויתנו עלינו' הם, שהמצרים סייעום בתחילה, ואחר כך הניחו העבודה על ישראל לבדן. וזה 'ויתנו עלינו', שהם נתנו המשאוי עלינו, אם כן היו יכולים לשאת ג' שלישים. ואם כן ודאי אין עבודה קשה מזו, שגרם בתחילה 'ויתנו עלינו' שסייעום, אם כן קל בעיניהם המשא על ידי שסייעום. וזהו הכונה בפרך 'בפה רך', במה שסייעום לעבודה, ואחר כך נתנו עליהם עבודה קשה כפי ערך שסייעום, ואין לך עבודה קשה מזו, על חד תלת.

"וזה שאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, וימררו את חייהם בעבודה קשה, שהעבידו בהם בפרך, בתחילה 'בפרך' שרומז לפה רך, שלזאת הכבידו עליהם העבודה, וכאשר עשאוהו מבלי סיוע, 'כשל עוזר ונפל עזור'. וזהו 'למען ענותו בסבלותם', במה שסבלות מצרים לסבול המשאוי היה למען ענותו, לעבוד ולמשא העבודה לבדו מבלי סיוע, ואין לך קושי גדול מזה". עכ"ל.

והנה בהערה 415 שם כתב המהדיר של ההוצאה החדשה [הרב נפתלי כ"ץ שליט"א]: "הנה בסידור תהלת ה' המיוסד ע"פ נוסח הרב בעל התניא הובא כאן באמת האי קרא ד'וימררו', ובהגש"פ מאדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל העיר בזה"ל: [כאן מעתיק את כל הקטע מלבד הדברים: "ובפרט אשר 'בפרך' זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך (סוטה יא, ב), ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל (ודברי האמרי שפר בפיסקא זו - צע"ג, ולכאורה גם סותר דברי עצמו)] - שהשמיט, ומסיים שם: [אמנם רבינו רוח אחרת עמו, לבאר כי בדוקא הביא בעל ההגדה פסוק זה וכלהלך. [ובהערה 417 מוסיף:] לכן הביא המגיד, בדוקא קרא ד'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך', כי בו איירי ב'פה רך' בתחילת השעבוד, שעי"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאוד". עכ"ל.

והנה המהדיר סבר שהקושיא היא דלמה מביאים פסוק זה ד'ויעבידו', הלא במקום זה עדיף היה להביא את הפסוק ד'וימררו' ? - ברם לא זו היתה השאלה מעיקרא, אלא דהקושיא היתה דנוסף על הפסוק ד'ויעבידו', היו צריכים להביא גם את הפסוק ד'וימררו',

וכלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ובודאי הביאו בעל ההגדה, ולא היה מסתפק בקרא דויעבדו".

ואין ספק בדבר, שאם ה'ברכת השיר' היה יודע ע"ד נוסחת רבינו הזקן שמביא גם את הפסוק ד'וימררו' שהיה שמח שמחה עצמה, והיה מאמץ את הנוסח הזה, שהרי גם בפירושו נזקק בעצמו לפסוק: "וזה שאמר ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך, וימררו את חייהם בעבודה קשה, שהעבדו בהם בפרך, בתחילה 'בפרך' שרומז לפה רך, שלזאת הכבירו עליהם העבודה כאשר עשאוהו מבלי סיוע". עכ"ל. - הרי שלא יתכן כלל שהעדיף את הפסוק של 'ויעבדו' על הפסוק של 'וימררו', כיון "שבא להספור איך נתנו על ישראל עבודה קשה, הרי ביאורו מפורש בכתוב ד'וימררו', מה היתה עבודה זו ואופנה, ומובא בו גם הביטוי עבודה קשה, ולא היה מסתפק בקרא ד'ויעבדו', שאין בו אלא הודעה כללית בלבד שהעבודה היתה בפרך - ובפרט אשר "בפרך" זה ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך (סוטה יא, ב), ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל" (לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע).

ולפי"ז ליתא מה שכתב המהדיר: "אמנם רבינו רוח אחרת עמו, לבאר כי בדוקא הביא . . קרא ד'ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך', כי בו איירי ב'פה רך' דתחילת השעבוד, שעיי"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאוד" - והרי מנין יודעים זאת "שעיי"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאוד" - ? זהו רק מהפסוק ד'וימררו' בלבד, שה'ברכת השיר' מסיים את החידוש עמו, ובודאי שאילו היה רואה את נוסחת רבינו הזקן היה מאמץ אותו בהתלהבות עצומה.

אולם עם דברי ה'ברכת השיר' נראה לבאר, מה שיש לכאורה להקשות באופן הפוך, דלמה בעצם צריכים את הפסוק הראשון ד'ויעבדו', לכאורה היה מספיק להביא רק את הפסוק ד'וימררו' בלבד, שמובא בו הביטוי של "עבודה קשה", ומבואר בו מפורש מה היתה עבודה זו ואופנה, והרי בפסוק ד'ויעבדו' אין בו אלא הודעה כללית בלבד שהעבודה היתה בפרך - ובפרט אשר "בפרך" זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך, ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל (לשון כ"ק זי"ע)?

אמנם לפי דברי ה'ברכת שיר', א"ש מאד למה מביא גם את הפסוק הראשון ד'ויעבדו', כיון דפסוק זה מוסיף בגודל השיעבוד שבפסוק דלאח"כ של 'וימררו', שעיי"ז דוקא נתוסף ונעשה אח"כ 'עבודה קשה'

מאד, אבל אין ספק בדבר שעיקר הפסוק הוא ה' ד'וימררו', וכמו שהביא ה'ברכת השיר' בעצמו. וא"ש.

והנה מצאתי בספר 'מעשי ה' [להגאון רבי אליעזר אשכנזי זצ"ל] שעמד גם בזה, בפרק כד 'מעשי מצרים פירוש הגדה' שכתב: "ואומרו אח"כ ויעבידו בפרך היא העבודה קשה. אמנם כי כן יפלא מאד היותו מביא הכתוב ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, לא הכתוב שאומר בהדיא וימררו את חייהם בעבודה קשה". ע"ש מה שפירש, וזה אינו לפי פשוטו.



שיחות

מראי מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר יעד הנחות בלה"ק'

א. בשיחת חג השבועות תשח"י (שיחות-קודש עמ' רנג): "דער דין פון דעם וואָס מען דאַרף זאָגן דבר בשם אומרו, גייט נישט אָן בשעת ער זאָגט איבער אַ דבר הלכה מרבו. וויילע כולי עלמא ידעי אַז עיקר תורתו איז ממה שקיבל מרבו.

אפילו אויב ער האָט צוויי רביים מ"מ אויב איינער פון זיי איז רבו מובהק, איז די דבר הלכה ששמע מרבו מובהק, דאַרף ער נישט זאָגן בשמו".

ויש לעיין ולחפש המקור על זה (שבאם יש לו ב' רביים וא' מהם רבו מובהק אצ"ל בשמו - וראה לקו"ש חל"ו עמ' 182. וש"נ)?

ב. בשיחת כ"ב סיון תשח"י (שם ע' רסב): "ידוע בענין יחיד וכלל שהיחיד ע"י פעולותיו הנה לא זו בלבד שהוא פועל על הכלל בכללותו - שענין זה יש באו"ה ג"כ - אלא שפועל גם על כל היחידים הנמצאים בהכלל. דהיינו שבאו"ה להבדיל הנה היחיד פועל רק על הכלל בכללותו. אמנם בנשמות ישראל הנה כל יחיד יש

ביכלתו לפעול לא רק על הכלל בכללותו אלא גם על כל יחיד ויחיד שבהכלל".

ויש לעיין ולחפש מהי הכוונה בזה, ואיפוא מדובר עד"ז?

ג. בשיחת ש"פ קרח תשח"י (שם ע' רעא): "ווי ס'איז פאַראַן כמה שו"ת בענין קיום המצוות במאסר, וכמו ס"ת אתרוג והדומה".

ויש לעיין ולחפש לאיזה שו"ת הכוונה?

ד. בשיחת ש"פ בהר תשי"ט (שם ע' קסו): "פאַראַן ניסים וואָס כאָטש זיי זיינען למעלה מהטבע, איז אויך אין זיי פאַראַן אַ סדר, כדאיתא בתשובות הר"ן".

ויש לעיין ולחפש לאיזה תשובות הר"ן הכוונה (וראה סה"מ תרע"ח עמ' רכב. ועוד)?



מי שטעה ובירך על נטילת ידיים לכרפס [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון תתנח עמ' 49 כתב הרב דוד פלדמן לבאר בקשר לשיחת אחרון של פסח תשי"ט סעיף י ואילך (כפי שי"ל לאחרונה ע"י ועד הנחות בלה"ק) בו דובר בענין מי שטעה ובירך "על נטילת ידיים" בנטילה הראשונה (לכרפס). [ולפלא שלא צוין שם גם להוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע בשעת מעשה, בין הסעודות אז - 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' שיח].

וכותב הרד"פ: ועתה נבוא להקשיא 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 סי"ג (שמצינו בסתע"ה ס"ב) 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 מלוכלכות)", ולא

לשם מצות נטילה, ונט"י צריכה כוונה לשם נטילה המכשרת לאכילה".

כלומר: החסרון בנט"י לדבר שטיבולו 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 לאחר 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. עכ"ד.

ודבריו תמוהים שהרי לפי מש"כ בסוף דבריו שכוונת מי ששכח ובירך על נטילה הראשונה ודאי שלא היה ללחם, הרי מה זה מוסיף לנו זה שבירך "אשר קדשנו", הרי כיון "שלהאומרים שדבר שטיבולו במשקה אין צריך נט"י כלל בזה"ז ה"ז כאילו נוטל ידיו לנקיות בעלמא", והרי גם הוא לא התכוון לפת.

ודוק בלשון אדה"ז שאינו אומר "דלא נטל לשם נטילה המחוייבת" (כלשון המשנה ברורה שם סקכ"ח), כלומר שזה תלוי במחשבתו האם זה נטילה מחוייבת או לא, או שזה תלוי בדעת ההלכה, וכיון שהוא התכוון רק לשם ירקות "הרי זה כאלו...", כלומר ההלכה אומרת לך שזה כאילו נוטל ידיו לנקיות, ולא משנה לנו מחשבתו. ואין לנו כאן שום רמז שבאם אומר ברכה על הנטילה לשם ירקות שזה ישנה את ההלכה.

ועל כן נראה שעדיף לפרש שע"י שאומר ברכת נט"י הרי זה כאילו בירך לשם המצה, והכל על מקומו יבא בשלום.



בענין הנ"ל

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. מש"כ הר"ד פלדמן בגליון האחרון - תתנח (עמ' 46), שלא לסמוך על העצה שלא להסיח דעת משמירת ידיו עד זמן אכילת מצה, כי "יסוד הפס"ד של רבינו הוא גודל החומרא של רביה"ז 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".

הנה בפשטות אין הדבר דומה כלל - כי החשש של הרבי מברכה לבטלה, הוא מפני החשש שמא הלכה כדעה שאין לברך על נטילה זו [וכפי שאכן נפסק להלכה], נמצא שכבר עתה הוא במצב של חשש ברכה לבטלה, מה שאין כן החשש שממציא בזה, שמא יסיח דעתו וכו', הוא לחשוש שמא יבוא בהמשך הזמן לידי כך, וחשש כזה לא מצינו לכאור' בדברי רבינו כלל. והיותר קשה בהשוואת הדברים הוא: שבכלל חשש זה רחוק ביותר במציאות - שהרי בעריכת הסדר עסקינן, שכל הזמן עסוקים באמירת פסוקים וברכות וכו"ב, וכלל אינו מצוי שיסיח דעתו משמירת ידיו בנקיות!

ב. ולתרץ הקושיא מהא שנט"י לדבר שטיבולו במשקה לא מהני לאכילת פת? כותב הרב פלדמן כיון "שנטול ידיו לירקות ומברך" אשר קדשנו במצותיו וציונו על נטילת ידים" הרי בודאי שנטילה זו אינה לנקיות דעלמא, אלא מצות נטילה המכשרת לאכילה, כך שאין שום סיבה שנטילה זו לא תועיל ל"אכילת מצה". וכתב לי אאמו"ר ע"ז:

לענ"ד שאין הדבר פשוט כלל: לפי שהדברים היו אולי נכונים, אילו היה בנטילתו סבור להלכה למעשה שיש אכן לברך על נטילת ידים לטיבולו במשקה, שאז היה מקום לסברא שמכיון שסבור כן [ואכן מברך על נטילה זו], הרי שבודאי כוונתו לנטילה כדת וכדין. אבל נטילתו של מי שסובר שאין הלכה כן, ונוהג כל השנה כמי שאין ברור הפסק דין ליטול ידים לצורך זה - הרי שעליו כותב רבינו ש"כאילו נוטל ידיו לנקיות בעלמא". והרי אנן אכן עסקינן במי שנוהג תמיד, שאין נוטלים ידים לטיבולו במשקה מן הדין, וגם עתה ניגש ליטול ידים [כפי שכותב בעצמו להלן] לאחר הכרזת "ורחץ", שבמהלכה נאמר שנוטלים ידים לשם הטיבול במשקה בלי ברכה וכו'. ואילו

הברכה שבירך בפועל, היא מחמת טעות, שעקב שיגרא דנטילה בירך על הנטילה שלא היה אמור לברך עליה - הרי ששוב בנטילתו לטיבולו במשקה, דינו ככל נוטל לשם כך בזמניו, שאין נטילה זו עולה לאכילת פת, מכיון שהנטילה היתה לשם דבר שמן הדין סבור שאין ליטול ידיו עליה. ע"כ.



נגלה

ושורפין בתחילת שש

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"ח (ע' 77 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שישנם ב' אופני "תשלומין":

(א) שמשלים מה שהחסיר לפני"ז, היינו שהתשלומין הוא ענין של "בדיעבד", כי הזמן האמיתי הוא לפני"ז, אלא שאם החסיר, יש לו להשלים לאחר הזמן. ולדוגמא: ענין פסח שני, שלכתחילה צריכים להקריב הפסח "במועדו", "תעשו אותו במועדו" (בהעלתך ט, ב. שם, ג), ורק אם החסיר מלקיים החיוב, נתנה לו תורה האפשרות להשלימו בזמן אחר, בפסח שני. אבל לכתחילה אסור לסמוך על פסח שני, כ"א צריכים להקריב הק"פ בי"ד בניסן.

(ב) שמלכתחילה ניתן זמן ארוך לקיים החיוב, ואם אינו מקיימו בתחלת הזמן, אינו עובר על זמן החיוב. אלא שאעפ"כ צריך לכתחילה להקדימו בתחלת הזמן, מטעם פעולת הגברא, שעל הגברא מוטל להקדימו ככל שאפשר.

[ומבאר שכ"ה גדר תשלומין בנוגע לקרבנות החג, שמלכתחילה נתנה תורה זמן של שבעת ימים להקריב הקרבן, אלא שמוטל על האדם להקדימו, להראות זירוזו לקיים המצוה. ז.א. מה שפסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ה): "ומצוה להקדים ולהקריב בראשון . . . וכל המאחר ה"ז מגונה, ועליו נאמר נוגי ממועד אספתי", אי"ז דין מצד זמן הקרבן (שהחסיר מלהקריבו בזמן הקרבן), כ"א רק שהמאחר הוא

מגונה - חסרון בהגברא, שהמאחר בשעה שהי' יכול להקדימו, ה"ז הנהגה (של הגברא) "מגונה". אבל גם אם מקריבו באיחור, לאחר יום ראשון, ה"ז קרבן "בזמנו". (וראה שם (ובהעצרות) ההוכחות לזה, וגם איך שעפ"ז מתורץ הלשון "שבעת ימי תשלומין", אף שלכאורה רק ששה ימים הם תשלומין, עיי"ש).

והנה ע"פ מהלך זה יש לבאר דבר הצריך ביאור במס' פסחים:

דהנה תנן בפסחים (יא, ב): "ר"מ אומר: אוכלים כל חמש, ושורפין בתחלת שש. ר' יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש". ע"כ. ופרש"י וז"ל: "ושורפין בתחלת שש": "ואע"ג דכל שעה ששית מדאורייתא שריא - גזור רבנן עלה, דילמא טעי וסבור על השביעית שהיא ששית. . ששית - אף בהנאה אסור מדרבנן, גזירה משום שביעית". עכ"ל.

וכתבו האחרונים: שנחלקו הראשונים בפירוש "ושורפין בתחלת שש", כי מה"ת איסור אכילה, איסור הנאה ואיסור שהי', מתחיל משעה שביעית.

[אלא שנחלקו הראשונים, אם איסור שהיית חמץ בע"פ הוא רק מטעם העשה ד"אך ביום הראשון - ערב פסח - תשביתו שאור מבתיכם", או שיש בע"פ גם הלאו דב"י וב"י: דלרש"י (לעיל ד, א ד"ה "בין". ו, ב ד"ה "דאמר". ב"ק כט, ב ד"ה "משש") ולהרמב"ם כפי שהבינו הראב"ד ומ"ע (הל' חו"מ פ"ג ה"ח) ישנו גם ב"י וב"י בערב פסח. משא"כ להראב"ד שם, ולהרמב"ם כפי שהבין המ"מ (שם), וכן להמאירי (לעיל ו, ב), להמג"א (סתמ"ג סק"א) ושו"ע אדה"ז (סתל"א ס"א), אין ב"י וב"י בע"פ, אלא רק "תשביתו"].

ורבנן אסרו גם שעה ששית בהנאה לכו"ע, אמנם אין ברור אם אסרו אז גם בשהי': התוס' והבעה"מ (וכן נראה דס"ל הרא"ש) ס"ל שגם בשהי' אסור בשעה ו' מדרבנן. והאו"ז ס"ל שרק בהנאה אסרו אז, אבל אין איסור להשהות החמץ אז. וכן משמע שיטת הריב"א כפי שמובא במרדכי פסחים (סי' תקלג): "שהי' רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחלת שעה ז', כדי לקיים ביעור חמץ בזמנו", ולכאורה איך עשה כן, הרי מתחלת שעה ו' אסור להשהות חמץ מדרבנן, אלא ראי' שס"ל שאי"ז אסור.

ומזה מסתעף שנחלקו בפירוש התיבות "ושורפין בתחלת שש": להשיטה שאסור להשהות חמץ אז, הפי' הוא שחייבים לשרוף החמץ

בתחלת שש. אבל להשיטה שאינו אסור בשהי' אז, הפי' הוא שמתחלת שש עומד הוא לשריפה, כי היות ואסור גם בהנאה, אין מה לעשות בו, כ"א לשורפו, אבל אינו חייב לשורפו אז. (וכ"כ בפירוש ב'ראש יוסף').

והוא ע"ד ב' הפירושים במ"ש לקמן (מג, א) "שיאור ישרף", דלרש"י (שם מב, א ד"ה "ואלו") שחמץ נוקשה אסור בב"י וב"י, הפי' שחייבים לשרוף השאור, שהוא חמץ נוקשה. ולר"ת (בתוס' שם ד"ה "ואלו") שחמץ נוקשה אינו אסור בב"י וב"י, הפי' הוא שעומד לשריפה, מכיון שאסור באכילה ובהנאה (ראה גם תוד"ה "אור" לעיל ב, א).

ומבארים שגם רש"י ס"ל כאופן הב', שאין איסור שהי' (אפי' מדרבנן) בשעה ו', כי לקמן (יב, ב) אמר רבא שהטעם שר"י ס"ל שאסור חכמים לאכול חמץ כל שעה ה', אף שלכאור' הי' מספיק לאסור רק שעה ו', לפי שר"י לטעמי' דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויהבו לי' רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים". וע"ז מקשה רבינא מזה ש"אמר ר"י אימתי [אין ביעור חמץ אלא שריפה] - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו - השבתתו בכל דבר". ופרש"י (ד"ה "שלא") וז"ל: "שלא בשעת ביעורו - בתחלת שש וכל שש, דאכתי מדאורייתא שרי, אבל בשעת ביעורו - בשבע, שהוא מוזהר מה"ת, השבתתו בכל דבר, וטורח זה למה, אם אין לו עצים - ימתין עד שעת ביעורו, וישביתנו בכל דבר". עכ"ל. ולכאור' איך ימתין, הרי אסור להשהות החמץ מדרבנן כל שעה ו', אלא מוכח שלרש"י אין איסור כזה.

וכן משמע מרש"י לעיל (ד, א ד"ה "נבדוק") וז"ל: "נבדוק - חמץ בתחלת שש, וקודם איסורו יבערנו". עכ"ל. ולכאור' איך קס"ד שיבדוק בתחלת שש, הרי בתחלת שש כבר חייב לבער מדרבנן, אלא ראי' שאין חייב אז, (אלא שראי' זו יש לדחות ולומר שרש"י ס"ל שגם כשמתחיל לבדוק ה"ז נק' ש"מתעסק" בביעורו, ואינו עובר ע"ז - וראה מפרשים שם).

אבל צע"ק, איך אפשר להעמיס פי' זה בהלשון "ושורפין בתחלת שש": אם הכוונה בזה רק שאז עומד הוא לשריפה - הול"ל "ושורפין בשש". ומזה שכותב "ושורפין בתחלת שש", משמע שאז הוא זמן חיוב שריפה. ובכלל בלשון "ושורפין..." משמע שכן צריכים לעשות; בשלמא בנוגע הלשון "שיאור ישרף", אפשר לפרש שעומד לשריפה,

כי "ישרף" הוא ל' פועל יוצא, אבל "שורפין" בפשטות פירושו שצריכים לשרוף.

גם צלה"ב: לשיטה זו שאפשר לשרוף (אפי' מדרבנן) בסוף ו' (או אפי' בתחלת ז'), הרי יש לכל אחד שעה א' - שעה ששית - שבה אסור לאכול וליהנות מן החמץ, הרי שיש לו שעה ללקוט בה עצים, ומה הפי' בגמ' שאסר ר"י לאכול בשעה ה' כי "יהבו לי' רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים"?

בשלמא אם לא הי' הלשון "שעה אחת", הי' אפ"ל (בדוחק עכ"פ) שרבנן רצו שיהיו לו ב' שעות ללקוט בהם עצים. אבל הלשון הוא ש"יהבו לי' רבנן שעה אחת...", והרי כבר יש לו שעה אחת. (ודוחק גדול לומר שהכוונה שיהבו לי' שעה אחת נוסף על השעה שיש לו בלא"ה, כי אז הול"ל (יהבו לי' רבנן) "עוד שעה". וגם אין מסתבר שצריך לזה ב' שעות).

אמנם עפנה"ל מלקו"ש, י"ל שגם לשיטה זו צריכים לבער החמץ בתחלת שעה ו', ואין להשהותו מתחלת שעה ו'. אלא שאם לא עשה כן, לא עבר על איסור דרבנן, כי הזמן שבו אסור להשהות החמץ, הוא מסוף ו', ובמילא זמן הביעור הוא כל השעה, ולכן אם מבער בסוף השעה, לא עבר על זמן הביעור, ואעפ"כ מצד הגברא עכ"פ צריך לבער תיכף בהתחלת שעה ו'.

ולכן הלשון הוא "ושורפין בתחלת שש", כי אז הוא הזמן שנכון לשרוף, ואם לאו - "ה"ז מגונה" (כלשון הרמב"ם דלעיל). אבל לאידך: "אם אין לו עצים, ימתין עד שעת ביעורו", כי בנדון שאין לו עצים, ואא"פ לו לשרוף החמץ ולקיים דין ביעור חמץ, שצ"ל בשריפה (אליבא דר"י), אינו עובר כלום, וצריך להמתין עד סוף ו' ולקיים מצות תשביתו אז (בלי עצים, כי אז כבר אי"צ לשרוף).

ולפי"ז באמת אין צריכים לפרש לשיטה זו ש"ושורפין בתחלת שש", פירושו שאז עומד לשריפה, כ"א כפשטות הלשון, שאז צריכים לשרוף, אלא שאי"ז בגדר חיוב (שאם לא עשה כן עבר על איסור דרבנן), כ"א בגדר "לכתחילה", ואם לא עשה כן ג"כ מקיים דין תשביתו בזמנו, ולא עבר על איסור שהי' כלל.



אין ביעור חמץ אלא שריפה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

נתן במתניתין ר"פ כל שעה: "ר' יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכ"א: אף מפרר וזורח או מטיל לים".

וידועים דברי כ"ק רבינו זי"ע בכ"מ, שמביא ביאורו של בעל הצפע"נ בפלוג' ר"י וחכמים: דר"י ס"ל ש'תשביתו' פירוש להשבית עצם המציאות של חמץ. משא"כ חכמים ס"ל שמספיק להשבית ציורו ותוארו [ובלקו"ש ח"ז (בחוקותי-א) מביא איך שביאר בזה - הרגצ'ובי - גם פלוג' ר"י ור"ש בפירוש "והשבתי חי' רעה מן הארץ": באם הפירוש הוא 'מעבירם מן העולם' (שיטת ר"י - ביטול מציאותם); או 'משביתן שלא יזוקו' (שיטת ר"ש - ביטול הציור הרע שבהם). ובהמשך השיחה מוסיף רבינו לבאר, שזהו גם יסוד פלוג' ר"י ור"ש בהל' שבת בדין משאצל"ג ודבר שאינו מתכוון, דפליגי בפירוש החיוב דשבייתה ממלאכה - עד כמה צריכים לשבות ממלאכה וכו', עיי"ש].

ובלקו"ש חט"ז (וארא-ה) מוסיף בזה, דפלוגתתם בה' שיעור' של ההשבתה, תלוי בשיטתם כמה ה'איסור חמץ' חדר לתוך האוכל: דלר"י חדר עד עצם מציאותו, ושלכן צריכים להשביתו לגמרי; ולחכ' חדר רק בהתואר וצורה שלו, ולכן גם ההשבתה מחוייבת רק עד ביטול תוארו וצורתו (ובהמשך שם מבאר עפ"ז גם הפלוג' באם המכות חדרו (רק) בהד' יסודות של (קליפת) מצרים - "כל מכה . . . היתה של ארבע מכות". או גם בחומר ההיולי של מצרים - 'של חמש מכות וכו'. עיי"ש).

ב. והנה בגמ' לקמן (כז, ב - כח, א) מובא, דר"י למד החיוב שריפה בחמץ מהחיוב לשרוף נותר. והגמ' שקו"ט איך בדיוק למדו מנותר, והמסקנא היא: "נותר ישנו בבל תותירו, וחמץ בבל תותירו, מה נותר בשריפה - אף חמץ בשריפה" (אלא דהחכמים הקשו עליו כמשי"ת).

ובמנ"ח (מצוה ט) פירש, דהא דלר"י מצותו בשריפה אינו ענין להחיוב תשביתו כלל, והוה רק לימוד צדדי מנותר - שצריך לשרפו. ואה"נ אם השבית חמץ באו"א, קיים בזה מצות תשביתו, ורק שלא קיים החיוב שריפה המוטל עליו מחמת הילפותא מנותר. עיי"ש.

ולכאו' פשוט, שלפי ביאורו של רבינו אי"ז פירוש שיטת ר"י, אלא שהילפותא דנותר הוא לפרש החיוב דתשביתו - שהוא בשריפה (דהא

רבינו ביאר איך שזו שיטת ר"י בפירוש מלת תשביתו בכ"מ כנ"ל). אלא, דלכא' עדיין דעת רבינו אינה מבוארת כל צרכה, דהרי מהגמ' יוצא לכא' דהפירוש בתשביתו כאן ילפינן מדין נותר, ואולם לפי ביאורו של רבינו הר"ז שיטתו בפ"י תשביתו בכו"כ מקומות!

(ולכא' דוחק לומר שהמקור לשיטת ר"י בפ"י תשביתו בכל המקומות הנ"ל, הוא מהילפותא מנותר! שוב התבוננתי דאפשר שאינו דחוק כ"כ. וצ"ע באם אפשר לפרש כן. אבל עכ"פ ע"פ משי"ת ל"צ לזה).

ואאפ"ל, דלדעת רבינו (והצפ"נ) אין הפירוש שמקור שיטת ר"י הוא מהדין דנותר, אלא דנותר הוה הוכחה (וביאור) לשיטתו שחמץ טעון שריפה. והיינו, דאכן ר"י ס"ל דחמץ בעי שריפה מחמת שזהו הפירוש האמיתי במלת תשביתו כנ"ל, אלא שמוכיח ומבאר דין זה (והיינו, רא' לשיטתו דתשביתו פירושו שריפה, וביאור לשיטתו מדוע בעינן לשורפו), מהא דנותר דומה לאיסור זה וג"כ טעון שריפה כנ"ל. וגם: דרואים שם שאיסור כזה ש"ישנו בבל תותירו", חודר בהאוכל כ"כ, עד שמחוייבים להשבית עצם מציאותו ע"י שריפה דוקא. ונמצא, דנותר הוא גם ביאור בשיטתו שטעונים דוקא שריפה בחמץ.

ועפ"ז יומתק מאוד גם מה שמצינו בסיום הסוגיא (דף כח שם) דחכמים הקשו על הלימוד מנותר, ו"שתק ר"י". אמנם לא חזר משיטתו (וכו"כ פסקינן כוותיה כמשי"ת)! ולהנ"ל מובן בפשטות: דהרי מעולם לא הי' נותר המקור לשיטתו, וא"כ אף שנסתרה ההוכחה משם, לא נסתר עצם הדין כלל.

ג. ועכ"פ יוצא מהנ"ל דיש ב' דרכים ללמוד הילפותא דר"י מנותר לחייב חמץ בשריפה: (א) שזהו דין צדדי המוטל על הגברא, ואינו קשור עם גוף החיוב דתשביתו (דרכו של המנ"ח (ועוד)). (ב) שהדין דנותר הוה רק הוכחה לשיטתו דמחוייבים לשרוף החמץ, ואכן הסיבה להחייב שריפה הוא מחמת דזה הוה הפשט בתשביתו, ונובע מתוקף האיסור דחמץ, שחודר עד לעצם מציאותו של האוכל.

ואוי"ל דב' דרכים אלו הם יסוד פלוגתת הראשונים בביאור (ובירור) שיטת ר"י, כדלקמן:

ד. איתא בגמ' (יב, ב): "א"ר יהודה: אימתי [אני אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה - רש"י] - שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתו בכל דבר". ושיטת רש"י היא, דשעת ביעורו פירושו כשהוא

מוזהר על החמץ מדאו', והיינו משעה שביעית ואילך, ואז ס"ל דיכול להשביתו בכ"ד. משא"כ 'שלא בשעת ביעורו', היינו קודם חלות החיוב דאו', אז צריך להשביתו בשריפה דוקא.

אמנם התוס' (וכו"כ מהראשונים) מפרשים להיפך, ד'שעת ביעורו' פירושו שעה ששית (דאז הוא הזמן שאנחנו מבערים החמץ), ואז אכן השבתו בכ"ד. והחיוב שריפה הוא רק אח"כ, כשכבר נאסר החמץ. והיסוד לזה - מבארים התוס' - דהא יליף החיוב שריפה מנותר, והרי החיוב שריפה בנותר הוא רק אחר שנאסר, וא"כ גם בחמץ הרי החיוב שריפה הוא רק אחר שכבר נאסר - בשעה שביעית.

ובשפ"א (שם) מבאר: "דאדרבה לרש"י יותר דומה לנותר". ותוכן ביאורו: דבנותר רואים שהחיוב לשורפו דוקא, הוא רק בזמן שכבר אין איסור בשהייתו, והיינו, שכבר אין כאן הלאו ד'בל תותירו'. משא"כ קודם הבוקר, שאז אכן מוזהר שלא להותירו, יכול לבערו בכל אופן (ולהעיר מלקו"ש ח"ג פ' צו, דבאכילת קדשים של הכהנים יש גם הענין דשלילת נותר, והוא כדברי השפ"א האלו). ועד"ז בהשבתת חמץ; דבזמן שמוזהר על שהייתו - אחר חצות - יכול לבערו בכל דבר, והחיוב שריפה הוה רק בזמן שליכא איסור שהייה.

ונמצא, דגם לרש"י וגם לתוס' איכא - לדעת ר"י - דמיון לנותר והבדל מנותר: לרש"י - הדמיון הוא שהחיוב שריפה הוא בזמן דליכא איסור בשהייתו; וההבדל, שבנותר כבר נאסר בהנאה בזמן החיוב שריפה, ובחמץ עוד לא נאסר. ולתוס' - הדמיון, שבשניהם הרי החיוב שריפה בזמן שכבר נאסר; וההבדל, שבחמץ חיוב שריפתו הוא בזמן שיש איסור שהייה, משא"כ בשריפה.

וצ"ע מדוע לרש"י עיקר הלימוד הוא מחמת הדמיון שלו, וההבדל דאיכא לשיטתו לא איכפת ליה, ולהתוס' הוא ההיפך - שהעיקר הוא הדמיון שלהם, וההבדל דאיכא לשיטתייהו, לא איכפת להו?

ה. והנראה, דתלוי בב' דרכים הנ"ל בביאור הילפותא דר"י מנותר: דלביאורו של רבינו מובן, דעיקר החיוב שריפה בחמץ נובע מאיסור חמץ, וכמוזכר לעיל, דהיות שהאיסור חדר לעצמותו של החמץ, לכן מחייבת התורה להשביתו בתכלית. ועפ"ז יש לבאר שיטת התוס': (א) מדוע עיקר הילפותא מנותר הוא אחר זמן איסורו - היות ויסוד החיוב תשביתו לר"י הוא מחמת תוקף איסורו כנ"ל. (ב) מדוע האיסור שהי' דחמץ אחר זמן איסורו לא איכפת ליה להתוס', ומ"מ אפשר לחייבו בשריפה דוקא - דאדרבה, לפי הסברת רבינו, הרי האיסור שהי' הוא רק

סיבה לחייבו יותר בשריפה, דהר"ז מורה עד כמה אסור הדבר, וא"כ הר"ז מחייב להשביתו לגמרי, שהוא ע"י שריפה דוקא כנ"ל.

משא"כ רש"י - י"ל - אזיל לפי הדרך השני' הנ"ל, והיינו, שהחיוב שריפה בחמץ אינו מחמת האיסור חמץ והחיוב להשביתו. וא"כ: (א) בזמן שמצד האיסור חמץ יש איסור שהי' בכל רגע (אחר חצות), אז א"א ללמוד מהחיוב שריפה דנותר איזה חיוב בשריפת חמץ, שמנוגד להמתחייב מהאיסור חמץ מצ"ע - להשביתו בכל דרך האפשרית מיד, ולכן ס"ל שעל זמן זה אכן אין ילפוטא מנותר. (ב) ולאידך, לא איכפת ליה מה שהילפוטא היא לזמן כזה שעוד לא נאסר החמץ, דהיות שמ"מ בזמן זה כבר ניתן לקיים התשביתו (וכמבואר באחרונים - פנ"י חת"ס ועוד - בשיטת רש"י לעיל ד, ב, דביטול נלמד מתשביתו אע"פ דהוה לפני זמן איסורו), אז יש ללמוד מנותר - שהוא איסור דומה לו כנ"ל מהגמ' - שאז יש להשביתו באופן כזה דוקא.

ואם כנים הדברים, נמצא דביאורו של רבינו בשיטת ר"י, דביעור חמץ הוא בשריפה דוקא, הוא אליבא דשיטת התוס' (ודעימיה) בביאור שיטת ר"י, ולא לשיטת רש"י.

ועפ"ז אולי יש לתרץ עוד כמה דיוקים בשיטת ר"י, כדלקמן:

ו. ידועה הקושיא על שיטת רש"י, דהיות שלר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה קודם זמן האיסור כנ"ל, א"כ איך מהני ביטול חמץ (שהוא דוקא -) קודם זמן איסורו (ראה פנ"י דף ד, חת"ס לקמן דף כח, 'אור חדש' בריש מכילתין ועוד).

אמנם, אם ננקוט שרש"י למד שיטת ר"י כהמנ"ח, אז אין קושיא - כמ"ש המנ"ח בעצמו - דהרי הביטול מהני לדין תשביתו, וגם לאפוקי מב"י, ורק שחיסר החיוב שריפה דגמרינן מנותר. (ואוי"ל יתירה מזו, שלדרכו של המנ"ח שהחיוב שריפה הוא ילפוטא מנותר ולא מעיקר דין תשביתו, אז א"א שמחמת האי ילפוטא יתמעט הדין דביטול שנלמד מקרא דתשביתו (כמבואר ברש"י דף ד: "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו). משא"כ השבתה בכל דבר (חוץ משריפה), שלא נלמדת במפורש מקרא, אפשר דנתמעט ע"י הילפוטא מנותר).

ז. בא' מהשיחות שמביא רבינו ביאור זה של הצפעה"נ בפלוג' ר"י וחכמים (חט"ז בא-יו"ד שבט), מוסיף בהערה (41) שי"ל שזהו גם תוכן הפלוג' בין הראשונים, באם ביטול וחמץ מהני מדין הפקר, או מדין השבתה בלב: דהסוברים שצריכים להפקר דוקא, הוא משום

שצריכים שעצם החפץ ייצא מרשותו. משא"כ להסוברים שהוא מדין השבתה בלב, הר"ז משום שמספיק ביטול התואר, וזה נפעל ע"י ההשבתה בלב. עיי"ש.

ומכבר לא הבנתי, איך זה מתאים בדעת רש"י? דבשלמא להתוס', הרי פסקו (דף כח) כר"י, וגם מפרשים ביטול שהוא מדין הפקר. ועד"ז מתאים לדעת הרמב"ם שפסק כחכמים, וגם פי' שביטול הוא מדין השבתה בלב. אמנם ברש"י לכאור' אינו מתאים, דמחד גיסא פסק כר"י (ראה רא"ש לקמן פ"ב), ולאידך למד שביטול פירושו השבתה בלב (כנ"ל)?

אמנם, באם נכון המבואר כאן, שביאורו של רבינו לא נאמר לשיטת רש"י - דרש"י אכן פירש שיטת ר"י כהמנ"ח - מובן דלק"מ: דאה"נ דרש"י ס"ל שמחמת תשביתו בעינן רק ביטול ה'תואר', ושלכן מהני גם השבתה בלב, והא דבעינן דוקא שריפה הוא רק מחמת הילפותא מנותר, כנ"ל באורך.

אמנם, נבוך אני בפירוש 'הערה' זו של רבינו, בדעת הר"ן ואדה"ז, דשניהם פסקו כחכמים בדין ביעור חמץ, ולאידך פירשו שניהם שביטול מהני מדין הפקר?! ואבקש מהקוראים החשובים שיחיו להעיר ולהאיר בהבנת דברי קדשו.



איסור אכילת מצה בער"פ

הרב בן ציון חיים אסטער
 ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

כתבו התוס' בריש ערבי פסחים בד"ה "לא יאכל אדם", דאיסור אכילת פת בער"פ בשעה עשירית הוא על מצה עשירה, דאילו על מצה רגילה, הרי אסור בכל ער"פ, כדאמרינן בירושלמי כל האוכל מצה בער"פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, אמנם מצה עשירה דאין יוצאים בה ידי"ח, לית לן בה, עיי"ש. וכתב המהרש"א: דבבציקות נכרים דנמי לא יוצאים בה ידי"ח, כמבואר בדף מ', מ"מ התוס' לא כתבו דיכולים לאכלו עד שעה עשירית, דאית בה טעם מצה, משא"כ מצה עשירה אין בה טעם מצה, עיי"ש.

והנה בלקו"ש חט"ז בשיחה לפ' יתרו [בביאור דברי ר' יוסף אי לאו האי יומא כו'], מבאר כ"ק אדמו"ר האמור במכילתא יכול מר"ח ת"ל

ביום ההוא, אי ביום ההוא, יכול מבע"י, ת"ל בעבור זה, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. דלכאורה מה הקס"ד דיכולים לספר ביצ"מ מר"ח וכו', ומבאר דקס"ד דסיפור יצי"מ קשור עם ה"חפצא" דמצה, והו"א דמכיון דמשה ציוה על מצות קר"פ ומצות על מרורים יאכלוהו, הרי אז נעשה "מצה" עפ"י תורה, וקס"ד דדי בדין מצה כזה לספר ביצ"מ, וקאמר ת"ל ביום ההוא, דבעינן החפצא דמצה כמו שהוא בער"פ, ומסיק בסוף דבעינן בעבור זה, היינו המצה בשעה שיש חיוב לאכלה.

ובהערה 42 מבאר היתרון בהחפצא דמצה בער"פ יותר מבר"ח בכמה אופנים, ובאופן הב' שם מבאר דמצה בער"פ אסורה באכילה [עכ"פ מדרבנן], ולכן הוה כמו איסורו חישובו, דזה גופא מורה שניתוסף בה"חפצא" דמצה.

ויש לבאר זה בתרי אנפי, חדא דיש כאן ג' דרגות בהחפצא דמצה, בר"ח מחמת ציווי התורה כנ"ל, בער"פ מחמת גוף האיסור אכילה, וליל פסח דיש בה חיוב אכילה. אמנם יש לבאר באופן אחר, דבעצם אין כאן הוספה בהחפצא דמצה בליל פסח יותר מער"פ, ואלא החפצא דמצה כמו שהוא בליל פסח, הרי כבר בער"פ שייכותה להאדם היא בדרך שלילה שאסור לאכלה, ובליל פסח שייכותה היא בדרך חיוב שצריך לאכלה, ואין זה סתם חשיבות מחמת איסורה בעצם, אלא מחמת החפצא דמצה איך שהיא בליל פסח, מזה נובע איסורה בער"פ.

ולכאורה יש לומר לפי זה ב' פירושים בהירושלמי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, חדא דההדגשה היא דעדיין היא לא נשואה, והיא רק ארוסתו, ולכן אסורה עליו. וזה ע"ד אופן הראשון הנ"ל, דהמצה דער"פ היא חפצא אחרת מהמצה בליל פסח, וע"ד ארוסה ונשואה. אמנם יש לומר פירוש ב', דההדגשה הכא היא ארוסה בבית חמיו, דלכאורה הול"ל רק בועל ארוסתו, ואף אם רצה לרמז טעם האיסור, הול"ל קודם כניסתה לחופה וכיו"ב, ומה הפירוש "בבית חמיו". וי"ל דבזה מבאר דהאיסור אכילה הוא שהחפצא דמצה כמו שהיא עתה, הרי כל שייכותה אליו היא רק בדרך שלילה ואיסור, ורק בלילה תיהי באופן חיובי, והיינו דמדגישים דעתה המצה אינה ברשותו לענין חיוב אלא שלילה, וע"ד הארוסה שאסורה לו בבית חמיו, דאינה ברשותו אלא ברשות חמיו.

ואולי בזה יש לבאר דעת התוס' דבמצה עשירה לית לן בה, מהירושלמי דהוה כבועל ארוסתו, דבכלל אין בה טעם מצה, משא"כ

בבצקות נכרים דאית בה טעם מצה, דלמד כאופן א' הנ"ל, דבעצם האיסור ער"פ הוא איסור בפנ"ע, וע"ד איסורו חישובו בפשטות, ולכן בצקות נכרי אסור בער"פ אף קודם שעה עשירית. אמנם שא"ר [המאירי ועוד] דסוברים דאף בבצקות נכרים לית לן בה, מהירושלמי הנ"ל למדו כאופן ב' הנ"ל, ולכן אם אין יוצאים בה ידי"ח מצה, שוב בכלל אי אפשר לומר דמצה זו אסורה בער"פ, ודו"ק.



הידור אכילת מצה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

המשנה ריש ערבי פסחים: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". וברש"י פירש: "כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה". וכן פירש הרשב"ם. ובגמ' (שם קז, א): "איבעיא להו: סמוך למנחה גדולה תנן, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן. סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסח, דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא. סמוך למנחה קטנה תנן ומשום מצה, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה"? ולמסקנת הגמ' הפי' סמוך למנחה הוא מנחה קטנה, ומטעם הנ"ל.

וצ"ב מדוע רש"י והרשב"ם אזדו ליה לכא' מטעמ' דגמרא, ונקטו טעם חדש, משום "הידור מצוה"? ואמנם הר"ן כותב מפורש "לא יאכל אדם" - "ומפרש בגמרא דהיינו טעמא כי היכי דלא ליתי למיכליה למצה אכילה גסה, כלומר שלא יוכל לבלוע אותה אלא בקושי, וכי האי גוונא לא יצא בה ידי חובתו, דלא מיקריא אכילה וכו'". עיי"ש (וכן הקשה הרש"ש, ועיי"ש מה שתירץ)*.

ועוד, בריש הפרק (צט, ב) מקשה הגמ': "מאי איריא ערבי פסחים, אפי' ערבי שבתות וימים טובים נמי, דתניא לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה". ומפרש רש"י: "ולא תבא סעודת שבת על השובע". שהוא ע"ד טעמא דגמרא לגבי ערב פסח - דלא ליתי למיכליה אכילה גסה.

(* עי' גם בחי' הצ"צ שם, שהקשה כן. ועי' גם בחידושי ר"ד, וב'אוצר מפרשי התלמוד' שם הערה 25 וש"נ. המערכת.)

ובהמשך מתרצת הגמ': "אמר רב הונא: לא צריכא, אלא לר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך, הני מילי בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב הפסח משום חיובא דמצה מודה. ומפרש רשב"ם: "שלא תהא נאכלת על השובע". הרי גם רש"י וגם הרשב"ם נקטו בשקו"ט בגמ', הטעם המפורש בגמ' שהוא שלילת אכילה בלתי ראוי. א"כ צריך ביאור מדוע בפירוש המשנה נקטו לכאן טעם אחר? ואכן בחידושי רבינו דוד, אחרי שמבאר טעם המשנה - דלא ליתי למיכלה למצה אכילה גסה, מביא פי' הרשב"ם שהוא משום הידור וכותב ע"ז "ואינו נכון".

ב. ואוי"ל דטעם הגזירה הוא אכן שלא יאכל המצה באכילה גסה (ועי' קז, ב תוד"ה "דילמא אתי" בפ"י אכילה גסה). וכפי שמפורש בגמ' וכו"ל.

אך היות דהגמ' מביאה ברייתא "לא יאכל אדם בע"ש ויו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה", ומוסיפה הגמ' דבערב פסח כו"ע יודו שהוא כן משום חיובא דמצה, הרי מבואר שיש דין חיובי, שהאכילת מצה צריכה להיות בתיאבון (ולא רק שלא יהי' אכילה גסה), וע"ז מפרשי רש"י והרשב"ם דהתיאבון הוא משום הידור מצוה. ועכשיו ראיתי בחידושי הצמח צדק כאן, שכותב: "ונראה דרש"י והרשב"ם כתבו כן, משום דבגמרא כאן אמרינן, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה, ואמר רב הונא דבע"פ גם ר' יוסי מודה לר"י, א"כ הטעם כדי שיאכל מצה לתיאבון" ועיי"ש בכל דבריו. ולהוסיף שבפשטות, כשהגמ' אומרת שר' יוסי מודה לר' יהודה בע"פ משום חיובא דמצה הוא גם שמודה לטעמו של ר' יהודה כדי שיכנס כשהוא תאווה. ואכן הגמ' (קז, ב) מביאה הנהגות אמוראים שעשו פעולות שונות כדי לגרר התיאבון: "ר' יצחק מטביל בירקי", "רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא, כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא". וברשב"ם בד"ה "בירקי כותב בתו"ד: "ונראה בעיני דמגרר ליבא למיכל, ואכל מצה לתיאבון יותר, ולפיכך היה אוכל ירק וכו'". עיי"ש. וכן מפורש ברי"ף (דף כג בדפי הרי"ף): "רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דגריר ליה ללביה, כי היכי דתתהני ליה מצה לאורתא". הרי מפורש בגמ' שיש ענין באכילת המצה לתיאבון דווקא.

ובסגנון אחר קצת: הפי' דלא ליתי למיכליה למצה אכילה גסה, נושא איתו גם פן חיובא והוא החיוב לאכול המצב לתיאבון. ומדויק

הוא ברש"י (בגמ' שם) שמפרש דברי הגמ' "או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן ומשום מצה", דכותב רש"י: "ומשום מצה - שיכנס לה כשהוא תאווה". אף שהגמ' עצמה ממשיכה מיד בהטעם "דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה", מבואר לכאור' כנ"ל שהוא לא רק חשש שלילי שמא יאכל אכילה גסה, אלא הוא גופא משום ענין החיובי שבו - אכילת מצה לתיאבון. וכן פוסק הרמב"ם (פ"ו הי"ב מהל' חמץ ומצה): "וכן אסור לאכול ערב הפסח קודם המנחה כמעט, כדי שיכנס לאכילת מצה בתאווה".

ג. ולפי"ז יש לבאר הפי' "הידור מצוה", דאינו טעם נוסף, אלא רק ביאור המצוה של אכילת מצה בתיאבון. והיינו דמעשה המצוה של אכילת מצה מתקיים כשאוכל המצה בתיאבון דווקא. ואין הפירוש הידור כאן כדין הידור בכל מקום שהוא הוספה של יופי והידור להמצוה, רק הידור ושלימות בקיום המצוה עצמה של אכילת מצה. ובסג"א: הידור בכ"מ הוא דין בהגברא, שמהדר באופן קיומו את המצוה. וההידור כאן הוא שהחפצא - המצוה עצמה מתקיימת באופן מובחר יותר כשהמצה נאכלת בתיאבון. (ע"ד מש"כ רבינו בלקו"ש ח"כ חנוכה הע' 14: "וי"ל דזהו החילוק בין "מהדרין" או "מצוה מן המובחר": "מהדרין" מדבר בהגברא. ו"מצוה מן המובחר" - בהחפצא. ודו"ק).

וחפשתי בגליונות האחרונים ברשימות דודי הגה"ח הרמא"צ ווייס, שהאריך בבקיאות וחריפות בכמה סוגיות בדיני הידור מצוה, אם אמצא סעד לדברי, ומצאתי שציין בגליון תתנו למחלוקת ה'חלק יואב' והאבנ"ז לענין הידור בדבר מכוסה. ובעיוני במקור דברי האבנ"ז הנעתקים בהקדמה לס' 'חלקת יואב' ח"א, ראיתי שכותב לכאור' ממש כדברי הנ"ל. וז"ל: "אך הענין דבירושלמי סוכה פ"ג ה"ז דאילו נאמר וכפת, ה' צריך לאחוזו האתרוג והלולב ביד אחד, עיי"ש, ממילא לולב ומיניו כיון דכתיב ווי"ן ביניהם, צריך לאחוזו הג' מינים לכתחילה ביד אחד, שיהי' לקיחה אחת. ושוב משום ואנוהו חובה לאגדן שיהי' לקיחה אחת לגמרי, דומה למצה ערב פסח, דמצוה לאכול מצה לתיאבון משום הידור מצוה, כיון דאכילה הוא רק כשנהנה [הנאת גרונו להלכה, הנאת מעיו לריש לקיש], חשיב הידור מצוה שנהנה יותר, ה"נ כיון דמצוה לכתחילה לקיחה אחת ביד אחת, הוי הידור מצוה אם הם אחד יותר". וע"ש עוד. הרי מפורש בדבריו שאין הפי' כאן הידור מצוה ליפות המצוה. רק קיום מעשה המצוה בשלימותה.

ולכן מובן דברי רש"י והרשב"ם שכתבו משום הידור מצוה, שהוא הגדרת שלימות אכילת מצה בתיאבון.



"חולין ומע"ש מעורבין זב"ז" – מחלוקת רש"י ותוס'

הת' משה זלמן קמינצקי
תלמיד בישיבה

פסחים י, א: "הניח ט' ומצא י': פלוגתא דר' ורבנן, דתניא הניח מנה ומצא מאתיים, חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה - דברי ר'. וחכ"א: הכל חולין. הניח י' ומצא תשע: היינו סיפא, דתניא הניח מאתיים ומצא מנה, מנה מונח ומנה מוטל - דברי ר'. וחכ"א: הכל חולין".

וברש"י ד"ה "מעורבין" - "ומביא סלעים בשוה מנה, ואומר כ"מ שהן מעות מעשר שני הרי הן מחוללים על סלעים הללו, ומעלה הסלעים לירושלים".

ובתוד"ה "חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה" - "פ"ה שיביא סלעים בשוה מנה, ואומר כל מקום שהוא מעות מעשר שני יהיו מחוללים על מעות הללו. ובחנם פירש כן, דמינייהו גופייהו היה יכול ליקח שיעור מעות מעשר, ואומר אם אלו מעות מעשר הרי טוב, ואם לאו כל מקום שהן הרי הן מחוללין על אלו. וריב"א הקשה לפרש"י דאיך יכול לחלל אסלעים, ובפרק הזהב אמר טיבעא אטיבעא לא מחללין ושם פ"י".

ובתוד"ה "הניח עשר ומצא תשע פלוגתא דר' ורבנן" - "דר' לטעמיה דאמר הוא קבר שאבד הוא קבר שנמצא, וכיון שמצא אחד א"צ לבדוק. ולרבנן עד שמצא עשר כדפ"ה. ומיירי שכל הככרות קשורים זה בזה, דומיא דפלוגתא דר' ורבנן, דבפ"ק דביצה אמר מחלוקת בכיסים קשורים, אבל כשאין קשורים דברי הכל חולין ומע"ש מעורבין זה בזה, ואף על גב דהשתא אין לתלות בעכברים, תלינן בקטנים".

וצריך להבין, שלכאור' שפיר השיג התוס' לפרש"י. ועוד קשה, שרש"י גופא כתב בביצה כשיטת התוס'. וגם א"מ, למה בכלל צריך רש"י להזכיר אודות ענין זה, ועצה טובה קמ"ל?

וגם צריך להבין, הטעם שהתוס' דוקא רוצה לאוקים דינים אלו בקשורים דוקא, והלא בביצה מצינו שני מ"ד, ורק א' מהן איירי

בקשורים. ועוד, זה שהניח חתיכות חמץ בקשורים, הוא לכאור' מילתא דלא שכיחא, והוה מסתבר יותר לאוקמה בשאינם קשורים.

ולכאור' אולי י"ל הביאור בכל הנ"ל, ונראה להקדים תחלה מ"ש בגמ' לפנ"ז: "על ובדק ואשכח: פלוגתא דר' ורשב"ג, דתניא שדה שנאבד בה קבר - הנכנס לתוכה טמא, נמצא בה קבר - הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר קבר שאבד הוא קבר שנמצא דברי ר'. רשב"ג אומר: תיבדק כל השדה כולה".

ומשמע ע"פ רש"י ותוס', דמה שסבר רבי כאן הוא לשיטתו, שהוא קבר שאבד הוא קבר שנמצא. ואולי י"ל שקשה, מהו החידוש כאן בשיטת רבי, לכאורה היה יכול ללמוד שיטת ר' מ"שדה שנאבד בה קבר", דכמו שהתם תלינן על הקבר שנמצא, ג"כ הכא תלינן על החמץ שמצא, בהניח י' ומצא ט', וכן בהניח ט' ומצא י' תלינן על החתיכה המיותרת, לומר שדוקא חתיכה זו היא מיותרת, אבל השאר הוא ממה שהניח. וא"כ אמאי אצריך לנקוט עוד פעם שיטת רבי?

והנה בתוס' ד"ה "הניח עשר ומצא תשע", כתב תחילה לבאר שבדין זה הולך רבי לשיטתו, ואח"כ כתב שכאן מיירי בקשורים. ואולי י"ל, שבזה שתוס' מקדים תחילה באותו דיבור לבאר שיטת רבי, ר"ל, שזה גופא הוא החידוש שאיירי בקשורים, דבפשטות דין קשורים נוטה יותר לסברת רבנן, ששייך כאן לומר יותר שבא אדם ולקח כל החמץ, וקמ"ל דבהכא גם נחלקו.

ועד"ז נראה לבאר גם שיטת רש"י, ויש להקדים תחלה מ"ש בגמ' ב"מ (מד, ב), דמביאה הגמ' מחלוקת בין ב"ש לב"ה: "ב"ש אומרים לא יעשה אדם סלעין על דינרין, וב"ה מתירין". ובדף מה, א מביאה מחלוקת ר"י ור"ל בשיטת ב"ש וב"ה: "לישנא אחרינא, אמרי לה: ר' יוחנן וריש לקיש, חד אמר: מחלוקת בסלעים על דינרין, דב"ש קסברי: "הכסף" - כסף ראשון, ולא כסף שני. וב"ה סברי: "הכסף" - כסף ריבה, ואפי' כסף שני. אבל פירות על דינרין - דברי הכל מחללינן, דאכתי כסף ראשון הוא. וחד אמר: אף בפירות על דינרין מחלוקת". והקשה הגמ': "ולמ"ד סלעין על דינרין מחלוקת, אדמיפלגי בסלעין על דינרין, לפלגי בסלעין על סלעין". וממשיכה הגמ' לבאר כו'.

ובתוד"ה "לפלגי בסלעים על סלעים" - ריב"ן ל"ג ליה, דאמאי יחלל על סלעין אחרים. מיהו הא לא קשיא, שהראשונים אינם חריפים להוציאם בירושלים כמו השניים, שהם מטבע אחר. והא דאמר בהגוזל קמא התקינו שיהו כל המעות יוצאות בירושלמים, מ"מ אלו חריפין

מאלו. אך קשה, דלקמן אמרי' ותנן לה במסכת מעשר שני סלע של חולין ושל מעשר שני שנתערבו, מביא בסלע מעות ומחלל עליהם, מפני שאמרו מחללין כסף על נחשת מדוחק, ופרש"י: אבל לא יקח אחד מהסלעין ויאמר אם מעשר הוא מוטב, ואם לאו חבירו יהא מחולל עליו, משום דאין מחללין כסף על כסף אפי' מדוחק. וי"ל דהתם הסלעים שוין זה כזה, ולכך אין מחללין, אבל מטבע שאינו חריף על החריף מחללין כו'".

היוצא מכל הנ"ל, דאע"פ שאמרו אין מחללין כסף על כסף, היכא דאצריך - שרי. משא"כ היכא דלא אצריך, הרי"ז בזיון להמע"ש, כדמוכח התם.

ועפ"ז מובן החילוק בין רש"י בביצה לרש"י כאן בפסחים: בביצה כתב רש"י בד"ה "חולין ומע"ש מעורבין זה בזה" – "האחד חולין ואינו יודע איזהו, נוטל היפה שבהן ואומר אם של מעשר, הרי יפה, ואם של חולין היא תהא חברתה מחוללת עליה". כלומר דוקא באופן ששייך לומר שיש יפה בהן - חריפין מחללין מיניה וביה, משא"כ כשכולם שוין, יכול לחלל רק על סלעים אחרים שחריפין יותר. ובפסחים איירי שכולן שוין. ועפ"ז גם א"ש דיוק הלשון ברש"י בפסחים שמוסיף "ומעלה הסלעים לירושלים", דאצריך לחלל אסלעים אחרים שחריפין יותר.

היוצא מכ"ז, שבביצה איירי שאחד מהן יותר חריף, ובפסחים איירי שכולם שוין. וצ"ל אמאי רש"י רוצה דוקא לומר שכאן איירי שכולם שוין?

וע"פ כל הנ"ל י"ל, שרש"י רוצה להשמיע חידוש כאן בשיטת רבי. דהנה סברת רבנן היא שאין דרך בנ"א לערב חולין במע"ש. ואם מתני' איירי שיש כאן שני מיני מטבעות, נוטה לכאן יותר לסברת רבי, דלכא' טעמא דרבנן אינו שייך כ"כ כאן. מפני שיכול לחלק וידע איזה מהן חולין או מע"ש, ואינו חושש לערבן זה בזה. אבל כשכולם שוין, ששייך בזה יותר ללמוד כסברת רבנן, אולי באופן זה מודה רבי.

ובזה חידש רש"י, דפליגי שכולם שוין, ואפ"ה רבי סבר חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה, אע"פ שאין דרך בנ"א לערבן זה בזה, כשכולם שוין. ועפ"ז מתאים יותר הלשון בשיטת רבי: "הוא קבר שאבד, הוא קבר שנמצא".



חסידות

לקו"ת ד"ה ששת ימים

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בלקו"ת דרושי חגה"פ טו, ב: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך לא תעשה מלאכה, להבין שבשמע"צ כתיב עצרת תהיה לכם וכאן כתיב עצרת לה' אלקיך, וגם מהו ענין לא תעשה מלאכה דהל"ל מלאכת עבודה דהא מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט, והענין דהנה בגמרא פ"ו דפסחים איכא פלוגתא דתנאי בענין יו"ט דר"א ס"ל או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע ס"ל חציו לה' וחציו לכם ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר עצרת לה' אלקיך וכתוב א' אומר עצרת תהיה לכם ר"א סבר או כולו כו' ור' יהושע סבר חלקהו חציו כו', ועכ"פ מדכתיב גבי שביעי של פסח לה' אלקיך מכלל דיש בו שייכות יותר להיות כולו לה' מבשמיני עצרת דכתיב לכם, ובזה יובן ג"כ מ"ש בו לא תעשה מלאכה דכיון דאי בעי עושה כולו לה' א"כ אסור בעשיית מלאכת אוכל נפש כדפסק המג"א [סתקכ"ז סקכ"ב וסתקצ"ז סק"א] שהמתענה תענית חלום ביו"ט אסור בעשיית מלאכה אפי' מלאכת אוכל נפש, והוא הדין אם עושה כולו לה' אסור בעשיית מלאכה לגמרי. ע"כ תחילת המאמר בלקו"ת.

הנה נת' כאן חידוש (גם ע"ד הנגלה) בטעם שבשביעי של פסח נא' (דברים טז, ח) "לא תעשה מלאכה" סתם, ולא כבשאר יו"ט שכתוב בהם "מלאכת עבודה". כי דיוק מלאכת עבודה הוא להתיר מלאכת אוכל נפש, ושש"פ שייך יותר לכולו לה' וכאשר כולו לה' הרי לא הותר לו מלאכת אוכל נפש. ונציין איזה הערות על פיסקא זו בלקו"ת:

ביאור בלקו"ת שלא כמסקנת ההלכה

א) הביאור בלקו"ת כאן הוא לכאורה רק לפי דעת ר"א שהרשות ביד האדם לבחור כולו לה' או כולו לכם, משא"כ לר' יהושע דס"ל חלקהו חציו לה' וחציו לכם הרי גם בשש"פ לא יתכן לעשותו כולו לה' כי אי"ז תלוי בבחירת האדם אלא כל אחד חייב לעשות חציו לכם (ע"ש

בסוגיא הגמ' בפסחים). ולפי"ז לדעת ר"י הדיוק בתחילת המאמר דהול"ל "מלאכת עבודה" עדיין בעינה עומדת.

[דיוק זה על שבשש"פ נאמר מלאכה סתם ולא נאמר "מלאכת עבודה" הק' ג"כ ברמב"ן עה"ת ויקרא כג, ח. ומבאר שם ע"ד הפשט].

ולהלכה פסקו ברמב"ם ושו"ע או"ח ר"ס תקכ"ט ושו"ע אדה"ז תקכ"ט ס"ז כדעת ר"י אשר חלקהו חציו לה' וחציו לכם.

ואם כנים הדברים אשר הביאור בלקו"ת הוא רק לפי דעת ר"א, הלא יש לצרף גם זה לרשימת המקומות בלקו"ת שמבאר בהם דברים שאינם למסקנת ההלכה (כגון שופר של יעל פשוט, טהרת נדה במים חיים, אמירת לשם יחוד לפני כל מצוה, ועוד. ראה הערת רבינו במפתחות בסוף הלקו"ת ובכ"מ. ויש מזה גם בשיחת אחש"פ תשכ"ד (ע' מב) ושם מדובר על ענין אחר שכ' בסוף מאמר זה בלקו"ת שאין הקרבת שלמי שמחה בשביעי של פסח).

הלקו"ת כפי שיטת הפמ"ג

(ב) ממ"ש בלקו"ת כאן מובן אשר אדה"ז סובר כשיטת הפמ"ג (א"א סרמ"ב ס"א) שלדעת ר"א כולו לה' היינו כפשוטו כולו לה' ומותר להתענות.

אולם בעל האוה"ח בספרו ראשון לציון עמ"ס ביצה (טו, ב) יש לו שיטה אחרת בזה, וז"ל: ונראה דגם מאי דקאמר ר"א או כולו לה' לאו שיתבי בתענית כוליה יומא דהא אסור להתענות ביי"ט אלא דטעימי מידי אחר תפילה ואחר הדרשא ג"כ בסוף היום היו אוכלים כו' אלא דבעי רוב היום לה' ולזה הי' מאריך בדרשא עד סמוך לערב שעה א' או שתים ע"כ.

ביאור נוסף בלקו"ת

(ג) להלן בלקו"ת במאמר שלאחרי זה (טז, א) מבאר באופן אחר מה שבשביעי ש"פ נאמר "לא תעשה מלאכה" ולא נא' מלאכת עבודה.

וז"ל: וזהו ששת ימים תאכל מצות ולא ז' ימים כי הפסוק הזה נאמר על לעתיד שיום הז' יהי' עצרת להוי' אלקיך כו' שאין בו לא אכילה כו' ולכן לא יהי' בו אכילת מצה לחם עוני, ולכן כתיב לא תעשה מלאכה סתם ולא מלאכת עבודה כדכתיב בשאר ימים טובים שהותרה בהם אוכל נפש, אבל ביום הז' הנ"ל לא תעשה מלאכה סתם אפילו מלאכת אוכל נפש נמי במשמע לפי שאין בו לא אכילה כו'. ע"כ.

וכאן מבאר שהכתוב רומז אל לעת"ל שאין בו אכילה ושתי' כו'. וזהו לכו"ע גם לדעת ר"י חלקהו כו'. ויל"ע מזה בעוד דרושים.

פירוש "מלאכת עבודה"

(ד) בכלל מ"ש בלקו"ת כאן ענין "מלאכת עבודה" להתיר מלאכת או"נ, זהו לשיטת כמה ראשונים שמ"ש מלאכת עבודה הוא להתיר מלאכת או"נ, כי מלאכה שהיא לצורך או"נ היא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה (ראה רמב"ן עה"ת ויקרא כג, ח ודברים טז, ח וראב"ע שם. ועד"ז ברמב"ן שבת קיז, ב. מגיד משנה ולח"מ ריש הל' יו"ט. וכן בחינוך מצוה רח"צ, ש"ט, שנ"ט. ועי' רש"י שמות לא, טו: אסורים בכל מלאכת עבודה ומותרים במלאכת אוכל נפש)*.

משא"כ ברש"י עה"ת (ויקרא כג, ח. לו) מפרש "מלאכת עבודה" באופן אחר: אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך שיש חסרון כיס בבטלה שלהן כגון דבר האבד כו'.

מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע לשיטתייהו

(ה) י"ל אשר דברי ר"א ור"י הם לשיטתייהו בענין כמות ואיכות מי מכריע, כי איתא בלקו"ש חכ"ד עמ' 96 אשר לשיטת ר' יהושע (בגמ' ברכות כח) כמות מכריעה את האיכות. וע"כ גם בנדר"ד כשיש לנו שתי מקראות כתוב א' אומר עצרת לה' אלקיך וכתוב א' אומר עצרת תהי' לכם, הנה לשיטת ר"י שאזלינן בתר כמות גם כאן הוא סובר חלקהו חציו לה' וחציו לכם, משא"כ לדעת ר"א האיכות עיקר וע"כ או כולו לה' או כולו לכם.

ועי' ג"כ הלשון במשנה שקלים פ"ד מ"ז: שר' אליעזר השוה את מדתו ור' יהושע חלק. ועי' במעשה דתנור של עכנאי (ב"מ נט) שר' יהושע אמר אחרי רבים להטות (כמות) משא"כ ר"א ס"ל שם דאזלינן בתר איכות. ואכמ"ל. [הערתינו זו האחרונה היא בכללות מחלוקת ר"א ור"י בכולו לכם כו' ואינה קשורה דוקא ללקו"ת. ובכל זאת רשמנוה כאן לתועלת המעיינים בתוך שאר הערות על הלקו"ת].

השמטת פיסקא ע"י אדמו"ר הצי"צ

(ו) ניכר אשר בתחילת המאמר בלקו"ת כאן הי' רשום עוד פיסקא בענין שלמי שמחה אשר הצי"צ השמיטו בדפוס. כי תוכן מאמר זה

(* וראה גם לקו"ש ח"א פ' בא - א בתחילתו. המערכת.)

נמצא בעוד כמה נוסחאות (המאמר נאמר ע"י אדה"ז בימים אחרונים של חגה"פ שנת תקס"ח, ונרשם על ידי כמה מניחים), ובכולם מופיע כאן בתחילת המאמר קטע נוסף שלא נמצא בלקו"ת כאן.

המקומות בהם נמצא המאמר, הם: (א) סה"מ תקס"ח ע' קעא (הנחת כ"ק אדהאמ"צ). (ב) כת"י הנחת הר"מ בן אדה"ז. (ג) כת"י הנחת מהרי"ל אחיו של אדה"ז. (ד) אוה"ת ויקרא כרך ד' ע' תתקצד (הנחת מהרי"ל עם הוספות אדמו"ר הצ"צ). (ה) המאמר בהרחב הביאור בס' מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א (ע' קלא).

ובכל מקומות אלו מופיע בתחילת המאמר קטע נוסף. ונעתיק מלשון האוה"ת שם (שהוא זהה לנוסח הלקו"ת כאן): וגם מהו ענין לא תעשה מלאכה דהל"ל מלאכת עבודה דהא מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט. והענין דהנה בשאר יו"ט היו מביאין שלמי שמחה דהיינו בשמע"צ ה' בו חיוב להביא שלמי שמחה ואעפ"י שהביא ביו"ט ראשון של חג כדתנן ההלל והשמחה שמונה משא"כ בשביעי של פסח ולכן אין גומרים בו את ההלל רק אומרים אותו בדילוג לדינא שאינו אלא מדרבנן ולכן נא' בו לה' אלקיך. דהנה בגמ' פ"ו דפסחים איכא פלוגתא דתנא בין יו"ט דר"א ס"ל או כולו לה' כו'. ע"כ.

וכן נמצא תוכן זה בשאר הנוסחאות, ורק בלקו"ת כאן בתחילת המאמר נשמט זה.

הקרבת שלמי שמחה בשביעי של פסח

ואכן נזכר זה בסיום המאמר בלקו"ת כאן: ולכן לא הקריבו שלמי שמחה בשביעי של פסח (צ"ע) שבחינת השמחה של שביעי של פסח גדול כ"כ שאינה יכולה לבוא לבחי' התגלות בבחי' פנימיות שהוא בחי' אכילה כו'. ע"כ.

הצ"צ הוסיף כאן תיבת "צ"ע". ויתירה מזו בשו"ת דברי נחמ" (מובא בציונים של רבינו בסוף הלקו"ת) מקשה עמ"ש בלקו"ת כאן שלא הקריבו שלמי שמחה בשש"פ, ואחרי אריכות השקו"ט הוא בא למסקנא: לכן מחמת כל הנ"ל לבי אומר לי דלא אמרה מוח"ז רבינו ז"ל [אדה"ז] מעולם ואיזה מעתיק טועה כתבה.

ובשיחת אחש"פ תשכ"ד מאריך בזה רבינו ומתרץ את השגות הדברי נחמ"י ומסיק שזהו כן מאדה"ז.

ולפי דברינו הנ"ל הנה על פי חמשה עדים יקום דבר כדברי רבינו בהשיחה (ע"ד יהודה ועוד לקרא) אשר פסקא זו נאמרה מאדה"ז ואיננה הוספת התלמידים גרידא, רק שהצ"צ השמיט פסקא זו מתחילת המאמר.

[מלבד הלקו"ת וה' מקומות אלו, הנה גוף הענין שלא הקריבו שלמי שמחה בשש"פ נזכר ג"כ בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' קמט. ובס' מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' קכב].

לקו"ת – ס' השוה לכל נפש

טעם השמטת קטע זה ע"י הצ"צ (ורק השאיר זה בסוף המאמר בתוספת "צ"ע"). י"ל כי הצ"צ לא רצה להשים בתחילת המאמר חידוש עצום של אדה"ז שבהשקפ"ר יהי' תמוה אצל הלומדים (וכתבנו עד"ז במ"א שכנראה הצ"צ ערך הלקו"ת באופן שיהי' שוה לכל נפש גם לגדולי המנגדים וכיו"ב).



"העלה טינא בליבו"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

במאמר ד"ה כי בועליך עושיך תרל"ד שיצא לאור כעת מהנחת החזור ר' אהרן זליגסון, בע' 2, הובאה דוגמא על אהבה שלמעלה מהגבלת הכלי שמצינו גם בהיפך הקדושה, "כמו באחד שהעלה בלבו טינא, והוא רק מפני שראה שעברה אחורי הגדר".

ואף שתוכן הענין מובן, אבל הסיפור בגמרא (סנהדרין עה, א) אינו בדיוק כך, אלא להיפך, שאמרו הרופאים: "תספר עמו מאחורי הגדר", וענו להם חכמים: "ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר".

וכנראה אי אפשר לדייק בלשון הנחה זו. וראיתי עוד כמה מקומות במאמר זה שלא ברור אם זו טעות המניח או המעתיק או המדפיס, כמו בע' 3 שו"ה בבחי' אהבה, "אבל ובמצוות מצינו ג"כ", שתיבת "אבל" אין לה הבנה, וכן בע' 4 שו"ה אח"כ "ובזה וכן כתיב", שתיבת "ובזה" אין לה הבנה. ועוד.



שילוב שם הוי באדנ'

הת' שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל - 770

בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו (עמ' שנד), נכתב: "וזהו ההפרש בין שילוב שם הוי' בשם אד', ובין שילוב שם אד' בשם הוי', שאות הראשון גובר, ולכן כשהשילוב הוא שם הוי' בשם אד' שאות הראשון הוא א' דשם אד', זהו הנקרא מלמעלה למטה, כי בחי' המטה הוא כמו שהוא נתהוו משם אד', אנת אשתמודע אדון כו' על עוממות היינו נפרדים כו'.

"אבל בחי' שילוב שם אד' בשם הוי', אז אות הראשון הוא יו"ד דשם הוי', והוא הגובר, ומ"מ יש גם אד', והיינו שיהיה מציאות המטה, והמטה ישיג בחי' עצמות א"ס, ואיך שהוא היה הוה ויהיה כאחד כו'". שזהו נקרא מלמטה למעלה, וכך מובא בלקו"ת בהביאור על ד"ה שובה ישראל. (כ"ה, ד'), ובספר הליקוטים להצ"צ (אות יו"ד, עמ' רכה).

ושילוב הוי' באד' הו"ע ההמשכה מלמעלה למטה, ושילוב אד' בהוי' זהו ענין העלאה מלמטה למעלה.

אך בד"ה "ונגלה כבוד הוי'", תשט"ז, (ת"מ חי"ד עמ' 23) כותב הרבי את ענין השילוב הנ"ל באופן שונה, שבשילוב הוי' באד' גובר אות הראשון דאד', והיינו שהעיקר הוא שם אד', אלא שיש בזה גם המשכת הוי', שגילוי זה הוא הארה בלבד משם הוי', ובא בדרך מלמטה למעלה.

ובשילוב אד' בהוי' הוא להיפך, שהעיקר הוא גילוי שם הוי', והמטה שמצד שם אד' הוא בהתכללות, וזה בדרך מלמעלה למטה.

ולכאורה זהו בשונה ממ"ש בכ"מ בחסידות, שהרי כששם הוי' מאיר בשם אד', זהו גילוי הבא מלמעלה למטה, ולא מלמטה למעלה. וכן כששם אד' מתלבש בשם הוי', היינו שהעולמות נכללים במקורם, זהו נקרא מלמטה למעלה, ולא מלמעלה למטה?

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



התפעלות שבמוחין!

הת' שמואל לובעצקי

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

במאמר פורים תשט"ו, מבאר כ"ק אדמו"ר שהן במידות ישנם מוחין - מוחין שבמידות; והן בשכל ישנו התכללות מידות שבמוחין, שזהו מה שבמוחין ישנו ההטי' לחסד או לגבורה, ועוד יותר שישנו אפילו התפעלות המוחין.

והנה ביאור ענין ההתפעלות שבמוחין מבואר במאמר ד"ה "ועתה יגדל נא כח הוי"ו ה'ת"ש באריכות, שזהו שמתפעל על הענין שמשגי ומתבונן בו, ער איז אויפגערעגט פון דעם וואס ער פארשטייט און איבערלייגט זיך אין דעם. דבמידות הנה מהות ההתפעלות הוא הרגש עצמו מה שרוצה בהדבר, אבל התפעלות שכלית הוא שמתפעל על טיב הדבר בעצם, והיינו דהתפעלות שכלי הוא על טיב הדבר בעצם, והתפעלות המידות הוא על הטוב איך שמתבטא אצלו.

וממשיך, דבעבודה זהו שהתפעלות המידות הוא שמרגיש איך שקרבת אלוקים לי טוב, משא"כ התפעלות שכלית, הוא שמתבונן איך שקרבת אלוקים הוא טוב - בכלל, ועד"ז נתבאר בכ"מ בדא"ח.

והנה במאמר ש"פ חיי שרה ה'תשי"ט (נדפס בסה"מ ה'תשי"ט עמ' 570), מסביר שישנם המידות כמו שהם כלולים בבינה, שהמידות כמו שהם בלב הם בהתרגשות ובלי הרגש עצמו, וכמו שהוא בעבודת הוי' במידת אהבה, הרי אהבה כמו שהיא בלב היא בהתרגשות והתפעלות, והוא בבחי' הרגש עצמו, שההרגש הוא שקרבת אלוקים טוב. משא"כ כמו שהוא בהתבוננות השכל, הרי מצד ריבוי האור, אין נתינת מקום לענין התרגשות והרגש עצמו, וההרגש הוא מה שקרבת אלוקים לי טוב.

ולכאורה הרי זה סתירה מיני' ובי', דבמידות ההרגש צ"ל מה שקרבת אלוקים לי טוב, משא"כ בשכל, ההרגש הוא שקרבת אלוקים טוב - בעצם. היות ובמוחין - כמו שנתבאר - ההתפעלות היא על טיב הדבר בעצם, משא"כ במידות ההתפעלות הרי היא, איך שהדבר הינו טוב עבורו. ולכאורה יש לומר, שזהו טעות דפוס דמוכה, וצ"ל דבמידות ההרגש הוא מה שקרבת אלוקים לי טוב, משא"כ במוחין ההרגש הוא מה שקרבת אלוקים טוב - בעצם.



הלכה ומנהג

נוסח הרבש"ע שאומרים בשעת ברכת כהנים¹

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

רבנו הזקן בסידורו מנסח: "ואם צריכים רפואה רפאם כחזקיהו מלך יהודה מחליו, וכמרים הנביאה מצערתה, ונעמן מצערותו, וכמי מרה על ידי משה רבנו, וכמי יריחו על ידי אלישע".

וצ"ע הסדר, כי לכאורה הי' צריך לכתוב עפ"י סדר האירועים, ולהתחיל עם מי מרה ע"י משה רבנו, כמרים הנביאה מצערתה, כמי יריחו ע"י אלישע, כנעמן מצערותו וכחזקיהו מחליו.

ובפרט, המקור לתפלה זו הוא במס' ברכות (נה, ב) ושם הסדר: "רפאם כמי מרה ע"י משה רבנו, וכמרים מצערתה, וכחזקיהו מחליו, וכמי יריחו ע"י אלישע", שמתחיל עם משה רבנו כו'. ובירוש' ברכות פ"א ה"ה: "ייה"ר וכו' כשם שהפכת את מי מרה למתיקה, ומי יריחו על ידי אלישע למתיקה".

בסדר רב עמרם גאון: "רפאם כמי מרה על ידי משה, וכמי יריחו על ידי אלישע, וכמרים מצערתה, וכחזקיהו מחליו".

בהרי"ף שם: "כמי מרה עי משה, וכמי יריחו ע"י אלישע, וכצרעת מרים, וכצרעת נעמן, וכחליו של חזקיהו. [הרי"ף הוסיף ע"ד נעמן שלא נזכר בגמ', ולא בסדר ר"ע גאון הנ"ל, ואולי הי' לו גירסא כזו בש"ס שלו].

ובס' 'האשכול' הל' ברכת כהנים: "ובפ' הרוואה . . רפאם כמי מרה ע"י משה וכו'".

הרא"ש: "רפאם כמי מרה ע"י משה, וכצרעת מרים ע"י משה, וכצרעת נעמן ע"י אלישע, וכחליו של חזקיהו".

(1) בהערה הבאה להלן, מתעכבים רק על שינוי ה'סדר' של האירועים הנמנים בתפלה זו, ולא בנוגע לשאר השינויים שבתפלה זו, וכפי שהעיר ע"ז בתקון תפלה הנדפס בסידור 'אוצר התפלות'.

בטור או"ח סי' קל הנוסח: "רפאם כמי מרה ע"י משה, וכמי יריחו ע"י אלישע, וכמרים מצערתה, וכנעמן מצערותו, וכחזקיהו מחליו". וב'פרישה' שם אות ג' מבאר² שיש כאן שני סוגים: א) מדובר ע"ד דבר חוץ לגוף האדם - מי מרה ע"י משה, מי יריחו ע"י אלישע. ב) בנוגע לגוף האדם - מרים מצערתה, ונעמן מצערותו, וחזקיהו מחליו. ב'לבוש' או"ח סי' קל הסדר כמו בטור, וכ"ה ב'כלבו' סי' כ. והאלי' רבה בסי' קל סק"ה כותב: "והעיקר כנוסח הלבוש".

ופע"ח שער העמידה פ"ד קרוב לסופו כותב: "ובזה תבין מה שייכות יש לחלום עם ברכת כהנים, ובאיזה מקום ראוי לבקש על החלום, שאומרים רבש"ע וכו' הנזכר במסכת ברכות [אבל אינו כותב הנוסח, ומזה שרק מציין למס' ברכות, נראה שלדעתו זהו הנוסח הנכון].

בדפוס הראשון של סידורי האריז"ל (זאלקאווא, תקמ"א), ועד"ז בסידור ר' יעקב קאפיל לא נמצא נוסח זה. [אלא בדפוס תקמ"א - אחרי פסוקי יברך, יאר - נרשם: רבש"ע, אבל בלי נוסח].

בסידור 'נהר שלום' כוונות האריז"ל עפ"י סדר רבנו הרש"ש (דפוס ירושלים, תשמ"א ע' 732 צילום מכתב-יד) הנוסח כמו במס' ברכות (אלא בהשמטת כמרים מצערתה, ואולי טעות המעתיק).

בס' 'משנת חסידים' דפוס ליוורנו (תקי"ז) לא נמצאת תפלה זו (אבל בדפוס אמסטרדם, תקכ"ד הכניסו תפלה זו ונוסח אדה"ז, וצריך בירור מי זה שהוסיפה).

בסידור האריז"ל של ר' שבתו רשקובר (שנת תקנ"ד), נדפס הרבש"ע בנוסח של אדה"ז. ואולי זהו המקור של אדה"ז (שדפוס הראשון של סידורו ה' בשנת תקס"ג). עד"ז נמצא נוסח הרבש"ע כנוסח אדה"ז בעוד סידורים: סי' של"ה, סידור 'חמדת ישראל' עם כוונות האריז"ל (מונקאטש), סידור ברדיטשוב וכו'.³

(2) בכדי להסביר למה הקדים מי יריחו לפני מרים, מסביר שכיון שלפי סדר האירועים התחיל עם מי מרה - סוג של דבר שחוץ לגוף האדם, מצרף לזה גם ע"ד מי יריחו (שג"כ חוץ לגוף האדם), ואח"כ סוג שני בנוגע לגוף האדם: מרים וכו'.

(3) בסידור 'שער יששכר' שסודר ע"י בעל 'מנחת אלעזר' לא נזכר ע"ד אמירת הרבש"ע, ובס' 'דרכי חיים ושלום' סי' קפו - שבבית המדרש של המנח"א לא אמרו שום דבר בעת ברכה כהנים. ועד"ז הובא בס' 'נעטעי גבריאלי' על הלי' ברכת כהנים (ע')

ואולי יש להסביר נוסח זה: כיון שהלשון הוא אם צריכים 'רפואה רפאם' - הרי בנוגע לחזקיהו היתה רפואה עד כדי הוספת ט"ו שנה לחייו, לזה מתחילים בו, ואח"כ נזכרו מרים ונעמן - שגם להם היתה רפואה בנוגע לגופם, ואח"כ מזכירים גם ע"ד דברים שהם חוץ לגוף האדם, מי מרה, ומי יריחו, שעצם הדבר נתהפך לטוב.

[להעיר מסדור 'דובר שלום' - נדפס בסדור 'אוצר התפלות' - שמבאר נוסח זה באופן אחר קצת. וכן בס' ליקוטי מהרי"ח].

היוצא מהנ"ל: שיטת הגמרא היא, שצריכים לומר כפי סדר הזמן, ולזה מתחיל עם משה, ואח"כ מרים וכו'. ושיטת המשנת חסידים, ר' שבתי ואדה"ז שמזכירים לפי חשיבות הפעולה, חזקיהו, מרים, נעמן וכו'.

וצריך חיפוש מי הי' הראשון ששינה נוסח התפלה מכמו שנמצא במס' ברכות וכו', להנוסח שבס' משנ"ח וכו', וטעמו ונימוקו לשינוי זה.



סוכה העשויה לאוצר לתשמיש של צניעות

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תרכו ס"א: "אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד, דוגמת ענני כבוד. אבל אם היא עשויה גם לדירה, דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד, או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות, כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע, או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר, כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית, שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית".

והנה, זה שהסוכה צריכה להיות עשויה לצל מבואר בדברי רב חסדא (ח, ב), "והוא שעשאה לצל סוכה". וזה שמוסיף שמזה לומדים לפסול

צד הערה (ה) בשם הס' 'לקט קמח החדש' ע' שיט שבבתי מדרשים בפולין גור, קאצק אין אומרים הרבש"ע, ועד"ז בעוד בתי מדרשים של חסידי פולין.

כשהסוכה עשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות, מבואר ברש"י שם ד"ה אמר רב חסדא "ולא לצניעות בעלמא". ומובא במ"א סי' תרלה ס"ק א. ומ"ש שפסול גם כשהוא לאוצר, מבואר בר"ן (ד, א) ד"ה סוכת "שלא תהא עשויה לדירה ואוצר". ומובא גם בט"ז ומ"א רס"י תרלה.

אמנם מה שמוסיף שהפסול של "לאוצר" הוא כיון שעשוי לתשמיש של צניעות, צ"ע פירושו ומקורו.

סוכה לאוצר שפסולה, מצינו בגמרא סוכה רק בדף יב, א ורע"ב, לענין החוטט בגדיש (שבשו"ע רס"י תרלה), שנפסלה מטעם תעשה ולא מן העשוי, ולענין חבילי קש (דלקמן סי' תרכט סכ"ב), שנפסלה מטעם שמניחים אותם כדי ליבשם. והיכן מצינו א"כ דין סוכה העשויה לאוצר שפסולה מטעם שתשמישו הוא לצניעות?

באמת מצינו כעין זה בשוע"ר סי' שנח ס"א, שהקרפף הוא היקף גדול להכניס בו עצים לאוצר ולא לדירה, ובסי' שסב ס"א מבואר שהן מחיצות העשויות לצניעות בעלמא. אמנם שם מבואר פירוש הדבר לצניעות, דהיינו שעושים מחיצה להגן עליהם מפני החמה [שלענין עירובין אין חילוק בין עשוי לצניעות בלבד ובין עשוי להגן מפני החמה, משא"כ לענין סוכה עיקר החילוק הוא בזה].

ואפשר עיקר הכוונה כאן היא לסוכת רבק"ש, דהיינו סוכת רועים קייצים בורגנין ושומרי פירות, שמבואר בגמרא שם שהיא סוכה כשרה, אף שהם רק לצורך שמירה על האוצר (היינו הצאן או הקציעות או הפירות או העיר), שע"ז אמר רב חסדא שם "והוא שעשאה לצל סוכה", ומפרש רש"י "ולא לצניעות בעלמא", כלומר שהם שם לצורך שמירה על האוצר, ועשו לעצמם סוכה לצניעות לעצמם (להחלפת בגדיהם וכדומה), אזי הסוכה פסולה. ואפשר זאת היא גם כוונת רבנו שכתב כאן "שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע".

אמנם קצת דחוק הלשון, שממ"ש "כגון לאוצר" נראה יותר שהסוכה עצמה היא לאוצר (כבסי' שנח דלעיל), ולא רק ששם נמצא השומר ששומר על האוצר שמונח חוץ לסוכה (כבסוכת רבק"ש הנ"ל).

ואולי אפשר לפרש מ"ש "תשמיש של צניעות", דהיינו לשמירת החפצים, והיינו לאוצר, כלומר שלא עשה את הסוכה לצורך עצמו כי אם לצורך מחסן (אוצר), לשמור בו חפצים. וע"ד המובא לעיל מסי'

שנח וסי' שסב לענין קרקף, וכ"ה בכמה מקומות לענין עצים שהכניסן לאוצר להצניען לימות החורף (ראה שוע"ר סי' תקיח סי"ב).

אלא שלכאורה אי אפשר לפרש כן בדברי רש"י שם, שכתב בסוכה רבק"ש "ולא לצניעות בעלמא", שמפשטות הלשון והענין נראית יותר כוונת הלכה זו לומר שאם האדם השומר על האוצר עשה לעצמו את הסוכה לא לצל אלא לצניעות בעלמא (החלפת בגדיו וכדומה) אזי הסוכה פסולה.

ועדיין צ"ע בזה.



סכך כשר ופסול מעורבים או זה למעלה מזה

הנ"ל

בשוע"ר סי' תרכו ס"ג-י מבאר ב' השיטות בזה :

לדעה הא': (א) כשאינם מעורבים פוסל האילן, שהוא הסכך הפסול, את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו, ולכן כשרה הסוכה רק אם אחר שינטל מסכך הכשר כשיעור צל הפסול שעליו ישאר צלתו של הכשר מרובה מחמתו. (ב) כשמעורב סכך הפסול בסכך הכשר המרובה עליו, אין הסכך הפסול פוסל את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו, ולכן כשרה הסוכה אם צלתו של הכשר מרובה מחמתו.

לדעה הב': (א) כשאינם מעורבים אין האילן, שהוא הסכך הפסול, פוסל את הסכך הכשר שתחתיו כנגדו, ולכן כשרה הסוכה אם צלתו של הכשר מרובה מחמתו. (ב) כשמעורב סכך הפסול בסכך הכשר המרובה עליו, מתכשר גם הסכך הפסול ומצטרף להכשיר הסוכה בצלתם (של שניהם יחד) המרובה מחמתו.

וכן מבוארים ב' השיטות האלו בטור ושו"ע ס"א. אמנם בפרט אחד פוסק רבנו אחרת ממה שנפסק בפשיטות בטור ושו"ע, מבלי שיחלקו עליהם בנו"כ.

وهוא מה שמבואר בטור ושו"ע: "שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה". ונראה שם דהיינו בין כשנתערבו ובין כשלא נתערבו, והיינו אפילו לדעה הב' המקילה ומכ"ש לדעה הא' המחמירה. ונראים הדברים שכן מבואר בפשיטות בגמרא מפורשת. ואילו בשוע"ר מתיר בזה בכמה אופנים, הן

לדעה הא' (בסוף ס"ז), והן לדעה הב' כשנערכו (בסוף ס"ט) והן כשלא נתערכו (ס"י). ובכל אלו לא צוין המקור לדבריו, ואיך יחלוק על הדברים המפורשים בפשיטות בטור וש"ע? ואיך יפרש את הגמרא, שלכאורה מפורש בה כפסק הטור והשו"ע?

ב. המקור להלכה זו הוא במשנה סוכה ט, ב: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית". ובגמרא שם: "אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה". ומבאר הגמרא שם שרבא מיירי בשחבטן, היינו שעירבן בסך הכשר המרובה עליו עד שנתבטל, וכפי שנתבאר לעיל לב' השיטות.

וכיון שכן, הרי מבואר בפשיטות בדברי רבא, שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה הסוכה בכל ענין, היינו אף שנתערכו, ואף שסך הכשר רבה על סך הפסול. ומבואר בבאר הגולה, שזהו המקור להלכה הנ"ל בטור וש"ע, שאז היא פסולה בכל ענין.

נראה עתה איך מבאר רבנו את דברי רבא הנ"ל, לדעה הא' ולדעה הב' (ואח"כ נראה מהו המקור לפירושו זה):

בס"ז מבאר רבנו לדעה הא' (שכשנתערכו מתבטל הסך הפסול ברוב הסך הכשר ולכן אינו פוסל את הסך הכשר שתחתיו): "וכל זה כשהסך הפסול המעורב בכשר הוא בעצמו קל וקלוש בענין שחמתו מרובה מצלתו אבל אם צלתו מרובה מחמתו אין ביטול ברוב מועיל לו שלא יפסול את הסוכה בצלו כיון שצל הכשר אינו משמש כלום במקום שהפסול היה יכול להיות מיצל שם אם לא נתערב שם כיון שצלתו מרובה מחמתו ולכן אין הסוכה כשרה".

והיינו שאם גם הסך הפסול צלתו מרובה מחמתו אזי אינו בטל ברוב הסך הכשר, אפילו כשנתערכו, ולכן פוסל את הסך הכשר שתחתיו כנגדו (כמו כשאנים מעורבים). ומ"מ מסיים רבנו:

"אלא אם כן יש בה סך כשר הרבה כל כך עד שאם ינטל מהסך הכשר כשיעור הסך הפסול המעורב בו היתה הסוכה צלתה מרובה מחמתה". כלומר שבזה יודה רבא, שאף אשר הסך הפסול צלתו מרובה מחמתו מ"מ הסוכה נשארת בכשרותה ע"י הסך הכשר הזה שנשאר בכשרותו, אחרי שיטלו ממנו כשיעור הסך הכשר.

אמנם הקשה על זה מורי זקני, הרה"ג ר' מאיר גורקאו ע"ה (יגדיל תורה נ"י. נה ע' שנת), שכיון דמיירי הכא שסך הפסול צלתו מרובה

מחמתו, הרי בעל כרחינו שאם ינטל הסכך הכשר שכנגדו ישאר הסכך הכשר חמתו מרובה מצילתו, ואיך מכשירו רבנו.

ומתרץ, שע"ז מועילה התערובת בסכך הכשר המרובה עליו, שאין הסכך הפסול מבטל את כל הסכך הכשר שכנגדו, אלא שנוטלים מהסכך הכשר כשיעור (בכמות) הסכך הפסול, ואם ישאר בו צלתו מרובה מחמתו כשרה.

וזהו החילוק בין מ"ש רבנו בס"ד "אם ינטל ממנה כשיעור צל העליון", לבין מ"ש כאן "אם ינטל מהסכך הכשר כשיעור הסכך הפסול", שבס"ד נפסל כל הסכך הכשר שכנגד הסכך הפסול, ואילו כאן נפסל מהסכך הכשר רק כשיעור הסכך הפסול שכנגדו.

ואמנם כך נראה מלשון רבנו, אך עדיין דבר זה צריך תלמוד, וכי היכן מצינו כזה דין, ליטול מהסכך הכשר כשיעור הסכך הפסול המעורב בו? הרי רבא אמר בפשיטות שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה, ובלשון הטור והשו"ע "פסולה בכל ענין", ומהו א"כ המקור לדברי רבנו?

ג. אח"כ מבאר רבנו דין זה לדעה הב' (שאף כשהסכך הכשר חמתו מרובה מצלתו, מ"מ כשנתערב בו הסכך הפסול מתבטל הסכך הפסול ברוב הסכך הכשר ומצטרף לסכך הכשר להכשיר הסוכה):

"והוא שיהא סכך פסול המעורב דק וקלוש בענין שיהא חמתו מרובה מצלתו אבל אם צלתו מרובה מחמתו אינו מצטרף להשלים לשיעור צלתה מרובה מחמתה".

וכדלעיל (בדעה הא'), שכן למדו מדברי רבא, שכשהאילן צלתו מרובה מחמתו אינו מתבטל בסכך הכשר המרובה עליו, ולכן אין האילן מצטרף להכשיר הסוכה.

אח"כ מוסיף רבנו וכותב: "אבל אם הסוכה היא צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל סכך הפסול אינה נפסלת לעולם מחמת צל סכך הפסול אע"פ שצלתו מרובה מחמתו".

והיינו שמפרש שמה שאמר רבא שכשהאילן מרובה מחמתו הסוכה פסולה אפילו כשחבטן (כשעירבן ברוב הסכך הכשר), היינו דוקא אם הסכך הכשר חמתו מרובה מצלתו, משא"כ כשהסכך הכשר צלתו מרובה מחמתו נכשר בכל אופן.

אמנם צ"ע פירושו ומקורו: איך אפשר לצייר הלכה זו במציאות, שרבא פוסל כשעירב את האילן צלתו מרובה מחמתו, ברוב הסכך הכשר - שחמתו מרובה מצלתו?! הרי כיון שהסכך הפסול צלתו מרובה והסכך הכשר חמתו מרובה, בודאי יש כאן סכך פסול יותר מסכך כשר, ולא שייך בזה סוגיית ביטול ברוב כלל! ? אלא בודאי לא בזה מיירי הגמרא, אלא כשגם הסכך הכשר צלתו מרובה מחמתו ומרובה מהסכך הפסול, ומ"מ הסוכה פסולה כשהסכך הפסול צלתו מרובה. וא"כ איך זה כותב רבנו שבזה הסוכה כשרה?

ואפשר יפרש רבנו את דברי הגמרא, שבאמת יש כאן יותר סכך הכשר מסכך הפסול, אלא שהסכך הכשר מונח בעובי יותר, זה על גב זה, באופן שאינו מכסה את רוב הסוכה, ואילו הסכך הפסול הוא דלול יותר, ואף שכמותו קטנה יותר מסכך הכשר מ"מ הוא מכסה את רוב הסוכה. ואזי אמרינן שהסכך הפסול אינו יכול להצטרף לסכך הכשר להכשיר הסוכה. משא"כ אם גם הסכך הכשר דלול באופן שמכסה את רוב הסוכה, אזי אין הסכך הפסול פוסל את הסוכה שהוכשרה בסכך הכשר.

אמנם גם אם נאמר שזאת היא כוונת רבנו, עדיין צריך הדבר תלמוד, היכן מצינו סברא כזו וחילוק כזה? הרי רבא אמר בפשיטות שאם האילן צלתו מרובה מחמתו הסוכה פסולה, ובלשון הטור והשו"ע "פסולה בכל ענין", ומהו א"כ המקור לדברי רבנו?

ד. אח"כ בס"י מבאר רבנו דין לא נתערבו, לדעה הב', ומסיים גם בזה: "אבל אם צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל הפסול אע"פ שהפסול צלתו מרובה מחמתו הרי זו כשרה".

ומקשה על זה מורי זקני (שם): "אינו מובן, לפי זה העושה סוכה תחת אילן, אפילו אם צל האילן מרובה מחמתו, אם סכך הסוכה מרובה מחמתו כשרה הסוכה, ובמשנה אמרו העושה סוכה תחת האילן כאילו עושה בתוך הבית, וצ"ע".

ועל כרחינו צריך לאמר לדעת רבנו, שהמשנה מיירי (לדעה הב' דלעיל) דוקא שסכך הכשר חמתו מרובה מצלתו (והאילן אינו מצטרף להכשיר הסכך), משא"כ כשעושה סוכה כשרה תחת האילן, שצלתו מרובה מחמתו, אין האילן פוסלו כלל. ועדיין קשה על זה, כפי שהוקשה לנו לעיל בנתערבו.

ומצאנו חבר לדברי רבנו, הוא הקרבן נתנאל פ"א סי' יד אות ע, שכותב בדעת הרא"ש: "דאם הסוכה צלתה מרובה מחמתה, א"כ אפילו כשאילן צלתה מרובה מחמתה נמי כשר". ועדיין צריך לעיין בהבנת הדברים והמקור.

ובאמת מצינו כעין זה לקמן סי' תרכח ס"ב, בסוכה ע"ג סוכה למעלה מכ', לכל הדעות. אמנם שם מבואר שדין למעלה מכ' שאני.



גירסא אחרת בדברי המכילתא דרשב"י

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בשו"ע אדה"ז הל' פסח שזכינו ויצא לאור בימים אלו, נדפס בסופו 'לקוטי טעמים ומנהגים' להגדה של פסח, שכתבו כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ויש להעיר ששם בסוף עמ' תפט נדפס: י"מ שבפסח נוסף שצ"ל בדרך תשובה לבן או לאחר . . ואולי אפ"ל שתלוי בשתי הגרסאות: במכילתא שהביא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנז כ': והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך כו', אין לי אלא בזמן שיש לו בן* בינו לבין אחרים מנין ת"ל כו'. אבל במכילתא דרשב"י כ': בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים** מנין ת"ל כו', שתי הכוכבים אמורים לסמן הערות בשוה"ג, אבל אלו נשמטו בטעות.

והנה זה לשון השוה"ג הראשון: (*) כן הוא בס' הרמב"ם והמכילתא דרשב"י (כשר, נ.י. ה'תש"ג) ע' סא (דלא כבמגדל עוז וס' המנוחה (שבהם הוא כדלקמן במדרשב"י) - שמזכירם שם. וקרוב לומר שזוהי השמטת הדפוס בס' הרמב"ם והמכדר"ש).

יוצא מכאן שהמקור היחיד לגירסא אחרת בדברי המכילתא דרשב"י הנו הס' הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, וגם בנוגע למקור זה כותב הרבי: "וקרוב לומר שזוהי השמטת הדפוס". ולכאורה יש להוכיח שאכן זוהי רק השמטת הדפוס שהרי בשנת תש"מ יצא ספר זה לאור ע"י מחברו הרב כשר, במהדורה שניה ומעובדת, ושם (עמ' כ, עט) מועתקים דברי המכילתא דרשב"י כגירסא הנפוצה, ואחרי כל זאת יוצא לנו שאין לנו שום מקור לגירסא אחרת בדברי המכילתא, וצ"ע.



תחילת הדיון בנוגע למצה שרויה

הנ"ל

כתב אדה"ז בשו"ת סי' ו' בדיון על מצה שרויה: "ומה שלא הזכירו זה הפוסקים, היינו משום שזה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילווה יפה. ובדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה, עד שמקרב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשין יפה יפה, ולכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה כנראה בחוש למדקדקים באמת".

בביאור דברי אדה"ז והמסתעף ראה מש"כ הרב נחום גרינוואלד ב'הערות וביאורים' גליון תשמט עמ' 56-58, והרב גדלי' אבערלאנדער ב'אור ישראל' גליון טו עמ' קלה ואילך.

וכדאי להעתיק מידע נוסף בנושא בנוגע להתפתחות הנ"ל, שמצאתי במאמר 'לתולדות השכלולים במצות' (בסוף 'קונטרס מצות מכוונה לאור ההלכה'). ואם כי אין התיאור מתאים לגמרי לתיאורו של אדה"ז, אבל חושבני שזה שופך אור על כל הענין, וגם דברי אדה"ז יכולים להתאים להנ"ל:

עד לפני כמאתיים וחמישים שנה אכלו בכל תפוצות ישראל מצות פריכות ורכות-מירקם ביותר (מעין פיתות), בעובי אצבע בערך (ראה באה"ט תס סק"ח בשם בית הלל יו"ד סי' צו), ולפיכך נאלצו לאפות מצות טריות מדי יום. [הפיתות נעשו מבצק מימי ביותר, שאינו מאפשר היוותרות קמח בתוכו...].

אפיית מצות טריות מדי יום גרמה בעיות לא קלות, של חוסר אפשרות לבטל משהו חמץ, פירורי חמץ בבית ועוד, ואי לכך הנהיגו גדולי ישראל במרוצת הדורות לאפות קודם החג מצות עם הרבה פחות מים בבצק, כך שיחזיקו מעמד כל החג.

מצות אלו היו קשות ועבות (יחסית לזמננו), מכיון שהיה קשה לרדד את הבצק עד שיהיה דק ביותר. [וכאן החלה להידון בפוסקים סוגיית המצה השרויה, שכן בלתי אפשרי היה להבטיח שלא נשאר קמח בתוך המצות, ומאידך, היה קשה ביותר לאכול את המצות כמות שהן ללא שריה. ובמיוחד לזקנים וקטנים. רק עשירים יכלו להשיג פועלים בעלי

כח שירדדו את הבצק היטב (כהיום) ויכינו מצות דקות וקלות ללעיסה.]



המנוני על עיתון יומי שנדפס בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בגליון האחרון - תתנח (עמ' 74 ואילך) דנתי על מי שמנוי על עיתון יומי שנדפס בשבת, ובעיקר התעכבנו על זה שהעיתון נדפס בליל שבת, וא"כ העתון נוצר ע"י מלאכת שבת. והבאתי דעות רש"י ותוס' בהא דאסור להנות מדבר שנעשה בו מלאכה בשבת ויו"ט: דלרש"י במס' ביצה (כד, ב), טעם האיסור הוא משום שאסור להשתמש בדבר שנעשה בו מלאכת יו"ט. ולתוס' שם טעם האיסור הוא משום שמא יאמר לגוי לחלל שבת לצרכו. שתי הדעות מובאות בהמחבר והרמ"א ס' תקטו סעי' א'.

בהערה הבאתי דעת רבי שלמה זלמן אויערבאך ז"ל, שכיון שרוב המנויים על העיתון המה גוים, א"כ מעיקר הדין נוכל לומר שמה שהובא להישראל הוא מהרוב שנדפסו עבור הגוים. שם הסברתי איך דבר זה מתאים עם דעת אדמה"ז מכיון שנקרא 'קצץ'.

וכל זה בנוגע לההדפסה, אבל עיין בספר 'שמירת שבת כהלכתה', שפוסק שאם הנכרי הביא את העיתון להישראל דרך מקום שאין בו עירוב, אין לו היתר לקרות בו בשבת, שהרי יחד לו הבאת העיתון היומי לשבת.

והנה בשו"ע או"ח סי' רעו סעי' א' איתא: "א"י שהדליק את הנר בשביל הישראל, אסור לכל, אפילו למי שלא הודלק בשבילו. הגה: ואין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב". והמקור לזה הוא משנה במס' שבת דף קכב.

ועיין בשו"ע סי' רנב סעי' ד: "כל שקצץ אע"פ שיעשה העכו"ם מלאכה בשבת, מותר לישראל ללבש הבגד בשבת עצמה, דכל שקצץ אדעתא דנפשיה קא עביד". ועיין בהמ"א ס"ק יא: "ולא דמי להדלקת הנר בריש סי' רעו דהתם אדעתא דישאל קעביד". פירוש שמדליקו בשבת כדי שישתמש בו הישראל עכשיו, משא"כ כאן שעושה להשלים פעולתו. ועיין בדברי אדמה"ז סי' רעו סעי' א': "שהוא מתכוון בעשיית

גוף המלאכה בשבת בשביל שיהנה ישראל ממנה בשבת, נמצא שעשיית מלאכת השבת היא בשבילו כשיהנה ממנה בשבת, ויש לגזור גזרה שמא יאמר לו לעשותה בשבת כו'".

וכן עיין בשו"ע אדמה"ז סי' רנב סעי' יא: "אבל גוי שעשה לישראל כלי בשבת בקבלנות שקיבל מערב שבת וקצץ לו שער, מותר לו ליהנות ממנו בשבת עצמה, כיון שהנכרי עשאה לטובת עצמו להשלים פעולתו ולקבל שכרו, ולא נתכוין בשביל שיהנה ממנו הישראל בשבת עצמה, שאף אם לא יהנה ממנו בשבת עצמה, לא ימנע הנכרי מעשות מלאכתו בשבת. וא"כ אין לאסור לו ליהנות ממה שעשה הנכרי לטובת עצמו, לפי שאף אם יהיה מותר לו ליהנות ממנה, לא יבא לומר לנכרי שיעשה לו, כיון שאין מתירים לו אלא כשמתכוין הנכרי לטובת עצמו ולא כשמתכוין בשביל ישראל. ויש אוסרים להשתמש בכלי הנגמר בשבת ביד נכרי, וגם במוצאי שבת צריך להמתין בכדי שיעשו, דהיינו כשיעור שהות ששהה הנכרי בעסק עשיית הכלי בשבת, כדי שלא יהנה ממלאכת שבת, וכן יש לנהוג לכתחלה אם לא שצריך אליו הכלי בשבת, שאז יש להקל. ואם נסתפק שמא נגמר הכלי בערב שבת, יש להקל בכל ענין, כיון שיש מתירין לגמרי (ואם נגמר ביו"ט א' מותר בליל יו"ט ב' בכדי שיעשו עיין סי' תקט"ו). ואם גמר הנכרי תפירת מנעלים מערב שבת, רק שתיקנם והחליקם בשבת, מותר ללבשם בו ביום לדברי הכל, שהרי אינו נהנה בלבישתו ממלאכת השבת, אלא ממלאכת החול, שהרי היה יכול ללבשם בלא תיקון זה, וכן כל כיוצא בזה".

והנה בנידו"ד בעתון שהובא בשבילו בשבת במקום שאסור לטלטל משום איסור רה"ר וקרמלית, כיון שיש היכולת להישראל לקרוא את העתון אחרי שבת (ובאמת נכון יותר שלא לקוראו בשבת), הוה דומה לבגד שנעשה בשבת ע"י קציצה לפני שבת, שמותר להיהודי ללבושו בשבת (כנ"ל סי' רנב). ואינו דומה לאש שהודלקה ע"י גוי עבור ישראל (שבסי' רעו), ששם הכוונה היא שישתמש בו הישראל דוקא בשבת וכדברי אדמה"ז הנ"ל.

ולכאורה אין העיתון מותר, אלא אם כן הישראל מודיע המדפיסים שאע"פ שהוא רוצה בכל העתונים של כל הימים של השבוע, מ"מ הוא אינו מקפיד לקבל העתון של שבת דוקא בשבת, אלא הוא מודיע להם שהוא מוכן לקבלו ביום ראשון, ואז אע"פ שהם מביאין אותו בשבת, אזי מותר לקרות בו בשבת, כיון שהוא קצץ לפני שבת.

והנה כל זה הוא דוקא לשיטת תוס', שטעם האיסור הוא משום שמא יאמר לנכרי לעשותו בשבת, ואז יש מקום להקל בעיתון, כיון שנכרי אדעתיה דנפשיה קא עביר, וכדין קצץ של השו"ע. אבל לפי דעת רש"י שהטעם הוא משום שאסור להנות ממלאכה הנעשית בשביל ישראל בשבת, לכאורה אין שום היתר לקרות בו בשבת, מכיון שהעיתון הובא בשביל היהודי. ועיין ברמ"א סי' תרב סעי' ד', שלכתחילה צריך להחמיר כדעה זו, וכן איתא בשו"ע ר הנ"ל. אבל עיין בביאור הלכה סי' רנב סעי' ד', דזה שמחמירין כדעת רש"י, זהו דוקא במלאכה דאורייתא, והוא מהפמ"ג בשם המ"א סי' תקטו. וכן משמע מלשון אדמה"ז סי' תקטו סעי' א. וא"כ, כיון שיש הרבה ראשונים ופוסקים שסוברים שבזמנינו אין לנו רה"ר, א"כ יש מקום גדול לומר שלא מחמירין אפילו לכתחילה כדעת רש"י, אלא סומכין על תוס'. וכן בענין איסור תחומין, עיין בשו"ע רבינו הזקן ס' תקטו סעי' יב שמוכא שטעם האיסור הוא רק משום גזירה שמא יאמר לנכרי, וזה אינו שייך כאן בקצץ וכנ"ל.

המורם מכל זה, שאע"פ שב'שמירת שבת כהלכתה' כותב, שאם מעבירין העיתון בשבת ברה"ר עבור יהודי, שאסור לקרות בו בשבת, נראה לומר שמותר, ובתנאי שמודיעים מו"ל העיתון שהם יכולים להביא העתון של שבת גם ביום ראשון, ואז אע"פ שמביאין אותו בשבת מותר לקרות בו.



הערות למהדורא חדשה של שולחן ערוך הרב

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי

א. בקונטרס אחרון של רבינו הזקן או"ח סשמ"ו סק"א כתב אדה"ז: "עי' בתוס' דף ט' דכותל האמצעי של מבוי מצטרף לג' מחיצות על אסקופה שבאמצע כותל שכנגדה". ובביאורו הנפלא לקונטרס אחרון (שנדפס במהדורא חדשה של שו"ע אדה"ז) שם (עמוד תרעט), כתב ידידי הרשד"ב לוי' שליט"א שהכוונה לתוס' במס' שבת [דף ט] עמוד א' ד"ה אף על גב. אמנם העירני חכ"א, דכנראה לא דק הרשד"ל בזה. כי גם בגמרא שם מפורש [בתירוץ השני]: "רב אשי אמר, לעולם באיסקופת בית עסקינן, וכגון שקירה בשתי קורות, שאין בזו ארבעה ואין בזו ארבעה, ואין בין זו לזו שלשה, ודלת באמצע, פתח פתוח כלפנים, פתח נעול כלחוץ". הרי מבואר, דאע"ג דהפתח נעול, אי לאו

דקירה בשתי קורות, הוה אמרינן פי תקרה [של פתח הבית] יורד וסותם, ולמה שביק רבינו מה שמבואר להדיא בגמרא וציין לדברי התוספות.

אלא נראה דכוונת רבינו היא להתוס' שם ד"ה אמר רב יהודה, שכתב בא"ד: "...כיון שהקורה ראויה להתיר את המבוי אע"פ שמבוי זה א"צ לקורה, שהרי יש לו ד' מחיצות שהפתח והדלת ברביעית, מ"מ כיון שראויה להתיר את המבוי, מצטרף יחד, והוי כאילו מקורה ד' טפחים". ומדברי התוס' אלו מבואר דגם במבוי מהני פי תקרה יורד וסותם אע"ג דליכא ב' מחיצות כמין גא"ם תחת הקירוי, והרי זה מקור למ"ש בקו"א דכותל האמצעי של מבוי מצטרף".

ב. בקו"א שם (עמוד תרפ) ד"ה "אבל", כתב אדה"ז בא"ד: "דהיינו שם ד' לשמואל כו'". ובהערה יד שם כתב הרשב"ל: "אולי צריך להיות שיש שם ד'. או: ברוח ד' [לשיטת התוס' שם כה, א ד"ה אכסדרה]". ולכאורה אין צורך להגי' בקו"א כלל, כי "שם ד'" פירושו "שם ד' מחיצות", שהוא לשון הרגיל בראשונים ובפוסקים ע"ד מקום שיש לו מחיצות, אבל אינן מחיצות שלימות. [ראה רש"י שבת ו, ב ד"ה "אינו צריך". סוכה ד, ב ד"ה "אבל באמצע". תוס' עירובין צד, א ד"ה "בשתי רוחות". שם ע"ב ד"ה "ושמואל אמר" ועוד]. והוא לשון הגמרא במס' עירובין כב סע"א: "...דרכנן אדרכנן [נמין] לא קשיא, הכא איכא שם ארבע מחיצות, התם ליכא שם ארבע מחיצות". וה"ה בנדר"ד, שלשמואל אין צורך בד' מחיצות גמורות, וסגי בשם ד' מחיצות. וזהו כוונת רבינו בלשונו בקו"א, וכאילו כתב: "דהיינו שם ד' מחיצות לשמואל כו'", אלא שקיצר בלשונו כדרכו, והשמיט תיבת "מחיצות".



גדר ספה"ע בזמן הזה

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

שוע"ר סי' תפט ס"ב: "וי"א: שבזה"ז שאין בהמ"ק קיים, ואין מקריבין העומר, אין מצוה זו נוהגת כלל מד"ת אלא מד"ס, שתקנו זכר למקדש, וכן עיקר, ומ"מ כל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה".

והנה "זכר למקדש" רגילים לפרש בכ' אופנים: א) שהוא רק זכר בעלמא - והיינו שחייבו חכמים "מצוה מחודשת", שכל ענינה קיום "זכר למקדש" [שלמדים מן הפסוק ציון אין דורש לה (ראה ר"ה ל, א)], אבל אינו חפצא של ספה"ע אפי' מדרבנן. ב) זכר למקדש הוא "סיבת" התקנה, אבל גדר עצם התקנה של ספה"ע בזה"ז הוא כגדר ספה"ע בזמן המקדש, רק שבזמן בהמ"ק הוא מה"ת ועכשיו (מצד זכר למקדש) הוא דרבנן, אבל מ"מ יש לספירה אותו גדרים של הספירה מה"ת.

ובמנחות סו, א: "אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא (רש"י: "אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא, דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומא סגי").

ובחי' הגרי"ז (סטנסיל) מבאר דברי אמימר, שס"ל שאינו תקנה שתקנו ספה"ע בזה"ז (כמו ספה"ע מה"ת בזמן המקדש - אופן ב' הנ"ל), דא"כ הו"ל להיות זכר ליומי ושבועי, אלא כל גדר התקנה הוא תקנה מיוחדת של זכר למקדש, ולזה סגי יומי (וע"ש שמביא שעד"ז הוא בנוגע לולב במדינה). וכן מבואר מתי' הראשונים על הקושיא - למה אין מברכים שהחיינו על מצות ספה"ע.

ומתרצים (ראה ר"ן סוף פסחים) משום שאין בו זכר לשום הנאה, אלא לעגמ"נ לחורבן בית מאוינו. ואם הוא מצוה מדבריהם כעין מצות התורה, אינו מובן התי', וע"כ שהוא מצוה מיוחדת שתקנו זכר למקדש (ולא אותו המצוה שהי' מה"ת בזמן ביהמ"ק, שחייבו חכמים לקיימו גם בזה"ז), ולכן אין בו שהחיינו, כיון שהוא זכר לחורבן. ע"ש*.

והנה לכאו' הי' אפ"ל שזה גופא כוונת אדה"ז במה שמדגיש "ומ"מ כל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו". היינו שלא נימא שהוא רק גדר זכר בעלמא, וממילא אין בו כל הפרטי דינים של ספה"ע דאורייתא, אלא שתקנו כעין של תורה, וממילא יש לו הגדרים של דאורייתא.

(* וראה בס' יובל להגר"ס ז"ל, עמ' תלו מהגר"ד; והגש"פ 'מבית לוי' עמ' רלו. המערכת.

והנה להלן ס"ה מביא אדה"ז שמה"ת צריך למנות ימים ושבועות. ובס"ו הביא מחלוקת האם הימים שבין כל שבוע ושבוע צריך למנות רק ימים לבד, או שבועות בלבד, או שניהם. ומכריע שהמנהג למנות שניהם, אבל אם טעה ומנה רק אחד מב' ספירות אלו (בימים שבאמצע השבוע), א"צ לחזור ולספור בזה"ז, שהספירה מד"ס. ובנוגע ימים שבסופי השבועות, מביא ב' דיעות: א) שאם ספר רק הימים ולא הזכיר שבועות א"צ לחזור ולספור בזה"ז, שהספירה אינה אלא זכר, אבל בשבועות בלבד לא יצא (ע"ש הטעם). ב) וי"א שאף אם מנה הימים לבד צריך לחזור ולספור, שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה, ומכריע: "ויש לחוש לדבריהם לחזור ולספור בלא ברכה".

ולכאור' הי' אפ"ל¹ שב' דיעות אלו חולקים בב' צדדים הנ"ל, שדיעה הא' ס"ל "שהספירה אינה אלא זכר", ולכן אפי' אם מנה רק ימים ולא שבועות יי"ח, שבזה מקיים מצות ספירה דרבנן, שאין צריך כל הפרטים של המצוה מה"ת, כיון שאינו אלא זכר בעלמא (וכביאור הגרי"ז הנ"ל בשיטת אמימר). משא"כ דיעה הב' ס"ל שהגם שסיבת התקנה היא מצד זכר, מ"מ גדר התקנה הוא קיום של מצות ספירה (ולא רק קיום של זכר למקדש), וממילא צריך למנות ימים ושבועות, "שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה", וכדיעה זו מכריע אדה"ז לספור עוה"פ (עכ"פ בלי ברכה). - ולפ"ז מה שכתב אדה"ז לעיל ס"ב הוא לפי דיעה ב' בס"ה (שכן מכריע אדה"ז לחומרא לספור עוה"פ).

אמנם לפ"ז צ"ב, דהנה כתב אדה"ז בסיי"א: "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה ביהמ"ק כו', לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל, שהמצוה הוא לספור לעומר, ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש, לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה".

והנה לפי הנ"ל שאדה"ז מכריע לעיקר להלכה (בס"ו) שזכר למקדש הוא רק סיבת התקנה, אבל יש בספירה בזה"ז גדר ספירת העומר מדרבנן (ולכן יש לו הגדרים כו' של ספירה מה"ת), הרי נמצא שאין בספירה רק "קיום" של "זכר", אלא הוא מצוה של ספירה, שתקנו

1) וכן מבאר בזה בקובץ 'מגדל אור' (ל.א.) חוברת ז ע' 342-345, ע"ש.

חכמים ששייך גם בזה"ז - רק שהסיבה שתקנו כן הוא מצד זכר, אמנם הרי לפועל יש בזה קיום מצוה של ספה"ע מדרבנן, וא"כ צ"ע אם שייך לומר ע"ז הלשון "שאין בספירה זו עשיית מצוה כלל".

גם יש להעיר, שאין משמע מדברי אדה"ז בהעתיקו דיעה הב' בס"ו, שבא לחדש גדר חדש בגדרה של מצות ספה"ע בזה"ז, שאינו מרמז זה בדבריו כלל, והו"ל לכתוב שספירה גם בזה"ז אינה רק זכר (שממילא יש להקל בו), אלא יש לו כל דיני מצות ספה"ע, מצד שכל שתקנו כעין דאורייתא תקנו.

ומרהיטת דברי אדה"ז משמע שבא לחלוק על דיעה הא' בסברא "צדדית" - האם אומרים כל שתקנו כעין דאורייתא תקנו. אמנם לאידך אינו מובן טעם המחלוקת, שהרי הסברא של כל דתקנו היא סברא פשוטה שמצינו בכ"מ, ולמה יחלוק ע"ז דיעה הא'.

עוד יש להעיר, שהרי כמו כן מרור בזה"ז שהוא רק דרבנן, וגם שם טעם התקנה הוא זכר למקדש (כמ"ש אדה"ז בס"י תעה סט"ו), ומ"מ לא מצינו שום אמירה שם בשעת אכילתו להתפלל שיבנה ביהמ"ק ונקיים המצוה כתקונה כמו שהוא מה"ת כשיש קרבן פסח² (ועד"ז בשאר ענינים שתקנו זכר למקדש).

ואפ"ל בדעת אדה"ז, שבאמת ס"ל (גם להלכה) שכל גדר הספירה בזה"ז הוא זכר בעלמא, והוא רק קיום של זכר למקדש (ולא גדר של ספירה מדרבנן שתקנו מצד זכר למקדש). אלא שבזכר זה גופא, ס"ל לדיעה הב' בס"ו (וכן נקט אדה"ז בפשטות בס"ב), שכל דתקנו כעין דאורייתא תקנו, ולכן תקנו הספירה שהיא זכר למקדש, שתהא בכל הפרטים כמו שהי' בזמן שביהמ"ק קיים.

ובזה חולקים הב' דעות בס"ו, האם בספירה שהיא רק גדר זכר וקיום של זכר בעלמא, אומרים בה כל דתקנו כעין דאורייתא תקנו: שדיעה ראשונה ס"ל שכיון שהוא רק זכר, מספיק ספירת ימים בעלמא (וכביאור הגרי"ז הנ"ל). משא"כ דיעה הב' ס"ל, שהגם שהיא רק קיום של זכר בעלמא, מ"מ אומרים בה כל דתקנו כעין דאורייתא תקנו, וממילא צריך ספירת ימים ושבועות כמו בספירה דאורייתא.

(2) ואפי' בכריכה אין אומרים "זכר למקדש כהלל" לפי נוסח אדה"ז בההגדה, וראה מש"כ רבינו זי"ע בפי' ההגדה, ואכמ"ל.

והיינו, שהי"א בס"ו אינו חולק על דיעה הא' ביסוד הגדר של ספירה בזה"ז - שהוא רק קיום של זכר בעלמא - רק ס"ל שגם בזה אומרים כל דתקנו כו', וממילא צריך לספור ימים ושבעות. ומובן לפ"ז מה שאדה"ז בהעתיקו דיעה הב' אינו מוסיף ביאור (או משנה) כלום בעצם גדר הספירה, שכתב לפי דיעה הא' ("בזמן הזה שהספירה אינה אלא זכר"), רק כתב "שאף אם מנה ימים לבד צריך לחזור ולספור, שכל מה שתקנו חכמים (- היינו אף דברים שהם בגדר זכר בעלמא) תקנו כעין של תורה", ולכן אף שהוא זכר בעלמא, צריך לספור כעין של תורה - ימים ושבעות.

ומובן לפ"ז שאין מחלוקת ב' הדיעות בגדר ספירה, וכן אין חולקים אם אומרים בכלל (בכל תקנות חכמים) כל דתקנו כו', אלא המחלוקת היא האם בדברים שכל קיומם הוא רק זכר ג"כ אומרים הכלל של "כל מה שתקנו כו'".³

ולפי הנ"ל י"ל, שבזה חלוק מרור בזה"ז מספה"ע בזה"ז, שמרור גם בזה"ז אינו רק קיום של זכר בעלמא, אלא הוא קיום מצוה דרבנן של מרור, שתקנו מצד זכר למקדש. ולכן לא תקנו לומר "יה"ר שיבנה" וכיו"ב, שתקנו לומר כן רק בספה"ע, כיון שהספירה בזה"ז אינה גדר של ספירה כלל, ורק זכר בעלמא. משא"כ מרור בזה"ז הוא קיום של מצות מרור מדרבנן (רק שסיבתו היא זכר).

וטעם החילוק בין גדר תקנת מרור בזה"ז לספירה בזה"ז, מבואר באריכות לשונו של אדה"ז בסי"א, שכתב שנוהגין לומר יה"ר "לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל, שהמצוה הוא לספור לעומר, ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש". והיינו שגדר ספה"ע מה"ת הוא "לספור לעומר", ועכשיו "אין לנו עומר לספור לו", וא"כ, הרי חסר כל הגדר של המצוה, שהרי המצוה היא לספור כמה ימים עברו מהקרבת העומר, והרי חסר ענין זה לגמרי, וממילא הרי לולא שתקנו מצד זכר למקדש, אין בספירתו "תוכן" כלל, כיון שחסר כל גדר הספירה, שאין ממה לספור, רק שמ"מ תקנו זכר למקדש לספור. וכיון שחסר כל הגדר "והחפצא" של המצוה - הקרבת העומר, לכן כשתקנו לספור ספירת העומר בזה"ז, ע"כ שהוא רק קיום של זכר למקדש, כיון

(3) ולכן לא הזכיר אדה"ז לגבי מרור כו' "כל דתקנו", ודוקא כאן הזכיר מזה.

שאפי' אחר התקנה אין שום "תוכן" בספירה, כיון "שאין לנו עומר לספור לו", וכיון שחסר כל החפצא דמצוה לגמרי, לכן נוהגין לומר יה"ר כו' שיבנה ביהמ"ק כו".⁴

משא"כ מרור, הגם שבזה"ז הוא רק דרבנן, כיון שחסר הק"פ שהוא המחייב של מצות מרור, אבל אחר שתקנו חכמים לאכול מרור בזה"ז, הרי יש לו אותו חפצא דמצוה (- המרור) שהי' בזמן שביהמ"ק הי' קיים. רק שאינו מחוייב מה"ת לאכול מרור כיון שחסר הק"פ, אבל אחר שתקנו חכמים (מצד זכר למקדש) לאכול מרור גם בזה"ז, הרי יש לו אותו חפצא דמצוה שהי' לו בזמן שביהמ"ק הי' קיים, וא"כ נמצא שיש לו מרור - עכ"פ מדרבנן - גם בזה"ז. וא"כ, אין לומר ע"ז "שאין בו עשיית מצוה כלל", כיון שאחר התקנת חכמים יש לו גדר חפצא דמרור מדרבנן עכ"פ, משא"כ בספירה שגם אחר התקנה "אין בספירתו עשיית מצוה כלל", כיון שעכשיו אין "ענין" כלל ספירתו, כיון "שאין לנו עומר לספור לו". ולכן דוקא בספירה נהגו לומר "יה"ר" ולא במרור.

[ויומתק ע"פ המבואר בכ"מ⁵ בביאור דברי הרמב"ן קדושין לד, א, שכתב שספה"ע היא מ"ע שאין הזמ"ג, ומבארים האחרונים משום שאין ספה"ע תלוי' בזמן מסויים, אלא תלוי' בדין עומר וכו', וא"כ נמצא שבזה"ז שאין דין עומר, חסר בכל גדר המצוה, ולכן הוא רק זכר. ואכמ"ל].

אמנם יש להעיר לכל הנ"ל מהמבואר בשיחות אחש"פ תשנ"א (סה"ש תשנ"א ח"א ע' 447 ואילך, ולקו"ש חל"ח ע' 7 ואילך),

(4) ב'מגדל אור' שם מחדש ע"פ דברי "הגדה" המובא בר"ן סוף פסחים, שהספירה שבני' ספרו הימים עד מ"ת, ומכאן קבעו חכמים לספה"ע בזה"ז שמחשבי' נ' יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן. והר"ן תמה ע"ז, שזה ודאי דרך מדרש, דעיקרא דמלתא זכר למקדש כדאמר אמימר - שי"ל שע"פ דברי המדרש נמצא שיש גדר ספירה גם בזה"ז - לספור הימים המסויימים בין פסח לשבועות, וא"כ גם בזה"ז יש חפצא דמצוה, ולכן התק"ח בזה"ז הוא גדר ספירה, כיון שיש חפצא דמצוה של ימים לספור ע"ש. - והגם שי"ל כן בדעת הראשונים שמביאים מדרש הנ"ל, אבל: (א) מדלא הביא אדה"ז זה כלל. (ב) ואדרבא, מדגיש שהמצוה היא לספור לעומר, ועכשיו אין לנו עומר לספור, ולכן אין בספירה עשיית המצוה כלל, נראה לבאר כפנים, שלדעת אדה"ז אין בספירה חפצא דמצוה כלל בזה"ז, ואינה אלא זכר בעלמא.

ולפי דברינו יתיישב הדיוקים בלשון אדה"ז שהביא שם ע' 344, וק"ל.

(5) ראה המובא בארוכה בזה ב'מגדל אור' שם ע' 233 ואילך.

שמבואר שם, שמצד עצם מצות ספירת העומר נעשים הימים מציאות חשובה, אפי' לולא קיום המצוה בפר"מ, ואפי' בזה"ז, אלא שע"י המצוה והחיוב בפועל נעשה חפצא דקדושה. ומשמע שם, ששייך ענין זה גם בזה"ז, אלא שבזמן שביהמ"ק קיים הוא ביותר שלימות ע"ש באורך.

וע"ש (סי"א בסה"ש שם, וס"ח בלקו"ש שם) שמסיים: "וע"פ האמור שספירת הימים היא מציאות בעולם גם כשאין מצוה לספור הימים". ובהע' שם: להעיר מלשון אדה"ז שם "עכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל, שהמצוה הוא לספור לעומר כו" - שלכאור הכוונה להעיר ע"ד מש"כ.

ועצ"ע בכ"ז.



עיצין שפרשו רובן

הרב אלימלך הרצל
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בשבת (צד, ב): "תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, צפורן שפירש רובה, ועיצין [כאין רצועות דקות הפורשות מעור האצבע סביב הצפורן] - רש"י שפרשו רובן [קרובין לינתק - שם], ביד - מותר, בכלי - חייב חטאת".

ומקשה ע"ז בגמרא: "מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת, וביד מותר לכתחילה"? [כיון דבכלי חייב חטאת, ביד איכא שבות, גזירה אטו כלי - רש"י].

והקשה ע"ז בחידושי 'שפת אמת' שם: "קשה, דהא איכא כהאי גוונא לעיל (עד, א) בבורר, דביד מותר ובנפה וכברה חייב", [והגמרא לא שואלת שם מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת וביד מותר לכתחילה?], עכ"ל (מלבד החצ"ר), ונשאר בקושיא, ע"ש.

ונראה לתרץ, דיש חילוק בין הכא להתם, דכאן מיירי גבי צער, כמו שאמר רבי יוחנן לקמן "והוא שפרשו כלפי מעלה, ומצערות אותו" - ופירש"י שם: "כלפי מעלה, לצד הצפורן התחילו לפרוש, דקא מצערו ליה טפי", ולכן מקשה הגמרא, דאם בכלי חייב חטאת, ביד היה צריך להוות שבות, גזירה אטו כלי, כיון דמיירי כאן שמצערו טפי. משא"כ שם גבי בורר, כיון שאין שם צער וסיבה כיוצ"ב שיבא לעשותו כ"כ,

לפיכך הגמרא לא מקשה שם: "מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת וביד מותר לכתחילה", וא"ש.



בדין ספירה מספק

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בר"ף סוף פרק ערבי פסחים מובא הדינים דספירת העומר, וב'בעל המאור' שם מקשה: "מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות מספק, כמו שאנו עושין שני יו"ט מספק". ותירץ הבעה"מ: "ואם באנו לספור ב' ספירות מספק, נמצאת ספירה שני' מושכת עד יו"ט ראשון של עצרת, ואתי לזלזולי ביו"ט דאורייתא". ע"ש. ובר"ן שם הביא דברי הבעה"מ, וכנראה הסכים עמו בכל זה.

הנה במג"א סי' תפט ס"ק ב' כתב: "ופשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין, ואם אינו מבין לה"ק וספר בלה"ק - לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה כנ"ל". ואדמוה"ז בסי' הנ"ל סעי' י' כתב: "מותר לספור בכ"ל שמבין, אבל אם אינו מבין הלשון שסופר בו, אפי' ספר בלשון הקדש, אם אינו מבינו לא יצא, דכיון שאינו יודע המנין אין זו ספירה כלל". עיי"ש.

וב'שאלת יעבץ' סי' קלט כתב: "עוד יש לי לעוררם בענין זה, מ"ש המג"א שאם ספר בלה"ק ואינו מבינו לא יצא - אינו מוסכם לענ"ד, כמ"ש בחיבורי בס"ד (ר"ל ספר 'מור וקציעה' סי' תפט), והוכחתי מדברי בתוס' שיוצא אף בלשון שאינו שומע". ע"כ.

הרי לפנינו מחלוקת בין המג"א והיעבץ, אם צריכים לידע מה שאומרים בעת ספירת העומר או שלא. דלדעת המג"א צריכין לידע, ולדעת היעבץ אין צריכים.

והנה דברי היעבץ צריכים ביאור, דלכאורה ספירת העומר כל עניינה הוא שסופרים הימים, ואינה קריאת העומר כמו ק"ש - דאמרינן אחר פסוק ראשון "מכאן ואילך מצות קריאה", וכן בברכות וקידוש וכו' שמביא התוס' בסוטה לב, אשר מזה מוכיח היעבץ דאין צריך להבין מה שאומר, דבכל אלו עניינם הוא רק הקריאה וכדומה. משא"כ בספירת העומר הענין הוא הספירה, ואיך שייך ספירה כשאנו יודע מה שהוא סופר, וכלשון המג"א - "אין זו ספירה", וכהוספת אדמוה"ז -

"אין זו ספירה כלל", ואיך דימה היעבץ ענין ספירה לענין קריאה וכדומה?

והנה בהפוסקים מובאת שאלה במי שמסופק במספר היום של הספירה, ואינו יודע אם זה יום ו' או ז' וכדומה, וא"א לו לדעת עד למחר או לאח"ז, האם יכול לספור ב' ימים מספק, עכ"פ עד שיתברר אצלו היום האמיתי. וכמה מהאחרונים העלו הלכה למעשה דאין ספירה מספק נקראת ספירה, מאחר שהיא ספירה שאינה מבוררת ולא היא ספירה. ומהם ה'דבר אברהם' סי' לד, וביסס שיטתו על דברי המג"א הנ"ל, דמאחר שראינו מדברי המג"א דספירה בעי דעת לידע מה שהוא אומר, דאל"ה לא מקרי ספירה, א"כ ה"ה דספירה בספק באופן שאינו מבורר לא מקרי ספירה, דהרי אינו יודע את המספר.

והוסיף ה'דבר אברהם': דאפילו מי שספק אצלו, ומונה רק יום אחד, על דעת שאולי זה היום, ואינו מונה ב' ימים, ג"כ לא יצא חובת ספי' בזה, דהרי לא נקרא ספירה מאחר שאינה מבוררת. ובזה רצה ה'דבר אברהם' לתרץ קושיית הבעה"מ - למה אין עושין ספיקא דיומא אצל ספירת העומר. וכתב דלפי סברתו אתי שפיר, דא"א לספור ב' ספירות משום ספיקא דיומא, דהרי לא תהי' ספירה ברורה, ולא נחשבת כלל ספירה. עיי"ש בארוכה.

וב'אבני נזר' יו"ד סי' רמח סעי' ג' כתב: "ומה"ט אין סופרין עומר שני פעמים משום ספיקא דיומא, אלא דבכה"ג ספירה אחת מקלקלת חבירתה". ע"כ.

הרי לפנינו, עכ"פ לפי ה'דבר אברהם', שתי שיטות ההולכות יחדיו: שיטת המג"א דצריכים להבין מהי הספירה, ואין יכולים לספור בלשון שאינה מובנת לו, מתאים עם השיטה דא"א לספור ספיקא דיומא, משום דהוייא ספירה שאינה ברורה, והוה כאילו לא ידע מאי קאמר, ואינה ספירה כלל. (ולמעשה שזה אינו מוכרח ל'אבני נזר', אלא רק מדברי ה'דבר אברהם'). ולפ"ז לדעת היעב"ץ הנ"ל דאין צריכין לידע מאי דאמרינן בספירת העומר, א"ש לספור ספיקא דיומא, דכמו שלא מעכב ההבנה בספירה, כך אין מעכבת ספירה שאינה ברורה.

והנה מדברי הבעה"מ והר"ן הנ"ל סוף פסחים, לכאורה מוכח לומר דבנדון דדנו בה האחרונים הנ"ל, היינו במי שאינו יודע איזה ספירה היא הלילה, ויתברר לו רק בעוד יום או יומיים וכו', והיא ספירה מספק, דשפיר יכולין לספור ספיקא דיומא. וההוכחה היא מתירוצם על הקושיא למה לא תיקנו לספור בכל יום ספיקא דיומא, דתירצו שהוא

משום דאז יהא בעיה עם יום ראשון של שבועות, דאיך יספרו ספה"ע בו ביום שכבר קדש יום השבועות. ומזה מוכח דאי לאו הך בעיא, הי' שייך לספור ספה"ע. וא"כ, במקום שבעוד יום או יומיים יידע הספירה האמיתית, ולא יהא בעיה עם יום ראשון של שבועות, בודאי שיכולין לספור ב' ספירות משום ספיקא דיומא. וכמו שראינו בדב"א והאבנ"ז שהם מתרצים קושית הבעה"מ לפי שיטתם, דא"א לספור ספירה מספק, הרי דהבעה"מ לא סבר כן. ודוק.

ולפי מהלך הנ"ל, לכאורה מוכרח לומר דהמג"א ואדמה"ז שפוסקים דבעינן לידע הספירה, יסברו ג"כ דא"א לספור ספירה מספק, וא"כ צריכין לומר דהם חולקים על הבעה"מ והר"ן. ובהמשך לזה יצטרכו לומר דלפי הבעה"מ והר"ן אין צריכין לידע מה שסופרים בספה"ע, וסגי בספירה בלשון שאינו מביין. ולכאורה דבר זה מוזר לומר, דשיטת המג"א ואדמה"ז היא נגד שיטת הראשונים, ולא מצינו בין הראשונים כאלה החולקים על שיטת הבעה"מ והר"ן. ולכאורה דבר זה צ"ע.

ואפ"ל דהמג"א ואדמה"ז סוברים דשני ענינים אלו אינם תלויים זה בזה, דאפילו אי נימא דיכולים למנות מספק כמו דמשמע מבעה"מ והר"ן, אפ"ה אין למנות בלי הבנת המילים מה שאומר, ואין תלויין זה בזה.

ולהבין זה יש להקדים ולבאר שיטת היעב"ץ מהקושיא שהבאנו לעיל, דאיך יש סברא שאומרת דשייך למנות בלי הבנת המילים, הרי אינו מניין כלל, וכדברי הדב"א.

והנראה לומר, דיש לחקור אם ספה"ע שייכת רק להגברא, היינו להגברא צריך לידע הימים בין העומר ושתי הלחם או בין פסח לשבועות וכדומה; או דיש איזה שייכות להימים, היינו דע"י הספירה נעשה היום יום א' או ב' וכו', ויש חלות בהימים והויא מעין קידוש.

ועיין בלקו"ש חכ"ב פרשת אמור (שיחא א), דהביא שיטת אדמה"ז דאם אינו מביין אין זו ספירה כלל. והסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע דאין ענין ספה"ע הפעולה מספירת הימים בדיבור, כ"א ידיעת האדם, עיי"ש. ואולי לשני צדדים הנ"ל כיון כ"ק, ושולל הצד השני הנ"ל לפי שיטת אדמה"ז.

ואפ"ל שזהו המחלוקת בין המג"א והיעבץ, דלהמג"א ענין ספה"ע הוא ענין מינוי וספירה השייך להגברא, ובמילא צריך הגברא לדעת מה שהוא אומר. והיעבץ ס"ל דענין ספה"ע שייך להחפצא דימי העומר,

היינו דע"י אמירה נעשה היום יום א' וכו', ופועל פעולה בהיום, וא"כ ס"ל להיעבץ שזהו כמו קידוש דלא בעינן דהמקדש ידע מה שאומר, רק שהאמירה פועלת פעולתה. ונמצא דעיקר הנ"מ היא, דלדעת היעבץ אינה ענין של מינוי וספירה כמו ספירת שבעה נקיים וכדומה, כ"א שהוא ענין הדומה לקידוש, דהיינו דלא אמרינן דע"י זה שהוא סופר מ"ט יום הוא מקיים מצות ספירה, כ"א שע"י שיש מ"ט יום נתהווה מצות ספירה.

ואפ"ל שזוהי סברת המחלוקת המובאת בשו"ע, אם מצות ספה"ע היא מצוה אחת או לא, ובזה תלוי אם שכח לספור יום אחד מהו הדין, אם ממשיך לספור, ע"ש בארוכה. ואולי אם נאמר שענין ספה"ע הוא ענין השייך להגברא, א"כ כל יום היא ספירה לחוד. ואם נאמר דהוא שייך להחפצא דהיום, א"כ בעינן מציאות של מ"ט ימים ובלא"ה אין כאן ספירה. ודוק. גם אפשר לבאר ענין תמימות בהכי, ויש לעיין בכ"ז.

ומ"מ היוצא מדברינו, דהשאלה אם בעינן ידיעת הספירה אי לא, תלוי' אם ענין ספה"ע הוא ענין מניין וספירה, או שע"י הספירה פועלים איזה פעולה בימי הספירה. ולפ"ז הא דבעינן ספירה מבוררת, ג"כ תלוי בזה, דאם נאמר דענינה הוא ספירה כמו ספירת שבעה נקיים, אזי בעינן ספירה מבוררת; ואי נימא דענינה הוא כמו קידוש, א"כ כמו דעושי קידוש יו"ט שני מספק, כן שייך ספירה מספק.

ולפ"ז א"ש מה שלא כתבו הבעה"מ והר"ן התירוץ של ספירה שאינה מבוררת, דהאי תירוץ הוא רק אם אמרינן דדין ספה"ע הוא ענין ספירת הגברא. אבל לפי הסברא דהספירה שייכת להחפצא דהימים, לא שייך תירוץ זה. וא"כ יוצא שכתב תירוץ השייך לכל הדיעות בענין ספה"ע. ודוק.

ואחר העיון אפ"ל דלפי מה שביארנו שיטת היעבץ, אפשר שאפילו לשיטתו דלא בעינן לידע הספירה, מ"מ לא יהני ספירה מספק, דמאחר שענין הספירה הוא פעולה בהיום, והוא כמו קידוש, א"כ א"א לחול ביום אחד ב' שמות, היינו יום ב' ויום ג'. והיינו דאפילו אם היינו אומרים בשאר עניני ספירה דמהני ספירה בספק, מ"מ בנדון דידן לא יהני, משום דאין שייך ב' ספירות לחול בחד יומא, ונמצא דבין להמג"א ובין להיעב"ץ במקום ספק, א"א לספור ב' ימים, וא"כ עדיין צ"ע, דהמג"א לא מתאים לפי הבעה"מ והר"ן.

וכשהצטתי הענין לפני ידידי הרב אליהו נתן סילבערבערג ראש מתיבתא דשיבתנו, העיר שלדעתו אופן הראשון היא צודקת דדוקא

לפי מ"ש שיין להסביר שיטת הבעה"מ ולומר דמאחר דענין הספירה היא פעולה בימי העומר א"כ אפשר לומר דסופרים מספק, משום דאם היום היא יום ב' אז טוב ואם היום היא יום ג' אז זה שספר יום ב' לא פעל כלום וכלא הי'. משא"כ אם נאמר שספירה היא ענין של ידיעת הגברא אז כיון שהוא אינו יודע לא היא ספירה כלל. ובזה יש הסבר לשיטת הבעה"מ. ועיין בלקו"ש חלק ז' עמוד 286 ועמוד 296, מ"ש בנוגע הדבר אברהם הנ"ל.



טעם הרקיקה בתפילת עלינו

הת' שניאור זלמן גרשוביץ
שליח בישיבת תות"ל ברלין, גרמני

בספר המנהגים חב"ד כתב: "נוהגין בנוסח עלינו לומר: "שהם משתחווים להבל ולריק". הרקיקה היא אחר האמירה כו', וטעם הרקיקה הוא כי מדיבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה".

והנה הרבה מהפוסקים כתבו נגד מנהג הרקיקה בתפילת עלינו, השל"ה בקיצור של"ה עמ' קלג, ובעוד ספרים המובאים בספר חקרי מנהגים להגרא"י גורארי' עמ' צג, עד שיש שכתבו על זה: "ומנהג בורות הוא".

הפוסק היחיד שמצדיק המנהג, הוא הט"ז ביו"ד סי' קעט סק"ה, שעל ההלכה שכותב המחבר בשו"ע: "הלוחש על המכה או על החולה ורוקק ואחר כך קורא פסוק מן התורה - אין לו חלק לעולם הבא", כתב הט"ז: "הטעם, דכיון דמזכיר שם שמים על הרקיקה, הוי בזיון ח"ו. ועל כן אין להקשות ממה שנוהגין ברקיקה קודם ואנחנו כורעים, דשם הכל יודעין שהרקיקה היא לבזיון הגילולים של עובדי כוכבים - והיא כבוד שמים שמזכיר אחר כך. כן נראה לי".

ולכאורה צריך להבין הטעם שאנו רוקקים בעלינו, דהא הרבה פוסקים כתבו נגד, וגם אלו ששיבחו משמע שזהו מחמת ביזיון העובדי גילולים, ובשום מקום לא מצינו את הטעם של לא ליהנות מרוק זה.

וטעם זה גופא צריך להבין: דאם איכא איסור ליהנות מהרוק לאחר הזכרת עובדי גילולים, מדוע א"כ לא רוקקים בעלינו שבמוסף דר"ה - ולא ראינו שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לירוק בתפילת עלינו שבמוסף דר"ה.

ובכלל לא מצינו בשום מקום איסור להנות מרוק שהזכירו בו עבודה זרה,

ולכאורה נצטרך לומר דהטעם שמוזכר ב'היום יום' הוא טעם אחר מהטעם המוזכר בט"ז.

ואולי יש לומר, דעיקר הטעם לכו"ע הוא משום בזיון העכו"ם, אך כיון שע"פ המבואר בתניא כל דיבור אשר לא לה' המה, נחשב בדקות כעבודה זרה, לכך תיקנו שירקנו פעם אחת ביום - על כל הדיבורים שבמשך היום אשר לא לה' המה ולתורתו ועבודתו, ובא לומר שלא רוצים לקבל הנאה כל שהיא מדיבורים אלו, והרקיקה בעלינו אינה דוקא על המילים האחרונות שאמרו עכשיו, אלא בכללות על הדיבורים של כל היום, ושתי הטעמים חד המה.



עטיפת הש"ץ בטלית [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

בגליון האחרון - תתנח (עמ' 125 ואילך), שוב האריך ידידי הרב ברוך אבערלאנדער שיחי' להוכיח ולברר שמנהג עטיפת ש"ץ לא ידעו עליו הראשונים, ולמרות שהבאתי דברי הר"א בן הרמב"ם, שברור מללו, שעפ"י המבואר בסוגיית הגמרא בר"ה, מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ - ששליח ציבור מתעטף כש"ץ, בכל זאת טען הרב"א, שאינו אלא דעת יחיד, ואינו מוכיח מאומה על מנהג קיים. ומכאן האריך לדון שבכלל י"ל, שעיתוף הוא לאו דוקא בטלית מצוייצת, ומאריך ליישב לפי"ז, שא"כ, מנין לנו שבסליחות אכן מדברת הגמרא על ציצית מצוייצת? ולפי גישה זו, מנסה לבאר המקורות שהבאתי מהטור ועוד, שהש"ץ צ"ל עטוף - שהיינו עטוף בלבוש מכובד בלבד עיי"ש.

אך במח"כ דבריו לא נראים לי כלל מסברא: (א) מלשון הר"א בן הרמב"ם אין כל משמעות שהוא מחדש מנהג חדש, אלא כותב כדבר הפשוט שכך עושים, ואין שום משמעות שזה חידוש שלו. ולא שיך לומר בזה דעת יחיד כאשר מתאר מנהג פשוט. (ב) מה שהקשה שהרמב"ם לא הביא מנהג זה שהש"ץ מתעטף בספרו, הרי יקשה גם לדבריו, שהרי מדוע אין הרמב"ם מביא כלל שבסליחות מתעטפים? והאם במצרים לא התעטפו גם בסליחות? (אגב: בכלל ענין זה יש לעיין שהר"א מביא כמה מנהגים שנהג אביו בפועל, והוא שלא כמו

בספרו הגדול, כגון בליל פסח, אמירת ברייתא דר' יוסי הגלילי על במצרים לקו וכו', שר' אברהם בעצמו כותב, שאביו נהג לאומרה בפועל, למרות שאינו מביאה בנוסחתו (והוא כבר מופיעה בנוסחת הרס"ג במצרים) לפי שהוא בלתי מפורסם בכל המדינות ולא הכרחי "אבל אמירת זה מנהגינו ומנהג קדמונינו אבא מארי ז"ל והקודמין לו וחכמי המערב" כמבואר בס' 'מעשה רוקח' (ומובא ע"י הרבי בהגדת 'לקוטי טעמי מנהגים' על הפיסקא). וכן ש"אבא מארי ז"ל הי' נוהג שאחר גמר ההלל הי' סומך לו ההלל הגדול על כוס רביעי", וזאת בניגוד למה שכתב בספרו הל' חמץ ומצה רפ"ח, ועיין בלקו"ש חכ"ז עמ' 48 הערה 8, וא"כ נהג הרמב"ם בכמה דברים שלא כספרו, וא"כ אין להביא רא' ממנהג מסויים שלא הובא ברמב"ם, שהרמב"ם לא נהג כך, ויל"ב, ואכ"מ). (ג) לענ"ד, לא מתקבל אצלי יישובו בגמרא מדוע דוקא בסליחות מוכרח שמדובר בטלית מצוייצת, בגלל שהוא לבושו של הקב"ה הוא טלית מצוייצת וכו', לענ"ד דברי נביאות בעלמא הם. ד) גם מה שמבאר שבשאר ראשונים הכוונה לעטיפה סתם ולא בטלית, צל"ע, דבאחרונים לא משמע כך שהבינו שעטיפה היא בלי ציצית. ולא הביא שום הוכחות שכך למדו הפוסקים. ויש לי להאריך בכל פרט ופרט.

עוד מקור שהתעטף בתפלה בתקופת הראשונים.

אולם משום הא, לא הייתי דן שוב בדבר (שהרי אין דעותיהן שוות, וכל אחד וסברותיו), אלמלא מצאתי במפורש עוד מקור מקדמוני הראשונים שכותב להדיא שאכן נהג הש"ץ להתעטף, וממילא כבר ברור כשמש שאין הר"א יחידאה! (וע"פ דבריו, כבר מתפרשים מאליו דברי שאר הראשונים שנקטו במלה סתומה 'עיתוף', שאכן הכוונה לטלית מצוייצת). ב'פי' התפילות והברכות' לרבינו יהודה בן יקר רבו של הרמב"ן מביא (מהד' ירושלמי ח"א עמ' טז): "אחר כך עומד החזן ואומר קדיש, וזהו שליח ציבור. . . והחזן המתפלל הוא במקום כהן המקריב ומתעטף בטלית לבנה".

ודבריו עשירים במקום אחר, שבברכת המצות בידינו ברכת להתעטף (ח"ב עמ' כד) כתב שם להוכיח בנוגע גדר עיתוף: "הא דאמרינן מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור, ושליח ציבור לובשו עליון". הרי ברור שמדבר על סתם שליח ציבור שלובש טלית מצוייצת. וממילא כבר הופקעה דעת רבינו אברהם מיחידאותו!

וממילא ברור שאכן גם בזמן הראשונים הי' הדבר נפוץ שהש"ץ מתעטף, ואין זה חידוש האחרונים כדבריו. והדברים ברורים.



הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בגליון תתנו (עמ' 73 ואילך) כתב הרי"ל שיחי' גרונר להוכיח פסק ברור מרבינו הזקן, שהידור מצוה שייך גם בדבר המכוסה, והוא ממש"כ בהל' תפילין סי' לב ס"ו: "וכן מצוה ליפותן מבחוץ למראה, ומכל שכן מבפנים, שהרי ביהמ"ק הי' מצופה זהב מבפנים". וכן ממש"כ בס"ח: "אבל אם אינו יודע ליישר השיטה בלא שירטוט, טוב הוא שישרטט כל השורות, כדי שיחי' הכתב מיושר ושוה משום זה קלי ואנוהו". ומציין ג"כ למכ' רבינו (בלקו"ש חי"א עמ' 241) שכותב שהמשמעות היא שלדעת אדמוה"ז הידור הוא מצוה מן התורה. ועיי"ש עוד.

ולכאור' נראה לדייק ממכ' רבינו ומדברי אדמוה"ז, שאדרבה דעת אדמוה"ז מתאימה עם הני פוסקים דאין הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין (ואולי זוהי הסיבה שהשמיטו הרמא"צ ווייס בכל השקו"ט שלו בגליון שלפני"ז - כקושיית הרב גרונר).

דז"ל רבינו במכתבו: "והרי פסק רבינו הזקן בשלחנו הל' ציצית (סכ"ד ס"ג) מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה, וה"ה כל המצוות צריך לעשות בהידור בכל מה דאפשר, שנאמר זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות. [ובנוגע לס"ת מפורט (שבת קלג, ב) בדיו נאה בקולמוס נאה וכורכן בשיראין נאין] ומסתימת לשונו (וכן ממש"כ בסתרנ"א ס"ב: ומצוה מן המובחר כו') משמע דס"ל לרבינו דהתנאה לפניו במצות הוא מן התורה". עכלה"ק.

ב. ביאור הדיוק מהל' ציצית הוא לכאור' בזה שכותב אדמוה"ז "מצוה לעשות . . שנאמר", בשונה ממקורו בלשון ה'מגן אברהם' שכתב "יזהר לעשות וכו'", ובנוסף לזה כותב "שנאמר" ממשמעות ב' שינויים אלו נראה דס"ל לאדה"ז דהוא מה"ת. דהרי ממה שכתב הלשון "מצוה" הוא לאו דווקא ראי' שס"ל שהוא דאורייתא, וכפי שממשיך בסעיף שלאח"ז (ס"ד): "מצוה לאחוז הציצית בידו

השמאלית וכו'", שלכל הדיעות אינו מדאורייתא. ובפרט כפי שהגדיר אדמוה"ז עצמו (קונטרס אחרון או"ח סי' רנ סק"ב): "מצוה בו יותר מבשלוחו. . ומשמע דליכא חיובא במילתא, אלא יתרון מצוה בעלמא. . דמצוה בעלמא משכחת לה אף בדבר שמותר גמור מן הדין" (וראה עוד ב'כללי הפוסקים וההוראה' לאאמו"ר שליט"א כלל קיח).

אבל שכתב "מצוה" ומוסיף "שנאמר", ולא כותב כבס"ד שם "רמז לדבר" וכיו"ב, משמע דהוא מדאורייתא והמשך הדיוק הוא ממש"כ אדמוה"ז בסתרנ"א ס"ב: "ומצוה מן המובחר לאגוד הלולב עם ההדס וערבה באגודה א' משום נוי, שנאמר זה א-לי ואנוהו, התנאה לפניו במצוה". הנה כאן ג"כ הדיוק הוא ממה שהביא הפסוק שנאמר וכו', וכן מה שהתחיל מצוה מן המובחר, שלכאו' היה מקום לומר נראה שהוא רק משום מצוה מובחרת ולא חיוב. הרי כבר כתב אדמוה"ז בשולחנו (סי' תנו ס"ו): "מצוה מן המובחר להפריש חלה מן העיסה ולא מן הפת (פי' בא"י מן הדין ובחור"ל ממדת חסידות)". הרי סובר שהסגנון "מצוה מן המובחר" ישנו גם כאשר מן הדין יש לנהוג כן (וראה בספר הכללים הנ"ל כלל קיט, שציין מ"מ לזה).

מזה למד רבינו, שדעת אדמוה"ז היא, דהתנאה לפניו במצוות הוא מן התורה.

ג. והנה בהל' תפילין (סל"ב ס"ח) כותב: "אבל אם אינו יודע לישר השיטה בלא שירטוט, טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהיה הכתב מיושר ושוה משום זה אלי ואנוהו, ואפילו אם יודע לישר אף בלא שירטוט (עיין ב"י) ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר, אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר (שהוא הידור מצוה)". וממשיך באריכות בהמשך הסעי' מדוע אינו בגדר כל הפטור מן הדבר ועושהו נק' הדיוט וכו', עיי"ש.

ולכאו' קשה, אם סובר דהידור מצוה מדאורייתא, הי' צריך לכתוב (1) מצוה הוא שישרטט (ולא רק טוב), (2) שנאמר זה אלי (ולא רק משום), ועוד נכנס לשקו"ט אי נק' הדיוט או לא, הרי דעתו לכאו' צריך להיות שהוא מחוייב בדבר זה מן התורה, כי הוא הידור מצוה.

אלא לכאו' צ"ל, דכיון דהמדובר הוא על שירטוט בתפילין שהוא נוי בדבר המכוסה, דעת אדמוה"ז כדעת הפוסקים שציינו בגליון תתנה (עמ' 64 ואילך) שאין חיוב הידור בזה. ולכן הוא רק טוב אבל לא חיוב

ומצוה, והוא רק משום זה אלי, אבל לא מה שמחייב הפסוק עצמו שאז הי' כותב שנאמר וכו'.

ומובן ג"כ מש"כ בס"ו: "וכן מצוה ליפותן מבחון למראה וכל שכן מבפנים. שהרי בית המקדש היה מצופה זהב מבפנים" - שהביא טעם אחר ביפוי הבפנים משום ביהמ"ק ולא מהדין הרגיל של הידור מצוה, כי כנ"ל דעתו הוא שאין חיוב הידור בחפץ שמכוסה.

ומבואר הוא ג"כ ממש"כ רבינו בלקו"ש חכ"ז ויקרא ב (עמ' 12) החילוק בין דין הידור מצוה הנלמד מהפסוק "זה אלי ואנוהו", והדין "יביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר". וז"ל רבינו: "דער דין הידור מצוה איז - ווי די מצוה גופא - ניט (אזוי) צוליב דער חפצא, נאר צוליב קיום המצוה של הגברא, וכלשון הגמרא "התנאה לפניו במצות", אז די מצוה וואס דער אדם איז מקיים איז "ואנוהו", ובמילא "עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו'", מיט דעם וואס די מעשה מיט וועלכער ער טוט די מצוה איז נאה, איז דער קיום מצוה של הגברא אין אן אופן פון "התנאה לפניו" - פאר דעם אויבערשטן". ועי"ש מה שביאר מהו הגדר בקרבנות.

הרי מבואר שהפי' הידור מצוה הוא התנאה לפניו של הגברא ולא בשביל החפצא, ומובן לפי"ז כשהתפילין מכוסות, הרי אינו מבטא ההתנאה לפניו, לכן אין חיוב מן התורה, אף שכמובן שייך בזה ג"כ הידור, אבל אין זה חיוב ההידור שמתחייב משום זה א-ל.



בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

בגליונות האחרונים דנו כמה מהכותבים, בשאלה האם מותר להקטין את הגאז ביו"ט או לא? והביאו ראיות לכאן ולכאן. אבל הפלא הוא שאף אחד לא הביא שיטת הרב ר' משה פיינשטיין זצ"ל, ומובא בספר החשוב 'קובץ הלכות פסח' מאת הרב אברהם בלומנקרנץ שליט"א.

דלפי דעת הרב משה פיינשטיין זצ"ל, מותר לא רק להקטין את האש, אלא אפילו לכבותה ביו"ט, ואין בזה איסור כיבוי כלל. והטעם המובא שם בספר הנ"ל בשם הר"ר משה הוא, שיש שני מיני גרם

כיבוי, הא' כאשר יש שמן בנר, והוא מסתפק מהשמן שבנר, שבזה הוא גורם כיבוי, וזה אסור ביו"ט. וכן אם יש פתילה ארוכה בנר, והוא חותך את הפתילה וגורם עי"ז כיבוי, וזה ג"כ אסור ביו"ט. והב' כאשר יש מדורה של אש, והוא מוסיף עצים לתוך המדורה בכל שעה ושעה כדי להתמיד את האש שלא תכבה, ואחרי כן הוא מחליט שלא להוסיף עוד עצים לתוך האש, ועי"ז גורם את כיבוי האש, זה מותר.

האש של הגאז לפי דעת הר"ר משה, הוא בדומה לדוגמא הב', כי הרי הברז של הגאז הוא לא ממש אצל האש, אלא רחוק ממנו קצת, ובמילא כאשר הוא סוגר את הברז הוא רק מונע את הגאז מלהגיע להאש, וזה ממש בדוגמא למניעת עצים מן האש הנ"ל שזה מותר. א"כ סגירת הברז של הגאז, לא נכנס לגדר כיבוי כלל ומותר ביו"ט וד"ל. וכדאי הוא ר' משה זצ"ל לסמוך עליו אפילו שלא בשעת הדחק, ורק שיש קצת צורך יו"ט כמו מניעה משמחת יו"ט. למשל שבאם לא יוכל לכבות את האש, אז ימנע א"ע מלהחם את המאכל וכדומה.



הערות קצרות [גליון]

הרב יוסף יצחק איידעלמאן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתמא כתב הרב ישראל חיים לאזאר בנוגע להוצאת ספרי תורה בבת אחת לכמה מנינים.

ומהנכון לציין מענין לענין באותו ענין, כאשר אומרים ויהי בנסוע, והארון-קודש אינו בחדר שיקראו בו - ראה מה שכתב בזה הרב שמואל פסח באגאמילסקי באחד מחוברותיו "שאלות פירושים וביאורים".

ב. בגליון תתמא כתב הרמ"מ פליישמן אודות "גזיזת" הגדילים שמסביב לטלית גדול, ויש להעיר שיש נזהרים לא לגזוז אותם אלא לפתוח הקשר. לא שמעתי איך נהג הר' יהודה קעלעלר ע"ה שעשה זאת עבור הרבי, והאם קיבל הוראה מהרבי, אבל נאמן עלי זהירותו שכנראה נזהר גם בזה.

ג. בגליון תתלה ותתמא כתב הרב א. אלאשוילי שלכאורה מן הדין מותר לכבות הגפרור לאחר הדלקת הנר של שבת ולפני הברכה וההנאה מאור הנר. ע"כ. ועדיין לא הזכיר מה הדין כאשר אינה מקבלת

שבת אלא בעלה מיד או לאלתר. ונראה לומר שלמעשה בפועל, גם כאן לא פלוג, וצריך ליזהר תמיד לא לכבות את הגפרור.

ועדיין יש לעיין מה הדין בבחורים הנמצאים בישיבה וכו', וכן כאשר הבעל מדליק (אם בגלל שהאשה לא בבית, או עכ"פ בשבת הראשונה לאחר שילדה כמובא בשו"ע. וגם בזה יש לדון האם מילתא דשכיחא נקט שעדיין אינה בביתה. ויש להאריך בזה).



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה "אני ה' אלקיכם"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י סוף פרשתינו ד"ה "אני ה' אלקיכם" (כד, כב): "אלקי כולכם, כשם שאני מייחד שמי עליכם, כך אני מייחדו על הגרים". עכ"ל.

ה'באר היטב' פירש וז"ל: "ק"ל כי אני ה' אלקיכם, דמשמע שהוא נתינת טעם למשפט אחד יהי' לכם כו' לכ"פ אלקי כולכם כשם שאני מייחד שמי עליכם כו'. עכ"ל. וכן על דרך זה פירש ה'באר יצחק'. אבל לדבריהם צריך עיון, למה לא העתיק רש"י תיבת "כ"י" מהפסוק.

ה'באר בשדה' פירש, וז"ל: "נ"ל דלמדנו זה דכתיב משפט אחד וכו' כגר כאזרח, לומר דכך לי הורג את הגר כהורג את ישראל חייב מיתה, דלא תימא דיש מעלה לישראל טפי על הגר, ואינו בדין ליתן ישראל על נפש הגר, לז"א אני ה' אלקיכם כשם וכו' כך אני מיוחדו על הגרים, וא"כ חביבה עלי נפשו של גר כנפשו של ישראל". עכ"ל.

ואולי לפי דבריו לא קשה השאלה הנ"ל. אבל מה שעדיין קשה לכאורה, הוא מה שפירש"י בפרשת קדושים בד"ה "אני ה' אלקיכם" (יט, לד): "אלקיך ואלהיו אני", עכ"ל. שלכאורה, התוכן של שני פירושי רש"י אחד. ואם כן, אינו מובן למה מקצר רש"י בלשונו בקדושים, ומאריך בלשונו בפרשת אמור.

ועוד צריך להבין, לפי דברי ה'באר היטב' (והבאר יצחק) הנ"ל, שמפרשים הטעם שרש"י פירש בפרשת אמור מה שפירש, הוא מפני שנאמר "כי (אני ה' אלקיכם)" שהוא נתינת טעם וכו'. שמשמע מדבריהם שלולא זה לא הי' רש"י מפרש כן. [ואולי יש לומר שהי' מפרש בכמה מקומות אחרים "נאמן לשלם שכר", או "נאמן להפרע"]. והרי בפרשת קדושים לא נאמר "כי", ואע"פ כן פירש רש"י כעין זה.



רש"י ד"ה "כדבר משה" (שמות, יב, לה)

הנ"ל

בגליון תכז שיצא לאור לפרשת בא תשמח, הבאתי פירש"י בפרשת בא ד"ה "כדבר משה" (יב, לה): "שאמר להם במצרים וישאלו איש מאת רעהו", עכ"ל. ושאלתי שם, מהו הפירוש בזה שרש"י אומר "במצרים". וכי היכן דיבר משה עם בני ישראל, אם לא במצרים, ומה בא רש"י לשלול בזה. ועל דרך זה שאלתי שם על לשון המכילתא, וז"ל: "ובני ישראל עשו, וכי מה אמר להם משה במצרים, הרי הוא אומר דבר נא באזני העם וכן עשו". עכ"ל. מהו ההדגשה במצרים.

לאחרונה ראיתי שעמד על זה ה'נחלת יעקב', וז"ל: "...ונראה דהוקשה להם, דכתיב ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו, דמשמע דבני ישראל הזכרים עשו כדבר משה וישאלו, והלא הצווי היה לנקבות בלבד כדכתיב בפ' שמות (ג, כב) ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה ולא לזכרים. ואפשר שגם זאת הוקשה להם, שכאן הוזכר שמלות ואילו בפסוק (בא יא, ב) דבר נא באזני העם וישאלו... כלי כסף וכלי זהב, לא הזכיר.

"ועל אלו שתי הקושיות תירצו: דאע"ג דאותו הציווי שנאמר למשה במדבר [נראה דכוונתו למה שכתוב בפרשת שמות (ג, כב) הנ"ל, הכותב] היה לנקבות בלבד, מ"מ הציווי שבזאת הפרשה היה גם לזכרים, דהא כתיב (יא, ב) וישאלו איש מאת רעהו ואשה מעת רעותה וגו'. ושייך נמי שפיר לומר ובני ישראל עשו כדבר משה, דהא הכא כתיב דבר נא באזני העם, שנצטווה לדבר באזני העם, ואילו התם בפרשת שמות הגיד הקב"ה למשה מה שעתידי להיות, אבל לא צוהו להגיד באזני העם... וגם הקושיא שניה מתורצת, דעשו כדבר משה קאי על ובני ישראל בלבד ולא על ושמלות. ומעתה נבין המלה יתירה שדקדק המכילתא והרב שאמרו כדבר משה שאמר להם במצרים,

וקשה, פשיטא שכל דבריו היה במצרים, שהרי עדיין היו במצרים שלא יצאו, אלא לרמז שאותו הדבור היה במצרים, אבל הדבור הראשון היה למשה במדבר. "עכ"ל ה'נחלת יעקב'.

אבל צריך עיון קצת בתירוצו, שאם לפי דבריו, שמה שהדגיש רש"י בתיבת מצרים שכתב - להודיענו שציווי זה אל בני ישראל (לזכרים) הי' במצרים, משא"כ במדבר (בפרשת שמות (ג, כב)), שם לא הוזכר זכרים. אם כן, למה הוזכר בפסוק זה שמלות, הרי פסוק זה מדבר בנוגע להציווי לבני ישראל במצרים. ומה שכתב הנח"י: "דעשו כדבר משה קאי על ובני ישראל בלבד ולא על ושמלות", נראה שדוחק לחלק הכתוב באופן זה. ובפרט, שבהציווי (בא יא, ב) לא הוזכר שמלות. ועוד לפי דבריו: "ואילו התם בפרשת שמות הגיד הקב"ה למשה מה שעתידי להיות, אבל לא צוהו להגיד באזני העם", - הרי לא הי' ציווי כלל על שמלות. ועוד, אם כוונת רש"י לתרץ למה נאמר כאן "ובני ישראל" (זכרים), שזה אינו בהתאם למה שכתב בפרשת שמות ששם נאמר: "ושאלה אשה וגו'", למה לא העתיק תיבות "ובני ישראל" מן הפסוק.



שונות

מרדכי דוד אסתר?

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון - תתנח (עמ' 53), הערתי על מ"ש כ"ק אדמו"ר שמרדכי לא הי' דוד אסתר, כמפורש במגילה שאביחיל הי' דוד מרדכי והיא היתה בת דודו, דלכאורה מפורש בתרגומים על "דוד אסתר" אחבוהי, דמשמעו אח.

והעירני חכם אחד, שטעות היא בידי, כי "אחבוהי" אכן משמעו דוד ולא אח, וכתרגום אונקלוס על הפסוק "דוד אהרן", אחבוהי. והוא קיצור של "אח אבוהי". אך בתרגום שני אכן כתוב "אסתר הות בת אחוהי דמרדכי", ומצוה ליישב.



תיבת 'חדתינ'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במכתב מיום כ"ט אייר תש"ב, שנדפס באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע כרך יב עמ' קסד, מופיע מענה:

"במענה על מכתבו . . ואודות אמירת תיבת חדתינ, הנה הנוסח המדויק הוא בסידור 'תורה אור'."

חבל שהמו"ל לא מצא לנכון להתייחס לזה, ולהסביר או להציע במה דברים אמורים. ניסיתי לבדוק בסידור, ולכאורה תיבה זו נמצאת שם רק בשני מקומות: א) ב'כגוונא' (ב) בפיוט 'אזמר בשבחינ', בחרוז 'צווחין אף עקתינ'.

והנה בסידור 'אוצר התפילות' וכן ב'סידור יעב"ץ' הוצאת אשכול ועוד, הד' בתיבה זו מנוקדת בשני המקומות בשבא, ואילו בסידור 'תורה אור' היא מנוקדת בשניהם בפתח.

ואגב, בסידור ה'רוסטובער' [הנקרא 'מדויק', באג"ק של הרבי כרך ז עמ' רכח] מנוקדת ד' זו ב'כגוונא' בפתח, ובפיוט בשבא. והנה יש בזה שינוי מההוצאה הקודמת דסידור זה, שבה נדפס בשניהם בשבא, ואילו בהוצאת שנת תרע"ח תוקן ב'כגוונא' ונשתנה לפתח כמו בסידור 'תורה אור'. וזה פשר הדיוק שם - שהאחראי על ההדפסה שבאותה שנה, הרה"ח ר' זלמן אידל זיסלין, שאל דברים רבים מאדמו"ר מהורש"ב. ומה שלא תיקן שם גם ב'אזמר בשבחינ', זהו מכיוון שאנ"ש בדורות הקודמים לא נהגו כלל לאומרו, ולכן לא קיימא לשאלה ולדיוקים ולתיקונים כלל - כך מסר לי הרה"ח ר' יהושע שי' מונדשיין.

