

קובץ
הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

❖
שנה כח גליון יב [תתקלו]
יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח
מאה וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא-לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וחמש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן
'מאה וחמש שנה' לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות חברי המערכת שעסקו בקובץ זה
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' מנחם מענדל בן שיינדל
הת' ישראל בן חי' בתי'
הת' משה בן חנה רבקה
הת' דוב בער בן מרים מעריל
הת' מנחם מענדל בן שרה
הת' יואל בן הדסה רייכל
הת' חיים שמריהו בן לאה
הת' יוסף בן שרה

לחג הפסח כשר ושמח
ושיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



פְּתַח דְּבַר

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

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

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

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא - (ותיכף) כבר בא", שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים", און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו", ויענה ה' קול תפלתנו:

"הושיענו ה' אלקינו וקבצנו מן הגוים להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך" (תהלים קו, מז), בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.*

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן, ה'תשס"ז
 'מאה וחמש שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 קראון הייסט, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

(* הגיעו לידינו כמה דברים עתיקים וחשובים שעדיין לא ראו אור הדפוס, ולחכיבותא דמילתא הדפסנום בתחילת הקובץ. ת"ח ת"ח מקול"ע להרה"ת הרה"ג ר' שד"ב שי' הלוי לזין, ולהרה"ח הרה"ת ר' חד"א שי' טיפענברון על שהמציאום אלינו וזכות הרבים תלוי בהם.

יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח

ה'תשס"ז

גליון יב [תתקלו]

תוכן הענינים

זכרון לראשונים

- 1.....תשובת אדמו"ר הצ"צ ע"י בנו אדמו"ר מהרי"נ מניעזין
5.....שאלות על דרוש בענין קריעת ים סוף
6.....הערות על הסידור

גאולה ומשיח

- 9.....בנוסח הברכות שבמקדש לע"ל
17.....מצות בטילות לעתיד לבוא

הגדה של פסח

- 24.....כל המרבה לספר ביציאת מצרים
25.....ביאור התשובה להבין רשע ע"פ סדר הכתובים
26.....בענין ברכת הנסים
32.....חלק גדול יניח לאפיקומן
38.....הערות בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים
46.....טעם אכילת מצה
51.....הא לחמא עניא בלשון ארמי
52.....טעם ע"פ קבלה להניח האפיקומן בין ב' כרים
54.....הטעם לשריפת החמץ במדורה בפני עצמו
59.....מתחיל בגנות ומסיים בשבח [גליון]

לקוטי שיחות

- 61.....אמירת הפרשיות דתפילין
65.....הטעם שאאע"ה לא נענש על שבירת הצלמים
65.....כלאים - כלאים
66.....כל החטאים אינם נוגעים ב'עצם' של יהודי - המקור
66....."סיני" ו"עוקר הרים"

70.....	גדר עבדות כאליעזר עבד אברהם [גליון]
	שיחות
72.....	גדרן של איסורים זמניים ודרבנן [גליון]
	אגרות קודש
75.....	"בוקר" דיוסף [גליון]
	נגלה
76.....	עדות עכו"ם
80.....	שיטת רש"י בפלוגתת ר"מ ור"ש
82.....	המביא גט בספינה
	חסידות
86.....	ההפרש בין שורש ואופן הנסים המלוכשים בטבע ושלמע' מהטבע
89.....	ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פרק ז' [גליון]
102.....	בינוני לא עבר עבירה מימיו [גליון]
103.....	דיבור בלימוד התורה [גליון]
	רמב"ם
104.....	בדין סוריא
109.....	בענין עירוב תבשילין
	הלכה ומנהג
113.....	נוסח רבינו הזקן בברכת התורה
115.....	אפיית מצות בערב פסח לפני חצות
124.....	עיונים בגדרי ברכת שהחיינו ע"פ תורת כ"ק אדמו"ר זי"ע
134.....	מניני התפלות שע"י הציון הק'
136.....	גדר ברכת הנר במוצאי שבת
158.....	שכירת רשות מנכרי לצורך ערוב
167.....	גובה תפילין של יד
169.....	בענין מנהג חב"ד להדלקת נרות שבת בנר של שעוה
174.....	עוגות ברכת כמ"מ אפי' לבעל נפש
177.....	בגדר עשיית ציצית פסולה ועשייה שאינה נחשבת
180.....	כורכו בסיב - ביטול מעשה על ידי חציצה
192.....	קדימת מגילה לשאר המצוות
	פשוטו של מקרא
194.....	פירש"י ריש פ' ויקהל

195.....	נוגף את כל גבולך.
199.....	ותעל הצפרדע
201.....	באיזה שנה משנות הרעב בא יעקב למצרים.
203.....	בענין סדר הפסוק בפרשת תרומה (כו, לה) [גליון]

שונות

206.....	היום יום - ב' ניסן וענין עמלק.
208.....	היום יום - כ"ב ניסן.....
210.....	המקור להוראת אדמו"ר מוהרי"צ לאי נטילת פרידה ב' פעמים.
211.....	"למדו מפרו של אליהו"
214.....	שינויים בסיפור אודות הרבנית רבקה.
215.....	הערות ברשימות כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ.
216.....	האם המזיקין מכירים בלשון ארמי [גליון]
217.....	בענין הנ"ל.



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזו"מ
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ט ניסן

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים

לידידנו היקר והדגול איש האשכולות

הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות

משכיל על כל דבר טוב

שקדן בלימודו וזריז במלאכתו מלאכת קודש

חבר המערכת מלפנים

אשר עמל ויגע הרבה במסירה ונתינה להצלחת הקובץ בגו"ר

הרב התמים ישראל הלוי שי' לוי

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והחשובה תח'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

כרצון ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו

מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה

בחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

זכרון לראשונים

**תשובת אדמו"ר הצ"צ ע"י בנו אדמו"ר מהרי"נ מניעזין
הרב שלום דובער לויין
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד**

בספר בית רבי (ח"ג פ"ח) כותב אודות כ"ק אדמו"ר מוה"ר ישראל נח מניעזין נ"ע: "שם רבינו עליו המשרה . . להשיב לשואלו דבר השו"ת שהיו באים לרבינו, כי רבינו הי' לו טרדות יתירות ולא הי' מופנה מכל צד, ע"כ הי' מוסר הדבר לו שהוא יעשה התשובה ויכניסם אח"כ לפני רבינו לבקרים כו' . . ונמצא ממנו בכת"י שו"ת בנגלה, ובקרוב יצאו לאור עולם אי"ה".

תשובות אלו מעולם לא נדפסו, רק אחדים מהם בקובצי יגדיל תורה נ.י.

א. גליון כג עמ' תרלז.

ב. שם עמ' תרנז (כותב הגה"ח מוהרא"ד לאוואוט "ובחיי אדמו"ר גאון ישראל מהרמ"מ ז"ל מליובאוויטש כתבתי מזה לכ"ק), והשיב לי בנו הגאון הרה"ק ר' ישראל נח ז"ל).

ג. גליון מז עמ' רח (וראה שם בשוה"ג, שהשאלה נשאלה לפני כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, אלא שבאותה שעה הי' טרוד מדאי, והתשובה נכתבה ע"י כ"ק בנו מהרי"ן נ"ע).

ד. גליון ס עמ' רסד ועמ' רסז.

אחרי הסתלקות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, כשהי' אדמו"ר בניעזין, הי' כותב את תשובותיו ע"י הרב אלי' דוד מ"ץ דק' נייעזין. כמה מתשובות אלו נדפסו בקובץ יגדיל תורה גליון נט עמ' ריח ואילך. גליון ס עמ' רעג ואילך.

התשובה שלפנינו נכתבה אל הגאון החסיד הרב ארי' ליב זיוואו, שהיה באותה תקופה מ"ץ דק' סמילעוויטש.

בבית רבי (ח"ג פ"י): "הרה"ג ר' ליב סמילעוויצער זלה"ה הי' גדול בנגלה ובחסידות, והי' ממקושרי רבינו וגם הי' משולחו איזה שנים . . הי' רב בהאמי' אחר הרה"ק ר' יצחק אייזיק זלה"ה, ואח"כ הי' רב בדווינסק, ושם מ"כ".

בקובץ יגדיל תורה (חי"ז עמ' רעא, מרשימת הר"י שי' מונדשיין): נולד בשנת תק"ע או תקע"א. בן ח"י שנה נסמך להוראה מאדמו"ר הצ"צ, ושימש ברבנות בבאברויסק (שם הי' מבית דינו של רב"מ מבא"ב שנחשב לו כא' מרבותיו), סמילעוויטש, האמיל (הוא הי' המ"ץ בתקופתו של רי"א האמליער), ומשנת תרכ"ה בערך שימש ברבנות דווינסק-דינאבורג (אחרי מהרי"ל בטלן), עד פטירתו ביום ב' ער"ח סיון תרמ"ז. בנו (בעהמח"ס "שבעים תמרים" על צוואת ריה"ח) כותב עליו ש"הי' מיחי"ס של אדמו"ר הצ"צ" ומביא בשמו דברים שקיבל מאדמו"ר הנ"ל (וכן הי' שד"ר של הצ"צ). כמו"כ קיבל רבות ממהרי"ג בן הצ"צ, מר' הלל מפאריטש ובפרט מרי"א מהאמיל, אשר גם סמך עצמו בשתי ידיו על פסקיו של הרא"ל. נודע כרב מסכים ומסמיך בגלילותיו, וכמשיב דבר לשואליו בדבר הלכה (בפרט בדיני כתיבת גטין. בספרו הנ"ל הדפיס בנו את מכתבו של הרא"ד לאוואוט בעהמחב"ס שער הכולל, המבקש ממנו את הגהותיו של אביו על ספרו קב נקי). רוב תשובותיו לא הגיעו לידינו, ואך צרור קטן מתשובותיו שכתב באמיל נותר לפליטה, והמה בכתובים.

חלקם נדפס בקובץ יגדיל תורה ירושלים.

* * *

התשובה מתפרסמת בזה לראשונה, לקראת יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (י"ג ניסן תרכ"ו), ויום ההילולא של כ"ק בנו אדמו"ר מוהרי"ג מניעזין (א' דחזה"מ פסח תרמ"ג).

השוחט בעיר שיש בה שו"ב שנתמנה מהקהל

כ"ק אדמו"ר הע"צ, ע"י בנו אדמו"ר מהרי"נ מניעזין

יום א' זיין תשרי

לאה' ידידי הרב המופל' הו"ח החריף כו' מוהר"א ליב נ"י

מכתבו הגיעתי והראתי מכתבו לכאאמו"ר שי' כבקשתו. והננו להשיבו מה שא' כאאמו"ר שי' על שאלתו, משורת הדין אין לפסול מה ששחט השו"ב שלא נתמנה מהקהל, עפ"י תשובת הרא"ש² המובא בש"ע ס"י א'³, מאחר שאין שום תקנה בעירכם ע"ז שלא ישחוט זולת השו"ב שנתמנו מהקהל. ובלא"ה אדינו דתשוב' הרא"ש יש מפקפקין ע"ז, וכמבואר בפר"ח⁴ ות"ש⁵ דבהפ"מ יש להקל בזה, והביאם רבינו ז"ל⁶. ולזאת מן הדין אין לפסול כלל זה ששחט השו"ב. אמנם זה מוכן שמסתמא עון[שה] השו"ב עוולה במה שבא להשיג גבולם⁷. אבל כאאמו"ר שי' אינו רוצה להכניס עצמו בעסק מחלוקת, ובפרט להגיד דיעות מרחוק בלי שמוע טענת צד שכנגד כו'.

וזו"ז יקבל חו"ש מאדה"ש והשי"ת יטיב החתימה לו ולנו בתוך כ"י. ד' ידידו דו"ש

ישראל נח באאמו"ר שי'



-
- 1) על המעטפה: להרב המ"ץ דק' סמילאוויטש.
 - 2) כלל ז ס' א.
 - 3) יו"ד ס' א ס"א: אם הטילו הקהל חרם שלא ישחוט אלא טבח ידוע ושחט אחר י"א ששחיתו אסורה.
 - 4) שם ס"ק לח.
 - 5) שמלה חרשה ס' ב' סכ"ב, ותבואות שור שם ס"ק לט.
 - 6) יו"ד ס' א ס"ק נג, וש"נ.
 - 7) שדינו נתבאר בשו"ת אדה"ז ס' ט.

שאלות על דרוש בענין קריעת ים סוף*

לא נודע למי

יבינינו אדונינו! מה שאנחנו חסירי ההבנה בדרוש דאתמול

איך קי"ס ובני ישראל הלכו בתוך הים ביבשה הוא לידת הנשמות. הלא לכאורה הם ב' הפכים שהרי הים הוא המעלים להיות התהוות היש כמשל הים שמכס' על הברואים שבתוכו כך מדת מל' התנשאות גיאות לבש להעלים ולהסתיר אותו! יהי אור יהי רקיע שהוא רוח פיו ית' המחי' את כולם בכדי להיות נראים העולמות ליש כו' שאם היו מתגלים אזי הי' הגשמיו' בטל לרוחני' כמשל ביטול זיו השמש במאור עצמו. וענין קרי"ס שהים ראה וינוס היינו בחי' סילוק ההסתר מחמת גלוי הסובב שלמעלה מהשתלשלות כו'. ולידת הנשמות הוא היפוך לזה שנולדו מבחי' אין ליש ע"י גילוי הסובב דקמי' שוי' אין ויש אצי' ועשי' כו' שהרי בעודנם בבחי' מחשבה אחים וריעים הם בחי' אלקות בחי' אין ואח"כ בחי' לידה התגלות בבי"ע נעשו בחי' יש, ועכ"פ הרי המה ב' הפכים בנושא א'.

ועוד מה צורך בזמן לידת הנשמות ופתיחת הרחם לגלוי הסובב להיות עי"ז לידה מאין ליש כו' הרי כשהם בבחי' עיבור במדת המל' טרם התגלותם בבי"ע אז דוקא נעשו בחי' יש כמשל התהוות הולד מן הטפה שהוא ברחם האם. משא"כ הלידה אינה התחדשות מאין ליש רק מהעלם אל הגילוי, וא"כ למה בשביעי של פסח שהוא זמן לידת הנשמו' הי' צ"ל גילוי הסובב רוח קדים כו' בכדי להיות המשכה מאין ביש הרי קודם לזה משמיני עצרת עד ז' ש"פ שהוא זמן העיבור כבר נתהוו הנשמו' מבחי' אין מחשבה כו' בבחי' יש במדת המל' ע"י שאוכל ממה שאמו אוכלת כו' והלידה בבי"ע הוא רק מהעלם לגלוי.

ועוד הא גופא קשי' איך ע"י העיבור שאוכל ושות' ממה שאמו אוכלת ושותה שהוא בחי' גלוי אורות עליוני' נעשי' הנשמה בחי' יש הרי התהוות הישות הוא דוקא מחמת ההעלם גיאות לבש בחי' התנשאות על הנפרדי' דוקא משא"כ בגלוי אלקות אזי הם בטילי' במקורם כנ"ל בביטול זיו השמש במאור עצמו.

(* מארכיון ספריית אגודת חסידי חב"ד.

(1) כנראה - כ"ק אדמו"ר הצמח צדק.

ועוד איך המל' בחי' ים גורם התהוות הישות לנשמות שבבחי' עיבור בתוכו לפי שמכסה ומעלים כמשל הלבוש כו' הרי הכיסוי הוא רק מן הנפרד כשהוא כבר בפירוד כמשל הים שמכס' על הברואים שבתוכו שלא יתראו ביבשה, משא"כ הנשמות עצמן שבים הם מתאחדים עם הים ובטלי' בו כמו שאמר בפעם אחר בענין נוני ימא שהנשמו' שבים הם למעלה מנשמו' שביבשה כי הם בביטול ממש [...] ואינן יש בפני עצמן כלל כמשל הדגים שמי הים מובלעים בתו[ןכס] ממש, משא"כ הברואים שביבשה הם נפרדים מן הארץ ומקבלים [...] ומזונם בריחוק. ולפי כל הנ"ל משמע שהנשמו' כשהם בים הוא בתו[ןכס] [...] שאז הם מתהווים בבחי' יש כמשל מהתהוות הולד ע"י ט' חדשים שהוא ברחם האם ואח"כ קי"ס הוא רק בחי' לידה וגלוי מההעלם.



הערות על הסידור*

הרב חיים אליעזר הכהן ביחובסקי ז"ל

בן הרה"ח ר' דובער הכהן ז"ל

נכד גיסו של כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע

לשם יחוד

אפ"ל ע"פ גמרא שבת מ"ד ב' דמטה שיחדה למעות אז אם אפילו רק פעם אחת הניח עליה מעות אף שעתה אין עליה מעות עכ"ז מוקצה היא. ואם לא יחדה למעות אף שהניח עליה מעות אם רק עתה אין עליה מעות אינה מוקצה.

כן נוכל ללמוד מזה במדה טובה אם אמר לשם יחוד ואח"כ קיים במעשה וייחד ג"כ אף אח"כ נפסק היחוד שבמעשה עכ"ז לא בטל מן האדם השראת אלקות שבשעת מעשה היחוד. אבל אם לא אמר לשם יחוד אף אם הוא מיוחד במעשה דוקא בעת היחוד אז יש עליו השראת אלקות, אבל אח"כ כשנפסק היחוד, בטל מן האדם ההשראת אלקות.

(* מתוך הערות הגרחה"ב (כת"י) על סידור שערי תפלה דפוס ווילנא שנת תרמ"א. וראה אודותיו בקובץ היכל הבעש"ט גליון ח, ושם הערותיו על התפלות של הימים נוראים, ושם בגליון י הערות על סדר ההגדה, ושם בגליון טו הערותיו על סדר השכמת הבוקר. מוגש לקובץ העו"ב ע"י הרב חד"א טיפענברון - לונדון.)

ברוך ה' לעולם

מה שתיקנו לומר קודם השירה פסוקים אלו, אפ"ל עפמ"ש בילק"ש שופטים סי' ס' בשם שוח"ט א"ר סימון לא כל מי שירצה לומר שירה אומר שירה, אלא כל מי שנעשה לו נס. וכל מי שנעשה לו נס ואומר שירה, בידוע שמוחלין לו על כל עונותיו ונעשה כבריה חדשה. ישראל כשנעשה להם נס ואמרו שירה נמחל להם כל עונותיהם כו'. וכן אתה מוצא בדבורה וברק כו', וכן אתה מוצא בדוד כו' עכ"ל.

והנה אם כי כוונת השוח"ט על שירה שמחדש מעצמו, עכ"ז בודאי גם באמירה שירה שכבר אמרו צריך מקודם להתבונן בנסים שנעשו לו, וזהו ברוך ה' לעולם, היינו נסים תכופים - שבשם הרמב"ן - נקרא בשם טבע. וברוך ה' מציון, בחי' יסוד טפח גבוה מהעולם נסים שלמעלה מהטבע. ברוך כו' עושה נפלאות לבדו, הם נסים למעלה מהטבע שאין בעל הנס מכיר בנסו.

ועי"ז יכולים אנו לומר שירה אחרי שמכירים אנו הנסים כולם, וע"כ אומרים ויברך דוד, שהוא אמר שירה ונמחלו עונותיו, כן לנו תמחול העונות בעד אמירתנו השירה, וע"כ בעשי"ת שאז זמן מחילת עונות אומרים ש"ה ממעקי' כי עמך הסליחה אחר השירה.

ואפשר ליתן טעם למ"ש בכהאריז"ל שיש ליתן צדקה בעת שאומר ויברך דוד עפמ"ש ביל"ש שופטים סי' ס"ד כל מי שהוא עושה חסד כאלו מודה בכל הנסים שעשה הקב"ה מיום שיצאו ישראל ממצרים כו', וע"כ הצדקה נחשבת שמודה בניסים, וע"י ההודאה בנסים יכול לומר שירה.

צאתכם לשלום

בעמה"מ [עמק המלך] ש"ד פ"ב בשם זהר רות, מלאך שהוא למטה שבעה ימים רצופין אינו יכול לחזור למקומו למעלה.

ולפ"ז נוכל לומר דאותם המלאכים השומרים את האדם מתחלפים בכל שבועה, ובאים המלאכים בעת הבדלה עד קידוש, דהוי רק ו' ימים מע"ל. אך קודם שבאו מלאכי שבת אינם נפטרים, וכשבאו מלאכי שבת אז נותנים רשות למלאכי חול לעלות למעלה, ויוכל להיות שאותם מלאכים שהי' שבת במקומם למעלה באפשרם להיות פעם שנית, והרבה פעמים רק על אופן שלא יהי' בעוה"ז רק ששה ימים רצופין, ולזאת

אומרי' כי מלאכי' יצוה לך, תרמו שיכולים לבוא אחר שבת ואין צריכים עוד נטילת רשות מחדש.

קידוש ליל ש"ק

בוזהר ח"א ה' ב' בקידוש ל"ה תיבין, ואצלינו מ"ב תיבין.

ואפשר לדייק בלשון הזהר, ובקדושה דאנן מקדשין ל"ה תיבין, דתיבות דאנן מקדשין הם מיותרים, וע"כ אפ"ל דכוונתו על התיבות שבהם מזכירים אנו מה שאנו מקדשין להשי"ת הם ל"ה, אבל תיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" הם מה שהשי"ת קידש אותנו אינם בכלל ל"ה תיבין.

והצורך לתיבות אלו אפ"ל עפמ"ש החת"ס או"ח כ"א דכאלו לב חכמים מתנים דבתפלה הוה כמכוונים להדיא שלא לצאת י"ח בכדי שיהי' קידוש במקום סעודה על היין דאורייתא, וכ"ד וזהו הבחירה להקדושה שיש בנו כח זה דאף אם לא התנו כאלו התנו דמי.

ברמב"ם פכ"ט ה"ב מהל' שבת, נוסח הקידוש כמו שלנו, רק יש שינוי במקום "וברצון" הראשון נאמר ברמב"ם "ורצון" והם מ"ב תיבות כנגד מ"ב שעל ידו כל העליות. ואותיות קפ"ח כמנין יעקוב מלא וא"ו ולפי נוסח הרמב"ם רק קפ"ז אותיות.

וע' במערכת פט"ו דף צ' ע"א בערב שבת אנו אומרים "כי בנו בחרתנו ואותנו קדשת ושבת קדשך" כל זה לנוכח, עכ"ל.

תפלה בעד הקיסר יר"ה

נוכל ליתן מקור לזה, כי דריוש בעת שצויה לבנות ביהמ"ק בבית שני, התנה אז עזרא (ר', פסוק יו"ד) "די להון מהקרבין ניוחחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי". וע"כ מחויבים אנו לקיים התנאי במה שבידינו להתפלל לחיי מלכא ובנוהי.

וע' זח"ב כ"א א', ר' תנחום אמר אע"ג שהי' (יתרו) עובד כו"מ, בשביל שעשה עמו חסד הי' רועה צאנו כדין וכשורה במרעה טוב ודשן עכ"ל. עתה מצאתי בהערות לפס"ז לך או"ך ל"א על מ"ש בפס"ז היום הזה ישראל אין להם שדות וכרמים והם מתפללים בכל יום ותן טל ומטר

ע"פ האדמה הוי ובזרעך, עכ"ל, התם בשם יד אבישלום פ' אמור, כי בגלל תפלת ישראל על הגשמים קבלו אותם בארצם עכ"ל.

כל מי שעוסקים בצרכי צבור באמונה

לכאורה הברכה היא כמין תוספות מתנה, כי בלאו הכי הלא בירור ברכות פ"ה ה"א ר' ירמי' אמר העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה (וברמב"ם תפלה פ"ו ה"ח ובסמ"ג עשה י"ט ובאו"ח צ"ב ס"ד), וברמב"ם ק"ש פ"ב ה"ה שהעוסק בצרכי רבים לא יפסיק לק"ש, וא"כ הוא גדול מת"ת.

ואפלע"ד עפמ"ש בשמ"ר פ"י אות ב', העוסק בצרכי צבור משכח תלמודו, ובתנחומא וארא ה' משכחין תלמודו, אריב"ל ס' הלכות למדני ר' יהודה בן פדי' בחרישת הקבר וכולן נשתכחו ממני, בשביל שהייתי עוסק בצרכי צבור, עכ"ל. ע"כ אנו מתפללין עליהם שלא ישכחו.



גאולה ומשיח

בנוסח הברכות שבמקדש לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

עניינת בשכמל"ז ואמירת מן העולם

תנן (ברכות נד, א): "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים: עד העולם. משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד - התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העולם" [נפירש"י משקלקלו הצדוקים - ואמרו אין עולם אלא זה. התקינו - עזרא וסיעתו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם, לומר ששני עולמות יש, להוציא מלב הצדוקים הכופרים בתחיית המתים].

וכדאי לעיין בנוסח הברכות שיברכו בביהמ"ק לע"ל. ולכל לראש בענין שהזמן גרמא - ברכת הלל הנאמר ע"י הלויים בעת שחיתת קרבן פסח, וברכת השחיטה וכו' וכו' הנאמרים בעזרה: א. אם יברכו בנוסח

שמברכים עכשיו, או יברכו [כנ"ל במתניתין] ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם אשר קדשנו במצותיו וכו' וכן העונים לא יענו אמן אלא ברוך שם כבוד וכו', ב. כיון דלע"ל לא שייך קלקול הצדוקים אם יחזרו לומר "מן העולם" גרידא כפי שהי' בבית ראשון?

והנה בגמ' שם (סג, א) איתא: "כל חותמי ברכות שבמקדש כו'. כל כך למה - לפי שאין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש - שנאמר (נחמיה ט) קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם עד העולם. ואומר (נחמיה ט) ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה וכו'", וברש"י שם הביא מהך דתענית (טז, ב) - לגבי הברכות שאמרו בהר הבית בתפלת תעניות - דאמרינן שאין עונין אמן במקדש, המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך חונן הדעת, וכן בכלום, והעונין אומרים: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וילפינן לה מקרא דתפלת עזרא וסיעתו וכו'", עכ"ל.

ועי' מהרש"א (ברכות שם) שהקשה דמהו הקשר בין הא דבמקדש היו חותמים בברוך ה' מן העולם וכו' להא דאין עונין אמן במקדש? [והביא שבתוספתא אכן הובא זה לדין בפני עצמו שאין עונין אמן במקדש עיי"ש], וכן הקשה הצ"ח שם, ובשטמ"ק שם ביאר כוונת הגמ' וז"ל: "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם. פירוש בסוף כל ברכה היו אומרים ברוך אתה מן העולם וכו' ומשקלקלו המינין תקנו מן העולם ועד העולם, וכל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש, פירוש במקדש לא היו עונין אמן אלא כל העונין אומרים ברוך שם כבודו לעולם ועד, וכיון שהעונין מאריכינן ואומרים ברוך שם כבוד כדאיתא במסכת תענית בדין הוא שיאריכו המברכינן ויאמרו מן העולם ועד העולם, עכ"ל, דמוכח מזה דאמירת בשכמל"ו ואמירת ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם וכו' קשורים זה בזה. ועי' גם בהגהות רא"מ הורביץ ברכות (סג, א בד"ה כ"כ) שביאר הקשר ביניהם באופן אחר, אבל אכתי אינו מבואר הא גופא, למה אין עונים אמן במקדש אלא אומרים בשכמל"ו.

(1) אבל עי' תוי"ט סוטה פ"ז מ"ו שכתב להיפך לפי שהמברך האריך בחתימת הברכה הוצרכו גם העונים להאריך בעניינם ויל"ע.

אמירת בשכמל"ז משום הזכרת שם המפורש בכל ברכות

והנה הריטב"א (תענית טו, ב, בד"ה גירסת רב אלפסי) כתב שם בתוך דבריו: "כי אע"פ שהיו במקדש בימי התענית וראו שעשו כך לא היה להם לעשות כן בגבולים, שדבר ידוע הוא כי במקדש כל השנה היו נוהגים לעשות כן, כי לפי שאומרים את השם ככתבו יש להם לענות בשכמל"ז, אבל בגבולין שאינו נאמר אלא בכינויו עונין אמן ואין הפרש בזה בין תעניות לשאר ימים", וכ"כ ברע"ב (תענית פ"ב מ"ה) לגבי ברכות שבתעניות שהיו על הר הבית: "לפי שהיו מזכירין שם המפורש בחתימת הברכה ולא סגי בעניית אמן", והמאירי (תענית שם) ביאר וז"ל: "ולדעת המפרשים על מה שאמר לא היו נוהגים שלא לענות אמן אלא במקדש, הביאוו בגמרא ממה שאמר ומרומם על כל ברכה כלומר על כל ברכה וברכה תן לו תהלה ולא יספיק בתהלה אחת על כלן ר"ל עניית אמן, ובערוך פי' הטעם מפני שמלת אמן סוף ברכה ואין סוף לברכותיו של הקב"ה, וחומר הדבר מתוך שהיו מזכירים שם המפורש ומ"מ בגבולים עונים אמן על כלן", עכ"ל. וכן המהרש"א בחדא"ג סוטה (מ, בד"ה מנין) ביאר שאין עונים אמן במקדש כיון שהזכירו השם ככתבו עיי"ש, ובתוס' אנשי שם ברכות (סוף פ"ט) ביאר ג"כ דהא דאין עונים אמן במקדש הוא משום שהיו אומרים שם השם ככתבו וילפינן מקרא כי שם ה' אקרא הבו גודל וכו' שהוא בשכמל"ז אבל אמן אין זה גודל, משא"כ בגבולין שא"א השם אלא בכינוי די באמן.

הרי מבואר מדבריהם דהא דאין עונין אמן במקדש הוא משום שהיו מזכירים במקדש שם המפורש, דבזה לא מספיק אמירת אמן אלא בעינן לומר ברוך שם כבוד וכו' כנ"ל, ולפי השטמ"ק הנ"ל מובן דכיון שהעונים הוצרכו להאריך, לכן האריך גם המברך ואמר מן העולם וכו'.

ולכאורה מהא דאמרינן "שאין עונין אמן במקדש" משמע שכן הוא בכל הברכות, היינו דסבירא להו שכל הברכות שברכו במקדש הי' צריך לברך עם השם המפורש, ובכל הברכות הי' המברך אומר ברוך אתה ה' [המפורש] אלקי ישראל מן העולם וכו' אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו' והשומע הי' עונה ברוך שם כבוד מלכותו וכו', וכן נקט הרש"ש בברכות שם עיי"ש, וראה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' ט (ד"ה ונגד) שכן נקט בדעת המהרש"א עיי"ש.

וראה בס' 'אפיקי ים' ח"ב (סי' ג) שכתב כן, וביאר עפ"ז הטעם דבפרשת סוטה אף שנאמרת בכל לשון, מ"מ בעינן דוקא בשם המיוחד (כמבואר בשבועות לה, ב, ובתשובת הרשב"א סי' תתמב) משום דבסוטה הי' בעזרה², ובמקדש הי' אסור להזכיר את השם בכנוי, כדדרשינן בסוטה (לח, א) מקרא, דבכל המקום אשר אזכיר וגו', ובמכילתא פרשת יתרו מסיק ע"ז, מכאן שאסור להזכיר שם המפורש בגבולים, ותרתי שמעינן מהאי קרא, דבמקדש החיוב דוקא בשם המפורש ולא בכנוי, ובגבולין אסור להזכיר שם המפורש.

אבל בקו"א שם הקשה על דבריו, דהלא האשה היתה עומדת בשער נקנור כמבואר בסוטה (פ"א מ"ה) ולא נתקדש כלל בקדושת עזרה, ומנלן דגם שם אסור להזכיר בכנוי? ומבאר - דאיתא ברע"ב במשנה (תענית פ"ב מ"ה) דבבית הכנסת שבהר הבית [שאינו בעזרה] היו מזכירים שם המפורש דוקא, ולכך הי' עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ולא אמן. והרי שם המפורש אסור להזכיר בגבולין כמבואר במכילתא פרשת יתרו ס"ו ובספרי פרשת נשא סי' קמא, דבמקדש אסור להזכיר בכנוי, ובגבולין אסור בשם המפורש. ונראה מזה לכאורה דהר הבית כמקדש לענין זה, ומזה גופא דבסוטה בעינן שם המיוחד, ואם הדין דהר הבית כגבולין, הרי אסור להזכיר שם המיוחד בגבולין, וראי' דהר הבית כמקדש לענין זה, אבל מקשה ע"ז דביומא (סט, ב) מבואר בהדיא דהר הבית כגבולין בזה יעו"ש, ויקשה טובא מ"ש הרע"ב ז"ל בתענית, עיי"ש עוד³, וראה בזה מצפה איתן יומא (סט, ב).

הרי שכל השקו"ט הוא רק בנוגע להר הבית, אבל בעזרה פשיטא ליה דחייב להזכיר השם ככתבו בכל ברכה וברכה, ונמצא לפי"ז כנ"ל שכן הי' נוסח כל ברכה שהיו מברכים בשם המפורש והיו עונין בשכמל"ו וגם המברך הי' אומר אלקי ישראל מן העולם וכו'.

(2) וראה בשו"ת בית יצחק חיו"ד ח"א סי' קנב בענין זה.

(3) וזוהי קושיא אלימתא דמפורש ביומא סט, ב, דהר הבית הוה כגבולין לענין זה דאסור להזכיר שם שם המפורש וכו', ואיך כתבו הריטב"א והרע"ב וכו' לגבי ברכות התעניות שהיו עונים שם בשכמל"ו כיון שהיו מזכירים שם המפורש? ובדוחק אולי אפ"ל דאין כוונתם דבהר הבית הזכירו שם המפורש, אלא דמשום סייג נזהרו שלא לענות אמן גם שם, בכדי שלא יבואו לענות אמן גם במקדש עצמו ששם היו מזכירים שם המפורש, אבל לא משמע כן בלשונם ויל"ע.

אמירת בשכמול"ז גם בלי הזכרת שם המפורש

אמנם מצינו שיטה דסב"ל דהדין דאין עונין אמן במקדש אינו קשור בהא דמברך בשם המפורש, (ראה בהגהות רא"מ הורביץ ברכות שם (סג), א) ועוד). וראייתם הוא כנ"ל דהרי הך דינא דאין עונים אמן במקדש קאי גם על "הר הבית" כמבואר בהדיא בתענית שם, ובהר הבית אסור להזכיר שם המפורש דדינו בזה כגבולין כדאיתא ביומא סט, ב. ועוד דגם הזכרת שם המפורש במקדש לא היו מזכירים בכל הברכות אלא רק בברכת כהנים בכל יום וכדיליף לה בסוטה (לח, א), ושמו את שמי שמי המיוחד לי עיי"ש, וכן ביוהכ"פ עשר פעמים מפי כהן גדול וכו' וכמ"ש בס' ראשון לציון ברכות (סג, א), וכ"כ התפארת ישראל עצמו (בהקדמתו לסדר קדשים) חומר בקודש פ"ו אות יג עיי"ש, ומ"מ גם בשאר ברכות אין עונין אמן במקדש הרי שהוא דין בפ"ע, וראה גם בס' דברי תורה (להגה"ק ממונקאטש זצ"ל חלק ה אות נח) דנקט שלא היו עונין אמן במקדש כלל, אפילו אם לא היו מזכירים שם המפורש עיי"ש, וּלפי שיטה זו אכתי צריך ביאור הא גופא למה אין עונין אמן במקדש ואומרים ברוך שם וכו'.

אבל מהריטב"א והמאירי ומהרש"א הנ"ל, משמע שהיו מזכירים שם המפורש גם בשאר מקומות, וכהך דתפלת תעניות.

ואולי אפ"ל בזה ע"פ המבואר בסוטה (שם): "תניא אידך: כה תברכו את בני ישראל - בשם המפורש, אתה אומר: בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי? ת"ל: (במדבר ו) ושמו את שמי, שמי המיוחד לי; יכול אף בגבולין כן? נאמר כאן ושמו את שמי ונאמר להלן (דברים יב) לשום את שמו שם, מה להלן בית הבחירה, אף כאן בבית הבחירה. רבי יאשיה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: (שמות כ) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך, בכל מקום ס"ד? אלא מקרא זה מסורס הוא: בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתך שם אזכיר את שמי, והיכן אבוא אליך וברכתך? בבית הבחירה, שם אזכיר את שמי בבית הבחירה", דלפי"ז לכאורה אפ"ל דלפי הת"ק שיש לימוד מיוחד להזכיר שם המפורש בברכת כהנים, הנה לשיטתו אין מזכירין שם המפורש בשאר הברכות כ"א בברכת כהנים וכהן גדול ביוהכ"פ שיש שם טעם מיוחד (וכ"כ בחומר

בקודש שם), משא"כ לפי ר' יאשיה אין זה דין מיוחד בברכת כהנים, אלא על בית הבחירה בכלל שכן צריך לומר בכל הברכות⁴.

ועי' גם ברא"ש תמיד (לג, ב), בהא דאיתא שם דברכת כהנים במקדש הי' ברכה אחת כיון שלא היו עונין אמן אחר כל פסוק, שהקשה וז"ל: "וא"ת והרי היו עונין בשכמל"ו? [וזהו הפסק גדול מעניית אמן] י"ל כיון דברכת כהנים אינו כי אם לברך את ישראל לא היו עונין בשכמל"ו, ואע"פ שביוהכ"פ היו עונים, זה משום חשיבות היום שהוא יום סליחה ומחילה וכפרה", עכ"ל. וכ"כ בפסקי התוס' שם אות לה (ועי' בזה תוס' סוטה מ, ב, בד"ה וכל כך) הרי לכאורה מבואר גם בהרא"ש דעניית בשכמל"ו אינו משום הזכרת שם המפורש, אלא משום שהוא ברכה שמברכים את ה' במקדש.

שיטת ראשונים דאין עונין אמן רק בתפלות ולא בברכות

בנחמי' (ח, ו) כתוב: "ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול ויענו כל העם אמן אמן במועל ידיהם [בנשיאות ידיהם, שנשאו כפיהם למעלה להודות להקב"ה. רש"י] ויקדו וישתחו וגו'" וביומא (סט, א), איתא: "מאי גדול? אמר רב יוסף אמר רב: שגדלו בשם המפורש, רב גידל אמר: (דברי הימים א טז) ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, אמר ליה אביי לרב דימי: ודילמא שגידלו בשם המפורש - אמר ליה: אין אומרים שם המפורש בגבולים [פירש"י "כל חוץ לעזרה קרי גבולין"] - ולא? והכתיב (נחמיה ח) ויעמוד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר ואמר רב גידל: שגדלו בשם המפורש! - הוראת שעה היתה". ולכאורה קשה דהרי זה הי' בהר הבית וא"כ איך ענו שם אמן? עוד קשה לפי רב יוסף שפירש הך קרא דגדול היינו שגדלו בשם המפורש א"כ איך ענו ע"ז אמן ולא בשכמל"ו? וכפי שהקשה הרש"ש בתענית שם (בד"ה לא היינו).

וכתב בחי' הרשב"א (ברכות סג, א) וז"ל: "וכתב הראב"ד ז"ל הני מילי [דכל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם וכו'] דוקא לתפלה, אבל לשאר ברכות לא היו המברכים מאריכין ולא העונין, שהרי מציינו בעזרא עצמו כשברך על התורה ענו אחריו כדכתיב ויברך עזרא את

(4) ועי' בתוס' רי"ד יומא לט, ב, (ד"ה ונמנעו בפ"י הא') שכתב שאין זו חובה אלא רשות, שהיו רשאים להזכיר את השם ככתבו במקדש, אבל אם אינם רוצים להזכיר רשאים הם להזכיר בכינויו כמו במדינה.

ה' הגדול ויענו כל העם אמן במועל ידיהם ברוך ה' לעולם אמן ואמן", וכ"כ הריטב"א שם, וכ"כ הרמ"ע בספר עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ה פ"ה): "לעולם לא היו עונין אמן במקדש והני מילי בברכות התפילה אבל בברכות השבח ושאר המצות לא היו מאריכין במטבע ברכות והיו כל העם עונין אמן כמו שפירש הראב"ד: ומייתי קרא דכתיב ויברך עזרא את ה' הגדול ויענו כל העם אמן", וכ"כ המאירי שם ובשטמ"ק שם.

הרי מבואר בזה חידוש, דרק בתפלה היו חותמים בברוך ה' לעולם וכו' והיו עונים בשכמל"ו, אבל לא בשאר ברכות כגון בברכות המצות וכיו"ב, ומבואר גם דאף שלדעת רב גידל ברכם עזרא בשם המפורש מ"מ ענו אמן ולא ברוך שם וכו' כיון שזה לא ה' תפלה אלא ברכה, אלא דמכאן אין להוכיח אם סבירא להו שהיו מזכירים שם המפורש בכל ברכה או לא, כיון שהראב"ד קאמר רק שהאריכות בהברכה ובהעני', לא ה' כ"א בתפלה.

האם יחזרו לע"ל לומר "מן העולם" בלבד

ובנוגע אם לע"ל יחזרו לומר "מן העולם" גרידא כיון שלא שייך קלקול הצדוקים, [וראה גם בס' התוועדויות תשמ"ה כרך ד' עמ' 2290 (שיחת חג השבועות אות לא) שביאר דסיוס ספר ראשון שבתהלים שמסיים בפסוק ברוך ה' וגו' מן העולם ועד העולם קשור עם ירידת הגלות שבא עיי"ז קלקול המינים, שלכן הוצרכו להוסיף מן העולם עד העולם עיי"ש, וראה גם בהדרן על מסכתות בני"ך אות י', וא"כ מסתבר לומר דלע"ל יחזור הדבר כמקדם.

(5) לפי דבריהם לכאורה צריך לומר, דהא דמצינו גם לגבי ברכות כהנים שהיו מברכים במקדש ברכה אחת כו'. לפי שאין עונין אמן במקדש, משום דברכת כהנים דומה לתפלה שמבקשים שה' יברך את ישראל וכו', ובתפלות אין עונין אמן.

(6) וצ"ע מהך קרא על מה שהובא לעיל דבהזכרת שם המפורש יש חיוב לומר בשכמל"ו, וכאן ענו אמן? עוד צ"ע דבשטמ"ק הנ"ל נת' דהטעם שהמברך במקדש ה' מאריך בברוך ה' מן העולם הוא משום שהעונים היו מאריכים בברוך שם וכו', והכא הרי עזרא המברך האריך אף שהעונים לא האריכו? עוד צ"ע דמהא יש להוכיח רק שהעונים בשאר ברכות לא האריכו אלא ענו אמן, אבל אכתי י"ל שהמברך לעולם צריך להאריך במקדש כמו בעזרא ומנא הוכיחו הראשונים מהכא דבשאר הברכות מקצר גם המברך? ויל"ע בכ"ז.

אבל ראה בהתועדיות שם (עמ' 2474) שיחת י"ב תמוז (אות מז) שהביא ענין זה דמשקלקלו הצדוקים התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם וזלה"ק: "ולכאורה יש בזה תמי' גדולה - "א שטורעם'דיקע קלאץ קשיא" איך אפשר לומר דרק משקלקלו הצדוקים. . התקינו שיהו אומרים מן העולם ועוד העולם" - בה בשעה שלשון זה ("ברוך ה' גו' מן העולם ועד העולם") מפורש הוא בתהלים (כנ"ל), היינו שכבר נאמר ע"י דוד (כפשוטו של מקרא שמזמור זה נאמר על ידי דוד) שהי' לפני הזמן דבית שני ועאכו"כ קודם ש"קלקלו הצדוקים" (בבית שני)? וחפשתי ומצאתי תירוץ על שאלה זו - בס' עשרה מאמרות (שהי' מקובל וגם פוסק בנגלה דתורה) שכתב וז"ל: "שהרי בבית ראשון היו חותמין מן העולם ועד העולם והוא מטבע שטבעוהו דוד המלך ע"ה ובית דינו, דהיינו מן העולם מזמן אדם הראשון ועד העולם ימות המשיח, אבל בבית שני בשביל חמשה דברים שחסרו בו לא היו חותמין תחלה אלא מן העולם, ואחר כך החזירו הדבר ליושנו שלא לחקות את הכופרים", עכלה"ק עיי"ש עוד. היינו דבבית ראשון אמרו מן העולם ועד העולם אלא דאח"כ בבית שני שחסרו שם ה' דברים אמרו מן העולם לבד, ואח"כ החזירו הדבר ליושנו מחמת הצדוקים, דלפי"ז מובן שלא כהנ"ל, אלא דלע"ל יאמרו "מן העולם ועד העולם" ובמכ"ש מבית ראשון.

אבל ראה רש"י ברכות (נד, א), (בד"ה כל חותמי) שכתב: "ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלקי ישראל עד מן העולם", וכ"כ הרע"ב שם (פ"ט מ"ה) ולא כהרמ"ע, ולפי שיטה זו כתב לתרץ קושיא הנ"ל בתוס' אנשי שם (ברכות שם) וז"ל: "וי"ל שאף שבאמת קודם עזרא הי' הנוסח מן העולם ועד העולם, לא הי' זה אלא בשירות ותשבחות שאמרו בגבולין, אבל הכהנים במקדש לא היו אומרים רק מן העולם, וע"ז קאמר בש"ס וכל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש אלא בשכמל"ו, פי' דלהכי לא אמרו במקדש בברכתם מן העולם ועד העולם, לפי שהם ענו בשכמל"ו, ועולם ועד פירושו מן העולם ועד העולם וכיון דעונים כן, לא הוצרכו הכהנים לומר מן העולם ועד העולם דהעונים פירשו הדבר, אבל משקלקלו המינים התקינו שלא לסמוך על העונים אלא המברכים יאמרו מן העולם ועד העולם וכו'", עכ"ל, ולפי שיטה זו מובן דלע"ל יחזרו כמקדם ויאמרו מן העולם לבד.

והרמב"ם הביא ענין זה - שהיו אומרים ברוך ה' אלקים אלקי ישראל וכו' - רק בהל' תפלה (פי"ד ה"ט) לענין נשיאת כפים במקדש, ולענין תפלת תענית בהל' תעניות (פ"ד הל' טו-טז) ויל"ע.

ובסיכום מכל הנ"ל בנוגע להברכות שיברכו לע"ל במקדש: לפי שיטת הראשונים בשם הראב"ד יאמרו מן העולם וכו' רק בתפלות ולא בברכות המצוות והשבה, ובאם יברכו בשם המפורש נת' די"ל בב' אופנים; לפי שיטה אחת מברכים במקדש כל ברכה בשם המפורש, והעונים אומרים בשכמל"ו וגם המברך יאמר אלקי ישראל מן העולם וכו', ולפי שיטה אחרת אין מזכירים כלל שם המפורש כי אם בברכת כהנים וכהן גדול ביוהכ"פ, אבל מ"מ אין עונין אמן במקדש, ואפ"ל שיאמרו בכל ברכה מן העולם וכו' ובשכמל"ו, או רק בתפלות וכו'. ולפי מה שהביא כ"ק אדמו"ר מהרמ"ע מפאנו משמע דלע"ל יאמרו מן העולם ועד העולם, משא"כ לדעת רש"י והרע"ב, ואכתי צריך בירור בכ"ו. ועי' שו"ת חת"ס ח"ה סי' קצב (ד"ה והנה איסור) מה שביאר בקרא דברכת עזרא הנ"ל, ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' טז שקו"ט בארוכה בדבריו, ואכמ"ל.



מצות בטילות לעתיד לבוא

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

א. בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" עמד רבינו על הסוגיא בנדה (סא, ב) "בגד שאבד בו כלאים... עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא", ובתוס' שם "אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן", ובריטב"א הוסיף שהוא ע"פ מה דאי' בכתובות (קיא, ב) דמתים שעתידי הקב"ה להחיות בלבושיהן עומדין. הרי דלמדו כפשוטו דלאחר תחיה"מ יבטלו מצוות התורה. והוא פלא, דלכאו' הוא כנגד אחד מיסודי התורה שהתורה היא נצחית, ובלשון הרמב"ם "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא

מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים. כל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם (יסוה"ת פ"ט ה"א)².

והנה התירוץ הכי פשוט הוא מש"כ הג"ר אלחנן וואסערמאן (קובץ שיעורים ח"ב סי' כט) דנצחיות התורה מחייב שלא יהי' שום שינוי בהלכות של תורה שניתנו בסיני, אבל אם מתחילה נאמר בסיני דלאחרי התחי' יבטלו המצוות, אין כאן שינוי, מאחר שהלכה זו גופא של ביטול המצוות נאמרה למשה בסיני. וכן מצאתי בס' 'ראש אמנה' להאברבנאל פי"ג (שלא עמד על הסוגיא דנדה כ"א על מה שאמרו חז"ל שכל המועדים עתידיים להבטל כו' וכן שעתיד חזיר להטהר) "...מה שייעדו מהשנויים שעתידים להיות לימות המשיח בבטול המועדים ובהטהרת החזיר והדומה לזה כל הדברים ההם מעצם התורה וכלם נאמרו ונצטוו למשה בסיני לעשותם בזמנם. . . וכל מה שנעשה ויעשה כולו הוא מעצם התורה ונצחי בנצחיותה. . . הנה התבאר מכל זה שהתורה האלקית אשר בידינו הוא נצחית וא"א שתשתנה ותתחלף". וצ"ב למה לא נחית רבינו לתירוץ זו שהיא לכאורה פשוטה וברורה.

וי"ל שפשטות לשון הרמב"ם שמצוות התורה "עומדת לעולם ולעולמי עולמים" ו"מצווין אנו לעשותן עד עולם" מורה שבפועל ממש ימשיך חובת עשיית המצוות לנצח, ולא רק שלא יתחדש הלכות חדשות ושינויים בתורה.

2) באמת להרמב"ם אין מקום לכל השקו"ט, דהרי הרמב"ם לומד הסוגיא אחרת משי' התוס' ודעימי', וס"ל דמצוות בטילות קאי רק על זמן המיתה וכמש"כ בהל' כלאים פ"י הכ"ה, וכשי' הרשב"א. אבל כנראה שכל הראשונים תפסו דהיסוד של נצחיות התורה הוא לכו"ע, דגם בעל עיקרים שהאריך מאד להקשות על הרמב"ם במאמר ג פי"ג - טז וס"ל דאין זה עיקר בתורה כלל, ויתכן שהקב"ה עצמו ישנה התורה, מ"מ למעשה כתב שם בס"פ ט"ז בשם רבו ר' חסדאי שנצחיות התורה "היא אמונה ראוי שיאמינו כל בעל תורת משה".

ולהעיר שבקונטרס בענין תחה"מ של רבינו (נד' באג"ק ח"ב) כ' דבתניא פל"ו בהגה"ה נקט אדה"ז כשי' הרשב"א אע"ג דבאגה"ק סו"ס כו נקט כשי' התוס'. אבל לפמש"כ בלקו"ש (חכ"ט עמ' 142 הערה 42) החילוק בין ה"לקבל שחרם" של עולם התחי' ואלף השביעי, לכאורה אינו מוכרח שאדה"ז סותם בפל"ו אחרת מדבריו באגה"ק, דכוונת ההגהה היא רק בנוגע לעיקר קבלת שכר. ועי' ברמב"ן בשער הגמול שהאריך בראיות רבות שעיקר תקופת עוה"ב היא באלף השביעי.

ב. עוד תי' הג"ר אלחנן שם דהפטור הנלמד מ"במתים חפשי" הוא חלות פטור הפוטרו לעולם, ואינו נפקע אפי' אחר התחי', וזהו יסוד הדין דמצוות בטילות לעת"ל, דאף דגוף חובת המצווה קיימת מ"מ הגברא עומד בפטורו לעולם. והנה לבד ממש"כ לעיל דלשון הרמב"ם משמע דבפועל יתקיימו המצוות לעולם, ואילו לדבריו הרי נמצא דכל בני"י היו פטורין מכל המצוות לאחר התחי' לעולם כיון שכבר נפטרו כולם ע"י חלות דין "במתים חפשי" - הנה עוד זאת לא אבין דלאחר שכתב תירוץ פשוט, מוסיף לחדש חידוש נפלא בלי שום הכרח לכך, דהרי א"א ללמוד מקרא ד"במתים חפשי" כ"א פטור בעודו מת, וכמש"כ בריטב"א שם דיסוד הלימוד הוא דליכא איסור עלינו להלביש גוף מת בכלאים, דהו"א דנאסר מהא ד"לא תאכילום", דכדרך שאסור להאכיל איסורים לקטן בידיים אף דהקטן פטור מצד עצמו, והיינו דאסור לנו לגרום שיעשה בן ישראל עבירה אע"פ שהעושה גופא אינו חייב בזה, והו"א דה"ה ביהודי שמת שאסור לן להלביש כלאים על גופו המת. אבל לאחר התחי' שהגוף חי והגברא חי, מהיכא תיתי שהפטור נמשך, והרי אין זה פטור על הגברא, כיון שהגברא בין כך אינו בחיים, כ"א על גוף המת. ולכן בפשטות לאחר שהגברא חוזר וחי וליכא עוד מציאות של גוף מת בטל הפטור. ומאד דחוק לחדש דברים כאלו בלי הוכחות מוצקות.

והגאון הנ"ל רצה להוכיח דרך זו בביאור הדין דמצוות בטילות ממש"כ הריטב"א להקשות ממתים שהחי' יחזקאל דבסנהדרין (צב, ב), מבואר שהניחו תפילין, ומזה משמע דס"ל להריטב"א דדין מצוות בטילות לעת"ל אינו תלוי בזמן דלעתיד לבוא כ"א דהוא פטור החל על כל גברא שמת.

והנה הדברים שהעתיק שייכים להרשב"א, דבהוצאות הישנות של הריטב"א הדפיסו חי' הרשב"א בתוך חי' הריטב"א מפרק הרוואה כתם ואילך, (כמש"כ במבוא דההוצאה החדשה של הריטב"א ממוסד הר"ק). והרשב"א הרי יש לו דרך אחרת לגמרי בביאור הסוגיא, ואילו הריטב"א גופא תי' שם שלא אמרו מצוות בטילות כ"א לעתיד לבא בזמן דלמחר לקבל שכרן אבל גבי מתי יחזקאל לא בטלו תורה ומצוות. הרי דלמסקנה אין לנו שום ראשון התומך בסברא זו.

ג. והנה הרבי ממשיך דלכאו' י"ל דנצחיות התורה היינו דוקא במשך הזמן ד"היום לעשותם" משא"כ בנוגע הזמן דעוה"ב. ולכאו' גם ע"ז יש להק' דאין זה כלל במשמעות הרמב"ם, דהלשון "לעולם ולעולמי

עולמים³ ודאי משמע לנצח נצחים ולא רק במשך הזמן ד"היום לעשותם"?

וי"ל דהרמב"ם לשיטתו דעוה"ב אין בו לא גוף ולא גוי' (הל' תשובה פ"ח ה"ב), והוא עולם רוחני, ולכן אמת ויציב שהמצוות עומדות לעולם ולנצח נצחים. אבל לדידן דקי"ל כהרמב"ן ודעימי' דעוה"ב הוא כאן בעוה"ז הגשמי י"ל דהכלל של נצחיות התורה קיימת רק עד זמן של התחי'.

ד. וממשיך שם הרבי שעיקר הטעם לנצחיות התורה הוא מצד היות התורה רצון עצמי של הקב"ה, ולפיכך א"א לומר דלעת"ל יבוטל מחמת שבא העולם על שלימותו דרצון עצמי א"א שתהי' תלוי' באיזה דבר. והנה כעין דברים האלו מצאתי בס' 'תפארת ישראל' למהר"ל פנ"א, ואלו דבריו:

"והנה נצחיות התורה מבואר במופת ברור אצלנו כי התורה היא מן השם יתברך ומצד המקבל אינה ראויה, כי האדם הוא בעל גוף וגשם אם לא שהיא מתנה לאדם כמו שנתבאר לפני זה, כי התורה היא מן השם יתברך ואיך יהיה לדבר זה שנוי וחלוף, ואם התורה מצד המקבל אפשר כי המקבל הוא משתנה, אבל הדבר שהוא מצד העלה כמו שהיא התורה שהיא מצד העלה אם כן איך אפשר שיהיה לדבר זה שנוי. ולא תוכל לומר כי אף שהתורה היא מצד השם יתברך מכל מקום נתן אותה אל המקבל, דבר זה אינו קשיא, כי העלה אשר הוא נותן התורה הוא השם יתברך והרי בידו המקבל כחומר ביד היוצר לעשות בו כרצונו שלא יהיה לו שנוי וכמו שאמר הכתוב (ירמיה יח) הלא כחומר ביד היוצר אתם בית ישראל בידי. ולכך אמרו ז"ל שהיה נתינת התורה מצד השם יתברך הוא העלה לא מצד האדם המקבל, שאם היה נתינת התורה מצד המקבל היה ח"ו שנוי לתורה כאשר יש השתנות למקבל כמו שבארנו למעלה. ולכך אמרו במדרש כאשר בא השם יתברך לתת התורה כפה עליהם ההר כגיגית שיקבלו את התורה שיהיו ישראל נחשבים אנוסתו ובאנוסה נאמר לא יוכל שלחה כל ימיו, והדבר הזה כי רצה שיהיה הכל מצד העלה, כי הדבר שהוא מצד

3 ועד"ו בסוה"ל מגילה "כחלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם". ובהל' מלכים פ"א: "...התורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים".

העלה אין השתנות לו, ואינו כמו כאשר הדבר מצד המקבל כי המקבל יש לו שנוי", והמעייין יווכח שהן הן הדברים.

אבל צ"ע בביאור הדברים, דכשם שיש רצון עצמי שמצות שבת נוהגת ביום השביעי, וחובת תפילין נוהגת דוקא ביום, למה א"א לומר שיש רצון עצמי שמצוות התורה יתקיימו דוקא במשך התקופה של "היום לעשותם"?

וי"ל שבשלמא לענין שבת או יו"ט או יום ולילה הרי זה חפצא אחרת של "זמן", דעצם הזמן של שבת שונה מיום חול, ועד"ז החלוקה בין יום ולילה, הוא חילוק בעצם בריאת הזמן, וממילא די"ל דישנו רצון עצמי שדוקא בחפצא מסוימת של זמן נוהגת מצוות מסוימת. משא"כ הזמן דלאחרי התחי' הרי אין שום שינוי בגוף הזמן⁴, וכל החילוק היא מצד בנ"י שאז נשלמו תפקידם בעשיית המצוות, ולענין זה י"ל דאם המצוות הם רצון עצמי א"ל שזה תלוי באיזה אופן שתהי' במעשה התחתונים. משא"כ בנוגע הזמן דאלף השביעי הרי זה חפצא אחרת של זמן דזהו שבת דכללות הבריאה, ואז י"ל דאע"ג דהמצוות הם רצון עצמי, מ"מ הרצון גופא הינו שמצוות לא ינהגו בזמן דאלף השביעי. וי"ל דזהו היסוד למש"כ הצ"צ בדרמ"צ (מצות עבד עברי פג, א) דלכו"ע, גם למ"ד אין מצוות בטילות לעת"ל בזמן התחי' מ"מ באלף השביעי כו"ע מודים דבטלים.

ה. שוב ממשיך הרבי שם די"ל ההסברה בהא דמצוות בטילות לעת"ל ד"הגדר דמצוות שייך כשהאדם הוא מציאות בפנ"ע שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות. . נעשה במעמד ומצב של צוותא וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשה מציאות אחת. . לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפנ"ע), כי אם שהוא מציאות רצונו של הקב"ה שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות.

ובהשקפה ראשונה נראה שכוונת רבינו שכיון שאז יתגלה איך ש"ישראל וקוב"ה כולא חד"א"כ ליכא שוב מציאות דהגברא, וא"כ ל"ש

4) ואף אם אז יתחיל התקופה של ניסים ונפלאות וכמש"כ רבינו בכמה מקומות אודות ב' התקופות בימיה"מ (על יסוד דברי השל"ה), מ"מ אין זה שינוי בגוף הזמן כ"א בהנהגת הקב"ה.

כל ענין המצוות, דמצוה פירושו ציווי לאחר אבל א"א לצוות את עצמו, ואם ליכא גברא הנפרד ממצוה הציווי ל"ש כל גדר של ציווי. ולענ"ד פירוש זה לא ניתן להאמר, דודאי המציאות של כלל ישראל לא יתבטל עולמית, ולעת"ל יהי' עליות עד אין קץ לעד ולנצח נצחים, ויתגלה אין סוף דרגות גם בענין דישראל וקוב"ה כולא חד, ומ"מ לעולם לא יתבטל מציאותם של כלל ישראל. ולכן נראה שכוונת רבינו הוא רק דיתבטל הגדר של בחירה, דלאחרי שיתבטל ההעלם דקליפה ונפה"ב ויתגלה הנשמה בעוצם טהרתה, ואיך שהוא חלק אלוקה ממעל ממש, לא יהי' אפשר בשום אופן לעבור על רצון ה', ואם ליכא בחירה שוב ל"ש כל הענין של ציווי.

וי"ל שזהו ג"כ כוונת הריטב"א בנדה שם שכתב "ואם לחשך מין מתלמידי [אותו האיש] לומר כיון שהמצוות בטלות לעתיד לבוא נמצא שלא ניתנה תורה אלא לזמן, ולפיכך הי' רשות ל[אותו האיש] להוסיף ולגרוע ממנה ח"ו. אף אתה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן, שהתורה לא ניתנה לזמן, אלא כל זמן שיהא העולם הזה קיים, שיש בו זכות או חובה, וממנה אין לגרוע, ועלי' אין להוסיף, אבל לעוה"ב שאין בו לא זכות ולא חובה, נמצאת בטילה מאילי'".

ולכאורה כוונתו דכיון דאז לא יהי' בחירה, ולהכי הוא דליכא זכות וחובה, לכן בטל כל עיקר ענין הציוויים, ולא דהמצוה מצד עצמה בטילה כ"א דל"ש הגדר של ציווי אם המצווה אין לו בחירה.

ו. ובספר הנפלא 'מות המשיח בהלכה' להגראי"ב גערליצקי שליט"א בהקדמה כתב דכעין דברי רבינו מבואר בריטב"א שכתב "כי מה שאמרו מצות בטילות לע"ל היינו שלא יהיו חייבין לעמוד בהן, אבל מ"מ . . ינהגו כן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן לא בדרך חיוב, והרי האבות . . קיימו כל התורה כולה". אבל לכאורה אין לזה שייכות לדברי רבינו, דהריטב"א כתב רק דאע"פ שמצוות בטילות בעצם ואין שום חיוב לקיימן מ"מ נקיים המצות באופן דאינו מצווה ועושה, אבל לפי רבינו המצוות מצד עצמן קיימין ואינם בטילין לעולם, ומ"מ בטל החיוב על הגברא משום דאם ליכא בחירה א"כ חסר החפצא של מצווה, וממילא בטל הציווי.

ושוב הביא דגם החת"ס ביאר הדברים כעין רבינו, ואלה דבריו: "אמרו חכז"ל . . מצות בטילות לע"ל, ונ"ל לפרש דהנה ידוע כאשר ירעב ויצמא האדם אין צריך מי שיצוה אותו שיאכל וישתה כי טבעו מעורר אותם לכך . . וכדומה כל צרכי בני אדם אשר המה בטבעם, הטבע מעורר אותם ואין צריכים לצוות אותם על ככה, אבל מי שהוא חולה ואינו מרגיש מחמת חולשתו לא קור וחום ולא רעב וצמא אז צריכין לעורר אותו על ככה כדי להחיות את נפשו ולשמרו שלא יוסיף עליו רעת החולה וימות. כן הוא בחולאת הנפש, אשר תרי"ג מצות המה לרמ"ח איבריה ושס"ה גידיה הרוחניים, מי שהוא קדוש וטהור מרגיש בנפשו הצטרכות להתעטף בציצית, להניח תפילין . . ולאכול מצה ליל פסח וכדומה. אבל אנחנו חולי הנפש אין אנו מרגישים ההכרח לזה, לכן הוא ית"ש נתן לנו התורה וציוונו על ככה. אבל לע"ל כאשר ימלא הארץ דיעה את השם . . אז ירגישו הכל ההכרח הגדול לתרי"ג מצות, ואז יהי' המצוה בטילה, פי' הציווי יהא בטל, כי לא יקיימו אותם בתורת ציווי, רק מעצמם יעשו מצות".

ועד"ז מצאתי בספר עבודת עבודה להג"ר שלמה קלוגר (ע"ז סה, א) שכ': "מ"ד דמצות בטילות לעתיד לבא אין הכוונה שיהיו רשאים לעבור על התורה דודאי התורה הוא נצחיות, רק הכוונה כך ע"ד מ"ש הרמב"ן על התורה בפ' נצבים בפסוק [דברים ל, ו] ומל' ה' אלקיך את לבבך וכו', דהכוונה דעד הנה אין עושין המצוות מכח שהמה חיי האדם רק מכח גזירות הבורא, אבל לעתיד לבא יהיו בעלי שכליים ולא יתגשמו ואז יעשו כל התורה עבור שיכירו כי הוא חייהם ואורך ימיהם, ולכך אמר ומל' ה' אלקיך את לבבך וכו' לאהבה את ה' אלקיך וכו' למען חיך יע"ש. וזה י"ל כוונת חז"ל במה שאמרו מצות בטילות לעתיד לבא, דהכוונה דעד הנה היו עושין רק בדרך מצוה וגזירה מאתו ית', אבל לעתיד לבא יתבטל הגזירה ולא יצטרכו לעשות בתורת מצווה ועושה רק יעשהו מצד השכלי".

אבל נראה דדבריהם באמת אינם שייכים לדברי רבינו. דלדברי החת"ס והגרש"ק הא דמצות בטילות הכוונה דכיון דלא יצטרכו לציווי כיון דמצד הטבע ישתוקק כל יהודי ויכיר ההכרח לקיים מצוות, לכן יתבטלו הציווי כיון שאין צורך בזה. אבל הם הרי לא דנו כלל איך יתבטלו המצות והרי התורה היא נצחית, דהתמיה שהם באים לתרץ היא איך אפשר שבנ"י לא

יקיימו המצוות, וע"ז תירצו דבאמת נמשיך לקיים כל המצות, והטעם שיתבטל הציווי הוא משום דאין שום צורך בציוויים כי נקיימם מצד עצמינו. אבל סו"ס הקושיא הנ"ל במקומה עומדת, הרי הציווי הוא נצחי ואיך יתבטל? אבל לפי דברי רבינו גוף הציווי בטל מאליו, דחפצא של ציווי ל"ש באופן דליכא חפצא של בחירה. דא"א לצוות על אדם שיהי' אדם, כיון שזהו מציאותו. ועד"ז מציאותו של יהודי יהי' רק התגלות רצון ה'.



הגדה של פסח

כל המרבה לספר ביציאת מצרים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

"אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע כו' והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם כו'".

הנה ידוע דברי רבינו זי"ע* על הא דאיתא במס' מגילה (ג, א) "מבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה", שלכאורה אי"מ שהרי מקרא מגילה היא מצוה הקשורה עם לימוד תורה, וא"כ לא שייך הלשון "מבטלין תורה לשמוע מקרא מגילה"? וביאר רבינו זי"ע שמי שיכול ללמד תורה בעומק ותחת זאת הוא לומד בשטחיות הנה לגבי' נחשב הלימוד באופן כזה לביטול תורה.

ולפ"ז י"ל שזהו החידוש בענין כל המרבה לספר ביצי"מ, שאע"פ שסיפור יציאת מצרים הוא לימוד שטחי לגבי פלפול עמוק - והוא אמינא שעדיף לקצר בסיפור יצ"מ ולהרבות בלימוד עמוק של דיני פסח והדומה - מחדש בעל ההגדה שבלייל פסח כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, משום שמצות הלילה היא סיפור יציאת מצרים. ומביא ראיה

(* ראה לקו"ש חי"ד ע' 22 הערה 9 ובכ"מ. המערכת.)

לזה מגדולי תורה כרבי אליעזר ורבי יהושע כו' שהיו שייכים ללמוד בעומק ולחדש חידושים בהלכה, עסקו כל הלילה בסיפור יציאת מצרים.



ביאור התשובה להבן רשע ע"פ סדר הכתובים

הנ"ל

א. "חכם מה הוא אומר מה העדות והחקים כו', רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם כו'", וידועים דברי כ"ק מהוריי"צ שהטעם שסמכו החכם להרשע הוא מכיון שצריך לעסוק גם בתיקון הרשע כמ"ש "כי לא ידח ממנו נדח", ולכן סמכו את החכם דוקא להרשע, כדי שהוא בחכמתו ימצא דרך לתקנו.

והנה מכיון שיש חיוב על החכם לפעול על הרשע, מובן דזכות היא לו להתעסק עמו, ואפילו במקום שהרשע הוא בנו של החכם נחשב זה לזכות עבור האב להשתדל עבור בנו, וכדמצינו ביצחק שאהב את עשיו למרות רעותו עבור הנצוצות שהיו בעשיו*.

ולפי זה מיושבת קושיא חזקה, דהנה שאלת הבן רשע היא בפרשת בא (שמות יב, כו): "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם", ובהמשך לזה (שם, כז): "ויקד העם וישתחוו", ועיין ברש"י ד"ה "ויקד העם" - על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם ע"כ. ולכאורה מכיון שהפסוק קאי בבן רשע מדוע נתנו הודאה על בשורת הבנים שיהיו להם? אבל ע"פ הנ"ל מיושב, שבאמת יש זכות גדול להורים שיש להם בנים כאלו מכיון שהקב"ה נתן להם הזכות לתקנם.

ב. "רשע מה הוא אמר מה העבודה הזאת לכם כו' ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי כו' לי ולא לו כו'".

וביאר כ"ק אדמו"ר: "בעבור זה (שמות יג, ח). כתוב בפרשת שאינו יודע לשאול אבל בו נדרשות רק התיבות בעבור זה, אבל "לי ולא לו" דרש ברשע וכאילו אומר אם אינו ענין לשאינו יודע לשאול תנהו ענין לרשע (זכר פסח. אבודרהם)".

(* ראה תו"א ד"ה ראה ריח בני (דף כ עמ' ג). המערכת.

והנה, בפרשת בא שם התשובה לשאלת הבן רשע "מה העבודה הזאת לכם" היא: "ואמרתם זבח פסח הוא כו" ולא מצינו שם התשובה של "בעבור זה עשה ה' לי כו". והנראה לומר שיש כאן הוראה באיזה אופן מוכיחין הרשע. דהנה בפ' דברים (א, יג) כתב רש"י (ד"ה "ויהי") "ומפני ד' דברים אין מוכיחין את האדם אלא סמוך למיתה", ושם מבואר שיעקב חשש מלהוכיח את בניו בתוקף, משום שחשש שמא כתוצאה מכך יעזבו אותו וידבקו בעשיו, ומזה אנו למדין שאדם צריך ליהדר ביותר כשמוכיח את בניו. וע"כ כשהבן הרשע שואל בעזות "מה העבודה הזאת לכם" אין מוכיחין אותו מיד אלא "ואמרתם זבח הוא לה", ורק כשמגיע היום המתאים שאז אומר לו דברי תוכחה אזי "ואתה הקהה את שיניו כו" לי ולא לו", ודברי תוכחה כאלו אומרים רק בעקיפין, כלומר אומר אותם להבן שאינו יודע לשאול באופן שהרשע ישמע ויבין שדברי התוכחה מכוונים לו, אבל מכיון שאין הדברים הקשים ביותר נאמרים לו בפניו אז הוא יכול לקבלם בלי שיעזוב יהדותו.



בענין ברכת הנסים

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תות"ל ניו הייבן, קונעטטיקאט

א. ב'ספר האורה' המיוחס לרש"י (סי' ד) כתב "ואינו אומר שעשה נסים שעתיד לאומרו בהגדה אשר גאלנו וגאל את אבותינו" [ועד"ז הוא במחזור ויטרי (עמ' 283 סי' סח ועמ' 294 סי' צו) ובס' 'הפרדס' (ר"ס קלב וסו"ס קלג) וסדרש"י (עמ' 185)] ומתבאר בזה דברכת אשר גאלנו דמזכיר בה ג"כ וגאל את אבותינו הויה במקום ברכת הנסים.

ויעויין במהרי"ל סדר ההגדה באו"ק יח דכתב "והא דלא מברכינן שעשה נסים איציאת מצרים אמר מהר"י סגל משום דמצוה הכתובה בתורה היא וכו' ויש אומרים דסומכין על מה שמזכירין בהגדה הנס וקשה לרב [למהר"י סגל] אדהיכא סומכין אם על שעשה נסים לאבותינו זה לא הוי ברכה ואם על ברכת אשר גאלנו אין בו משום לשון נס ע"כ טעמא כדפירשתי" יעו"ש, והיינו דמהרי"ל מקשה דלא שייך לומר דבברכת אשר גאלנו יוצאין ברכת הנסים כיון דבברכת אשר גאלנו וכו' ליכא הזכרת לשון הנס.

ב. ונראה דיתכן לומר בזה ע"פ מה דיש לחקור בגדר ברכת הניסים דיש לפרשו בב' אופנים הא' דהוי מגדר ברכת הראי' דהוי מגדר ברכת השבח דמשבחים ומהללים את השי"ת על גודל הניסים והנפלאות שעשה דמראה על גבורותיו ית' והב' דהוי מגדר ברכת הודאה דמודים ומהללים להשי"ת על גודל חסדו וטובו שעשה הניסים לאבותינו להצילם וכו', וכברכת הגומל וכו' [דברכת שע"נ הוי מגדר הברכה שתיקנו חז"ל דהרואה מקום שנעשה בו נסים לאבותינו צריך לברך וכו' אלא שזה קבועה ביומא וזהו תלוי' במקום. וכמו"ש ברמב"ן בתוה"א וכ"מ בשאלתות שאילתא כו, והארכנו בזה במקו"א ובגדר תקנת חז"ל דברכת הנסים והבאנו בזה מדברי הראשונים והפוסקים לב' הצדדים].

ולפי"ז י"ל דלהצד דהוי מגדר ברכת הודאה אין לשון הנס מעכב בזה בנוסח הברכה דהעיקר בזה הוא ההודאת על התוצאה מהנס, ההצלה דאבותינו וכו', וי"ל דזהו שיטת הנך ראשונים דכתבו דברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו יוצאין י"ח ברכת הניסים [ואעפ"י שלא נזכר בזה לשון ה"נסים"] והיינו משום דעיקר הברכה בזה היא ההודאה על התוצאה מהנס ענין ההצלה וכו', דלכן יוצאין שפיר י"ח הברכה במה שאומרים ענין ה"גאולה" דע"ז הוא עיקר ההודאה דגאל את אבותינו וכו', ובדעת המהרי"ל דהקשה בזה י"ל דהוא משום דס"ל דגדר הברכה הוי מתורת שבח על גבורותיו של הקב"ה דלפי"ז הזכרת לשון ה"נסים" הוי מעיקר הברכה דזהו תוכן השבח בזה דעשה הקב"ה נסים ונפלאות וכו'.

ויעויין באבודרהם בסדר ההגדה ופירושה בד"ה "וכשיהי' כל זה מוכן וכו'" (עמ' רח) דכתב שם "...ואינו מברך שעשה נסים לאבותינו מפני שברכת אשר גאלנו היא במקומה ויותר מבוארת שמזכיר בה פרט הנס יעו"ש.

ולמש"כ י"ל דכוונתו בפרט הנס היינו התוצאה מהנס ענין הגאולה; דע"ז הוא דהויא עיקר הברכה להודות ולהלל לה' על ההצלה שעשה לאבותינו וכו' וכנ"ל.

(1) ושור"ר בספר 'המנהגות' לר' אשר ב"ר שאול מלוניל (עמ' 39) שכתב "למה לא יברך על שעשה נסים לאבותינו כחנוכה ופורים וכו' שהרי אנו מזכירים הנס בקדוש ובהגדה וברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים וכו'". יעו"ש.

ג. והנה יעויין ב'שבלי הלקט' בסדר פסח סי' ריח דכתב "ואל תתמה על מה שאין אנו מברכין שעשה נסים בלילי פסח שהרי מסדר והולך בסוף ההגדה למי שעשה לנו ולאבותינו את כל האותות והמופתים² והנסים האלו וכו' יעו"ש, ומתבאר מדבריו דיוצאין י"ח ברכת הנסים באמירת הלפיכך וכו' [וכ"מ באו"ז סי' רנו, ובספר 'המנהיג' סי' נח, ובראב"ן, וב'רוקח', ובסדר רע"ג לז, ב, ובסדר רס"ג השלם קג, א³ - צויינו בהגדה עם פי' בעלי התוס' עמ' ח בציון 1 שם] וי"ל דהנך ראשונים דכתבו דיוצאין י"ח ברכת הנסים בהאמירה "למי שעשה לנו ולאבותינו את כל האותות והמופתים" וכו' שאומרים בהלפיכך וכו' הוא משום דס"ל ג"כ דגדר הברכה הוי מתורת שבח להשי"ת על גודל נפלאותיו וכו', דלפי"ז הזכרת לשון הנסים וכו' הוי מעיקר נוסח הברכה דהרי ע"ז הוא דמשבח לה' שעשה נסים וכו' [וכנ"ל בשיטת המהרי"ל] ולכן הוא דכתבו דיוצאין י"ח הברכה בהזכרת לשון הנסים שאומרים בהלפיכך וכו' ומה שהקשה המהרי"ל דאמירת לפיכך וכו' זה לא הוי ברכה צ"ל בדעת הנך ראשונים דמפרשי דברכת אשר גאלנו הוי סיום של לפיכך וכו' וכדמתבאר בספר המנהיג סי' נח דכתב שם "ואין אומרים שעשה נסים שעתיד

וכפה"נ מש"כ "בקדוש" הכוונה למ"ש זכר ליציאת מצרים ומוכח ג"כ דס"ל דהעיקר להודות על התוצאה מהנס וכמשנ"ת בפנים בדברי האבודרהם [ושו"ר בהגדת חה"פ דהביא לדברי בעל המנהגות בזה וכתב "וקידוש היכי משכחת לה ואי משום דכתיב זכר ליצי"מ הא בכל שבת ושבת אומרים כן זכר ליצי"מ ויש מי שתירץ כיון שאמר זמן חירותינו וזכירת נתינת יום חג המצות הרי מזכיר הנסים שנעשו" יעו"ש].

(2) וכ"ה ג"כ בנוסח ההגדה להלן שם בשבלי הלקט יעו"ש. ויומתק מאד לפמש"כ בפנים לבאר בשיטתו דגדר הברכה הויא מתורת שבח על גודל נפלאות ה' וכו' דלכן מדגישים בזה "האותות והמופתים והנסים".

(3) ובראב"י (סי' תקכה עמ' 154) ועיטור (עשרת הדברות דף נג, ב) המנוחה (חו"מ ח, א) בשם הגאונים א"ח בשם י"א ורשב"ץ (יבין שמועה לד, ג) ושעשה נסים אינו מברך מפני שעתיד לומר בלפיכך אנחנו, צויינו בהגדה שלמה בהמבוא פי"ז ציון 13 יעו"ש.

(4) להעיר מפני ההגדה לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלאני [הוצאת מכון אופק ירושלים תשנ"ז] בד"ה לפיכך חייבין אנחנו "במכלתין אמרו ואמרתם זבח פסח הוא לה' ולמדך שכל מי ששומע רואה הנסים הללו צריך לשבח ולפאר" וכו' יעו"ש. דמשמע ג"כ דהוי מגדר ברכת הראי' וכו' דהוי מתורת שבח להשי"ת על גודל נפלאותיו, ולהעיר ג"כ ממש"כ רבינו מנוח על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"א "ובקידוש ליל זה אין מברכין שע"נ שהרי יאמר לפיכך שהוא שבח על הנסים כך כתב אבא מרי ז"ל בשם הגאונים".

לאומרו בסוף ההלל שצריך להזכיר שיעבוד ונס וגאולה⁵ לפיכך אנו אומרים את כל הנסים האלו וכן אשר גאלנו וחותרם בא"י גאל ישראל" יעו"ש. וכן מתבאר באו"ז שם דכתב "נס אינו אומר לפי שמזכיר בהגדה כשאומר לפיכך ואע"ג דאינו מברך עליו מכל מקום כשמברך אשר גאלנו מזכיר הנס" וכ"מ בראב"ן שכתב "ואין אומרים על הכוס שעשה נסים שהרי עתיד לומר בברכת גאולה בסוף ההלל את כל הנסים האלו" יעו"ש [וכמ"ש בציון 1 שם על ההגדה הנ"ל].

ומבואר לפי"ז די"ל דמ"ש בספר האורה וכו' דיוצאין ברכת הנסים בברכת אשר גאלנו דאומרים שם וגאל את אבותינו הוא משום דס"ל דאמירת לפיכך וכו' לא הוי חלק מהברכה [וכדס"ל להמהרי"ל], ויוצאין י"ח הברכה גם בלי הזכרת לשון ה"נסים" דעיקר הברכה הויה מתורת הודאה על התוצאה מהנסים ההצלה לאבותינו וכו', דלכן שפיר יוצאין הברכה באמירת ענין ה"גאולה" דע"ז הוא דהויה עיקר הברכה ההודאה וכו', ושאה"ר דכתבו דיוצאין י"ח הברכה בהזכרת האותות והמופתים והניסים שאומרים בהלפיכך וכו', הוא משום דס"ל דגדר הברכה הוי מתורת שבח והילול להשי"ת על גודל נפלאותיו וכו' דלכן צריך להזכיר בנוסח הברכה שהוא על ה"נסים" [וכדס"ל להמהרי"ל] וס"ל דאמירת הלפיכך וכו' הוי ג"כ מהברכה דברכת אשר גאלנו וכו' הוי סיומה וכמשנ"ת.

(5) ועד"ז הוא בסדר רע"ג "מ"ט הואיל וצריך לומר: למי שעשה לנו את כל הנסים האלו ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות ונס וגאולה וכו'" והדברים מתבארים היטב למש"כ בפנים דלהשיטה דהוא באמירת לפיכך וכו' הוא משום דס"ל דהו מתורת שבח על הניסים וכו' דלכן צריך להזכיר בזה "נס" וכמשנ"ת בפנים.

(6) ובהגדה שלמה שם בהערה 15. [ולהעיר מדברי הכלבו הל' פסח במש"כ שם טעם למה שאין מברכין על ההלל "וי"א לפיכך אנו חייבין וכו' שאומרים לפני ההלל עולה לברכה שלפניו" דמתבאר דהלפיכך וכו' הוי בגדר ברכה וכ"מ בספר המנהגות (עמ' 39) במש"כ שם ועוד טעם אחר שהרי אומרים לפיכך וכו' יעו"ש].

(7) והא דאומרים בהלפיכך ההודות י"ל לפמש"כ במקו"א די"ל דגם להשיטה דברכת הנסים הוי בהעיקרה ברכת הראי' איכלל בה ג"כ ענין דהודאה וכו' יעו"ש, וגם י"ל דהוא משום הברכה דעל נס עצמו דהרי אומרים בהלפיכך וכו' גם "ולנו" והברכה דעל נס עצמו הויה מתורת הודאה, והיינו דבהלפיכך וכו' איכלל תרתי ברכת השבח על הנס דאבותינו וברכת הודאה על הנס דעצמינו וכמש"כ במקו"א.

ד. ושו"ר בכלבו פסח (עמ' יג) שכתב שם "ואין אומרים והגיענו שעשה נסים בליל זה כמו בחנוכה ופורים שברכת אשר גאלנו במקומה ויותר מבוארת שמזכירין בה פרט הנס וכו' ויש אומרים כי לפיכך אנו חייבים הוא במקום שעשה נסים כמו שמבואר בו למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו" וכו' יעו"ש [וכ"ה בא"ח הל' ליל פסח באו"ק כ"א יעו"ש] ומתבאר להדיא דהם ב' שיטות אי ברכת הנסים נכללה באמירת הלפיכך וכו' או בברכת אשר גאלנו וכו' [וכן מתבאר ג"כ בספר המנהגות (עמ' 39) דהם ב' תירוצים יעו"ש] והדברים מבוארים היטב לפמ"ש כ"ה דהם ב' שיטות חלוקות בגדר ברכת הנסים אי היא בתורת שבח או בתורת הודאה, דלהשיטה דהוי בתורת שבח צריך להזכיר לשון "נסים" דע"ז הוא דקאי הברכה דמשבח ומהלל להשי"ת על גודל נפלאותיו ולהשיטה דהוי מתורת הודאה סגי במה שמזכיר התוצאה מהנס ההצלה והגאולה דע"ז הוא דניתקן⁸ עיקר הברכה וכו"ל.

ה. ויעויין בהגדה ש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר, בד"ה "ברוך כו' אשר גאלנו" דכתב שם "...ברכה זו היא במקום ברכת שעשה נסים (רש"י בס' האורה אבודרהם וראה לעיל פסקא שהחיינו)" ולעיל שם בפסקא שהחיינו כתב "...אין מברכים ברכת שעשה נסים לפי שעתיד לאומרו בהגדה (מח"ו ר"י טוב עלם ביוצר אלקי הרוחות, רוקח) למי שעשה לנו כל הנסים האלו (סי רע"ג. שב"ה) וכו'" יעו"ש.

ולכאורה צ"ב למה בהקטע דשהחיינו חילק הדברים דציין להמח"ו והריט"ע והרוקח לאחר שכתב הא דאין מברכין ברכת שע"נ לפי שעתיד לאומרו בהגדה ואח"כ הוסיף למי שעשה לנו כל הנסים האלו וציין לסי' רעג ושב"ה, גם צ"ב למה בהקטע דברוך כו' אשר גאלנו דכתב שם דברכה זו היא במקום ברכת שע"נ ציין רק לרש"י בספר האורה ולהאבודרהם הלא דבר הוא [וידוע כמה מדוייקים הדברים בדברי רבינו גם הציונים שמציין ויכולים ללמוד מזה כמה ענינים וכו' והעמיק והרחיב בזה מחותני הגאון המפורסם וכו' ר' עזרא בנימין שוחט שליט"א באיזהו מקומן בקובצי מגדל אור היו"ל ע"י הישיבה הק' אור אלחנן חב"ד בל.א. וכן בספר שערי שלום על ההגדה לידידי הרה"ג וכו' ר' שלום שפאלטער שליט"א ר"מ ביתות"ל מאריסטאון נ.ד.ש.].

(8) ואדרבה עדיף הוא להך שיטה כשמפרט הטובה וההצלה [וכמ"ש "ויותר מבוארת שמזכירין בה פרט הנס"י] כיון דעיקר הברכה היא מתורת הודאה על הטובה שעשה לנו.

ו. ולמש"כ יש לבאר הדברים דבהקטע דשהחיינו חילק רבינו הדברים משום דהם ב' שיטות דבמח"ו והריט"ע והרוקח שם מתבאר דהוא בברכת אשר גאלנו וכו', ובסי' רע"ג ובשב"ה מבואר דהוא באמירת הלפיכך וכו', ולכן חילק רבינו הדברים דעל עצם התי' ציין להמח"ו וכו', ואח"כ הוסיף למי שעשה לנו כל הנסים האלו וציין לסי' רע"ג ולהשב"ה דבהם מבואר דהוא בהאמירה שעשה לאבותינו ולנו כל הנסים וכו'.

והא דעל הברכה דאשר גאלנו ציין לרש"י בספר האורה ולהאבודרהם י"ל דהוא משום דבהם מתבאר דברכת אשר גאלנו היא במקום ברכת שע"נ דבהראשונים שציין בהקטע דשהחיינו מבואר רק תי' על הא דאין מברכין ברכה שע"נ וכו', דהוא משום דעתיד לאומרה בהגדה וכו', היינו דיוצאין י"ח הברכה במה שאומרים אח"כ בהברכה דאשר גאלנו וכו' אבל אינו מבואר בדבריהם להדיא דזהו גדר הברכה דאשר גאלנו וכו' שהיא במקום ברכת שע"נ [דזה מבואר בהאבודרהם שם ומתבאר ג"כ בלשון ספר האורה שם "...שעתיד לאומרו בהגדה אשר גאלנו וגאל את אבותינו" יעו"ש¹⁰] ולזה ציין שם לרש"י בהאורה ולהאבודרהם¹¹ ובהקטע דשהחיינו ציין לעיקר התי' טעמא דאין מברכים שע"נ וכו' דהוא משום שעתיד לאומרה בהגדה וכו' ובזה ישנם ב' השיטות. הא' דהוא בהברכה דאשר גאלנו וכו' והב' דהוא באמירת לפיכך וכו' וכנ"ל.



(9) וצ"ל לפי"ז בדברי המהריט"ע שם כמו"ש לעיל בהערה 6 יעו"ש ודו"ק.
 (10) בסגנון קצר בהקטע דשהחיינו הביא התי' על הקושיא למה אין מברכין ברכת שע"נ בשעת הקידוש, ובהקטע דברכת אשר גאלנו וכו' ביאר גדר ברכת אשר גאלנו וכו'.
 (11) וגם י"ל דבהקטע דברכת אשר גאלנו כתב גדר הברכה ולזה ציין להאבודרהם דמבואר להדיא בדבריו כן ושכן הוא לפי רש"י בהאורה וכו' וציין להפיסקא דשהחיינו דשם מבוארים ב' השיטות בזה והדברים כאן הם לפי השיטה דיוצאין בברכת אשר גאלנו וכו'.

חלק גדול יניח לאפיקומן

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בהגש"פ עם לקוטי טעמים וכו' בפיסקא "חלק גדול יניח לאפיקומן" כתב הרבי: "כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח (מהרי"ל ב"ח)". עכלה"ק לענינינו.

ויש לעיין:

(א) הלשון שנקט הרבי "כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח" לא מצאתי בשום מקום מלבד בשו"ע אדה"ז ס' תעג סל"ה (ולכ' עד"ז הוא כוונת הט"ז, עי' לקמן), ולכאו' מעתיק הרבי כאן לשון אדה"ז, וא"כ מדוע לא ציין אליו?

(ב) במהרי"ל שציין הרבי, אם כי באמת הוא המקור למנהג זה דחלק הגדול מניח לאפיקומן, וכמ"ש (בסדר הגדה) "ואת החלק הגדול שיעלה בבציעת המצה בידו יניח לאפיקומן" - אמנם לא כתב שום טעם לדבר, וא"כ מדוע מציין אליו כמקום לטעם זה? (ומה שהביא בב"ח משמו טעם "משום חיבוב מצוה", לא כ' זה כטעם למנהג זה, אלא כתבו להלן בהגדה כטעם מדוע אוכלין ב' כזיתים לאפיקומן, עיי"ש בדבריו).

(ג) הב"ח שציין הרבי אליו לא הזכיר כלל הטעם שהובא כאן, אלא כתב טעם אחר: "ונראה דהטעם הוא משום דראוי להחמיר לאכול אפיקומן שני זיתים ע"פ פרשב"ם א' זכר לפסח וא' זכר למצה הנאכלת עם הפסח כמשי"ת לקמן ברסתע"ז לכך הצריכו ליקח חלק הגדול" - וא"כ מדוע מציין אליו כמקור להטעם שהובא כאן?

ואולי י"ל בזה, דבאמת עיקר הציון להמהרי"ל וב"ח הוא על עצם הדין דחלק גדול יניח לאפיקומן, דהמהרי"ל הוא מקור הראשון לזה, והב"ח מבאר דבריו. אבל י"ל דמציין הרבי אליהם אחר שמעתיק הטעם כמו שמופיע בשו"ע אדה"ז, כי טעם זה מתאים דוקא לפי מה שמבואר במהרי"ל וב"ח כדלהלן.

ולהעיר דמצינו עוד עד"ז בדברי הרבי בהגדה שמעתיק ל' אדה"ז, ומציין לראשונים או פוסקים שקדמו לאדה"ז, הגם שלא נמצא בדבריהם כלשון זה. דוגמא לדבר, בתחילת ההגדה בענין שבת הגדול כתב הרבי:

"בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים (שו"ע ס"ס ת"ל)". עכלה"ק. והרי ידוע דטעם זה "לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים" הוא ל' אדה"ז ואינו מופיע בשו"ע (ועי' בארוכה לקו"ש חל"ז שבת הגדול), ומ"מ לא ציין הרבי להדיא לשו"ע אדה"ז. וי"ל כנ"ל דעיקר הציון להשו"ע הוא על עצם הדין שאומרים עבדים היינו, אבל מ"מ המתין לציין לשו"ע עד אחר שהעתיק כאן טעם אדה"ז, כי טעם זה יסודו (או - הוא בהתאם) למ"ש בשו"ע שם. ואכ"מ להאריך בהסבר הדבר (ועי' במגדל אור ח"ח). וכן בעוד מקומות בהגדה.

ובענינינו י"ל, דהנה מצינו עוד מקור קדום למנהג זה בשו"ת מהרש"ל (ספ"ח) שכתב: "וחלק הגדול יטמין וזהו שאומר (בהחרוז שבתחילת התשובה שם) לחציה יעשה טמון, כלומר שלא יקח פחות מחציה דהיינו חלק הקטן וכן פסק מהרי"ל". עכ"ל. והנה אף שגם המהרש"ל כתב "וחלק הגדול יטמין", אבל בהמשך דבריו מפרש "שלא יקח פחות מחציה דהיינו חלק הקטן", ומבואר דעיקר המנהג הוא שלא להטמין לאפיקומן חלק הקטן, אבל אין שום ענין להטמין חלק הגדול, אלא דממילא אם אינו נוטל חלק הקטן נשאר עם חלק הגדול.

ועפ"ז מובן בפשטות דטעם אדה"ז "כי הוא מצוה חשובה" אינו מתאים לדברי המהרש"ל (וכפי שהבין דברי המהרי"ל), שלא יטמין פחות מחציה, שהרי מובן דטעם זה הוא הסבר לזה שנוהגין להניח חלק הגדול (או בל' אדה"ז רוב המצה), שהוא מצד החשיבות שבמצות אפיקומן. וי"ל דלכן ציין הרבי להמהרי"ל שכתב שיניח חלק הגדול לאפיקומן, אחר שהביא טעם זה.

(ויש לעיין בל' הט"ז (סק"ט) "כתב במהרי"ל חלק הגדול יקח לאפיקומן ולא פחות מחציה דהיינו חלק הקטן, ויש לתת טעם לזה לפי שאתו החצי' של אפיקומן הוא עיקר המצוה שיאכל באחרונה", דלכ' משמע בלשונו שהעיקר שלא יקח חלק הקטן, אבל מאידך כתב דהוא משום שהוא עיקר המצוה, דמתאים טעם זה יותר להמנהג שיקח חלק גדול. ויש לפרש כוונתו, דעיקר המנהג הוא שיהא חלק גדול וכמו שמקדים בדבריו, ואח"כ מוסיף עוד דלכל הפחות לא יקח חלק קטן, והטעם לכל זה הוא כיון שהוא עיקר המצוה, דלכן העיקר שיהא חלק גדול, ולכח"פ לא יהא חלק קטן לעיקר המצוה. אמנם אדה"ז ששינה

בלשונו וכתב שהוא מצוה חשובה, כתב רק שיקח רוב המצה למצוה החשובה, ולא הזכיר כלל ולא פחות מחציה. ודו"ק).

ועד"ז ציין להב"ח דגם מדבריו מובן שהבין דברי המהרי"ל כפשוטו שניח חלק גדול, דזה מובן ממ"ש הב"ח שהוא כדי שיספיק לב' כזיתים, דע"ז מתאים לומר שלכן יניח חלק הגדול שיספיק לב' כזיתים, ולא שלא יטמין פחות מחצי', דאיך זה שייך לב' כזיתים? וזה דלא כהמהרש"ל שכתב שעיקר המנהג שלא יטמין חלק הקטן.

ואולי יש להוסיף עוד באו"א, דמל' המהרי"ל "ואת החלק הגדול . . יניח לאפיקומן", וכן בהטעם הנ"ל שכתב הב"ח, מובן שיסוד המנהג להניח חלק הגדול הוא לצורך האפיקומן, אבל מצד (אופן) הטמנת המצה עצמה אין נ"מ אם הוא חלק גדול או קטן. משא"כ המהרש"ל לא הזכיר בתוך דבריו כאן שהוא לצורך האפיקומן, אלא כתב סתם שלא יטמין פחות מחצי', ומשמע דכוונתו שמצד ההטמנה עצמה צריך שיטמין לא פחות מחצי'.

(ואולי טעם הדבר, כדי שלא יאבד או ישכח מחלק הטמון במשך כל ליל הסדר. ובפרט דהמהרש"ל שם כתב "ראוי לכורכה במטפחת ידים ולהניח בין כרים וכסתות", משא"כ במהרי"ל שלא הזכירו כלל. ולהעיר עד"ז מסי' יעבץ, שגם הוא כתב להניחו בין כר וכסת, ואח"כ מוסיף "ויהא קצת המפה הכרוכה עליו יוצאה וגלוי' לפניו למען יזכור ולא ישכח לאכול האפיקומן בגמר הסעודה". ואם נכון, מובן מ"ש שהעיקר שלא יהא קטן פחות מחצי', דאז בקל אפשר שיאבד במשך הלילה. איך שיהי', משמע מדבריו שהעיקר לגבי ההטמנה שלא יטמין חלק הקטן).

וא"כ י"ל דגם מטעם זה מציין כאן הרבי להמהרי"ל וב"ח, כיון שמדבריהם מובן דמניח חלק גדול לצורך האפיקומן, ולא מצד ההטמנה, וזה בהתאם לטעם אדה"ז "כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח".

זכר למשארותם צרורות בשמלותם

בפיסקא הנ"ל ממשיך הרבי: "ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנח, ב. טושו"ע סתע"ג) זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ראה רוקח, ב"י)

ולהניחו בין הכרים (המנהיג) שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (סי' יעבין).
עכלה"ק.

והנה הרוקח שציין הרבי על טעם המנהג לכרכו במפה, זכר למשארותם וכו' - הגם שטעם זה מובא בכמה ראשונים - כן מצויין בב"י, ב"ח ועוד פוסקים בסי' תעג. אבל מה שיש לעיין, מדוע ציין הרבי גם להב"י, והרי דברי הרוקח מובאים בהטור שם, והב"י לכ' אינו מוסיף כלום, רק מצייין המקור - "כ"כ הרוקח"?

ואולי י"ל בהקדם, דבאמת צ"ע, מדוע ציין הב"י דוקא להרוקח כמקור למנהג זה, בשעה שכתבו כן עוד כמה ראשונים (כדלקמן בפרטיות)? וי"ל דזה גופא כוונת הרבי במה שציין להרוקח וב"י (והוסיף בציון זה "ראה"), דמזה שהגם שמנהג זה הובא בכמה ראשונים בחר הב"י לציין דוקא להרוקח, מובן דס"ל דמקור (העיקרי) להמנהג הוא הרוקח, ואין דברי שאר הראשונים דומין לדבריו.

וי"ל בהסבר הדבר, בהקדם דבשו"ע אדה"ז סי' תעג סל"ה כתב "ונוהגין להצניעו תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם ויש שכורכין אותו במטפחת ומשימין על שכמם זכר ליציאת מצרים". עכ"ל. והנה המקור להמנהג "ויש כו' ומשימין על שכמם" הוא (כמצוין על גליון שו"ע אדה"ז) בשו"ת מהרש"ל הנ"ל שכתב "אחר האכילה יוציא מטמון דהיינו אפיקומן כמו שהוא כרוך במפה וישלשל לאחוריו וילך בבית כמו ד' אמות ויאמר כך היו אבותינו הולכין עם משארותם צרורות בשמלותיהם".

והנה אדה"ז מדייק לחלק בלשונו, דלגבי המנהג להצניעו תחת המפה כתב שהוא זכר למשארותם וכו', משא"כ לגבי המנהג שמשימין על שכמם כתב שהוא זכר ליציאת מצרים. וכ"כ המג"א לגבי מנהג זה. אבל בדבריו אין הכרח שכוונתו לחלק בטעמיהם של מנהגים אלו, דאפשר דכוונתו דב' מנהגים אלו טעמם משום זכר ליציאת מצרים. (ועי' בפמ"ג דמשמע מלשונו דב' מנהגים אלו טעמם משום זכר למשארותם וכו').

ולכ' צ"ע דבמהרש"ל לא כתב לגבי מנהג זה "זכר ליציאת מצרים", ולכ' משמע דהן המנהג להצניעו תחת המפה והן המנהג שמשימין על שכמם הוא זכר למשארותם וכו', ומדוע דייק אדה"ז לחלקם?

וי"ל בכוונתו, דהנה בהזכר למשארותם וכו' י"ל בב' אופנים: א) הוא זכר להעניות שנסעו ממצרים באופן דמשארותם צרורות בשמלותם. ב) הוא זכר לחירות דבאופן זה יצאו אבותינו ממצרים.

ונראה דמהמשך לשון הרוקח משמע יותר דהוא זכר לעניות. דז"ל (בסי' רפג) "ויקח מצה ראשונה ויבצענה לשנים מפני שדרכו של עני לאכול בפרוסה וישים חציה תחת המפה על שם משארותם צרורות בשמלותם על שכמם וחציה בין השלימות מ"ט לחם עוני כתיב". ומהמשך דבריו משמע, דהבציעה הוא זכר לעניות, וחצי' שבצע יעשה בה זכר לעניות דמשארותם כו', וחצי' ישים בין השלימות משום לחם עוני.

ובשאר ראשונים שראיתי שהזכירו מנהג זה לא כתבו כלשונם. דבמהרש"ל (שם) כתב "ראוי לכורכה בתוך מטפחת זכר למשארות צרורות בשמלותם". בשבלי הלקט (סרי"ח) כתב "בוצע אותה לשנים ומניח חצי בקערה עם השלימות וחצייה כורך אותה בקצת המפה. . על שם צרורות בשמלותם על שכמם". בהמנהיג (בסדר לילות של פסח) כתב "יפרס א' מן המצות ויתן חציה בין שתי השלימות לחובת מצה והחציה תחת המפה". באבודרהם (בסדר הגדה) כתב "יבצע. . ויתן חציה בין שתי השלמות והחצי תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם".

הצד השווה שבכל דברי ראשונים אלו, שלא הזכירו כלל בלשונם ענין העניות. ואדרבא, בהמשך לשונם (עי' בשבה"ל, המנהיג ואבודרהם) הזכירו שמצניעים חלק זה לאפיקומן שנאכל על השובע. ולדעתם יתכן, שהזכר דמשארותם וכו' הוא ג"כ זכר לחירות (כהאפיקומן).

ויש להוסיף, דהנה יש עוד שינוי בל' הרוקח מל' שאר הראשונים, דבלשונם כתבו קודם דנותן חצי' בין השלימות, ואח"כ דנותן חצי' תחת המפה. משא"כ הרוקח כתב קודם דישים חצי' תחת המפה, ואח"כ דנותן חצי' בין השלימות (וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סי' לה, סל"ו. אבל בדבריו י"ל דהקדים לפרש מה עושין ברוב המצה). ולכ' הסדר בדברי שאר הראשונים מובן יותר, שהרי הטעם שבוצעין המצה עכשיו לפני ההגדה הוא כדי ליתן פרוסה בין השלימות לאמירת ההגדה (וכמ"ש אדה"ז כאן בסל"ו), וא"כ עיקר כוונת הבציעה הוא בשביל הפרוסה שנותן בין השלימות, אלא שהחצי הנשאר נותנין תחת המפה. ומובן הסדר בדברי הראשונים.

ומסדר הדברים בהרוקח שהקדים שנותן חתי' תחת המפה משמע, דהגם דעיקר ענין הבציעה הוא בשביל החצי' שנותן בין השלימות כנ"ל, אעפ"כ גם המנהג להצניע חצי' תחת המפה שייך לעיקר ענין הבציעה שהוא זכר לעניות דרכו של עני בפרוסה. וזהו כמשנ"ת ד"ל לדעתו שהזכר למשארותם הוא זכר לעניות.

ועפ"ז י"ל דזהו דמחלק אדה"ז טעמיהם של ב' מנהגים ולא כללם ביחד, דקמ"ל דהמנהג להצניעו תחת המפה הוא זכר למשארותם, דענינו של זכר זה הוא זכר לעניות (ולא זכר ליציאת מצרים), וכנ"ל דכן משמעות דברי הרוקח (המצויין על הגליון), משא"כ המנהג שמשמין על שכם (שכתבו המהרש"ל) הוא זכר ליציאת מצרים, היינו זכר לחירות.

ואת"ל, אפשר לדייק חילוק זה גם מדברי המהרש"ל, דהמנהג להצניעו תחת המפה כתבו מיד אחר הבציעה, אבל המנהג שמשמין על שכם כתבו להלן לפני אכילת האפיקומן. וכתב להדיא שקיום מנהג זה אינו מיד אחר הבציעה אלא לפני אכילת האפיקומן. וי"ל כנ"ל דאין ב' מנהגים אלו שייכים זל"ז, שהמנהג להצניעו תחת המפה הוא זכר לעניות ושייך לזה שבוצע המצה, משא"כ המנהג שמשמין על שכם הוא זכר לחירות ושייך לאכילת האפיקומן. אלא דבשו"ע אדה"ז הגם שנת' שמחלק בלשונו ב' מנהגים אלו, משמע שגם קיום המנהג שמשמין על שכם הוא מיד אחר הבציעה (וכן מפורש בסי' יעבץ).

ואולי יש להוסיף עוד באו"א קצת בהחילוק בין דברי הרוקח ושאר הראשונים, ע"פ דיוק הנ"ל בסדר דבריהם, דברוקח מקדים שיצניע חצי' תחת המפה, ובשא"ר שישים חצי' בין השלימות. וברוקח כתב "ויבצענה . . וישים חצי' תחת המפה", משא"כ שאר הראשונים (אחר שהקדימו שמניח חצי' בין השלימות) סיימו "והחצי' תחת המפה", דמשמעו והחצי' הנשאר כו'.

וי"ל, לשא"ר עיקר הבציעה הרי הוא בשביל החצי' שמניח בין השלימות, וחצי' האחר נשאר לסיום הסעודה להאפיקומן. אלא דכיון שבין כך יהא מונח חצי המצה עד סיום הסעודה, נקבע המנהג להניחו באופן שיהא זכר למשארותם וכו' (אבל לכתחילה לא לזה הוא ענין הבציעה). משא"כ להרוקח ענין הבציעה לכתחילה הוא לא רק לחצי'

שמניחו בין השלימות לאמירת ההגדה, אלא גם כדי לעשות בחצי' (לחם עוני) זכר למשארותם וכו' (זכר לעניות).

ועפ"ז יובן מה שציין הב"י דוקא להרוקח, בדבריו מבואר ענין מנהג זו באו"א משאר הראשונים, וששייך זה לעיקר ענין הבציעה. וזהו המקור לדברי הטור שכתב "ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשנים ויתן חציה לאחד מן המסובין לשומרה לאפיקומן ונותנין אותה תחת המפה זכר למשארותם צרוורת בשמלותם וחציה השני ישים בין ב' השלימות", דהקדים הטור מה שמצניע חצי' תחת המפה, ומשמע דלכתחילה זהו חלק מענין הבציעה. והמקור לזה הוא הרוקח, כנ"ל בארוכה.

ולכן ציין הרבי בהגדה "ראה רוקח, ב"י", דמציון הב"י להרוקח דוקא, מובן דענין המנהג שמבואר בדבריו אינו כמבואר בשאר ראשונים.

יש להעיר עוד, מה שציין הרבי בהמשך הפסקא על מ"ש מנהג נוסף "ולהניחו בין הכרים" דהמקור הוא "המנהיג", לא ידעתי איך מקומו בדברי המנהיג. וכבר העתקתי לעיל לשונו השייך לענינינו שכתב "והחצי' תחת המפה" ותו לא. ואולי נמצא במק"א בדבריו. וכתוב המנהג להניחו בין הכרים בסי' יעבץ שציין הרבי אליו, שכתב "יצניע האפיקומן בין כר לכסת תחת מראשותיו שלא יבוא לאכלו תוך הסעודה". וכן כתב המהרש"ל (שנעתק לעיל) המנהג באופן זה (בלי טעם היעבץ). אבל הציון להמנהיג צ"ב.



הערות בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים

הרב מנחם מענדל פעלער

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

סימני הסדר

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ב עמ' שסד (נדפס בלקו"ש חכ"ז עמ' 323, ובהוספות להגש"פ) כותב וזלה"ק:

"שסימני הסדר הם בחרוזים. וכנראה שבזה מסייע לגירסתנו רחצה. ולכאורה אדרבה זהו סיוע לגירסת רחץ כי אז גם ברחץ ונרצה נחרוזים:

קדש ורחץ מרור כורך
 כרפס יחץ שלחן עורך
 מגיד רחץ צפון ברך
 מוציא מצה הלל נרצה"
 עכ"ל ובצורה זו.

והנה אף שכבר נכתב עד"ז רציתי להוסיף שמכתב זה בא כתשובה להערת הכותב שרצה לומר שבאם הגירסה הנכונה - כגירסתנו הוא רחצה אז נחרזת יפה ולכאור' כוונתו (דהשואל) הוא:

קדש ורחץ מרור כורך
 כרפס יחץ שלחן עורך
 מגיד רחצה צפון ברך
 מוציא מצה הלל נרצה

ואז רק ברך אינו נחרז אלא שלכאורה תיבת נרצה נחרזת עם תיב(ו)ת (רחצה) מצה וכדרך הפייטנים והמשוררים שנחרזים פיסקה האחרונה עם איזה פיסקה שלפניו.

והנה לכאורה במכתב כ"ק אדמו"ר הנ"ל שזה "סיוע לגירסת רחץ" נתכוון גם שזה סיוע לגירסת בֶּרֶךְ (ולא כגירסתנו בֶּרֶךְ) שאז נחרז ברך עם כורך ועורך.

אבל לפי מה שכתב השואל לכאורה נחרזת יפה כנ"ל. ואף מסייע לגירסתנו בשני דברים (רחצה ברך) שאין ברך שייך בהחרוז עם כורך ועורך ועדיין צ"ע.

והנה בעצם הענין תיבת בֶּרֶךְ (כגירסתנו) הוא בל' עבר כמו "וה' בֶּרֶךְ את אברהם בכל" ועוד במקרא) וּבֶרֶךְ כגירסה הנפוצה הוא שם דבר (ולדוגמא (בפ' בלק) "והנה בֶּרֶכְתָּ (עבר) בֶּרֶךְ" (ענין של ברכה) וכן מצינו אותו כשם דבר עוד על ענינם בעתיד ("כי בֶּרֶךְ יברכך" "בֶּרֶךְ ה' חילו" ועוד).

ואולי י"ל בדרך אפשר שמצינו שניהם בתנ"ך כו"כ פעמים וברובם הרי בָּרַךְ וְכָרַךְ הוא ענין של ברכה למעליותא (אלא שאצל בלעם ה"ז הי' שלא כפי רצון בלעם והברכה היתה על אפו ועל חמתו).

אולם מצינו תיבת בָּרַךְ פעם אחת באופן שלילי אצל איוב (איוב ב, ט) "ותאמר לו אשתו עודך מחזיק בתמתך בָּרַךְ אלקים ומת" וכפירוש המצודת ציון "לשון כינוי כלפי מעלה", וכפי שמפרש במצודת דוד "...ובעון זה תמות מיד והנה טובה לך כו'", וממשיך איוב (שם, י) "כדבר אחת הנבלות תדברי" וגו', ועי' שם המשך הדברים שכאן ענין בָּרַךְ תוציא ענין שלילי, ובסוף הספר (פרק מב) וה' בָּרַךְ וגו' ענין טוב. וכמובן זה דוחק ליישב גרסתינו.

ועדיין צ"ע כי לכאור' רוב סימני הסדר הם בשם דבר (חוץ מ"קדש ורחץ" בל' ציווי וכ"ק אדמו"ר מבאר זה) ושאר הסימנים כולם שם דבר או עכ"פ ענין הנעשה בהוה (כוּרַךְ). ואולי ליישב ע"ד הדרש שלפי גרסתינו הענין כבר נתברך בעבר בָּרַךְ וגם זה דוחק ועצ"ע ומצוה ליישב.

הטעם שאין מברכים שעשה נסים

בהגש"פ עם לקוטי טעמים כו' קטע המתחיל "שהחיינו כו' במוצש"ק יקנה"ז" בקטע ב כותב כ"ק אדמו"ר: "אין מברכין ברכת שעשה נסים, לפי שעתיד לאומרו בהגדה . . למי שעשה לנו כל הנסים האלו . . ויא"מ פני שאין מברכין ברכה זו אלא על מצוה דרבנן (מהר"ל)".

ואולי י"ל שהטעם שמביא כ"ק אדמו"ר תי' המהרי"ל באחרונה הוא לפי שתירוץ א' מובן יותר דהרי: א. אומרים אותו, ב. והוא העיקר הרי מצות ד' כוסות הם "מצוה מדברי סופרים" וא"כ הרי יכולים לברך ברכת שעשה נסים, אלא שבדוחק י"ל שנגרר הכוסות אחר המצה והגדת סיפור יצי"מ שהם מדאורייתא - ועכ"פ אינו כ"כ פשוט כתי' הראשון.

והטעם שאעפ"כ מביאו הוא (ע"פ הכלל שלימד כ"ק אדמו"ר ע"ד רש"י דכשמביא ב' תירוצים צריכין ב' הפירושים להבין הענינים) (אע"פ שבהגדה אי"ז "פשוטו של מקרא" ואין לומר שדומה ממש), דהנה יש לעיין במקומות שמברכין ברכה זו, דהנה בהדלקת נר חנוכה שמברכים הברכה הנה גם שם עתיד לומר (ותיכף אחר ההדלקה) ב"הנרות הללו" ועל הנסים . . שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה". וזה דומה

ביותר לנוסח ברכת שעשה נסים שבהגדה ואף שזה בסמיכות זמן אעפ"כ אומרים הברכה! ואף בפורים אומרים ב"שושנת יעקב" תוכן דומה בלי הזכרת לשון נסים ("תשועתם היית לנצח ותקותם בכל דור ודור). ואולי י"ל בד"א שלכן מביא שני תירוצים.

לזמן הזה

בקטע המתחיל לזמן הזה כותב כ"ק אדמו"ר: "הלמד בחיריק וכ"ה בסידור של"ה רש"ל מט"מ מג"א ר"ס תרע"ו, ע"פ כללי הדקדוק לכאו' מתאים יותר כפי מנהגנו כי א. לזמן פירושו להזמן. ז.א. שהגיענו להזמן עם הא הידיעה, וא"כ הזה כפל לשון (ה- הא הידיעה שפירושו "זמן זה" שאודותו מדברים, ומוסיפין הזה, עוה"פ) ולזמן הוא כללי ואח"כ מפרט הזה, ולכאו' מתאים יותר ג"כ ע"פ פנימיות הענינים ואכ"מ.

ברכת מאורי האש

בקטע המתחיל הבהלה כותב כ"ק אדמו"ר: "מנהג בית הרב: בהבדלת מוצש"ק שחל ביו"ט אין מקרבין הנרות ואין מאחדין השלהבת שלהם, וכן אין מביטים בצפרנים. ורק בעת ברכת בורא מאורי האש, מסתכל בנרות כמו שהם כ"א בפ"ע". שמעתי מחכם א' שמנהג העולם הוא לקרב אל הנרות בעת אמירת ברכת בורא מאורי האש הוא מפני שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ואם כן צריכין להתקרב אל הלהב וכו' וכזה לא ראו (בפסח) בבית הרב (וכפשטות ה' כאן אין מקרבין הנרות (וכלשון שאין מתקרבין אליהם)), ולכאו' טעם מנהגנו הוא שלא צריכים הרבה אור כדי שיאותו לאורו ואם ישנו כבר אורות אחרים בחצר וכו' אז כבר האור דנרות יו"ט מאירים מספיק כדי שיאותו.

ועפ"ז יש להמתיק מנהג הנשים שאין מביטים על הצפרנים כל השנה כולה (מפני הטעם הידוע דזה שמביטים על הצפרנים מפני שעור הגוף הי' כולו כצפורן אצל אדם וחיה וכשחטאו נעשה כפי שהוא אצלנו וזוכרין א"ז במוצש"ק ואין מקום לנשים - חוה - להזכיר העונש שנעשה ע"י חטאם ואכ"מ) ומברכים רק בהבטה על הנרות, וזה יוכיח שאין צריכין הבטה בצפרנים לברכה זו ואין צריכין להיות קרוב לנרות.

ומביא כל הנ"ל כמעשה רב ומנהג בית הרב כי יכולין לטעות כנ"ל ולחשוב שנרות יו"ט הן כשרגא בטיהרא ואינו כן כנ"ל.

הא לחמא עניא

כ"ק אדמו"ר אינו מפרש (ואינו מעתיק) תיבת "עניא", ולכאור' הרי ישנם כו"כ פירושים לתיבה זו, ואולי יש לומר שמכיון שכמה מהפירושים של עני' קאי על עינוי ועוני ועניות (עני ואביון), ובלילה זה מדגישין החירות, ולכן אינו מביאם. ובפרט שלקמן בקטע "ומחזירין הקערה ומגלין מקצת הפת" מביא הטעם שם ש"הגדה צ"ל על המצות לחם עוני שעונין [עניא מלשון עונה ומענה - המעתיק] עליו דברים הרבה (פסחים קטו, ב)". וכן בסוף פסקא "ולכסות הפת": "ההגדה צ"ל נאמרת על המצה שלכן נקראת "לחם עוני", וא"כ זהו עיקר פירושו, וכ"ק סומך ע"ז שלקמן, בעת החזקת הקערה, מפרש ענינו שהמצה מונחת ואומרים עליו ההגדה.

הבן שואל מה נשתנה

בקטע המתחיל הבן שואל כותב כ"ק אדמו"ר: "הבן שואל מה נשתנה . . מנהגנו אשר השואל מקדים לאמירתו מה נשתנה: טאטע איך וועל בא דיר פרעגען פיר קשיות.

- וגם אם אין לו אב אומר כן - וממשיך:

מה נשתנה כו' הלילות וואס איז אנדערש די נאכט פון פסח פון אלע נעכט פון א גאנץ יאר. די ערשטע קשיא איז שבכל הלילות אין אנו כו' שתי פעמים, אלע נעכט פון א גאנץ יאר כו' צוויי מאל איין מאל כרפס אין זאלץ וואסער דעם צווייטען מאל מרור אין חרוסת די צווייטע קשיא איז שבכל הלילות וכו', עכלה"ק.

ולכאורה יש לדייק מה שלא הביא כ"ק אדמו"ר העתק ללע"ז (אידיש) של כל ה"מה נשתנה" אלא חלק הכולל כלל ופרט ומהכלל ופרט יכולים ללמוד איך לתרגם השאר, ומביא רק דבר שיש בו משום חידוש.

א) ההקדמה, אינו תרגום של נוסח ההגדה "מה נשתנה" ולכן מביאו בשלימותו ללמד שמנהגנו הוא כן לומר ההקדמה (וימתק זה ע"פ המובא בקטע שלפנ"ז מז"ח "בן שואל לאביו" (וכפי המבואר בכ"מ "טאטע" קאי על אבינו שבשמים אוא"פ לומר שלכן אומרים מפורש טאטע ועפ"ז מובן (וכמבואר) מה שכותב ודוקא כאן שאף מי שאין לו אב ר"ל אומר הקדמה זו (וכן מי שיושב לבד וכו' אומר ההקדמה וההעתקה וכו')).

(ב) וואס איז אנדערש די נאכט פון פסח (שאיין פרט זו ("של פסח") בלה"ק) פון אלע נעכט פון א גאנץ יאר (שגם פרט זה ("מכל השנה") אינו בלה"ק), ולכן מעתיק א"ז בשלימותו שאנו נוהגין להוסיף כזה. ואולי גם זה מרמז להמובא מז"ח בקטע שלפני"ז "פסח - ליל פורקנא" ומעלת לילה זו על לילות כל השנה.

(ג) די ערשטע קשיא איז. גם זה אינו בלה"ק וזה הוספת התרגום, וע"פ המבואר (בהיום יום ועוד) שקאי על כמה ענינים הקשורים עם מספר ארבע (גלויות, עולמות וכו') מפרט בהקדמה (מספר הקושיות - פיר) ואצל כל קשיא.

(ד) וממשיך ה"כלל" שבכל הלילות אין אנו כו' שתי פעמים אלע נעכט פון אגאנץ יאר (שאוברים "גאנץ יאר" בכל קשיא וקשיא, ולא רק תרגום התיבות "שבכל הלילות" אלא עם הוספת "פון א גאנץ יאר") צוויי מאל, ובהתרגום מוסיפין הפירוט מהו ב' פעמים של הטיבול שאין פרט זו בלה"ק בהקושיא. ומסיים די צווייטע קשיא איז שבכל הלילות וכו' מבלי להביא שאר ההעתק שאין בו חידוש ואולי מפרטים הטיבול בגלל הזכרת פנימיות ענינים וכמבואר בכ"מ.

הטעם שאין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים

בקטע המתחיל ואין מברכין על ברכה זו מביא כ"ק אדמו"ר כמה טעמים ע"ז שאין מברכים על מצות סיפור ביציאת מצרים שבלילה זה. להלן ננסה לברר למה נצרך לד' פירושים ונביא דברי כ"ק אדמו"ר ומה שאינו מובן לכאור' בכל פירוש שלכן צריך עוד פירושים:

(א) "כי כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש", לכאור' זכירה זו אינו מיוחד לילה זו (וכפי הביאור בקטע הבא), ולמה יוצא בזה למצות סיפור ביציאת מצרים. ב. "מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני' ולאחרי'", (והובא זה לקמן בפסקא ברוך המקום כו' כטעם העיקרי וטעם לאמירת ברוך ארבעה פעמים), גם זה אינו מיוחד לקיום מצות לילה זו דסיפור יצי"מ, אלא לכל יום ולמה יוצא בזה. ג. "מפני שאין לה שיעור ואפילו כדיבור בעלמא יוצא", לכאור' הרי אומרים לקמן בסדר ההגדה כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י"ח (וכ"ק אדמו"ר מציין שם לכאן ומבאר שזה דאורייתא וכו' עיי"ש), וא"כ ישנו עכ"פ "מעין" שיעור. ד. "מפני שכולו ברכה ושבח ובפטר שתקנו בה ברכת אשר גאלנו ואין

מתקנין ברכה לברכה", לכאו' הלל בכל השנה הוא "כולו ברכה ושבח", ומברכין עליו!, וגם אפי' אם אין מתקנים ברכה לברכה למה לא יתקנו ברכה לפני' ולאחרי'. ה. "מפני שעושה המצוה בהפסק", לכאו' אם (כנ"ל) דיוצא בדיבור בעלמא הרי יצא מיד ולמאי נפק"מ "הפסק" שבאכו"ש, וגם דישנן מצות שמברכין עליהם ומותר להפסיק (קידוש לבנה באמצע קריאת המגילה ועוד). ותן לחכם וכו'.

ולהעיר מסיפור המובא בקטע מצוה עלינו לספר ביצי"מ שהביאו ב' מהתירושים והוסיף כ"ק מוהריי"צ נ"ע תירוץ אחר שהוא בעצם התירוץ ד"אין מתקנין ברכה לברכה" ("ע"ד שאין מברכין על ברהמ"ז "לברך ברהמ"ז" ולכאורה ה"ז רק חלק מתירוץ ד שמביא כ"ק אדמו"ר).

ויש לעיין שהרי סו"ס תקנו ברכה כחלק מ"מגיד" והסיפור, וא"כ ה"ז עיקר התירוץ שאין מתקנין ברכה לברכה, וכ"ק אדמו"ר מביא פרט זה רק לקמן בסיפור המעשה (ואולי נרמז בזה שמסיים הקטע בתיבות "ועוד טעמים") ועי' לקמן (בהגדה) סוף קטע "לפניך": "וגם אלו הנותנין טעם אחר למה שאין ההגדה טעונה ברכה אין קושיא זו סיבת מחלוקתם" (הדגשת המעתיק) דהיינו שכאו"א חולק וכנ"ל צריך להביא כו"כ טעמים.

ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו

בנוסח ההגדה אומרים "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשו קרבנו המקום לעבודתו" ומבאר כ"ק אדמו"ר: "ועכשיו . . הקירוב הי' בימי אאע"ה אבל מכיון שהפעולה נמשכת גם עתה, ולכן מחוייבים גם אנחנו להודות ע"ז, אומר ועכשו ולא ואח"כ".

ובפסקא הבאה (ויאמר יהושע כו' כה אמר ה') מביא המראה מקום ("יהושע כד, ב-ד") ואח"כ, מצטט מהזוהר: "וכי כל ישראל לא הוו ידעי דא וכ"ש יהושע אלא כו' (זח"ג צח, ב. ענין הטובה לפי פי' הזוהר - מבואר במק"מ שם ובסי' האריז"ל בהגדה)", עכלה"ק.

ומביא רק ההתחלה והמעייין יכול לעיין בהזוהר לאח"ז שכ"ק אדמו"ר מציין לזה.

ויש להסביר הדברים, שכ"ק אדמו"ר מבאר כאן מהו כוונת בעל ההגדה בהביאו ענין זה.

וע"ז מביא כ"ק אדמו"ר שהקירוב של הקב"ה (קרבו המקום) הוא פעולה נמשכת ולכן מודים לה' עכשיו על הקירוב עכשיו.

והביאור בזה איך שהיא פעולה נמשכת י"ל בפשטות דהלא ידוע שאברהם אבינו חיפש וחקר וכו' עד שמצא הקב"ה, ואח"כ קרבו המקום, ובעיון קל בהפסוקים ביהושע שם ובמפרשים על אתר ובפרט במצודת דוד רואים (לפני הלימוד בזוהר!) שמפרשים שהקב"ה אומר "בחסדי נטיתי לבו מדרך אביו ואחיו ואקח אותו מביניהם שלא יהי' נמשך אחר דעתם הכוזבת", וא"כ הקירוב בא כבר לפני שחקר ומצא את הקב"ה, וא"כ מובן שאילולי עזר הקב"ה הרי אנחנו לא היינו יושבין בסדר של פסח (כי מי שאינו יושב בסדר ("הבן החמישי") עדיין לא זכה להקירוב עכשיו!).

ולהעיר שביהושע שם ממשיך אודות משה ואהרן במצרים והמכות ויצי"מ וקריעת ים סוף, ובעל ההגדה אינו מביא ההמשך כי הענין כאן הוא (לא המשך הסיפור דיצי"מ שזה בא לקמן אלא) הקירוב וע"פ המפרשים הנ"ל הנה גם הירידה למצרים הי' חלק מהקירוב (קיום הברית בין הבתרים דוקא בבניו של יעקב ולא עשו וכו') עיי"ש ולכן ממשיך בעל ההגדה בקטע הבאה בענין ברית בין הבתרים וכו' ועצ"ע.

ברוך שומר הבטחתו לישראל

בנוסח ההגדה אומרים "ברוך שומר הבטחתו לישראל" ומבאר כ"ק אדמו"ר: "הבטחתו: בזמנים שונים, לאאע"ה ע"ד גלות מצרים וְלנביאים ע"ד הקמים בכל דור ודור והיא שעמדה לאבותינו וכו'".

ויש לעיין מה מכריח כ"ק אדמו"ר לפרש בזמנים שונים ולא רק לאאע"ה שרק זה מפורש כאן ע"י בעל ההגדה).

ובפשטות מוכרחים לפרש כן כי בעל ההגדה אומר ברוך שומר הבטחתו לישראל, וממשיך שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים והרי ישראל היו מיעקב והלאה ואיך אומר לישראל, אלא שהכוונה ל: א. אאע"ה ב. ישראל ע"י "נביאים", ומה שאומר אח"כ והיא שעמדה מפרש כ"ק אדמו"ר ש"והיא" קאי על ההבטחה שהבטיח אותו הבטחה בזמנים שונים (ואינו חשוב כהבטחות ל' רבים) ומציין לכאן.

ובפסקא הבאה מפרש "לישראל: א) שומר לישראל מה שהבטיח לאברהם ולנביאים ב) לישראל כמו ע"ד ישראל". והנה לפי פירוש השני ("ע"ד ישראל") הדרא קושיא לדוכתא - מה מכריח לפרש בזמנים שונים.

אלא בפשטות (וכה "כלל" שכשיש ב' תירוץין יש חסרון בא' שלכן נצרך השני) סו"ס המשמעות לישראל הוא אל ישראל ולא ע"ד ישראל ולכן מפרש כנ"ל ומביא כאן ב' פירושים לישראל, אך פירוש הפשוט הוא אל ישראל.

הטעם שצריכים לברך על מרור

בקטע המתחיל יכוין להוציא כותב כ"ק אדמו"ר: "כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת". מובן מאליו שהמרור אינו בא מחמת הסעודה ולכן טעון ברכה (ואינו נכלל בברכת המוציא שמברך לפני אכילת מרור, אלא בא מחמת המצוה) ולכן אינו מביא ענין זה.



טעם אכילת מצה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בנוסח ההגדה נאמר "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ. . שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים וגו'". ובהגדת רבינו כותב ע"ז (פיסקא ד"ה עוגות מצות) "שאלו יכלו להתמהמה היו אופים חמץ כי פסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום (ר"ן, שבה"ל, לקו"ת שם)", ע"כ.

במבט שטחי הדברים תמוהים. דמתחיל "שאלו יכלו להתמהמה היו אופים חמץ" דהי' מותר להם, ורק

בגלל שגרשו ממצרים לכן אכלו מצה. ומסיים "פסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום" והיינו שאסורים היו בחמץ כל אותו היום בגלל ציווי קודם, הרי שגם אם יכלו להתמהמה ג"כ היו אוכלים מצה כי אסורים היו בחמץ.

אבל כשמעיינים במקור הדברים שאליהם מציין רבינו מובנים הדברים, ואעתיקם עם קצת הערות בדברים.

הנה בהיות בני ישראל עדיין במצרים כבר נצטוו על אכילת מצה יחד עם הקרבן פסח "צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו" (שמות יב, ח) ואף שלא מפורש איסור אכילת חמץ, בכ"ז לומדת הגמ' (פסחים צו, א) שחמץ היה אסור ביום זה. דבמשנה שם: "מה בין פסח מצרים לפסח דורות. . ונאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה". ומקשה הגמ' "אמאי קאי, אי לימא אפסח, פסח כל שבעה מי איכא, אלא אחמץ מכלל דפסח מצרים לילה אחד ותו לא". וברש"י (ד"ה ואלא אחמץ) מפרש, דבפסח דורות "דאיסור חימוצו נוהג כל שבעה, מכלל דלילה אחד דקתני מתני' בפסח מצרים אחמץ קאי, וה"ק ואין חימוצו נוהג אלא לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה".

וע"ז מקשה הגמ' "ותו לא, והתניא רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד [משמע כל היום, רש"י] ת"ל "לא יאכל חמץ" וסמך ל' "היום אתם יוצאים", אלא ה"ק לילה אחד והוא הדין לפסח דורות, וחימוצו כל היום, ופסח דורות נוהג כל שבעה".

הרי מבואר בגמ' מדרישת סמוכין שביום היציאה ממצרים אכן נהג איסור חמץ, אבל א"כ ידוע הקושיא איך נאמר דסיבת אכילת המצה הוא משום שלא הספיק להחמיץ, הרי גם מבלעדי החיפזון היו אסורים באכילת חמץ (והיא הקושיא ג"כ בלקוטי תורה לאדה"ז מאמר ד"ה להבין מ"ש בהגדה וכו' - פ' צו).

ב. הר"ן מתרץ (כה, ב בדפי הרי"ף) "שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו, דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום כדאיתא בפסח שני (פסחים צו, ב), ולמחר היו מותרין באכילת חמץ (ראה הגהות ר' יהודה בכרך), ולפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר, שלא הוזהרו בכל יראה, אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפאוהו מצה, וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה".

והיינו דהר"ן מחלק בין איסור אכילת חמץ שנהג במצרים לבין איסור בל יראה שלא נהג שם. ולדעתו אכן רצו להכין לחם חמץ לצורך מחר היינו ט"ז ניסן אך כיון שגרשו ממצרים לכן אפו מצות וכו'.

ע"פ ביאור זה הרי כוונת רבינו לכאן "שאלו יכלו להתמהמה היו אופים חמץ" היינו לצורך מחרת הפסח, "כי פסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום" ואכן היו אסורים באכילה - עכ"פ - ביום ט"ו עצמו.

בשבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח) פסקא מצה זו כותב "ופי' ר' ישעיה זצ"ל, אילו היו יכולין להתמהמה היו אופין אותו חמץ, שפסח מצרים לא נצטוו על חמץ אלא לילה אחת, והפסוק שאמר ששת ימים תאכל מצות אינו אלא לדורות, ואם תאמר הרי אנו אומרים מצה זו שאנו אוכלין על שום מה, על שום שלא הספיק בציקו של אבותינו להתמיץ, כך פירושו, מכיון שהקב"ה רואה את העתיד, צופה ומביט מה שעתיד להיות, על כן צוים מבערב על הנס של מחר".

לפי ביאור זה, דברי רבינו "שאלו יכלו להתמהמה היו אופים חמץ" היינו ביום ט"ו היו אופים חמץ לצורך היום, כיון שלא נאסרו אז אפי' באכילה, ומה שממשיך "כי פסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום" כוונתו בעיקר ל"לילה", ונקט לילה ויום לצירוף ב' התירוצים של הר"ן ושבה"ל. וגם דפשטות הגמ' מבואר שאכן נהג איסור חמץ כל היום [ואדרבה דברי שבה"ל צ"ע].

בלקו"ת (סוד"ה להבין מ"ש בהגדה) כותב "דפסח מצרים אינו נוהג אלא יום א' ולכן דווקא כי גורשו ומחמת זה הוא שאכלו מצה גם בשאר ימות הפסח, וכ"כ המזרחי בפ' ראה ע"פ כי בחפזון יצאת, ואעפ"כ הציווי שלדורות ז' ימים והם זכר ליצי"מ" והיינו, מה שנאמר "לפי שלא הספיק" הוא טעם שאכלו אז מצה שבעת ימים, ולזכר מאורע זה גם לדורות נאסר חמץ שבעת ימים ואוכלים מצה.

אבל לפירוש זה לא מבואר היאך "היו אופים חמץ" דהרי הי' אסור בחמץ יום אחד ואולי נקיט ג"כ כסברת הר"ן, וצ"ב.

ג. והנה הצל"ח (פסחים קטז, ב) הקשה על הר"ן שכותב שהיה במצרים רק איסור אכילת חמץ ולא איסור כל יראה "ואני תמה שזה דבר חדש שלא נצטוו במצרים על ב"י, וזה לא שמענו, ובפרשת החודש הזה לכם כתיב שאור לא ימצא בבתיכם ואף דכתיב שבעת ימים הרי גם באכילת חמץ כתיב שבעת ימים ואפילו הכא לא היה נוהג רק יום אחד, הכי נמי לא יראה נהג יום א'".

וקושייתו צ"ב דהרי הפסוק שמביא "שאור לא ימצא בבתיכם" הוא בציווי של חגיגת פסח לדורות כמבואר

פשטות הכתובים מפסוק יד ואילך שם, אבל לגבי פסח מצרים הרי הביא הר"ן דרשת ר"י הגלילי בפסחים שהוא הפסוק בפרשת קדש "לא יאכל חמץ", הרי מפורש שהוא רק איסור אכילה ולא איסור בל יראה וכו'.

עוד מקשה הצ"ח "הרי במשנה בפרק מי שהיה טמא שנינו מתחלה, מה בין פסח ראשון לפסח שני, פסח ראשון אסור בבל יראה, ופסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואח"כ שנינו משנה, מה בין פסח מצרים לפסח דורות וחשיב כמה דברים, ואם כדברי הר"ן היה לומר ג"כ פסח דורות אסור בבל יראה, ופסח מצרים מצה וחמץ עמו בבית" וע"ש מה שחידש לתרץ הקושיא מדוע הוצרכו לנס החפזון שלא יהיה חמץ. ואכ"מ.

ועוד צ"ב דהרי יש עוד דברים שחלוקים בין פסח מצרים לפסח דורות כגון איסור כרת ואיסור מלאכה הרי וודאי תנא ושייר, א"כ א"א להוכיח מזה דאכן נהג איסור בל יראה בפסח מצרים, וכך העיר בשו"ת מהר"ם שיק חלק חו"מ בסופו ועיי"ש מה שהקשה על תי' הצ"ח.

ד. אמנם כדברי הצ"ח שאיסור בל יראה נהג בפסח מצרים אכן מפורש ברמב"ן בפירושו על התורה (שמות יב, לט) שכותב "וטעם ויאפו את הבצק שאפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו "שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה", ואמר כי גורשו ממצרים, לומר שאפו אותו בדרך, בעבור כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות, ועל כן נשאו אותו בצק ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם ומהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסכות כשבאו שם לשעה קלה כדברי רבותינו".

הרי מפורש בדבריו דאכן נהג איסור בל יראה גם במצרים, ולכן רצו לאפות מצות, רק כיון שגורשו ממצרים היו צריכים לאפותם בדרך טרם יחמץ, או מיד בהגיעם לסכות שהיה במהירות גדולה מחמת נס.

אבל לדבריו עדיין צ"ב א"כ מהו שנאמר הטעם "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ", דלפירושו הרי אדרבה כיון שנצטוו באכילת מצה ואיסור חמץ, לכן לא נחמצה עיסתם ולא מחמת חפזון מצרים. ובפרט שגם בתורה (דברים טז, ג) נאמר "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני

כי בחפזון יצאת ממצרים", מפורש שהמצה הוא בגלל החפזון שלא הספיק להחמיץ ולא בגלל איסור חמץ. ברמב"ן (שם) ג"כ כתב "הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון", וצ"ב.

ה. ואולי יש לבאר זה בהקדים הקושיא, איך אומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק וכו', הרי כבר נצטוו לאכול מצה עוד קודם ליציאה, יחד עם קרבן פסח? וכותב רבינו בהגדה (פיסקא ד"ה על שום) "אף שנצטוו על המצות קודם לזה (שמות יב) - הקב"ה ציום לעשות המצה לזכרון הפלא שהוא עתיד לעשות להם, וכן נצטוו בפסח - ע"ש ופסח ה' כנ"ל - קודם מעשה הנס" ועיי"ש המקורות.

הרי מבואר דכל הטעם דנצטוו לאכול מצה ואיסור חמץ בהיותם במצרים הוא לזכר אופן גאולתם במהירות וחפזון שעתיד לעשות להם, וא"כ כשלמעשה יצאו ממצרים בחפזון ולא הספיק עיסתם להחמיץ הרי לדורות אכן אוכלים מצה לזכרון נס זה, אף שגם מה שאכלו כן מקודם לנס היה מאותו הטעם וסיבה.

ומבואר זה ג"כ בדברי אדה"ז בלקו"ת שם שכותב בתירוץ הקושיא הנ"ל "ש"ל שהוא ע"ד מ"ש המגיד מראשית אחרית", והיינו דמה שציווים "מראשית" על אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ במצרים יום אחד הוא בטעם בגלל מה שיהיה ב"אחרית", ולפי"ז י"ל דגם לדעת הרמב"ן והצל"ח שבמצרים היה גם איסור בל יראה, אין הכי נמי מה שלא החמיצו עיסתם לכתחילה הי' בגלל הציווי לאיסור חמץ, הרי לפועל כשהיתה חפזון הגאולה התגלה טעם האמיתי לאי חמוצם בגלל זה גופא שיצאו בחפזון, ולכן מתאים לומר "שלא הספיק". וחפזון זה הוא עיקר המחייבם באכילת המצה ובאיסור החמץ וכביאור רבינו בהגדה (פיסקא מצה זו) שאם היו שוהים ישראל עוד רגע במצרים לא היו נגאלים לעולם ואופן הגאולה היה הכרחי בהגאולה עצמה.



הא לחמא עניא בלשון ארמי

הרב מנחם מענדל סופרין

ליעדו, אנגלי'

א. בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם למה תקנו הפיסקא דהא לחמא עניא בלשון ארמי "כדי שיבינו גם עמי הארץ כי נתקן בעת שדברו כולם ארמית אבל לשנה הבאה בני חורין בלשון הקודש כדי שלא יבינו הבבלים ויחשבו למורדים במלכות (כל בו. . ולהעיר אשר בסי' רס"ג כל הפיסקא היא בלשון ארמי. . וברמב"ם¹² רק לשנה הבאה (הראשון) הוא בלה"ק והשאר - ארמית...".

ויש לעיין לפי הרס"ג והרמב"ם למה באמת הוי כל הפיסקא של הא לחמא עניא בלשון ארמי ומה עם החשש שהבבלים יבינו ויחשבו למורדים במלכות כנ"ל מהכל בו.

ואולי י"ל דהרס"ג והרמב"ם סוברים כטעם השני המובא באבודרהם למה נתקן הא לחמא עניא בלשון ארמי "כדי שלא יכירו מלאכי השרת שאנו מתפארים בכל זה ויקטרגו עלינו ויזכרו עונותינו שאין אנו ראויין להגאל, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמית" לכן גם הקטע לשנה הבאה בני חורין הוא בלשון ארמי.

והנה כ"ק אדמו"ר לא הביא טעם זה בהגדה מפני שמנהגנו הוא לומר לשנה הבאה בני חורין בלשון הקודש והמלאכים מבינים מה שמבקשים.

והטעם שאין אנו חוששים לקטרוג מהמלאכים בלילה זה י"ל ע"פ מה דאיתא בשו"ע אדה"ז סי' תפ ס"ד (וכ"ק אדמו"ר מציין לזה בהגדה) "נוהגין לומר שפוך חמתך וגו' קודם שמתחיל לא לנו ופותחין הדלת כדי לזכור שהוא ליל שימורים ואין מתייראין משום דבר ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך הקב"ה את חמתו על הגוים".

(1) לכאורה הכוונה הוא להרמב"ם בנוסח ההגדה בסוף הלכות חמץ ומצה (וכמו שמציין כ"ק אדמו"ר לעיל בתחלת הפיסקא של הא לחמא) אבל שם איתא כל הפיסקא בלשון ארמי כולל לשנה הבאה וז"ל: "הא שתא הכא, לשתא דאתיא בארעא דישראל, לשתא הכא עבדי, לשתא דאתיא בני חרי", וכנראה כוונתו לנוסח הרמב"ם כפי שנדפס במהדורות פרענקל (ע"פ דפוס ראשון וכת"י) דשם הלשון: "הא שתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, לשתא הכא לשתא דאתיא בני חרי".

ג. אמנם עדיין צריך להבין לפי הנוסח שלנו למה אומרים לשנה הבאה (בארעא דישראל) בלשון הקודש ולא לשתא דאתיא בלשון ארמי.

וי"ל כדי להתאים ב' הקטעים, היות שאומרים לשנה הבאה בני חורין לכן אומרים לשנה הבאה בארעא דישראל.

ג. והנה כ"ק אדמו"ר מביא משיחת אדמו"ר מוהריי"צ בשנת תרצ"א ד"אאמו"ר אמר לשנה הבאה הראשון מלעיל והשני מלרע" ומציין להרמב"ם הל' תשובה ספ"ח.

וזה לשון הרמב"ם שם "זה שקראו אותו חכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה, וזה העולם אובד ואחר כך יבא אותו העולם - אין הדבר כן, אלא הרי הוא מצוי ועומד שנאמר אשר צפנת ליראיך פעלת וגו', ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני שאותם החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה".

ואולי י"ל הכוונה בזה דכמו שעולם הבא כבר מצוי ועומד רק שאדם מגיע לשם אחר חיי העולם הזה, כך ארץ ישראל כבר מצוי ועומד רק שכלל ישראל מגיעין לשם בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

ולהעיר דלפי זה יומתק מה שאומרים לשנה הבאה (בארעא דישראל) בלשון הקודש דאז יכול לומר הבאה מלעיל לרמוז שארץ ישראל כבר מצוי ועומד משא"כ אם אומרים לשתא דאתיא אינו לשון עבר, דבלשון עבר אומרים לשתא דאתת (עי' בפ' ויצא (כט, ו. שם ט) ובתרגום אונקלוס על תיבת באה).



טעם ע"פ קבלה להניח האפיקומן בין ב' כרים

הת' אשר יחיאל פורסט

תות"ל 770

בשיחת ליל ב' דחגה"פ תש"כ (נדפס בתורת מנחם - התוועדויות עמ' 14) אמר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "עפ"ז יש לבאר גם הענין ד"יחץ" - שפורסים המצה לשנים, חלק אחד גדול מחבירו, חלק הגדול עבור האפיקומן, ומניחים אותו בין הכרים (כמבואר הטעם ע"פ קבלה)". היינו, שטעם ענין הנחת האפיקומן בין ב' כרים מבואר ע"פ קבלה. ובהמ"מ

צינינו: "ראה שיחת ליל א' דחה"פ תרח"ץ בתחלתה (סה"ש תרח"ץ עמ' 260). תש"ה ס"ב (סה"ש תש"ה עמ' 83)". בשיחות אלו אמר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שאמרו המקובלים האחרונים שצריכים להניח האפיקומן בן ב' כרים כי ב"פ כר בגי' תם ובצירוף האל"ף של אפיקומן ה"ה 'אמת'.

והנה בעל ה'דרכי תשובה' ממונקאטש כתב בספרו 'תפארת בנים' על מועדים, וז"ל: "יחץ . . חלק גדול מנהג העולם שמניחין אותה בין שני כרים וחלק הקטן עם השני מצות השלימות מונח על הקערה. ויתכן שזה מרמז להכוונה שצריכין לתקן בלילה הזה כמ"ש האריז"ל (פע"ח שער ספירת העומר פ"א) שהפגם במצרים הי' במה שפרעה הי' שופך דם הילדים על שהי' חסר האלף של הוא"ו של זעיר אנפין שהוא הוי"ה במילוי אלפין, והתיקון הוא כאשר מאיר לתוכו ה' אקיי"ק בריבוע ונכנס על ידי זה הא' לשם מ"ה כנודע. ולזה יתכן הרמז שמניחין חלק הגדול ממחצית מספר המצ"ה שהוא מספר ס"ח בין ב' כרים, שכן ב' פעמים כ"ר היא מספר ת"ם. ת"מ וס"ח הוא מספר תק"ח כמספר שם אקיי"ק במילואו וטיבו בריבוע אל"ף אל"ף ה"א אל"ף ה"א יו"ד ה"א יו"ד ה"א, שהוא המאיר בזעיר אנפין ונותן כח הא' לתקן הדם, שאז כאשר מאיר השם אקיי"ק כנ"ל במילואו וטיבו בריבוע אז מתוקן הדם ונעשה התיקון השלם.

או יאמר לענין יחץ (כמ"ש לעיל) ממנהג ישראל שהפרוסה שמצניעין לאפיקומן מניחין בין הכרים. י"ל הטעם כי הנה נודע מהאריז"ל שם (פע"ח שער חהמ"צ, פ"ר שער הכוונות ענין פסח, דרוש ד) כי כל כוונות ליל פסח הוא ברחל ולא בלאה, כי לאה הנקרא ת"ם בת זוגו של יעקב איש תם מתבטלין עתה ונעשה בחינת מ"ת כדי שלא ינקו החיצונים, ולכן כשנכנסין המוחין לפנים נכנסים ויורדין למטה עד ראש רחל כי שם אין פחד מן החיצונים ולוקחת רחל חלקה וחלק חברתה לאה ביחד והחיצונים שהיו יונקים מלאה הם בטלים ומתים, עיין שם. ולזה יתכן שחג הזה נקרא חג המצות, כי מצה נעשה רק מקמ"ח ומי"ם ושניהם יחד בגימטריא רח"ל במספר השוה, כי זה החג בהסדר כל הכוונות הוא רק רחל.

ולזה עושיין היחץ על כוונה זו שנודע מהאריז"ל (פע"ח שם, פ"ר שער הכוונות ענין הפסח, דרוש ה) שהכוונה היא שהמצה האמצעית היא סוד ה והחלק הקטן הנשאר היא ד והחלק הקטן שמצניעין לאפיקומן היא הו, כמבואר ולזה יתכן כי בהקערה נשאר שני מצות עם הפרוסה שהוא הד

שכן ב' פעמים מצה עם ד בגימטריא רח"ל לא"ה, שכן רחל נוטלת חלקה וחלק חברתה לאה כנ"ל ומצניעין החלק הגדול שהוא הו בין שני כרים, שכן ב' פעמים כ"ר גימטריא מ"ת שעל ידי שלאה מסתרת עצמה נעשו החיצונים שיונקים מבחינת לאה שהוא בחינת ת"ם מ"ת ונתוסף הו ונעשה מו"ת בסוד (ישעי' כה, ח) בלע המות לנצח. ולזה יתכן כי זה נעשה מהחלק הגדול של המצה כנ"ל שכן חלק מחצה הגדול של מספר מצ"ה היא גימטריא (ס"ח) חיי"ם סוד פה ס"ח שנתבקע פירוש של רחל כמבואר שם הכוונה, ועל ידי זה בא חיי"ם לעולם שאין להחיצונים אחיזה לינק משפע החיי"ם הבא עבור ישראל עם קרובו". ע"כ.

והנה בעל ה'דרכי תשובה' ממונקאטש (אביו של המנח"א) חיבר הרבה ספרים בקבלה (באר לחי רואי על תקוני זהר ועוד), ולכאור' מתאים לו התואר "אחד מהמקובלים האחרונים", וכנראה לזה נתכוונו רבותינו בשיחותם.



הטעם לשריפת החמץ במדורה בפני עצמו

הת' מנחם מענדל מרזוב
תלמיד בישיבה

בהגש"פ כותב אדה"ז וז"ל: "ביום י"ד בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו ויבטלנו". ובהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב ע"ז כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וז"ל: "מדורה בפני עצמו (טור סי' תמ"ה. מהרש"ל, מהרי"ל, מ"א), דגזרינן אטו שורפו לאחר זמן איסור הנאתו (ב"י)".

והנה בשו"ע סי' תמה ס"א כתב: "כיצד ביעור חמץ שורפו או פוררו וזורה לרוח או זורקו לים. . הגה והמנהג לשורפו". ובס"ב: "ואם שרפו קודם שעה ששית הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח". ובשו"ע אדה"ז (שם) מביא ב' שיטות אם צריך לשרוף את החמץ או לא, ובס"ז כותב "והלכה כסברא הראשונה [שאי"צ לשרוף]. . ואף על פי כן המנהג במדינות אלו כסברא האחרונה [לשרוף]". ובסי"א כותב "כשמבערו קודם שעה ששית שהוא מותר בהנאה אין צריך לעשות לו מדורה בפני עצמו אלא מותר להסיק בו התנור ולבשל עליו וכל שאר מיני הנאות ואפילו לאחר שהגיעה שעה ששית מותר ליהנות ממנו אם כבר

נתחרך ונפסל מאכילת כלב קודם שעה ששית ומכל מקום נוהגין לעשות לו מדורה בפני עצמו אפילו כשורפין אותו קודם שהגיעה שעה ששית".

אמנם בסידורו לא כתב אדה"ז "המנהג לשרוף" או "המנהג לעשות לו בשעה ה' מדורה בפני עצמו" (וכמו שכתב לעיל "המנהג להניח פתיתי חמץ קשה") אלא כתב בלשון של פס"ד "בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו".

ומקור דין זה הוא מהטור וכמשי"ת. אמנם בטור יכולים ללמוד ב' אופנים בהגדרת זה שעושים מדורה בפני עצמו, ואוי"ל שלכן ציין כ"ק אדמו"ר למהרש"ל מהרי"ל ומ"א, שעי"ז יתברר לנו כוונת הטור (ואולי גם לכן ישנו נקודה אחר הציון לטור, שהוא המקור לדין זה, וחלוק הוא משאר הציונים שביניהם יש (רק) פסיק, שעל ידם יתפרש לנו כוונת הטור) וכדלקמן.

דהנה תנן בפסחים (כא, א): "ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". ובתוד"ה בהדי (שם, ב) כתב: "לר' יהודה דאמר חמץ בשריפה אפרו מותר דתניא בפ' בתרא דתמורה כל הנשרפין אפרן מותר. . אבל לרבנן דאין מצותו בשריפה והוי מן הנקברים דאמרינן בפרק בתרא דתמורה אפרן אסור".

ובטור סי' תמה כתב וז"ל: "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה ורש"י פוסק כוותיה וכן בספר המצות והגאונים פסקו כחכמים דאמרי מפרר וזורה לרוח או מטיל לים [ומסיק שלרש"י מצות שריפה הוא עד שעה ו' ועד בכלל ורבינו תם פירש איפכא דשורף רק משעה ז' לרבי יהודה]. . וכששורפו בשעת איסורו לכולי עלמא אסור ליהנות בו לכך טוב לעשות לו מדורה ולשרפו בפני עצמו אבל ליהנות באפרו אחר ששרפו זה תלוי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן [כדלעיל]. . והרמב"ם ז"ל כתב סתם ואם אפה בו פת או בישל בו תבשיל אסורין והוא הולך לשיטתו שפוסק כחכמים". ומשמע שהוא עצמו לא הכריע לאיזה שיטה או להחמיר כשתיהן יחד, וכן משמע מסוף דבריו שהרמב"ם פסק שאסור רק משום דאזיל לשיטתו שפוסק כחכמים.

ובב"י כותב: "ומה שכתב לכך טוב לעשות לו מדורה כו'. אי בשורפו בשעת איסורו קאמר תימה דלא הוה ליה למימר לכך טוב אלא לכך צריך ולפיכך נראה לי דבשורפו שלא בשעת איסורו מיירי ולהכי קאמר שאף על

פי שאינו שעת איסורו ומותר ליהנות בו טוב לעשות לו מדורה בפני עצמו ולא יהנה ממנו בשעת שריפה דחיישינן שמא גם כשישרפנו בשעת איסורו יהנה ממנו".

והנה, לשיטת חכמים שהשבתת חמץ הוא בכל דבר, לכאורה אין שייך לומר שכששורפו קודם שעת שריפה ישרפנו במדורה בפני עצמו דחיישינן שמא גם כשישרפנו בשעת איסורו יהנה ממנו, דמי יאמר שאחר שעת איסורו ישרפנו דנגזור, שמא יפררנו ואז לא שייך לומר שיהנה כשמפררו. ואכן בשו"ע ושו"ע אדה"ז שפסקו כחכמים לא הובא דין זה שקודם שעת איסורו ישרפנו במדורה בפני עצמו (ובשו"ע הובא רק ש"נוהגין לעשות לו מדורה בפני עצמו"). אמנם בטור מהרש"ל ומהרי"ל שחוששים מדינא לר"י, הובא זה שיעשה מדורה בפני עצמו. וא"כ בסידור שכותב ש: א. ישרפנו דוקא, ב. במדורה בפני עצמו - נראה לומר שמדינא חושש גם לשיטת ר"י.

אמנם יש ללמוד דין זה שחוששים גם בשעה ה', בשני אופנים; די ש מקום לומר דכיון שזה שעושים מדורה בפני עצמו בשורפו קודם שעת איסורו הוא רק לשיטת ר"י, יש מקום לומר שכל החשש הוא רק שלא יהנה ממנו בשעת השריפה, אמנם בפחמים, כיון שלשיטת ר"י בין כך הפחמים מותרים בהנאה, אין מקום לומר שבשורפו קודם שעת איסורו נגזור שלא יהנה בפחמים. וכן כתב הח"י בשו"ע ס"ק ה' "מותר להנות בפחמין שלו - בטור משמע שאפ"ה ישרפנו בפני עצמו ולא יהנו ממנו בשעת ביעורן וזהו שמדקדק דמותר ליהנות בפחמין אבל לא בשעת שריפה". אמנם יש לומר גם באופן אחר, דכיון דחוששין לשרוף דוקא כר' יהודה, שייך למיגזר, אמנם כיון שחוששים גם כחכמים, אם יהנו מפחמים שנשרפו בשעה ה', יהנו גם בשעה ו'. ולכן אף שיסוד זה שחוששים הוא לשיטת ר' יהודה, אמנם מכיון שחוששים ומחמירים כשני הדיעות, אז נגזר גזירה זו לשרוף בשעה ה' במדורה בפני עצמו, כאילו שהי' בשעה ו' אחר זמן איסורו.

אמנם במהרש"ל (שו"ת סי' פז) כותב וז"ל: "ביעור חמץ ביום השריפה. נוהגין אנו בשריפה כרבי יהודא דפסק רש"י כוותיה וכן בסמ"ק ואף שר' יהודא לא אמר אלא שלא בשעת ביעורו מ"מ ר"ת ורש"י מחולקין בפרש"י מפרש שלא בשעת ביעורו שעה עד ששית ושישית בכלל ואח"כ אין צריך לשרפו ור"ת פי' איפכא שלא בשעת ביעורו דהיינו

אחר שעה ששית הילכך פסקינן כתריויהו לחומרא ולספיקא ואף שק"ל כל הנשרפין אפרן מותר ולא אסור להנות אלא מאשו ומגחלו מ"מ מחמירין אנו מספיקא דהגאונים פסקו כחכמים והם סוברים מאחר דדינו בפירור וזורה לרוח או בפירור וזורק לים דהיינו כמו קבורה וכל הנקברין אפרן אסור וה"מ משעה ששית ואילך דאסרו חכמים אף בשעה ששית בהנאה אבל בשעה חמישית אף שג"כ אסרוה חכמים באכילה מ"מ בהנאה לא אסרו ומ"מ אף בשעה חמישית נזהרין העם דלמא יטעו ק"ו במקום שאין שם כלי שמשמיע עתים שראוי להחמיר ולכך נוהגין לעולם לעשות מדורה בפני עצמו ולכן טוב לשרוף אותו בחצר ולא בבית כדי שלא יהנה". ולפי זה גם בשורפו קודם שעת איסורו הגזירה היא גם משום פחמין.

ובמהרי"ל כותב וז"ל (ישנם שתי נוסחאות ולהלן מועתק שתייהם): "ואין מבערין חמץ אך בשריפה כר' יהודה, וגם חיישינן לרש"י דפי' זמן הביעור היינו קודם שש טרם זמן איסור חמץ. ואף אם לרש"י גופיה קודם שש מותר לבער בכל מה שירצה, מ"מ חוששינן גם לדברי הרא"ש לשרוף גם קודם שש. וגם חיישינן לדברי חכמינו דאמרו השבתה בכל דבר לענין זה דאמרינן כל הנקברין אפרן אסור. ואסור אף גחלת החמץ לאחר שנחרך לשרוף באש אשר מבשלין קדירות הסעודה. . ואמרינן התם חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו, אכן באכילה אסור. לכן המבער חמץ אחר שש שעות בערב פסח או בתוך המועד, יזהר מליהנות מן הגחלים ומן האפר וצריך לגנוז ככל שאר איסורי הנאה. וגם קודם שש דעדיין שעת היתר איתא בתוס' לגנוז משום גזירה. לכן כל השרוף חמצו יעשה לו מדורה בפני עצמו ולא במדורת בישולי הקדירות. מהר"ש אמר כששורפין החמץ קודם חצי היום הפחמין מותרין בהנאה ולאחר חצות אסורין בהנאה".

נוסח אחר: "ומקצת רבותינו פסקו כר' יודא דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ואע"ג דמסקי רבוותא דוקא לאחר איסורא דהיינו לאחר ו', מ"מ נהגינן להחמיר אפילו בשעת היתר כרש"י לשרפו, וגם משום לא פלוג. . אמר מהרי"ל - יש לשרוף החמץ במדורה מיוחדת בפני עצמה - ואל ישרוף החמץ בבירה שלו במדורה שמבשל - שמשתמש - אצלה מאכלין תבשילין. ואע"ג דעדיין שעת היתר הוא משום גזירה - שמא יעשה כן נמי בשעת איסורו - וכן הוא בתוס'. ועוד טעם אחר - נראה

למהר"י סג"ל - משום דאמרינן חרכו קודם זמנו מותר לאחר זמנו בהנאה אבל באכילה אסור, וזימנין דלא נחרך לגמרי ואיכא למיחש דילמא אתא ע"י תערוכת במאכל בפסח ויסבור שהוא גחלת - ואתי למיכל מיניה - ואע"ג דקיימא לן כר' יודא ה"מ לחומרא להצריך שריפה, אכן קיימא לן נמי כרבנן לחומרא, דהא מקצת רבוותא פסקו כוותיה דרבנן, והיינו לענין דחמץ הוי מן הנקברין ואפרן אסור אע"פ דנשרף, כיון דמדינא הוי בקבורה כדאיתא בתוס' ויש פרק כל שעה. ולהכי מי שמבער חמץ במועד או אחר שש יזהר שלא ליהנות בגחלים ובאפר ויגנום כשאר איסורי הנאה". עכ"ל. ומזה מבואר עוד יותר, שיש סברא לגנוז האפר של חמץ שנשרף קודם שעת איסורו, ועוד יותר - שגם לשיטת ר"י יש מקום לחשוש ולגזור שלא ליהנות בפחמים, משום חשש "חרכו קודם זמנו" כנ"ל.

ובשו"ע סי' תמה ס"ב כתב: "ואם שרפו קודם שעה ששית הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח". ובמ"א ס"ק ד' כותב ע"ז וז"ל: "ואם שרפו כו'. ובטור משמע שאפי' שרפו קודם שעה ו' טוב לעשות לו מדורה בפ"ע. ורש"ל כתב לשרוף אותו בחצר וכן נוהגין". ומשמע שחולק על השו"ע, ודלא כח"י שהובא לעיל. מזה מבואר שלומד בכוננת הטור, שזה ששורפו קודם שעת איסורו במדורה בפני עצמו הוא גם כדי שלא ליהנות בפחמים, וכ"ק אדמו"ר לומד המקור לדין זה שעושה מדורה בפ"ע, שהפ"י בזה הוא שהאיסור מוגדר כאחר זמן איסורו.

ולכאורה י"ל שמה שהביא את כ"ק אדמו"ר לפרש באופן כזה הוא; דהנה בנוסח ביטול היום אומרים "כל חמירא וחמיעא דבערתי ודלא בערתי". ולפום ריהטא צ"ב, דאמאי צריך לבטל החמץ שמבער מן העולם. ואכן בשו"ע אדה"ז (סי' תלד סי"ב) כותב: "ובביטול זה שבשעת הביעור יאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דחזיתי' ודלא חזיתי' דבערתי' ודלא בערתי' וכו' שהרי מבטל הכל ואינו משייר כלום לעצמו מה שאין כן בביטול הלילה שאין דעתו לבטל אלא החמץ שלא ראה ולא מצא בבדיקה לכך הוא אומר דלא חזיתי' ודלא בערתי'". שמזה משמע שאין דין שצריך לבטל החמץ שמבער, אלא הוא רוצה להראות ש"מבטל הכל ואינו משייר כלום לעצמו".

אמנם בסידורו כתב אדה"ז "ביום י"ד בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו ויבטלנו". ופשטות משמעות ויבטלנו, שקאי על מה שכתב

לפנ"ז, שיעשה לו (לחמץ שמצא אתמול) מדורה בפני עצמו, וע"ז אומר שישרפנו ויבטלנו. וצ"ב.

ולפי הנ"ל אולי אפשר לומר בדוחק עכ"פ, דהנה "משהגיע שעה ששית כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל", אלא ש"התורה עשאה אותו כאלו הוא שלו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא". וא"כ, כששורף החמץ, אין הפחמים שלו. דבעצם גם החמץ אינו שלו, אלא שהתורה עשאתו כשלו לעבור עליו בב"י וב"י, אבל כשעשה פעולה לבערו מן העולם, אז גם זה אינו עובר. ופשיטא שאין מקום לומר שהפחמים יהיו שלו.

אמנם כששורף החמץ קודם שעה ו', כיון שהוא שלו גם הפחמים נשארים שלו, והוא הבעלים על הפחמים. אמנם כיון שגזרו שגם כששורפו קודם שעה ו' יהי' כאילו שורפו אחר שעה ו', אינו רוצה שהפחמים יהיו שלו, ולכן מבטל החמץ ששורף, שהפחמים לא יהיו ברשותו. וצ"ע בכ"ז.



מתחיל בגנות ומסיים בשבח [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

בפסחים (קטז, א) תנן: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ונחלקו בגמ' "מאי בגנות רב אמר מתחלה עוע"ג היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו".

ובגליון תתסז (עמ' 20) כתבנו לבאר יסוד פלוגתתם ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" - בין אדם למקום (צד המעלה והרוחני), ושמואל נוטה לפרש "ווי דאס איז מצד ממונא" - בין אדם לחבירו (צד המטה והגשמי), והוא ע"פ דברי הגמ' בבכורות (מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני ואזלי לשיטתייהו בכ"מ. ונראה דגם בפלוגתא זו אזלי לשיטתייהו בפ"י "גנות", לדעת רב היינו גנות ש"בין אדם למקום" - עוע"ז, אכן לדעת שמואל היינו גנות ש"בין אדם לחבירו" - עבדות.

והוספנו (בגליון תתצח עמ' 61 ואילך) להעיר מדברי המהר"ל ב'גבורות ה' בביאור פלוגתא הנ"ל, דעוע"ז הוא גנות בנפש ו"עבדים היינו" הוא גנות בגוף, ופליגי איזה גנות נחשב גנאי יותר, לדעת רב גנות הנפש ולדעת שמואל גנות הגוף. ובסגנון אחר הביא בס' 'לקוטי בתר לקוטי' דברי בעל 'חמדת יהושע', דבגאולת מצרים היתה גאולת הנפש וגאולת הגוף, ופליגי איזה גאולה היא העיקר, לדעת רב גאולת הנפש ולדעת שמואל גאולת הגוף.

שוב הבאנו ביאור הרב א.פ.א. שי' מיוסד עמש"כ בלקו"ש חכ"א (עמ' 73-74 ובהערה 53) דב' פרטים ביסוד מצות סיפור יצי"מ: א. יציאה משעבוד ועבדות מצרים, ב. בני חורין בעצם מצד "שקרבנו המקום לו כו". וי"ל שבזה הוא דפליגי, לדעת רב עיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שקרבנו המקום ליחודו ית', ולכן מתחיל "מתחילה עוע"ז כו' ועכשיו קרבנו המקום כו'", אכן לדעת שמואל עיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שיצאנו משעבוד ועבדות מצרים, ולכן מתחיל "עבדים היינו".

וכתבנו שם דהכל עולה בקנה א' עם ה"לשיטתייהו" דרב ושמואל שבלקו"ש הנ"ל, דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" - גנות וגאולת הנפש, "קרבנו המקום ליחודו ית'", ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם לחבירו" - גנות וגאולת הגוף, יציאה משעבוד מצרים - יעויין שם בארוכה.

ויש להוסיף ולהעיר בכ"ז ממש"כ בס' 'הררי קדם' ח"ב סי' פז "דפלוגתתם היא בעיקר חיוב ההודאה של ליל פסח, שאומרים הללו עבדי ה' - עבדי ה' ולא עבדי פרעה, מהו עיקר חיוב ההודאה, האם עיקר החיוב הודאה הוא על "גאולתנו", על הגאולה הגשמית שיצאנו מתחת סבלות מצרים - וזהו שיטת שמואל שאומרים עבדים היינו, ולכן גם פותחים בגנות של שעבוד הגוף, או שעיקר חיוב ההודאה הוא על "פדות נפשנו", גאולת הנפש מכל גלולי מצרים, וע"כ פותחים שמתחילה עוד בימי תרח עוע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". ומתאים היטב עם היסוד שבלקו"ש הנ"ל, ואולי בזה לשיטתייהו בכ"מ.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

אמירת הפרשיות דתפילין

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

הנה בתפילין יש ד' פרשיות, שנים - פ' קדש ופ' והיה כי יביאך - בפ' בא, שנאמרו מיד ביצי"מ; ושנים - פ' שמע ופ' והיה אם שמוע - בס' דברים, שנאמרו רק בשנת הארבעים.

ולכאורה מצינו דבר פלא בענין אמירת פרשיות אלו בסדר התפילה, שאמנם נוהגים לומר גם ב' הפרשיות הראשונות שבפ' בא, אבל אומרים אותם דוקא בסוף התפילה, (ולמנהגנו) כאשר מניחים תפילין דר"ת.

ובזה גופא מאחרים אותם עוד יותר: מלבד שלא אומרים אותם עם תפילין דרש"י כלל, ואומרים בתפילין דרש"י רק ב' הפרשיות האחרונות - שמע והיה אם שמוע, הנה גם כשמניחים תפילין דר"ת, ואומרים אז את כל ד' הפרשיות, אין אומרים אותם לפי סדרם, אלא מקדימים פ' שמע ופ' והיה אם שמוע, ואילו פ' קדש ופ' והיה כי יביאך אומרים רק בסוף ממש.

ולכאור' צ"ע בהבנת הענין, מאי טעמא דוקא פרשיות אלו הראשונות - הן הנאמרות האחרונות?

[וראה ב"סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות", להרב רסקין שליט"א, עמ' קצה - שהעיר בזה. עיי"ש. ולכאורה היה לו לציין שם גם למגן אברהם סכ"ה סק"ו, וראה גם מחצית השקל ופרי מגדים שם].

ב. ואולי י"ל בזה, בדרך אפשר, ובהקדים:

הנה ידוע הדיוק - בפ' שמע ובפ' והיה אם שמוע - שלגבי תפילין של יד נקט לשון קשירה - "וקשרתם (אותם)", ואילו לגבי תפילין של ראש נקט הכתוב לשון הויה - "והיו".

ומבואר בלקו"ש בארוכה (חל"ט שיחה ב' לפ' ואתחנן), ע"פ דברי הרוג'צ'ובי, שבתפילין של יד המצוה היא רק מעשה הקשירה או ההנחה, ומקיים המצוה באותו רגע של הקשירה, ולאחר מכן אין תוספת במצוה;

משא"כ בתפילין של ראש, המצוה היא בעצם הוויתם "בין עיניך", וכל רגע ורגע מקיים את המצוה.

ומבאר שם תוכן הבדל זה ע"פ פנימיות הענינים, שתפילין של יד ענינן לפעול בלב, ולכן המצוה היא רק במעשה הקשירה, כי באמת האדם לא יכול להפוך את לבו מתאוות לבו לאהבת ה' באמת באופן תמידי, והמצוה היא רק לקשור את לבו בדרך אתכפיא; משא"כ תפילין של ראש ענינן לפעול במוח, והרי "מוחו ברשותו". שיכול להתבונן בו בכל אשר יחפוץ", ולכן מצות תפילין של ראש היא "שיהיה מונח" - שיהיה משועבד באופן תמידי לעבודתו יתברך. [ועיי"ש בביאור הדברים בארוכה].

ג. והנה, בשתי הפרשיות הראשונות - פ' קדש ופ' והיה כי יביאך - לא נזכרה כלל לשון "קשירה", אלא נאמר לשון הוי' על שתי התפילין, גם על תש"י: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך".

ולכאורה לפי המבואר בלקו"ש שם - שבתפילין של יד לא שייך הוי', אלא רק קשירה - אינו מובן איך נקט לשון הוי' גם על תש"י, ולמה לא הזכיר לשון קשירה כלל.

אלא שגם בזה ניכר איך שד"ת עשירים במקום אחר, כי ע"פ המבואר בלקו"ש במק"א - יובן היטב [הבא לקמן שמעתי מהרה"ח הת' ר' יהודה שי' כהן]. ובהקדים:

בסיום השיחה שם מבאר, שבאמת בתפילין יד יש "שני דינים": מצד ענינן בפני עצמן, הרי מצותן היא בקשירה לבד, ולאחר מעשה הקשירה אין תוספת במצוה; אמנם גם לאחר מכן עדיין יש בהן מצוה בעצם הוייתן, לא בתור פרט בפני עצמו, אלא בתור טפל לתפילין של ראש, כי כדי שהתש"ר יהיו כדבעי הרי צ"ל ש"כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים", ולכן צריך כל הזמן את קיום התש"י בתור 'סיוע' להתש"ר.

ומבאר בפנימיות הענינים, שענין זה - שהתש"י הם בתור 'סיוע' להתש"ר ואז מצותן בעצם ההוי', ואז אינן מצוה בפ"ע אלא הם רק חלק ופרט במצות תש"ר - מבטא דרגא נעלית בעבודת ה', שבה הלב אינו

מציאות בפ"ע שצריך "לקושרו" ולכפותו, אלא הוא מתעלה ומתאחד עם דרגת המוחין וכו'.

ובלשון השיחה שם:

"זהו החילוק בין שני האופנים בתש"י ותש"ר:

בתחילת העבודה, כשעבודת השכל היא רק בדרגא של חיצוניות, אזי תש"י ותש"ר הם שתי מצוות, היינו שהן שתי עבודות שונות, עבודת הלב ועבודת המוח, וחלוקות גם במעלתן, ששעבוד המוח לעבודת ה' הוא באופן תמידי, "שיהיה מונח", ואילו התעוררות המדות היא בדרך פעולה, שע"י המוח הוא מקשר את לבו לה' ;

משא"כ כאשר מתעלה בעבודתו, עד שעבודתו היא מצד פנימיות המוחין, הרי אז המדות נגררות בדרך ממילא, ואז תש"י ותש"ר הם מצוה אחת, והמדות נטפלות לעבודת המוחין ונגררות אחריהן".

ד. ולאחר הקדמה זו, יובן היטב מדוע בשתי הפרשיות שנאמרו ביצי"מ - פ' קדש ופ' והיה כי יביאך - לא נאמרה לשון קשירה כלל, כי בזמן יצי"מ היו ישראל במדריגה נעלית ביותר, שאז עבודתם היתה מצד המוחין בלבד, והמדות רק נגררו ונטפלו אחר המוחין - כך שלא היה צורך בעבודה מיוחדת של "קשירה" בפ"ע עבור הלב.

וכמבואר בלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפ' ואתחנן באריכות נפלאה, שזהו ההבדל בלשון בין ב' הפרשיות הראשונות לב' הפרשיות האחרונות, שבב' הפרשיות הראשונות נאמרו התש"י והתש"ר בבת אחת: "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך", מבלי לחלק ביניהם, משא"כ בב' הפרשיות האחרונות יש חלוקה ביניהם: א) "וקשרתם לאות על ידך", ב) "והיו לטוטפות בין עיניך";

ומבאר תוכן הענין, שבפ' בא היו במדריגה נעלית, שאז המדות באות מהמוחין בדרך ממילא, וא"צ ע"ז עבודה מיוחדת בפ"ע - משא"כ בס' דברים שאז היו במדריגה פחותה יותר, ולכן היה צורך בעבודה מיוחדת לעורר את המדות. (עיי"ש בארוכה).

ולפי זה מובן בפשטות מדוע בפ' בא לא נאמרה ל' קשירה כלל, כי המדות נגררו אחר המוחין ולא הי' צורך בעבודה מיוחדת של קשירה

ביחס אליהם, ודוקא בס' דברים נתחדש ענין הקשירה והאתכפיא, כיון שהיו במדריגה פחותה יותר שבה יש צורך בעבודה מיוחדת בפ"ע עבור המדות שבלב, שזהו ענין קשירת תש"י.

ה. ומעתה נחתום מעין הפתיחה, שלפי כל זה יש לבאר מדוע מאחרים כל כך אמירת הפרשיות הראשונות דתפילין, ואומרים אותם דוקא ב: א) תפילין דרבינו תם, ב) לאחר אמירת פ' שמע ופ' והיה אם שמוע:

כיון ש"בתחילת העבודה, כשעבודת השכל היא רק בדרגא של חיצוניות, אזי תש"י ותש"ר הם שתי מצוות, היינו שהן שתי עבודות שונות, עבודת הלב ועבודת המוח, וחלוקות גם במעלתן" (ל' השיחה בחל"ט עמ' 29) - לכן בתחילה אומרים דוקא פ' שמע ופ' והיה אם שמוע, שבהן מתבטא החלוקה בין תש"י לתש"ר [הן בעצם זה שהתש"י והתש"ר נפרדים בהם לשתי חלוקות ("וקשרתם . . והיו"), ובעיקר בזה שלגבי תש"י נאמר לשון קשירה, המורה על זה שהמדות אינן נגרות ממילא אחר המוחין, וצריך פעולה מיוחדת של קשירה];

ורק לאחר מכן, "כאשר מתעלה בעבודתו, עד שעבודתו היא מצד פנימיות המוחין, הרי אז המדות נגרות בדרך ממילא אחרי השכל, ואז תש"י ותש"ר הם מצוה אחת, והמדות נטפלות לעבודת המוחין ונגרות אחריהן" (ל' השיחה שם) - שהרמז ע"ז הוא בסיום הסדר דהנחת תפילין דר"ת, בסוף התפילה ממש - אז אומרים פ' קדש ופ' והיה כי יביאך, שבהן מתבטא האחדות בין תש"י לתש"ר [שלכן נאמרו בבת אחת, ועל שניהם חל אותו "והיה", ובעיקר בזה שלא נאמר ל' קשירה לגבי תש"י, כיון שהלב נגרר ממילא אחר המוחין וא"צ פעולה של קשירה מיוחדת].

ובזה גם יובן הקשר של פרשיות אלו עם תפילין דר"ת דוקא [ואולי מפורש הוא באיזה ספר], שהרי פרשיות אלו שייכות בפרט לבחי' החכמה, (כמבואר בלקו"ש ח"ט עמ' 59 בסופו ובפרט בהערה 64. עיי"ש), שזהו ענינן של תפילין דר"ת שהן מוחין דאבא דוקא [ראה התועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 548 וש"נ].

ועצ"ע.



הטעם שאאע"ה לא נענש על שבירת הצלמים

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בלקו"ש חל"ד (עמ' 53-54) מבאר ההבדל בין מזיק איסורי הנאה וגונב איסוה"נ - דמזיק איסוה"נ אינו חייב לשלם כיון דליכא שוויות בדבר הניזוק, והרי לא הזיקו כלום, משא"כ איסור גניבה אינו קשור עם שוויות החפץ, אלא הוא דין פגיעה בבעלות, ולכן אסור לגנוב איסוה"נ (וכמבואר בשו"ע אדה"ז הל' פסח סי' תלה בקונטרס אחרון), עיי"ש בארוכה.

והנה בקובץ אור ישראל (מונסי, נ"י) הקשה הרה"ג ר"ג שי' ראבינאוויטש עמ"ש בזהר דרחל אמנו נענשה על שגנבה את התרפים של אביה, והקשה דלמה לא מצינו שום עונש אצל אברהם אבינו על שבירת הצלמים של אביו, ועיי"ש שפלפלו בקושיא זו כמה רבנים.

אך לפמ"ש בהשיחה לא קשיא מידי, דא"א ע"ה שיבר הצלמים, והי' לו דין מזיק איסוה"נ, דליכא בזה איסור, משא"כ רחל גנבה את התרפים ובגניבת איסוה"נ יש איסור.



כלאים – כלאים

הנ"ל

בשיחת ש"פ ויקהל פקודי ה'תש"נ (סה"ש ה'תש"נ עמ' 368) מבאר הטעם דמצות כלאים עפ"י דברי רבינו בחיי דע"י שמערכ ב' מיני זרעים "מערכ הכוחות העליונים...". ועיי"ש בשיחה שזה קשור עם הספירות עליונות (חסד גבורה וכו').

ויש להעיר דבמס' כלאים פ"ז משנה ד-ה (המשנה הזאת צוינה בשני מספרים כידוע ועי' במפרשי המשנה שם) בפ"י תוספות אנשי שם מביא בשם ספר 'מעשה רוקח', דכלאים הוא כלאים, ים הוא ספירת המלכות כידוע, ואיסור כלאים גורם שמלכות (שכינה) נמצאת בכלא (בגלותא). ומביא ביאור נפלא עפ"י בהא דרבינו הקדוש ציין את המשנה הזאת במספר ד' ו-ה', כי ד' הוא לשון דל, דהיינו כשמלכות היא במצב דגלות

(שכינתא בגלותא) וה' הוא כשמלכות היא במצב של עלי' (יציאה מהגלות), ורבינו הקדוש רצה לרמז בפרק ז דכלאים (ספירה השביעית - מלכות) שבקרוב נזכה שהד' יתהפך לה', עיי"ש בארוכה.

הנה ידוע דהמצב דשכינתא בגלותא (כלא ים) נפעל כשהספירות העליונות אינן מאירות במלכות, וזה מתאים עם ביאור הבחיי הנ"ל דערבוב כוחות העליונים (שעי"ז "מבטל אותם ועוקר אותם ממנויים" כמ"ש הבחיי) הוא ענין איסור כלאים.



כל החטאים אינם נוגעים ב'עצם' של יהודי - המקור

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

בלקוטי שיחות ח"ג (עמ' 928), נאמר שכל החטאים, אפילו חטא עבודה זרה, אינם נוגעים ב'עצם' של יהודי. ובהערה 23, צויין: "ראה סנהדרין מג,ב ואילך". לע"ע לא מצאתי שם דבר השייך לזה, ובבקשה מהיודעים זאת לבאר את הדבר (או אם נפלה כאן טעות, לברר מה הגירסה הנכונה). ב'תורת מנחם' בהנחות של השיחות שהן מקור הדברים בלקו"ש, לא מצאתי קטע זה וכמוכן גם לא את המ"מ*.



"סיני" ו"עוקר הרים"

הרב בנימין אפרים ביטון
שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

מקור התוארים "סיני" ו"עוקר הרים" הוא בגמ' סוף מסכת ברכות (סד, א) והוריות (יד, א), והם ב' דרכים כלליים בלימוד; דרך הלימוד דבחי "סיני" היינו מי שגדולתו בתורה היא בבקיאות, "מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" (פרש"י הוריות שם), אף שאינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולן. אכן בחי' "עוקר הרים" היינו מי שגדולתו בתורה היא בחריפות "דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין

(* לכאו' לשון רבינו "ואילך" מדוייק, והיינו בהמשך לסיפור בגמ' (במג, ב) ע"ד חטא עכן בעגל (= ע"ז), ממשך הגמ' (במד, א): "אע"פ שחטא ישראל הוא". המערכת.

משנה וברייתא סדורין לו כל כך" (פרש"י שם). ונחלקו בגמ' שם מי עדיף "סיני" או "עוקר הרים".

במשנתו של רבינו הובאו ונתבארו דרכי לימודם - "סיני" ו"עוקר הרים" - של כמה תנאים ואמוראים, ואיך שעפ"ז אזלי לשיטתייהו בכו"כ פלוגתות שלהם. על יסוד דברי רבינו נוסף להעיר ולבאר יסודי פלוגתתם של כמה תנאים ואמוראים דאזלי לשיטתייהו בב' דרכי הלימוד הנ"ל - "סיני" ו"עוקר הרים", וכדלהלן במרוצת דברינו בעה"כ².

רב ושמואל

ב. בלקו"ש חט"ז (עמ' 2 ואילך) מבאר רבינו "לשיטתייהו" דרב ושמואל בש"ס ובמדרש בכ"מ מהו המכריע בפירוש הכתובים, לדעת רב פירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן לדעת שמואל פירוש כללות ותוכן הענין מכריע, וזה לשון השיחה שם (בתרגום ללה"ק): "בכמה מחלוקות דרב ושמואל בפירוש הכתובים שהגמרא מביאה - ובמיוחד בסגנון של "חד אמר" "וחד אמר" - רואים "לשיטתו" של כל אחד מהם הראשון - רב - לוקח בתור עיקר את המילה (או מילים), הגם שלפ"ז לא לגמרי ברור תוכן הענין, השני - שמואל - מכריע לפי תוכן הענין של הפסוקים, הגם שלפ"ז לא לגמרי ברור פירוש המילה (או מילים)", ובהערה 14 שם אשר "ככה יש לפרש בעוד כמה וכמה מימרות דרב ושמואל גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים".

ויעו"ש בהערה 12 שמקשר "לשיטתייהו" הנ"ל דרב ושמואל עם דעתם וסדרם בלימוד בכלל, רב נוטה ללימוד המשנה, וכדאיתא בב"ב (קמ"ה, ב) "אמר רב כו' כל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה", אכן שמואל נוטה ללימוד התלמוד, וכדאיתא בחגיגה (יא, א) "שמואל אמר אין שלום (זכרי' ח, י) זה הפורש מתלמוד למשנה" (וראה פרש"י שם) - ועל שמואל אמרו בחגיגה שם וביומא (פה, ב) "טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלא צנא דקרי". וידוע החילוק בין סגנון ואופן לימוד המשנה להתלמוד, דהמשנה נשנית בלשון קצרה וכל

(1) וראה לקו"ש ח"ב עמ' 122 ואילך ובהערות שם, ח"ג עמ' 32 ואילך ובהערות שם, ח"ח עמ' 407 הערה 62, סה"מ תש"ח עמ' 123 ובהערה 30 מכ"ק אדמור"ר שם - בבאור ב' דרכי הלימוד ד"סיני" ו"עוקר הרים" בארוכה.

(2) וראה גם 'הערות וביאורים' גליון תתקא (עמ' 55 ואילך) ועוד, מש"כ בזה בארוכה.

מילה פרטית מדויקת בתכלית, ומתאים היטב עם "לשיטתי" דרב הנ"ל בפירוש הכתובים דפירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן התלמוד נשנה באריכות הלשון והשקו"ט, ועיקר ההדגשה על תוכן הענינים, הסברות והטעמים כו', ומתאים היטב עם "לשיטתי" של שמואל הנ"ל בפירוש הכתובים ותוכן הענין מכריע.

והנה בסיום הערה הנ"ל מציין לשו"ת חוות יאיר סי' צד (ד"ה והא דק"ל כרב) דמשמע שחילוקם בדרכי הלימוד הוא דרב הי' "סיני" ושמואל "עוקר הרים". והמתבאר, ד"לשיטתי" הנ"ל דרב ושמואל יסודו בב' דרכי הלימוד - "סיני" ו"עוקר הרים". לדעת רב - בחי' "סיני" ("משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני"), מסתבר דפירוש התיבות בדיוק מכריע. אכן לדעת שמואל - בחי' "עוקר הרים" ("דחריף ומפולפל בתורה"), מסתבר דפירוש כללות ותוכן הענין מכריע.

ויעויין עוד בלקו"ש ח"ב (עמ' 120 ואילך) - הדרן למס' בכורות והוריות - שהובאו ונתבארו בארוכה דרכי לימודם של כמה תנאים ואמוראים דאזלי לשיטתייהו אם "סיני" עדיף או "עוקר הרים". ומבאר שם דכללות המחלוקת אם "סיני" עדיף או "עוקר הרים", יסודה בהחקירה הידועה אי הכמות מכריעה את האיכות או להיפך³. בחי' "סיני" - גדולתו בלימוד התורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולין. אכן בחי' "עוקר הרים" - גדולתו בלימוד התורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כ"כ "סיני". והמחלוקת היא מה עדיף - ריבוי הכמות או ריבוי האיכות.

רובא או חריפות

ג. וביסוד הדברים נראה לבאר יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ דאזלי לשיטתייהו בב' דרכי הלימוד הנ"ל -

ביבמות (יג, א) תנן "ב"ש מתירין הצרות לאחים וב"ה אוסרים" - ולהלן בגמ' נחלקו ר"י ור"ל אם עשו ב"ש כדבריהם או לא עשו כדבריהם אלא כדברי ב"ה, ובפלוגתא דרב ושמואל קמיפלגי דרב אמר לא עשו

(3) ראה 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל (כלל טו-טז) בארוכה, וכן הובא חקירה זו בספרי הגאון הרוגוצ'בי ז"ל בכ"מ, ראה 'מפענח צפונות' פ"א וש"נ - וראה לקו"ש ח"א (עמ' 65 ואילך), חכ"ד (עמ' 95 ואילך).

ב"ש כדבריהם ושמואל אמר עשו ועשו. ומקשה הגמ': "אימת, אילימא קודם בת קול [בעירוובין בפ"ק (דף יג, א) יצתה בת קול ואמרה הלכה כב"ה - רש"י] מ"ט דמ"ד לא עשו, ואלא לאחר ב"ק מ"ט דמ"ד עשו", ומשני, "איבעית אימא קודם ב"ק ואב"א לאחר ב"ק, אב"א קודם ב"ק וכגון דב"ה רובא למ"ד לא עשו דהא ב"ה רובא, ומ"ד עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, הכא ב"ש מחדדי טפי כו". ע"כ לעניננו.⁴

והמתבאר, דרב ושמואל פליגי אי אזלינן בתר רובא או בתר חריפות, דרב ס"ל דרובא דב"ה מכריע, ולכן לא עשו ב"ש כדבריהם אלא כדברי ב"ה, אכן שמואל ס"ל דהחריפות דב"ש מכרעת, ולכן עשו ב"ש כדבריהם.

ויעויין בס' 'לקח טוב' (להגר"י ענגיל ז"ל) כלל טו אות כא שהביא בתו"ד פלוגתא הנ"ל, וכתב לבאר דתלוי בהחקירה הידועה (הנ"ל) אם ריבוי הכמות מכריע גודל האיכות או להיפך, ובנדו"ד פליגי "בדיעות בני אדם אם האיכות בזה מכריע את ריבוי הכמות או להיפך, דמ"ד עשו [שמואל] ס"ל דנהי דב"ה רוב בכמות עכ"ז כיון דב"ש מחדדי טפי מכריע מעלה איכותית דחידוד שכלם את רוב הכמות דב"ה, ומ"ד דלא עשו [רב] ס"ל להיפך דרוב הכמות מכריע וכו' וכמובן".⁵

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו בדרך לימודם - "סיני" ו"עוקר הרים". דהנה דרך לימוד של רב הוא "סיני" - מעלת הבקיאות, ולדעתו ריבוי הכמות מכריע וכמשנ"ת, ולכן אזיל לשיטתי' גם בדיעות בנ"א דרובא מכריע.

אכן דרך לימודו של שמואל הוא "עוקר הרים" - מעלת החריפות, ולדעתו גודל האיכות מכריע - ולכן אזיל לשיטתי' גם בדיעות בנ"א דחריפות מכריע.

(4) בהמשך הגמ' שם מתרץ באו"א - וראה מש"כ בגליון תתקכו (עמ' 29) דלתי' הב' אזלי רב ושמואל לשיטתייהו בע"א ואכ"מ.

(5) כ"כ לבאר גם הגאון הרוגוצ'בי ז"ל - ראה 'מפענת צפונות' פ"א ס"ג ובהערה ב שם בארוכה. וראה גם 'צפנת פענח' עה"ת פ' מקץ (מא, יח).

הערות וביאורים בקיאות או חריפות

ד. ולהמבואר, יתכן לבאר יסוד פלוגתתם בגיטין (ו, א) בדין שליח המביא גט בבבל אם צ"ל בפ"נ ובפ"נ או לא, "איתמר בכל רב אמר כא"י לגיטין ושמואל אמר כחז"ל", ובגמ' שקו"ט בטעם וסברת פלוגתתם, ומסיק "דכו"ע בעינן לקיימו, רב סבר כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכיחי [ישיבות קבועות אחת בסורא ואחת בנהרדעא והולכין תלמידים מזו לזו ומשאר עיירות להן ללמוד תורה - רש"י], ושמואל סבר מתיבתא בגירסייהו טרידי [ואין מכירין החתימות - רש"י]".

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו בדרך לימודם הנ"ל, לדעת שמואל - "עוקר הרים", הגם שמצויות ישיבות בבבל ותלמידים הולכים מזו לזו, מ"מ "בגירסייהו טרידי - ואין מכירין החתימות", והיינו בהתאם לדרך לימודו - "חריף ומפולפל בתורה".

אכן לדעת רב - "סיני", "כיון דאיכא מתיבתא מישכח שכיחי - והולכין תלמידים מזו לזו כו"ו ומכירין החתימות דאינם טרידי כ"כ, היינו בהתאם לדרך לימודו - מעלת הבקיאות "אף שאינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופולפולין".

ועד"ז יש לבאר בעוד כו"כ פלוגתות דרב ושמואל ושאר תנאים ואמוראים בש"ס דאזלי לשיטתייהו בדרך לימודם - "סיני" ו"עוקר הרים", ועוד חזון למועד בעה"י.



גדר עבדות באליעזר עבד אברהם [גליון]

הת' יחיאל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בגליון תתקלד (עמ' 27 ואילך) הביא הת' י.ק. שי' את פרש"י עה"פ כי תקנה עבד עברי משפטים (כא, ב): "עבד שהוא עברי או אינו אלא עבדו של עברי עבד כנעני שלקחו מישראל, ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד, ומה אני מקיים והתנחלתם אותם? בלקוח מן הנכרי", עכ"ל. והביא

(6) תוכן הביאור דלקמן הובא כבר בדברינו במ"א, וצירפנו אותו לכאן לחביבותא דמילתא - מסכת גיטין הנלמדת השתא בישיבות - והזמן גרמא.

מלקו"ש חט"ז שיחה ב לפ' משפטים שמקשה על רש"י מדוע הביא קושייתו מהפסוק והתנחלתם אותם שהבן חמש לא למדו עדיין ומתריך שם שהקושי הוא לא מהפסוק והתנחלתם אלא מהנהגת אברהם שהי' לו עבד (אליעזר) שעבדו יותר משש שנים א"כ רואים שעבד כנעני עובד לעולם, והקשה דלכאורה מה הקושיא מאליעזר, אולי אחר שש שנים אמר אהבתי את אדוני וכו' וכדין עבד נרצע ועובד לעולם.

והנה, נוסף על זה שגוף הקושיא אינו מובן כ"כ שהרי אז הי' בזמן שאין היובל נוהג, ובמילא כל הגדר של עבד עברי ועבד נרצע לא הי' אז - הנה גם תירוצו אינם מחוורים :

בתירוץ הראשון כתב שא"א לומר שאליעזר הי' עבד נרצע כי מוכח מהכתובים שאליעזר עבד את אברהם יותר מנ' שנה, וקשה כנ"ל שהי' בזמן שאין היובל נוהג ולכן א. אליעזר לא הי' יכול להיות עבד (עם הגדרים של עבד עברי) כנ"ל. ב. אפי' אם הי' יכול להיות עבד לא הי' יוצא לעולם כי לא הי' מציאות של יובל שתוציאו מעבדות.

בתירוץ השני מתריך שאברהם לא הי' יכול לרצוע את אוזנו של אליעזר כי הרציעה היא עונש על זה שאוזן ששמעה בהר סיני וכו' ואז הי' קודם מ"ת, ותירוץ זה גם כן קשה כי מצינו שקיים אברהם מצות מצה אף שהי' לפני הזמן ש"לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ", וכן יעקב קיים מצות סוכה לפנ"ז ש"בסוכות הושבתי וגו'", ומה שהביא מלקו"ש חט"ז שיחה ג לפ' יתרו (עמ' 215) אינו שייך לעניננו כלל שהרי שם מביא החילוק בין מצות מילה לכל שאר המצוות (כולל מצות רציעת עבדים), והחילוק מובן בפשטות כפי שמבאר שם שקודם מ"ת לא הי' גדר החפצא של המצוה רק הגברא, ולכן במצות מילה שהמצוה היא לחתוך את הערלה וקודם שנצטוו על מילה לא הי' מציאות (חפצא) של ערלה לכן אם אברהם הי' מל את עצמו הי' רק מחתך בשר, משא"כ רציעת אוזן שהמצוה הוא לרצוע את האוזן הנה קודם מ"ת הי' מציאות של אוזן, ובמילא הי' אברהם יכול רצוע את אליעזר.

בתירוץ שלישי מתריך שאברהם לא הי' יכול לרצוע את אליעזר כי הי' גורם לו צער ומביא ראי' מאגרת כ"ק אדמו"ר שיש צער בנקיבת אוזן, הנה תירוץ זה שוברו בצדו שכן באותה אגרת כותב כ"ק אדמו"ר שהצער מנקיבת אוזן הוא קטן (לפ"ע ההנאה שיש לו מזה), ולכן כשיש הנאה

מהנקיבה, הנקיבה מותרת ופשיטא שבמקרה זה שהי' קשור עם מצווה הי' אליעזר מסכים בשמחה.

אמנם בנוסף לקושיות הנ"ל קשה על כללות שני התירוצים האחרונים אפילו אם נאמר שאברהם לא הי' יכול לרצוע את אליעזר, אליעזר עדיין הי' צריך לעבוד את אברהם דאין קשר בין ורצע אדוניו וגו' לעבדו לעולם.

ולכן נראה לתרץ את הקושיא כנ"ל שאז הי' בזמן שאין היובל נוהג ולכן מזה שאליעזר עבד את אברהם יותר משש שנים אפשר להקשות "ומה אני מקיים וכו'".



שיחות

גדרן של איסורים זמניים ודרבנן [גליון]

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

בגליון התקלד (עמ' 28 ואילך) האריך הר' א.ג.ס. שי' בביאור דברי רבנו בשיחת אחש"פ והמשכו בש"פ אחרי תשל"ו (בלתי מוגה), והבין מדברי השיחה שהכריע רבנו באיסורים זמניים כמו חמץ בפסח ואכילת ביום הכיפורים - שאיסורם איסור גברא.

ונראה שדבריו נכונים לפי הסלקא דעתך של השיחה. ברם לפי מסקנת השיחה לא הכריע רבנו לכאן ולא לכאן (בגדר האיסור עצמו - לפני עשיית האיסור ע"י האדם שעושהו איסור חפצא כמ"ש בהשיחה, עיי"ש).

ודברי השיחה כך הם :

בתחלה מצטט דברי האחרונים כהווייתם ששקו"ט באיסורים זמניים אם איסורם איסור חפצא או גברא, ובכללם דנים גם באיסורים דרבנן אם

(1) וכידוע מעלת אלעזר שהלך אחר אברהם במס"נ והי' דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים וכו'.

בכח החכמים לאסור החפצא או רק הגברא. אשר הנחת היסוד בדבריהם (כמפורש בהשיחה) הוא לפי ההגיון הפשוט שקשה לומר שמשנתנה החפצא מהיתר לאיסור, ולכן מסתברא שאיסורים זמניים ואיסורים דרבנן הם איסור גברא.

וע"ז מביא מ"ש בעץ חיים ותניא שכל מיני חיות ובהמות האסורות קיומם מג' קליפות הטמאות, וכל מיני חיות ובהמות המותרים ומיני הצומח קיומם מקליפת נוגה. והחילוק בין מינים המותרים למינים האסורים אם קיומם מקליפת נוגה או מהג' קליפות, הוא חילוק באופן יצירת המין ע"י הבורא, ולכן מובן שלא משתנה דבר המותר כשנהפך לאיסור - להיות מין אחר להיות קיומו מהג' קליפות. ולפי"ז, דברים המותרים שנאסרו באיסור זמני או מדרבנן, קיומם גם לאחר שנאסרו - כאופן יצירתם - מקליפת נוגה, וא"כ איסורם איסור גברא לבד. ובזה מכריע רבנו שאיסורים זמניים ומדרבנן אסורים איסור גברא.

ברם אלו הדברים הם לפי הסלקא דעתך של השיחה, שהם לפי המובן לכאורה מדברי: א. האחרונים - שבעיקרון ע"פ ההגיון הפשוט לא מסתבר לומר שישתנה החפצא; ב. התניא ועץ חיים - שלא ניתן לשנות החפצא מהיתר לאיסור לאחר יצירתו.

ולאחר זה מפריך רבנו שיטת הסלקא דעתך ממ"ש בתניא פ"ח שאיסורים דרבנן הם מהג' קליפות. הרי מפורש בתניא: א. שאיסורים דרבנן איסור חפצא; ב. שניתן לשנות החפצא גם לאחר יצירתו.

והוסיף בשיחת ש"פ אחרי לחדש ולבאר, שמשנתנה החפצא לאיסור - ע"י שנאסר בקשירה לג' הקלפות ע"י הקב"ה המחבר ומפליא לעשות ("הפה שאסר הוא הפה שההתיר") שמחברו לג' הקליפות, אבל קיום וחיות הדבר מקליפת נוגה נשאר כפי יצירתו כמ"ש לעיל, ולא משתנה להיות מג' הקליפות.

ומזה נפל לבירא הראי' מתניא ועץ חיים - באיסורים דרבנן וכן גם באיסורים זמניים. כי גם אם קיומם נשאר מקליפת נוגה אסורים איסור חפצא ע"י שנאסרים בקשירה לג' הקליפות.

ובזה חוזר רבנו גם מסברתו (הא' הנ"ל) על פי המובן לכאורה מדברי האחרונים - שבעיקרון לא מסתבר לומר שישתנה החפצא. כי לאחר

שהוכיח שהחפצא אמנם משתנה מהיתר לאיסור כמ"ש בתניא, אין טעם להגביל סברה זו מטעם נוחיות ההגיון לבד למעט בו ולשוללו, אם לא שמפורש כן ע"פ מקורות בש"ס. וכמ"ש בהשיחה דש"פ אחרי (בתחלתו) בנוגע לאיסורים דרבנן - בדברי הרגוצ'ובי שכתב שיש כמאה סתירות בש"ס אם אסורים באיסור גברא או חפצא - שאין ספקת האחרונים מסברה אם בכח החכמים לשנות החפצא, אלא ע"פ הנראה להם ע"פ מקורות בש"ס בגדר תקנת החכמים.

ולפי זה מתבאר היטב מדוע בהמשך דברי השיחה מצדד רבנו כמ"פ שאיסורים זמניים איסור חפצא ולא חש לדבריו בהס"ד.

ועי' לקו"ש חכ"ב קדושים עמ' 107 שמביא דיוק אדמו"ר הרש"ב בתניא פ"ז שערלה וכלאי הכרם חיותם מג' הקליפות וגופם מקליפת נוגה. ומבאר, כי החיות שהוא רוחני ניתן לשינויים משא"כ קיום הגוף שהוא עצם גשם הדבר. לכן פירות ערלה וכלאי הכרם שהם ממין המותר, קיום גופם כמו העץ שמהם צמחו - מקליפת נוגה. רק חיותם משתנה ממינם להיות מג' הקליפות. ובהע' 32 מוסיף לחלק בין פירות ערלה וכלאי הכרם שהם ממין המותר אבל אסורים באיסור עולם ולכן חיותם מג' הקליפות - לאיסורים זמניים שחיותם מקליפת נוגה. והוא כמ"ש לעיל משיחת ש"פ אחרי שבאיסורים זמניים נהי' האיסור ע"י איסור וקשירה בהג' הקליפות.

והר' א.נ.ס. שי' הביא מלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' וישב הע' 23 בביאור דברי התוס' דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים היינו בסתם מאכלות אסורות שאסורים מחמת עצמם ולא באיסורי אכילה התלויים בזמן. וכתוב בלקו"ש שם, שיומתק החילוק בין סתם מאכלות אסורות לאיסורי אכילה התלויים בזמן, ע"פ מ"ש בתניא שמאכלות אסורות הן מגקה"ט. והק' הנ"ל לפי השיטה שאיסורים זמניים איסורם איסור חפצא הרי הם כמו סתם מאכלות האסורות שקיומם מגקה"ט, ומאי בינייהו! ואינו כן כי אינם מג' הקליפות, כמ"ש לעיל משיחת ש"פ אחרי שאיסורים זמניים קיומם אינו מג' הקליפות רק נקשרים להג' קליפות.



אגרות קודש

"בוקר" דיוסף [גליון]

הרב גבריאל הלוי לוינ

משפיע בישיבת תות"ל פוסטוויל, אייווה

בגליון תתקלג (עמ' 17) דייק הרב מ.מ.ר. שי' במכתב הידוע אודות סדר ההנהגה ביו"ד שבט, שכו"כ פעמים כתב 'תפילת הבוקר' במקום 'שחרית'. וביאר הנ"ל (ע"פ המבואר בשיחת י' שבט תש"כ) שהוא מצד שייכות ענין הבוקר ליוסף וראה שם ודפח"ח.

ואוי"ל באופן אחר (וע' פנים לתורה) בהקדם דברי הרבי (בכ"מ, וראה לדוגמא ש"פ ויקרא תשמ"ב) לגבי ב' ניסן, שלגבי חסידי כ"ק אדמו"ר הריי"ץ העיקר ביום זה הוא לא שהוא יום הסתלקות אדמו"ר הרש"ב נ"ע, אלא שהוא יום התחלת הנשיאות של אדמו"ר הריי"ץ.

והנה בקונטרס כך יברך ישראל (סה"ש תשנ"ב ח"ב עמ' 344 ואילך) מבאר הרבי אודות ג' התקופות בדור של נשיא דורינו שהתקופה הב' שם הוא י"א שבט תש"י ובמיוחד בשנת תשי"א, שאז הותחל המשך וחיידוש של תקופה חדשה ו"נתלו המאורות" של הדור השביעי מאדה"ז (או דור התשיעי של הבעש"ט).

ועפ"ז אפ"ל דשינוי הנ"ל (בוקר במקום שחרית) מרמז על התקופה החדשה שמתחילה (ובפרט שמכתב הנ"ל נכתב בשנת תשי"א) לאחרי י' שבט היינו שי' שבט אין ענינו רק הסתלקות אדמו"ר הריי"ץ אלא תחילת תקופה חדשה, כמרומו בתיבת 'בוקר' כלשון הכתוב (בראשית מד, ג) "הבוקר אור".



נגלה

עדות עכו"ם

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בגיטין (ט, א-ב): "וכל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם, אע"פ שחותריהן עכו"ם, כשיריץ, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים", ופרש"י, וז"ל: "כשריץ - דינא דמלכותא דינא, ואע"פ שהנותן והמקבל ישראלים הם. חוץ מגיטי נשים - דלאו בני כריתות ניהו, הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח", עכ"ל.

וכתב בתוס' הרא"ש שמרש"י "שפי' שאע"פ שחותריהן גויים כשרים משום שנצטוו על הדינין משמע שרוצה להכשירן בשאר שטרות מן התורה", והוא כשיטת ספר החכמה ורבינו יקר שהובאו בהגהת אשרי כאן (סי' י) שעכו"ם כשר לעדות מה"ת. ודלא כשיטת רוב ראשונים שעכו"ם פסול לעדות מה"ת. (וכ"כ התומים סי' סח סק"ח, קצוה"ח שם סק"א, גרש ירחים ועוד).

כלומר: רש"י נותן טעם מדוע כשרים גויים מה"ת לעדות, כי הם אמנם בתורת דיני ממונות דישראל, ובזה שונה דיני ממונות מגיטין, שבגיטין פסולים הם מה"ת, כי אינם בתורת כריתות, משא"כ בדיני ממונות אכן הם בתורת דיני ממונות דישראל, שהרי גם הם נצטוו על הדינין, ולכן הם כשרים להעיד מה"ת בדיני ממונות.

אבל צ"ע כמו שהקשו האחרונים (ראה פנ"י, טיב גיטין וכו'), דמדוע צריך רש"י ליתן טעם שגויים כשרים להעיד מה"ת לפי שהם בתורת דיני ממונות דישראל לפי שנצטוו על הדינין - הרי בלא זה ג"כ כשרים הם, שהרי כל הטעם של אותם הסוברים שגוי פסול להעיד מה"ת ה"ז לפי שדרשינן מן הכתוב (שופטים יט, יח) "שקר ענה באחיו", ונכרי לאו אחיו הוא (כמפורש בתוס' כאן (ד"ה אע"פ)), ורש"י הרי פשוט שלא ס"ל דרש זה, מאיזה סיבה, א"כ בדרך ממילא כשר גוי להעיד, כי אין סיבה לפוסלו, ואף שבפשטות אין הגוי בתורת דיני ממונות דישראל, ואיך אפשר להכשירו (שלכן הוצרך רש"י לבאר שאכן הם בתורת ד"מ דישראל שהרי

נצטוו על הדינין) - אי"ז קשה, כי מי יימר שכדי להיות כשר להעיד לאיזה דבר צ"ל "בתורת" אותו דבר.

ואף דלגבי גיטין אמרי' שצ"ל בתורת כריתות כדי להעיד, אינו בדומה, כי רש"י להלן (ד"ה פסולא) כותב וז"ל: "ערכאות פסולא דאורייתא [בגיטין], שאין עדותן כשרה, לפי שאינן בתורת גיטין וקידושין, ורחמנא אמר וכתב ונתן, מי שישנו בכלל נתינה ישנו בכלל כתיבה", עכ"ל. הרי הא דצריך להיות בתורת כריתות כדי להעיד, אינו מטעם סברא, אלא ילפינן לה מן המקרא, וא"כ בדיני ממונות שאין לנו מקרא ע"ז, אין שום סיבה שצ"ל בתורת דבר זה, וא"כ ה"ה כשר לעדות אף אם אינו בתורת דבר זה, ומדוע הוסיף רש"י "אבל על הדינין נצטוו ב"נ"?

וי"ל בזה שאין כוונת רש"י שהיות ו"על הדינין נצטוו ב"נ", לכן ה"ה בתורת דיני ממונות דישאל, כ"א זה עושה אותם בתורת "עדות" בכלל, ולזה אי"צ ראי' מפסוק, כי מובן הוא ע"פ סברא, שכדי שעכו"ם יהי' ראוי להיות "עד" ע"פ תורה, צ"ל בגדר "עדות" כפי שהוא ע"פ תורה (כדלקמן), וס"ל לרש"י שהיות שנצטוו על הדינין, ה"ה בגדר עדות, כי חלק מגדר דינין הוא מושג של "עדות", כי כן הוא דרך העולם, שכדי להוודע האם איזה דבר נעשה, ה"ז ע"י העדאת עדים, ולכן, היות שנצטוו מן התורה על הדינין, ה"ה בגדר "עדות" מצד ציווי התורה, ולכן ה"ה כשרים לעדות מה"ת.

ובהמשך לזה אמרי' שלגיטין הם פסולים מטעם אחר, מטעם שאינם בתורת כריתות, שזה נלמד מהפסוק "וכתב . . ונתן" כלומר: מצד כללות דין "עדות", אכן עכו"ם כשרים, כי הם בתורת עדות כללית (שזה צריכים כדלקמן), מטעם שנצטוו על הדינין, אבל לפועל פסולים הם לגיטין, מטעם הדין פרטי דכריתות, שילפינן מהכתוב שכדי להיות עד לגיטין צ"ל בתורת כריתות.

והנה הסברא מדוע להיות כשר לעד בכלל צ"ל בכלל דין עדות מה"ת, יובן ע"פ מה שביארנו בגליון תתקכז (עמ' 16 ואילך) בגדר עדות בכלל, ובהקדים מ"ש התוס' (גיטין ד, א ד"ה מודה) שהטעם מדוע גם ר"א הסובר שעדי מסירה כרתי, ואי"צ עדי חתימה על הגט כלל, מ"מ "מודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול", שאם אכן חתמו בו קרובים או פסולים, הגט פסול, כי "בדין מיפסיל, משום דלמא אתי למיסמך עליוייהו

להשיאה או להוציא ממון על פיהם; אע"פ שהדבר אמת, אין לעשות אלא בעדות כשר, כדאמר בפ' ארבעה אחין (יבמות לא, ב) גינחי' גבי עדים, זימנין דחזו בכתבא ומסהדי, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם".

יודוע מה שהקשו בזה, דמדוע כ"ה ש"אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר", והרי כל ענין העדות הוא לברר אם אמת הי' הדבר או לא, וא"כ אם באמת כן הי' הדבר מהו החסרון אם סומכין על עדות פסול?

ואף שהתוס' הביאו ראיה לזה, מ"מ כבר כתבו המפרשים שראי' זו צ"ע, שהרי שם איירי בדיני נפשות, שבזה צריכים גמר דין של הבי"ד, ואם העדות פסול אין כאן גמר דין, אבל בנדון אחר שצריכים רק לדעת איך הי' המעשה, מהי החסרון כשהעדים פסולים, אם לפועל המעשה אמת.

וביארנו בזה: דהנה בלי דין התורה "ע"פ שנים עדים... יקום דבר" יש ג"כ ענין עדות, כי זה דבר מובן בשכל, אמנם גדר עדות כפי שהוא ע"פ שכל, אף שדנים ע"פ העדים, באמת אין יודעים בבירור ובוודאות שהמעשה היה כפי שאומרים העדים, כי סו"ס אפשר ששיקרו (גם אם חקרו ודרשו את העדים), וכל הענין מיוסד רק ע"ז שע"פ רוב כשב' בני"א מעידים שכן הי', וחקרו ודרשו אותם, מסתמא אמת הוא.

משא"כ ע"פ תורה כשב' עדים כשרים מעידים שכן הי' המעשה, נקטינן שבודאי כן הי', ואף שע"פ שכל אי"ז ברור, מ"מ מצד הבי"ד אמרי' שאכן כן הי' המעשה. ז.א. שכאילו גם אם בפועל לא הי' כן המעשה, גורמת דין העדות של התורה לנקוט שאכן כן הי' המעשה.

ובפרט ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ז, פ"ח ה"ב) וז"ל: "שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר וכו', שצונו לחתוך הדבר ע"פ שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעים מה העידו אמת אם שקר... עכ"ל. הרי שהבירור שנעשה ע"י העדים אי"ז בירור שכלי, כ"א לפי שכן גזרה התורה, וא"כ נמצא שהעדים הם הגורמים לנו לומר שכן הי' המציאות.

וראה לקו"ש חכ"א (עמ' 62) וז"ל (בתרגום מאידית): "עדות אינו (רק) בירור (ע"פ שכל), כ"א זהו דין ועשית (גמר) דבר (וגזירת הכתוב - ראה צפע"נ לרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו) - "על פי שנים עדים... יקום דבר",

וכפי שמבאר הרמב"ם ש"נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו שקר כו", עכ"ל - הרי שהבירור של העדים, הוא בירור ודאית, מצד גזירת התורה, (וראה "הדרן על מס' בני"ך" - נדפס גם בס' "הדרנים על הרמב"ם וש"ס" - סעי' יג ובהערה 15).

הרי נמצא שגם בעדי בירור ישנו ענין של קיום, שהעדים גורמים חלות הדבר - שזה כאילו העדים גורמים (בנוגע להפס"ד בפועל) שהמעשה אכן הי' כן; והוא ע"ד עדי קיום בגו"ק, שע"י העדים נעשה המעשה שבלעדם לא הי' נעשה, וכ"ה בעדי בירור, שע"י בעצם (כאילו) נעשה המעשה כן.

ועפ"ז מובן דברי התוס' הנ"ל "אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר", כי אם גדר עדות הי' רק בירור שכלי, אינו מובן מדוע אין לעשות אלא בעדות כשר, אבל היות שע"פ תורה ניתוסף לגדר עדות גם זה שזהו בירור ודאית (באופן שכאילו גם אם בפועל לא הי' המעשה כן, ה"ז כאילו אכן כן הי' המציאות בפועל) - הנה דבר זה אפשר להעשות רק ע"י עדים כשרים ע"פ תורה, ז.א. כשב"ד מקבל עדות של עדים, עושים כן מטעם דין התורה ולא מטעם ענין טבעי ושכלי, וגדר זה נעשה רק ע"י עדים כשרים ע"פ תורה.

ועפ"ז מובן ג"כ הראי' שהביאו מיבמות, אף ששם איירי אודות דיני נפשות, שצריך גמר דין, ובעדים פסולים אפ"ל גמר דין, משא"כ בדיני ממונות וכיו"ב אצ"ל גמר דין - הנה ע"פ הנ"ל אינו כן, כ"א גם בדיני ממונות וכיו"ב ישנו כעין גמר דין, שהעדים גורמים הדבר, כנ"ל, וכהלשון בלקו"ש חכ"א הנ"ל "זהו דין ועשיית (גמר) דבר", שמשתמש בהלשון "גמר דבר", בדוגמת הלשון "גמר דין" בדיני נפשות.

וע"פ כהנ"ל מובן מדוע מובן ע"פ סברא, בלי שום פסוק, שכדי להיות כשר להעיד צ"ל בתורת עדות בכלל, כי גדר "עדות" כפי שהוא ע"פ תורה אינו גדר שכלי כלל, כ"א גדר תורני, ובפשטות מי שאינו בגדר תורה אינו בגדר עדות כזו, ולכן כדי לומר שגוי כשר לעדות ע"פ תורה, צ"ל בגדר עדות של תורה. לכן כתב רש"י ש"על הדינין נצטוו בני נח", כדי לבאר שאכן גוים הם בתורת עדות מצד דיני התורה, ובמילא כשרים הם מה"ת להעיד, ולגרום הדין, כמו עדים ישראל.

אבל בנוגע גיטין ישנה סיבה אחרת פרטית (השייכת בגיטין במיוחד), מדוע אין גוי כשר, כי יש דין מיוחד בגיטין שצ"ל בתורת כריתות, וזה

נלמד ממה ש"רחמנא אמר וכתב ונתן, מי שישנו בכלל נתינה ישנו בכלל כתיבה", ולכן אף שהוא בגדר עדות בכלל, פסול הוא להעיד בגט, מטעם שאינו בתורת גיטין וקידושין.



שיטת רש"י בפלוגתת ר"מ ור"ש

הת' שלום דובער פרוס

שליח בישיבה גדולה ליובאוויטש - לונדון, אנגלי'

בגמ' גיטין (ח, ב) איתא: "א"ל רב אדא בר מתנה רבא כמאן כר"ש דאמר פלגינן דיבורא דתנן הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין".

ובד"ה 'לא יצא בן חורין' כתב רש"י דר"מ סובר כיון דגלי דעת' דנחית לשיורא "אמרינן לדידי' נמי שייר". וזה שכתב כל נכסיו לעבדו "לחנופי ליה קאתי" אבל לא לשחררי'. ובדעת ר"ש כתב רש"י בד"ה 'לעולם' דמאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי, וקנה את עצמו. ובד"ה 'עד שיאמר' מבאר, דזהו אפי' היכא שהעבד אינו קונה כלום חוץ מעצמו משום שהאדון לא פירש איזה קרקע שייר, מ"מ קונה את עצמו והוא בן חורין, משום דפלגינן דיבורא.

נמצא לכאור' לפי הסברת רש"י שמפלוגתתם לא רואים שיטת ר"מ בנוגע פלגינן דיבורא. והמחלוקת מוכיח שר"ש סובר פלגינן דיבורא. דר"מ סובר שלא יצא לחירות דכיון דנחית לשיורא אמרינן לדידיה נמי שייר, אבל לא משום דלא פלגינן דיבורא. ולכן אפי' אם העבד יקנה נכסיו של האדון ולא צריך להגיד פלגינן דיבורא, עדיין לא יצא לחירות משום דנחית לשיורא ו"אמרינן לדידיה נמי שייר".

אבל לפי זה אינו מובן כל המשך הגמ': הגמ' מקשה איך אומרים שרבא סובר פלגינן דיבורא, "והאמר רב יוסף בר מניומי אמר ר"נ אע"פ שקילס רבי יוסי את ר"ש הלכה כר"מ". והגמרא ממשיכה "ומי אמר ר"נ הכי [ופירש"י "דלא פלגינן דיבורא"]], והאמר רב יוסף בר מניומי אמר ר"נ שכן פלגינן דיבורא. ולכאור' מהו הקושיא, דמזה שר"נ אמר הלכה כר"מ אין ראי' שההלכה הוא שלא פלגינן דיבורא.

והתירוץ בגמ' ג"כ קשה: "אלא אמר רב אשי התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא". היינו שכשם שלגט אשה בעינן כריתות, כמו"כ בעינן כריתות לשחרור עבדים; ולכן לפי ר"מ שסובר דאיכא למימר ששיירי', דהא נחית לשיורא, לאו כריתות גמור הוא, ולא יצא לחירות. משא"כ ר"ש סובר דלא אמרינן לדידיה נמי שייר ולכן הוה כריתות גמור והעבד יצא לחירות, דלכאו' ל"ל לחדש ולתרץ משום כרות גיטא, והול"ל סתם דר"מ סב"ל שיירי' ג"כ?

וי"ל הביאור, ע"פ דיוק ברש"י ד"ה 'התם', דז"ל: "התם, דאמר ר"נ הלכה כר"מ, טעמא לאו משום דלאו פלגינן דיבורא הוא. . אלא טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא..." , דלכאו', מה נוגע כאן למה פסק ר"נ כר"מ (משום פלגינן דיבורא או כרות גיטא), הרי העיקר היא לברר מה סב"ל לר"מ (דהלכה כמותו), והול"ל לרש"י לכתוב "התם דאמר ר"מ לא יצא..." .

וי"ל, דהיא הנותנת: אה"נ, הגמ' אף פעם לא הוכיחה שר"מ סובר אין פלגינן דיבורא; והחילוק בין קושיית הגמ' להתירוץ הוא מהו הטעם שר"נ פסק כר"מ. דבההו"א ס"ד שזה שר"נ פסק כר"מ ולא כר"ש הוא משום שלר"ש יצא דאמרינן פלגינן דיבורא. ולכן ר"נ פסק שההלכה כר"מ, כלומר שר"נ עצמו סובר דאין פלגינן דיבורא. וע"ז הקשה "ומי אמר ר"נ הכי", ופירש"י "דלא פלגינן דיבורא", דהא רואים בשכיב מרע שר"נ סובר פלגינן דיבורא.

(ואולי י"ל, דמדוייק הוא בדברי ר"נ, דקאמר: "אע"פ שקילס ר"י את ר"ש, הלכה כר"מ", היינו דמדגיש השלילה, שאין ברצונו לפסוק כר"ש).

ומתריך: "אלא אמר רב אשי התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא", פירש"י "התם דאמר ר"נ הלכה כר"מ טעמא לאו משום דלא פלגינן דיבורא הוא. . אלא טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא", היינו שר"נ פסק כר"מ לא משום שא"א לפסוק כר"ש דסבר פלגינן דיבורא, אלא משום דסב"ל לר"נ דלאו כרות גיטא הוא, דבעינן כריתות גמור, לכן מסתבר שהלכה כר"מ דסב"ל דלא יצא לחירות רק משום האי סברא דאיכא למימר שייר נמי לדידיה, דאפ' סברא כזה מעכב השיחרור משום דבעינן כריתות גמור. והיינו שר"נ פסק כר"מ לאו משום דלא סב"ל כשיטת ר"ש, אלא משום שהוא באמת סובר כשיטת ר"מ.

אבל לפי שיטת רש"י עדיין צ"ע למה אי' בגמ' "רבא כמאן כר"ש", דלכאוי' אין שום הכרח שהוא סובר כר"ש דר"מ משום שאין שום ראי' בהפלותא מהו שיטת ר"מ בנוגע פלגינן דיבורא ?

אמנם בזה י"ל, דאין הכוונה דסב"ל כר"ש נגד ר"מ, אלא דסב"ל לרבא סברתו דר"ש, דזה דר"ש סב"ל פלגינן - מוכרח הוא. ואדרבה, משום הא אמר רב אדא בר מתנה: "כמאן כר"ש דאמר פלגינן דיבורא", ולא אמר סתם "כמאן כר"ש", להדגיש שאין זה ר"ש נגד ר"מ, כ"א כר"ש לחוד (וכמו שלר"נ, הא דלא פסק כר"ש ס"ד שהוא משום דלי' לא סב"ל פלגינן, כמו"כ לרבא הא דסב"ל כר"ש הוא להדגיש דסב"ל פלגינן, ולא להדגיש שפוסק כר"ש).

ולכאוי' יש לקשר הנ"ל לשיטת רש"י ב"לעולם" דר"ש, דסב"ל דקנה עצמו בין כשקנה כל נכסיו חוץ מקרקע פלוני ובין כשלא קנה כלום, אבל אינו מדגיש דר"ש סב"ל לעולם ואפי' כששייר ואין לו אלא אותה העיר, הגם דבהא סב"ל לר"ש דקנה א"ע דודאי לא נכלל בהשיר. והוא משום דבהא לרש"י יודה ר"מ לר"ש, וכמ"ש התוס', דכיון דאין סברא לומר כיון ששייר שייר ג"כ העבד, דא"כ לא מתקיים ה"כל נכסי" כלל, וא"כ אי לאו דלא אמרי' פלגינן - מודה ר"מ דקנה א"ע (ובד"ה 'לא יצא ב"ח' כתב רש"י בדברי ר"מ: "וכי אמר כל נכסי... אשאר נכסים קאמר", היינו דאמרינן דשייר העבד רק אי מתקיים ה"כל נכסי" אשאר נכסיו). וזה מתאים למה שכתבנו דרש"י לא בא להוכיח בההו"א שר"מ סובר דלא פלגינן דיבורא; שלכן לא הביא רש"י המקרה דשייר ואין לו אלא אותה העיר והביא רק המקרה ששייר בית כור קרקע, שבזה סובר ר"מ דלא יצא, וזה לא דסב"ל לא פלגינן דיבורא, אלא משום ששיירי' גם לדידי'.



המביא גט בספינה

הת' יוסף יצחק קליין
תלמיד בישיבה

א. גרסינן בגמ' (ז, ב) "תניא חדא המביא גט בספינה כמביא בא"י ותניא אידך כמביא בחו"ל", וכדי לתרץ קושיא זו למשנה אחרת ששם חלקו ר"י ורבנן בדין עפר חו"ל הבא בספינה לארץ לרבנן חייב במעשר ובשביעית ולר"י גוששת [מגששת בקרקע שאין המים עמוקים - רש"י]

חייב ואם לאו פטור וא"כ הברייתא דס"ל דהויא כא"י לגיטין, מתאים עם שיטת רבנן, ואידך מ"ד דהויא כחור"ל, הוא כר"י.

ובתוד"ה "הא ר"י" מקשה וז"ל: "וא"ת ומה ענין גט אצל מעשר אטו המביא גט דע"י בא"י יחשב כמביא בחור"ל משום דעפר הביא שם מחור"ל פטור ממעשר? ואור"י דלא דמי דעלי' קרקע שתחתיה בר זריעה היא וראוי' להתחייב במעשר משא"כ בספינה" עכ"ל.

ובפשטות כוונתם הוא להקשות דבכלל מהו סברת הגמ' לקשר דין גיטין - שע"ז אנו דנין - לדין שביעית ומעשר, דמשום זה נאמר דהיכא דפטור ממעשר ושביעית, הוי כחור"ל לגיטין נמי. ויתירה מזו, הרי מצינו מקרה (עליה) שאע"פ שלענין שביעית יש עליו גדר חור"ל ופטור עדיין לענין גיטין יהיה שם א"י עליו.

והנה בחי' מהר"י בן לב תמה על דברי תוס' דלכאורה כיון דעדיין לא ידע תוס' לחלק בין עלי' לספינה בקושייתו א"כ מאי קושיא היא זו הרי לקמן בד"ה "עדיף" כתבו תוס' ד"מדהויא חור"ל לענין מעשר חשיבא נמי חור"ל לענין גט, היינו משום כיון דשם חור"ל על המקום . . כדי שלא תחלוק במדה"י אבל בגוששת לר"י ולרבנן אפי' בשאינה גוששת כיון דשם א"י על המקום אע"פ שמחמת הכלי אינו חייב במעשר בשביל כך לא יחשב חור"ל לענין גט", דהיינו דכיון דעכ"פ יש כבר שם א"י על המקום לא יחלק מחמת הכלי שיש לו דין אחרת, וא"כ קשה לדברי תוס' כאן דלפי"ז מהו קושייתו מעלי' - דהרי שם בודאי אין סברא לומר שיהא נחשב כחור"ל מחמת העפר הבא שם מחור"ל כיון דעכ"פ עדיין המקום הוי א"י?

ב. ויש לתרץ קושיא זו ובהקדים, דיש לעיין בדברי תוס', דאיך מתרצים קושייתם - דשאני עלי' שהקרקע שתחת' בר זריעה ולכן שפיר יש לו דין א"י משא"כ בספינה, אבל לכאורה עדיין קושייתו עומדת כבתחילה דמהו הקשר בין דיני גט ודיני שביעית ומעשר? והנה בתפא"י כאן תמה בדברי תוס' שמחלק בעלי' שקרקע שתחת' בר זריעה הוא, ולכאורה קשה שהרי גם בספינה קרקע שתחת' ראוי' להתחייב בגוששת וא"כ יש לו ג"כ גדר של בר זריעה ומאי שנא? ומתרץ שדוקא עלי' הוי הקרקע שעלי' עומדת עלי' קרקע שתחת', לפי שעומדת על הקרקע, אבל

בספינה אין הקרקע קרקע הספינה רק המים קרקע שלה שהולכת על המים והמים לאו בר זריעה הוא.

ולפי"ז מובן שתירוצם של תוס' הוא שאנו מביטים על מקומו, והוא הקובע מקום החפץ שע"ג, ולכן בעלי" שמקומו הוא הקרקע והקרקע היא א"י לכן כולו יש לו דין של א"י, משא"כ בספינה שמקומו אינו בר זריעה כן יהיה גם בכולו.

וא"כ לפי"ז יש לתרץ בפשטות שקושיית תוס' היה בהקס"ד שדמיון הגמ' בין גט למעשר הוא מצד דין התחייבות שביעית ומעשר וע"ז הקשה מה"ת לומר שמטעם זה כן הוא גם בגט, וע"ז משני שאינו מטעם דין התחייבות רק תלוי בגדר מקומו, וא"כ כיון דהמים בעצם חולקים רשות לעצמם א"כ יש לומר דכיון דאנו רואים שלגבי שביעית ומעשר אור"י דמקומו הוא חו"ל כן י"ל גם לגט שמקומו הוא חו"ל וכן להיפך אליבא דרבנן.

ולפי"ז אפשר לתרץ קושיא הנ"ל של המהר"י בן לב, דעכשיו מובן דשם דברי תוס' הם אליבא דהך ביאור שתלוי במקומו ולכן "כיון דשם א"י על המקום אע"פ שמחמת הכלי אינו חייב במעשר בשביל כך לא יחשב כחו"ל לענין גט" דהיינו לפי שגדר מקומו הוא א"י לא יחלק וגם הספינה יהיה כן, אבל לפי הנ"ל מובן שתוס' בקושייתו בההו"א עדיין לא ידע מזה וסברתו היה מצד דין התחייבותם ולכן היה מקשה מעלי, ועל תירוץ תוס' שתלוי במקומו ולכן שפיר יש דמיון ביניהם ומובנים דברי תוס' בפשטות.

ג. אמנם כ"ז מובן היטב רק לדעת תוס', אבל מדברי רש"י לא משמע כן - ובאמת כד דייקת שפיר יש להבין דברי רש"י באו"א לגמרי. דהנה בחי' הריטב"א כאן פי' וז"ל "... כמביא בחו"ל שהמים חלקו רשות לעצמם ודינם כחו"ל" עכ"ל. והיינו לפי שיטתו עצם גדר של המים חולק רשות לעצמו ואינם ממש כא"י ודינם הוא כחו"ל, משא"כ ברש"י לא משמע כן דכתב רש"י "שהנהר אין לו תורת יבשה ולכל תורת הארץ" - פי' שהנהר בעצם הוא א"י בודאי רק לכל תורת הארץ (שביעית, מעשר וכו') אין לו תורת יבשה אבל בוודאי שלכו"ע הוא המים א"י.

ויש להקדים דהנה במנחות (פד, ב) כתב רש"י שם "בספינה של חרס מביא וקורא (אף בלי נקב) משום דשל ארץ היא" - דהיינו כיון דחרס הוא

ארץ בעצמו לכן הוּי כמונחת בקרקע וחייב במעשר ושביעית, והיינו דכל הטעם הוּי מהני שנחשב עי"ז כמונח בקרקע כיון דארץ היא, משא"כ בגיטין (ח, א) פ"י רש"י ד"ה "כו"ע לא פליגי" ... דטעמא דים לא משום יניקה מן הקרקע הוא כמעשר ושביעית, דהיינו שכל הטעם של שביעית ומעשר שע"ז היה שקו"ט הגמ' היה מטעם יניקה בקרקע, וא"כ זה שפ"י רש"י שבחרס לא בעי נקב הוּי זה מפני שגם בחרס יונק מהקרקע ואיך זה עולה עם דברי הגמ' במנחות? אבל באמת הוּי זה דבר פשוט דיש ב' דינים בהתחייבות שביעית ומעשר א' שצ"ל מונח בקרקע ב' שיונק מקרקע, וא"כ הא גופא מבאר רש"י ששניהם אמת שמטעם זה שחרס ארץ ולכן הוּי כמונח דקרקע יונק מהקרקע שאין דבר המפסיק ביניהם.

ובאמת זוהי כוונת רש"י בכל הסוגיא במחלוקת ר"י ורבנן האם המים שהוּי א"י בפו"מ מפסיק לענין התחייבות שביעית ומעשר ויהא הספינה כמונח ע"ג קרקע או לא לדברי הרבנן בודאי כיון דהמים א"י אין הפסק בין הקרקע להספינה וכמו שמונח ע"ג ממש וחייב, משא"כ לר"י אע"פ שלפועל הוּי א"י עדיין שדינם הוּי כחור"ל ושפיר מפסיק ביניהם אם לאו שגוששת, ולפ"י מובן שפיר דאין הגמ' משביעית ומעשר לגט דאם רשות המים מפסיק ביניהם לדין שביעית ומביטים בו כד"א שפיר והוא הפסק גם לגט ואם לאו לא.

וכן יש לפרש ולדייק בדברי רש"י לקמן גבי עציץ נקוב דכתב רש"י שם "באנו למחלוקת ר"י ורבנן, לרבנן אורא כמאן דמנחא דמי ולר"י לא מיחייב במעשר מדאורייתא עד דמנחא אארעא" - ועוד פעם מובן שכוונת רש"י הוא שאותו מחלוקת בין ר"י ורבנן לעיל תלוי כאן האם חשיב אורא הפסק להעציץ ולכן יש חיסרון בהנחתו להקרקע או לא, ואינו חייב מדאורייתא עד דמנחא אארעא.

וכן יש לדייק ג"כ בחי' הרמב"ן לקמן (כא, א) דכתב שם בשם י"א לתרץ קושיית תוס' על רש"י דלקמן בפ"ב שם "כתבו על חרס של עציץ נקוב כשר (לגט) משמע דחרס בעי נקיבה דאי לאו הכי מאי רבותא הוא דנקוב, וכתב הרמב"ן "אע"ג דלענין מעשרות והבאת ביכורים לא בעי נקוב בשל חרס מיהו אינו מחובר אלא בעציץ נקוב, שאני התם דכל שהוא יונק ומפריח מריח האדמה חייב במעשרות וראוי לקרוא עליו מן האדמה שהרי יש לו אדמה בעציץ ואדמה מלמטה ואין מין במינו חוצץ, אבל אינו מחובר עד שיהא נקוב", עכ"ל - דהיינו דלהרמב"ן אע"פ שלשאר דינם

צריך שיהא נקב אי"ז אלא צריכותא שיהא מחובר לקרקע, משא"כ בשביעית ומעשר שאי"צ שהיא רק מונח ע"ג קרקע סגי בלי נקב והטעם הוא שכיון שהוי מינו (ארץ היא) ואינו חוצץ (כמונח ע"ג קרקע), וכיון שכן ויש שם אדמה עליו יונק מהקרקע ואין דבר החוצץ ומובן לפי הנ"ל בדברי רש"י.

וזהו שצריך להיות יניקה אי"ז אלא אם אין דבר המפסיק ביניהם ולכן צ"ל כמונח ע"ג קרקע שאין דבר מפסיק ביניהם. וזה שבתחילה תמיד נקט רש"י זה שמונח בקרקע ולעולם לא הזכיר כלל על יניקה ודוקא לבסוף הזכירו, יש לפרש שרש"י בא למעט מדברי תוס' שסב"ל להיפך שחרס בר נקב ועץ אי"צ נקב, ובודאי גם עץ יונק ואדרבה מסברא הפשוטה הייתי אומר שעץ יונק יותר מחרס - וע"ז מחדש רש"י שעכ"פ חסר זה שמונח ע"ג קרקע וזהו דוקא בחרס (שארץ היא).

(וכן יש לדייק גם בדברי המאירי כאן שכתב וז"ל "גדולי הרבנים (רש"י) סוברין שכל שהוא של חרס אי"צ בה לנקוב שאין החרס מפסיק הואיל וממין הארץ הוא בטבעו למשוך את הלחות ויונק אבל העץ מפסיק ומצריכין בו נקוב... "עכ"ל - דמדוייק בלשונו שכיון שאין החרס מפסיק להנחה בקרקע הואיל וממין הארץ הוא לכן משוך הלחות ויונק משא"כ עץ שמפסיק, היינו בהנחתו להקרקע (לפי הנ"ל שקשה לומר שעץ מפסיק ביניקה) ולכן מצריכין בו נקוב כדי שימשוך לחות הקרקע).



חסידות

ההפרש בין שורש ואופן

הנסים המלובשים בטבע ושלמע' מהטבע

הת' ד"ר זאב זלנקו

חבר הצלה, קרית יואל, נ.י.

הרב אפרים חיים טראכטענבערג

פאלו אלטו, קאליפורניא

בתו"א (ק, א-ב) מבואר מפני מה לא נז' שם הוי" או שאר שמות במגלת אסתר, וז"ל: "הענין הוא ע"ד המשל המבואר בזהר ס"פ בחקתי

גבי לכלתם כתי' כמשל החתן שהולך ללון לבורסקי בשביל הכלה כו' ע"ש כן מל' דאצי' נשפלת למטה מאד . . ועכ"ז החתן העליון בחי' חסד שלמעלה נמשך ויורד לשם וא"כ אדרבה אז נראה ונפלאה האהבה יותר ועד"ז הוא ג"כ התלבשות הנס בלבוש הטבע כו' שהוא מעוצם האהבה הולך ג"כ להתלבש בבית הבורסקי שהוא לבוש הטבע כו' וע"כ לא נזכר שם הוי' במגלה מפני שאז הי' הכלה הכלולה בתכלית השפלות שמסתרת כו'. ע"כ מוכרח להיות גלוי חסד שלמעלה ג"כ בבחינת התלבשות לירד לשם אל המקום אשר הן ולכן לא נז' השמות שהוא בחי' הגלוי שבלי לבוש כו'. אך כמו שבהמשל הנה ירידה זו הוא מורה על עוצם האהבה כמ"ש בזהר שם. כמו"כ האור המלוּבש במגלה זו הוא למעלה מבחי' שמות . . השם שהוא גלוי הארה שבסדר השתל' . . הוא רק כטפה מהים לגבי עצמיות אוא"ס ב"ה . . אבל בפורים ע"י המס"נ הגיעו לעצמות א"ס ב"ה שלמעלה מבחי' שם הוי' . . א"כ האור המלוּבש במגלה זו היא למעלה מבחי' השמות אלא התלבשות בהמגלה הוא ע"י לבושי' שלמטה מבחי' השמות בסיפור המעשה דמרדכי ואסתר ואחשורוש והמן ווּשתי", עכ"ל.

ולכאו' א"מ, מפני מה בזהר ובתו"א נמשלה ההמשכה שבפורים לירידה והשפלה גדולה, דבשלמא גבי המשכה שביצי"מ שנשקעו אז במ"ט ש"ט אפ"ל שזה ירידה והשפלה גדולה, אבל בפורים אדרבה, הרי היו בני' במדרי' נעלית מאד שעמדו במס"נ במשך השנה, ואיך נא' שזהו ירידה והשפלה גדולה?

ועוד צ"ל, הלא גם ביצי"מ הי' המשכת עצמו' אוא"ס שלמע' מבחי' שמות, ומ"מ נז' שם הוי' בסיפור דיצי"מ, ומפני מה במגילת אסתר דוקא לא נז' השמות של הקב"ה? ולא ידך, מכיון שביצי"מ נמשך עצמו' אוא"ס שלמע' משמות, מפני מה נז' שם הוי' בסיפור דיצי"מ?

והנה, זה ששם אלקים מסתיר על שם הוי' הוא בזה"ג, וענין דירה בתחתונים הוא שהגילוי שלמע' מהשתל' יחדור בגדרי התחתונים גופא, והיינו שהטבע מצ"ע יגלה עצמו' אוא"ס. ובזה (שהטבע מצד גדרי התחתונים עצמם יגלה עצמו' אוא"ס) כמה וכמה דרגו'; דזה שבנ"י החליטו לעמוד במס"נ במצבם השפל דאז, ביררו את התחתון כמו שהוא מצ"ע. ועי"ז הטבע עצמו נעשה כלי לקבל גילוי עצמו' אוא"ס שהמשיכו ע"י מס"נ שלהם, אלא שבירור זה לא הי' בירור גמור כדאי' במגילה (יד,

א) דאכתי עבדי אחשוורוש אנן. ומפני שבירור המטה מצ"ע לא היה אז בשלימות, ועדיין היה הטבע מסתיר על הוי', לכן לגבי עצמו' אוא"ס הנמשך ונתלבש במה שביררו נחשב זה ירידה גדולה. ולכן, אע"פ שבנ"י לא היו כבר במדר'י שפלה, מ"מ המשיל (בזהר ותו"א הנ"ל) התלבשות עצמו' אוא"ס (שהמשיכו ע"י מס"נ) בתחתונים לירידה גדולה (אבל ההמשכה בנש"י עצמם ודאי לא הי' נחשב ירידה, דכבר יצאו מצ"ע מקליפה).

משא"כ ביצי"מ, לא הי' שייך כלל התלבשות, דבנ"י לא הזדככו עדיין וכ"ש הטבע עצמו, ומכיון שכל גילוי צ"ל ע"י הכלים, מוכרח שביצי"מ המשכת עצמו' אוא"ס יהי' ע"י אותי' דשם הוי'. משא"כ בפורים, הטבע והמטה עצמם היו כלים לגלות עצמו' אוא"ס. אמנם מכיון שבפורים הלבוש הי' שפל ונמוך כנ"ל, לכן בענין הגילוי הי' מעלה ביצי"מ.

וענין זה מובן גם ע"פ פשט, דאיך בן חמש יבין שידוד מערכות הטבע שבסיפור יצי"מ בלי הזכרה מפורשת שהי' זה ע"י שם הוי'? משא"כ בסיפור דפורים, מכיון שהתלבשות עצמו' אוא"ס הי' בהטבע עצמו, לכן הסיפור עצמו ע"פ טבע יגלה לבן חמש את עצמו' אוא"ס, וכמ"ש בלקו"ת שם, וז"ל: "ההתלבשות בהמגלה הוא ע"י לבושי' שלמט' מבחי' השמות, בסיפור המעשה דמרדכי ואסתר כו".

ולפי"ז מובן, שאע"פ שבשניהם - פורים ויצי"מ - נמשך עצמו' אוא"ס שלמע' משמות, מ"מ ביצי"מ הגילוי הי' צ"ל ע"י אותי' דשם הוי', ובפורים כבר הי' אפ"ל הגילוי ע"י לבושי הטבע, שזהו עיקר הכוונה.

והנה בתו"א שם הסביר, שאע"פ שיש מעלה בענין הגילוי בנסים שלמע' מהתלבשות בטבע (כמו יצי"מ), מ"מ שורש הנסים שמתלבשים בטבע הוא נעלה יותר. ובסה"מ מלוקט ח"ה מאמר ד"ה 'כימי צאתך' (עמ' שז) הביא ביאור הצ"צ (אוה"ת לתהלים (יהל אור) עמ' קנד) שכל שהנסים מתלבשים יותר בטבע מורה ששרשם הוא ממקום נעלה יותר.

ולכאו' צ"ב איך זה מתאים עם המבואר בסה"מ מלוקט ח"ה ד"ה 'בורך שעשה נסים' (עמ' קכב), דביאר שם, שלמע' מהשתל' שרש דנסים המלובשים בטבע הוא באותי' ו-ה שהן בחי' גילוי לגבי אותיות י-ה שהן בחי' העלם והם השרש לנסים שאינם מתלבשים בטבע. ולפ"ז הרי שרש

דנסים שאינם מתלבשים בטבע הוא נעלה יותר, ואיך זה מתאים עם הנ"ל ששרש נסים המלובשים בטבע הוא נעלה יותר?

ואולי אפ"ל, שבחי' השורש י-ה ובחי' השורש ו-ה, הן שרשים באופן הגילוי ביחס לטבע. אבל, בענין שורש דעצם הנס, י"ל בד"א, שנסים שמתלבשים בטבע שרשם למעלה יותר. ואסמכתא לדבר, שהרי בתו"א שם ג"כ הסביר שנסים המלובשים בטבע הן מה' (אחרונה) דשם הוי' ושאינם נתלבשים מיו"ד, אלא שפירש זה שם בהשתל' גבי ענין הגילוי. וא"כ מסתבר לומר שהפרש בין י-ה ו-ו-ה בלמע' מהשתל' הוא ג"כ גבי אותו ענין אלא שהוא הפרש בהשרש של ענין זה.

ובענין המעלה דנסים המלובשים גבי שורש דעצם הנס, אולי אפ"ל ששרשם משם הוי' שאין בו אותי', דבחי' זו היא למע' גם מהעלם דאוא"ס (י-ה) שלמע' מהשתל' (ראה המשך תרס"ו עמ' תלא). ואולי ענין זה מתבטא במגלת אסתר ביותר, כי התפיסה בהמכוון דהמגלה, היינו הקב"ה שעשה נס, היא בעצם הענין כשלעצמו בלי האותי' דשם, בדוגמת שם הוי' הכלול בעצמות שאין בו אותי' (וגבי שם הוי' דהשתל' אינו נחשב שם), ועצ"ע.



ביאור בתניא פ"ח

ומה מוסיף ומחדש על פרק ז' [גליון]*

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה

א. בגליון תתקלב (עמ' 86 ואילך) ביאר הרב נ.ש. שי' בטו"ט מה מוסיף ומחדש אדה"ז בפ"ח על פ"ז, ומ"מ - כמ"ש הרב הנ"ל - הרי עדיין יש מקום להוסיף ולהרחיב בביאור החלוקה בין פרקים אלו, ובכך אואפ"ל כדלהלן:

והוא בהקדים ביאור סדר הפרקים הראשונים דס' התניא עד פ"ז ופ"ח

-

(* לע"נ אמי מורתי הרבנית חוה ע"ה בת הרה"צ הרב אברהם יהושע העשיל זצ"ל. לרגל היאצ"ט שלה כ"ד אדר. תנצב"ה.)

שבפ"א בסופו התחיל לבאר ש"לכל איש ישראל.. יש שתי נשמות.. נפש אחת מצד הקליפה וסט"א.. [ושב]בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה". ובפ"ב מתחיל לבאר את הנפש השנית בישראל שהיא חלק אלקה ממעל ממש וכו'.

וכדי להבין ההפרש ביניהם בפרטיות יותר, ממשיך בפרקים הבאים (ב-ה) לבאר בפרטיות ענין נפה"א. בפ"ב מבאר מעלת מהות מדריגת הנשמה עצמה. ובפ"ג מבאר מה הן עשר כוחות' המיוחדים לה כנפש אלקית. ובפ"ד מבאר שלבד מהעשר כוחות יש לה עוד "לבושים" שהגם שהם עצמם רק כחות חיצוניים מ"מ מכיון שהם לבושים דקים התומצ"ג גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף על מעלת נר"נ עצמן".

ובפ"ה מוסיף חידוש נוסף שבפרטיות הנה בלבושים אלו עצמם לבוש המחשבה שבה מלביש את החב"ד בלימוד התורה וכו' הרי גדלה מעלתה באופן היחוד שע"י לימוד התורה, גם לגבי ענין היחוד שביאר לעיל בפ"ד בנוגע לכללות ענין הלבושים.

דמכ"ז מובן שהנה"א: א. יש לה עשר כחות - מוחין ומדות. ב. יש לה ג' לבושים שהם מחדו"מ דתו"מ. ג. לבושים אלו הם נעלים יותר מהנה"א עצמה. ד. בין הלבושים עצמם הנה לבוש המחשבה (מחשבת עיון התורה) נעלית יותר מכל הלבושים.

והנה בפ"ו מתחיל: "זה לעומת זה עשה אלקים" דהיינו שבפרקים הבאים (ו-ח) יבאר שכמו שישנם כל דברים אלו בנה"א כמו"כ ישנם כדוגמתם - לעו"ז - בנה"ב.

והנה בפ"ו מתחיל לבאר דבנה"ב ישנן עשר כחות (כמו עשר כחות דנה"א) וג' לבושים שהם מחדו"מ דקליפה. אך כנ"ל שונה היא הנה"ב שבישראל מכל אומות העולם בזה שהיא באה מק"נ ולא מגקה"ט. וכדי לבאר במה שונה הנה"ב בישראל מצד זה שהיא רק מק"נ ולא מגקה"ט ממשיך לבאר תחילה מהו ענין הקליפות בכלל ומהו החילוק בין ק"נ

(1) הדגש כאן הוא עשה אלקים ולא כמ"ש להלן בפ"א בתחילתו "זה לעו"ז" - בלי ההוספה ד"עשה אלקים" - כלומר שהזלעו"ז המתבאר בפ"ו הוא מצד ש"עשה אלקים", היינו שזהו טבע הנה"ב מצד עצם בריאתה, ולא מה שהאדם מוסיף ר"ל ומוריד את הנה"ב עוד למטה יותר וכדלהלן.

לגקה"ט מצ"ע שעי"ז יוכל לבאר גם בנוגע לנה"ב החילוקים בין הנפש כמו שהיא באוה"ע לכמו שהיא בישראל.

ומתחיל בפ"ו לבאר מהו ענין הקליפות בכלל, ואח"כ מבאר מהו"ע גקה"ט, ומונה כל הדברים הנכללים בגקה"ט ומסיים "וכל קיום וחיות כל המעשה דבור ומחשבה של כל שס"ה לא תעשה וענפיהן ...".

ובפ"ז מבאר מהו ק"נ והחילוק שישנו בינה לגקה"ט, דגקה"ט אין בהם טוב כלל ואסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם, משא"כ ק"נ הרי מצ"ע יכולה היא לעלות לקדושה היותר נעלית או להיפך לרדת עד לגקה"ט ר"ל, אבל גם אחרי שירדה לגקה"ט מכיון שבעצם היא רק ק"נ לכן יכולים להעלותה משם בחזרה כו', כי גם בירידתה שם אינה אסורה וקשורה בגקה"ט. ומתחיל למנות את כל הדברים שהם מק"נ, וממשיך "וכן קיום וחיות כל המעשה דיבור ומחשבה בענייני עוה"ז שאין בהם צד איסור לא שרש ולא ענף משס"ה מצות ל"ת וענפיהן מדאורייתא ודרבנן".

והנה א' מהענינים שמביא בפ"ז להגדיר את מהות ק"נ, הוא דוגמא מהאכילה "למלאות תאות גופו ונה"ב" שגם עי"ז יורד החיות וכו' לגקה"ט, ויש לעיין למה לא הביא טעם האיסור שבאכילה למלאות תאותו, שהרי הוא עצמו מביאו להלן בפכ"ז שיש מ"ע של תורה והתקדשתם - כשמקדש עצמו במותר לו. ולכאור' בפ"ז שבפשטות כוונתו היא להכריח חומר הדבר דאכילה הזאת שע"י יורד החיות כו' לגקה"ט למה אינו מבאר ג"כ שישנו איסור ע"ז מצד מ"ע דוהתקדשתם.

גם צלה"ב דגם בנוגע "הטיפות זרע שיצאו ממנו לבטלה" הרי הגם שכ' ע"ז "חמור מהן וגדול עונו בכחי" הגדלות וריבוי הטומאה" הנה עכ"ז לא הביא מה שכ' באגה"ת פ"א "מוציא ז"ל שחייב מיתה בידי שמים כמ"ש בתורה גבי ער ואונן", או מ"ש בשו"ע אה"ע סי' כג ס"א "ועוון זה חמור מכל עבירות שבתורה", וצ"ע למה לא הביא כאן חומר האיסור והאם חייב מיתה בזה והאם זה איסור דאורייתא או דרבנן.

ואוי"ל בזה בהקדים מ"ש ב' פעמים בפרקים ו-ז שק"נ הם כל הדברים שאין בהם צד איסור כו' "משס"ה מצות ל"ת וענפיהן דאורייתא ודרבנן", דמלשון זה שכותב ב"פ משמע שענין גקה"ט הם רק המחדו"מ

דשס"ה ל"ת, (ועיי"ע כזה להלן פל"ז (מז, ב)),² שמזה משמע שמחדו"מ האסורים מצד מ"ע (כגון ביטול תורה (כמ"ש לעיל בפ"א - "וכ"ש וק"ו במבטל איזה מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק"), או אכילה חוץ לסוכה וכדומה) או שאיסורם מצד אזהרות חז"ל ע"פ נגלה או שאיסורם (רק) עפ"י קבלה, הנה הגם שגם הם מטמאין הנפש מאד כו', אבל עכ"ז אינם מורידים את הדבר לגקה"ט כמו שס"ה ל"ת באופן המבואר בפ"ז קרוב לסופו, כ"א כאופן ירידת ק"נ בגקה"ט (המבואר בתחלת פ"ז) היינו שעדיין מועיל ע"ז תשובה רגילה באיזה אופן שהוא, ולא רק תשובה מאהבה כו'.

ויש לבאר את זה עפ"י מש"כ באגה"ת פ"א שכשעובר על מ"ע הנה רק האור נעדר, אבל במל"ת נדבק הרע בנפשו ועושה פגם בשרשו כו' עיי"ש.³ ולכאור' אין לומר הטעם בזה שהוא מפני שבהעדר מ"ע יש רק העדר העשי' ולא עשה שום דבר בפועל ב'קום ועשה', ולכן אין זה מרידה במל' שמים ר"ל כ"כ, שהרי מצינו כמה איסורים הנובעים רק ממ"ע, כמו המדבר דברים בטלים שעובר על העשה דת"ת, שכתוב 'ודברת בס' ומזה לומדים "בם ולא בדברים אחרים" (יומא יט, ב),⁴ או האוכל חוץ לסוכה שעובר רק על עשה וכיו"ב, ולכן מוכרחים לומר שכשמבאר שבמ"ע רק האור נעדר ה"ה גם בכל הדברים האסורים (גם ב'קום ועשה') רק מצד

(2) ואף שבפ"ח כשכותב שאין החיות שבדברים אסורים עולה לקדושה (שמדבר בגקה"ט) כותב: "ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו", דמזה משמע שאף איסור דרבנן הוא מגקה"ט, הנה מזה שלא כללן בפ"ו ובפ"ז, וכתב רק "שאינן בהם צד איסור משס"ה ל"ת וענפיהן דאורייתא ודרבנן", משמע קצת (לכאור') שכוונתו בפ"ח כשכותב אודות איסורים דרבנן רק לאיסורים אלו שהם ענפים משס"ה ל"ת. ועצ"ע.

(3) הגם שבלקו"ש חי"ט עמ' 427 הע' 10 כ' שהן במ"ע והן במל"ת יש גם וכן שהאור נעדר, אבל פשוט שאין כוונתו שם לומר שאין חילוק ביניהם.

(4) ואין לומר שהאיסור דדברים בטלים הוא רק זה שאינו לומד באותו עשה שהרי בפ"ח כשמבאר העונשים כו' מביא העונש על דברים בטלים (שאינו כמו העונש על דברים האסורים - ליצנות ולה"ר - שהם מגקה"ט, אלא עונש יותר קל מזה מפני שאינם מגקה"ט לגמרי כמו ליצנות וכו'). ואם העונש על דברים בטלים הוא רק מצד העדר העשי' ועצלות כו' הנה למה בדברים בטלים בהיתר, שאינו אסור בהם מצד ביטול מ"ע דת"ת, הנה עכ"ז יש עונש ע"ז דכף הקלע כמ"ש בפ"ח שם, אלא מוכח מזה שיש איסור בדב"ט מצ"ע גם כשאינו מחויב בלימוד התורה אז, וא"כ עד"ז י"ל בנוגע העונש דב"ט גם כשיכול ללמוד שהוא מצד עצם הדיבור ולא רק מצד העדר הקיום וכו'.

מ"ע. ועפ"ז יש להסביר למה האיסורים הבאים מצד מ"ע אין להם אותו השייכות לגקה"ט כמו שהוא במל"ת (וגם איסורי ל"ת דרבנן), לפי שבמ"ע הנה רק האור נעדר אבל לא נדבק הרע בנפשו.

והנה אם כנים הדברים - שכמובן כ"ז הוא חידוש, ואבקש מהקוראים שיעירו בזה - הנה עפ"ז י"ל דבפרקים אלו מבאר אדה"ז שהחילוק בין גקה"ט לק"נ הוא דדברים האסורים מצד שס"ה ל"ת הם גקה"ט לגמרי, אבל שאר דברים שבעולם (כולל דברים האסורים מצד מ"ע וכדומה) הם מק"נ ורק שדברים אסורים האלו ירדו לפי שעה בגקה"ט, וא"כ מובן שכשמבאר בפ"ז ענין ק"נ אינו נוגע כאן אם אסור הוא מצד מ"ע או מדברי קבלה ואם חייבים מיתה וכו' דבכל אופן הרי עדיין הוא רק מק"נ, ולכן לא נחית לפרט שרשי האיסור, כי כוונתו לבאר להיפך, שאיסורים אלו יש להם תיקון עדיין.

ועפ"ז מובן הטעם שאין אדה"ז מביא המקור ע"ז שאסור למלאות תאותו כי בפרק זה אינו נוגע כאן מצד מה הוא אסור כי מה שנוגע כאן הוא רק אם אינו אסור מצד שס"ה ל"ת, כי עיקר כוונתו כאן הוא לחלק ולהגדיר החילוק בין ק"נ לגקה"ט.

ועד"ז יש לבאר בנוגע להטיפות שיצאו ממנו לבטלה בהקדים דהנה יש לבאר למה הביא אדה"ז כאן ענין הוצאת ז"ל, דיש לומר בב' אופנים: א. שכוונתו לומר שהגם שאיסור זה הוא ג"כ מגקה"ט אעפ"כ בדרך יוצא מן הכלל מועיל ע"ז "תשובה נכונה" להעלותו מגקה"ט. ב. שכוונתו להיפך שהגם שאינו מגקה"ט אלא מק"נ אעפ"כ ה"ה איסור חמור מאוד יותר מביאות אסורות וכו', אלא שמ"מ מכיון שבעצם איסור זה הוא מק"נ לכן גם על זה מועילה תשובה מפני שעל אף חומר האיסור והטומאה לא נקלטה "ביסוד דנוק' דקלי", ואינו קשור ואסור עם החיצונים לעולם,

ויותר נראה לבאר כאופן הב' לפי שעיי"ז יובן יותר שני ההפכים שיכולים להיות בק"נ, שמצד אחד יכולים להעלותה לקדושה עד שתהי' כעולה וכקרוב, ומצד שני יכולים להורידה על למטה ביותר - לגקה"ט. ובענין זה גופא מביא ג"כ שני הפכים דמצד אחד הרי גם דברים שמותרים הנה אם היתה אכילתם לשם תאות הגוף הרי מח' זו פועלת להוריד החיות

(5) ובפרט אם נאמר כאופן הב' לקמן שכוונת אדה"ז בהוצאת ז"ל כאן היא לאופן שיצאו באונס או בשוגג, דלפ"ז בודאי אין חיותו מגקה"ט לגמרי.

שבהמאכל על לגקה"ט, ומאידך גיסא גם איסור חמור מאוד כמו ז"ל ר"ל הנה מכיון שסוכ"ס ה"ה מק"נ הרי מועילה ע"ז תשובה נכונה וכוונה עצומה כו'.

ולפ"ז שכוונת אדה"ז כאן הוא שהוצאת ז"ל הוא מק"נ, מובן הטעם שאינו מביא שחייב מיתה בידי שמים לפי שכאן אינו נוגע מצד מה אסור (כנ"ל) אלא רק זה שמכיון שאינו אסור מצד שס"ה ל"ת, לכן הרי החיות שבזה עולה בתשובה נכונה.

ומה שמצינו באגה"ת שחייבים מיתה בידי שמים על איסור זה י"ל בב' אופנים:

א. אפי' אם זה אסור רק מדברי קבלה יכול להיות שיהי' חייב מיתה בידי שמים. ולא מצינו בס' התניא האם זה נאסר באיסור ל"ת מדאורייתא או דרבנן (ועיין אג"ק ח"א עמ' תב בזה).

ב. שמ"ש באגה"ת שחייב מיתה היינו רק באופן ש"מוציא ז"ל" או "הוצאת ז"ל", היינו במזיד ר"ל, משא"כ כאן כותב "שיצאו ממנו", דמשמע שכוונתו לרבות גם כשיצאו באונס או בשוגג ולא במזיד ח"ו, וכוונתו לומר שגם באופן כזה "ירדה ונכללה בגקה"ט", "וגדול עונו בבחי' הגדלות וריבוי הטומאה מאד מאד" כו', וכמו שמבואר באמת בטעמי המצות להאריז"ל ס"פ בראשית. ולפ"ז מובן ביותר מה שהדגיש איסור זה, כי אדרבא מזה הוא דוגמא איך שיכול להיות ירידה בהחיות דק"נ עד גקה"ט גם כשאין זה איסור מהשס"ה ל"ת ורק שיצאו באונס.

והנה כ"ז הוא הביאור בפ"ז שמבאר באריכות ומגדיר מה הוא ק"נ ובמה היא שונה מגקה"ט. ולאח"ז בפ"ח חוזר לעניננו לבאר איך הוא בנפש האדם - מהו"ע הנה"ב שבישראל שהוא מק"נ, וכמו שביאר הרנ"ש בהערה הנ"ל. שע"ז יבואר ג"כ מה שאינו מובן לכאורה, והוא מהו הקשר בין תחילת פ"ח לשאר הדברים המבוארים בהפרק, דמ"ש בתחילת הפרק הוא שבמאכלות אסורות אין יכולים להעלות החיות בקדושה בשום אופן, ואינו מובן מהו הקשר להמשך הפרק, ולמה לא הביאו בפ"ז. אבל ע"פ הנ"ל יתבאר דהביאור במאכלות אסורות ה"ה הקדמה למה שמבאר לאח"ז שהחילוק בין נה"ב בישראל לזה שבשאר אומות העולם, הוא שבנה"ב שבישראל גם היצה"ר הוא שד משדין יהודאין.

דמבאר שמכיון שבמאכלות אסורות אין האדם יכול להעלות החיות מגקה"ט לקדושה בשו"א הרי מזה משמע שאין לאיש הישראלי שום שייכות לענינים אלו הבאים מגקה"ט, ו"לכן גם היצה"ר וכח המתאווה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין שהוא יצה"ר של אומות עו"ג כו"י היינו שאין זה בגדרו וטבעו של נה"ב עצמו כלל, כי נה"ב שבישראל והיצה"ר שבה היא רק שד משדין יהודאין ואינו שייך אצל הנה"ב אפי' שום תאוה לדברים האסורים. ולפ"ז צריכים להבין עוד יותר מהו"ע הלבושים בנה"ב עצמו ושדין יהודאין, וזה ימשיך ויבאר בהמשך הפרק.

והנה מהל' "כח המתאווה לדברים האסורים" ולא "למאכלות אסורות", משמע שהוא לא רק במידי דאכילה כ"א בכל האיסורים השייכים לגקה"ט, היינו שמטבע נה"ב עצמו אין בו שום תאוה לשום א' מהאיסורים דגקה"ט הנ"ל, היינו מהשס"ה ל"ת וענפיהן דרבנן כו", ומה שלפעמים יש תאוה משדין נוכראין הרי כבר הביא הרנ"ש בהערה ביאור הרבי שע"י שירד תחילה לגקה"ט ע"י תאות היתר, גרר והמשיך על עצמו את השדין נוכראין ר"ל.

והנה עפ"הנ"ל שנה"ב שבישראל הנה מצ"ע אין לו שום תאוה לדברים האסורים שמגקה"ט, צ"ע מ"ש אדה"ז לקמן בפכ"ז: "ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו", ובפשטות כוונת אדה"ז בתיבת כו"י היא להרהורי ניאוף הבאים באיסור ח"ו, ולכא' הבינוני שלא עבר מימיו עבירה ומעולם לא מלא תאותו מאין יהי' לו שייכות למחשבות זרות בנוגע לדברים האסורים, דהרי הטעם לזה שיהודי יכול להתאוות לדברים האסורים אף שכח המתאווה לזה הוא משדין נוכראין, הרי זה כנ"ל ע"י שממלא תאותו והמשיכה לגקה"ט ועי"ז יש לו שייכות לדברים האסורים מגקה"ט עצמן ג"כ, אבל בבינוני שמעולם לא מילא תאותו כו' איך יש לו הרהורים לדברים אסורים ר"ל שהוא שד משדין נוכראין.

אבל אם כנים הדברים שביארנו לעיל ששישנם דברים האסורים שאינם מגקה"ט לגמרי, כ"א מק"נ, יש לומר שהיצה"ר וכח המתאווה לדברים האסורים האלו וכדומה, אינו שד משדין נוכראין כ"א שד משדין יהודאין, שהרי אם אינו מגקה"ט אלא מק"נ הרי גם כח המתאווה שמשדין יהודאין שייך ליפול בזה ר"ל שהרי נה"ב שבישראל בא מק"נ.

וא"כ אוי"ל דמ"ש בפכ"ז אין כוונתו להרהורי ניאוף האסורים מצד מל"ת, אלא לאלו שהם בדקות יותר, ע"ד מ"ש בפ"א שהעובר על אזהרת התורה ונשמרת כו', שכח המתאוה לזה הוא עדיין משדין יהודאין כנ"ל וא"כ מובן כבר שיש שייכות לבינוני גם למח' זרות אלו ר"ל.

והנה בפ"ח ממשיך לבאר שאלה שמתעוררת לכאור' מהמבואר לעיל, דהנה מהמבואר לעיל משמע שאין ליהודי מצ"ע שום תאוה לדברים אסורים מגקה"ט ורק לדברים מק"נ (ורק שיכול להיות שימשיך על עצמו גם תאוה לדברים האסורים אבל מצ"ע אינו שייך לזה) וא"כ מתעוררת השאלה מהי מלחמת היצרים המבוארת לקמן בפ"ט, דאם הנה"ב אין לו תאוה לדברים מגקה"ט, אזי על מה היא המלחמה.

וע"ז מבאר בהמשך הפרק דגם דברים אסורים מצד ק"נ עצמה יכולים להוריד ולקלקל את האדם עד שצריכים דברים מיוחדים לזכך ולטהר הנפש מהטומאה שדבקה בה מדברים אלו.

וזהו הלעו"ז מהלבושים שבנה"א שכמו שבנה"א הלבושים מגביהים את הנפש, כמו"כ הוא לעו"ז בנה"ב שהלבושים מורידים את הנה"ב למטה יותר ממה שהיא עצמה, היינו, שבנה"ב עצמה בלי שדין נוכראין כו' ישנם לבושים המורידים אותו, דהנה"ב מצ"ע הרי הוא רק ק"נ ולבושים אלו מורידים את נפשו לגקה"ט⁶.

ומביא כמה דוגמאות בהסדר דמעשה דיבור ומחשבה. מעשה - אכילה דתאוות היתר. דיבור - דברים בטלים. מחשבה - חכ' חיצוניות.

ובזה גופא מפרט - שע"ד כמו שהוא בנה"א שלבוש המח' יש בו עילוי לגבי לבושים האחרים, הנה עד"ז מביא שבחכ' חיצוני' הנה הקלקול שמקלקל את המוחין דנה"א הרי זה חמור יותר מהקלקול הבא רק ע"י לבושים האחרים. ובה מסיים הביאור דלעו"ז שכל מה שבנה"א ישנו בנה"ב.

* * *

(6) עיין ג"כ ד"ה וישלח יהושע תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ב). ועיין ג"כ בד"ה מגילה נקראת תערה עמ' שטז וז"ל: "וכמו שאמר אדמו"ר מהר"ש בתוך הדרוש אז פאר א לבוש קען מען אן נעמען און מענטשן און מען קען עם אויפהייבן ביותר וכמו"כ פאר א לבוש קאן מען אן נעמען און מען קען עם מוריד זיין ביותר כו".

והנה בפרטי הקלקולים שהאדם גורם לעצמו גם בק"נ מבאר בזה כו"כ דרגות, דמבאר תחלה הקלקול שמקלקל את הגוף ואח"כ מבאר הקלקול בהנפש.

דמתחיל שכשאוכל למלאות תאות נפשו כו' ה"ה מקלקל א"ע, וכותב ש"ע"ז צריך הגוף לחיבוט הקבר לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עוה"ז ותענוגיו מטומאת ק"נ". דכותב רק דהגוף צריך לחיבוט הקבר "לנקותו ולטהרו" מהפגם שקיבל (ולא הזכיר כלל שפועל קלקול בהנפש), דכפ"ז כשמבאר ענין ק"נ מצ"ע ולא איך הוא בנפש האדם כתב רק בקיצור "רק שהרשימו ממנו נשאר בגוף ולכן צריך הגוף לחיבוט הקבר", ולא האריך "לנקותו ולטהרו", כי רק בפרק זה הוא המקום לבאר הקלקול שנעשה בהאדם.

ובאמת דצ"ע לכאו' על מה הו"ע חיבוט הקבר, אם הוא על הגוף דמזככו, הרי הוא נרקב ואינו עולה לג"ע ולמה צריך לזככו. והגם שיש ליישב שמבואר בספרים שהנפש אינו יכולה לעלות גם לגיהנם עד שירקב הגוף, ולפעמים נצרך לזה חיבוט הקבר כו', וא"כ ה"ז נוגע גם להנפש. אבל לכאו' אם זו היא הכוונה כאן בפ"ח הרי העיקר חסר מן הספר, כי כנ"ל כתב רק שהגוף צריך לחיבוט הקבר לנקותו ולטהרו כו', ואם היתה כוונתו לבאר בעיקר שחיבוט הקבר מועיל להנפש למה האריך כ"כ בזיכור הגוף ולא כתב בקיצור כמו בפ"ז כנ"ל.

אלא שי"ל שכוונת חיבוט הקבר הוא להכין את הגוף לתחיית המתים, וע"ד מה שמטהרין את הגוף (ל"ע) ומלבישים התכריכין, שכידוע זהו בנוגע להכנה לתחיית המתים.

ויש להוסיף ביאור בזה בהקדים מה שמבאר כאן שרק האכילה למלאות תאותו כו' - מעשה - מקלקל את הגוף עד שצריך לחיבוט הקבר,

(7) לכאו' צ"ע בזה שכתב שצורך הגוף לחיבוט הקבר הוא לנקותו (הרושם) שקיבל (רק) מטומאת ק"נ. ולכאו' הרי הוא נטמא גם בגקה"ט שהרי מי שאכל תאוות היתור, הרי ירדה החיות לגקה"ט, ורק ע"י התשובה מעלה החיות מגקה"ט, ולמה אין הטעם לצורך חיבוט הקבר לנקותו מהרושם מג' קליפות הטמאות, ומשמע מזה שע"י התשובה הר"ז מועיל רק לזה שלא נשאר כלום (אפי' רושם) מגקה"ט, אבל צורך הגוף לחיבוט הקבר הוא לנקות הרושם שנשאר עדיין (גם אחרי התשובה) מק"נ, שהיא קליפה חזקה יותר שגם עם תשובה אינו מנקה הרושם מק"נ וע"ז צריך הגוף לחיבוט הקבר.

משא"כ בדברים בטלים וכדומה לא כתב שמקלקל את הגוף וכתב רק שמקלקל את הנפש, וע"ז צריך הנפש לכף הקלע או גיהנום, ולכאו' אם כנ"ל שהטעם שצריך הגוף לחיבוט הקבר הוא בנוגע לתחיית המתים, א"כ משמע שדוקא הקלקול שנעשה מלבוש המעשה נוגע לתחיית המתים משא"כ לבושי הדיבור והמחשבה ולכאו' איפכא מסתברא, שהקלקול הרוחני חמור יותר.

ויש לבאר זה ע"פ ביאור אדנ"ע בהערות על התניא (שנדפסו בס' קיצורים והערות לסה"ת להצ"צ עמ' קטו) דמה שלא הוזכר בפ"ז "קיום גופן" בנוגע גוף בני, כמו שכתב בספ"ו בנוגע לפרטי הנבראים שהם מגקה"ט, הוא מפני שהגוף דבני חיותו העצמי הוא מסוכ"ע (ויש ביאור ע"ז מהרבי שנעתק ברשימות על התניא על אתר), וא"כ מובן שדוקא לבוש המעשה, פעולה גשמית, שהמעשה הוא העיקר, ושרש המעשה ה"ה מסוכ"ע, פועל בגוף ששרשו מסוכ"ע, בנוגע לתח"מ שכידוע הוא ענין גילוי הסובב. משא"כ שאר הלבושים שהם לבושים רוחניים יותר, לכן פעולת הקלקול בהם פועל רק בהנפש ששרשו ממכ"ע, ולכן אינם פועלים ירידה גדולה כ"כ עד לתח"מ⁸.

וכל זה הוא בנוגע ללבוש המעשה.

ואח"כ ממשיך אדה"ז לבאר בלבוש הדיבור שגם "דברים בטלים בהיתור . . צריך לטהר נפשו . . ע"י גלגולה בכף הקלע". הרי שבלבוש הדיבור קלקל האדם את נפשו.

והנה בס' שער האמונה (מז, א) כתב שיש גיהנום עבור נפש הטבעית ויש גיהנום עבור נה"א. ויש לעיין איזה נפש כוונתו כאן באמרו שצריך להטהר ע"י כף הקלע, נה"ב או נה"א. ולכאו' י"ל דמזה שכתב להלן בסוף הפרק שבדברים בטלים מלביש ומטמא רק ("המדות . .) שבנפשו האלקית", משמע שגם כאן כוונת תיבת "נפשו" קאי על הנה"א (ומ"ש בשער האמונה שגם לנה"ט יש גיהנום הר"ז רק גיהנום אבל לא כ' בנוגע לכף הקלע).

(8) להעיר שע"י ביאור אדנ"ע יובן מה שכתב כאן שחיבוט הקבר הוא לנקותו מהרושם שקיבל מטומאת ק"נ (ראה הערה הקודמת), דלכאו' אם גוף האדם מצ"ע חיותו גם מק"נ, א"כ מה הוסיפה בו הדיקא בטומאת ק"נ, שע"ז צריך חיבוט הקבר, דלכאו' ה"ה כבר כל כולו ק"נ. וע"פ ביאור אדנ"ע הר"ז מובן שמצ"ע הרי הגוף חיותו מסוכ"ע כו'.

(ואח"כ מוסיף בנוגע לדב"ט במי שיכול ללמוד [שגם זה הוא מ"ע
 (כנ"ל מפ"א)], שיש על זה עונשים חמורים יותר ר"ל).

ואח"כ ממשיך בנוגע לחכמות חיצוניות שבהם מטמא בפרטיות גם את
 חב"ד שבנפשו האלקית - וזה כבר חומרא נוספת בירידה דק"נ בגקה"ט,
 וכנ"ל שע"י לבוש המח' פועל ירידה גדולה יותר מהירידה שע"י שאר
 הלבושים.

נמצא שכל הפרק כוונתו להזהיר את האדם שגם בק"נ עצמה יש
 מלחמה עצומה במחדו"מ, כי את זלעו"ז עשה האלקים וע"ז ממשיך
 אח"כ בפרקים הבאים בנוגע לעבודת הצדיקים והבינונים בנוגע לאופן
 המלחמה.

* * *

אדאתינן להכי יש להעיר, דבתוך הביאור בלבוש הדיבור כ': "אבל
 לדיבורים האסורים כמו ליצנות ולה"ר וכיו"ב שהן משלש קליפות
 הטמאות לגמרי" והנה הן אמת שלה"ר הוא ג"כ מאיסורי ל"ת אבל איזה
 איסור הוא ליצנות?

גם צ"ע שלעיל ספ"א כ' על הד' יסודות שבנה"ב שא' מהם הוא
 "הוללות וליצנות מיסוד הרוח", ואם ליצנות היא מגקה"ט כמ"ש כאן,
 איך מנאן לעיל בפ"א בחשבון הענינים הבאים מצד הנה"ב עצמה, והרי
 דברים האסורים באים רק משדין נוכראין ולא משדין יהודאין השייכים
 לנה"ב בטבעו, וא"כ איך איסור ליצנות הוא מד' יסודות שבנה"ב עצמה.

דהנה בנוגע לכעס הרי אף ש"כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה",
 מובן למה הוא מק"נ ולא מגקה"ט, דלא מצינו שכתוב שהכעס משס"ה
 ל"ת, וא"כ כמו שנתבאר לעיל יכול להיות שעדיין הוא מק"נ, אבל על
 ליצנות הרי כתב בפירוש שאסור כמו לה"ר שהוא ל"ת ומגקה"ט.

ועד"ז יש לשאול להלן בפ"א שכ' "לעשות עבירות קלות ולא חמורות
 ח"ו או בדיבור לדבר אבק לה"ר וליצנות וכה"ג" הרי שכ' שליצנות הוא
 מהעבירות קלות ע"ד אבק לשה"ר, ואיך זה מתאים עם מש"כ כאן שהוא
 מגקה"ט לגמרי.

והנה הרמב"ם בסוף הל' טומאת צרעת כותב: "שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו . . . עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע" הרי רואים שהרמב"ם מחבר שני האיסורים דליצנות ולה"ר.

ועיי"ע שם: "וזה היא ישיבת הלצים הרשעים, בתחלה מרבין בדברי הבאי . . . ומתוך כך באין לספר בגנות הצדיקים".

הרי שמצינו שיש ב' דרגות במציאות ואיסור הליצנות, שתחילה יש דברי הלצים שהן רק "דברי הבאי" ויש אופן גרוע יותר והוא "לספר בגנות הצדיקים".

ולפי"ז יש ליישב ולחלק שבתניא פ"א ופי"א מדבר רק בענין הליצנות שהיא רק דברי הבאי (שלכן מצרפו עם הוללות), שזו היא מק"נ, אבל בפ"ח כשמצרפו עם לה"ר הרי הוא הליצנות והדיבור בגנות בנ"א, א"כ הרי"ז חלק מאיסור לה"ר והדומה, שהן באמת איסורי ל"ת.

* * *

ומענין לענין יש להעיר שכאן בפ"ח כתב בנוגע לטומאת קליפת נוגה ש"מליביש ומטמא . . . נפשו האלקית בטומאת קליפת נוגה".

והנה בנוגע להפעולת האדם בנפשו ע"י עבירות ר"ל מק"נ או מגקה"ט מצינו לשונות שונים בתניא ויש לברר איך מתאימים זל"ז.

דהנה כאן כתב שאפי' בנוגע לטומאת ק"נ הנה עיי"ז נטמאת נפשו, ולכאור' באגה"ת בתחילתו כתב גם בנוגע להעובר על מל"ת (שהוא מגקה"ט) ש"ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה", דהיינו שרק בשרשו למעלה עושה פגם אך בנפשו עצמה הנה רק נדבק הרע. וי"ל לכאור' שהכוונה במה שכתב בלקו"א פ"ח שנטמא נפשו הוא זה גופא שנדבק הרע בנפשו, ויש בזה חילוק אם זה טומאת ק"נ או טומאת גקה"ט ר"ל. אבל עכ"ז זה רק טומאה ואינו פועל פגם בנפשו.

והנה בלקו"א פכ"ד כתב: "אם היא מעבירות שאין בהם כרת ומיתה ביד"ש שאין נפה"א מתה לגמרי ונכרתת משרשה באלקים חיים רק שנפגם קצת דביקותה ואחיזתה בשרשה". ולכאור' כוונתו שבל"ת שמגקה"ט הנה לא רק שנדבק הרע ונטמאה נפשו עיי"ז הנה גם נפגם קצת דביקות הנשמה בשרשה, ולכאור' צ"ע איך זה מתאים למ"ש באגה"ת

הנ"ל שהגם שלא כתב (גם בפכ"ד) שנפגמה הנפש עצמה ורק שנפגם הדביקות בשרשה, הנה באגה"ת לא הזכיר גם את זה היינו שפועל פגם גם בדביקות הנפש לשרשה, וכתב רק שהפעולה היחידה בנפשו למטה הוא שנדבק בה הרע. וצ"ע.

ויתירה מזו דבאגה"ת פ"ז כותב: "ועשה בחטאיו בחי' גלות השכינה כנ"ל וגם גרם לעקור נשמתו ונפשו האלקית מחיי החיים ב"ה והורידה למקום הטומאה והמות הן היכלות הסט"א ונעשית בבחי' מרכבה אליהם לקבל חיות מהם שפע וחיות להשפיע לגופו כנ"ל", דהיינו דלא רק שנפגם קצת דביקות הנפש ואחזתה בשרשה (כמ"ש לעיל בפכ"ד כנ"ל) הנה עוד גורם עקירת נפשו ר"ל, שזה לכאורה הרבה יותר חמור מ"נפגם קצת".

ויתירה מזו הרי הוסיף (באגה"ת פ"ז הנ"ל) מה שנעשית הנפש מרכבה להיכלות הטומאה כו' ר"ל דלא רק שנפגם הדביקות משרשה הנה היא גם נעשית מרכבה להיכלות הטומאה, ואיך מתאים כ"ז למ"ש באגה"ת בתחלתו דבהנפש למטה לא פעל פגם ורק שרשו למעלה נפגם.

ולכאור' מ"ש באגה"ת בתחלתו הוא ע"ד מ"ש בלקו"א פ"ז בנוגע לירידה מק"נ, שכאשר אוכל למלאות תאוות נפשו הנה החיות דק"נ נכלל לפי שעה בגקה"ט וגם "גופו נעשה להן לבוש ומרכבה לפי שעה כו'", שמחלק בין החיות שבנפשו לגופו, שהחיות נכלל לפי שעה בגקה"ט, ורק גופו נעשה מרכבה לפי שעה, ולא הזכיר שגם נפשו נעשית מרכבה.

והנה בענין הפגמים בנפשו שנת"ל צ"ע אם יש לחלק בין העבירות שחייבין עליהם כרת ר"ל, שרק בהם הוא עקירת נפשו ר"ל, משא"כ בשאר עבירות כלשונו באגה"ת ספ"ה "ובשאר עבירות שאין בהן כרת עכ"פ הן פוגמין הנפש כנודע". ואופ"ל שבכאור"א מהם ישנם שני הדברים רק שהפרש הוא מה הוא עיקר החסרון כו'. וגם צ"ע אם פירוש הפגם בנפש שבאגה"ת היא הפגם בנפש עצמה או פירוש הפגם הוא מצד דביקותה בשרשה. כי לכאור' מהמבואר בכ"מ בדא"ח (וגם בפשטות לשונו באגה"ת פ"ט "ולפי שפגה"ב . . . פוגם במוח") משמע כאילו יש נקב או חסרון ב(כאבר פרטי של) הנשמה עצמה - לא רק בדביקותה בשרשה. וצ"ע אם באמת היינו הך.

ויש לעיין בכל זה אם ואיך הוא מבואר בכתבי דא"ח.

בינוני לא עבר עבירה מימיו [גליון]

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

בגליון האחרון (עמ' 41 ואילך) הבאתי סמוכין מנגלה למ"ש בתניא ר"פ יב ש"בינוני . . לא עבר עבירה מימיו . . ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", מגמרא פסחים (קט, א) ד"תניא, אמרו עליו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש [ולצאת], חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים" וכו' - הרי מכאן ש"מימיו" הכוונה שמצבו עתה כזה מאז שרע"ק נכנס לביהמ"ד שנזהר מלומר הגיע עת לעמוד בבית המדרש ולצאת, הגם שבעבר לפני גיל ארבעים לא הי' שייך להנהגה זו - והה"ד בנדו"ד כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"הפירוש ש"לא עבר כו" . . שמצבו עתה כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר . . ואף שאפשר שבעבר היה מצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולתיו כו" . .

וע"ז העירו המערכת שם לחלק: "דעד גיל ארבעים שלא נכנס לביה"ד ולא למד בודאי לא היה לו ההזדמנות להעמיד את התלמידים מהביהמ"ד ולכן שייך לומר "מימיו" כפשוטו, דהיינו גם קודם שנהיה תלמיד חכם לא אמר - מכיון שלא היה בביהמ"ד, וגם אחר שלמד לא אמר, כיון שנזהר בזה" עכ"ל.

והנה בגמרא השבח לרבי עקיבא הרי הוא על הנהגה חיוביות בלבד, שבזמן שלימוד בביהמ"ד "מימיו" לא אמר שהגיע זמן לעמוד ולצאת מביהמ"ד, ולא על הנהגה שלילית, וא"כ לא יתכן כלל להכליל בזה הנהגה שלילית "דעד גיל ארבעים שלא נכנס לביהמ"ד ולא למד שבודאי לא היה לו ההזדמנות להעמיד את התלמידים מהביהמ"ד" ובודאי שלא שייך כלל לומר בנדו"ד ש"מימיו" הכוונה כפשוטו מחמת שגם קודם שנהיה ת"ח לא אמר מכיון שלא היה בביהמ"ד.

וזהו ע"ד לומר שיש ב' אופנים ב'לא יודע' א. 'תכלית הידיעה שלא נדע' שהיא חיובית ביותר, ב. 'לא יודע' מפני שהוא בור ועם הארץ והיא שלילית ביותר, והשתא אם נאמר על אדם שבח ש'מימיו' היה במצב של 'לא יודע' במובן החיובי הנ"ל, ואם במציאות היה תקופה ראשונית אצלו ש'לא יודע' במובן השלילי (שהי' בור וע"ה), האם יעלה על הדעת שניתן

להכליל ב'מימיו' כפשוטו גם הזמן ש"לא ידע" כפשוטו באופן שלילי מפני שלא למד כלל והיה בור וע"ה? וז"פ מאד שלא יתכן כלל להכליל חיוב ושלילה בתיבת 'מימיו', רק בגלל משחק מילים של תיבת 'לא יודע' שמשמעותם הפוכים ממש והה"ד בנדו"ד וא"ש הדוגמא מ'נגלה' להך 'מימיו' שבתניא. ולהעיר מבעל הטורים עה"ת בראשית (כו, ח).*



דיבור בלימוד התורה [גליון]

הרב גבריאל הלוי לויין

משפיע בישיבת תות"ל פוסטוויל, אייווה

בגליון תתקלד (עמ' 48) הקשה הת' מ.מ.ק. שי' על המבואר בסה"מ תרנ"ט (עמ' ד) בענין לימוד התורה בדיבור דעל אף שיש מעלה בדיבור שניתוסף אור חדש וכו', הרי לכאור' זהו רק בגדר תוספת על העיקר, אבל ישנו גם לימוד במחשבה, וא"כ למה צ"ל לימוד בתורה בדיבור דוקא "כלומר דבלי דיבור אי"ז נחשב ללימוד התורה כלל ואינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם (והמהרהר בד"ת א"צ לברך) ?!".

וראה שם שתירץ שהיינו דוקא בהלכה ועיי"ש.

ונ"ל באופן אחר ע"פ הביאור הידוע המובא באחרונים בהא דמבטלין תלמוד תורה בשביל מקרא מגילה (מגילה ג, א), דלכאור' קשה במאחז"ל זה למה זה נקרא ביטול תורה, הרי המגילה היא חלק מתושב"כ שמקיימים בה מצות לימוד התורה, אפי' באופן דלא ידע מאי קאמר, ואיפה הביטול תורה כאן?

ומפרשים (ראה בש"ס הוצאת מכון המאור שהביאו בשם רבינו חיים הלוי מבריסק)* שזה ביטול תורה מכיון שע"י קריאת המגלה יצטרך להפסיק הלימוד בתלמוד שזהו לימוד באופן מעמיק יותר, וא"כ הרי זה ביטול תורה באיכות, כלומר שהרי העיון מתבטל בשעת מקרא מגילה.

(* דבריו מאירים את העניינים, בהם כוונתינו היתה שאע"פ שיתכן ומסתבר לומר כבדבריו, מ"מ אין להביא ראיה והוכחה משם כיון שאפשר - בדוחק עכ"פ - לפרש אחרת, ומיני' ומיני' יתקלס עילאה. המערכת.

(* וראה לקו"ש ח"ד עמ' 22 הערה 9. המערכת.)

ומובן מדבריהם דלולי קריאת המגילה אין היתר לוותר על לימוד באופן מעמיק אלא חייבים (מצד המצוה של תלמוד תורה) ללמוד ולחדש עד כמה שידו מגעת (ובל"ז הר"ז ביטול תורה), וא"כ ה"ה לעניננו מכיון שע"י לימוד התורה בדיבור מיתוסף אור חדש וכו', הרי שוב נופל ע"ז חיוב לימוד התורה וחייבים ללמוד תורה בדיבור דוקא.

ואכן בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"ב (שציין הת' הנ"ל) מפורש דחיוב זה של לימוד בדיבור היא דוקא בדברים שאפשר לו ללמוד אותם הן בהרהור והן בדיבור משא"כ להבין דבר מתוך דבר שאפשר דוקא ע"י מחשבה אכן אין צריך להוציא בדיבור.



רמב"ם

בדין סוריא

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ב: "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל, או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות. ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים, אע"פ שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו".

היוצא מדבריו שגדר כיבוש רבים היא "שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל", ורק דיהושע פעל עי"ז ש"חלק כל א"י לשבטים" שכשכל שבט ושבט יכבוש חלקו יהי' בו גדר של כיבוש ע"י "מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל", משום דכבר חלק להן חלקן.

ובהלכה ג' מוסיף, "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר

כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא".

והנה דברי הרמב"ם אלו צריכין ביאור בכמה עניינים, מהן שכבר דרסו בה רבים ומהם שלא מצאתי עדיין.

א. כתב בהל' ב', "אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם" מהו הדגש על זה ש"ניתנה לאברהם", הלא העיקר היא כיבוש יהושע, וכדמשמע לקמן בהל' ג'.

ב. מצינו בראשונים ב' דעות בסוריא, א) שיטת רש"י כאן דסובר דחסרון של כיבוש דוד היתה "שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה אבל דוד לא כבש אלא לצורכו" או כמ"ש לקמן דף מ"ז. "דוד כיבשה ולא היו כל ישראל שם" או כמו שכתב במס' ע"ז (כ, ב): "שלא על פי הדבור ובלא ששים ריבוא". ב) שיטת התוס' בגיטין (ח, א) הוא "אבל בספרי מפרש טעם אחר בסוף פרשת והיה עקב דמשמע לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה כדאמר התם סמוך לפלטורא שלך לא הורשת פירוש יבואי שהיה סמוך לירושלים ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה אבל אחר שכל א"י כבושה דריש התם מדכתיב (דברים יא) כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו יחיד". נמצא שיש ב' דרכים בכיבוש יחיד. והרמב"ם זיכה שטרא לבי תרי, שהביא ב' השיטות בזה.

ג. התוס' מסיק "אבל אחר שכל א"י כבושה דריש התם מדכתיב (דברים יא) כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו יחיד", היינו שכל יחיד שהולך וכובש נעשה חלק מא"י. אבל מדברי הרמב"ם לא משמע הכי. דהרי הוא כתב בנוגע סוריא "אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר" ולבסוף הוסיף "ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר" דמזה

משמע דמעלת סוריא להיות כא"י היא משום דדוד כבשה בתור מלך וכו', ואם די בכל ישראל הי"ל לפרש. גם מוכרח מזה שכתב בהל' א דבתוך א"י מהני כיבוש יחיד רק משום דחלק יהושע את הארץ.

ד. כשבא להגדיר ענין סוריא בהל' ג, כתב "אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו" מה הגדרה היא זו. לאיזה ענין "יצאו" ולאיזה ענין "לא הגיעו".

ה. וממשיך שם, "ומפני מה ירדו ממעלת א"י", מהו הלשון "ירדו", הרי כתב מלפני כן ש"לא הגיעו", והו"ל להמשיך מפני מה "לא הגיעו".

ו. ידוע דבנוגע לא"י אמרינן דקדושת עולי מצרים לא קידשה לעתיד לבוא. ורק קדושת עולי בבל קידשה לעת"ל. ודין זה מובא ברמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ה "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא". וכן בהלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה. ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה". ומאחר שכך מה נוגע כל הדיבורים אודות סוריא שהיא כיבוש יחיד, הרי לא מצינו שעולי בבל כבשו סוריא ג"כ. ואם כבשו אותה אז למאי נ"מ מאי דהוי אצל דוד, ובפרט בהרמב"ם שהיא ספר הלכות.

ז. כתב בהל' ג "אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה" היינו דעשה זה בהסכמת ב"ד, איך טעו ב"ד הגדול בפסק זו. ובאמת ברמב"ן בספר דברים עה"פ "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו

לכם יהיה מן המדבר" כתב מפורש כי דוד כבש אותה ברצון נפשו שלא שאל באורים ותומים ולא נמלך בסנהדרין, אבל דברי הרמב"ם צ"ע.

והנה להבין שיטת הרמב"ם ולפתור כמה מהדיוקים הנ"ל יש להקדים ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק ט"ו שיחה ה' לפ' לך לך (עמ' 100 ואילך), בדברי הרמב"ם המובא לעיל בביאור החילוק בין קדושת עולי מצרים וקדושת עולי בבל, דכתב שהחילוק ביניהם היא שקדושת עולי מצרים היתה מפני הכיבוש והכיבוש בטלה, וקדושת עולי בבל היתה מפני החזקה וזה קיים. והביא כ"ק אדמו"ר קושית הכס"מ ע"ז דהקשה שם, "איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש. ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מיידנו בטלה חזקה, ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא היה שם חזקה אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש", והניח בצ"ע.

וביאר כ"ק אדמו"ר דקנין א"י כבר נעשה בימי אברהם ע"י חזקתו בארץ ד"קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה" וקנין זו קיים לעד. ורק קדושת הארץ וכלשון הרמב"ם "כדי שינהגו בו כל המצות" נעשה ע"י כיבוש, בעולי מצרים, וע"י חזקה, בעולי בבל. והנ"מ ביניהם היא, דבעולי מצרים היתה רצון ה' שהקדושה יחול ע"י כיבוש וא"כ כ"ז שהכיבוש קיים, קיים הקדושה, וכשבטלה הכיבוש, בטלה החזקה. ובעולי בבל היתה רצון ה' שהקדושה יתאים עם הקנין ואם רק עשו מעשה קנין של חזקה אז חלה הקדושה מצד הקנין. ומאחר שהקנין קיים לעד הקדושה התלוי בקנין ג"כ אינה בטלה. ע"ש.

ולפ"ז יש לבאר כמה מדיוקים הנ"ל (דיוק א), למה הזכיר "הארץ שניתנה לאברהם אבינו" א"ש דהרי מאז כבר נעשה הארץ קנין של ישראל. וא"כ זהו מה שרוצה הרמב"ם להדגיש דאע"פ דיש לנו קנין במקום ההיא, מ"מ נקרא כיבוש יחיד.

גם א"ש (דיוק ד) ההגדרה של "יצאו" ו"לא הגיעו". דר"ל דלענין בעלות ישראל בודאי שהכיבוש פעל בעלות רק דלא הגיע לקדושת א"י "כדי שינהגו בו כל המצות" וזהו יצאו מכלל חו"ל דיש לה דין א"י ויש לה דין ישוב א"י (או מדרבנן או מדאורייתא), רק דאין בה קדושת הארץ.

ואפ"ל (דיוק ו) דמשו"ה אינו נוגע ענין עולי בבל לסוריא, דרק אצל עולי מצרים דהיתה גזיה"כ של כיבוש בעינין כיבוש, והקדושה תלוי

בכיבוש, ומאחר שבטלה הכיבוש בטלה הקדושה, משא"כ בנוגע סוריא שלא היתה שם גזיה"כ איך יחול שם הקדושה, אז "ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר" דהרי הכיבוש (והחזקה) יפעלו בה הקדושה מאחר שיש לישראל קנין בה. נמצא דמצב של סוריא בזמן דוד היתה כמצב של קדושה שניי.

ויש לפרש, דשיטת הרמב"ם היא דסוריא הי' צריך להיות בה קדושת הארץ "כדי שיהגו בו כל המצות" דהרי היא כיבוש רבים ע"י מלך וכו'. ורק דהיא מעין קנס שהקב"ה קנסו לדוד, ולמד זה מלשון הספרי הנ"ל "סמוך לפלטורין שלך לא הורשת היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה", היינו שזה טענה עליו שלא עשה כהוגן ומשו"ה קנסו שכיבושו לא פעל קדושת הארץ. ואתי שפיר (דיוק ה) דקדוק לשון הרמב"ם שכתב "ומפני מה ירדו ממעלת א"י", דרצונו להדגיש בזה מ"ש דעצם פעולת דוד בכיבוש (ובחזקה) היתה די לפעול קדושת הארץ ג"כ רק דירדה ממעלת א"י, היינו שהקב"ה הוריד קדושת הארץ מפני שעשה שלא כהוגן.

ולכאורה לדברי הרמב"ם היתה הוראת שעה לדוד דוקא, ואין זה הלכה בנוגע כיבושים אחרים (אם היו), ובזה נתיישב (דיוק ג) מה שחולק הרמב"ם על התוס', וסובר, דאין כל יחיד יכול לילך ולכבוש.

ודבר זה לכאורה מוכרח מזה שכתב הרמב"ם (דיוק ז) "ועל פי בית דין הגדול הוא עושה", דודאי לא טעו ב"ד הגדול בזה, דלשיטת הרמב"ם אין סדר בכיבוש רק היתה קפידא מיוחדת על דוד. ודוק.

ויש לומר דסברת התוס' דאחר כיבוש הארץ יש דין של כיבוש יחיד שמי' כיבוש, היא משום דכל הענין היא דיש סדר של כיבוש, היינו מתחילה צריכין לכבוש א"י ואח"כ יכולין לכבוש כל מקום. וכלשון התוס' במס' ע"ז (כא, א). "כל שאין לו רשות לכבוש נקרא חו"ל דכל זמן שלא כבש כל א"י לא היה לו רשות לכבוש חוצה לארץ והכי איתא בספרי פרשת עקב כשכבש דוד ארם נהרים וארם צובה אמר לו הקב"ה סמוך לפלטין שלך לא כבשת ואתה הולך ומכבש חוצה לארץ שנאמר ואת היבוסי יושב ירושלים וגו'". היינו דדוד לא הי' לו רשות ע"ז, ואחר שכבשו א"י יש רשות ע"ז ונמצא דכל מקום שכובשין היא דין חדש

בכיבוש וסגיי ביחיד. כיון שגמרו הסדר התחיל ענין חדש של "כל מקום אשר תדרוך".

משא"כ דעת הרמב"ם היא דאין כאן סדר מיוחד לכיבוש רק דהי' קפידא על דוד שלא כבש היבוסי, וקנסו כל זה, ובמקום שאין קנס חוזר הדין לכללות ענין הכיבוש ובענין תנאי כיבוש רבים, ודיני כיבוש במקומם עומדים.

היוצא מדברינו דלדעת הרמב"ם ולפי ביאור כ"ק אדמו"ר בדבריו, דכיבוש סוריא היא בגדר כיבוש עולי בבל, מאחר שאין בה הקפידא של אופן קדושתה, א"כ הכיבוש והקנין בה פועל קדושתה, ואי לאו שהוריד הקב"ה הקדושה הי' בה כל דיני א"י. וא"ש כל הנ"ל.



בענין עירוב תבשילין

הרב מנחם מענדל הכהן כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הלכות יו"ט פ"ו ה"ב, בנוגע לעירוב תבשילין "ולמה נקרא שמו עירוב - שכשם שהעירוב שעושין בחצרות ובמבואות ערב שבת משום היכר, כדי שלא יעלה על דעתם שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת, כך זה התבשיל משום היכר וזכרון כדי שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביו"ט מה שאינו נאכל בו ביום, ולפיכך נקרא תבשיל זה עירובי תבשילין".

וכותב ע"ז הראב"ד "הטעם הזה לנערים כי הוא אומר כי הוא שאול מעירובי חצירות. כלומר זה משום היכר הוא, וזה משום היכר הוא, מה זה שמו עירוב אף זה שמו עירוב, ואינו כן אלא שהוא מערב צרכי שבת על צורכי יו"ט לעשותם יחד".

וצריך ביאור במה נחלקו. למה הרמב"ם סב"ל דעירוב תבשילין הרי הוא היכר שלא יאמרו אופן ביו"ט אפי' אם אינו נאכל בו ביום, והראב"ד

אומר שהטעם הזה הוא לנערים, והשם של עירוב תבשילין הוא שמערב צרכי שבת וצורכי יו"ט ביחד.

ובטעמו של הראב"ד דמערב צרכי שבת וצורכי יו"ט יחד, צריך ביאור דאיך העירוב מערב אותם יחד, דהרי אדרבה, אין התבשילין מעורבין לטעם רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ואפי' לטעמא דר' אשי כדי שלא יאמרו אופין ביו"ט לחול - הרי העירוב מראה שרק לצורך שבת אפשר לאפות ביו"ט, אבל איך העירוב מערב התבשילין?

ב. והנראה לומר בזה בהקדים דברי הגמ' בפסחים (מה, ב), איתמר האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן "הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה" רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל, אמר לי' רבה לרב חסדא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל האיך אופין מיו"ט לשבת, אמר ליה משום עירובי תבשילין, ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא? אמר ליה מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביו"ט (דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש, ושבת ויו"ט חדא קדושה היא דתרווייהו שבת איקרו, וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר - רש"י), ורבנן הוא דגזרו ביה, (כי לא אותיב עירובי תבשילין - רש"י), גזירה שמא יאמרו אופין אף לחול וכיון דאצרכוה רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכרא, "ע"כ לשון סוגיית הגמ'.

והנה הרמב"ם בריש הפרק כותב "יו"ט שחל להיות ערב שבת אין אופין ומבשילין ביו"ט מה שהוא אוכל למחר בשבת ואיסור זה מדברי סופרים", ונחלקו הפוסקים בשיטת הרמב"ם בזה, דהבית יוסף ועוד בסי'

1) ובבנין שלמה רצה לפרש דהרמב"ם סב"ל כטעמו של רבא במס' ביצה (דף טו) כדי שיברור מנה יפה לשבת, ולפיכך סב"ל דעירוב משום היכר שיברור מנה יפה לשבת. והראב"ד סב"ל כטעמו דר' אשי כדי שלא יאמרו אופין מיו"ט לחול, ולפיכך צריך לערב התבשילין דיו"ט ושבת יחדיו, ודוקא אז מותר, ולפיכך סב"ל דעירוב הוא שמערב צרכי שבת וצורכי יו"ט יחדיו.

אבל דברי הבנין שלמה דעד הרי מפורש בהרמב"ם כטעמו של ר' אשי, בה"א "כדי שלא יבא לבשל מיו"ט לחול.

ועוד דגם לר' אשי הסיבה שמתור לבשל ביו"ט לשבת, היא לכאורה לא מפני שעירב צורכי שבת וצורכי יו"ט יחד, אלא מפני שהתחיל לבשל צורכי שבת בעיו"ט ועשה היכר שרק לשבת מותר, אבל לא לחול, ומהו הפירוש בדברי הראב"ד שמערב צורכי שבת וצורכי יו"ט - איזה עירוב יש כאן?

תקכו כתבו דסב"ל להרמב"ם כדעת רב חסדא דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט.

אולם המגן אברהם ואדמו"ר הזקן בשלחנו כתבו דסב"ל להרמב"ם כדברי רבה, דבאמת האופה מיו"ט לחול והאופה מיו"ט לשבת דין אחד יש להם, דמותר מטעמא דהואיל ומקלע ליה אורחים - ורבנן אסרו להסתמך על דין הואיל לכתחילה. ורק ביו"ט שחל להיות בערב שבת התירו לסמוך על דינא דהואיל בשביל העירוב תבשילין.

ונפקותא גדולה איכא לדינא, עפ"י דברי התוס' בפסחים (שם ד"ה רבה), דלא אמרינן הואיל סמוך לשקיעת החמה שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו.

ולפיכך פסקו המגן אברהם ואדמו"ר הזקן, דאפי' אם עשה עירוב תבשילין אסור לו לאפות ביו"ט סמוך לשקיעת החמה, כיון דכל הטעם דההיתר הוא מטעמא דהואיל, ואז אינו מועיל הואיל, ובלשון אדמו"ר הזקן בשלחנו סי' תקכו ס"ח, אין עירוב תבשילין מועיל אלא להתיר לעשות כל צרכי שבת ביו"ט בעוד היום גדול דהיינו שיש שהות ביום שאם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו היום היו אוכלים ונהנים בו ביום קודם בין השמשות ממלאכתו שעשה ביו"ט. אבל אם אין שהות ביום ליהנות ממלאכתו, הרי יש כאן איסור מן התורה בעשיית מלאכה זו, ואין עירוב תבשילין שתקנו חכמים מועיל כלום להתיר איסור של תורה ולפי שאין הכל בקיאין בהלכה זו לפיכך נהגו כשחל יו"ט בערב שבת שמקדימין להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, שהכל הן זריזין למהר לגמור כל צרכי שבת קודם תפילת ערבית של שבת" עכ"ל².

(2) והנה בירושלמי רפ"ב דביצה מפורש כדעת המ"א ואדמו"ר הזקן דמקשה הירושלמי "חמי דבר תורה הוא אסור ועירובי תבשילין מתירן (בתמיה). א"ר אבואה בדין היה שמבשלין מיו"ט לשבת אם אומר את כן אף הוא מבשל מיו"ט לחול", עכ"ל - והיינו ברור כדעת המגן אברהם ואדמו"ר הזקן, אולם בערוך השולחן ובביאור הלכה להמשנה ברורה הקשו ע"ז דהלא בהסוגיא שלנו דרפ"ב דביצה לא נזכר דבר וחצי דבר בנוגע להתירא דהואיל, ורוצים להוכיח דסב"ל להש"ס דילן דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט. אבל לכא' אי"ז קושיא דהרי יש עוד מקומות שפוסק הרמב"ם כהירושלמי.

וכן הקשו דלעיל פ"א משמע מדברי הרמב"ם דמטעמא דהואיל אין לוקין אבל עדיין יש ע"ז איסורא דאורייתא - ועיין ים של שלמה ביצה פ"ב סי' ג.

(ובאמת מוכח מלשון הרמב"ם דסב"ל דמותר לבשל מיו"ט לשבת רק מטעמא דהואיל, שכתב בה"ג "שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביו"ט מה שאינו נאכל בו ביום" ואי סב"ל כדעת רב חסדא דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט ורק שרבנן גזרו שלא יאמרו אופין אף מיו"ט לחול, הו"ל להרמב"ם לכתוב שלא ידמו ויחשבו שמותר לאפות ביו"ט לצורך חול).

ג. ובספר יין מלכות (עמ' 156), מקשה כ"ק אדמו"ר למה דוקא במצות עירוב תבשילין אומרים לאחרי הברכה, בדין יהא שרא לנו וכו' ולכל בני ישראל הדרים בעיר הזאת, הרי יש עוד מצוות שאפשר להוציא אחרים ידי חובתם, ולא אומרינן לנו ולכל בני"י הדרים בעיר הזאת.

ומתרין כ"ק אדמו"ר עפ"י מ"ש הרמב"ם בפ"ו הי"ח, בנוגע לשמחת יו"ט "אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניין ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו".

ולפי שהכנסת אורחים ואהבת ישראל מודגשת ביו"ט אומרים דוקא אצל מצוה זו, לנו ולכל בני ישראל הדרים בעיר הזאת, עיי"ש בארוכה.

ולפי מה שביארנו לעיל בדעת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן דכל היתרא דעירוב תבשילין הוא מטעמא דהואיל ומקלעי לי' אורחין חזי ליה - יומתק ביותר וביותר.

דצריך להראות שרוצה אורחים ודואג לכולם, וצריך לומר לנו ולכל בני ישראל הדרים בעיר הזאת, ודוקא עי"ז יועיל לו טעמא דהואיל.

ד. ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפ' נצבים ב' י"ל דלהרמב"ם דהעיקר הוא עבודת המטה, פוסק גבי עירוב תבשילין דהעיקר הוא עבודת האדם, וההיכר שהוא עושה, ומועיל מטעמא דהואיל ומקלעי ליה אורחים, ולפיכך פסק אדמו"ר הזקן בשלחנו לגבי הנוסח שאומרים אחרי עירוב תבשילין, בדין יהא שרא לנא "ואם אינו מבין בלשון ארמי יאמר בלשון שמבין" דוקא.

משא"כ הראב"ד יפסוק כר' חסדא דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט היינו מלמעלה וכלשון רש"י בפסחים העתקנו לעיל, "ושבת ויו"ט חדא קדושה היא דתרווייהו שבת איקרו וכי היכי דמותר לבשל לבו ביום מותר לבשל למחר" ולפיכך פירש שהוא מערב צרכי שבת על צרכי יו"ט

לעשותם יחד, היינו דאין חילוק בין לבשל ליו"ט, או לבשל לשבת, תירווייהו חדא קדושה מלמעלה.

ולפיכך פסק אדמו"ר הזקן בשלחנו סי' תקכז קו"א סק"א דלדעת הראב"ד יועיל נוסח העירוב תבשילין אף שאינו מבין, כשיטתו בהלכות ברכות פ"ח הי"א, כיון דעיקר ההיתר הוא מלמעלה דחדא קדושה היא³.



הלכה ומנהג

נוסח רבינו הזקן בברכת התורה

הרב חיים רפפורט

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

בקשר לנוסח אדמו"ר הזקן בסידורו, בברכות התורה, שמברכים "אקב"ו על דברי תורה" - וכגירסת הרי"ף, הרמב"ם (הל' תפלה פ"ז ה"י) והרא"ש ותר"י בסוגיא דברכות יא, ב (ולא "אקב"ו לעסוק בדברי תורה" - וכמנהג אשכנז הובא בטור ובשו"ע אדה"ז או"ח סי' מז ס"ד), נודמן לי לראות העתק מכת"י הגאון ר' זאב וואלף הלוי אלעסקער זצ"ל, שהי' מגאוני וגדולי דורו ונפטר בעיר אלעסק לפני שנת תקי"ג, (נדפס ב'קובץ בית אהרן וישראל' גליון קיט עמ' כז ואילך "בענין נוסח הברכה על דברי תורה") שהאריך בענין נוסח ברכה זו ובצדקת הנוסח "על דברי תורה", וכיון דמילתא אלבישייהו יקירא אמרתי לא אמנע טוב מבעליו ומיגו דזכי

(3) והרי"ז כעין פלוגתתם בכלל בהלכות יו"ט דהרמב"ם סב"ל דהיתר מלאכת או"נ ביו"ט הוא מצד שמחת יו"ט עבודת המטה, ע"ד עירובי תבשילין הואיל ואי מקלעי לי' אורחין חזי ליה והראב"ד סב"ל דהיתר מלאכת או"נ, הוא דאינו נקרא מלאכה היינו מלמעלה ע"ד דשבת ויו"ט חדא קדושה היא (וכבר האריכו האחרונים בזה דאם היתר מלאכת או"נ היא דאינו נקרא מלאכה, א"כ למה לרב חסדא אסור לאפות מיו"ט לחול, ולוקה עליו, ולמה לרבה מותר רק מטעם הואיל - הרי לא נחשבה למלאכה ביו"ט - וראה בזה המועדים בהלכה להגר"י זווין עמ' ז).

ועפ"י ז' יומתק שהמגיד משנה שסובר בדעת הרמב"ם דמלאכת או"נ אינה נקרא מלאכה דלא כדעת הפרי חדש, כתב על טעמא דהראב"ד בעירוב תבשילין "ונכון הוא".

לנפשי' אזכה נמי לשאר אנ"ש השוקדים בתורת רבותינו נשיאנו, ואעתיק
 כאן מקצת מדבריו, וזה לשונו:

"עוד נראה בעיני לענ"ד שאין לברך לעסוק בדברי תורה כי אם על
 דברי תורה וכמו שמצא רבינו יונה בגמ' מדויקת, שהרי זה ידוע שכל
 הברכות שתקנו חכמים כולם הם בלשון הקודש ובלשון תורה לא בלשון
 תרגום אחר, וברכת על נטילת ידים שהוא לשון הכלי שקורין אנט"ל
 להודיע שהנטילה צ"ל בכלי דוקא מ"מ גם הוא לשון מקרא לפי שהנוטל
 צריך להגביה ידיו אחר הנטילה כמבואר בשו"ע או"ח סי' קסב (ס"א),
 והוא לשון המקרא (ישעיה סג, ט) וינטלם וינשאם כל ימי עולם, ואעפ"י
 שהרמ"א כתב שם דה"ה אם משפילין מתחלה ועד סוף מ"מ כל הפוסקים
 נתחבטו בזה שהרי אמרו בגמ' (סוטה ד, ב) הנוטל צריך להגביה ידיו
 כמבואר בב"י שם עיי"ש, וגם הט"ז מסיק וכתב שלא ישפילם וגם הרמ"א
 (ס"א) מביא בשם השל"ה והרש"ל (יש"ש פ' כל הבשר סי' לו) ובשם
 הריקנטי (פ' עקב) עפ"י הקבלה שצריך דוקא להגביהם על שם המקרא
 וינטלם וינשאם כל ימי עולם, נמצא שגם נטילת ידים הוא לשון תורה,
 אבל לשון עסק לא נמצא בכל המקרא כי אם אצל הבאר של יצחק אבינו
 כדכתיב (בראשית כו, ב) ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו, וכתב
 האבן עזרא שם שאין לו דמיון במקרא וגם רש"י פירש שם עשק עירעור
 ואין לו שייכות כלל ללשון עוסק בתורה או עוסק במצוה המוזכר
 בתלמוד, ועוד שגם שם כתיב עשק בשי"ן אלא שתרגום אונקלוס עסק
 בסמ"ך, נמצא שלשון עסק הוא לשון תרגום ולא לשון תורה.

על כן אין לברך לעסוק בדברי תורה אלא כפסק השו"ע על דברי תורה,
 ואפשר שמטעם זה לא כתב הרמ"א מנהג אשכנז לפי שגם הוא בחר לברך
 על דברי תורה, ולקמן בחידושים על דף ל"ח ע"א גבי המוציא מבואר ג"כ
 שתיקנו הברכות בלשון שמצינו במקרא, וכ"כ תוס' לקמן דף נ"ב ע"ב
 בהדיא ודוק."

עד כאן לשונו, ותן לחכם ויחכם עוד.



אפיית מצות בערב פסח לפני חצות

הרב ברוך אבערלאנדער

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

מנהגו של אדמו"ר מוהריי"צ

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ היה אופה מצות מצוה בערב פסח במאפיה של הסאדאוונער רב (כולל פולין) באיסט-סייד (מנהטן, נ.י.). הרבי רצה דוקא תנור ראשון ולכן ויתר על האפיה לאחרי חצות, והאפיה עברו היתה לפני חצות אבל בסמיכות לחצות (כמדומה ב-11).

וסיפר הרב ישראל מרדכי הלוי שי' קאזמינסקי, שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לא הלך בעצמו למאפיה, ור"ש חסקינד ע"ה (שנפטר לאחרונה) הלך בשליחותו. פעם בערב פסח הוא פגש שם במאפיה את האדמו"ר רבי אברהם יהושע העשל מקופיטשניץ והאדמו"ר רבי שאול ידידיה אלעזר טאוב ממודז'יץ נ"ע, ושמע אותם משוחחים. היה זה לפני חצות והאדמו"ר מקופיטשניץ כבר אפה את המצות, וע"ז תמה האדמו"ר ממודז'יץ למה הוא אופה את המצות לפני חצות? ענה לו האדמו"ר מקופיטשניץ: "הרי גם הליובאוויטשער רבי (אדמו"ר מוהריי"צ) אפה פה לפני, באם זה טוב לו זה טוב גם לי!"

עוד סיפר הרימ"ק שכבר באטוואצק אפה כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מצות לפני חצות, מפני מעשה שהיה. שפעם א' האחראי על האפיה הכניס יותר מדי עצים לתנור, והתנור התפוצץ. מאז לא רצו להשכיר את התנור להרבי, והצליחו לפעול רק על לפני הצהרים (כנראה שבאם יקרה משהו יהיה אפשר לתקן).

וראו לציין ל'נטעי גבריאל' פסח ח"ב פל"ב הערה ב (במהדורת תשנ"ב): "ובזמנינו הנהיגו כמה בתי האופים לאפות בער"פ שחרית, ולא ידעתי על איזה יסוד נבנה", ובעל פה הוסיף לספר שר' איציק הערש זיידנפלד ז"ל, אחד הבעלי הבתים של מאפיית פאפא-צעהלים, היה אומר: "בליובאוויטש מתחילים לפני חצות!", והוא לא מצא מקור לסיפור. ועכשיו בסיפור הנ"ל נמצא המקור שלו. וכן שמעתי שהגה"צ מצעהלים בעל 'מגדלות מרקחים' פסק שאפשר לאפות מצות מצוה לפני חצות.

וראוי לעיין במקורו ההלכתי של מנהג הזה, שהרי בפשטות באם לא אופים לאחר חצות מהו ההפרש בין ערב פסח לפני חצות לבין שאר הימים שלפני פסח¹.

שיטת רש"י: אפיית מצות רק בערב פסח בזמן הקרבת הפסח

דעת רש"י שמצות שנאפו קודם ערב פסח אחר חצות - אפילו בדיעבד אסור להשתמש בהן לחג, והן פסולות מדאורייתא². וכך כותב ב'ספר הפרדס' לרש"י:

"ערב פסח שחל להיות בשבת אסור לאפות מצה מערב שבת . . . מצינו בו איסורא דאורייתא, דהא הוקשו מצות לפסח בשילהי פרק בתרא⁴, דכתיב⁵ צלי אש ומצות, מה עשיית הפסח משבע שעות ומחצה ואילך אף עשיית המצה כן, ואכילת המצה נמי הוקש לאכילת פסח כדרבא, דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה לאחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו".

(1) לבירור ענין זה השתמשתי הרבה במאמרו של הרב גדלי' אבערלאנדער: "מנהג אפיית מצות מצוה בערב פסח", שבספרו 'מנהג אבותינו בידינו' ח"ב עמ' שכז-שנה, ורוב המקורות דלקמן הובאו שם, אלא שלא הבחין כ"כ בין השיטות השונות: אפיה בערב פסח לאחר חצות; לפני חצות לאחר ביעור החמץ; לפני חצות לפני הביעור; בימים הסמוכים לערב פסח ובשאר ימות השנה. וכן ניתוספו כאן כמה מקורות חשובים.

(2) ראה ב'מנהג אבותינו בידינו' ח"ב עמ' שלג הערה 19 על הסתירה שיש בזה בדברי רש"י עצמו. ולהעיר משתי הגירסאות בספר 'האורה' לרש"י ח"א סי' עט, עמ' 89 הערה כט, אודות ההנהגה כשחל ערב פסח בשבת, שבכמה כתבי-יד הגירסא: "והחסידים אופין למוצאי שבת לאחר ביטול חמץ, וכך יפה לר", ומובנו שהרי לשיטת רש"י אין לאפות המצות לפני זמן הקרבת הפסח, ועל כן א"א לאפות המצות רק במוצאי שבת. ומש"כ "לאחר ביטול חמץ", מתפרש ע"פ ההלכה דכשאופין המצות בזמן האיסור, צריך לבטל החמץ לפני תחילת האפיה. אמנם לפי גירסת כתב-יד אחר נאמר רק: "והחסידים אופין לאחר ביטול", או "והחסידים אופים בערב שבת לאחר ביטול", ולפי זה מתפרש "לאחר ביטול חמץ" כפי הדעות המובאות לקמן בפנים, דמותר לאפות מצות לפני זמן הקרבת הפסח, כל עוד ביער וביטל כבר את החמץ שברשותו.

(3) מהדורת עהרענרייך תרפ"ד, עמ' מב.

(4) פסחים קכ, ב.

(5) שמות יב, ה.

גם הטור מביא דין זה⁶:

"אין מתחילין להתעסק בפת בארבעה עשר עד אחר שש שעות. ואיתא בתשובות⁷ מעשה באחד שאפה מצות קודם ארבע שעות וכבר ביער חמצו, ואסרו רבותינו המצה דאיתקש לפסת, וכיון דפסח אינו נשחט אלא משש שעות ולמעלה אף מצה כן. אבל רבינו אליעזר הגדול ורבינו שמואל הכהן התירו. אך לכתחלה יש ליהזר משום חביבה מצוה בשעתה".

הראשונים החולקים על שיטת רש"י סבירא להו "דאין לחוש, דלא איתקש אלא לענין אכילה ולא לענין עשייה ולא לשאר ענינים"⁸.

שיטת הראב"ה: מעלת אפיית מצה בערב פסח שאז זהירים בשימור לשמה

אמנם שיטת הראב"ה היא אחרת לגמרי. ואלו דבריו⁹:

"...וראי[תי] שהביא זקיני ראייה למנהגם מדגרסינן הכא (בפירקין) בירושלמי¹⁰ מצה הישנה [ת]פלוגתא דבית שמאי ובית הלל, ומסיים אמר רבי יהודה דברי הכל הוא מיכן¹¹ שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא כמי שלא דיקדק בה. . ומיירי במצה ישנה שנאפתה שלשים יום קודם פסח בזמן החמץ. . [ו]היינו דמסיים דבר ברי הוא כמי שלא דיקדק בה, שהרי חמץ ומצה עמו בבית. . נראה לי שראוי להחמיר שלא להקדים ולאפות. מדקאמר בירושלמי כמי שלא דיקדק בה משמע אפילו דיקדק בה הוי כמי שלא דיקדק בה. . מה שאין כן בערב פסח, שהכל חבירים ויתנו לב לדקדק בשימור לשמה. . והתוספתא¹² לפי ראות עיני פליגא. . וכיון דפליגי הירושלמי והתוספתא ראוי להחמיר שלא לעשות לכתחילה. ואפילו בערב פסח קודם חצות צריך להזהר, דחביבה מצוה בשעתה...".

(6) או"ח ריש ס"י תנח.

(7) ראה המצויין ב'מנהג אבותינו' שם עמ' שכז הערה 1.

(8) רבינו שמואל מפליזא, 'אוצר פסקי הראשונים על הל' פסח' עמ' פח. וראה עוד

הנעתק ב'מנהג אבותינו' שם עמ' שלו-שלח.

(9) ראב"ה ח"ב מס' פסחים ס"י תנב

(10) פסחים פ"ב ה"ד.

(11) = מכיון.

(12) פסחים פ"ב סוף הי"ג.

אין הוא מתייחס כלל למה דאיתקש מצה לפסח, ולשיטתו כל הפסול של מצה ישנה הוא "שלא דיקדק בה, שהרי חמץ ומצה עמו בבית". ועיקר המעלה בערב פסח הוא, שאז "הכל חבירים ויתנו לב לדקדק בשימור לשמה", אבל אי משום הא אין חילוק בין לפני חצות ואחר חצות (כי המעלה של אחרי חצות לשיטתו הוא משום חביבה מצוה בשעתה וכדברי הטור), כי העיקר הוא שבערב פסח כולם נמצאים בשיא ההכנות לפסח, וודאי כולם זהירים וזריזים שלא תבוא העיסה לידי חימוץ.

שיטת כמה ראשונים: מעלת אפיית מצה כשהוא לאחרי ביעור החמץ אף לפני חצות

ו'היראים' אינו מבחין בין לפני חצות ולאחרי חצות, המעלה היחידה שיש הוא באם החמץ אינו קיים כבר. ואלו דבריו הנוגעים לעניננו¹³:

"ומותר לאפות מצות בערב הפסח אע"פ שהחמץ קיים, כדתניא בתוספתא דפסחים י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ואופה לו מצה בערב שבת. . נראה מנהג כשר שלא לאפות מצה בעוד חמץ קיים, ואם אפה לא הפסיד".

'היראים' מזכיר בתחילת דבריו ש"מותר לאפות מצות בערב הפסח", וממשיך להדגיש המעלה באפיית מצות כשהוא לאחרי ביעור החמץ, ואינו ברור בדבריו האם לשיטתו יש חילוק בין ערב פסח לבין הימים הסמוכים לפסח¹⁴. ומדברי הראב"ה אינו ברור לצד שני, האם המעלה של ערב פסח הוא גם כשחמץ ומצה עמו בבית, או שלשיטתו רק אחרי ביטול וביעור אפשר לאפות את המצה. וראה לקמן דברי רבינו פרץ.

וב'שבולי הלקט' מצאתי¹⁵ שהביא "בשם רב כהן צדוק גאון זצ"ל", "מצאתי מי שמבקש לפרוש בים קודם הפסח ומבקש ללוש ולאפות מצה קודם הפסח ולישא עמו כדי שיאכל ממנו בימי הפסח, מצוה מן

(13) ספר יראים סי' שא, שב [דפוס ישן: קה].

(14) ולהעיר שבספר 'אמרכל' (ברלין תרע"ד, דף כה, ב), לאחרי שמביא דברי בעל 'היראים', מוסיף: "מצאתי בשם גור אריה שמותר לאפות מצה ג' ימים או ז' ימים קודם פסח...".

(15) סדר פסח סי' ריג.

המובחר לאפות בארבעה עשר מצה אחר ביעור חמץ שחביבה מצוה בשעתה...".

לעומת המבואר בטור, בראבי"ה ובשאר ראשונים שהנימוק של "חביבה מצוה בשעתה" מחייב אפיית מצות לאחרי חצות, הרי לפי רב כהן צדוק גאון זה מחייב רק אפיית המצות אחר ביעור חמץ¹⁶.

גם בספר 'המנהיג'¹⁷ מדגיש איסור אפיית המצות כשעדיין חמץ קיים:

"ולישת המצות של מצוה יש לחוש שלא לאפות כל זמן שהחמץ קיים לפי שהם במקום הפסח, כדאמ' בפסחים פ' כל שעה ובע"פ¹⁸, ואיתקשו מצות לצלי אש . . ודרשי' לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים".

הרי לנו שיטתו, שאפילו לפי שיטת רש"י ואחרים דאיתקש מצה לפסח גם בנוגע לאפיית המצות, אין זה מחייב אפיית המצות בדיוק בזמן הקרבת הפסח, אלא העיקר שלמדים מההיקש הוא שתהיה האפיה לאחרי ביעור החמץ. ולפי זה אם כבר ביער החמץ מותר לשיטתו לאפות המצה אפילו קודם חצות. וכדברים הללו כתב גם רבינו שמואל מפלייזא¹⁹:

"...שיהא שימור לשם מצה. וגם על חמץ יש שמחמירין שלא לאפותה עד לאחר הביעור, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ואיתקש מצה לפסח, דבפסח כתיב האי קרא על מצות ומרורים, ובפסח כתיב לא תשחט על חמץ וה"ה למצה...".

הרי שגם רבינו שמואל מביא את הדעה דאיתקש מצה לפסח גם בדיני אפייתה, אבל לומד מזה רק שאסור לאפות את המצה כל זמן שהחמץ קיים, אבל אינו מזכיר כלל דין אפייה לאחרי שש שעות²⁰.

16 אמנם ה'שבולי הלקט' שם לפני זה הביא גם שיטה אחרת: "ובדברי הגאונים ז"ל מצאתי מצה הנאפת קודם ארבעה עשר כדי לאכול אותה בלילי חובה נראה שודאי כשרה ויוצא בה ידי חובתו, אך משום חבובי מצוה בשעתה אין לי להקדים ולאפות קודם חצות".

17 מהדורת רפאל תשנ"ד, ח"ב עמ' תסב.

18 כח, ב; קכ, א.

19 שם עמ' פז.

20 ולא הבנתי למה ב'מנהג אבותינו' שם עמ' שלד הערה 29 השאיר את דברי 'המנהיג' ב"צריך עיון".

דיוק לשון הטור: "קודם ארבע שעות וכבר ביער חמצו"

ולפי כל הנ"ל נחזור לעיין בדברי הטור שהועתקו לעיל:

"אין מתחילין להתעסק בפת בארבעה עשר עד אחר שש שעות. ואיתא בתשובות²¹ מעשה באחד שאפה מצות קודם ארבע שעות וכבר ביער חמצו, ואסרו רבותינו המצה דאיתקש לפסח, וכיון דפסח אינו נשחט אלא משש שעות ולמעלה אף מצה כן. אבל רבינו אליעזר הגדול ורבינו שמואל הכהן התיירו. אך לכתחלה יש ליזהר משום חביבה מצוה בשעתה".

הטור הדגיש בדבריו שהמעשה היה כשאפה מצות לאחרי ש"כבר ביער חמצו", ובה התיירו רבינו אליעזר ורבינו שמואל, אבל לכאורה אין מבואר בדבריהם היתר לאפות המצות גם לפני ביעור החמץ.

הטור כתב גם שאפה המצות "קודם ארבע שעות", ולכאורה מה בא להשמיענו בזה? וב'הגהות והערות'²² הביא את דברי ה'בית ארזים', ש"אין חלוק בין קודם ד' לקודם ו', אלא מעשה שהיה כך היה". והנה ודאי שהאוסרים אוסרים גם כשאפה לאחרי שעה ה' וכדומה, אבל אולי אשמעינן כאן הטור את דעת המתירים, דכל הקפידא אינו אלא שיהיה לאחרי ש"כבר ביער חמצו", ואין הכוונה לדין ביעור חמץ בתחילת שעה ששית, אלא אפילו "קודם ארבע שעות" כשמותר עדיין לאכול חמץ, הרי כיון ש"כבר ביער חמצו" מותר לו לאפות את המצות.

הדעות המובאות ב'בית יוסף' וההכרעה ב'שלחן ערוך'

ב'בית יוסף' שם²³ העתיק כמה שיטות בנושא הזה. וזה לשונו:

"כתב רבינו ירוחם²⁴ בחלק ג' מותר לאפות מצה בערב פסח קודם שש שעות אפילו עדין חמץ קיים, כן כתבו התוספות בפרק כל שעה, ודייקו כן מההיא דחלות תודה ורקיקי נזיר עשאה לעצמו וכו', פירוש והוא הדין אם עשאה לשם מצה קודם הפסח יום או יומיים או יותר... עכ"ל".

(21) ראה המצויין ב'מנהג אבותינו בדינינו' ח"ב עמ' שכז הערה 1.

(22) הערה א במהדורת מוסדות שירת דבורה.

(23) סוף סי' תנח.

(24) ב'תולדות אדם וחווה' נתיב ה.

והכוונה²⁵ למבואר בתוספות רבינו פרץ למס' פסחים²⁶:

"מכאן משמע דמותר לעשות המצה בערב פסח קודם ו' שעות, אע"פ שחמץ קיים . . ולאפוקי מהני דעבדי ההיקי שא ומפרשי דאסור לעשותן עד לאחר ו' שעות דליכא חמץ . . דאמ' בירושלמי מצה ישנה פי' שעשויה קדם הפסח חדש או חדשים פלוגתא דב"ש וב"ה . . משמע דהטעם הוי משום דלא דקדק בה דהיינו חדש לפני הפסח. אבל אי דקדק בה, כגון יום אחד או יומיים כשרה, אע"ג שעשויה קודם הפסח שעדיין חמץ קיים. אלמא משמע דמותר לעשותם קודם ו' שעות."

מבואר בדבריו שהוא דוחה לגמרי את שיטת רש"י שלמדים מההיקש לפסח שצריך לאפות את המצה רק אחרי חצות, ולשיטתו גם אין מעלה כלל לאפות את המצה רק לאחר ביעור החמץ. וכנראה דבריו תואמים את שיטת הראב"ה ש"בערב פסח, שהכל חבירים (ו) יתנו לב לדקדק בשימור לשמה", אמנם לשיטתו אפילו יום ערב פסח אינו מעכב, העיקר שיהיה קרוב לפסח "כגון יום אחד או יומיים".

וממשיך ה'בית יוסף':

"ובהגהות מיימון פרק ו'²⁷ מנהג כשר שלא לאפות מצה בעוד החמץ קיים ואם אפה לא הפסיד עד כאן".

והנה מבואר כאן דה'הגהות מיימוניות' סובר דישנו מעלה לאפות את המצה כשאין החמץ קיים כבר, אבל אינו מקשר את זה לאפייה לאחר חצות. אמנם ב'הגהות מיימוניות' שברמב"ם דפוס ווילנא מעתיק דבר זה בשם 'היראים', וכותב: "ונראה מנהג כשר שלא לאפות מצה של מצוה בי"ד קודם חצות, ואם אפה לא הפסיד", שלפי זה הרי הוא ממליץ להדר לאפות את המצה לפי שיטת רש"י (אם כי חולק על רש"י שזה מעכב אפילו בדיעבד, וכפי שכתב בהמשך דבריו). אמנם ברמב"ם מהדורת פרנקל הכניסו תיקון, ובמקום: "בי"ד קודם חצות", הכניסו: "בעוד חמץ קיים". ואיני יודע האם תיקנו את זה על פי כתבי-יד ודפוסים קדמונים או על פי דברי 'היראים' שלפנינו ודברי ה'בית יוסף' כאן.

(25) כפי שצוין ב'בית יוסף' מהדורה הנ"ל.

(26) לח, א ד"ה חלות.

(27) הל' חמץ ומצה אות ז.

ומסיים ה'בית יוסף': "ונהגו כל העולם שלא להתחיל ללוש עד אחר שש שעות, ואין לשנות המנהג".

ב'שלחן ערוך' הביא רק את המנהג לאפות את המצות לאחר שעה ששית, ולא הזכיר כלל ההידור דלאפות עכ"פ לאחר ביעור החמץ או עכ"פ בערב פסח. ואעתיק כאן עיקרי הדברים כפי שהם מבוארים בשו"ע אדה"ז סעיף א-ג:

"נהגו כל ישראל²⁸ שלא ללוש המצות של מצוה עד אחר חצות היום בערב פסח שהוא זמן הקרבת הפסח, שמצות מצה הוקשה למצות הפסח. . וכל זה אינו אלא מנהג לכתחלה, אבל מעיקר הדין אפילו מצות מצוה שנאפו כמה חדשים לפני הפסח יכול לצאת בהן ידי חובתו לכתחלה. . ובשעת הדחק מעמידין על עיקר הדין. . אבל שלא בשעת הדחק אין לשנות המנהג".

ה'חות יאיר': "עיקר קפידא תלי בביעור חמץ"

ה'חות יאיר' בהגהותיו לשלחן ערוך סי' תנח, מתייחס לנאמר בשלחן ערוך, שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות, וכותב:

"ועיקר קפידא תלי בביעור חמץ, וכן כתב מהרי"ל ממחר"ש. ובמקום דאי אפשר כגון בתנור גדול מיוחד לכל הקהל אין חשש".

מבואר בדבריו שאין שום קפידא לאפות את המצות מצוה לאחר חצות, אלא העיקר שיבער חמצו לפני האפיה. ומסתמך ה'חות יאיר' על מש"כ במנהגי מהרי"ל, הלכות אפיית המצות אות ג, בשם רבינו שלום מנוישטט: "דרש לאחר שביטלו וביערו החמץ בערב פסח יש לכל בר ישראל להתחיל ולטרוח שיאפו המצות שלו...", הרי שעיקר הקפידא אינו שיהיה לאחר שעה ששית, אלא שיהיה "לאחר שביטלו וביערו החמץ בערב פסח".

(28) בספר 'מראי מקומות וציונים' העיר הרב מ"ש אשכנזי שליט"א על לשון זה, שהרי בשלחן ערוך נאמר רק: "נוהגים" ולא "נוהגים כל ישראל". ולא שם לב שאדה"ז ניסח את דבריו ע"פ דברי ה'בית יוסף' דלעיל, שכתב: "ונהגו כל העולם". ויש להוסיף ציון זה בציוני המקורות לשו"ע אדה"ז.

וודאי לא נעלם ממנו המבואר שם במנהגי מהרי"ל אות ז²⁹: "ואין להתחיל ללוש את המצות עד אחר חצות, משום דבאות במקום פסח...". הרי שגם המהרי"ל מזכיר את המעלה של אפיית המצות לאחרי חצות. וכנראה שלדעת ה'חות יאיר' אין זה אלא חסידותא יתירה שאין להקפיד עליו כלל, ומותר לכתחילה לאפות לפני חצות באם כבר ביער את חמץ.

ואינו ברור כ"כ מה כוונת ה'חות יאיר' בהמשך דבריו: "ובמקום דאי אפשר כגון בתנור גדול מיוחד לכל הקהל אין חשש", דהרי אם כוונתו דבשעת הדחק מותר לאפות אף לפני ביעור החמץ, הרי אדרבה בתנור קטן הוי שעת הדחק ולא כ"כ בתנור גדול? ואולי כוונתו דבאם כולם אופים בתנור גדול שמייוחד לכל הקהל, אין לחשוש שאולי חלק מהמצות שנאפים בתנור זה שייכים לאנשים שעוד לא ביטלו את החמץ, ועצ"ע.

מנהג סאלוניקי לאפות את המצות מליל י"ג

ומצאתי מה שכתב בזה הגאון רבי יוסף מולכו³⁰ בפירושו 'שלחן גבוה' (שאלוניקי תקט"ז) לשו"ע או"ח³¹, לאחרי שמעתיק דברי הטור, הבית יוסף ורבינו ירוחם, הוא מעיד:

"ומנהג סאלוניקי הקהלות הקדושות שדרכם ללוש מצות מצוה לכל בני אותה קהלה, ולשין כשש מאות מצות או פחות או יותר, ואין יכולין ללוש כל אלה מחצות עד הלילה, לשין בליל י"ג, והבעלי בתים שאינם לוקחים מן מצת הקהלה לשין בביתם מחצות ואילך...".

כיון שלא יכלו להספיק לאפות כל המצות שהיו צריכים באם היו מתחילים לאחרי חצות, על כן סמכו בזה על שיטות הראשונים שהעיקר שיהיה האפיה בערב פסח.

אמנם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כנראה הקפיד גם שיהיה האפיה לאחרי שביער וביטל החמץ, וכבר נתבאר פסקו של ה'חות יאיר' להלכה שרק זהו עיקר הקפידא, וזה מתאים לשיטת הרבה ראשונים.



29 וראה כ"ז גם ב'הלכות ומנהגי מהר"ש' סי' כ אות ד, סי' מח אות ב.

30 תמ"ח? - תק"כ, עלה לירושלים בשנת תק"י בערך, ושם נפטר.

31 סי' תנח ס"א.

עיונים בגדרי ברכת שהחיינו ע"פ תורת כ"ק אדמו"ר זי"ע

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

שהחיינו על המועדים ועל ראש השנה

א. ידועה הקושיא מדוע להלכה מברכים שהחיינו על תקיעת שופר ביום ב' דראש השנה (גם בלי בגד חדש) אף שכבר בירכו על התקיעות דיום ראשון, ולאידך לא מברכים שהחיינו על נטילת לולב דיום שני של סוכות אחרי שכבר בירכו על הנטילה דיום ראשון?

וכתבו כו"כ ראשונים לתרץ דזהו משום דחיוב ברכת שהחיינו במועדים הוה מדאורייתא ושלכן פוטרת גם החיוב לברך שהחיינו על הלולב שהוא ג"כ מדאורייתא, משא"כ חיוב ברכת שהחיינו בר"ה הוה רק מדרבנן ולכן אינה פוטרת החיוב לברך על התקיעות דהוה מדאורייתא (ויש בזה גם תירוצים מקובלים יותר, יעויין במג"א ריש סי' תרסב, ובלבוש שם. ואכ"מ).

(תוכן תירוץ זה הובא (בשינויים קלים) בשו"ת הר"י מיגאש סי' רג בשם רב ניסים גאון; באו"ז ח"ב סי' קמ; בהג"א עירובין פ"ג סי' י; ובעוד כו"כ ראשונים - ראה בהמצויין באנציק' תלמודית ערך 'ברכת הזמן' בתחילתו).

והנה בקשר להתמיה בסברא זו דהיכן מצינו שברכות בכלל יהיו מדאורייתא (חוץ מבהמ"ז - ולכמה דיעות גם ברכת התורה - דנלמדו להדיא מקראי)? כבר כתבו אחרונים דהלשון 'מדאורייתא' לעומת 'דרבנן' אינו בדוקא, אלא דיש לפרשו שחיוב אחד הוא יותר עיקרי לעומת החיוב השני, או שאחד הוא חובה והשני הוא רשות, או שחיוב אחד שנוי בפלוגתא והשני הוא פשוט (ראה במג"א שם, ובגליוני הש"ס להגר"י ענגל על הסוגיא (דלקמן) בעירובין מ, ב).

אמנם מה שצלה"ב הוא, מהו באמת המקום לחלק להלכה לפועל בין חיוב ברכת שהחיינו במועדים להחיוב בראש השנה אחרי שבגמרא נראה דלהלכה הרי שניהם חובה (וכן הקשה הגר"י ענגל שם)?

דהנה כך איתא בהסוגיא בעירובין (שם):

"ואמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לך מהו לומר זמן בראש השנה וביוהכ"פ, כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן? . . כי אתאי ביה רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמניא זמן [היינו שהי' אומר זמן כשהי' רואה דלעת חדשה משנה לשנה וא"כ עד"ז אפשר לומר זמן בר"ה ויוהכ"פ דמגיעים מזמן לזמן - המעתיק], א"ל רשות לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי חובה מאי?"

ובהמשך הגמרא מבואר דרב ושמואל סב"ל ד"אין אומר זמן אלא בשלש רגלים", ולאידך רב חסדא כן אמר זמן גם בר"ה ויוהכ"פ, ומסיימת הגמרא "והלכתא אומר זמן בר"ה וביוהכ"פ".

ועכ"פ אחרי שה'הלכתא' היא דכן אומרים זמן בר"ה ויוהכ"פ אז צלה"ב - כנ"ל - דמה המקום לחלק ביניהם (היינו בין הזמן דרגלים להזמן בר"ה ויוהכ"פ) להלכה?

ב. והנה בהבנת האיבעיא דהגמרא יש שני דרכים לכאורה;

בדרך אחד יש לפרש דהאיבעיא הי' בעצם על הא דאומרים זמן ברגלים, באם הוה מחמת זה דנקראים רגלים - דאז כבר אין חיוב אמירת זמן בר"ה וביוהכ"פ משום דאינם רגלים, או דאומרים זמן ברגלים (לא מחמת זה דנקראים רגלים, אלא) מחמת זה דמזמן לזמן קאתו - דאז הרי גם בר"ה וביוהכ"פ צ"ל זמן מחמת האי טעמא (ונדמה לי שכך מפרשים לפום ריהטא).

אמנם בדרך שני יש לפרש דזה פשיטא ליה להגמרא דהא דאומרים זמן ברגלים הוה מחמת זה דהווי' רגלים, וכל האיבעיא היתה לגבי ר"ה ויוהכ"פ, האם לא אומרים בהם זמן מחמת זה שאין בהן הסיבה המחייבת של הרגלים (דהא הן לא נקראים רגלים), או דאולי יש לומר זמן בהן מחמת סיבה אחרת - "דמזמן לזמן אתי".

והנפק"מ בין הני ב' דרכים פשוט: למסקנת הגמרא דכן אומרים זמן בר"ה ויוהכ"פ, האם הוה אותה גדר (ומאותה טעם) כמו אמירת זמן דרגלים או לא; דלדרך הראשון נמצא דלמסקנא הווי' כולן באותה גדר - שאומרים זמן בכלן מחמת זה דמזמן לזמן קאתו, אמנם לדרך השני נמצא דגם למסקנא יש הבדל ביניהן, דברגלים אומרים זמן מחמת זה

דנקראים רגלים משא"כ בר"ה וביוהכ"פ אומרים זמן מחמת זה דמזמן לזמן קאתו.

ונראה ברור דהראשונים הנ"ל שמחלקים להלכה בין הזמן דר"ה ויוהכ"פ לה'זמן' דהרגלים פירשו הגמרא כדרך השני, אשר לפיו יש הבדל בהגדרת וסיבת החיוב בין הני תרי 'זמן'.

אלא דעדיין אין זה מבאר מדוע החיוב זמן דרגלים יחשב 'מדאורייתא' ו'חובה' יותר לעומת החיוב 'זמן' דר"ה ויוהכ"פ ?!

ג. והנה בלקוטי שיחות (חל"ז שיחה ל'ימים אחרונים של פסח) מדייק רבינו גם מלשון הרמב"ם וגם מלשון אדה"ז בשלחנו דברכת הזמן על המועדים שונה ביסודו מברכת הזמן על מצוות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב ;

במצות ובפירות וכיו"ב הרי הברכה היא מחמת החידוש שבדבר שהיא גורמת לשמחת הלב וכו', משא"כ במועדים הרי הברכה היא "על כללות זמן המועד, דנוסף על המצות שחייבים בהן בכל מועד ומועד יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד (היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד)".

ומוסיף ע"ז בהערה דלפ"ז י"ל דשהחיינו על המועדים אינו מטעם שמחה - לעומת שהחיינו על דברים המתחדשים מזמן לזמן דכן הוא מחמת שמחה כנ"ל.

ולכאורה הרי דברי רבינו תואמים מאוד עם מה שיוצא מסוגיא זו לפי דרך השני הנ"ל ; דאכן ברכת הזמן דמועדים אינה מחמת זה שמזמן לזמן קאתו, אלא מחמת זה שנקראים מועדים גרידא, משא"כ ברכת הזמן דר"ה ויוהכ"פ הוו בגדר ברכת הזמן של דבר המתחדשים ובאים מזמן לזמן כמצות ופירות (אלא דרבינו לא נחית שם לחילוק זה בין הרגלים לר"ה ויוהכ"פ).

(ומבואר לפ"ז היטב גם מדוע מעיקרא רצתה הגמרא להוכיח שאומרים זמן בר"ה ויוהכ"פ מהא דאומרים זמן על דלעת המתחדשת משנה לשנה - דהא הוו באותה גדר (לעומת הזמן דרגלים כנ"ל). אלא דהגמרא דחתה הוכחה זו דרצתה להוכיח שצריכים לומר זמן בר"ה ויוהכ"פ ולא רק שיכולים, כמבואר בהסוגיא כנ"ל).

ד. ועפ"ז נראה דיש לבאר מדוע סבירא להו להני ראשונים ד'זמן' דרגלים נחשב 'דאורייתא' (היינו יותר עיקרי וחובה כנ"ל) לעומת 'זמן' דר"ה ויוהכ"פ. ובהקדמה:

בקשר לברכת שהחיינו מצינו הלכה נדירה;

דהנה הטור (או"ח סי' תלב) מביא דברי בעל העיטור דיש ב' שיטות באם לברך שהחיינו על בדיקת חמץ או לא, ומסיים "ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך". וכתב ע"ז הב"י "תימה מפני שהוא רשות הי' לנו להחמיר ולומר מספק לא יברך! ? [וממשיך] וכן יש לתמוה על מה שאמר בסוף פרק כל מערבין (עירובין מ, ב) שהחיינו אקרא חדתא הוי רשות! ? מיהו בההיא איכא למימר דקים להו לרבנן דהכי תיקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה".

ועכ"פ יוצא מדברי הב"י שתמה וחולק על סברת הטור שבמקום שלא יודעים אם חייבים לברך שהחיינו או לא, אפשר לברך מספק. ולגבי דברי הגמרא דאפשר לברך באופן של רשות כתב לפרש דזהו רק כשכן תיקנו חכמים מעיקרא.

אמנם בהגהות מהרלנ"ח על הב"י שם כתב ליישב דברי הטור; דמהא דרואים שבברכת שהחיינו אפשר לברך באופן של רשות (בהא ד'קרא חדתא'), הר"ז מורה שגם בכל מקרה של ספק אפשר לברך שהחיינו, ודלא כשאר ברכות שא"א לברכם מספק.

ובביאור סברא זו כתב הב"ח שם (ובאריכות יותר לעיל מיניה בסי' כט) דשהחיינו שונה משאר ברכות בהא דבא מחמת שמחת הלב של האדם, ושלכן הרי כשאדם מרגיש השמחה ורוצה לברך אין בזה משום ברכה לבטלה. ואכן סברא זו נתקבלה להלכה אצל כו"כ מהפוסקים (ראה אליה רבה סי' כב, ובפס"ד של אדמו"ר הצ"צ בהליקוטם שבסוף הספר דף תז).

והיוצא מזה לכאורה, דגם במקרה שחייבים לומר שהחיינו (דלא כב'קרא חדתא' דהוה רק רשות לברך), יש בברכה זו הגדר של 'רשות', דהרי תוכנה היא שמחת הלב שהאדם מרגיש, ואשר לכן יש מקום לזה שיברך גם על הספק כמשנ"ת.

אלא דכ"ז אמור רק לגבי ברכת שהחיינו כזה דהוה מחמת שמחת הלב מדבר המגיע מזמן לזמן, משא"כ לפי מה שנתבאר דשהחיינו דהמועדים אינה קשורה עם הרגשה זו אלא דהוה מחיובי המועד גרידא, שוב אין מקום לכ"ז לכאורה, אלא הוה ככל הברכות של חובה שאינם תלויים ברגשי האדם כלל (ומספק אסור לברכם כמובן).

ועפ"ז יתבאר היטב מדוע אפשר להחשיב שהחיינו דהמועדים 'חובה' לעומת שהחיינו דר"ה ויוהכ"פ דהוה רק בגדר 'רשות' - דהא שהחיינו דהמועדים הוה ככל ברכות של חובה שאינם תלויים בהרגש האדם כלל, משא"כ שהחיינו דר"ה ויוהכ"פ דהוה מחמת שמחת הלב ככל ברכות שהחיינו שמברכים על דברים מזמן לזמן כמשנ"ת.

שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן

ה. אלא דכל זה אינו מספיק לתרץ ולבאר הסברא של הראשונים דהתחלנו ביה;

דאה"נ דחלוק ברכת שהחיינו של המועדים משהחיינו דר"ה ויוהכ"פ (וגם אפשר להחשיב שהחיינו דהמועדים כ'חובה' לעומת שהחיינו דר"ה ויוהכ"פ כמשנ"ת), אמנם לכאורה פשוט דברכת שהחיינו על המצות הוה מחמת זה שהם באים מזמן לזמן (כמפורש גם בהשיחה הנ"ל), וא"כ הרי שהחיינו על המצות הוה באותה גדר כמו שהחיינו של ר"ה ויוהכ"פ, ושוב אין הבנה בדבריהם של הראשונים שברכת שהחיינו של ר"ה ויוהכ"פ לא יכולה לפטור השהחיינו שעל השופר משום שזה הוה מדרבנן וזה הוה מדאורייתא ? !

ובמילים פשוטות: הסברנו איך ששהחיינו של המועדים שונה וחיובית יותר משהחיינו של ר"ה ויוהכ"פ, אבל לא איך שגם שהחיינו של המצות שונה וחיובית יותר משהחיינו דר"ה ויוהכ"פ ? !

ונראה לבאר דבר זה ע"פ מה שמתבאר בתורת רבינו במק"א;

בלקוטי שיחות חיי"ט (שיחה לפרשת ברכה ושמת"ת) מביא רבינו מה שאמר אדמו"ר מוהריי"צ שברכת שהחיינו שאומרים על שמח"ת אינה רק על היו"ט אלא גם על התורה, ושואל בזה דמדוע יהא ברכת שהחיינו על התורה קשורה עם שמחת תורה ? ובפרט דשהחיינו קשורה בד"כ עם דבר חדש ולאידך הרי שמח"ת קשורה עם גמרה של תורה ? !

וממשיך דבפשטות הי' אפ"ל שהברכה היא על השמחה החדשה שיש להאדם מזה שגמר את התורה ע"ד הדין בברכה"נ דעל כל שמחת לבב הבאה לאדם צריך לברך שהחיינו.

אמנם בהערה 12 מעיר אדה"ז בסדר ברה"נ מדייק לומר ששמחת הלב המחייבת שהחיינו היא שמחה "מטובת עולם הזה" ואשר לפ"ז נמצא "שברכת שהחיינו על המועדים ומצות הבאות מזמן לזמן הוא גדר אחר", וא"כ אינו שייך להשתמש בסברא זו (שמברך שהחיינו מחמת שמחת הלב וכו') לענין שהחיינו שעל התורה.

ובהמשך ההערה מביא מה שמלשון אדה"ז בשלחנו משמע דשהחיינו שמברכים על המצות כן הוה מחמת שמחת הלב שיש להאדם מהמצוה. ושקו"ט בזה דלכאורה איך מתאים עם זה דמצות לאו ליהנות ניתנו וכו' עי"ש בארוכה.

והיוצא מזה לכאורה, דיש כאן ב' דרכים בהבנת והגדרת ברכת שהחיינו על המצות; דלדעת אדה"ז בשלחנו הוה כמו כל ברכת שהחיינו על דברים המתחדשים מזמן לזמן דהוה מחמת שמחת הלב, אמנם לדבריו בסדר ברכה"נ הרי (גם שהחיינו שעל המועדים וגם) שהחיינו על המצות אינו כן אלא הוה "גדר אחר".

(ולכאורה י"ל דפירוש ה"גדר אחר" הוא ע"ד הביאור בשהחיינו שעל המועדים מהשיחה שהבאתי לעיל ד"יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד", דעד"ז במצות יש חיוב לברך שהחיינו מצד עצם הענין שהאדם יכול לעשות מצוה זו הבאה מזמן לזמן).

ואשר לפ"ז יצא לנו ביאור נחמד בדברי הני ראשונים דעסקינן בהו;

די"ל דסב"ל ע"ד דעת אדה"ז בסדר ברכה"נ דגם שהחיינו במצות וגם שהחיינו במועדים לא הוה כשאר ברכת שהחיינו שמברכים על שמחת הלב אלא דהוה ברכה על המועדים ועל המצות עצמם. אמנם ר"ה ויוהכ"פ הרי מחד גיסא אין השהחיינו בהם על עשיית מצוה, ולאידך גיסא אינם מועדים (כנ"ל), וא"כ הרי השהחיינו בהם אכן הוה כמו סתם ברכת שהחיינו על כל דבר הבא מזמן לזמן.

וי"ל עוד, שלשיטתייהו הרי זה היתה תוכן השקו"ט בהסוגיא בעירובין; האם יש מקום שנאמר שהחיינו כזה בר"ה ויוהכ"פ אחרי שאין

זה דומה לגדר ברכת שהחיינו לא של שאר המועדים ולא של שאר המצות! אמנם למסקנת הגמרא שם דכן אומרים שהחיינו אז (בר"ה ויוהכ"פ) הרי גדר ברכה זו אכן שונה מבשאר המועדים והמצות.

ולפכ"ז מבואר היטב מדוע שהחיינו זו נחשבת 'רשות' לעומת ברכת שהחיינו דמועדים ודמצות; דהרי שהחיינו שמברכים מחמת שמחת הלב על דבר שמתחדש מזמן לזמן נחשב 'רשות' (לעומת ברכה שאינה קשורה עם שמחת הלב) גם להלכה כמשנת"ל.

שהחיינו על קריאת המגילה ביום

ו. והנה אחת מהנקודות היוצא מהנ"ל הוא מה שמחדש רבינו (בהערה בלקו"ש כנ"ל) דיש שני אופנים בהבנת גדר ברכת שהחיינו על המצות בכלל; דלדעת אדה"ז בסדר ברכה"נ הוה כמו שהחיינו על המועדים - שאינה על שמחת הלב וכו', ולאידך לדבריו בשו"ע הוה כמו שהחיינו על כל הדברים שמתחדשים מזמן לזמן.

ולכאורה הי' ניתן להסביר בזה חילוק השיטות בין אדה"ז והצ"צ באם לברך שהחיינו על קריאת המגילה ביומו של פורים;

דהנה בדבר זה נחלקו הראשונים כידוע; דדעת התוספות והרא"ש (ועוד) הוא דהיות שעיקר מצות קריאה הוא ביום לכן צריכים לברך שהחיינו גם ביום אף שכבר בירכו שהחיינו על הקריאה שבלילה, ולאידך דעת הרמב"ם הוא שאין מברכים אלא בלילה דהוא פעם הראשון שעושים את המצוה. ונחלקו בדבר גם המחבר והרמ"א, דהמחבר פסק כהרמב"ם (לא לברך ביום) והרמ"א פסק כהתוספות ודעימיה (כן לברך).

והנה אדה"ז בסידורו פסק בפשיטות כדעת הרמב"ם (והמחבר) שלא לברך ביום.

אמנם הצ"צ (בפסקי דינים הנ"ל) מביא מה שיש מן הראשונים שחלקו על הרמב"ם בזה וסב"ל שכן לברך ביום, ומוסיף "ולכן גם לו יהא זה ספיקא דדינא, הוכיח האליה רבה. . דשאני ברכת שהחיינו דאינו עובר על לא תשא. . ועוד ראייה ממש"כ הטור בהל' פסח סי' תלב בשם בעל העיטור ומסתברא רשות הוא, וע"ש בהגהת הגאון מהרלנ"ח סק"ב".

והיינו שהצ"צ מביא מדברי הפוסקים שהזכרתי לעיל דברכת שהחיינו אפשר לברך גם על הספק, ולכן היות שיש בזה פלוגתת הראשונים באם לברך שהחיינו אז (בקריאת המגילה ביום פורים) או לא, יש לברכו מספק.

וצלה"ב מדוע אין אדה"ז בסידורו מקבל סברא זו לקיים שיטות הני ראשונים המצריכים לברך אז שהחיינו מעיקר הדין?

ואוי"ל דסברא זו - דברכת שהחיינו על המצות אפשר לברך גם מספק - תלויה בב' השיטות דלעיל בגדר ברכת שהחיינו על המצות;

דהרי הובא לעיל מש"כ הב"ח דהא דאפשר לברך שהחיינו מספק הוה משום דברכה זו ניתקנה על שמחת לב האדם, וא"כ הרי לשיטת אדה"ז בסדר ברה"נ דשהחיינו על המצות אינו מחמת שמחת הלב כו' כבר אין מקום לדין זה - שיהא מותר לברכו מספק - בשהחיינו על המצות! משא"כ לפי דברי אדה"ז בשלחנו דגם שהחיינו על המצות הוה באותה גדר כמו כל שהחיינו על דבר המתחדש מזמן לזמן, אז מובן שדין זה שייך גם לשהחיינו על המצות.

ולפ"ז נאמר דבשאלה זו גופא נחלקו אדה"ז בסידורו והצ"צ; דאדה"ז הלך בסידורו כדבריו בסדר ברכה"נ שבסידורו ושלכן אין מקום לתיווך זה בין השיטות, משא"כ הצ"צ נקט לעיקר כדברי אדה"ז בשלחנו כמשנ"ת.

ויש להוסיף, דלפ"ז נמצא דגם המחבר לשיטתיה קאזיל;

דהרי הבאתי לעיל מה שהמחבר אכן תמה וחלק על דברי הטור דאפשר לברך על המצוה במצב של ספק, והרי הוא פסק ג"כ שלא לברך על המגילה ביום, ולדברינו נמצא דב' סברות אלו קשורות זה בזה כמשנ"ת.

ז. ודאתינן להכא י"ל בעומק יותר; דהא דפליגי אדה"ז והצ"צ בהגדרת חיוב ברכת שהחיינו על המצות הוה היסוד להחילוק שביניהם - לא רק מדוע להצ"צ יש לברך על המגילה ביום מחמת ספיקא דינא משא"כ לדעת אדה"ז, אלא - גם בזה שאדה"ז נוטה לפסוק כהרמב"ם שא"צ לברך ביום, והצ"צ נוטה לפסוק כהשיטות שצריכים לברך כמשי"ת.

דהנה מפשטות דברי אדה"ז בסידורו שאין לברך על המגילה ביום משמע שפסק לגמרי כהרמב"ם, ולא רק מחמת זה שיש בברכה זו ספק

ולכן אין לברך מספק. ועד"ז לאידך מלשון הצ"צ "גם לו יהא זה ספיקא דדינא וכו'" משמע, דבאמת נוטה לפסוק לדינא כהשיטות דכן מברכים אז מעיקר הדין, אלא דמוסיף ע"ז דבאפילו אם לא נפסוק כך בבירור מ"מ יש לברך אז גם במצב של ספיקא.

וצלה"ב מדוע נטה אדה"ז לפסוק כהרמב"ם והצ"צ כהשיטות החולקים עליו?

וי"ל דמחלוקת זו בהגדרת ברכת שהחיינו על המצות הוה היסוד גם לפלוגתת הראשונים הללו באם לברך שהחיינו על קריאת המגילה ביום או לא;

דהנה הבאתי לעיל דהא דכמה מהראשונים סב"ל דכן מברכים שהחיינו גם על הקריאה שביום הוא מחמת זה שאז הוה עיקר מצותה, ועפ"ז צלה"ב מדוע להרמב"ם (ודעימיה) לא מברכים שהחיינו אז? והאם צריכים לומר שהוא חולק על כל הני ראשונים וסב"ל שבאמת אין אז עיקר תקנת קריאת מגילה?

וי"ל דהרמב"ם סב"ל דאע"פ שהאמת הוא שביום הוא אכן עיקר מצותה (כשאר הראשונים) מ"מ הואיל ולפועל הוה זה אותה מצוה - מצות קריאת מגילה - וכבר בירך עליו שהחיינו בפעם הראשון שעשאה, שוב אין מברכים שהחיינו פעם שני' על אותה מצוה אע"פ שאכן בפעם השניה מקיים עיקר המצוה.

אלא דלפ"ז צ"ע במה תלוי' פלוגתת הראשונים הללו, האם מברכים עוה"פ שהחיינו בפעם השניה שעושים מצוה במקרה שעיקר המצוה מתקיימת אז, או לא?

וי"ל דתלוי' במחלוקת הנ"ל בהגדרת ברכת שהחיינו על המצות;

דבאם הוה דין בהמצוה עצמה, והיינו שצריכים לברך שהחיינו על קיום מצוה זו, אז מסתבר לומר דהיות וכבר בירך שהחיינו על קריאת מגילה (בפעם הראשונה), הרי אע"פ שבהקריאה השניה מיתוסף בהמצוה, מ"מ אין מקום לברך עוה"פ אחרי שכבר בירך על מצוה זו.

אמנם באם הגדרת הברכה הוה מה שמברך על החידוש שבדבר (היינו מה שמתחדש מזמן לזמן וכו'), אז בודאי יש מקום לברך עוה"פ על

הקריאה שביום הואיל ונתחדש אז עומק ו'עיקר' בהמצוה שלא הי' בה פעם הראשונה, ועל חידוש זה יש מקום לברך ברכה זו.

ונמצא דאדה"ז והמחבר לשיטתייהו קאזלי, בהגדרת הברכה דשהחיינו על המצות והצ"צ חלק עלייהו מחמת שיטתו בהגדרת הברכה כמשנת"ל.

ח. ויש להוסיף בזה עוד אחת:

בשיטת אדה"ז בענין זה - ברכת שהחיינו על קריאת המגילה ביום - מצינו חידוש גדול של בעל 'שער הכולל' (פמ"ז ס"ב) ואמרו רבינו בעת 'יחידות' עם הרבנים הראשיים באה"ק (יא אייר ה'תשמ"ט);

וז"ל רבינו שם "ואולי י"ל שגם רבינו הזקן בעצמו נהג לברך גם ביום (ומ"ש בסידורו 'ולא ביום' - "היינו שלברכת שהחיינו ביום אין הכרח מן הגמרא וקבלת האריו"ל, ואין זה שייך לפסקי הסידור הזה" [ההעתקה היא משעה"כ], ולכן כתב בסידורו כנ"ל)".

ולכאורה הרי דבר זה צריך ביאור; דבאם הכלל הוא דברכת שהחיינו יכולים לברך גם בשעה שיש ספק - ושלכן גם אדה"ז בעצמו בירכו לפועל - אז מהו הפירוש שאין הכרח לזה מהגמרא וכו', הלא אחרי שיש בדבר מחלוקת הראשונים (מפרשי הגמרא - כמובן) ואפשר לקיים דברי שניהם, אז מדוע שלא נצטרך מן הדין לעשות כן, וכמ"ש הצ"צ?!

ונראה דיתבאר היטב לפי דברינו דלעיל;

לדעת הצ"צ דגדר ברכת שהחיינו במצות בכלל הוה מחמת שמחת הלב, ושלכן יכולים לברכו גם במצב של ספק ואין בזה משום ברכה לבטלה, אז במקרה כזה שיש ספק בחיוב הברכה, יש לחייב אמירת הברכה מעיקר הדין; דהיות דעיקר הברכה הוה מחמת שמחת הלב אז יש לו לברכה מחמת שמחה זו ובזה מקיים החיוב לכו"ע.

משא"כ לדעת אדה"ז (בסידור) דגדר הברכה בכלל אינה מחמת שמחת הלב, אז אף אם יש מקום לברכו בדרך של רשות מחמת שמחת הלב (כמו אותו 'קרא חדתא' בהסוגיא הנ"ל דעירובין) - ושלכן בירכו אדה"ז - אמנם אינו יכול להחשב כחיוב מעיקר הדין, הואיל ועיקר דין ברכה זו אינה קשורה עם שמחת הלב כלל לשיטתו וכמשנת"ל באורך.



מניני התפלות שע"י העיון הק'

הרב שלום דובער שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר - דעטרויט, מישיגען

א. בענין מניני התפילות המתקיימים בשבתות ויו"ט באהל כ"ק אדמו"ר זי"ע ובסמוך, הנה יש המערערים על מנהג זה, וטעמם ונימוקם עמם, דהלא איסור גמור הוא לקרות ק"ש ולהתפלל בבית הקברות. וכבר שקו"ט רבים בזה והעלו להחיר בכמה אופנים.

והנה אחר העיון יש לומר לענ"ד דא"צ לכל היתרים אלו, והדבר פשוט שמניני התפילות הנערכים על ציון כ"ק אדמו"ר הם גדר אחר ולא שייך בהו כל איסור לכתחלה. ותחלה נציע מקור האיסור וטעמו.

בשו"ע רבינו (או"ח סי' עא ס"ו, סי' עג ס"ג, ועיי"כ סי' כג ס"א) הביא להלכה דאסור לקרות ק"ש או להתפלל בביה"ק, ואם קרא לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרות (כשיטת הרמב"ם בזה, הל' ק"ש פ"ג ה"ב). והעושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו (משלי יז), כיון שהמתים הם רשים בהיותם פטורים מן המצוות, כמש"נ במתים חפשי (תהלים פח, וראה שבת ל, א), ובשעה שאנו מקיימין אותן בפניהם אנו מלעיגים עליהם ע"ז. ומקור הדברים בכ"מ בש"ס (ברכות יח, א ע"ש, ועוד).

ומעתה יש לנו לדון האם דברים הללו אמורים אף במניני התפלות שעורכין ע"י העיון הק'.

ב. הנה יעוין בשם הגדולים להחיד"א (מערכת ר"א בר נתן), דכתב וז"ל: "כמה שנים הייתי תמה על מנהג ישראל שמתפללים אצל קברות צדיקים, והרי אין לקרות שמע או להתפלל בתוך ד"א של מת או בבית הקברות כו' עד שמצאתי בספר חסידים (סי' תששכט), שכתב רבינו הקדוש ה' נראה בבגדי חמודות שהי' לבוש בשבת, ולא בתכריכין, ופוטר בני ביתו בקידוש, כי הצדיקים נקראים חיים ולא כשאר מתים שהם חפשים מן המצוות כו' ובזה תנוח דעתנו", עכ"ל*.

וכוונתו ברורה לכל מעיין, דהלא כל טעם האיסור בזה הוא משום לועג לרש, וא"כ י"ל דסברא זו אינה שייכת כלל בקברי צדיקים. דממעשה דרבי שהי' פוטר את ב"ב בקידוש חזינן שהצדיקים אינם נעשים חפשים

(* ראה בס' ימות המשיח בהלכה ע' שסח הערה 71. המערכת.)

מן המצוות לאחר הסתלקותם, ומעתה שוב אין כאן לועג לרש ופקע טעם האיסור.

ודברים אלו הובאו הלכה למעשה בספרו ברכי יוסף (יו"ד סי' שסז סק"א), וז"ל שם: "נהגו העולם להתפלל אצל קברות הצדיקים, וקצת טעם כתבנו בעניוננו בקונט' שם הגדולים", ע"כ. וכן הביא משמו בשלחן הטהור להלכה (סי' עב).

ומכאן נראה ברור, דאף שמעיקר הדין איסור הוא להתפלל בתוך ד"א של מת או בביה"ק ואפי' בריחוק מקום, מ"מ, להצדיק מנהג ישראל קדושים יש לחלק בין תפילות ע"י קבר סתם דאסירי מטעם לועג לרש ובין תפילות ע"י קברי הצדיקים דלא שייך בהו טעם זה, משום דהצדיקים במותם נקראים חיים וכנ"ל.

ג. אולם באמת נראה שאין אנו צריכים כלל ללימוד זכות זה, די"ל דלא דמי מניני התפלות שעורכין ע"י הציון הק' לשאר תפלות על קברי הצדיקים שדיבר בהם החיד"א, ובנדו"ד יש להתיר לכתחלה ללא כל צד פקפוק ונדנדוד ספק בדבר, והוא ע"פ הלכה ערוכה בשו"ע לפנינו.

דהנה איתא בגמ' ב"ק (טז, ב): "וכבוד עשו לו במותו (לחזקיהו המלך), מלמד שהושיבו ישיבה על קברו". ע"כ. והקשו הראשונים, איך עשו כזאת להושיב ישיבה בביה"ק, שהוא נגד גמרא ערוכה ודין מפורש. וכמה תירוצים הובאו בזה, ומהם שעקרו הדברים מפשוטן (ראה תוד"ה שהושיבו, ובשטמ"ק שם). אבל בנמ"י (ו, ב מדפי הרי"ף) הביא בשם הרמ"ה דקושיא מעיקרא ליתא, דכל מה שאסרו תפילה ותפילין וכו' בבית הקברות לא נאמר אלא בגוונא דעביד לנפשי', אבל היכא דקא עביד ליקרא דשיכבא כגון בני ישיבה לכבוד רבן, ליכא משום לועג לרש, עכ"ד (ועיי' רש"י יבמות קכב, א ד"ה תלתא רגלי).

וז"ל ר"י מיגש בתשובותיו (סי' מז, הובא בשטמ"ק דף טז שם): "הא דאמרין דהושיבו ישיבה על קברו, ה"מ בחכם שהיתה לו ישיבה בחייו, ומתכוונים עכשיו בני ישיבתו לכבדו ולישב לפניו כדרך שהיו יושבים לפניו בחייו ולומר שמועות מפיו בדברי תורה שלמדו ממנו, וכיון שהדבר ידוע שכבוד גדול יש לו בכך אין בזה משום לועג לרש". עכ"ל. והדברים מתוקים מדבש.

ואכן כדבריהם הובא להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שסז ס"ג), "לא יהלך בביה"ק או בתוך ד' אמות של מת או של קבר וס"ת בזרועו ויקרא בו או יתפלל בו" אא"כ לכבוד המת", ע"כ. ומטעם זה התירו לדרוש בד"ת ולומר צידוק הדין בתוך ד"א של מת, וכמ"ש הרדב"ז בתשובותיו (סי' רכד) וז"ל: "ולענין מי שדורש על המת לפניו נראה דליכא למיחש משום לועג לרש כיון דלכבודו קא עביד", עכ"ל. [וממה שלא נזכר דין זה בשו"ע ר' אין פירכא כמובן, אחר שלא זכינו לסימנים אלו ביו"ד מאת רבינו הזקן].

ד. ועפ"ז נראה לומר, דהטעם שהוצרך החיד"א למ"ש בספר חסידים לענין ר' יהודה הנשיא, היינו משום דתפלות ותחנונים הנפוצים והמצויים בשאר קברות הצדיקים הם לטובת המתפלל דלנפשי' קא עביד, שמבקש צרכיו מאת השי"ת בזכותם של צדיקים. אך בתפלות החסידים ע"י הציון הק', הרי כל עצמן של המנינים אינו אלא משום כבוד רבן, וכדרך שהיו יושבים לפניו בחייו, ואין בהם שום טעם אחר כלל כידוע. והרמ"ה ברור מללו דבכהאי גוונא הותר לכתחלה להקים ישיבה ולעסוק בתורה ע"י קבר חזקיהו המלך, כיון דלכבודו קא עביד, ולכאורה אין טעם לחלק בזה בין ת"ת ותפלה.

וכ"ז פשוט, והנראה לענ"ד כתבתי.



גדר ברכת הנר במוצאי שבת

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפעג, קנדה

א. "בעת ברכת הנר במוצאי שבת, נוהגים להסתכל בכפות הידים ובצפרנים" (שו"ע או"ח סי' רחצ ס"ג). ובשו"ע אדמוה"ז (או"ח סי' רחצ ס"ו) כותב: "אין מברכים על האור אע"פ שרואהו עד שיהי' סמוך לו כ"כ שיכול ליהנות ממנו כ"כ להשתמש לאורו עד שיוכל להכיר לאורו בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת. ונוהגין להסתכל בצפרנים לראות שיוכל ליהנות לאורו ולהכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר כו"ו".

פשטות לשונו משמע דההסתכלות בצפרנים נעשית עוד לפני אמירת הברכה, כדי לברר שהבהקת האור מספיק כדי הבחנת מטבע ושניתן לברך עליו. וכפי שיתבאר לקמן המקור לזה.

אכן בסידור אדמה"ז שינה הסדר בזה וכותב: "ובשעת ברכת בורא מאורי האש צריך לאחוז הכוס בימינו, ואח"כ יביט בצפרנים, ויחזור ויאחוז הכוס בימינו בברכת הברכה". שלפי"ז ההסתכלות בצפרנים באה דוקא אחרי אמירת הברכה.

במשנה ברורה (רצו, לא) כותב: "ורואה בצפרנים ומברך", דמשמע שמברך אחרי הראי'. ומציין ע"ז בשער הציזון אות כח לפרי מגדים. ר"מ פיינשטיין ז"ל ב'אגרות משה' או"ח ח"ה סי' ט, עומד על זה וכותב: "העיקר כמנהג העולם לברך תחילה ואח"כ להסתכל בצפרניים. ומפורש כן בסידור הריעב"ץ ובסידור הגר"א. והטעם דאפילו שאינו מברכת הנהנין, כיון שעכ"פ תנן בברכות (נא, ב) אין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו, ופרש"י שיהיו נהנין ממנו, הוא כברכה גם על ההנאה, שצריך שתהא הברכה לפני ההנאה. . ותמוה מאד מה שהמשנה ברורה (שם) כתב דלא כהגר"א ודלא כהריעב"ץ. ואף שאיתא כן בפרי מגדים (רחצ, משבצות ב) הא כתב זה רק לטעם השבולי הלקט שהביא הט"ז, ולא משמע כלל שפוסק [הפרמ"ג] הכי. . אף אם הי' המשנה ברורה סובר שהפרי מגדים סובר כן להלכה, נמי לא היה לו לפסוק כן, שהוא נגד דעת הגר"א ודעת הריעב"ץ, וצע"ג. עכ"פ המנהג שלנו לברך תחילה ואח"כ להסתכל בצפרניים הוא כפי הדין".

נמצא דהאג"מ ר"ל דהמנהג להסתכל אחרי הברכה (כפי שכותב אדה"ז בסידור) הוא המנהג הנכון. אמנם כל דבריו תמוהים. דזה מה שרצה לפרש דגם הפרמ"ג מודה לדינא שמסתכל אחר הברכה, ולא אמר הפרמ"ג להסתכל תחילה אלא לפרש דברי השבולי הלקט המובאים שם בט"ז [דמפרש טעם ההסתכלות באצבעות, דתחילה מכניס אצבעותיו לתוך ידו ומחשיך תחתיהן ואח"כ פושטן ונמצא אור במקום חשך, ומברך, שכך הוא נאות מהאור". דהיינו שראיית האור, שעל"י מברך, צריך להיות במקום שהיה חשוך תחילה, ועל כן לפי טעם זה מוכרח להסתכל על האצבעות דוקא לפני הברכה, לראות איך שמחשיך ואח"כ מאיר] אבל לפי הדין שיש טעמים אחרים על ההסתכלות בצפרניים, גם הפרמ"ג מודה דמסתכל אחרי הברכה.

לכאורה אין זה נכון בדעת הפרמ"ג וכן' דאישתמיט מיני' מ"ש הפרמ"ג להדיא בסי' רצו במשבצות ס"ק ו, דשם כותב זה לא כפירוש על השבולי הלקט, כ"א כפסק ברור: "ורואה בצפוניים ומברך בורא מ"ה, שכל ברכת השבח מברך הברכה אח"כ, עי' פרישה". וכן מובא בספר כף החיים בסי' רצו בשם הפרמ"ג.

ובפרישה על הטור סי' רצו אות ו כותב: "ומסתכל קודם שיברך, אע"ג דכל הברכות מברכין עובר לעשייתן, נראה לי די"ל דדוקא בברכת המצוות וברכת הנהנין דמברך להשי"ת על שם ההנאה או על המצוה, צריך לברך עובר לעשייתן, מה שאין כן בברכה זו שאינה באה על שם הנאות. . ומשום הכי אינו מברך עד אחר שכבר ראה האור שראוי ויוכל ליהנות ממנו".

דברי הפרישה בנויים הם על לשון הטור בסי' רצו: "ומסתכל בצפוניים שהן לבנות מן הגוף ומברך בורא מאורי האש" - דמשמע שמברך לאחרי ההסתכלות.

גם במאירי לברכות (נג, ב) כתב: "ועכשיו נהגו להשתמש לאורה מקודם [הברכה] ולהסתכל בצפוניים". וכן בכל בו סי' מא כותב מפורש: "ואין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, על כן צריך שיראה בצפוניו קודם שיברך. . ורואה בהן בצפוניים קודם שיברך".

והערוך השלחן או"ח רחצ, ז מביא: "ובפרקי דר"א אומר: [פ"כ. הובא לשונו בטור או"ח סי' רצו] פושט את ידיו לאור האש ומסתכל בצפורניו שהם לבנות מן הגוף ואומר ברוך". דמוכח מפורש ממאמר חז"ל זה, שמסתכל קודם הברכה.

וכן מוכח מלשון רב האי גאון בתשובה (תשובות הגאונים סי' מט) "ברכת האור חובה היא על כל מי שמכיר בין שני דברים שהן ניכרין. ונהגו ראשונים להביט בשרטוטי ידים עד שיכיר ביניהם, מפני שהן מצויות בכל עת, ואין ניכרין בלילה [אלא] על ידי האור. . הלכך מי שרוצה לצאת ידי חובת ברכה זו, צריך שיאות לאור הנר, כמו שנהגו הראשונים, כדי שיתחייב בברכה". דבפשוטו היינו שרק אחר ההסתכלות, מתחייב בברכה.

נמצא דיש כמה מקורות לברך על האש אחר ההסתכלות בצפרניים, דהיינו מקור מן המדרש (פרקי דרבי אליעזר), הגאונים (רב האי גאון), ראשונים (המאירי, כל בו, והטור) ואחרונים (הפרישה, והפרי מגדים - שהובאו במשנה ברורה, הערוך השלחן, ובכף החיים) להסתכל בצפרניים לפני הברכה. ופליאה דאין זכר באג"מ מכל הני הפוסקים הנ"ל.

אמנם נתפשט המנהג לברך תחילה לפני ההסתכלות. וכן הוא בסדור עבודת ישראל משנת תרכ"ח, וסידור היעב"ץ וסידור הגר"א. ועל כולם, שרבינו הזקן כותב כן בסידורו ושינה ממה שכ' בשלחן ערוך שלו, כנ"ל.

וגדולה התמיהה דלכאורה מנהג זה הוא נגד משמעות כל הראשונים הנ"ל. הן אמת שהפרי מגדים עצמו (בסימן רחצ משבצות ס"ק ב) מביא דהשיורי כנסת הגדולה מדייק מלשון המרדכי (הובא בבית יוסף סי' רצו, ובשו"ע שם ס"ו) שכ' "נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו". דלכאורה איך יחזיר את היין לימינו, והרי צריך להביט על צפרניו של יד ימין לברכת הנר. ומזה מדייק השיורי כנסת הגדולה דמסתכל בצפרניים רק אחר ברכת בורא מאורי האש, ולכן יחזיר הכוס יין ליד ימין עד שיגמור ברכת בורא מאורי האש, ואז יקח הכוס ביד שמאלו (או יניח כוס היין על השלחן - כדפירש היעב"ץ בסידורו דיד שמאל הוא לאו דוקא) כאשר יביט בצפרנים של יד ימין, אחר הברכה דוקא.

אמנם המרדכי עצמו, שהוא המקור לדיוק השיורי כ"ה, כותב במק"א מפורש דמסתכל לפני הברכה, דבמרדכי (יומא אות תשכג) מבאר המנהג להסתכל בצפרנים וכ': "ומה שאנו מסתכלים בצפרנים, דבר זה שנוי בתלמוד ירושלמי ובתלמוד בבלי, אין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, פירוש עד שמרגיש בוהק אור של נר הבדלה כו". דהיינו שלפני הברכה צריכים לא רק לראות האש, כ"א גם להרגיש בהקתו בצפרנים, ורק אח"כ ניתן לברך.

ואולי יש לומר, כדי שלא יסתרו דברי המרדכי אלו להמובא בשמו לעיל, שלא כמ"ש שיורי כנה"ג, אלא באופן אחר, שזה שחזור ונוטל הכוס בימינו מיד אחר שמניח מידו הבשמים, אולי אי"ז מפני שעדיין לא יביט בצפרנים עד אחרי הברכה, כ"א מפני שס"ל דמביט בצפרני יד שמאל כשאוחז הכוס בימינו. וכמפורש כן ב'לקט יושר' בהנהגות בעל

תה"ד "וכשהתחיל הברכה מאורי האש ראה בצפורן של יד שמאל עד שבא למלך העולם, ואח"כ לקח הכוס ביד שמאלו, ומסתכל בצפורן של יד ימינו עד שסיים הברכה, וחזר ולקח הכוס ביד ימין ומבדיל".

אמנם לבד זאת שאינו ברור שיטת המרדכי, נוסף לזה תמוה מאד, למה לנו לנהוג נגד דעתם המפורשת של כל הראשונים שהובאו לעיל, ונגד חז"ל מפורש בפרקי דר' אליעזר הנ"ל.

ב. ונראה לבאר, דלכאורה הוא גם משנה מפורשת להסתכל לפני הברכה, שהרי בארו רבנו האי והמרדכי ועוד טעמם ממה דאיתא במשנה ברכות (נא, ב) "ואין מברכים על הנר עד שיאותו (ייהנו) לאורו. דהלשון "עד" פירושו שתחילה צריך שייאותו וייהנו לאורו ע"י הסתכלות בצפרנים. א"כ איך יתכן לפסוק היפך משנה מפורשת.

אך בגמרא שם (נג, ב) נחלקו אמוראים: "אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו, יאותו ממש, אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה, דאילו היה עומד בקירוב מקום היה יכול אז להשתמש לאורה, אז גם העומד בריחוק מקום שאינו יכול להשתמש לאורה, גם הוא מברך עליו, ובלבד שיראהו (גמרא ופירש"י). וכן אמר רב אשי בריחוק מקום שנינו. ומפרשת הגמ' דלרבא ורב אשי הלשון "יאותו לאור" שולל רק דלא מברך על גחלים עוממות, "אש דעמיא ואזלא" - הולכת ונכבית.

אבל רבא חולק עליהם ומפרש המשנה כפשוטה, יאותו ממש. והגמרא מפרשת דברי רבא "וכמה (כמה הוא צריך להיות בסמוך - רש"י). אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון. חזקי' אמר כדי שיכיר בין מטבע של טברי' למטבע של צפורי'".

אח"כ מספרת הגמ' דרב יהודה היה מברך בריחוק מקום [ולגירסת ופירוש בעל המאור והמאירי, גם רבה ואביי היו מברכים בריחוק מקום].

[ולכאורה אינו מובן כלל איך יפרשו רב יהודה אמר רב ורב אשי את לשון המשנה "אין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו. כי הרע"ב, והמאירי פירשו לשון "עד" על כמות התקרבותו אל האש, דלא יברך עד שיתקרב כ"כ אל האור עד שיוכל ליהנות ממנו. שזה נכון רק לרב יהודה אמר רב, אבל לרבא ורב אשי דס"ל דמברך גם בריחוק מקום, והגמ' מפרשת דמברך גם על גחלים לוחשות, באם אילו היה מכניס קיסם

ביניהן, היה דולק, ורק אם הגחלים הולכות ונכבות, רק אז לא מברך, א"כ לכאורה אין שום הבנה ללשון "עד" שיאותו לאורו, דהול"ל "כל זמן" שיאותו לאורו או "אא"כ" יאותו לאורו.

בתפארת ישראל על המשנה מביא שבירושלמי גורס שמואל במשנתנו "שייעותו" ב"ע" מלשון עת, ומפרש התפא"י שלפ"ז פירוש המשנה הוא שאסור לברך על האש עד שיחשך כ"כ שיוכל ליהנות מאורו. והי' אפשר לפרש כן לשון "עד" לרב ורב אשי, במובן הגעת זמן, עד שיחשך הלילה כ"כ להיות נהנין לאורו. אבל בירושלמי פליג רב עצמו על שמואל וגריס "יאותו" ב"א". גם עצם הפירוש של התפא"י צ"ע דאיך הי' קס"ד לברך לפני חשיכה עד שהצטרך המשנה לשוללו, הרי לפני חשיכה אסור להדליק אש. אא"כ נדחוק דמיירי באש שהודלק מע"ש או ע"י גוי.

אכן, הפתרון לזה נמצא בלשון המרדכי (יומא) המובא לעיל: "אין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, פירוש עד שמרגיש בזה אור של נר הבדלה", דהיינו שקאי על ראיית האור, לא על הנאת האור, וגם לרב יהודה אמר רב ורב אשי הפירוש בתיבת "עד" קאי על שיעור התקרבותו אל האש, דאינו יכול לברך עד שיתקרב כדי שיראה עכ"פ את האור, אף שעדיין רחוק הוא מכדי להשתמש בו, וזה נק' "לא יאותו ממש". וכן מוכח מלשון הכל בו המובא לעיל, דעד שיאותו הוא עד שיראה את האור, כי כותב: "ואין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו... שנ' וירא א' את האור והדר ויבדל אלקים, ונהגו להסתכל באור שעל הידים..." דמשמע דמפרש דל' "עד שיאותו" קאי על ראיית האור].

ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה, בעל המאור ס"ל דמכיון שרב יהודה, רבה ואב"י עשו מעשה לברך גם בריחוק מקום, מוכח מזה דהלכה דלא כרבא, ולא בעינן יאותו ממש.

אבל הרי"ף מעתיק דברי המשנה "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו", והשיעורים שנאמרו בזה ע"י עולא וחזקי'. ומזה מוכיח בעל המאור דפוסק הרי"ף כרבא, יאותו ממש. וכן כותב הראב"ד והמאירי דהלכה כרבא מכיון שעולא וחזקי' ס"ל כוותי'. וכן פוסק הרמב"ם ורוב הראשונים והטור ושו"ע כרבא.

ונחלקו ראשונים בדעת רבא. דבעל המאור ס"ל (כפי שכותב משמו הראב"ד) דלדעת רבא דבעינן "יאותו ממש" היינו שצריך להשתמש באור

האש, לפני הברכה. [כפי הנראה שצ"ל בהתחלת דברי בעל המאור שם תיבות אלו: "עד שיאותו לאורו. שיהיו נהנין ממנו" ונשמטו התיבות האלו "שיהיו נהנין ממנו", שהרי כן מעתיק בשיטת הריב"ב בשם דודו שהוא בעל המאור. ורק לפי תיקון זה מובן מ"ש הראב"ד משם בעל המאור, דצריך ליהנות] (אלא שהבעל המאור עצמו ס"ל כנ"ל דאין ההלכה כרבא, אלא כרב יהודה דגם בריחוק מקום מהנר מברך).

אולם, הראב"ד בהשגותיו לבעל המאור כותב: "ולא כמו שזה [הבעל המאור] סובר שישתמש לאורו ואח"כ יברך, אלא דבעינן בקרוב שיכול להשתמש, ולעולם קודם שישתמש, ושמעין לה ממתניתא דקתני גחלים לוחשות מברכים עליהם, ואמרינן היכי דמי לוחשות, כל שאילו מכניס קיסם ביניהם וכו', אלמא לא בעינן משתמש, אלא ראוי להשתמש".

וכן כתב הרמב"ן והמאירי [אלא שהם כתבו דלא בעינן כלל שישתמש, ואילו הראב"ד כותב "ולעולם קודם שישתמש", דמשמע שאח"כ צריך להשתמש. ויתבאר לקמן]. וכן נפסק כהראב"ד בשו"ע (או"ח סי' רחצ ס"ד): "עד שיאותו לאורו, דהיינו שיהיה סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע כו'". ז.א. דלא בעינן שישתמש ממש, גם לרבא שפסקין כוותי', רק שיוכל להשתמש.

ולפי שתי דעות אלו, יתבאר שינוי הלשונות שמצינו על זה שנוהגים להסתכל בכפות הידים והצפרניים.

דרכינו האי גאון פירש בתשובה (תשובות הגאונים סי' מט) שהוא מפני ש"ברכת האור חובה היא על כל מי שמכיר בין שני דברים שהן ניכרין. ונהגו ראשונים להביט בשרטוטי ידים עד שיכיר ביניהם, מפני שהן מצויות בכל עת, ואין ניכרין בלילה [אלא] על ידי האור. . . הלכך מי שרוצה לצאת ידי חובת ברכה זו, צריך שיאות לאור הנר, כמו שנהגו הראשונים, כדי שיתחייב בברכה".

ז.א. שמפרש דזה שאמר חזקי' כדי שיכיר בין מטבע של טברי' למטבע של צפורי, הוא דצריך ממש שישתמש בהאור כדי להכיר בין מטבע למטבע. ומכיון שאין זה גדר בגודל האור והיכולת להשתמש בו, כ"א דין וגדר בעצם ההשתמשות בפועל, דהיינו שלא מספיק מה שיש נר הדולק, כ"א דבעינן שישתמש בו. א"כ למאי נפקא מינה איך הוא משתמש בו, העיקר הוא מה שאור הנר הוא המאפשר את ההשתמשות. ומזה מכריח

רב האי דע"כ השיעור שאמר חזקי' אמר כדי שיכיר בין מטבע של טברי' למטבע של צפורי, הוא לאו דוקא, דהוא הדין כל מי שמכיר בין שני דברים שהן ניכרין (כמו שרטוטי היד) . . ואין ניכרין בלילה [אלא] על ידי האור".

נמצא דמ"ש רבנו האי הוא ע"ד מ"ש בעל המאור בדעת רבא, דצריך לא רק יכולת להכיר בין מטבע למטבע, כ"א שבפועל יכיר ביניהם וישתמש באור בפועל, דרק אז יכול לברך עליו.

[ומוסיף רב האי עוד טעם להבטה זו, "שיש בשרטוט פיסת היד סימן להתברך בו, ועוד מנהגנו להביט בצפרנים ואומרים מפני שהן פרות ורבות לעולם". זה שהוצרך רב האי להוסיף טעמים אלו, מבאר הדברי חמודות (על הרא"ש דלקמן) משום דאם זה שמביטים בצפרניים היה רק כתחליף של הכרה בין מטבע למטבע, א"כ מדוע נהגו להביט דוקא בצפרנים, שהרי היינו יכולים להסתכל בדברים אחרים הדומים קצת [זה] לזה, [ולכן מוסיף שני הטעמים על זה שמסתכלים דוקא בצפרניים ובכף היד] מפני הם בגופו ומזומנים אליו יותר, ושיש בזה סימן ברכה].

אמנם הרא"ש (ברכות פ"ח סי' ג) מבאר "לכך נהגו להסתכל בצפרנים בשעה שמברכין על הנר, להראות שיכול ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר", דהיינו, שלדעת הרא"ש, זה שאמר חזקי' "כדי שיכיר בין מטבע של טברי' למטבע של צפורי", אין הסתכלות זו משום דין השתמשות בפועל כסברת בעל המאור ורב האי, כ"א שהוא דין של אפשריות ההנאה, דגם בלי השתמשות מברך עליו באם הוא אור שהי' יכול ליהנות בו, באם היה רוצה. וזה שנקט חזקי' "כדי שיכיר בין מטבע של טברי' למטבע של צפורי" הוא מפני שרק הכרה בין מטבעות חשוב להנאה, משא"כ ההכרה בין צפורן לעור, דאינו נהנה בזה. ולכן מפרש דזה שמסתכלים בצפרניים הוא כדי לברר ולהראות דהוא אור כזה שבכחו ל"יהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר".

ודברי הרא"ש הובאו גם בטור סי' רחצ. ובסי' רצו כותב הטור: "מקרב ידו לאור הנר ואומר בורא מאורי האש . . ומסתכל בצפרניים שהן לבנות מן הגוף ומברך בורא מאורי האש". ומדייק מזה הפרישה שם אות ו, שלדעת הטור מברך אחרי ההסתכלות בידו, וז"ל (הובא לעיל): "ומסתכל

קודם שיברך, אע"ג דכל הברכות מברכין עובר לעשייתן, נראה לי די"ל דדוקא בברכת המצוות וברכת הנהנין דמברך להשי"ת על שם ההנאה או על המצוה, צריך לברך עובר לעשייתן, מה שאין כן בברכה זו שאינה באה על שם הנאתו דהא אין לו הנאה עתה בהסתכלות בצפרניים וכמ"ש [הטור] בסמוך ריש סי' רח"ץ [וכן הוא ברא"ש הנ"ל] ועל כן מסתכלים בצפרניים לראות שיוכל ליהנות ממנו ולהכיר בין מטבע למטבע. הרי שכתב שיוכל ליהנות ולא שעתה נהנה, ומשום הכי אינו מברך עד אחר שכבר ראה האור שראוי ויוכל ליהנות ממנו".

ז.א. שהפרישה מפרש דהטור [והרא"ש] לשיטתו דטעם ההסתכלות הוא לברר ולהראות שיש בהאור היכולת ליהנות ממנו. ורק אז חל על האור דין ברכה, לכן תחילה מסתכלים ואח"כ מברכים.

אמנם בדברי רב האי הנ"ל מפורש דטעם ההסתכלות הוא לא לקבוע שיש בהאור היכולת לתת הנאה, כ"א כדי ליהנות בו בפועל, ומי "שרוצה לצאת ידי חובת ברכה זו, צריך שיאות לאור הנר, כמו שנהגו הראשונים, כדי שיתחייב בברכה". דהיינו דלא כמ"ש הפרישה בדעת הטור, כ"א שיש גדר הנאה והשתמשות בהבטה בצפרני היד.

וכן כתב בהלכות רי"ץ גאות הל' הבדלה, ומובא ג"כ מובא בשלטי הגבורים על הרי"ף "ואמר מר רב עמרם, הכי אמר רב נטרונאי [גאון] בבזרא מאורי האש, כך עושין בשתי הישיבות, מביטין לכפות הידים, וכך ראינו רבותינו שעושים כדי שיהנו מן האור, וכן המנהג".

ג. נמצא דיש כאן שתי מחלוקות: א) האם יש חיוב של הנאה בנר בפועל (כדעת בעל המאור, שיטת הריב"ב, רב האי, רב עמרם, ורב נטרונאי גאון) או שמספיק היכולת והאפשריות ליהנות בו (דעת הראב"ד, הרא"ש, הטור, הפרישה). ב) האם יש בהסתכלות בצפרניים משום הנאה (כדברי רב האי ושאר הגאונים) או שזה לא נחשב להנאה (כדברי הפרישה בכיפור דעת הרא"ש והטור).

אלא דבעוד שלפי ביאור בעל המאור ברבא, ולפי משמעות דברי רב האי ושאר הגאונים, צריך ליהנות בנר לפני הברכה, דזהו לדעתם הפירוש של "אין מברכים על הנר עד שיאותו בו", לפי כמה ראשונים, הנאה זו, זמנה דוקא לאחר הברכה. וזה תלוי בגדר ברכת נר במוצ"ש. כי יש ראשונים שס"ל דדין ברכת הנר היא מדין ברכת הנהנין, שלא כדעת

הפרישה. ובזה עצמו נחלקו אם הברכה היא על ההנאה של ההסתכלות בצפרניים, או שהיא על שאר הנאות.

דהרמב"ן (בחיידושו לברכות פ"ח) האריך לבאר "נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין, דאי הכי כל שעתא ושעתא מחייב בה. שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף, כגון רחיצת מים קרים וחמין, וכגון נשבה רוח ונהנה, וכ"ש באור שאינו נוגע בגוף כלל. לא אמרו אלא בדברים הנכנסין לגוף והגוף נהנה מהן, כגון אכילה ושתייה, וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא, וכאכילה ושתייה דמי. אבל ברכת האור כברכת של יוצר המאורות, ושתייה ברכת השבח הן, כברכות הללו שבפרק הרואה ברוך עושה בראשית. ולפי שהעולם אינו משתמש אלא באורה של יום ובלילה הלכה לה אותה אורה. . תקנו בכל שחר ברכות המאורות, כמו שסדרו בה המחודש בכל יום תמיד מעשה בראשית. וכשם שאורה של יום במאורות כך אורה של לילה במאור האש. ובדין הוא שיברך בכל לילה, אלא כיון שתשמיש של אש ואורו צריכין לו ומשתמשין בו בין ביום ובין בלילה תדיר, לא ראו לברך עליו בכל לילה. . וכן שנו בברכות השבח אימתי בזמן שרואהו לפרקים. ובמוצאי שבת. . כבר נפסקה ממנו עיקר הנאתו ותשמישו של אור, וכשחזרנו להנאת אורו במוצאי שבת, ברכנו עליו".

דברי הרמב"ן הללו הובאו בשמו ברא"ה, ריטב"א ובמאירי. והמאירי שס"ל כהרמב"ן שברכת הנר היא לא ברכת הנהנין כ"א ברכת השבח, מביא דברי הראב"ד דזה שאמר רבא עד שיאותו ממש, אין זה כפירוש בעל המאור שישתמש בה, אלא מספיק מה שעומד במקומו ויכול להשתמש בה, אע"פ שלא נשתמש. וממשיך, "ועכשיו נהגו להשתמש לאורה מקודם ולהסתכל בצפרניים. ויראה הטעם מתוך ששיעור יאותו לאורו הוא הבחנה בין שני דברים, נתפשט המנהג להסתכל בהם כדי להבחין בין צפורן לבשר". דהיינו שמעיקר הדין ס"ל שלא צריכים כלל ליהנות, והמנהג הוא שמברך אחר ההנאה. כי מכיון שס"ל כדעת הרמב"ן והפרישה דהיא ברכת השבח, לא ברכת הנהנין, ע"כ יכול לברך אחר ההנאה.

וכן בתוספות פסחים (נג, ב ד"ה אין מברכים): "הקשה ה"ר יוסף למה אין מברכים [על הנר] בכל שעה שנהנה ממנו, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ותירץ דהני מילי כשגופו נהנה, אבל שאר הנאה לא.

ואע"ג דמברכין על אור השמש בכל יום, היינו משום שמתחדש בכל יום".

הרי דגם התוספות ס"ל כדעת הרמב"ן שאין בברכת הנר משום ברכת הנהנין, כי אין זו הנאה שנכנסת לתוך הגוף. אלא שדעת הרמב"ן הוא דברכת הנר היא ברכת השבח ע"ש שמתחדש אחר כל שבת כמו שברכת יוצר המאורות היא ברכת השבח על המאורות שמתחדש אורם כל יום. אמנם, דעת התוספות לחלק בין ברכת יוצר המאורות לברכת הנר. דגם על אור היום לא מברכים על הנאתו מכיון שאינו נכנס לגוף, אבל מברכים עליו ברכת השבח משום שמתחדש בכל יום. אבל אור האש שישנו תמיד אין ברכתה כשאר ברכות השבח על דברים המתחדשים אלא מטעם אחר שכתב הרא"ש בתוספי הרא"ש ובהלכותיו (ברכות פ"ח סי' ג): "ברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת, דאי משום הנאת האור מברך היה צריך לברך בכל פעם ופעם כשנהנין מן האור". וכן העתיק הט"ז לאור"ח סי' רחצ ס"ק א, "שאיין מברכין אלא לזכר שנברא האור במו"ש".

אלא שהרא"ש עצמו פליג על סברא זו של הרמב"ן והתוס' דלא מברכים על הנאה האור כיון שלא נכנסת לתוך הגוף, וס"ל דזה שלא מברכים על הנאת האור [דאם היתה ברכת הנאה היינו צריכים לברך בכל פעם שמשתמשים לאורו] הוא מפני שנפטרים מברכת הנאתו בברכת יוצר המאורות שאמרים בכל יום, וכפי שכתב בשמו הכל בו שיובא לקמן. אבל כולם - הרמב"ן, התוס', והרא"ש - מודים שברכת הנר במוצ"ש אינו מדין ברכת הנהנין.

אמנם, מצינו לראשונים דפליגי עלייהו, וס"ל דברכת הנר היא ברכת הנהנין. והוא דעת מהר"ם חלאוה לפסחים (נד, א), וכן מפורש בספר כל בו סי' מא: "ולפיכך מברכין במוצאי שבת על האור היוצא מן האבנים, לפי שהוא כעין תחילת ברייתו, ועוד שהיה נאסר עליו בכל יום השבת ועכשיו הותר. וכיון שברך עליו במוצאי שבת אין צריך לברך עליו כל השבוע כמו שמברכין בכל שאר הנאות ברכת הנהנין, לפי שאין הפסק להנאתו, שכל היום הוא צריך לאפות ולבשל בו ולחמם כנגדו, וכיון שכן אין אדם מסיח דעתו ממנו. וה"ר אשר [הרא"ש] ז"ל כתב כי לפיכך אין מברכין בכל יום על האור לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות שהוא גם כן אור".

וכן כתוב בסמ"ק מצוה רפג, הגהות רבינו פרץ: "מה שנהגו העם לברך כשמסתכל בצפרניים במוצאי שבת וכן במוצאי יום הכיפורים, לפי שאסור ליהנות בלא ברכה, והואיל ונאסר כל היום מן האש ולא נהנה בו, ולכן בלילה מיד שנהנה מן האש, אפילו מן הראי' לבד, הוא מברך".

וכן מובא בהלכות רי"ץ גאות בשם רב סעדי' גאון "ואמר מר רב סעדיה [גאון] ופושט המברך וכל היושבין ידיהם וניאותין לאור הנר שברך עליה" דמזה שכתב בל' עבר מוכח שכבר ברך, לפני שיהנה לאור האש.

נמצא דלדעת הכל בו, ומהר"ם חלאוה, ורבינו פרץ בסמ"ק, ורב סעדי' - יש בברכת הנר דין ברכת הנהנין, ועם הברכה חייב ליהנות ממש בהאור. אלא שהכל בו לא מחשיב את ההסתכלות בצפרניים להנאת האור, כי ס"ל כשיטת הפרישה המובא לעיל, ולכן מבאר בכל בו את המנהג להסתכל בצפרניים מטעם אחר. דהכל בו מפרש "אין מברכים על האור עד שיאותו לאורו", לא שיהנה בו, כ"א רק שיראה את האור לפני הברכה (ולרוב צריך ג"כ שיעמוד בקירוב מקום). על כן מביט על האור המאיר על הצפרניים (ואין בראי' זו עדיין ההנאה שנאסר בה עד שיברך),

וכותב הכל בו: "ורואה בהן בצפרניים קודם שיברך, שנאמר וירא א' את האור והדר ויבדל א'" (ראי' זו מובאת בירושלמי ברכות פ"ח על הדין שאין מברכין על האור עד שיאותו לאורו. בעל המאור מפרשו על ההנאה לפני הברכה, אולם הראב"ד והמאירי והמרדכי מפרשים על הראי' בלי הנאה והשתמשות. וכן כנ' מפרש הכל בו, אלא דס"ל דרק אחר הברכה הותר הנאת האור). ונהגו להסתכל באור שעל הידים, לפי שהחכמים מכירין בהן מזל האדם וטובות הראויות לבא לו".

ז.א. דלדעת הכל בו אין ההסתכלות בצפרניים כדי ליהנות באור - כדעת לדעת רב האי, רב עמרם, ורב נטרונאי גאון המובאים לעיל, וכדמשמע מרבינו פרץ הנ"ל - כי סברת הכל בו כהפרישה המובא לעיל דאין בהסתכלות בצפרניים שום הנאה שייאסר בו לפני הברכה, ולכן אף דס"ל דברכת האור היא ברכת הנהנין ושאסור להשתמש לאור הנר עד שיברך, מ"מ כותב דמסתכל בצפרניים לפני הברכה. וזה שמביט בצפרניים להכל בו הוא לא לשם הנאה כ"א לשם ראיית האור, ורואהו בצפרניו משום סימן ברכה.

אבל בעצם גדר ברכת האור מסכים הכל בו לרבינו פרץ, שגדר ברכת הנר היא ברכת הנהנין, ואסור ליהנות באור עד שיברך עליו. ולכן בפורים שחל להיות במוצאי שבת, דאין מבדילין עד אחר קריאת המגילה, כותב הכל בו: "פורים שחל להיות במ"ש שקורין המגילה לאור הנר, מברך בורא מאורי האש קודם. ויש חולקין ואומרין שאינו צריך לברך עליו לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות [זהו דעת רבנו אשר שהביא לעיל]. אמנם טעמא דמסתבר הוא שלא ייחנה ממנו בלא ברכה".

וכן פסק מטעם זה הראב"ד בתמים דעים סי' קעד (הובא בבית יוסף סי' תרצג). ונ' שהראב"ד לשיטתו כי בלשונו בהגהותיו על הרי"ף לברכות המובא לעיל, מדייק לכתוב "ולא כמו שזה [הבעל המאור] סובר שישתמש לאורו ואח"כ יברך, אלא דבעינן בקרוב שיכול להשתמש, ולעולם קודם שישתמש". משמעות לשונו הוא דעכ"פ אחר הברכה יהי צריך להשתמש. וזה מתאים למ"ש הראב"ד בתמים דעים לענין קריאת המגילה, דאסור להשתמש לאור עד אחרי ברכת הנר, כי ס"ל שהוא מדין ברכת הנהנין. וכן פסקו לענין מגילה הפר"ח והברכי יוסף או"ח סי' תרצג. וכן הביא בכף החיים שם בשם רבנו יחיאל מפריש, ובשם עוד כמה פוסקים.

וכן בתשעה באב שחל במוצאי שבת, שאינו מבדיל עד אחרי התענית, כתבו כמה ראשונים (הרי"ץ גאות הל' הבדלה, מרדכי מס' תענית סי' תרלח, אבודרהם, טור סי' תקנו בשם הבה"ג) דיברך על הנר לפני שיקרא איכה לאור האש.

אבל יש הסוברים דמותר ליהנות באור לפני ברכת הנר, וכמו שכתב הבית יוסף בסי' רחצ: "דלקרות המגילה לאור הנר דלאו מלאכה היא כלל, נראה דבהבדלה בתפילה סגי". ומזה מדייק בכף החיים דס"ל דאין צריך לברך על הנר לפני המגילה. וכן מדייק מדברי הרמ"א ומהלבוש, וכן מביא שכתב השיורי כנסת הגדולה.

עוד נפק"מ בין שתי השיטות, דאיתא בגמרא פסחים (קו, א) דמי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי בשבוע. "אמר רב יעקב בר אידי, אבל לא על האור". ופירש הרשב"ם שם "כך נראה לי טעם הדבר, כדתניא במקום שנהגו (פסחים נד, א) אין מברכים בו אלא בליל מוצ"ש הואיל ותחילת ברייתו הוא". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רחצ

ס"ו. ובשו"ע אדה"ז סי' רחצ ס"ט). דוהו כדעת הרא"ש והתוס' דברכת האור היא רק לזכר שנברא האור במוצ"ש. אמנם הכל בו דשיטתו היא דברכת האש היא ברכת הנהנין א"כ אם לא ברך על האור במו"ש ייאסר ליהנות כל השבוע אם לא יברך אח"כ, לכן הוא מפרש את גמרא זו באופן אחר, וז"ל (אות מא): "ואם לא הבדיל בלילה, מבדיל והולך עד יום ד', אבל אינו מברך על האור אלא במוצאי שבת בלבד. ר"ל אם ברך עליו במו"ש בלא כוס, כמו שנבאר למטה שצריך לעשות בליל פורים או בליל ט' באב כשיצטרך ליהנות בו, אבל אם לא ברך עליו במוצאי שבת, אז כשייחנה בו נ"ל שיברך עליו בכל עת שיבדיל. כך כתב הרב דוד בר לוי ז"ל".

וכמו"כ נחלקו בפירוש מה שאמרו בגמ' (ברכות נג, ב) "אמר רב יהודה אמר רב אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על המצוות". דהכל בו (סי' מא) מעתיקו כלשונו כי לשיטתו אינה ברכת המצוה כ"א ברכת הנהנין, ולא מתחייב לברך כלל עד שיהי' לו אור. אבל הרא"ש (שם) מביא הלשון "אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על כל המצוות" ומפרש דאף שגם ברכת האש אינה ברכת הנהנין והרי היא כעין ברכת חובה, מ"מ אינה כשאר ברכת המצוות ואין מחזרין אחרי' "לפי שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במו"ש". ומובן שהרא"ש לשיטתו. ועד"ז הוא לשון אדה"ז בשלחנו (סי' רחצ) "אין צריך לחזר אחריו כדרך שצריך לחזר אחר שאר מצוות לפי שלא תקנו ברכה זו אלא לזכר שנברא האור במו"ש" משא"כ לענין בשמים (בסי' רצז) דכותב (מיוסד על לשון הרא"ש שם) "אין צריך לחזר אחריהם כדרך שמחזרין אחר המצוות [=] סתם, לא שאר מצוות, כי אינה כלל ברכת חיוב] הואיל ואינם אלא בשביל להשיב את הנפש".

ד. יש להסביר סברות החלוקות הנ"ל בעומק יותר, כי אף שעל ההסתכלות בצפרנים נאמרו כמה טעמים בדרך הרמז [גדלים תמיד, מזכיר על צפרני אדם הראשון, ועוד], מ"מ ע"כ צ"ל שמלבד טעמים אלו יש גם קשר בין ההסתכלות בצפרנים לבין עצם ברכת הנר, דאל"כ איך מותר להפסיק באמצע סדר ההבדלה, בין ברכת היין לבין ברכת הבדלה ושתיית היין, בדברים אחרים (וכמו שהאריך בזה בשדי חמד אסיפת דינים ה, יד, ובס' מנחת שבת צו, כא). וגם אם לא מפסיק בדיבור אסור לכתחילה

להפסיק בין ברכה לאכילה ושת"י בשום דבר אחר, כדמאריך בזה בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' רו ס"ג, ובקו"א סי' ח ס"ק ה) מכמה פוסקים.

ומוכרח לומר שעיקר טעמא להסתכלות בצפרנים הוא לא מטעמים צדדיים כ"א מגוף ברכת הנר עצמו. על כן הבינו כמה ראשונים שהסתכלות בצפרניים קשור עם הנאמר בגמרא "אין מברכין על האור עד שייאותו לאורו". דרב האי וסיעתו מפרשים דמנהג זה הוא לפי דעת רבא דבעינן שייאותו ממש, ופירושו של עד שייאותו הוא דלפני אמירת הברכה צריכין ליהנות מהאור ממש, וזה יכול להיות ע"י הבחנה בין מטבע למטבע כדפירשו עולא וחזקי', או כמו שנוהגין לפועל ע"י הבטה בצפרנים או בשרטוטי הידים, כי השיעורים דעולא וחזקי' הם לאו דוקא, והוא הדין לכל הבחנה לאור בין איזה שני דברים.

אולם, לפי זה אינו מובן מדוע לא נקטו גם עולא וחזקי' שיעור זה של הבטה בצפרניים ושרטוטי הידים, ובפרט "שהן מצויות בכל עת" כמ"ש רב האי. וגם אינו מובן במה נחלקו עולא וחזקי'. ונצטרך לדחוק דמר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי. אבל א"כ דוחק מאד לישנא דגמ' "וכמה" מכיון שאין כל שיעור בזה, כי כל שיכיר בין איזה שני דברים, מספיק. וגם למה נשתנה כאן מהשיעורים שנאמרו במס' ברכות (ט, ב) כמו "שיכיר את חבירו הרגיל עמו קצת מד' אמות" או "שיכיר בין תכלת ללבן", או "תכלת לכרתי". והמשמעות הוא דבדיוק נקט שיעורים שונים אלו, בכל מקום כפי ענינו, ואינם דומים זל"ז. והרי הפרש גדול יש בין שיעורו של עולא לשיעורו של חזקי', דלעולא די שיכיר בין איסר לפונדיון, שלזה מספיק אור קטן כי פונדיון הוא גדול כמו שני איסרין, כמו שכתב הרמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ג, משא"כ שיעורו של חזקי' להכיר בין מטבע של שתי מדינות, דצריך ע"ז שיעור יותר גדול של אור. וכמו שפירשו תר"י מפורש דמטבעות דחזקי' דומות יותר זל"ז מכמו איסר ופונדיון של עולא (מעיו"ט ברכות פ"ח אות ט, ד"ח שם אות כא).

וכן מוכח מדין סומא. כי נחלקו הראשונים (ראה ב"י סי' רחצ) האם סומא יכול לברך על האור כמו"ש, דאף שהוא אינו רואה האור, הרי "קיי"ל כרבנן דאמרי (מגילה כד) סומא פורס על שמע [בברכת יוצר המאורות] כיון דאית לי' הנאה מיני' [ע"י שאחרים רואים האור ועוזרים לו]. וההלכה שסומא אינו מברך, כמ"ש הטור "וסומא, כתב אבי העזרי שאין לו לברך, דהא אין מברכין עליו עד שיאותו לאורו, וכמה אמר עולא

עד שיכיר בין איסר לפונדיון, אלמא כל זמן שאינו נהנה בשיעור הזה אין לו לברך".

ובפרישה שם מפרש דמכיון שלא די כשיעמוד מרחוק ואחרים ייהנו, אלא דבעינן שיעמוד מקרוב במקום שהוא עצמו יוכל ליהנות, א"כ סומא לא מברך כי הוא עצמו אינו נהנה. ולכאורה אין הוכחה זו מובנת, שהרי הגמ' דמגילה מבארת דהסומא עצמו נהנה בזה שאחרים רואים את האור במקום שהסומא עצמו נמצא (עיי"ש).

ואולם התי"ט בדברי חמודות על הרא"ש (ברכות פ"ח אות כ) מפרש הוכחת אבי העזרי באו"א, וכ' "הואיל וצריך שיעור כזה ולא סגי בהנאה בעלמא, מכאן נ' לראבי"ה דסומא אינו מברך". וכן הוא לשון אדה"ז בשו"ע סי' רחצ סי"ט: "סומא לא יברך שהרי אין מברכין על הנר אפילו כשרואה אותו אלא כשיוכל ליהנות מאורו כ"כ עד שיוכל להכיר בין מטבע למטבע". דהיינו שלא מספיק הנאה כלשהו, אלא בעינן שיעור מדויק, שפירש עולא או חזקי'. והנאה של שיעור זה - אין לסומא.

וכ"ז לא יתאים למ"ש רב האי דאין השיעור מדוקדק כלל.

וזה יתיישב לפי ביאור הרא"ש והטור, דההבטה בצפרניים אינו לשם הנאה בפועל - וגם לא נחשב להנאה (כמ"ש הפרישה), כי סובר כדפרש"י דגם לרבא לא בעינן שיינהה ממש, כ"א שיהי' המברך בסמיכות מקום שיהי' ביכולתו ליהנות אילו היה רוצה, ומסביר הרא"ש דזה שמביטים בצפרניים הוא לברר ולקבוע דביכולתו ליהנות במקום שעומד, כי באם אפשר לו להכיר בין צפרנים לבשר אז היה יכול גם להכיר בין מטבע למטבע. ולפי"ז מובן מה שלא נקטו עולא וחזקי' שיעור זה של הבטה בצפרניים, כי הם מפרשים את הגדר של ההנאה ממש, ואילו הבטה בצפרנים לא נחשב להנאה. אלא שתועלת ההבטה בצפרנים היא לגלות דמכיון שמבחין בזה, גם אפשר לו ליהנות לאורו ע"י הכרה בין מטבעות, בשיעורו של חזקי'.

אמנם גם לפירוש זה של הרא"ש, עדיין אינו מובן. כי הן לפי דעת רב האי, והן לפי דעת הרא"ש, השיעורים של עולא וחזקי' הם לתאר מהי ההנאה הנצרכת ל"עד שייאותו לאורו". ולפי"ז יוקשה מדוע קבעה הגמרא דברי עולא וחזקי' באופן שדבריהם מוסבים על מה שאמר רבא, דבעינן יאותו ממש, ולא על דברי המשנה עצמה, "עד שייאותו לאורו".

שהרי גם לרב יהודה אמר רב ולרב אשי דפליגי על רבא וס"ל דלא בעינן ייאותו ממש, וס"ל דגם בריחוק מקום שאין המברך עצמו יכול ליהנות, גם שם יכול לברך, הרי גם לדעתם בעינן עכ"פ אש כזה שאילו היה עומד סמוך לו היה אז ביכולתו ליהנות [כמפורש במשנה "עד שיאותו"]. א"כ גם לדבריהם נצרך אותו השיעור עצמו של הנאה הנצרך לרבא. וכמו שכבר תמחו ע"ז בהערות שבדקדוקי סופרים, וכן בפירוש 'תפארת יעקב' על משניות.

והרי זה שרוב הראשונים פסקו כרבא הוא מטעם זה שעולא וחזקי' ס"ל כוותי' דרבא נגד ר' יהודה א"ר ורב אשי, כמ"ש הראב"ד והמאירי. וכן פירש רש"י שאלת הגמ' "וכמה", דהוא "כמה הוא צריך להיות בסמוך" כרבא, ולא פירש כבדק"ס ותפארת יעקב הנ"ל כמה הוא השיעור של הנאה.

ולרב האי והרא"ש נצטרך לדחוק ולומר, דאה"נ דשיעורם של עולא וחזקי' נכון הוא גם לרב יהודה א"ר ורב אשי, וזה שהגמ' קבעה לדברי עולא וחזקי' על רבא דוקא הוא מפני שהי' ידוע לבעלי הגמ' דסברי עולא וחזקי' כרבא.

אכן, לפי ביאורו של הכל בו יתיישב זה, כי אף שגם הוא סבר דההבטה בצפרנים הוא כדי לקיים "עד שיאותו לאורו" לפני הברכה, אבל הוא פירש כהמרדכי שעיקר ההסתכלות על הצפרנים הוא רק לראות האור שעליהן, לא לשם הנאה, ולא לברר האפשריות ליהנות, כ"א רק לראות האור (אלא שבחרו באור שעל הצפרנים לסימן ברכה). בזה "מרויח" הכל בו דגדר הנאה של "יאותו" לא תלוי כלל בהכרה בין צפרנים לבשר או בין מטבעות, כי איזו הנאה שתהי' מספיק ואין בזה שום שיעור, ולא באו עולא וחזקי' לפרש גדרה של הנאה, כ"א כמ"ש רש"י - "כמה הוא צריך להיות בסמוך", דלרב יהודה אמר רב מספיק גם כשעומד מרחוק אם יכול לראות את האור, ואילו לרבא בעינן שיתקרב יותר מזה אל האש, ושיעור התקרבות זה של רבא, הוא מה שמבארים עולא וחזקי'.

אלא שגם על שיטה זו יוקשה, כי בירושלמי (ברכות פ"ח) איתא שאינו מברך על האור עד שיראה לא רק אורו, כ"א צריך שיראה גם השלהבת, ומובא בב"י (סי' רחצ) שהאורחות חיים והרשב"א פסקו כן להלכה, וכן

נפסק בשו"ע. ולפי"ז א"א לפרש שמביטים על האור המאיר על הצפרנים כדי לברך על ראיית אור זה.

אבל כ"ז יתיישב יותר לפי הסוברים דברכת האור היא ברכת הנהנין, ושהבטה בצפרנים אינו קשור כלל עם הדין של "עד שיאורו לאורו" הנאמר במשנה על ראיית האור שלפני הברכה, כי ההבטה בצפרנים הוא כדי ליהנות אחר הברכה. דלפי"ז יש שני דינים שונים של הנאה, יש הנאה שמדובר עלי' במשנה "עד שיאורו לאורו", שזהו לפני הברכה, ואין צריך ליהנות בפועל, ואדרבה - אסור לו ליהנות בפועל עד שיברך מקודם, ככל ברכות הנהנין שאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה. ושוב יש עוד דין של הנאה בפועל אחרי הברכה, כדי שיהנה אחר ברכת הנהנין שאמר, והנאה זו מתקיים ע"י הסתכלות בצפרניים. ושני הנאות אלו אין להם שום שיעור כלל, כי גם הסתכלות בצפרנים נחשבת להנאה. והשיעורים של עולא וחזקי' לא נאמרו כלל על כמות ההנאה, כ"א כדפירש רש"י כנ"ל שהוא לבאר דעת רבא "כמה הוא צריך להיות בסמוך".

[נמצא דיש שלשה שלבים של הנאה בקשר עם הברכה והשבח. בשלב הראשון, יש היכולת על הנאה שיש בעצם האש, אף שאין אפשרות להמברך עצמו ליהנות ממנו, שלדעת רב יהודה אמר רב מברך בריחוק מקום אף שהוא אינו יכול ליהנות, דמספיק מה שהאור בעצם יש בכחו כדי להנות [למישהו אחר]. יש שלב שני, מה שהאור יש בו האפשרות להנות את המברך עצמו, דע"ז מברך לרבא לפי רש"י וכמה פוסקים המפרשים דצריך שיעמוד בקירוב כדי שהוא בעצמו יהי' באפשרותו ליהנות, אך לא צריך ליהנות בפועל. ובשלב השלישי יש ההנאה בפועל, שע"ז מברכים לדעת רב האי וכו' ולדעת הסוברים שהיא ברכת הנהנין.

לכאורה זהו ע"ד המבואר בחסידות (המשך תער"ב ד"ה וידבר ויקחו לי תרומה העת"ר) דבאהבה לאלקות הנמשכת ממוחין, יש שלש דרגות. מדות הכלולות בשכל - הרגש דאלקות טוב בעצם - לא מה ששייך אליו דוקא. אח"כ יש הבכך דהשכל שיורד אל הלב ונעשה מוחין של המדות - הרגש דקרבת אלקים לי טוב, הטוב השייך אליו במיוחד. ואח"כ יש גוף המדה עצמה - "הנאה" בפועל].

ה. לסיכום: יש שלש שיטות בגדר ברכת הנר. שיטת הסוברים דהוא ברכת השבח כעל ראיית דבר הבא מזמן לזמן, כן האש מתחדש אחר כל

שבת (רמב"ן, ריטב"א, מאירי ועוד). ויש הסוברים דאינו כשאר ברכות השבח כי אש ישנו תמיד, אלא שברכה זו היא לזכר שנברא האור במו"ש (הרא"ש). ויש הסוברים דהוא ברכת הנהנין על השתמשות האש (כל בו, הראב"ד, רבינו פרץ, מהר"ם חלאוה, הגאונים).

עוד נחלקו הראשונים בהסתכלות בצפרנים, האם נחשבת הסתכלות זו להנאה או לא. דפלוגתא זו היא פלוגתא אחרת מהמחלוקת בגדר ברכת האור. דרב האי, רב עמרם, רב נטרונאי גאון, רי"ץ גאות, הריב"ב, והמאירי, והמרדכי, ורבנו פרץ - כולם כתבו שהסתכלות בצפרנים נחשבת להנאה. והרא"ש, והכל בו, והטור ס"ל כדפירש הפרישה שאין בהסתכלות זו משום הנאה.

נמצא דלדיעה הסוברת שברכת האור היא ברכת הנהנין, אסור ליהנות מן האור עד שיברך תחילה, ואסור להסתכל בצפרניים (לשיטות הסוברות דהסתכלות בצפרניים נחשבת להנאה) עד אחר הברכה.

ורב האי והמרדכי שכתבו להביט בצפרנים לפני הברכה, אף שהם מחשיבים את זה להנאה, זהו משום דסבירא להו כמ"ש בעל המאור במפורש דעת רבא עד שייאותו ממש, דהיינו שצריך ליהנות ממש לפני ברכה. וע"כ דס"ל לרב האי והמרדכי ובעל המאור דברכת האור אינה ברכת הנהנין. וכך המאירי דמעיקרא דדינא ס"ל כהראב"ד בפירושו של דברי רבא, דלפני הברכה לא צריכים ליהנות ממש ומספיק שיהי בקירוב מקום, מ"מ כותב דנהגו לקיים "יאותו לאורו" כפשוטו ולהביט בצפרניים לפני הברכה כדי ליהנות מאורו. הרי זה מפני שגם המאירי ס"ל כהרמב"ן דברכת האור היא ברכת השבח, לא ברכת הנהנין (כדמאריך המאירי בזה), ולכן לדעתו מותר לעשות כן לפני הברכה.

והרא"ש והטור שגם הם כותבים דהסתכלות היא לפני הברכה, גם הם ס"ל דאין ברכת האור ברכת הנהנין כ"א לזכר שברא האור במו"ש, יתר ע"כ ס"ל דאין הסתכלות בצפרנים נחשבת להנאה, כמ"ש הפרישה. והכל בו דסבר דברכת הנר היא ברכת הנהנין, ומ"מ סידר ההסתכלות לפני הברכה - הרי ס"ל דאין הסתכלות בצפרנים נחשבת להנאה, ולפיכך אינו אסור לפני הברכה כשאר הנאות.

אבל בסידור הכריע אדה"ז לברך לפני ההסתכלות, דלא כמ"ש בשו"ע בשלו, כי בשו"ע פסק (בתחילת סי' רחצ וכן בסי' רצז) כדעת הרא"ש

דברכת האור הוא רק לזכר שנברא האור במו"ש, ומסתכלים לברור שיכולים ליהנות לאורו, לפני הברכה, אבל בסידורו פסק לברך תחילה, כי מאחר שההלכה היא דלא בעינן הנאה ממש לפני הברכה רק היכולת ליהנות, א"כ אין ההסתכלות מעכבת את הברכה, ולאידך אלו דס"ל שהיא ברכת הנהנין (כל בו, הראב"ד, רבינו פרץ, מהר"ם חלאוה), הרי לפי הסברא דההסתכלות נחשבת להנאה (רב האי, רב עמרם, רב נטרוניאי גאון, רי"ץ גאות, הריב"ב, והמאירי, והמרדכי, ורבנו פרץ) - אסור להסתכל עד אחרי הברכה, לכן חשש לחומרא לדיעות אלו.

וכפי הנ' גם בשו"ע אדה"ז סי' ריג, משמע דחושש לאלו דס"ל דברכת הנר היא ברכת הנהנין, כי שם אחר שקובע שבברכת חובה מוציא א' את חברו, אבל בברכת הנהנין אין א' מוציא את חברו אף ששניהם חייבים בברכה אחת, אא"כ יושבים ומסובים ביחד, שואל איך מוציא האומר הבדלה את השומעים בברכת הנר והבשמים שהן ברכות הנאה, והרי הם עומדים ולא יושבים יחדיו. ומתרץ בשני אופנים; א' שגם כאשר עומדים יכולים לצאת ברכת הנהנין באם כולם נהנים בב"א, דרק אכילה שכ"א אוכל בפ"ע אינו מוציא את חברו, משא"כ בהרחת בשמים וראיית האור שכולם נהנין ביחד באותו הריח והאור. ועוד מתרץ שברכות הנהנין האלו יש בהן קצת חוב, דחייבין קצת לברך אותן במו"ש. ומשמע שס"ל שם כהשיטה דברכת הנר היא ברכת הנהנין.

עכשיו נשאר לנו לבאר איך נקבע המנהג היפך מ"ש מפורש בפרקי דרבי אליעזר דמסתכל בצפרנים לפני הברכה. אך המעיין יראה דלפרדר"א יש שיטה אחרת בדין ברכת האור שהוא דלא כמו שנקטו הפוסקים על יסוד המשנה וגמרא.

דזהו לשון הטור (סי' רצו): "ואם אין לו יין איתא בפרקי ר"א א"ר מונא כיצד אדם חייב להבדיל מקרב ידו לאור הנר ואומר בורא מאורי האש וכיון שמרחיק ידו מן האש אומר המבדיל בין קודש לחול ואם אין לו יין ויש לו שמן לנר פושט ידו לאור האש ומסתכל בצפרנים שהן לבנות מן הגוף ומברך בורא מאורי האש ואם היה בדרך פושט את ידו לאור הכוכבים שהן מן האש ומברך בורא מאורי האש ואם נתקדרו שמים בעבים תולש אבן מן האדמה ואומר המבדיל בין קודש לחול, וכתב רב עמרם ואנן לא ס"ל הכי אלא אין מבדילין אלא על היין ואפי' על הפת אין מבדילין".

דהיינו שלפי הפרדר"א גם מי שאין לו יין, יכול להבדיל על האש במקום כוס יין, או על הכוכבים או על אבן שתולש מן הארץ במקום כוס יין. וכן הועתק מפרדר"א ברוקח, המנהיג, שבולי הלקט, ובהלכות רי"ץ גאות.

בפרישה מבאר "דברכת האש שייך לסדר הבדלה, שכשמקרב ידו ורואה להבדיל בין הצפרניים לגוף או לצל . . ועל אותו הבדלה שראה מברך המבדיל בין קדש לחול". וכפה"נ דמפרש שזהו ג"כ הטעם למה שתולש אבן מן הארץ, כי בזה שמבדיל ביניהן, הוי מעשה של הבדלה שמברך עליו.

(אבל הב"ח מפרש דמה שמבדיל על אש או על אבן, זהו מפני שבמו"ש נתן ה' בדעת אדם הראשון לשפשף שתי אבנים זכ"ז ויצא מהן האור כדאיתא פ' מקום שנהגו, ע"כ מבדיל על אש ועל אבן בלי כוס יין. אמנם בפרדר"א עצמו מבואר שהאש של אדם הראשון בא לו מן השמים, (ראה הלשון למטה) ואולי זהו ג"כ מה שלפרדר"א מברך גם על אור הכוכבים, משא"כ לדידן שמברך רק על אור בנ"א לפי הגמ' דפסחים שאדם הוציא האש בעצמו).

עכ"פ לפי הפרדר"א ראיית האש היא מסדר ההבדלה, וכמבואר בלשון הפרדר"א שם אודות אדם הראשון: "ונשתלח לו עמוד של אש לשמרו ולהאיר לו מכל רע, ראה אדם עמוד של אש ושמח בלבו, ופשט את ידו לאור האש ואמר ברוך אתה ה' בורא מאורי האש, וכשהרחיק את ידיו מאור האש אמר עכשיו אני יודע שנבדל יום הקדש מיום החול, למה שאין להבעיר אש ביום השבת, ובאותה שעה אמר בא"י אמ"ה המבדיל בין קדש לחול" דהיינו שעצם ראיית האש הוא סימן להבדלה.

[גם בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד סי' תקלח) מבואר שהבטה בצפרנים הוא לסימן צאת השבת, שכ' "מה שפושטי" האצבעות בברכת מאורי האש כלומר כשהוא כופה אצבעותיו על פס ידו אז אין האור שולט בכף ידו וכשהוא פושטן אז האור שולט בכפו. טעם אחר בתחלה כופה אצבעותיו כלומר עד עתה הייתי כאלו ידי אסורות שהייתי אסור בעשיית מלאכה ואח"כ פושטן כלומר מעתה ידי מותרות במלאכה]."

ונ' שלפי פדר"א אין ההבטה סימן בעלמא לזמן מו"ש, כ"א שברכת האש היא חלק בלתי נפרד מברכת הבדלה, ועל הראי' בצפרנים חל סדר

הבדלה, במקום כוס יין. ואולי יש לבאר לפי"ז מה שבפרדר"א מדייק כאשר יש לו כוס יין לכתוב "מקרב ידו לאור הנר ואומר בורא מאורי האש" ואילו כאשר אין לו כוס יין כותב "פושט ידו לאור האש ומסתכל בצפרנים שהן לבנות מן הגוף ומברך בורא מאורי האש". כי כאשר יש לו יין, נצרך רק שיראה את האור על ידו (כמ"ש לעיל בדעת הכל בו) וראי' זו אינו כלל משום הנאה לאורו, וכאשר אין לו יין שלפי הפרדר"א צריך לעשות מעשה אחר של הבדלה לברך עליו, אז דוקא "מסתכל בצפרנים שהן לבנות מן הגוף" מטעם מעשה הבדלה, לא משום הנאה של הדין של "יאותו לאורו" שלא נזכר ממנו כלום שם בפרדר"א.

ואף שהפרישה מפרש דגם כשיש לו יין מסתכל בצפרנים לפני הברכה, הרי זהו לשיטתו בביאור הטור דהסתכלות באש היא מדין "יאותו לאורו". אבל בכל הראשונים שהובא לשון הפרדר"א, מודגש שינוי הנ"ל שרק כשאין לו יין, רק אז נאמר שמסתכל בצפרנים.

עכ"פ ברור שהכתוב בפרקי דר"א הוא שלא כהלכה, כמ"ש הטור, והלכות רי"ץ גאות ושבולי הלקט ועוד. דלהלכה לא מבדילין על אש, ולא על כוכבים או אבן, רק על כוס יין. וגם אין ברכת הנר חלק מסדר הבדלה כי באם אין לו יין מברך על האור במו"ש ומבדיל למחר. והטעם שאנו נוהגין להסתכל בצפרנים אינו כדי להבדיל ע"ז, ואדרבה, לפי הטעם שמסתכלים ליהנות אחרי הברכה כדין ברכת הנהנין, פשוט שמסתכלים אחר הברכה דוקא.

כל הנ"ל הוא לפי טעם ההלכתי שבהסתכלות בצפרנים, אבל גם לפי הרמזים שנאמרו ע"ז יש ענין לברך לפני ההסתכלות לפי הזהר, כי כמה רמזים נאמרו ע"ז, ושני טעמים ישנם בזהר; בתיקוני זהר בהקדמה נאמר שהוא מפני שצפרני האצבעות של אדם הראשון נשאר בו מקודם החטא דאז היה עורו מכוסה כולו בצפורן ומבהיק אור, ואחר החטא נשאר רק צפרני האצבעות. ובזהר ויקהל מבואר עוד טעם, דמסתכלים בצפרנים כדי להמשיך מאש המבורך לתוך הד' נהרות שהם הד' אצבעות. ולפי"ז משמע קצת שצריך מקודם לברך, כדי שהאש יהי' מבורך, ורק אח"כ להביט בצפרנים.

ומטעם כל הנ"ל התפשט המנהג עכשיו בכל מקום לברך לפני ההסתכלות, כפי הכתוב בסידורו של אדה"ז.

שכירת רשות מנכרי לצורך ערוב

הרב ישראל בארנבאום

חבר הבד"צ מוסקבה, רוסי'

בדיני שכירת רשות מנכרי הלכה למעשה (והרי "מצוה לחזור אחרי עירובי חצרות" כמפורש בשו"ע אדה"ז סי' שסו סי"ח) יש לברר ולהגדיר היטב מספר יסודות. ומהם: ממי אפשר לשכור רשותו של נכרי, באיזה מקומות חייבים לשכור רשותו, ומה היא המהות של שכירות הזו.

מהות השכירות

א. והנה מפורש בשו"ע ובשוע"ר סי' שפב ס"ו ש"אינו צריך לפרש לנכרי שהשכירות היא להתיר הטלטול", ומובן מכך שיכול לפרש ולהסביר לו ששכירות זו אנו צריכים רק כדי להתיר לנו את הטלטול, וש"אינו צריך לכתוב שום כתיבה על השכירות זו". וכמו כן מודגש בלשון הרמב"ם הל' עירובין (פ"ב הי"ב) לגבי הגדרת שכירות ש"שוכרין מן הגוי אפי' בשבת, שהשכירות כביטול רשות היא שאינה שכירות ודאית אלא הכר בלבד, לפיכך שוכרין מן הגוי אפילו בפחות משה פרוטה, ואשתו של גוי משכרת שלא מדעתו וכו'".

אבל צריכים אנו לברר פירושו ועניינו של שכירות הזו: האם הכוונה שעל הנכרי להשכיר היינו להתיר ליהודי בעד סכום כסף או שווה כסף להשתמש ברשותו, אבל זכות ההשתמשות תישאר גם לנכרי עצמו, או שעליו להשכיר לישראל את רשותו לגמרי, למראת שהסכם הזה יהיה רק הסכם סמלי ופורמאלי - "שכירות אינה ודאית" (כלשון הרמב"ם) אלא "שכירות רעועה" (כלשון הש"ס), אבל תוכנה ועניינה היא השכרת רשות כפשוטו?

ונפק"מ למעשה, שאם שבשעת שכירת הרשות פירשו והסבירו לנכרי שאינו מבקש רק זכות ההשתמשות - לפי אופן השני לא עשה כלום בשכירות הזאת, ואסור בטלטול מביתו לחצרו כלפני השכירות.

והיה נראה לומר כצד הראשון (ששכירות בנידו"ד היא רק נתינת רשות ההשתמשות) מכך שחכמים התירו לשכור רשות הנכרי גם מאשתו, משכירו ומלקיטו, כשיש להם רשות להשתמש בביתו, והרי פשוט שאינם יכולים להשכיר את רשותו של נכרי לגמרי, כי הוא אינו שייך להם, ואין

אדם מוכר דבר שאינו שלו! וגם יש קצת ראייה מכך שהסיבה להימנעות הנכרי מלהשכיר רשותו חששו חז"ל דוקא משום שהוא יחוש לכשפים (שוע"ר סי' שפב ס"א), ואם בעי שכירות רשותו לגמרי - הרי אין לך סיבה להימנע מלהשכיר גדולה מזו!

אבל לאחר העיון נראה שמשיטת אדה"ז מוכח להיפך, דהיינו כצד ששכירות זו היא שכירת רשותו של נכרי לגמרי: דחוץ מכך שזו היא גם משמעות הפשוטה של מילה "לשכור", שאין משמעותו "להרשות להשתמש" אלא להשכיר כפשוטו, וגם שכך בעצם מפורש ברמב"ם (הל' עירו' פ"ב ה"י, והובא בביאור הלכה לסי' שפב ד"ה ממנו): "שישכרו ממנו רשותו ויעשה הגוי כאילו הוא אורח עמהן", היינו שרשותו כאילו יותר לא שייך לו, והוא כאופן השני דלעיל, הרי:

לשיטת אדה"ז הרי צריכים (היינו שדי) לשכור מנכרי את רשותו שבחצר שהוא רוצה לערב בלבד (ולא בעי גם רשותו שבבית דוקא), כש"כ בפירוש כמה פעמים ומהם: בתחילת סי' שפב "...אזי הנכרי אוסר עליהם ואין עירובם מועיל עד שהנכרי ישכיר להם רשותו שבחצר", ובס"כ: "...אבל בחיצונה אוסר עד שישכיר (להם) רשות דריסת רגלו בה)", ועוד. וזכות ההשתמשות בחצר הזו הרי בין כה שייכת לישראלים שדרים בחצר כמו לנכרי עצמו, ואם כן אין שום מקום לפרש שבשכירות הכוונה לשכירת במובן של קבלת רשות ההשתמשות בלבד. אמנם ראייה זו אינה מוכרעת לכמה פוסקים (בית המאיר, כף החיים ועוד) שלא ברירה להם אם בעי לשכור מנכרי גם רשותו שבבית.

ואם כנים הדברים, צריך באמת להבין איך אפשר לשכור רשות הנכרי לגמרי משכירו ולקיימו שרשות זה אינו שייכת להם, וכמו שהקשינו לעיל?

(1) ועוד היה מקום להוכיח זאת (ששכירות רשות פירושה שכירות כפשוטה ולא רק קבלת רשות ההשתמשות) מהשוואה למחילת רשות של ישראל, שעל זה מפורש בש"ע כמה וכמה פעמים שעניינו שמוחל הרשות נעשה כאורח אצל אחרים. אבל ראייה זו אפשר לדחות מכמה צדדים: א) שדירת נכרי אינה דירה ואינה אוסרת בעצם אלא כדי שלא ילמוד ממעשיו (שוע"ר סי' שפב ס"א וסי"ד), ולכן אפשר שלא בעי הסתלקות גמורה מצידו, משא"כ ישראל המוחל על רשותו. ב) שבאמת הרי לא מוציאים אנו שיחולו על נכרי אותם הגבלות שחלים על ישראל המוחל רשות, וע"כ שהשכרת ומחילת רשות שונים זה מזה. אבל מראית שהזכרו בפנים מוכח טובא.

וי"ל ע"פ המפורש בשוע"ר שם סי"ד:

"אבל מאשתו או בני ביתו או אפילו משכירו ולקטו (שבביתו) שוכרים אע"פ שהוא מוחזק, שכיון שדירת הנכרי אינה אוסרת אלא כדי שלא ילמוד ממעשיו הקילו בה להיות אפילו שכירו נחשב כמוהו לפי שלפעמים גם השכיר לא ירצה להשכיר ויצא הישראל משם כו". ולומדים אנו מכאן שע"פ תקנה מיוחדת של חז"ל שכירו ולקטו נחשב ככה"ב עצמו לעניין השכרת רשותו למרות שבאמת אינו כן, כי בשביל מטרת התקנה די גם בכך².

ועפ"ז יובן גם מדוע הסיבה להימנעות הנכרי להשכיר רשותו חששו חז"ל דוקא משום שהוא יחוש לכשפים, דהרי כשישראל בא ומבקש מנכרי להשכיר לו רשותו לגמרי, ומאידך גיסא אומר שזה לא יגרום שום נפק"מ בפועל, והוא (הנכרי) יישאר בביתו וברשותו לגמרי כלפני זה - הרי הנהגה מוזרה זו מעוררת חשדות שיהודי עושה לו כשפים, וק"ל.

ולאחר כל זה יש עוד מקום לעיין, אם ביאורנו זה הוא מוסכם לכ"ע, דהנה נפסק בשולחן ערוך של הב"י בסי' שפב סי"ב, ש"אם הנכרי אינו רוצה להשכיר, יתקרב לו א' מבני החצר עד שישאיל לו רשותו שיהא לו רשות להניח בו שום דבר, דהוה ליה כשכירו ולקטו, ומשכיר שלא מדעת העכו"ם (רמב"ם). ויש אומרים שאינו צריך להשכיר, אלא נותן עירובו ודיו (רש"י)".

ומפרש המשנה ברורה את המ"ד השני:

(2) והיה נראה לומר שגם הם צריכים להשכיר לישראל כל רשות וזכות שיש להם בבית הנכרי, ולא רק להתחלק עם היהודי בזכות זה. אבל אינו מסתבר לפרש לכאורה שע"פ תקנה הזאת (שהם נחשבים כבעה"ב עצמו) יש לשכור מהם כל רשותו של בעה"ב, דנראה חוכא ואיטלולא ממש, דזה הרי לא שייך להם. אבל לפי מה שנוכח לקמן באות ב, שלשיטת אדה"ז אפשר לשכור גם משכיר שעובד רק בביתו של שכירו (!) של נכרי זה, ואין לו שום זכות בביתו של נכרי הנידון כלל - וא"כ אין לו בכלל מה להשכיר בחצר הזאת! אע"פ שבאמת כל אחד מהם נחשב כעומד במקום בה"ב שלו ומשכיר כל רשותו של בה"ב. ועוד צריך עיון בזה.

"ס"ל לדעה זו דל"ד שכירות מתיר בעכו"ם ה"ה שאלה וממילא שאילתו מועיל בעד כולם כמו בההיא דס"ט לענין שכירות וע"כ די במה שנותן בעירוב עם שאר בני החצר"³.

ורואים שהמשנ"ב לומד, שלמ"ד השני (היינו לרש"י) לענין זה השאלה היא כשכירות, ועוד, וזה מה שנוגע לענינו, שדי בשאלת איזה מקום בביתו בלבד כדי לקיים את התקנה של שכירת רשות, ולא בעי לשכור (ולמ"ד זה לשאול) את כל רשותו של נכרי! וכדבריו אלו בעצם כתב הב"י עצמו דו"ל: "ופירש רש"י עוד שאפילו שכירו ולקיטו של גוי אם ישראל הוא נותן עירובו עם בני מבוי ודיו, וכך הם דברי רבינו ורבינו ירוחם וטעמא דמסתבר הוא דתו לא צריכא מידי דהא קיימא לן ה' ששרויים בחצר א' אחד שוכר על ידי כולם והוא הדין נמי אחד שואל על ידי כולם דשאלה כשכירות חשיבא". וא"כ משמע דפשיטא ליה שדי בשכירות או בשאלה כזו (ששוכר או שאל רק זכות להניח חפציו).

וא"כ נמצא, שמה שהוכחנו לעיל - שצריך באופן רשמי לשכור את כל רשותו ושהגוי יהיה כאילו אורח - היא שיטת הרמב"ם דוקא (שהוא גם בעל המימרא שהובא לעיל שנכרי ע"י השכרת רשות "נעשה כאורח אצל יהודים"), ורש"י פליג עליו בזה.

אבל הנה בשו"ע ר"ש שם סט"ו פירש את שיטת ברש"י באופן אחר, וז"ל:

"אם אין הנכרי רוצה להשכיר יתקרב לו אחד מבני החצר ויעשה אוהבו עד שישאל לו הנכרי מקום ברשותו שיהא לו רשות להניח בו שום דבר ואז אנו רואים כאלו ישראל זה הוא דר אצל הנכרי אע"פ שעדיין לא הניח אצלו שום דבר רק שקנה ממנו באחד מהדרכים שקרקע נקנה בהם ונעשה ישראל זה כאלו הוא שכירו או לקיטו (שבביתו) ומשכיר שלא מדעתו. ויש אומרים שאינו צריך להשכיר אלא נותן עירובו עם בני החצר בשביל ביתו ודיו בכך גם בשביל בית הנכרי שכיון שעירב עמהם נעשו כולם כאיש אחד וכיון שהוא נעשה שכירו שהוא נחשב כבעל הבית בבית הנכרי הרי יש לכולם חלק ברשות הנכרי כמוהו כמו שאחד מבני החצר השוכר רשות מהנכרי יש לכולם חלק בשכירות זו ולכתחלה יש לחוש לסברא הראשונה".

3) וכן הוא במשנ"ב שם בסק"ו ע"פ שו"ת רע"א. ואינו מוכרח לפרש כן בכוונת רע"א כמובן למעייין שם, וכבר העירו על כך בספרי המלקטים.

ומדבריו נשמע ברור שלא ש"ס"ל לרש"י ששאלה כשכירות לעניין זה, אלה רק שהיות וע"י שאלת רשות להניח חפצים נעשה אותו ישראל כשכירו של בה"ב (וע"פ תקנת חז"ל הנזכרת לעיל), וממילה לא בעי שכירת רשות כלל מכיון שישראל זה הוא ג"כ בן אותו חצר ועירב עם אחרים הרי הם כולם כבני בית אחד, ודי בהיותם כולם כבה"ב במקום נכרי הזה (ולא שדי בשאלה כשלעצמה), ולא בעי שכירות במקרה כזה (ולא שהיא מתקיימת ע"י שאלה כפירוש המשנ"ב).

ואף שכנ"ל הב"י עצמו בפשטות כתב בדעת רש"י כפירושו של משנ"ב, הרי מלשון השו"ע יותר משמע כמו שפירש כאן בכוונתו בשו"ע"ר. ואולי מה שהכריח את בעל הש"ע לפרש כך דעת הרש"י הוא, כדי שלא יוקשה עליו אותם ראיות שכתבנו לעיל, שתקנת חז"ל של שכירת רשות הנכרי תובעת אומנם באופן סמלי אבל שכירת כל רשותו לגמרי, וזה לא מתקיים בציור הנידון גם אם נאמר ששאלה היא כשכירות בדינים אלו.

ובחזרה לעניין הראשון, הרי ע"פ מה שהוכחנו לעיל, מי שבשעת שכירת רשות פירש לנכרי שאינו מבקש רק זכות ההשתמשות ולא לשכור את רשותו כפשוטו - לא קיים את עניין השכירות, אבל: אם הוא שכר ממנו גם רשותו שבבית (דבר שלא בעי אמנם לשיטת אדה"ז) הרי נעשה בזה עצמו שכירו של נכרי (כבסט"ו הנ"ל) ואז לדעה הראשונה (הרמב"ם), שלכתחילה יש לנהוג כמותה, מי ששכר כך רשות מנכרי עליו להשכיר ליהודים אחרים המשתתפים בעירוב, אבל בדיעבד - לדעה שניה (רש"י) - לא בעי יותר שום דבר, ויכולים לטלטל מבתים לחצר זו.

הגדרת שכירו ולקיטו

ב. ההגדרה הפשוטה של שכירו ולקיטו לעניין שכירת רשות היא "כל איש שיש לו רשות להניח דברים בבית הנכרי". ושפילו שר ומלך ששוכרים מהם עבור כל בני עירם - גדרם רק כשכירים של בעלי הבתים הפרטיים, כמפורש בשו"ע"ר סי' שצא ס"ב: "ששכירות מהשר כו' מועיל, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתם בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם, וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו שלא מדעתו וכו'".

ומהדגשה של שוע"ר החוזרת בכל פעם שמזכיר שכירו ולקיטו שהם צריכים להיות "בביתו" דווקא משמע שרשות להניח חפצים צ"ל דוקא ברשותו הפרטית של הנכרי, היינו בביתו, ולא די ברשות להניח דברים בחצר המשותפת. ויסוד לזה כבר ביארנו לעיל והיא סברה פשוטה ביותר, דהרי זכות להניח דברים בחצר בין כה קיימת אצל יהודים דיירי החצר, ואם די בכך כדי להתחשב כשכירו של נכרי - לא היינו צריכים לשכור רשות כלל כנ"ל וכמפורש בשוע"ר סי' שפב סט"ו.

רק שהיה מקום לפרש ההדגשה ששכירו צ"ל בביתו כפשוטו - שרק אם בביתו הפרטי שהוא מקום מגוריו האישי של הנכרי זה יש לו זכות להניח דברים - רק אז הוא נחשב כבעה"ב עצמו, אבל זכות להניח דברים בחצרו הפרטי של נכרי לא נותנת זכות להחשב ככה"ב עצמו. אבל אם נפרש כך דעת אדה"ז יסתור זה למ"ש בסי' שצא ס"ב, שכתב: "וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו שלא מדעתו". לכן ע"כ צ"ל שבסי' שצא הכוונה לחצרו הפרטי שנחשב כ"ביתו" לעניין הנידון. וגם רחוק מלומר ש"עבדי המלך מעבדיו הקטנים" יש להם רשות להניח חפציהם בדירתו הפרטית של המלך, אלא ע"כ כנ"ל, שדי שיש להם זכות להניח דברים שלהם ברשותו הפרטי של המלך.

ודין זה הוא מוסכם ומובא להלכה גם במשנ"ב (סי' שפב) בביאור הלכה ד"ה "או משכירו ולקיטו" בשם עצי אלמוגים: "דבעינן דוקא שיהיה לו לשכירו ולקיטו רשות להשתמש בביתו או בחצרו הא לא"ה לא".

לאידך, והוא פשוט (ורק לאפוקי מדעת הטועים בכך), ששכירו זה לא צריך לגור בבית הנכרי דוקא (שנאמר ש"שבביתו" פירושו "שדר בביתו"), כי: א. אין זה הפירוש הפשוט של המילה "שכיר", ב. הרי מפורש בשוע"ר סי' שפב סט"ו ש"כשיהא לו רשות להניח בו שום דבר ואז אנו רואים כאלו ישראל זה הוא דר אצל הנכרי אע"פ שעדיין לא הניח אצלו שום דבר", ומוכח מדבריו אלו שאין שום צורך ששכירו יגור בפועל בביתו ודיו בזכות להניח דברים כדי להחשב כאילו שהוא דר שם.

אבל בגדר שכירו של שכירו (המוזכר ברמ"א סי' שפב ס"א, ובשוע"ר שם ס"ד) מוצאים אנו מחלוקת:

דהנה במשנ"ב ס"ק לה כתב ש"ש שכירו של שכירו ולקיטו - היינו כשיש לו להשכיר רשות לקחת שכיר שיהיה לו רשות להשתמש בכל הבית דאז הו"ל שכירו ג"כ כאלו היה שכיר של בעה"ב". וכן הוא מפרש בסי' שצא ס"ח בשם ח"א ש"מותר לשכור מהממונה של מלך שהרי יש רשות להמלך להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר, וא"כ כל עבד מעבדיו הקטנים (של המלך) הוי כשכירו ולקיטו שהרי הממונה הוא במקום המלך ונ"ל דוקא מהממונה ע"ז כמו זה שקורין פאליציי"א שידוע שכל דבר המלכות נעשה על ידו ואפילו מהמשרתים שלהם שהרי יש להם רשות ליקח משרתים שעל ידיהם נתקיים כל צווי המלך".

אבל בשיטת כ"ק אדה"ז נראה, שאף שדינו זה של המשנ"ב הוא דין אמת, היינו שאם לשכיר של שכיר וכו' של בעה"ב או של מלך (שדינו כשכיר של בעה"ב, כש"כ בשוע"ר סי' שצא ס"ב כנ"ל) יש רשות להניח חפציהם בביתו של נכרי - הרי גם אותו שכיר זוטר הוי ממש כשכירו של בה"ב עצמו, ע"פ הכלל ש"כל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו שלא מדעתו". ודוגמה לדין זה נמצאת באותו סעיף בדינו של ממונה של מלך.

ברם, החידוש שברמ"א (בשם ריב"ש) בדין של שכיר של שכירו לומר אדה"ז באופן אחר (באופן שיש בזה באמת דין מחודש), כך שיוצא לשיטתו לדינא עוד סוג של אנשים שאפשר לשכור מהם רשותו של נכרי זה. דהנה בסי' שפב ס"ז כתב שגם "כל עבד מעבדי המלך הקטנים (שבביתו) [של מלך ולא של נכרי, אף שמלך עצמו הוי רק כשכיר של בעה"ב פרטי] שוכרים מהן כמו ששוכרים משכירו ולקיטו של בעל הבית (והוא הדין ששוכרים מעבדי עבדיו כמו ששוכרים משכירו של שכירו)".

ועוד יותר מפורש בסי' שצא ס"ב: ש"שכירות מהשר ההוא או מהממונה או אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו) [של שר או ממונה] מועיל שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתם בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם, וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו שלא מדעתו ואפילו שכירו ולקיטו של זה הנעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר כמו שנתבאר בסי' שפב".

ומוכח ממקומות אלו שאין שום צורך ששכירו של שכירו יהא בעל זכות ההשתמשות ברשות הנכרי הנידון, אלה די בכך שהוא שכיר בביתו של שכיר הראשון, ורק מכח זה הוא כבר עומד במקומו, וכחו ככחו אף לעניין השכרת רשות של משכיר הראשון היינו נכרי הנידון.

ואחר בירור של דברים אלה, יש לבאר עוד נקודה עקרונית: האם אפשר לשכור רשות נכרים בזה"ז מרשויות ושלטון במדינות דמוקרטיות, דיש טוענים נגד זה כמה טענות:

(א) שאין להם לפקידים ולרשויות קניין עצמי בבתים של בני העיר, דלא כשרים וכרוזנים שבזמנים ההם.

(ב) אין להם בשום אופן זכות להשכיר את "זכויותיהם" שיש להם בתוקף תפקידם.

(ג) אין הם יכולים להניח בבתים של בני העיר את חפציהם הפרטיים, רק דברים של ציבור לתועלת הציבור.

(ד) יש להם (למשטרה וכדו') זכות להיכנס לבתים רק בתנאים מסוימים ומוגדרים ביותר, ואין אפשר להחשיב זה כזכות להניח דברים, דאין זכות זה תלוי בהם כלל!

אבל נראה שב' טענות הראשונות שייכות ממש באותה מידה גבי שכירו ולקיטו, דאין להם לא קניין עצמי ברשות בעה"ב, ולא שום זכות להעביר זכות ההשתמשות שלו לאחר, דאין אדם שוכר פועל עם זכות להכניס לביתו אנשים זרים. ומה שכתב המשנ"ב בס"ק לה, "שדוקא כשיש לו להשכיר רשות לקחת שכיר שיהיה לו רשות להשתמש בכל הבית דאז הו"ל שכירו ג"כ כאילו היה שכיר של בעה"ב" - הרי כתב זאת רק בקשר לזכות לעשות "שכיר של שכיר", אבל פשוט שלא הצריך זאת כדי לאפשר לשכור משכירו ולקיטו ראשונים.

וטענה הג' (ובעצם גם הא') נפרכת מדין של ממונה של שר שבס"י שצא, שזכותו בפשטות מוגבלת למינויו ותפקידו (ובודאי אין לו שום קניין בבתי בני העיר). והיות ופקידים יכולים מכח דיני המלכות להניח דברים נגד רצונו של בעה"ב (בלשון אדה"ז "שלא מדעתו") - מתקיים בזה הדין, כי מי ש"יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתם בבתי בני

העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם כו' נעשה כשכירו ולקיטו ויכול להשכיר רשותו שלא מדעתו", ודי בכך.

אמנם טענה הד' יש לעיין בה, דכבר העלה שאלה זו הח"צ בשו"ת סי' ו, והובא בשערי תשובה סי' שצא סק"א, ובביאור הלכה שם, איך שוכרים מן השר על סמך שיכול להושיב אנשי מלחמה וכו', הרי אין עתה עכ"פ שום מלחמה ואין לו עתה שום זכות! ? ותירץ הח"צ שם שמירי בשר כזה שהיכולת בידו לעורר מלחמה. ואף שמלתא דמסתברא היא, הרי מש"ע ומשוע"ר, שפסקו דין זה גם על ממונה של שר (שיכול להשכיר) על סמך שיכול להושיב אנשי מלחמה, והרי ברור שלממונה אין יכולת ורשות להכריז מלחמות, וא"כ מוכח שלהלכה לא נקטינן בזה כשיטת הח"צ.

אבל מאידך, חשוב להבהיר שבעי דוקא אותם רשויות ופקידים שיכולים להיכנס ולהניח חפציהם ברשותם הפרטי של בני העיר לפחות בתנאים מוגבלים ומסוימים, ולא די בזכותם להיכנס לחצרותיהם. דעניין זה תלוי במחלוקת שבסי' שצא ס"א, שהמחבר פסק שם שרק משר שיש לו רשות להשתמש בבתי בני העיר אפשר לשכור רשות. אבל הרמ"א (בשם הריב"ש) השיג וז"ל: "ויש אומרים דדוקא לענין להוציא ולהכניס לרשות העכו"ם, אבל לטלטל במבוי יכול לשכור מן השר שהרי דרך המבוי הוא של השר ויכול לסלק כל העכו"ם משם". והכריע המשנ"ב בשם רוב האחרונים כדעה זו. אבל רבינו לא הביאה כלל, ומובן שפסק בזה כמחבר. וא"כ לשיטתו בעי רשויות כאילו שיש להם זכות להיכנס לבתים או לחצירות הפרטיים דוקא.

לפי שיטה הזאת (של מחבר ושל אדה"ז) בערי הבירה שבזמננו, שיש בתוכם שגרירויות של מדינות זרות וכד', שאין שום דרך ע"פ חוק להיכנס לשם בלי רצונם בשום אופן אף בשעת חירום ומלחמה, א"א לערב כל העיר כלל.

לסיכום, יוצא שאפשר לשכור את רשותו של נכרי מכל מי שיש לו זכות להניח חפציו בביתו (או בחצרו הפרטי) של נכרי זה, בין מכח בעלותו, כמו שר או מלך, בין מכח המינוי והתפקיד, כמו ממונה של שר או גזבר של המלך, בין מכח הרשות שקיבל מנכרי זה עצמו, כמו שכירו ולקיטו שבביתו כפשוטו (וזה מוסכם בין לשוע"ר בין למשנ"ב כנ"ל).

מכל מי שיש לו זכות להניח חפציו בביתם הפרטי של כל המוזכרים בסעיף א אפשר לשכור מהם רשות הנכרי הראשון (שמוזכרים בסעיף א יכולים להשכיר אותו). ודין זה הוא לשוע"ר בלבד.

ויש לעיין האם מותר לשכור רשות נכרי ממי שהוא שכיר באחד הבתים של נכרי עבור בתים של אותו נכרי שבחצרות אחרים? דלכאורה רק לגבי אותו בית שיש לו זכות להניח בו דברים הוא נחשב כבעה"ב עצמו ותו לא. אבל לאחר העיון נראה, שאם לשיטת אדה"ז מותר לשכור ממי שהוא שכיר בבית של שכיר - כ"ש שמותר לשכור בנדו"ד, שהוא שכיר בבית של אותו בה"ב רק במקום אחר, דבעה"ב עצמו לא גרע משכירו.

עוד כאן המקום להעיר, שלמרות שלדעת כמה פוסקים (אור זרוע, מהרי"ל, ב"ח) ניתן לשכור משכירו ולקיטו רק אם בעה"ב עצמו מסרב מלהשכיר ולא לכתחילה, הרי דעה זו לא הובאה להלכה, ועי' בא"ר סי' שפב ס"ק יב שהביא כמה דחיות לשיטה זו מן הש"ס, ע"כ אין מי שחושש לה למעשה כלל.



גובה תפילין של יד

הרב חיים דוד א. טיפענברון
ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש לונדון

בשו"ע אדה"ז (מהדורת קה"ת תשס"ב) עם תרגום אנגלי חלק ב' סי' לב עמ' 145 הערה 403 מביא מקו"א ס"ק יד, שאדה"ז מצטט שספר התרומה מבאר דברי בעל העיטור (הובא בב"י) שגובה תפילין של יד צריך להיות אורך אצבע, ורחבה רוחב אצבע (ונוכל להבין מפשטות הלשון של "צריך להיות" שכוונת הקו"א הוא לומר שכן צריך לנהוג).

והגם שנכון תרגמו לשונו של אדה"ז (תרגום מילולית), אין זאת כוונתו הק', שהרי כבר כתב בסעי' סב דעת הרא"ש והטור, דגבה הבתים אין להם שיעור, וכן בסעי' נט הביא דעת סה"ת דעל גבהו אין להקפיד אם הוא יותר מאורכו ורחבו, אלא כוונתו הוא כדלקמן.

ובהקדמה: בהדין של תפילין הל"מ שצ"ל מרובעות ארכו כרחבו באלכסונון וכן גוף הבתים, הן השל ראש והן השל יד כותב המרדכי בשם

הה"ג דרי"ף "דשל יד אינה לגמרי מרובעת (אלא) דארכן חצי אצבע אמה ורחבן כרוחב אצבע, ומשמע דהא קרי ריבוע שיש להן זויות". והגם שמסיים המרדכי (וכן סוברים כל שאר הראשונים) "דאין נראה (כן) אלא (צ"ל) לגמרי מרובעין", נראה דיש שיטה בראשונים הסובר דריבוע הוא דבר שיש לה זויות, אפי' כשאינן ארכה כרחבה.

והנה הב"י בד"ה כה יעשה מביא דעת בעל העיטור הכותב: "דכתב בשימושא רבא דבשל יד מרובע אורכא דידי' כחצי אורכה דאצבע, ופותיא דידי' כפותיא דאצבע", ע"כ, שמשמעות הדברים הוא (כמו הה"ג ברי"ף) דלא צריכים בשל יד ריבוע שלם של אצבע על אצבע, אלא כל זמן יש זויות נקרא מרובע.

והנה כשמביא אדה"ז שיעור גודל השל יד אצבע על אצבע (מרובע) מוסיף בקו"א שכותב בעל העיטור דגודל השל יד הוא חצי אצבע אורך ואצבע רוחב, וא"כ מהעיטור משמע דשיעור של אצבע מרובע בש"י לאו דוקא ובכלל לא צריכים מרובע לגמרי, ולכן מביא פירושו של ספר התרומה (דכוונת) חצי האצבע אינו האורך אלא הגובה וא"כ השל יד צ"ל ארכו ורחבו מרובע.

וכשמביא אדה"ז ספר התרומה בקו"א אינו כדי להעיר שצריכים תפילין בגובה אצבע שהוא כמו 7 או 8 סנטימטר, אלא לפרש שהשל יד צריך להיות כאצבע מרובע, ושאינן להקשות מזה מדברי בעל העיטור דכבר כתב סה"ת שכוונתו על הגובה, ולכן מה שהובא לעיל בהערה 403 מקו"א שגודל הש"י צריך להיות כאורך אצבע, אין זאת דיוקו וכוונת אדה"ז ובודאי שאין כוונתו לפסוק שצריכים גודל של אורך אצבע, אלא הדיוק הוא האורך והרוחב ושצ"ל בכלל מרובע לאפוקי מדעת הה"ג בהרי"ף (הובא במרדכי ולא בפסקי הרי"ף), ושהשיעור הוא אצבע ולא אצבעיים כהש"ר (אמנם נוהגין בפועל שגם הש"י הוא אצבעיים ואכ"מ).

כד אתינן להכא, יש לציין מה שתמה בשו"ת דברי יציב ח"א על דברי אדה"ז בקו"א שמצטט ספר התרומה: "שגבהו כאורך אצבע", כאשר באמת בכל הראשונים ופוסקים המביאים דברי השימושא רבא (המרדכי, בעל העיטור, סה"ת סמ"ג ועוד, וגם הב"י שם) מביאים לשונו "שגבהו כאורך חצי אצבע".

אמנם מה שממשיך להקשות על דברי אדה"ז בסעיף סג שכתב "וכל אצבע סתם הוא גודל", ומקשה דבספר התרומה שמביא אדה"ז בקו"א כותב שמדברים באצבע אמה ולא גודל, אין כל כך קשה דכפועל בעל העיטור כותב אצבע סתם ולא אצבע אמה כבעל סה"ת, ואצבע סתם הוא גודל.



בענין מנהג חב"ד להדלקת נרות שבת בנר של שיעוה הרב גדלי' אבערלאנדער מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' 'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

כ"ק אדמו"ר זי"ע כותב¹: "בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר [רבי יוסף יצחק זצוק"ל] לא ראיתי אף פעם אחת שידליקו בשמן (זית וכיו"ב) בנרות שבת קודש ויו"ט, כ"א בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה"².

גם מרן החתם סופר לא נהג להדליק נרות של שמן רק של שיעוה, ונהג להדליק על השלחן ד' נרות של שיעוה לבין³.

(1) שערי הלכה ומנהג, ח"א סי' קלז עמ' רמט.

(2) ומסיים שם: "טעם ע"ז לא שמעתי". ובס' בית ארזים, (סי' רסד אות ל, עמ' קנא), נותן טעם בדבר: "ובזמננו לא ראיתי מי שידקדק להדליק נר של שבת משמן זית, וסיבת הדבר כי כל הטעמים שנאמרו בו לשבח ישנם עוד יותר בנרות שלנו. ומכ"מ בנר חנוכה הכל מחמירים בו להדליקו משמן זית דוקא, והוא להיפך מד' התוס' הנ"ל, וטעם הדבר כי נר של שבת מדליקין אותו כדי להנות מאורו שכך הוא מצותו ונרות שלנו יפים מכל השמנים לצורך זה, אבל נרות של חנוכה שאסור להשתמש לאורם אין מדליקין אותם רק לשם מצוה וזכר הנס ולא להנות מאורו כלל ומשו"ה אין בזה חשיבות כל כך לנרות שלנו ושל שמן זית חשובים יותר להידור מצוה".

אולם קצת צ"ע מדברי אדה"ז, בסי' רסד ס"ב: "אע"פ שכל השמנים חוץ מאלו שמנו חכמים כשרים להדליק בהם לכתחלה מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית כמו לנר חנוכה כמו שיתבאר בסי' תרע"ג".

(3) כ"כ במנהגי חת"ס השלם, תומר דבורה, פ"ד אות ז, עמ' קמו. גם בס' 'אדיר במרום', מנהגי הרה"ק מסקאליע, נ"י. תשס"ד, עמ' רצג אות תרמד כתב: "לא היו מדליקין נרות של שמן זית בביתו של רבינו אלא נרות של שיעוה פראפין".

מקור המנהג להדליק בשמן זית

במשנה⁴ תנן: "רבי טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד". ובגמ' (כג, א): "אמר רבי יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר. אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי אמר האי משך נהורי טפי⁵, כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא אמר האי צליל נהוריה טפי⁶".

וכתבו התוס' ד"ה מריש: "נראה דאנר חנוכה קאי ומשום טעמא דמסיק דנפיש נהוריה טפי. אבל לנר שבת פשיטא דשמן זית מצוה מן המובחר לפי שנמשך אחר הפתילה טפי מכולהו כדמוכח במתניתין דכולהו מודו ביה דמדליקין".

גם במדרש תנחומא⁷ מצינו דברי רבי טרפון שאין מדליקין אלא בשמן זית בלבד ושם מצינו גם דין ודברים עם רבי יהודה בענין זה: "עמד ר' יהודה על רגליו ואמר ליה לרבי טרפון מה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזים, מה יעשו אנשי אלכסנדריא שאין להם אלא שמן צנונות, ומה יעשו אנשי קפוטקיא שאין להם לא זה ולא זה. אמר ליה רבי טרפון הרי מצינו שחבב הקב"ה שמן זית יותר מכל השמנים בנר ובהדלקה שהרי שנה פרשת הדלקת הנר ושילש בכמה מקומות ומרוב חיבתו בחר שמן זית זך כתית למאור (שמות כז, כ) למאור ולא למנחות, ומותר מן הזית הראשון היה למנחות הנקרות. תדע שהרי כל המנחות לא נאמר בהן אלא ונתת עליה שמן (ויקרא ב) ובנר הדלקה כתב שמן זית ולא שאר שמנים זך כתית למאור, ואנו מוצאים בהרבה מקומות צוה הקב"ה על הנרות להדליקן מן שמן זית זך שנאמר (שמות כז) ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית, צו את בני ישראל ויקחו

(4) שבת כד, ב.

(5) אינו ממהר לכלות כשמן זית, רש"י.

(6) צלול ומאיר, רש"י.

(7) ריש פר' בהעלותך. וכך הוא בתוספתא שבת פ"ב ה"ג הובא אלא שם הגירסה עמד

רבי יוחנן בן נורי.

אליך שמן זית זך כתית למאור וגו' ועל המנורה הטהורה (ויקרא כד) ואף כאן כתיב בהעלותך את הנרות"⁸.

למעשה נפסק בשו"ע⁹ דלא כרבי טרפון שמעיקר הדין מותר להדליק בכל השמנים הנמשכים אחר הפתילה אבל בכל זאת מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית וכדברי התוס'. וכך נהג מהר"ם מרוטנבורג¹⁰.

וכך נפסק ב'שו"ע אדה"ז¹¹: "אע"פ שכל השמנים חוץ מאלו שמנו חכמים כשרים להדליק בהם לכתחלה מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית כמו לנר חנוכה כמו שיתבאר בסי' תרע"ג. ואם אין שמן זית מצוי מצוה יותר בשאר שמנים שאורן זך וצלול מבנרות של חלב ושל שעוה הכרוכים לפי שיש אוסרים אותן שאינם מחלקים בין השמן הפסול המונח בכלי לכרוך סביב הפתילה".

ה'מחזיק ברכה'¹² כותב: "ובמקום שמצוי שמן זית צריך ליהדר בו, דהרגיל בנר הויין לו בנין רבנן. ולכן צריך ליהדר בנר לעשותו כשלם שבפנים כדי לזכות לבנים המאירים בתורה שנמשלה לשמן זית. . ומטעם זה צריך להזהר בשמן זית לזכות לבנים מאירים בתורה שנוחים בהלכה

(8) בתניא רבתי עניני שבת סי' יב (עמ' 37 במהדורת הורוויץ) כותב: "ודוקא היכא דאיכא שמן זית אסור להדליק בשאר שמנים, אבל היכא דליכא שמן זית מדליקין בכולם". משמע לכאורה שלכתחילה אסור להדליק בשאר שמנים אם שמן זית מצוי. אבל במחזיק ברכה סי' רסד אות ג כותב ע"ז: "ואינו מכוון דהלכה כחכמים דמתירין בכל השמנים בר מהנהו דפסילי, ואה"נ דמצוה בשמן זית מן המובחר, אבל איסורא להדליק בשאר שמנים ליכא, אלא דלא עביד מצוה מן המובחר".

(9) סי' רסד ס"ו.

(10) כ"כ במרדכי מס' שבת אות רסח, וכפי שהגיה בהגהות שם: "ומהר"ם ז"ל היה רגיל [*בשבת] להדליק בשמן זית". הגהות אלו מיוחסות להרמ"א אבל באמת אין הגהות הרמ"א, וכבר הוכיח כן הרב אשר זיו בראיות ברורות שהגהות אלו אינם מעשי ידיו של הרמ"א, אלא היו כתובים על עותק המרדכי של אחד מתלמידיו, ובחלקם נעשו ע"פ שיטת הרמ"א. ראה: הגות עברית באמריקה, ח"א עמ' 426, ציין לזה ב'קובץ המועדים', פסח ח"ג (מכון ירושלים תשס"ז), עמ' תשכ אות ב.

(11) סי' רסד סי"ב.

(12) למרן החיד"א סי' רסד אות ב.

כשמן זית. כמ"ש פרק זה בורר¹³ ש"ח שבא"י נמשלו לשמן זית שנוחים זה לזה בהלכה".

בספר חסידים¹⁴: "מעשה באחד שהאריך ימים ולא מצאו לו שום זכות אלא שלא היה מדליק בחלב בערב שבת אלא בשמן זית".

כתב בשל"ה¹⁵: "ונראה בעיני להדליק הנרות בשמן דווקא, ולא כמו שנהגו בקצת מקומות להדליק בנרות שעוה או חלב. ורמז לדבר, ואתה תצוה ויקחו אליך שמן (שמות כז, כ), 'ת' תצוה יתירה, כתב בעל הטורים בגימטריא 'נשים', ואמר ויקחו שמן".

ובספר אור צדיקים¹⁶ כתב: "יזהר להכין בעצמו הנרות לשבת, וצריך שיהיו שניהם משמן ולא משל שעוה כי יש בו סוד".

וכך היה המנהג בארץ ישראל משנים קדמוניות¹⁷, וכפי שמעיד בקצות השלחן¹⁸: "הנר שמברכין עליו יהדר שיהא משמן זית משום כבוד הברכה, וכן המנהג בא"י משנים קדמוניות (רק בני חו"ל אשר באו מקרוב לא"י עושים כפי הרגלם בחו"ל להדליק נרות חלב או סיטרין כי לא הורגלו בתיקון הנר ובהכנת הפתילות, ומ"מ מהראוי שידליקו בשמן זית דווקא)".

(13) סנהדרין כד, א.

(14) מהדורת מרגליות, סי' ערב. הובא גם בחמדת ימים שבת פרק ד, ומסיים: "וכן נהגו המדקדקים בסודה, וסי' ודוד עול"ה במעלה הזתי"ם". ועפ"ז כתב בשלחן הטהור להרה"ק מקומרנא, סי' רסג ס"א: "טוב ויפה להדליק שתי נרות של שמן זית והנזהר בזה מאריך ימים".

(15) מס' שבת פרק נר מצוה אות כב, במהדורת עוז והדר ח"ב עמ' ק.

(16) להמקובל רבי מאיר פופרוש, הל' שבת סי' כח אות יז.

(17) בפשטות שיקף מנהג זה את העובדה, שכבר מוזכרת במדרש ובתוספתא, שבארץ

ישראל שמן זית מצוי הרבה מאשר בחו"ל.

(18) סי' עד ס"ב בדי השלחן אות ד.

נר של שיעור

כתב המחבר בשו"ע¹⁹: "כרך זפת או שיעור או חלב סביב הפתילה מדליקים בהם". וכתב המגן אברהם²⁰: "ומכל מקום נר שיעור קודם לנר חלב". ועיין שם במגן אברהם בשם הב"ח ששיעור אורה צלול²¹.

וכתב המשנה ברורה²²: "ונ"ל דכל זה לפי ענין הנר דבנר שלנו [שקורין סטריין] שצלול בודאי יותר מן השיעור ואינו רגיל להטות בו אפילו בחול זה עדיף מנר שיעור ואולי אף מכל השמנים דהרי בודאי לא אתי להטות".

ולמעשה מנהג אצל כמה קהילות בישראל²³ שמדליקים שני נרות משמן זית והשאר משל שיעור או שאר חומרים הדולקים יפה.

יתכן שנהגו כן בגלל ששמן זית היה ביוקר²⁴ ולכן הדליקו בו רק שני נרות שהם עיקר מצות נר שבת והשאר הדליקו משאר חומרים, וכך נשאר המנהג.

או יש לומר, דעושים כן בכדי שיהיה היכר ששני הנרות של שמן הם נגד כנגד זכור ושמור, דהגם שכתב ברמ"א²⁵ "ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות. . . כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר", כבר כתב ה'מאמר מרדכי'²⁶ "ומ"מ נראה ברור דיותר טוב שלא להוסיף דמפסיד מיהא הכוונה במקצת"²⁷ ולכן מביא "המנהג הפשוט במדינותינו להדליק ב' עששיות של זכוכית ופתילה בכל אחת ומדליקין עוד פמוטא אחת של

(19) סי' רסד ס"ז.

(20) ס"ק יב.

(21) וכך הוא בסי' תרעג ס"א ברמ"א.

(22) סי' רסד ס"ק כג.

(23) ראה לוח דבר יום ביומו (בעלזא) תשנ"ט, עמ' 178; פרדס המלך, מנהגי סאדיגורא, עמ' נז אות ב ועמ' סג אות ד.

(24) וראה במנהגי מהרי"ל לחנוכה, אות ג עמ' תג בשינויי נוסחאות אות ד על מה שכתב שם שמהרי"ל הדליק על שמן זית: "שהוא יוקר במדינת ריינוס משאר שמן".

(25) סי' רסג ס"א.

(26) סי' רסג אות ב.

(27) וראה ראבי"ה ח"א הל' שבת, סי' קצט עמ' 265, שבאם מדליקין שתי נרות נגד זכור ושמור אין להוסיף כלל.

מתכת בששה או שמונה נרות . . ונ"ל שהוא מנהג נכון דבכה"ג איכא היכרא לב' הנרות שהם כנגד זכור ושמור ואין תוספת שאר הנרות מפסיד הכוונה כלל, ואין ספק שהמנהג הוקבע מתחלה לכך". וב'פתח הדביר'²⁸ כתב "ומ"מ פשרת הרב מאמר מרדכי ז"ל נכונה וישרה לצאת ידי כ[ל] הסברות להדליק ב' כנגד זכור ושמור בעששית מיוחדת ולהרבות בנרות בשאר עששיות ופמוטות ע"ש ונכון לנהוג כן". וא"כ י"ל דלכך המנהג שמדליקין שני נרות בשמן זית והשאר בשעוה²⁹.

אמנם כבר הבאנו לעיל שמנהגנו ע"פ דברי נשיא דורינו כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין מדליקין בשמן זית כ"א בנרות חלב וכפי שנפסק בשו"ע בפשטות.



עוגות ברכת במ"מ אפי' לבעל נפש

הרב יוסף יצחק פלדמן

שליח כ"ק אדמו"ר - דרום סידני, אוסטרלי'

ידועה המחלוקת בפת הבאה בכיסנין (שמברכים עליו במ"מ פחות משיעור קביעות סעודה), אם זה שכוססין ממנה מעט, והיינו עיסה שנילושה במי פירות וכו', או עיסה רגילה שנילושה במים עשוי כמין כיס וממלאין אותה במיני פירות וכו' ועשוי לעדון ולתענוג וכו'. דבסידור בסדר ברכת הנהנין פ"ב ה"ט מכריע כפירוש הב' דעשוי כמין כיס וכו' גם בעל נפש מברך בורא מיני מזונות, דלא כמו שכתב בשו"ע בסי' קסח סי"ב (כמצויין בהערה שם) דבעל נפש מחמיר רק אם הוא כשני הפירושים, והם ביחד, עשוי כמין כיס ונילוש במי פירות.

ולהעיר דיש עוד נפק"מ למעשה, חוץ מבעל נפש, כשאוכל פת העשוי כמין כיס לעדון ולתענוג וכו' בתוך הסעודה, דלפי מ"ש בשו"ע סי' קסח סי"ד אינו מברך על זה בתוך הסעודה כיון שיש אומרים שלחם גמור הוא

(28) סי' רסג סוף אות א, דף ס ע"ב מדפי הספר.

(29) וכנראה שזהו הכוונה במנהג שמביא בעל התורת חיים (סופר, סי' רסג אות ב) שאביו בעל מחנה חיים "הנהיג בביתו להדליק ב' נרות גדולות והשאר קטנות ממנם, והוא רמז כנגד זכור ושמור".

משא"כ לפי מ"ש בסידור מברך על זה במ"מ גם בתוך הסעודה כמו שכתוב בפ"ב ה"י.

והנה גם לפירוש הא' בנילושה בחלב וכיו"ב הרי פסק אדה"ז בשו"ע שם שאף שבד"ס הלך אחר המיקל אך בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול אותו בלא נטילת ידיים וברכת המוציא על לחם אחר תחילה, ובסידור בסדר בה"נ כתב שגם בעל נפש יכול להקל בדבש אם הדבש הוא הרוב והעיקר לעדון ותענוג המתיקות כמו שנוהגין במדינות (שקורין "לעקיך").

והנה כ"ק אמדור"ר הי' אוכל עוגות אף אם לא נילושה בדבש, והי' מברך במ"מ ברבים (עכ"פ הי' נראה כן) ולכאוי' יש לבאר הנהגתו הקדושה, ומה גם שזה מנהג העולם הנוהגים כבעלי הנפש.

הנה מ"ש בסידור נילושה בדבש, הנה בבדי השלחן סי' מח ס"ק יד כותב ע"ז: "ופשוט דה"ה אם עירב בקמח תבלין או שקדים טחונים וכיוצא עד שהם הרוב נגד הקמח ג"כ ברכתם במ"מ לכו"ע ופשוט ג"כ שמצרפין הדבש עם המי ביצים ושמן והתבלין ואם בין כולם הם רוב נגד הקמח ברכתן בומ"מ לד"ה".

ובאמת כ"כ מפורש בסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"ה וז"ל: "וכל מיני מתיקה הנעשים לעדון ולתענוג מבלילת קמח דגן מועט עם צוקר וקמח שקדים הרבה, אע"פ שבלילתה עבה ונאפית בתנור כלחם גמור מברך במ"מ ומעין ג' אא"כ בקביעות סעודה".

וי"ל שבאופן זה אינו נקרא פת הבאה בכיסנין כיון שהרוב מיני מתיקה ולכן עיקר הדין נמצא בפ"ג בדיני עיקר וטפל.

והנה רוב העוגות בדומה למה שהרבי אכל, בררתי שהרוב מי פירות או שמן וכיו"ב והמיעוט קמח ולכן גם ע"פ רוב בלילתם רכה, (ולא כעיסה הנילושה כמ"ש בסידור פ"ב ה"ה שאז בבלילה רכה אפילו בקמח ומים יש סברא שלכתחילה ברכתו במ"מ) אבל גם אם הבלילה עבה הדין כן כנ"ל. וזהו הדיוק והחידוש לכאורה בהדוגמא בנילושה בדבש לא שבדבש נעשה יותר לעדון ולתענוג אלא להיפך שבדבש אע"פ שהבלילה עבה ונילוש בידיים ואז יכול להקרא פת הבאה בכיסנין, כיון שהרוב הוא דברים אחרים אפי' בע"נ יכול להקל.

ודיוק זה נראה: א. ממ"ש בפ"ג ה"ה הנ"ל אע"פ שבלילתה עבה ונאפית בתנור. ב. ממה שבהלכות הקודמות מדובר בלחמים שבלילתם רכה, ופת הבאה בכיסנין היא פת דהיינו עיסה שנלושה כפת.

ולהעיר דלפי זה יש להחמיר כשאוכל העוגות כו' לעדון ולתענוג כו' בתוך הסעודה שיברך במ"מ כיון שלד"ה ברכתו במ"מ כנ"ל ע"פ מש"כ בסדר בה"נ פ"ב ה"י.

ויש לומר שאפי' אם הרוב קמח והמיעוט מי פירות או שמן וכו' אלא שאינה עבה כ"כ להצטרך לישה בידים, שאם הי' נילוש במים יש להחמיר לחוש שזהו לחם גמור כמ"ש בפ"ב ה"ו אבל מפני שהמיעוט הוא ממי פירות וכו', (או ממי פירות ומים אלא שהמי פירות הם רוב נגד המים כמ"ש בסדר בה"נ פ"ב ה"ז) שיש שני שינויים לגריעותא מלחם גמור: א. שאינו עבה כ"כ שנלושה בידים. ב. שהבלילה ממי פירות וכו' הנה יש לומר דאז אפי' בע"נ יכול להקל לברך במ"מ.

ונראה זה ממ"ש בפ"ב ה"א שבטיגון יש סברא שאפי' בקביעות סעודה אין מברכים המוציא ובהמ"ז אלא שמחמירים, רק בממולאת בפירות אין להחמיר ובבדי השלחן סי' מח ס"ק כא הקשה דהא אפי' בממולאת בפירות מ"מ באוכל כדי שביעה צריך המוציא ובהמ"ז כמ"ש לעיל ס"א, וצ"ל דכיון שיש כאן ב' שינויים בעיסה: א. שהיה ממולאת בפירות. ב. שהיא מטוגנת, בזה יש לסמוך על האומרים שטיגון כבישול וא"צ המוציא ובהמ"ז אפי' אוכל כדי שביעה. וכמו שבבלילה רכה וטגנה במשקה שאפי' בקבע סעודה אינו מברך המוציא וצ"ע ועי"ש. ומשתמש בסברא זו דב' שינויים בס"ק יא בשיטה שלישית בפת הבאה בכיסנין דעוגות יבשות, דביחד עם תבלין יש לומר בזה דיש להקל גם לדעת אדמו"ר בסידור עי"ש.

ובאמת נמצא סברא זו בענין זה בבעל נפש גם בשו"ע אדה"ז סי' קסח ה"ב: דלפי מ"ש בשו"ע (דלא כמ"ש בסידור) דגם להסברא שפת הבאה בכיסנין הוא דממולאת בפירות, הנה בעל נפש צריך להחמיר רק אם אוכל פת שממולאת בפירוש בלבד אך אם הוא פת שנלושה במשקין או מי פירות וממולאת בפירות וכיו"ב ג"כ (דיש ב' שינויים) גם בעל נפש יכול להקל.

ולפי סברא זו דאם יש ב' שינויים יש להקל, לכאורה יש להקל
בנילושה במי פירות או שמן וכו', או אפי' בבלילה רכה במים אף שאינו
בשפיכה (וכש"כ בשניהם ביחד כנ"ל) גם לבעל נפש לברך במ"מ.

ואף שאינו ברור סברא זו ובפרט בנילושה במי פירות שלפי מ"ש
בסידור העיקר בפת הבאה בכיסנין היא כשנעשה לעדון ולתענוג והוא
עשוי ככיס ולכן אין חילוק לבעל נפש כיון שסוף סוף אינו נעשה לעדון
ולתענוג ואולי י"ל להיפך דאדרבה לפי מ"ש בסידור גם מי שאינו בעל
נפש צריך להחמיר כיון שאף שכוססין ממנה מעט אבל נעשה המילוי
מדברים שהם למזון ולהשביע.

אבל אעפ"כ לפי הנ"ל יש לימוד זכות על המברכים במ"מ על "meat
pies" (פת ממולא בשר) שנילוש ברוב שמן וכו' וכיו"ב (ובוודאי
כשהבלילה אינה עבה כ"כ) גם לפי הנוהגים כהסידור ואפי' הנוהגים
כבעלי נפש וכו' אם אוכלים פחות משיעור קביעות סעודה.



בגדר עשיית ציצית פסולה ועשייה שאינה נחשבת

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהלכות ציצית סי' י סי"ד כתב אדמו"ר הזקן: "טלית שהטיל לה ב'
ציצית בכנף אחד הרי זו פסולה שהרי עבר על כל תוסיף, ואם חתך ציצית
אחת מהם, אפילו חתך את הראשונה והניח את השניה הרי היא כשרה.
ואף על פי שעשיית השניה היתה בפיסול שהרי בעשייתה עבר על כל
תוסיף וכשחתך הראשונה לא עשה שום מעשה בהשניה שהרי היתה כבר
עשויה והתורה אמרה גדילים תעשה ולא מן העשוי כבר בפסול, אפילו
הכי השניה כשרה משום דמה שהטיל השניה בעוד שהראשונה . . אין
עשייה זו נחשבת כלום וכאילו לא עשה כלל דמי, ואחר כך כשחותך את
הראשונה ומכשיר את הטלית בהשניה חשיב יותר למעשה ונחשב לו אז
חתכת הראשונה כאילו עושה השניה ואין כאן תעשה ולא מן העשוי כבר,
שהרי לא היתה עשויה עדיין".

ובס"י כתב: "היה בה שלש כנפות ועשה בה שלש ציצית ואחר כך
עשה לה עוד כנף רביעי ועשה גם בה ציצית הרי השלש ציצית פסולים

וצריך להתירם ולחזור ולהטיל בטלית. לפי שמתחילה כשהטיל הג' ציצית בבגד היתה עשייתן בפסול. . ואף על פי שאחר כך עשה בה גם הכנף הד' מכל מקום אין הג' ציצית הראשונים חוזרים להיות כשרים עיי"כ, כיון שלא עשה בהם שום מעשה חדש להכשירן, והתורה אמרה גדילים תעשה ולא מן העשוי כבר בפסול".

כלומר: אדה"ז מחלק בין מקרה בו לבגד היו כבר ד' כנפות והוסיף בה ציצית חמישית שמעשה זה לא פסל את הד' הראשונים ולכן די בכך שיסיר את הציצית המיותרת ואפילו את הרביעית ועל ידי כך יוכשרו מחדש הד' ציציות שנותרו. וזאת, למרות שאת החמישית שאותה הוא משאיר הוא עשה בפסול גמור, לבין מקרה בו היו לבגד רק שלש כנפות שבהן הטיל ציציות ורק לאחר מכן הוסיף לבגד כנף רביעית והטיל גם בה ציצית שבמקרה זה צריך להתיר את הציציות הראשונות ולהטילן מחדש מאחר והוטלו בתחילה בפסול ואין דרך להכשירן.

וצריך להבין שכן בהשקפה ראשונה לכאורה הסברא אומרת להיפך. במקרה שבו הטיל ג' ציציות לג' כנפות ולבגד לא היתה כלל כנף רביעית הרי שלבגד אין חיוב בציצית כלל וממילא אין כאן גדר של עשיית ציצית ולכאורה פחות מתאימה ההגדרה של עשיית ציצית פסולה מאחר וכאמור ואין כאן ציצית כלל ולכאורה היה צריך להיות שכאשר יעשה כנף רביעית - שאז לראשונה נולד בה דין וגדר ציצית ויטיל בה ציצית די במעשה זה כדי להכשיר את הציצית.

לעומת זאת כאשר מוסיף כנף חמישית ועבר על "בל תוסיף" ולאחר מכן מסיר את הציצית הרביעית - ולא החמישית החדשה - הרי שברור לכאורה שאת החמישית (שאותה הוא משאיר!) הוא עשה בפסול ואיך ניתן להגדיר זאת (בלשון אדה"ז) "שאינ עשייה זו נחשבת כלום וכאילו לא עשה כלל דמי" והראיה שכל זמן שהציצית החמישית עליה הרי היא פסולה היינו שעשייה זו נחשבת. ומאידך אם אכן אין עשייה זו נחשבת מדוע הוא עובר על "בל תוסיף"? ועוד הרי ישנו כלל ש"אסוריה אחשביה" וא"כ צריך היה להיות שמכח איסור "בל תוסיף" שהוטל על הציצית ישנה בציצית ובעשייתו חשיבות שיש בה כדי לפסול גם את ארבעת הכנפות הראשונות ובודאי לפסול את עשייתו בציצית החמישית וצריך א"כ שיהיה צורך בהתרתן כדי להכשיר את האיסור שחל על הציצית כולה.

להבין זאת נראה לחלק בגדר עשיית ציצית בין עשיה שהינה חלק מתהליך הכנת הציצית הכשרה שבה יתכן ויתערבו איסורים, וכיו"ב שניתן וצריך לתקנו, לבין עשיה שאינה חלק מהליך עשיית הציצית הכשרה ואיננה ניתנת להכשרה ותיקון כלל.

הביאור בזה: תהליך הכנת ציצית מורכב בכל מקרה משלבי עשייה שונים, כאשר מתחילים להטיל בבגד ציציות ברור הרי שבאם יפסיק את הטלת הציציות לאחר הטלת שתי ציציות בלבד הרי שהעשיה תחשב (לעת עתה) א. עשיה (שכן זהו חלק מתהליך שבסופו תורכב הציצית כולה) ב. פסולה (שכן לעת עתה אין כאן ארבע כנפות כדרישת התורה). כאשר ימשיך את התהליך תצטרף העשיה הראשונה ותורכב הטלית כולה (ללא כל צורך בתיקון כל שהוא מאחר ולא התערב כאן איסור או בעיה כל שהיא).

עיקרון זה נכון גם למקרה שהוטלו ציציות בבגד בן ג' כנפות שגם כאן הטלת הציצית היא חלק מתהליך שיכול להוות בסופו ציצית שלימה (לאחר שישלים כנף רביעית) ולכן עשיה כזו נחשבת לעשייה מלאה אלא שכאן התערב איסור צדדי של "תעשה ולא מן העשוי" שאומר שמאחר ובשעה בהוטלו הציציות (שהם כאמור חלק מתהליך שיש בו כדי ליצור טלית כשרה) לא חלה חובת ציצית על הבגד הרי שהעשייה נחשבת מחד לעשייה אך מאידך עשייה פסולה ולכן צריך להתיר את הציציות ולקושרן מחדש.

אך במקרה שלבגד כבר היו ארבע כנפות ובהן ציציות כשרות הרי שהציצית כשרה ומוכנה לשימוש אלא שכאן בוצעה פעולה שהיא צדדית לחלוטין לגוף עשיית הציצית ונוספה כנף וציצית חמישית. לפעולה זו אין קשר לתהליך בניית הציצית ולעולם לא יהיה ניתן להכשירה כפי שהיא, ולכן לגבי גדר עשיית ציצית אין כאן עשייה כלל, ולכן ע"י שיחתוך את אחת הציציות המיותרות פעולה זו בלבד יש בה כדי להכשיר את העשייה הראשונה שכן רק עכשיו מקבלת אותה עשייה של הטלת הציצית החמישית תוקף של עשיה ממשית מחד, והפעולה בחיתוך הציצית המיותרת מספיקה כדי שלא יהיה כאן "תעשה ולא מן העשוי".

ומה ששאלנו שאם אין העשייה נחשבת לכלום מדוע עובר על "בל תוסיף" הרי שאין קשר בין הדברים, כי על האדם כ"גברא" מוטל איסור

של "בל תוסיף", ולכן ברגע שהוטלה כנף חמישית עבר על האיסור אך אין לעשייתה זו כל קשר עם גדר ותהליך בניית הציצית הכשרה ולכן מגדירה אדה"ז ש"כאילו לא עשה כלל דמי".



נורכו בסיב – ביטול מעשה על ידי חציצה

ר' צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספר רץ כצבי

במקומות רבים בהלכה מצאנו שמעשים אשר נעשו באמצעות דבר חוצץ, כגון: אכילה ושתייה - אינם נחשבים כאכילה וכשתייה. ובהגדרת הדברים יש לדון, האם הסיבה היא מכיון שאין דרך העשייה בכך, או שזוהי הלכה בדיני חציצה.

לדוגמא: ההלכה היא שהאוכל מצה כרוכה בסיב נקליפה הגדלה סביב הדקל] אינו יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה. ויש לחקור מהי הסיבה שאינו יוצא ידי חובת מצה, האם הטעם הוא בגלל שאין זו דרך אכילה, וקיום מצות אכילה הוא רק בדרך אכילה. או שהטעם הוא משום שיש חציצה בין המצה לגרונו, וכשיש חציצה נחשב הדבר כאילו שהוא לא אכל, ולכן לא קיים מצות אכילת מצה.

החקירה היסודית והעמוקה להבין מדוע חציצה מבטלת מעשה, מקיפה נדונים רבים ומסובכים, ויש בה הרבה נפקא מינא להלכה ולמעשה, כפי שיבואר להלן.

א. בגמרא פסחים (קטו, ב) אמר רבא את ההלכות הבאות:

"בלע מצה - יצא". ומפרש הרשב"ם: "בלע מצה ולא לעסה יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות, שהרי אכילה היא לו". ומבואר כי גם ללא לעיסת המצה יצא ידי חובה מכיון שגם בליעה נחשבת לאכילה.

"בלע מרור - לא יצא". רשב"ם: "דבעינן טעם מרור וליכא".

"בלע מצה ומרור - ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא".

"כרכן בסיב ובלען - אף ידי מצה לא יצא". מפרש הרשב"ם: "כרכן שניהם יחד בסיב הדקל לא יצא, שהרי לא היה ממש בפיו לא זה ולא

זה, וכזורק אבן לחמת דמי". כלומר, מאחר והמצה לא היתה ממש בפיו אלא כרוכה בתוך סיב, נחשב הדבר כאילו המצה נזרקה לתוך מעיו ללא אכילה, וכלשון הרשב"ם "כזורק אבן לחמת דמי", ואין זה נחשב כמעשה אכילה.

הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ב) פסק להלכה את דברי הגמרא, וז"ל: "בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא. בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא, שהמרור כטפילה למצה". ולכאורה דבריו תמוהים, מדוע הוצרך לתת טעם בבלע מצה ומרור יחד ולא יצא ידי חובת אכילת מרור בגלל "שהמרור כטפילה למצה", והרי כבר כתב בתחילת דבריו שאפילו בלע מרור לחוד לא יצא. ואמנם הראב"ד שם השיג עליו וכתב: "זה שיבוש, שאין הטעם למרור אלא שאינו טועם טעם מרור אלא אם כן לועסו". והיינו שעיקר הטעם שאינו יוצא ידי חובה בבליעת המרור הוא בגלל שאינו טועם את טעמו, ואין כל צורך לטעם "שהמרור כטפילה למצה".

ובדברי המגיד משנה מבואר יישוב על השגת הראב"ד, ותוכן דבריו, שהרמב"ם רצה לתרץ את הקושי מדוע כשבלע מצה ומרור יחד יצא ידי חובת אכילת מצה, והרי המרור מפסיק בין המצה לגרוננו, ואם כן היה צריך להיות דין מצה כרוכה במרור כדין מצה כרוכה בסיב שהסיב חוצץ ולא יצא ידי חובה. וכדי לתרץ קושי זה כתב הרמב"ם ש"המרור כטפילה למצה" ולכן אינו חוצץ בין המצה לבית הבליעה, ושפיר קיים מצות אכילת מצה, מה שאין כן סיב אם כרך בו את המצה, אינו טפל למצה וממילא מהווה חציצה, ולכן לא יצא ידי חובת מצה.

והקשה הלחם משנה על דברי המגיד משנה "מה טעם לחלק בין סיב למרור". כלומר מדוע יש הבדל בין מרור שאינו חוצץ לבין סיב שחוצץ. ותירץ: "דמרור אע"ג דכרכן מותר, דכיון דביה איתעביד מצוה אף על גב דלא יצא ידי חובה, מכל מקום לא הוי הפסק כיון דמעין המצוה הוא, אבל כרכן בסיב דאין הסיב ענין למצוה כלל, ודאי דהוי הפסק".

ומתבאר מתוך הדברים, שאם יש הפסק בין המאכל לגרוננו, אין זה נחשב לאכילה, וכדברי הרשב"ם הנ"ל שאם יש הפסק וחציצה בין המאכל לגרוננו אין זה אכילה אלא כ"זורק לחמת" - האוכל הגיע אל

המעיים ב"זריקה", ואין זה נחשב ל"אכילה". והטעם לכך, כי הסיב מהווה הפסק וחציצה, וכפי שמודגש בדברי המגיד משנה והלחם משנה.

ב. ראייה נוספת, שהכורך בסיב אינו יוצא ידי חובת המצוה משום דיני חציצה בין המצה לגרונו, מבואר בדברי התורת חיים (חולין ע, א) שחידש כי כל בליעה אינה נקראת אכילה כדרך הנאתו, אלא נחשבת לאכילה שלא כדרך הנאתו. והטעם שבלע מצה יצא ידי חובה הוא, כי "מצוות לאו ליהנות ניתנו" (ראש השנה כח, א), ולכן למרות שבלע את המצה ואין זה דרך הנאתו, יצא ידי חובה גם ללא הנאה. מכיון שרק באיסורים שההנאה היא עצם האיסור ["מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה"] - אם אכל שלא כדרך הנאה, או בלע, שאין כאן הנאה, פטור. אך במצוות שבהן נאמר הכלל ש"לאו ליהנות ניתנו", החיוב הוא בעצם מעשה האכילה, ולפיכך יצא ידי חובת קיום מצות אכילת מצה אע"פ שלא נהנה.

והקשה עליו הנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' לה) "דמה בכך שמצוות לאו ליהנות ניתנו מכל מקום כיון דכתיב אכילה בעינין דרך הנאתן". והיינו, מכיון שצריך דין "אכילה" גם במצוות, הרי שאכילה שלא כדרך הנאתו אינה נחשבת אכילה, ומדוע בלע מצה יצא. ועוד קשה על התורת חיים, מדוע כרך מצה בסיב לא יצא, הרי "מצוות לאו ליהנות ניתנו", ואם כן אף על פי שאכל שלא כדרך הנאתו, מאי שנא מבלע מצה שאינה כדרך הנאתו ויצא.

ומתוך כך כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבן העזר סי' ז), שלפי התורת חיים "על כרחך הא דלא יצא ידי חובה כשכרכן בסיב, לאו משום שלא נהנה מן המצה, שהרי גם בבלע מצה בלא סיב לא נהנה דהוי שלא כדרך אכילה, ואפילו הכי יצא ידי חובה. משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אלא היינו טעמא דלא יצא משום דהויא חציצה בין אכילת המצה לגרונו".

הרי לנו מקור נוסף שבכרך בסיב אינו יוצא ידי חובה משום דיני חציצה בין המצה לגרונו, וחציצה מעכבת אף באכילה.

ג. לעומת זאת, מצאנו הסבר אחר מדוע כרך מצה בסיב לא יצא - משום "שאיין דרך אכילה בכך".

המחבר בשו"ע (או"ח סי' תעה ס"ג) הביא להלכה את סוגיית הגמרא בפסחים, וכתב: "בלע מצה יצא, אבל אם בלע מרור לא יצא, דטעם מרור

בעינן וליכא. ואפילו אם בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא". וצריך ביאור מדוע השמיט המחבר את טעמו של הרמב"ם שבלע מצה ומרור כאחד יצא ידי חובת מצה "מפני שהיא כטפילה למצה".

ויתכן שהטעם לכך מבואר במש"כ מרן השו"ע בהמשך הלכה זו: "ואם כרכם בסיב ובלעו, אף ידי מצה לא יצא לפי שאין דרך אכילה בכך". ומבואר בדבריו טעם אחר ממש"כ הרמב"ם מדוע כרך מצה בסיב לא יצא, והיינו משום "שאיין דרך אכילה בכך".

דברי המחבר מפורש גם במה שכתב הר"ן (כה, ב בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) וז"ל: "כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא שאין דרך אכילה בכך". וכנראה זהו גם ההסבר לפי המחבר מדוע בבלע מצה ומרור כאחד יצא ידי חובת מצה, משום שדווקא אם כרכן בסיב אין דרך אכילה בכך ואינו יוצא ידי חובת אכילת מצה, אך כשכרך מצה ומרור, שפיר הוי דרך אכילה, ולכן יצא ידי חובת אכילת מצה, [וידי חובת אכילת מרור לא יצא מסיבה שונה, דבעינן טעם מרור וליכא].

והדברים מתבארים יותר במש"כ המשנ"ב (סי' תעה ס"ק לג) "ואם כרך המצה בדבר מאכל ובלע יצא אע"פ שיש הפסק בין המצה לגרונו כיון ששניהם מיני מאכל דרך אכילה בכך". וצ"ח המשנ"ב שהמקור לדבריו הוא מש"כ הפרי חדש לחלק בין כרך בסיב שחוצץ לבין כרך בדבר מאכל שאינו חוצץ, על פי דברי הרמב"ם (הלכות אבות הטומאות פ"ג ה"ה) בדין בליעת נבלת עוף טהור שמטמא את הבולע: "הכורך כזית מבשר נבילת העוף הטהור בחזרת וכיוצא בה ובלעו אע"פ שלא נגע בגרונו הרי זה טמא, כרכו בסיב ובלעו הרי זה טהור". וביאר הכסף משנה מדוע כרך נבלת עוף בסיב ובלע, טהור, אולם אם כרך בחזרת, טמא: "כיון דחזרת מין מאכל הוא, מין במינו אינו חוצץ מה שאין כן בסיב, וכן כתב הר"ש".

והקשה החסדי דוד (על התוספתא מסכת זבים פ"ה) כיצד כתב הכס"מ שחזרת מין אוכל הוא ומין במינו אינו חוצץ, והרי חזרת אינה מין בשר כלל, ומדוע נחשב למין במינו עם נבלת עוף טהור? וביאר שאין באכילה כל ענין של חציצה, שהרי אם אכל מאכל ממולא כגון פת הבאה בכיסנין פשיטא שיש כאן אכילה גם על המאכל הפנימי ולא נאמר שהמאכל

העוטפו חוצץ. אלא שסיב אין דרך לאוכלו, וכמו כן אין דרך לאכול מצה כרוכה בסיב אלא רק לכרוך אוכל באוכל, והיות וכשכרך בסיב אין המצה נאכלת כדרך אכילתה, לא יצא ידי חובה בגלל שאכילה שלא כדרך איננה נחשבת אכילה. אולם כשכרך נבלת עוף בחזרת, מכיון שדרך הוא לכרוך אוכל באוכל אחר, חשיב שפיר כדרך אכילה, ומכיון שאכל כדרך אכילה טמא. וכמו כן כרך מצה במרור, כיון שלכרוך אוכל באוכל זהו דרך אכילה, יוצא ידי חובת אכילת מצה - ואמנם אין כאן ענין לדיני חציצה.

ד. נמצא איפוא שנחלקו הראשונים בהבנת דברי הגמרא שחילקה בין כרך מצה בסיב שלא יצא ידי חובת אכילת מצה, לבין כרך מצה במרור שיצא ידי חובת אכילת מצה. ושורש מחלוקתם הוא הגדרת הסיבה מדוע בעשיית דברים על ידי חציצה אינו יוצא ידי חובה:

לדעת הרמב"ם [לפי הבנת הרב המגיד משנה והלחם משנה] הטעם הוא מדיני חציצה והפסק, ולכן סיב נחשב חציצה מכיון שהמצה איננה נוגעת בגרונו. אולם במצה ומרור כרוכים, מכיון שהמרור טפל למצה, אין המרור חוצץ, וכדברי הלחם משנה "מרור מין מצוה הוא ואינו חוצץ" - ולכן יוצא ידי חובת מצות מצה בכריכת המצה במרור.

ואילו לדעת הר"ן והשו"ע הטעם שאינו יוצא ידי חובה כשאכל מצה כרוכה בסיב הוא, מכיון שאין זו דרך אכילה, אך כאשר כורך מצה במרור, מאחר ואלו הם שני מיני מאכל, שפיר יוצא ידי חובת אכילת המרור מכיון שזהו דרך אכילה.

אלא שיש להעיר בדברי המשנ"ב המובאים לעיל, כי מחד גיסא, דבריו נאמרו בביאור השו"ע הסובר שחציצה מעכבת בגלל שאין זה דרך אכילה, אך מאידך כתב המשנ"ב בתוך דבריו "אע"פ שיש הפסק בין המצה לגרונו כיון ששניהם מיני מאכל דרך אכילה בכך", ומבוארים בדבריו שני הטעמים הנ"ל, וצ"ע.

וגם בדעת הגר"א צריך ביאור, דהנה על דברי התוספתא (מסכת זבים פ"ה מ"ו) כתב הגר"א: "כרכה [לנבלת עוף] בחזרת ובלעה - פ"י שהחזרת מפסיק בינו לבית הבליעה טמא כיון שדרכו בכך לא הוי הפסק. בסיב ובלעו - פ"י שאין דרכו. טהור - פ"י דהוי הפסק". ובדבריו מתבארים שני הטעמים - "דרכו בכך", דהיינו שהקובע מדוע אין אכילה על ידי חציצה

נחשבת לאכילה הוא אם זוהי "דרך אכילה", אך מאידך נקט הגר"א שהקובע הוא דיני הפסק וחציצה, וצ"ע.

ואולי יש לומר בדעת הגר"א והמשנ"ב שגדר הדברים הוא - שאין דרך אכילה כאשר יש חציצה. כלומר, הסיבה שאין יוצאים ידי חובה כאשר אוכל דבר כרוך בדבר אחר הוא בגלל שאין זו דרך אכילה, וכאשר הכריכה היא מאותו המין אין כאן חציצה, ואי לכך אכילה כזו נחשבת כדרך אכילה.

ה. בשיטת הר"ן, שכרך בסיב אינו יוצא ידי חובה בגלל שאין זו דרך אכילה, הוסיף בשו"ת דברי יציב (או"ח חלק ב סי' רס) - שדברי הר"ן שאינו יוצא ידי חובת מצות אכילה מכיון שאין זו דרך אכילה, נאמרו דוקא כאשר הסיב ראוי לאכילה קצת אלא שאין דרך לאוכלו, ואז למרות שגרוננו נהנה מהסיב, אך מכיון שאין דרך אכילה בכך, אינו יוצא ידי חובה.

וז"ל הדברי יציב: "אנן קים לן דסתם אכילה היינו דרך גרוננו ובלי זה לאו שמה אכילה, ולכן כשכורך המצה בתוך דבר שרגילין לאכול חשיב שפיר כאוכל מצה בגרוננו, שהרי כך סדר אכילה לכרוך דבר מאכל בחבירו, ולכן אין אותו כיסוי מבטל תורת אכילה מן המצה שהרי כך דרך האוכלין, ורק כשאין דרך אכילה בכך. ובמאירי בפסחים (שם) כתב כרכן בסיב של דקל הראוי לאכילה עיי"ש, ונראה כוונתו דאלמלא כרך בעץ שאין ראוי לאכילה כלל פשיטא טובא שחוצץ ולא חשיב אכילה, ולו יצויר שהיה בולע קופסא שבתוכה מצות פשוט שאינו בגדר אוכל מצה כלל שלא אכל אלא קופסא, וחידושו של רבא הוא כשכרך בסיב הראוי לאכילה דייקא, שבאוכל הסיב כשלעצמו הוי שלא כדרך אכילה כי אין הדרך לאכול ומ"מ ראוי הוא לאכילה וכנ"ל, ומכיון שאין דרך מאכל בכך שוב לא שייך בזה סברא הנ"ל שייחשב כאילו אוכל מצה, מכיון שאין כן מנהג וסדר אכילה, ולכן גם בזה לא הוה כאוכל מצה ולא יצא, ולזה נתכוין הר"ן שאין דרך אכילה בכך". עכ"ל.

ו. בשני מקומות נוספים בש"ס מסתפק רבא בדין כרך בסיב:

במסכת סוטה (יח, א) "בעי רבא השקה בסיב מהו, בשפופרת מהו, דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך, תיקו". כלומר, אשה שבעלה קינא לה וצריך להשקותה במים המאררים כדי לברר אם סטתה, הסתפק רבא

האם יכול להשקותה בסיב. ובפשטות ספקו של רבא הוא, האם מותר להשקות את האשה באמצעות סיב, דהיינו שהסיב הוא כעין צינור [קש] המוחדר לבית הבליעה ודרכו השקו את האשה. והספק הוא, מאחר ובשתיה באופן זה קיימת חציצה בין המשקה ובין בית הבליעה ואין השתיה נוגעת בגרונה של האשה, אין "דרך שתיה בכך".

אך לפי פירוש זה קשה מאד, מדוע הסתפק רבא בהשקה בסיב אם נחשב לדרך שתיה ואילו לענין אכילה בכרך מצה בסיב היה פשוט לו שכיון שאין המצה נוגעת בגרונו, לא יצא. ותירצו התוספות (שם ד"ה בעי רבא) "דהתם מפסיק הסיב בין המצה ובין בית הבליעה אבל הכא דלא מפסיק קא מיבעיא ליה", עכ"ל.

ודברי התוספות צריכים ביאור, אם בהשקאת הסוטה לא מדובר שיש חציצה בין המשקה לבית הבליעה, לא מובן במה הסתפק רבא, ומדוע אין דרך שתיה בכך.

ובערוך (ערך סב, מובא על גליון הגמרא בסוטה) ביאר את דברי הגמרא: "נתן הסיב במים ובלע הסיב למים כמין ספוג ונתן הסיב בפיה ומוצצת למים". ולדבריו אין הספק בדיני חציצה, אלא מכיון שאין האשה שותה את המים כדרך שתייתם אלא מוצצת אותם מתוך הספוג, הסתפק רבא האם נחשב זה לדרך שתיה.

אמנם ברש"י אי אפשר לפרש כדברי הערוך, שכתב: "השקה בסיב, שהוא חלול כדרך שהתינוקות שותים". ובהכרח שלא נקט כפירוש הערוך, ואם כן מסתבר שלמד את הספק בגמרא כפשוטו, וכמו שהבין תוספות בקושיא, שמדובר בסיב חלול החוצץ בין המים לבית הבליעה. אלא שאם כך, חזרה למקומה קושיית התוספות, מאי שנא אכילת מצה כרוכה בסיב שפשיטא לרבא שלא יצא, משתיית מי סוטה בסיב, שמספקא לרבא.

אלא שקושיא זו היא רק אם רש"י סובר כשיטת הרמב"ם שהטעם שכורכו בסיב אינו יוצא ידי חובת אכילת מצה הוא משום חציצה, ואם כן אין כל הבדל בין אכילת מצה לשתיית מי הסוטה, וכשם שהסיב חוצץ במעשה אכילת המצה כך הוא חוצץ בשתיית מי הסוטה, וכך הבינו תוספות בקושייתם.

אולם אם יסבור רש"י כדעת הר"ן והשו"ע שהסיבה לכך שכרך מצה בסיב לא יצא ידי חובת מצות אכילת מצה היא בגלל שאין דרך לאכול מצה הכרוכה בדבר שאינו ראוי לאכילה, כאן כבר ניתן לחלק בין אכילת מצה ובין השקאת סוטה באמצעות סיב, דדוקא באכילת מצה כרוכה בסיב אין זה דרך אכילה, אך בהשקאת הסוטה הרי אינו בולע את הסיב עם השתיה [כמו באכילת מצה שבולע את המצה ואת הסיב] אלא שותה מים הראויים לשתייה, ובזה עדיין יש מקום להסתפק אם על כל פנים דרך שתיה בכך או לא.

וכפי שמפורש בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' י) שכתב על דברי התוספות בסוטה: "ומדהשווה הא דסוטה להא דמצה שמע מינה דכוונת הגמרא בסוטה גם כן דהוי כמו שלא כדרך אכילה. דבטור ושו"ע או"ח סי' תעה ס"ג משמע דהטעם גבי מצה לפי שאין דרך אכילה בכך". ומבואר בדברי המהרש"ם ששיטת התוספות כדעת הר"ן שכרך בסיב אינו יוצא ידי חובה בגלל שאין זו דרך אכילה [ולא כהרמב"ם שהסיב מהווה חציצה].

ז. מקום נוסף שבו הסתפק רבא בדין כרך בסיב הוא במסכת חולין (ע, א) בענין פטר רחם: "בעי רבא כרכו בסיב מהו". כלומר, בהמה שילדה, הולד הראשון קדוש בקדושת פטר רחם וצריך ליתנו לכהן, וכמבואר ברמב"ם הלכות בכורות פ"א ה"א "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בהמה טהורה בין ממין החמור, בין שהיו שלימים בין שהיו טריפות שנאמר קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה, וכולן לכהנים". ובעי רבא, אם כרך את העובר בסיב והוציאו מהרחם, האם נחשב פטר רחם ונתקדש בקדושת בכור, או מאחר ובשעת הלידה היתה חציצה בין העובר לכתלי בית הרחם, אינו נחשב פטר רחם, וכמו שפירש רש"י את ספקו של רבא: "מהו - שתהא חציצה ואמרין כיון דלא נגע ברחם לא קדיש דהא רחם הוא דמקדש דבידיה תלא רחמנא".

ואמנם הקשה המהר"ן חיות (שם) מה ההבדל בין כרך פטר רחם בסיב שמסתפק רבא אם הוי חציצה, ובין כרך מצה בסיב שפשיטא ליה לרבא שלא יצא. ותירץ הגר"ש נתנזון בחידושי דברי שאול יוסף דעת (יו"ד סי' שטו ס"ה) "דשאני כאן בענין בכורה דאם נימא שאינו חוצץ במין בשאינו מינו ומטעם דהוה כדרך מלבוש אם כן כיון דלא חייץ הוה כנוגע ברחם. אבל לענין אכילה, כל שדרכו בסיב שוב בודאי חוצץ, דזה אינו ענין

לאכילה ולא בר אכילה והוה חציצה בודאי". כלומר, לענין לבוש אין זה נחשב כחציצה, ואילו לענין אכילה הסיב נחשב כחציצה.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קכה) תירץ: "בעי בכרכו בסיב שהוא לצורך הולד שהיה ביום קר וכרכו הרועה בסיב לטובתו כדי שלא יצטער ויחלה בשביל חצינה דכיון דלטובת הוולד אולי אינו חוצץ". ומבואר בדבריו, שגם בבכור אם היתה חציצה ביציאת הוולד, אין הוא נחשב כפטר רחם, וספקו של רבא היה באופן שכרך את הוולד בסיב לצורכו.

נמצינו למדים איפוא, שחציצה בשעת הלידה גורמת לכך שאין הולד נחשב פטר רחם ואינו מתקדש בקדושת בכור. אך יחד עם זאת, נקט הגרי"ש נתנוזן, שכל שהוא מלבוש ודרכו בכך - אינו חוצץ. וכמו כן לדעת האגרות משה, חציצה שנעשתה לתועלת, כגון עטיפת העובר כדי לחממו אינה נחשבת חציצה.

והנה ודאי שכל הצד להשוות דין כרכו בסיב בפטר רחם לבין מצה כרוכה בסיב הוא רק לדעות שבאכילה על ידי סיב אינו יוצא ידי חובת אכילה מדיני חציצה. אך לדעת הסוברים לעיל שבכל מאכל הכרוך בסיב העיכוב אינו מדין חציצה, אלא מדיני אכילה שלא כדרכו, יש מקום לחלק בין כרך מצה בסיב, שאין זה דרך אכילה ולא יצא ידי חובה, ובין כרך וולד בסיב, שהכריכה נחשבת כחציצה, ובזה בעי רבא אם הסיב חוצץ בלידה או לא.

ח. בדין כרך וולד בסיב יש נפקא מינה למעשה ב"לידת מלקחיים" כפי שדן באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קכה) אודות תינוק שתפסו הרופאים את ראשו כשהוא עדיין בתוך הרחם על ידי מלקחיים והוציאוהו, האם מחויב בפדיון הבן.

והביא האגרות משה את דברי האבני נזר (יו"ד סי' שצא) שהשיב לבעל החלקת יואב: "ולדינא אני מסכים עם כת"ר דפטור מפדיון הבן באופן אם לא היה רוב היקף הראש נוגע ברחם", וטעם הכרעה זו ביאר האגרות משה: "והוא משום שפשיטא להו דבכור אדם דינו כבכור בהמה, שאיתא בבכורות (ט) דכשאיכא חציצה דאינו מינו חוצץ ולא נקדש בבכורה, אך שכל דיונם הוא אם היה חציצה באופן הפוטר וגם לצרף דאולי אף כרכו בסיב קדיש ויהיה ס"ס אם לא היה כל הראש בחציצת הכפות". ומבואר לדעת האבני נזר והחלקת יואב, שתינוק שנולד ב"לידת

מלקחיים" אינו חייב בפדיון הבן כל עוד לא נגע רוב היקף ראשו ברחם, משום שהיתה חציצה בין הולד לרחם ולפיכך לא נתקדש בקדושת פטר רחם.

אולם לדעת האגרות משה, בבכור אדם ליכא כלל דיני חציצה, וחייבים לפדותו גם כאשר היתה חציצה וודאית בשעת הלידה, וכפי שתמה האגרות משה על האבני נזר והחלקת יואב: "אבל לע"ד מסתבר בפשיטות דעיקר ענין חציצה ליכא לענין בכור אדם דהא לא מצינו שמצד חציצה לא יהיה הולד בדין בכורה אלא בבכור בהמה. . וגם לא נמצא בדברי רבותינו המפרשים והפוסקים הרמב"ם ורא"ש ורמב"ן וטור ושו"ע ונו"כ שום רמז שהוא הדין לבכור אדם שאינו נפדה וגם לא בספרי תשובות הראשונים והאחרונים הידועים לא ראינו, ורק הגאון בעל אבני נזר והגאון בעל חלקת יואב ועוד בדברי רבותינו אחרוני האחרונים התחילו לדון בזה ורובן הם לחייב מצד דאין זה חציצה ממש ברוב הראש, ואם כן מסתבר שליכא ענין חציצה אף להסתפק אלא בבכור בהמה שבמעיי האם הוא חולין עדיין וביציאתו דרך הרחם נקדש ולכן שייך שיהיה בזה ענין חציצה מהרחם שלכן לא יתקדש. . שאם כן מסתבר שאף בחציצה ממש אינו פוטר בכור אדם מפדיון דה' סלעים". ולכן פסק האגרות משה שחייבים לפדות בכור אדם גם כאשר היתה חציצה וודאית בשעת הלידה.

והנה כתב החזון איש (יו"ד סי' קט ס"ק ד) וז"ל: "כל זמן שלא יצא [דם נדה] מן השיניים ולחוץ דרך השפופרת, אילו הסיר השפופרת ויצא הדם כדרכו טמאה, אלא כיון דבשעת יציאת בין השיניים הוי דרך שפופרת, לא חשיב ראייה, דנהי דהוי יציאה מן המקור, אבל הוי כיצא דרך דופן ולא דרך פתח, ועי' חולין (ע, א) כורכו בסיב".

מדברי החזון איש שאין טומאת נדה באופן שהדם יצא בשפופרת כדמיון הוצאת פטר בכור כרוך בסיב - למד בספר שחיטת חולין (חולין שם) שלפי החזון איש, ולד שנולד כרוך בסיב, אין אמו טמאה טומאת לידה, משום שנחשב כ"יוצא דופן" שאין אמו טמאה טומאת לידה.

ומעתה, לפי דברי החזון איש נפתח בפנינו פתח להבנת ספיקו של רבא בדין כרך פטר חמור בסיב לענין קדושת בכורה, ואמנם הספק אינו אם הסיב חוצץ או לא חוצץ בין העובר לרחם, אלא הספק הוא אם כשנולד

כרוך בסיב נחשב כדרך לידה רגילה, או שזו לידה יוצאת דופן, דהיינו שלא כדרך לידה.

הרי לנו שגם בלידת עובר כרוך בסיב ["לידת מלקחיים"] - לענין טומאת לידה ולענין קדושת בכורה - יש לדון האם הבעיה בלידה זו היא שיש חציצה בין הולד לרחם ולפיכך לא נתקדש בקדושת פטר רחם. ולפי זה אין לחייבו בפדיון הבן כל עוד לא נגע רוב היקף ראשו ברחם. וכך אמנם נקטו האבני נזר והחלקת יואב. אך לדעת האגרות משה אין דין חציצה בלידת אדם, ולכן אין לפטור את הנולד ב"לידת מלקחיים" מפדיון הבן.

ואילו לדעת החזון איש, גם אם אין דיני חציצה בנוולד כרוך בסיב, מכל מקום יש לדונו לענין טומאת לידה כדין "יוצא דופן" הנולד שלא בדרך הלידה הרגילה.

נמצא איפוא, שאותם הצדדים האם באכילה באמצעות סיב יש לדון משום החציצה או מדין "אינו דרך אכילה" - נאמרו גם בלידה באמצעות דבר אחר ["מלקחיים"] האם אין זו ככל לידה רגילה בגלל שיש חציצה, או שיש על לידה זו דין "יוצא דופן", כלומר שאין זה כדרך כל לידה.

ט. לנדון זה של "כרכו בסיב" יש השלכה חשובה מאד בהלכות נדה.

הגרש"ז אויערבך כתב מאמר ארוך ומנומק שהתפרסם לראשונה בקובץ נועם (קובץ ז) בשם "הצעה לתקנת נשים בענייני נדה". מאמר זה עסק בבעיה של נשים שמחזור הוסת שלהן קצר, ואם ימתינו חמשה ימים מיום ראיית הדם ולאחר מכן ימנו שבעה נקיים (כמפורש ברמ"א יו"ד סי' קצו סי"א), אין באפשרותן להיכנס להריון מאחר וליל הטבילה שלהן חל לאחר מועד הבירוי.

הצעתו של הגרש"ז היתה מהפכנית, כפי שניסח זאת בסיכום מאמרו: "אשה שלבשה שפופרת של גומי על פי המקור לפני שהגיע שעת וסתה, והשפופרת היא ארוכה ויוצאת עד לחוץ לגופה. אם נעשה הדבר על ידי רופא מומחה וירא שמים באופן כזה שברור הדבר שהדם שיצא מהמקור לא נגע כלל בבשרה, יש מקום להקל שתפסיק בטהרה לאחר שבעה ימים ותטבול לערב בלא ברכה, והיא מותרת לבעלה אף אם ראתה כל שבעה ימים דם דרך השפופרת. אולם כל זה דווקא בכהאי גוונא שמדאורייתא

היא רק נדה ולא זבה, וגם רק במקום מצות פרו ורבו ומשום גדול השלום, וגם תבדוק עצמה בסוף יום השביעי".

הטעם לחידוש זה מבואר בדברי הגרש"ז: "כי התורה אמרה שאין אשה נטמאת אלא אם כן הדם זב ויוצא ממנה כדרכו תמיד דרך בשרה ולא כשהוא זב על גבי דבר החוצץ. וכמו שלענין מאכלות אסורות אם בלע איסור שהוא כרוך ומכוסה בדבר החוצץ בין המאכל והפה מיקרי שלא כדרך אכילתו, הכי נמי חשיב כאן שלא כדרך ראייה. וכן מצינו גבי לידת בכור שאם כרכו בסיב או בטליתו והוציאו באופן שלא נגע ברחם הסתפקו בגמרא דלא יהא קדוש בבכורה מפני שלא נגע ברחם, כך גם כאן דוקא אם הדם יוצא מהמקור ונוגע ממש בבשרה רק אז חל על הדם ועל האשה טומאת נדה, ולא כשהוא זב על גבי דבר החוצץ [נועין גם במסכת סוטה (יח, א) "השקה בסיב מהו בשפופרת מהו דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך תיקו"] . . ואם כלשהו מהדם נוגע בבשר שפיר חשיב כדרכה בכך וטמאה".

והנה בדברי הגרש"ז מתבאר כי יש להשוות בין דיני אכילה, לידת בכור וטומאת נדה - לענין נדון דידן. כאשר דברים אלו נעשים על ידי דבר אחר - כגון סיב, שפופרת, מלקחיים, וכיוצא בזה - האם נחשבים כחציצה, או "שאינן כדרך". ונקט הגרש"ז לענין טומאת נדה שבאופן שיצא הדם באמצעות שפופרת, יש לומר משום שני הטעמים שנתבארו לעיל בדין כורכו בסיב: שלא כדרך ראייה - יציאת דם נדה מטמא את האשה רק אם נעשתה בדרך הרגילות. ומשום כך, כשם שאין איסור באכילת מאכלות אסורות שלא כדרך אכילה, כך גם כשיצא דם לתוך שפופרת שלא כדרך הראייה, אינה טמאה. וכמו כן הזכיר הגרש"ז שהטעם שאין טומאת נדה בשפופרת הוא, בגלל החציצה - כי הדם זב באמצעות דבר חוצץ.

ואמנם לעיל בפרק זה הבאנו את מחלוקת הראשונים האם בכרך בסיב אינו אכילה בגלל החציצה או בגלל שאין דרך אכילה בכך, ואילו בדברי הגר"א והמשנ"ב מבוארים שני הטעמים בחדא מחתא, וכן מתבאר איפוא בפשטות גם בדברי הגרש"ז.



קדימת מגילה לשאר המצוות

הרב יעקב צבי קאנטער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע אורח חיים סי' תרפז ס"ב כותב המחבר: "מבטלים ת"ת לשמוע מקרא מגילה, ק"ו לשאר מצות שכולם נדחים מפני מקרא מגילה", והוא מגמ' מגילה (ג, א).

ובהג"ה שם מבאר הרמ"א שכוונת המחבר הוא דוקא "היכא דאיכא שהות לעשות שתיהן" (היינו מקרא מגילה והמצוה שנזדמן לידו). אבל היכא דליכא שהות לעשות שתיהן "אין שום מצות עשה דאורייתא נדחות מפני מקרא מגילה".

[והיינו כשיטת הר"ן (הובא בט"ז שם) ועוד, ודלא כשיטת התרומת הדשן והב"ח (והובא להלכה בט"ז) שמפרשים כוונת הגמ' (במגילה שם) שאפי' כשאין שהות לעשות שתיהם מ"מ מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא (ואף שהוא מצוה דרבנן מ"מ יש כח לב"ד לעקור דבר מן התורה בשב ועל תעשה)].

היינו שגם הרמ"א סובר שמקרא מגילה יש לה דין קדימה על שאר המצות.

ובס"ס תרצג פסק הרמ"א: "כשיש מילה בפורים מלין התינוק קודם קריאת מגילה", ובמגן אברהם שם "דכתיב ששון זה מילה", ולכאורה דין זה אינו מובן שהרי "הכל נדחין מפני מקרא מגילה" וכמו"כ לכאורה יש להקדים מקרא מגילה לברית מילה ומה מועיל הטעם של "ששון זו מילה".

ומטעם זה חולק הפר"ח (סי' תרפז ס"ב) וסובר שקוראין את המגילה ואח"כ מלין את התינוק (ועי' במשנה ברורה סוף סי' תרצג שמביא עוד שיטות שחולקים על הרמ"א).

ולכאור' יש להוסיף ולהקשות מטעם זה גם על הא דמניחים תפילין ומתפללים וקוראים בתורה הכל לפני קריאת המגילה?

[וגם על זה ש(מניחים תפילין ו) אין חולצין התפילין עד לאחר קריאת המגילה מובא הטעם ויקר אלו תפילין, ולכאורה יש להקשות כנ"ל למה מועיל טעם זה].

ואולי יש להעיר בזה ממ"ש בלקו"ש (חלק כ"ז שיחה ג לפר' אחרי) בענין פיקוח נפש דוחה את השבת, דתוכן הדברים בקיצור הוא: דמבאר שיש ג' אופנים איך להבין הענין.

א. שכשפיקוח נפש דוחה את השבת היינו שהגם שהוא שבת היום מ"מ חשובה יותר נפש א' מישראל ודוחין את השבת.

ב. ששבת הותרה אצל פיקוח נפש (היינו שה"ה כיום חול לגבי פיקוח נפש). ובהערות שם שזהו ע"ד ב' האופנים בהותרה או הודחה.

ואופן הג' (שהוא החידוש של כ"ק אדמו"ר) שמאחר שהענין של שבת הוא "אות היא ביני וביניכם" במילא (ובלה"ק) "בשעת מ'איז מציל א נפש מישראל וואס שטייט אין סכנה בשבת, איז דורך דעם חילול שבת להצלתו איז מען מקיים, שטארקט מען דעם אות ביני וביניכם, אז דעם אויבערשטען איז בוחר אין אידן. שבת הייסט אז מ'דארף טאן די פעולה (פון חילול שבת) צוליב איר, צוליב אות היא (מיט וביניכם - נפש פון א אידן)".

ואולי אפשר לפרש כן בעניני מקרא מגילה.

שמאחר שענין המגילה (הפועל יוצא) הוא ש"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" ו"ששון זו מילה" הרי נמצא כשמלין התינוק ואח"כ קוראים את המגילה אי"ז נקרא בשם דחי' כלל אלא קיום.

דכשקוראין המגילה לאחר קיומה ה"ז הקדמה והכנה להמגילה שנעשה ענינה וכו'.

וכן י"ל בנוגע להנחת תפילין שמאחר שויקר אלו תפילין ג"כ, אי"ז נקרא דחי' (שהרי מצות מגילה קודמת לכל המצות חוץ ממת מצוה) אלא אדרבא קיום.

והשתא לאתית להכי אולי יש לדחוק ולפרש כן גם בנוגע לקריאת התורה, שקוראים בתורה תחילה מאחר ש"אורה זו תורה" וע"ד הנ"ל בתפילין וברית.

[או אולי הקריאה בפורים הוא ע"ד הקריאה דפרשת זכור דצ"ל קריאה קודם לעשיה].

ובנוגע לזה שמתפללים קודם אולי י"ל בדוחק (אף שלא מצאתי שום יסוד לומר כן) שזהו ג"כ כבוד למגילה כשהיא בסדר התפילה.

ואם כנים הדברים, אדרבא צ"ע על אלו החולקים על הרמ"א שהרי לכו"ע מניחים תפילין וקוראים בתורה לפני מקרא מגילה.



פשוטו של מקרא

פירש"י ריש פ' ויקהל

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בריש פ' ויקהל (שמות לה, א) מפרש"י "ויקהל משה - למחרת יום הכיפורים כשירד מן ההר. והוא לשון הפעיל וכו'". והנה בכל הדפוסים מתחיל הדיבור "ויקהל משה", אבל צ"ע כיון שרש"י מפרש רק תיבת "ויקהל", למה מעתיק גם תי' "משה". וגם היה לו לפרש בתחילה לשון "ויקהל".

ואולי אפשר לומר שתי' "ויקהל משה" הוא רק שם הפרשה, וכ"ה בכמה מקומות שהמדפיסים הוסיפו בתחלת הפרשה שם הפרשה, ורש"י מתחיל שויקהל הוא לשון הפעיל.

וראי' לזה, הנה בדפוס ריגו רל"ה ובדפוס רומי הגי': "ויקהל משה למחרת יום הכיפורים כשירד מן ההר, "ויקהל" לשון הפעיל": והיינו שרש"י מעתיק תי' "ויקהל" עוד הפעם [שעוועל לא העיר הגירסא מדפוס ריגו - שהוא הדפוס ראשון אצלו וכותב שספרו מיוסד עליו]¹.

(* לדבריו עצ"ע לכאן מדוע רש"י לא ביאר לשון ויקהל קודם שפי' שהיה למחרת רדתו מן ההר. אמנם ביאור נכון בכ"ז - וכן ביאור מדוע רש"י מעתיק גם תיבת משה, הן ע"פ פשוטו והן פי' מיינה של תורה - נמצא בלקו"ש ח"ו שיחא א לפ' ויקהל (עמ' 210 ואילך), ע"ש. המערכת

בפירוש "לשון הפעיל" ראה בהערות שעוועל מה שמביא מספר מבאר רחובות.

ב. רש"י ד"ה "ששת ימים" (לה, ב): בדפוס רומי: "ששת ימים תעשה מלאכה". ובזה יומתק מה שרש"י מדייק "מלאכה" אצל בנין המשכן.



נוגף את כל גבולך

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

עה"פ (שמות ז, כז) "ואם מאן אתה לשלח הנני נוגף את כל גבולך הצפרדעים" כותב רש"י: "נוגף את כל גבולך - מכה, וכן כל לשון מגפה אינו לשון מיתה אלא ל' מכה וכן ונגפו אשה הרה אינו לשון מיתה וכן ובטרם יתנגפו רגליכם, פן תגף באבן רגליך, ולאבן נגף".

רש"י מביא רא' מפסוקים אלו, שבהם מוכח ש"כל לשון מגיפה אינו לשון מיתה אלא ל' מכה", שהרי ב"ונגפו אשה הרה" כתוב ולא יהי' אסון (לאשה) הרי שזה אינו לשון מיתה. ועד"ז בפסוק השני "ובטרם יתנגפו רגליכם". ובפסוק השלישי "פן תגוף באבן רגליך" שכתוב בהם מפורש שה"יתנגפו" וה"תגוף" קאי על הרגלים. ועד"ז בפסוק "ולאבן נגף" שהיא אבן המתגלגלת ברחוב ומנגפת את הרגלים, הרי ש"לשון מגיפה אינו לשון מיתה אלא לשון מכה".

אבל מזה שרש"י צריך להבהיר - ופעמיים, שגם להלן פ' משפטים (כא, כב) חוזר על זה (וכדלהלן) - ש"כל לשון מגיפה אינו לשון מיתה אלא לשון מכה" משמע שיש נטי' לפרש מגיפה - ענין מיתה, ולכאורה כן הוא בלשון חז"ל, וכן מה שאומרים בסדר אבינו מלכנו "מנע מגיפה מנחלתך" לכאורה הכוונה למיתה ר"ל, וכן מה שאומרים בתפלות יוהכ"פ לפני וכתוב לחיים טובים כו' אבינו מלכנו זכור רחמיך וכבוש כעסך וכלה דבר כו' ועוון ומגיפה כו' הכוונה למיתה רח"ל.

וצ"ע בפ' שלח (במדבר יד, לג) "וימותו האנשים גו' במגיפה לפני ה'" ופרש"י "במיתה הראוי' כו'" האם הכוונה בתיבת "במגיפה" במכה שהביאה אותם למות, שעש"ז נקרא המיתה מגיפה.

ועד"ז מה שנאמר להלן בפ' קרח (יז, יא) "ויאמר משה גו' החל הנגף" וכן בכל הענין "נגף" ו"מגיפה", וכן מה שפירש"י (במדבר כה, ג) "ויחר אף ה' בישראל - שלח בהם מגיפה", וכל כיו"ב האם בכל אלה הכוונה מכה, שהמכה היתה כזו שגרמה למיתה?

ועכ"פ צ"ע בלשון חז"ל המובא לעיל שלכאורה הכוונה שתיבת מגיפה עצמה היא המוות ר"ל, שאם מתים הרבה אנשים ר"ל נקרא מגיפה. ואולי גם שם הכוונה למכה שהמכה היא המביאה לידי מיתה ר"ל.

ולהעיר מפ' משפטים (כא, כב) בפסוק "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה גו'" שגם שם מפרש רש"י אותו דבר ומוסיף (לשון) דחיפה (והכאה) וגם שם מסתייע מאותם הפסוקים שמסתייע כאן, ולכאורה אין זה מצוי שבחומש אחד אחרי כמה פרשיות יחזור על אותו דבר ובאריכות.

והנה זה שמוסיף בפ' משפטים תיבת "דחיפה", מובן, שהרי להלן (כא, לה) אי' "וכי יגוף שור איש גו'" ומפרש רש"י "וכי יגוף - ידחוף בין בקרניו בין בגופו כו' כולן בכלל נגיפה הם שאין נגיפה אלא לשון מכה", וכיון שכאן (גבי כי יגוף) הזכיר גם תיבת "ידחוף" י"ל, שלכן הוסיף והזכיר גם גבי ונגפו (אשה גו') "אין נגיפה אלא" לשון דחיפה".

[ואגב צ"ע במה שאומר רש"י על וכי יגוף (שור איש וגו') ידחוף כו' בין בגופו כו', והרי בגמ' ב"ק (ב, ב) אמרינן על וכי יגוף שור איש גו' "האי נגיפה נגיחה היא", שלכן לא נכנסת "נגיפה" דחיפת הגוף באבות נזיקין (של קרן) אלא בתולדות, כי דחיפת הגוף לא כתוב בתורה בהדיא, ומה שכתוב וכי יגוף היא נגיחה בקרן ולא דחיפת הגוף.

אבל לכאורה מובן בפשטות, שמזה שצריך לימוד מיוחד על זה כדמייתינן ברייתא "דתניא פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה", כלומר שמזה שהפסוק שלאחריו (כא, לו) מפרש "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום גו'" הרי שמדברים בשור נגח, הרי שבלי הלימוד מהמשך הפסוק לא היינו מפרשים כך, וזה מפני שעצם תיבת נגיפה (וכי יגוף) פירושה (גם) דחיפה בגוף, אלא שזה אינו שולל נגיחה, שגם נגיחה נכלל בכי יגוף מצד פירושה התיבה "שאיין נגיפה אלא לשון מכה" - רש"י הנ"ל].

ונחזור לעניננו בביאור תיבת מגיפה שלכאורה בלשון חז"ל ובתפלות הכוונה למיתה (של רבים) ר"ל, וגם למה צריך רש"י באותו חומש (ואין הרבה פרשיות ביניהם) לפרש פעמיים אותו דבר.

וי"ל בדא"פ שבאמת התוכן והכוונה כשאומרים "מגיפה" זה למיתה רבים ר"ל, ולזאת גם הכוונה בתפלה כנ"ל ולכאורה עד"ז בכל מקום שנזכר מגיפה ר"ל אבל פירוש התיבה עצמה של מגיפה הוא לשון מכה ולא לשון מיתה.

וגם מדויק בלשון ברש"י "לשון מגיפה אינו לשון מיתה אלא לשון מכה כו'", והיינו שתוכן התיבה (מגפה) בכו"כ מקומות הוא באמת ענין מיתה, אבל לשון מגפה הוא לשון מכה, והיינו שביאור התיבה כפשוטה הוא לשון מכה.

ועפ"ז לכאורה יומתק זה שבפ' כי תשא עה"פ (לב, לה) "ויגוף ה' את העם", פירש"י "מיתה בידי שמים כו'" שלכאורה מכאן מוכח ש"ויגוף" (מגיפה) הוא ענין מיתה.

וביותר משמע כן ברש"י לעיל (לב, כ) בד"ה וישק את בני ישראל כו' "שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה ובסוף כו' עדים בלי התראה במגיפה שנאמר ויגוף ה' את העם כו'" הרי שמיתה בידי שמים נקראת "מגיפה".

וע"פ הנ"ל יובן שהתוכן של ויגוף (מגיפה) יכול להתפרש לענין מיתה, וכפי הנראה הנה בדרך כלל כשיש לשון מגיפה (ואין הוכחה שאינו ענין מיתה) הכוונה למיתה ר"ל.

והביאור י"ל בדא"פ שכשנזכר ענין מגיפה מצד הקב"ה, הנה כיון שלא נזכר במה מתבטא המגיפה, הנה בפשטות ה"ז מיתה כיון שהקב"ה בידו להמית ולהחיות, וכשאינ מבאר ענין המגיפה (על מה) בפשטות קאי על לקיחת החיים ר"ל.

שעפ"ז מובן בכל המקומות הנ"ל בתיבת מגיפה שמשמעותה היא מיתה שבפשטות הכוונה על מיתה (של רבים) ר"ל.

אלא שבאם יש הוכחה שאין מדובר על מיתה הנה שפיר גם יש להשתמש עם תיבת מגיפה על מכה (ולא על מיתה), וכפי שנתבאר לעיל בפסוקים שהביא רש"י לראי' - על מכה.

וע"פ הנ"ל יובן האריכות בביאורו של רש"י (בפסוק הנני נוגף את כל גבולך) שזה מכה מצד הקב"ה, ושכל לשון מגיפה אינו לשון מיתה כו', כי בעצם בכללות כשנאמר ענין מגיפה ולא נאמר מכה הרי זה היפך החיים ומצד לשון זה היה צ"ל גם כאן כך, אבל כאן הרי אי אפשר לפרש כן, שהרי נאמר אח"כ "בצפרדעים" ולא נזכר כאן מאומה בענין היפך החיים, ולכאורה אין מתאים הלשון נוגף.

ועל זה מתרץ רש"י ש"לשון מגיפה אינו לשון מיתה" שאין בעצם התיבה של מגיפה משמעות של מיתה (דוקא) ואדרבא עצם תיבת מגיפה מצד לשונה היא מכה, וגם אם זה מביא בסופו של דבר למיתה, הנה לשון התיבה הוא על המכה ולא על המיתה ועל זה מביא רש"י כו"כ ראיות.

ונמצא שביאורו של רש"י הוא כעין תירוץ על קושיא.

שעפ"ז יובן גם מה שרש"י חוזר בפ' משפטים שוב על אותו ענין (באריכות ועם אותן ראיות), לפי שכנ"ל יש כאן קושיא שהרי אנחנו יודעים שכללות ענין מגיפה הוא היפך החיים, כנ"ל, וכאן כתוב ונגפו אשה הרה גו' והרי אי אפשר לפרש כן, שהרי נאמר מיד לאחרי כן אלא יהי' אסון - ופרש"י באשה, הרי שלא הי' כאן ענין של היפך החיים? ועל זה מתרץ רש"י "אין נגיפה אלא לשון דחיפה והכאה" שעצם לשון של מגיפה אינו ענין של מיתה אלא לשון של מכה (הכאה) ומביא כמה ראיות כנ"ל.

אבל לאידך במקום שלא נכתב ליד מגיפה או נגיפה ענין הסותר להיפך החיים הנה בפשטות כיון שזה בא מהקב"ה הרי המגיפה היא היפך החיים.

שעפ"ז גם יובן בפ' שלח בפסוק "וימותו האנשים וגו' במגיפה" ומפרש רש"י "במיתה הראוי' להם" ואינו מזכיר כלל ענין מכה אצל נגיפה ואדרבה מוכח שמדבר אודות היפך החיים.

ועד"ז בפ' קרח "החל הנגף" או "ותעצר המגיפה" או "והמגיפה נעצרה" שבכל המקומות הללו רש"י לא אומר כלום, ובפשטות מדובר על

המתים במגיפה ועד"ז בפ' בלק (בסופה) "ותעצר המגיפה" וכן זה שפרש"י עה"פ (במדבר כה, ג) "ויחר אף ה' בישראל - שלח בהם מגיפה" שבפשטות הכוונה למה שכתוב (שם) בסוף הפרשה (פסוק ט) "ויהיו המתים במגיפה גו'" וכבר נתבאר שאין זה סותר שלשון מגיפה אינה מיתה אלא מכה (ובמקומות הנ"ל המכה היא המיתה).



ותעל הצפרדע

הנ"ל

עה"פ (שמות ח, ב) "ויט אהרן את ידו . . ותעל הצפרדע וגו'" מפרש רש"י בד"ה ותעל הצפרדע: "צפרדע אחת היתה והיו מכין אותה והיא מתת נחילים נחילים. זהו מדרשו, ופשוטו י"ל שרוץ הצפרדעים קורא לשון יחידות וכן ותהי הכינם הרחישה פדויליר"א בלע"ז ואף ותעל הצפרדע גרינולייר"א בלע"ז".

יש לעיין שאם "ופשוטו י"ל שרוץ הצפרדעים קורא לשון יחידות", וגם מביא סיוע מ"ותהי הכנם כו'" למה צריך ל"מדרשו" ועכ"פ למה מקדים רש"י מדרשו לפשוטו, והרי פירוש המדרש הוא לכאורה רחוק (מאד) מפשוטו של מקרא.

ועוד יש לעיין למה לא הביא רש"י ראי' (נוספת עכ"פ) ל"פשוטו" גם מ"ועל הארבה" (להלן י, יד), שזה בדומה (יותר) ל"ותעל הצפרדע" (שגם שם נאמר בלשון יחידות והכוונה לעלי' של (כל) הארבה).

וי"ל בדרך אפשר שבגבי מכת צפרדע הנה כל הפסוקים המדברים במכה זו כתוב בהם צפרדעים בלשון רבים (בפרק ז פסוקים כז, כח, כט, ובפרק ח פסוק א) ואילו בפרק ח פסוק ב כשמדבר על המכה בפועל כתוב ותעל הצפרדע בלשון יחיד, וזה פלא.

שלכן יש משמעות בתיבת ותעל הצפרדע בלשון יחיד שבאמת הי' כך (וזהו פשוטו של מקרא - המתאים ללשון יחיד), ולכן מביאו רש"י בראשונה.

אבל כמובן שאין תוכן (ענין) זה נמצא בפשוטו של מקרא בתיבות ותעל צפרדע שהכו אותה וכו'.

שלכן מביא רש"י "ופשוטו יש לומר שרוץ הצפרדעים קורא ל' יחידות" כו'. ולהעיר מלשון רש"י "יש לומר" - ואינו אומר בפשטות "ופשוטו שרוץ הצפרדעים כו'" שגם זה מראה לכאורה על עדיפות (בכל זאת) של הפירוש הראשון (וכנ"ל ההכרח מהצפרדע לשון יחיד).

וע"פ הנ"ל שכל ההכרח של רש"י להביא פירוש המדרש (בראשונה) ש"צפרדע אחת כו'", הוא בגלל שבכל הפסוקים המדברים בצפרדע כתוב בהם לשון רבים, ורק כאן ב"ותעל הצפרדע" בלשון יחיד, יובן למה לא הביא רש"י ראי' מ"ויעל הארבה".

שי"ל בדא"פ שגם לענין "פשוטו" (שירוץ הצפרדעים מנלן שהפירוש ב"ותעל הצפרדע" היינו שירוץ, ועד"ז ב"ותהי הכנס" שזה הרחישה - כשלפני זה נאמר בלשון רבים, וחוץ מפסוק "ושרץ היאור צפרדעים" ששם נאמר בפ"י שירוץ הנה בכל מקום שנאמר צפרדעים אינו ענין של שירוץ, כמו "נוגף את כל גבולך בצפרדעים" או "והעל את הצפרדעים" שיכול להתפרש כפשוטו להעלותם מן היאור לארץ מצרים וכן (בפסוק ג) גבי החרטומים, "ויעלו את הצפרדעים גו'" ועד"ז בפסוק ד "ויסר הצפרדעים", וכן עוד כו"כ פעמים שנזכרים צפרדעים (בלשון רבים), ואז יותר מובן שותעל הצפרדע זה שירוץ וב"ותהי הכנס" גם י"ל כה"ג שבכל מקום כתוב הכנים לשון רבים ו"ותהי הכנס" בלשון יחיד, שזה מכריח ש"ותהי הכנס" הוא הרחישה.

ועפ"ז מובן מה שלא הביא ראי' מ"ויעל הארבה" שאצל מכת הארבה הנה כל הפסוקים שנזכרים שם אודות מכת הארבה, נזכרים בלשון יחיד, שלפי זה אפשר להתפרש כפשוטו שעלה מן הארץ.

אמנם גם בלא"ה יש לומר שגבי הארבה לא שייך (כ"כ) לומר שירוץ, שהוא בכלל העוף, שלכן לא הביא רש"י ראי' משם. אמנם לכאורה "רומש" כן שייך שכתוב בפ' נח (ז, כא) "ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה גו'" (ובסוף מסיים וכל השרץ השורץ על הארץ, שזה קאי רק על השרצים משא"כ הרמישה שייך לכאורה גם בעוף).



באיזה שנה משנות הרעב בא יעקב למצרים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עה"פ בפ' ויגש (מז, יח) "ויבאו אליו בשנה השנית" פירש"י: "בשנה השנית - שנית לשני הרעב".

ובד"ה ותן זרע (שם, ט): "לזרוע האדמה, ואף על פי שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר (מה, ו), מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו והתחילו לזרוע וכלה הרעב", עכ"ל.

וצריך להבין: רש"י פירש בד"ה כי זה שנתיים הרעב (מה, ו): "עברו משני הרעב", דלפי זה מוכרחים לומר שיעקב אבינו לא בא למצרים קודם שהתחיל שנה השלישית של הרעב.

וגם בשנה השלישית לכאורה מוכרחים לומר שלא בא בתחילת השנה ממש, כי זה שאמר יוסף לאחיו "...כי זה שנתים הרעב וגו'" הי' עוד קודם שחזרו לארץ כנען לבשר ליעקב שעוד יוסף חי ובודאי קודם שהתחיל יעקב נסיעתו למצרים.

וכבר ידענו מנסיעה אחרת של יעקב שנסיעתו היתה במתינות, כמו שכתוב בפרשת וישלח (לג, יג-יד): "...הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן... ואני אתנהלה לאטי וגו'".

אבל מה שאמרו המצרים ליוסף "...ותן זרע וגו'" הי' זה בשנה השנית של הרעב, וכמו שפירש"י כנ"ל.

ואולי אפשר לומר שהמצרים אמרו זה בהתחלת שנה השני' ממש, כי לכאורה קשה, מאחר שנאמר "...ויבאו אליו בשנה השנית", למה נאמר "ותתם השנה ההיא" וכי אין אנו יודעים שאם התחיל שנה שני' בודאי תמה שנה ראשונה.

ואולי אפשר לומר שרצה הכתוב להודיענו שזה שבאו המצרים אל יוסף לא הי' באמצע השנה השני' אלא מיד כשתמה השנה הראשונה.

שמכל הנ"ל אינו מובן איך אמרו המצרים בשנה השנית של הרעב "ותן זרע", והלא יעקב אבינו לא בא למצרים עד שנה השלישית להרעב.

וראיתי בפירוש באר בשדה שכתב על מה שפירש רש"י "שנית לשנת הרעב", וז"ל: "צ"ל דהיינו בסוף השנה השנית אחר שבא יעקב ועלה נילוס לרגליו, וצ"ל דגם יעקב בא בתוך השנה השנית, ואע"ג דאמר יוסף קודם ביאתם עם אביהם כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ הכוונה שכבר עברה שנה אחת והתחילה השנה השנית", עכ"ל.

ודבריו צריכים עיון:

א. מה שכתב "דהיינו בסוף השנה השנית" (דהיינו שהמצריים באו ליוסף בסוף השנה השנית ואמרו ותן זרע וכו'), שלכאורה מהלשון "ותתם השנה ויבוא אליו בשנה השנית", משמע שזה הי' בתחילת שנה השנית, כמו שכתבתי לעיל.

ואפילו נניח שהפירוש בזה הוא כדבריו (ואין דיוק הנ"ל נכון), צריך עיון בדבריו בעיקר מצד שאלה שני', והוא:

ב. במה שכתב שהפירוש במה שכתב: "כי זה שנתים הרעב וגו'" הכוונה שכבר עברה שנה אחת והתחילה השנה השנית".

כי לכאורה ממה שרש"י מעתיק מן הכתוב תיבות: "כי זה שנתים הרעב" ומפרש על זה: "עברו משני הרעב", משמע ששני שנים כבר עברו משני הרעב.

ואם כוונתו של רש"י הי' כדבריו הי' לו לרש"י לפרש: "שנה שני'" ותו לא, והי' הפירוש בדבריו: כי זה שנה השני' של הרעב, היינו שנמצאים עתה בשנה השני' של הרעב.

וראיתי בספר 'יוסף הלל' על פירוש רש"י ד"ה בשנה השנית "שנית לשני הרעב" שכתב, וז"ל: "ובמקצת דפוסים הנוסחא, בשנה השנית: "לשני הרעב", וכן הביא הרמב"ן.

אמנם בדפוס אלקבץ הנוסחא, בשנה השנית, שלישית [ההדגשה שלי וכן לקמן] לשני הרעב ונוסחא זו מוכרחת, שהרי טרם בא יעקב למצרים אמר יוסף כי זה שנתים הרעב, ופירש"י עברו משני הרעב, ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, רק בבוא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו, ורק אז שייך לומר ותן זרע (לזרוע האדמה), וכן משמע מן הפסוק וינהלם בלחם בכל מקניהם בשנה ההוא, משמע שזו היתה השנה השני'.

וכן כתב רש"י ביחזקאל (כט, יא) עה"פ ולא תשב ארבעים שנה, וז"ל: מ"ב שני רעבון נגזרו בחלום פרעה כנגד שלשה פעמים שנכתב החלום שבע פרות ושבע שבלים רעות ראה וספרו ליוסף הרי שני פעמים ויוסף אמר שבע הפרות הרקות והרעות ושבע השבלים הרי ארבעים ושתים לרעב ולא הי' להם אלא שתיים שנאמר כי זה שנתיים הרעב ומשירד יעקב למצרים פסק הרעב שהרי בשלישית זרעו שנאמר ותן זרע ונחי', והארבעים נפרעו עכשיו ולא תשב ארבעים שנה, עכ"ל רש"י.

הרי שכתב להדיא שמ"ש ותן זרע הי' בשנה השלישית וע"כ יהי' הפירוש ויבאו אליו בשנה השנית היינו אחר שנתנו מקניהם והוא שלישי לשני הרעב", עכ"ל היוסף הלל'.

אבל מה שכתב "וכן משמע מן הפסוק וינהלם בלחם בכל מקניהם בשנה ההוא, משמע שזו היתה השנה השני'", לא הבנתי מהיכן משמע כן.

ולכללות דברי היוסף הלל יש להעיר שכ"ק אדמו"ר אמר פעם בהתוועדות (איני זוכר איזה התוועדות* והדברים אינם מדוייקים) כשרצו המתרצים לתרץ איזה קושיא או שאלה על פירש"י מאיזה נוסח או גירסא אחרת בפירש"י שאינו נפוץ בהחומשים שלנו, שהיות שהנוסח שבפירש"י שנדפס לפנינו הוא הנפוץ בכל הדפוסים מוכרחים לתרץ פירש"י גם לפי נוסח שלנו.

ובפרט בנידון דידן שכן הביא הרמב"ן הנוסח כמו שנפוץ בהחומשים שלנו.



בענין סדר הפסוק בפרשת תרומה (כו, לה) [גליון] הנ"ל

בגליון האחרון (עמ' 72 ואילך) הבאתי הפסוק בפרשת תרומה (כו, לה): "ושמת את השלחן מחוץ לפרכת ואת המנורה נכח השלחן על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על צלע צפון".

* אולי כוונת הכותב הוא לתו"מ התוועדויות תשמ"ז ח"א עמ' 606. המערכת.

ושאלתי שם: שלאחר שהכתוב התחיל לדבר בנוגע למקום השלחן, למה הפסיק בענין מקום המנורה, ואח"כ חוזר ומסיים הדיבור הראשון בנוגע למקום השלחן.

ולכאורה הי' מתאים יותר אם הי' כתוב בסגנון כזה: "ושמת את השלחן מחוץ לפורכת על צלע המשכן צפונה ואת המנורה נכח השלחן בצלע המשכן תימנה". או "ושמת את המנורה מחוץ לפרוכת על צלע תימנה נכח השלחן אשר תתן בצלע צפון". שבסגנון זה (השני) היו גם מרוויחים שלא הי' צריך לכתוב תיבת השלחן רק פעם אחת ולא שלשה פעמים.

וראיתי אח"כ בפירוש המלבי"ם על פסוק זה וז"ל: "יצוה שני דברים: (א) שיקדים שימת השלחן קודם לשימת המנורה וכמ"ש בפרשת פקודי (מ, ד) ובעשי' (שם, כב - כד) שהקדים את השלחן אל המנורה. עוד צוה שהמנורה תהי' תימנה והשלחן על צלע צפון. . ולכן לא אמר בקיצור ושמת את השלחן וכו' על צלע צפון ואת המנורה וכו' על צלע תימנה", עכ"ל.

ואולי אפשר לפרש כוונתו:

שהפסוק בא להורות לנו שני דברים: א. הסדר של שימת השלחן והמנורה שתחילה ישימו את השלחן במקומו ואח"כ המנורה. ב. מקום השלחן והמנורה.

שלפי זה, אם הי' כתוב בקיצור בכת אחת "ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה", עדיין לא היינו יודעים אם זה לענין, דהיינו שהתורה הקפיד על סדר הדברים שישים השלחן במקומו קודם המנורה, או רק הורה לנו באיזה מקום ליתן את השלחן.

והגם שנאמר תחילה: "ושמת את השלחן" ואח"כ נאמר "ואת המנורה נכח השלחן", היינו אומרים שאין זה בדוקא ולעכב, אלא הוא הדין שהפסוק הי' יכול לומר תחילה "ושמת את המנורה" ואח"כ "ושמת את השלחן".

והטעם הוא מפני שאין יכולים לכתוב שלחן ומנורה בכת אחת, רק בזה אחר זה ומוכרחים להתחיל באחד מהם.

ועל דרך שמצינו בכמה מקומות הלשון "שנה עליו הכתוב לעכב", שדוקא כשיש יתור בכתוב אומרים שזה לעכב.

ואולי אפשר לומר כן גם בנידון דידן:

שדווקא כשהפסוק אומר דברים מיותרים, דהיינו "ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת", מבלי להורות בדיוק באיזה מקום ("שנה עליו הכתוב"), ואח"כ חוזר הפסוק עוד פעם להורות לנו עיקר הדברים דהיינו מקום המיוחד של השלחן, אז מוכרחים לומר שמה שאמר הכתוב בתחילה: "ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת" הוא להורות לנו הסדר, שתחילה ישימו השלחן ואח"כ המנורה.

אלא שכאן הוא שונה ממקומות אחרים שאומרים "שנה עליו הכתוב לעכב" בזה ש"השנה עליו" בא בתחילה, ולא בסוף.

אבל עדיין צריכים ביאור למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.

ולמעשה, שמצינו כמה פעמים בפירש"י שמתרץ שאלות בדומה לזה, ולדוגמא: בתחילת פרשת ויקרא בד"ה אל פתח אהל מועד (א, ג): "מהו אומר יקריב וכו'". וכן בד"ה את הדם וזרקו את הדם (שם ה): "מה תלמוד לומר דם דם ב' פעמים וכו'".

ואם כן, הלא בנידון דידן גם כן קשה למה נאמר השלחן שלשה פעמים בכתוב, ולמה נאמר "ושמת" וגם "תתן" בנוגע להשלחן.

וגם עדיין נשאר השאלה השני' ששאלתי בגליון הנ"ל:

שמאחר שהפסוק עדיין לא פירש לנו מקום הנחת השלחן בדיוק, האין מתאים לומר קודם לזה: ואת המנורה נכח השלחן, והלא עדיין לא הודיע לנו הכתוב מקום הנחת השלחן.

שלפי כל הנ"ל הי' מתאים יותר לכאורה אם הי' כתוב בסגנון זה: "ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת ואת המנורה על צלע המשכן תימנה נכח השלחן אשר תתן על צלע צפון".

שנוסף לזה שמרוויחים שלא הי' צריך לכתוב תיבת השלחן שתי פעמים ("נכח השלחן" והשלחן תתן") יש עוד יתרון בסגנון זה והוא:

שם נאמר בפסוק (כמו שכתוב) "...והשלחן תתן על צלע צפון", נמצא לכאורה שסדר הדברים הי' (כמו ששמע מפשטות הכתובים) שלכתחילה נתן המנורה במקומו ואח"כ השלחן.

שדוהק גדול לפרש מה שכתוב בסוף הפסוק: "והשלחן תתן על צלע צפון" שהפירוש הוא תתן קודם שימת המנורה, דזה סותר למה שאומר בתחלת הפסוק, שבסדר הדברים צריכים ליתן השלחן קודם המנורה, וכנ"ל באריכות בביאור כוונת המלבי"ם.

משא"כ אם הי' כתוב: "...נכח השלחן אשר תתן על צלע צפון" יכולים לפרש כוונת הכתוב: "אשר תתן" קודם לזה, דהיינו קודם שימת המנורה במקומו.



שזנז

היום יום – ב' ניסן וענין עמלק

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ב'היום יום' – ב' ניסן: "הילולא של כ"ק אמו"ר. נסתלק אור ליום א' ב' ניסן שנת תר"ף בראסטאב. ושם מ"כ. מאמר הראשון אשר אמרו ברבים, אחרי הסתלקות אביו: ביום השני דחה"ס תרמ"ג, ומתחיל כתר יתנו לך כו'. מאמר - ברבים - האחרון בהיותו בעלמא דין: בסעודת פורים תר"ף, ומתחיל ראשית גוים עמלק גו' קץ שם לחשך".

ויש להעיר שבעת סעודת פורים באותה השנה היו שני מאמרים. מאמר הא' הי' ד"ה והי' כאשר ירים משה את ידו. והשני, ד"ה ראשית גוים עמלק.

והנה בנוגע להסיבה (עכ"פ סיבה הגלויי) באמירת מאמר הב', הי' כמסופר לפני זה (סה"מ פר"ת עמ' שכט ואילך) שנכנסו הג.פ.או. לעשות חיפוש. ובהמשך ההתוועדות אמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שזה לא יבלבל לשום אחד. וכשנכנסו להיכל קדשו הגיב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב: "זיי זיינען אריין צו מיר אין זאל, וועלן זיי דארטן גאר נתבטל ווערן, והתחיל

לומר בקול רם המאמר ראשית גוים עמלק. המחפשים . . לא הרהיבו עוז
בנפשם אפילו לכנוס לחדר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ובע"כ ענו אמן לטוב
לנו כידוע".

והנה כדמוכח מהנ"ל שהי' כאן נסיון של התנגדות של לעו"ז, ומזה
מוכח שגם תוכן המאמרים שייכים לביורום (או שבירתם). ועפ"ז יובן
ג"כ הסגנון של שני המאמרים ד"ה והי' כאשר ירים וגו' וד"ה ראשית גוים
עמלק, אף ששניהם דנים בענין עמלק, הנה בעיון קל רואים שבפרטיות
יש שינוי:

במאמר הא' מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ענין דעמלק בעבודה
והעצות לבטל קליפת עמלק בנפש האדם.

אמנם [לאחרי כניסתם להיכל קדש] הנה במאמר הב' מבאר בארוכה
בענין "קץ שם לחשך שיש להם קץ וזמן וככלות הזמן יאבדו לגמרי"
(סה"מ שם, עמ' ש). ומזה מובן שבמאמר זה קובע גם אופן קיומם וכן
גמר קיומם. ועפ"ז יומתק מה שמאמר זה נאמר כתגובה לאחרי שנכנסו
לזאל (היכל קדש).

ועפ"ז יומתק ג"כ מה שמאמר זה הוא האחרון ברבים (לפני
הסתלקותו) כיון שזהו גם ההקדמה התחלת הנשיאות של בנו ממלא
מקומו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ וזהו גם מאמרו הראשון של כ"ק אדמו"ר
מהוריי"צ (כמאמר המדרש במקום שחתם זה פתח זה וכו').

והרי כדמוכח שאמירת המאמר ע"י כ"ק אדמו"ר מהורש"ב הי' זה
ביטול שלהם שנתבטלו וכו' הנה זה הי' ג"כ המשכת הכח בשבירתם גם
עבור דור של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

והנה כן מצינו אצל רבותינו נשיאנו בנוגע לכינוי עמלק בנוגע לאומות
שונות בימיהם:

לכל לראש, בסיפור זה באמירת מאמר ד"ה ראשית גוים עמלק וזה הי'
הי' המענה להחיפוש שלהם, ומזה מובן שזהו ענין דעמלק.

וכן מצינו בשיחת שמחת תורה תרע"ו [כפי שמתואר בספר 'זכרון לבני
ישראל' להרה"ח וכו' ר' ישראל דזשיקאבסאהן פי"א]:

"בשמח"ת שנת תרע"ו, בהתוועדות שבביתו קודם הקפות, דיבר הרבה אודות מדינת אשכנז ומלכה הרשע ווילהעלם, אמר: זה אחת ושלושים שנה שאני מכיר אותו, הוא עמלק, אחריתו עדי אובד. . האשכנזים הם אפיקורסים עמלקים".

וכן מוצאים אנו במכתב קדש של הרבי משנת תש"ל (באנגלית) בקשר לא' ששאלה בנוגע קניית דברים שנעשו בגרמני, מכיון שאצלה יש הרגש שאין לקנות. והרבי ענה במכתב קדש ובין הדברים כותב הרבי (תרגום חפשי):

"שאין לשלול סברא כזו (שלילת קני' מהם), מכיון שזה מבוסס על הכלל שאולי זה נכלל במצות זכור את אשר עשה לך עמלק".

וכן אנו מוצאים במאמר ד"ה זכור וגו' תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז עמ' קלג) - היאך שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מתאר ענינו דעמלק: "גם על דבר הברור ונראה לכל שהוא כן מעיזים לומר שאינו כן ועל דבר הפלא אומרים שאינו פלא והגם שהכל רואים את האמת שהו"ע אלקי, אז דאס איז א געטליכע זאך, או במי שעושה מופתים בכח התורה. . מ"מ ע"י שנמצאים רשעים כאלו האומרים אינו כן. . הנה זה פועל קרירות גם בדבר הברור...". וברור הוא שהדברי קדש מוסבים להמצב בימים ההם, כפשוט. וכסיום המאמר ששם מבאר עצות לביטול דעמלק.



היום יום – כ"ב ניסן

הנ"ל

ב'היום יום' - כב ניסן: "ביום מהדרים: לקדש, אחר כך מתפללים תפלת המנחה, ואחר זה סעודת יום טוב".

ויש לבאר מהו ההדגשה שיהי' עוד סעודה? וכן מהו הצורך להתפלל מנחה ואח"כ הסעודה דיו"ט.

ויש לבאר זה זה בהקדם:

ידוע שאצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הי' הסדר שאם חל יומא דפגרא ביום הש"ק, אזי נתארך הסעודה דש"ק לכבוד היומא דפגרא. ועפ"ז מובן

בנוגע לאחרון של פסח שמכיון שביום זה יש שני סעודות, סעודת היו"ט וכן סעודת משיח (ע"פ תקנת הבעש"ט), ולכן נקבע ג"כ אצל רבותינו נשיאנו לב' סעודות, סעודה אחת (קצרה) לפני מנחה וכפי שהרבי ביאר פעם בעת סעודות החג (בדירת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ) שהי' ע"י קידוש במקום סעודה ע"י קניידלאך וכו' (ראה ס' המלך במסיבו ח"ב עמ' קלח).

ובמילא מכיון שהסעודה השני' נהי' להתוועדות בארוכה (לפי ערך) ולכן הקדימו בסעודה קטנה ואח"כ מנחה ואח"כ הסעודה דיו"ט.

והוא ע"ד הנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ביום השבת, שמתחילה עשה קידוש וכן טעם משהו שיהי' קידוש במקום סעודה ואח"כ התפלל מנחה ואח"כ נט"י הק' לסעודה (ראה לקו"ש חכ"א עמ' 84 ואילך בארוכה).

ואף שהסדר הוא שסעודה הג' א"צ פת (ראה שו"ע סי' רצא וכן בלקו"ש הנ"ל), כבר דיבר בזה הרבי בשיחת ש"פ בלק תשט"ז שהסדר אינו נוגע, ובמילא גם סדר האכילה שלהם.

והנה הדמיון של סעודות אחש"פ לסעודות שבת כנ"ל, נתבאר בשיחת אחש"פ תשל"ט (סכ"ב) שהרבי ממשיל סעודת משיח וסעודה שלישית בשבת, כיון שגם סעודת משיח היא סעודה השלישית ביום של אחרון של פסח.

ובפרטיות כמו שבסעודה שלישית בשבת אי"ז כמו שאר הסעודות, "היום לא תמצאוהו" אלא זהו דוגמת עוה"ב שאין בו לא אכילה ולא שתי' וביחד עם זה צריך לטעום משהו (כהנהגת רבותינו נשיאנו), כמו"כ בנוגע לסעודת משיח יש בו ב' הקצוות: מצד א' צ"ל סעודה אבל מאידך הר"ז קשורה עם דרגת סעודה הג' דשבת, בחי' "אין בו לא אכילה ולא שתי'".

ועפ"ז יומתק מה שדייקו שיהי' שני סעודות ביום (אף שלפעמים מצד סדר היום הי' זה קשה, ובמיוחד כנ"ל שאצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אף ביומא דפגרא הנה הסעודה אחת שהי' בש"ק שימשה גם כהתוועדות ליומא דפגרא של אותו השבת), הנה אעפ"כ כדי לקיים ג' סעודות נהגו לטעום לפני מנחה ואח"כ סעודת יו"ט לאחרי מנחה, וזה שימש גם בתור ההתוועדות דסעודת משיח.



המקור להוראת אדמו"ר מוהריי"צ לאי נטילת פרידה ב' פעמים

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

בחודש מרחשון כתב כ"ק אדמו"ר ('היכל מנחם' כרך ג עמ' 6): "ידוע מכ"ק מו"ח אדמו"ר שאין לקחת פרידה ב' פעמים".

ובכ"ט כסלו תשכ"ד (נעתק ב'היכל מנחם' שם בשולי הגליון) אמר שיחה להתלמידים השלוחים ובתחילתה: "אין זה בנוהג להיפרד פעמיים אך קודם [= 'יחידות' פרטית דכאו"א] הי' זה בתור פרט ועתה - בתור כלל, כולם יחד כו".

[ולהעיר עד"ז מדרשות חת"ס (רסז, א) שהנוסע לא יחזור מדרכו אחר שכבר נטל רשות מאת המלוה אותו, עיין שם].

ולבאר המקור להוראה זו, דלכאורה בהשקפה ראשונה מצינו בגמרא מעשה לסתור - דאי' במועד קטן (ט, א): 'ר' יונתן בן עסמי ורבי יהודה בן גרים תנו פרשת נדרים בי ר' שמעון בן יוחאי איפטור מיניה באורתא. לצפרא הדור וקא מפטרי אתיה, אמר להו ולאן איפטריתו מיני באורתא?

אמרו ליה לימדתנו רבינו תלמיד שנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר ממנו פעם אחרת שנאמר "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך" וכתיב "וביום עשרים ושלשה לחודש השביעי שלח את העם" אלא מכאן לתלמיד הנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר ממנו פעם אחרת "ושבחו רשב"י ואמר (על אימרתו זו) "הללו אנשים של צורה הם".

אמנם עיין ברמ"א (סי' רמ"ב סט"ז בהגה"ה): "והנפטר מרבו ונטל ממנו רשות ולן בעיר צריך לחזור וליטול ממנו רשות ודוקא שלא אמר לו מתחלה שרוצה ללון בעיר אבל אם הגיד לו בשעה שנטל רשות א"צ לחזור וליטול ממנו רשות".

[בש"ך השיג עליו: "דמשמע דפשטא דקרא שלקחו רשות משלמה . . מוכח דבכל ענין צריך לחזור וליטול רשות . . מנא ליה לחלק וצריך עיון".

אך הט"ז יישב את (דברי הר"ן שהם המקור לפס"ד) הרמ"א וקבע: "נמצא הכל נכון בס"ד".

וכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ למד: א. שדברי הרמ"א "א"צ לחזור וליטול ממנו רשות" לאו רשות הם, אלא אדרבה, הם לכתחילה ד"אין לקחת פרידה ב' פעמיים", ב. בעומק יותר - ועיקר: מתמיהת רשב"י "ולאו איפטרייתו מיני באורתא" [אלא שתשובתם היתה, כפי שהבין הרמ"א בדבריהם, שהאירוע שלהם היה חריג, דהיינו "שלא אמר לו מתחילה שרוצה ללון בעיר", וכאן חלים דבריו הקודמים דרשב"י] אנו רואים שאין זו הנהגה נכונה ליפרד פעם ב'!

אחרי כתיבת ההערה שמעתי מא' ששמע מהרה"ח הרה"ת ר' רפאל נחמן הכהן שפעם א"ל כ"ק אדמו"ר: למרות שאין נפרדים פעמיים - מכל מקום פארט געזונטערהייט כו'.



"למדו מפרו של אליהו"

הרב שאול רייצס

שליח בתל-אביב, ר"מ בישיבת חזון אליהו

במדרש רבה (במדב"ר פכ"ג, ט ויל"ש מ"א רמז ריד) בנוגע לסיפור של אליהו בהר הכרמל אי', שלאחר שעשו גורל בין הפרים שביקש אליהו מאחאב המלך ושאר העם, ועלה פר אחד לשם ה' ופר אחד לשם הבעל, אמר אליהו לנביאי הבעל שהם יעשו את הפר ראשונה "כי אתם הרבים".

ומבואר במדרש שם שלא רצה הפר שעלה לשם הבעל ללכת, עד שאמר לו אליהו "לך עמהם ואל ימצאו עליה", והשיב הפר לאליהו: "אני וחברי יצאנו מבטן אחת מפרה אחת, וגדלנו במרעה אחד והוא עלה בחלקו של מקום ושמו של הקב"ה מתקדש עליו, ואני עליתי בחלק הבעל להכעיס את בוראי?".

אמר לו אליהו: "פר פר אל תירא . . כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על אותו שעמי, כך מתקדש עליך".

ושוב אמר הפר: "וכך אתה מיעצני?! - שבועה שאיני זו מכאן עד שתמסרני בידם" וכך הוזה. (כ"ה גם הלשון בשינויים קלים בתנחומא ובילקוט).

ונת' בלקו"ש חט"ז (עמ' 415) ובהערות שם, שה"ויכוח" בין הפר לאליהו אינו כפשטות הלשון שלא רצה ללכת לבעל משום שע"ז הוא נקרב לע"ז (ואסור בהנאה וכו'), שהרי ברור שע"י שיעלה לבעל הרי הוא מגלה שנביאי הבעל אינם אמת ובזה מתקדש שמו של הקב"ה -

אלא שהפר טען למה יוגרע חלקו מחלק חבירו ששם שמים מתקדש ע"י באופן שלילי ולא באופן חיובי. וע"ז ענה לו אליהו שמצד עצמותו של הקב"ה ה"ז אותה אחדות ה', שגם בתוך הרע וכו' יש ניצוץ קדושה שמתגלה ע"י תשובה דצעקת בני' הוי' הוא האלקים. עיי"ש.

ויש להבין: מהאמור משמע שבעומק הענין טענת הפר היתה היפך הכוונה האלקית (וכך גם מובן מההוראה שבסיום הלקו"ש הנ"ל "שצריך להיות ש"ש מתקדש ע"י הפר של הבעל - לקרב הרחוקים כשם שש"ש מתקדש ע"י התורה והעבודה האישית" ולא כהטועים בזה).

ולכאורה, אינו מתאים עם תחלת דברי המדרש שם: עה"פ (במדבר לג, נב) "כי אתם באים . . והורשתם את כל יושבי הארץ ואבדתם וגו'", כותב במדרש שם: "מלפנו מבהמות ארץ" "אמר הקב"ה לימדו מפרו של אליהו". היינו שמבהמות הארץ נלמד איך למאוס בע"ז ולא להתקרב אליה, וזה לומדים בפשטות מהא שמיאן הפר ללכת עד כדי שבועה! ולהמבואר בשיחה צלה"ב באופן הפכי, במה מאלפנו הפר בינה?

אמנם ניתן לבאר זה בפשטות על יסוד המבואר בכמה שיחות וע"ד דוגמא בלקו"ש חכ"א (עמ' 77) על ב' ההוראות שניתן ללמוד, גם מהרצון דבני' להיות שקועים בביות הים, וגם מהא ד'ויסע משה - הסיען בעל כרחן" (עיי"ש).

ועד"ז י"ל בנדו"ד שיש ללמוד ב' ההוראות: שמצד עצמו צריך למאוס וכו' וכמבואר במדרש. ומצד שני כאשר אליהו אומר "לך עמהם" יש לילך כי "כשם שש"ש וכו'" וכמבואר בשיחה.

אבל סו"ס יש קושי נוסף בגוף לשון המדרש "למדו מפרו של אליהו" דלכאורה הלימוד שצריך למאוס בע"ז אינו מהפר של אליהו, אלא מהפר הבעל שלא רצה ללכת וכו'?

ואף שבפשטות הכוונה במדרש לפר במעשה דאליהו ולא פרו של אליהו ממש. אבל משיגרת הלשון "פרו של אליהו" פעם נוספת בהמשך המדרש, קשה. וכך מובא: "א"ל אליהו, בחרו לנו שני פרים תאומים מאם אחת הגדלים על מרעה אחד, והטילו עליהם גורלות. . . ובחרו להם הפר האחד, ופרו של אליהו מיד נמשך אחריו, והפר שעלה לשם הבעל נתקבצו. . . ולא יכלו לזוז רגלו" - הרי לנו ש"פרו של אליהו הוא הפר הנמשך אחריו ברצון. ומהו הלשון "לימדו מפרו של אליהו"?

ואמנם ה' אפשר לבאר על יסוד המבואר בלקו"ש שם - דהיא הנותנת - ששניהם בבחינת "פרו של אליהו" כי זהו אמיתית רצון אליהו דהיינו רצון ה' עצמותו יתברך שמצידו בכל נמצא ניצוץ קדושה, הן בפר של הבעל והן בפר של אליהו כפשוטו [וכמו שאמר אליהו "ובדברך עשיתי" שיש לומר שהכוונה גם לכך שנתן להם את הפר ואסרו בהנאה, וכמבואר במקור השיחה ש"פ שמות תשל"ו]. אבל זהו דוחק כי כנ"ל נראה שהביאור בשיחה הוא ביאור שונה מפשט דברי המדרש "לימדו מפרו של אליהו" דלמבואר בשיחה אין ללמוד מהפר. ולכן קשה לפרש את הלשון פרו של אליהו על יסוד השיחה הנ"ל.

[ולחדודי אולי י"ל כך: הרי היו בזמן ההוא ריבוי פרים שנקרבו בפועל לבעל, ומה נשתנה פר זה שהחל ממאן מיד אחרי שעלה לגורל הבעל ו"לעיני כל העם" (כמ"ש במדרש)?

רק שבמיאון עצמו (לא בפרטי המיאון "אני וחברי" וכו') כבר התחיל התשובה של בני" והניצוץ קדושה שברע כבר התחיל לבא לידי גילוי ולהתעלות בקדושה, וכל השקו"ט היא שאליהו מזרזו ש"אל ימצאו עלילה" אי אלו ספקנים, והיינו שגילוי זה אכן יבוא לידי פועל בצעקת כולם ה' הוא האלקים'. ולכן אירע השינוי שהפר מיאן כדי להתחיל לעורר את ישראל בתשובה. וע"ז ענה לו אליהו שאין לו למאן כי גם אם לא ימאן וילך ויקרב, סו"ס יתגלה כח התשובה בכל בני" ובגילוי יותר ו"כשם שש"ש. . . כך מתקדש עליך".

ולהעיר מירושלמי תענית פ"ג ה"ד: "אילולא שאמרו ישראל בהר הכרמל ה' הוא האלקים לא ירדה אש מן השמים ושרפה את הקרבנות".

ומקשה בקה"ע שפשט הפסוקים הוא שקודם ירד האש ואח"כ אמרו, ומבאר "ממה שאמרו בראותם האש שמעינן שכבר אמרו מקודם שאם ירד האש יאמינו בה' ובאליהו" ומשמע מדבריו שבירידת האש נתגלה מה שכבר נתעורר בליבם לפנ"ז ע"י המיאון ואי ירידת אש לבעל.

ולפי"ז מובן שאכן המיאון הוא בגלל היותו בפנימיות "פרו של אליהו" גילוי הניצוץ קדושה בכל דבר וגם ברע, ולכך "לימדו ממנו" כי הוא אכן מתעסק עם הרע (ע"י מיאונו ולא כ"כ בשלימות).

עוד יש לומר דלכך נקרא "פרו של אליהו" מצד שלבסוף אליהו מסרו לידי נביאי הבעל, וממילא קנה אותו ונקרא על שמו (ועל דרך תפיסת משה בלוחות - לקו"ש חל"ד עמ' 51 ואילך).

אבל ודאי שאין לומר שהיו שני הפרים שלו מלכתחילה וכמבואר במפרשים (מהרז"ו ועוד) שביקש דוקא מהמלך אחאב ומשאר העם שהם יביאו את הפרים ועשה כל ההשתדלויות שלא יאמרו שיש איזה שוני בין הפרים, וכן כשאמר לפר "לך עמהם", הסביר ש"אל ימצאו עלילה". ועדיין צריך ביאור.



שינויים בסיפור אודות הרבנית רבקה

הת' לוי יצחק ליינ

שליח בישיבת תות"ל ק.ג. מיניסוטה

בהסיפור הידוע שחלתה הרבנית רבקה ואמר לה חותנה אדמו"ר הצ"צ "בעסער עסן צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסן" (יותר טוב לאכול בכדי להתפלל מלהתפלל בכדי לאכול), ישנם כמה שינויים.

בהיום יום י' שבט כתוב: "אמי זקנתי (הרבנית רבקה נ"ע) בהיותה כבת 18 שנה - בשנת תרי"א - חלתה, וציוה הרופא אשר תאכל תיכף בקומה משינתה, אמנם היא לא חפצה לטעום קודם התפלה, והיתה מתפללת בהשכמה, ואחר התפלה היתה אוכלת פת שחרית. כשנודע הדבר לחותנה אדמו"ר הצ"צ, אמר לה: על יהודי להיות בריא ובעל כח.

נאמר על המצוות וחי בהם שפירושו וחי בהם, יש להחדיר חיות במצוות. כדי שתתאפשר החדרת החיות במצוות, בהכרח להיות בעל כח ולהיות בשמחה. וסיים: דו דארפסט ניט זיין קיין ניכטערע, בעסער עסן צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסן. ובירכה באריכות ימים - (נולדה בשנת תקצ"ג ונפטרה י' שבט תרע"ד). מאמר זה אמר אאמו"ר [הרש"ב] לאחד על יחידות, והוסיף, ויש לעשות זאת בשמחה".

ויש להעיר בזה;

בהיום יום, בהאגרת מאדמו"ר מהוריי"ץ (אג"ק ח"ד עמ' שח) ובתו"מ (חכ"ה עמ' 36), שצוה עלי' הרופא אשר תאכל תיכף בקומה משינתה. משא"כ בהרשימה מדברי ימי הרבנית רבקה (עמ' כג) ובסה"ש תש"ה (עמ' 8) כתב שהצ"צ צוה עלי' אשר תאכל תיכף אחרי נט"י בבוקר. וצ"ע.

בהאגרת שם כ' שחלתה ונחלש לבה. ובסה"ש תש"ה שם כ' שחלתה במחלת הריאה. וצ"ע.

בהרשימה ובסה"ש תש"ה כ' שהיתה חולה מסוכנת משא"כ בהיום יום, בהאגרת, ובתו"מ לא כ' שהיא היתה מסוכנת.

בתו"מ שם דיבר כ"ק אדמו"ר אודות רשימה מאדמו"ר מהוריי"ץ אודות אדמו"ר מהר"ש וגם אודות הרבנית רבקה. ובהערה 126 מציין שרשימה זו נדפסה בספר דברי ימי הרבנית רבקה. אבל ע"פ כהנ"ל נראה שאין זו הרשימה שהזכיר הרבי.

ע"ד השינויים בהשנים (במקורות הנ"ל) (ומתי נולדה ומתי הי' חתונתה) עי' בספר דברי ימי הרבנית רבקה הערות 9, 90, 103, עמ' קיט ושם בהערות 74, 75, וצ"ע.



הערות ברשימות כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ

הנ"ל

א. בספר דברי ימי הרבנית רבקה עמ' א, כתוב שרשב"ץ הגיע לליובאוויטש בשנת תר"ט.

ולכאורה בסה"ש תש"א (עמ' 98) כ' שרשב"ץ הגיע לליובאוויטש ער"ח אדר פ' משפטים שנת תר"ח. ובספר התמים חוב' ח (עמ' ח) כתוב שרשב"ץ אמר אשר הוא ראה את כ"ק הרה"ח הרח"א [בן אדה"ז] רק פעמים אחדות כי בבואו לליובאוויטש בשנת תר"ח כבר הי' הרח"א חלוש במאד, וכידוע שרח"א נסתלק בשנת תר"ח (עי' סה"ש קי"ג ת"ש עמ' 52 הערה *43). שם באותו חוברת עמ' י' כתוב, רשב"ץ הגיע לליובאוויטש פ' משפטים תר"ח. וצ"ע ואולי הוא טעות הדפוס וצ"ל תר"ח.

ב. בספר הנ"ל (עמ' ל"ט) כתב: "הגביר ר' שלמה מאנעסזאן" ובהערה 78 כתבו: "יתכן והוא אביו של הגביר הנודע ר' מנחם מאניש [מאנעסזאן] מפטרבורג, ראה רשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ באג"ק אדמו"ר מהורש"ב ח"ד (שולי עמ' רמ"ד)". ולהוסיף שבסה"ש תש"ב עמ' 152 כתב שר' שלמה מאנעסזאן הי' אביו של ר' מנחם מאניש [מאנעסזאן] מפטרבורג. וברשימת דברי ימי רבינו הזקן כ' שר' נתן משקלאוו הוא אביו של החסיד ר' שלמה מאנעסזאן (עי' שם בארוכה אודות אביו).



האם המזיקין מכירים בלשון ארמי [גליון]

הרב חיים רפפורט

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

בגליון הקודם (עמ' 78) כתבתי בענין 'האם המזיקין מכירין בלשון ארמי', ובהערה 11 העירותי על מ"ש ב'ספר הפרדס' (מהדורת עהרענרייך, בודאפעשט תרפ"ד) עמ' צב, ועד"ז בספר 'שבולי הלקט' סדר פסח סי' ריח, שהשדים "מדברים בלשון קודש כמלאכים" שלכאורה דברים אלו תמוהים שהרי בחגיגה (טז, א) איתא: "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת, יש להם כנפים כמלאכי השרת וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת ויודעין מה שעתיד להיות כמלאכי השרת. . . ושלשה כבני אדם, אוכלין ושותין כבני אדם, פריין ורביין כבני אדם ומתים כבני אדם. ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת, יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה, אוכלין ושותין כבהמה ופריין ורביין כבהמה ומוציאין רעי

כבהמה". עכ"ל הגמרא. ומבואר ד"מספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת" הוא אחד מן השלשה דברים שבהם דומים בני אדם (ולא שדים) למלאכי השרת.

וברצוני להוסיף שזה עתה נודמן לי הספר 'פנינים משולחן ההגדה' מאת הרה"ג ר' יהושע מנחם ארנברג זצ"ל - נדפסו בקובץ מורי' גליון קפט-קצ (ניסן תשמ"ט) עמ' נד ואילך, ושם בפיסקא 'הא לחמא' כתב גם כן לתמוה על השבה"ל כנ"ל. אבל סיים שם וז"ל: "אבל לאמתו של דבר נלענ"ד גגירסת השבלי הלקט נכונה שבמקום יש להם כנפיים כמלאכי השרת צריך להיות מספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת וביארתי על גליון הגמרא שם".



בענין הנ"ל

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בשו"ע אדה"ז הל' פסח סתל"ד ס"ד כותב בענין כל חמירא: "ולמה נתקן לשון הביטול בלשון ארמי, מפני עמי הארץ שאינם מבינים בלשון הקודש כי אם בלשון ארמי כו'". ובקו"א שם סק"ד ז"ל: "ובסדר היום כתב שלא יבינו המזיקין וכו', ולא העתקתיו משום דזה אמרו על המלאכים שאינם נזקקין ללשון ארמי כו' אבל המזיקין עיקר לשונם הוא ארמי כדאיתא בזהר [ח"ב קכ"ט ע"א] הובא בבית יוסף סנ"ר". ע"כ.

ובגליון הקודם (עמ' 78 ואילך), האריך בזה הרב ח.ר. שי' ומביא עוד ראשונים שהביאו הטעם כמ"ש בס' סדר היום (וכמה מהם הובאו ג"כ באנצ' תלמודית ערך הגדה).

וע"כ הוא מסיים שם בקושי': "והנה בזה"ק שהביא אדמו"ר הזקן אינו מדבר להדיא ע"ד השדים, רק איתא "דבעינן למימר להקדיש בלישנא דסטרא אחרא", ולכאורה אין הכרח לפרש שלישינא דסטרא אחרא קאי על לשון השדים, וא"כ מאחר שבכמה ראשונים (שחלקם עכ"פ היו בידי אדמו"ר הזקן) איתא בפירוש שהשדים אינם מכירים בלשון ארמי, צ"ב למה החליט רבינו הזקן וכתב להיפך - שלשון ארמי הוא עיקר לשון השדים. וצע"ג לדכוותי". ע"כ.

לשיטת הזוהר, המזיקין מבינים ל' ארמית

והנה ז"ל הזוהר ח"ב (קכט, ב) שהביא אדה"ז בקו"א: "ונקדשתי בתוך בני ישראל וגו' בני ישראל אינן לשון הקודש ודאי ולא שאר עמין דאית לון לישן אחרא, ואי תימא הא קדושתא דקדיש דאיהו תרגום אמאי לאו איהו ביחיד, ת"ח קדושתא דא לאו איהו כשאר קדושאן דאינן משלשין, אבל קדושתא דא איהי סלקא בכל סטרין לעילא ותתא ובכל סטרי מהימנותא ותברא מנעולין וגושפנקן דפרזלא וקליפין בישין (ס"א ודא איהו שבחא דאסתלק ביה יקרא דקודשא בריך הוא יתיר משבחא אחרא ואסתלקותא דא יתיר מכלא מ"ט בגין דאיהו גרים לאתכפייא סטרא אחרא ולאסתלקא) לאסתלקא יקרא דקודשא בריך הוא על כלא, ואנן בעינן למימר לה בלישנא דסטרא אחרא ולאחבא בחילא תקיף אמן יהא שמיה רבא מברך בגין דיתבר חילא דסטרא אחרא ויסתלק קודשא בריך הוא ביקריה על כולא, וכד אתתבר בקדושתא דא חילא דסטרא אחרא קודשא בריך הוא אסתלק ביקריה ואדכר לבנוי ואדכר לשמיה, ובגין דקודשא בריך הוא אסתלק ביקריה בקדושתא דא לאו איהי אלא בעשרה, ובלישנא דא על כרחיה דסטרא אחרא אתכפיא ואתתבר חיליה ואסתלק יקרא דקודשא בריך הוא ותבר מנעולין וגושפנקן ושלשלאן תקיפין וקליפין בישין". ע"כ.

היינו דמפורש בזוהר שלשון ארמית הוא לישנא דסטרא אחרא, וע"כ אומרים קדיש בלשון ארמית בכדי לאכפיא ולשבור לסט"א בלשונם שלהם, ואז אסתלק יקרא דקוב"ה על ישראל כו'.

וראה גם זח"ג רנג, א: "ואשמדאי מלכא הוא וכל משפחתיה הא אוקימנא דאינן שדין יהודאין דאתכפייין באורייתא ובשמהן דאורייתא".

ועי' בזח"א פט, א: שמלאכי השרת אין נזקקין ללשון תרגום משום דמאיס איהו קמיהו.

וכבר העיר מזה בס' שערי זוהר לשבת (יב, ב), שיש חילוק בענין זה אם המזיקין מבינים בארמית, בין הזוהר (ח"ב קכ"ט הנ"ח) ואיזה מפרשים בענין ליל הסדר.

מקורות בכתבי האריז"ל כשיטת הזוהר

והנה מלבד הזוהר, דברי אדה"ז יסודתם ג"כ בקודש של דברי האריז"ל בכ"מ. ע"י בשער הכוונות (דרושי הקדיש, דרוש א'): "ונבאר כונת הקדיש בעצמו, הנה הקדיש נתקן בלשון תרגום וכנז' בזוהר פ' תרומה וז"ל דאיהו מתבר שלשלאין דפרזל' כו', והענין הוא במה שהודעתין בשער המצות בפרשת ואתחנן איך התרגום הוא סוד אחוריים דקדושה והוא קדושה ג"כ אלא שהחיצונים יונקים משם, וכבר נתבאר שהקדיש נתקן להעלות את העולמות למעלה ממדרגתם כגון העשיה ביצירה וכיוצא, והנה אנו מתייראים פן ח"ו ע"י עליית העולמות יעלו גם הקליפות עמהם ויתאחזו בהם ויינקו שפע מהם ולכן נתקן בלשון תרגום דאיהו לישנא דלא משתמע למלאכין עלאין כנז' בזוהר פ' נח דע"ח ע"ב ובפ' לך לך דפ"ט ע"א, והטעם הוא לפי שהם מצד הפנים והם מדברים בלשון הקדש שהוא בחינת הפנים, אך הקליפות הם נאחזים באחוריי' והם מבינים בל' תרגום שהוא אחוריים ובהיותנו אומרים השבת הגדול והקדוש הזה של הקדיש בלשון תרגום שהם מבינים אותו אז הם נכנעים ואינם עולים למעלה כו"ל.

ועד"ז הוא בפע"ח שער הקדישים פ"ד: "עוד דע כי התרגום הוא אחוריים, לכן הוא מכניע הקליפות כשאומרים קדיש בלשון תרגום". ע"כ. וכ"ה ג"כ במקדש מלך המובא לקמן.

מאמרי אדה"ז בענין "תרגום" ולשון ארמי

ויש מזה עוד בכ"מ בדרושי אדה"ז בענין תרגום שהוא בחינת אחוריים של לה"ק.

וראה תו"א פ' מקץ מב, ד וז"ל: "ונמשך גם במקום החשך בחינת טורי דפרודא, כי עיקר הדבר הוא להיות החשך דוקא מאיר דהיינו בחי' אתהפכא חשוכא לנהורא, וזהו שארז"ל (סוטה מ"ט) עלמא אמאי קא מקיים אאמן יהא שמיי' רבא דאגדתא, כי אגדתא הוא בחי' תרגום שכל התלמוד הוא בל' תרגום. ותרגום הוא בחי' אחוריים דקדושה כנודע. וכשנמשך להיות שמיה רבא מברך ונמשך גם בבחי' תרגום שהוא בבחי' אחוריים אזי אתהפכא חשוכא לנהורא, וזהו עיקר קיום העולם", ע"כ. [ונמצא מאמר זה גם בס' חסידות מבוארת ח"א עמ' שמט ע"ש בציונים].

וידברי אדה"ז אלו בתו"א קרובים קצת לענין מ"ש בזוהר שהבאנו לעיל (ח"ב קכ"ט, ב): "לאתכפייא לסטרא אחרא כו' בלישנא דסטרא אחרא ולא תבא בחילא תקיף אמן יהא שמייה רבא מברך בגין דיתבר חילא דסטרא אחרא ויסתלק קודשא בריך הוא ביקריה על כולא כו'". ועיג"כ באוה"ת דלקמן שמביא לקו"ת זה ומקשרו עם המק"מ כו'.

ועי' ג"כ בלקו"ת ברכה (צד, ב) בענין אחוריים ושערות שקשורים עם לשון תרגום. (ומובא בכ"מ מזוהר ח"ג דף ס שיניקת הקליפות הוא משערות כו'. ובאמת כמה דרגות בענין פנים ואחור דקדושה ופנים ואחור דקליפה כו' ואכ"מ).

ועי' באוה"ת נ"ך כרך ב' עמ' תתקד, וז"ל: "וענין תרגום שהוא לשון ארמי פי' במאורי אור אות תי"ו סנ"ה שהוא בק"נ כו', כי כנען זהו מג"ק הטמאות ולבן הארמי הוא מק"נ כמ"כ לענין הלשונות כו', ובזח"ב ויקהל דף ר"ו סע"א ובעי חד קלא מתרגם חד ורזא דא קליפה ומוחא רזא דעלמא דא ורזא דעלמא דאתי, ופי' במקדש מלך שהתרגום הוא סוד אחוריים וממנו יונקים הקליפות וזהו קליפה, ומוחא הוא לשון הקודש שהוא סוד הפנימיות, וכ"כ בת"א פ' מקץ סד"ה מזוזה מימין בענין אמן יהא שמי' רבא דאגדתא ותרגום הוא בחי' אחוריים דקדושה". ע"כ באוה"ת וממשיך לפלפל שם בדרגת לשון ארמי ושאר לשונות ע"ד הקבלה והספירות.

הכרעת אדה"ז לפי הזוהר וקבלה

והנה כאשר בעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הפוסקים בענין הנוגע להלכה למעשה, כתב בשו"ע אדה"ז או"ח סי' כ"ה סכ"ח: "כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה ומ"מ אם בעלי הקבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ אבל אין אנו יכולים לכוף את הצבור להחמיר". ע"כ.

אך כ"ז הוא כאשר יש נפק"מ הלכה למעשה, משא"כ בנדו"ד הלא אין שום נפ"מ למעשה כי לכו"ע אמירת כל חמירא ואמירת הא לחמא הוא בלשון ארמי, רק דיש חילוקים בהטעם: טעם הראשון ברוב הפוסקים הוא לפי שיבינו גם ע"ה שהיו מדברים בל' ארמית, וטעם זה מתאים הן לפי הגמ' ופוסקים וגם לפי הקבלה וזוהר. וטעם נוסף נזכר בכמה פוסקים

שאומרים בל' ארמית מצד שהמזיקים אינם מבינים לשון ארמית, וטעם זה השני אינו מתאים לפי הזוהר.

ובפרט בנדו"ד שטעם זה השני שהמזיקים כו' מבינים רק בלה"ק, לא נזכר אפילו בגמ' ומדרש (ואדרבא הב"י הביא את שיטת הזוהר), רק שכן כתבו להקת כמה מפרשים מבלי נפק"מ הלכה למעשה. וגם אלו שהביאו טעם זה השני, חלק מהם או רובם כתבו שהטעם הראשון הוא עיקר וטעם זה אינו עיקר מצד כי הלא ליל פסח הוא ליל שימורים ומה החשש מן המזיקין וכיו"ב.

ועל זה כותב אדה"ז בקו"א שהוא לא הביא בפנים השו"ע רק את הטעם הראשון ולא את הטעם השני (אף שהובא גם במג"א), כי בודאי הכרעת אדה"ז הוא לפי הזוהר והקבלה שאדרבא דוקא לשון ארמית הוא לשון המזיקין (ואדה"ז גם מציין שזוהר זה הובא בב"י סנ"ו). ומדוע יביא אדה"ז טעם נוסף שאינו מתאים לפי הזוהר.

ועי' עוד בארוכה בענין לשון ארמית, בלקוטי שיחות חכ"א עמ' 447.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה

נפטר ביום י"ז ניסן, ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל

ומשפחתם שיחיו

רייטער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ז

"מאה וחמש שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה

ומשפחתם שיחיו

ניו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ז
"מאה וחמש שנה"



ולזכות

החתן התמים הרב יחזקאל מאיר שיחי'
איידעלמאן
והכלה מרת ביילא אסתר שתחי'
סאנדמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ג אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף צבי וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו
סאנדמאן

לעילוי נשמת
האשה מרת צארטל לאה ע"ה
בת ר' שמעון זימל ע"ה
סילווער
נפטרה ביום כ"ד אדר ה'תשס"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת
הרה"ח המיוחד שבחבורה
השקדן והמתמיד בלימוד התורה
עושה צדקה וחסד בכל עת
מקרב בני"י לאביהם שבשמים
בעל מדות תרומיות
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו
ר' גדלי' ע"ה
ב"ר מיכל ע"ה
שייפער

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת
שייפער
פרימערמאן
סלאוין
חסדן
סינגער
גניוויש
שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת המשפיע
מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה
(מאיור) דריזין
נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות
בי"א ניסן תנש"א לפ"ק
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי'
ומשפחתם שיחיו
רובין

לעילוי נשמת
איש ישר הולך וירא ה'
הצנע לכת חסיד ועניו הרה"ח הרה"ת
ר' אברהם אבא יצחק ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר ביום ה' לפ' צו, ח' ניסן, ה'תשס"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
רעייתו הרבנית החשובה יהודית שתחי'
בלאך

לעילוי נשמת

הרבנית החשובה מרת קיילא ע"ה חיטריק
בת הרה"ג הרה"ח התמים אהרן ז"ל תומרקין
נפטרה שביעי של פסח ה'תשמ"ג



ולעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה
בן הרה"ח ר' ברוך שלום הכהן כהן
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת סלאווה
ומשפחתם שיחיו
חיטריק

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ז

"מאה וחמש שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי

וזוגתו מרת לאה שיחיו

קליין



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ז

"מאה וחמש שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית

ומשפחתם שיחיו

דייטש

לזכות התמים

מאיר שיחי'

לרגל היכנסו לעול מצוות

בין השמשות אור לכ"ט אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיגדלו להיות

חי"ל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' חנה נתן

וזוגתו מרת חנה רחל שיחיו

געווירץ

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ז

"מאה וחמש שנה"



ולע"נ

אי"א נו"נ התמים

ר' יעקב מנחם מענדל הכהן ב"ר

רפאל משה הכהן ע"ה

שפערלין

מזקני חסידי חב"ד

נפטר עש"ק פ' ויקרא אחרי חצות היום

ד' ניסן, ה'תש"נ

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ארי' הכהן

וזוגתו מרת מלכה ומשפחתם שיחיו

שפערלין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ז

"מאה וחמש שנה"



ולזכות ילדיהם

הת' נפתלי שי', לונה תחי', הת' יצחק שי',

מנחם מענדל שי', ישעי' שי', גיסה נעמי תחי'

יה"ר שיזכו לרוות מהם רוב נחת בגו"ר מתוך אושר ושמחה ברכה

והצלחה מתיד כה"י ובחגה"פ כשר ושמח



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל שיחיו

זאקאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וחמש שנה"



נדפס ע"י ולזכות

ר' יהושע וזוגתו מרת פייגא

ובנם היניק וחכים דניאל ישראל הלוי שיחיו

שיינער