

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחורש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים

גליון יא [תתקעז]

י"א ניסן - חג הפסח

שנת הקהל

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה

מאה ושבע שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הערות וביאורים

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים גליון יא [תתקעז]

יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח



"זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובעים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776 - ע"ד קובץ "הערות וביאורים")

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו
כ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן
'מאה ושבע שנה' לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות חברי המערכת
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' מנחם מענדל ניסן בן גיטל מלכה
הת' שרגא דוד בן יהודית
הת' מנחם מענדל הלוי בן חמדה
הת' בנימין דוד זכרי' בן חי' צירא
הת' מנחם מענדל בן חי' רחל
הת' שניאור זלמן בן חנה גאלדע
הת' יוסף משה בן בת-שבע

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - עשתי עשר יום לחודש ניסן - חודש הגאולה, נשיא לבני אשר - "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת ה'מאה ושבע' והתחלת שנת הק"ח 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 וחיזוק, 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 - ו(תיכף) 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'ועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו", ויקויים מה שכתוב: **"אורך בעמים ה' ואזמרך בלאומים כי גדול מעל שמים חסדך"**, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש*.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

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

(* הגיע לידינו כמה תשובות מכ"ק אדמו"ר הצ"צ זי"ע שעדיין לא ראו אור הדפוס.
 ת"ח ת"ח מקול"ע להרה"ת הרה"ג ר' שד"ב שי' הלוי לזין על שהמציאם אלינו וזכות
 הרבים תלוי בו.

ב"ה
יום הבהיר י"א ניסן – חג הפסח
ה'תשס"ט
גליון י"א [תתקעז]

תוכן הענינים

8	תשובה ל"ק אדמו"ר ה"צ"צ
8	השוכח למנות המ"ץ למכור חמצו
14	גאולה ומשיח
14	לילה כיום יאיר לעת"ל אם דין לילה כיום
26	ברכת החמה
26	ברכת החמה אם צריכה להיות מעומד
34	הערות אחדות אודות ברכת החמה
35	בענין סומא בברכת החמה
43	בענין סומא בברכת החמה
55	עניני פסח
55	בענין בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך
65	בדין חזרת למצות מרור

75.....	יין שביעית לד' כוסות
89.....	זמן ארבע כוסות - משתחשך
99.....	מדוע אדמו"ר מהר"ש לא חילק מהמצה שלו להמסובין
101.....	כמה הערות בהגדה של כ"ק אדמו"ר
103.....	בדין איסור לימוד קודם בדיקת חמץ
108.....	כמה דיוקים בהגדת רבינו בפסקא של מוציא מצה
118.....	ביאור במנהג חב"ד בהלל דליל פסח
124.....	חטה שנמצאה בשומן בפסח
127.....	אחר כוס ראשון אינו מברך ברכה אחרונה [גליון]
129.....	לְקוּטֵי שִׁיחוֹת
129.....	ברכת שהחיינו דמועדים ומצות החג
132.....	הוה ועתיד, גדרי נותן ומקבל, כח ופועל
140.....	דין איסור או"נ למתענה ביו"ט
147.....	"אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה כו'"
148.....	מעלת האור
149.....	"לחידודי עכ"פ - אבל חד הוא" [גליון]
150.....	נִגְלָה
150.....	תוס' ד"ה רב הונא (כתובות יב, ב)
152.....	על מנה שבשטר הם מעידים
164.....	חֲסִידוֹת
164.....	הערות בס' "אור התורה" ר"פ צו
171.....	היום יום - ח' אדר שני
173.....	רחמים רבים על אנשים פשוטים מישראל
177.....	טעם נתינת התורה [גליון]
178.....	שאלה בתו"א פ' משפטים [גליון]
178.....	הִלְכָּה וּמִנְהַג
178.....	טעות בקריאת התורה בשני וחמישי
183.....	זיכוי בנ"י במצות באופן שאין יוצאים בהם יד"ח
192.....	הדלקת נש"ק לקטנה שמגיע לגיל מצות בליל ש"ק
193.....	קבלת שבת בהדלקה או בברכה [גליון]
200.....	סוף זמן קידוש לבנה [גליון]
206.....	שִׁנּוֹת
206.....	הספר מאו"א
208.....	האם האיסור לקדש בלי לראות חל גם על האשה



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזריע-מצורע

יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ז"ך ניסן

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

תשובה לכ"ק אדמו"ר העצ"צ

השוכח למנות המ"ץ למכור חמצו*

מוה"ר ישכר בער הלוי הורביץ

מ"ץ דליובאוויטש, בשם כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק"

שאלה

ב' דחווה"מ פסח תר"ב

על דבר אחד ששכח למכור חמצו (או סמך על המ"ץ, או השו"נ, שנותנין לו בכל שנה כו"ר² למכור חמצו, וחותמין על השטר כתיבה, והוא לא חתם על השטר כתיבה בשנה זו), ובשעה ה' בבוא האיני יהודי הקונה לקבל המפתחות כנהוג, קבל המפתח מן האיש הנ"ל, והאיני יהודי סבור שהוא גם כן מכלל שארי אנשים המוכרים להשו"נ, ואחר כך השאיל לו המפתחות, בכדי שיהי' להיהודי גם כן דריסת הרגל בחדר הנ"ל. והי' שם מיני חמץ ארעק, וליקווער, וטארט, וצוקר לעקיח שנעשה מקמח וקופצאטקע, וגם קוואסאן, ושמרי שכר, ומאלץ, ופעריל גרופין.

והנה עלה על דעת הרב השואל שהוא בכלל מכירת השו"נ את כל החמץ, מפני שבשטר מכירה שלו הי' מבואר שהוא מוכר חמץ שלו וגם החמץ שהרשו לו למכור. והנה בשנה זאת לא ניתן לו רשות למכור חמצו של האנשים הנ"ל (רק אשתקד חתמו על השטר כתיבה). גם צידד לחזק המכירה מצד מסירת המפתחות. אך שחש משום שלא הי' כאן פיסוק דמי המקח.

* כת"י 1027 קצג, א. ומלשונו "עוד העיר רבינו שי' להקל", נראה שגם ההיתר שביאר עד כאן הוא באישור רבנו.

¹ שמש ונאמן.

² כח ורשות.

תשובה

מה שעלה על דעתו לצדד להקל משום שהי' בכלל מכירת השו"נ, אין זה כלום, מפני כמה טעמים. שהגם שהי' כתוב בשטר מכירה שלו שמוכר גם החמץ שהרשו לו למכור, מכל מקום הרי האנשים האלו לא נתנו לו רשות למכור חמץ (והי' מקום עיון ממ"ש בגמרא ב"מ (קד). רבי מאיר הי' דורש לשון הדיוט, הילל הי' דורש לשון הדיוט, ובשעת כניסתן לחופה באין אחרים וחוטפין אותן כו', מצאו בכתובתן שכתוב כשתכנסי לחופה הוי לי לאנתו. וכן איתא שם כמה דברים לשון הדיוט. ועי' תוס' שם ד"ה הי' דורש (וכ"ה ברא"ש סי' [ד]), דלשונות שהורגלו לכתוב אפילו לא נכתב הרי זה כאילו נכתב, דאי כשנכתב פשיטא דיש לו לקיים, ומה שייך בזה הי' דורש. וכן אמרו רז"ל³ אחריות טעות סופר, וכיוצא, דהגם שלא נכתב הוי כאילו נכתב. אך בזה יש חולקים⁴ ואומרים דמיירי כשנכתב.

ועוד דבשטר מכירה שלו אינו מבואר שמוכר גם החמץ של אנשים מהעיר שלא באו על החתום על השטר כתיבה (ואף גם אם הי' מבואר כן, הי' צ"ע בזה, דהוי מוכר דבר שאינו שלו (ולא דמי לעובדא דיוחנן חקוקאה⁵, התם החמץ הי' מפקד אצלו). אמנם משמע בשו"ע רז"ל סי' תמ"ג ס"ח דאם הגיע שעה ה' שהוא קרוב לאסור בהנאה חייב כל אדם הרואהו נאבד למוכרו לעכו"ם משם השבת אבדה.

ועוד דעובדא כעין זה מצאנו תשובת רבינו ז"ל⁶ שהי' הנהוג שא' הי' קונה החמץ מכל אנשי העיר, ושכחו איזה אנשים למכור חמצם לאותו ישראל, עיי"ש בגוף השאלה ותשובה שהי' בזה כמה פרטים, ועכ"פ ממוצא דבר נשמע דלא חשיב לי' צד היתר כלל מה שהמנהג הי' שאחד קונה כל החמץ שבעיר והוא הי' מוכר לאינו יהודי, שנאמר שאף אם שכח אחד ולא מכר יהי' נכלל חמצו גם כן בכלל שטר מכירה, כמו גבי שארי לשונות שהרגילו לכתוב וכמ"ש תוס' ב"מ הנ"ל.

³ כתובות נא, א. ושו"נ.

⁴ ראה ש"ך חו"מ סוס"י מב.

⁵ שבגמרא פסחים יג, א.

⁶ סי' ד.

אך מה שיש לצדד בזה להקל הוא מצד מסירת המפתח, דאם הי' ברור המנהג של מקומות שלנו שמכירת המפתח קונה קנין גמור, ודאי יש לסמוך על זה בדיעבד עכ"פ, כמ"ש המ"א ס"ק ד, ובח"י ס"ק יד. ועי' טוש"ע חו"מ סי' ר"א דאם המנהג הסוחרים לקנות מטלטלין במסירת מפתח קונה (והוא ממה שאמרו (ב"מ דף ע"ד ע"א) האי סיטומתא לא קניא, ובאתרא דלמקני קני. וכ"ה בשל"ה דף [קמא, א ד"ה כשהייתי] דאם המנהג ברור בין הסוחרים לקנות מטלטלין במסירת מפתח. וכן בשו"ע הרב ז"ל ז"ע סי"א אם הוא במקום שנוהגין שמסירת מפתח קונה קנין גמור.

ומה שחשש להחמיר מצד שלא הי' כאן פיסוק דמים, הנה מאחר שהמנהג הוא לעשות פיסוק דמים על החמץ הנמכר בעיר קודם הפסח הוי כמוכר דבר שדמיו קצובים שבחו"מ סי' ר' ס"ז. וכל שכן כאן שבעל החמץ מסר המפתח להאינו יהודי הקונה מהשו"נ החמץ של כל אנשי העיר, והשו"נ עשה עם הקונה פיסוק דמים על כל החמץ, ואם כן מאחר שקיבל ממנו המפתח על דעת לקנות ממנו החמץ מסתמא הי' דעתו לקנות במקח הקצוב שקנה החמץ שכללות העיר.

אך מאחר דאין זה מנהג ברור שמסירת המפתח קונה קנין גמור, הרי הרבה פוסקים סבירא להו דאינו קונה (בשגם דיש מקום עיון בזה, דהא סיטומתא [אינו קונה אלא] מדרבנן, ואיך מפקיע איסור חמץ דאורייתא⁸. עי' מקור חיים סי' תמ"ח⁹). ועוד שתיכף קבל הישראל ממנו הפתח [בחזרה, ואם כן אין לדון זה אלא כספק מכירה.

ועכ"פ לא גרע מספק מכירה, שהרי בנוסח של רבינו ז"ל בשטר מכירה מבואר וז"ל וכבר מסרתי לו המפתחות לקנות בהם החמץ שבחדרים הנ"ל, משמע דמסירת מפתח הוי קנין עכ"פ. ואף דיש לומר דאינו קנין גמור ברור, אלא דהוי סניף וצירוף לשארי קנינים דבצירוף כולם דוקא

⁷ סי' תמח.

⁸ ראה מה שהאריך בזה בפס"ד צמח צדק כט, א ואילך.

⁹ ס"ק ה.

קונה¹⁰, כמו קנין כסף, או להאנ"ט שלאק, דהיינו שנתתי לו יד על המכירה. מכל מקום לגבי חמץ הי' אפשר לצדד להקל על פי מ"ש בתשובות משאת בנימין סי' נ"ט, והובא במ"א ס"ק ד, וכ"ה בשו"ע רבינו ז"ל סי' תמ"ח ס"ח, מאחר דחמץ שאינו ברשותו של אדם שהרי אינו רשאי ליהנות ממנו אלא שעשאו הכתוב כאילו האו ברשותו, ולכך בגילוי דעת בלבד דלא ניהא לי', אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהם לחזור בו לבטל המקח, די להפקיע מעליו איסור ב"י וב"י. ולכן יש לומר דגם במסירת המפתח הוי גילוי דעתא. אלא דיש חולקים על המשאת בנימין (עי' מקור חיים סי' תמ"ח¹¹). ועוד דדבריו אמורים לענין קנין כסף או משיכה, שהוא קנין גמור לדעת הרבה פוסקים. וגם שהרב ז"ל נ"ע מיירי לענין חמץ שעבר עליו הפסח, דאינו אלא מדרבנן, משא"כ בנידון דידן בנמצא תוך הפסח הוא דאורייתא, שכל שעה הוא עובר עליו בב"י וב"י, לכן אין לסמוך עכ"פ על מסירת מפתח לחוד בדאורייתא. אבל עכ"פ יש לצרפו לספק וככל הנ"ל.

ועל פי זה יש לחלק בין חמץ גמור ודאי לספק חמץ, דמה שאינו ודאי חמץ גמור [...] כמו הארעק וליקווער, עי' שו"ע רבינו ז"ל סי' תמ"ב סעיף יו"ד, שמיקל בהפסד גדול בהנאה עכ"פ, אפילו בלא צד היתר [מכירה, כבנידן] ון דידן. ועי' בשו"ת פני יהושע סי' [יג] שהקיל גם כן ביי"ש שעבר עליו הפסח, שדינו כחמץ נוקשה.

ובנידון דידן, מצד ספק מכירה הנ"ל יש להתיר מפני ההפסד מרובה להשהותו עד אחר הפסח ולהתירו באכילה משום ספק ספיקא, ספק חמץ, וספק מכירה. וכן הקרופצאטקע שהוא גם כן רק ספק חמץ, עי' סי' תס"ז ס"ב בהג"ה, ובשו"ע רבינו ז"ל ס"ח, דאפילו דגן ששהה במים שיעור מיל ונתרכך וקרוב להתבקע אינו חמץ גמור. ועי' שו"ע רבינו ז"ל סעיף י"ז דאפילו נרחצו החטים, מכל מקום יש לומר שמא לא נתחמצו (עי' סי' תנ"ג בדין לתיחה). עי' שו"ע סי' תס"ז ס"ט דאם לא נתבקעו ממש החטים מותר התבשיל, כיון שהוא ספיקא דפלוגתא. יש להקל להשהותה ולאכלה אחר הפסח. וכן הטארטין וצוקר לעקעך שנעשה מהקרופצאטקע אם

¹⁰ כמבואר בשטר שבהלכות מכירת חמץ לאדה"ז (ביתר שאת ויתר עז על קנין דלעיל). וראה פס"ד שם לב, ב (ריבוי קנינים לרווחא דמילתא).

¹¹ ראה הל' מכירת חמץ לאדה"ז ד"ה ומי שעולה על דעתו.

נעשו בלו תערובת מים (והפעריל גרופין לא נודע לנו אופן עשייתה, אם הם חמץ גמור. וע' מ"א סי' תנ"ג ס"ק ט בענין לתיתה דשעורים מדינא דגמרא אסור לללות, משמע דיש להחמיר טפי דפעריל גרופין הנעשים משעורים. ועי' מ"א שם ס"ק ה. והמאלץ שהוא חמץ גמור, וכן הקוואסאק והשמרים, יש לבערו כדין המוצא חמץ (שלא נמכר) בתוך הפסח.

עוד העיר רבינו שי' להקל על פי המבואר בתשובות פני יהושע, שכתב שם דחמץ שבתוך המועד יוציאנו לחוץ ויפקירנו, ואם יטול אותו אינו יהודי המכירו ויחזירנו לו אחר הפסח יש להקל. אך מאחר דמשמעות הפוסקים סי' תמ"ה אינו כן¹², ומשמע דבעי ביעור שלא יהנה ממנו שום אדם, ולכן לא רצה להקל בזה אפילו בהמאלץ שיש בזה הפסד מרובה [הכי נמי בנידון דידן, דמאחר כן [...] שחוזר בעין דומה למתנה על מנת להחזיר¹³].

ומה שהי' מקום עוד לעיין בזה, דהרי לא אמר לו בפירוש הריני מוכר לך החמץ, ואחר כך מסר לו המפתח, אלא מסר לו המפתח בשתיקה, ומבואר במ"א סי' תמ"ח ס"ק ד דאם אמר לו הריני מוכר לך המפתח, דאפילו דיעבד אסור החמץ בהנאה, שהרי לא מכרו לו כלום.

אך יש לומר דהתם גרע טפי דבפירוש אמר לו שאינו מוכר לו רק המפתח (ולא החמץ), משא"כ כשנתן לו המפתח סתמא, נראה דנתן לו לשם מכירה. ודמי להא דאמרינן קדושין (ו). דאע"ג דבעינן שיאמר לה הרי את מקודשת, מכל מקום אם הי' מדבר עמה על עסקי קדושין ונתן לה אפילו בשתיקה הוי קדושין, והוא שעסוקים באותו ענין. והכא נמי יש לומר דדמי לעסקינן באותו ענין, מאחר שכולם עסוקים במכירת חמץ, דהיינו שהאינו יהודי הקונה שקיבל ממנו המפתח הרי קיבל קודם לו ואחריו המפתחות משארי אנשים על דעת קניית החמץ, ולא המפתח לחוד. וישראל המוכר גם כן הוי עסוק באותו ענין, מאחר שבערב פסח עסוק בביעור חמץ. ועוד שלגבי מהני גילוי דעתא. ובפרט שבנידון דידן הרי גם הקונה אמר לו ראה שיהי' החמץ שלי (שקניתי) שלם אצלך, ודאי

¹² ראה שוע"ר שם ס"ד, וקו"א שם ס"ק ב-ג.

¹³ ראה שוע"ר שם ס"ב, וקו"א שם ס"ק א.

דעל דעת קנייתו קיבל ממנו המפתח. משא"כ אם אמר לו בפירוש הריני מוכר לך המפתח, הוי כמו דאמרינן התם אמר לה הריני אישך, בעלך, ארוסיך, אינו כלום, אפילו הי' מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, וכמ"ש ברא"ש שם¹⁴, מטעם דהני לישני גריעי מנתן לה בשתיקה. עי' ב"י סי' כ"ז באהע"ז. וכן יש לדמותו להא דמייתי התם בקדושין (דף ה' ע"ב) מהא דריש נזיר האומר אהא הרי נזיר, ופריך בגמרא ודלמא אהא בתענית קאמר, ומשני כגון שהי' נזיר עובר לפניו, דהוי ידים מוכיחות (שפירושו אחיזה ותפיסה והתחלת הדבר, אע"פ שלא גמר אותו, מכל מקום מאחר דמוכיח על מה הי' כוונתו הוי ידים). והכי נמי מה שנתן לו המפתח מקרי ידים (דאינו רק התחלת הדבר ולא גמרו, מאחר שלא אמר לו כלום), אלא דמקרי ידים מוכיחות, דומיא דהתם שהי' נזיר עובר לפניו, דהכא נמי הרי שארי מוכרים (החמץ במכירה גמורה) עוברים לפניו. וגם דמא למ"ש הטור סי' כ"ז בשם הרמ"ה אם קידש תחלה אשה אחת קדושין גמורים ואח"כ אמר לאשה אחרת בפניה הרי את מקודשת אע"ג שלא אמר לי, הוי ידים מוכיחות משום דדמי כנזיר עובר לפניו וכמ"ש הב"י שם. וגם יש לדמות להא דגטין (פ"ה מ"ז, דף נ"ט) חרש רומז ונרמז, שקונה או מוכר על ידי רמיזה בשתיקה, דאע"ג דהתם בעינן הרכנת הראש, וכמו שבאמת אילו הי' אילם והי' מוכר במסירת מפתח לחוד הי' מכירתו מכירה (עי' בית שמואל סי' קכ"א ס"ק ו, דלתירוץ אחד של הרא"ש פיקח אינו מגרש על ידי הרכנת הראש, כיון שאפשר לו לדבר. וצ"ע בזה מהא דאמרינן¹⁵ כל הראוי לבילה כו', ואם כן פיקח עדיף טפי מאילם שאינו יכול לדבר). עוד יש לומר דמאחר שעשה מעשה במסירת מפתח, אלא שלא אמר הריני מוכר לך, דלענין זה ודאי דעל כל פנים מהני לשון הדיוטות שרגילין לומר, דאפילו לא אמר אותו מהני כאילו אמר וכמו שנת"ל מהא דב"מ דף ק"ד א והתוס' והרא"ש שם.



¹⁴ קידושין פ"א סי' ב.

¹⁵ יבמות קד, ב. וש"נ.

גאולה ומשיח

לילה כיום יאיר לעת"ל אם דין לילה כיום

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בשיבה

מילת בנ"י ביציאת מצרים בלילה

בלקו"ש חי"ז פ' תזריע (א) הביא דברי המדרש (שמו"ר פי"ט, ה):
"אמר הקב"ה שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לד'
רוחות העולם ונושבות בג"ע מן הרוחות שבג"ע הלכו ונדבקו באותו
הפסח, והיה ריחו הולך מהלך מ' יום נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו
לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך וכו' היה אומר הקב"ה אם אין אתם
נימולין אין אתם אוכלין וכו' מיד נתנו עצמן ומלו", היינו שבני ישראל
מלו את עצמן במצרים בליל פסח, כדי שיוכלו לאכול מפסחו של משה,
וראה גם פירש"י פ' בא (יב, ו): "ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה,
שמלו באותו הלילה", וידוע השאלה הרי אין מילה בלילה אלא ביום?
ואף שיש לתרץ דלימוד זה דמילה שלא בזמנה צריך להיות בלילה,
נאמרה לאחר מ"ת ולפני מ"ת הי' אפשר למול גם בלילה, מ"מ אכתי אינו
מובן דכיון דהא שמלו א"ע בלילה הי' מצד שגזר הקב"ה לד' רוחות וכו',
א"כ למה לא עשה הקב"ה כיו"ב לפני חשיכה בכדי שיוכלו למול א"ע
ביום? (ראה משכיל לדוד שם).

ומביא מה שתירצו האחרונים (שו"ת יד אליהו סי' נ"א, החיד"א בס'
שמחת הרגל' על הפיסקא "מעשה בר"א" וועד) ע"פ המבואר בזהר (ח"ב
לח, א) שאותו לילה הי' בבחינת "לילה כיום יאיר" ולכן הי' לאותו לילה
דין של "יום", ומביא שהקשו ע"ז (שו"ת תורת חסד או"ח סכ"ה אות ו')
דאי נימא כן דאותו לילה הי' דין של יום, איך קיימו אז מצוות שהיו
קשורות להלילה כמו אכילת פסח מצה ומרור? ותירץ בהשיחה דהדין של
"יום" הי' רק לגבי מילה, ולא לגבי שאר המצוות שהיו מחוייבות באותו
לילה, שהרי לגבי מצות אלו הי' ציווי מפורש "ואכלו את הבשר בלילה

¹ ראה בס' 'גן רוח' (פ' בא שם) בדברי חנוך ע' נח ובכ"מ.

הזה וגו', כי מצוות אלו אינן תלויות בגדר דלילה, כי אם בהזמן של התחלת (לילה) ט"ו זמן החפזון, ולכן אף שהי' לזמן זה דין יום, חלו בו מצוות אלו עיי"ש וכן בהמשך הביאור ע"פ פנימיות הענינים.

הרי יוצא מזה לכאורה, דעיי"ז שהי' 'לילה כיום יאיר' חל על הלילה דין יום², וא"כ י"ל שכן הוא גם לגבי כל המצוות התלויות ביום דוקא, שיש לקיימן גם אז, דמאי שנא ממצות מילה, ושאני אכילת פסח וכו' דבהם הי' ציווי מפורש שיאכלוהו דוקא אז, כיון שהוא קשור עם שעת חפזון.

ולפי"ז לכאורה יוצא חידוש גדול, דלעת"ל שיקויים מ"ש (זכריה יד, ז) "והי' לעת ערב יהי' אור" ולילה כיום יאיר³ יקיימו גם בלילה מצוות התלויות ביום דמאי שנא מליל יצי"מ, אבל קשה דא"כ איך יקיימו אז מצוות אלו התלויות בלילה, כמו קצירת העומר (מגילה כ, ב) ספירת העומר, ק"ש של ערבית וכו'?

אמנם בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סו"ס קכ"ט) כתב שבדרוש תירץ קושיא הנ"ל איך מלו בלילה ע"פ זהר הנ"ל דהי' לילה כיום יאיר, ושכבר קדמו בזה בס' 'גבול בנימין' (ח"ב סוף דרוש ז'), אבל סיים שם שזהו דרך דרוש, כי באמת להלכה היה דינו כלילה לענין מצות מילה, וכן נקט בתורת חסד שם כנ"ל ועוד, דלפי זה נמצא דגם לעת"ל כשלילה כיום יאיר, יהי' דינו כלילה לגבי כל המצוות.

גדר יום ולילה האם תלוי באור וחושך

ולכאורה נראה דב' צדדים אלו תלוי בעצם הגדר דיום ולילה, האם: (א) מציאותו של היום הוא עיי"ז שיש בו אור ע"י זריחת השמש, ומציאותו של הלילה הוא מצד שקיעת החמה והוא חושך. (ב) או נימא דיום שלם הוא כ"ד שעות, וחציו הראשון של המעל"ע הוא לילה וחציו השני הוא

² ראה בזה בס' 'כלי חמדה' פ' לך (יד, א) ובס' 'מנחת סולת' ח"א מצוה ז' (ד"ה והנה המנ"ח ע' 76) כתב ע"פ הזהר שהי' מותר אז לשרוף קדשים אפילו בלילה, אף דבכלל אין שורפין קדשים בלילה, אבל ראה בס' פנים מסבירות פ' ראה (ד"ה שם תזבח) מה שהקשה עליו.

³ ראה אגרות קודש חכ"ח ע' עט, וראה ב'תורת מנחם' (תשד"מ ח"ג עמ' 1530) דמשמע שיעוד זה דוהי' אור הלבנה כאור החמה וגו' יהי' בתקופה הא' דימות המשיח ולא שידחה למשך זמן שלאח"ז כו' לאחר תח"מ כשמצוות בטלות עיי"ש.

יום, אלא דלפועל ביום יש בו אור ובלילה חושך, אבל גם לולי זה הוה חציו הראשון לילה וחציו השני יום.

וע"ד שנת' בלקו"ש ח"א פ' שמיני בענין סימני כשרות; שיש להסתפק האם הסימנים הם ה"טעם" והגורם להכשרות, או שהם רק "סימן" להכשרות, אבל הכשרות הוא מצ"ע, ועד"ז חקר בחי"א פ' בא (א) לגבי מלאכת אוכל נפש ביו"ט ועוד בכ"מ. וכעין זה יש לחקור בענינו האם אור השמש הוא ה"טעם" שהוא יום, וכן בלילה החושך הוא ה"טעם", דהוה לילה, או שהם רק "סימן", שכן הוא בכלל, אבל גם כאשר משתנה הטבע ולילה כיום יאיר, נשאר עליו הגדר לילה, דאי נימא כאופן הא' מובן דכשילילה כיום יאיר חל עליו גדר "יום" כיון שהאור פועל דהוה יום, משא"כ לפי אופן הב'.

ועי' קו"ש ריש פסחים שחקר בהא דמבואר בגמ' שם דמצאת הכוכבים לילה הוא, אם הפי' שהכוכבים עצמם עושים לילה או שהם סימן ללילה, דכשיש כוכבים אז ידענן שהוא ודאי לילה, אבל אין עצם הלילה נפעל ע"י הכוכבים, ונפק"מ לגבי שני עדים המעידים שראו כוכב אחד ושני עדים מעידים שראו כוכב אחר אם יש בזה החסרון ד"דבר ולא חצי דבר" עיי"ש, ופשיט זה ממעשה בראשית, שהכוכבים נבראו ביום ד', ולפני זה כבר כתוב שהי' לילה, אלמא שהם ראי' על הלילה אבל לא שהם פועלים לילה עיי"ש⁵, ולפי דבריו יש לומר גם בענינו דכיון שהשמש והירח נבראו ביום ד' ומ"מ כתוב לפני זה שהי' יום ולילה הרי מוכח כאופן הב' הנ"ל.

ועי' גם רש"י פסחים שם וז"ל: קריה רחמנא לנהורא כו' - האי ויקרא - לאו קריאת שם הוא, דתימא שקרא את שם האור יום, אלא: קרא לבריא המאירה, שברא מהוד מעטה לבושו, ופקדיה אמצותא דיממא - צוהו לשמש ביום, ולחושך⁶ צוה לשמש בלילה, קרא - כמלך שקרא

⁴ וראה מה שכתב בזה הת' הנעלה המצויין והחשוב יצחק שי' לערמאן בגליון תתקלז ע' 14 ואילך.

⁵ וראה בס' 'הליכות שלמה' הל' תפלה (ע' קסה) דשקו"ט בדבריו.

⁶ ראה הערת הרבי בס' המאמרים תש"ח ע' 239 ולקו"ש ח"ח ע' 353 שחושך הוא מציאות ואינו רק העדר האור עיי"ש, וכן משמע גם מלשון זה.

לעבדו שיבא לפניו עכ"ל, הרי משמע מזה שהי' כבר מציאות של יום ולילה לפני זה, אלא שצוה להשמש שישמש ביום והחושך ישמש בלילה, אבל גם לולי זה יש מציאות של יום ולילה וזהו כאופן הב' הנ"ל.

אבל בתור"פ שם כתב וז"ל: ופקדיה אמצותא דיממא, נראה דלהכי נקט אמצותא ולא נקט ופקדיה איממא, לפי שיש מצות הנוהגות ביום ואין נוהגות בלילה כגון ציצית ותפלין, ונקט נמי אמצותא דליליא דאיתא נמי מצות שאינם נוהגות אלא בלילה כגון ספירת העומר כדאמר במס' מנחות (סו, א) שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי אתה מונה אותן שלמות כשאתה מונה אותן מבערב עכ"ל, הרי משמע מדבריו שצוה הקב"ה שהמצוות שקיומן ביום, תלויות באור השמש דוקא, ומצוות שקיומן בלילה תלויות בזמן החושך דוקא.

ובאמת יש לדחות ראיית הקובץ שיעורים, דאח"נ שבג' ימים הראשונים לא היו יום ולילה תלויות באור וחושך דוקא, אבל מיום ד' ואיך כאשר נבראו השמש והירח וכו' שוב נשתנה הדבר ע"פ פקודת ה' שפקד שהאור ישמש ביום והחושך ישמש בלילה, דמעתה יום הוא מצד האור ולילה מצד החושך, ולפי"ז אין ראי' גם מדברי רש"י הנ"ל, כיון שי"ל דלאחר שקרא הקב"ה להשמש שישמש ביום וכו' נעשה כל מציאות היום תלוי באור השמש, ומציאות הלילה בחושך.

וע"ד שכתב רבינו בחיי בראשית (א, יג) וז"ל: ויהי ערב ויהי בקר יום שלישי - בשלשה ימים אלו הזכיר ערב ובקר ולא היו שם מאורות שיהיו מחייבין הערב והבקר, כי שקיעת האור הוא הערב וזריחתו הוא הבקר, אמנם הזכיר בשלשתם ערב ובקר ולא כלפי האור, אלא כלפי הגלגל שהוא חוזר ומתגלגל בו כי כל חלק מחלקי הרקיע כשהוא עולה הוא לו בקר וכששוקע הוא לו ערב, אך מיום רביעי ואילך שנבראו המאורות הזכיר ערב ובקר כלפי האור עכ"ל, הרי כתב דמיום רביעי ואילך נשתנה הענין דערב ובקר.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ק"ח) הביא לשון המדרש (ב"ר פ"ג, ו):
 "א"ר ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם רבי יוחנן ור"ש בן לקיש "ויבדל"

⁷ ראה גם במו"נ ח"ב פ"ל, ובאבן עזרא בראשית א,ה, שכ"כ.

הבדלה ממש, משל למלך שהיה לו שני איסטרטיגין א' שליט ביום וא' שליט בלילה, והיו שניהם מדיינים זה עם זה, זה אומר ביום אני שולט, וזה אומר ביום אני שולט, קרא המלך לראשון א"ל פלוני יום יהא תחומך, וכן לשני א"ל פלוני לילה יהא תחומך כך ויקרא אלהים לאור יום, א"ל יום יהא תחומך, ולחשך קרא לילה, אמר ליה לילה יהא תחומך", ותמה ע"ז שהרי אין חילוק בין יום ולילה אלא האור והחשך, ואיך ביקש החשך לשלוט ביום דא"כ לא יהיה יום?

(ועי' בס' 'אור התורה' בראשית (ע' תצה, הובא בס' הליקוטים ח"א ע' תרלד) שכן הקשה הצ"צ, דבתחילה הקשה דבמדרש לעיל מיני' שם מקשה על הפסוק ויקרא אלקים לאור יום: "לא הוא אור ולא הוא יום אתמהה"? ומשמע דאור ויום הכל ענין אחד, וא"כ מהו "יום" יהא תחומך" שמשמע שהאור הוא דבר בפ"ע חוץ מן ענין היום? ואח"כ הקשה דאיך החושך רצה שישמש ביום דא"כ לא יהי' זה יום כ"א לילה? ומתרץ שם ע"פ פנימיות הענינים דאור וחושך הוא חסד וגבורה וכו' עיי"ש בארוכה).

ותירץ כי יום הוא גמר היום להכ"ד שעות שנשלם היום ממדת יום ולילה, וכיון שהיום הולך אחר הלילה רצה כל אחד שבו יושלם היום, וקבע השי"ת שהאור יהיה תחומו ביום היינו אחר הלילה ובו יושלם היום, וממשיך שם דמוכח מזה דלריו"ח ור"ל כר' ברכיה יהיה יום ולילה דבר בפ"ע, ורק שקבע תחומם באור וחושך עיי"ש, אמנם לפי הנ"ל יש לדחות ולומר דלאחר שקבע להם הקב"ה תחומם נעשה היום למציאות האור והלילה לחושך.

מקומות שב' חדשים בקייץ לילה כיום יאיר

וכבר שקו"ט הרבה בפוסקים⁸ בנוגע לאלו הדברים במדינות הצפוניות הרחוקות ששם ב' חדשים בקייץ לילה כיום יאיר, וגם בחצות לילה יכול להכיר בין תכלת ללבן, מתי הוא זמן ק"ש וציצית וכן נפק"מ לענין שבת, וראה בתפארת ישראל (בועז) סוף פ"א דברכות דשקו"ט בזה, (הובא גם

⁸ ועיי"ש בס' ק"ט שתיירץ באופן אחר.

⁹ ראה אנציקלופדיה תל' כרך כ"ב ע' שצו וש"נ, ובס' לאור הלכה ע' רפג, וראה שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' מ"ב בארוכה ועוד, ובס' 'מקראי קודש' פסח ח"ב ע' רטו.

בס' 'פסקי תשובה' סי' רנ"ג ועוד בכ"מ) והוסיף שיש להסתפק גם באותם הנמצאים סמוך לה'נארדפול' שם יש איזה חדשים רצופים בקיץ שהוא יום ממש, ורואים החמה מקפת כל האופק סביב מזרח דרום מערב צפון איך יתנהגו שם לענין שבת וכו', וכתב ששם יש לומר שיש סימן אחר, דשמה השמש מקיף כל ד' רוחות בכ"ד שעות, ובהיקף השמש ידע שהוא יום ובהיקף השביעי הוא שבת, ואע"ג שזמן שחרית וערבית לא ידע, ועי"ז לא ידע ג"כ מתי כניסת ויציאת השבת, ומסיק שיתנהג כפי המקום שיצא משם ועי"י מורה שעות, אבל במדינות צפוניות [שהם דרים שם בקביעות] עדיין לא ידענו מתי זמן ציצית וק"ש וכו' עיי"ש.

ובפשטות זה תלוי בשאלה הנ"ל, דאי נימא דגדר יום ולילה תלוי באור והחושך דוקא, הנה י"ל ששם בהזמן דליכא חושך חסר במציאות הלילה, ואי אפשר לקיים מצוות התלויות בלילה, וכן בהזמן דליכא אור חסר במציאות היום וכו', משא"כ אי נימא דגם בלי אור וחושך ישנה מציאות יום ולילה עי"י חלוקת כ"ד שעות, שפיר יוכל לקיים מצות היום ביום ומצות הלילה בלילה, ועי"י בזה גם בס' 'מור וקציעה' (או"ח סי' שד"מ, הו"ד בס' 'מחזיק ברכה' או"ח שם סעי' ד' ובכ"מ) שחקר באותם הנוסעים למקומות שמתארך היום לחודש או חדשיים וכו' כיצד יעשו שם שבת, ומסיק שצריך למנות כ"ד שעות לכל יום, ואם יודע איזה יום הוא מהמקום שיצא בו ישמור יום השביעי כ"ד שעות.

ועי' בס' 'תורת מנחם' תשמ"ו (ח"ב ע' 847) בעת ביקור הרבנים הראשיים, שאמר הגר"מ אליהו שליט"א שיש מתרצים קושיא הנ"ל דמילה בלילה ע"פ מ"ש בזהר שהי' לילה כיום יאיר וכו', ואמר ע"ז הרבי וז"ל: לכאורה לא מסתבר לומר שמצד הענין ד"לילה כיום יאיר" יהי' דינו "כיום" לגבי מילה, ובהקדמה ישנם מקומות בעולם קרוב לציר הצפוני או הדרומי שבמשך כל שעות המעת לעת מאיר אור השמש, ובמילא נשאלת השאלה כיצד להתנהג בנוגע לתפלת מנחה ומעריב כניסת שבת וכיו"ב, ומבואר בספרי האחרונים ששקלו וטרו בנושא זה על יסוד שיטת בעל המאור שקביעת הזמן הוא ע"פ ארץ ישראל שיש לקבוע את חלוקת היום והלילה ע"פ החשבון דכ"ד שעות המעת לעת, י"ב שעות יום וי"ב שעות לילה, מבלי להתחשב בזריחת השמש ושקיעתה, וכמו כן בנוגע למצות מילה שבמקומות אלו אי אפשר למול במשך כל כ"ד השעות שבהם זורחת השמש כי אם במשך שעות היום בלבד, בהתאם לחלוקה שנקבעת

ע"פ השעון, שכן אם נתיר למול בשעות השייכות ע"פ השעון לזמן הלילה, נצטרך להתיר עשיית מלאכה בשבת, ומזה מובן גם לעניננו שאע"פ שבליל הפסח הי' אור "לילה כיום יאיר" מ"מ שעות אלו דינם לכאורה כ"לילה" לכל דבר עכ"ל.

הרי דכאן נקט הרבי באופן אחר ממ"ש בלקו"ש, דאף דלילה כיום יאיר מ"מ כיון שהוא שעות הלילה דינו כלילה, והיום נקבע לפי כ"ד שעות.

ועי' גם באגרות קודש ח"ב ע' צד וזלה"ק: ופשוט הדבר שבמקומות אלו צריך למנות שעות היינו כ"ד שעות ליום והתחלת יום הש"ק שזה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם הנמצאים באופן אחד וכמדומה שדן בזה בספר הברית ואינו תח"י. איברא מה שיש לחקור בכגון זה הוא: א) בדברים התלויים ביום או בלילה - כמו זמני התפלה - באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעון, ולא ע"פ השעות הזמניות לדוגמא: במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א', וכיו"ב, ב) בנקודת ציר הצפוני או הדרומי אין שייך לומר שם מדת האורך ואיך יתנהגו שמה וצ"ע ואכ"מ עכלה"ק.

הזכחה משמש בגבעון דום ביהושע

ועי' פרקי דרבי אליעזר פנ"ב: "מופת הששי: מיום שנבראו שמים וארץ השמש והירח והכוכבים וכל המזלות היו עולין להאיר על הארץ ואינן מערערין זה עם זה, עד שבא יהושע ועשה מלחמתן של ישראל, והגיע ערב שבת וראה בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת¹⁰, ועוד שראו חרטומי גוים כובשים במזלות לבא על ישראל, מה עשה יהושע פשט ידו לאור השמש ולאור הירח והזכיר עליהם את השם ועמד כל אחד במקומו ששה ושלשים שעות עד מוצאי שבת, שנאמר וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו ויעמד השמש בחצי השמים וכיו"ב, הרי מפורש בזה דכיון שעמדה השמש ולא שקעה, לא נכנסה יום השבת ולכן לא נחשב לחילול שבת אף שלפועל עברו ל"ו שעות.

¹⁰ ראה שו"ת ציצן אליעזר ח"ג סי' ט' פ"ב בארוכה דשקו"ט למה הי' צריך לנס זה הלא מלחמת מצוה דוחה שבת.

ועי' בביאור הדר"ל שם (אות כג) שכתב כי העיקר תלוי בשמש בזריחתו ושקיעתו, ובההגהות שם (אות א) כתב דלכאורה מהך דהכא שלא שקעה להם החמה אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ערב שבת לא נחשב לשבת רק כיומא אריכתא, יש קצת סמך לאותן המדינות שאצלם משך כמה ימים רצופים יום בלא לילה או לילה בלא יום שהכל יהי' נחשב אצלם כיום או כלילה א', ודלא כהאומרים שראוי להם למנות כל כ"ד שעות ליום אחד וכשכלו ר' פעמים כ"ד שעות יקדשו השבת.

סתירה ע"ז מעובדא בירושלמי בהספידא דרבי

אבל הקשה ע"ז מהך עובדא דירושלמי (כתובות פ"ב ה"ג, וכלאים פ"ט ה"ג) דביום פטירתו של רבי מעשה ניסים נעשו, באותו היום ערב שבת היה, ונכנסו כל העיירות להספידו . . ותלת לון יומא [ונתארך להם היום] עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים ומדליק את הנר כיון ששקעה החמה [שראו ברקיע] קרא הגבר כו' אמרין דילמא דחללינן שובתא [התחילו לצער עצמן דילמא ח"ו חיללו שבת] אתת בת קול ואמרה להון כל מי שלא נתעצל בהספידו של רבי יהא מבושר לחיי העולם הבא, בר מן קצרה [חוץ מאותו כובס שעשה מלאכתו בלילה ההיא, ולא עסק בהספידא וחילל שבת] כיון דשמע כן, סליק לאיגרא וטליק גרמיה ומית, [כיון דשמע האי כובס כן עלה לעלייה והפיל עצמו למטה כדין מחלל שבת שחייב סקילה ומת] נפקת ברת קלא ואמרת ואפילו קצרה [יצא בת קול אפילו האי כובס מזומן לחיי עוה"ב שעונו נתכפר], הרי מוכח מכאן דאף שלא שקעה השמש בעונתה מ"מ נכנס השבת בזמנה והי' חילול שבת, ורק לאלו שנתעסקו בהספידא דרבי נמחל להם.

וכ"כ בשטמ"ק כתובות (קג, ב) -על הגמ' שם שהביא הך עובדא דהכובס, ולא הובא למה המית עצמו - והביא בשטמ"ק (ד"ה ביממא) העובדא שבירושלמי הנ"ל, וסיים וז"ל: והשתא ניחא שהרג הכובס את עצמו מדעת, משום דחלל שבת ולא נתעסק בהספידו ולהכי סליק לאיגרא ונפל לאגמא ומית דהיינו סקילה כדין המחלל שבת□□. וכן שמעתי מפ"י

¹¹ אבל בבית אפרים ובשו"ת רב פעלים כתבו די"ל שבאמת לא הי' כאן חילול שבת כלל והכובס המית א"ע מחמת צער מיתתו של רבי ושלא הי' בהספידו עיי"ש, וכן רצה

הר' קלונימוס ז"ל בירושלים עכ"ל, ועי' גם בחי' מהרי"ט שם שכ"כ, הרי מוכח מכאן להיפך דאף שהשמש לא שקעה כל הזמן מ"מ הי' בזה משום חילול שבת¹², וקשה דמאי שנא מהך דיהושע דמפורש דלא הי' שם חילול שבת?

ב' אופנים בלילה כיום יאיר

וכתב בהגהה שם לתרץ שיש לחלק בין הך דיהושע להך עובדא דרבי, דביהושע שנקדה החמה לכן הי' נחשב כל הזמן ליום ערב שבת, משא"כ בהך עובדא דרבי שלא נקדה להם החמה רק ה' האיר עיניהם של העוסקים באשכבתא דרבי כאילו הוא יום, אבל לכל העולם כבר הי' לילה, ולכן נצטערו וחששו לחילול שבת. וכן כתב בקרבן העדה שם וז"ל: קרא הגבר קרא התרנגול שלא נשתנה מהלך החמה אלא להם האיר הקב"ה כדי שלא יתעצלו בהספידא דרבי עכ"ל.

דלפי תירוץ זה י"ל דהא דבהך דרבי הותחל השבת בזמנה, כיון שלפי האמת הי' שם שקיעת החמה, אלא שה' האיר עיניהם באור מיוחד כדי שלא יתעצלו וכו', וא"כ י"ל דבמקום דליכא שקיעת החמה כמו במדינות הגל" אין היום משתנה והוא כיומא אריכתא.

ועי' בזית רענן (לבעל ה'מגן אברהם' סוף פ' לך) שהביא דברי הפרקי דר"א וביאר וז"ל: פ' שראה שתמשיך המלחמה עד השבת, ויצטרכו לחלל שבת, ונצטער ע"ז, ובשביל זה לא הי' מעמיד המזלות דקיי"ל שבת הותרה אצל סכנת נפשות וכו', עד שראה חכמי גוים כובשים במזלות, ולכן העמיד החמה כדי שלא יוכלו לבא עליהם מכח המזלות, וממילא נמשך מזה שלא יחללו שבת, אך קשה דאע"פ שעמדה השמש מ"מ נתקדש השבת שהרי בשבת בראשית שמשה האורה ל"ו שעות, ואפילו הכי הוי שבת? וי"ל דהתם השמש הלכה כדרכה וכשמגיע תחת הארץ הי' נחשב לילה רק שהי' אור מכח אור שנברא בתחילה ביום ראשון, אבל

לדחות בשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ד', ועי' שו"ת שבועת יעקב ח"ב סו"ס קי"א, ופתח עינים כתובות שם, ובעץ יוסף בע"י שם כתב דהאי כובס לא בא להספידא כי ירא משום חילול שבת עיי"ש, ובס' חנינא וחסדא כתובות שם, ובס' ברכת אהרן (ברכות) מאמר קפ"ד ואכמ"ל.

¹² ועי' גם בס' 'טירת כסף' (דרוש ב') שהוכיח כן, ובשו"ת רב פעלים שם בזה בארוכה.

בימי יהושע היתה עומדת החמה במקומה, ולכן נחשב הכל ליום אחד וכו' עכ"ל, וזהו כנ"ל.

ולפי זה יש לומר גם בנוגע לליל יצי"מ, דהא דקאמר בזהר שם: "ותנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז וחמא כל עמא דינוי דקודשא בריך הוא הדא הוא דכתיב (תהלים קלט) ולילה כיום יאיר"¹³ אין הפירוש שלא שקעה השמש אלא שהי' אור מיוחד שהי' מאיר להם בלילה ההוא, וא"כ בזה ודאי דינו כלילה כיון שגם בלילה ההוא שקעה החמה.

ויש שכתבו לחלק¹⁴ בין הך עובדא דרבי להך דיהושע באופן אחר, דאצל רבי נקדה השמש בלבד ובמקום מסויים בלבד, ולכן הותחל שבת בזמנה כיון שבכל העולם סבבו כל הגלגלים וכו', משא"כ אצל יהושע פסק לא רק השמש אלא כל הגלגלים ובכל העולם, לכן הי' כיומא אריכתא, דאי נימא כן נמצא דאם לא פסקו הגלגלים בכל העולם כו' אף דבמקום זה לא שקעה החמה ה"ז לילה, כיון שלפועל עברו כ"ד שעות של היום, וזהו שלא כדברי היד אליהו ששם הי' לילה כיום יאיר רק במצרים בלבד.

ועי' בס' תורת מנחם תשנ"א (ח"ג ע' 395 שיחת ש"פ קרח ג' תמוז) דשקו"ט אודות הנס ד"שמש בגבעון דום" וז"ל: בעצם הנס ש"ויעמוד השמש" יש לחקור באיזה אופן הי' הנס, אם הי' זה רק בנוגע לפרט שנוגע למילוי תכלית הנס - שאור השמש (אור היום) ימשיך להאיר, שלזה נדרש רק ש(גלגל ה) שמש בעצמו יעצור וימשיך להאיר על הארץ .. או שהנס הי' בכל הסדר שלו (הקשור עם מהלך השמש) ז. א. שהנס עצר גם את כל הענינים הקשורים עם מהלך השמש - הסיבות לזה (מהלך גלגל היומי, ובמילא מהלך כל הגלגלים שנמשך מסיבוב גלגל היומי, "המקיף ומסבב את הכל") וגם התוצאות מזה, וסיבוב הגלגלים הקטנים בגלגל השמש עצמו וכיו"ב עכ"ל, ושם בסעי' ו' מסיק יותר כאופן הב' עיי"ש ובהערה 27.

¹³ ראה בענין זה ב'ניצוצי אורות' (להחיד"א) וב'ניצוצי זהר' שם.

¹⁴ שו"ת דברי יוסף (שווארץ) ח"ב סי' ח', ונפש חיי' או"ח סי' שד"מ, וראה שו"ת חבלים בנעימים ח"ד סי' ג' ועוד.

וב'הערות וביאורים' (גליון תקפ"ט ע' 19 ואילך) הובא מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ב פל"ה) ובאברבנאל שם שכתב שלא הי' הנס בכל העולם כי אם במה שנתחדש שם אור מספיק לכשיעשו מלחמתם בלילה כאילו הי' ביום בהיר עיי"ש, ובס' 'גבורת ה' למחר"ל (בהקדמה שני') האריך בענין זה, ובתוך דבריו כתב דצ"ע אם נעשה נס זה לכל העולם או לא נעשה נס זה רק באופק ההוא, כי י"ל כי ליהושע ולישראל באופק ההוא הי' עמידת השמש ולכל העולם לא עמדה השמש, וזה יותר פלא מורה על גבורת השי"ת ונפלאותיו, ואם יאמר איך יתכן דבר זה בציור כי תלך השמש ותעמוד בפעם אחת כי אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג ותהי' עמידה לה מצד הנס כו' עיי"ש, ולפי מה דמסיק בהשיחה שם דמסתבר שהנס הי' באופן שקשור שעמדו כל הגלגלים כו' משמע שכן הי' בכל העולם וכן"ל.

י"ל דלעת"ל בודאי יהי' יום ולילה

אמנם נראה דלעת"ל לכו"ע יהי' בו גדר יום ולילה¹⁵, כי הרי מבואר בשמו"ר (פי"ח, יא, הובא בלקו"ש חיי"ט ע' 448 וש"נ) ד"לעתיד לבא הלילה נעשה יום, שנאמר (ישעיה ל) והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים וגו', כאור שברא הקב"ה בתחלה וגנוזו בג"ע, ז.א. דהא שיהי' לילה כיום יאיר ה"ז משום שיהי' אז אור הלבנה כאור החמה דעוה"ז, ואור החמה דאז יהי' שבעתיים וכו', א"כ הלא יהי' שם שקיעה של החמה דלעת"ל, ובלילה יאיר הלבנה כאור החמה של עכשיו, וא"כ בזה כו"ע מודי שיש שם יום ולילה¹⁶ כיון שיש שקיעת החמה וכו'.

ועי' בס' 'כתנות אור' פ' בא (בד"ה בזכרי') שביאר ע"פ המדרש הא דכתיב (זכריה שם) "והי' יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והי' לעת ערב יהי' אור" שהפירוש הוא שהלילה דלעתיד לא יהי' כיום

¹⁵ אבל ראה בס' 'לקוטי בתר ליקוטי' (אבות - ע' רכג) ובשו"ת 'באר משה' ח"ה סי' י"ז, שהובא שמהר"ל מפראג זצ"ל כתב בשם המקובלים אשר לעתיד לא יקרו בו רק תמיד של שחר לא של הערב כי אז לילה כיום יאיר, ואולי יש לחלק.

¹⁶ ראה 'תורת חיים' (לאדמו"ר האמצעי זי"ע) פ' תצוה (שכב, ב) וז"ל: והנה לע"ל כתיב ולילה כיום יאיר וכמו שהי' שמש בגבעון שלא אץ לבוא ביום תמים (יהושע י, ג) שהי' גם הלילה כיום, אך זהו מצד אור השמש שעמד בחצי השמים והאיר בלילה כמו ביום, אבל לע"ל חושך דלילה עצמו יאיר כיום לפי שאור הלבנה יהי' כאור החמה וכו' עכ"ל.

דלעת"ל - כנגד אור החמה שיהי' שבעתיים, ולא לילה כנגד לילה של עכשיו, כי הלילה יהי' כיום של עכשיו, וז"ש "לא יום ולא לילה", ר"ל לא יום כיומו של עתיד, ולא לילה כלילה של עכשיו, והי' לעת ערב יהי' האור שיהי' הלילה כאור של עכשיו עכ"ד.

אמנם נראה דזהו רק במצות אלו שקיומם צ"ל "ביום" דוקא כמו מצות מילה וכיו"ב שיקויימו ביום דוקא, אבל מצות ציצית וכיו"ב שאינו תלוי מצד היום דוקא, אלא משום דכתיב "וראיתם אותו" (כדאיתא במנחות מג, א), א"כ י"ל דלעת"ל כיון דגם לילה כיום יאיר, יתחייבו במצות ציצית גם בלילה.

וזהו מה שהובא בכ"מ הטעם על המנהג שמוציאין את הציצית בזמן קידוש הלבנה, משום דכתיב וראיתם אותו ולילה לאו זמן ראייה כי החושך מכסה ארץ, לא כן לעתיד לבוא שיהיה אור הלבנה כאור החמה (ישעי' ל, כו) וכמו שאנו מתפללים בקידוש לבנה "למלאות פגימת הלבנה היה אור הלבנה כאור החמה כאור שבעת ימי בראשית" ואז נוכל לראות הציצית גם בלילה, ונהי' ממילא גם בלילה חייבים בציצית, לכן אנו בודקין הציצית להראות שמחכים אנו להזמן שבו לילה כיום יאיר, ושנהיה חייבים בציצית גם בלילה (ראה בשו"ת הר צבי (או"ח סי' יב) שהביא כן בשם האדמו"ר מבעלז, והובא גם בספר "באר יצחק" - קדשים - מהרה"ג שלום לייב אייזנבך ז"ל מירושלים בהשמטות דף סו, ב, ושקו"ט בזה עיי"ש, ועוד בכ"מ).

נשים במצות ציצית לעת"ל

ובס' יד אליהו' (רוגולר) כתבים אות צ' (ציצית) כתב לחדש עפ"ז, דכיון דלעת"ל יתחייבו בציצית גם בלילה, א"כ גם נשים תהיינה מחוייבות אז בציצית, דלא תהי' מ"ע שהזמן גרמא, ודחה עפ"ז ראיית המרדכי ועוד, שאשה מותרת לעשות ציצית מהך דב"ב (ער, ב), דדביתהו דר"ח בן דוסא עתידה דשדיא תכלתא בה לצדיקי לעלמא דאתי, ודחה די"ל דלעת"ל שאני שאז גם נשים יהיו מחוייבות עיי"ש.

וכן י"ל לגבי הא דאיתא בשו"ע (חו"מ סי' ה סעי' ז) אין דנין בלילה. וכתב הסמ"ע שם משום שיש חושך ולא מכירים היטב בעלי הדינין

והעדים, אבל כשמדליק נרות בלילה ויכול לראות ולהכיר בני אדם מותר לדון בלילה אפילו בתחילת דין¹⁷, ועי' גם מו"ק (ח, א), דרבא נפקא ליה דאין רואים נגעים אלא ביום מכנגע נראה לי בבית, "לי - ולא לאורי"¹⁸, ופירש"י "לי ולא לאורי - שאין צריך לאור הנר, דהיינו ביום, ובההוא שעתא נמי ובא הכהן - אלמא: דאין רואין אלא ביום", משמע דבהני דברים אי"צ ל"יום" דוקא, אלא דבעינן ראי' שהוא ביום דוקא, וא"כ י"ל דלעת"ל דלילה כיום יאיר, ויכלו הני דברים להתקיים גם בלילה.

וע"ד מה שהובא בשם ה'אור שמח' עה"פ (יתרו יח, נב) "ושפטו את העם בכל עת וגו'" דלכאורה יש לעיין הא דכתב "בכל עת" מה בא לרבות? ותירץ ע"פ הסמ"ע הנ"ל דאם מדליק נרות אפשר גם תחילת דין להיות בלילה, ובברייטא דמלאכת המשכן (פרק יד) איתא: "רבי שמעון בן יוסי אומר כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה, מסתכל בטפיה ויודע מה שבתוכו, מסתכל בחבית יודע מה שבתוכו, מפני ענן השכינה שביניהם", אם כן לפי זה יש לומר דבמדבר היה להם אור ביום ובלילה, והיה אפשר לדון בין ביום ובין בלילה, ולכן כתוב כאן "ושפטו את העם בכל עת" בין ביום ובין בלילה כי הלילה האיר להם כיום, ועד"ז י"ל לגבי לעת"ל.



ברכת החמה

ברכת החמה אם צריכה להיות מעומד

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תו"ת בני ברק

א. הנה בספרים שיצאו לאחרונה בעזרתו ית' - לקראת ברכת החמה שתיערך בע"ה בערב חגה"פ הבעל"ט, בשמחה רבה וברוב עם, דנים בשאלה אם הברכה צריכה להאמר "מעומד", ומובא שם בשם קונטרס

¹⁷ ועי' ש"ך שם סק"ד ובתומים סק"ג ועוד.

¹⁸ ראה לקו"ש חל"ב פ' תזריע ב' (ע' 88) שהוא חסרון במעשה הראי'.

'ברכת החמה' להג"ר מרדכי כהנא ז"ל, שלכאורה כשם בקידוש לבנה צריך למימרא מעומד כך גם בברכת החמה, עי"ש.

ואולם רוב פוסקי ההלכה, כפי שהובאו במלקטים, סבורים שאין הדבר כן, שאינה דומה ברכת החמה לברכת הלבנה, שדוקא על קידוש הלבנה אמרו ז"ל שהוא כמקבל פני שכינה וכו'. וראשון לפסק זה, הוא גדול המורים, הגאון המהרש"ג ז"ל בתשובותיו ח"ג סי' ה': "חוות דעתי דאינה צריכה להיות בעמידה כו' דהא ברכת החמה דלא מצינו דיהיה כאילו קיבלו פני אביהם שבשמים, אין צריך לאמרו מעומד, וכי תימא דכיון דברכת הלבנה חשוב קבלת פני אבינו שבשמים, אם כן הוא הדין לברכת החמה, דנראה דזה אינו, דעל הלבנה אנו מברכים ברכה אריכא כו' אבל גבי ברכת החמה דאין מברכים כי אם עושה מעשה בראשית, דהוא רק ברכה כמו על הברקים, אם כן כמו דגבי ברכת ברקים אין בה קבלת פני אביהם שבשמים הוא הדין בברכת החמה, דלא מצינו שיהיה ברכה בעמידה דוקא אלא ברכת המצות כו' וברכה זו לאו ברכת המצות היא כו', ומ"מ למעשה הייתי מחלק ואומר, דאם מברך ברכה זו ביחידות רשאי לישב, ואם מברך ברכה זו באספת ציבור גדול כמו שנוהגים, לפי שאינה באה אלא מזמן רב, יש לו לעמוד מפני כבוד ציבור".

ב. והנה דברי הגאון מהרש"ג ז"ל לכאורה ברורים הם, שברכת החמה וברכת קידוש לבנה אין להם לכאורה שום שייכות זל"ז, ודוגמת ברכת החמה, בלבנה היא הברכה שצריך לברך על לבנה בטהרתה או בגבורתה, כדאיתא בברכות (נט, ב), וכ"נ ברמב"ם פ"י מהל' ברכות הי"ח: "הרואה את החמה ביום תקופת ניסן של תחילת המחזור של כ"ח שהתקופה בתחילת ליל רביעי כשרואה אותם ביום רביעי בבוקר מברך עושה בראשית, וכן כשתחזור הלבנה לתחילת מזל טלה בתחילת החודש כו' על כל אחד מאלו מברך עושה בראשית" (וכ"נ בשו"ע או"ח סי' רכט ס"ב).

ואולם למעשה אין אנו מברכים ברכה זו, כמוש"כ הגאון מוהרא"ז מרגליות ז"ל בשו"ת 'בית אפרים' סי' ז' בתשובתו אל הגאון ר' יעקבא ז"ל בן ה'נודע ביהודה' וז"ל: "לאשר יקרו בעיני נכבדו דבריו הנעימים, אורו עיני ואמצתי זרועותי להשיב על דברתו בענין תקופת החמה אשר זכינו לאורה בשנה זו, ונשאל כ"ת למה אין מברכין על יתר כוכבי לכת כל חד לתקופתו, ומכ"ת השיב שאין דומה ראיית החמה לכל מסורה כו' דבריו של טעם לשבח הם ומתאמרא משמיה דגברא רבא כוותי", הגאון

מזהר"ר לוי ז"ל בספר 'עטרת תפארת' הביאו בקוצר בס' 'מחזיק ברכה' שסיים וז"ל: "דלא מפרש הש"ס אלא חלוקת חמה בתקופתה שהוא דבר המסור לכל אדם לדעת בלי חכמה וחשבון, אבל שאר הדברים דהיינו לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם, לאו כו"ע דיני דקידוש החודש גמירי וחכמת התכונה סבורי כו' עכ"ל כו"ע עי"ש (הובא להלכה ב"משנה ברורה" שם, וע' גם ב'ברכת יעקב' להגאון ר' יעקב שור ז"ל לברכות שם).

וברכה זו המשותפת לחמה וללבנה, היא על שחוזרים לנקודה שממנה התחילו, ובחמה זה כל כ"ח שנים ובלבנה כל חודש ימים (עי' מאירי לברכות (נט, ב): "וענין לבנה בתקופתה כשחוזרת בכל חדש וחדש בנקודתה לתחילת מזל טלה כו'"), אבל ברכת קידוש לבנה הוא ענין אחר לגמרי שכיון שישראל דומין ללבנה, ורואים שהלבנה גם לאחר שנתמעטה שוב מתחדשת ואורה מתרבה והולך מחדש, וזה חיזוק לישראל. זהו על פי פשוטו, וע"ד האמת, הוא מרמז לספירת המלכות כנסת ישראל, שעתידיה להתחדש כמותה ויותר מזה כמבואר בלקו"ת פר' צו ובכ"מ, וזהו ענין של "קבלת פני שכינה" ועל זה הוא שנתקנה ברכה אריכתא ומיוחדת.

אולם עי' בלקוטי שיחות (חכ"ב עמ' קצ"ה הע' 63) שתמה: "רצע"ג שלא קבעו לברכת החמה "ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת כו' כדי להרבות בכבוד המקום כו'" (שו"ע אדמו"ר הזקן חאו"ח ר"ס ר"ב), והרי לא גרע מים הגדול (שו"ע חאו"ח סרכ"ח), ולהעיר מברכת 'אשר במאמרו ברא שחקים' (אף שאינה על ראייה לבנה בטהרתה כי אם על חידושיה). הנה לפי דעתו של רבינו היה מקום באמת לברכה ארוכה גם בברכת החמה.

ברם ידויק בלשונו הק', שתמיהתו היא "שלא גרע מברכה על הים הגדול" שהוציאוהו מן הברכה הכללית "עושה מעשה בראשית" ותיקנו בו ברכה מיוחדת, היינו שסוף סוף ברכה שמברכים אותה אחת לכ"ח שנים ובשמחה וברוב עם, לכאורה היה ראוי לתקן לה ברכה מיוחדת ולא לכללה בברכת "עושה מעשה בראשית" שמברכים גם על הרעמים ועל הברקים, אלא שלבסוף כתב "להעיר מברכת אשר במאמרו שחקים (אף שאינה על ראיית לבנה בטהרתה כי אם על חידושיה)", היינו שהביא מזה עוד דוגמא לברכה אריכתא, אבל ודאי אינו קשור לברכת החמה, שהרי

ברכת "אשר במאמרו ברא שחקים" היא על "חידוש הלבנה" ולא על "ראיית לבנה בטהרתה" (שכנ"ל, היא דומה לברכת החמה אלא שבפועל אין אנו נוהגים לברך אותה).

ג. גם מה שכתב המהרש"ג ז"ל שיש לעמוד בברכת החמה משום כבוד הציבור כי נוהגים לברכה ברבים, לכאורה המה בנויים על דברי מרן החתם סופר זי"ע (סי' נ"א), שהביא את דברי הרמב"ם גבי ברכת הגומל, בפ"י מהל' ברכות (ומש"כ תפילה ט"ס הוא) ה"ח: "וכיצד מודה וכיצד מברך, עומד ביניהן ומברך בא"י אמ"ה הגומל כו", וכתב הכסף משנה: "ומ"ש עומד ביניהם צ"ע מנא ליה", היינו שמנ"ל דבעינן עמידה, וביאר החתם סופר שכוונת הרמב"ם היא ש"כל שצריך ציבור בעינן עמידה לכתחילה מפני כבוד צבור", עי"ש, ומזה מובן לכאורה גם לענין ברכת החמה שנהוגה ברבים, שצריך לעמוד מפני כבוד ציבור.

ולהעיר שבצפנת פענח על רמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"ז) יש חידוש גדול, והוא: שחייב הוא לומר ברכת החמה בציבור דוקא, וז"ל: "ולכך נהגו לברך ברכת החמה ברבים, משום דברבים ליכא חשדא כמבואר בע"ז דף מ"ג ע"ב" (וטמי חיישינן לחשדא, והרי בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דאוקמי ביה אנדרטא והוו עיילי ביה אבוה דשמואל ולוי ומצלו בגויה, ולא חיישי לחשדא? רבים שאני"), ופליאני שלא הובאו דבריו ז"ל בשום ספר על 'ברכת החמה' שבכולם נאמר שיכול גם לברך ביחידות.

אלא שלפ"ז נצטרך לומר שמה שכתב הרמב"ם (שם): "וצריך לברך ברכה זו מעומד שכל המברך על החודש בזמנו כאילו הקביל פני שכינה", ולא סגי ליה בהא דכבוד ציבור כמו בברכת הגומל, הוא משום שקידוש לבנה א"צ עשרה (אף שלפי הצפנ"נ הנ"ל לכאורה גם בלבנה שייך חשדא ואולי לכן באמת נהוג לקדש הלבנה בציבור), וממילא לא שייך בו טעם כבוד הציבור, וע"כ הוצרך לטעם של קבלת פני שכינה וזה צ"ע קצת, (ועי' בשו"ע סי' תכו שהשמיט לגמרי דין מעומד, ורק בהגה"ה הביא שצ"ל מעומד וציין לדברי הטור, וע' באגרות משה או"ח סי' קמ"ג בביאור הענין ואכ"מ), ועי' בצפנת פענח שציין על מ"ש הרמב"ם גבי ברכת הגומל "עומד ביניהם ומברך" - את דברי הגמ' בסנהדרין (מב, ב) "הלכך נימרינהו מעומד" וס"ל שהוא גדר אחד וכתבתי ע"ז במק"א.

ד. אולם מטעם אחר היה נלע"ד שברכת החמה צ"ל מעומד, דהנה בלקו"ש חלק כ"ב ע' קצ"ד (שיחת קודש שאמרה לאחר "ברכת החמה" תשמ"א): "ברכת החמה היא תמיד ביום רביעי בשבוע, כפי שרק זה עתה אמרו ולמדו "תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה" היום שבו "נתלו המאורות", "שני המאורות" החל מ"המאור הגדול" החמה. ומבואר בכ"מ ("אור התורה" ויחי שסא, (צ"ל: שסב) ב, (מ"תולעת יעקב" ועוד), שענין "נתלו המאורות" ביום רביעי קשור עם מה שהמשנה (ריש כתובות) אומרת: "בתולה נישאת ליום הרביעי" שמרמז על הנשואין, כביכול, של הקב"ה עם "בתולת ישראל". מבלי הבט על זה שביום הרביעי היה "מיעוט הירח" (חולין ס, ב. פרש"י בראשית א, טז) ועוד) שזה מורה על מיעוט וירידה בישראל שדומים ללבנה [מאור הקטן] ד"מי יקום יעקב כי קטן הוא" ו"דוד הוא הקטן"], והירידה היא מאיגרא רמה, מן ה"עמדתי לפניו" (לפני הקב"ה) לבירא עמיקתא, עולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו וכו', הרי אעפ"כ ללא הבט על גודל הירידה, ישראל הם במעמד ומצב של "בתולת ישראל" וכו' ויותר מזה: בני ישראל יודעים שכל הירידה של יום רביעי היא (ירידה צורך עליה) כדי שיהיה "בתולה נשאת ליום הרביעי", בנוסף לאירוסין שהי' במתן תורה, שיהיו ה"נשואין" "בתולה נשאת ליום הרביעי", שיהיה יחוד שמשא וסיהרא, שישראל שדומים ללבנה מקבלים אורם בשלימות מן ה"מאור הגדול" הקב"ה ("שמש ומגן ה' אלקים"). ענין זה של "בתולה נשאת ליום הרביעי" מודגש במיוחד בענין ברכת החמה שאומרים כש"רואה חמה בתקופתה" וכו', עי"ש באורך.

ולכאורה יפלא, כי כל הענין הזה שייך לקידוש לבנה (ועי' ברמ"א סי' תכו ס"ב: "ונוהגין לומר דוד מלך ישראל חי וקיים, שמלכותו נמשל ללבנה ועתיד להתחדש כמותה, וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה, דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה, שנאמר: שמש ומגן ה', ולכן עושין שמחות וריקודים בקידוש החודש דוגמת שמחת נשואין"), ומה ענינו לברכת החמה.

ולכאורה נראה שבאמת ענין אחר הוא, שבקידוש לבנה הברכה היא על כך שהלבנה נתחדשה, היינו שמאיר בה אור השמש, אור חדש, אור נעלה ביותר [עי' קונט' ר"ח כסלו תשנ"ב ושי"נ] ונעשה יחוד שימשא וסיהרא, אבל כאן הרי אומר שאפילו בעת מיעוט הירח וירידתו, ישנה האמונה

והבטחון של "בתולה נישאת ליום הרביעי", וענין זה מתבטא במעמד בני ישראל עת ברכת החמה, ביום הרביעי שבו ניתלו המאורות.

ועי' באור התורה שם, בשם ה'תולעת יעקב', וז"ל שם: "ילקוט במקומו רמז קנ"ט: יהודה הרביעי בשבטים, כגון דלי"ת שהוא רביעי באל"ף בי"ת וביום הרביעי נתלו המאורות וכו', ויש לפרש עפמ"ש ב'תולעת יעקב' בסופו סד"ה סוד ברכת נשואין, וז"ל: שנינו בתולה נישאת ליום הרביעי כו' ובמדרשו של רשב"י ע"ה הקשו יום חסרון של בתולת ישראל כי ביום הרביעי נתמעט הירח לא היה ראוי שבו יהיה שלימות לבתולה אחרת, והשיבו כי נתקנו נשואי בתולה ברביעי להראות קיום ומעלה בבתולת ישראל, כי אף אם נתמעטה ביום ההוא הנה יש לה נחת רוח למטה בנשואי בתולה כו' עכ"ל, ועמ"ש בסדור בדרושי החתונה בענין ב' הברכות האחרונות, שבאחת חותם משמח חתן וכלה ובאחרונה חותם משמח חתן עם הכלה, שהמכוון הכל, על חיבור ויחוד שני המאורות שמשא וסיהרא שהם זו"נ, אלא שעכשיו היא למטה ממנו, ולע"ל יהיו שניהם בהשוואה אחת, כמו שהיה קודם המיעוט כו' עי"ש, ועצ"ב.

ואיך שלא יהיה מבואר בדה"ק, שביום בו ניתלו המאורות, ענין זה של "בתולה נישאת ליום הרביעי", היינו "שיהיה יחוד שמשא וסיהרא, שישראל שדומים ללבנה מקבלים אורם בשלימות מן ה"מאור הגדול" הקב"ה ("שמש ומגן ה' אלקים"), כבר נמשך ונתגלה ו"מודגש במיוחד בענין ברכת החמה שאומרים כש"רואה חמה בתקופתה" וכו' - שפיר יש ענין מיוחד שברכת החמה תיאמר בעמידה דוקא, וגם זה לשיטת ה'תולעת יעקב' ז"ל, כדלהלן.

ה. הנה ב'אוצרות יוסף' להגאון מהר"י ענגל ז"ל 'מאמר לבנה' אות י"ז וז"ל: "עתה אבאר בעזה"י גוף האי סוגיא דסנהדרין (מ"ב, א), וז"ל הגמ': "א"ר אסי א"ר יוחנן: כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה, כתיב הכא החודש הזה לכם וכתוב התם זה קלי ואנוהו, תנא דבי ר' ישמעאל: אלמלא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים כל חודש וחודש דיין, אמר אביי: הלכך נימרינהו מעומד, מרימר ומר זוטרי מכתפי (מקהילים קהילות) ומברכי", עכ"ל הגמ'. ונלע"ד הבנת דברי הגמ' אלה, דהנה ר' יוחנן אמר כי ברכת החודש הוא קבלת פני השכינה דהיא המלכות, והנה תנא דבי ר' ישמעאל אמר כי הוא קבלת פני

אבינו שבשמים, וכבר ידעת כי התפארת נקרא אביהן של ישראל והוא בחינת שמים כו' וצ"ל דר' יוחנן ס"ל דהקבלה הוא קבלת פני הלבנה המתחדשת בחינת המלכות, ותנא דבי ר"י ס"ל דהקבלה הוא דכנס"י דלתתא שהם בחינת המלכות מתחברים עם הלבנה מלכות כנסת ישראל דלעילא ומקבלים עמה פני התפארת, כי חידוש הלבנה היא מה שמתחדשת להתחבר עם החמה, תפארת, לקבל אורו כמו שקדם, ותבין בזה דברי אביי שאמר אהך דתנא דבי ר"י: הלכך נימרינהו מעומד, והכוונה ע"פ הנודע בחכמה, דמילי דזכורא הם בעמידה ומילי דנוקבא מלכות הם בישיבה כו', ואחרי כתבי ראיתי בס' 'תולעת יעקב' בסוד ברכת הלבנה שהביא ש"ס סנהדרין הנ"ל וכתב וז"ל: "אחר כי זאת עולה מן המדבר מתרפקת על דודה והיא בחיבור אחד עמו, מברכין מעומד לכבוד הזכר, כי פניו מקבילים עכ"ל, ותלי"ת שכיוונתו לדעתו ז"ל בקצת הדברים", עכ"ד הגאון מהר"י ענגל ז"ל.

(וה'תולעת יעקב' הוא לשיטתו, דעיין מש"כ ב'סוד התפילין': "וצריך שתדע כי כל הדברים שהם כנגדה צריכים להיות מיושב כו' וכשיניח של ראש צריך לעמוד מפני כבוד של מלך שהוא כמשל עולם הזכר, והדברים שהם כנגדו צריכין להיות מעומד", ע"ש).

ולהעיר שכל ענין העמידה בתפילת "ברוך שאמר" (אפילו ביחיד, כמפורש בשו"ע"ר) הביאו הב"ח הט"ז והמג"א להלכה בריש סי' נ"א, בשם ה'תולעת יעקב', וכמה נפלא הדבר מש"כ שם: "כך קיבלו מן החסידים הראשונים אנשי מעשה שהיו אומרים אותו בעמידה וקבלנו כי הכלה הכלולה מזמרת לפני המלך העליון שיר זה" ע"ש, והוא ממש אותו הענין של "מתרפקת על דודה".

ו. וממש בדומה לדברי הגר"י ענגל ז"ל הוא בשו"ת 'חקל יצחק' להגה"ק מספינקא ז"ל הי"ד, (סי' ג' אות ח') וז"ל: "ועתה נעתיק מ"ש בסה"ק 'מצת שמורים' בקיצור (לענין אופן הנחת תפילין), וז"ל: "לכן צריך להניח בישיבה, כדי להמשיך השפע ממלכות דעתיקא כו' וכל בחי' מלכות תיקונה הוא בישיבה דוקא" ע"ש, ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים, הלא ברכת הלבנה שהיא עיקר ברכתה כמ"ש בסידור מהר"ש דבברכת הלבנה אנו תובעים עלבונה, ומנשאים ומברכין ומעלין הלבנה", עכ"ל, וע"ש, ולפי דברי ה'מצת שמורים' היה ראוי לברך ברכתה בישיבה דוקא, ומדוע אמר אביי הלכך צריך למימרא מעומד - והטעם כמ"ש

בסה"ק 'מאור עינים' פ' בראשית וז"ל: "דנודע כי מלין דדכורא הוא מעומד ומלין דנוקבא הוא בישיבה, וע"כ בעת קידוש לבנה שאז מתכללת בחי' נוקבא כביכול בדכורא, ונחשב המצוה מלין דדכורא שהוא מעומד עש"ה, ונ"ל בכוונתו כיון שאנו אומרים "עטרת תפארת" ואיתא בסידור: "פירושו שתתעלה ותתחדש במקום התפארת", ועפ"ז יש מקום ליישב דקדוק לשון הגמ' בסנהדרין (מב, א) "אר"א אר"י כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה כו' תנא דבי ר"י אלמלא כו' אמר אביי הלכך כו'", והקשו מדוע אמר אביי "הלכך" על מימרא דתנא דבי ר"י ולא אמרה על מימרא דר"א אר"י הקודמת, ע"ש, אכן לפי האמור יונח, דהא סתם פני השכינה היא שכינה תתאה, וכל דרכה בישיבה כביכול, א"כ מר"י אין ראוי למימרא מעומד, אבל תנא דבי ר"י חידש להקביל פני "אביהן שבשמים" ית"ש בסוד כי אבינו אתה, ומלין דדכורא מעומד ע"כ אמר אביי הלכך כו'", עכ"ל ה'חקל יצחק'.

ז. שוב ראיתי שכבר כתב כדברים האלה ממש, מרן רבינו החיד"א ז"ל ב'פתח עינים' לסנהדרין שם וז"ל: "אמר אביי הלכך נמרינהו מעומד, שאלני תלמיד אחד: אמאי אביי קבע דבריו על תנא דבי ר' ישמעאל ולא על מימרת ר' יוחנן דמייתי לה הש"ס ברישא (כל המברך על חדש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה), והשבתי לו: דאפשר לומר דאביי קאי אתרווייהו, א"נ קאי אתנא דבי ר"י, כי הנה אמרו בזוהר (ח"א קל"ב ע"ב וח"ב קפ"ג ע"א) דכל מילי שהם לתיקון השכינה נאמרים מיושב וכל מילי דהוו כלעומת קב"ה מעומד, והשתא היה ס"ד דברכת הלבנה היא מילי דשכינה וכדאמר ר' יוחנן, ולא מצא למימר הלכך מעומד, דאדרבא טב ליתב, ומכי שמע אביי לתנא דר"י דקאמר להקביל פני אביהם שבשמים, בסוד ואתה תשמע השמים, א"כ חשיב מילי דקב"ה וזהו בעצם הלכך, עתה שאמרת להקביל פני אביהם שבשמים, נמרינהו מעומד".

ושוב מצאתי בסה"ק 'ראשית חכמה' שער הקדושה פ"ו (אות פ"ז בדפוס ירושלים תדש"ס) וז"ל: "וכאשר יניח תפלין של ראש וכו' יקום מעומד כנגד עולם הזכר, וכן פירשו בזוהר שכל דברים שהם מעלמא דדכורא צריך למיקם בקיומיה ואזדקוף, ועוד עיין שם בענין קדושה מעומד ומיושב, ועל זה אמרו בגמרא: "אמר רבי ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל להקביל פני אביהם שבשמים אלא כל חדש וחדש דיים, אמר אביי הלכך מעומד". הרי להדיא דדברי אביי קאתו על תנא דבי ר"י דייקא,

והוא כתירוף השני של החיד"א, וכדהעלו הגה"ק מהר"י ענגל ובעל ה'חקל יצחק' ז"ל.

ח. הנה ברור עולה מדברי קדשם, שאדרבא, כל הענין שבקידוש לבנה מברכים מעומד (אינה מצד קידוש לבנה עצמה, אלא) מצד השמש, ומשום שמתחברת עם דודה, ומילין דדכורא הוא בעמידה, וממילא מוכן הוא בברכת החמה ודאי שמברכים מעומד, ומה שלא מצאנו כן בחז"ל, הרי לפי הנ"ל, פשוט שהרכותא הוא שאפילו קידוש לבנה מברכים מעומד, אע"פ שכל מילין דנוקבא (מלכות, כנסת ישראל) הוא בישיבה, משום שמתחברת עם החמה, אבל בברכת החמה עצמה אין צורך לומר זאת.



הערות אחדות אודות ברכת החמה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

א. ידוע שמה שאנו מברכים על חזרת החמה למקומה כל כ"ח שנים, אין זה מחזור גשמי, היינו שאין הבדל במקום השמש אז לגבי מקומה לפני ד' שנים וכיוצא, והמתחדש בכ"ח שנים הוא רק בזה שחזור להיות במקום זה בליל הרביעי. והרי ההבדל בין יום בשבוע לחבירו ג"כ אינו הבדל גשמי, וההבדל בין יום ליום הוא בהמזל שלו. והיינו דקאמר אביי (ברכות נט ב) "ונפלה תקופת ניסן בשבתאי".

על דבר זה - ששלימות המחזור של השמש מתחשבת בזה שחזרה להיות בשעת המזל שבתאי, ולכאורה שבתאי הרי רק 'מקבל' מן השמש - ראה שיחת י"ט כסלו תשכ"ה קרוב לתחלתה ('שיחות קודש' ח"א עמ' קצח).

ב. בהסדר של 'ברכת החמה' שהופיע באישורו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשמ"א, שיסודו ב"סדר רבינו הזקן בקידוש לבנה" (לקו"ש חכ"ב עמ' 201 הע' 6), הרי נכללה אמירת מזמור ק"נ שבתהלים. וב'קיצור דיני ברכת החמה' (לידידי הר"ח רפפורט שליט"א, עמ' פו הע' 23) הביא תמיהת ושלילת דבר זה משו"ת דברי יציב, על פי שכתבו הקדמונים שבמזמור ק"נ ישנם י"ב הילולים כנגד י"ב חדשי השנה [והכפלת פסוק

האחרון ב'פסוקי דזמרה' היינו כנגד אדר שני בשנה מעוברת], והיינו חדשי הלבנה. וא"כ מהי השייכות של אמירה זו לברכת החמה?

וע"פ הנ"ל, ששלימות מחזור החמה היא בזה שהיא מתאמת להמזלות שהם מקבלים ממנה, י"ל שגם [ואולי כ"ש] י"ב המזלות שייכים לכאן, שהרי שלימות מחזור השנתי של השמש היא כשהיא חוזרת למזל טלה, כעין שהיתה בעת הבריאה. וא"כ נכון הוא לומר מזמור י"ב ההילולים שבמזמור ק"נ לעת ברכת החמה.

ג. על מקור השם של הכוכב 'שבתאי' כתב ה'מפרש' (לרמב"ם רפ"ג מהל' יסודי התורה) דהיינו לפי שהילוכו לאט יותר מכל שאר כוכבי הלכת, שמחזורו הוא אחת לשלושים שנה. ויש שקישרו שם הכוכב למה שהוא משמש בתחלת יום השבת [משש עד שבע בבוקר] - ראה ערוך השלם בערכו. ונ"ל להוסיף טעם לשבח, כי עת תחלת שימושיו היא [כלשון אב"י שם] "באורתא דתלת נגהי ארבע". והרי שעה זו היא עת המעבר מן שלושת ימים הראשונים של השבוע ["בתר שבתא"] אל שלושת ימים האחרונים ["קמי שבתא" - ראה פסחים קו, א; גיטין עז, א], שבשעה זו מתחילים להתכוון לשבת הבא, ולכן נקרא 'שבתאי'.



בענין סומא בברכת החמה

הרה"ת ר' יוסף יצחק קעלער - ברוקלין, ניו-יארק
הרה"ת ר' יוסף יצחק (ברשנ"ז) הלוי שגלוב - ל. א. קאליפארניע

א. גרסינן במסכת ברכות פרק הרואה (נח, א) [ובפירוש רש"י]: תנו רבנן, הרואה חכמי ישראל, אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו; חכמי אומות העולם, אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. הרואה מלכי ישראל, אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו; מלכי אומות העולם, אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם. אמר רבי יוחנן, לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה [לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח] יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם [כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהי' כבוד האומות בעולם הזה]. רב ששת סגי נהור הוה, הו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת.

אשכחי' ההוא מינא אמר ליה: חצבי [הכדין השלמים] לנהרא [הולכים לנהר לשאוב מים], כגני לייא [השבורים להיכן, כלומר למה הולכים, ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו, להיכן תלך]. אמר ליה: תא חזי דידענא טפי מינך. חלף גונדא [כת] קמייתא; כי קא אוושא, אמר ליה ההוא מינא: אתא מלכא, אמר ליה רב ששת: לא קאתי. חלף גונדא תניינא; כי קא אוושא, אמר ליה ההוא מינא: השתא קא אתי מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קא אתי מלכא. חליף תליתאי; כי קא שתקא, אמר ליה רב ששת: ודאי השתא אתי מלכא. אמר ליה ההוא מינא: מנא לך הא. אמר ליה: דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, דכתיב (מלכים-א יט, יא) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה. כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך ליה. אמר ליה ההוא מינא: למאן דלא חזית ליה קא מברכת! ומאי הוי עליי דההוא מינא? איכא דאמרי, חברוהי כחלינהו לעיניי [נקרו לעיניו]; ואיכא דאמרי, רב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות.

וברמב"ם הל' ברכות פ"י ה"א: הרואה מחכמי אומות העולם, אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם; חכמי ישראל, מברך שנתן מחכמתו ליראיו. מלכי ישראל, אומר שנתן מכבודו ומגבורתו ליראיו; מלכי אומות העולם, מברך שנתן מכבודו לבשר ודם.

ועד"ז בטושו"ע או"ח סרכ"ד ס"ז וס"ח: הרואה חכמי אומות העולם עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם, אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם. על מלכי ישראל אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שחלק מכבודו ליראיו; ועל מלכי עובדי כוכבים אומר, ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם.

וכתב המגן אברהם שם סק"ו, וז"ל: "משמע בגמרא אפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך". ורוצה לומר דכיון שבגמרא שם איתא ש"רב ששת סגי נהור הוה" ואעפ"כ כאשר "הוה קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת" וידע "ודאי השתא אתי מלכא... כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך ליה", מבואר דסומא היודע שהמלך עובר מברך עליו.

ובאלי' רבה שם הקשה על המגן אברהם וכתב דמלשון הגמרא "פתח רב ששת וקא מברך לי", משמע שהי' מברך למלך כעין שאילת שלום ולא בירך הברכה להקב"ה, וכן מסתבר דהש"ס הרואה מלכי ישראל קאמר, וכן כל ברכות ראי' אין הסומא מברך" [והעתיקו הפרי מגדים באשל אברהם סי' רכד ס"ק ו].

וכבר השיגו עליו האחרונים דודאי הפשט בגמרא ברכות הוא שרב ששת בירך את הברכה 'שנתן מכבודו לבשר ודם'. והחיד"א העיר במחזיק ברכה שם אות א (וכן כתב במחצית השקל על המ"א שם) שבעין יעקב ברכות (פרק ט סימן קמ) גרס בגמרא: "'כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקאמר: ברוך; אמר ליה: וכי לא חזית היכי מברכת!'" (וכן הוא בגמרא ברכות דפוס ספרד (שנדפס בוואדי אלחאגרה שבספרד בשנת ה'רמ"ב לערך) [צילום הדף נדפס בשרידי בבלי להרח"ז דימיטרובסקי ח"א ע' 43]) [ועד"ז הגירסא בגמרא ברכות כ"י אוקספורד (נעתק בבית נתן להר"נ קורניל) וכ"י פלורנץ וילקוט שמעוני על ספר מלכים: 'פתח רב ששת וקא מברך. אמר ליה ההוא מינא: בר בי רב! מאן דלא חזית - מאי מברכת?'" (נעתק בדקדוקי סופרים ברכות שם)]; הרי מפורש שבירך את הברכה שמברכין להקב"ה כשרואין מלך ממלכי אומות העולם.

ובסדר ברכת הנהנין פי"ג [סעיף ח כתב כ"ק אדמו"ר הזקן הלכות הרואה חכמי ישראל וחכמי אומות העולם שחכמים בחכמת העולם, ושם] סעיף ט פסק כ"ק אדמו"ר הזקן כשיטת המג"א, וז"ל: "הרואה מלכי אומות העולם צריך לברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מכבודו לבשר ודם. ואפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך". ואדה"ז מוסיף: "והוא הדין בכל שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה) שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה" [וכן פסק אדה"ז גם בלוח ברה"נ פי"ב הט"ו].

ובהמשך הפרק (סעיפים יא-יד בסדר ברכת הנהנין) כותב אדה"ז ברכות הרואה בתי ישראל בישובן ובחורבנן והרואה קברי ישראל והרואה בריות משונות והרואה אילנות טובות ונאות ובריות נאות והיוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח.

ובסדר ברכת הנהנין שם סעיף טו כתב אדה"ז: "על הזיקין. . ועל הזועות. . ועל הברקים ועל הרעמים ועל רוח שנשב בזעף והוא רוח

סערה חזקה, על כל אחד מאלו צריך לברך: בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית, ואם רוצה יאמר: בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם; ואם שמע רעם וראה ברק כאחד - מברך על שניהם ברכה אחת, אבל בזה אחר זה - מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ונהגו העולם במדינות אלו לברך על הברק: עושה מעשה בראשית, ועל הרעם: שכחו וגבורתו מלא עולם". עיין שם בארוכה.

ב. ובסדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד (שיצא לאור לראשונה בשנת ה'תשמ"א והוגה ע"י כ"ק אדמו"ר) נדפס ע"פ שיחת שבת קודש מברכים החודש ניסן פרשת החודש ה'תשמ"א: "ברכת החמה בשם ומלכות. ובנוסח עושה מעשה בראשית". ובהערה 2 נסמן: "ע"פ מש"כ אדה"ז בסידורו סדר ברכת הנהנין פ"ג סט"ו (בנוגע לברכת הברק). וכן בהנחת הת' משיחת ש"פ תזריע, פרשת החודש תשמ"א נרשם: "ע"פ מה שאדמו"ר הזקן כותב בסידורו בסדר ברכת הנהנין (בנוגע לברכת הברק) לברך "עושה מעשה בראשית" - צריכים לעשות כך גם בברכת החמה" עיין שם בארוכה.

ג. ולפי זה פשוט שלדעת אדה"ז סומא מברך ברכת החמה. וכן פסק בהדיא בנוגע לברכת החמה בשו"ת זרע אמת ח"ג סימן כד (נסמן בשו"ע אדה"ז וסדר ברכת הנהנין עם מראי מקומות וציונים שבעריכת מערכת אוצר החסידים שנדפס לראשונה בשנת תשס"א): "עוד שאלוני אם הסומא יברך ברכה זו [ברכת החמה] והשבתי דלפי דברי מהרש"ל . . דפסק דסומא יכול לברך ברכת הלבנה ע"ש, הכא נמי דכוותא . . ואין זה דומה למה שנתבאר לעיל דכשהחמה מכוסית בעבים אינו מברך, דהתם אינה ראוי, אבל כשהיא נראית לאחרים אע"ג דהוא סומא הרי הוא נהנה על ידי אחרים כמו שכתב ביוצר המאורות דגם הסומא מברך וק"ל".

וכן כתב בתשובת הרב יעקב נ' נאים שהביא הרב דוד מילדולה בספר 'בוקר יזרח' (נדפס לראשונה בשנת ה'תקמ"ה): "על ענין מאור עינים אם יברך על חמה בתקופתה - נראה דתליא בפלוגתא דרש"ל ורדב"ז בברכת הלבנה. ודעתי נוטה כמאן דסבר לברך שהרי בההוא דהרואה מלכי אומות העולם מברך, וכן איתא להדיא בעובדא דרב ששת".

וכן כתב בספר 'מגן גבורים' [להנהו תרי גיסי הרמ"ז איטינגא והרי"ש נתנוזן] או"ח סימן רכט באלף המגן ס"ק ג: דסומא יכול לברך ברכת

החמה כיון דאין גוף הברכה תלוי בראיה ועיקר הברכה הוא על חזרתה לנקודה הראשונה (ומציין שם למה שכתב בסימן רכד שסומא מברך על המלך).

וכן כתב ב'ברכת החמה' להגר"מ כהנא (אות ו ב'ניצוצי אור' שם) דלמהרש"ל (שסומא מברך ברכת הלבנה) ודאי סומא מברך ברכת החמה וכ"ש הוא מברכת הלבנה דאם . . בברכת הלבנה דבעינן עד שיאותו לאורה סבר המהרש"ל דסומא יברך וכ"ש הכא דקתני רק הוראה דחייב [נעתק בספר "ברכת החמה כהלכתה" להרמ"מ גרליץ ע' קכז הערה 122].¹

ד. והנה, לאחרונה כתב הרה"ת ר' חיים שי' רפפורט, בקיצור דיני ברכת החמה שצירף ל'סדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד" (קה"ת ה'תשס"ט) פרק שני ס"ג [ע' סט-ע]: "רוב הפוסקים סוברים שסומא אינו מברך ברכת החמה שהברכה נתתקנה על ראיית החמה, והוא אינו רואה. אבל כיון שיש אומרים שגם סומא יכול לברך, לכן, אם אפשר, ישמע הברכה מאחר שיכוון להוציאו ידי חובתו בברכתו וגם הוא יכול לצאת ידי חובתו בשמיעתו, או יברך בעצמו בלא שם ומלכות".

ובהערה 11 על כך שרוב הפוסקים סוברים שסומא אינו מברך ברכת החמה מציין למה שכתב החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סימן רכט ס"ק ו): "נראה לי דסומא לא יברך ברכה זו".

ומביא שם שבענין סומא בברכת הלבנה נחלקו האחרונים:

בשו"ת מהרש"ל (סוף סימן עז) כתב: ד"ברכת הלבנה נ"ל דיכול שפיר לברך. אף שאמרו גם כן בה: עד שיאותו לאורה, מכל מקום לא אמרו שהוא יראה לאורה, אלא שהעולם יאותו לאורה, כי ברכה זו על בריאת עולמו וחידושו קאי, ודומה לסומא שיכול לברך יוצר המאורות" [אע"פ

¹ ושם הוסיף: 'ועיין ב'זהרי חמה' (ב'שערי בינה' אות יב) דגם בספר 'מחזיק ברכה' פסק שסומא מברך ברכה זו באסיפה עם כל ישראל והביא ראיה מפרק תפלת השחר, ושכ"כ בדבר משה' (ח"ב סי' י"ח).

וצ"ע קצת שהרי במחזיק ברכה או"ח סי' רכט אות ו פסק בפירוש דסומא לא יברך ברכת החמה (וצריך ג"כ ביורר לאיזה ספר 'זהרי חמה' כוונתו, כי כמדומה שיש כמה ספרים בשם זה אודות ברכת החמה).

שלא ראה מאורות מימיו . . לפי שהוא נהנה במאורות שרואין הפקחין שיוכלו לראותו ולהורות אותו הדרך אשר ילך בה" (שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סימן ס"ט). וכן פסק במגן אברהם סימן תכו שם בריש הסימן.

ובספר ערך לחם למהריק"ש כתב שהברכה נתקנה על הראי' ואין הסומא יכול לברך (וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן שמא) [ובהערה הנ"ל נסמן איזה אחרונים ציינו להערך לחם והרדב"ז].

אבל בנידון ברכת החמה כתב במחזיק ברכה שם "דיש צד לומר דהכא גם מהרש"ל ודעימי' יודו בברכה זו דאינה מפורשת על החמה כמו ברכת הלבנה, דדוקא גבי ברכת הלבנה סברי מהרש"ל וסיעתו דדמיא ליוצר המאורות".

ה. והדברים מתמיהים: האם החיד"א הוא "רוב הפוסקים" (ובפרט שהוא עצמו בהערה 13 ציטט שני פוסקים (הזרע אמת והרב יעקב אבן נאים) שכתבו להדיא בברכת החמה שגם הסומא מברך, מול פוסק אחד (החיד"א) שציטט בהערה 11 שכותב בברכת החמה 'נראה לי דסומא לא יברך ברכה זו' ויש צד לומר דהכא גם המהרש"ל ודעימי' יודו').

ובהערה 12 (על כך שהברכה נתקנה על ראיית החמה והסומא אינו רואה) כתב: 'ו"כל ברכות ראיות אין הסומא מברך' (אלי' רבה סימן רכד סק"ו); "ברכת הראי' אין הסומא מברך" (פרי מגדים שם באשל אברהם סק"ו). וזה שמצינו בברכת הרואה מלכי ישראל וכו' (ברכות נח, ע"א; רמב"ם הלכות ברכות פ"י הי"א; טור ושולחן ערוך או"ח סימן רכד ס"ח) שגם סומא מברך כשיודע שהמלך עובר (מגן אברהם שם סק"ו – על פי האמור במסכת ברכות שם בעובדא דרב ששת), "שאני ברכת המלך דנתקנה שמרגיש בכבוד המלך ויכול לברך, אבל שאר ברכות הראי' דהיינו לראות הדבר עצמו הדבר ברור כו' דבעינן שיראה בעיניו" (ברכי יוסף או"ח שם). וציין שם בחצי ריבוע ג"כ לשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן יו"ד אודות סומא שלא ראה מאורות הרבה שנים ואח"כ נתפקח אם צריך לברך עושה מעשה בראשית בפעם הראשונה שרואה את החמה (אבל לא נראה מהציטוט שיש לזה איזה שייכות לברכת החמה).

ודבריו תמוהים, שהרי בסדר ברכת הנהנין ולוח ברכת הנהנין כתב אדה"ז בפירושו: "ואפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך. והוא הדין

בכל שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה), שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה";

הרי שלדעת אדה"ז אין חילוק בין ברכת המלך לשאר ברכות הראי' (שכמו שבברכת המלך הסומא מברך כדעת המ"א ולא כדעת האלי' רבה כך הוא הדין בכל שאר ברכות הראי'). והחיד"א שכתב במחזיק ברכה דבברכת החמה אין הסומא מברך - היינו לשיטתו בברכי יוסף שמחלק בין ברכת המלך לשאר ברכות הראי' (שהיא שיטת הפרי מגדים הנ"ל שמחלק בין ברכת הראייה לברכת המלך (דניכר כבודו אף לסומא) עיין שם), אבל לשיטת אדה"ז שהסומא מברך גם בכל שאר ברכות הראי' שנתבארו בפרק זה (שזה כולל גם הברכה על הזיקין ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים "ברוך עושה מעשה בראשית") לפי שאינם של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה - פשיטא שגם החיד"א יודה דהוא הדין בברכת החמה [וכמפורש בדברי כ"ק אדמו"ר דילפינן נוסח הברכה בברכת החמה "עושה מעשה בראשית" מנוסח הברכה על הברקים].

ובמכתבו אלי אחרי שהעירותיו על דברי כ"ק אדה"ז בסדר (ולוח) ברכת הנהנין משו"ת בצל החכמה חלק שני סימן יח כתב: "לענין ברכות הראי' שתקנו חז"ל לברך על ראית דברים מיוחדים, כגון ראית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד, אי אפשר לברך רק כשרואה עצם הדבר עליו הוא מברך. . גם להמבואר במגן אברהם שאפילו סומא שידוע שהמלך עובר מברך. . הרי דגם בזה סגי בידיעה בלי ראי', פשוט דהתם מיירי שמרגיש בכבוד המלך בחוש השמיעה במקום חוש הראי'. . אבל כל שאינו רואה את המלך עצמו וגם אינו מרגיש בעצם כבודו. . אינו מברך". אך אינו מתאים למה שכתב אדה"ז שהסומא מברך על הברקים שנתפסים בחוש הראייה, ומובן דהוא הדין לברכת החמה (וכמו שהבאתי לעיל עד"ז מדברי כ"ק אדמו"ר לגבי נוסח הברכה).

ולפי זה מובן ג"כ דגם מה שהביא במכתבו הנ"ל מספר קרית חנה דוד (להרב דוד הכהן סקלי) ח"ב (ירושלים תרצ"ו), בהלכות ברכות פרטיות) סימן נ, שהאריך בענין ברכת הראי' בסומא ובפירוש מ"ש המגן אברהם [ועד"ז אדמו"ר הזקן] "סומא שידוע" מברך ברכת המלך ועד"ז שאר ברכת הראי'. וז"ל שם (כו, ב): "צריכין לומר הא דנקט בברייתא הוואה מלכי וכו' לאו דוקא, אלא דהעיקר היא הידיעה וההרגשה שירגיש במה

שלפניו הגם שאינו רואה בעיניו, וכך כוונתם במה שנקטו 'רואה' סתם, וכן על כל דבר שהוא מרגיש בו בעצמו שהוא הוא, ואין צריך לאחרים שיאמרו לו ויעוררוהו על הדבר ההוא, אלא הוא בעצמו מרגיש ומשכיל על דבר, כגון הא דרב ששת דהוא בעצמו הרגיש במלך בעוברו לפניו, וכן אם הלך סמוך לים ושמע קול גליו הרי הוא מרגיש מעצמו, צריך לברך הגם שאינו רואה בעיניו מכל מקום הרי מרגיש בעיני שכלו שכך הוא. . . וכן כל ברכות הראי' המוזכרים בש"ע א"ח סימן רכד נראה דהעיקר בזה הוא ההרגש מעצמו אם הוא מרגיש מעצמו יברך עליהם ואם לאו לא יברך". עיין שם שכתב להדיא דכל זה לא שייך בברכת החמה כי אין הסומא יודע ומרגיש בעצמו את הופעת החמה, וע"כ אין לו לברך ברכת החמה.

הנה גם זה אינו מתאים לדעת אדה"ז שהסומא מברך על הברקים, ואם לחש נפשך לומר שהוא מרגיש בברקים בגלל האנרגי' החשמלית שבהם, הרי על אחת כמה וכמה שהסומא מרגיש את החמה בתקופתה ונהנה מחמימותה שאינו יותר מדאי חם כבתקופת תמוז ולא יותר מדאי קר כבתקופת טבת [ואדרבה בכמות האור אין הבדל כ"כ בין תקופת טבת לתקופת ניסן ותקופת תמוז]. ולשון הברייתא: 'הרואה את החמה בתקופתה' הוא כי התורה על הרוב תדבר, שרוב בני האדם רואים את החמה, ואינו דומה מה שנתפס בשאר החושים להנתפס בחוש הראיה.

ועוד שמסתימת לשונו הזהב של כ"ק אדה"ז משמע שאין חיוב הסומא בברכה תלוי כלל במקור ידיעת הסומא, אם ע"י ידיעה והרגשתו שלו עצמו, או ע"י אחרים שאומרים לו, ובכל אופן שיודע הוא חייב בברכה

ולעצם ענין הידיעה אצל סומא - דיברתי עם כו"כ רופאים שאמרו שסומא מרגיש חילוק בין יום לבין לילה, מרגיש אור השמש וכו', ובפרט אם גר בין בני אדם הרי כאשר הוא שומע רעש בני אדם מכוניות וכיו"ב הוא יודע שזה יום, וכן מרגיש את חמימות או זריחת השמש על גופו.

והגם שיש לחלק בין הדרגות של סומים :

בין מי שנתעוור, דהיינו שכאשר נולד היה יכול לראות ומצד סיבה אינו רואה כעת שאז ישנם דרגות במצב עיניו כמה יכול או אינו יכול לראות, שזהו רוב הסומים - למי שלא ראה מאורות מימיו פירוש שנולד

רחמנא לצלן סומא; שמעתי מרופאים שגם במציאות כזו הגוף מרגיש ויודע שזה טבע הגוף הוא שמבחינן בין זמן קימה לזמן לינה.

העולה מכל הנ"ל שלדעת אדה"ז סומא מברך ברכת החמה*.



בענין סומא בברכת החמה

הרב חיים רפפורט

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

מחלוקת האחרונים אם סומא מברך ברכת החמה, וההכרעה בזה

א. נחלקו האחרונים בנידון סומא, אם מברך ברכת החמה או לא.

בשו"ת זרע אמת ח"ג סכ"ד פסק שסומא מברך ברכת החמה. ותמך יתידותיו במ"ש בשו"ת מהרש"ל סוף סימן עז דאף שסומא אינו מברך ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת¹ [כיון שאין מברכין על האש "עד שיאותו לאורו"]², מ"מ "ברכת הלבנה נ"ל דיכול שפיר לברך אף שאמרו גם כן בה עד שיאותו לאורה, מכל מקום לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותו לאורה, כי ברכה זו על בריאת עולמות וחידושו קאי ודומה לסומא שיכול לברך יוצר המאורות"³. [וכן פסק במגן אברהם ריש סימן תכו"⁴]. ועפ"ז כתב בשו"ת זרע אמת דהוא הדין בברכת החמה

* וראה בהערות הרב רפפורט לקמן, שם מתייחס לכמה פרטים בהערה זו. המערכת.

¹ טושו"ע או"ח סרח"צ סי"ג - ע"פ ראבי"ה [פסחים סי' תקכג; מגילה סו"ס תקפז]; שו"ע אדה"ז שם סי"ט.

² ברכות נא, ע"ב; נג, ע"ב. רמב"ם הל' שבת פכ"ט הכ"ה. טושו"ע שם ס"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ו.

³ ראה מגילה כד, ע"א. טושו"ע או"ח סימן סט ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ט: "סומא... גם הוא חייב בברכת יוצר המאורות כמו אחרים הפקחים לפי שהוא נהנה במאורות שוראין הפקחין שיוכלו לראותו ולהורות אותו הדרך אשר ילך בה". וראה שו"ע אדה"ז או"ח סמ"ו ס"ז ובהמציאין בהערות המו"ל שם לענין ברכות השחר ודין סומא בברכת פוקח עורים.

⁴ ולפי דברי המהרש"ל צ"ב למה אמרו (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב ובבלי סנהדרין מב, ע"א) — לפי גירסת הרי"ף והרא"ש. רמב"ם הל' ברכות פ"י הט"ז. טושו"ע או"ח סתכ"ו ס"א) שהרואה לבנה בחידושה מברך, דמאי שנא מברכת יוצר המאורות דאפילו מי שאינו

שסומא יכול לברך עלי', ואף שכשהחמה מכוסה בעננים אינו מברך⁵ "התם אינה ראוי", אבל כשהיא נראית לאחרים אע"ג שהוא סומא הרי הוא נהנה על ידי אחרים, כמו שמצינו ביוצר המאורות דגם הסומא מברך⁶.

אבל בספר מחזיק ברכה להחיד"א (או"ח סרכ"ט אות ו – הו"ד להלכה בשערי תשובה שם סק"ג ובעוד פוסקים) כתב: "נ"ל דסומא לא יברך ברכה זו", לא מיבעי להפוסקים החולקים על המהרש"ל ומג"א הנ"ל, וס"ל דסומא לא יברך ברכת הלבנה⁸, אלא אפילו להמהרש"ל והפוסקים

סומא אינו צריך לראות המאורות טרם שיברך, כיון שהברכה נתקנה על יצירת המאורות (וחידוש מע"ב) ולא על ראייתם.

וביותר צ"ב בשיטת המג"א שהעתיק (סתכ"ו סק"א) להלכה את דברי הרדב"ז (בתשובותיו ח"א סשמ"א) ד"צריך שלא יהי' מסך מבדיל בינו לבין הלבנה אע"כ הוא דבר זך שהלבנה נראית ממנו שיוכל להכיר דברים הנכרים לאור הלבנה . . . והוא הדין אם נתכסה [הלבנה] בעבים", וצ"ב מאי שנא מברכת יוצר המאורות שמברך גם כשהחמה מכוסה בעננים. וראה ביאור הלכה להמשנ"ב או"ח שם ד"ה ונהנין מאורה. ויש להאריך בזה וליישב הדברים. ואכ"מ.

⁵ וכמ"ש כמה אחרונים (שו"ת חתם סופר או"ח סימן נו. שו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד), או"ח סימן ז. ועוד. וכן נקט רבינו זי"ע בשיחת ש"פ בחוקתי ה'תשמ"א). – ודלא כמ"ש בשו"ת פנים מאירות, ח"ב סימן לח, ועוד ש"טעם ברכה זו [הוא] משום שהחמה באה בנקודה בתחילת בריאתה, אם כן אף שעננים מכסים השמש ראוי לברך, ו'הרואה חמה' לא דווקא גוף השמש אלא הרואה אור השמש המאירה ביום, ונהנה ממנה ביום שנתלה במרכז הראשון, צריך לברך עושה מעשה בראשית". ומה שאמרו חז"ל "הרואה חמה" יש לומר "דאורחא דמילתא נקט", אבל כל ש"אנו יודעים שהיא בעת ההיא בנקודה ראשונה והיא מאירה לנו באור היום ראוי לברך בבוקר".

⁶ ראה גם תשובת הרב יעקב אבן נאים שהביא בספר בקר יזרח מילדולה (ע' 9 ואילך): "על ענין מאור עינים אם יברך על חמה בתקופתה . . . דעתי נוטה כמאן דסבר לברך". וראה המשך דבריו לקמן הערה 23.

וכשיטת הזרע אמת פסקו גם האחרונים הסוברים כשיטת הפנים מאירות הנ"ל שמברכים ברכת החמה גם כשהיא מכוסה בעננים (ראה לדוגמא מגן גבורים או"ח סרכ"ט באלף המגן סק"ג), ולא קי"ל כוותיהו (וכמבואר גם משיחת ש"פ בחוקתי שבהערה הקודמת).

⁷ ערך לחם למהריק"ש או"ח ר"ס תכו – הו"ד גם בהגהות ר' עקיבא איגר על המגן אברהם שם ובביאור הלכה להמשנ"ב הנ"ל (הערה 4). ועוד.

⁸ ראה שו"ת רדב"ז ח"א סימן שמא בא"ד: "וא"ת הלא על מנהגו של עולם הוא מברך ואפילו שלא יהנה מאורה מה בכך, הא ליתא, דהא אמר רב יהודה הרואה לבנה בחדושה אומר ברוך כו'".

כמותו דסומא מברך ברכת הלבנה, מ"מ י"ש צד לומר דהכא גם מהרש"ל ודעימי' יודו בברכה זו דאינה מפורשת על החמה כמו ברכת הלבנה, דדוקא גבי ברכת הלבנה סברי מהרש"ל וסיעתו דדמיא ליוצר המאורות⁹.

ונראה כוונתו (במ"ש שברכה זו "אינה מפורשת על החמה כמו ברכת הלבנה"¹⁰), דבקיודש לבנה, כיון שתקנו חכמים ברכה מיוחדת ומפורטת ללבנה¹¹ שפיר יש מקום לומר שאינה מכלל ברכות הראי'¹², אלא היא בגדר ברכת השבח שתקנו חכמים לברך "על בריאת עולמו וחיידושו"¹³ [וכמו ברכת יוצר המאורות¹⁴], וגם סומא יכול לברך ברכה כזו (כיון שגם הוא נהנה בעקיפין מאור הלבנה), משא"כ לענין הרואה חמה בתקופתה שלא תקנו לו מטבע מיוחד [בלשון החיד"א: "אינה מפורשת על החמה"], שהרי ברכת עושה מעשה בראשית שמברכים על החמה מברכים גם על ימים, נהרות וגבעות וכו', נראה פשוט דהוה בכלל ברכות

⁹ וראה שם מ"ש עוד בזה ובשערי תשובה סרכ"ט סוף סק"ג.

¹⁰ יעויין בספר נטעי גבריא (להרה"ג ר' גבריא ציננער שליט"א) שיצא לאור זה עתה (ירושלים, תשס"ט) פי"ד הערה כא: "מ"ש [החיד"א] שאין הברכה מפורשת על החמה תמי' לי מאי נפקא מינה אם הברכה מפורשת או לא, הלא כיון שאמרו חז"ל שמחוייבין לברך ברכה זאת על קידוש החמה ממילא חייב לברך". ועל פי מה שנתבאר בפנים מתורצת קושייתו.

¹¹ סנהדרין, רמב"ם וטושו"ע הנ"ל הערה 4.

¹² להעיר גם ממ"ש בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סימן מז: "ומסתבר לע"ד דברכת קדוש הלבנה הוא תקנה מיוחדת שאינה על ההנאה ולא מצד דבר שלא מצוי ועניני חדושים שרואין... והא דאיתא ברמ"א בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה... הוא רק להדורא בעלמא... אלא שהוא משום דנחשב בזה כקבלת פני אביהן שבשמים, מטעם שמרגיש בזה בבריאת השי"ת את העולם בזה שאיזו ימים לא ראוה כאילו אינה בעולם וחוזרת ליראות או מטעמים אחרים, ולכן אינה מכלל תקנת הברכות אלא תקנה חדשה... שתיקנו על היכר שאיכא יותר מזה שהשי"ת ברא את עולמו שלכן הוא כקבלת פני השכינה ואינה מכלל תקנת כל ענין חיוב הברכות".

¹³ וכ"מ ממ"ש החיד"א בספרו ברכי יוסף או"ח סמ"ו אות יג [לחלק בין ברכת פוקח עורים לברכת הלבנה] "דשאני התם [בברכת הלבנה] דעיקר הברכה לאו אראי' היא מדברת, אלא בחידוש הלבנה".

¹⁴ ראה גם ברכי יוסף או"ח סרכ"ד אות א: "אף מהרש"ל בתשובה סי' ע"ז ודעימי' שכתבו דסומא מברך ברכת הלבנה, שאני התם דמדמו לה ליוצר המאורות, משמע דשאר מילי דראי' סומא לא יברך".

הראי' שנתקנו לרואה דוקא, ועל כן אין הסומא יכול לברך¹⁵. ועפ"ז נסתרה הוכחת הזרע אמת ממה שמצינו שסומא מברך ברכת יוצר המאורות וברכת הלבנה, ומשום שברכות אלו הם ברכות השבח, משא"כ ברכת החמה שהיא ככל ברכות הראי'.

וע"פ דברי החיד"א כתבו רוב הפוסקים האחרונים (פתח הדביר; חסד לאלפים; רוח חיים; בן איש חי; כף החיים. ועוד) ורוב המלקטים (ואני הקטן בתוכם¹⁶) שסומא לא יברך ברכת החמה בשם ומלכות ויצא ידי חובתו ע"י שמיעת הברכה מאחרים, דלא יהא הדבר אלא ספק, הרי קיי"ל דספק ברכת להקל.

אמנם לכאורה עדיין יש מקום לעיין בזה, ובהקדם:

דין סומא בברכת המלך ובשאר ברכות הראי'

ב. במס' ברכות נח, ע"א: תנו רבנן, הרואה חכמי ישראל, אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו; חכמי אומות העולם, אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. הרואה מלכי ישראל, אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו; מלכי אומות העולם, אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם. אמר רבי יוחנן, לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה [לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח] יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם [כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהי' כבוד האומות בעולם הזה]. רב ששת סגי נהור הוה, הו' קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת. אשכחי' ההוא מינא אמר לי', חצבי [הכדין השלמים] לנהרא [הולכים לנהר לשאוב מים], כגני לייא [השבורים להיכן, כלומר למה הולכים, ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו, להיכן

¹⁵ ולחידודא יש להעיר גם מלשון רבינו זי"ע (לקוטי שיחות חכ"ב עמוד 236. סדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד (קה"ת תשס"ט) ס"ע כ): "הדין דברכת החמה הוא כשרואה חמה בתקופתה", וכשאנו רואה את החמה בגשמיות אסור לו לברך" [הדגשת המעתיק], וע"ש בהערה שציינ' לאחרונים שכתבו דאין מברכים ברכת החמה כשהיא מכוסה בעננים ושאינ' הסומא מברך ברכת החמה.

¹⁶ בקיצור דיני ברכת החמה (נספח לסדר ברכת החמה שבהערה הקודמת) פ"ב ס"ג.

תלך]. אמר לי' תא חזי דידענא טפי מינך¹⁷. חלף גונדא [כת] קמייתא, כי קא אושא, אמר לי' ההוא מינא אתא מלכא. אמר לי' רב ששת, לא קאתי. חלף גונדא תניינא, כי קא אושא, אמר לי' ההוא מינא השתא קא אתי מלכא. אמר לי' רב ששת, לא קא אתי מלכא. חליף תליתאי, כי קא שתקא, אמר לי' רב ששת ודאי השתא אתי מלכא. אמר לי' ההוא מינא, מנא לך הא. אמר לי', דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, דכתיב (מלכים-א יט, יא) צא ועמדת בהר לפני ה', והנה ה' עובר, ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה', לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה', ואחר הרעש אש, לא באש ה', ואחר האש קול דממה דקה. כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך לי'. אמר לי' ההוא מינא, למאן דלא חזית לי' קא מברכת. ומאי הוי עלי' דההוא מינא, איכא דאמרי, חבורהי כחלינהו לעיני' [נקרו לעיניו¹⁸]; ואיכא דאמרי, רב ששת נתן עיניו בוי¹⁹ ונעשה גל של עצמות. עכ"ל הגמרא.

ובשו"ע או"ח סרכ"ד ס"ז וס"ח [ע"פ לשון הרמב"ם הל' ברכות פ"י הי"א]: הרואה חכמי אומות העולם עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם, אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם. על מלכי ישראל אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שחלק מכבודו ליראיו; ועל מלכי עובדי כוכבים אומר, ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם.

וכתב המגן אברהם שם סק"ו, וז"ל: "משמע בגמרא אפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך". ור"ל דכיון שבגמרא שם איתא ש"רב ששת סגי נהור הוה" ואעפ"כ כאשר "הוה קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת" וידע "ודאי השתא אתי מלכא . . . כי אתא

¹⁷ ובחדא"ג מהרש"א שם: "ר"ל כדמסיק דאתה לא ידעת אלא בחוש הראי' אבל אני אדע בחוש השמיעה שהיא יותר שכלית מחוש הראי'". וראה מגדים חדשים עמ"ס ברכות שם.

¹⁸ בחדא"ג מהרש"א שם: "בכולי תלמודא משמע דכחול לעין לשון יפוי ורפואה לעין הוא ואפשר דלישנא מעליא נקט שאמר לי' לרפאותו בכחול וכונתם לנקרו". וראה מגדים חדשים עמ"ס ברכות שם.

¹⁹ בהגהות היעב"ץ עמ"ס ברכות שם נ"ב: "עיני מחשבתו". וראה מגדים חדשים עמ"ס ברכות שם.

מלאכ, פתח רב ששת וקא מברך ליי", מבואר דסומא היודע שהמלך עובר מברך עליו²⁰.

והנה גם לפי שיטת המג"א שסומא מברך ברכת המלך כתב הפרמ"ג באשל אברהם שם שהוא דין מיוחד בברכה זו דוקא ולא ללמד על כל ברכת הראי' יצא. [וז"ל הפרמ"ג: "ברכת הראייה אין סומא מברך, משא"כ על המלך, דניכר כבודו אף לסומא כי אימתו מוטלת על הבריות ושותקין הכל כמבואר שם, מברך"²¹].

וכ"מ ממ"ש בברכי יוסף או"ח שם אות א, "דשאני ברכת המלך דנתקנה שמרגיש בכבוד המלך. . . ואם כן גם סומא יש לו הרגשה וחוש השכל מבחין בכבוד המלך ויכול לברך²², אבל שאר ברכות הראי', דהיינו לראות הדבר עצמו, הדבר ברור. . . דבעינן שיראה בעיניו".

אבל בסדר ברכת הנהנין פי"ג ה"ט [וכ"ה לוח ברה"נ פי"ב ה"ט] פסק אדה"ז כשיטת המג"א [הרואה מלכי אומות העולם צריך לברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מכבודו לבשר ודם. ואפילו סומא

²⁰ באל"י רבה או"ח שם הקשה על המגן אברהם וכתב דמלשון הגמרא "פתח רב ששת וקא מברך ליי", משמע שהי' מברך למלך כעין שאילת שלום ולא בירך הברכה להקב"ה, וכן מסתבר דהש"ס הרואה מלכי ישראל קאמר, וכן כל ברכות ראי' אין הסומא מברך". אמנם רוב האחרונים דחו את פירוש האל"י רבה וקיימו את דברי המגן אברהם. וראה מחזיק ברכה להחיד"א או"ח סרכ"ד שם אות א מ"ש בדחיית דברי האל"י רבה: "משמעות הש"ס דרב ששת בירך להקב"ה ברוך שנתן מכבודו כו', חדא, דאי לאו לברך ברכה להקב"ה דתקון רבנן. . . לא הוה רב ששת אזיל ומבטל קצת מתלמודו, דהגם דודאי הי' מהרהר התם בתורה. . . לא יבצר דבר מה של ביטול; ותו, מה שאלת שלום שייך אם המלך רחוק ממנו ובודאי לא היו קרובים ממש למלך, דמפסקי חיילות, ולא שייך שאלת שלום; וכי תימא דהי' מברך למלך שיאריך ימים וינצח אויביו וכיוצא, אם כן מאי קאמר ליי' צדוקי וכי לא חזית היכי מברכת. . . הא שפיר מצי לברך ליי' למען יאריך ימיו וכיוצא, ומאי ראי' בעי להא. אלא מוכרח דהי' מברך ברכת הרואה המלך ברוך שנתן וכו', ומשום הכי תמה הצדוקי דברכה זו על הראי' היא, דהוה ידע בצדוקי דמברכות הראי' היא. . . ותו נעלם ממנו דגירסת עין יעקב היא פתח רב ששת וקאמר ברוך, וגירסא זו מבוארת דבירך ברוך שנתן כמ"ש הרב מגן אברהם". וראה גם הגהות היעב"ץ עמ"ס ברכות שם. ועוד. ואכ"מ.

²¹ ראה גם שו"ת אגרות משה או"ח ח"ה סל"ז אות יו"ד.

²² ראה גם מחזיק ברכה הנ"ל הערה 19 בא"ד: "רב ששת בירך כיון דהי' מרגיש בשכלו בכבוד המלך".

שיודע שהמלך עובר מברך"] ושוב הוסיף: "והוא הדין בכל שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה) שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה".

ולכאורה לפי דברי המגן אברהם שסומא יכול לברך ברכת המלך, ולפי [הבנת אדמו"ר הזקן בדברי המגן אברהם ולפי] מה שפסק ד"הוא הדין בכל שאר ברכות הראי'... שאינה של הנאה", יש לסומא לברך גם ברכת החמה [ועד"ז כשיוצא הסומא בחודש ניסן ואחרים מודיעים לו שנמצא בסמיכות מקום לאילן פורח, יש לו לברך ברכת האילנות], ועפ"ז העירו על מה שכתבתי ב'קיצור דיני ברכת החמה' (פ"ב ס"ג) דכיון שנחלקו הפוסקים בדין סומא בברכת החמה, "אם אפשר, ישמע הברכה מאחר שיכוון להוציאו ידי חובתו בכרכתו וגם הוא יכוין לצאת ידי חובתו בשמיעתו, או יברך בעצמו בלא שם ומלכות" והקשו למה 'נטיית' מהכרעת אדמו"ר הזקן הנ"ל. [ואף שברכת החמה לא הוזכרה "בפרק זה" שבסדר ברה"נ, מ"מ מסברא נראה שאין לחלק בין ברכת החמה לשאר ברכות הראי']²³.

אמנם נ"ל שגם לפי המגן אברהם ואדה"ז אין להכריע שסומא יכול לברך ברכת החמה, ומשני טעמים, וכפי שיתבאר²⁴:

גם לפי שיטת המג"א ואדה"ז ספק הוא אם יכול הסומא לברך ברכת החמה ומשני טעמים

ג. (א) בספר קרית חנה דוד (להרב דוד הכהן סקלי) ח"ב (ירושלים תרצ"ו), בהלכות ברכות פרטיות סימן נ, האריך בענין ברכת הראי' בסומא ובפירוש מ"ש המגן אברהם [ועד"ז אדמו"ר הזקן] "סומא שיודע" מברך ברכת המלך ועד"ז שאר ברכת הראי'. וז"ל שם (כו, ב): "צריכין לומר הא

²³ ראה גם תשובת הרב יעקב אבן נאים הנ"ל (הערה 6) דס"ל שסומא מברך ברכת החמה ואכן למד כן מסוגיא דברכות הנ"ל וכמו שכתב: "הרי בההיא דהרואה מלכי אומות העולם מברך, וכן איתא להדיא בעובדא דרב ששת".

²⁴ מחמת דוחק הזמן בהה"ל של הספר 'קיצור דיני ברכת החמה' נשמטו כמה קטעים מההערות שהכנתי וגם בכתיבתי קצתי בביאור כמה ענינים במקום שהי' לי להאריך, והנני בזה להשלים את החסר בענין זה. [ענינים נוספים שקצתי בהם השלמתי בקובץ 'אור ישראל', יו"ל ע"י מכון 'אור ישראל' מאנסי נ.י. ניסן ה'תשס"ט].

דנקט בברייתא הרוואה מלכי וכו' לאו דוקא, אלא דהעיקר היא הידיעה וההרגשה שירגיש במה שלפניו הגם שאינו רואה בעיניו, וכך כוונתם במה שנקטו 'רואה' סתם, וכן על כל דבר שהוא מרגיש בו בעצמו שהוא הוא, ואין צריך לאחרים שיאמרו לו ויעוררוהו על הדבר ההוא, אלא הוא בעצמו מרגיש ומשכיל על דבר, כגון הא דרב ששת דהוא בעצמו הרגיש במלך בעוברו לפניו, וכן אם הלך סמוך לים ושמע קול גליו הרי הוא מרגיש מעצמו, צריך לברך הגם שאינו רואה בעיניו מכל מקום הרי מרגיש בעיני שכלו שכך הוא . . . וכן כל ברכות הראי' המוזכרים בש"ע א"ח סימן רכ"ד נראה דהעיקר בזה הוא ההרגש מעצמו אם הוא מרגיש מעצמו יברך עליהם ואם לאו לא יברך". וע"ש שכתב להדיא דכל זה לא שייך בברכת החמה כי אין הסומא יודע ומרגיש בעצמו את הופעת החמה, וע"כ אין לו לברך ברכת החמה, עיי"ש.

הרי שגם הוא נקט כהבנת אדה"ז בשיטת המגן אברהם, דלא רק ברכת המלך אלא הוא הדין כל ברכות הראי', יכול סומא לברך כש'יודע' מהדבר הנראה שעליו מברכים, מ"מ ביאר והגדיר דהיינו רק כש'יודע' ומרגיש בדבר מעצמו מבלי שיגידו לו אחרים, ועל כן אין זה ענין לברכת החמה.

ויעויין גם בספר נהר שלום או"ח סרכ"ד סק"ו, שלאחרי שהביא דברי המג"א הנ"ל, כתב: "ונלע"ד דבברכות שמברך על הכושי והגיחור וכדומה סומא ודאי לא יברך [ברכת משנה הבריות]". וכוונתו נראה ג"כ דכיון שאין הסומא יכול להרגיש בנוכחות (עור) הכושי על כן גם לפי שיטת המג"א (ועד"ז אדה"ז) אין לו לברך אף אם יודיעוהו אחרים שנמצא כאן כושי וכיו"ב²⁵.

וכן כתב בשו"ת אור פני משה (להג"ר משה טובי' מזונטהיים. פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ח) סי"ד בשם ספר בני חייא לענין ברכת החמה ד"אין ראי' ממה שבירך רב ששת כי אתא מלכא אף שלא ראהו מכל מקום

²⁵ וראה גם שו"ת בצל החכמה חלק שני סימן יח: "לענין ברכות הראי' שתקנו חז"ל לברך על ראית דברים מיוחדים, כגון ראית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד, אי אפשר לברך רק כשרואה עצם הדבר עליו הוא מברך . . . גם להמבואר במגן אברהם שאפילו סומא ש'יודע' שהמלך עובר מברך . . . הרי דגם בזה סגי בידיעה בלי ראי', פשוט דהתם מיירא שמרגיש בכבוד המלך בחוש השמיעה במקום חוש הראי'. . . אבל כל שאינו רואה את המלך עצמו וגם אינו מרגיש בעצם כבודו . . . אינו מברך", ע"ש.

ידע בבירור דהשתא אתא על פי מעשה דש"ס דברכות דנ"ח, משא"כ בנידון דידן".

וע"פ דבריהם נראה שיתכן לפרש כן גם בדעת אדה"ז בסדר ברה"נ הנ"ל. ואף שכתב אדה"ז "והוא הדין בכל שאר ברכות הראי" (שיתבאר בפרק זה), פשוט שהיינו דוקא בכה"ג [ובברכות אלו שיתכן] "שיודע" הסומא (מעצמו) מהדבר הנראה, וכמ"ש אדה"ז בהתחלת דבריו.

ונראה שכמעט ומוכרחים אנו לפרש כן גם בדברי אדמו"ר הזקן, דאלה"כ תקשי למה הוצרכו המהרש"ל [הנ"ל ס"א] וסיעתו שפסקו שסומא יכול לברך ברכת הלבנה לומר שברכת הלבנה היא כברכת יוצר המאורות שעל "בריאת עולמות וחידושו קאי", הלא אפילו אם היא מברכות הראי', תיפוק להו דגם סומא מברך ברכת הראי' כאשר אחרים מודיעים לו שהדבר שמברכים עליו נראה?

ומזה משמע דפשיטא להו דאילו הי' ברכת הלבנה כשאר ברכות הראי' ממש, לא הי' הסומא מברך, ולפי דברי אדה"ז שגם סומא יכול לברך ברכות הראי' כשיודע מהדבר הנראה, ע"כ צ"ל דהיינו דוקא כשיודע מעצמו וזה לא שייך בברכת הלבנה ודכוותה בברכת החמה וכל כיו"ב וכמשנ"ת. [ודוחק גדול לומר שאדה"ז נחלק בזה על המהרש"ל ועל המג"א וכל גדולי הפוסקים האחרונים (שהעתיקו את דברי המהרש"ל) שקדמו לו].

ואע"פ שיש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דמסתימת לשון אדה"ז בסדר ברה"נ משמע שהסומא מברך כל ברכות הראי' שהזכרו באותו פרק כל שאחרים מודיעים לו ע"ד הדבר הנראה [ולאו דוקא הברכות שנתקנו על הדברים שיתכן שידע מהם מעצמו], וע"כ מברך הסומא (לדוגמא) ברכת משנה הבריות כשמודיעים לו אחרים שנמצא בנוכחותו של כושי או פיל וכיו"ב, ועד"ז מברך ברכת האילנות כשמודיעים לו שנמצא במקום סמוך ונראה לאילן פורח וכל כיו"ב, נ"ל שמדי ספק ברכה לא יצאנו (שמא

לאכיוון לזה אדה"ז ולא הרחיק לכת כ"כ מסברת הפוסקים והאחרונים הנ"ל), וכבר נתבאר שספק ברכות להקל²⁶.

(ב) אפילו את"ל שהסומא יכול להרגיש בהופעת החמה ובזריחת השמש²⁷, נראה שאין זה מוציאו מידי ספק לענין ברכת החמה, שהרי כתב אדה"ז: "והוא הדין בכל שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה) שאינה של הנאה אלא שעל ידי כן נזכרים שבחו של מקום ב"ה"²⁸.

ודברי אדה"ז מבוארים עפ"מ"ש בספר תורת חיים (להג"ר יעקב שלום סופר אב"ד דק"ק פעסט) או"ח סרכ"ד אות יו"ד, שגם הוא נקט כשיטת המג"א ואדה"ז הנ"ל, וביאר והגדיר: "דלאו כל ברכות הראי' שווין דברואה מקום שנעשה נס לישראל או לצדיקים או לאבותיו וכדומה אין נפקא מינה דאפילו סומא מברך אם הגיע למקום הנ"ל, דברכות הנ"ל הודאה הוא, ולא ברכות הנאה ושפיר יכול [לברך] ברוך שעשה נס במקום הזה, משא"כ ברכת שהחיינו ברואה פרי חדש או חבירו לאחר שלשים יום וכן ברואה פרחי אילן דהתם תלוי בשמחת הלב ואם אינו רואה דברים הנ"ל לא יוכל לשמוח כל כך, הגם ששמח שמדבר עם חבירו אשר לא דיבר עמו זה שלשים יום מכל מקום אין השמחה גדולה כל כך כמו ברואה חבירו... וכן נמי אותן הברכות בסימנים רכ"ח כ"ט [=ברכת הרואה קשת וברכת החמה] סומא אינו מברך דעיקר הברכה אם רואה הדבר ממש, ושאיני ברכת יוצר המאורות וחידוש לבנה שנהנה על ידי אורם גם אם אינו רואה אותם".

הרי מפורש שגם לפי מה דקיי"ל שכל ברכות הראי' שאינם של הנאה יכול סומא לברך, שאני ברכת החמה.

²⁶ ולהעיר מהידוע ש"בענין ספק ברכות להקל החמיר [אדמו"ר הזקן] בהסידור מאד מאד" (הקדמת הגרא"ח נאה ל'פסקי הסיידור' אות ג).

²⁷ ודלא כמ"ש בספר קרית חנה דוד הנ"ל.

²⁸ ובהגהות וציוני המו"ל לסדר ברה"נ (הוצאת קה"ת) כתבו "משא"כ הרואה פרי חדש דלעיל פי"א הי"ב או הרואה את חבירו דלעיל פי"ב הי"א אינו מברך דשם צריך להיות 'נהנה בראייתו' כלשון רבנו שם ושם".

ויעויין גם בשו"ת פנים מאירות חלק שני סימן לח (שצידד להתייר לברך ברכת החמה גם כשהיא מכוסה בעננים²⁹) כתב בזה"ל: "אף שעננים מכסים השמש ראוי לברך והרואה חמה לאו דווקא גוף השמש אלא הרואה אור השמש המאירה ביום ונהנה ממנה ביום שנתלה במרכז הראשון צריך לברך עושה מעשה בראשית", ע"ש. ועד"ז כתב הג"ר ידידי' טיאה ווייל³⁰: "בשלמא בלילה לא מקדשין [את החמה] משום דאין נהנין מאורה, אבל ביום נהנין מאורה"³¹. ועד"ז מצינו בפוסקים אחרים. ויעויין בשו"ת כתב סופר או"ח סימן לד, שמדבריו מבואר דס"ל להפנים מאירות (ודעימי') שתנאי זה (שיהנה מאורה) בדוקא הוא³².

והנה לגבי ברכת יוצר המאורות שאיננה מברכות הראי' [ומברכים אותה בכל יום ויום על "בריאית עולמות וחידושו"] לא בעינן שיראה או יהנה מן המאורות קודם שיברך, וגם סגי בזה שנהנה מן המאורות בעקיפין [וכמשנ"ת לענין סומא ש"נהנה במאורות שרואין הפקחין

²⁹ דבריו נעתקו לעיל הערה 5.

³⁰ בנו של הגאון בעל קרבן נתנאל ותלמידו של הגאון בעל כו"פ, או"ת ויערות דבש, ורבה של קהלת קרלסרווא.

³¹ דבריו אלו נדפסו בספר שיח תפלה (אוצר גנוזות וכתבי יד מגאוני ופוסקי הדורות על הלכות תפלה, ירושלים תשנ"ט), עמוד קצז.

³² לאחר שהביא הכתב סופר המחלוקת בין הפנים מאירות והחת"ס הנ"ל הערה 5, כתב: "מסברא מסתבר כמ"ש הפנים מאירות כיון שנהנה מאור יום ויודע שהגיעה חמה לתקופתה ראוי לברך", ושוב יצא להכריע בין שיטת הפנים מאירות (שמברך ביום המעונן) ובין שיטת אביו החתם סופר (שאינו מברך כשהחמה מכוסה לגמרי בעננים) וכתב: "לולי שאיני כדאי ה' נ"ל להשוות סוגיית ש"ס ולשון רמב"ם עם הסברא, וי"ל בוודאי כשכבר האיר היום ומאירה לארץ ולדרים עלי' ומלאה פני תבל מאורה הגם שאין רואה החמה בעצמה שמכוסה בעננים מ"מ מברך שכן נהנה ויומא דעיבא כולה שמשא וזה פשוט, וש"ס קמ"ל רבואת כשרואה חמה מיד כשתנץ החמה מיד כצאת השמש הגם שאינה בגבורתה ואין נהנה כ"כ מ"מ מברך כיון שרואה החמה כאשר יבקע השחר, וראוי לברך מיד משום זריזין מקדימין למצוה ומתחלה נתקנה לברכה מיד השכם בבוקר וכ"ש שיוכל לברך אח"כ כשמאירה לארץ ונהנין במלואו לאור השמש הגם שנתכסה ואינו רואה אותה שמברך כשלא ה' מן זריזין מקדימין או שהיתה מכוסה מתחלת הנצתה, וחדא מתרתי בעי או שיראה החמה עצמה כשתנץ, או כשזרחה כצאת השמש בגבורתה להאיר לעולם כולו באור המאיר בנכון היום הגם שנתכסה כנלפע"ד ומכרעת מלתא כוותי מכח סברת פנים מאירות, פנים להלכה מסבירות, בעזרת המאיר לארץ".

שיוכלו לראותו ולהורות אותו הדרך אשר ילך בה³³], אבל לענין ברכת החמה שהיא מברכות הראי' נראה דבעינן שיהנה מראיית החמה בעצמו וכדמשמע מדברי הפנים מאירות ודעימי', וע"כ אין הסומא יכול לברך ברכה זו וכמ"ש להדיא בספר תורת חיים הנ"ל.

ואם יטען הטוען, הלא כל הסברות הנ"ל שנאמרו ונשנו לחלק (לענין סומא) בין ברכות הראי' שנכללו בסדר ברכת הנהנין פרק יג, או לחלק בין כל ברכות הראי' המנויות באותו פרק לברכת החמה שלא נכללה באותו פרק, אינן מוכרחות (ויש מקום לדון ולפלפל בהן), וא"כ מהיכי תיתי למנוע ברכת החמה מסומא על פיהן?

הנה, כבר ביארתי שאף שאי אפשר לקבוע מסמרות בכל הנ"ל מ"מ בוודאי כדאיות הן סברות האחרונים הנ"ל להתחשב עמהן, ואם כן הוא, הרי מידי ספק לא יצאנו וקיי"ל ספק ברכות להקל, וכמשנ"ת.

אחרית דבר

ד. טרם אכלה את דברי, הנני בזה להוסיף ולהדגיש שכל השקו"ט הנ"ל מיוסדת על מ"ש אדה"ז בסדר ברה"נ דסומא שידוע שהמלך עובר מברך עליו "והוא הדין בכל שאר ברכות הראי' (שיתבאר בפרק זה)", והרי ברכת החמה לא נתבאר באותו פרק בסדר ברה"נ, ואם כן לא גילה אדמו"ר הזקן את דעתו בנידון סומא בברכת החמה כלל, ואין לנו אלא לשער מה היתה דעתו בנידון זה ע"פ השוואות וחילוקים שונים (הנ"ל וכיו"ב), ואין לו לדיין אלא מה שעיני שכלו רואות, והנלפענ"ד כתבתי, והבותר יבחר.



³³ לשון אדה"ז בשולחנו הנ"ל הערה 3.

עניני פסח

בענין שיש מצה ומרור מונחים לפניך

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' קטע המתחלת "מצה ומרור מונחים" כותב הרבי: "בזמן הפסח היו אומרים: שפסח מצה ומרור מונחים לפניך (שבה"ל. ועיין פרש"י עה"ת). אבל עכצ"ל שגם אחד מהם די לחייבו בספור יצי"מ, שהרי הגדה בזמה"ז דאורייתא אף שאינו לפסח, ומרור הוא רק דרבנן (פסחים ככ, א. ועיי"ש קטז, ב)."

לכא' ראיית הרבי צריך הסברה - דבעינן מונחים לפניך בפועל

ויל"ע, דהנה בהך דרשרה לכא' יש מקום לפרש בב' אופנים: א) דזהו דין באופן קיום המצוה דהגדה, היינו במעשה המצוה, דצ"ל על פסח מצה ומרור, ב) או דזהו דין וגילוי בנוגע לזמן המצוה, והיינו דהפסוק מגלה דזמן המצוה דהגדה הוא בזמן שמחוייב בפסח מצה ומרור.

ולכא' אי נימא כאופן הב', א"כ מהו הראי' דדי בא' מהם, והרי אפ"ל דבאמת בעי גם כולם, דהרי חיוב דפסח איכא גם עכשיו (ועי' בלקו"ש ח"ב בהוספות בשיחת אחש"פ וכו' תשכ"ח, בענין ההכרח לצאת מירושלים מצד החיוב בק"פ), ורק דבפועל אין מקיימים זה מצד האונס, ועד"ז בנוגע למרור, דהא דמרור בזמן הזה דרבנן, אין הכוונה (לכא') דהחיוב הוא רק מדרבנן (דהא אין שום הגבלה בזמן החיוב), כ"א שקיום המצוה בפועל הוא רק מדרבנן, כיון דמצות מרור הוא עם הפסח, אבל מה"ת שיש הגבלה בזמן החיוב?

וא"כ מנלן דדי בא' מהם לחייבו בסיפור יצי"מ, הרי אפשר דצ"ל החיוב בכולם?

ולכא' הי' אפ"ל דהרבי מפרש כמו האופן הא', דהמצוה דהגדה תלוי במה שפסח מצה ומרור מונחים לפניו בפועל, וא"כ מזה דבזה"ז חיוב הגדה הוא מדאורייתא (אף דפסח אין בכלל, והמרור שישנה הוי רק מדרבנן) מוכח דדי בא' מהם.

בהערות הבאות מבואר דמציאות הגדה תלוי רק בזמן החיוב במצח וכו'

אבל לכא' מבואר דלא כן בקטע שלאח"ז, שבקטע המתחלת "מונחים לפניך". כותב הרבי: "ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, שע"ז אומר הכתוב בעבור זה, שאקיים מצותיו אלו, עשה ה' לי. ולא כשהניחם מבעוד יום (ע"פ תרוה"ד סי' קלז. וראה שו"ע רבינו סתע"ג ס"ג). ולכא' מבואר להדיא כאופן הב' דלעיל, דאין דין הגדה תלוי בהמציאות דמצה ומרור וכו' לפועל, כ"א בהחיוב, וא"כ הדק"ל?

והנה לכא' הי' אפ"ל דהכוונה בקטע זה הוא לא דהפסוק תולה מצות סיפור רק בזמן החיוב, ואי"צ כלל שיהי' גם מונח בפועל, כ"א דתלוי בזה שיהי' מונח בזמן החיוב, ובענין תרווייהו, הן החיוב והן ההנחה לפועל, וכמ"ש בהמשך דבא לאפוקי "כשהניחם מבעוד יום", היינו דיש הנחה בפועל אבל חסר החיוב. ולכא' כן משמע פשוטות ל' אדה"ז (המצויין כאן) שכ' "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה", ומשמע דבענין ב' הענינים (וכן משמע בהגדת הריטב"א ד"ה והגדת) שכ' דדרשינן מזה שצריך שיהי' יכול להראות באצבע), וכן נקט בפשוטות בביאור לסהמ"צ להרס"ג ובכ"מ. וא"כ שפיר הוכיח דבזה"ז יש רק א' מהם דמונחים והוי ג"כ חיוב.

אבל לכא' מבואר דלא כן בקטע שלאח"ז, שמתחלת "לפניך". וכותב ע"ז הרבי: "במכילתא ובמדרש 'שכל טוב' יש גירסא לפניך על שולחןך, וכ"מ במאמר החמץ להרשב"ץ. וי"ל דלפי גירסא זו יודעים אנו מיתור הלשון דשני תנאים לחייב בספור יצי"מ: בשעה שמחוייב במרור או מצה, כשיש אצלו מרור או מצה. משא"כ לפי גירסתנו".

ולכא' משמע מזה דלא כנ"ל, דדוקא לאידך גירסא בענין לתרווייהו, הן ההנחה בפועל, והן החיוב, משא"כ לגירסתינו, וא"כ הדק"ל? והנה אולי בדוחק יש מקום לפרש דפליגי הגירסאות רק אי יודעים זה מיתור ה', משא"כ לגירסתינו, אבל אי"ז פלוגתא לדינא.

אבל מפורש דלא כן בקטע שלאח"ז, שכ' הרבי וז"ל: "והנה בביאור סהמ"צ להרס"ג (שם) האריך בזה ומסיק דלדעת כמה ראשונים אם אין לו מצה פטור מספור יצי"מ. וצ"ע דהרי, לכמה דעות, מה שאין מברכין על ההגדה הוא מפני שיצא כבר באמירת זכר ליצי"מ שבנוסח הקידוש,

כמובא לעיל. והקידוש הוא בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניו, כי לא היו מביאין השולחן עד לאחר שקידש וכו"ל. וגם אלו הנותנים טעם אחר למה שאין ההגדה טעונה ברכה, אין קושיא זו סיבת מחלוקתם. ודוחק לומר בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ואכמ"ל."

והדק"ל: דמאחר שהרבי חולק על הרי"פ פערלאו, א"כ צ"ל דזהו משום דדי בהחיוב, ואי"צ ההנחה בפועל, דאל"כ אמאי באמת לא נימא דמי שאין לו מצה יפטר ממצות סיפור ביצי"מ?

מתוכן הדרשורה ומל' אדה"ז לכא' משמע דבעינן הנחה בפועל

גם יל"ע, דלכא' הך פ' שהרבי שולל - דבעינן שהמצה וכו' יהי' מונח לפניו בפועל - הרי כן משמע מפשטות ל' אדה"ז (המצויין בקטע שלפנ"ז ומועתק לעיל) שכ' "מונחים לפניך לשם חובה" (והיינו דאין הכוונה שמפרשים המלים ד"מונחים לפניך" דפירושם הוא - לא מונחים בפשטות, כ"א - שיש חיוב, וצ"ב איך מתאים זה עם קושיית הרבי על הריפ"פ? גם יל"ע, באותה קטע, למה מביא הרבי הענין מהתרוה"ד, ורק מציין אח"כ גם לאדה"ז, ולכא' אותה היסוד שבתרוה"ד מפורש גם בשו"ע אדה"ז, אלא שאדה"ז מביא זה לענין תשלומין להמצוה בימים שאח"כ (והוא מהמ"א סי' תפ"ה סק"א, ולענין הקידוש - שבזה מיירי בתרוה"ד שם - מביא אדה"ז טעם אחר בסי' תע"ב ס"ב) ? עוד יל"ע, דהרי בדברי הרבי, הרי היסוד לזה דבעינן מצות מצה ומרור, הוא כי הפי' דבעבור זה היינו שאקיים מצוותיו אלו, וזה לא נזכר בתרוה"ד, אלא זהו ע"פ פרש"י עה"פ (אף די"ל דזהו יסוד התרוה"ד), וא"כ למה לא ציין הרבי לפרש"י?

גם יל"ע דמכמה ראשונים משמע דבעינן המצה והמרור בפועל, דמשמע מדבריהם דיסוד הדרשה ד"בעבור זה לא אמרתי כו'" הוא משום

¹ ואין להקשות, מאחר דסב"ל לאדה"ז כפי' התרוה"ד, א"כ לסגי בהך טעמא גם לענין קידוש, וכמ"ש התרוה"ד, ולמה לי' טעמא דכל דתקון דרבנן (והרי גם בדברי רבינו הזקן מבואר דקידוש הוא חלק מסיפור יצי"מ, וכמבואר בארוכה במ"א) ? די"ל דטעם זה אינו טעם לקידוש היכא שרוצה לצאת רק ידי קידוש, דהרי יצא חובת סיפור יצי"מ אח"כ, וע"ז בעי להטעם דכיון שהוא מד' כוסות וכל דתקון רבנן וכו'. ועצ"ע.

דמשמעות ל' זה הוא דמראה באצבעו ואומר זה (כן הוא בריטב"א (המובא לעיל) וכן משמע באבודרהם בפי' ההגדה (שכ' "שתוכל לומר עליהם בעבור זה שיהיו מונחים לפניך") וב'לקט יושר' ("וא"כ צריך שיהיו לפניו מצה בשעת ההגדה, וגם בשביל שיהיו לפניו להגביהו בשעה שאומר בהגדה מצה זו ומרור זה. וכן יראה דהא דרשו חכמים בעבור זה לא אמרתי, אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, משמע שצריכים להיות לפניו שיודה עליהם בעבור זה") ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ל"ו ועוד), וא"כ משמע דבעינן עכ"פ גם ההנחה בפועל, ואיך זה מתאים עם מה דמשמע דנקט הרבי כאן בהערה?

ועוד יל"ע במ"ש הרבי דדי בא' מהם לחייב בסיפור יצי"מ, דהנה בהקטע שלפני הקטועים המועתקים לעיל כותב הרבי "זה כו' מצה ומרור. ואין לומר דמדבר בפסח לבד וא"כ הוא מבעוד יום, דא"כ התיבות בעבור זה או התיבות ביום ההוא - מיתרות (ומתורצת הקושיא שבסי' שעה"ש) "עכלה"ק. והיוצא מזה, דאם הי' מדבר בפסח לבד, א"כ הי' החיוב מבעוד יום (דחיובא דפסח הוא מבעו"י), וצ"ע, דהרי לפי מאי דמסיק דדי בא' מהם, א"כ אף שלפי האמת מדבר הפסוק בכלהו בפסח מצה ומרור, מ"מ הרי מאחר שלהלכה די בא' מהם, והרי א' מהם (הן החיוב והן (באופן מסויים) ההנחה) הוא מבעו"י, א"כ שפיר יתחייב גם מבעו"י? והרי הרבי (בקטע האחרון) שולל הסברא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו?

דברי האחרונים בחקירה זו וראייתם

והנה עי' בהגדה של פסח מבית לוי (ע' קכ"ד) שמובא שם בשם הגרי"ז שחקר בזה, "אם דרשרה זו היא רק ילפותא על זמן החיוב, דזמן חובת הסיפור הוא בלילה, או דהוא דין בעצם הסיפור, דהסיפור צ"ל על מצה ומרור, ונפק"מ באם כבר קיים מצות אכילת מצה וסילק ממנו את המצה והמרור, אם יש עליו עדיין חיוב לספר ביצי"מ", והביא ראי' ממה דאמרינן בגמ' (פסחים לו, א) דלחם עוני היינו שעונין עליו דברים הרבה" שמזה מוכח "דהוא דין בעצם חובת הסיפור שיהי' על מצות ומרורים ולא רק ילפותא על זמן החיוב", ואח"כ הביא מגירסת המכילתא "על שולחניך", ומל' התוס' במעשה דר"ג וזקנים בסוף ש"הגביהו מלפניהם" כו'. ומביא ראי' שאף לאחר קיום מצות מצה אכתי חשיב מצה ומרור מונחים לפניך אם יש עדיין מצה על השלחן ממ"ש רש"י (פסחים שם)

בהא דעונין עליו דברים הרבה דהיינו "שגומרים עליו את ההלל", והרי מה ש"גומרים" את ההלל זהו לאחר קיום מצות מצה, וא"כ מוכח שאם עכ"פ יש מצה לפניו על השלחן חשיב עדיין מונחים לפניך וכו' עש"ב [ואח"כ מביא להסתפק בענין ק"פ, ומביא מבית הלוי בזה כו', עד ש"מצאו" השבחה"ל שהביא הרבי בהגדה].

ובספר הסדר הערוך (פרק ס"ב אות ז') הביא ג"כ חקירה זו, ור"ל דתלוי בפלוגתת הראשונים, דרש"י הנ"ל כ' דגומרים עליו את ההלל משמע דלא בעי מצה בפועל, ואילו המאירי שם שכ' "הגדה והתחלת הלל" מבואר דבעי מצה בפועל, וא"כ רק התחלת ההלל חשיב על המצה, ע"ש מ"ש בזה ומה שש"נ.

דיוק בפ' הרבי דלאידך צד בהחקירה יש ב' ילפותות, דלא כדברי שאר אחרונים בזה

והנה בדברי האחרונים הנ"ל מבואר דנקטו רק ב' אופנים בחקירה זו, היינו או דהוי דין וגילוי מילתא בזמן המצוה, או דהוי דין בנוגע לאופן הקיום דמעשה המצוה [אלא שגם אם הילפותא הוא בנוגע למעשה המצוה, מ"מ במילא ילפינן מזה בנוגע לזמן המצוה, כי אופן זה במעשה המצוה, שייך רק בליל ט"ו, דרק אז אפשר שיהיו מונחים לפניך לשם חובתה]. וכן נקט לכא' הגריפ"פ שמביא הרבי, דמבאר אליבא דהנך ראשונים דבעינן מצה בפועל, היינו משום דזהו מה דילפינן מדרשת המכילתא, ומה דבעינן בליל ט"ו, היינו משום דאל"כ לא חשיב מצה ומרור מונחים לפניך כ"א לחם וירק.

ועפ"ז יל"ע טובא במ"ש הרבי (אודות הגירסא "מונחים לפניך על שלחניך"): "וי"ל דלפי גירסא זו יודעים אנו מיתור הלשון דשני תנאים לחייב בספור יצי"מ: בשעה שמחוייב במרור או מצה, כשיש אצלו מרור או מצה", ומשמע מל' הרבי דלהך גירסא ילפינן כפי ב' הצדדים דהחקירה, היינו דהילפותא הוא הן בנוגע להזמן, והן בנוגע לאופן מעשה המצוה, ולמה לא פ"י הרבי (כבאחרונים הנ"ל) דלהך גירסא ילפינן מיתור הל' דהוי דין רק במעשה המצוה, ורק דכיון שמעשה המצוה צ"ל על מצה של מצוה, במילא לא שייך זה כ"א בליל ט"ו, וכנ"ל?

תוכן דרשת המכילתא הוא בנוגע לזמן המצוה

אלא שלכא' דברי האחרונים הנ"ל צ"ע, דהנה המכילתא הרי נחית לבאר הפי' ד"והגדת לבנך", וקאמר ע"ז "יכול מר"ח", וכפשוט דהפי' בזה דיכול דזמן המצוה ד"והגדת לבנך" מתחיל מר"ח, וע"ז מגלה "ת"ל ביום ההוא" דזמן המצוה היא לא מר"ח, וממשיך "יכול מבעוד יום". והנה לפי' האחרונים הנ"ל צריך לחלק דה"יכול" וה"ת"ל" הא' הוא בנוגע לזמן המצוה, וע"ז ממשיך "יכול" [שיכול לקיים המצוה בפועל מבעוד יום] "ת"ל בעבור זה" [היינו אף דבנוגע לזמן המצוה הוי שפיר מבעוד יום, מ"מ בפועל אינו יכול לקיים המצוה כ"א בערב משום דמעשה המצוה צ"ל על מצות ומרורים. ולכא' פי' זה דחוק (לחלק בין הפי' ד"יכול מר"ח" והפי' ד"יכול מבעוד יום").

ואפ"ל דמטעם זה מפרש הרבי דע"כ גם החלק השני של המכילתא הוא ילפותא בנוגע לזמן המצוה, דאינה מבעוד יום כ"א בערב בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ולכן מבאר הרבי דלהגירסא "מונחים לפניך על שולחניך", דבעינן מצה וכו' בפועל, צ"ל דיש ב' ילפותות מהא ד"בעבור זה", דהא מובן מפשטות המכילתא דעיקר הילפותא היא בנוגע לזמן המצוה, וכנ"ל, ולהך גירסא ילפינן גם תנאי באופן קיום המצוה (וכפשי"ת איך לומדים ב' הענינים).

תמיה בראיית האחרונים מדין לחם עוני

והנה האחרונים הנ"ל הביאו ראי' מדרשרה ד"לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה" דהדין דמצה ומרור מונחים לפניך הוא דין באופן קיום המצוה. ולא הבנתי: הרי בפשטות הם ב' דינים שונים ואינם שייכים זל"ז כלל. הדין דלומדים מ"שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" הוא דין במצות אכילת מצה, שבמצות אכילת מצה ישנם כמה תנאים בהמצה בכדי לצאת בה ידי חובתו (וכמו אידך הלימודים שלומדים מפסוק זה, כגון הא דאין יוצאים במצה עשירה, כל שישנו בבל תאכל חמץ, מה דרכו של עני בפרוסה וכו' שכולם הם דין במצות אכילת מצה).

משא"כ הא ד"והגדת לבנך כו' בעבור זה" הוא הלכה במצות "והגדת לבנך" דהיינו במצות סיפור יצי"מ, שקיום מצות סיפור יצי"מ כליל פסח יש בה תנאי ד"בעבור זה" (אלא שבזה גופא ישנם ב' האופנים דלעיל אם זהו תנאי בזמן המצוה או באופן קיום המצוה. שוב מצאתי ב'הררי קדם'

ח"ב סי' פ"ד שכ' לחלק בין ב' הדרשות אם זהו דין במצה או דין בהגדה, אבל כ' שם דפליגי בזה תוס' והרמב"ם ע"ש).

ובפשטות יש נ"מ טובא בין ב' דינים אלו: באם חסר המצה ומרור מונחים לפניך, אם זה חיסרון במצות מצה, או שחסר במצות סיפור יצי"מ. ומזה עוד נ"מ לפועל לכא', דהא ד"לחם עוני" שהוא דין במצות אכילת מצה, מחייב לכא' שהמצה שאוכל, שמקיים בה מצות אכילת מצה, צ"ל להיות "עליה" האמירה דדברים הרבה. משא"כ מצד "והגדת לבנך גו' בעבור זה" י"ל דאין נ"מ אם זהו המצה שהוא מקיים בה מצות אכילת מצה, רק שמצד מצות סיפור יצי"מ צ"ל לפניו בשעת ההגדה מצה של חובה.

יישוב דברי רש"י "שגומרים ההלל" גם לסברא זו

אלא שלפ"ז צ"ע ביותר בדברי רש"י בפסחים שם דלחם שעונים עליו דברים הרבה הוא שגומרים עליו את ההלל, דהרי מה שגומרים את ההלל הוא לאחר ששקיים מצות אכילת מצה? ובשלמא לפי מה שהבינו דלחם שעונים עליו דברים הרבה הוא מצד חובת סיפור יצי"מ, אז אפשר להבין, דכיון דהוי מצה שאפשר לצאת בה ידי חובתו, הוי שפיר קיום דעונין עליו, אבל אם זהו דין במצות אכילת מצה, וכמשנ"ת, א"כ איך שייך לקיים זה ע"י מה דגומרים עליו את ההלל (ועי' בספר הסדר הערוך שם שיישב זה ע"פ פ'י הב"ח במאחז"ל הנ"ל, אבל רוב המפרשים אינם מפרשים כדבריו, וכדלהלן. ועי' בתור"ת עה"פ שהוסיף גם ברהמ"ז, וצ"ע המקור ע"ז, וגם בזה ק' כנ"ל)? וראיתי ב'הררי קדם' (ח"ב סי' ק"א ס"א אור"ק ב') שעמד ע"ז, ור"ל דכוונת רש"י הוא דאומרים את ההלל, וכמ"ש הרא"ש דאמירת הלל נקרא לגמור (והביא סימוכן מדברי המאירי המובא בספר הסדר הערוך כדיעה החולקת), אבל לכא' דוחק לפרש כן בל' רש"י שהדגיש בפ'י "גומרים" במקום אומרים (משא"כ בדברי הרא"ש שהביא שמיירי מנוסח הברכה)?

אך נראה ליישב בהקדם דצלה"ב לכא' מה בא רש"י ליישב בפירושו? ונראה לבאר דמאי דקאמר "דברים הרבה" מפרש רש"י דהכוונה להרבה סוגים שונים של דברים החלוקים זה מזה בענינם, אבל מה שאומרים ע"ז כל נוסח ההגדה, אי"ז בכלל "דברים הרבה", כי הכל הוא רק דבר א' (למרות כל האריכות שבזה וכל המרבה ה"ז משובח). וי"ל דמטעם זה

פרש"י דהדברים הרבה הם הלל והגדה שהם ב' דברים שונים. והנה אם היינו אומרים רק חצי הלל כליל הסדר, א"כ אי"ז בגדר שירה ואמירת הלל, כ"א מנהג בעלמא (שלכן אומרים רק חצי להיכר), ולא עדיף משאר ההגדה שהיא אמירת שירות ותשבחות מפסוקי התורה וכיו"ב. אבל כשאומרים כל ההלל, הנה אז זהו גדר בפנ"ע, דהוי דין דשירה והלל, והוי שפיר חלוק מאמירת ההגדה.

ושפיר כ' רש"י דמאי דאמרינן שאומרים עליו דברים הרבה היינו שגומרים עליו ההלל וההגדה, שזהו ב' הדברים החלוקים שאומרים על המצה, שמטעם זה חשיב דברים הרבה. ולעולם הוי הכוונה לחלק ההלל שאומרים לפני שלחן עורך, דרך זהו על המצה, ורק דמה דחלק זה של ההלל חלוק מההגדה הוא כיון דלפועל גומרים את ההלל, לכן על על החלק שלפני אכילת מצה חל הגדר דשירה והלל ("שגם בתחלתו הוא ארוך"), וזה הוי חלק מ"גומרים את ההלל". ועפ"ז אפ"ל דזהו ג"כ כוונת המאירי (המובא בסדר הערוך שם) ושניהם לדבר א' נתכוונו, ואי"צ לחדש פלוגתא ביניהם [ועי' בהגדה של הרבי על ההלל שמביא פלוגתא דרב צמח גאון ורה"ג בטעם שאין מברכים על ההלל כליל פסח, ולכא' פליגי בזה אי הך ההלל הוי בגדר אמירת שירה והלל או דהוי כקורא בתורה, אבל במ"א נת' דאפ"ל דהנ"ל הוא לב' הדיעות דשם (וע"ע ב'הררי קדם' ח"ב סי' פ"ב בדעת הרמב"ם דההלל אינו חלק מההגדה), ואכמ"ל].

ב' אופנים בהלימוד בנוגע לזמן המצוה

והנה בזה גופא דילפינן מ"בעבור זה" בנוגע לזמן מצות סיפור יצי"מ אפ"ל בב' אופנים: א) דמה דדרשינן "בעבור זה" הרי אין הכוונה להמציאות דמצה ומרור, כ"א להחויב דמצה ומרור (וכשטחיות ל' ההערה "ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, שע"ז אומר הכתוב בעבור זה"). ב) אך יותר נראה לפרש דהדרשרה כפשוטה, דהיינו שמראה באצבעו ואומר זה על המצה ומרור וכו', אלא דההלכה דילפינן מהפסוק הוא לא הצורך להראות באצבע על המצה ומרור, דהפסוק מתאר רק אורחא דמילתא (וכמו שאי"צ לומר הלשון בעבור זה וגו' וכיו"ב) שמספר להבן אודות יצי"מ, שא' מההיכי תימצי שיכול לספר הוא ע"י שיראה באצבע על המצה ומרור. ורק שמזה שהדוגמא והאופן שהפסוק מתאר את הסיפור יצי"מ של האב הוא באופן שמראה באצבעו על המצה ומרור,

מזה ילפינן (אף אין חיוב להראות באצבע על המצה ומרור) שהזמן ד"ביום ההוא" הוא בזמן שאכילת מצה ומרור הוא מצוה, דהיינו בליל ט"ו.

ועפ"ז יש לתווך בין דרשרה זו לפרש"י עה"פ שפי' (בד"ה בעבור זה): "בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו", דממ"ש רש"י "כגון" לכא' מבואר דאינו מפרש דילפינן מזה דצריך להראות על מצוות אלו דוקא, אלא דמ"מ ילפינן מזה דהכתוב מתאר את הסיפור וההגדה של האב באופן שהוא מראה דוגמא באצבע, א"כ ילפינן מזה דביום ההוא הוא בליל ט"ו, וכמשנ"ת.

ועפ"ז א"ש מ"ש הרבי "ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, ש"ע"ז אומר הכתוב בעבור זה", והיינו דזהו תוכן ההלכה דילפינן מהיתור, אבל הדרשה עצמה היא משום דמשמעות בעבור זה הוא דמראה באצבעו ואומר זה, היינו שהמצה הוא בפניו, וכל' אדה"ז בשו"ע שמונחים לפניו לשם חובה.

ועפ"ז מובן דאף מי שאין לו מצה, וגם מי שכבר קיים מצות אכילת מצה, מ"מ מקיים מצות סיפור יצי"מ (וכמו שהוכיח הרבי מזה שאפשר לצאת ידי חובת סיפור יצי"מ בקידוש), דכל הדין דילפינן מבעבור זה הוא רק בנוגע לזמן המצוה דסיפור ביצי"מ, דהזמן דביום ההוא הוא בזמן שאכילת מצה הוא מצוה.

טעם החילוק בין מי שאין לו מצה ומה שבזה"ז אין לנו ק"פ ומרור

ואעפ"כ מוכיח הרבי מזה דדי בא' מהם, דהא ליתא לפסח בזה"ז ומרור בזה"ז דרבנן. וי"ל הביאור בזה [אם לא שנפרש עפמ"ש (לחד צד) באתו"ד כלל י"ג, שחקר שם בענין פטור אונס במ"ע, אם פטור הוא או דילמא מחוייב הוא אלא שאינו יכול לקיים חיובו, עש"ב ומה שש"נ, וא"כ אפ"ל דלהצד דפטור לגמרי א"כ שפיר לא חשיב דבזה"ז יש המצוה דפסח ומרור, ומאחר דאנוסים אנחנו דאין ביהמ"ק (ופסח), אבל לכא' דוחק לומר דמצד זה לא חשיב "זמן שאכילת כו' פסח ומרור הוא מצוה"], דהרי ילפינן מהיתור והדרשה דבעבור זה בנוגע לקביעות הזמן דמצות הגדה, וא"כ א"א למילף מזה לפטור מי שאין לו מצה, דאי"ז ענין בנוגע לזמן המצוה, כ"א בנוגע לאופן קיום מעשה המצוה, והרי המכילתא יליף מדרשרה זה בנוגע לזמן המצוה, וכמשנ"ת.

ומ"מ אם לא היינו אומרים דדי בא' מהם היינו צ"ל דאין סיפור יצי"מ בזה"ז כשליכא פסח ומרור, דזה הוי שפיר ענין בנוגע לזמן המצוה, דהיינו דהיינו לומדים מזה דמצות סיפור ביצי"מ מה"ת הוא רק בזמן שביהמ"ק קיים (ולא הוי מהמצוות שנוהגים בכל זמן), וילפותא בנוגע לזמן המצוה הא אפשר למילף מכאן, ומוכח מזה דדי בא' מהם [והנה ידועים דברי הרמב"ן דספירת העומר חשיב מ"ע שאין הזמן גרמא, וידוע הביאור בזה.

דברי שו"ע אדה"ז בזה

והנה עי' בשו"ע אדה"ז סי' תע"ג ס"כ וז"ל: "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לפיכך צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה ועוד שצריך לומר עליו מרור זה כו".

והנה מ"ש רבינו הזקן "ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר", הנה יל"פ דהם ב' דינים שונים (וכמשנת"ל), והיינו דיש דין א' מצד לחם עוני, שזהו דין באכילת מצה שצ"ל לפניו בשעת ההגדה, ועוד יש דין ד"והגדת לבנך" מצד סיפור יצי"מ המחייב שבשעת אמירת ההגדה יהי' לפניו ג' מצות של מצוה. ובהמשך לדין הב' מוסיף אדה"ז "לפיכך צריך שיהא גם המרור לפניו", דדין זה דבסיפור יצי"מ דילפינן מבעבור זה שייך גם למרור, דדרשינן שיהא מצה ומרור מונחים לפניך (משא"כ הך דין דלחם עוני, דבפשטות שייך רק למצה).

אבל צ"ע לכא', דמבואר מדברי אדה"ז דדין דבעבור זה הוא דין במעשה המצוה, שצ"ל המצה לפניו בפועל בשעת אמירת ההגדה, וזהו לכא' דלא כמו שמבואר בהערות הנ"ל של הרבי [והנה עי' בלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפר' יתרו ע' 218 והערה 44, וקצת משמע שם דהפי' בההגדה הוא שלא כמ"ש בשו"ע אדה"ז, אבל לכא' לא מסתבר כלל שהרבי יפרש בהגדה שלא כדעת אדה"ז ולא יביאון?]

ואולי יתבאר לפמשנת"ל, דבאמת ההלכה דילפינן מהדרשרה והיתור הוא רק זמן מצות סיפור יצי"מ, ומ"מ מזה שהכתוב אומר היכי תימצי

דהאב שמספר לבנו על יצי"מ ע"י שמראה באצבעו על המצה וכו', ילפינן מזה עכ"פ שיש מעלה בהסיפור כשזה באופן שיכול להראות באצבע על המצה כו' (אבל אי"ז תנאי במצות סיפור יצי"מ, ואי"ז ההלכה הנלמדת מדרשרה זו, ולפ"ז אי"ז אותה הדרשרה שבס"ג שנזכר לעיל). ועכ"פ מכיון דרואים מזה שיש מעלה לכן לכתחלה עכ"פ יש להיות לפניו המצה והמרור וכו' בשעת אמירת ההגדה.

ואם כנים הדברים יש ליישב עוד ענין, דהנה בענין מה שצ"ל המרור לפניו הוסיף רבינו הזקן "ועוד שצ"ל עליו מרור זה", וצ"ע, דמאיזה טעם הוסיף זה אדה"ז גבי מרור ולא גבי מצה? ואפ"ל דהנה במצה הרי בעינן מעיקר הדין שיהי' מונח לפניו, מצד ההלכה דלחם שעונים עליו דברים הרבה, ורק שמוסיף אדה"ז שיש ענין גם מצד מצות סיפור יצי"מ (אף שבוזה אין זה חיוב מעיקר הדין, וכמשנ"ת)², ולכן בזה אין נוגע להוסיף טעם ב' בהחיוב מצד סיפור יצי"מ, כיון דאין כ"כ נ"מ בזה, והרי עיקר החיוב הוא חיוב ברור מעיקר הדין מצד לחם עוני, וכנ"ל.

משא"כ בנוגע למרור, הרי אין חיוב מעיקר הדין מצד לחם עוני, והרי הך הלכה דמראה באצבעו דילפינן מ"בעבור זה" הרי אי"ז חיוב מן הדין, וכמשנ"ת, ורק דילפינן מהדרשרה דיש יתרון ומעלה בהסיפור באופן זה, וכנ"ל, ולכן בזה שייך להוסיף עוד ענין בכדי שיוכל לומר מרור זה. ועי"ל, ובאתי רק לעורר את לב המעינים.



בדין חזרת למצות מרור

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבה - ישי"ג ליובאוויטש ניו הייווען, קאנ.

א. פסחים (לט, א) במשנה: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהם יד"ח בפסח בחזרת וכו' רבינא אשכחי' לרב אחא ברי' דרבא דהוה מהדר אמרירא

² ולכא' נ"מ אם יש ענין שיהי' מצה לפניו בסיפור יצי"מ במשך הלילה לאחר קיום מצות מצה, ועי' בהגדה מבית לוי הנ"ל מה שהביא מל' התוספתא "הגביהו מפניהם", ואכמ"ל, וכן נ"מ לכא' דמצד "לחם עוני" יש ענין לאכול דוקא מהמצה שאמר עליה ההגדה בכדי לקיים מצות מצה.

א"ל מאי דעתך דמרירין טפי והא חזרת תנן ותנא דבי' שמואל חזרת וא"ר אושעיא מצוה בחזרת ואמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עילוון ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מהו מרור זה שתחילתו מר וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה א"ל הדרי ביי", יעויי"ש בהסוגיא.

ובירושלמי בסוגיין: "התיבון והרי חזרת מתוק וכו' ר"ח בשם ר"ה כל עצמנו אין הדבר תלוי אלא בחזרת מה חזרת תחלתה מתוק וסופה מר וכו' יעויי"ש, והובא הירושלמי בדברי הראשונים ז"ל ובדברי הפוסקים באו"ח סי' תעג יעויי"ש.

ב. ויעויין בשו"ע אדה"ז סי' תעג ס"ל דכתב: "אעפ"י שכל ה' מינים אלו נקראים מרור בלשון תורה מ"מ מדברי סופרים מצוה לחזור אחר חזרת וכו' ואעפ"י שהחזרת אין בה מרירות מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור ומצוה לחזור אחרי' אף כשהיא מתוקה לפי שמצות מרור היא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך והם נשתעבדו בהם בתחלה בפה רך וכו' ולבסוף מררו חייהם בעבודה קשה לכן יש לאכול החזרת שתחילתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה", יעויי"ש.

ומבואר בדברי אדה"ז דיוצאין מצות מרור בחזרת אפי' כשהיא מתוקה. וכן מבואר בפר"ח שם שכתב "ועיקר המצוה בחזרת, פירוש אע"פ שהיא מתוקה ביותר ואין בה שום מרירות, דבכלל מרור נכנס חזרת ועל שם סופה שהקלח שלה מתקשה כעץ ולפיכך אף כשהיא מתוקה יוצאין בה", יעויי"ש. וכ"מ בלבוש שם יעויי"ש.

וכן מתבאר ג"כ בב"י על הטור שם במש"כ לבאר בדעת הרמב"ם דלא כתב דהמצוה בחזרת קודם [וכמו שפירש"י ושאה"ר בהסוגיא דכוונת רבינא בוהא חזרת תנן וכו' דכיון דהוא מוקדם בהמשנה הוא מוקדם

¹ וכ"מ ג"כ בחיי"א כלל קל ס"ד שכתב שם "...ומי שחושש לאכול ה"חריין" שמא יזיק לו יוכל לסמוך על הת"צ שמעיד שהירק שקורין ה"פלאטון" הוא חזרת שנזכר במשנה וכו' ואע"ג דאינו מר כלל לא איכפת לן וכו' יעויי"ש, וכ"מ ג"כ בערוך השולחן או"ח סי' תעג שם.

למצוה], וז"ל: "אולי שהוא מפרש מצוה נמי בחזרת אעפ"י שהיא מתוקה ואין בה מרירות וכו'" יעוי"ש בב"י, והיינו דרבינא מוכיח מהא דהמצוה גם בחזרת, דאין מעלה בטעם דמרירות דוקא, דהרי יוצאין גם בחזרת ואעפ"י שהיא מתוקה ואין בה טעם דמרירות וכו'.

ג. וראיתי בחזו"א שכתב "מאי דעתך דמרירין טפי כו', מבואר דעיקר המצוה להטעים מרירותא ולפיכך מן המובחר שיהא מרירא טפי, ואמר לקמן כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו כו' ולקמן קט"ו ב לא נשהי איניש מרור בחרוסת כו' ובענין טעם מרור וליכא, ושם בלע מרור לא יצא וכו' ופרש"י משום דלא טעים מרור, ויש לעי' בירושלמי בסוגיין וכו' אין הדבר תלוי אלא בחזרת מה חזרת תחלתה מתוק וסופה מר וכו' ומשמע לכאורה דיוצאין בחזרת שלקטה בעודה מתוק משום שסופה מר, וקשה דא"כ בחזרת הדין נותן דמותר לשהויי בחרוסת ויוצאין בה בבלע מצה ומרור ויוצאין בה בכבושין, ועוד מנ"ל דיוצאין בה במתוק הלא מדיוצאין בשאר ירקות שתחלתן מר חזינן דעיקר המצוה לזכר המרירות אע"ג שאין בהן זכר של תחלתן מתוק ומנ"ל לצאת במתוק והרי התורה אמרה על מרורים יאכלוהו, ועוד מנ"ל להגמ' לפרש משנתינו דיוצאין בחזרת בעודו מתוק ועוד ר"א ב"ד דלא ידע טעם דחזרת איך ניחא לי' דינא דחזרת וע"כ ה' סבור דאין יוצאין בחזרת עד שיפול בו המרירות אלא דקשיא לי' כיון שנגמר פריו ועדיין אינו מרור ואין יוצאין בו הוי לן למעוטי שאינו בכלל מרורים דקרא, וצריך לאכול דבר שמתחלתו ועד סופו מר וזה מרמז טפי על מרירות השיעבוד, ומשני דאדרבה במה שתחלתו מתוק וסופו מר נזכר טפי שיעבוד מצרים ולעולם אין יוצאין בו אלא בשכבר נפל בו המרירות וכו' והנה הח"צ סי' קיט כתב דהוא סאלאט בלע"ז, וצריך ליזהר שלא לצאת בו עד שיתמרר ובסופו הוא מר כלענה כמש"כ נח"צ שם וצריך ליקח קודם שיתמרר כ"כ", יעוי"ש בחזו"א. ומבואר דעת החזו"א דאין יוצאין בחזרת אלא כשנעשה מר.

ד. וכן נראה דעת הרידב"ז על הירושלמי פ"ו מברכות (דף מג) דמבואר שם בהא דאין יוצאין במרור שלוק ומבושל דהוא משום דאין בו טעם מרור וכו' וכתב ברידב"ז שם "צ"ע על התשובת ח"צ ז"ל קי"ט שמכשיר הירק הנקרא סאלאטא על מצות מרור משום דיש לו סימנא וכו' הא הסאלאטא אין בהם שום טעם מרירות ואפי' מרור כשנתבטל הטעם

מרירות לא יצא בו י"ח וכו' יעוי"ש, דמתבאר דר"ל ג"כ דא"י מצות מרור אלא בשיש בו טעם דמרירות וכמו"ש החזו"א.

האמנם דמדברי הפוסקים מתבאר להדיא דיוצאין בחזרת אפי' כשהיא מתוקה וכנ"ל, וכ"מ ג"כ בח"צ שם שכתב שתחלתו מתוק וסופו מר כלענה ויוצאין בו כשהוא קטן, יעוי"ש. והיינו דבסופו כשהוא מר כלענה א"א לצאת בו דלאו בר אכילה הוא, וכמו"ש במשנ"ב בביאו"ה סי' תעג יעוי"ש, ויוצאין בו כשהוא קטן ומתוק עדיין, והחזו"א כתב דלשיטתו צריך ליזהר לאכלו כשנפל בו מרירות וקודם שנעשה מר כלענה, אכן בדברי הת"צ שם לא משמע כן, ולכן תמה עליו ברידב"ז וכנ"ל.

ה. והנה מ"ש החזו"א לפרש בדברי הירושלמי דא"י בחזרת אלא כשנפול בו המרירות שסופו מר ולא כשהוא מתוק בתחלתו, לענ"ד מופרך הוא מהמשנה והגמ' וכו'. דמהמשנה והגמ' מבואר דיוצאין בהנך מינים בהעלין וכו' וכ"מ ברמב"ם וטוש"ע וכו' ובחזרת מה דנעשה מר בסופו אינו העלין אלא הקלח וכמבואר להדיא בדברי השו"ע אדה"ז והפר"ח כנ"ל². ומקורם הוא מדברי רש"י בד"ה מרור סופו קשה, שכתב "הקלח שלו מתקשה כעץ". וכן מבואר להדיא בחינוך מצוה שפא שכתב שם "...אבל מ"מ ביררו לנו חכמים ז"ל לאכול החזרת, כי בה זכר התמרור מצד הקלח שטעמו מר קצת וכו'" יעוי"ש. דמבואר להדיא דבחזרת סופו מר הוא מצד הקלח, משא"כ העלין אין נעשה מר, וכיון דמתבאר מהמשנה והגמ' וכל הפוסקים דיוצאין גם בהעלין לחוד ובחזרת הן מתוקין דאין נופל בהן מרירות. דהמבואר בגמ' דסופו קשה ומר הוא מצד הקלח ולא מצד העלין כנ"ל. ע"כ צ"ל דיוצאין מצות המרור בהחזרת, אעפ"י שהיא מתוקה וכמו"ש אדה"ז ושאר הפוסקים וכנ"ל, ודברי החזו"א במש"כ לבאר בדברי הירושלמי דאין יוצאין בו אלא בסופו כשנפל בו מרירות וכו' צע"ג לענ"ד וכנ"ל, גם עצם דברי החזו"א לפרש דבחזרת א"י אלא בסופו כשנעשה מר קשה טובא לפרש כן בהמשנה, דהרי המשנה כ"ל הנהו החזרת עם שאר מיני המרור דיוצאין בהן בכל גווני ואילו הי' דין החזרת שונה משאר המינים, דא"י בו בתחלתו הו"ל להמשנה או להגמ' לפרש כן ומדלא אישטמיט בדברי המשנה או הגמ'...

² וכ"ה בקיצור שו"ע סי' קיא ס"ג שכתב שם "אבל יותר טוב לקחת חזרת וכו' ונוח לאכלה ונקראת מרור, לפי שכששוהה בקרקע נעשה הקלח מר וכו'" יעוי"ש.

ובדברי הפוסקים ז"ל לומר דחזרת שונה בזה משאר המינים משמע להדיא דיוצאין בהחזרת גם בתחלתו וכמפורש בדברי הפר"ח ואדה"ז וכו' כנ"ל אלא דצ"ב הוכחות החזו"א דהמצוה הוא בטעימת טעם המרירות וכן"ל.

ו. והנראה לומר בזה ע"פ משנ"ת במ"א בשיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטוש"ע דס"ל דא"י אלא בהני מינים שנזכרו בהמשנה [ולא בשאר ירק מר וכדס"ל להרא"ה והמאירי והחינוך, וכ"כ בהגהת הרמ"א שם] דהוא משום דמפרשי המרורים דקרא דהוא על מינים מיוחדים שנקראו בשם המרור וכמו"ש במג"א שם דחזו"ל קיבלו דרך הנך ה' מינים נקראו בשם מרור בשעת מ"ת, וביארנו דבזה הוא דהוי מחולקים ר"א ב"ד ורבינא, דר"א ב"ד דהוי מהדר אמריתא הוא משום דסבר דעיקר המצוה הוא בטעימת המרירות, דכונת התורה במרורים הוא לכל ירק מר, דעיקר המצוה הוא בטעימת המרירות דע"ז הוא דנעשה הזכר להוימרור וגו' ולכן הוי מהדר אמריתא דהוי הידור יותר דטועם המרירות יותר, ורבינא דחי ל' דהא חזרת תנן וכו' דאין המצוה בטעימת טעם דמרירות דוקא דעיקר המצוה הוא לאכול ולטעום הטעם דהמין דנקרא מרור, דלכן הוי המצוה בחזרת קודם משום דהך מין מזכיר יותר דנקרא חסא, וגם דמזכיר על אופן השיעבוד דהי' בתחלתו רכה וסופו קשה וכו'.

והיינו דמה שכתבה התורה ומרורים אין הכונה להטעם דמרירות [והמין זרעים הוא רק היכי תמצא דצריך להיות טעם מרירות דמין זרעים וכדנלמד מההיקש למצה וכמבואר בגמ' שם] אלא הכונה להמין דמרורים היינו המינים דנקראים בשם מרור, וגם חזרת נקרא בשם דמרור כיון דבסופו הוא מר דמה דהנך מינים נקראים בשם דמרור הוא משום טעמם וכו', אבל אין עיקר המצוה בזה לטעום טעם דמרירות, אלא לאכול ולטעום הטעם דה"מין" מרור [ולכן הוא דא"י אלא בהנך ה' מינים דהם נקראו בשם מרור בזמן מ"ת וכו'] דזה מזכיר לנו על הענין דוימרור וכו' וגם טעם דחזרת מזכיר לזה כיון דהוא טעם דשם מין מרור, דנקרא כן ע"ש שסופו מר, [והיינו דאין המצוה רק באכילת ה"מין" אלא גם בטעימת טעמו דהזכר נעשה ע"י טעימת טעמו דמשו"ז הוא דנקרא בשם ד"מרור" כנ"ל]. אבל אי"ז משום לתא דטועם טעם ד"מרורים" אלא משום לתא דטועם טעם ה"מין" דנקרא בשם מרור וכו' וכן"ל. ונתבאר

שם שמש"ה הוא דפסקו דא"י אלא בהה' מינים, דוקא וכו' והיינו משום דכן הוא מסקנת רבינא, וגם ר"א ב"ד הדר ב' וכו' יעוי"ש באריכות.

ז. ולפי"ז נדחין כל הוכחות החזו"א בזה דעיקר המצוה הוא בטעימת ה"מרירות" דמ"ש "מאי דעתך דמרירין טפי כו", מבואר דעיקר המצוה להטעים מרירתא ולפיכך מן המובחר שיהא מרירא טפ"י, הנה למשנ"ת אי"כ הוכחה, דאיה"נ דר"א ב"ד הי' סב"ל כן אבל רבינא דחה לסברתו והוכיח דעיקר המצוה הוא בחזרת וכו' והיינו משום דאין המצוה בטעימת ה"מרירות" אלא בטעימת הטעם דה"מין שנקרא "מרור" דלכן הוי המצוה בחזרת יותר וכו' וכן"ל באריכות.

ומ"ש "ואמר לקמן כללא של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין בו כו" [דלכן א"י במרור שלוק או מבושל וכו'] הנה למ"ש לא קשה דאין הכונה לטעם ד"מרירות" דוקא אלא להטעם דהחפצא דהמין דהמרור דבנתבטל טעמו א"י בו, ובאמת דמהא בלא"ה ל"ק דאין הכונה בזה משום חסרון טעימת הטעם להגברא דהרי הך דין דא"י במבושל הוא גם במצה וכמבואר בהברייתא להלן בדף מ"א דלר"י א"י במצה מבושלת ומבואר בברכות (לח, ב) דה"ט משום דבעינן טעם מצה וליכא [ואח"כ מביאה שם הגמ' כמו"כ ממרור דא"י במבושל וקאמרי' מ"ט משום דבעינן טעם מרור וליכא, יעוי"ש] ובמצה הרי הדין דבלע מצה יצא דאינו מעכב בזה טעימת הטעם להגברא, אלא הוא משום חסרון טעם החפצא דהמצה דבנתבטל טעמה הוי חסרון בהשם ד"מצה" וכמבואר כן בשו"ע אדה"ז סי' תסא סי"ב שכתב שם "...ולא ישרה אלא במים אבל לא בשאר משקין ומי פירות ולא במרק לפי שהן מפיגין את טעם המצה שנותנין בה טעם שלהם ואעפ"י שאי"צ שיטעום טעם מצה בפיו שאפי' בלע מצה ולא לעסה יצא כמו"ש בסי' תע"ה מ"מ המצה עצמה צריך שיהי' בה טעם מצה ולא שינפוג טעמה ע"י טעם אחר" יעוי"ש [ומקורו מדברי הט"ז שם שכ"כ וכ"ה בב"ח ובפר"ח שם]³ ועד"ז הוא הכונה בהברייתא לגבי הא דא"י במרור מבושל, דכל שיש בו טעם מרור יוצאין בו וכל שאין וכו'. דהיינו משום חסרון עצם החפצא דהמרור דבעינן שיהי' בו טעם מרור, וכמו שהוא כמו"כ לגבי מצה וכמבואר

³ וראה בלקו"ש חכ"ו וארא (א) באו"ק ז' ובהערות שם.

בברכות שם וכו"ל. וממילא דזה לא שייך כלל להא דבעינן שהגברא יטעום טעם דמרירות וכמו"ש החזו"א והרידב"ז להוכיח כן מהך ברייתא. ולפלא על החזו"א והרידב"ז שכתבו להוכיח מכאן לענין דין טעימת הגברא וכו' וכו"ל.

ומ"ש "ולקמן קט"ו ב' לא נשהי אינש מרור בחרוסת וכו' ובעינן טעם מרור וליכא" ג"כ לא הוי הוכחה דאין הכונה להטעם ד"מרירות" דוקא אלא להטעם דהמין דמרור וגם בחזרת הוא כן וכו"ל.

ומ"ש "ושם בלע מרור ל"י וכו' ופרש"י משום דלא טעם מרור" ג"כ לא הוי הוכחה די"ל דכונת רש"י לטעם ד"מרור" היינו המין דמרור.

ח. ומ"ש מהירושלמי דהחזרת הוי מתוק בתחלתו וכתב "נקשה דא"כ בחזרת הדין נותן דמותר לשהויי בחרוסת ויוצאין בה בבלע מצה ומרור ויוצאין בכבושין", הנה למשנ"ת ל"ק דגם בחזרת אסור לשהויי וכו' וא"י בבלע ובכבושין משום חסרון הטעם דהמין דהמרור וכו"ל [ומ"ש בכבושין בלא"ה ל"ק דבזה הוי החסרון משום עצם החפצא דהמרור וכמו שהוא כמו"כ במצה וכו"ל].

ומ"ש "ועוד מנ"ל דיוצאין בה במתוק וכו' והרי התורה אמרה על מרורים יאכלהו" ל"ק דכונת התורה אינו לטעם ד"מרירות" אלא להמינים דנקראו בשם מרורים וגם חזרת הוי בהשם דמרורים וכו"ל.

ומ"ש "ועוד מנ"ל להגמ' לפרש משנתנו דיוצאין בחזרת בעודו מתוק" ל"ק דכיון דהמשנה כ"יילינהו חזרת בהדי שאר המינים שיוצאין בהו בכל גווי ולא חילקה דבחזרת הוא שונה דא"י בה אלא בסופו מוכח דגם בחזרת יוצאין בה בכל גווי גם בתחלתו וכמו"ש לעיל.

ומ"ש "ועוד ר"א ב"ד דלא ידע טעם דחזרת איך ניח"ל דינא דחזרת וע"כ ה"י סבור דאין יוצאין בתחלתו וכו'", הנה מ"ש דר"א ב"ד ע"כ סבר דא"י בחזרת אלא בסופו וכו' הנה למש"כ לעיל א"א לומר כן, דהרי הבסופו קשה דחזרת הוא בהקלח, ובמשנה וכו' מבואר דיוצאין בהנך מינים בהעלין וכו' וכו"ל. ובאמת דה"י אפ"ל דגם ר"א ב"ד סבר דאין

עיקר המצוה בטעימת המרירות דוקא אלא בטעימת הטעם דהמין מרור,⁴ אלא דהי' סבור דאיכא הידור בטעימת המרירות יותר כיון דהוי זכר לוימררו וגו', וע"ז א"ל רבינא דמצוה יותר בחזרת כיון דיש בו זכר גם להאופן דהשיעבוד דהוי בתחלתו רכה וכו' [והוא דלא כמו"ש לעיל דר"א ב"ד סבר דעיקר המצוה בטעימת המרירות דוקא]⁵ אכן גם אי נימא בדעת ר"א ב"ד דס"ל דעיקר המצוה בטעימת ה"מרירות" דוקא וכמו"ש לעיל יש לבאר סברת ר"א ב"ד דיוצאין בחזרת, ויבואר בהמשך דברינו בע"ה.

ונתבאר בזה שיטת אדה"ז ושאר הפוסקים ז"ל דיוצאין בחזרת אפי' כשהיא מתוקה והוא משום דעיקר המצוה אינו בטעימת טעם ד"מרירות" דוקא אלא בטעימת הטעם דהמין מרור, ולכן הוא דבלע מרור לא יצא משום דלא טעם הטעם דהמרור וכו"ל.

ט. האומנם דמדברי הרשב"ם בדף קט"ו שם משמע לכאורה דעיקר המצוה הוא בטעימת טעם ד"מרירות" דכתב שם בד"ה בלע מרור ל"י "דבעינן טעם מרור וליכא דמש"ה קפד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לוימררו וגו'" דמשמע דעיקר המצוה הוא למרר את פיו של אוכל שירגיש טעם ה"מרירות".⁶ וכן נראה לכאורה מרהיטת דברי הר"ן על המשנה שכתב אהא דמצטרפין לכזית "ו...ל דה"ה דהוי מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין אלא לגבי מצה פשיטא לי' אבל הכא איצטריך סד"א כיון דאמרירות קפדינן טעמא דחד מבטל בחברי' קמ"ל דכיון דיש

⁴ ולהעיר מדברי רש"י בפי מרירתא, דהוא מין המרור שבמשנה, דלפ"ז מתבאר דגם ר"א ב"ד סבר דא"י אלא בהה' מינים שבמשנה וכן מבואר בהלכתם שכתב דהוי מהדר אמרירתא שבהמינים שבהמשנה יעוי"ש.

⁵ דזה מתבאר לפי מ"ש הר"ן בדברי ר"א ב"ד דהוי מהדר אמרירתא דהיינו "עשב מר מאד" דמשמע דהוי גם משאר מיני ירק.

⁶ והוא לפי משנ"ת להלן בתחלתו מתוק וכו' היינו דאינו מר כ"כ כשאר המינים אבל יש בו גם קצת מרירות יעוי"ש וי"ל דכן הוי' סבור גם ר"א ב"ד.

⁷ וכ"מ מרהיטת דברי הט"ז בסי' תעה או"ק ט' שכתב "דטעם מרור בעינן, פירוש בפה, שירגיש במרירות דהוא זכר למרירות ואם לא ירגיש אין זכר וכו'", ומדברי המג"א שם באו"ק יב דכתב "דטעם מרור בעינן שירגיש המרירות בפיו" יעוי"ש, וראה להלן בפנים בדברי הרשב"ם ואדה"ז בזה.

לכולן טעם מרירות מצטרפין", יעו"ש⁸ דמשמע דעיקר המצוה הוא ב"מרירותא" וכולם מצטרפין משום דיש לכולם טעם דמרירות וכו'. וצ"ל לפי"ז דגם בחזרת ישנו טעמא דמרירות והא דמבואר בגמ' דבתחלתו הוא רכה וכו' ובירושלמי דבתחלתו הוא מתוק, היינו דאינו מר כ"כ כשאר מיני מרור, אבל מ"מ יש בו טעם דמרירות קצת גם בתחלתו, וכן מתבאר בלבוש סי' תעג שם שכתב "ועיקר המצוה היא בחזרת, אע"פ שהיא מתוקה ואין בה מרירות כל כך כמו בשאר המינים וכו'", יעו"ש.

וכן מבואר בח"י שם באו"ק יט שכתב "...ואי' בב"י שכתב מצוה בחזרת אעפ"י שהיא מתוקה ואין בה מרירות ע"כ. ועי' שם פרק הוראה גבי בר הדיא דאמר לרבא מריר עסקך כחסא צריך לומר דמ"מ יש בה מרירות קצת", יעו"ש⁹.

וכן מצאתי במאמר חמץ להרשב"ץ דמתבאר כן דכתב שם בד"ה והמרור הוקש למצה וכו' "...אף מרור ממינים הרבה חזרת עולשין וכו' וצריך שיהיו מרים ונתנו סימן חכמים ז"ל כל ירק וכו' ואלו המינים מצרפין זל"ז לענין כזית אעפ"י שהן חלוקים הטעמים, לכולם יש מרירות וכו' ואעפ"י שכל אלו המינים יוצאים בהם מצוה בחזרת אעפ"י שאינו מר כשאר המינים קראוהו חסא וכו'", יעו"ש. דמתבאר דס"ל דהמצוה שיהיו כולם מרים וחזרת אין מר כשאר המינים וכו' אבל גם הוא מר קצת וכמו"ש קודם דלכולם יש מרירות וכו' וכו'.

י. וי"ל דהך שיטה ס"ל כשיטת הראשונים דיוצאין בכל ירק מר דמ"ש התורה ובמרורים אין הכונה למינים מיוחדים דוקא אלא לכל עשב מר. וכמושנ"ת שם דלהך שיטה הוי עיקר המצוה בטעימת ה"מרירות" ונתבאר שם דלהך שיטה גם רבינא מודה לזה אלא דא"ל דמ"מ המצוה

⁸ וראה בר"ן ובמהר"ם שם במה שהשיגו על פי הי"ף [והרמב"ם בפיה"מ והרע"ב על המשנה וכו' בשו"ע אדה"ז שם] בחרחבינה דהוא אלקרצעני"א שאין אפשר לומר שהוא מין מרור והרי הוא מתוק, יעו"ש בדבריהם [אכן אין מזה הוכחה דס"ל דבעינן טעימת המרירות וכו' די"ל דעיקר השגתם דכיון דהוא מתוק ואינו מר כלל לא הוי ממין המרור] וראה במאמר חמץ להרשב"ץ שם במ"ש ליישב דעת הרי"ף והרמב"ם בזה.

⁹ ולהמתבאר בב"י והפר"ח ואדה"ז דחזרת מתוקה בתחלתה ואין בה מרירות וכו', צ"ל דמ"ש לו מריר עסקך כחסא, היינו ע"ש הקלח דנעשה קשה ומר וכו'.

בחזרת קודם משום דאיכא ב"י תרתי, טעם דמרירות קצת, וגם טעם דמתיקות, דזה מזכיר יותר על אופן השיעבוד וכו'.

אכן לשיטת הרמב"ם והטוש"ע וכו' דא"י אלא בהה' מינים דוקא דמפרשין המרורים דקרא דהוא מינים מיוחדים דוקא לפי"ז אין קפידא בהטעם ד"מרירות" דוקא אלא בטעם דהמין מרור. ולכן הוא דכתבו הפוסקים דיוצאין בחזרת אפי' כשהיא מתוקה דאי"צ לפרש דהוא משום דיש בה קצת מרירות, אלא כפשטות הירושלמי שהיא מתוקה בתחלתה ואין בה מרירות, וכמו"ש הב"י וכו' דאין עיקר המצוה בטעימת "מרירות" אלא בהטעם דה"מין" דמרור, וכתבו כן הפוסקים משום דאנן נקטינן העיקר כשיטת הרמב"ם והטוש"ע והמג"א שם ואחריהם נמשכו שאר הפוסקים ז"ל שכתבו דעל שאר ירק עשב מר לא יברכו וכו' יעוי"ש בדבריהם.

והנה גם להך שיטה דא"י מצות מרור אלא בטעימת "מרירות" דוקא מבואר דיוצאין בחזרת גם בתחלתו, והיינו משום דלהך שיטה מתפרש דהחזרת יש בו קצת מרירות גם בתחלתו וכנ"ל, באופן דלכל השיטות יוצאין בהחזרת גם בתחלתו ודלא כמו"ש החזו"א כנ"ל.

יא. אלא דבדברי אדה"ז יש לי מקום עיון בזה והוא דבסי' תעה סכ"ד לגבי בלע מרור ל"י כתב כלישנא דהרשב"ם, וז"ל שם: "...אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו לא יצא שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לוימרור", יעוי"ש. ואולי י"ל דמ"ש הרשב"ם ואדה"ז בזה לישנא דלמרר וכו' הוא משום דהתורה על הרוב תדבר ורוב מיני המרור הרי טעמם מרור ולכן נקטו בזה הענין דטעם מרירות כיון דכ"ה ברוב מיני המרור, ואיה"נ דהדין כן גם בחזרת ומשום דלא טעים טעם החזרת וכו' וכנ"ל, אלא דנקטו בזה הלשון דבשאר רוב מיני מרור, וצ"ע.



יין שביעית לד' כוסות

ר' צבי רייזמן

איש עסקים מחבר ספרי 'דץ כצבי'

אין עושין מצוות חבילות חבילות

א. כתב האבודרהם (הלכות פסח עמוד רטו, הוצאה חדשה ע' רלח) וז"ל: "יש שואלין, מפני מה אין מברכין ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו לשותת ארבע כוסות כמו שמברכין על המרור שהוא מדבריהם בזמן הזה. ויש לומר, האיך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות (כוס) של קידוש שהוא מצווה בו ועומד, ואם תאמר יברך לשתות שלשה כוסות, והלא מחויב הוא בארבעה, הלכך לא אפשר. ועוד טעם אחר, מפני שאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק, אבל ארבע כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם ואם שתאן בבת אחת לא יצא, אין מברכין", עכ"ל. והנה מש"כ בתירוצו הראשון "האיך יברך לשתות ד' כוסות והרי יש כוסות של קידוש שהוא מצווה בו ועומד", צריך ביאור, מה הכוונה בדבריו "שהוא מצווה בו ועומד".

ובפשטות נראה לבאר, שכוונת האבודרהם כאן היא מדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" [עי' בסוגיית הש"ס ברכות מט א; פסחים קב, ב; סוטה ח, א; ויבואר הטעם לכך להלן אות ג], ולכן אין מברכים ברכת אשר קדשנו וכו' לשתות ארבע כוסות לפני שתייתם, דהיינו לפני תחילת אמירת הקידוש ששתייתו היא הרי שתיית הכוס הראשונה, דאז ייחשב כאילו מעמיס על הכוס הראשונה ב' מצוות, מצות קידוש ומצות שתיית ד' כוסות, וזה אין לעשות דהא "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אלא שאם נבאר כן בדברי האבודרהם, יקשה מדברי התוס' בסוגיית הגמרא בברכות (לט, ב). דאיתא שם: "אמר רב פפא, הכל מודים [רב הונא ור' יוחנן דפליגי בגמרא שם, בדין הביאו לפניו פתיתין ושלמין אם מברך על הפתיתין ופוסט את השלמין או דנקטינן דשלמה מצוה מן המובחר] בפסח, שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע, מאי טעמא לחם עוני כתיב". וכתבו התוס' (ד"ה הכל וכו') וז"ל: "משום דכתיב 'לחם עוני' מניח הפרוסה תחת השלמה ונראה כבוצע על הפרוסה, ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, וכורכים ואוכלים

משתיהם יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה, וכן המנהג. וממשיכים התוס' וכותבים: "אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה, דהוי כעושה מצוות חבילות חבילות". ושוב דחו התוס' דברים אלו: "ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין, ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין".

נמצא מפורש בדברי התוס' יסוד בהלכה ד"אין עושין מצוות חבילות חבילות", שברכה של נהנין נוסף על ברכת המצה לא נחשבת בגדר "חבילות חבילות", כמו שרואים שמברכים בקידוש ב' ברכות על קידוש ועל היין, והוכיחו מזה התוס' שלכן גם כאשר מברך ברכת המוציא ועל אכילת מצה על פרוסה אחת אין בזה משום "חבילות חבילות". ולפי יסוד זה, לכאורה גם כאשר עושה קידוש וכוס הראשונה של ד' כוסות על אותו כוס, אין בזה משום "חבילות חבילות", שהרי קידוש הוא ברכת המצות ואילו הברכה על ד' כוסות היא ברכת הנהנין, ואם כן ליתא לביאור תירוצו הראשון של האבודרהם לקושייתו הוא משום דין "חבילות חבילות", שהרי לפי התוס' אין שייך בזה דין "חבילות חבילות".

וגם עצם ביאור זה בדברי האבודרהם קשה מאד, איך יתכן לומר שיש בזה משום "חבילות חבילות", והרי תוס' הוכיחו הוכחה אלימתא מדין קידוש שמברכים קידוש וברכת היין על כוס אחד, ומבואר דבברכת הנהנין וברכת השבח [כשהם ביחד] אין הבעיה של "חבילות חבילות".

וביותר יקשה לפי ביאור זה בדברי האבודרהם שיש בזה משום "חבילות חבילות", מדוע אמנם תיקנו חז"ל שהכוס הראשונה של ד' כוסות כליל הסדר היא כוס הקידוש, והרי יש בזה משום "חבילות חבילות".

וביאור הדברים נראה על פי מש"כ הנצי"ב בספר מרומי שדה (ברכות שם) ליישב את ראיית התוס' מהא דמברכים על קידוש ברכת קידוש וברכת יין והרי אין עושין מצוות חבילות חבילות, דבאמת על עצם היין אין מברכין אלא ברכה אחת, ושאר הברכות אינן שייכים להיין כלל, ולכן אין בזה משום "חבילות חבילות". אבל בברכת המצה, הברכה על אכילת מצה שייכת לאכילה זו כמו ברכת הנהנין, עכ"ד. וכוונתו לומר שאין להוכיח מברכת הקידוש יסוד כללי שבברכה של נהנין ושבח ביחד אין משום "חבילות חבילות". ואם כן לפי דבריו, קידוש וד' כוסות דומה

לברכת המצה, ולכן בד' כוסות שהברכה על הקידוש ועל שתיית ד' הכוסות היא אותה הברכה והכל שייך לשתיית היין, ודאי שיש את הבעיה של "חבילות חבילות", כמו בברכת המצה. נמצא לפי דברי הנצי"ב דשפיר שייך לבאר בדברי האבודרהם שבדין כוס ראשונה של ד' כוסות איכא להלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", ולזה התכוין בתירוץ הראשון.

והנה בביאור תירוץ הראשון של האבודרהם אפשר לומר באופן נוסף (וכך ביאר גם הגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל) שכוונתו לומר שאין שייך לברך לפני הקידוש ברכת "אשר קדשנו וכו' וציוונו על שתיית ארבע כוסות" ולעשות אחרי כן קידוש, כיון שלא שייך לעשות ב' פעולות, קידוש וארבע כוסות, במעשה אחד, ואי אפשר לצאת ידי חובת ב' ציוויים בפעולה אחת. ולפי ביאור זה, כלל לא מיירי האבודרהם בהלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אכן, יש להביא כאן מה שכתב הנצי"ב (מרומי השדה הנ"ל) בשם הפייט לשבת הגדול, שהטעם שאין מברכים על אכילת המרור בורא פרי האדמה, הוא בגלל "חבילות חבילות", ע"כ. והיינו כי באכילת המרור יש שתי ברכות, על אכילת מרור ובורא פרי האדמה, ואם כן יש בזה דין "חבילות חבילות" [מה שאין כן ביין, שהרי אין היין מחייב את הקידוש, אלא שחכמים תיקנו קידוש על היין, וחייב קידוש אמנם ישנו גם ללא יין]. והנה בפייט לא מצאתי את הדברים שהביא הנצי"ב בשמו, אך לכאורה יש כאן מקור לדרך הראשונה בביאור סברת האבודרהם שיש בב' ברכות על דבר אחד משום "חבילות חבילות".

אלא שלפי זה שוב יקשה הקושיא דלעיל, אם דין כוס ראשונה של ד' כוסות שייך להלכה ד"חבילות חבילות", מדוע אמנם תיקנו חז"ל שהכוס הראשונה של ד' כוסות בליל הסדר היא כוס הקידוש, והרי יש בזה משום "חבילות חבילות". וצ"ע, ויבואר להלן בהרחבה בכמה אופנים.

ב. בתירוץ השני כתב האבודרהם: "ועוד טעם אחר, מפני שאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק, אבל ארבע כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם ואם שתאן בבת אחת לא יצא, אין מברכין", עכ"ל. וכעין דבריו כתב הרוקח (סימן רפג) דאין מברכים אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסקה, אבל מצוה הנעשית לסירוגין

אין לברך עליה, ולכן אין לברך על מצות ד' כוסות. ומביא הרוקח מקור לדבריו, דילפינן ברכת המצוות מברכת התורה כדאיתא בירושלמי (פרק ו' דברכות) מקרא (שמות כד, יב) ד"אתנה לך וגו' והתורה והמצוה", מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה. וכיון דילפינן זה מזה, אמרינן דאין מברכים אלא רק היכא דדמי לתורה, וכיון דתורה מצוותה בלא הפסק, ה"ה בברכת המצוות דילפינן מינה אין מברכים אלא על מצוה הנעשית בלא הפסק, ולכן אין מברכים על מצוות שתיית ד' כוסות, כיון שזו מצוה הנעשית בהפסק, עכ"ד. ובפשטות כוונתו היא כתירוצו השני הנ"ל של האבודרהם.

ויש להעיר על דברי האבודרהם והרוקח, דהנה ידועה קושית הראשונים מדוע לא מברכים בליל הסדר ברכה על מצות סיפור יציאת מצרים, ומתרגלים שהברכה שמברכים על ההלל בבית הכנסת או ברכת הקידוש משמשת כברכה על סיפור יציאת מצרים שאח"כ. ואם כן לפי זה הרי בברכת המצוות אסור שיהיה הפסק בין הברכה למצוה, ואילו בליל הסדר מאז שאומרים את ברכת ההלל בבית הכנסת או ברכת הקידוש, ועד שעת סיפור יציאת מצרים, יש הפסק גדול. וכעין זה יוקשה גם בפורים, שכתבו הפוסקים שיש לכוון בברכת שהחיינו שמברכים על המקרא מגילה ביום לפטור את שהחיינו שצריכים לברך על המשלוח מנות, וגם כאן יוקשה כנ"ל, שיש הפסק בין הברכה לקיום המצוה, וכיצד חלה ברכת שהחיינו בפורים בבוקר על מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים שיכול לקיים זמן רב לאחר מכן, וצ"ע בכל זה.

וגם עצם דברי האבודרהם והרוקח צריכים עיון וביאור ביסודם, דלכאורה מבואר שהם למדו דד' כוסות הם מצוה אחת, ולכך דנו דחשיב כמצוה אחת שיש בה הפסק. ברם בגמרא פסחים (ק"ט ע"ב; ק"י ע"א) מפורש שארבע כוסות הם ד' מצוות נפרדות, ולכן אין בהם משום זוגות, כדברי הגמרא: "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", ומטעם זה גם נפסק להלכה שיש לברך על כל אחת מהארבעה כוסות ברכת הנהנין לפניה. ואם הם ד' מצוות נפרדות, פשיטא שאין בעיה של הפסק בד' מצוות נפרדות זו מזו, ובעיה זו קיימת רק במצוה אחת שאסור שיהיה הפסק באמצע המשך קיומה, ואם כן תירוצם של האבודרהם והרוקח צ"ע.

ג. נחזור לבאר כעת את תירוצו הראשון של האבודרהם לפי הביאור שכוונתו לתרץ שאין מברכים אקב"ו לשמות ארבע כוסות לפני שתיית ד' כוסות, משום ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות". והקשינו על כך מדוע תיקנו חז"ל שהכוס הראשונה של הד' כוסות בליל הסדר היא כוס הקידוש, והרי יש בזה משום "אין עושים מצוות חבילות חבילות". ונראה לדון ולבאר בכמה אופנים שבאמת אין הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" שייך בנידון זה, כדלהלן:

המגן אברהם (או"ח סי' קמ"ז סוף ס"ק יא) מחדש שדווקא בקיום שני מצוות ששניהם חובה נאמר הדין ד"אין עושין מצוות חבילות", אבל בקיום ב' מצוות שאחת מהם היא חובה והשניה אינה חובה, ליכא דין "חבילות חבילות". [בשור"ת מהר"ם שיק (ח"ג או"ח סי' ס"ד) מרחיב בגדרי ההלכה ש"אין עושים מצוות חבילות חבילות", ובתוך דבריו שם מיישב עניינים נוספים לפי חילוק המג"א].

וביאור הדברים כתב במחצית השקל שם על פי מש"כ רש"י (סוטה ח' ע"א) שהטעם שאין עושים מצוות חבילות חבילות הוא משום "שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו", עכ"ל. [וכן מפרש הרשב"ם בפסחים (ק"ב, ב ד"ה חבילות חבילות, וז"ל: "דמהו עליה כמשאוי"]. וי"ל דזה דוקא במצוות של חובה, אבל במה שאינו חוב א"כ לא הוה כמשא, עכ"ד המחצית השקל.

וכן יש לבאר את דברי המג"א לפי הסברא השניה בביאור הדין שאין עושים מצוות חבילות חבילות, שהיא סברת התוס' במועד קטן (ח, ב ד"ה לפי) שהטעם הוא משום "דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה".

ובין לפי הטעם של רש"י והרשב"ם ובין לפי הטעם של התוס' יש לומר שכל זה שייך רק במצוות של חיוב, שבמצוות כאלו האדם משקיע את לבו ואינו רשאי לפנות עצמו למצוה אחרת, אבל במצוה שאינה חובה אין האדם משקיע כל כך לבו ואינו מוטרד מהם כל כך, ואז יהיה רשאי לעסוק בשתי מצוות ביחד, ולכן ליכא בזה דין "חבילות חבילות". [ויש להמתיק מדברי החדושי הרי"מ שאמר, דכיון דכתיב (ויקרא יח, ה) "וחי בהם", היינו שצריך האדם להניח כל חיותו במצוה (מובא בספר שפתי צדיק פרשת וארא), אי אפשר לאדם להניח חיותו בבת אחת בב' מצוות,

עכ"ד. וגם סברא זו שייכת רק במצוות שהם בגדר חיוב על האדם ולא במצוות שהם בגדר רשות].

לפיכך בנידון דידן בליל הסדר מדין ד' כוסות יש חיוב לשנות את היין, אך מדין קידוש שבת ויו"ט אין חיוב לשנות את היין. והראיה לכך, שהרי אחר יכול לשנות ולהוציא את השומע ידי חובתו, כלומר אין דין חיוב בשתיה עצמה. יתר על כן, כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן צא) דהשומע קידוש ולא שמע מהמקדש את ברכת בורא פרי הגפן, יצא ידי חובת הקידוש, כיון שברכת בורא פרי הגפן היא רק כדי שיוכל לטעום מן הכוס, והרי די במה שהמברך שותה מהכוס ואין צריכים האחרים השומעים לשנות [אלא משום מצוה מן המובחר], א"כ כל ענין ברכת בורא פרי הגפן אינו מעכב, ואינו חיוב מצד עצמו, והחיוב לשנות נובע רק מצד מצות ד' כוסות.

ואם כן גם בנידון דידן בליל הסדר, יש כאן ב' מצוות, מצוה אחת של ד' כוסות יש בה חיוב של שתיית היין, ומצוה שניה של קידוש גרידא שאין בה חיוב של שתיית יין, ומעתה יש דמיון לדברי המגן אברהם דבכה"ג אין כלל הדין של "אין עושין מצוות חבילות חבילות", ומיושב היטב מנהגנו שכוס אחת משמשת גם כקידוש יו"ט וגם ככוס הראשונה מדה' כוסות של פסח.

ד. דרך נוספת בביאור הענין נראה, על פי מש"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קלט) לחדש (לדעת הרמב"ם) שהדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות" נאמר דווקא בב' מצוות ששניהם מדאורייתא או שניהם מדרבנן, אבל בב' מצוות שאחת מהם היא דאורייתא ואחת מהם היא מדרבנן, לא נאמר דין זה, עי"ש בדבריו. ולפי זה שפיר מיושב בנידוננו, שכן מצות ד' כוסות היא כידוע רק מדרבנן משום פירסומי ניסא, ואילו מצות קידוש היא מדאורייתא, ובזה לא נאמרה ההלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אכן, הכתב סופר כתב שם בהמשך דבריו, שכל זה דוקא כשמקיים המצוה דאורייתא לפני המצוה דרבנן, אבל כשמקיים המצוה דרבנן קודם, יש בקיום המצוה דאורייתא אח"כ משום חבילות חבילות, דמחזי המצוה דאורייתא עליו כמשאוי, עי"ש היטב בדבריו. ולפי זה יש לעיין כאן,

דקיום ב' המצוות הוא ממש ביחד אם יש בזה משום "חבילות חבילות", וצ"ע.

דרך שלישית בביאור הענין נראה, על פי דברי האור שמח (הלכות טומאת צרעת פרק יא הלכה ו) שמבאר יסוד נוסף בדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", שדין זה נאמר רק במצוות שבגופו שאין שייך בהם קיום על ידי שליח (כגון ציצית תפילין וסוכה), ולכן מכיון שחייב לקיים את המצוה בעצמו כי אין לו אפשרות לקיימה על ידי שליח, נאמר הכלל שאין עושים ב' מצוות ביחד משום שהדבר דומה כמשאוי. אבל במצוות שאינם בגופו (כגון תרומות ומעשרות) שיכול לעשותם גם על ידי שליח "כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ויכול לעשות גם ב' מצוות ביחד.

לפי זה יש לומר כאן, שבביל פסח מצות שתיית ד' כוסות ודאי לא שייכא על ידי שליח והיא מצוה שבגופו. אולם מצוות קידוש יו"ט יש אפשרות שמישהו אחר יקדש בשליחותו, והוא יוצא ידי המצוה מדין שומע כעונה, ואם כן מצות הקידוש אינה מצוה בגופו ו"כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ושפיר לא נאמר בזה הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אלא שיש לתלות תירוץ זה בחקירה הידועה בדין "שומע כעונה", האם השומע נחשב כאילו הוא העונה, כלומר כאילו הוא העושה את המעשה, או שדין שומע כעונה מחדש שדי בשמיעה לצאת ידי חובה. [וחילוק זה משמע בדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה יא "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך", והיינו שיש חילוק בין שמיעה שעל ידה יוצא ידי חובה, שמיעה שעל ידה נחשב כמברך בעצמו]. ומעתה אם נאמר כמו הצד הראשון, שהשומע קידוש מחברו נחשב כאילו השומע עשה בעצמו קידוש, אם כן גם ביחס למצות הקידוש, כאשר שמע את הקידוש ונחשב כאילו קידש בעצמו נמצא שקיים את המצוה בגופו, ובזה נאמר הכלל "אין עושין מצוות חבילות חבילות" משום שהדבר דומה כמשאוי. [וביחס למצות ד' כוסות הובאו בתוס' ריש פרק ערבי פסחים (צט, ב ד"ה ולא יפחתו) שני צדדים, האם אומרים "שומע כעונה" ומספיק של "עונה" יהיו ד' כוסות גם

אם אין ל"שומע", או שלא שייך "שומע כעונה" בד' כוסות וצריך שלכל אחד ואחד יהיה לו ד' כוסות].

ה. עוד דרך בביאור הענין נראה, דאיתא במשנה פסחים (לה, א) "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו' והכהנים בחלה ובתרומה". והכוונה לאכילת כזית מצה בליל הסדר, כמבואר ברש"י שם, ועל זה קאמר דהכהנים יכולים לצאת ידי חובתם באכילת חלה ותרומה השייכים להם.

ובשול"ת ריב"א (סימן מה) הקשה, איך מותר לכהן לצאת ידי חובת אכילת מצה בליל הסדר ע"י מצה העשויה מתרומה וחלה, הרי אכילת תרומה וחלה היא מצוה בפני עצמה, ואכילת מצה היא גם כן מצוה בפני עצמה, וקי"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ואיך יכול לקיים ב' מצוות באכילה אחת. ותירץ שם הריב"א: "דיש לומר דהא דאיתא בחז"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות לגבי השקאת ב' סוטות יחד וטהרת ב' מצורעים יחד, היינו באופן שעושה יחד ב' מעשים, ודומה כאילו הוא עליו למשא ולכן ממחר לפרק המשא מעליו, אבל באם ע"י אכילת זית אחד או על ידי מעשה אחד מקיים ב' מצוות, לית לן בה", עכ"ד.

ומעתה לפי היסוד המבואר בדברי הריב"א בגדר דין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", הרי שגם בנידון דידן של מצות קידוש ושתיית ד' כוסות שעל ידי מעשה אחד מקיים ב' מצוות, לא נאמר הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

והנה בעצם קושיית הריב"א על המשנה בפסחים מדין "חבילות חבילות", יש להעיר בקצרה, שעל פי דברי המג"א שהבאנו לעיל [אות ג] שכאשר אין ב' המצוות חיוב ממש אלא אחת חובה ואחת רשות לא נאמר הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", ואם כן לא קשה כלל קושיית הריב"א, שהרי אין חיוב על הכהן לאכול חלה ותרומה, אלא רק מצוה שאם נותנים לו תרומה יש לו מצוה באכילתה. וגם לפי יסודו של ה"אור שמח" המובא לעיל [אות ד], שבמצוות שאינם בגופו ויכלו לעשותם על ידי שליח לא נאמר הדין שאין עושין מצוות חבילות חבילות, לא קשה קושיית הריב"א. שהרי הכהן יכול לבקש כהן אחר שיאכל במקומו את החלה והתרומה, כיון שאין חיוב שדוקא כהן זה יאכל את החלה

והתרומה, והמצוה היא שהמתנות כהונה יאכלו ע"י אחד משבט כהונה, ולא דווקא ע"י כהן זה.

[ועי"ש בהמשך דבריו שכתב הריב"א שעל פי יסוד דבריו עדיין יקשה מהא דקי"ל דאין מברכין ב' ברכות על כוס אחד, והרי האוכל תרומה צריך לברך "על אכילת תרומה", וגם יש כאן ברכה על אכילת מצה ואין יברך ב' ברכות על כזית אחד. ועל זה כתב ליישב דמייירי שכבר אכל אחר שעשה קידוש על יין של חולין פרי אחד של תרומה וכבר בירך עליו את ברכת "אכילת תרומה", וכעת לא נשאר לו לברך על המצה אלא ברכת אכילת מצה, עי"ש].

ו. מהלך חמישי בביאור הענין נראה בהקדם דבריו של הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רנה) שם דן בהרחבה בקושית הריב"א הנ"ל על המשנה שהכהנים יוצאים ידי חובת חלה ותרומה באכילת כזית מצה בפסח מהדין שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ותירץ הגרצ"פ את קושית הריב"א על פי דברי הגמרא במסכת כריתות (ז, א) שכאשר הכהן אוכל תרומה, מתחללת התרומה [יוצאת לחולין] ונפקעת קדושתה. ובתוס' ישנים (כתובות ל, ב) כתבו שאחרי הבליעה מתחללת התרומה ויוצאת לחולין. ודעת הלבוש (או"ח סימן תעה) דקיום אכילת מצה הוא ע"י הנאת המעיים. ולפי זה מתורצת קושית הריב"א, מכיון שמצות אכילת תרומה נגמרת בהנאת גרונו, דמכאן ואילך פקעה ממנה קדושת תרומה ואינה אלא חולין בעלמא, ואחרי כלות מצות אכילת התרומה, הולכת ונמשכת מצות אכילת מצה התלויה בהנאת מעיו, וא"כ אין קיום ב' המצוות באותו זמן, ואין שייך בזה ענין שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

וכעין דברי הגרצ"פ מצאתי בספר "שיטה מקובצת" עמ"ס פסחים (קג, ב) בשם ספר "משיב נפש" שהקשה בהא דמבואר בפסחים (קטו, א) "לא יכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי, דמרור דרבנן מבטל טעם מצה דאורייתא", וקשה דתיפוק ליה דאין עושין מצוות חבילות חבילות. ומיישב שם לפי מה שכתבו הפוסקים דמצוות אכילת מצה מקיים רק בהנאת מעיו, אבל במרור להיפך, המצוה היא רק בהנאת גרונו. ולפי זה לא שייך בזה "חבילות חבילות", דאין ב' המצוות "באים כאחד", דמצות

עשה דמרוור מקיים תיכף כשבא לפיו, ומצות עשה דמצה יוצא רק בבליעה כשבא לתוך מעיו. וזהו ממש כדברי "הר צבי".

והנה הגרצ"פ בשו"ת "הר צבי" דן במקום אחר (או"ח סי' סח) בביאור דברי הירושלמי (שבת פרק ח הלכה א) שמסתפק האם אפשר לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית, ויש כמה ביאורים בדברי המפרשים בהבנת הספק, מדוע אמנם לא יוכל לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית. ובתוך דבריו הביא מקונטרס אחרון לספר "פאת השלחן" על הלכות שביעית, שביאר את ספק הירושלמי על פי שיטת הרמב"ן בספר המצוות שהחשיב במנין מצוות עשה מצות אכילת פירות שביעית. ואם כן בזה מסתפק הירושלמי, שכן אם אכילת פירות שביעית היא מצוה ממילא בשתיית יין של שביעית לד' כוסות בליל הסדר יש משום "אין עושין מצוות חבילות חבילות".

אך הגאון בעל 'חזון נחום' דחה פירוש זה וטען שאם יש בזה משום "חבילות חבילות" יקשה כיצד מבואר במשנה פסחים שכהנים יוצאים ידי חובת אכילת מצה במצה של תרומה וחלה, והרי הוי "חבילות חבילות", ועל כרחק מוכח שאין באופן כזה חסרון של "חבילות חבילות". ולכן מבאר ה'חזון נחום' דרך אחרת בספק הירושלמי הנ"ל לגבי יין של שביעית לד' כוסות.

אכן הגאון 'חזון נחום' לא ביאר מדוע באמת אין בענין אכילת כהנים מצה של חלה ותרומה משום "חבילות חבילות", וכמו כן מדוע אין בשתיית יין של שביעית לד' כוסות משום "חבילות חבילות". ואולי נוכל ליישב על פי מה שהבאנו לעיל [אות ג] דברי המג"א שאם אין ב' המצוות חיוב אלא אחת חיוב והאחרת רשות לא נאמר הכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות", ולפי זה נתבאר לעיל שאכילת כהנים מצה בחלה ותרומה אינה חובה ולכן לא שייך בזה "חבילות חבילות". ואם כן הוא הדין כאן הרי אכילת פירות שביעית אינה חובה, אלא שכשאוכל מקיים מצוה, ואם כן שוב לא שייך הכלל ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות".

וב'הר צבי' מיישב את טענת ה'חזון נחום' מדין חלה ותרומה בכהנים, וכתב שיש לחלק בין דין זה לבין יין של שביעית לד' כוסות. וסברתו היא על פי דבריו ב"הר צבי" ליו"ד הנ"ל, שלגבי אכילת מצה של חלה ותרומה אין משום "חבילות חבילות" כיון שקיום מצות אכילת מצה

ומצות אכילת תרומה אינם באותו זמן, ולכן אחרי כלות מצות אכילת התרומה שהיא בגרונו, הולכת ונמשכת מצות אכילת מצה התלויה בהנאת מעיו, ושוב אין קיום ב' המצוות באותו זמן, ואין שייך בזה "אין עושין מצוות חבילות חבילות". אולם לגבי יין של שביעית לד' כוסות, ב' המצוות הם באותו זמן ממש ובכהאי גוונא אמרינן ד"אין עושין מצוות חבילות חבילות", וזה הספק בירושלמי הנ"ל, ע"כ דברי הגרצ"פ ב'הר צבי' על או"ח.

והנה בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קי"ז) הביא בשם אביו החתם סופר שחידש, שכל המחלוקת שבין ר' יוחנן וריש לקיש (חולין קג, א) אי הנאת גרונו או הנאת מעיו היא דוקא לגבי אוכלים, אבל לגבי משקים לכו"ע הוא דין דהנאת גרונו. והוכיח זאת מדברי הגמרא בסוכה (מט, ב) "אמר רב פפא שמע מינה כי שבע איניש חמרא, מגרוניה שבע" [ופרש"י: "על ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא ע"י שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו ע"י לגימות דקות, ואינן כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס עכ"ל]. ולהלן שם בגמרא: "אמר רבא, צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי". [וברש"י: "בלגימות גסות"]. ועוד איתא שם: "רבא, אכסא דברכתא אגמע גמועי [וברש"י: "דרך שביעה, משום חיבוב מצוה"]. ומבואר מדברי הגמרא הנ"ל שבמשקים העיקר הוא הנאת הגרון, וזה גם לר"ל דס"ל דלגבי אוכלים העיקר הוא הנאת המעיים, עכ"ד הכתב סופר בשם החתם סופר. והמהרש"א בח"א בסוכה שם כתב דהיכא דהענין בשתיה הוא ההנאה, אזי טוב יותר לשותות בלגימות קטנות.

ומעתה יש לומר לפי זה שבדין שתיית ד' כוסות הרי קיימא לן שצריך שתיה בכדי אכילת פרס, ואם כן מוכרחים לשתות את הד' כוסות בלגימות גסות, וההנאה היא בגרון וכמו שמפורש ברש"י. משא"כ מצות שתיית יין של שביעית היא ככל המצוות, שהמצוה היא על ידי הנאת מעיים וכמו שהביא הגרצ"פ ז"ל בשם הלבוש. וא"כ נפקא לן, שלגבי יין של שביעית לד' כוסות אין כל בעיה של "חבילות חבילות", כיון שזמן קיום המצוות של ד' כוסות ושתיית יין של שביעית אינו שוה, וכעין שהבאנו לעיל מדברי הגרצ"פ לעיל לגבי מצות אכילת מצה ומצות אכילת תרומה וחלה לכהנים. וא"כ נדחה הפירוש שהביא בקונטרס אחרון לספר "פאת השלחן" לבאר את ספק הירושלמי לגבי יין של שביעית לד' כוסות מדין

"אין עושין מצוות חבילות חבילות", כי שתי המצוות חלות בזמן שונה, האחת בגרונו והאחרת במעיו.

לאור כל האמור נראה, שהדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", כלל לא שייך לברכה על הכוס הראשונה של ד' כוסות שהיא גם כוס של קידוש, מכיון שהמ"ע של שתיית היין של קידוש היא ככל מ"ע שבתורה שקיומה בהנאת מעיו, משא"כ המ"ע של שתיית ד' כוסות, שקיום המצוה הוא בהנאת גרונו, והרי כבר הבאנו לעיל, שכאשר אין זמן קיום המצוות שוה, שוב אין בזה משום "חבילות חבילות".

ז. לפי טעמים שנתבארו לעיל בטעם ההלכה ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות" – יש לדון כיצד נוהגים כאשר מתקיימת שמחת שבע ברכות בליל הסדר. והשאלה היא, מצד אחד, הרי אי אפשר להוסיף כוס נוספת מלבד ארבע הכוסות. אולם מצד שני, אם לא נוסיף עוד כוס, ונקבע את הכוס של השבע ברכות על כוס אחת מארבע הכוסות, יש בעיה של "חבילות חבילות".

והנה בשו"ע (אבן העזר סימן סב סע' ט) כתב: "וי"א שאין לומר ד' ברכות על כוס ברכות המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ד' ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן. וי"א שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך ד' ברכות, וכן פשט המנהג". וברמ"א כתב: "במדינות אלו נוהגין כסברא הראשונה". ובפתחי תשובה (שם ס"ק יח) כתב שבשו"ת חיים שאל (סי' עד) הביא דברי הרב יעב"ץ שפסק בסידורו בית יעקב (שער המפקד, סדר ההגדה, אות כה) שאם אירע שבע ברכות בליל פסח, יכול לברך ברכת חתנים בכוס ברכת המזון "דהא בעלמא איכא מאן דאמר שיברך ד' ברכות על כוס ברכת המזון, וכן כתב מרן. והגם שאין המנהג כן, מכל מקום בליל פסח דאין מוסיפין על הכוסות יכול לעשות כן. ואם ירצה דוקא לעשות ב' כוסות יכול גם כן, וזה שבירך ברכת חתנים יניחנו לכוס רביעית". והחיד"א עצמו כתב "דטפי מעלי דיברך ברכת חתנים על כוס של ברכת המזון". ועוד הביא הפתחי תשובה שם, שבספר זכור לאברהם (ח"ג דף קיד) הביא שבספר ברכות המים כתב שאחד מן המסובין יברך שש ברכות על כוסו ואחר כך המברך ברכת המזון יברך בורא פרי הגפן, והוא [בעל זכור לאברהם] הסכים עמו.

והקשה הפתחי תשובה: "ותימה דאישתמיט לכל אלו הגדולים ז"ל דברי הדרכי משה (או"ח סי' תעג ס"ק ה) שכתב בשם המנהגים, שיברך ברכת המזון על כוס שלו וז' ברכות על כוס של חתן. [נוכעת ראיתי בתשובה מאהבה (ח"ב סימן תעט) שנשאל על ענין כזה, ורצה לומר תחילה, שיברך על ב' כוסות כמנהג בכל השנה וזה שבירך ברכת חתנים יניחנו לכוס ד'. ואחר כך ראה במנהגים דטוב לברך ברכת חתנים על כוס שלישי של החתן. ושוב כתב דיותר נכון לברך ברכת המזון וז' ברכות על כוס אחת עי"ש. וגם ממנו נעלם דברי הדרכי משה שהביא להלכה דברי המנהגים הנ"ל, ובודאי דהכי נקטינן], עכ"ל הפתחי תשובה.

ובספר נחלת אהרן (סימן יד) דן גם כן בשאלה זו, והביא ראייה מדברי רבנו משולם המובא בתוספות (פסחים קב, ב ד"ה שאין אומרים ב' קדושות על כוס אחד) וז"ל: "יש נוהגים בחופה מטעם זה שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, שלא לומר ז' ברכות על כוס דברכת המזון אלא מביאים כוס אחר. אך רבנו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו וכו' דהכא חדא מילתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין".

וכתב בספר נחלת אהרן, שאף על פי שבכל נישואין לא נוהגים כדעת רבנו משולם, אלא עושים ב' כוסות, אבל בליל הסדר מכיון שאי אפשר באופן זה מחשש שמוסיף, הוי כשעת הדחק ולכו"ע יש לנהוג כדעת רבנו משולם. והוסיף: "וכעין סברא זו דהיכא דאי אפשר שאני, עי' באו"ח (סי' תעג סע' א) שאם חל במוצ"ש ושכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה וכו' ואחר כך יבדיל, היינו שמברך בורא פרי הגפן על כוס שני וגם ברכת הנר והבדלה של יו"ט ושותהו, ועי"ש במשנ"ב (ס"ק ה) ובשער הציון (שם ס"ק יב) שהטעם משום שאי אפשר, דלכך עושים ב' קדושות על כוס אחד".

והנה על סברת הנחלת אהרן לדמות דין שבע ברכות בליל הסדר לדין שכח להבדיל בליל הסדר שמבדיל על הכוס השני משום דאי אפשר, יש לפקפק. דהנה בסימן הבא הבאנו את דברי הגרי"ד סולובייצ'יק, שענין שתיית ד' כוסות בליל הסדר הוא בתורת מצות חירות דיציאת מצרים, והכוס של הקידוש בליל הסדר אין דינה ככוס של קידוש שבכל השנה, אלא היא דין מיוחד של זכירת יציאת מצרים. ולפי זה ביארנו שם, שגם

נוסח ההבדלה בליל הסדר הוא מדיני זכירת יציאת מצרים, ואינו מדין הבדלה ככל ימות השנה.

ומעתה נמצא שאולי מטעם זה שפיר יכולים להבדיל על כל כוס מד' כוסות [במקרה ששכח] מכיון שגם ההבדלה היא מדין יציאת מצרים, ואין זה כב' קדושות על כוס אחד, דהכל ענין אחד הוא. ושוב אין לדמות את דין ההבדלה לדין שבע ברכות, ששם הוי ב' קדושות, וצריך להיות כל אחד על כוס נפרדת. ואם כן מהבדלה אין ראייה, כי מהותה חלק מיציאת מצרים.

הלכה למעשה, בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"א סימן צח) כתב: "לולא דמסתפינא הייתי מכריע שיאמר הז' ברכות של נישואין על כוס של ברכת המזון, כדסובר כן הריעב"ץ הובא בפתחי תשובה אבן העזר (סי' סב ס"ק יח), כיון דרבנו משולם בתוס' פסחים סובר שלעולם אין צריך ב' כוסות וכן כתב המחבר שם (סע' ט), לכן בפסח שאין להוסיף על הכוסות יש לעשות כמותם וכו'. אבל מ"מ כיון שהדרכי משה שהוא הרמ"א שעליו סומכין כל מדינותינו ברוב דבריו סובר שיאמרו הז' ברכות על כוס של החתן, יש לעשות כדבריו".

והנה לאור הטעמים המבוארים בדברינו לעיל מדוע "אין עושין מצוות חבילות חבילות", נראה לדון בשאלת שבע ברכות שחל בליל הסדר, האם שייך בזה משום חבילות חבילות:

לפי הטעם של המגן אברהם שדווקא בקיום שני מצוות ששניהם חובה נאמר הדין ד"אין עושין מצוות חבילות" [משא"כ אם ב' המצוות אחת מהם חובה והשניה אינה חובה, ליכא דין "חבילות חבילות"]. בנידון דידן, שגם הכוס של ד' כוסות וגם הכוס של הז' ברכות שניהם חובה, יש בעיה של "חבילות חבילות".

וכן לפי טעמו של הכתב סופר שדין "חבילות חבילות" נאמר דווקא בב' מצוות ששניהם מדאורייתא או שניהם מדרבנן, בנידון דידן, ששני החיובים מדרבנן, יש בעיה של חבילות חבילות.

אולם לפי טעמו של האור שמח שדין "חבילות חבילות" נאמר רק במצוות שבגופו שאין שייך בהם קיום על ידי שליח (כגון ציצית תפילין וסוכה), אבל במצוות שאינם בגופו (כגון תרומות ומעשרות) שיכול

לעשותם גם על ידי שליח "כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ויכול לעשות גם ב' מצוות בחד. לכאורה דין שתיית ד' כוסות הוא מצוות שבגופו שאי אפשר לקיימם על ידי שליח, אולם כוס של ברכה שהיא ברכת השבח, לכאורה שייך לקיים גם על ידי שליח, ואם כן בזה לא אמרינן חבילות חבילות.

וכן לפי טעמו של הריב"א, שדוקא אם עושה יחד ב' מעשים, ודומה כאילו הוא עליו למשא ולכן ממהר לפרק המשא מעליו, נאמרה ההלכה ש"אין עושים מצות חבילות חבילות", אבל אם ע"י אכילת זית אחד או על ידי מעשה אחד מקיים ב' מצוות, לית לן בה – נמצא שבנידון דידן, בשתיית כוס יין שהיא מעשה אחד שיש בו קיום מצות ד' כוסות ודין ד' ברכות, גם כן אין בעיה משום "חבילות חבילות".

וכן לפי הטעם שנתבאר לעיל שדין "חבילות חבילות" לא שייך לברכה על הכוס הראשונה של ד' כוסות שהיא גם כוס של קידוש, מכיון שמצות שתיית היין של קידוש קיומה בהנאת מעיו, משא"כ מצות שתיית ד' כוסות שקיומה בהנאת גרונו, וכאשר אין זמן קיום המצוות שוה, שוב אין בזה משום "חבילות חבילות". יש לומר בדרך זו גם בנידון דידן, אולי יש לדון שקיום מצות ד' ברכות הוא בהנאת מעיו, משא"כ מצות שתיית ד' כוסות שקיומה בהנאת גרונו, וצ"ע.



זמן ארבע כוסות – משתחשך

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

פסחים צ"ט ע"ב, ערבי פסחים לא יאכל אדם עד שתחשך, ובתוס' (ד"ה עד שתחשך) כתבו הטעם דבעינן עד שתחשך דוקא וז"ל: ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דוקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא הפסח והמצה והמרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת ויו"ט מצי אכול להו מבעוד יום וכו', ע"ש.

וכ"כ הרא"ש (שם ס"ב), ובמהר"ם חלאוה.

וכתב המחבר בשו"ע (סי' תע"ב ס"א) וז"ל: יהי' שלחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך וכו' אבל לא יאמר קידוש קודם שתחשך, עכ"ל.

ומצינו כמה טעמים להא דאין עושין קידוש בליל פסח קודם חשיכה.

א) המג"א מביא מהתרוה"ד (סי' קל"ז) דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה - דאע"ג דקודם שיסיים האגדה (מגיד) ויגיע לאכול מצה ומרור יהי' לילה ממש מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות גם אכילת שאר ירקות ויתר שינוי דעבדינא כדי שישאלו התינוקות וכ"ש האגדה עצמה בעי נמי דליהווי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור דהא מבעוד יום נמי הי' יכול להניח לפניו וכו' וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות יין הרמוזים בלשון גאולה במצה שהיא זכר לחירות א"כ כולוהו צריכין שיהי לילה ממש. עכ"ל בתרוה"ד.

וכן מובן בדעת החינוך מצוה כ"א שתקנת ד' כוסות הוא חלק ממצות ההגדה.

ובאמת כן הוא גם דעת התוס' סוכה ל"ח ע"א (ד"ה מי שהי') וז"ל: ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא לומר עליהם הלל ואגדה, עכ"ל.

¹ ועפ"י אולי יומתק הא דכתבו השו"ע ושאר הפוסקים יהי' שלחנו ערוך מבעוד יום וכו' דאי"ז רק עצה טובה וכמ"ש השו"ע כדי לאכול מיד כשתחשך אלא כדי שברגע הכנס ליל פסח כבר יהי' המצה ומרור מונחים לפניך ודו"ק ולא מצאתי טעם זה בפוסקים. (וראה בס' הסדר הערוך ריש פי"ג עוד טעמים לזה). ואולי עפ"י יש לתרץ דיוק בלשונו הזהב דכ"ק אדה"ז. דכ' שם ריש תע"ב - דיהי' שלחנו ערוך מבעוד יום כדי להתחיל הסדר מיד כשתחשך ודלא כמ"ש המחבר כדי לאכול, דמשמע דאי"ז מטעם אכילה גרידא וכן בסעי' ב' מאריך וכותב ומכל מקום לא ימהר להתחיל הקידוש - עכ"ל"ק - וטעמא בעי - למה ס"ד שימהר לעשות קידוש, אלא עפ"י הנ"ל מובן כמין חומר, דמטעם המחבר גרידא כדי לאכול וכו' נמשך פשוט דימהר לקדש וכו' כדי לאכול (בשביל התינוקות וכו') אלא דאם הטעם הוא דברגע הכנס ליל פסח יהי' מצה ומרור מונחים לפניך אין כבר סיבה למהר ודו"ק.

והט"ז שם מביא מהמהר"ל מפראג דכיון שאכילת מצה זמנה בלילה דוקא צריך גם הקידוש להיות בלילה דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש ע"כ, ובפרמ"ג (שם מש"ז סק' ז') מסביר הטעם כדי שיהא הקידוש במקום סעודה.

וצריך להבין האם ובמה נחלקו הט"ז והמג"א בטעמיהם בהא דאין עושין קידוש לפני שתחשך.

והנה, לכאור' דברי המחבר בשלחנו כאן במה שכתב דאין מקדשין עד שתחשך סותר להא דכתב אח"כ לגבי כוס רביעי.

ובהקדים דכתבו התוס' (מגילה כ"א ע"א ד"ה לאתויי) דמהא דמצינו כמה דוכתי דהלכה כראב"ע דזמן הפסח עד חצות וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות ואפי' מצה של אפיקומן שהרי חיוב מצה בזה"ז הוא דאורייתא אבל בהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי מדרבנן הוא. ע"כ.

וא"כ לכאור' חולקין התוס' על התרוה"ד הנ"ל דכתבו דד' כוסות הוא בזמן מצה ומרור, ומכיון דלראב"ע זמן מצה הוא דוקא עד חצות מוכח דזמן ד' כוסות יהי' ג"כ רק עד חצות (בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך).

ומדכתבו התוס' דהלל אחר אפיקומן אין להחמיר שיהי' לפני חצות מוכח דס"ל, דלא כהתרוה"ד, דיכול לשתות עכ"פ כוס רביעי אחר חצות דהרי כוס רביעי הוא אחרי ההלל.

וא"כ יהיו דברי השו"ע כסתרי אהדדי דבסי' תע"ב פסק כאמור כהתרוה"ד דכוס ראשון שהוא הקידוש יהי' רק אחרי שתחשך בזמן חיובא דמצה ומרור ובסי' תע"ז ס"א כתב רק דזוהר לאכול האפיקומן קודם חצות ואינו מזכיר מענין כוס רביעי.

ואף ברמ"א שכתב שם דיקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות הרי מיירי רק בהלל ולא בכוס רביעי.

ואכן הגר"א בביאוריו שם כותב וז"ל: ויקדים, בשביל כוס ד' ועי' סי' תע"ב דלא כתוס' מגילה. ע"כ.

היינו שהגר"א מפרש שהרמ"א חולק על המחבר בזה וס"ל (דלא כתוס' מגילה) דאכן צריך לזרז לשנות כוס ד' לפני חצות.²

אלא דצע"ק דלהגר"א עיקר חסר והו"ל להרמ"א לפרש ולא לסתום דהכוונה הוא לשנות כוס ד' לפני חצות, ויזרז בזה, ולא רק בהלל.

אלא דלהמחבר לכו"ע קשה, דלמה בסי' תע"ב כתב דיש ליהרר לשנות כוס ראשון כשזה ודאי לילה ובסי' תע"ז לגבי כוס רביעי אינו חושש לזה כלל.

וקשה לומר דסמך עמ"ש לעיל בסי' תעב דשם ג"כ סתום, ובפרט בנוגע לכוס ד'.

ובאמת, המהרי"ל ריש הל' הגדה הק' מזה על טעם התרוה"ד הנ"ל (דהוקשה ד' כוסות למצה ומרור) דא"כ איך עושים כוסות אחרונות אחר חצות ומוכיח המהרי"ל שזמן מצות ההגדה אכן עד חצות (כראב"ע) כמצה ומרור אבל ד' כוסות אין תלויין במצוה הגדה ומצה מדעושין כוס רביעי אחר חצות,

ולכן כ' המהרי"ל דהטעם שמקדשין אחר צה"כ הוא משום טיבול ראשון שהוא חלק מההגדה שצריכה להיות בלילה והטיבול בא מיד אחר הקידוש ואינו מעיקר הדין.³ וגם אינו מטעם מצות ההגדה ומצה ומרור, אלא משום מצות ההגדה דלהתמי' התינוקות ע"י שינוי בטיבול.

ואשר נראה לבאר בזה ליישב דעת המחבר בשלחנו שלא יסתרו אהדדי.

ובהקדם ביאור דעת רבינו אדה"ז בענין זה,

² ובמעשה רב - הנהגות הגר"א, שלא הקפיד הגר"א לשנות כוס רביעי לפני חצות. ומענין לענין - בערוה"ש סי' תע"ז כתב על דעת המחמירים לקרוא הלל קודם חצות ואיני יודע טעם לזה דמאי ענינא דהלל לחצות - וראה בס' סדר הערוך פרק ק"ד הערה 7 דיש טעם חזק לזה כדאמרינן.

³ ולדברי המהרי"ל י"ל דאם קידש קודם הלילה יצא, וכן דעת הכף החיים תע"ב אות ו' וכן משמע בחידושי החת"ס ריש ערבי פסחים דמותר לקדש אף לכתחילה. ואכמ"ל.

דלכאו' להמעייץ בשלחן רבינו יוקשה ביותר מה שהקשינו לעיל, דבסי' תע"ב סעי' ב' בא רבינו לבאר דעת התורה"ד אלא דמוסיף כמה מילים וזלה"ק לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו וכוס של קידוש הוא א' מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקודש. עכלה"ק⁴.

דבזה שרבינו מוסיף וכותב וזלה"ק לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, ע"כ. משמע שכל הארבע כוסות צריך להיות בלילה בזמן חיוב מצה וכדעת ראב"ע דמחמירין כוותי', היינו עד חצות, והרי גם רבינו בסי' תע"ז סעי' ו' כתב רק ליהדר לאכול האפיקומן קודם חצות כמו בפסח שלא הי' נאכל אלא עד חצות ורק לכתחילה טוב להקדים לגמור את ההלל קודם חצות ואינו מזכיר מכוס רביעי שצ"ל עד חצות.

ואשר נראה לבאר בזה דיש לחקור בהא דהתנו חיוב סיפור יציאת מצרים בליל פסח דוקא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך האם הכוונה הוא רק בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך דהיינו בזמן חיובו או י"ל דצריך דווקא שיהא המצה והמרור מונחים לפניו בשעת חיובו זה (כי בלא שעת חיובו מאי קמ"ל) ובלי מצה ומרור מונחים לפניו חסר הן בתנאי הסיפור והן בקיום מצות מצה ומרור. עד שהלשון במכילתא פ' בא הוא בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחניך. דיש להבין אם הדיוק הוא על שלחנך דוקא או בזמן שצריך להיות על שלחנך.

ולהעיר, דהגירסא שלנו בהגדה הוא רק מונחים לפניך. וכן מצינו שגרס הרמב"ם בספר היד פ"ז ה"א מונחים לפניך ולא נאמר על שלחנך

⁴ ובשו"ע רבינו הוצאה חדשה מציין להלבוש כא' ממקורי רבינו ושם גם אינו מזכיר דכל הד' כוסות צ"ל בלילה אלא וז"ל: וכיון שאין אכילת מצה אלא בלילה אין עושין כל מה ששייך לסעודה זו אלא בלילה הלכך לא יתחיל אפי' את הקידוש אלא בלילה עכ"ל. וזה סמוכין לדעת הט"ז (אליבא דהפרמ"ג) דהטעם הוא מצד אין קידוש אלא במקום סעודה ולא לדעת המג"א ורבינו שמביאים התורה"ד דהוקש למצה, ודו"ק.

וראה בזה במנח"ח מצוה כ"א ובכ"מ.

וי"ל דבעיקר מצות ההגדה וסיפור יצי"מ בליל פסח אשכחן תרי מילי, חדא דעצם המצוה דסיפור יציאת מצרים בלילה הזה, ובאריכות דילפינן מקרא דוהגדת לבנך ויש עוד קיום והוא בהמצה עצמו דבגמ' פסחים קט"ו ע"ב דרשינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה ומגלה לנו הגמ' דמדיני המצה הוא שצריך לפרש אכילתה, באמירת ההגדה.

נמצא שבאמירת ההגדה מתקיים שתי מצוות מצות סיפור וגם מצות מצה.

שעפי"ז יובן הא דנחלקו הראשונים בביאור הא דרבין גמיליאל ה' אומר (פסחים קט"ז, ע"א) כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח, דנחלקו הראשונים בהא דלא יצא י"ח, באיזה פרט מהסדר?

דהתוס' (דף קט"ז ע"א ד"ה ואמרתם) כתבו פי' האמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלים ואיתקש מצה ומרור לפסח וצריך לומר נמי מצה זו ומרור זו, ע"כ. ופי' הערוך לנר (סוכה כ"ח, ע"א ד"ה לא) דמדבריהם משמע שלא יצא ידי חובת פסח מצה ומרור, וכן מדברי הרמב"ן (מלחמות ברכות ב' ע"ב) משמע שדברי ר"ג קאי אמצות פסח מצה ומרור דכתב דלא יצא י"ח כהלכתה וז"ל ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור.

וכן משמע מהפירוש המיוחד לרשב"ם להגש"פ וז"ל: כלומר אע"פ שיאכל פסח ומצה ומרור לא יצא י"ח מפני שאנו רואין שהמקום הקפיד באמירה ובהגדה.

אלא דמדברי עוד ראשונים משמע שלא יצא י"ח סיפור יציאת מצרים וז"ל הראב"ן: כי בכלל ההגדה הוא לומר שלשה דברים אלו ואם לא אמרם לא יצא ידי חובת והגדת לבנך, ע"כ.

וכן ברמב"ם מביא הא דר"ג בפרק העוסק בדיני ההגדה (הל' חו"מ פ"ז הל' א'-ה')⁵.

⁵ ואולי עפי"ז יש ליישב הא דכתב הרמב"ם דמביאים המצות וכו' אחרי מגיד כי אינו נוגע למצות סיפור. ודו"ק ואכ"מ.

וכן הוא בקרית ספר שם.

וכן כ' הערוך לנר עצמו אחרי שמביא דברי התוס' הנ"ל וז"ל ולענ"ד פירושם אלו דחוקים הם ולולא דברי הראשונים הי' נראה לענ"ד לפרש מתניתין דפסחים שאין הפירוש דאם לא אמר טעם פסח מצה ומרור לא יצא ידי מצות אלו אלא לא יצא ידי סיפור יציאת מצרים.

ונראה דבזה נחלקו התרוה"ד והמהר"ל מפראג וכן המהרי"ל במדור"ב:

לדעת התרוה"ד דזמן ההגדה תלוי בזמן אכילת מצה ומרור, וכדילפינן לה מקרא דלא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, אין כוונתו על עיקר מצות ההגדה אלא על ענין המצה דעונין עליו דברים הרבה המתקיים באמירת ההגדה. ולשאר הפוסקים אמירת שלשה דברים הוי חלק מחיור הסיפור ולא מהמצה.

ולחמבואר פשוט דהא דפסקינן דהלכה כראב"ע דסבר דזמן הפסח אינו אלא עד חצות ואיתקש מצה לפסח לענין זה, אין זה נוגע לכוונת מצות סיפור יציאת מצרים אלא לחיובא דפסח מצה ומרור, ולחלקי ההגדה השייכים לענינים אלו, דבחלקי ההגדה אלו הרי נתוסף בה גם ענין דלחם שעונין עליו דברים הרבה, ומה דהוקש לזמן החיוב דמצה ומרור וחיוב חלקי סיפור והגדה זה היקש לזמן החיוב דמצה ומרור דזמן כזמן מצות מצה- דהיינו עד חצות.

וגדולה מזו מצאנו, דלא רק אמירת ההגדה הוא חלק וקיום מצות מצה אלא גם אכילת מרור ושתיית ד' כוסות ועוד הנהגות (מגביהין המצה הסיכה וכו') הם חלק מסיפור יצי"מ (וראה בזה ס' משנת יעב"ץ -זולטי-הל' הפסח סי' י"ח - וכן ברשימת הגרי"ד סולובייציק, שבמצוות אכילת מצה וכו' מלבד הקיום דמצוות אכילה יש בה הקיום דמצוות סיפור. היינו שמצוות סיפור הוא לא רק בפה באמירת ההגדה אלא גם במעשה, וגם בשתי' וכל מעשה לילה זה.

וממילא אתי שפיר, דהא דארבע כוסות נתקנו באופן כזה דחיובן הוא בשעת חיובא דמצה ומרור מונחים לפניך וכחלק מסיפור יצי"מ בלילה הזה אין זה אלא באותן הכוסות השייכים למצות ההגדה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך אבל הכוסות האחרונים הבאים אחר אכילת מצה, ואינם שייכים לאכילת מצה אינם מוגבלים בהגבלות דאכילת מצה

ההוקשה לפסח שזמנה עד חצות לדעת ראב"ע - וזמנן נמשך אפי' אחר חצות ואפי' לראב"ע.

ונמצא מבואר מכל זה שבמצוות סיפור יצי"מ שני דינים יש בה, דין סיפור יצי"מ דמישך שייך לחיוב דמצה - לחם שעונין עליו דברים הרבה וזמנה עד חצות וסיפור יצי"מ לספר הניסים והנפלאות שעשה לאבותינו וכל המרבה בזה הרי זה משובח. אפי' אחר חצות עד שיחטפנו שינה.

ואולי בזה יהי' הנפק"מ בין דעת התרוה"ד המובא במג"א שהוא מטעם מצה ומרור מונחים לפניך לבין טעמם דהט"ז (אליבא דהפמ"ג) שהוא מטעם קידוש במקום סעודה.

דמי שלפועל עשה קידוש קודם שתחשך, דלדעת התרוה"ד עו"פ צריך לקדש אח"כ כי לא הי' בזמן הראוי לאכילת מצה ומרור משא"כ לדעת הט"ז היות והי' חסרון רק בהסעודה וי"ל דבדיעבד לא הפסיד. ובפרט לפי מה שמבארים דעת הט"ז שהטעם הוא דשמה ימהר ויאכל הירקות וכו' או אפי' הסעודה קודם שחשיכה שהוא מטעם חשש גרידא, ובאם קידש זמן מועט לפני הלילה אכן לא הפסיד. (ואכן כן ההלכה שאם קידש מבעו"י אינו חוזר ומקדש).

וכמו"כ יהי' נפק"מ לעיקר נדו"ד, אם צריך לשנות כוס ד' לפני חצות דלפי המג"א והתה"ד דמקשינן מצה לפסח וארבע כוסות צריך להיות בזמן חיובא דפסח לראב"ע דמחמירין כוותי' - א"כ שפיר יש לספק אם גם כוס רביעי דגם איתקיש למצה ולפסח ובכלל הא דמצה ומרור מונחים לפניך, צריך להיות לפני חצות.

אבל להט"ז דהטעם דאין מקדשין מבעו"י הוא משום שכוס ראשון צ"ל שייך להסעודה א"כ מוכח דלהט"ז אין הד' כוסות שייך להא דמצה ומרור מונחים לפניך ואינו צריך להיות בשעת חיובה דמצה, ואין זה טעמו הרי שפיר יכול להיות כוס ד' אחר חצות.

והן אמת שדבר זה, שיש מצות סיפור יצי"מ אחרי חצות במחלוקת שנוי' דדעת כמה ראשונים ואחרונים שזמן סיפור יצי"מ תלוי בפלוגתת ר"ע ור"א וכ"ה בריטב"א בהל' סדר ההגדה (בהנדמ"ח סוף פסחים) דלדידן שמחמירין כראב"ע ראוי לומר כל סדר ההגדה קודם חצות, וכ"ה להדיא במכילתא פר' בא דלראב"ע חייב אדם לעסוק בהל' פסח עד חצות

וכ"ה בפשיטות המנ"ח מצות כ"א והוכיחו כן מראשונים (רשב"א ברכות ט' ר"ן סוף פסחים) דהצריכו לומר הלל לפני חצות וכ"כ המשכנות יעקב סי' קל"ט.

אלא די"ל דזה גופא משמיענו בזה בדעת התרוה"ד ודעימי' דתרי עניני אית בי' במצות סיפור יצי"מ החיוב דעד חצות השייך למצות אכילת מצה וד' כוסות וחיוב סיפור דכל הלילה שאינו שייך להגבלות דמצות מצה.

ושעפי"ז יובן למה לא הקפיד המחבר (והרמ"א דלא אליבא דהגר"א) בשתיית כוס ד' לפני חצות אף שהקפידו (כדעת התרוה"ד) להתחיל קידוש דוקא בלילה מטעם שזה זמן מצה ומרור להורות לנו שיש שני זמני חיוב סיפור יצי"מ זה שעד חצות וזה שאחר חצות. וכוס ד' דהוי אחרי שעת אכילת מצה אינו מוגבל לזמן חיובא דמצה ויכול להיות אחרי חצות.

אלא שרבינו אדה"ז נר' דלא ס"ל כזה, דמהא דכתב רבינו (בסי' תע"ב) כל ארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה ע"כ. משמע, כהגר"א, דלדעתו כל הד' כוסות צ"ל בזמן הראוי לאכילת מצה ולא סגי במה ששתה הכוסות הראשונות לפני חצות אלא ס"ל דכל הכוסות צ"ל לפני חצות בזמן הראוי לאכילת מצה.

דבשלמא להלבוש, דכתב דכוס של קידוש הוא אחד מן הד' כוסות המחוייבים בלילה הזה וצריך גם כן לשתותו בלילה בשעה שראוי לאכול מצה ומרור (בהבנת התרוה"ד), ע"כ דמיירי כנ"ל רק בכוס קידוש. אלא דרבינו מוסיף כנ"ל וכותב דכל הד' כוסות צ"ל בלילה ומשמע אפי' כוס רביעי. ומוכרחין לומר לדעת רבינו בדרכינו דלעיל דהיות דמצה הוקשה לפסח וד' כוסות צ"ל בזמן הראוי לאכילת מצה הרי כל הזמן הזה, לא רק הזמן שעדיין לא אכל המצה אלא אפי' לאחר שכבר קיים חיובו דאכילת מצה, עדיין זמן אכילת מצה קרינן בי', וחיוב הסיפור דמתקיים באכילת המצה ושתיית הכוסות הוא בתוך כל זמן הזה, אפי' אחרי קיום מצות אכילת מצה.

ומה גם לדעת הראשונים (רשב"ם פסחים דף ק"י) דעיקר חיובא דמצה מתקיים רק באכילת האפיקומן נמצא שכל שלא אכל האפיקומן עדיין לא קיים מצות מצה והוי שפיר בתוך זמן הראוי לאכילת מצה. (ובדוחק הי' נ"ל בדעת רבינו דבסי' תע"ב מיירי רק בהזמן דלמטה, דהיינו בשעת

התחלת החיוב שהוא משחשיכה - ולא דק לדייק בהזמן למעלה דהיינו עד מתי נמשך חיובו, אבל כנראה זה דוחק לפרש כן).

ומה שאינו מביא בסי' תע"ז מפורש דגם כוס רביעי צריך להיות לפני חצות ורק מביא הא דהלל י"ל דמדמזג הכוס רביעי לפני ההלל (שאמר לכתחילה לפני חצות) אף שלא שתהו בפועל הרי כבר קיים דין האמירה על כוס זה. וכאילו כבר קיים האמירה (דהלל) על כוס רביעי ומסתמא שתהו תיכף. ועוד יש לעיין בזה.

ואולי ס"ל לרבינו - וכמו שמאריכים באחרונים בדעת האבודרהם ושאר ראשונים - דכל הארבע כוסות הם בעצם מצוה א' ושייכים לזמן א' - עד חצות.

(וכבר הערנו שגם הגר"א בפועל לא נהג ככה ראה במעשה רב, וכ"ה מנהג חב"ד שאין מדייקים בזה לשתות כוס רביעי לפני חצות.)

ולדעת רבינו חיוב הסיפור דאחרי חצות הוא גדר אחר מחיוב הסיפור (המתקיים ע"י מעשה אכילת מצה ומרור ושתיית ד' כוסות) דלפני חצות, ואולי מצד הידור מצוה כדלקמן.

ודאיתנן להכי דתרי זמני ועניני יש במצות סיפור החלק השייך למצות מצה ומרור דע"י זה דמצה ומרור ומונחים לפניך מקיימים דין מצה דעונין עליו דברים הרבה ודין ההגדה דצריך לספר בניסים ונפלאות שעשה לאבותינו ביצי"מ, יש לבאר פסקא מוקשה בהגש"פ.

דאחרי דמביא דכל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח מביא מעשה בר"א וראב"ע וכו' שהיו מסובים בבני ברק והיו מספרים ביצי"מ כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם.

ולכא' קשה דהרי ר"א וראב"ע ס"ל דאכילת פסח (וממילא הנובע מזה, החיוב בסיפור ביצי"מ) הוא רק עד חצות ולראב"ע אם אכל מצה אחר חצות לא יצא יד"ח.

וראה בהגש"פ לקוטי טעמים ומנהגים דכ"ק אדמו"ר זי"ע דמביא הא דהגדת אמרי שפר להנצי"ב דהחיוב לעסוק בלימוד הל' פסח כל הלילה ג"כ למצוה סיפור יחשב וזה גופא אשמועינן דיש מצוה אף לאחר זמן החיוב.

ולהמתבאר אתי שפיר - די"ל דאף לראב"ע יש חיוב וקיום מצוה דמצות סיפור אחרי חצות (ודלא כהמנחת חינוך מצוה כ"א ועוד) אלא דעד חצות חיוב מצוה סיפור הוא החיוב הקשור לאכילת פסח ובזמנינו להחיוב דמצוה ומרור וד' כוסות ולאחרי חצות החיוב הוא החיוב דמצוה עצמו לספר בניסים ובנפלאות.⁶ והרי פסק רבינו בסי' תפ"א סעי' א' וזלה"ק לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה. עכלה"ק וחיוב זה אינו קשור לאכילת מצוה ולשתיית ד' כוסות ואדרבה פסק שם שאסור לשתות שמא ישתכר ולא יעסוק ויספר כלל.



מדוע אדמו"ר מהר"ש לא חילק מוהמצה שלו להמסובין

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

איתא ב'רשימת היומן' תרצ"ה (עמ' שעד): "עוד סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א ע"ד ה"סדר" אצל אדמו"ר מהר"ש: אדמו"ר מהר"ש נ"ע הי' מחלק כרפס ומרור משלו להנשים, גם להקרובות שהיו סועדות עמם, אבל לא לאכילת מצוה".

ויש להבין מדוע לא חילק מצוה לאכילת מצוה שהוא מדאורייתא, וכרפס ומרור שאינם מדאורייתא שפיר חילק?

ונראה לבאר בהקדם מה שדן אדמו"ר הגאון הי"ד בארוכה בשו"ת משנה שכיר ח"א (סי' קג) אודות "איך לנהוג בליל הסדר בחלוקת הזיתים של המוציא ומצה לבני הבית, אם יאכל הבוצע תחלה את שני הזיתים

⁶ ואולי י"ל עוד שלראב"ע קיום מצות סיפור אחרי חצות, הוא קיום הידור מצוה שעיקר מצותו הוא עד חצות והידורו, הוא אחרי חצות, ועפי"ז יובן הלשון וכל המרבה הרי"ז משובח אפי' לראב"ע. וראה בהגש"פ דכ"ק אדמו"ר דהחילוק בין סיפור יצי"מ דליל פסח לבין כ"י (הטעם האחרון שם) הוא דבפסח החיוב כל הלילה (לראב"ע עד חצות). וי"ל דפי' החיוב הוא עד חצות אבל המצוה הוא לספר כל הלילה. ודו"ק.

והמסובין ימתינו עד אחר שאכל ואח"כ יחלק לכל או"א את שני הזיתים, או יחלק תחלה להמסובין ואח"כ יאכלו כולם הבוצע עם המסובין יחד".

והנה אם הבוצע יחלק תחלה להמסובין ואח"כ יאכל עם כולם הרי הפסק לבוצע בין הברכות לתחלת אכילתו, ואם יאכל הבוצע תחלה והמסובין ימתינו עד שיאכל ב' הזיתים אז יהיה הפסק להמסובין שיצאו יד"ח בברכת המוציא של הבוצע לתחלת אכילתם. ועיי"ש באורך שמסיק שעדיף שהמסובין ימתינו עד שהבוצע יגמור לאכול את שני הזיתים.

[ועי' בנטיעי גבריאל - הלכות פסח ח"ב פרק צ (ע' תסז- תסט) שהביא כמה אפשרויות איך לעשות בפועל, עיי"ש באורך].

וגם אם הבוצע יאכל תחלה את שני הזיתים מיד לאחר שבירך, ובו בזמן יהיו לפני המסובין מצות (לא שלימות) שהכינו עוד לפני הסעודה, והם יברכו את הברכות בעצמם ולא שיצאו יד"ח בברכת הבוצע, הרי אז יהיה הבעיה של מ"ש האחרונים שאם עושים כן - ברכה כ"א לעצמו, שלא יוצאים ידי החיוב של לחם משנה, (וגם לא טעמו מאומה מהמצות של הבוצע), ועי' בזה במשנה שכיר שם.

והנה בשערי הלכה ומנהג או"ח ח"א (סי' קמג) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "במה שכותב שראה מנהג אנ"ש דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא את האחרים, נוהגים שאר בני הבית לברך ברכת המוציא כל אחד לעצמו, ומקשה על זה ממה שכתוב בשו"ע רבנו הזקן סי' רע"ד סעיף ד' ובאחרונים שם - אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא.

"והנה אף כי כן הוא, שיכולים גם לצאת בברכת המוציא, וכידוע שאפילו בברכת הנהנין מוציא את אחרים ידי חובתם אם גם הוא נהנה, בכל זה נכון מנהג הנ"ל - כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו', ובה בשעה שבברכת קידוש והבדלה וכו' כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם, ולכן אפילו בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו, שונה הוא בהנוגע לברכת המוציא. ובפרט כשהעם רב - וכמו בכוס של ברכה בסעודה, התוועדות וכו' - שםפני אריכות הזמן בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס על ידי כל השומעים קשה להזהר מהפסק. ולכן יש להנהיג דוקא מנהג ההוא, ז. א. שכל אחד ואחד יברך לעצמו ברכת הנהנין.

"ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושים כן, ברכה כ"א לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה. לא ידעתי מקור על זה. ואדרבה בפירוש כתוב באשל אברהם להגה"צ מבוטשאטש לסימן הנ"ל - שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולא עוד אלא - אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין. הועתק ג"כ בארחות חיים שם, עכ"ל. (וכ"ה באגרות קודש חלק יד (ע' כט)).

ומעתה לפי מ"ש כ"ק אדמו"ר שיוצאים ידי חובת לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו, ולא עוד אלא אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין, א"ש מאד מדוע אדמו"ר מהר"ש לא חילק מהמצה שלו להמסובין, כיון שבעצם לא היה אפשרות שיכול לחלק מהמצות שלו, דאיך שלא היה עושה היה בעי' בדבר, דאם היה מחלק קודם להמסובין אז היה הפסק בין הברכות שלו לתחלת אכילתו, ואם היה אוכל בעצמו מיד לאחר שבירך הברכות שלו, אז הרי היה הפסק להמסובין ממה שיצאו ידי חובתן עם הברכות של אדמו"ר מהר"ש עד שיקבלו שני הזיתים ממנו רק לאחר שיגמור לאכול את שלו, לפיכך כנראה כל או"א בירך לעצמו מהמצה שהיה לפניו שהכינו עוד לפני נטילת ידים, ואין בזה שום בעיה בנוגע ללחם משנה כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע מהאשל אברהם הנ"ל, וא"ש.



כמה הערות בהגדה של כ"ק אדמו"ר

הרב מנחם מענדל פעלער

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

פסקא: המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה:

"מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה .. אבל כבר נתפשט המנהג להניח ומנהג ישראל תורה היא .. ראה בחק יעקב טעמי מנהג זה. [וכאן מוסיף כ"ק אדמו"ר ומחדש] ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי, וגם שלא ישכח חובת הביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה", עכ"ל.ק.

וז"ל בסו"ס תמ"ה: "וואם לא מצא חמץ כשבדק ישרוף הכלי שלקח לבדיקה כדי שלא ישכח חובת ביעור (מהרי"ל)".

והנה שאלת תם, מה זאת? איזה "כלי" לוקחים לבדיקה? ובפשטות הכוונה היא (שבימיהם לא היו עדיין שקיות של נייר וכיו"ב, ולכן לקחו) כלי של עץ (או משהו אחר) להחזיק החמץ שמצא (באם ישנו). ועל כלי זה מכוון הנ"ל. (ב"הגהת מנהגים" (הובא בספר "טעמי המנהגים ומקור הדינים") כותב: אם לא מצא חמץ בלילה, מ"מ ישרוף הקערה שבדק בה לזכרון ביטול שני).

ולקמן בפסקא "מנהג בית הרב" כותב כ"ק אדמו"ר: "בודקים לאור נר של שעות (שו"ע סת"ג) וע"י נוצת עוף. הבודק מניח החמץ שמוצא בשק קטן של נייר. בגמר הבדיקה מניח שק הנוצה ושירי הנר - אם ישנם - בקערורית כף-עץ, מעטף הכל בנייר (אבל לא יד הכף, שנשאר בלתי מעוטף), ומהדק ע"י חוט שכורכו סביב הנייר כמה פעמים וקושרו", עכלה"ק.

ואולי מזה יש לדייק: א) משמע שאין משתמשים בהכף עד לאחר הבדיקה (ודלא כמו שכותבים שזה כאילו כעין "יעה" (כף אשפה) לאיסוף החמץ בעת הבדיקה). ב) משמע שנייר ה"כריכה" הוא לאו דוקא נייר של השק. (אלא כשראינו "הרב" שורף החמץ היה נראה על פי רוב שכך השקית...)

ואנו מדייקים לקיים המנהג "להניח עשרה פתיתין" (בהוספה לטעמי הסוד בזה, גם) מפני טעם שהוא ע"פ נגלה (שיוכל לומר דחמית") ואף שאין אנו לוקחים "כלי", אבל מצאנו חמץ בעת הבדיקה, ונזכור חובת הביעור! ולא נצטרך "לשרוף הכלי שלקח לבדיקה". ואם משתמשין בכלי בשעת הבדיקה ומוצאים חמץ, כמנהגנו, אולי נופל לחשש בעל תשחית, שאין חיוב בשרפת הכלי, ואז אין לשרפו. ועכשיו שאין לנו כלי המחוייב שריפה, מוסיפין "כלי" (כף-עץ) - לאחר הבדיקה - שעוזר ל: א) שמירת החמץ עד למחרתו (שכורכין החמץ מסביבו). ב) עוזר בשעת השריפה, שיד הכף הוא כעין ידית לכל החמץ לאחוז בו לזרקו לאש (וכפי שראינו במעשה "הרב") ואולי גם עבור האש להוסיף בהלהב וכו'.

לע"ע עדיין לא מצאתי המקור למנהג לקיחת הכף-עץ.

פסקא: יהי רצון:

"בסידור האריז"ל, ושם הוא "ה' אלקי ואלקי אבותי" בלשון יחיד. ואולי הטעם דשינה ללשון רבים "אלוקינו ואלוקי אבותינו" שמתוך כך התפלה נשמעת . . ובפרט ששאר כל תפלה זו היא ג"כ בלשון רבים". עכלה"ק. ויש לבאר דכוונת כ"ק הוא לתיבות "ואת יצרנו הרע תעבירהו מאתנו ותתן לנו" ובפשטות, כי לפני"ז אומרים בהיה"ר "כשם שאני מבער מביתי ומרשותי", ולהעיר מקטע הסמוך וזלה"ק: "יה"ר דביעור חמץ אינו בציבור". ובא"כ אינו יכול לומר "מבתינו ומרשותינו". ואין לתמוה מזה שבכו"כ ק"ק שורפים חמץ ביחד וב"ציבור", כי אין חיוב כזה כלל! ולא פלוג.



בדין איסור לימוד קודם בדיקת חמץ

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ג כתב, וז"ל: "ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר, מפני שבלילה כל העם מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה, ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה".

והנה יש לדקדק בדבריו:

(א) למה הביא "מתחלת" ליל ארבעה עשר הרי כתב "בלילה", ואח"כ "בתחלת זמנה".

(ב) למה כתב בסוף יום שלשה עשר, ולא כתב זמן ע"ז כמו חצי שעה וכו', המובא בפוסקים (ועיין קושית הכס"מ לקמן, ומה דמקשינן היא בנוסף לקושיתו).

(ג) מה נורא כ"כ אם "ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה", הרי זמנה בלילה, ומה חשיבות יש ל"תחלת זמנה".

והנה דין זה מיוסד על מ"ש בגמרא פסחים (ד, א): "אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתייהם, ואור הנר יפה לבדיקה. אמר אביי הילכך, האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר, דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימועי ממצוה".

וכס"מ הקשה, למה כתב בסוף י"ג ולא תחלת ליל י"ד כמו בתחלת הלשון, ותירץ, דאשמעינן דמסוף יום י"ג אסור להתחיל ללמוד, וממשיך, דהרמב"ם דקדק בדברי הגמרא "באורתא דתליסר נגהי ארביסר", למה לא כתב רק "נגהי ארביסר", אלא ללמד דמסוף י"ג אסור.

והקשה עוד, מאי כפילות הלשון של "ואין קובעין מדרש" וכן החכם לא יתחיל", ותירץ, דקביעות מדרש היינו למידה ברבים והחכם לא יתחיל וכו' היינו לומד לעצמו, וביאר הצריכותא של שניהם, דאי כתב קביעות מדרש הוה אמינא דוקא קביעות מדרש אסור דכיון דרבים ניהו איכא למיחש דלמא אתי לאמשוכי, אבל לומד לעצמו דכיון דיחיד הוא וליכא למיחש להכי אימא לא; ואי כתב לומד לעצמו ה"א דוקא בכה"ג אסור דאפשר דמימשיך וליכא מאן דמדכר ליה, אבל קביעת מדרש כיון דרבים ניהו מדכרי אהדדי, אי נמי ה"א דלא גזרו בקביעת מדרש אי משום דהיא מצוה עוברת דמי יקבץ אותם אחר כך קמשמע לן דבכולהו גזור, ע"כ.

והנה בטעם הדבר למה אסור ללמוד כבר מסוף י"ג, מצינו בט"ז, דלמד הטעם מדברי הגמרא הנ"ל, דהקשה, מאי "הלכך" שייכות לר"נ בטעמי' שלו ולא על גופא דמתני' דאור לי"ד בודקין וכו' ולפמ"ש נחא דכיון שצ"ל סמוך לביאתו וצריך שימתין ע"כ יהי' פנוי באותה שעה לגמרי. ובזה חילק בין ק"ש ובדיקת חמץ, דבק"ש של ערבית שלא אסרו הלימוד אלא שלא יאמר אוכל קימעה ואשת' קימעה ואמרי' שם ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל והכא בבדיקת חמץ, אסרו גם הלימוד, וכתב, דבק"ש לא הקפידו על שיהיה סמוך לביאתו דודאי אין איסור אף אם שהה קצת אלא הקפידו על ביטול המצו' לגמרי כדאמרי' שם על איסור אכילה ושתי' דחוטפתו שינה וישן כל הלילה ע"כ לא אסרו הלימוד שאין בו חשש חוטפתו שינה שדרך אדם לאכול ואח"כ לישן, משא"כ כאן יש חשש הרחקה מזמן ביאתו שזה עיקר המצו' כמ"ש, וע"כ אף בלימוד יש חשש זה דעכ"פ ימשך קצת ויהי' הרחקה מזמן ביאתו לביתו, ע"ש.

ובטעם למה עיקר המצוה היא בתחלת הלילה, משמע מדבריו דהעיקר היא משום דאז היא "זמן ביאתו". והר"ן הביא בשם הראב"ד שהבדיקה תהי' בתחלת ליל י"ד כשעדיין אור היום שולט קצת כדי שלא יתרושל או לא ישכח.

והנה פשטות לשון הר"ן היא דהא דבעינן כשעדיין אור היום שולט קצת, היא רק לסימנא בעלמא, מתי עיקר זמן הבדיקה.

ובהערוך השלחן (סי' תלא סכ"ז) כתב: "ויש מי שאומר דאפילו ללמוד אסור חצי שעה מקודם ולא דמי לתפלת ערבית, ואינו עיקר דאיך אפשר לאסור תלמוד תורה קודם הגעת הזמן [ח"י סק"ה ומ"א סק"ו]".

ואח"כ ביאר בדברי הרמב"ם הנ"ל, דאין כוונתו דסתם לימוד אסור קודם זמנה, דא"כ הו"ל לומר בקיצור שאסור ללמוד בסוף יום י"ג אלא לימוד שמכניין את עצמו לזמן רב אסור וזהו קביעת מדרש שלומדין ברכים ומפלפלין זה עם זה דזהו לזמן ארוך, וכן החכם המלמד לתלמידים אסור דזהו לזמן רב, אבל ללמוד ביחידות אין איסור רק בהגיע הזמן.

ולבסוף דבריו כתב, שאדה"ז כתב כהט"ז ונראה שמפני שתפסו כן בדברי הרמב"ם אבל לפמ"ש אדרכא ראה להיפך, ואין להתבטל מתלמוד תורה רק בהגיע הזמן, ודו"ק.

והנה אדה"ז האריך מאד בקונטרס אחרון (סי' תלא סק"א) בניגוד לשיטת הח"י שהביא הערוך השלחן הנ"ל, וכתב עליו - "ואישתמיטתיה דברי המגיד משנה וכסף משנה", וממשיך, "וכן היא על כרחך דעת הראב"ד ור"ן ורבינו ירוחם דסבירא להו זמן בדיקה הוא כשיש אור היום קצת, והב"ח והמ"א פסקו כדבריהם. והיינו מיד אחר צאת הכוכבים, כמשמעות הגמרא ופירש"י ורמב"ם וטור וש"ע ושאר כל הפוסקים, וכן הוא בהדיא בט"ז ופרי חדש וחק יעקב, דלא כב"ח ומגן אברהם. וא"כ הא דאמרינן בגמרא דילמא מימשכא ליה שמעתתא ואתי לאימונעי ממצוה, היינו לומר דאפילו קודם שהגיע זמנה אסור להתחיל דילמא מימשכא ליה ואתי למנועי ממצוה, דהיינו שימנע בתחילת זמנה כמ"ש הרמב"ם ופרי חדש, דאי משהגיע זמנה אף אם לא מימשכא לי' הרי הוא עושה איסור במה שלומד בתחילת זמנה ומדחה את המצוה לאחר כך לפי דעת הראב"ד וסייעתו", ע"ש כל האריכות.

והנה אדה"ז בשולחנו (סי' תלא ס"ה) כתב: "לפיכך תקנו חכמים זמן הבדיקה בליל י"ד שבלילה כל אדם מצוי בתוך ביתו, אלא שאף בעודו בתוך ביתו יש לחוש שמא יתעסק באכילה ושתייה ושינה או במלאכה או בתורה אם הוא תלמיד חכם ועל ידי כן ישכח חובת הבדיקה, לפיכך היה ראוי לתקן ולקבוע זמן הבדיקה תיכף ומיד בכניסת האדם לתוך ביתו סמוך לערב שברגע זה הוא פנוי מכל עסקים, אלא לפי שצריך לחפש אחריו בחורים ובסדקים וחיפוש זה אי אפשר אלא לאור הנר שנאמר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות וגו' מכאן סמכו חכמים שאור הנר יפה לבדיקת חמץ ואין הנר מאיר ומבהיק יפה ביום כי אם בלילה לפיכך איחרו זמן הבדיקה עד זמן הבהקת הנר דהיינו צאת הכוכבים [כשיש עדיין אור היום קצת].

ויש לעיין דברי אדמוה"ז:

(א) למה הביא דברי הר"ן כשיש עדיין אור היום קצת, הרי עיקר כוונת הר"ן היא רק לסימנא בעלמא.

(ב) ויותר קשה על דבריו דממשיך בסעיף זה: "ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה דהיינו צאת הכוכבים ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה אסרו לו לאכול וללמוד אפילו פרק אחד, אע"פ שיוכל לגמור הפרק קודם צאת הכוכבים, מכל מקום יש לחוש שמא ע"י עיונו בלמודו ישכח חובת הבדיקה וילמוד יותר או שמא יבוא לו עיון חדש בלמודו וישהה בעיונו עד זמן מה לאחר צאת הכוכבים (כשיש עדיין אור היום קצת)", וגם זה היא דברי הר"ן הנ"ל, ולמה מביאו עוה"פ.

(ג) גם יש לעיין מ"ש "ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה, דהיינו צאת הכוכבים, ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה", למה לא כתב בקיצור - חצי שעה קודם צאת הכוכבים.

(ד) בס"ו כתב: "ואפילו אם היה עוסק באחד מכל הדברים הללו קודם שהגיע זמן הבדיקה חייב להפסיק כשיגיע זמנה . . ואפילו הוא עוסק בתלמוד תורה, שאם לא יפסיק לבדוק מיד בתחלת כניסת הלילה אע"פ שיבדוק אח"כ הרי זה מבטל תקנת חכמים שתקנו לבדוק בצאת הכוכבים מיד כשיש עדיין אור היום קצת", הרי מזכיר עוה"פ שהיא "כשיש עדיין אור היום קצת", וצ"ע למה. וגם צ"ע מה ענין "כשיש עדיין אור היום קצת" לביטול תקנת חכמים.

והנה אם נדקדק בדברי אדה"ז נראה לומר דלומד בדברי הר"ן דהא דכתב "כשיש עדיין אור היום קצת" שאינה רק סימנא בעלמא כ"א שהיא מעצם תקנת הזמן, דהנה כשאדה"ז מתחיל לבאר תקנת זמן הבדיקה כותב: "לפיכך היה ראוי לתקן ולקבוע זמן הבדיקה תיכף ומיד בכניסת האדם לתוך ביתו סמוך לערב שברגע זו הוא פנוי מכל עסקים", וממשיך לבאר למה לא תקנו מיד בכניסתו - "אלא לפי שצריך לחפש אחריו בחורים ובסדקים וחיפוש זה אי אפשר אלא לאור הנר . . מכאן סמכו חכמים שאור הנר יפה לבדיקת חמץ, ואין הנר מאיר ומבהיק יפה ביום כי אם בלילה לפיכך איחרו זמן הבדיקה עד זמן הבהקת הנר דהיינו צאת הכוכבים", היינו דבאמת צריכין לבדוק מאור היום, רק דא"א משום דבעינן אור הנר, לפיכך תקנו מיד בתחלת הלילה, [כשיש עדיין אור היום קצת]. היינו ששייך לזמן של אור ודומה לסמוך לערב. היינו שרצו שתהיה שם קצת אור. ואולי כיון שזה עדיין שייך לזמן כניסתו מאחר שיש עדיין אור היום קצת.

ובזה אתי שפיר, מה שחזר וכתב הטעם של הר"ן עוה"פ - "עד זמן מה לאחר צאת הכוכבים (כשיש עדיין אור היום קצת)". ר"ל דזמן זו, חשיבותו היא משום שיש אור היום קצת.

וגם אתי שפיר, מ"ש: "ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה דהיינו צאת הכוכבים, ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה" דמאחר דכתב דבאמת ה' צריכין להתחיל מיד בכניסתו, וגם לבסוף תקנו כ"שיש אור היום קצת" משום דזה חלק מזמן כניסתו, א"כ חל על כל זמן הזה שם 'זמן בדיקת חמץ'.

וגם אתי שפיר מ"ש בס"ו: "הרי זה מבטל תקנת חכמים שתקנו לבדוק בצאת הכוכבים מיד כשיש עדיין אור היום קצת", דזהו חלק מהתקנת חכמים שזמן הבדיקה תהי' "כשיש עדיין אור היום קצת", ודוק.

ואולי י"ל דגם הרמב"ם סובר כן, ובזה א"ש מה שכתב "ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר", שזהו הזמן בתחלת הלילה וכסברת אדמוה"ז.

וגם א"ש שכתב הרמב"ם "בסוף יום שלשה עשר" - ולא חצי שעה וכיו"ב - שהענין היא שתהא בזמן שיש אור וזה שייך ליום י"ג.

וזהו גם שחוששין "שמא ימשך וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה" - דמה הרעש -, משום שזהו ביטול תקנת חכמים משום דאז יש עדיין אור היום.

היוצא מכ"ז דאדה"ז למד דאילו לא הי' איזה ענין מיוחד בתחלת הלילה דוקא לא הי' שייך לומר דבעינן ממש בתחלה, ואדרבה הי' סגי בזמן מסויים השייך לתחלת הלילה, ומאחר דחזינן דיש קפידא על תחלה ממש כמ"ש הרמב"ם, ע"כ דתקנת חכמים היא שיש ענין מיוחד בתחלת הלילה ממש, וזהו כמ"ש משום שיש עדיין אור היום. ודו"ק.



כמה דיוקים בהגדת רבינו בפיסקא של מוציא מצה*

שז"א קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר בר.ס. מארגאריטא, קליפורניא

בהגדת כ"ק אדמו"ר סימן מוציא מצה, לאחר ששמבאר סדר הברכות וזה שאין מברכין שהחיינו, ממשיך לבאר החיוב דאכילת מצה והחידוש שבו, וז"ל:

"מצה. גם בזמה"ז דאורייתא (פסחים ק"כ, א). הן אנשים הן נשים (שם מ"ג, ב). וחידוש הכתוב בלילי פסח, אף שגם בשאר יו"ט חייב לאכול פת, שאינו יוצא במצה עשירה (ר"ן פ' הישן). וי"א שחיוב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים - (שו"ע רבינו סתקכ"ט ס"ה, וראה רמב"ם הלכות יו"ט פ"ו הט"ו [לכאן] צ"ל ט"ז]. - וצע"ק ממ"ש רבינו בסי' רמ"ב ס"א במסוגר. ודעת ר"י, בראש ברכות שם סכ"ג, משמע שהוא מה"ת - ראה שם במיו"ט - משום שמחה. אבל אין שמחה בליל יו"ט הראשון מה"ת - שאג"א סי' ס"ח באריכות - וא"כ גם לדבריו לא הוי אז אלא מד"ס. מלבד ליל א' דחה"ס) - לבד ליל א' דחה"ס דילפינן ממצה דחה"פ. (ומ"ש בשו"ת רעק"א ס"א רק ליל פסח, ושם בהשטות כ' בפשיטות דאין פת שייך לשמחה - צע"ק) ואכמ"ל". עכ"ל רבינו.

* הושלמה והועלה בכתב לע"נ קדושי מומביי, בראשם שלוחי כ"ק רבינו, הר"ר גבריאל נח ורביקה הולצברג, הי"ד.

והנה, כמו שנדייק גם לקמן, מקריאת פסקא זו בהשמטת הסוגריים פשוט שלא בא לפרט כל החילוקי דעות בענין חיוב אכילת פת ביו"ט - וכמו שרבינו עצמו מסיים "ואכמ"ל" - אלא עיקרו בא לבאר החידוש דמצוות אכילת מצה בליל פסח - אף שלכא' ישנו כבר חיוב אכילת פת (מצה) מצד זה שהוא יו"ט. אלא, שמכיוון שכבר מביא רבינו דעת אדה"ז בסי' תקכ"ט שהחיוב הוא מד"ס (מצד עונג) מעיר בזה שצע"ק ממ"ש אדה"ז בעצמו בסי' רמ"ב במוסגר, ש"העונג והשמחה ביו"ט במאכל ומשתה הוא מן התורה כמו שיתבאר בסי' תקכ"ט". (ולכאורה, ה"צע"ק" הוא בדיוק מה שרצה להבהיר שם בקו"א, שהכוונה בעונג ושמחה היא לא לעונג סתם דאז היה בסתירה למ"ש בסי' תקכ"ט אלא הכוונה לעונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין - או אולי יותר נכון י"ל, שהצע"ק הוא רק לאחרי ההבהרה שבקו"א דצ"ע למה מלכתחילה נכתב לשון שיכול להשתמע כסתירה - ולכן לא ציין רבינו לקו"א וגם הוא רק צ"ע קצת מכיון שסתירה אין כאן כמ"ש בקו"א).

ויש לדייק למה לא העיר דצ"ע גם ממ"ש אדה"ז באו"ח סקפ"ח ס"י, בענין טעה ולא הזכיר יעלה ויבא בבהמ"ז, שם משמע, שאכילת פת ביו"ט הוא מה"ת? וז"ל אדה"ז שם - בהמשך למ"ש קודם דבר"ח וחוה"מ אכילת פת ובהמ"ז היא רשות: "משא"כ בשבתות וימים טובים של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון שבשבת נאמר וקראת לשבת ענג וביום טוב נאמר ושמחת בחגך ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה) שהלחם הוא עיקר הסעודה...".

הרי בפשטות, אם חיוב פת הוא מטעם מצוות שמחה, ה"ה חיוב מה"ת - וזהו בסתירה למ"ש בסי' תקכ"ט שם דהוא רק מדרבנן ומטעם עונג? וכבר העירו בזה, אבל מזה שאין רבינו מציין לזה אולי יש לדייק שלא ראה בזה כל סתירה למ"ש בסתקכ"ט, וכדלקמן.

דהנה, לכא' מקור דברי אדה"ז אלו בסקפ"ח הוא (כמ"ש במ"מ) מדברי הרא"ש בברכות פ"ג ס"ג, בביאור דברי הגמ' שם מ"ט, ב: "אמר ר' אידי בר אבין א"ר עמרם א"ר נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר ר"ח: בתפילה מחזירין אותו, בברכת המזון אין מחזירין אותו, ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו. א"ל ר' אידי בר אבין לרב עמרם מאי שנא תפילה ומאי שנא ברכת המזון?...אלא נחזי אנן: תפילה

דחובה היא מחזירין אותו. אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעה הדר? א"ל אין. דא"ר שילא אמר רב טעה חוזר לראש". וע"ז מבאר הרא"ש טעם הדבר שביו"ט חייב באכילת פת, וז"ל: "הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם".

מדברי הרא"ש אינו כ"כ ברור מהו עיקר הגורם, שהרי מזכיר בחדא מחתא "שמחה" וגם "חלקהו חציו לאכילה (לכם)" אבל זה נראה ברור - שאכילת פת ביו"ט חיוב דאורייתא הוא.

ובב"י סי' קפ"ח ד"ה וכתב הרשב"א מביא דברי הרא"ש ככתבן להוכיח שחיוב אכילת פת ביו"ט הוא גם ביום ומביא שכן הוא דעת הר"ן בפ' הישן (שמביאו רבינו בתחלת פסקא זו) והתוס' (עכ"פ בברכות שם) והמרדכי פ"ב דביצה - אבל חוץ מהרא"ש אין א' מהם מבאר טעם החיוב, אבל עכ"פ אולי נוכל לומר שעיקר החיוב הוא מצד חציו לכם, ובזה יובן למה רק ביו"ט יש חיוב פת ובהמ"ז ולא בחוה"מ.

אבל במעדני יו"ט אות ז משמע שעיקר הטעם הוא מצד שמחה - ולזה מבהיר ש"אף שאין שמחה אלא בבשר, וודאי פת בעי בהדי' דעיקר אכילה היא לחם" - ובפשטות דברי אדה"ז מיוסדים על זה.

ומכיון שכבר אתינן לאותם דברי הרא"ש המובאים לעיל בפסקא דמוציא מצה, נעיר על לשון רבינו שכתב: "ודעת ר"י . . משמע שהוא מה"ת - ראה שם במעיו"ט - משום שמחה". ולכא' לפום ריהטא משמע שהציון למעיו"ט חוזר למ"ש קודם - ד"משמע שהוא מה"ת" - אבל כד דייקס תראה שגם בלי המעיו"ט משמע מלשון הרא"ש שהוא מה"ת. ולכא' הציון למעיו"ט הוא בעיקר למ"ש לאח"ז - שהוא משום שמחה ולא מטעם אחר. ובזה יתורץ עוד ענין לקמן.

אלא, שלפ"ז קשה טובא, הלא חיוב שמחה הוא כל ז', ולמה רק ביו"ט יש חיוב פת עד כ"כ שאם טעה מחזירין אותו בבהמ"ז - למה לא יתחייב לחזור כל ז' - וגם בחוה"מ? (גם, בזה"ז שאין לנו בשר שלמים ועיקר שמחה מקיימים ביין למה בכלל יש חיוב פת לפי"ז? וא"ת שהוא מצד מ"ש אדה"ז בתקכ"ט ס"ז "מצוה יש אכילת בשר בי"ט כיון שנאמר בו שמחה הרי מצוות שמחה היא כל ז', ומהו מקור החילוק בין יו"ט לחוה"מ בענין זה?)

ודוחק לומר שאכן להבנת המעי"ט ברא"ש יש חיוב זה גם בחוה"מ - וכדעת התשב"ץ, הובא בב"י שם ד"ה ומיהו, שגם בחוה"מ מחזירין אותו בסעודת שחרית ושל לילה - שהרי ברא"ש כתב בפירוש, דחייב ביו"ט - ומקשרו גם עם "חלקהו חציו לאכילה" המושג דעצרת (ממלאכה) הקיים רק ביו"ט עצמו.

(ואף שבמג"א או"ח סי' תק"ל סק"א ע"פ המחצה"ש - מביא שיש להחמיר לאכול פת גם בחוה"מ, הרי בטח שאין בזה חיוב, ומובא כדעת יחיד)

ועוד אפי' אם נדחוק כנ"ל עדיין יוקשה לדעת אדה"ז - הכותב בפירוש שבחוה"מ אינו חוזר מכיון שרשות היא ?

ויוכן זה בהקדם ביאור גדר חובת שמחה, דבפשטות שני ענינים יש בו: א) חיוב כללי - הרגשי - לשמוח בחג - פשוט שיהי' שמח וטוב - לב וחיוב זה הוא יותר תמידי במצב רוח של שמחה וכו' וב') חיוב פרטי - מעשי - לאכול שלמי שמחה, לשתות יין וכו' - שזה נובע מן - או המעורר - שמחתו וטוב לבו כל ימי החג וחיוב מעשה זה יכול להיות פעם א' - או כמה פעמים וזה יהי' תלוי על חשיבות המעורר. ז.א. שמכוון המצוה הוא תחושת השמחה, אבל מכיוון ש"בלבבך הוא נגד החוש שלנו" חובת המצוה הוא לעשות פעולה המשמחת.

(וענין זה פשוט הוא, דהגע עצמך: האם חייב אדם לספק קליות ואגוזים לבניו כל יום משבעת ימי החג - או לקנות תכשיטין לאשתו - א' לכל יום, או להביא שלמי שמחה כל יומיים) מכיוון שאין שלמים נאכלין אלא לב' ימים ולילה א') ? והא תאמר שבזה"ז אם משהו שתה רביעית יין אבל הלך כל היום בפנים זועפות - שנוכל לאמר עליו שקיים מצוות שמחת החג ?

ובאמת לשון אדה"ז בתקכ"ט מעיד לזה, שבס"ו כותב, שבנוגע לחיוב שמחה כל ימי החג - כולל חוה"מ - "חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו וכו' ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה שנא' ושמחת בחגך... - היינו שהחיוב הוא להיות שמח טוב לב - סתם. ורק אח"כ ממשיך, בסעיף ז', ב"כיצד משמחן", הקטנים נותן להם קליות ואגוזים וכו' והאנשים בזמן שביהמ"ק הי' קיים היו אוכלין בשר שלמים וכו'".

ומעשה חיוב זה שבס"ז לא דוקא שצריך לעשותו יותר מפעם אחת שבנוגע לשתות יין בזה"ז - אכן חייב כל יום, ששתיית יין דאיתמול אינו משמח לבב אנוש היום, אבל הספקת קליות ואגוזין לקטנים, ותכשיטין לאשתו - והעיקר מה נוגע לעניננו - שלמי שמחה בזמן הבית - עיקר עשייתו פעם אחת בתחילת החג, שע"ז ישמח מהם - או מהרושם שלהם - כל ימי החג.

דהנה לא מיבעי לשיטת התוס' בחגיגה ו, ב בד"ה יש בשמחה מה שאין בשתייה (ועד"ז בלח"מ על הרמב"ם הלכות חגיגה פ"א ה"ד, שמביא מ"ש בתוספתא (פ"א ה') "שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה מה שאין בשתייה, ושמעתתא שלנו דלא גרס ליה סבירא ליה דגם באינך (ראי' וחגיגה) יש להן תשלומין" - דמדהשתמש בלשון תשלומין ברור שעיקר חיוב הבאת שלמי שמחה הוא ביום א' (או אפי' בערב החג - לפי המסקנא בפסחים דף ע"א שלא בעינן זביחה בשעת שמחה)¹;

אלא אפי' למ"ש התוי"ט בעצמו בפירושו לחגיגה פ"א מ"ו דאין כל קשר בין שלמי שמחה לתשלומין מאחר שהחיוב הוא כל ז'², הרי כבר ראינו שבפשוט עיקר החיוב מעשה שמחה היא להביא הקרבן רק פעם אחת (וכ"כ בפירוש בפ"י זכרון יעקב על הרמב"ם הנ"ל) וכנ"ל - דלא מצינו שיתחייב להביא קרבן כל יומיים וכו', ומעשה שמחה זו יעוררו לתחושת שמחה כל ז' (ואופן ההשפעה מבואר בלקו"ש חל"ז בהעלותך

¹ אף שאולי י"ל שלשון תשלומין כאן שם המושאל הוא, מאחר שחיוב שמחה היא כל ימי החג - ולא בא לומר אלא שעיקר חיוב הבאתו הוא ביום הראשון (ובזה סרה קשיית האורח מישור על הלח"מ שם, אלא דגם בהמהרש"א חגיגה ד"ז על תוס' ד"ה יום טבוח אחר השבת, משמע שהבין הלשון תשלומין בתוס' כפשוטו ששייך גם בחג השבועות - בימים שלאחריו - ששם בטוח אין שייך עיקר חיוב שמחה, כ"א ביום היו"ט עצמו אבל גם בזה י"ל - שתפס לשון תשלומין בנוגע לימים שלאחרי חה"ש, אבל בנוגע לז' ימי החג, הלשון תשלומין ל"ד אלא שנראה כתשלומין מכיון שעיקר הבאת בד"כ ביום א'.

² וכמו שהוא בפשטות - ולפי פשטות הלשון בתוספתא שלפנינו "שמחה" . . נוהגת כל ז' מה שאין בשתייה" שפירושו שבשמחה חיוב יש כל ז' - מה שאין בשתייה - שכל שאר ימי החג הם רק בגדר בתשלומין - ועפ"ז אין זה בסתירה לשמעעתתא שלנו כלל - והא דתוס', או שגירסא אחרת היתה לו בתוספתא כמ"ש במפרשים על הרמב"ם הנ"ל, או שסבר בתוספתא זו עצמה שה"שמחה כל ז'" פירושו תשלומין - "ומה שאין בשתייה" פירושו כפשוטו, שאין כל תשלומין, ושזהו דלא כשמעתתא שלנו (ועיין במנחת ביכורים על התוספתא כאן, שמפרש ב' הדעות בשיטת התוספתא בלשון התוספתא שלפנינו).

ב' - בדעת הרמב"ם שהוא יותר מצד השמחה הטבעית מאכילתו ובדעת אדה"ז שחלק חשוב ממנו הוא גם ההתעלות הרוחנית אבל איך שיהי' - החיוב יהי' רק פ"א וע"פ לקו"ש הנ"ל (בעמ' 67) שלהרמב"ם הכתוב פירט איך להגיע לשמחה זו, שהוא ע"י קרבן (משא"כ לאדה"ז שהכתוב פירט רק מצוות שמחה בכלל - בזה"ב אין שמחה אלא בבשר קרבן) ושל הרמב"ם ושמחת בחגך יתפרש ושמחת עם קרבנך - הנה ע"ד הצחות עכ"פ ברור שהחיוב הוא רק קרבן א' - ד"בחגך" לשון יחיד הוא - שנכתב בלי יו"ד - (ובפש"מ כוונתו לחגה"ס). ומתי הוא עיקר - או התחלת חיוב הבאת קרבן זה? ביום א'! ובפשטות הביאו קרבנם זו ביום א' של החג, כדי לקיים מצוות שמחה לכל ימי החג - דאל"כ יחסר יום ראשון לשמחה הראוי לו.

ועפ"ז יתורץ מה שהוקשה לנו בדעת הרא"ש - לפי המעי"ט - שלפי פירושו חיוב פת ביו"ט הוא חלק מחיוב אכילת בשר מטעם שמחה - למה אין חיוב פת כל ז' ? והתשובה לזה: דאכן אכילת בשר הזבח אינו כל שבעה אלא רק יום א' - ובפשטות יום ראשון - שלכן יוצא בד"כ שרק ביו"ט (ראשון עכ"פ, ובנוגע לשש"פ - יעויין להלן) - חייב לאכול פת ולברך בהמ"ז, וכשטעה ולא הזכיר יעו"י מחזירין אותו, אבל לא שבעצם יש חיוב פת ביו"ט יותר מבחזה"מ. ולפ"ז אולי נצטרך לומר להרא"ש - ע"פ המעי"ט שבזה"ב אם משהו הביא קרבן שמחתו בא' משאר ימי החג אכן יתחייב באכילת פת ובהמ"ז עד כדי להחזירו כשטעה.

[וע"פ ביאור זה יובנו גם דברי אדה"ז בתקכ"ט ס"ז זכנ"ל בנוגע לחיוב בשר בזה"ז - כשאין בשר שלמים - "ומ"מ מצוה יש באכילת בשר ביו"ט כיון שנאמר בו שמחה" - דלכאור' היכן מצינו שנאמר שמחה ביו"ט יותר מבחזה"מ, הרי חיוב ושמחת הוא לכל ימי החג? וע"פ הנ"ל י"ל שמה ש"נאמר בו שמחה" יתפרש על עיקר זמן הבאת (אכילת) הקרבן שמחה - שזה אכן הי' ביו"ט יותר מבחזה"מ (אף שעדיין לדחוק לשון לשם "נאמר בו שמחה").]

והנה, גם אם מיושבים דברי הרא"ש כדלעיל, הרי עדיין יוקשו דברי אדה"ז, שבקפ"ח מביא כהרא"ש שחיוב פת הוא משום שמחה - ובתקכ"ט שהוא מד"ס מצד כבוד ועונג - ואיך יעלו שניהם בקנה א'?

(ב) גם לדברי הרא"ש למעיו"ט הנ"ל - למה בזה"ז יש חיוב פת, דבגמ' ברכות שם לא חלק בין זמן הבית וזה"ז? ומשמע שמדבר גם בזה"ז, שיש חיוב פת ובהמ"ז ביו"ט - ולמה?

והביאור בזה י"ל בהקדים מה שהובא לעיל בדברי הרא"ש שמזכיר גם שמחה וגם חלקהו חציו לאכילה דהנה אם נאמר שעיקר גורם אכילת פת בא מחציו לכם - חציו לאכילה לכאן, הרי זה כולל כבר גם כל מיני מעדנים ותענוגים וגם חיובו בכל מקום ובכל זמן ואין מקום לעוד תקנת חכמים אבל באם נאמר שעיקרו משום שמחה - וכמו שביארו המעיו"ט - עדיין נשאר מקום לתקנת חכמים (נביאים) גם בזה"ב, שיענגו ישראל את היו"ט - בהוספה לחיובם מן התורה כבר לאכול פת עם שלמי שמחתם. דבהוספת חיוב עונג

(א) יתחייב באכילת פת וכו' גם מי שנמצא בדרך רחוקה מאיזה טעם שיהי', ומוכרח לקיים מצוות שמחה ביין לבד;

(ב) יתוסף החיוב לאכול ב' סעודות (דמצד שמחה עפהנ"ל - ל"ד שהחיוב הוא יותר מפ"א);

(ג) יתוסף שביעי של פסח לחיוב סעודה (דמצד שמחה עפהנ"ל - לכאן אין סיבה לחלק בין חוה"מ לשש"פ);

(ד) יתוסף החיוב דלהרבות בבשר (סתם) יין ומגדנות (תקכט ס"ד) שלא נכללו בשמחה - שעיקרו רק בשר שלמים (זהו בעיקר לדעת אדה"ז המבואר בלקו"ש חל"ג שם, דלפי דעת הרמב"ם שם תמיד יש בשמחה ב' החיובים חיוב א' עיקר החיוב דקרבן, וחיוב ב' - שהוא מכלל אותה שמחה - לעשות דברים המעוררים שמחה. כמו אכילת בשר ושתיית יין - וא"כ לכאן לא יתוסף כלום בתחום זה בהוספת חיוב עונג);

ה. ישאר החיוב גם בזה"ז, כשאין לנו עיקר השמחה דאכילת קרבן.

ועפ"ז אוי"ל שלהרא"ש בנוסף לחיוב פת מצד שמחה יש גם חיוב פת מצד עונג דמד"ס, שלכן בזה"ז עדיין מחוייבים באכילת פת ביו"ט. וסמוכות לזה - לא רק שנוכל לומר שיש חיוב מד"ס אף שלא הזכירו הרא"ש, אלא גם שבפועל ישנו גם חיוב מד"ס בדברי רבינו בפסקא זו דמוציא מצה, שכותב בדעת הרא"ש למעיו"ט ע"פ השאג"א, שאין שמחה בליל יו"ט הא' - וא"כ גם לדבריו לא הוי אז אלא מד"ס - היינו שפשוט

לו שלפחות חיוב מד"ס איכא - ומהו? ואם נאמר שהוא מצד עונג אתי שפיר.

וא"כ נוכל לומר שכ"ה גם דעת אדה"ז ואין סתירה בין קפ"ח לתקכ"ט. שבסי' קפ"ח, שם מדבר בעיקר בדיני ברכת המזון ולא הובא ענין חובת אכילת פת ביו"ט אלא כטעם לזה שביו"ט אם טעה מחזירין אותו - אבל אין זה עיקר מקומו - לא נכנס לחלק בין זה"ז - משום עונג - לזמן ומקום הבית, ועדיף ליה להביא עיקר חיובו מן התורה משום ושמחת וכוזה מסתפק, מכיוון שאין כל נפק"מ להלכה - דבי"כ מחזירין אותו (ואדרבה, נוכל לומר שהזכיר שמחה דוקא מאחר שאכן יש נפק"מ דכשיבנה ביהמ"ק בב"א לכאור' מי שלא הסתפק להביא קרבנו עד לחוה"מ - יהי' לו אז חיוב פת מה"ת, ואם יטעה וישכח יעו"י יתחייב לחזור), ובסי' תקכ"ט, שם מדבר בעיקר חיובי האדם ביו"ט - בזה"ז - מביא מה שנוגע לדינא - מצוות כבוד ועונג, הכולל גם אכילת פת. וזה שבזמן הבית הי' בנוסף לאכילת בשר שלמים גם אכילת פת (כמבואר שאין שמחה בלעדו) אי"ז נוגע לנו כלל כיון שבי"כ מחוייבים מצד עונג.

ואוי"ל שלב' ענינים אלו התכוון אדה"ז שם בס"ז וז"ל: "אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים ומ"מ מצוה יש באכילת בשר ביו"ט כיון שנאמר בו שמחה כו' "יש לנו לשמחו בכל מיני שמחות" שהחיוב לאכול בשר שלמים הוא מה"ת אבל עכשיו - מצוה יש - פירוש אותו המצוה מד"ס המבואר בד"ס (להרבות בבשר, יין ומגדנות) מטעם עונג, ומ"ש "כיון שנאמר בו שמחה" יתפרש כטעם לעיקר תיקון חכמים - למה תקנו מצות עונג ביו"ט? ותשובה: כיון שנאמר בו שמחה - וכו"ל, שעיקר מעשה השמחה ביום א'. ומכיוון שיסוד תקנתם לענג יו"ט הוא מצד מצות שמחה - שהוא יותר מסתבר עונג - לכן נהגו ביו"ט להרבות במיני מאכלים יותר (ובאמת אם לא נאמר כן ק"ק מה מוסיף כאן "יש לנו לשמחו" על מ"ש בס"ד בשר יין ומגדנות?)

והשתא דאתינן להכי - שיתכן שתקנת עונג מיוסד על שמחה - יש לומר גם בדרך אחרת, שגם בסקפ"ח מדבר בחיוב דזה"ז - ומה שמזכיר שמחה הוא מכיוון שזהו היסוד עליה תקנו מצות עונג - או עוד יותר י"ל: שאדה"ז כלל אינו סובר כהמעיו"ט בפירוש הרא"ש, ולדעתו אין חיוב אכילת שלמי שמחה כשלעצמו מחייב אכילת פת, והא שהזכיר שמחה הוא כנ"ל - יסוד לענג - אלא שקשה לומר כן בלשון הראש עצמו דא"כ

העיקר חסר מן הספר אבל אולי נוכל לומר כן עכ"פ בדעת אדה"ז שבמקומו כן מדבר אודות מצות ענג - שכלל לא נכנס כאן לדברי הרא"ש אף דק"ק לפ"ז למה לא הזכיר כלל סקפ"א שהוא רק יסוד לקנת חכמים ובכל אופן, נצטרך לדברינו בתחילה לתרץ דעת הרא"ש למה רק ביו"ט חוזר ליו"י ולמה בזה"ז יש חיוב פת (וע"פ דין זה מדויק גם לשון רבינו שכתב בדעת הרא"ש "משמע שהוא מה"ת" מכיוון שאינו ברור בתכלית).

נחזור לסדר דברי רבינו בהגש"פ: אחרי שמציין שמצה הוא מדאורייתא וגם בזמה"ז - נשאלת השאלה מה חידש הכתוב בלילי פסח? (והלשון לילי לשון רבים - אף שחידוש וחיוב הכתוב הוא רק בליל א' דחה"פ - ותפרש לילי פסח שבמשך כל הדורות ובכל שנה (ע"ד הלשון "ערבי פסחים") שהלא בכל יו"ט יש חיוב אכילת פת?³

וכנ"ל בראשית דברינו - לא נכנס בפרטי הדעות שבזה - אבל זה ברור שיש חיוב אכילת פת כל יו"ט ומה חידש הכתוב? וע"ז מביא תשובת הר"ן - שהחידוש הוא שאינו יוצא במצה עשירה - שתשובה זו תספיק גם לשאר הדעות הסוברות שאכילת פת מה"ת. ואח"כ מביא משו"ע אדה"ז שאינו אלא מד"ס ובמוסגר, שצע"ק ממ"ש אדה"ז בסי' רמ"ב, ולא הזכיר צ"ע מס' קפ"ח מכיוון שלפי דברינו הנ"ל אין כל סתירה - ומכיוון שהוא רק מד"ס מובן חידוש הכתוב.

³ בקובץ נר המערבי חוברת ב' תשס"ח (י"ל ע"י ישיבת אהלי מנחם מערב קנדה) ראיתי שדנו בזה -מצד אחר- ובאו למסקנות שונות ויש הרבה להעיר על דבריהם אבל מכיוון שאינו בפנינו אביא רק קוטב דבריהם בנוגע לענינו - שרצו לחלק שיש ב' חיובי שמחה (ביו"ט: א) עיקר השמחה (וב) ומצוה על האדם לשמחו בשאר כל מיני שמחות, היינו שאכן אכילת פת ביו"ט הוא רק מצד עונג, ועיקר שמחה אינה כולל פת, אבל יש גם עוד מצוה לשמחו בשאר כל מיני שמחות ולזה התכוון אדה"ז בסי' קפ"ח. אלא שקשה לומר כן, מכמה טעמים א) ביאור זה משמע להיפך ממ"ש בלקו"ש חל"ג בהעלותך ב' - שחילוק זה יהי' נכון לדעת הרמב"ם, אבל דעת אדה"ז שיש רק מצות שמחה א', והוא - בזה"ב שלמים, ובזה"ז - יין ב) לא ביאר למה מטעם "יש לנו לשמחו", (1) יתחייב כ"כ עד כדי לחזור אם טעה (ובפרט לפי ג' החילוקים בלקו"ש שם הערה: חובה, מצוה, ומנהג - שקו"ש לנו לשמחו הוא רק מצוה ולא חיבה) (2) ועיקר: לפי דבריו - שמצד שמחה כל ז'- יש מצוה על האדם לשמחו בשאר כל כל מיני שמחות - למה בחוה"מ אינו חוזר כשטעה ולא הזכיר יעו"י? ! ויש עוד מה להעיר ע"ז אבל אכמ"ל.

אלא, שבאם ננקוט כפי' הראשון בדעת אדה"ז - שסובר כהרא"ש ע"פ המעי"ט שבזה"ב יש חיוב פת בכל יו"ט משום שמחה ונמצא שעיקרו מה"ת - ולא רק עונג המיוסד על שמחה - נצטרך לדחוק לשון רבינו כאן שמדבר בעיקר בזה"ז - שיש עוד טעם לחיוב מצות מצה בפסח והוא כשאין ביהמ"ק קיים - ולכן הביא שהכתוב הוצרך לצוות על אכילת בפשטות בדעת אדה"ז שאינו אלא מד"ס, משא"כ אם ננקוט כפי' הב' - שאדה"ז לא ס"ל כפי' המעי"ט הרא"ש, וגם בזמן הבית חיוב פת הוא תקנת חכמים משום עונג שרק מיוסד הוא על שמחה - דברי רבינו כאן מיושבים יותר. ואח"כ ממשיך (עדיין בחצ"ע"ג): שלא תאמר שכל הדעות הסוברות שהוא מן התורה בכל יו"ט, "מוכרחים לסמוך" על תשובת הר"ן - שחידוש הכתוב הוא שאינו יוצא במצה עשירה - אלא יש שתשובת ד"ס וספיק גם לו, והוא: דעת ר"י ברא"ש - לפי המעי"ט שהוא משום שמחה - ולפי השאגת ארי' - שאין חיוב שמחה בליל יו"ט הראשון - גם להם יתיישב השאלה "מה חידש הכתוב בלילי פסח" בזה שבכל ליל יו"ט הוא מד"ס, מלבד ליל א' דחה"ס. אבל רבינו לא בא לומר בזה שבאמת - ולכו"ע - אין חיוב שמחה ביו"ט הראשון מה"ת, דלא נכנס בזה כלל, אלא להראות עוד אופן להשיב על שאלת מה חידש הכתוב שזהו עיקר כוונת פיסקא זו.

ואתנין לדיוק זה ממה שהביא הרא"א בהעו"ב גליון 866 שעפמ"ש רבינו בסה"ש תשכ"ד ליל שמחת ס"ג בדיוק בשו"ע אדה"ז תקכ"ט ס"ו "שכל ז' ימי הפסח . . חייב אדם להיות שמח" - שזה שהוסיף אדה"ז תיבת "כל" על לשון הרמב"ם - רוצה לרמז בזה דלא כהשאג"א - והעיר בגליון שם שעפ"ז חזר בו כ"ק אדמו"ר ממ"ש בהגש"פ, אבל ע"פ הנ"ל - שרבינו לא נכנס כלל לנכונות ופרטי הדעות, וכל כוונת פיסקא זו הוא בנוגע לחידוש הכתוב - לא נצטרך לומר שחזר בו כלל, וזה שלא הביא דעת אדה"ז הוא דאז לדעת הרא"ש יהי' החיוב מה"ת בליל א' - ובי"כ נחזור בזה לתשובת הר"ן.

ובאמת כ"ג גם מזה שלא הביא רבינו ממ"ש בשו"ת ושב הכהן מהר"ר רפאל כץ (אלטונא, תקנ"ב) סי' צ"ה שגם לדעתו חיוב שמחה הוא גם בליל א' (ולומד כן בדעת הרמב"ם). וממשיך רבינו, לאחריו מה שהביא במסוגר, ובהמשך למ"ש קודם הסוגריים. (די"א שחיוב פת ביו"ט אינו אלא מד"ס: "לבד ליל א' דחה"ס דילפינן ממצה דחה"פ (ומ"ש בשו"ת

רע"א ס"א רק ליל פסח, ושם בהשמטות כ' בפשיטות דאין פת שייך לשמחה צע"ק) ואכמ"ל. והנה לפום ריהטא הי' נראה שמ"ש במוסגר כאן מקומו קודם, קודם סגירת הסוגריים, דשם מדובר בדעת הרא"ש דפת כן שייך לשמחה - וברע"א כתב בפשטות שאינו כן - וע"ז מעיר רבינו שצע"ק, איך אשתמיטתיה דעת הרא"ש ע"פ המעיו"ט? (וע"פ כלהנ"ל אוי"ל שצ"ע רק קצת, מכיון שבדעת הרא"ש בעצמו אינו ברור אם כוונת חיוב פת הוא מצד שמחה או מצד חציו לכם - ורק למעיו"ט עיקרו הוא משום שמחה). אבל לפ"ז - למה אכן לא הכניס רבינו ענין זה בחצע"ג לאחר שמביא דברי הרא"ש? אבל כד תדייק בלשון רבינו ותעיין בדברי רע"א תמצא שהצ"ע הוא על ב' עניינים: (א) לא רק מ"ש בהשמטות דאין פת שייך לשמחה, אלא (ב) גם זה שכתובתו בס"א אינו מזכיר "ליל א' דחה"ס דילפינן ממצה דחה"פ"? ולכן מזכירו רבינו רק לאחר שמביא בפנים גם החיוב דחה"ס והצע"ק חוזר על שניהם, וזה פשוט.



ביאור במנהג חב"ד בהלל דליל פסח

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

בלקוטי שיחות חכ"ה (עמ' 248 הערה 47) בביאור מח' ב"ש וב"ה, מביא רבינו מתורה אור (לד, ב) ומספר דרך מצותיך בביאור מחלוקותם גבי חנוכה - דבית שמאי לומדין נר חנוכה מפרי החג, ובית הלל סברי מעלין בקודש, וז"ל: "דלא דמי ללמוד זה מפרי החג כי חג הסוכות הוא דאורייתא. . מלמעלה למטה וא"כ בא ונמשך הגילוי מצד עצמו מלמעלה למטה. . מי מעכב ומי מונע לה' ית"ש והידה' תקצר, משא"כ בחנוכה שהוא מדרבנן שהם המשיכו להיות גילוי זה, וא"כ כיון שממשיכים זה מלמטה אי אפשר להגיע. . כי אם מעט. . ואח"כ מעלין בקודש".

ומבאר שם דפלוגתת בית שמאי ובית הלל היא בכללות התורה אי אזלינן בתר גדרי המקבל או גדרי הנותן (ע"ד הפלוגתא דר' עקיבא ור' ישמעאל; הרמב"ם והראב"ד וכו'). דלדעת בית הלל מתחשבין בגדרי המטה, וחנוכה אינו בדומה לחג הסוכות כי הוא מצוה דרבנן, ולכן צריך להגיע להגילוי אור מעט מעט - גדרי המקבל.

וממשיך לבאר שם כי לפיכך בית שמאי לומדין חנוכה מפרי החג כי גם במצות דרבנן צריך שיורגש בה גדרי הנותן כמו במצוות דאורייתא דפרי החג. וממשיך לבאר דלדעת בית שמאי עיקר מצוות חנוכה היא מן התורה, והתקינו חכמים שידליקו ביום הראשון ח' נרות שיורגש בה שהוא כמו פרי החג ושעיקר מצוותו היא מן התורה - גדרי הנותן.

ומביא שם משו"ת חתם סופר (או"ח סר"ח, יו"ד סרל"ג) ומביאור הרי"ף פערלא (לספר המצוות לר' סעדיה גאון מ"ע נ"ט-ס') בדעת הבה"ג דעיקר חנוכה הוא מן התורה (היינו החיוב לעשות זכר כו'), לפי שמצוה לקבוע יו"ט על כל נס וק"ו מיציאת מצרים, אלא שחכמים קבעו מה לעשות בהם מעין המאורע. ונמצא שעיקר חנוכה הוא מן התורה ורק פירושו מדרבנן.

משא"כ לבית הלל מדגישים בעיקר בחנוכה שהיא מצוה דרבנן, ומתחשבין בגדרי המקבל, וממשיכים קדושת חנוכה בהדרגה, עיי"ש אריכות הביאור.

ב. ולכאז' זוהי ג"כ סברת המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד בהלכות חנוכה פ"ג ה"ו דהרמב"ם פוסק דקריאת ההלל היא לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומדין בהם את ההלל. והראב"ד משיג ע"ז: "א"א, ויש בקריאת ההלל עשה מדברי קבלה [ישע"י ל, כט] "השיר יהי לכם בליל התקדש החג", עכ"ל.

די"ל בזה דלהרמב"ם הוי הלל מדרבנן ומרגיש בו בעיקר עבודת המטה שמהלל לה', אבל הראב"ד סב"ל על דרך דעת הבה"ג (מובא בארוכה בהשגת הרמב"ן לספר המצוות שרש א'), שעיקר הלל הוא מן התורה לאמרו על כל צרה של תבוא על הצבור, וכמו שאמרו ישראל בעת יציאתן ממצרים, (ועי' בפסחים קיז, א: דיאמרו הלל כהמשיח יבא, ובלשון הגמרא שם: "וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן").

כי בעיקר מודגש בהלל - לדעת הראב"ד - שבא כציווי מלמעלה (גדרי הנותן). וזה ע"ד דעת בית שמאי בחנוכה הנ"ל.¹

הלל בלילי פסחים בבתי כנסיות

ג. ועפ"י יש לבאר מנהג חב"ד לקרוא ההלל בלילי פסחים בבתי כנסיות בברכה.

דבשו"ע סי' תפז בסופו פסק (כהרמ"א) לא לאמר הלל בבתי כנסיות בלילי פסחים. ובסידורו פסק לאמר ההלל בברכה בלילי פסחים (כב"י).

דהנה בשו"ע סי' תפז ס"ד פוסק המחבר: "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה וסוף", ומוסיף בזה הבאר היטב: "וכן הוא עפ"י קבלת האריז"ל".

¹ ועפ"י הנ"ל יש ליישב קושיית הכסף משנה על השגת הראב"ד, שכותב: "ויש בהם עשה מדברי קבלה", דלכא"ו הרי גם אם יש פסוק ע"ז כנביאים עדיין נקרא חיוב מדברי סופרים ומהי השגתו - ונשאר בצ"ע.

ויש לומר הפי' בהשגת הראב"ד דסב"ל כדעת הבה"ג דהלל הוי מדאורייתא. וכפי פי' הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (הובא בכסף משנה כאן), וז"ל: "ובמסכת ערכין דרשו בו השיר יהי' לכם בליל התקדש החג לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו מקודש לחג אינו טעון שירה ואעפ"י שזה מדברי קבלה הוא (וקשה על בה"ג שסובר דהוי מדאורייתא)? ומתוך: "אבל יאמר הנביא כי ישירו לקל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש החג והוא ליל אכילת הפסח שיהיו משורייך בקול גדול, עכ"ל. היינו דהפסוק השיר יהי' לכם בליל התקדש החג מגלה לנו דבליל התקדש החג יש חיוב דאורייתא לומר שירה כמו בכל צרה שלא תבא על הצבור.

וי"ל דזוהי גם הפי' בדברי הראב"ד - "ויש בהם עשה מדברי קבלה", היינו שמדברי הקבלה יודעין שיש בקריאת ההלל עשה וחיוב מדאורייתא, כדעת הבה"ג.

אבל זוהי דוחק גדול להעמיס זאת בלשון הראב"ד, ומחוורתא כפי שפירשנו בפנים שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בפירוש הכתוב השיר יהי' לכם בליל התקדש החג, לדעת הראב"ד הווי ציווי הנביא מלמעלה; ולדעת הרמב"ם הווי ציווי הנביא מעצמו לתת שיר ההלל לה' על הנסים דיציאת מצרים.

דהרי וודאי שהרמב"ם לא פליג על גמ' מפורשת בפסחים (ק"ז, א) שישראל אמרו הלל כשיצאו ממצרים ויאמרו הלל כשיבא המשיח, רק סבירא להו דהוו תקנת חכמים כמו שבעת ימי המשתה ושבעת ימי אכילות שתיקן משה רבינו, ולא כציווי מלמעלה.

והרמ"א משיג: "וכל זה אין נוהגין כן, כי אין אנו אומרים בלילה בביהכנ"ס ההלל כלל".

ובטעמו של דבר עפ"י נגלה ביאר הראגעטשאווער גאון (בצפנת פענח דווינסק ח"ב סי' ח' - הובא בצפנת פענח על התורה פ' בא ובכלל התורה והמצוה ערך הלל):

"ועיקר הגדר תליא דפליגי רש"י ותוס'. . בזמן שחיתת הפסח אם רק ליום אמרו הלל כן שיטת הרמב"ם, . . אך רש"י ז"ל ס"ל דכל ישראל אמרו הלל בזמן שחיתת הפסח, ולכן אומרים זה בבית הכנסת".

ובאגרות קדש ח"ד מכתב רצ"ה, ומכתב ש"ח, להר' זווין מבאר הרבי בארוכה שאי"ז כוונת רש"י, וגם רש"י סובר שרק הלוויים אמרו הלל בשעת שחיתת הפסח, יעו"ש האריכות.

א"כ נשאר עלינו חובה לבאר עפ"י נגלה במה פליגי הב"י והרמ"א - אם אומרים הלל בלילי פסחים בבתי כנסיות.

ד. והנה ע"פ מה שביארנו לעיל במחלקותם של הרמב"ם והראב"ד - בגדרו של מצות הלל, י"ל שבזה פליגי הב"י והרמ"א, אי הפסוק (ישעי' ל, כט, מובא לעיל בהראב"ד) "הלילה הזה יהי לכם שיר בליל התקדש החג" הוי ציווי מלמעלה להגיד ההלל כדעת הראב"ד, וא"כ אומרים ההלל בבית הכנסת בברכה דוקא, והיינו דעת הבית יוסף.

או כדעת הרמב"ם דהוי שיר באופן שישראל מצד עצמם אמרו שירה, ולפיכך פוסק הרמ"א דאומרים אותו רק באמצע הסדר בלי ברכה דוקא.

ועי' ג"כ בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם (כאן) דיש הלל בתורת קריאה ביי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל; ויש הלל בתורה שירה על הנסים שנעשו כגון בלילי פסחים, יעו"ש האריכות^{2,3}.

² ועי' בגרי"ז שם רוצה לבאר דהרמב"ם מסכים דבהלל בלילי פסחים הוי ציווי מלמעלה דהוי בתורת שיר אלא סב"ל דרק הלל בהיי"ח ימים הוי דרבנן ממש.

אבל הביאור בפנים היא דנחלקו גם בלילי פסח או הצווי דהלילה הזה לכם שיר בליל התקדש החג הוי בתורת ציווי מלמעלה או תקנת הנביא.

ובשיר זה דלילי פסחים גופא פליגי הרמב"ם והראב"ד, אי חייב בזה מצד עשה דדברי קבלה - בלשון הראב"ד, היינו ציווי מלמעלה, ולפיכך מברכין על ההלל אשר קדשנו במצוותיו ציווי מלמעלה.

או דהוה שיר מצד עצמם שיר שישראל אמרו בשעת יציאת מצרים מצד עצמם (באופן טבעי), ואנחנו אומרים אותו עכשיו ולפיכך אין צריך לברך עליו.

ועפי"ז מיושב המנהג שלנו לקרוא בברכה בבית הכנסת דהיינו כהראב"ד, ולקראו בה'סדר' בלי ברכה כהרמב"ם שיר מחמת עצמם, ע"ד דלהוי כדין וכדין, ב' המעלות.

ויש לומר דזוהי ג"כ כוונת הטור בסי' תעג בטעם המנהג לקרוא ההלל בבתי כנסיות, וז"ל: "ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בבית בלילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה, ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא בביתו א"צ לברך שכבר בירך עליו ברבים".

³ וצריך ביאור למה בשאר ימים שנעשו בהם נסים לישראל הווי בתורת קריאה ודוקא בלילי הסדר הווי בתורת שירה דוקא. וכבר האריך בזה ידידי השליח הר' מרדכי פרקש בספרו אגורה באהלך סימן ל"ב עפ"י דברי הרבי בלקו"ש (חלק י"ב עמ' 39) ואיך שמדייק בלשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וצריך לבטא ולהראות הרגש זה בכל מעשה לילה זה.

וא"כ ההלל והשירה של לילי פסחים אינו זכרון על הנסים שנעשו תורת קריאה אלא שירה, כיון דבליל הסדר ההרגש הוא שעתה יוצאים ממצרים.

(עיי"ש שרוצה לבאר כי לפיכך נשים חייבות בהלל בליל הסדר אף שפטורות מהלל בשאר הימים) ולפיכך דוקא בליל הסדר הווי בתורת שירה ולא בשאר הימים דהווי בתורת קריאה.

ועפ"י ביאור זה מובן ג"כ למה לדעת הרמב"ם מברכין הלל בשאר הימים ולא בלילי פסחים.

כי מכיון שבליל הסדר ההלל הווי בתורת שירה, וכפי שאמרו ישראל מחמת יוזמתן עצמן בפעם הראשונה בלי ברכה כן אנחנו שיוצאים עכשיו ממצרים אומרים אותו בלי ברכה.

משא"כ בשאר הימים מברכין כי ההלל הווי בתורת קריאה ובתורת תקנה כמבואר בפסחים (ק"ז, א) דלאחרי שאמרו ההלל בשעת יציאת מצרים בתורת שירה התקינו נביאים שביניהם שיהיו אומרים אותו על כל צרה שלא תבא בתורת תקנת חכמים וקריאה ולפיכך מברכין עליהן.

ויש לומר בזה, דהלל דבית הכנסת ובאמצע הסדר הרי"ז אותו החיוב דשיר אלא שמברכין עליו בבתי כנסיות כדי לצאת לדעת הראב"ד דהווי ציווי מלמעלה.

ועפ"י ביאור זה מיושב מה שהקשה החק יעקב בסי' תפז על הטור הנ"ל, וזה לשונו: "ואם כן קצת קשה אמאי מברכין בשעת ההגדה אחר הלל יהללון, דהיינו אחר הלל הגדול ולמה אין סומכין על מה שבירך בבית הכנסת יהללון כמו בברכה ראשונה? ונשאר ב"ויש ליישב בדוחק".

וע"פ ביאור הנ"ל יש לתרץ קושיתו, שמברכין בבית הכנסת כדי לצאת לדעת הראב"ד דהווי ציווי מלמעלה, הרי"ז נוגע רק לברכה ראשונה.

משא"כ בברכה שניה דהוי עוד שיר ושבח לה' מלך מהולל בתשבחות, הרי אפשר לברך גם בשעת הסדר דשרין הלל ואינו בסתירה לשירת ההלל מיוזמה שלנו, משא"כ ברכה ראשונה ברכת המצוות הווי סתירה ולפיכך מברכין אותו רק בבית הכנסת, וא"ש.

נפקותא להלכה

ה. ויש בזה נפקותא להלכה, אם מותר לקרוא הלל זה בבית הכנסת לפני זמן לילה באותם בתי כנסיות שמתפללים מעריב מוקדם ובפרט בהשנים שכבר התחילו שעון קיץ;

דלהסבר של הצפנת פענח שקורין ההלל בבתי כנסיות זכר לההלל שקראו ישראל בשעת שחיטת הפסח, הרי כמו ששחטו ישראל הפסח ביום ערב פסח הרי אפשר לקרות הלל כשזה עדין יום.

משא"כ אי הוי שירה על יציאת מצרים רק שמברכין אותו בברכה הרי"ז צריך להיות בלילה דוקא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ובלשון הגרי"ז סאלאווייציק: "אי ההלל הווי משום קדושת החג או משום סיפור יציאת מצרים";

דאי הווי משום קדושת החג הרי כמו שיכולין לקבל על עצמינו החג מוקדם יכולין לקרוא ההלל מוקדם, אבל אי הוי שירה משום סיפור יציאת מצרים צריך להיות דוקא כשיש מצה ומרור מונחים לפניך היינו לילה ממש.

ויה"ר שנזכה כבר לומר הלל עם מלך המשיח, ובלשון הגמ' בפסחים (שם) ד"כשיגאלו יאמרו אותו על גאולתן".



חטה שנמצאה בשומן בפסח

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

בשוע"ר (סי' תסב סט"ו) בדיני מי פירות אם מחמיצים, כותב רבינו, וז"ל: "שומן מהותך דינו כמי פירות בלבד, אפילו אם מיד לאחר שהדיחוהו להכשירו מדמו בעודו מלוכלך במים שמוהו בקדירה להתיכו ונמצא שיש בו תערובת מים אף על פי כן אין לחוש, לפי שכשנבשל שומן בקדירה [אן] באילפס בישול יפה נשרפו המים בבישול והלכו להם לגמרי, ומכל מקום אם נמצאת חטה בשומן כשעודנו באילפס שהתיכוהו בו בין שעדיין הוא לח וצלול בין שכבר קרוש שם בתוך האילפס אם התיכוהו בתוך הפסח יש לאוסרו, שיש לחוש שמא נפלה החטה לתוכו באילפס כשעדיין לא נתבשל בישול יפה בעוד שהיו בו צחצוחי מים מהמים שהודח בהם, ואז נתחמצה החטה במהרה קודם שנתבשלה שם ונאסר כל השומן שבאילפס שחמץ בפסח במשהו". ע"כ.

והנה ממ"ש "אם התיכוהו בתוך הפסח יש לאוסרו", משמע דשומן שהתיכוהו לפני הפסח אף כשעודנו באילפס שהתיכוהו בו ואפי' עדיין הוא לח וצלול אין לאוסרו, כיון שחמץ רק בפסח נאסר במשהו, וכאן תערובת המשהו חמץ בשומן היתה קודם פסח.

והנה מקור דברי אדה"ז הוא בשו"ת צ"צ (הקדמון) סי' קכב, ושם מייירי בשומן שנתבשל בחודש טבת ואחר שנתבשל הוריקו השומן לקדירה ושם נמצאה החטה בפסח, ובתוך דבריו כותב, וז"ל: "אבל בנדון דידן בשומן שנתערב מעט מים בתוכה ואחר כך מצאו גרעין חטה בתוך השומן, עיקר החשש הוא מחמת החטה שנתחמצה, הרי יש לנו לחשוש שמיד כשנפלה החטה לתוך השומן נתחמצה החטה מן המעט מים שהיה מעורב בשומן שהוא מי פירות וגרמו למהר להחמיץ. . והרי היתה החטה מחומצה מונחת בתוך השומן עד תוך הפסח שאז החמץ במשהו, וחיישינן דלמא החטה נותנת טעם משהו לתוך השומן ממולח כבוש בתוכו עד תוך הפסח. . כיון שגרעין החטה הוא בעין ואנו חוששין

שהחטה הזאת היא מחומצה כבר כשנפלה לתוכה שאז היו המים עדיין ועתה בפסח נותנת טעם משהו לשומן.

"ודאי אילו נטלוה לחטה קודם הפסח לא היתה אוסרת דקודם פסח בטל בששים אבל לפי שלא מצאו לחטה אלא בתוך הפסח אוסרת במשהו..."

"הא לאו מילתא הוא משום דכבר נקטינן בחטה שנמצאת במקום שאוסרת אמרינן כאן נמצא כאן היה, וא"כ בנדרון דידן לא מחזקינן שהחטה נפלה על השומן קודם ששמוה לתוך אלפס לבשל או שנפלה לתוך האלפס בשעת בשול, אלא מחזקינן שנפלה לקדירה זו שהשומן עתה בתוכה דאמרינן כאן נמצא כאן היה, וכיון דהכי הוא דמחזקינן שלא נפל גרעין חטה לתוך השומן אלא אחר בשולו אחר שהוריקו אותה לתוך הקדירה, אם כן תו אין לחוש כלל למעט מים שנשאר בשומן אחר ההדחה שיהא גורם למהר להחמיץ מפני שכבר פסק כח המים לגמרי ולא נשאר מאומה מן המים בעין, .. ואין החטה מחמצת מן השומן כיון דאינו אלא מי פירות לחוד ומי פירות אין מחמיצין". ע"כ.

היוצא מדבריו דגם אם השומן כושל לפני הפסח ונשאר באותו הכלי שבושל בו, יש לאסרו מדין כבוש כמבושל.

וצ"ע מדוע אדה"ז לא חש כאן לדין כבוש כמבושל. ובפרט שמצינו בכיו"ב שכן חש, וכמו בסי' תסז ס"מ דכותב וז"ל: "וכן כרוב מליח הכבוש בחבית ונטל מעט ציר מן החבית לתוך הקערה ונמצאת חטה בקועה בקערה הכרוב שבחבית מותר, שאנו תולין שלתוך הקערה נפלה ולא היתה מעולם בחבית, שאין מחזיקין איסור ממקום למקום, אבל אם נמצאת חטה בקועה בחבית לאחר שנתן ממנה לתוך הקערה גם הכרוב שבקערה אסור, שמחזיקין איסור מזמן לזמן ושמה היתה החטה בחבית קודם שנתנו ממנה לקערה, ונאסר אז כל מה שבחבית אף להאומרים שחמץ בפסח אינו אוסר בצונן, שיש לחוש שמא נכבשה החטה מעת לעת בתוך החבית, וכל הכבוש מעת לעת הרי הוא כמבושל". ע"כ.

וראה גם סי' תמז סל"ב דכותב: "אבל אם הוציאו מהכלי של חמץ קודם הפסח אף על פי שהוא מלוח הרבה מאוד והיה כבוש בתוך הכלי כמה ימים מכל מקום אם לא נבלע מעולם כל כך חמץ בכלי זה שלא יהיה

במליח זה ס' כנגדו מותר לאכלו בפסח, שאף אם נפלט החמץ מהכלי לתוכו הרי נתבטל בס' קודם הפסח ואינו חוזר וניעור בפסח". ע"כ.

וגם בנדו"ד הו"ל למיחש לכבישת החיטה בשומן אם נמצאת בפסח חטה בשומן כשעודנו באילפס שהתיכוהו בו קודם הפסח.

ולכאורה י"ל בזה דהנה בתשובת הצ"צ (הנ"ל) מוזכר כמה פעמים שהנודן שם היה שהחטה נמצאה בשומן קרוש, ובכ"ז התיר רק כשנמצאה החטה בכלי שהשומן לא בושל בו, ומובן דחשש לכבוש כמבושל גם בשומן קרוש.

וי"ל דאדה"ז לא ס"ל ששייך דין כבוש כמבושל בשומן קרוש, וכפי שמוכן גם ממ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קד ס"ב, וכ"כ הפמ"ג ביו"ד ריש סי' קה במשבצות זהב בשם הד"מ ואו"ה, וכ"כ החו"ד שם ס"א בחידושים: "ודווקא במשקה שהאיסור מתנועע בתוכו ממקום למקום נקרא כבוש, אבל במים קרושים או בשומן וחמאה קרושים לא מקרי כבוש" [ואולי גם הצ"צ לא מיירי מדין כבוש, אלא מדין מליח כרותח, ומיירי שמלחו השומן לשומרו, וקצת משמע כן ממ"ש: "וחיישינן דלמא החטה נותנת טעם משהו לתוך השומן ממולח כבוש בתוכו עד תוך הפסח", אף שבגוף המעשה שעליו דן שם לא הזכיר זאת, ואולי מפני שהוא פשוט שכ"ה הדרך לשומרו, ועדיין דברי רבינו צ"ע שהרי כתב דינו גם בשומן צלול].

וצריך לומר שמכיון שטבע השומן שנקרש אחר הבישול לכך אין שייך (כ"כ) שיהיה השומן צלול אחר הבישול במשך מעל"ע שיהיה שייך לומר בו דין כבוש כמבושל, וכן משמע קצת מלשונו של רבינו דכתב "בין שעדיין הוא לח וצלול בין שכבר קרוש" (ופשוט שבפסח כבר אין השומן חם מהבישול, דא"כ הוא בגדר של מבושל בתוך הפסח, וכן אם היה השומן צלול אפי' רגע אחד מתוך המעל"ע בפסח ה"ה כבוש בפסח (ראה שוע"ר סי' תמז סעי' כב כד)).

אך ממ"ש הרמ"א בסי' קד ס"ב בדין עכברא דדברא שנמצא על שומן וז"ל: "וכן נמצא העכבר עליו, סגי ליה בנטילת מקום ולא מחזיקין איסור שמא היה השומן רך כשנפל שם דכבוש הוי כמבושל, דמותר מכל ספק ספיקא, ספק נפל שם כשהיה קשה, ואם תמצא לומר כשהיה רך, שמא נתקשה קודם שיעור כבישה". ע"כ. עכ"פ מובן מדבריו דגם בשומן מצוי שיהיה צלול מעל"ע וא"כ שפיר שייך בו דין כבוש כמבושל, (וע"ש

בש"ך ובט"ז דאם שיהיה השומן תחילה רך, ויש ספק רק אם נקרא השומן אחר מעל"ע אזלינן לחומרא).

וי"ל: דאכן דעת רבינו דכבוש בפסח יהיה אסור, והטעם שלא פרטו, היות שנכלל בהאדרכת "אם התיכוהו בתוך הפסח", וכיוון שכבוש הוא כמבושל לכך הוה כמו שהתיכו בתוך הפסח.

עוד י"ל דמ"ש "אם התיכוהו בתוך הפסח" אינו בכדי ללמדנו הדין דהתיכוהו לפני הפסח, ואכן אם נכבש בו יהיה אסור, אלא אך ורק בכדי ללמדנו שבכותבו בסעיף הבא (טז): "אבל אם הוריקו השומן מהאילפס לכלי אחר ובאותו כלי נמצאת חטה בתוך השומן אפילו הוריקו לתוכו כשהיה רותח ואפילו אם עדיין הוא רותח ונפלט לתוכו טעם החטה הרי זה מותר" וכו'. הוא גם כשכל זה נעשה בתוך הפסח.



אחר כוס ראשון אינו מברך ברכה אחרונה [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז סימן תעג סעיף י איתא וז"ל: "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה . . לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה . . ונפטרים בבהמ"ז שלאחר הסעודה . . ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי... עכ"ל.

והנה בגל' רלה הקשה הרב ש.ז.א. וז"ל:

"וקשה לי מה צריך לטעם השני שהוא נפטר בברכה אחרונה שאחרי כוס רביעי, הרי בסדר ברכת הנהנין סימן ד סי"ב ובשו"ע סימן קעו ס"ב כתב אדה"ז, וז"ל: וכן מי שמקדש על היין הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה מכלל הסעודה הוא ואין צריך לברך אחריו, עכ"ל. שכאן מוחלט שברהמ"ז פוטרת יין לברכה אחרונה, וכוס ראשון שהוא של קידוש כתב אדה"ז שהוא מצרכי הסעודה, וא"כ נפטר בברהמ"ז, ככוס של קידוש כל השנה? עכ"ל.

ובגליון רלו כתב הרב מ.א.צ.ו. שי' ליישב ע"פ חידושי הגרי"ז דכותב
דיש ב' ענינים בד' כוסות: א) דין שתיית ד' כוסות. ב) דין כוסות של
ברכה.

ועפ"ז מבאר דמצד דין ב' בהכוס דהיינו כוס של ברכה, מספיק
ברהמ"ז דהרי הוא ככל שבתות השנה, אבל צד השני שבכוס, מה שהוא
כוס א' מארבע הכוסות שהם גדר אחד, הרי מכיון שהם גדר אחד אין
דעתו שיגמור עד שתיית כוס האחרון שהוא כוס ד', ומצד דין זה אינו
מספיק ברהמ"ז וע"כ צריך גם לברכה אחרונה שלאחר כוס ד'.

ועד"ז כתב ר' מ.א. בגליון הנ"ל, עיי"ש.

ואולי יש מקום להעיר על תירוצו זה (נוסף להערות הרב ש.ז.א. בעצמו
בגליון רלז, עיי"ש):

דלכאורה, לפי תירוצם - שהד' כוסות הם גדר אחד ומכיון שהם גדר
אחד אין דעתו שיגמור עד שתיית כוס האחרון שהוא כוס ד', ומצד דין זה
אינו מספיק ברהמ"ז - אין חילוק בין כוס ראשון לכוס שני.

ואם כן למה כתב רבינו אחר כוס ראשון אם הוא הדין גם לכוס שני.
שהרי גם כוס שני הוא אחד מהד' כוסות. וכל הדינים בנודע לברכה
אחרונה השייכים לכוס ראשון הם שייכים לכוס שני.

בפשטות יכולים לתרץ שאין זה שאלה מלכתחילה מפני היות שעוסק
רבינו עכשיו בהדינים של כוס ראשון ועדיין לא בא להדינים של כוס שני
עד התחלת סימן תעב לכן כתב כוס ראשון. אבל נראה שזה דוחק קצת,
שלכאורה ה' מתאים הלשון אחר כוס זה, ולא אחר כוס ראשון.

ובכלל יש להעיר שבסימן תעה סעיף ג' כתב רבינו, וז"ל:

"...אבל ברכה האחרונה על היין אין לברך אחר שום כוס כי אם אחר
כוס האחרון. . . וכל הכוסות נפטרים בברכה אחרונה שיברך אחר כוס
האחרון".



לקוטי שיחות

ברכת שהחיינו דמועדים ומיצות החג

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ז בשיחה לימים האחרונים לחג הפסח מבאר כ"ק אדמו"ר ב' אופנים בברכת שהחיינו על המועדים, (א) האם הוא חיוב כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי חדש שהוא מצד החידוש שבדבר, וכן לגבי מועדים שהחיינו הוא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה, (ב) חיוב לברך על כללות זמן המועד ולא מצד חידושו אלא שעצם היותו זמן מועד מחייב ברכת שהחיינו.

ובהערה 11: דלאופן הא' הברכה הוא מצד השמחת הנפש שהחידוש גורם שמחה, ובהערה 13: דלאופן הב' י"ל דאינו מטעם שמחה אלא מפני עצם זמן המועד.

והנפקותא בין ב' האופנים הוא אם החיוב לברכה בהגעת זמן המועד היינו בתחילתה, ומה שיכול לברכה כל שבעה אם שכח לברך בתחילת המועד הוא רק מטעם תשלומין, וזה כאופן הא', משא"כ לפי אופן הב' הרי הברכה חל על כל רגע ורגע של זמן המועד אלא שהברכה בליל א' פוטרת כל החג כולו, ונמצא דאם שכח לברך בליל א' דמברך כל שבעה, אין זה מצד תשלומין אלא כל המועד הוא זמנה.

ובהערה * 17: דלפי אופן הא' נצטרך לחלק בין שהחיינו דעניני רשות משהחיינו על מועדים דהרי בשמחת רשות פליגי בסי' רכ"ה אם יכול לברך על ראי' שני', והכא כו"ע ס"ל דיש תשלומין.

ויש להעיר דלא נתבאר החילוק בין שהחיינו דרשות למועדים, ולכאורה לפי הערה 11 הנ"ל שהשחיינו מטעם חידוש דגורם שמחה, צ"ל דיש חילוק בין שמחה דרשות לשמחה דמועדים, וצ"ע החילוק דסו"ס אין לו השמחה בפעם השני' דהשמחה בפעם הראשונה כבר פג וחלף לו, ואולי י"ל דהשמחה בעניני רשות הוא משום חידוש על מעשה מסוימת (ומתייחסת להמעשה) היינו ראית דבר חדש (אכילה, לבישה וכיו"ב), וא"כ י"ל דבפעם השני' אין לו שייכות כלל לפעם הראשונה כי הוא ראי'

חדשה, משא"כ בזמן דמועדים הרי השמחה הוא על עצם הגעת זמן המועד היינו החידוש שבדבר וכן"ל, ואינו קשור לאיזה מעשה, ולכן אף שביום השני אינו כבר התחלת המועד, מ"מ המועד שהותחלה נמשכת ומכיון שהיה לו שמחת הנפש אז בתחילתה, הרי זה כמו דעדיין נמשך ואין כאן דבר שני ה"מבטלו" ולכן שפיר יש לו תשלומין כי עדיין מישך שייך (עכ"פ כתשלומין) להחיות בהגעת זמן החדש.

והא דצריך לברך זמן על נטילת לולב כל שבעה אם שכח לברך ביום א' בנטילתה (מג"א סי' תרמ"ד וראה לבוש ופמ"ג שם) הגם דהוא משום שמחה, ולכאורה השמחה כבר עבר חלף ולמה יש לו תשלומין - דלכאורה ברכת הזמן דמצות החג הוא בודאי כאופן הא' הנ"ל דהרי הוא מטעם שמחה כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תרמא ס"א הובא בהערה 11 הנ"ל - כי אה"נ הזמן דאורייתא דיום א' עבר וחלף, מ"מ שאר הימים דהוא מדרבנן מחייב ברכת הזמן בפני עצמו דלא גרעי משאר מצות דרבנן כמו נר חנוכה שמברכים עלי' זמן וכמבואר בלבוש סי' תרמ"ד, אמנם צ"ע אם שכח לברך שהחיינו בנטילת לולב הן בזמן דאורייתא והן בזמן דרבנן האם מברך שהחיינו אימת שנזכר בשאר הימים בנטילתו [ולהעיר שבשו"ע אדה"ז לא נזכר דין זה דתשלומין דברכת הזמן דלולב הנ"ל דבסי' תרמ"ד כתב כמשנ"ת בסי' תרנ"א, וחלק זה דסי' תרנ"א לא הגיע לידינו וגם רוב סי' תרמ"ד לא הגיע לידינו], ואולי י"ל מעין חילוק הנ"ל אף לגבי לולב דהגם דנטל בכר הלולב בהגעת זמן דאורייתא ובהגעת זמן דרבנן, ועכשיו אין זה חידוש עבורו, מ"מ זה שמברכים בשעת נטילה הוא רק משום שזה [גמר] מצותו, אמנם מכיון דשמחת הנפש הוא משום עצם המצוה שנתחדש לו הרי מצוה זה עדיין יש לו בכל יום ויום דסוכות ושפיר יש לו תשלומין כנ"ל, ועצ"ע. והא דמברכים זמן דסוכה כל שבעה בששכח, הרי זה נכלל בברכת הזמן דקידוש כמבואר בסי' תרמ"א ותרמ"ג, ועיין סוף הערה 12, וראה גם לקמן.

והנה בביכורי יעקב (סי' תרמ"ג סק"ב) הביא מהפמ"ג דמסתפק באכל ליל א' דסוכות בהסוכה ולא בירך שהחיינו וביום א' בירך שהחיינו בביתו ובליל ב' לא אכל בסוכה, האם יברך זמן על הסוכה כשאוכל בה ביום ב', והעלה בצ"ע, וכ' לעיין בסי' רכ"ה.

ומבאר הביכור"י ספיקת הפמ"ג ומה דמציין לסי' רכ"ה דמצד א' י"ל דהרי בסי' תרמ"א מבואר דברכת הזמן בביתו אינו פוטר לסוכה, וא"כ

כשיאכל בה צריך לברך שהחיינו משום סוכה אמנם מצד שני י"ל כיון דברכת הזמן הוא על מצות ישיבה בסוכה וכבר אכל בה בלא ברכת הזמן א"כ דמי זה להמבואר בסי' רכ"ה במג"א דאם אכל פרי חדש בלי שהחיינו אין לברך שוב שהחיינו על אותו פרי כשיאכלנו אח"כ.

ושוב כתב לפשוט ספיקת הפמ"ג דצריך לברך שהחיינו משום דטעם המג"א בסי' רכ"ה הוא מהרדב"ז דברכת שהחיינו על פרי חדש היא על שמחת אכילתה א"כ כשכבר אכל כלתה שמחתו וחלף עבר לו ואין טעם לברך עוד שהחיינו, אבל בסוכה שטעם ברכת שהחיינו אינו משום שמחה אלא שצריך לברך על שזכה לעשות מצוה שנתחדשה מעת לעת וכיון דכל יום הוא מצוה בפני עצמו דהא מברך בכל יום לישב בסוכה, א"כ בכל יום יש שייכות לברכת שהחיינו כמו שמברך גם על היר"ט כל שבעה אף שכבר עבר מהיר"ט, ומביא רא"י מהלבוש הנ"ל בסי' תרמ"ד דמי שנטל לולב ביום א' בלי שהחיינו מברך אח"כ, וא"כ ה"ה בסוכה. עכתו"ד.

והנה מש"כ הרא"י דכל יום מצוה בפ"ע דמברך בכ"י ל"ב יש לדון בזה ואכ"מ, וגם מה שהביא הרא"י מהלבוש הנ"ל קצ"ע כי כנ"ל כששכח ביום א' הרי צריך לברך גם על מצוה דרבנן כנ"ל ואכן אינו מבואר להדיא בלבוש הנ"ל מה דינו אם שכח לברך בב' ימים הראשונים [וגם מקצת חוה"מ] אם מברך זמן בנטילתו בשאר ימי חוה"מ, וכנ"ל, אמנם מבואר בדבריו להדיא דלמד הפ"י בשהחיינו דמועדים כאופן הב' הנ"ל בהשיחה וכתב להדיא כמ"ש בהערה 13 דאינו משום שמחה.

אמנם הביכורי יעקב ס"ל דאף זמן דמצות החג אינו משום שמחה ולכן כתב דאינו דומה לסי' רכ"ה, אמנם בהערה *17 הנ"ל מבואר דאף לאופן הא' דהוא משום שמחה וכנ"ל הערה 11 צריכים לחלק בין שהחיינו דרשות לשהחיינו דמועדים ומצות החג, ועכצ"ל כמשנ"ת לעיל החילוק דלגבי זמן דמועדים הרי בודאי אין הברכה על מעשה מסויימת, וגם בנוגע מצות החג אין הפ"י דצריך לברך על הישיבה דסוכה וכיו"ב אלא הוא מחמת חידוש המצוה אצלו, ולכן יש לברך אותה בשעת המצוה.

ב. בסיום השיחה בלקו"ש שם נתבאר שמכיון שהשהחיינו בב' ימים הראשונים פוטר החיוב דב' ימים האחרונים כאופן הב' הנ"ל א"כ י"ל דפוטר גם החיוב דחוה"מ, והא דאדה"ז כתבו לגבי שש"פ דוקא הוא משום שיש עילוי בשש"פ דאינו בימים הראשונים ומחמת זה יש קס"ד

דאין ברכת הזמן דימים הראשונים פוטר החיוב דימים האחרונים, והוא משום נס דקריעת ים סוף שהוא מעין גאולה העתידה, אמנם המסקנא הוא שא"א לברך שהחיינו על הגאולה העתידה כי ברכת שהחיינו הוא רק על שמחת לבב בדבר שישנו בפועל ובמזומן, ועדיין אנו לפני גאולה העתידה [ואדרבא הזכרת הגאולה העתידה גורמת גם צער גדול שכבר כלו כל הקיצין ועדיין לא בא וא"כ ודאי שא"א לברך ע"ז].

ולכאורה צע"ק דהרי כנ"ל לאופן הב' אין הטעם משום שמחה אלא מצד עצם הגעת הזמן המיוחד, וא"כ לכאורה אין לתרץ דהשמחה צ"ל בגלוי דאין הטעם משום שמחה וכנ"ל. ויש לעיין בזה.



הוה ועתיד, גדרי נותן ומקבל, כח ופועל

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מצינו כמה וכמה פעמים בלקוטי שיחות השאלה הידועה בענין מעלת ה'הוה' לעומת ה'עתיד'; האם צריכים לדון בכל דבר רק ע"פ המצב איך שהוא בהוה, או שמתחשבים גם עם המצב שבעתיד, וזה יכול להכריע ולגבור גם על המצב איך שהוא בהוה.

ולדוגמא השאלה במי שאפשר לו לעשות איזה מצוה עכשיו ולקיים בזה הא ד'זיריין מקדימין למצוה', ומאידך באם יקיים אותה אחר זמן תהי' בהידור יותר - האם מעלת ההוה גוברת על המעלה שיהי' בעתיד או שטוב יותר לחכות ולעשותו בהידור יותר בעתיד.

ובכ"מ מבאר כ"ק רבינו זי"ע דפליגי בזה הבבלי והירושלמי; דהבבלי מתחשב בעיקר עם מעלת ההוה, לעומת הירושלמי דמתחשב גם עם מעלת העתיד (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1338, חט"ו ע' 453 ואילך, חכ"ד ע' 173 וע' 243).

ובביאור יסוד פלוגתתם כתב (בכ"מ מהנ"ל) ע"פ הידוע שהירושלמי הוא בדרגא גבוה יותר מהבבלי; דעל תלמוד בבלי נאמר "במחשכים הושיבני", והיינו דאין שם דרגת גילוי אור כ"כ, משא"כ הירושלמי הוא בדרגת גילוי אור. ובהתאם לזה, הרי כשהכל מואר יכולים להתחשב גם

עם מה שיהי' לאחר זמן, משא"כ כשחסר הבהירות הזה אפשר להתחשב רק עם מה שנמצא לפנינו בהוה.

ובמקום אחר מצינו תוספת הסברה בזה; דהנה בלקו"ש חי"ט (שיחה לפרשת נחמו) מבאר רבינו החילוק בין רבי עקיבא לשאר התנאים (בסיום מסכת מכות) כשראו גודל החורבן - שהם בכו ור"ע שחק - ע"פ שאלה הנ"ל: דהתנאים התחשבו רק עם המצב איך שהיא בהוה ושלכן בכו מחמת גודל החורבן וכו', ולאידך ר"ע התחשב בעיקר עם המצב העתידה להיות, וראה בהחורבן איך שזה יביא להגאולה וכו' ושלכן שחק.

ובהערה מס' 82 (שם) ביאר מדוע דוקא ר"ע סב"ל שיש להתחשב עם העתיד, דזה קשור עם היותו בן גרים, אשר הם - הגרים - מתייחסים להקב"ה בעצמו (דלא כשאר בני"י שמתייחסים לאברהם יצחק ויעקב, כמ"ש הרמב"ם בתשובה לר' עובדי' גר צדק). והרי אצל הקב"ה אין הבדל בכלל בין עבר הוה ועתיד, ולכן יש להתחשב עם כל המצבים ביחד. ובסיום ההערה מציין לביאורו של רבינו בפלוגתות ר"ע ור"י בהדרן (הא') עמ"ס פסחים הנדפס בהגש"פ.

ביאור הדברים: באותה הדרן מבאר כ"ק רבינו כו"כ פלוגתות בין ר"ע ור"י בש"ס ובמדרש, איך שכולם מיוסדים על שאלה אחת כללית; דהנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהן כמה גדרים מצד 'בעלות' דישראל בהן וכמה גדרים מצד 'בעלותו' של הקב"ה בהן, ובמקרה שלא נתפרשה איך צריכים להסתכל על דבר מסויים - כפי גדרי הנותן או המקבל - בזה פליגי ר"ע ור"י, דר"ע אזיל בתר גדרי הנותן ור"י אזיל בתר גדרי המקבל (ויעויין גם בהדרן על פרקי אבות, בלקו"ש חי"ז ע' 395, בענין ב' גדרים אלו שישנם בתורה).

ונמצא דר"ע אזיל בכ"ז לשיטתיה; דבאם מסתכלים על כל דבר בתורה איך שהוא מצד גדרי הנותן (אשר זה קשור עם היותו בן גרים כנ"ל), שוב יש להכריע גם כפי המצב בעתיד אף שאינו תואם עם המצב בהוה היות ולגבי הקב"ה אין הבדל בין ההוה והעתיד כנ"ל.

ועכ"פ נמצינו למדים דב' שאלות הנ"ל - באם להתחשב רק עם ההוה או גם עם העתיד, והאם ללכת בתר גדרי הנותן בתורה או בתר גדרי המקבל - תלויים זב"ז ומסבירים זא"ז.

ב. והנה מצינו חקירה אחרת המוזכרת כו"כ פעמים בלקו"ש, והוא באם להתחשב בכל דבר רק איך שהוא 'בפועל' או להתחשב גם עם מה שכלול 'בכח' באותה דבר. ובד"כ מבואר איך שפליגי בזה ב"ש וב"ה, דב"ש אזלי בתר הבכח שבכל דבר לעומת ב"ה דאזלי בתר הבפועל. והדבר מבואר באריכות והסברה נפלאה בהדרן על ששה סדרי משנה שיצא לאור בחודש אדר ה'תשמ"ח (לקראת סיום השלשים של הרבנית הצדקנית ע"ה).

והנה מלבד מה שמסתבר לומר דהפלוגתא בענין 'בכח' לעומת 'בפועל', קשורה עם הפלוגתא בענין התחשבות בה'הוה' לעומת ה'עתיד' - דהרי ההוה כבר נמצא בפועל ואילו העתיד אינו אלא בכח, וא"כ מסתבר דאם אזלינן בתר הבפועל יש להתחשב עם ההוה משא"כ אי אזלינן בתר הכח יש להתחשב גם עם העתיד - יתירה מזו י"ל דקשר זה כמעט מפורש בדברי רבינו עצמו;

דהנה באות יט מהדרן הנ"ל (סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 660) מבאר רבינו, דשיטת ב"ה דאזלינן בתר בפועל קשורה עם השיטה ללכת בתורה בתר גדרי המקבל, דבעולם הזה הרי העיקר בכל דבר הוא דוקא כשמגיע בפועל ממש, משא"כ שיטת ב"ש ללכת בתר ה'בכח' קשורה עם השיטה ללכת בתורה בתר גדרי הנותן, עיי"ש.

והרי לפי המבואר לעיל (מיוסד על ההערה בהשיחה בחי"ט) זה גופא הוה היסוד גם להפלוגתא באם ללכת אחרי ההוה או להתחשב גם עם העתיד!

ועכ"פ היוצא מכל הנ"ל דג' השאלות הנ"ל המבוארות באריכות בלקו"ש - הוה לעומת עתיד, גדרי הנותן לעומת גדרי המקבל בתורה, ובכח לעומת בפועל, ביסודם חד הם וקשורים ותלויים זב"ז.

ואם כנים הדברים נמצא לכאורה דהבבלי שמתחשב עם מעלת ההוה דוקא, יסבור ג"כ דיש להכריע לפי גדרי המקבל בכ"מ, וגם שהעיקר הוא הבפועל. וכן הוא שיטת ר"י - בר פלוגתיה דר"ע - וכן הוא שיטת ב"ה. ומאידך הירושלמי שמתחשב עם העתיד יסכים עם דעת ר"ע ללכת בתר גדרי הנותן בתורה וגם עם שיטת ב"ש לראות ולהתחשב עם מה שיש בכח בכ"ד.

ג. ואולי יש להוסיף כמה פרטים שיומתקו ע"פ 'לשיטתיה' כללית זו;

א) הבאתי לעיל מש"כ רבינו דההבדל בין הבבלי והירושלמי בשיטתם מגיע מזה שהירושלמי הוא בדרגא נעלית יותר (גילוי אור לעומת ב'מחשכים הושיבני' וכו'), ולכאורה דבר זה מתאים עם הייצא מהנ"ל ששיטת ב"ה הוא כשיטת הבבלי לעומת ב"ש שהוא כהירושלמי, דהרי ידוע דב"ש למדו בדרגא נעלית יותר (ובלשון הגמרא "מחדדי טפי"), ושלכן לעתיד יהי' הלכה כמותם דוקא (וכמו שמבואר באריכות בשיחת רבינו מחה"ש תשנ"ב בענין "תורה חדשה מאתי תצא" עיי"ש).

(ומעניין לציין ג"כ, דכמו שלגבי ב"ש וב"ה הרי אף דב"ש הוא בדרגא גבוה יותר מ"מ - ואולי מפני זה - הרי ההלכה היא כב"ה כעת, עד"ז ממש הוא לגבי הבבלי והירושלמי, דאף שהירושלמי נעלה יותר מ"מ ההלכה בד"כ היא כהבבלי כידוע).

ב) בביאור הא דר"י - בר פלוגתיה דר"ע - סב"ל דיש ללכת ולפרש כל דבר בתורה ע"פ גדרי ה'מקבל' דוקא, מבאר רבינו בסיום ההדרן הנ"ל (עמ"ס פסחים), דזה קשור עם זה שהי' כהן, והרי ענינו של כהן הוא אהבת ישראל וכמו שמודגש במצותם "לברך את עמו ישראל באהבה", "ולכן בכל ענין בתורה שאפשר לומר שה'בעלות' הוא של ישראל, מפרש כן".

ולכאורה יומתק לפי הנ"ל מה שגם ב"ה אזלי בשיטה זו של ר"י, דהרי ידוע שזה הי' גם מדתו המיוחדת של הלל, ועד שהוא הוא בעל המאמר ד"הוה מתלמידיו של אהרן אוהב שלום . . אוהב את הבריות וכו'".

ג) מצינו בלקו"ש סברא יסודית אחרת דנחלקו בה ב"ש וב"ה, אשר רבינו מבאר בזה כו"כ פלוגתות ביניהן בכל סדרי הש"ס; באם צריכים להסתכל ולקבוע כל דבר ע"פ איך שנראה בכללותו - שיטת ב"ש, או ע"פ איך שנראה ע"י דרישה והתבוננות בפרטיה - שיטת ב"ה (ראה לקו"ש חט"ז ע' 312 ואילך).

ומעניין מאוד שעד"ז מצינו הבדל בין הבבלי להירושלמי (לקו"ש חט"ז ע' 168), דבירושלמי מדוברים הרבה ענינים בקיצור ובכללות (כשיטת ב"ש הנ"ל) לעומת הבבלי המבארת את הענינים באריכות ובפרטיות (כשיטת ב"ה).

ובהמשך השיחה (בחס"ז שם) מבאר רבינו דזה עולה בקנה אחת עם החילוק הנ"ל שהירושלמי מדברת באופן נעלה יותר של גילוי אור ושלכן רואים מיד כללות הענין, ואילו הבבלי שמדברת באופן של 'במחשכים' וכו', מדברת על כל פרט ופרט וכו'.

(ויעויין בהערה 54 ו-56 שם, שמחמת זה דבבבלי הלימוד הוא במדריגה נמוכה יותר לכן מגיעים לפרטים חדשים וכו', באופן של יתרון האור מתוך החושך, אשר זה מתאים לכאורה עם המעלה בדרכו של ב"ה ג"כ, ואכה"מ להאריך יותר).

ועכ"פ נמצא דגם בזה אזיל ב"ה בדרך הלימוד של הבבלי, לעומת ב"ש דאזיל בדרך הלימוד של הירושלמי. והא בהא תליא.

שיטות הבבלי והירושלמי בענין קיום שטרות

ד. והנה אחת מהנקודות היוצאת מכל הנ"ל הוא מה שי"ל דדעת הבבלי יהי' נוטה לדעת ב"ה דאזלינן בתר 'בפועל' לעומת דעת הירושלמי שיהי' נוטה לכאורה לדעת ב"ש ללכת בכ"ד בתר איך שהוא כבר כלול 'בכח'.

ואם כנים הדברים אולי יש לבאר לפ"ז היסוד לכמה פלוגתות שמצינו בין הבבלי והירושלמי בענין קיום שטרות, בסוגיין בכתובות דף כא, א, וכמשי"ת.

א) במשנה ובגמרא כאן מבואר דרבי וחכמים פליגי כשעדים מעידים לקיים כתב ידם שבשטר האם "על כתב ידן הם מעידים", ושלכן צריכים שיהיו שנים שמעידים על כל חתימה וחתימה - דעת רבי, או ש"על מנה שבשטר הן מעידין", ושלכן מספיק מה שכל אחד מעיד על כתב ידו בלבד, דנמצא דשנים אלו מעידים על ההלוואה שבהשטר - דעת החכמים.

ומבואר בראשונים ואחרונים על הסוגיא, דבאמת דעת רבי פשוט יותר, לדעת חכמים אינו מובן איך יש כאן קיום השטר, דבזה שיש שניים שמעידין על ההלוואה בלבד עדיין אין כאן עדות שהשטר הוא כשר, ולא יהא אלא כמלוה ע"פ ! ? וברשב"א וריטב"א מבואר דמחמת זה הי' קס"ד בגמרא שהלכתא כרבי גם נגד חכמים שהן הרוב ! (ובנתיבות מבאר

דשיטת חכמים מיוסד ע"ז דקיום שטרות הוא מדרבנן והוה מ'קולי שטרות', וכ"מ במרדכי כאן, ואכה"מ להאריך).

ואילו בירושלמי מבואר (והובאו הדברים בתוספות וברא"ש בסוגיין) דלית מאן דפליג על שיטת החכמים דאפ"ל הך סברא ד"על מנה שבשטר הם מעידין", והא דרבי חלק עליהם הוא רק במקרה כזה דהעדים אינם זוכרים עדותם שעל השטר מחמת עצמם ונזכרו בזה ע"י השטר דאז סב"ל לרבי שעדות כזו לא יכולה להחשב עדות על מנה שבשטר.

והיוצא מזה דהך סברא ד"על מנה שבשטר הם מעידין" שלפי הבבלי היא מחודשת כ"כ עד דקס"ד דלית הלכתא כוותיה, הרי להירושלמי פשיטא ליה כ"כ עד דלית מאן דפליג עליה. וטעמא בעי.

(ב) בסוגיין מבואר דלדעת חכמים דעל מנה שבשטר הן מעידין, נמצא, דחצי הקיום 'עומדת' על עד זה המקיים חתימתו, וא"כ במקרה שעד השני אינו לפנינו, אין עד זה (שלפנינו) יכול להצטרף עם עוד אחד מן השוק לקיים חתימת השני, משום דאם היו עושים כן הי' נמצא ד"קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא", ולכן צריכים שניים מן השוק שיקיימו חתימת עד השני.

ובמקרה שלא מוצאים אלא אחד מן השוק לקיים חתימת עד השני, אמר אביי שעד זה שלפנינו יכתוב חתימת ידיה על חספא ויתנהו לביי"ד, באופן שיכולים לקיים חתימתו שעל השטר מהחספא בלי שהוא יצטרף להעיד ע"ז, ואז יכול הוא להצטרף עם השני שבשוק להעיד על חתימת עד השני (כמבואר כ"ז בהסוגיא).

אמנם הירושלמי כאן חולק ע"ז וסב"ל שגם עצה זו - כתיבת חתימת ידיה אחספא וכו' - אינו מועיל, משום דבכל אופן יוצא ד"קנפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דחד סהדא", דהא חצי השטר 'עומד' על עדותו מחמת זה דהוא חתום בה כאחד מעדי השטר, ועכשיו שהוא יצטרף עם עוד אחד לקיים חתימת עד השני נמצא שיותר מחצי השטר עומדת עליו.

וצ"ע במאי קמפלגי הבבלי והירושלמי באם באופן זה ישנה להחיסרון ד"קנפיק וכו'" או לא.

(ג) בהמשך הסוגיא מובא סברא ד"עד ודיין מצטרפין", והיינו דאם מקיימים חתימת אחד מהעדים על השטר ואחד מהדיינים שחתומים על

ההנפק, הר"ז מצטרף להכשיר ולקיים את השטר. אמנם לבסוף נדחתה סברא זו משום ד"מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא".

ואולם מתוך דברי הירושלמי בסוגיין מבואר דהך סברא ד"עד ודיין מצטרפין" נשאת גם למסקנא (ואכן בר"ן מבואר דהבבלי פליג על הירושלמי בזה). וצ"ע ביסוד פלוגתתם, ובפרט דאיך יתרץ הירושלמי זה שהבבלי דחה סברא זו כנ"ל.

ה. והנראה לומר, דכל ג' חילוקים אלו בין הבבלי להירושלמי נובעים מחילוק אחד בסברא; והוא, איך להסכתל על קיום השטר לעומת עדות השטר, דמחד גיסא אפשר להסתכל ע"ז כדבר נפרד בפני עצמה, ומאידך אפשר להסתכל ע"ז כהמשך אחד ישיר והיינו שהקיום רק מחזקת ומשלמת העדות שבשטר.

באותיות אחרות: מובן הדבר שלפועל כשמקיימים את השטר הרי הגבייה וכיו"ב נעשית ע"י העדות שבשטר, ולאידך לפני הקיום לא היו יכולים לגבות כלום ע"י העדות שבשטר. וא"כ מחד גיסא אפ"ל דהעדות שבשטר הוא רק שלב ראשון וצריכים להגיע לשלב השני, שהוא הקיום, ורק ע"י שלב השני גובים לפועל. או אפ"ל דבעצם הרי הכל נעשה ע"י העדות שבשטר ורק שהקיום כאילו מגלה לנו שיכולים לגבות בעדות זו.

וי"ל דזהו נקודת כל ג' חילוקים הנ"ל;

דהנה באם הקיום הוא שלב שני ונפרד מעדות השטר, מובן, דזה חידוש גדול מאוד לומר שע"י העדות "על מנה שבשטר" נעשה הקיום של השטר, דהא הם ב' דברים נפרדים. משא"כ באם נאמר דקיום הוא רק גמר וגילוי של עדות השטר מובן שאין זה חידוש כ"כ שכשעדי השטר הם לפנינו הר"ז עצמה מהוה קיומו של השטר.

ועד"ז לענין השאלה באם יש חיסרון של "קנפיק רבעא דממונא וכו'" היכא דבהקיום עצמה משתתפים שני עדים בשוה אלא שאחד מהם הוא אחד מעדי השטר; דבאם מסתכלים על הקיום כשלב שני ונפרד מהעדות שעל השטר, אז אין כאן חיסרון היות ובקיום השתתפו שני עדים בשוה ועל השטר ג"כ השתתפו שני עדים בשוה. אמנם באם הקיום הוא רק

הגמר של העדות שבשטר אז מובן דיש חיסרון בזה שבצירוף העדות שבשטר עם הקיום ישנה יותר מחצי העומד על אדם אחד.

ועד"ז לענין השאלה באם לומר הסברא ד"מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא", או לא; דבאם הקיום הוה שלב שני ונפרד אז מובן דהדיין המעיד על הקיום אין לו שייכות להעד שהעיד על השטר. אמנם באם הוה ענין אחד מובן מדוע לא נאמר סברא זו.

והיוצא מכ"ז שהבבלי והירושלמי מחולקים בשאלה זו; דלהבבלי הרי הקיום שלב שני ונפרד מעדות שעל השטר עצמה, משא"כ להירושלמי, וזהו נקודת כל החילוקים הנ"ל ביניהם.

ו. ודאתנינן להכא יש לבאר מהו יסוד פלוגתתם בזה, היינו מדוע באמת מחולקים בהבנת ענין הקיום כנ"ל? וי"ל בזה ע"פ עוד הקדמה אחת;

בלקו"ש חל"ה (שיחה ב' לפרשת ויחי) מביא רבינו מה שמצינו פלוגתת אמוראים (בכ"מ) באם גדול המברך או גדול העונה אמן; ומבאר דזה תלוי בהשאלה באם להחשיב ה'בכח' או ה'בפועל', דזה שאומר הברכה ה"ה ממשיך כל ההמשכות 'בכח' אמנם רק ע"י עניית אמן הר"ז נמשך 'בפועל'. וא"כ באם מחשיבים את ה'בכח' נמצא דגדול המברך אמנם אם מחשיבים ה'בפועל' אז צ"ל דגדול העונה אמן.

ומביא רבינו דוגמא לענין זה "ועד"ד שטר שנתקיים בכי"ד, דגביית הממון (וכיו"ב) היא בכחו של המפורש בשטר, וקיום השטר ענינו רק לאשר מה שמפורש בשטר".

והיוצא מזה שהשאלה איך להסתכל על קיום השטר לעומת עדות השטר עצמה, תלוי ג"כ בהשאלה באם אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל'; דאם אזלינן בתר בכח צ"ל דהעיקר היא עדות השטר עצמה, והקיום הוא רק לגלותה ולהביאה אל הפועל ממש. אמנם באם העיקר הוא הבפועל, אז נמצא דהשטר עצמה היא רק כשלב ראשון, והעיקר הוא שלב הבפועל הבאה אח"כ, דהוא הקיום, וא"כ יש להחשיבו כשלב ודבר בפנ"ע. ויתבאר להפליא במה מחולקים כאן הבבלי והירושלמי ע"פ כל האמור למעלה בביאור הלשיטתייהו ביניהם כמשנ"ת באורך.



דין איסור או"נ למתענה ביו"ט

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

בלקו"ש בא (א) חי"א (אות ב) חוקר רבינו ע"פ פירוש הכתובים בגדר ההיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט - האם א) נעקר האיסור דמלאכת או"נ ביו"ט לגמרי, או ב) קיימות האיסור דמלאכת או"נ ביו"ט אלא שהתורה התירן בשביל הצורך דאוכל נפש. ונפק"מ להלכה - להתענה ביו"ט, אם המלאכות נעקרו לגמרי - גם למתענה מותר לעשותן, אבל אם התורה התירן בשביל הצורך דאו"נ לבד - הרי המתענה ביו"ט שאין לו צורך באו"נ לדידו קיימות איסור המלאכות בתוקף.

ויש לעיין בכמה פרטים שבהשיחה. השאלה הראשונה היא: אפי' נאמר כאופן ב' דהתירן תורה רק בשביל הצורך דאו"נ, הרי בגדר ההיתר - כשם שהתירן תורה לצורך עצמו כך התירן לצורך אחרים אפי' אינו צריך המלאכה כלל לעצמו, וכדמפורש בגמ' (פסחים מו, ב) ובשו"ע (סי' תקג) דנקטינן כרבה דאמרינן הואיל ומקלעי אורחם חזי ליה - דמי שעשה מלאכה ביו"ט סמוך לחשיכה בענין שעדיין אפשר ליהנות ממנה ביו"ט אע"פ שאין המלאכה צריכה לו כלל שכבר גמר סעודתו היום - פטור הואיל אילו היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם. א"כ כמו שמי שגמר סעודתו שאינו צריך המלאכה כלל לעצמו מותר לו לעשות מלאכת או"נ בשביל הצורך דאחרים - כך גם למתענה יהא מותר לעשות מלאכת או"נ להצורך דאחרים!

בהערות להשיחה (9, 22, 24) מוסיף ביאור לאופן הא' - דנעקר האיסור דמלאכת או"נ ביו"ט לגמרי, דאף שאסרה תורה מלאכת או"נ שלא לצורך החג כגון לצורך גוי או כלב (עי' שו"ע סי' תקיב) או לצורך אחר החג (עי' שו"ע סי' תקג), הרי רואים שמלאכת או"נ אסורה ביו"ט, היינו משום דכשעושה אותן לצורך גוי או כלב או לצורך אחר החג אסורה המלאכה מצד "מלאכת עבודה" - שעושה מלאכה בדרך "עבדות" שלא לצורך החג, ואינו אסור מצד איסור מלאכת או"נ שנעקר לגמרי.

ויש לעיין: לפי"ז א"כ יש לומר איפכא, דהמתענה ביו"ט יהא חייב - מצד ענין ה"עבדות", כי לשיטת השיחה לכאורה הרי המתענה שעושה

מלאכת או"נ לצורך אחרים - הוי כמו אחר שעושה מלאכת או"נ לצורך אחר החג.

עוד בהשיחה שם, מבאר די"ל דבב' האופנים הנ"ל שבגדר מלאכת או"נ פליגי בה ב"ש וב"ה. לב"ש (ביצה יב, א) לא אמרינן "מתוך שהותרה מלאכת או"נ לצורך הותרה נמי לא לצורך", כי לשיטתם הותרו מלאכת או"נ רק להצורך דאו"נ, ולב"ה אמרינן "מתוך", כי לשיטתם לא קיימות מלאכת או"נ כלל ביו"ט. אבל שוב שולל ביאור זה (אות ג' וד' שם) ע"פ מה שאמרו התוס' דאפי' לשיטת ב"ה צריך שיהי' צורך קצת ליו"ט, א"כ גם לדברי ב"ה קיימת איסור מלאכת או"נ (בשאינן צורך כלל). לכן מסיק בהשיחה (שם אות ה) כצד הב' דלכו"ע קיימות איסור מלאכת או"נ ביו"ט והותרו רק בשביל הצורך, ולפי"ז המתענה אסור במלאכת או"נ מן התורה.

וממשיך לבאר דהא דהתירה תורה לפי ב"ה (אליבא דשיטת התוס' הנ"ל) מלאכת או"נ ביו"ט באם יש צורך קצת ליו"ט - משום דגדר ההיתר דמלאכת או"נ הוא באופן ד"הותרה" ולא "דחוי". ולמדים מ"כמות" המלאכה ל"איכות" המלאכה. דהיינו כמו שמצינו ב"כמות" המלאכה שלא צמצמה התורה בהיתר דמלאכת או"נ להגבילו להאדם שיעשה המוכרח לו לבד אלא התירה לו באופן ד"הותרה" - שיכלול בעשיית המלאכה גם מה שאינו מוכרח לו כי הרי מותר לבשל קדירה שלימה אפי' אם אינו צריך אלא חתיכה אחת קטנה (שו"ע סי' תקי"ב ס"א וס"ג), כך גם ב"איכות" המלאכה - התירה התורה מלאכת או"נ אפי' בשיש בהמלאכה רק מקצת צורך דאוכל נפש - דהיינו צורך האדם בכלל - שנחשב כחלק ומקצת צורך דאו"נ, "הותר" המלאכה בשביל מקצת צורך זה דאו"נ גם אם אינו צורך או"נ ממש.

ויש לעיין: א"כ נאמר אנן כן גם בהפלוגתא ד"הואיל" - דפליגי בהסברות דדחוי והותרה, דרבה דס"ל דאמרינן "הואיל" סובר דמלאכת או"נ "הותרה" ביו"ט לכן מותר לבשל אפי' על חשש דאולי יבואו אורחים¹, ור' חסדא דס"ל דלא אמרינן "הואיל" סובר דמלאכת או"נ

¹ הענין דהואיל נמצא בכמה מקומות בש"ס והוא סוגיא בפ"ע ופשוט שאינו קשור להסברות דהותרה ודחוי. עי' בגמ' פסחים שם (מו ב) שדנה בכיצד מפרישין חלה טמאה

"דחוי" ביו"ט לכן מותר לבשל רק להמוכר בשביל אלו שלפניו.² והרי אא"ל דר' חסדא לא ס"ל כב"ה.

ויש להרחיב הדברים ולהוסיף שקושיות אלו הנ"ל - נקודה אחת לכולן כפי שיתבאר, והיא קושי כללי לכאורה על שיטת לימוד שמצינו בתורת רבנו, ללמוד הלכה בסוגיא אחת מהלכה שבסוגיא אחרת על יסוד ההשואה שביניהן בנקודה אחת כללית - ע"פ הגיון הדק המופשט מן המציאות - ששוה בשניהן. שבכל כגון אלו צריך לכאורה עיון גדול ובירור לשקול ולברר האם ניתן לקבוע שנקודה הכללית היא באמת מכריע מסקנה ההלכה שבכל הלכה ולא שיקולים אחרים. והרי לפעמים צריך כמה הקדמות להבין הקשר בין פשטות מציאות הלכה להסברה שבנקודה הכללית.³

ובנוגע לעניננו: הנה המושגים של דחוי' והותרה כפי שמוזכרים בש"ס וראשונים הרי יש מקום לומר דאינם מושגים של מחשבה וטעם וסברה לאיזה הלכה אלא הם הלכה עצמה - הוראה למעשה באם חובה עליו

ביו"ט של פסח דאמרינן הואיל. וכן בתוס' (שם ד"ה רבה) בנוגע לדין שבת, שהקשו דאי אמרינן הואיל א"כ בטלה כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. ברם השאלה שבפנים היא אם ניתן להכריע הלכה על יסוד השואה להלכה מסוגיא אחרת ע"י נקודת ההשואה שביניהם אף שרחוקין במציאות ב' ההלכות אחד משני כמ"ש להלן בפנים, א"כ נאמר כך בעניננו, שבגלל ההשואה של הדין דהואיל שבסוגיא דידן להסברות דדחוי' והותרה - נדון לפי הסברות של דחוי' והותרה.

והרי בדין הואיל עצמו מצינו חילוקים בין סוגיא לסוגיא. וכן בגדר דדחוי' והותרה מצינו שחילקו הראשונים בין מצוה למצוה כמ"ש ברא"ש ובר"ן שהובאו בפנים להלן.

² בגליון הש"ס (שבת לט, ב) מביא מהרשב"א דהפלותא דהואיל הוא רק לפי דברי ב"ה דס"ל דאמרינן מתוך. ובמהר"מ מחלאווה פסחים שם כתב דהפלותא דהואיל הוא אליבא דכו"ע אפי' לדברי ב"ש. ובשיטמ"ק לביצה דרבה ור' חסדא לא ס"ל כלל הפלותא מתוך.

³ הצפע"נ דרכו לחבר בין סוגיות שונות ע"י סברות מופשטות, אבל לכאורה אינו דמיון לשיטת הלימוד של רבנו. כי בהצפע"נ המטרה היא להגיע לביורור ומסקנה בהלכה פרטית או פירוש בדברי הגמ', נמצא, דאין ההשואה אלא סעד וחיוזק לפירוש ומסקנה שבלאו הכי ניתנה לאומרה ולפרשה ע"פ דברי הגמ' על אתר אלא שמתחזק ע"י ההשואה שמצינו בדומה לזה בסוגיא אחרת. משא"כ בדברי רבנו שבא לבאר שרש הסברה להלכה שבהגמ' (לא לפרש ולבאר דברי הגמ') ע"פ ההשואה להלכה שבסוגיא אחרת (כפי שמצינו לרוב בהשיחות של הלשית"י, ועד"ז הוא בנדו"ד כמבואר להלן בפנים), נמצא דעיקר יסוד ההלכה מעיקרא הוא רק יסוד על השואה בנקודה כללית להלכה אחרת.

למנוע מהעברה על האיסור או לא. דהנה מקור הגדר דחוי' והותרה הוא בש"ס (יומא ו, ב) בדין טומאה בציבור דר' נחמן אומר דטומאת מת הותרה בציבור ורב ששת אומר דחוי' היא. והנפק"מ לדינא, באם חובה לחזר אחר טהורים דוקא שיעשו העבודה עם קרבנות ציבור. וכן מצינו בהל' שבת (שו"ע אדה"ז סי' שכח סעי' יג) מצינו בחולה שיב"ס דיש אומרים ששבת דחוי' אצל פקו"נ ולא הותרה שלכן באם אפשר בלא עיכוב חובה לעשות מלאכה ע"י שינוי או ע"י גוי. דיל' בזה כנ"ל, דהמושגים של דחוי' והותרה אינם מושגים של מחשבה וטעם להלכה אלא הם הלכה עצמה הוראה למעשה איך על האדם להתנהג בפועל. ואפי' כפי שהובאו מושגים אלו בראשונים, בר"ן (ביצה יז, א) דאצל פקו"נ יו"ט הותרה ושבת דחוי', וברא"ש (יומא פג בשם הר"מ מרטנברג ובקרבן נתנאל שם אות ב מהרשב"א) דאיסור נבלה דחוי' ושבת הותרה אצל פקו"נ - עדיין יש מקום לומר דאינם טעם וסברה לההלכה אלא תואר נוח לשימוש לתאר גדר החיוב והחילוק בין הלכה אחת לחבירתה (שלא יקשו אהדדי).

ברם הגדרים דחוי' והותרה כפי שמובאים בשיחת רבנו, ענינם הוספת טעם וסברה בהגיון הדק להלכות גמורה ושלומה שכבר הוקצבו גדרן ונתבאר טעמן לכאורה בש"ס ופוסקים (דמותר לבשל קדירה שלימה אפי' אינו צריך רק לחתיכה אחת וכן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך) ואין בתוספת טעם זה משמעות להלכה למעשה בהלכה זו עצמה⁴, (ועוד יש מקום לפקפק בסברה זו עצמה אם להעמיסה על הלכה אחרת שקרובה ודומה לאלו (הדין ד"הואיל").) וסברה זו נהיה אבן יסוד שממנה נלמד ועל פיה נקבע הלכה אחרת (דין דמתענה) אשר לאחר כל הביאור שבהשיחה עדיין אינו ברור הקשר ותלות דין מתענה בסברה זו, כפי שהקשיתי לעיל.

⁴ בהשיחה מבאר עפ"י דברי ב"ה אליבא שיטת התוס' (כמ"ש בפנים). אבל אם בשביל זה, הרי יש גם דרך אחרת לחרץ דברי ב"ה כמבואר בהשיחה, והעדיפות בהסברה של הותרה היא רק כדי לתרץ לשון אדה"ז בשו"ע, כמבואר בהשיחה.

אף שאפשר שמתוספות סברה זו תתחדש נפק"מ לדינא בהלכה זו עצמה דהרי הפך והפך בה דכלוא בה ותן לחכם ויחכם עוד וכו'. אבל בשיחת רבנו הרי לא נחית לזה, סימן, שאינו עיקר בשיטת לימוד זה.

וכן בגדר ענין ה"עבדות" שמבואר בהשיחה. דהנה המקור לחלק בין מלאכת עבודה למלאכת הנאה (או"נ) הוא מהאמרי בינה (כמ"ש בהע' 9) שכותב כן בדעת הרמב"ן דמלאכת או"נ אם עושה אותה באופן דעבדות כמו עבד העובד לרבו - חל עלי' התואר מלאכת "עבודה" (ולא מלאכת או"נ) ואסורה. הנה דין זה של "עבדות" שבהאמ"ב הוא פשוט המציאות - אופן עשיית מלאכת או"נ ע"י אדם בדרך של עבדות. אבל בהשיחה מוציא גדר העבדות מתיאור פשוט מציאות החיצונית של עשייה בדרך עבדות, ומשמש בה כסברה וטעם פנימי לאיסור מלאכת או"נ לצורך לאחר החג או לגוי וכלב - שאיסורם כבר מפורש מהתורה - ומחדש שגם אלו אסורות מטעם ענין העבדות. והמטרה בכל זה, הנפק"מ שיוצא מזה להלכה שלישית - דינו של המתענה, אשר עדיין צריך ביאור לבאר קשר התלות ביניהן וכו' כנ"ל.

וכן בענין החקירה והשקו"ה הראשונה שבהשיחה - אם נעקר המציאות דמלאכת או"נ ביו"ט לגמרי או רק הותר בשביל הצורך, הרי אין בחקירה זו לכאורה משמעות הלכה למעשה בגדר מלאכת או"נ ביו"ט עצמה: אם לא כדי ללמוד ממנו דינו של מתענה, אשר עדיין צריך ביאור לבאר הקשר התלות ביניהן וכו' כנ"ל.

אבל האמת הוא דכל הנ"ל אינו כי דברי רבנו בזה מוכרחים מדברי המהרי"ו שממנו מקור דין מתענה ביו"ט. דהנה עיקר דין של מתענה הביא הרמ"א (סי' תקכז סעיף כ' ובמ"א שם ס"ק כב) בשם המהרי"ו שכתב: דאסור למתענה לבשל לעצמו, ואסור לו לבשל לאחרים כיון שאינו יכול לבשל לעצמו. ואין להתיר שיבשל לעצמו מטעם הואיל ויכול לשאול על נדרו, דלא אשכחן דמותר לבשל מטעם הואיל אלא היכא דמותר להמבשל לבשל לעצמו בלי הואיל.

ויש לעיין בדברי המהרי"ו (כמ"ש המ"ב בשם הפוסקים בשער הציון סי' תקכז אות צו) מהיכא תיתי לן איסור הבישול למתענה מעיקרא הרי התורה לא חילקה במלאכת או"נ בין עצמו לאחרים א"כ גם אם אינו צריך הבישול לעצמו מהיכא תיתי לן לאסור לו הבישול לאחרים (או לעצמו ע"י הואיל דיכול לשאול על נדרו כמ"ש במהרי"ו).

מזה מוכח דפשוט להמהרי"ו דהיתר הבישול לאחרים ביו"ט אינו היתר מיוחד לעצמו נפרד מהיתר הבישול לעצמו אלא הוא מכלל היתר

הבישול לעצמו, כי טבע הדברים הוא שהעושה או"נ לעצמו עושה גם לאחרים עמו, ולכן בהיתר הבישול לעצמו נכלל בדרך ממילא היתר הבישול לאחרים דהוי כאילו עושה צורכי עצמו - שיהיה לאחרים אוכל יחד עמו (וכמ"ש (דברים טז, יא) ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך וגו' והגר וגו' (עי' שו"ע אדה"ז סי' תקכט סעיף יא)) ואינו נחשב כעושה לצורך אחרים – דהיינו עבודה בשבילם ובמקומם. לכן פשיטא לי' להמהרי"ו (מדאורייתא או מדרבנן, עי' בהערות שם) דלהתמענה לא יועיל צורך או"נ דאחרים להתיר לו הבישול, כי כל ההיתר דמלאכת או"נ מעיקרא - בין לעצמו בין לאחרים - הוי מטעם דהוי לצורך עצמו והרי להתמענה אין לו צורך באו"נ בשביל עצמו. (ולעבוד בשביל אחרים לבשל לצורכם במקומם לא כדי לשתפם באכילתו שלו - אסור, שזה למדים מדין עירוב תבשילין כמ"ש במהרי"ו).

והנה בההיתר דבישול לאחרים (שהוי בכלל ההיתר דבישול לעצמו) קיים מובן רחב מאוד, והוא - דאמרינן הואיל, שהפירוש בזה, דגם הבישול בשביל אחרים שאינם לפנינו ורק יכולים לבוא גם הם בכלל ההיתר דבישול לעצמו ומותר לבשל על סמך הסמך דאולי יבואו. ע"פ פירוש זה בגדר דהואיל - שענינו הרחבת הגדר דבישול לעצמו לכלול גם אלו דאולי יבואו - יש לתרץ שאלה ג' הנ"ל לחלק בין הגדר דהואיל להגדר דמתוך, דהפלוגתא במתוך יש לתלות בסברות דדחוי' או הותרה משא"כ הפלוגתא דהואיל. והביאור בזה, הלימוד דמתוך פורץ גדר חדש בשרש ועיקר ההיתר דמלאכת או"נ שהוא לצורך דוקא להתיר מלאכת או"נ אפי' לא לצורך, ושייך לדון על ההיתר חדש שע"י הלימוד אם דחוי' או הותרה. משא"כ ההיתר שע"י הואיל אינו היתר חדש שתוסף על עיקר ההיתר דמלאכת או"נ לצורך אלא הוא הרחבת עצם הגדר דמלאכה או"נ לצורך שגם אם אין האחרים לפנינו הוי בכלל לצורך כמו הבישול

⁵ להעיר מדברי אדה"ז בסי' תקג סעי' ב' בביאור הגדר דהואיל, "הואיל אם היו מזדמנים לו אורחים שלא אכלו עדיין היום היתה מלאכה זו צריכה להם והיה מותר לו לעשותה א"כ הרי מלאכה זו נקראת מלאכת אוכל נפש ואף שאין לו אורחים אין איסור מן התורה לעשותה". דממ"ש "הואיל אם היו מזדמנים לו אורחים... היה מותר לו לעשותה א"כ הרי מלאכה זו נקראת מלאכת אוכל נפש" מובן דההיתר דהואיל אינו דמותר לבשל בשביל האורחים (שאולי יבואו) אלא דמותר לבשל בשביל עצמו כיון דאפשר שיבואו אורחים.

לעצמו. א"כ אין בהלימוד שע"י הואיל היתר חדש של דררא דאיסורא שיש לומר עליו שדחוי' או הותרה.

והוכחת רבנו דמלאכת או"נ הותרה ביו"ט הוא (כנ"ל מהשיחה) מהא דמצינו דאין צריך לצמצם במלאכת או"נ שתהא כולה כדי צורך אכילת היום, שיש בזה היתר דררא של איסורא ממש, כמו שאמרו בגמ' (עי' הע' 30 מביצה יז, א) דממלא אשה הקדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת ואין זמן שיאכלו ביו"ט שאר החתיכות ושאר החתיכות הם לצורך חול ונמצא דמבשלת לצורך חול ממש ואעפ"כ התירוה אגב החתיכה שצריכה לבו ביום, דבזה ודאי יש היתר דררא דאיסורא, מזה מוכיח רבנו דמלאכת או"נ הותרה ביו"ט. וכן מוכיח רבנו (שם) דמלאכת או"נ הותרה ביו"ט מהא דמותר לשחוט בהמה גם אם אינו צריך אלא לכזית מבשרה, שגם בזה יש היתר דררא דאיסורא כמ"ש בשו"ע רבנו סי' תצח סעי' יא.

ועל פי הנ"ל מתורץ גם שאלה הב' מדוע לא ניתן לומר דהבישול אסור להמתענה מטעם עבדות, כי על מלאכה שאדם עושה לעצמו לא שייך גדר עבדות והיתר הבישול לאחרים ביו"ט הוה מכלל היתר הבישול לעצמו כנ"ל, לכן א"א לאסרו מטעם עבדות.



⁶ עי' בר"ן מתוס' מנחות סד א ע"ז דהוי מרבין בשיעורין דאורייתא

⁷ בקרבן נתנאל על הרא"ש אות ל (ביצה יב, א) מביא מהמגיני שלמה על שיטת רש"י דמתוך מותר שלא לצורך כלל ומתוך קושית התוס' לחלק בין מתוך להואיל דגזה"כ היא. ובזה מתורץ גם קושית הפר"ח על רש"י מאיסור בישול לנכרי, דגזה"כ הוא. ועי' גם בשט"מ (ביצה יב, א) שמתורץ כן הקושי' על רש"י. וכן חולק מטעם זה השט"מ על הר"ן (ביצה כא, ב) וטוען דלא אמרינן הואיל אצל נכרי, דגזה"כ הוא. ברם לפמ"ש רבנו דשלא לצורך כלל הוי גדר עבדות, לא צריך לומר דגזה"כ הוא.

"אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה בו"

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"ז ויקרא (ה) שקו"ט בדברי חז"ל עה"פ "אשר נשיא יחטא" (ויקרא ד, כב) - "לשון אשרי, אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו, קל וחומר שמתחרט על זדונותיו" (לשון רש"י. ועד"ז - בשינויים - בתו"כ ובגמרא, וכמבואר בשיחה בארוכה), ואחת השאלות העיקריות בשיחה היא -

מדוע ענין זה של שימת לב לעבירות והבאת כפרה עליהם לומדים אנשי הדור דוקא מה"נשיא", ולא מ"הכהן המשיח"? כלומר: בפרשה שם מדובר לפני כן על הכהן המשיח, שגם הוא נדרש להביא קרבן לכפרה במקרה של שגגה, ולמה הסמיכה התורה את הענין של "אשרי", "לשון אשרי, אשרי הדור בו" דוקא לקרבן שמביא הנשיא ולא לקרבן שמביא הכהן המשיח?

והנה בשיחה שם מבואר הענין בארוכה ובפרטיות, עיי"ש; אך לכאורה אפשר להשיב על שאלה זו תשובה פשוטה ביותר:

יש הבדל עיקרי בין הקרבן שמביא הכהן המשיח לבין הקרבן שמביא הנשיא. הקרבן שמביא הנשיא הוא על שגגה כפשוטה, שנכשל בעבירה בלי כוונה; אולם הקרבן שמביא הכהן המשיח אינו על שגגה כפשוטה, אלא "אינו חייב אלא בהעלם דבר עם שגגת מעשה" (לשון רש"י ויקרא ד, ג) - כלומר: אם הכהן המשיח נכשל בעבירה בלי כוונה, הרי אינו חייב בקרבן כלל, ודוקא אם הטעות שלו היתה בהוראה - שטעה בשיקול הדעת והורה לעצמו על דבר איסור שהוא מותר וכך נהג - אז הוא חייב בקרבן.

נמצא, איפוא, שכאשר מדברים על השפעה על אנשי הדור בכלל, המון העם, שאצלם השגגה היא בעצם מעשה החטא בלי כוונה, שגגה כפשוטה, ולא טעות בהוראה (שהרי רוב העם אינם שייכים להוראה כלל כמובן), הרי וודאי שההשפעה החזקה היא דוקא מהנשיא, שהוא שם לב להביא כפרה על אותו סוג שגגה שנכשלים בו רוב העם, ולא (כל כך) מהכהן המשיח שהוא מביא כפרה על טעות בהוראה, שהיא ענין ששייך

רק לעיני העדה ויחידי סגולה. - ואדרבה, בשגגה כפשוטה פטור הכהן המשיח לגמרי, כך שבוודאי המון העם לא יכול ללמוד ממנו!

[ובפרט שיש גם סברא לומר שכאשר אדם טועה בהוראה, הרי שיש בכך חומרה יתירה לגבי סתם כשלון בחטא בלי כוונה, וע"ד המבואר בכ"מ שיותר חמור פגם במוחין מאשר במדות כו'. וק"ל. וגם אם נאמר שיש סברא גם להיפך, הרי סו"ס אין זה מאותו סוג, וכנ"ל].

וצע"ק שבשיחה אינו מתייחס כלל לנקודה פשוטה זו.



מעלת האור

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקו"ש חכ"ה (עמ' 239) מבואר ענין מעלת האור שהוא שונה מכל הנבראים בכך שאינו נתפס כ"כ בגשם העולם.

ובהערה 36 מציין לשומר אמונים ויכוח ב' ד"ה האמנם, ומגן דוד לרדב"ז אות ע'.

ויש להעיר ממ"ש בסידור היעב"ץ ('עמודי שמים') בברכת יוצר אור: " יוצר אור, לא אמר בורא אור, כי בריאה הוא מציאות יש מאין, והאור לא נברא מאין כי הוא נמשך מן היש הגמור הנמצא המחוייב ית' אשר באורו נראה אור וחונה עמו כמ"ש ונהורא עמו שרא, אבל יצר אותו ע"י צמצום אורו וירידה בעולמות עד שקבל צורה".

ולכאורה הוא פלא לומר שהאור הגשמי אינו נברא יש מאין אלא נמשך ישירות מהאור האלקי ע"י צמצום.

וגם במגן דוד שם כותב בסנגון דומה לגבי אור שנברא ביום ראשון כיצד הוא נמשך באור השמש, אבל אינו דומה כי אור שנברא ביום ראשון גם הוא אור גשמי. ובפשטות דברי היעב"ץ יש להם מקור קדום. וצ"ב.



"לחידודי עכ"פ – אבל חד הוא" [גליון]

הרב לוי פישער

נו"נ בישיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

בגליון הקודם העיר הרב מ.מ.ר. שי' עמש"כ בלקו"ש ח"ז (עמ' 13 בהע' 18) "וי"ל לחידודי עכ"פ, אבל חד הוא כו".

וי"ל הפי' בזה - אע"פ שרבינו מגדיר הפי' שזהו רק לחידודי [דבפשטות הכוונה היא דאי"ז הפי' הפשוט, וכדיוק הלשון "לחידודי עכ"פ" דכשלא נמצא לע"ע פי' מתאים יותר, אומרים - עכ"פ - פי' לחידודי. ואוי"ל דזהו ע"ד המבואר (ראה התוועדויות תשמ"ה ח"ג עמ' 1426) בענין "פורים תורה" "שבמקום לדייק ולהתייגע על עומקם של דברים, מתעכבים על ענין שטחי יותר"].

אבל ביחד עם זה מדגיש רבינו שהפי' הוא "חד" ובלשון העולם "א שארפער כאפ", אע"פ שבד"כ פי' שהוא "לחידודי" לאו דוקא שיש בו "חריפות" אלא שלפעמים אומרים איזה ענין תמוה וכיו"ב כדי לחדד את התלמידים שעי"ז יתעוררו לשאול ולעיין וכו' [וע"ד המבואר בשיחת פורים תשד"מ ס"ל (מובא גם בקובץ והאר עינינו בתורתך - מאריסטאון עמ' קכו) "שישנם ענינים שנאמרים לכתחלה באופן ד"לחידודי", מכיון שרוצים שהשומעים יחשבו אודות הדברים הנאמרים, וימצאו מה שיש להוסיף בזה, ולא רק באופן שתמיד יגישו לשמוע דבר שלם, כך שלא יצטרך להסב את תשומת לבו לענין זה, ויוכל להמשיך בשאר עניניו ועד"ז מבואר בכ"מ].

ונראה דרבינו משתמש כאן בלשון "לחידודי" באופן ד"תירתי משמע" (ובלשון מליצה) - דמצד א' מדגיש שזהו לחידודי, דהגדרה זו בד"כ "מקטין" את הערך של הפי', ומצד שני מדגיש שזהו פי' "חריף".

ולהעיר ג"כ מלקו"ש חט"ז עמ' 533: "בכלל אין לערנען איז פאראן כמה אופנים: הנקרא דער ליטווישער לערנען, הגיון והסברה. דער לערנען וואס בכלל איז מען מייחס צו פולין, דער אופן פון חידוד ופּלפּול". והפי' בלקו"ש ח"ז הנ"ל (בטעם הוספת חומש דווקא) הוא בסגנון ד"חידוד ופּלפּול".



נגלה

תוס' ד"ה רב הונא (כתובות יב, ב)

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

כתובות יב, ב בתוד"ה רב הונא הי' הו"א לומר דאי נקטינן ד"מנה לי בידך והלה אומר איני יודע (ברי ושמא) חייב, א"א לסבור כרב אבא - ד"מתוך שאינו יכול לישבע משלם".

וההסברה בזה - דהא המקור של ר"א הוא מהלימוד "שבועת ה' תהי' בין שניהם, ולא בין היורשים". ומבואר בגמ' (שבועות מז, א) דע"כ מיירי כשאין היורש יודע, דאי יודע וטוען שאין האבא חייב, פשיטא לי' להגמ' דבכה"ג חייב היורש שבועה. וא"כ, ע"כ מיירי דהיורש "טוען חמשין ידענא וחמשין לא ידענא", דהאבא בכה"ג הי' מחוייב שבועה, אך מתוך שאינו יכול לישבע משלם, אבל היורש בכה"ג פטור משבועה.

וע"ז הי' הו"א להתוס' דאי נקטינן דברי ושמא חייב, א"כ, כשאמר "חמשין לא ידענא" הרי מיד נתחייב לשלם, ואיך שייך לומר שנתחייב שבועה על החמשין, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם. אלא ע"כ רבי אבא לית ליה דברי ושמא חייב.

ובהמשך לזה הקשו התוס' דמזה מוכח דס"ל לאביי כר"א, וס"ל ג"כ דברי ושמא חייב.

ותירצו התוס', דאפי' למ"ד חייב (בברי ושמא) אפשר ללמוד דהרשא דר"א על הפסוק "שבועת ה' תהי' בין שניהם, ולא בין היורשין" בשבועת ע"א. כלומר, שהע"א אומר שהיורש חייב, והיורש השני אומר שאינו יודע - דהאבא בכה"ג הי' חייב שבועה, ומשום שאינו יכול לישבע משלם, אבל גבי היורשים אין חיוב שבועה, וממילא אינו שייך דין דמתוך שא"י לישבע משלם.

[והיינו שס"ל להתוס' (הכא) ששבועת אחד הוא אפילו בלא טענת ברי של התובע, ודלא כהר"י מיג"ש והרמב"ם].

ומבואר בתוס', דהא ד"שבועת ה' תהי' בין שניהם, ולא בין היורשים", קאי לא רק על שבועת מודה במקצת, אלא גם על שבועת ע"א, ולכאורה הרי"ז חידוש התוס', וכדלפנינו.

דהנה, בהא ד"שבועת ה' תהי' בין שניהם, ולא בין היורשים" - דאין חיוב שבועה על היורשים, וממילא ליכא מתוך שאי"ל כו' - מבואר בתוס' ב"ק (מו, א) דהמיעוט הזה אינו מוגבל להיורשים בלבד, כ"א כל טענה שלא הו"ל להנטען למידע, ע"כ הוי בכלל האי מיעוט.

ועד"מ מהדין ד"שור שנגח את הפרה ונמצא עובר בצה"ה, ואינו ידוע אם הנגיחה גרמה מיתת העובר, הרי אפילו הניזק טוען ברי, והמזיק טוען שמא - לא אמרינן דהו"ל מודה במקצת, ומתוך שאי"ל משלם. דהא כיון דלא הו"ל להמזיק למידע, אין חיוב שבועה, וממילא אין דין מתוך שאינו יכול כו'.

[ואולי י"ל, דזהו המקור להא דמחלק התוס' בין ברי טוב ושמע גרוע לברי גרוע ושמא טוב: די"ל, דהא דאין חיוב שבועה על היורשין הוא משום שהברי הוא גרוע והשמא טוב, והרי אי"ז "טענה" ממש. וא"כ, ה"ה לענין בו"ש, דאין על ברי גרוע ושמא טוב דין טענה לחייב].

ועפ"ז אי נקטינן דהא ד"שבועת ה' תהי' בין שניהם ולא בין היורשין", קאי נמי על שבועת ע"א, א"כ יצא לנו דין חדש, והוא, דהיכא דע"א מעיד על דבר דלא הי' לו להנתבע לידע (ע"ד הא דשור שנגח הנ"ל), והנתבע טוען שאינו יודע - פטור הנתבע, ולכאורה הרי"ז חידוש.

ויתירה מזו, דלכאורה הוא בסתירה לגדרו של שבועת ע"א, שהרי בכל מקום ששנים מחייבים אותו ממון - אחד מחייבו שבועה (שבועות מא, א, רמב"ם פ"ג ריש הל' ט"ו). הרי, דשבועת ע"א הוא במקום החיוב ממון שמחייבו שנים, וא"כ, כמו שפשוט ששנים מחייבו ממון בכל גווני, הרי לכאורה ה"ה דע"א מחייבו שבועה בכל גווני, ואפילו במקרה שטוען אינו יודע, ולא הו"ל למידע.

[וטרם שלומדים התוס' הי' לכאורה מקום לומר דחלוק דין שבועת ע"א משבועת מודה במקצת, הוא משום דשבועת מודה במקצת הוא שבועה שנתחייב ע"י טענת התובע, והיינו שכח הטענה של התובע הוא

המחייב השבועה, אבל שבועת ע"א הוא דין שע"א הוא המחייב השבועה, ולא טענת התובע.

ואפילו אי נקטינן שאין חייבין בשבועת ע"א, אלא בטענת ברי של התובע, מ"מ י"ל, שזהו תנאי בהחיוב, אבל עצם חלות החיוב נתחייב ע"י הע"א. וא"כ, פשוט שאין הבדל בין היורשין לאביהם, שהרי בשניהם מחייב הע"א שבועה, כמו ששנים מחייבין ממון. וע"ד שאין הבדל באופן שהיורשין טוענים ברי. אך בתוס' מבואר שגם לענין ע"א יש הבדל בין היורשים לאביהם].

בקיצור: לכאורה הא דמבואר מהתוס' שגם בע"א שייך הא ד"שבועת ה' תהי' בין שניהם, ולא בין היורשין" - ה"ה חידוש לכאורה, וצ"ב איך מתאים עם הא דק"ל דכל מקום ששנים מחייבין אותו ממון א' מחייבו שבועה.



על מנה שבשטר הם מעידים*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בכתובות (כ, ב): "זה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, וזה אומר זה כתב ידי וזה כתב ידו של חברי, הרי אלו נאמנין. זה אומר זה כתב ידי וזה אומר זה כתב ידי, צריכין לצרף עמהן אחר, דברי רבי. וחכמים אומרים אינם צריכין לצרף עמהן אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי". ומפרש בגמ': "כשתמצי לומר לדברי רבי על כתב ידן הם מעידין, לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים".

והנהגה בהבנת המחלוקת בין רבי וחכמים (שלרבי על כתב ידם הם מעידים ולכן צריכין לצרף עוד א', ולחכמים על מנה שבשטר הם מעידים ואין צריכין לצרף עוד אחר), מצינו מחלוקת הראשונים.

* לע"נ אמי מורתי מרת חנה ע"ה בת הרה"ח מוהר"ר שניאור זלמן ווילענקין ע"ה (המלמד של הרבי זי"ע) לרגל היאצ"ט הראשון ביום י' אדר תשס"ט.

רש"י (ד"ה כשתמצי וד"ה לדברי) כותב וז"ל: "כשתמצי לומר לדברי רבי - כשתעמוד לסוף דבריו, קסבר על כתב ידן הן באים להעיד, כשמקיימין השטר בבי"ד, לפיכך צריך שנים על כל כתב וכתב; לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים - אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, הלכך בתרי סגי, ולא צריך חד מנייהו לאסהודי אדחבריה". עכ"ל.

כלומר, שס"ל לרש"י דהמחלוקת בין רבי לחכמים היא רק כשהעדים הם אומרים "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו", דלחכמים כיון שאומרים "אנחנו ראינו המלוה" הרי הם מעידים על מעשה ההלוואה, על המנה שבשטר, אבל רבי ס"ל שאעפ"כ "על כתב ידן הם מעידים".

ומזה נראה דכאשר העדים אומרים במפורש שהם מעידים על כתב ידם, ואינם אומרים "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו", אז יודו חכמים לרבי, ולכו"ע על כתב ידם הם מעידים.

אמנם התוס' (ד"ה על כתב ידן) כתבו וז"ל "נראה דלרבי אפילו אומרים בפירוש דמעידין על מנה שבשטר חשיב כאילו מעידין על כתב ידן. וכן לרבנן אפי' אומרים בהדיא דעל כתב ידן הם מעידין". עכ"ל. כלומר, דאפילו אם יעידו בפירוש על כתב ידן פליגי רבנן ורבי, ורבנן ס"ל שעל מנה שבשטר הם מעידים.

ובהשקפה ראשונה הי' נראה דשיטה זו אינה כשיטת הירושלמי שהביאו התוס' לעיל (כ, ב סד"ה ור' יוחנן), ששם כתבו וז"ל: "ומתוך הירושלמי נראה . . כשהעדים באים לקיים חתימתו, אם זוכרים המלוה בלא שטר, אפילו לרבי אי"צ לצרף עמהן אחר מן השוק, דעל מנה שבשטר הן מעידין. וכשאין זוכרים המלוה אפי' ע"י השטר, אפי' רבנן מודו דצריכים לצרף עמהן אחר, דעל כרחן אין מעידין אלא על כתב ידן. וכי פליגי, היינו כשזוכרין המלוה ע"י השטר, דלרבנן חשיב זכירה, ועל מנה הם מעידין, ולרבי לא חשיב זכירה". עכ"ל.

והיינו דלדעת התוס' שיטת הירושלמי היא דהמחלוקת בין רבי וחכמים היא רק כאשר נזכרים בהלוואה ע"י מה שרואים בשטר, אבל אם אינם נזכרים כלל במעשה ההלוואה, ואומרים במפורש שעל כתב ידן הם מעידים, אז גם חכמים מודים שעל כתב ידם הם מעידין, וצריכים שני עדים על כל חתימה.

ולכאורה אי"ז מתאים עם מ"ש התוס' כאן שאף אם אינם זוכרים ההלואה, מ"מ על מנה שבשטר הם מעידים.

אמנם באמת אינו כן, וכפי שמוכח מדברי הרא"ש (סוסט"ז) שכתב וז"ל: "הא דאמרינן דלדברי רבי על כתב ידם הם מעידים פירוש, לעולם אנן חושבים אותם כמעידין על כתב ידם, ואפילו אמרו בפירוש שמעידין על מנה שבשטר, וכן לרבנן אפילו אמרו בפירוש שמעידין על כתב ידם, אנו חושבים אותם כמעידין על מנה שבשטר". עכ"ל. הרי דהרא"ש ס"ל כהתוס', ולאידך, הביא הרא"ש להלכה את דברי הירושלמי, וא"כ ע"כ דאפ"ל דמ"ש התוס' אינו נגד דברי הירושלמי. וכמפורש בקרבן נתנאל (סק"ג). כלומר, דמ"ש התוס' שלרבנן אף אם אומרים בפירוש על כתב ידן הם מעידים, מ"מ ה"ז על מנה שבשטר, זהו רק אם זוכרים העדות (עכ"פ ע"י השטר), אבל אם אין זוכרים כלל, גם לרבנן על כת"י הם מעידים.

אמנם בשטמ"ק מביא שיטת רב האי גאון וז"ל: "וראוי לידע שאין הדברים הללו אמורים בזמן שכל אחד אומר זוכר אני עיקר הדברים על עדות זו, ויודע שאני שפלוני זה שמני עד על עצמו בכך וכך, דבכה"ג אפי' רבי אינו אומר שצריכים אחר עמו, כי על מנה שבשטר הוא בפירוש מעיד, אלא דברים הללו בזמן שהעדים אומרים עיקר העדות אין אנו זוכרים אותה, אלא כל אחד אומר הרי אני מעיד כי זה כתב ידי, כדרך שאני מעיד על כתב ידי אדם אחר זה כת"י של פלוני". עכ"ל. כלומר שלשיטת רה"ג גם אם אומרים בפירוש שאינם זוכרים המעשה, מ"מ ס"ל לרבנן שעל מנה שבשטר הם מעידים.

וכ"ה שיטת התוס' רי"ד, וז"ל: "ופי' המורה (רש"י) שהם זקוקין לומר אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, ואינו נראה לי, שבין שזוכרין אותה ומעידין עליה, בין אין זוכרין אותה, שכבר שכחו העדות, אלא שמכירין חתימתן ומעידין עליה. . . ורבנן סברי. . . אע"פ שאין זוכרים אותה, כ"א מכירין חתימתן, על מנה שבשטר מעידין, שמתחלה כשחתמו העידו כל א' על המנה, גם עתה שבאים לקיים חתימתן, כל עדותן אינה באה אלא על המנה, ואע"פ שעכשיו אין זוכרין אותו, שכיון שבאים לקיים החתימה שנעשית על המנה, נמצא שכל עדותם על זו היא". עכ"ל.

וכעין זו כתב הריטב"א וז"ל: "פי' לא שיהיו צריכין להעיד כן, או שיזכרו עדותם, דהא במתני' לא קתני הכי, אלא דסברי רבנן דכיון שהם עצמן חתומין בשטר, וכשואמרים זה כתב ידינו מתקיים השטר, ונעשה כעדים שנחקרה עדותם בבי"ד, הא חשיב לו כאילו הם מעידים עכשיו על מנה שבשטר".

אמנם, אף שבאופן כללי דברי התורי"ד ודברי הריטב"א שוים, מ"מ ישנו חילוק קצת בטעם הדבר, מדוע אמרין ש"על מנה שבשטר הם מעידין" אף אם אינם זוכרים העדות.

דהנה התוס' רי"ד כתב "שכיון שבאים לקיים החתימה שנעשית על המנה נמצא שכל עדותם על זו היא", משמע מדבריו שכשאנו אומרים "על מנה שבשטר הם מעידים" ר"ל דכאילו אנו אומרים שאין להתייחס להא דהיום אין הם זוכרים את ההלואה, כיון שע"י שהם מעידים על החתימה, מועלת להם מה שחתמו לפני כמה שנים, שאז הרי הם העידו על מנה שבשטר, ועכשיו סומכים אנו על מה שחתמו, שאז היתה עדות על מעשה ההלואה.

אמנם מדברי הריטב"א שכתב "הא חשיב לו כאילו הם מעידים עכשיו על מנה שבשטר" נראה דאין זה משום שאנו סומכין על מה שחתמו אז, אלא דזה שהם מעידים עכשיו על החתימות, הרי זה כאילו העדים עומדים עכשיו לפנינו ומעידים על מנה שבשטר.

וצלה"ב במה נחלקו הראשונים כשאינם זוכרים העדות - אי אמרינן דאפ"ה ס"ל לרבנן שעל מנה שבשטר הם מעידים -, וכן מה סברת החילוק בין מ"ש התורי"ד והריטב"א.

וי"ל בזה בהקדים לבאר גדר שטר, דהנה ידוע הכלל (גיטין ג, א) "עדים חתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרוך (קיום)", ויש לחקור מה היתה כוונת החכמים בזה, האם ביטלו תוקף השטר כשאינו מקויים, או שרק הוסיפו פרט על הדין דאורייתא, שרוצים הם עוד פרט כדי לקבל נאמנות השטר.

וה"ז ע"ד החקירה שישנה בכו"כ דינים שבהם החכמים הוסיפו דין על הדאורייתא. כמו, לדוגמא, מה שאסרו חכמים לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת, שגם בזה חוקרים האם ביטלו [או: האם יש להם כח לבטל]

כל דין תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת, או שרק הוסיפו, שאף שיש דין תק"ש מה"ת, מ"מ אנו אוסרים (ויש להם כח ע"ז, כי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה").

והנפק"מ הוא: באם מאיזה סיבה אין איסור לתקוע אז, כמו כשזה נוגע לפקו"נ וכיו"ב, האם יש ענין לכוין ג"כ לשם מצות תק"ש בר"ה, ובמילא יש לו לברך לפני שתוקע; דאם ביטלו כל מצות תק"ש בר"ה שחל בשבת, אז אין ענין בזה. משא"כ אם רק הוסיפו איסור, אז כשאין האיסור, ה"ה מקיים המצוה.

[וראה בדרוש וחידוש להגרעק"א מערכה ח', דגדול התוקע בשבת קיים מצוות שופר, אלא שעבר על שבות דשבת, וראה שקו"ט בזה בספר מקראי קודש ימים נוראים סי' לב].

וכן יש לחקור במצות תפילין בלילה, שההלכה היא שמדאו' לילה זמן תפילין, ורק החכמים אסרו להניח תפילין בלילה (ראה שו"ע אדמוה"ז ס"ל ס"א): האם ביטלו כל מצות תפילין בלילה, או רק הוסיפו איסור בזה. והנפק"מ הוא כנ"ל, במי שמותר לו (מטעם פקו"נ וכיו"ב) להניח תפילין בלילה, האם יכוין ג"כ לשם מצוה. [או: מי שמעולם לא הניח תפילין, והוא בסוג "קרקפתא דלא מנח תפילין", ופעם אחת הניח תפילין בלילה, הנה אף שעבר על איסור דרבנן של הנחת תפילין בלילה, מ"מ האם יצא מכלל "קרקפתא דלא מנח תפילין"].

[וראה הגדה של פסח ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים (ח"ב עמ' תריז) בהמכתב לחג הפסח תשכ"ח, שכ"ק אדמו"ר זי"ע מדייק משו"ע אדה"ז (שם ס"ב) שאכן נשאר לילה זמן תפילין. [וגם מביא דוגמא לזה שלפעמים מתבטל הדין דאורייתא, משו"ע אדה"ז סת"ל ג' ס"ל]. וראה לקו"ש (ח"א עמ' 15 הערה 10), שמשמע שיש מקום לומר (בדוחק) שהאוכל מצה בלי הסיבה - שחייב בהסיבה רק מדרבנן - לא קיים מצות מצה גם מה"ת. עיי"ש].

ועוד הלכה למעשה: אשה שבשום אופן אינה רוצה לספור שבעה נקיים אחר ראייתה, אבל מסכמת להמתין ז' ימים מהתחלת ראייתה ולטבול, האם להורות לה לעשות כן. כי רוב הנשים הרואות דם ה"ה נדות ולא זבות, ומה"ת אינה צריכה ז' נקיים, ולכן כשתטבול אחר הז' ימי נדה, תמנע א"ע עכ"פ מאיסור דאורייתא, ובפרט שהוא איסור כרת. - אבל זה

תלוי מהי כוונת הדין דרבנן במה שאמרו שכל אשה הרואה דם צריכה ז"נ, האם זה רק הוספה על הדין דאורייתא, ז.א. זה נשאר שמה"ת כשטובלת אז ה"ז טהורה, אלא שרבנן אמרו שעדיין אסורה לבעלה מדרבנן, או שרבנן ביטלו כל הדין דאורייתא. וצ"ע בזה למעשה.

עד"ז בעניננו: האם גרמו החכמים ששטר שאינו מקוים אינו שטר כלל; או שנשאר שטר מה"ת, אלא שהחכמים הוסיפו שהבי"ד לא תקבלו מבלי שיקיימו אותו.

והנה חקירה זו נוגעת לכמה ענינים, לדוגמא: להמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, היינו כשהלוה טוען נגד שטר שאינו מקוים שהוא פרוע, שע"ז הוא עצמו קיים השטר, כי מודה הוא שאינו מזויף, ומ"מ נאמן הוא לומר פרעתי, אף דהוי כאלו טוען פרעתי נגד שטר מקוים. שהטעם ע"ז אפ"ל בב' אופנים: א) שיש לו "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כי כל השטר נעשה על ידו, ע"ז שהוא הודה, הנה הוא עצמו אומר שפרעו, ב) יש לו מיגו דאי בעי אמר מזויף הוא. וב' אופנים אלו תלויים בהחקירה הנ"ל: אם השטר הוא "שטר" גם לפני שקיימו (גם לאחר שאמרו רבנן שצריך קיום), אלא שצריך לקיימו כדבר נוסף, אין לומר בזה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" כי לא הוא העושהו לשטר, וצ"ל שנאמן מטעם מיגו דמזויף. משא"כ אם בלי קיום אי"ז "שטר", הרי הלוה הוא העושהו ל"שטר", מתאים לומר בזה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שהוא אסרו (עשאו לשטר), והוא מתירו (שפרוע הוא).

והנה עפ"ז יש לבאר סוגיית הגמ' בב"מ (ז, א). דהנה איתא שם: "ת"ר שנים אדוקין בשטר [המלוה והלוה. רש"י], מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אומר שלי הוא ופרעתי לך [והחזרת לי וממני נפל. רש"י], יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי [וקס"ד שאחר שיתקיים השטר, יכול המלוה לגבות כל החוב], רשב"ג אומר יחלוק. . . אמר ר' יתקיים השטר בחותמיו, וגבי ל' מלוה כולי' [בתמי'. רש"י], ולית ל' מתני' שנים אוחזין בטלית כו' [דהרי במשנה כתוב שבנדון ששנים אוחזין בדבר, וכ"א טוען שלי הוא, הדין הוא דיחלוקו, ואיך אומר רבי שאם יקיימו העדים את השטר יגבה המלוה כל החוב הכתוב בשטר], אמר רבא אמר רב נחמן במקוים דברי הכל יחלוקו, (כדין המשנה), כי פליגי בשאינו מקוים, רבי סבר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואי מקיים ל' פליג, ואי לא מקיים ל' לא פליג, [ונאמן במה שאומר פרעתי], מאי טעמא חספא בעלמא הוא,

מאן קא משה לי' להאי שטרא, לזה, הא דקאמר דפריע, ורשב"ג סבר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו [ואינו נאמן לומר פרעתי], ואע"ג דלא מקיים לי' יחלוקו".

אבל צלה"ב: אם כל מחלוקתם דרבי ורשב"ג היא רק בדין מודה בשטר שכתבו האם צריך לקיימו, מדוע חולקים הם בקשר לשנים אדוקין בשטר, הרי בעצם הדין דשנים אדוקין בשטר שניהם מודים שהדין הוא כדין המשנה, שחולקין; וצריך הי' להיות מחלוקתם באופן ישר בנוגע למודה בשטר שכתבו, שכאשר יש למלוה שטר שאינו מקוים והלוה אומר פרעתי, רבי ס"ל שאין מספיק מה שמודה הלוה בשטר, ועדיין צריך קיום העדים, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי ופטור מלשלם, משא"כ רשב"ג ס"ל שאי"צ קיום נוסף על דברי הלוה, וממילא השטר כבר מקוים ע"י דבריו, ואין נאמן לומר פרעתי; ומדוע נחלקו בהציור דשנים אדוקין בשטר?

אמנם ע"פ ב' האופנים הנ"ל שנת"ל בפי' "מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו ה"ז מובן, כי אם נאמר כאופן הב' בהסבר שיטת המ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, שנאמן מטעם מיגו דמזוייף, הנה בנדר"ד דשנים אדוקין בשטר, אין לפוטרו מטעם זה: דבשלמא בנדרון רגיל דמודה בשטר שכתבו, שיכול הי' הלוה לטעון מזוייף, ואין בזה שום חסרון, לכן גם כשטוען פרעתי, יש לו מיגו, אמנם בנדרון דשנים אוחזין בשטר, אין כדאי ללוה לטעון שהשטר מזויף, דהרי אם יטעון מזויף, הנה אם המלוה יקיים השטר, יתחייב לשלם כל סכום ההלוואה (לא רק מחצית), דהרי הלוה כפר בשטר לגמרי, ואמר שהוא מזויף, ועכשיו שנתקיים השטר ונתברר כשרותו, חייב לשלם את כל הסכום שכתוב בשטר, משא"כ כשאינו כופר בשטר, אלא טוען פרעתי, הנה אם המלוה יקיים השטר, ישלם המלוה רק מחצית הסכום, כיון ששניהם אוחזין בו, ואמרי' בנדרון זה יחלוקו, וא"כ אין זה מיגו, והי' צ"ל הדין דבנדרון זה דשנים אדוקין בשטר, אע"ג דאין השטר מקוים, אין הלוה נאמן לומר פרעתי, כיון שאין לו מיגו דמזוייף. משא"כ לאופן הא' שזהו מטעם הפה שאסר הפה שהתיר, גם בנדרון דשנים אדוקים צ"ל נאמן.

ועפ"ז יש לומר, שזוהי הסיבה מדוע נחלקו רבי ורשב"ג בנדרון זה דוקא, ולא נחלקו בדין מודה בשטר שכתבו גופא; דאם היו חולקים במודה בשטר שכתבו, הי' אפשר לומר שטעמו דרבי שס"ל צריך לקיימו, הוא מטעם מיגו, וממילא הי' נמצא דבנדרון דשנים אדוקין בשטר אין נאמן

לטעון פרעתי, אף אם אין הודאת הלוה נחשבת לקיום, כיון שבנדון זה אין ללוה מיגו דמזויף, ומפני זה נחלקו רבי ורשב"ג בנדון זה גופא דשנים אדוקין, כדי "להודיעך כחו דרבי", שגם בנדון זה ס"ל לרבי שנאמן הלוה לומר פרעתי. כלומר: זה גופא בא רבי להשמיענו, שמה שס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, אי"ז מטעם מיגו, אלא מפני ששטר שאינו מקוים אינו נחשב לשטר כלל, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי (כאופן הא').

ועפ"ז מבואר טעם אריכות דברי רבא א"ר נחמן בגמ', בביאור שיטת רבי, "מ"ט חספא בעלמא הוא, מאן קא משהו לי' להאי שטרא, לזה, הא קאמר פרוע", כי זהו כל החידוש, שטעמי' דרבי הוא לפי ששטר בלי קיום הוא "חספא בעלמא", ונאמן הלוה לטעון פרעתי מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר (ולא מטעם פרוע מיגו דמזויף). וזהו מה שממשיך "מאן קא משהו לי' להאי שטרא, לזה, הא קאמר דפריע", שהיות ואי"ז שטר, לכן נאמן לומר פרעתי.

והנה עוד סוגיא שיש לבאר ע"פ הנ"ל הוא מחלוקת רבה ור' יוסף בב"ב (לב, א-ב) דז"ל הגמ': "ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבניתה והא שטרא, א"ל שטרא זייפא הוא. גחין ולחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס וכו'. אמר רבה, מה לו לשקר, אי בעי אמר שטרא מעליא הוא. א"ל רב יוסף, אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא. ע"כ.

והנה לא פי' ר"י למה אינו נאמן בהמיגו, ולכן רבו הפירושים בדבריו בראשונים ואחרונים. ואחד מהפירושים הוא בהקדים שדבר ברור הוא שכאן איירי שה'שטרא זייפא' הי' יכול להתקיים בחותמיו (דאל"כ, פשוט שאין לו מיגו), ורק נחלקו הראשונים בפירוש הדבר איך יכול להתקיים (האם הוא שטר אמנה, או שהוא זייפו בטוב וכו', וראה רשב"ם וכו').

עוד נחלקו הראשונים, האם איירי שהשטר כבר מקויים בפועל, או שגם אפ"ל שאינו מקוים עדיין, אלא שיכולים לקיימו. והנה הרמב"ם (פט"ו מהל' טוען ונטען ה"ט) הביא הדין הנ"ל בשטר מקוים, אבל הרבה מפרשים כתבו שזה לאו דוקא, ונקט מקויים לרבותא [שאעפ"כ בנדון דזוזי הלכתא כרב יוסף, ואינו נאמן בהמיגו].

אבל הרמב"ן והרשב"א וכו' כתבו שאיירי דוקא באינו מקוים. כי באם הי' מקוים, גם ר"י מודה שאמרי' מיגו. וכל סברתו שאינו נאמן הוא לפי שהשטר לא הי' מקוים, ולכן אין לו מיגו שהי' יכול לומר 'שטרא מעליא הוא', כי לפועל אין השטר מקוים, ואין בי"ד נזקקין לקיים שטר זה, שהרי ידוע (ע"י הודאת בע"ד) שמזויף הוא, ושטר בלי קיום אינו כלום. (ראה מ"מ הל' מלוה לזה פי"ד ה"ו. וראה קצוה"ח סקמ"ו סקי"ג).

הרי נמצא שמחלוקת רבה ור' יוסף הוא: רבה ס"ל שבי"ד נזקקין לקיים גם שטר שהודה הבע"ד שמזויף הוא, והטעם ע"ז: כדי שעיי"ז יהי' להנתבע מיגו. ור"י ס"ל שאין בי"ד נזקקין לקיים שטר מזויף, כדי שיהי' מיגו להנתבע, ולכן בד"מ אין לו מיגו, כי לפועל אין לו שטר מקוים שיוכל לומר 'שטר מעליא הוא'.

אבל צ"ע בזה, כי למה יוזקקו הבי"ד לקיים השטר כשיודעים בבירור שמזויף הוא. ואף שעיי"ז יהי' להנתבע מיגו, מ"מ אין זה ענינו של הבי"ד לגרום נאמנות למישהו, כ"א דנים הנאמנות לפי המצב שהוא.

וצריך לומר שאין הפי' שיקיימו בפועל השטר (המזויף) הזה, כ"א נחלקו האם זה שאפשר לקיים השטר ה"ז מספיק שיהי' לו מיגו, מכיון שבאם לא הי' מודה, והי' אומר 'שטרא מעליא הוא', היו באמת הבי"ד מקיימים השטר, ולכן גם עכשיו שלעולם לא יקיימו את השטר בפועל, ה"ז מיגו.

וי"ל שזה גופא תלוי בהחקירה הנת"ל, האם שטר לפני קיום הוא "שטר", אלא שצריכים לקיימו, או שלפני קיום אינו בגדר "שטר" כלל. ובזה הוא דנחלקו רבה ור"י: רבה ס"ל שהשטר הזה הוא "שטר", ולכן יש לו מיגו שהי' יכול לומר 'שטרא מעליא הוא' [ואף שאינו מקוים - הרי יכול לקיימו]. ור"י ס"ל שאיי"ז שטר כלל, ולכן אין לו מיגו עכשיו לומר 'שטרא מעליא הוא', כי אין לו שטר. ואף שבאם יקיימו אותו יהי' זה שטר טוב, מ"מ בפועל לא יקיימו אותו הבי"ד, כי הודה ששטר מזויף הוא, - וכפי שהוא עכשיו, אין לו כלום.

בסגנון פשוט: 'בכח' של השטר הזה להתקיים (כי באם ירצו הבי"ד לקיימו יתקיים), אלא ש'בפועל' לא נתקיים. הנה אם ביטלו החכמים ממנו כל דין שטר, הרי אי"ז נק' 'בכח', כי אין כאן שום דבר שאפשר לומר עליו

שעכ"פ 'בכח' הוא מקוים. משא"כ אם רק הוסיפו עליו דין קיום, הרי יש כאן שטר גמור, ואפשר לומר עליו שעכ"פ 'בכח' הוא מקוים.

ובזה הוא דנחלקו רבה ור"י: לרבה ה"ז "שטר", וא"כ אפ"ל שהיות ו"בכח" הוא מקוים, יש כאן מיגו. ולר"י אי"ז "שטר", וא"כ אין לומר עליו שהוא מקוים "בכח", כי אין כאן שטר שעליו יחול גדר קיום "בכח", ולכן אין כאן מיגו.

והנה עפ"ז אפשר לבאר המחלוקת בין רש"י וסיעתו ורב האי גאון וסיעתו, כשאומרים העדים שאינם זוכרים ההלואה, כ"א מכירים חתימתם, שלרב האי גאון וסיעתו אמרינן שאעפ"כ על מנה שבשטר הם מעידים, ולרש"י וסיעתו מודים אז רבנן לרבי שעל כתב ידם הם מעידים: רה"ג ס"ל שהשטר הוא "שטר" בלי קיום, וא"כ כל גדר קיום אינו שמחדשים דבר (עושים את השטר ל"שטר"), כ"א נותנים תוקף לדבר שישנו כבר. כלומר, סוכ"ס השטר הוא שמעיד על ההלואה [ז.א. העדים שבשטר], וכל פעולת הקיום הוא שיהי' תוקף לזה, ולכן אף אם אינם מעידים על המנה שבשטר, כי אינם זוכרים ההלואה, מ"מ הם רק "המשך" להשטר, ולכן כל מה שכתוב בשטר, זהו מה שמונח במה שאומרים עכשיו. כלומר, החתימה על השטר, והקיום שעושים עכשיו, ה"ה כעין חטיבה אחת ונקודה אחת, ולכן לא אכפת לן מה שעכשיו אינם זוכרים ההלואה.

[ואין להקשות שא"כ גם אם שנים מן השוק מקיימים השטר, נאמר ג"כ שעל מנה שבשטר הם מעידים - פשוט שאפ"ל כן, שהרי, אף שהם רק נותנים תוקף להשטר, מ"מ סו"ס הם אינם העדים שחתמו על השטר, ומוכרח לומר שרק על כת"י הם מעידים, אבל אם העדים שחתמו הם הם המקיימים השטר, בזה אפ"ל שסו"ס היות והם נותנים תוקף למה שהם עצמם חתמו, ואין מחדשים דבר, ה"ז כאילו מה שחתמו ומה שאומרים עכשיו הוא נקודה אחת וחטיבה אחת].

אבל רש"י ס"ל שהשטר אינו "שטר" לפני הקיום, ולכן מה שמעידים עכשיו הוא דבר חדש, שתוכנו לפעול שהשטר יהי' "שטר", הנה אם אינם זוכרים ההלואה, אין לומר שמעידים על מנה שבשטר, כי צריכים להביט רק על מה שאומרים עכשיו, כיון שאי"ז 'המשך' להחתימה.

והנה עכשיו שביארנו שלרב האי גאון וסיעתו הקיום עכשיו של העדים שחתמו הוא נקודה אחת עם מה שחתמו בתחלה, יש לעיין באיזה אופן מסתכלים ע"ז, שהרי אפשר לבארו בב' אופנים: א) שמה שעושים עכשיו ה"ז כאילו שנעשה אז, בתחלה. ב) שהענין שנעשה בתחלה ה"ז כאילו זה נעשה עכשיו, וכידוע שבכל הענינים שאומרים שמהתחלה עד הסוף הוא נקודה אחת, יש לעיין האם התחלה נכלל הכל עד הסוף, או שבהסוף נמצא ההתחלה.

ובזה נחלקו התור"ד והריטב"א. שלדברי התור"ד, כאילו שמה שעושים עכשיו (קיום השטר), זהו מה שנעשה אז בהתחלה (בעת החתימה), ולכן על מנה שבשטר הם מעידים, ולדברי הריטב"א ה"ז כאילו עכשיו מעידים על אותו הדבר שחתמו בהתחלה, כלומר, שלהתור"ד בנדון כזה אמרי' שהכל נכלל בהתחלה, ולדברי הריטב"א בנדון כזה אמרינן שמה שנעשה בהתחלה, נעשה גם עכשיו.

ויש להביא דוגמא לזה (עכ"פ לחידודי) ממ"ש הנמוק"י בנוגע לשיטת ר' יוחנן (ב"ק כב, א) ש"אשו משום חציו", היינו שהטעם שחייב על נזקי אש, אף שבשעה שהתחילה האש עדיין לא הזיקה, ומה שהזיקה אח"כ ה"ה הולכת מעצמה - דזה ע"ד מי שזורק חץ, שחייב על כל מה שיזיק ע"י חץ זה, אף שזה מזיק לאחר שכבר יצא מידו, ועד"ז באש הוה כמו חצו, וחייב על כל מה שיזיק.

והקשה הנמוק"י וז"ל: "ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכו', ולפי"ז ה"ה כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכו'. (ומתרג':) כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לך, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו, באותה שעה נעשה הכל וכו', וכן הדין לענין שבת, דכי אתחיל מע"ש אתחיל, וכמאן דאגמריה בידים בהווא עידנא דלית ביה איסור חשיב" עכ"ל.

כלומר, דהקס"ד של הנמוק"י הי' שחיוב אש משום חציו הוא דמכיון שהוא התחיל האש, הרי כל מה שנעשה אח"כ ה"ז כאילו האדם עושה את זה אז. ומסקנתו היא להיפך, שתיכף בהתחלה, הרי זה כאילו כבר נעשה אז כל מה שעתיד להעשות אח"כ. ובפשטות כ"ה בזריקת חץ, שלהקס"ד

כל מה שנעשה אח"כ האדם עושה אז, ולהמסקנא ה"ז להיפך, שתיכף בהתחלה ה"ז כאילו כבר נעשה הכל.

ואי"ז רק קס"ד ומסקנא, כ"א לדעת הקצוה"ח (סי' שצ ס"ה) פליגי התוס' על מסקנת הנמקו"י, וס"ל כהקס"ד שלו, שהרי אי' בב"ק (יז, ב) "זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרינן ליה מנא תבירא תבר", וע"ז כתבו התוס' (ד"ה זרק) וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר וכו', וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו" עכ"ל.

[ודא"ג - שמעתי מהרה"ח רמ"מ גארעליק ע"ה, ששמע מאחד שהי' נוכח בעת שהגאון הרגאצ"בי דיבר ע"ד תוס' זה, ואמר בזה"ל: מיר שפאלט די קאפ צו פארשטיין דעם חילוק, און תוס' זאגט זיך אזוי - "וסברא פשוטה היא לחלק"..(=אצלי הראש מתפוצץ להבין החילוק, והתוס' כותבים בפשטות "וסברא פשוטה היא לחלק").]

ומזה מכריח הקצוה"ח שהתוס' לא ס"ל כמסקנת הנמוק"י, כי לפי הנמקו"י באש, וכן בחץ, הפי' הוא שתיכף כשיצא מידיו כבר נעשה הכל, וא"כ בנדון שזרק חץ על הכלי - ג"כ כבר נעשה הכל, וכאילו כבר נשבר הכלי, והי' צ"ל הדין דבאם בא אחר וקדם ושברו שיהי' פטור, משום דמנא תבירא תבר; ומזה שכתבו התוס' שסברא פשוטה היא לחלק בין זרק כלי לזרק חץ, מוכח דלא ס"ל כסברת הנמקו"י [ואף שיש אחרונים החולקים על הקצוה"ח, וס"ל שאין התוס' חולקים על הנמוק"י, מ"מ כ"ה שיטת הקצוה"ח].

וי"ל שעד"ז הוא בנדו"ד - שאפשר לבאר זה שחתימת העדים וקיום השטר ע"י עדים אלו הם נקודה אחת, בב' אופנים אלו: כמו באש אמרי' שכל מה שנעשה אח"כ ה"ז כאילו נעשה בתחלה, כן אפ"ל בנדו"ד, שכל תוקף השטר שנעשה בעת הקיום, ה"ז כאילו נעשית בהתחלה, בעת החתימה, כשיטת הנמקו"י בהמסקנא, אבל לאידך אפ"ל להיפך, שכל מה שנעשה בהתחלה, חתימת העדים, כאילו זהו מה שנעשה בהסוף, בעת הקיום, כהקס"ד של הנמקו"י, וכשיטת התוס' אליבא דהקצוה"ח. ובזה הוא דנחלקו התורי"ד והריטב"א.



חסידות

הערות בס' "אור התורה" ר"פ צו

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

באורה"ת ר"פ צו (כרך א') ע' יא, ז"ל: תורת העולה היא העולה, ברבות ר"פ צו משל למלך שהי' מהלך במדבר כו' זה כיבוד גדול, פי' במ"כ [=מתנת כהונה] לשון תימה ואין דבריו נראים אלא ודאי במדבר חשוב כלכלה של תאנים וחבית יין כיבוד גדול, כמ"כ כשהיו ישראל במדבר זה העולה ה"ל כיבוד גדול ולכן כפל לומר העולה היא העולה. עכ"ל באורה"ת.

ולהבנת הענין נעתיק לשון המדרש רבה שם (ויק"ר פ"ז, ב) בשלימותו, ואח"כ נעיר ע"ז.

וז"ל: זבחי אלקים רוח נשברה כו', ר' אבא בר יודן בשם ר' יודא ב"ר סימון משל למלך שהי' מהלך במדבר ובא אוהבו וכבדו בכלכלה אחת של תאנים וחבית אחת של יין, אמר לו (המלך אמר לאוהבו) זה כיבוד גדול, אמר לו אדוני המלך לפי שעה כיבדתך, אבל כשאתה נכנס לתוך פלטין שלך אתה רואה כמה אני מכבדך, כך אמר הקב"ה לישראל זאת תורה העולה היא העולה, אמרו לפניו רבון העולמים לפי שעה הקרבנו לפניך אבל לכשתטיב ברצונם את ציון תבנה חומות ירושלים אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל. ע"כ.

[ועד"ז נמצא בילקו"ש תהלים סוף פנ"א: אמר ר' אבא בר יודן משל למלך שכבדו אוהבו בחבית של יין וכלכלה של תאנים א"ל המלך זהו דורון א"ל לפי שעה כבדתי אותך אבל כשתכנס לפלטין שלך אתה יודע במה אכבדך, כך אמר הקב"ה למשה זאת העולה היא העולה, אמר לפניו רבש"ע לפי שעה כבדתי אבל כשתטיב ברצונך את ציון וגו' אז תחפוץ זבחי צדק כו'.]

וע"ז פי' במתנות כהונה שהמלך אמר "זה כבוד גדול" בתמיהה.

וכפי' המת"כ כ"כ בשאר מפרשי המדרש: חידושי הרד"ל, פירוש מהרז"ו, עץ יוסף.

טעם לפירוש הצ"צ

אולם הצ"צ מפרש שאי"ז לשון תמיהה אלא כי גם המלך קיבל הדבר לכיבוד גדול, ומ"מ הוסיף אוהבו אשר לעתיד יהי עוד יותר כמצות רצוניך כי אז תחפוץ בו'.

והנה מצד לשון המדרש בלבד, הרי יתכן לפרש הלשון "זה כיבוד גדול" בשני האופנים, או שהוא לשון תמיהה כפירוש המפרשים (ופירוש כפל הלשון "זאת תורת העולה היא העולה", הוא שמתמה "היא העולה" וכי די בזה לקרבן להקב"ה), או שזהו לשון ניותא כפירוש הצ"צ (והכפל "היא העולה" הוא לקיים הדבר שאכן הוא קרבן גדול).

אך ניכר דמקור הצ"צ הוא מסברא, כי היא מילתא דמסתברא אשר במדבר גם כלכלה של תאנים וחבית של יין הוא דבר גדול לפי הדרך ולפי הפונדק, וגם למדת הדין אין מקום לקטרג ע"ז. וגם כי כמה כתובים ומאחז"ל מוכיחים דאזהב ה' מנחת העני ואין הקב"ה בא בטרונא כו', ולכן מפרש שהוא בניחותא ולא לשון תמיהה.

[ולחודדי י"ל דהצ"צ והמת"כ חלוקים בניקוד התיבות, דהצ"צ גריס "זה כיבוד גדול" (ביו"ד) וע"כ כ' שבמדבר כלכלה אחת וחבית אחת הוא כיבוד גדול, ואולם המת"כ מנקד "זה כבוד גדול" (בלי יו"ד) ולכן ס"ל דאף שבמדבר הוא דבר גדול אבל כבוד גדול למלך אין כאן, ואי"ז כבימי שלמה שהקריב בחנוכת ביהמ"ק בקר עשרים ושנים אלף וצאן מאה ועשרים אלף כו'].

מקורות לפירוש המפרשים

אך באמת גם בילקוט שמעוני פ' צו ע"פ זאת תורת העולה נקט כפי' המפרשים, וז"ל: זאת תורת העולה אמר רבי אבא בר יודן משל למלך שכבדו אוהבו בחבית של יין וכלכלה של תאנים א"ל המלך זו היא דורון אמר ליה אדוני המלך לפי שעה כבדתי אותך אבל כשתכנס לפלטינ אתה יודע במה אני מכבדך, כך אמר הקב"ה למשה זאת תורת העולה היא העולה אמר לפניו רבונו של עולם לפי שעה הקרבתי אותה אבל כשתיטיב ברצונך את ציון ותבנה חומות ירושלים אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל וגו'. [ושם לא נזכר בתחילה שזה הי' בדרך ולא בפלטרין].

והנה המפרשים הביאו מקור לדבריהם מן המדרש רבה פ' נשא (פי"ג, א), וז"ל: ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו נחשון גו', הה"ד הטיבה ברצונך את ציון גו' אז תחפוץ זבחי צדק, לפי שבמדבר בהקמת המשכן הקריבו לחנוכת המזבח קמעא, כמה דתימא קרבנו קערת כסף גו' כף אחת גו' פר אחד גו' שעיר עזים גו' ולזבח השלמים גו' הרי כל הקרבן, למה הדבר דומה למך שיצא לדרך והיו מביאים לפניו סעודה לפי הדרך ולפי הפונדק אמר להם המלך כך אתם מכבדים לי וכך אתם נותנים לי איני מלך ואיני שולט במלכות, אמרו לו אדונינו בדרך אנחנו ולפי הדרך ולפי הפונדק הכנסנו לך, כשתכנס למדינה ותכנס לפלטרין שלך תראה כמה אנחנו מכבדין אותך, כך כשהוקם המשכן הקריבו לו הנשיאים דורון וקרבן קערה ומזרק וכף פר אחד כו', אמר להם הקב"ה כך הוא כבודי אמרו לו רבון העולמים במדבר אנו נותנים ולפי המדבר הקרבנו לך כשתכנס לפלטרין שלך אתה רואה כמה קרבנות וכמה פרים נקריב לפניך, הה"ד הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים אז תחפוץ זבחי צדק אז יעלו מזבחך פרים, ולא פר אחד, וכן אתה מוצא בשלמה שבנה ביהמ"ק וביקש להקריב לחנוכת ביהמ"ק ראה מה כתיב שם ויזבח שלמה את זבח השלמים (בקר עשרים ושנים אלף וצאן מאה ועשרים אלף) וכן בימי עזרא והקריבו לחנוכת הית אלהא דנה תורין מאה דכרין (מאתין אמרין ארבע מאה גו'), הוי הטיבה ברצונך את ציון גו' אז תחפוץ גו'. ע"כ.

ועד"ז הוא הלשון בתנחומא נשא (פיסקא טו): משל למלך שיצא לדרך והיו מביאין לפניו סעודה לפי הדרך ולפי הפונדק אמר להם המלך כך אתם מכבדים אותי וכך אתם נוהגים לי אני מלך ואני שולט בעולם כו'.

ועד"ז בילקו"ש פ' נשא (רמז תשי"ד): אמר להם המלך כך אתם מכבדין אותי אין אתם נוהגים בי כבוד אני מלך ואני שולט בעולם כו'.

והנה בבמדב"ר (ותנחומא וילקו"ש) קאי אמנם על חנוכת הנשיאים, אך הוא אותו המשל למלך כו', ושם ג"כ מדבר על הקרבנות במדבר כמו במדרש כאן (ויש שם גם לשונות קרובים להמדרש כאן), ושם מפורש שהמלך אמר בטרוניא "כך אתם מכבדים לי וכך אתם נותנים לי איני מלך ואיני שולט במלכות". והרי זה סעד גדול לפי המפרשים שגם כאן בפ' צו לשון "זה כבוד גדול" הוא בתמיהה.

אם יש מקור לפירוש הצ"צ

אולם בכל זאת מכיון שכאן לא כתוב במדרש כל הלשון בתור טענה כמו שהוא כתוב במדרש פ' נשא, ס"ל להצ"צ דאין ללמוד משם, וכאן בעל המאמר ר' אבא כו' הוא סובר שגם בעיני המלך זהו כיבוד גדול, ודלא כמדרש בפ' נשא (שם הוא בסתמא ולא בשם ר' אבא כו').

וצ"ע אם זהו דרך רגיל בספרי הצ"צ, לחלק בין פירושי המדרש על יסוד סברא והבנת הענין.

ויותר ניכר שיש באיזהו מקום מקור נוסף שעליו ייסד הצ"צ את פירושו כאן שלא כפי' המפרשים. וצ"ב.

[ואולי י"ל דהנה לפעמים איתא במדרש בענין נורא עלילה על בנ"א דהקב"ה בא בעלילה, עי' רש"י פ' ברכה (לג, ח) ע"פ תריבהו על מי מריבה, נסתפקת לבוא עליו בעלילה כו' והוא ע"פ ספרי וילק"ש שם, (ובד"ה ואברהם זקן תשל"ח מביא על ענין נורא עלילה כו' את המשל מאב המסתיר פניו ושולח בנו כו'). אולם בדרך הרגיל איתא בגמ' (ע"ז, ג) אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו (טרוניא, מפרש בערוך בכח ובעלילה), וכ"ה במדרש רבה שמות פל"ד, א: אין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו כו' אלא לפי כוחו של כל אחד ואחד, ועד"ז בתנחומא תשא פי' י' דאין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו וע"כ די במחצית שקל לכפר על הנפש. וכן בתנחומא ברכה ד. ועוד מדרשים.

ואולי מטעם זה נקט הצ"צ דבמדרש פ' נשא הוא חידוש דהמלך בא בעלילה לבקש במדבר יותר מכלכלה אחת וחבית אחת כו', ואין לך בו אלא חידושו ואין לומדים מהמדרש שם לכאן במד"ר פ' צו דר' אבא נקט בסתמא "זה כיבוד גדול" שעדיף לפרשו ע"פ הרגיל בגמ' ובמדרש דאין הקב"ה בא בטרחות עם בריותיו. אך עדיין יל"ע בענין זה, וכתבנו זאת רק לחומר הענין].

* * *

מקור נוסף לפי' הר"מ אלשיך עה"פ

באוה"ת שם ע' יג, מביא וז"ל: והנה ענין על מוקדה כל הלילה פי' מהרמ"א היינו עם היות שלילה הוא זמן שליטת החיצונים אעפ"כ היא

עולה על מוקדה ויקוד יקד והתלהבות גם כל הלילה, לפי שכבר אחז בה האש העליון ביום, ולכן גם בלילה לא יכבה נרה והתלהבותה, וכעין שאמרו לענין נבואה בחו"ל שיחזקאל נתנבא גם בחו"ל לפי שכבר שרתה עליון הנבואה בא"י (עי' זח"א פה, א) ועיין מזה במק"מ ר"פ שמות, ואפ"ל שלכן בקדשים הלילה הולך אחר היום, להמשיך כח מהיום על הלילה שיהי' על מוקדה גם כל הלילה, וזהו נפשי אויתיך בלילה כו'. ע"ש באוה"ת.

ויש לציין שעד"ז פי' בס' אור תורה להה"מ סי' פ"ד (ב) וסקנ"א (א): ואם יתגשם לב האדם לפעמים, תקנתו להתקשר בתורה ובזה זוכה יצרו. וזהו פי' זאת תורת העולה וגו', כי התורה היא העולה על מוקדה כל הלילה. וזהו תוקד אש בהתלהבותו, אפילו כשנתגשם ונקרא לילה שאינו מאיר נשמתו היטיב, על המזבח, ר"ל שזוכה את יצרו.

[ובצינונים לס' אור תורה יש ג"כ להוסיף לציין לפי' הר"מ אלשיך ואוה"ת כאן].

בענין זה אשר ההתעוררות צ"ל גם על הזמן שלאחרי זה שלא יכבה נרה, נמצא ג"כ באריכות בלקו"ת פ' בהר לט, ד ואילך, ושם הוא ע"פ אם זכרתיך על יצועי וע"פ שפת אמת תכון לעד. ועי' בלקו"ת ברכה צה, ב אשר העלי' לרגל וגילויים שבכל יו"ט צ"ל נמשכים עד להיו"ט שלאחריו. [בלקו"ת שהבאנו אינו עה"פ על מוקדה כל הלילה כבאלשיך ובאו"ת להה"מ, ורק ציינו כאן על תוכן הענין].

* * *

מאמר הצ"ע ע"פ זאת תורת העולה

איתא בס' השיחות תש"א ע' 57 וז"ל: יב. אין יאהר תר"ב האט מען אנעהויבן צו ריידן וועגן די אסיפת הרבנים אין פעטערבורג. ארויסגעקומען איז די אסיפה אין יאהר תר"ג זומער (ראה באריכות קונטרס הצ"צ ותנועת ההשכלה). פון אנהויב ווינטער תר"ג זיינען געקומען הונדערטער חסידים זעגענען זיך מיט רבין פאר זיין אוועקפארן צו דער אסיפה, דער רבי פארט דאך אין פעטערבורג - מ'האט שטארק מורא געהאט כו' [ומספר שם בס' השיחות כמה סיפורים מעת היות אז אדמו"ר הצ"צ בפעטערבורג].

ואחרי זה שם באות יג: ר' הענדל האט מיר דערציילט, אז דער רבי איז געקומען צוריק אהיים בחודש אלול איז געווען א גרויסע שמחה ביי חסידים כו'. ומספר כמה פרטים.

ואח"ז באות יד: בתחילת חודש מר-חשון האט מען דעם רבי'ן געמסר'ט, האט דער רבי הצ"צ געבעטן אז חסידים זאלן ניט פארן צו איהם, און האט ניט געזאגט דעם גאנצן ווינטער קיין חסידות אויסער זעקס מאהל: יו"ד כסלו [ובלקו"ד תקיט, ב איתא במקום זה: בש"ק ויצא ט' כסלו], י"ט כסלו, שבת ר"ח, וחנוכה, כד טבת, שבת שירה און פורים. פרשת צו האט דער רבי צוריק אנגהויבען זאגן חסידות ברבים. די פריהערדיקע 6 מאהל האט ער גאזאגט נאר פאר זיינע קינדער און עטליכע פון די זיצער כו'.

[ומהמשך הדברים בס' השיחות שם ניכר אשר המסופר באות י"ד על שלא היו רק שש מאמרים עד פ' צו כו' זהו על שנת תר"ד. וכן מפורש בלקו"ד תקיט, ב על שנת תר"ד.

ובס' "רשימת מאמרי אדמו"ר הצ"צ" (שנדפס בשנת תשנ"ד) נרשמו עוד ג' מאמרים מפ' חיי"ש תר"ד, ושניים הראשונים שם אפשר הם מה שאמר ר"ה מפאריטש ולא הצ"צ].

ואחרי זה ממשיך שם בס' השיחות (ובלקו"ד): פרשת צו (שבת הגדול) האט הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק געזאגט א חסידות ברבים אויפן פסוק זאת תורת העולה און האט געבריינגט דעם מדרש דיעקב ראה כל השרים של שאר האומות עולים ויורדים אבל שרו של עשו עולה ואינו יורד, ושאל להקב"ה, והשיב לו הקב"ה אל תירא וכו' אם תגביה כנשר משם אורידך וכו', איז דאמאלסט נאך דעם מאמר געווען ותחי רוח החסידים. אויף די ערשטע טעג פסח זיינען שוין געקומען חסידים און אויף די אנדערע טעג פסח זיינען געקומען רבנים וחסידים כו' [ובהמשך שם מדובר על הסדר שהי' אותה שנה בל"ג בעומר].

המאמר ב"אור התורה"

ומצאתי בענין זה באוה"ת ויקרא ע' רלז, שם יש רשימה מהצ"צ שכולה הגהות על המד"ר ר"פ צו ע"פ זאת תורת העולה, ובתוך הדברים שם איתא:

היא העולה על אדום ע' מד"ר פכ"ט ושל אדום עולה ולא יודע כמה כו' הה"ד אם תגביה כו' והיינו שהעליה בשביל על מוקדה כו'.

וקאי על המד"ר בר"פ צו (פ"ז, ו): מלכות הרשעה על ידי שהיא מחרפת ומגדפת כו' אינה נידונית אלא באש (שנאמר בדניאל ז') חזה הוית עד די קטילת חיותא והובד גשמה ויהיבת ליקדת אשא.

וע"ז מביא הצ"צ את המד"ר אמור פכ"ט, ב: ר' נחמן פתח (ירמיה ל) ואתה אל תירא עבדי יעקב מדבר ביעקב דכתיב (בראשית כח) ויחלום והנה סולם מוצב ארצה אמר ר' שמואל בר נחמן אלו שרי אומות העולם דאמר ר' שמואל בר נחמן מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרו של בבל עולה שבעים עווקים ושל מדי נ"ב ושל יון ק"פ ושל אדום עולה ולא יודע כמה באותה שעה נתיירא יעקב אבינו אמר אפשר שאין לזה ירידה אמר לו הקב"ה ואתה אל תירא עבדי יעקב אפילו הוא עולה ויושב אצלי משם אני מורידו הה"ד (עובדיה א) אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך. ע"כ.

ומפרש הצ"צ שזהו כוונת המדרש כאן בפסוק היא העולה על מוקדה, שהעלי' בשביל על מוקדה.

[ועי' תנחומא פ' צו פיסקא ב: היא העולה על מוקדה זו מלכות אדום שעלתה עצמה שנא' (עובדיה א) אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים וגו' ונדונית באש שנא' חזה הוית עד די קטילת חיותא והובד גשמה ויהיבת ליקדת אשא].

ונמצא מענין זה גם בתוס' ביאור ועוד הגהות באוה"ת פ' צו ע' יד ואילך, ד"ה צו את אהרן כו' היא העולה על מוקדה.

ביאור על המדרש בהמשך תער"ב

בהמשך תער"ב ח"ב ע' תקיט ואילך מביא ג"כ את את מאמר מדרש זה ע"פ היא העולה דקאי על מלכות אדום כו', ושם בע' תתקכה איתא:

וזהו על מוקדה כמ"ש ויהיבת ליקדת אשא, דהנה בטור ברקת הל' פסח סי' תמ"ה כתב בענין אין ביעור חמץ אלא שריפה, דשרש ההמשכה היא מבחי' בוצינא דקרדוניתא וידוע דבוצינא דקרדוניתא הוא בחי' גבורות דעתיק שזהו בחי' עצמות א"ס ומשם הוא שריפת החמץ כו'.

והענין הוא כמארז"ל הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאין בה ורשעים נכוין בה כו', וזהו הגיהנם דלעתיד כדאי' במד"ר בראשית פ"ו, והיינו מפני שהן מקבלים מבחי' נרתיק השמש והוא בחי' ק"כ צירופים דממ"ח צירופים אחרונים ה"ה מקבלים כו', וכאשר הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה אז הן נכוין ונשרפים בה כו', וצדיקים מתרפאים בבחי' תוס' אור כו' (והו"ע נגוף ורפוא כו'), וז"ע שריפת חמץ מבחי' בוצינא דקרדוניתא כו'. וזהו ג"כ ענין ויהיבת ליקידת אשא וכמ"ש במ"א בענין אש ומים דמים הם נמשכים ונגרים דהיינו בחי' גילויים מאוא"ס, ואש הוא בחי' עצמות א"ס כו', ומשם הוא ויהיבת ליקידת אשא כו'.

[ע"ש בתער"ב המשך הדברים, וכ"ז מיוסד על אוה"ת פ' צו שם ע' יד-טז, והם דברים עצומים בענין האורות הנמשכים במעשה שריפת החמץ נגוף ורפוא כו'.]



היום יום – ח' אדר שני

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ב'היום יום' לח' אדר שני כותב הרבי:

"אאמו"ר כותב באחד ממכתביו: טובה פעולה אחת מאלף אנחות. אלקינו חי ותורה ומצות נצחיים המה, עזוב את האנחה ושקוד בעבודה בפועל ויחנך האלקים".

והנה ע"פ הוראת הרבי בשיחת י"ט כסלו תשמ"ט ללמוד את 'היום יום' בכל יום ולדייק בזה, הנה יש להעיר שלכאורה מהו ההדגשה שאלקינו חי ותומ"צ נצחיים המה וכו'.

וי"ל שח' אדר הוא מחרתו של ז' אדר, שהוא יום הסתלקותו של משה רבינו [ולהעיר שיש חילוקי דעות בקביעות ז' אדר בשנה מעוברת, ובפרט שאדר השני הוא חדש אדר הרגיל בכל שנה, וזיל בתר רוב השנים].

ובפשטות מה שלא נזכר זה בז' אדר עצמו, כיון שמשה נפטר בש"ק (שו"ע אדה"ז סי' רצב ס"ה), במילא נשלל אז ענין האבלות ואנחות כו'.

ובכן אז אחרי ההסתלקות נרגש אצלם שני ענינים עיקריים שמשה רבינו פעל עבורם.

(א) הקשר עם הקב"ה, ע"י משה רבינו שהוא ה' הממוצע הראשון "אנכי עומד בין ה' וביניכם".

(ב) מה שעל ידו ניתנה תורה ומצוות לישראל, וכפי שנק' בשם "משה רבינו". ו"זכרו תורת משה עבדי".

וע"ז בא המענה (הנחמה):

לכל לראש, טובה פעולה אחת מאלף אנחות. עפמ"ש בסיום פ' ברכה שהיו בכיות למשך שלשים יום.

והשנית, "אלקיני חי ותורה ומצות נצחיים המה", ובמילא הקשר עם הקב"ה נמשך, וכן הפעולות שע"י תומ"צ ממשיכים ועושים רושם. ומסיים "יחנך האלקים".

ויש לומר שמציאת החן הוא ענין כללי וכפי שמוצאים שמשה ביקש (תשא ג, יב ואילך) מציאת החן בעיני הקב"ה, "ובמה יודע כי מצאתי חן בעיניך ונפלינו אני ועמך מכל האדם גו'" והמשך הפסוקים (שם).

וזה משתקף גם בעבודת כל אחד ואחד, ובפרט כמו שאדה"ז מבאר בתניא פמ"ב שיש ניצוץ דמשה רבינו בכל או"א. והיינו שכל א' זוכה למציאת חן בעיני הקב"ה. והיינו מ"ש "ויחנך האלקים".

ולחידודי י"ל אף שננקט השיטה שזה ה' בז' אדר א', הרי אז נמצא שח' אדר שני הוא כבר שלשים יום אחרי הסתלקותו, והרי אז נגמרו שלשים יום של בכי (ברכה לד, ח). וע"ז מוסב "טוב פעולה אחת מאלף אנחות", היינו שיהי' כבר הפסק של בכי. ומסיימים בטוב.



רחמים רבים על אנשים פשוטים מישראל

הת' דוב בער דלוון

שליח במתיבתא דעטראיט, מישיגן

א. במאמר ד"ה כנשר יעיר קנו ה'תשי"ט (תו"מ סה"מ תשי"ט עמ' כא ואילך) מבאר ענין הרחמים רבים שנמשך מלמעלה על כל אחד מישראל, וכותב: "והנה, ענין הרחמנות כפשוטו שייך רק על מי שהוא חסר דוקא, דכיון שהוא חסר לכן מרחמים עליו. אבל מי שאינו חסר הרי לכאור' לא שייך עליו ענין הרחמים. צדיק גמור שאינו חסר מאומה, הרי לכאור' לא שייך עליו ענין הרחמים, אבל באמת כו" - דגם עליו שייך ענין התעוררות רחמים רבים, וכפי שמבאר בהמאמר שעצם מציאות הגוף (גם ללא חטא) ה"ה מעלים ומסתיר על אלוקות, ולכן שייך עליו התעוררות רחמים רבים.

וממשיך בהמאמר (אות ד), "והנה כשם שענין התעוררות רחמים רבים שייך גם בצדיקים שהם במדרגות היותר נעלות, כמו"כ גם לאידיך גיסא, שענין התעוררות ר"ר ישנו גם במדרגות היותר פחותות שבישראל. שגם אלו שהם במדרגת חוטב עציץ ושואב מימין יש בהם הכריתת ברית עם הקב"ה להיות מיוחדים עם העצמות, ולכן יש עליהם התעוררות רחמים רבים" עכ"ל.

ולכאור' צ"ב, הלא על אלו שהם במדרגות פחותות כלל לא הוקשה אמאי יש התעוררות ר"ר, דזה פשוט שאלו שחסר להם איזה ענין יש עליהם רחמנות, ומהו שמבאר כאן שגם עליהם - מלבד הצדיקים - שייך התעוררות ר"ר?

וביותר קשה, שההתעוררות ר"ר שמדובר כאן הוא מצד העצמות, היינו הענין שנת"ל שמצד עצם מציאות הגוף שמעלים ומסתיר על אלוקות, הנה מצד העצמות ישנו התעוררות ר"ר על האדם. ולכאור' באלו שהם בדרגת חוטב עציץ ושואב מימין אי"צ כלל לביאור זה, שכן הרחמנות עליהם היא מצד דרגות נמוכות בהרבה?

ויש לומר נוסף על זה שבפשטות י"ל: שעל אלו שהם במדרגה הפחותה השאלה היא כיצד יתכן להגיע להם ההתעוררות ר"ר? ומבאר שזהו מצד שהם מיוחדים עם העצמות כו', הנה נוסף לזה י"ל שעל אלו שהיא הנותנת, שכאן בא לחדש שלא זו בלבד שעל כאור' מישראל שייך

התעוררות ר"ר, אלא עוד זאת, שעל כולם שייך התעוררות ר"ר בשווה (שזהו"ע כנשר יעיר קנו שבא לאחר הענין דיערוף כמטר לקחי כו' שבא לומר שההתעוררות ר"ר הוא מצד ענין שנעלה יותר כו' כמבואר לעיל בהמאמר ע"ש). וזהו שאחר שמבאר מהי ההתעוררות ר"ר שעל הצדיקים, שזהו מצד העצמות לפי שהגוף מעלים ומסתיר, חוזר ומבאר שכ"ה לאידך גיסא, שאותה התעוררות ר"ר שייך גם על אלו שהם במדרגות פחותות.

ב. אלא דלכאור' עדיין צ"ב, ובשניים: א) לכאור' מ"ש "שגם אלו שהם במדרגת חוטב עציץ ושואב מימין יש בהם הכר"ב עם הקב"ה להיות מיוחדים עם העצמות, ולכן יש עליהם התעוררות רחמים רבים" אינו מובן כלל - וכי הקשר שלהם עם הקב"ה הוא הגורם שיהי' עליהם התעוררות ר"ר, הרי הרחמנות היא מצד החסרון שלהם מצד הגוף ולא מצד מעלתם שהן מיוחדים עם העצמות? !

ב) עדיין אינו מובן מהו ענין התעוררות ר"ר מצד עצם מציאות הגוף שמעלים ומסתיר, בשעה שאצל אנשים אלו ישנם חסרונות גדולים ופשוטים הצריכים לעורר רחמנות גדולה הרבה יותר, ומפני מה באמת הרחמנות היא על כל ישראל בשווה, אחר שלכאור' הרחמנות על אלו שהם במדרגות פחותות צריכה להיות הרבה יותר מאשר לאלו שהם במדרגת צדיק גמור?

ונראה לומר שזהו אכן מה שמבאר בהמאמר שמצד הכר"ב שיש לכ"א מישראל עם הקב"ה, שמצד זה הוא מיוחד עם העצמות, לכן יש עליו התעוררות ר"ר - היינו שמצד הקשר של בני" עם העצמות, נמצא שאין אצלם שום חסרון כי אם ענין זה שעצם מציאות הגוף מעלים ומסתיר, שלכן ההתעוררות ר"ר הוא על כל ישראל בשווה, וכפי שיתבאר.

ג. והנה, בהמאמר ממשיך ומבאר שבשביל ענין הכריתת ברית צריך להיות כלי, והכלי לזה הוא ביטול היש, שהוא כלי ריקן ואזי הוא מחזיק ברכתו של הקב"ה, ולצורך זה שיהי' כלי ריקן צריך עזר וסיוע מלמע'. ומקשה, הלא עיקר ענין הביטול הוא בנשמות למעלה יותר מאשר בנשמות למטה. ומבאר, שהנשמה מצ"ע הרי נשמות ישראל עלו במחשבה, שמח' היא בחי' לבוש בלבד, אך ע"י ירידת הנשמה בגוף ישנו העילוי שהנברא מגיע ביש האמיתי, ולכן בירידת הנשמה בגוף הנה גם

העזר וסיוע מלעלה על העבודה דכלי ריקן נמשך מהעצמות ממש כו', ע"ש, וכפי שגם יבוא בתוספת ביאור קצת לקמן.

וממשיך (באות ו): "והנה כיון דהסיוע מהעצמות הוא מצד הגוף הגשמי שמגיע בהיש האמיתי כנ"ל, הרי מובן שסיוע זה ישנו בכל א' מישראל, גם בהפחות ביותר, שהרי מצד הגוף כולם בשוה, וזהו שנת"ל שבחי' הרחמים דנשר (כנשר יעיר קנו גו') ישנו גם במדריגות הנמוכות, כי בכל א' מישראל הרי מצד גופו יש בו הסיוע מהעצמות כו'". עכ"ל. וצ"ל מה נתוסף ביאור ע"י ענין זה שלכל א' מישראל ישנו הסיוע מהעצמות, לענין זה שבכ"א מישראל יש התעוררות ר"ר מבחי' כנשר יעיר קנו, דאם לענין שהתעוררות ר"ר היא לא רק מצד החסרונות שלהם אלא מלמעלה מזה, והרחמנות היא על כך שעצם מציאות הגוף מעלים ומסתיר, הרי זה כבר נתחדש לעיל כנ"ל?

ד. והנה, הביאור במאמר זה הוא בהמשך להמאמרים לפנ"ז; במאמר ד"ה שיר המעלות ממעמקים נתבאר ענין התשובה, שישנו בחי' תשובה תתאה ותשובה עילאה, תשו"ת היא בכוחות פנימיים ותשו"ע היא בכוחות מקיפים, ובתשו"ע גופא יש בחי' הנעלית יותר שהיא מבחי' עתיק, וע"י התשובה מתקנים כל הפגמים. ומקשה, איך אפשר להגיע לבחי' עתיק? ומבאר שהוא ע"ד הענין דבכל מאודך, שע"י מאוד דהאדם ממשיך מאוד שלמעלה אף שהוא באי"ע, כמו"כ כאן ע"י שהאדם מעתיק עצמו מהמדות דנה"ב עי"ז מגיע בבחי' עתיק שלמעלה. ובסוף הענין כותב, "הנה גם אצל אנשים פשוטים שייכת העבודה דתשובה עילאה ועד בחי' הנעלית שבתשובה עילאה כנ"ל".

ובמאמר הבא, ד"ה א"ר שמואל בר נחמני, נחית לבאר כיצד כל א' מישראל יכול להגיע לבחי' "בעל תשובה עילאה ולמעלה יותר", ומבאר שזהו מצד הכר"ב שיש לנש"י עם הקב"ה, שענין הברית הוא שנעשים דבר א' ממש, וענין זה הוא הבחי' היותר עליונה שבתשובה. ומקשה, כיצד יתכן שהאדם למטה יגיע לבחי' זו, הרי הנשמה מלוכשת בגוף ואיך אפשר שיהי' אצלה ענין של כר"ב להתאחד עם העצמות?

ומבאר בזה, שהכלי לגילויים שלמעלה הוא כלי ריקן, וכלי ריקן הוא הענין דביטול היש דוקא (ולא ביטול במציאות), שע"י כלי ריקן מגלים את כוונת הבריאה, ולכן עי"ז דוקא מגיעים בבחי' עתיק ועד העצמות

ממש. אמנם בכדי שיהי' כלי ריקן יש צורך בנתינת כח מלמעלה, וזהו שלכ"א מישראל יש נתינת כח מהעצמות להיות בבחי' כלי ריקן, ומצד העצמות הרי כולם בשוה, ולכן נמשכת נתינת כח זו לכאו"א מישראל כולל גם חוטב עציך ושואב מימין, שביכלתו להיות בבחי' כלי ריקן, שהו"ע העבודה דאתכפיא (ביטול היש), ועד שע"ז מתקשר עם העצמות ונעשה עמו דבר א' שזהו"ע הכר"ב כנ"ל.

ומובן שמה שמבאר במאמר זה (ד"ה ארשב"נ) שכלי ריקן הוא בחי' ביטול היש דוקא שזהו בכחו של כאו"א מישראל, הוא אחד עם המבואר במאמר שלפנ"ז שכ"א מישראל יכול לבוא לבחי' תשו"ע שע"ז מתתקנים כל הפגמים, שזהו ע"י הנתינת כח מלמע' על העבודה דכלי ריקן, שזהו ענין הכר"ב - שענין תשובה עילאה, שזהו מה שמעתיק עצמו כו', הו"ע ביטול היש.

ה. ועפ"ז נראה לבאר סדר הענינים במאמר ד"ה כנשר. דאחר שמבאר שנשר הו"ע הרחמנות, ושזה שייך בכאו"א מישראל, ושלכל ישראל נמשך הרחמנות בשווה מבחי' זו (אות ד), הוקשה לו ענין זה, דלכאו' כדי להגיע לבחי' זו שהרחמנות תהי' רק מצד זה שנמצא בגוף גשמי הרי זו מדריגה גבוהה מאוד כנ"ל, ומהו"ע הרחמים מבחי' כנשר יעיר קנו דוקא על אלו שהם במדריגות פחותות ביותר.

ועל זה מביא בהמאמר את מה שנתבאר לעיל שבכל א' מישראל יש ענין הכר"ב שמצד זה הוא מקושר בהעצמות, ושכשביל זה צריך להיות בבחי' כלי ריקן שזהו ביטול היש, ושיש ע"ז סיוע מהעצמות - שמכל זה מובן שלא רק שלכל א' מישראל יש שייכות לדרגות הכי נעלות (דזה לא מיישב מדוע צריכים לרחמנות מבחי' נעלית בשעה שיש לרחם עליו בלאה"כ), אלא שיש בידו לתקן חסרונות אלו ע"י בחי' תשובה עילאה, ולא נפלא הדבר ממנו. ועפ"ז מבאר באות ו דכיון שיש לכ"א מישראל נתינת כח מהעצמות להיות בבחי' תשו"ע, לכן שייך אצלו הרחמים דנשר (שזהו לא מצד חסרון פרטי בהאדם), וע"י רחמים אלו נפעל שיצא ממציאותו ויהי' בביטול לגמרי שאז הוא מגיע בהעצמות, שזהו שלימות הענין דתשו"ע. כנלענ"ד הביאור בסדר הענינים שבמאמרים הנ"ל. וק"ל.



טעם נתינת התורה [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין ניו יורק

בגליון הקודם (עמ' 32) הערתי במ"ש בתורה אור ד"ה וכל העם רואים את הקולות שענין מתן תורה הוא כדי שכל אחד יוכל להגיע למעלת האבות, דלכאורה אין זה מתאים עם המבואר בכ"מ דענין מתן תורה הוא למעלה ממדריגת האבות וכל המצוות שעשו האבות ריחות היו ודוקא ע"י מתן תורה בטלה הגזירה שבין עליונים לתחתונים ואפ"ל המשכת העצמות למטה שהוא תכלית הבריאה. ושם הצעתי יישוב לדברים.

והעירני ח"א, שבאור התורה פ' יתרו (ע' א'ט ואילך) ונעתיקו הדברים בס' הליקוטים דא"ח צ"צ ערך מתן תורה]) כותב אדמו"ר הצ"צ בהגהה, שיש ג' שיטות בדרושי אדמו"ר הזקן בענין החידוש דמ"ת, דבד"ה וכל העם רואים הנ"ל וכן בד"ה וקיבל היהודים שבתורה אור אכן קאי בשיטה שענין מתן תורה הוא כדי שכל אדם יוכל להגיע למעלת האבות, אבל יש עוד ב' שיטות, הא' בד"ה משה ידבר בתורה אור ובד"ה לך לך, שהחידוש דמ"ת על האבות הוא שתהיה ההמשכה למטה ולא רק בעולמות העליונים, והשיטה הג' המבוארת בתו"א פ' וארא שההמשכה דמ"ת היתה גילוי שם הוי' דוקא שלמעלה מהמשכת האבות.

אמנם עדיין צ"ע בדבר, דב' השיטות האחרות עולות בקנה אחד עם היסוד המבואר בתניא שכל תכלית הכוונה היא עשיית דירה בתחתונים ושענין זה היה לעולמים לפי שעה במתן תורה, אבל השיטה א' הנ"ל שבד"ה וכל העם רואים הנ"ל לכאורה אינה מתאימה עם המבואר ע"ד הרגיל ובמיוחד בתורת רבינו. ולכן מסתבר לומר כמ"ש בגליון הנ"ל שאין זו סתירה, אלא שבאותו מאמר מדבר על מעלה פרטית זו שבמ"ת. ואף שהצ"צ נקט הל' שיש כאן ג' שיטות, לכאורה עדיין ניתן לפרש שאין שיטות אלה בסתירה זו לזו אלא שבכל שיטה מבואר יסוד אחר (וע"ד מ"ש שם לענין טעמי הבריאה).



שאלה בתו"א פ' משפטים [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקעה שאלתי על מ"ש בתורה אור פ' משפטים (עה, א): "וזה היה בזמן קבלת התורה, וכל העם רואים את הקולות, רואים את הנשמע, ולאחר שחטאו, הוריד' מבחי' זו לבחי' שמיעה שהיא בחי' בינה, ויכלו לחטוא כו'", דלכאורה יש כאן סתירה מרישא לסיפא, דברישא משמע שאחרי שחטאו הורידו לבחי' שמיעה, ובסיפא משמע שאחרי שהורידו אז יכלו לחטוא. ונמצא שאינו מובן: האם החטא גרם לירידה לבחי' שמיעה או להיפך. וראה מ"ש בזה בגליון הקודם.

ושם הערתי גם שקטע זה נמצא רק בתורה אור (מהנחת מהרי"ל) ליתא בהנחות אדמו"ר האמצעי והר"מ מאותו מאמר.

והעירני ח"א, דבאמת קטע זה שבמאמר בתורה אור אודות ראי' ושמיעה אינו חלק מהמאמר המקורי, וחסר גם בהנחה המקורית של מהרי"ל, והוכנס ע"י הצ"צ לתוך מאמר זה ממקור אחר, והמאמר עצמו בענין מארז"ל אינה דומה שמיעה לראי' נדפס בבונה ירושלים, ומשם במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים עמוד תקנו-תקנו. [ושם הובא מכת"י אחד שמאמר זה שייך לשער היחוד והאמונה פי"ב]. ועצ"ע בזה.



הלכה ומנהג

טעות בקריאת התורה בשני וחמישי

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דבית המדרש שע"י היכל מנחם - מאנסי

נשאלתי ע"י אאמו"ר שליט"א על טעות שאירע בבית המדרש בעת קריאת התורה שלא קראו להכהן בהתחלת הפרשה אלא כמה פסוקים בהמשך אותה פרשה ואח"כ עמדו על טעותם, ובעת שקראו ללוי לעלות התחילו מתחילת הפרשה עד סוף קריאה של לוי. והשאלה הוא האם עשו כהוגן בזה שקראו לעלות רק לוי וישראל ובדיעבד קריאת הכהן עולה למנין. או שהיו צריכים לקרות עוד שני אנשים חוץ מן הלוי מכיון

שקריאת הכהן לא היה במקום קריאה הנכונה ולא עולה למנין שלשה קרואים.

דעת הפוסקים שיש לחזור ולקרות בברכה

תשובה = בענין זה מצינו מחלוקות גדול בין הפוסקים. בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' ח) בנידון בעל קורא שטעה וקרא במנחה בשבת פרשה רביעי במקום שהיה לו לקרות פרשה ראשונה מסדר היום של שבוע הבאה וכבר עלו הקרואים קודם שנודע הטעות אם שוב חייב לקרות פרשה הראשונה בברכת הקרואים.

ודעתו דכיון דגרסינן במס' מגילה (לא, א) במנחה בשבת בשני ובחמשי קורין כסדרן, ואיתא שם ת"ר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה וכו' דברי ר"מ ור"י אמר וכו' עיי"ש וכיון דבין לר"מ ובין לר"י תקנת חכמים היא לקרות במנחה במקום שסיים בשבת, לכן כל שלא קרא כתיקון חז"ל צריך לחזור ולקרות בברכה בהתחלת פרשה של השבוע לשלשה קרואים והם יברכו כיון שהקריאה הראשונה היתה שלא כדין.

ומה שכתב רש"י במגילה (כב, א ד"ה שאני התם) דבשני וחמישי יכול לקרות מה שירצה דהכל מענינו של יום. איירי שהתחיל לקרות כדין מתחלת הפרשה ושפיר כתב רש"י שיכול לקרות כמה שירצה שהכל מסדר היום, אבל כשהתחיל לקרות שלא כדינא צריך לחזור ולקרות.

וכפסק זה פסק גם בשו"ת עולת שמואל (לרבי שמואל פלוריאנטין, סי' ז) ומביא ראיה לדבריו ממה שכתב בספר תיקון יששכר (דף נז ע"א): "וכן אירע מעשה בקהילתנו יצ"ו בשבוע סדר נשא את ראש בני גרשון גם הם, שביום ב' לא בא חזן הקהל הקבוע ועמד יחיד מהקהל והתפלל בציבור ובעת שהעלה ס"ת פתח נשא את ראש בני קהת בסדר שלמעלה ממנו במדבר סיני סדר של השבוע שעבר שנתחלף לו נשא את ראש בני בנשא את ראש בני סמוכים ודומה בדומה והראה לכהן שיקרא משם, וכשבירך והתחיל לקרות בני קהת צעקו עליו כל הקהל שאינה פרשת השבוע ושיקרא פרשת נשא את ראש בני גרשון למטה ועל הברכה היו קצת אומרים שיחזור ויברך וקצת אומרים לו שאין צריך, ואמרתי לו אני ממקומי בלשון זה: תחזור ותברך הואיל וצריך אתה לבטל לגמרי מאותה קריאה דלאו עניינא דיומא היא ולקרות קריאה אחרת עניינא דיומא,

שדנתי זאת מדינא דתורמוסא כמ"ש, וחזר וברך שנית וקרא בסדר השבוע. והיה שם החכם השלם גדול דורינו הרה מהר"ר יוסף קארו נר"ו שהתפלל אותו יום אצלנו בעבור מצות ברית שהיה בקהל יצ"ו והיה הוא המוהל, ושחק ליה ולא דיבר כלום וגם לא ראיתו שגמגם כלל".

וכ"פ בשו"ת משיב הלכה (ח"ב סי' ריד) ובדברי חפץ שם מביא את דברי הבנין ציון.

דעת הפוסקים שאין לחזור ולקרות בברכה

לעומת זאת בשו"ת פרי הארץ (ח"א סי' ו) בקהל שסברו דמטות ומסעי מחוברים וקראו בשבת שני הפרשות וחילקו העולים בשני הפרשות ואחר צאתם ידעו שאינן מחוברות, דאין צריך לחזור ולקרות פרשת מטות בז' עולים ובשבת הבאה יחזרו לקרות פרשת מסעי. ומאריך שם בטעם הדבר שאכן משה רבינו תיקן קריאת התורה בשבת אבל ענין דקריאת התורה מענינא דיומא בשבת דהיינו פרשת השבוע הוא רק מנהגא שהרי הרמב"ם (פי"ג מהל' תפלה ה"א. וראה מגילה כט, ב) מביא שיש משלימים את התורה לשלש שנים, ומכיון שהוא רק מנהגא במילתא דתקנתא לא מהדרין עובדא.

והר"י אלגאזי בספרו אמת ליעקב (במשפט כשנפל טעות בסדר קס"ת אות ד, דף לו ע"ב) מביאו להלכה שאין צריך לחזור.

וכ"פ גם החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' ט אות ד) ומוסיף: וה"ה בב' וה' אם טעו וקראו בסדר אחר שאין צריך לחזור ולקרות שנית פרשת השבוע.

וממש כדברי הפרי הארץ כותב בשו"ת סם חיי (בסוף לקוטים דף לב ע"ב) בקהל שקראו ביום שני פר' קדושים את פר' אמור ואחר קריאת (ב) [ג'] פסוקים של לוי נזכרו שהיום פר' קדושים, ונשאל מה עליהם לעשות. וכותב שזה פשוט דאין צריך לחזור ולקרות כל השלשה, וכל העושה כן נכלל בברכה שאינה צריכה דעובר עלי' על לא תשא, דכל שקרא בתורה יהיה במקום שיהיה יצא ידי חובתו. ובראשונה כותב שנראה דיקרא

¹ כצ"ל כפי שנראה מהמשך התשובה.

להשלישי בפר' קדושים עשרה פסוקים על הסדר. אבל לבסוף הוא פוסק שימשיך פר' אמור גם להשלישי מכיון שאם יפסיקו עכשיו ויקראו בפר' קדושים יש גזירת הנכנסים, דהיינו שאלו הנכנסים באמצע הקריאה יאמרו שרק אחד עלה לתורה ויעשו כן גם המה.

ענין קריאת התורה בב' וה'

וראה שו"ת אשדות הפסגה (סי' ג), שמאריך לפלפל עם הגאון רבי שמואל פלורנטיין בעל עולת שמואל שרצה להחמיר, והוא חולק עליו ודעתו שאין צריך לחזור. ונימוקיו הוא, שמבואר בגמ' (בבא קמא פב, א) שעזרא תיקן שיהיו קורין במנחה בשבת וקורין בשני ובחמישי. ומקשה הגמ', והא מעיקרא הוה מיתקנא דתניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנאמר הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה. והגמ' מתרץ, מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי כנגד כהנים לויים וישראלים אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין. עכ"פ רואים שעיקר התקנה היתה שלא לעבור שלשה ימים שלא תורה, א"כ לא איפכת לנו היכן יקראו, ובכל מקום שקראו יצאו בדיעבד.

ועוד הרי המחבר פוסק (בסי' קלז ס"ג) שאם דילג פסוק אחד בשבת במנחה או בב' וה' וקרא עשרה פסוקים בלא פסוק המדולג דאינו חוזר, הרי דבקריאה דב' וה' לא מחמירין כל כך כמו בשבת והעיקר שקרא עשרה פסוקי תורה. וא"כ באופן שטעה וקרא פרשה אחרת אין צריך לחזור.

ומה שהביא העולת שמואל ראייה ממה שהביא התיקון יששכר עובדה שהיתה בבית מדרשו והש"ץ טעה בקריאת התורה והוא פסק לו לחזור, והיה שם מרן הבית יוסף ושתק ולא גמגם כלל, כותב האשדות הפסגה שאינו ראייה דיש לדחות ולומר דשאני התם דלא התחיל עדיין לקרות אפי' פסוק אחד ולכך אם יקרא שם הוי כלכתחילה, ואנן קיי"ל דמקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה ובב' וה' ובשבת הבאה. ואשר על כן כיון שעדיין לא התחיל לקרות אף דעיקר הקריאה בב' וה' היא

משום שלא לעבור ג' ימים בלא תורה לא אמרינן דבשביל שכבר בירך ברכת התורה ליהוי כדיעבד כדי שלא יהיה ברכתו לבטלה דזה אינו, דכיון שעדיין לא התחיל לקרות צריך לקרות בסדר השבוע, משא"כ אם כבר קראו הב' עולים דאין לך דיעבד גדול מזה, אז אמרינן דשפיר עלתה להם הקריאה.

וכ"פ בכף החיים (סי' קלה אות ז). ובשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' כג אות לא).

גם בערוך השולחן (סי' קלה ס"ה) פסק לגבי אלו שכבר קראו שא"צ לחזור, אבל בנוגע להשלישי שלא קרא עדיין, דעתו שיחזור לפרשה הנכונה: "במנחה ובב' וה' כשטעו וקראו פרשה אחרת מסדרה זו או מאחרת א"צ לחזור ולקרות דכיון דאינה עולה לקריאת הצבור שהרי בשבת הבא יקראוהו מחדש ולא נתקן אלא כדי שלא יהיו ג' ימים בלא תורה ומשום יושבי קרנות ולכן בכל מה שקראו יצאו ידי חובתן. ואפילו אם נזכרו באמצע הקריאה נלע"ד דמה שקראו קראו והמותר יקרא במה שנצרך היום לקרות".

וכן בפתחי עולם ומטעמי השלחן (סי' קלה אות ו) מביא דברי הבנין ציון ומתמה עליו דכיון שאם היו רוצין בתחלה לחלוק השלשה קרואים מתחילת הסדר עד סוף פרשה רביעי רשאי כמ"ש רש"י במגילה שם, א"כ עיקר הקפידה מה שלא קרא הפרשה ראשונה וזה אין מזיק, כמו שאם דילג פסוק אחד בשבת במנחה דא"צ לחזור, ומנין לנו לחלק בין פסוק לפרשה. ומסיק דבנדון הבנין ציון הרוצה להחמיר די שיקרא אחד הכל מתחלת הסדר עד פרשה רביעי בברכה אחת.

היוצא לנו שיש לנו מחלוקות הפוסקים בענין זה. גם המשנה ברורה (סי' קלה סק"ד) מביא שיש דעות בין האחרונים בזה ואינו מכריע להלכה. לכן נראה בנידון דידן דכיון שספק ברכות להקל יש לפסוק שהקהל יצאו חובת הקריאה בקריאת הכהן שעלה כבר בפרשה אחרת ולהעולה לוי וישראל יחזרו להתחלת הפרשה הנכונה ויקראו משם סדר קריאה הנכונה. ויפה עשו הקהל בזה שלא קראו עוד פעם שלשה קרואים אלא לוי וישראל בלבד.



זיכוי בני במצות באופן שאין יוצאים בהם יד"ח

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד, ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

בעבודת הקודש של זיכוי בני ישראל במצות ולקרבם לדרך התורה מתעוררת הרבה פעמים השאלה במקרה שאין אפשריות לזכותם בעשיית המצוה כתיקונה, האם יש ענין עכ"פ לעשות אתם את המצוה, ובלי ברכה כמובן, כדי להרגילם במצוה, ושידעו שקיימים מצוות אלו. ולדוגמא: קריאת המגילה דרך רמקול, רדיו וטלוויזיה (וכתבתי מזה במק"א), הדלקת מנורה חשמלית (שלרוב הדעות ככולם אין יוצאים בה יד"ח, ראה הנסמן ב'נטעי גבריא' חנוכה פי"ח סכ"ג ובארוכה במאמרו של הרב פייטל לוינ ב'תחומין', ט, עמ' 340-317) וכיו"ב. וחכ"א העיר דאין בזה שום תועלת, כיון שבינן כך לא יוצאים ידי חובתם, ואדרבה זה נראה כזלזול במצוה.

יש מקום לדון בכל זה מצד דיני החינוך, דהרי "קטן שמחנכין אותו במצות [צריך] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול . . דלמא אתי למיסרך" (חידושי הרשב"א והריטב"א סוכה ב, ב, וראה הנסמן והנעתק ב'חנוך לנער' [בלויא] פ"ב הערה ח וב'חינוך הבנים' [נויבירט] הערה קיג, נו"כ השו"ע סי' תרנח ס"ו וב'משנה ברורה' שם סקכ"ח, ומש"כ דו"ז בשו"ת 'ערוגת הבשם' או"ח סי' קצו אות ו, ושם מבוארים השיטות השונות שבזה ואכמ"ל), ויל"ע האם לגדולים שאינם שומרים מצות ישנו גם דין חינוך או רק דין תוכחה. והנה בגמרא (יומא פב, א) מבואר לגבי קטן שמחנכין אותו לשעות דתרי חנוכי הוו, וביאר רבינו מנוח בפירושו על הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ב ה"י): "חד לעינוי וחד להשלמה, וחנוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר . . לפי שאין חנוך שעות מדרבנן כלל שאין מדרבנן חיוב חנוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות", ומסתבר דהחינוך דשעות "המוטלת על כל אדם" ודאי שייך גם לגבי גדולים, ויש להאריך בכל זה, אבל לקמן אדון בס"ד מדין אחר, שנשאלתי עליו לאחרונה לפני חג הפורים.

מי שאין לו מגילה כשרה בפורים

נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרצא ס"י): "אם אין מגילה כשרה קורים אותה בחומש בלא ברכה". וב'מגן אברהם' שם (סק"י) הביא דעת הב"ח

שזה "דוקא כשעשוי בגלילה . . אלא שיש בו פסול, אבל בחומש שלנו לכו"ע לא יצא", "ולמה קורא בו" (לבושי שרד' סקט"ו). והעיר ע"ז ה'פרי מגדים' שם ב'אשל אברהם': "צ"ע בסימן תרמ"ט במ"א [ס"ק] כ"ח אף שאינם מינם יטלו שלא תשתכח תורת נטילה, הוא הדין חומש בדפוס דפסול גמור הוא, ראוי לקרות בלא ברכה, ומידי דהוה פורים ט"ו בשבת שדורשין דלא תשתכח תורת קריאת מגילה".

והנה לכאורה מזה שביום ט"ו שחל בשבת "שואלין ודורשין בענינו של יום" (כמבואר במגילה ד, א), אין ראייה כ"כ כי שם אין קוראים את המגילה אלא "מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים" (רש"י שם), "כדי להזכיר שהוא פורים" (רמב"ם הל' מגילה פ"א הי"ג), "וכדי שיזכרו ענין היום דורשין בענינו" (טור סי' תרפח, ולא הובא בשו"ע, ראה ביאור הגר"א סי' תרפח סקי"ד), ואין מכאן ראייה לחיוב קריאת כל המגילה מתוך החומש.

האם להביא רמון ופריש כשאין אתרוג

אבל מדברי ה'מגן אברהם' בסי' תרמט יש לכאורה ראייה גדולה. ובהקדים המבואר בגמרא (סוכה לא, ב): אמר מר: לא מצא אתרוג לא יביא לא רמון ולא פריש ולא דבר אחר. - פשיטא! - מהו דתימא: לית, כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן זימנין דנפיק חורבא מיניה, דאתי למסרך. הסברא "שלא תשכח תורת אתרוג" לא נדחה, אלא שהגמרא אומר שדוחים את זה במקום שיש לחוש שיצא מכשול מזה¹.

¹ ענין עשיית זכר למצוה כדי שלא תשתכח מצינו בדברי חז"ל בכ"מ, ומהם: גמרא בכורות (כו, א) דמפרישין חלת חוץ לארץ כי היכי דלא תשתכח תורת חלה; גיטין (לו, ב) דתקינו רבנן שמיטת כספים בזמן הזה בכל מקום זכר לשביעית (שלא תשתכח תורת שביעית. רש"י); עירובין (עא, ב): מערבין בחצירות ומשתתפין במבוי, שלא לשכח תורת עירוב מן התינוקות שיאמרו אבותינו לא עירבו, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: או מערבין או משתתפין, ראה שם; שם (ע, א): מהו דתימא וכו' ליקנסניהו כדי שלא תשתכח תורת עירוב (מן התינוקות הבאים אחרי כן. רש"י); חולין (קא, ב) שמדא הוה ושלחו מתם דיומי דכפורי דהא שתא שבתא הוא (עשו יום הכפורים בשבת אע"פ שאינו חל להיות בו, כדי שלא תשתכח תורת יוה"כ, והאויבים לא יבינו בו משום דבכל שבת נמי לא עבדי מלאכה. רש"י).

וכתב הראב"ד בהשגות על הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ב) שבשעת הדחק "לינקוט בידיהו כל דהוא, כי היכי דלא לשתכח מינייהו מצות אתרוג", ומובא בטור (סוף סי' תרמט). ובשו"ע (שם ס"ו) פסק: "בשעת הדחק שאין נמצא כשר כל הפסולים נוטלין ואין מברכין". ומפרש ה'מגן אברהם' שם (סקכ"ד), דזה דוקא ב"פסולין מחמת מום, אבל שאינן מינן וגזול, פסולין אפילו בשעת הדחק, כמו פריש ורמון דגזרינן דאתי למטעי בהו".

וביאור כ"ז נמצא בשו"ע אדה"ז שם (סכ"ב-כג): "כל ארבעה מינים הפסולין ופיסולן ניכר בגופן, כגון שפסולין מחמת חסרון או מחמת הדור . . בשעת הדחק כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין על אלו הפסולין שלא תשתכח תורת אתרוג מישראל. אבל כל הפסולין מחמת שאינן מינן כלל, כגון הדס שוטה והצפצפה ואתרוג המורכב . . או מחמת מצוה הבאה בעבירה . . כל אלו אין ניטלין בשעת הדחק אפילו בלא ברכה, גזירה שמא יטעו ויאמרו שגם מינים אלו כשרים הן ולכן הן ניטלין ויטעו להכשירן] אף שלא בשעת הדחק, אבל כשהפסול הוא מחמת מום שיש בו חסרון בגופו או שאינו הדר הכל רואים את המום . . ויש חולקין על כל זה ואומרים דאף הפסולין מחמת מום אין מברכין עליהם לעת הדחק, אלא נוטלין אותן בלא ברכה לזכרון בעלמא שלא תשתכח תורת אתרוג . . ובאלו המדינות נוהגין בכל הפסולין כסברא האחרונה, חוץ מן לולב והדס היבשים, שאם לא היו מברכין עליהם בשעת הדחק על הרוב לא היו

וכתב הרמ"א (סי' תמה ס"ג): "ואם לא מצא חמץ כשבדק ישרוף הכלי שלקח לבדיקה, כדי שלא ישכח חובת ביעור [לשנה הבאה – שו"ע אדה"ז שם ס"ז]". ובשו"ת 'שבט הלוי' (ח"א סי' רה בהגהה לסימן זה) הביא מה שציין כאן בביאור הגר"א (סקי"ג) ע"ז: "עיין פ"ג דסוכה ל"א ע"ב. כוונתו ז"ל דאיתא התם דלא יביא לא רמון ולא פריש בשביל שלא תשתכח דחיישי' דנפיק חורבא מיניה ואלו הכא ל"ח לזה. והחלוק מובן דהתם יטעו לומר דגם פריש ורמון פרי הדר הוא אבל הכא אין מי שיטעה לומר דשריפת הכלי כמו שריפת חמץ". ובפשטות לא צריך לפרש דברי הגר"א שמקשה מדברי הגמרא בסוכה, ואדרבה כוונתו להביא ראיה, שהרי משם "משמע דהיכא דליכא האי חשש [דמסרך], מחויב לעשות היכרא" וכדברי הרמ"א, וכך ביאר את דבריו ב'דמשק אליעזר'. ובענין זה יש להעיר מדברי הרמב"ן עה"ת (ויקרא יח, כה; דברים יא, יח) ש"עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה'", אבל "אף לאחר שתגלו היו מצוינין במצות, הניחו תפילין עשו מזוזה, כדי שלא יהו עליכם חדשים כשתחזרו".

מברכין כלל על מצות לולב שאין לולבין לחין ואין הדסים לחים מצויים במדינות אלו".

אמנם בסוף הסימן על דברי הרמ"א שם: "בלא ברכה יכול ליטול כל הפסולין ולא יברך עליהם", כתב ה'מגן אברהם' (סקכ"ח): "צ"ע, דהא כבר כתב הרב ב"י דין זה. ואפשר דבא לומר דאפילו שאינם מינם יכול ליטול, דלא כמו שכתבתי לעיל". ומה'אליה רבא' (סקכ"ב) משמע דס"ל כדעת המג"א. ולא ביאר המג"א במה שונה אינם מינם מרמון ופריש המבואר בגמרא, וכפי שהקשה שם ה'פרי מגדים' ב'אשל אברהם': "ופריש ורמון מבואר בגמרא דלא יביא, ושאינם מינם צפצפה והדס שוטה צ"ע דאפשר יותר גרוע, שיטעו בזה טפי ויכשירו. ואתרוג המורכב, עיין ט"ז אות ג' . . וצ"ע". גם ה'בגדי ישע' (סקכ"ח) וב'כורי יעקב' (סק"מ) כאן דחו דברי המג"א אלו. [וראה ב'דרשות חתם סופר' (ח"א מז, א): "ונשאלתי כגון השתא דנדחקים מאוד ואינם נמצאים [אתרוגים] אפילו אחד בעיר, אם מותר ליקח המורכבים בלי ברכה עכ"פ שלא תשתכח תורת אתרוג. ואסרתי, ואמרתי השתא פריש או רמון תחת אתרוג אסרוהו שלא ליתי לאמשוכי בשנים הבאות ומכל שכן במורכבים דאתי לאמשוכי טפי..."].

למה לא חוששים במגילה לשמא יטעו

וע"פ דברי המג"א אלו מקשה ה'פרי מגדים' כאן, דלמה לא יקרא מגילת אסתר בחומש שבדפוס כדי שלא תשתכח תורת המגילה. והנה לכאורה היה אפשר לומר שאין כוונת הפמ"ג לפסוק כן להלכה, שהרי הוא בעצמו בסי' תרמח השאיר את דברי המג"א בצריך עיון, אלא שהוא מקשה דברי המג"א אהדדי. אבל ה'משנה ברורה' כאן (סקכ"ז) הבין שדברי הפמ"ג להלכה נאמרו, וכתב: "והפמ"ג כתב דראוי גם בזה לקרות בלא ברכה שלא תשתכח תורת מגילה", למרות שגם הוא בעצמו בסי' תרמט סקנ"ט לא ניחא ליה להעתיק דברי המג"א שם להלכה. ובאמת שדבר זה כבר מבואר בראשונים, שכך כתב רבינו אלעזר מגרמיזא בספר 'הרוקח הגדול' בהלכות פורים (ירושלים תשכ"ז עמ' קלו): "ונראה אם אין מגילה כשירה יקרא בחומש, דדמי להא שמורישין לולביהן לבני בניהם אע"פ שיבש פסול אין שעת הדחק ראייה".

ואולי י"ל דס"ל לפמ"ג והמשנ"ב שאפילו באם נחמיר בלולב בשאינם מינם גזירה שמא יטעו, יש מקום להקל במגילה מכמה טעמים:

(1) אולי י"ל דמגילה המודפסת הוי כעין "שיש בו חסרון בגופו . . [ש]הכל רואים את המום", ושונה הוא הדס הצפצפה ואתרוג המורכב היפה והשלם שעמא דבר אינו מבחין בחסרון שבדבר, משא"כ מגילה זו שהיא כ"כ שונה מהרגיל, שודאי ישימו לב וידעו שאין להשתמש בזה זה רק בשעת הדחק.

(2) י"ל שקריאת המגילה שאינו אלא חיוב דרבנן יש מקום שלא לחשוש לשמא יטעו.

(3) ע"פ דברי ה'ערוך השלחן' כאן (סי"ד) שדוחה את פירושו של המג"א בדברי השו"ע, וכתב: "ולענ"ד נראה דאין כוונתו לצאת ידי חובת מגילה, אלא דה"ק שיקרא בחומש כדי לזכור הנס, וא"כ גם בחומש שלנו כן". למרות שדבריו נראים דומים לדברי הפמ"ג, אבל באמת הן שונים לגמרי, וכנראה שלכן אף אינו מביאו. לדעת ה'ערוך השלחן' אין חיוב לקרות בחומש הנדפס מטעם "שלא תשתכח תורת מגילה", אלא שלדעתו חיוב גמור הוא "כדי לזכור הנס". ויש בדבר זה חידוש גדול, שהרי בפשטות תקנת החכמים לזכור הנס אין לקיים אלא ע"י קריאת המגילה ואמירת על הנסים, וכזה הוא מחדש דגם קריאת המגילה מתוך חומש הנדפס הוא מקיים עכ"פ חלק מתקנת חכמים. וכך חידש מדיליה גם בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"י סי' לב) לבאר דברי הרוקח שהובאו לעיל: "גם אם המגילה פסולה, איכא עכ"פ קריאה של פרסומי ניסא, אלא דיש עוד גדר של מגילה כשרה, א"כ בודאי יש מקום לענין שלא תשתכח". ולשיטה זו י"ל דלא שייך לחשוש כאן לשמא יטעו, שאין בכוחו של גזירה זו לדחות החיוב שחייבו חכמים לזכור את הנס. ואכן ה'ערוך השלחן' בסי' תרמט סכ"ה דוחה בפירוש את דברי ה'מגן אברהם' (וראה עוד סכ"ג שם), ובכל זאת מחייב כאן לקרות את המגילה מתוך החומש הנדפס.

ונראה להביא ראיה לכל זה מהא דקיי"ל (הגהת הרמ"א סי' קמג ס"ב) בנוגע לקריאת התורה, ש"בחומשים שלנו . . אין לברך עליהם", וכתב ע"ז ה'מגן אברהם' שם (סק"ב) בשם ה'תניא': "ומכל מקום קורין בלא ברכה, שלא תשתכח תורת קריאה", הרי לנו דיש חיוב לקרוא בספרים

שלנו שאינם עשויין כתיקון ס"ת, ואין אנו חוששים לשמא יטעו. וע"כ צ"ל באחד מהאופנים הנ"ל.

וארווח לן בכל זה דגם לדידן הנוהגים לפי פסקי אדה"ז, י"ל דמי שאין לו מגילה צריך לקרותו מתוך חומש הנדפס כדי שלא תשתכח תורת מקרא מגילה וכדי להזכיר הנס, וכל זה למרות שאדה"ז בשו"ע הל' לולב שם פסק כנ"ל, ד"הפסולין מחמת שאינן מינן כלל. . אין ניטלין בשעת הדחק אפילו בלא ברכה, גזירה שמא יטעו".

בדברים מפורשים לא חוששים לשמא יטעו

שוב מצאתי ב'תשובות ופסקים' לראב"ד (סי' ו) שכתב: "וכמו שאמרנו ביבשים שבמקום הדחק נוטלין אותן לזכרון בעלמא כדי שלא תשתכח תורת לולב ואתרוג מהן, כך אני אומר במקום שיש לולב ואין בו אתרוג – אע"פ שמעכבין זה את זה שאין מברכין על הלולב אלא אם כן יש עמו אתרוג, אפ"ה מצוה ליטול את הלולב לבדו לזכרון בעלמא כדי שלא תשתכח תורת לולב, שהרי אמרו לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמון, ואמרינן פשיטא מהו דתימא ניתי כי היכי שלא תשתכח תורת אתרוג וכו' קמ"ל זמנין דנפיק חורבה דכי [איתיה] לאתרוג נמי שביק ליה ומיתי להנך, ושמעינן מינה דהיכא דליכא דליכא למיחש לחורבה כי הכא צריך למינקט ליה כי היכי שלא תשתכח תורת לולב, ועוד מדקא אמרי ניתי כי היכי שלא תשתכח תורת אתרוג וכו' ואי דלא נקיט לולב אמאי מיתי אתרוג שלא תשתכח תורת אתרוג וכי חמור תורת אתרוג מתורת לולב, אלא ש"מ דנקיט לולב ואע"פ שאין אתרוג, וסד"א לינקוט בהדיא פריש או רמון לזכרון האתרוג, קמ"ל מוטב שיטול הלולב ולא יטול עמו מין אחר במקום אתרוג משום דנפיק מיניה חורבא. ואם תאמר בלולב נמי לבדו נפיק [מיניה] חורבא דזמנין דהוה להו תרויהו ובעי למיפק בלולב לחודיה, לא היא, דד' מינין שבלולב מפרשי באוריתא ולא אתי למיטעי, מיהו אתרוג לא מיתפריש בהדיא וקא סברי אינשי דפריש או רמון פרי עץ הדר הוא". ולדבריו אולי י"ל דעכ"פ במצוות דרבנן אין לחשוש שיטעו בהלכות מפורשות.

תבנא לדינא

וע"פ כל הנ"ל נבוא לדון בשאלה העומדת בריש דבריננו. בפשטות י"ל דלגבי יהודים שלדאבוננו עדיין אינם שומרים תומ"צ ודאי יש ענין

להרגילם במצות גם מצד החיוב של עשיית המצוות באופן "שלא ישתכחו", ועל כן ודאי שיש ענין להרגילם גם באופן שאין יוצאים בהם ידי חובתם [וכמובן, בלי ברכה]. אמנם במקרים כאלו יש לחשוב שכר הפעולה כנגד הפסדה: שהרי שמא יבואו לטעות ויחשבו שאפשר לצאת ידי חובת המצוה שלא כתיקונה. ונחזי אנן לפי האופנים שנוכרו לעיל: ודאי שאין מקום להניח אתם תפילין פסולות, שהרי בדאורייתא אנו חוששין שמא יטעו. אבל יש מקום לומר דחייבים לקרוא את המגילה או להדליק אתם נר חנוכה גם באופנים שלא יוצאים ידי חובת המצוה, שהרי אין זה רק מצוה דרבנן (אופן הב'), ולפי ה'ערוך השלחן' יש כאן מצוה של זכירת הנס (אופן הג'). אבל מסופק אני האם קריאת המגילה דרך הרמקול וטלוויזיה או מנורה חשמלית נחשב כדבר "שיש בו חסרון בגופו". . [ש]הכל רואים את המום", וא"כ עדיין יש לחשוש (לפי אופן הא') לשמא יטעו. ולפועל אנו רואים שהרבה שלוחים ואנ"ש שמים מנורות חשמליות גדולות בפרשות הדרכים, על גבי מכוניות ובחלונות בתיהם ואינם חוששים לשמא יטעו (אם כי פשוט שמנורות אלו אינן במקום המצוה כי אם אופנים נוספים לפרסם הנס, אבל הרי עדיין יש מקום לטעות). וצ"ל שסמכו על האופנים האחרים בזה.

ובענין זה יש להעיר מהדיון האם יש קצת מצוה בחצי שיעור, ראה הנסמן ב'אנציקלופדיה תלמודית', (טז, עמ' תרס-תרסא), ושם הובאו גם דברי החיד"א ב'מחזיק ברכה' (סוף סי' תעה) באם יש למישהו רק פחות מכזית מצה, והביא את פסק השו"ע דלעיל סוף סי' תרמט ודברי המג"א שם, "וה"ה הכא אפי' תימא דאין בחצי זית מצוה כלל, ראוי והגון שיאכלנו לזכר מיהא". וראה גם שו"ת 'תורה לשמה' (סי' קלו): "ונראה לי לומר בדין אתרוג הקטן כיון דלית ביה האי טעמא דחזי לאצטרופי אין עליו חיוב מן הדין ליטלו, ורק האדם עצמו אם ירצה ליטלו יש בידו קצת מצוה בשביל שבזה עושה זכר למצות התורה. יען כי המצוה הזאת באתרוג הקטן היא נקראת זכר למצות התורה, ולא נקראת מקצת גוף המצוה כדין חצי שיעור, ועל כן שכרו בזה הוא שכר זכר מצוה, וכל שהוא זכר מצוה אין בו תורת חיוב על האדם, ורק החרד על המצות הוא יעשנה ברצונו הטוב ע"ד שאמר הכתוב הציבי לך ציונים". וראה עוד בשו"ת 'היכל יצחק' (או"ח סי' ה), האם טוב לקרוא בתורה בפחות מעשרה בלא ברכה.

שוב מצאתי בפוסקי זמנינו שדנו בגדר הענין "שלא תשתכח". בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ט סי' ה) כתב: "ראיתי בס' [מאסף לכל המחנות סי' כ"ו] בס"ק ב' מביא בשם ס' נפש חיה להסתפק כשאין לו אלא תפילין פסולות אם יניחם שלא תשתכח תורת תפילין ע"ד שיתבאר לקמן סי' תרמ"ט לענין לולב פסול, או דוקא לולב דהוי פעם אחת בשנה יע"ש. ואני בעניי בתשובת שבט הלוי ח"ג סי' ב' הבאתי מהגאון ישועות יעקב סו"ס ל"ב דרצה להקל בתפילין שאין מרובעות לגמרי שהם פסולים דמ"מ ילבוש אותם ע"ד שנתבאר לענין לולב כדי שלא תשתכח תורת תפילין, ופקפקתי ע"ז מה"ט דאם נתיר כזה בדבר שהוא יום יום אדרבה ישתכח תורת תפילין כשרות מישראל, וע"כ לא מצינו חידוש זה אלא באתרוג שהוא פעם אחת בשנה, וזה ברור". וראה עד"ז בשו"ת 'מלמד להועיל' (או"ח סי' יד, נא).

אמנם מה דפשיטא ליה דאין לעשות דבר כדי שלא תשתכח אלא באם זה לעתים נדירות, הרי לכאורה אין כן דעת רבינו אברהם בן הרמב"ם (שו"ת, מהדורת פריימן, סי' פד), שבמקום שמאכל רוב בני אותה ארץ הוא פת דוחץ "לא צריך שתכרת ברכת המזון מפי בני ארצכם, פן תשכח, אלא צריך שיאמרו אותה כלשונה אחרי הדראה והדוחץ כמנהגכם, ולא יזכירו שם בברכה. . . ובעשייה הזאת לא יבואו לידי ברכה לבטלה, ויש בה זכר לברכת המזון שלא תשכח מרוב בני ארצכם". ואולי י"ל כיון שיברכו גם בורא נפשות בשם ומלכות (וכפי שכתב שם הראב"ם) הרי זה בשבילם ההיכר הכי גדול שלא יבואו לטעות בדיני ברכת המזון.

ובשו"ת 'שרידי אש' (ח"ב סי' צו) כתב: "שאל כת"ר אם כדאי למחות נגד המנהג של קלות דעת, שאינם קורעים בבגד אלא בעניבה משום שחסים על בגדיהם - אני מסכים עם כת"ר, שבאם לא ישמעו, טוב יותר להניח להם לקרוע את העניבה כדי שלא תשתכח תורת קריעה, ורק לומר בנחת שאינם יוצאים ידי קריעה ומחויבים הם לקרוע את בגדיהם, ויוכלו ללבוש בגדים ישנים ולמוסרם אח"כ לעניי ארץ ישראל". אמנם ראוי לדייק בדבריו שלא כתב שבאם לא שומעים אפשר להציע להם לקרוע את העניבה, אלא שאין למחות ביד הנוהגים כן כדי שלא תשתכח תורת קריעה.

שוב העירני הרה"ת חיים רפופורט ממה שהורה כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק יט עמ' רמו, 'שערי הלכה ומנהג' ח"ב סי' קצה)

אודות סידור מכירת חמץ כשקיים חשש שהמוכרים יטלו ממנה בפסח, וכתב הרבי: "התועלת - ודאית, ונוסף על העיקר (הענין דבל יראה ובל ימצא) גם ההתעוררות וזכרון ע"ד איסור חמץ, מנהג אבות וכו' וכו'...", הרי היתה התעוררות והזכרון קובעים ברכה לעצמם. אלא שאין הנידון דומה לראיה כ"כ, כי הרי שמה מסדרים מכירת חמץ כדת וכדין אלא דיש חשש שמא יטלו מן החמץ באמצע הפסח ויתבטל המכירה, משא"כ כאן אנו דנים על עשיית מצוה שאינה כתקנה, וכולו אינו בא אלא להתעוררות ולזכרון.

"יש להשתדל להיות קשור עם המצוה במה שאפשר"

ועוד העירני הר"ח רפופורט ממש"כ הגר"מ פיינשטיין בספרו 'דרש משה' עה"ת (פרשת בהעלתך עמ' קטז): "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו, תמוה מאוד מה שכתב רש"י שהטמאים אמרו שיקריבו עליהם בכהנים טהורים ויאכלו טהורים, הא א"א זה דנקרב לטמאין פסול [פסחים סא א], ואף אם נימא שהיתה כוונתם לצרף עם טהורין ויהי לטהורים ולטמאים, שכשר הקרבן, לא ירויחו כלום כי לא יוצאין הטמאים בזה. וצ"ל דבר חדש דאף שאין יוצאין מכל מקום מצד אהבת המצוות הוא שצריך להשתתף עכ"פ - אף שלא יצא - אם אי אפשר לו לקיים ממש. וכעין הא שעשה משה שהפריש שלש ערים אף שלא קיים את המצוה אך ראי' משם ליכא משום דהתם עכ"פ נשאר מעשיו קיים, ואף שאפשר שהיו רשאים ישראל לשנות ולהפריש ערים אחרות מאחר שלא קלטו עדיין, מ"מ ידע שלא ישנו, אבל הכא חזינן שאף שלא יצאו כלום ידי חובתן אף למקצת, מ"מ יש לו להשתדל להיות קשור עם המצוה במה שאפשר. . ומזה יש למילף לאחד שקשה לו לקיים איזה מצוה שמצד האהבה למצוה יראה לעסוק בה לכל הפחות במה שאפשר כגון שאסור לו לאכול כזית מרור יטעום מעט, וכן בכל מצוה, כגון מי שאסור לו לישב בסוכה יראה עכ"פ לעשות סוכה...". והנה דבריו הם באמת "דבר חדש" בענין זה, שהרי במקורות הנ"ל מבואר רק שישנו חיוב עשיית המצות אף באופן שאינו יוצא יד"ח כדי ש"לא תשתכח", אבל בדברי הגר"מ פיינשטיין מבואר עוד חיוב להשתדל להתעסק בעשיית משהו הקשור למצוה, אף שאינו מתעסק כלל בעשיית המצוה ממש, וכגון טעימת משהו מן המרור דהוי חצי שיעור מהמצוה (ראה לעיל), והעיקר

בניית סוכה אפילו באם הוא יודע שלא יוכל כלל לשבת בסוכה. ויש ללמוד מזה הלכתא גיברתא.



הדלקת נש"ק לקטנה שמגיע לגיל מצות בליל ש"ק הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע רבנו סי' רסג סי"א: "ולפיכך נוהגות מקצת הנשים בליל טבילה שהן צריכות לחפוף ראשן וגופן בחמין מבעוד יום בבית המרחץ אצל המקוה, ואי אפשר להן להדליק נרות קודם לכתן לשם לפי שהן מקבלות השבת ע"י הדלקת הנרות כמו שנתבאר, ואסורות לרחוץ בחמין אח"כ, ואינן רוצות לילך בין חפיפה לטבילה לביתן להדליק נרות שמתיראות שלא יטנפם בלכתן ותהא בהם חציצה, לכן מדליקין נרות שלהן בין חפיפה לטבילה בבית הכנסת של נשים.

"אבל אין לה להדליק לכתחלה קודם לכתה בלא ברכה ובבואה מהטבילה משחשכה או מהחופה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן, וכן אם דעתה לבא מהחופה בבין השמשות אין לה לסמוך על זה שלא להדליק קודם לכתה ושתצוה לנכרי להדליק כשתבא בבין השמשות ושתברך היא על ידי פרישת ידיה מיד אחר הדלקת הנכרי שלא תהנה לאורן עד אחר ברכתה, לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן או על ידי נכרי.

"ומכל מקום בדיעבד ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן (דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה - אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו, ולכן מברכים עליה - וזו ששכחה ולא בירכה בתחלת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן)". ע"כ.

בליל שבת שעברה הגיעה נכדתי תחי' לגיל מצות וחשבתי שלפי דברי רבינו - שההדלקה היא רק "התחלה והכנה למצוה זו" וההנאה והתשמיש

לאורה היא עיקר המצוה (ובדיעבד מותר לאשה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן) - יש מקום לומר כדלהלן:

כשהקטנה מדלקת נש"ק אז ההורים מקיימים מצוה דרבנן של חינוך, אבל הקטנה בעצמה אינה מקיימת בזה שום מצוה לעצמה, משא"כ כשגדולה מדלקת נש"ק אז היא מקיימת לעצמה את המצוה שתקנו חז"ל להדליק נש"ק, הנה עפ"ז במקום שקטנה נעשית בת מצוה בליל ש"ק דהיינו בצאת הכוכבים אם היא תדליק ותברך ותהנה מן הנרות קודם שקיעה אז היא אינה מקיימת בזה שום מצוה (לעצמה), וא"כ הי' מקום לומר שעדיף שהיא בעצמה תקיים המצוה על ידי שהיא תדליק את הנרות קודם השבת ולא תהנה מן הנרות ולא תברך עד הלילה - שאז נעשית גדולה - ואז היא תברך ותהנה מן האור, ועי"ז היא מקיימת המצוה לעצמה ולא מצד מצות חינוך.

מאידך גיסא יותר מסתברא לומר שלא כהנ"ל, כי אף שמעיקר הדין יש מקום לזה לא מצינו שיש חיוב לאדם לרדוף לעשות מצוה שלא כתיקונו רק באופן של דיעבד, ובפרט במצוה שתקנו חז"ל לעשותו באופן מסוים, ובנידן דידן תקנו שלכתחילה צריך להדליק הנש"ק ולברך מיד ולהנות מיד אחרי זה.



קבלת שבת בהדלקה או בברכה [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וולפא

קרית גת, אה"ק

א. בגליונות הקודמים (תתלה, תתקסג-ח) האריכו רבנים חשובים ש"י בענין קבלת שבת, אי הוי בהדלקה או בהברכה, וכמדומה שהדבר עדיין טעון בירור. והריני בזה להבהיר את הסוגיא באופן אחר לפענ"ד, והקורא ישפוט.

נחלקו הפוסקים, אם השבת חלה בהדלקת וברכת הנר, או שאין קשר בין ההדלקה והברכה לקבלת השבת, והיא תלויה רק באמירת ברכו בתפלת ערבית (וכמובן שהשאלה היא רק לפני שקיעת החמה, כי לאחר השקיעה חלה השבת גם אם לא הדליקו ולא התפללו עדיין).

וסיכם את הדברים בשו"ע אדה"ז שם ס"ז (והוספנו קצת מ"מ): "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה (בה"ג הל' חנוכה, מרדכי רמז רצג, ר"ן כג, ב), אלא אם כן התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו (מהר"ם בתשב"ץ סי' ח). ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות, ואינן מכבות אותה (שבלי הלקט סי' נט), שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו. אבל יכולות להדליק נרות הרבה, שכולן מצות הדלקה אחת הן ואין קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה (ב"י ד"ה כתב בה"ג). ויש חולקים על זה (טור והגה"מ סוף פ"ה בשם התוס', רא"ש סו"פ במה מדליקין, רמב"ן ורשב"א כג, ב, רבינו ירוחם נתיב יב) ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות, אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת, שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם, וכן עיקר [ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה]. אבל המנהג הוא כסברא הראשונה, שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו (רמ"א סי'), ולכן תתפלל מנחה תחלה (מג"א סקי"ט, א"ר סקי"ז). אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו. ואפילו אותה אשה אם התנית תחלה אפילו בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, מועיל לה תנאי זה במקום הצורך (תשב"ץ סי' ח, מרדכי שם), אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי (מג"א סק"כ), לפי שיש אומרים (תשב"ץ סי' יד, כלבו בשם רבינו פרץ, מג"א שם) שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת. וכל זה כשהדליקה הנרות שעל השלחן שהן עיקר המצוה ובהן תלויה קבלת השבת, אבל שאר הנרות שמדלקת בבית ובשאר חדרים אין קבלת שבת תלויה בהן לדברי הכל, ומותר לה לעשות אחריהן כל המלאכות עד שתדליק נרות שעל השלחן. וכל זה באשה, אבל באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל ומעמידין על עיקר הדין, שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות אלא באמירת ברכו. ומכל מקום טוב להתנות לכתחלה. "עכ"ל שו"ע אדה"ז.

ולענין הברכה כתב הרמ"א ס"ה, שיש אומרים (מרדכי) שמברכין קודם ההדלקה, ויש אומרים (מהר"י ווייל בחידושי דינין והלכות סי' כט) שמברכין אחר ההדלקה. וכן הוא מנהג "מקצת נשים", וטעמן ש"לא רצו לברך קודם הדלקה דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקין", וכן כתב בשו"ע אדה"ז ס"ח: "לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת,

ותהא אסורה להדליק" (וכפי שיתבאר לקמן). וסיים שם "והמנהג שמברכים אחר ההדלקה".

ועפ"ז יש לחקור לגבי מה שכתב בס"ז "ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות, ואינן מכבות אותה". האם קבלת השבת היא מפני פעולת ההדלקה כשלעצמה, או דוקא כלשונו שם משום "שברכו והדליקו". והנפ"מ היא למעשה, דלמנהגנו שמדליקין תחלה ואח"כ מברכים, א"כ האם אפשר לכבות את הגפרור אחר ההדלקה, כיון שעדיין לא ברכו (וכ"כ ערוה"ש סק"ד), או שמ"מ צריך להשליכו, כיון שקבלו את השבת בהדלקה אע"פ שעדיין לא ברכו (וכ"כ ב'בן איש חי' פ' נח שנה שניה אות ח, וב"כף החיים" סק"ד).

ב. ולכאורה יש להביא ראיה לכך שאין קבלת שבת ללא ברכה, ממה שכתב בשו"ע אדה"ז לקמן סי"א לגבי מנהג הנשים בליל טבילה, שהרי צריכה לרחוץ בחמין מבעוד יום ולטבול משחשיכה, ומתי תדליק הנרות. ובתחלה דיבר מאפשרות של עשיית תנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה, ואח"כ כתב: "אבל אין לה להדליק לכתחלה קודם לכתה בלא ברכה, ובבואה מהטבילה . . תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן . . לפי שהאיק תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם". והרי מפורש לכאורה בדבריו, שהדלקה בלא ברכה אין בה קבלת שבת כלל (ורק מסיבה צדדית אין לנהוג כן). וא"כ למנהגנו שמדליקין תחלה ואח"כ מברכים, אין צורך להשליך הגפרור, כי לא קבלה שבת בהדלקה לפני הברכה. והנה ב"בדי השלחן" (סי' עד סק"ד) כתב, שאין להוכיח מכאן, כיון דמיירי שהאשה התנתה שלא תקבל שבת בהדלקתה. ודבריו צ"ע, שהרי עצה זו לעשות תנאי הביא שו"ע אדה"ז בתחלת הלכה זו, ועכשיו מדבר גם בלא תנאי אלא בעצה חדשה להדליק בלא ברכה.

אלא שאם אכן נרצה לומר, ש"ברכו והדליקו" הוא בדוקא, ובלי הברכה אין קבלת שבת, הרי יוקשה מאד בלשון שו"ע אדה"ז, שבס"ז כתב "ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן . . שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו . . המנהג הוא . . שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו" (היינו רק משום שכבר ברכה כנ"ל), ובס"ח כתב: "והמנהג שמברכים אחר ההדלקה". וא"כ יש כאן סתירה ממנהג למנהג, שהמנהג שמשליכה את

הפתילה לאחר שהדליקה (כי כבר ברכה), והמנהג הוא שמברכת לאחר ההדלקה. וסתירה כזו לא תתכן כמובן. ועל כרחך לומר, שגם למנהג שמברכים לאחר ההדלקה מ"מ קבלת השבת היא בהדלקה עצמה. אבל עפ"ז קשה מסי"א כנ"ל.

ג. ולבאר זה נקדים לשון הב"י כאן: "כתב בה"ג דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר וכו'". . . וכן נראה מדברי המרדכי שם שהוא מסכים לדברי בה"ג. . . והכל בו כתב (בשם התשב"ץ קטן). . . אשה שמדלקת היא אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה, דכיון שמברכת עליה אין לה קבלה גדולה מזו. . . וז"ל שבלי הלקט (סי' נט) יש אנשים שמדליקין הנר בפתילה ואחר שבירכו והדליקו הנר משליכין הפתילה לארץ. . . ותימה לה"ר בנימין (אחיו של שבה"ל), שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת אם כן יהא אסור להדליק ע"כ. ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה".

ולכאורה צריך להבין, שהרי הר' בנימין הקשה על לשון הכלבו "דכיון שמברכת עליה כו'", ומה עונה הב"י "שדעתם דבהדלקת הנר היא הקבלה". והרי מלשון הכלבו משמע שדוקא הברכה היא גורמת לקבלת השבת. ועל כרחך לומר, שלדעת הב"י, גם הכלבו לא התכוין לומר שקבלת השבת היא בברכה, אלא "דכיון שמברכת עליה אין לה קבלה גדולה מזו", כלומר שההדלקה שמדליקין בברכה היא קבלת השבת. כלומר שבאמת "הדלקת הנר היא הקבלה", אבל רק הדלקה כזו שהיא בברכה. וזוהי גם כוונת האו"ז הל' ערב שבת סי"א, שכתב: "מפני שבירך להדליק נר של שבת, שאם לא כן במאי קבליה לשבת עליה", כלומר שההדלקה אינה מספקת מצד עצמה, אלא רק מפני שהיא נעשית בברכה (כי פעולת ההדלקה כשלעצמה לולא הברכה, אינה מזכירה את השבת).

ומעתה, מה שסברו מקצת נשים "שאם תברך תחלה קיבלה לשבת", אין זה כשיטת הבה"ג דס"ל שהעיקר היא פעולת ההדלקה (ודלא כמ"ש בביאור הגר"א על המג"א סוף ס"ה - אא"כ כוונתו רק לכך שקבלת שבת קשורה להדלקה ולא לתפלת ערבית), אלא זוהי סברת ר' בנימין בקושיתו שהביא הב"י כנ"ל. ומה שקבעו בכל זאת את המנהג כך שמברכים לאחר ההדלקה, אע"פ שאין הלכה כסברא העולה מקושית הר' בנימין שקבלת השבת היא בברכה, הוא דמכיון שכל כחה של ההדלקה שעל ידה היא קבלת השבת, הוא מפני הברכה, על כן נעשה מזה חשש אצל הנשים

לטעות שזהו העיקר ולא ההדלקה, וכקושיית הר' בנימין, ולהסיר החשש נעשה המנהג כך שמדליקים לפני הברכה.

אבל להלכה אין הדבר תלוי בברכה עצמה אלא בהדלקה שבברכה. ולכן, אע"פ שהמנהג שמקבלים שבת בהדלקה, בכל זאת המנהג שמברכין לאחר ההדלקה, וזה לא מזיז את המנהג הראשון ממקומו שקבלת השבת היא בהדלקה, כי גם כשמקבלין שבת בהדלקה הרי זה מפני שזוהי הדלקה שבברכה, שמברכין עליה מיד, ואין נפ"מ כלל אם הברכה היא לפני ההדלקה או אחריה, שהעיקר הוא שזוהי הדלקה שבברכה. ועפ"ז, מה שכתב השב"ל שמקבלים השבת "אחר שברכו והדליקו", אין הכוונה להדגיש את הברכה שלפני ההדלקה דוקא, אלא רק שזוהי הדלקה שבברכה. אבל בסי"א לגבי הטבילה, ששם מדליקה ואינה מברכת כלל לא לפניו ולא לאחריה, אלא לאחר זמן רב, בודאי שאין זו הדלקה שבברכה, ואין כאן קבלת שבת כלל.

ד. ודאיתנן להכי, יש לבאר גם את לשון מהרי"ו הנ"ל, שמקצת הנשים נהגו לברך אחר ההדלקה לפי שסברו שקבלת השבת היא בברכה ולא יוכלו להדליק אחרי הברכה. ולכאורה ממה נפשך, אם נשים אלו צודקות, א"כ למה להביא מנהג זה בשם הנשים, שיאמר בפירוש שלהלכה קבלת השבת היא ע"י הברכה, ולכן יש להדליק תחלה. ואם הנשים אינן צודקות, א"כ למה נגררנו אחרי מנהגם המוטעה.

ויוכן בהקדים לשון הרמ"א ס"י כפי שהובא בשו"ע אדה"ז הנ"ל: "אבל המנהג הוא כסברא הראשונה, שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו". דלכאורה הא ניחא מה שהדגיש "אשה המדלקת", הוא משום שבאיש המדליק המנהג הוא שאינו מקבל השבת, אבל מהו שכתב "שאותה אשה", והו"ל לומר שהמנהג דאשה המדלקת מקבלת השבת בהדלקתה. והגם שבפשטות כוונתו למה שכתב מיד "אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו", אבל עדיין היה מספיק שיאמר דהאשה המדלקת מקבלת שבת משא"כ שאר בני הבית, ומהו שהדגיש "שאותה אשה". וי"ל שדבר גדול השמיע לנו הרמ"א, דאין זה שאנו קובעים שהמנהג הוא דהשבת חלה בהדלקת האשה (כדעת הי"א) שבתחלת ההלכה "שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת"), אלא שאכן אותה אשה עצמה היא זו שבאמת מקבלת שבת בהדלקה זו, ורק שהיא עושה כן משום שכך הוא המנהג.

והנה כתבנו לעיל, שקבלת השבת בהדלקה היא משום שזוהי הדלקה בברכה, ומאחר שהנשים יודעות שכל חשיבותה של ההדלקה להחשב כקבלת שבת, היא מפני שעשו ברכה על ההדלקה, לכן יש מקצת נשים שאמנם מתכוונות לקבל את השבת ע"י הברכה, וכבר אסור להן להדליק. וקשה לומר לאשה שלא תקבל השבת כשאומרת "להדליק נר של שבת", כי זהו ענין נפשי המיוסד על נקודה אמיתית, שכחה של ההדלקה שבה מקבלים שבת הוא מפני הברכה שעל ההדלקה. ובכדי שלא לגרום לקלקול של הדלקה לאחר קבלת שבת בלב המברכת, תקנו שכולן ידליקו ואח"כ יברכו. אבל עדיין האמת היא שקבלת השבת היא בהדלקה, שהרי זוהי הדלקה שבברכה וכו"ל.

ובכל זה מובן, שגם למנהגנו שמברכים לאחר ההדלקה, מ"מ יש להשליך את הפתילה ולא לכבותה, כי קבלה את השבת בהדלקה, שהיא הדלקה שבברכה.

ה. ויש להוסיף בזה, דהנה כבר דייק הגרמ"ש אשכנזי שי' בלשון ההלכה שהנשים "משליכות" את הפתילה, דלכאורה הא ניחא מה שאינן מכבות אותה, שזהו משום איסור כיבוי, אבל למה עליהן "להשליך" ולא מספיק שיניחו הפתילה מידן. וכתב בזה, דמאחר שקבלת השבת שע"י ההדלקה היא קבלת עיצומו של יום, ולכן נאסרת גם באיסורין דרבנן, והרי הפתילה היא מוקצה, ולכן חייבת היא להשליך מיד את הפתילה, כדין מוקצה שהגיע לידיה בהיתר (ראה מאמרו ב"אספקלריה" מס' 1236).

אבל לכאורה צ"ע בזה, כי איך יתכן לומר, שהדלקת נרות שבת נתקנה מלכתחלה באופן כזה, שכל אשה המדלקת מחזיקה בשבת מוקצה בידה עכ"פ לזמן קצר, והשבת חלה עליה בזמן שמחזיקה בידה פתילה דולקת, שזה לא יתכן כלל. ועוד צ"ל, דשו"ע אדה"ז היה צריך לכתוב שאסור לנשים לכבות את הפתילה והן חייבות מדינא להשליך אותה, ולמה כתב רק שנוהגות הנשים. ואין לומר שזהו מאחר שכל זה מיוסד על המנהג לקבל שבת בהדלקה, כי את האזהרה להשליך את הפתילה כתוב בשו"ע בקשר עם דעת הי"א "שכיון שהדליק... חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה" מדינא, ולא מצד המנהג. (ולהעיר שלשון המחבר ס"י הוא שנוהגות "קצת נשים", ומה עם רוב הנשים, האם הן מכבות ומחללות שבת ח"ו).

עוד צ"ל בלשון ההלכה הנ"ל: "משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות, ואינן מכבות אותה". דלכאורה היה לו לומר בתחלה את העיקר שאינן מכבות, שהוא איסור שעיקרו מהתורה (לולא היה משאצ'ל"ג), ורק אח"כ את השלכת הפתילה שהיא מניעת איסור מוקצה. ועוד, שלאחר שאמר שמשליכות את הפתילה, הרי כבר מיותר לומר שאינן מכבות, כי כבר השליכו הפתילה בלי לכבותה (ולהעיר, שבלשון שבה"ל כפי שהובא בב"י, אכן כתוב רק שמשליכות הפתילה, ולא שאסור לכבותה). ועוד צ"ל, איך מותר להשליך את הפתילה, הרי בזה גופא היא עלולה לגרום לכיבוי, וטוב יותר היה להניחה בזהירות שלא תכבה. ושוב, איך יתכן שקבלת שבת ע"י כל בת ישראל היא באופן כזה, שמקבלת את השבת בזמן שמחזיקה פתילה דולקת, ואז משליכה אותה ולפעמים גורמת לכיבוי לאחר שקבלה שבת.

וע"כ צריך לומר, שהאשה אכן אינה מקבלת את השבת עד לאחר השלכת הפתילה, וזהו בהמשך למבואר לעיל שהדבר תלוי בקבלתה ובדעתה. והאזהרה להשליך את הפתילה אינה בכדי שלא תעבור על איסור מוקצה, כי בין כך אינה מקבלת את השבת כל זמן שהפתילה בידה, ורק שיש לנו שאלה איך בדיוק יהיה סיום ההדלקה והמעבר בין מעשה החול שיש בו מלאכת הבערה וטלטול מוקצה, לבין קבלת השבת. ולולא אזהרת השו"ע, היתה האשה באופן טבעי מכבה את הפתילה ואז מקבלת את השבת לאחר הכיבוי. ולכן מודיע לנו השו"ע שהנשים (או "קצת נשים") נוהגות לסיים את מצות ההדלקה בהשלכת הפתילה ולא בכיבויה. והטעם כי הכיבוי הוא פעולה חדשה חיובית שאינה קשורה להדלקת הנרות כלל, והרי קבלת השבת היא בסיום ההדלקה, ולא במעשה צדדי נוסף של כיבוי פתילה, שאינו חלק בלתי נפרד מפעולת ההדלקה, ושהוא עצמו מלאכה אסורה. ולכן נוהגים לסיים את פעולת ההדלקה במעשה שלילי של עזיבת והשלכת הפתילה ולא בפעולה נוספת ככיבוי. ועפ"ז מובן שלא עברה כלל על איסור מוקצה אפילו לזמן קצר, ושאינן לחשוש מכיבוי הפתילה שנעשה ע"י השלכתה לארץ, כיון שקבלת השבת היא רק אחרי רגע ההשלכה.

ויש להביא כדמות ראייה לזה ממה שכתב אדה"ז (בדעה הא') ש"אינן קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה", דייק לכתוב אחר גמר (ולא

"בגמר". וכ"ש שלא: "בסוף"). ועוד שניסח זה בלשון של שלילה ש"אין קבלת השבת כו' עד אחר גמר ההדלקה".

ובכל זה תהיה נפ"מ להלכה, כי היום מצויים מציתים מיוחדים שעל ידם מדליקים את הנרות. המעלה בזה היא שאין צריכים להדליק הרבה גפרורים (ובפרט למי שיש לה משפחה גדולה ומדליקה הרבה נרות), אבל החסרון הוא, שבסיום ההדלקה מפסיקים ללחוץ על כפתור המצית, ובמילא גורמים בידים לכיבוי. וע"פ הנ"ל יתכן לומר, שמאחר שאינה מקבלת את השבת עד סיום ההדלקה, וכנ"ל שזהו בהשלכת הפתילה או הגפרור, הרי במצית שכזה השלכת הפתילה היינו סיום פעולת המצית, ואין זה פעולה נפרדת ככיבוי פתילה, ואפשר שיהיה מותר להדליק בזה ולגרום לכיבוי.

אלא שעדיין מוטב היה להדליק בגפרור או בפתילה, שאין צריך לבצע בהם אפילו פעולת הנחה, אלא רק השלכה על הארץ או על מגש הנרות, וכנ"ל.



סוף זמן קידוש לבנה [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בגליון הקודם הביא הרב ל.י.ר. שי' מיומנו של הגר"י לנדא ע"ה שקו"ט עם אדמו"ר הרש"ב נ"ע בענין קידוש לבנה וסוף זמנה, ובתוך הדברים מוזכר שקידשו הלבנה - בזמן מאוחר - מתוך ספרים, ש"ס או רי"ף, היינו שקידשו הלבנה באמירתו מתוך סוגית הגמ' (סנהדרין מב, א) הדנה במצות קידוש לבנה, וכן מביא מרשימת הרב פרלוב שבליובאוויטש קידשו כמה פעמים בליל ט"ז מתוך ש"ס סנהדרין, ובסוף מביא ששמע מהרי"ל גרונר שי' שבחורף תשי"א, בעת קידוש הלבנה באיחור, לשאלת הרש"ג איך לעשות ענה הרבי להתחיל במילים "תנו רבנן" ולהמשיך בנוסח הברכה כפי שהוא בהסידור, בשם ומלכות.

והנה עצה זו להמסופק בברכה שיברך "דרך לימודו" נוסח הברכה בשם ומלכות, מצינו בכמה מקורות ובענינים שונים, ומהם:

קידוש לבנה: בספר 'דרך פקודיך' (בעמ"ס בני יששכר) מ"ע ד הגה"ה ה: "אמרו לי מגידי האמת בשם אדמו"ר הרב מהריע"צ [מורינו הרב יעקב יצחק - החוזה מלובלין] זצוק"ל, באם לא נראית הלבנה בזמנה עד אחר אותו הזמן, יאמר המימרא בגמרא מאי מברך אמר רב יהודה, ברוך אתה י"י אמ"ה אשר באמרו וכו', ול"נ לומר בריך רחמנא מרי' מלכא דעלמא אשר במאמרו וכו', וכן אני נהוג בכל ספק ברכות". וכן בספר 'דרכי חיים' ושלום אות תצה כותב הנהגת ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש "פעם אחת לא נראית הלבנה בר"ח תשרי בזמנה עד ליל ב' דסוכות ולקח הגמרא סנהדרין ואמר המימרא דגמרא מאי מברך וכו'". ועיי"ש בהגה"ה (והוא מבעמ"ס מאסף לכל המחנות) מה שכתב בזה. ובשו"ת עני בן פחמא (או"ח סי' כא) מספר שכן עשו אצל אדמו"ר הזקן מאלכסנדר, אך כותב "הטייתי אוזן לשמוע אם מוציא מפיו הקדוש מפורש הברכה בשם ומלכות, ולא יכלתי לשמוע כי כסה את פיו הקדוש עם המלבוש", אבל מסיים למעשה "וכן כל מי שלבו נוקפו ורוצה לברך ובפרט שיאמר סוגיית הגמרא הנ"ל, בוודאי שיכול לומר בשם ומלכות". ובספר נוצר חסד (קאמארנא, אבות פ"ד מ"ה) אף שמביא הנהגת הרב יהושע העשיל מאפטא שקידש הלבנה בזמן מאוחר הרי כותב "והנהגין ליקח גמרא וללמוד זה שטות" עיי"ש. וראיתי בספר דור דעה (ר' יקותיאל אריה קאמעלהאר, מערכת הרה"ק מאפטא) שמביא הסיפור הנ"ל וכותב שהרה"ק מאפטא קידש הלבנה מתוך גמרא סנהדרין, ואז יצאו נגדו תושבי העיר סטרי עם רבם בעל ה'קצות החושן' ומחו נגד הקידוש לבנה באיחור.

אכילת מרור: בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שפג) באחד "שמחמת סיבה שהיה לו גזרו הרופאים שלא ישתה שום משקה ולא יאכל שום דבר חריף, אם יכול לצאת ידי חובתו במרור פחות מכזית", ואחר שמהריך בהיתר אכילת מרור פחות מכזית, ממשיך לדון בדין הברכה על אכילת מרור כיון שאינו אוכל כשיעור אכילה ומסיים "ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור, ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם, ויאמר בפיו, כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור, ותיכף יאכל".

שבע ברכות: בספר ועלהו לא יבול (מהנהגותיו והדרכותיו של ר' שלמה זלמן אויערבאך ע"ה, ח"ב עמ' קפו) דן גבי שבע ברכות ליהודי שהיה נשוי לגויה והתגיירה, שדעת הגרש"ז היתה לא לערוך שבע ברכות

(חוץ מהחופה ובסוף סעודה הראשונה), אבל השואל כבר הזמין קהל לסעודה וביטול השבע ברכות יהיה כרוך בבושה, לכן מייעץ לו רש"ז "אל תחלק את שבע הברכות בין אנשים שונים, אלא אתה תגיד את כל השבע ברכות "כקורא בגמרא", ולצטט הגמרא בכתובות (ז, ב) ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה, והמשך הברכות בקול רם לפי הסדר".

ברכת ברוך שחלק מחכמתו: בספר 'זכרון למשה' (יו"ל בשנת חצר"ת לכבוד שנת המאה להסתלקות החתם סופר, עמ' קפה) מסופר "שהחת"ס בנסיעתו מדרעזניץ למאטעסדארף נסע דרך פרשבורג, והיה מסופק כדת מה לעשות אודות הברכה שחלק מחכמתו ליראיו שהשמיטו הרמב"ם, ובלי ספק דס"ל להרמב"ם דאין לנו חכמים כאלו הראוים לברך עליהם ברכה זו, אבל זה לא נאמר על גאון כרבינו ר' משולם מטיסמעניץ זל"ה, והתיישב כן, כי טרם פתח את הדלת אמר בלחש, ת"ר הרואה חכם מחכמי ישראל אומר - ופתח את הדלת, ואמר בשם ומלכות בקול רם - בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו, רבי, למה לא הביא הרמב"ם הלכה זו? עיי"ש המשך הסיפור. (וכבר העירו שהסיפור תמוה שהרי הרמב"ם בפירוש הביא ברכה זו, ראה בשו"ת יחזה דעת ח"ד סי' טז, ובספר ימות המשיח בהלכה סי' ט, שאולי הוא ברכת חכם הרזים ועיי"ש, ואכ"מ).

ב. והנה מה שצריך לעיין בכל המקורות הנ"ל - דאמנם אם היו מוזכרים במקורות הברכות באזכרותיהם, היינו בשם ומלכות, אפשר אכן לקוראם מהספרים ובכך לצאת ידי ספק עכ"פ. אבל בעיון במקורות מאחז"ל, לא מצינו בפירוש האזכרות, ואיך נתיר להוסיפם בשביל אמירת ברכה שאינו וודאי מחויב בה, דהרי כל ההיתר הוא שאנו שונים סוגית הגמרא, ואיך יאמר מילים שאינם מוזכרים בגמרא שקורא ממנו.

בקידוש לבנה: הגמ' בסנהדרין (מב, א) אומרת "דאמר רב יהודה ברוך [וכו'] אשר באמרו ברא שחקים. . . ברוך אתה ה' מחדש חדשים". הרי לא מוזכר האזכרות כלל. אבל ברי"ף (סוף פ"ד דברכות) אכן כותב מפורש "דאמר רב יהודה ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר באמרו. . . ברוך אתה ה' מחדש חדשים". וכן הלשון ברמב"ם הל' ברכות פ"י הט"ו. ומדויק מה ששואל הרב לנדא מהרש"ב נ"ע אודות ברכה מתוך גמרא או אלפס, דבקריאה מהאלפס הוא לומד וקורא הברכות עם אזכרותיהם, ומובן שמסיבה זו יהי גם קריאה מתוך רמב"ם, שגם בו ישנם האזכרות בפירוש, (וכנ"ל באבני נזר שבנידון שאלתו אכן מציע קריאה מרמב"ם).

ואם משתמש בגמרא רגילה הרי בפירוש רבינו חננאל על הדף כותב "בא"י אמ"ה אשר באמרו . . בא"י מחדש חדשים", א"כ יותר טוב שיקרא מהרבינו חננאל שאז יוכל לקוראו עם האזכרות ע"י פיענוח הראשי תיבות - אבל בקריאה מהגמ' הרגילה צ"ע כנ"ל, אם לא שנאמר מדברי הרי"ף והרמב"ם נראה דכן הוא גירסת הגמרא עצמה, ומעתה יוכל הקורא לקוראו עם אזכרותיהם.

באכילת מרור: הנה בלשון הרמב"ם לא מצינו לכאורה נוסח הברכה, דבהל' חמץ ומצה (פ"ח ה"ז) כותב "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו". ובה"ח "בזמן הזה . . וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל". הרי דלא הזכיר כלל נוסח ברכה למרור, וגם בסוגית הגמ' פסחים (קטו, א) כותב בסתם "מברך על אכילת מרור ואכיל". ודברי האבני נזר שמציע לקרוא הברכה מרמב"ם, צ"ע לכאורה.

בשבע ברכות: בגמ' כתובות (שם) מאי מברך בא"י אמ"ה שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם . . ברוך אתה ה' יוצר האדם, ועיי"ש המשך הברכות, והנה אף שברוב הברכות אכן מביאה הגמ' הברכה במילואה עם האזכרות, הרי בברכה שניה ושלישית - יוצר האדם ואשר יצר וכו', אינו מובא, ושוב צ"ע איך יקרא מתוך הגמ' באין בו אזכרות, אבל ברמב"ם הל' ברכות (פ"ב הי"א) ובהל' אישות (פ"י ה"ג) אכן כותב כל השבע ברכות ובשם ומלכות, וא"כ לכאורה כדאי לקוראו מהרמב"ם, וכעצת האבני נזר גבי מרור.

ברכת ברוך שחלק: הנה בגמ' ברכות (נח, א) הוזכר בלא שם ומלכות, וכן הוא ברי"ף שם, וצ"ע איך הזכירו.

ג. ואולי יש לומר, שבאמת לא נתכוונו הפוסקים שצריך לצטט את הגמרא כלשונה, אלא דלומד הגמרא או הרמב"ם בלשונם המודפס ובשעה שקורא הברכה בדרך לימוד, מפרשו לעצמו - בדיבורו - באופן שכולל כל נוסח הברכה עם האזכרות בשם ומלכות, אף שבלשון הגמ' אינו בנמצא, הרי מפרשו לעצמו, וכדוגמת דברי התוס' בריש פרק הרואה (ברכות נד, א) על המשנה, הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר

ברוך שעשה נסים וכו', אומר תוס' "פירש רבינו שמעיה דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם", הרי הלומד הגמ' ומפרשו, יוכל לפרש הברכה כאמירתה ולא רק ככתבה.

אבל צל"ע ההיתר בזה, דהרי לפרש דברי הגמרא לעצמו בלימודו בהזכרת שם ומלכות לכאורה אסור, דהנה בשו"ע סי' רטו ס"ג כ' המחבר "שמותר ללמד לתינוקות הברכות כתקנן ואע"פ שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד". ובמג"א סק"ה, "אבל גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא אומר בלא הזכרת השם, וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם בפרק הרוואה ובתו' ר"פ הרוואה". ובמחצית השקל ביאר הראיה מדכתבו התוס' הנ"ל וכן הרמב"ם בפירוש המשנה שם, שכל אלו הברכות צריכים להזכירם בשם ומלכות "וא"כ תיקשי על רבי מסדר המשנה למה לא הזכיר בכל הני ברכות שם ומלכות ונתן מקום לטעות, אלא על כרחך דבשעת לימודו אסור לגדול להזכיר השם, ולכן גם רבי שסדר המשניות לגרסן, לא הזכיר, שלא יבואו להזכיר השם בשעת לימודו". ע"כ. [ובשדי חמד מערכת ברכות סי' א אות מג הקשה על המחצית השקל דמה יענה למה ששינונו בפסחים (קטז, ב) עד היכן הוא אומר . . ר' עקיבא אומר כן ה' אלהינו וכו', וכן בפרק שני דתענית תני תנא כמה זימני ברוך אתה ה' וכו' עיי"ש, "ומאי שנא התם דלא חייש להכי ומאי שנא בפרק הרוואה דחייש להכי", ונשאר בצ"ע ועיי"ש עוד בזה]. והשאלת יעב"ץ (סי' פא) חולק ע"ז וסובר דמותר להוציא ההזכרות בשעת הלימוד, וכותב "וזכורני כי בהיותי קטן והיינו גורסים בתלמוד בפני מר אבי הגאון [חכם צבי] זצ"ל, וכשהיינו מגיעים לפסוקים שבתלמוד, והיינו קוראים שם ה' בכינוי ולא כקריאתו, היה גוער הגאון במי שקורא כך, והורה לנו לקרא שם ה' כקורא בתורה" עיי"ש ראיותיו, ומשמע שדעתו כן אף בלימוד הגדולים, והובא בשערי תשובה כאן, ומביא מהחיד"א שאין דבריו מוכרחים ורבנן קשישאי אין מזכירין וכו'.

ולמעשה פוסק אדה"ז (סי' רטו ס"ב) "שמותר ללמד לתינוק הברכות כתקונן אפילו שלא בזמנו, ואע"פ שהם לבטלה בשעת הלימוד, אע"פ שאסור לגדול המתלמד". הרי פסק כהמג"א דרך לקטן מותר אבל לגדול אסור, ועוד יותר מבואר בדברי הרבי (אג"ק ח"ג עמ' קלז) שמדייק "במה ששינה רבנו הזקן בלשונו הזהב מלשון המג"א וש"ע או"ח סרט"ו סק"ה, שהמג"א כתב ד"גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא" אינו אומר, אבל

רבנו כתב שם (ס"ב) ש"אסור לגדול המתלמד" היינו שלומד הברכות", היינו דהרבי לומד דלהמג"א בגדול שאינו יודע הברכות ועכשיו הוא מתלמד מותר לו להזכיר ה' וכקטן, אבל אדה"ז מחמיר שגם באופן כזה שאינו יודע הברכות ועכשיו לומד אותן, בכ"ז גדול לא יזכיר שם ה' בלימודו, ועיי"ש מה שמבאר הרבי יסוד דברי אדה"ז בזה. ולפי"ז צ"ע איך יהני לומר הברכה בדרך לימודו, הרי גם בדרך לימודו הוא אסור, ומאי יהני שמברכו בגלל הספק הרי מטעם זה גופא מחשש ברכה לבטלה פסקינן דספק ברכות להקל, וצ"ע.

ד. ונראה לומר, דבכל אלו הספקות שהוזכרו לעיל, הוא לא ככל סתם ספק ברכה, אלא דהם דינים שיש בהם מחלוקת ראשונים ופוסקים איך לנהוג, ואף שלמעשה חוששים כשיטה אחת, הרי לא הוכרע להלכה שדווקא שיטה זו היא הצודקת, ושיטה אחרת אינה משנה, שהרי אם היו הפוסקים מכריעים רק כשיטה האחת, מובן שלא היינו מתייחסים לנהוג כשיטה השנייה ואפילו בשעת ספק. ולדוגמא בעלמא: המאירי (ברכות יב, ב) מביא דעה שנוהגים לברך על מצות סיפור יציאת מצרים קודם אמירת ההגדה, ולהלכה הרי לא מברכין, ומובן שלא ניתי ספר ונקרא הברכה דרך לימוד מחמת דעה זו, כי היות שדעה זו לא התקבלה להלכה, הרי יצא מידי ספק שאין לנו שום חיוב לאומרו. משא"כ בברכות שהוזכרו לעיל, הרי יש לנו דעות בפוסקים דאפשר וצריך עדיין לקיים המצוה, ובפרט בשעת הדחק, ולא הוכרע ההלכה כנגדם, ולכן בספק כזה אכן נשתמש עם העצה של קריאת הברכה בדרך לימוד.

ובדוגמאות הנ"ל: בקידוש לבנה, אף שבשו"ע נפסק שמקדשין הלבנה "עד י"ו מיום המולד ולא י"ו בכלל" ועיי"ש ברמ"א, הרי יש כמה מן הראשונים שס"ל דאפשר לברך גם בט"ז, וכמה פוסקים פסקו כמותם בשעת הדחק (ולא עת האסף), הרי במצב זה עכ"פ, שעברו ה"ו יום ולא קידשו הלבנה מחמת העננים וכיו"ב, נשתמש עם העצה של קריאה מתוך הגמרא.

וכן גבי אכילת מרור, הרי דעת האבני נזר כשלעצמו הוא דאפשר לברך אף שעכשיו אינו מקיים המצוה כתיקונה וכמבואר שם ראייתו, אלא "לרווחא דמילתא" כותב העצה הנ"ל, והיינו מחמת הספק להדעות שאין לומר הברכה, הרי - עכ"פ - יהני קריאתו מתוך לימודו, וכן גבי שבע ברכות, עצם הדיון אם בשב ונושא גיורתו, אם צריך שבע ברכות או לא,

תלוי במחלוקת הפוסקים, ומהם הנודע ביהודה והחתם סופר (ומבואר בספרי "אגורה באהלך" סי' נב), והיות שלפי דעת החת"ס אכן יצטרכו שבע ברכות, לכן פסק הגרש"ז שבמצב כזה כדאי אכן להשתמש עם העצה של קריאה בדרך לימוד, אף שבאופן הרגיל לא היינו מסדרים להם שבע ברכות מלכתחילה.

אבל היות שגם בדרך לימודו אסור להזכיר שם שמים וכפסק אדה"ז הג"ל, הרי לכן נראה שעצת הרבי היא הנכונה ביותר, שמתחיל בדרך לימוד, אבל קריאתו הוא ממשיך מהסדור, שאז מותר לקוראו בשם ומלכות, כי למעשה מה שקורא הברכות עכשיו הוא לחוש לדעת הפוסקים שסוברים שישנו חיוב ברכה, רק היות שבאופן הרגיל הוא הולך כהכרעת הפוסקים האחרים, לכן צריך - במצבים מיוחדים אלו - להתחיל עכ"פ בקריאה דרך לימוד, שבזה מבטא שאינו מקיים המצוה כתקונה באופן הרגיל.

ויש להוסיף עוד נקודה לכל הדיון, והוא היות שמדובר פה - בקידוש לבנה - בברכת השבח והנאה, הרי יש דעות בפוסקים שבספק ברכה, אף שמברך אינו עובר על לא תשא, ומפורש הוא להלכה בדברי הצמח צדק גבי שהחיינו בקריאת המגילה של יום, (ראה שו"ת הצ"צ או"ח סי' קיד, ובארוכה שם סי' ג).



שונות

הספר מאו"א

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בהמשך מה שכתבתי לפני זמן בענין הספר "מאו"א" המובא במאמרי הצמח צדק לאלפים, הנני מביא עוד ציטוטים מכ"ק הצ"צ:

מאו"א א, ג:

"אבד נק' היסוד בזמן הגלות [בבל] כי אז אבד לנוקביה ואבד מלקבל ברכאן עליאין וסימנך הצדיק אבד וכן ע"ש אבדה זו נק' זו"נ אובדים

בגלות כי פסק זיווגייהו והל' נק' אבדה והיסוד אובר וסימן ברכת אובר אלי תבא ובאו האובדים כי הם אבודים הארותיהם כפי סדר קטנותם בבחי' שונות", עכ"ל. וביאר נתיב: "סוד אבד עיין הזהר פ' ואתחנן דף רס"ו וז"ל אמר ר"א הא צחותא דמילי דאורייתא נתיב פתח ואמר והיה ביום ההוא וכו' ובאו האובדים בארץ אשור וכו' ע"ש באריכות ויובן היטב עי"ז", עכ"ל.

אבד נק' היסוד - גם [במא"א] בסעיף כ"ה כ' אביון נק' היסוד בזמן הגלות כו', - אוה"ת נ"ך ב עמ' א' מג.

כי אז אבד לנוק' - דהנה המקום שיש דו"נ שורה הברכה מאימא עילאה, עמ' זהר ר"פ וארא בפ' בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו דוקא, וזהו ענין הכלים שהם בבחי' מל' כו'. - אוה"ת נ"ך א עמ' פד. וראה גם אוה"ת ויחי שעא, א.

ואבד מלקבל ברכאן עילאין - כי אין נותנים פרנסה לאדם אלא בשביל אשתו כמ"ש במ"א ע"פ בעטרה שעטרה אמו ביום חתונתו דוקא. ועד"ז ארז"ל ברבות משפטים ספ"ל ע"פ כי קרובה ישועתי לבוא, ישועתי דוקא יעו"ש. - אוה"ת תשא ע' א' תתקפח.

והנה פי' יחוד זה מבואר בלקו"ת ד"ה ה' לי בעוזרי ושם ספ"א [=דרושים לסוכות פת, ג] וז"ל: "וזהו ענין קבה"ו קודב"ה הוא קדוש מובדל כו' ושכינת' מה ששוכן ומתלבש בעולמות כו' והיינו שיהא השראת קדושתו שהוא קדוש ומובדל כו' ואני ה' לא שניתני בגלוי תוך עלמין" - אוה"ת נ"ך תהלים תתקצט.

וראה ביהל אור (עמ' שלא) שמביא הלשון המא"א ומפרש בענין מה אדבה ענין המאונה ע"ש.

ברכת אובר עלי תבא - איוב כט, יג. - ראה בספר החקיה לצ"צ צא, א.

מא"א צויין - באוה"ת נ"ך א עמ' פג. ביהל אור עמ' תרמא.



האם האיסור לקדש בלי לראות חל גם על האשה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין ניו יורק

בס' הזכרונות ח"א פרקים לז-לח (שנעתקו לאחרונה מהתרגום בלשון קודש בקובצי דבר מלכות לשבועות דפ' ויקרא ופ' צו) מובא דיון אם האיסור "לקדש אשה עד שיראנה" חל גם על האשה שאסור לה להשתדך בלי לראות את המיועד, אשר האשה המלומדת (המדוברת) אומרת שכיון שענין זה הוא שמא ימצא בה דבר מגונה ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך (קידושין מא, א) ומצוה זו חיובה גם על נשים, ועל זה עונה אבי' שאין זה איסור ממש, והיא מביאה הוכחות מגהמרא בנדה ובנדרים שזהו איסור ממש וכו'.

והעירני ח"א שיש כאן דבר פלא, שהרי בהמשך דברי הגמרא בקידושין שם מפורש שבאשה איסורא ליכא מצד טב למיתב טן דו למיתב ארמלו. ואף שניתן לדון האם אכן סברא זו קיימת בכל מקום וכו', מ"מ עצם הדבר שדברי הגמרא הללו לא הובאו בדיון הן על ידי המדוברת המלומדת והן ע"י אביה, צע"ק.



הלשון "מסתמא זיכער" [גליון]

הרב יהודה ליב אלטיין
כולל שע"י בית חב"ד - מרכז מנהטן

בגליון הקודם העיר הרב מ.ר. שיחי' בלשון המורגל בפי כ"ק אדמו"ר: "די וואס דארפן מאכן א ברכה אחרונה וועלן מסתמא זיכער מאכן א ברכה אחרונה", ע"ש שהביא מקור ללשון כזה מהב"ח יו"ד סי' צ"ו.

ויש להביא עוד מקור ללשון כזה מרש"י פסחים (ז, א ד"ה אי הכי פשיטא): "אפי ספק ליכא דמסתמא ודאי בדקה" כו'."



* להעיר שלשון זו מובא בכו"כ מספרי רבותינו לדורותם. המערכת.

לזכות
החתן התמים
הרב יהושע שיחי'
והכלה מרת חי' שציערע שתחי'
לוסטיג

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
יום שני כ' אדר ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' צבי הירש וזוגתו מרת רחל שיחיו
לוסטיג
הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו
נפרסטק



לזכות החתן התמים
הרב אברהם נתן שיחי' גניביש
והכלה מרת אסתר לאה שתחי' דוכמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי ר"ח ניסן ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' יקותיאל יהודה וזוגתו מרת חנה שיחיו
גניביש
הרה"ת ר' מנחם מענדל הלוי וזוגתו מרת חנה רחל שיחיו
דוכמאן

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' יקותיאל זוסמאן
ב"ר שמואל מנחם מענדל ע"ה
ריבקין

נפטר ביום כ"ג אדר ה'תש"נ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו
ריבקין



לעילוי נשמת
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

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 תם וישר הולך תמים ופועל צדק
בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן
הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה
שורפין

נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרבנית החשובה מרת **קייִלא** 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



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' **צבי אלימלך**
ב"ר מרדכי גרשון ע"ה
שפאלטר

נפטר ביום כ"ח אדר ראשון ה'תשל"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חנה**
ומשפחתם שיחיו
שפאלטר

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



ולעילוי 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
מרת מאטיל ע"ה
בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה
נלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ולעילוי נשמת
בעלה הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה
בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה
שטאק

נלב"ע י"ד אדר, פורים, ה'תשס"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם
הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא
ומשפחתם שיחיו
שטאק

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת **מרים**
ומשפחתם שיחיו
וולדמאן



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



נדפס ע"י ולזכות
ר' **יהושע הלוי** וזוגתו מרת **פייגא רחל**
ובנם היניק וחכים
דניאל ישראל הלוי שיחיו
שיינער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע 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"ט
'מאה ושבע שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית
ומשפחתם שיחיו
דייטש

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'
בהרה"ת הרה"ח ר' שלום דובער שיחי'
שניאורסאהן

לרגל יום הולדתו ביום י"א ניסן לאויוש"ט
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

ולזכות זוגתו מרת אסתר תחי'
ומשפחתם שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר
ולחג הפסח כשר ושמח



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו
דרימער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו

ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
ווייס

ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' יששכר דוב וזוגתו מרת מרים שיחיו ווייס
מרת צפורה שתחי' לפידות

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולחג הפסח כשר ושמח

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



ולזכות
הילד **יעקב מנחם מענדל** שיחי'
לרגל יום הולדתו
ביום שלישי ג' ניסן

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולעילוי נשמת
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.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע שנה'



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **אברהם** וזוגתו מרת **דבורה**
ומשפחתם שיחיו
ניו

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולחג הפסח כשר ושמח

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ט
'מאה ושבע 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

לזכות
האברך הנכבד והנעלה
נ״ר משה שי' בן זמיר שי'

שימלא הקב"ה כל משאלות לבבו לטובה ולברכה,
ולהצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר בטוב הנראה
והנגלה, ויושפע לו רוב מנוחה הרחבה שמחה ועונג
עד שיבלו שפתותיו מלומר די

ולזכות האשה
קרן שרון תחי' בת ענת תחי'

לברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניה
מתוך מנוחה שמחה ועונג תמיד כל הימים

והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם רוב נחת ושמחה
לאורך ימים ושנים טובות

קובץ זה מוקדש
לעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' יהושע השיל רייזמן ז"ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה, מחבר ספרי
'שיטות בהלכה', 'עיונים בפרשה', 'עיונים בפרקי אבות'
'עיונים במשלי', 'עיונים בהפטרות'

אשר כל חייו מיזג ושילב בין התורה והקמח
מקים עולה של תורה וחסד
והיה כעמוד האש לפני המחנה
דוגמא וסמל למי שמלאכתו ארעי ותורתו קבע
ועיקר תלמודו בהתעמקות ובריתחא דאורייתא
להתענג על מתיקות וצוף עיון התורה

נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי בנו
צבי רייזמן
מחבר ספרי רץ כצבי (ו' חלקים)

ומשפחתו, לוס אנג'לס